

Ludwig Feuerbach

**Η ουσία
του Χριστιανισμού**



Η ουσία της θρησκείας

ΠΡΟΠΑΓΑΝΔΑ



Μετάφραση – Επιμέλεια:
Θανάσης Γκιούρας



Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ



Η ΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Ludwig Feuerbach

Η ουσία του Χριστιανισμού



Η ουσία της θρησκείας

Μετάφραση – Επιμέλεια – Επίμετρο:
Θανάσης Γκιούρας

σειρά: ΠΡΟΠΑΓΑΝΔΑ



Ludwig Feuerbach
Η ουσία του Χριστιανισμού
Η ουσία της θρησκείας

© Copyright για την παρούσα έκδοση: Εκδόσεις ΚΨΜ, Αθήνα 2012

Συγγραφέας: Ludwig Feuerbach
Μετάφραση – Επιμέλεια – Επίμετρο: Θανάσης Γκιούρας

Σύμβουλος έκδοσης: Δημήτρης Γκόβας

Διορθώσεις: Βάσω Μπαχούρου
Σχεδίαση εξωφύλλου: Ατελιέ εκδόσεων ΚΨΜ
Ηλεκτρονική σελιδοποίηση: ΣΥΝΘΕΣΗ

Εκδόσεις ΚΨΜ
ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ:
Ζωοδόχου Πηγής 55-57, 106 81 Αθήνα
Τηλ.: 2 10 38 13838, 2 10 38397 1 1
Fax: 2 10 38397 1 3
e-mail: info@kapsimi.gr
www.kapsimi.gr

Σελίδες: 472 Σχήμα: 16.2x24 cm
ISBN: 978-960-6750-68-7



ΚΨΜ είναι τα αρχικά για το «Κέντρο Ψυχαγωγίας Μονάδος»,
τον μόνο χώρο στα στρατόπεδα όπου δεν υπάρχει πειθαρχία,
στον οποίο γίνονται οι πραγματικές συζητήσεις,
εκεί όπου ψυχαγωγούνται οι στρατιώτες...
Επιδιώκουμε να είμαστε ένα κοινωνικό ΚΨΜ.



*Επιτρέπεται η ολική ή μερική αναδημοσίευση και χρήση για μη εμπορικούς σκοπούς
έπειτα από συνεννόηση με τον εκδότη και με την αναφορά των πηγών.*

Περιεχόμενα

Σημείωμα του μεταφραστή	9
Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ	11
Πρόλογος στην πρώτη έκδοση [1841]	13
Πρόλογος στη δεύτερη έκδοση [1843]	19
Πρόλογος στην τρίτη έκδοση [1848]	35
Πρώτο κεφάλαιο: Η ουσία του ανθρώπου γενικά	37
Δεύτερο κεφάλαιο: Η ουσία της θρησκείας γενικά	47
Πρώτη Ενότητα	
Η αληθινή, δηλαδή η ανθρωπολογική ουσία της θρησκείας	67
Τρίτο κεφάλαιο: Ο Θεός ως ον της διάνοιας	69
Τέταρτο κεφάλαιο: Ο Θεός ως ηθικό ον ή ως νόμος	78
Πέμπτο κεφάλαιο: Το μυστικό της ενσάρκωσης ή ο Θεός ως ον της καρδιάς	83
Έκτο κεφάλαιο: Το μυστικό του πάσχοντος Θεού	92
Έβδομο κεφάλαιο: Το μυστήριο της Τριαδικότητας και της Θεομήτορας	98
Όγδοο κεφάλαιο: Το μυστικό του 'Λόγου' και του θείου ομοιώματος	106
Ένατο κεφάλαιο: Το μυστικό της κοσμογονικής αρχής στο Θεό	113
Δέκατο κεφάλαιο: Το μυστικό του μυστικισμού ή της φύσης στο Θεό	118
Ενδέκατο κεφάλαιο: Το μυστικό της Πρόνοιας και της Δημιουργίας εκ του μηδενός	130
Δωδέκατο κεφάλαιο: Η σημασία της Κτίσης στον Ιουδαϊσμό	139
Δέκατο τρίτο κεφάλαιο: Η παντοδυναμία του θυμικού ή το μυστήριο της προσευχής	146
Δέκατο τέταρτο κεφάλαιο: Το μυστήριο της πίστης – Το μυστήριο του θαύματος	152
Δέκατο πέμπτο κεφάλαιο: Το μυστήριο της Ανάστασης και της υπερφυσικής γέννησης	160
Δέκατο έκτο κεφάλαιο: Το μυστικό του χριστιανικού Χριστού ή του εμπρόσωπου Θεού	165
Δέκατο έβδομο κεφάλαιο: Η διαφορά του Χριστιανισμού από την ειδωλολατρία	174
Δέκατο όγδοο κεφάλαιο: Η χριστιανική σημασία της ελεύθερης αγαμίας και του μοναχισμού	183
Δέκατο ένατο κεφάλαιο: Ο χριστιανικός ουρανός ή η προσωπική αθανασία	192
Δεύτερη Ενότητα	
Η αναληθής, δηλαδή η θεολογική ουσία της θρησκείας	205
Εικοστό κεφάλαιο: Η ουσιώδης σκοπιά της θρησκείας	207



Εικοστό πρώτο κεφάλαιο: Η αντίφαση στην ύπαρξη του Θεού	218
Εικοστό δεύτερο κεφάλαιο: Η αντίφαση στην Αποκάλυψη του Θεού	224
Εικοστό τρίτο κεφάλαιο: Η αντίφαση στην ουσία του Θεού εν γένει	232
Εικοστό τέταρτο κεφάλαιο: Η αντίφαση στη θεωρησιακή θεολογία	243
Εικοστό πέμπτο κεφάλαιο: Η αντίφαση στην Τριαδικότητα	248
Εικοστό έκτο κεφάλαιο: Η αντίφαση στα Μυστήρια	252
Εικοστό έβδομο κεφάλαιο: Η αντίφαση μεταξύ πίστης και αγάπης	261
Εικοστό όγδοο κεφάλαιο: Συμπέρασμα	280
Παράρτημα	
Σχολιασμοί – Παρατηρήσεις – Παραθέματα	287
ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΟΣ Η ΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ (1842)	357
Η ΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ (1846)	369
ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ Ο Ludwig Feuerbach και η ανθρωπολογική κριτική στο Χριστιανισμό	425
Βιβλιογραφία	457
Ευρετήριο κύριων ονομάτων	459
Ευρετήριο όρων	461

Σημείωμα του μεταφραστή

Το βιβλίο του Ludwig Feuerbach *Η ουσία του Χριστιανισμού* γνώρισε τρεις εκδόσεις στη διάρκεια ζωής του συγγραφέα. Η πρώτη έκδοση έγινε το 1841, η δεύτερη το 1843 και η τρίτη ολοκληρώθηκε το 1848 και κυκλοφόρησε το 1849. Οι εκδόσεις αυτές συνοδεύονταν από αλληλαγές, αναθεωρήσεις και εμπλουτισμό του κειμένου με νέο υλικό, κυρίως από την πρώτη στη δεύτερη έκδοση. Το ανά χείρας μεταφρασμένο κείμενο βασίζεται στην τρίτη, τελική έκδοση, όπως αυτή δημοσιεύθηκε με επιμέλεια του Karl Löwith το 1969 (χωρίς τον Επίλογο του Löwith), ενώ ελήφθησαν 'αντιστικτικά' υπόψη οι πρώτες δύο εκδόσεις. Ορισμένες επισημάνσεις ως προς τις αλληλαγές μεταξύ των εκδόσεων έχουν συμπεριληφθεί στις σημειώσεις του μεταφραστή. Για μια διεξοδική μελέτη του κειμένου στο πρωτότυπο, ο αναγνώστης καλείται να στραφεί στον τόμο 5 των *Έργων* (*Gesammelte Werke*, Akademie Verlag, 2006) του Feuerbach, με επιμέλεια του Werner Schuffenhauer, ο οποίος περιλαμβάνει όλες τις αλληλαγές μεταξύ των τριών εκδόσεων. Για περισσότερες εργοβιογραφικές πληροφορίες ο αναγνώστης μπορεί να συμβουλευθεί το Επίμετρο του μεταφραστή στον παρόντα τόμο.

Το κείμενο «Για την κριτική του συγγράμματος *Η ουσία του Χριστιανισμού*» δημοσιεύθηκε αρχικά το 1842 στη *Γερμανική Επετηρίδα* (*Deutsche Jahrbücher*), αρ. 39 κ.ε. Αναδημοσιεύθηκε αναθεωρημένο και συντομευμένο στον πρώτο τόμο των *Sämtliche Werke* του Feuerbach το 1846. Η μετάφραση βασίστηκε στο πρωτότυπο του 1842, λαμβάνοντας υπόψη τις αναθεωρήσεις και τις διαγραφές του 1846 (τα τμήματα που δεν συμπεριλήφθηκαν στη δεύτερη έκδοση παρατίθενται εντός αγκίστρων {}).

Το κείμενο «Η ουσία της θρησκείας» δημοσιεύθηκε το 1846 στο πρώτο τεύχος του περιοδικού *Οι Επίγονοι* (*Die Epigonen*). Συμπεριλήφθηκε, ελαφρά αναθεωρημένο, στον πρώτο τόμο των *Sämtliche Werke* του Feuerbach το 1846, ενώ κυκλοφόρησε ως ξεχωριστή έκδοση το 1849. Η μετάφραση έγινε με βάση την πρώτη έκδοση. Τα αποσπάσματα της πρώτης έκδοσης που δεν συμπεριλήφθηκαν στην έκδοση των *Έργων* περιλαμβάνονται σε αγκίστρα {}.

Οι υποσημειώσεις του συγγραφέα είναι υποσέλιδες. Παραθέματα της αρχαίας γραμματολογίας και της Βίβλου, τα οποία ο συγγραφέας παραθέτει σε γερμανική μετάφραση (συχνά χωρίς παραπομπή στην πηγή), τίθενται εδώ στην πρωτότυπη μορφή τους, ενώ δίνεται και η μετάφρασή τους. Όλα τα κείμενα είναι πλήρη, χωρίς περικοπές. Σε όλα τα κείμενα οι προσθήκες του μεταφραστή είναι μέσα σε αγκύλλες, ενώ οι επεξηγηματικές σημειώσεις του διακρίνονται με αστερίσκο στα περιθώρια του κειμένου.

Στο τέλος του βιβλίου παρατίθενται Ευρετήριο Όρων και Ευρετήριο Ονομάτων τα οποία αφορούν αποκλειστικά τα κείμενα του Feuerbach και δεν περιλαμβάνουν όρους ή ονόματα που αναφέρονται στις σημειώσεις και στο Επίμετρο του μεταφραστή.



Ludwig Feuerbach, Ιούλιος 1804 - Σεπτέμβριος 1872, Γερμανία

Ludwig Feuerbach

Η ουσία του Χριστιανισμού
(1841/1843/1849)

Πρόλογος στην πρώτη έκδοση

Τις σκέψεις του συγγραφέα για τη θρησκεία και το Χριστιανισμό, για τη θεολογία και τη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας, οι οποίες ήταν διεσπαρμένες σε διάφορες εργασίες, και συνήθως με απλώς ευκαιριακό, αφοριστικό και πολεμικό χαρακτήρα, τις βρίσκει ο ευμενώς [όσο] και ο δυσμενώς διακείμενος αναγνώστης στο παρόν έργο συγκεντρωμένες, αλλήλ πλέον διαμορφωμένες, ανεπτυγμένες, θεμελιωμένες – διατηρημένες και μεταρρυθμισμένες, περιορισμένες και διευρυμένες, μετριασμένες και οξυμμένες, αναλόγως αν ήταν προσήκον και ακολούθως αναγκαίο, αλλήλ, σημειωτέον!, επ' ουδενί δεν τις βρίσκει *εξανθητικά* ανεπτυγμένες· και μάλιστα, ήδη επειδή ο συγγραφέας, αποστρεφόμενος όλες τις νεφελώδεις γενικότητες, όπως σε όλα τα κείμενά του, έτσι και σε αυτό ακολούθησε μόνο ένα συγκεκριμένο θέμα.

Το παρόν έργο περιέχει τα *στοιχεία*, σημειωτέον!, μόνο τα στοιχεία και δη τα κριτικά στοιχεία, για μια φιλοσοφία της θετικής θρησκείας ή της Αποκάλυψης, αλλήλ φυσικά, όπως μπορεί να προσδοκάται εκ των προτέρων, μια φιλοσοφία της θρησκείας όχι με την παιδική φανταστική έννοια της χριστιανικής μυθολογίας μας, η οποία σερβίρει στην ιστορία ως [απτό] δεδομένο κάθε παραμύθι της γιαγιάς, ούτε με τη σχολαστική έννοια της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας μας, η οποία, όπως παλαιότερα ο σχολαστικισμός, επιδεικνύει το *Articulus fidei* [Άρθρο πίστης] ή παρόμοια πράγματα ως μια λογική-μεταφυσική αλήθεια.

Η θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας θυσιάζει τη θρησκεία στη φιλοσοφία, η χριστιανική μυθολογία θυσιάζει τη φιλοσοφία στη θρησκεία· η μεν καθιστά τη θρησκεία το τόπι της θεωρησιακής αυθαιρεσίας, η δε καθιστά το Λόγο το τόπι ενός φανταστικού θρησκευτικού υλισμού· η μεν βάζει τη θρησκεία να λείει μόνο αυτό που η ίδια σκέφτηκε και είπε πολύ καλύτερα, η δε βάζει τη θρησκεία να μιλά *αντί* του Λόγου· η μεν, ανίκανη να βγει *από τον εαυτό της*, καθιστά τις εικόνες της θρησκείας δικές της *σκέψεις*, η δε, ανίκανη να έλθει *στον εαυτό της*, καθιστά τις εικόνες *πράγματα*.

Είναι βεβαίως αυτονόητο ότι η φιλοσοφία και η θρησκεία γενικά, πέρα δηλαδή από την ειδική διαφορά τους, είναι ταυτόσημες, ότι, επειδή είναι ένα και το αυτό ον αυτό που σκέφτεται και πιστεύει, οι εικόνες της θρησκείας εκφράζουν ταυτόχρονα σκέψεις και πράγματα, μάλιστα, ότι κάθε συγκεκριμένη θρησκεία, κάθε τρόπος πίστης είναι ταυτόχρονα ένας τρόπος σκέψης, καθώς είναι εντελώς αδύνατον κάποιος άνθρωπος να πιστεύει κάτι το οποίο αντιφάσκει πραγματικά τουλάχιστον στη *δική του* ικανότητα σκέψης και παράστασης. Έτσι, το θαύμα δεν είναι για τον πιστό του θαύματος κάτι που αντιφάσκει με το Λόγο, αλλήλ είναι πολύ περισσότερο κάτι πολύ φυσικό, μια απ' εαυτής προκύπτουσα συνέπεια της θείας παντοδυναμίας, η οποία είναι επίσης γι' αυτόν μια πολύ φυσική παράσταση. Έτσι, για την

πίστη η ανάσταση της σάρκας από τον τάφο είναι τόσο σαφής, τόσο φυσική όσο και η επιστροφή του ήλιου μετά τη δύση του, το ξύπνημα της άνοιξης μετά το χειμώνα, η γέννηση του φυτού από το σπόρο που τέθηκε στο έδαφος. Μόνο όταν ο άνθρωπος δεν είναι, δεν αισθάνεται και δεν σκέφτεται σε αρμονία με την πίστη του, όταν δηλαδή η πίστη δεν είναι πλέον μια αλήθεια που διαπερνά τον άνθρωπο, μόνο τότε τονίζεται με ιδιαίτερη έμφαση η αντίφαση της πίστης, της θρησκείας με το Λόγο. Βεβαίως, ακόμη και η πίστη που δεν είναι διχασμένη διακηρύσσει τα αντικείμενά της ως ακατάληπτα, ως αντιφάσκοντα στο Λόγο, αλλά διαχωρίζει μεταξύ Λόγου χριστιανικού και ειδωλοθεατρικού, μεταξύ φωτισμένου και φυσικού Λόγου. Μια διαφορά η οποία, κατά τα άλλα, δηλώνει μόνο το εξής: Μόνο στην απιστία είναι τα αντικείμενα της πίστης ενάντια στο Λόγο, αλλά όποιος τα πιστέψει αυτός είναι πεπεισμένος για την αλήθεια τους, γι' αυτόν ισχύουν ως ο ίδιος ο ανώτατος Λόγος.

Αλλά ακόμη και εν μέσω αυτής της αρμονίας μεταξύ της χριστιανικής ή θρησκευτικής πίστης και του χριστιανικού ή θρησκευτικού Λόγου παραμένει μια ουσιαστική διαφορά μεταξύ της πίστης και του Λόγου, διότι ακόμη και η πίστη δεν μπορεί να εγκαταλείψει τον φυσικό Λόγο. Ο φυσικός Λόγος όμως δεν είναι τίποτε άλλο από το Λόγο κατ' έξοχόν*, τον γενικό Λόγο, το Λόγο με γενικές αλήθειες και με νόμους-αντιθέτως, η χριστιανική πίστη ή, πράγμα που είναι το ίδιο, ο χριστιανικός Λόγος είναι ένα σύνολο ιδιαίτερων αληθειών, ιδιαίτερων προνομιών και απαλλοτριώσεων, δηλαδή ένας *ιδιαιτερός* Λόγος. Συνοπτικότερα και σαφέστερα: Ο Λόγος είναι ο κανόνας, η πίστη είναι η εξαίρεση από τον κανόνα. Ακόμη και στην καλύτερη αρμονία λοιπόν είναι αναπόφευκτη μια σύγκρουση μεταξύ των δύο, διότι η ειδικότητα της πίστης και η οικουμενικότητα του Λόγου δεν αλληλοκαλύπτονται, δεν πληρούνται, αλλά παραμένει ένα πλεόνασμα ελεύθερου Λόγου το οποίο γίνεται, τουλάχιστον σε ιδιαίτερες στιγμές, αισθητό *για τον εαυτό του*, σε αντίφαση με το Λόγο που είναι δεσμευμένος στη βάση της πίστης. Έτσι, η *διαφορά* μεταξύ πίστης και Λόγου γίνεται η ίδια ένα ψυχολογικό δεδομένο.

Αυτό δε που θεμελιώνει την *ουσία* της πίστης δεν είναι αυτό στο οποίο η πίστη συμφωνεί με τον γενικό Λόγο, αλλά αυτό που τη διαφοροποιεί από αυτόν. Η ιδιαιτερότητα είναι η ρίζα της πίστης – γι' αυτό και το περιεχόμενο της είναι ακόμη και εξωτερικά δεσμευμένο σε μια *ιδιαιτέρη*, ιστορική περίοδο, σε έναν *ιδιαιτερό* τόπο, σε ένα *ιδιαιτερό* όνομα. Το να ταυτίζεται η πίστη με το Λόγο σημαίνει τη διάλυση της πίστης, την εξάλειψη της διαφοράς της. Όταν, για παράδειγμα, θεωρώ ότι η πίστη στο προπατορικό αμάρτημα δεν δηλώνει τίποτε άλλο από το ότι ο άνθρωπος δεν είναι εκ φύσεως έτσι όπως θα έπρεπε να είναι, τότε της βάζω απλώς στο στόμα μια γενική, ορθολογιστική αλήθεια, μια αλήθεια την οποία γνωρίζει κάθε άνθρωπος, και την επιβεβαιώνει ακόμη και ο άξεστος πρωτόγονος άνθρωπος, έστω και όταν καλύπτει το φύλλο του απλώς με μια προβιά, διότι τι άλλο δηλώνει με αυτή την κάλυψη εκτός από το ότι το ανθρωπινό άτομο δεν είναι εκ φύσεως όπως θα έπρεπε να είναι. Σαφώς, το προπατορικό αμάρτημα περιέχει ως βάση και αυτή τη γενική σκέψη, αλλά αυτό που το καθιστά αντικείμενο πίστης, [αυτό

* *Ελληνικά*
στο κείμενο.

που το καθιστά] μια *θρησκευτική* αλήθεια, αυτό είναι ακριβώς το ιδιαίτερο, το διαφορετικό, αυτό που δεν συμπίπτει με τον γενικό Λόγο.

Βεβαίως, η σχέση της νόησης με τα αντικείμενα της θρησκείας είναι πάντα και κατ' ανάγκην μια σχέση που τα *φωτίζει* και τα *διασφηνίζει* [be- und erleuchtendes], μια σχέση η οποία στα μάτια της θρησκείας ή τουλάχιστον της θεολογίας τα διαλύει και τα καταστρέφει –άλλωστε η αποστολή αυτού του συγγράμματος είναι να αποδείξει ότι τα υπερφυσικά μυστήρια της θρησκείας έχουν ως βάση απλούστατες, φυσικές αλήθειες–, αλλά ταυτόχρονα είναι απαραίτητο να διατηρείται πάντα η ουσιώδης διαφορά της φιλοσοφίας και της θρησκείας, εάν θέλει κανείς να φανερώσει* τη θρησκεία και όχι τον *εαυτό του τον ίδιο*. Αλλά την ουσιώδη διαφορά της θρησκείας από τη φιλοσοφία τη θεμελιώνει η *εικόνα*. Η θρησκεία είναι ουσιαστικά δραματική. Ο Θεός ο ίδιος είναι ένα δραματικό, δηλαδή ένα εμπρόσωπο ον. Όποιος παίρνει από τη θρησκεία την εικόνα της παίρνει το πράγμα, έχει μόνο το *carum mortuum*** στα χέρια. Η εικόνα είναι ως εικόνα πράγμα.

Στο κείμενο αυτό λοιπόν, οι εικόνες της θρησκείας δεν γίνονται ούτε σκέψεις –τουλάχιστον όχι με την έννοια της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας– ούτε και πράγματα, αλλά θεωρούνται ως *εικόνες* – δηλαδή η θεολογία δεν αντιμετωπίζεται ούτε ως μια μυστική *πραγματολογία*, όπως την αντιμετωπίζει η χριστιανική μυθολογία, ούτε ως *οντολογία*, όπως την αντιμετωπίζει η θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας, αλλά ως *ψυχική παθολογία*.

Η μέθοδος την οποία όμως ακολουθεί εδώ ο συγγραφέας είναι εντελώς *αντικειμενική* – είναι η μέθοδος της *αναλυτικής* χημείας. Γι' αυτό και παντού όπου ήταν αναγκαίο και δυνατό παρατίθενται παραθέματα είτε κάτω από το κείμενο είτε σε ένα ιδιαίτερο παράρτημα, για να νομιμοποιηθούν τα αποτελέσματα που έχουν προκύψει από την ανάλυση, δηλαδή για να αποδεικτούν ως αντικειμενικά θεμελιωμένα. Εάν λοιπόν βρίσκει κανείς τα αποτελέσματα της μεθόδου του εντυπωσιακά, παράνομα, τότε ας είναι τόσο επιεικής, ώστε να αποδώσει το χρέος όχι στον ίδιο [το συγγραφέα] αλλά στο αντικείμενο.

Το γεγονός ότι ο συγγραφέας ανέσυρε αυτές τις μαρτυρίες του από το αρχαίο αιώνα που έχουν προ πολλού παρέλθει έχει τις σαφείς αιτίες του. Ο Χριστιανισμός είχε και αυτός τη δική του κλασική περίοδο – και μόνο το Αθηναίο, το Μεγάλο, το Κλασικό αξίζει να γίνεται αντικείμενο στοχασμού· το μη κλασικό ανήκει στο forum της κωμικότητας ή της σάτιρας. Για να μπορέσει λοιπόν να επικεντρώσει στο Χριστιανισμό ως ένα *αξιονόητο* αντικείμενο, ο συγγραφέας έπρεπε να αφαιρέσει από τον δειλό, αχαρκτήριστο, ευδιάθετο, λογοτεχνικό, φιλάρεσκο, επικούρειο Χριστιανισμό του σύγχρονου κόσμου, να οπισθοχωρήσει σε εποχές όπου η νύφη του Χριστού ήταν ακόμη μια αγνή, άσηπτη παρθένα, όπου δεν είχε ακόμη μπλέξει στο αγκάθινο στεφάνι του ουράνιου νυμφίου της τα ρόδα και τις μυρτιές της ειδωλολατρικής

* Ο Feuerbach χρησιμοποιεί εδώ το ρήμα «*expectorieren*» που σημαίνει την *απόχρεμψη* και μεταφορικά την *εκμυστήρευση*, το *φανερώμα*.

** Λατινική έκφραση που αποδίδεται κυριολεκτικά ως «*κεφαλή του θανάτου*». Η μεταφορική έννοιά της, προερχόμενη από τη μεσαιωνική αλχημεία, σημαίνει το *υπόλειμμα άνευ αξίας*.

Αφροδίτης για να μη λιποθυμήσει από το θέαμα του πάσχοντος Θεού· όπου ήταν μεν φτωχή σε γήινους θησαυρούς, αλλά υπερηφύσια και υπερευτυχής στην απόλαυση του μυστικού μιας υπερφυσικής αγάπης.

Ο σύγχρονος Χριστιανισμός δεν έχει να παρουσιάσει άλλες μαρτυρίες παρά μόνο τα *Testimonia paupertatis*¹. Αυτό που εν πάση περιπτώσει το έχει ακόμη –δεν το έχει *αφ' εαυτού*– ζει από τις ελεημοσύνες περασμένων αιώνων. Εάν ο σύγχρονος Χριστιανισμός ήταν ένα αντικείμενο άξιο φιλοσοφικής κριτικής, ο συγγραφέας θα μπορούσε να αποφύγει τον κόπο του αναστοχασμού και της μελέτης, που του κόστισε το σύγγραμμά του. Αυτό δηλαδή που αποδεικνύεται σε αυτό το σύγγραμμα τρόπον τινά a priori, ότι το μυστικό της θεολογίας είναι η ανθρωπολογία, το έχει αποδείξει και επιβεβαιώσει a posteriori η ιστορία της θεολογίας.

* *Λατινική ονομασία των ποτοποιητικών ένδειας, τα οποία χορηγούνταν από τις διοικητικές αρχές για την επιβεβαίωση της ανικανότητας του κατόχου τους να διαχειριστεί μια συγκεκριμένη οικονομική επιχείρηση ή να καταβάλει δίδακτρα.*

** Στο πρωτότυπο «*naturalisiert und anthropomorphosiert*».

Ένα από τα πολλά λογοπαίγνια από τα οποία βρίθει το κείμενο του Feuerbach.

Ο χαρακτηρισμός «*naturalisiert*» σημαίνει σε κυριολεκτική μετάφραση τη 'φυσικοποίηση' ενός πράγματος, ενώ η τρέχουσα σημασία του είναι η 'πολιτογράφηση' ενός ατόμου. Ο Feuerbach 'παίζει' και με τις δύο σημασίες.

«Η ιστορία του δόγματος», γενικότερα: της θεολογίας εν γένει, είναι η «κριτική του δόγματος», της θεολογίας εν γένει. Η θεολογία έχει γίνει προ πολλού ανθρωπολογία. Έτσι, η ιστορία πραγματοποίησε, έκανε αντικείμενο της συνείδησης, αυτό το οποίο ήταν *καθ' εαυτό* –εδώ είναι ορθότατη, ιστορικά θεμελιωμένη, η μέθοδος του Hegel– η ουσία της θεολογίας.

Ενώ όμως «η άπειρη ελευθερία και προσωπικότητα» του σύγχρονου κόσμου κατακυριάρχησε έτσι στη χριστιανική θρησκεία και θεολογία, ώστε να έχει αρθεί η διαφορά μεταξύ του παραγωγικού αγίου πνεύματος της θείας Αποκάλυψης και του καταναλωτικού ανθρώπινου πνεύματος, [ενώ] το πάλη ποτέ υπερφυσικό και υπεράνθρωπο περιεχόμενο του Χριστιανισμού έχει προ πολλού φυσικοποιηθεί και ανθρωπομορφοποιηθεί**, εντούτοις, η υπερανθρώπινη και υπερφυσική ουσία του αρχαίου Χριστιανισμού στοιχειώνει ακόμη, τουλάχιστον ως φάντασμα μέσα στο κεφάλι, την εποχή μας και τη θεολογία μας, λόγω του αναποφάσιστου, ημιτελούς και ελλιπούς χαρακτήρα της. Θα ήταν όμως ένα έργο χωρίς κανένα φιλοσοφικό ενδιαφέρον εάν ο συγγραφέας είχε θέσει ως στόχο

της εργασίας του να αποδείξει ότι αυτό το σύγχρονο φάντασμα είναι απλώς μια ψευδαίσθηση, μια αυταπάτη του ανθρώπου. Τα φαντάσματα είναι σκιές του παρελθόντος – μας οδηγούν αναγκαστικά πίσω στο ερώτημα: Τι ήταν κάποτε το φάντασμα, όταν ακόμη ήταν ένα ον με σάρκα και αίμα;

Ο συγγραφέας θα πρέπει εντούτοις να παρακαλέσει τον ευμενώς, αλλά ιδιαίτερα τον δυσμενώς διακείμενο αναγνώστη να μην παραβλέψει το γεγονός ότι, ενώ μεν αντιλή στοικεία από την αρχαία εποχή, εντούτοις δεν γράφει στην αρχαία αλλά εντός της νέας εποχής και για τη νέα εποχή, ότι δηλαδή δεν παραβλέπει το σύγχρονο φάντασμα κατά την παρατήρηση της αρχικής

ουσίας του, ότι εν γένει το περιεχόμενο αυτού του συγγράμματος είναι μεν παθολογικό ή ψυχολογικό, αλλά ο σκοπός του είναι ταυτόχρονα *θεραπευτικός* ή *πρακτικός*.

Ο σκοπός αυτός είναι: προώθηση της *πνευματικής υδριατρικής*: διδασκαλία για τη χρήση και το όφελος του *κρύου νερού του φυσικού Λόγου*-αποκατάσταση της αρχαίας απλής ιωνικής υδρολογίας στο πεδίο της θεωρησιακής φιλοσοφίας, εν πρώτοις σε εκείνο της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας. Ως γνωστόν, η αρχαία ιωνική διδασκαλία, ιδιαίτερα εκείνη του Θαλή, έχει ως εξής στην αρχική μορφή της: Το νερό είναι η πηγή όλων των πραγμάτων και των όντων, συνεπώς και των θεών· διότι το πνεύμα ή ο θεός, ο οποίος σύμφωνα με τον Κικέρωνα βοηθά το νερό στη γέννηση των πραγμάτων ως ένα *ιδιαιτερόν*, είναι προφανώς μόνο μια προσθήκη του ύστερου ειδωλολατρικού θείσμου.

Το σωκρατικό Γνώθι σαυτόν*, το οποίο είναι το αθηνινό επίγραμμα και θέμα του παρόντος κειμένου, δεν αντιφάσκει στο απλό φυσικό στοιχείο της ιωνικής κοσμοσοφίας, όταν τουλάχιστον συλληφθεί αληθινά. Το νερό δεν είναι μόνο ένα φυσιολογικό μέσο γέννησης και τροφής, ιδιότητες τις οποίες είχε αποκλειστικά για την αρχαία περιορισμένη υδρολογία· είναι επίσης και ένα άκρως δοκιμασμένο ψυχικό και οπτικό φάρμακο. Το κρύο νερό κάνει τους οφθαλμούς διαυγείς. Και τι απόλαυση είναι απλώς και μόνο να κοιτά κανείς σε κρυστάλλινο νερό! Τι ψυχαγωγικό, τι διασαφηνιστικό για το πνεύμα ένα τέτοιο οπτικό πλουτό! Βεβαίως, το νερό μάς έλκει με μαγικά θέληγτρα βαθιά στο βυθό της φύσης, αλλά αντικαθρεφτίζει και στον άνθρωπο τη δική του εικόνα. Το νερό είναι το ομοίωμα της αυτοσυείδησης, το ομοίωμα του ανθρώπινου οφθαλμού – το νερό είναι ο φυσικός καθρέφτης του ανθρώπου. Στο νερό ο άνθρωπος απεκδύεται χωρίς αιδώς όλα τα μυστικά καλύμματα· στο νερό εμπιστεύεται την αληθινή, τη γυμνή μορφή του· στο νερό εξαφανίζονται όλες οι υπερνατουραλιστικές ψευδαισθήσεις. Έτσι έσβησε κάποτε στο ύδωρ της ιωνικής φιλοσοφίας της φύσης ο δαυήλιος της ειδωλολατρικής αστροεολογίας.

Εδώ ακριβώς βρίσκεται η θαυματουργή θεραπευτική δύναμη του νερού – εδώ βρίσκεται η ευεργεσία και η αναγκαιότητα της πνευματικής υδριατρικής, ιδιαίτερα για ένα γένος [ανθρώπων] όπως είναι εν πολλοίς το παρόν, το οποίο είναι τόσο υδροφοβικό, το οποίο αυταπατάται και εκθηλιώνεται.

Πόρρω απέχουμε όμως από το να γενικεύουμε ψευδαισθήσεις για το νερό, για το διαυγές, πεντακάθαρο νερό του φυσικού Λόγου, [πόρρω απέχουμε] από το να συνδυάζουμε ξανά υπερνατουραλιστικές παραστάσεις με το αντίδοτο του υπερνατουραλισμού.

“Άριστον ύδωρ βεβαίως, αλλή και Άριστον μέτρον”. Ακόμη και η δύναμη του νερού είναι εν εαυτή περιορισμένη, με όρια στο μέτρο και στο στόχο της. Ακόμη και για το νερό υπάρχουν ανίστες ασθένειες. Έτσι, είναι προπάντων ανίατη η αφροδισιακότητα, η *σύφιλις* των σύγχρονων ψευδευσεβών, ψευδοποιτών και ψευδοφιλότεχνων, οι οποίοι, εκτιμώντας την αξία των πραγμάτων μόνο σύμφωνα με το ποιντικό θέληγτρό τους, είναι τόσο άτιμοι και ξεδιάντροποι, ώστε υπερασίζονται την

* *Ελληνικά στο κείμενο.*

** *Ελληνικά στο κείμενο.*

ψευδαίσθηση, που έχει αναγνωριστεί ως ψευδαίσθηση επειδή είναι όμορφη και ευεργετική, είναι τόσο ανούσιοι και αναληθείς, ώστε δεν αισθάνονται καν ότι μια ψευδαίσθηση παραμένει *όμορφη* εφόσον δεν ισχύει ως ψευδαίσθηση αλλήλως ως *αλήθεια*. Αλλήλως ο πνευματικός υδρίατρος δεν απευθύνεται σε τέτοια κατά βάση ματαιόδοξα και φιληήδονα υποκείμενα. Μόνο όποιος εκτιμά το απλό πνεύμα της αλήθειας υψηλότερα από την ολισθηρή φιλοτεχνία του ψέματος, μόνο όποιος βρίσκει την αλήθεια όμορφη, αλλήλως το ψέμα άσχημο, μόνο αυτός είναι άξιος και ικανός να λάβει την αγία βάπτισμα.

[1841]

Πρόλογος στη δεύτερη έκδοση

Οι μωρόσοφες και ύπουλες κρίσεις που διατυπώθηκαν γι' αυτό το σύγγραμμα από την περίοδο της πρώτης έκδοσής του δεν με ξένισαν καθόλου, διότι δεν περίμενα διαφορετικές και δεν μπορούσα, δίκαια και λογικά, να περιμένω διαφορετικές. Με αυτό το σύγγραμμα τα χάλασα με το Θεό και με τον κόσμο. Είχα τη *«μιαρή χυδαιότητα»* να δηλώσω ήδη στον Πρόλογο ότι: «Ο Χριστιανισμός είχε και αυτός τη δική του *κλασική περίοδο* – και μόνο το Αθηινό, το Μεγάλο, το Κλασικό *αξίζει να γίνεται αντικείμενο στοχασμού*: το μη κλασικό ανήκει στο forum της κωμικότητας ή της σάτιρας, για να μπορέσω λοιπόν να επικεντρώσω στο Χριστιανισμό ως ένα *αξιόλογο* αντικείμενο, έπρεπε να αφαιρέσω από τον δειλό, αχαρκτήριστο, άνετο, λογοτεχνικό, φιλόρεσκο, επικουρείο Χριστιανισμό του σύγχρονου κόσμου, να οπισθοχωρήσω σε εποχές όπου η ύψη του Χριστού ήταν ακόμη μια αγνή, άσπιλη παρθένα, όπου δεν είχε ακόμη μηλήξει στο αγκάθιο στεφάνι του ουράνιου νυμφίου της τα ρόδα και τις μυρτιές της ειδωλολατρικής Αφροδίτης για να μη λιποθυμήσει από το θέαμα του πάσχοντος Θεού· όπου ήταν μεν φτωχή σε γήινους θησαυρούς, αλλά υπερηφύσια και υπερευτυχής στην απόλαυση του μυστικού μιας υπερφυσικής αγάπης». Είχα λοιπόν τη μιαρή χυδαιότητα να σώρω ξανά στο φως από το σκοτάδι του παρελθόντος τον αθηινό Χριστιανισμό, ο οποίος γίνεται στόχος μεταμφίσεως και απάρνησης από τους σύγχρονους ψευδοχριστιανούς, αλλά όχι με την αξιέπαινη και έλληλογη πρόθεση να τον θέσω ως το non plus ultra του ανθρώπινου πνεύματος και της καρδιάς, όχι!, αλλά με την αντίθετη πρόθεση, την εξίσου *«ανόνη»* όσο και *«διαβολική»* πρόθεση, να τον υπαγάγω σε μια ανώτερη, γενική αρχή – και λόγω αυτής της μιαρής χυδαιότητας έγινα ορθώς και δικαίως ο επάρατος των σύγχρονων Χριστιανών, ιδιαίτερα των θεολόγων. Προσέβαλα τη *θεωρησιακή* φιλοσοφία στο πιο ευαίσθητο σημείο της, στο ιδιαίτερό της point d'honneur, καταστρέφοντας ανελέητα τη φαινομενική ομόνοια την οποία είχε ιδρύσει μεταξύ αυτής και της θρησκείας – αποδεικνύοντας ότι, για να έρθει σε συμφωνία με τη θρησκεία, έκλεψε από τη θρησκεία το αθηινό, ουσιαδές περιεχόμενό της, αλλά ταυτόχρονα έθεσε και τη λεγόμενη *εθιική* φιλοσοφία υπό ένα άκρως μοιραίο φως, καθώς έδειξα ότι το *πρωτότυπο* του ειδώλου της είναι ο *άνθρωπος*, ότι στην προσωπικότητα ανήκουν ουσιαστικά η σάρκα και το αίμα – ώστε με το εξαιρετικό σύγγραμμά μου χτύπησα κατακέφαλα τους τακτικούς ειδικευμένους φιλοσόφους. Επιπλέον, με τον *άκρως απολιτικό*, δυστυχώς!, αλλά διανοητικά και ηθικά αναγκαίο διαφωτισμό που παρέθεσα για τη σκοτεινή ουσία της θρησκείας, προκάλεσα και τη δυσμείνεια των πολιτικών – τόσο *εκείνων* των πολιτικών οι οποίοι θεωρούν τη θρησκεία ως το πλέον πολιτικό μέσο για την υποταγή και την καταπίεση του ανθρώπου, όσο και εκείνων οι οποίοι θεωρούν τη θρησκεία ως το

πλέον πολιτικά αδιάφορο πράγμα, και συνεπώς στο πεδίο της βιομηχανίας και της πολιτικής είναι φίλοι, αλλά στο πεδίο της θρησκείας είναι μάλιστα εχθροί του φωτός και της ελευθερίας. Τέλος, ήδη λόγω της απροκατάληπτης γήϊωσας με την οποία ονομάζω κάθε πράγμα με το πραγματικό ονομά του, προσέβαλα φρικωδώς και ασυγχώρητα την *εθιμοτυπία* της εποχής.

Ο τόνος των «καλών κύκλων», ο ουδέτερος, απαθής τόνος των συμβατικών ψευδαισθήσεων και αναληθειών είναι ο κυρίαρχος, ο κανονικός τόνος της εποχής – είναι *εκείνος* ο τόνος με τον οποίο πρέπει να γίνουν αντικείμενα πραγμάτευσης και σχολιασμού όχι μόνο οι ιδιαίτερα πολιτικές υποθέσεις, πράγμα αυτονόητο, αλλά και οι θρησκευτικές και επιστημονικές υποθέσεις, *id est* [δηλαδή] τα δεινά της εποχής. Η *επίφαση* είναι η *ουσία* της εποχής – *επίφαση* η πολιτική μας, *επίφαση* η ηθικότητά μας, *επίφαση* η θρησκεία μας, *επίφαση* η επιστήμη μας. Όποιος ήλει σήμερα την αλήθεια είναι *απρεπής*, «αήθης», και *όποιος είναι «αήθης» είναι ανήθικος. Η αλήθεια είναι για την εποχή μας ανηθικότητα.* Ηθική, και μάλιστα εξοηλημένη με αυθεντία και τιμή, είναι η *υποκριτική* άρνηση του Χριστιανισμού η οποία δίνει στον εαυτό της την *επίφαση* της *κατάφασής* του· αλλά ανήθικη και κακόφημη είναι η αληθινή, η *ηθική* απάρνηση του Χριστιανισμού – *εκείνη* η απάρνηση η οποία εκφράζεται ως *απάρνηση*. Ηθικό είναι το *παιχνίδι της αυθαιρείας με το Χριστιανισμό*, η οποία καταρρίπτει *πραγματικά* το ένα βασικό άρθρο πίστης της χριστιανικής πίστης και αφήνει το *άλλο κατ'επίφαση* να ισχύει, διότι όποιος ανατρέπει *ένα* άρθρο πίστης τα ανατρέπει, όπως έχει πει ήδη ο Λούθηρος¹, *όλα*, τουλάχιστον κατ' αρχήν· αλλά ανήθικη είναι η *σοβαρότητα* της *ελευθερίας* από το Χριστιανισμό λόγω της *εσωτερικής αναγκαιότητας*· ηθική είναι η *αδιάκριτη ημιτέλεια*, αλλά ανήθικη η *θέβαιν για τον εαυτό της* και *ολίγορη ολότητα*, ηθική είναι η *γελοία αντίφαση*, αλλά ανήθικη η *αυστηρότητα της συνέπειας*, ηθική η *μετρίότητα*, διότι δεν καταφέρνει να *τελειώσει* τίποτε, δεν καταλήγει πουθενά στη *βάση*, αλλά ανήθικη η *ιδιοφυΐα*, διότι *συμμαζεύει, εξαντλεί* το αντικείμενό της· εν ολίγοις, ηθικό είναι μόνο το ψέμα διότι αποκρύπτει το κακό της αλήθειας ή –πράγμα το οποίο τώρα είναι το αυτό– παρκαμάπει την αλήθεια του κακού.

Η αλήθεια όμως στην εποχή μας δεν είναι μόνο ανηθικότητα, η αλήθεια είναι και *ανεπιστημονικότητα* – η αλήθεια είναι το όριο της επιστήμης. Όπως ακριβώς η ελευθερία της γερμανικής ποταμοηθίας του Ρήνου φτάνει *jusques à la mer* [μέχρι τη θάλασσα], έτσι και η ελευθερία της γερμανικής επιστήμης εκτείνεται *jusques à la vérité* [μέχρι την αλήθεια]. Εκεί όπου η επιστήμη φτάνει στην αλήθεια, εκεί όπου γίνεται αλήθεια παύει να είναι επιστήμη, εκεί γίνεται *ένα αντικείμενο της αστυνομίας* – η αστυνομία είναι το όριο μεταξύ αλήθειας και επιστήμης. Αλήθεια είναι ο άνθρωπος, όχι ο

1. Ο Λούθηρος εκφράζεται επ' αυτού ως εξής: «*Ολόκληρα και καθαρά, εντελώς τα πάντα υπόκεινται στην πίστη ή δεν υπόκεινται τίποτε σε αυτήν.* Το Άγιο Πνεύμα δεν μπορεί να χωριστεί ή να καταμεριστεί, ώστε να διδοχτεί ή να πιστευτεί ότι το ένα κομμάτι είναι αληθινό και το άλλο είναι εσφαλμένο [...]. Όταν το σημαντικό ραγίσει σε ένα σημείο, δεν βγάζει πλέον κανέναν ήχο και είναι τελείως άχρηστο». Πόσο αληθινό! Πόσο προσβάλλουν τη μουσική αίσθηση οι κωδωνοκρουσίες της σύγχρονης πίστης! Αλλά, βέβαια, πόσο ραγιαμένο είναι και το σημαντικό!

Λόγος in abstracto, ο βίος, όχι η σκέψη που μένει στο χαρτί και βρίσκει στο χαρτί την πλήρη, αντίστοιχη ύπαρξή της. Κατά συνέπεια οι σκέψεις που μεταβαίνουν άμεσα από την πένα στο αίμα, από το Λόγο στους ανθρώπους, δεν είναι πλέον επιστημονικές αλήθειες. Η επιστήμη είναι ουσιαστικά απλώς ένα αβλαβές αηλιά και άχρηστο παιχνίδι του φαύλου Λόγου· η επιστήμη είναι απλώς μια απασχόληση με πράγματα αδιάφορα για το βίο, για τον άνθρωπο ή, αφού ασχολείται και με μη αδιάφορα πράγματα, είναι μια αδιάφορη [indifferente, gleichgültige] απασχόληση, ώστε *κανένας άνθρωπος* δεν ασχολείται με αυτήν. Ως εκ τούτου η αμηχανία στο μυαλό και η απραγία στην καρδιά – η έλλειψη της αλήθειας και του φρονήματος, εν ολίγοις η έλλειψη χαρακτήρα – είναι τώρα η αναγκαία συνέπεια ενός γνήσιου, άξιου σύστασης, αγνού λόγιου – τουλάχιστον ενός λόγιου η επιστήμη του οποίου τον φέρνει αναγκαστικά σε επαφή με τα ευαίσθητα σημεία της εποχής. Αιθώ ένας λόγιος με αδιάφορο αίσθημα αλήθειας, με αποφασιστικό χαρακτήρα, ο οποίος ακριβώς για αυτόν το λόγο χτυπά το καρφί στο κεφάλι, ο οποίος αδράχνει το κακό στη ρίζα του και εισάγει ακατάπαυστα το σημείο της κρίσης, της απόφασης, ένας τέτοιος λόγιος δεν είναι πλέον λόγιος – Θεός φυλάξοι! –, είναι ένας «*Ηρόστρατος*», συνεπώς πρέπει να καταλήξει αμέσως στο ικρίωμα ή τουλάχιστον στο στύλο της διαπόμευσης! * Μάλιστα, μόνο στη διαπόμηση· διότι ο θάνατος στο ικρίωμα είναι, σύμφωνα με τις ρητές βασικές προτάσεις του σύγχρονου «*χριστιανικού* κρατικού δικαίου», ένας απολιτικός και «*αχριστιανικός*» θάνατος, διότι έχει διακηρυχτεί ανοιχτά και είναι αναντίρρητος· ο θάνατος όμως μέσα από τη διαπόμηση, ο αστικός θάνατος είναι ένας άκρας πολιτικός και χριστιανικός θάνατος, επειδή είναι υπουλός, υποκριτικός – ένας θάνατος ο οποίος δεν *φαίνεται* να είναι θάνατος. Και η επίφαση, η καθαρή επίφαση είναι η ουσία της εποχής σε όλα τα σημεία που είναι έστω και κατ' ελάχιστον λεπτά.

Δεν αποτελεί λοιπόν θαύμα το ότι η εποχή του φαινομενικού, του αυταπατώμενου, του κομψαστικού Χριστιανισμού θεώρησε τέτοιο σκάνδαλο την ουσία του Χριστιανισμού. Άηθωστε, ο Χριστιανισμός είναι τόσο εκφυλισμένος και τόσο ανεφάρμοστος, ώστε ακόμη και οι επίσημοι και μορφωμένοι εκπρόσωποι του Χριστιανισμού, οι θεολόγοι, δεν *γνωρίζουν* καν ή τουλάχιστον δεν *θέλουν* να *γνωρίζουν* τι είναι ο Χριστιανισμός. Για να πειστεί κανείς επ' αυτού *ιδίοις ὄμμασι*, ας συγκρίνει τις μομφές που μου απηύθυναν οι θεολόγοι, για παράδειγμα, αναφορικά με την πίστη, το θάυμα, την Πρόνοια και την ποταπότητα του κόσμου [αφενός], με τις *ιστορικές μαρτυρίες* τις οποίες παραθέτω στο κείμενό μου [αφετέρου], ιδιαίτερα εδώ στη δεύτερη έκδοση, η οποία ακριβώς γι' αυτόν το λόγο είναι σημαντικά εμπλουτισμένη με παραθέματα, και θα καταλάβει ότι αυτές οι μομφές δεν αφορούν *εμένα* αιθώ τη Χριστιανισμό, ότι η «*αγανάκτησή*» τους για το σύγγραμμά μου είναι απλώς μια αγανάκτηση για το αληθινό

* Ο Feuerbach αναφέρεται στο «*Pranger*» (άλλες ονομασίες: *Schandpfahl, Schandbühne*, λατ. *Palus infamans*), έναν τόπο όπου ο κατάδικος *δενόταν* με έναν σιδερένιο κρίκο στο λαιμό και εκτίθετο σε κοινή θέα. Η τιμωρία αυτή συνδυναζόταν στο παλαιότερο γερμανικό δίκαιο με *ποινές ακρωτηριασμού*, αλλά *εφαρμόζόταν* και ως *αυτοτελής μορφή τιμωρίας*.

* Ο Feuerbach αναφέρεται εδώ στην έριδα για τους γάμους μεταξύ Προτεσταντών και Καθολικών, η οποία, επειδή ξέσπασε στην Κολωνία το 1837, πήρε το όνομα 'έριδα της Κολωνίας' ('Kölner Wirren').

Η έριδα ξεκίνησε με την απόφαση του αρχιεπισκόπου της Κολωνίας Klemens August Droste zu Vischering να επιτρέψει μεικτούς γάμους μόνο υπό τον όρο ότι τα τέκνα που θα προέκυπταν σε αυτούς θα λάμβαναν καθολική εκπαίδευση και βάπτισμα, πράγμα που αντίκειται στους νόμους του πρωσικού κράτους. Έπειτα από μακροχρόνιες διαπραγματεύσεις, η έριδα έληξε το 1842 εν πολλοίς υπέρ της Καθολικής Εκκλησίας. Το ζήτημα αυτό είχε απασχολήσει και τον Karl Marx στο πρώτο δημοσιευμένο κείμενό του με τίτλο «Παρατηρήσεις για την πρόσφατη πρωσική οδηγία περί λογοκρισίας» (1842).

περιεχόμενο της χριστιανικής θρησκείας, το οποίο όμως έχει πλήρως αποξενωθεί από το νόημά της. Όχι! Δεν είναι κάποιο θαύμα ότι σε μια εποχή η οποία –παρεμπιπτόντως, προφανώς λόγω ανίας– αναζωπύρωσε με προσποιημένη εμπάθεια την ξεπερασμένη, και σήμερα, αχ! τόσο μικροπρεπή αντίθεση μεταξύ Προτεσταντισμού και Καθολικισμού –για αντίθεση, την οποία προσφάτως είχαν ξεπεράσει ακόμη και ο παπουτσής και ο ράπτης–, και δεν ντράπηκε να λάβει την έριδα για τους μεικτούς γάμους* ως μια σοβαρή, άκρως σημαντική υπόθεση, [σε μια τέτοια εποχή] ένα σύγγραμμά, το οποίο, στη βάση ιστορικών μαρτυριών, αποδεικνύει ότι όχι μόνο ο μεικτός γάμος, ο γάμος μεταξύ πιστών και απίστων, αλλά ο γάμος εν γένει αντιφάσκει στον αληθινό Χριστιανισμό, ότι ο αληθινός Χριστιανός –δεν είναι όμως το καθήκον των «χριστιανικών κυβερνήσεων», των Χριστιανών ποιμαντόρων, των Χριστιανών διδασκάλων να μεριμνούν για να είμαστε όλοι αληθινοί Χριστιανοί;– δεν γνωρίζει καμία άλλη γέννηση από τη γέννηση εν Αγίω Πνεύματι, τη μετάνοια, την εγκατοίκηση του ουρανού, αλλά όχι της γης – όχι!, δεν είναι θαύμα το ότι σε μια τέτοια εποχή ένα τέτοιο κείμενο είναι ένας εξοργιστικός αναχρονισμός.

Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο, επειδή δεν αποτελεί κάποιο θαύμα, δεν με μετακίνησε ούτε στο ελάχιστο από τη θέση μου το ξεφωνητό γύρω από το σύγγραμμά μου και ενάντια σ'

αυτό. Πολύ περισσότερο, υπέβαλα με όλη την ψυχία για άλλη μια φορά το σύγγραμμά μου στην αυστηρότερη, ιστορική όσο και φιλοσοφική, κριτική, το αποκαθήρα όσο το δυνατόν από όλες τις τυπικές ελλείψεις του και το εμπλούτισα με νέες εξηλίξεις, διαφωτίσεις και ιστορικές μαρτυρίες – με άκρως τρανταχτές, αναντίρρητες μαρτυρίες. Ελπίζω ότι τώρα, όπου διακόπτω και ενισχύω βήμα το βήμα τη νοητική πορεία της ανάπτυξής μου με ιστορικές αποδείξεις, θα πειστεί κανείς, εφόσον *δεν είναι αδύνατος*, και θα παραδεχτεί, έστω και παρά τη θέλησή του, ότι το σύγγραμμά μου είναι μια πιστή, ορθή μετάφραση της χριστιανικής θρησκείας από την ανατολίτικη εικαστική γλώσσα της φαντασίας σε καλή, ευνόητα γερμανικά. Άλλωστε το κείμενό μου δεν θέλει να είναι τίποτε άλλο από μια *πιστή στο νόημα μετάφραση* – για να το πούμε χωρίς εικόνες: μια *εμπειρική ή ιστορικοφιλοσοφική* ανάπτυξη, μια λύση του αινίγματος της χριστιανικής θρησκείας. Οι γενικές προτάσεις τις οποίες παραθέτω προοιμιακά στην Εισαγωγή δεν είναι a priori αυτοαναφερόμενες, δεν είναι προϊόντα της θεωρησιακής σκέψης-

έχουν γεννηθεί από την ανάληψη της θρησκείας, είναι απλώς, όπως εν γένει οι βασικές σκέψεις του συγγράμματος, εκφράσεις της ανθρώπινης ουσίας αναδιατυπωμένες σε σκέψεις, δηλαδή σε γενικές εκφράσεις, και με αυτό τον τρόπο βγαίνοντας στην κατανόηση – και μάλιστα εκφράσεις της θρησκευτικής ουσίας και της συνείδησης του ανθρώπου. Οι σκέψεις του κειμένου μου είναι απλώς συμπεράσματα, *συνεπαγωγές* από προκείμενες οι οποίες με τη σειρά τους *δεν είναι και πάλη σκέψεις*, αλλά δεδομένα *αντικείμενικά*, είτε ζωντανά είτε ιστορικά – δεδομένα τα οποία λόγω της *άκομψης ύπαρξής τους σε μεγάλο σχήμα* δεν είχαν καμία θέση στο μυαλό μου. Απορρίπτω εν γένει άνευ όρων την *απόλυτη*, την *άυλη* θεωρησιακότητα, η οποία είναι ικανοποιημένη με τον *εαυτό της* – *εκείνη* τη θεωρησιακότητα η οποία αντλεί το υλικό από *αυτή την ίδια*. Απέχω πόρρω από *εκείνους* τους φιλοσόφους οι οποίοι βγάζουν τα *μάτια* από το κεφάλι τους για να μπορούν να σκέφτονται καλύτερα· για τη σκέψη χρειάζομαι τις αισθήσεις, προπάντων τα μάτια, θεμελιώνω τις σκέψεις μου σε *υλικά* τα οποία μπορούμε πάντα να ιδιοποιηθούμε μόνο μέσω της αισθητηριακής δραστηριότητας, δεν γεννώ το αντικείμενο από τη σκέψη, αλλά αντιστρόφως τη σκέψη από το *αντικείμενο*, αλλά *αντικείμενο* είναι μόνο αυτό που *υπάρχει έξω από το μυαλό*. Είμαι *ιδεαλιστής* μόνο της από το πεδίο της *πρακτικής* φιλοσοφίας, δηλαδή δεν καθιστώ εδώ τα όρια του παρόντος και του παρελθόντος όρια της ανθρωπότητας, του μέλλοντος, αλλά πολύ περισσότερο πιστεύω ακράδαντα ότι ορισμένα πράγματα, μάλιστα αρκετά πράγματα, που ισχύουν σήμερα για τους κοντόθωρους, τους μικρόψυχους πρακτικούς ως φαντασία, ως μια μη πραγματοποιήσιμη ιδέα, μάλιστα ως απλή χίμαιρα, ήδη αύριο, δηλαδή τον επόμενο αιώνα –οι αιώνες με τη σκοπιά του μεμονωμένου ανθρώπου είναι ημέρες με τη σκοπιά και το βίο της ανθρωπότητας–, θα ιστανται ως πλήρως πραγματικά. Εν ολίγοις, η ιδέα είναι για εμένα μόνο η πίστη στο ιστορικό μέλλον, στη νίκη της αλήθειας και της αρετής, έχει για εμένα μόνο *πολιτική* και *ηθική* σημασία· στο πεδίο όμως της ιδιαίτερης θεωρητικής φιλοσοφίας ισχύει για εμένα το ακριβώς αντίθετο αυτού που συμβαίνει στην εγγεληνή φιλοσοφία, [ισχύει] απλώς ο ρεαλισμός, ο υλισμός με την προαναφερθείσα έννοια. Τη βασική πρόταση της μέχρι σήμερα θεωρησιακής φιλοσοφίας: Όλα όσα είναι δικά μου τα φέρω μαζί μου, το αρχαίο *Omnia mea mecum porto*,* δεν μπορώ, δυστυχώς!, να την εφαρμόσω στον εαυτό μου. Έχω πολλά πράγματα *έξω από εμένα*, τα οποία δεν μπορώ να μεταφέρω μαζί μου στην τσέπη ή στο μυαλό, αλλά παρ' όλη αυτά τα θεωρώ *δικά μου*, όχι δικά μου απλώς ως ανθρώπου, για τον οποίο δεν γίνεται εδώ λόγος, αλλά δικά μου ως φιλοσόφου. Δεν είμαι τίποτε άλλο από ένα *πνευματικός φυσιοδίφης*, ο φυσιοδίφης όμως δεν μπορεί να κάνει τίποτε χωρίς *εργαλεία*, χωρίς *υλικά μέσα*. Ως τέτοιος, ως πνευματικός φυσιοδίφης, έγραψα λοιπόν αυτό το σύγγραμμά μου, το οποίο συνεπώς δεν περιέχει τίποτε άλλο από την αρχή, και μάλιστα ήδη δοκιμασμένη πρακτικά, δηλαδή *in concreto*, σε ένα ιδιαίτερο αντικείμενο –ένα αντικείμενο– κατά τα άλλα, γενικής σημασίας–, την αρχή

* Η φράση, την οποία έχει διασώσει ο Κικέρωνας, αποδίδεται στον Βία τον Πριηνενί (μέσα τον δού προχριστιανικού αιώνα), έναν από τους λεγόμενους *Επτά Σοφούς*. Η φράση σημαίνει «φέρω επάνω μου ό,τι μου ανήκει».

μιας φιλοσοφίας η οποία παρτίθεται στη θρησκεία, είναι η εξελιγμένη και διεκπεραιωμένη αρχή μιας φιλοσοφίας νέας, *ουσιασδώς* διαφορετικής από τη μέχρι σήμερα φιλοσοφία, που αντιστοιχεί στην *αληθινή*, την *πραγματική*, την *ολόκληρη* ουσία του ανθρώπου, αλλά βέβαια ακριβώς για αυτόν το λόγο μιας φιλοσοφίας η οποία αντιφάσκει με όλους τους ανθρώπους οι οποίοι έχουν διασφαρθεί και διαστρεβλωθεί από μια υπερανθρώπινη, δηλαδή αντιανθρώπινη, αντιφυσική θρησκεία και θεωρησιακότητα – μιας φιλοσοφίας η οποία, όπως το έχω διατυπώσει ήδη αλλού, δεν θεωρεί το φτερό της χήνας* ως το μοναδικό κατάλληλο όργανο Αποκάθλιψης της αλήθειας, αλλά έχει *μάτια* και *αυτιά*, *χέρια* και *πόδια*, δεν ταυτίζει τη σκέψη του πράγματος με το ίδιο το πράγμα ώστε να υποβαθμίσει μέσα από το διάυλο του κονδυλογράφου την πραγματική ύπαρξη σε μια χάρτινη ύπαρξη, αλλά χωρίζει

* Μέχρι τουλάχιστον και το πρώτο μισό του 19ου αιώνα η πένα γραφής που προερχόταν από επεξεργασία φτερών χήνας αποτελούσε ένα από τα κυριότερα εργαλεία γραφής.

και τα δύο. Ακριβώς όμως μέσα από αυτόν το διαχωρισμό καταλήγει στο *ίδιο* το *πράγμα*, όχι στο πράγμα όπως είναι αντικείμενο του αφηρημένου Λόγου, αλλά όπως είναι αντικείμενο του *πραγματικού*, του *συνολικού* ανθρώπου, άρα είναι το ίδιο ένα *συνολικό, πραγματικό* πράγμα, το αναγνωρίζει ως το *αληθινό* πράγμα – η αρχή μιας φιλοσοφίας η οποία, επειδή δεν βασίζεται

σε μια διάνοια *δί' εαυτήν*, σε μια απόλυτη, ανώνυμη διάνοια, για την οποία δεν γνωρίζει κανείς σε ποιον ανήκει, αλλά στη διάνοια του ανθρώπου – σαφώς όχι του ανθρώπου που έχει αναχθεί σε θεωρησιακότητα και Χριστιανισμό–, μιλά επίσης την *ανθρώπινη* γλώσσα, όχι μια *ανούσια* και *ανώνυμη* γλώσσα, η οποία μάλιστα, όπως σύμφωνα με το πράγμα έτσι και σύμφωνα με τη γλώσσα, θέτει την ουσία της φιλοσοφίας ακριβώς στην *άρνηση της φιλοσοφίας*, διακρύπτει ως αληθινή φιλοσοφία μόνο τη φιλοσοφία που έχει μετουσιωθεί in succum et sanguinem [σε χυμό και αίμα], σε σάρκα και αίμα, την ενανθρωπισμένη φιλοσοφία, και συνεπώς βρίσκει τον μεγαλύτερο θρίαμβό της στο ότι φαίνεται ότι δεν είναι διόλου φιλοσοφία σε όλα τα όκομπα και σχολαστικά μυσιά, τα οποία θέτουν την ουσία της φιλοσοφίας στην *επίφαση* της φιλοσοφίας.

Ως ένα δείγμα λοιπόν αυτής της φιλοσοφίας, η οποία έχει ως αρχή της όχι την υπόσταση του Spinoza, όχι το Εγώ του Kant και του Fichte, όχι την απόλυτη ταυτότητα του Schelling, όχι το απόλυτο Πνεύμα του Hegel, εν ολίγοις όχι ένα αφηρημένο, απλώς vonτό ή φανταστικό on, αλλά ένα *πραγματικό* ή, πολύ περισσότερο, το πραγματικότερο on όλων, το αληθινό Ens realissimum: τον *άνθρωπο*, δηλαδή τη θετικότερη *πραγματική αρχή*, η οποία γεννά τη σκέψη από το *αντίθετό* της, από το *υλικό*, από την *ουσία*, από τις *αισθήσεις*, φέρεται στο αντικείμενό της εν πρώτοις αισθητηριακά, δηλαδή πάσχουσα, παθητικά, πριν να το προσδιορίσει vonτικά, είναι λοιπόν το σύγγραμμά μου –αν και από την άλλη πλευρά είναι το πραγματικό αποτέλεσμα της μέχρι τώρα φιλοσοφίας, το οποίο έχει μετουσιωθεί σε σάρκα και αίμα– τόσο λίγο ένα προϊόν που πρέπει να καταχωριστεί στην κατηγορία της θεωρησιακότητας, ώστε πολύ περισσότερο είναι το ακριβώς αντίθετο, είναι μάλιστα η διάλυση της θεωρησιακότητας. Η θεωρησιακή σκέψη βάζει

απλώς τη θρησκεία να λείπει αυτό που *η ίδια έχει* σκεφτεί και έχει πει πολύ καλύτερα από τη θρησκεία· προσδιορίζει τη θρησκεία χωρίς να αφήνεται να προσδιοριστεί από αυτή· δεν βγαίνει από τον *εαυτό της*. Εγώ όμως αφήνω τη θρησκεία να *μιλήσει αφ' εαυτής*· κάνω μόνο τον ακροατή και το διερχόμενο της, όχι τον υποβολέα της. Ο μοναδικός σκοπός μου δεν ήταν να επινοήσω – ήταν να ανακαλύψω, «να αποκαλύψω μια ύπαρξη»· η μοναδική προσπάθειά μου ήταν να *δώ σωστά*. Όχι εγώ, αλλά η θρησκεία προσκυνά τον άνθρωπο, αν και η ίδια, ή πολύ περισσότερο η θεολογία, το αρνείται· όχι απλώς η μηδαμινότητά μου, αλλά η ίδια η θρησκεία λείπει: ο Θεός είναι άνθρωπος, ο άνθρωπος Θεός· όχι εγώ, η ίδια η θρησκεία απορρίπτει και αρνείται *εκείνον* το Θεό ο οποίος *δεν* είναι άνθρωπος αλλά απλώς ένα *ens rationis*, καθώς βάζει το Θεό να γίνει άνθρωπος και μόνο τότε καθιστά αυτό τον ανθρώπινα διαμορφωμένο, ανθρώπινα αισθανόμενο και σκεπτόμενο Θεό αντικείμενο του προσκυνήματος και της λατρείας. Απλώς πρόδωσα το μυστικό της χριστιανικής θρησκείας, απλώς το απέσπασα από το *αντιφατικό πλήγμα* του *ψέματος* και της *ανάτης* της θεολογίας – αλλά έτσι διέπραξα μια αληθινή ιεροσυλία. Εάν λοιπόν το σύγγραμμά μου είναι αρνητικό, άηρησκο, άθεο, τότε *ας σκεφτεί κανείς* ότι ο αθείσμος –τουλάχιστον με την έννοια αυτού του συγγράμματος– είναι το ίδιο το μυστικό της θρησκείας, ότι η ίδια η θρησκεία όχι μεν στην επιφάνεια, αλλά κατά βάση, όχι μεν στη γνώμη και στη φαντασία της, αλλά στην καρδιά της, στην αληθινή ουσία της, δεν πιστεύει σε τίποτε άλλο από την αλήθεια και τη θεικότητα του ανθρώπινου όντος. Αληθώς, *ας μου αποδείξει κάποιος* ότι τόσο τα ιστορικά όσο και τα λογικά *επιχειρήματα* του συγγράμματός μου είναι *ψευδή, αναληθή* –ας τα αντικρούσει–, αλλά, παρακαλώ πολύ, όχι με νομικές προσβολές ή θεολογικές Ιερεμιάδες ή τετριμμένες θεωρησιακές φράσεις ή ακατονόμαστες αθλιότητες, αλλά με βασικούς λόγους, και μάλιστα με τέτοιους λόγους τους οποίους δεν έχω ήδη θεμελιωδώς αντικρούσει.

Βεβαίως, το σύγγραμμά μου είναι αρνητικό, απαρνητικό, αλλά, σημειωτέον!, μόνο ενάντια στην *απάνθρωπη*, όχι ενάντια στην ανθρώπινη ουσία της θρησκείας. Ως εκ τούτου διαιρείται σε δύο μέρη, εκ των οποίων, σύμφωνα με το κυρίως θέμα, το πρώτο είναι το *καταφατικό*, το δεύτερο –συμπεριλαμβανομένου και του Παραρτήματος–, όχι εξολοκλήρου, αλλά στο μεγαλύτερο τμήμα του, το *αρνητικό*· αλλά και στα δύο αποδεικνύεται το ίδιο, απλώς με διαφορετικό ή, πολύ περισσότερο, αντιθετικό τρόπο. Το πρώτο μέρος είναι η διάλυση της θρησκείας στην *ουσία* της, η *αλήθεια* της, το δεύτερο η διάλυση της ίδιας στις *αντιφάσεις* της· το πρώτο είναι *εξέλιξη*, το δεύτερο *πολεμική*, συνεπώς το πρώτο είναι, σύμφωνα με τη *φύση του πράγματος*, νηφαλιότερο, το δεύτερο πιο ζωηρό. Η εξέλιξη βαίνει αργά, αλλά γοργά βαίνει ο αγώνας, διότι η εξέλιξη είναι σε κάθε σταθμό ικανοποιημένη εν εαυτή, ο αγώνας όμως μόνο στον ύστατο στόχο. Επιφυλακτική είναι η εξέλιξη, αλλά αποφασιστικός ο αγώνας. Η εξέλιξη απαιτεί *φως*, αλλά *φωτιά* ο αγώνας. Από εδώ και η διαφορά των δύο μερών ήδη από την τυπική σχέση τους. Στο πρώτο μέρος λοιπόν δείχνω ότι το *αληθινό νόημα* της θεολογίας είναι ο ανθρωπολογία, ότι μεταξύ των κατηγορημάτων του Θεού και του ανθρώπινου όντος συνεπώς –διότι παντού όπου τα κατηγορήματα, όπως

συμβαίνει προπάντων στα θεολογικά κατηγορήματα, δεν είναι τυχαίες ιδιότητες, ακολουθήματα, αλλὰ εκφράζουν την ουσία του υποκειμένου, δεν υπάρχει μεταξύ κατηγορήματος και υποκειμένου καμία διαφορά, το κατηγορημα μπορεί να τεθεί στη θέση του υποκειμένου, και γι' αυτόν το λόγο παραπέμνω στα *Αναλυτικά* του Αριστοτέλη ή και απλώς στην *Εισαγωγή* του Πορφύριου* – συνεπώς δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ του θείου και

* Ο Πορφύριος (232/233-304 μ.Χ.) ήταν φιλόσοφος της νεοπλατωνικής κατεύθυνσης, μαθητής του Λογγίνου και του Πλωτίνου.

Ο Feuerbach αναφέρεται στο έργο του «Εισαγωγή», το οποίο αποσκοπούσε να είναι μια εισαγωγή στη Λογική (σε κατοπινή περίοδο κυκλοφορούσε μαζί με τις «Κατηγορίες» του Αριστοτέλη).

Στο έργο αυτό ο Πορφύριος θέτει το ερώτημα εάν τα γένη και τα είδη (οι γενικές έννοιες) είναι κάτι πραγματικό ή απλές σκέψεις, ένα ερώτημα μέσα από το οποίο το Μεσαίωνα αναπτύχθηκε η έριδα μεταξύ ρεαλισμού και νομιναιλισμού.

του ανθρώπινου υποκειμένου ή όντος, [δείχνω] ότι είναι ταυτόσημα· στο δεύτερο δείχνω, αντιθέτως, ότι η διαφορά που συντελείται ή, πολύ περισσότερο, που πρέπει να συντελεστεί μεταξύ των θεολογικών και των ανθρωπολογικών κατηγορημάτων διαλύεται στο μηδέν, στην ανοησία. Ένα από παράδειγμα. Στο πρώτο μέρος αποδεικνύω ότι ο Υιός του Θεού στη θρησκεία είναι πραγματικός Υιός, Υιός Θεού, με την ίδια έννοια με την οποία ο άνθρωπος είναι υιός του ανθρώπου, και βρίσκω εδώ την αλήθεια, την ουσία της θρησκείας, το ότι συλλαμβάνει και αποδέχεται μια βαθιά ανθρώπινη σχέση ως μια θεία σχέση· αντιθέτως, στο δεύτερο μέρος [αποδεικνύω] ότι ο Υιός του Θεού –βεβαίως, όχι άμεσα στην ίδια τη θρησκεία, αλλήλα στον αναστοχασμό της γι' αυτή την ίδια– δεν είναι υιός με τη φυσική, την ανθρώπινη έννοια, αλλήλα με έναν τελείως διαφορετικό τρόπο, που αντιφάσκει στη φύση και στο Λόγο, και κατά συνέπεια είναι κενό νοήματος και κατανόησης, και βρίσκω σε αυτή την απάρνηση της ανθρώπινης αίσθησης και διάνοιας την αναλήθεια,

το αρνητικό της θρησκείας. Το πρώτο μέρος είναι συνεπώς η άμεση και το δεύτερο η έμμεση απόδειξη ότι η θεολογία είναι ανθρωπολογία· ως εκ τούτου το δεύτερο οδηγεί κατ' ανάγκην πίσω στο πρώτο· αυτοτελώς δεν έχει καμία σημασία· έχει μόνο ως σκοπό να αποδείξει ότι η έννοια με την οποία εκλαμβάνει τη θρησκεία πρέπει να είναι η ορθή, διότι το αντίθετο νόημα είναι ανοησία. Κοντολογίς, στο πρώτο μέρος ασχολήθηκα κυρίως –κυρίως, πλέγω, διότι ήταν αναπόφευκτο να συμπεριλάβω στο πρώτο μέρος ήδη τη θεολογία, όπως στο δεύτερο συμπεριέλαβα τη θρησκεία– με τη θρησκεία, στο δεύτερο με τη θεολογία, όχι όμως απλώς, όπως υποστηρίχτηκε εσφαλμένα εδώ κι εκεί, με την κοινή θεολογία, της οποίας άλλωστε το γνωστό σύμφυρμα απέφυγα όσο περισσότερο μπορούσα, περιοριζόμενος παντού μόνο στον ουσιαστικότερο, τον αυστηρότερο, τον αναγκαιότερο προσδιορισμό του αντικείμενου, όπως, για παράδειγμα, στα Μυστήρια περιορίστηκα μόνο σε δύο, διότι με την αυστηρότερη έννοια (πρβλ. Λούθηρος, τόμ. XVII, σ. 558 της αναφερόμενης έκδοσης) υπάρχουν μόνο δύο μυστήρια, δηλαδή [στράφηκα] σε εκείνο τον προσδιορισμό ο οποίος αποδίδει γενικό ενδιαφέρον σε ένα αντικείμενο, το ανυψώνει πάνω από την περιορισμένη σφαίρα

της *θεολογίας*, αλλά επίσης, πράγμα που φαίνεται διά γυμνού οφθαλμού, [ασχολήθηκα] με τη *θεωρησιακή* θεολογία ή φιλοσοφία. Με τη θεολογία, λέγω, και όχι με τους θεολόγους· διότι μπορώ παντού να εστιάσω σε αυτό που είναι *prima causa* (πρώτη αιτία) – στο *πρωτότυπο*, όχι στο αντίγραφο, σε *αρχές*, όχι σε πρόσωπα, σε *γένν*, όχι σε άτομα, σε *αντικείμενα της ιστορίας*, αλλά όχι σε αντικείμενα όπως του *Chronique scandaleuse**.

Εάν το κείμενό μου περιείχε μόνο το δεύτερο μέρος, τότε βεβαίως θα είχε κανείς απολύτως δίκιο να του προσάψει μια απλώς αρνητική τάση – να χαρακτηρίσει την πρόταση: Η θρησκεία είναι μηδέν, είναι ανοησία, ως το ουσιώδες περιεχόμενό του. Αλλά δεν λέω πουθενά – τι εύκολα θα μπορούσα τότε να έχω κάνει τα πράγματα για εμένα!–: ο Θεός είναι *Μηδέν*, η [Αγία] Τριάδα είναι *Μηδέν*, ο λόγος του Θεού είναι *Μηδέν* κ.λπ. Εγώ απλώς δείχνω ότι *δεν* είναι αυτά ως τα οποία εκλαμβάνονται στην ψευδαισθησιολογία της θεολογίας – ότι *δεν* είναι αλληλοαπαλά αλλά ημεδαπά, τα μυστήρια της ανθρώπινης φύσης· δείχνω ότι η θρησκεία εκλαμβάνει τη φαινομενική, επιφανειακή ουσία της φύσης και της ανθρωπότητας για την αληθινή, την εσωτερική ουσία τους, και συνεπώς παριστά την αληθινή, την εσωτερική ουσία τους ως μια άλλη, ως μια ιδιαίτερη ουσία, ότι συνεπώς η θρησκεία στους προσδιορισμούς που παραθέτει για το Θεό, φέρ' ειπείν για το λόγο του Θεού –τουλάχιστον σε *εκείνους* τους προσδιορισμούς οι οποίοι *δεν* είναι αρνητικοί με την προαναφερθείσα έννοια–, ορίζει και εξαντικειμενικεύει μόνο την *αληθινή ουσία* του ανθρώπινου λόγου. Η μομφή ότι σύμφωνα με το κείμενό μου η θρησκεία είναι μια ανοησία, μηδέν, καθαρή ψευδαισθησιολογία μόνο τότε θα είχε βάση όταν σύμφωνα με αυτήν επίσης και *αυτό* στο οποίο ανάγω τη θρησκεία, αυτό που υποδεικνύω ως το *αληθινό αντικείμενο* και *περιεχόμενο* της, ο άνθρωπος, η ανθρωπολογία, θα ήταν *ανοησία, μηδέν, καθαρή ψευδαισθησιολογία*. Πόρρω απέχοντας όμως από το να δώσω στην ανθρωπολογία μια μηδαμινή ή έστω υποδεέστερη σημασία –μια σημασία η οποία της προσήκει ακριβώς όσο πάνω από αυτήν και ενάντια σε αυτήν βρίσκεται μια θεολογία–, καθώς υποβιβάζω τη θεολογία σε ανθρωπολογία, πολύ περισσότερο ανυψώνω την ανθρωπολογία σε θεολογία, ακριβώς όπως ο Χριστιανισμός, καθώς υποβίβαζε το Θεό στον άνθρωπο, καθιστούσε τον άνθρωπο Θεό, βεβαίως και πάλη ένα Θεό αλληλοτριωμένο από τον άνθρωπο, υπερβατικό, φανταστικό – λαμβάνω λοιπόν τη λέξη ανθρωπολογία, όπως είναι αυτόνομο, όχι με την έννοια της εγγληανής ή της μέχρι σήμερα φιλοσοφίας εν γένει, αλλά με μια απείρως ανώτερη και γενικότερη έννοια.

Η θρησκεία είναι το όνειρο του ανθρώπινου πνεύματος. Αλλά και στο όνειρο δεν βρισκόμαστε στο Μηδέν ή στον ουρανό, αλλά στη γη – στο βασίλειο της πραγματικότητας, με την απλή διαφορά ότι δεν αντικρίζουμε τα πραγματικά πράγματα στο φως της πραγματικότητας και της αναγκαιότητας,

* Σκανδαλιστικό χρονικό (γαλλ.). Πρόκειται για ένα είδος χρονικού με υπερτονισμένα τα κωμικά και σεξουαλικά συμβάντα. Την ονομασία αυτή έφερε από το 1611 και ένα χρονικό, συνταγμένο από τον Jean de Roye, το οποίο διηγούνταν τα 'σκανδαλιστικά' ανδραγαθήματα του βασιλιά της Γαλλίας την περίοδο 1460-1483.

αλλήλα στη γοντευτική επίφαση της φαντασίας και της αυθαιρεσίας. Δεν κάνουν ροιπόν στη θρησκεία – επίσης και στη θεωρησιακή φιλοσοφία και θεολογία – τίποτε άλλο από το να της ανοίγω τα μάτια ή, πολύ περισσότερο, να κατευθύνω τα εσωστρεφή μάτια της προς τα έξω, δηλαδή μετατρέπω απλώς το αντικείμενο [που είναι] στην παράσταση ή τη φαντασία στο αντικείμενο [που είναι] στην πραγματικότητα.

Βεβαίως όμως, γι' αυτή την εποχή, η οποία προτιμά την εικόνα του πράγματος [από το πράγμα], το αντίγραφο από το πρωτότυπο, την παράσταση από την πραγματικότητα, την επίφαση από την ουσία, αυτή η μεταμόρφωση, επειδή είναι απογοήτευση, είναι απόλυτη ολόθρευση ή, τέλος πάντων, μισρά ανιέρωτη· διότι γι' αυτήν *ιερή* είναι μόνο η *ψευδαισθηση*, *ανιέρη* όμως η *αλήθεια*. Μάλιστα η ιερότητα αυξάνεται στα μάτια της στον ίδιο βαθμό που μειώνεται η αλήθεια και αυξάνεται η ψευδαισθηση, έτσι ώστε ο *μεγαλύτερος βαθμός της ψευδαισθησης* είναι γι' αυτήν επίσης ο *μεγαλύτερος βαθμός ιερότητας*. Η θρησκεία έχει εξαφανιστεί και στη θέση της, στους Προτεστάντες, έχει έρθει η *επίφαση* της θρησκείας, η *Εκκλησία*, για να διαδώσει, τουλάχιστον στο αδαές και άκριτο πλήθος, *εκέλη* την πίστη κατά την οποία υπάρχει ακόμη η χριστιανική πίστη, διότι οι χριστιανικοί ναοί στέκουν ακόμη και σήμερα όπως και πριν από χιλιάδες χρόνια, όπως ακόμη σήμερα είναι του συρμού τα *εξωτερικά σημεία* της πίστης. Αυτό που δεν έχει πλέον καμία ύπαρξη στην *πίστη* – η πίστη του σύγχρονου κόσμου είναι μόνο μια φαινομενική πίστη, μια πίστη που δεν πιστεύει αυτό που φαντάζεται ότι πιστεύει, είναι μόνο μια *αναποφάσιστη, μικρόνη* απιστία, όπως έχει αποδειχτεί επαρκώς από εμένα και από άλλους – αυτό θα πρέπει εντούτοις να ισχύει στη *γνώμη*, αυτό που δεν είναι πλέον εν εαυτώ, σ' *αλήθεια* *ιερό*, θα πρέπει τουλάχιστον να *φαίνεται* *ιερό*. Από εδώ η *φαινομενική* θρησκευτική οργή της παρούσας περιόδου, της περιόδου της επίφασης και της ψευδαισθησης για την ανάλησή μου, ιδιαίτερα για τα Μυστήρια. Ας μην απαιτεί όμως κανείς από ένα συγγραφέα, ο οποίος θέτει ως στόχο όχι την εύνοια της εποχής αλλά μόνο την αλήθεια, την απροκάληπτη, γυμνή αλήθεια, να έχει ή να υποκρίνεται σεβασμό μπροστά σε μια κενή επίφαση, τόσο λιγότερο δε όσο το αντικείμενο αυτής της επίφασης είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό το σημείο κορύφωσης της θρησκείας, δηλαδή το σημείο όπου η θρησκευτικότητα μετατρέπεται σε αθρησκευτικότητα. Αυτό προς δικαίωση, όχι προς παράκληση συγγώμης σχετικά με την ανάλησή μου για τα Μυστήρια.

Αναφορικά εξάλλου με την ιδιαίτερη έννοια της ανάλησης στα τελικά συμπεράσματα η οποία σχετίζεται με τα Μυστήρια, σημειώνω απλώς ότι απεικονίζω εδώ σε ένα αισθητηριακό παράδειγμα το ουσιαστές περιεχόμενο του συγγράμματός μου, το ιδιαίτερο θέμα του, προπάντων σε σχέση με την πρακτική σημασία του· επικαλούμαι εδώ ως μάρτυρες της αλήθειας της ανάλησής μου τις αισθήσεις και κάποιες σκέψεις, παραθέτω *ad oculos* [ορατά], μάλιστα *ad tactum* [απτά], *ad gustum* [γευστικά] αυτό που έχω διατυπώσει σε όλο το κείμενο *ad captum* [vontά]. Όπως δηλαδή το νερό της βάντισης, ο οίνος και ο άρτος της Μετάληψης, εάν ληφθούν με τη φυσική δύναμη και σημασία τους, είναι και δρουν ως κάτι απείρως περισσότερο απ' ό,τι με

μια υπερνατουραλιστική, ψευδαισθησιακή σημασία, έτσι είναι εν γένει το αντικείμενο της θρησκείας, με την έννοια του συγγράμματός μου, δηλαδή συλληψανόμενο με την ανθρωπολογική έννοια, ένα απείρως αποδοτικό-τερο και πραγματικότερο αντικείμενο της θεωρίας και της πράξης απ' ό,τι με την έννοια της θεολογίας· διότι, όπως αυτό το οποίο μεταλαμβάνεται ή, πολύ περισσότερο, πρέπει να μεταλαμβάνεται μέσα από το νερό, τον οίνο και τον άρτο ως κάτι διαφορετικό από αυτά τα φυσικά υλικά είναι απλώς κάτι στην παράσταση, στη φαντασία, αλλά δεν είναι τίποτε στην αλήθεια, στην πραγματικότητα, έτσι και το αντικείμενο της θρησκείας εν γένει, το θείο *ον σε διαφορά από το ον της φύσης και της ανθρωπότητας*, δηλαδή όταν οι προσδιορισμοί του όπως διάνοια, αγάπη κ.λπ. πρέπει να είναι και να σημαίνουν κάτι άλλο από αυτούς ακριβώς τους προσδιορισμούς, όπως αυτοί αποτελούν την ουσία του ανθρώπου και της φύσης, είναι μόνο κάτι στην παράσταση, στη φαντασία, αλλά δεν είναι τίποτε στην αλήθεια και στην πραγματικότητα. Δεν θα πρέπει λοιπόν –αυτό είναι το δίδαγμα του μύθου– να καταστήσουμε τους προσδιορισμούς και τις δυνάμεις της πραγματικότητας, εν γένει τα πραγματικά όντα και πράγματα, όπως το κάνει η θεολογία και η θεωρησιακή φιλοσοφία, αυθαίρετα σημεία, οχήματα, σύμβολα ή κατηγορήματα ενός όντος διαφορετικού από αυτά, υπερβατικού, απόλυτου, δηλαδή αφηρημένου, αλλά πρέπει να τα εκλάβουμε και να τα συλλάβουμε με *εκείνη* τη σημασία την οποία έχουν *για αυτά τα ίδια*, η οποία είναι ταυτόσημη με την ποιότητά τους, με *εκείνη* την προσδιοριστικότητα η οποία τα καθιστά αυτό που είναι – μόνο έτσι θα έχουμε το κλειδί για μια *πραγματική θεωρία και πράξη*. Θέτω, όπως και αληθώς, στη θέση του άκαρπου νερού της βάπτισης την ευεργεσία του πραγματικού νερού. Πόσο «νερωμένο», πόσο τετριμμένο! Μάλιστα, πολύ τετριμμένο. Αλλά μια *ιδιαίτερα τετριμμένη αλήθεια* ήταν την εποχή του και ο γάμος, τον οποίο ο Λούθηρος, στη βάση του φυσικού ανθρώπινου αισθήματός του, αντιπαρέθεσε στην ψευτοϊερή ψευδαισθηση της άγαμης τάξης [των ιερών]. Το νερό είναι συνεπώς για εμένα βεβαίως *πράγμα*, αλλά και πάλη μόνο όχημα, εικόνα, παράδειγμα, σύμβολο του «ανίερου» πνεύματος του συγγράμματός μου, ανεξάρτητα από το εάν το νερό της βάπτισης –το αντικείμενο της ανάληψής μου– είναι ταυτόχρονα πραγματικό και εικονικό ή συμβολικό νερό. Το ίδιο συμβαίνει και με τον οίνο και τον άρτο. Η κακία άντησε από εδώ το γελοίο συμπέρασμα: ότι το λουτρό, η βρώση και η πόση είναι η *summa summarum*, το θετικό αποτέλεσμα του συγγράμματός μου. Απαντώ επ' αυτού μόνο το εξής: Εάν το συνολικό περιεχόμενο της θρησκείας περιέχεται στα Μυστήρια, και συνεπώς εάν δεν υπάρχουν άλλες θρησκευτικές πράξεις ή δραστηριότητες από εκείνες που επιτελούνται στη βάπτισμα και στη Μετάληψη, τότε βεβαίως το συνολικό περιεχόμενο και το θετικό αποτέλεσμα του συγγράμματός μου είναι το λουτρό, η βρώση και η πόση, επειδή το σύγγραμμά μου δεν είναι τίποτε άλλο από μια ιστορικοφιλοσοφική ανάληψη πιστή στα πράγματα, προσκολλημένη αυστηρά στο αντικείμενό της – η *αυτοαπογοήτευση*, η *αυτοσυνείδηση* της θρησκείας.

Μια *ιστορικοφιλοσοφική* ανάληψη διαφορετική από τις απλώς ιστορικές αναλύσεις του Χριστιανισμού. Ο ιστορικός, όπως, για παράδειγμα, ο

*Ο Georg Friedrich Daumer (1800-1875) ήταν ένας εκκεντρικός συγγραφέας, οι απόψεις του οποίου περί της θρησκείας υπέστησαν πολλές μεταλλάξεις, από τον Ευσεβισμό μέχρι το σκεπτικισμό, το Μωαμεβανισμό και, τέλος, τον Καθολικισμό. Ο Feuerbach αναφέρεται σε ορισμένα λεγόμενα «αντιχριστιανικά» έργα του από τη σχετικά πρώιμη περίοδό του, όπως: «Φιλοσοφία, θρησκεία και αρχαιότητα» («Philosophie, Religion und Altertum», 1833), «Χαρακτηριστικά μιας νέας φιλοσοφίας της θρησκείας της θρησκευτικής ιστορίας» («Züge zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte», 1835), «Η λατρεία του πυρός και του Μολώχ στους Εβραίους» («Der Feuer- und Molochdienst der Hebräer», 1842), και «Τα μυστικά της χριστιανικής αρχαιότητας» («Die Geheimnisse des christlichen Altertums», 1847), στα οποία επιδιώκει να αποδείξει ότι τόσο οι Εβραίοι σε αρχαϊκές περιόδους όσο και οι Χριστιανοί στους πρώτους αιώνες έκαναν ανθρωποθυσίες.

** Ο Ernst Karl Julius Lützelberger (1802-1877) ήταν θεολόγος που επηρεάστηκε σε τέτοιο βαθμό από το έργο του David Friedrich Strauß «Ο βίος του Ιησού», 1835 (βλ. επόμενη σημείωση), ώστε το 1838 εγκατέλειψε το ιερατικό αξίωμά του. Την εποχή που γράφει ο Feuerbach είχαν δημοσιευθεί τα βιβλία του «Βασικά χαρακτηριστικά της Παύλειας διδασκαλίας περί πίστης» («Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre», 1839) και «Η εκκλησιαστική παράδοση για τον Απόστολο Ιωάννη και τα κείμενά του, αποδεδειγμένη ως προς την αβασιμότητά της» («Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen», 1840), στα οποία και παραπέμπει ο Feuerbach παρακάτω στο δικό του σύγγραμμα.

Daumer*, δείχνει ότι η Μετάληψη είναι μια τελετή που προέρχεται από την αρχαία λατρεία της ανθρωποθυσίας, ότι κάποτε αντί για τον οίνο και τον άρτο οι άνθρωποι απολάμβαναν πραγματικά ανθρώπινη σάρκα και αίμα. Αντιθέτως, εγώ καθιστώ αντικείμενο της ανάληψης και του συλλήγισμού μου μόνο τη χριστιανική, την από το Χριστιανισμό επικυρωμένη σημασία της [Μετάληψης], ακολουθώντας παράλληλα τη βασική πρόταση ότι μόνο εκείνη η σημασία την οποία έχει στο Χριστιανισμό, φυσικά όχι στον σύγχρονο αλλά στον αρχαίο, τον αληθινό Χριστιανισμό, ένα δόγμα ή ένας θεσμός, είτε αυτός απαντά σε άλλες θρησκείες είτε όχι, είναι και η αληθινή προέλευσή του, κατά πόσο είναι χριστιανικός. Από την άλλη, ο ιστορικός, όπως εκείνη η σημασία ο Lützelberger**, δείχνει ότι οι αφηγήσεις για τα θαύματα του Χριστού ανάγονται σε κραυγαλέες αντιφάσεις και αναντιστοιχίες, ότι είναι κατοπινές επινοήσεις, ότι συνεπώς ο Χριστός δεν ήταν θαυματουργός, εν γένει δεν ήταν αυτό που κατασκεύασε η Βίβλος από αυτόν. Αντιθέτως, εγώ δεν ρωτώ τι ήταν ή τι θα μπορούσε να είναι ο πραγματικός, φυσικός Χριστός σε διαφορά από τον κατασκευασμένο ή επιγενόμενο υπερνατουραλιστικό Χριστό· πολύ περισσότερο, αποδέχομαι αυτόν το θρησκευτικό Χριστό, αλλά δείχνω ότι αυτό το υπέρ-ανθρώπινο δεν είναι τίποτε άλλο από ένα προϊόν και αντικείμενο του υπερφυσικού ανθρώπινου θυμικού. Δεν ρωτώ εάν αυτό ή εκείνο το θαύμα, εν γένει ένα θαύμα μπορεί να συμβεί ή όχι· δείχνω απλώς τι είναι το θαύμα, και μάλιστα όχι a priori, αλλά με βάση τα παραδείγματα των θαυμάτων, τα οποία παρατίθενται στη Βίβλο ως πραγματικά συμβάντα· ταυτόχρονα απαντώ ακριβώς το ερώτημα για τη δυνατότητα ή την πραγματικότητα ή ακόμη και την αναγκαιότητα του θαύματος με έναν τρόπο ο οποίος αίρει την ίδια τη δυνατότητα όλων αυτών των ερωτημάτων. Αυτά για τη διαφορά μου από τους αντιχριστιανι-

κούς ιστορικούς. Όσον αφορά όμως τη σχέση μου με τους Strauß και Bruno Bauer*, σε συνδυασμό με τους οποίους αναφέρομαι διαρκώς, επισημαίνω απλώς εδώ ότι ήδη στη διαφορά του αντικείμενου, όπως δηλώνεται ήδη από τον τίτλο, υποδηλώνεται και η διαφορά των έργων μας. Ο Β[auer] έχει ως αντικείμενο της κριτικής του την ευαγγελική ιστορία, δηλαδή τον βιβλικό Χριστιανισμό ή, πολύ περισσότερο, τη βιβλική θεολογία· ο Str[auß] τη χριστιανική διδασκαλία πίστης και το βίο του Ιησού, ο οποίος όμως μπορεί να υπαχθεί επίσης στον τίτλο της χριστιανικής διδασκαλίας πίστης, άρα τον δογματικό Χριστιανισμό ή, πολύ περισσότερο, τη δογματική θεολογία· [ενώ] εγώ το Χριστιανισμό εν γένει, δηλαδή τη χριστιανική θρησκεία, και, ως συνέπεια, μόνο τη χριστιανική φιλοσοφία ή θεολογία. Γι' αυτόν το λόγο παραπέμπω κυρίως μόνο σε τέτοιους άνδρες οι οποίοι θεωρούσαν το Χριστιανισμό όχι απλώς ένα θεωρητικό ή δογματικό αντικείμενο, όχι μόνο θεολογία, αλλά θρησκεία. Το κύριο αντικείμενό μου είναι ο Χριστιανισμός, η θρησκεία ως άμεσο αντικείμενο, ως άμεση ουσία του ανθρώπου. Η λογιότητα και η φιλοσοφία είναι για εμένα απλώς τα μέσα για να ανασύρω το θησαυρό που κρύβεται μέσα στον άνθρωπο.

Πρέπει επιπλέον να υπενθυμίσω ότι το κείμενό μου κατέληξε στο γενικό κοινό εντελώς ενάντια στην πρόθεση και την προσδοκία μου. Βεβαίως, παιδιόθεν ήλμβανα ως μέτρο της αθηνικής διδακτικής και συγγραφικής δραστηριότητας όχι τον λόγιο, όχι τον αφηρημένο και επιμέρους πανεπιστημιακό φιλόσοφο, αλλά τον οικουμενικό άνθρωπο, θεωρούσα εν γένει τον άνθρωπο –όχι αυτόν ή εκείνο το φιλόσοφο– ως το κριτήριο της αληθειας, παιδιόθεν έθετα την ανώτατη δεξιότητά του φιλοσόφου στην ανταπόκριση του φιλοσόφου, δηλαδή στο γεγονός ότι δεν επιδεικνύει το φιλόσοφο ούτε ως άνθρωπο ούτε ως συγγραφέα, δηλαδή ότι είναι ένας φιλόσοφος κατ' ουσίαν, αλλά όχι κατά μορφή, ότι είναι σωπηλός και όχι κραυγαλέος ή θορυβώδης φιλόσοφος· ως εκ τούτου σε όλα τα συγγράμματά μου, άρα και σε αυτό, έκανα νόμο μου την ανώτατη σαφήνεια, απλότητα και προσδιοριστικότητα, την οποία επιτρέπει πάντα το αντικείμενο, ούτως ώστε κάθε μορφωμένος και νοήμων άνθρωπος, τουλάχιστον σύμφωνα με την κύρια υπόθεση, να μπορεί να το κατανοήσει. Πέρα όμως από αυτό, το σύγγραμμά μου μπορεί να εκτιμηθεί και να κατανοηθεί πλήρως μόνο από τον λόγιο – εννοείται, μόνο από τον φιλαλήθη, τον ικανό προς κρίση, τον υπεράνω των φρονημάτων και των προκαταλήψεων του μορφωμένου και του αμόρφωτου πλήθους λόγιου· διότι, αν και είναι ένα εντελώς αυτετελής προϊόν, είναι εντούτοις παράλληλα απλώς μια αναγκαία συνέπεια της ιστορίας. Πολλή συχνά αναφέρομαι σε αυτό ή σε εκείνο το ιστορικό φαινόμενο χωρίς να το χαρακτηρίζω έστω με

*Ο Feuerbach αναφέρεται στα εξής έργα των δύο συγγραφέων: David Friedrich Strauß, «Ο βίος του Ιησού, σε κριτική πραγματέυση» («Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet», 1835), ένα από τα σημαντικότερα έργα του πρώτου μισού του 19ου αιώνα· Bruno Bauer, «Κριτική της ιστορίας της Αποκάλυψης» («Kritik der Geschichte der Offenbarung», 1838), «Κριτική της ευαγγελικής ιστορίας του Ιωάννη» («Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes», 1840), «Κριτική της ευαγγελικής ιστορίας των Συνοπτικών» («Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker», 1841-42).

το όνομά του, διότι το θεώρησα περιττό – αναφορές λοιπόν οι οποίες είναι κατανυκτικές μόνο στον λόγιο. Έτσι, για παράδειγμα, ήδη στο πρώτο κεφάλαιο, όπου αναπτύσσω τις αναγκαίες συνέπειες της αισθηματικής σκοπιότητας, αναφέρομαι στους φιλοσόφους Jacobi και Schleiermacher, στο δεύτερο κεφάλαιο αναφέρομαι εξ αρχής κυρίως στον καντιανισμό, το σκεπτικισμό, το θείσμό, τον πανθείσμό, στο κεφάλαιο για τη «Σκοπιότητα της θρησκείας», εκεί όπου σχολιάζω την αντίφαση μεταξύ της θρησκευτικής ή της θεολογικής και της φυσικοεπιστημονικής ή φυσικοφιλοσοφικής εποπτείας της φύσης, αναφέρομαι στη φιλοσοφία την περίοδο της ορθοδοξίας, και μάλιστα κυρίως στην καρτεσιανή και τη λαιβνίτσια φιλοσοφία, στην οποία αυτή η αντίφαση εμφανίζεται με έναν ιδιαίτερα χαρακτηριστικό τρόπο. Όποιος λοιπόν δεν γνωρίζει τις ιστορικές προϋποθέσεις και τα διαμεσοθητικά επίπεδα του συγγράμματός μου, αυτός δεν διαθέτει τα σημεία επαφής των επιχειρημάτων και των σκέψεών μου· δεν πρόκειται [συνεπώς] για θαύμα όταν οι διατυπώσεις μου φαίνονται συχνά σε αυτόν ωσάν να είναι στον αέρα, ακόμη και αν στέκουν σε τόσο σταθερά πόδια. Το αντικείμενο του συγγράμματός μου είναι, βέβαια, γενικό ανθρωπίνου ενδιαφέροντος· κάποτε οι βασικές σκέψεις του – βεβαίως, *όχι με τον τρόπο με τον οποίο εκφράζονται εδώ και δεν μπορούσαν παρά να εκφραστούν υπό τις παρούσες χρονικές συνθήκες* – θα γίνουν αίγυρα κτήμα της ανθρωπότητας, διότι αυτό που τους αντιπαρτίθεται σήμερα είναι μόνο κούφια και ανίσχυρα ψευδαισθήσεις και προκαταλήψεις οι οποίες αντιφάσκουν στην αληθινή ουσία του ανθρώπου. Εν πρώτοις όμως πραγματεύτηκα το αντικείμενό μου απλώς ως μια επιστημονική υπόθεση, ως ένα αντικείμενο της φιλοσοφίας, και δεν μπορούσα αρχικά να το πραγματευτώ με διαφορετικό τρόπο. Και ενώ διορθώνω τις παρεκκλίσεις της θρησκείας, της θεολογίας και της θεωρησιακής σκέψης, θα πρέπει βεβαίως να χρησιμοποιήσω και τις εκφράσεις τους, θα πρέπει μάλιστα να φαίνεται ότι επιδίδομαι ο ίδιος σε θεωρησιακή σκέψη ή – πράγμα που είναι το αυτό – σε θεολογική σκέψη, ενώ ακριβώς διαλύω τη θεωρησιακή σκέψη, δηλαδή υποβιβάζω τη θεολογία στην ανθρωπολογία. Είπα προηγουμένως ότι το κείμενό μου περιέχει την αρχή, και μάλιστα την *in concreto* ανεπτυγμένη αρχή μιας νέας, όχι σχολαστικής αλλά ανθρωπενούς φιλοσοφίας [*nicht schul- aber menschengerechten Philosophie*]. Ναι, την περιέχει, αλλά μόνο εφόσον τη γεννά, και μάλιστα από τα σωθικά της θρησκείας – συνεπώς, για να το πούμε παρεμπιπτόντως, η νέα φιλοσοφία δεν μπορεί και δεν πρόκειται, όπως ο παλαιός καθολικός και ο σύγχρονος προτεσταντικός σχολαστικισμός, να περιέλθει στον πειρασμό να προσπαθήσει να αποδείξει την ομοφωνία της με τη θρησκεία μέσα από την ομοφωνία της με τη χριστιανική δογματική· πολύ περισσότερο, ως γεννημένη από την ουσία της θρησκείας, περιέχει την αληθινή ουσία της θρησκείας εντός της, και είναι καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν, ως φιλοσοφία, θρησκεία. Ακριβώς όμως ένα γενετικό και συνεπώς εξηγητικό και αποδεικτικό σύγγραμμα είναι ήδη χάριν αυτής της τυπικής συγκρότησής του ένα σύγγραμμα ακατάλληλο για το γενικό κοινό.

Τέλος, προς συμπλήρωση αυτού του συγγράμματός μου αναφορικά με ορισμένους φαινομενικά ανατιολόγητους χαρακτηρισμούς, παραπέμνω σε προηγούμενα κείμενά μου, ιδιαίτερα στα «P. Bayle. Μια συμβολή στην ιστο-

ρία της φιλοσοφίας και της ανθρωπότητας» [1838] και «Φιλοσοφία και Χριστιανισμός» [1839], όπου με ήλιες, αλλήλ έντονες γραμμές περιέγραψα την ιστορική διάλυση του Χριστιανισμού και έδειξα ότι ο Χριστιανισμός έχει προ πολλού εξαφανιστεί όχι μόνο από το Λόγο αλλήλ και από το βίο της ανθρωπότητας, ότι δεν είναι τίποτε αλλήλ από μια έμμονη ιδέα, η οποία βρίσκεται σε κραυγαλέα αντίφαση με τα ιδρύματά μας πυροπροστασίας και ασφάλειας ζωής, με τους σιδηροδρόμους και τις ατμομηχανές μας, με τις πινακοθήκες και τις γλυπτοθήκες μας, με τις πολεμικές και επιτηδευματικές σχολές μας, με τα θεατρά μας και τα μουσεία φυσικής ιστορίας.

Μηρούκμπεργκ, 14 Φεβρουαρίου 1843

L.F.

Υπερόγραφο: Όταν έγραφα αυτό τον Πρόλογο η νεοσπινγκιανή φιλοσοφία –αυτή η φιλοσοφία της κακής συνείδησης, η οποία επί χρόνια σέρνεται στο σκοτάδι αποστρεφόμενη το φως, διότι γνωρίζει ότι η ημέρα της δημοσίευσής της θα είναι η ημέρα του αφανισμού της–, αυτή η φιλοσοφία της γελιωδέστερης μταιιοδοξίας, η οποία για τα επιχειρήματά της έχει μόνο ονόματα και τίτλους –και τι ονομάτα και τίτλους!–, αυτή η θεοσοφική φάρσα του φιλοσοφικού Καλιόστρο* του δεκάτου ενάτου αιώνα² δεν είχε ανακηρυχτεί ακόμη επίσημα από τις εφημερίδες «κρατική εξουσία». Αλήθεια, εάν αυτή η φάρσα ήταν ήδη συντελεσμένη, θα είχα συντάξει διαφορετικά τον Πρόλόγό μου.

31 Μαρτίου [1843]

* Ο Ιταλός βαρόνος Alexander Cagliostro, το πραγματικό όνομα του οποίου ήταν Joseph Balsamo (1743-1795), είναι μια από τις κλασικές προσωπικότητες του δεύτερου μισού του 18ου αιώνα. Μετά την αποπομπή του από το μοναστήρι του Καλτατζιρόνε, όπου απέκτησε ιατρικές, χημικές και φαρμακευτικές γνώσεις, ξεκίνησε μια σταδιοδρομία η οποία τον έφερε σε όλες τις πόλεις της Ευρώπης, από τη Βαρκελώνη μέχρι το Λονδίνο και την Πετρούπολη, με την ιδιότητα του αλχημιστή, του θεραπευτή, του ονειροσκόπου και του μάγου. Εμπλεγμένος παράλληλα με κύκλους ελευθεροτεκτόνων και διατηρώντας επαφές με μέλη των βασιλικών αυλών της Ευρώπης, ο Καλιόστρο αποτελεί την κλασική αναφορά για τον εκμαυλιστή απατεώνα από την πλευρά της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, όπως αναφέρεται ήδη ως τέτοιος στην «Ανθρωπολογία» του Kant.

** Εννοείται το (ανώνυμο δημοσιευμένο) κείμενο του επί σειρά ετών φίλου του Feuerbach Christian Kapp «Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Μια συμβολή στην ιστορία της ημέρας από έναν πολυετή παρατηρητή» («Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter», Λιψία 1843), στο οποίο ο Kapp, μαθητής του Hegel, υποβάλλει σε όρμεια κριτική τις απόψεις του Schelling για τη θρησκεία.

2. Οι καταγεγραμμένες αποδείξεις για την αλήθεια αυτής της εικόνας υπάρχουν με κάθε πληρότητα στο κατηγορικό κείμενο του Kapp για τον Schelling.**

* Ο Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) ήταν ένας από τους σημαντικότερους νομικούς του 19ου αιώνα, θεμελιωτής της λεγόμενης ιστορικής σχολής του δικαίου.

Τόσο μέσα από το έργο του, το οποίο άσκησε μεγάλη επιρροή στη νομική διδασκαλία του 19ου αιώνα, όσο και μέσα από τις πολιτικές και ακαδημαϊκές θέσεις που κατείχε υπήρξε αντίπαλος της φυσικοδικαϊκής αντίληψης, την οποία θεωρούσε ανιστορική. Ο August Detlev Christian Twisten (1789-1876) ήταν Προτεστάντης θεολόγος, διάδοχος, από το 1835, στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου, του Schleiermacher, τη θεολογική αντίληψη του οποίου επαναδιατύπωσε στο πλαίσιο της λουθηρανικής ευσέβειας. Ο Johann August Wilhelm Neander (1789-1850) ήταν ένας από τους σημαντικότερους εκκλησιαστικούς ιστορικούς, από το 1813 καθηγητής Θεολογίας στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου, όπου εκπροσωπούσε με έμφαση τη λεγόμενη 'εγκάρδια θεολογία' ('Pektoraltheologie'), μια κατεύθυνση εντός της προτεστάντικης θεολογίας η οποία υποστήριζε ότι το κριτήριο των θεολόγων είναι η καρδιά, η θυμική διάθεση.

** Εννοείται ο Λούθηρος.

Καθμένη Γερμανία! Ήδη πολλές φορές σου είπαν ηρωταπηριλιάτικα αστεία, ακόμη και στο πεδίο της φιλοσοφίας, ιδιαίτερα ο προαναφερθείς Καϊθίστρο, ο οποίος διαρκώς προσποιούνταν κάτι νεφελώδες, δεν τήρησε ποτέ αυτό που υποσχέθηκε, δεν απέδειξε ποτέ αυτό που υποστήριξε. Παλαιότερα όμως βασιζόταν τουλάχιστον στο όνομα του Λόγου, στο όνομα της φύσης –δηλαδή σε ονόματα πραγμάτων–, τώρα όμως θέλει τελικά να σε αποβληκώσει με ονόματα προσώπων, με τα ονόματα ενός Savigny, ενός Twisten και ενός Neander! Καθμένη Γερμανία! Θέλουν να σου στερήσουν ακόμη και την επιστημονική τιμή σου. Οι υπογραφές θέλουν να ισχύουν ως επιστημονικές αποδείξεις, ως έλληγοι βάσεις! Αλλά εσύ δεν αποβληκώνεσαι. Γνωρίζεις πολύ καλά την ιστορία με τον Αυγουστινιανό μονακό**. Γνωρίζεις ότι ποτέ μέχρι σήμερα μια αλήθεια δεν ήρθε διακοσμημένη στον κόσμο, ποτέ δεν ήρθε με τη λάμψη ενός θρόνου υπό τον ήχο τυμπάνων και σαλπιγγών, αλλά ότι πάντα γεννιόταν στο σκοτάδι της αφάνειας με δάκρυα και στεναγμούς· γνωρίζεις ότι τα κύματα της παγκόσμιας ιστορίας δεν έπιασαν ποτέ τους «υψηλά ισταμένους», ακριβώς επειδή ιστάνται πολύ ψηλά, αλλά πάντα μόνο τους χαμηλά ισταμένους.

1η Απριλίου [1843]

Πρόλογος στην τρίτη έκδοση

Πεπεισμένος ότι δεν μπορεί κανείς να μιλά και να γράφει αρκετά λίγο, συννηθισμένος όμως να σιωπώ εκεί όπου μιλούν οι πράξεις, δεν αναλαμβάνω και σε αυτή την έκδοση να πω στον αναγνώστη a priori αυτό για το οποίο μπορεί να πειστεί ο ίδιος a posteriori ιδίοις όμμασι. Θέλω μόνο να επισημάνω εκ των προτέρων ότι σε αυτή την έκδοση απέφυγα όσο το δυνατόν όλες τις ξένες λέξεις και μετέφρασα όλα, τουλάχιστον τα μεγαλύτερα, λατινικά και ελληνικά παραθέματα, για να τα καταστήσω κατανοητά και στον μη ειδήμονα, αλλά επίσης ότι σε αυτές τις μεταφράσεις παρέμεινα αυστηρά δεσμευμένος στο νόημα αλλά όχι πάντα στη λέξη του πρωτοτύπου.

[1848]

Πρώτο κεφάλαιο

Η ουσία του ανθρώπου γενικά

Η θρησκεία βασίζεται στην *ουσιώδη διαφορά* του ανθρώπου από το ζώο – τα ζώα δεν έχουν θρησκεία. Οι παλαιότεροι άκριτοι ζωογράφοι απέδιδαν στον ελέφαντα, μαζί με άλλες αξιέπαινες ιδιότητες, επίσης την αρετή της θρησκευτικότητας· αλλιώς η θρησκεία των ελεφάντων ανήκει στο βασίλειο των μύθων. Ο Cuvier*, ένας από τους μεγαλύτερους γνώστες του ζωικού κόσμου, βασιζόμενος σε ίδιες παρατηρήσεις, θέτει τον ελέφαντα σε πνευματικό επίπεδο όχι ανώτερο του σκύλου.

Σε τι συνίσταται όμως αυτή η ουσιώδης διαφορά του ανθρώπου από το ζώο; Η απλούστερη, γενικότερη και, επίσης, δημοφιλέστερη απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι: *στη συνείδηση* – αλλιώς συνείδηση με την αυστηρή έννοια· διότι συνείδηση με την έννοια της αυτοεκτίμησης, της αισθητηριακής διαφοροποιητικής δύναμης, της πρόσληψης και ακόμη της εκτίμησης των εξωτερικών πραγμάτων σύμφωνα με ορισμένα αισθητά χαρακτηριστικά, τέτοια συνείδηση δεν μπορεί να την αρνηθεί κανείς στα ζώα. Συνείδηση με την αυστηρή έννοια υφίσταται μόνο εκεί όπου το αντικείμενο

για ένα ον είναι το γένος του, η οντότητά του. Το ζώο είναι, βέβαια, για τον εαυτό του αντικείμενο ως άτομο –γι' αυτόν το λόγο έχει και αυτοεκτίμηση– αλλιώς όχι ως γένος – γι' αυτόν το λόγο τού λείπει η συνείδηση, η οποία ετυμολογικά προέρχεται από το *ειδέναι*. Όπου υπάρχει συνείδηση εκεί υπάρχει ικανότητα για επιστήμη. Η επιστήμη είναι η *συνείδηση των γενών*. Στο βίο συναναστρεφόμαστε με άτομα, στην επιστήμη με γένη. Μόνο όμως ένα ον για το οποίο το αντικείμενό του είναι το ίδιο το γένος του, η ίδια η οντότητά του, μπορεί να καταστήσει αντικείμενο άλλα πράγματα ή άλλα όντα σύμφωνα με την ουσιώδη φύση τους.

Ως εκ τούτου το ζώο έχει μόνο έναν απλό βίο, ενώ ο άνθρωπος [έχει] διπλό βίο: στο ζώο ο εσωτερικός βίος είναι ένα με τον εξωτερικό – ο άνθρωπος έχει έναν εσωτερικό και έναν εξωτερικό βίο. Ο εσωτερικός βίος του ανθρώπου είναι ο βίος σε σχέση με το γένος του, την ουσία του. Ο άνθρωπος σκέφτεται, δηλαδή συνδιαλέγεται, μιλά με τον εαυτό του. Το ζώο δεν μπορεί να επιτελέσει καμία λειτουργία γένους χωρίς ένα άλλο άτομο έξω από αυτό· ο άνθρωπος όμως μπορεί να επιτελέσει τη λειτουργία γένους της σκέψης, της ομιλίας –διότι η σκέψη, η ομιλία είναι αληθινές *λειτουργίες γένους*–, χωρίς

* Ο βαρόνος Georges Cuvier (1769-1832) είχε σπουδάσει στην Καρολίτσια Ακαδημία της Στουτγάρδης και από το 1795 ξεκίνησε μια σταδιοδρομία η οποία επρόκειτο να τον επιφέρει πολλούς ακαδημαϊκούς τίτλους και αξιώματα. Υπήρξε ο θεμελιωτής της συγκριτικής οστεολογίας, την οποία αργότερα εφάρμοσαν αναριθμητοί άλλοι επιστήμονες.

κάποιον άλλο. Ο άνθρωπος είναι για τον εαυτό του ταυτόχρονα Εγώ και Εσύ· μπορεί να θέσει εαυτόν στη θέση του άλλου, ακριβώς διότι γι' αυτόν είναι αντικείμενο το γένος του, η οντότητά του και όχι μόνο η ατομικότητά του.

Η ουσία του ανθρώπου σε διαφορά με εκείνη του ζώου δεν αποτελεί μόνο τη βάση, αλλά και το αντικείμενο της θρησκείας. Αλλά η θρησκεία είναι η συνείδηση του απείρου· είναι λοιπόν και δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση του ανθρώπου για τη δική του ουσία, και μάλιστα όχι την περατή, την περιορισμένη, αλλά την *άπειρη* ουσία. Ένα *πραγματικό* περατό ον δεν έχει την *παραμικρή υποψία*, πολύ λιγότερο δε μια *συνείδηση* για ένα *άπειρο* ον, διότι το όριο της ουσίας είναι και το όριο της συνείδησης. Η συνείδηση της κάμψιας, ο βίος και η ουσία της οποίας είναι περιορισμένα σε ένα συγκεκριμένο είδος φυτού, δεν εκτείνεται πέρα από αυτό το περιορισμένο πεδίο· διακρίνει, βέβαια, αυτό το φυτό από άλλα φυτά, αλλά δεν γνωρίζει τίποτε περισσότερο. Μια τέτοια περιορισμένη *συνείδηση*, η οποία ακριβώς λόγω της περιοριστικότητάς της είναι αλόγιστη, αεγγέλαστη, δεν την ονομάζουμε, ακριβώς γι' αυτόν το λόγο, συνείδηση, αλλά ένστικτο. Συνείδηση με την αυστηρή ή την ιδιαίτερη έννοια και *συνείδηση του απείρου είναι ασεχώριστες· η περιορισμένη συνείδηση είναι καμία συνείδηση· η συνείδηση είναι ουσιαστικά περιεκτικής, άπειρης φύσης. Η συνείδηση του απείρου δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση για την απειρότητα της συνείδησης. Η: στη συνειδητοποίηση του απείρου είναι για το ενσυνείδητο [ον] αντικείμενο η απειρότητα της ουσίας του.*

Αλλά τι είναι η ουσία του ανθρώπου, την οποία αυτός συνειδητοποιεί, ή τι αποτελεί το γένος, την ιδιαίτερη ανθρωπότητα στον άνθρωπο; Ο Λόγος, η βούληση, η καρδιά. Σε έναν ολοκληρωμένο άνθρωπο ανήκει η δύναμη της σκέψης, η δύναμη της βούλησης, η δύναμη της καρδιάς. Η δύναμη του Λόγου είναι το φως της γνώσης, η δύναμη της βούλησης η ενέργεια του χαρακτήρα, η δύναμη της καρδιάς η αγάπη. Ο Λόγος, η αγάπη, η δύναμη της βούλησης είναι *εντέλειες*, είναι οι *ανώτατες δυνάμεις*, είναι η *απόλυτη ουσία* του ανθρώπου ως ανθρώπου και ο σκοπός της ύπαρξής του. Ο άνθρωπος είναι για να γιγνώσκει, για να αγαπά, για να βούληται. Αλλά ποιος είναι ο σκοπός του Λόγου; Ο Λόγος. Της αγάπης; Η αγάπη. Της βούλησης; Η ελευθερία της βούλησης. Γνωρίζουμε για να γνωρίζουμε, αγαπάμε για να αγαπάμε, θέλουμε για να θέλουμε, δηλαδή να είμαστε ελεύθεροι. Το *αληθινό* ον είναι το σκεπτόμενο, το αγαπών, το βουλούμενο ον. Αληθινό, εντελές, θείο είναι μόνο αυτό το οποίο υπάρχει *χάριν εαυτού*. Έτσι όμως είναι η αγάπη, έτσι ο Λόγος, έτσι η βούληση. Η θεία τριάδα στον άνθρωπο *πάνω από* τον ατομικό άνθρωπο είναι η ενότητα του Λόγου, της αγάπης, της βούλησης. Ο Λόγος (δύναμη και ικανότητα φαντασίας [Einbildungskraft, Phantasie], παράσταση, γνώμη), η βούληση, η αγάπη ή η καρδιά δεν είναι δυνάμεις [Kräfte] τις οποί-

1. Ο *μικρόμυθος* υλιστής λέει: «Ο άνθρωπος διαφέρει από το ζώο μόνο ως προς τη συνείδηση, είναι ένα ζώο, αλλά με συνείδηση»· δεν σκέφτεται λοιπόν ότι σε ένα ον το οποίο αφηνίζεται συνειδησιακά επιτελείται μια *ποιοτική αλλαγή* του συνολικού όντος. Άλλωστε με τα λεγόμενα αυτά δεν υπάρχει διόλου η πρόθεση υποβίβασης της ουσίας των ζώων. Δεν είναι εδώ ο τόπος όμως για να εμβαθύνουμε σ' αυτό.

ες έχει ο άνθρωπος –διότι δεν είναι τίποτε χωρίς αυτές, είναι αυτό που είναι μόνο μέσα από αυτές–, είναι τα στοιχεία που θεμελιώνουν την ουσία του, την οποία ούτε έχει ούτε συγκροτεί, είναι οι ενεργές δυνάμεις [Mächte] που τον εμπυκλώνουν, τον καθορίζουν, που κυριαρχούν εν' αυτού – θείες, απόλυτες δυνάμεις, στις οποίες δεν μπορεί να αντιτάξει καμία αντίσταση.²

Πώς θα μπορούσε ο αισθηματικός άνθρωπος να αντισταθεί στο αίσθημα, ο αγαπών στην αγάπη, ο έλληλογος στο Λόγο; Ποιος δεν έχει βιώσει τη συντριπτική δύναμη των μουσικών τόνων; Τι άλλο είναι όμως η δύναμη των τόνων παρά η δύναμη των αισθημάτων; Η μουσική είναι η γλώσσα του αισθήματος – ο τόνος είναι το έντονο αίσθημα, το αίσθημα που κοινοποιείται. Ποιος δεν έχει βιώσει τη δύναμη της αγάπης ή τουλάχιστον δεν έχει ακούσει γι' αυτήν; Ποιο είναι ισχυρότερο, η αγάπη ή ο ατομικός άνθρωπος; Έχει ο άνθρωπος την αγάπη ή μήπως πολύ περισσότερο έχει η αγάπη τον άνθρωπο; Όταν η αγάπη ωθεί τον άνθρωπο να βαδίσει ακόμη και με χαρά στο θάνατο για το αγαπημένο του πρόσωπο, δεν είναι άραγε αυτή η δύναμη, που ξεπερνά το θάνατο, η δική του ατομική δύναμη ή, πολύ περισσότερο, η δύναμη της αγάπης; Και όποιος κάποτε σκέφτηκε αληθινά δεν ένωσε τη δύναμη της σκέψης, τη σαφώς σιωπηλή, αθόρυβη δύναμη της σκέψης; Όταν βυθίζεται σε βαθύ αναστοχασμό, ξεχνώντας τον εαυτό σου και τον περίγυρό σου, είσαι εσύ που κυριαρχείς στο Λόγο ή μήπως είσαι εσύ που κυριαρχείσαι και απορροφάσαι από αυτόν; Δεν είναι ο επιστημονικός ενθουσιασμός ο ομορφότερος θρίαμβος που γιορτάζει για εσένα ο Λόγος; Η δύναμη που έχει η ορμή τής γνώσης δεν είναι μια *πολύ απλή ακαταμάχητη, τα πάντα υπερβαίνουσα δύναμη*; Και όταν καταπιέξεις ένα πάθος, όταν αποβάλλεις μια συνήθεια, κοντολογίς όταν επιφέρει μια νίκη πάνω στον ίδιο τον εαυτό σου, αυτή η νικηφόρα δύναμη δεν είναι η δική σου προσωπική δύναμη, νοούμενη δι' εαυτή, ή μήπως δεν είναι πολύ περισσότερο η βουλητική ενέργεια, η δύναμη της ηθικότητας, εκείνη η οποία σε καταλαμβάνει διά της βίας και σε γεμίζει με αγανάκτηση ενάντια στον εαυτό σου και στις ατομικές αδυναμίες σου;³

Ο άνθρωπος δεν είναι *τίποτε χωρίς αντικείμενο*. Μεγάλοι, υποδειγματικοί άνθρωποι, τέτοιοι άνθρωποι, οι οποίοι μας αποκαλύπτουν την ουσία του ανθρώπου, επιβεβαιώνουν αυτή την πρόταση μέσα από το βίο τους. Είχαν μόνο *ένα* κυρίαρχο βασικό πάθος: την πραγματοποίηση του σκοπού, ο οποίος ήταν το ουσιαστικό αντικείμενο της δραστηριότητάς τους. Αλλά το

2. «Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie» [Κάθε άποψη είναι τόσο ισχυρή, ώστε μπορεί να εκπροσωπηθεί με τίμημα τη ζωή]. Montaigne.

3. Εάν αυτή η διαφορά μεταξύ του ατόμου –μια λέξη η οποία, όπως όλες οι αφηρημένες λέξεις βεβαίως, είναι άκρως απροσδιόριστη, αμφίσημη, παραπλανητική– και της αγάπης, του Λόγου, της βούλησης είναι μια διαφορά θεμελιωμένη ή όχι στη φύση είναι τελείως αδιάφορο για το θέμα αυτού του συγγράμματος. Η θρησκεία αφαιρεί τις δυνάμεις, τις ιδιότητες, τους ουσιαστικούς προσδιορισμούς του ανθρώπου από τον άνθρωπο και τις αποθεώνει ως αυτοτελή όντα –ασκέτως εάν, όπως στον πολυθεϊσμό, καθιστά καθεμιά τους δι' εαυτή ένα ον ή, όπως στο μονοθεϊσμό, τις συγκεντρώνει όλες σε ένα ον–, άρα θα πρέπει και στην εξήγησή και στην αναγωγή αυτών των θεϊών όντων στον άνθρωπο να γίνει αυτή η διαφοροποίηση, η οποία άλλωστε δεν επιβάλλεται μόνο από το αντικείμενο, αλλά είναι επίσης γλωσσικά και, πράγμα που είναι το ίδιο, λογικά θεμελιωμένη, διότι ο άνθρωπος διαφοροποιεί *εαυτόν* από το πνεύμα του, το μυαλό του, την καρδιά του ως εάν να ήταν κάτι χωρίς αυτά.

αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται *ουσιωδώς, αναγκαστικά* ένα υποκείμενο δεν είναι τίποτε άλλο από την *ίδια*, αλλά *αντικειμενική* ουσία αυτού του υποκειμένου. Εάν είναι ένα αντικείμενο κοινό σε άτομα του αυτού γένους, αλλά διαφορετικά ως προς το είδος, τότε είναι, τουλάχιστον *έτσι όπως* είναι αντικείμενο γι' αυτά τα άτομα σύμφωνα με τη διαφορά τους, [είναι] η δική τους μεν, αλλά αντικειμενική ουσία.

Έτσι, ο Ήλιος είναι το κοινό αντικείμενο των πλανητών, αλλά *έτσι όπως* είναι αντικείμενο για τον Ερμή, την Αφροδίτη, τον Κρόνο, τον Ουρανό, *έτσι* δεν είναι αντικείμενο για τη Γη. *Κάθε πλανήτης έχει τον δικό του ήλιο*. Ο Ήλιος, όπως φωτίζει και ζεσταίνει τον Ουρανό με συγκεκριμένο τρόπο, δεν έχει καμία φυσιολογική (αλλά μόνο αστρονομική, επιστημονική) ύπαρξη για τη Γη· και ο Ήλιος δεν εμφανίζεται μόνο διαφορετικά, *είναι* πραγματικά διαφορετικός στον Ουρανό, είναι ένας *άλλος* Ήλιος απ' ό,τι στη Γη. Η στάση της Γης προς τον Ήλιο συνεπώς είναι ταυτόχρονα μια στάση της Γης προς τον εαυτό της και προς την ίδια την ουσία της, διότι το μέτρο του μεγέθους και της έντασης του φωτός, με βάση το οποίο ο Ήλιος είναι αντικείμενο για τη Γη, είναι το μέτρο της απόστασης που θεμελιώνει την ιδιόμορφη φύση της Γης. Κάθε πλανήτης έχει συνεπώς στον Ήλιο του τον καθρέφτη της δικής του ουσίας.

Στο αντικείμενο συνειδητοποιεί λοιπόν ο άνθρωπος *τον εαυτό του*: η συνείδηση του αντικειμένου είναι η *αυτοσυνείδηση* του ανθρώπου. Από το αντικείμενο αναγνωρίζεις τον άνθρωπο· σε αυτό σου *εμφανίζεται* η ουσία του: το αντικείμενο είναι η *φανερωμένη* ουσία του, το *αληθινό, αντικειμενικό* Εγώ. Και αυτό διόλου δεν ισχύει μόνο για τα πνευματικά, αλλά [ισχύει] και για τα *αισθητηριακά* αντικείμενα. Ακόμη και τα αντικείμενα που είναι τα πιο απόμακρα για τον άνθρωπο, *επειδή* και *εφόσον* του είναι αντικείμενα, είναι αποκαλύψεις της ανθρώπινης ουσίας. Ακόμη και το φεγγάρι, ακόμη και ο ήλιος, ακόμη και τα αστέρια φωνάζουν στον άνθρωπο *το Γνώθι σαυτόν**. Το γεγονός ότι τα βλέπει και ότι τα βλέπει *έτσι όπως* τα βλέπει αποτελεί μαρτυρία για τη δική του ουσία. Το ζώο δεσμεύεται απλώς από την αχτίδα φωτός που είναι αναγκαία για το βίο, ενώ ο άνθρωπος επίσης και από την αδιάφορη αχτίδα του πιο μακρινού άστρου. Μόνο ο άνθρωπος έχει καθαρές, διανοητικές, άνευ συμφέροντος χαρές και αψιθυμίες – μόνο ο άνθρωπος εορτάζει θεωρητικά πανηγύρια οφθαλμών. Το μάτι που κοιτά στον ουρανό και θωρεί εκείνο το *άνευ χρήσης* και *άνευ βλάβης* φως, το οποίο δεν έχει τίποτε κοινό με τη γη και με τις ανάγκες της, αντικρίζει σε αυτό το φως την ίδια την ουσία του, την ίδια την προέλευσή του. Το μάτι είναι ουράνιας φύσης. Γι' αυτό και ο άνθρωπος σηκώνεται πάνω από τη γη μόνο με το μάτι· γι' αυτόν το λόγο ξεκινά η *θεωρία* με τη θωριά του ουρανού. Οι πρώτοι φιλόσοφοι ήταν αστρονόμοι. Ο ουρανός υπενθυμίζει στον άνθρωπο τον προσδιορισμό του, ότι δεν είναι προσδιορισμένος μόνο για την πράξη αλλά και για τη θέαση.

Η *απόλυτη ουσία*, ο Θεός του ανθρώπου, είναι η *δική του ουσία*. Η δύναμη του *αντικειμένου* πάνω του είναι συνεπώς η *δύναμη της δικής του ουσίας*. Έτσι, η δύναμη του *αντικειμένου* του αισθήματος είναι η δύναμη του

* *Ελληνικά*
στο πρωτότυπο.

αίσθηματος, η δύναμη του *αντικειμένου* του Λόγου η δύναμη του ίδιου του Λόγου, η δύναμη του *αντικειμένου* της βούλησης η δύναμη της *βούλησης*. Ο άνθρωπος, η ουσία του οποίου προσδιορίζεται από τον [μουσικό] τόνο, κυριαρχείται από το αίσθημα, τουλάχιστον από το αίσθημα το οποίο βρίσκει στον τόνο το αντίστοιχο στοιχείο του. Όχι όμως ο τόνος δι' εαυτόν, αλλά μόνο ο περιεχομενικός, ο εννοιματικός και συναισθηματικός τόνος έχει δύναμη πάνω στο αίσθημα. Το αίσθημα καθορίζεται μόνο από το αισθηματικό, δηλαδή μόνο από τον *ίδιο τον εαυτό του, από την ίδια την ουσία του*. Έτσι η βούληση, έτσι και ο Λόγος. Όποιο αντικείμενο και αν συνειδητοποιούμε: πάντα συνειδητοποιούμε ταυτόχρονα τη δική μας ουσία· δεν μπορούμε να ενεργοποιήσουμε τίποτε *άλλο* χωρίς να ενεργοποιήσουμε τον *εαυτό μας*. Και επειδή το βούλησθαι, το σκέπτεσθαι είναι εντέλειες, ουσιότητες, πραγματικότητες, έτσι είναι αδύνατον να αισθανόμαστε ή να προσλαμβάνουμε *με Λόγο* το Λόγο, *με αίσθημα* το αίσθημα, *με βούληση* τη βούληση ως μια *περιορισμένη, περατή, δηλαδή μηδαμινή* δύναμη. Διότι η περατότητα και η μηδαμινότητα είναι ένα και το αυτό· η περατότητα είναι μόνο ένας ευφημισμός για τη μηδαμινότητα. Η περατότητα είναι η *μεταφυσική, η θεωρητική, η μηδαμινότητα η παθολογική, η πρακτική* έκφραση. Ό,τι είναι *περατό* για τη *δύναμια* είναι *μηδαμινό* για την *καρδιά*. Είναι όμως αδύνατον να συνειδητοποιήσουμε τη βούληση, το αίσθημα, το Λόγο ως περατές δυνάμεις, διότι κάθε εντέλεια, κάθε δύναμη και ουσιότητα είναι η άμεση *απόδειξη* και *επιβεβαίωση* του *ίδιου του εαυτού της*. Δεν μπορεί κανείς να αγαπά, να βούληται, να σκέφτεται χωρίς να αισθάνεται αυτές τις δραστηριότητες ως εντέλειες, να αισθάνεται ότι είναι ένα αγαπών, βουλόμενο, σκεπτόμενο *ον* χωρίς να νιώθει γι' αυτό μια *άπειρη* αγάπη. Η συνείδηση είναι το Προς-εαυτόν-αντικείμενο-Είναι ενός όντος· ως εκ τούτου δεν είναι κάτι ιδιαίτερο, κάτι διαφορετικό από το *ον* που έχει συνειδητοποιήσει τον εαυτό του. Πώς αλλιώς θα μπορούσε να έχει συνείδηση του εαυτού του; Γι' αυτόν το λόγο είναι αδύνατον να συνειδητοποιήσει μια εντέλεια ως ατέλεια, *είναι αδύνατον να αισθανθεί το αίσθημα ως περιορισμένο, είναι αδύνατον να σκεφτεί τη σκέψη ως περιορισμένη*.

Η *συνείδηση* είναι *αυτενέργεια, αυτοκατάφαση, αυτοαγάπη, χαρά για την ίδια εντέλεια*. Η *συνείδηση* είναι το *χαρακτηριστικό σημείο ενός πλήρους όντος*· η συνείδηση υπάρχει μόνο σε ένα κορεσμένο, πλήρες *ον*. Ακόμη και η ανθρώπινη ματαιοδοξία επιβεβαιώνει αυτή την αλήθεια. Ο άνθρωπος βλέπει στον καθρέφτη· αρέσκειται στη μορφή του. Αυτή η ευαρέσκεια είναι μια αναγκαία, όχι αυθαίρετη συνέπεια της πληρότητας, της ομορφιάς της μορφής του. Η όμορφη μορφή είναι εν εαυτή κορεσμένη, έχει αναγκαστικά χαρά για τον εαυτό της, καθρεφτίζεται αναγκαστικά εντός της. Για ματαιοδοξία πρόκειται μόνο όταν ο άνθρωπος γλιυκοκοιτάζει τη δική του ατομική μορφή, όχι όμως όταν θαυμάζει την ανθρώπινη μορφή. *Πρέπει* να τη θαυμάζει· δεν μπορεί να φανταστεί καμία ομορφότερη, καμία μεγαλοπρεπέστερη μορφή από την ανθρώπινη⁴. Βεβαίως, κάθε *ον* αγαπά εαυτό, το Είναι του, και *πρέπει* να

4. «Ο άνθρωπος είναι το ομορφότερο πράγμα για τον άνθρωπο» (Κικέρων, *De nat. D., lib. I.*). Αυτό δε δεν είναι ένα σημείο περιοριστικότητας, διότι βρίσκει όμορφη και άλλα όντα πέρα από τον ίδιο· χαιρείται και για την ομορφιά των ζωικών μορφών, την ομορφιά των φυτικών

το αγαπό. Το Είναι είναι ένα αγαθό. «Οτιδήποτε» ήξει ο Βασον «είναι άξιο του Είναι είναι επίσης άξιο για γνώση». Οτιδήποτε υπάρχει έχει αξία, είναι ένα ον με διάκριση· γι' αυτόν το λόγο καταφάσκει, επιβεβαιώνει εαυτό. Αλλά η ανώτατη μορφή της αυτοκατάφασης, η μορφή η οποία είναι μια διάκριση, μια εντέλεια, μια ευτυχία, ένα αγαθό, είναι η συνείδηση.

Κάθε περιορισμός του Λόγου ή εν γένει της ουσίας του ανθρώπου βασίζεται σε μια πλάνη, σε ένα σφάλμα. Βεβαίως, το ανθρώπινο άτομο μπορεί και πρέπει –εδώ συνίσταται η διαφορά του από το ζωικό άτομο– να αισθάνεται και να γιγνώσκει εαυτό ως περιορισμένο· μπορεί όμως να συνειδητοποιήσει τα όρια, την περατότητά του, διότι η εντέλεια, η απειρότητα του γένους είναι το αντικείμενό του, είτε ως αντικείμενο αισθημάτων είτε της ηθικής συνείδησης είτε της νοούσας συνείδησης. Εάν ταυτόχρονα καθιστά τα δικά του όρια όρια του γένους, τότε αυτό βασίζεται στην πλάνη ότι θεωρεί εαυτό ένα με το γένος – μια πλάνη η οποία συναρτάται στενά με την αγάπη της άνεσης, την αδράνεια, τη μταιιοδοξία και την αυταρέσκεια του ατόμου. Ένα όριο δηλαδή το οποίο γνωρίζω ως απλώς δικό μου όριο με αποθαρρύνει, με ντροπιάζει και με ανησυχεί. Για να απελευθερωθώ λοιπόν από αυτό το αίσθημα ντροπής, από αυτή την ανησυχία, κάνω τα όρια της ατομικότητάς μου όρια του ίδιου του ανθρώπινου όντος. Αυτό που είναι ακατάληπτο για εμένα είναι και για τους άλλους ακατάληπτο· γιατί να πρέπει να νοιάζομαι περισσότερο; Δεν είναι άλλωστε δικό μου φταίξιμο· δεν έγκειται στη δική μου διάνοια· έγκειται στη διάνοια του γένους εν γένει. Είναι όμως τρέλα, γελοία και ταυτόχρονα ανόσια τρέλα, να προσδιορίζεται αυτό που αποτελεί τη φύση του ανθρώπου, την ουσία του γένους, η οποία είναι η απόλυτη ουσία του υποκειμένου, ως περατό, ως περιορισμένο. Κάθε ον είναι αρκετό για τον εαυτό του. Κανένα ον δεν μπορεί να αρνηθεί εαυτό, δηλαδή την ουσιοτήτά του· κανένα ον δεν είναι για τον εαυτό του περιορισμένο. Πολύ περισσότερο, κάθε ον είναι εν εαυτώ και δι' εαυτώ άπειρο, έχει το Θεό του, το υπέρτατο ον του εντός του ίδιου. Κάθε όριο ενός όντος υπάρχει μόνο για ένα άλλο ον έξω και πάνω από αυτό. Ο βίος των εφημερότερων είναι εξαιρετικά βραχύς σε σύγκριση με ζωά που ζουν περισσότερο· ταυτόχρονα όμως αυτός ο βραχύς βίος είναι γι' αυτά τόσο μακρύς όσο για τα άλλα ζωά ένας βίος ετών. Το φύλλο πάνω στο οποίο ζει η κάμπια είναι γι' αυτήν ένας κόσμος, ένας άπειρος χώρος.

Αυτό που κάνει ένα ον αυτό που είναι είναι ακριβώς το ταλέντο του, η δυνατότητά του, ο πλούτος του, το στολίδι του. Πώς θα ήταν δυνατόν να προσλάβει το Είναι του ως Μη Είναι, τον πλούτο του ως έλλειψη, το ταλέντο του ως ανικανότητα; Εάν τα φυτά είχαν μάτια, γούστο και κριτική δύναμη, τότε κάθε φυτό θα ανακάρυτε το άνθος του ως το ωραιότερο· διότι η διάνοιά του, το γούστο του δεν θα πήγαινε πιο μακριά από την παραγωγική ουσιαώδη δύναμή του [produzierende Wesenskraft]. Αυτό που θα δημιουργούσε η παραγωγική ουσιαώδης δύναμή του, αυτό θα έπρεπε επίσης να το ενισχύσει και να το αναγνωρίσει ως ανώτερο το γούστο του, η κριτική δύναμή του. Αυτό το οποίο η ουσία καταφάσκει δεν μπορεί να το αρνηθεί η διάνοια, το γούστο, η κρίση-

μορφών, την ομορφιά της φύσης εν γένει. Αλλά μόνο η απόλυτη, η ολοκληρωμένη μορφή μπορεί να χαρεί χωρίς φθόνο για τις μορφές άλλων όντων.

αλλήως η διάνοια, η κριτική δύναμη, δεν θα ήταν πλέον η διάνοια, η κριτική δύναμη αυτού του συγκεκριμένου όντος, αλλή ενός οποιουδήποτε άλλου. Το μέτρο του όντος είναι επίσης το μέτρο της διάνοιας. Εάν το ον είναι περιορισμένο, τότε είναι και το αίσθημα, είναι και η διάνοια περιορισμένη. Αλλή για ένα περιορισμένο ον η περιορισμένη διάνοιά του δεν αποτελεί ένα όριο· πολύ περισσότερο είναι εντελώς ευτυχές και ικανοποιημένο με αυτήν· τη νιώθει, την επαιεί και την εξυμνεί ως μια εξίσια, θεία δύναμη· και η περιορισμένη διάνοια εξυμνεί από την πλευρά της το περιορισμένο ον, του οποίου είναι η διάνοια. Και οι δύο ταιριάζουν ακριβέστατα μεταξύ τους· πώς είναι δυνατόν να καταλήξουν σε έριδα; Η διάνοια είναι η οπτική ακτίνα ενός όντος. Όσο πιο μακριά βλέπεις, τόσο εκτείνεται η ουσία σου, και αντίστροφα. Το μάτι του ζώου δεν φθάνει πιο μακριά από την ανάγκη του, όπως και η ουσία του δεν φθάνει πιο μακριά από την ανάγκη του. Και όσο μακριά φθάνει η ουσία σου, τόσο μακριά φθάνει η απειρίστη αυτοαίσθησή σου, σε τέτοιο εύρος είσαι θεός. Ο δικασμός μεταξύ διάνοιας και ουσίας, νοητικής δύναμης και παραγωγικής δύναμης στην ανθρώπινη συνείδηση είναι αφενός απλώς ατομικός, χωρίς γενική σημασία, αφετέρου δε μόνο φαινομενικός. Όποιος αναγνωρίζει τα άσχημα ποιήματά του ως άσχημα, αυτός, επειδή δεν είναι περιορισμένος στη γνώση του, δεν είναι και στην ουσία του τόσο περιορισμένος όσο εκείνος ο οποίος θεωρεί καλά, με τη διάνοιά του, τα άσχημα ποιήματά του.

Εάν, ακολούθως, σκέφτεσαι το Άπειρο, τότε σκέφτεσαι και ενεργοποιείς την Απειρότητα της νοητικής δύναμης· εάν αισθάνεσαι το Άπειρο, τότε αισθάνεσαι και ενεργοποιείς την Απειρότητα της αισθηματικής δύναμης. Το αντικείμενο του Λόγου είναι ο αυτοεξαντικειμενικευμένος Λόγος, το αντικείμενο του αισθήματος το αυτοεξαντικειμενικευμένο αίσθημα. Εάν δεν έχεις καμία αίσθηση, κανένα αίσθημα για τη μουσική, τότε δεν αισθάνεσαι ακόμη και στην καλύτερη μουσική τίποτε περισσότερο απ' ό,τι στον άνεμο που σφυρίζει στα αυτιά σου και στο ρυάκι που κυλά μπροστά στα πόδια σου. Τι σε καταλαμβάνει λοιπόν όταν σε καταλαμβάνει ο [μουσικός] τόνος; Τι προσλαμβάνεις από αυτόν; Τι άλλο από τη φωνή της δικής σου καρδιάς; Γι' αυτό και το αίσθημα μιλά μόνο στο αίσθημα, γι' αυτό και το αίσθημα είναι κατανοητό μόνο στο αίσθημα, δηλαδή στον εαυτό του – επειδή το αντικείμενο του αισθήματος είναι αυτό το ίδιο μόνο αίσθημα. Η μουσική είναι ένας μονόλογος του αισθήματος. Αλλή και ο διάλογος της φιλοσοφίας είναι στ' αλήθεια μόνο ένας μονόλογος του Λόγου: η σκέψη μιλά μόνο στη σκέψη. Η χρωματική λάμπη των κρυστάλλων γοντεύει τις αισθήσεις· το Λόγο τον ενδιαφέρουν μόνο οι νόμοι της κρυσταλλονομίας. Ο Λόγος είναι μόνο το έλλογο αντικείμενο.⁵

* Ο Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) ήταν μία από τις κυριότερες φιλοσοφικές και θεολογικές κεφαλές της περιόδου του Διαφωτισμού στη Γερμανία. Από το 1761 καθηγητής Ανατολικών Σπουδών στο Γκέτινγκεν, ο Reimarus ανέλαβε να υπερασπίσει τη θεμελίωση μιας φυσικής θρησκείας απέναντι στις δογματικές παραδόξεις της βιβλικής παράδοσης. Σε αυτή την προοπτική συνέταξε

5. «Η διάνοια είναι αποκλειστικά ευαίσθητη για τη διάνοια και για ό,τι απορρέει από αυτήν»· Reimarus (Wahrh. der natürl. Religion, IV. Abt., § 8.).*

το βιβλίο (το οποίο αναφέρει και ο Feuerbach) «Οι κυριότερες αλήθειες της φυσικής θρησκείας» («Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion», 1754), όπως και την «(Απολογία ή) κείμενο υπεράσπισης για τους ορθολογικούς λάτρεις του Θεού» («Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes»). Τα κείμενα αυτά εξασφάλισαν τη θέση του στην ιστορία του Διαφωτισμού και της σύγχρονης ερμηνευτικής θρησκευολογίας. Δεδομένου ότι ο Reimarus δεν τόλμησε να δημοσιεύσει το κείμενο της Απολογίας όσο ζούσε –καθώς δεν υπερασπιζόταν απλώς μια ντεϊστική αντίληψη, αλλά ουσιαστικά αρνιόταν τον Αποκαλυπτικό χαρακτήρα του Χριστιανισμού–, το κείμενο δημοσιεύθηκε μετά το θάνατο του Reimarus, αποσπασματικά και με ψευδώνυμο, από τον Lessing, ο οποίος υποστήριξε ότι επρόκειτο για αποσπάσματα (Fragmente) ενός αγνώστου τα οποία βρέθηκαν στη Βιβλιοθήκη του Βόλφενμπτελ, την οποία διαχειριζόταν ο ίδιος. Η δημοσίευση των «Αποσπασμάτων του Βόλφενμπτελ» ξεκίνησε το 1774 και συνεχίστηκε το 1777, προκαλώντας μια ολόκληρη σειρά απαντήσεων και αντιρρήσεων, τη λεγόμενη «Έριδα περί των Αποσπασμάτων» (Fragmentenstreit). Η ταυτότητα του συντάκτη εξακριβώθηκε μόλις το 1814, όταν ο γιος του Reimarus δημοσίευσε ολόκληρη την Απολογία. Ορισμένες απόψεις του Reimarus περί του Ιησού και των μαθητών του χρησιμοποιήσαν ως βάση για την ακόλουθη Έρρενα-για-το-βίο-του-Ιησού η οποία αναπτύχθηκε τον 19ο αιώνα.

Οτιδήποτε λοιπόν έχει, με την έννοια της υπεράνθρωπης θεώρησης και της θρησκείας, απλώς τη σημασία του συνεπαγόμενου, του υποκειμενικού ή του ανθρώπινου, του μέσου, του οργάνου, αυτό έχει, με την έννοια της αλήθειας, τη σημασία του πρωταρχικού, του θείου, της ουσίας, του ίδιου του αντικείμενου. Εάν, για παράδειγμα, το αίσθημα είναι το ουσιώδες όργανο της θρησκείας, τότε η ουσία του Θεού δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την ουσία του αισθήματος. Το αληθινό, αλλὰ κρυφό νόημα του ρητού «Το αίσθημα είναι το όργανο του Θείου» είναι: το αίσθημα είναι το ευγενέστερο, το επαξιώτερο, δηλαδή το θείο στον άνθρωπο. Πώς θα μπορούσε να προσλαμβάνει το Θείο μέσα από το αίσθημα εάν το ίδιο το αίσθημα δεν ήταν θείας φύσης; Το Θείο γνωρίζεται άλλωστε μόνο μέσα από το Θείο, «ο Θεός γινώσκειται μόνο μέσω του ίδιου». Η θεία ουσία, την οποία προσλαμβάνει το αίσθημα, δεν είναι ουσιαστικά τίποτε άλλο από την ουσία του αισθήματος η οποία έχει γοητευθεί και μαγευτεί από τον εαυτό της – το έμπλεο καράς, εν εαυτώ μακάριο αίσθημα.

Από αυτά καθίσταται ήδη προφανές ότι εκεί όπου το αίσθημα γίνεται όργανο του Απείρου, υποκειμενική ουσία της θρησκείας, εκεί κάνει την αντικειμενική αξία του αντικείμενο της θρησκείας. Έτσι, από τη στιγμή που έγινε το αίσθημα η κύρια υπόθεση της θρησκείας, κατέστη αδιάφορο το κατά τα άλλα τόσο ιερό περιεχόμενο πίστης του Χριστιανισμού. Όταν από τη σκοπιά του αισθήματος παραχωρείται ακόμη αξία στο αντικείμενο, τότε αυτό τον έχει μόνο κάρη στο αίσθημα, το οποίο συνδέεται μαζί του ενδεχομένως μόνο για συγκυριακούς λόγους· εάν ένα άλλο αντικείμενο μπορούσε να διεγείρει τα ίδια αισθήματα, θα ήταν εξίσου ευπρόσδεκτο. Το αντικείμενο του αισθήματος καθίσταται όμως αδιάφορο απλώς διότι εκεί όπου μια φορά το αίσθημα δηλώνεται ως η υποκειμενική ουσία της θρησκείας, στην πραγματικότητα

είναι επίσης και η *αντικειμενική ουσία* της, ακόμη και εάν δεν δηλώνεται, τουλάχιστον άμεσα, ως τέτοια. Άμεσα, λέγω· διότι έμμεσα κάτι τέτοιο βεβαίως ομολογείται από το ότι το αίσθημα ως τέτοιο δηλώνεται ως *θρησκευτικό*, δηλαδή *αίρεται* η *διαφορά μεταξύ ιδιαίτερα θρησκευτικών* και *αθρησκευτικών* ή τουλάχιστον *μη θρησκευτικών* αισθημάτων – μια αναγκαία συνέπεια της σκοπιάς για την οποία μόνο το αίσθημα ισχύει ως το όργανο του Θεού. Διότι για ποιον άλλον λόγο εκτός από την ουσία του, τη φύση του, καθιστάς το αίσθημα όργανο της άπειρης, της θείας ουσίας; Δεν είναι όμως η φύση του αισθήματος εν γένει επίσης η φύση κάθε ειδικού αισθήματος, άσχετα από το ποιο μπορεί να είναι το αντικείμενό του; Τι καθιστά λοιπόν αυτό το αίσθημα θρησκευτικό; Το συγκεκριμένο *αντικείμενο*; Επ' ουδενί, διότι αυτό το αντικείμενο είναι το *ίδιο απλώς θρησκευτικό*, όταν δεν είναι ένα αντικείμενο της ψυχής διάνοιας ή της μνήμης, αλλά *του αισθήματος*. Τι [το καθιστά] λοιπόν; Η φύση του αισθήματος, στην οποία μετέχει κάθε αίσθημα, χωρίς διαφορά του αντικείμενου. Το αίσθημα λοιπόν δηλώνεται ως ιερό απλώς και μόνο επειδή είναι αίσθημα· η *βάση* της θρησκευτικότητάς του είναι η φύση του αισθήματος, έγκειται *σε αυτό το ίδιο*. Με αυτό τον τρόπο όμως δεν έχει δηλωθεί άραγε το αίσθημα ως το Απόλυτο, ως το *ίδιο το Θεό*; Όταν το αίσθημα *μέσω του εαυτού του* είναι καλό, θρησκευτικό, δηλαδή ιερό, θείο, δεν έχει τότε το αίσθημα το Θεό του *εντός του*;

Όταν όμως παρ' όλα αυτά θέλεις να ορίσεις ένα αντικείμενο του αισθήματος, αλλά ταυτόχρονα θέλεις να ερμηνεύσεις *αληθινά* το αίσθημά σου, χωρίς να αναμείξεις στον αναστοχασμό σου κάτι ξένο, τι σου απομένει από το να διαφοροποιήσεις τα ατομικά αισθήματά σου από τη γενική ουσία, τη φύση του αισθήματος, να διακρίνεις την ουσία του αισθήματος από τις ενοχλητικές, μιανές επιρροές με τις οποίες εντός σου, στο καθορισμένο άτομο, είναι δεσμευμένο το αίσθημα; Αυτό λοιπόν που μπορείς αποκλειστικά να εξαντικειμενικεύσεις, να δηλώσεις ως το Άπειρο, να προσδιορίσεις ως την ουσία του είναι μόνο η φύση του αισθήματος. Δεν έχεις εδώ κανέναν άλλο προσδιορισμό για το Θεό από αυτόν: *ο Θεός είναι το καθαρό, το απεριόριστο, το ελεύθερο αίσθημα*. Κάθε άλλος Θεός, τον οποίο θέτεις εδώ, είναι ένας Θεός που έχει επιβληθεί έξωθεν στο αίσθημά σου. Το αίσθημα είναι *αθείστικό* με την έννοια της ορθόδοξης πίστης, με την οποία η θρησκεία συνδέεται με ένα εξωτερικό αντικείμενο· αρνείται έναν *αντικειμενικό* Θεό – είναι Θεός *για τον εαυτό του*. Η *απάρνηση του αισθήματος και μόνο* είναι από τη σκοπιά του αισθήματος η *απάρνηση του Θεού*. Είσαι απλώς πολύ δειλός ή πολύ περιορισμένος για να ομολογήσεις με λέξεις αυτό στο οποίο το αίσθημά σου καταφάσκει σιωπηλά. Δεσμευμένος σε εξωτερικές προοπτικές, ανίκανος να συλλάβεις το ψυχικό μέγεθος του αισθήματος, τρομάζεις μπροστά στον *θρησκευτικό αθείσμό* της καρδιάς σου και καταστρέφεις σε αυτό τον τρόπο την *ενότητα* του αισθήματός σου *με αυτό το ίδιο*, καθώς καθρεφτίζεις στον εαυτό σου ένα ον διαφορετικό από το αίσθημα, αντικειμενικό, και με τον τρόπο αυτό επαναπίπτεις αναγκαστικά στα παλιά ερωτήματα και στις αμφιβολίες: Εάν υπάρχει Θεός ή όχι. Ερωτήματα και αμφιβολίες οι οποίες εξαφανίζονται, μάλιστα είναι αδύνατες, εκεί όπου το αίσθημα προσδιορίζεται ως η ουσία της θρησκείας. Το αίσθημα είναι η δική σου εσωτερική δύναμη και

* Ο *Christiaan Huygens* (1629-1695) ήταν ένας από τους μεγαλύτερους φυσικούς και μαθηματικούς του 17ου αιώνα.

Τα έργα του περιλαμβάνουν θεωρίες περί του φωτός αλλά και περί των πλανητών (είχε εφεύρει δικό του τηλεσκόπιο).

Οι θεωρίες του επηρέασαν κατοπινούς φυσικούς, όπως τον *Newton*. Τα τελευταία χρόνια της ζωής του ο *Huygens* συνέταξε μια φιλοσοφική πραγματεία (στα λατινικά)

η οποία περιείχε τις υποθέσεις του για τη δημιουργία του σύμπαντος και την κατοικησιμότητα των πλανητών.

Έπειτα από καθυστέρησης, το έργο αυτό δημοσιεύθηκε το 1698 με τον ελληνικό τίτλο «*Κοσμοθεωρός*».

ταυτόχρονα μια δύναμη διαφορετική και ανεξάρτητη από εσένα, είναι εντός σου και πάνω από εσένα: είναι η ολοδική σου ουσία, η οποία όμως σε καταλαμβάνει ως μια άλλη ουσία και με τον τρόπο μιας *άλλης ουσίας*, εν ολίγοις είναι ο Θεός σου – πώς θέλεις λοιπόν από αυτή την ουσία μέσα σου να ξεχωρίσεις ακόμα μία άλλη αντικειμενική ουσία; Πώς να βγεις πέρα από το αίσθημά σου;

Το αίσθημα τονίστηκε όμως εδώ μόνον ως παράδειγμα. Η ίδια κατάσταση ισχύει με κάθε άλλη δύναμη, ικανότητα, δυναμικότητα, πραγματικότητα, δραστηριότητα –το όνομα είναι αδιάφορο– η οποία προσδιορίζεται ως το *ουσιώδες όργανο* ενός αντικειμένου. Αυτό που *υποκειμενικά*, ή από την πλευρά του ανθρώπου, έχει τη σημασία της ουσίας, ακριβώς γι' αυτόν το λόγο έχει και *αντικειμενικά*, ή από την πλευρά του αντικειμένου, τη σημασία της ουσίας. Ο άνθρωπος δεν μπορεί, τέλος πάντων, να υπερβεί την αληθινή ουσία του. Μπορεί βεβαίως, μέσω της φαντασίας, να φαντάζεται άτομα ενός άλλου, υποτίθεται ανώτερου είδους, αλλά από το γένος του, από την ουσία του δεν μπορεί

ποτέ να αφαιρέσει· οι ουσιώδεις προσδιορισμοί τους οποίους αποδίδει σε αυτά τα άτομα είναι πάντα προσδιορισμοί που προέρχονται από τη δική του ουσία – προσδιορισμοί στους οποίους σ' αλήθεια καθρεφτίζει και εξαντικειμενικεύει μόνο τον εαυτό του. Σαφώς, εκτός από τον άνθρωπο υπάρχουν στα ουράνια σώματα και άλλα νοήμονα όντα· αλλά μέσα από την παραδοχή τέτοιων όντων δεν αλλιάζουμε τη σκοπιά μας – απλώς την εμπλουτίζουμε ποσοτικά, όχι ποιοτικά· διότι, όπως εκεί ισχύουν οι ίδιοι νόμοι της κίνησης, έτσι ισχύουν εκεί επίσης οι ίδιοι νόμοι της αίσθησης και της σκέψης, όπως εδώ. Στην πραγματικότητα αποδίδουμε ζωή στα άστρα όχι με το ότι εκεί υπάρχουν *άλλα* όντα από εμάς, αλλά μόνο με το ότι υπάρχουν εκεί *περισσότερα* όντα ίδια ή όμοια με εμάς.⁶

6. Έτσι λέει, για παράδειγμα, ο *Christ. Huygens** στο έργο του *Cosmotheoros, lib. I*. «Πιθανόν η απόλαυση της μουσικής και των μαθηματικών δεν είναι αποκλειστικά περιορισμένη σε εμάς τους ανθρώπους, αλλά εκτείνεται σε *περισσότερα* όντα». Αυτό σημαίνει ακριβώς: η ποιότητα είναι όμοια· η ίδια αίσθηση για μουσική, για επιστήμη· απλώς ο αριθμός των απολαμβάνόντων θεωρείται απεριόριστος.

Δεύτερο κεφάλαιο

Η ουσία της θρησκείας γενικά

Αυτό που υποστηρίχτηκε μέχρι τώρα γενικά –ακόμη και όσον αφορά τη σχέση με τα αισθητηριακά αντικείμενα– για τη σχέση του ανθρώπου προς το αντικείμενο ισχύει *ιδιαίτερα* για τη σχέση του ίδιου με το *θρησκευτικό αντικείμενο*.

Σε σχέση με τα αισθητηριακά αντικείμενα, η συνείδηση του αντικειμένου είναι σαφώς διαφοροποιήσιμη από την αυτοσυνείδηση· αλλὰ στο θρησκευτικό αντικείμενο η συνείδηση συμπίπτει άμεσα με την αυτοσυνείδηση. Το αισθητηριακό αντικείμενο υπάρχει *εκτός* του ανθρώπου, το θρησκευτικό *εντός* του, είναι το ίδιο ένα *εσωτερικό* –γι' αυτό και είναι ένα αντικείμενο το οποίο τον εγκαταλείπει τόσο λίγο, όσο τον εγκαταλείπει η αυτοσυνείδησή του, η συνείδησή του–, ένα αντικείμενο οικείο, μάλιστα το οικειότερο όλων, το εγγύτερο όλων. «Ο Θεός» λέει, για παράδειγμα, ο Αυγουστίνος «είναι σε εμάς εγγύτερα, πλησιέστερα και συνεπώς [γίνεται] ευκολότερα γνωστός από τα αισθητηριακά, τα ενσώματα πράγματα».⁷ Το αισθητηριακό αντικείμενο είναι καθ' εαυτό *αδιάφορο*, ανεξάρτητο από το φρόνημα, από την κριτική δύναμη· το αντικείμενο της θρησκείας όμως είναι ένα *εκλεκτό* αντικείμενο: το εξοχότερο, το πρώτο, το υπέρτατο ον· προϋποθέτει ουσιαστικά μια *κριτική κρίση*, τη διαφορά μεταξύ του Θεού και του Μη Θεού, του Αξιοπλάτρευτου και του Μη Αξιοπλάτρευτου.⁸ Εδώ ισχύει συνεπώς, *χωρίς κανέναν περιορισμό*, η ρήση: Το αντικείμενο του ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο από την *αντικειμενική ουσία* του. Όπως σκέφτεται ο άνθρωπος, όπως είναι το φρόνημά του, έτσι είναι και ο Θεός του: όση αξία έχει ο άνθρωπος, τόσο αξία, και όχι περισσότερη, έχει ο Θεός του. *Η συνείδηση του Θεού είναι η αυτοσυνείδηση του ανθρώπου, η γνώση του Θεού είναι η αυτογνωσία του ανθρώπου*. Από το Θεό του γνωρίζεις τον άνθρωπο και πάλι από τον άνθρωπο το Θεό του· τα δυο τους είναι ένα. Αυτό που για τον άνθρωπο είναι Θεός, αυτό είναι το πνεύμα του, η ψυχή του, και αυτό που είναι του ανθρώπου το πνεύμα, η ψυχή, η καρδιά του, αυτό είναι ο Θεός του: ο

* Ρωμαίος νομικός και εκκλησιαστικός φιλόσοφος, ο οποίος συνέταξε, πιθανόν γύρω στο 180, μια υπεράσπιση του Χριστιανισμού με τον τίτλο «Οκτάβιος» υπό τη μορφή φιλοσοφικού διαλόγου. Το έργο αυτό γνώρισε πολλές εκδόσεις τον 19ο αιώνα.

7. De Genesi ad litteram. lib. V, c. 16.

8. «Δεν σκέφτεστε» λέει ο Minucius Felix*, στο έργο του Οκτάβιος, κεφ. 24, στους ειδοϋλάτρες «ότι πρέπει κανείς περισσότερο να γνωρίσει παρά να πλατύνει το Θεό».

Θεός είναι το *φανερωμένο* Εσώτερο, ο *δηλωμένος* Εαυτός του ανθρώπου· η θρησκεία είναι η εορταστική αποκάλυψη των κρυμμένων θησαυρών του ανθρώπου, η ομολογία των εσώτερων σκέψεών του, η *δημόσια εξομολόγηση των ερωτικών μυστικών του*.

Όταν όμως η θρησκεία, η συνείδηση του Θεού, χαρακτηρίζεται ως η αυτοσυνείδηση του ανθρώπου, αυτό δεν θα πρέπει να γίνει κατανοητό ως εάν ο θρησκόος άνθρωπος να ήταν άμεσα συνειδητοποιημένος, ότι η συνείδησή του περί του Θεού είναι η αυτοσυνείδηση της ουσίας του, διότι είναι ακριβώς η έλλειψη αυτής της συνείδησης η οποία θεμελιώνει την ιδιόμορφη ουσία της θρησκείας. Για να παραμερίσουμε αυτή την παρεξήγηση, είναι καλύτερο να πούμε – η θρησκεία είναι η *πρώτη και μάλιστα έμμεση αυτοσυνείδηση* του ανθρώπου. Η θρησκεία ως εκ τούτου προηγείται παντού της φιλοσοφίας, όπως στην ιστορία της ανθρωπότητας έτσι και στην ιστορία των μεμονωμένων ατόμων. Ο άνθρωπος μεταθέτει εν πρώτοις την ουσία του *έξω από τον εαυτό του*, πριν τη βρει εντός του. Η δική του ουσία είναι γι' αυτόν αρχικά αντικείμενο ως μία άλλη ουσία. Η θρησκεία είναι η *παιδική ουσία* της ανθρωπότητας· αλλιώς το παιδί βλέπει την ουσία του, τον άνθρωπο, έξω από το ίδιο – ως παιδί ο άνθρωπος είναι αντικείμενο για τον εαυτό του ως ένας άλλος άνθρωπος. Η ιστορική πορεία της θρησκείας συνίσταται γι' αυτόν το λόγο στο ότι αυτό που στις πρώιμες θρησκείες ίσχυε ως κάτι αντικειμενικό τώρα θεωρείται και λατρεύεται ως κάτι υποκειμενικό, δηλαδή αυτό που θεωρούνταν και λατρευόταν ως *Θεός* τώρα αναγνωρίζεται ως κάτι *ανθρώπινο*. Η πρώιμη θρησκεία είναι για τις κατοπινές ειδωλολατρία ο άνθρωπος λατρεύει τη *δική του ουσία*. Ο άνθρωπος εξαντικειμενικεύτηκε, αλλιώς δεν γνώρισε το αντικείμενο ως την ουσία του· η κατοπινή θρησκεία κάνει αυτό το βήμα· κάθε πρόοδος στη θρησκεία είναι συνεπώς μια βαθύτερη αυτογνωσία. Αλλιώς κάθε συγκεκριμένη θρησκεία, η οποία χαρακτηρίζει τις μεγαλύτερες αδελφές της ως ειδωλολατρίες, εξαιρεί *εαυτήν* – και μάλιστα κατ' ανάγκην, διότι αλλιώς δεν θα ήταν θρησκεία – από το πεπρωμένο, από τη γενική ουσία της θρησκείας· προσάπτει μόνο στις *άλλες* θρησκείες αυτό που όντως –εάν υπάρχει ενοχή– είναι η ενοχή της θρησκείας εν γένει. Επειδή έχει ένα *άλλο* αντικείμενο, ένα *άλλο* περιεχόμενο, επειδή έχει ανυψωθεί πάνω από το περιεχόμενο των παλαιότερων, φαντάζεται ότι είναι υπεράνω των αναγκαίων και αιώνιων νόμων οι οποίοι θεμελιώνουν την ουσία της θρησκείας, φαντάζεται ότι το αντικείμενό της, το περιεχόμενό της είναι υπερανθρώπινο. Αντ' αυτού όμως ο στοχαστής για τον οποίο η θρησκεία είναι *αντικείμενο* διαβλέπει την ουσία που είναι κρυμμένη γι' αυτή την ίδια, πράγμα το οποίο δεν μπορεί να επιτελέσει η θρησκεία. Και το έργο μας είναι ακριβώς να αποδείξουμε ότι η αντίθεση του Θεού και του Ανθρώπινου είναι απαιτητή, δηλαδή ότι δεν είναι τίποτε άλλο από την αντίθεση μεταξύ της ανθρώπινης ουσίας και του ανθρώπινου ατόμου, ότι συνεπώς επίσης και το αντικείμενο και το περιεχόμενο της χριστιανικής θρησκείας είναι εντελώς ανθρώπινο.

Η θρησκεία, τουλάχιστον η χριστιανική, είναι η *συμπεριφορά του ανθρώπου προς εαυτόν* ή, ορθότερα, *προς την ουσία του*, αλλιώς η συμπεριφορά προς την ουσία του ως *μία άλλη ουσία*. Το *θείον* δεν είναι τίποτε *άλλο*

από την ανθρώπινη ουσία ή, καλύτερα, η ουσία του ανθρώπου, διαχωρισμένη από τα όρια του ατομικού, δηλαδή του πραγματικού, του ενσώματου ανθρώπου, εξαντικειμενικευμένη, δηλαδή θεωρούμενη και ήτρευόμενη ως μια ουσία άλλη, ιδιαίτερη, διαφορετική από αυτόν – όλοι οι προσδιορισμοί του θείου όντος είναι γι' αυτόν το λόγο προσδιορισμοί της ανθρώπινης ουσίας.⁹

Αήλωστε, αναφορικό με τα κατηγορήματα, δηλαδή τις ιδιότητες ή τους προσδιορισμούς του Θεού, αυτό γίνεται χωρίς επιφύλαξη παραδεκτό, επ' ουδενί όμως αναφορικά με το υποκείμενο, δηλαδή με τη βασική ουσία αυτών των κατηγορημάτων. Η άρνηση του υποκειμένου ισχύει ως αθρησκοευτικότητα, ως αθεϊσμός, όχι όμως και η άρνηση των κατηγορημάτων. Αυτό όμως που δεν έχει καθόλου προσδιορισμούς δεν έχει και καμία επίδραση επάνω μου· αυτό που δεν έχει επίδραση επάνω μου δεν έχει ύπαρξη για εμένα. Η άρση όλων των προσδιορισμών είναι το αυτό με την άρση του ίδιου του όντος. Ένα απροσδιόριστο ον είναι ένα μη αντικειμενικό ον, ένα μη αντικειμενικό ον είναι ένα μηδενικό ον. Εκεί λοιπόν όπου ο άνθρωπος απομακρύνει όλους τους προσδιορισμούς από το Θεό, εκεί ο Θεός είναι γι' αυτόν απλώς ένα αρνητικό, δηλαδή ένα μηδενικό ον. Για τον πραγματικά θρήσκο άνθρωπο ο Θεός δεν είναι ένα απροσδιόριστο ον, διότι είναι γι' αυτόν ένα θέβαιο, ένα πραγματικό ον. Η απροσδιοριστία και η ταυτόσημη με αυτήν ανεγνωρισιμότητα του Θεού είναι συνεπώς απλώς ένας καρπός της σύγχρονης εποχής, ένα προϊόν της νεωτερικής απιστίας.

Όπως ο Λόγος προσδιορίζεται και μπορεί να προσδιοριστεί μόνο εκεί ως περατός όπου για τον άνθρωπο η αισθητηριακή απόλαυση ή το θρησκευτικό αίσθημα ή η αισθητική εποπτεία ή το ηθικό φρόνημα ισχύουν ως το Απόλυτο, το Αήθηινό, έτσι και η ανεγνωρισιμότητα και η απροσδιοριστία του Θεού μπορούν να δηλωθούν και να παγιωθούν ως ένα δόγμα μόνο εκεί όπου αυτό το αντικείμενο δεν έχει πλέον κανένα ενδιαφέρον για τη γνώση, όπου η πραγματικότητα καταλαμβάνει αποκλειστικά τον άνθρωπο, το Πραγματικό

* Το έργο του φιλοσόφου *Gottfried Wilhelm Leibniz* «*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*» («Δοκίμια της Θεοδικίας περί της καλοσύνης του Θεού, της ελευθερίας του ανθρώπου και της προέλευσης του Κακού») δημοσιεύθηκε αρχικά στο Άμστερνταμ το 1710. Ο τίτλος του έργου του Γρηγορίου Νύσσης είναι «Λόγος περί ψυχής και αναστάσεως». Το έργο του Κλήμη Αλεξανδρείας «*Παιδαγωγός*» είναι από τα σημαντικότερα κείμενα του πρώιμου Χριστιανισμού· ο Feuerbach παραθέτει την αρχική πρόταση από το πρώτο κεφάλαιο του τρίτου βιβλίου: «*Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικεν, πάντων μέγιστον μαθημάτων το γνῶναι αὐτόν· ἑαυτὸν γάρ τις εἴν γνῶν, θεὸν εἴσεται [...]*».

9. «Οι εντέλειες του Θεού είναι οι εντέλειες της δικής μας ψυχής, απλώς Αυτός τις κατέχει απεριόριστα [...]. Εμείς κατέχουμε κάποια δυνατότητα, κάποια γνώση, κάποια καθούση, απλά όλα αυτά είναι εντέλη στον Θεό». Leibniz (*Theod., Préface.*). «Όλα τα πράγματα μέσω των οποίων διακρίνεται η ανθρώπινη ψυχή προσδιάζουν επίσης και στο θείο ον. Οτιδήποτε αποκλείεται από το Θεό δεν ανήκει ούτε στον ουσιαστικό προσδιορισμό της ψυχής». πρβλ. Γρηγόριος ο Νύσσης (*De anima, Lips. 1837, σ. 42.*). «Από όλες τις γνωσεις είναι συνεπώς η κυριότερη και σημαντικότερη η αυτογνωσία, διότι, όταν κάποιος γνωρίζει εαυτόν, τότε θα γνωρίσει και το Θεό». Κλήμης ο Αλεξανδρεύς (*Paedag. lib. III, c. 1.*).*

έχει αποκλειστικά γι' αυτόν τη σημασία του ουσιώδους, του απόλυτου, του θείου αντικειμένου, αλλά παράλληλα υπάρχει ακόμη σε *αντίφαση* με αυτή την καθαρά εγκόσμια κατεύθυνση ένα αρχαίο υπόλοιπο θρησκευτικότητας. Με την ανεγνωρισμότητα του Θεού ο άνθρωπος δικαιολογεί ενώπιον της υποληπόμενης θρησκευτικής συνειδήσής του τη λήθη του Θεού, τη δική του κατάσταση απώλειας μέσα στον κόσμο· αρνείται το Θεό πρακτικά, μέσω της πράξης –όλες τις αισθήσεις και τις σκέψεις του τις κατέχει ο κόσμος–, αλλά δεν τον αρνείται *θεωρητικά*: δεν επιτίθεται στην ύπαρξή του· τον αφήνει να υπάρχει. Αλλά αυτή η ύπαρξη δεν τον αγγίζει και δεν τον ενοχλεί· είναι απλώς μια *αρνητική* ύπαρξη, μια ύπαρξη *χωρίς ύπαρξη*, μια αυτοαντιφάσκουσα ύπαρξη – ένα είναι το οποίο, ως προς τις επενέργειές του, αυτοαπορροπούντο από ένα Μη Είναι. Η άρνηση συγκεκριμένων, θετικών κατηγορημάτων του θείου όντος δεν είναι τίποτε άλλο από την άρνηση της θρησκείας, η οποία όμως διατηρεί ακόμη μια *επίφαση θρησκείας*, ώστε δεν αναγνωρίζεται ως *άρνηση* – δεν είναι τίποτε άλλο από έναν *ληπτό, κήλιάρό θείσμό*. Το υποτιθέμενα θρησκευτικό δέος να καταστεί περατός ο Θεός μέσα από την απόδοση συγκεκριμένων κατηγορημάτων είναι απλώς η άθρησκη ευχή ότι δεν *θέλει* κανείς να γνωρίζει τίποτε για το Θεό, ότι *θέλει* να διαγράψει το Θεό από τις αισθήσεις του. *Όποιος διστάζει να είναι περατός διστάζει να υπάρχει*. Κάθε πραγματική [reale] ύπαρξη, δηλαδή κάθε ύπαρξη η οποία είναι *πραγματικά* [wirklich] ύπαρξη, είναι *ποιοτική, συγκεκριμένη ύπαρξη*. Όποιος πιστεύει ειλικρινά, αληθινά στην ύπαρξη του Θεού, αυτός δεν απωθείται ούτε καν από τις πιο τραχιές αισθητηριακές ιδιότητες του Θεού. Όποιος δεν *θέλει* να προσβάλλει μέσα από την ύπαρξή του, όποιος δεν *θέλει* να είναι τραχύς, *ας αποφύγει* την ύπαρξη. Ένας Θεός ο οποίος αισθάνεται προσβεβλημένος από την προσδιοριστικότητα δεν έχει το θάρρος και δεν έχει τη δύναμη να υπάρχει. Η ποιότητα είναι το πυρ, το οξυγόνο, το *άλλος* της ύπαρξης. Μια ύπαρξη *εν γένει*, μια ύπαρξη χωρίς ποιότητα, είναι μια *άγευστη*, μια *άνοστη* ύπαρξη. Στο Θεό όμως δεν υπάρχει τίποτε περισσότερο απ' ό,τι υπάρχει στη θρησκεία. Μόνο εκεί όπου ο άνθρωπος κάνει τη *γέυση για τη θρησκεία*, εκεί δηλαδή όπου η ίδια η θρησκεία γίνεται άγευστη, μόνο εκεί γίνεται και η ύπαρξη του Θεού μια *άνοστη* ύπαρξη.

Υπάρχει άλλωστε μια ηπιότερη μορφή της άρνησης των θείων κατηγορημάτων από την άμεση, την αμέσως προαναφερθείσα. Παραδέχεται κανείς ότι τα κατηγορήματα του θείου όντος είναι περατοί, ιδιαίτερα ανθρώπινοι προσδιορισμοί· αλλά απορρίπτει την απόρριψή τους· τα προστατεύει μάλιστα, διότι υποτίθεται ότι είναι απαραίτητα για τον άνθρωπο να έχει ορισμένες παραστάσεις για το Θεό, και επειδή, τέλος πάντων, είναι άνθρωπος δεν μπορεί να έχει παρά ακριβώς ανθρώπινες παραστάσεις γι' αυτόν. Αναφορικά με το Θεό, λέγεται, αυτοί οι προσδιορισμοί είναι βεβαίως άνευ σημασίας, αλλά για εμένα, επειδή *θέλει* και όταν θελήσει να είναι εκεί για εμένα, δεν μπορεί να εμφανιστεί αλλιώς από τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται, δηλαδή ως ένα ον ανθρώπινο ή τουλάχιστον όμοιο με τον άνθρωπο. Αυτή η διαφορά όμως μεταξύ αυτού που ο Θεός είναι *καθ' εαυτόν* και αυτού που είναι *για εμένα* διατηρηγνύει την ειρήνη της θρησκείας και είναι επιπλέον *καθ' εαυτή* μια αβήσμη και ανεδαφική διάκριση. Δεν μπορώ δόξου να γνωρίζω εάν ο Θεός είναι κάτι *άλλο* καθ' εαυτόν ή δι' εαυτόν απ' ό,τι είναι *για εμένα*· όπως είναι

για εμένα έτσι αυτός είναι τα πάντα για εμένα. Για εμένα ακριβώς σε αυτούς τους προσδιορισμούς με τους οποίους αυτός είναι για εμένα βρίσκεται το Καθ' εαυτών-είναι του, η ίδια η ουσία του· είναι για εμένα έτσι όπως μπορεί πάντα να είναι για εμένα. Σε αυτό που είναι ο Θεός αναφορικά με αυτόν –και δεν γνωρίζει διόλου κάποια άλλη σχέση– ο θρησκόσ άνθρωπος είναι πλήρως ικανοποιημένος, διότι ο Θεός είναι γι' αυτόν αυτό που μπορεί να είναι εν γένει για τον άνθρωπο. Στη διάκριση εκείνη ο άνθρωπος τίθεται υπεράνω εαυτού, δηλαδή πάνω από την ουσία του, πέρα από το απόλυτο μέτρο του, αλλά αυτή η μετατόπιση είναι μόνο μια ψευδαίσθηση. Τη διάκριση δηλαδή μεταξύ του αντικειμένου όπως είναι καθ' εαυτό και του αντικειμένου όπως είναι για εμένα μπορώ να την κάνω μόνο εκεί όπου ένα αντικείμενο μπορεί πράγματι να μου εμφανιστεί διαφορετικά απ' ό,τι εμφανίζεται· όχι όμως εκεί όπου εμφανίζεται έτσι όπως μου εμφανίζεται σύμφωνα με το απόλυτο μέτρο μου, όπως πρέπει να μου εμφανίζεται. Βεβαίως, η παράστασή μου μπορεί να είναι υποκειμενική, δηλαδή τέτοια στην οποία δεν είναι δεσμευμένο το γένος. Αλλά, όταν η παράστασή μου αντιστοιχεί στο μέτρο του γένους, καταπίπτει η διάκριση μεταξύ του Καθ' εαυτών-είναι και του Για-εμένα-είναι· διότι αυτή η παράσταση είναι η ίδια απόλυτη. Το μέτρο του γένους είναι το απόλυτο μέτρο, νόμος και κριτήριο του ανθρώπου. Αλλά η θρησκεία έχει ακριβώς την πεποίθηση ότι οι παραστάσεις της, οι προσδιορισμοί της για το Θεό είναι τέτοιοι τους οποίους οφείλει και πρέπει να έχει κάθε άνθρωπος όταν θέλει να έχει τους αληθινούς προσδιορισμούς, ότι είναι οι αναγκαίες παραστάσεις της ανθρώπινης φύσης, μάλιστα οι αντικειμενικές, οι προσήκουσες στο Θεό παραστάσεις. Για κάθε θρησκεία οι θεοί των άλλων θρησκειών είναι απλώς παραστάσεις του Θεού, αλλά εκείνη η παράσταση την οποία αυτή έχει για το Θεό είναι ο Θεός της ο ίδιος, ο Θεός όπως τον παριστά, ο γνήσιος, ο αληθινός Θεός, ο Θεός όπως είναι καθ' εαυτών. Η θρησκεία αρκείται μόνο με έναν πλήρη, αδίστακτο Θεό· δεν θέλει ένα απλό φαινόμενο του Θεού· θέλει το Θεό τον ίδιο, το Θεό αυτοπροσώπως. Η θρησκεία εγκαταλείπει εαυτήν όταν εγκαταλείπει την ουσία του Θεού· δεν συνιστά πλέον αλήθεια εκεί όπου εγκαταλείπει την κατοχή του αληθινού Θεού. Ο σκεπτικισμός είναι ο θανάσιμος εχθρός της θρησκείας. Αλλά η διάκριση μεταξύ του αντικειμένου και της παράστασης, μεταξύ του Θεού καθ' εαυτόν και του Θεού για εμένα είναι μια σκεπτικιστική, δηλαδή μια αθρησκευτική διάκριση.

Αυτό που για τον άνθρωπο έχει τη σημασία του Καθ' εαυτών-είναι, αυτό που είναι γι' αυτόν το υπέρτατο ον, αυτό πάνω από το οποίο δεν μπορεί να φανταστεί κάτι ανώτερο, αυτό είναι ακριβώς γι' αυτόν το θείο ον. Πώς θα μπορούσε λοιπόν να ρωτήσει επιπλέον με αυτό το αντικείμενο τι είναι καθ' εαυτό; Εάν ο Θεός ήταν αντικείμενο για το πτηνό, τότε θα του ήταν αντικείμενο μόνον ως ένα πτερωτό ον: το πτηνό δεν γνωρίζει τίποτε ανώτερο, τίποτε μακαριότερο από την πτερυγοφορία. Πόσο γελοίο θα ήταν εάν αυτό το πτηνό διατύπωνε την κρίση: εμένα μου φαίνεται ο Θεός σαν ένα πτηνό, αλλά το τι είναι καθ' εαυτόν δεν το γνωρίζω. Το υπέρτατο ον είναι για το πτηνό ακριβώς η ουσία του πτηνού. Εάν του αφαιρέσεις την παράσταση της ουσίας του πτηνού, τότε του αφαιρείς την παράσταση του υπέρτατου όντος. Πώς θα μπορούσε λοιπόν να ρωτήσει εάν ο Θεός καθ' εαυτόν είναι πτερωτός; Η

ερώτηση εάν ο Θεός είναι καθ' εαυτόν έτσι όπως είναι για εμένα σημαίνει την ερώτηση εάν ο Θεός είναι Θεός, σημαίνει να ανυψώνεται κανείς πάνω από το Θεό του, να εξεγείρεται εναντίά του.

Εκεί λοιπόν όπου κάποτε καταλαμβάνει εκείνη η συνείδηση τον άνθρωπο σύμφωνα με την οποία τα θρησκευτικά κατηγορήματα είναι μόνο ανθρωπομορφισμοί, δηλαδή ανθρώπινες παραστάσεις, εκεί έχει καταλάβει την πίστη ήδη η *αμφιβολία*, η *απιστία*. Και είναι μόνο λόγω της ασυνέπειας της δειψίας της καρδιάς και της αδυναμίας της διάνοιας που από αυτή τη συνείδηση δεν βγαίνει κανείς μέχρι την τυπική άρνηση των κατηγορημάτων και από αυτήν μέχρι την άρνηση του όντος αποτελεί τη βάση τους. Εάν αμφιβάλλεις για την αντικειμενική αλήθεια των κατηγορημάτων, τότε πρέπει να αμφιβάλλεις και για την *αντικειμενική αλήθεια του υποκειμένου* αυτών των κατηγορημάτων. Εάν τα κατηγορήματά σου είναι ανθρωπομορφισμοί, τότε και το υποκείμενό τους είναι ένας ανθρωπομορφισμός. Εάν η αγάπη, η καλοσύνη, η προσωπικότητα είναι ανθρώπινοι προσδιορισμοί, τότε και το βασικό ον τους, το οποίο προϋποθέτεις γι' αυτούς, επίσης η *ύπαρξη* του Θεού, επίσης η πίστη ότι υπάρχει εν γένει ένας Θεός είναι ένας ανθρωπομορφισμός – μια εντελώς ανθρωπινή προϋπόθεση. Πώς γνωρίζεις ότι η πίστη στο Θεό εν γένει δεν είναι ένα όριο του ανθρώπινου τρόπου παράστασης; Τα ανώτερα όντα –τα οποία άηλωστε παραδέχεσαι– είναι ενδεχομένως τόσο μακάρια εν εαυτοίς, βρίσκονται σε τέτοια ομόνοια με τον εαυτό τους, ώστε δεν βρίσκονται πλέον σε ένταση μεταξύ αυτών και ενός ανώτερου όντος. Να γνωρίζεις το Θεό και να μην είσαι εσύ ο ίδιος Θεός, να γνωρίζεις τη μακαριότητα και να μην την απολαμβάνεις εσύ ο ίδιος, αυτό είναι δικασιμότητα, δυστυχία.¹⁰ Τα ανώτερα όντα δεν γνωρίζουν τίποτε από αυτή τη δυστυχία· δεν έχουν καμία παράσταση περί αυτού το οποίο αυτά δεν είναι.

Πιστεύεις στην αγάπη ως θεία ιδιότητα γιατί εσύ ο ίδιος αγαπάς, πιστεύεις ότι ο Θεός είναι ένα σοφό, καθοροποιημένο ον επειδή δεν γνωρίζεις τίποτε καλύτερο για τον εαυτό σου από καλοσύνη και κατανόηση, και πιστεύεις ότι ο Θεός υπάρχει, ότι δηλαδή είναι υποκείμενο ή ον –ό,τι υπάρχει είναι ον, είτε προσδιορίζεται και χαρακτηρίζεται ως υπόσταση ή ως πρόσωπο ή όπως αλλιώς–, διότι εσύ ο ίδιος υπάρχουν, είσαι ο ίδιος ον. Δεν γνωρίζεις κανένα ανώτερο ανθρώπινο αγαθό από το να αγαπάς, από το να είσαι καλός και σοφός, και επίσης δεν γνωρίζεις καμία ανώτερη ευτυχία από το να υπάρχουν εν γένει, να είσαι ον· διότι η συνείδηση κάθε αγαθού, κάθε ευτυχίας είναι σ' εσένα δεσμευμένη στη συνείδηση της οντότητας, της ύπαρξης. Ο Θεός είναι για εσένα ένα Υπάρχον, ένα ον για τον ίδιο λόγο για τον οποίο είναι για εσένα ένα σοφό, ένα μακάριο, ένα καλοσυνάτο ον. Η διαφορά μεταξύ των θείων ιδιοτήτων και του θείου όντος είναι μόνο αυτή, το ότι εσένα δεν σου

10. Στο Επέκεινα αίρεται άηλωστε αυτός ο δικασιμότητα μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Στο Επέκεινα ο άνθρωπος δεν είναι πλέον άνθρωπος –το ποσό σύμφωνα με τη φαντασία–, δεν έχει καμία δική του βούληση, διαφορετική από τη θεία βούληση, συνεπώς –διότι τι είναι ένα ον χωρίς βούληση;– δεν έχει καμία δική του ουσία· είναι ένα με το Θεό· εξαφανίζεται λοιπόν στο Επέκεινα η διαφορά και η αντίθεση μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Αλλά εκεί όπου είναι μόνον ο Θεός δεν υπάρχει πλέον κανένας Θεός. Εκεί όπου δεν υπάρχει καμία αντίθεση της υψηλότητας δεν υπάρχει καμία υψηλότητα.

φαίνεται το *ον*, η ύπαρξη ως ένας ανθρωπομορφισμός, διότι σε αυτή την *οντότητά* σου βρίσκεται η *αναγκαιότητα* ο Θεός να είναι για εσένα ένα Υπάρχον, ένα *ον*, ενώ οι ιδιότητες *εμφανίζονται* ως ανθρωπομορφισμοί, διότι η αναγκαιότητά τους, η αναγκαιότητα ο Θεός να είναι σοφός, καλός, δίκαιος κ.λπ., δεν είναι άμεση, δεν είναι ταυτόσημη με το Είναι του ανθρώπου, αλλά είναι μια αναγκαιότητα διαμεσοληθμένη από την αυτοσυνειδησή του, από τη δραστηριότητα της σκέψης. Υποκείμενο, *ον*, είμαι εγώ, υπάρχω, ασκέτως αν είμαι σοφός ή άσοφος, καλός ή κακός. Το να υπάρχει είναι για τον άνθρωπο το πρώτο, το βασικό *ον* στην παράστασή του, η προϋπόθεση των κατηγορημάτων. Ως εκ τούτου χαρίζει τα κατηγορήματα, αλλά η ύπαρξη του Θεού είναι γι' αυτόν μια τετελεσμένη, ανέγγιχτη, απόλυτα βέβαιη, αντικειμενική αλήθεια. Παρ' όλη αυτά όμως, αυτή η διαφορά είναι απλώς φαινομενική. Η αναγκαιότητα του υποκειμένου συνίσταται μόνο στην αναγκαιότητα του κατηγορήματος. Είσαι *ον* μόνο ως *ανθρώπινο ον*· η βεβαιότητα και η πραγματικότητα της ύπαρξής σου συνίσταται μόνο στη βεβαιότητα και την πραγματικότητα των ανθρώπινων ιδιοτήτων σου. Το *τι* είναι το υποκείμενο βρίσκεται μόνο στο κατηγορήμα· το κατηγορήμα είναι η *αλήθεια* του υποκειμένου· το υποκείμενο είναι απλώς το προσωποποιημένο, το υπάρχον κατηγορήμα. Υποκείμενο και κατηγορήμα διαφέρουν μόνο όπως η *ύπαρξη* και το *ον*. Η *άρνηση των κατηγορημάτων είναι συνεπώς η άρνηση του υποκειμένου*. Τι σου απομένει από το ανθρώπινο *ον* εάν του πάρεις τις ανθρώπινες ιδιότητες; Ακόμη και στην καθημερινή γλώσσα θέτει κανείς τις θείες ιδιότητες, την πρόνοια, τη σοφία, την παντοδυναμία στη θέση του θείου όντος.

Η βεβαιότητα της ύπαρξης του Θεού, για την οποία έχει ειπωθεί ότι είναι για τον άνθρωπο τόσο σίγουρη, μάλιστα πολύ πιο σίγουρη απ' ό,τι η δική του ύπαρξη, εξαρτάται συνεπώς μόνο από τη βεβαιότητα της *ποιότητας* του Θεού – δεν είναι *άμεση* βεβαιότητα. Για το Χριστιανό βεβαιότητα είναι μόνο η ύπαρξη του *χριστιανικού* Θεού, για τον ειδωλολάτρη η ύπαρξη του *ειδωλολατρικού* Θεού. Ο ειδωλολάτρης δεν αμφισβητούσε την ύπαρξη του Δία, διότι δεν είχε καμία αμφιβολία για το *ον* του Δία, διότι δεν μπορούσε να φανταστεί το Θεό με καμία άλλη ποιότητα, διότι γι' αυτόν αυτή η ποιότητα ήταν μια βεβαιότητα, μια θεία αλήθεια. Η αλήθεια του κατηγορήματος είναι αποκλειστικά η *εγγύηση της ύπαρξης*.

Αυτό που ο άνθρωπος παριστάνει ως *αληθινό* το παριστάνει άμεσα ως *πραγματικό*, διότι γι' αυτόν αρχικά είναι *αληθινό* μόνο ό,τι είναι *πραγματικό* – αληθινό σε αντίθεση προς το απλώς παριστάμενο, το ονειρεμένο, το φανταστικό. Η έννοια του *Είναι, της ύπαρξης*, είναι η *πρώτη, η πρωταρχική έννοια της αλήθειας*. Η: αρχικά ο άνθρωπος εξαρτά την αλήθεια από την ύπαρξη, και μόνο αργότερα την ύπαρξη από την αλήθεια. Ο Θεός είναι λοιπόν η ουσία του ανθρώπου, θεωρούμενη ως η υπέρτατη αλήθεια· το Θεό όμως ή, πράγμα που είναι το ίδιο, τη θρησκεία, τόσο διαφορετική όσο διαφορετική είναι η *προσδιοριστικότητα* στην οποία ο άνθρωπος συλλαμβάνει αυτή την ουσία του, τη θεωρεί ως υπέρτατο *ον*. Αυτή η *προσδιοριστικότητα* συνεπώς, στην οποία ο άνθρωπος σκέφτεται το Θεό, είναι γι' αυτόν η *αλήθεια*, και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο είναι ταυτόχρονα η *ανώτατη ύπαρξη* ή, πολύ περισσότερο, η *ύπαρξη και μόνο*· διότι μόνο η ανώτατη ύπαρξη *είναι* ουσιαστικά ύπαρξη

και αξίζει αυτό το όνομα. Ο Θεός είναι γι' αυτόν το λόγο ένα *υπάρχον*, ένα *πραγματικό ον*, για τον οποίο είναι *αυτό το συγκεκριμένο ον*· διότι η ποιότητα ή η προσδιοριστικότητα του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο από την *ουσιώδη ποιότητα* του ίδιου του ανθρώπου, συνεπώς ο συγκεκριμένος άνθρωπος *είναι απλώς αυτό που είναι*, έχει απλώς την *ύπαρξή* του, την *πραγματικότητά* του στην προσδιοριστικότητά του. Δεν μπορεί κανείς να πάρει από τον Έλληνα τις ελληνικές ιδιότητες χωρίς να του πάρει την ύπαρξή του. Βεβαίως, συνεπάγεται ότι για μια συγκεκριμένη θρησκεία, δηλαδή *σχετικά*, η βεβαιότητα για την ύπαρξη του Θεού είναι *άμεση*· διότι όσο αναυθαίρετα, όσο αναγκαστικά ήταν Έλληνας ο Έλληνας, τόσο αναγκαία ήταν και οι θεοί του ελληνικά όντα, τόσο αναγκαία πραγματικά υπάρχουντα όντα. Η θρησκεία είναι η ταυτόσημη με την ουσία του ανθρώπου εποπτεία της ουσίας του κόσμου και του ανθρώπου. Ο άνθρωπος δεν στέκει όμως πάνω από την ουσιώδη εποπτεία του, αλλά *αυτή στέκει πάνω από αυτόν*· αυτή τον εμπυκώνει, τον προσδιορίζει, κυριαρχεί επ' αυτού. Ως εκ τούτου εκπίπτει η αναγκαιότητα να αποδειχτεί, να διαμεσοληβηθεί το ον ή η ποιότητα με την ύπαρξη, η δυνατότητα αμφιβολίας. Μόνο αυτό που *διαχωρίζω* από την *ουσία* μου είναι για εμένα κάτι *αμφίβολο*. Πώς θα μπορούσα λοιπόν να αμφιβάλω για το Θεό, ο οποίος είναι η ουσία μου; Το να αμφισβητώ το Θεό μου σημαίνει να αμφισβητώ τον εαυτό μου. Μόνο εκεί όπου ο Θεός νοείται αφηρημένα, εκεί όπου τα κατηγορήματά του είναι μεσοληβημένα από φιλοσοφική αφαίρεση, προκύπτει η διαφορά ή ο διαχωρισμός μεταξύ υποκειμένου και κατηγορήματος, ύπαρξης και όντος – προκύπτει η επίφαση ότι η ύπαρξη ή το υποκείμενο είναι κάτι *άλλο* από το κατηγορημα, κάτι άμεσο, αναμφισβήτητο, σε διαφορά από το αμφισβητούμενο κατηγορημα. Αλλά είναι μόνο μια επίφαση. Ένας Θεός που έχει *αφηρημένα κατηγορήματα* έχει επίσης και μια *αφηρημένη ύπαρξη*. Η *ύπαρξη*, το *είναι* είναι τόσο *διαφορετικό*, όσο *διαφορετική* είναι και η *ποιότητα*.

Η ταυτότητα του υποκειμένου και του κατηγορήματος φωτίζεται με σαφήνεια από την εξελικτική πορεία της θρησκείας, η οποία είναι ταυτόσημη με την εξελικτική πορεία της ανθρώπινης καλλιέργειας. Όσο προσιδιάζει στον άνθρωπο το κατηγορημα ενός απλού φυσικού ανθρώπου, τόσο είναι και ο θεός του ένας απλός φυσικός θεός. Όπου ο άνθρωπος κλίνεται σε οικίες, εκεί κλίνει και τους θεούς του σε ναούς. Ο ναός είναι μόνο ένα φαινόμενο της αξίας την οποία ο άνθρωπος θέτει σε όμορφα κτίρια. Οι ναοί προς τιμήν της θρησκείας είναι στ' αλήθεια ναοί προς τιμήν της *αρχιτεκτονικής*. Με την ανόρθωση του ανθρώπου από την κατάσταση της ωμότητας και της αγριότητας στην καλλιέργεια, με τη διαφοροποίηση μεταξύ *αυτού που προσήκει* και αυτού που *δεν προσήκει στον άνθρωπο*, γεννιέται ταυτόχρονα και η διαφορά μεταξύ αυτού που προσήκει και αυτού που δεν προσήκει στο Θεό. Ο Θεός είναι η έννοια της μεγαλειότητας, της υπέρτατης αξιοπρέπειας, το θρησκευτικό αίσθημα είναι το ανώτατο αίσθημα της ευπρέπειας. Μόνο οι κατοπινοί μορφωμένοι καλλιτέχνες της Ελλάδας ενσάρκωναν στα αγάλματα των θεών τις έννοιες της αξιοπρέπειας, του ψυχικού μεγέθους, της ακίντητης ηρεμίας και ευθυμίας. Αλλά γιατί ήταν γι' αυτούς οι συγκεκριμένες ιδιότητες κατηγορήματα του Θεού; Διότι αυτές οι ίδιες ίσχυαν γι' αυτούς καθ' *εαυτές* ως *θεότητες*. Γιατί απέκλειαν όλες τις ενάντιες και ποταπές αψιθυμίες; Ακριβώς

επειδή τις γνώριζαν ως κάτι απρεπές, αναξιοπρεπές, ανάνθρωπο, συνεπώς μη θείο. Οι ομηρικοί θεοί τρώνε και πίνουν – αυτό σημαίνει: η βρώση και η πόση είναι θείες αποθαύσεις. Η σωματική ρώμη είναι μια ιδιότητα των ομηρικών θεών: Ο Δίας είναι ο ισχυρότερος των θεών. Γιατί; Διότι η σωματική ρώμη ισχύει *καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν* ως κάτι εξαισιο, θείο. Η αρετή του πολεμιστή ήταν για τους αρχαίους Γερμανούς η ανώτατη αρετή· γι' αυτόν το λόγος όμως ήταν και ο ανώτατος θεός τους ο πολεμικός θεός: ο Όντιν – ο πόλεμος ήταν «ο αρχέγονος νόμος ή ο αρχαιότερος νόμος». Όχι η ιδιότητα της θεότητας, αλλά η *θεικότητα* ή η *θεότητα* της ιδιότητας είναι το πρώτο αληθινό θείο ον. Άρα αυτό που μέχρι τώρα για τη θεολογία και τη φιλοσοφία ισχύει ως Θεός, ως το Άπόλυτο, το ουσιασδες, *δεν είναι* ο Θεός· αυτό όμως που γι' αυτές *δεν* ισχύει ως Θεός, αυτό ακριβώς είναι Θεός – δηλαδή η *ιδιότητα*, η *ποιότητα*, η *προσδιοριστικότητα*, η *πραγματικότητα εν γένει*. Ένας αληθινός αθεϊστής, δηλαδή ένας αθεϊστής με τη συνηθισμένη έννοια, είναι κατά συνέπεια μόνο εκείνος για τον οποίο τα κατηγορήματα του θείου όντος, όπως φέρ' ειπείν η αγάπη, η σοφία, η δικαιοσύνη, *δεν* είναι τίποτε, όχι όμως εκείνος για τον οποίο μόνο το υποκείμενο αυτών των κατηγορημάτων είναι ένα τίποτε. Άλλωστε η άρνηση του υποκειμένου επ' ουδενί *δεν* είναι επίσης κατ' ανάγκην και άρνηση των κατηγορημάτων καθ' εαυτά. Τα κατηγορήματα έχουν *ιδία, αυτοτελή σημασία*· μέσα από το περιεχόμενό τους επιβάλλουν στον άνθρωπο την αναγνώρισή τους· του αποδεικνύονται μέσω αυτών των ιδιών ως αληθινά· δραστηριοποιούν, *γεννούν* εαυτά. Η καλοσύνη, η δικαιοσύνη, η σοφία *δεν* είναι χίμαιρες επειδή η ύπαρξη του Θεού είναι μια χίμαιρα, ούτε είναι αλήθειες επειδή αυτή είναι μια αλήθεια. Η έννοια του Θεού εξαρτάται από την έννοια της δικαιοσύνης, της καλοσύνης, της σοφίας – ένας Θεός ο οποίος *δεν* είναι καλός, *δεν* είναι δίκαιος, *δεν* είναι σοφός *δεν είναι* Θεός· αλλά *δεν* ισχύει το αντίστροφο. Μια ποιότητα *δεν είναι* θεία *επειδή* την έχει ο Θεός, αλλά ο Θεός την έχει επειδή αυτή καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν είναι θεία, διότι ο Θεός χωρίς αυτή θα ήταν ένα *ελλειπές* ον. Η δικαιοσύνη, η σοφία, εν γένει κάθε προσδιορισμός ο οποίος αποτελεί τη θεικότητα του Θεού καθορίζεται και γιγνώσκεται *από τον ίδιο τον εαυτό* του, αλλά ο Θεός *μέσα από τον προσδιορισμό*, την ποιότητα· μόνο στην περίπτωση όπου νοώ το Θεό και τη δικαιοσύνη ως το αυτό, όπου νοώ το Θεό άμεσα ως την *πραγματικότητα της ιδέας της δικαιοσύνης* ή κάποιας άλλης ποιότητας, προσδιορίζω το Θεό μέσα από τον ίδιο. Όταν όμως ο Θεός ως το υποκείμενο είναι το *προσδιορισμένο*, η ποιότητα, αλλά το κατηγορήμα είναι το *προσδιοριστικό*, τότε οφείλεται αληθινά στο κατηγορήμα και όχι στο υποκείμενο ο βαθμός του πρώτου όντος, ο βαθμός της θεότητας.

Μόνο όταν περισσότερες, αντιφάσκουσες μάλλον ιδιότητες ενώνονται σε ένα ον και αυτό το ον συλλαμβάνεται ως *εμπρόσωπο*, όταν δηλαδή τονίζεται ιδιαίτερα η προσωπικότητα, μόνο εκεί ξεχνά κανείς την προέλευση της θρησκείας, ξεχνά ότι αυτό που στην παράσταση του αναστοχασμού είναι ένα κατηγορήμα διακριτό ή ξεχωριστό από το υποκείμενο ήταν *αρχικά* το *αληθινό υποκείμενο*. Έτσι, θεοποιούσαν οι Ρωμαίοι και οι Έλληνες συμβεβηκότα ως υποστάσεις, αρετές, θυμικές καταστάσεις, αφιθυμίες ως αυτοδύναμα όντα. Ο άνθρωπος, ιδιαίτερα ο θρήσκος, είναι για τον εαυτό του το μέτρο όλων των

πραγμάτων, κάθε πραγματικότητας. Αυτό που εντυπωσιάζει τον άνθρωπο, αυτό που πάντα ασκεί μια *ιδιαιτέρη* εντύπωση στο θυμικό του –έστω και αν πρόκειται για έναν αξιοπερίεργο, ανεξήγητο ήχο ή τόνο– το εξαντικειμενικεύει ως ένα ιδιαίτερο, ως ένα θείο. Η θρησκεία περιλαμβάνει *όλα* τα αντικείμενα του κόσμου· οποιοδήποτε πράγμα υπήρξε αντικείμενο θρησκευτικής πλατρείας· *στην ουσία και στη συνείδηση της θρησκείας δεν υπάρχει τίποτε άλλο από αυτό που εν γένει βρίσκεται στην ουσία και στη συνείδηση του ανθρώπου για τον εαυτό του και για τον κόσμο.* Η θρησκεία δεν έχει κανένα δικό της, *ιδιαιτέρο περιεχόμενο.* Ακόμη και τα αισθήματα του φόβου και του τρόμου είχαν στη Ρώμη το ναό τους. Ακόμη και οι Χριστιανοί καθιστούσαν όντα τα θυμικά φαινόμενα, τα αισθήματά τους ποιότητες των πραγμάτων, τις αφιθυμίες που τους κυριαρχούσαν κοσμοκυρίαρχες δυνάμεις, κοντολογίς τις ιδιότητες της δικής τους, είτε γνωστής είτε άγνωστης, ουσίας *αυτοτελή όντα.* Οι διάβολοι, τα ξωτικά, οι μάγισσες, τα φαντάσματα, οι άγγελοι ήταν ιερές αλήθειες όσο διάστημα το θρησκευτικό θυμικό κυριαρχούσε αδιάρρηκτο, αδιαίρετο την ανθρωπότητα.

Για να αποδώσει κανείς την ενότητα των θείων και των ανθρώπινων κατηγορημάτων, ώστε να αποδώσει την ενότητα του θείου και του ανθρώπινου όντος από το μυαλό του, προσφεύγει στην παράσταση κατά την οποία ο Θεός ως άπειρο ον είναι μια *άπειρη πληθώρα διάφορων κατηγορημάτων,* εκ των οποίων εμείς εδώ γνωρίζουμε μόνο *ορισμένα,* και μάλιστα εκείνα που είναι *ανάλογα ή όμοια* με εμάς, ενώ τα άλλα, σύμφωνα με τα οποία ο Θεός είναι ένα τελείως διαφορετικό ον από ένα ανθρώπινο ή παρόμοιο με τον άνθρωπο, τα γνωρίζουμε μόνο στο μέλλον, δηλαδή στο Επέκεινα. Αλλά μια άπειρη πληθώρα ή ένα πλήθος κατηγορημάτων τα οποία είναι *πραγματικά διαφορετικά,* τόσο διαφορετικά ώστε με το ένα δεν γιγνώσκεται και δεν τίθεται άμεσα επίσης το άλλο, πραγματοποιείται και επιβεβαιώνεται μόνο σε μια άπειρη πληθώρα ή σε ένα πλήθος *διαφορετικών όντων ή ατόμων.* Έτσι, το ανθρώπινο ον είναι ένας άπειρος πλούτος διαφορετικών κατηγορημάτων, αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο ένας άπειρος πλούτος διαφορετικών ατόμων. Κάθε νέο άνθρωπος είναι ταυτόχρονα ένα νέο κατηγορημα, ένα νέο ταλέντο της ανθρωπότητας. Όσοι άνθρωποι υπάρχουν, τόσες δυνάμεις, τόσες ιδιότητες έχει η ανθρωπότητα. Η ίδια δύναμη που υπάρχει σε όλους υπάρχει σαφώς και σε κάθε μεμονωμένο [άτομο], προσδιορισμένη όμως και διαμορφωμένη με τέτοιον τρόπο, ώστε εμφανίζεται ως μία ίδια, ως μία νέα δύναμη. Το μυστικό της ανεξάντητης πληθώρας των θείων προσδιορισμών δεν είναι ουσιωδώς τίποτε άλλο από το μυστικό του ανθρώπινου όντος *ενός άπειρας διαφοροποιημένου, άπειρας προσδιορίσιμου,* αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο *αισθητηριακού όντος.* Μόνο *στην αισθητηριακότητα,* μόνο *στο χώρο και το χρόνο* έχει θέση ένα ον άπειρο, *πραγματικά* άπειρο, έμπηο προσδιορισμών. Εκεί όπου υπάρχουν αληθινά *διαφορετικά κατηγορηματα* υπάρχουν *διαφορετικοί χρόνοι.* Αυτός ο άνθρωπος είναι ένας έξοχος μουσικός, ένας έξοχος συγγραφέας, ένας έξοχος γιατρός· αλλά δεν μπορεί ταυτόχρονα να παίζει μουσική, να γράφει και να χειράρει. Όχι η εγγειανή διαλεκτική, ο χρόνος είναι το μέσο ένωσης αντιθέσεων, αντιφάσεων σε ένα και το αυτό ον. Συνδεδόμενη όμως με την έννοια του Θεού, διαφοροποι-

μένη και διαχωρισμένη από την ουσία του ανθρώπου, η άπειρη πολλαπλότητα των διάφορων κατηγορημάτων είναι μια παράσταση *χωρίς πραγματικότητα* – μια *απλή φαντασίωση* –, η *παράσταση της αισθητηριακότητας, αλλά χωρίς τους ουσιαστικούς όρους, χωρίς την αλήθεια της αισθητηριακότητας* – μια παράσταση η οποία βρίσκεται σε άμεση αντίθεση με το θείο *ον* ως ένα πνευματικό, δηλαδή ένα *αφηρημένο, απλό, μοναδικό ον*. διότι τα κατηγορήματα του Θεού έχουν ακριβώς τέτοια ιδιοσυγκρασία, ώστε με το *ένα* έχω ταυτόχρονα *όλα τα άλλα*, διότι δεν υπάρχει *καμία πραγματική διαφορά* μεταξύ τους. Εάν λοιπόν δεν έχω με τα ενεστώτα κατηγορήματα και τα μελλοντικά, εάν δεν έχω στον ενεστώτα Θεό τον μελλοντικό, τότε δεν έχω και στον μελλοντικό Θεό τον ενεστώτα, αλλά έχω *δύο διαφορετικά όντα*.¹¹ Αλλά ακριβώς αυτή η διαφορά αντιπάσκει προς τη μοναδικότητα, την ενότητα και την απλότητα του Θεού. Γιατί είναι *αυτό* το κατηγορήμα ένα κατηγορήμα του Θεού; Διότι είναι θείας φύσης, δηλαδή διότι δεν εκφράζει κανένα όριο, καμία έλλειψη. Γιατί συμβαίνει το ίδιο με άλλα κατηγορήματα; Διότι, όσο διαφορετικά και αν είναι καθ' εαυτά, συμφωνούν στο ότι εκφράζουν και αυτά επίσης εντέλεια, απεριοριστικότητα. Γι' αυτόν τον λόγο μπορώ να φανταστώ *αναρίθμητα* κατηγορήματα του Θεού, διότι *όλα* συμφωνούν στην αφηρημένη έννοια του Θεού, πρέπει να έχουν κοινό εκείνο το στοιχείο το οποίο καθιστά κάθε *μεμονωμένο κατηγορήμα* ένα θείο κατηγορήμα. Έτσι είναι στον Spinoza. Μιλά για άπειρα κατηγορήματα της θείας υπόστασης, αλλά εκτός από τη νόηση και την έκταση δεν αναφέρει κανένα. Γιατί; Διότι είναι τελείως αδιάφορο να τα γνωρίζει κανείς, διότι είναι *καθ' εαυτά αδιάφορα, περιττά*, διότι με όλα αυτά τα αναρίθμητα πολλά κατηγορήματα θα έλεγα και πάλη το *ίδιο* που λέω με αυτά τα δύο, τη νόηση και την έκταση. Γιατί είναι η νόηση κατηγορήμα της υπόστασης; Διότι, σύμφωνα με τον Spinoza, νοείται μέσω της ίδιας, διότι εκφράζει κάτι αδιαίρετο, πλήρες, άπειρο. Γιατί η έκταση, η ύλη; Διότι εκφράζει το ίδιο σε σχέση με την ίδια. Άρα η υπόσταση *μπορεί* να έχει απροσδιόριστα πολλά κατηγορήματα, επειδή τα καθιστά κατηγορήματα της υπόστασης όχι η προσδιοριστικότητα, η διαφορά, αλλά η μη διαφορά, η ομοιότητα. Ή, πολύ περισσότερο: η υπόσταση έχει *μόνο γι' αυτόν το λόγο αναρίθμητα* πολλά κατηγορήματα *επειδή* αυτή, ναι, επειδή αυτή –τι περίεργο!– δεν έχει ουσιαστικά κανένα κατηγορήμα, δηλαδή *κανένα συγκεκριμένο, πραγματικό* κατηγορήμα. Το *απροσδιόριστο Ένα της νόησης συμπληρώνεται* από την *απροσδιόριστη Πολλαπλότητα της φαντασίας*. Επειδή το κατηγορήμα δεν είναι *Multum*, είναι *Multa*. Στ' αλήθεια τα *θετικά* κατηγορήματα είναι: νόηση και έκταση. Με αυτά τα δύο έχουν ειπωθεί απείρως περισσότερα πράγματα απ' ό,τι με τα ανώνυμα αναρίθμητα κατηγορήματα· διότι εκφράζεται κάτι *συγκεκριμένο*· με αυτά γνωρίζω *κάτι*. Αλλά η υπόσταση είναι εξαιρετικά *αδιάφορη, εξαιρετικά απαθής*, για να μπορέσει να ενθουσιαστεί και να αποφασίσει *για κάτι*· για να μην είναι *κάτι*, είναι *καλύτερα τίποτε*.

11. Για τη θρησκευτική πίστη δεν υπάρχει μεταξύ του ενεστώτα και του μελλοντικού Θεού καμία άλλη διαφορά από το ότι ο *μεν* είναι αντικείμενο της πίστης, της παράστασης, της φαντασίας, και ο *δε* είναι αντικείμενο της άμεσης, δηλαδή της προσωπικής αισθητηριακής επωντίας. Εδώ και εκεί είναι ο ίδιος, εκεί όμως σαφώς, εδώ με σαφήνεια.

Εάν όμως αποδειχτεί ότι αυτό που είναι το υποκείμενο ή το ον συνίσταται απλώς στους *προσδιορισμούς* του, δηλαδή ότι το κατηγορήμα είναι το αληθινό υποκείμενο, τότε αποδεικνύεται ότι, εάν τα θεία κατηγορήματα είναι προσδιορισμοί του ανθρώπινου όντος, τότε και το υποκείμενό τους είναι *ανθρώπινες ουσίες*. Ωστόσο, τα θεία κατηγορήματα είναι αφενός γενικά, αφετέρου εμπρόσωπα. Τα γενικά είναι τα μεταφυσικά, αλλά αυτά χρησιμεύουν στη θρησκεία μόνο ως το πιο εξωτερικό σημείο σύνδεσης ή ως θεμέλιο· δεν είναι οι *χαρακτηριστικοί προσδιορισμοί* της θρησκείας. Μόνο τα *εμπρόσωπα* κατηγορήματα είναι εκείνα που θεμελιώνουν την ουσία της θρησκείας, στα οποία αντικείμενο είναι το θείο ον της θρησκείας. Τέτοια κατηγορήματα είναι, για παράδειγμα, ότι ο Θεός είναι πρόσωπο, ότι είναι ο ηθικός νομοθέτης, ο Πατέρας των ανθρώπων, ο Άγιος, ο Δίκαιος, ο Καλός, ο Φιλεύσηλαχος. Γίνεται όμως σαφές από αυτούς και από άλλους προσδιορισμούς, ή τουλάχιστον θα γίνει σαφές στην πορεία, ότι αυτοί, ιδιαίτερα *ως εμπρόσωποι* προσδιορισμοί, είναι καθαρά ανθρώπινοι προσδιορισμοί και ότι συνεπώς ο άνθρωπος στη θρησκεία με τη συμπεριφορά του προς το Θεό συμπεριφέρεται *προς τη δική του ουσία*, διότι για τη θρησκεία αυτά τα κατηγορήματα *δεν είναι παραστάσεις*, *δεν είναι εικόνες* τις οποίες δημιουργεί ο άνθρωπος για το Θεό διαφορετικές από αυτό που είναι καθ' εαυτόν ο Θεός, αλλά είναι αλήθειες, πράγματα, πραγματικότητες. Η θρησκεία δεν γνωρίζει τίποτε περί ανθρωπομορφισμών: οι ανθρωπομορφισμοί *δεν είναι* γι' αυτήν ανθρωπομορφισμοί. Η ουσία της θρησκείας έγκειται ακριβώς στο ότι γι' αυτήν οι προσδιορισμοί αυτοί εκφράζουν την ουσία του Θεού. Μόνο η διάνοια η οποία στοχάζεται επί της θρησκείας και καθώς την υπερασπίζεται *την απαρνείται ενώπιόν της* είναι εκείνη που δηλώνει τους προσδιορισμούς ως εικόνες. Αλλά για τη θρησκεία ο Θεός είναι *πραγματικός* Πατέρας, *πραγματική* αγάπη και φιλευσηλαχία, διότι είναι γι' αυτήν ένα πραγματικό, ένα ζωντανό, ένα εμπρόσωπο ον· οι αληθινοί προσδιορισμοί του είναι συνεπώς επίσης ζωντανοί, εμπρόσωποι προσδιορισμοί. Μάλιστα, ακριβώς οι αντίστοιχοι προσδιορισμοί είναι εκείνοι που δίνουν τη μεγαλύτερη ώθηση στη διάνοια, τους οποίους και αυτή αρνείται στον αναστοχασμό επί της θρησκείας. Υποκειμενικά η θρησκεία είναι αψιθυμία· κατ' ανάγκη λοιπόν η αψιθυμία θα είναι γι' αυτήν και αντικειμενικά ένας φορέας θείας ουσίας. Ακόμη και η οργή δεν είναι γι' αυτήν μια αψιθυμία ανάγια του Θεού, εφόσον αυτή η οργή δεν έχει ως βάση κάτι κακό.

Θα πρέπει όμως αμέσως να παρατηρήσουμε εδώ ουσιαστικά –και αυτό το φαινόμενο είναι ένα από τα πιο αξιοπερίεργα, που χαρακτηρίζει την εσωτερική ουσία της θρησκείας – ότι, όσο πιο ανθρώπινος είναι ο Θεός ως προς την *ουσία* του, τόσο μεγαλύτερη είναι *φαινομενικά* η διαφορά μεταξύ αυτού και του ανθρώπου, δηλαδή τόσο περισσότερο ο *αναστοχασμός επί της θρησκείας*, η *θεολογία αρνείται την ταυτότητα*, την ενότητα του θείου και του ανθρώπινου όντος, και τόσο περισσότερο υποβιβάζεται το Ανθρώπινο, όπως είναι *ως τέτοιο* για τον άνθρωπο *αντικείμενο της συνείδησής του*.¹² Αυτό συμ-

12. «Όσο μεγάλη και αν μπορεί να vonθεί η ομοιότητα μεταξύ του δημιουργού και του δημιουργήματος, η ανομοιότητα μεταξύ τους θα πρέπει να vonθεί ως ακόμη μεγαλύτερη»· Later. Conc. can. 2. (Summa omn. Conc. Carranza, Antw. 1559, σ. 526.) – Η τελευταία διαφο-

βαίνει: επειδή το ουσιώδες στην εποπτεία ή στον προσδιορισμό του θείου όντος είναι αποκλειστικά τα ανθρώπινο, έτσι η εποπτεία του ανθρώπου, όπως αυτός είναι αντικείμενο της συνείδησης, μπορεί να είναι μόνο *αρνητική, μισάνθρωπη*. Για να πληυτίσει το Θεό, ο άνθρωπος πρέπει να φτωχύνει για να είναι τα πάντα ο Θεός, πρέπει ο άνθρωπος να είναι τίποτε. Δεν χρειάζεται όμως να είναι τίποτε για τον ίδιο τον εαυτό του, διότι αυτά που αφαιρεί από τον εαυτό του δεν χάνονται στο Θεό, αλλά συντηρούνται. Ο άνθρωπος έχει την ουσία του στο Θεό, πώς θα μπορούσε λοιπόν να την έχει εντός του και για τον ίδιο; Γιατί θα ήταν αναγκαίο να θέσει κανείς το ίδιο πράγμα δύο φορές, να το έχει δύο φορές; Αυτό που στερείται ο άνθρωπος, αυτό που ο ίδιος καθ' εαυτον εγκαταλείπει, το απολαμβάνει αλλιώς σε τόσο ασύγκριτα ανώτερο και πλουσιότερο βαθμό στο Θεό.

Οι μοναχοί αφιέρωναν την αγνότητα στο θείο ον, καταπίεζαν τη σεξουαλικότητα καθ' εαυτήν, αλλά αντ' αυτού είχαν στον ουρανό, στο Θεό, στην Παρθένο Μαρία την εικόνα της γυναίκας – μια εικόνα του έρωτα. Τόσο περισσότερο μπορούσαν να στερούνται την πραγματική γυναίκα, όσο περισσότερο μια ιδεατή, μια αναπαριστάμενη γυναίκα ήταν το αντικείμενο πραγματικού έρωτα. Όσο μεγαλύτερη σημασία είχε γι' αυτούς η ουράνια Παρθένος: ετίθετο γι' αυτούς ακόμη και στη θέση του Χριστού, στη θέση του Θεού. *Όσο περισσότερο καθίσταται στόχος άρνησης το αισθητηριακό, τόσο πιο αισθητηριακό είναι ο Θεός στον οποίο θυσιάζεται το αισθητηριακό.* Αυτό δηλαδή που θυσιάζει κανείς στη θεότητα – σε αυτό έχει θέσει *ιδιαιτέρη αξία*, σε αυτό *αρέσκειται ιδιαίτερα* ο Θεός. Αυτό που είναι ανώτερο με την έννοια του ανθρώπου, αυτό είναι βεβαίως ανώτερο και με την έννοια του Θεού του· αυτό που αρέσει εν γένει στον κόσμο αρέσει και στο Θεό. Οι Εβραίοι δεν θυσιάζαν στον Γιαχβέ ακάθαρτα, μιανό ζώα, αλλά τα ζώα που είχαν γι' αυτούς την ανώτερη αξία· εκείνα τα οποία έτρωγαν οι ίδιοι, εκείνα ήταν και η τροφή του Θεού.¹³ Εκεί λοιπόν όπου από την *άρνηση* της αισθητηριακότητας δημιουργείται ένα *ιδιαιτέρο ον*, μια *θεάρεστη θυσία*, εκεί ακριβώς τίθεται η *ανώτερη αξία* στην *αισθητηριακότητα*, και η εγκαταλελειμμένη αισθητηριακότητα αποκαθίσταται απρόθετα μέσα από το ότι ο Θεός μπαίνει στη θέση του *αισθητηριακού όντος* το οποίο είχε εγκαταλείψει ο άνθρωπος. Η μοναχή *νυμφεύεται* το Θεό· έχει έναν ουράνιο νυμφίο, ο μοναχός μια ουράνια νύφη. Αλλά η ουράνια Παρθένος είναι απλώς ένα χειροπιαστό φαινόμενο μιας αλήθειας γενικής, η οποία αφορά την ουσία της θρησκείας. *Ο άνθρωπος καταφάσκει στο Θεό*

* Ο Feuerbach παραπέμπει στο «Λευιτικόν» 3:11, όπου περιγράφεται η τελετουργία της θυσίας και, στη μετάφραση των Εβδομήκοντα, γίνεται λόγος για «κόρπωμα Κυρίου», για την τροφή του Θεού.

ρά μεταξύ του ανθρώπου και του Θεού, του περατού και του άπειρου όντος εν γένει, στην οποία ανέρχεται η θρησκευτική-θεωρησιακή φαντασία, είναι η διαφορά μεταξύ Κάτι και Μηδένος, *Ens* και *Non-Ens*· διότι μόνο στο Μηδέν αίρεται κάθε κοινότητα με όλα τα άλλα όντα.

13. *Cibus Dei*. Λευιτικόν 3:11.*

* Ο Άνσελμος του Καντέρμπουρν (1033-1109) θεωρείται ιδρυτής του σχολαστικισμού. Υπεράσπιζε την πρωτοκαθεδρία της πίστης απέναντι στο Λόγο, αλλά και την αποστολή της επιστήμης να μεσολαβήσει στοχαστικά στο περιεχόμενο της πίστης. Απέκτησε μεγάλη επηροή, ιδιαίτερα με τη λεγόμενη οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, την οποία πρώτος διατύπωσε στο έργο του «*Proslogium*». Το έργο του Άνσελμου δημοσιεύτηκαν πρώτη φορά στη Νυρεμβέργη το 1491 και το 1494, και έκτοτε στο Παρίσι (κυρίως από το 1675 και εξής).

αυτό που αρνείται στον ίδιο τον εαυτό του.¹⁴ Η θρησκεία αφαιρεί από τον άνθρωπο, από τον κόσμο· αλλά μπορεί να αφαιρέσει μόνο είτε από τις πραγματικές είτε από τις υποτιθέμενες ελλείψεις και από τα όρια, από το μηδαμινό, όχι από την ουσία, όχι από το θετικό του κόσμου και της ανθρωπότητας· πρέπει συνεπώς να επαναπροσλάβει στην αφαίρεση και στην άρνηση αυτό από το οποίο αφαιρέσει ή πιστεύει ότι έχει αφαιρέσει. Και έτσι θέτει πραγματικά η θρησκεία όλα όσα έχει *συνειδητά* αρνηθεί – υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι αυτό που έχει αρνηθεί είναι κάτι καθ' εαυτό ουσιασδες, αληθινό, συνεπώς κάτι που δεν μπορεί να αρνηθεί – *ασυνείδητα* και πάλη στο Θεό. Ο άνθρωπος απαρνείται έτσι στη θρησκεία το Λόγο του: δεν γνωρίζει τίποτε εξ ιδίων για το Θεό, οι σκέψεις του είναι μόνο εγκόσμιες, γήινες· μπορεί μόνο να πιστεύει αυτό που του αποκαλύπτει ο Θεός. Αντ' αυτού όμως οι σκέψεις του Θεού είναι ανθρώπινες, γήινες σκέψεις· έχει, όπως και

ο άνθρωπος, σχέδια στο μυαλό του· προσαρμόζεται ανάλογα με τις συνθήκες και τις διανοητικές δυνάμεις των ανθρώπων, όπως ένας δάσκαλος προσαρμόζεται στην αντιληπτική ικανότητα των μαθητών του· υποβιβάζεται ακριβώς το αποτέλεσμα των δωρεών και των Αποκαλύψεών του· παρατηρεί τον άνθρωπο σε κάθε πράξη και ενέργειά του· γνωρίζει τα πάντα – ακόμη και το πιο γήινο, το πιο κυδαίο, το πιο άσχημο. Εν ολίγοις, ο άνθρωπος αρνείται απέναντι στο Θεό τη γνώση του, τη σκέψη του, για να θέσει στο Θεό τη γνώση του, τη σκέψη του. Ο άνθρωπος εγκαταλείπει το πρόσωπό του, αλλά αντ' αυτού ο Θεός, το παντοδύναμο, το απεριόριστο ον, είναι γι' αυτόν ένα εμπροσώπο ον· αρνείται την ανθρώπινη τιμή, το ανθρώπινο Εγώ· αντ' αυτού όμως ο Θεός είναι γι' αυτόν ένα *εγωκεντρικό, εγωιστικό ον*, το οποίο στα πάντα αναζητά μόνο τον εαυτό του, μόνο την τιμή του, το δικό του όφελος, ο Θεός είναι ακριβώς η *αυτοϊκανοποίηση* του ιδίου εγωκεντρισμού ο οποίος διάκειται δυσμενώς απέναντι σε οτιδήποτε άλλο, ο Θεός είναι η *αυτοαπόλαυση του εγωισμού*.¹⁵ Η θρησκεία αρνείται επιπλέον το Καλό ως στοιχείο της ιδιοσυγκρασίας του ανθρώπινου όντος: ο άνθρωπος

14. «Όποιος δηλαδή» λέει, φέρ' ειπείν, ο Anselmus* «περιφρονεί εαυτόν, αυτός κερδίζει σεβασμό στο Θεό. Όποιος δεν αρέσει στον εαυτό του αρέσει στο Θεό. Έσο λοιπόν μικρός προ των οφθαλμών σου, ώστε να είσαι μεγάλος προ των οφθαλμών του Θεού· διότι θα χαιρείς τόσο μεγαλύτερης εκτίμησος στο Θεό, όσο πιο περιφρονημένος είσαι από τους ανθρώπους» (Anselmi Opp., Parisiis 1721, σ. 191.)

15. «Ο Θεός μπορεί να αγαπήσει μόνο τον εαυτό του, μπορεί να σκεφτεί μόνο τον εαυτό του, μπορεί να εργαστεί μόνο για τον εαυτό του. Δημιουργώντας τον άνθρωπο ο Θεός αναζητά το δικό του όφελος, τη δική του δόξα» κ.λπ. Πρβλ. [L. Feuerbach] P. Bayle. *Μια συμβολή στην ιστορία της φιλοσοφίας και της ανθρωπότητας* [1838].

είναι κακός, διεφθαρμένος, ανίκανος για το Καλό· αντ' αυτού ο Θεός είναι μόνο καλός, ο Θεός είναι το καλό ον. Διατυπώνεται η ουσιώδης απαίτηση ότι το Καλό αποτελεί ως Θεός αντικείμενο για τον άνθρωπο· δεν δηλώνεται όμως έτσι το Καλό ως ένας ουσιώδης προσδιορισμός του ανθρώπου; Όταν είμαι απολύτως, δηλαδή εκ φύσεως, εκ της ουσίας μου κακός, ανίερος, πώς μπορεί το Ιερό, το Καλό να είναι αντικείμενο για εμένα; Αδιάφορο δε εάν αυτό το αντικείμενο μου έχει δοθεί έξωθεν ή έσωθεν. Όταν η καρδιά μου είναι κακή, όταν η διάνοιά μου είναι διεφθαρμένη, πώς μπορώ να προσλάβω και να αισθανθώ κάτι ιερό ως ιερό, κάτι καλό ως καλό; Πώς μπορώ να προσλάβω μια ζωγραφιά ως ωραία όταν η ψυχή μου είναι μια αισθητική ασχμία; Ακόμη και αν δεν είμαι ο ίδιος ζωγράφος, ακόμη και αν δεν έχω τη δύναμη να παράγω εξ ιδίων κάτι ωραίο, εντούτοις έχω αισθητική αίσθηση, αισθητική διάνοια, καθώς προσλαμβάνω κάτι ωραίο έξω από εμένα. Το Καλό είτε δεν υφίσταται καθόλου για τον άνθρωπο είτε, εάν υφίσταται γι' αυτόν, τότε αποκαλύπτεται με αυτό στον άνθρωπο η ιερότητα και η καλοσύνη της ανθρώπινης ουσίας. Αυτό που πολύ απλά είναι ενάντια στη φύση μου, αυτό με το οποίο δεν με συνδέει κανένας δεσμός κοινότητας, αυτό δεν είναι διανοητό ή αισθητό για εμένα. Το Ιερό είναι για εμένα μόνο αντίθεση στην προσωπικότητά μου, απλά ως ενότητα με την ουσία μου είναι αντικείμενο. Το Ιερό είναι η μομφή της αμαρτωλής κατάστασής μου· αναγνωρίζω εαυτόν εντός του ως αμαρτωλό· γι' αυτό όμως μέφομαι τον εαυτό μου, γνωρίζω τι δεν είμαι και τι οφείλω να είμαι, και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο αυτό που μπορώ να είμαι αυτός καθ' εαυτόν, σύμφωνα με τον προσδιορισμό μου· διότι ένα Δέον χωρίς ένα Δύνασθαι είναι μια γελοία χίμαιρα, δεν συναρπάζει το θυμικό. Απλά ακριβώς όταν γνωρίζω το Καλό ως προσδιορισμό μου, ως το νόμο μου, τότε γνωρίζω, είτε συνειδητά είτε ασυνειδητά, το ίδιο ως τη δική μου ουσία. Ένα *άλλο* ον, διαφορετικό ως προς τη φύση του από εμένα, δεν με αφορά διόλου. Μπορώ να αισθανθώ την αμαρτία μου μόνο όταν την αισθανθώ ως μια *αντίφασή* μου με τον *εαυτό* μου, δηλαδή της *προσωπικότητάς* μου με την *οντότητά* μου. Νοούμενο ως αντίφαση με το θείο ον ως ένα *άλλο* ον, το αίσθημα της αμαρτίας είναι ανεξήγητο, άνευ νοήματος.

Η διαφορά του Αυγουστινιανισμού από τον Πελαγιανισμό* έγκειται μόνο στο ότι ο πρώτος εκφράζει με τον *τρόπο της θρησκείας* αυτό που ο δεύτερος εκφράζει με τον *τρόπο του ορθολογισμού*. Και οι δύο ήνετο το ίδιο, και οι δύο σφιερώνουν στον άνθρωπο το Καλό – απλά ο Πελαγιανισμός άμεσα, με ορθολογικό, ηθικό τρόπο, ενώ ο Αυγουστινιανισμός έμμεσα, με μυστικιστικό,

* Πρόκειται για τη διδασκαλία του Πελάγιου (περ. 360-420· το όνομά του είναι μετάφραση του κελτικού Morgan), ενός μοναχού βρετανικής ή ιρλανδικής καταγωγής που εγκαταστάθηκε στη Ρώμη το 400 και αργότερα, μαζί με το σύντροφό του Celestius, μετέβη στην Αφρική, όπου και καταδικάστηκε για αίρεση. Ο Πελάγιος απέρριπτε την αντίληψη του προπατορικού αμαρτήματος και τον προορισμού, τονίζοντας την ελευθέρη βούληση του ανθρώπου και την ικανότητα για καλοσύνη. Μεταξύ άλλων, προκάλεσε την κριτική του Αυγουστίνου, ο οποίος αντιθέτως έδινε αποκλειστική έμφαση στη θεία χάρη.

δηλαδή με θρησκευτικό τρόπο.¹⁶ Διότι αυτό που δίνεται στο Θεό του ανθρώπου, αυτό δίνεται στ' αλήθεια στον ίδιο τον άνθρωπο· αυτό που ομολογεί ο άνθρωπος για το Θεό το λέει στ' αλήθεια για τον ίδιο τον εαυτό του. Ο Αυγουστινιανισμός μόνο τότε θα ήταν μια αλήθεια, και μάλιστα μια αλήθεια αντιθέμενη στον Πελαγιανισμό, όταν ο άνθρωπος θα είχε το Διάβολο ως Θεό του, το Διάβολο και μάλιστα με τη συνείδηση ότι είναι ο Διάβολος, εάν τον λήτρευε και τον γιόρταζε ως το υπέρτατο ον του. Όσο όμως ο άνθρωπος λητρεύει ένα καλό ον ως Θεό, τόσο αντικρίζει στο Θεό τη δική του καλή ουσία.

Αυτό που δηλώνεται με τη διδασκαλία της θεμελιώδους διαφθοράς του ανθρώπινου όντος δηλώνεται και με την ταυτόσημη διδασκαλία ότι ο άνθρωπος δεν δύναται τίποτε καλό, δηλαδή στ' αλήθεια δεν μπορεί τίποτε *ex idivon*, με τη δική του δύναμη. Η άρνηση της ανθρώπινης δύναμης και δραστηριότητας μόνο τότε θα ήταν αληθινή, όταν ο άνθρωπος αρνιόταν επίσης και στο Θεό την ηθική δραστηριότητα και έλεγε, όπως ο Ανατολίτης μηδενιστής ή πανθεϊστής: Το θείο ον είναι εντελώς άβουλο και άπραγο, αδιάφορο, και δεν γνωρίζει τίποτε για τη διαφορά του Κακού και του Καλού. Όποιος όμως ορίζει το Θεό ως ένα δραστήριο ον, και μάλιστα ως ένα ηθικά δραστήριο, ως ένα ηθικά κριτικό ον, ως ένα ον το οποίο αγαπά, επιτυγχάνει, αμείβει το Καλό, τιμωρεί, απορρίπτει, καταδικάζει το Κακό, όποιος ορίζει έτσι το Θεό, αυτός μόνο φαινομενικά αρνείται την ανθρώπινη δραστηριότητα, [ενώ] στ' αλήθεια την καθιστά την ανώτερη, την πλέον πραγματική δραστηριότητα. Όποιος βάζει το Θεό να δράσει ανθρώπινα, αυτός δηλώνει την ανθρώπινη δραστηριότητα ως μια θεία δραστηριότητα· αυτός λέει: Ένας Θεός ο οποίος δεν είναι δραστήριος, και μάλιστα ηθικά ή ανθρώπινα δραστήριος, δεν είναι Θεός· εξαρτά ουνεπώς την έννοια της θεότητας από την έννοια της δραστηριότητας, δηλαδή της ανθρώπινης δραστηριότητας – διότι δεν γνωρίζει κάποια ανώτερη.

Ο άνθρωπος –αυτό είναι το μυστικό της θρησκείας– εξαντικειμενικεύει¹⁷ την ουσία του και ακολούθως καθιστά εαυτόν εκ νέου αντικείμενο αυτής της εξαντικειμενικευμένης ουσίας, η οποία έχει μεταμορφωθεί σε ένα υποκείμενο, σε ένα πρόσωπο· νοεί εαυτόν, είναι αντικείμενο για τον εαυτό του, αλλή

16. Ο Πελαγιανισμός αρνείται το Θεό, τη θρησκεία –*isti tantam tribuunt potestatem vultati, ut pietati auferant orationem* [αυτοί αποδίδουν στη βούληση τόσο μεγάλη δύναμη, ώστε αποστερούν την προσευχή από την ευσέβεια] (Αυγουστίνος, *De nat. et grat. cont. Pelagium*, c. 58.)–, έχει ως βάση μόνο τον Δημιουργό, δηλαδή τη φύση, όχι το Λυτρωτή, εκείνον που αποκλειστικά είναι θρησκευτικός Θεός – εν στήλοις, αρνείται το Θεό, αλλή αν' αυτού ανυψώνει τον άνθρωπο στο Θεό, καθώς τον καθιστά ένα ον που δεν χρειάζεται το Θεό, είναι αυτόαρκες και ανεξάρτητο (πρβλ. εδώ τον Λούθηρο ενάντια στον Έρασμο και τον Αυγουστίνο, *ό.π.*, κεφ. 33). Ο Αυγουστινιανισμός αρνείται τον άνθρωπο, αλλή αν' αυτού υποθιβάξει το Θεό στον άνθρωπο μέχρι την ταπείνωση του σταυρικού θανάτου *χάρην του ανθρώπου*. Ο μιν θέτει τον άνθρωπο στη θέση του Θεού, και ο δε το Θεό στη θέση του ανθρώπου· και οι δύο καταλήγουν στο ίδιο· η διαφορά είναι μόνο μια επίφαση, μια ευσεβής ψευδαίσθηση. Ο Αυγουστινιανισμός είναι απλώς ένας αντεστραμμένος Πελαγιανισμός, αυτό που ο ένας θέτει ως υποκείμενο ο άλλος το θέτει ως αντικείμενο.

17. Αλλήωστε, η θρησκευτική, η πρωταρχική αυτοεξαντικειμενίκηση του ανθρώπου, όπως έχει διατυπωθεί με αρκετή σαφήνεια σε αυτό το σύγγραμμα, θα πρέπει να διαχωριστεί από την αυτοεξαντικειμενίκηση του αναστοχασμού και της θεωρησιακότητας· η μιν είναι αυθαίρετη, η δε είναι αναυθαίρετη, αναγκαία, τόσο αναγκαία όσο η τέχνη, όσο η γλώσσα. Συν τα κρώνω ταυτίζεται, βεβαίως, πάντα η θεολογία με τη θρησκεία.

ως *αντικείμενο ενός αντικείμενου*, ενός *άλλου* όντος. Έτσι και εδώ. Ο άνθρωπος είναι ένα αντικείμενο του Θεού. Το αν ο άνθρωπος είναι καλός ή κακός δεν είναι αδιάφορο για το Θεό· όχι! Έχει ένα ζωηρό, εσώτερο συμφέρον να είναι καλός· θέλει να είναι καλός, να είναι μακάριος – διότι χωρίς καλοσύνη δεν υπάρχει μακαριότητα. Τη *μηδαμινότητα* της ανθρώπινης δραστηριότητας ο θρήσκος άνθρωπος την ανακαλεί και πάλι καθιστώντας τα φρονήματα και τις πράξεις του αντικείμενο του Θεού, καθιστώντας τον άνθρωπο *σκοπό* του Θεού –διότι αυτό που είναι αντικείμενο στο πνεύμα είναι σκοπός στην πράξη–, καθιστώντας τη θεία δραστηριότητα *μέσο* της *ανθρώπινης σωτηρίας*. Ο Θεός είναι δραστήριος για να γίνει ο άνθρωπος καλός και μακάριος. Έτσι, ο άνθρωπος, ενώ φαινομενικά ταπεινώνεται βαθύτατα, στ' αλήθεια ανυψώνεται στο ανώτερο ύψος. Έτσι, *ο άνθρωπος σκοπεύει στον εαυτό του μέσω στον και μέσω του Θεού*. Βεβαίως, ο άνθρωπος σκοπεύει στο Θεό, αλλ' ο Θεός δεν σκοπεύει σε τίποτε άλλο από την ηθική και αιώνια σωτηρία του ανθρώπου, άρα ο άνθρωπος σκοπεύει μόνο στον εαυτό του. Η θεία δραστηριότητα δεν διαφέρει από την ανθρώπινη.

Πώς θα μπορούσε άλλωστε η θεία δραστηριότητα να επιδράσει σε εμένα ως το αντικείμενό της, μάλιστα ακόμη και εντός μου, εάν ήταν μια άλλη, μια ουσιαστικά άλλη, πώς θα μπορούσε να έχει έναν ανθρώπινο σκοπό, το σκοπό να βελτιώσει τον άνθρωπο, να τον κάνει ευτυχή, εάν δεν ήταν η ίδια ανθρώπινη; Δεν καθορίζει ο σκοπός την πράξη; Όταν ο άνθρωπος θέτει ως σκοπό την ηθική βελτίωσή του, τότε λαμβάνει θείες αποφάσεις, έχει θείες προθέσεις, αλλ'ά, όταν ο Θεός σκοπεύει στη σωτηρία του ανθρώπου, τότε έχει ανθρώπινους σκοπούς και μια ανθρώπινη δραστηριότητα αντίστοιχη με αυτούς τους σκοπούς. Έτσι, για τον άνθρωπο *αντικείμενο του* στο Θεό *είναι μόνο η δική του δραστηριότητα*. Ακριβώς όμως επειδή θεωρεί τη δική του δραστηριότητα απλώς ως *αντικειμενική*, διαφορετική από αυτόν, επειδή θεωρεί το Καλό μόνο ως αντικείμενο, έτσι λαμβάνει αναγκαστικά την *παρόρμηση*, την ώθηση όχι από τον εαυτό του, αλλ'ά από αυτό το *αντικείμενο*. Θεωρεί την ουσία του έξω από αυτόν και θεωρεί αυτή την ουσία ως το Καλό· είναι λοιπόν αυτονόητο, είναι απλώς μια ταυτολογία, ότι γι' αυτόν η παρόρμηση για το Καλό έρχεται μόνο από εκεί όπου ο ίδιος έχει μεταθέσει το Καλό.

Ο Θεός είναι η *ξεχωριστή* και η *διαχωρισμένη*, η πιο υποκειμενική, η πιο ιδιόζουσα ουσία του ανθρώπου, άρα δεν μπορεί να δράσει *από μόνος του*, άρα κάθε Καλό έρχεται από το Θεό. Όσο πιο *υποκειμενικός*, όσο πιο *ανθρώπινος* είναι ο Θεός, τόσο περισσότερο *εκποιεί* ο άνθρωπος την *υποκειμενικότητά* του, την *ανθρωπότητά* του, διότι ο Θεός είναι καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν ο εκποιούμενος εαυτός του, τον οποίο όμως ιδιοποιείται και πάλι. Όπως η δραστηριότητα των αρτηριών ωθεί το αίμα μέχρι τα απώτατα άκρα, ενώ η δραστηριότητα των φλεβών το φέρνει πίσω, όπως η ζωή εν γένει συνίσταται σε μια διαρκή συστολή και διαστολή, έτσι και η θρησκεία. Στη θρησκευτική συστολή ο άνθρωπος απωθεί από τον εαυτό του την ίδια την ουσία του, αποδιώχνει, απορρίπτει τον εαυτό του· στη θρησκευτική διαστολή επαναπροσλαμβάνει στην καρδιά του τη διωγμένη ουσία. Μόνο ο Θεός είναι το *ον* που πράττει και *δρα από τον εαυτό του* – αυτή είναι η πράξη της θρησκευτικής απωθητικής δύναμης· ο Θεός είναι το *ον* που *δρα εντός μου, μαζί* με μένα,

μέσα από εμένα, πάνω σε εμένα, για εμένα, η αρχή της δικής μου σωτηρίας, των δικών μου καλών φρονημάτων και πράξεων, συνεπώς η δική μου καλή αρχή και ουσία – αυτή είναι η πράξη της θρησκευτικής ελκτικής δύναμης.

Η εξελικτική πορεία της θρησκείας,* που διατυπώθηκε προηγουμένως με γενικό τρόπο, συνίσταται ως εκ τούτου στο ότι ο άνθρωπος όλο και περισσότερο αρνείται το Θεό και όλο και περισσότερο καταφάσκει στον εαυτό του. Αρχικά ο άνθρωπος θέτει τα πάντα *αδιαφοροποίητα* έξω από τον εαυτό του. Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα στην πίστη στην Αποκάλυψη. Αυτό που σε μια

* Η παράγραφος αυτή προστέθηκε στη δεύτερη έκδοση.

** Ο Feuerbach παραπέμπει εδώ στον Ολλανδό θεολόγο Jean Le Clerc (1657-1736), ο οποίος έγινε γνωστός με τη λατινική ονομασία του ονόματός του, Clericus. Υπήρξε οπαδός του Arminius, και από το 1684 καθηγητής Εβραϊκής Γλώσσας, Φιλοσοφίας και (από το 1712) Εκκλησιαστικής Ιστορίας στο Άμστερνταμ. Άφησε πλούσιο συγγραφικό έργο· ένα από τα βιβλία του είναι το «Moses prophetae libri quattuor; Exodus, Leviticus, Numeri et Deuteronomium», Τιμπυγγεν 1733.

ύστερη περίοδο ή σε έναν καλλιεργημένο λαό το δίνει η φύση ή ο Λόγος, αυτό σε μια πρώιμη περίοδο ή σε έναν ακόμη ακαλλίηργητο λαό το δίνει ο Θεός. Ακόμη και τις πιο φυσικές ορμές του ανθρώπου – ακόμη και την ορμή για καθαριότητα – οι Ισραηλίτες τις φαντάζονταν ως μια θεϊκή θεία εντολή. Από αυτό το παράδειγμα βλέπουμε και πάλι ότι ο Θεός είναι ακριβώς τόσο πιο ταπεινός, τόσο πιο κοινά ανθρώπινος, όσο περισσότερο ο άνθρωπος αρνείται εαυτόν. Πώς μπορεί η ταπεινοφροσύνη, η αυταπάρνηση του ανθρώπου να προχωρήσει περαιτέρω όταν αρνείται στον εαυτό του ακόμη και τη δύναμη και την ικανότητα να εκπληρώσει αυτοδύναμα, με δικές του παρωθήσεις, τις εντολές της πιο κοινής ευπρέπειας!¹⁸ Αντιθέτως, η χριστιανική θρησκεία διαχώρισε τις ορμές και τα αισθήματα του ανθρώπου σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία τους, σύμφωνα με το περιεχόμενό τους· κατέστησε μόνο τα καλά αισθήματα, τα καλά φρονήματα, τις καλές σκέψεις Αποκαλύψεις, επενέργειες, δηλαδή φρονήματα, αισθήματα, σκέψεις του Θεού· διότι αυτοί που αποκαλύπτει

ο Θεός είναι ένας προσδιορισμός του ίδιου του Θεού· όποιου η καρδιά είναι γεμάτη, αυτού γεμίζει και το στόμα, όπως η επίδραση, έτσι και η αιτία, όπως η Αποκάλυψη, έτσι και το ον που αποκαλύπτεται. Ένας Θεός που αποκαλύπτεται μόνο σε καλά φρονήματα είναι ο ίδιος ένας Θεός η ουσιαστικός ιδιότητα του οποίου είναι μόνο η ηθική καθυσύνη. Η χριστιανική θρησκεία διαχώρισε την εσωτερική ηθική αγνότητα από την εξωτερική σωματική, η ισραηλτική τις ταύτισε.¹⁹ Η χριστιανική θρησκεία, σε αντίθεση με την ισραηλτική, είναι η θρησκεία της κριτικής και της ελευθερίας. Ο Ισραηλίτης δεν εμπιστευόταν τον εαυτό του να κάνει οτιδήποτε, εκτός από αυτό που είχε διατάξει ο Θεός· ήταν άβουλος ακόμη και στα εξωτερικά πράγματα· μέχρι και στις τροφές εκτεινόταν η δύναμη της θρησκείας. Αντιθέτως, η χριστιανική

18. Δευτερονόμιον 23:12, 13.

19. Πρβλ., για παράδειγμα, Γένεσις 35:2, Λευιτικών 11:44, 20-26, και το σκόλιο του Clericus** για αυτά τα χωρία.

θησκεία έθεσε σε όλη αυτά τα εξωτερικά πράγματα τον άνθρωπο στον ίδιο τον εαυτό του, δηλαδή έθεσε στον άνθρωπο αυτό που ο Ισραηλίτης έθετε έξω από τον εαυτό του, στο Θεό. Η πληρέστερη παράθεση του θετικισμού είναι ο Ισραήλ. Ανέναντι στον Ισραηλίτη ο Χριστιανός είναι ένα *Esprit fort*, ένας *ελευθερόφρων*. Έτσι αλληλίζουν τα πράγματα. Αυτό που μέχρι χθες ήταν ακόμη θησκεία σήμερα δεν είναι πια, και αυτό που σήμερα ισχύει ως αθεϊσμός ισχύει αύριο ως θησκεία.

ΠΡΩΤΗ ΕΝΟΤΗΤΑ

Η αληθινή,
δηλαδή η ανθρωπολογική ουσία
της θρησκείας*



* Ο τίτλος της Πρώτης Ενότητας στην πρώτη έκδοση ήταν: «Η θρησκεία στην ταυτοσημία της με την ουσία του ανθρώπου». Στη δεύτερη έκδοση ο Feuerbach άλλαξε τον τίτλο με τον παρόντα.

Τρίτο κεφάλαιο

Ο Θεός ως ον της διάνοιας*

Η θρησκεία είναι ο *δικασμός* του ανθρώπου *με τον εαυτό του*: θέτει το Θεό ως ένα ον *αντιτιθέμενο* προς τον ίδιο. Ο Θεός *δεν* είναι αυτό που είναι ο *άνθρωπος*, ο άνθρωπος *δεν* είναι αυτό που είναι ο Θεός. Ο Θεός είναι το άπειρο και ο άνθρωπος το περατό ον· ο Θεός είναι τέλειος, ο άνθρωπος ατελής· ο Θεός αιώνιος, ο άνθρωπος εν τω χρόνω· ο Θεός παντοδύναμος, ο άνθρωπος αδύναμος· ο Θεός ιερός, ο άνθρωπος αμαρτωλός. Ο Θεός και ο άνθρωπος είναι [μεταξύ τους] άκρα: ο Θεός το πολύ απλά θετικό, το σύνολο όλων των πραγματικοτήτων, ο άνθρωπος το πολύ απλά αρνητικό, το σύνολο όλων των μηδαμινοτήτων.

Αλλά ο άνθρωπος εξαντικειμενικεύει στη θρησκεία τη δική του μυστική ουσία. Πρέπει λοιπόν να αποδειχτεί ότι αυτή η αντίθεση, αυτός ο δικασμός Θεού και ανθρώπου, με τον οποίο ξεκινά η θρησκεία, είναι ένας δικασμός του ανθρώπου με τη δική του ουσία.

Η εσωτερική αναγκαιότητα αυτής της απόδειξης προκύπτει ήδη από το ότι, εάν *πραγματικά* το θείο ον, το οποίο είναι αντικείμενο της θρησκείας, ήταν ένα *άλλο* από το ον του ανθρώπου, τότε δεν θα μπορούσε διόλου να πραγματοποιηθεί μια διαίρεση, ένας δικασμός. Εάν ο Θεός είναι πραγματικά ένα *άλλο* ον, τότε τι με νοιάζει η τελειότητά του; Ο δικασμός λαμβάνει χώρα μόνο μεταξύ δύο όντων τα οποία έχουν περιέλθει σε μεταξύ τους έριδα, αλλά πρέπει, και μπορούν, να είναι ένα, ώστε κατ' ουσίαν, κατ' αλήθειαν είναι ένα. Ήδη λοιπόν γι' αυτόν το γενικό λόγο πρέπει *εκείνο* το ον με το οποίο ο άνθρωπος αισθάνεται *δικασμένος* να είναι ένα ον *εγγενές* σε αυτόν, αλλά ταυτόχρονα ένα ον *διαφορετικής ιδιοσυγκρασίας* από *εκείνο* το ον ή *εκείνη* τη δύναμη η οποία του παρέχει το αίσθημα, τη συνείδηση της *συμφιλίωσης*, της *ενότητας* με το Θεό ή, πράγμα που είναι το αυτό, με τον ίδιο τον εαυτό του.

Το ον αυτό δεν είναι άλλο από τη νόηση – το Λόγο ή τη *διάνοια*. Ο Θεός ως άκρο του ανθρώπου, νοούμενος ως μη ανθρώπινο, δηλαδή ως εμπρόσωπο ανθρώπινο ον, είναι η *εξαντικειμενικευμένη ουσία της διάνοιας*. Το καθαρό, τέλειο, εντελές θείο ον είναι η *αυτοσυνείδηση της διάνοιας, η συνείδηση της διάνοιας* για τη δική της *τελειότητα*. Η διάνοια δεν γνωρίζει τίποτε για τα πάθη της καρδιάς· δεν έχει επιθυμίες, δεν έχει πάθη, δεν έχει ανάγκες και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο δεν έχει ελλείψεις και αδυναμίες όπως η καρδιά. Καθαρά

* Στην πρώτη έκδοση ο τίτλος αυτού του κεφαλαίου ήταν: «Ο Θεός ως νόμος ή ως ον της διάνοιας». Η αλλαγή έγινε στη δεύτερη έκδοση, και συνοδεύτηκε από την ανάπτυξη και τη διαίρεση του κεφαλαίου στο τρίτο και το τέταρτο κεφάλαιο. Η αρίθμηση των κεφαλαίων εισάγεται με τη δεύτερη έκδοση.

διανοητικοί άνθρωποι, άνθρωποι οι οποίοι απεικονίζουν και προσωποποιούν για εμάς την ουσία της διάνοιας, αν και με μονόπλευρη, αλλιά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο χαρακτηριστική προσδιοριστικότητα, είναι υπεράνω των θυμικών βασάνων, των παθών, των ακροτήτων των συναισθηματικών ανθρώπων· δεν είναι παθιασμένα συνεπαρμένοι για κανένα περατό, δηλαδή για κανένα συγκεκριμένο αντικείμενο· δεν «υποθηκεύονται»· είναι ελεύθεροι. «Να μη χρειάζομαι τίποτε, και μέσα από αυτή την έλλειψη ανάγκης να μοιάζω στους αθάνατους θεούς»· «να μην υποτάσσομαι στα πράγματα αλλιά να υποτάσσω τα πράγματα»· «τα πάντα ματαιότητας» – αυτές και παρόμοιες ρήσεις είναι συνθήματα αφηρημένων διανοητικών ανθρώπων. Η διάνοια είναι η ουδέτερη, η αδιάφορη, η αδιάφορη, η ατύφλωτη ουσία εντός μας – το καθαρό, απαθές φως της νόησης. Είναι η κατηγορική, απροκατάληπτη συνείδηση του *πράγματος ως πράγματος*, διότι είναι η ίδια αντικειμενικής φύσης· η συνείδηση του πράγματος *άνευ αντιφάσεων*, διότι αυτή η ίδια είναι η άνευ αντιφάσεων ενότητα, η πηγή της λογικής ταυτότητας· η συνείδηση του νόμου, της *αναγκαιότητας*, του *κανόνα*, του *μέτρου*, διότι είναι αυτή η ίδια η δραστηριότητα του νόμου, η *αναγκαιότητα της φύσης των πραγμάτων ως αυτενέργεια*, η κανόνας των κανόνων, το απόλυτο μέτρο, το μέτρο των μέτρων. Μόνο μέσα από τη διάνοια μπορεί ο άνθρωπος να κρίνει και να πράττει σε αντίφαση με τα ακριβότερα ανθρώπινά του, δηλαδή τα προσωπικά αισθήματά του, όταν δηλαδή το απαιτεί ο θεός της διάνοιας, ο νόμος, η αναγκαιότητα, το δίκαιο. Ο πατέρας που κρίνει τον ίδιο το γιο του ένοχο και, ως δικαστής, τον καταδικάζει σε θάνατο μπορεί να το κάνει αυτό μόνο ως διανοητικός, όχι ως συναισθηματικός άνθρωπος. Η διάνοια μας δέχνει τα σφάλματα και τις αδυναμίες ακόμη και των αγαπημένων μας – ακόμη και τα δικά μας. Γι' αυτόν το λόγο μάς θέτει τόσο συχνά σε επώδυνη σύγκρουση με εμάς τους ίδιους, με την καρδιά μας. Δεν θέλουμε να δώσουμε δίκιο στη διάνοια: εξαιτίας της φειδούς, της επιείκειας, δεν θέλουμε να εκτελέσουμε την αληθινή, αλλιά σκληρή, απροκατάληπτη κρίση της διάνοιας. Η διάνοια είναι η *ιδιαιτέρη δυνατότητα γένους*· η καρδιά αντιπροσωπεύει τις *ιδιαιτέρες* περιπτώσεις, τα άτομα, η διάνοια τις γενικές περιπτώσεις· είναι η *υπεράνθρωπη*, δηλαδή η *υπερπρόσωπη* και *απρόσωπη* δύναμη, η ουσιαστικότητα εντός του ανθρώπου. Μόνο μέσα από τη διάνοια και μέσα στη διάνοια έχει ο άνθρωπος τη δύναμη να αφαιρεί από τον εαυτό του, δηλαδή από την υποκειμενική, την προσωπική ουσία του, και να ανορθώνεται σε γενικές έννοιες και σχέσεις, να διαχωρίζει το αντικείμενο από τις εντυπώσεις που ασκεί στο θυμικό, να το θεωρεί *καθ' εαυτό και δι' εαυτό*, χωρίς τη σχέση προς τον άνθρωπο. Η φιλοσοφία, τα μαθηματικά, η αστρονομία, η φυσική, κοντολογίς η επιστήμη εν γένει είναι η πραγματική απόδειξη, επειδή είναι το προϊόν, αυτής της εν αληθεία άπειρης και θείας δραστηριότητας. Στη διάνοια *αντιφάσκουν* συνεπώς επίσης και οι *θρησκευτικοί ανθρωπομορφισμοί*· τους αρνείται στο Θεό, τους απαρνεί. Αλλιά αυτός ο *ελεύθερος ανθρωπομορφισμών*, ο *απροκατάληπτος*, ο *απαθής* Θεός δεν είναι τίποτε άλλο από την *ιδία, αντικειμενική ουσία της διάνοιας*.

Ο Θεός ως Θεός, δηλαδή ως μη περατό, ως μη ανθρώπινο, ως μη υλικό προσδιορισμένο, μη αισθητηριακό ον, είναι απλώς *αντικείμενο της διάνοιας*.

Είναι το αναισθητηριακό, άμορφο, ασύλληπτο, ανεικονικό – το *αφηρημένο*, το *αρνητικό* ον- γνωρίζεται μόνο μέσα από *αφαίρεση* και *άρνηση* (*via negationis*), [είναι] δηλαδή αντικείμενο. Γιατί; Διότι δεν είναι τίποτε άλλο από την *αντικειμενική ουσία της νοητικής δύναμης*, εν γένει της δύναμης ή της δραστηριότητας, ως την ονομάσει κανείς όπως θέλει, μέσω της οποίας ο άνθρωπος συνειδητοποιεί το Λόγο, το πνεύμα, τη νόηση. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να πιστέψει, να υποψιαστεί, να παραστήσει, να σκεφτεί κανένα άλλο πνεύμα, δηλαδή –καθώς η *έννοια του πνεύματος* είναι απλώς η *έννοια της σκέψης*, της *γνώσης*, της *διάνοιας*, και κάθε άλλο πνεύμα ένα *φάντασμα της φαντασίας*– καμία άλλη νόηση η οποία να τον φωτίζει και να ενεργοποιείται εντός του. Δεν μπορεί να κάνει τίποτε περισσότερο από το να *διαχωρίσει* τη νόηση από τα όρια της *ατομικότητάς του*. Το «άπειρο πνεύμα», σε διαφορά από το περατό, δεν είναι λοιπόν τίποτε άλλο από *νόηση διαχωρισμένη από τα όρια της ατομικότητας και της σωματικότητας* –διότι ατομικότητα και σωματικότητα είναι αεχώριστες–, η νόηση τιθέμενη ή νοούμενη *δί' εαυτήν*. Ο Θεός, έλεγαν οι Σχολαστικοί, οι Πατέρες της Εκκλησίας και πολύ πριν από αυτούς ήδη οι ειδωλοπάτρεις φιλόσοφοι, ο Θεός είναι άυλο ον, νόηση, πνεύμα, καθαρή διάνοια. Δεν μπορεί κανείς να δημιουργήσει μια ιδέα του Θεού υθεού-μπορείς όμως να δημιουργήσεις μια εικόνα περί της διανοίας, περί της νόησης; Έχει μια μορφή; Δεν είναι η δραστηριότητά της η πλέον ασύλληπτη, η πλέον αδύναμη να παρατεθεί; Ο Θεός είναι ασύλληπτος· γνωρίζεις όμως την ουσία της νόησης; Έχεις ερευνήσει τη μυστική λειτουργία της νόησης, τη μυστική ουσία της αυτοσυνείδησης; Δεν είναι η αυτοσυνείδηση το αίνιγμα των αιγιμάτων; Δεν σχολίασαν και δεν συνέκριναν ήδη οι αρχαίοι μυστικιστές, οι Σχολαστικοί και οι Πατέρες της Εκκλησίας το ασύλληπτο και το απαράθετο του θείου όντος με το ασύλληπτο και το απαράθετο του ανθρωπίνου πνεύματος; Δεν ταύτισαν λοιπόν στ' αλήθεια την ουσία του Θεού με την ουσία του ανθρώπου;²⁰ Ο Θεός ως Θεός –ως ένα *απλώς νοούμενο ον*, αντικειμενικό μόνο για το Λόγο– δεν είναι λοιπόν τίποτε άλλο από το Λόγο που είναι αντικειμενικός για τον εαυτό του. *Τι είναι η διάνοια ή ο Λόγος; Αυτό σ' το λέει μόνο ο Θεός. Τα πάντα πρέπει να δηλωθούν, να αποκαλυφθούν, να εξαντικειμενικευτούν, να δεχθούν κατάφαση. Ο Θεός είναι ο Λόγος που δηλώνεται ως το ανώτατο ον και καταφάσκει εαυτόν.* Για τη φαντασία ο Λόγος είναι η Αποκάλυψη ή μία Αποκάλυψη του Θεού· για το Λόγο όμως είναι ο Θεός η Αποκάλυψη του Λόγου, καθώς αυτό που είναι και αυτό που δύναται ο Λόγος είναι μόνο στο Θεό αντικείμενο. Ο Θεός, λέγεται εδώ, είναι μια *ανάγκη της σκέψης*, μια αναγκαία σκέψη – ο *ανώτατος βαθμός* της νοητικής δύναμης. «Ο Λόγος δεν μπορεί να μείνει στάσιμος στα αισθητηριακά πράγματα και όντα»· μόνο όταν έχει ανατρέξει στο ανώτατο, στο πρώτο, στο αναγκαίο ον,

20. Στο σύγγραμμά του *Contra Academicos*, το οποίο ο Αυγουστίνος συνέταξε όντας κατά κάποιο τρόπο ακόμη ειδωλοπάτρης, λέει (*lib. III, c. 12*) ότι το ανώτατο αγαθό του ανθρώπου συνίσταται στο πνεύμα ή στο Λόγο. Αντιθέτως, στο έργο του *Libr. retractationum*, το οποίο ο Αυγουστίνος έγραψε ως διακεκριμένος Χριστιανός θεολόγος, σχολιάζει (*lib. I, c. 1*) με τον εξής τρόπο αυτή τη δήλωση: «Ορθότερα θα έπρεπε να πω: στο Θεό· διότι το πνεύμα, για να είναι μακάριο, απολαμβάνει το Θεό ως το *ανώτατο αγαθό του*». Έχει θεθεί όμως έτσι κάποια διαφορά; Δεν είναι η ουσία μου μόνο εκεί όπου είναι το ανώτατο αγαθό μου;

το οποίο μόνο για το Λόγο είναι αντικειμενικό, τότε είναι *ικανοποιημένος*. Γιατί; Γιατί μόνο με αυτό το *ον* είναι *μεθ' εαυτόν*, διότι μόνο στη σκέψη του ανώτατου όντος *τίθεται η ανώτατη ουσία του Λόγου, επιτυγχάνεται το ανώτατο επίπεδο* της δύναμης της σκέψης και της αφαιρέσεως· και εμείς αισθανόμαστε εν γένει ένα χάσμα, ένα κενό, μια έλλειψη εντός μας, είμαστε συνε-

* Η λατινική φράση «Κάτι για το οποίο δεν μπορεί να νοηθεί κάτι μεγαλύτερο» προέρχεται από το έργο του πρώιμου σχολαστικού θεολόγου Ανσέλμου του Καντέρμπουργκ (1033-1109) με τίτλο «*Proslogium*» (1077) όπου διατυπώνει τη λεγόμενη οντολογική απόδειξη του Θεού.

πώς δυστυχείς και ανικανοποίητοι, όσο δεν έχουμε περιέλθει στον ύστατο βαθμό της δυνατότητάς μας, σε αυτό *quo nihil majus cogitari potest*,²¹ όσο δεν επιτυγχάνουμε την *ανώτατη δεξιότητα* στην εγγενή ικανότητά μας γι' αυτήν ή εκείνη την τέχνη, γι' αυτήν ή εκείνη την επιστήμη. Διότι μόνο η *ανώτατη δεξιότητα* της τέχνης είναι *τέχνη*, μόνο ο *ανώτατος βαθμός* της σκέψης είναι *σκέψη*, Λόγος. Μόνο εκεί όπου σκέφτεσαι το Θεό *σκέφτεσαι* πραγματικά, με την αυστηρή έννοια του όρου· διότι μόνο ο Θεός είναι η *πραγματοποιημένη, η εκπληρωμένη, η εξαντλημένη νοητική δύναμη*. Μόνο όταν σκέφτεσαι το Θεό σκέφτεσαι *αυτό το Λόγο*, όπως είναι *στην αλήθεια*, ανεξαρτήτως εάν φαντάζεσαι και πάλη

αυτό το *ον* ως ένα *ον* ξεχωριστό από το Λόγο μέσα από τη δύναμη της φαντασίας, διότι ως αισθητηριακό *ον* είσαι συννησιμένος να ξεχωρίζεις πάντα το αντικείμενο της εποπτείας, το πραγματικό αντικείμενο από την παράστασή του, και τώρα μέσω της δύναμης της φαντασίας μεταβιβάζεις αυτή τη συνήθεια στο έλλογο *ον*, υπεισάγοντας έτσι με αντεστραμμένο τρόπο στην έλλογη ύπαρξη, στο νοητό Είναι, την αισθητηριακή ύπαρξη, από την οποία εντούτοις έχεις αφαιρέσει.

Ο Θεός ως *μεταφυσικό ον* είναι η *εν εαυτή ικανοποιημένη νόηση* ή, ποιά περισσότερο, *αντιστροφή*: *Η εν εαυτή ικανοποιημένη νόηση, η νόηση που νοεί εαυτήν ως το απόλυτο ον, είναι ο Θεός ως μεταφυσικό ον*. Όλοι οι *μεταφυσικοί προσδιορισμοί* του Θεού είναι συνεπώς απλώς *πραγματικοί* προσδιορισμοί όταν γίνονται γνωστοί ως *νοητικοί προσδιορισμοί, ως προσδιορισμοί της νόησης, της διάνοιας*.

Η διάνοια είναι «η *πρωτότυπη, η πρωτόγονη*» ουσία. Η διάνοια συνάγει όλα τα πράγματα *από το Θεό* ως την πρώτη αιτία, χωρίς μια *κατανοητή* αιτία θεωρεί τον κόσμο παραδομένο στην άνευ νοήματος και σκοπού τυχαιότητα· δηλαδή: μόνο *εντός της, μόνο στην ουσία της, βρίσκει τη βάση* και το *σκοπό* του κόσμου, βρίσκει την ύπαρξή του μόνο τότε σαφή και ευσημάνθη όταν την εξηγεί από την πηγή όλων των ξεκάθαρων και σαφών εννοιών, δηλαδή από τον ίδιο τον εαυτό της. Μόνο εκείνο το *ον* που δρα με *πρόθεση*, σύμφωνα με σκοπούς, δηλαδή σύμφωνα με διάνοια, είναι για τη διάνοια ένα άμεσα εξ ιδίων ξεκάθαρο και σαφές *ον*, αυτοθεμελιωμένο, αληθινό.²¹ Αυτό λοιπόν που δεν έχει για τον εαυτό του καμία πρόθεση πρέπει να έχει τη βάση της ύπαρξής του στην πρόθεση ενός *άλλου* όντος και μάλιστα ενός *κατανοητού*

21. Δηλαδή, όπως είναι αυτονόητο, για τη διάνοια όπως θεωρείται εδώ, τη διάνοια που είναι διαχωρισμένη από την αισθητηριακότητα, αποξενωμένη από τη φύση, τη βίαιη διάνοια.

όντος. Έτσι λοιπόν, η διάνοια θέτει την ουσία της ως το *αιτιακό*, το *πρώτο*, το *προκοσμικό* ον – δηλαδή καθιστά *εαυτήν* εκείνο το ον που είναι *ως προς τη σειρά* το *πρώτο*, αλλά *ως προς το χρόνο* *τελευταίο* ον της φύσης επίσης το *πρώτο* ον *ως προς το χρόνο*.

Η διάνοια είναι το *κριτήριο κάθε πραγματικότητας*, κάθε ενεργού πραγματικότητας. Αυτό που είναι άνευ διάνοιας, αυτό που *αντιφάσκει προς εαυτόν*, είναι *Μηδέν*· αυτό που αντιφάσκει στο Λόγο αντιφάσκει στο Θεό. Έτσι, για παράδειγμα, αποτελεί αντίφαση προς το Λόγο να συνδέονται με την έννοια της ανώτατης πραγματικότητας τα όρια της χρονικότητας και της τοπικότητας, συνεπώς ο Λόγος τα αρνείται για το Θεό ως αντιφάσκοντα στην ουσία του. Ο Λόγος μπορεί να πιστεύει μόνο σε ένα Θεό ο οποίος *συμφωνεί με την ουσία του* [του Λόγου], σε ένα Θεό ο οποίος *δεν είναι υποδεέστερος της αξιοσύνης του Λόγου*, ο οποίος, *πολύ περισσότερο, παριστάνει απλώς τη δική του ουσία* – δηλαδή ο Λόγος πιστεύει μόνο στον *εαυτό του*, στην *πραγματικότητα*, στην *αλήθεια της δικής του ουσίας*. Ο Λόγος *δεν καθιστά εαυτόν εξαρτημένο από το Θεό*, αλλά *το Θεό εξαρτημένο από αυτόν*. Ακόμη και την περίοδο της πίστης στην αυθεντία, η οποία πίστευε σε θαύματα, η διάνοια κατέστησε εαυτήν, τουλάχιστον τυπικά, το κριτήριο της θεότητας. Ο Θεός είναι τα πάντα και δύναται τα πάντα, έτσι λεγόταν, λόγω της άπειρης παντοδυναμίας του· ταυτόχρονα όμως είναι *Μηδέν* και δεν μπορεί να κάνει τίποτε το οποίο αντιφάσκει προς εαυτόν, δηλαδή προς το Λόγο. Ακόμη και η παντοδυναμία δεν μπορεί να κάνει κάτι ανορθολογικό. Πάνω από τη *δύναμη της παντοδυναμίας* στέκει λοιπόν η *ανώτερη δύναμη του Λόγου*· *πάνω από την ουσία του Θεού η ουσία της διάνοιας* ως το κριτήριο του αποδεκτού και του απορριφθέντος από το Θεό, του Θετικού και του Αρνητικού. Μπορείς να πιστέψεις σε ένα Θεό ο οποίος είναι ένα ανορθολογικό και εμπαθές ον; Ουδέποτε· αλλά γιατί όχι; Διότι αντιφάσκει στη διάνοιά σου να παραδέχεσαι ένα εμπαθές και ανορθολογικό ον ως θείο ον. Τι καταφάσκεις, τι εξαντικειμενικεύεις λοιπόν στο Θεό; *Τη δική σου διάνοια*. Ο Θεός είναι η ανώτερή σου έννοια και διάνοια, η ανώτερή σου *νοντική δυνατότητα*. Ο Θεός είναι το «σύνολο όλων των πραγματικοτήτων», δηλαδή το σύνολο όλων των *διανοητικών αληθειών*. Αυτό που γνωρίζω στη διάνοια ως *ουσιώδες* το θέτω στο Θεό ως ον: ο Θεός είναι αυτό που η διάνοια *σκέφτεται* ως το ανώτερο. Αυτό όμως που γνωρίζω ως ουσιώδες, σε αυτό αποκαλύπτεται η ουσία της διάνοιάς μου, σε αυτό φαίνεται η δύναμη της νοντικής δυνατότητάς μου.

Η διάνοια είναι λοιπόν το *Ens realissimum*, το πλέον πραγματικό ον της παιδίας οντοθεολογίας. «Κατά βάση δεν μπορούμε» λέει η οντοθεολογία «να σκεφτούμε το Θεό με άλλον τρόπο από το να αποδώσουμε σε αυτόν *χωρίς κανένα όριο καθετί πραγματικό* το οποίο απαντούμε *σε εμάς τους ίδιους*».²² Οι θετικές, οι ουσιώδεις ιδιότητές μας, οι πραγματικότητές μας είναι λοιπόν πραγματικότητες του Θεού, σε εμάς όμως είναι *μετά* ορίων, στο Θεό *άνευ* ορίων. Ποιος όμως αφαιρεί από τις πραγματικότητες τα όρια, ποιος τα απομακρύνει; Η διάνοια. Τι άλλο είναι συνεπώς το ον που νοείται χωρίς κανένα όριο από την ουσία της διάνοιας η οποία έχει εγκαταλείψει και έχει

22. Kant, *Παραδόσεις της φιλοσοφικής διδασκαλίας της θρησκείας*, Λιψία 1817, σ. 39.

αφαιρέσει κάθε όριο; Όπως σκέφτεσαι το Θεό, έτσι σκέφτεσαι τον εαυτό σου – το μέτρο του Θεού σου είναι το μέτρο της διάνοιάς σου. Εάν σκέφτεσαι το Θεό περιορισμένο, τότε είναι περιορισμένη η διάνοιά σου· εάν σκέφτεσαι το Θεό απερίοριστο, τότε δεν είναι περιορισμένη και η διάνοιά σου. Εάν, για παράδειγμα, σκέφτεσαι το Θεό ως ένα ενσώματο ον, τότε η σωματικότητα είναι το σύνορο, το όριο της διάνοιάς σου, δεν μπορείς να σκεφτείς τίποτε χωρίς σώμα· εάν, αντιθέτως, αρνηθείς στο Θεό τη σωματικότητα, τότε ενισχύεις και ενεργοποιείς την ελευθερία της διάνοιάς σου από το όριο της σωματικότητας. Στο απερίοριστο ον απεικονίζεις μόνο την απερίοριστη διάνοιά σου. Και καθώς συνεπώς δηλώνεις αυτό το απερίοριστο ον ως το ουσιωδέστερο, το ανώτατο ον, στ' αλήθεια δεν ήες τίποτε άλλο από το ότι: Η διάνοια είναι το *Être suprême*, το ανώτατο ον.

Επιπλέον, η διάνοια είναι η *αυτοδύναμη* και *ανεξάρτητη* ουσία. Εξαρτημένο και ετεροκαθορισμένο είναι αυτό που δεν έχει καμία διάνοια. Ένας άνθρωπος χωρίς διάνοια είναι ένας άνθρωπος χωρίς βούληση. Όποιος δεν έχει διάνοια μπορεί να πηληθεί, να τυφλωθεί, να χρησιμοποιηθεί από άλλους ως μέσο. Πώς θα μπορούσε κάποιος να έχει αυτενέργεια στη βούλησή του όταν στη διάνοιά του είναι το μέσον άλλων; Μόνο όποιος σκέφτεται είναι ελεύθερος και αυτοδύναμος. Μόνο μέσα από τη διάνοιά του υποβιβάζει ο άνθρωπος τα όντα έξω και κάτω από αυτόν σε απλά μέσα της ύπαρξής του. Αυτοδύναμο και ανεξάρτητο είναι εν γένει μόνο αυτό που είναι σκοπός για τον εαυτό του, αντικείμενο για τον εαυτό του. Ό,τι είναι σκοπός και αντικείμενο για τον εαυτό του τον ίδιο, αυτό, και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο –εφόσον είναι αντικείμενο για τον εαυτό του–, δεν είναι πλέον μέσο και αντικείμενο για ένα άλλο ον. Η αδιανοσία, για να το πούμε με μία λέξη, αποτελεί *είναι για άλλο*, αντικείμενο, [ενώ] η διάνοια αποτελεί *είναι δι' εαυτήν*, υποκείμενο. Ό,τι όμως δεν είναι πλέον για άλλο αλλά δι' εαυτόν, αυτό απορρίπτει κάθε εξάρτηση από ένα άλλο ον. Βεβαίως, εξαρτώμαστε από τα όντα έξω από εμάς ακόμη και τη στιγμή της σκέψης· αλλήλ, *εφόσον σκεφτόμαστε*, στη νοητική δραστηριότητα ως τέτοια δεν εξαρτώμαστε από κανένα άλλο ον.²³ Η νοητική δραστηριότητα είναι *αυτενέργεια*. «Όταν σκέφτομαι» λέει ο Kant στο προαναφερθέν σύγγραμμά του «τότε συνειδητοποιώ ότι εντός μου σκέφτεται το Εγώ μου και όχι ένα άλλο πράγμα. Συμπεραίνω λοιπόν ότι αυτή η σκέψη εντός μου δεν είναι έμφυτη σε ένα άλλο πράγμα έξω από εμένα αλλά σε εμένα τον ίδιο, και συνεπώς ότι είμαι μια υπόσταση, δηλαδή ότι υπάρχω για εμένα τον ίδιο, χωρίς να είμαι το κατηγορήμα ενός άλλου πράγματος». Αν και πάντα χρειαζόμαστε τον αέρα, εντούτοις καθιστούμε ταυτόχρονα ως φυσικοί επιστήμονες τον αέρα από ένα αντικείμενο της ανάγκης ένα αντικείμενο της *άνευ αναγκών δραστηριότητας της σκέψης*, δηλαδή ένα απλό πράγμα για εμάς. Κατά την αναπνοή είμαι το αντικείμενο του αέρα, ο αέρας το υποκείμενο· καθιστώντας όμως τον αέρα αντικείμενο της σκέψης, της έρευνας, της ανάληψης, αντιστρέφω αυτή τη σχέση, καθιστώ εμένα υπο-

23. Αυτό ισχύει εξίσου και για τη νοητική πράξη ως σωματική πράξη, διότι η εγκεφαλική δραστηριότητα, αν και προϋποθέτει την πράξη της αναπνοής και άλλες διαδικασίες, είναι μια αυτοτελής, αυτοδύναμη δραστηριότητα.

κείμενο, τον αέρα αντικείμενο δικό μου. Εξαρτημένο είναι όμως μόνο αυτό που είναι αντικείμενο ενός άλλου όντος. Έτσι, το φυτό είναι εξαρτημένο από τον αέρα και το φως, δηλαδή είναι ένα αντικείμενο για τον αέρα και το φως, όχι για τον εαυτό του. Βεβαίως, αποτελεί και πάλι ο αέρας και το φως αντικείμενο για το φυτό. Ο σωματικός βίος δεν είναι εν γένει τίποτε άλλο από αυτή τη διπνική εναλλαγή υποκειμένου και αντικείμενου, Σκοπός-και-μέσο-Είναι. Καταναλώνουμε τον αέρα και καταναλώνόμαστε από αυτόν· απολαμβάνουμε και γινόμαστε αντικείμενα απόδηαυσης. Μόνο η διάνοια είναι το ον που απολαμβάνει όλα τα πράγματα χωρίς η ίδια να γίνεται αντικείμενο απόδηαυσης από αυτά – το αποκλειστικά αυτοαπολαμβάνον, το αὐτάρκες ον – το απόλυτο υποκείμενο – εκείνο το ον το οποίο δεν μπορεί να υποβιβαστεί πλέον σε αντικείμενο ενός άλλου όντος, διότι καθιστά όλα τα αντικείμενα αντικείμενα, κατηγορήματα του εαυτού του, εκείνο που περιλαμβάνει όλα τα πράγματα, επειδή αυτό το ίδιο δεν είναι ένα πράγμα, επειδή είναι ελεύθερο από όλα τα πράγματα.

Η ενότητα της διάνοιας είναι η ενότητα του Θεού. Για τη διάνοια είναι ουσιώδης η συνείδηση της ενότητας και της οικουμενικότητάς της, αυτή η ίδια δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση του εαυτού της ως της απόλυτης ενότητας, δηλαδή: αυτό που ισχύει για τη διάνοια ως κατανόητο, αυτό είναι για αυτήν ένας απόλυτος νόμος με γενική ισχύ· είναι αδύνατον γι' αυτή να σκεπτεί ότι αυτό που αντιφάσκει προς εαυτόν, αυτό που είναι εσφαλμένο, ανόητο, μπορεί να είναι κάπου αληθινό, και αντιστρόφως ότι αυτό που είναι αληθινό, αυτό που είναι έλληλογο, μπορεί να είναι κάπου αναληθές και παράλογο. «Μπορεί να υπάρχουν νοήμονα όντα τα οποία δεν μου μοιάζουν, εντούτοις είμαι σίγουρος ότι δεν υπάρχουν νοήμονα όντα τα οποία γνωρίζουν άλλους νόμους και αλήθειες απ' ό,τι εγώ, διότι κάθε πνεύμα βλέπει κατ' ανάγκην ότι δύο φορές το δύο κάνει τέσσερα και ότι πρέπει κανείς να προτιμά το φίλο του από το σκύλο του».²⁴ Δεν έχω ούτε την παραμικρή παράσταση, ούτε την παραμικρή υποψία για μια διάνοια διαφορετική από τη διάνοια που ενεργοποιείται στον άνθρωπο. Πολύ περισσότερο, εκείνη η υποτιθέμενα άλλη διάνοια την οποία θέτω είναι απλώς μια

* Ο Nicolas Malebranche (1638-1715) ήταν ένας από τους μεγαλύτερους μεταφυσικούς φιλοσόφους της Γαλλίας. Επηρεασμένος αρχικά από τον Descartes, στη βάση της φιλοσοφίας του οποίου συντάξε το έργο του «De la recherche de la vérité» (Παρίσι 1674), ο Malebranche υποστήριξε ακολουθώντας ότι γνωρίζουμε όλα τα πράγματα –νοητά και αισθητηριακά– μέσω της ιδέας που υπάρχει στην ψυχή μας, ενώ αυτή η ιδέα υπάρχει στο Θεό ως η οντολογική βάση των πάντων. Από εδώ αναπτύχθηκε ένας διάυλος προς τη φιλοσοφία του Spinoza. Σημαντικά κείμενά του: «Conversations chrétiennes» (1676)· «Traité de la nature et de la grâce» (1680)· «Traité de la morale» (1684)· «Entretiens sur la métaphysique et la religion» (1688).

24. Malebranche.* Επίσης, ο αστρονόμος Chr. Hugenius λέει στο προαναφερθέν έργο του Κοσμοθεωρός: «Θα μπορούσε να υπάρχει κάπου αλλού ένας Λόγος διαφορετικός από τον δικό μας, και να ισχύει στον Κρόνο και στον Άρη ως αδικία και μιαιονία αυτό που ισχύει σε εμάς ως δίκαιο και αείπαινο; Αληθινά, αυτό δεν είναι πιθανό και ούτε και δυνατό».

κατάφαση στη δική μου διάνοια, δηλαδή μια ιδέα δική μου, μια παράσταση η οποία εμπίπτει στη νοητική δυνατότητά μου, δηλαδή εκφράζει τη διάνοιά μου. Αυτό που σκέφτομαι, αυτό και το επιτελώ ο ίδιος –φυσικά, μόνο σε καθαρά διανοητικά πράγματα–, αυτό που σκέφτομαι ως συνδεόμενο το συνδέω, αυτό που σκέφτομαι ως χωρισμένο το διαχωρίζω, αυτό που σκέφτομαι ως αρθρén, ως αρνούμενο, αυτό το αρνούμαι εγώ ο ίδιος. Εάν, για παράδειγμα, σκέφτομαι μια διάνοια στην οποία η εποπτεία ή η πραγματικότητα του αντικειμένου είναι άμεσα συνδεδεμένη με τη σκέψη του αντικειμένου, τότε τα συνδέω πραγματικά· η διάνοιά μου ή η δύναμη της φαντασίας μου είναι η ίδια η δύναμη σύνδεσης αυτών των διαφορών ή αντιθέσεων. Πώς θα ήταν λοιπόν δυνατόν να τις παριστάνεις ως συνδεδεμένες –ανεξαρτήτως εάν αυτή η σύνδεση είναι σαφής ή συγκεχυμένη– εάν δεν τις συνέδες ο ίδιος εντός σου; Όπως όμως και αν προσδιοριστεί η διάνοια την οποία παραδέχεται ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο άτομο σε διαφορά από τη δική του, αυτή η άλλη διάνοια είναι απλώς η διάνοια που ενεργοποιείται στον άνθρωπο, η διάνοια που νοείται ξεχωριστά από αυτό το συγκεκριμένο, χρονικό άτομο. Η ενότητα βρίσκεται στην έννοια της διάνοιας. Η αδυναμία της διάνοιας να σκεπτεί δύο ανώτατα όντα, δύο άπειρες υποστάσεις, δύο θεούς είναι η αδυναμία της διάνοιας να αντιφάσκει προς εαυτήν, να απαρνηθεί την ίδια την ουσία της, να σκεπτεί εαυτήν ως διαιρεμένη και πολλαπλασιασμένη.

Η διάνοια είναι η *άπειρη ουσία*. Η *απειρότητα* τίθεται άμεσα με την ενότητα, η *περατότητα* με την *πολλότητα*. Η *περατότητα* –με τη μεταφυσική έννοια– βασίζεται στη *διαφορά* της ύπαρξης από την ουσία, της ατομικότητας από το γένος· η *απειρότητα* βασίζεται στην *ενότητα* της ύπαρξης και της ουσίας. Περαιτό είναι γι' αυτόν το λόγο εκείνο που μπορεί να συγκριθεί με άλλα άτομα του ίδιου γένους· άπειρο, αυτό που είναι όμοιο μόνο με τον εαυτό του, που δεν έχει ομοιό του, συνεπώς δεν στέκει ως άτομο υπό ένα γένος, απλά είναι με αδιαφοροποιήτο τρόπο ταυτόχρονα γένος και άτομο, ουσία και ύπαρξη. Έτσι όμως είναι η διάνοια· έχει την ουσία της *εντός της*, συνεπώς δεν έχει τίποτε *δίπλα* και *έξω από αυτήν* το οποίο θα μπορούσε να συγκριθεί μαζί της· είναι *ασύγκριτη*, διότι είναι η ίδια η πηγή όλων των συγκρίσεων· *απροσμέτρηση*, διότι είναι το μέτρο όλων των μέτρων, μετράμε τα πάντα μόνο μέσα από τη διάνοια· δεν μπορεί να υπαχθεί σε κανένα ανώτερο ον, σε κανένα γένος, διότι *αυτή η ίδια είναι η ανώτατη αρχή όλων των υπαγωγών*, υπάγει όλα τα πράγματα και τα όντα στον εαυτό της. Οι ορισμοί των θεωρησιακών φιλοσόφων και θεολόγων για το Θεό ως το ον στο οποίο δεν διακρίνεται η ύπαρξη από την ουσία, το οποίο είναι το ίδιο όλες οι ιδιότητες που έχει, ούτως ώστε το κατηγορημα και το υποκείμενο είναι ταυτόσημα σε αυτόν, όλοι αυτοί οι προσδιορισμοί είναι λοιπόν απλώς *έννοιες που έχουν αποσπαστεί από την ουσία της διάνοιας*.

Η διάνοια ή ο Λόγος είναι, τέλει, η *αναγκαία ουσία*. Ο Λόγος είναι, διότι μόνο η *ύπαρξη του Λόγου είναι Λόγος*, διότι, εάν δεν υπήρχε Λόγος, δεν θα υπήρχε συνείδηση, θα ήταν τα πάντα *Μηδέν*, το *είναι θα ήταν ταυτόσημο με το Μη Είναι*. Πρώτη η συνείδηση θεμελιώνει τη *διαφορά* μεταξύ Είναι και Μη Είναι. Πρώτα στη συνείδηση αποκαλύπτεται η *αξία* του Είναι, η *αξία* της φύσης. Γιατί υπάρχει εν γένει κάτι, γιατί υπάρχει ο κόσμος; Διότι απλά, εάν δεν

υπήρχε κάτι, *θα υπήρχε το Μηδέν*, εάν δεν υπήρχε ο Λόγος, *θα υπήρχε μόνο ο Μη Λόγος* – γι' αυτό λοιπόν υπάρχει ο κόσμος, διότι είναι μια *ανοσισία* να μην υπάρχει ο κόσμος. Στην *ανοσισία* τού *Μη Είναι* του βρίσκεις το αληθινό νόημα του *Είναι* του, στην αβασσιμότητα της παραδοχής ότι τάχα δεν υπάρχει βρίσκεις το λόγο γιατί υπάρχει. Το Μηδέν, το Μη Είναι είναι άσκοπο, ανόητο, ακατανόητο. Μόνο το Είναι έχει σκοπό, έχει βάση και νόημα· *το Είναι είναι, διότι μόνο το Είναι είναι Λόγος και αλήθεια*· το Είναι είναι η απόλυτη ανάγκη, η απόλυτη αναγκαιότητα. Ποια είναι η βάση του αυτοοισθανόμενου Είναι, του βίου; Η ανάγκη του βίου. Αλλά για ποιον είναι ανάγκη; Γι' αυτόν που δεν ζει. Δεν δημιούργησε το μάτι ένα οπτικό ον, διότι, εάν ήδη βλέπει, προς τι δημιουργεί το μάτι; Όχι! Μόνο το ον που δεν βλέπει χρειάζεται το μάτι. Ερχόμαστε όλοι στον κόσμο *χωρίς γνώση και θούληση* – αλλή ερχόμαστε μόνο *επειδή υπάρχει γνώση και θούληση*. Πόθεν λοιπόν ο κόσμος; Από τη *χρεία*, από την *ανάγκη*, από την *αναγκαιότητα*, αλλή όχι από μια αναγκαιότητα η οποία βρίσκεται σε ένα *άλλο ον*, *διαφορετικό από αυτήν* – πράγμα που αποτελεί *καθαρή αντίφαση*–, αλλή από την *ιδία*, την *εσώτερη αναγκαιότητα*, από την *αναγκαιότητα της αναγκαιότητας*, διότι χωρίς κόσμο δεν υπάρχει αναγκαιότητα, χωρίς αναγκαιότητα δεν υπάρχει Λόγος, δεν υπάρχει διάνοια. Το Μηδέν, από το οποίο ήρθε ο κόσμος, είναι το *Μηδέν χωρίς τον κόσμο*. Βεβαίως, η αρνητικότητα, όπως το διατυπώνουν οι θεωρησιακοί φιλόσοφοι, το Μηδέν, είναι η βάση του κόσμου – αλλή ένα Μηδέν που αίρει εαυτό, δηλαδή το Μηδέν το οποίο θα υπήρχε *per impossibile*, *εάν δεν υπήρχε κανένας κόσμος*. Βεβαίως, ο κόσμος πηγάζει από μια έλλειψη, από την πενία, ωστόσο είναι εσφαλμένη θεωρησιακότητα να καθίσταται αυτή η πενία οντολογική ουσία – η έλλειψη αυτή είναι απλώς *εκείνη* η έλλειψη η οποία βρίσκεται στο υποτιθέμενο *Μη Είναι* του κόσμου. Άρα ο κόσμος είναι αναγκαίως μόνο *αφ' εαυτού* και *μέσω του εαυτού του*. Η *αναγκαιότητα του κόσμου* όμως είναι η *αναγκαιότητα του Λόγου*. Ο Λόγος ως το σύνολο όλων των πραγματικοτήτων –διότι τι είναι όλα τα εξαισια πράγματα του κόσμου χωρίς το φως, και τι είναι το εξωτερικό φως χωρίς το εσωτερικό φως;–, ο Λόγος είναι η *πισ απαραίτητη ουσία* – η βαθύτερη και ουσιωδέστερη ανάγκη. Πρώτος ο Λόγος είναι η αυτοσυνείδηση του Είναι, το *αυτοσυνείδητο Είναι*· πρώτα στο Λόγο αποκαλύπτεται ο σκοπός, το νόημα του Είναι. Ο Λόγος *είναι το Είναι*, που είναι *αντικειμενικό ως αυτοσκοπός* – η τελική αιτία των πραγμάτων. Αυτό που είναι *προς εαυτόν* αντικείμενο, αυτό είναι το *ανώτατο*, το *ύστατο ον*, αυτό που *δύναται τον εαυτό του είναι παντοδύναμο*. [Πρβλ. για αυτό το κεφάλαιο τις Παραγράφους I-III από το Παράρτημα.]

Τέταρτο κεφάλαιο

Ο Θεός ως ηθικό ον ή ως νόμος

Ο Θεός ως Θεός –το άπειρο, γενικό, άνευ ανθρωπομορφισμών ον της διάνοιας– δεν έχει για τη θρησκεία περισσότερη σημασία απ’ ό,τι έχει για μια ιδιαίτερη επιστήμη ένας γενικός κανόνας, με τον οποίο αυτή ξεκινά· είναι απλώς το ανώτατο, το ύστατο σημείο στήριξης και σύνδεσης, είναι το μαθηματικό σημείο της θρησκείας. Η συνείδηση της ανθρωπίνης περιοριστικότητας και μηδαμινότητας, η οποία συνδέεται με τη συνειδητοποίηση αυτού του όντος, δεν είναι επ’ ουδενί *θρησκευτική* συνείδηση· πολύ περισσότερο, χαρακτηρίζει το σκεπτικιστή, τον υλιστή, το νατουραλιστή, τον πανθειστή. Η πίστη στο Θεό –τουλάχιστον στο Θεό της θρησκείας– χάνεται μόνο εκεί όπου, όπως στο σκεπτικισμό, τον πανθεισμό, τον υλισμό, χάνεται η *πίστη στον άνθρωπο*, τουλάχιστον στον άνθρωπο όπως αυτός ισχύει στη θρησκεία. Όσο λίγο λοιπόν παίρνει και μπορεί να πάρει στα σοβαρά η θρησκεία τη μηδαμινότητα του ανθρώπου,²⁵ τόσο λίγο παίρνει στα σοβαρά αυτό το αφηρημένο ον, με το οποίο συνδέεται η συνείδηση αυτής της μηδαμινότητας. Η θρησκεία παίρνει στα σοβαρά μόνο *εκείνους* τους προσδιορισμούς οι οποίοι εξαντικειμενικεύουν τον άνθρωπο για τον άνθρωπο. Το να *αρνείσαι τον άνθρωπο* σημαίνει: να *αρνείσαι τη θρησκεία*.

Είναι βεβαίως προς το συμφέρον της θρησκείας το ότι το ον που είναι γι’ αυτήν αντικειμενικό είναι *άλλο* από τον άνθρωπο· αλλήλ είναι επίσης, και μάλιστα πολύ περισσότερο, προς το συμφέρον της το ότι αυτό το ον είναι ταυτόχρονα ένα *ανθρώπινο* ον. Το ότι είναι ένα *άλλο* αφορά μόνο την *ύπαρξη*, το ότι όμως είναι ανθρώπινο αφορά την *εσωτερική ουσιαστικότητα* του.

* Πρόκειται για την πλήρη συλλογή των Συμβολικών Βιβλίων η οποία αποτέλεσε τον Κανόνα της λουθηρανικής Εκκλησίας. Το Συμβολικό Βιβλίο δημοσιεύθηκε στις 25 Ιουνίου 1580 στη Δρέσδη και

Εάν ήταν ως προς την ουσία ένα *άλλο* ον, τι θα ενδιέφερε τον άνθρωπο ως προς το Είναι ή το Μη Είναι του; Πώς θα μπορούσε να αναπτύξει τόσο εσωτερικό ενδιαφέρον για την ύπαρξή του εάν δεν συμμετείχε και η δική του ουσία;

Ένα παράδειγμα. «Όταν πιστεύω» λέγεται στο Συμβολικό Βιβλίο* «ότι *μόνο η ανθρωπινή φύση* υπέφερε για εμένα, τότε ο Χριστός είναι

25. Η παράσταση ή η έκφραση περί της μηδαμινότητας του ανθρώπου ενώπιον του Θεού εντός της θρησκείας είναι η *οργή* του Θεού· διότι, όπως η αγάπη του Θεού είναι η κατάφαση, έτσι και η οργή του είναι η άρνηση του ανθρώπου. Αλλήλ ακριβώς αυτή η οργή δεν είναι σοβαρή. «Ο Θεός [...] δεν είναι στα σοβαρά οργισμένος. Δεν πρόκειται για την αυστηρή σοβαρότητά του, όταν πιστεύει κανείς ότι οργίζεται και τιμωρεί». Λούθηρος, *Άπαντα τα έργα*, Λιψία 1729, τόμ. VIII, σ. 208. Από αυτή την έκδοση θα γίνεται εφεξής η παραπομπή, μόνο με αναφορά του εκάστοτε τόμου.

για εμένα ένας κακός Σωτήρας, τότε χρειάζεται ο ίδιος ένα Σωτήρα». Πηγαίνουμε λοιπόν πιο πέρα από τον άνθρωπο· για λόγους σωτηριακής ανάγκης απαιτείται ένα ον άλλο, διαφορετικό από τον άνθρωπο. Αλλά από τη στιγμή που τίθεται αυτό το άλλο ον, προκύπτει αμέσως η επιθυμία του ανθρώπου για τον εαυτό του, για την ουσία του, και έτσι τίθεται αμέσως και πάλι ο άνθρωπος. «Εδώ είναι ο Θεός, ο οποίος δεν είναι άνθρωπος και δεν έγινε ποτέ άνθρωπος. Για εμένα όμως δεν είναι ο Θεός [...]. Θα παραμείνει για εμένα ένας κακός Χριστός εκείνος [...] που είναι ένας απλώς ξεχωριστός Θεός και ένα θείο πρόσωπο [...] χωρίς ανθρωπότητα. Όχι, φίλε, εκεί όπου μου θέτεις το Θεό εκεί πρέπει να μου θέσεις επίσης την ανθρωπότητα».

Ο άνθρωπος θέλει να ικανοποιηθεί στη θρησκεία· η θρησκεία είναι το ανώτατο αγαθό του. Αλλά πώς θα μπορούσε να βρει παρηγοριά και ειρήνη εάν ο Θεός ήταν ένα ουσιαστικό άλλο ον; Πώς μπορώ να συμμετέχω στην ειρήνη ενός όντος όταν δεν είμαι εκ της ουσίας του; Εάν η ουσία του είναι άλλη, τότε είναι και η ειρήνη του ουσιαστικό άλλη, δεν είναι ειρήνη για εμένα. Πώς μπορώ λοιπόν να μετέχω στην ειρήνη του εάν δεν μπορώ να μετέχω στην ουσία του, πώς μπορώ να μετέχω στην ουσία του όταν είμαι πραγματικά άλλης ουσίας; Ειρήνη αισθάνεται το καθετί που ζει μόνο στο δικό του στοιχείο, μόνο στη δική του ουσία. Όταν λοιπόν ο άνθρωπος αισθάνεται ειρήνη στο Θεό, τότε την αισθάνεται μόνο διότι ο Θεός είναι η αληθινή ουσία του, διότι εδώ είναι μεθ' εαυτόν, διότι όλα εκείνα στα οποία αναζητούσε μέχρι τώρα ειρήνη και όλα όσα λάμβανε μέχρι τώρα ως την ουσία του ήταν μια άλλη, μια ξένη ουσία. Εφόσον λοιπόν πρέπει και μπορεί ο άνθρωπος να ικανοποιηθεί στο Θεό, τότε πρέπει να βρει τον εαυτό του στο Θεό. «Κανείς δεν θα γευτεί τη θεότητα με τρόπο διαφορετικό από αυτόν με τον οποίο θέλει η ίδια να είναι γευστική, δηλαδή να θεωρείται στην ανθρώπινη ιδιότητα του Χριστού, και, εάν δεν βρίσκεις έτσι τη θεότητα, τότε δεν θα έχεις ποτέ σου γαλήνη».²⁶ «Κάθε πράγμα βασίζεται στον τόπο όπου γεννήθηκε. Ο τόπος στον οποίο γεννήθηκε είναι η θεότητα. Η θεότητα είναι η πατρίδα μου. Έχω έναν πατέρα στη θεότητα; Ναι, έχω όχι μόνο έναν πατέρα σ' αυτήν, αλλά έχω τον ίδιο τον εαυτό μου· πριν γίνω ο ίδιος αυτός που είμαι, γεννήθηκα στη θεότητα».²⁷

Ένας Θεός ο οποίος εκφράζει μόνο την ουσία της διάνοιας δεν ικανοποιεί, εξαιτίας αυτής ακριβώς της έκφρασης, τη θρησκεία, δεν είναι ο Θεός της θρη-

περιέχει τα τρία λεγόμενα Οικουμενικά Σύμβολα (το Αποστολικό, της Συνόδου της Νίκαιας και του Αθανασίου), την Αυγουσταία Ομολογία και Απολογία, τα Σμαλκαλδικά Άρθρα, τη Μεγάλη και τη Μικρή Κατήχηση του Λούθηρου, καθώς και το κείμενο της Formula Concordiae του 1577, η οποία διασφάλιζε την καθαρότητα της λουθηρανικής διδασκαλίας.

* Ο Johannes Tauler (1300-1361) είναι ένας από τους διασημότερους μυστικούς του Μεσαίωνα. Η μυστική αντίληψη του είναι σαφής στα κηρύγματά του, και η διδασκαλία του δεν ταυτίζεται ούτε με τον Μάγιστρο Eckhart ούτε με την αρνησκόσημ διάθεση του βορειοευρωπαϊκού Ηουχαισμού.

26. Λούθηρος, τόμ. III, σ. 589.

27. Κηρύγματα διδασκάλων πριν και κατά τη διάρκεια της περιόδου του Tauler*. Αμβούργο 1621, σ. 81.

σκείας. Η διάνοια δεν ενδιαφέρεται μόνο για τον άνθρωπο αλλά και για τα όντα εκτός του ανθρώπου, για τη φύση. Ο διανοητικός άνθρωπος ξεχνά μάλιστα τον εαυτό του σκεπτόμενος τη φύση. Οι Χριστιανοί κορόιδευαν τους επιδωλοφίλους φιλοσόφους διότι, αντί να σκέφτονται για τον εαυτό τους, για τη σωτηρία τους, σκέφτονταν μόνο για τα πράγματα έξω από αυτούς. Ο Χριστιανός σκέφτεται μόνο τον εαυτό του. Η διάνοια παρατηρεί με τον ίδιο ενθουσιασμό τον ψύλλο, την ψείρα, όπως και την εικόνα του Θεού, τον άνθρωπο. Η διάνοια είναι η «απόλυτη αδιαφορία και ταυτότητα» όλων των πραγμάτων και όντων. Όχι στο Χριστιανισμό, ούτε στον θρησκευτικό ενθουσιασμό – αλλά μόνο στον διανοητικό ενθουσιασμό οφείλουμε την ύπαρξη μιας βοτανολογίας, μιας αντικειμενολογίας, μιας ζωολογίας, μιας φυσικής και μιας αστρονομίας. Κοντολογίς, η διάνοια είναι μια οικουμενική, πανθεϊστική ουσία, η αγάπη για το σύμπαν· ο χαρακτηριστικός προσδιορισμός της θρησκείας όμως, ιδιαίτερα της χριστιανικής, είναι ότι αποτελεί μια εντελώς ανθρωποθεϊστική ουσία, την αποκλειστική αγάπη του ανθρώπου για τον εαυτό του, την αποκλειστική αυτοκατάφραση στην ανθρωπινή και μάλιστα στην υποκειμενικά ανθρωπινή ουσία· διότι βεβαίως και η διάνοια καταφάσκει στην ουσία του ανθρώπου, αλλά στην αντικειμενική ουσία, η οποία σχετίζεται με το αντικείμενο χάριν του αντικειμένου, η ανάπτυξη της οποίας είναι ακριβώς η επιστήμη. Θα πρέπει λοιπόν στη θρησκεία να καταστεί αντικείμενο για τον άνθρωπο κάτι τελείως διαφορετικό από την ουσία της διάνοιας, εφόσον ο άνθρωπος θέλει και πρέπει να ικανοποιήσει εαυτόν στη θρησκεία, και αυτό το κάτι θα περιέχει και πρέπει να περιέχει τον ιδιαίτερο πυρήνα της θρησκείας.

Ο διανοητικός ή ορθολογικός προσδιορισμός του Θεού, ο οποίος εξέρχεται πάνω απ' όλους τους άλλους στη θρησκεία, προπάντων στη χριστιανική, είναι εκείνος της *ηθικής τελειότητας*. Ο Θεός ως το ηθικά τέλειον δεν είναι όμως τίποτε άλλο από την πραγματοποιημένη ιδέα, από τον εμπρόσωπο νόμο της ηθικής,²⁸ από την ηθική ουσία του ανθρώπου που τίθεται ως απόλυτη ουσία – η ίδια ουσία του ανθρώπου· διότι ο ηθικός Θεός θέτει στον άνθρωπο την απαίτηση να είναι όπως είναι αυτός ο ίδιος [ο Θεός]: «Άγιος ο Θεός, πρέπει να γίνετε άγιοι ως ο Θεός» – η ίδια συνείδηση του ανθρώπου, διότι πώς θα μπορούσε αλλιώς να τρέμει ενώπιον του θείου όντος, να διαμαρτύρεται ενώπιόν του, να το καθιστά δικαστή για τις εσώτερες σκέψεις και τα φρονήματά του;

Αλλά η συνείδηση του ηθικά τελείου όντος ως συνείδηση ενός όντος αφηρημένου, αποκομμένου από κάθε ανθρωποπάθεια, μας αφήνει ψυχρούς και κενούς, διότι αισθανόμαστε την απόσταση, το κενό μεταξύ ημών και αυτού του όντος – είναι μια άκαρδη συνείδηση· διότι είναι η συνείδηση της προσωπικής μηδαμινότητάς μας, και μάλιστα της πιο ευαίσθητης, της ηθικής μηδαμινότητας. Η συνειδητοποίηση της θείας παντοδυναμίας και αιωνιότητας σε αντίθεση προς τη δική μου περιοριστικότητα στο χώρο και στο χρόνο δεν με νονά· διότι η παντοδυναμία δεν με προστάζει να είμαι ο ίδιος

28. Ο ίδιος ο Kant λέει στις ήδη πολλούς αναφερθείσες παραδόσεις του για τη φιλοσοφική διδασκαλία της θρησκείας, τις οποίες εκφώνησε υπό τη βασιλεία του Φρειδερίκου Β', σ. 135: «Ο Θεός είναι ταυτόχρονα ο ίδιος ο ηθικός νόμος, νοούμενος όμως ως εμπρόσωπος».

παντοδύναμος, ούτε η αιωνιότητα να είμαι ο ίδιος αιώνιος. Αλλά δεν μπορώ να συνειδητοποιήσω την ηθική τελειότητα χωρίς να τη συνειδητοποιήσω ταυτόχρονα ως ένα νόμο για εμένα. Η ηθική τελειότητα εξαρτάται, τουλάχιστον για την ηθική συνείδηση, όχι από τη φύση αλλά αποκλειστικά από τη βούληση, είναι μια βουλητική τελειότητα, η τέλεια βούληση. Την τέλεια βούληση, τη βούληση η οποία είναι ένα με το νόμο, η οποία είναι η ίδια νόμος, δεν μπορώ να τη σκεφτώ χωρίς ταυτόχρονα να τη σκεφτώ ως βουλητικό αντικείμενο, δηλαδή ως Δέον για εμένα. Κοντολογίς, η παράσταση του ηθικά τέλειου όντος δεν είναι απλώς θεωρητική, ειρηνική παράσταση, αλλά ταυτόχρονα πρακτική, διατυπώνουσα απαίτηση για πράξη, για μίμηση, μια παράσταση που με θέτει σε ένταση, σε δικασμό με εμένα τον ίδιο· διότι, καθώς μου φωνάζει τι *πρέπει να είμαι*, μου λέει ταυτόχρονα, χωρίς καμία κοψακεία και καταπρόσωπα, αυτό που *δεν είμαι*.²⁹ Αυτός δε ο δικασμός είναι ακόμη πιο βασανιστικός στη θρησκεία, ακόμη πιο τρομερός, καθώς αντιπαράθετει στον άνθρωπο την ίδια τη βούλησή του ως ένα *άλλο* ον και, ακόμη περισσότερο, ως ένα *εμπρόσωπο* ον, ένα ον το οποίο αποκλείει, μισεί, καταριέται τον αμαρτωλό μπροστά στην χάριν του, την πηγή κάθε σωτηρίας και ευτυχίας. Πώς όμως λητρώνεται ο άνθρωπος από αυτόν το δικασμό μεταξύ αυτού και του τέλειου όντος, από τον πόνο της αμαρτωλής συνείδησης, από το βάσανο του αισθήματος της μηδαμιότητας; Πώς αμβλύνει το θανατερό κεντρί της αμαρτίας; Μόνο συνειδητοποιώντας την *καρδιά*, την *αγάπη* ως την *ανώτατη*, ως την *απόλυτη δύναμη* και *αλήθεια*, θεωρώντας το θείο ον όχι μόνο ως νόμο, ως ηθικό ον, ως διανοητικό ον, αλλά πολύ περισσότερο ως ένα *αγαπών*, *εγκάρδιο*, *ως αυτό το ίδιο υποκειμενικό ανθρώπινο ον*.

Η διάνοια κρίνει μόνο σύμφωνα με την αυστηρότητα του νόμου· η καρδιά προσαρμόζεται, είναι επιεικής, ανεξίκακη, γεμάτη μέριμνα, κατ' *άνθρωπον**. Κανείς δεν πληροί το νόμο ο οποίος μας αντιπαράθετει την ηθική τελειότητα· γι' αυτόν το λόγο όμως δεν επαρκεί ο νόμος για τον άνθρωπο, για την καρδιά. Ο νόμος καταδικάζει· η καρδιά σπλαχνίζεται ακόμη και τον αμαρτωλό. Ο νόμος με δέχεται μόνο ως *αφηρημένο* ον, η καρδιά ως *πραγματικό* ον. Η καρδιά μου δίνει τη συνείδηση ότι είμαι άνθρωπος· ο νόμος μόνο τη συνείδηση ότι είμαι αμαρτωλός, ότι είμαι μηδαμινός.³⁰ Ο νόμος υποτάσσει τον άνθρωπο, η αγάπη τον *απελευθερώνει*.

Η αγάπη είναι ο δεσμός, η διαμεσοληθτική αρχή μεταξύ του τέλειου και του απειθούς, του αναμάρτητου και του αμαρτωλού όντος, του Γενικού και του Ατομικού, του νόμου και της καρδιάς, του θείου και του ανθρώπινου. Η αγάπη είναι ο ίδιος ο Θεός, και έξω από αυτήν δεν υπάρχει κανένας Θεός. Η αγάπη κάνει τον άνθρωπο Θεό και το Θεό άνθρωπο. Η αγάπη δυναμώνει

* Ελληνικά
στο κείμενο.

29. «Αυτό λοιπόν που διακόπτει τη δική μας κρίση μέσα στη δική μας έπαρση, αυτό μας ταπεινώνει. Άρα ο ηθικός νόμος ταπεινώνει αναπόφευκτα κάθε άνθρωπο, καθώς αυτός συγκρίνει το νόμο με την ηθική ροπή της φύσης του»· Kant, *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, 4η έκδοση, σ. 132.

30. «Όλοι έχουμε αμαρτήσει [...]. Με το νόμο ξεκίνησαν οι πατροκτόνοι»· Σενέκας. «Ο νόμος μάς σκοτώνει»· Λουθήρος (τόμ. XVI, σ. 320).

το αδύναμο και αποδυναμώνει το δυνατό, μειώνει το υψηλό και ανυψώνει το χαμηλό, εξιδανικεύει την ύλη και υλοποιεί το πνεύμα. Η αγάπη είναι η αληθινή ενότητα Θεού και ανθρώπου, πνεύματος και φύσης. Στην αγάπη η κοινή φύση είναι πνεύμα και το έξοχο πνεύμα είναι φύση. Από την πλευρά του πνεύματος αγάπη σημαίνει άρση του πνεύματος, από την πλευρά της ύλης σημαίνει άρση της ύλης. Η αγάπη είναι *υλισμός*: *άυλη* αγάπη είναι μια ανοησία. Στον πόθο της αγάπης για το απόμακρο αντικείμενο ενισχύει ο αφηρημένος ιδεαλιστής, ενάντια στη θέλησή του, την *αλήθεια της αισθητηριακότητας*. Ταυτόχρονα όμως η αγάπη είναι ο ιδεαλισμός της φύσης· η αγάπη είναι πνεύμα, *Esprit*. Μόνο η αγάπη κάνει το ανόητο τραγουδιστό· μόνο η αγάπη κοσμεί τα γονιμοποιητικά όργανα του φυτού με ένα άνθος. Και ποιο θαύμα δεν κάνει η αγάπη ακόμη και στον κοινό αστικό βίο μας! Αυτό που το χωρίζει η πίστη, η θρησκευτική ομολογία, η χίμαιρα το ενώνει η αγάπη. Ακόμη και η υψηλή αριστοκρατία μας ταυτίζει με αρκετό χιούμορ την αγάπη με τον αστικό όχλο. Αυτό που έλεγαν οι αρχαίοι μύστες για το Θεό, ότι είναι το *ανώτατο* και εντούτοις το *κοινότερο* ον, αυτό ισχύει στ' αλήθεια για την αγάπη, και μάλιστα όχι για μια ονειρεμένη, μια φανταστική αγάπη, όχι! – για την πραγματική αγάπη, για την αγάπη που έχει *σάρκα* και *αίμα*.

Μάλιστα, μόνο για την αγάπη που έχει *σάρκα* και *αίμα*, διότι μόνο αυτή μπορεί να συγχωρήσει τις αμαρτίες που έχουν διαπράξει η *σάρκα* και το *αίμα*. Ένα μόνο ηθικό ον δεν μπορεί να συγχωρήσει αυτό που είναι ενάντια στο νόμο της ηθικής. Αυτό που αρνείται το νόμο, το ίδιο το αρνείται ο νόμος. Ο ηθικός δικαστής, ο οποίος δεν αφήνει να κυλήσει ανθρώπινο αίμα στην ετυμωρία του, καταδικάζει τον αμαρτωλό χωρίς μέριμνα, αδυσώπητα. Καθώς λοιπόν ο Θεός θεωρείται ένα ον που παρέχει άφεση αμαρτιών, τότε τίθεται ως ένα ον όχι μεν ανήθικο, αλλήλως ένα ον *μη* ηθικό, ως ένα ον *περισσότερο από ηθικό*, κοντολογίς ως ένα *ανθρώπινο* ον. Η άρση της αμαρτίας είναι η άρση της αφηρημένης ανθρώπινης δικαιοσύνης – η κατάφαση στην αγάπη, στη φιλευσπλαχνία, στην αισθητηριακότητα. Όχι τα αφηρημένα, όχι! Μόνο τα *αισθητηριακά* όντα είναι *φιλεύσπλαχνα*. Η φιλευσπλαχνία είναι το *περί δικαίου αίσθημα* της *αισθητηριακότητας*. Γι' αυτόν το λόγο ο Θεός δεν συγχωρεί τις αμαρτίες του ανθρώπου εντός του ως *αφηρημένος διανοητικός Θεός*, αλλήλως εντός του ως *άνθρωπος*, στον *εσαρκωμένο*, στον *αισθητηριακό* Θεό. Ο Θεός ως *άνθρωπος* δεν αμαρτάνει μεν, αλλήλως γνωρίζει, αναλαμβάνει ο ίδιος τα δεινά, τις ανάγκες, τη *χρεία* της αισθητηριακότητας. Το *αίμα* του Χριστού μάς καθαρίζει στα μάτια του Θεού από τις αμαρτίες μας, μάλιστα μόνο το *ανθρώπινο αίμα* του κάνει το Θεό φιλεύσπλαχνο, ηρεμεί την οργή του· δηλαδή αφιεντά οι αμαρτίες μας διότι δεν είμαστε αφηρημένα όντα, αλλήλως όντα με *σάρκα* και *αίμα*.³¹ [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι I-III, IV.]

31. «Αυτός ο Θεός και Κύριός μου ανέλαβε τη φύση μου, *σάρκα και αίμα* όπως έχω εγώ, και μόχθησε και έπαθε ακριβώς όπως εγώ, αλλήλως χωρίς αμαρτία· γι' αυτό και μπορεί να *συμμετάσσει* την *αδυναμία* μου. *Προς Εβραίους* 5»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 533). «Όσο πιο βαθιά μπορούμε να φέρουμε τον Χριστό στη *σάρκα* τόσο καλύτερα» (ό.π., σ. 565). «Ο ίδιος ο Θεός, όταν κανείς θέλει να διαπραγματευτεί μαζί του *έξω από τον Χριστό*, είναι ένας *τρομερός Θεός*, καθώς δεν βρίσκει κανείς παρηγοριά, αλλήλως μάταιη οργή και *δυσμενεία*» (τόμ. XV, σ. 298).

Πέμπτο κεφάλαιο

Το μυστικό της ενσάρκωσης ή ο Θεός ως ον της καρδιάς*

Με τη συνείδηση της αγάπης ο άνθρωπος συμφιλιώνεται με το Θεό ή, πολύ περισσότερο, με τον εαυτό του, με την ουσία του, την οποία αντιπαραθέτει στον εαυτό του μέσα από το νόμο. Η συνείδηση της θείας αγάπης ή, πράγμα που είναι το ίδιο, η εποπτεία του Θεού ως ενός ανθρώπινου όντος καθ' εαυτό είναι το *μυστικό της ενσάρκωσης*, της ενσάρκωσης ή ενανθρώπησης του Θεού. Η ενσάρκωση δεν είναι τίποτε άλλο από την πραγματική, αισθητηριακή εμφάνιση της *ανθρώπινης φύσης* του Θεού. Ο Θεός δεν έγινε άνθρωπος χάριν του ιδίου· η βάση της ενσάρκωσης ήταν η χρεία, η ανάγκη του ανθρώπου – μια ανάγκη η οποία παρεμπιπτόντως είναι ακόμη σήμερα μια ανάγκη του θρησκευτικού θυμικού. Ο Θεός έγινε άνθρωπος από φιλευσπλαχνία – ήταν λοιπόν ήδη εν εαυτώ ο ίδιος ένας ανθρώπινος Θεός πριν γίνει πραγματικός άνθρωπος· διότι συγκίνησε την καρδιά του η ανθρώπινη ανάγκη, η ανθρώπινη αθλιότητα. Η ενσάρκωση ήταν ένα δάκρυ της θείας συμπόνιας, άρα απλώς μια εμφάνιση ενός όντος *ανθρώπινα αισθανόμενου*, και γι' αυτό *ουσιωδώς ανθρώπινου*.

Εάν στην ενσάρκωση επιμένει κανείς μόνο στον *ενανθρωπισμένο Θεό*, τότε η ενανθρώπιση εμφανίζεται βεβαίως ως ένα εκπληκτικό, ένα ανεξήγητο, ένα θαυμαστό συμβάν. Αλλά ο ενανθρωπισμένος Θεός είναι μόνο η εμφάνιση του *θεωμένου* ανθρώπου· διότι του υποβιβασμού του Θεού στον άνθρωπο προηγείται αναγκαστικά η *ανύψωση του ανθρώπου στο Θεό*. Ο άνθρωπος ήταν ήδη εν Θεώ, ήταν ήδη Θεός ο ίδιος, πριν ο Θεός γίνει άνθρωπος, δηλαδή *προτού εμφανιστεί ως άνθρωπος*.³² Πώς θα μπορούσε αλλιώς ο Θεός να γίνει άνθρωπος; Ο αρχαίος κανόνας «*Εκ του μηδενός μηδέν*» ισχύει και εδώ. Ένας βασιλιάς που δεν φέρει στην καρδιά του την ευημερία των υπηκόων του, ο οποίος όντας στο θρόνο του δεν διαμένει με το πνεύμα του στις οικίες τους, που δεν είναι στο φρόνημά του, όπως ήλθει ο λαός, ένας «*κοινός άνθρωπος*», ένας τέτοιος βασιλιάς δεν θα κατέβει ούτε σωματικά

* Ο τίτλος αυτού του κεφαλαίου στην πρώτη και τη δεύτερη έκδοση είναι: «*Το μυστικό της ενσάρκωσης ή ο Θεός ως αγάπη, ως ον της καρδιάς*».

32. «Τέτοιες περιγραφές, όπου η Γραφή μιλά για το Θεό ωσάν να είναι άνθρωπος και του αποδίδει όλα όσα είναι ανθρώπινα, είναι αξιαγάπτες και παρηγορητικές, δηλαδή ότι μιλά μαζί μας φιλικά και για πράγματα τέτοια όπως αυτά που είθισται να συζητούν μεταξύ τους οι άνθρωποι, ότι ο ίδιος *χαίρεται, θλίβεται και πάσχει όπως ένας άνθρωπος, χάριν του μυστικού της μελλοδικής ανθρωπότητας του Χριστού*». Λούθηρος (τόμ. II, σ. 334).

από το θρόνο του για να δώσει ευτυχία στο λαό του με την προσωπική παρουσία του. Δεν έχει ανυψωθεί λοιπόν ήδη ο υπήκοος στο βασιλιά πριν ο βασιλιάς κατέλθει στον υπήκοο; Και όταν ο υπήκοος αισθάνεται τιμημένος και ευτυχής από την προσωπική παρουσία του βασιλιά του, αυτό το αίσθημα αναφέρεται μόνο σε αυτό το ορατό φαινόμενο ως τέτοιο ή μήπως πολύ περισσότερο στην εμφάνιση του φρονήματος, της φιλόανθρωπης ουσίας, η οποία είναι η *βάση* αυτού του φαινομένου; Αλλά αυτό που *αληθινά* είναι για τη θρησκεία η *βάση*, αυτό στη *συνείδηση* της θρησκείας προσδιορίζεται ως *επακόλουθο*. Έτσι, εδώ η ανύψωση του ανθρώπου στο Θεό γίνεται *επακόλουθο* του υποβιβασμού ή της μείωσης του Θεού στον άνθρωπο. Ο Θεός, λέει η θρησκεία, ενανθρωπίστηκε για να θεώσει τον άνθρωπο.³³

Το βαθύ και ασύλληπτο, δηλαδή το *αντιφατικό* στοιχείο που βρίσκει κανείς στην πρόταση «Ο Θεός είναι ή γίνεται άνθρωπος» προέρχεται απλώς από το ότι αναμειγνύει και μπερδεύει κανείς την έννοια ή τους προσδιορισμούς του γενικού, απεριόριστου, μεταφυσικού όντος με την έννοια ή τους προσδιορισμούς του *θρησκευτικού* Θεού, δηλαδή τους προσδιορισμούς της διάνοιας με τους προσδιορισμούς της καρδιάς – μια σύγχυση η οποία αποτελεί το μεγαλύτερο εμπόδιο για την ορθή γνώση της θρησκείας. Αλλά στην πραγματικότητα πρόκειται μόνο για την ανθρώπινη *μορφή* ενός Θεού, ο οποίος ήδη *κατ' ουσίαν* είναι στη βαθύτερη βάση της ψυχής του ένας φιλεύσπλαχνος, δηλαδή ένας ανθρώπινος Θεός.

Στην εκκλησιαστική διδασκαλία αυτό εκφράζεται ως εξής: δεν ενσαρκώθηκε το πρώτο πρόσωπο της θεότητας αλλά το *δεύτερο*, το οποίο εκπροσωπεί τον άνθρωπο εν Θεώ και ενώπιον του Θεού – το δεύτερο πρόσωπο, το οποίο όμως, όπως θα δειχθεί, είναι το *αληθινό*, το *συνοδικό*, το *πρώτο* πρόσωπο της θρησκείας. Μόνο *δε χωρίς* αυτή την ενδιάμεση έννοια, η οποία είναι η αφετηρία της ενσάρκωσης, εμφανίζεται αυτή η τελευταία ως μυστηριώδης, ασύλληπτη, «θεωρησιακή», ενώ, εάν θεωρηθεί σε συνάφεια με αυτήν, είναι ένα αναγκαίο, και μάλιστα αυτόνοτο επακόλουθο. Ο ισχυρισμός λοιπόν ότι η ενσάρκωση είναι ένα καθαρά εμπειρικό ή ιστορικό δεδομένο, το οποίο πληροφορείται κανείς μόνο από μια θεολογική Αποκάλυψη, είναι μια διατύπωση του ηλιθιότερου θρησκευτικού υλισμού· διότι η ενσάρκωση είναι ένα συμπέρασμα που βασίζεται σε μια άκρως καταληπτή προκειμένη. Είναι όμως εξίσου αντεστραμμένο όταν θέλει κανείς να συναγάγει την ενσάρκωση από καθαρά θεωρησιακούς, δηλαδή μεταφυσικούς, αφηρημένους λόγους, διότι η μεταφυσική ανήκει μόνο στο πρώτο πρόσωπο, το οποίο δεν ενσαρκώνεται, δεν είναι ένα δραματικό πρόσωπο. Μια τέτοια συναπαγωγή θα μπορούσε, στην καλύτερη περίπτωση, μόνο τότε να δικαιολογηθεί, όταν κανείς θα συνήγε *συνειδητά* από τη μεταφυσική την *άρνηση* της μεταφυσικής.

33. «Ο Θεός έγινε άνθρωπος, ούτως ώστε ο άνθρωπος να γίνει Θεός». *Αυγουστίνος (Serm. ad pop.)*. Στον Λούθηρο και σε αρκετούς Εκκλησιαστικούς Πατέρες απαντούν εντούτοις χωρίς τα οποία υποδηλώνουν την αληθινή σχέση. Ο Λούθηρος λέει, για παράδειγμα (τόμ. 1, σ. 334), ότι, καθώς ο Μωυσής ονομάζει τον άνθρωπο «εικόνα και ομοίωση του Θεού» [Γένεσις 1: 26], ήθελε να υπονοήσει με σκοτεινό τρόπο ότι «ο Θεός πρέπει να γίνει άνθρωπος». Εδώ λοιπόν η ενανθρώπιση του Θεού εκφράζεται με σχετική σαφήνεια ως ένα επακόλουθο της θεότητας του ανθρώπου.

Από αυτό το παράδειγμα καθίσταται σαφές πώς διαφέρει η ανθρωπολογία από τη θεωρησιακή φιλοσοφία. Η ανθρωπολογία δεν θεωρεί την ενανθρώπιση ως ένα *ιδιαιτερό, εκπληκτικό* μυστήριο, όπως η θεωρησιακότητα, που έχει τυφλωθεί από τη μυστικιστική επίφαση· πολύ περισσότερο, καταστρέφει την αυταπάτη ότι τάχα κρύβεται πίσω της ένα ιδιαιτερό, υπερφυσικό μυστικό· υποβάλλει σε κριτική το δόγμα και το υποβιβάζει στα *φυσικά, εγγενή* στον άνθρωπο *στοιχεία* του, στην εσωτερική προέλευση και στο επίκεντρό του – στην *αγάπη*.

Το δόγμα μάς παραθέτει δύο πράγματα: το *Θεό και την αγάπη*. Ο Θεός είναι η αγάπη· τι σημαίνει όμως αυτό; Είναι ο Θεός κάτι άλλο *εκτός από την αγάπη*; Ένα *ον* διαφορετικό από την αγάπη; Έχει άραγε την ίδια σημασία όπως όταν δηλώνω περιπαθώς για ένα ανθρώπινο πρόσωπο: είναι η ίδια η αγάπη; Βεβαίως, διότι αλλιώς θα έπρεπε να εγκαταλείψω το όνομα Θεός, το οποίο εκφράζει ένα ιδιαιτερό, ένα εμπρόσωπο *ον*, ένα υποκείμενο σε διαφορά από το κατηγορήμα. Άρα η αγάπη γίνεται κάτι *ιδιαιτερό*: ο Θεός έστειλε τον μονογενή υιό του *λόγω αγάπης*. Η αγάπη υποχωρεί και μειώνεται από το σκοτεινό υπόβαθρο: το Θεό. Γίνεται μια ιδιότητα εμπρόσωπη, αν και προσδιοριστική του όντος· διατηρεί λοιπόν στο πνεύμα και στο θμιακό, αντικειμενικά και υποκειμενικά, μόνο τη βαθμίδα ενός κατηγορήματος, όχι του υποκειμένου, όχι της ουσίας· ολισθαίνει μακριά από τα μάτια μου ως κάτι παράπλευρο, ως ένα συμβεβηκός· ενίοτε εμφανίζεται ως κάτι ουσιώδες ενώπιόν μου· ενίοτε εξαφανίζεται ξανά. Ο Θεός μου εμφανίζεται και με άλλη μορφή απ' ό,τι στην αγάπη· μου εμφανίζεται με τη μορφή της παντοδυναμίας, μιας δύναμης σκοτεινής, αδέσμευτης από την αγάπη, μιας δύναμης στην οποία, αν και σε μικρότερο βαθμό, μετέχουν και οι δαίμονες, οι διάβολοι.

Όσο η αγάπη δεν ανυψώνεται στην υπόσταση, στο *ον*, τόσο παραμονεύει στο παρασκήνιο της αγάπης ένα υποκείμενο το οποίο είναι *κάτι δι' εαυτό έστω και χωρίς αγάπη*, είναι ένα *άστοργο τέρας*, ένα *δαιμονικό ον*, η *προσωπικότητα* του οποίου, *διαφοροποιημένη από την αγάπη και πραγματικά διαφορετική* από αυτήν, τέρνεται με το *αίμα* των αιρετικών και των απίστων – το *φάντασμα του θρησκευτικού φανατισμού!* Παρ' όλα αυτά όμως, το ουσιώδες στην ενσάρκωση, αν και ακόμη δεσμευμένο στη νύχτα της θρησκευτικής συνείδησης, είναι η αγάπη. Η αγάπη καθόρισε το Θεό στην εξωτερική του θεότητάς του.³⁴ Η απάρνηση της θεότητάς του δεν ήρθε από τη θεότητα του ως τέτοια, σύμφωνα με την οποία είναι το υποκείμενο στην πρόταση: ο Θεός είναι η αγάπη, αλλά από την αγάπη, από το κατηγορήμα [στην πρόταση].

34. Έτσι, με αυτή την έννοια, εόρταζε η αρχαία άδευ όρων, έμπλη ενθουσιασμού πίστη την ενσάρκωση. Η αγάπη υπερνικά το Θεό. *Amor triumphat de Deo*, ήλει, για παράδειγμα, ο Άγιος Βερνάρδος. Και μόνο στη σημασία μιας πραγματικής αυτοεκποίησης, μιας απεμπόλησης της θεότητας βρίσκεται η πραγματικότητα, η δύναμη και η σημασία της ενσάρκωσης, αν και αυτή η αυτοδάρνηση *καθ' εαυτήν* είναι απλώς μια *φανταστική παράσταση*, διότι, θεωρούμενη υπό το φως, δεν αρνείται ο Θεός εαυτόν στην ενσάρκωση, αλλά απλώς φαίνεται ως αυτό που είναι, ως ένα ανθρώπινο *ον*. Αυτά που αντιπαρέθεσε το ψέμα της κατοπινής ορθολογιστικής-ορθόδοξης και βιβλικής-ευσεβιστικής-ορθολογιστικής θεολογίας ενάντια στις μυστικές παραστάσεις και εκφράσεις της αρχαίας πίστης αναφορικά με την ενσάρκωση δεν αξίζουν καμία αναφορά, ακόμη λιγότερο δε αναίρεση.

συνεπώς η αγάπη είναι μια ανώτερη δύναμη και αλήθεια από τη θεότητα. *Η αγάπη υπερβαίνει το Θεό.* Η αγάπη ήταν εκείνη στην οποία θυσίασε ο Θεός τη θεία μεγαλειότητά του. Και τι είδους αγάπη ήταν αυτή; Διαφορετική από τη δική μας; Διαφορετική από αυτή στην οποία θυσιάζουμε αγαθά και αίμα; Ήταν η αγάπη προς εαυτόν; Προς εαυτόν ως Θεός; Όχι! Ήταν η αγάπη για τον άνθρωπο. Αλλά η αγάπη για τον άνθρωπο δεν είναι άραγε ανθρώπινη αγάπη; Μπορώ να αγαπώ τον άνθρωπο χωρίς να τον αγαπώ ανθρώπινα, χωρίς να τον αγαπώ με τέτοιο τρόπο όπως αγαπά αυτός όταν αγαπά αληθινά; Δεν θα ήταν αληθώς η αγάπη ενδεχομένως διαβολική αγάπη; Ο διάβολος, αλλήλωστε, αγαπά και αυτός τον άνθρωπο, όχι όμως χάριν του ανθρώπου αλλά χάριν του εαυτού του, δηλαδή λόγω εγωισμού, για να μεγεθυνθεί, για να επεκτείνει τη δύναμή του. Αλλά, όταν ο Θεός αγαπά τον άνθρωπο, τον αγαπά χάριν του ανθρώπου, δηλαδή για να τον κάνει καλό, ευτυχισμένο, μακάριο. Δεν αγαπά λοιπόν τον άνθρωπο όπως ο αληθινός άνθρωπος αγαπά τον άνθρωπο; Έχει η αγάπη εν γένει πληθυντικό αριθμό; Δεν είναι παντού όμοια με τον εαυτό της; Τι άλλο είναι λοιπόν το αληθινό, το απαράχαρτο κείμενο της ενσάρκωσης από το κείμενο πολύ απλή της αγάπης, χωρίς πρόθεμα, χωρίς τη διαφορά θείας και ανθρώπινης αγάπης; Διότι, αν και υπάρχει ιδιοτελής αγάπη μεταξύ των ανθρώπων, εντούτοις η αληθινή ανθρώπινη αγάπη, η μοναδική επάξια αυτού του ονόματος, είναι εκείνη που χάριν του άλλου θυσιάζει το ίδιο. Ποιος είναι λοιπόν ο λυτρωτής και ο συμφιλιωτής μας; Ο Θεός ή η αγάπη; Η αγάπη· διότι δεν μας έχει λυτρώσει ο Θεός ως Θεός αλλά η αγάπη, η οποία είναι υπεράνω της διαφοράς μεταξύ της θείας και της ανθρώπινης προσωπικότητας. Όπως ο Θεός παραδόθηκε λόγω αγάπης, έτσι και εμείς πρέπει λόγω αγάπης να αφήσουμε το Θεό· διότι, *εάν δεν θυσιάσουμε το Θεό στην αγάπη, τότε θα θυσιάσουμε την αγάπη στο Θεό*, και παρ' όλο το κατηγορήμα της αγάπης δεν θα έχουμε παρά μόνο το Θεό, το κακό ον του θρησκευτικού φανατισμού.

Συνάγοντας όμως αυτή τη διατύπωση από την ενσάρκωση, έχουμε ταυτόχρονα παραθέσει το δόγμα στην αναλήθειά του, έχουμε αναγάγει το φαινομενικά υπερφυσικό και υπερλογικό μυστήριο σε μια απλή αλήθεια, *καθ' εαυτή φυσική* για τον άνθρωπο – μια αλήθεια η οποία δεν ανήκει αποκλειστικά στη χριστιανική θρησκεία, αλλά, τουλάχιστον με υπανάπτυκτη μορφή, λιγότερο ή περισσότερο σε κάθε θρησκεία ως θρησκεία. Κάθε θρησκεία που έχει αξίωση να φέρει αυτό το όνομα προϋποθέτει ότι ο Θεός δεν είναι αδιάφορος απέναντι στα όντα που τον λατρεύουν, ότι δηλαδή το ανθρώπινο δεν του είναι ξένο, ότι ως αντικείμενο ανθρώπινος λατρείας είναι ο ίδιος ένας ανθρώπινος Θεός. Κάθε προσευχή αποκαλύπτει το μυστικό της ενσάρκωσης, *κάθε προσευχή είναι πραγματικά μια ενσάρκωση του Θεού.* Στην προσευχή εισάγω το Θεό στην ανθρώπινη αθλιότητα, τον αφήνω να συμμετάσχει στα δεινά μου και στις ανάγκες μου. Ο Θεός δεν κωφεύει στα παράπονά μου· με ληπάται· αρνείται λοιπόν τη θεία μεγαλειότητά του, τη μεγαλοπρέπειά του πάνω από καθετί περατό και ανθρώπινο· γίνεται *άνθρωπος με τους ανθρώπους*· διότι, αν με εισακούει, αν με ληπάται, τότε *πληττεύεται* από τα δεινά μου. Ο Θεός αγαπά τον άνθρωπο – δηλαδή: ο Θεός *πάσχει* από τον άνθρωπο. Η αγάπη δεν υφίσταται χωρίς συναίσθημα, το συναίσθημα δεν είναι vonτό χωρίς συμπόνια.

Έχω συναίσθηση για ένα αναισθητο ον; Όχι! Μόνο για ένα αισθανόμενο αισθάνομαι και εγώ – μόνο για αυτό που το νιώθω να είναι εκ της ουσίας μου, εκεί όπου ο ίδιος νιώθω τον εαυτό μου, με τα δεινά του οποίου συμπάσχω και εγώ. Η συμπόνια προϋποθέτει όμοια ουσία. Η έκφραση του αδιαφοροποιήτου της ουσίας του Θεού από τον άνθρωπο είναι η ενσάρκωση, είναι η Πρόνοια, είναι η προσευχή.³⁵

Η θεολογία βεβαίως, η οποία έχει και συντηρεί στο μυαλό της τους μεταφυσικούς νοητικούς προσδιορισμούς της αιωνιότητας, της απροσδιοριστίας, της αμεταβλητότητας και άηλους παρόμοιους αφηρημένους προσδιορισμούς που εκφράζουν την ουσία της διάνοιας, η θεολογία βεβαίως *αρνείται* την ικανότητα του Θεού να πάσχει, αλλά έτσι αρνείται ακριβώς και την *αλήθεια της θρησκείας*.³⁶ Διότι η θρησκεία, ο θρήσκος άνθρωπος πιστεύει ότι στην πράξη της ευλάβειας της προσευχής συμμετέχει πραγματικά ένα θείο ον στα δεινά και στις ανάγκες του, πιστεύει σε μια βούληση του Θεού η οποία είναι *προσδιορισμένη* από την *εσωτερικότητα* της προσευχής, δηλαδή από τη *δύναμη της καρδιάς*, πιστεύει σε ένα πραγματικό, σε ένα παρόν εισάκουσμα, που είναι το αποτέλεσμα της προσευχής. Ο πραγματικά θρήσκος άνθρωπος αποθέτει ανεπιφύλακτα την καρδιά του στο Θεό· ο Θεός είναι γι' αυτό μια καρδιά δεκτική για καθετί ανθρώπινο. Η καρδιά μόνο στην καρδιά μπορεί να

* Η απόδοση αυτής της λέξης αφορά μια ερμηνεία και ένα σχόλιο του ίδιου του Λούθηρου, καθώς η μετάφραση των Εβδομήκοντα μιλά για «δάκρυα», η Βουλγάτα για «lacrimas» και η αρχική μετάφραση της Βίβλου από τον Λούθηρο το 1545 για «Threnen».

** Ο Άγιος Βερνάρδος του Κλερβό (1090-1153) είναι ο σημαντικότερος λατινόφωνος μυστικιστής του Μεσαίωνα, η δράση του οποίου δεν περιορίστηκε στη δογματική διδασκαλία αλλά και στις πολιτικές αντιπαράθεσεις της παπικής εξουσίας – οι οποίες συμπεριλάμβαναν καταδικές αντιπάλων του – καθώς και στην υποστήριξη της Β' Σταυροφορίας. Υπήρξε θεμελιωτής του Τάγματος των Κιστερσιανών. Το 1174 ανακηρύχθηκε Άγιος από τον Πάπα Αλέξανδρο Γ'. Τα σημαντικότερα κείμενά του είναι το «De consideratione libri V» και το «Sermones de cantico canticorum» (σε αυτό το τελευταίο παραπέμπει ο Feuerbach). Στην πρώτη έκδοση της «Ουσίας του Χριστιανισμού» ο Feuerbach είχε κυρίως παραπέμψει στα έργα του Βερνάρδου, ενώ στη δεύτερη έκδοση έδωσε ανάλογο βάρος στις παραπομπές στο έργο του Λούθηρου.

35. «Γνωρίζουμε ότι ο Θεός καταλαμβάνεται από συμπόνια για εμάς και όχι μόνο βήπει τα δάκρυά μας, αλλά μετρά και τα "δακρυάκια"* μας όπως λέγεται στον Ψαλμό 56 [:9]». «Ο Υιός του Θεού καταλαμβάνεται αληθινά από το *αίσθημα των δεινών μας*». *Melanchthonis et aliorum Declamat. Argentor., τόμ. III, σ. 286, 450.* «Κανένα δακρυάκι» λέει ο Αούθηρος για τον προαναφερθέντα ένατο στίχο του 56ου Ψαλμού «δεν πρέπει να κύνεται ματαίως, γράφεται με μεγάλα ισχυρά γράμματα στον ουρανό», αλλά ένα ον το οποίο μετρά και «μαζεύει» τα δάκρυα του ανθρώπου, σίγουρα είναι ένα άκρως συναισθηματικό ον.

36. Ο Άγιος Βερνάρδος** καταφεύγει για βοήθεια σε ένα απολαυστικό σοφιστικό λογοπαίγιο: *Impassibilis est Deus, sed non Incompassibilis, cui proprium est misereri semper et parcere* [Ανασής είναι ο Θεός, αλλά όχι χωρίς συμπόνια, άπληστο του προσιδιάζει να είναι φιλεύσπλαχνος και στοργικός] (*Sup. Cant., serm. 26*). Ως εάν η συμπόνια να μην ήταν ένα δεινό, βεβαίως δεινό της αγάπης, δεινό της καρδιάς. Τι είναι όμως αυτό που πάσχει αν δεν είναι η συμπονετική καρδιά; Χωρίς αγάπη, κανένα δεινό. Η ύλη, η πηγή του δεινού, είναι ακριβώς η γενική καρδιά, ο γενικός δεσμός όλων των όντων.

* Ο *Johann Kaspar Lavater* (1741-1801) υπήρξε μία από τις σημαντικότερες προσωπικότητες της λεγόμενης της 'Θύελλας και Ορμής', η οποία εντοπίζεται στην καμψή του 19ου αιώνα. Γεννημένος στη Ζυρίχη, ο *Lavater* έδειξε από νωρίς την ασκητική-μυστικιστική τάση του, παράλληλα με μια κριτική στάση απέναντι στην αριστοκρατική διοίκηση των ελβετικών πόλεων. Το 1786 έγινε πάστορας στη Ζυρίχη, όπου και απέκτησε μεγάλη διασημότητα λόγω των κηρυγμάτων του. Ο *Lavater* δεν παρέλειψε να ανταχθεί τόσο στις αριστοκρατικές απόψεις των ελβετικών κυβερνήσεων όσο και στις βιαιότητες της Γαλλικής Επανάστασης. Σημαντικά κείμενά του είναι οι «Χριστιανικές Ωδές» (1776, 1780), το δράμα «Αβραάμ και Ισαάκ» (1776), τα έπη «Ιησούς Μεσσίας ή το μέλλον του Κυρίου» (1780), «Ιωσήφ της Αρμαθείας» (1794), τα «Κηρύγματα για το Βιβλίο του Ιωάνη» και «Περί της αγάπης» μεγάλη επίδραση άσκησε το έργο του «Φυσιογνωμικά αποσπάσματα για την προώθηση της ανθρωπογνωσίας και της ανθρωπίνης αγάπης» (1775-78).

αποταθεί· βρίσκει παρηγοριά μόνο *εν εαυτή*, στην ίδια την ουσία της.

Ο ισχυρισμός ότι η εκπλήρωση της προσευχής είναι προσδιορισμένη από την αιωνιότητα, ότι έχει συμπεριληφθεί αρχικά ήδη στο σχέδιο της δημιουργίας του κόσμου, είναι μια κενή, ανούσια φαντασίωση ενός μηχανικού τρόπου σκέψης, ο οποίος αντιφάσκει εντελώς προς την ουσία της θρησκείας. «Χρειαζόμαστε» ήλθει ορθότατα κάπου ο *Lavater** αναφορικά με τη θρησκεία «έναν *αυθαίρετο Θεό*». Άηλωσε, και σε αυτή τη φαντασίωση ο Θεός είναι εξίσου ένα ον προσδιορισμένο από τον άνθρωπο, όπως και στο πραγματικό, παρόν εισάκουσμα που ακοιουθεί τη δύναμη της προσευχής, με τη διαφορά ότι η αντίφαση με την αμεταβλητότητα και την απροσδιοριστία του Θεού, δηλαδή η δυσκοιλία, μετατοπίζεται στην απατηλή απόσταση του παρελθόντος ή της αιωνιότητας. Εάν ο Θεός αποφασίζει τώρα να εκπληρώσει την προσευχή μου ή εάν το είχε αποφασίσει κάποτε, είναι κατά βάση το ίδιο πράγμα.

Πρόκειται για τη μεγαλύτερη ασυνέπεια όταν απορρίπτεται η παράσταση ενός Θεού προσδιορισμένου από την προσευχή, δηλαδή από τη δύναμη του θυμικού, ως μια ανάξια ανθρώπινη παράσταση. Εφόσον πιστεύει κανείς σε ένα ον το οποίο είναι αντικείμενο της λατρείας, αντικείμενο της προσευχής, αντικείμενο του θυμικού, σε ένα ον το οποίο *προνοεί* και *μεριμνά* – μια πρόνοια

η οποία δεν νοείται χωρίς αγάπη–, σε ένα ον λοιπόν το οποίο είναι ον *αγάπης*, έχει την αγάπη ως προσδιοριστική βάση των πράξεών του, τότε πιστεύει κανείς επίσης σε ένα ον το οποίο, αν και δεν έχει μια *ανατομική* καρδιά, εντούτοις έχει μια *ψυχική ανθρώπινη καρδιά*. Όπως τονίστηκε, το θρησκευτικό θυμικό θέτει τα πάντα στο Θεό – εξαιρουμένου αυτού το οποίο *περιφρονεί* αυτό το ίδιο. Οι Χριστιανοί δεν έδωσαν, βέβαια, στο Θεό τους κάποια αισθήματα που αντέφασκαν προς τις ηθικές έννοιές τους, αλλά του έδωσαν χωρίς περίσκεψη τα αισθήματα και τις αψιθυμίες της αγάπης, της φιλευσπλαχνίας, και έπρεπε να του τα δώσουν. Η δε αγάπη την οποία το θρησκευτικό θυμικό θέτει στο Θεό είναι μια ιδιαίτερη, όχι απλώς προσποιητή, αναπαριστάμενη αγάπη – είναι μια πραγματική, αληθινή αγάπη. Ο Θεός αγαπιέται και αγαπά ο ίδιος, στη θεία αγάπη εξαντικειμενίζεται, καταφάσκει εαυτήν μόνο η ανθρώπινη αγάπη. Στο Θεό *εμβαθύνει* η αγάπη στον εαυτό της ως τη δική της αλήθεια.

Ενάντια στη σημασία της ενσάρκωσης που αναπτύχθηκε εδώ μπορεί κανείς να φέρει την αντίρρηση ότι με τη χριστιανική ενσάρκωση υπάρχει μια εντελής ιδιαίτερη, τουλάχιστον διαφορετική τροπή –πράγμα που βεβαίως είναι αληθινό υπό άλλη προοπτική, όπως θα δείχθει αργότερα– απ' ό,τι με τις ενανθρωπήσεις των ειδωλολατρικών, φέρ' ειπείν των ελληνικών ή ινδικών θεών. Αυτοί είναι δήθεν απλά ανθρώπινα προϊόντα ή θεωμένοι άνθρωποι-αλλά στο Χριστιανισμό υποτίθεται ότι είναι δεδομένη η ιδέα του αληθινού Θεού· μόνο εδώ γίνεται πρώτη φορά η ένωση του θείου όντος με το ανθρώπινο ον σημαντική και «θεωρησιακή». Ο Δίας μεταμορφώνεται επίσης και σε ταύρο· λέγεται ότι οι ειδωλολατρικές ενανθρωπήσεις των θεών είναι απλές φαντασιώσεις: Στην ειδωλολατρία δεν υπάρχει στην ουσία του Θεού κάτι περισσότερο απ' ό,τι στην εμφάνισή του· αντιθέτως, στο Χριστιανισμό είναι ο Θεός, ένα άλλο, υπερανθρώπινο ον, το οποίο εμφανίζεται ως άνθρωπος. Αλλά αυτή η αντίρρηση αντικρούεται από την ήδη διατυπωμένη παρατήρηση ότι και η προκείμενη της χριστιανικής ενσάρκωσης περιέχει ήδη το ανθρώπινο ον. Ο Θεός αγαπά τον άνθρωπο· επιπλέον ο Θεός έχει έναν Υιό εντός του· ο Θεός είναι Πατέρας· οι σχέσεις της ανθρωπότητας δεν αποκλείονται από το Θεό· το ανθρώπινο [στοιχείο] δεν είναι απόμακρο στο Θεό, δεν του είναι άγνωστο. Συνεπώς δεν υπάρχει και εδώ τίποτε περισσότερο στην ουσία του Θεού απ' ό,τι υπάρχει στην εμφάνιση του Θεού. Στην ενσάρκωση απλώς παραδέχεται η θρησκεία αυτό που η ίδια στον αυτοαναστοχασμό της, ως θεολογία, δεν θέλει να εκφράσει, ότι ο Θεός είναι ένα εντελώς ανθρώπινο ον. Η ενσάρκωση, το μυστικό του «Θεανθρώπου», δεν είναι συνεπώς μια μυστηριώδης σύνθεση αντιθέσεων, δεν είναι ένα συνθετικό γεγονός, το οποίο ως τέτοιο ισχύει για τη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας, διότι αυτή η τελευταία χαιρέται ιδιαίτερα με την αντίφαση· είναι ένα αναλυτικό γεγονός – είναι μια ανθρώπινη λέξη με ανθρώπινο νόημα. Εάν υπήρχε εδώ μια αντίφαση, τότε αυτή θα βρισκόταν πριν από και έξω από την ενσάρκωση, ήδη στη σύνδεση της Πρόνοιας, της αγάπης με τη θεότητα· διότι, εάν αυτή η αγάπη είναι πραγματική, τότε δεν είναι μια αγάπη ουσιασδώς διαφορετική από τη δική μας –πρέπει μόνο να παραμεριστούν τα όρια–, και έτσι η ενσάρκωση είναι απλώς η πιο ισχυρή, εσώτερη, αισθητηριακή και ανοιχτόκαρδη έκφραση αυτής της Πρόνοιας, αυτής της αγάπης. Η αγάπη δεν γνωρίζει πώς μπορεί να δώσει με άλλη τον τρόπο ευτυχία στο αντικείμενό της παρά με το να του δώσει χαρά με την προσωπική παρουσία της, με το ότι γίνεται ορατή. Το να αντικρίσει κανείς τον αόρατο ευεργέτη κατά πρόσωπο είναι ο διακαής πόθος της αγάπης. Η όραση είναι μια θεία πράξη. Η μακαριότητα βρίσκεται στην απλή θέαση του αγαπημένου. Η ματιά είναι η βεβαιότητα της αγάπης. Και η ενσάρκωση δεν πρόκειται να είναι τίποτε άλλο, να σημαίνει τίποτε άλλο, [δεν πρόκειται] να έχει κανένα άλλο αποτέλεσμα από την αναμφισβήτητη βεβαιότητα της αγάπης του Θεού προς τον άνθρωπο. Η αγάπη μένει, αλλά η ενσάρκωση επί γης είναι περαστική· η εμφάνιση ήταν χρονικά και χωρικά περιορισμένη, προσβάσιμη σε λίγους· αλλά η ουσία της εμφάνισης είναι αιώνια και γενική. Πρέπει ακόμη να πιστεύουμε στην εμφάνιση, όχι όμως χάριν της εμφάνισης αλλά χάριν της ουσίας· διότι σε εμάς έχει απομείνει μόνο η εποπτεία της αγάπης.

Η σαφέστερη, αναντίρρητη απόδειξη ότι ο άνθρωπος θεωρεί εαυτόν στη θρησκεία *θείο αντικείμενο*, *θείο σκοπό*, ότι δηλαδή εντός της θρησκείας φέρεται μόνο προς τη δική του ουσία, μόνο προς τον ίδιο τον εαυτό του – η σαφέστερη, η αναντίρρητη απόδειξη είναι η αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο, η *βάση* και το *επίκεντρο* της θρησκείας. Ο Θεός εξωτερικεύει τη θεότητα του χάριν του ανθρώπου. Εδώ βρίσκεται η ενεργητική εντύπωση της ενσάρκωσης: το ανώτατο, το άνευ αναγκών ον ταπεινώνει, μειώνει εαυτό χάριν του ανθρώπου. Στο Θεό έρχεται στην ενοπτεία μου η *ίδια η ουσία μου*· έχω αξία για το Θεό· μου αποκαλύπτεται η *θεία σημασία* της ουσίας μου. Πώς μπορεί άλλωστε να εκφραστεί με ανώτερο τρόπο η αξία του ανθρώπου παρά με το ότι ο Θεός γίνεται άνθρωπος χάριν του ανθρώπου, [παρά με] το ότι ο άνθρωπος γίνεται ο τελικός σκοπός, το αντικείμενο της θείας αγάπης; Η αγάπη του Θεού για τον άνθρωπο είναι ένας *ουσιώδης προσδιορισμός* του θείου όντος: ο Θεός είναι ένας Θεός που αγαπά *εμένα*, *αγαπά τον άνθρωπο εν γένει*. Εδώ βρίσκεται η έμφαση, εδώ βρίσκεται το βασικό αίσθημα της θρησκείας. Η αγάπη του Θεού με κάνει να αγαπώ· η αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο είναι η *βάση* της αγάπης του ανθρώπου προς το Θεό: η θεία αγάπη προκαλεί, ξυπνά την ανθρώπινη αγάπη. «*Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς*». ³⁷ Τι αγαπώ λοιπόν *μέσα* και στο Θεό; Την *αγάπη*, και μάλιστα την *αγάπη* προς τον *άνθρωπο*. Όταν όμως αγαπώ και λατρεύω την αγάπη, με την οποία ο Θεός αγαπά τον άνθρωπο, δεν αγαπώ τον άνθρωπο, δεν είναι η *θεία αγάπη* μου, έστω και έμμεσα, *ανθρώπινη αγάπη*; Δεν είναι άραγε ο Θεός το *περιεχόμενο* του Θεού όταν ο Θεός αγαπά τον άνθρωπο; Δεν είναι το εσώτερό μου αυτό που αγαπώ; Έχω καρδιά όταν δεν αγαπώ; Όχι! *Μόνο η αγάπη είναι η καρδιά του ανθρώπου*. Αλλά τι είναι η αγάπη χωρίς αυτό που αγαπώ; *Αυτό λοιπόν που αγαπώ, αυτό είναι η καρδιά μου*, αυτό είναι το περιεχόμενό μου, αυτή είναι η ουσία μου. Γιατί θρηνεί ο άνθρωπος, γιατί χάνει την όρεξη για τη ζωή όταν έχει χάσει το αγαπημένο αντικείμενο; Γιατί; Διότι με το αγαπημένο αντικείμενο έχει χάσει την καρδιά του, την αρχή του βίου του. Εφόσον λοιπόν ο Θεός αγαπά τον άνθρωπο, τότε ο *άνθρωπος* είναι η *καρδιά του Θεού* – η ευημερία του ανθρώπου είναι η εσώτερη υπόθεσή του. Δεν είναι λοιπόν, όταν ο άνθρωπος είναι *αντικείμενο του Θεού*, ο *ίδιος ο άνθρωπος αντικείμενο του εαυτού του στο Θεό*; Δεν είναι άραγε το περιεχόμενο του θείου όντος το *ανθρώπινο ον*, εφόσον ο Θεός είναι μεν αγάπη αλλά το ουσιώδες περιεχόμενο αυτής της αγάπης είναι ο *άνθρωπος*; Δεν είναι άραγε η *αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο* η βάση και το επίκεντρο της θρησκείας, η *αγάπη του ανθρώπου προς εαυτόν*, εξαντικειμενικευμένη, θεωρημένη ως η ανώτατη αλήθεια, ως η ανώτατη ουσία του ανθρώπου; Δεν είναι άραγε η πρόταση «Ο Θεός αγαπά τον άνθρωπο» μια ανατολίτικη ρήση –η θρησκεία είναι, ουσιαστικά, ανατολίτικη–, η οποία πρόταση στα γερμανικά σημαίνει: το Υπέρτατο είναι η αγάπη των ανθρώπων; –

Η αλήθεια, στην οποία ανήκω εδώ το μυστήριο της ενσάρκωσης μέσα από την ανάλυση, έχει εμπέσει και στην ίδια τη θρησκευτική συνείδηση. Έτσι, ήξει, για παράδειγμα, ο *Λούθηρος*: «Όποιος μπορεί να δημιουργήσει

37. *Ιωάννου Α' 4:19.*

κάτι τέτοιο (δηλαδή την ενανθρώπιση του Θεού) στην καρδιά του, αυτός, *χάριν της σάρκας και του αίματος* τα οποία είναι *εκεί εκ δεξιών του Θεού*, θα πρέπει να αγαπά εδώ, επί της γης, *κάθε σάρκα και αίμα* και να μην οργίζεται πλέον με κανέναν άνθρωπο. Δηλαδή η λεπτή ανθρωπότητα του Χριστού, του Θεού μας, θα έπρεπε να πληροί με μια ματιά κάθε καρδιά με χαρά, ώστε να μην μπορεί πλέον να εισχωρήσει εκεί κάποια οργισμένη ή εχθρική σκέψη. Θα έπρεπε μάλιστα πολύ απλά κάθε άνθρωπος να κουβαλά τον άηλο με μεγάλη χαρά στα χέρια του, *χάριν αυτής της σάρκας και του αίματός μας*. «Αυτό είναι λοιπόν ένα θέμα το οποίο θα πρέπει να μας συγκινεί γεννώντας μεγάλη χαρά και *ψυχική ανάταση*, το ότι δηλαδή είμαστε *τιμημένοι πάνω από κάθε πλάσμα*, επίσης και πάνω από τους αγγέλους, ώστε να μπορούμε αληθινά να δοξολογούμε: *Η σάρκα και το αίμα μου είναι εκ δεξιών του Θεού και κυβερνούν τα πάντα*. Τέτοια τιμή δεν την έχει κανένα δημιουργήμα, ούτε και κανένας άγγελος. Θα έπρεπε αυτό να είναι ένας φούρνος ο οποίος να μας *έθλωνε όλους σε μία καρδιά* και να προκαλούσε έναν τέτοιο οργασμό μεταξύ ημών των ανθρώπων, ώστε να *αγαπούμε αληθίως εκ καρδίας*».³⁸ Αλλήλ αυτό που *αληθινά* στη θρησκεία είναι η *ουσία* του μύθου, το *κυρίως θέμα*, αυτό στη θρησκευτική *συνείδηση* είναι απλώς το *πθικό δίδαγμα* του μύθου, το *δευτερεύον θέμα*. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι V, VII.]

38. Λούθηρος, τόμ. XV, σ. 44.

Έκτο κεφάλαιο

Το μυστικό του πάσχοντος Θεού

Ένας ουσιώδης προσδιορισμός του ενανθρωπισμένου ή, πράγμα που είναι το ίδιο, του ανθρώπινου Θεού, δηλαδή του Χριστού, είναι το Πάθος. Η αγάπη αποδεικνύεται μέσα από το πάθος. Όλες οι σκέψεις και τα αισθήματα τα οποία προσαρτώνται στον Χριστό συγκεντρώνονται στην έννοια του πάθους. Ο Θεός ως Θεός είναι το σύνολο όλης της ανθρώπινης τελειότητας, ο Θεός ως Χριστός είναι το σύνολο κάθε ανθρώπινης αθλιότητας. Οι ειδωλολάτρες φιλόσοφοι εόρταζαν τη δραστηριότητα, ιδιαίτερα την αυτενέργεια της διάνοιας ως την ανώτατη, τη θεία δραστηριότητα· οι Χριστιανοί καθαγίασαν το πάθος, έθεσαν το πάθος στον ίδιο το Θεό. Όταν ο Θεός ως Actus purus, ως καθαρή δραστηριότητα, είναι ο Θεός της αφηρημένης φιλοσοφίας, είναι αντιθέτως ο Χριστός, ο Θεός των Χριστιανών, το Passio pura, το καθαρό Πάθος – η ανώτατη μεταφυσική σκέψη, το *Être suprême* της καρδιάς. Διότι τι προξενεί περισσότερη εντύπωση στην καρδιά από το πάθος; Και μάλιστα το πάθος του καθ' εαυτό απασχούσ, του υπεράνω κάθε πάθους, το πάθος του αθώου, του αναμάρτητου, το πάθος πολύ απλή για το όφελος άλλων, το πάθος της αγάπης, της αυτοθυσίας; Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο, επειδή η ιστορία των παθών της αγάπης είναι η πιο συγκινητική ιστορία για την ανθρώπινη καρδιά ή εν γένει για την καρδιά –διότι θα ήταν μια γελοία φαντασίωση του ανθρώπου να θέλει να παριστάνει μια καρδιά διαφορετική από την ανθρώπινη–, συνενάγεται από εδώ, χωρίς καμία αμφισβήτηση, ότι εντός της δεν έχει εκφραστεί, δεν έχει εξαντικειμενικευτεί τίποτε άλλο από την ουσία της καρδιάς, ότι δεν είναι μια επινόηση της ανθρώπινης διάνοιας ή της ποιητικής ικανότητας, αλλά σαφώς της ανθρώπινης καρδιάς. Αλλά η καρδιά δεν επινοεί όπως η ελεύθερη φαντασία ή η διάνοια· συμπεριφέρεται ως πάσχουσα, ως παθητική· οτιδήποτε προέρχεται από αυτήν της εμφανίζεται ως δεδομένο, αναδεικνύεται διά της βίας, επενεργεί με τη δύναμη της επείγουσας αναγκαιότητας. Η καρδιά κυριαρχεί, διαφεντεύει τον άνθρωπο· όποιος κάποτε έχει καταληφθεί από αυτήν έχει καταληφθεί όπως από το δαίμονα, το θεό του. Η καρδιά δεν γνωρίζει κανέναν άλλο Θεό, κανένα καταληπτότερο ον από αυτή την *Ιδία*, από ένα Θεό το όνομα του οποίου μπορεί μιν να είναι ένα ιδιαίτερο, ένα άλλο, αλλά η ουσία του, η υπόστασή του είναι η ίδια ουσία της καρδιάς. Και ακριβώς από την καρδιά, από την εσωτερική ώθηση να κάνει το καλό, να ζει και να πεθάνει για τους ανθρώπους, από τη θεία ορμή της *αγαθοεργίας*, η οποία θέλει να δώσει ευτυχία σε όλους, η οποία δεν αποκλείει από τον εαυτό της κανέναν, ούτε καν τον πλέον απορριφθέντα, τον κατώτερο, από το ηθικό καθήκον της αγαθοεργίας με την ανώτερη έννοια, όπως έχει μετεξελιχτεί σε μια *εσωτερική αναγκαιότητα*, δηλαδή σε καρδιά, από την

ανθρώπινη ουσία λοιπόν, όπως αυτή αποκαλύπτεται ως καρδιά και μέσα από την καρδιά, προήλθε η καλύτερη, η *αληθινή*, δηλαδή η αποκαθαρμένη από θεολογικά στοιχεία και αντιφάσεις ουσία του Χριστιανισμού.

Αυτό δηλαδή που είναι στη θρησκεία *κατηγόρημα*, αυτό, σύμφωνα με τα προαναφερθέντα, μπορούμε να το κάνουμε υποκείμενο, και αυτό που σε αυτήν είναι *υποκείμενο* να το κάνουμε κατηγορήμα, δηλαδή να *αντιστρέψουμε* τους χρησμούς της θρησκείας, να τους συλλάβουμε ως *contre-vérités* – έτσι θα έχουμε το αληθές. Ο Θεός πάσχει – το πάθος είναι κατηγορημα-αλλά πάσχει για τους ανθρώπους, για τους άηλους, όχι για τον εαυτό του. Τι σημαίνει αυτό στα γερμανικά; Τίποτε άλλο από το εξής: *Πάσχειν για άλλους είναι θεϊκό*· όποιος πάσχει για άλλους, όποιος αφήνει την ψυχή του, δρα θεϊκά, είναι για τους ανθρώπους Θεός.³⁹

Το Πάθος του Χριστού δεν αντιπροσωπεύει εντούτοις μόνο το ηθικό, το αυτενεργό πάθος, το πάθος της αγάπης, της δύναμης να θυσιάσει κανείς εαυτόν για την ευτυχία των άλλων· αντιπροσωπεύει επίσης το *πάθος ως τέτοιο*, το πάθος στο βαθμό που είναι μια έκφραση της ικανότητας πάθους εν γένει. Η χριστιανική θρησκεία είναι τόσο λίγο υπερανθρώπινη, ώστε αυτή η ίδια καθαγιάζει την ανθρώπινη αδυναμία. Ο ειδηλοθήτρης φιλόσοφος ακόμη και με την είδηση του θανάτου του δικού του παιδιού εκφράζει τη δήλωση: «Το ήξερα ότι είχα γεννήσει έναν θντό»· αντιθέτως, ο Χριστός –τουλάχιστον ο βιβλικός Χριστός, μια και για τον προ- και μη βιβλικό Χριστό δεν γνωρίζουμε τίποτε– δεν ξεκνά να χύσει δάκρυα για το θάνατο του Λαζάρου – ένα θάνατο ο οποίος στ’ αλήθεια ήταν μόνο θάνατος κατ’ επίφαση. Ο Σωκράτης με ασυγκίνητη ψυχή αδειάζει το κύπελλο με το κώνειο· ο Χριστός αντιθέτως φωνάζει: «ΕΙ δυνατόν ἔστιν, παρεληθάτω ἄπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο»⁴⁰ [Ματθαίος 26:39]. Από αυτή την άποψη ο Χριστός είναι η αυτοομολογία της ανθρώπινης ευαισθησίας. Σε αντίθεση με την ειδηλοθητρική, ιδιαίτερα τη στωική αρχή με την άκαμπτη βουλητική ενέργεια και αυτοτέλειά της, ο Χρι-

39. Η θρησκεία μιλά μέσα από παραδείγματα. Το παράδειγμα είναι λοιπόν ο νόμος της θρησκείας. Αυτό που έκανε ο Χριστός είναι νόμος. Ο Χριστός υπέφερε για άλλους, άρα πρέπει να κάνουμε το ίδιο. «Ο Κύριος έπρεπε να κενώσει, να ταπεινώσει, να μειώσει τον εαυτό του τόσο πολύ μόνο για το λόγο ότι πρέπει και εσείς να κάνετε το ίδιο»· Βερνάρδος (*In die nat. Domini*). «Θα πρέπει να δούμε με ζήλο το παράδειγμα του Χριστού [...]». Κάτι τέτοιο θα μας κινούσε και θα μας ωθούσε, ώστε θα μπορούσαμε εκ καρδίας να βοηθήσουμε και να εξυπηρετήσουμε ευχαρίστως άλλους ανθρώπους, ακόμη και αν ήταν δυσάρεστο και εμείς έπρεπε να υποφέρουμε από αυτό»· Λούθηρος (τόμ. XV, σ. 40.)

40. «Οι περισσότεροι» λέει ο Άγιος Αμβρόσιος «δυσανασκετούν με αυτό το χωρίο. Εγώ όμως δεν θαυμάζω πουθενά αλλού περισσότερο την ταπεινότητα και τη μεγαλειότητα του Χριστού, διότι θα μου ήταν πολύ λιγότερο χρήσιμος εάν δεν είχε προσλάβει το δικό μου πάθος» (*Expos. in Lucae Ev., lib. X, c. 22*). «Πώς θα μπορούσαμε να τοημήσουμε να προσεγγίσουμε το Θεό εάν αυτός παρέμενε *απαθής* (*in sua impassibilitate*)»· Βερνάρδος (*Tract. de XII grad. humil. et superb.*). «Αν και» λέει ο Χριστιανός γιατρός J. Milichius, ο φίλος του Μελάγχθωνος, «φαίνεται γελοίο στους Στωικούς να αποδίδονται στο Θεό αισθήματα ή θυμικές συγκινήσεις (*affectus*), εντούτοις οι γονείς, όταν νιώθουν τις πληγές της αγάπης τους και τους πόνους τους για μια ατυχία των παιδιών τους, θα πρέπει να σκέφτονται ότι υπάρχει στο Θεό μια *παρόμοια αγάπη* για τον Υιό του και για εμάς [...]. Ο Θεός έχει μια αληθινή, όχι μια ψυχρή ή διαστρεβλωμένη αγάπη» (*Declam. Melanchth., τόμ. II, σ. 147*).

σιανός έχει προσλάβει τη συνείδηση της ίδιας διεγερσιμότητας και ευαισθησίας στη συνείδηση του Θεού· τη βρίσκει στο Θεό, αρκεί να μην είναι μια αμαρτωλή αδυναμία, να μην είναι στόχος απάρνησης και καταδίκης.

Το πάθος είναι η ανώτατη εντολή του Χριστιανισμού – η ιστορία του Χριστιανισμού είναι η ίδια η ιστορία των παθών της ανθρωπότητας. Ενώ στους ειδωλολάτρες αναμειγνυόταν στη λατρεία των θεών ο αλληλαγμός του αισθητηριακού πόθου, στους Χριστιανούς, *βεβαίως στους αρχαίους Χριστιανούς*, ανήκουν τα δάκρυα και ο στεναγμός της καρδιάς, του θυμικού, στη θεία λειτουργία. Όπως όμως λατρεύεται ένας αισθητηριακός θεός, ένας θεός της ζωής, εκεί όπου στη λατρεία του ανήκει μόνο μια αισθητηριακή κραυγή χαράς, μάλλον όπως αυτή η ιαχή είναι απλώς ένας αισθητηριακός ορισμός της ουσίας των θεών, για τους οποίους αντηχεί αυτή η κραυγή, έτσι και οι στεναγμοί της καρδιάς των Χριστιανών είναι τόνοι που έρχονται από την εσώτερη ψυχή, από την εσώτερη ουσία του Θεού τους. Ο Θεός της θείας λειτουργίας, στους δε Χριστιανούς ο Θεός της εσωτερικής θείας λειτουργίας, και όχι ο Θεός της σοφιστικής θεολογίας είναι ο αληθινός Θεός του ανθρώπου. Με δάκρυα όμως, *με τα δάκρυα της μετάνοιας και του πόθου*, πίστευαν οι Χριστιανοί, *οι αρχαίοι, βεβαίως, Χριστιανοί*, ότι απέδιδαν την ανώτερη τιμή στο Θεό τους. Τα δάκρυα είναι λοιπόν τα αισθητηριακά σημεία λάμψης του χριστιανικού θρησκευτικού θυμικού, στα οποία αντικαθρεφτίζεται η ουσία του Θεού τους. Αλλά ένας Θεός ο οποίος αρέσκεται σε δάκρυα δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την ουσία της καρδιάς, ιδιαίτερα του θυμικού. Βέβαια, λέγεται στη χριστιανική θρησκεία: ο Χριστός *έχει* κάνει τα πάντα για εμάς, *μας έχει* λυτρώσει, *μας έχει* συμφιλιώσει με το Θεό· και από εδώ μπορεί να αντιληθεί το συμπέρασμα: *As είμαστε* χαρούμενοι· τι χρειάζεται να νοιαζόμαστε εμείς για το πώς θα πρέπει να συμφιλιωθούμε με το Θεό· *άλλωστε*, είμαστε ήδη συμφιλιωμένοι. Αλλά ο παρατατικός χρόνος του πάθους γεννά μια έντονη, διαρκή εντύπωση σε σύγκριση με τον παρακείμενο χρόνο της λύτρωσης. Η λύτρωση είναι μόνο το *αποτέλεσμα* του πάθους· το πάθος είναι η *βάση* της λύτρωσης. Συνεπώς το πάθος σταθεροποιείται βαθύτερα στο θυμικό· το πάθος γίνεται αντικείμενο μίμησης· η λύτρωση όχι. Όταν ο ο ίδιος ο Θεός έπαθε χάριν εμού, πώς μπορώ να είμαι χαρούμενος, πώς μπορώ να απολαύσω μια χαρά, τουλάχιστον σε αυτή τη διεφθαρμένη γη, η οποία υπήρξε το θέατρο των παθών του;⁴¹ Είμαι τάχα καλύτερος από το Θεό; Δεν θα πρέπει δηλαδή να ιδιοποιηθώ το πάθος του; Αυτό που κάνει ο Κύριος ο Θεός μου δεν είναι το πρότυπό μου; Ή μήπως πρέπει να εισπράξω μόνο το κέρδος, χωρίς να συμμετέχω στα κόστη; Γνωρίζω όμως, άραγε, ότι με έχει λυτρώσει; Δεν είναι για μένα η ιστορία του πάθους του ένα αντικείμενο; Πρέπει να μου είναι άραγε απλώς ένα αντικείμενο ψυχρής ανάμνησης ή μάλλον και ένα αντικείμενο χαράς, διότι αυτό το πάθος εξαγοράζει για μένα τη μακαριότητα; Ποιος μπορεί όμως να σκέφτεται έτσι, ποιος θέλει να αποκλειστεί από το πάθος του Θεού του;

41. «Ο Θεός μου επικρέμαται στο σταυρό και εγώ θα κάνω θελήματα στον πόθο;» (*Form. hon. vitae*. Από τα ψευδεπίγραφα κείμενα του Αγίου Βερνάρδου). «Η σκέψη του Εσταυρωμένου σταυρωμένου εντός σου τη σάρκα»· *Joh. Gerhard (Medit. sacrae, med. 37)*.

Η χριστιανική θρησκεία είναι η θρησκεία του πάθους.⁴² Οι εικόνες του Εσταυρωμένου, τις οποίες απαντούμε ακόμη σήμερα σε όλους τους ναούς, δεν απεικονίζουν ένα Λυτρωτή, αλλά απλώς τον Εσταυρωμένο, τον Πάσχωτα. Ακόμη και οι αυτοσταυρώσεις μεταξύ των Χριστιανών είναι κάποιες ψυχολογικά βαθιά θεμελιωμένες συνέπειες της θρησκευτικής αντίληψής τους. Πώς να μην αποκτήσει κανείς την επιθυμία να σταυρώσει τον εαυτό του ή άλλους όταν έχει διαρκώς υπόψη του την εικόνα ενός Εσταυρωμένου; Είμαστε τουλάχιστον τόσο δικαιολογημένοι γι' αυτό το συμπέρασμα όσο δικαιολογημένος ήταν ο Αυγουστίνος και άλλοι Εκκλησιαστικοί Πατέρες στην κατηγορία ότι οι ανήθικες εικόνες των ειδωλοπατρών τούς ωθούσαν και τους έδιναν την άδεια για την ακολασία.

Το ο Θεός πάσχει δεν σημαίνει όμως στ' αλήθεια τίποτε άλλο από το ο Θεός είναι μια καρδιά. Η καρδιά είναι η πηγή, το σύνολο όλων των παθών. Ένα ον χωρίς πάθη είναι ένα ον χωρίς καρδιά. Το μυστικό του πάσχοντος Θεού είναι συνεπώς το μυστικό του αισθήματος· ένας πάσχων Θεός είναι ένας αισθανόμενος, ένας ευαίσθητος Θεός.⁴³ Αλλά η πρόταση: Ο Θεός είναι ένα αισθανόμενο ον είναι απλώς η θρησκευτική έκφραση της πρότασης: Το αισθήμα είναι θείας ουσίας.

Ο άνθρωπος έχει εντός του όχι μόνο τη συνείδηση μιας πηγής δραστηριότητας, αλλά και μιας πηγής πάθους. Αισθάνομαι, και αισθάνομαι την αίσθηση, όχι απλώς τη βούληση, τη νόηση, η οποία πολύ συχνά βρίσκεται σε αντίθεση με εμένα και με τα αισθήματά μου, ως προσήκουσα στην ουσία μου, και, ενώ είναι η πηγή όλων των παθών, των αδυναμιών και των πόνων, την αισθάνομαι ως μια έξοχη, θεία δύναμη και εντέλεια. Τι θα ήταν ο άνθρωπος χωρίς αίσθημα; Η μουσική είναι μια δύναμη στον άνθρωπο. Αλλά τι θα ήταν ο άνθρωπος χωρίς [μουσικό] τόνο; Όσο καλή λοιπόν ο άνθρωπος νιώθει εντός του μια μουσική ορμή, έναν εσωτερικό αναγκασμό να εκφράσει τα αισθήματά του σε τόνους, σε τραγούδια, με τέτοια αναγκαιότητα πλημμυρίζει με τους θρησκευτικούς στεναγμούς και τα δάκρυα την ουσία του αισθήματος ως αντικειμενικού, θείου όντος.

Η θρησκεία είναι ο αναστοχασμός, το αντικαθρέφτισμα του ανθρώπινου όντος εντός του. Αυτό που είναι αρέσκειται αναγκαστικά στον εαυτό του, βρίσκει μια χαρά στον εαυτό του, αγαπά εαυτό και αγαπά εαυτό δικαίως· εάν το μέμφεσαι διότι αγαπά εαυτό, τότε το μέμφεσαι επειδή είναι. Είναι σημαίνει εξ ιδίων ισχυρισμός, αυτοκατάφαση, προς εαυτόν αγάπη· όποιος είναι κουρασμένος με τη ζωή αυτοκτονεί. Εκεί λοιπόν όπου το αίσθημα δεν υποβιβάζεται και δεν καταπιέζεται, όπως στους Στωικούς, εκεί όπου του αποδίδεται Είναι, εκεί του έχει παραχωρηθεί επίσης ήδη θρησκευτική δύναμη και σημασία, εκεί έχει ήδη ανέλθει σε εκείνο το επίπεδο στο οποίο μπορεί να αυτοκαθρεφτιστεί και να αναστοχαστεί, μπορεί να κοιτάξει στο Θεό όπως στον δικό του καθρέφτη. Ο Θεός είναι ο καθρέφτης του ανθρώπου.

42. «Το να υφιστάμεθα δόχημα δεινό είναι κατά πολύ καλύτερο από το να κάνουμε το καλό»· Λούθηρος (τόμ. IV, σ. 15).

43. «Ήθελε να πάσχει, για να μάθει να συμπάσχει, ήθελε να γίνει ελθεινός, για να μάθει το έλεος»· Βερνάρδος (De grad.). «Ελήσέ μας, διότι βίωσες μέσα από το δικό σου πάθος την αδυναμία της σάρκας»· Κλήμης Αλεξανδρείας (Paedag., lib. I, c. 8).

Αυτό που για τον άνθρωπο έχει ουσιαώδη αξία, αυτό που ισχύει γι' αυτόν ως το τέλειο, το κατάλληλο, αυτό για το οποίο εκδηλώνει πραγματική ευαρέσκεια, *αυτό και μόνο είναι Θεός γι' αυτόν*. Εάν το αίσθημα είναι για εσένα κάτι το θαυμάσιο, τότε είναι για εσένα ακριβώς γι' αυτόν το λόγο μια θεία ιδιότητα. Γι' αυτό και πιστεύει ο αισθανόμενος, ο αισθηματικός άνθρωπος μόνο σε έναν αισθανόμενο, αισθηματικό Θεό, δηλαδή πιστεύει μόνο στην *αλήθεια* του δικού του Είναι και της δικής του ουσίας, *διότι δεν μπορεί να πιστέψει κάτι άλλο από αυτό που είναι ο ίδιος στην ουσία του*. Η πίστη του είναι η συνείδηση του πράγματος που του είναι ιερό· αλλήλ *ιερό* είναι για τον άνθρωπο μόνο αυτό που είναι το *εσώτερό* του, το *ιδίόν* του, η *ύστατη βάση*, η *ουσία* της *ατομικότητάς* του. Για τον πλήρη αισθημάτων άνθρωπο είναι ένας άνευ αισθημάτων Θεός ένας κενός, αφηρημένος, αρνητικός Θεός, δηλαδή Μηδέν, *διότι του λείπει* αυτό που είναι άξιο και ιερό για τον άνθρωπο. Ο Θεός είναι για τον άνθρωπο το *Λεξικό κοινοτοπιών* των ανώτατων αισθημάτων και σκέψεών του, το *Γενεαλογικό βιβλίο* όπου καταγράφει τα ονόματα των όντων που είναι γι' αυτόν τα σημαντικότερα και ιερότερα.

Πρόκειται για ένα σημάδι μιας νοικοκυρεμένης άνεσης, για μια θηλυκή ορμή, όταν κανείς συλλήγει και συντηρεί τα συλλεχθέντα χωρίς να τα αποθέτει και να τα εμπιστεύεται στα κύματα της λήθης, στη σύμπτωση της ανάμνησης, όταν εν γένει *δεν εγκαταλείπει έρμαιο στις δυνάμεις του τίποτε* που αξίζει να το γνωρίσει. Ο ελευθερόφρων είναι εκτεθειμένος στον κίνδυνο ενός σπάταλου, διεσπαρμένου, διαλυμένου βίου· ο θρήσκος, ο οποίος συνδέει τα πάντα σε ένα, δεν χάνεται στον αισθητηριακό βίο· αντ' αυτού όμως είναι εκτεθειμένος στον κίνδυνο της μικρομυαλίας, της πνευματικής εγωπάθειας και της κερδοθηρίας. Ο άθρησκος, ή τουλάχιστον ο μη θρήσκος, εμφανίζεται συνεπώς επίσης, τουλάχιστον στον θρήσκο, ως ένας υποκειμενικός, αυτοδύναμος, αθαζονικός, επιπόλαιος άνθρωπος, όχι όμως επειδή στον *μεν καθ' εαυτόν* δεν είναι ιερό αυτό που είναι ιερό στον δε, αλλήλ επειδή αυτό που ο μη θρήσκος κρατά μόνο στο *μυαλό* του ο θρήσκος το θέτει εκτός του ως αντικείμενο και ταυτόχρονα πάνω από τον ίδιο, και γι' αυτό προσημαβάνει εντός του τη σχέση μιας τυπικής υποταγής. Κοινοτολούς, ο θρήσκος, επειδή έχει ένα *Λεξικό κοινοτοπιών*, επειδή έχει ένα κεντρικό σημείο, έχει ένα *σκοπό*, και επειδή έχει ένα σκοπό έχει μια σταθερή βάση. Όχι η βούληση ως τέτοια, όχι η αόριστη γνώση – μόνο η *ένσκηνη δραστηριότητα*, η οποία είναι η ενότητα της θεωρητικής και της πρακτικής δραστηριότητας, δίνει στον άνθρωπο μια ηθική βάση και ένα στήριγμα, δηλαδή χαρακτήρα. Κάθε άνθρωπος θα πρέπει λοιπόν να θέσει στον εαυτό του ένα Θεό, δηλαδή έναν τελικό σκοπό. Ο τελικός σκοπός είναι η συνειδητή και ηθελημένη ουσιαώδης ζωτική ορμή, η ματιά της ιδιοφυΐας, το φωτεινό σημείο της αυτογνωσίας – η *ενότητα της φύσης* και του *πνεύματος* στον άνθρωπο. Όποιος έχει έναν τελικό σκοπό έχει ένα *νόμο από πάνω του*· δεν οδηγεί μόνο τον εαυτό του· οδηγείται. Όποιος δεν έχει τελικό σκοπό δεν έχει καμία πατρίδα, κανένα ιερό. Η απουσία σκοπού είναι η μεγαλύτερη δυστυχία. Ακόμη και εκείνος που θέτει ευτελείς σκοπούς τα περνά καλύτερα, αν και δεν είναι καλύτερος, από εκείνον που δεν θέτει στον εαυτό του κανένα σκοπό. Ο σκοπός περιορίζει· αλλήλ το όριο είναι ο άρχοντας της αρε-

τής. Όποιος έχει ένα σκοπό, ένα σκοπό που είναι καθ' εαυτόν αληθινός και ουσιώδης, έχει ακριβώς με αυτό τον τρόπο μια *θρησκεία*, αν και όχι με την περιορισμένη έννοια του θεολογικού όχλου, αλλήλ σαφώς –και μόνο αυτό έχει σημασία– με την έννοια του Λόγου, με την έννοια της αλήθειας. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι IV-VIII.]

Έβδομο κεφάλαιο

Το μυστήριο της Τριαδικότητας και της Θεομήτορας

Όσο λίγο αρκεί στον άνθρωπο ως ένα αισθανόμενο, ένα πάσχον ον ένας Θεός χωρίς αίσθημα, χωρίς ικανότητα πάθους, τόσο λίγο του αρκεί και πάλη ένα ον μόνο με αίσθημα, ένα ον χωρίς διάνοια και βούληση. Μόνο ένα ον το οποίο φέρει εντός του τον *συνολικό άνθρωπο* μπορεί να ικανοποιήσει τον *συνολικό άνθρωπο*. Η συνείδηση του ανθρώπου για τον εαυτό του στην *ολότητα* του είναι η συνείδηση της Τριαδικότητας. Η Τριαδικότητα συνέχει σε μία ενότητα τους προσδιορισμούς ή τις δυνάμεις που μέχρι τώρα θεωρούσαν χωρισμένες, και με αυτό τον τρόπο υποβιβάζει το γενικό ον της διάνοιας, δηλαδή το Θεό ως Θεό, σε ένα *ιδιαιτερό ον*, σε μια *ιδιαιτερή δύναμη*.

Εάν αυτό που η θεολογία χαρακτηρίζει *απεικόνιση, εικόνα, ομοίωμα* της Τριαδικότητας μπορούμε να το συλλάβουμε ως το *πράγμα καθ' εαυτό*, την *ουσία*, το *αρχέτυπο*, το *πρωτότυπο*, τότε θα έχουμε λύσει το αίνιγμα. Οι υποτιθέμενες εικόνες μέσα από τις οποίες επιδίωξαν οι άνθρωποι να αναπαραστήσουν, να καταστήσουν εύληπτη την Τριαδικότητα ήταν κυρίως: πνεύμα, διάνοια, μνήμη, βούληση, αγάπη, *mens, intellectus, memoria, voluntas, amor* ή *caritas*.

Ο Θεός σκέφτεται, ο Θεός αγαπά, και μάλιστα σκέφτεται και αγαπά τον εαυτό του· το νοητό, το εγνωσμένο, το αγαπημένο είναι ο Θεός ο ίδιος. Η εξαντικειμενίκευση της αυτοσυνείδησης είναι το πρώτο [πράγμα] που απαντούμε στην Τριαδικότητα. Η αυτοσυνείδηση επιβάλλεται αναγκαστικά, αθέλητα στον άνθρωπο ως κάτι απόλυτο. Το Είναι είναι γι' αυτόν ένα με την αυτοσυνείδηση· Είναι με συνείδηση είναι γι' αυτόν πολύ απλά Είναι. Εάν δεν είμαι διόλου ή εάν είμαι χωρίς να γνωρίζω ότι είμαι είναι ένα και το αυτό. Η αυτοσυνείδηση έχει σημασία για τον άνθρωπο, έχει όντως αυτή καθ' εαυτήν απόλυτη σημασία. Ένας Θεός που δεν γνωρίζει εαυτόν, ένας Θεός χωρίς συνείδηση, δεν είναι Θεός. Όπως ο άνθρωπος δεν μπορεί να σκεφτεί εαυτόν χωρίς συνείδηση, έτσι δεν μπορεί και ο Θεός. *Η θεία αυτοσυνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση ως απόλυτη ή θείας οντότητας*. Άλλωστε, με αυτό τον τρόπο δεν έχει εξαντληθεί επ' ουδενί η Τριαδικότητα. Πολύ περισσότερο, θα προβαίναμε σε μια εντελώς αυθαίρετη μεθόδευση εάν θέλαμε να επαναγάγουμε και να περιορίσουμε μόνο εδώ το μυστικό της Τριαδικότητας. Η συνείδηση, η διάνοια, η βούληση, η αγάπη με τη σημασία αφηρημένων ουσιών ή προσδιορισμών ανήκουν μόνο στην αφηρημένη φιλοσοφία. Η θρησκεία όμως είναι η συνείδηση του ανθρώπου για τον εαυτό του στη ζωντανή ολότητά του, στην οποία η ενότητα της αυτοσυνείδησης υπάρχει μόνο ως η έμπληξη σχέσεων, πληρωμένη ενότητα του *Εγώ και του Εσύ*.

Η θρησκεία, τουλάχιστον η χριστιανική, αφαιρεί από τον κόσμο· στην ουσία της ανήκει η εσωτερικότητα. Ο θρήσκος άνθρωπος διάγει ένα βίο μακριά από τον κόσμο, κρυμμένο στο Θεό, γαλήνιο, κενό εγκόσμιων χαρών. Απομακρύνεται όμως απλώς από τον κόσμο, διότι ο ίδιος ο Θεός είναι ένα *ον ξεχωριστό από τον κόσμο, ένα ον εξωκοσμικό και υπερκοσμικό* – με αυστηρή, αφηρημένα φιλοσοφική έκφραση, είναι το *Μη Είναι* του κόσμου. Ο Θεός ως εξωκοσμικό ον δεν είναι όμως τίποτε άλλο από την *ουσία του ανθρώπου η οποία έχει αποσυρθεί από τον κόσμο στον εαυτό της, έχει απελευθερωθεί από όλους τους δεσμούς και τις διαπλοκές με αυτόν, έχει τεθεί πάνω από τον κόσμο και έχει πραγματοποιηθεί, έχει θεωρηθεί ως αντικειμενική ουσία*· ή δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση της δύναμης *η μπορεί να είναι αποκλειστικά μεθ' εαυτήν*, όπως εντός της θρησκείας, δηλαδή ως ένα ον ιδιαίτερο, *διαφορετικό* από τον άνθρωπο, καθίσταται για τον άνθρωπο αντικείμενο.⁴⁴ Ο Θεός ως Θεός, ως απλό ον, είναι το πολύ απλό *μεμονωμένο*, το *μοναχικό ον* – η *απόλυτη μοναξιά* και *αυτοδυναμία*· διότι *μοναχικό* μπορεί να είναι μόνο εκείνο που είναι *αυτοδύναμο*. Το να μπορεί κανείς να είναι μοναχικός είναι σημάδι χαρακτήρα και νοητικής δύναμης· η *μοναξιά* είναι η *ανάγκη* του *σχοιαστή*, η *κοινότητα* είναι η *ανάγκη* της *καρδιάς*. Τη *σκέψη* μπορεί κανείς να την ασκήσει *μόνος*, την *αγάπη* μόνο με *άλλο*ν. Στην αγάπη είμαστε *εξαρτημένοι* διότι είναι η ανάγκη για ένα *άλλο ον*· αυτοδύναμοι είμαστε μόνο στη μοναχική νοητική πράξη. Η μοναξιά είναι αυτάρκεια, αυτεπάρκεια.

Αλλά σε έναν μοναχικό Θεό αποκλείεται η ουσιαστική ανάγκη της *διπτότητας*, της *αγάπης*, της *κοινότητας*, της *πραγματικότητας*, πληρωμένως αυτοσυνείδησης, του *άλλου Εγώ*. Αυτή την ανάγκη λοιπόν η θρησκεία την ικανοποιεί θέτοντας στη γαλήνια μοναξιά του θείου όντος ένα ον *άλλο*, δεύτερο, *διαφορετικό* από το Θεό ως προς την *προσωπικότητα*, αλλά ως προς την *ουσία ταυτόσημο* με αυτόν – ο Θεός ως *Υιός*, σε διαφορά προς το Θεό ως *Πατέρα*. Ο Θεός Πατήρ είναι *Εγώ*, ο Θεός Υιός είναι *Εσύ*. Το *Εγώ* είναι *διάνοια*, το *Εσύ* *αγάπη*· η *αγάπη* όμως με *διάνοια* και η *διάνοια* με *αγάπη* είναι πρώτα αυτά *πνεύμα*, είναι πρώτα αυτά ο *ολόκληρος* άνθρωπος.

Μόνο ο κοινός βίος είναι αληθινός, εν εαυτώ ικανοποιημένος, θεϊος βίος – αυτή η απλή σκέψη, αυτή η φυσική και εγγενής στον άνθρωπο αλήθεια είναι το μυστικό του υπερφυσικού μυστηρίου της Τριαδικότητας. Αλλά η θρησκεία εκφράζει αυτήν, όπως και κάθε άλλη αλήθεια, μόνο *έμμεσα*, δηλαδή *αντεσπραμμένα*, καθιστά και εδώ μια γενική αλήθεια ιδιαίτερη και το αληθινό υποκείμενο απλό κατηγορημα, λέγοντας: *ο Θεός είναι ένας κοινός*

44. «Η ουσία του Θεού είναι έξω από όλα τα πλάσματα, ακριβώς όπως ο Θεός ήταν από την αιωνιότητα εντός του εαυτού του· πρέπει λοιπόν να αποσύρεις την αγάπη σου από όλα τα πλάσματα»· Joh. Gerhard (Medit. sacrae, med. 31). «Εάν θέλεις να έχεις τον Δημιουργό των πλάσμάτων, τότε πρέπει να απαρνηθείς τα πλάσματα [...] Όσο λιγότερα πλάσματα τόσο περισσότερο Θεός. Γι' αυτό πρέπει να διώξεις και να αποκλείσεις όλα τα πλάσματα, με όλη την παρηγοριά τους»· J. Tauler (Postilla, Αμβούργο 1621, σ. 312). «Εάν ο άνθρωπος δεν μπορεί να πει στην καρδιά του με αλήθεια: Μόνο εγώ και ο Θεός είμαστε στον κόσμο, τίποτε άλλο, τότε δεν έχει ακόμη γαλήνη μέσα του»· G. Arnold (Von Verschmähung der Welt. Wahre Abbild, der ersten Christen. Lib. 4, c. 2, § 7).

βίος, ένας βίος και μια ουσία της αγάπης και της φιλίας. Το τρίτο πρόσωπο στην Τριάδα δεν εκφράζει άλληωστε τίποτε περισσότερο από την αγάπη των δύο θεϊών προσώπων προς άλληλη, είναι η ενότητα του Υιού και του Πατρός, η έννοια της κοινότητας, τιθέμενη με αρκετά παράλογο τρόπο εκ νέου ως ένα ιδιαίτερο, εμπρόσωπο ον.

Το Άγιο Πνεύμα οφείλει την προσωπική ύπαρξή του μόνο σε ένα όνομα, σε μια λέξη. Ως γνωστόν, ακόμη και οι αρχαιότεροι Εκκλησιαστικοί Πατέρες ταύτιζαν το Πνεύμα με τον Υιό. Η συνοχή λείπει ακόμη και στην κατοινική δογματική προσωπικότητά του. Είναι η αγάπη με την οποία ο Θεός αγαπά εαυτόν και τους ανθρώπους, και είναι πάλη η αγάπη με την οποία ο άνθρωπος αγαπά το Θεό και τον άνθρωπο. Είναι λοιπόν η ενότητα του Θεού και του ανθρώπου, όπως καθίσταται εντός της θρησκείας αντικείμενο για τον άνθρωπο, δηλαδή ως ένα ιδιαίτερο ον καθ' εαυτήν. Αλλά για εμάς η ενότητα βρίσκεται ήδη στον Πατέρα, ακόμη δε περισσότερο στον Υιό. Δεν χρειάζεται λοιπόν να κάνουμε το Άγιο Πνεύμα ένα ιδιαίτερο αντικείμενο της ανάληψής μας. Μόνο η εξής παρατήρηση. Στο βαθμό που το Άγιο Πνεύμα αντιπροσωπεύει την υποκειμενική πλευρά, είναι ουσιαστικά η αντιπροσώπηση του θρησκευτικού θυμικού *σε αυτό το ίδιο*, είναι η αντιπροσώπηση της *θρησκευτικής αφιθυμίας*, του *θρησκευτικού ενθουσιασμού* ή η προσωποποίηση, η εξαντικειμενίκευση *της θρησκείας στη θρησκεία*. Το Άγιο Πνεύμα είναι συνεπώς το *αναστενάζον πλάσμα*, ο *πόθος* του δημιουργήματος για το Θεό.

Το γεγονός όμως ότι κατά βάση δεν είναι περισσότερο από δύο πρόσωπα, διότι, όπως αναφέρθηκε, το τρίτο αντιπροσωπεύει μόνο την αγάπη, συνίσταται στο ότι στην αυστηρή έννοια της αγάπης αρκεί το Δύο. Το Δύο είναι η αρχή και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο το υποκατάστατο της πολλότητας. Εάν ετίθεντο περισσότερα πρόσωπα, τότε απλώς θα μειωνόταν η δύναμη της αγάπης· θα διασκορπιζόταν. Αλλά η αγάπη και η καρδιά είναι ένα· η καρδιά δεν είναι μια ιδιαίτερη δυνατότητα – η καρδιά είναι ο άνθρωπος, ο *οποίος* αγαπά και *εφόσον* αγαπά. Το δεύτερο πρόσωπο είναι συνεπώς η *αυτοκάτφαση της ανθρώπινης καρδιάς ως της αρχής της διττότητας*, του *κοινού βίου* – η *ζεστασιά*· ο Πατήρ είναι το *φως*, αν και το φως ήταν κυρίως ένα κατηγόρημα του Υιού, διότι πρώτα σε αυτόν καθίσταται η θεότητα για τον άνθρωπο σαφής, διαυγής, κατανοητή. Ανεξαρτήτως όμως από αυτό, μπορούμε να αποδώσουμε στον Πατέρα ως τον εκπρόσωπο της θεότητας ως τέτοιας, της ψυχρής ουσίας της διάνοιας, το φως ως *υπεργήινο ον*, και στον Υιό τη ζεστασιά ως *γήινο ον* – πρώτα ο Θεός ως Υιός ζεσταίνει τον άνθρωπο· εδώ ο Θεός από ένα αντικείμενο του οφθαλμού, της αδιάφορης οπτικής αίσθησης, γίνεται ένα αντικείμενο του αισθήματος, της αφιθυμίας, του ενθουσιασμού, της έκστασης, αλλά μόνο επειδή ο Υιός ο ίδιος δεν είναι τίποτε άλλο από τη *λάμπα της αγάπης*, του *ενθουσιασμού*. Ο Θεός ως Υιός είναι η πρωταρχική ενσάρκωση, η πρωταρχική αυταπάρνηση του Θεού, η *απάρνηση του Θεού εν Θεώ*· διότι ως Υιός είναι ένα *περατό ον*, διότι είναι *ab alio*, εκ βάσεως, ενώ αντιθέτως ο Πατέρας είναι άνευ βάσης, εξ εαυτού, *a se*. Στο δεύτερο πρόσωπο λοιπόν εγκαταλείπεται ο ουσιαστικός προσδιορισμός της θεότητας, ο προσδιορισμός του Εξ-εαυτού-Είναι. Αλλά ο Θεός Πατήρ γεννά ο ίδιος τον Υιό· παραιτείται συνεπώς από την άκαμκτη, την αποκλειστική θεϊκότητά του·

ταπεινώνει, υποβιβάζει εαυτόν, θέτει εντός του την ουσία της περατότητας, του Εκ-βάσεως-Είναι· καθίσταται στον Υιό *άνθρωπος*, αρχικά βέβαια όχι ως προς τη μορφή αλλή ως προς την ουσία. Αλλή ακριβώς έτσι γίνεται και ο Θεός πρώτα ως Υιός αντικείμενο του ανθρώπου, αντικείμενο του αισθήματος, της καρδιάς.

Η καρδιά συλλαμβάνει μόνο αυτό που προέρχεται από την καρδιά. Με βάση την ιδιορρυθμία της υποκειμενικής εντύπωσης, είναι αδιάφυστος ο συλλογισμός για την ιδιορρυθμία του αντικείμενου. Η καθαρή, ελεύθερη διάνοια αρνείται τον Υιό, ενώ η διάνοια που καθορίζεται από το αίσθημα και υπερκαλύπτεται από την καρδιά δεν τον αρνείται· βρίσκει πολύ περισσότερο το βάθος της θεότητας στον Υιό, διότι βρίσκει σε αυτόν το *αίσθημα*, το αίσθημα το οποίο είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό κάτι σκοτεινό και γι' αυτό εμφανίζεται στον άνθρωπο ως ένα μυστήριο. Ο Υιός καταλαμβάνει την καρδιά, διότι ο *αληθινός Πατέρας* του θείου Υιού είναι η *ανθρώπινη καρδιά*, ο ίδιος ο Υιός δεν είναι τίποτε άλλο από τη *θεία καρδιά*⁴⁵, από την *ανθρώπινη καρδιά* η οποία είναι *αντικειμενική προς εαυτήν ως θείο ον*.

Ένας Θεός στον οποίο δεν βρίσκεται η ουσία της περατότητας, η αρχή της αισθητηριακότητας, η ουσία του *αισθήματος εξάρτησης*, ένας τέτοιος Θεός δεν είναι Θεός για ένα περατό, αισθητηριακό ον. Όσο λίγο ο θρήσκος άνθρωπος μπορεί να αγαπά ένα Θεό ο οποίος δεν περιέχει την ουσία της αγάπης, τόσο λίγο μπορεί ο άνθρωπος, μπορεί εν γένει ένα περατό ον, να είναι αντικείμενο ενός Θεού ο οποίος δεν περιέχει τη βάση της περατότητας. Σε έναν τέτοιο Θεό λείπει το νόημα, η διάνοια, η συμμετοχή στο περατό. Πώς μπορεί ο Θεός να είναι ο Πατέρας των ανθρώπων, πώς μπορεί να αγαπά όντα *άλλα*, υπαγόμενα σε αυτόν, εάν δεν έχει εντός του ένα ον υπαγόμενο σε αυτόν, έναν Υιό, εάν, τρόπον τινά, δεν γνωρίζει εξ ιδίας πείρας, εάν δεν γνωρίζει με αναφορά στον εαυτό του τι σημαίνει να αγαπάς; Έτσι, και ο μεμονωμένος άνθρωπος συμμετέχει λιγότερο στα οικογενειακά δεινά ενός άλλου ο οποίος ζει σε οικογενειακούς δεσμούς. Ο Θεός Πατήρ αγαπά συνεχώς τους ανθρώπους μόνο στον Υιό και *χάριν του Υιού*. Η αγάπη προς τους ανθρώπους είναι μια αγάπη που προκύπτει από την αγάπη προς τον Υιό.

Γι' αυτόν το λόγο ο Πατήρ και ο Υιός στην Τριαδικότητα *δεν* είναι Πατήρ και Υιός με την *εικονική* έννοια, αλλή με την *ουσιαστικότητα* έννοια. Ο Πατήρ είναι *πραγματικός* Πατήρ *αναφορικά με τον Υιό*, ο Υιός είναι *πραγματικός* Υιός *αναφορικά με τον Πατέρα* ή με το Θεό *ως Πατέρα*. Η *ουσιώδης προσωπική* διαφορά τους συνίσταται απλώς στο ότι ο μεν είναι ο γεννήτορας και ο δε είναι ο γεννημένος. Εάν αφαιρέσει κανείς αυτή τη *φυσική, αισθητηριακή προσδιοριστικότητα*, τότε αίρει την *προσωπική ύπαρξη* και *πραγματικότητα* τους. Οι Χριστιανοί, *οι αρχαίοι θεαίως Χριστιανοί*, οι οποίοι δύσκολα θα αναγνώριζαν ως αδελφούς τους εν Χριστώ τους εκκοσμικευμένους, ματαιόδοξους, ειδωλολάτρες Χριστιανούς του σύγχρονου κόσμου, έθεταν στη θέση της εγγενούς στον άνθρωπο φυσικής αγάπης και ενότητας μια θρησκευτική

45. Ακριβώς όπως το *θηλικό θυμικό* του Καθολικισμού –σε διαφορά προς τον Προτεσταντισμό, η αρχή του οποίου είναι ο αρσενικός Θεός, το αρσενικό θυμικό, η καρδιά σε διαφορά προς τον Καθολικισμό– είναι η *Μήτηρ* Θεού.

μόνο αγάπη και ενότητα· απέρριπταν τον πραγματικό οικογενειακό βίο, τους εσωτερικούς δεσμούς της *φυσικοθητικής* αγάπης ως άθεους, ανουράνιους, δηλαδή στ' αλήθεια ως μηδαμινά πράγματα. Αντ' αυτού όμως είχαν ως υποκατάστατο στο Θεό έναν Πατέρα και έναν Υιό οι οποίοι τους περιέβαλλαν με εσώτερη αγάπη, με εκείνη την αγάπη την οποία εμπνέει μόνο η φυσική συγγένεια. Το μυστήριο της Τριαδικότητας ήταν ακριβώς γι' αυτόν το λόγο για τους αρχαίους Χριστιανούς ένα αντικείμενο του πληθωρικότερου θαυμασμού, του ενθουσιασμού και της εκστατικότητας, διότι εδώ ήταν αντικείμενο της εποπτείας εν Θεώ η ικανοποίηση των εσώτερων ανθρώπινων αναγκών, τις οποίες αρνούσαν στην *πραγματικότητα*, στο βίο.⁴⁶

Ήταν λοιπόν εντελώς ορθό το ότι, για να συμπληρωθεί η θεία οικογένεια, ο δεσμός αγάπης μεταξύ Πατρός και Υιού, προσλήφθηκε ένα τρίτο και μάλιστα ένα *θηλικό πρόσωπο* στον ουρανό· διότι η προσωπικότητα του Αγίου Πνεύματος είναι πολύ ασαφής και επισφαλής – είναι μια προφανέστατη απλώς ποιητική προσωποποίηση της αμοιβαίας αγάπης του Πατρός και του Υιού – για να αποτελέσει αυτό το τρίτο συμπληρωματικό ον. Η Μαρία δεν ετέθη μεν με τέτοιο τρόπο μεταξύ του Πατρός και του Υιού ως εάν ο Πατήρ να είχε γεννήσει τον Υιό με τη μεσολήθειά της, διότι ο συγκερασμός του άνδρα και της γυναίκας ήταν για τους Χριστιανούς κάτι ανίερο, αμαρτωλό· αρκεί όμως ότι το μητρικό ον ετέθη δίπλα στον Πατέρα και τον Υιό.

Όντως, δεν μπορεί να δει κανείς γιατί η Μητέρα θα πρέπει να είναι κάτι ανίερο, δηλαδή ανάξιο του Θεού, όταν ο Θεός είναι Πατήρ και Υιός. Αν και ο Θεός δεν είναι Πατήρ με την έννοια της φυσικής γέννησης, καθώς η γέννηση του Θεού πρέπει πολύ περισσότερο να είναι *άλλη* από τη φυσική, την ανθρώπινη, εντούτοις είναι Πατήρ πραγματικός, όχι λεγόμενος ή εικονικός Πατήρ αναφορικά με τον Υιό. Η δε σύνθεση της Θεομήτορος, που μέχρι τώρα μας ξένιζε τόσο πολύ, δεν είναι περισσότερο ξένη ή παράδοξη απ' ό,τι ο Υιός Θεού, δεν αντιφάσκει περισσότερο προς τους γενικούς, αφηρημένους προσδιορισμούς της θεότητας απ' ό,τι η πατρότητα ή η υιότητα. Πολύ περισσότερο, η Μαρία ταυριάζει στην κατηγορία της Τριαδικής σχέσης, καθώς συλλαμβάνει *χωρίς άνδρα* τον Υιό, τον οποίο ο Πατήρ γεννά *χωρίς γυναίκα*,⁴⁷ ούτως ώστε η Μαρία αποτελεί μια αναγκαία, έσωθεν απαιτούμενη αντίθεση προς τον Πατέρα στον κόλπο της Τριαδικότητας. Άλλωστε, έχουμε ήδη, αν και όχι ως πρόσωπο και όχι ανεπτυγμένη, εντούτοις νοητά και υπανάπτυκτη τη θηλική αρχή στον Υιό. Ο Υιός Θεός είναι το ήπιο, ηράο, συγχωρητικό, συμφιλιωτικό ον, το θηλικό θυμικό του Θεού. Ο Θεός ως Πατήρ είναι μόνο γεννήτορας, η αρχή της ανδρικής αυτενέργειας· αλλή ο Υιός είναι γεννημένος χωρίς ο ίδιος να γεννά, *Deus genitus*, το πάσxon, το λαμβάνον ον: ο Υιός λαμβάνει από τον Πατέρα το Είναι του. Ο Υιός είναι ως Υιός, φυσικά όχι ως

46. «Είναι τερνόν να παρατηρεί κανείς τις ιδιότητες και την κοινότητα του Πατρός και του Υιού, αλλή το τερνότερο είναι η αμοιβαία αγάπη τους». *Ανσέλμος (στην Ιστορία της φιλοσοφίας του Rixner, II. B., Anh., σ. 18).*

47. «Από τον Πατέρα γεννιέται διαρκώς, από τη Μητέρα άναξ, από τον Πατέρα χωρίς φύλο, από τη Μητέρα χωρίς χρήση του φύλου. Στον Πατέρα έλειπε ο κόλπος της σύλληψης, στη Μητέρα έλειπε η περιτύξη των γεννητόρων». *Αυγουστίνος (Serm. ad pop., serm. 372, c. 1. Ed. Bened., Αμβέρσα 1701).*

Θεός, εξαρτημένος από τον Πατέρα, είναι υποταγμένος στην πατρική αυθεντία. Ο Υιός είναι λοιπόν το θηλυκό αίσθημα εξάρτησης εν Ενώ· ο Υιός μάς επιβίβηε απρόθετα την ανάγκη για ένα *πραγματικό* θηλυκό ον.⁴⁸

Ο υιός –εννοώ τον φυσικό, τον ανθρώπινο Υιό– είναι καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν ένα ενδιάμεσο ον μεταξύ του αρσενικού όντος του πατέρα και του θηλυκού της μητέρας· είναι ταυτόχρονα ακόμη μισός άνδρας και μισός γυναίκα, καθώς δεν έχει ακόμη την πλήρη, άκαμπτη συνείδηση αυτοδυναμίας η οποία χαρακτηρίζει τον άνδρα, και αισθάνεται να έλκεται περισσότερο προς τη μητέρα παρά προς τον πατέρα. Η αγάπη του υιού προς τη μητέρα είναι η πρώτη αγάπη του αρσενικού όντος προς το θηλυκό. Η αγάπη του άνδρα προς τη γυναίκα, του νεαρού προς την παρθένα, προσλαμβάνει τον *θρησκευτικό* καθαγιασμό της –τον μοναδικά αληθινό θρησκευτικό καθαγιασμό της– στην αγάπη του υιού προς τη μητέρα. Η αγάπη του υιού προς τη μητέρα είναι ο πρώτος νόθος, η πρώτη ταπείνωση του άνδρα ενώπιον της γυναίκας.

Κατ' ανάγκη λοιπόν συνδέεται με τη σκέψη για τον Υιό του Θεού η σκέψη για τη *Θεομήτορα* – η ίδια καρδιά, εκείνη ενός Υιού Θεού, χρειάζεται και μια Θεομήτορα. Εκεί όπου είναι ο Υιός δεν μπορεί να λείπει η Μητέρα, για τον Πατέρα έχει γεννηθεί ο Υιός, αλλά για τον Υιό η Μητέρα. Για τον Πατέρα ο Υιός αντικαθιστά την ανάγκη της Μητέρας, αλλά δεν κάνει το ίδιο ο Πατήρ για τον Υιό. Για τον Υιό η Μητέρα είναι απαραίτητη· η καρδιά του Υιού είναι η καρδιά της Μητέρας. Γιατί τότε έγινε ο Θεός Υιός μόνο στη γυναίκα άνθρωπος; Δεν μπορούσε άραγε ο Παντοδύναμος να παρουσιαστεί με άλλον τρόπο στον άνθρωπο, και όχι άμεσα ως άνθρωπος; Γιατί στράφηκε λοιπόν ο Υιός στον κόλπο της Μητρός;⁴⁹ Για ποιον άλλο λόγο από το ότι ο Υιός είναι ο νόθος για τη Μητέρα, επειδή η θηλυκή, η αγαπώσα καρδιά βρήκε την κατάλληλη έκφραση μόνο σε ένα

* Πρόκειται για μία παραφνάδα του Ενοσεβισμού, η οποία οργανώθηκε γύρω από το βαρόνο *Nicolaus Ludwig von Zinzendorf* (1700-1760) στην τοποθεσία *Χέρνχουτ στη Σαξονία*, απ' όπου και η ονομασία τους *Herrnhüter*, την οποία χρησιμοποιεί και ο *Feuerbach*.

Ο *Zinzendorf* φιλοξένησε στις αρχές της δεκαετίας του 1720 στην τοποθεσία αυτή την *Unitas Fratrum*, μια προτεσταντική κίνηση που είχε αναπτυχθεί αρχικά στη Βοημία (απ' όπου είχε λάβει και την ονομασία *Βοημοί Αδελφοί*) και ευρυσκόμενη υπό διωγμό στη Μοραβία κατέληξε στη Σαξονία. Ο *Zinzendorf* ήρθε σε επαφή με τους διωκόμενους Μοραβιανούς Αδελφούς (*Mährische Brüder*), μέσω των οποίων ενίσχυσε τις απόψεις του για το σχηματισμό μικρών εκκλησιασμάτων διεκκλησιαστικής εμβέλειας, με έμφαση στο ρόλο του συναισθήματος και της εσωτερικότητας για την πίστη, ενάντια σ' αυτό που εκλάμβανε ως υπερτονισμό του λογικού στοιχείου στη θρησκεία.

48. Στον ιουδαϊκό μυστικισμό ο Θεός, σύμφωνα με μια πλευρά, είναι ένα αρχέγονο αρσενικό ον, το Άγιο Πνεύμα είναι ένα θηλυκό αρχέγονο ον, από τον σεξουαλικό συχερασμό των οποίων γεννήθηκε ο Υιός και μαζί του ο κόσμος· *Gfröerer, Jahrb. d. H., I. Abt., σ. 332-34*. Επίσης και οι Μοραβιανοί Αδελφοί* ονόμαζαν το Άγιο Πνεύμα Μητέρα του Σωτήρα.

49. «Διότι δεν θα ήταν δύσκολο ή αδύνατο για το Θεό να φέρει τον Υιό του στον κόσμο χωρίς μια Μητέρα· ήθελε όμως για αυτόν τον σκοπό να χρησιμοποιήσει το *γυναικείο φίλο*· Λούθηρος (τόμ. II, σ. 384).

γυναικείο σώμα; Βεβαίως, ο υιός ως φυσικός άνθρωπος διαμένει μόνο εννέα μήνες υπό τη σκέπη της γυναικείας καρδιάς, αλλά οι εντυπώσεις που αποκτά εδώ είναι ανεξίτηλες· η Μητέρα δεν φεύγει ποτέ από το νου και τη καρδιά του Υιού. Εφόσον λοιπόν η Παιρεία του Υιού Θεού δεν είναι ειδωλοπλατρία, έτσι δεν είναι ειδωλοπλατρία και η Παιρεία της Θεομήτορος. Εφόσον θα πρέπει από εδώ να γνωρίσουμε την αγάπη του Θεού προς ημάς, από το γεγονός ότι έδωσε για τη δική μας σωτηρία τον μονογενή Υιό του, δηλαδή το πιο αγαπημένο και ακριβό του που είχε εντός του, τότε θα μπορέσουμε να γνωρίσουμε καλύτερα αυτή την αγάπη όταν στο Θεό χτυπά για εμάς μια μητρική καρδιά. Η ανώτερη και η βαθύτερη αγάπη είναι η μητρική αγάπη. Ο Πατέρας παρηγοριέται για την απώλεια του Υιού· εμπεριέχει μια στωική αρχή. Αντιθέτως, η Μητέρα είναι απαρηγόρητη – η Μητέρα είναι η έμπληση πόνων, αλλά η απαρηγορησία είναι η αλήθεια της αγάπης.

Εκεί όπου μειώνεται η πίστη στη Θεομήτορα, εκεί μειώνεται και η πίστη στον Υιό Θεού και στο Θεό Πατέρα. Ο Πατήρ είναι αλήθεια μόνο εκεί όπου είναι αλήθεια η Μητέρα. Η αγάπη είναι καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν γυναικείο φύλλο και ουσία. Η πίστη στην αγάπη του Θεού είναι η πίστη στο *γυναικείο* ον ως ένα *θείο* ον.⁵⁰ *Αγάπη χωρίς φύση* είναι μια ανοησία, ένα φάντασμα. Στην αγάπη αναγνωρίζεται η ιερή αναγκαιότητα και το βάθος της φύσης!

Ο Προτεσταντισμός έθεσε τη Θεομήτορα παράμερα⁵¹ αλλά το παραμελημένο θήλυ τον εκδικήθηκε πικρά. Τα όπλα που χρησιμοποίησε ενάντια στη Θεομήτορα στράφηκαν εναντίον του, ενάντια στον Υιό του Θεού, ενάντια στη συνολική Τριαδικότητα. Όποιος μια φορά θυσιάζει τη Θεομήτορα στη διάνοια δεν απέχει πλῆον πολύ από το να θυσιάζει και το Μυστήριο του Υιού του Θεού ως ανθρωπομορφισμό. Ο ανθρωπομορφισμός καλύπτεται, βέβαια, και δεν αίρεται, όταν αποκλεισθεί το θηλυκό ον. Σαφώς, ο Προτεσταντισμός δεν είχε καμία ανάγκη για ένα *ουράνιο* θήλυ, διότι προσέλαβε με ανοικτές αγκάλες στην καρδιά του το *γήινο* θήλυ. Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο έπρεπε να είναι συνεπής και θαρραλέος, ώστε μαζί με τη Μητέρα να εγκαταλείψει τον Υιό και τον Πατέρα. Μόνο όποιος δεν έχει γήινους γονείς χρειάζεται ουράνιους γονείς. Ο τριαδικός Θεός είναι ο Θεός του Καθολικισμού· έχει μια *εσωτερική, ένθερμη, αναγκαία, αληθινή θρησκευτική* σημασία μόνο σε *αντίθεση* προς την απάρνηση όλων των ουσιαστών δεσμών, σε αντίθεση προς τον Αναχωρητισμό και το Μοναχισμό⁵². Ο τριαδικός Θεός είναι ένας *περιεκτικός* Θεός, και αποτελεί γι' αυτόν το λόγο μια ανάγκη εκεί όπου πραγματοποιείται *αφαίρεση* από το *περιεχόμενο* του *πραγματικού βίου*. Όσο

50. Όντως, η γυναικεία αγάπη είναι η βάση της γενικής αγάπης. Όποιος δεν αγαπά τη γυναίκα δεν αγαπά τον άνθρωπο.

51. Εντούτοις, στο *Συμβολικό Βιβλίο*, Εξηγήσεις, Άρθρο 8 και στην Απολογία της *Αυγουσταίας Ομολογίας* χαρακτηρίζεται ακόμη η Μαρία «δοξασημένη Παρθένο, η οποία είναι αληθινή Θεομήτωρ και ταυτόχρονα παρέμεινε Παρθένο», «άξια κάθε υψηλού επαίνου».

52. «Ο μοναχός να είναι όπως ο Μελλισισδέκ, *χωρίς πατέρα, χωρίς μητέρα, χωρίς γενεαλογία* και να μην ονομάζει κανέναν επί γης πατέρα του. Πολύ περισσότερο, να σκέφτεται για τον εαυτό του ως εάν να ήταν *μόνο αυτός και ο Θεός*». *Specul. Monach.* (Ψευδοβερνάρδος). «Ακολουθώντας το παράδειγμα του Μελλισισδέκ, ο ιερέας πρέπει να είναι *χωρίς πατέρα και χωρίς μητέρα*»- *Αμβρόσιος* (σε κάποιο σημείο).

πιο κενός ο βίος, τόσο *πληρέστερος*, τόσο πιο *συγκεκριμένος* είναι ο Θεός. Η κένωση του πραγματικού κόσμου και η πλήρωση της θεότητας είναι *μία* και η αυτή πράξη. Μόνο ο *φτωχός* άνθρωπος έχει έναν *πλούσιο* Θεό. Ο Θεός πηγάζει από το *αίσθημα μιας έλλειψης*- αυτό που *απολείπεται* από τον άνθρωπο –είτε πρόκειται για μια συγκεκριμένη, και γι' αυτόν το λόγο συνειδητή, ή για μια ασυνείδητη έλλειψη–, αυτό είναι ο *Θεός*. Έτσι, το απαρηγόρητο αίσθημα του κενού και της μοναξιάς χρειάζεται ένα Θεό, στον οποίο βρίσκεται *κοινωνία*, μια ένωση όντων που αγαπιούνται *ένθερμα*.

Εδώ έχουμε την αληθινή βάση εξήγησης γιατί η Τριαδικότητα στη σύγχρονη εποχή έχασε αρχικά την *πρακτική* και τελικά επίσης τη *θεωρητική* σημασία της. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος ΙΧ.]

Όγδοο κεφάλαιο

Το μυστικό του 'Λόγου' και του θείου ομοιώματος*

Η ουσιαστική σημασία της Τριαδικότητας για τη θρησκεία συγκεντρώνεται εντούτοις πάντα στην ουσία του δεύτερου προσώπου. Το θερμό ενδιαφέρον της χριστιανικής ανθρωπότητας για την Αγία Τριάδα ήταν κατά κύριο λόγο το ενδιαφέρον για το πρόσωπο του Υιού του Θεού.⁵³ Η έντονη έριδα για τους όρους *ομοούσιος* και *ομοιούσιος*** δεν ήταν διόλου κενή νοήματος, αν και είναι μόνο ένα γράμμα που κάνει τη διαφορά. Επρόκειτο εδώ για την ισοτιμία προς το Θεό, για τη θέα αξιοσύνη του δεύτερου προσώπου, συνεπώς για την τιμή της ίδιας της χριστιανικής θρησκείας· διότι το *ουσιώδες χαρα-*

* Εφεξής, όπου ο Feuerbach χρησιμοποιεί τη λέξη «Logos», εννοώντας τον θείο λόγο, η ελληνική απόδοση θα είναι σε απλά εισαγωγικά, για να διαφοροποιείται σημασιολογικά από τον ορθό Λόγο (Vernunft). Αντιστοίχως, η λέξη «Wort» θα αποδίδεται ως ρήμα όταν αναφέρεται στον θείο λόγο.

** Ο θεολογικός προσδιορισμός του χαρακτήρα του Ιησού, δηλαδή η σχέση του με το Θεό, και αντιστοίχως της δικής του 'φύσης', αποτέλεσε την πρώτη μεγάλη έριδα του πρώιμου Χριστιανισμού, η οποία διαπερνά τους πρώτους έξι αιώνες της διάδοσής του. Αν και τα αντίστοιχα ερωτήματα είχαν

κτηριστικό αντικείμενό της είναι ακριβώς το δεύτερο πρόσωπο· αυτό όμως που είναι το *ουσιώδες αντικείμενο* μιας θρησκείας, αυτό είναι και ο *αληθινός, ο ουσιώδης Θεός* της. Ο αληθινός, ο *πραγματικός Θεός* μιας θρησκείας είναι εν γένει πρώτος αυτός ο *πλεγόμενος μεσάζων*, διότι μόνο αυτός είναι το *άμεσο* αντικείμενο της θρησκείας. Όποιος αντί για το Θεό στρέφεται στον Άγιο στρέφεται σε αυτόν μόνο υπό την προϋπόθεση ότι αυτός δύναται τα πάντα πάνω από το Θεό, ότι αυτό ποίο δέεται, δηλαδή εύχεται και θέλει, ο Θεός το πραγματοποιεί ευχαρίστως, ότι δηλαδή ο Θεός είναι πλήρως στα χέρια του Αγίου. Η δέηση είναι το μέσο, υπό την *επίφαση* της ταπεινότητας και της υποτακτικότητας, να ασκεί κανείς την *κυριαρχία* και την *ανωτερότητά* του σε ένα άλλο ον. Αυτό στο οποίο στρέφομαι *αρχικά* στο πνεύμα μου, αυτό είναι για εμένα αληθινά το *πρώτο ον*. Στρέφομαι στον Άγιο όχι

53. «Ο Χριστιανός έχει το όνομά του από τον Χριστό. Όποιος λοιπόν δεν ομολογεί τον Χριστό ως τον Κύριο και Θεό του πολύ απλά δεν μπορεί να είναι Χριστιανός»· Fulgentius (Ad Donatum, lib. unus.). Για τον ίδιο λόγο επέμενε και η Πατρική Εκκλησία τόσο πολύ στο δόγμα ότι το Άγιο Πνεύμα προηγείται όχι μόνο του Πατρός, όπως υποστήριζε η ελληνική Εκκλησία, αλλά ταυτόχρονα και του Υιού· ηρβλ. εν' αυτού J.G. Walchii Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. spir. s., τόμος 1751.

επειδή ο Άγιος εξαρτάται από το Θεό, αλλά επειδή ο Θεός εξαρτάται από τον Άγιο, επειδή ο Θεός καθορίζεται και κυριαρχείται από τις δεήσεις, δηλαδή από τη βούληση ή την καρδιά του Αγίου. Οι διαφορές τις οποίες διατύπωναν οι Καθολικοί θεολόγοι μεταξύ *λατρίας*, *δουλείας* και *υπερδουλείας* είναι ανούσιες, αβάσιμες σοφιστείες. Κοντολογίς, ο Θεός πίσω από το μεσάζοντα είναι μόνο μια αφηρημένη, περιττή παράσταση, η παράσταση ή η ιδέα της θεότητας γενικά· ο δε μεσάζων μπαίνει στη μέση όχι για να συμπιληθωθεί με αυτή την ιδέα, αλλά για να την απομακρύνει, να την αρνηθεί, διότι δεν αποτελεί κανένα αντικείμενο για τη θρησκεία⁵⁴. Ο Θεός πάνω από το μεσάζοντα δεν είναι τίποτε άλλο από την ψυχρή διάνοια πάνω από την καρδιά – παρόμοια με τη μοίρα πάνω από τους Ολύμπιους θεούς.

Τον άνθρωπο ως ένα ευδιάθετο και αισθητηριακό ον τον κυριαρχεί και τον εμπυχώνει μόνο η εικόνα. Ο εικονικός, ο ευδιάθετος, ο αισθητηριακός Λόγος είναι η φαντασία. Το δεύτερο ον στο Θεό, σ' αλήθεια το πρώτο ον της θρησκείας, είναι η αντικειμενική ουσία της φαντασίας. Οι προσδιορισμοί του δεύτερου προσώπου είναι κατά κύριο λόγο εικόνες. Αυτές δε οι εικόνες δεν προέρχονται από την αδυναμία των ανθρώπων να νοούν το αντικείμενο με τρόπο διαφορετικό από την εικόνα – πράγμα που αποτελεί μια εντελώς εσφαλημένη ερμηνεία–, αλλά το πράγμα δεν μπορεί να νοηθεί με κανέναν τρόπο διαφορετικά παρά μόνο εικονικά, για το λόγο ότι το ίδιο το πράγμα είναι εικόνα. Γι' αυτό άπλησσε ονομάζεται ο Υιός ρητά ομοίωμα του Θεού· η ουσία του συνίσταται στο ότι είναι εικόνα

απασχολήσει θεράποντες της χριστιανικής πίστης πριν από την επίσημη αναγνώριση της θρησκείας από τον Κωνσταντίνο, η συστηματική αντιπαράθεση για τη φύση του Ιησού ξεκινά υπό τη δική του εξουσία και κορυφώνεται στη Σύνοδο της Νίκαιας (325), στην οποία συγκρούονται η άποψη του Αρείου και (αρχικά) του Αλεξάνδρου, επισκόπου της Αλεξάνδρειας. Ο Άρειος υποστήριζε ότι μόνο ο Θεός Πατήρ είναι 'άναρχος', δηλαδή ότι δεν έχει γεννηθεί, πράγμα που δεν ίσχυε για τον Υιό. Προς επίλυση της αντιπαράθεσης ο Κωνσταντίνος συγκάλεσε τη Σύνοδο της Νίκαιας, στην οποία παρέστη και ο ίδιος, επιβάλλοντας ουσιαστικά τη συμβιβαστική λύση περί του «ομοούσιου» χαρακτήρα του Υιού με τον Πατέρα. Η έννοια 'ομοούσιος' προερχόταν από την ερμητική παράδοση, και δεν έγινε δεκτή από τη μεγαλύτερη μερίδα των παρενρισκομένων στη Σύνοδο, παρά την επιβεβλημένη ομοφωνία, η οποία άλλωστε περιλάμβανε στην απόφασή της τη ρητή καταδίκη του Αρείου. Εντούτοις η έριδα δεν έπαψε με αυτή την απόφαση, αλλά συνεχίστηκε καθ' όλο τον 4ο αιώνα με τον Αθανάσιο (διάκονο του Αλεξάνδρου και από το 326 ή 328 διάδοχό του στον επισκοπικό θρόνο στην Αλεξάνδρεια). Ο Αθανάσιος σταδιακά καταλήγει

54. Αυτό έχει διπλωθεί με ιδιαίτερη σαφήνεια στην Ενανθρώπιση. Ο Θεός εγκαταλείπει, αρνείται τη μεγαλειότητα, τη δύναμη και την απειρότητά του για να γίνει άνθρωπος, δηλαδή ο άνθρωπος αρνείται το Θεό που δεν είναι άνθρωπος ο ίδιος, καταφάσκει μόνο στο Θεό ο οποίος καταφάσκει στον άνθρωπο. «*Exinanivit*» ήπει ο Άγιος Βερνάρδος «*majestate et potentia, non bonitate et misericordia*» [Εγκατάλειψε την εξουσία και τη δύναμή του, όχι την καλοσύνη και τη φιλευσπλαχία του]. Το ανεκποίητο, αυτό που δεν δύναται να γίνει στόχος άρνησης, είναι λοιπόν η θεία καλοσύνη και εγκαρδιότητα, δηλαδή η αυτοκατάφαση της ανθρώπινης καρδιάς.

στη χρήση του όρου 'ομοούσιους' προς καταπολέμηση των αρειανιστών. Η αντιπαράθεση αποτέλεσε στόχο πραγμάτευσης πολλαπλών συνόδων σε όλη τη διάρκεια του αιώνα, χωρίς εντούτοις να καταλήγει σε κάποια σταθερή λύση. Από το δεύτερο μισό του 4ου αιώνα, και ενώ το 336 μί Σύνοδος στην Ιερουσαλήμ κηρύττει την άποψη του Αρείου ορθή, εκφράζεται από την αυτοκρατορική πλευρά (από το 337 ήταν αυτοκράτορας στην Ανατολή ο Κωνστάντιος) η άποψη ότι ο Υιός είναι 'όμοιος τω πατρί'. Στη Σύνοδο της Αγκυρας (358) ο Βασίλειος από την Καππαδοκία επανέφερε την έκφραση «όμοιος κατά την ουσίαν», η οποία ως 'ομοιοσοσιανισμός' έμελλε να καταστεί ο μεταβατικός διάλογος για τη νεοκανική ορθοδοξία. Η Σύνοδος της Κωνσταντινούπολης το 381 επαβεβαίωσε εν πολλοίς τη διατύπωση περί του 'ομοούσιου' και καταδίκασε τελεσίδικα τον Αρειανισμό.

- η φαντασία του Θεού, η ορατή μεγαλειότητα του άσρατου Θεού. Ο Υιός είναι η ικανοποιημένη επιθυμία της θέασης των εικόνων· η εξαντικειμενικευμένη ουσία ενέργειας των εικόνων ως μια απόλυτη, θεία ενέργεια. Ο άνθρωπος κατασκευάζει μια εικόνα του Θεού, δηλαδή μετατρέπει το αφηρημένο ον του Λόγου, την ουσία της νοητικής δύναμης, σε ένα αισθητηριακό αντικείμενο ή σε ένα φανταστικό ον.⁵⁵ Θέτει όμως αυτή την εικόνα στον ίδιο το Θεό διότι, φυσικά, δεν θα αντιστοιχούσε στην ανάγκη του εάν δεν γνώριζε αυτή την εικόνα ως αντικειμενική αλήθεια, εάν αυτή η εικόνα ήταν για αυτόν απλώς υποκειμενική, διαφορετική από το Θεό, κατασκευασμένη από τον άνθρωπο. Όντως, δεν είναι μια κατασκευασμένη, μια αυθαίρετη εικόνα· διότι εκφράζει την αναγκαιότητα της φαντασίας, την αναγκαιότητα να καταφάσκει κανείς στη φαντασία ως θεία δύναμη. Ο Υιός είναι η αντανάκλαση της φαντασίας, το αγαπημένο τέκνο της καρδιάς· ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο, επειδή, σε αντίθεση προς το Θεό ως το προσωποποιημένο ον της αφάιρεσης, είναι αντικείμενο μόνο για τη φαντασία, είναι απλώς η αντικειμενική ουσία της φαντασίας.⁵⁶ Αποδει-

κνύεται από εδώ πόσο προκατειλημμένη είναι η δογματική θεώρηση όταν παραβλέποντας εντελώς την εσωτερική γένεση του Υιού του Θεού ως του ομοιώματος του Θεού, επιδεικνύει τον Υιό ως ένα μεταφυσικό *Ens*, ως μια νοητή οντότητα, ενώ ο Υιός είναι ακριβώς μια διαφορά, μια πτώση από τη μεταφυσική ιδέα της θεότητας – μια πτώση την οποία, βεβαίως, η θρησκεία θέτει στον ίδιο το Θεό, για να δικαιολογήσει την πτώση και να μην την αισθανθεί ως τέτοια. Ο Υιός είναι η ανώτερη και ύστατη αρχή της εικονολα-

55. Είναι αυτονόητο ότι το ομοίωμα του Θεού έχει και μια άλλη σημασία, δηλαδή ότι ο εμπρόσωπος, ο ορατός άνθρωπος είναι Θεός ο ίδιος. Αλλά εδώ θεωρείται μόνο η εικόνα ως εικόνα.

56. «Ο αιώνιος Πατέρας» λέει ο Μετὰγχθων στο βιβλίο του *De anima* «γεννά, αντικρίζοντας τον εαυτό του, την εικόνα του. Διότι το ότι μέσω της σκέψης γεννιούνται εικόνες το βλέπουμε και σε *εμάς τους ίδιους*. Και καθώς ο Θεός χρησιμοποιεί τις λέξεις μας, ήθελε με αυτό να δείξει ότι ο Υιός γεννιέται μέσω της σκέψης». «Ο Θεός ήθελε» λέει παρακάτω «οι σκέψεις μας να είναι εικόνες των αντικειμένων, διότι ήθελε εντός μας να υπάρχουν αλληγορίες του ίδιου. Ο Πατέρας δηλαδή, αντικρίζοντας τον εαυτό του, γεννά πίσω από τη σκέψη τον Υιό, ο οποίος είναι η εικόνα του αιώνιου Πατέρα». Τι άλλο έχουμε λοιπόν εξαντικειμενικεύσει στον Υιό του Θεού από τη φαντασιακή δύναμη, από τη φαντασία;

τριάς· διότι είναι η εικόνα του Θεού· η εικόνα περιέρχεται όμως *αναγκαστικά* στη *θέση του πράγματος*. Η λατρεία του Αγίου στην εικόνα είναι η *λατρεία της εικόνας ως του Αγίου*. Η εικόνα είναι η *ουσία* της θρησκείας εκεί όπου η εικόνα είναι η *ουσιώδης έκφραση*, το *όργανο* της θρησκείας.

Ως αυθεντία για τη θρησκευτική χρήση των εικόνων η Σύνοδος της Νίκαιας χρησιμοποίησε μεταξύ άλλων τον Γρηγόριο Νύσσης, ο οποίος λέει ότι δεν μπόρεσε ποτέ να αντικρίσει μια εικόνα που παρίστανε τη θυσία του Ισαάκ χωρίς να συγκινηθεί μέχρι δακρύων, διότι του αναπαριστούσε αυτή την ιερή ιστορία με τόσο ζωντανό τρόπο.* Η επενέργεια όμως του εικονιζόμενου αντικειμένου δεν είναι η επενέργεια του αντικειμένου ως τέτοιου, αλλά η επενέργεια της εικόνας. Το ιερό αντικείμενο είναι μόνο η *επίφαση της ιερότητας*, με την οποία η εικόνα καλύπτει τη μυστηριώδη επίδρασή της. Το θρησκευτικό αντικείμενο είναι μόνο μια πρόφαση της τέχνης ή της φαντασίας για να μπορεί να ασκεί *ανεμπόδιστη* την εξουσία της στον άνθρωπο. Για τη θρησκευτική συνείδηση η ιερότητα της εικόνας συνδέεται, βέβαια, και μάλιστα κατ' ανάγκην, μόνο με την ιερότητα του αντικειμένου· η θρησκευτική συνείδηση όμως δεν είναι το μέτρο της αλήθειας. Άλλωστε, όσο και αν η Εκκλησία έκανε διάκριση μεταξύ της εικόνας και του αντικειμένου, όσο και αν αρνήθηκε ότι η λατρεία απευθύνεται στην εικόνα, εντούτοις παραδέχτηκε και πάλι άθελά της την αλήθεια, τουλάχιστον έμμεσα, και δήλωσε την ιερότητα της ίδιας της εικόνας.⁵⁷

* Το παράδειγμα αναφέρεται στον «Περί Θεότητας Υωί και Πνεύματος Λόγο».

Αλλά η τελευταία, η ανώτατη βάση της εικονοπατρίας είναι η λατρεία της εικόνας του Θεού στο Θεό. Η «ανταύγεια του Θεού» είναι η γοητευτική ανταύγεια της φαντασίας, η οποία έχει καταλήξει σε εξωτερική εμφάνιση μόνο στις ορατές εικόνες. Όπως εσωτερικά, έτσι και εξωτερικά η εικόνα της εικόνας του Θεού ήταν η εικόνα των εικόνων. Οι εικόνες των Αγίων είναι απλώς οπτικές αναπαγωγές της μίας και αυτής εικόνας. Η θεωρησιακή συνεπαγωγή της θείας εικόνας δεν είναι συνεπώς τίποτε άλλο από μια ασυνείδητη συνεπαγωγή και θεμελίωση της εικονοπατρίας· διότι ο καθαγιασμός της αρχής είναι αναγκαστικά και ο καθαγιασμός των αναγκαίων συνεπειών της· ο καθαγιασμός όμως της αρχέτυπης εικόνας είναι ο καθαγιασμός του ομοιώματος. Όταν ο Θεός έχει μια εικόνα για τον εαυτό του, γιατί να μην έχω εγώ μια εικόνα του Θεού; Όταν ο Θεός αγαπά το ομοίωμά του όπως τον εαυτό του, γιατί να μην αγαπώ εγώ την εικόνα του Θεού όπως το Θεό τον ίδιο; Όταν η εικόνα του Θεού είναι ο ίδιος ο Θεός, γιατί να μην είναι η εικόνα του Αγίου ο ίδιος ο Άγιος; Όταν δεν είναι δεισιδαιμονία το ότι η εικόνα την οποία κατασκευάζει ο Θεός για τον εαυτό του δεν είναι εικόνα, δεν είναι παράσταση, αλλά ον, πρόσωπο, γιατί θα πρέπει να είναι δεισιδαιμονία το ότι η εικόνα του Αγίου είναι η αισθανόμενη ουσία του ίδιου του Αγίου; Η εικόνα του Θεού δακρύζει και ματώνει· γιατί τότε να μη δακρύζει και να μη ματώνει η εικόνα του Αγίου; Μήπως η διαφορά συνίσταται στο ότι η εικόνα του Αγίου είναι ένα προϊόν των ανθρώπινων χειρών; Μα δεν είναι τα χέρια

57. «Διατάζουμε να απευθύνεται στην ιερή εικόνα του Κυρίου μας Ιησού Χριστού όπως και στο ιερό Ευαγγέλιο η τιμή της λατρείας κ.λπ.»· *Gener. Const. Concil. VIII, Act. 10, can. 3.*

που έκαναν αυτή την εικόνα, αλλήλ το πνεύμα που εμπύχωσε αυτά τα χέρια, η φαντασία, και όταν ο Θεός κάνει μια εικόνα του εαυτού του, τότε είναι και αυτή η εικόνα απλώς ένα προϊόν της φανταστικής δύναμης. Ή μήπως πρόκειται η διαφορά από το ότι η εικόνα του Θεού έχει παραχθεί από το Θεό, ενώ η εικόνα του Αγίου έχει γίνει από ένα άλλο ον; Μα η εικόνα του Αγίου είναι και αυτή μια αυτενέργεια του Αγίου· διότι ο Άγιος εμφανίζεται στον καλλιτέχνη· ο καλλιτέχνης απλώς τον αναπαριστά όπως αυτός ο ίδιος παρίσταται σε αυτόν.

Ένας άλλος προσδιορισμός του δεύτερου προσώπου, ο οποίος βρίσκεται σε συνάφεια με την ουσία της εικόνας, είναι ότι είναι το *ρήμα* του Θεού.⁵⁸

Το ρήμα είναι μια αφηρημένη εικόνα, το φανταστικό πράγμα, ή, εφόσον κάθε πράγμα είναι πάντα σε τελική ανάλυση και ένα αντικείμενο της νοητικής δύναμης, είναι η φανταστική σκέψη, γι' αυτό και οι άνθρωποι, όταν γνωρίζουν τη λέξη, το όνομα ενός πράγματος, φαντάζονται ότι γνωρίζουν το ίδιο το πράγμα. Η λέξη είναι ένα πράγμα της φανταστικής δύναμης· οι κοιμώμενοι που ονειρεύονται ζωντανά όνειρα, οι άρρωστοι που έχουν φαντασιώσεις, όλοι μιλούν. Αυτό το οποίο εγείρει η φαντασία το καθιστά

* Η έκφραση είναι ελληνικά στο κείμενο.

παλιότατο, αυτό που είναι ενθουσιασμένο μιλά. Η γλωσσική ικανότητα είναι ένα ποιητικό ταλέντο· τα ζώα δεν μιλούν, διότι δεν διαθέτουν ποίηση. Η σκέψη εκφράζεται μόνο εικονικά· η εκφραστική δύναμη της σκέψης είναι η φανταστική δύναμη· αλλήλ η εκφραζόμενη φανταστική δύναμη είναι η γλώσσα. Όποιος μιλά γοπεύει, μαγεύει εκείνον στον οποίο μιλά· αλλήλ η δύναμη του λόγου είναι η δύναμη της φανταστικής δύναμης. Γι' αυτόν το λόγο η λέξη ήταν για τους αρχαίους λαούς, ως τέκνα της φανταστικής δύναμης, μια ουσία, μια μυστηριώδης ουσία με μαγική επενέργεια. Ακόμη και οι Χριστιανοί, και όχι μόνο οι κοινοί αλλήλ και οι μορφωμένοι, οι Εκκλησιαστικοί Πατέρες, συνέδεαν με το απλό όνομα Χριστός μυστηριώδεις σωτηριακές δυνάμεις.⁵⁹ Και μέχρι σήμερα πιστεύει ο απλός λαός ότι μπορεί κανείς να μαγέψει έναν άνθρωπο με απλές λέξεις. Πόθεν αυτή η πίστη στις φανταστικές δυνάμεις της λέξης; Μόνο από το ότι η ίδια η λέξη είναι απλώς ένα ον της φανταστικής δύναμης, αλλήλ ακριβώς γι' αυτόν το λόγο ασκεί ναρκωτική επίδραση στον άνθρωπο και τον δεσμεύει στην κυριαρχία της

58. Για τη σημασία του όρου 'Λόγος' στην Καινή Διαθήκη έχουν γραφτεί πολλά. Εμείς διατηρούμε εδώ την έκφραση *λόγος Θεού* ως τη σημασία που καθιερώθηκε στο Χριστιανισμό, [ενώ] για το 'Λόγο' στον Φίλωνα πρβλ. *Gfrörer*. Ο Φίλων χρησιμοποιεί αντί για το 'Λόγο' επίσης το ρήμα Θεού*. Πρβλ. επίσης Τερτυλλιανός, *Adv. Praxeam*, c. 5, όπου δείχνει ότι είναι το αυτό εάν μεταφράσει κανείς το 'Λόγο' ως *Sermo* ή ως *Ratio*. Το ότι το ρήμα είναι η ορθή σημασία του 'Λόγου' αποδεικνύεται αλλήλως ήδη από το ότι η δημιουργία στην Παλαιά Διαθήκη εξαρτάται από μια ρητή διαταγή, και ότι παλαιότερον έβλεπε κανείς σε αυτή τη δημιουργική ρήση το 'Λόγο'. Βεβαίως, ο 'Λόγος' έχει επίσης και την έννοια του *Virtus*, του *Spiritus*, της δύναμης, της διάνοιας κ.λπ., διότι τι είναι το ρήμα χωρίς νόημα, χωρίς διάνοια, δηλαδή χωρίς δύναμη;

59. «Τόσο μεγάλη δύναμη έχει το όνομα του Ιησού πάνω στους δαίμονες, ώστε ενίοτε, ακόμη και όταν προφέρεται από κακούς, ενεργεί»· *Origenes adv. Celsum*, lib. I. Πρβλ. επίσης lib. III.

φантаσίας. Οι λέξεις κατέχουν επαναστατική δύναμη, οι λέξεις κυριαρχούν στην ανθρωπότητα. Ιερό είναι το *ρήμα*· αλλὰ κακόφημο είναι το *πράγμα* του Λόγου και της αλήθειας.

Η κατάφαση ή η εξαντικειμενίκευση της ουσίας της φαντασίας συνδέεται συνεχώς συγχρόνως με την κατάφαση ή την εξαντικειμενίκευση της ουσίας της γλώσσας, της *λέξης*. Ο άνθρωπος δεν έχει μόνο την ορμή, την αναγκαιότητα να σκέφτεται, να στοχάζεται, να φαντάζεται· έχει και την ορμή να *μιλά*, να εκφράζει τις σκέψεις του, να τις κοινοποιεί. *Θεία* είναι αυτή η ορμή, *θεία* η *δύναμη* της λέξης. Η λέξη είναι η εικονική, η προφανής, η εκπέμπουσα, η λαμπρή, η *φαινή* σκέψη. Η *λέξη* είναι το *φως* του κόσμου. Η λέξη οδηγεί σε κάθε αλήθεια, ανοίγει όλα τα μυστικά, απεικονίζει το αόρατο, ενσωμασιεί το παρελθόν και το απόμακρο, περατοποιεί το άπειρο, διακωνίζει το χρονικό. Οι άνθρωποι παρέρχονται, η λέξη παραμένει· η λέξη είναι ζωή και αλήθεια. Στη λέξη έχει δοθεί όλη η δύναμη: η λέξη δίνει όραση στους τυφλούς, βάδιση στους ανάπηρους, υγεία στους ασθενείς, ζωή στους νεκρούς – η λέξη κάνει θαύματα, και μάλιστα τα μοναδικά έλληγοι θαύματα. Η λέξη είναι το ευαγγέλιο, ο παράκλητος, ο φορέας παρηγοριάς για την ανθρωπότητα. Για να πειστείς για τη θεία οντότητα της γλώσσας, σκέψου τον εαυτό σου μοναχικό και παρατημένο, αλλὰ με γνώση της γλώσσας και υπόθεσε ότι ακούεις για πρώτη φορά το λόγο ενός ανθρώπου: Δεν θα σου φαινόταν αυτός ο λόγος ως ένας άγγελος, ως η ίδια η φωνή του Θεού, δεν θα σου ακουγόταν ως ουράνια μουσική; Πραγματικά, η λέξη δεν είναι φτωχότερη, δεν είναι λιγότερο εμπυχωμένη από τον μουσικό τόνο, αν και ο τόνος *φαίνεται* να λέει περισσότερα από τη λέξη, και γι' αυτό, επειδή τον περιβάλλει αυτή η επίφαση, αυτή η ψευδαισθηση, εμφανίζεται βαθύτερος και πληουσιότερος από τη λέξη.

Η λέξη έχει ψυτρωτική, συμφιλιωτική, ευδαιμονική, απελευθερωτική δύναμη. Οι αμαρτίες που ομολογούμε μας συγχωρούνται μέσω της θείας δύναμης της λέξης. Συμφιλιωμένος φεύγει ο ετοιμοθάνατος που έχει ομολογήσει την επί μακρόν ανομολόγητη αμαρτία. Η συγχώρηση της αμαρτίας συνίσταται στην παραδοχή της αμαρτίας. Οι πόνοι τους οποίους αποκαλύπτουμε στο φίλο είναι ήδη θεραπευμένοι. Όταν μιλάμε για κάτι, αμβλύνονται για αυτό τα πάθη μας· απλώνεται φως εντός μας· το αντικείμενο της οργής, του θυμού, της έγνοιας μας εμφανίζεται σε ένα φως στο οποίο γνωρίζουμε την αναξιοσύνη του πάθους. Αρκεί να μιλήσουμε γι' αυτό για το οποίο έχουμε σύγχυση και αμφιβολία και συχνά, ήδη εκείνη τη στιγμή που ανοίγουμε το στόμα για να ρωτήσουμε το φίλο, εξαφανίζονται η αμφιβολία και η σκότιση. Η λέξη κάνει τον άνθρωπο *ελεύθερο*. Όποιος δεν μπορεί να εκφραστεί είναι ένας *δούλος*. Γι' αυτό και το υπέρμετρο πάθος, η υπέρμετρη χαρά, ο υπέρμετρος πόνος είναι άγλωσσα. *Η ομιλία είναι μια πράξη ελευθερίας*· η ίδια η λέξη είναι ελευθερία. Δικαίως συνεχώς η διαμόρφωση της γλώσσας αποτελεί τη ρίζα της εκπαίδευσης· εκεί όπου καλλιεργείται ο λόγος εκεί καλλιεργείται η ανθρωπότητα. Η βαρβαρότητα του Μεσαίωνα εξαφανίστηκε με την καλλιέργεια της γλώσσας.

Όπως δεν μπορούμε να αισθανθούμε, να παραστήσουμε, να σκεφτούμε τίποτε άλλο ως το θείο ον παρά μόνο το έλληγο το οποίο σκεφτόμαστε, μόνο το Καλό που αγαπούμε, μόνο το όμορφο που αισθανόμαστε, έτσι δεν

γνωρίζουμε και καμία ανώτερη πνευματική ενεργό δύναμη και εκδήλωση δύναμης από τη δύναμη της λέξης.⁶⁰ Ο Θεός είναι το σύνολο κάθε πραγματικότητας, δηλαδή κάθε ουσιαστικότητας και τελειότητας. Οτιδήποτε ο άνθρωπος αισθάνεται ή γνωρίζει ως πραγματικότητα πρέπει να το θέσει στο Θεό ή ως Θεό. Ως εκ τούτου η θρησκεία πρέπει να συνειδητοποιήσει και τη δύναμη της λέξης ως μια θεία δύναμη. Το *ρήμα* Θεού είναι η *θεικότητα του ρήματος*, όπως γίνεται αντικείμενο για τον άνθρωπο εντός της θρησκείας – η *αληθινή ουσία* του ανθρώπινου λόγου. Το ρήμα Θεού πρέπει να διαχωρίζεται από τον ανθρώπινο λόγο ως προς το ότι δεν είναι μια πρόσκαιρη νοή, αλλά είναι το ίδιο μια κοινοποιημένη ουσία. Αλλά δεν περιέχει και ο λόγος του ανθρώπου την ουσία του ανθρώπου, τον κοινοποιημένο εαυτό του, όταν είναι τουλάχιστον ένας αληθινός λόγος; Η θρησκεία λαμβάνει λοιπόν την *επίφαση* του ανθρώπινου λόγου ως ουσία του· αναγκαστικά λοιπόν παριστάνει την *αληθινή ουσία* του ως μια *ιδιαίτερη ουσία, διαφορετική από τον ανθρώπινο λόγο*. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος ΙΧ.]

60. «Έτσι μας αποκαλύπτεται ο Θεός, Ομιλών, έχοντας έναν αιώνιο, αδημιούργητο λόγο, με τον οποίο έκανε τον κόσμο και τα πάντα, με ένα εύκολο έργο, δηλαδή μόνο με την ομιλία, δηλαδή για το Θεό το δημιουργήμα δεν είναι δυσκολότερο απ' ό,τι είναι για εμάς η ομιλία»- Λούθηρος (τόμ. Ι, σ. 302).

Ένατο κεφάλαιο

Το μυστικό της κοσμογονικής αρχής στο Θεό

Το δεύτερο πρόσωπο είναι ο αυτοαποκαλυπτόμενος, ο εκφραζόμενος, ο δηλωτικός Θεός (*Deus se dicit*), η *κοσμογονική αρχή* στο Θεό.

Ο κόσμος δεν είναι Θεός, είναι το Άλλο, η αντίθεση του Θεού ή τουλάχιστον –εάν αυτή η έκφραση ακούγεται πολύ έντονη, επειδή ονομάζει το τέκνο με το σωστό του όνομα– το διαφορετικό από το Θεό. Αλλά το διαφορετικό από το Θεό δεν μπορεί να προέλθει *άμεσα* από το Θεό, αλλά μόνο από μια διαφορά *από* το Θεό *εντός* του Θεού. Το άλλο πρόσωπο είναι ο Θεός που είναι εντός του διαφορετικός από τον εαυτό του, που αντιπαράκειται και αντιτίθεται εντός του προς τον ίδιο, και γι' αυτόν το λόγο είναι ο συνειδητός Θεός που είναι *αντικείμενο* για τον εαυτό του. Η *αυτοδιαφοροποίηση* του Θεού από τον εαυτό του είναι η *βάση* του διαφορετικού από αυτόν – η αυτοσυνείδηση είναι λοιπόν η προέλευση του κόσμου. Ο Θεός σκέφτεται τον κόσμο πρώτα μέσω της σκέψης για τον *εαυτό του* – η αυτονόηση είναι αυτογέννηση, το να σκέφτεσαι τον κόσμο σημαίνει να γεννάς τον κόσμο. Η γέννηση προηγείται της δημιουργίας. Η παραγωγική ιδέα του κόσμου, ενός άλλου όντος το οποίο *δεν* είναι Θεός, διαμεσοθαβείται από την παραγωγική ιδέα ενός άλλου όντος το οποίο είναι *όμοιο* με το Θεό.

Αυτή η κοσμογεννητική διαδικασία όμως δεν είναι τίποτε άλλο από τη μυστικιστική περιφραση μιας *ψυχο-λογικής* διαδικασίας, δεν είναι τίποτε άλλο από την εξαντικειμενίκευση της *ενότητας της συνείδησης* και της *αυτοσυνείδησης*. Ο Θεός νοεί *εαυτόν* –έτσι είναι αυτοσυνείδητος–, ο Θεός είναι η αυτοσυνείδηση τιθέμενη ως αντικείμενο, ως *ον*· αλλά, καθώς γνωρίζει *εαυτόν*, νοεί *εαυτόν*, έτσι νοεί ταυτόχρονα και ένα *άλλο* από αυτό που είναι· διότι η *αυτογνωσία* είναι *αυτοδιαφοροποίηση* από το άλλο, είτε αυτό είναι κάτι δυνατό, απλώς αναπαριστάμενο, είτε πραγματικό. Έτσι λοιπόν ο κόσμος –τουλάχιστον η δυνατότητα, η ιδέα του κόσμου– τίθεται με τη συνείδηση ή, πολύ περισσότερο, διαμεσοθαβείται από αυτήν. Ο Υιός που έχει νοήσει εαυτόν, ο αντικειμενικός, ο αρχετυπικός, ο άλλος Θεός είναι η αρχή της κοσμογονίας. Η αλήθεια που βρίσκεται στη βάση είναι η *ουσία* του ανθρώπου: η ενότητα της αυτοσυνείδησής του με τη συνείδηση ενός άλλου το οποίο είναι *ένα με αυτόν* και με ένα άλλο το οποίο *δεν* είναι ένα με αυτόν. Και το δεύτερο, το ομοούσιο άλλο είναι αναγκαστικά το ενδιάμεσο σκέλος μεταξύ του πρώτου και του τρίτου. Η σκέψη ενός *άλλου εν γενει*, ενός *ουσιωδώς άλλου* μου γεννιέται πρώτα μέσα από τη σκέψη ενός *άλλου το οποίο είναι ουσιωδώς όμοιο με εμένα*.

Η συνείδηση του κόσμου είναι η συνείδηση της περιοριστικότητάς μου –εάν δεν γνώριζα τίποτε για τον κόσμο, δεν θα γνώριζα τίποτε για τα όριά

[του]–, αλλή η συνείδηση της περιοριστικότητάς μου βρίσκεται σε αντίφαση με την ορμή της εαυτότητάς μου για απεριοριστικότητα. Από την εαυτότητα λοιπόν, εφόσον vonthei με απόλυτο τρόπο –ο Θεός είναι ο *απόλυτος Εαυτός*–, δεν μπορώ να μεταβώ *άμεσα* στο αντίθετό της· πρέπει αυτή την αντίφαση να την εισαγάγω, να την προετοιμάσω, να τη μετριάσω μέσα από τη συνείδηση ενός όντος το οποίο είναι μεν επίσης ένα άλλο, και, στο βαθμό αυτό, μου παρέχει την εποπτεία της περιοριστικότητάς μου, αλλή με τέτοιον τρόπο ώστε ταυτόχρονα να καταφάσκει στην ουσία μου, να εξαντικειμενικεύει για εμένα την ουσία μου. Η συνείδηση του κόσμου είναι μια ταπεινωτική συνείδηση –η Δημιουργία ήταν μια «πράξη ταπεινοφροσύνης»–, αλλή η πρώτη πέτρα του σκανδάλιου στην οποία καταθραύεται η ηερφάνια της Εγώτητας είναι το Εσύ, το *άλλο* Εγώ. Το Εγώ ατσαλώνει πρώτα τη ματιά του στο μάτι ενός Εσύ, πριν αντέξει την εποπτεία ενός όντος το οποίο δεν του αντανakλά τη δική του εικόνα. Ο *άλλος* άνθρωπος είναι ο δεσμός μεταξύ εμού και του κόσμου. Είμαι και αισθάνομαι εξαρτημένος από τον κόσμο διότι αισθάνομαι αρχικά εξαρτημένος από άλλους ανθρώπους. Εάν δεν χρειαζόμουν τον άνθρωπο, δεν θα χρειαζόμουν και τον κόσμο. Συμφιλιώνομαι, φιλιώνω με τον κόσμο μόνο μέσα από τον άλλο άνθρωπο. Χωρίς τον Άλλο ο κόσμος θα ήταν για εμένα όχι μόνο νεκρός και κενός, αλλή επίσης άνευ νοήματος και ακατανόητος. Μόνο στον Άλλο γίνεται ο άνθρωπος σαφής για τον εαυτό του και αυτοσυνείδητος· εφόσον όμως πρώτα είμαι σαφής για τον εαυτό μου, γίνεται για εμένα σαφής και ο κόσμος. Ένας άνθρωπος ο οποίος θα υπήρχε αποκλειστικά για τον εαυτό του θα χανόταν χωρίς εαυτό και χωρίς διαφορά στον ωκεανό της φύσης· δεν θα μπορούσε να συλλήβει ούτε τον εαυτό του ως άνθρωπο ούτε τη φύση ως φύση. Το *πρώτο* αντικείμενο του ανθρώπου είναι ο άνθρωπος. Η αίσθηση για τη φύση, η οποία πρώτη αυτή μας ανοίγει τη συνείδηση του κόσμου ως κόσμου, είναι ένα ύστερο προϊόν· διότι προκύπτει πρώτα μέσα από την πράξη του διαχωρισμού του ανθρώπου από τον εαυτό του. Από τους φυσικούς φιλοσόφους της Ελλάδας προηγούνται οι ηεγόμενοι επτά σοφοί, η σοφία των οποίων αναφερόταν άμεσα μόνο στον ανθρώπινο βίο.

Η συνείδηση του κόσμου είναι λοιπόν διαμεσοθαβημένη για το Εγώ από τη συνείδηση του Εσύ. Έτσι, ο *άνθρωπος είναι ο Θεός του ανθρώπου*. Το ότι είναι το οφείλει στη φύση, το ότι είναι *άνθρωπος* το οφείλει στον *άνθρωπο*. Όπως δεν καταφέρει τίποτε σωματικά χωρίς τον άλλο άνθρωπο, έτσι δεν καταφέρει και τίποτε πνευματικά. Τέσσερα χέρια μπορούν περισσότερα από δύο· αλλή και τέσσερα μάτια βλέπουν περισσότερο από δύο. Αυτή δε η *ενωμένη* δύναμη δεν διαφέρει μόνο ποσοτικά, αλλή και *ποιστικά* από τη *μεμονωμένη*. Μεμονωμένη, η ανθρώπινη δύναμη είναι περιορισμένη· *ενωμένη*, είναι μια *άπειρη* δύναμη. Περιορισμένη είναι η γνώση του μεμονωμένου ατόμου, απεριορίστος όμως είναι ο Λόγος, απεριορίστη η επιστήμη, διότι είναι μια κοινή πράξη της ανθρωπότητας, και μάλιστα όχι μόνο επειδή εργάζονται αναριθμητα πολλοί στο οικοδόμημα της επιστήμης, αλλή και με την εσωτερική έννοια ότι η επιστημονική ιδιοφυΐα μιας συγκεκριμένης περιόδου ενώνεται εντός της τις νοητικές δυνάμεις των προηγούμενων ιδιοφυϊών, αν και πάλη με έναν συγκεκριμένο, ατομικό τρόπο, ώστε η δύναμή της δεν είναι μια

μεμονωμένη δύναμη. Ευστροφία, οξυδέρκεια, φαντασία, αίσθημα [Gefühl], ως διαφορετικό από την αίσθηση [Empfindung], Λόγος – όλες αυτές οι λεγόμενες ψυχικές δυνάμεις είναι *δυνάμεις της ανθρωπότητας*, όχι του ανθρώπου ως ενός μεμονωμένου όντος, είναι πολιτισμικά προϊόντα, προϊόντα της ανθρώπινης κοινωνίας. Μόνο εκεί όπου ο άνθρωπος *συγκρούεται* και *συγκρατείται* με τον άνθρωπο ανάβει η ευστροφία και η οξυδέρκεια –περισσότερη ευστροφία υπάρχει συνεπώς στην πόλη παρά στην ύπαιθρο, περισσότερη σε μεγάλες παρά σε μικρές πόλεις–, μόνο εκεί όπου ο άνθρωπος *λιιάζεται* και *ζεσταίνεται* από τον άνθρωπο γεννιέται αίσθημα και φαντασία –η αγάπη, μια κοινή πράξη, και γι' αυτό όταν δεν έχει ανταπόκριση [γίνεται] ο μεγαλύτερος πόνος, είναι η πρωταρχική πηγή της ποίησης–, και μόνο όπου ο άνθρωπος *μιλά* με τον άνθρωπο, μόνο στην ομιλία, σε μια κοινή πράξη, γεννιέται ο Λόγος. Ερωτήσεις και απαντήσεις είναι οι πρώτες νοητικές πράξεις. Στη σκέψη ανήκουν αρχικά δύο. Μόνο [τιθέμενος] στη σκοπιά μιας ανώτερης καλλιέργειας αναδιηλεκασιάζεται ο άνθρωπος, ώστε τώρα πλέον να μπορεί εν εαυτώ και δι' εαυτόν να παίζει ο ίδιος εντός του το ρόλο του άλλου. Γι' αυτόν το λόγο η σκέψη και η ομιλία είναι για όλους τους αρχαίους και αισθητηριακούς λαούς ένα και το αυτό– σκέφτονται μόνο μιλώντας, η σκέψη τους είναι μόνο συζήτηση. Κοινοί άνθρωποι, δηλαδή άνθρωποι που δεν έχουν αφηρημένη μόρφωση, ακόμη και σήμερα δεν κατανοούν ένα γραπτό εάν δεν το διαβάσουν *δυνατά*, εάν δεν προφέρουν αυτό που διαβάζουν. Πόσο σωστό είναι από αυτή την άποψη όταν ο Hobbes συνάγει τη διάνοια του ανθρώπου από τα αυτιά!

Εάν αναχθεί σε αφηρημένες λογικές κατηγορίες, η κοσμογονική αρχή στο Θεό δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την ταυτολογική πρόταση: Το διαφορετικό μπορεί να γεννηθεί μόνο από μια αρχή της διαφορετικότητας, όχι από ένα απλό ον. Όσο και αν οι Χριστιανοί φιλόσοφοι και θεολόγοι προσπάθησαν να υπερασπιστούν τη Δημιουργία εκ του μηδενός, εντούτοις δεν κατάφεραν να ξεπεράσουν τον παλιό κανόνα: εκ μηδενός μηδέν, διότι εκφράζει ένα νόμο της σκέψης. Βεβαίως, δεν έθεσαν κάποια πραγματική ύλη ως βάση διάφορων υλικών πραγμάτων, αλλά κατέστησαν τη θεία διάνοια –ο Υιός όμως είναι η σοφία, η επιστήμη, η διάνοια του Πατρός– το *σύνολο όλων των πραγμάτων*, κατέστησαν την *πνευματική ύλη* τη βάση της πραγματικής ύλης. Η διαφορά μεταξύ της ειδωλολατρικής αιωνιότητας της ύλης και της χριστιανικής Δημιουργίας αναφορικά με αυτή τη σχέση είναι απλώς ότι οι ειδωλολάτρες απέδωσαν στον κόσμο μια πραγματική, μια αντικειμενική αιωνιότητα, ενώ οι Χριστιανοί μια μη αντικειμενική αιωνιότητα. Τα πράγματα ήταν προτού υπάρξουν, όχι όμως ως αντικείμενο της αίσθησης αλλά του Πνεύματος. Οι Χριστιανοί, η αρχή των οποίων είναι η αρχή της απόλυτης υποκειμενικότητας⁶¹, νοούν τα πάντα διαμεσολαβημένα μόνο από αυτή την

61. Ήδη στη δεύτερη έκδοση [αυτού του συγγράμματος] επιδιόξα να διώξω από το κείμενό μου, όπως πολλές άλλες ξένες λέξεις, έτσι και ιδιαίτερα αυτή την αυσιόφορη για εμένα λέξη: την υποκειμενικότητα. Οι αντίστοιχες γερμανικές εκφράσεις για αυτό είναι τότε η ιδιοτυνία [Eigenheit], η εαυτότητα [Selbstheit], η εγώτητα [Ichheit], τότε η ψυχή, η ευδιαθεσία, τότε η ανθρωπότητα, τότε η πνευματικότητα, η μη αισθητηριετικότητα. Αλλά στο βαθμό που

αρχή. Ως εκ τούτου η ύλη που έχει τεθεί από την υποκειμενική σκέψη τους, η αναπαριστάμενη, η υποκειμενική ύλη, είναι γι' αυτούς η πρώτη ύλη – κατά πολύ εξοχότερη από την πραγματική, την αισθητηριακή ύλη. Πέραν όμως τούτου, η διαφορά αυτή είναι απλώς μια διαφορά στον τρόπο της ύπαρξης. Ο κόσμος είναι *αιώνιος* στο Θεό. Ή μήπως γεννήθηκε όπως μια ξαφνική ιδέα, όπως ένα κέφι; Βεβαίως, και αυτό μπορεί να το παραστήσει ο άνθρωπος, αλλά τότε ο άνθρωπος αποθεώνει απλώς τη δική του ανοησία. Εάν, αντιθέτως, είμαι με το Λόγο, τότε μπορώ να συνάγω τον κόσμο μόνο από την ουσία του, από την ιδέα του, δηλαδή μπορώ να συνάγω ένα είδος ύπαρξης από ένα άλλο είδος – με άλλα λόγια: Μπορώ να συνάγω τον κόσμο μόνο από αυτό τον ίδιο. Ο κόσμος έχει τη βάση του εντός του, όπως τα πάντα στον κόσμο, όσα αξιώνουν μια αληθινή ουσιαστικότητα. Η *differentia specifica*, η ιδιόμορφη ουσία, αυτό μέσω του οποίου ένα συγκεκριμένο ον είναι αυτό που είναι, αυτό είναι πάντα με την κοινή έννοια ανεξήγητο, ασύντακτο, είναι μέσω του ίδιου, έχει τη βάση του εντός του.

Η διαφορά μεταξύ του κόσμου και του Θεού ως Δημιουργού του κόσμου είναι απλώς μόνο τυπική, όχι ουσιαστική διαφορά. Η ουσία του Θεού –διότι η θεία διάνοια, το σύνολο όλων των πραγμάτων, είναι το ίδιο το θείο ον, και συνεπώς ο Θεός, όταν νοεί εαυτόν, όταν γνωρίζει εαυτόν, νοεί και γνωρίζει ταυτόχρονα τον κόσμο–, η ουσία του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο από την αφηρημένη, την αποσπασμένη, τη νοούμενη ουσία του κόσμου· η ουσία του κόσμου δεν είναι άρα τίποτε άλλο από την πραγματική, τη συγκεκριμένη, την αισθητηριακή θεωρημένη ουσία του Θεού – η Δημιουργία δεν είναι κατά συνέπεια τίποτε περισσότερο από μια τυπική πράξη, διότι αυτό που μέσω της Δημιουργίας γίνεται αντικείμενο της σκέψης, της διάνοιας, αυτό τίθεται μέσω της Δημιουργίας απλώς ως ένα αντικείμενο της αίσθησης, αλλά ως προς το περιεχόμενο είναι το ίδιο, αν και παραμένει πολύ απλά ανεξήγητο πώς από ένα νοητό πράγμα θα πρέπει να πηγάζει ένα πραγματικό, υλικό πράγμα.⁶²

Έτσι έχουν τα πράγματα και με την πολυσιχιδία και τη διαφορετικότητα, όταν υποβιβάζουμε τον κόσμο σε αυτή την αφηρημένη νοητική μορφή σε αντίθεση προς την απλότητα και την ενότητα του θείου όντος. Η πραγματική διαφορετικότητα μπορεί να συναχθεί μόνο από ένα ον το οποίο είναι εν εαυτώ διαφορετικό. Θέτω όμως τη διαφορετικότητα μόνο στο πρωταρχικό ον, διότι ήδη αρχικά η διαφορετικότητα είναι για εμένα μια αλήθεια και μια ουσιαστικότητα. Εκεί όπου και όταν η διαφορετικότητα αυτή καθ' εαυτή δεν είναι τίποτε, εκεί δεν νοείται κατ' αρχήν καμία διαφορετικότητα. Θέτω τη διαφορετικότητα ως ουσιαστικότητα, ως αλήθεια, εκεί όπου τη συνάγω από το πρωταρχικό ον, και αντιστρόφως: και τα δύο είναι το ίδιο, [ώστε] η ορθολογική έκφραση είναι πως η διαφορετικότητα βρίσκεται με την ίδια αναγκαιότητα στο Λόγο όπως και η ενότητα.

εκφράζει ακριβώς την αντίθεση προς το αντικείμενικό, δεν έχουμε για τη λέξη υποκειμενικότητα ή υποκειμενικό καμία γερμανική λέξη, τουλάχιστον καμία εύχρηστη λέξη. Το ίδιο ισχύει και για ορισμένες άλλες λέξεις.

62. Πρόκειται λοιπόν για μια απλή αυταπάτη το να πιστεύει κανείς ότι έχει εξηγήσει την ύπαρξη του κόσμου με την παραδοχή ενός Δημιουργού.

Καθώς όμως τώρα η διαφορετικότητα είναι ένας ουσιαστικός προσδιορισμός του Λόγου, δεν μπορώ πλέον να συναγάγω τη διαφορετικότητα χωρίς να προϋποθέσω ήδη τη διαφορετικότητα· δεν μπορώ να την εξηγήσω *παρά μόνο μέσα από αυτή την ίδια*, διότι είναι ένα πράγμα πρωταρχικό, αυτοδιασφηνιζόμενο, αυτοαποδεικνυόμενο. Πώς γεννιέται ο κόσμος, το διαφορετικό από το Θεό; Μέσα από τη διαφορά του Θεού από τον ίδιο εντός του ίδιου του Θεού. Ο Θεός νοεί εαυτόν, είναι αντικείμενο για τον εαυτό του, *διαφοροποιείται από τον ίδιο τον εαυτό του* – άρα προκύπτει *αυτή* η διαφορά, [προκύπτει] ο κόσμος μόνο από μια διαφορά άλλου είδους, η εξωτερική από μια εσωτερική, η ούσα από μια ενεργό, από μια πράξη διαφοράς· άρα θεμελιώνω τη διαφορά μόνο μέσα από αυτή την ίδια, δηλαδή είναι μια πρωταρχική έννοια, ένα όριο της σκέψης μου, ένας νόμος, μια αναγκαιότητα, μια αλήθεια. Η τελευταία διαφορά που μπορώ να σκεφτώ είναι η διαφορά ενός όντος *από* τον εαυτό του και *εντός του εαυτού του*. Η διαφορά ενός όντος από ένα άλλο είναι αυτονόητη, έχει τεθεί ήδη από την ύπαρξή του, είναι μια αισθητή αλήθεια: πρόκειται για *δύο* [όντα]. Για τη σκέψη όμως θεμελιώνω τη διαφορά μόνο όταν την προσλάβω σε *ένα και το αυτό* ον, όταν τη συνδυάζω με το *νόμο της ταυτότητας*. Εδώ βρίσκεται η τελευταία αλήθεια της διαφοράς. *Η κοσμογονική αρχή στο Θεό, αναχθείσα στις ύστατες βάσεις της, δεν είναι τίποτε άλλο από τη νοητική πράξη που έχει εξαντικειμενικευτεί* στα απλούστατα στοιχεία της. Εάν αφαιρέσω τη διαφορά από το Θεό, αυτός δεν μου δίνει κανένα υλικό για τη σκέψη· παύει να είναι ένα νοητικό αντικείμενο· διότι η διαφορά είναι μια *ουσιώδης νοητική αρχή*. Όταν λοιπόν θέτω τη *διαφορά* στο Θεό, τι θεμελιώνω, τι άλλο εξαντικειμενικεύω από την αλήθεια και την αναγκαιότητα αυτής της νοητικής αρχής; [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι X, XI.]

Δέκατο κεφάλαιο

Το μυστικό του μυστικισμού ή της φύσης στο Θεό*

Ένα ενδιαφέρον υλικό για την κριτική στις κοσμογονικές και θεογονικές φαντασίες προσφέρει η διδασκαλία της αιώνιας φύσης στο Θεό, την οποία φρεσκάρισε ο Schelling και η οποία προέρχεται από τον Jakob Böhme**.

Ο Θεός είναι αιώνιο πνεύμα, φαινή αυτοσυνείδηση, ηθική προσωπικότητα· αντιθέτως, η φύση, τουλάχιστον κατά τόπους, είναι συγκεχυμένη, σκοτεινή, κέρσα, ανήθικη, ή τουλάχιστον μη ηθική. Είναι όμως αντιφατικό το ότι από το ακάθαρτο προέρχεται το καθαρό, το ότι το σκοτάδι προέρχεται

από το φως. Πώς μπορούμε λοιπόν να συναγάγουμε από το Θεό αυτά τα στοιχεία που είναι προφανώς ενάντια σε μια θεία προέλευση; Μόνο θέτοντας αυτό το μισρό, αυτό το σκοτεινό [στοιχείο] στον ίδιο το Θεό, διακρίνοντας μέσα στον ίδιο το Θεό μια αρχή του φωτός και του σκότους. Με άλλα λόγια: μπορούμε να εξηγήσουμε την προέλευση του σκότους μόνο εγκαταλείποντας την παράσταση μιας προέλευσης εν γένει, προϋποθέτοντας εξαρχής το σκότος ως υπάρχον.⁶³

Το σκοτεινό στη φύση όμως είναι το ανορθολογικό, το υλικό, είναι η ιδιαίτερη φύση σε διαφορά προς τη διάνοια. Το απλό νόημα αυτής της διδασκαλίας είναι συνεπώς: Η φύση, η ύλη, δεν μπορεί να εξηγηθεί και να συναχθεί από τη διάνοια· είναι, πολύ περισσότερο, η βάση της διάνοιας, η βάση της προσωπικότητας χωρίς η ίδια να έχει μια βάση· το πνεύμα χωρίς φύση είναι ένα απλό vonτό on· η συνείδηση ανα-

* Στην πρώτη έκδοση ο τίτλος αυτού του κεφαλαίου είναι: «Το μυστικό της φύσης στο Θεό».

** Ο Jakob Böhme (1575-1624) είναι από τους μεγαλύτερους Γερμανούς μυστικιστές. Έχοντας επηρεαστεί από κείμενα του Παράκλειου και του Schwenkfeld, καθώς και από δική του εντρύφηση στη Βίβλο, ο Böhme άρχισε να βλέπει οράματα το περιεχόμενο ορισμένων εκ των οποίων κατέγραψε το 1610 με τον τίτλο «Εώς, ή η αυγή στην ανάδυση της» («Aurora, oder die Morgenröte im Ausgang»). Το αποτέλεσμα αυτού του κειμένου ήταν η ρητή απαγόρευση από τον άρχοντα του Γκέρλιτς (της πατρικής πόλης του) να γράφει. Ο Böhme ξεκίνησε και πάλι να γράφει το 1619.

63. Η κριτική αυτής της μυστικιστικής άποψης δεν περιλαμβάνεται στο σκοπό μας. Θα παρατηρήσουμε μόνο εδώ ότι το σκότος μόνο τότε μπορεί να εξηγηθεί, όταν συνάγεται από το φως· όμως μόνο τότε η συναγωγή του σκότους στη φύση από το φως εμφανίζεται ως κάτι το αδύνατο, όταν κανείς είναι τόσο τυφλός, ώστε δεν θεωρεί το φως ακόμη και στο σκότος, όταν δεν παρατηρεί ότι το σκότος της φύσης δεν είναι απόλυτο, αλλά μετριασμένο, είναι ένα σκοτάδι περισταλημένο από το φως.

πτύσσεται μόνο μέσα από τη φύση. Αυτή η υλιστική διδασκαλία όμως περιβάλλεται με ένα μυστικιστικό, αλλά άνετο σκοτάδι όταν δεν διατυπώνεται με τρόπο γενικό, δεν διατυπώνεται με τις σαφείς, απλές λέξεις του Λόγου, αλλά τονίζεται με την ιερή συναισθηματική λέξη: Θεός. Όταν το φως στο Θεό πηγάζει από το σκοτάδι στο Θεό, τότε πηγάζει μόνο διότι η έννοια του φωτός συνίσταται εν γένει στο ότι αυτό φωτίζει το σκοτάδι, άρα προϋποθέτει το σκοτάδι αλλά δεν το γεννά. Όταν λοιπόν υπάγεις το Θεό σε έναν γενικό νόμο –πράγμα το οποίο άλλωστε είναι αναγκαίο, εφόσον δεν θέλεις να κάνεις το Θεό μια παλαιστρα των πιο ανόπτων επινοήσεων–, όταν λοιπόν στο Θεό ως καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν αυτοσυνείδηση εν γένει καθορίζεται από μια φυσική αρχή, γιατί δεν αφαιρείς από το Θεό; Αυτό που κάποτε ήταν νόμος της συνείδησης καθ' εαυτήν είναι νόμος για τη συνείδηση κάθε εμπρόσωπου όντος, είτε πρόκειται για άνθρωπο είτε για άγγελο είτε για δαίμονα είτε για το Θεό είτε για οτιδήποτε άλλο θέλεις να φαντάζεσαι ως ον. Σε τι ανάγονται λοιπόν, θεωρούμενες υπό το φως, οι δύο αρχές στο Θεό; Η μία στη φύση, τουλάχιστον στη φύση όπως αυτή υπάρχει στην παράστασή σου, αποσπασμένη από την πραγματικότητα της, η άλλη στο πνεύμα, στη συνείδηση, στην προσωπικότητα. Σύμφωνα με το ένα ήμισυ του, σύμφωνα με την οπίσθια και την ανάποδη πλευρά του, δεν ονομάζεις Θεό το Θεό, αλλά μόνο στην εμπρόσθια πλευρά του, στην όψη του, σύμφωνα με την οποία σου δείχνει πνεύμα, συνείδηση: άρα η χαρακτηριστική ουσία του, μέσω της οποίας είναι Θεός, είναι το πνεύμα, η διάνοια, η συνείδηση. Γιατί όμως κάνεις αυτό που είναι το *ιδιαιτερο υποκείμενο* στο Θεό ως Θεό, δηλαδή ως πνεύμα, ένα απλό κατηγορημα, ως εάν ο Θεός να ήταν ως Θεός χωρίς πνεύμα, χωρίς συνείδηση; Για ποιον άλλο λόγο παρά για να σκέφτεσαι ως δούλος της μυστικιστικά θρησκευτικής φαντασιακής δύναμης, γιατί νιώθεις άνετα και οικεία μόνο στο απειρημένο σκοτάδι του μυστικισμού.

Ο μυστικισμός είναι δευτεροσκοπία. Ο μυστικιστής σκέφτεται θεωρησιακά την ουσία της φύσης ή του ανθρώπου, αλλά *εντός της φαντασίας* και με τη φαντασία ότι [τάχα] σκέφτεται θεωρησιακά για ένα άλλο εμπρόσωπο ον, διαφορετικό και από τα δύο. Ο μυστικιστής έχει τα ίδια αντικείμενα όπως ο απλός, αυτοσυνείδητος στοχαστής· αλλά το πραγματικό αντικείμενο δεν είναι για το μυστικιστή αντικείμενο ως αυτό το ίδιο, αλλά ως ένα φανταστικό,

συντάσσοντας μέχρι το θάνατό του άλλα 21 βιβλία. Ο Βöhme προσπαθεί να εξηγήσει την προβληματική σχέση του Θεού ως Δημιουργού ενός τέλειου κόσμου με το Κακό το οποίο υπάρχει στον κόσμο. Η λύση που βρίσκει, και την οποία επαναλαμβάνει όχι μόνο ο Feuerbach, αλλά ουσιαστικά το μεγαλύτερο τμήμα της θεωρησιακής φιλοσοφίας, αρχής γενομένης από τον Jacobi, είναι ότι ο ίδιος ο Θεός εμπεριέχει τη διαφορά (Schiedlichkeit), ώστε το Κακό είναι αυτό που έχει αποκοπεί από το Θεό και έχει αποκτήσει μια ξεχωριστή «ποιότητα», σε αντίθεση προς το Θεό ο οποίος είναι τα πάντα και τίποτε ιδιαίτερο. Η διδασκαλία του Βöhme είχε επηρεάσει αρκετές ριζοσπαστικές αντιλήψεις στην Αγγλία τον 17ο αιώνα και βρήκε διαφορετική απήχηση στα έργα του Fichte, του Hegel και του Schelling. Ο Feuerbach αναλύει ορισμένες απόψεις του Βöhme παρακάτω στο ίδιο κεφάλαιο.

και γι' αυτό το φανταστικό αντικείμενο είναι γι' αυτόν το πραγματικό αντικείμενο. Έτσι, εδώ, στη μυστικιστική διδασκαλία των δύο αρχών στο Θεό, το πραγματικό αντικείμενο είναι η παθολογία, το φανταστικό είναι η θεολογία- δηλαδή η παθολογία γίνεται θεολογία. Ενάντια σε αυτό δεν θα μπορούσε να διατυπωθεί κάτι εάν η πραγματική παθολογία είχε με συνείδηση αναγνωριστεί και δηλωθεί ως θεολογία- ο στόχος μας είναι άλλωστε να δείξουμε ότι η θεολογία δεν είναι τίποτε άλλο από μια κρυμμένη από τον εαυτό της, εσωτερική παθολογία, ανθρωπολογία και ψυχολογία, και ότι συνεπώς η πραγματική ανθρωπολογία, η πραγματική παθολογία, η πραγματική ψυχολογία έχουν πολύ μεγαλύτερη αξίωση στο όνομα: θεολογία από την ίδια τη θεολογία, διότι αυτή η τελευταία δεν είναι τίποτε άλλο από μια φανταστική ψυχολογία και ανθρωπολογία. Το περιεχόμενο όμως αυτής της διδασκαλίας ή εποπτείας –και γι' αυτό είναι ακριβώς μυστικισμός και φαντασιοκοπία– δεν πρέπει να είναι παθολογία, αλλήλ θεολογία, θεολογία με το παλιό και συνηθισμένο νόημα του όρου- εδώ πρέπει να αποκαλυφθεί ο βίος ενός όντος διαφορετικού από εμάς, ενώ ουσιαστικά αποκαλύπτεται μόνο η δική μας ουσία, αλλήλ και πάλι είναι κλειστή, διότι υποτίθεται ότι είναι η ουσία ενός άλλου όντος. Στο Θεό, όχι σε εμάς τα ανθρώπινα άτομα –αυτό θα ήταν μια πολύ κοινότοπη αλήθεια–, θα πρέπει ο Λόγος να εγκατασταθεί μετά το πάθος της φύσης, όχι εμείς αλλήλ ο Θεός θα πρέπει να αναδειχτεί από το σκότος των συγκεκριμένων αισθημάτων και των ορμών στη σαφήνεια της γνώσης, όχι στον δικό μας τρόπο παράστασης αλλήλ στον ίδιο το Θεό θα πρέπει να υπάρχει πρώτα ο νευρικός φόβος της νύχτας και μετά η χαρούμενη συνείδηση του φωτός- εν ολίγοις, εδώ δεν πρέπει να διατυπωθεί μια ιστορία της ανθρωπίνης νόσου, αλλήλ η εξελικτική ιστορία, δηλαδή η ιστορία της νόσου του Θεού – διότι οι εξελίξεις είναι νόσοι.

Όταν συνεπώς η κοσμογονική διαφοροποιητική διαδικασία στο Θεό μάς φέρνει στην εποπτεία το φως της διαφοροποιητικής δύναμης ως μια θεία ουσιαστικότητα, τότε αντιθέτως η νύχτα ή η φύση στο Θεό αντιπροσωπεύει για εμάς τις παϊβνίτιες *Pensées confuses* [συγκεκριμένες σκέψεις] ως *θείες δυνατόις ή δυνατόιτες*. Αλλήλ οι *Pensées confuses*, οι συγκεκριμένες, σκοτεινές παραστάσεις και σκέψεις, ή ορθότερα εικόνες, αντιπροσωπεύουν τη *σάρκα*, την *ύλη*- μια διάνοια καθαρή, διαχωρισμένη από την ύλη, έχει μόνο φαινές, ελεύθερες σκέψεις, δεν έχει σκοτεινές, δηλαδή σαρκικές παραστάσεις, δεν έχει καθόλου υλικές εικόνες, οι οποίες να ερεθίζουν τη φαντασία και να αναστατώνουν το αίμα. Η νύχτα στο Θεό δεν ήλκει συνεπώς τίποτε άλλο από το ότι ο Θεός δεν είναι μόνο ένα πνευματικό, αλλήλ και ένα υλικό, ένα ενσώματο, ένα *σάρκινο ον*- όπως όμως ο άνθρωπος είναι και ονομάζεται άνθρωπος όχι σύμφωνα με τη σάρκα του, αλλήλ σύμφωνα με το πνεύμα του, έτσι και ο Θεός.

Η νύχτα όμως το εκφράζει αυτό μόνο με *σκοτεινές, μυστικές, ακαθόριστες, ύπουλες* εικόνες. Αντί για τη σθεναρή, αλλήλ ακριβώς γι' αυτόν το λόγο ακριβή και πικάντικη έκφραση *σάρκα*, θέτει τις πολυσημάντες, αφηρημένες λέξεις *φύση και βάση*. «Καθώς τίποτε δεν είναι πριν ή έξω από το Θεό, τότε αυτός πρέπει να έχει τη *βάση* της υπάρξεώς του εντός του. Αυτό το ήλκει όλες οι φιλοσοφίες, αλλήλ μιλούν γι' αυτή τη βάση ως μια *απλή έννοια*, χωρίς να

την καθιστούν κάτι *εμπράγματο* και *πραγματικό* [Reellem und Wirklichem]. Αυτή η βάση της ύπαρξής του, την οποία έχει ο Θεός εντός του, δεν είναι ο Θεός θεωρούμενος απόλυτα, δηλαδή εφόσον υπάρχει· διότι είναι μόνο η βάση της ύπαρξής του. Είναι η *φύση* – εν Θεώ· μια αδιαχώριστη μεν από αυτόν, αλλά εντούτοις *διαφορετική ουσία*. Αυτή η σχέση μπορεί να σχολιαστεί αναλογικά (;) μέσω της *δύναμης της βαρύτητας* και του φωτός στη φύση». Αλλά αυτή η βάση είναι το *μη διανοητικό* στο Θεό. «Αυτό που είναι η απαρχή μιας διάνοις (εντός της ίδιας) δεν μπορεί να είναι και αυτό *διανοητικό*». «Από αυτό το *αδιανόητο* γεννιέται με την ιδιαίτερη σημασία η διάνοια. Χωρίς αυτό το προβλεπόμενο *σκότος* δεν υπάρχει καμία *πραγματικότητα* του δημιουργήματος». «Με τέτοιες *αφηρημένες* έννοιες περί του Θεού ως *Actus purissimus*, όπως τις παρέθετε η αρχαία φιλοσοφία, ή με τέτοιες όπως τις γεννά διαρκώς η νεότερη φιλοσοφία λόγω της μέριμνας να απομακρύνει το Θεό αρκετά μακριά από τη φύση, δεν μπορεί να *επιτευχθεί* τίποτε. Ο Θεός είναι κάτι πολύ *πιο πραγματικό* από μια *απλή ηθική διάταξη του κόσμου* και έχει εντός του τελείως *άλλες* και *ζωτικότερες* κινητήριες δυνάμεις από εκείνες που του καταχωρεί η *φτωχική λεπτολογία των αφηρημένων ιδεαλιστών*. – Ο ιδεαλισμός, όταν δεν έχει ως βάση έναν *ζωντανό ρεαλισμό*, γίνεται τόσο κενό και αφηρημένο σύστημα όπως το λαιβνίτσιο, το σπινοζικό ή οποιοδήποτε άλλο δογματικό». «Όσο ο Θεός του σύγχρονου θείσμου παραμένει το απλό ον που πρέπει να είναι καθαρά ουσιαώδες αλλά στην πραγματικότητα είναι ανούσιο –όπως είναι σε όλα τα νεότερα συστήματα–, όσο μια πραγματική διττότητα στο Θεό δεν έχει γίνει αντικείμενο γνώσης και δεν έχει αντιπαρατεθεί μια *περιοριστική, αρνητική* δύναμη στην καταφάσκουσα, εκτεινόμενη δύναμη, για τόσο διάστημα η απάρνηση ενός εμπρόσωπου Θεού θα αποτελέσει επιστημονική ακεραιότητα». «Κάθε συνείδηση είναι συγκέντρωση, είναι συλλογή, είναι συνάρθρωση, είναι σύνοψη του εαυτού της. Αυτή η αρνούμενη, επανακάμπτουσα στον εαυτό της δύναμη ενός όντος είναι η αληθινή δύναμη της προσωπικότητας εντός του, η δύναμη της εαυτότητας, της εγώτητας». «Πώς θα μπορούσε να υπάρχει *φόβος* Θεού εάν δεν υπήρχε εντός του κανένα *σθένος*; Το ότι όμως υπάρχει κάτι στο Θεό το οποίο είναι *απλήσ δύναμη* και *σθένος* δεν πρέπει να παραξενεύει, αρκεί να μην υποστηρίζεται ότι είναι αποκλειστικά αυτό και τίποτε άλλο».⁶⁴

Τι είναι όμως η δύναμη και το σθένος, τα οποία είναι *μόνο* δύναμη και σθένος, διαφορετικά από την *εσώματη* δύναμη και το εσώματο σθένος; Γνωρίζεις άραγε μια δύναμη άλλη από εκείνη της καθοσύνης και του Λόγου που να είναι στη διάθεσή σου και να είναι διαφορετική από τη *μυϊκή δύναμη*; Όταν δεν μπορείς να επιτύχεις τίποτε μέσα από την καθοσύνη και τους έλλογους ισχυρισμούς, τότε πρέπει να καταφύγεις στο σθένος. Μπορείς όμως να «*επιτύχεις*» κάτι χωρίς σθεναρά χέρια και γροθιές; Γνωρίζεις *εκτός* από τη δύναμη της ηθικής *διάταξης του κόσμου* «άλλες και ζωτικότερες κινητήριες δυνάμεις» που να μην είναι ο *μοχλός του ποινικού δικαίου*; Δεν είναι η φύση

64. Ο Schelling για την ουσία της ανθρώπινης ελευθερίας, 429, 432, 427. Μνημείο του Jacobi, σ. 82, 97-99.

χωρίς σώμα επίσης μια «κενή, αφηρημένη» έννοια, μια «φτωχική λεπτολογία»; Δεν είναι το μυστικό της φύσης το *μυστικό του σώματος*; Δεν είναι το σύστημα του «ζωντανού ρεαλισμού» το σύστημα του *οργανικού σώματος*; Υπάρχει εν γένει μια δύναμη άλλη, αντιτιθέμενη στη δύναμη της *σάρκας* και του *αίματος*, ένα άλλο σθένος της φύσης από το σθένος των *αισθητηριακών ορμών*; Δεν είναι όμως η σθεναρότερη φυσική ορμή η γενετήσια ορμή; Ποιος δεν θυμάται την αρχαία ρήση: *Amare et Sapere vix Deo competit* [Ακόμη και ένας θεός το βρίσκει δύσκολο να αγαπά και να είναι σοφός την ίδια στιγμή]; Όταν λοιπόν θέλουμε να θέσουμε στο Θεό μια φύση, μια ουσία αντιτιθέμενη στο φως της διάνοιας, μπορούμε άραγε να σκεφτούμε μια πιο ζωντανή, μια πιο πραγματική αντίθεση από την αντίθεση της *σκέψης* και της *αγάπης*, του *πνεύματος* και της *σάρκας*, της *ελευθερίας* και της *γενετήσιας ορμής*; Φρίττει για αυτές τις προελεύσεις και τις συνέπειες; Ω! Είναι οι νόμιμοι καρποί της ιερής γαμήλιας ένωσης μεταξύ Θεού και φύσης. Εσύ ο ίδιος τις έχεις γεννήσει υπό τους ευνοϊκούς οίανους της νύχτας. Τώρα σου τις δείχνω στο φως.

Η προσωπικότητα, η «εγώτητα», η συνείδηση χωρίς φύση δεν είναι τίποτε ή, πράγμα που είναι το ίδιο, είναι μια κούφια, ανούσια αφαίρεση. Αλλά η φύση, όπως αποδείχθηκε και είναι από μόνο του σαφές, δεν είναι *τίποτε χωρίς σώμα*. Μόνο το σώμα είναι εκείνη η *αρνητική, η περιοριστική, η συσταλτική, η στενώχωρη δύναμη χωρίς την οποία δεν νοείται καμία προσωπικότητα*. Πάρε από την προσωπικότητα το σώμα της – και της παίρνεις τη συνοχή της. *Το σώμα είναι η βάση, το υποκείμενο της προσωπικότητας*. Μόνο μέσα από το σώμα διαφοροποιείται η *πραγματική* προσωπικότητα από τη *φανταστική* ενός φαντάσματος. Τι είδους αφηρημένες, αόριστες, κενές προσωπικότητες θα ήμασταν εάν δεν κατείχαμε το κατηγορήμα της αδιαπερατότητας, εάν στον ίδιο τόπο, στην ίδια μορφή στην οποία βρισκόμαστε θα μπορούσαν ταυτόχρονα να βρίσκονται και άλλοι; Μόνο μέσα από τον χωρικό αποκλεισμό επιβεβαιώνεται η προσωπικότητα ως πραγματική. Αλλά το σώμα δεν είναι τίποτε χωρίς *σάρκα και αίμα*. Η *σάρκα και το αίμα είναι ζωή, και μόνο η ζωή είναι η πραγματικότητα* του σώματος. Αλλά η *σάρκα και το αίμα* δεν είναι τίποτε χωρίς το *οξυγόνο της διαφοράς των δύο φύλων*. Η διαφορά των δύο φύλων δεν είναι μια διαφορά επιφανειακή ή περιορισμένη μόνο σε συγκεκριμένα σημεία του σώματος· είναι ουσιαδώς· διαπερνά το *μεδούλι* και τα *οστά*. Η ουσία του άνδρα είναι η αρρενωπότητα και της γυναίκας η θηλυκότητα. Όσο και αν ο άνδρας μπορεί να είναι τόσο πνευματικός και υπερωματικός, παραμένει εντούτοις άνδρας· το ίδιο και η γυναίκα. Η *προσωπικότητα* δεν είναι συνεπώς *τίποτε χωρίς διαφορά φύλου*· η προσωπικότητα διακρίνεται *ουσιαδώς* σε ανδρική και γυναικεία προσωπικότητα. Όπου δεν υπάρχει κανένα Εσύ δεν υπάρχει κανένα Εγώ· αλλά η διαφορά του Εγώ και του Εσύ, ο θεμελιώδης όρος κάθε προσωπικότητας, κάθε συνείδησης, είναι απλώς *πιο πραγματική, πιο ζωντανή, πιο ένθερμη από τη διαφορά του άνδρα και της γυναίκας*. Το Εσύ μεταξύ άνδρα και γυναίκας έχει έναν τελείως διαφορετικό ήχο από το μονότονο Εσύ μεταξύ φίλων.

Η φύση σε διαφορά από την προσωπικότητα δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο από τη διαφορά του φύλου. Ένα εμπρόσωπο ον χωρίς φύση δεν

είναι τίποτε άλλο από ένα ον χωρίς φύλο, και αντιστρόφως. Η φύση πρέπει να αποδοθεί στο Θεό «με την ίδια έννοια όπως λέγεται για έναν άνθρωπο ότι είναι μια δυνατή, μια ενάρετη, μια υγιής φύση». Τι είναι όμως πιο νοσηρό, πιο ανυπόφορο, πιο αφύσικο από ένα πρόσωπο χωρίς φύλο ή από ένα πρόσωπο το οποίο στο χαρακτήρα του, στα ήθη του, στα αισθήματά του απαρνείται το φύλο του; Τι είναι η αρετή, η ικανότητα του ανθρώπου ως άνδρα; Η αρρενωπότητα. Του ανθρώπου ως γυναίκα; Η θηλυκότητα. Αλλά ο άνθρωπος υπάρχει μόνο ως άνδρας και ως γυναίκα. Η ικανότητα, η υγεία του ανθρώπου συνίσταται συνεπώς μόνο στο ότι είναι ως γυναίκα έτσι όπως πρέπει να είναι ως γυναίκα, είναι ως άνδρας έτσι όπως πρέπει να είναι ως άνδρας. Απορρίπτεις «την απέχθεια απέναντι σε καθετί πραγματικό, μια πεποίθηση η οποία πιστεύει ότι το πνευματικό μισίνεται μέσα από κάθε άγγιγμά του». Άρα πρέπει προπάντων να απορρίψεις τη δική σου απέχθεια απέναντι στη διαφορά των δύο φύλων. Εάν ο Θεός δεν μισίνεται από τη φύση, τότε δεν μισίνεται και από το φύλο. Το δέος σου ενώπιον ενός *έμφυλου Θεού* είναι μια εσφαλμένη αιδώς – εσφαλμένη για διπλό λόγο. Εν πρώτοις διότι η νύχτα την οποία θέτεις στο Θεό σε απαλλιάσει από την αιδώ· η αιδώς ταιριάζει μόνο για το φως· ακολούθως, διότι με αυτήν εγκαταλείπεις τη συνοδική αρχή σου. Ένας ηθικός Θεός χωρίς φύση είναι χωρίς βάση· αλλά η βάση της ηθικότητας είναι η διαφορά των δύο φύλων. Ακόμη και το ζώο είναι ικανό για θυσιαστική αγάπη μέσα από τη διαφορά των φύλων. Όλη η μεγαλειότητα της φύσης, όλη της η δύναμη, όλη η σοφία και το βάθος της συγκεντρώνονται και ατομικεύονται στη διαφορά των δύο φύλων. Γιατί τρέπεται λοιπόν να ονομάσει τη *φύση του Θεού* με το *αληθινό όνομά της*; Προφανώς διότι νιώθεις εν γένει δέος ενώπιον των πραγμάτων *στην αλήθεια και στην πραγματικότητά τους*, διότι θεωρείς τα πάντα μέσα από την απατηλή ομίχλη του μυστικισμού. Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο, διότι η φύση στο Θεό είναι μόνο ένα *απατηλό, ανούσιο επιφανόμενο, ένα φανταστικό φάντασμα* της φύσης –διότι, όπως αναφέρθηκε, δεν στηρίζεται σε σάρκα και αίμα, δεν στηρίζεται σε μια πραγματική βάση-, άρα και αυτή η θεμελίωση ενός *εμπρόσωπου Θεού* είναι εσφαλμένη, έτσι κατατήγη και εγώ με τις λέξεις: «Η απάρνηση ενός *εμπρόσωπου Θεού* θα αποτελέσει μια επιστημονική ακεραιότητα»· και προσθέτω: θα είναι μια επιστημονική αλήθεια, όσο κανείς δεν δηλώνει και δεν αποδεικνύει με *σαφείς, αναμφίβολες* λέξεις, πρώτον, a priori, για θεωρησιακούς λόγους, ότι η μορφή, η τοπικότητα, η σαρκικότητα, η κατοχή φύλου δεν αντιφάσκουν με την ιδιότητα της θεότητας, δεύτερον, a posteriori –διότι η πραγματικότητα ενός εμπρόσωπου όντος βασίζεται μόνο σε εμπειρικούς λόγους-, *τι έδους μορφή* έχει ο Θεός, πού υπάρχει –φέρ' ειπείν, στον ουρανό– και τέλος τι φύλο είναι, εάν είναι *άνδρας ή γυναίκα* ή μήπως ένα *ερμαφρόδιτο*. Άλλωστε ήδη το 1682 ένας ιερέας διατύπωσε το τοίτημρό ερώτημα: «*Εάν ο Θεός είναι έγγαμος και έχει μια γυναίκα; Και πόσους τρόπους (modos) έχει για να γεννά ανθρώπους*;». As πάρουν λοιπόν οι *θαθυστόχαστοι θεωρησιακοί θρησκευοφιλόσοφοι* της Γερμανίας αυτόν τον έντιμο, απλό ιερέα ως πρότυπο! As ξεφορτωθούν θαραλλέα το λεγόμενο υπόλειμμα του ορθολογισμού, το οποίο επικολήθεται ακόμη επάνω τους σε κραυγαλλέα αντίφαση προς την

αληθινή ουσία τους, και ως πραγματοποιήσουν επιτέλους τη μυστικιστική δυναμικότητα της φύσης του Θεού σε έναν πραγματικά ικανό, με σθένος για γέννηση Θεό. Αμήν.



Η διδασκαλία για τη φύση στο Θεό προέρχεται από τον Jakob Böhme. Αιθλή στην πρωτότυπη διατύπωσή της έχει μια κατά πολύ βαθύτερη και πιο ενδιαφέρουσα σημασία απ' ό,τι στη δεύτερη ευνοουσιωμένη και εκσυγχρονισμένη εκδοχή της. Ο Jakob Böhme είναι ένα εσωτερικότερο και βαθυστόχαστο θρησκευτικό θυμικό· η θρησκεία είναι το κέντρο της ζωής και της σκέψης του. Ταυτόχρονα όμως το θρησκευτικό θυμικό του έχει επηρεαστεί από τη σημασία που απέκτησε τη νεότερη περίοδο η φύση – με τη μελέτη των φυσικών επιστημών, με το σπινοζισμό, τον υλισμό, τον εμπειρισμό. Ο Böhme άνοιξε την αίσθησή του στη φύση, έριξε μια ματιά στη μυστηριώδη ουσία της· αιθλή τον τρομάζει, και δεν μπορεί να συναρμονίσει αυτόν το φόβο ενώπιον της φύσης με τις θρησκευτικές παραστάσεις του. «Όταν αντίκρισα το μεγάλο βάθος αυτού του κόσμου, τον ήλιο και τα άστρα, τα σύννεφα, τη βροχή και το χιόνι, και θεώρησα στο πνεύμα μου όλη τη δημιουργία αυτού του κόσμου· βρήκα εκεί σε όλα τα πράγματα κακό και καλό, αγάπη και οργή, τόσο στα δημιουργήματα άνευ Λόγου, όπως το ξύλο, οι πέτρες, το χώμα και τα στοιχεία, όσο και στους ανθρώπους και στα ζώα [...]. Επειδή όμως βρήκα ότι σε όλα τα πράγματα υπήρχε κακό και καλό, τόσο στα στοιχεία όσο και στα πλάσματα, και ότι στον κόσμο ο άθεος τα κατάφερνε τόσο καλά όσο και ο ευσεβής, ότι οι βάρβαροι λαοί είχαν τις καλύτερες καρές και ότι η τύχη τούς βοηθούσε περισσότερο από τους ευσεβείς· γι' αυτόν το λόγο έπεσα σε μελαγχολία και θλίψη και δεν μπορούσα να με παρηγορήσει καμία γραφή η οποία μου ήταν σχεδόν γνωστή: ενώ σίγουρα ο διάβολος δεν θα γιόρταζε, ο οποίος μου εμφυσούσε συχνά ειδωλολατρικές σκέψεις, τις οποίες δεν θέλω εδώ να αποκαλύψω».⁶⁵ Όσο όμως και αν το θυμικό του τρομάζει από τη σκοτεινή ουσία της φύσης η οποία δεν συναρμονίζεται με τις θρησκευτικές παραστάσεις ενός ουράνιου Δημιουργού, τόσο τον ενθουσιάζει από την άλλη πλευρά η λαμπρή πλευρά της φύσης. Ο J. Böhme έχει αίσθηση για τη φύση. Διαισθάνεται, και μάλιστα αισθάνεται ρητά τις χαρές του ορυκτολόγου, τις χαρές του βοτανολόγου, του χημικού, εν ολίγοις τις χαρές της «άθους φυσικής επιστήμης». Τον ενθουσιάζει η λάμψη των πολύτιμων λίθων, ο ήχος των μετάλλων, η μυρωδιά και ο χρωματιστός διάκοσμος των φυτών, το αξιγαπντο και η πραότητα πολλήνων ζώων. «Δεν μπορώ» λέει σε μια άλλη θέση (αναφερόμενος στη Θεία Αποκάλυψη στον φαινό κόσμο, τη διαδικασία όπου ανάγεται στη θεότητα η αξιοθαύμαστη και όμορφη διαμόρφωση του ουρανού σε πολλήνηλά χρώματα και τρόπους και κάθε πνεύμα αναδεικνύεται ιδιαίτερα μέσα από τη μορφή του) «να τη συγκρίνω με τίποτε άλλο παρά με τους πολυτιμότερους λίθους των ρουμπινιών, των

65. *Kernhafter Auszug...* J. Böhms, Άμστερνταμ 1718, σ. 58. Τα ακόλουθα παραθέματα σ. 480, 338, 340, 323.

σμαραγδιών, του επίδοτου, του όνυχα, των ζαφειριών, των διαμαντιών, του ίασση, του υάκινθου, του αμέθυστου, της βήρυλλου, του σαρδόνυχα, του γρανάτι και άλλων παρόμοιων». Κάπου αλλού λέει: «Αναφορικά όμως με τους πολύτιμους λίθους, όπως ο γρανάτις, το ρουμπίνι, το σμαράγδι, το επίδοτο, ο όνυχας και οι λοιποί, που είναι οι καλύτεροι, αυτοί έχουν την προέλευσή τους εκεί όπου η αναλαμπή του φωτός μετασχηματίστηκε σε αγάπη. Διότι η ίδια αναλαμπή γεννιέται στην πραότητα και είναι η καρδιά στο κέντρο των πηγών στοιχείων, και γι' αυτό οι λίθοι αυτοί είναι πράσι, σθεναροί και αξιαγάπητοι». Βλέπουμε: ο J. Böhm[e] δεν είχε καθόλου άσχημο ορυκτολογικό γούστο. Το γεγονός όμως ότι εκδήλωνε ευαρέσκεια και με τα άνθη, άρα είχε και βοτανολογική αίσθηση, το αποδεικνύουν όπως μεταξύ άλλων τα ακόλουθα παραθέματα: «Οι ουράνιες δυνάμεις γεννούν ουράνιους περικαρείς καρπούς και χρώματα, όλων των ειδών τα δέντρα και τους θάμνους, στα οποία φυτρώνει ο όμορφος και αξιαγάπητος καρπός της ζωής: Σε αυτές τις δυνάμεις λοιπόν φυτρώνουν όλων των ειδών τα άνθη με ωραία ουράνια χρώματα και μυρωδιές. Η γεύση τους είναι ποικίλη, το καθένα με την ποιότητα και το είδος του, εντελώς ιερά, θεία και περικαρή». «Εάν θέλεις να θεωρήσεις την ουράνια θεία λαμπρότητα και μεγαλιότητα όπως αυτή είναι, τι είδους φύτρα, ευχαρίστηση ή χαρά υπάρχει εκεί, τότε να *θωρείς με ζήλο αυτό τον κόσμο*, τι είδους καρποί και φύτρα μεγαλώνουν από το νίτρο της γης και γίνονται δέντρα, θάμνοι, βότανα, ρίζες, άνθη, έλαια, οίνοι, σιτηρά και όλα όσα είναι εκεί και μόνο η καρδιά σου μπορεί να ερευνήσει: Όλα αυτά είναι ένα πρότυπο της ουράνιας λαμπρότητας».

Για τον J. Böhmε δεν αρκούσε μια *δυστοκή διαταγή ως βάση εξήγησης* της φύσης· γι' αυτόν η φύση ήταν πολύ κοντά στην αίσθηση και στην καρδιά του· αποπειράθηκε συνεπώς να *εξηγήσει φυσικά τη φύση*· αλλά με φυσικό και αναγκαίο τρόπο δεν βρήκε άλλη βάση εξήγησης από *τις ιδιότητες* της φύσης, οι οποίες ασκούσαν βαθύτατη επενέργεια στο θυμικό του. Ο J. Böhm[e] –αυτή είναι η ουσιαστική σημασία του– είναι ένας μυστικιστής φιλόσοφος της φύσης, ένας θεοσοφικός βουδδιστής και ποσειδωνιστής, διότι «σύμφωνα με αυτόν, όλα τα πράγματα γεννιόνταν στο *πυρ* και στο *ύδωρ*». Η φύση είχε μαγέψει το θρησκευτικό θυμικό του Jakob –και όχι μάταια λάμβανε από τη λάμψη ενός τσίγκινου δοχείου το μυστικό φως του– αλλά το θρησκευτικό θυμικό κυκλογορίζει μόνο *εντός του ίδιου*· δεν έχει τη δύναμη, δεν έχει το θάρρος να διεισδύσει στην εποπτεία των πραγμάτων μέχρι την πραγματικότητα τους· αντικρίζει τα πάντα διαμέσου της θρησκείας, τα πάντα εν Θεώ, δηλαδή τα πάντα στην ενθουσιώδη λάμψη της φαντασίας η οποία καταλαμβάνει το θυμικό, τα πάντα σε εικόνα και ως εικόνα. Αλλά η φύση επηρέαζε το θυμικό του με αντίθετο τρόπο· έπρεπε λοιπόν να θέσει αυτή την αντίθεση στον ίδιο το Θεό –διότι η παραδοχή ότι υπάρχουν δύο αυτοτελώς υπάρχουσες αντιθετικές βασικές αρχές θα είχε διαλύσει το θρησκευτικό θυμικό του–, έπρεπε μέσα στον *ίδιο το Θεό* να διακρίνει μια ήπια, ευεργετική και μια ζοφερή, αναληθική ουσία. Καθετί πύρινο, πικρό, στυφό, συστατικό, σκοτεινό, ψυχρό προέρχεται από μια θεία στυφότητα, πικρότητα, ψυχρότητα και σκοτεινότητα, καθετί ήπιο, λαμπρό, θερμό, απαλό, μαλακό, αποχωρητικό προέρχεται από μια ήπια, απαλή, φωτεινή ιδιότητα στο Θεό. Κοντολογίς,

ο ουρανός είναι τόσο πλούσιος όσο η γη. Όσα είναι στη γη είναι και στον ουρανό,⁶⁶ *ό,τι είναι στη φύση είναι στο Θεό*. Αλλά εδώ είναι θείο, ουράνιο, και εκεί είναι γήινο, ορατό, εξωτερικό, υλικό, αλλά εντούτοις το ίδιο. «Αυτό λοιπόν που γράφω για τα δέντρα, τους θάμνους και τους καρπούς δεν πρέπει να το κατανοήσεις ως γήινο, ως όμοιο με αυτό τον κόσμο, διότι η άποψή μου δεν είναι ότι στον ουρανό φυτρώνει ένα νεκρό σκληρό ξύλινο δέντρο ή μια πέτρα η οποία στέκει με γήινη ιδιότητα. Όχι, η άποψή μου είναι ουράνια και πνευματική, αλλά εντούτοις αληθινή και ιδιόμορφη, δηλαδή δεν εννοώ ένα άλλο πράγμα από αυτό που διατυπώνω με τα γράμματα», δηλαδή στον ουρανό είναι τα ίδια δέντρα και άνθη, αλλά τα δέντρα στον ουρανό είναι τα δέντρα όπως ευωδιάζουν και ανθίζουν στη δική μου φανταστική δύναμη, χωρίς να μου ασκούν χονδροειδείς υλικές εντυπώσεις: τα δέντρα επί γης είναι τα δέντρα στην αισθητηριακή, πραγματική εποπτεία μου. Η διαφορά είναι διαφορά μεταξύ φαντασίας και εποπτείας. «Η πρόθεσή μου» λέει ο ίδιος «δεν ήταν να περιγράψω την πορεία, τον τόπο και τα ονόματα όλων των άστρων ή πώς έχουν κάθε έτος τη σύγκλιση ή την αντίθεση ή το τετράγωνο της περιφοράς τους ή τα παρόμοια, ή πώς κινούνται κάθε έτος και κάθε ώρα. Δεν έχω μάθει και δεν έχω σπουδάσει κάτι τέτοιο, και αφήνω την πραγμάτευσή του στους ειδήμονες: η πρόθεσή μου είναι να γράψω σύμφωνα με το πνεύμα και την αίσθηση, και όχι σύμφωνα με την εποπτεία».⁶⁷

Η διδασκαλία για τη φύση εν Θεώ θέλει μέσα από το νατουραλισμό να θεμελιώσει το θείσμο, δηλαδή το θείσμο ο οποίος θεωρεί το υπέρτατο ον εμπρόσωπο ον. Ο εμπρόσωπος θείσμος νοεί όμως το Θεό ως ένα εμπρόσωπο ον ξεχωριστό από καθετί υλικό· τον αποκλείει από κάθε εξέλιξη, διότι αυτή δεν είναι τίποτε άλλο από την αυτοαφαίρεση ενός όντος από συνθήκες και καταστάσεις οι οποίες δεν αντιστοιχούν στην αληθινή έννοιά του. Αλλά αυτό δεν συμβαίνει στο Θεό, διότι σε αυτόν δεν μπορούν να διαχωριστούν η αρχή, το τέλος και η μέση, διότι είναι μεμιάς αυτό που είναι, είναι εξαρχής έτσι όπως πρέπει να είναι, όπως μπορεί να είναι· είναι η καθαρή ενότητα Είναι και ουσίας, πραγματικότητας και ιδέας, πράξης και βούλησης. *Deus suum Esse est*. Ο θείσμος συμφωνεί εδώ με την ουσία της θρησκείας. Όλες οι έστω και τόσο θετικές θρησκείες βασίζονται στην αφαίρεση· διαφέρουν μόνο ως προς το αντικείμενο της αφαίρεσης. Ακόμη και οι ομηρικοί θεοί, παρ' όλη τη ζωτικότητα και την ομοιότητά τους με τους ανθρώπους, είναι αφηρημένες μορφές· έχουν σώματα όπως οι άνθρωποι, αλλά σώματα από τα οποία έχουν αφαιρεθεί τα όρια και οι δυσχέρειες του ανθρώπινου σώματος. Ο πρώτος προσδιορισμός του θείου όντος είναι: ότι αποτελεί ένα ξεχωριστό, αποσταγμένο ον. Είναι αυτονόητο ότι αυτή η αφαίρεση δεν είναι

66. Σύμφωνα με τον Swedenborg, ακόμη και οι άγγελοι στον ουρανό έχουν ενδύματα και κατοικίες. «Οι κατοικίες τους είναι ακριβώς όπως οι οικίες επί γης, οι οποίες ονομάζονται σπιτία, αλλά πολύ ωραιότερες· πρόκειται για θαλάμους, δωμάτια και κοπώνες σε μεγάλο αριθμό και με προσήλια και γύρω με κήπους, ανθοσερές και λιβάδια» (Ε. v. S. *Εκλεκτά κείμενα*, τόμ. I., Φραγκφούρτη επί του Μάιν. 1776, σ. 190 και 96). Έτσι, για το μυστικιστή το Εντεύθεν είναι Επέκεινα, αλλά ακριβώς για αυτό είναι το Επέκεινα Εντεύθεν.

67. Στο προαναφερθέν κείμενο, σ. 339, σ. 69.

αυθαίρετη, είναι προσδιορισμένη από την ουσιασθή σκοπιά του ανθρώπου. Έτσι όπως είναι ο ίδιος, έτσι όπως σκέφτεται εν γένει, έτσι αφαιρεί επίσης.

Η αφαίρεση εκφράζει μια *κρίση* – ταυτόχρονα καταφατική και αρνητική, *έπαινο* και *ψόγο*. Αυτό που ο άνθρωπος *επαιρεί* και *τιμά*, αυτό είναι γι' αυτόν Θεός.⁶⁸ αυτό που μέμφεται, που απορρίπτει, είναι το μη θεϊκό. Η θρησκεία είναι μια *κρίση* [Urteil]. Ο ουσιαστέστερος προσδιορισμός στη θρησκεία, στην ιδέα του θείου όντος, είναι συνεπώς ο *διαχωρισμός* του αξιόλογου από το αξιόμεμπτο, του τέλειου από το ατελές, κοντολογίς του ουσιαστού από το μηδαμινό. Η ίδια η Πατρεία δεν συνίσταται σε τίποτε άλλο από τη διαρκή ανάνεωση της προέλευσης της θρησκείας – στην κριτική, αλλή εορταστική διάκριση του θείου από το μη θεϊκό.

Το θείο *ον* είναι το *ανθρώπινο ον* που *έχει δοξαστεί μέσα από το θάνατο της αφαίρεσης* – είναι το *αποχωρισμένο πνεύμα* του ανθρώπου. Στη θρησκεία ο άνθρωπος απελευθερώνεται από τα όρια του βίου· εδώ εγκαταλείπει αυτό που τον πιέζει, τον εμποδίζει, τον προσβάλλει αποκρουστικά· ο Θεός *είναι η αυτοεκτίμηση του ανθρώπου απελευθερωμένη από κάθε αποκρουστικότητα*· ελεύθερος, ευτυχής, μακάριος αισθάνεται ο άνθρωπος μόνο στη *δική του* θρησκεία, διότι μόνο εδώ ζει σύμφωνα με το φύλλακα-δαίμονά του [Genius], εδώ γιορτάζει την Κυριακή του. Η διαμεσολάβηση, η θεμελίωση της θείας ιδέας βρίσκεται γι' αυτόν *έξω* από αυτή την ιδέα – η αλήθεια της είναι ήδη στην *κρίση*, είναι ήδη στο ότι τα πάντα όσα αποκλείει από το Θεό έχουν τη σημασία του μη θεϊκού, αλλή το μη θεϊκό έχει τη σημασία του μηδαμινού. Εάν συμπεριλάμβανε τη διαμεσολάβηση αυτής της ιδέας στην ίδια *την ιδέα*, τότε αυτή θα έχανε την ουσιαστέστερη σημασία της, την αληθινή αξία της, τη μακάρια μαγεία της. Η διαδικασία της διάκρισης, του διαχωρισμού του νοητού από το μη νοητό, της προσωπικότητας από τη φύση, του τέλειου από το ατελές εμπνέει συνεπώς αναγκαστικά στον άνθρωπο, όχι στο Θεό, και η ιδέα της θεότητας δεν τίθεται στην αρχή αλλή στο *τέλος* της αισθητηριακότητας, του κόσμου, της φύσης – «*εκεί όπου τελειώνει η φύση αρχίζει ο Θεός*»–, διότι ο Θεός είναι το *τελευταίο όριο της αφαίρεσης*. Αυτό από το οποίο δεν μπορεί πλέον να αφαιρεσώ είναι ο Θεός – η *τελευταία* σκέψη την οποία είναι εμείς ικανός να συλλάβω, η τελευταία, δηλαδή η υπέρτατη. *Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est* [Αυτό πέρα από το οποίο δεν μπορώ να σκεφτώ κάτι μεγαλύτερο είναι ο Θεός]. Το ότι λοιπόν αυτό το Ωμέγα της αισθητηριακότητας θα γίνει και το Άλφα είναι ευνόητο, αλλή το ουσιαστές είναι πως είναι Ωμέγα. Το Άλφα είναι κατ' αρχάς η συνέπεια· επειδή είναι το τελευταίο, είναι και το πρώτο. Το δε κατηγορήμα: το *πρώτο ον* δεν έχει διόλου αμέσως δημιουργική σημασία, αλλή μόνο τη σημασία του ανώτατου βαθμού. Η δημιουργία στη μωσαϊκή θρησκεία έχει το σκοπό να διασφαλίσει για τον Γιαχβέ το κατηγορήμα του ανώτατου και πρώτου, του αληθινού, αποκλειστικού Θεού σε αντίθεση προς τα είδωλα.⁶⁹

68. «Αυτό που θέτει κανείς πάνω πάνω από όλα τα άλλα, αυτό είναι και ο Θεός του»· Οριγένης (Explan. in epist. Pauli ad Rom., c. 1.).

69. «έγω Κύριος ό συντελών πάντα» [44:24]. «δι έγω Κύριος ό Θεός, και ούκ έστι πηλν έμου Θεός» [45:5]. «έγω Θεός πρώτος, και εις τώ έπερχόμενα έγω εμιν» [41:4]. *Hosias* 41-47.

Η απόπειρα τού να θέλει κανείς να θεμελιώσει την προσωπικότητα του Θεού μέσω της φύσης έχει συνεπώς ως βάση μια συγκεχυμένη, *αθεόφοβη σύγχυση της φιλοσοφίας και της θρησκείας, μια παντελή έλλειψη κριτικής και συνειδητοποίησης για τη γέννηση του εμπρόσωπου Θεού*. Εκεί όπου η προσωπικότητα ισχύει ως ο ουσιώδης προσδιορισμός του Θεού, εκεί όπου λέγεται: Ένας απρόσωπος Θεός δεν είναι Θεός, εκεί ισχύει η προσωπικότητα ήδη καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν ως το ανώτατο και το πλέον πραγματικό, εκεί αποτελεί τη βάση η κρίση: Ό,τι δεν είναι πρόσωπο είναι νεκρό, είναι μηδέν· μόνο το εμπρόσωπο είναι βίος και αλήθεια· αλλήλ η φύση είναι απρόσωπη, άρα ένα μηδαμινό πράγμα. Η αλήθεια της προσωπικότητας βασίζεται μόνο στην αναλήθεια της φύσης. Το να δηλώνεται η προσωπικότητα του Θεού δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι διακηρύσσεται η προσωπικότητα ως απόλυτη ουσία· αλλήλ η προσωπικότητα συλλαμβάνεται μόνο σε *διαφορά, στην αφαίρεση* από τη φύση. Βεβαίως, ένας μόνο εμπρόσωπος Θεός είναι ένας *αφηρημένος Θεός*· αλλήλ *πρέπει* να είναι αυτό, αυτό υπάρχει στην έννοια του· διότι δεν είναι τίποτε άλλο από την *προσωπική ουσία* του ανθρώπου η οποία *τίθεται έξω από κάθε συνάφεια με τον κόσμο*, απελευθερώνεται από κάθε εξάρτηση από τη φύση. *Στην προσωπικότητα του Θεού ο άνθρωπος γιορτάζει την υπερφυσικότητα, την αθανασία, την ανεξαρτησία και την απεριόριστικότητα της δικής του προσωπικότητας*.

Η ανάγκη για έναν εμπρόσωπο Θεό έχει εν γένει τη βάση της στο ότι ο προσωπικός άνθρωπος έρχεται στον *εαυτό* του πρώτα μέσα από την προσωπικότητα, πρώτα σε αυτή βρίσκει εαυτόν. Η υπόσταση, το καθαρό πνεύμα, ο απλός Λόγος δεν του αρκούν, του είναι πολύ αφηρημένα, δηλαδή δεν εκφράζουν *αυτό τον ίδιο*, δεν τον επανοδηγούν στον *εαυτό* του. Ικανοποιημένος, ευτυχής είναι όμως ο άνθρωπος μόνο εκεί όπου είναι μεθ' εαυτόν, με την ουσία του. Όσο πιο προσωπικός είναι συνεπώς ένας άνθρωπος, τόσο εντονότερη είναι γι' αυτόν η ανάγκη ενός εμπρόσωπου Θεού. Το αφηρημένα ελεύθερο πνεύμα δεν γνωρίζει τίποτε ανώτερο από την ελευθερία· δεν χρειάζεται να τη συνδέσει με ένα εμπρόσωπο ον· η ελευθερία είναι γι' αυτό [το πνεύμα] *μέσα από αυτή την ίδια*, ως τέτοια, μια πραγματική, αληθινή ουσία. Ένα μαθηματικό, ένα αστρονομικό μυστήριό, ένας καθαρά διανοητικός άνθρωπος, ένας αντικειμενικός άνθρωπος που δεν είναι προκατειλημμένος, ο οποίος αισθάνεται ελεύθερος και ευτυχής μόνο στην εποπτεία αντικειμενικά έλλογων σχέσεων, στον ορθό Λόγο ο οποίος βρίσκεται *στα ίδια τα πράγματα*, ένας τέτοιος άνθρωπος θα εορτάσει τη σπινοζική υπόσταση ή μια παρόμοια ιδέα ως το υπέρτατο ον του, έμπλεος αντιπάθειας για έναν εμπρόσωπο, δηλαδή υποκειμενικό Θεό. Για το λόγο αυτό ο Jacobi* ήταν ένας φιλόσοφος κλασικός, διότι (τουλάχιστον υπό αυτή την προοπτική) ήταν συνεπής, σύμφωνος με τον εαυτό του. Όπως ήταν ο Θεός του, ήταν και η φιλοσοφία του – προσωπική, υποκειμενική. Ο

* O Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ήταν ένας από τους επιφανέστερους συγγραφείς της καμψής του 19ου αιώνα στη Γερμανία. Έγραψε φιλοσοφικά και επιστολιμαία μυθιστορήματα, και απέκτησε μεγάλη φήμη με τις «Επιστολές

εμπρόσωπος Θεός δεν μπορεί να θεμελιωθεί επιστημονικά με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι τον θεμελίωσαν ο Jacobi και οι μαθητές του. Η προσωπικότητα αποδεικνύεται μόνο με έναν τρόπο προσωπικό καθ' εαυτόν.

Βεβαίως μπορεί, και μάλιστα πρέπει, η προσωπικότητα να θεμελιωθεί με φυσικό τρόπο· αλλήλ' μόνο τότε όταν παύω να ψηλαφώ στο σκοτάδι του μυστικισμού, όταν εξέρχομαι στη λαμπρή ημέρα της πραγματικής φύσης και αντικαθιστώ την έννοια του εμπρόσωπου Θεού με την έννοια της *προσωπικότητας εν γένει*. Αλλήλ' στην έννοια του εμπρόσωπου Θεού, η ουσία του οποίου είναι ακριβώς η *απελευθερωμένη, διαχωρισμένη προσωπικότητα που έχει πλυρωθεί από την περιοριστική δύναμη της φύσης*, το να συσκοτίζω και πάλι αυτή τη φύση είναι εξίσου ανάποδο όπως εάν ήθελα να αναμείξω στο θείο νέκταρ μπίρα του Μπράουνσβαϊγκ, για να δώσω στο αιθέριο ποτό μια σταθερή βάση. Βεβαίως, από τον ουράνιο χυμό ο οποίος θρέφει τους θεούς δεν μπορούν να συναχθούν τα συστατικά του ζωικού αίματος. Το άνθος της εξιδανίκευσης γεννιέται μόνο μέσα από την εξάτμιση της ύλη· πώς μπορείς λοιπόν να θεωρείς από την εξιδανικευμένη υπόσταση ακριβώς εκείνα τα υλικά από τα οποία τη διαχωρίζεις; Βεβαίως, η απρόσωπη ουσία της φύσης δεν μπορεί να εξηγηθεί από την έννοια της προσωπικότητας. Εξήγηση σημαίνει θεμελίωση· αλλήλ' εκεί όπου η προσωπικότητα είναι μια αλήθεια ή, πολύ περισσότερο, η ανώτατη, η μοναδική αλήθεια, εκεί δεν έχει η φύση καμία *ουσιώδη σημασία* και συνεπώς *καμία ουσιώδη βάση*. Η ιδιαίτερη *Δημιουργία εκ του μηδενός* είναι εδώ η μοναδική επαρκής βάση εξήγησης· διότι δεν δηλώνει τίποτε περισσότερο από το: *Η φύση είναι μηδέν*, εκφράζει δηλαδή με ακρίβεια *εκείνη* τη σημασία την οποία έχει η φύση για την απόλυτη προσωπικότητα. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι ΙΧ, Χ.]

για τη διδασκαλία του Spinoza» (1785), με τις οποίες υποστήριξε ότι ο σπινοζισμός οδηγεί στον αθεϊσμό. Η δημοσίευση αυτή οδήγησε στη λεγόμενη έριδα περί του αθεϊσμού και σε διεξοδική ενασχόληση της γερμανικής διάνοησης με τη φιλοσοφία του Spinoza.

Ενδέκατο κεφάλαιο

Το μυστικό της Πρόνοιας και της Δημιουργίας εκ του μηδενός

Η Δημιουργία είναι ο *δηλωμένος* λόγος του Θεού, η δημιουργική λέξη είναι η εσωτερική, η ταυτισμένη με τη σκέψη λέξη. Η εκφώνηση είναι μια βουλήντική πράξη, συνεπώς η Δημιουργία είναι *προϊόν της βούλησης*. Όπως ο άνθρωπος στο θείο ρήμα καταφάσκει τη θεικότητα του λόγου, έτσι καταφάσκει και στη Δημιουργία τη *θεικότητα της βούλησης*, και μάλιστα όχι της βούλησης του Λόγου, αλλά της *βούλησης της φαντασιακής δύναμης, της απόλυτα υποκειμενικής, απεριόριστης βούλησης*. Η υπέρτατη κορυφή της αρχής της υποκειμενικότητας είναι η δημιουργία εκ του μηδενός. Όπως η αιωνιότητα του κόσμου ή της ύλης δεν σημαίνει τίποτε άλλο από την *ουσιαστικότητα* της ύλης, έτσι και η δημιουργία του κόσμου εκ του μηδενός δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από τη *μηδαμινότητα* του κόσμου. Με την απαρχή ενός πράγματος έχει τεθεί άμεσα, σύμφωνα με την έννοια, αν και όχι σύμφωνα με το χρόνο, το τέλος του. Η απαρχή του κόσμου είναι η απαρχή του τέλους του. Ανεμοζαμώματα, ανεμοσκορπίσματα. Η βούληση τον κάλεσε στην ύπαρξη, η βούληση τον καλεί και πάλι στο Μηδέν. Πότε; Ο χρόνος είναι αδιάφορος. Το *Είναι ή το Μη Είναι* του εξαρτάται μόνο από τη βούληση. Η βούληση για το ότι είναι είναι μεμιάς η βούληση, τουλάχιστον η δυνατή βούληση, ότι *δεν είναι*. Η ύπαρξη του κόσμου είναι συνεπώς μια στιγμιαία, μια *αυθαίρετη, αφερέγγυα*, δηλαδή ακριβώς μια *μηδαμινή* ύπαρξη.

Η Δημιουργία εκ του μηδενός είναι η υπέρτατη έκφραση της *παντοδυναμίας*. Αλλά η παντοδυναμία δεν είναι τίποτε άλλο από την υποκειμενικότητα η οποία έχει αποδευτεθεί από όλους τους αντικειμενικούς προσδιορισμούς και περιορισμούς και εορτάζει αυτή τη μη δεσμευτικότητά της ως την ανώτερη δύναμη και ουσιαστικότητα – είναι η δύναμη της δυνατότητας [Vermögen] να θέτει υποκειμενικά καθετί πραγματικό ως μη πραγματικό, καθετί αναπαριστάμενο ως κάτι δυνατό, η *δύναμη της φαντασιακής δύναμης* ή της βούλησης που είναι ταυτόσημη με τη φαντασιακή δύναμη, η *δύναμη της αυθαιρεσίας*.⁷⁰ Η χαρακτηριστικότερη, η εντονότερη έκφραση της υποκειμενικής αυθαιρεσίας είναι η αρέσκεια, η ευδοκία – «Ευδόκησε ο Θεός να καλέσει στην ύπαρξη έναν σωματικό και έναν πνευματικό κόσμο», η πλήρη

70. Η βαθύτερη προέλευση της Δημιουργίας εκ του μηδενός βρίσκεται στο θυμικό – πράγμα το οποίο δηλώνεται και αποδεικνύεται σε αυτό το σύγγραμμα τόσο άμεσα όσο και έμμεσα. Η αυθαιρεσία όμως είναι ακριβώς η *βούληση του θυμικού*, η δυναμική έκφραση του θυμικού προς τα έξω.

αναντίρρητη απόδειξη ότι η ίδια υποκειμενικότητα, η ίδια αυθαιρεσία τίθεται ως το *υπέρτατο ον*, ως μια παντοδύναμη κοσμική αρχή. Η Δημιουργία εκ του μηδενός ως ένα έργο της παντοδύναμης βούλησης εμπίπτει γι' αυτόν το λόγο σε μία κατηγορία με το *θαύμα* ή, πολύ περισσότερο, είναι το *πρώτο θαύμα* όχι μόνο σύμφωνα με το χρόνο αλλά και σύμφωνα με τη βαθμίδα – η αρχή από την οποία προκύπτουν αφ' εαυτών όλα τα υπόλοιπα θαύματα. Η απόδειξη είναι η ίδια η ιστορία. Όλα τα θαύματα δικαιολογήθηκαν, εξηγήθηκαν και απεικονίστηκαν από την παντοδυναμία η οποία δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός. Όποιος δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός δεν θα μπορούσε άραγε να κάνει το νερό κρασί, να κάνει έναν όνο να προφέρει ανθρώπινες λέξεις, να γεννήσει ως διά μαγείας νερό από ένα βράχο; Αλλά, όπως θα δούμε παρακάτω, το θαύμα είναι απλώς ένα έργο και ένα *αντικείμενο* της *φαντασιακής δύναμης* – πράγμα που ισχύει και για τη Δημιουργία εκ του μηδενός ως το πρωταρχικό θαύμα. Για το λόγο αυτό η διδασκαλία της εκ του μηδενός Δημιουργίας θεωρήθηκε υπερφυσική, πράγμα στο οποίο ο Λόγος δεν θα μπορούσε να καταλήξει από μόνος του και επικαλέστηκε τους ειδωλολάτρες φιλοσόφους, οι οποίοι θεωρούσαν ότι ο θεϊός Λόγος έπλησε τον κόσμο από μία ήδη δεδομένη ύλη. Αλλά αυτή η υπερφυσική αρχή δεν είναι άλλη από την αρχή της υποκειμενικότητας, η οποία στο Χριστιανισμό ανήλθε σε απεριόριστη οικουμενική μοναρχία, ενώ οι αρχαίοι φιλόσοφοι δεν ήταν τόσο υποκειμενικοί για να συλλάβουν το απόλυτο υποκειμενικό ον ως το πολύ απλό, ως το αποκλειστικά απόλυτο ον, διότι περιόριζαν την υποκειμενικότητα μέσα από την εποπτεία του κόσμου ή της πραγματικότητας – διότι γι' αυτούς ο κόσμος ήταν μια *αλήθεια*.

Η Δημιουργία εκ του μηδενός, ως ταυτόσημη με το θαύμα, είναι ταυτόσημη με την *Πρόνοια* – διότι η *ιδέα της Πρόνοιας* είναι –αρχικά, στην αθητική θρησκευτική σημασία της, όπου δεν έχει ακόμη απωθηθεί και περιοριστεί από την άπιστη διάνοια– *ταυτόσημη με την ιδέα του θαύματος*. Η απόδειξη της Πρόνοιας είναι το θαύμα.⁷¹ Η πίστη στην Πρόνοια είναι η πίστη σε μια δύναμη στη διάθεση της οποίας βρίσκονται όλα τα πράγματα για κατά προτίμηση χρήση, η δύναμη της οποίας απέναντι σε *κάθε δύναμη της πραγματικότητας είναι Μηδέν*. Η Πρόνοια αίρει τους νόμους της φύσης· διακόπτει την πορεία της αναγκαιότητας, τον σιδερένιο δεσμό ο οποίος συνδέει αναπόφευκτα τη συνέπεια στην αιτία· κοντολογίς, είναι η ίδια *απεριόριστη, πανίσχυρη βούληση*, η οποία κάλεσε τον κόσμο από το Μηδέν στο Είναι. Το *θαύμα* είναι μια *Creatio ex nihilo*, μια *Δημιουργία εκ του μηδενός*. Όποιος κάνει κρασί από νερό κάνει κρασί από το Μηδέν, διότι το υλικό του κρασιού δεν βρίσκεται στο νερό· στην αντίθετη περίπτωση η δημιουργία του κρασιού δεν θα ήταν μια θαυματουργή αλλά μια φυσική πράξη. Αλλά μόνο στο θαύμα *επιθεβαιώνεται, αποδεικνύεται* η Πρόνοια. Το ίδιο λοιπόν που εκφράζει η Δημιουργία εκ του μηδενός το εκφράζει και η Πρόνοια. *Η Δημιουργία εκ του μηδενός μπορεί να συλληφθεί και να εξηγηθεί μόνο σε συνάφεια με την Πρόνοια, με το θαύμα*· διότι το θαύμα ουσιαστικά δεν θέλει να πει τίποτε άλλο από το ότι

71. «Οι πιο αξιόπιστες μαρτυρίες για μια θεία Πρόνοια είναι τα *θαύματα*· H. Grotius. (*De verit. rel. christ.*, lib. I, § 13).

ο θαυματουργός είναι ο *Ιδίας* ο οποίος δημιούργησε τα πράγματα μέσα από την απλή βουλήσή του εκ του Μηδενός – Θεός ο Δημιουργός.

Αλλά η Πρόνοια αναφέρεται *ουσιαστικά στον άνθρωπο*. *Χάριν του ανθρώπου* κάνει η Πρόνοια με τα πράγματα ότι, ι θέλει, χάριν του ίδιου αίρει την ισχύ τού κατά τα άλλα παντοδύναμου νόμου. Ο θαυμασμός της Πρόνοιας στη φύση, ιδιαίτερα στον ζωικό κόσμο, δεν είναι τίποτε άλλο από ένας θαυμασμός της φύσης και συνεπώς ανήκει μόνο στο *νατουραλισμό*, έστω τον θρησκευτικό⁷². διότι στη φύση αποκαλύπτεται μόνο η *φυσική*, *όχι η θεία Πρόνοια, η Πρόνοια όπως είναι αντικείμενο της θρησκείας*. Η *θρησκευτική Πρόνοια αποκαλύπτεται μόνο στο θαύμα* – προπάντων στο θαύμα της ενανθρώπησης, το επίκεντρο της θρησκείας. Πουθενά όμως δεν διαβάζουμε ότι ο Θεός έγινε ζώο χάριν των ζώων – μια τέτοια σκέψη είναι ήδη στα μάτια της θρησκείας μια σκέψη μιαιρή, άθην– ή ότι ο Θεός έκανε εν γένει θαύματα χάριν των ζώων ή των φυτών. Αντιθέτως: διαβάζουμε ότι μια φτωχή συκομυριά έγινε στόχος κατάρας επειδή δεν είχε καρπούς, σε μια περίοδο όπου δεν μπορούσε να έχει καρπούς, απλώς για να δοθεί ένα παράδειγμα στους ανθρώπους τι δύνανται να κάνει η πίστη υπεράνω της φύσης, ότι τα δαιμονικά πνεύματα *εξέρχονται* μεν από τον άνθρωπο αλλά *εισέρχονται* στα κτήνη. Βεβαίως λέγεται: «ἐν [στρουθίον] οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν» [Ματθαίος 10:29]· αλλά αυτά τα σπουργίτια δεν έχουν περισσότερη αξία και σημασία από τις τρίχες της ανθρώπινης κεφαλής, οι οποίες είναι όλες μετρημένες.

Το ζώο –εκτός του ένστικτο– δεν έχει κανένα άλλο προστατευτικό πνεύμα, καμία άλλη Πρόνοια από τις αισθήσεις ή εν γένει τα όργανά του. Ένα πουλί που χάνει το μάτι του έχει χάσει το φύλλακα-άγγελό του· θα καταπέσει αναγκαστικά εάν δεν συμβεί ένα θαύμα. Διαβάζουμε όμως ότι ένα κοράκι έφερνε στον προφήτη Ηλία τροφή, αλλά όχι (τουλάχιστον απ' όσο γνωρίζω) ότι κάποιο ζώο διατηρήθηκε στη ζωή με τρόπο διαφορετικό από τον φυσικό. Όταν όμως ένας άνθρωπος πιστεύει ότι δεν έχει καμία άλλη Πρόνοια από τις δυνάμεις του γένους του, τις αισθήσεις του, τη διάνοιά του, τότε είναι στα μάτια της θρησκείας και όλων εκείνων που υπερασπίζονται τη θρησκεία ένας άθρησκος άνθρωπος, διότι πιστεύει μόνο σε μια *φυσική* Πρόνοια, αλλά ακριβώς στα μάτια της θρησκείας η φυσική Πρόνοια δεν είναι τίποτε. Γι' αυτόν το λόγο η Πρόνοια αναφέρεται *ουσιαστικά μόνο στον άνθρωπο* – ακόμη και μεταξύ των ανθρώπων μόνο στον *θρήσκο*. «Θεός έστι σωτήρ πάντων ανθρώπων, *μάλιστα πιστών*» [Προς Τιμόθεον Α' 4:10· η έμφραση του συγγραφέα]. Ανήκει, όπως και η θρησκεία, μόνο στον άνθρωπο – οφείλει να εκφράζει την *ουσιώδη διαφορά του ανθρώπου* από το ζώο, να αποσπά τον άνθρωπο από τη βία των φυσικών δυνάμεων. Ο Ιωνάς πν

72. Ο θρησκευτικός νατουραλισμός είναι βεβαίως απλώς μια στιγμή της χριστιανικής θρησκείας – ακόμη περισσότερο δε της μωσαϊκής θρησκείας, της τόσο φιλικής προς τα ζώα. Αλλά δεν είναι διόλου η *χαρακτηριστική*, η *χριστιανική* στιγμή της χριστιανικής θρησκείας. Η χριστιανική, η θρησκευτική Πρόνοια είναι τελείως *διαφορετική* από την Πρόνοια η οποία ντύνει τα κρίνα και ταΐζει τα κοράκια. Η φυσική Πρόνοια αφήνει τον άνθρωπο να βυθιστεί στο νερό όταν αυτός δεν έχει μάθει να κολυμπά, αλλά η χριστιανική, η θρησκευτική Πρόνοια τον οδηγεί άθικτο με το χέρι της παντοδυναμίας πάνω από το νερό.

κοιλιά του κήτους, ο Δανιήλ στο λάκκο των λεόντων είναι παραδείγματα του πώς η Πρόνοια διακρίνει τον (θρήσκο) άνθρωπο από το ζώο. Εάν λοιπόν η Πρόνοια που φανερώνεται στα αρνακτικά και κοπτικά εργαλεία των ζώων και θαυμάζεται τόσο πολύ από τους ευσεβείς Χριστιανούς φυσιοδίφες είναι μια αλήθεια, τότε η Πρόνοια της Βίβλου, η Πρόνοια της θρησκείας είναι ένα ψέμα, και αντιστρόφως. Τι αξιοθρήνητη και ταυτόχρονα γελοία υποκρισία να θέλει κανείς να σέβεται ταυτόχρονα και τις δύο, τη φύση και τη Βίβλο! Η φύση, πώς αντιφάσκει στη Βίβλο! Η Βίβλος, πώς αντιφάσκει στη φύση! Ο Θεός της φύσης αποκαλύπτεται από το ότι δίνει στο λεοντάρι τη δύναμη και τα κατάλληλα όργανα ώστε, για τη διατήρηση της ζωής του, να μπορεί στην ανάγκη να καταπνίξει και να κατασπαράξει ένα ανθρώπινο άτομο· ο Θεός της Βίβλου αποκαλύπτεται όμως από το ότι αποσπά και πάλι το ανθρώπινο άτομο από τα κοπτικά εργαλεία του λέοντα!⁷³

Η Πρόνοια είναι ένα *προτέρημα* του ανθρώπου· εκφράζει την *αξία* του ανθρώπου σε διαφορά προς τα άλλα φυσικά όντα και πράγματα· *τον αποσπά από τη συνάφεια του κοσμικού όλου*. Η Πρόνοια είναι η πεποίθηση του ανθρώπου για την άπειρη αξία της ύπαρξής του –μια πεποίθηση στην οποία εγκαταλείπει την πίστη στην αλήθεια των εξωτερικών πραγμάτων–, ο ιδεαλισμός της θρησκείας· η πίστη στην Πρόνοια είναι συνεπώς ένα και το αυτό με την πίστη στην προσωπική αθανασία, απλώς με τη διαφορά ότι εδώ αναφορικά με το χρόνο η άπειρη αξία προσδιορίζει εαυτήν ως άπειρη διάρκεια της ύπαρξης. Όποιος δεν έχει ιδιαίτερες αξιώσεις, όποιος είναι αδιάφορος προς τον εαυτό του, όποιος δεν διαφοροποιείται από τη φύση, όποιος βήθει τον εαυτό του να εξαφανίζεται ως ένα τμήμα του όλου, αυτός δεν πιστεύει σε καμία Πρόνοια, δηλαδή σε καμία *ιδιαίτερη* Πρόνοια· αλλά μόνο η *ιδιαίτερη* Πρόνοια είναι *Πρόνοια* με την έννοια της θρησκείας. Η πίστη στην Πρόνοια είναι η *πίστη στην ίδια αξία* –από εδώ και οι αγαθοεργές συνέπειες αυτής της πίστης, αλλά και η ψευδής ταπεινοφροσύνη, η θρησκευτική έπαρση, η οποία δεν επαφίεται μεν στον εαυτό της αλλά αντ' αυτού εναποθέτει στον καλό Θεό την έγνοια για αυτήν–, η πίστη του ανθρώπου στον *ίδιο* τον *εαυτό* του. Ο Θεός νοιάζεται για εμένα· σκοπεί στην ευτυχία μου, στη σωτηρία μου· *θέλει να γίνω μακάριος*· αλλά το *ίδιο* θέλω και εγώ· το *δικό μου συμφέρον* είναι *λοιπόν το συμφέρον του Θεού*, η *δική μου βούληση* είναι η *βούληση του Θεού*, ο *δικός μου τελικός σκοπός* είναι *σκοπός του Θεού* – η *αγάπη του Θεού προς εμένα* δεν είναι τίποτε άλλο από την *αποθεωμένη προς-εαυτόν-αγάπη* μου.

Εκεί όμως όπου πιστεύεται η Πρόνοια, εκεί εξαρτάται η πίστη στο Θεό από την πίστη στην *Πρόνοια*. Όποιος αρνείται ότι υπάρχει Πρόνοια αρνείται ότι ο Θεός *είναι* ή –πράγμα που είναι το ίδιο– ότι ο Θεός είναι *Θεός*· διότι ένας Θεός ο οποίος δεν είναι η Πρόνοια του ανθρώπου είναι ένας γελοίος Θεός, ένας Θεός στον οποίο λείπει η θείκότερη, η πιο αξιοπλάτρευτη ουσιώδης ιδιότητα. Συνεπώς η *πίστη στο Θεό* δεν είναι τίποτε άλλο από την πίστη στην *ανθρώπινη*

73. Σε αυτή την αντιπαράθεση μεταξύ της θρησκευτικής ή βιβλικής και της φυσικής Πρόνοιας ο συντάκτης έχει περισσότερο υπόψη του την ανιαρή, μικρόμυαη θεολογία των Άγγλων φυσιοδιφών.

αξιοπρέπεια,⁷⁴ η πίστη στη θεία σημασία του ανθρώπινου όντος. Αλλά η πίστη στην (θρησκευτική) Πρόνοια είναι ένα και το αυτό με την πίστη στην εκ του μηδενός Δημιουργία, και αντιστρόφως: αυτή λοιπόν δεν μπορεί να έχει καμία άλλη σημασία από τη μόλις ανεπτυγμένη σημασία της Πρόνοιας, και όντως δεν έχει καμία άλλη. Η θρησκεία το εκφράζει επαρκώς αυτό, θέτοντας τον άνθρωπο ως το σκοπό της Δημιουργίας. Όλα τα πράγματα είναι χάριν του ανθρώπου, όχι χάριν αυτών των ιδίων. Όποιος χαρακτηρίζει αυτή τη διδασκαλία *έπαρση*, όπως το κάνουν οι ευσεβείς Χριστιανοί φυσιοδίφες, θεωρεί τον ίδιο το Χριστιανισμό *έπαρση*: διότι το ότι ο «υλικός κόσμος» είναι χάριν του ανθρώπου σημαίνει απείρως λιγότερα από το ότι ο Θεός ή τουλάχιστον, εφόσον ακολουθήσουμε τον Παύλο, ένα ον το οποίο είναι *σχεδόν* Θεός, το οποίο μόλις που διαφέρει από το Θεό, *γίνεται άνθρωπος χάριν του ανθρώπου*.

Εάν όμως ο άνθρωπος είναι ο σκοπός της Δημιουργίας, τότε είναι και η αληθινή βάση της, διότι ο σκοπός είναι η αρχή της δραστηριότητας. Η διαφορά μεταξύ του ανθρώπου ως σκοπού της Δημιουργίας και του ανθρώπου ως βάσης της είναι απλώς ότι η βάση είναι η αφηρημένη, αποσπασμένη ουσία του ανθρώπου, αλλά ο σκοπός είναι ο πραγματικός, ατομικός άνθρωπος: ότι ο άνθρωπος *γνωρίζει* εαυτόν σαφώς ως το σκοπό της Δημιουργίας, όχι όμως τη βάση της, διότι διακρίνει από τον εαυτό του τη βάση, την ουσία ως ένα άλλο εμπρόσωπο ον.⁷⁵ Αλλά αυτό το άλλο εμπρόσωπο, δημιουργικό ον δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε άλλο από την ανθρώπινη προσωπικότητα η οποία έχει τεθεί εκτός κάθε συνάφειας με τον κόσμο, η οποία μέσα από τη Δημιουργία, δηλαδή το *θέτειν* του κόσμου, του αντικειμενικού, του Άλλου ως *μιας ετεροκαθορισμένης, περατής, μηδαμινής ύπαρξης*, δίνει στον εαυτό της τη *θεαϊότητα της αποκλειστικής πραγματικότητάς της*. Όσον αφορά την Κτίση, δεν πρόκειται για την αλήθεια και την πραγματικότητα της φύσης ή του κόσμου, αλλά για την *αλήθεια και την πραγματικότητα της προσωπικότητας, της υποκειμενικότητας σε διαφορά προς τον κόσμο*. Πρόκειται για την προσωπικότητα του Θεού: αλλά η προσωπικότητα του Θεού είναι η *από όλους τους προσδιορισμούς και περιορισμούς της φύσης απελευθερωμένη προσωπικότητα* του ανθρώπου. Από εδώ και η *εσωτερική συμμετοχή* στην Κτίση, η *απέχθεια απέναντι στις πανθειστικές κοσμογονίες*: η Κτίση είναι,

74. «Εκείνοι που αρνούνται το Θεό αίρουν την ευγένεια του ανθρώπινου γένους». *Baco Verul. (Serm. fidel., 16)*.

75. Στον Κλήμη Αλεξανδρείας (*Coh. ad gentes*) υπάρχει ένα ενδιαφέρον παράθεμα. Έχει ως εξής στη λατινική μετάφραση (της κακής έκδοσης του Βίρτσμουργκ, 1778): *At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturas rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum* [Εμείς όμως ήμασταν πριν από τη δημιουργία του κόσμου, εμείς οι οποίοι, εφόσον ήμασταν προσδιορισμένοι να είμαστε εντός του, είχαμε δημιουργηθεί από πριν για το Θεό, εμείς, τα έλληγα πλάσματα του θείου λόγου, οι οποίοι έχουμε γίνει πανάρχαιοι μέσα από αυτόν, διότι αυτός ήταν εν αρχή]. Με ακόμη μεγαλύτερη σαφήνεια εξέφρασε όμως ο χριστιανικός μυστικισμός την ανθρώπινη ουσία ως τη βάση του κόσμου. «Ο άνθρωπος, ο οποίος είναι προ του χρόνου στην αιωνιότητα, επενεργεί με το Θεό σε όλα τα έργα τα οποία ο Θεός έχει ενεργήσει πριν από χίλια χρόνια και θα ενεργήσει μετά από χίλια χρόνια». «Από τον άνθρωπο εξέρρευσαν όλα τα πλάσματα». *Κηρύγματα διδασκάλων πριν και κατά τη διάρκεια της περιόδου του Tauler (Ed. c., S. 5, S. 119)*.

όπως και ο εμπρόσωπος Θεός εν γένει, όχι μια επιστημονική αλλήλ μια *προσωπική υπόθεση*, δεν είναι ένα αντικείμενο της *ελεύθερης διάνοησης*, αλλήλ του θυμικού ενδιαφέροντος· διότι αναφορικά με την Κτίση πρόκειται απλώς για την εγγύηση, για την ύστατη vonή επιβεβαίωση της προσωπικότητας ή της υποκειμενικότητας ως μιας onτότητας τελείως αποκομμένης, η οποία δεν έχει τίποτε κοινό με την ουσία της φύσης, μιας onτότητας *υπερκόσμιας* και *εξωκόσμιας*.⁷⁶

Ο άνθρωπος *διαφοροποιείται από τη φύση*. Αυτή η *διαφορά του είναι ο Θεός του* – η *διαφορά του Θεού από τη φύση δεν είναι τίποτε άλλο από τη διαφορά του ανθρώπου από τη φύση*. Η αντίθεση πανθείσμου και προσωναλισμού ανάγεται στο ερώτημα: Είναι η *ουσία του ανθρώπου μια εξωκοσμική* ή μια *ενδοκοσμική*, μια *υπερφυσική* ή μια *φυσική* ουσία; Ως εκ τούτου οι θεωρησιακοί στοχασμοί και οι έριδες για την προσωπικότητα ή την απροσωπικότητα του Θεού είναι άκαρπες, ματαιόδοξες, άκριτες και ανδιαστικές· διότι οι θεωρησιακοί στοχαστές, ιδιαίτερα οι θεωρησιακοί στοχαστές της προσωπικότητας, δεν ονομάζουν το τέκνο με το σωστό όνομα· είναι μετριόφρονες· σ' αλήθεια σκέφτονται θεωρησιακά μόνο *για τον εαυτό τους*, σκέφτονται θεωρησιακά μόνο προς το *συμφέρον της δικής τους ευδαιμονίας*, και εντούτοις δεν θέλουν να το *παραδεχτούν* ότι σπάνε τα κεφάλια τους *μόνο για τον εαυτό τους*, σκέφτονται θεωρησιακά με τη φαντασίωση ότι κρυφασκούν τα μυστικά ενός άλλου όντος. Ο πανθείσμος *ταυτίζει τον άνθρωπο με τη φύση* – είτε με την προφανή εμφάνισή της είτε με την αφηρημένη ουσία της–, ο προσωναλισμός τον *απομονώνει*, τον *διαχωρίζει* από τη φύση, τον καθιστά από ένα τμήμα *όλον*, σε ένα απόλυτο *ον δι' εαυτό*. Αυτή είναι η διαφορά. Εάν θέλετε να καταλήξετε σε καθαρές απόψεις γι' αυτά τα πράγματα, τότε ανταλλάξτε τη *μυστική, αντεστραμμένη* ανθρωπολογία σας, την οποία ονομάζετε θεολογία, με την *πραγματική ανθρωπολογία* και σκεφτείτε θεωρησιακά στο φως της συνείδησης και της φύσης για τη διαφορετικότητα ή την ενότητα της ανθρώπινης ουσίας με την ουσία της φύσης. Εσείς οι ίδιοι παραδέχεστε ότι η ουσία του πανθείστικού Θεού δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία της φύσης. Γιατί λοιπόν βλέπετε μόνο τη σκλήθρα στα μάτια των αντιπάλων σας αλλήλ όχι τον τόσο ευδιάκριτο πάσσαλο στα δικά σας μάτια, γιατί θέλετε να κάνετε με εσάς μια εξαίρεση από ένα νόμο γενικής ισχύος; Παραδεχτείτε λοιπόν ότι ο εμπρόσωπος Θεός σας δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την εμπρόσωπη ουσία σας, ότι εσείς, καθώς πιστεύετε και αποδεικνύετε την υπερφυσικότητα και εξωφυσικότητα του Θεού σας, *δεν πιστεύετε και δεν αποδεικνύετε τίποτε άλλο από την υπερφυσικότητα και εξωφυσικότητα του ίδιου του εαυτού σας*.

Όπως παντού, έτσι και στην Κτίση οι ανάμεικτοι γενικοί, μεταφυσικοί ή ακόμη και οι *πανθείστικοι* προσδιορισμοί καλύπτουν το ιδιαίτερο *ον* της Κτί-

76. Από εδώ εξηγείται γιατί αποτυχάνουν και πρέπει να αποτυχάνουν όλες οι προσπάθειες της θεωρησιακής θεολογίας, και της ομόθυμης προς αυτή φιλοσοφίας, να έρθει κανείς από το Θεό στον κόσμο ή να συνεναχθεί ο κόσμος από το Θεό. Δηλαδή, ακριβώς επειδή είναι εκ βάρων εσφαρήμενες και αντεστραμμένες, δεν γνωρίζουν ποιο είναι το ιδιαίτερο ζήτημα στην Κτίση.

σας. Αρκεί όμως κανείς να είναι απλώς προσεκτικός αναφορικά με τους εγγύτερους προσδιορισμούς για να πειστεί ότι ο πυρήνας της Κτίσης δεν είναι τίποτε άλλο από την αυτοεπιβεβαίωση του ανθρώπινου όντος σε διαφορά προς τη φύση. Ο Θεός παράγει τη φύση *έξω από αυτόν* – αρχικά είναι μόνο σκέψη, πρόγραμμα, απόφαση, τώρα γίνεται πράξη και έτσι εξέρχεται από το Θεό ως ένα ον διαφορετικό από αυτόν, τουλάχιστον σχετικά, ως ένα αυτοτελές ον. Με τον ίδιο τρόπο όμως και ο άνθρωπος, έτσι όπως διαφοροποιείται από τον κόσμο, όπως συλλαμβάνει εαυτόν ως ένα ον διαφορετικό από αυτόν, θέτει τον κόσμο έξω από αυτόν ως ένα άλλο ον – μάλιστα αυτό το *Εκτός-εαυτού-θέτειν* και η *αυτοδιαφοροποίηση* είναι μία και η αυτή πράξη. Καθώς λοιπόν ο κόσμος τίθεται εκτός Θεού, τότε ο Θεός τίθεται, *για τον ίδιο τον εαυτό του, ως διαφορετικός* από τον κόσμο. Τι άλλο λοιπόν είναι ο Θεός από τη δική σας, υποκειμενική ουσία, όταν ο κόσμος εξέρχεται από αυτόν;⁷⁷ Όταν προσέρχεται ο ναούργος αναστοχασμός, τότε βέβαια η διαφορά μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού γίνεται στόχος άρνησης ως μια περατή, μια ανθρώπινη (;) διαφορά. Αλλά στην άρνηση της διάνοιας, η οποία είναι μια καθαρή παρανόηση και ακατανόηση της θρησκείας, δεν πρέπει να δοθεί τίποτε. Εάν έχει σοβαρή πρόθεση, τότε καταστρέφει το θεμέλιο της θρησκευτικής συνείδησης· αίρει τη δυνατότητα, μάλιστα την ουσία της Δημιουργίας, διότι αυτή βασίζεται μόνο στην *αλήθεια* αυτής της διαφοράς. Αλήωσατε το αποτέλεσμα της Δημιουργίας, η μεγαλιότητα αυτής της πράξης για το θυμικό και για τη φαντασία χάνεται τελείως εάν δεν ληφθεί με την πραγματική έννοια το Εκτός-εαυτού-θέτειν. Τι σημαίνει αλήωσατε διαπράττω, δημιουργώ, γεννώ, παρά ότι κάτι που είναι εν πρώτοις μόνο υποκειμενικό, και γι' αυτό αδράτο, ανύπαρκτο, το καθιστώ αντικειμενικό, το αισθητικοποιώ, δηλαδή το θέτω εκτός εαυτού, το κάνω κάτι διαφορετικό από εμένα; Εκεί όπου δεν υπάρχει η πραγματικότητα ή η δυνατότητα ενός Εκτός-εμού-Είναι, εκεί δεν μπορεί να γίνει λόγος για καμία πράξη και δημιουργία. Ο Θεός είναι αιώνιος, αλλά ο κόσμος είναι γεννημένος· ο Θεός υπήρχε πριν υπάρξει ακόμη ο κόσμος· ο Θεός είναι αόρατος, μη αισθητός· αλλά ο κόσμος είναι αισθητός, υλικός, και συνηώς εκτός Θεού· διότι πώς θα ήταν το υλικό ως τέτοιο, η μάζα, το υλικό στο Θεό; Ο κόσμος είναι με την ίδια έννοια εκτός Θεού όπως το δέντρο, το ζώο, ο κόσμος εν γένει είναι έξω από την παράστασή μου, έξω από εμένα – ένα ον διαφορετικό από την υποκειμενικότητα. Μόνο εκεί όπου γίνεται παραδεκτό ένα τέτοιο Εκτός-εαυτού-θέτειν, όπως στους παλαιότερους φιλοσόφους και θεολόγους, έχουμε συνηώς την απαράχακτη, την απρόσμεκτη διδασκαλία της θρη-

77. Σε αυτό δεν μπορεί κανείς να φέρει ως αντίρρηση την πανταχού παρουσία του Θεού, το Είναι του Θεού σε όλα τα πράγματα ή το Είναι των πραγμάτων στο Θεό. Διότι, πέραν του ότι μέσα από την κόπτε πραγματική πτώση του κόσμου έχει εκφραστεί με αρκετή σαφήνεια το Εκτός-Θεού-Είναι του κόσμου, δηλαδή η αθεικότητά του, ο Θεός είναι *μόνο εντός του ανθρώπου* με ειδικό τρόπο· είμαι όμως οικείος μόνο εκεί όπου είμαι *ειδικά* οικείος. «Πουθενά αλλού δεν είναι ο Θεός παρά εκεί όπου ο Θεός είναι *ιδιαίτερα στην ψυχή*. Σε όλα τα πλάσματα υπάρχει κάτι από το Θεό, αλλά στην ψυχή ο Θεός είναι θείκος, διότι αυτή είναι το αναπατηρίθ του»· *Κηρύγματα διδασκάλων κ.λπ.*, σ. 19. Το δε Είναι των πραγμάτων στο Θεό, ιδιαίτερα εκεί όπου δεν έχει καμία πανθείστική σημασία, η οποία αλήωσατε παραβλέπεται εδώ, είναι επίσης απλώς μια παράσταση χωρίς πραγματικότητα, και δεν εκφράζει τα ειδικά φρονήματα της θρησκείας.

σκευτικής συνείδησης. Αντιθέτως, οι θεωρησιακοί θεολόγοι και φιλόσοφοι της νεότερης περιόδου αναμειγνύουν όλων των ειδών τους πανθειστικούς προσδιορισμούς, αν και απορρίπτουν την αρχή του πανθεισμού, αλλά γι' αυτόν το λόγο φέρνουν στον κόσμο ένα δημιούρημα το οποίο αντιφάσκει απολύτως προς τον εαυτό του και είναι ανυπόφορο.

Ο δημιουργός του κόσμου δεν είναι λοιπόν άλλος από τον άνθρωπο, ο οποίος μέσα από την απόδειξη ή τη συνείδηση ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε, ότι είναι ένα έργο της βούλησης, δηλαδή μια ύπαρξη χωρίς εαυτό, χωρίς δύναμη, μηδαμινή, δίνει στον εαυτό του τη βεβαιότητα της δικής του σοβαρότητας, αλήθειας και απειρότητας. Το Μηδέν από το οποίο γεννήθηκε ο κόσμος είναι το δικό του Μηδέν. Όταν λες: Ο κόσμος έγινε από το Μηδέν, σκέφτεσαι τον ίδιο τον κόσμο ως Μηδέν, αφαιρείς όλα τα όρια της φαντασίας, του θυμικού σου, της βούλησής σου, διότι ο κόσμος είναι το όριο της βούλησης, του θυμικού σου· μόνο ο κόσμος πιέζει την ψυχή σου· μόνο αυτός είναι το χώρισμα ανάμεσα σε εσένα και στο Θεό, τη δική σου μακάρια τέλεια ουσία. Εξορθορρεύεις λοιπόν υποκειμενικά τον κόσμο· σκέφτεσαι το Θεό μόνο για εσένα, δηλαδή την πολύ απλή απεριόριστη υποκειμενικότητα, την ψυχή, η οποία απολαμβάνει τον εαυτό της, η οποία δεν χρειάζεται τον κόσμο, η οποία δεν γνωρίζει τίποτε για τους επώδυνους δεσμούς της ύλης. Στην εσώτερη βάση της ψυχής σου θέλεις να μην υπάρχει κανένας κόσμος· διότι εκεί όπου είναι ο κόσμος εκεί είναι ύλη, και όπου ύλη εκεί είναι πίεση και σύγκρουση, χώρος και χρόνος, όριο και αναγκαιότητα. Εντούτοις, υπάρχει όντως ένας κόσμος, όντως μια ύλη. Πώς βγαίνει από τη στενωπό αυτής της αντίφασης; Πώς διώχνεις από τις αισθήσεις σου τον κόσμο ώστε να μη σε ενοχλεί στο ευχάριστο αίσθημα της απεριόριστης ψυχής; Μόνο καθιστώντας τον ίδιο τον κόσμο ένα προϊόν της βούλησης, δίνοντάς του μια ύπαρξη αυθαίρετη, κυμαινόμενη διαρκώς μεταξύ Είναι και Μηδέν, προσδοκώσα συνέχεια τον αφανισμό της. Βεβαίως, ο κόσμος ή η ύλη –διότι αυτά τα δύο δεν χωρίζονται– δεν μπορούν να εξηγηθούν από την πράξη της Κτίσης· πρόκειται όμως για πλήρη παρανόηση να τίθεται τέτοια απαίτηση στην Κτίση· διότι η βάση της είναι η εξής σκέψη: δεν πρέπει να υπάρχει κανένας κόσμος, καμία ύλη· και γι' αυτόν το λόγο προσδοκάται καθημερινά με πόθο το τέλος της. Ο κόσμος στην αλήθεια του δεν υπάρχει εδώ διόλου· είναι αντικείμενο μόνο ως η πίεση, το όριο της ανθρώπινης ψυχής και προσωπικότητας· πώς θα μπορούσε ο κόσμος στην αλήθεια και στην πραγματικότητά του να συναπαθεί, να θεμελιωθεί από μια αρχή η οποία αρνείται τον κόσμο;

Για να γνωρίσει κανείς την αvengeυμένη σημασία της Κτίσης ως την ορθή, ως σκεπτεί σοβαρά μόνο αυτό, ότι στην Κτίση η κύρια υπόθεση δεν είναι διόλου η Δημιουργία φυτών και ζώων, νερού και γης, για τα οποία άλλωστε δεν υπάρχει Θεός, αλλά η Δημιουργία εμπρόσωπων όντων, πνευματικών, όπως είθισται να λέγεται. Ο Θεός είναι η έννοια, η ιδέα της ίδιας της προσωπικότητας ως προσώπου, η εν εαυτή υπάρχουσα υποκειμενικότητα, αποκομμένη από τον κόσμο, το άνευ αναγκών Δι' εαυτόν-Είναι που έχει τεθεί ως απόλυτο Είναι και ουσία, το Εγώ χωρίς Εσύ. Καθώς όμως το απόλυτο Μόνο-Δι' εαυτόν-Είναι αντιφάσκει στην έννοια του αληθινού βίου, στην έννοια της αγάπης, καθώς η αυτοσυνείδηση είναι ουσιαστικά δεσμευμένη στη

συνείδηση ενός Εσύ, καθώς μακροπρόθεσμα τουλάχιστον η μοναξιά δεν μπορεί να προφυλαχτεί από το αίσθημα της ανίας και της μονοτονίας, έτσι γίνεται άμεση πρόσβαση από το θείο ον σε άλλα συνειδητά όντα· η έννοια της προσωπικότητας, η οποία αρχικά είναι συμπιεσμένη μόνο σε ένα ον, διευρύνεται σε μια ποικιλότητα προσώπων.⁷⁸ Εάν το πρόσωπο συλληφθεί σωματικά ως πραγματικός άνθρωπος, και ως τέτοιος είναι ένα ον με ανάγκες, τότε [αυτό] προκύπτει μόλις στο τέλος του φυσικού κόσμου, όταν είναι δεδομένοι οι όροι της ύπαρξής του, [εμφανίζεται] ως ο τελικός σκοπός της Κτίσης. Εάν αντιθέτως ο άνθρωπος νοηθεί αφηρημένα ως πρόσωπο, όπως συμβαίνει στη θρησκευτική θεωρησιακή σκέψη, τότε αυτή η παράκαμψη δικαιότετα: πρόκειται κατευθείαν για την *αυτοθμελίωση*, την *τελευταία αυτοεπιβεβαίωση* της ανθρωπίνης προσωπικότητας. Βεβαίως, η θεία προσωπικότητα διακρίνεται με όλους τους δυνατούς τρόπους από την ανθρωπίνη, για να αποκρυφθεί η μη διαφορά της από αυτήν· αλλιώς αυτές οι διαφορές είναι είτε καθαρά φανταστικές ή σοφιστικές. Όλοι οι *ουσιώδεις* λόγους της Κτίσης ανάγονται μόνο στους προσδιορισμούς, στους λόγους οι οποίοι επιβάλλουν στο Εγώ τη συνείδηση της αναγκαιότητας ενός άλλου εμπρόσωπου όντος. Σκεφτείτε θεωρησιακά όσο θέλτε: δεν θα βγάλλετε ποτέ την προσωπικότητά σας από το Θεό εάν δεν την έχετε ήδη εκ των προτέρων εισαγάγει εκεί, εάν ο ίδιος ο Θεός δεν είναι ήδη η υποκειμενική ή η εμπρόσωπη ουσία σας. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι Χ-ΧΙΙ.]

78. Εδώ είναι το σημείο όπου η Κτίση δεν αντιπροσωπεύει για εμάς απλώς τη θεία δύναμη αλλιά και τη θεία αγάπη. «Υπάρχουμε διότι ο Θεός είναι καλός» (Αυγουστίνος). Αρχικά, προ του κόσμου, ο Θεός ήταν μόνο για τον εαυτό του. «Πριν από όλα τα πράγματα ο Θεός ήταν μόνος, ήταν για τον εαυτό του ο κόσμος και ο τόπος και όλα. Ήταν όμως μόνο διότι δεν υπήρχε ουδέν έξω από αυτόν» (Τερτυλλιανός). Δεν υπάρχει όμως ανώτερη ευτυχία από το να κάνει άλλους ευτυχείς, η μακαριότητα βρίσκεται στην πράξη της συμμετοχής [Mitteilung]. Συμμετέχουσα είναι όμως μόνο η χαρά, η αγάπη. Ο άνθρωπος θέτει συνηπώς τη συμπάσχα αγάπη ως αρχή του Είναι. «Η έκσταση της καθοούνης θέτει το Θεό εκτός εαυτού» (Διονύσιος Α.). Καθετί ουσιώδες θεμελιώνεται μόνο μέσω του εαυτού του. Η θεία αγάπη είναι η θιουική χαρά που θεμελιώνει εαυτήν, και καταφάσκει εαυτήν. Το ανώτατο αυτοαίσθημα του βίου, η ανώτατη θιουική χαρά είναι όμως η αγάπη που δίνει ευτυχία, ο Θεός ως καθιπροσώρητο ον είναι η προσηνοποιημένη και εξαντικειμενικευμένη ευτυχία της ύπαρξης.

Δωδέκατο κεφάλαιο

Η σημασία της Κτίσις στον Ιουδαϊσμό

Η διδασκαλία της Κτίσις προέρχεται από τον Ιουδαϊσμό· αυτή η ίδια είναι η χαρακτηριστική διδασκαλία, η θεμελιώδης διδασκαλία της εβραϊκής θρησκείας. Η αρχή η οποία τίθεται εδώ ως βάση της δεν είναι τόσο η αρχή της υποκειμενικότητας όσο, πολύ περισσότερο, εκείνη του *εγωισμού*. Η διδασκαλία της Κτίσις στη χαρακτηριστική σημασία της πηγάζει μόνο από εκείνο το σημείο όπου ο άνθρωπος υποτάσσει πρακτικά τη φύση στη βούληση και στην ανάγκη του, και συνεπώς επίσης στην παραστατική δύναμή του την υποβαθμίζει σε ένα απλό έργο, σε ένα προϊόν της βούλησης. Τώρα έχει *εξηγηθεί* η ύπαρξή της γι' αυτόν, καθώς την ερμηνεύει *από τον εαυτό του*, με τη *δική του* έννοια. Το ερώτημα: Πόθεν η φύση ή ο κόσμος; προϋποθέτει ουσιαστικά ένα θαυμασμό για το ότι υπάρχει, ή το ερώτημα: Γιατί υπάρχει;. Αλλά αυτός ο θαυμασμός, αυτό το ερώτημα προκύπτουν μόνο εκεί όπου ο άνθρωπος έχει ήδη αποστασιοποιηθεί από τη φύση και την έχει καταστήσει ένα απλό αντικείμενο βούλησης. Ο συντάκτης του *Βιβλίου της Σοφίας* λέει ορθώς ότι «Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρὶν θεοῦ ἀγνώσια καὶ ἐκ τῶν ὀρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἶδεναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσκόντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην» [*Σοφία Σολομώντος* 13:1]. Για όποιον η φύση είναι ένα *ωραίο* ον, σε αυτόν εμφανίζεται η ίδια ως *αυτοσκοπός*, γι' αυτόν εμπεριέχει η ίδια τη βάση της ύπαρξής της, στην οποία δεν προκύπτει το ερώτημα: Γιατί υπάρχει;. Η έννοια της *φύσης* και της *θεότητας* δεν *διαφέρει* στη δική του συνείδηση, στην εποπτεία του για τον κόσμο. Η φύση, όπως εμπίπτει στην αίσθησή του, έχει για αυτόν σαφώς προκύψει, γεννηθεί, αλλά δεν είναι δημιουργημένη με την ιδιαίτερη έννοια, με την έννοια της θρησκείας, δεν είναι ένα αυθαίρετο προϊόν, δεν έχει κατασκευαστεί. Με αυτή δε την αντίληψη της γένεσης δεν εκφράζει κάτι κακό· η γένεση δεν έχει γι' αυτόν κάτι μιαιρό, κάτι αθεϊκό καθ' εαυτή· θεωρεί τους ίδιους τους θεούς του ως γεννηθέντες. Η γενετήσια δύναμη είναι για αυτόν η πρώτη δύναμη: θέτει συνεπώς ως βάση της φύσης μια δύναμη της φύσης – μια δύναμη παρούσα, ενεργοποιημένη στην αισθητηριακή εποπτεία του ως βάση των πραγμάτων. Έτσι σκέφτεται ο άνθρωπος εκεί όπου αντιμετωπίζει τον κόσμο αισθητικά ή θεωρητικά –διότι η θεωρητική εποπτεία είναι αρχικά η αισθητική, η αισθητική είναι η *prima philosophia*–, εκεί όπου η έννοια του κόσμου [Welt] είναι γι' αυτόν η έννοια του διάκοσμου [Kosmos], της εξοχότητας, της θεϊκότητας της ίδιας. Μόνο εκεί όπου μια τέτοια εποπτεία εμπύκωνε τον άνθρωπο μπορούσαν να συληηφθούν και να εκφραστούν σκέψεις όπως εκείνη του Αναξαγόρα: ότι ο άνθρωπος είναι γεννημένος για

τη θέαση του κόσμου.⁷⁹ Η σκοπιά της θεωρίας είναι η σκοπιά της αρμονίας με τον κόσμο. Η υποκειμενική δραστηριότητα, εκείνη στην οποία ο άνθρωπος ικανοποιεί *εαυτόν*, όπου αφήνει στον *εαυτό* του ελεύθερο χώρο, είναι εδώ αποκλειστικά η αισθητηριακή φανταστική δύναμη. Ικανοποιώντας εδώ τον *εαυτό* του αφήνει ταυτόχρονα τη φύση να διάκειται και να υπάρχει εν ειρήνη, καθώς συνθέτει τα αέρινα κάστρα του, τις ποιητικές κοσμογονίες του μόνο από *φυσικά υλικά*. Αντιθέτως, εκεί όπου ο άνθρωπος τίθεται μόνο στην πρακτική σκοπιά και θεωρεί από αυτήν τον κόσμο, εκεί όπου καθιστά την πρακτική σκοπιά θεωρητική, εκεί είναι δικασμένος με τη φύση, εκεί καθιστά τη φύση την *υποτελέστερη υπηρετρία* του εγωιστικού συμφέροντός του, του πρακτικού εγωισμού του. Η θεωρητική *έκφραση αυτής της εγωιστικής, της πρακτικής εποπτείας*, για την οποία η φύση είναι η ίδια καθ' *εαυτήν* και δι' *εαυτή* Μηδέν, έχει ως εξής: Η φύση ή ο κόσμος είναι κατασκευασμένος, δημιουργημένος, ένα προϊόν εντολής. Ο Θεός είπε: Γεννηθήτω ο κόσμος, και εγένετο ο κόσμος, δηλαδή ο Θεός *διέταξε*: Γεννηθήτω ο κόσμος, και χωρίς καθυστέρηση αυτός στάθηκε εκεί κατόπιν εντολής.⁸⁰

Ο *ωφελιμισμός*, το όφελος, είναι η ανώτατη αρχή του Ιουδαϊσμού. Η πίστη σε μια ιδιαίτερη Θεία Πρόνοια είναι η χαρακτηριστική πίστη του Ιουδαϊσμού, η πίστη στην Πρόνοια, η πίστη στα θαύματα· στην πίστη στα θαύματα όμως, η φύση θεωρείται απλώς ένα αντικείμενο της αυθαιρεσίας, του εγωισμού, ο οποίος χρησιμοποιεί τη φύση ακριβώς μόνο για αυθαίρετους σκοπούς. Τα ύδατα χωρίζονται ή συγκεντρώνονται ως μια σταθερή μάζα, η σκόνη μετατρέπεται σε ψύλλους, το ραβδί σε φίδι, το ποτάμι σε αίμα, ο βράχος σε πηγή, στον ίδιο τόπο είναι ταυτόχρονα φως και σκοτάδι, ο ήλιος τότε σταματά την πορεία του και τότε βαίνει ανάποδα. Και όλες αυτές οι αντιφυσικότητες συμβαίνουν προς *όφελος* του Ισραήλ, απλώς με *εντολή του Γιαχβέ*, ο οποίος δεν νοιάζεται για τίποτε άλλο εκτός από τον Ισραήλ, δεν είναι τίποτε άλλο από τον προσωποποιημένο εγωκεντρισμό του ισραηλιτικού λαού, με αποκλεισμό όλων των άλλων λαών, η απόλυτη μισαλλοδοξία – το μυστικό του μονοθεϊσμού.

Οι Έλληνες θεωρούσαν τη φύση με τις θεωρητικές αισθήσεις· άκουγαν ουράνια μουσική στην αρμονική πορεία των άστρων· έβλεπαν στον αέρα του γεννήτορα Ωκεανού τη φύση να ανέρχεται με τη μορφή της Αναδυομένης Αφροδίτης. Αντιθέτως, οι Ισραηλίτες άνοιγαν στη φύση μόνο τις γαστριμαργικές αισθήσεις· μόνο στον ουρανίσκο τους αρέσκονταν τη φύση· μόνο στην απόλαυση του μάννα αντιλαμβάνονταν το Θεό τους. Οι Έλληνες θεράπευαν ανθρωπιστικές σπουδές, τις ελεύθερες τέχνες, τη φιλοσοφία· ο Ισρα-

79. Στον *Διογένη Λαέρτιο*, βιβλίο II, κεφ. III, παρ. 6 λέγεται κατά λέξη: «Εἰς θεωρίαν [...] ἄλλου καὶ αἰθίνης καὶ οὐρανοῦ». Παρόμοιες σκέψεις απαντούν και σε άλλους φιλοσόφους. Έτσι έλεγαν και οι Στωικοί: «Ο άνθρωπος είναι γεννημένος για τη θέαση και τη μίμηση του κόσμου»· *Κικέρων (De nat.)*

80. «Οι Εβραίοι ήνε ότι ο Θεός ενεργεί τα πάντα διὰ του λόγου, ότι τα πάντα έχουν δημιουργηθῆ ἀπὸ τὴν ἐντολὴν τοῦ, γὰρ να δείξουν ἔτσι πόσο εύκολα ενεργοποιεῖ τὴ βούλησὴν τοῦ καὶ πόσο μεγάλη είναι ἡ παντοδυναμία τοῦ. Ψαλμός 33:6: τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οὐρανὸν ἐστερέωθασαν. Ψαλμός 148:5: οὗ αὐτὸς εἶπε, καὶ ἐγενήθησαν»· *J. Clericus (Comment. in Mosem, Genes., I., 3)*.

ηλίτης δεν ξεπέρασε την *πειναλέα σπουδή της θεολογίας*. «Τὸ πρὸς ἐσπέραν ἔδεσθε κρέα καὶ τὸ πρῶτῃ πλησθῆσασθε ἄρτων· καὶ γνῶσασθε ὅτι ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν».⁸¹ «Καὶ πῦξάτο Ἰακώβ εὐχὴν λέγων· ἔδν ἦ Κύριος ὁ Θεὸς μετ' ἐμοῦ καὶ διαφυλάξῃ με ἐν τῇ ὁδῷ ταύτῃ, ἦ ἐγὼ πορεύομαι, καὶ δῶ μοι ἄρτον φαγεῖν καὶ ἱμάτιον περιβαλέσθαι καὶ ἀποστρέψῃ με μετὰ σωτηρίας εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου, καὶ ἔσται Κύριός μοι εἰς Θεόν».⁸² Ἡ βρώση εἶναι ἡ εορταστικότερη πράξη ἢ ἀκόμη καὶ ἡ μύηση τῆς εβραϊκῆς θρησκείας. Στὴ βρώση ὁ Ἰσραηλίτης εορτάζει καὶ ανανεώνει τὴν πράξη τῆς Κτίσιος· στὴ βρώση διακηρύττει ὁ ἄνθρωπος τὴ φύση ὡς ἓνα καθ' ἑαυτὸ μηδαμινὸ πρᾶγμα. Ὅταν οἱ εβδομήντα γέροντες ἀνέβηκαν στὸ ὄρος μαζὶ με τὸν Μωυσή, ἐκεῖ «ῶφθισαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ Θεοῦ καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον»⁸³. Ἡ θέα τοῦ υπερτατοῦ ὄντος διέγειρε ῥοιπὸν σὲ αὐτοὺς μόνο τὴν ὄρεξη γιὰ φαγητό.

Οἱ Εβραῖοι διατήρησαν τὴν ἰδιομορφία τους μέχρι σήμερα. Ἡ ἀρχὴ τους, ὁ Θεὸς τους, εἶναι ἡ *πρακτικὴ* ἀρχὴ τοῦ κόσμου – ὁ εγωισμὸς, καὶ μάλιστα ὁ *εγωισμὸς με τὴ μορφή τῆς θρησκείας*. Ὁ εγωισμὸς εἶναι ὁ Θεὸς που δὲν ἀφήνει τοὺς υπηρέτες του νὰ καταστραφοῦν. Ὁ εγωισμὸς εἶναι σφαιρῶς *μονοθεϊστικός*, διότι ἔχει ὡς σκοπὸ μόνο ἓνα πρᾶγμα, μόνο τὸν ἑαυτὸ του. Ὁ εγωισμὸς συλλέγει, συγκεντρώνει τὸν ἄνθρωπο στὸν ἴδιο· του δίνει μίαν σταθερὴ, μίαν συμπαγῆ βιοτικὴ ἀρχή· ἀλλὰ τὸν καθιστᾷ θεωρητικὰ μικρομυαλῶ, διότι [τὸν καθιστᾷ] ἀδιάφορο ἀπέναντι σὲ ὅλα ὅσα δὲν ἀναφέρονται ἄμεσα στὴν εὐτυχία τοῦ ἑαυτοῦ. Ἡ *επιστήμη* γεννιέται συνεπῶς, ὡς καὶ ἡ τέχνη, ἀπὸ τὸν *πολυθεϊσμό*, διότι ὁ πολυθεϊσμός εἶναι ἡ ανοικτὴ, χωρὶς φθόνου αἴσθησις γιὰ καθεὶ ὡραῖο καὶ καλὸ χωρὶς διαφορὰ, ἡ αἴσθησις γιὰ τὸν κόσμον, γιὰ τὸ σύμπαν. Οἱ Ἕλληνας ἔβησαν γύρω τους στὸν ευρὺν κόσμον γιὰ νὰ διευρύνουν τὸν ὁρίζοντά τους· οἱ Εβραῖοι προσεύχονται ἀκόμη καὶ σήμερα με τὴν ὄψη στραμμένη στὴν Ἱερουσαλήμ. Κοντολογίς, ὁ *μονοθεϊστικός* εγωισμὸς στέρνεσ ἀπὸ τοὺς Ἰσραηλίτες τὴν ἐλεύθερη θεωρητικὴ ὁρμὴ καὶ αἴσθησις. Βεβαίως ὁ Σαλῶμων ξεπέρασε «πάντων ἀρχαίων ἀνθρώπων» σὲ δianoia καὶ σὲ σοφία καὶ μιλοῦσε (ἔπραττε, *agebat*) μάλιστα «ὑπὲρ τῶν ζῦλων ἀπὸ τῆς κέδρου τῆς ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ἕως τῆς ὑσσώπου τῆς ἐκπορευομένης διὰ τοῦ τοῖκου», ἐπίσης «περὶ τῶν κτηνῶν καὶ περὶ τῶν πτερινῶν καὶ περὶ τῶν ἔρπετων καὶ περὶ τῶν ἰχθύων».⁸⁴ Ἀλλὰ ὁ Σαλῶμων δὲν υπηρέτουσε τὸν Γιαχβέ με ὅλη τὴν καρδιά του· Ὁ Σαλῶμων ἠάτρευε ξένου θεοῦ καὶ γυναῖκες· Ὁ Σαλῶμων εἶχε ῥοιπὸν πολυθεϊστικὴ αἴσθησις καὶ γούστο. Ἡ *πολυθεϊστικὴ αἴσθησις*, τὸ ἐπαναλαμβάνω, *εἶναι τὸ θεμέλιον τῆς επιστήμης καὶ τῆς τέχνης*.

Ταυτόσημη ῥοιπὸν με αὐτὴ τὴ σημασία τὴν ὁποία εἶχε ἡ φύσις ἐν γένει γιὰ τοὺς Εβραῖους εἶναι καὶ ἡ σημασία τῆς προέλευσός τῆς. Στὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ἐξηγῶ τὴ γένεσις ἐνός πρᾶγματος ἐκφράζω ἀπλῶς ἀνεκδοκίαισα

81. Ἐξοδος 16:12.

82. Γένεσις 28:20 [-21].

83. Ἐξοδος 24:10-11. Tantum abest, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrant [Πόρρω ἀπέχοντας ἀπὸ τοῦ νὰ σκοτωθοῦν, ἐόρτασαν πολλὴ περισσότερο ἓνα χαρούμενο γεύμα] (*Clericus*).

84. Βασιλειῶν Γ' 5:5-13.

τη γνώμη μου, το φρόνημά μου γι' αυτό. Εάν σκέφτομαι περιφρονητικά γι' αυτό, τότε σκέφτομαι ότι η προέλευσή του είναι άξια περιφρόνησης. Τα ζώδια, τα έντομα οι άνθρωποι τα θεωρούσαν προερχόμενα από τα κουφάρια και από παρόμοιες ακαθαρσίες. Δεν σκέφτονταν για τα ζώδια τόσο περιφρονητικά επειδή θεωρούσαν ότι προέρχονταν από μια τέτοια απωθητική προέλευση, αλλά επειδή τα θεωρούσαν με τέτοιον τρόπο, επειδή η ουσία τους φαινόταν τόσο περιφρονητική, επινόησαν μια προέλευση άξια περιφρόνησης αντιστοιχούσα σε αυτή την ουσία. Για τους Εβραίους η φύση ήταν ένα απλό μέσο για το σκοπό του εγωισμού, ένα απλό βουλητικό αντικείμενο. Το ιδεώδες, το ίνδαλμα της εγωιστικής βούλησης είναι όμως η βούληση η οποία διατάζει απεριόριστα, η οποία, για να επιτύχει το σκοπό της, για να πραγματοποιήσει το αντικείμενό της, δεν χρειάζεται κανένα μέσο, η οποία ό,τι και να θέλει το καλεί στην ύπαρξη μέσα από αυτή την ίδια, δηλαδή την απλή βούληση. Για τον εγωιστή είναι οδυνηρό το ότι η ικανοποίηση των επιθυμιών και των αναγκών του είναι μεσοδιαβημένη, το ότι υπάρχει ένα χάσμα μεταξύ του αντικειμένου και της επιθυμίας, μεταξύ του σκοπού στην πραγματικότητα και του σκοπού στην παράσταση. Για να θεραπεύσει αυθεντικά αυτό τον πόνο, για να γίνει ελεύθερος από τα όρια της πραγματικότητας, θέτει ως το υπέρτατο όν του *εκείνο* το όν το οποίο γεννά το αντικείμενο μέσα από το απλό: *Εγώ θέλω*. Για το λόγο αυτό ήταν για τους Εβραίους η φύση, ο κόσμος το προϊόν ενός *δικτατορικού λόγου, μιας κατηγορικής προσταγής, μιας μαγικής εντολής*.

Αυτό που δεν έχει για εμένα καμία θεωρητική σημασία, αυτό που δεν είναι για εμένα *κανένα* όν στη θεωρία ή στο Λόγο, για αυτό δεν έχω καμία *θεωρητική*, καμία *ουσιώδη* βάση. Μέσα από τη *βούληση ενισχύω, πραγματοποιώ* μόνο τη *θεωρητική μηδαμινότητά* του. Αυτό που περιφρονούμε δεν του αφιερώνουμε ούτε ένα βλήμμα. Αυτό που βλέπει κανείς το σέβεται· η *θέση* είναι *αναγνώριση*. Αυτό που θεάται κανείς, αυτό και δεσμεύει μέσα από μυστικές δυνάμεις έλξης, αυτό ξεπερνά μέσα από τη μαγεία που ασκεί στο μάτι την ανόσια έπαρση της βούλησης η οποία θέλει να υποτάξει τα πάντα στον εαυτό της. Αυτό που ασκεί μια εντύπωση στη θεωρητική αίσθηση, στο Λόγο, αυτό αφαιρείται από την κυριαρχία της εγωιστικής βούλησης· αντιδρά, προβάλλει αντίσταση. Αυτό που ο εγωισμός με την εξολοθερευτική μανία του αποδίδει στο θάνατο, αυτό η έμπληη αγάπης θεωρία το δίνει πίσω στη ζωή.

Η τόσο παραγνωρισμένη αιωνιότητα της ύλης ή του κόσμου στους ειδωλολάτρες φιλοσόφους δεν έχει λοιπόν άλλη έννοια από το ότι γι' αυτούς η φύση ήταν μια *θεωρητική αλήθεια*⁸⁵. Οι ειδωλολάτρες ήταν λάτρεις ειδώλων, δηλαδή *αντικρίζαν* τη φύση· δεν έκαναν τίποτε άλλο από αυτό που κάνουν σήμερα οι βαθιά χριστιανικοί λαοί όταν καθιστούν τη φύση αντικείμενο του θαυμασμού τους, της ακατάπαυστης έρευνάς τους. «Αλλά οι ειδωλολάτρες λάτρευαν φυσικά αντικείμενα». Βεβαίως· αλλά η λατρεία

85. Κατά τα άλλα, είναι γνωστό ότι είχαν διαφορετικές σκέψεις επ' αυτού (πρβλ., για παράδειγμα, Αριστοτέλης, *De coelo, lib. I, c. 10*). Αλλά η διαφορά τους είναι υποδεέστερη, καθώς το δημιουργικό όν σε αυτούς είναι περισσότερο ή λιγότερο αυτό το ίδιο ένα εγκόσμιο όν.

είναι απλώς η παιδική, η *θηρσκειτική μορφή της θέαςης*. Η θέαση και η Πατρεία δεν διαφέρουν ουσιαστικά. Αυτό που αντικρίζω, μπροστά του ταπεινώνομαι, σε αυτό θυσιάζω το ελαχότερο που έχω, την καρδιά μου, τη διάνοιά μου. Επίσης και ο φυσιοδίφης γονατίζει ενώπιον της φύσης όταν ξεθάβει με κίνδυνο της ζωής του από τα βάθη της γης μια λειχήνα, ένα έντομο, ένα πέτρωμα, για να το αποθεώσει στο φως της εποπτείας και για να το διαιωώσει στη μνήμη της επιστημονικής ανθρωπότητας. Η *μελέτη της φύσης* είναι *λατρεία της φύσης*, είναι ειδωλολατρία με την έννοια του ισραηλιτικού και του χριστιανικού Θεού, και *ειδωλολατρία* δεν είναι τίποτε άλλο από την *πρώτη φυσική εποπτεία* του ανθρώπου· διότι η θηρσκειά δεν είναι τίποτε άλλο από την πρώτη, και για αυτόν το λόγο παιδική, λαϊκή, απλή περιορισμένη, ανελεύθερη εποπτεία της φύσης και του εαυτού από τον άνθρωπο. Αντιθέτως, οι Εβραίοι ανυψώθηκαν πάνω από την ειδωλολατρία, στη θεολατρία, πάνω από το κτίσμα, στην εποπτεία του Κτίστη, δηλαδή ανυψώθηκαν πάνω από τη *θεωρητική* εποπτεία της φύσης, η οποία μάγευε τον ειδωλολάτρη, στην καθαρά πρακτική εποπτεία, η οποία υποτάσσει τη φύση απλώς στους σκοπούς του εγωισμού. «Και μη αναβλήσας εις τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ, πλανηθεὶς προσκυνήσῃς αὐτοῖς καὶ λατρεύσῃς αὐτοῖς, ἃ ἀπέειπε Κύριος ὁ Θεὸς σου αὐτὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι τοῖς ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ» [Δευτερονόμιον 4:19].⁸⁶ Μόνο στο *ανεξερεύνητο βάθος* και στη βία του εβραϊκού εγωισμού έχει λοιπόν την προέλευσή της η Δημιουργία εκ του μηδενός, δηλαδή η Δημιουργία ως μια απλή διατακτική πράξη.

Για το λόγο αυτό η Δημιουργία εκ του μηδενός δεν αποτελεί αντικείμενο της φιλοσοφίας –τουλάχιστον με κανέναν διαφορετικό τρόπο από αυτόν που είναι εδώ αντικείμενο– διότι κόβει σύρριζα κάθε αληθινή θεωρησιακή σκέψη, δεν προσφέρει στη σκέψη, στη θεωρία κανένα σημείο στήριξης· για τη θεωρία αποτελεί μια ανεδαφική, πλανώμενη στον αέρα διδασκαλία, η οποία πρέπει να αποδείξει μόνο τον ωφελιμισμό, τον εγωισμό, δεν περιέχει τίποτε, δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την *εντολή* να καταστεί η φύση όχι ένα αντικείμενο της σκέψης, της εποπτείας, αλλά της χρήσης και της απόλαυσης. Σαφώς όμως, όσο πιο κενή είναι για τη φυσική φιλοσοφία, τόσο πιο βαθιά είναι η «θεωρησιακή» σημασία της· διότι ακριβώς επειδή δεν έχει κανένα θεωρητικό σημείο στήριξης αφήνει στη θεωρησιακή σκέψη έναν άπειρο χώρο δράσης για αυθαίρετη ανεδαφική ερμηνεία και στοχασμό [Deutelei und Grübeleil].

Στην ιστορία των δογμάτων και των θεωρησιακών απόψεων ισχύει ό,τι και στην ιστορία των κρατών. Πανόρχαια έθιμα, δικαιώματα και θεσμοί σέρνονται μαζί τους, αφού έχουν προ πολλού χάσει το νόημά τους. Αυτό που υπήρξε κάποτε δεν θέλει να στερηθεί το δικαίωμα να είναι για πάντα· αυτό που κάποτε ήταν καλό θέλει να είναι καλό εσαεί. Από πίσω ακοιλουθούν λοιπόν οι ερμηνευτές, οι θεωρησιακοί στοχαστές και μιλούν για το *βαθύ*

86. «Αν και τα ουράνια σώματα δεν είναι έργα των ανθρώπων, εντούτοις έχουν δημιουργηθεί απλώς *χάριν των ανθρώπων*. Ας μη λατρεύει λοιπόν κανείς τον ήλιο, αλλά ας ανυψωθεί στον Δημιουργό του ήλιου»· Κλήμης Αλεξανδρείας (Coh. ad gentes).

νόημα, διότι δεν γνωρίζουν πλέον το *αληθινό* νόημα.⁸⁷ Έτσι θεωρεί και η θρησκευτική θεωρησιακή σκέψη τα δόγματα ως αποκομμένα από τη συνάφεια στην οποία, και μόνο, έχουν νόημα· δεν τα ανάγει κριτικά στην αληθινή εσωτερική προέλευσή τους· πολύ περισσότερο, καθιστά το συνεπαγόμενο πρωταρχικό και, αντιστρόφως, το πρωταρχικό συνεπαγόμενο. Ο Θεός είναι γι' αυτήν το Πρώτο· ο άνθρωπος το Δεύτερο. Έτσι, αντιστρέφει τη φυσική τάξη των πραγμάτων! Το Πρώτο είναι ακριβώς ο άνθρωπος, το Δεύτερο η προς εαυτήν *αντικειμενική* ουσία του ανθρώπου: ο Θεός. Μόνο στην κατοπινή περίοδο όπου η θρησκεία έχει γίνει ήδη σάρκα και αίμα μπορεί κανείς να πει: όπως ο Θεός, έτσι και ο άνθρωπος, αν και ακόμη και αυτή η πρόταση εκφράζει πάντα μια ταυτολογία. Αλλά στην προέλευση είναι αληθινός, και μόνο στην προέλευση μπορεί κανείς να αναγνωρίσει κάτι στην αληθινή ουσία του. *Πρώτα δημιουργεί ο άνθρωπος χωρίς γνώση και βουήληση το Θεό σύμφωνα με την εικόνα του*, και μόνο κατόπιν δημιουργεί ξανά αυτός ο Θεός, *με γνώση και βουήληση*, τον άνθρωπο κατ' εικόνα του. Αυτό το επιβεβαιώνει προπάντων η εξεζητική πορεία της ισραηλιτικής θρησκείας. Από εδώ και η πρόταση της θεολογικής ημιτελούς σκέψης ότι η Αποκάλυψη του Θεού βαίνει παράλληλα με την εξέλιξη του ανθρώπινου γένους. Φυσικά· διότι η Αποκάλυψη του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο από την Αποκάλυψη, την αυτοεκδήλωση της ανθρώπινης ουσίας. Ο *υπερνατουραλιστικός* εγωισμός των Εβραίων δεν πήγασε από τον Κτίστη, αλλά, αντιστρόφως, ο Κτίστης από εκείνον: απλώς στην Κτίση ο Ισραηλίτης δικαιολόγησε ενώπιον του forum του Λόγου του τον εγωισμό του.

Βεβαίως, ακόμη και ο Ισραηλίτης ως άνθρωπος, όπως είναι ευνόητο, δεν μπορούσε, για πρακτικούς λόγους, να αφαιρέσει από τη θεωρητική εποπτεία και το θαυμασμό της φύσης. Εορτάζει λοιπόν μόνο τη δύναμη και το μέγεθος του Γιαχβέ εορτάζοντας τη δύναμη και το μέγεθος της φύσης. Και αυτή η δύναμη του Γιαχβέ έχει δείξει με τη μεγαλύτερη μεγαλειότητα στα θαυμαστά έργα που επιτέλεσε προς όφελος του Ισραήλ. Στον εορτασμό λοιπόν αυτής της δύναμης, ο Ισραηλίτης αναφέρεται σε τελική ανάλυση μόνο στον εαυτό του· εορτάζει το μέγεθος της φύσης μόνο ορμώμενος από το ίδιο συμφέρον που έχει ο νικητής να μεγεθύνει την ισχύ του αντιπάλου του για να αυξήσει έτσι την αυτοπεποίθησή του, να δικαιωνίσει τη δόξα του. Μεγάλη

και επιβλητική είναι η φύση την οποία δημιούργησε ο Γιαχβέ, αλλά επιβλητικότερη, μεγαλύτερη είναι η αυτοπεποίθηση του Ισραήλ. Χάρην αυτού σταματά την πορεία του ο ήλιος· χάρην αυτού συγκλονίζεται, σύμφωνα με τον Φίλωνα*, η γη μετά την ανακοίνωση του Νόμου· κοντολογίς, χάρην αυτού αλληλάζει η συνολική φύση την ουσία της. «ὄλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλην ἄνωθεν διε-

* Ο Φίλων της Αλεξάνδρειας (έζησε περίπου στο διάστημα 15 π.Χ. - 45 μ.Χ.) ήταν Εβραίος φιλόσοφος και συγγραφέας, ο οποίος μίση από διάφορα έργα αποπεράθησε να συνδυάσει

87. Φυσικά όμως μόνο στην απόλυτη θρησκεία, διότι στις άλλες θρησκείες τονίζονται οι ξένες για εμάς και ως προς το αρχικό νόημα και σκοπό τους άγνωστες παραστάσεις και τα έθιμα ως ανόητα και γελοία, ενώ στην πραγματικότητα η λατρεία των ούρων της αγελάδας τα οποία κάνουν ο Πάρθος και ο Ινδός για να λάβουν άφεση αμαρτιών δεν είναι γελούτερα από τη λατρεία των κτένας ή ενός κομματιού από το ένδυμα της Θεομήτορος.

τυποῦτο ὑπηρετοῦσα ταῖς σοῖς ἐπιταγαῖς. Ἴνα οἱ σοὶ παῖδες φυλακθῶσιν ἀβλαβεῖς».⁸⁸ Σύμφωνα με τον Φίλωνα, ο Θεός έδωσε στον Μωυσή εξουσία πάνω σε όλη τη φύση· καθένα εκ των στοιχείων τον υπάκουε ως τον κύριο της φύσης. Η ανάγκη του Ισραήλ είναι ο πανίσχυρος παγκόσμιος Νόμος, η χρεία του Ισραήλ είναι το πεπρωμένο του κόσμου. Ο Γιαχβέ είναι η συνείδηση του Ισραήλ για την ιερότητα και την αναγκαιότητα της ύπαρξής του – μια αναγκαιότητα ενώπιον της οποίας εξαφανίζεται στο Μηδέν το Είναι της φύσης, το Είναι των άλλων ἰσῶν–, ο Γιαχβέ είναι η Salus populi, η σωτηρία του Ισραήλ, στην οποία πρέπει να θυσιαστούν τα πάντα όσα βρίσκονται εμπόδιο στο δρόμο του, ο Γιαχβέ είναι η αποκλειστική, μοναρχική αυτοπεποίθηση, η ολοθρευτική πυρά της οργής στο εκδικητικό βῆλημα του Ισραήλ που διψά για εξολόθρευση, κοντολογίς, ο Γιαχβέ, το Εγώ του Ισραήλ, το οποίο είναι προς εαυτὸν αντικείμενο ως ο τελικός σκοπός και ο κύριος της φύσης. Έτσι ἰσοπῶν, ο Ισραηλίτης εορτάζει στη δύναμη της φύσης τη δύναμη του Γιαχβέ και στη δύναμη του Γιαχβέ τη δύναμη της ἰδίας της αυτοσυνείδησής του. «Εὐλόγητὸς ὁ Θεὸς μου καὶ ὑψώθητῶ ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας μου» [Ψαλμοὶ 17:47]. «Κύριε, ἡ ἰσχύς μου» [Ψαλμοὶ 17:2]. «Ὡστε ἐπακούσαι Θεὸν ἀνθρώπου [Ἰησοῦς Ναυή], ὅτι Κύριος συνεξεπολέμησε τῶ Ἰσραήλ» [Ἰησοῦς Ναυή 10:14]. «Κύριος συντριβῶν ποθέμους» [Ἐξοδος 15:3].⁸⁹

Αν και στη διάρκεια του χρόνου η έννοια του Γιαχβέ διευρύνθηκε σε ορισμένα μυαλά, και η αγάπη του, όπως με το συντάκτη του Βιβλίου του Ιωνά, επεκτάθηκε στους ανθρώπους εν γένει, εντούτοις αυτό δεν ανήκει στον ουσιώδη χαρακτήρα της ισραηλιτικής θρησκείας. Ο Θεός των πατέρων, με τον οποίο συνδέονται οι πολυτιμότερες αναμνήσεις, ο αρχαίος ιστορικός Θεός παραμένει πάντα το θεμέλιο μιας θρησκείας.⁹⁰ [Πρββλ. Παράρτημα, Παράγραφοι X, XI.]

και να συνενώσει την ελληνιστική με την ιουδαϊκή παράδοση. Σημαντική επίδραση άσκησαν τα έργα του για τη ζωή του Μωυσή καθώς και η ερμηνεία της Πεντατεύχου. Στα κείμενά του ο Φίλωνας συνδυάζει στωικά σχήματα, διονυσιακές-ορφικές μυστικές αντιλήψεις, καθώς και γνωστικές απόψεις.

88. Σοφία Σολομώντος 19:6.

89. Σύμφωνα με τον Herder.

90. Ας προστεθεί εδώ η παρατήρηση ότι βεβαίως ο θαυμασμός της δύναμης και της μεγαλειότητας του Θεού εν γένει, άρα και του Γιαχβέ στη φύση, δεν υπάρχει μεν στη συνείδηση του Ισραηλίτη, αλλά σ' αλήθεια είναι μόνο η συνείδηση της δύναμης και της μεγαλειότητας της φύσης (πρββλ. P. Bayle. Ein Beitrag κ.λπ.). Η τυπική απόδειξη όμως αυτού του πράγματος βρίσκεται εκτός του σχεδίου μας, καθώς εδώ περιοριζόμαστε μόνο στο Χριστιανισμό, δηλαδή στη λατρεία του Θεού στον άνθρωπο. Εντούτοις η αρχή αυτής της απόδειξης έχει εκφραστεί και σε αυτό το σύγγραμμα.

Δέκατο τρίτο κεφάλαιο

Η παντοδυναμία του θυμικού ή το μυστήριο της προσευχής

Ο Ισραήλ είναι ο ιστορικός ορισμός της ιδιόμορφης φύσης της θρησκευτικής συνείδησης, με την απλή διαφορά ότι εδώ είναι προσκολλημένος ακόμη στο όριο ενός ιδιαίτερου συμφέροντος, του εθνικού. Εάν λοιπόν αφήσουμε αυτό το όριο να καταπέσει, θα έχουμε τη χριστιανική θρησκεία. Ο Ιουδαϊσμός είναι ο *κοσμικός Χριστιανισμός*, ο Χριστιανισμός είναι ο *πνευματικός Ιουδαϊσμός*. Η χριστιανική θρησκεία είναι η εβραϊκή θρησκεία αποκαθαρμένη από τον εθνικό εγωισμό, βεβαίως ταυτόχρονα μια νέα, άλλη θρησκεία· διότι κάθε μεταρρύθμιση, κάθε κάθαρση προκαλεί μια ουσιαστική αλλαγή, ιδιαίτερα στα θρησκευτικά πράγματα όπου ακόμη και το ασήμαντο έχει σημασία. Για τον Εβραίο ο Ισραηλίτης ήταν ο μεσοπλαβητής, ο δεσμός μεταξύ Θεού και ανθρώπου· στη σχέση του προς τον Γιαχβέ αναφερόταν στον εαυτό του ως Ισραηλίτη· ο ίδιος ο Γιαχβέ δεν ήταν τίποτε άλλο από την ενότητα, από την αυτοσυνείδηση του Ισραήλ, η οποία ήταν για την ίδια αντικείμενο ως απόλυτη ουσία, η εθνική συνείδηση, ο γενικός Νόμος, το κεντρικό σημείο της πολιτικής⁹¹. Εάν αφήσουμε να καταπέσει το όριο της εθνικής συνείδησης, τότε αντί για τον Ισραηλίτη αποκτούμε τον *άνθρωπο*. Όπως ο Ισραηλίτης εξαγικειμενίκευε στον Γιαχβέ την εθνική ουσία του, έτσι εξαγικειμενίκευε και ο Χριστιανός στο Θεό την ανθρώπινη ουσία του, και μάλιστα την υποκειμενικά ανθρώπινη ουσία του, απελευθερωμένη από το όριο της εθνικότητας.⁹² Όπως ο Ισραήλ έκανε την ανάγκη, τη χρεία της ύπαρξής του το Νόμο του κόσμου, όπως σε αυτή την ανάγκη αποθέωσε αυτή την ίδια τη μανία πολιτικής εκδίκησης, έτσι και ο Χριστιανός έκανε τις ανάγκες του ανθρώπινου θυμικού τις παντοδύναμες δυνάμεις και νόμους του κόσμου. Τα θαύματα του Χριστιανισμού, τα οποία ανήκουν εξίσου ουσιαστικά στα χαρακτηριστικά του όπως τα θαύματα της Παλαιάς Διαθήκης ανήκουν στα χαρακτηριστικά του Ιουδαϊσμού, δεν έχουν ως αντικείμενο την ευτυχία ενός έθνους αλλά την *ευτυχία του ανθρώπου* – βεβαίως μόνο εκείνου που πιστεύει στον Χριστό, διότι ο Χριστιανισμός αναγνώρισε τον άνθρωπο μόνο υπό τον όρο, υπό τον

91. «Το μεγαλύτερο τμήμα της εβραϊκής νοήσεως, η οποία συχνά θεωρείται απλώς *ιερατική*, είναι *πολιτικό*»- Herder.

92. Η υποκειμενικά ανθρώπινη ουσία, επειδή είναι ανθρώπινη ουσία, όπως η ουσία του Χριστιανισμού, είναι μια υπερνατουραλιστική ουσία η οποία αποκλείει από εαυτήν τη φύση, το σώμα, την αισθητηριότητα, μέσα από την οποία και μόνο μας είναι δεδομένος ένας αντικειμενικός κόσμος.

περιορισμό της χριστιανικότητας, σε αντίφαση προς την αληθινή, την οικουμενικά ανθρώπινη καρδιά – αυτός ο μοιραίος περιορισμός εκφράζεται πολύ αργότερα. Ο Χριστιανισμός ανύψωσε [vergeistigt] στη σφαίρα της *υποκειμενικότητας του εγωισμού* του Ιουδαϊσμού – αν και εντός του Χριστιανισμού αυτή η υποκειμενικότητα εκφράστηκε και πάλι ως γνήσιος εγωισμός–, μετέτρεψε τον πόθο για *γήνη ευτυχία*, το στόχο της Ισραηλιτικής θρησκείας, στην επιθυμία για *ουράνια μακαριότητα*, το στόχο του Χριστιανισμού.

Η ανώτατη έννοια, ο Θεός μιας πολιτικής κοινότητας, ενός λαού η πολιτική του οποίου όμως εκφράζεται με τη *μορφή της θρησκείας*, είναι ο *Νόμος*, η συνείδηση του νόμου ως μίας απόλυτης, θείας δύναμης· η ανώτατη έννοια, ο Θεός του ακοσμικού, του απολιτικού ανθρώπινου θυμικού, είναι η *αγάπη* – η αγάπη η οποία θυσιάζει στον αγαπημένο όλους τους θησαυρούς και τις εξοχότητες στον ουρανό και επί της γης, η αγάπη ο *νόμος* της οποίας είναι η *επιθυμία* του αγαπημένου και η δύναμή της είναι η απεριόριστη δύναμη της φαντασίας, της διανοητικής θαυματουργικής ικανότητας.

Ο Θεός είναι η αγάπη η οποία ικανοποιεί τις ευχές μας, τις ανάγκες του θυμικού μας – αυτός ο ίδιος είναι η *πραγματοποιημένη ευχή* της καρδιάς, η ευχή που έχει ανορθωθεί στη βεβαιότητα της εκπλήρωσης, της ισχύος της, στην αναμφισβήτη βεβαιότητα ενώπιον της οποίας δεν υπάρχει καμία αντίφαση της διάνοιας, καμία ένσταση της εμπειρίας, του εξωτερικού κόσμου. Η βεβαιότητα είναι για τον άνθρωπο η ανώτατη δύναμη· αυτό που του είναι *βέβαιο*, αυτό είναι για αυτόν το *ον*, το *θείο*. *Ο Θεός είναι η αγάπη* – αυτή η *ρήση*, η ανώτατη του Χριστιανισμού, είναι απλώς η έκφραση της *αυτοβεβαιότητας του ανθρώπινου θυμικού*, της βεβαιότητάς του ως της μοναδικά *δικαιωμένης, δηλαδή ως θείας δύναμης*· η έκφραση της βεβαιότητας ότι οι εσωτερικές εγκάρδιες ευχές του ανθρώπου έχουν άνευ όρων ισχύ και αλήθεια, ότι δεν υπάρχει *κανένα όριο, καμία αντίθεση του ανθρώπινου θυμικού*, ότι ο συνολικός κόσμος με όλη την εξοχότητα και το μεγαλείο *δεν είναι τίποτε απέναντι στο ανθρώπινο θυμικό*.⁹³ Ο Θεός είναι η αγάπη – δηλαδή το θυμικό είναι ο Θεός του ανθρώπου, μά-

* Ο *Ralph Cudworth* (1617-1688) ήταν καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Κέμπριτζ. Αποτελεί έναν από τους κυριότερους εκπροσώπους της πλατωνικής Σχολής του Κέμπριτζ. Ο *Cudworth* στράφηκε ενάντια στον αθεϊσμό και τον εμπειρισμό όπως και στην άτεγκτη στάση των Πουριτανών. Το σημαντικότερο έργο του, στο οποίο παραπέμπει και ο *Feuerbach*, είναι το «*The true intellectual System of the universe*», 1678.

93. «Δεν υπάρχει τίποτε το οποίο ο καλός και δίκαιος άνθρωπος δεν θα μπορούσε να προσδοκεί από τη *θεία καλοσύνη*· όλα τα αγαθά για τα οποία είναι ικανό το ανθρώπινο *ον*, πράγματα τα οποία δεν είδε κανένα μάτι και κανένα αυτί δεν άκουσε και καμία ανθρώπινη διάνοια δεν συνέλαβε, μπορεί να τα υποσχεθεί στον εαυτό του εκείνος που πιστεύει σε ένα Θεό· διότι αναγκαστικά έχουν *άπειρες ελπίδες* εκείνοι που πιστεύουν ότι ένα *ον* με *άπειρη καλοσύνη* και *δύναμη μεριμνά* για τις υποθέσεις των ανθρώπων και ότι οι ψυχές μας είναι αθάνατες. Και πολύ απλά τίποτε δεν μπορεί να εκμηδενίσει ή έστω και να κλονίσει αυτές τις ελπίδες, αρκεί κανείς να μην επιδιώκει στην αμαρτία και να μη διάγει έναν άθεο βίον»· *Cudworth** (*Syst. Intellect.*, cap. 5, sect. 5, § 27).

* Ο Sebastian Franck (1499-1542) ξεκίνησε τη σταδιοδρομία του ως ιερέας, αλλά εγκατέλειψε το αξίωμα αυτό μετά το γάμο του με την Ottilie Behaim. Διώχτηκε από αρκετές πόλεις της Γερμανίας λόγω της συγγραφικής και εκδοτικής δραστηριότητάς του. Το έργο του περιλαμβάνει τόσο θρησκευτικά όσο και ιστοριογραφικά και κοσμογραφικά συγγράμματα, καθώς και ποιήματα, και συνδυάζει ανθρωπιστικές, μεταρρυθμιστικές, πνευματοκρατικές και, στο ύστερο στάδιο του, μυστικιστικές πτυχές. Ιδιαίτερη σημασία έχει η αντίληψη του Franck, η οποία έγινε σαφής μέσα από την κατοπινή έρευνα, ότι στην ιστορία ενεργοποιείται ο νόμος της εξωτερικής του εώτερου.

λιστα ο Θεός αδιακρίτως, το απόλυτο ον. Ο Θεός είναι η προς εαυτήν αντικειμενική ουσία του θυμικού, το απεριόριστο, καθαρό θυμικό – ο Θεός είναι η ευκτική της ανθρώπινης καρδιάς που έχει μετατραπεί στο Tempus finitum, στο σίγουρο μακάριο Είναι [Ist], είναι η απροκατάληπτη παντοδυναμία του συναισθήματος, η προσευχή που εισακούει τον εαυτό της, το θυμικό που προσλαμβάνει τον εαυτό του, η πνώ των φωνημάτων του πόνου μας. Ο πόνος πρέπει να εκφραστεί· ο καλλιπείχνης στρέφεται άθελά του στα φωνήματα για να εμψυήσει στους δικούς τους τόνους τον δικό του πόνο. Ικανοποιεί τον πόνο του προσλαμβάνοντάς τον, εξαντικειμενικεύοντάς τον· ελαφρύνει το βάρος που βαραίνει στην καρδιά του κοινοποιώντας το στον αέρα, καθιστώντας τον πόνο του μια γενική ουσία. Αλλά η φύση δεν εισακούει τους οδυρμούς του ανθρώπου – είναι χωρίς αισθήματα απέναντι στα δεινά του. Ο άνθρωπος στρέφεται λοιπόν μακριά από τη θρησκεία, μακριά από τα ορατά αντικείμενα εν γένει – στρέφεται εντός του, για να εισακουστεί εδώ για τα δεινά του, κρυμμένους και ασφαλήs από τις άνευ αισθημάτων δυνάμεις. Εδώ εκφράζει το πιστικά μυστικά του, εδώ αφήνει να αναπνεύσει η πισμένη καρδιά του. Αυτή η ελεύθερη νηοή της καρδιάς, αυτό το δηλωμένο μυστικό, αυτός ο

εκποινιμένος ψυχικός πόνος είναι ο Θεός. Ο Θεός είναι ένα δάκρυ της αγάπης, που έχει κυλήσει μέσα στο βαθύτερο κρησφύγετο, για την ανθρώπινη αθλιότητα. «Ο Θεός είναι ένας άδηλος στεναγμός, ευρισκόμενος στο θεμέλιο των ψυχών» – το ρητό αυτό⁹⁴ είναι το πιο αξιοθαύμαστο, το πιο βαθύ, το πιο αληθινό ρητό του χριστιανικού μυστικισμού.

Τη βαθύτερη ουσία της θρησκείας την αποκαλύπτει η απλούστερη πράξη της θρησκείας – η προσευχή –, μια πράξη η οποία ήλπει απείρως περισσότερα ή τουλάχιστον εξίσου πολλὰ όσο το δόγμα της Ενοσάρκωσης, αν και η θρησκευτική θεωρησιακή σκέψη θεωρεί την τελευταία ως το μεγαλύτερο Μυστήριο. Σαφώς όμως όχι η προσευχή πριν και μετά το γεύμα, η παχυντική προσευχή του εγωισμού, αλλά η οδυνηρή προσευχή, η προσευχή της απρηγόρητης αγάπης, η προσευχή που εκφράζει τη δύναμη της καρδιάς του ανθρώπου η οποία τον έχει συντρίψει στο έδαφος.

Στην προσευχή ο άνθρωπος απευθύνεται στο Θεό με το εσύ· δηλώνει δηλαδή δυνατά και εύληπτα το Θεό ως το *άλλο Εγώ* του· εξομολογείται στο Θεό, ως το ον που του είναι εγγύτερο, εώτερο, τις πιο κρυφές σκέψεις

94. Sebastian Franck von Wörd,* στο βιβλίο του Zinkgref *Apophthegmata deutscher Nation* [1626].

του, τις πιο εσωτερικές επιθυμίες του, τις οποίες ντρέπεται να εκφράσει δυνατά εκτός αυτού. Εκφράζει όμως αυτές τις επιθυμίες με τη σιγουριά, με τη βεβαιότητα ότι θα εκπληρωθούν. Πώς θα μπορούσε να στραφεί σε ένα ον το οποίο δεν θα είχε αυτία για τους οδυρμούς του; Τι άλλο είναι λοιπόν η προσευχή από την *ευχή της καρδιάς* η οποία εκφράζεται με τη *σιγουριά της εκπλήρωσής της*;⁹⁵ Τι άλλο είναι εκείνο το ον που εκπληρώνει αυτές τις ευχές από το *ανθρώπινο θυμικό* που εισακούει εαυτό, που επικυρώνει εαυτό, που καταφάσκει εαυτό χωρίς ενστάσεις και αντιρρήσεις; Ο άνθρωπος ο οποίος δεν μπορεί να βγάλει από το μυαλό του την παράσταση του κόσμου, την παράσταση ότι τα πάντα εδώ είναι απλώς μεσολαβημένα, ότι κάθε αποτέλεσμα έχει τη φυσική αιτία του, ότι κάθε ευχή μπορεί να επιτευχθεί μόνο όταν γίνει σκοπός και όταν αναληφθούν τα αντίστοιχα μέσα, ένας τέτοιος άνθρωπος δεν προσεύχεται, απλώς εργάζεται· μετατρέπει τις επικτές ευχές σε σκοπούς εγκόσμιας δραστηριότητας, τις υποήλοιπες ευχές, τις οποίες γνωρίζει ως υποκειμενικές, τις καταπιέζει ή τις θεωρεί ακριβώς υποκειμενικές, ευσεβείς ευχές. Εν ολίγοις, περιορίζει, καθορίζει την ουσία του μέσα από τον κόσμο ως μέλος του οποίου νοεί τον εαυτό του, [περιορίζει] τις ευχές του μέσα από την παράσταση της αναγκαιότητας. Αντιθέτως, στην προσευχή ο άνθρωπος αποκλείει από τον εαυτό του τον κόσμο και με αυτόν όλες τις σκέψεις της διαμεσολάβησης, της εξάρτησης, της θλιβερής αναγκαιότητας· καθιστά τις ευχές του, τις υποθέσεις της καρδιάς του αντικείμενα του ανεξάρτητου, του παντοδύναμου, του απόλυτου όντος, δηλαδή τις *καταφάσκει απεριόριστα*. Ο Θεός είναι το *Ναι* του ανθρώπινου θυμικού – η προσευχή είναι η άνευ όρων βεβαιότητα του ανθρώπινου θυμικού για την *απόλυτη ταυτότητα του υποκειμενικού και του αντικειμενικού*, η βεβαιότητα ότι η δύναμη της καρδιάς είναι μεγαλύτερη από τη δύναμη της φύσης, ότι η *ανάγκη της καρδιάς είναι η αναγκαιότητα που προτάζει τα πάντα*, είναι το *πεπρωμένο* του κόσμου. Η προσευχή *αιθάζει την πορεία της φύσης* – προσδιορίζει το Θεό για τη γέννηση ενός αποτελέσματος το οποίο *βρίσκεται σε αντίφαση με τους νόμους της φύσης*. Η προσευχή είναι η *συμπεριφορά της ανθρώπινης καρδιάς προς τον εαυτό της, προς την ίδια την ουσία της* – στην προσευχή ο άνθρωπος εχνά ότι υπάρχει ένα όριο των ευχών του και είναι μακάριος σε αυτή τη λήθη.

Η προσευχή είναι ο *αυτοκαταμερισμός* του ανθρώπου σε δύο όντα – μια συνομιλία του ανθρώπου με τον εαυτό του, με την καρδιά του. Στην επενέργεια της προσευχής ανήκει το ότι λέγεται φωναχτά, ευκρινώς, εμφαντικά. Χωρίς πρότερη βούληση αναβλύζει η προσευχή από τα κείλη – η πίση της καρ-

95. Θα επρόκειτο για μια ανόητη ένσταση εάν υποστηριζόταν ότι ο Θεός εκπληρώνει μόνο εκείνες τις ευχές, εκείνες τις βήσεις οι οποίες γίνονται εν ονόματι του ή προς το συμφέρον της του Χριστού Εκκλησίας, κοιτολογις μόνο τις ευχές που συμφωνούν με τη βούλησή του· διότι η *θεία βούληση* είναι ακριβώς η *βούληση του ανθρώπου* ή, πολύ περισσότερο, ο Θεός έχει τη *δύναμη* και ο άνθρωπος έχει τη *βούληση*: ο Θεός *κάνει* τον άνθρωπο μακάριο, αλλά ο άνθρωπος *θέλει* να είναι μακάριος. Μια μεμονωμένη ευχή, η μία ή η άλλη, δεν μπορεί βεβαίως να εισακουστεί· αλλά δεν είναι αυτό που έχει σημασία, εφόσον έχει επικυρωθεί το γένος, η ουσιώδης τάση. Ο ευσεβής του οποίου η βέση αποτυγχάνει παρηγορείται με το ότι η εκπλήρωσή της δεν θα ήταν ωφέλιμη για αυτόν. Πρβλ. *Oratio de precatione*, στο *Declamatio. Melanchthonis, τόμ. III*.

διάς διαρρηγνύει την κλειδαριά του στόματος. Αλλά η φωναχτή προσευχή είναι απλώς η προσευχή που αποκαλύπτει την ουσία της: η προσευχή είναι ουσιασώς, αν και όχι εξωτερικά εκφρασμένη *ομιλία* – ο λατινικός όρος *oratio* σημαίνει και τα δύο –, στην προσευχή ο άνθρωπος εκφράζεται απεριφραστα για αυτό που τον πιέζει, για αυτό που εν γένει τον αφορά εγγύτερα· εξαντικειμενικεύει την καρδιά του – από εδώ και η ηθική δύναμη της προσευχής. Η περισυλλογή, λέγεται, είναι ο όρος της προσευχής. Αλλά είναι κάτι περισσότερο από όρος: η ίδια η προσευχή είναι περισυλλογή – παραμερισμός όλων των διάσπαρτων παραστάσεων, όλων των έξωθεν ενοχλητικών επιρροών, επιστροφή στον εαυτό, ώστε να αντιμετωπιστεί η ίδια ουσία. Μόνο μια σίγουρη, ειλικρινής, εγκάρδια προσευχή, λέγεται, μπορεί να βοηθήσει, αλλά αυτή η βοήθεια βρίσκεται στην ίδια την προσευχή. Όπως παντού στη θρησκεία το *υποκειμενικό*, το *ανθρώπινο*, το *υποδεέστερο* είναι στ' αλήθεια το *πρώτο*, η *prima causa*, το *πράγμα* καθ' εαυτό, έτσι και εδώ αυτές οι υποκειμενικές ιδιότητες είναι η αντικειμενική ουσία της ίδιας της προσευχής.⁹⁶

Η πλέον επιφανειακή άποψη της προσευχής είναι το να τη θεωρεί κανείς απλή έκφραση του αισθήματος εξάρτησης. Βεβαίως, εκφράζει ένα τέτοιο αίσθημα, αλλά την *εξάρτηση του ανθρώπου από την καρδιά του, από τα αισθήματά του*. Όποιος αισθάνεται μόνο εξαρτημένος δεν ανοίγει το στόμα του για να προσευχηθεί· το αίσθημα εξάρτησης του παίρνει την όρεξη, το θάρρος για κάτι τέτοιο· διότι το αίσθημα εξάρτησης είναι αίσθημα αναγκαιότητας. Πολύ περισσότερο, η προσευχή έχει τη ρίζα της στην άνευ όρων και αδιάφορη για κάθε αναγκαιότητα εμπιστοσύνη της καρδιάς ότι οι υποθέσεις της είναι αντικείμενο του απόλυτου όντος, ότι το παντοδύναμο, απεριόριστο ον είναι ο Πατέρας των ανθρώπων, ένα *συμπάσχον, αισθηματικό, αγαπτικό ον*, ότι δηλαδή τα αισθήματα και οι ευχές που είναι οι ακριβότερες και ιερότερες για τον άνθρωπο είναι θείες αλήθειες. Το παιδί δεν αισθάνεται όμως εξαρτημένο από τον πατέρα ως *πατέρα*· πολύ περισσότερο διαθέτει μέσα από τον πατέρα το αίσθημα της δύναμής του, τη συνείδηση της αξίας του, την εγγύηση της ύπαρξής του, τη βεβαιότητα της εκπλήρωσης των ευχών του· στον πατέρα στηρίζεται το βάρος της μέριμνας· αντιθέτως, το παιδί ζει ξέγνοιαστα και ευτυχισμένα μέσα στην εμπιστοσύνη προς τον πατέρα, το ζωντανό πνεύμα-φύλακά του, το οποίο δεν θέλει τίποτε άλλο από την ευημερία και την ευτυχία του παιδιού. Ο πατέρας κάνει το παιδί σκοπό και τον εαυτό του μέσο για την ύπαρξή του. Το παιδί που παρακαλεί τον πατέρα του για κάτι δεν στρέφεται σε αυτόν ως ένα ον διαφορετικό από το ίδιο, αυτόνομο, ως κύριο, ως πρόσωπο εν γένει, αλλά στρέφεται σε αυτόν *όπως* και εφόσον αυτός είναι *εξαρτημένος, προσδιορισμένος* από τα *πατρικά αισθήματά του*, από την *αγάπη*

96. Για υποκειμενικούς λόγους η *από κοινού* προσευχή δύναται περισσότερα από την κατά μόνας προσευχή. Η κοινότητα ανυψώνει τη δύναμη του θυμικού, αυξάνει την αυτοπεποίθηση. Ό,τι δεν μπορεί κανείς μόνος του, το μπορεί μαζί με άλλους. Το αίσθημα της μοναξιάς είναι αίσθημα περιορισμού· το αίσθημα της κοινότητας είναι αίσθημα ελευθερίας. Για το λόγο αυτό οι άνθρωποι συνωθούνται όλοι μαζί, απειλημένοι από τις φυσικές δυνάμεις. «Είναι αδύνατον, όπως λέει ο Αμβρόσιος, οι προσευχές πολλών ανθρώπων να μην επιτυχάνουν τίποτε [...]. Η μοναδικότητα εισπράττει άρνηση για αυτό στο οποίο η αγάπη εισπράττει έγκριση»· P. Paul Mezger (*Sacra hist. de gentis hebr. ortu.*, Aug. V. 1700, σ. 668-669).

για το παιδί του. Η παράκληση είναι απλώς μια έκφραση της *εξουσίας* που το παιδί ασκεί στον πατέρα – εάν επιτρέπεται να χρησιμοποιήσει εδώ κανείς την έκφραση *εξουσία*, μια και η *εξουσία* του παιδιού δεν είναι τίποτε άλλο από την *εξουσία της ίδιας της πατρικής καρδιάς*. Η γλώσσα έχει για τις παρακλήσεις και τις εντολές την ίδια μορφή – την προστακτική. Η *παράκληση* είναι η *προστακτική της αγάπης*. Και αυτή η προστακτική έχει απείρως περισσότερη δύναμη από τη δεσποτική. Η αγάπη δεν προστάζει· η αγάπη αρκεί να υποδηλώνει σιωπηλά τις ευχές της για να είναι ήδη σίγουρη για την εκπλήρωσή τους· ο δεσπότης πρέπει ήδη στον τόνο [της εντολής] να θέσει βία ώστε να καταστήσει άλλα όντα, αδιάφορα καθ' εαυτά απέναντί του, εκτελεστές των ευχών του. Η προστακτική της αγάπης επενεργεί με ηλεκτρομαγνητική δύναμη, η δεσποτική προσταγή με τη μηχανική δύναμη ενός ζυθίνου τηλεγράφου. Η εσώτερη έκφραση του Θεού στην προσευχή είναι: *Πάτερ* – η εσώτερη, διότι εδώ ο άνθρωπος φέρεται στο απόλυτο *ον* ως το δικό του, η λέξη *Πάτερ* είναι ακριβώς η έκφραση της εσώτερης ενότητας, *εκείνη* η έκφραση στην οποία βρίσκεται άμεσα η *έγκριση* των ευχών μου, η *εγγύηση* της σωτηρίας μου. Η παντοδυναμία στην οποία ο άνθρωπος στρέφεται με την προσευχή δεν είναι τίποτε άλλο από την *παντοδυναμία της καρδιάς*, η οποία για τη σωτηρία του ανθρώπου κάνει και τα αδύνατα δυνατά – σ' αλήθεια δεν είναι τίποτε άλλο από την *παντοδυναμία της καρδιάς*, του *αισθημάτος*, το οποίο διαρρηγνύει όλα τα διανοητικά όρια, ξεπερνά όλα τα όρια της φύσης, και θέλει να *μην είναι τίποτε άλλο από αίσθημα*, να *μην υπάρχει τίποτε που αντιφάσκει στην καρδιά*. Η πίστη στην παντοδυναμία είναι η πίστη στη μηδαμινότητα του εξωτερικού κόσμου, της αντικειμενικότητας – η πίστη στην απόλυτη αλήθεια και ισχύ του θυμικού. Η *ουσία της παντοδυναμίας* δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την *ουσία του θυμικού*. Η παντοδυναμία είναι η δύναμη ενώπιον της οποίας δεν ισχύει και δεν υφίσταται κανένας νόμος, κανένας φυσικός προσδιορισμός, κανένα όριο, αλλά αυτή η δύναμη είναι ακριβώς το θυμικό το οποίο αισθάνεται κάθε αναγκαιότητα, κάθε νόμο ως όριο, και γι' αυτό το αίρει. Η παντοδυναμία δεν κάνει τίποτε άλλο από το να *εκτελεί*, να *πραγματοποιεί την εσώτερη βούληση του θυμικού*. Στην προσευχή ο άνθρωπος απευθύνεται στην παντοδυναμία της καρδιάς – δηλαδή αυτό δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι: *στην προσευχή ο άνθρωπος λατρεύει την ίδια την καρδιά του*, θεωρεί την ουσία του θυμικού του ως το ανώτερο, το θείο *ον*. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος XIII.]

Δέκατο τέταρτο κεφάλαιο

Το μυστήριο της πίστης – Το μυστήριο του θαύματος

Η πίστη στη δύναμη της προσευχής –και μόνο εκεί όπου αποδίδεται στην προσευχή μια δύναμη, και μάλιστα μια δύναμη επί των αντικειμένων έξω από τον άνθρωπο, είναι ακόμη η προσευχή μια *θρησκευτική αλήθεια*– είναι ταυτόσημη με την πίστη στη θαυματουργή δύναμη, και η πίστη στη θαυματουργή δύναμη είναι ταυτόσημη με την ουσία της πίστης εν γένει. Μόνο η πίστη προσεύχεται· μόνο η προσευχή της πίστης έχει δύναμη. Η πίστη δεν είναι όμως τίποτε άλλο από την *πεπεισμένη βεβαιότητα για την πραγματικότητα*, δηλαδή την άνευ όρων ισχύ και αλήθεια του υποκειμενικού σε αντίθεση προς τα όρια, δηλαδή τους νόμους της φύσης και του Λόγου. Το χαρακτηριστικό αντικείμενο της πίστης είναι συνεπώς το *θαύμα* – η *πίστη* είναι *πίστη σε θαύματα*, *πίστη και θαύμα είναι εντελώς διαχωρίσιμα*. Ό,τι είναι *αντικειμενικά* το θαύμα ή η θαυματουργός δύναμη είναι *υποκειμενικά* η πίστη –το θαύμα είναι η εξωτερική όψη της πίστης–, η πίστη είναι η ενδότερη ψυχή του θαύματος, η *πίστη* είναι το *θαύμα του πνεύματος*, το θαύμα του θυμικού, το οποίο απλώς εξαντικειμενικεύεται στο εξωτερικό θαύμα. *Για την πίστη τίποτε δεν είναι αδύνατο* – και αυτή την παντοδυναμία της πίστης την πραγματοποιεί μόνο το θαύμα. Το θαύμα είναι μόνο ένα αισθητηριακό παράδειγμα αυτού που δύναται η πίστη. Απεριοριστικότητα του θυμικού, διαχυτικότητα του αισθήματος, με μια λέξη: υπερνατουραλισμός, υπερφυσικότητα είναι συνεπώς η ουσία της πίστης. Η πίστη αναφέρεται μόνο σε πράγματα τα οποία, σε αντίθεση προς τα όρια, δηλαδή τους νόμους της φύσης και του Λόγου, εξαντικειμενικεύουν την παντοδυναμία του ανθρώπινου θυμικού, των ανθρώπινων ευχών. Η πίστη αποδεσμεύει τις ευχές του ανθρώπου από τους δεσμούς του φυσικού Λόγου· επιτρέπει αυτό που απαγορεύουν η φύση και ο Λόγος· γι' αυτόν το λόγο καθιστά τον άνθρωπο μακάριο, διότι ικανοποιεί τις πιο υποκειμενικές ευχές του. Και καμία αμφιβολία δεν ανησυχεί την αληθινή πίστη. Η αμφιβολία προκύπτει μόνο εκεί όπου εγώ ο ίδιος υπερβαίνω τον εαυτό μου, ξεπερνώ τα όρια της υποκειμενικότητάς μου, εκεί όπου παραχωρώ αλήθεια και δικαίωμα ψήφου επίσης και στο άλλο έξω από εμένα, στο διαφορετικό από εμένα, εκεί όπου γνωρίζω τον εαυτό μου ως ένα υποκειμενικό, δηλαδή *περιορισμένο* ον και επιδιώκω πλέον μέσα από το άλλο έξω από εμένα να διεκδύω τα όριά μου. Αλλά στην πίστη έχει εξαφανιστεί η ίδια η αρχή της αμφιβολίας, διότι για την πίστη ισχύει ακριβώς καθ' εαυτό και δι' εαυτό το *υποκειμενικό ως το αντικειμενικό, ως το ίδιο το Απόλυτο*. Η πίστη δεν είναι τίποτε άλλο από την *πίστη στη θειότητα του ανθρώπου*.

«Η πίστη αποτελεί ένα τέτοιο θάρρος στην καρδιά, ώστε κανείς *προμθεύεται καθετί καλό από το Θεό*. Μια τέτοια πίστη, στην οποία η καρδιά εναποθέτει κάθε πεποίθηση αποκλειστικά στο Θεό, την απαιτεί ο Θεός στην πρώτη εντολή, όταν λέει: *εγώ είμι Κύριος ο Θεός σου [...]*. Αυτό σημαίνει ότι μόνο εγώ θέλω να είμαι ο Θεός σου, δεν πρέπει να αναζητάς κανέναν άλλο Θεό· *θα σε βοηθώ σε κάθε ανάγκη [...]*. Δεν πρέπει να νομίζεις ότι *είμαι εχθρός σου και ότι δεν θέλω να σε βοηθήσω*. Εκεί λοιπόν όπου σκέφτεσαι με κανείς στην καρδιά σου έναν άλλο Θεό από αυτόν που είμαι. Γι' αυτό να το θεωρείς βέβαιο ότι *θα είμαι ελεήμων* απέναντί σου». «*Όπως φέρεις εσύ, έτσι φέρεται και ο Θεός. Εάν σκέφτεσαι ότι οργίζεται μαζί σου, τότε είναι οργισμένος. Εάν σκέφτεσαι ότι είναι ανελέητος μαζί σου και θέλει να σε ρίξει στην Κόλαση, τότε έτσι είναι. Ό,τι πιστεύεις για το Θεό, έτσι και τον έχεις*». «*Αν το πιστεύεις, το έχεις· εάν όμως δεν το πιστεύεις, τότε δεν έχεις τίποτε από αυτό*». «*Έτσι όπως πιστεύουμε, με τον ίδιο τρόπο μας συμβαίνουν τα πράγματα. Εάν τον θεωρούμε δικό μας Θεό, τότε βέβαια δεν θα είναι ο διάβολός μας. Εάν όμως δεν τον θεωρούμε δικό μας Θεό, τότε βέβαια δεν θα γίνει δικός μας Θεός* αλλιώς θα πρέπει να είναι μια καταστρεπτική πυρά». «*Μέσα από την απιστία κάνουμε το Θεό διάβολο*». ⁹⁷ Όταν λοιπόν πιστεύω σε ένα Θεό, τότε έχω ένα Θεό, δηλαδή η πίστη στο Θεό είναι ο Θεός του ανθρώπου. Όταν ο Θεός είναι αυτός που πιστεύω και με τον τρόπο που πιστεύω, *τι άλλο είναι η ουσία του Θεού από την ουσία της πίστης*; Μπορείς όμως να πιστεύεις σε ένα Θεό καλό για εσένα χωρίς να είσαι ο ίδιος καλός με τον εαυτό σου, όταν αμφισβήτησες για τον άνθρωπο, όταν αυτός δεν είναι τίποτε για εσένα; Εάν πιστεύεις ότι ο Θεός είναι για εσένα, τότε πιστεύεις ότι τίποτε δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ενάντια σε εσένα, ότι τίποτε δεν αντιφάσκει σε εσένα. Εάν όμως πιστεύεις ότι τίποτε δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ενάντια σου, τότε πιστεύεις -τι;- τίποτε λιγότερο από το ότι *εσύ είσαι Θεός*.⁹⁸ Το ότι ο Θεός είναι ένα άλλο ον, αυτό είναι μόνο επιφανόμενο, μόνο φαντασία. Το ότι είναι η ίδια η ουσία σου το εκφράζεις λέγοντας ότι ο Θεός είναι ένα ον για εσένα. Τι άλλο είναι λοιπόν η πίστη από την *αυτοπεποίθηση του ανθρώπου*, την αναμφισβήτητη βεβαιότητα ότι η δική του υποκειμενική ουσία είναι η αντικειμενική, μάλιστα η απόλυτη ουσία, η ουσία των ουσιών;

Η πίστη δεν περιορίζεται από την παράσταση ενός κόσμου, ενός κοσμικού όλου, μιας αναγκαιότητας. Για την πίστη υπάρχει μόνο ο Θεός, δηλαδή η απεριόριστη υποκειμενικότητα. Εκεί όπου η πίστη ανάγεται στον άνθρωπο, εκεί ο κόσμος καταπίπτει, έχει μάλιστα ήδη καταπέσει. Η πίστη στην πραγματική πτώση, και μάλιστα σε μια άμεσα επικείμενη, [η πίστη] σε μια ενεστώσα στο θμικόν πτώση αυτού του κόσμου που αντιφάσκει στις χριστιανικές ευχές, είναι συνεπώς ένα φαινόμενο από την ενδότερη ουσία της χριστιανικής πίστης,

97. Λούθηρος (τόμ. XV, σ. 282· τόμ. XVI, σ. 491-493).

98. «Ο Θεός είναι παντοδύναμος· εκείνος όμως που πιστεύει είναι ο ίδιος ένας Θεός»· Λούθηρος (τόμ. XIV, σ. 320). Σε μια άλλη θέση ο Λούθηρος χαρακτηρίζει ακριβώς την πίστη τον «*Δημιουργό της θεότητας*»· βεβαίως, με τρόπο αναγκαίο για τη σκοπιά του, προσθέτει αμέσως τον περιορισμό: «όχι με την έννοια ότι δημιουργεί κάτι στο θείο αιώνιο ον, αλλά με την έννοια ότι το δημιουργεί εντός μας» (τόμ. XI, σ. 161).

μία πίστη η οποία δεν μπορεί *διόλου να αποκοπεί* από το λοιπό περιεχόμενο της χριστιανικής πίστης, με την εγκατάλειψη της οποίας εγκαταλείπεται, γίνεται στόχος *απάρνησης* ο αληθινός θετικός Χριστιανισμός.⁹⁹ Η ουσία της πίστης, η οποία μπορεί να επιβεβαιωθεί μέσα από όλα τα αντικείμενά της μέχρι το ειδικότερο, είναι ότι *είναι* αυτό που *εύχεται* ο άνθρωπος – *εύχεται* να είναι αθάνατος, άρα *είναι* αθάνατος· *εύχεται* να υπάρχει ένα ον που *δύναται* τα πάντα *όσα είναι αδύνατα για τη φύση και το Λόγο*, άρα υπάρχει ένα τέτοιο ον· *εύχεται* να υπάρχει ένας κόσμος που να αντιστοιχεί στις ευχές του θυμικού, ένας κόσμος της *απεριόριστης υποκειμενικότητας*, δηλαδή της ανενόχλητης άνεσης, της αδιάκοπης μακαριότητας· *αλλά υπάρχει εντούτοις* ένας κόσμος αντίθετος σε αυτό τον άνετο κόσμο, άρα αυτός ο κόσμος *πρέπει να καταπέσει* – να καταπέσει με τόσο αναγκαίο τρόπο, όσο αναγκαία υπάρχει ένας Θεός, το απόλυτο ον του ανθρώπινου θυμικού. Πίστη, αγάπη, ελπίδα είναι

* «*Ἐν δὲ τούτῳ μὴ λανθανέντες ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ Κυρίου ὡς χίλια ἔτη, καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία*».

η χριστιανική Αγία Τριάδα. Η ελπίδα αναφέρεται στην εκπλήρωση των υποσχέσεων – *εκείνων των ευχών που δεν έχουν εκπληρωθεί ακόμη*, *αλλά θα εκπληρωθούν*· η αγάπη αναφέρεται στο ον που δίνει και *εκπληρώνει* αυτές τις υποσχέσεις, η πίστη ο κόσμος *πρέπει*, στις ευχές που έχουν *ἤδη εκπληρωθεί*, είναι *ιστορικά δεδομένα*.

Το θαύμα είναι ένα ουσιαστικό αντικείμενο του Χριστιανισμού, ουσιαστικό περιεχόμενο πίστης. Αλλά τι είναι το θαύμα; Μια *πραγματοποιημένη υπερνατουραλιστική ευχή* – τίποτε άλλο. Ο Απόστολος Παύλος σχολιάζει την ουσία της χριστιανικής πίστης με το παράδειγμα του Αβραάμ. Ο Αβραάμ δεν μπορούσε πλέον να ελπίζει για απογόνους διά της φυσικής οδοῦ. Αμέσως ο Γιαχβέ τού υποσχέθηκε ότι θα αποκτήσει μέσα από ιδιαίτερη χάριν. Και ο Αβραάμ πίστεψε, παρά τη φύση. Για το λόγο αυτό η πίστη τού καταλογίστηκε ως δικαιοσύνη, ως επαξίωτη· διότι απαιτείται μεγάλη δύναμη της φαντασίας για να παραδεχτεί κανείς ότι αντιφάσκει με την εμπειρία, τουλάχιστον με την έλλογη, τη νομοτελειακή εμπειρία. Αλλά τι ήταν το αντικείμενο αυτής της θείας υπόσχεσης; Απόγονοι; Το αντικείμενο μιας ανθρώπινης ευχής. Και σε τι πίστεψε ο Αβραάμ όταν πίστεψε τον Γιαχβέ; Σε ένα ον το οποίο δύναται τα πάντα, που μπορεί να εκπληρώσει όλες τις ανθρώπινες ευχές. «Μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα;»¹⁰⁰

99. Η πίστη αυτή είναι τόσο ουσιαστική για τη Βίβλο, ώστε αυτή *δεν μπορεί καν να γίνει καταννητή χωρίς την πρώτη*. Το χωρίο της Επιστολής Πέτρου Β' 3:8* δεν μιλά, όπως προκύπτει από το συνολικό κεφάλαιο, ενάντια σε μια επικείμενη πτώση, διότι σαφώς 1000 χρόνια είναι όπως μία ημέρα παρὰ τῷ Κυρίῳ, *αλλά και μία ημέρα είναι όπως 1000 χρόνια*, ώστε ο κόσμος ἤδη αὐριο μπορεί να μὴν υπάρχει. Μόνο ένας *ψεύτης* ή ένας *τυφλὸς* μπορεί να αρνηθεί ότι *εν γένει* στη Βίβλο προσδοκᾶται και προφητεύεται ένα *εγγύτατο τέλος* του κόσμου, *αν και δεν ορίζεται* ημέρα και ὥρα. Πρββλ. ἐπ' αὐτοῦ το κείμενο του Lützelberger. Οι θρησκό Χριστιανοί πίστευαν συνεπῶς σχεδόν σε κάθε περίοδο στο επικείμενο τέλος του κόσμου –ο Λούθηρος, για παράδειγμα, ἔλεγε συχνά ότι «δεν αργεί η Ημέρα της Κρίσις» (για παράδειγμα, *τόμ. XVI, σ. 26*)– ή τουλάχιστον ποθοῦσαν με το θυμικό τους το τέλος του κόσμου, *αν και για λόγους φρόνησης* το ἄφηναν ακαθόριστο εἰάν είναι επικείμενο ἢ αργεί. Πρββλ. για παράδειγμα, *Αυγουστίνος (De fine saeculi ad Hesychium, c. 13)*.

100. *Γένεσις* 18:14.

Αλλά γιατί να ανέβουμε μέχρι τον Αβραάμ; Τις πιο τρανταχτές αποδείξεις τις έχουμε πολύ πιο κοντά μας. Το θαύμα χορταίνει τους πεινασμένους, γιατρεύει τους εκ φύσεως τυφλούς, κωφούς, παράλυτους, σώζει από θανάσιμους κινδύνους, ανασταίνει ακόιμη και νεκρούς με τον παράκληση των συγγενών τους. Ικανοποιεί λοιπόν ανθρώπινες ευχές – ευχές οι οποίες όμως ταυτόχρονα είναι *διαχυτικές, υπερνατουραλιστικές ευχές*, όχι μεν πάντα *αυτές καθ' εαυτές*, όπως η ευχή της ανάστασης των νεκρών, αλλά *εφόσον* αναφέρονται στη θαυματουργή δύναμη, στη θαυματουργή βοήθεια. Αλλά το θαύμα διαφέρει από τον φυσικό και έλληλογο τρόπο ικανοποίησης των ανθρώπινων ευχών και αναγκών, καθώς ικανοποιεί τις ευχές του ανθρώπου με έναν τρόπο *αντίστοιχο προς την ουσία της ευχής*, με τον *πλέον ευκαίιο τρόπο*. Η ευχή δεν δεσμεύεται από κανένα όριο, από κανένα νόμο, από κανένα χρόνο· θέλει να εκπληρωθεί αμέσως, στη στιγμή. Και για δεσ! Όσο γρήγορη είναι η ευχή, τόσο γοργό είναι και το θαύμα. Η θαυματουργός δύναμη πραγματοποιεί *αυτοστιγμει, μεμιάς, χωρίς κανένα εμπόδιο* τις ανθρώπινες ευχές. Το ότι οι άρρωστοι θεραπεύονται δεν αποτελεί θαύμα, αλλά το ότι θεραπεύονται άμεσα με μια *απλή διαταγή*, αυτό είναι το μυστικό του θαύματος. Η θαυματουργός δραστηριότητα δεν διαφέρει λοιπόν από τη δραστηριότητα της φύσης και του Λόγου ως προς το *προϊόν* ή το *αντικείμενο* το οποίο δημιουργεί –εάν η θαυματουργός δύναμη πραγματοποιούσε κάτι απολύτως Νέο, που δεν είχε δει ή φανταστεί και ούτε καν είχε διανοηθεί κανείς, τότε θα είχε αποδειχτεί ως μία *ουσιωδώς άλλη* και ταυτόχρονα *αντικειμενική* δραστηριότητα–, αλλά διαφέρει αποκλειστικά μέσα από τον *τρόπο* [den *Modus, die Art und Weise*]. Η δραστηριότητα όμως η οποία ως προς την ουσία, ως προς το περιεχόμενο είναι φυσική, αισθητηριακή, και μόνο ως προς το είδος ή τη μορφή είναι *υπερφυσική, υπεραισθητή*, αυτή η δραστηριότητα είναι μόνο η φαντασία ή η φαντασιακή δύναμη. Η *δύναμη του θαύματος* δεν είναι συνεπώς τίποτε άλλο από τη *δύναμη της φαντασιακής δύναμης*.

Η θαυματουργός δραστηριότητα είναι μια έσκαπη δραστηριότητα. Ο νόθος για τον χαμένο Λάζαρο, η ευχή των συγγενών του να τον έχουν ξανά, ήταν το κίνητρο της θαυματουργής αφύπνισης – η ίδια η πράξη, η ικανοποίηση αυτής της ευχής, ήταν ο σκοπός. Βεβαίως το θαύμα συνέβη *«υπέρ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς»* [Ιωάννης 11:4], αλλά οι αδελφές του Λαζάρου, οι οποίες έστειλαν μήνυμα στον Κύριο να έρθει με τα λόγια: *«Κύριε, Ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ»* [Ιωάννης 11:3], και τα *δάκρυα* που έχυσε ο Ιησούς διεδικούν για το θαύμα μια ανθρώπινη προέλευση και έναν ανθρώπινο σκοπό. Το νόημα είναι ότι: *για εκείνη* τη δύναμη η οποία μπορεί και νεκρούς να αναστήσει δεν είναι ανεκπλήρωτη καμία ανθρώπινη ευχή.¹⁰¹

101. «Σε ὅλο τον κόσμο είναι αδύνατον να αναστήσει κανείς ένα νεκρό, ἀλλὰ για τον Κύριο Χριστό ὄχι μόνο δεν είναι αδύνατον, ἀλλὰ δεν του κοστίζει οὔτε κόπο οὔτε ἐργασία [...]. Αυτό το διέπραξε ο Χριστός ως μαρτυρία και ἐνδειξη ὅτι *μπορεῖ και θέλει να σώσει ἀπὸ το θάνατο*. Δεν το κάνει πάντα και για τον καθένα [...]. Ἀρκεῖ το ὅτι το ἔκανε κάποια φορὰ, και την ἄλλη φορὰ την κρατᾷ για την Ἡμέρα της Κρίσεως»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 518). Η θεϊκή, ουσιώδης σημασία του θαύματος είναι συνεπώς ὅτι το θεῖο οὐν δεν είναι ἄλλο παρὰ το ἀνθρώπινο. Τα θαύματα ἐπιβεβαιώνουν, ἐπικυρώνουν τη διδασκαλία. Ποια διδασκαλία; Ἀκριβῶς εκείνη ὅτι ο Θεός είναι ἕνας Σωτήρας των ἀνθρώπων, ἕνας σωτήρας στη χρεία, δη-

Και η δόξα του Υιού συνίσταται ακριβώς στο ότι γνωρίζεται και δοξάζεται να τον το οποίο δύναται αυτό που δεν δύναται ο άνθρωπος αλλιά εύχεται να μπορούσε. Η ένσκηνη δραστηριότητα περιγράφει έναν κύκλο: στο τέλος της καταλήγει στην αρχή της. Αλλιά η θαυματουργός δραστηριότητα διαφέρει από την κοινή πραγματοποίηση του σκοπού στο ότι πραγματοποιεί ένα σκοπό *χωρίς μέσα*, στο ότι επιτυγχάνει *μία άμεση ενότητα ευχής και εκπλήρωσης*, στο ότι συνεπώς διαγράφει έναν κύκλο, *όχι όμως με την καμπύλη* αλλιά με την ευθεία γραμμή, δηλαδή διά της συντομότερης γραμμής. Ένας κύκλος σε ευθεία γραμμή είναι η μαθηματική εικόνα και το ομοίωμα του θαύματος. Όσο γελοίο και αν είναι λοιπόν να θέλει κανείς να χαράξει έναν κύκλο σε ευθεία γραμμή, τόσο γελοίο είναι να θέλει να θεμελιώσει κανείς φιλοσοφικά το θαύμα. Το θαύμα είναι για το Λόγο άνευ νοήματος, αδιανόητο, τόσο αδιανόητο όσο ένα ξύλινο σίδερο, ένας κύκλος χωρίς περιφέρεια. Πριν σχολιάσει κανείς τη δυνατότητα εάν μπορεί να συμβεί ένα θαύμα, ας δείξει τη δυνατότητα εάν το θαύμα, δηλαδή *το αδιανόητο*, είναι *νοητό*.

Αυτό που η φανταστική παράσταση της νοητικότητας του θαύματος μαθαίνει στον άνθρωπο είναι ότι το θαύμα παριστάνεται ως μια *αισθητηριακή* υπόθεση και συνεπώς ο άνθρωπος ξεγελά το Λόγο του με αισθητηριακές παραστάσεις οι οποίες παρεισφρεύουν μέσα στην αντίφαση. Το θαύμα της μετατροπής του νερού σε κρασί, για παράδειγμα, δεν λέει στ' αλήθεια τίποτε άλλο από το ότι: το νερό *είναι* κρασί, τίποτε άλλο από την ενότητα δύο κατηγορημάτων ή υποκειμένων τα οποία αλληλοαντιφάσκουν με απόλυτο τρόπο· διότι στο χέρι του θαυματουργού δεν υπάρχει *καμία διαφορά* μεταξύ των δύο ουσιών· η μετατροπή είναι απλώς η αισθητηριακή εμφάνιση αυτής της ενότητας των αλληλοαντιφασκόντων. Αλλιά η μετατροπή καλύπτει την αντίφαση, διότι η φυσική παράσταση της *αλλαγής* παρεισφρέει εντός της. Αλλιά δεν είναι μια σταδιακή, μια φυσική, τρόπον τινά μια *οργανική*, αλλιά μια απόλυτη, άυλη μετατροπή – μια καθαρή δημιουργία εκ του μηδενός. Στη μυστηριώδη και μοιραία θαυματουργή πράξη, στην πράξη η οποία καθιστά *θαύμα* το θαύμα, είναι το νερό ξαφνικά και αδιαφοροποίητα κρασί – πράγμα το οποίο θέλει να πει το ίδιο όπως: το σίδερο είναι ξύλο ή ένα ξύλινο σίδερο.

Η θαυματουργός πράξη – και το θαύμα είναι απλώς μια πρόσκαιρη πράξη – δεν είναι συνεπώς μια διανοητή πράξη, διότι αίρει την αρχή της διανοητικότητας – αλλιά εξίσου λίγο είναι ένα αντικείμενο της αίσθησης, ένα αντικείμενο πραγματικής ή έστω δυνατής εμπειρίας. Το νερό είναι σαφώς αντικείμενο της αίσθησης, επίσης και το κρασί· τώρα βλέπω το νερό, και μετά το κρασί· αλλιά το *θαύμα* το ίδιο, αυτό που κάνει αυτό το νερό έξαφνα κρασί, αυτό, επειδή δεν είναι μια φυσική διαδικασία, δεν είναι ένα αντικείμενο πραγματικής ή δυνατής εμπειρίας. Το θαύμα είναι ένα *πράγμα της φαντασίας* – ακριβώς γι' αυτόν το λόγο είναι τόσο *άνετο*, διότι η φαντασία είναι η δραστηριότητα που αντιστοιχεί στο θυμικό, επειδή παραμερίζει όλα τα όρια, όλους τους νόμους που πλήττουν το θυμικό, εξαντικειμενικεύοντας έτσι την άμεση, ποηή

πληθύνει ένα ον αντίστοιχο προς τις ανάγκες και τις ευχές του ανθρώπου, δηλαδή ένα ανθρώπινο ον. Αυτό που εκφράζει με λέξεις ο Θεάνθρωπος, αυτό το επιδεικνύει με πράξεις το θαύμα *ad oculos* [προ οφθαλμών].

απλή απεριόριστη ικανοποίηση των υποκειμενικότερων ευχών του.¹⁰² Η άνεση είναι η ουσιαστική ιδιότητα του θαύματος. Βεβαίως, και το θαύμα κάνει μια μεγαλοπρεπή, συγκλονιστική εντύπωση, εφόσον εκφράζει μια δύναμη ενώπιον της οποίας δεν αντέχει τίποτε – τη δύναμη της φαντασίας. Αλλά αυτή η εντύπωση βρίσκεται μόνο στην πρόσκαιρη πράξη της επιτέλεσης – η μόνιμη, ουσιαστική εντύπωση είναι η εντύπωση της άνεσης. Τη στιγμή όπου αφυπνίζεται ο αγαπημένος νεκρός, τρομάζουν, βέβαια, οι παρευρισκόμενοι συγγενείς και φίλοι για την έκτακτη, πανίσχυρη δύναμη η οποία μετατρέπει τους νεκρούς σε ζωντανούς· αλλά την ίδια αδιαίρετη στιγμή –διότι οι επενέργειες της θαυματουργού δύναμης είναι ταχύτατες– όπου ανασταίνεται, όπου έχει επιτελεστεί το θαύμα, οι συγγενείς του αναστημένου πέφτουν ήδη στην αγκαλιά του και τον οδηγούν με δάκρυα χαράς στο σπίτι, για να γιορτάσουν εκεί μια άνετη γιορτή. *Από το θυμικό πηγάζει το θαύμα, στο θυμικό καταλήγει και πάλι.** Ακόμη και στην παράθεση δεν αρνείται την προέλευσή του. Η κατάλληλη παράθεση είναι μόνο η άνετη. Ποιος θα παραγνώριζε στη διήγηση για την ανάσταση του Λαζάρου, του μεγαλύτερου θαύματος, τον άνετο, ευδιάθετο τόνο του θρύλλου;¹⁰³ Αλλά, όπως ειπώθηκε, το θαύμα είναι άνετο διότι ικανοποιεί τις ευχές του ανθρώπου χωρίς εργασία, χωρίς κόπο. Η εργασία είναι ράθυμη, άπιστη, ορθολογική· διότι ο άνθρωπος καθιστά εδώ την ύπαρξή του εξαρτημένη από την ένστικθη δραστηριότητα, η οποία από την πλευρά της είναι απλώς διαμεσολαβημένη από την εποπτεία του αντικειμενικού κόσμου. Αλλά το θυμικό δεν νοιάζεται διόλου για τον αντικειμενικό κόσμο· δεν βγαίνει πέρα και πάνω από τον εαυτό του· είναι μακάριο εν εαυτώ. Το στοιχείο της μόρφωσης, η βορειοευρωπαϊκή αρχή της αυτοεξωτερίκευσης, φεύγει από το θυμικό. Το κλασικό πνεύμα, το πνεύμα της μόρφωσης είναι το αντικειμενικό πνεύμα που περιορίζει εαυτό με νόμους, και προσδιορίζει το αίσθημα και τη φαντασία με την εποπτεία του κόσμου, με την αναγκαιότητα, την αλήθεια της φύσης των πραγμάτων. Στη θέση αυτού του πνεύματος ήρθε με το Χριστιανισμό η απεριόριστη, άμετρη, διαχυτική, υπερνατουραλιστική υποκειμενικότητα – μια αρχή αντίθετη στην ενδότερη ουσία της προς την αρχή της επιστήμης,

* Στο πρωτότυπο: «Aus dem Gemüte entspringt das Wunder, auf das Gemüt geht es wieder zurück». O Feuerbach διατυπώνει εδώ ένα λογοπαίγνιο το οποίο βασίζεται στο ότι η λέξη Gemüt, θυμικό, αποτελεί τη βάση της λέξης Gemütlichkeit, της άνεσης, της αμεριμνησίας. Ο αναγνώστης πρέπει να έχει υπόψη αυτόν το διφυή χαρακτήρα του όρου όταν χρησιμοποιείται το κατηγορηματικό 'θυμικό', ιδιαίτερα, για παράδειγμα, στις αρχικές παραγράφους του δέκατου έκτου κεφαλαίου.

102. Βεβαίως, αυτή η ικανοποίηση –μια παρατήρηση η οποία άλλωστε είναι αυτονόητη– είναι περιορισμένη εφόσον είναι δεσμευμένη στη θρησκεία, στην πίστη στο Θεό. Αλλά αυτός ο περιορισμός δεν είναι σ' αλήθεια κανένας περιορισμός, διότι ο ίδιος ο Θεός είναι η απεριόριστη, η απόλυτη ικανοποιημένη, η εν εαυτώ κορεσμένη ουσία του ανθρώπινου θυμικού.

103. Οι θρύλλοι του Καθολικισμού –φυσικά, μόνο οι καλύτεροι, οι αληθινά άνετοι– είναι παράλληλα μόνο η πλώ του βασικού τόνου ο οποίος κυριαρχεί ήδη σε αυτή τη νεοδιαθηκική αφήγηση. Συνεπώς θα μπορούσε κανείς να ορίσει το θαύμα ως το θρησκευτικό χιούμορ. Ιδιαίτερα ο Καθολικισμός διαμόρφωσε το θαύμα από αυτή τη χιουμοριστική πλευρά του.

της μόρφωσης.¹⁰⁴ Με το Χριστιανισμό ο άνθρωπος έχασε την αίσθηση, την ικανότητα να εμβραθύνει σκεπτόμενος στη φύση, στο σύμπαν. Όσο υπήρχε ο *αληθινός*, ο *αυσιόκριτος*, ο *απαραχάρακτος*, ο *απροκατάληπτος* Χριστιανισμός, όσο ο Χριστιανισμός ήταν μια *ζωντανή, πρακτική αλήθεια*, τόσο συνέβαιναν *πραγματικά* θαύματα, και συνέβαιναν κατ' ανάγκη, διότι η πίστη σε νεκρά, ιστορικά, παρελθόντα θαύματα είναι η ίδια μια νεκρή πίστη, η *πρώτη αφετηρία για την απιστία* ή, πολύ περισσότερο, ο πρώτος και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο συνισταμένος, αναληθής, ανελεύθερος τρόπος του πώς η απιστία βρίσκει διέξοδο από το θαύμα. Αλλά εκεί όπου συμβαίνουν θαύματα, εκεί όλες οι συγκεκριμένες μορφές διαλύονται στην ομίχλη της φαντασίας και του θυμικού· εκεί ο κόσμος, η πραγματικότητα, δεν είναι μια αλήθεια, εκεί ισχύει ως το *αληθινό*, πραγματικό ον μόνο το θαυματουργό, το άνετο, δηλαδή το *υποκειμενικό* ον.

Για τον απλό θυμικό άνθρωπο, χωρίς αυτός να το θέλει και να το γνωρίζει, η φανταστική δύναμη είναι η υπέρτατη δραστηριότητα, εκείνη που τον κατεξουσιάζει· είναι η υπέρτατη δραστηριότητα, η δραστηριότητα του Θεού, η δημιουργική δραστηριότητα. Το θυμικό του είναι μια άμεση αλήθεια και αρχή (Autorität)· όσο αληθινό είναι γι' αυτόν το θυμικό του –και του είναι το αληθινότερο, το ουσιωδέστερο, δεν μπορεί να αφαιρέσει από το θυμικό του, δεν μπορεί να βγει από αυτό–, τόσο αληθινή είναι γι' αυτόν η φαντασία. Η φαντασία ή η φανταστική δύναμη (οι οποίες δεν διαφοροποιούνται εδώ, αν και είναι καθ' εαυτές διαφορετικές) δεν του είναι αντικείμενο έτσι όπως είναι για εμάς τους διανοητικούς ανθρώπους, οι οποίοι τις διακρίνουμε ως την υποκειμενική εποπτεία από την αντικειμενική εποπτεία· είναι *άμεσα* ένα με αυτό τον ίδιο, *ένα* με το θυμικό του, και, ως *ένα με την ουσία του*, η *ουσιώδης*, αντικειμενική, αναγκαία εποπτεία καθ' εαυτή. Για εμάς βεβαίως η φαντασία είναι μια *αυθαίρετη δραστηριότητα*, αλλά εκεί όπου ο άνθρωπος δεν έχει προσλάβει εντός του την αρχή της μόρφωσης, της κοσμοθεώρησης, εκεί όπου ζει και δρα μόνο στο θυμικό του, εκεί η φαντασία είναι μια άμεση, αναγκαία δραστηριότητα.

Βεβαίως, η εξήγηση των θαυμάτων μέσα από το θυμικό και τη φαντασία ισχύει για πολλούς σήμερα ως επιφανειακή. As μεταφερθεί όμως νοητά κανείς στις εποχές όπου γίνονταν ακόμη πιστευτά ζωντανά, ενεστώτα θαύματα, όπου η αλήθεια και η ύπαρξη των πραγμάτων έξω από εμάς δεν ήταν ακόμη ένα καθιερωμένο άρθρο πίστεως, όπου οι άνθρωποι ζούσαν τόσο αποτραβηγμένοι από την κοσμοθεώρηση, ώστε κάθε μέρα πρόσμεναν το τέλος του κόσμου, όπου ζούσαν μόνο στη μεθυσμένη προοπτική και ελπίδα του ουρανού, δηλαδή στη φαντασία –διότι ο ουρανός μπορεί να είναι ό,τι θέλει, αλλά τουλάχιστον γι' αυτούς, όσο ζούσαν επί της γης, υπήρχε μόνο στη φανταστική δύναμη–, εκεί όπου αυτή η φαντασία *δεν ήταν φαντα-*

104. Ακρως χαρακτηριστικό για το Χριστιανισμό –μια δημοφιλής απόδειξη των ηγεομένων– είναι ότι μόνο η γλώσσα της Βίβλου και όχι εκείνη ενός Σοφοκλή ή Πλάτωνα, δηλαδή μόνο η *απροσδιόριστη, άνευ νόμου* γλώσσα του θυμικού, όχι η γλώσσα της *τέχνης* και της *φιλοσοφίας*, ίσχυε, και ισχύει ακόμη σήμερα, ως η γλώσσα, η Άποκάλυψη του θεού πνεύματος στο Χριστιανισμό.

σία αληθιά αλήθεια, μάλιστα η αιώνια, μοναδική υπάρχουσα αλήθεια και όχι απλώς ένα άπραγο, σκηνικό *παρηγορητικό μέσο*, αληθιά μια *πρακτική ηθική αρχή που καθόριζε τις πράξεις*, στην οποία οι άνθρωποι θυσίαζαν περιχαρείς τον πραγματικό βίο, τον πραγματικό κόσμο με όλες τις εξοχότητές του – ως μεταφερθεί κανείς εκεί νοητά και τότε θα πρέπει κανείς να είναι όντως πολύ επιφανειακός εάν θεωρήσει την ψυχολογική εξήγηση επιφανειακή. Δεν πρόκειται για καμία ακλόνητη ένσταση το ότι τα θαύματα αυτά συνέβαιναν ή υποτίθεται ότι συνέβαιναν μπροστά σε ολόκληρες συνελεύσεις: κανένας άνθρωπος δεν ήταν νηφάλιος, ήταν όλοι έμπητοι από διαχυτικές, υπερνατουραλιστικές παραστάσεις και αισθήσεις· όλους τους εμπύχωνε η ίδια πίστη, η ίδια ελπίδα, η ίδια φαντασία. Σε ποιον όμως είναι άγνωστο ότι υπάρχουν και κοινά ή ομοειδή όνειρα, κοινές ή ομοειδείς οπτασίες, ιδιαίτερα σε άτομα θυμικά, περιορισμένα γύρω και μέσα στον εαυτό τους, με στενούς μεταξύ τους δεσμούς; Αληθιά ως είναι όπως θέλει. Εάν η εξήγηση των θαυμάτων από το θυμικό και τη φαντασία είναι επιφανειακή, τότε η κατηγορία της επιφανειακότητας δεν πέφτει στον εξηγητή αληθιά στο ίδιο το αντικείμενο – στο θαύμα· διότι το θαύμα, θεωρούμενο υπό το φως, δεν εκφράζει ακριβώς τίποτε άλλο από τη μαγική δύναμη της φαντασίας η οποία εκπληρώνει χωρίς αντίρρηση όλες τις ευχές της καρδιάς.¹⁰⁵ [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος XII-ΧΙV.]

105. Ορισμένα θαύματα ενδέχεται να είχαν πραγματικά αρχικά ένα φυσικοεπιστημονικό ή φυσιολογικό φαινόμενο ως θεμέλιο. Αληθιά εδώ πρόκειται μόνο για τη *θρησκευτική σημασία* και γένεση του θαύματος.

Δέκατο πέμπτο κεφάλαιο

Το μυστήριο της Ανάστασης και της υπερφυσικής γέννησης

Η ποιότητα της θυμικής άνεσης δεν ισχύει μόνο για τα πρακτικά θαύματα, όπου άλλωστε είναι προφανέστατη, μια και αυτά αφορούν άμεσα την ευτυχία, την ευχή του ανθρώπινου ατόμου· ισχύει επίσης και για τα θεωρητικά ή τα ιδιαίτερα δογματικά θαύματα. Έτσι ισχύει και για το θαύμα της Ανάστασης και της υπερφυσικής γέννησης.

Ο άνθρωπος, τουλάχιστον στην κατάσταση της ευτυχίας, έχει την επιθυμία να μην πεθάνει. Η επιθυμία αυτή είναι αρχικά η ίδια με την ορμή αυτοσυντήρησης. Ό,τι ζει θέλει να υποστηρίξει τον εαυτό του, θέλει να ζήσει, συνεπώς να μην πεθάνει. Αυτή η αρχικά αρνητική επιθυμία καθίσταται στον κατοπινό αναστοχασμό και στο θυμικό, υπό την πίεση του βίου, ιδιαίτερα του αστικού και πολιτικού βίου, μια θετική επιθυμία, μια επιθυμία ενός βίου, και μάλιστα ενός καλύτερου βίου μετά θάνατον. Αλλά σε αυτή την επιθυμία βρίσκεται ταυτόχρονα η επιθυμία της βεβαιότητας αυτής της ελπίδας. Ο Λόγος δεν μπορεί να εκπληρώσει αυτή την επιθυμία. Ως εκ τούτου έχει ειπωθεί: Όλες οι αποδείξεις για την αθανασία είναι ανεπαρκείς ή μάλιστα είναι τέτοιες τις οποίες ο Λόγος δεν μπορεί διόλου να γνωρίζει απ' εαυτού, πολύ λιγότερο δε να τις αποδείξει. Και δικαίως: ο Λόγος παρέχει μόνο *γενικές*, αφηρημένες αποδείξεις· δεν μπορεί να μου δώσει τη *βεβαιότητα της προσωπικής* συνέχειάς μου, και ακριβώς αυτή η βεβαιότητα είναι το απαιτούμενο. Αλλά για μια τέτοια βεβαιότητα χρειάζεται μια άμεση, αισθητηριακή διασφάλιση, μια πραγματική επιβεβαίωση. Αυτή μπορεί να μου δοθεί μόνο μέσω του ότι ένας νεκρός, για το θάνατο του οποίου ήμασταν σίγουροι, ανασταίνεται και πάλι από τον τάφο, και μάλιστα ένας νεκρός ο οποίος δεν είναι κάποιος αδιόφορος, αλλά πολύ περισσότερο είναι το πρότυπο, η εγγύηση της Ανάστασης των άλλων. Η Ανάσταση του Χριστού είναι συνεπώς η *ικανοποιημένη απαίτηση* του ανθρώπου για την *άμεση βεβαιότητα της προσωπικής συνέχειας* του μετά θάνατον – η προσωπική αθανασία ως ένα αισθητηριακό, αναμφισβήτητο γεγονός.

Η αναζήτηση της αθανασίας ήταν στους ειδωλολάτρες φιλοσόφους ένα ερώτημα στο οποίο το συμφέρον της προσωπικότητας είχε δευτερεύουσα σημασία. Εδώ επρόκειτο κυρίως μόνο για τη φύση της ψυχής, του πνεύματος, της βιοτικής βάσης. Στη σκέψη περί της αθανασίας της βιοτικής βάσης δεν υπάρχει διόλου άμεσα η σκέψη, πολύ δε λιγότερο η βεβαιότητα, της προσωπικής αθανασίας. Γι' αυτό και οι αρχαίοι εκφράζονται τόσο απροσδιόριστα, τόσο αντιφατικά, τόσο αμφίβολα γι' αυτό το αντικείμενο. Αντιθέτως, οι Χριστιανοί, στην αναμφισβήτητη βεβαιότητά τους ότι οι προσωπικές, οι

ευδιάθετες επιθυμίες τους θα εκπληρωθούν, δηλαδή στη βεβαιότητα για τη θεία ουσία του θυμικού τους, για την αλήθεια και την ιερότητα των αιθερωμάτων τους, κατέστησαν αυτό που στους αρχαίους είχε τη σημασία ενός *θεωρητικού προηλήματος* ένα *άμεσο δεδομένο*, έκαναν ένα *θεωρητικό*, ένα *καθ' εαυτό ελεύθερο* ερώτημα *δεσμωτικό θέμα πίστης*, η απάντηση του οποίου ισοδυναμούσε με το έσχατο έγκλημα του αθεϊσμού. Όποιος αρνείται την Ανάσταση αρνείται την Ανάσταση του Χριστού, και όποιος αρνείται την Ανάσταση του Χριστού αρνείται τον Χριστό, όποιος όμως αρνείται τον Χριστό αρνείται το Θεό. Έτσι, ο «πνευματικός» Χριστιανισμός μετέτρεψε ένα πνευματικό θέμα σε ένα αβέλτερο θέμα!¹⁰⁶ Για τους Χριστιανούς η αθανασία του Λόγου, του πνεύματος ήταν υπερβολικά «αφηρημένη» και «αρνητική»: η εγκάρδια μέριμνά τους ήταν μόνο η προσωπική, η θυμική αθανασία· αλλήλ η εγγύηση γι' αυτή βρίσκεται μόνο στη σαρκική Ανάσταση. Η Ανάσταση της σάρκας είναι ο ανώτατος θρίαμβος του Χριστιανισμού επί της μεγαλειώδους, αλλήλ βέβαια αφηρημένης πνευματικότητας και αντικειμενικότητας των αρχαίων. Γι' αυτόν τον λόγο δεν χωρούσε διόλου η Ανάσταση στο μυαλό των ειδωλολατρών.

Αλλήλ όπως η Ανάσταση, το τέλος της ιερής ιστορίας –μιας ιστορίας η οποία όμως δεν έχει τη σημασία της ιστορικής αφήγησης, αλλήλ της ίδιας της αλήθειας–, είναι μια εκπληρωμένη επιθυμία, έτσι είναι και η αρχή της, η υπερφυσική γέννηση, αν και αυτή δεν αναφέρεται σε ένα άμεσα προσωπικό συμφέρον, αλλήλ περισσότερο απλώς σε ένα διακριτό, υποκειμενικό αίσθημα.

Όσο περισσότερο ο άνθρωπος αποξενώνεται από τη φύση, όσο πιο υποκειμενική, δηλαδή πιο υπερφυσική και αντιφυσική γίνεται η ενοπτεία του, τόσο μεγαλύτερη αιδώ αποκτά για τη φύση ή τουλάχιστον για *εκείνα* τα φυσικά πράγματα και τις διαδικασίες που δυσσεστούν τη φαντασία του, που του προκαλούν απώθηση.¹⁰⁶ Ο ελεύθερος, αντικειμενικός άνθρωπος βρρίκει βεβαίως και αυτός απδιαστικά και αποκρουστικά πράγματα στη φύση, αλλήλ τα συλληλαμβάνει ως μια φυσική, αναπόφευκτη συνέπεια και υπερβαίνει υπό αυτή την προοπτική τα αισθήματά του ως απλώς υποκειμενικά, αναληθή αισθήματα. Αντιθέτως, ο άνθρωπος που ζει μόνο στο θυμικό και στη φα-

* *Πρόκειται για ακόμη ένα λογοπαίγνιο του Feuerbach, καθώς χρησιμοποιεί αντίστοιχα τους όρους geistig (πνευματικό) και geistlos (αβέλτερο, άνευ πνεύματος).*

106. «Εάν ο Αδάμ δεν έπεφτε στην αμαρτία, τότε δεν θα γνώριζε κανείς τίποτε για τη φρικωδία των ήλικων, των πλεοναριών, των αρκούδων κ.λπ. και απολύτως τίποτε στην κτίση δεν θα ήταν *δυσάρεστο* και *βλαβερό* για τον άνθρωπο [...], δεν θα υπήρχαν αγκάθια, ούτε τσοκνίδες, ούτε ασθένειες [...], το μέτωπό του δεν θα ήταν συνοφρυωμένο, κανένα πόδι, κανένα χέρι, ούτε ένα κάποιο αλλήλ μέλος του σώματος θα ήταν αδύναμο, καταπονημένο ή ασθενικό». «Τώρα όμως, μετά την Πτώση, γνωρίζουμε και αισθανόμαστε όλοι τι οργή κρύβεται στη σάρκα μας, η οποία δεν έχει μόνο ορέξεις και πόθους με οργή και οργασμό, αλλήλ και απδιάζει όταν έχει καταλάβει αυτό που ποθούσε». «Αλλήλ σε αυτό φαίται το προποταρικό αμάρτημα, από το οποίο *μάσπηκε όλη η Κτίση*, ώστε θεωρώ πως πριν από την Πτώση ο *ήλιος ήταν λαμπρότερος, το νερό ήταν πιο γάργαρο και καθαρό*, και η γη ήταν πηλοσιότερη και πληρέστερη σε όλα τα φυτά». Λουθηρος (τόμ. 1, σ. 322-3 23, 329, 337).

ντασία επικεντρώνει, αμφισβητεί αυτά τα πράγματα με μια άκρως ιδιαίτερη απροθυμία. Έχει τη ματιά εκείνου του δυστυχισμένου έκθετου το οποίο ακόμη και στο ομορφότερο άνθος έβλεπε μόνο τα μικρά «μαύρα ζωύφια» που κυκλοφορούσαν επάνω του, και με την πρόσληψη αυτή πίκραινε την απόληυση στη θέαση του άνθους. Ο υποκειμενικός άνθρωπος καθιστά όμως τα αισθήματά του μέτρο του *δέοντος*. Ό,τι δεν του αρέσει, ό,τι προσβάλλει το υπερφυσικό ή αντιφυσικό αίσθημά του, αυτό δεν πρέπει να είναι. Ακόμη και εάν αυτό που του αρέσει δεν μπορεί να είναι χωρίς αυτό που τον δυσαρεστεί –ο υποκειμενικός άνθρωπος δεν προσανατολίζεται σύμφωνα με τους βαρετούς νόμους της λογικής και της φυσικής, αλλά σύμφωνα με την αυθαιρεσία της φαντασίας–, αφήνει το δυσάρεστο παράμερα και κρατά το ευχάριστο. Έτσι, του αρέσει η αγνή, η άμωμη παρθένα· αλλή του αρέσει επίσης και η μητέρα, αλλή μόνο η μητέρα που δεν υφίσταται πόνους, η μητέρα που ήδη έχει το παιδάκι στην αγκαλιά.

Καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν η παρθεσία είναι στην εσώτερη ουσία του πνεύματός του, της πίστης του, η ανώτατη ηθική έννοιά του, το κέρας της Αμάληθειας των υπερνατουραλιστικών αισθημάτων και παραστάσεών του, το προσωποποιημένο αίσθημα της τιμής και της αιδούς του ενώπιον της κοινής φύσης.¹⁰⁷ Παράλληλα όμως εγείρεται ένα *φυσικό* αίσθημα στο στήθος του, το ελεήμον αίσθημα της μητρικής αγάπης. Τι μπορεί λοιπόν να γίνει σε αυτή την ανάγκη της καρδιάς, σε αυτόν το διχασμό μεταξύ ενός φυσικού και ενός αντιφυσικού αισθήματος; Ο υπερνατουραλιστής πρέπει να τα συνδυάσει και τα δύο, να συνοψίσει σε ένα και το αυτό ον δύο αλληλοαποκλειόμενες ιδιότητες. Ω, τι πλήθος ευδιάθετων, χαριτόβρωτων, υπεραισθητών αισθητών αισθημάτων βρίσκεται σε αυτόν το συνδυασμό!

Εδώ έχουμε το κλειδί για την αντίφαση στον Καθολικισμό, ότι είναι ταυτόχρονα ιερά ο γάμος και η αγαμία. Η *δογματική αντίφαση της Παρθένου Μητέρας* ή της μητρικής παρθένου έχει πραγματοποιηθεί εδώ απλώς ως μια *πρακτική αντίφαση*. Ταυτόχρονα όμως, αυτή η αξιοθαύμαστη σύνδεση της παρθεσίας και της μητρότητας, η οποία αντιφάσκει προς τη φύση και το Λόγο, αλλή αρμόζει στον ύψιστο βαθμό στο θεμικό και στη φαντασία, δεν είναι προϊόν του Καθολικισμού· βρίσκεται ήδη στον αμφίσημο ρόλο που παίζει ο γάμος στη Βίβλο, δηλαδή με την έννοια του Αποστόλου Παύλου. Η διδασκαλία περί της υπερφυσικής γέννησης και σύλληψης του Χριστού είναι μια *ουσιώδης* διδασκαλία του Χριστιανισμού, μια διδασκαλία η οποία διατυπώνει την εσώτερη δογματική ουσία του, μια διδασκαλία η οποία βα-

107. *Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio* [Τόσο απέχουμε από τον πόθο της αιμομιξίας, ώστε ορισμένοι ντρέπονται ακόμη και να εισέλθουν σε μια αθώα σχέση]: *M. Felicis Oct.*, c. 31. Ο πατήρ Γιλ ήταν τόσο εξαιρετικά αγνός, ώστε δεν γνώριζε εξ όψεως καμία γυναίκα, και μάλιστα φοβόταν να αγγίξει ακόμη και τον εαυτό του. Ο πατήρ Κοτίν είχε τόσο ηλετή όσφρηση σε αυτό το σημείο, ώστε με την προσέγγιση μισρών προσώπων οσφραίνονταν μια θάλασχη δυσοδία: *Bayle (Dict., Art. Mariana Rem. C.)*. Αλλή η ανώτατη, η θεία αρχή αυτού του υπερφυσικού λιχνεύματος είναι η Παρθέως Μαρία· γι' αυτό και λέγεται στους Καθολικούς: *Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria*.

σιζεται στο ίδιο θεμέλιο όπως όλα τα υπόλοιπα θαύματα και άρθρα πίστης. Όπως οι Χριστιανοί σκανδαλίστηκαν με το θάνατο, τον οποίο ο φιλόσοφος, ο φυσιοδίφης, ο ελεύτερος απροκατάληπτος άνθρωπος εν γένει αναγνωρίζει ως μια φυσική αναγκαιότητα, όπως σκανδαλίστηκαν εν γένει με τα όρια της φύσης τα οποία θέτουν στο θυμικό φραγμούς, αλλά για το Λόγο αποτελούν έλληλους νόμους, και συνεπώς τους παραμέρισαν μέσω της δύναμης της θαυματουργίας, έτσι έπρεπε να σκανδαλιστούν με τη φυσική διαδικασία της γέννησης και να την άρουν μέσα από τη θαυματουργή δύναμη. Και όπως η Ανάσταση, έτσι και η υπερφυσική γέννηση ωφελεί όλους, δηλαδή τους πιστούς· διότι η σύλληψη της Μαρίας, ως άμωμης από το ανδρικό σπέρμα, το οποίο ήταν άλλωστε το ιδιόζον μεταδοτικό στοιχείο του προπατορικού αμαρτήματος, υπήρξε η πρώτη πράξη κάθαρσης της μισαμένης από την αμαρτία, δηλαδή από τη φύση, ανθρωπότητας. Μόνο επειδή ο Θεάνθρωπος δεν είχε μολυνθεί από το προπατορικό αμάρτημα μπορούσε, αυτός ο Αγνός, να εξαγνίσει την ανθρωπότητα στα μάτια του Θεού, για τα οποία η φυσική διαδικασία γέννησης είναι μια φρίκη, διότι αυτός ο ίδιος δεν είναι τίποτε άλλο από το *υπερφυσικό θυμικό*.

Ακόμη και οι στεγνοί, οι τόσο αυθαίρετα κριτικοί ορθόδοξοι Προτεστάντες θεωρούσαν ακόμη τη σύλληψη της θεοτόκου Παρθένου ως ένα μεγάλο μυστήριο της πίστης, άξιο λατρείας και θαυμασμού, ιερό, υπερηλογικό.¹⁰⁸ Αλλά για τους Προτεστάντες, οι οποίοι υποβίβασαν και περιόρισαν το Χριστιανό μόνο στην πίστη, αλλά στο βίο τον άφησαν να είναι άνθρωπος, επίσης και αυτό το μυστήριο είχε μόνο *δογματική και όχι πλῆον πρακτική* σημασία. Δεν επέτρεψαν στον εαυτό τους να τους προκαλέσει σύγχυση αυτό το μυστήριο στη γομική επιθυμία τους. Αντιθέτως, στους Καθολικούς, εν γένει στους παλαιούς άνευ όρων, άκριτους Χριστιανούς, αυτό που ήταν ένα *μυστήριο της πίστης* ήταν και ένα *μυστήριο του βίου, της ηθικής*. Η καθολική ηθική είναι χριστιανική, μυστική, η προτεσταντική ηθική ήταν ήδη εξαρχής *ορθολογική*. Η προτεσταντική ηθική είναι και ήταν μια σαρκική ανάμειξη του Χριστιανού με τον άνθρωπο –τον φυσικό, τον πολιτικό, τον αστικό, τον κοινωνικό άνθρωπο ή όπως αλλιώς θέλετε να τον ονομάσετε σε διαφορά από τον χριστιανικό άνθρωπο–, η καθολική ηθική διατήρησε στην καρδιά της το μυστικό της άμωμης παρθενίας. Η καθολική ηθική ήταν η *Mater dolorosa*, η προτεσταντική ήταν μια σωματώδης, καρπερή νοικοκυρά. Ο Προτεσταντισμός είναι εκ θεμελίων η αντίφαση μεταξύ *πίστης* και *βίου* – γι' αυτό όμως και έγινε η πηγή ή έστω ο όρος της *ελευθερίας*. Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο, επειδή το μυστήριο της θεοτόκου Παρθένου ίσχυε στους Προτεστάντες πλῆον μόνο στη θεωρία ή στη δογματική, αλλά όχι πλῆον στο βίο, έλεγαν ότι δεν μπορεί κανείς να εκφραστεί επ' αυτού με υπερβολική προσοχή, με υπερβολική επιφύλαξη, ότι δεν έπρεπε να το καταστήσει κανείς αντικείμενο της *θεωρησιακότητας*. Ό,τι αρνείται κανείς πρακτικά, αυτό δεν έχει πλῆον καμία αληθινή βάση και ύπαρξη στον άνθρωπο, είναι απλώς ένα φάντασμα της παράστασης. Γι' αυτό και το κρύβει, το αποσύρει κανείς από τη διάνοια. Τα φαντάσματα δεν αντέχουν το φως της ημέρας.

108. Πρβλ. J.D. Winckler (Philolog. Lactant. s. Brunsvigae 1754, σ. 247-254).

Ακόμη και η κατοπινή παράσταση πίστης, η οποία εντούτοις έχει ήδη διατυπωθεί σε μια επιστολή προς τον Άγιο Βερνάρδο, ο οποίος όμως την απορρίπτει, ότι επίσης και η Μαρία συνελήφθη άμωμα ή χωρίς προπατορικό αμάρτημα δεν είναι διόλου μια «*παράξενη σχολαστική αντίληψη*», όπως την ονομάζει ένας σύγχρονος ιστορικός. Πολύ περισσότερο προέκυψε από έναν φυσικό στοχασμό και από ένα ευσεβές, ευγνώμον φρόνημα απέναντι στη Μτέρα Θεού. Αυτό που είναι ένα θαύμα, αυτό που γεννά το Θεό, πρέπει το ίδιο να είναι θαυματουργό, θείας προέλευσης και ουσίας. Πώς θα μπορούσε η Μαρία να έχει την τιμή να την επισκεφτεί το Άγιο Πνεύμα, εάν αυτή η ίδια δεν είχε εξαγνιστεί ήδη από την καταγωγή της; Θα μπορούσε το Άγιο Πνεύμα να εγκατοικήσει σε ένα σώμα μiasμένο από το προπατορικό αμάρτημα; Εάν δεν βρίσκετε ιδιόρρυθμη την αρχή του Χριστιανισμού, την ιερή και θαυματουργή γέννηση του Σωτήρα – ω! τότε δεν βρίσκετε ιδιόρρυθμα ούτε τα αγαθά, αφελή, ευδιάθετα συμπεράσματα του Καθολικισμού! [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι VI, XV, XVI, XVIII.]

Δέκατο έκτο κεφάλαιο

Το μυστικό του χριστιανικού Χριστού ή του εμπρόσωπου Θεού

Τα βασικά δόγματα του Χριστιανισμού είναι εκπληρωμένες επιθυμίες της καρδιάς – η ουσία του Χριστιανισμού είναι η ουσία του θυμικού. Είναι θυμικά πολύ πιο άνετο να πάσχει κανείς από το να πράττει, είναι πιο άνετο να σώζεται και να απελευθερώνεται από έναν άλλο παρά να απελευθερώνει κανείς τον εαυτό του, είναι πιο άνετο να εξαρτά κανείς από ένα [άλλο] πρόσωπο παρά από τη δύναμη της αυτενέργειάς του τη σωτηρία του, είναι πιο άνετο να αγαπάς παρά να αγωνίζεσαι, είναι πιο άνετο να γνωρίζεις ότι σε αγαπά ο Θεός παρά να αγαπάς τον εαυτό σου με την απλή, φυσική προς εαυτόν αγάπη η οποία είναι έμφυτη σε όλα τα όντα, είναι πιο άνετο να αντανακλάσαι στα μάτια ενός άλλου εμπρόσωπου όντος τα οποία εκπέμπουν αγάπη παρά να κοιτάζεις στον κοίλο καθρέφτη του εαυτού σου ή στο ψυχρό βάθος του σιωπηλού ωκεανού της φύσης, είναι εν γένει πιο άνετο να αφήνεσαι να προσδιοριστείς από το ίδιο το θυμικό σου ως ένα άλλο ον, το οποίο είναι κατά βάση το ίδιο, παρά να προσδιορίζεσαι από το Λόγο. Το θυμικό είναι εν γένει το *Casus obliquus* του Εγώ, το Εγώ στην αιτιατική. Το φικτιανό Εγώ είναι άθυμο, διότι η αιτιατική είναι η ίδια με την ονομαστική, διότι είναι άκλητο. Αλλά το θυμικό είναι το *αυτοπροσδιοριζόμενο Εγώ*, και μάλιστα το *Εγώ που προσδιορίζεται από τον εαυτό του ως εάν να ήταν ένα άλλο ον* – το πάσχον Εγώ. Το θυμικό μετατρέπει το ενεργητικό στον άνθρωπο σε παθητικό και το παθητικό σε ενεργητικό: το νοούν είναι στο θυμικό το νοούμενο, το νοούμενο το νοούν. Το θυμικό είναι ονειρικής φύσης· γι' αυτό και δεν γνωρίζει τίποτε πιο μακάριο, τίποτε πιο βαθύ από το όνειρο. Αλλά τι είναι το όνειρο; Η αντιστροφή της εναργούς συνείδησης. Στο όνειρο το πράττον είναι το πάσχον, το πάσχον είναι το πράττον· στο όνειρο συλλαμβάνω τους αυτοπροσδιορισμούς μου ως έξωθεν προσδιορισμούς, τις θυμικές κινήσεις ως συμβάντα, τις παραστάσεις και τα αισθήματά μου ως όντα έξω από μένα, πάσχω αυτό που κατά τα άλλα πράττω. Το όνειρο διαθλά διπλά τις ακτίδες του φωτός – από εδώ και η ανείπωτη θελητικότητα του. Είναι το ίδιο Εγώ, το ίδιο ον στο όνειρο όπως και στην ενάργεια· η διαφορά είναι μόνο ότι στην ενάργεια το Εγώ *αυτοπροσδιορίζεται*, στο όνειρο *προσδιορίζεται* από αυτό το ίδιο ωσάν από ένα άλλο ον. *Νοώ τον εαυτό μου* – είναι άθυμο, ορθολογιστικό· *νοούμαι από το Θεό* και με νοώ ως νοούμενο από το Θεό – είναι εύθυμο, είναι θρησκευτικό. Το θυμικό είναι το όνειρο με ανοικτά μάτια· η θρησκεία είναι το όνειρο της εναργούς συνείδησης· το όνειρο είναι το κλειδί για τα μυστικά της θρησκείας.

Ο ανώτατος νόμος του θυμικού είναι η άμεση ενόητα της βούλησης και της πράξης, της επιθυμίας και της πραγματικότητας. Το νόμο αυτόν τον πληροί ο Λυτρωτής. Όπως το εξωτερικό θαύμα σε αντίθεση προς τη φυσική δραστηριότητα εκπληρώνει άμεσα τις φυσιολογικές ανάγκες και επιθυμίες του ανθρώπου, έτσι και ο Λυτρωτής, ο Συμφιλιωτής, ο Θεάνθρωπος σε αντίθεση προς την ηθική αυτενέργεια του φυσικού ή του ορθολογικού ανθρώπου ικανοποιεί άμεσα τις εσωτερικές ηθικές ανάγκες και επιθυμίες απαλλήσσοντας από την πλευρά του τον άνθρωπο από τη διαμεσολαβητική δραστηριότητα. Αυτό που επιθυμείς είναι ήδη συντελεσμένο. Θέλεις να αποκτήσεις, να κερδίσεις τη μακαριότητα.

Η ηθική είναι ο όρος, το μέσο της μακαριότητας. Αλλά δεν το μπορείς – δηλαδή, σ' αλήθεια: *δεν το χρειάζεσαι*. Έχει ήδη συμβεί αυτό που ακόμη θέλεις να διαπράξεις. Αρκεί να φερθείς ως *πάσχων*, χρειάζεται μόνο να πιστεύεις, μόνο να απολαμβάνεις. Θέλεις να κάνεις το Θεό ευνοϊκό απέναντί σου, να καταπραΰνεις την οργή του, να έχεις ειρήνη ενώπιον της συνείδησής σου. Αλλά η ειρήνη αυτή υπάρχει ήδη· η ειρήνη αυτή είναι ο μεσολαβητής, ο Θεάνθρωπος – είναι η καταπραϊμένη συνείδησή σου, είναι η εκπλήρωση του νόμου και συνεπώς η εκπλήρωση της δικής σου επιθυμίας και προσπάθειας.

Για το λόγο αυτόν όμως το πρότυπο, το καθοδηγητικό νήμα, ο νόμος του βίου σου δεν είναι πλέον ο νόμος, αλλά ο *εκπληρωτής* του νόμου. Όποιος πληροί το νόμο αίρει το νόμο ως τέτοιον. Ο νόμος έχει μόνο αυθεντία, έχει μόνο ισχύ απέναντι στην παρανομία. Όποιος όμως πληροί εντελώς το νόμο, αυτός λήει στο νόμο: Αυτό που θέλεις το θέλω εξ ιδίω, και αυτό που εσύ απλώς διατάξεις το πραγματοποιώ εγώ με την πράξη· ο βίος μου είναι ο αληθινός, ο ζωντανός νόμος. Ο εκπληρωτής του νόμου έρχεται λοιπόν αναγκαστικά στη θέση του νόμου, και μάλιστα ως ένας νέος νόμος, ένας νόμος ο ζυγός του οποίου είναι ελαφρύς και ήπιος. Διότι αντί για τον απλώς διατάζοντα νόμο θέτει *εαυτόν ως παράδειγμα*, ως ένα *αντικείμενο της αγάπης*, του θαυμασμού και της μίμησης και καθίσταται έτσι *Λυτρωτής* της αμαρτίας. Ο νόμος δεν μου δίνει τη δύναμη να εκπληρώσω το νόμο· όχι! Είναι βάρβαρος· διατάζει μόνο, χωρίς να νοιάζεται *εάν μπορώ* να τον εκπληρώσω και *πώς πρέπει* να τον εκπληρώσω· με εναποθέτει στον *εαυτό μου* χωρίς συμβουλή και βοήθεια. Όποιος όμως μου φωτίζει το δρόμο με το παράδειγμά του, αυτός με υποβαστάζει, αυτός μου δίνει τη δύναμή του. Ο νόμος δεν ασκεί καμία αντίσταση στην αμαρτία, αλλά το παράδειγμα διαπράττει *θαύματα*. Ο νόμος είναι νεκρός· αλλά το παράδειγμα ζωντανεύει, ενθουσιάζει, συνεπαίρνει τον άνθρωπο αθελά του. Ο νόμος μιλά μόνο στη διάνοια και τίθεται με άμεσο τρόπο ενάντια στις ορμές· το παράδειγμα, αντιθέτως, προσαρμόζεται σε μια ισχυρή, αισθητηριακή ορμή – στην αθέλητη ορμή μίμησης. Το παράδειγμα επενεργεί στο θυμικό και στη φαντασία. Κοντολογίς, το παράδειγμα έχει μαγικές, δηλαδή αισθητηριακές δυνάμεις· διότι η μαγική, δηλαδή η αθέλητη δύναμη έλξης, είναι μια ουσιαώδης ιδιότητα, όπως της ύλης εν γένει έτσι και ιδιαίτερα της αισθητηριακότητας.

Οι αρχαίοι έλεγαν ότι, εάν η αρετή άφηνε να ιδωθεί ή αν μπορούσε να ιδωθεί, τότε θα κέρδιζε και θα ενθουσίαζε τους πάντες με την ομορφιά της. Οι Χριστιανοί ήταν τόσο ευτυχείς βλέποντας και αυτή την επιθυμία εκπλη-

ρῶμένη. Οι ειδωλολάτρες είχαν έναν άγραφο, οι Εβραίοι έναν γραπτό νόμο, οι Χριστιανοί ένα υπόδειγμα, ένα πρότυπο, έναν ορατό, προσωπικά ζωντανό νόμο, έναν ενσάρκωμένο, έναν ανθρώπινο νόμο. Από εδώ και η χαρμόσυνη διάθεση κυρίως των πρώτων Χριστιανών – από εδώ και η φήμη του Χριστιανισμού ότι μόνο αυτός έχει και παρέχει τη δύναμη αντίστασης στην αμαρτία. Η φήμη δε αυτή, τουλάχιστον εδώ, δεν θα του αμφισβητηθεί. Θα πρέπει απλώς να σημειωθεί ότι η δύναμη του παραδείγματος της αρετής δεν είναι τόσο η δύναμη της αρετής όσο, πολύ περισσότερο, η *δύναμη του παραδείγματος εν γένει*, όπως η δύναμη της θρησκευτικής μουσικής δεν είναι η δύναμη της θρησκείας αλλά η δύναμη της μουσικής,¹⁰⁹ ώστε συνεπώς η εικόνα της αρετής έχει μεν ως επακόλουθο ενόρητες πράξεις, αλλά όχι και γι' αυτόν το λόγο ενόρητα φρονήματα και κίνητρα. Αλλά αυτό το απλό και αληθινό νόημα της ηλυτρωτικής και συμφιλιωτικής δύναμης του παραδείγματος σε διαφορά από τη δύναμη του νόμου, στην οποία αναγάγαμε την αντίθεση μεταξύ Νόμου και Χριστού, δεν εκφράζει διόλου την πλήρη θρησκευτική σημασία της χριστιανικής ηλυτρώσης και συμφιλιώσης. Σε αυτήν, πολύ περισσότερο, περιστρέφονται τα πάντα γύρω από την εμπρόσωπη δύναμη εκείνου του θαυμάσιου ενδιάμεσου όντος το οποίο δεν είναι αποκλειστικά ούτε Θεός ούτε άνθρωπος, αλλά είναι ένας άνθρωπος που ταυτόχρονα είναι Θεός, και ένας Θεός που ταυτόχρονα είναι άνθρωπος, και το οποίο συνεπώς μπορεί να συλληφθεί μόνο σε συνάφεια με τη σημασία του θαύματος. Στη σημασία αυτή ο θαυματουργός Ηλυτρωτής δεν είναι τίποτε άλλο από την εκπληρωμένη επιθυμία του θυμικού να είναι ελεύθερο από τους νόμους της ηθικής, δηλαδή από τους όρους στους οποίους είναι δεσμευμένη η αρετή διά της φυσικής οδού, η εκπληρωμένη επιθυμία ηλυτρώσης από τα ηθικά δεινά με τρόπο στιγμιαίο, άμεσο, με ένα μαγικό χτύπημα, δηλαδή με έναν απολύτως υποκειμενικό, άνετο τρόπο. «Το ρήμα του Θεού» λέει, για παράδειγμα, ο Λούθηρος «επιτελεί όλα τα πράγματα γοργά, επιφέρει τη συγχώρηση της αμαρτίας και σου δίνει την αιώνια ζωή, και δεν κοστίζει περισσότερο από το να ακούσεις το ρήμα και όταν ακούσεις να το πιστέψεις. Εάν το πιστέψεις, τότε το έχεις χωρίς κανέναν κόπο, κόστος, καθυστέρηση και επιβάρυνση».¹¹⁰ Αλλά το άκουσμα του ρήματος του Θεού, η συνέπεια του οποίου είναι η πίστη, είναι αυτό το ίδιο ένα «δώρο Θεού». Άρα η πίστη δεν είναι τίποτε άλλο από ένα *ψυχολογικό θαύμα*, ένα θαυματούργημα του Θεού μέσα στον άνθρωπο, όπως επίσης λέει ο ίδιος ο Λούθηρος. Ελεύθερος όμως από την αμαρτία ή, πολύ περισσότερο, από την αμαρτηλή συνείδηση ο άνθρωπος γίνεται μόνο μέσα από την πίστη – η ηθική εξαρτάται από την πίστη, οι αρετές των ειδωλολάτρων είναι μόνο λαμπρά ελαττώματα–, δηλαδή γίνεται ηθικά ελεύθερος και καλός μόνο μέσω του θαύματος.

Το ότι η θαυματουργός δύναμη είναι ένα με την έννοια του ενδιάμεσου όντος έχει αποδειχτεί ιστορικά ήδη με το ότι τα θαύματα της Παλαιάς Διαθήκης, η Νομοθεσία, η Πρόνοια, κοντολογίς όλοι οι προσδιορισμοί που απο-

109. Ενδιαφέρουσα είναι από αυτή την άποψη η εξομολόγηση του Αυγουστίνου (*Confess., lib. X, c. 33.*).

110. *Τόμ. XVI, σ. 490.*

τελούν την ουσία της θρησκείας, ετέθησαν ήδη κατά τον ύστερο Ιουδαϊσμό στη θεία σοφία, στο 'Λόγο'. Αυτός όμως, ο 'Λόγος', πληνιάται ακόμη στον Φίλωνα στον αέρα μεταξύ ουρανού και γης, πότε ως κάτι απλώς νοούμενο, πότε ως κάτι πραγματικό, δηλαδή ο Φίλωνας κυμαίνεται μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας, μεταξύ του μεταφυσικού, αφηρημένου και του πραγματικά θρησκευτικού, πραγματικού Θεού. Πρώτα στο Χριστιανισμό σταθεροποιείται και ενσαρκώνεται αυτός ο 'Λόγος', έγινε πραγματικό ον από ένα νοητό ον, δηλαδή η θρησκεία επικεντρώθηκε τώρα αποκλειστικά στο ον, στο αντικείμενο το οποίο θεμελιώνει την ουσιαστική φύση της. Ο 'Λόγος' είναι το προσωποποιημένο ον της θρησκείας. Όταν λοιπόν ο Θεός προσδιορίστηκε ως το ον του θυμικού, τότε αυτή η ρήση βρίσκει την πλήρη αλήθεια της πρώτα στο 'Λόγο'.

Ο Θεός ως Θεός είναι ακόμη το κλειστό, το κρυφό θυμικό· το *ξεκλειδωτό*, το ανοιχτό θυμικό ή η καρδιά που είναι προς εαυτήν αντικείμενο είναι πρώτα ο Χριστός. Πρώτα στον Χριστό είναι το θυμικό πλήρως σίγουρο και διασφαλισμένο για τον εαυτό του, πέρα από κάθε αμφιβολία για την αλήθεια και τη θεϊκότητα της ίδιας της ουσίας του· διότι ο Χριστός δεν αρνείται τίποτε στο θυμικό· εκπληρώνει όλες τις παρακλήσεις του. Στο Θεό το θυμικό σιωπά ακόμη αυτό που του βαραίνει την καρδιά· απλώς αναστενάζει· αλλή στον Χριστό εκφράζεται πλήρως· εδώ δεν κρατά τίποτε για τον εαυτό του. Ο αναστεναγμός είναι η ακόμη φοβισμένη επιθυμία· εκφράζεται περισσότερο μέσα από τη διαμαρτυρία ότι δεν υπάρχει αυτό που επιθυμεί, παρά λέγοντας ανοιχτά, προσδιορισμένα τι θέλει· στον αναστεναγμό αμφιβάλλει ακόμη το θυμικό για τη νομιμότητα των επιθυμιών του. Αλλή στον Χριστό έχει εξασφαλιστεί κάθε ψυχικό άγχος· είναι ο αναστεναγμός που έχει μετεξελιχθεί σε νικητήρια ωδή για την εκπλήρωσή του, είναι η αγάλλουσα βεβαιότητα του θυμικού για την αλήθεια και την πραγματικότητα των επιθυμιών του που ήταν κρυμμένες στο Θεό, η πραγματική νίκη πάνω στο θάνατο, πάνω σε κάθε εξουσία του κόσμου και της φύσης, είναι η όχι πλέον εληνιζόμενη αλλή ήδη πραγματοποιημένη Ανάσταση· είναι η καρδιά που έχει απαλλοτριωθεί από όλους τους πειστικούς φραγμούς, από όλα τα δεινά, είναι το *μακάριο* θυμικό – η ορατή θεότητα.¹¹¹

Να δει το Θεό, αυτή είναι η ανώτατη επιθυμία, ο ανώτατος θρίαμβος της καρδιάς. Ο Χριστός είναι αυτή η εκπληρωμένη επιθυμία, αυτός ο θρίαμβος. Ο Θεός απλώς ως νοούμενος, απλώς ως νοητό ον, δηλαδή ο Θεός ως Θεός, είναι πάντα απλώς ένα *απόμακρο* ον, η σχέση μαζί του είναι *αφηρημένη*, ίδια

111. «Επειδή ο Θεός μάς έδωσε τον Υιό του, μας έδωσε όλα τα άλλα μαζί του, είτε λέγονται διάβολος, αμαρτία, θάνατος, κόλαση, ουρανός, δικαιοσύνη, ζωή· όλα, όλα πρέπει να είναι δικά μας, διότι ο Υιός, ως δώρο, είναι δικός μας, στον οποίο όλα είναι μαζί»· Λούθηρος (τόμ. XV, σ. 311). «Το καλύτερο μέρος της Ανάστασης έχει ήδη συμβεί· ο Χριστός, η κεφαλή όλης της Χριστιανοσύνης, αναστήθηκε μέσα από το θάνατο και εκ νεκρών. Επιπλέον, το εξοχότερο κομμάτι μου, η ψυχή μου, βρίσκεται έτσι μέσα από το θάνατο και με τον Χριστό στο θείο ον. Τι μπορούν να μου κάνουν ο τάφος και ο θάνατος;» (τόμ. XVI, σ. 235). «Το να είμαι Χριστιανός έχει την ίδια δύναμη με τον Χριστό, αποτελεί μια κοινότητα και βρίσκεται μαζί του στο κοινό τιμάριο» (τόμ. XIII, σ. 648). «Όποιοι λοιπόν παραμένει και στηρίζει τον Χριστό έχει τόσα όσα και εκείνος» (τόμ. XVI, σ. 574).

με τη φιλική σχέση που έχουμε με έναν άνθρωπο χωρικά απομακρυσμένο και προσωπικά άγνωστο σε εμάς. Όσο και αν τα έργα του, οι αποδείξεις της αγάπης που μας δίνει, παροντοποιούν για εμάς την ουσία του, εντούτοις παραμένει ένα ανεκπλήρωτο κενό, η καρδιά ανικανοποίητη· ποθούμε να τον δούμε. Όσο η ουσία του δεν μας είναι γνωστή εξ όψεως, βρισκόμαστε ακόμη σε αμφιβολία εάν όντως είναι έτσι όπως τον παριστάνουμε· πρώτα στην όψη βρίσκεται η ύστατη διασφάλιση, ο πλήρης εφησυχασμός. Ο Χριστός είναι ο *προσωπικά γνωστός* Θεός, συνεπώς ο Χριστός είναι η μακάρια βεβαιότητα ότι ο Θεός *είναι* και ότι είναι *έτσι όπως* το θυμικό θέλει και χρειάζεται να είναι. Ο Θεός ως αντικείμενο της προσευχής είναι σαφώς ήδη ένα ανθρώπινο ον, καθώς συμμετέχει στην ανθρώπινη αθλιότητα, εισακούει ανθρώπινες επιθυμίες, αλλά δεν είναι ακόμη αντικείμενο της θρησκευτικής συνείδησης ως *πραγματικός* άνθρωπος. Πρώτα στον Χριστό έχει συνεπώς πραγματοποιηθεί η τελευταία επιθυμία της θρησκείας, έχει λυθεί το μυστικό του θρησκευτικού θυμικού –έχει λυθεί όμως στην ιδιόζουσα για τη θρησκεία γλώσσα των εικότων–, διότι αυτό που είναι ο Θεός κατ' *ουσίαν*, αυτό έχει *εμφανιστεί* με τον Χριστό. Στο βαθμό αυτό μπορεί κανείς να χαρακτηρίσει με πλήρες δικαίωμα τη χριστιανική θρησκεία ως την απόλυτη, την πλήρη. Το ότι ο Θεός, ο οποίος *καθ' εαυτόν* δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία του ανθρώπου, πραγματοποιείται και *ως τέτοιος* [δηλαδή ως ουσία] γίνεται αντικείμενο στη *συνείδηση ως άνθρωπος*, αυτός είναι ο στόχος της θρησκείας. Και αυτό το επέτυχε η χριστιανική θρησκεία με την ενανθρώπιση του Θεού, η οποία δεν είναι διόλου μια πρόσκαιρη πράξη, διότι ο Χριστός παραμένει ακόμη και μετά την Ανάληψη άνθρωπος, άνθρωπος με καρδιά και άνθρωπος με μορφή, μόνο που τώρα το σώμα του δεν είναι πλέον γήινο, δεν υπόκειται πλέον στα δεινά.

Οι ενανθρωπήσεις του Θεού στους Ανατολίτες, όπως ιδιαίτερα στους Ινδούς, δεν έχουν τόσο έντονη σημασία όπως η χριστιανική. Ακριβώς επειδή συμβαίνουν *συχνά*, καθίστανται αδιάφορες, χάνουν την αξία τους. *Η ανθρωπότητα του Θεού είναι η προσωπικότητά του. [η φράση:] ο Θεός είναι ένα εμπρόσωπο ον σημαίνει: Ο Θεός είναι ένα ανθρώπινο ον, ο Θεός είναι άνθρωπος.* Η προσωπικότητα είναι μια σκέψη η οποία έχει αλήθεια μόνο ως *πραγματικός* άνθρωπος.¹¹² Το νόημα που αποτελεί το θεμέλιο της ενανθρώπισης του Θεού επιτυγχάνεται συνεπώς με απείρως καλύτερο τρόπο μέσα από *μία* ενανθρώπιση, μέσα από *μία* προσωπικότητα. Όπου ο Θεός εμφανίζεται αλληπάλληλα μέσα από πολλή πρόσωπα, αυτές οι προσωπικότητες είναι αφανιζόμενες. Αλλά πρόκειται ακριβώς για *μία μόνη* προσωπικότητα, για *μία αποκλειστική* προσωπικότητα. Εκεί όπου απαντούν πολλές ενσαρκώσεις, εκεί υπάρχει χώρος για αναριθμητές άλλες· η φαντασία δεν είναι περιορισμένη· εκεί, ακόμη και οι ήδη πραγματικές προσωπικότητες εισέρχονται στην κατηγορία των απλώς δυνατών ή παριστάμενων, στην κατηγορία της φαντασίας ή των απλών φαινομένων. Εκεί όμως όπου πιστεύεται και θεάται

112. Από εδώ διασφαφνίζεται η αναλήθεια και η ματαιοδοξία της σύγχρονης θεωρησιακότητας για την προσωπικότητα του Θεού. Εάν δεν ντρέπεσε για έναν εμπρόσωπο Θεό, τότε δεν ντρέπεσε και για έναν *σαρκωμένο* Θεό. Μια *αφηρημένη*, άχρημη προσωπικότητα, μια προσωπικότητα χωρίς *σάρκα* και *αίμα* είναι ένα κούφιο φάντασμα.

αποκλειστικά *μία* προσωπικότητα ως η ενσάρκωση της θεότητας, εκεί αυτή αποκτά επιβλητικές διαστάσεις με τη δύναμη μιας *ιστορικής προσωπικότητας*· η φαντασία έχει τελειώσει, η ελευθερία παράστασης και άλλων προσωπικότητων έχει εγκαταλειφθεί. Αυτή η μία προσωπικότητα *εξαγαγκάζει* την πίστη μου στην πραγματικότητα της. Ο χαρακτήρας της πραγματικής προσωπικότητας είναι ακριβώς η αποκλειστικότητά του – η λαιβνίτεια αρχή της διαφοράς ότι τίποτε υπαρκτό δεν είναι εντελώς όμοιο με το άλλο. Ο τόνος, η έμφαση με την οποία δηλώνεται η *μία* προσωπικότητα ασκεί μια τέτοια εντύπωση στο θυμικό, ώστε παριστάνεται άμεσα ως τόσο πολύ πραγματική από ένα αντικείμενο της φαντασίας γίνεται ένα αντικείμενο της κοινής ιστορικής εποχής.

Η *λαχτάρα* είναι η *αναγκαιότητα* του *θυμικού*· και το θυμικό λαχταρά έναν εμπρόσωπο Θεό. Αλλά αυτή η λαχτάρα για την προσωπικότητα του Θεού είναι μόνο τότε αληθινή, σοβαρή, βαθιά, όταν είναι λαχτάρα για μία προσωπικότητα, όταν αρκείται με μία προσωπικότητα. Με την *πολλότητα* των προσώπων εξαφανίζεται η *αλήθεια της ανάγκης*, η προσωπικότητα γίνεται ένα *πολυτελές αντικείμενο της φαντασίας*. Ό,τι όμως επενεργεί με τη *δύναμη της αναγκαιότητας* στον άνθρωπο, αυτό επενεργεί με τη *δύναμη της πραγματικότητας*. Αυτό δηλαδή που για το θυμικό είναι ένα *αναγκαίο* ον, αυτό του είναι άμεσα και ένα *πραγματικό* ον. Η λαχτάρα λέει: *Πρέπει να υπάρχει ένας εμπρόσωπος Θεός, δηλαδή δεν μπορεί να μην υπάρχει*. Το ικανοποιημένο θυμικό: Υπάρχει. Η εγγύηση της ύπαρξής του βρίσκεται για το θυμικό στην *αναγκαιότητα* της ύπαρξής του – η αναγκαιότητα της ικανοποίησης [βρίσκεται] στη *δύναμη* [Gewalt] της ανάγκης. Η χρεία δεν γνωρίζει άλλο νόμο έξω από τον εαυτό της· η χρεία θυγίζει σίδρα. Το θυμικό όμως δεν γνωρίζει άλλη αναγκαιότητα από την αναγκαιότητα του θυμικού, τη λαχτάρα: περιφρονεί την αναγκαιότητα της φύσης, την αναγκαιότητα του Λόγου. Αναγκαίος είναι λοιπόν για το θυμικό ένας υποκειμενικός, θυμικός, εμπρόσωπος Θεός· αλλά αναγκαία είναι μόνο μία προσωπικότητα, και αυτή η μία αναγκαία είναι μια ιστορική, μια πραγματική προσωπικότητα. Μόνο στην ενότητα της προσωπικότητας ικανοποιείται, συγκεντρώνεται το θυμικό· η πολλότητα διασκορπίζει.

Όπως όμως η αλήθεια της προσωπικότητας είναι η ενότητα, η αλήθεια της ενότητας είναι η πραγματικότητα, έτσι και η αλήθεια της πραγματικής προσωπικότητας είναι το *αίμα*. Η τελευταία απόδειξη που παραθέτει ο συντάκτης του τέταρτου Ευαγγελίου με ιδιαίτερη έμφαση, ότι το ορατό πρόσωπο του Θεού δεν ήταν ένα φάντασμα, δεν ήταν μια ψευδαίσθηση αλλά πραγματικός άνθρωπος, είναι ότι έρρευσε αίμα από το πλευρό του επάνω στο σταυρό [Ιωάννης 19:34]. Εκεί όπου ο εμπρόσωπος Θεός είναι μια *αληθινή χρεία της καρδιάς*, εκεί πρέπει ο ίδιος να υποστεί δεινά. Μόνο στα δεινά του βρίσκεται η βεβαιότητα της πραγματικότητάς του· μόνο εδώ βρίσκεται η ουσιαστική εντύπωση και έμφαση της ενσάρκωσης. Το να δει το Θεό αρκεί στο θυμικό· τα μάτια δεν παρέχουν επαρκή εγγύηση. Η αλήθεια της οπτικής παράστασης απλώς ενισχύει το αίσθημα. Αλλά, όπως υποκειμενικό το αίσθημα είναι το τελευταίο έμβλημα της πραγματικότητας, έτσι είναι αντικειμενικά αυτό το έμβλημα η αισθητικότητα, η απτικότητα, η ικανότητα

του πάσχειν – συνεπώς το πάθος του Χριστού είναι η *ανώτατη διασφάλιση, η ανώτατη αυτοαπόληυση, η ανώτατη παρηγοριά του θυμικού*: διότι μόνο στο *αίμα* του Χριστού σβήνει η δίψα για έναν εμπρόσωπο, δηλαδή έναν *ανθρώπινο, συμπάσχοντα, αισθανόμενο* Θεό.

«Γι' αυτό και το θεωρούμε ένα βλαβερό σφάλμα, μια και ο Χριστός *σύμφωνα με την ανθρώπινη ιδιότητά του* αποσπάστηκε από μια τέτοια (δηλαδή θεία) εξοχότητα, ώστε έτσι αφαιρέθηκε από τους Χριστιανούς η ανώτατη παρηγοριά τους την οποία έχουν [...] στην υπόσχεση της παρουσίας και της συμπαράστασης του επικεφαλής τους, του βασιλέα και αρχιερέα τους, ο οποίος τους υποσχέθηκε ότι όχι μόνο η αληθινή θεία ιδιότητά του, η οποία απέναντι σε εμάς τους φτωχούς αμαρτωλούς είναι σαν μια ακόρταγη φωτιά απέναντι σε στεγνά αποκαθαμίδια, αλλά *Αυτός, Αυτός, ο άνθρωπος που μίλησε μαζί τους*, ο οποίος υπέστη *κάθε συμφορά* στη ληφθείσα ανθρώπινη μορφή, ο οποίος συνεπώς μπορεί να *συμπνιά εμάς και ως ανθρώπους και ως αδελφούς του*, αυτός είχε να είναι *δίπλα μας σε κάθε χρεία μας, ακόμη και σύμφωνα με εκείνη τη φύση κατά την οποία είναι αδελφός μας και εμείς είμαστε σάρκα εκ της σαρκός του*».¹¹³

Πρόκειται για κάτι επιφανειακό όταν λέγεται ότι ο Χριστιανισμός δεν είναι η θρησκεία του ενός εμπρόσωπου Θεού, αλλά των τριών προσωπικοτήτων. Αυτές οι τρεις προσωπικότητες έχουν βεβαίως μια ύπαρξη στη δογματική [διδασκαλία]: αλλά και εδώ η προσωπικότητα του Αγίου Πνεύματος είναι απλώς μια αυθαίρετη διαταγή, η οποία αναίρειται από τους απρόσωπους προσδιορισμούς, όπως, φέρ' ειπείν, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι η δωρεά, το *donum* του Πατρός και του Υιού.¹¹⁴ Ήδη η *έξοδος* του Αγίου Πνεύματος θέτει για την προσωπικότητά του μια δυσμενή πρόγνωση, διότι ένα εμπρόσωπο ον γεννιέται μόνο μέσω της γέννησης, όχι όμως μέσω μιας απροσδιόριστης προέλευσης και αφετηρίας ή μέσω της ανανοής, της *spiratio*. Ακόμη δε και ο Πατήρ, ως αντιπρόσωπος της αυστηρής έννοιας της θεότητας, είναι ένα εμπρόσωπο ον μόνο ως προς τη φαντασία και την πεποίθηση, όχι όμως ως προς τους προσδιορισμούς του: είναι μια αφηρημένη έννοια, ένα απλώς νοητό ον. Η *εύπληστη προσωπικότητα* είναι μόνο ο Χριστός. Στην *προσωπικότητα* ανήκει η *μορφή*: η μορφή είναι η πραγματικότητα της προσωπικότητας. Μόνο ο Χριστός είναι ο *εμπρόσωπος Θεός* – αυτός είναι ο αληθινός, *πραγματικός* Θεός των Χριστιανών, πράγμα που δεν μπορεί να διατυπωθεί αρκετά όσες φορές και αν επαναληφθεί.¹¹⁵ Μόνο σε αυτόν συγκεντρώνεται

113. *Συμβολικό Βιβλίο*, Εξηγήσεις, άρθρο 8.

114. Ήδη ο Faustus Socinus μας το έχει δείξει αυτό με μεγάλη επιτυχία. Πρβλ. του ίδιου *Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo Irenopoli*. 1656, c. 11.

115. As διαβάσει κανείς ως προς αυτό ιδιαίτερα τα κείμενα των ορθόδοξων Χριστιανών ενάντια στους ετερόδοξους, φέρ' ειπείν ενάντια στους Σακινιανούς. Ως γνωστόν, [ορισμένοι] νεότεροι θεολόγοι δηλώνουν επίσης και την εκκλησιαστική θεότητα του Χριστού ως μη βιβλική· παρ' όλα αυτά όμως, αυτή είναι αναμφισβήτητη η χαρακτηριστική αρχή του Χριστιανισμού· ακόμη δε και αν δεν αναντή με αυτή τη μορφή ήδη στη Βίβλο όπως στη δογματική, είναι εντούτοις μια αναγκαστική συνέπεια της Βίβλου. Τι μπορεί να είναι ένα ον το οποίο είναι η σωματική πληρότητα της θεότητας, το οποίο είναι παντογνώστης (*ωδώνης* 16:30) και παντοδύναμο (ανασταίνει νεκρούς, κάνει θαύματα), το οποίο προηγείται όλων των πραγμάτων και

* Σε αυτήν, όπως και στην προηγούμενη υποσημείωση, ο Feuerbach κάνει λόγο για μία από τις σημαντικότερες χριστιανικές κατευθύνσεις της περιόδου της Μεταρρύθμισης. Ο χαρακτηρισμός «Σωκινιανοί» αναφέρεται στους οπαδούς του αντιτριαδικού κινήματος, οι οποίοι επηρεάστηκαν άμεσα ή έμμεσα από τον Fausto Sozzini (1539-1604). Το αντιτριαδικό κίνημα είχε αναπτυχθεί στις γεωγραφικές παρυφές της Μεταρρύθμισης, δίνοντας έμφαση στην άρνηση της τριαδικής θεότητας (από εδώ και η αντίστοιχη ονομασία «Unitarier»), και απέκτησε ιδιαίτερα στην Πολωνία πολλούς οπαδούς. Η αντιτριαδική αντίληψη υπήρχε στην Πολωνία ήδη πριν από την άφιξη του Sozzini, γύρω στα μέσα του 16ου αιώνα. Ένας από τους πρώτους υποστηρικτές της, ο Peter Giesek, είχε επηρεαστεί από τους Αναβαπτιστές και, εκτός από την Τριαδικότητα του Θεού, απέρριπτε τη βάπτιση, τη στρατιωτική θητεία και την ανάληψη πολιτικών αξιωμάτων. Η οριστική αποκοπή αυτής της «Ecclesia minor» από τη μεταρρυθμιστική Εκκλησία πραγματοποιήθηκε το 1565 συνοδευόμενη από πολλές εσωτερικές διαμάχες μαφορικά με την υπόσταση ή μη των τριών προσώπων της θεότητας. Ο Fausto Sozzini υπήρξε γραμματέας του Κόζιμο Α΄ της Φλωρεντίας και είχε επηρεαστεί από τον θείο του Lelio Sozzini αναφορικά με τις διδασκαλίες της Μεταρρύθμισης. Το 1574 πήγε στη Βασιλεία της Ελβετίας όπου παρακολούθησε θεολογικές σπουδές και συνέταξε

η χριστιανική θρησκεία, η ουσία της θρησκείας εν γένει. Μόνο αυτός αντιστοιχεί στην επιθυμία για έναν εμπρόσωπο Θεό· στον αυτός είναι μια ύπαρξη αντιστοιχούσα στην ουσία του θυμικού· μόνο σε αυτόν σωρεύονται όλες οι χαρές της φαντασίας και όλα τα δεινά του θυμικού· μόνο σε αυτόν εξαντλείται το θυμικό και εξαντλείται η φαντασία. Ο Χριστός είναι η ενότητα θυμικού και φαντασίας.

Εδώ διαφέρει ο Χριστιανισμός από τις άλλες θρησκείες στο ότι σε αυτές η καρδιά και η φαντασία αποχωρίζονται άλληθες, αλλά στο Χριστιανισμό συμπιπτουν. Εδώ η φαντασία δεν πλανιέται άσκοπα, εγκαταλείφειμμένη στον εαυτό της· ακολουθεί την τροχιά της καρδιάς· διαγράφει έναν κύκλο το κέντρο του οποίου είναι το θυμικό. Η φαντασία είναι εδώ περιορισμένη από τις ανάγκες της καρδιάς, εκπληρώνει μόνο τις επιθυμίες του θυμικού, αναφέρεται μόνο στο ένα πράγμα για το οποίο υπάρχει χρεία· κοντολογίς, έχει, τουλάχιστον εν συνόλω, μια τάση πρακτική, συγκεντρωμένη, όχι μια κυμαινόμενη, απλή ποιητική τάση. Τα θαύματα του Χριστιανισμού, συλλημβανόμενα στον κόλπο του πάσχοντος, του κρήζοντος θυμικού, χωρίς να είναι προϊόντα απλώς της ελευθέρης, αυθαίρετης αυτενέργειας, μας μεταθέτουν άμεσα στο έδαφος του κοινού, του πραγματικού βίου· επενεργούν στον θυμικό άνθρωπο με ακαταμάχητη δύναμη, διότι έχουν

των όντων στο χρόνο και στη βαθμίδα, το οποίο έχει εντός του την ίδια τη ζωή (ακόμη και ως δοσμένη), όπως ο Πατήρ έχει εντός του τη ζωή, τι άλλο μπορεί να είναι αυτό το ον, αν σκεφτούμε με συνέπεια, εκτός από το Θεό; «Ο Χριστός είναι ως προς τη βούληση ένα με τον Πατέρα»· αλλά η βουλητική ενότητα προϋποθέτει οντολογική ενότητα. «Ο Χριστός είναι ο Απεσταλμένος, ο Εκπρόσωπος του Θεού»· αλλά ο Θεός μπορεί να εκπροσωπηθεί μόνο από ένα θείο ον. Μόνο εκείνον στον οποίο μοιάζω ή στον οποίο βρίσκω ιδιότητες παρόμοιες με τις δικές μου μπορώ να τον επιβέω ως εκπρόσωπο ή ως απεσταλμένο μου, αλλιώς απαξιώνω τον ίδιο τον εαυτό μου.*

υπέρ τους την αναγκαιότητα του θυμικού. Κοντολογίς, η δύναμη της φαντασίας είναι εδώ ταυτόχρονα η δύναμη της καρδιάς, η φαντασία είναι απλώς η νικήτρια, θριαμβεύουσα καρδιά. Στους Ανατολίτες, στους Έλληνες, η φαντασία ήταν χειμαρρώδης, αμέριμνη για τη χρεία της καρδιάς, βρισκόταν στην απόπλυση του γήινου μεγαλείου και της εξοχότητας· στο Χριστιανισμό κατήλθε από το παλάτι των θεών στον οίκο της ένδειας, όπου κυριαρχεί μόνο η αναγκαιότητα των αναγκών, ταπεινώθηκε υπό την κυριαρχία της καρδιάς. Όσο όμως περιοριζόταν εξωτερικά, τόσο περισσότερο κέρδιζε σε δύναμη. Στη χρεία της καρδιάς κατέπεσε η θαρραλέα βούληση των ολύμπιων θεών· αλλή σταδιακά επενεργεί η φαντασία σε συμμαχία με την καρδιά. Και αυτός ο δεσμός της ελευθερίας της φαντασίας με την αναγκαιότητα της καρδιάς είναι ο Χριστός. Όλα τα πράγματα υπόκεινται στον Χριστό· αυτός είναι ο Κύριος του κόσμου, ο οποίος μπορεί να κάνει με αυτόν ό,τι θέλει· αλλή αυτή η απεριόριστη δύναμη που προστάζει τη φύση είναι με τη σειρά της υποταγμένη στη δύναμη της καρδιάς: ο Χριστός προστάζει σιωπή στη μανιασμένη φύση, μόνο όμως για να εισακούσει τους αναστεναγμούς των πασχόντων. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι ΙΧ, XVI.]

το κύριο έργο του «*De Jesu Christo Servatore*». Το βασικό επιχείρημά του είναι ότι ο Χριστός δεν έγινε Αντρωτής μέσω του σταυρικού θανάτου αλλά μέσω της διδασκαλίας και του ηθικού υποδείγματος που υπήρξε ο ίδιος. Το 1579 ο Sozzini πήγε στην Πολωνία, όπου έδρασε μεσολαβητικά μεταξύ των διάφορων τάσεων της αντιτριαδικής κατεύθυνσης. Το κέντρο της «*Ecclesia minor*» έγινε η πόλη Ρακοβία, η οποία είχε θεμελιωθεί το 1569. Εδώ συγκροτήθηκε η βασική διδασκαλία του σωκινιανού κινήματος, η Κατήχηση της Ρακοβίας, με συντάκτες τον Valentin Schmalz, τον Johannes Völkel και τον Hieronymus Moskorzowski, οι οποίοι στηρίχθηκαν σε προεργασίες του Sozzini. Αν και ήδη από τα τέλη του 16ου αιώνα το όλο κίνημα άρχισε να υφίσταται διωγμούς, και το 1658 διώχθηκαν επίσημα από την Πολωνία, οι Αντιτριαδιστές άσκησαν μεγάλη επίδραση σε κατοπινές αντιλήψεις οι οποίες προετοίμασαν τις ριζοσπαστικές ιδέες του 18ου αιώνα.

Δέκατο έβδομο κεφάλαιο

Η διαφορά του Χριστιανισμού από την ειδωλολατρία

Ο Χριστός είναι η παντοδυναμία της υποκειμενικότητας, η καρδιά που έχει πλυρωθεί από όλους τους δεσμούς και τους νόμους της φύσης, το θυμικό που, αποκλείοντας όλο τον κόσμο, έχει επικεντρωθεί στον εαυτό του, η εκπλήρωση όλων των επιθυμιών της καρδιάς, η ανάληψη εις ουρανούς της φαντασίας, η εορτή της ανάστασης της καρδιάς – *Χριστός είναι συνεπώς η διαφορά του Χριστιανισμού από την ειδωλολατρία.*

Στο Χριστιανισμό ο άνθρωπος επικεντρώθηκε μόνο στον εαυτό του, αποκόπηκε από τη *συνάφεια του κοσμικού όλου*, έκανε τον εαυτό του ένα αύταρκες όλο, ένα *απόλυτο, εξωκοσμικό και υπερκοσμικό ον*. Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο, επειδή δεν θεωρούσε πλέον τον εαυτό του ένα ον που ανήκε στον κόσμο, επειδή διέκοψε τη συνάφεια μαζί του, *ένιωσε απεριόριστο ον* –διότι ο φραγμός της υποκειμενικότητας είναι ακριβώς ο κόσμος, η αντικειμενικότητα–, δεν είχε πλέον κανένα λόγο να αμφισβητεί την αλήθεια και την ισχύ των υποκειμενικών επιθυμιών και αισθημάτων του. Αντιθέτως, οι ειδωλολάτρες, οι οποίοι δεν είχαν υπαχωρήσει στον εαυτό τους, δεν είχαν κρυφτεί από τη φύση στον εαυτό τους, περιόριζαν την υποκειμενικότητά τους μέσα από την εποπτεία του κόσμου. Όσο και αν οι αρχαίοι γιόρταζαν την εξοχότητα της διάνοιας, του Λόγου, ήταν εντούτοις τόσο *φιλελεύθεροι*, τόσο *αντικειμενικοί*, ώστε να αφήσουν και το Άλλο του πνεύματος, την ύλη, να ζήσει, και μάλιστα να ζήσει αιώνια, τόσο στο θεωρητικό όσο και στο πρακτικό πεδίο· οι Χριστιανοί βεβαίωσαν τόσο την πρακτική όσο και τη θεωρητική *μισαλλοδοξία* τους ακόμη και στο ότι πίστεψαν ότι μπορούν να διασφαλίσουν την αιώνια υποκειμενική ζωή τους εξολοθρεύοντας μαζί με την πίστη στην πτώση του κόσμου επίσης και την αντίθεση της υποκειμενικότητας, τη φύση.¹¹⁶ Οι αρχαίοι ήταν αφ' εαυτών ελεύθεροι, αλλή η ελευθερία τους ήταν η ελευθερία της αδιαφορίας προς αυτούς τους ίδιους· οι Χριστιανοί ήταν ελεύθεροι από τη φύση, αλλή η ελευθερία τους δεν ήταν η ελευθερία του Λόγου, η αληθινή ελευθερία –η αληθινή ελευθερία είναι μόνο εκείνη που *περιορίζεται μέσω της κοσμοθέωρησης*, μέσω της φύσης–, αλλή η ελευθερία του θυμικού και της φαντασίας, η *ελευθερία του θαύματος*. Τους αρχαίους τους γοήτευε ο κόσμος σε τέτοιο βαθμό, ώστε έχασαν από τα μάτια τους

116. «Ως εκ τούτου οι ειδωλολάτρες κορόιδευαν τους Χριστιανούς για το ότι απειλούσαν με καταστροφή τον ουρανό και τα άστρα, τα οποία εμείς αφήναμε όπως τα βρήκαμε, αλλή για εμάς τους ίδιους, τους ανθρώπους, οι οποίοι είχαμε τόσο μια αρχή όσο και ένα τέλος, υπόσκονταν αιώνια ζωή μετά θάνατον»· *Minucii Fellicis Octav.*, c. 11, § 2.

τον ίδιο τον εαυτό τους, εξαφανίστηκαν στο όλην· οι Χριστιανοί περιφρόνησαν τον κόσμο· τι είναι το δημιούργημα απέναντι στον δημιουργό; Τι είναι ο ήλιος, το φεγγάρι και η γη απέναντι στην ανθρώπινη ψυχή; Ο κόσμος παρέχεται, αλλά ο άνθρωπος είναι αιώνιος. Ενώ οι Χριστιανοί απέσπασαν τον άνθρωπο από κάθε κοινότητα με τη φύση και ενέπεσαν έτσι στο άκρο μιας εξέχουσας ηλιεπίστασης η οποία χαρακτήριζε ήδη την απόμακρη σύγκριση του ανθρώπου με το ζώο ως άβη προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, αντιθέτως οι ειδωλολάτρες ενέπεσαν στο άλλο άκρο, στη κυδαιότητα που αίρει τη διαφορά μεταξύ ζώου και ανθρώπου ή μάλλον, όπως για παράδειγμα ο Κέλσος*, ο αντίπαλος του Χριστιανισμού, υποβαθμίζει τον άνθρωπο κάτω από τα ζώα. Οι ειδωλολάτρες όμως δεν θεωρούσαν τον άνθρωπο απλώς σε συνάφεια με το σύμπαν· θεωρούσαν τον άνθρωπο, δηλαδή εδώ το άτομο, μόνο σε συνάφεια με τους άλλους ανθρώπους, σε σύνδεση με μια κοινότητα. Διαχώριζαν, τουλάχιστον ως φιλόσοφοι, αυστηρά το άτομο από το γένος, το άτομο ως τμήμα του όλην του ανθρώπινου γένους, και υπήγαν στο όλην τα μεμονωμένα όντα. Οι άνθρωποι παρέρχονται αλλά η ανθρωπότητα μένει, λέει ένας ειδωλολάτρης φιλόσοφος. «Πώς θέλεις να διαμαρτυρηθείς για την απώλεια της κόρης σου;» γράφει ο Σουηπικίος στον Κικέρωνα. «Μεγάλες, κοσμοξακουστές πόλεις και βασιλεία έχουν καταπέσει, και εσύ συμπεριφέρεσαι έτσι για το θάνατο ενός *homunculi*, ενός ανθρωπάριου; Πού είναι η φιλοσοφία σου;» Η έννοια του ανθρώπου ως ατόμου ήταν για τους αρχαίους διαμεσοθημένη, συνεπαγόμενη από την έννοια του γένους ή της κοινότητας. Ενώ σκέφτονταν υψηλά για το γένος, για τα προτερήματα της ανθρωπότητας, ενώ σκέφτονταν υψηλά και μεγαλόπρεπα για τη διάνοια, εντούτοις σκέφτονταν υποτιμητικά για το άτομο. Αντιθέτως, ο Χριστιανισμός εγκατέλειψε το γένος, είχε μόνο το άτομο υπόψη του. Ο Χριστιανισμός, σαφώς όχι ο σύγχρονος Χριστιανισμός ο οποίος έχει προσλάβει τη μορφή της ειδωλολατρίας και έχει διατηρήσει μόνο το όνομα και ορισμένες γενικές προτάσεις από το Χριστιανισμό, είναι η άμεση αντίθεση της ειδωλολατρίας – συλληθμβάνεται αληθινά, και δεν παραποιείται από μια αυθαίρετη και θεωρησιακή ψευδοερμηνεία, όταν συλληθμβάνεται ως αντίθεση· είναι αληθινός εφόσον η αντίθεσή του είναι ψευδής, αλλά είναι ψευδής εφόσον η αντίθεσή του είναι αληθινή. Οι αρχαίοι θυσίαζαν το άτομο στο γένος· οι Χριστιανοί το γένος στο άτομο. Η: η ειδωλολατρία νοούσε και συλληθμβανε το άτομο μόνο ως τμήμα σε διαφορά προς το όλην του γένους, ο Χριστιανισμός αντιθέτως μόνο σε άμεση, αδιαφοροποίητη ενότητα με το γένος.¹¹⁷

* Ο Κέλσος ήταν ο συντάκτης του πρώτου φιλοσοφικού κειμένου ενάντια στο Χριστιανισμό με τίτλο «Αληθής λόγος» («*Sermo verus*»). Τα περιεχόμενα του βιβλίου έχουν διασωθεί από την απάντηση του Ωριγένη «*Contra Celsum*», η οποία συντάσσεται το 248. Το έργο του Κέλσου, με νεοπλατωνική βάση, συντάσσεται κατά πάσα πιθανότητα την περίοδο 178-180, και είναι σημαντικό όχι μόνο για τη γραμματολογική αξία του αλλά και για το επίπεδο γνώσης του Χριστιανισμού τον 2ο αιώνα.

117. Ως γνωστόν, ο Αριστοτέλης λέει ρητά στα *Πολιτικά* του ότι το μεμονωμένο άτομο, επειδή δεν είναι αὐταρκές, έχει την ίδια σχέση προς το κράτος όπως το τμήμα προς το

Για το Χριστιανισμό το άτομο ήταν το αντικείμενο μιας *άμεσης* Πρόνοιας, δηλαδή ένα *άμεσο αντικείμενο του θείου όντος*. Οι ειδωλολάτρες πίστευαν σε μια πρόνοια του μεμονωμένου ατόμου μόνο μέσω του γένους, του νόμου, της κοσμικής διατάξης, δηλαδή σε μια πρόνοια μόνο έμμεση, φυσική, όχι θαυματουργή· οι Χριστιανοί ωστόσο απέρριψαν τη διαμεσολάβηση, έτέθησαν σε άμεση σύνδεση με το προνοούν, το περιεκτικό, το γενικό ον· δηλαδή ταύτισαν *άμεσα* το γενικό ον με το μεμονωμένο ον.

Η έννοια της θεότητας όμως συμπίπτει με την έννοια της ανθρωπότητας. Όλοι οι θείοι προσδιορισμοί, όλοι οι προσδιορισμοί που καθιστούν Θεό το Θεό, είναι *προσδιορισμοί γένους* –προσδιορισμοί που είναι περιορισμένοι στο μεμονωμένο άτομο, στο άτομο, αλλά οι φραγμοί των οποίων έχουν διατηρηθεί στην ουσία του γένους και ακόμη στην ίδια την ύπαρξή του– εφόσον αυτό έχει την αντίστοιχη ύπαρξή του σε όλους μαζί τους ανθρώπους. Η γνώση μου, η βούλησή μου είναι περιορισμένες· αλλά ο φραγμός μου δεν είναι ο φραγμός του άλλου, πολύ λιγότερο δε της ανθρωπότητας· αυτό που για εμένα είναι δύσκολο είναι για τον άλλο εύκολο· αυτό που για μία περίοδο είναι αδύνατο, ακατάληπτο, είναι για την επερχόμενη διανοητό και δυνατό. Ο βίος μου είναι δεσμευμένος σε έναν περιορισμένο χρόνο, ο βίος της ανθρωπότητας όχι. Η *ιστορία της ανθρωπότητας* δεν συνίσταται σε τίποτε άλλο παρά σε μια διαρκή *υπέρθαση φραγμών*, οι οποίοι σε μία συγκεκριμένη περίοδο ισχύουν ως *φραγμοί της ανθρωπότητας*, και γι' αυτό ως *απόλυτοι, ανυπέρθητοι φραγμοί*. Το μέλλον αποκαλύπτει όμως πάντα ότι οι υποτιθέμενοι φραγμοί του γένους ήταν μόνο φραγμοί των ατόμων. Η ιστορία των επιστημών, ιδιαίτερα της φιλοσοφίας και της φυσικής επιστήμης, παρέχει ως

όλον, ότι συνενώς το κράτος είναι φύσει πρότερο από την οικογένεια και το άτομο, διότι το όλον είναι κατ' ανάγκην πρότερο από το τμήμα. – Οι Χριστιανοί «θυσιάζαν» σαφώς και «το άτομο», δηλαδή αυτό σημαίνει εδώ το μεμονωμένο άτομο ως τμήμα στο όλον, στο γένος, στην κοινότητα. Το τμήμα, λέει ο Άγιος Θωμάς ο Ακινάτης, ένας εκ των μεγαλύτερων διανοητών και θεολόγων, θυσιάζει τον εαυτό του εκ του φυσικού ενστίκτου για τη διατήρηση του όλου. «Κάθε τμήμα αγαπά εκ φύσεως περισσότερο το όλον παρά τον εαυτό του. Και κάθε μεμονωμένο άτομο αγαπά εκ φύσεως περισσότερο το καλό του γένους του παρά το μεμονωμένο καλό ή την ευτυχία του. Κάθε ον αγαπά συνενώς, με τον τρόπο του φυσικά, το Θεό, ως το γενικό αγαθό, περισσότερο από τον εαυτό του» (*Summae P. I, Qu. 60, Art. V*). Οι Χριστιανοί σκέφτονται συνενώς σε αυτή τη σχέση όπως οι αρχαίοι. Ο Θωμάς επαίνει (*De regim. princip., lib. III, c. 4*) τους Ρωμαίους για το ότι έθεταν την πατριδα πάνω απ' όλα, θυσιάζαν τη δική τους ευτυχία για τη δική της. Αλλά όλες αυτές οι σκέψεις και τα φρονήματα ισχύουν στο Χριστιανισμό μόνο *επί της γης, όχι στον ουρανό, ισχύουν στην ηθική, όχι στη δογματική, ισχύουν στην ανθρωπολογία, όχι στη θεολογία*. Ως αντικείμενο της θεολογίας, το άτομο, το μεμονωμένο άτομο είναι ένα υπερφυσικό, αθάνατο, αυτόαρκες, απόλυτο, θείο ον. Ο ειδωλολάτρης στοχαστής Αριστοτέλης δηλώνει τη φιλία (*Ηθικά [Νικομάχεια]*, Βιβλίο 9, κεφ. 9) ως αναγκαία για την ευδαιμονία, ο Χριστιανός στοχαστής Θωμάς Ακινάτης όμως όχι. «Δεν ανήκει κατ' ανάγκην» λέει «έναν κύκλος φίλων στη μακαριότητα, διότι ο άνθρωπος έχει την *πλήρη εντέλειά του στο Θεό*». «Εάν λοιπόν η ψυχή του ήταν μόνη της στην απόλυση του Θεού, θα ήταν και πάτη *μακάρια ακόμη και αν δεν είχε έναν πλησίον που να τον αγαπά*» (*Prima Secundae, Qu. 4, 8*). Ο ειδωλολάτρης θεωρεί λοιπόν τον εαυτό του ακόμη και στην ευδαιμονία ως *μεμονωμένο άτομο, ως άτομο*, και για αυτό ως *χρήζοντα ενός άλλου όντος ως ομοίου του, ως ομογενούς του*, αλλά ο Χριστιανός δεν χρειάζεται κανένα άλλο Εγώ, διότι ως άτομο είναι ταυτόχρομα μη άτομο αλλά γένος, γενικό ον, διότι έχει εντός του «την πλήρη εντέλειά του στο Θεό».

προς αυτό τις πιο ενδιαφέρουσες αποδείξεις. Θα ήταν άκρως ενδιαφέρον και διδακτικό να γραφτεί μια ιστορία των επιστημών αποκλειστικά από αυτή τη σκοπιά, για να δείχτει σε όλη τη μηδαμινότητά της η φαντασίωση του ατόμου ότι μπορεί να περιορίσει το γένος του. Απερίοριστο λοιπόν είναι το γένος, περιορισμένο είναι μόνο το άτομο.¹¹⁸

Αλλά το αίσθημα του φραγμού είναι οδυνηρό· από αυτή την οδύνη το άτομο απελευθερώνεται στην εποπτεία του τέλειου όντος· σε αυτή την εποπτεία κατέχει αυτό που του λείπει εκτός αυτού. Ο Θεός δεν είναι τίποτε άλλο στους Χριστιανούς εκτός από την *εποπτεία της άμεσης ενότητας του γένους και της ατομικότητας*, του γενικού και του μεμονωμένου όντος. *Ο Θεός είναι η έννοια του γένους ως ενός ατόμου*, η έννοια ή η ουσία του γένους η οποία ως γένος, ως γενική ουσία, *ως το σύνολο όλων των τελειοτήτων*, ως αποκαθαρμένη από όλους τους είτε πραγματικούς είτε υποθετικούς φραγμούς του ατόμου, είναι ταυτόχρονα και πάλι ένα ατομικό, *μεμονωμένο* ον. «Ουσία και ύπαρξη είναι ταυτόσημες στο Θεό», δηλαδή αυτό δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι αυτός είναι η έννοια του γένους, το ον γένους είναι άμεσα επίσης την ίδια στιγμή ύπαρξη, μεμονωμένο ον. Η ανώτατη σκέψη από τη σκοπιά της θρησκείας ή της θεολογίας είναι η εξής: Ο Θεός δεν αγαπά, είναι αυτός ο ίδιος η αγάπη· δεν ζει, είναι αυτός ο ίδιος η ζωή· δεν είναι δίκαιος, αλλά είναι ο ίδιος η δικαιοσύνη, δεν είναι ένα πρόσωπο αλλά η ίδια η προσωπικότητα – το γένος, η ιδέα άμεσα ως κάτι πραγματικό.

Ακριβώς εξαιτίας αυτής της άμεσης ενότητας μεταξύ γένους και ατομικότητας, αυτής της συγκέντρωσης όλων των γενικότητων και ουσιαστικότητας σε ένα εμπρόσωπο ον, ο Θεός είναι ένα βαθιά θυμικό αντικείμενο που ερεθίζει τη φαντασία, ενώ η ιδέα της ανθρωπότητας είναι άθυμη, διότι η ανθρωπότητα πλησιάζει στην παράστασή μας μόνο ως μια σκέψη, ενώ ως το πραγματικό, σε διαφορά από αυτή τη σκέψη, κυμαίνονται στην παράστασή μας τα αναρίθμητα πολλαπλά μεμονωμένα, περιορισμένα άτομα. Αντιθέτως, στο Θεό το θυμικό ικανοποιείται άμεσα, διότι εδώ συνεχονται τα πάντα σε ένα, τα πάντα *μεμιάς*, δηλαδή επειδή εδώ το γένος είναι άμεσα ύπαρξη, μεμονωμένο ον. Ο Θεός είναι η αγάπη, η αρετή, η ομορφιά, η σοφία, το τέλειο, γενικό ον ως ένα ον, το άπειρο εύρος του γένους ως μία συνεκτική έννοια. Αλλά ο Θεός είναι η *ιδία ουσία* του ανθρώπου – οι Χριστιανοί διαφέρουν λοιπόν από τους ειδωλολάτρες στο ότι ταυτίζουν άμεσα το άτομο με το γένος, στο ότι σε αυτούς το άτομο έχει τη σημασία του γένους, το άτομο ισχύει *γι' αυτό το ίδιο* ως η πλήρης ύπαρξη του γένους, στο ότι *αποθεώνουν το ανθρώπινο άτομο*, το καθιστούν απόλυτο ον.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η διαφορά του Χριστιανισμού από την ειδωλολατρία αναφορικά με τη σχέση του ατόμου προς τη διάνοια [Intelligenz, Verstand], προς το *vous*. Οι Χριστιανοί *εξατομίκευαν* τη διάνοια, οι ειδωλολάτρες την καθιστούσαν ένα *οικουμενικό* ον. Για τους ειδωλολάτρες η διάνοια

118. Με την έννοια της θρησκείας και της θεολογίας δεν είναι, βέβαια, ούτε το γένος απερίοριστο, δεν είναι παντογνώστης, δεν είναι παντοδύναμο, αλλά επειδή όλες οι θείες ιδιότητες υπάρχουν μόνο στη φαντασία είναι απλώς κατηγορήματα, απλώς εκφράσεις της ανθρώπινης θυμικής και παραστατικής ικανότητας, όπως καταδεικνύεται σε αυτό το σύγγραμμα.

ήταν η ουσία του ανθρώπου, για τους Χριστιανούς ήταν απλώς ένα *τμήμα αυτών των ιδίων*· για τους ειδωλολάτρες ήταν γι' αυτόν το λόγο μόνο η *διάνοια, το γένος, αθάνατο, δηλαδή θείο*, ενώ για τους Χριστιανούς μόνο το *άτομο*. Από εδώ προκύπτει αφ' εαυτής η περαιτέρω διαφορά μεταξύ της ειδωλολατρικής και της χριστιανικής φιλοσοφίας.

Η πλέον αναμφισβήτη έκφραση, το χαρακτηριστικότερο σύμβολο αυτής της άμεσης ενότητας του γένους και της ατομικότητας στο Χριστιανισμό είναι ο Χριστός, ο πραγματικός Θεός των Χριστιανών. Ο Χριστός είναι το αρχέτυπο, η υπάρχουσα έννοια της ανθρωπότητας, το σύνολο όλων των ηθικών και θείων τελειοτήτων, ο καθαρός, ουράνιος, αναμάρτητος άνθρωπος με αποκλεισμό καθεί αρνητικού και ελλήπου, ο άνθρωπος του γένους, ο Αδάμ Κάδμος, αλλά όχι θεωρούμενος ως η ολότητα του γένους, της ανθρωπότητας, αλλά άμεσα ως ένα άτομο, ως ένα πρόσωπο. Ο Χριστός, δηλαδή ο χριστιανικός, ο θρησκευτικός Χριστός, δεν είναι συνεπώς το επίκεντρο, αλλά το τέλος της ιστορίας. Αυτό προκύπτει τόσο από την έννοια όσο και από την ιστορία. Οι Χριστιανοί προσδοκούσαν το τέλος του κόσμου, της ιστορίας. Ο ίδιος ο Χριστός προφητεύει στη Βίβλο, ενάντια σε όλα τα ψέματα και τις σοφιστείες των ερμηνευτών μας, καθαρά και ξάστερα την *εγγύς συντέλεια του κόσμου*. Η ιστορία βασίζεται μόνο στη διαφορά του ατόμου από το γένος. Εκεί όπου παύει αυτή η διαφορά παύει και η ιστορία, σταματά η διάνοια, το νόημα της ιστορίας. Δεν απομένει στον άνθρωπο τίποτε άλλο από την εποπτεία και την ιδιοποίηση αυτού του πραγματοποιημένου ιδεώδους και η κενή ορμή διάδοσης – το κήρυγμα ότι ο Θεός εμφανίστηκε και ότι ήρθε η συντέλεια του κόσμου.

Ακριβώς επειδή η άμεση¹¹⁹ ενότητα του γένους και του ατόμου υπερβαίνει τα όρια του Λόγου και της φύσης, ήταν εντελώς φυσικό και αναγκαίο να θεωρηθεί αυτό το οικουμενικό, το ιδεώδες άτομο ένα διαχυτικό, υπερφυσικό, ουράνιο ον. Είναι συνεπώς ανάποδο το να θέλουμε να συναγάγουμε από το Λόγο την άμεση ενότητα του γένους και του ατόμου· διότι αυτός που επιτελεί αυτή την ενότητα είναι μόνο η φαντασία, η φαντασία για την οποία τίποτε δεν είναι αδύνατο – η ίδια φαντασία που είναι και η δημιουργός των θαυμάτων· διότι το μεγαλύτερο θαύμα είναι το άτομο, το οποίο ως άτομο είναι ταυτόχρονα η ιδέα, το γένος, η ανθρωπότητα στην πληρότητα της τελειότητας και της απειρότητας του. Είναι συνεπώς επίσης ανάποδο να διατηρείται ο βιβλικός ή δογματικός Χριστός αλλά να μπαίνουν στην άκρη τα θαύματα. Όταν διατηρείς την αρχή, πώς θέλεις να απαρνηθείς τις αναγκαίες συνέπειές της;

119. Σοφά είναι: η άμεση, δηλαδή η υπερνατουραλιστική, η φανταστική, η άφυση, διότι η έμμεση, η έλλογη, η φυσικοϊστορική ενότητα του γένους και του ατόμου δεν βασίζεται μόνο στο φύλο. Είμαι άνθρωπος μόνο ως άνδρας ή ως γυναίκα. Είτε είτε, δηλαδή είτε φως είτε σκοτάδι, είτε άνδρας είτε γυναίκα – αυτό είναι το δημιουργικό ρήμα της φύσης. Αλλά για το Χριστιανό ο πραγματικός, ο *θηλικός*, ο *αρσενικός* άνθρωπος είναι ο «κτενάνθρωπος»: το ιδεώδες του, η ουσία του είναι ο ευνούχος, ο άφυσος άνθρωπος του γένους, διότι ο άνθρωπος τους γένους δεν είναι τίποτε άλλο από εκείνο που έχει προσωποποιηθεί στη διαφορά από τον άνδρα και τη γυναίκα, διότι είναι και οι δύο άνθρωποι, συνεπώς είναι ο άφυσος άνθρωπος.

Η πλήρης απουσία της έννοιας του γένους στο Χριστιανισμό εκδηλώνεται ιδιαίτερα με τη χαρακτηριστική διδασκαλία του για τον γενικά αμαρτωλό χαρακτήρα των ανθρώπων. Αυτή η διδασκαλία έχει ως θεμέλιο την απαίτηση ότι το άτομο δεν πρέπει να είναι ένα άτομο, μια απαίτηση η οποία όμως με τη σειρά της έχει ως θεμέλιο την προϋπόθεση ότι το άτομο είναι *δι' εαυτό* ένα τέλειον, είναι για τον εαυτό του η εξαντλητική παράθεση ή ύπαρξη του γένους. Εδώ λείπει πλήρως η αντικειμενική εποπτεία, η συνείδηση ότι το Εσύ ανήκει στην τελειότητα του Εγώ, ότι οι άνθρωποι αποτελούν τον άνθρωπο μόνο όταν είναι μαζί, ότι οι άνθρωποι μόνο όταν είναι μαζί είναι αυτό που είναι και έτσι όπως είναι αυτό που ο άνθρωπος πρέπει και μπορεί να είναι. Όλοι οι άνθρωποι είναι αμαρτωλοί. Το παραδέχομαι· αλλιά δεν είναι όλοι αμαρτωλοί με τον ίδιο τρόπο· πολύ περισσότερο, πραγματοποιείται μια πολύ μεγάλη, μάλιστα μια ουσιώδης διαφορά. Ο ένας άνθρωπος έχει τάση προς το ψέμα¹²⁰, ο άλλος όμως όχι: θα προτιμούσε να χάσει τη ζωή του παρά να παραβεί το λόγο του ή να πει ψέματα· ο τρίτος έχει τάση για οιονοσία, ο τέταρτος για ακοησσία, ο πέμπτος δεν έχει καμία από αυτές τις τάσεις – είτε μέσω της δωρεάς της φύσης είτε μέσω της ενεργητικότητας του χαρακτήρα του. Οι άνθρωποι λοιπόν *αλληλοσυμπληρώνονται* τόσο στο *θηϊκό* όνομα και στο φυσιολογικό και διανοητικό πεδίο, ώστε, αν ληφθούν εν συνόλω, είναι έτσι όπως πρέπει να είναι, αποτελούν τον τέλειον άνθρωπο.

Γι' αυτό και η συναναστροφή βελτιώνει και ανορθώνει, απρόθετα, [ιδίως] χωρίς υποκρισία ο άνθρωπος είναι διαφορετικός στη συναναστροφή απ' ό,τι όταν είναι μόνος του. Η αγάπη κάνει θαύματα και μάλιστα η αγάπη των δύο φύλων. Ο άνδρας και η γυναίκα διορθώνονται και συμπληρώνονται αμοιβαία, ούτως ώστε μόνο έτσι ενωμένοι αποτελούν το γένος, τον τέλειον άνθρωπο.¹²¹ Χωρίς το γένος η αγάπη είναι αδιανόητη. Η αγάπη δεν είναι τίποτε άλλο από την *αυτοπεποίθηση του γένους* εντός της διαφοράς των φύλων. Στην αγάπη η *αλήθεια του γένους*, η οποία κατά τα άλλα είναι μόνο μια υπόθεση του Λόγου, ένα αντικείμενο της σκέψης, είναι *μια αισθηματική υπόθεση, μια αισθηματική αλήθεια*, διότι στην αγάπη ο άνθρωπος εκφράζει για τον εαυτό του την ανεπάρκειά του ως προς την ατομικότητά του, αξιώνει την ύπαρξη του άλλου ως μια ανάγκη της καρδιάς, υπολογίζει τον άλλο στη δική του ουσία, θεωρεί μόνο το βίο που συνδέεται με τον άλλο μέσω της αγάπης ως τον αληθινό, τον ανθρώπινο βίο που αντιστοιχεί στην έννοια του ανθρώπου, δηλαδή στο γένος. Το άτομο είναι ελλιπές, ατελές, αδύναμο, κρήζον· αλλιά δυνατή, τέλεια, ικανοποιημένη, χωρίς ανάγκη, αυτάρκης, *άπειρη είναι η αγάπη*, διότι εντός της η αυτοπεποίθηση της ατομικότητας είναι

120. Έτσι, για παράδειγμα, στους Σιαμαίους η υποκρισία και το ψέμα είναι εγγενή ελαττώματα, αλλιά και πάλι έχουν αρετές οι οποίες λείπουν από άλλους λαούς, οι οποίοι δεν έχουν αυτά τα ελαττώματα των Σιαμαίων.

121. Στους Ινδούς (Menu Ges.) μόνο εκείνος «είναι ένας πλήρης άνδρας ο οποίος αποτελείται από τρία ενωμένα πρόσωπα, τη γυναίκα του, τον εαυτό του και τον υιό του. Διότι ο άνδρας, η γυναίκα και ο πατέρας και ο υιός είναι ένα». Επίσης και ο παλαιοδιαθηκικός γήινος Αδάμ είναι ατελής χωρίς τη γυναίκα, την οποία και ποθεί. Αλλιά ο νεοδιαθηκικός, ο χριστιανικός, ο ουράνιος Αδάμ, ο οποίος λογίζεται αναφορικά με την παρακμή αυτού του κόσμου, δεν έχει πλέον καθόλου γενετικές ορμές και λειτουργίες.

η αυτοπενοίθηση της τελειότητας του γένους. Όπως όμως η αγάπη, έτσι ενεργεί και η φιλία, εκεί τουλάχιστον όπου είναι αληθινή και οικεία, εκεί όπου είναι θρησκεία, όπως ήταν στους αρχαίους. Οι φίλοι αλληλοσυμπληρώνονται· η φιλία είναι ένα μέσο αρετής και κάτι περισσότερο: είναι αυτή η ίδια μια αρετή, αλλιά μια κοινή αρετή. Μόνο μεταξύ ενάρετων μπορεί να υπάρξει φιλία, όπως έλεγαν οι αρχαίοι. Αλλιά και πάλη δεν μπορεί να υπάρξει πλήρης ομοιότητα· πολύ περισσότερο πρέπει να υπάρξει διαφορά, διότι η φιλία βασίζεται σε μια ορμή συμπλήρωσης. Ο φίλος δίνει στον εαυτό του μέσω του άλλου αυτό που ο ίδιος δεν κατέχει. Η φιλία εξιλιώνει μέσα από τις αρετές του ενός τα σφάλματα του άλλου. Ο φίλος *δικαιολογεί* το φίλο ενώπιον του Θεού. Όσο σφαλερός και αν είναι ένας άνθρωπος για τον εαυτό του: αναδεικνύει ήδη έναν ορθό πυρήνα όταν έχει ικανούς ανθρώπους για φίλους. Ακόμη και όταν εγώ ο ίδιος δεν μπορώ να είμαι τέλειος, τουλάχιστον αγαπώ στους άλλους την αρετή, την τελειότητα. Όταν λοιπόν κάποτε ο καλός Θεός θα θελήσει να λογαριαστεί μαζί μου για τις αμαρτίες, τις αδυναμίες και τα σφάλματά μου, τότε θα βάλω ως συνγόρους, ως μεσολαβητές τις αρετές των φίλων μου. Πόσο βάρβαρος, πόσο παράλογος θα ήταν ο Θεός που θα με καταδίκαιζε λόγω των αμαρτιών τις οποίες έχω με διαπράξει, αλλιά ο οποίος θα με καταδίκαιζε ακόμη και για την αγάπη προς τους φίλους μου, οι οποίοι θα ήταν ελεύθεροι από αυτές τις αμαρτίες!

Εάν όμως ήδη η φιλία, η αγάπη κάνουν ένα, τουλάχιστον σχετικά, τέλειο όλον από όντα που είναι δι' εαυτά στελή, πόσο περισσότερο εξαφανίζονται οι αμαρτίες και τα σφάλματα του μεμονωμένου ανθρώπου στο ίδιο το γένος, το οποίο έχει την κατάλληλη ύπαρξή του¹²² μόνο στην ολότητα των ανθρώπων, και γι' αυτό είναι μόνο ένα αντικείμενο του Λόγου! Ο θρήνος για την αμαρτία έρχεται λοιπόν στην ημερήσια διάταξη μόνο εκεί όπου το ανθρώπινο άτομο είναι αντικείμενο για αυτό το ίδιο ως ένα ον δι' εαυτό τέλειο, απόλυτο, το οποίο δεν χρειάζεται τον άλλο για την πραγματοποίηση του γένους, του τέλειου ανθρώπου, εκεί όπου στη θέση της συνείδησης του γένους έχει έρθει η αποκλειστική αυτοσυνείδηση του ατόμου, εκεί όπου το άτομο δεν γνωρίζει τον εαυτό του ως ένα τμήμα της ανθρωπότητας, διαφοροποιείται από το γένος και γι' αυτό καθιστά τις αμαρτίες του, τους φραγμούς του, τις αδυναμίες του γενικές αμαρτίες, αμαρτίες, φραγμούς και αδυναμίες της ίδιας της ανθρωπότητας. Παρ' όλα αυτά όμως ο άνθρωπος δεν μπορεί να χάσει τη συνείδηση του γένους, διότι η αυτοσυνείδησή του είναι ουσιαστικά δεσμευμένη στη συνείδηση του άλλου. Εκεί λοιπόν που γι' αυτόν το λόγο το γένος δεν είναι για τον άνθρωπο αντικείμενο ως γένος, εκεί του γίνεται το γένος αντικείμενο ως Θεός. Συμπληρώνει το έλλειμμα της έννοιας του γένους μέσα από την έννοια του Θεού ως εκείνου του όντος το οποίο είναι ελεύθερο από τους φραγμούς και τις ελλείψεις οι οποίες καταπιέζουν το άτομο και, κατά τη γνώμη του, επειδή ταυτίζει το άτομο με το γένος, καταπιέζουν

122. «Μόνο όλοι μαζί οι άνθρωποι» λέει ο Goethe –λόγια που έχω μεν παραθέσει ήδη κάπου αλλού, αλλιά δεν μπορώ να αποφύγω την επανάληψή τους εδώ– «γνωρίζουν τη φύση· μόνο όλοι μαζί οι άνθρωποι βιώνουν το Ανθρώπινο» [από επιστολή στον Schiller, 5.5.1798].

το ίδιο το γένος. Αλλά αυτό το *ον* που είναι ελεύθερο και απεριόριστο από τους φραγμούς των ατόμων δεν είναι ακριβώς τίποτε άλλο από το γένος, το οποίο αποκαλύπτει την απειρότητα της ουσίας του στο ότι πραγματώνεται σε απεριόριστα πολλὰ και διαφορετικά άτομα. Εάν ήταν όλοι οι άνθρωποι *απολύτως όμοιοι*, τότε δεν θα υπήρχε, βέβαια, καμία διαφορά μεταξύ του γένους και του ατόμου. Τότε όμως θα ήταν και η ύπαρξη πολλών ανθρώπων καθαρή πολυτέλεια· θα αρκούσε ένας μοναδικός άνθρωπος για το σκοπό του γένους. Όλοι μαζί θα είχαν στον Ένα, ο οποίος θα απολάμβανε την ευτυχία της ύπαρξης, τον επαρκή αντικαταστάτη τους.

Βεβαίως, η ουσία των ανθρώπων είναι *μία*, αλλά αυτή η ουσία είναι *άπειρη*: η πραγματική ύπαρξή της είναι συνεπώς άπειρη, μια αλληλοσυμμητρώμενη διαφορετικότητα για να αποκαλυφθεί ο πλούτος της ουσίας. Η *ενότητα* στην ουσία είναι *πολυσιχιδία* στην ύπαρξη. Μεταξύ εμού και του άλλου – αλλά ο άλλος είναι ο αντιπρόσωπος του γένους, ακόμη και όταν είναι μόνο ένας, υποκαθιστά για εμένα την ανάγκη για *πολλούς* άλλους, έχει για εμένα *οικουμενική* σημασία, είναι ο εντολοδόχος της ανθρωπότητας ο οποίος μιλά σε εμένα τον μοναχικό εν ονόματί της, ως εκ τούτου έχω, ακόμη και όταν συνδέομαι μόνο με έναν, έναν κοινό, ανθρώπινο βίο–, μεταξύ εμού και του άλλου πραγματοποιείται συνεπώς μια ουσιαστική, *ποιοτική* διαφορά. Ο άλλος είναι το *Εσύ* μου – αν και αυτό είναι ταυτόχρονα *αμοιβαίο*–, το *άλλο* Εγώ μου, ο άνθρωπος που είναι *αντικειμενικός* για εμένα, το *ανοικτό εσωτερικό* μου – ο εαυτόν ορώμενος οφθαλμός. Πρώτα στον άλλο έχω τη συνείδηση της ανθρωπότητας· πρώτα μέσα από αυτόν μαθαίνω, αισθάνομαι ότι είμαι *άνθρωπος*· πρώτα στην αγάπη προς αυτόν μου γίνεται σαφές ότι αυτός ανήκει σε εμένα και εγώ ανήκω σε αυτόν, ότι εμείς οι δύο δεν μπορούμε να είμαστε ο ένας χωρίς τον άλλο, ότι μόνο η κοινότητα [*Gemeinsamkeit*] αποτελεί την ανθρωπότητα. Αλλά πραγματοποιείται εξίσου *ηθικά* μια *ποιοτική*, μια *κριτική* διαφορά μεταξύ του Εγώ και του Εσύ. Ο άλλος είναι η *αντικειμενική* συνείδησή μου· με μέμφεται για τα σφάλματά μου, ακόμη και όταν δεν εκφράζεται ρητά: είναι το προσωποποιημένο αίσθημα της αιδούς μου. Η συνείδηση του ηθικού νόμου, του δικαίου, του πρέποντος, της ίδιας της αλήθειας είναι δεσμευμένη μόνο στη συνείδηση του άλλου. Αληθινό είναι αυτό στο οποίο ο άλλος συμφωνεί μαζί μου – η συμφωνία είναι το πρώτο γνώρισμα της αλήθειας, αλλά μόνο επειδή το γένος είναι το *ύστατο μέτρο* της αλήθειας. Σε αυτό που σκέφτομαι μόνο εγώ με το μέτρο της ατομικότητάς μου δεν είναι δεσμευμένος ο άλλος, αυτό μπορεί να vonθεί διαφορετικά, είναι μια τυχαία, απλώς υποκειμενική άποψη. Αυτό όμως που σκέφτομαι με το μέτρο του γένους, αυτό το σκέφτομαι όπως *μπορεί* πάντα να το σκεφτεί ο άνθρωπος *εν γένει*, και συνεπώς όπως *πρέπει* να το σκεφτεί το μεμονωμένο άτομο όταν θέλει να σκέφτεται κανονικά, νόμιμα και συνεπώς αληθινά. Αληθινό είναι αυτό που συμφωνεί με την ουσία του γένους, σφαηρό αυτό που αντιφάσκει με αυτή. Δεν υπάρχει ένας άλλος νόμος της αλήθειας. Αλλά ο άλλος είναι απέναντί μου ο αντιπρόσωπος του γένους, ο εκπρόσωπος των άλλων στον πηληθυντικό, μάλιστα η *δική* του κρίση μπορεί να ισχύει για εμένα περισσότερο από την κρίση του αναριθμού πηθους. «Ο λήρος αποκτά μαθητές όπως η άμμος της θάλασσας· η άμμος είναι άμμος· δικό μου

είναι το μαργαριτάρι, εσύ, ω λογικέ μου φίλε!»* Η συμφωνία του άηλου ισχύει λοιπόν για εμένα ως το γνώρισμα της νομιμότητας, της γενικότητας, της αλήθειας των σκέψεών μου. Δεν μπορώ να αποστασιοποιηθώ έτσι από τον εαυτό μου, για να μπορέσω να με κρίνω εντελώς ελεύθερα και απροκατάληπτα· ο άηλος όμως έχει αμερόληπτη κρίση· μέσα από αυτόν διορθώνω, συμπληρώνω, διευρύνω τη δική μου κρίση, το δικό μου γούστο, τη δική μου γνώση. Κοντολογίς, πραγματοποιείται μια *ποιστική, κριτική διαφορά* μεταξύ των ανθρώπων. Ωστόσο ο Χριστιανισμός σβήνει αυτές τις ποιστικές διαφορές, εφαρμόζει σε όλους τους ανθρώπους ένα καλαπόδι, τους θεωρεί

* Από τη συλλογή ποιημάτων του Goethe «*Επιγράμματα*», Βενετία 1790. «*Mache der Schwärmer sich Schüler wie Sand am Meere – der Sand ist Sand: die Perle sei mein, du, o vernünftiger Freund*».

ένα και το αυτό άτομο, διότι δεν γνωρίζει καμία διαφορά μεταξύ του γένους και του ατόμου: *ένα και το αυτό φάρμακο* για όλους τους ανθρώπους χωρίς διαφορά, *ένα και το αυτό* βασικό και πατροπαράδοτο κακό.

Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο, επειδή ο Χριστιανισμός λόγω της διαχυτικής υποκειμενικότητας δεν γνωρίζει τίποτε περί του γένους, στο οποίο και μόνο βρίσκεται η λύση, η δικαιολόγηση, η συμ-

φιλήωση και η ίαση των αμαρτιών και των ελλείψεων των ατόμων, χρειαζόταν μια υπερφυσική, μια ιδιαίτερη, και πάλη μόνο εμπρόσωπη, υποκειμενική βοήθεια για να ξεπεράσει την αμαρτία. Όταν εγώ μόνος μου είμαι το γένος, όταν εκτός εμού δεν υπάρχουν άηλοι, ποιστικά διαφορετικοί άνθρωποι ή, πράγμα που είναι εντελώς το αυτό, όταν δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ εμού και των άηλων, όταν είμαστε όλοι εντελώς όμοιοι, όταν οι αμαρτίες μου δεν εξουδετερώνονται και δεν αμβλύνονται από τις αντιτιθέμενες ιδιότητες άηλων ανθρώπων, τότε βέβαια η αμαρτία μου είναι μια διαβόητη μέχρι τον ουρανό μελανή κηλίδα, μια εξοργιστική φρικωδία, η οποία μπορεί να σβήσει μέσα από εξαιρετικά, εξωανθρώπινα, θαυματουργά μέσα. Ευτυχώς όμως, υπάρχει μια *φυσική* συμφιλήωση. Ο *άηλος* είναι καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν ο *μεσοπλαθής* μεταξύ εμού και της ιερής ιδέας του γένους. «Ο άνθρωπος είναι για τον άνθρωπο Θεός». Με αυτό τον τρόπο η αμαρτία μου έχει επανακάμψει στο όριό της, έχει προσκρούσει στο μηδέν της, ακριβώς επειδή είναι μόνο δική μου, αλλά γι' αυτόν το λόγο δεν είναι και η αμαρτία του άηλου. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι IV, XVI.]

Δέκατο όγδοο κεφάλαιο

Η χριστιανική σημασία της ελεύθερης αγαμίας και του μοναχισμού

Η έννοια του γένους και μαζι της η σημασία του βίου του γένους εξαφανίστηκαν με το Χριστιανισμό. Η πιο πάνω διατυπωμένη πρόταση ότι ο Χριστιανισμός δεν εμπεριέχει την αρχή της μόρφωσης αποκτά έτσι μια νέα επιβεβαίωση. Εκεί όπου ο άνθρωπος έχει άρει τη διαφορά μεταξύ του γένους και του ατόμου και έχει θέσει αυτή την ενότητα ως το υπέρτατο ον του, ως Θεό, εκεί δηλαδή όπου η ιδέα της ανθρωπότητας είναι αντικείμενο μόνο ως η ιδέα της θεότητας, εκεί έχει εξαφανιστεί η ανάγκη της *μόρφωσης*: ο άνθρωπος περιέχει τα πάντα εντός του, τα πάντα στο Θεό του, συνεπώς δεν έχει καμία ανάγκη να συμπληρωθεί μέσα από τον άλλο, τον αντιπρόσωπο του γένους, μέσα από την εποπτεία του κόσμου εν γένει – μια ανάγκη στην οποία βασίζεται αποκλειστικά η ορμή της μόρφωσης. Ο άνθρωπος επιτυγχάνει το σκοπό του αποκλειστικά για τον εαυτό του – τον επιτυγχάνει στο Θεό, *ο ίδιος ο Θεός είναι αυτός ο επιτευχθείς στόχος, αυτός ο πραγματοποιημένος υπέρτατος σκοπός της ανθρωπότητας*: αλλή ο Θεός είναι παρών σε κάθε άτομο αποκλειστικά γι' αυτό το ίδιο. Ο Θεός και μόνο είναι η ανάγκη του Χριστιανού – τον άλλο, τον ανθρωπινο γένος, τον κόσμο δεν τον χρειάζεται *απαραιτήτως*: λείπει η *εσωτερική* ανάγκη του άλλου. Ο Θεός εκπροσωπεί για εμένα ακριβώς το γένος, τον άλλο· μάλιστα, ακριβώς στην αποστροφή από τον κόσμο, στο διαχωρισμό [από αυτόν] αποκτώ *χρεία Θεού*, αισθάνομαι με έντονη ζωντάνια την παρουσία του Θεού, αισθάνομαι για πρώτη φορά τι είναι ο Θεός και τι πρέπει να είναι για εμένα. Βεβαίως, για τον θρήσκο αποτελεί ανάγκη και η κοινότητα, η από κοινού ηθολογία, αλλή η ανάγκη για τον άλλο είναι αυτή καθ' εαυτήν πάντα κάτι άκρως υποδεέστερο. Η βασική ιδέα είναι η σωτηρία της ψυχής, το κύριο θέμα του Χριστιανισμού, αλλή αυτή η σωτηρία έγκειται μόνο στο Θεό, μόνο στην επικέντρωση σε αυτόν. Η δραστηριότητα για άλλους είναι μεν απαιτούμενη, είναι όρος της σωτηρίας, αλλή η βάση της σωτηρίας είναι ο Θεός, η άμεση σχέση με το Θεό. Ακόμη δε και η δραστηριότητα για άλλους έχει μόνο θρησκευτική σημασία, έχει ως *βάση και σκοπό τη σχέση με το Θεό* – είναι κατ' ουσίαν μόνο μια δραστηριότητα για το Θεό, αποθέωση του ονόματός του, διάδοση της δόξας του. Αλλή ο Θεός είναι η απόλυτη υποκειμενικότητα, η υποκειμενικότητα που είναι *φυγοκοσμική, υπερκόσμια, ελεύθερη από την ύλη, διαχωρισμένη από το βίο του γένους* και συνεπώς από τη *διαφορά των φύλων*. Η φυγή από τον κόσμο, από την ύλη, από το βίο του γένους είναι συνεπώς ο ουσιαστικός

του Χριστιανού.¹²³ Και ο στόχος αυτός πραγματοποιήθηκε με *αισθητηριακό τρόπο* στον μοναστικό βίο.

Πρόκειται για αυταπάτη το να θέλει να συναγάγει κανείς το μοναχισμό αποκλειστικά από την Ανατολή. Τουλάχιστον θα έπρεπε κανείς, εάν πρέπει να ισχύει αυτή η συνεπαγωγή, να είναι τόσο δίκαιος, ώστε να συναγάγει την αντίθετη προς το μοναχισμό τάση της Χριστιανοσύνης όχι από το Χριστιανισμό αλλά από το πνεύμα, από τη φύση της Δύσης εν γένει. Πώς εξηγείται όμως εν τοιαύτη περιπτώσει ο ενθουσιασμός της Δύσης για το μοναχισμό; Ο μοναχισμός θα πρέπει πολύ περισσότερο να συναχθεί από τον ίδιο το Χριστιανισμό: αποτέλεσε μια *αναγκαία συνέπεια της πίστης στον ουρανό*, τον οποίο υποσχέθηκε ο Χριστιανισμός στην ανθρωπότητα. Εκεί όπου ο ουράνιος βίος είναι μια αλήθεια, εκεί ο γήινος βίος είναι ένα ψέμα – εκεί όπου η φαντασία είναι τα πάντα, η πραγματικότητα δεν είναι τίποτε. Για όποιον πιστεύει σε έναν αιώνιο ουράνιο βίο, γι' αυτόν αυτός ο [γήινος] βίος χάνει την αξία του. Ή, πολύ περισσότερο, έχει χάσει ήδη την αξία του: Η πίστη στον ουράνιο βίο είναι ακριβώς η πίστη στη *μηδαμνότητα* και στην *απαξίωση αυτού του βίου*. Δεν μπορώ να *παραστήσω* το Επέκεινα χωρίς να το *επιθυμήσω*, χωρίς να κοιτάζω υποτιμητικά με ένα βλέμμα συμπόνιας ή περιφρόνησης αυτό τον αξιοθύνητο βίο. Ο ουράνιος βίος δεν μπορεί να είναι ένα αντικείμενο, ένας νόμος της πίστης χωρίς να είναι ταυτόχρονα ένας νόμος της ηθικής: πρέπει να προσδιορίζει τις πράξεις μου¹²⁴ *εφόσον ο βίος μου πρέπει να συμφωνεί με την πίστη μου· δεν επιτρέπεται να προσκολληώμαι στα πεπερασμένα πράγματα αυτής της γης. Δεν επιτρέπεται, αλλά και δεν το προτιμώ, διότι τι είναι όλα τα πράγματα εδώ σε σύγκριση με την εξοχότητα του ουράνιου βίου;*¹²⁵

Σαφώς, η ποιότητα του βίου εκείνος εξαρτάται από την ποιότητα, την ηθική ιδιοσυστασία αυτού του βίου, αλλά η ίδια η ηθικότητα προσδιορίζεται από την πίστη στον αιώνιο βίο. Και αυτή η ηθικότητα που αντιστοιχεί στον υπεργίγιο βίο είναι απλώς η αποστροφή από αυτό τον κόσμο, η απάρνηση αυτού του βίου. Η αισθητηριακή επιβεβαίωση αυτής της πνευματικής αποστροφής είναι ο μοναστικός βίος. Σε τελική ανάλυση, πρέπει τα πάντα να

123. «Ο βίος για το Θεό δεν είναι αυτός ο φυσικός βίος, ο οποίος υπόκειται στη φθορά [...]. Δεν θα έπρεπε τάχα να στενάζουμε για τα μέληθοντα πράγματα και να είμαστε *εχθροί όλων αυτών των πεπερασμένων*; [...] Για το λόγο αυτό θα έπρεπε να *περιφρονούμε με σιγουριά αυτόν το βίο και αυτό τον κόσμο*, να στενάζουμε από καρδίας και να έχουμε την επιθυμία για τη μελλοδική τιμή και εξοχότητα του αιώνιου βίου». Λούθηρος (τόμ. I, σ. 466, 467).

124. «Το πνεύμα πρέπει να προσανατολίζεται στην κατεύθυνση την οποία θα διανύσει κάποτε» (*Meditat, sacrae Joh. Gerhardi, med. 46*).

125. «Όποιος επιθυμεί το ουράνιο δεν έχει γέυση για το γήινο. Όποιος ποθεί το αιώνιο ανδιάζει με το περατό»· *Βεννάρδος (Epist. ex persona Heliae monachi ad parentes)*. Για το λόγο αυτό οι αρχαίοι Χριστιανοί δεν γιόρταζαν, όπως οι σύγχρονοι, τη γενέθλια ημέρα, αλλά την *ημέρα θανάτου*. (Πρβλ. τις σημειώσεις στον *Min. Felix, e rec. Gronovii, Lugd. Bat. 1719, σ. 332*.) «Για το λόγο αυτό θα έπρεπε να συμβουλεύσει κανείς ένα Χριστιανό να υποφέρει την *αργασία* με υπομονή, μάλιστα να *επιθυμεί να έρθει ο θάνατος, όσο νωρίτερα τόσο καλύτερα*. Διότι, όπως λέει ο Άγιος Κυπριανός, *τίποτε δεν είναι ωφέλιμότερο για ένα Χριστιανό από το να πεθάνει σύντομα*. Αλλά εμείς προτιμούμε να ακούμε τον ειδωλολήτηρ λουβενάδιο, ο οποίος λέει: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* [θα έπρεπε να προσεύχεται κανείς για να υπάρχει ένα υγιές πνεύμα σε ένα υγιές σώμα]». Λούθηρος (τόμ. IV, σ. 15).

παρασταθούν εξωτερικά, αισθητηριακά.¹²⁶ Ο μοναστικός, εν γένει ο ασκητικός βίος είναι ο ουράνιος βίος, όπως επιβεβαιώνεται και όπως μπορεί να επιβεβαιώνεται εδώ κάτω. Εάν η ψυχή μου ανήκει στον ουρανό, γιατί πρέπει, και μάλιστα πώς είναι δυνατόν να ανήκω με το σώμα μου στη γη; Η ψυχή εμψυχώνει το σώμα. Όταν όμως η ψυχή είναι στον ουρανό, το σώμα είναι εγκαταληλεμμένο, νεκρό – έχει πεθάνει λοιπόν το όργανο σύνδεσης μεταξύ του κόσμου και της ψυχής. Ο θάνατος, ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, τουλάχιστον από αυτό το χυδαίο υλικό, αμαρτωλό σώμα, είναι η είσοδος στον ουρανό. Εάν όμως ο θάνατος είναι ο όρος της μακαριότητας και της *πθικής τελειότητας*, τότε αναγκαστικά η θανάτωση, η απονέκρωση είναι ο *μοναδικός νόμος της πθικής*. Ο *πθικός θάνατος* είναι η *αναγκαστική προϋπόθεση* του φυσικού θανάτου – αναγκαία· διότι θα επρόκειτο για την υπέρτατη ανηθικότητα να εναποθέσει κανείς την απόκτηση του ουρανού στον αισθητηριακό θάνατο, ο οποίος δεν είναι πθικός αλλά φυσικός θάνατος, ένα πράγμα κοινό στο ζώο και στον άνθρωπο. Ο θάνατος θα πρέπει λοιπόν να ανυψωθεί σε μια *πθική πράξη*, σε μια *πράξη αυτενέργειας*. «Καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω» λέει ο Απόστολος [Παύλος· *Προς Κορινθίους Α' 15:31*], και τη ρήση αυτή κατέσπασε θέμα του βίου του ο Άγιος Αντώνιος, ο θεμελιωτής του μοναχισμού.¹²⁷

Αλλά ο Χριστιανισμός, απαντά κανείς, θέλησε μόνο μια *πνευματική* ελευθερία. Βεβαίως· αλλά τι είναι η πνευματική ελευθερία που δεν μεταβαίνει στην πράξη, που δεν επιβεβαιώνεται αισθητηριακά; Η μήπως πιστεύεις ότι εξαρτάται μόνο από εσένα, μόνο από τη βούλησή σου, από το φρόνημά σου, το αν είσαι ελεύθερος από κάτι; Ω, τότε σφάληθεις τερατωδώς και δεν έχεις βιώσει ποτέ μια πράξη αληθινής απελευθέρωσης. Όσο *είσαι* σε μια κατάσταση, σε μια ειδίκευση, σε μια σχέση, τόσο *προσδιορίζεις* *άθελά σου* από αυτήν. Η βούλησή σου, το φρόνημά σου σε απελευθερώνει μόνο από τους *συνειδητούς*, όχι όμως από τους *κρυφούς*, τους *ασυνειδητούς φραγμούς* και τις *εντυπώσεις* που βρίσκονται στη *φύση του πράγματος*. Γι' αυτό και αισθανόμαστε ανοίκεια, το στήθος μας είναι σφιγμένο όσο δεν έχουμε φύγει *χωρικά, αισθητηριακά* από αυτό με το οποίο έχουμε κόψει εσωτερικά. Η αισθητηριακή ελευθερία είναι αποκλειστικά η αλήθεια της πνευματικής ελευθερίας. Ένας άνθρωπος ο οποίος έχασε πραγματικά το πνευματικό ενδιαφέρον για τους γήινους θησαυρούς, αυτός και θα τους πετάξει από το παράθυρο για να ξεφορτώσει πλήρως την καρδιά του. Ό,τι δεν έχω με το *φρόνημά μου*, αυτό μου γίνεται *βάρος* όσο συνεχίζω παρ' όλα αυτά να το έχω, διότι το κατέχω σε *αντίφαση* προς το φρόνημά μου. Φύγε λοιπόν! Αυτό που το φρόνημα απέρριψε δεν το κρατά πλέον σταθερά το χέρι. Μόνο το φρόνημα είναι η δύναμη βάρους της χειραγίας· μόνο το φρόνημα καθαγιάζει τη νομή. Όποιος θέλει να έχει τη γυναίκα του ως εάν να μην την έχει, τότε καλύτερα να μην έχει καμία γυναίκα. Να έχεις ως εάν να μην έχεις σημαίνει να έχεις *χωρίς* το

126. «Εκείνος είναι τέλειος ο οποίος έχει αποχωριστεί τον κόσμο πνευματικά και σωματικά»· *De modo bene vivendi, ad sororem, serm. VII. (Μεταξύ των ψευδελπίστων κειμένων του Βενεράδου)*.

127. Πρβλ. ιδιαίτερα εν' αυτού Ιερώνυμο, *De vita Pauli primi eremitaе*.

φρόνημα του έχει, σημαίνει στ' αλήθεια να μην έχεις. Όποιος λοιπόν λέει ότι θα πρέπει κανείς να έχει ένα πράγμα ως εάν να μην το έχει λέει απλώς με έναν *λεπτό*, προφυλακτικό τρόπο: ότι δεν πρέπει να το έχει διόλου. Αυτό που διώχνω από την καρδιά μου δεν είναι πλέον *δικό μου*, είναι *αδέσποτο*. Ο Άγιος Αντώνιος έλαβε την απόφαση να απαρνηθεί τον κόσμο όταν κάποτε άκουσε τη ρήση: «Ει θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησόν σου τὰ υπάρχοντα καὶ δός τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι» [Ματθαῖος 19:21]. Ο Άγιος Αντώνιος έδωσε την αποκλειστικά αληθινή ερμηνεία αυτής της ρήσης. Πήγε και πούλησε τα πλοῦτη του και τα έδωσε στους πτωχοῦς. Μόνο έτσι *επιθεβαίωσε* την πνευματική ελευθερία του από τους θησαυρούς αυτού του κόσμου.¹²⁸

Μια τέτοια ελευθερία, μια τέτοια αλήθεια αντιφάσκει βέβαια στον σύγχρονο Χριστιανισμό, σύμφωνα με τον οποίο ο Κύριος θέλησε μόνο μια πνευματική ελευθερία, δηλαδή μια ελευθερία η οποία δεν απαιτεί καμία *θυσία*, καμία *ενέργεια*, μια *απατηλή* ελευθερία, μια ελευθερία της *αυταντίας* – *εκείνη* την ελευθερία από τα γήινα αγαθά η οποία συνίσταται στη *νομή* και στην *απόλαυση* αυτών των αγαθών. Γι' αυτό άληθωσε και είπε ο Κύριος: «ὃ γὰρ ζυγὸς μου χρυσὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἕλαφρον ἔστιν» [Ματθαῖος 11:30]. Πόσο βάρβαρος, πόσο ανόητος θα ήταν ο Χριστιανισμός εάν απαιτούσε από τους ανθρώπους να θυσιάζουν τους θησαυρούς αυτού του κόσμου! Τότε ο Χριστιανισμός δεν θα άρμοζε διόλου *σε αυτό τον κόσμο*. Αλλά αυτό μακριά από εμάς! Ο Χριστιανισμός είναι άκρως πρακτικός και σώφρων- εναποθέτει την ελευθερία από τους θησαυρούς και τις απολαύσεις αυτού του κόσμου στον *φυσικό θάνατο* –η αυτοθανάτωση των μοναχών είναι μια μη χριστιανική αυτοχειρία–, αλλά εναποθέτει στην αυτενέργεια τον πορισμό και την απόλαυση των γήινων θησαυρών. Οι γνήσιοι Χριστιανοί δεν αμφιβάλλουν διόλου για την αλήθεια του ουράνιου βίου, Θεός φυλάξοι! Σε αυτό συμφωνούν ακόμη σήμερα με τους αρχαίους μοναχούς- αλλά τον προσδοκούν με υπομονή, παραδομένοι στη θεία βούληση, *δηλαδή στη βούληση της εγωπάθειας*, της άνετης *μανίας απόλαυσης* αυτού του κόσμου.¹²⁹ Αλλά αποστρέφονται με αηδία και περιφρόνηση τον σύγχρονο Χριστιανισμό, όπου η ίδια η νύμφη του Χριστού καλλιεργεί πρόθυμα την πολυγαμία, τουλάχιστον τη δι-αδοκική πολυγαμία, η οποία όμως στα μάτια του αληθινού Χριστιανού δεν διαφέρει από την ταυτόχρονη, αλλά την ίδια στιγμή –ω, άθλια υποκρισία!–

128. Φυσικά, ο Χριστιανισμός είχε τέτοια δύναμη, όπως γράφει ο *Ιερώνυμος* στη Δημητριάδα, όσο ήταν ακόμη ζεστό το αίμα του Κυρίου μας και η πίστη ήταν ακόμη σε πρωτόγνωρη ζέση. Πρβλ. επ' αυτού επίσης G. Arnold, *Περί της αυτάρκειας και της περιφρόνησης κάθε ιδιοτέλειας στους πρώτους Χριστιανούς* (L. c., B. IV, c. 12, § 7-16).

129. Πόσο διαφοροτικοί ήταν οι αρχαίοι Χριστιανοί! «Είναι δύσκολο, είναι μάλιστα αδύνατον να απολαύσει κανείς ταυτόχρονα τα παρόντα και τα μέλλοντα αγαθά» *Ιερώνυμος* (Epist. Juliano.). «Είσαι πολύ ευαίσθητος, αδελφέ μου, όταν θέλεις να χαίρεσαι εδώ με τον κόσμο και κατόπιν να κυριαρχήσεις με τον Χριστό» του *Ιδίου* (Epist. ad Heliodorum). «Θέλετε να έχετε το Θεό και το δημιουργήμα, όλα μαζί, και αυτό είναι αδύνατο. Η επιθυμία του Θεού και η επιθυμία των δημιουργημάτων δεν μπορούν να συνυπάρχουν» *Tauler* (Ed. c., s. 334). Αλλά αίσχρα ήταν *αφαιρετικοί* Χριστιανοί. Και τώρα ζούμε στην περίοδο της *συμφιλίωσης!* Μάλιστα!

ορκίζεται στην αιώνια, τη δεσμευτική, την αναμφισβήτητη, την ιερή αλήθεια του ρήματος του Θεού, και επιστρέφω με ιερή αιδώ στην παραγνωρισμένη αλήθεια του αγνού μοναστικού κελιού, εκεί όπου η ψυχή που είχε αναποστεί στον ουρανό δεν ανταγωνιζόταν ακόμη με ένα ξένο, γήινο σώμα!

Ο ακοσμικός, ο υπερφυσικός βίος είναι ουσιαστικώς επίσης άγαμος βίος. Η αγαμία –σφώς, όχι ως νόμος– βρίσκεται λοιπόν επίσης στην εσωτερη ουσία του Χριστιανισμού. Αυτό έχει δηλωθεί ήδη επαρκώς με την υπερφυσική καταγωγή του Σωτήρα. Σε αυτή την πίστη οι Χριστιανοί *καθαγίαζαν την άμωμη παρθενία ως τη σωτήρια αρχή, ως την αρχή του νέου, του χριστιανικού κόσμου*. Ας μην ανταπαντήσει κανείς με τέτοια χωρία από τη Βίβλο όπως: «Αύξάνεσθε και πληθύνεσθε» [Γένεσις 1:22] ή «ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἀνθρώπων μὴ χωρίζετε» [Ματθαίος 19:6], για να επικυρώσει το γάμο! Το πρώτο χωρίο, όπως είχαν παρατηρήσει ήδη ο Τερτυλλιανός και ο Ιερώνυμος, αναφέρεται μόνο στην έρμη και όχι στην ήδη πληρωμένη γη, αναφέρεται μόνο στην απαρχή, όχι όμως στο τέλος του κόσμου, το οποίο προκύπτει με την άμεση εμφάνιση του Θεού επί γης. Το δε δεύτερο αναφέρεται μόνο στο γάμο ως θεσμός της Παλαιάς Διαθήκης. Οι Εβραίοι είχαν θέσει το ερώτημα εάν είναι δικαίο να χωρίσει κανείς από τη γυναίκα του· η σκοπιμότερη λύση αυτού του ερωτήματος ήταν η προαναφερθείσα απάντηση. Όποιος *ἀπαξ* συνάψει γάμο πρέπει να τον τηρεί ιερό. Ήδη η ματιά σε κάποια άλλη γυναίκα είναι απιστία. Ο γάμος είναι καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν ήδη μια παραχώρηση απέναντι στην αδυναμία ή, πολύ περισσότερο, στην ενέργεια της αισθητηριακότητας, ένα δεινό το οποίο σινοπώς πρέπει να περιοριστεί το περισσότερο δυνατό. Το ακατάλυτο του γάμου είναι σινοπώς ένα νεφέλιωμα, ένα ιερό φωτιστόφανο, το οποίο δηλώνει ακριβώς το αντίθετο από αυτό που αναζητούν πίσω από αυτό τα τυφλωμένα και συγχυσμένα μυαλά. Ο γάμος είναι αυτός καθ' εαυτόν, δηλαδή με την έννοια του πλήρους Χριστιανισμού, μια αμαρτία¹³⁰ ή, εν πάση περιπτώσει, μια αδυναμία, η οποία σου επιτρέπεται και σου συγχωρείται μόνο υπό τον όρο ότι περιορίζεσαι σε μία και μοναδική –σκέψου το καλά!–, σε μία και μοναδική γυναίκα για πάντα. Κοιτολογία, ο γάμος είναι ιερός μόνο στην *Παλαιά* αλλα όχι πλέον στην *Καινή Διαθήκη*: η Καινή Διαθήκη γνωρίζει μια ανώτερη, μια *υπερφυσική* αρχή, το μυστικό της άμωμης παρθενίας.¹³¹ «Όποιος μπορεί να το συλλάβει ας το συλλάβει». «*Τα τέκνα αυτού του κόσμου παντρεύονται και εισέρχονται στο γάμο, εκείνα όμως που θα είναι άγια να αποκτήσουν εκείνο τον κόσμο στην Ανάσταση των νεκρών, εκείνα ούτε θα παντρεύονται ούτε θα εισέρχονται σε γάμο κοινωνία*. Διότι δεν μπορούν πλέον να πεθάνουν, διότι είναι όμοια με τους αγγέλους και τέκνα Θεού, διότι είναι τέκνα της Ανάστασης». Στον ουρανό λοιπόν δεν παντρεύονται· η αρχή της γενετήσιας αγάπης είναι αποκλεισμένη από τον ουρανό ως

130. «Το να μη θέλεις να είσαι τέλειος σημαίνει: να αμαρτάνεις»· Ιερώνυμος (*Epist. ad Heliodorum de laude vitae solit.*). Σημειώνω αμέσως ότι το αναφερθέν χωρίο της Βίβλου για το γάμο το ερμηνεύω με την έννοια που έχει αναπτύξει η ιστορία του Χριστιανισμού.

131. «Ο γάμος δεν είναι κάτι νέο ή ασυνήθιστο, και εθεωρείται επίσης από τους ειδωλολάτρες, σύμφωνα με την κρίση του Λόγου, καλός και αξιέπαινος»· Λούθηρος (τόμ. ΙΙ., σ. 337).

μια γήινη, εγκόσμια αρχή. Αλλά ο ουράνιος βίος είναι ο αληθινός, ο πλήρης, ο αιώνιος βίος του Χριστιανού. Γιατί θα πρέπει λοιπόν εγώ, που είμαι προσδιορισμένος για τον ουρανό, να συνάψω ένα δεσμό ο οποίος είναι λιμνός στον αληθινό προσδιορισμό μου; Γιατί θα πρέπει εγώ, ο οποίος είμαι αυτός καθ' εαυτόν ένα ουράνιο ον, να μην πραγματοποιήσω ήδη εδώ αυτή τη δυνατότητα;¹³² Μάλιστα, ο γάμος έχει εξοριστεί ήδη από την αίσθηση και από την καρδιά μου, εφόσον έχει εξοριστεί από τον ουρανό, από το ουσιαστικό αντικείμενο της πίστης μου, της ελπίδας και του βίου μου. Πώς μπορεί μια γήινη γυναίκα να έχει θέση στην καρδιά μου η οποία είναι πλήρης ουρανού; Πώς μπορώ να μοιράσω την καρδιά μου μεταξύ Θεού και ανθρώπου;¹³³ Η αγάπη του Χριστιανού προς το Θεό δεν είναι μια αφηρημένη ή γενική αγάπη όπως η αγάπη της αλήθειας, της δικαιοσύνης, της επιστήμης· είναι η αγάπη προς έναν υποκειμενικό, εμπρόσωπο Θεό, δηλαδή είναι η ίδια μια υποκειμενική, προσωπική αγάπη. Μια ουσιαστική ιδιότητα αυτής της αγάπης είναι ότι είναι μια αποκλειστική, ζηλόφθονη αγάπη, διότι το αντικείμενο της είναι ένα ον εμπρόσωπο και ταυτόχρονα το υπέρτατο ον, το οποίο δεν είναι όμοιο με κανένα άλλο. «Μείνε με τον Ιησού (αλλά ο Ιησούς Χριστός είναι ο Θεός των Χριστιανών) στη ζωή και στο θάνατο· εμπιστεύσου την αξιοπιστία του: μόνο αυτός μπορεί να σε βοηθήσει όταν τα πάντα σε εγκαταλείπουν. Ο αγαπημένος σου έχει την ιδιότητα να μην ανέχεται κανέναν άλλο δίπλα του: μόνο αυτός θέλει να έχει την καρδιά σου, θέλει να κυβερνά μόνο αυτός στην ψυχή σου όπως ένας βασιλιάς στο θρόνο του». «Τι σου χρησιμεύει ο κόσμος χωρίς τον Ιησού; Το να είσαι χωρίς τον Χριστό είναι κολλασμένη τιμωρία· το να είσαι μαζί με τον Χριστό είναι ουράνια γλυκύτητα». «Χωρίς φίλο μπορείς να ζήσεις· αλλά, εάν η φίλη του Χριστού δεν ξεπερνά όλα τα άλλα, τότε θα είσαι πέρα από κάθε όριο θλιμμένος και απαρηγόρητος». «Αγάπα τους πάντες χάριν του Ιησού, αλλά τον Ιησού χάριν του ιδίου. Μόνο ο Ιησούς Χριστός είναι ο Αξιαγάπητος». «Θεέ μου, αγάπη μου (καρδιά μου): είσαι όλος δικός μου και είμαι όλος δικός σου». «Η αγάπη [...] εληνίζει και εμπιστεύεται πάντα το Θεό, ακόμη και όταν ο Θεός δεν είναι ελεήμων (ή όταν έχει πικρή γέυση, *non sapit*)· διότι χωρίς νόνο δεν ζει κανείς στην αγάπη [...]». «Χάριν του αγαπημένου πρέπει ο αγαπών να ανεχτεί τα πάντα ευχαρίστως, ακόμη και το σκληρό και το πικρό». «Θεέ μου και τα πάντα μου [...]. Στη δική σου παρουσία είναι τα πάντα γλυκά, στη δική σου απουσία είναι όλα αποκρουστικά [...]. Χωρίς Εσένα δεν μου αρέσει τίποτε». «Ω, πότε επιτέλους θα έρθει εκείνη η μακάρια, εκείνη η ποθούμενη ώρα που θα με γεμίσεις πλήρεια με την παρουσία Σου και θα είσαι τα πάντα για εμένα! Όσο δεν μου παρέχεται αυτό, η χαρά μου είναι μόνο μισή». «Πότε ήμουν καλά χωρίς Εσένα; Ή τότε ήμουν άσχημα στην παρουσία Σου; Θέλω καλύτερα να είμαι φτωχός για

132. «Εκείνοι που θέλουν να εισέλθουν στον Παράδεισο θα πρέπει να απαρνηθούν αυτό από το οποίο είναι ελεύθερος ο Παράδεισος»· *Τεπτυλιανός (De exhort. cast., c. 13)*. «Η αγαμία είναι η μίμηση των αγγέλων»· *Ιωάννης Δαμασκηνός (Orthod. fidei. lib. IV, c. 25)*.

133. «Η ανύπανδρη απασχολείται μόνο με το Θεό και έχει μόνο μία σκέψη»· η ύπανδρη ζει εν μέρει με το Θεό και εν μέρει με τον άνδρα· *Κλήμης Αλεξανδρείας (Paedag., lib. II, c. 10)*. «Όποιος επιθυεί έναν μοναχικό βίο σκέφτεται μόνο θεία πράγματα»· *Θεοδώρητος (Haeretic. fabul., lib. V, 24)*.

κάρη Σου παρά πλούσιος *χωρίς Εσένα*. Θέλω καλύτερα να είμαι με Εσένα ένας προσκυντής στη γη, παρά χωρίς Εσένα κάτοχος του ουρανού. Εκεί όπου είσαι Εσύ είναι ο *ουρανός*: θάνατος και κόλλαση όπου δεν είσαι. Μόνο Εσένα ποθώ». «Δεν μπορείς να υπηρετείς το Θεό και ταυτόχρονα να χαίρεσαι με τα πεπερασμένα: πρέπει να απομακρυνθείς από όλους τους γνωστούς και φίλους και να διαχωρίσεις το πνεύμα σου από κάθε πεπερασμένη παρηγοριά. Οι πιστοί του Χριστού θα πρέπει, σύμφωνα με την εξαγγελία του *ιερού Αποστόλου Πέτρου, να θεωρούν τους εαυτούς τους μόνο προσκυντές και ξένους σε αυτό τον κόσμο*».¹³⁴ Η αγάπη προς το Θεό ως ένα εμπρόσωπο ον είναι λοιπόν μια *ιδιαιτέρη, μορφοποιημένη, προσωπική, αποκλειστική αγάπη*. Πώς μπορώ λοιπόν να αγαπώ το Θεό, το Θεό λέγω, και ταυτόχρονα να αγαπώ μια θνητή γυναίκα; Δεν εξισώνω έτσι το Θεό με τη γυναίκα; Όχι! Για μια ψυχή που αγαπά *αληθινά* το Θεό η αγάπη για τη γυναίκα είναι κάτι το αδύνατο – είναι μια απιστία. «ό [...] γαμήσας» λέει ο Απόστολος Παύλος «μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πὼς ἄρῃσει τῆ γυναικί, ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, πὼς ἄρῃσει τῷ Κυρίῳ» [Προς Κορινθίους Α΄ 7:32-33].

Ὅπως ο αληθινός Χριστιανός δεν έχει καμία ανάγκη για τη μόρφωση, διότι αυτή είναι μια κοσμική αρχή, αποκρουστική για το θυμικό, έτσι δεν έχει καμία ανάγκη για την (φυσική) *αγάπη*. Ο Θεός τού υποκαθιστά την ἔλλειψη, την ανάγκη της μόρφωσης, ο Θεός επίσης του υποκαθιστά την ἔλλειψη, την ανάγκη της αγάπης, της γυναίκας, της οικογένειας. Ο Χριστιανός ταυτίζει ἄμεσα το άτομο με το γένος: ως εκ τούτου διαγράφει τη *γενετήσια διαφορά* από τον εαυτό του ως ένα φορτικό, τυχαίο παράρτημα.¹³⁵ Πρώτα ο άνδρας και η γυναίκα μαζί συγκροτούν τον πραγματικό άνθρωπο, ο άνδρας και η γυναίκα μαζί είναι η ύπαρξη του γένους – διότι η σύνδεσή τους είναι η πηγή της πολλαπλότητας, η πηγή ἄλλων ανθρώπων. Ο άνθρωπος εκείνος συνεπώς ο οποίος δεν απαρνείται τον ανδρισμό του, ο οποίος αισθάνεται ως άνδρας και αναγνωρίζει αυτό το αίσθημα

* Ο Thomas Hermerken (1380-1471), ονομαζόμενος *Θωμάς του Κεμπ*, ήταν μοναχός στο αυγουστινιανό μοναστήρι της Αγίας Αγνής στην ολλανδική πόλη Τσβόλε. Τα κείμενά του είναι χαρακτηριστικά δείγματα της λεγόμενης *devoitio moderna*, της αντιμοναστικής τάσης που είχε αναπτυχθεί από τα μέσα του 13ου αιώνα. Το διασημότερο σύγγραμμά του, για το οποίο υπήρχε επί μακρόν συζήτηση μεταξύ των θεολόγων ως προς τον πραγματικό συντάκτη του, είναι το «*Imitatio Christi*», σε τέσσερα βιβλία, το οποίο θεωρείται το πιο διαδεδομένο βιβλίο της παγκόσμιας γραμματείας μετά τη Βίβλο.

134. *Thomas a Kempis** (De imit. lib. II, c. 7, c. 8; lib. III, c. 5, c. 34, c. 53, c. 59). «Ω, πόσο μακάρια είναι η παρθένος στο στήθος της οποίας δεν υπάρχει καμία ἄλλη αγάπη από την αγάπη του Χριστού!»- *Ιερώνυμος (Demetriadi, virgini Deo consecratae)*. Αλλά, βέβαια, αυτή είναι και πάλη μια πολύ αφηρημένη αγάπη, η οποία την εποχή της συμπίθωσης, όπου ο Χριστός και ο Βελιάρ είναι μια καρδιά και μια ψυχή, δεν είναι πλέον εύγευστη. Ω, πόσο πικρή είναι η αλήθεια!

135. «Διαφορετικές είναι η γυναίκα και η παρθένος», «Δες πόσο μακάρια είναι εκείνη που έχει χάσει ακόμη και το όνομα του φύλου της. Η παρθένος δεν ονομάζεται πλέον γυναίκα»- *Ιερώνυμος (Adv. Helvidium de perpet. virg.. σ. 14, τόμ. II. Erasmus)*.

ως ένα αίσθημα φυσικό και νομοτελειακό, αυτός αναγνωρίζει και αισθάνεται εαυτόν ως ένα *μερικό ον*, το οποίο χρειάζεται ένα άλλο μερικό ον για την παραγωγή του όλου, της αληθινής ανθρωπότητας. Αντιθέτως, ο Χριστιανός συλλημβάνει τον εαυτό του στην πληθωρική, υπερφυσική υποκειμενικότητά του ως ένα ον τέλειο για τον εαυτό του τον ίδιο. Αλλά σε αυτή την αντίληψη ήταν αντίθετη η γενετήσια ορμή· βρισκόταν σε αντίφαση με το ιδεώδες της, με το υπέρτατο ον της· ως εκ τούτου ο Χριστιανός έπρεπε να καταπιέσει αυτή την ορμή.

Βέβαια, και ο Χριστιανός αισθανόταν την ανάγκη της γενετήσιας αγάπης, αλλά ως μια ανάγκη αντιφάσκουσα προς τον ουράνιο προσδιορισμό του, ως απλώς φυσική –φυσική με τη худαία, περιφρονητική έννοια που έχει αυτός ο όρος στο Χριστιανισμό–, όχι ως μια ηθική, εσώτερη ανάγκη, όχι ως μια, αν μπορώ να εκφραστώ έτσι, μεταφυσική, δηλαδή ουσιαστική ανάγκη, την οποία ο άνθρωπος μπορεί να αισθανθεί ακριβώς εκεί όπου δεν διαχωρίζει από τον εαυτό του τη διαφορά των φύλων, αλλά πολύ περισσότερο την υπολογίζει στην εσώτερη ουσία του. Για το λόγο αυτό ο γάμος δεν είναι ιερός στο Χριστιανισμό –τουλάχιστον [είναι] μόνο *φαινομενικά, απαιτητά*– διότι η φυσική αρχή του γάμου, η *γενετήσια αγάπη* –ακόμη και εάν ο αστικός γάμος αντιφάσκει χίλιες φορές σε αυτή την αρχή–, είναι στο Χριστιανισμό κάτι *ανίερο*, κάτι *αποκλεισμένο από τον ουρανό*.¹³⁶ Αυτό όμως που ο άνθρωπος *αποκλείει από τον ουρανό του το αποκλείει από την αληθινή ουσία του*. Ο ουρανός είναι το μικρό θησαυροφυλάκιό του. Μην πιστεύεις αυτό που ιδρύει εδώ στη γη, αυτό που επιτρέπει και επικυρώνει εδώ: εδώ πρέπει να συμβιβαστεί· εδώ συναντά ορισμένα εμπόδια τα οποία δεν ταιριάζουν στο σύστημά του· εδώ αποφεύγει το βλέμμα σου διότι βρίσκεται μεταξύ ξένων όντων τα οποία τον κάνουν ντροπαλό. Αλλά κρυφάκουσέ τον εκεί όπου διώχνει το incognito του και εμφανίζεται στην πραγματική αξιοσύνη του, στο ουράνιο κράτος του. Στον ουρανό *μιλά* όπως *σκέφτεται*· εκεί προσλημβάνεις την *αληθινή* γνώμη του. Όπου ο ουρανός του, εκεί και η καρδιά του – ο ουρανός είναι η *ανοιχτή* καρδιά του. Ο ουρανός δεν είναι τίποτε άλλο από την

136. Αυτό μπορεί να εκφραστεί και ως εξής: Ο γάμος έχει στο Χριστιανισμό μόνο *ηθική*, αλλά καμία *θρησκευτική* σημασία, *καμία θρησκευτική αρχή* και *πρότυπο*. Αλλιώς έχει το πράγμα στους Έλληνες, όπου, για παράδειγμα, «Ο Δίας και η Ήρα είναι το μεγάλο αρχέτυπο κάθε γάμου» (Creuzer, *Συμβολική*), στους αρχαίους Πάρθες, όπου η γέννηση θεωρείται «ως ο πολλαπλασιασμός του ανθρώπινου γένους, ως η μείωση του βασιλείου του Αριμάν», δηλαδή αποτελεί *θρησκευτικό καθήκον* και πράξη (Ζεντ-Αβέστα), στους Ινδούς, όπου ο γιος είναι ο *ξανογεννημένος* πατέρας.

Όταν ο άνδρας ηλησιάζει τη γυναίκα, *ξανογεννιέται* αυτός ο ίδιος από εκείνη η οποία γίνεται μητέρα από αυτόν.

(Fr. Schlegel)

Στους Ινδούς δεν επιτρέπεται κανένας ξανογεννημένος να εισέλθει στη νομοκατεστημένη τάξη ενός Σανιάσι, δηλαδή ενός ερημίτη που έχει εμπυθιστεί στο Θεό, εάν προηγουμένως δεν έχει πληρώσει τρία χρέη, μεταξύ των οποίων και το να έχει *γεννήσει νομίμως ένα γιο*. Αντιθέτως, στους Χριστιανούς, τουλάχιστον στους Καθολικούς, ήταν μια πραγματική χαρά θρησκευτικής γιορτής όταν αρραβωνιασμένοι ή ήδη παντρεμένοι –υπό την προϋπόθεση ότι γινόταν με τη συγκατάθεση και των δύο– εγκατέλειπαν τον έγγαμο βίο, θυσίαζαν την αγάπη του γάμου στη θρησκευτική αγάπη.

έννοια του αληθινού, του καλού, του ισχύοντος, αυτού που *πρέπει να είναι*· η γη δεν είναι τίποτε άλλο από την έννοια του αναληθούς, του άκυρου, αυτού που *δεν* πρέπει να είναι. Ο Χριστιανός αποκλείει από τον ουρανό το βίο του γένους: εκεί παύει το γένος, εκεί υπάρχουν μόνο *καθαρά, άφυλλα* άτομα, «πνεύματα», εκεί κυριαρχεί η *απόλυτη* υποκειμενικότητα – άρα ο Χριστιανός αποκλείει από τον αληθινό βίο του το βίο του γένους· αρνείται την αρχή της αγάπης ως μια αρχή αμαρτωλή, απορριπτέα· διότι ο αναμάρτητος, ο αληθινός βίος είναι ο ουράνιος.¹³⁷ [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι VI, XVII-XIX.]

137. Εφόσον η θρησκευτική συνείδηση εντέλει θέτει και πάλι αυτό που αρχικά έχει άρει, ώστε ο επέκεινα βίος δεν είναι, σε τελική ανάλυση, τίποτε άλλο από τον αποκατεστημένο εντεύθεν βίο, έτσι θα πρέπει κατά συνέπεια να αποκατασταθεί και το γένος. «Θα είστε ως άγγελοι, δηλαδή δεν θα πάψετε να είστε άνθρωποι, ώστε ο Απόστολος θα παραμείνει Απόστολος και η Μαρία Μαρία»· *Ιερώνυμος (Ad Theodoram viduam)*. Αιλήθ, όπως το επέκεινα σώμα είναι ένα *σώμα*, φαινομενικό σώμα, έτσι αναγκαστικά και το εκεί γένος είναι ένα *άφυλλο*, απλώς φαινομενικό γένος.

Δέκατο ένατο κεφάλαιο

Ο χριστιανικός ουρανός ή η προσωπική αθανασία

Ο άγαμος, εν γένει ο ασκητικός βίος είναι η ευθεία οδός προς τον ουράνιο αθάνατο βίο, διότι ο ουρανός δεν είναι τίποτε άλλο από τον υπερφυσικό, ελεύθερο γένους, άφυλο, απολύτως υποκειμενικό βίο. Η πίστη στην προσωπική αθανασία έχει ως βάση την πίστη ότι η διαφορά των φύλων είναι μόνο μια εξωτερική απόκλιση της ατομικότητας, ότι *καθ' εαυτό* το άτομο είναι ένα ον άφυλο, ολοκληρωμένο δι' εαυτό, *απόλυτο*. Όποιος όμως δεν ανήκει σε κανένα φύλο, αυτός δεν ανήκει σε κανένα γένος – η διαφορά των φύλων είναι ο ομφάλιος λώρος μέσω του οποίου η ατομικότητα συνδέεται με το γένος–, και όποιος δεν ανήκει σε κανένα γένος, αυτός ανήκει μόνο στον εαυτό του, είναι ένα απλούστατα άνευ αναγκών, θείο, απόλυτο ον. Μόνο εκεί συνεπώς όπου το γένος εξαφανίζεται από τη συνείδηση γίνεται ο ουράνιος βίος βεβαιότητα. Όποιος ζει στη *συνείδηση του γένους* και *συνείδηση της αλήθειας του*, αυτός ζει και στη συνείδηση της *αλήθειας του γενετήσιου προσδιορισμού*. Δεν τον θεωρεί ως μια μηχανικά τοποθετημένη πέτρα σκανδάλης· τον θεωρεί ως ένα εσώτερο, ως ένα χημικό συστατικό της ουσίας του. Γνωρίζει εαυτόν σαφώς ως *άνθρωπο*, αλλά ταυτόχρονα με την προσδιοριστικότητα του φύλου, η οποία δεν διαπερνά μόνο το μεδούλι, αλλά τον εσώτερο εαυτό, τον ουσιαστικό τρόπο της σκέψης, της βούλησης, του αισθήματός του. Όποιος συνεπώς ζει στη συνείδηση του γένους, όποιος περιορίζει το θυμικό και τη φαντασία του, προσδιορισμένος από την εποπτεία του πραγματικού βίου, του πραγματικού ανθρώπου, αυτός δεν μπορεί να διανοηθεί κανένα βίο εκεί όπου έχει αρθεί ο βίος του γένους και συνεπώς η διαφορά των φύλων: θεωρεί το άφυλο άτομο, το ουράνιο πνεύμα μια θυμική παράσταση της φαντασίας.

Αλλά ο αληθινός άνθρωπος μπορεί τόσο λίγο να αφαιρέσει από την ηθική ή την πνευματική προσδιοριστικότητά του, η οποία άλλωστε συναρτάται ενδότερα με τη φυσική προσδιοριστικότητά του, όσο και από τη διαφορά των φύλων. Ακριβώς επειδή ζει στην εποπτεία του όλου, ζει στην εποπτεία του εαυτού του απλώς ως ενός μερικού όντος, το οποίο είναι αυτό που είναι μόνο μέσα από την προσδιοριστικότητά η οποία το καθιστά ακριβώς τμήμα του όλου ή ένα σχετικό όλον. Καθένας θεωρεί λοιπόν δικαίως την ενασχόλησή του, τη νομοκατεστημένη τάξη του, την τέχνη ή την επιστήμη του ως την ανώτερη: διότι το πνεύμα του ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο από τον ουσιαστικό τρόπο της δραστηριότητάς του. Όποιος είναι κάτι επάξιο στη νομοκατεστημένη τάξη του, στην τέχνη του, όποιος, όπως λέγεται στην

καθημερινότητα, πληροί το πόστο του, όποιος είναι ψυχή τε και σώματι αφιερωμένος στο επάγγελμά του, αυτός θεωρεί το επάγγελμά του ως το ανώτερο και το ομορφότερο. Πώς θα μπορούσε να αρνηθεί με το πνεύμα του, να υποβαθμίσει με τη σκέψη του αυτό που εορτάζει με την πράξη του, καθώς αφιερώνει σε αυτό με χαρά τις δυνάμεις του; Όταν περιφρονώ κάτι, πώς μπορώ να του αφιερώσω το χρόνο μου, τις δυνάμεις μου; Εάν εντούτοις πρέπει να το κάνω, τότε η δραστηριότητά μου είναι δυστυχής, διότι είμαι διασχμένος με τον εαυτό μου. Η εργασία είναι υπηρεσία. Πώς μπορώ όμως να υπηρετώ ένα αντικείμενο, να του υποτάσσομαι, εάν δεν το θεωρώ με το πνεύμα μου υψηλό; Κοντολογίς, οι απασχολήσεις προσδιορίζουν την κρίση, τον τρόπο σκέψης, το φρόνημα του ανθρώπου. Και όσο ανώτερο το είδος της απασχόλησης, τόσο περισσότερο ταυτίζεται ο άνθρωπος με αυτήν. Αυτό που εν γένει ο άνθρωπος καθιστά ουσιαστικό σκοπό του βίου του, αυτό το διακρίπτει ως ψυχή του· διότι αποτελεί εντός του την αρχή της κίνησης. Αλλά μέσα από τους σκοπούς του, μέσα από τη δραστηριότητα με την οποία πραγματοποιεί αυτούς τους σκοπούς, όπως ο άνθρωπος είναι κάτι για τον εαυτό του, είναι ταυτόχρονα *κάτι και για άλλους*, για το Γενικό, για το γένος. Όποιος λοιπόν ζει στη συνείδηση του γένους ως σε μια αλήθεια, αυτός θεωρεί το Είναι του για τους άλλους, το δημόσιο, κοινωφελές Είναι του ως *εκείνο* το Είναι το οποίο είναι ένα με το Είναι της *δικής του* ουσίας, ως το θάνατο Είναι του. Ζει με όλη την ψυχή, με όλη την καρδιά του για την ανθρωπότητα. Πώς θα μπορούσε να διαφιλήσσει μια ιδιαίτερη ύπαρξη για τον εαυτό του, πώς θα μπορούσε να διαχωριστεί από την ανθρωπότητα; Πώς θα μπορούσε να αρνηθεί στο θάνατο αυτό που ενίσχυε στη ζωή;

Ο ουράνιος βίος ή –πράγμα που δεν το διαφοροποιούμε εδώ– η προσωπική αθανασία είναι μια χαρακτηριστική διδασκαλία του Χριστιανισμού. Βεβαίως, απαντά ήδη εν μέρει στους ειδωλολάτρες φιλοσόφους, αλλά σε αυτούς έχει μόνο τη σημασία της *φαντασίας* διότι δεν συναρτάτο με τη βασική αντίληψή τους. Πόσο αντιφατικά δεν εκφράζονται, για παράδειγμα, οι Στωικοί γι' αυτό το αντικείμενο! Πρώτα στους Χριστιανούς βρήκε η προσωπική αθανασία *εκείνη* την αρχή από την οποία προκύπτει η ίδια αναγκαία ως μια αυτονόητη αλήθεια. Για τους αρχαίους η εποπτεία του κόσμου, της φύσης, του γένους ήταν πάντα ένα εμπόδιο, διαφοροποιούσαν τη βιοτική αρχή από το ζωντανό υποκείμενο, την ψυχή, το πνεύμα από *αυτούς τους ίδιους*· ενώ ο Χριστιανός ήρε τη διαφορά μεταξύ ψυχής και προσώπου, μεταξύ γένους και ατόμου, θέτοντας συνεπώς άμεσα *εντός του* αυτό που ανήκει μόνο στην ολότητα του γένους. Η άμεση ενότητα όμως του γένους και της ατομικότητας είναι ακριβώς η υπέρτατη αρχή, ο Θεός του Χριστιανισμού –*το άτομο* έχει γι' αυτόν τη σημασία του *απόλυτου όντος*–, και η αναγκαία συνέπεια αυτής της αρχής είναι ακριβώς η προσωπική αθανασία.

Ή πολύ περισσότερο: Η πίστη στην *προσωπική αθανασία* είναι εντελώς *ταυτόσημη* με την *πίστη στον εμπρόσωπο Θεό* –δηλαδή το *ίδιο πράγμα* που εκφράζει η πίστη στον ουράνιο, θάνατο βίο του προσώπου, το ίδιο πράγμα εκφράζει και ο Θεός, όπως είναι αντικείμενο για το Χριστιανό–, στο *ον της απόλυτης, της απεριόριστης προσωπικότητας*. Η απεριόριστη προσωπικότητα είναι Θεός, αλλά η ουράνια, θάνατη προσωπικότητα δεν είναι αυτή η ίδια

τίποτε άλλο από την προσωπικότητα που είναι απεριόριστη, απαλλοτριωμένη από όλα τα γήινα βάρη και τους φραγμούς – η διαφορά είναι μόνο η εξής, ότι ο Θεός είναι ο πνευματικός ουρανός, ο ουρανός είναι ο αισθητηριακός Θεός, ότι στο Θεό νοείται αυτό που τίθεται στον ουρανό ως ένα αντικείμενο της φαντασίας. Ο Θεός είναι απλώς ο υπανάπτυκτος ουρανός, ο πραγματικός ουρανός είναι ο ανεπτυγμένος Θεός. Στο παρόν ο Θεός είναι το ουράνιο βασίλειο, στο μέλλον ο ουρανός είναι ο Θεός. Ο Θεός είναι η εγγύηση, είναι το ακόμη αφηρημένο παρόν και η ύπαρξη του μέλλοντος – ο προσδοκώμενος, ο συνεπτυγμένος ουρανός. Η δική μας μελλοτική ουσία, η οποία όμως είναι διαφορετική από εμάς έτσι όπως υπάρχουμε προς το παρόν σε αυτό τον κόσμο, σε αυτό το σώμα, και είναι μόνο ιδεατά αντικειμενική, είναι ο Θεός – ο Θεός είναι η έννοια γένους, η οποία θα πραγματοποιηθεί και θα ατομικευτεί πρώτα εκεί [στον ουρανό]. Ο Θεός είναι η ουράνια, καθαρή, ελεύθερη ουσιαστικότητα, η οποία θα υπάρχει εκεί ως ουράνιο, καθαρόν, είναι εκείνη η μακαριότητα η οποία εκδιπλώνεται εκεί σε ένα πλήθος μακάριων ατόμων. Ο Θεός λοιπόν δεν είναι τίποτε άλλο από την έννοια ή την ουσία του απόλυτου, του μακάριου, του ουράνιου βίου, ο οποίος όμως ακόμη εδώ συνοψίζεται σε μια ιδεώδη προσωπικότητα. Αυτό εκφράζεται με αρκετή σαφήνεια στην πίστη ότι ο μακάριος βίος είναι η ενότητα με το Θεό. Εδώ είμαστε διαφορετικοί και διαχωρισμένοι από το Θεό, εκεί πέφτει το διαχωριστικό τειχίο· εδώ είμαστε άνθρωποι, εκεί είμαστε Θεοί· εδώ η θεότητα είναι ένα μονοπώλιο, εκεί είναι κοινό αγαθό· εδώ είναι μια αφηρημένη ενότητα, εκεί μια συγκεκριμένη πολήντητα.¹³⁸

Αυτό που δυσχεραίνει τη γνώση αυτού του αντικείμενου είναι μόνο η φαντασία, η οποία διαχωρίζει την ενότητα της έννοιας αφενός μέσα από την παράσταση της προσωπικότητας και της αυτοδυναμίας του Θεού, αφετέρου μέσα από την παράσταση των πολλών προσωπικοτήτων τις οποίες μεταθέτει συνήθως ταυτόχρονα σε ένα βασίλειο ζωγραφισμένο με αισθητηριακά χρώματα. Αλλά σ' αλήθεια δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ του απόλυτου βίου ο οποίος νοείται ως Θεός και του απόλυτου βίου ο οποίος νοείται ως ουρανός· απλώς στον ουρανό εκτείνεται ως μάκρος και πλάτος αυτό που στο Θεό συνοψίζεται σε ένα σημείο. Η πίστη στην αθανασία του ανθρώπου είναι η πίστη στη θεϊκότητα του ανθρώπου, και αντιστρόφως η πίστη στο Θεό είναι η πίστη στην καθαρή προσωπικότητα, η οποία έχει λυτρωθεί από όλους τους φραγμούς και συνεπώς είναι αθάνατη. Οι διαφορές που θέτει κανείς μεταξύ της αθάνατης ψυχής και του Θεού είναι είτε απλώς σοφιστικές είτε

138. «Πολύ ωραία λέει η Γραφή (Επιστολή Ιωάννου Α' 3:2) ότι θα δούμε το Θεό όπως είναι όταν είμαστε όμοιοι με αυτόν, δηλαδή θα γίνουμε αυτό που είναι ο ίδιος· διότι σε όποιους έχει δοθεί η δύναμη να γίνουν υιοί Θεού, σε αυτούς έχει δοθεί η δύναμη να μην είναι μεν Θεοί, αλλά εντούτοις να είναι αυτό που είναι ο Θεός». *De vita solit.* (Ψευδοβερνάρδος). «Ο σκοπός της καλής θέλησης είναι η μακαριότητα: ο αιώνιος βίος είναι όμως ο ίδιος ο Θεός». Αυγουστίνος (στον *Petrus Lom., lib. II, dist. 38, c. 1*). «Η μακαριότητα είναι η ίδια η θεότητα, κάθε μακάριος είναι συνεπώς ένας Θεός». *Boetius (De consol. phil., lib. III, Prosa 10)*. «Η μακαριότητα και ο Θεός είναι το αυτό». *Θωμάς Ακινάτης (Summa cont. gentiles. lib. I, c. 101)*. «Ο άλλος άνθρωπος θα ανανεωθεί στον πνευματικό βίο, θα είναι όμοιος με το Θεό, στη ζωή, στη δικαιοσύνη, στην εξοχότητα, στη σοφία». *Λούθηρος (τόμ. I, σ. 324)*.

φανταστικές, όπως όταν, για παράδειγμα, η μακαριότητα των κατοίκων του ουρανού περικλείεται και πάλη σε φραγμούς, κατανέμεται σε βαθμίδες, για να θεμελιωθεί μια διαφορά μεταξύ του Θεού και των ουράνιων όντων.

Η ενότητα της θείας και της ουράνιας προσωπικότητας εμφανίζεται ακόμη και στις δημοφιλείς αποδείξεις της αθανασίας. Εάν δεν υπάρχει κανένας άλλος καλύτερος βίος, τότε ο Θεός δεν είναι δίκαιος και καλός. Η δικαιοσύνη και η καλοσύνη του Θεού εξαρτώνται έτσι από τη συνέχεια των ατόμων-αλλά χωρίς δικαιοσύνη και καλοσύνη ο Θεός *δεν είναι Θεός* – η θεότητα, η *ύπαρξη* του Θεού εξαρτάται συνεπώς από την *ύπαρξη των ατόμων*. Εάν δεν είμαι αθάνατος, τότε δεν πιστεύω σε κανένα Θεό· όποιος αρνείται την αθανασία αρνείται το Θεό. Είναι όμως αδύνατο να το πιστέψω αυτό: *όσο σίγουρα είναι ο Θεός, τόσο σίγουρα είναι η μακαριότητά μου*. Ο Θεός είναι ακριβώς για εμένα η *θεβαιότητα* της μακαριότητάς μου· το συμφέρον για το ότι ο Θεός είναι είναι ταυτόσημο με το συμφέρον ότι *εγώ είμαι*, ότι είμαι αιώνιος. Ο Θεός είναι η *διαφύλαξη*, η *βέβαιη* ύπαρξή μου: είναι η υποκειμενικότητα των υποκειμένων, η προσωπικότητα των προσώπων. Πώς λοιπόν δεν θα μπορούσε να προσήκει στα πρόσωπα αυτό που προσήκει στην προσωπικότητα; Στο Θεό καθιστώ ακριβώς *ενεστώτα* το *μέλλοντά* μου ή, πολύ περισσότερο, καθιστώ *ουσιαστικό* ένα *ρήμα*· πώς θα μπορούσε να χωριστεί το ένα από το άλλο; Ο Θεός είναι η ύπαρξη που αντιστοιχεί στις επιθυμίες και στα αισθήματά μου: είναι ο δίκαιος, ο καλός, αυτός που εκπληρώνει τις επιθυμίες μου. Η φύση, αυτός ο κόσμος είναι μια ύπαρξη που αντιφάσκει στις επιθυμίες μου, στα αισθήματά μου. Εδώ δεν είναι όπως θα *έπρεπε* να είναι – αυτός ο κόσμος παρέχεται–, ο Θεός όμως είναι *εκείνο* το Είναι που είναι *έτσι* όπως πρέπει να είναι. Ο Θεός εκπληρώνει τις επιθυμίες μου – αυτό είναι απλώς μια δημοφιλής προσωποποίηση της φράσης: Ο Θεός είναι ο εκπληρωτής, δηλαδή η *πραγματικότητα*, η *εκπλήρωση των επιθυμιών μου*.¹³⁹ Αλλά ο ουρανός είναι ακριβώς το Είναι που αντιστοιχεί στις επιθυμίες μου, στον πόθο μου¹⁴⁰ – δηλαδή δεν υπάρχει *καμία διαφορά μεταξύ Θεού και ουρανού*. Ο Θεός είναι η *δύναμη* μέσα από την οποία ο άνθρωπος *πραγματοποιεί* την αιώνια ευδαιμονία του – ο Θεός είναι η απόλυτη προσωπικότητα στην οποία όλα τα μεμονωμένα πρόσωπα έχουν τη βεβαιότητα της μακαριότητας και της αθανασίας τους–, ο Θεός είναι η υπέρτατη και ύστατη βεβαιότητα του ανθρώπου για την απόλυτη αλήθεια της ουσίας του.

Η περί αθανασίας διδασκαλία είναι η τελική διδασκαλία της θρησκείας – η διαθήκη της, με την οποία εκφράζει την τελευταία βούλησή της. Για το λόγο αυτό εκφράζει εδώ ανεπιφύλακτα αυτό που άλλες φορές αποσιωπά. Ενώ στις άλλες περιπτώσεις πρόκειται για την ύπαρξη ενός *άλλου όντος*, εδώ

139. «Εάν ένα άθαρτο σώμα είναι για εμάς ένα αγαθό, γιατί τότε αμφιβάλλουμε ότι ο Θεός θα μας καταστήσει ένα τέτοιο;» *Αυγουστίνος (Opp., Αμβέρσα 1700, τόμ. V., σ. 698)*.

140. «Το ουράνιο σώμα ονομάζεται πνευματικό σώμα διότι θα υποταχτεί στη βούληση του πνεύματος. *Τίποτε* από εσένα τον ίδιο *δεν θα αντιφάσκει σε εσένα*, τίποτε εντός σου δεν θα εξεγείρεται εντός σου. Εκεί όπου *θέλεις* να είσαι, εκεί θα είσαι την ίδια στιγμή» *Αυγουστίνος (L. c., σ. 705, 703)*. «Δεν θα υπάρχει εκεί τίποτε ρησινό, τίποτε εκθρικό, τίποτε διενεκτικό, τίποτε δύσμορφο, τίποτε προσβλητικό για την όψη» *του ίδιου (L. c., 707)*. «Μόνο ο μακάριος *ζεί όπως αυτός θέλει*» *του ίδιου (De civit. Dei, lib. 10, c. 25)*.

πρόκειται προφανώς για την *ίδια ύπαρξη*· όταν επιπλέον ο άνθρωπος εξαρτά στη θρησκεία το Είναι του από το Είναι του Θεού, τότε εξαρτά εδώ την ύπαρξη του Θεού από τη δική του· αυτό που κατά τα άλλα είναι για αυτόν η πρωτογενής, η άμεση αλήθεια τού είναι εδώ μια συνεπαγόμενη, δευτερογενής αλήθεια: *εάν δεν είμαι αιώνιος, τότε ο Θεός δεν είναι Θεός*, εάν δεν υπάρχει *καμία αθανασία*, δεν υπάρχει *κανένας Θεός*. Αυτό δε το συμπέρασμα το διατύπωσε και ο Απόστολος [Παύλος]. Εάν δεν αναστηθούμε, τότε δεν αναστήθηκε και ο Χριστός, και τα πάντα είναι μηδέν. *Edite, bibite* [Φάγετε, πίνετε]. Βεβαίως, μπορεί κανείς να παραμερίσει το φαινομενικά ή πραγματικά αποκρουστικό στοιχείο που απαντά στις δημοφιλείς αποδείξεις, αποφεύγοντας τη μορφή του συμπεράσματος, αλλήλ αυτό το καταφέρνει μόνο καθιστώντας την αθανασία μια *αναληθική αλήθεια*, ούτως ώστε η *έννοια του Θεού* ως της απόλυτης προσωπικότητας ή υποκειμενικότητας είναι *ήδη αφ' εαυτής η έννοια της αθανασίας*. Ο Θεός είναι η εγγύηση της μελλοντικής ύπαρξης μου, διότι είναι ήδη η βεβαιότητα και η αλήθεια της παρούσας ύπαρξης μου, η σωτηρία μου, η παρηγοριά μου, η προστασία μου από τις δυνάμεις του εξωτερικού κόσμου· δεν χρειάζεται λοιπόν διόλου να συμπεράνω *ρητά* την αθανασία, να τη διατυπώσω ως μια *ξεχωριστή αλήθεια*· *έχω το Θεό, τότε έχω την αθανασία*. Έτσι ακριβώς ήταν με τους βαθύτερους Χριστιανούς μυστικούς· γι' αυτούς η έννοια της αθανασίας αναγόταν στην έννοια του Θεού: ο Θεός ήταν γι' αυτούς ο αθάνατος βίος τους – ο ίδιος ο Θεός ήταν η υποκειμενική μακαριότητα, ήταν δηλαδή *γι' αυτούς*, για τη *συνείδησή τους*, αυτό που ήταν *αυτός καθ' εαυτόν*, δηλαδή αυτό που είναι στην *ουσία* της θρησκείας.

Αποδεικνύεται έτσι ότι ο Θεός είναι ο ουρανός, ότι οι δυο τους είναι ένα και το αυτό. Ευκολότερη θα ήταν η αντίστροφη απόδειξη, δηλαδή ότι ο ουρανός είναι ο ιδιαίτερος Θεός των ανθρώπων. Όπως νοεί ο άνθρωπος τον ουρανό του, έτσι νοεί και το Θεό του· η περιεχομενική προσδιοριστικότητα του ουρανού του είναι η περιεχομενική προσδιοριστικότητα του Θεού του, με τη διαφορά ότι στον ουρανό ζωγραφίζεται και επιτελείται αισθητηριακά αυτό που στο Θεό είναι μόνο σχεδιάγραμμα. Ο ουρανός είναι συνεπώς ο κλειδί στα εσώτερα μυστικά της θρησκείας. Όπως ο ουρανός είναι αντικειμενικά η ανοιχτή ουσία της θεότητας, έτσι είναι και υποκειμενικά η πιο ανοιχτόκαρδη δήλωση των εσώτερων σκέψεων και φρονημάτων της θρησκείας. Γι' αυτό και οι θρησκείες είναι τόσο διαφορετικές όσο τα ουράνια βασίλεια, και υπάρχουν τόσα διαφορετικά ουράνια βασίλεια όσες είναι και οι ουσιαστικές ανθρώπινες διαφορές. Ακόμη και οι ίδιοι οι Χριστιανοί νοούν με διαφορετικό τρόπο τον ουρανό.¹⁴¹

Μόνο οι πονηροί από αυτούς δεν σκέφτονται και δεν λένε κάτι συγκεκριμένο για τον ουρανό ή για το Επέκεινα εν γένει, διότι υποτίθεται ότι είναι ασύλληπτο και συνεπώς νοείται πάντα σύμφωνα με ένα εντεύθεν μέτρο

141. Εξίσου διαφορετικά νοούν και το Θεό τους. Έτσι, οι ευσεβείς Χριστιανοί Γερμανοί εθνικόφρονες έχουν έναν «Γερμανό Θεό», αναγκαστικά λοιπόν οι ευσεβείς Ισπανοί έναν Ισπανό Θεό, οι Γάλλοι έναν Γάλλο Θεό. Οι Γάλλοι λένε κυριολεκτικά: *Le bon Dieu est Français* [Ο καλός Θεός είναι Γάλλος]. Στην πραγματικότητα υπάρχει πολυθεϊσμός όσο υπάρχουν πολλοί λαοί. Ο *πραγματικός Θεός* ενός λαού είναι το *Point d'honneur* [σημείο τιμής] της εθνικότητάς του.

που ισχύει μόνο για το Εντεύθεν. Όλες οι παραστάσεις εδώ κάτω είναι μόνο εικόνες με τις οποίες ο άνθρωπος παροντοποιεί το Επέκεινα, που είναι ως προς την ουσία του άγνωστο, αλλήλως προς την ύπαρξή του βέβαιο. Είναι εδώς ακριβώς όπως με το Θεό: η ύπαρξη του Θεού είναι βέβαιη – αλλήλως είναι ή πώς είναι, αυτό δεν μπορεί να διερευνηθεί. Όποιος όμως μιλά έτσι έχει ήδη βγάλει από το μυαλό του το Επέκεινα· το διατηρεί απλώς ακόμη είτε διότι δεν σκέφτεται διόλου για τέτοια πράγματα είτε διότι είναι γι' αυτόν ακόμη μια ανάγκη της καρδιάς, αλλήλως, καθώς ο ίδιος είναι υπερηλήθρης με πραγματικά πράγματα, το τοποθετεί όσο πιο μακριά γίνεται από το πρόσωπό του· αρνείται με το μυαλό του αυτό στο οποίο καταφάσκει με την καρδιά του· διότι αρνείται το Επέκεινα καθώς του αφαιρεί τις ιδιοσυστασίες του, μέσα από τις οποίες και μόνο είναι ένα πραγματικό και ενεργό αντικείμενο για τον άνθρωπο. Η ποιότητα δεν διαφέρει από το Είναι – η ποιότητα δεν είναι τίποτε άλλο από το πραγματικό Είναι. Ένα Είναι χωρίς ιδιοσυστασία είναι μια χίμαιρα – ένα φάντασμα. Πρώτα μέσα από την ποιότητα μου δίνεται το Είναι· όχι πρώτα το Είναι και κατόπιν η ποιότητα. Η διδασκαλία για το ακατάληπτο και το απροσδιόριστο του Θεού, όπως και εκείνη περί του μη εξερευνησίμου του Επέκεινα, δεν είναι συνεπώς κάποιες πρωταρχικά θρησκευτικές διδασκαλίες: είναι, πολύ περισσότερο, προϊόντα της αθησκευτικότητας, η οποία όμως εμπλέκεται ακόμη στη θρησκεία ή, πολύ περισσότερο, κρύβεται πίσω από τη θρησκεία, και μάλιστα διότι αρχικά το Είναι του Θεού είναι δεδομένο μόνο με μία συγκεκριμένη παράσταση του Θεού, το Είναι του Επέκεινα είναι δεδομένο μόνο με μία συγκεκριμένη παράστασή του. Έτσι, για το Χριστιανό αποτελεί θεβαιότητα μόνο η ύπαρξη του δικού του Παραδείσου, εκείνου του Παραδείσου ο οποίος έχει την ποιότητα της χριστιανικότητας, αλλήλως ο Παράδεισος των Μωαμεθανών ή τα Ηλύσια Πεδία των Ελλήνων. Η πρώτη βεβαιότητα είναι παντού η ποιότητα· το Είναι είναι αυτόνομο από τη στιγμή που είναι βέβαιη η ποιότητα. Στην Καινή Διαθήκη δεν απαντούν διόλου αποδείξεις ή τέτοιες γενικές προτάσεις που να δηλώνουν: Υπάρχει ένας Θεός ή υπάρχει ένας ουράνιος βίος· αλλήλως απαριθμούνται μόνο ιδιοσυστασίες από το βίο του ουρανού: «ούτε γαμούσιν ούτε γαμίζονται» [Μάρκος 12:25]. Αυτό είναι φυσικό, μπορεί να αντιτείνει κανείς, διότι ήδη προϋποτίθεται το Είναι. Αλλήλως εδώς επιφέρει κανείς μια διάκριση του αναστοχασμού στο θρησκευτικό νόημα, το οποίο αρχικά δεν γνώριζε τίποτε για μια τέτοια διάκριση. Σαφώς, προϋποτίθεται το Είναι, αλλήλως μόνο επειδή η ποιότητα είναι ήδη το Είναι, επειδή το ακατάληπτο θρησκευτικό θυμικό ζει μόνο στην ποιότητα, ακριβώς όπως για τον φυσικό άνθρωπο το πραγματικό Είναι, το πράγμα καθ' εαυτό βρίσκεται μόνο στην ποιότητα που αισθάνεται. Έτσι, σε κάθε νεοδιαθηκικό χωρίο ο παρθένος βίος ή, πολύ περισσότερο, ο άφυλος βίος προϋποτίθεται ως ο αληθινός βίος, ο οποίος όμως αναγκαστικά καθίσταται μελλοτονικός βίος διότι αυτός ο πραγματικός βίος αντιφάσκει στο ιδεώδες του αληθινού βίου. Η βεβαιότητα όμως αυτού του μελλοτονικού βίου βρίσκεται μόνο στη θεβαιότητα της ιδιοσυστασίας αυτού του μελλοτοντος ως του αληθινού, του ανώτατου βίου ο οποίος αντιστοιχεί στο ιδεώδες.

Εκεί όπου πιστεύεται πραγματικά ο επέκεινα βίος, εκεί όπου είναι ένας θέβαιος βίος, εκεί, ακριβώς επειδή είναι θέβαιος, είναι και προσδιορισμένος.

Εάν δεν γνωρίζω τι θα είμαι και πώς θα είμαι κάποτε, όταν υπάρχει μια ουσιώδης, απόλυτη διαφορά μεταξύ του μέλλοντός μου και του παρόντος μου, τότε δεν θα γνωρίζω τι ήμουν κάποτε και πώς ήμουν παλαιότερα· έτσι, έχει αρθεί η ενότητα της συνείδησης, έχει έρθει ένα άλλο on στη θέση μου, το μελλοντικό είναι μου δεν διαφέρει στην πραγματικότητα από το Μη Είναι. Εάν, αντιθέτως, δεν υπάρχει καμία ουσιώδης διαφορά, τότε και το Επέκεινα είναι ένα αντικείμενο που μπορώ να το προσδιορίσω και να το γνωρίσω. Και έτσι είναι πραγματικά: εγώ είμαι το μόνιμο on στην αλληλαγή των ιδιοσυστασιών, εγώ είμαι η υπόσταση η οποία συνδέει σε μια ενότητα το Επέκεινα και το Εντεύθεν. Πώς θα μπορούσε λοιπόν να μου είναι ασαφές το Επέκεινα; Αντιθέτως: ο Βίος αυτού του κόσμου είναι ο σκοτεινός, ο ασύλληπτος βίος, ο οποίος γίνεται σαφής και λαμπερός μόνο μέσα από το Επέκεινα· εδώ είμαι ένα μεταμφιεσμένο, περιτυλιγμένο on· εκεί πέφτει η μάσκα: εκεί είμαι όπως είμαι στ' αλήθεια. Η πεποίθηση λοιπόν ότι υπάρχει μεν ένας άλλος, ουράνιος βίος, αλλά το τι είναι και πώς είναι παραμένει μη ερευνησιμο, αποτελεί μόνο μια επινόηση του *θρησκευτικού σκεπτικισμού*, ο οποίος βασίζεται σε μια απόλυτη παρανόηση της θρησκείας, διότι έχει αποξενωθεί πλήρως από την ουσία της. Αυτό που ο αθρησκευτικός θρησκευτικός στοχασμός καθιστά απλώς γνωστή εικόνα ενός άγνωστου αλλά παρ' όλα αυτά βέβαιου πράγματος, αυτό είναι κατ' αρχάς, με την αρχικά αληθινή έννοια της θρησκείας, όχι μια εικόνα, αλλά το πράγμα, η ίδια η ουσία. Η απιστία, η οποία είναι ταυτόχρονα πίστη, θέτει το πράγμα εν αμφιβόλω, αλλά είναι πολύ αστόχαστη και διετή για να το αμφισβητήσει ευθέως: το θέτει με τέτοιο τρόπο σε αμφιβολία, ώστε αμφιβάλλει για την εικόνα ή για την παράσταση, δηλαδή δηλώνει την εικόνα απλής εικόνα. Αλλά η αναλήθεια και η μηδαμινότητα αυτού του σκεπτικισμού έχουν ήδη αποδειχτεί ιστορικά. Εκεί όπου αμφιβάλλει κανείς άπαξ για την αλήθεια των εικόνων της αθανασίας, εκεί όπου αμφιβάλλει για το ότι μπορεί κανείς να υπάρχει με αυτό τον τρόπο όπως το παριστάνει η πίστη, για παράδειγμα, χωρίς υλικό, πραγματικό σώμα ή χωρίς φύλο, εκεί σύντομα αμφιβάλλει κανείς και για την επέκεινα ύπαρξη εν γένει. Με την εικόνα καταπίπτει το πράγμα – ακριβώς επειδή η εικόνα είναι το πράγμα το ίδιο.

Η πίστη στον ουρανό ή εν γένει σε έναν επέκεινα βίο βασίζεται σε μια *κρίση* [Urteil]. Εκφράζει *έπαινο* και *ψόγο*· είναι *κριτική* φύσης· ανθολογεί από τη χλωρίδα αυτού του κόσμου. Και αυτή η κριτική ανθολογία είναι ακριβώς ο ουρανός. Αυτό που ο άνθρωπος βρίσκει όμορφο, καλό, ευχάριστο, αυτό είναι γι' αυτόν *εκείνο* το Είναι που είναι το μοναδικό το οποίο *πρέπει* να είναι· αυτό που βρίσκει άσχημο, αποκρουστικό, δυσάρεστο, αυτό είναι γι' αυτόν *εκείνο* το Είναι που *δεν* πρέπει να είναι, και συνεπώς, εφόσον είναι και επειδή παρ' όλα αυτά είναι, είναι ένα Είναι καταδικασμένο στην πτώση, ένα μηδαμινό Είναι. Εκεί όπου ο βίος δεν βρίσκεται σε αντίφαση με ένα αίσθημα, με μια παράσταση, με μια ιδέα, και όταν αυτό το αίσθημα, αυτή η ιδέα δεν ισχύει ως απολύτως αληθινή και δικαιολογημένη, εκεί δεν γεννιέται η πίστη σε έναν άλλο, ουράνιο βίο. Ο άλλος βίος δεν είναι τίποτε άλλο από το *βίο σε ομοφωνία με το αίσθημα, με την ιδέα* στην οποία *αντιφάσκει αυτός ο βίος*. Το Επέκεινα δεν έχει καμία άλλη σημασία από το να άρει

αυτόν το δικασμό, να πραγματοποιήσει μια κατάσταση η οποία αντιστοιχεί στο αίσθημα, στην οποία ο άνθρωπος βρίσκεται σε *ομοφωνία με τον εαυτό του*. Ένα άγνωστο Επέκεινα είναι μια γελοία χίμαιρα· το Επέκεινα δεν είναι τίποτε παραπάνω από την *πραγματικότητα μια γνωστής ιδέας*, την ικανοποίηση μιας συνειδητής επιθυμίας, την εκπλήρωση μιας ευχής¹⁴²: είναι μόνο ο *παρημερισμός των φραγμών* οι οποίοι εμποδίζουν εδώ την πραγματικότητα της ιδέας. Πού θα ήταν η παρηγοριά, πού θα ήταν η σημασία του Επέκεινα εάν το αντίκριζα μέσα σε μια κατασκότεινη νύχτα; Όχι! Εκεί μου φέγγει με τη λάμψη του αμιγούς μετάλλου αυτό που εδώ λάμπει με τα θαμπά χρώματα του σκουριασμένου μεταλλεύματος. Το Επέκεινα δεν έχει καμία άλλη σημασία, κανέναν άλλο λόγο ύπαρξης από το να είναι ο διαχωρισμός του μετάλλου από τις προσμίξεις των ξένων συστατικών του, ο διαχωρισμός του καλού από το κακό, του ευχάριστου από το δυσάρεστο, του αξιέπαινου από το αξιόμημπο. Το Επέκεινα είναι ο *γάμος* με τον οποίο ο άνθρωπος επιτελεί το δεσμό με την αγαπημένη του. Προ πολλού γνώριζε τη νύφη του, προ πολλού την επιθυμούσε· αλλή οι εξωτερικές σχέσεις, η άνευ αισθημάτων πραγματικότητα εμπόδιζε την ένωσή του μαζί της. Στο γάμο η αγαπημένη του δεν γίνεται ένα άλλο ον· πώς θα μπορούσε αλλιώς να την επιθυμεί τόσο διακαώς; Γίνεται απλώς η δική του, γίνεται τώρα απλώς ένα αντικείμενο της πραγματικής νομής από ένα αντικείμενο του πόθου. Βεβαίως, το Επέκεινα είναι εδώ κάτω απλώς μια εικόνα, αλλή όχι μια εικόνα ενός απόμακρου, άγνωστου πράγματος, αλλή η προσωπογραφία εκείνου του όντος το οποίο ο άνθρωπος αγαπά κατά προτίμηση πάνω από όλα τα άλλα. Αυτό που αγαπά ο άνθρωπος, αυτό είναι και η ψυχή του. Ο ειδωλολήτρης έκλεινε τη στάχτη των αγαπημένων νεκρών του σε μια τεφροδόχο· στο Χριστιανό το ουράνιο Επέκεινα είναι το μαυσωλείο στο οποίο περικλείει την ψυχή του.

Για τη γνώση μιας πίστης, της θρησκείας εν γένει, είναι αναγκαίο να μελετά κανείς ακόμη και τα κατώτερα, τα ωμότερα επίπεδα της θρησκείας. Δεν πρέπει κανείς να μελετά τη θρησκεία σε μια *ανοδική γραμμή*, αλλή να την επιτηρεί στο *συνολικό εύρος της ύπαρξής της*. Θα πρέπει κανείς να έχει τις διαφορετικές θρησκείες *παρούσες* ακόμη και στην απόλυτη θρησκεία, όχι πίσω από αυτήν, αφημένες στο παρελθόν, ώστε να μπορεί με ορθότητα να εκτιμά και να συλλομβάνει τόσο την απόλυτη όσο και τις άλλες θρησκείες. Οι χειρότερες «συγχύσεις», οι αγγιότερες παρεκκλίσεις της θρησκευτικής συνείδησης επιτρέπουν συχνά τη βαθύτερη διεύθυνση ακόμη και στα μυστικά της απόλυτης θρησκείας. Οι φαινομενικά ωμότερες παραστάσεις είναι συχνά απλώς οι πιο παιδιάστικες, οι πιο αθώες, οι πιο αληθινές παραστάσεις. Αυτό ισχύει επίσης και για τις παραστάσεις του Επέκεινα. Ο «άγιος», η συνείδηση του οποίου δεν υπερβαίνει τα όρια της χώρας του, ο οποίος έχει μεγαλώσει εντελώς μαζί με αυτήν, παίρνει και τη χώρα του στο Επέκεινα, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο, ώστε είτε αφήνει τη φύση ως έχει είτε τη βελτιώνει και ξε-

142. *Ibi nostra spes erit res* [εκεί η ελπίδα μας γίνεται πραγματικότητα]. Αυγουστίνος (σε κάποιο σημείο). «Γι' αυτό και προσβλήνουμε στους πρωτόπλαστους του θάνατου βίου με την ελπίδα, έως ότου έρθει η τελειότητα της Ημέρας της Κρίσης, ότι θα αισθανθούμε και θα δούμε τον πεπιστευμένο και τον προσδοκώμενο θία». Λούθηρος (τόμ. Ι, σ. 459).

περνά με αυτό τον τρόπο τις διαμαρτυρίες του βίου του στην παράσταση του Επέκεινα.¹⁴³ Σε αυτή την περιοριστικότητα των ακαηλιέργητων βίων υπάρχει ένα συγκινητικό χαρακτηριστικό. Το Επέκεινα δεν εκφράζει εδώ τίποτε άλλο από το ένα αστρο. Ο θάνατος χωρίζει τον άνθρωπο από τους δικούς του, από το λαό του, από τη χώρα του. Αλλά ο άνθρωπος που δεν έχει διευρύνει τη συνείδησή του δεν μπορεί να αντέξει αυτόν το χωρισμό· πρέπει να επιστρέψει στην πατρίδα του. Οι νέγροι στις Δυτικές Ινδίες αυτοκτονούσαν για να ξαναζήσουν στην πατρίδα τους. Αυτή η περιοριστικότητα είναι το άμεσα αντίθετο από τη φανταστική πνευματοκρατία, η οποία καθιστά τον άνθρωπο έναν πλάνητα ο οποίος, αδιάφορος απέναντι ακόμη και σε αυτή τη γη, τρέχει από το ένα άστρο στο άλλο. Και βεβαίως, έχει ως βάση μια αλήθεια. Ο άνθρωπος είναι ό,τι είναι μέσω της φύσης, όσα πράγματα και αν ανήκουν στην αυτενέργειά του· αλλά και η αυτενέργειά του έχει τη βάση της στη φύση, συγκεκριμένα στη δική του φύση. Έστε ευγνώμονες απέναντι στη φύση! Ο άνθρωπος δεν μπορεί να χωριστεί από αυτήν. Ο Γερμανός, η θεότητα του οποίου είναι η αυτενέργεια, οφείλει το χαρακτήρα του στη φύση τόσο όσο και ο Ανατολίτης. Ο ψόγος στην ινδική τέχνη, στην ινδική θρησκεία και φιλοσοφία είναι ένας ψόγος στην ινδική φύση. Διαμαρτύρεστε για τον κριτικό σχολιαστή, ο οποίος απομονώνει ένα παράθεμα από τα έργα σας για να το παραδώσει στον εμπαιγμό. Γιατί κάνετε εσείς οι ίδιοι αυτό για το οποίο μέμφεστε άλλους; Γιατί απομονώνετε την ινδική θρησκεία από τη συνάφεια στην οποία είναι εξίσου έλληλογη όσο και η απόλυτη θρησκεία σας;

Η πίστη σε ένα Επέκεινα, σε μια ζωή μετά θάνατον δεν είναι λοιπόν στους «άγγριους» λαούς κατ' ουσίαν τίποτε περισσότερο από την άμεση πίστη στο *Εντέυθεν*, η άμεση, *αδιάρρηκτη* πίστη σε αυτόν το βίο. Αυτός ο βίος έχει γι' αυτούς, ακόμη και με όλους τους τοπικούς περιορισμούς του, την πάσα, την απόλυτη αξία· *δεν μπορούν να αφαιρέσουν από αυτόν*, δεν μπορούν να διανοηθούν μια *διακοπή* του· δηλαδή πιστεύουν ακριβώς στην *απειρότητα*, στο *ακατάπαυστο αυτού του βίου*. Μόνο μέσα από το ότι η πίστη στην αθανασία γίνεται μια κριτική πίστη, ότι δηλαδή διακρίνει κανείς μεταξύ αυτού που απομένει εδώ και εκεί, αυτού που πρέπει εδώ να παρέλθει και εκεί να διατηρηθεί, μόνο έτσι διαμορφώνεται η πίστη στη ζωή μετά θάνατον στην πίστη σε μια *άλλη* ζωή. Και πάλι όμως, και αυτή επίσης η κριτική, αυτή η διαφορά εμπνέει σε αυτόν το βίο. Έτσι οι Χριστιανοί διαφοροποιούσαν μεταξύ του *φυσικού* και του *χριστιανικού*, του αισθητηριακού, του εγκόσμιου [αφενός] και του πνευματικού, του ιερού βίου [αφετέρου]. Ο ουράνιος, ο άλλος βίος δεν είναι άλλος από τον πνευματικό βίο που είναι ήδη εδώ διαφορετικός από τον απλώς φυσικό βίο αλλά ταυτόχρονα επιβαρυνμένος με τον ίδιο. Αυτό που ο Χριστιανός αποκλείει ήδη εδώ από τον εαυτό του, όπως

143. Εντούτοις, σύμφωνα με παλαιότερες ταξιδιωτικές περιγραφές, ορισμένοι λαοί δεν νοούν τον μελλοντικό βίο ως ταυτόσημο ή καλύτερο από τον παρόντα, αλλά μάλλον χειρότερο. Ο Parry (*Oeuv. chois., τόμ. I, Mélang.*) αφηγείται για έναν ετοιμοθάνατο νέγρο δούλο ο οποίος αρνήθηκε τον αγιασμό για την αθανασία μέσω της βάπτισης με τα εξής λόγια: «*Je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave* [Δεν θέλω μια άλλη ζωή, διότι ίσως θα ήμουν εκεί ξανά σ δούλος σας]».

τον γενετήσιο βίο, αυτό είναι αποκλεισμένο και στον άλλο βίο. Η διαφορά είναι μόνο ότι εκεί είναι *ελεύθερος* από αυτό από το οποίο εδώ *επιθυμεί* να είναι ελεύθερος και επιδιώκει να ελευθερωθεί μέσω της βούλησης, της κατανύξης, του σωφρονισμού. Γι' αυτό είναι αυτός ο βίος για το Χριστιανό ένας βίος του βασάνου και του κολλασμού, διότι εδώ είναι ακόμη επιβαρυνμένος με την *αντίθεσή* του, διότι πρέπει να αγωνιστεί ενάντια στις ορέξεις της σάρκας, στους ερεθισμούς του διαβόλου.

Η πίστη των καλλιεργημένων ψαών διαφέρει λοιπόν από την πίστη των ακαλλιέργητων με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο διαφέρει εν γένει η καλλιέργεια από την ακαλλιέργησία – διαφέρει στο ότι η πίστη της καλλιέργειας είναι μια *διαφοροποιητική*, μια *διακριτική*, μια *αφρημένη* πίστη. Εκεί όπου εμφανίζεται μια διαφορά, εκεί διατυπώνεται μια κρίση· εκεί όμως όπου διατυπώνεται μια κρίση, εκεί προκύπτει ο διαχωρισμός μεταξύ θετικού και αρνητικού, μεταξύ καλού και κακού. Η πίστη των άγγιων ψαών είναι μια πίστη χωρίς κρίση. Αντιθέτως, η μόρφωση κρίνει: Για τον μορφωμένο άνθρωπο μόνο ο μορφωμένος βίος είναι ο αληθινός, για το Χριστιανό μόνο ο χριστιανικός. Ο άξεστος φυσικός άνθρωπος εμφανίζεται χωρίς ευπρέπεια, έτσι όπως κινείται, στο Επέκεινα, το Επέκεινα είναι η φυσική γύμνια του. Αντιθέτως, ο μορφωμένος αντιμετωπίζει με ευπρέπεια μια τέτοια αχαλίνωτη ζωή μετά θάνατον, διότι ήδη εδώ απορρίπτει τον αχαλίνωτο φυσικό βίο. Η πίστη στον επέκεινα βίο είναι συνεπώς μόνο η πίστη στον εντεύθεν *αληθινό* βίο: η ουσιαστικής περιεχομενική προσδιοριστικότητα του εντεύθεν είναι επίσης η ουσιαστικής περιεχομενική προσδιοριστικότητα του Επέκεινα· η πίστη στο Επέκεινα δεν είναι συνεπώς μια πίστη σε έναν *άλλο άγνωστο* βίο, αλλά είναι μια πίστη στην αλήθεια και την απειρότητα, συνεπώς στο ακατάναυστο του βίου ο οποίος ισχύει *ήδη εδώ* ως ο *γνήσιος βίος*. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι XIX, XX.]



Όπως ο Θεός δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ουσία του ανθρώπου, αποκαθαρμένη από αυτό που εμφανίζεται στο ανθρώπινο άτομο ως φραγμός, ως δεινό, είτε στο αίσθημα είτε στη σκέψη: έτσι και το Επέκεινα δεν είναι τίποτε άλλο από το εντεύθεν, απελευθερωμένο από αυτό που εμφανίζεται ως φραγμός, ως δεινό. Όσο προσδιορισμένα και με σαφήνεια γιγνώσκεται από το άτομο ο φραγμός ως φραγμός, το δεινό ως δεινό, με τον ίδιο προσδιορισμό και την ίδια σαφήνεια θα γιγνώσκεται από το ίδιο και το Επέκεινα, όπου αυτοί οι φραγμοί καταπίπτουν. Το Επέκεινα είναι το αίσθημα, η παράσταση της ελευθερίας από *εκείνους* τους φραγμούς οι οποίοι επηρεάζουν εδώ την αυτοπεποίθηση, την ύπαρξη του ατόμου. Η πορεία της θρησκείας διαφέρει από την πορεία του φυσικού ή του έλληγου ανθρώπου μόνο ως προς το ότι διανύει με μια καμπύλη, και μάλιστα με μια κυκλική τροχιά, την οδό που αυτός ακολουθεί στην ευθεία ως τη συντομότερη τροχιά. Ο φυσικός άνθρωπος παραμένει στην πατρίδα του, διότι του αρέσει εδώ, διότι είναι εντελώς ικανοποιημένος· η θρησκεία, η οποία ξεκινά με μια δυσαρέσκεια, με μια έριδα, εγκαταλείπει την πατρίδα, πηγαίνει στα ξένα, αλλά μόνο για να αισθανθεί

με την απόσταση πολύ πιο ζωντανά την ευτυχία της πατρίδας. Στη θρησκεία ο άνθρωπος χωρίζεται από τον εαυτό του, αλλήλ μόνο για να επανέρχεται διαρκώς στο ίδιο σημείο από το οποίο ξεκίνησε. Ο άνθρωπος αρνείται τον εαυτό του, αλλήλ μόνο για να θέσει ξανά τον εαυτό του, και μάλιστα τώρα με αποθεωμένη μορφή. Έτσι, απορρίπτεται το Εντεύθεν, αλλήλ μόνο για να το επαναθέσει στο τέλος ως *Επέκεινα*¹⁴⁴. Το αποθεωθέν αλλήλ επανευρεθέν και στη χαρά της επανεύρεσης τόσο πιο λαμπερό Εντεύθεν είναι το *Επέκεινα*. Ο θρήσκος άνθρωπος παραιτείται από τις χαρές αυτού του κόσμου· αλλήλ μόνο για να κερδίσει τις ουράνιες χαρές, ή, πολύ περισσότερο, παραιτείται από αυτές διότι βρίσκεται ήδη στην πνευματική τουλάχιστον νομή των ουράνιων χαρών. Και οι ουράνιες χαρές είναι οι ίδιες όπως εδώ, απλώς απελευθερωμένες από τους φραγμούς και τις αντιξοότητες αυτού του βίου. Η θρησκεία έρχεται λοιπόν, μέσα από μια *παράκαμψη*, στο στόχο, στο στόχο της χαράς προς την οποία ο φυσικός άνθρωπος σπεύδει κατευθείαν. Η *ουσία στην εικόνα* είναι η *ουσία της θρησκείας*. Η θρησκεία θυσιάζει το πράγμα στην εικόνα. Το *Επέκεινα* είναι το Εντεύθεν στον καθρέφτη της φαντασίας – η μαγική εικόνα, με την έννοια της θρησκείας το αρχέτυπο του *Επέκεινα*: αυτός ο πραγματικός βίος είναι μόνο μια επίφαση, μια αχτίδα εκείνου του πνευματικού, εικονισμένου βίου. Το *Επέκεινα* είναι το απεικονισμένο Εντεύθεν, καθαρμένο από κάθε χονδροειδή ύλη και καλληωτισμένο. Ο καλληωτισμός, η βελτίωση προϋποθέτουν έναν ψόγο, μια δυσαρέσκεια. Αλλήλ η δυσαρέσκεια είναι μόνο επιφανειακή. Δεν απαξιώνω το πράγμα· απλώς, έτσι όπως είναι, δεν μου αρέσει· απορρίπτω απλώς τις ιδιοσυστασίες, όχι την ουσία, απλώς θα πιάζω για εξασφάλιση. Ένα σπίτι που δεν μου αρέσει διόλητο το καθεδαφίζω, δεν το καλληωρίζω. Η πίστη στο *Επέκεινα* παραιτείται από τον κόσμο, αλλήλ όχι από την *ουσία του*· απλώς, έτσι όπως είναι, δεν είναι αρεστός. Η χαρά αρέσει στον πιστό του *Επέκεινα* – ποιος δεν θα αισθανόταν τη χαρά ως κάτι αληθινό, ουσιαστικό;·, αλλήλ τον δυσαρεστεί το ότι εδώ [κάτω] η χαρά έχει ως επακόλουθα αντίθετα αισθήματα, το ότι είναι *περαστική*. Θέτει λοιπόν τη χαρά επίσης στο *Επέκεινα*, αλλήλ ως αιώνια, αδιάκοπη, θεία χαρά – το *Επέκεινα* ονομάζεται γι' αυτό το *Βασίλειο της χαράς*·, όπως εδώ θέτει ήδη τη χαρά στο *Θεό*· διότι ο Θεός δεν είναι τίποτε άλλο από την αιώνια, *αδιάκοπη χαρά ως ον*. Η ατομικότητα τού αρέσει, αλλήλ απλώς όχι εκείνη που είναι επιβαρυνμένη με αντικειμενικές ορμές· παίρνει λοιπόν και την ατομικότητα μαζί του, αλλήλ την καθαρή, την απολύτως υποκειμενική ατομικότητα. Το φως αρέσει, αλλήλ όχι η βαρύτητα, διότι εμφανίζεται ως φραγμός στο άτομο, όχι η νύχτα, διότι στη διάρκειά της ο άνθρωπος υπακούει στη φύση· εκεί υπάρχει φως, αλλήλ καμία βαρύτητα, καμία νύχτα – καθαρό, ανεμπόδιο φως¹⁴⁵.

144. Εκεί θα αποκατασταθούν τα *πάντα*· δεν θα χαθεί «ούτε ένα δόντι, ούτε ένα νύχι». Πρβλ. *Aurelius Prudent. (Apotheos. de resurr. carnis hum.)*. Και αυτή η πίστη που είναι για τα μάτια οσ άθεστη, σαρκική και για αυτό απορριφθείσα από εσάς είναι η μοναδική συνειδητή, η μοναδική ειλικρινής, η μοναδική αληθινή πίστη. Στην ταυτότητα του προσώπου ανήκει η ταυτότητα του σώματος.

145. «Μετά την Ανάσταση ο χρόνος δεν θα μετράται πλέον με ημέρες και νύχτες. Πολλώ περισσότερο, θα είναι μόνο *μία* ημέρα χωρίς βράδυ»· *Ιωάννης Δαμασκηνός (Orth. fidei, lib. II, c. 1)*.

Όπως ο άνθρωπος, απομακρυνόμενος από τον εαυτό του, επιστρέφει εν Θεώ απλώς διαρκώς στον εαυτό του, γυρνά πάντα μόνο γύρω από τον εαυτό του, έτσι ο άνθρωπος μέσα από την απομάκρυνση από το Εντεύθεν επιστρέφει τελικά διαρκώς μόνο σε αυτό το ίδιο. Όσο πιο εξωανθρώπινος και υπερανθρώπινος εμφανίζεται αρχικά ο Θεός, τόσο πιο ανθρώπινος φαίνεται κατά τη διάρκεια [της πορείας] ή στο τέλος. Επίσης: όσο πιο υπερφυσικός εμφανίζεται αρχικά ή εκ του μακρόθεν ο ουράνιος βίος, τόσο περισσότερο διαπιστώνεται εντέλει ή εκ του σύγγεγυς η ενότητα του ουράνιου βίου με τον φυσικό βίο – μια ενότητα η οποία σε τελική ανάλυση εκτείνεται μέχρι τη σάρκα, μέχρι το σώμα. Εν πρώτοις πρόκειται για το διαχωρισμό της ψυχής από το σώμα, όπως στην ενατένιση του Θεού πρόκειται για το διαχωρισμό της ουσίας από το άτομο – το άτομο πεθαίνει έναν πνευματικό θάνατο, το νεκρό σώμα που απομένει είναι το ανθρώπινο άτομο, η ψυχή που έχει χωριστεί από αυτό είναι Θεός. Αλλά ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, της ουσίας από το άτομο, του Θεού από τον άνθρωπο πρέπει να αρθεί και πάλι. Κάθε χωρισμός συνανηκόντων όντων είναι οδυνηρός. Η ψυχή ποθεί να γυρίσει στο χαμένο τμήμα της, στο σώμα της, όπως ο Θεός, η χωρισμένη ψυχή, ποθεί να γυρίσει πίσω στον πραγματικό άνθρωπο. Όπως λοιπόν ο Θεός γίνεται άνθρωπος, έτσι επιστρέφει η ψυχή ξανά στο σώμα – και η πλήρης ενότητα του Εντεύθεν και του Επέκεινα έχει τώρα αποκατασταθεί. Βέβαια, αυτό το νέο σώμα είναι ένα φωτεινό, εξυμνημένο, θαυμάσιο σώμα, όμως –και αυτό είναι το κύριο θέμα– είναι ένα σώμα *άλλο* και όμως το *ίδιο*.¹⁴⁶ όπως ο Θεός είναι ένα ον *άλλο* αλλά και πάλι το *ίδιο* όπως το ανθρώπινο. Καταλήγουμε εδώ όπως με την έννοια του θαύματος, η οποία συνδυάζει αντιφατικά στοιχεία. Το υπερφυσικό σώμα είναι ένα σώμα της φαντασίας, αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο αντιστοιχεί στο θυμικό του ανθρώπου, διότι δεν τον επιβαρύνει – είναι ένα καθαρά υποκειμενικό σώμα. Η πίστη στο Επέκεινα δεν είναι τίποτε άλλο από την πίστη στην αλήθεια της φαντασίας, όπως η πίστη στο Θεό είναι η πίστη στην αλήθεια και στην απειρότητα του ανθρώπινου θυμικού. Ή: όπως η πίστη στο Θεό είναι μόνο η πίστη στην *αφηρημένη* ουσία του ανθρώπου, έτσι και η πίστη στο Επέκεινα είναι απλώς η πίστη στο *αφηρημένο* Εντεύθεν.

Το περιεχόμενο όμως του Επέκεινα είναι η μακαριότητα, η αιώνια μακαριότητα της προσωπικότητας, η οποία υπάρχει εδώ περιορισμένη και επηρεασμένη από τη φύση. Η πίστη στο Επέκεινα είναι συνεπώς η πίστη στην *ελευθερία της υποκειμενικότητας από τους φραγμούς της φύσης* –δηλαδή η πίστη στην αιωνιότητα και στην απειρότητα της προσωπικότητας, και μάλιστα όχι στην έννοια του γένους της, η οποία εκδιπλώνεται διαρκώς σε νέα άτομα, αλλά αυτών των ήδη υπάρχοντων ατόμων–, συνεπώς [είναι] η *πίστη του ανθρώπου στον εαυτό του*. Αλλά η πίστη στη βασιλεία των ουρανών είναι ταυτόσημη με την πίστη στο Θεό –αποτελεί το ίδιο περιεχόμενο και στα δύο–, ο Θεός είναι η καθαρή, η απόλυτη, η από όλους του φυσικούς φραγμούς απαλλαγμένη προσωπικότητα: *είναι*, πολύ απλά, αυτό που τα ανθρώ-

146. *Ipsium (corpus) erit et non ipsum erit* [αυτό (το σώμα) θα είναι το ίδιο και δεν θα είναι το ίδιο]: Αγγουστίνος (από τον J.Ch. Doederlein, *Inst. theol. christ.*, Άλτοφφ 1781, § 280).

να άτομα απλώς *πρέπει* να είναι, αυτό που *θα* είναι – η πίστη στο Θεό είναι συνεπώς η πίστη του ανθρώπου στην απειρότητα και στην αλήθεια της δικής του ουσίας–, το θείο ον είναι το ανθρώπινο, και μάλιστα το υποκειμενικά ανθρώπινο ον στην απόλυτη ελευθερία και απεριοριστία του.

Το ουσσιωδέστερο έργο μας έχει, έτσι, εκπληρωθεί. Αναγάγαμε την εξωκοσμική, την υπερφυσική και υπερανθρώπινη ουσία του Θεού στα συστατικά της ανθρώπινης ουσίας ως τα βασικά συστατικά της. Στο τέλος έχουμε επιστρέψει και πάλι στην αρχή. Ο άνθρωπος είναι η αρχή της θρησκείας, ο άνθρωπος είναι το επίκεντρο της θρησκείας, ο άνθρωπος είναι το τέλος της θρησκείας.

ΔΕΥΤΕΡΗ ΕΝΟΤΗΤΑ

Η αναληθής, δηλαδή η θεολογική ουσία
της θρησκείας*



* Στην πρώτη έκδοση ο τίτλος της δεύτερης ενότητας ήταν: «Η θρησκεία στην αντίφασή της με την ουσία του ανθρώπου».

Εικοστό κεφάλαιο

Η ουσιώδης σκοπιά της θρησκείας

Η ουσιώδης σκοπιά της θρησκείας είναι η *πρακτική*, δηλαδή εδώ η *υποκειμενική* [σκοπιά]. Ο σκοπός της θρησκείας είναι η ευημερία, η σωτηρία, η μακαριότητα του ανθρώπου· η σχέση του ανθρώπου με το Θεό δεν είναι τίποτε άλλο από τη σχέση του ίδιου με τη σωτηρία του: ο Θεός είναι η πραγματοποιημένη σωτηρία της ψυχής ή η απεριόριστη δύναμη πραγματοποίησης της σωτηρίας, της μακαριότητας του ανθρώπου.¹⁴⁷ Ιδιαίτερα η χριστιανική θρησκεία διαφέρει στο σημείο αυτό από άλλες θρησκείες στο ότι καμία δεν τόνισε τόσο εμφατικά όσο αυτή τη σωτηρία του ανθρώπου. Για το λόγο αυτό δεν ονομάζεται θεολογία [Gotteslehre] αλλά σωτηριολογία [Heilslehre]. Αυτή η σωτηρία όμως δεν είναι μια εγκόσμια, μια γήινη ευτυχία και ευημερία. Αντιθέτως, οι βαθύτεροι, οι γνωσιότεροι Χριστιανοί είπαν ότι η γήινη ευτυχία αποσπά τον άνθρωπο από το Θεό, ενώ αντιθέτως η εγκόσμια δυστυχία, τα δεινά, οι αρρώστιες επιστρέφουν τον άνθρωπο στο Θεό και συνεπώς μόνο αυτές είναι κατάλληλες για το Χριστιανό.¹⁴⁸ Γιατί; Διότι στη δυστυχία ο άνθρωπος σκέφτεται μόνο πρακτικά ή υποκειμενικά, στη δυστυχία ασχολείται μόνο με το ένα πράγμα για το οποίο υπάρχει χρεία, στη δυστυχία ο Θεός γίνεται αισθητός ως *ανάγκη* του ανθρώπου. Η πθονή, η χαρά διαστέλλουν τον άνθρωπο, η δυστυχία, ο πόνος τον σύρουν και τον συστέλλουν – στον πόνο ο άνθρωπος αρνείται την αλήθεια του κόσμου· όλα τα πράγματα που μαγεύουν τη φαντασία του καλλιτέχνη και το Λόγο του στοχαστή χάνουν το θέλητρό τους, τη δύναμή τους γι' αυτόν· βυθίζεται στον εαυτό του, στο θυμικό του. Αυτό το *ον* ή το θυμικό που έχει βυθιστεί στον εαυτό του, που έχει επικεντρωθεί μόνο στον εαυτό του, που έχει εφσυχάσει μόνο στον εαυτό του, που έχει αρνηθεί τον κόσμο, που είναι ενάντια στον κόσμο, που για τη φύση εν γένει είναι ιδεαλιστικό και σε αναφορά προς τον άνθρωπο είναι ρεαλιστικό, που αναφέρεται μόνο στην αναγκαία εσωτερική σωτηριακή ανάγκη του, είναι – ο Θεός. Ο Θεός ως Θεός, ο Θεός όπως είναι αντικείμενο της θρησκείας και μόνο έτσι όπως είναι αυτό το αντικείμενο είναι Θεός, δηλαδή Θεός με την έννοια ενός ιδίου ονόματος, όχι ενός γενικού, μεταφυσι-

147. «Η σωτηρία σου να είναι η μοναδική σκέψη σου, ο Θεός η μοναδική μέριμνά σου»· *Θωμάς του Κεμπ* (De imit., lib. I. c. 23). «Μη σκέφτεσαι τίποτε ενάντιο στη δική σου σωτηρία. Λίγα λέω· αντί για ενάντιο θα έπρεπε να πω εκτός από»· *Βερνάρδος* (De consid. ad Eugenium, lib. II.). «Όποιος αναζητά το Θεό νοιάζεται για τη δική του σωτηρία»· *Κλήμης Αλεξανδρείας* (Coh. ad gentes).

148. Όποιοι όμως αποδεικνύει την πραγματικότητα της θρησκείας μόνο μέσα από τη δυστυχία αποδεικνύει επίσης και την *πραγματικότητα της δεισιδαιμονίας*.

κού όντος, ο Θεός είναι *ουσιωδώς* μόνο ένα αντικείμενο της *θρησκείας*, όχι της φιλοσοφίας, του θυμικού, όχι του Λόγου, αλλή της χρείας της καρδιάς, όχι της ελευθερίας της σκέψης· κοντολογίς είναι ένα αντικείμενο, ένα ον το οποίο δεν εκφράζει την ουσία της θεωρητικής αλλή της πρακτικής σκοπιάς.

Η θρησκεία συνδέει με αυτή τη διδασκαλία ευχή και κατάρα, καταδίκη και μακαριότητα. Μακάριος είναι όποιος πιστεύει, αμακάριστος, χαμένος, καταδικασμένος όποιος δεν την πιστεύει. Δεν απευθύνεται λοιπόν στο Λόγο αλλή στο θυμικό, στην ορμή ευδαιμονίας, στα αισθήματα του φόβου και της ελπίδας. Δεν στέκει στη θεωρητική σκοπιά· αλλιώς, θα έπρεπε να έχει την ελευθερία να διατυπώνει τις διδασκαλίες της χωρίς να τις συνδέει με πρακτικές συνέπειες, χωρίς, τρόπον τινά, να εξαναγκάζει στην πίστη τους· διότι, όταν λέγεται: είμαι καταδικασμένος εάν δεν πιστεύω, τότε αυτό είναι ένας ηπιτός εξαναγκασμός συνείδησης για την πίστη· ο φόβος για την Κόληση με εξαναγκάζει να πιστέψω. Ακόμη και εάν η πίστη μου ήταν ως προς την προέλευσή της ελεύθερη – ο φόβος αναμειγνύεται διαρκώς μαζί της· το θυμικό μου είναι διαρκώς συνεστατημένο· η αμφιβολία, η αρχή της θεωρητικής ελευθερίας μου εμφανίζεται ως έγκλημα. Η ανώτατη έννοια, το υπέρτατο ον της θρησκείας είναι όμως ο Θεός: το υπέρτατο έγκλημα συνεπώς είναι η αμφιβολία για το Θεό ή μάλλον η αμφιβολία ότι ο Θεός υπάρχει. Αυτό που δεν τοηλώ να αμφισβητήσω, αυτό που δεν μπορώ να αμφισβητήσω χωρίς να αισθανθώ ανήσυχος στο θυμικό μου, χωρίς να επισύρω μια ενοχή για εμένα, αυτό δεν είναι ένα θέμα της θεωρίας αλλή ένα θέμα της συνείδησης, δεν είναι ένα ον του Λόγου αλλή του θυμικού.

Καθώς όμως μόνο η πρακτική ή υποκειμενική σκοπιά είναι η σκοπιά της θρησκείας, καθώς συνεπώς γι' αυτή μόνο ο πρακτικός, ο εμπρόθετος άνθρωπος –ο οποίος δρα μόνο σύμφωνα με τους συνειδητούς, είτε σωματικούς είτε ηθικούς, σκοπούς του και στενίζει τον κόσμο μόνο αναφορικά με αυτούς τους σκοπούς και τις ανάγκες, όχι αυτόν καθ' εαυτόν– ισχύει ως ο ολόκληρος, ο ουσιώδης άνθρωπος, έτσι οτιδήποτε βρίσκεται γι' αυτήν πίσω από την πρακτική συνείδηση αλλή είναι το ουσιώδες αντικείμενο της θεωρίας –της θεωρίας με το πρωταρχικότερο και γενικότερο νόημα, με το νόημα της αντικειμενικής εποπτείας και εμπειρίας, του Λόγου, της επιστήμης εν γένει¹⁴⁹– εκπίπτει από τον άνθρωπο και τη φύση σε ένα ιδιαίτερο εμπρόσωπο ον. Καθετί καλό, αλλή κυρίως μόνο εκείνο που συλλημβάνει τον άνθρωπο άθελά του, το οποίο δεν συναρμονίζεται με πρόθεση και σκοπιμότητα, το οποίο υπερβαίνει τα όρια της πρακτικής συνείδησης, προέρχεται από το Θεό· καθετί άσχημο, πονηρό, κακό, αλλή κυρίως εκείνο που τον κατακτά άθελά του καταμεσής στις ηθικές ή θρησκευτικές προθέσεις του ή τον συνεπαίρνει με φοβερή βία, προέρχεται από το *διάβολο*. Στη γνώση της ουσίας της θρη-

149. Με αυτή την έννοια του όρου λαμβάνεται εδώ και σε άλλα μέρη αυτού του συγγράμματος η θεωρία, με την οποία είναι η πηγή της αληθινής αντικειμενικής πράξης, διότι ο άνθρωπος καταφέρει μόνο τόσα όσα γνωρίζει: *tantum potest quantum scit*. Η έκφραση: η υποκειμενική σκοπιά δηλώνει λοιπόν το ίδιο όπως η έκφραση: Η σκοπιά της αμορφωσιάς και της άγνοιας είναι η σκοπιά της θρησκείας.

οκείας ανήκει η γνώση του διαβόλου, του Σατανά, των δαιμόνων.¹⁵⁰ Δεν μπορεί κανείς να παραλείψει αυτά τα πράγματα χωρίς να ακρωτηριάσει βίαια τη θρησκεία. Η χάρις και οι επενεργείες της είναι το αντίθετο των διαβολικών επενεργειών. Όπως οι απροαίρετες αισθητηριακές ορμές που αναζωπυρώνονται από το βάθος της φύσης, και όπως εν γένει όλα τα φαινόμενα του –είτε πραγματικού είτε φανταστικού– θηϊκού και σωματικού κακού που είναι ανεξήγητα για τη θρησκεία της εμφανίζονται ως επενεργείες του κακού όντος, έτσι της εμφανίζονται αναγκαστικά και οι απροαίρετες κινήσεις του ενθουσιασμού και της γοητείας ως επενεργείες του καλού όντος, του Θεού, του Αγίου Πνεύματος ή της χάριτος. Από εδώ και η αυθαιρεσία της χάριτος – η διαμαρτυρία των ευσεβών ότι η χάρις πότε τους εμπνυχώνει, τους επισκέπτεται, και πότε πάλι τους εγκαταλείπει, τους απωθεί. Ο βίος, η ουσία της χάριτος είναι ο βίος, η ουσία του απροαίρετου θυμικού. Το θυμικό είναι ο παράκλητος των Χριστιανών. Οι στιγμές άνευ θυμικού και άνευ ενθουσιασμού είναι οι βιοτικές στιγμές που έχουν εγκαταλειφθεί από τη θεία χάρις.

Αναφορικά με τον εσωτερικό βίο, μπορεί άπληστε κανείς να ορίσει την χάριν ως τη *θρησκευτική ιδιοφυΐα*.^{*} αναφορικά με τον εξωτερικό βίο όμως, [μπορεί να τη χαρακτηρίσει] ως τη *θρησκευτική σύμπτωση*. Ο άνθρωπος δεν είναι διόλου καλός ή κακός μόνο μέσα από τον εαυτό του, μέσα από τη δική του δύναμη, μέσα από τη δική του βούληση, αλλά ταυτόχρονα μέσα από ένα πλήθος κρυφών και φανερών προσδιορισμών, τους οποίους, επειδή δεν βασίζονται σε καμία απόλυτη ή μεταφυσική αναγκαιότητα, αποδίδουμε στη δύναμη «της αυτού εξοχότατος της σύμπτωσης», όπως συνήθιζε να ρέει ο Φρειδερίκος ο Μέγας.¹⁵¹ Η θεία χάρις είναι η μυστικοποιημένη δύναμη της

* Ο Feuerbach χρησιμοποιεί εδώ τον όρο «Genie», που αποτελεί τη γαλλική εκδοχή του λατινικού όρου Genius, ο οποίος αρχίζει να χρησιμοποιείται από τη γερμανική κυρίως διάνοηση ήδη από τον 16ο αιώνα. Ο όρος Genie συνδυάζεται εν προκειμένω με τον αρχαίο ελληνικό όρο «δαίμων», και δηλώνει το ιδιαίτερο πνεύμα που συνοδεύει ορισμένες προσωπικότητες ή συγκεκριμένους τύπους πράξεων. Η αντίληψη αυτή έπαιξε σημαντικό ρόλο στην αισθητική του 18ου αιώνα (απαντά, για παράδειγμα, στην τρίτη «Κριτική» του Kant), και κυρίως στο έργο του Schiller και του Goethe.

** Πρόκειται για το κείμενο με τίτλο «Φιλοσοφικές έρευνες για την ανθρώπινη ελευθερία και τα συναρτώμενα με αυτήν αντικείμενα» («Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände»), 1809.

150. Για τις βιβλικές παραστάσεις περί του Σατανά, περί της δύναμης και της επίδρασης του πρβλ. το βιβλίο του Lützelberger *Βασικά χαρακτηριστικά της Παύλειας περί πίστεως διδασκαλίας* [Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre] και του G.Ch. Knapp *Παραδόσεις για τη χριστιανική διδασκαλία της πίστεως* [Vorles. über die christl. Glaubensl.], § 62-65. Εδώ ανήκουν επίσης και οι δαιμονικές νόσοι, οι δαιμονισμοί. Και αυτές επίσης οι αρρώστιες είναι θεμελιωμένες στη Βίβλο. Πρβλ. Knapp (§ 65, III, 2, 3).

151. Στο σύγγραμμά του για την ελευθερία ο Schelling** εξηγεί αυτό το αίνιγμα μέσα από έναν αυτοπροσδιορισμό ο οποίος έχει επιτελεστεί στην αιωνιότητα, δηλαδή πριν από αυτόν το βίο. Τι φανταστική, τι ψευδαισθησιακή παραδοχή! Αλλά φαντασιολογία, μάλιστα απόθνημη, παιδαίωση φαντασιολογία είναι το εσώτερο μυστικό των ηλεγμένων θηϊκών

σύμπτωσης. Εδώ έχουμε και πάλι την επιβεβαίωση αυτού που γνωρίσαμε ως τον ουσιαστικό νόμο της θρησκείας. Η θρησκεία αρνείται, απορρίπτει τη σύμπτωση, εξαρτώντας τα πάντα από το Θεό, εξηγώντας τα πάντα μέσα από αυτόν· αλλήλ την αρνείται μόνο φαινομενικά· την τοποθετεί απλώς στη *θεία αυθαιρεσία*. Διότι η θεία βούληση, η οποία για *ασυλλήπτους λόγους*, δηλαδή, για να το πούμε ανοικτά και ειλικρινά, λόγω μιας *αναίτιας, απόλυτης αυθαιρεσίας*, εν είδει θείου κεφαίου, προσδιορίζει, προορίζει τους μεν για το κακό, για το χαμό, για τη δυστυχία, και τους δε για το καλό, για τη σωτηρία, για τη μακαριότητα, δεν έχει ούτε ένα σαφές χαρακτηριστικό που να τη διαφοροποιεί από τη δύναμη «της αυτού εξοχότατος της σύμπτωσης». Το μυστικό της εκλογής χάριτος είναι λοιπόν το μυστικό ή ο *μυστικισμός της σύμπτωσης*. Λέγω, ο μυστικισμός της σύμπτωσης· διότι στην πραγματικότητα η σύμπτωση είναι ένα μυστήριο, αν και προχειροβατημένο και παραμελημένο από τη θεωρησιακή θρησκευτική φιλοσοφία μας, η οποία μέσα από τα *ψευδαισθησιακά μυστήρια* του απόλυτου όντος, δηλαδή της θεολογίας, έχει ξεκάσει τα *αληθινά μυστήρια* της νόησης και του βίου, όπως μέσα από το μυστήριο της θείας χάριτος ή της ελευθερίας εκλογής έχει ξεκάσει το κοσμικό μυστήριο της σύμπτωσης.¹⁵²

Αλλήλ ως επιστρέψουμε στο αντικείμενό μας. Ο διάβολος είναι το αρνητικό, το κακό, το οποίο προέρχεται από την ουσία, όχι από τη βούληση, ο Θεός είναι το θετικό, το καλό, το οποίο προέρχεται από την ουσία, όχι από τη συνειδητή βούληση – ο διάβολος είναι το απροαίρετο, το ανεξήγητο κακό, άσχημο, πονηρό, ο Θεός το απροαίρετο, ανεξήγητο καλό. Και τα δύο έχουν την ίδια πηγή – μόνο η ποιότητα είναι διαφορετική ή αντίθετη. Για το λόγο αυτό μέχρι και την πρόσφατη περίοδο η πίστη στο διάβολο συνδεόταν έντονα με την πίστη στο Θεό, ώστε η άρνηση του διαβόλου θεωρείτο εξίσου αθεϊστική όσο και η άρνηση του Θεού. Όχι χωρίς λόγο· όταν αρχίσει κανείς άπαξ να συνάγει τα φαινόμενα του κακού, του πονηρού από φυσικές αιτίες, αρχίζει κανείς ταυτόχρονα να συνάγει τα φαινόμενα του καλού, του θείου από τη φύση των πραγμάτων και όχι από ένα υπερφυσικό ον, καταλήγοντας εντέλει είτε στο να άρει εντελώς το Θεό ή τουλάχιστον να πιστεύει σε ένα Θεό διαφορετικό από το Θεό της θρησκείας είτε, πράγμα που είναι και το πιο σύνθητες, να καταστήσει τη θεότητα ένα αργόσχολο, άπραγο ον, το Είναι του οποίου είναι ταυτόχρονα Μη Είναι, καθώς δεν παρεμβαίνει πλέον δραστικά στο βίο, αλλήλ απλώς τοποθετείται στην κορυφή του κόσμου, στην απαρχή του ως η πρώτη αιτία, η *prima causa*. Ο Θεός έχει δημιουργήσει τον κόσμο – αυτό είναι το μοναδικό που απομένει ακόμη από το Θεό. Ο παρακείμενος χρόνος είναι εδώ αναγκαίος· διότι έκτοτε ο κόσμος διανύει την πορεία του σαν μια μηχανή. Το συμπλήρωμα: συνεχίζει να δημιουργεί, δημιουργεί μέχρι και σήμερα, είναι μόνο το συμπλήρωμα ενός εξωτερικού αναστοχασμού·

φιλοσόφων, αυτών των «βαθών», μάλιστα πολύ βαθών θρησκευτικών απεικονισμάτων. Όσο πιο στραβά, τόσο πιο βαθιά.

152. Αυτή την αποκάλυψη του μυστηρίου της εκλογής χάριτος θα την ονομάσει κανείς αναμφισβήτητη μιαιφή, άθελ, διαβολική. Δεν έχω καμία αντίρρηση γι' αυτό: *καλύτερα να είμαι ένας διάβολος σε σύμμοχλο με την αλήθεια παρά ένας άγγελος σε σύμμοχλο με το ψέμα.*

ο παρακείμενος χρόνος εκφράζει εδώ στην εντέλεια το θρησκευτικό νόημα· διότι το πνεύμα της θρησκείας είναι ένα παρελθόν όπου η επενέργεια του Θεού έχει τεθεί στον παρακείμενο χρόνο. Αλλιώς είναι όταν η πραγματική θρησκευτική συνείδηση λήξει: Ο παρακείμενος είναι σήμερα ακόμη ενεστώτας· αυτή η ρήση, μοιζονότι είναι επίσης κι αυτή προϊόν αναστοχασμού, έχει ένα νομοτελειακό νόημα, διότι εδώ ο Θεός νοείται ως εν γένει δρων.

Η θρησκεία αίρεται εν γένει εκεί όπου μεταξύ Θεού και ανθρώπων παρεισφύρει η παράσταση του κόσμου, των ηλεγμένων ενδιάμεσων αιτιών. Εδώ έχει παρεισφρήσει ήδη ένα ξένο ον, η αρχή της διανοητικής διαμόρφωσης – έχει διαρρηχτεί η ειρήνη, η αρμονία της θρησκείας, η οποία έγκειται μόνο στην άμεση συνάφεια ενός ανθρώπου με το Θεό. Η ενδιάμεση αιτία είναι μια συνθηκολόγηση της άπιστης διάνοιας με την ακόμη πιστή καρδιά. Σύμφωνα με τη θρησκεία, ο Θεός επενεργεί βεβαίως και μέσω άλλων πραγμάτων και όντων στον άνθρωπο. Αλλά μόνο ο Θεός είναι η αιτία, είναι το μοναδικό δρων και δραστικό ον. Αυτό που σου κάνει ο άλλος, αυτό με την έννοια της θρησκείας δεν σ' το κάνει ο άλλος αλλά ο Θεός. Ο άλλος είναι μόνο επίφαση, μέσο, όχημα, όχι αιτία. Αλλά η ενδιάμεση αιτία είναι δυστυχώς ενδιάμεσο πράγμα μεταξύ ενός αυτοδύναμου και ενός εξαρτημένου όντος: ο Θεός δίνει, βέβαια, την πρώτη ώθηση· αλλά μετά ξεκινά η αυτενέργειά της.¹⁵³

Η θρησκεία δεν γνωρίζει *αφ' εαυτής* απολήτως τίποτε για την ύπαρξη των ενδιάμεσων αιτιών· αυτή [η ύπαρξη] είναι πολύ περισσότερο γι' αυτήν η πέτρα του σκανδάθου, διότι το βασίλειο των ενδιάμεσων αιτιών, ο αισθητηριακός κόσμος, η φύση, είναι ακριβώς αυτό που χωρίζει τον άνθρωπο από το Θεό, αν και πάλη ο Θεός ως πραγματικός Θεός είναι ένα αισθητηριακό ον.¹⁵⁴ Γι' αυτό και πιστεύει η θρησκεία ότι κάποτε θα πέσει αυτό το διαχωριστικό τείχος. Κάποτε δεν θα υπάρχει καμία φύση, καμία ύλη, κανένα σώμα, τουλάχιστον τίποτα που να χωρίζει τον άνθρωπο από το Θεό: κάποτε θα

153. Εδώ ανήκει και η αβέλτερη και ανούσια ή, πολύ περισσότερο, σοφιστική διδασκαλία του *Concursus Dei*, όπου ο Θεός δεν δίνει μόνο την πρώτη ώθηση αλλά συνεπιδρά και στη δραστηριότητα της *causa secunda*. Αλλωστε αυτή η διδασκαλία είναι απλώς ένα ιδιαίτερο φαινόμενο της έμπληκτος αντιφάσεων διαρχίας μεταξύ Θεού και φύσης, η οποία διαπερνά την ιστορία του Χριστιανισμού. Για το αντικείμενο αυτής της υποσημείωσης, όπως και εν γένει της συνοδικής παραγράφου, ηρβή. *Strauß: Η χριστιανική περί πίστωσης διδασκαλία [Die christliche Glaubenslehre]*, II. B., § 75 και 76.

154. «Όσο είμαστε εν σώματι, είμαστε μακριά από το Θεό»· *Βερνάρδος (Epist. 18* από την έκδοση της Βασιλείας του 1552). Η έννοια του Επέκεινα δεν είναι συνεπώς τίποτε άλλο από την έννοια της αληθινής, της ολοκληρωμένης θρησκείας που έχει απελευθερωθεί από τους εντεύθεν φραγμούς και τα εμπόδια· το Επέκεινα, όπως ήδη επισημάνθηκε, δεν είναι τίποτε άλλο από την αληθινή γνώμη και το αληθινό φρόνημα, η ανοικτή καρδιά της θρησκείας. Εδώ πιστεύουμε· εκεί στενάζουμε: δηλαδή εκεί δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός από το Θεό, δεν υπάρχει λοιπόν τίποτε μεταξύ Θεού και ψυχής, αλλά μόνο διότι *δεν πρέπει* να υπάρχει τίποτε μεταξύ τους, διότι η άμεση ενότητα του Θεού και της ψυχής είναι η αληθινή γνώμη και το αληθινό φρόνημα της θρησκείας. – «Ακόμη λοιπόν έχουμε να κοπιάσουμε με το Θεό, καθώς μας είναι κρυμμένος και καλυμμένος, και δεν είναι δυνατόν σε αυτή τη ζωή να μπορέσουμε να συνδιαλληλαγούμε μαζί του πρόσωπο με πρόσωπο. – *Όλα τα πλάσματα* δεν είναι τώρα *τίποτε άλλο από ματαιόδοξες μάσκες*, κάτω από τις οποίες κρύβεται ο Θεός και μέσα από τις οποίες έρχεται σε επαφή μαζί μας»· *Λούθηρος (τόμ. XI, σ. 70)*. «Εάν μπορούσες να ξεφορτωθείς τις εικόνες των ηλασμάτων, τότε θα μπορούσες να έχεις αδιάκονα το Θεό»· *Tauler (δ.ν., σ. 313)*.

υπάρχει *μόνο* ο Θεός και η *ευσεβής ψυχή* *μόνοι τους*. Η θρησκεία μόνο από την αισθητηριακή, τη φυσική, δηλαδή την α-θρησκευτική ή τουλάχιστον τη μη θρησκευτική αντίληψη έχει μάθει για την ύπαρξη των *ενδιάμεσων αιτιών*, δηλαδή των πραγμάτων που βρίσκονται *μεταξύ Θεού και του ανθρώπου* – μια αντίληψη την οποία εντούτοις υποβιβάζει αμέσως με το να καθιστά τις επενέργειες της φύσης επενέργειες του Θεού. Σε αυτή τη θρησκευτική ιδέα αντιφάσκει όμως η φυσική διάνοια και η αίσθηση, η οποία παραχωρεί στα φυσικά πράγματα *πραγματική αυτενέργεια*. Αυτή δε την *αντίφαση* της αισθητηριακής αντίληψης με τη δική της, τη θρησκευτική αντίληψη η θρησκεία τη λύνει καθιστώντας την αναντίρρητη ενεργητικότητα των πραγμάτων ενεργητικότητα του Θεού μέσω αυτών των πραγμάτων. Η ουσία, το κυρίως θέμα είναι εδώ ο Θεός, η ανουσιότητα, το δευτερεύον θέμα ο κόσμος.

Αντιθέτως, εκεί όπου οι *ενδιάμεσες αιτίες* τίθενται σε δραστηριότητα, εκεί όπου, τρόπον τινά, χειραφετούνται, εκεί ισχύει η αντίστροφη περίπτωση – η φύση είναι η ουσία, ο Θεός η ανουσιότητα. Ο κόσμος είναι αυτοδύναμος στο Είναι του, στη διατήρησή του· είναι εξαρτημένος μόνο ως προς την απαρχή του. Ο Θεός είναι εδώ απλώς ένα ον υποθετικό, συνεπαγόμενο, προερχόμενο από τη χρεία μιας περιορισμένης διάνοιας, για την οποία είναι ανεξήγητη η ύπαρξη ενός κόσμου που τον έχει καταστήσει μηχανή χωρίς μια αρχή αυτοκίνησης, ένα ον δευτερογενές, όχι πλέον *απολύτως* αναγκαίο. Ο Θεός δεν υπάρχει χάριν του ιδίου, αλλά χάριν του κόσμου, υπάρχει μόνο για να *εξηγή* ως η πρώτη αιτία την κοσμική μηχανή. Ο άνθρωπος της περιορισμένης διάνοιας σκανδαλίζεται με την αυτοφυή αυτόνομη ύπαρξη του κόσμου, διότι τον θεωρεί μόνο από την υποκειμενικά πρακτική σκοπιά, τον θεωρεί μόνο στη χυδαιότητά του, μόνο ως εργομηχανή, δεν τον θεωρεί στην υψηλότητα και την εξοχότητά του, δεν τον θεωρεί ως κοσμοσύστημα [Kosmos]. Σπάει λοιπόν το κεφάλι του στον κόσμο. Η σύγκρουση αυτή συγκλονίζει το μυαλό του – και σε αυτόν λοιπόν το συγκλονισμό εξαντικειμενικεύει *έξω από τον εαυτό του* τη δική του σύγκρουση ως την αρχική ώθηση η οποία εκτόξευσε τον κόσμο στην ύπαρξη, ώστε τώρα, όπως η ύλη που τίθεται σε κίνηση από τη μαθηματική ώθηση, κινείται αέναα, δηλαδή νοεί μια *μηχανική* προέλευση. Μια μηχανή πρέπει να έχει μια αρχή· αυτό ενυπάρχει στην έννοια της· διότι δεν *εμπεριέχει* το λόγο της κίνησής της.

Κάθε θρησκευτικά θεωρησιακή κοσμογονία είναι μια ταυτολογία – αυτό το βλέπουμε και σε αυτό το παράδειγμα. Στην κοσμογονία ο άνθρωπος *εξηγεί* ή πραγματοποιεί απλώς την έννοια που έχει για τον κόσμο, ήγει το *ίδιο* που δηλώνει εκτός αυτού για τον κόσμο. Έτσι και εδώ: Εάν ο κόσμος είναι μια μηχανή, τότε είναι αυτονόητο ότι «*δεν κατασκεύασε τον εαυτό του*», ότι, πολύ περισσότερο, είναι *κατασκευασμένος*, δηλαδή έχει μια *μηχανική προέλευση*. Εδώ συμφωνεί βεβαίως η θρησκευτική συνείδηση με τη μηχανική στο ότι και για την πρώτη ο κόσμος είναι ένα απλό κατασκεύασμα, ένα προϊόν της βούλησης. Αλλά συμφωνούν μεταξύ τους μόνο για μία στιγμή, μόνο [για] τη στιγμή της κατασκευής ή της δημιουργίας – όταν αυτό το δημιουργικό Τώρα εξαφανιστεί, τότε έχει παρέλθει και η αρμονία. Ο μηχανικός χρειάζεται το Θεό μόνο για την κατασκευή του κόσμου· από τη στιγμή που έχει κατασκευαστεί, γυρνά αμέσως την πλάτη στον αγαπητό Θεό και χαιρέται από καρδίας για την

άθην αυτοτέλειά του. Η θρησκεία όμως κατασκευάζει τον κόσμο μόνο για να τον διατηρήσει για πάντα στη *συνείδηση της μηδαμινότητας, της εξάρτησής του από το Θεό*. Η δημιουργία είναι για το μηχανικό το τελευταίο λεπτό νήμα με το οποίο καταβροχθίζει όλη τη σκέψη και το στοχασμό του, επενεργεί επάνω του με τη δύναμη του παρόντος. Ο μηχανικός διακόπτει και συντομεύει τη δραστηριότητα του Θεού μέσα από τη δραστηριότητα του κόσμου. Ο Θεός έχει, βέβαια, ακόμη στο μηχανικό ένα *ιστορικό δικαίωμα*, το οποίο όμως αντιφάσκει προς το *φυσικό δικαίό του*, και συνεπώς [ο μηχανικός] περιορίζει όσο το δυνατόν αυτό το δικαίωμα που προσήκει στο Θεό, για να κερδίσει μεγαλύτερο και πιο ελεύθερο χώρο για τις φυσικές αιτίες του και συνεπώς για τη διάνοιά του.

Η δημιουργία αντιμετωπίζεται από το μηχανικό με τον ίδιο τρόπο όπως τα *θαύματα*, τα οποία μπορεί να τα ανεχτεί, και όντως τα ανέχεται, διότι τέλος πάντων υπάρχουν, τουλάχιστον στη θρησκευτική αντίληψη. Αλλά –πέραν του ότι εξηγεί τα θαύματα με *φυσικό, δηλαδή με μηχανικό τρόπο*– μπορεί να χωνέψει τα θαύματα μόνο όταν και εφόσον τα τοποθετεί στο *παρελθόν*· για το παρόν απαιτεί όμως να είναι τα πάντα με όμορφο τρόπο φυσικά. Όταν κάποιος έχει χάσει κάτι από το Λόγο, από την αίσθηση, όταν δεν πιστεύει κάτι αυτόβουλα αλλά το πιστεύει μόνο επειδή πιστεύεται ή επειδή για κάποιο λόγο πρέπει να πιστευτεί, κοντολογίς όταν μια πίστη είναι εσωτερικά *παρελθούσα*, τότε τοποθετεί κανείς και εξωτερικά το αντικείμενο της πίστης στο *παρελθόν*. Με τον τρόπο αυτό ανοίγει χώρο για την απιστία, αλλά ταυτόχρονα παραχωρεί ακόμη στην πίστη ένα, τουλάχιστον, *ιστορικό δικαίωμα*. Το *παρελθόν* είναι εδώ το ευτυχές μέσο της πληροφόρησης μεταξύ *πίστης και απιστίας*: πιστεύω βεβαίως στα θαύματα, αλλά *nota bene* όχι θαύματα που *γίνονται*, αλλά θαύματα που *έγιναν κάποτε*, τα οποία, δόξα τω Θεώ!, είναι ήδη στον *υπερσυντέλικο*. Έτσι και εδώ. Η δημιουργία είναι μια *άμεση* πράξη ή ενέργεια του Θεού, ένα θαύμα, διότι δεν υπήρχε άλλωστε τίποτε άλλο εκτός από το Θεό. Στην παράσταση της δημιουργίας ο άνθρωπος υπερβαίνει τον κόσμο, αφαιρεί από αυτόν· τον παριστάνει τη στιγμή της δημιουργίας ως *μη υπάρχοντα*· σβήνει λοιπόν από τα μάτια του αυτό που υπάρχει μεταξύ αυτού και του Θεού, τον αισθητηριακό κόσμο· τίθεται σε άμεση επαφή με το Θεό. Αλλά ο μηχανικός αποφεύγει αυτή την άμεση επαφή με τη θεότητα· κάνει λοιπόν τον ενεστώτα, ακόμη και όταν έχει τόσο θράσος, αμέσως παρακείμενο· παρεμβάλλει χιλιετίες ανάμεσα στη φυσική ή υλιστική αντίληψή του και στις απόψεις για μια άμεση επενέργεια του Θεού.

Αντιθέτως, με την έννοια της θρησκείας ο Θεός είναι αποκλειστικά η αιτία όλων των θετικών, καλών επενεργειών,¹⁵⁵ μόνο ο Θεός είναι ο ύστατος

155. Αλλά και όλων των αρνητικών, των κακών, των επιβλαβών, των εκθρικών προς

αλλά και ο μοναδικός λόγος με τον οποίο [η θρησκεία] απαντά ή, πολύ περισσότερο, αποπέμπει όλες τις ερωτήσεις που διατυπώνει η θεωρία ή ο Λόγος· διότι η θρησκεία *καταφάσκει* σε όλες τις ερωτήσεις με το *όχι*: δίνει μια απάντηση η οποία λέει το ίδιο σαν να μη δίνει καμία, καθώς ξεμπερδεύει τις πλέον διαφορετικές ερωτήσεις με την ίδια απάντηση, καθιστώντας όλες τις επενέργειες της φύσης άμεσες επενέργειες του Θεού, επενέργειες ενός εμπρόθετου, εμπρόσωπου, εξωφυσικού ή υπερφυσικού όντος. Ο Θεός είναι η *έννοια που αντικαθιστά την έλλειψη της θεωρίας*. Είναι η εξήγηση του ανεξήγητου, η οποία δεν εξηγεί τίποτε διότι πρέπει να εξηγήσει αδιαφοροποιεί τα πάντα –είναι η νύχτα της θεωρίας, η οποία όμως διασαφηνίζει τα πάντα για το θυμικό μέσω του ότι σβήνει εντός της το μέτρο του σκότους, το διαφοροποιητικό φως της διάνοιας–, είναι η άγνοια που *λύνει* κάθε αμφιβολία διότι *καταπιέζει* κάθε αμφιβολία, που γνωρίζει τα πάντα διότι δεν γνωρίζει τίποτε συγκεκριμένο, διότι όλα τα πράγματα που εντυπωσιάζουν το Λόγο εξαφανίζονται μπροστά στη θρησκεία, χάνουν την ατομικότητά τους, είναι μηδέν μπροστά στον οφθαλμό της θείας δύναμης. Η νύχτα είναι η μπέρα της θρησκείας.

Η ουσιαδής πράξη της θρησκείας, στην οποία ενεργοποιεί αυτό που εμείς χαρακτηρίσαμε ως την ουσία της, είναι η προσευχή. Η *προσευχή είναι παντοδύναμη*. Αυτό που επιθυμεί ο ευσεβής στην προσευχή το εκπληρώνει ο Θεός. Δεν παρακαλά όμως μόνο για πνευματικά πράγματα¹⁵⁶, παρακαλά και για πράγματα που βρίσκονται έξω από αυτόν, που υπάγονται στη δύναμη της φύσης, μια δύναμη την οποία θέλει ακριβώς να υπερβεί μέσα από την προσευχή· με την προσευχή στρέφεται σε ένα *υπερφυσικό* μέσο για να επιτύχει σκοπούς που είναι *καθαυτό* φυσικοί. Ο Θεός δεν είναι γι' αυτόν η απόμακρη, η πρώτη, αλλά η άμεση, η εγγύτερα δρώσα αιτία όλων των φυσικών επενεργειών. Όλες οι λεγόμενες ενδιάμεσες δυνάμεις και ενδιάμεσες αιτίες δεν του είναι τίποτε μέσα στην προσευχή· εάν σήμαιναν κάτι γι' αυτόν, τότε θα κατέπιπτε η δύναμη, η ζέση της προσευχής. Πολύ περισσότερο, αυτές δεν είναι ένα αντικείμενο γι' αυτόν· αλλιώς, θα επιδίωκε να επιτύχει το σκοπό του μέσω της ενδιάμεσης οδού. Αλλά θέλει *άμεση* βοήθεια. Καταφεύγει στην προσευχή με τη βεβαιότητα ότι μέσα από την προσευχή μπορεί να επιτύχει περισσότερα, απείρως περισσότερα απ' ό,τι με κάθε άλλη προσπάθεια και δραστηριότητα του Λόγου και της φύσης, ότι η προσευχή κατέχει υπεράνθρωπες και υπερφυσικές δυνάμεις.¹⁵⁷ Στην προσευχή όμως

τον άνθρωπο επενεργειών, διότι και αυτές συμβαίνουν, όπως το διατυπώνει η σοφιστική θεολογία, μόνο με την άδεια του Θεού· μάλιστα ο διάβολος, ο γεννήτορας καθεύ κακού και πονηρού, δεν είναι τίποτε άλλο από τον *κακό* Θεό, την οργή του Θεού προσωποποιημένη, παριστάμενη ως ένα ιδιαίτερο ον, συνεπώς η οργή του Θεού είναι η πηγή κάθε πονηρού. «Οι σκηνές φρίκης της ιστορίας (για παράδειγμα, στην Ιερουσαλήμ, στην Ούτικα) αποσκοπούν στο να μας υπενθυμίσουν την οργή του Θεού και να μας υποκινήσουν να *κατευνάσουμε* το Θεό μέσω από αληθινή μετάνοια και εγκάρδια επίκληση»· *Μετ'άγχθων (Declam., τόμ. III, σ. 29)*.

156. Μόνο η έλλειψη πίστης στην προσευχή έχει περιορίσει με πονηρό τρόπο την προσευχή αποκλειστικά σε πνευματικά θέματα.

157. Για την άξεστη αισθητηριακή παράσταση η προσευχή είναι συνεπώς ένα μέσο εξαγνασμού και μαγείας. Αυτή η παράσταση όμως είναι ακριστιανική (αν και η πεποιθήση ότι

στρέφεται άμεσα προς το Θεό. Ο Θεός είναι λοιπόν γι' αυτόν η *άμεση* αιτία, η εκπληρωμένη προσευχή, η δύναμη που πραγματοποιεί την προσευχή. Αλλά μία άμεση επενέργεια του Θεού είναι ένα θαύμα – το θαύμα βρίσκει-ται λοιπόν ουσιαστικά στην αντίληψη της θρησκείας. Η θρησκεία εξηγεί τα πάντα με θαυματουργό τρόπο. Το ότι δεν συμβαίνουν πάντα θαύματα είναι τόσο αυτονόητο όσο και το ότι ο άνθρωπος δεν προσεύχεται πάντα. Ωστό-σο το ότι δεν συμβαίνουν πάντα θαύματα βρίσκεται *έξω* από την ουσία της θρησκείας [και] μόνο στη φυσική ή αισθητηριακή εποπτεία. *Εκεί όμως όπου ξεκινά η θρησκεία ξεκινά το θαύμα. Μάλιστα, η αληθινή προσευχή είναι ένα θαύμα, μια πράξη της θαυματουργού δύναμης.* Το ίδιο το εξωτερικό θαύμα καθιστά απλώς *ορατά* τα εσωτερικά θαύματα, δηλαδή εδώ εισέρχεται στο χώρο και το χρόνο, και συνεπώς ως ένα ιδιαίτερο δεδομένο, αυτό που βρί-σκεται στη βασική αντίληψη της θρησκείας, δηλαδή ότι ο Θεός είναι εν γένει η υπερφυσική, η άμεση αιτία όλων των πραγμάτων. Το πραγματικό θαύμα είναι απλώς μια *απίθυμη* έκφραση της θρησκείας – μια στιγμή διέγερσης. Τα θαύματα συμβαίνουν σε έκτακτες περιπτώσεις, σε περιπτώσεις όπου το θυ-μικό *εξάγεται* – γι' αυτό και υπάρχουν επίσης *θαύματα της οργής*. Με ψυχρό αίμα δεν συντελείται κανένα θαύμα. Αλλά ακριβώς στην απίθυμία αποκα-λύπτεται το εσώτερο. Ο άνθρωπος δεν προσεύχεται άλλωστε πάντα με την ίδια θέρμη και δύναμη. Γι' αυτό και τέτοιες προσευχές είναι άνευ αποτελέ-σματος. Μόνο η έμπλη αισθήματος προσευχή αποκαλύπτει την ουσία της προσευχής. Προσευχή επιτελείται εκεί όπου η προσευχή ισχύει καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν ως μια ιερή δύναμη, ως μια θεία δύναμη. Έτσι συμβαίνει και με το θαύμα. Τα θαύματα συμβαίνουν –ασχέτως εάν λίγα ή πολλά– εκεί όπου το θεμέλιο είναι μια *θαυματουργός εποπτεία*. Αλλά το θαύμα δεν εί-ναι μια θεωρητική ή αντικειμενική εποπτεία του κόσμου και της φύσης· το θαύμα ικανοποιεί πρακτικές ανάγκες, και μάλιστα *σε αντίφαση προς τους νόμους που εντυπωσιάζουν το Λόγο*· στο θαύμα ο άνθρωπος υποτάσσει *στους σκοπούς του* τη φύση ως μια ύπαρξη *δι' εαυτήν μηδαμινή*· το θαύμα είναι ο ανώτατος βαθμός του πνευματικού ή θρησκευτικού εγωισμού· στο θαύμα όλα τα πράγματα είναι στην υπηρεσία του χρίζοντος ανθρώπου. Από εδώ γίνεται σαφές ότι η ουσιαστική κοσμοθεώρηση της θρησκείας είναι η αντίληψη της πρακτικής ή υποκειμενικής σκοπιάς, ότι ο Θεός –διότι η ου-σία της θαυματουργού δύναμης είναι η ίδια με την ουσία του Θεού– είναι ένα καθαρά πρακτικό ή υποκειμενικό ον, απλά τέτοιο που υποκαθιστά την έλλειψη και την ανάγκη της θεωρητικής εποπτείας, άρα δεν είναι αντικείμε-νο της νόησης, της γνώσης, όπως άλλωστε και το θαύμα, το οποίο οφείλει την προέλευσή του απλώς στη μη νόηση. Εάν θεώ στη σκοπιά της νόησης, της έρευνας, της θεωρίας, όπου θεωρώ τα πράγματα *καθ' εαυτά*, στη μεταξύ τους σχέση, τότε εξαφανίζεται για εμένα το θαυματουργό ον στο μηδέν, στο μηδέν εξαφανίζεται και το θαύμα – εννοείται, το *θρησκευτικό* θαύμα, το

η προσευχή εξαναγκάζει το Θεό απαντά και σε πολλούς Χριστιανούς), διότι στο Χριστιανισμό ο Θεός είναι καθ' εαυτὸν και δι' εαυτὸν το αυτοϊκανοποιούμενο θυμικό, η παντοδυναμία της καθούσης, η οποία δεν αρνείται τίποτε στο (φυσικό θρησκευτικό) θυμικό. Η παράσταση του εξαναγκασμού έχει όμως ως βάση έναν άθιμο Θεό.

οποίο είναι απολύτως *διαφορετικό* από το φυσικό θαύμα, αν και διαρκώς τα συγχέει κανείς μεταξύ τους για να κοροϊδέψει το Λόγο και για να εισαγάγει το θρησκευτικό θαύμα υπό την επίφαση της φυσικότητας στο βασίλειο της ορθολογικότητας και της πραγματικότητας.

Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο, επειδή η θρησκεία δεν γνωρίζει τίποτε για τη σκοπιά, για την ουσία της θεωρίας, προσδιορίζει για τον εαυτό της την αληθινή, τη γενική ουσία της φύσης και της ανθρωπότητας, η οποία είναι κρυφή γι' αυτήν και είναι αντικειμενική μόνο στη θεωρητική ματιά, ως μια *άλλη, θαυματουργή, υπερφυσική ουσία* – η έννοια του γένους στην έννοια του Θεού, ο οποίος και πάλι είναι ένα ατομικό ον, αλλά διαφέρει από τα ανθρώπινα άτομα στο ότι κατέχει τις ιδιότητές τους στο μέτρο του γένους. Στη θρησκεία λοιπόν ο άνθρωπος θέτει αναγκαστικά την ουσία του *έξω από τον εαυτό του*, την ουσία του ως ένα *άλλο ον* – αναγκαστικά, διότι η ουσία της θεωρίας βρίσκεται έξω από αυτόν, διότι όλη η *συνειδητή* ουσία του ανάγεται στην πρακτική υποκειμενικότητα. Ο Θεός είναι το άλλο Εγώ του, το άλλο χαμένο μισό του· *στο Θεό αυτοσυμπληρώνεται*· πρώτα στο Θεό είναι *πλήρης* άνθρωπος. Ο Θεός είναι γι' αυτόν μια *ανάγκη*· του λείπει κάτι, χωρίς να γνωρίζει τι του λείπει – ο Θεός είναι αυτό το *ελλείπον* κάτι, ο Θεός τού είναι απαραίτητος· ο Θεός *ανήκει* στην ουσία του. Ο κόσμος είναι μηδέν για τη θρησκεία¹⁵⁸ – ο κόσμος, ο οποίος δεν είναι τίποτε άλλο από το σύνολο της πραγματικότητας, στην εξοχότητά του *αποκαλύπτει* μόνο τη *θεωρία*· οι *θεωρητικές* χαρές είναι οι ομορφότερες πνευματικές βιοτικές χαρές· αλλά η θρησκεία δεν γνωρίζει τίποτε για τις χαρές της νόησης, δεν γνωρίζει τίποτε για τις χαρές του φυσιοδίη, τίποτε για τις χαρές του καλλιτέχνη. Της λείπει η εποπτεία του *σύμπαντος*, η συνείδηση του *πραγματικού* απείρου, η συνείδηση του γένους. Μόνο στο Θεό συμπληρώνει το έλλειμμα του βίου, το έλλειμμα του ουσιαστικού περιεχομένου, το οποίο προσφέρει σε άπειρη πληθώρα στην ορθολογική εποπτεία ο πραγματικός βίος. Ο Θεός είναι γι' αυτήν το υποκατάστατο του *χαμένου κόσμου* – ο Θεός είναι η *καθαρή* εποπτεία, ο *βίος της θεωρίας*.

Η πρακτική εποπτεία είναι μια εποπτεία *βρόμικη*, μισαμένη από τον εγωισμό, διότι εντός της συμπεριφέρομαι σε ένα πράγμα μόνο χάριν εμού – είναι μια εποπτεία *ανικανοποίητη εντός της*, διότι συμπεριφέρομαι εδώ σε ένα αντικείμενο που δεν είναι ισάξιο με εμένα. Αντιθέτως, η θεωρητική εποπτεία είναι μια εποπτεία *πασιαρχής, ικανοποιημένη εντός της, μακάρια*, διότι γι' αυτήν το αντικείμενο είναι ένα αντικείμενο της *αγάπης* και του *θαυμασμού*, λάμπει θαυμάσια στο φως της ελεύθερης διάνοιας, όπως ένα διαμάντι, με διαφάνεια, όπως ένας χαλαζίας· η εποπτεία της θεωρίας είναι *αισθητική* εποπτεία· αντιθέτως η πρακτική είναι *μη αισθητική*. Η θρησκεία συμπληρώνει συνεχώς στο Θεό το *έλλειμμα της αισθητικής εποπτείας*. Ο κόσμος *δί' εαυτόν* είναι γι'

158. «Χωρίς τη θεία πρόνοια και δύναμη η φύση είναι μηδέν»· Λακτάντιος (*Div. inst.*, lib. 3, c. 28). «Καθελι δημιουργημένο, αν και έχει φτιαχτεί πολύ καλά από το Θεό, είναι εντούτοις σε σύγκριση με τον Δημιουργό *όχι καλό*, αν και σε σύγκριση με αυτόν *δεν είναι*, διότι αυτός αποδίδει το Είναι μόνο στον εαυτό του, με την ανώτατη και ιδιαίτερη έννοια του όρου, καθώς λέγει: *Εγώ ειμί ο ων*»· Αυγουστίνος (*De perfect. iust. hom.*, c. 14).

αυτή μηδαμινός, ο θαυμασμός του, η εποπτεία του είναι *ειδωλολατρία*: διότι ο κόσμος είναι γι' αυτήν ένα απλό δημιούργημα.¹⁵⁹ Ο Θεός είναι συνεπώς η καθαρή, η άμωμη, δηλαδή η θεωρητική ή αισθητική εποπτεία. Ο Θεός είναι το αντικείμενο προς το οποίο ο θρήσκος άνθρωπος υπερπεριφέρεται *αντικειμενικά*: στο Θεό είναι γι' αυτόν το αντικείμενο *αντικείμενο χάριν αυτού του ιδίου*. Ο Θεός είναι αυτοσκοπός· ο Θεός έχει λοιπόν *εκείνη* τη σημασία για τη θρησκεία την οποία έχει το αντικείμενο για τη θεωρία εν γένει. Η *γενική ουσία της θεωρίας* είναι για τη θρησκεία ένα *ιδιαίτερο* ον.

159. «Τα μάτια αγαπούν τις όμορφες και ποησιωσιχείς μορφές, τα λαμπερά και χαρούμενα χρώματα. Αλλά αυτά τα πράγματα δεν πρέπει να δεσμεύσουν την ψυχή μου· δεσμεύουν μόνο το Θεό, ο οποίος τα έχει *δημιουργήσει*: είναι μεν πολύ καλά, διότι έχουν δημιουργηθεί από αυτόν, αλλά μόνο αυτός ο *ίδιος* είναι το Αγαθό μου, όχι αυτά τα πράγματα». Αυγουστίνος (*Confess., lib. X, c. 34*). «Η Γραφή μάς απαγορεύει, *Προς Κορινθίους Β' 4:18*, να στρέφουμε την αίσθησή μας στο ορατό. Μόνο ο Θεός θα πρέπει συνεπώς να είναι στόχος αγάπης, *αλλά όλος αυτός ο κόσμος, δηλαδή καθετί αισθητηριακό, θα πρέπει να περιφρονείται*. Εντούτοις θα πρέπει να το χρησιμοποιούμε για την ανάγκη αυτού του βίου»· του *ιδίου* (*De moribus eccl. cathol., lib. I, c. 20*).

Εικοστό πρώτο κεφάλαιο

Η αντίφαση στην ύπαρξη του Θεού*

Η θρησκεία είναι η συμπεριφορά του ανθρώπου απέναντι στη δική του ουσία –εδώ βρίσκεται η αλήθεια και η ηθική σωτηριακή δύναμή της–, αλλήλα απέναντι στην ουσία του όχι ως ουσία δική του, *αλλήλα ως ένα ον άλλο, διαφορετικό από αυτόν, μάλιστα αντίθετο προς αυτόν* – εδώ βρίσκεται η αναλήθειά της, ο φραγμός της, η αντίφασή της με το Λόγο και την ηθικότητα, εδώ βρίσκεται η πηγή του θρησκευτικού φανατισμού που κυοφορεί κακά, εδώ βρίσκεται η ανώτατη, η μεταφυσική αρχή των αιματηρών ανθρωποθυσιών, κοντολογίς εδώ βρίσκεται η αρχική βάση όλων των φρικωδίων, όλων των φρικιαστικών σκηνών στο δράμα της θρησκευτικής ιστορίας.

Εντούτοις, η θέαση της ανθρώπινης ουσίας ως ενός όντος άλλου, υπάρχοντος δι' εαυτό, είναι στην πρωταρχική έννοια της θρησκείας ακούσια, παιδιάστικη, απροκατάληπτη, δηλαδή είναι μια θέαση η οποία διαχωρίζει τόσο άμεσα το Θεό από τον άνθρωπο όσο, και πάλι, τον ταυτίζει άμεσα με τον άνθρωπο. Όταν όμως η θρησκεία μεγαλώνει με τα χρόνια και στη διάρκεια των χρόνων αυξάνεται η διάνοιά της, όταν εντός της θρησκείας αφυπνίζεται ο αναστοχασμός για τη θρησκεία, όταν αρχίζει να σιγοφέγγει η συνείδηση για την ενότητα της θείας ουσίας με την ανθρώπινη, κοντολογίς, όταν

η θρησκεία γίνεται *θεολογία*, τότε η αρχικά ακούσια και αβλαβής διάκριση μεταξύ Θεού και ανθρώπου γίνεται μια εκούσια, μελετημένη διαφοροποίηση, η οποία δεν έχει κανέναν άλλο σκοπό από το να αποδιώξει ξανά από τη συνείδηση αυτή την ενότητα η οποία έχει ήδη εισέλθει στη συνείδηση.

Όσο εγγύτερα βρίσκεται η θρησκεία στην καταγωγή της, όσο πιο αληθινή, πιο ορθή είναι, τόσο λιγότερο αποκρύπτει αυτή την ουσία της. Αυτό σημαίνει: στην καταγωγή της θρησκείας δεν υπάρχει καμία *ποιστική* ή *ουσιώδης* διαφορά μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Αυτή δε η ταυτότητα δεν αποτελεί πρόκληση για τον θρήσκο άνθρωπο– διότι η διάνοιά του είναι ακόμη σε αρμονία με τη θρησκεία του. Έτσι, ο Γιαχβέ ήταν στον αρχαίο Ιουδαϊσμό ένα ον το οποίο διέφερε από το ανθρώπινο άτομο μόνο ως προς την ύπαρξη– αλλήλα ποιστικά, ως προς την εσωτερη ουσία του, ήταν εντελώς όμοιος με τον άνθρωπο, είχε τα ίδια πάθη, τις ίδιες ανθρώπινες, ακόμη και σωματικές ιδιότητες. Μόλις στον ύστερο Ιουδαϊσμό διαχωρίστηκε αυστηρότατα ο Γιαχβέ από τον άνθρωπο και κατέφυγε στην *αλληγορία*, για να υποδηλώσει στις ανθρωποπάθειες ένα νόημα *διαφορετικό* από εκείνο που είχαν αρχικά. Έτσι ήταν και στο Χριστιανισμό. Στα αρχαιότερα κείμενά του η θεότητα του Χριστού δεν είναι ακόμη τόσο καθοριστικά διαμορφωμένη όπως αργότερα.

* Στην πρώτη έκδοση ο τίτλος αυτού του κεφαλαίου ήταν:

«Η αντίφαση στην έννοια της ύπαρξης του Θεού».

Ιδιαίτερα στον Παύλο ο Χριστός είναι ακόμη μεταξύ ουρανού και γης, μεταξύ Θεού και ανθρώπου ή είναι εν γένει ένα απροσδιόριστο ον που πληνείται πάνω από τα όντα που υπάγονται στο υπέρτατο ον – είναι ο πρώτος των αγγέλων, ο πρωτοδημιουργητός μεν αλλά δημιουργημένος· αν θέλητε, είναι γεννημένος, αλλά τότε είναι και οι άγγελοι, όπως και οι άνθρωποι, όχι δημιουργημένοι αλλά γεννημένοι· διότι και γι' αυτούς ο Θεός είναι ο πατέρας τους. Πρώτη η Εκκλησία τον ταύτισε ρητά με το Θεό, τον έκανε αποκλειστικό Υιό Θεού, καθόρισε τη διαφορά του από τους ανθρώπους και τους αγγέλους και του απέδωσε έτσι το *μονοπάσιο* ενός αιώνιου, αδημιούργητου όντος.

Ο πρώτος, σύμφωνα με την έννοια, τρόπος με τον οποίο ο αναστοχασμός για τη θρησκεία, η θεολογία, καθιστά το θείο ον ένα άλλο ον, θέτοντάς το έξω από τον άνθρωπο, είναι η *ύπαρξη* του Θεού, η οποία γίνεται αντικείμενο μιας τυπικής απόδειξης.

Οι αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού θεωρήθηκαν με αντιφατικό τρόπο η ουσία της θρησκείας. Και είναι όντως· αλλά μόνο ως προς τη μορφή απόδειξης. Η θρησκεία παριστάνει με άμεσο τρόπο την εσώτερη ουσία του ανθρώπου ως ένα αντικειμενικό, ως ένα άλλο ον. Η δε απόδειξη δεν σκοπεύει να αποδείξει τίποτε άλλο από το ότι η θρησκεία έχει δίκιο. Το τελειότερο ον είναι *εκείνο* το ον πάνω από το οποίο δεν μπορεί να vonθεί κανένα ανώτερο – ο Θεός είναι το Υπέρτατο που νοεί και μπορεί να νοήσει ο άνθρωπος. Αυτή η προκείμενη της οντολογικής απόδειξης – της πλέον ενδιαφέρουσας απόδειξης, διότι βραίνει έσωθεν – εκφράζει την ενδότερη, τη μυστικότερη ουσία της θρησκείας. Αυτό που είναι το υπέρτατο για τον άνθρωπο, αυτό από το οποίο δεν μπορεί να αφαιρέσει πια, αυτό που είναι το ουσιώδες όριο του Λόγου του, του θυμικού του, του φρονήματός του, αυτό είναι για αυτόν ο Θεός – *id quo nihil majus cogitari potest*. Αλλά αυτό το υπέρτατο ον δεν θα ήταν το υπέρτατο εάν δεν υπήρχε· διότι τότε θα μπορούσαμε να φανταστούμε ένα ανώτερο ον το οποίο θα υπερείχε του πρώτου λόγω ύπαρξης· αλλά ήδη εκ των προτέρων η έννοια του τελειότερου όντος δεν μας αφήνει καθόλου χώρο γι' αυτή τη φαντασία. Η ανυπαρξία είναι μια έλλειψη· το είναι είναι τελειότητα, ευτυχία, μακαριότητα. Από ένα ον στο οποίο ο άνθρωπος δίνει τα πάντα, θυσιάζει όλα όσα είναι γι' αυτόν υψηλά και ακριβά, δεν μπορεί να στερήσει το αγαθό, την ευτυχία της ύπαρξης. Το αντιφατικό στοιχείο προς το θρησκευτικό νόημα βρίσκεται μόνο στο ότι η ύπαρξη νοείται ως *ξεχωριστή* και με αυτό τον τρόπο γεννιέται η *επίφαση* ως εάν ο Θεός να ήταν μόνο ένα ον vonτό, υπαρκτό μόνο στην παράσταση, μια επίφαση η οποία άλλωστε αίρεται άμεσως· διότι η απόδειξη αποδεικνύει ακριβώς ότι στο Θεό προσήκει ένα είναι ξεχωριστό από το Νοούμενο, ένα είναι έξω από τον άνθρωπο, έξω από τη νόηση, ένα πραγματικό είναι, ένα είναι δι' εαυτόν.

Η απόδειξη διαφέρει από τη θρησκεία μόνο ως προς το ότι συλλαμβάνει και εκδιπλώνει το *μυστικό ενθύμημα* της θρησκείας σε έναν *τυπικό* συλλογισμό, και για το λόγο αυτό διαχωρίζει αυτό που η θρησκεία συνδέει άμεσα· διότι αυτό που είναι για τη θρησκεία το υπέρτατο, ο Θεός, αυτό δεν είναι γι' αυτή μια σκέψη, αλλά της είναι άμεσα αλήθεια και πραγματικότητα. Το ότι όμως κάθε θρησκεία επιτελεί η ίδια έναν μυστικό, μη ανευτυγμένο συλλογισμό το ομολογεί η ίδια στην πολεμική της προς άλλες θρησκείες. Εσείς

οι ειδωλολάτρες δεν μπορούσατε να φανταστείτε τίποτε υπέρτατο από τους θεούς σας διότι ήσασταν βυθισμένοι σε αμαρτωλές επιρρέπειες. Οι θεοί σας βασιζονται σε ένα συλλογισμό του οποίου γιούνται οι αισθητηριακές ορμές σας, τα πάθη σας. Σκεφθήκατε ως εξής: Ο εξοχότερος βίος είναι εκείνος στον οποίο ζεις σύμφωνα με τις ορμές σου, και επειδή αυτός ο βίος ήταν για εσάς ο εξοχότερος, ο πλέον αληθινός βίος, τον καταστήσατε θεό σας. Ο θεός σας ήταν η αισθητηριακή ορμή σας, ο ουρανός σας ήταν μόνο ο χώρος της ελεύθερης ανάπτυξης των παθών που ήταν περιορισμένα στον αστικό, εν γένει στον πραγματικό βίο. Αλλά αναφορικά με τον εαυτό της η θρησκεία δεν συνειδητοποιεί, φυσικά, κανένα συλλογισμό, διότι η υπέρτατη σκέψη για την οποία είναι ικανή είναι ο φραγμός της – αυτή έχει γι' αυτήν τη δύναμη της αναγκαιότητας, συνεπώς δεν είναι γι' αυτή μια σκέψη, μια παράσταση, αλλά άμεση πραγματικότητα.

Οι αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού έχουν σκοπό να εκχωρήσουν το εσώτερο, να το διαχωρίσουν από τον άνθρωπο.¹⁶⁰ Μέσω της ύπαρξης ο Θεός γίνεται ένα πράγμα καθ' εαυτό: ο Θεός δεν είναι μόνο ένα ον για εμάς, ένα ον στη δική μας πίστη, στο δικό μας θυμικό, στη δική μας ουσία, είναι επίσης ένα ον δι' εαυτόν, ένα ον έξω από εμάς – κοιτολογίς, δεν είναι απλώς πίστη, αίσθημα, νόηση, αλλά είναι και ένα Είναι διαφορετικό από το πιστεύειν, το αισθάνεσθαι, το νοείν, ένα πραγματικό Είναι. Ένα τέτοιο Είναι όμως δεν είναι τίποτε άλλο από το αισθητηριακό Είναι.

Η έννοια της αισθητηριακότητας βρίσκεται άλλωστε ήδη στη χαρακτηριστική έκφραση του Εκτός-ημών-Είναι. Η σοφιστική θεολογία δεν λαμβάνει, βέβαια, την έκφραση εκτός ημών με το πραγματικό νόημα της και στη θέση της θέτει την προσδιοριστή έκφραση του Είναι που είναι ανεξάρτητο και διαφορετικό από εμάς. Αλλά, εάν αυτό το Εκτός-ημών-Είναι δεν είναι πραγματικό, τότε και η ύπαρξη του Θεού δεν είναι πραγματική. Πρόκειται ακριβώς μόνο για την ύπαρξη στην πραγματική διάνοια, και η πραγματική, αναπόφευκτη έκφραση για το Διαφέρειν είναι Εκτός-ημών-Είναι.

Το πραγματικό, αισθητηριακό Είναι είναι εκείνο που δεν εξαρτάται από τον αυτοπροσδιορισμό μου, από τη δραστηριότητά μου, αλλά εκείνο από το οποίο εγώ προσδιορίζομαι άθελά μου, εκείνο που είναι ακόμη και όταν εγώ δεν είμαι, όταν δεν το σκέφτομαι, δεν το αισθάνομαι. Το Είναι του Θεού θα έπρεπε λοιπόν να είναι ένα αισθητηριακό προσδιορισμένο Είναι. Ο Θεός όμως δεν οράται, δεν ακούγεται, δεν γίνεται αισθητηριακά αισθητός. Δεν είναι διόλου για εμένα όταν εγώ δεν είμαι για αυτόν· όταν δεν πιστεύω και δεν σκέφτομαι ένα Θεό, τότε δεν είναι κανένας Θεός για εμένα. Αυτός λοιπόν είναι μόνο όταν καθίσταται αντικείμενο νόησης και πίστης – η διευκρίνιση για εμένα είναι άχρηστη. Άρα το Είναι του είναι ένα πραγματικό, το οποίο ταυτόχρονα δεν είναι ένα πραγματικό – είναι ένα πνευματικό Είναι, ήξει κανείς για να βοηθηθεί. Αλλά το πνευματικό Είναι είναι ακριβώς μόνο ένα νοερό

160. Ταυτόχρονα όμως έχουν και το σκοπό να επαληθεύσουν την ουσία του ανθρώπου. Οι διαφορετικές αποδείξεις δεν είναι τίποτε άλλο από διαφορετικές, άκρως ενδιαφέρουσες μορφές αυτοκατάφασης της ανθρώπινης ουσίας. Έτσι, για παράδειγμα, η φυσικοθεολογική απόδειξη είναι η αυτοκατάφαση της σκοποθετικής διάνοιας.

Είναι, ένα πεπιστευμένο Είναι. Άρα το Είναι του είναι ένα ενδιάμεσο πράγμα μεταξύ αισθητηριακού Είναι και νοούμενου Είναι, ένα ενδιάμεσο πράγμα έμπηο αντίφασης. Η: είναι ένα αισθητηριακό Είναι από το οποίο λείπουν όλοι οι προσδιορισμοί της αισθητηριακότητας – είναι λοιπόν ένα μη αισθητηριακό αισθητηριακό Είναι, ένα Είναι το οποίο αντιφάσκει στην έννοια της αισθητηριακότητας, ή μια ασαφής ύπαρξη εν γένει η οποία κατά βάση είναι αισθητηριακή αλλή, για να μην αφήσει αυτή τη βάση να φανεί, στερείται όλα τα κατηγορήματα μιας πραγματικής αισθητηριακής ύπαρξης. Αλλή μια τέτοια ύπαρξη εν γένει αντιφάσκει προς εαυτήν. Στην ύπαρξη ανήκει η πλήρης, προσδιορισμένη πραγματικότητα.

Μια αναγκαία συνέπεια αυτής της αντίφασης είναι ο *αθεισμός*. Η ύπαρξη του Θεού έχει την ουσία μιας εμπειρικής ή αισθητηριακής ύπαρξης, χωρίς εντούτοις να έχει τα διακριτικά της· είναι καθ' εαυτήν ένα θέμα εμπειρίας και εντούτοις στην πραγματικότητα δεν είναι κανένα αντικείμενο της εμπειρίας. Αυτή η ίδια καλεί τον άνθρωπο να την αναζητήσει στην πραγματικότητα· τον εμποτίζει με αισθητηριακές παραστάσεις και αξιώσεις· όταν συνενώς αυτές δεν ικανοποιούνται, όταν, πολύ περισσότερο, αυτός βρίσκει την εμπειρία σε αντίφαση με αυτές τις παραστάσεις, τότε αυτός είναι πλήρως δικαιολογημένος να αρνηθεί αυτή την ύπαρξη.

Ως γνωστόν, στην κριτική της απόδειξης της ύπαρξης του Θεού ο Kant υποστήριξε ότι η ύπαρξη του Θεού δεν μπορεί να αποδειχτεί από το Λόγο. Ο Kant δεν άξιζε γι' αυτό τη μομφή που εισέπραξε από τον Hegel. Πολύ περισσότερο, ο Kant έχει πλήρως δίκιο: από μία έννοια δεν μπορώ να συναγάγω την ύπαρξη. Αξίζει μια μομφή μόνο εφόσον ήθελε με αυτό να πει κάτι ιδιαίτερο και ταυτόχρονα να μομφεί το Λόγο. Αυτό είναι αυτονόητο. Ο Λόγος δεν μπορεί να καταστήσει αντικείμενο των αισθήσεων ένα αντικείμενο δικό του. Δεν μπορώ στη νόηση αυτό που σκέφτομαι να το παραστήσω ταυτόχρονα έξω από εμένα ως ένα αισθητηριακό πράγμα. Η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού υπερβαίνει τα όρια του Λόγου· σωστό· αλλή με το ίδιο νόημα με το οποίο η όραση, η ακοή, η όσφρηση υπερβαίνουν τα όρια του Λόγου. Είναι ανόητο να μέμφεται κανείς το Λόγο για το ότι δεν ικανοποιεί μια απαίτηση η οποία μπορεί να θεθεί μόνο στις αισθήσεις. Ύπαρξη, εμπειρική, πραγματική ύπαρξη, μου δίνουν μόνο οι αισθήσεις. Στο δε ερώτημα για την ύπαρξη του Θεού, το Ώδε-είναι δεν έχει τη σημασία της *εσωτερικής πραγματικότητας*, της αλήθειας, αλλή τη σημασία μιας τυπικής, εξωτερικής ύπαρξης, μιας ύπαρξης που αρμόζει σε ένα ον αισθητηριακό, το οποίο υπάρχει έξω από τον άνθρωπο και ανεξάρτητα από το φρόνημα και το πνεύμα του.

Στο βαθμό λοιπόν που η θρησκεία θεμελιώνεται στην ύπαρξη του Θεού ως μιας εμπειρικής, εξωτερικής αλήθειας, καθίσταται για το εσωτερικό φρόνημα μια αδιάφορη υπόθεση. Μάλιστα, όπως κατ' ανάγκη στη λατρεία της θρησκείας η τελετουργία, το έθιμο, το μυστήριο γίνονται για αυτά τα ίδια, χωρίς το πνεύμα, χωρίς το φρόνημα, ένα πράγμα καθ' εαυτό: έτσι τελικά και η πίστη μόνο στην ύπαρξη του Θεού, πέρα από την εσωτερική ποιότητα, πέρα από το πνευματικό περιεχόμενο, γίνεται η κύρια υπόθεση της θρησκείας. Όταν απλώς πιστεύεις στο Θεό, όταν πιστεύεις εν γένει ότι ο Θεός είναι, τότε είσαι ήδη ασφαής. Εάν νοείς με αυτό το Θεό ένα καλό ον ή ένα τέρας, έναν

Νέρωνα ή έναν Καθιγούλα, μια εικόνα του πάθους σου, της δίψας σου για εκδίκηση ή για δόξα, αυτό είναι αδιάφορο – το κύριο ζήτημα είναι ότι *δεν είσαι άθεος*. Η ιστορία της θρησκείας το έχει αποδείξει αυτό επαρκώς. Εάν η ύπαρξη του Θεού δεν είχε εδραιωθεί γι' αυτή την ίδια ως μια θρησκευτική αλήθεια στις θυμικές διαθέσεις, τότε δεν θα είχε καταλήξει ποτέ κανείς σε εκείνες τις επαίσχυντες, ανόητες, φρικώδεις παραστάσεις του Θεού οι οποίες στιγματίζουν την ιστορία της θρησκείας και της θεολογίας. Η ύπαρξη του Θεού ήταν ένα πράγμα κυδαίο, εξωτερικό και εντούτοις ταυτόχρονα ιερό – δεν είναι λοιπόν αξιοπερίεργο το ότι στη βάση αυτή φύτρωσαν οι κυδαλιότερες, ωμότερες και πλέον ανίερές παραστάσεις και φρονήματα.

Ο αθείσμος ίσχυε και ισχύει ακόμη ως η απάρνηση όλων των ηθικών αρχών, όλων των ηθικών λόγων και δεσμών: *εάν δεν είναι ο Θεός, τότε αίρεται κάθε διαφορά μεταξύ Καλού και Κακού, μεταξύ αρετής και φαυλότητας*. Η διαφορά συνίσταται λοιπόν μόνο στην ύπαρξη του Θεού, η αλήθεια της αρετής δεν βρίσκεται σε αυτή την ίδια, αλλά έξω από αυτή. Βεβαίως, η ύπαρξη της αρετής συνδέεται με την ύπαρξη του Θεού, όχι όμως λόγω του ενάρετου φρονήματος, όχι λόγω της πεποίθησης για την εσωτερική αξία και το περιεχόμενο της αρετής. Αντιθέτως, η πίστη στο Θεό ως αναγκαίος όρος της αρετής είναι η πίστη στη *μηδαμινότητα* της αρετής *δί' εαυτήν*.

Είναι επιπλέον αξιοπρόσεκτο ότι η έννοια της εμπειρικής ύπαρξης του Θεού διαμορφώθηκε πλήρως πρώτα στη σύγχρονη περίοδο, όπου εν γένει αναδείχθηκαν ο εμπειρισμός και ο υλισμός. Βεβαίως, ήδη στο πρωταρχικό, στο μονοδιάστατο νόημα της θρησκείας ο Θεός είναι μια *εμπειρική* ύπαρξη, μια *ύπαρξη* που *βρίσκεται* η ίδια σε έναν τόπο, υπεργήνιο βέβαια. Αλλά εδώ δεν έχει καμία τόσο γυμνή, πεζή σημασία: *η δύναμη της φαντασίας ταυτίζει και πάλη τον εξωτερικό Θεό με το θυμικό του ανθρώπου*. Η δύναμη της φαντασίας είναι ο αληθινός τόπος μιας ύπαρξης απύσπασ μιν, *όχι παρούσας στις αισθήσεις, αλλά ταυτόχρονα αισθητηριακής ως προς την ουσία της*.¹⁶¹ Μόνο η φαντασία λύνει την αντίφαση μεταξύ μιας ύπαρξης ταυτόχρονα αισθητηριακής και μη αισθητηριακής· μόνο η φαντασία προφικλάσσει από τον αθείσμό. Στη φαντασιακή δύναμη η ύπαρξη έχει *αισθητηριακές επενέργειες* – η ύπαρξη ενεργοποιείται ως μια δύναμη· η φαντασιακή δύναμη εναρμονίζει με την *ουσία* της αισθητηριακής ύπαρξης επίσης και τις *εμφανίσεις* της. Εκεί όπου η ύπαρξη του Θεού είναι μια ζωντανή αλήθεια, ένα ζήτημα της φαντασιακής δύναμης, εκεί πιστεύονται και οι *εμφανίσεις του Θεού*.¹⁶²

161. «Ο Χριστός αναλήφθηκε στους ουρανοί [...]. Δηλαδή [αυτό σημαίνει ότι] δεν είναι μόνο εκεί επάνω αλλά και εδώ κάτω. Και μάλιστα, αναλήφθηκε εκεί, ώστε να είναι εδώ κάτω, για να πληρώσει όλα τα πράγματα και για να *μπορεί να είναι σε όλους τους τόπους*, πράγμα που *δεν θα μπορούσε να κάνει επί γης*, διότι εκεί δεν θα μπορούσαν να τον δουν όλοι οι ενσώματοι οφθαλμοί. Γι' αυτό και κάθισε εκεί πάνω, για να *μπορεί να τον βλέπει καθένας*, και για να *μπορεί να σχετίζεται με τον καθένα*»· Λούθηρος (τόμ. XIII, σ. 643). Αυτό σημαίνει: Ο Χριστός ή ο Θεός είναι ένα αντικείμενο, μια ύπαρξη της φαντασιακής δύναμης· στη φαντασιακή δύναμη δεν είναι περιορισμένος σε έναν τόπο, είναι παρών για τον καθένα· και αντικειμενικά, ο Θεός υπάρχει στον ουρανό, αλλά είναι ακριβώς για αυτόν το λόγο πανταχού παρών· διότι αυτός ο ουρανός είναι η φαντασία, η φαντασιακή δύναμη.

162. «Δεν πρέπει να διαμαρτύρεσαι για το ότι είσαι λιγότερο ασκημένος από ό, τι ήταν ο

Αντιθέτως, εκεί όπου σβήνει η πυρά της φανταστικής δύναμης, εκεί όπου εκπνίπτον οι αισθητηριακές επενέργειες ή εμφανίσεις οι οποίες συνδέονται αναγκαστικά με μια αισθητηριακή ύπαρξη, εκεί η ύπαρξη γίνεται μια νεκρή, αυτοαντιφάσκουσα ύπαρξη, η οποία εμπνίπτει χωρίς σωτηρία στην άρνηση του αθεϊσμού.

Η πίστη στην ύπαρξη του Θεού είναι η πίστη σε μια ύπαρξη ιδιαίτερη, διαφορετική από την ύπαρξη του ανθρώπου και της φύσης. Μια ιδιαίτερη ύπαρξη μπορεί να διαπιστωθεί μόνο με έναν *ιδιαιτερο τρόπο*. Συνεπώς αυτή η πίστη είναι μόνο τότε αληθινή, ζωντανή πίστη, όταν πιστεύονται *ιδιαιτερες επενέργειες*, άμεσες εμφανίσεις του Θεού, *θαύματα*. Μόνο εκεί όπου η *πίστη στο Θεό ταυτίζεται* με την *πίστη στον κόσμο*, εκεί όπου η πίστη στο Θεό δεν είναι πλέον μια ιδιαίτερη πίστη, εκεί όπου η γενική ουσία του κόσμου καταλαμβάνει τον συνολικό άνθρωπο, εξαφανίζεται, φυσικά, και η πίστη σε ιδιαίτερες επενέργειες και εμφανίσεις του Θεού. Η πίστη στο Θεό έχει διαρρηχτεί, έχει προσαρξεί στην πίστη στον κόσμο, στις πραγματικές επενέργειες ως τις μοναδικές πραγματικές. Όπως εδώ η πίστη στα θαύματα είναι ακόμη μόνο η πίστη σε ιστορικά, παρελθόντα θαύματα, έτσι είναι και η ύπαρξη του Θεού εδώ μόνο μια παράσταση ιστορική, καθ' εαυτήν *αθείστική*.

Αβραάμ ή ο Ισαάκ. Έχεις και εσύ *εμφανίσεις* [...]. Έχεις τη Θεία Βάπτισμα, τον Μυστικό Δείκνο του Κυρίου, όπου ο άρτος και ο οίνος αποτελούν το σκήμα και τις μορφές εντός των οποίων και υπό τις οποίες ο *Θεός είναι παρών* για εσένα στα αυτιά, στα μάτια και στην καρδιά, μιλώντας και ενεργώντας [...]. *Σου εμφανίζεται στη Βάπτισμα και είναι αυτός ο ίδιος που σε βαπτίζει και σου μιλά* [...]. Τα πάντα είναι έμπληα *θείας εμφάνισης* και ομιλιών όταν ακτιάζεται μαζ σου». Λούθηρος (τόμ. II, σ. 466· πρβλ. για αυτό το θέμα επίσης τόμ. XIX, σ. 407).

Εικοστό δεύτερο κεφάλαιο

Η αντίφαση στην Αποκάλυψη του Θεού

Η έννοια της Αποκάλυψης συναρτάται με την έννοια της ύπαρξης. Η ανταπόδειξη της ύπαρξης, το πρωταρχικό διαπιστευτήριο ότι ο Θεός υπάρχει, είναι η Αποκάλυψη. Οι απλώς υποκειμενικές αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού είναι οι έλλογες αποδείξεις· η αντικειμενική, η μοναδική αληθινή απόδειξη της ύπαρξης του είναι η Αποκάλυψή του. Ο Θεός μιλά στον άνθρωπο – η Αποκάλυψη είναι το *ρήμα* του Θεού–, εκφωνεί κάτι, έναν ήχο, ο οποίος καταλαμβάνει το θυμικό και του δίνει τη χαρμόσυνη βεβαιότητα ότι ο Θεός είναι πραγματικός. Το *ρήμα* είναι το ευαγγέλιο του βίου – το διακριτικό σημείο μεταξύ Είναι και Μη Είναι. Η πίστη στην Αποκάλυψη είναι το σημείο κορύφωσης του θρησκευτικού αντικειμενισμού. Η υποκειμενική βεβαιότητα για την ύπαρξη του Θεού καθίσταται εδώ ένα αναμφισβήτητο, εξωτερικό, ιστορικό δεδομένο. Η ύπαρξη του Θεού είναι αυτή καθ' εαυτήν ήδη ως ύπαρξη ένα εξωτερικό, εμπειρικό Είναι, αλλήλ μόνο ένα νοούμενο, παριστάμενο, και για αυτόν το λόγο αμφισβητούμενο Είναι – από εδώ και η πεποίθηση ότι όλες οι αποδείξεις δεν προσφέρουν καμία ικανοποιητική βεβαιότητα· αυτό το νοούμενο, παριστάμενο Είναι ως πραγματικό Είναι, ως *δεδομένο, είναι η Αποκάλυψη*. Ο Θεός αποκαλύφθηκε, *επέδειξε εαυτόν*. Ποιος μπορεί λοιπόν να αμφιβάλλει ακόμη; Η βεβαιότητα της ύπαρξης έγκειται για εμένα στη βεβαιότητα της Αποκάλυψης. Ένας Θεός ο οποίος μόνο είναι, χωρίς να αποκαλύπτεται, ο οποίος είναι για εμένα μόνο *μέσα από εμένα τον ίδιο*, ένας τέτοιος Θεός είναι μόνο ένας αφηρημένος, αναπαριστάμενος, υποκειμενικός Θεός: μόνο ένας Θεός ο οποίος καθίσταται γνωστός *σε εμένα μέσα από αυτόν τον ίδιο* είναι ένας Θεός πραγματικά υπαρκτός, *ενεργοποιούμενος ως ων*, αντικειμενικός. Η πίστη στην Αποκάλυψη είναι η άμεση βεβαιότητα του θρησκευτικού θυμικού ότι *υπάρχει αυτό που πιστεύει, αυτό που εύχεται, αυτό που παριστάνει*. Το θρησκευτικό θυμικό *δεν κάνει διάκριση* μεταξύ Υποκειμενικού και Αντικειμενικού – *δεν αμφιβάλλει· δεν έχει τις αισθήσεις για να βλέπει κάτι άλλο*, αλλήλ μόνο *για να ορά τις παραστάσεις του έξω από το ίδιο ως όντα*. Για το θρησκευτικό θυμικό ένα καθ' εαυτού θεωρητικό θέμα είναι ένα θέμα πρακτικό, ένα θέμα συνείδησης – ένα δεδομένο. Δεδομένο είναι αυτό που από ένα *αντικείμενο του Λόγου γίνεται αντικείμενο της συνείδησης*, δεδομένο είναι αυτό για το οποίο δεν μπορεί κανείς να διαμαρτυρηθεί, δεν μπορεί να το αγγίξει χωρίς να του επιρριφθεί ότι διέπραξε ιεροσυλία¹⁶³, δε-

163. Η άρνηση ενός δεδομένου δεν έχει μια αβλαβή, μια καθ' εαυτήν αδιάφορη σημασία, αλλήλ έχει μια άσχημη ηθική σημασία. Το γεγονός ότι ο Χριστιανισμός έκανε τα σύμβολα της πίστης του αισθητηριακά, δηλαδή *αδιαμφισβήτητα, απαραβίαστα* δεδομένα, δηλαδή επειδή

δομένο είναι αυτό που πρέπει κανείς να πιστέψει *volens volens* [εκών άκων], το δεδομένο είναι αισθητηριακή δύναμη, δεν είναι ένας λόγος, το δεδομένο αρμόζει στο Λόγο όπως η γροθιά στο μάτι. Ω, εσείς οι Γερμανοί φιλόσοφοι της Θρησκείας, που μας βομβαρδίζετε με τα δεδομένα της θρησκευτικής συνείδησης για να αναισθητοποιήσετε το Λόγο μας και για να μας κάνετε δούλους της παιδιάστικής δεισιδαιμονίας σας, δεν βλέπετε λοιπόν ότι τα δεδομένα είναι εξίσου σχετικά, είναι τόσο διαφορετικά, τόσο υποκειμενικά όσο και οι παραστάσεις των θρησκειών; Δεν ήταν κάποτε και οι θεοί του Ολύμπου δεδομένα, αυταπόδεικτες υπάρξεις;¹⁶⁴ Δεν ίσχυαν επίσης και οι γελοιοδέστερες ιστορίες θαυμάτων των ειδωλοπατρών ως δεδομένα; Δεν ήταν και οι άγγελοι και οι δαίμονες ιστορικά πρόσωπα; Δεν είχαν πραγματικά εμφανιστεί; Δεν είχε μιλήσει κάποτε πραγματικά και η όνος του Βασιλάμ [Αριθμοί 22:28]; Δεν γινόταν πιστευτή ακόμη και από διαφωτισμένους λόγιους του προηγούμενου αιώνα η ομιλούσα όνος εξίσου όπως ένα πραγματικό θαύμα, όπως το θαύμα της ενσάρκωσης ή οποιοδήποτε άλλο; Ω, εσείς οι μεγάλοι βαθυστόχαστοι φιλόσοφοι, μελετήστε προπάντων τη γλώσσα της όνου του Βασιλάμ! Ηχεί ξένη μόνο στον αδαή, αηλιά σας εγγυώμαι ότι με την εγγύτερη μελέτη αυτής της γλώσσας θα αναγνωρίσετε ακόμη και τη *μητρική γλώσσα* σας και θα ανακαλύψετε ότι *αυτή η όνος* ήδη πριν από χιλιετίες *ξεστόμισε τα βαθύτερα μυστικά της θεωρησιακής σοφίας σας*. Δεδομένο, κύριοί μου!, για να σας το επαναλάβω, είναι μια παράσταση για την αλήθεια της οποίας δεν αμφιβάλλει κανείς, διότι το αντικείμενό της δεν είναι θέμα της θεωρίας αλλά του θυμικού, το οποίο επιθυμεί να *υπάρχει* αυτό που επιθυμεί, αυτό που πιστεύει, δεδομένο είναι αυτό που απαγορεύεται να το αρνείται κανείς, αν όχι εξωτερικά, τότε εσωτερικά· δεδομένο είναι κάθε δυνατότητα η οποία ισχύει ως πραγματικότητα, κάθε παράσταση η οποία, για τη δική της χρονική περίοδο, εκεί δηλαδή ακριβώς όπου είναι δεδομένο, εκφράζει μια ανάγκη και ακριβώς έτσι είναι ένας ανυπέρβλητος φραγμός του πνεύματος, δεδομένο είναι κάθε επιθυμία που παριστάνεται ως εκπληρωμένη, κοντολογίς, δεδομένο είναι οτιδήποτε δεν αμφισβητείται για τον απλό λόγο διότι δεν αμφισβητείται, δεν πρέπει να αμφισβητείται.

Σύμφωνα με τη μέχρι τώρα ανεπτυγμένη φύση του, το θρησκευτικό θυμικό διέπεται από την άμεση βεβαιότητα ότι όλες οι αυθαίρετες κινήσεις και οι προσδιορισμοί του είναι έξωθεν εντυπώσεις, είναι φαινόμενα ενός άλλου

κατακυρίεψε το Λόγο μέσα από *αισθητηριακά δεδομένα*, επειδή φιλάκισε το πνεύμα, αποτελεί τον αληθινό, τον ύστατο, τον πρωτόγονο λόγο εξήγησης του *γιατί* και *πώς* μπόρεσε στο Χριστιανισμό, και μάλιστα όχι μόνο στον καθολικό αηλιά και στον προτεσταντικό, να δηλωθεί και να αποκτήσει ισχύ με κάθε τυπικότητα και τελειουργία ο κανόνας ότι η αίρεση, δηλαδή η άρνηση μιας παράστασης πίστης ή ενός δεδομένου, είναι ένα ποινικό αντικείμενο της κοσμικής αρχής, δηλαδή ότι είναι ένα *έγκλημα*. Το αισθητηριακό δεδομένο στη θεωρία γίνεται στην πράξη αισθητηριακή βία. Ο Χριστιανισμός στέκει εδώ πολύ πιο χαμηλά από το Μωαμεθανισμό, τουλάχιστον από το Κοράνιο, το οποίο δεν γνωρίζει το *έγκλημα* (De nat. d.).

164. «Συχνά οι θεοί καταδεικνύουν την παρουσία τους»· *Κικέρων* (De nat. d., lib. II). Τα βιβλία του Κικέρωνα *De natura deorum* και *De divinatione* είναι ιδιαίτερα ενδιαφέροντα επίσης για το λόγο ότι εδώ κατά βάση αναδεικνύονται ως ισχύοντα για την αλήθεια των ειδωλοπατρικών αντικειμένων πίστης τα ίδια επιχειρήματα που διατυπώνονται ακόμη σήμερα από θεολόγους και θετικιστές εν γένει σχετικά με την αλήθεια των χριστιανικών αντικειμένων πίστης.

όντος. Το θρησκευτικό θυμικό καθιστά εαυτό το πάσχον ον και το Θεό το ενεργόν ον. Ο Θεός είναι η δραστηριότητα· αλλήα αυτό που τον προσδιορίζει ως προς τη δραστηριότητα, αυτό που καθιστά τη δραστηριότητά του, η οποία εν πρώτοις είναι απλώς μια γενική δυνατότητα, *πραγματική δραστηριότητα*, το ιδιαίτερο κίνητρο, ο λόγος, δεν είναι αυτός ο ίδιος – αυτός δεν χρειάζεται τίποτε, είναι άνευ αναγκών – αλλήα ο *άνθρωπος*, το θρησκευτικό υποκείμενο ή θυμικό. Ταυτόχρονα όμως ο άνθρωπος προσδιορίζεται και πάλη από το Θεό, γίνεται κάτι παθητικό· λαμβάνει από το Θεό συγκεκριμένες Αποκαλύψεις, συγκεκριμένες αποδείξεις της ύπαρξής του. Στην Αποκάλυψη λοιπόν ο άνθρωπος προσδιορίζεται *εξ ιδίων ως ο προσδιοριστικός λόγος του Θεού, ως ο Προσδιορίζων το Θεό, δηλαδή η Αποκάλυψη είναι απλώς ο αυτοπροσδιορισμός του ανθρώπου*, μόνο που μεταξύ του προσδιοριζόμενου και του προσδιορίζοντος παρεισφρεί ένα αντικείμενο – ο Θεός, ένα άλλο ον. *Ο άνθρωπος διαμεσοθαθεί μέσα από το Θεό τη δική του ουσία με τον εαυτό του – ο Θεός είναι ο προσωποποιημένος δεσμός μεταξύ της ουσίας, του γένους και του ατόμου*, μεταξύ της ανθρώπινης φύσης και της ανθρώπινης συνείδησης.

Η πίστη στην Αποκάλυψη αποκαλύπτει με τη μεγαλύτερη σαφήνεια τη χαρακτηριστική ψευδαισθηση της θρησκευτικής συνείδησης. Οι προκείμενες αυτής της πίστης είναι οι εξής: Ο άνθρωπος δεν μπορεί εξ ιδίων να γνωρίσει τίποτε για το Θεό, όλη του η γνώση είναι απλώς μεταϊόδοξη, γήινη, ανθρώπινη. Αλλήα ο Θεός είναι ένα υπερφυσικό ον: ο Θεός γνωρίζει μόνο εαυτόν. Δεν γνωρίζουμε συνεπώς για το Θεό τίποτε εκτός από αυτό που μας αποκαλύπτει ο ίδιος. Μόνο το περιεχόμενο που έχει κοινοποιηθεί από το Θεό είναι *θείο, υπερανθρώπινο, υπερφυσικό* περιεχόμενο. Μέσω της Αποκάλυψης γνωρίζουμε λοιπόν το Θεό μέσα από αυτόν τον ίδιο· διότι η Αποκάλυψη είναι απλώς το ρήμα του Θεού, ο Θεός που έχει εαυτόν. Συνεπώς στην πίστη στην Αποκάλυψη ο άνθρωπος *αρνείται εαυτόν*, βαίνει *έξω και πάνω από τον εαυτό του*· *αντιπαράθετε* την Αποκάλυψη στην ανθρώπινη γνώση και γνώμη, σε αυτή λαμβάνει μια κρυφή γνώση, το πλήρωμα όλων των υπεραισθητών μυστικών· εδώ ο Λόγος πρέπει να σωπάσει. Παράλληλα όμως η θεία Αποκάλυψη είναι μια Αποκάλυψη *προσδιορισμένη από την ανθρώπινη φύση*. Ο Θεός δεν μιλά σε ζώα ή σε αγγέλους, αλλήα σε ανθρώπους – άρα μια *ανθρώπινη γλώσσα με ανθρώπινες παραστάσεις*. Ο άνθρωπος είναι το αντικείμενο του Θεού πριν αυτός κοινοποιηθεί εξωτερικά στον άνθρωπο· *σκέφτεται τον άνθρωπο· προσδιορίζεται σύμφωνα με τη φύση του, σύμφωνα με τις ανάγκες του*. Ο Θεός είναι, βέβαια, ελεύθερος ως προς τη βούληση· μπορεί να αποκαλύψει ή όχι· αλλήα δεν είναι ελεύθερος ως προς τη διάνοια· δεν μπορεί να αποκαλύψει στον άνθρωπο αυτό που μόνο αυτός θέλει, αλλήα αυτό που αρμόζει στον άνθρωπο, αυτό που προσήκει στη φύση του, όπως είναι τέλος πάντων αυτή, εάν θέλει να αποκαλυφτεί με κάποιο άλλο τρόπο· αποκαλύπτει αυτό που πρέπει να αποκαλύψει, όταν η Αποκάλυψή του πρέπει να είναι μια Αποκάλυψη για τον άνθρωπο και όχι για κάποιο άλλο ον. Αυτό λοιπόν που ο Θεός σκέφτεται για τον άνθρωπο το σκέφτεται τον προσδιορισμένος από την *ιδέα του ανθρώπου*, αυτό *έχει προέξθει από τον αναστοχασμό για την ανθρώπινη φύση*. Ο Θεός *μετατίθεται* στον άνθρωπο και σκέφτεται για τον εαυτό του, όπως μπορεί και πρέπει να σκέφτεται αυτό

το άλλο ον για αυτόν· σκέφτεται εαυτόν όχι με τη δική του αλλη με την ανθρώπινη νοτική δύναμη. Στο σχεδιασμό της Αποκάλυψης του ο Θεός δεν εξαρτάται από τον εαυτό του αλλή από τη δύναμη σύλληψης του ανθρώπου. Αυτό που έρχεται από το Θεό στον άνθρωπο, αυτό έρχεται μόνο από τον άνθρωπο στο Θεό προς τον άνθρωπο, δηλαδή μόνο από την ουσία του ανθρώπου στον συνειδητό άνθρωπο, από το γένος στο άτομο. Μεταξύ λοιπόν της θείας Αποκάλυψης και του λεγόμενου ανθρώπινου Λόγου ή της φύσης δεν υπάρχει καμία άλλη παρά μια ψευδαισθησιακή διαφορά, καθώς και το περιεχόμενο της θείας Αποκάλυψης είναι ανθρώπινος προέλευσης, διότι [το περιεχόμενο αυτό] δεν έχει προέλθει από το Θεό ως Θεό αλλή από το Θεό που είναι προσδιορισμένος από τον ανθρώπινο Λόγο, από την ανθρώπινη ανάγκη, δηλαδή ακριβώς από τον ανθρώπινο Λόγο, από την ανθρώπινη ανάγκη. Έτσι, και στην Αποκάλυψη ο άνθρωπος χωρεί μόνο από τον εαυτό του για να επιστρέψει στον εαυτό του μέσα από μια παράκαμψη! Επιβεβαιώνεται έτσι και σε αυτό το αντικείμενο με κραυγαλέο τρόπο ότι το μυστικό της θεολογίας δεν είναι άλλο από την ανθρωπολογία!¹⁶⁵

Άλλωστε η ίδια η θρησκευτική συνείδηση παραδέχεται αναφορικά με παρελθούσες περιόδους τον ανθρώπινο χαρακτήρα του αποκαλυφθέντος περιεχομένου. Για τη θρησκευτική συνείδηση μιας ύστερης περιόδου δεν αρκεί πλέον ένας Γιαχβέ ο οποίος είναι άνθρωπος από την κορφή ως τα νύχια και επιδεικνύει άφοβα τον ανθρώπινο χαρακτήρα του. Αυτές ήταν μόνο παραστάσεις με τις οποίες ο Θεός προσαρμοζόταν στην τότε δύναμη σύλληψης του ανθρώπου, δηλαδή ήταν μόνο ανθρώπινες παραστάσεις. Αλλή αναφορικά με το παρόν περιεχόμενό του, επειδή είναι βυθισμένος σε αυτό, δεν αποδίδει ισχύ σε κάτι τέτοιο. Παράλληλα, κάθε Αποκάλυψη του Θεού είναι μόνο μια Αποκάλυψη της φύσης του ανθρώπου. Στην Αποκάλυψη ανοίγεται στον άνθρωπο η κρυφή φύση του, γίνεται αντικείμενό του. Προσδιορίζεται από την ουσία του, επηρεάζεται σαν από ένα άλλο ον· λαμβάνει από τα χέρια του Θεού αυτό που του επιβάλλει η δική του άγνωστη ουσία ως μια αναγκαιότητα σε συγκεκριμένες χρονικές συνθήκες.

Η πίστη στην Αποκάλυψη είναι μια παιδίαστική πίστη και είναι αξιοσέβαστη μόνο όσο είναι παιδίαστική. Το παιδί όμως προσδιορίζεται έξωθεν. Και η Αποκάλυψη έχει ακριβώς το σκοπό να επιτύχει με τη βοήθεια του Θεού αυτό που ο άνθρωπος δεν μπορεί να επιτύχει εξ ιδίων. Γι' αυτό και η Αποκάλυψη ονομάστηκε η εκπαίδευση του ανθρώπινου γένους. Αυτό είναι σωστό· μόνο που δεν θα πρέπει να μετατοπίζει κανείς την Αποκάλυψη έξω από τη φύση του ανθρώπου. Όσο ο άνθρωπος ωθείται έσωθεν να παραθέσει ηθικές και

165. Ποιο είναι λοιπόν το ουσιαστικό περιεχόμενο της Αποκάλυψης; Το εξής, ότι ο Χριστός είναι Θεός, δηλαδή ότι ο Θεός είναι ένα ανθρώπινο ον. Οι ειδωλολάτρες σπράφθηκαν στο Θεό με τις ανάγκες τους, αλλή αμφέβαλλαν για το εάν ο Θεός εισακούει τις προσευχές των ανθρώπων, εάν είναι ελεήμων, εάν είναι ανθρωπίνος. Οι Χριστιανοί όμως είναι σίγουροι για την αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο: Ο Θεός αποκαλύφθηκε ως άνθρωπος. (Πρβλ. επ' αυτού, για παράδειγμα, *Or. de vera Dei invocat., Μετ'άχθων: Decl., τόμ. III, και Λούθηρος*, για παράδειγμα, τόμ. IX, σ. 538, 539.) Δηλαδή ακριβώς η Αποκάλυψη του Θεού είναι η βεβαιότητα του ανθρώπου ότι ο Θεός είναι άνθρωπος, ότι ο άνθρωπος είναι Θεός. Η βεβαιότητα είναι ένα δεδομένο.

φιλοσοφικές διδασκαλίες με τη μορφή αφηγήσεων και μύθων, τόσο παριστάνει κατ' ανάγκην ως Αποκάλυψη αυτό που του δίνεται έσωθεν. Ο μυθικός ποιητής έχει ένα σκοπό – το σκοπό – να κάνει τους ανθρώπους καλούς και σώφρονες· επιλέγει επί τούτου τη μορφή του μύθου ως τη σκοπιμότερη, την εποπτικότερη μέθοδο· ταυτόχρονα όμως έχει διεισδύσει σε αυτό τον τρόπο διδασκαλίας μέσα από την αγάπη του για το μύθο, μέσα από την ίδια την εσωτερική φύση του. Έτσι είναι και με την Αποκάλυψη, στην κορυφή της οποίας βρίσκεται ένα άτομο. Αυτό έχει ένα σκοπό, αλλήλ ταυτόχρονα ζει αυτό το ίδιο στις παραστάσεις μέσα από τις οποίες πραγματοποιεί αυτόν το σκοπό. Ο άνθρωπος *απεικονίζει άθελά του μέσα από τη δύναμη της φαντασίας την εσωτερική ουσία του*· την παριστάνει *έξω από τον ίδιο*. Αυτή η *απεικονισμένη, προσωποποιημένη* ουσία της ανθρώπινης φύσης, η οποία ενεργεί επάνω του μέσα από την *ανυπέρβλητη δύναμη* της φαντασιακής δύναμης, ως νόμος της νόησης και της πράξης του – είναι ο Θεός.

Εδώ βρίσκονται οι ευεργετικές ηθικές επενέργειες επί του ανθρώπου της πίστης στην Αποκάλυψη· διότι η ίδια ουσία επενεργεί μόνο στον αμόρφωτο, στον υποκειμενικό άνθρωπο, όταν αυτός την παριστάνει ως ένα άηλο, εμπρόσωπο, ως ένα ον το οποίο έχει τη δύναμη να *τιμωρεί*, και κατέχει το βλέμμα από το οποίο δεν ξεφεύγει τίποτε.

Αλλήλ όπως η φύση «δημιουργεί έργα *χωρίς* συνείδηση, τα οποία φαίνονται ως εάν να είχαν δημιουργηθεί *με* συνείδηση», έτσι γεννά και η Αποκάλυψη ηθικές πράξεις, χωρίς όμως αυτές να πηγάζουν *από την ηθικότητα* – ηθικές πράξεις, αλλήλ διόλου ηθικά φρονήματα. Οι ηθικές εντολές τηρούνται, βέβαια, αλλήλ είναι ήδη αποξενωμένες από το εσωτερικό φρόνημα, από την καρδιά, λόγω του ότι παριστάνονται ως εντολές ενός εξωτερικού νομοθέτη, λόγω του ότι εισέρχονται στην κατηγορία των αυθαίρετων, των αστυνομικών εντολών. Αυτό που γίνεται συμβαίνει όχι επειδή είναι καλό και σωστό να πράττει κανείς έτσι, αλλήλ διότι *προστάζεται* από το Θεό. Το περιεχόμενο αυτό *καθ' εαυτό* είναι αδιάφορο· οτιδήποτε προστάζει ο Θεός, αυτό είναι το σωστό.¹⁶⁶ Εάν αυτές οι εντολές συμφωνούν με το Λόγο, με την ηθική, τότε είναι ευτύχημα, αλλήλ είναι τυχαίο για την έννοια της Αποκάλυψης. Οι λειτουργικοί νόμοι των Εβραίων ήταν επίσης *αποκαλιφθέντες*, *θείοι* νόμοι και εντούτοις ήταν *αυτοί καθ' εαυτούς* τυχαίοι, αυθαίρετοι νόμοι. Οι Εβραίοι έλαβαν μάλιστα από τον Γιαχβέ τη χαριστική αδειοδότηση να *κλέβουν*· βέβαια, σε μια ιδιαίτερη περίπτωση.

Η πίστη στην Αποκάλυψη δεν διαφθείρει όμως μόνο την ηθική αίσθηση και καλαισθησία, την αισθητική της αρετής· δηλητηριάζει, και μάλιστα σκοτώνει τη θεικότερη αίσθηση στον άνθρωπο – *την αίσθηση της αλήθειας, το αίσθημα της αλήθειας*. Η Αποκάλυψη του Θεού είναι μια προσδιορισμένη,

166. «Αυτό που είναι *φρικτό*, εφόσον οι άνθρωποι δεν το κάνουν *χωρίς την εντολή του Θεού*, αυτό ήταν *αναγκασμένοι* να το κάνουν οι Εβραίοι, διότι διεξήγαγον τον πόλεμο κατόπιν εντολής του Θεού, του ανώτατου Κυρίου της ζωής και του θανάτου»· *J. Clericus (Comm. in Mos., Num., κεφ. 31, 7)*. «Ο Σαμμών έκανε πολλά πράγματα τα οποία δεν θα μπορούσαν να συγχωρεθούν εάν δεν εθεωρείτο ο ίδιος ένα εργαλείο του Θεού, από τον οποίο εξαρτώνται οι άνθρωποι»· *του ίδιου (Comment. in Judicum, κεφ. 14, 19)*. Πρββ. επ' αυτού επίσης Λουθήν-ρος, για παράδειγμα, *τόμ. Ι, σ. 339· τόμ. XVI, σ. 495*.

χρονική Αποκάλυψη: ο Θεός αποκαλύφθηκε άπαξ διὰ παντός *εν ετει τάδε*, και μάλιστα όχι στον άνθρωπο όλων των εποχών και των τόπων, στον άνθρωπο του Λόγου, του γένους, αλλήλα σε συγκεκριμένα, *περιορισμένα* άτομα. Ως τοπικά και χρονικά προσδιορισμένα, η Αποκάλυψη πρέπει να διατηρηθεί γραπτώς, ούτως ώστε η απόλυση να ωφεληθεί αμείωτη και άλλοις. Η πίστη στην Αποκάλυψη είναι συνεπώς ταυτόχρονα, τουλάχιστον για τους κατοπινούς, η πίστη σε μια γραπτή Αποκάλυψη· αλλήλα η *αναγκασία* συνέπεια και επενέργεια μιας πίστης στην οποία ένα βιβλίο *ιστορικό*, συνταγμένο κατ' ανάγκην υπό όλους τους *όρους* της *χρονικότητας* και της *περατότητας*, έχει τη σημασία ενός αιώνιου, απόλυτου, γενικά ισχύοντος ρήματος – είναι η *δαισιδαιμονία* και η *σοφιστική*.

Η πίστη σε μια γραπτή Αποκάλυψη είναι δηλαδή ακόμη *πραγματική, αληθινή, απροσποίητη* και συνεπώς επίσης *αξιοσέβαστη* πίστη μόνο εκεί όπου πιστεύεται ότι *τα πάντα* όσα αναφέρονται στην Αγία Γραφή είναι σημαντικά, αληθινά, ιερά, θεία. Αντιθέτως, εκεί όπου γίνεται διάκριση μεταξύ του ανθρώπινου και του θείου, του σχετικώς και του απολύτως ισχύοντος, του ιστορικού και του αιώνιου, εκεί όπου δεν είναι *τα πάντα* όσα αναφέρονται στην Αγία Γραφή διαφοροποιήτα και αδιακρίτως, άνευ όρων αληθινά, εκεί η *κρίση της απιστίας*, ότι η Βίβλος δεν είναι ένα *θείο* βιβλίο, εισάγεται ήδη στη Βίβλο, εκεί της απορρίπτεται, έμμεσα τουλάχιστον, ο χαρακτήρας μιας θείας Αποκάλυψης. Ο αποκλειστικός χαρακτήρας της θεϊκότητας είναι ενότητα, άνευ όρων, άνευ εξαιρέσεων, *άμεση* βεβαιότητα. Ένα βιβλίο το οποίο μου αναθέτει την *αναγκαιότητα της διάκρισης*, την *αναγκαιότητα της κριτικής*, για να διαχωρίσω το θείο από το ανθρώπινο, το αιώνιο από το πρόσκαιρο, δεν είναι πλέον ένα θείο, ένα φερέγγυο, ένα αδιάψευστο βιβλίο, έχει παραπέσει στην τάξη των εγκόσμιων βιβλίων· διότι κάθε εγκόσμιο βιβλίο έχει την ίδια ιδιότητα, πως δίπλα στο ανθρώπινο ή μέσα στο ανθρώπινο περιέχει το θείο στοιχείο, δηλαδή δίπλα ή μέσα στο ατομικό περιέχει το γενικό και το αιώνιο. Ένα αληθινά καλό ή, πολύ περισσότερο, θείο βιβλίο είναι όμως μόνο εκείνο στο οποίο δεν είναι ορισμένα πράγματα καλά και άλλα κακά, ορισμένα αιώνια και άλλα πρόσκαιρα, αλλήλα εκείνο στο οποίο τα πάντα είναι από ένα καλούπι, τα πάντα αιώνια, τα πάντα αληθινά και καλά. Τι είδους Αποκάλυψη είναι όμως αυτή όπου πρέπει πρώτα να ακούσω τον Απόστολο Παύλο, μετά τον Πέτρο, μετά τον Ιάκωβο, μετά τον Ιωάννη, μετά τον Ματθαίο, μετά τον Μάρκο και μετά τον Λουκά, έως ότου επιτέλους καταλήξω σε μια θέση όπου η ψυχή μου, που χρειάζεται το Θεό, να μπορεί να αναφωνήσει: *εύρηκα**· εδώ μιλά το ίδιο το Άγιο Πνεύμα· εδώ είναι κάτι για εμένα, κάτι για όλες τις περιόδους και όλους τους ανθρώπους. Πόσο αληθινά σκεφτόταν, αντιθέτως, η παλιά πίστη όταν επέκτεινε την ίδια την έμπνευση μέχρι τη λέξη, μέχρι και το φώνημα! Η λέξη δεν είναι κάτι αδιάφορο για τη νόηση· η συγκεκριμένη σκέψη μπορεί να αποδοθεί μόνο με μία συγκεκριμένη λέξη. Μια άλλη λέξη, ένα άλλο φώνημα – ένα άλλο νόημα. Βεβαίως, μια τέτοια πίστη είναι δαισιδαιμονία· αλλήλα αυτή η *δαισιδαιμονία* είναι μόνο η *αληθινή, η απροσποίητη, η ανοικτή πίστη που δεν ντρέπεται για τις συνέπειές της*. Εάν ο Θεός μετρά τις τρίκες στην κεφαλή του ανθρώπου, εάν κανένα στρουθίο δεν πέφτει στη

* *Ελληνικά στο κείμενο.*

* Ο Γιανσενισμός ήταν ένα κίνημα εντός του Καθολικισμού στη Γαλλία, το οποίο πήρε το όνομά του από τον Ολλανδό θεολόγο Cornelius Jansen (1585-1638). Ο Jansen στράφηκε ιδιαίτερα ενάντια στην ιησουιτική σπηριολογία, δίνοντας έμφαση στην ανεξαρτησία των κατά τόπους ιερέων από την κεντρική παπική εξουσία. Στο πλαίσιο αυτής της αντιπαράθεσης μεγάλη σημασία απέκτησε το βιβλίο του Jansen «Αυγουστίνος», το οποίο δημοσιεύθηκε το 1640. Έπειτα από παρακίνηση των Ιησουιτών το βιβλίο του Jansen καταδικάστηκε το 1642 από τον Πάπα Ουρβανό Η' με τη βούλα «In eminenti», την οποία θα ακολουθούσαν και άλλες αντίστοιχες («Cum occasione», 1653, «Ad sacrum», 1656 και «Vineam Domini», 1705). Ο Γιανσενισμός βρήκε μεγάλη απήχηση στο μοναστήρι Πορτ Ρουαγιάλ, υπό την ηγουμένη Angélique Arnauld.

** Ο Petrus Lombardus (πέθ. 1164) ήταν ένας από τους μεγαλύτερους σχολαστικούς του Μεσαίωνα, αρχιεπίσκοπος της Ρέμης και του Παρισιού. Στο βασικό έργο του «Sententiarum libri IV» (1154-57) διατύπωσε ένα ολοκληρωμένο θεολογικό σύστημα πίστης, παραθέτοντας τα άρθρα πίστης με χωρία της Βίβλου και των Πατέρων, και ακολουθώντας αναδεικνύοντας τις εσωτερικές αντιφάσεις τους, προσφέροντας λύσεις για αυτές. Το έργο αυτό παρέμεινε επί τρεις αιώνες, μέχρι και τη Μεταρρύθμιση, η βασική θεολογική αναφορά, ώστε οι δάσκαλοι της δογματικής ονομάζονταν Γνωμοδότες (Sententiarier).

γν χωρίς τη θέλησή του [Ματθαίος 10:29 κ.ε.], πώς θα μπορούσε να εναποθέσει το ρήμα του, το ρήμα από το οποίο εξαρτάται η αιώνια μακαριότητα του ανθρώπου, στην ακατανόσια και την αυθαιρεσία των συγγραφέων, γιατί να μην τους υπαγόρευε τις σκέψεις του για να τις προφυλάξει από κάθε παραποίηση; «Αλλή, εάν ο άνθρωπος ήταν ένα απλό όργανο του Αγίου Πνεύματος, τότε θα είχε καταργηθεί η ανθρώπινη ελευθερία!»¹⁶⁷ Ω, τι αξιοθρήνητη δικαιολογία! Αξίζει δηλαδή η ανθρώπινη ελευθερία περισσότερο από τη θεία αλήθεια; Ή μήπως η ανθρώπινη ελευθερία συνίσταται μόνο στη γέννηση της θείας αλήθειας;

Όσο αναγκαία όμως συνδέεται με την πίστη σε μια συγκεκριμένη ιστορική Αποκάλυψη ως την απόλυτη αλήθεια η δεισιδαιμονία, τόσο αναγκαία συνδέεται μαζί της η σοφιστική. Η Βίβλος αντιφάσκει στην ηθική, αντιφάσκει στο Λόγο, αντιφάσκει στον εαυτό της αναριθμητες φορές· αλλή είναι το ρήμα του Θεού, η αιώνια αλήθεια, και «η αλήθεια δεν μπορεί και δεν πρέπει να αντιφάσκει προς τον εαυτό της».¹⁶⁸ Πώς

167. Πολλύ σωστά επισήμαναν ήδη οι Γιανσενιστές ενάντια στους Ιησουίτες: «Vouloir reconnoitre dans l'écriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejeter ce qui lui plaira de l'écriture, comme venant plutôt de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu [Το να θέλει κανείς να βρει στην Αγία Γραφή κάτι από την αδυναμία και το φυσικό πνεύμα του ανθρώπου σημαίνει να δίνεται στον καθένα η ελευθερία να διακρίνει και να απορρίπτει κατά προτίμηση αυτό που προέρχεται περισσότερο από την αδυναμία του ανθρώπου παρά από το πνεύμα του Θεού]. Bayle. (Dikt., Άλλημα Adam [Jean], Rem. E.)

168. «Στην Αγία Γραφή δεν μπορεί κανείς να παραδεχτεί καμία αντίφαση» (Πέτρος Λ[ομβαρδός].** lib II, dist. II, c. 1.). Παρόμοιες σκέψεις απαντούν και στους Εκκλησιαστικούς Πατέρες, στους μεταρρυθμιστές, όπως, για παράδειγμα, στον Λούθηρο. – Πρέπει ακόμη να σημειωθεί ότι, όπως ο καθολικός Ιησουιτισμός έχει κυρίως την ηθική ως θεμελιώδη της σοφιστικής του, έτσι και ο προτεσταντικός Ιησουιτισμός, ο οποίος βέβαια, τουλάχιστον αν' όσο γνωρίζω, δεν

βγαίνει ο πιστός της Αποκάλυψης από αυτή την αντίφαση μεταξύ της ιδέας της Αποκάλυψης ως θείας, αρμονικής αλήθειας [αφενός] και της υποτιθέμενης πραγματικής Αποκάλυψης [αφετέρου]; Μόνο μέσα από αυταπάτες, μόνο μέσα από τους γελοιωδέστερους κατ' επίφαση λόγους, μόνο μέσα από τις χειρότερες, τις αναληθέστερες σοφιστείες. Η *χριστιανική σοφιστική* είναι προϊόν της *χριστιανικής πίστης*, ιδιαίτερα της πίστης στη Βίβλο ως τη θεία Αποκάλυψη.

Η αλήθεια, η απόλυτη αλήθεια είναι αντικειμενικά δεδομένη στη Βίβλο, υποκειμενικά δεδομένη στην πίστη, διότι απέναντι σε αυτό που διατυπώνει ο ίδιος ο Θεός μπορώ να σταθώ μόνο με πίστη, με αφοσίωση, με παραδοχή. Για τη διάνοια, για το Λόγο απομένει εδώ μόνο μια τυπική, μια υποδεέστερη ενασκόληση· έχει μια θέση *εσφαλημένη, αντιφάσκουσα* προς την ουσία του. Η *διάνοια* δι' εαυτήν είναι εδώ αδιάφορη απέναντι στο αληθινό, αδιάφορη απέναντι στη διαφορά του αληθινού και του ψευδούς· δεν έχει κανένα κριτήριο εντός της· αυτό που βρίσκεται στην Αποκάλυψη είναι *αληθινό*, ακόμη και εάν *αντιφάσκει* άμεσα στη *διάνοια*· η διάνοια έχει παραδοθεί *απροσάταυτη* στη *σύμπτωση* της χείριστης εμπειρίας: οτιδήποτε βρίσκω στη θεία Αποκάλυψη πρέπει να το *πιστέψω*, και η διάνοιά μου, αν χρειαστεί, πρέπει να το *υπερασπιστεί*· η διάνοια είναι ο *Canis Domini**· πρέπει να δεχτεί να φορτωθεί ως αλήθεια τα πάντα *δυνατά χωρίς διαφοροποίηση* – η διαφοροποίηση θα ήταν *αμφιβολία*, θα ήταν *βεβήλωση*· συνεπώς δεν της μένει τίποτε άλλο από μια νόηση *τυχαία*, αδιάφορη, δηλαδή *αναληθή, σοφιστική, συνωμοτική* – μια νόηση η οποία σκέφτεται μόνο για τις πλέον αβάσιμες διακρίσεις και διαφυγές, για τα πιο αξιοπεριφρόνητα τεχνάσματα και κόλπα. Όσο περισσότερο όμως, εν τω χρόνω, ο άνθρωπος αποξενώνεται από την Αποκάλυψη, όσο περισσότερο η διάνοια ωριμάζει σε αυτοτέλεια, τόσο πιο εμφαντικά εμφανίζεται αναγκαστικά η αντίφαση μεταξύ της διάνοιας και της πίστης στην Αποκάλυψη. Ο πιστός μπορεί τότε να επαληθεύσει την ιερότητα και τη θεϊκότητα της Αποκάλυψης μόνο σε *συνειδητή* αντίφαση *με τον εαυτό του, με την αλήθεια, με τη διάνοια*, μόνο μέσα από *χυδαία αυθαιρεσία*, μόνο μέσα από *αδιάντροπα ψεύδη* – μόνο μέσα από την *αμαρτία* ενάντια στο Άγιο Πνεύμα. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος ΙΧ.]

* Ο Feuerbach ανατρέχει εδώ σε ένα λογοπαίγνιο του Μεσαίωνα, το οποίο αναφέρεται στο *τάγμα των Δομινικανών μοναχών*, το οποίο ιδρύθηκε από τον Καστιλιάνο μοναχό Δομίνικο (1170-1221), και είχε δομή παρόμοια με των Φραγκισκανών. Λόγω της προσκόλλησής τους στην παπική εξουσία οι Δομινικανοί ονομάστηκαν *περιπαικτικά*, με *αντιστροφή του ονόματός τους*, *Canes Domini*, οι *κύνες*, τα *σκυλιά του Κυρίου*.

αποτελεί κανένα τυπικά οργανωμένο σωματείο, καθιστά γυμναστήριο της σοφιστικής του κυρίως τη Βίβλο, την εξήγησή.

Εικοστό τρίτο κεφάλαιο

Η αντίφαση στην ουσία του Θεού εν γένει*

Η ανώτατη αρχή, το κεντρικό σημείο της χριστιανικής σοφιστικής είναι η έννοια του Θεού. Ο Θεός είναι η ανθρώπινη ουσία, και εντούτοις πρέπει να είναι ένα άλλο, υπερανθρώπινο ον. Ο Θεός είναι η γενική, η καθαρή ουσία, η ιδέα της ουσίας αδιακρίτως, και εντούτοις πρέπει να είναι ένα εμπρόσωπο, ατομικό ον· ή: ο Θεός είναι πρόσωπο και εντούτοις πρέπει να είναι Θεός, [το] γενικό, δηλαδή όχι ένα εμπρόσωπο ον. Ο Θεός είναι· η ύπαρξή του είναι βέβαιη, βεβαιοτέρη από τη δική μας· έχει ένα Είναι διακριτό, διαφορετικό από εμάς και από τα πράγματα, δηλαδή ατομικό, και εντούτοις πρέπει το Είναι του να είναι

* Ο προσδιορισμός
«εν γένει»
στον τίτλο μπαίνει
στη δεύτερη έκδοση.

ένα πνευματικό Είναι, δηλαδή να μην προσλαμβάνεται ως ένα ιδιαίτερο Είναι. Στο Δέον καθίσταται στόχος άρνησης αυτό που υποστηρίζεται στο Είναι. Η βασική έννοια είναι μια αντίφαση η οποία καλύπτεται μόνο μέσα από σοφιστείες. Ένας Θεός που δεν νοιάζεται για εμάς, που δεν εισακούει τις προσευχές μας, που δεν μας βλέπει και

δεν μας αγαπά, δεν είναι Θεός· άρα καθίσταται η ανθρωπότητα ουσιασώς κατηγορημα του Θεού· ταυτόχρονα όμως λέγεται και πάλι: Ένας Θεός που δεν υπάρχει δι' εαυτόν, έξω από τον άνθρωπο, πάνω από τον άνθρωπο, ως ένα άλλο ον, είναι ένα φάντασμα, ώστε καθίστανται η ανανθρωπότητα και η υπερανθρωπότητα ουσιασώς κατηγορηματά της θεότητας. Ένας Θεός που δεν είναι όπως εμείς, που δεν έχει συνείδηση, επίγνωση, δηλαδή προσωπική διάνοια, προσωπική συνείδηση, όπως, φέρ' ειπείν, η υπόσταση του Spinoza, δεν είναι Θεός. Η ουσιασώς ενότητα με εμάς είναι ο κύριος όρος της θεότητας· η έννοια της θεότητας εξαρτάται από την έννοια της προσωπικότητας, της συνείδησης, ως του υπέρτατου που μπορεί να νοηθεί. Αλλά ένας Θεός, λέγεται και πάλι ταυτόχρονα, ο οποίος δεν διαφέρει ουσιασώς από εμάς δεν είναι Θεός.

Ο χαρακτήρας της θρησκείας είναι η άμεση, αθέλητη, ασυνείδητη εποπτεία της ανθρώπινης ουσίας ως ενός άλλου όντος. Όταν όμως αυτό το αντικειμενικά ορώμενο ον καθίσταται αντικείμενο του αναστοχασμού, της μελολογίας, τότε γίνεται ένα ανεξάντητο απόθεμα ψεμάτων, απατών, φαντασμαγοριών, αντιφάσεων και σοφιστειών.

Ένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικό τέχνασμα και προτέρημα της χριστιανικής σοφιστικής είναι το ανεξιχνίαστο, το ακατάληπτο του θείου όντος. Το μυστικό αυτής της ακαταληψίας όμως, όπως θα δείχτει, δεν είναι τίποτε άλλο από το ότι μια γνωστή ιδιότητα καθίσταται άγνωστη, μια φυσική ποιότητα καθίσταται υπερφυσική, δηλαδή αφύσικη ποιότητα, και ακριβώς με αυτό τον τρόπο γεννιέται η επίφαση, η ψευδαίσθηση ότι το θείο ον είναι ένα άλλο από το ανθρώπινο και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο είναι ακατάληπτο.

Στο πρωταρχικό νόημα της θρησκείας η ακαταληψία του Θεού έχει μόνο τη σημασία μιας αφιθυμής έκφρασης. Έτσι, λέμε και εμείς με αφιθυμία στην περίπτωση ενός εκκλησιαστικού φαινομένου: είναι απίστευτο, υπερβαίνει κάθε έννοια, αν και πάλι αργότερα, όταν έχουμε περιέλθει σε σώφρονα κατάσταση, δεν βρίσκουμε το αντικείμενο του θαυμασμού μας τίποτε λιγότερο από ακατάληπτο. Η θρησκευτική ακαταληψία δεν είναι η άτονη τελεία την οποία ο αναστοχασμός θέτει τόσο συχνά όταν η διάνοια φτάνει στα όριά της, αλλά είναι ένα περιπαθές θαυμαστικό για την εντύπωση που ασκεί η φαντασία στο θυμικό. Η φαντασία είναι το πρωταρχικό όργανο και η ουσία της θρησκείας. Στο πρωταρχικό νόημα της θρησκείας υπάρχει μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου αφενός μόνο μία διαφορά αναφορικά με την *ύπαρξη*, το κατά πόσον ο Θεός αντιπαράτίθεται ως αυτοτελής ον στον άνθρωπο, αφετέρου δε μόνο μία ποσοτική διαφορά, δηλαδή μια διαφορά *αναφορικά με τη φαντασία*, διότι οι διαφορές της φαντασίας είναι μόνο ποσοτικές. Η απειρότητα του Θεού στη θρησκεία είναι ποσοτική απειρότητα: ο Θεός είναι και έχει τα πάντα, όσα και ο άνθρωπος, αλλά σε απείρως διευρυμένο μέτρο. Η ουσία του Θεού είναι η εξαντικειμενικευμένη ουσία της φαντασίας.¹⁶⁹ Ο Θεός είναι ένα αισθητηριακό ον, αλλά διαχωρισμένο από τους φραγμούς της αισθητηριακότητας – το απεριόριστο αισθητηριακό ον. Αλλά τι είναι η φαντασία; – Η άνευ φραγμών, η απεριόριστη αισθητηριακότητα. Ο Θεός είναι η αιώνια ύπαρξη, δηλαδή η διηνεκής ύπαρξη, η ύπαρξη για πάντα· ο Θεός είναι η πανταχού παρούσα ύπαρξη, δηλαδή η ύπαρξη εν παντί τόπω· ο Θεός είναι το παντογνώστικό ον, δηλαδή το ον για το οποίο αποτελεί αντικείμενο καθετί μεμονωμένο, καθετί αισθητηριακό χωρίς διαφορά, χωρίς χρόνο και χωρίς χωρικό περιορισμό.

Η αιωνιότητα και η πανταχού παρουσία είναι αισθητηριακές ιδιότητες, διότι σε αυτές δεν καθίσταται αντικείμενο άρνησης η ύπαρξη εν τω χρόνω και εν τω χώρω, αλλά μόνο ο αποκλειστικός περιορισμός σε έναν συγκεκριμένο χρόνο, σε έναν συγκεκριμένο χώρο. Και η παντογνωσία είναι επίσης μια αισθητηριακή ιδιότητα, αισθητηριακή γνώση. Η θρησκεία δεν διστάζει καθόλου να περιβάλλει τον ίδιο το Θεό με τις ευγενέστερες αισθήσεις: ο Θεός *βλέπει* και *ακούει* τα πάντα. Αλλά η θεία παντογνωσία είναι μια *αισθητηριακή γνώση* από την οποία έχει *αφαιρεθεί* η ιδιότητα, η ουσιά της προσδιοριστικότητας της πραγματικής αισθητηριακής γνώσης. Οι αισθήσεις μου μου παριστάνουν τα αισθητηριακά αντικείμενα απλώς *εξωτερικά* και *επάλληλα*· ο Θεός όμως αναπαριστά καθετί το αισθητηριακό μεμιάς, καθετί χωρικό με άχωρο τρόπο, καθετί χρονικό με άχρονο τρόπο, καθετί αισθητηριακό με μη αισθητηριακό τρόπο.¹⁷⁰ Αυτό σημαίνει ότι διευρύνω τον αισθητηριακό ορίζοντά μου μέσα από τη φαντασία· παροντοποιώ μέσα στη συγκεκριμένη

169. Αυτό φαίνεται, μεταξύ άλλων, ιδιαίτερα στον υπερθετικό βαθμό και στο πρόθεμα: über, ύπερ, τα οποία τίθενται στα θεία κατηγορήματα και παλαιόθεν –όπως, για παράδειγμα, στους Νεοπλάτωνικούς, τους Χριστιανούς μεταξύ των ειδωλοπατρών φιλοσόφων– έπαιξαν κύριο ρόλο στη θεολογία.

170. «Ο Θεός γνωρίζει λοιπόν πόσος είναι ο αριθμός των ψήλων, των κουνουπιών, των μυγών και των ψαριών, γνωρίζει πόσα γεννιούνται και πόσα πεθαίνουν, δεν το γνωρίζει όμως αυτό σε κάθε μεμονωμένη περίπτωση κατ' επαλήθεία, αλλά γνωρίζει τα πάντα ταυτόχρονα και μεμιάς». Πέτρος Λομβαρδός (Lib. I, dist. 39, c. 3).

παράσταση της ολότητας όλα τα πράγματα, ακόμη και τα απομακρυσμένα, και θέτω αυτή την παράσταση, η οποία με ανυψώνει πάνω από την περιορισμένη αισθητηριακή σκοπιά και με επηρεάζει ευεργετικά, ως μια θεία οντότητα. Ως φραγμό αισθάνομαι μόνο τη γνώση μου, η οποία είναι δεσμευμένη στην τοπική σκοπιά, στην αισθητηριακή εμπειρία· αυτό που αισθάνομαι ως φραγμό το αίρω στη φαντασία μου, η οποία αφήνει ελεύθερο χώρο στα αισθήματά μου. Αυτή η άρνηση μέσα από τη φαντασία είναι η θέση της παντογνωσίας ως μιας θείας δύναμης και οντότητας. Ταυτόχρονα όμως, μεταξύ της παντογνωσίας και της γνώσης μου υπάρχει μόνο μια ποσοτική διαφορά· η ποιότητα της γνώσης είναι η ίδια. Δεν θα μπορούσα αλλήλωσε να αποδώσω την παντογνωσία σε ένα αντικείμενο ή σε ένα ον έξω από εμένα, εάν αυτή ήταν *ουσιωδώς* διαφορετική από τη γνώση μου, εάν δεν ήταν ένας *τρόπος παράστασης* εμού του ίδιου, εάν δεν υπήρχε στη *δική μου παραστατική δύναμη*. Το αισθητηριακό είναι εξίσου αντικείμενο και περιεχόμενο της θείας παντογνωσίας όσο της δικής μου γνώσης. Η φαντασία παραμερίζει μόνο το φραγμό της ποσότητας, όχι της ποιότητας. Η γνώση μας είναι περιορισμένη· αυτό σημαίνει: Γνωρίζουμε μόνο ορισμένα πράγματα, λίγα, όχι τα πάντα.

Η ευεργετική επένεργεια της θρησκείας βασίζεται σε αυτή τη *διεύρυνση* της αισθητηριακής συνείδησης. Στη θρησκεία ο άνθρωπος είναι στην *ύπαιθρο, sub divo* [υπό τη θεία σκέπη]· στην αισθητηριακή συνείδηση είναι στη δική του, περιορισμένη οικία. Η θρησκεία αναφέρεται ουσιωδώς, πρωταρχικά –και μόνο στην πηγή του είναι κάτι ιερό, αληθινό, καθαρό και καλό– μόνο στην *άμεσα αισθητηριακή, την αμόρφωτη* συνείδηση· είναι ο παραμερισμός των αισθητηριακών φραγμών. Περικλήιστοι, περιορισμένοι άνθρωποι και λαοί διατηρούν τη θρησκεία στο πρωταρχικό νόημά της, διότι αυτοί οι ίδιοι έχουν παραμείνει στην απαρχή, στην πηγή της θρησκείας. Όσο πιο περιορισμένη η ακτίνα του ανθρώπου, όσο λιγότερα γνωρίζει από την ιστορία, τη φύση, τη φιλοσοφία, τόσο περισσότερο προσκολλήται στη θρησκεία του.

Γι' αυτό και ο θρήσκος δεν αισθάνεται εντός του καμία ανάγκη για μόρφωση. Γιατί άραγε δεν είχαν οι Εβραίοι καμία τέχνη, καμία επιστήμη όπως οι Έλληνες; Διότι δεν είχαν καμία ανάγκη για κάτι τέτοιο. Και γιατί δεν είχαν καμία ανάγκη; Ο Γιαχβέ υποκαθιστούσε σε αυτούς αυτή την ανάγκη. Στη θεία παντογνωσία ο άνθρωπος ανυψώνεται πάνω από τους φραγμούς της γνώσης του.¹⁷¹ στη θεία πανταχού παρουσία πάνω από τους φραγμούς της τοπικής σκοπιάς του, στη θεία αιωνιότητα πάνω από τους φραγμούς του χρόνου του. Ο θρήσκος άνθρωπος είναι ευτυχισμένος στη φαντασία του· έχει τα πάντα *in nuce* [εν σπέρματι] μαζί του· το δισάκι του είναι πάντα δεμένο. Ο Γιαχβέ με συνοδεύει παντού· δεν χρειάζεται να εξέλθω από τον εαυτό μου· έχω στο Θεό μου το *σύνολο όλων των θησαυρών και των πολύτιμων πραγμάτων, όλων των πραγμάτων που είναι άξια γνώσης και μνημόνευσης*. Αλλά η μόρφωση εξαρτάται από έξω, έχει κάποιες ανάγκες, διότι *υπερβαίνει τους φραγμούς της αισθητηριακής συνείδησης και του ίδιου του θιου και πάλη μέσα από πραγματική δραστηριότητα, όχι μέσα από τη μαγική δύναμη της θρησκευτι-*

171. «Αυτοί που γνωρίζουν τον Παντογνώστη δεν μπορούν να μη γνωρίζουν το Μηδέν»· *Liber Meditatio*, c. 26 (Ψευδοαγουστίνος).

κής φαντασίας. Γι' αυτό και η *χριστιανική θρησκεία*, όπως επισημάνθηκε ήδη αρκετές φορές, δεν εμπεριέχει στην ουσία της καμία αρχή της καλλιέργειας, της μόρφωσης, διότι υπερβαίνει τους φραγμούς και τις δυσχέρειες του γήινου βίου μόνο μέσα από τη φαντασία, μόνο εν Θεώ, στον ουρανό. Ο Θεός είναι όλα όσα η καρδιά ποθεί και επιθυμεί – όλα τα πράγματα, όλα τα αγαθά. «Θέλεις αγάπη ή πίστη ή αλήθεια, ή παρηγοριά ή διαρκή παρουσία, αυτά είναι σε αυτόν παντού χωρίς μέτρο και τρόπο. Επιθυμείς ομορφιά, αυτός είναι ο πανέμορφος. Επιθυμείς πλούτο, αυτός είναι ο πλουσιότερος. Επιθυμείς εξουσία, αυτός είναι ο πανίσχυρος, ή ό,τι και να επιθυμεί η καρδιά σου το βρίσκεις χίλιες φορές σε αυτόν, στο μονοσήμαντο υπέρτατο αγαθό που είναι ο Θεός».¹⁷² Όποιος όμως έχει τα πάντα στο Θεό, όποιος απολαμβάνει ουράνια μακαριότητα ήδη με τη φαντασία του, πώς θα μπορούσε να αισθανθεί εκείνη τη χρεία, εκείνη την ένδεια που είναι η ορμή για κάθε καλλιέργεια; Η καλλιέργεια δεν έχει κανέναν άλλο σκοπό από το να πραγματοποιήσει έναν επίγειο ουρανό· αλλήλ και ο θρησκευτικός ουρανός πραγματοποιείται ή αποκτάται μόνο μέσα από θρησκευτική δραστηριότητα.

Η αρχικά ποσοτική μόνο διαφορά μεταξύ της θείας και της ανθρώπινης ουσίας διαμορφώνεται όμως τώρα από τον αναστοχασμό σε μια ποιοτική διαφορά, και με τον τρόπο αυτό εκείνο που αρχικά ήταν μόνο μια αισθηματική έξαψη, μια άμεση έκφραση του θαυμασμού, της αγαλλίασης, μια εντύπωση της φαντασίας στο θυμικό, τώρα, ως αντικειμενική ιδιοσυστασία, έχει παγιωθεί ως πραγματική ακαταληψία. Ο πιο αγαπημένος τρόπος έκφρασης του αναστοχασμού σε αυτή τη σχέση είναι ότι από το Θεό καταλαβαίνουμε το *Ότι* αλλήλ ποτέ το *Πώς*. Το ότι, για παράδειγμα, στο Θεό προσήκει ουσιαδώς το κατηγορηματικό του δημιουργού, ότι δημιούργησε τον κόσμο, και μάλιστα όχι από ένα προδεδωμένο υλικό αλλήλ μέσα από την παντοδυναμία του από το μηδέν, αυτό είναι σαφές βέβαια, μάλιστα είναι αναμφισβήτητο σαφές· αλλήλ το *πώς* είναι δυνατό αυτό υπερβαίνει, βέβαια, την περιορισμένη διάνοιά μας. Αυτό σημαίνει: η *έννοια γένους* είναι σαφής, σίγουρη, αλλήλ η *έννοια του είδους* είναι ασαφής, αβέβαιη.

Η *έννοια της δραστηριότητας*, του πράττειν, του δημιουργείν, είναι καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν μια *θεία έννοια*· εφαρμόζεται λοιπόν χωρίς διαταγμούς στο Θεό. Στη δραστηριότητα ο άνθρωπος αισθάνεται ελεύθερος, απεριόριστος, ευτυχής, στο πάσχειν αισθάνεται περιορισμένος, πιεσμένος, δυστυχής. Η *δραστηριότητα* είναι *θετική αυτοπεποίθηση*. Θετικό εν γένει είναι οτιδήποτε συνοδεύεται στον άνθρωπο με *χαρά* – συνεπώς ο Θεός, όπως είπαμε ήδη, είναι η έννοια της *καθαρής*, της *απερίοριστης χαράς*. Επιτυγχάνουμε μόνο αυτό που κάνουμε με ευχαρίστηση· τα πάντα υπερβαίνει η χαρμόσυνη. Μια χαρμόσυνη δραστηριότητα είναι όμως τέτοια, που συμφωνεί με την ουσία μας, την οποία δεν αισθανόμαστε ως φραγμό και συνεπώς ως καταναγκασμό. Αλλήλ η ευτυχέστερη, η μακαριότερη δραστηριότητα είναι η παραγωγική. Η ανάγνωση, για παράδειγμα, είναι ένα εξαιρετο πράγμα· η ανάγνωση είναι παθητική δραστηριότητα, αλλήλ η δημιουργία ενός αξιανάγνωστου έργου είναι ακόμη πιο εξαιρετη. Ισχύει και εδώ ότι το δούναί είναι

172. J. Tauler, *ό.π.*, σ. 312.

μακαριότερο του λαβείν. Η έννοια γένους της παραγωγικής δραστηριότητας χρησιμοποιείται λοιπόν στο Θεό, δηλαδή στ' αλήθεια θεωρείται θεία δραστηριότητα και οντότητα, εξαντικειμενικευμένη. Διαχωρίζεται όμως κάθε *ιδιαιτερος προσδιορισμός*, κάθε *είδος* δραστηριότητας – παραμένει μόνο ο βασικός προσδιορισμός, ο οποίος ωστόσο είναι ουσιαδώς ανθρώπινος βασικός προσδιορισμός: η παραγωγή *εκτός ημών*. Ο Θεός δεν έχει δημιουργήσει κατίτι, αυτό ή εκείνο, ένα ιδιαίτερο ον, όπως ο άνθρωπος, αλλά *τα πάντα*, η δραστηριότητά του είναι *αδιακρίτως οικουμενική, απεριόριστη*. Είναι λοιπόν *αυτονόητο*, είναι ένα αναγκαίο επακόλουθο, ότι ο *τρόπος* του *πώς* ο Θεός δημιούργησε όλα αυτά είναι ακατάληπτος, διότι αυτή η δραστηριότητα δεν είναι ένα είδος δραστηριότητας, διότι *το ερώτημα για το Πώς είναι εδώ άστοχο*, ένα ερώτημα το οποίο *απορρίπτεται* μέσα από τη *βασική έννοια της απεριόριστης δραστηριότητας* καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν. Κάθε *ιδιαιτερη δραστηριότητα* δημιουργεί με *ιδιαιτερο τρόπο* τις επενέργειές της, διότι εδώ η ίδια η δραστηριότητα είναι ένα συγκεκριμένο είδος δραστηριότητας· προκύπτει λοιπόν *αναγκαστικά* το ερώτημα: Πώς το προκάλεσε αυτό; Η απάντηση όμως στο ερώτημα: *Πώς* δημιούργησε ο Θεός τον κόσμο; αναντάται *κατ' ανάγκην αρνητικά*, διότι η δραστηριότητα που δημιούργησε τον κόσμο *αρνείται για τον εαυτό της* κάθε *ιδιαιτερη* δραστηριότητα, η οποία θα ήταν και η μοναδική που θα δικαιολογούσε μια τέτοια ερώτηση, κάθε τρόπο δραστηριότητας που είναι δεσμευμένος σε ένα *συγκεκριμένο περιεχόμενο*, δηλαδή σε ένα *υλικό*. Στο ερώτημα αυτό παρεμβάλλεται παρανόμως μεταξύ του υποκειμένου, της δημιουργικής δραστηριότητας, και του αντικείμενου, του δημιουργήματος, ένα αποκλεισμένο ενδιάμεσο πράγμα, το οποίο δεν ανήκει εδώ: η έννοια της *ιδιαιτερότητας*. Η δραστηριότητα αναφέρεται μόνο στο συλλογικό ουσιαστικό: *τα πάντα*, ο κόσμος· ο Θεός δημιούργησε, έτσι, *τα πάντα*, αλλά *όχι κατίτι* – το απροσδιόριστο όλον, το παν, όπως το συνοψίζει η φαντασία, αλλά *όχι* το προσδιορισμένο, το ιδιαίτερο, όπως είναι μέσα από την ιδιαιτερότητά του αντικείμενο στις αισθήσεις, και μέσα από την ολότητά του ως σύμπαν είναι αντικείμενο για το Λόγο. Το κατίτι προκύπτει διά της φυσικής οδού – είναι προσδιορισμένο και έχει ως τέτοιο, πράγμα το οποίο είναι μόνο μια ταυτολογία, μια συγκεκριμένη βάση, μια συγκεκριμένη αιτία. Δεν είναι ο Θεός αυτός που δημιούργησε το διαμάντι, αλλά ο άνθρακας· το συγκεκριμένο άλλας οφείλει την προέλευσή του μόνο στο συνδυασμό αυτών των συγκεκριμένων οξέων με μια συγκεκριμένη βάση, *όχι* στο Θεό. Ο Θεός απλώς δημιούργησε *τα πάντα όλα μαζί χωρίς διαφορά*.

Βέβαια, στη θρησκευτική παράσταση ο Θεός έχει δημιουργήσει *καθετί μεμονωμένο*, διότι αυτό συμπεριλαμβάνεται *στα πάντα*, αλλά μόνο έμμεσα· διότι δεν δημιούργησε το μεμονωμένο με μεμονωμένο τρόπο, το προσδιορισμένο με προσδιορισμένο τρόπο· αλλιώς θα ήταν ένα συγκεκριμένο ον. Είναι, βέβαια, ακατάληπτο πώς από αυτή τη γενική, την απροσδιόριστη δραστηριότητα προέκυψε το ιδιαίτερο, το προσδιορισμένο· αλλά [είναι ακατάληπτο] μόνο επειδή εισάγω λάθρα το ιδιαίτερο, επειδή υποδηλώνω στη θεία δραστηριότητα ένα *άλλο* αντικείμενο από εκείνο που της προσήκει. Η θρησκεία δεν έχει καμία φυσικοεπιστημονική εποπτεία του κόσμου· δεν ενδιαφέρεται για μια φυσική εξήγηση, η οποία μπορεί να διατυπωθεί μόνο

με τη γένεση. Ωστόσο η γένεση είναι μια έννοια θεωρητική, μια έννοια της φιλοσοφίας της φύσης. Οι ειδωλολάτρες φιλόσοφοι ασχολούνταν με τη γένεση των πραγμάτων. Αλλά η χριστιανική θρησκευτική συνείδηση απεχθάνονταν αυτή την έννοια ως ειδωλολατρική, ως άθρησκη, και έβρεσε στη θέση της την *πρακτική* ή *υποκειμενικά* ανθρώπινη έννοια της *δημιουργίας*, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο από μια απαγόρευση να νοεί κανείς τα πράγματα ως γεννημένα διά της φυσικής οδού, μια απαγόρευση κάθε φυσικής επιστήμης και φυσικής φιλοσοφίας. Η θρησκευτική συνείδηση συνδέει τον κόσμο άμεσα με το Θεό· συνάγει τα πάντα από το Θεό, διότι για αυτή δεν είναι τίποτε αντικείμενο στην ιδιαιτερότητα και την πραγματικότητα του, δεν της είναι τίποτε αντικείμενο του Λόγου. Τα πάντα προέρχονται από το Θεό – αυτό αρκεί, αυτό ικανοποιεί πλήρως τη θρησκευτική συνείδηση. Το ερώτημα: *Πώς* δημιούργησε ο Θεός; είναι μια *έμμεση αμφισβήτηση* του ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο. Με αυτό το ερώτημα ο άνθρωπος κατέληξε στον αθεϊσμό, στον υλισμό, στο νατουραλισμό. Όποιος ρωτά με αυτό τον τρόπο, γι' αυτόν ο κόσμος είναι ήδη αντικείμενο της θεωρίας, της φυσικής επιστήμης, δηλαδή είναι αντικείμενο στην πραγματικότητα του, στην προσδιοριστικότητα του περιεχομένου του. Το περιεχόμενο αυτό αντιφάσκει όμως στην παράσταση της απροσδιόριστης, της άυλης, της άνευ υλικού δραστηριότητας. Και η αντίφαση αυτή οδηγεί στην απάρνηση της βασικής παράστασης.

Η δημιουργία της παντοδυναμίας βρίσκεται στην κατάλληλη θέση της, αποτελεί μια αλήθεια μόνο εκεί όπου όλα τα συμβάντα και όλα τα φαινόμενα του κόσμου συνάγονται από το Θεό. Όπως ήδη επισημάνθηκε, [η δημιουργία αυτή] γίνεται ένας μύθος παισιότερων εποχών εκεί όπου η φυσική επιστήμη ειδούει στο μέσο, εκεί όπου ο άνθρωπος καθιστά αντικείμενο της έρευνάς του τους προσδιορισμένους λόγους, το Πώς των φαινομένων. Συνεπώς για τη θρησκευτική συνείδηση δεν είναι ούτε και η Δημιουργία κάτι ακατάληπτο, δηλαδή μη ικανοποιητικό, το πολύ μόνο στις στιγμές εκείνες της αθρησκευτικότητας, της αμφιβολίας όπου αποστρέφεται το Θεό και στρέφεται προς τα πράγματα, σίγουρα όμως [είναι ακατάληπτη] για τον αναστοχασμό, για τη θεολογία, η οποία αλληθωρίζει, με το ένα μάτι στον ουρανό και με το άλλο στον κόσμο. Ότι υπάρχει στην αιτία υπάρχει και στην επενέργεια. Ένας αυλός γεννά μόνο ήχους αυλού, δεν γεννά ήχους από βαρύαυλο ή από σάλπιγγα. Όταν ακούσεις ένα βαρύαυλο αλληά δεν έχεις ακούσει και δεν έχει δει ποτέ κανένα άλλο πνευστό όργανο εκτός από τον αυλό, τότε βεβαίως θα σου είναι ακατάληπτο πώς μπορεί να βγαίνει ένας τέτοιος ήχος από τον αυλό. Έτσι είναι και εδώ – μόνο που η αναλογία είναι ακατάληπτη στο βαθμό που ο ίδιος ο αυλός είναι ένα συγκεκριμένο όργανο. Φαντάσου όμως, αν είναι δυνατόν, ένα αδιακρίτως οικουμενικό όργανο, το οποίο να ενώνει εντός του όλα τα όργανα χωρίς το ίδιο να είναι ένα *συγκεκριμένο*· τότε θα δεις ότι πρόκειται για μια ανόητη αντίφαση να απαιτεί κανείς έναν ήχο ο οποίος ανήκει σε ένα συγκεκριμένο όργανο από ένα όργανο από το οποίο μόλις αφαιρέσες το χαρακτηριστικό όλων των συγκεκριμένων οργάνων.

Ταυτόχρονα όμως, αυτή η ακαταληψία έχει ως βάση το σκοπό να αποξενώσει τη θεία δραστηριότητα από την ανθρώπινη, να παραμερίσει την ομοι-

ότητα, την ομοιομορφία ή, πολύ περισσότερο, την ουσιασκή ενότητα της με την ανθρώπινη, για να την καταστήσει μια *ουσιασκάως άληθη* δραστηριότητα. Αυτή η διαφορά μεταξύ της θείας και της ανθρώπινης δραστηριότητας είναι το *Μηδέν*. Ο Θεός δημιουργεί κατ'είξω από τον εαυτό του, όπως ο άνθρωπος. Το δημιουργεί είναι μια γνήσια, μια ριζικά ανθρώπινη έννοια. Η φύση γεννά, κυοφορεί, ο άνθρωπος *δημιουργεί*. Η δημιουργία είναι μια δράση από την οποία μπορώ να απέχω, είναι μια εμπρόθετη, σκόπιμη, εξωτερική δράση – μια δράση στην οποία δεν συμμετέχει άμεσα η δική μου εσώτερη ουσία, μια δράση στην οποία δεν είμαι ταυτόχρονα πάσχων, θιγμένος. Αντιθέτως, μια μη αδιάφορη δραστηριότητα είναι ταυτισμένη με την ουσία μου, είναι αναγκαία για μένα, όπως η πνευματική παραγωγή την οποία μου προσδίδει παθολογικά μια εσώτερη ανάγκη και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο με καταλαμβάνει βαθύτητα. Τα πνευματικά έργα δεν δημιουργούνται – η δημιουργία είναι μόνο η πιο εξωτερική δραστηριότητα σε αυτά – αληθά *γεννιούνται* εντός μας.¹⁷³ Αληθά η δημιουργία είναι μια δραστηριότητα αδιάφορη, και γι' αυτό ελεύθερη, δηλαδή αυθαίρετη. Μέχρις εδώ ο Θεός είναι λοιπόν πλήρως σύμφωνος με τον άνθρωπο, δεν διαφέρει διόλου από αυτόν, στο ότι δημιουργεί· αντιθέτως, τίθεται ιδιαίτερη έμφαση στο ότι η δημιουργία του είναι ελεύθερη, αυθαίρετη, μάλιστα *κατά την αρέσκειά του*. Ο Θεός είχε την αρέσκεια, είχε την ευαρέσκεια να δημιουργήσει έναν κόσμο. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος αποθεώνει εδώ την προτίμηση για τη δική του ευαρέσκεια, τη δική του αρέσκεια και τη δική του αναίτια αυθαιρεσία. Ο ριζικά ανθρώπινος προσδιορισμός της θείας δραστηριότητας γίνεται μέσα από την ίδια την παράσταση της αρέσκειας *χύδων* ανθρώπινος – ο Θεός από καθρέφτης της ανθρώπινης ουσίας γίνεται καθρέφτης της ανθρώπινης ματαιοδοξίας και αυταρέσκιας.

Τώρα όμως, ξαφνικά η αρμονία διαλύεται σε δυσαρμονία· ο άνθρωπος που μέχρι τούδε ήταν *σε ομοφωνία με τον εαυτό του διχάζεται*: ο Θεός ενεργεί *εκ του μηδενός, δημιουργεί*· η ενέργεια εκ του μηδενός είναι δημιουργία – αυτή είναι η διαφορά. Ο *ουσιασκάως* προσδιορισμός είναι ανθρώπινος· αληθά, καθώς η προσδιοριστικότητα αυτού του βασικού προσδιορισμού εκμηδενίζεται αμέσως και πάλη, ο αναστοχασμός την καθιστά *μη* ανθρώπινη. Με αυτό τον εκμηδενισμό σβήνει όμως η έννοια, η διάνοια· απομένει μόνο μια μηδαμινή, κενή περιεχομένου παράσταση, διότι έχει εξαντληθεί ήδη η νοησιμότητα, η παραστατικότητα, δηλαδή η διαφορά μεταξύ του θείου και του ανθρώπινου προσδιορισμού είναι στ' αλήθεια ένα *Μηδέν*, ένα *Nihil negativum* της διάνοιας. Η αφελής αυτοομολογία αυτού του μηδενικού της διάνοιας είναι το *Μηδέν ως αντικείμενο*.

173. Για το λόγο αυτό, στη σύγχρονη εποχή έχει γίνει πραγματικά η δραστηριότητα της ιδιοψυχίας μια κοσμογονική δραστηριότητα, και με τον τρόπο αυτό έχει ανοικτεί ένα νέο πεδίο για τη φαντασία της φιλοσοφίας της θρησκείας. – Ένα ενδιαφέρον αντικείμενο της κριτικής θα ήταν ο τρόπος του πώς παλαιόθεν η θρησκευτική θεωρησιακότητα επιδίωκε να διαμεσολάβησει την ελευθερία ή, πολύ περισσότερο, την αυθαιρεσία, δηλαδή τη μη αναγκαιότητα της Δημιουργίας, με την αναγκαιότητα της, δηλαδή με τη διάνοια. Αληθά η κριτική αυτή βρίσκεται εκτός του σκοπού μας. Υποβάλλουμε σε κριτική τη θεωρησιακότητα μόνο μέσα από την κριτική της θρησκείας, περιοριζόμεστε μόνο στο πρωταρχικό, στο θεμελιώδες. Η κριτική στη θεωρησιακότητα προκύπτει ως απλό συμπέρασμα.

Ο Θεός είναι αγάπη, αλλήλ' όχι ανθρώπινη αγάπη, [είναι] διάνοια, αλλήλ' όχι ανθρώπινη, όχι!, μια *ουσιωδώς άλλη* διάνοια. Αλλήλ' σε τι συνίσταται αυτή η διαφορά; Δεν μπορώ να σκεφτώ ή να φανταστώ καμία διάνοια έξω από την προσδιοριστικότητα με την οποία ενεργοποιείται εντός μας· δεν μπορώ να διαιρέσω ή ακόμη να τετραμερίσω τη διάνοια, ούτως ώστε να αποκτήσω περισσότερες διάνοιες· μπορώ να σκεφτώ μόνο *μία και την αυτή* διάνοια. Μπορώ βεβαίως να σκεφτώ τη διάνοια καθ' εαυτή, δηλαδή ελεύθερη από τυχαίους φραγμούς· αλλήλ' εδώ δεν αφαιρώ *την ουσιώδη προσδιοριστικότητα*. Αντιθέτως, ο θρησκευτικός αναστοχασμός εκμηδενίζει ακριβώς *εκείνη* την προσδιοριστικότητα η οποία κάνει κατ'ι *αυτό που είναι*. Μόνο αυτό στο οποίο η θεία διάνοια είναι ταυτόσημη με την ανθρώπινη, μόνο αυτό *οποιο κατ'ι, είναι διάνοια*, μια πραγματική έννοια· αυτό όμως που πρέπει να την κάνει κάτι άλλο, μάλιστα κάτι ουσιωδώς άλλο, είναι αντικειμενικά *μηδέν*, υποκειμενικά μια απλή *φαντασίωση*.

Ένα άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το *ανεξιχνίαστο μυστικό της γέννησης* του Υιού του Θεού. Η γέννηση του Θεού είναι, φυσικά, *άλλη* από την κοινή φυσική, μάλιστα! είναι μια *υπερφυσική* γέννηση, δηλαδή σ' *αλήθεια* είναι μόνο ψευδαισθησιακή, *φαινομενική* – μια γέννηση από την οποία λείπει *εκείνη* η προσδιοριστικότητα μέσα από την οποία η γέννηση είναι *γέννηση*, διότι λείπει η διαφορά των φύλων–, μια γέννηση λοιπόν η οποία αντιφάσκει στη *φύση και στο Λόγο*, αλλήλ' ακριβώς γι' αυτό, επειδή είναι μια *αντίφαση*, επειδή δεν εκφράζει κάτι *συγκεκριμένο*, επειδή *δεν προσφέρει* κάτι *για τη σκέψη*, αφήνει στη φαντασία έναν τόσο μεγαλύτερο χώρο, ασκώντας, έτσι, στο θυμικό την εντύπωση του *βάθους*. Ο Θεός είναι *Πατήρ και Υιός* – ο Θεός, για σκέψου! Ο Θεός. Η απισθυμία *κυριεύει* τη σέξψη· το αίσθημα της ενότητας με το Θεό θέτει τον άνθρωπο εκτός εαυτού *λόγω της ευφροσύνης* – το *απώτερο* χαρακτηρίζεται με το *εγγύτερο*, το *άλλο* με το *ίδιον*, το *ανώτατο* με το *θαυότερο*, το *υπερφυσικό* με το *φυσικό*, δηλαδή το υπερφυσικό τίθεται *ως το φυσικό*, το θείο *ως το ανθρώπινο*, ενώ απορρίπτεται το ότι το θείο είναι *κάτι άλλο* από το ανθρώπινο. Αλλήλ' *αυτή η ενότητα* του θείου και του ανθρώπινου γίνεται αμέσως *πάλι στόχος άρνησης*: αυτό που ο Θεός έχει κοινό με τον άνθρωπο, αυτό θα πρέπει στο Θεό να *σημαίνει* κάτι άλλο απ' ό,τι στον άνθρωπο – έτσι, το *ίδιον* γίνεται και *πάλι ξένο*, το γνωστό γίνεται άγνωστο, το εγγύς *απώτερο*. Ο Θεός *δεν γεννά* όπως η φύση, *δεν είναι πατήρ*, *δεν είναι υιός* όπως εμείς – τότε *λοιπόν πώς*; Μα αυτό είναι ακριβώς το ακατάληπτο, το ανομολόγητο βάθος της θείας γέννησης. Έτσι, η θρησκεία ή, πολύ περισσότερο, η θεολογία θέτει πάντα εντέλει το *φυσικό*, το ανθρώπινο, το οποίο εκμηδενίζει, και *πάλι στο Θεό*, αλλήλ' *τώρα σε αντίφαση* με την ουσία του ανθρώπου, με την ουσία της φύσης, διότι *πρέπει να είναι* κάτι άλλο στο Θεό, ενώ στην αλήθεια *δεν είναι τίποτε* άλλο.

Σε όλους όμως τους άλλους προσδιορισμούς του θείου όντος αυτό το *μηδέν* της διαφοράς είναι κρυφό· αντιθέτως, στη Δημιουργία είναι ένα *φανερωμένο, δηλωμένο, αντικειμενικό Μηδέν* – και γι' αυτό είναι το *επίσημο*, το *περιθώριο Μηδέν της θεολογίας στη διαφορά της από την ανθρωπολογία*.

Ο βασικός προσδιορισμός όμως μέσα από τον οποίο ο άνθρωπος καθιστά τη δική του διαχωρισμένη ουσία μια ξένη, ακατάληπτη ουσία είναι

η έννοια, είναι η παράσταση της *αυτοτέλειας*, της *ατομικότητας* ή –πράγμα που είναι μόνο μια αφηρημένη έκφραση– της *προσωπικότητας*. Η έννοια της ύπαρξης πραγματοποιείται πρώτα στην έννοια της Αποκάλυψης, αλλά η έννοια της Αποκάλυψης ως της αυτογέννησης του Θεού πραγματοποιείται πρώτα στην έννοια της προσωπικότητας. Ο Θεός είναι ένα *εμπρόσωπο ον* – αυτό είναι η διαταγή η οποία με ένα χτύπημα μετατρέπει ως διά μαγείας το παριστάμενο σε πραγματικό, το υποκειμενικό σε αντικειμενικό. Όλα τα κατηγορήματα, όλοι οι προσδιορισμοί του θείου όντος είναι ριζικά ανθρωπίνου· αλλά ως προσδιορισμοί ενός όντος εμπρόσωπου, δηλαδή *άλλου*, διαφορετικού από τον άνθρωπο και ανεξάρτητα υπάρχοντος, *φαίνονται* άμεσα να είναι *πραγματικά* *άλλοι* προσδιορισμοί, αλλά με τέτοιο τρόπο, ώστε ταυτόχρονα παραμένει ως βάση η *ουσιώδης ενότητα*. Με τον τρόπο αυτό γεννιέται για τον αναστοχασμό η έννοια των *ηλεγόμενων ανθρωπομορφισμών*. Οι ανθρωπομορφισμοί είναι ομοιότητες μεταξύ του Θεού και του ανθρώπου. Οι προσδιορισμοί του θείου και του ανθρωπίνου όντος *δεν είναι οι ίδιοι*, αλλά *ομοιάζουν με αμοιβαίο τρόπο*.

Για το λόγο αυτό το *αντίδοτο* για τον *πανθεισμό* είναι η προσωπικότητα· δηλαδή μέσα από την *παράσταση της προσωπικότητας* ο θρησκευτικός αναστοχασμός διώχνει *από τη σκέψη του* το αδιαφοροποίητο του θείου και του ανθρωπίνου όντος. Η ωμή, αλλά και πάλη χαρακτηριστική έκφραση του πανθεισμού είναι η εξής: Ο άνθρωπος είναι απόρροια ή *τμήμα* του θείου όντος· αντιθέτως, η θρησκευτική έκφραση είναι η εξής: Ο άνθρωπος είναι *εικόνα* Θεού· ή επίσης: είναι ένα *ον συγγενές* με το Θεό· διότι ο άνθρωπος, σύμφωνα με τη θρησκεία, δεν προέρχεται από τη φύση, αλλά είναι έπος γένους, θείας προέλευσης. Ωστόσο η συγγένεια είναι μια απροσδιόριστη, μια υπεκφεύγουσα έκφραση. Υπάρχουν βαθμοί συγγένειας – μακρινή και κοντινή συγγένεια. Τι είδους συγγένεια εννοείται; Για τη σχέση του ανθρώπου προς το Θεό με την έννοια της θρησκείας ταιριάζει εντούτοις μόνο μία και μοναδική σχέση συγγένειας – η εγγύτερη, η εσώτερη, η ιερότερη που μπορεί να φανταστεί κανείς–, η σχέση του τέκνου προς τον πατέρα. Ο Θεός και ο άνθρωπος διαφέρουν λοιπόν ως προς το εξής: Ο Θεός είναι ο Πατήρ του ανθρώπου, ο άνθρωπος είναι ο Υιός, το τέκνο του Θεού. Εδώ έχει τεθεί ταυτόχρονα η αυτοτέλεια του Θεού και η εξάρτηση του ανθρώπου, και μάλιστα άμεσα ως ένα αντικείμενο του αισθήματος, ενώ στον πανθεισμό το τμήμα εμφανίζεται εξίσου αυτοτελές όσο και το όλον, μια και αυτό παριστάνεται ως συντεθειμένο από τα τμήματά του. Ταυτόχρονα όμως αυτή η διαφορά είναι μόνο μια *επίφαση*. Ο Πατήρ δεν είναι πατήρ χωρίς το τέκνο, και οι δύο μαζί αποτελούν ένα κοινό ον. Στην αγάπη ο άνθρωπος εγκαταλείπει την αυτοτέλειά του, υποβαθμίζεται σε ένα *τμήμα* – ένας αυτουποβιβασμός, μια αυτοταπείνωση η οποία αντισταθμίζεται μόνο μέσα από το ότι ο άλλος επίσης υποβαθμίζεται σε ένα τμήμα, από το ότι και οι δύο υποτάσσονται σε μια ανώτερη δύναμη, τη δύναμη του οικογενειακού πνεύματος, της αγάπης. Πραγματοποιείται λοιπόν εδώ η ίδια σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπου όπως στον πανθεισμό, μόνο που εδώ παριστάνεται ως προσωπική, πατριαρχική σχέση, ενώ εκεί ως απρόσωπη, γενική, στον πανθεισμό εκφράζεται *λογικά*, και γι' αυτό *συγκεκριμένα*, *άμεσα*, αυτό που στη θρησκεία παρακάμπτεται μέσα από

τη *φαντασία*. Η συγκατάταξη ή, πολύ περισσότερο, το αδιαφοροποιήτο του Θεού και του ανθρώπου επικαλύπτεται εδώ δηλαδή μέσα από το ότι και οι δύο παριστάνονται ταυτόχρονα ως πρόσωπα ή ως άτομα και ως Θεός – μια αυτοτέλεια η οποία όμως είναι μόνο επίφαση, διότι εκείνος ο οποίος, όπως ο θρησκευτικός Θεός, είναι εκ βάθους καρδίας πατήρ έχει στο ίδιο το παιδί του τη ζωή και την ουσία του.

Την αμοιβαία εσώτερη σχέση εξάρτησης του Θεού ως πατέρα και του ανθρώπου ως τέκνου δεν μπορεί κανείς να τη λύσει μέσα από την ακόλουθη διάκριση, ότι μόνο ο Χριστός είναι ο φυσικός υιός του Θεού ενώ οι άνθρωποι είναι οι θεοί υιοί του, ότι δηλαδή ο Θεός βρίσκεται μόνο με τον Χριστό σε μια ουσιαστική σχέση εξάρτησης, ως τον μονογενή υιό, αλλά επ' ουδενί με τους ανθρώπους. Διότι αυτή η διαφοροποίηση είναι και αυτή μόνο θεολογική, δηλαδή ψευδαισθησιακή. Ο Θεός υιοθετεί μόνο *ανθρώπους*, όχι ζώα. Ο λόγος της υιοθεσίας βρίσκεται στην ανθρώπινη φύση. Ο άνθρωπος που έχει υιοθετηθεί από την θεία χάριν είναι μόνο ο άνθρωπος που έχει συνειδητοποιήσει τη θεία φύση και χάριν του. Πάνω από αυτόν άλληλωσε και ο ίδιος ο μονογενής Υιός δεν είναι τίποτε άλλο από την έννοια της ανθρωπότητας, ως ο άνθρωπος που είναι *απορροφημένος* από τον εαυτό του, ο άνθρωπος που κρύβεται από τον εαυτό του και από τον κόσμο – ο *επουράνιος* άνθρωπος. Ο 'Λόγος' είναι ο μυστικός, ο σιωπηλός άνθρωπος· ο άνθρωπος είναι ο φανερωμένος, ο δηλωμένος 'Λόγος'. Ο 'Λόγος' είναι μόνο ο *πρόλογος* του ανθρώπου. Αυτό που ισχύει για το 'Λόγο' ισχύει επίσης και για την ουσία του ανθρώπου.¹⁷⁴ Αλλά μεταξύ του Θεού και του μονογενοῦς Υιού δεν υπάρχει καμία ουσιαστική διαφορά –όποιος γνωρίζει τον Υιό γνωρίζει τον Πατέρα–, άρα δεν υπάρχει καμία διαφορά επίσης μεταξύ Θεού και ανθρώπου.

Η ίδια σχέση ισχύει και με την *καθομοιωσιμότητα* του Θεού. Η εικόνα δεν είναι εδώ ένα νεκρό, αλλά ένα ζωντανό ον. Το ότι ο άνθρωπος είναι μια εικόνα του Θεού δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι: ο άνθρωπος είναι ένα ον *όμοιο* με το Θεό. Η ομοιότητα μεταξύ ζωντανών όντων βασίζεται σε φυσική συγγένεια. Η καθομοιωσιμότητα ανάγεται συνεπώς στη συγγένεια: ο άνθρωπος είναι όμοιος με το Θεό επειδή είναι το τέκνο του Θεού. Η ομοιότητα είναι μόνο η συγγένεια που υπονιπτεί στις αισθήσεις· από την πρώτη συμπεραίνουμε παντού την τελευταία.

Η ομοιότητα όμως είναι μια εξίσου απαιτητή, ψευδαισθησιακή, υπεκφεύγουσα παράσταση όσο και η συγγένεια. Μόνο η παράσταση της προσωπικότητας είναι εκείνη που παραμερίζει τη φυσική ενότητα. Η ομοιότητα είναι *εκείνη* η ενότητα η οποία *δεν θέλει να δηλώσει ότι είναι ενότητα*, η οποία κρύβεται πίσω από ένα θορό μέσο, πίσω από την ομίχλη της φαντασίας. Εάν παραμερίσω αυτή την ομίχλη, αυτή την αχλή, τότε έρχομαι στη *γυμνή*

174. «Τη μεγαλύτερη ομοφωνία την οποία είχε ο Χριστός με τον Πατέρα μπορώ να την αποκτήσω και εγώ, εάν μπορούσα να ομοιωθώ ότι αυτό είναι από αυτόν ή από εκείνον και εάν μπορούσα να προσλάβω *ανθρώπινα χαρακτηριστικά*. Όλα όσα ο Θεός έδωσε στον μονογενή Υιό του μου τα έδωσε και *εμένα* στην ίδια εντέλεια όπως και σε εκείνον» (*Κηρύγματα διδασκάλων πριν και κατά τη διάρκεια της περιόδου του Tauler*, Αμβούργο 1621, σ. 14). «Μεταξύ του μονογενοῦς Υιού και της ψυχής δεν υπάρχει καμία διαφορά» (ό.π., σ. 68).

ενόττητα. Όσο πιο όμοια είναι τα όντα, τόσο λιγότερο διαφέρουν μεταξύ τους· εάν γνωρίζω το ένα, γνωρίζω και το άλλο. Βεβαίως, η ομοιότητα έχει τους βαθμούς της. Ω καλός, ο ευσεβής ομοιάζει περισσότερο με το Θεό απ' ό,τι ο άνθρωπος σ' οποίος ως βάση η ομοιότητάς του έχει μόνο τη φύση του ανθρώπου εν γένει. Είναι λοιπόν δυνατόν να υποθεθεί και εδώ [ενί της γης] ο ανώτατος βαθμός της ομοιότητας, ακόμη και εάν δεν επιτυγχάνεται εδώ κάτω αλλήλα μόνο στο Επέκεινα. Αυτό όμως που κάποτε θα γίνει ο άνθρωπος του ανήκει ήδη τώρα, τουλάχιστον ως προς τη δυνατότητα. Ο ανώτατος βαθμός ομοιότητας όμως επιτυγχάνεται όταν δύο άτομα ή όντα ήνεε και εκφράζουν το ίδιο, ούτως ώστε δεν υπάρχει καμία άλλη διαφορά από το ότι είναι ακριβώς δύο άτομα. Οι ουσιώδεις ποιότητες, *εκείνες* μέσα από τις οποίες διακρίνουμε τα πράγματα, είναι οι ίδιες και στα δύο. Δεν μπορώ λοιπόν να τις διακρίνω μέσα από τη νόηση, μέσα από το Λόγο –γι' αυτόν έχουν χαθεί όλα τα σημεία στήριξης–, αλλήλα μπορώ να τις διακρίνω μόνο μέσα από την αισθητηριακή παράσταση ή την εποπτεία. Εάν δεν μου έλεγαν τα μάτια μου ότι πρόκειται πραγματικά για δύο όντα διαφορετικά ως προς την ύπαρξη, ο Λόγος μου θα τα λάμβανε και τα δύο ως ένα και το αυτό ον. Για το λόγο αυτό τα μπερδεύουν μεταξύ τους και τα ίδια τα μάτια μου. Επιρρεπές σε σύγχυση είναι κάτι το οποίο διαφέρει μόνο για την αίσθηση, όχι για το Λόγο, ή, πολύ περισσότερο, κάτι το οποίο διαφέρει μόνο ως προς την ύπαρξη και όχι ως προς την ουσία. Ως εκ τούτου πρόσωπα που ομοιάζουν μεταξύ τους εντελώς έχουν μια εξαιρετική γοντεία τόσο δι' εαυτά όσο και για τη φαντασία. Η ομοιότητα δίνει αφορμή για κάθε είδους μυστικοποίηση και ψευδαισθήσεις· διότι το μάτι μου εμπαίζει το Λόγο μου, για τον οποίο η έννοια μιας αυτοτελούς ύπαρξης συνδέεται πάντα με την έννοια μιας συγκεκριμένης διαφοράς.

Η θρησκεία είναι το φως του πνεύματος, το οποίο διαθλάται στο μέσο της φαντασίας και του θυμικού, απεικονίζει το αυτό ον ως *αναδιηλασισμένο*. Η ομοιότητα είναι η *ενόττητα του Λόγου* η οποία στο πεδίο της πραγματικότητας διχάζεται, *διακόπτεται* από την άμεσα αισθητηριακή παράσταση, ενώ στο πεδίο της θρησκείας [διακόπτεται] από την παράσταση της φαντασιακής δύναμης· *κοντολογίς η έλλογη ταυτότητα είναι αυτή που διχάζεται από την παράσταση της ατομικότητας ή της προσωπικότητας*. Δεν μπορώ να ανακαλύψω καμία πραγματική διαφορά μεταξύ πατρός και τέκνου, αρχέτυπου και αντίτυπου, Θεού και ανθρώπου εάν δεν παρεισάγω ανάμεσά τους την παράσταση της προσωπικότητας. Η ομοιότητα είναι *εκείνη* η ενόττητα την οποία *καταφάσκει* ο Λόγος, η αίσθηση της αλήθειας, ενώ την *αρνείται* η φαντασία· είναι *εκείνη* η ενόττητα η οποία αφήνει υπαρκτή μια *επίφαση της διαφοράς* – μια *κατ' επίφαση παράσταση*, η οποία δεν ήέει ακριβώς ναι και δεν ήέει ακριβώς όχι. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος VI.]

Εικοστό τέταρτο κεφάλαιο

Η αντίφαση στη θεωρησιακή θεολογία*

Η προσωπικότητα του Θεού είναι λοιπόν το μέσο διά του οποίου ο άνθρωπος καθιστά τους προσδιορισμούς και τις παραστάσεις της δικής του ουσίας προσδιορισμούς και παραστάσεις ενός *άλλου όντος*, ενός όντος έξω από αυτόν. Η προσωπικότητα του ίδιου του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο από την *εξωτερικευμένη, την εξαντικειμενικευμένη προσωπικότητα του ανθρώπου*.

Σε αυτή τη διαδικασία της αυτοεξωτερίκευσης βασίζεται και η *εγελιανή* θεωρησιακή διδασκαλία, η οποία καθιστά τη *συνείδηση του ανθρώπου για το Θεό αυτοσυνείδηση του Θεού*. Ο Θεός νοείται και γινώσκεται από εμάς. Σύμφωνα με τη θεωρησιακή αντίληψη, αυτό το νοείσθαι είναι η αυτο-νόηση του Θεού· ενώνει τις δύο πληυρές τις οποίες έχει διαχωρίσει η θρησκεία. Εν προκειμένω η θεωρησιακότητα είναι κατά πολύ βαθύτερη από τη θρησκεία, διότι το νοείσθαι του Θεού δεν είναι όπως εκείνο ενός εξωτερικού αντικειμένου. Ο Θεός είναι ένα εσωτερικό, ένα πνευματικό ον, η νόηση, η συνείδηση είναι μια εσωτερική, μια πνευματική πράξη, το νοείσθαι του Θεού είναι συνεπώς η *κατάφαση αυτού που είναι ο Θεός, η ουσία του Θεού ενεργοποιούμενη ως πράξη*. Το ότι ο Θεός νοείται, γινώσκεται, είναι ουσιώδες, είναι αναγκαίο γι' αυτόν, [ενώ το] ότι αυτό το δέντρο νοείται είναι κάτι τυχαίο, επουσιώδες για το δέντρο. Πώς όμως είναι τώρα δυνατόν το ότι αυτή η αναγκαιότητα πρέπει να εκφράζει μόνο μια υποκειμενική και όχι ταυτόχρονα μια αντικειμενική αναγκαιότητα; Πώς είναι δυνατόν ο Θεός, εφόσον πρέπει να *είναι* για εμάς, να είναι *αντικείμενο* για εμάς, εφόσον πρέπει αναγκαστικά να νοείται, να είναι αυτός καθ' εαυτόν, σαν ένα κούτσουρο, αδιάφορος για το εάν νοείται, εάν γινώσκεται ή όχι; Όχι! Δεν είναι δυνατόν. Είμαστε αναγκασμένοι να καταστήσουμε το νοείσθαι του Θεού την αυτο-νόηση του Θεού.

Ο θρησκευτικός αντικειμενισμός έχει δύο παθητικά, δύο ειδών νοείσθαι. Τη μία φορά ο Θεός νοείται από εμάς, την άλλη φορά από αυτόν τον ίδιο. Ο Θεός νοεί εαυτόν ανεξαρτήτως εάν νοείται από εμάς - έχει μια αυτοσυνείδηση διαφορετική, ανεξάρτητη από τη δική μας συνείδηση. Βεβαίως αυτό είναι αναγκαίο, εάν ο Θεός παρασταθεί κάποτε ως πραγματική προσωπικότητα· διότι το πραγματικό, το ανθρώπινο πρόσωπο νοεί εαυτό και νοείται από ένα άλλο· η δική μου νόηση για αυτό είναι αδιάφορη για αυτό, εξωτερική. Αυτό είναι το ανώτερο σημείο της θρησκευτικής ανθρωποπάθειας [Anthropopathismus]. Για να καταστήσει κανείς το Θεό ελεύτερο και αυτοτελή από κάθε ανθρώπινο στοιχείο, τον κάνει καλύτερα ένα τυπικό, πραγματικό πρόσωπο *εμπερικλήοντα* εντός του τη νόσή του και *αποκλήοντα* από

** Το εικοστό τέταρτο και εικοστό πέμπτο κεφάλαιο εισάγονται στη δεύτερη έκδοση.*

αυτό το νοεΐσθαι του ως ανήκον σε ένα άλλο ον. Αυτή η αδιαφορία απέναντι μας, απέναντι στη νόσησή μας, είναι η ένδειξη της *αυτοτελείους, δηλαδή της εξωτερικής, της εμπρόσωπης ύπαρξής* του. Βεβαίως, η θρησκεία καθιστά και το νοεΐσθαι του Θεού αυτο-νόση του Θεού· επειδή όμως αυτή η διαδικασία αναπτύσσεται *πίσω* από τη συνείδησή της, καθώς ο Θεός προϋποτίθεται *άμεσα* ως ένα ον υπάρχον δι' εαυτό, εμπρόσωπο, έτσι εμπνίπτει στη *συνείδησή* της μόνο η αδιαφορία των δύο πλευρών.

Αλλήλωστε, ούτε η θρησκεία παραμένει επ' ουδενί σε αυτή την αδιαφορία των δύο πλευρών. Ο Θεός δημιουργεί για να αποκαλύψει τον εαυτό του – η Δημιουργία είναι η Αποκάλυψη του Θεού. Αλλά για τις πέτρες, για τα ζώα δεν υπάρχει Θεός, παρά μόνο για τον άνθρωπο, και γι' αυτόν το λόγο άλλωστε η φύση είναι αποκλειστικά χάριν του ανθρώπου, αλλά ο άνθρωπος είναι χάριν του Θεού. Στον άνθρωπο εξυμνείται ο Θεός – ο άνθρωπος είναι η *υπερφάνεια* του Θεού. Ο Θεός γνωρίζει βέβαια εαυτόν χωρίς τον ανθρωπο-αλλά, όσο δεν υπάρχει κανένα άλλο Εγώ, είναι ο ίδιος ένα απλώς δυνατό, απλώς *παριστάμενο* πρόσωπο. Μόνο όταν τεθεί μια *διαφορά* προς το Θεό, κάτι μη θεϊκό, τότε ο Θεός συνειδητοποιεί τον *εαυτό του*· μόνο όταν γνωρίζει τι *δεν είναι* Θεός γνωρίζει τι σημαίνει να είσαι Θεός, γνωρίζει τη μακαριότητα της θεϊκότητάς του. Πρώτα λοιπόν με τη θέση του άλλου, του κόσμου θέτει ο Θεός εαυτόν *ως* Θεό. Είναι ο Θεός παντοδύναμος χωρίς τη Δημιουργία; Όχι! Πρώτα στη Δημιουργία πραγματοποιείται, επιβεβαιώνεται η παντοδυναμία. Τι είναι μια δύναμη, μια ιδιότητα που δεν φαίνεται, δεν ενεργοποιείται; Τι είναι μια δύναμη που δεν δύναται τίποτε; Ένας φως που δεν φωτίζει; Μια σοφία που δεν γνωρίζει τίποτε, δηλαδή τίποτε πραγματικό; Τι είναι όμως η παντοδυναμία, τι είναι όλοι οι υπόλοιποι θείοι προσδιορισμοί εάν ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε; Ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε χωρίς το Θεό· αλλά και ο Θεός *δεν είναι τίποτε χωρίς τον άνθρωπο*¹⁷⁵ διότι πρώτα στον άνθρωπο γίνεται ο Θεός αντικείμενο *ως* Θεός, τότε πρώτα γίνεται *Θεός*. Πρώτα οι *διαφορετικές ιδιότητες του ανθρώπου* θέτουν τη *διαφοροποίηση, τη βάση της πραγματικότητας στο Θεό*. Οι σωματικές ιδιότητες του ανθρώπου κάνουν το Θεό ένα σωματικό ον –το Θεό Πατέρα, ο οποίος είναι ο Δημιουργός της φύσης, δηλαδή η *προσωποποιημένη, εξανθρωπισμένη ουσία της φύσης*¹⁷⁶-, οι διανοητικές ιδιότητες τον κάνουν ένα διανοητικό ον, οι ηθικές ένα ηθικό. Η αθλιότητα του ανθρώπου είναι ο θρίαμβος της θείας φιλευσπλαχνίας· το οδυνηρό αίσθημα της αμαρτίας είναι το αίσθημα ευεξίας της θείας ιερότητας. Ο βίος, η φωτιά, η απισθυμία έρχονται στον άνθρωπο μόνο μέσα από το Θεό. Για τον αμετανόητο αμαρτωλό οργίζεται· για τον μεταμελημένο αμαρτωλό χαιρείται. Ο άνθρωπος είναι ο *φανερωμένος Θεός* – πρώτα στον άνθρωπο

175. «Ο Θεός μπορεί να μας στερηθεί τόσο λίγο όσο και εμείς αυτόν»· Κηρύγματα διδασκάλων κ.λπ. σ. 16. Πρβλ. γι' αυτό το θέμα επίσης Strauß, *Χριστιανική διδασκαλία πίστews*, I. τόμ., § 47, και τη γερμανική Theologia, κεφ. 49.

176. «Αυτό τον πρόσκαιρο, περαστικό βίο σε αυτό τον κόσμο (δηλαδή τον φυσικό βίο) τον έχουμε μέσα από το Θεό, ο οποίος είναι ο παντοδύναμος Δημιουργός του ουρανού και της γης. Αλλά την αιώνια άφθαρτη ζωή την έχουμε μέσα από τα πάθη και την Ανάσταση του Κυρίου μας Ιησού Χριστού [...], ο Ιησούς Χριστός είναι ο Κύριος σε εκείνη τη ζωή»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 459).

πραγματοποιεί, ενεργοποιείται το θείο ον ως τέτοιο. Στη Δημιουργία της φύσης ο Θεός εξέρχεται από τον εαυτό του, συμπεριφέρεται προς ένα άλλο [ον], αλλά στον άνθρωπο επιστρέφει και πάλι στον εαυτό του – ο άνθρωπος γνωρίζει το Θεό, διότι ο Θεός βρίσκει και γνωρίζει τον εαυτό του σε αυτόν, αισθάνεται ως Θεός. Εκεί όπου δεν υπάρχει καμία *πίεση*, καμία χρεία, δεν υπάρχει κανένα αίσθημα – και μόνο το αίσθημα [είναι] η *πραγματική* γνώση. Ποιος μπορεί να γνωρίσει τη φιλευσπλαχνία χωρίς να αισθανθεί την ανάγκη γι' αυτήν, ποιος τη δικαιοσύνη χωρίς να αισθανθεί το άδικο, ποιος τη μακαριότητα χωρίς να αισθανθεί τη χρεία; Πρέπει να νιώσεις τι είναι ένα πράγμα-αλλιώς δεν το μαθαίνεις ποτέ. Αλλά πρώτα στον άνθρωπο γίνονται οι θείες ιδιότητες *αισθήματα*, *αισθήσεις*, δηλαδή ο άνθρωπος είναι η *αυτοπεποίθηση του Θεού* – ο *αισθανόμενος* Θεός είναι ο *πραγματικός* Θεός· διότι οι ιδιότητες του Θεού είναι άλλωστε πραγματικότητες μόνο όταν είναι από τον άνθρωπο αισθητές, ως *αισθήσεις* [Empfindungen], ως *παθολογικοί* και *ψυχολογικοί προσδιορισμοί*. Εάν η αίσθηση της ανθρωπίνης αθλιότητας ήταν *εκτός Θεού*, σε ένα ον προσωπικά διακριτό από αυτόν, τότε δεν θα υπήρχε και η φιλευσπλαχνία στο Θεό, και συνεπώς θα είχαμε και πάλι το αδιαφοροποίητο ον, το σωστό Μηδέν, το οποίο ήταν ο Θεός πριν από τον άνθρωπο ή χωρίς τον άνθρωπο. Ένα παράδειγμα. Δεν γνωρίζω εάν είμαι καλό ή μεθεκτικό ον – διότι καλό είναι μόνο αυτό που αφοσιώνεται, μετέχει, *bonum est communicativum sui* – έως ότου μου δοθεί η ευκαιρία να κάνω καλό σε έναν άλλο. Πρώτα στην πράξη της μέθεξης βιώνω την ευτυχία της ευποίας, τη χαρά της γενναιοδωρίας, της ελευθεριότητας. Είναι όμως αυτή η χαρά διαφορετική από τη χαρά του λήπτη; Όχι· χαιρόμαι διότι αυτός χαιρείται. Νιώθω την αθλιότητα του άλλου, συμπάσχω με αυτόν· ελαφρύνοντας την αθλιότητά του, ελαφρύνω τη δική μου – το αίσθημα της αθλιότητας είναι και αυτό αθλιότητα. Το χαρμόσυνο αίσθημα του δότη είναι απλώς το ανακλυστικό, η αυτοπεποίθηση της χαράς στο λήπτη. Η χαρά τους είναι ένα κοινό αίσθημα το οποίο συνεπώς αισθητικοποιείται και εξωτερικά μέσα από την ένωση των χειρών, των χειλέων. Έτσι είναι λοιπόν και εδώ. Όπως η αίσθηση της ανθρωπίνης αθλιότητας είναι ανθρωπίνη, έτσι και η αίσθηση της θείας φιλευσπλαχνίας είναι ανθρωπίνη. Μόνο το αίσθημα της χρείας της περατότητας είναι το αίσθημα της μακαριότητας της απειρότητας. Εκεί όπου δεν απαντά το ένα δεν απαντά και το άλλο. Και τα δύο είναι αδιαχώριστα – *αεχώριστη* η αίσθηση του Θεού ως Θεού και η αίσθηση του ανθρώπου ως ανθρώπου, *αεχώριστη* η *αυτογνωσία* του Θεού από τη γνώση του ανθρώπου. *Καθ' εαυτόν* είναι ο Θεός μόνο στον ανθρώπινο *εαυτό* – μόνο στην ανθρώπινη δύναμη διαφοράς, στην εσωτερική διττότητα του ανθρώπινου όντος. Έτσι, η φιλευσπλαχνία γίνεται αισθητή ως Εγώ, ως Εαυτός, ως δύναμη, δηλαδή ως *κάτι ιδιαίτερο*, μόνο από το *αντίθετο* της. Ο Θεός είναι Θεός μόνο μέσα από αυτό που δεν είναι Θεός, μόνο σε *διαφορά* από το *αντίθετο* του. Εδώ έχουμε επίσης το μυστικό της διδασκαλίας του J. Böhm[e]. Να σημειώσουμε μόνο ότι ο J. Böhm[e], ως μυστικός και θεολόγος, θέτει *εκτός* ανθρώπου τις αισθήσεις και οποίες πραγματοποιείται πρώτα το θείο ον, [στις οποίες] από Μηδέν γίνεται Κατί, ένα ποιοτικό ον, *εξχωριστό από τις αισθήσεις του ανθρώπου* – τουλάχιστον σύμφωνα με τη φαντασία του–, και τις εξαντικειμενικεύει στη μορφή

των φυσικών ποιοτήτων, εντούτοις με τέτοιο τρόπο, ώστε ακόμη και αυτές οι ποιότητες αποτελούν και πάλι μόνο τις εντυπώσεις που ασκούν στο θυμικό του. Ακολουθώντας δεν θα πρέπει να παραβλεφθεί ότι αυτό που η εμπειρική θρησκευτική συνείδηση θέτει πρώτα με την *πραγματική Δημιουργία της φύσης και του ανθρώπου* η μυστική συνείδηση το έχει θέσει ήδη πριν από τη Δημιουργία στον *προ της κτίσεως* Θεό, άπλη έτοι ακριβώς έχει άρει τη σημασία της Δημιουργίας. Όταν δηλαδή ο Θεός έχει το άλλο του ήδη πίσω του, τότε δεν χρειάζεται να το έχει ενώπιόν του· εάν ο Θεός έχει ήδη εντός του αυτό που δεν είναι Θεός, τότε δεν χρειάζεται να θέσει πρώτα αυτό το μη θείο για να είναι Θεός. Η Δημιουργία του πραγματικού κόσμου είναι εδώ καθαρή πολυτέλεια ή, πολύ περισσότερο, κάτι το αδύνατο· ο Θεός αυτός από την πολλή *πραγματικότητα* δεν καταλήγει στην *πραγματικότητα*· είναι ήδη εν εαυτώ τόσο πλήρης και έμπλεος με αυτό τον κόσμο, τόσο υπερφορτωμένος με γήινες τροφές, ώστε η ύπαρξη, η Δημιουργία του πραγματικού κόσμου μπορεί να εξηγηθεί το πολύ μέσα από μια αντιστροφή *motus peristalticus** στο

* Η «περισταλτική κίνηση» είναι η κίνηση που κάνει το έντερο για να προωθήσει το περιεχόμενό του.

** Ο Feuerbach παίζει εδώ για άλλη μια φορά με τις λέξεις: Ο Θεός του Schelling αποτελείται από «Potenzen», δυνάμεις ή δυναμικότητες, αλλά ο ίδιος είναι «impotenti».

κοσμοφαγές στομάχι του Θεού, δηλαδή μέσα από έναν θείο εμετό. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα και για το Θεό του Schelling, ο οποίος, αν και αποτελείται από αναρίθμητες δυναμικότητες, είναι εντούτοις ένας εντελής αδύναμος Θεός**. Κατά πολύ ορθολογικότερη είναι συνεπώς η εμπειρική θρησκευτική συνείδηση με την οποία ο Θεός φανερώνεται, δηλαδή πραγματοποιείται πρώτα με τον πραγματικό άνθρωπο, με την πραγματική φύση, και σύμφωνα με την οποία [συνείδηση] ο άνθρωπος έχει δημιουργηθεί αποκλειστικά για τη δόξα και τον έπαινο του Θεού. Δηλαδή ο άνθρωπος είναι το στόμα του Θεού, το οποίο διατυπώνει και εκφράζει τις θείες ποιότητες ως ανθρώπινες αισθήσεις. Ο Θεός θέλει να δοξάζεται.

Γιατί; Διότι πρώτα το αίσθημα του ανθρώπου για το Θεό είναι η αυτοπεποίθηση του Θεού. Και πάλι όμως, η θρησκευτική συνείδηση χωρίζει αυτές τις δύο αδιαχώριστες πλευρές όταν διαμέσου της παράστασης της προσωπικότητας καθιστά το Θεό και τον άνθρωπο αυτοτελείς υπάρξεις. Η εγελιανή θεωρησιακότητα ταυτοποιεί λοιπόν αυτές τις δύο πλευρές, αλλά με τέτοιο τρόπο, ώστε στη βάση παραμένει η παλιά αντίφαση – είναι συνεπώς μόνο η συνεπής διεκπεραίωση, η ολοκλήρωση μιας θρησκευτικής αλήθειας. Το πλήθος των λογίων ήταν τόσο τυφλωμένο από το μίσος του ενάντια στον Hegel, ώστε δεν αναγνώρισε ότι η διδασκαλία του, τουλάχιστον σε αυτή τη σκέψη, δεν αντιφάσκει στη θρησκεία – της αντιφάσκει τόσο, όσο εν γένει η διαμορφωμένη, η συνεπής σκέψη αντιφάσκει στην αδιαμόρφωτη, την ασυνηπιά παράσταση η οποία, εντούτοις, ομοιολογεί το ίδιο.

Εάν όμως, όπως πλέγεται στην εγελιανή διδασκαλία, η συνείδηση του ανθρώπου περί του Θεού είναι η αυτοσυνείδηση του Θεού, τότε η ανθρώπινη συνείδηση είναι *per se* θεία συνείδηση. Γιατί λοιπόν αποξενώνεις τον άνθρωπο από τη συνείδησή του και την καθιστάς αυτοσυνείδηση ενός όντος, ενός αντικειμένου διαφορετικού από αυτόν; Γιατί αφιερώνεις στο Θεό την ουσία

και στον *άνθρωπο* μόνο τη *συνείδηση*; Ο Θεός έχει τη *συνείδησή* του στον άνθρωπο και ο άνθρωπος έχει την *ουσία* του στο Θεό; Η γνώση του ανθρώπου για το Θεό είναι η γνώση του Θεού για τον εαυτό του; Τι δικασμός και τι αντίφαση! *Αντίστροφέ* το, και *θα έχεις την αλήθεια*: Η γνώση του ανθρώπου για το Θεό είναι η γνώση του ανθρώπου για τον εαυτό του, για τη δική του *ουσία*. Μόνο η *ενότητα* της *ουσίας* και της *συνείδησης* είναι *αλήθεια*. Εκεί όπου είναι η *συνείδηση* του Θεού, εκεί είναι και η *ουσία* του Θεού – δηλαδή *μέσα* στον άνθρωπο· στην ουσία του Θεού γίνεται απλώς αντικείμενο για εσένα η δική σου ουσία, εμφανίζεται απλώς *ενώπιον* της δικής σου συνείδησης αυτό που βρίσκεται *πίσω* από τη συνείδησή σου. Εφόσον οι προσδιορισμοί του θείου όντος είναι ανθρώπινοι, τότε οι ανθρώπινοι προσδιορισμοί είναι θείας φύσης.

Μόνο έτσι αποκτούμε μια *αληθινή, μια εν εαυτή ικανοποιημένη* ενότητα του θείου και του ανθρώπινου όντος – την *ενότητα του ανθρώπινου όντος με τον εαυτό του*–, μόνο έτσι, όταν δεν έχουμε πλέον μια *ιδιαιτέρη φιλοσοφία της θρησκείας ή μια θεολογία διαφορετική από την ψυχολογία ή την ανθρωπολογία*, αλλά όταν αναγνωρίζουμε την *ίδια την ανθρωπολογία ως θεολογία*. Σε κάθε ταυτότητα η οποία δεν είναι *αληθινή ταυτότητα, ενότητα με τον εαυτό της*, η βάση παραμένει ο δικασμός, ο χωρισμός σε δύο, καθώς ταυτόχρονα αίρεται ή, πολύ περισσότερο, *πρέπει* να αρθεί. Κάθε ενότητα αυτού του είδους είναι μια *αντίφαση* με τον ίδιο τον εαυτό της και με τη διάνοια – μια *ατέλεια, μια φαντασία, μια στρέβλωση, μια αναποδιά*, η οποία όμως εμφανίζεται ως τόσο πιο βαθιά όσο πιο διαστρεβλωμένη και αναληθής είναι. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος XXV.]

Εικοστό πέμπτο κεφάλαιο

Η αντίφαση στην Τριαδικότητα

Η θρησκεία ή, πολύ περισσότερο, η θεολογία δεν εξαντικειμενικεύει όμως μόνο την ανθρώπινη ή τη θεία ουσία εν γένει ως εμπρόσωπο ον· παριστάνει επίσης τους βασικούς προσδιορισμούς ή τις βασικές διαφορές του και πάλι ως πρόσωπα. Ως εκ τούτου η Τριαδικότητα δεν είναι αρχικά τίποτε άλλο από το σύνολο των ουσιαστών βασικών διαφορών τις οποίες αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος στην ουσία του ανθρώπου. Αναλόγως πώς θα συλληφθεί αυτή, είναι διαφορετικοί και οι βασικοί προσδιορισμοί στους οποίους θεμελιώνεται η Τριαδικότητα. Αυτές οι διαφορές της μίας και της αυτής ανθρωπίνης ουσίας παριστάνονται όμως, όπως αναφέρθηκε, ως *υποστάσεις*, ως *θεία πρόσωπα*. Και εδώ ακριβώς, στο ότι είναι 'υποστάσεις' [Hypostasen], υποκείμενα, όντα στο Θεό, έγκειται η *διαφορά* μεταξύ αυτών των προσδιορισμών *όπως* υπάρχουν στο Θεό και ακριβώς των ίδιων προσδιορισμών *όπως* υπάρχουν στον *άνθρωπο*, λόγω του δηλωμένου νόμου ότι μόνο στην παράσταση της προσωπικότητας αποξενώνεται η ανθρώπινη προσωπικότητα από τους δικούς της προσδιορισμούς. Αλλά η προσωπικότητα του Θεού υπάρχει μόνο στη δύναμη της φαντασίας· οι βασικοί προσδιορισμοί είναι συνεπώς εδώ 'υποστάσεις', πρόσωπα, μόνο για τη φαντασία· για το Λόγο, για τη νόηση είναι απλώς προσδιορισμοί. Η Τριαδικότητα είναι η αντίφαση μεταξύ πολυθεϊσμού και μονοθεϊσμού, φαντασίας και Λόγου, φαντασίας και πραγματικότητας. Η φαντασία είναι η Τριαδικότητα, ο Λόγος είναι η ενότητα των προσώπων. Σύμφωνα με το Λόγο, τα *διαφορετικά* [πρόσωπα] είναι μόνο *διαφορές*, σύμφωνα με τη φαντασία οι *διαφορές* είναι *διαφορετικά* [πρόσωπα], οι οποίες διαφορές συνεπώς αίρουν την ενότητα του θείου όντος. Για το Λόγο τα θεία πρόσωπα είναι φαντάσματα, για τη φαντασία είναι όντα. Η Τριαδικότητα προκαλεί τον άνθρωπο να νοήσει το αντίθετο από αυτό που φαντάζεται, και να φανταστεί το αντίθετο από αυτό που νοεί – να νοήσει φαντάσματα ως όντα.¹⁷⁷

177. Είναι καταπληκτικό πώς η θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας προστατεύει την Τριαδικότητα απέναντι στην άβυσσο διάνοια, ενώ ταυτόχρονα αφαιρεί την ψυχή, την καρδιά από το σώμα της Τριαδικότητας με τον παραμερισμό των εμπρόσωπων υποστάσεων και με τη δήλωση ότι η σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού είναι μόνο μια ακατάλληλη *εικόνα* που προέρχεται από τον οργανικό βίο. Αληθινά, εάν θα μπορούσε ή θα ήθελε κανείς να ευνοήσει επίσης και τις «περατές» θρησκείες με τα τεχνάσματα της *καθβαλιστικής αυθαιρεσίας*, τα οποία χρησιμοποιούν οι θεωρησιακοί φιλόσοφοι της θρησκείας προς όφελος της «απόλυτης» θρησκείας, τότε δεν θα ήταν δύσκολο να *εμφανίσει κανείς ως διά μαγείας ήδη από τα κέρατα του αιγυπτιακού Άπιδος το κουτί της Πανδώρας της χριστιανικής δογματικής*. Γι' αυτό δεν θα χρειαζόταν κανείς τίποτε περισσότερο από τον δυσόλινο διαχωρισμό μεταξύ διάνοια-

Είναι τρία πρόσωπα, αλλήλα δεν είναι *ουσιωδώς* διαφορετικά. *Tres personae*, αλλήλα *una essentia*. Ως εδώ το πράγμα βγαίνει φυσικά. Νοούμε τρία και περισσότερα πρόσωπα τα οποία είναι ταυτόσημα ως προς την ουσία· όπως μεείς οι άνθρωποι διαφέρουμε μεταξύ μας μέσα από προσωπικές διαφορές, αλλήλα στο κύριο θέμα, στην ουσία, στην ανθρωπότητα είμαστε ένα. Αυτή δε την ταυτοποίηση δεν την επιτελεί μόνο η φιλοσοφίζουσα διάνοια αλλήλα το ίδιο το *αίσθημα*. Αυτό εκεί το άτομο είναι άνθρωπος όπως *emispunctum satis*· σε αυτό το αίσθημα εξαφανίζονται όλες οι άλλες διαφορές – είτε πλούσιος είτε φτωχός, είτε ντροπαλός είτε χαζός, είτε ένοχος είτε αθώος. Το αίσθημα της συμπόνιας, της μέθεξης είναι συνεπώς ένα αίσθημα ουσιαστικό, ουσιώδες, ένα φιλοσοφικό αίσθημα. Αλλήλα τα τρία ή περισσότερα ανθρώπινα πρόσωπα *υπάρχουν* το ένα έξω από το άλλο, έχουν [το καθένα] μια ξεχωριστή ύπαρξη, ακόμη και αν πέραν τούτου θα πραγματοποιούσαν, θα επιβεβαίωναν την ενότητα της ουσίας μέσα από μύχια αγάπη. Μέσα από την αγάπη θεμελιώνουν ένα ηθικό πρόσωπο, αλλήλα το καθένα για τον εαυτό του έχει μια φυσικοσωματική ύπαρξη. Ακόμη και αν πληρούνται αμοιβαία τόσο πολύ, ακόμη και αν δεν μπορεί το ένα να στερηθεί το άλλο, εντούτοις έχουν πάντα ένα *τυπικό Δι' Εαυτόν-Είναι*. Δι' Εαυτόν-Είναι και Εκτός-του-άλλου-Είναι είναι ένα και το αυτό, είναι ουσιώδες χαρακτηριστικό ενός προσώπου, μιας υπόστασης. Αλλιώς είναι στο Θεό, και κατ' ανάγκην αλλιώς, διότι είναι το *ίδιο* σε αυτόν που είναι και στον άνθρωπο, αλλήλα *ως ένα άλλο*, με το πρόσταγμα: *πρέπει να είναι ένα άλλο*. Τα τρία πρόσωπα στο Θεό δεν έχουν καμία ύπαρξη *έξω από τον εαυτό τους*· αλλιώς θα μας προϋπαντούσαν στον ουρανό της χριστιανικής δογματικής με κάθε εγκραδία και ευθύτητα όχι μεν όπως στον Όλυμπο πολλοί θεοί, αλλήλα τουλάχιστον τρία θεία πρόσωπα με ατομική μορφή, *τρεις θεοί*. Οι θεοί του Ολύμπου είχαν το διακριτικό της *πραγματικής* προσωπικότητας στην ατομικότητά τους· ταυτίζονταν στην ουσία, στη θεότητα, αλλήλα ο καθένας τους ήταν για τον εαυτό του *ένας* θεός· ήταν *αληθινά* θεία πρόσωπα. Αντιθέτως, τα τρία χριστιανικά πρόσωπα είναι απλώς *παριστάμενα*, *φανταστικά*, *υποκρινόμενα* πρόσωπα – βεβαίως, *άλλα* πρόσωπα από τα πραγματικά πρόσωπα, ακριβώς επειδή είναι μόνο φανταστικές, μόνο φαινομενικές προσωπικότητες, ταυτόχρονα όμως *θέλουν* και *πρέπει* να είναι πραγματικά πρόσωπα. Το ουσιώδες χαρακτηριστικό της εμπρόσωπης πραγματικότητας, το *πολυθεϊστικό* στοιχείο, έχει υποστεί αποκλεισμό και άρνηση ως άθεο. Ακριβώς όμως μέσα από αυτή την άρνηση η προσωπικότητά της γίνεται μόνο μια επίφαση της φαντασίας. Μόνο στην *αλήθεια* του *πληθυντικού* βρίσκεται η *αλήθεια* των *προσώπων*. Τα τρία χριστιανικά πρόσωπα δεν είναι *tres Dii*, τρεις θεοί –τουλάχιστον δεν *πρέπει* να είναι–, αλλήλα *unus Deus*. Τα τρία πρόσωπα δεν καταλήγουν, όπως θα προσδοκούσε κανείς, σε πληθυντικό, αλλήλα στον ενικό· δεν είναι απλώς *Unum*, Ένα –τέτοιοι είναι και οι θεοί του πολυθεϊσμού– αλλήλα μόνο Ένας, *Unus*. Η ενότητα δεν έχει εδώ απλώς τη σημασία της ουσίας αλλήλα ταυτόχρονα της *ύπαρξης*· η ενότητα είναι η μορφή ύπαρξης του Θεού. Τρία είναι

ας και θεωρησιακού Λόγου, ο οποίος [διαχωρισμός] είναι κατάλληλος για τη δικαιοδόγηση κάθε ανοσίας.

ένα: ο πληθυντικός είναι ενικός. Ο Θεός είναι ένα εμπρόσωπο ον το οποίο αποτελείται από τρία πρόσωπα.¹⁷⁸

Τα τρία πρόσωπα είναι λοιπόν μόνο φαντάσματα στα μάτια του Λόγου, διότι οι όροι ή οι προσδιορισμοί μέσα από τους οποίους θα έπρεπε να επιβεβαιωθεί η προσωπικότητά τους έχουν αρθεί μέσα από το πρόσταγμα του *μονοθεϊσμού*. Η ενότητα αρνείται την προσωπικότητα· η αυτοτέλεια των προσώπων καταπίπτει στην αυτοτέλεια της ενότητας· είναι *απλές σχέσεις*. Ο Υιός δεν είναι χωρίς τον Πατέρα, ο Πατήρ δεν είναι χωρίς τον Υιό, το Άγιο Πνεύμα, το οποίο εν γένει διαταράσσει τη συμμετρία, δεν εκφράζει τίποτε άλλο από τη σχέση των δύο μεταξύ τους. Τα θεία πρόσωπα διαφέρουν όμως μεταξύ τους μόνο μέσα από αυτό με το οποίο αλληλοσυσχετίζονται. Το ουσιαστικό του Πατρός ως προσώπου είναι ότι είναι Πατήρ, του Υιού ότι είναι Υιός. Αυτό που είναι επιπλέον ο Πατήρ εκτός από την πατρότητά του δεν αφορά την προσωπικότητά του· σε αυτό είναι Θεός, και ως Θεός είναι ταυτόσημος με τον Υιό ως Θεό. Γι' αυτό και λέγεται: Θεός Πατήρ, Θεός Υιός, Θεός Άγιο Πνεύμα, ο Θεός είναι και στα τρία ίδιος, ο αυτός. «Ένας *άλλος* είναι ο Πατήρ, ένας *άλλος* ο Υιός, ένας *άλλος* το Άγιο Πνεύμα, αλλά όχι κάτι *άλλο*, αλλά αυτό που είναι ο Πατήρ είναι επίσης ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα», δηλαδή είναι διαφορετικά πρόσωπα αλλά χωρίς διαφοροποίηση της ουσίας. Η προσωπικότητα πολύ απλά ανάγεται στη σχέση της πατρότητας, δηλαδή η έννοια πρόσωπο είναι εδώ μια σχετική έννοια, η έννοια μιας σχέσης. Ο άνθρωπος ως πατέρας είναι ακριβώς, από αυτή την άποψη, ότι δηλαδή είναι πατέρας, εξαρτημένος, κατ' ουσίαν σε σχέση με το γιο· *δεν είναι* πατέρας χωρίς το γιο· μέσα από την πατρότητα υποβιβάζεται ο άνθρωπος σε ένα σχετικό, εξαρτημένο, απρόσωπο ον. Είναι προημάτων αναγκαίο να μην αφεθεί κανείς να εξαπατηθεί από αυτές τις σχέσεις όπως υπάρχουν στην πραγματικότητα, στους ανθρώπους. Ο ανθρώπινος πατέρας είναι εκτός από την πατρότητά του ένα αυτοτελές, εμπρόσωπο ον· έχει τουλάχιστον ένα τυπικό Δι' Εαυτόν· είναι, μια ύπαρξη έξω από το γιο του· *δεν είναι μόνο* πατέρας με αποκλεισμό άλλων των άλλων κατηγορημάτων ενός πραγματικού εμπρόσωπου όντος. Η πατρότητα είναι μια σχέση την οποία ο κακός άνθρωπος μπορεί να καταστήσει έως και εξωτερική σχέση η οποία δεν αγγίζει την προσωπική ουσία του. Αλλά στο Θεό Πατέρα δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ του Θεού Πατρός και του Θεού Υιού ως Θεού· μόνο η αφηρημένη πατρότητα θεμελιώνει την προσωπικότητά του, τη διαφορά του από τον Υιό, την προσωπικότητά του οποίου θεμελιώνει επίσης μόνο η αφηρημένη υιότητα.

Ταυτόχρονα όμως, όπως σημειώθηκε, αυτές οι σχέσεις δεν πρέπει να είναι απλές σχέσεις, εξαρτήσεις, αλλά πραγματικά πρόσωπα, όντα, υποστάσεις. Γίνεται αποδεκτή λοιπόν και πάλι η αλήθεια του πληθυντικού, η

178. Η ενότητα δεν έχει τη σημασία του γένους, του *Unum*, αλλά του *Unus* (ηββλ. Αυγουστίνου και Πέτρο Λομβάρδο, *lib. I, dist. 19. c. 7, 8, 9*). *Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est* [Αυτά λοιπόν τα τρία, τα οποία είναι ένα λόγω του άρρητου δεσμού της θεότητας, μέσα από τον οποίο συνδέονται με άρρητο τρόπο, είναι ένας Θεός] (Πέτρος Λ., *ό.π.*, *σ. 6*). «Πώς μπορεί ο Λόγος να προσαρμώσει ή να πιστέψει ότι *τρία είναι ένα* και *ένα είναι τρία*;»· Λούθηρος (*τόμ. XIV, σ. 13*).

αλήθεια του πολυθεϊσμού,¹⁷⁹ και υφίσταται άρνηση η αλήθεια του μονοθεϊσμού. Έτσι και στο ιερό μυστήριο της Τριαδικότητας –εφόσον δηλαδή πρέπει να παριστάνει μια αλήθεια διαφορετική από το ανθρώπινο ον– διακλύονται τα πάντα σε πλάνες, σε φαντάσματα, σε αντιφάσεις και σοφιστείες.¹⁸⁰ [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφος ΙΧ.]

179. «Εάν ο Πατήρ είναι Θεός και ο Υιός είναι Θεός και το Άγιο Πνεύμα είναι Θεός, τότε γιατί δεν λέγονται τρεις θεοί; Άκου τι απαντά σε αυτή την ερώτηση ο Αυγουστίνος: Όταν λέω τρεις θεοί, τότε αντιφάσκω με τη Γραφή η οποία λέει: Άκου Ισραήλ, Ο Θεός σου είναι ένας μοναδικός Θεός. Γι' αυτό λοιπόν και λέμε πιο σωστά τρία πρόσωπα παρά τρεις θεοί, διότι η Αγία Γραφή δεν αντιλέγει σε αυτό» (Πέτρος Λ., *lib. I, dist. 23, c. 3*). Πόσο βασίστηκε και ο Καθολικισμός στην Αγία Γραφή!

180. Μια μεγαλειώδης παράθεση για τις καταστροφικές αντιφάσεις στις οποίες το μυστήριο της Τριαδικότητας θέτει ένα θρησκευτικό θυμικό υπάρχει στο σύγγραμμα του αδερφού μου Friedrich Θεάνθρωπος, Ζυρίχη 1838.

Εικοστό έκτο κεφάλαιο

Η αντίφαση στα Μυστήρια

Όπως η αντικειμενική ουσία της θρησκείας, η ουσία του Θεού – έτσι δι-αλύεται, για ευνόητους λόγους, και η υποκειμενική ουσία της σε έντονες αντιφάσεις.

Ο στιγμές της υποκειμενικής ουσίας της θρησκείας είναι αφενός η *πίστη* και η *αγάπη*, αφετέρου, εφόσον [η θρησκεία] παριστάνεται εξωτερικά σε μια λατρεία, τα Μυστήρια της *Βάπτισης* και της *Θείας Ευχαριστίας*. Το Μυστήριο της πίστης είναι η Βάπτισις, το Μυστήριο της αγάπης είναι η Θεία Ευχαριστία. Υπό αυστηρή άποψη, υπάρχουν μόνο δύο Μυστήρια, όπως υπάρχουν δύο στιγμές υποκειμενικής ουσίας της θρησκείας: η πίστη και η αγάπη· διότι η ελπίδα είναι μόνο η πίστη αναφορικά με το μέλλον· ως εκ τούτου καθίσταται ένα ιδιαίτερο *ον* με την ίδια λογική αδικία όπως το Άγιο Πνεύμα.

Η ενότητα των Μυστηρίων με την ανεπτυγμένη ιδιαίτερη ουσία της θρησκείας διαπιστώνεται τώρα, πέρα από άλλες σχέσεις, διαμιάς μέσα από το ότι η βάση της είναι *φυσικά* πράγματα ή υλικά, στα οποία όμως παραχωρείται μια σημασία και επενέργεια αντίθετη με τη φύση τους. Έτσι, το υποκείμενο ή το υλικό της Βάπτισις είναι το νερό, κοινό, φυσικό νερό, ακριβώς όπως εν γένει το υλικό της θρησκείας είναι η δική μας φυσική ουσία. Όπως όμως η δική μας ουσία μάς αποξενώνει και μάς αποκόπτει από τη θρησκεία, έτσι και το νερό της Βάπτισις είναι ταυτόχρονα και πάλι ένα τελείως *άλλο* νερό από το κοινό· διότι δεν έχει μια φυσιολογική αλλά μια υπερφυσική δύναμη και σημασία· είναι το *Lavacrum regenerationis*, καθαρίζει τον άνθρωπο από τη βρομιά του προπατορικού αμαρτήματος, διώχνει τον εγγενή διάβολο, συμφιλιώνει με το Θεό. Μόνο λοιπόν κατ' επίφαση είναι φυσικό νερό, [ενώ] στ' αλήθεια είναι υπερφυσικό. Με άλλα λόγια: το νερό της Βάπτισις έχει υπερφυσικές επενέργειες –αυτό όμως που ενεργεί υπερφυσικά είναι το ίδιο υπερφυσικής ουσίας– μόνο στην παράσταση, στη φαντασία.

Αλλά και πάλι, το υλικό της Βάπτισις πρέπει να είναι φυσικό νερό. Η Βάπτισις δεν έχει καμία ισχύ και επενέργεια εάν δεν συντελεστεί με νερό. Η *φυσική ποιότητα* έχει λοιπόν και *γι' αυτή την ίδια* αξία και σημασία, διότι μόνο με το νερό και όχι με κάποιο άλλο υλικό συνέχεται με υπερφυσικό τρόπο η υπερφυσική επενέργεια της Βάπτισις. Δυνάμει της Παντοδυναμίας του ο Θεός θα μπορούσε να συνδέσει την εν λόγω επενέργεια με οποιοδήποτε πράγμα της αρεσκείας του. Αλλά δεν το κάνει· προσαρμόζεται στη φυσική ποιότητα· επιλέγει ένα υλικό αντίστοιχο, *όμοιο* με την επενέργειά του. Το Φυσικό λοιπόν δεν απωθείται πλήρως· πολύ περισσότερο, απομένει πάντα μια κάποια αναλογία, μια *επίφαση* φυσικότητας. Ο *οίνος* αντιπροσωπεύει

το αίμα, ο άρτος τη σάρκα.¹⁸¹ Και το θαύμα προσανατολίζεται σε ομοιότητες· μετατρέπεται νερό σε οίνο ή αίμα, ένα είδος σε ένα άλλο, διατηρώντας την απροσδιόριστη έννοια γένους της ρευστότητας. Έτσι είναι και εδώ. Το νερό είναι η καθάρτερη, η διαφανέστερη ορατή ρευστότητα: δύναμη αυτής της φυσικής ιδιοσυστασίας του [είναι] η εικόνα της άμωμης ουσίας του θείου πνεύματος. Κοντολογίς, το νερό έχει ταυτόχρονα σημασία δι' εαυτό, ως νερό· καθιερώνεται λόγω της *φυσικής ποιότητάς* του, ανακηρύσσεται σε όργανο ή μέσο του Αγίου Πνεύματος. Στο βαθμό αυτό η Βάπτισμα έχει ως θεμέλιο ένα ωραίο, βαθύ φυσικό νόημα. Αλλά αυτό το ωραίο νόημα χάνεται αμέσως και πάλη, καθώς το νερό έχει μια επενέργεια η οποία υπερβαίνει την ουσία του – μια επενέργεια την οποία έχει μόνο μέσω της υπερφυσικής δύναμης του Αγίου Πνεύματος και όχι μέσα από τον εαυτό του. Στο βαθμό αυτό η φυσική ποιότητα γίνεται και πάλη αδιάφορη: όποιος κάνει νερό από κρασί μπορεί να συνδυάσει κατά βούληση τις επενέργειες του νερού της βάπτισμας με κάθε υλικό.

Η Βάπτισμα δεν μπορεί συνεπώς να συλληφθεί χωρίς την έννοια του θαύματος. Η ίδια η Βάπτισμα είναι ένα θαύμα. Η ίδια δύναμη που διενεργεί θαύματα και μέσα από αυτά, ως πραγματική απόδειξη της θεότητας του Χριστού, μετατρέπεται τους Εβραίους και τους ειδωλολάτρες σε Χριστιανούς, η ίδια αυτή δύναμη έχει επιβάλει τη Βάπτισμα και ενεργεί εντός της. Με θαύματα ξεκίνησε ο Χριστιανισμός, με θαύματα συνεχίζει. Εάν θέλει κανείς να αρνηθεί τη θαυματουργό δύναμη της Βάπτισμας, τότε θα πρέπει να αρνηθεί τα θαύματα εν γένει. Το θαυματουργό νερό της Βάπτισμας έχει τη φυσική πηγή του στο νερό, το οποίο στο γάμο της Κανά μετατράπηκε σε οίνο.

Η πίστη που επιτυγχάνεται μέσα από θαύματα δεν εξαρτάται από εμένα, από την αυτενέργειά μου, από την ελευθερία της δύναμης πεποίθησης και της δύναμης κρίσης μου. Ένα θαύμα που συμβαίνει ενώπιον των οφθαλμών μου *πρέπει* να το πιστέψω, εάν δεν είμαι εντελώς πεισματάρης. Το θαύμα με *εξαναγκάζει* στην πίστη στη θεότητα του θαυματουργού.¹⁸² Βεβαίως, σε ορισμένες περιπτώσεις προϋποθέτει την πίστη, εκεί δηλαδή όπου εμφανίζεται ως αμοιβή, αλλά πέρα από αυτό [δεν προϋποθέτει τόσο] πραγματική πίστη όσο απλώς πιστότητα, προδιάθεση, προθυμία, αφοσίωση, σε αντίθεση προς την απίστευτα πεισματάρικη και κακοπροαίρετη αίσθηση των Φαρισαίων. Το θαύμα πρέπει άλλωστε να αποδείξει ότι ο θαυματουργός είναι πραγματικά αυτός ο οποίος φέρεται ότι είναι. Πρώτα η πίστη που βασίζεται στο θαύμα είναι μια αποδεδειγμένη, θεμελιωμένη, αντικειμενική πίστη. Η πίστη την οποία προϋποθέτει το θαύμα είναι μόνο η πίστη σε ένα Μεσσία, σε ένα Χριστό εν γένει, αλλά την πίστη ότι *αυτός* εδώ ο άνθρωπος είναι ο Χριστός –αυτή την πίστη–, και αυτό είναι το κύριο θέμα, την προκαλεί πρώτα το θαύμα. Άλλωστε

181. «Το Μυστήριο έχει ομοιότητα με το αντικείμενο του οποίου αποτελεί το σημείο» (Πέτρος Λ., *lib. IV, dist. 1, c. 1*).

182. Αναφορικά με τον θαυματουργό, είναι βέβαια η πίστη (η εμπιστοσύνη στη βοήθεια του Θεού) η αιτία, η *causa efficiens* του θαύματος (ηρβλ., για παράδειγμα, *Ματθαίος 17:20, Πράξεις Αποστόλων 6:8*). Αλλά αναφορικά με το θεατή του θαύματος –και γι' αυτόν πρόκειται εδώ–, το θαύμα είναι η *causa efficiens* της πίστης.

και αυτή η προϋπόθεση αυτής της απροσδιόριστης πίστης δεν είναι διόλου αναγκαία. Αναριθμητικοί άνθρωποι έγιναν πιστοί πρώτα μέσα από τα θαύματα· το θαύμα ήταν λοιπόν η αιτία της πίστης τους. Εάν λοιπόν τα θαύματα δεν αντιφάσκουν στο Χριστιανισμό – και πώς θα μπορούσαν να του αντιφάσκουν;-, έτσι δεν τους αντιφάσκει και η θαυματουργή επενέργεια της Βάπτισης. Αντιθέτως, είναι αναγκαίο να δοθεί στη Βάπτιση μια *υπερνατουραλιστική* σημασία εάν θέλει να της δώσει κανείς *χριστιανική* σημασία. Ο Παύλος μεταμελήθηκε μέσα από ένα ξαφνικό θαυματουργό φαινόμενο, ενώ ήταν έμπληθος μίσους για τους Χριστιανούς. Του επήλθε βία ο Χριστιανισμός. Δεν μπορεί κανείς να καταφύγει στο επιχείρημα ότι σε έναν άλλο το φαινόμενο αυτό δεν θα είχε την ίδια επιτυχία, ότι δηλαδή η επενέργειά του θα πρέπει να καταλογιστεί όντως στον Παύλο. Διότι, αν και άλλοι θα είχαν την τιμή να αντιμετωπίσουν το ίδιο φαινόμενο, τότε είναι σίγουρο ότι θα γίνονταν επίσης Χριστιανοί όπως ο Παύλος. Άλλωστε η θεία χάρις είναι παντοδύναμη. Η απιστία και η αμετανοσία των Φαρισαίων δεν είναι αντιεπιχείρημα· διότι ακριβώς από αυτούς είχε αφαιρεθεί η χάρις. Ο Μεσσίας έπρεπε αναγκαστικά, σύμφωνα με ένα θείο διάταγμα, να προδοθεί, να κακοποιηθεί, να σταυρωθεί. Έπρεπε λοιπόν να υπάρξουν άτομα που θα τον κακοποιούσαν, που θα τον σταύρωναν· θα έπρεπε λοιπόν ήδη εκ των προτέρων να έχει αφαιρεθεί η θεία χάρις από αυτά τα άτομα. Βέβαια, δεν τους είχε αφαιρεθεί πλήρως και εντελώς, αλλήλ μόνο όσο χρειαζόταν για να μεγάλωσε την ενοχή τους, επ' ουδενί όμως με τη σοβαρή πρόθεση να τους ωθήσει σε μεταμέλεια. Πώς θα ήταν δυνατόν να αντισταθεί κανείς στη θεία βούληση, υπό την προϋπόθεση, φυσικά, ότι ήταν πραγματικά η βούληση του Θεού και όχι μια απλή ασθενής έφεση; Ο ίδιος ο Παύλος διατυπώνει τη μεταμέλεια και τη μεταμόρφωσή του ως ένα έργο της θείας χάριτος το οποίο ο ίδιος δεν άξιζε διόλου.¹⁸³ Ορθότατα. Να μην αντιστέκεται κανείς στην θεία χάριν, δηλαδή να προσλαμβάνει την θεία χάριν, να την αφήνει να ενεργεί επάνω του – αυτό είναι ήδη κάτι καλό, συνεπώς είναι μια επενέργεια της χάριτος του Αγίου Πνεύματος. Τίποτε δεν είναι πιο στρεβλό από το να θέλει να διαμεσοληθώσει κανείς το θαύμα με την ελευθερία της διδασκαλίας και της έφεσης, την χάριν με την ελευθερία της βούλησης. Η θρησκεία διαχωρίζει την ουσία του ανθρώπου από τον άνθρωπο. Η δραστηριότητα, η χάρις του Θεού είναι η εξωτερικευμένη αυτενέργεια του ανθρώπου, η εξαντικειμενικευμένη ελεύθερη βούληση¹⁸⁴.

Πρόκειται για τη μεγαλύτερη ασυνέπεια όταν ως επιχείρημα ενάντια στην πίστη στη θαυματουργή επενέργεια της Βάπτισης αναφέρεται η εμπειρία ότι οι άνθρωποι δεν καθαγιάζονται, δεν μεταμελούν με την ιερή Βάπτιση, [ένα

183. «Εδώ βλήπει κανείς ένα θαματούργημα πάνω από όλα τα θαύματα που έκανε ο Χριστός, ότι με τόση χάριν ώθησε σε μεταμέλεια τον χειρότερο εκθρό του»· *Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 560)*.

184. Αποτελεί συνεπώς μια μεγάλη τιμή για τη διάνοια και τη φιλαλήθεια του Λούθηρου το ότι, ιδιαίτερα στο κείμενο του ενάντια στον Έρασμο, αρνήθηκε άνευ όρων την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου απέναντι στην θεία χάριν. «Το όνομα *ελεύθερη βούληση*» λέει ορθότατα ο Λούθηρος από τη σκοπιά της θρησκείας «είναι ένας *θεϊος τίτλος* και ονομασία την οποία δεν πρέπει ούτε χριάζεται να φέρει κανείς άλλος εκτός από την υψηλή θεία Μεγαλειότητα» (τόμ. XIX, σ. 28).

επιχειρήμα] που αναφέρουν οι ορθολογιστές-ορθόδοξοι θεολόγοι.¹⁸⁵ διότι και τα θαύματα, και η αντικειμενική δύναμη της προσευχής, εν γένει όλες οι υπερφυσικές αλήθειες της θρησκείας αντιφάσκουν στην εμπειρία. Όποιος επικαλείται την εμπειρία εγκαταλείπει την πίστη. Εκεί όπου η εμπειρία είναι ένα στοιχείο αναφοράς εκεί έχουν εξαφανιστεί ήδη η θρησκευτική πίστη και το νόημα. Ο άπιστος αρνείται την αντικειμενική δύναμη της προσευχής μόνο επειδή αντιφάσκει στην εμπειρία· ο αθεϊστής πηγαίνει ακόμη πιο μακριά, αρνείται και αυτή την ύπαρξη του Θεού διότι δεν τη βρίσκει στην εμπειρία. Η εσωτερική εμπειρία δεν αποτελεί γι' αυτόν καμία αφορμή· διότι αυτό που βιώνεις εντός σου από ένα άλλο ον αποδεικνύει μόνο ότι υπάρχει Κάτι μέσα σου το οποίο δεν είναι εσύ, κάτι που επενεργεί σε εσένα ανεξάρτητα από την προσωπική βούληση και συνείδησή σου, χωρίς να γνωρίζεις τι είναι αυτό το μυστηριώδες Κάτι. Αλλά η πίστη είναι ισχυρότερη από την εμπειρία. Οι περιπτώσεις που της αντιτίθενται δεν εμποδίζουν την πίστη στην πίστη της· η πίστη είναι μακάρια εν εαυτή· έχει μάτια μόνο γι' αυτήν, χωρίς να βλέπει τίποτε άλλο έξω από αυτήν.

Βεβαίως, ακόμη και από τη σκοπιά του μυστικιστικού υλισμού της η θρησκεία απαιτεί πάντα ταυτόχρονα τη στιγμή της υποκειμενικότητας, της πνευματικότητας, και έτσι συμβαίνει στα Μυστήρια, αλλά ακριβώς εδώ αποκαλύπτεται η αντίφασή της με τον εαυτό της. Αυτή δε η αντίφαση εμφανίζεται ιδιαίτερα έντονα στο Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας· διότι η Βάπτισμα ωφελεί τα μικρά παιδιά, αν και ήδη σε αυτήν, ως όρος της διενέργειάς της, έχει τεθεί ως ισχύουσα η στιγμή της πνευματικότητας, αλλά παραδόξως έχει μετατεθεί στην πίστη άλλων, στην πίστη των γονέων ή των εκπροσώπων τους ή της Εκκλησίας εν γένει.¹⁸⁶

Το αντικείμενο του Μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας είναι το σώμα του Χριστού – ένα πραγματικό σώμα· του λείπουν όμως τα αναγκαία κατηγορήματα της πραγματικότητας. Έχουμε και πάλι εδώ, σε ένα από τα παράδειγμα, αυτό που βρήκαμε εν γένει στην ουσία της θρησκείας. Το αντικείμενο ή το υποκείμενο της θρησκευτικής 'σύνταξης' είναι πάντα ένα πραγματικό ανθρώπινο ή φυσικό υποκείμενο ή κατηγορήμα· αλλά ο εγγύστερος προσδιορισμός, το ουσιαστικό κατηγορήμα αυτού του κατηγορήματος γίνεται στόχος άρνησης. Το υποκείμενο είναι αισθητηριακό, το κατηγορήμα όμως είναι μη αισθητηριακό, δηλαδή αντιφάσκον σε αυτό το υποκείμενο. Ένα πραγματικό σώμα το διακρίνω από ένα φανταστικό σώμα μόνο μέσα από το ότι το μεν σκεύει σε εμένα σωματικές επενέργειες, αθέλητες επενέργειες. Εάν λοιπόν ο

185. Βέβαια, ακόμη και στους παλαιότερους, τους αυστηρά πιστούς θεολόγους, η εμπειρία ανάγκασε την ομολογία ότι οι επενέργειες της Βάπτισμας, τουλάχιστον σε αυτόν το βίο, είναι πολύ περιορισμένες. *Baptismus non aufert omnes poenaltates hujus vitae.* (Mezger., *Theol. schol.*, τόμ. IV, σ. 251. Πρβλ. επίσης Πέτρος Λομ., *lib. IV, dist. 4, c. 4, lib. II, dist. 32, c. 1*).

186. Ακόμη και στην ανόητη φαντασίωση των Λουθηρανών ότι «κατά τη βάπτισμα πιστεύουν τα ίδια τα παιδιά», η στιγμή της υποκειμενικότητας υποβαθμίζεται πάλι στην πίστη άλλων, καθώς η πίστη των παιδιών «επενεργείται από το Θεό μέσα από την παράκληση και την ανατροφή των νονών στην πίστη στη χριστιανική Εκκλησία»· Λούθηρος (τόμ. XIII, σ. 360, 361). «Βοηθά λοιπόν η ξένη πίστη στο να αποκτήσω εγώ μια δική μου πίστη»· του ιδίου (τόμ. XVI, σ. 347 α.).

άρτος είναι το πραγματικό σώμα του Θεού, τότε θα έπρεπε η απόληυσή του να προκαλέσει σε εμένα άμεσα, αθέλητα ιερές επενέργειες· δεν θα χρειαζόταν να μεθοδεύσω κάποιες ιδιαίτερες προετοιμασίες, να τον συνοδεύω με ένα ιερο φρόνημα. Όταν τρώω ένα μήλο, το μήλο μου προκαλεί αφ' εαυτού τη γέυση του μήλου. Δεν χρειάζομαι τίποτε άλλο από, το ποτήρι, ένα υγιές στομάχι για να αισθανθώ το μήλο ως μήλο. Οι Καθολικοί απαιτούν από την πλευρά του σώματος τη νηστεία ως όρο για την απόληυση της Θείας Ευχαριστίας. Αυτό είναι αρκετό. Με τα χείλη μου λαμβάνω το σώμα, με τα δόντια μου το καταθραύω, με τον οισοφάγο μου το φέρνω στο στομάχι· δεν το ενσωματώνω πνευματικά αλλά σωματικά.¹⁸⁷ Γιατί λοιπόν να μην είναι οι επενέργειές του σωματικές; Γιατί θα πρέπει αυτό το σώμα, το οποίο είναι σωματικής αλλά ταυτόχρονα ουράνιας, υπερφυσικής ουσίας, να μην προκαλεί εντός μου τόσο σωματικές όσο και ταυτόχρονα ιερές, υπερφυσικές επενέργειες; Εάν πρώτα η φρόνησή μου, η πίστη μου καθιστά για εμένα το σώμα ένα σώμα που με καθαγιάζει, που μετατρέπει τον ξηρό άρτο σε μια 'πνευματική'-ζωώδη υπόσταση, τότε τι χρειάζομαι ένα εξωτερικό πράγμα; Εγώ ο ίδιος άηλωσα προκαλώ την επένεργεια του σώματος σε εμένα, δηλαδή την πραγματικότητα του, *εγώ ο ίδιος επενεργώ στον εαυτό μου*. Πού είναι η αντικειμενική δύναμη και αλήθεια; Όποιος απολαμβάνει ανάξια τη Θεία Ευχαριστία δεν λαμβάνει τίποτε άλλο από τη σωματική απόληυση του άρτου και του οίνου. Όποιος δεν φέρνει μαζί του τίποτε δεν λαμβάνει και τίποτε. Η ουσιαστική διαφορά αυτού του άρτου από τον κοινό, φυσικό άρτο βασίζεται συνεπώς μόνο στη διαφορά του φρονήματος στην τράπεζα του Κυρίου από το φρόνημα σε οποιοδήποτε άλλο τραπέζι. «ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀναξίως κρίμα ἑαυτοῦ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου».¹⁸⁸ Το φρόνημα αυτό εξαρτάται όμως και πάλη από τη σημασία που δίνω σε αυτό τον άρτο. Εάν έχει για εμένα τη σημασία ότι δεν είναι άρτος αλλά το σώμα του ίδιου του Χριστού, τότε δεν έχει την επένεργεια του κοινού άρτου. Στη σημασία βρίσκεται η επένεργεια. Δεν τρώω για να χορτάσω· γι' αυτό και καταναλώνω μια ελάχιστη ποσότητα. Ήδη λοιπόν αναφορικά με την ποσότητα, η οποία παίζει σημαντικό ρόλο σε κάθε άλλη υλική απόληυση, παραμερίζεται εξωτερικά η σημασία του κοινού άρτου.

Η σημασία αυτή ωστόσο υπάρχει μόνο στη φαντασία· σύμφωνα με τις αισθήσεις, ο οίνος παραμένει οίνος, ο άρτος άρτος. Γι' αυτόν το λόγο οι Σχολη-

187. «Αυτό, λέει ο Λούθηρος, είναι συνολητικά η άποψή μας, ότι αληθινά μέσα στον άρτο και με τον άρτο τρώγεται το σώμα του Χριστού, ότι δηλαδή όλα όσα επιτυγχάνει και υφίσταται ο άρτος τα υφίσταται και τα επιτυγχάνει το σώμα του Χριστού, ότι κόβεται, τρώγεται και κομματιάζεται με τα δόντια propter unionem sacramentalem» (πρβλ. Plank *Geschichte der Entst. des protest. Lehrbeg.*, VIII. B., σ. 369). Σε άλλο σημείο βέβαια ο Λούθηρος αρνείται και πάλι ότι το σώμα του Χριστού, αν και απολαμβάνεται σωματικά, εντούτοις «δαγκώνεται και κομματιάζεται με τα δόντια και κωνεύεται με το στομάχι όπως ένα κομμάτι βοδινό» (τόμ. XIX, σ. 429). Αυτό δεν είναι αξιοθαύμαστο, διότι αυτό που απολαμβάνεται είναι ένα αντικείμενο χωρίς αντικειμενικότητα, ένα σώμα χωρίς σωματικότητα, μια σάρκα χωρίς σαρκοτήτα, είναι «μία πνευματική σάρκα», όπως λέει (ό.π.) ο Λούθηρος, δηλαδή μια φανταστική σάρκα. – As σημειωθεί επίσης: Και οι Προτεστάντες απολαμβάνουν τη Θεία Ευχαριστία με νηστεία, αλλά αυτό είναι γι' αυτούς έθιμο και όχι νόμος (πρβλ. Λούθηρος, τόμ. XVIII, σ. 200, 201).

188. *Προς Κορινθίους Α'*, 11:29.

στικοί κατέφευγαν για βοήθεια στην εξαιρετική διάκριση μεταξύ υπόστασης και συμβεβηκότων. Όλα τα συμβεβηκότα τα οποία αποτελούν τη φύση του οίνου και του άρτου είναι ακόμη εκεί· μόνο αυτό το οποίο αποτελούν αυτά τα συμβεβηκότα, η υπόσταση, η ουσία, έχει μετατραπεί σε σάρκα και αίμα. Όλες όμως οι ιδιότητες *μαζί*, αυτή η ενότητα, είναι η υπόσταση η ίδια. Τι είναι ο άρτος και ο οίνος εάν τους πάρω τις ιδιότητες που τους κάνουν αυτό που είναι; Τίποτε. Η σάρκα και το αίμα δεν έχουν συνεπώς καμία *αντικειμενική* ύπαρξη· αλλιώς, θα έπρεπε να αποτελούν αντικείμενο και για τις *άπιστες αισθήσεις*. Αντιθέτως: οι μοναδικοί έγκυροι μάρτυρες μιας αντικειμενικής ύπαρξης – η γεύση, η όσφρηση, η αφή, ο οφθαλμός– αποδίδουν ομόφωνα την πραγματικότητα μόνο στον οίνο και στον άρτο. Ο οίνος και ο άρτος είναι στην πραγματικότητα φυσικές υποστάσεις, αλλά στη φαντασία είναι θείες υποστάσεις.

Η πίστη είναι η *δύναμη της φαντασιακής δύναμης*, η οποία κάνει το πραγματικό εξωπραγματικό, το εξωπραγματικό πραγματικό – η άμεση αντίφαση με την *αλήθεια των αισθήσεων*, με την *αλήθεια του Λόγου*. Η πίστη αρνείται αυτό που καταφάσκει ο Λόγος, και καταφάσκει αυτό που αρνείται εκείνος.¹⁸⁹ Το μυστικό της Θείας Ευχαριστίας είναι το μυστικό της πίστης¹⁹⁰ – γι' αυτό και η απόλαυσή της είναι η υπέρτατη, η εξαιρετικότερη, η ευτυχέστερη στιγμή του πιστού θυμικού. Η εξολόθρευση της δυσάρεστης αλήθειας, της αλήθειας της πραγματικότητας, του αντικειμενικού κόσμου και του Λόγου – μια εξολόθρευση η οποία αποτελεί την ουσία της πίστης– φτάνει στη Θεία Ευχαριστία την υπέρτατη κορύφωσή της, διότι εδώ η πίστη *εξολοθρεύει ένα άμεσα παρόν, προφανές, αναμφισβήτητο αντικείμενο* υποστηρίζοντας: *Δεν είναι αυτό που είναι* σύμφωνα με τη μαρτυρία του Λόγου και των αισθήσεων· υποστηρίζοντας: Είναι μόνο επίφαση το ότι είναι άρτος, στ' αλήθεια είναι σάρκα. Η φράση των Σκοληστικών: Σύμφωνα με τα συμβεβηκότα είναι άρτος, σύμφωνα με την υπόσταση είναι σάρκα, είναι απλώς η αφηρημένη, εξηγητική νοητική έκφραση από αυτό που παραδέχεται και ομολογεί η πίστη, και συνεπώς δεν έχει κανένα άλλο νόημα από το ότι: Σύμφωνα με την επίφαση των αισθήσεων ή σύμφωνα με τη χύδην εποπτεία, είναι άρτος,

189. «Βλέπουμε τη μορφή του οίνου και του άρτου αλλά δεν πιστεύουμε στην ύπαρξη της υπόστασης του άρτου και του οίνου. Πιστεύουμε, αντιθέτως, ότι η υπόσταση του σώματος και του αίματος του Χριστού είναι εκεί, και εντούτοις δεν βλέπουμε τη μορφή τους» *Divus Bernardus* (Ed. Basil. 1552, σ. 189-191).

190. Αυτό ισχύει επίσης και σε μια άλλη σχέση, η οποία δεν θα αναπτυχτεί εδώ αλλά θα αναφερθεί εν είδει σημείωσης, δηλαδή στην εξής: Στη θρησκεία, στην πίστη ο άνθρωπος είναι για τον εαυτό του *αντικείμενο*, σκοπός ως αντικείμενο του Θεού. Ο άνθρωπος αποσκοπεί στον εαυτό του εντός και μέσω του Θεού. Ο Θεός είναι το μέσο της ανθρώπινης ύπαρξης και μακαριότητας. Αυτή η θρησκευτική αλήθεια, τιθήμενη ως αντικείμενο της Πατρείας, ως αισθητηριακό αντικείμενο, είναι η Θεία Ευχαριστία. Στη Θεία Ευχαριστία ο άνθρωπος τρώει, καταναλώνει το Θεό – τον Δημιουργό του ουρανού και της γης– ως μια τροφή του σώματος, δηλώνει μέσα από την πράξη της «στοματικής βρώσης και πόσης» το Θεό ως ένα απλό μέσο διατροφής του ανθρώπου. Εδώ ο άνθρωπος έχει τεθεί ως ο Θεός του Θεού – συνεπώς η Θεία Ευχαριστία είναι η υπέρτατη αυτοαπόλαυση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Επίσης και ο Προτεστάντης μετατρέπει εδώ, όχι μεν σύμφωνα με τις λέξεις αλλά σύμφωνα με την αλήθεια, το Θεό σε ένα εξωτερικό πράγμα, καθώς τον υποτάσσει στον εαυτό του ως ένα αντικείμενο της αισθητηριακής απόλαυσης.

αιθλή, σύμφωνα με την αλήθεια, είναι σάρκα. Εκεί λοιπόν όπου η φαντασιακή δύναμη της πίστης έχει άπαξ λάβει τέτοια εξουσία απέναντι στις αισθήσεις και στο Λόγο ώστε να αρνείται την προφανέστερη αισθητηριακή αλήθεια, εκεί δεν αποτελεί θαύμα όταν οι πιστοί μπορούν να περιέλθουν σε τέτοιο βαθμό έξαρσης, ώστε να βλέπουν πραγματικά να ρέει αίμα αντί για οίνος. Τέτοια παραδείγματα έχει να δείξει ο Καθολικισμός. Λίγο χρειάζεται για να αντιληφθεί κανείς έξω από τον εαυτό του, αισθητηριακά, αυτό που αποδέχεται στην πίστη, στη φαντασία, ως πραγματικό.

Όσο η πίστη στο Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας κυριαρχούσε στην ανθρωπότητα ως μια αλήθεια ιερή, μάλιστα ως η ιερότερη, η υπέρτατη αλήθεια, τόσο διάστημα ήταν η φαντασιακή δύναμη η κυρίαρχη αρχή της ανθρωπότητας. Όλα τα διακριτά χαρακτηριστικά μεταξύ πραγματικότητας και μη πραγματικότητας, παραλογισμού [Unvernunft] και Λόγου, είχαν εξαφανιστεί, και οτιδήποτε μπορούσε να φανταστεί κανείς ίσχυε ως πραγματική δυνατότητα [reale Möglichkeit]. Η θρησκεία καθαγίαζε κάθε αντίφαση με το Λόγο, με τη φύση των πραγμάτων. Μην κοροϊδεύετε τα μωρόλογα ερωτήματα των Σχολαστικών! Αποτελούσαν αναγκαίες συνέπειες της πίστης. Αυτό που είναι μόνο υπόθεση του θυμικού έπρεπε να γίνει υπόθεση του Λόγου, αυτό που αντιφάσκει στη διάνοια δεν έπρεπε να της αντιφάσκει. Αυτή ήταν η βασική αντίφαση του Σχολαστικισμού, από την οποία προέκυψαν απ' εαυτών όλες οι άλλες αντιφάσεις.

Και δεν έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία εάν πιστεύω την προτεσταντική ή την καθολική διδασκαλία για τη Θεία Ευχαριστία. Η μόνη διαφορά είναι ότι στον Προτεσταντισμό πρώτα στη γλώσσα κατά την πράξη της απόλαυσης¹⁹¹ η σάρκα και το αίμα συνδυάζονται με έναν εντελώς θαυματουργό τρόπο με τον άρτο και τον οίνο, ενώ στον Καθολικισμό ο άρτος και ο οίνος μετατρέπονται σε σάρκα και αίμα ήδη πριν από την απόλαυση μέσα από τη δύναμη του ιερέα, ο οποίος όμως δρα εδώ μόνο *en nóματι του Παντοδύναμου*. Ο Προτεστάντης αποφεύγει απλώς με έξυπνο τρόπο μια συγκεκριμένη εξήγηση· πολύ απλά, δεν *εκτίθεται*, όπως η ευσεβής άκριτη αφέλεια του Καθολικισμού, του οποίου ο Θεός, ως ένα εξωτερικό πράγμα, μπορεί να καταποθεί ακόμη και από ένα ποντίκι· φιλοξενεί το Θεό του στον εαυτό του, εκεί όπου κανείς δεν μπορεί πλέον να του τον πάρει, και τον διασφαλίζει, έτσι, τόσο από τη δύναμη της σύμπτωσης όσο και του εμπαιγμού, απλά παρ' όλα αυτά καταναλώνει εξίσου καλά όπως ο Καθολικός την πραγματική σάρκα και το αίμα του με τον άρτο και τον οίνο. Πόσο λίγο διέφεραν αρχικά οι Προτεστάντες από τους Καθολικούς στη διδασκαλία της Θείας Ευχαριστίας! Έτσι προέκυψε στο Αναμπάχ μια διένεξη με βάση το ερώτημα: «Εάν το σώμα του Χριστού καταλήγει στο στομάχι, χωνεύεται όπως άλλες τροφές και συνεπώς αποβάλλεται διά της φυσικής οδού;».¹⁹²

191. «Μη φέρνεις ως αντίρρηση ότι ο Χριστός είναι τα λόγια: "Τούτο εστί το σώμα μου" πριν φάνε οι μαθητές του, και συνεπώς ότι ο άρτος ήταν το σώμα του Χριστού ήδη *προ της απόλαυσης (ante usum)*»· *Buddeus (L. c., lib. V, c. 1, § 13. § 17)*. Πρβλ., αναθέτως, τη Σύνοδο του Τριδέντου, *Sessio 13, c. 3, c. 8, can. 4*.

192. Απολογία Μετάρχονος, *Strobel, Nuremberg, 1783, σ. 127*.

Ωστόσο, αν και η φανταστική δύναμη της πίστης καθιστά την αντικειμενική ύπαρξη μια απλή επίφαση, [και] τη θυμική, φανταστική ύπαρξη αλήθεια και πραγματικότητα, εντούτοις καθ' εαυτό ή σύμφωνα με την αλήθεια τα πραγματικά αντικειμενικά είναι μόνο το φυσικό υλικό. Ακόμη και η όστια στο αρτοφόριο του Καθολικού ιερέα είναι καθ' εαυτή μόνο *εν πίστη* θείο σώμα, αυτό το εξωτερικό πράγμα στο οποίο μετατρέπεται το θείο ον είναι μόνο ένα *πράγμα της πίστης*- διότι ακόμη και εδώ το σώμα δεν είναι ορατό, αισθητό, γευστικό ως σώμα. Αυτό σημαίνει ότι ο άρτος είναι σάρκα μόνο ως προς τη σημασία. Βέβαια, για την πίστη η σημασία αυτή έχει το νόημα του πραγματικού είναι –όπως άηλωσε εν γένει στην έκσταση της ζέσης το σημαίνον γίνεται το ίδιο το σημαίνόμενο–, δεν πρέπει να σημαίνει τη σάρκα αλλά να είναι σάρκα. Αλλά αυτό το είναι δεν είναι σάρκινο· αυτό το ίδιο είναι απλώς ένα πεπιστευμένο, παριστάμενο, φανταστικό είναι, δηλαδή έχει μόνο την αξία, την ποιότητα μιας σημασίας.¹⁹³ Ένα πράγμα το οποίο έχει για εμένα μια ιδιαίτερη σημασία είναι διαφορετικό στην παράστασή μου απ' ό,τι στην πραγματικότητα. Το σημαίνον δεν είναι αυτό το ίδιο εκείνο που σημαίνει. Αυτό που είναι εμπίπτει στην αίσθηση· αυτό που σημαίνει, μόνο στο φρόνημά μου, στην παράσταση, στη φαντασία μου, είναι μόνο για εμένα, όχι για τον άλλο, δεν είναι αντικειμενικά. Έτσι και εδώ. Όταν λοιπόν ο Ζβίγγλιος λέει ότι η Θεία Ευχαριστία έχει μόνο υποκειμενική σημασία, έχει πει ακριβώς το ίδιο που έχουν πει και οι άλλοι [οι αντίπαλοί του]· απλώς αυτός κατέστρεψε την *ψευδαίσθηση της θρησκευτικής φανταστικής δύναμης*· διότι αυτό που υπάρχει στη Θεία Ευχαριστία είναι το ίδιο απλώς μια φαντασίωση, απλά με τη φαντασίωση ότι δεν είναι φαντασίωση. Ο Ζβίγγλιος εξέφρασε απλώς με γυμνό, πεζό, ορθολογικό και γι' αυτό προσηλητικό τρόπο αυτό που οι άλλοι έλεγαν με *μυστικό* και *έμμεσο* τρόπο όταν ομολογούσαν¹⁹⁴ ότι η επενέργεια της Θείας Ευχαριστίας εξαρτάται μόνο από το επάξιο φρόνημα ή από την πίστη, δηλαδή ότι ο άρτος και ο οίνος είναι σάρκα και αίμα του Κυρίου, είναι ο ίδιος ο Κύριος μόνο για εκείνον για τον οποίο έχουν την υπερφυσική σημασία του θείου σώματος, διότι μόνο από αυτό εξαρτάται το επάξιο φρόνημα, η θρησκευτική αψιθυμία.¹⁹⁵

Εάν όμως η Θεία Ευχαριστία δεν *διενεργεί* τίποτε και συνεπώς δεν *είναι* τίποτε –διότι μόνο αυτό που ενεργεί είναι– χωρίς το φρόνημα, χωρίς την πίστη, τότε σε αυτήν ακριβώς [την πίστη] βρίσκεται η σημασία της· η όλη

193. «Οι πληροίτοι όμως πιστεύουν ότι είναι απλός άρτος και οίνος, και σίγουρα έτσι είναι όπως το πιστεύουν, έτσι το έχουν και συνεπώς τρώνε απλό άρτο και οίνο». Λούθηρος (τόμ. XIX, σ. 432). Δηλαδή, όταν πιστεύεις, όταν παριστάνεις, όταν φαντάζεσαι ότι ο άρτος δεν είναι άρτος αλλά το σώμα [του Χριστού], τότε δεν είναι άρτος· εάν δεν το πιστεύεις, τότε δεν είναι. Είναι αυτό που είναι για εσένα.

194. Ακόμη και οι Καθολικοί. «Η επενέργεια αυτού του Μυστηρίου, όταν απολαμβάνεται επάξια, είναι η ένωση του ανθρώπου με τον Χριστό». Σύνοδος Φλωρεντίας, Περί της Ευχαριστίας.

195. «Όταν ο άρτος είναι στο σώμα και τρώγεται με πίστη, τότε δυναμώνει την ψυχή, μέσα από το ότι αυτή πιστεύει ότι αυτό που τρώει το στόμα είναι το σώμα του Χριστού». Λούθηρος (τόμ. XIX, σ. 433· πρβλ. επίσης σ. 205). «Διότι αυτό που πιστεύουμε ότι λαμβάνουμε το λαμβάνουμε στ' αλήθεια»· του ίδιου (τόμ. XVII, σ. 557).

υπόθεση διαδραματίζεται στο θυμικό. Εάν η παράσταση ότι λαμβάνω εδώ το πραγματικό σώμα του Σωτήρα επενεργεί στο θρησκευτικό θυμικό, τότε αυτή η ίδια η παράσταση προέρχεται από το θυμικό· διενεργεί μόνο ευσεβή φρονήματα όταν και επειδή αυτή η ίδια είναι ήδη μια *ευσεβής* παράσταση. Έτσι λοιπόν και εδώ το θρησκευτικό υποκείμενο *επηρεάζεται, προσδιορίζεται από αυτό το ίδιο σαν από ένα άλλο*· *ον μέσω της παράστασης ενός φανταστικού αντικειμένου*. Θα μπορούσα συνεπώς πολύ καλά να πραγματοποιήσω εντός μου με τη φαντασία την πράξη της Θείας Ευχαριστίας, χωρίς τη μεσολήθηση του οίνου και του άρτου, χωρίς καμία εκκλησιαστική τελετουργία. Υπάρχουν αναρίθμητα ευσεβή ποιήματα το μοναδικό περιεχόμενο των οποίων είναι το αίμα του Χριστού. Εδώ έχουμε λοιπόν μια γνήσια ποιητική εορτή της Θείας Ευχαριστίας. Στη ζωντανή παράσταση του πάσχοντος, του αιμορραγούντος Σωτήρα ενώνεται το θυμικό μαζί του· εδώ η ευσεβής ψυχή πίνει με ποιητικό ενθουσιασμό το καθαρό αίμα το οποίο δεν είναι αναμειγμένο με κανένα *αντιφατικό αισθητηριακό* υλικό· εδώ δεν είναι δεδομένο κανένα ενοχλητικό αντικείμενο μεταξύ της παράστασης του αίματος και του ίδιου του αίματος.

Ενώ όμως η Θεία Ευχαριστία, εν γένει το Μυστήριο δεν είναι τίποτε χωρίς το φρόνημα, χωρίς την πίστη, εντούτοις η θρησκεία παριστάνει ταυτόχρονα το Μυστήριο ως κάτι *πραγματικό δι' εαυτό*, ως κάτι εξωτερικό, ως κάτι διαφορετικό από την ανθρώπινη ουσία, ώστε στη θρησκευτική *συνείδηση* το *αληθινό* θέμα: η πίστη, το φρόνημα, γίνεται μόνο *δευτερεύον*, ένας *όρος*, [ενώ] το υποτιθέμενο, το *φανταστικό* θέμα γίνεται το *κύριο*. Και οι αναγκαίες, οι αναπόφευκτες συνέπειες και επενέργειες αυτού του θρησκευτικού υλισμού, αυτές της υποταγής του Ανθρώπινου στο υποτιθέμενα Θείο, του υποκειμενικού στο υποτιθέμενα αντικειμενικό, της αλήθειας στη φαντασία, της ηθικότητας στη θρησκεία, οι αναγκαίες συνέπειες είναι η *δαισιδαιμονία* και η *ανηθικότητα* – δαισιδαιμονία, διότι με ένα πράγμα συνδέεται μια επένεργεια η οποία δεν βρίσκεται στη φύση του, διότι ένα πράγμα δεν πρέπει να είναι αυτό που είναι σύμφωνα με την αλήθεια, διότι μια απλή φαντασίωση ισχύει ως πραγματικότητα· ανηθικότητα, διότι κατ' ανάγκη στο θυμικό η ιερότητα της πράξης ως τέτοια διαχωρίζεται από την ηθικότητα, η απόληση του Μυστηρίου, ανεξάρτητα από το φρόνημα, γίνεται μια ιερή και σωτηριοφόρα πράξη. Έτσι διαμορφώνεται τουλάχιστον στην πράξη *εκείνο* το θέμα το οποίο δεν γνωρίζει τίποτε από τη σοφιστική της θεολογίας. Όπου η θρησκεία εν γένει τίθεται σε αντίφαση προς το Λόγο, εκεί τίθεται πάντα και σε αντίφαση προς την ηθική αίσθηση. Μόνο με την αίσθηση της αλήθειας είναι δεδομένη και η αίσθηση για το αγαθό. Εξαθλίωση της διάνοιας σημαίνει πάντα και εξαθλίωση της καρδιάς. Όποιος εξαπατά και ψεύδεται στη διάνοιά του, αυτός δεν έχει αληθινή, τίμια καρδιά· η σοφιστική διαφθείρει όλο τον άνθρωπο. Σοφιστική όμως είναι η διδασκαλία της Θείας Ευχαριστίας. Με την αλήθεια του φρονήματος δηλώνεται η αναλήθεια της σωματικής παρουσίας του Θεού, και πάλι με την αλήθεια της αντικειμενικής ύπαρξης [του Θεού] δηλώνεται η αναλήθεια και η μη αναγκαιότητα του φρονήματος. [Πρβλ. Παράγραφοs XXI.]

Εικοστό έβδομο κεφάλαιο

Η αντίφαση μεταξύ πίστης και αγάπης

Τα Μυστήρια αποτυπώνουν αισθητηριακά την *αντίφαση του ιδεαλισμού* και του υλισμού, του υποκειμενισμού και του αντικειμενισμού, η οποία συγκροτεί την εσώτερη ουσία της θρησκείας. Τα Μυστήρια όμως δεν είναι τίποτε χωρίς πίστη και αγάπη. Η αντίφαση στα Μυστήρια μας οδηγεί συνεπώς και πάλι πίσω στην *αντίφαση μεταξύ πίστης και αγάπης*.

Η μυστική ουσία της θρησκείας είναι η ενότητα του θείου όντος με τον άνθρωπο – αλλήλ η μορφή της θρησκείας ή η φανερωμένη, η *συνειδητή* ουσία της είναι η *διαφορά*. Ο Θεός είναι η ανθρώπινη ουσία· αλλήλ *γιγνώσκεται ως ένα άλλο* ον. Η αγάπη είναι εκείνη που φανερώνει την κρυφή ουσία της θρησκείας, αλλήλ η πίστη είναι εκείνη που αποτελεί τη συνειδητή μορφή. Η αγάπη ταυτίζει τον άνθρωπο με το Θεό, το Θεό με τον άνθρωπο, *ως εκ τούτου τον άνθρωπο με τον άνθρωπο*· η πίστη χωρίζει το Θεό από τον άνθρωπο, *ως εκ τούτου τον άνθρωπο από τον άνθρωπο*· διότι ο Θεός δεν είναι τίποτε άλλο από τη μυστική έννοια γένους της ανθρωπότητας, και συνεπώς ο χωρισμός του Θεού από τον άνθρωπο είναι ο χωρισμός του ανθρώπου από τον άνθρωπο, η διάλυση του κοινοτικού δεσμού. Μέσα από την θρησκεία έρχεται σε αντίφαση με την ηθικότητα, με το Λόγο, με το απλό αίσθημα αλήθειας του ανθρώπου· αλλήλ μέσα από την αγάπη τίθεται και πάλι ενάντια σε αυτή την αντίφαση. Η πίστη απομονώνει το Θεό, τον καθιστά ένα *ιδιαιτερο*, ένα *άλλο* ον· η αγάπη γενικεύει· καθιστά το Θεό ένα *κοινό* ον, η αγάπη του οποίου είναι το ίδιο με την αγάπη προς τον άνθρωπο. Η πίστη δικάζει τον άνθρωπο στο *εσωτερικό*, *με τον ίδιο τον εαυτό του*, συνεπώς και εξωτερικά· αλλήλ η αγάπη είναι εκείνη που θεραπεύει τις πληγές τις οποίες ανοίγει η πίστη στην καρδιά του ανθρώπου. Η πίστη κάνει *νόμο* την πίστη στο Θεό· η αγάπη είναι *ελευθερία*, δεν καταδικάζει ούτε καν τον αθεϊστή, διότι αυτή η ίδια είναι άθρη, αυτή η ίδια, αν και όχι πάντα θεωρητικά αλλήλ πρακτικά, αρνείται την ύπαρξη ενός Θεού *ιδιαιτερου*, αντιτιθέμενου στον άνθρωπο.

Η πίστη διαχωρίζει: αυτό είναι αληθινό, αυτό ψεύτικο. Και ιδιοποιείται την αλήθεια μόνο για τον *εαυτό* της. Η πίστη έχει ως περιεχόμενο μία *συγκεκριμένη, ιδιαίτερη* αλήθεια, η οποία είναι συνεπώς αναγκαστικά *συνδεδεμένη* με άρνηση. Η πίστη είναι, σύμφωνα με τη φύση της, *αποκλειστική*. Ένα μόνο είναι αλήθεια, *ένας* μόνο είναι ο Θεός, *ένας* μόνο εκείνος στον οποίο ανήκει το μονοπώλιο του Υιού του Θεού· όλα τα άλλα δεν είναι τίποτε, είναι σφάλμα, τρέλα. *Μόνο* ο Γιαχβέ είναι ο αληθινός Θεός· όλοι οι άλλοι Θεοί είναι *μηδαμνά είδωλα*.

Η πίστη εμπεριέχει κάτι *ιδιαιτερο* γι' αυτήν· βασίζεται σε μια *ιδιαιτερη* Αποκάλυψη του Θεού· δεν έχει καταλήξει σε αυτή την κτήση της διά της *κοινής*

οδού, διά της οδού που είναι ανοικτή σε όλους τους ανθρώπους αδιακρίτως. Αυτό που είναι ανοικτό για όλους είναι κάτι κοινό, κάτι το οποίο ακριβώς γι' αυτόν το λόγο δεν αποτελεί ένα ιδιαίτερο *αντικείμενο πίστης*. Το ότι ο Θεός είναι ο Δημιουργός μπορούσαν να το γνωρίσουν όλοι οι άνθρωποι ήδη από τη φύση, αλλά το τι είναι αυτός ο Θεός αυτοπροσώπως για τον εαυτό του, αυτό είναι μια υπόθεση ιδιαίτερης χάριτος, το περιεχόμενο μιας ιδιαίτερης πίστης. Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο, επειδή είναι φανερωμένο μόνο με ιδιαίτερο τρόπο, είναι και το ίδιο το αντικείμενο αυτής της πίστης ένα *ιδιαιτερόν*. Ο Θεός των Χριστιανών είναι, βέβαια, και Θεός των ειδωλολάτρων, αλλά πρόκειται για μια τεράστια διαφορά, πρόκειται ακριβώς για μια τέτοια διαφορά όπως εκείνη μεταξύ εμού όπως είμαι αντικείμενο για το φίλο μου και εμού όπως είμαι αντικείμενο για έναν ξένο ο οποίος με γνωρίζει μόνο από μακριά. Ο Θεός όπως είναι αντικείμενο για το Χριστιανό είναι τελείως διαφορετικός από το όπως είναι αντικείμενο για τον ειδωλολάτρη. Οι Χριστιανοί γνωρίζουν το Θεό εκ του προσώπου, από όψη σε όψη. Οι ειδωλολάτρες γνωρίζουν μόνο –και ήδη αυτό είναι μια σχεδόν μεγάλη παραχώρηση– το «τι» αλλά όχι το «ποιος» είναι ο Θεός, και γι' αυτό άηλωστε οι ειδωλολάτρες υπέβασαν στην ειδωλολατρία. Η ισότητα των ειδωλολάτρων και των Χριστιανών ενώπιον του Θεού είναι συνεπώς εντελώς ασαφής· αυτό που, αντιστρόφως, οι ειδωλολάτρες έχουν κοινό με τους Χριστιανούς –σε περίπτωση που θα θέλαμε να είμαστε τόσο φιλελεύθεροι, ώστε να διαπιστώσουμε κάτι κοινό–, αυτό δεν είναι το *ιδιαιτέρα χριστιανικό*, δεν είναι αυτό που αποτελεί την πίστη. Σε αυτό που οι Χριστιανοί είναι *Χριστιανοί*, σε αυτό ακριβώς διαφέρουν από τους ειδωλολάτρες.¹⁹⁶ Είναι όμως Χριστιανό μέσα από την ιδιαίτερη περί του Θεού γνώση τους· το *διαφοροποιητικό χαρακτηριστικό* τους είναι συνεπώς ο Θεός. Η ιδιαιτερότητα είναι το άλλο το οποίο πρώτο δίνει γεύση στην κοινή ουσία. Αυτό που είναι ένα *ον ιδιαιτέρως*, αυτό πρώτο και υπάρχει: με γνωρίζει μόνο όποιος με γνωρίζει ειδικά, προσωπικά. Ο *ειδικός* Θεός λοιπόν, ο Θεός όπως είναι ιδιαίτερα αντικείμενο για τους Χριστιανούς, ο *εμπρόσωπος* Θεός, αυτός πρώτος είναι Θεός. Αυτός δε είναι για τους ειδωλολάτρες, εν γένει για τους άπιστους, άγνωστος, δεν είναι γι' αυτούς. Θα πρέπει βεβαίως να γίνει υπαρκτός και για τους ειδωλολάτρες, αλλά *έμμεσα*, πρώτα μέσα από το ότι αυτοί θα παύσουν να είναι ειδωλολάτρες και θα γίνουν Χριστιανοί. Η πίστη *περιορίζει, κάνει μικρόνοο* τον άνθρωπο· του παίρνει την *ελευθερία* και την *ικανότητα* να εκτιμήσει επάξια το *άλλο*, το *διαφορετικό* από αυτόν. Η πίστη είναι *δεσμευμένη μέσα στον εαυτό της*. Βεβαίως, ο φιλοσοφικός και εν γένει ο επιστημονικός δογματικός περιορίζει και αυτός με την προσδιοριστικότητα του αστήματός του. Η θεωρητική περιοριστικότητα όμως, όσο ανελεύθερη, όσο κοντόθυρη και στενόκαρδη κι αν είναι, έχει εντούτοις έναν πιο ελεύθερο χαρακτήρα, διότι το πεδίο της θεωρίας είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό πιο ελεύθερο, διότι εδώ αποφασίζει μόνο το πράγμα, η βάση, ο Λόγος. Αλλά η πίστη καθιστά το θέμα της ένα θέμα της *συνείδησης* και του *συμφέροντος*, της *ορμής ευδαιμονίας*, διότι το

196. «Εάν θέλω να είμαι Χριστιανός, πρέπει να πιστεύω και να κάνω αυτό που άλλοι άνθρωποι ούτε πιστεύουν ούτε κάνουν»· Λουθηρος (τόμ. XVI, σ. 569).

αντικείμενό της είναι αυτό το ίδιο ένα ον *ιδιαιτερο*, *εμπρόσωπο*, το οποίο πιέζει προς αναγνώριση και εξαρτά τη *μακαριότητα* από αυτή την αναγνώριση.

Η πίστη δίνει στον άνθρωπο ένα *ιδιαιτερο αίσθημα τιμής* και αυτοπεποίθησης. Ο πιστός εμφανίζεται να εξέχει από άλλους ανθρώπους, υπεράνω του φυσικού ανθρώπου· γνωρίζει τον εαυτό του ως ένα πρόσωπο με διάκριση, στην κατοχή ιδιαίτερων δικαιωμάτων· οι πιστοί είναι αριστοκράτες, οι άπιστοι είναι πληθείοι. Ο Θεός είναι *αυτή η εμπρόσωπη διαφορά και το προτέρημα* του πιστού από τον άπιστο.¹⁹⁷ Επειδή όμως η πίστη παριστάνει την ίδια ουσία ως ένα *άλλο* ον, έτσι ο πιστός δεν αποτρέπει την τιμή του *άμεσα στον εαυτό του*, αλλά σε αυτό το άλλο πρόσωπο. Η συνείδηση αυτού του προτερήματός του είναι η *συνείδηση αυτού του προσώπου*, το αίσθημα του εαυτού του το έχει σε αυτή την άλλη προσωπικότητα.¹⁹⁸ Όπως ο υπέρθετος αισθάνεται τον ίδιο τον εαυτό του στην τιμή του κυρίου του, και μάλιστα φαντάζεται ότι είναι κάτι περισσότερο από έναν ελεύθερο, αυτοδύναμο άνθρωπο κατώτερης [κοινωνικής] βαθμίδας απ' ό,τι ο κύριός του, έτσι και ο πιστός.¹⁹⁹ Απαρτίζεται όλες τις αμοιβές για να αφήσει απλώς στον κύριό του την τιμή της αμοιβής, μόνο όμως επειδή αυτή η αμοιβή είναι πολύ καλή γι' αυτόν τον ίδιο, επειδή στην τιμή του κυρίου του ικανοποιεί το δικό του αίσθημα τιμής. Η πίστη είναι αιθαζονική, αλλά διαφέρει από τη φυσική αιθαζονεία μέσω του ότι μεταβιβάζει το αίσθημα του προτερήματός της, την υπερηφάνειά της σε ένα *άλλο πρόσωπο*, το οποίο την προτιμά, σε ένα άλλο πρόσωπο το οποίο όμως είναι ο δικός της *κρυφός* εαυτός, η προσωποποιημένη και ικανοποιημένη ορμή ευδαιμονίας της, διότι αυτή η προσωπικότητα δεν εμπεριέχει άλλους προσδιορισμούς από αυτούς του ευεργέτη, του λυτρωτή, του Σωτήρα, δηλαδή προσδιορισμούς με τους οποίους ο πιστός συσχετίζει τον εαυτό του μόνο με τον εαυτό του, με τη δική του *αιώνια σωτηρία*. Κοιτολογείς, έχουμε εδώ τη χαρακτηριστική αρχή της θρησκείας, ότι μετατρέπεται το φυσικό ενεργητικό σε παθητικό. Ο ειδωλολάτρης ορθώνεται, ο Χριστιανός αισθάνεται ορθωμένος. Ο Χριστιανός μετατρέπεται σε μια υπόθεση του αισθήματος, της προσήληψιμότητας, αυτό που για τον ειδωλολάτρη είναι ένα θέμα της αυτενέργειας. Η ταπεινότητα του πιστού είναι μια αντεστραμμένη αιθαζονεία – μια αιθαζονεία η οποία όμως δεν έχει την *επίφαση*, τα εξωτερικά σημεία της αιθαζονείας. Αισθάνεται διακεκριμένος· αλλά αυτή η διάκριση δεν είναι αποτέλεσμα της δραστηριότητάς του, είναι θέμα της χάριτος· έχει διακριθεί: δεν μπορεί να κάνει κάτι γι' αυτό. Δεν καθιστά τον εαυτό του εν γένει σκοπό της δικής του δραστηριότητας, αλλά σκοπό, αντικείμενο του Θεού.

197. Ο Κέλσος απευθύνει στους Χριστιανούς τη μομφή ότι καυχώνται πως είναι οι πρώτοι μετά το Θεό. *Est Deus et post illum nos* [Είναι ο Θεός και μετά από αυτόν είμαστε εμείς]. (*Origenes adv. Cels.*, ed. Hoeschelius., Aug. Vind. 1605, σ. 182).

198. «Είμαι υπερήφανος και *καμαρωτός* λόγω της *μακαριότητάς* μου και της *συγχώρεσης* της αμαρτίας μου, αλλά *πώς*; Μέσα από μια *ξένη τιμή* και ένα *ξένο καμάρι*, δηλαδή του Κυρίου Χριστού». Λούθηρος (τόμ. II, σ. 344). «ό καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχόσθω» (*Προς Κορινθίους Α' 1:31*).

199. Ένας τέως υπασπιστής του Ρώσου στρατηγού Μύνιν έλε: «Όταν ήμουν υπασπιστής του, αισθανόμουν σπουδαιότερος απ' ό,τι τώρα που δικαιώ».

Η πίστη είναι ουσιασώς *προσδιορισμένη* πίστη. Ο Θεός μόνο *σε αυτή την προσδιοριστικότητα* είναι ο *αληθινός Θεός*. Αυτός ο Ιησούς είναι ο Χριστός, ο αληθινός, ο μοναδικός προφήτης, ο μονογενής Υιός του Θεού. Και αυτό το προσδιορισμένο πρέπει να το πιστέψεις εάν δεν θέλεις να χάσεις τη μακαριότητά σου. Η πίστη είναι *προστακτική*²⁰⁰. Είναι συνεπώς αναγκαίο, έγκειται στην *ουσία της πίστης*, το να παγιωθεί ως *δόγμα*. Το *δόγμα απλώς εκφράζει* αυτό που η πίστη είχε αρχικά ήδη στην άκρη της γλώσσας ή κατά *νου*. Το γεγονός ότι, εάν άπαξ θεμελιωθεί ένα βασικό δόγμα, τότε συνδέονται μαζί του ειδικότερα ερωτήματα, τα οποία και πάλη πρέπει να αποφασιστούν με δογματικό τρόπο, το ότι από εδώ προκύπτει ένα φορτικό πλήθος δογμάτων, αυτό βέβαια είναι κάτι μοιραίο, αλλήλ δεν αίρει την αναγκαιότητα του να παγιώνεται η πίστη σε δόγματα, ώστε ο καθένας να *γνωρίζει προσδιορισμένα* τι *πρέπει* να πιστεύει και *πώς μπορεί* να αποκτήσει τη μακαριότητά του.

Αυτό που σήμερα απορρίπτεται ακόμη και από τη σκοπιά των πιστών Χριστιανών ως σύγχυση, ως παρανόηση, αυτό που το συμμονά ή και το περιγελά κανείς ως υπερβολή, αυτό είναι μια σαφής συνέπεια της εσωτερικής ουσίας της πίστης. Η πίστη είναι *εκ της φύσεώς της ανελεύθερη, προκατειλημμένη*, διότι, όπως στην πίστη πρόκειται για την *ίδια μακαριότητα*, έτσι πρόκειται για την *ίδια την τιμή του Θεού*. Όπως όμως ανησυχούμε εάν έχουμε αποδώσει την πρέπουσα τιμή σε έναν ανώτερο, έτσι και η πίστη. Τον Απόστολο Παύλο δεν τον πληροί τίποτε άλλο από τη *δόξα, την τιμή, την επαξίωτητα* του Χριστού. Στην ουσία της πίστης βρίσκεται *δογματική, αποκλειστική, σχολαστική προσδιοριστικότητα*. Βεβαίως, σε ζητήματα τροφής και σε άλλα πράγματα αδιάφορα για την πίστη η πίστη είναι φιλελεύθερη, αλλήλ δεν είναι διόλου φιλελεύθερη αναφορικά με *αντικείμενα της πίστης*. Όποιοι δεν είναι *υπέρ* του Χριστού είναι *ενάντια* στον Χριστό· ό,τι δεν είναι χριστιανικό είναι *αντιχριστιανικό*. Αλλήλ τι είναι χριστιανικό; Αυτό πρέπει να προσδιοριστεί επακριβώς, δεν μπορεί να αφηθεί αόριστο. Εάν μάλιστα το περιεχόμενο της πίστης έχει κατατεθεί σε βιβλία τα οποία προέρχονται από *διαφορετικούς* συντάκτες, εάν έχει καταγραφεί με τη μορφή εκφράσεων τυχαίων, αντιφατικών μεταξύ τους, ευκαιριακών, τότε ο ίδιος ο δογματικός περιορισμός και προσδιορισμός είναι μια *εξωτερική αναγκαιότητα*. Ο Χριστιανισμός οφείλει τη συνέχειά του μόνο στην *εκκλησιαστική δογματική*.

Αυτό που κρύβεται πίσω από τη Βίβλο και αντιπαραθέτει τις βιβλικές ρήσεις στις δογματικές για να απελευθερωθεί από τους φραγμούς του δογματισμού μέσω της *αυθαιρεσίας της ερμηνείας* είναι μόνο η *έλλειψη χαρακτήρα, η πιστή απιστία* της σύγχρονης περιόδου. Αλλήλ η πίστη έχει ήδη εξαφανιστεί, έχει γίνει αδιάφορη όταν οι *προσδιορισμοί της πίστης* γίνονται *αισθητοί ως φραγμοί*. Είναι μόνο η *θρησκευτική αδιαφορία* υπό την *επίφαση της θρησκευ-*

200. «Οι άνθρωποι είναι υποχρεωμένοι στην ορθή πίστη μέσα από τον Θεό Νόμο. Πριν από όλα τα άλλα προστάγματα του Νόμου θεμελιώνεται η ορθή πίστη του Θεού, καθώς λέγεται: "Άκουε, Ισραήλ· Κύριος ο Θεός ημών Κύριος εἷς ἐστὶ" [Δευτερονόμιον 6:4· Μάρκος 12:29]. Αποκλείεται έτσι το σφάλμα εκείνων που υποστηρίζουν ότι είναι αδιάφορο για τη σωτηρία του ανθρώπου με ποια πίστη υπηρετεί τον Κύριο»· Θωμάς Ακινάτης (*Summa cont. gentiles, lib. III, c. 118, § 3*).

τικότητας εκείνη η οποία καθιστά αποκλειστικό μέτρο της πίστης τη Βίβλο, η οποία είναι, σύμφωνα με τη φύση της και την προέλευσή της, απροσδιόριστη, [εκείνη η οποία] υπό την πρόφαση ότι πιστεύει μόνο το *ουσιώδες* δεν πιστεύει τίποτε που αξίζει το όνομα της πίστης· για παράδειγμα, στη θέση του προσδιορισμένου, του προικισμένου με χαρακτήρα Υιού του Θεού της Εκκλησίας θέτει τον ασαφή, τον κενό προσδιορισμό ενός αναμάρτητου ανθρώπου, ο οποίος δεν επιτρέπεται να λαμβάνει το όνομα του Υιού του Θεού όπως κανείς άλλος, κοντολογίς ενός ανθρώπου τον οποίο δεν μπορεί κανείς να ονομάσει ούτε άνθρωπο ούτε Θεό. Το γεγονός όμως ότι αυτό που κρύβεται πίσω από τη Βίβλο είναι μόνο η θρησκευτική αδιαφορία γίνεται σαφές από το ότι ακόμη και αυτό που υπάρχει μέσα στη Βίβλο αλλά *αντιφάσκει* στη σημερινή σκοπιά της μόρφωσης θεωρείται μη *υποχρεωτικό* ή ακόμη και απορρίπτεται· μάλιστα ακόμη και πράξεις που είναι *χριστιανικές*, πράξεις που προκύπτουν *αναγκαστικά* από την πίστη, όπως ο διαχωρισμός των πιστών από τους άπιστους, χαρακτηρίζονται σήμερα *μη χριστιανικές*.

Η Εκκλησία με *πλήρες δίκαιο* καταδίκασε τους *ετερόφρονες* ή εν γένει τους *άπιστους*²⁰¹, διότι αυτή η *καταδίκη* έγκειται στην *ουσία* της πίστης. Η πίστη εμφανίζεται εν πρώτοις μόνο ως απροκατάληπτος διαχωρισμός των πιστών από τους άπιστους· αλλά αυτός ο διαχωρισμός είναι ένας άκρως *κριτικός χωρισμός*. Ο πιστός έχει το Θεό *υπέρ αυτού*, ο άπιστος *ενάντιά του* –μόνο ως δυνητικός πιστός δεν έχει το Θεό ενάντιά του, αλλά τον έχει ενάντιά του ως πραγματικός άπιστος–, και εδώ βρίσκεται ακριβώς ο λόγος της απαίτησης για την εγκατάλειψη της σκοπιάς της απιστίας. Αυτό όμως που έχει *ενάντιά του το Θεό είναι μηδαμινό, αποδιωγμένο, καταδικασμένο*· διότι αυτό που έχει ενάντιά του το Θεό είναι το ίδιο ενάντια στο Θεό. Η *πίστη* είναι ταυτόσημη με την *καλοσύνη*, η *μη πίστη* με την *κακία*. Η πίστη, περιορισμένη και προκατειλημμένη, τα φορτώνει όλα στο φρόνημα. Γι' αυτήν ο άπιστος είναι άπιστος λόγω *αμετανοσίας*, λόγω *κακίας*²⁰², ένας εχθρός του Χριστού. Ως εκ τούτου η πίστη ενσωματώνει μόνο τους πιστούς, αλλά απωθεί τους άπιστους. Είναι καλή απέναντι στους πιστούς, αλλά κακή απέναντι στους άπιστους. *Στην πίστη υπάρχει μια κακεντρέχης αρχή*.

Το γεγονός ότι οι Χριστιανοί βλέπουν, βέβαια, το καρφί στην πίστη των μη χριστιανικών λαών αλλά δεν βλέπουν τη δοκώ στη δική τους πίστη [Λουκάς 6:41] οφείλεται μόνο στον εγωισμό, στη ματαιοδοξία και στην αυταρέσκειά τους. Αυτό που είναι διαφορετικό στους Χριστιανούς από τους άλλους λαούς είναι το είδος της θρησκευτικής διαφοράς. Αυτό που θεμελιώνει τη διαφορά είναι μόνο οι κλιματικές διαφορές ή οι διαφορές στις ιδιοσυγκρασίες των λαών. Ένας αυτός καθ' εαυτόν πολεμικός ή εν γένει περιπαθησιασθητηριακός λαός θα ενεργοποιήσει, φυσικά, τη θρησκευτική διαφορά του μέσα από αισθητηριακές πράξεις. Αλλά η φύση της πίστης ως τέτοια είναι παντού η ίδια. *Η πίστη κατ' ουσίαν καταδικάζει, καταριέται*. Κάθε ευλο-

201. Για την πίστη η οποία έχει ακόμη *φωτιά στο σώμα*, που έχει ακόμη *χαρακτήρα*, ο *ετερόφρων* είναι πάντα ίδιος με τον άπιστο, τον άθεο.

202. Ήδη στην Καινή Διαθήκη η έννοια της *αυτοκακής* συνδέεται με την *απιστία*. «Η κύρια κακία είναι η *απιστία*»· Λουθέρνος (τόμ. XIII, σ. 647).

για, καθετί καλό το φορτώνεται επάνω της, στο Θεό της, όπως ο εραστής το αποδίδει στην ερωμένη του, [και] κάθε κατάρρα, κάθε κακοτυχία και καθετί κακό το αποδίδει στην απιστία. Ευλογημένος, θεάρεστος, μέτοχος στην αιώνια μακαριότητα είναι ο πιστός· καταραμένος, αποδιωγμένος από το Θεό και αποκληρωμένος από τον άνθρωπο είναι ο άπιστος· *διότι αυτό που απορρίπτει ο Θεός δεν μπορεί να το δεχτεί ο άνθρωπος*, δεν μπορεί να το σώσει· αυτό θα ήταν μια κριτική της θείας κρίσης. Οι Μωσαμβανοί σβήνουν τον άπιστο

* Ο Κήρινθος ήταν ένας από τους διάσημους Γνωστικούς τον 2ου αιώνα, ο οποίος υποστήριζε ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε όχι από το Θεό, αλλά από μια δύναμη που είχε αποσπαστεί από αυτόν. Ο Άρειος έζησε στις αρχές του 3ου αιώνα και υπήρξε μία από τις σημαντικότερες προσωπικότητες στις δογματικές χριστολογικές διαμάχες που διατρέχουν όλο τον αιώνα. Ο Άρειος υπήρξε επανειλημμένα στόχος αφορισμού και αναθεματισμού από οικουμενικές συνόδους της περιόδου.

με φωτιά και με σπαθί, οι Χριστιανοί με τις φλόγες της κόλασης. Αλλά οι φλόγες του Επέκεινα εκτείνονται ήδη στο Εντεύθεον, για να φωτίσουν τη νύχτα του άπιστου κόσμου. Όπως ο πιστός απολαμβάνει ήδη σε αυτό τον κόσμο τις χαρές του ουρανού, έτσι πρέπει και εδώ ως πρόγευση της κόλασης να θεραπεύουν οι φωτιές της κολλημένης αβύσσου, τουλάχιστον στις στιγμές του ανώτατου ενθουσιασμού της πίστης.²⁰³ Βεβαίως, ο Χριστιανισμός δεν προστάζει καμία δίωξη των αιρετικών, ακόμη δε λιγότερο τον προσηλυτισμό διὰ της βίας των όπλων. Εφόσον όμως η πίστη καταδικάζει, γεννά κατ' ανάγκην *εχθρικά φρονήματα*, τα φρονήματα εκείνα από τα οποία πηγάζει ο διωγμός των αιρετικών. *Το να αγαπάς τον άνθρωπο που δεν πιστεύει στον Χριστό είναι μια αμαρτία ενάντια στον Χριστό*, σημαίνει να αγαπάς τον *εχθρό του Χριστού*.²⁰⁴ Αυτό που δεν αγαπά ο Θεός, που δεν αγαπά ο Χριστός, δεν μπορεί να το αγαπά και ο άνθρωπος· η αγάπη

του θα ήταν μια αντίφαση ενάντια στη θεία βούληση, δηλαδή αμαρτία. Ο Θεός αγαπά μεν όλους τους ανθρώπους, αλλά μόνο *εάν* και *εφόσον* είναι Χριστιανοί ή τουλάχιστον μπορούν και θέλουν να είναι. Το να είσαι Χριστιανός σημαίνει να σε αγαπά ο Θεός, το να μην είσαι Χριστιανός σημαίνει να σε μισεί ο Θεός, να είσαι ένα αντικείμενο της θείας *οργής*.²⁰⁵ Ο Χριστιανός δεν επιτρέπεται λοιπόν να αγαπά πάρα μόνο το Χριστιανό, και τον άλλο μόνο ως *δυνητικό* Χριστιανό· *επιτρέπεται μόνο να αγαπά αυτό που καταγιάζει, αυτό που ευλογεί η πίστη*. Η πίστη είναι η *βάπτιση της αγάπης*. Η αγάπη στον άνθρωπο ως άνθρωπο είναι μόνο η *φυσική* [αγάπη]. Η χριστιανική αγάπη είναι η *υπερφυσική*, η δοξασμένη, η ευλογημένη αγάπη· αλλά η *χριστιανική*

203. Αλλάστε ο ίδιος ο Θεός δεν αναβάλλει επ' ουδενί πάντα για το μέλλον την τιμωρία των βλάσφημων, των άπιστων, των αιρετικών, αλλά συχνά τους τιμωρεί ήδη σε αυτόν το βίο, «προς όφελος του Χριστιανισμού και προς ενίσχυση της πίστης», έτσι, φέρ' είνειν, τους αιρετικούς Κήρινθο και Άρειο. * Πρβλ. Λούθηρος (τόμ. XIV, σ. 13).

204. «Όποιος έχει το θείο πνεύμα ας θυμηθεί το στίχο (Ψαλμοί 139:21): "ούχι τούς μιμοσύντας σε, Κύριε, έμίσσησα και έπι τούς έχθραύς σου έξετικόνμην; [τέλειον μίσος έμισουσν αυτούς, εις έχθραύς έγέγοντό μοι]"» Βερνάρδος (Epist. 193 ad magist. Yvonem card.).

205. «Όποιος αρνείται τον Χριστό τον αρνείται ο Χριστός»· Κυπριανός (Epist., E. 73, § 18, έκδοσn Gersdorf).

αγάπη αγαπά μόνο ό,τι είναι χριστιανικό. Η φράση: «*ἀγαπήτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*» [Ματθαίος 5:44] αναφέρεται μόνο στους *προσωπικούς* εχθρούς, όχι στους *δημόσιους* εχθρούς, στους *εχθρούς του Θεού*, στους *εχθρούς της πίστης*, στους *ἀπίστους*. Όποιοι αγαπά τον άνθρωπο ο οποίος αρνείται τον Χριστό, ο οποίος δεν πιστεύει στον Χριστό, *απαρθείται* τον Κύριο και Θεό του· *η πίστη αίρει τα φυσικά δεσμά της ανθρωπότητας*· στη θέση της γενικής, της φυσικής ενότητας θέτει μια μερική.

Ας μνη εκφράσει κανείς εδώ την αντίρρηση ότι στη Βίβλο λέγεται: «Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε» [Ματθαίος 7:1], ότι δηλαδή η πίστη εναποθέτει στο Θεό τόσο το δικαστήριο όσο και την καταδίκη. Τόσο αυτή όσο και άλλες παρόμοιες ρήσεις ισχύουν μόνο στο *χριστιανικό ιδιωτικό δίκαιο*, αλλά όχι στο *χριστιανικό δημόσιο δίκαιο*, ανήκουν μόνο στην *ηθική* και όχι στη *δογματική*. Πρόκειται ήδη για αδιαφορία της πίστης όταν αναμειγνύονται τέτοιες ηθικές διατυπώσεις στο πεδίο της δογματικής. Η *διαφοροποίηση* μεταξύ του *ἀπίστου* και του *ἀνθρώπου* είναι ένας *καρπός του σύγχρονου ανθρωπισμού*. Για την πίστη ο *ἄνθρωπος ἀνάγεται στην πίστη*· η ουσιαστική διαφορά του ἀνθρώπου από το ζῶο βασίζεται γι' αυτή μόνο στη θρησκευτική πίστη. Μόνο η πίστη συμπεριλαμβάνει όλες τις αρετές οι οποίες καθιστούν τον ἄνθρωπο αρεστό στο Θεό· αλλῶ ο Θεός είναι το μέτρο, η ἀρέσκειά του είναι ο υπέρτατος κανόνας· ο πιστός λοιπόν είναι ο μοναδικός νόμιμος, κανονικός ἄνθρωπος, ο ἄνθρωπος όπως πρέπει να είναι, ο ἄνθρωπος τον οποίο *αναγνωρίζει* ο Θεός. Όπου επιτελείται η *διαφοροποίηση* μεταξύ του *ἀνθρώπου* και του *πιστού*, εκεί ο *ἄνθρωπος ἔχει ἤδη ἀποκοπεί ἀπὸ την πίστη*· εκεί ο ἄνθρωπος ισχύει ἤδη *για τον ἴδιο τον εαυτό του*, ανεξάρτητος ἀπὸ την πίστη. Η πίστη είναι *συνεπῶς ἀληθινή* και *ἀπροσποίητη* μόνο εκεί όπου η *διαφορά της πίστης* επιδρά με κάθε ένταση. Εάν η διαφορά της πίστης αμβλυνθεί, τότε βέβαια και η ἴδια η πίστη γίνεται αδιάφορη, ἀνευ χαρακτήρα. Η πίστη είναι φιλελεύθερη μόνο σε πράγματα *καθ' εαυτά* αδιάφορα. Ο φιλελευθερισμός του Αποστόλου Παύλου ἔχει ως προϋπόθεση την παραδοχή των βασικών άρθρων της πίστης. Εκεί όπου τα πάντα εξαρτώνται ἀπὸ τα βασικά ἄρθρα της πίστης προκύπτει η διαφορά μεταξύ ουσιαστικούς και επουσιώδους. Στο πεδίο του επουσιώδους δεν υπάρχει κανένας νόμος, εκεί εἶστε εὐλεύθεροι. Αλλῶ, φυσικά, η πίστη σᾶς παραχωρεῖ δικαιώματα και εὐλευθερίες μόνο ὑπὸ εκείνου τον ὄρο, ὅτι θα ἀφήσετε στην πίστη ἀμείωτο το δικαίωμά της.

Θα ἦταν λοιπόν εντελῶς εσφαλμένο εἰν ἠθέλε κανείς να δικαιολογηθεῖ λέγοντας ὅτι η πίστη εναποθέτει τη δίκη στο Θεό. Εναποθέτει σε αὐτόν μόνο την ηθική δίκη αναφορικά με την πίστη, μόνο τη δίκη για την ηθική ἰδιοσυστασία της, για την προσωπική ἢ την εὐλικρινή πίστη των Χριστιανῶν. Ποιος θα εἶναι ἐξ ευωνύμων, ποιος θα εἶναι ἐκ δεξιῶν του Θεοῦ, αὐτό το γνωρίζει η πίστη. Απλῶς αναφορικά με τα *πρόσωπα* δεν το γνωρίζει· αλλῶ το ὅτι μόνο οι πιστοὶ εἶναι ἐν γένει οι κληρονόμοι της αἰώνιας βασιλείας, αὐτό εἶναι πέραν ἀμφιβολίας.²⁰⁶ Αλλῶ και πέρα ἀπὸ αὐτό: Ο Θεός που *διακρίνει* μεταξύ

206. «Il y a» λέει ο Jurieux, τόμ. 4, *Papisme*, c. 11, «un principe dangereux, que les Esprits forts de ce Siècle essayent d'établir, c'est que les Erreurs de création de quelque nature qu'elles soyent ne damment pas» [Υπάρχει μια επικίνδυνη αρχή την οποία προσπαθούν να

του πιστού και του απίστου, ο Θεός που καταδικάζει και αμείβει δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την πίστη. Αυτό που καταδικάζει ο Θεός το καταδικάζει η πίστη, και αντιστρόφως. Η πίστη είναι μια πυρά που αναλώνει ανελέητα η αντίθετό της. Αυτή η πυρά της πίστης θεωρούμενη ως αντικειμενικό ον είναι η οργή του Θεού ή, πράγμα που είναι το ίδιο, είναι η Κόλαση, διότι η Κόλαση έχει προφανώς τη βάση της στην οργή του Θεού. Αλλά αυτή την Κόλαση η πίστη την εμπεριέχει στην καταδικαστική κρίση της. Οι φλόγες της Κόλασης είναι απλώς οι σήθες από την εξολοθρευτική, την οργισμένη ματιά που ρίχνει η πίστη στους άπιστους.

Η πίστη λοιπόν είναι κατ' ουσίαν μεροληπτική. Όποιος δεν είναι υπέρ του Χριστού είναι ενάντια στον Χριστό. Υπέρ εμού ή εναντίον μου. Η πίστη γνωρίζει μόνο εχθρούς ή φίλους, δεν γνωρίζει καμία αμεροληψία· είναι προ-

κατειλημμένη μόνο για τον εαυτό της. Η πίστη είναι ουσιαδώς αδιάλλακτη – ουσιαδώς, διότι με την πίστη συνδέεται πάντα κατ' ανάγκην η ψευδαίσθηση ότι η υπόθεσή της είναι υπόθεση του Θεού, ότι η τιμή της είναι η τιμή του Θεού. Ο Θεός της πίστης δεν είναι αυτός καθ' εαυτόν τίποτε άλλο από την αντικειμενική ουσία της πίστης, η πίστη είναι αντικείμενο για τον εαυτό της. Ταυτίζει λοιπόν επίσης και στο θρησκευτικό θυμικό και στη θρησκευτική συνείδηση το θέμα της πίστης

* Ο Feuerbach εκμεταλλεύεται εδώ τη σνήχηση που προκύπτει από τις δύο έννοιες που χρησιμοποιεί, για να τονίσει τη διαφορά τους: «Gottesdienst» για τη θεία λειτουργία και «Götzendienst» για τη λατρεία των ειδώλων.

με το θέμα του Θεού. Ο ίδιος ο Θεός συμμετέχει· το συμφέρον του πιστού είναι το εσώτερο συμφέρον του ίδιου του Θεού. «Ο άπτόμενος ύμνος» λέγεται από τον προφήτη Ζαχαρία [2:12] «ό άπτόμενος ύμνος ως ό άπτόμενος τῆς κόρης τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ [του Κυρίου]».²⁰⁷ Ό,τι προσβάλλει την πίστη προσβάλλει το Θεό, ό,τι αρνείται την πίστη αρνείται τον ίδιο το Θεό.

Η πίστη δεν γνωρίζει άλλη διαφορά από εκείνη μεταξύ θείας λειτουργίας και ειδωλολατρίας.* Μόνο η πίστη αποδίδει τιμή στο Θεό· η απιστία στερεί από το Θεό αυτό που του οφείλεται. Η απιστία είναι μια προσβολή ενάντια στο Θεό, είναι ένα έγκλημα εσχάτης προδοσίας. Οι ειδωλολάτρες προσεύχονται σε δαίμονες· οι θεοί τους είναι διάβολοι. «άλλ᾽ ότι ά θύει τά έθνη, δαιμό-

καθιερώσουν οι ελευθερόφρονες αυτού του αιώνα, σύμφωνα με την οποία τα σφάλματα της πίστης, όποια και να είναι, δεν τιμωρούνται], διότι είναι αδύνατον όταν κάποιος που πιστεύει ότι υπάρχει μόνο μία μακάρια πίστη (Προς Εφεσίους 4:5), και ο οποίος γνωρίζει ποια είναι η μακάρια και ορθή πίστη, να μην γνωρίζει ποια είναι η εσφαλημένη πίστη και ποιος είναι ο αιρετικός ή μν. [Πρβλ. Christianus minime christianus, ή] Το ομοίωμα του Χριστ. Θωμάσιου Ζ[ίγκφριντ], Μπέντεν, Pastorn. 1692, σ. 57. «Δικάζουμε και κρίνουμε» λέει ο Λούθηρος στις επιτραπέζιες ομιλίες του αναφορικά με τους Αναβαπτιστές «σύμφωνα με το Ευαγγέλιο, όποιος δεν πιστεύει έχει ήδη δικαστεί. Γι' αυτό και πρέπει να είμαστε σίγουροι ότι σφάλησαν και ότι είναι καταδικασμένοι!».

207. «Έχει αναφέρει το πιο τρυφερό τμήμα του ανθρώπινου σώματος, ούτως ώστε να δούμε με τη μεγαλύτερη σαφήνεια ότι ο Θεός προσβάλλεται τόσο μέσα από την έστω ελάχιστη προσβολή των Αγίων του όσο ο άνθρωπος με την ελάχιστοτερη επαφή της κόρης του οφθαλμού του»· Σαλθιανός (Lib. VIII, De gubern. Dei). «Με τέτοια προσοχή φυλά ο Κύριος τις οδοούς των Αγίων, ώστε να μην προσκρούσουν ούτε σε μία πέτρα»· Καθβίβος (Inst. rel. chr., lib. I, c. 17, sect. 6).

νοίς θύει και οὐ Θεῶ· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθε» [Προς Κορινθίους Α΄ 10:20]. Αἰθῆ ο διάβολος εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ Θεοῦ· μισεῖ το Θεό, δὲν θέλει να ὑπάρχει κανένας Θεός. Ἔτσι, ἡ πίστη εἶναι τυφλὴ ἀπέναντι στο καλὸ και το αἰθθινό που αποτελεῖ τὴ βάση ἐπίσης και τῆς εἰδωλοπλατρίας· ἔτσι, σε στιδήποτε δὲν τιμᾶ το Θεό τῆς, δηλαδή αὐτὴ τὴν ἴδια, βλῆπει εἰδωλοπλατρία, και στην εἰδωλοπλατρία βλῆπει μόνο ἔργα τοῦ διαβόλου. Ἡ πίστη πρέπει λοιπὸν και σύμφωνα με το φρόνημα να εἶναι ἀπλῶς ἀρνυτική ἀπέναντι σε αὐτὴ τὴν ἄρνηση τοῦ Θεοῦ: εἶναι λοιπὸν ουσιαστικῶς ἀδιᾶλλακτη ἀπέναντι στο ἀντίθετό τῆς, εν γένει ἀπέναντι σε αὐτό που δὲν συμφωνεῖ μαζὶ τῆς. Ἡ ανοχή ἀπὸ τὴν πλευρᾶ τῆς θα ἀποτελοῦσε ἀδιᾶλλαξία ἀπέναντι στο Θεό, ο οποίος ἔχει το δικαίωμα για τὴν ἄνευ ὄρων μονοκρατορία. Δὲν πρέπει να υφίσταται τίποτε, δὲν πρέπει να ὑπάρχει τίποτε που να μὴν ἀναγνωρίζει το Θεό, που να μὴν ἀναγνωρίζει τὴν πίστη. «Ἴνα ἐν τῷ ὄνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνου κάμψη ἐπουρανίων και ἐπιγείων και καταχθονίων, και πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς». ²⁰⁸ Γι' αὐτό και ἡ πίστη ἀπαιτεῖ ἕνα Ἐπέκεινα, ἕναν κόσμο ὅπου ἡ πίστη δὲν ἔχει πλῆθον καμία ἀντίθεση ἢ ὅπου τοῦλάχιστον αὐτὴ ἡ ἀντίθεση ὑπάρχει μόνο για να δοξάζει τὴν αὐτοπεποιθῆνη τῆς θριαμβευτικῆς πίστεως. Ἡ Κόλληση γλυκαίνει τῆς χάρες τῶν μακάριων πιστῶν. «Θα ἔρθουν οἱ ἐκκλητοί, για να δουν τα δεινὰ τῶν ἄθων, και με το θέαμα αὐτό δὲν θα καταληφθοῦν ἀπὸ νόνο· ἀντιθέτως, βλῆποντας τα ἀνείπωτα δεινὰ τῶν ἄθων, εὐχαριστοῦν περικαρεῖς το Θεό για τὴ Σωτηρία τους». ²⁰⁹

Ἡ πίστη εἶναι το ἀντίθετο τῆς ἀγάπης. Ἡ ἀγάπη ἀναγνωρίζει ἀκόμη και μέσα στην ἀμαρτία τὴν ἀρετὴ, στο σφάλμα τὴν ἀλήθεια. Μόνου ἀπὸ τὴν περίοδο ὅπου στη θέση τῆς δύνανμης τῆς πίστεως ἦρθε ἡ δύνανμη τῆς ἐκ φύσεως ἀληθινῆς ἐνότητῆς τῆς ἀνθρωπότητῆς, ἡ δύνανμη τοῦ Λόγου, ἡ ἀνθρωπότητα [Humanität], διακρίνει κανεῖς και στον ποῦλυθεῖσμό, στην εἰδωλοπλατρία εν γένει [κάποια] ἀλήθεια ἢ ἐπιδώκει τοῦλάχιστον να ἐξηγήσει με ἀνθρώπινους, φουοικούς λόγους αὐτό που ἡ προκατελιημμένη πίστη συνάγει μόνο

208. Προς Φιλιππησίους 2:10-11. «Ὅταν ἀκούγεται το ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, θα πρέπει να φοβοῦνται τα πάντα ὅσα εἶναι ἄπιστα και ἄθεα στον οὐρανό και ἐπὶ τῆς γῆς»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 322). «Ὁ Χριστιανὸς περηφανεύεται για το θάνατο τοῦ εἰδωλοπλατρη, διότι δοξάζει τον Χριστό»· Divus Bernardus (Sermo exhort., ad Milites Templi).

209. Πέτρος Λουβαρδός, lib. IV, dist. 50, c. 4. Ἡ πρόταση αὐτὴ ὅμως δὲν εἶναι διόληρη ρῆση τοῦ ἴδιου τοῦ Πέτρου Λ. Ὁ Πέτρος Λ. εἶναι ποῦλυ συνεσταλημένος, ταπεινὸφρων και ἐξαρτημένος ἀπὸ τῆς αὐθεντίας τοῦ Χριστιανισμοῦ για να τοῦμήσει ἐξ ἰδίων μια τέτοια δι-ατύπωση. Ὅχι! Αὐτὴ ἡ πρόταση εἶναι μια γενικὴ ρῆση, μια χαρακτηριστικὴ ἔκφραση τῆς χριστιανικῆς, τῆς πίστεως ἀγάπης. – Ἡ διδασκαλία ορισμένων Πατέρων, ὅπως, για παράδειγμα, τοῦ Ὀριγῆνη, τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ὅτι οἱ κολλασμοὶ τῶν καταδικασμένων κάποτε θα τελειώσουν, δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ἢ τὴν ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία ἀλλὰ ἀπὸ τον πλάτωνισμό. Πρῶτὸ λοιπὸν ἀπορρίφθηκε ἡ διδασκαλία για τὴν περατότητα τῶν κολλασμῶν ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν Καθολικὴ ἀλλὰ και ἀπὸ τὴν Προτεστάντικὴ Ἐκκλησία (Ὁμολογία τοῦ Άουγκουστουργκ, ἄρθρο 17). – Ἐνα λαμπρὸ παράδειγμα για τὴν ἀποκλειστικὴ, τὴν ἐχθρικὴ προς τον ἄνθρωπο μικρόνοια τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης εἶναι ἐπίσης ἐκείνη τοῦ Strauß (Χριστιανικὴ διδασκαλία πίστεως, II. Β., σ. 547) ἀπὸ το προαναφερθέν παράθεμα τοῦ Buddha, σύμφωνα με το ὅποιο τα παιδιὰ που πεθαίνουν ἀβάπτιστα και [εντούτοις] μετέχουν στην θεία χάριν και μακαριότητα δὲν εἶναι τα παιδιὰ τῶν ἀνθρώπων εν γένει, ἀλλὰ ἀποκλειστικὰ τα παιδιὰ τῶν Χριστιανῶν.

από το διάβολο. Γι' αυτό και η αγάπη είναι ταυτόσημη μόνο με το Λόγο, αλλά όχι με την πίστη· διότι, όπως ο Λόγος, έτσι είναι και η αγάπη πιο ελεύθερης, πιο οικουμενικής φύσης, η πίστη όμως είναι πιο στενόκαρδης, πιο περιορισμένης φύσης. Μόνο εκεί όπου υπάρχει Λόγος κυριαρχεί γενική αγάπη· ο ίδιος ο Λόγος δεν είναι τίποτε άλλο από την οικουμενική αγάπη. Η πίστη έχει επινοήσει την Κόλπηση, όχι η αγάπη, όχι ο Λόγος. Για την αγάπη η Κόλπηση είναι μια φρικωδία, για το Λόγο μια ανοησία. Θα ήταν αξιοθρήντο [σφάλμα] να θεωρεί κανείς την Κόλπηση απλώς μια σύγχυση της πίστης, μια εσφαλμένη πίστη. Η Κόλπηση απαντά ήδη στη Βίβλο. Η πίστη είναι παντού όμοια με τον εαυτό της, τουλάχιστον η θετική θρησκευτική πίστη, η πίστη με εκείνο το νόημα με το οποίο λαμβάνεται και εδώ και πρέπει να λαμβάνεται, εάν δεν θέλει κανείς να συγχύσει τα στοιχεία του Λόγου, της μόρφωσης, με την πίστη – μια ανάμειξη στην οποία βεβαίως ο χαρακτήρας της πίστης γίνεται αγνώριστος.

Εάν λοιπόν η πίστη δεν αντιφάσκει στο Χριστιανισμό, τότε δεν αντιφάσκουν σ' αυτόν ούτε εκείνα τα φρονήματα που προκύπτουν από την πίστη, ούτε εκείνες οι πράξεις που προκύπτουν από αυτά τα φρονήματα. Η πίστη καταδικάζει: όλες οι πράξεις, όλα τα φρονήματα που αντιφάσκουν στην αγάπη, στην ανθρωπότητα, στο Λόγο, αντιστοιχούν στην πίστη. Όλες οι φρικωδίες της θρησκευτικής ιστορίας του Χριστιανισμού, για τις οποίες οι πιστοί μας λένε πως δεν προέρχονται από το Χριστιανισμό, έχουν όντως προέλθει από το Χριστιανισμό διότι έχουν προέλθει από την πίστη. Αυτή μάλιστα η άρνηση [των πιστών] είναι μια αναγκαία συνέπεια της πίστης· διότι η πίστη ιδιοποιείται μόνο το καλό, αλλά αποδίδει όλο το κακό στην απιστία ή στη μη ορθή πίστη ή στον άνθρωπο εν γένει. Ακριβώς όμως σε αυτό, στο ότι η πίστη αρνείται πως το κακό στο Χριστιανισμό είναι δική του αιτία, έχουμε την κραυγαλέα απόδειξη ότι όντως αυτός είναι ο υπαίτιός του, διότι έχουμε την απόδειξη της περιοριστικότητας, της μεροληψίας και της αδιαλλοξίας του, δυνάμει της οποίας είναι καλός μόνο απέναντι στον εαυτό του, στους οπαδούς του, αλλά είναι κακός, άδικος απέναντι σε όλους τους άλλους. Το καλό που έγινε από Χριστιανούς δεν το έκανε, σύμφωνα με την πίστη, ο άνθρωπος αλλά ο Χριστιανός, η πίστη· όμως το κακό των Χριστιανών δεν το έκανε ο Χριστιανός αλλά ο άνθρωπος. Οι κακές πράξεις πίστης του Χριστιανισμού δεν αντιστοιχούν λοιπόν στην ουσία της πίστης – της πίστης όπως έχει δηλωθεί ήδη στο αρχαιότερο και ιερότερο έγγραφο του Χριστιανισμού, στη Βίβλο. «Εἰ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω».²¹⁰ *Προς Γαλάτας* 1:9. «Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις· τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομίᾳ; τίς δὲ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαθ; ἢ τίς μερὶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου; τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ Θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ὑμεῖς γὰρ ναὸς Θεοῦ ἐστε ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐταῖς καὶ ἔμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν Θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοὶ λαός. διὸ ἐξέληθε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, ἵνα εἴη Κύριος, καὶ

210. «Fugite, abhorrete hunc doctorem» [Αποφεύγετε, περιφρονείτε τέτοιους δασκάλους]. Γιατί όμως να τον αποφύγω; Διότι στην κεφαλή του επικρέμαται η οργή, δηλαδή η κατάρα του Θεού.

ἀκαθάρτου μὴ ᾄψευθε, καὶ γὰρ εἰσδέξομαι ὑμᾶς»· *Προς Κορινθίους Β΄* 6:14-17. «ἐν τῇ ἀποκαθύψει τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμει αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογοῦ, διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι Θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσι τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οἵτινες δίκην τίσουσιν ὀλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν»· *Προς Θεσσαλονικεῖς Β΄* 1:7-10. «Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστήσαι [...] τῷ Θεῷ»· *Προς Εβραίους* 11:6. «Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον»· *Ἰωάννης* 3:16. «Πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ· καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστὶ· καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ τοῦ ἀντιχρίστου»· *Ἐπιστολὴ Ἰωάννου Α΄* 4:2-3. «Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἄρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός; οὗτος ἐστὶν ὁ ἀντίχριστος, ὃ ἄρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν»· *Ἐπιστολὴ Ἰωάννου Α΄* 2:22. «Πᾶς ὁ παραβαίων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ Θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει. εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαιρεῖν αὐτῷ μὴ λέγετε· ὃ γὰρ λέγων αὐτῷ χαιρεῖν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς»· *Ἐπιστολὴ Ἰωάννου Β΄* 9-11. Ἐταί μιῆς ὁ Ἀποστόλος τῆς ἀγάπης. Αἰθῆρα ἡ ἀγάπη τὴν ὁποία εορτάζει εἶναι μόνο ἡ *χριστιανικὴ ἀδελφικὴ ἀγάπη*. «ἐπὶ Θεῷ ζῶντι, ὃς ἐστὶ σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν»· *Προς Τιμόθεον Α΄* 4:10. Ἐνα μοιραία 'μάλιστα'! «ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως!»· *Προς Γαλάτας* 6:10. Ἐνα ἐπίσης ποῦ μοιραία 'μάλιστα δε'! «Αἰρετικὸν ἀνθρώπων μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νοουθεσίαν παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὡν αὐτοκατάκριτος»·²¹¹ *Προς Πίτον* 3:10-11. «ὧν ἐστὶν Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλάσφημῆν»· *Προς Τιμόθεον Α΄* 1:20, *Προς Τιμόθεον Β΄* 2:17-18 – παραθέματα τα ὁποῖα ἀκόμη σήμερα επικαλοῦνται οἱ Καθολικοὶ γιὰ να αποδείξουν ὡς ἀποστολικὴ τὴν ἀδελφικὴν τῆς Εκκλησίας ἀπέναντι στους αἰρετικούς. «Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἥτω ἀνάθεμα»· *Προς Κορινθίους Α΄* 16:22. «ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὃ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν»·²¹² *Ἰωάννης* 3:36. «Καὶ ὃς ἦν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, καλὸν ἐστὶν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περὶκειται λίθος μυηλικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βεβῆνται εἰς τὴν θάλασσαν»· *Μάρκος* 9:42, *Ματθαῖος* 18:6. «ὁ πιστεύσας

211. Κατ' ἀνάγκην προκύπτει ἀπὸ ἐδῶ ἓνα φρόνημα ὅπως αὐτό, γιὰ παράδειγμα, που ἐκφράζει ὁ Κυπριανός. «Ὅταν οἱ αἰρετικοὶ χαρακτηρίζονται παντοῦ ἀπλῶς *εχθροὶ καὶ ἀντίχριστοι*, ὅταν συγγματίζονται παντοῦ ὡς *ἀποφευκτέοι* καὶ ὡς *ἀνάθοδοι* καὶ *αὐτοκατάκριτοι*, γιατί θα ἔπρεπε ἐκεῖνοι που, σύμφωνα με τὴ μαρτυρία τῶν Ἀποστόλων, εἶναι *αὐτοκατάκριτοι* να μὴ εἶναι *καταδικασμένοι* καὶ *ἀπὸ ἐμᾶς*»; *Epist. 74 (Edit. cit.)*.

212. Το παράθεμα στον *Λουκά* 9:56, ὡς παρεμφερές του ὁποῖου εἰσθιασὶ να ἀναφέρεται ὁ *Ἰωάννης* 3:17, ἀποκτᾶ συνενῶς τὴ συμπλήρωση καὶ τὴ διόρθωσή του ἀπὸ τον ἀμέσως ἐπόμενον στίχο 18: «ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν οὐ κρίνεται· ὃ δὲ μὴ πιστεύων ἔδη κέκριται».

καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπίστος κατακριθήσεται»· Μάρκος 16:16. Η διαφορά μεταξύ της πίστης ὅπως αὐτὴ ἔχει ἤδη διατυπωθεῖ στη Βίβλο καὶ της πίστης ὅπως ἀπέκτησε ἰσχύ τὴν κατοπινὴ περίοδο εἶναι μόνο ἡ διαφορά μεταξύ τοῦ σπόρου καὶ τοῦ φυτοῦ. Στὸ σπόρο βεβαίως δὲν μπορῶ νὰ δω με τὸση σαφήνεια αὐτὸ που στο ὠριμο φυτὸ εἶναι οφθαλμοφανές· κι ὁμως, τὸ φυτὸ ἦταν ἤδη στο σπόρο. Αὐτὸ ὁμως που εἶναι οφθαλμοφανές, αὐτὸ βεβαίως δὲν θέλουν νὰ το ἀναγνωρίσουν πλὴν οἱ σοφιστές· ἐπιμένουν μόνο στη διαφορά μεταξύ τῆς ἀνεπτυγμένης καὶ τῆς μὴ ἀνεπτυγμένης ὑπαρξης· διαγράφουν ἀπὸ τὸ νου τοὺς τὴν ἐνότητα.

Ἡ πίστη μεταβαίνει ἀναγκαστικά στο *μῖσος*, τὸ μῖσος μεταβαίνει σὲ *διωγμὸ*, ἐκεῖ ὅπου ἡ δύναμη τῆς πίστης δὲν βρῖσκει *καμία ἀντίσταση*, δὲν καταθραύεται σὲ μια δύναμη ξένη πρὸς τὴν πίστη, στη δύναμη τῆς ἀγάπης, τῆς ἀνθρωπότητας, τοῦ αἰσθήματος δικαίου. Ἡ πίστη δὲ εαυτὴν ἀνορθώνεται κατ' ἀνάγκη πάνω ἀπὸ τοὺς *νόμους τῆς φυσικῆς* ἠθικῆς. Ἡ περὶ πίστεως διδασκαλία εἶναι *ἡ διδασκαλία τῶν καθηκόντων ἀπέναντι στο Θεό* – *τὸ ἀνώτατο καθήκον εἶναι ἡ πίστη*. Ὅσο υψηλότερα στέκει ὁ Θεὸς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, τόσο πιο ψηλὰ στέκουν τὰ καθήκοντα ἀπέναντι στο Θεό σὲ σύγκριση με ἐκεῖνα ἀπέναντι στὸν ἄνθρωπο. Καὶ ἀναγκαστικά τὰ καθήκοντα ἀπέναντι στο Θεὸ περιέρχονται σὲ σύγκρουση με τὰ *κοινὰ ἀνθρώπινα* καθήκοντα. Ὁ Θεὸς ὄχι μόνο πιστεύεται καὶ παριστάνεται ὡς ἡ κοινὴ οὐσία, ὁ Πατέρας τῶν ἀνθρώπων, ὡς ἡ ἀγάπη – *μία τέτοια πίστη εἶναι πίστη τῆς ἀγάπης*–, ἀλλὰ παριστάνεται καὶ ὡς *ἐμπρόσωπον*, ὡς *ἓνα ὄν δι' εαυτό*. Ὅπως *λοιοπὸν διαχωρίζεται* ὁ Θεὸς ὡς *ἓνα ὄν δι' εαυτό* ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, *ἔτσι διαχωρίζονται καὶ τὰ καθήκοντα ἀπέναντι στο Θεὸ ἀπὸ τὰ καθήκοντα ἀπέναντι στὸν ἄνθρωπο* – *ἔτσι διαχωρίζεται* τὸ θυμικὸ ἢ πίστη ἀπὸ τὴν ἠθικὴ, ἀπὸ τὴν ἀγάπην.²¹³ Ἀς μὴ φέρει κανεὶς τὴν ἀντίρρηση ὅτι ἡ πίστη στο Θεὸ εἶναι ἡ πίστη στὴν ἀγάπην, τὸ ἴδιο τὸ ἀγαθὸ, ὅτι δηλαδὴ ἡ ἴδια ἡ πίστη εἶναι ἤδη *μία ἔκφραση τοῦ καλοῦ θυμικοῦ*. Στὴν ἐννοια τῆς προσωπικότητας ἐξαφανίζονται οἱ ἠθικοὶ προσδιορισμοί· γίνονται *κάτι παράπλευρο*, ἀλλὰ συμβεβηκότα. *Τὸ κύριο θέμα* εἶναι τὸ υποκείμενο, τὸ θεῖο *Εγώ*. Ἡ ἀγάπη γιὰ τὸν ἴδιο το Θεὸ, ἐπειδὴ εἶναι *μία ἀγάπη* γιὰ ἓνα *ἐμπρόσωπον ὄν*, δὲν εἶναι *μία ἠθικὴ* ἀλλὰ *μία προσωπικὴ ἀγάπη*. Ἀναριθμητοὶ εὐσεβεῖς ὕμνοι ἀπονηδύνουν μόνο ἀγάπην γιὰ τὸν Κύριο, ἀλλὰ σὲ αὐτὴ τὴν ἀγάπην δὲν φαίνεται *καμία σπῖθα* *μίας υψηλῆς ἠθικῆς ιδέας ἢ φρονήματος*.

Ἡ πίστη εἶναι τὸ ἀνώτατο, διότι τὸ ἀντικείμενό της εἶναι *μία θεία προσωπικότητα*. Εξαρτᾶ *λοιοπὸν* τὴν αἰώνια μακαριότητα *ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἴδια* [τὴν

213. Ἡ πίστη δὲν εἶναι μὲν «χωρὶς καλὰ ἔργα», μάλιστα εἶναι, σύμφωνα με τὴν ῥῆση τοῦ Λούθηρου, τόσο ἀδύνατο νὰ διακρίνει κανεὶς τὰ ἔργα ἀπὸ τὴν πίστη, ὅσο καὶ νὰ διαχωρίσει τὸ κάψιμο καὶ τὸ φῶς ἀπὸ τὴ φωτιά. Εντούτοις ὁμως – καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ κύριο θέμα – *καλὰ ἔργα δὲν ἀνήκουν στο ἄρθρο περὶ τῆς δικαιοδόξης ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ*, δηλαδὴ θεωρεῖται κανεὶς δίκαιος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ «μακάριος χωρὶς τὰ ἔργα μόνο μέσα ἀπὸ τὴν πίστη». Ἡ πίστη *διαφέρει* *λοιοπὸν* ἐντέλλει *ῥητὰ* ἀπὸ τὰ καλὰ ἔργα: μόνο ἡ πίστη *ἰσχύει ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ*, ὄχι τὸ καλὸ ἔργο· μόνο ἡ πίστη προκαλεῖ τὴ μακαριότητα, ὄχι ἡ ἀρετὴ· μόνο ἡ πίστη *ἔχει θεραπευτικὴ σημασία, θεία αὐθεντία*, ὄχι ἡ ἠθικὴ. – Ὡς γνωστὸν, ὀρισμένοι υποστηρίζουν μάλιστα ὅτι τὰ καλὰ ἔργα ὄχι μόνο δὲν εἶναι ἀναγκαῖα ἀλλὰ εἶναι «*ἐπιβλαβὴ* γιὰ τὴ μακαριότητα». Πολλὸ ὠσαυτὸ.

πίστη], όχι από την εκπλήρωση των κοινών ανθρώπινων καθηκόντων. Αυτό όμως που έχει ως επακόλουθο την αιώνια μακαριότητα, αυτό προσδιορίζεται, με την αίσθηση του ανθρώπου, αναγκαστικά ως κύριο θέμα. Όπως λοιπόν εσωτερικά η ηθική υποτάσσεται στην πίστη, έτσι μπορεί, έτσι πρέπει επίσης να τñς υποταχθεί εξωτερικά, πρακτικά, μάλιστα να θυσιαστεί. Είναι αναγκαίο να υπάρχουν πράξεις στις οποίες η πίστη εμφανίζεται σε διαφορά ή πολύ περισσότερο σε αντίφαση προς την ηθική – πράξεις οι οποίες είναι ηθικά κακές, αλλήλ σύμφωνα με την πίστη είναι αξιόπαινες, διότι αποσκοπούν μόνο στο καλύτερο για την πίστη. Όλη η σωτηρία βρίσκεται στην πίστη· τα πάντα λοιπόν και πάλη στη σωτηρία της πίστης. Εάν κινδυνεύει η πίστη, τότε περισσότερο η αιώνια μακαριότητα και η τιμή του Θεού. Τα πάντα αποκτούν προνόμιο μέσα από την πίστη, αρκεί να έχουν ως σκοπό μόνο την προώθηση της πίστης· διότι, υπό την αυστηρή έννοια, η πίστη είναι το μοναδικό αγαθό στον άνθρωπο, όπως ο ίδιος ο Θεός είναι το μοναδικό αγαθό ον, και συνεπώς η πρώτη, η ανώτατη εντολή: Πίστη!²¹⁴

Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, επειδή δεν υπάρχει καμία φυσική, εσωτερική συνάφεια μεταξύ της πίστης και του ηθικού φρονήματος, επειδή, πολύ περισσότερο, έγκειται στην ουσία της πίστης καθ' εαυτήν να είναι αδιάφορη απέναντι στα ηθικά καθήκοντα,²¹⁵ επειδή θυσιάζει την αγάπη του ανθρώπου στην τιμή του Θεού, ακριβώς γι' αυτό απαιτείται η πίστη να έχει ως επακόλουθο καλά έργα, να ενεργοποιείται μέσα από την αγάπη. Η πίστη που είναι αδιάφορη απέναντι στην αγάπη ή χωρίς αγάπη αντιφάσκει στο Λόγο, στο φυσικό περί δικαίου αίσθημα του ανθρώπου, στο ηθικό αίσθημα μέσω του οποίου η αγάπη επιβλήεται άμεσα ως νόμος και ως αλήθεια. Η πίστη λοιπόν σε αντίφαση με την ουσία της αυτή καθ' εαυτήν περιορίζεται από την ηθική: μια πίστη που δεν επιτυγχάνει τίποτε καλό, που δεν ενεργοποιείται μέσα από την αγάπη, δεν είναι αληθινή, ζωντανή πίστη. Αλλήλ αυτός ο περιορισμός δεν προέρχεται από την ίδια την πίστη. Αυτό που θέτει νόμους στην πίστη είναι η ανεξάρτητη από αυτή δύναμη της αγάπης· διότι εδώ η ηθική ιδιοσυστασία γίνεται το χαρακτηριστικό της γνησιότητας της πίστης, η αλήθεια της πίστης εξαρτάται από την αλήθεια της ηθικής – μια σχέση η οποία όμως αντιφάσκει στην πίστη.

Σαφώς, η πίστη κάνει τον άνθρωπο μακάριο· αλλήλ σίγουρο είναι το εξής: δεν του εμπνέει κανένα ηθικό φρόνημα. Εάν βελτιώνει τον άνθρωπο, εάν έχει ως επακόλουθο ηθικά φρονήματα, αυτό προέρχεται μόνο από την εσωτερική πεποίθηση, που είναι ανεξάρτητη από τη θρησκευτική πίστη, περι

214. Πρβλ. εν' αυτού, για παράδειγμα, J.H. Boehmeri, *Jus Eccles., lib. V, Tit. VII, § 32, § 44.*

215. «O *Placetta de Fide* λέει: Δεν πρέπει κανείς να αναζητά στη φύση των ίδιων των πραγμάτων την αληθινή αιτία για το αδιαχώριστο της πίστης και της ευσεβείας. Εάν δεν σφάλλω, θα πρέπει κανείς να την αναζητήσει αποκλειστικά στη θελή βούληση. Έχει δίκιο, και σκέφτεται όπως εμείς, όταν συνάγει αυτή τη σχέση (δηλαδή της ιερότητας ή του ευσεβούς, του ενάρετου φρονήματος με την πίστη) από την ελεήμονα βούληση του Θεού. Αλλήλωση αυτή η σκέψη δεν είναι κάτι νέο, αλλήλ είναι κάτι με το οποίο συμφωνούν οι αρχαιότεροι θεολόγοι μας». J. A. Ernesti (*Vindiciae arbitrii div. Opuscula Theologica, [1773] σ. 297*). «Εάν κάποιος δοκεί ότι εκείνος που έχει πίστη χωρίς αγάπη δεν είναι Χριστιανός, τότε είναι καταραμένος». Σύνοδος Τριδέντου (*Sess. VI, De justif., can 28*).

της αδήριτης αλήθειας της ηθικής. Μόνο η ηθική είναι εκείνη που φωνάζει στη συνείδηση του πιστού: Η πίστη σου δεν είναι τίποτε εάν δεν σε κάνει καλό, αλλὰ δεν είναι διόλου η πίστη [που το φωνάζει αυτό]. Σαφώς, δεν μπορούμε να το αρνηθούμε αυτό, η βεβαιότητα της αιώνιας μακαριότητας, της συγχώρεσης των αμαριών, της απόδοσης χάριτος και της λύτρωσης από όλες τις τιμωρίες μπορούν να προδιαθέσουν τον άνθρωπο να κάνει το καλό. Ο άνθρωπος που έχει αυτή την πίστη έχει τα πάντα· είναι μακάριος.²¹⁶ είναι αδιάφορος απέναντι στα αγαθά αυτού του κόσμου· κανένας φθόνος, καμία απληστία, καμία φιλοδοξία, κανένας αισθητηριακός πόθος δεν μπορούν να τον δεσμεύσουν· καθετί γήινο εξαφανίζεται ενώπιον της ουράνιας χάριτος και της αιώνιας υπεργίγνης μακαριότητας. Αλλὰ τα καλά έργα δεν προέρχονται σε αυτόν από τα φρονήματα της ίδιας της αρετής. Το ελάτήριο των καλών πράξεων του δεν είναι η ίδια η αγάπη, δεν είναι το αντικείμενο της αγάπης, ο άνθρωπος, η βάση κάθε ηθικής. Όχι! Κάνει το καλό όχι χάριν του καλού, όχι χάριν του ανθρώπου αλλὰ χάριν του Θεού – από ευγνωμοσύνη απέναντι στο Θεό, ο οποίος έκανε τα πάντα γι' αυτόν και για τον οποίο συνεπώς θα πρέπει και αυτός να κάνει όλα όσα βρίσκονται στη δύναμή του. Αποφεύγει να αμαρτία διότι αυτή προσβάλλει το Θεό, το Σωτήρα του, τον Κύριο και ευεργέτη του.²¹⁷ Η έννοια της αρετής είναι εδώ η έννοια της ανταποδοτικής θυσίας. Ο Θεός θυσιάστηκε για τον άνθρωπο· γι' αυτό και ο άνθρωπος θα πρέπει τώρα να θυσιαστεί για το Θεό. Όσο μεγαλύτερη η θυσία τόσο καλύτερη η πράξη. Όσο περισσότερο κάτι αντιφάσκει στον άνθρωπο, στη φύση, τόσο μεγαλύτερη η αυταπάρνηση, τόσο μεγαλύτερη και η αρετή. Αυτή την αποκλειστικά αρνητική έννοια του αγαθού την πραγματοποιήσει και τη διαμόρφωσε κυρίως ο Καθολικισμός. Η ανώτατη ηθική έννοια του είναι εκείνη της θυσίας – από εδώ και η υψηλή σημασία της απάρνησης της γενετήσιας αγάπης, της παρθενίας. Η αγνότητα ή, πολύ περισσότερο, η παρθενία είναι η χαρακτηριστική αρετή της καθολικής πίστης – για το λόγο ότι δεν έχει καμία βάση στη φύση–, είναι η ηλιθιωρικότερη, η υπερβατικότερη, η φανταστικότερη αρετή, η αρετή της υπερνατουραλιστικής πίστης – για την πίστη είναι η ανώτατη αρετή, αλλὰ αυτή καθ' εαυτή δεν είναι καμία αρετή. Συνεπώς η πίστη καθιστά αρετή αυτό που καθ' εαυτό, σύμφωνα με το περιεχόμενό του, δεν είναι καμία αρετή· δεν έχει λοιπόν καμία αίσθηση αρετής· πρέπει κατ' ανάγκη να υποβιβάσει την αληθινή αρετή διότι ανορθώνει σε τέτοιο βαθμό μια ψευδοαρετή, επειδή δεν την οδηγεί καμία αληθή έννοια από εκείνη της απάρνησης, της αντίφασης με τη φύση του ανθρώπου.

Ωστόσο, αν και οι πράξεις της ιστορίας της χριστιανικής θρησκείας που αντιφάσκουν στην αγάπη αντιστοιχούν στο Χριστιανισμό, και συνεπώς οι αντίπαλοι του Χριστιανισμού έχουν δίκιο όταν του προσάπτουν τις δογμα-

216. Πρβλ. επ' αυτού τον Λούθηρο, για παράδειγμα, τόμ. XIV, σ. 286.

217. «Γι' αυτό και τα καλά έργα πρέπει να ακολουθούν την πίστη ως ευχαριστίες στο Θεό» (Απολογία της Ομολογίας του Άουγκουστου, άρθρο 3). «Πώς μπορώ λοιπόν να σου ανταποδώσω έμπρακτα τις πράξεις αγάπης σου; Υπάρχει κάτι που είναι ευχάριστο για εσένα, όταν αμβλύνω και συγκρατώ τους πόθους της σάρκας, ώστε να μην κινώ ξανά την καρδιά μου με νέες αμαρτίες». «Όταν θέλει η αμαρτία να εγερθεί, δεν έχω καμία αμφιβολία, η ματιά στο Σταυρό του Ιησού σκοτώνει τα θέλημά της» (Υμνολόγιο της ευαγγελικής κοινότητας).

τικές φρικωδίες των Χριστιανών, εντούτοις αυτές *αντιφάσκουν* ταυτόχρονα στο Χριστιανισμό, διότι ο Χριστιανισμός δεν είναι μόνο μια θρησκεία της πίστης αλλά και της *αγάπης*, δεν μας υποχρεώνει μόνο να πιστεύουμε αλλά και να αγαπάμε. Οι πράξεις της ψυχρότητας, του μίσους προς τους αιρετικούς αντιστοιχούν και αντιφάσκουν άραγε ταυτόχρονα στο Χριστιανισμό; Πώς είναι δυνατόν αυτό; Βεβαίως και είναι. Ο Χριστιανισμός εγκρίνει ταυτόχρονα *εκείνες* τις πράξεις που προέρχονται *από την αγάπη* και *εκείνες* τις πράξεις που προέρχονται *από την πίστη χωρίς αγάπη*. Εάν ο Χριστιανισμός είχε καταστήσει *μόνο την αγάπη νόμο*, τότε οι οπαδοί του θα είχαν δίκιο, τότε δεν θα μπορούσε κανείς να του προσάψει τις φρικωδίες της ιστορίας της χριστιανικής θρησκείας· εάν είχε κάνει *μόνο την πίστη νόμο*, τότε οι κατηγορίες των άπιστων θα ήταν *άνευ όρων* αληθινές, *χωρίς περιορισμό*. Ο Χριστιανισμός *δεν άφησε ελεύθερη* την αγάπη, δεν ανυψώθηκε σε εκείνο το ύψος που *συλλημβάνει απόλυτα την αγάπη*. Και δεν είχε, δεν μπορούσε να έχει, αυτή την ελευθερία διότι είναι θρησκεία – συνεπώς η αγάπη είναι υποταγμένη στην *κυριαρχία της πίστης*. Η αγάπη είναι *μόνο η εξωτερική διδασκαλία του Χριστιανισμού, η πίστη είναι η εσωτερική διδασκαλία του* – η αγάπη είναι *μόνο η ηθική, η πίστη όμως είναι η θρησκεία* της χριστιανικής θρησκείας.

Ο Θεός είναι η αγάπη. Η φράση αυτή είναι η ανώτατη φράση του Χριστιανισμού. Αλλά η *αντίφαση της πίστης* και της *αγάπης* εμπεριέχεται ήδη σε αυτή τη φράση. Η αγάπη είναι μόνο ένα κατηγορήμα, ο Θεός είναι το υποκείμενο. Τι είναι όμως αυτό το υποκείμενο *σε διαφορά* από την αγάπη; Πρέπει δε *αναγκαστικά* να το ρωτήσω αυτό, να το διακρίνω. Η αναγκαιότητα της διαφοροποίησης θα είχε μόνο τότε αρθεί, όταν θα ηλεγόταν αντιστρόφως: *Η αγάπη είναι Θεός, η αγάπη είναι το απόλυτο ον*. Στη φράση: «Ο Θεός είναι η αγάπη» το υποκείμενο είναι το *σκοτάδι* πίσω από το οποίο κρύβεται η πίστη· το κατηγορήμα είναι το *φως*, το οποίο πρώτο αυτό φωτίζει το σκοτεινό υποκείμενο. Στο *κατηγορήμα ενεργοποιώ την αγάπη, στο υποκείμενο την πίστη*. Η αγάπη δεν πληροί αποκλειστικά το πνεύμα μου: *αφήνω μια θέση κενή για την ψυχρότητά μου*, νοώντας το Θεό ως *υποκείμενο σε διαφορά* από το κατηγορήμα. Είναι συνεπώς αναγκαίο μια φορά να χάσω τη σκέψη της αγάπης, και μια φορά τη σκέψη του υποκειμένου, μια φορά να θυσιάσω *στη θεότητα της αγάπης την προσωπικότητα του Θεού*, και μια φορά στην *προσωπικότητα του Θεού την αγάπη*. Η ιστορία του Χριστιανισμού έχει επιβεβαιώσει επαρκώς αυτή την αντίφαση. Ο Καθολικισμός ιδιαίτερα έδραζε με τόσο ενθουσιασμό την αγάπη ως την ουσιαστική θεότητα, ώστε σε αυτή την αγάπη εξαφανίζονταν εντελώς η προσωπικότητα του Θεού. Ταυτόχρονα όμως, στην αυτή ψυχή θυσιάζει την αγάπη στη *μεγαλειότητα της πίστης*. Η πίστη επιμένει στην *αυτοτέλεια* του Θεού· η αγάπη την αίρει. Ο Θεός είναι η αγάπη σημαίνει: ο Θεός δεν είναι *τίποτα δι' εαυτόν*· όποιος αγαπά εγκαταλείπει την εγωιστική αυτοτέλειά του· καθιστά αυτό που αγαπά κάτι το απαραίτητο, το ουσιαστικό για την ύπαρξή του. Ταυτόχρονα όμως, ενώ βυθίζω τον εαυτό στο βυθό της αγάπης, αναδύεται ξανά η σκέψη του υποκειμένου και διαταράσσει την αρμονία του Θεού και του ανθρώπινου όντος, την οποία ιδρύει η αγάπη. Η πίστη εμφανίζεται με τις προθέσεις της και παραχωρεί στην αγάπη μόνο τόσο χώρο, όσος ανήκει εν γένει σε ένα κατηγορήμα με τη συνηθισμένη έννοια.

Δεν αφήνει την αγάπη να εκδιπλωθεί ελεύθερα και αυτοδύναμα· η πίστη καθιστά *εαυτήν ουσία, κύριο θέμα, θεμέλιο*. Η αγάπη της πίστης είναι μόνο ένας ρητορικός χαρακτήρας, ένα ποιητικό πλάσμα της πίστης – η πίστη σε έκταση. Όταν η πίστη *συνέρχεται*, τότε εξαφανίζεται η αγάπη.

Αυτή η *θεωρητική αντίφαση* έπρεπε κατ' ανάγκη να ενεργοποιηθεί και *πρακτικά*. Κατ' ανάγκη· διότι στο Χριστιανισμό η αγάπη είναι *σπιλωμένη* από την πίστη, δεν είναι ελεύθερη, δεν έχει συληφθεί αληθινά. Μια αγάπη *περιορισμένη από την πίστη* είναι μια *αναληθής* αγάπη.²¹⁸ Η αγάπη δεν γνωρίζει κανένα νόμο εκτός από τον εαυτό της· είναι θεία μέσα από τον *ίδιο τον εαυτό της*· δεν χρειάζεται την καθαγίαση της πίστης· μπορεί να θεμελιωθεί μόνο *μέσα από τον εαυτό της*. Η αγάπη που έχει δεσμευτεί μέσα από την πίστη είναι μια *μικρόκαρδη, σφαλερή* αγάπη, η οποία αντιφάσκει στην έννοια της αγάπης, δηλαδή *αντιφάσκει στον εαυτό της*, μια *υποκριτική* αγάπη, διότι κρύβει εντός της το μίσος της πίστης· είναι καλή μόνο εφόσον δεν πλήττεται η πίστη. *Σε αυτή την αντίφαση με τον εαυτό της*, για να διατηρήσει την *επίφαση της αγάπης*, περιπίπτει λοιπόν στις πιο διαβολικές σοφιστείες, όπως ο Αυγουστίνος στην απολογία του για τους διωγμούς των αιρετικών. Η αγάπη είναι *περιορισμένη από την πίστη*· ως εκ τούτου δεν θεωρεί ότι οι *πράξεις της ψυχρότητας*, τις οποίες επιτρέπει η πίστη, είναι *σε αντίφαση με τον εαυτό της*· ερμηνεύει τις *πράξεις του μίσους*, οι οποίες συμβαίνουν χάριν της πίστης, ως *πράξεις της αγάπης*. Και περιπίπτει *αναγκαστικά* σε τέτοιες αντιφάσεις, διότι είναι *καθ' εαυτό και δι' εαυτό μια αντίφαση* ότι η αγάπη είναι περιορισμένη από την πίστη. Εάν *ανεχτεί άπαξ αυτόν το φραγμό*, τότε έχει εγκαταλείψει τη *δική της κρίση*, το *εγγενές μέτρο και κριτήριό της*, την *αυτοτέλειά της*· έχει παραδοθεί χωρίς αντίσταση στους *ψιθύρους της πίστης*.

Εδώ έχουμε και πάλι ένα παράδειγμα για το ότι πολλά που δεν βρίσκονται κατά γράμμα στη Βίβλο βρίσκονται εντούτοις *κατ' αρχήν* σε αυτήν. Απαντούμε τις ίδιες αντιφάσεις στη Βίβλο τις οποίες απαντούμε στον Αυγουστίνo, εν γένει στον Καθολικισμό, μόνο που εδώ εκφράζονται με πιο προσδιορισμένο τρόπο, αποκτούν μια *οφθαλμοφανή* και γι' αυτό *εξοργιστική* ύπαρξη. Η Βίβλος καταδικάζει μέσα από την πίστη, παρέχει χάριν μέσα από την αγάπη. Γνωρίζει όμως μόνο μια αγάπη που βασίζεται στην πίστη. Άρα και εδώ λοιπόν μια αγάπη η οποία *καταριέται*, μια *αφερέγγυα* αγάπη, μια αγάπη που δεν μου δίνει καμία εγγύηση ότι δεν θα αποδειχτεί *ψυχρότητα*· διότι, εάν δεν αναγνωρίσω τα άρθρα, τότε έχω εκπέσει *εκτός του πεδίου και του βασιλείου της αγάπης*, είμαι ένα αντικείμενο της κατάρτας, της Κόλλασης, της *οργής* του Θεού, για τον οποίο η ύπαρξη των *απίστων* είναι *σκάνδαλο*, είναι μια *δοκός* στο μάτι του. Η *χριστιανική αγάπη* δεν *έχει ξεπεράσει την Κόλλαση*, διότι *δεν έχει ξεπεράσει την πίστη*. Η *αγάπη είναι καθ' εαυτήν άπιστη*, *αληθ* η *πίστη είναι χωρίς αγάπη*. Η αγάπη όμως είναι *άπιστη* διότι δεν γνωρίζει τίποτε πιο θείο από τον *ίδιο τον εαυτό της*, διότι πιστεύει μόνο *στον εαυτό της* ως την απόλυτη αλήθεια.

218. Ο μοναδικός περιορισμός που δεν αντιφάσκει στην ουσία της αγάπης είναι ο αυτοπεριορισμός της αγάπης μέσα από το Λόγο, τη *διάνοια*. Μια αγάπη η οποία περιφρονεί την αυστηρότητα, το νόμο της διάνοιας, είναι θεωρητικά εσφαλισμένη και πρακτικά είναι μια *επιβλαβής* αγάπη.

Η χριστιανική αγάπη είναι μια *ιδιαιτέρη* αγάπη ήδη εκ του γεγονότος ότι είναι *χριστιανική*, ότι ονομάζει εαυτήν χριστιανική. Αλλά στην *ουσία* της αγάπης βρίσκεται η *οικουμενικότητα*. Όσο η χριστιανική αγάπη δεν εγκαταλείπει τη χριστιανικότητα και δεν καθιστά την αγάπη αδιακρίτως ανώτερο νόμο, παραμένει μια αγάπη η οποία προσβάλλει την αίσθηση της αλήθειας, διότι είναι ακριβώς η αγάπη εκείνη που αίρει τη διαφορά μεταξύ του Χριστιανισμού και της πλεγόμενης ειδωλολατρίας – μια αγάπη η οποία, μέσα από την ιδιαιτερότητά της, έρχεται σε αντίφαση με την ουσία της αγάπης, μια ανώμαλη, ψυχρή αγάπη, η οποία συνεπώς έχει προ πολλού γίνει δικαίως αντικείμενο της ειρωνείας. Η αληθινή αγάπη είναι *αρκετή για τον εαυτό της*· δεν χρειάζεται κάποιον ιδιαίτερο τίτλο, καμία αυθεντία. Η αγάπη είναι ο *οικουμενικός νόμος* της *διάνοις* και της *φύσης* – δεν είναι τίποτε άλλο από την πραγματοποίηση της ενότητας του γένους διά του φρονήματος. Εάν αυτή η αγάπη πρέπει να θεμελιωθεί στο όνομα ενός προσώπου, τότε αυτό είναι δυνατό μόνο όταν με αυτό το πρόσωπο συνδέονται *δεισιδαίμονες* παραστάσεις, είτε είναι *θρησκευτικής* είτε *θεωρησιακής* υφής. Αλλά με τη δεισιδαιμονία συνδέεται πάντα το πνεύμα της σέκτας, ο επιμερισμός, και με τον επιμερισμό συνδέεται ο φανατισμός. Η αγάπη μπορεί να θεμελιωθεί μόνο στην ενότητα του γένους, της διάνοις, στη φύση της ανθρωπότητας· μόνο τότε είναι μια *ριζική*, κατ' αρχήν προστατευμένη, *εγγυημένη*, *ελεύθερη* αγάπη, διότι βασίζεται στην *προέλευση* της αγάπης, από την οποία πήγαζε ακόμη και η αγάπη του Χριστού. Η αγάπη του Χριστού ήταν μια *συνεπαγόμενη* αγάπη. Δεν μας αγαπούσε εξ ιδίων, δυνάμει της δικής του παντοδυναμίας, αλλά δυνάμει της φύσης της ανθρωπότητας. Εάν η αγάπη στηρίζεται στο πρόσωπό του, τότε αυτή η αγάπη είναι *ιδιαιτέρη*, *φτάνει μόνο μέχρι εκεί όπου φτάνει η αναγνώριση αυτού του προσώπου*, μια αγάπη που δεν στηρίζεται στην ίδια βάση και στο ίδιο έδαφος της αγάπης. Θα πρέπει δηλαδή να αγαπάμε εαυτούς επειδή μας αγάπησε ο Χριστός; Μια τέτοια αγάπη θα ήταν *προσωπική*, *μυμτική* αγάπη. Μπορούμε να αγαπάμε αληθινά μόνο όταν αγαπάμε τον Χριστό; Είναι όμως ο Χριστός η αιτία της αγάπης; Ή μήπως είναι, πολύ περισσότερο, ο απόστολος της αγάπης; Δεν είναι η βάση της αγάπης του η ενότητα της ανθρωπίνης φύσης; Πρέπει να αγαπώ τον Χριστό περισσότερο από την ανθρωπότητα; Αλλά μια τέτοια αγάπη δεν είναι χιμαιρική αγάπη; Μπορώ να υπερβώ την ουσία του γένους; Μπορώ να αγαπήσω κάτι ανώτερο από την ανθρωπότητα; Αυτό που εξευγένιζε τον Χριστό ήταν η αγάπη· αυτό που ήταν το είχε δανειστεί από αυτή· δεν ήταν *ιδιοκτήτης* της αγάπης, όπως είναι σε όλες τις δεισιδαίμονες παραστάσεις. Η έννοια της αγάπης είναι αυτοτελής έννοια, την οποία δεν αφαιρώ πρώτα από το βίο του Χριστού· αντιθέτως, αναγνωρίζω αυτόν το βίο μόνο *επειδή* και *εφόσον* τον βρισκω να συμφωνεί με το νόμο, με την έννοια της αγάπης.

Ιστορικά αυτό έχει ήδη αποδειχτεί από το ότι η ιδέα της αγάπης δεν ήρθε διόλου στη συνείδηση της ανθρωπότητας μόνο με το Χριστιανισμό και μέσω του ιδίου, ότι δεν είναι διόλου μόνο χριστιανική. Γεμάτες σημασία βαίνουν παράλληλα με την εμφάνιση αυτής της ιδέας οι φρικώδεις του ρωμαϊκού βασιλείου. Το βασίλειο της πολιτικής, το οποίο συνένωσε την ανθρωπότητα με έναν τρόπο αντιφάσκοντα στην έννοιά της, έπρεπε να καταπέσει. Η πο-

λιτική ενότητα είναι μια *βίαιη* ενότητα. Ο δεσποτισμός της Ρώμης έπρεπε να στραφεί προς τα έσω, να καταστρέψει τον εαυτό του. Αλλά ακριβώς μέσα από αυτή την αθλιότητα της πολιτικής ο άνθρωπος αποσύρθηκε εντελώς από τον καταπιεστικό βρόχο της πολιτικής. Στη θέση της Ρώμης ήρθε η έννοια της ανθρωπότητας, και έτσι στη θέση της έννοιας της κυριαρχίας ήρθε η έννοια της αγάπης. Ακόμη και οι Εβραίοι είχαν αμβλύνει το μισοτό θρησκευτικό σεκταριστικό πνεύμα τους μέσα από την αρχή της ανθρωπότητας της ελληνικής παιδείας. Ο Φίλωνας εορτάζει την αγάπη ως την υπέρτατη αρετή. Έγκειτο στην ίδια την έννοια της ανθρωπότητας το ότι οι εθνικές διαφορές θα έσβηναν. Το νοούν πνεύμα είχε ήδη νωρίς υπερβεί τους αστικούς και πολιτικούς διαχωρισμούς του ανθρώπου. Ο Αριστοτέλης διακρίνει, βέβαια, τον άνθρωπο από το δούλο και θέτει το δούλο ως άνθρωπο στο ίδιο επίπεδο με τον κύριο εδραιώνοντας ο ίδιος φιλία μεταξύ τους. Οι δούλοι ήταν ακόμη και φιλόσοφοι. Ο Επίκτιτος, ο δούλος, ήταν Στωικός· ο Αντωνίνος, ο αυτοκράτορας, ήταν επίσης Στωικός. Έτσι ένωνε η φιλοσοφία τους ανθρώπους. Οι Στωικοί²¹⁹ δίδασκαν ότι ο άνθρωπος δεν γεννήθηκε χάριν του ίδιου αλλά *χάριν των άλλων*, δηλαδή για την αγάπη – μια ρήση η οποία λείει απείρως περισσότερο από τη διάσημη γνωστή διαταγή του Αυτοκράτορα Αντωνίνου, που επιβάρησε την αγάπη του εχθρού. Στο βαθμό αυτό η πρακτική αρχή των Στωικών είναι η αρχή της αγάπης. Ο κόσμος είναι γι' αυτούς μια κοινή πόλη, οι άνθρωποι συμπολίτες. Ιδιαίτερα ο Σενέκας εορτάζει με τις υψηλότερες εκφράσεις την αγάπη, την *clementia*, την ανθρωπότητα [Humanität], ιδιαίτερα απέναντι στους δούλους. Έτσι εξαφανίστηκε η πολιτική τυπολατρία, η πατριωτική στενοκαρδία και μικρομυαλιά.

Ένα *ιδιαιτερο* φαινόμενο αυτών των ανθρωπίνων προσπαθειών –το λαϊκό, δημοφιλές, και γι' αυτόν το λόγο θρησκευτικό, βεβαίως έντονο φαινόμενο αυτής της νέας αρχής– ήταν ο Χριστιανισμός. Αυτό που αλλού είχε αποκτήσει ισχύ δια της οδού της μόρφωσης εκφράστηκε εδώ ως θρησκευτικό θυμικό, ως θέμα πίστης. Γι' αυτό και ο Χριστιανισμός κατέστησε και πάλι μια *γενική* ενότητα *ιδιαιτερη*, κατέστησε την αγάπη θέμα της πίστης, αλλά έτσι την έθεσε σε αντίφαση με τη γενική αγάπη. Η ενότητα δεν ανήχθη στην πηγή της. Οι εθνικές διαφορές εξαφανίστηκαν· αλλά στη θέση τους εμφανίζεται τώρα στην ιστορία η *διαφορά της πίστης*, η αντίθεση μεταξύ *χριστιανικού* και *μη χριστιανικού*, εντονότερα από μια εθνική αντίθεση, και με πιο άσχημο τρόπο.

Κάθε αγάπη που βασίζεται σε ένα ιδιαίτερο φαινόμενο αντιφάσκει, όπως αναφέρθηκε, στην ουσία της αγάπης, η οποία δεν ανέχεται κανένα φραγμό, υπερβαίνει κάθε ιδιαιτερότητα. Πρέπει να αγαπάμε τον άνθρωπο χάριν του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι αντικείμενο της αγάπης μέσω του ότι είναι *αυτοσκοπός*, μέσω του ότι είναι ένα ον *ικανό* για Λόγο και για αγάπη. Αυτός είναι ο νόμος του γένους, ο νόμος της διάνοιας. Η αγάπη πρέπει να είναι μια *άμεση* αγάπη, μάλιστα μόνο ως *άμεση* είναι αγάπη. Εάν όμως παρεισάγω ανάμεσα στον άλλο και σε εμένα, ο οποίος *πραγματοποιώ* ακριβώς το γένος

219. Επίσης και οι Περιπατητικοί· αλλά αυτοί θεμελιώναν την αγάπη, ακόμη και εκείνη για όλους τους ανθρώπους, όχι σε μια *ιδιαιτερη*, σε μια *θρησκευτική*, αλλά σε μια *φυσική*, δηλαδή σε μια γενική, έλλογη αρχή.

με την αγάπη, την παράσταση μιας ατομικότητας στην οποία υποτίθεται ότι έχει ήδη πραγματοποιηθεί το γένος, τότε αίρω την ουσία της αγάπης, διαταράσσω την ενότητα μέσα από την παράσταση ενός τρίτου έξω από εμάς· διότι ο άλλος είναι τότε για εμένα αντικείμενο της αγάπης μόνο χάριν της ομοιότητας ή της κοινότητας την οποία έχει με αυτό το αρχέτυπο, *όχι χάριν του ιδίου, δηλαδή χάριν της ουσίας του*. Αναδεικνύονται εδώ ξανά όλες οι αντιφάσεις τις οποίες βρίσκουμε στην προσωπικότητα του Θεού, όπου η έννοια της προσωπικότητας σταθεροποιείται στη συνείδηση και στο θυμικό αναγκαστικά *δι' εαυτήν, χωρίς την ποιότητα* που την καθιστά μια αξιαγάπητη και αξιότιμη προσωπικότητα. Η αγάπη είναι η *υποκειμενική* ύπαρξη του γένους, όπως ο Λόγος είναι η *αντικειμενική* ύπαρξη του. Στην αγάπη, στο Λόγο εξαφανίζεται η *ανάγκη ενός ενδιόμεσου προσώπου*. Ο ίδιος ο Χριστός δεν είναι τίποτε άλλο από μια εικόνα, υπό την οποία εισέδυσε και παραστάθηκε στη *παική συνείδηση* η *ενότητα του γένους*. Ο Χριστός αγαπούσε τους ανθρώπους: ήθελε να τους κάνει ευτυχισμένους, να τους ενώσει χωρίς διαφορά του φύλου, της ηλικίας, της κοινωνικής βαθμίδας, της εθνικότητας. Ο Χριστός είναι η αγάπη της ανθρωπότητας προς τον εαυτό της ως μια εικόνα –σύμφωνα με την ανεπτυγμένη φύση της θρησκείας– ή ως ένα πρόσωπο, ένα πρόσωπο, το οποίο όμως –εξυπακούεται, ως *θρησκευτικό αντικείμενο*– έχει μόνο τη σημασία της εικόνας, είναι μόνο ιδεατό. Γι' αυτό και ως χαρακτηριστικό των μαθητών [του Ιησού] δηλώνεται η αγάπη. Η αγάπη όμως, όπως επισημάνθηκε, δεν είναι τίποτε άλλο από την ενεργοποίηση, την πραγματοποίηση της ενότητας του γένους μέσω του φρονήματος. Το γένος δεν είναι μια απλή σκέψη· υπάρχει στο συναίσθημα, στο φρόνημα, στην ενέργεια της αγάπης. Το γένος είναι αυτό που μου εμπνέει αγάπη. Μια καρδιά γεμάτη αγάπη είναι η καρδιά του γένους. Ο Χριστός είναι λοιπόν ως η *συνείδηση της αγάπης* η *συνείδηση του γένους*. Όλοι πρέπει να είμαστε ένα στον Χριστό. Ο Χριστός είναι η συνείδηση της ενότητάς μας. Όποιος λοιπόν αγαπά τον άνθρωπο χάριν του ανθρώπου, όποιος υψώνεται στην αγάπη του γένους, στην οικουμενική αγάπη που αντιστοιχεί στην ουσία του γένους,²²⁰ αυτός είναι Χριστιανός, αυτός είναι ο Χριστός ο ίδιος. Κάνει αυτό που έκανε ο Χριστός, αυτό που έκανε Χριστό τον Χριστό. Εκεί λοιπόν όπου γεννιέται η συνείδηση του γένους ως γένος, εκεί εξαφανίζεται ο Χριστός χωρίς να αφανίζεται η αληθινή ουσία του· διότι ήταν ο εκπρόσωπος, η εικόνα της συνείδησης του γένους. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι XXII, XXIII.]

220. Η δρώσα αγάπη είναι και πρέπει, φυσικά, πάντα να είναι *ιδιαιτέρη, περιορισμένη*, δηλαδή προσανατολισμένη στο εγγύς. Αλλά, *σύμφωνα με τη φύση της*, είναι *οικουμενική*, καθώς αγαπά τον άνθρωπο χάριν του ανθρώπου, τον άνθρωπο εν ονόματι του γένους. Αντιθέτως, η χριστιανική αγάπη είναι ως χριστιανική *σύμφωνα με τη φύση της* αποκλειστική.

Εικοστό όγδοο κεφάλαιο

Συμπέρασμα

Στην ανεπτυγμένη αντίφαση μεταξύ πίστης και αγάπης έχουμε τον πρακτικό, τον από λόγο εξαναγκασμού να ανυψωθούμε πάνω από το Χριστιανισμό, πάνω από την ιδιόμορφη ουσία της θρησκείας εν γένει. Έχουμε αποδείξει ότι το *περιεχόμενο* και το *αντικείμενο* της θρησκείας είναι εντελώς *ανθρώπινο*, έχουμε αποδείξει ότι το *μυστικό της θεολογίας* είναι η *ανθρωπολογία*, [ότι το μυστικό] του θείου όντος είναι το ανθρώπινο ον. Αλλά η θρησκεία δεν έχει τη συνείδηση για την ανθρώπινη ιδιότητα του περιεχομένου της· πολύ περισσότερο, αντιτίθεται στο ανθρώπινο στοιχείο, ή τουλάχιστον *δεν παραδέχεται* ότι το περιεχόμενό της είναι ανθρώπινο. Το αναγκαίο σημείο καμπής της ιστορίας είναι συνεπώς αυτή η *ανοιχτή ομολογία και παραδοχή*, ότι η συνείδηση του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση του γένους, ότι ο άνθρωπος μπορεί και πρέπει να ανυψωθεί μόνο πάνω από τους φραγμούς της ατομικότητας ή της προσωπικότητάς του, αλλά όχι πάνω από τους νόμους, τους *ουσιώδεις προσδιορισμούς του γένους του*, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να νοήσει, να ηρασιθανθεί, να παραστήσει, να αισθανθεί, να πιστέψει, να θελήσει, να αγαπήσει και να λατρεύει κανένα άλλο ον ως το *απόλυτο*, ως το *θείο ον* από το *ανθρώπινο ον*.²²¹

Η σχέση μας προς τη θρησκεία δεν είναι συνεπώς *απλώς αρνητική*, αλλά *κριτική*· διαχωρίζουμε απλώς το *αληθινό* από το *ψευδές* – αν και, βέβαια, η αλήθεια που έχει διαχωριστεί από το ψεύδος είναι πάντα μια αλήθεια *νέα*, *ουσιωδώς διαφορετική* από την παλαιά. Η θρησκεία είναι η πρώτη αυτοσυνείδηση του ανθρώπου. Οι θρησκείες είναι ιερές ακριβώς επειδή αποτελούν τις παραδόσεις της αρχικής συνείδησης. Αλλά αυτό που για τη θρησκεία είναι το πρώτο, ο Θεός, αυτό, όπως αποδείχτηκε, είναι καθ' εαυτό, σύμφωνα με την αλήθεια, το δεύτερο, διότι είναι μόνο η *αντικειμενική* ουσία του ανθρώπου, και αυτό που είναι για τη θρησκεία το δεύτερο, ο άνθρωπος, θα πρέπει συνεπώς να *τεθεί* και να *δηλωθεί ως το πρώτο*. Η αγάπη προς τον άνθρωπο δεν επιτρέπεται να είναι συνεπαγόμενη· πρέπει να γίνει η *πρωταρχική*. Τότε μόνο θα γίνει η αγάπη μια *αληθινή, ιερή, αξιόπιστη* δύναμη. Εάν η ουσία του ανθρώπου είναι η *υπέρτατη ουσία* του ανθρώπου, τότε θα πρέπει και πρακτι-

221. Συμπεριλαμβανομένης και της φύσης, διότι, όπως ο άνθρωπος ανήκει στην ουσία της φύσης – αυτό ισχύει ενάντια στον *κυδαίο υλισμό* –, έτσι ανήκει και η φύση στην ουσία του ανθρώπου – αυτό ισχύει ενάντια στον *υποκειμενικό ιδεαλισμό*, ο οποίος είναι και το μυστικό της «απόλυτης» φιλοσοφίας μας, τουλάχιστον αναφορικά με τη φύση. Μόνο μέσα από τη σύνδεση του ανθρώπου με τη φύση μπορούμε να υπερβούμε τον υπερνατουραλιστικό εγωισμό του Χριστιανισμού.

κά ο υπέρτατος και πρώτος νόμος να είναι η αγάπη του ανθρώπου προς τον άνθρωπο. *Homo homini Deus est* [Ο άνθρωπος είναι Θεός για τον άνθρωπο] – αυτός είναι ο υπέρτατος πρακτικός κανόνας, αυτό είναι το σημείο καμψής της παγκόσμιας ιστορίας. Οι σχέσεις του τέκνου προς τους γονείς, του συζύγου προς τη σύζυγο, του αδελφού προς τον αδελφό, του φίλου προς το φίλο, εν γένει του ανθρώπου προς τον άνθρωπο, κοντολογίς οι ηθικές σχέσεις είναι καθ' εαυτές και δι' εαυτές αληθινά θρησκευτικές σχέσεις. Ο βίος είναι εν γένει στις ουσιαστικές σχέσεις του εντελώς θείας φύσης. Τον θρησκευτικό καθαγιασμό του δεν τον λαμβάνει πρώτα με την ευλογία του ιερέα. Η θρησκεία θέλει με τη δική της καθ' εαυτήν εξωτερική πράξη να καθαγιάσει ένα αντικείμενο, με τον τρόπο αυτό εκφράζεται ως η ιερή δύναμη μόνο για τον εαυτό της· έξω από τον εαυτό της γχωρίζει μόνο γήινες, άθεες σχέσεις· ακριβώς γι' αυτό παρεμβαίνει, για να τις καθαγιάσει, να τις ευλογήσει.

Αλλά ο γάμος –φυσικά, ως ελεύθερος δεσμός της αγάπης–²²² είναι ιερός μέσα από τον ίδιο τον εαυτό του, μέσα από τη φύση της σύνδεσης που συνάπτεται εδώ. Μόνο εκείνος ο γάμος είναι θρησκευτικός ο οποίος είναι αληθινός, ο οποίος αντιστοιχεί στην ουσία του γάμου, στην αγάπη. Έτσι έχει δε με το πράγμα με όλες τις ηθικές σχέσεις. Μόνο εκεί για τον ηθικό, της εκεί θεραπεύονται με ηθική αίσθηση όπου ισχύουν ως θρησκευτικές μέσα από τον ίδιο τον εαυτό τους. Αληθινή φιλία υπάρχει μόνο εκεί όπου τα όρια της φιλίας τηρούνται με θρησκευτική ευσυνειδησία, με την ίδια ευσυνειδησία με την οποία ο πιστός τηρεί την αξιοσύνη του Θεού του. *Ιερή* να είναι για εσένα η φιλία, *ιερή* η ιδιοκτησία, *ιερός* ο γάμος, *ιερή* η ευημερία κάθε ανθρώπου, *αληθινή* *ιερή* καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν.

Στο Χριστιανισμό οι ηθικοί νόμοι συλλαμβάνονται ως θείες εντολές· η ίδια η ηθικότητα γίνεται κριτήριο της θρησκευτικότητας· αλλά η ηθική έχει εντούτοις υποδεέστερη σημασία, δεν έχει δι' εαυτήν τη σημασία της θρησκείας. Αυτή η σημασία ανήκει μόνο στην πίστη. Πάνω από την ηθική πλανάται ο Θεός ως ένα ον διαφορετικό από τον άνθρωπο, στο οποίο ανήκει το καλύτερο, ενώ ο άνθρωπος λαμβάνει μόνο το απόρριμμα. Όλα τα φρονήματα που πρέπει να στραφούν στο βίο, στον άνθρωπο, όλες τις καλύτερες δυνάμεις του τις σπαταλά ο άνθρωπος στο ον που δεν έχει ανάγκες. Η πραγματική αιτία γίνεται ένα μέσο χωρίς εαυτό, ενώ μια παριστάμενη, φανταστική αιτία γίνεται η αληθινή, η πραγματική αιτία. Ο άνθρωπος ευχαριστεί το Θεό για τα ευεργετήματα που του έχει αποφέρει ο άλλος [άνθρωπος] *ακόμη και με θυσίες*. Η ευχαριστία που εκφράζει στον ευεργέτη του είναι μόνο φαινομενική, δεν ισχύει γι' αυτόν αλλά για το Θεό. Είναι ευγνώμων απέναντι στο Θεό, αλλά αγνώμων απέναντι στον άνθρωπο.²²³ Έτσι καταπίπτει

222. Ναι, μόνο ως ελεύθερος δεσμός της αγάπης· διότι ένας γάμος ο δεσμός του οποίου είναι ένας εξωτερικός φραγμός, και δεν είναι ο αυτόβουλος, ο ικανοποιημένος με τον εαυτό του αυτοπεριορισμός της αγάπης, κοντολογίς ένας γάμος που δεν έχει αποφασιστεί και επιδικαστεί εξ ιδίων, που δεν είναι αυτάρκης, δεν είναι αληθινός και συνεπώς δεν είναι αληθινά ηθικός.

223. «Επειδή ο Θεός ευεργετεί μέσα από την [ηθική] αρχή τους κυρίους και τα πλάσματα, ο λαός στρέφεται στο σφάλμα, προσκολλήται στα πλάσματα και όχι στον Δημιουργό, δεν ηγαλίνουν μέσω των πλάσμάτων στον Δημιουργό. Έτσι έγινε και οι ειδωλοπάτρεις έκαναν

το ηθικό φρόνημα στη θρησκεία! Έτσι ο άνθρωπος θυσιάζει τον άνθρωπο στο Θεό! Η αιματηρή ανθρωποθυσία είναι στην πραγματικότητα μόνο μια άξεστη αισθητηριακή έκφραση του εσωτέρου μυστικού της θρησκείας. Εκεί όπου εκτελούνται αιματηρές ανθρωποθυσίες στο Θεό, εκεί αυτές οι θυσίες ισχύουν ως οι ανώτερες, ο αισθητηριακός βίος θεωρείται το υπέρτατο αγαθό. Για το λόγο αυτό θυσιάζεται ο βίος στο Θεό, και μάλιστα σε έκτακτες περιπτώσεις· πιστεύει κανείς ότι έτσι του αποτίει την υπέρτατη τιμή. Εάν ο Χριστιανισμός δεν αποτίει πλέον, *τουλάχιστον στη δική μας περίοδο*, αιματηρές θυσίες στο Θεό του, αυτό οφείλεται, πέρα από τους άλλους λόγους, στο ότι ο αισθητηριακός βίος δεν ισχύει πλέον ως το υπέρτατο αγαθό. Θυσιάζει κανείς πλέον στο Θεό την *ψυχή*, το *φρόνημα*, διότι αυτά ισχύουν ως τα ανώτερα. Αλλά το κοινό στοιχείο είναι ότι ο άνθρωπος στη θρησκεία θυσιάζει στη θρησκευτική δεσμευτικότητα μια δεσμευτικότητα απέναντι στον άνθρωπο, όπως ο σεβασμός της ζωής του άλλου, η έκφραση ευγνωμοσύνης – θυσιάζει στη σχέση προς το Θεό τη σχέση προς τον άνθρωπο. Βεβαίως, μέσα από την έννοια της αυτάρκειας του Θεού, η οποία είναι απλώς αντικείμενο καθαρής πατρείας, έχουν παραμεριστεί πολλές ελλείψεις παραστάσεις. Αυτή η αυτάρχεια όμως είναι μόνο μια αφηρημένη, μεταφυσική έννοια η οποία δεν θεμελιώνει διόλου την ιδιάζουσα ουσία της θρησκείας. Όταν η ανάγκη της πατρείας τοποθετείται μόνο σε μία, στην υποκειμενική πλευρά, τότε αυτό, όπως κάθε μονοπλευρικότητα, αφήνει ψυχρό το θρησκευτικό θυμικό· θα πρέπει λοιπόν, ίσως όχι ρητά αλλά σίγουρα στην πράξη, να τεθεί στο Θεό ένας προσδιορισμός αντίστοιχος με την υποκειμενική ανάγκη για τη συγκρότηση της αμοιβαιότητας. Όλοι οι πραγματικοί προσδιορισμοί της θρησκείας βασίζονται στην αμοιβαιότητα.²²⁴ Ο θρησκευτικός άνθρωπος σκέφτεται το Θεό, διότι ο Θεός τον σκέφτεται, αγαπά το Θεό, διότι πρώτος ο Θεός τον αγάπησε κ.λπ. Ο Θεός είναι ζηλόφθονος με τον άνθρωπο – *η θρησκεία είναι ζηλόφθονη με την ηθική*²²⁵. της απορροφά τους καλύτερους

Θεούς τους βασιλεύοντες τους [...]. Διότι δεν μπορεί και δεν θέλει κανείς να αντιληφθεί ότι το έργο ή η ευεργεσία έρχεται από το Θεό, και όχι απλώς από το πλάσμα, αν και αυτό είναι ένα μέσο μέσα από το οποίο δρα ο Θεός, μας βοηθά και μας προμηθεύει»· Λουθέρους (τόμ. IV, σ. 237).

224. «Τους δοξάζοντάς με δοξάσω, και ό έξουθενών με άτιμασθήσεται»· *Βασιλειών Α' 2:30*. «Ήδη το τελευταίο ακουλήκι, όξιο να είναι αιώνια αξιομιστο, έχει την εμπιστοσύνη, ω καλή Πατέρα, ότι απολαμβάνει την αγάπη σου, διότι αισθάνεται ότι αγαπά, ή, πολύ περισσότερο, επειδή προαισθάνεται ότι αγαπάται, δεν ντρέπεται να αγαπήσει και αυτό. Κανείς λοιπόν ο οποίος *ήδη αγαπά* να μην αμφιβάλλει ότι *αγαπάται*»· *Βερνάρδος Ad Thomam (Epist. 107)*. Μια πολύ ωραία και σημαντική ρήση. Εάν δεν είμαι για το Θεό, δεν είναι ο Θεός για εμένα· εάν δεν αγαπώ, δεν αγαπιέμαι. Το παθητικό είναι το ενεργητικό που είναι σίγουρο για τον εαυτό του, είναι το αντικείμενο του υποκειμένου που είναι σίγουρο για τον εαυτό του. Να αγαπάς σημαίνει να είσαι άνθρωπος, να αγαπιέσαι σημαίνει να είσαι Θεός. Αγαπιέμαι ήλει ο Θεός, αγαπώ ήλει ο άνθρωπος. Μόνο αργότερα αντιστρέφεται αυτή η σχέση και μετατρέπεται το παθητικό στο ενεργητικό, και αντιστρέφω.

225. «Και έλεγε Κύριος πρός Γεδεών· πολύς ό λαός ό μετά σου, ώστε μή παραδοϋναι με την Μαδιμ εν χειρι αυτών, μή ποτε *καυχόσται Ισραήλ εν' έμέ* ήλων· ή χειρ μου έσωσε με», *δηλαδή, ne Israel sibi tribuat, quae mihi debentur*· *Κριται 7:2*. «ΕΠΙΚΑΤΑΡΑΤΟΣ ό άνθρωπος, ός την ήλιδα έχει εν' άνθρωπον και σπνρίζει σάρκα βραχιονος αυτού εν' αυτόν, και από Κυρίου άποστή ή καρδια αυτού»· *Ιερεμίας 17:5*. «Ο Θεός δεν θέλει τα χρήματά μας, το σώμα και την

χυμούς· δίνει στον άνθρωπο αυτό που είναι του ανθρώπου, αλλά δίνει στο Θεό αυτό που είναι του Θεού. Και του Θεού το αληθινό, το *εμπυχωμένο φρόνημα*, είναι η καρδιά.

Όταν σε περιόδους όπου ήταν ιερή η θρησκεία απαντούμε σεβασμό στο γάμο, στην ιδιοκτησία, στους νόμους του κράτους, αυτό δεν έχει τη βάση στη θρησκεία, αλλά στην πρωταρχική, φυσικά ηθική και δικαϊκή συνείδηση, για την οποία οι *δικαϊκές και ηθικές σχέσεις* ισχύουν καθ' εαυτές ως ιερές. Για όποιον το δίκαιο δεν είναι ιερό *ως τέτοιο* δεν θα καταστεί γι' αυτόν ιερό ποτέ μέσα από τη θρησκεία. Η ιδιοκτησία δεν καθαγιάστηκε επειδή παραστάθηκε ως θείος θεσμός, αλλά επειδή ίσχυε μέσα από αυτή την ίδια, γι' αυτή την ίδια ως ιερή, γι' αυτό και θεωρήθηκε θείος θεσμός. Η αγάπη δεν είναι ιερή επειδή είναι ένα κατηγορήμα του Θεού, αλλά είναι κατηγορήμα του Θεού επειδή μέσω της ίδιας και γι' αυτή την ίδια είναι θεία. Οι ειδωλολάτρες δεν λατρεύουν το φως, δεν λατρεύουν την πηγή [του νερού] επειδή είναι ένα δώρο Θεού, αλλά επειδή η πηγή αποδεικνύεται μέσα από τον ίδιο τον εαυτό της κάτι ευεργετικό για τον άνθρωπο, επειδή αναζωογονεί τον πάσχοντα· γι' αυτή την έξοχη ιδιότητά της της αποτίουν θεία τιμή.

Εκεί όπου η *ηθική* θεμελιώνεται στη *θεολογία*, το *δίκαιο* στη *θεία εντολή*, εκεί μπορεί κανείς να *δικαιολογήσει* και να *θεμελιώσει* τα πιο *ανήθικα*, *άδικο* και *μαρὰ* πράγματα. Μπορώ να θεμελιώσω την ηθική μέσα από τη θεολογία όταν εγώ ο ίδιος προσδιορίζω ήδη *μέσα από την ηθική* το θείο ον. Στην αντίθετη περίπτωση δεν έχω κάποιο *κριτήριο* του ηθικού και του ανήθικου, αλλά για *ανήθικη*, *αυθαιρέτη* βάση από την οποία μπορώ να συνάγω οτιδήποτε. Εάν θέλω λοιπόν να θεμελιώσω την ηθική μέσω του Θεού, πρέπει να τη θέσω ήδη *εν Θεώ*, δηλαδή μπορώ να *θεμελιώσω* την ηθική, το δίκαιο, κοντολογίς όλες τις ουσιαστικές σχέσεις, μόνο *μέσω των ιδίων*, και τις θεμελιώνω *αληθινά*, όπως το απαιτεί η αλήθεια, μόνο όταν τις θεμελιώνω μέσω των ιδίων. Το να θέτω κάτι *εν Θεώ* ή να το συνάγω από το Θεό δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το να αποσύρω κάτι από τον ελεγκτικό Λόγο, να το θέτω ως αναμφισβήτητο, ως απρόσβλητο, ως ιερό, *χωρίς να δίνω λογαριασμό* για αυτό. Για το λόγο αυτό η αυτοτύφλωση, εάν όχι η κακή, η δόλια πρόθεση, είναι η βάση όλων των θεμελιώσεων της ηθικής, του δικαίου μέσω της θεολογίας. Εκεί όπου παίρνουμε *στα σοβαρά* το δίκαιο δεν χρειαζόμαστε καμία άνωθεν αναζωπύρωση και υποστήριξη. Δεν χρειαζόμαστε κανένα *χριστιανικό* δημόσιο δίκαιο· χρειαζόμαστε μόνο ένα *έλληγο*, ένα *δικαϊκό*, ένα *ανθρώπινο* δημόσιο δίκαιο. Το ορθό, το αληθινό, το αγαθό έχει παντού τη *βάση της καθαγιασής του εντός του*, στην *ποιότητά του*. Εκεί όπου παίρνουμε *στα σοβαρά* την ηθική, δεν έχει ισχύει ακριβώς καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν ως θεία δύναμη. Εάν η ηθική δεν έχει καμία βάση εντός της, τότε δεν υπάρχει καμία εσωτερική αναγκαιότητα για την ηθική· εν τοιαύτη περίπτωση, η ηθική έχει παραδοθεί στην απεριόριστη αυθαιρεσία της θρησκείας.

πериουσία μας, αλλά αυτά τα έχει αποδώσει στον καισαρά (δηλαδή στον αντιπρόσωπο του κόσμου, του κράτους) και σε εμάς μέσω του καισαρος. Αλλά την *καρδιά*, η οποία είναι το *μεγαλύτερο και καλύτερο* πράγμα στον άνθρωπο, το *κράτησε για τον εαυτό του*, αυτό *πρέπει να το δίνει κανείς στο Θεό*, ώστε να πιστεύουμε σε αυτόν»· Λουθήρος (τόμ. XVI, σ. 505).

Το θέμα λοιπόν στη σχέση του αυτοσυνείδητου Λόγου με τη θρησκεία είναι μόνο ο αφανισμός μιας *αυταπάτης* – μιας αυταπάτης όμως η οποία δεν είναι διόλου αδιάφορη, αλλήλ, πολύ περισσότερο, επιδρά με *άκρως διαβρωτικό* τρόπο στην ανθρωπότητα, εξαπατώντας τους ανθρώπους τόσο για τη δύναμη του πραγματικού βίου όσο και για την αίσθηση της αλήθειας και της αρετής· διότι ακόμη και η αγάπη, η οποία είναι καθ' εαυτήν το εσώτερο, το πιο αληθινό φρόνημα, γίνεται μέσα από τη θρησκευτικότητα απλώς *φαινομενική, ψευδαισθησιακή*, καθώς η θρησκευτική αγάπη αγαπά τον άνθρωπο μόνο χάριν του Θεού, δηλαδή μόνο φαινομενικά, ενώ στ' αλήθεια αγαπά μόνο το Θεό.

Όπως όμως δείχτηκε, χρειάζεται απλώς να αντιστρέψουμε τις θρησκευτικές σχέσεις, να συλλήβουμε ως σκοπό αυτό που η θρησκεία θέτει ως μέσο, να καταστήσουμε κύριο θέμα, αιτία αυτό που για αυτήν είναι το υποδεέστερο, το δευτερεύον, ο όρος, και τότε θα έχουμε καταστρέψει την αυταπάτη και θα έχουμε το λαμπρό φως της αλήθειας προ των οφθαλμών μας. Τα Μυστήρια της Βάπτισης και της Θείας Λειτουργίας, τα ουσιώδη, χαρακτηριστικά σύμβολα της χριστιανικής θρησκείας, έιθε να μας επιβεβαιώσουν και να καταστήσουν γλαφυρή αυτή την αλήθεια.

Το νερό της Βάπτισης είναι για τη θρησκεία μόνο το μέσο μέσα από το οποίο κοινοποιείται στον άνθρωπο το Άγιο Πνεύμα. Μέσα από αυτό τον προσδιορισμό όμως η θρησκεία εισέρχεται σε αντίφαση με το Λόγο, με την αλήθεια της φύσης των πραγμάτων. Από τη μία πλευρά υπάρχει κάτι στη φυσική ποιότητα του νερού, από την άλλη πάλη τίποτα, είναι ένα απλό αυθαίρετο μέσο της θείας χάριτος και παντοδυναμίας. Ανελευθερωνώμαστε από αυτές και από άλλες άβαστατες αντιφάσεις, και δίνουμε στη Βάπτιση μια αληθινή σημασία μόνο όταν την εξετάζουμε ως ένα σημείο της *σημασίας του νερού* του ίδιου. Η Βάπτιση πρέπει να παριστάνει για εμάς τη θαυματουργή αλλήλ φυσική επενέργεια του νερού στον άνθρωπο. Το νερό έχει όντως όχι μόνο φυσιολογικές, αλλήλ ακριβώς γι' αυτόν το λόγο και ηθικές και διανοητικές επιδράσεις στον άνθρωπο. Το νερό καθαρίζει τον άνθρωπο όχι μόνο από το ρύπο του σώματος, αλλήλ στο νερό πέφτουν από τα μάτια του τα λείπια: βλέπει, σκέφτεται καθαρότερα· αισθάνεται πιο ελεύθερος· το νερό σβήνει την πύρωση της επιθυμίας. Πόσοι Άγιοι δεν κατέφυγαν στη φυσική ποιότητα του νερού για να ξεπεράσουν τους πειρασμούς του διαβόλου! Αυτό που δεν μπορούσε να δώσει η χάρις το παρέιχε η φύση. Το νερό δεν ανήκει μόνο στη διαιτητική αλλήλ και στην παιδαγωγική. Το να καθαρίζεται κανείς, να ριούζε-ται, είναι η πρώτη, αν και η κατώτερη αρετή.²²⁶ Στη ροή του νερού σβήνει ο

226. Προφανώς και η χριστιανική βάπτιση σε νερό είναι απλώς ένα υπόλοιμμα των αρχαίων φυσικών θρησκειών για τις οποίες, όπως στους Πάρσους, το νερό ήταν ένα μέσο κάθαρσης. (Πρβλ. Rhode *Ο ιερός μύθος κ.λπ.*, σ. 305, 426 κ.ε.) Εδώ όμως η βάπτιση είχε ένα πολύ πιο αληθινό και συνεπώς βαθύτερο νόημα απ' ό,τι στους Χριστιανούς, διότι βασιζόταν στη φυσική δύναμη και σημασία του νερού. Αλλήλ, βέβαια, γι' αυτές τις απλές φυσικές αντιλήψεις των αρχαίων θρησκειών ο θεωρησιακός και θεολογικός υπερνατουραλισμός μας δεν έχει καμία αίσθηση και διάνοια. – Όταν λοιπόν οι Πέρσες, οι Ινδοί, οι Αιγύπτιοι, οι Εβραίοι έκαναν τη *σωματική καθαριότητα θρησκευτικό καθήκον*, ήταν σε αυτό κατά πολύ ορθολογικότεροι από τους Χριστιανούς Άγιους, οι οποίοι με τη *σωματική ακαθαρσία* απεικόνιζαν

πυρετός της φιλαυτίας. Το νερό είναι το εγγύτερο και το πρώτο μέσο συμψηφίωσης με τη φύση. Το λουτρό στο νερό είναι συνάμα μια χημική διαδικασία στην οποία η εγώπτητά μας διαλύεται στην αντικειμενική ουσία της φύσης. Ο άνθρωπος που αναδύεται από το νερό είναι ένας νέος, *αναγεννημένος άνθρωπος*. Η διδασκαλία ότι η ηθική δεν καταφέρει τίποτε χωρίς μέσα χάριτος έχει ένα καλό νόημα όταν στη θέση των φανταστικών υπερφυσικών μέσων χάριτος θέσουμε *φυσικά μέσα*. Η ηθική δεν δύναται τίποτε χωρίς τη φύση, πρέπει να συνδεθεί με τα απλούστερα φυσικά μέσα. Τα *βαθύτερα μυστικά* βρίσκονται στο *κοινό*, στο *καθημερινό*, το οποίο η υπερνατουραλιστική θρησκεία και θεωρησιακότητα αγνοούν, θυσιάζοντας τα *πραγματικά* μυστικά σε σπατηλά μυστικά, όπως και εδώ θυσιάζουν την πραγματική θαυματουργή δύναμη του νερού σε μια φανταστική θαυματουργή δύναμη. Το νερό είναι το απλούστερο μέσο χάριτος ή θεραπείας ενάντια στις ασθένειες της ψυχής και του σώματος. Αλλά το νερό επενεργεί μόνο όταν χρησιμοποιείται συχνά, τακτικά. Η βάπτισμα ως μια ανεπανάληπτη πράξη είναι είτε ένας άχρηστος και άνευ σημασίας θεσμός είτε, όταν συνδέεται με πραγματικές επιδράσεις, είναι ένας δεισιδαιμών θεσμός. Αντιθέτως, είναι ένας έλληγος, αξιότιμος θεσμός όταν εντός της απεικονίζεται και εορτάζεται η ηθική και φυσιολογική δύναμη ίσως του νερού, της φύσης εν γένει.

Το Μυστήριο του νερού χρίζει όμως μιας συμπλήρωσης. Το νερό ως οικουμενικό ζωτικό στοιχείο μάς θυμίζει την προέλευσή μας από τη φύση, την οποία έχουμε κοινή με τα φυτά και τα ζώα. Στη βάπτισμα με το νερό υποτασσόμαστε στην ενέργεια της καθαρής φυσικής δύναμης· το νερό είναι το υλικό της φυσικής ισότητας και ελευθερίας, ο καθρέφτης της χρυσής περιόδου. Αλλά εμείς οι άνθρωποι διαφοροποιούμαστε επίσης από τον φυτικό και ζωικό κόσμο, τον οποίο, μαζί με το ανόργανο βασίλειο, περιλαμβάνουμε υπό την κοινή ονομασία φύση – διαφοροποιούμαστε από τη φύση. Πρέπει λοιπόν να εορτάσουμε τη *διάκρισή μας*, την ουσιαστική διαφορά μας. Τα σύμβολα αυτής της διαφοράς μας είναι ο *οίνος* και ο *άρτος*. Ο οίνος και ο άρτος είναι ως προς την ύλη τους φυσικά προϊόντα, αλλά ως προς τη μορφή τους ανθρώπινα προϊόντα. Όταν με το νερό δηλώνουμε: Ο άνθρωπος δεν δύναται τίποτε χωρίς τη φύση, τότε με τον οίνο και τον άρτο δηλώνουμε: Η φύση δεν δύναται τίποτε, τουλάχιστον τίποτε πνευματικό, χωρίς τον άνθρωπο· η φύση *χρειάζεται τον άνθρωπο όπως ο άνθρωπος τη φύση*. Στο νερό η ανθρωπίνη, η πνευματική δραστηριότητα εκμηδενίζεται· στον οίνο και στον άρτο καταλήγει σε αυτοαπόθλαση. Ο οίνος και ο άρτος είναι *υπερφυσικά* προϊόντα – με το μοναδικό ισχύον και αληθινό νόημα που δεν αντιφάσκει του Λόγου και στη φύση. Όταν στο νερό λατρεύουμε την καθαρή φυσική δύναμη, τότε στον οίνο και στον άρτο λατρεύουμε την *υπερφυσική δύναμη του πνεύματος*, της συνείδησης, του ανθρώπου. Γι' αυτό και αυτή η εορτή απευθύνεται μόνο στον άνθρωπο που έχει ώριμη συνείδηση· η βάπτισμα παρέχεται ήδη στα παιδιά. Ταυτόχρονα όμως εορτάζουμε εδώ την αληθινή σχέση

και επιβεβαιώναν την υπερνατουραλιστική αρχή της θρησκείας τους. Η υπερφυσικότητα στη θεωρία γίνεται στην πράξη αντιφυσικότητα. Η υπερφυσικότητα είναι μόνο ένας ευφημισμός για την αντιφυσικότητα.

του πνεύματος με τη φύση: η φύση δίνει το υλικό, το πνεύμα τη μορφή. Η εορτή της βίπτισης μας εμπνέει ευγνωμοσύνη απέναντι στη φύση, η εορτή του άρτου και του οίνου μας εμπνέει ευγνωμοσύνη απέναντι στον άνθρωπο. Ο οίνος και ο άρτος ανήκουν στις αρχαιότερες επινοήσεις. Ο οίνος και ο άρτος παροντοποιούν, απεικονίζουν για εμάς την αλήθεια, ότι ο άνθρωπος είναι ο Θεός και ο Σωτήρας του ανθρώπου.

Η βρώση και η πόση είναι το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας – η βρώση και η πόση είναι πραγματικά καθ' εαυτές και δι' εαυτές μια *θηρσκευτική πράξη*, τουλάχιστον *πρέπει* να είναι.²²⁷ Με κάθε μπουκιά ψωμί λοιπόν, η οποία σε λυτρώνει από το βάσανο της πείνας, με κάθε γουλιά κρασί, που δίνει χαρά στην καρδιά σου, να σκέφτεσαι το Θεό που σου χάρισε αυτά τα ευεργετικά δώρα – να σκέφτεσαι τον άνθρωπο! Αλλά μέσα από την ευγνωμοσύνη απέναντι στον άνθρωπο μην ξεχάσεις την ευγνωμοσύνη απέναντι στη φύση! Μην ξεχνάς ότι ο οίνος είναι το αίμα του φυτού και ότι το αλεύρι είναι η σάρκα του φυτού το οποίο θυσιάζεται στην ευημερία της ύπαρξής σου! Μην ξεχνάς ότι το φυτό σου απεικονίζει την ουσία της φύσης, η οποία σου παραδίδεται ανιδιοτελώς για απόλαυση! Μην ξεχνάς λοιπόν και την ευχαριστία που οφείλεις στη *φυσική ποιότητα* του άρτου και του οίνου! Εάν θέλεις δε να γελάσεις επειδή ονομάζω θηρσκευτικές πράξεις τη βρώση και την πόση, μια και είναι κοινές, καθημερινές πράξεις και γι' αυτό επιτελούνται από αναρίθμητους ανθρώπους χωρίς πνεύμα, χωρίς φρόνημα, τότε σκέψου ότι και η Θεία Ευχαριστία είναι σε αναρίθμητους ανθρώπους μια πράξη χωρίς φρόνημα, χωρίς πνεύμα, διότι συμβαίνει συχνά, και, για να συλλάβεις τη θηρσκευτική σημασία της απόλαυσης του άρτου και του οίνου, έλα στη θέση όπου η κατά τα άλλα καθημερινή πράξη διακόπτεται αφύσικα, βίαια. Η πείνα και η δίψα δεν καταστρέφουν μόνο τη σωματική αλλά και την πνευματική και την ηθική δύναμη του ανθρώπου, του στερούν την ανθρώπινη ιδιότητα, τη διάνοια, τη συνείδηση. Ω, εάν ζούσες μια φορά τέτοια έλλειψη, τέτοια δυστυχία, πώς θα ευλογούσες και θα εξυμνούσες τη φυσική ποιότητα του άρτου και του οίνου που σου δίνουν και πάλη την ανθρωπότητα και τη διάνοιά σου! Δεν χρειάζεται λοιπόν κανείς παρά να διακόπτει τη συνθησπένη, κοινή πορεία των πραγμάτων για να κερδίσει από το κοινό στοιχείο μια *ασυνήθιστη* σημασία, από το *βίο ως τέτοιον εν γένει* μια *θηρσκευτική σημασία*. Άγιος να μας είναι ο άρτος, άγιος ο οίνος, αλλά άγιο και το ύδωρ! Αμήν. [Πρβλ. Παράρτημα, Παράγραφοι XXIV, XXV.]

227. «Η βρώση και η πόση είναι το *ευκολότερο* έργο, μια και οι άνθρωποι δεν κάνουν τίποτε άλλο πιο ευχάριστα: Μάλιστα, το πιο *χαρούμενο* έργο σε όλο τον κόσμο είναι η βρώση και η πόση, όπως ειθίσαι να πλέγεται: Νηστικό αρκούδι δεν χορεύει ή γεμάτη κοιλιά, χαρωπή καρδιά. Κοντολογίς, η βρώση και η πόση είναι ένα αγαπητό αναγκαίο έργο, αυτό είναι κάτι που μαθαίνεται εύκολα και διαδίδεται στους ανθρώπους. Το ίδιο αγαπητό αναγκαίο έργο αναλαμβάνει ο αγαπημένος Κύριος Χριστός μας και λέει: "Σας έχω ετοιμάσει ένα χαρούμενο, γλυκό και αγαπημένο γεύμα, δεν θα σας αναθέσω κάποια βαριά εργασία [...], σας προσφέρω ένα γεύμα" κ.λπ.» Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 222).

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Σχολιασμοί – Παρατηρήσεις – Παραθέματα*

[1]

Η συνείδηση του άπειρου όντος δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση του ανθρώπου για την απειρότητα της ουσίας του, ή: στο άπειρο ον, στο αντικείμενο της θρησκείας, είναι για τον άνθρωπο αντικείμενο μόνο η δική του άπειρη ουσία.

«Ο Θεός» λέει ο Άγιος Θωμάς Ακινάτης «δεν είναι ένα σώμα. Κάθε σώμα είναι περατό. Μπορούμε όμως με το Λόγο και με τη δύναμη της φαντασίας να υπερβούμε κάθε περατό σώμα. Εάν λοιπόν ο Θεός είναι ένα σώμα, τότε ο Λόγος μας και η δύναμη της φαντασίας μας μπορούν να σκεφτούν κάτι για το Θεό, πράγμα που είναι αντιφατικό» (*Summa contra gentiles, lib. I, c. 20.*) «Ο ουρανός και οι άγγελοι έχουν περατές δυνάμεις, ώστε δεν μπορούν να πληρώσουν την άπειρη δύναμη σύλληψης του πνεύματός μας, non poterunt mentis nostrae captum implere, qui ad recipiendum immensus est» (*J.L. Vivis, De verit. fidei christ., lib. I, De fine bom*). «Η μακαριότητα είναι η ύστατη, η μοναδική μας απαίτηση. Αλλά αυτή η απαίτηση δεν μπορεί να ικανοποιηθεί με κανένα γήινο αγαθό, διότι καθετί γήινο είναι κάτω από το ανθρώπινο πνεύμα. Μόνο ο Θεός μπορεί να ικανοποιήσει την απαίτηση του ανθρώπου, μόνο εκείνος μπορεί να τον κάνει μακάριο, διότι το ανθρώπινο πνεύμα γνωρίζει με τη διάνοιά του και απαιτεί με τη βούλησή του το γενικό (δηλαδή το άπειρο) αγαθό, αλλά μόνο στο Θεό βρίσκεται το οικουμενικό αγαθό» (Θωμάς Α., *De princip. regim., lib. I, c. 8*). «Το αντικείμενο της ανθρώπινης διάνοιας είναι το γενικό Αληθινό (*universale verum*, δηλαδή το Αληθινό εν γένει ή το Αληθινό που δεν είναι περιορισμένο σε ένα συγκεκριμένο είδος)· το αντικείμενο της ανθρώπινης βούλησης ή απαίτησης όμως είναι το γενικό αγαθό, το οποίο δεν βρίσκεται σε κάποιο δημιουργημένο (δηλαδή περατό) ον, αλλά μόνο στο Θεό. Μόνο ο Θεός λοιπόν μπορεί να πληρώσει την ανθρώπινη βούληση» (του ιδίου, *Summa theol. sac., Prima Secundae., Qu. II, 8*). Εάν όμως δεν είναι κάτι ενσώματο, κάτι γήινο, δηλαδή κάτι συγκεκριμένο, κάτι περατό, εάν μόνο το άπειρο ον είναι το αντίστοιχο και κατάλληλο αντικείμενο για το ανθρώπινο πνεύμα, όταν μόνο αυτό μπορεί να πληρώσει την ανθρώπινη βούληση και τη διάνοια, τότε είναι προφανές ότι στο άπειρο ον το αντικείμενο για τον άνθρωπο είναι μόνο η απειρότητα της δικής του ουσίας, ότι το άπειρο ον δεν είναι τίποτε άλλο από μια έκφραση, μια εμφάνιση, μια Αποκά-

* Το Παράρτημα αυτό, με ποι- κίλες αναφορές σε θεολογικές πηγές, υφίσταται αλλαγές και προσθήκες τόσο στη δεύτερη όσο και στην τρίτη έκδοση.

Ψυχή ἢ ἐξαντικειμενίκευση τῆς ἰδίας ἀπερίοριστης οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου.²²⁸ «Ἐνα θνῆτό ον δεν γνωρίζει τίποτε γιὰ ἓνα ἀθάνατο ον» (Σαλοῦστιος, στο *H. Grotius, De verit. relig. christ., lib. I, § 24, Not. 1*), δηλαδή αὐτό το ὁποῖο εἶναι ἀντικείμενο γιὰ το ἀθάνατο ον εἶναι το ἴδιο ἓνα ἀθάνατο ον. Στο ἀπειρο ον εἶναι γιὰ ἐμένα ἀπλῶς ὡς υποκείμενο, ὡς ον ἀντικείμενο, αὐτό που εἶναι ἓνα κατηγορήμα, μια δική μου ιδιότητα. Το ἀπειρο ον δεν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν προσωποποιημένη ἀπειρότητα τοῦ ἀνθρώπου, ο Θεός δεν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν προσωποποιημένη και παριστάμενη ὡς ον θεότητα ἢ θεϊκότητα τοῦ ἀνθρώπου.

(II)

«Τα γινώσκοντα ὄντα διαφέρουν ἀπὸ τα μὴ γινώσκοντα ὡς πρὸς το ὅτι τα μὲν ἔχουν μόνο τὴ δική τους μορφή, ἀλλὰ τα δε ἔχουν και τὴ μορφή ἐνὸς ἄλλου ὄντος, διότι ἡ μορφή τοῦ γινωσκόμενου βρίσκεται στο γινώσκον». Ἀπὸ ἐδῶ εἶναι σαφές ὅτι ἡ φύση τοῦ μὴ γινωσκόντος εἶναι περισσότερο περιορισμένη και περισταθμένη, ἀλλὰ ἡ φύση τοῦ γινωσκόντος ὄντος ἔχει μεγαλύτερη ἔκταση και εὐρος. Γι' αὐτό και ὁ φιλόσοφος (ὁ Ἀριστοτέλης) ἤγει: «Ἡ ψυχὴ εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο το παν. Ὁ περιορισμός μιας μορφῆς (ἐνὸς ὄντος) προέρχεται ὅμως ἀπὸ τὴ φύση, ἀπὸ τὴν ὕλη. Ὅσο περισσότερο ῥοιπὸν κάτι εἶναι ἄυλο, τόσο περισσότερο προσεγγίζει τὴν ἀπειρότητα» (Θωμάς Ἀκινάτης, *Summa, P. I, Qu. 14, Art. 2*). «Οτιδήποτε ἔχει ἀπειρὴ δύναμη (virtutem infinitam) ἔχει ἀπειρὴ οὐσία· ἀλλὰ το πνεῦμα ἢ ἡ διάνοια ἔχει ἀπειρὴ δύναμη διότι συλλαμβάνει το Γενικό, το ὁποῖο μπορεῖ να ἐκταθεῖ στο ἀπειρο. Αὐτό δε, ὅτι ἡ διανοητικὴ δύναμη μπορεῖ κατὰ κάποιον τρόπο να ἐκταθεῖ στο ἀπειρο, προέρχεται ἀπὸ το ὅτι δεν εἶναι μια υλικὴ δύναμη ἢ μορφή, διότι ἡ διανοητικὴ δύναμη δεν εἶναι ἡ δραστηριότητα ἐνὸς σωματικοῦ ὀργάνου» (στο ἴδιο, *Qu. 7, Art. 2*). «Δεν εἶναι ἡ σάρκα μας κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἡ ψυχὴ μας, ἡ οποία εἶναι ἐλεύθερη και πιθανάται παντοῦ ἀδέσμευτη, ἐκείνη που μας μεταθέτει στους πιο μακρινούς τόπους, βλέπει τους ἀπόντες και σε μια στιγμή ἐπιβλέπει το σύμπαν» (Ἀμβρόσιος²²⁹, *Hexaem., VI, c. 8*). «Ἡ ἀπεριγραψιμότητα, ἡ ἀπεριοριστία προσήκει με το ἀληθινό, ιδιαίτερο νόημά τῆς μόνο στο Θεό, ἀλλὰ μια εἰκόνα τῆς εἶναι το ἀνθρώπινο πνεῦμα, το ὁποῖο μπορεῖ να διανύσει μεμιάς το πρωὶ και το βράδυ, το Βορρὰ και το Νότο, τον οὐρανό και τὴ γῆ, ὅχι με τὴν πράξη, ἀλλὰ με τὴν παράστασή» (Θεοδώρητος, *Quaest. in Genes., inter. 20*). «Ἐάν μποροῦμε να

228. Ἐφόσον ὁ Θεός εἶναι ἡ προσωποποιημένη μακαριότητα, ὁ τελικὸς σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου, τότε εἶναι προφανές ὅτι ὁ Θεός ἔχει δηλωθεῖ ὡς ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου· διότι πῶς μπορεῖ ἡ τελικὴ αἰτία ἐνὸς ὄντος να βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ; *Nam qui movetur a Deo tanquam fine, non movetur ab extrinseco, sed a seipso, quandoquidem movetur ab eo, quod est esse suum laudabile et intimius intimissimo nostro* [Διότι ὁποῖος καθορίζεται ἀπὸ το Θεό ὡς τὸν τελικὸ σκοπὸ τοῦ δεν καθορίζεται ἔξωθεν ἀλλὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν εαυτό τοῦ, μια και καθορίζεται ἀπὸ αὐτό που εἶναι ἡ πιο ἀξίειαινη οὐσία τοῦ και εἶναι βαθύτερο ἀκόμη και ἀπὸ το εἰωτέρο μας]: *Theoph. Galeus, Philos. gener., lib. III, c. 3, sect. 3, § 3, N. 11*.

229. Γιὰ ἐξοικονόμηση χώρου και χρόνου παραθέτω συχνά, ὅπως ἐδῶ, μόνο το νόημα και ὅχι τις κυριολεκτικὲς ἐκφράσεις ἐνὸς παραθέματος.

ομολογήσουμε άφοβα την αλήθεια, τότε στην πραγματικότητα ο άνθρωπος είναι *πάνω* από τους ίδιους τους θεούς, ή έχουν τουλάχιστον τελείως όμοιες δυνάμεις. Όταν δηλαδή ένας ουράνιος θεός κατέρχεται στη γη, τότε εγκαταλείπει το όριο του ουρανού. Ο άνθρωπος όμως ανυψώνεται στον ουρανό και τον μετρά και βλέπει τις ιδιορρυθμίες του ύψους και του βάθους του και προσλαμβάνει με ακρίβεια όλα τα υπόλοιπα, και εντούτοις, πράγμα που είναι το σημαντικότερο, δεν εγκαταλείπει τη γη όταν ανέρχεται στα ύψη. Τόσο μπορεί ο άνθρωπος να *εκταθεί*. Γι' αυτό και μπορούμε να πούμε με θάρρος ότι ο γήινος άνθρωπος είναι ένα θνητός θεός, αλλά ο ουράνιος θεός είναι ένας αθάνατος άνθρωπος» (Ερμής Τρισμέγιστος, *Poemander*, c. 10, 24. 25). «Η ικανότητα να γνωρίζει και να πράττει δεν είναι στον άνθρωπο περιορισμένη, όπως στα υπόλοιπα ζώα, αλλά είναι *ανεξάντηλη* και *άπειρη*, και ως εκ τούτου όμοια με το Θεό» (Hugo Gr., *ό.π.*). Την απειρότητα της ανθρώπινης ουσίας, την οποία αρχικά γνωρίσαμε μόνο έμμεσα, μόνο μέσω συμπερασμάτων, τη δηλώσαμε άμεσα και χωρίς περιστροφές με αυτές τις προτάσεις, οι οποίες άληθως θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν με αναρίθμητο τρόπο. Η ψυχολογική απειρότητα είναι η *βάση* της θεολογικής ή μεταφυσικής απειρότητας. Το απροσμέτρητο, η ύπαρξη που δεν είναι δεσμευμένη σε χώρο και χρόνο, η πανταχού παρουσία του Θεού είναι η απεικονισμένη, η εξαντικειμενικευμένη πανταχού παρουσία και το απροσμέτρητο της ανθρώπινης δύναμης παράστασης και δύναμης φαντασίας.

[III]

Το άπειρο ή το θείο ον είναι η πνευματική ουσία του ανθρώπου, η οποία όμως έχει αποσπαστεί από τον άνθρωπο και παριστάνεται ως ένα αυτοδύναμο ον. Ο Θεός είναι πνεύμα σημαίνει στ' αλήθεια: το πνεύμα είναι Θεός. Όπως το υποκείμενο, έτσι και το αντικείμενο, όπως το νόημα, έτσι και το αντικείμενο. Ο Θεός –ως αφηρημένο, δηλαδή αποσπασμένο, αναισθητηριακό ον– είναι αντικείμενο όχι για τις αισθήσεις ή για την αισθητηριακή δύναμη της φαντασίας, αλλά μόνο για το Λόγο, άρα είναι μόνο το έλλογο ον, μόνο ο Λόγος ο οποίος είναι για τον εαυτό του αντικείμενο ως θείο ον.

«Στο Θεό δεν λείπει καμία εντέλεια η οποία να απαντά σε κάποιο γένος όντων. Μεταξύ των εντελειών των όντων η κυριότερη είναι όμως η *νόηση*, η *διάνοια*, διότι μέσω αυτής ένα ον είναι, *ούτως ειπείν, τα πάντα*, καθώς συλλαμβάνει τις εντέλειες όλων των πραγμάτων: ο Θεός είναι λοιπόν ένα γιγνώσκον, ένα σκεπτόμενο ον» (Θωμάς Ακινάτης, *Summa c. gent., lib. I, c. 44, 5*). «Επειδή οι αρχαίοι ονομάζαν θεό κάθε ξεχωριστή υπόσταση, από αυτό συνεπαγόταν ότι η ψυχή μας, δηλαδή η διάνοια, μέσω της οποίας γνωρίζουμε, είναι *θείας φύσης*, και γι' αυτό ορισμένοι Χριστιανοί της εποχής μας, οι οποίοι παραδέχονται μια ξεχωριστή (σ.σ. από τον άνθρωπο) ενεργό διάνοια εντός μας, δήλωσαν ρητά ότι η *ενεργός διάνοια είναι ο Θεός*. Αυτή η γνώμη όμως προήλθε από την ομοιότητα της ψυχής μας με το Θεό, διότι καθώς το *γιγνώσκειν* είναι προπάντων μια *χαρακτηριστική ιδιότητα του Θεού* και δεν προσιδιάζει σε κανένα κατώτερο ον εκτός από τον άνθρωπο λόγω της ψυχής του, τότε θα μπορούσε να φαίνεται ότι η ψυχή ανήκει στη θεία

φύση» (του ίδιου, *ό.π.*, *lib. II*, *c. 85*). «Ο σοφός συνδέεται με το Θεό μέσα από μια συγκεκριμένη συγγένεια, διότι ασχολείται με τη νόηση η οποία είναι η ίδια η *ουσία του Θεού*» (Συνέσιος, στο *Petavii Theol. dog.*, *T. I*, *lib. IV*, *c. 1*, § 7). «Η διάνοια είναι η συνάφεια ή ο δεσμός μεταξύ ημών και του Θεού» (R. Moses, *ό.π.*, *T. IV*, *lib. IV*, *c. 13*, § 8). «Μεταξύ Θεού και ανθρώπου υπάρχει *μεγαλύτερη ενότητα* παρά μεταξύ ψυχής και σάρκας· διότι υπάρχει μεγαλύτερη ενότητα μεταξύ πνευματικών φύσεων παρά μεταξύ μίας πνευματικής και μίας σωματικής φύσης. Ο Θεός όμως είναι μια *πνευματική φύση* και ο άνθρωπος είναι μια *πνευματική φύση*» (Hugo Victor, *ό.π.*, § 14). «Από όλα τα πλάσματα μόνο το έλλογο πνεύμα μπορεί να ανυψωθεί στη διερεύνηση του Θεού, διότι τον προσεγγίζει περισσότερο μέσα από την ομοιότητα της ουσίας του. Όσο περισσότερο λοιπόν το έλλογο πνεύμα επιδιδεται σε *αυτογνωσία*, τόσο πιο ενάρετο θα γίνει στη γνώση του Θεού» (Ανσελμος, *Monolog.*, *c. 66*). «Το ανθρώπινο πνεύμα δεν μπορεί να συγκριθεί με τίποτε άλλο εκτός από τον ίδιο το Θεό» (Κικέρων, *Quaest. Tusc.*). «Ο ίδιος ο Θεός δεν μπορεί να νοηθεί με διαφορετικό τρόπο παρά ως ένα ελεύθερο και αδέσμευτο πνεύμα, αποκομμένο από κάθε θνητή σύνθεση» (του ίδιου, *ό.π.*). Οι αρχαίοι ονόμαζαν εν γένει την ψυχή, το πνεύμα, το Λόγο Θεό, ενώ οι Χριστιανοί αρνούνται μεν άμεσα ή ρητά τη μη διαφορά του Θεού από το ανθρώπινο πνεύμα, αλλά έμμεσα ή στην πράξη την υποστηρίζουν. Οι Χριστιανοί μέμφθηκαν λοιπόν τους ειδωλολάτρες ότι είχαν αποθεώσει το Λόγο· αλλά οι Χριστιανοί κάνουν το ίδιο. Η μόνη διαφορά είναι ότι οι Χριστιανοί μαζί με την ανθρώπινη δυνατότητα του Λόγου και της αφαίρεσης αποθέωσαν ταυτόχρονα το αντίθετό τους, την αισθηματική ουσία, κοντολογίς τη *συνολική* ουσία του ανθρώπου, και με αυτό τον τρόπο –πέρα από άλλους λόγους που αναπτύσσονται σε αυτό το σύγγραμμα– κατέστησαν το αποκομμένο από τον άνθρωπο πνεύμα, το οποίο στους αρχαίους είχε τον απαραίτητο χαρακτήρα μιας υποκειμενικής, ανθρώπινης αφαίρεσης, ένα ον το οποίο, τουλάχιστον σύμφωνα με τη φαντασία τους, ήταν το ίδιο αισθητό, υλικό. «Ο θεωρητικός βίος» λέει εύστοχα ο Θωμάς Ακινάτης (στο έργο του *Exposit. in Cantica Cantic.*, *Parisiis 1515*, *fol. 8*) «δεν έχει στους θεολόγους (δηλαδή στους Χριστιανούς) και στους φιλοσόφους (δηλαδή τους ειδωλολάτρες) την ίδια σημασία. Οι φιλόσοφοι θέτουν την ευδαιμονία, το σκοπό της θεώρησης στη σοφία, στην εξάσκηση της νοητικής δύναμης· αλλά οι θεολόγοι τον θέτουν περισσότερο στη *γείωση* παρά στη σκέψη, περισσότερο στην *αγάπη* και στη *γλυκύτητα* παρά στη θεώρηση. Όταν λοιπόν θέλουμε να επιλέξουμε την αίσθηση για το χαρακτηρισμό αυτής της διαφοράς, τότε μπορούμε να πούμε: ο θεωρητικός βίος των φιλοσόφων *ζωογονεί μάτια και αυτιά* –διότι από όλες τις αισθήσεις αυτές είναι που συμβάλλουν περισσότερο στη γνώση και στην επιστήμη–, αλλά η ιερατική θεώρηση *ζωογονεί τη γείωση, την οσμή και το αίσθημα*». Πρέπει επιπλέον να σημειωθεί ότι οι Χριστιανοί κυρίως για αυτόν το λόγο διακρίνουν το Θεό από το πνεύμα, από την ψυχή του ανθρώπου, διότι ταυτίζουν το πνεύμα, την ψυχή με το ατομικό, δηλαδή με το πραγματικό, το αισθητηριακό, το ενσώματο ον, ενώ οι αρχαίοι νοούσαν το Λόγο, το πνεύμα εντός του ίδιου του ανθρώπου ως ένα διακριτό ον, ως ένα ον δι' εαυτό. Όταν και όπου λοιπόν οι

Χριστιανοί αρνούνται ότι ο Θεός είναι το πνεύμα ή η ψυχή του ανθρώπου, τότε πνεύμα σημαίνει τον σκεπτόμενο άνθρωπο, η ψυχή τον αισθανόμενο, τον ποθούντα άνθρωπο ή την ψυχή που συνδέεται με το σώμα, την ενσώματη, την αισθητηριακά προσδιορισμένη ψυχή. Έτσι λέει, για παράδειγμα, ο Αυγουστίνος (*Contra Fortunatum*): «Διαφορετικό πράγμα είναι ο Θεός, διαφορετικό πράγμα είναι η ψυχή. Ο Θεός είναι απρόσβλητος, αδιάφθορος, αδιapέραστος, άμωμος. Η ψυχή όμως αμαρτάνει κ.λπ. Εάν λοιπόν η ψυχή είναι η υπόσταση του Θεού, τότε σφάλει η υπόσταση του Θεού, τότε φθείρεται η υπόσταση του Θεού κ.λπ.». Και ο Θωμάς Ακινάτης (*S. c. gent., lib. II, c. 25*): «Ο Θεός είναι αιώνιος, η ψυχή όμως δεν υπήρχε πριν από το σώμα της. Ο Θεός είναι αμετάβλητος, αλλήλ στην ψυχή υπάρχει μεταβολή. Ο Θεός είναι καθαρή δραστηριότητα, αλλήλ στην ψυχή υπάρχει ικανότητα (πάθος) και δραστηριότητα, ώστε η ψυχή δεν μπορεί να είναι κάτι από τη θεία υπόσταση». Σε τι διαφέρει όμως η ψυχή από τον άνθρωπο; Η ίδια η ψυχή είναι αδιάφθορη, αδιapέραστη, άμωμη όπως ο Θεός, διότι, σύμφωνα με τους ίδιους τους Χριστιανούς, είναι αδιapερτη, απλή, άυλη, ανερχόμενη, αθάνατη-κοντολογίς, όλα όσα αρνούνται στην ψυχή στο πλαίσιο της *πθικής* της τα παραδέχονται στο πλαίσιο της *μεταφυσικής*. Οι μεταφυσικοί προσδιορισμοί, οι *ουσιώδεις προσδιορισμοί* της θεότητας και της ψυχής είναι οι αυτοί. Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα στη διδασκαλία περί της αθανασίας, όπου, είτε ρητά είτε ιερατικά, αποδίδουν τους προσδιορισμούς της θεότητας στην ψυχή. Έτσι λέει, για παράδειγμα, ο Grotius (*De verit. rel. chr., lib. I, c. 23*): «Η φύση της ψυχής δεν εξαρτάται από τίποτε· δεν υπάρχει καμία αντίθεση της ψυχής», δηλαδή: είναι η απόλυτη, η άπειρη ουσία· διότι και ο Θεός, «η γενική αιτία, η οικουμενική φύση», δεν έχει τίποτε ως αντίθεση, όπως λέγεται ρητά από τον Θωμά Ακινάτη στο σχόλιό του για τον Διονύσιο. Για να αποδείξουν λοιπόν την ύπαρξη του Θεού, δηλαδή ενός όντος διαφορετικού από την ψυχή, αρνούνται οι Χριστιανοί την ύπαρξη της ψυχής ως ενός όντος διαφορετικού από το σώμα, από το υλικό, την ταυτίζουν με τον ενσώματο άνθρωπο· για να αποδείξουν όμως την αθανασία, αρνούνται τη διαφορά της ψυχής από τη θεότητα και κάνουν την ψυχή ένα θείο ον,²³⁰ διαφορετικό και ανεξάρτητο από το σώμα, παραδέχονται λοιπόν ότι η ψυχή του Θεού είναι η ψυχή του ανθρώπου, διότι η ψυχή της θεολογίας είναι η μοναδική *αθάνατη* ψυχή. «Μόνο λόγω της αιώνιας ζωής είμαστε *ιδιαιτέρα* Χριστιανοί»· Αυγουστίνος (*De civ. Dei, lib VI, c. 9*).

[IV]

Ο Θεός δεν είναι αυτό ή εκείνο το πνεύμα, το δικό σου ή το δικό μου πνεύμα· είναι το πνεύμα, το οποίο όμως νοείται ή παριστάνεται ως ένα *μοναδικό, μεμονωμένο, αυτοδύναμο πνεύμα*. Ο Θεός είναι εν γένει η *έννοια γένους*, και μάλιστα η *έννοια γένους που είναι εξατομικευμένη και προσωποποιημέ-*

230. Έτσι, για να αποδείξουν ότι υπάρχει ένας Θεός, ένα απλώς τέλει ον και δημιουργός του κόσμου, αρνούνται τα δεινά του κόσμου, είναι αισιόδοξοι· για να αποδείξουν όμως ότι υπάρχει μια άλλη, αθάνατη ζωή, αρνούνται τα αγαθά του κόσμου, είναι απαισιόδοξοι.

νη, το γένος που νοείται ως υπάρχον ως γένος σε διαφορά από τα άτομα. Ο Θεός είναι το σύνολο όλων των πραγματικοτήτων σημαίνει: Ο Θεός είναι το σύνολο όλων των γενών ή των εννοιών γένους. Η διαφορά μεταξύ ειδωλοθηάτρως και Χριστιανισμού είναι, ως προς αυτή τη σχέση, ότι στους ειδωλοθηάτρως το γένος είναι ένα vonτό on, το οποίο έχει ύπαρξη μόνο στα αισθητηριακά, πραγματικά άτομα, ενώ στους Χριστιανούς το γένος ως τέτοιο, ως vonτό on, έχει δι' εαυτού αυτοδύναμη ύπαρξη. Οι ειδωλοθηάτρως διακρίνουν τη σκέψη και το Είναι, οι Χριστιανοί τα ταυτίζουν. Ο πολυθεϊσμός βασιζέται στη διαφορά, ο μονοθεϊσμός στην ενότητα της σκέψης και του Είναι, του γένους και του ατόμου.

«Δεν ήλθει κανείς ότι ο άνθρωπος ή το ζώο είναι η ψευκότητα, διότι η ψευκότητα δεν υπάρχει μεμονωμένη δι' εαυτήν, αλλὰ απομονώνεται ή απομικεύεται μέσα από το υπάρχον υποκείμενο. Επίσης δεν ήλθει κανείς ότι ο Σωκράτης ή ο άνθρωπος είναι η ανθρωπότητα, αλλὰ η θεία οντότητα υπάρχει μεμονωμένη δι' εαυτήν και είναι εν εαυτή απομικευμένη (*Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata*). Η θεία οντότητα γίνεται λοιπόν κατηγορημα του Θεού, ώστε ήλεγεται: Ο Θεός είναι μια οντότητα, δηλαδή, όπως εξηγεί ορθά ο σχολιαστής Francisc. Ferrariensis σε αυτό το χωρίο: Ο Θεός είναι η θεότητα» (Θωμάς Ακινάτης, *S. c. gent., lib. I, c. 21*). «Το αφηρημένο Είναι μπορεί να είναι μόνο ένα, ακριβώς όπως η ψευκότητα, εάν υπήρχε αφηρημένη, θα ήταν μόνο μία. Αλλὰ ο Θεός είναι ο ίδιος το αφηρημένο Είναι (*Deus est ipsum esse abstractum*, δηλαδή το Είναι ως Είναι, η έννοια του Είναι, η οποία όμως ταυτόχρονα νοείται ως on), καθώς είναι το δικό του Είναι. Ως εκ τούτου μπορεί να υπάρχει μόνο ένας Θεός» (του ίδιου, *ό.π.*, κεφ. 42). «Στα όντα που αποτελούνται από μορφή και ύλη διαφέρουν αναγκαστικά η φύση ή η οντότητα και το υποκείμενο ή το άτομο (*suppositum*), διότι η οντότητα ή η φύση περιλαμβάνει εντός της μόνο αυτό το οποίο εμπίπτει στον ορισμό του είδους ή του γένους. Έτσι, η ανθρωπότητα περιλαμβάνει μόνο αυτό που εμπίπτει στον ορισμό του ανθρώπου, διότι αυτός ο άνθρωπος είναι άνθρωπος, και αυτό σημαίνει ακριβώς η ανθρωπότητα, αυτό δηλαδή μέσα από το οποίο ο άνθρωπος είναι άνθρωπος. Αλλὰ η ατομική ύλη με όλα τα απομικευμένα συμβεβηκότα δεν εισέρχεται στον ορισμό του γένους, διότι στον ορισμό του ανθρώπου δεν έρχεται αυτή η σάρκα και αυτά τα οστά, η ψευκότητα ή η μελανότητα ή κάτι άλλο παρόμοιο· αυτά τα συμβεβηκότα αποκλείονται από την ανθρωπότητα και περιλαμβάνονται μόνο σε αυτό που είναι άνθρωπος (δηλαδή ανθρώπινο άτομο), άρα ο άνθρωπος έχει κάτι εντός του που δεν το έχει η ανθρωπότητα, και συνεπώς ο άνθρωπος και η ανθρωπότητα δεν είναι εντελώς ταυτόσημα. Εκεί όμως όπου δεν υπάρχει καμία σύνθεση από μορφή και ύλη (δηλαδή από πνεύμα και σάρκα, από γένος και άτομο), εκεί όπου η ατομίκευση δεν συμβαίνει μέσα από την ατομική ύλη, δηλαδή μέσα από αυτή την ύλη, αλλὰ οι μορφές είναι ατομικευμένες μέσω εαυτών και για εαυτές, εκεί αναγκαστικά οι ίδιες οι μορφές είναι τα υπάρχοντα υποκείμενα ή άτομα, ώστε σε αυτές δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ ατόμου και όντος ή γένους (*non differt suppositum et natura*). Καθώς όμως ο Θεός δεν αποτελείται από ύλη και μορφή, τότε αναγκαστικά ο Θεός είναι η θεότητά του (δηλαδή είναι η θεότητα), ο βίος του (δηλαδή ο

βίος) και όλα τα υπόλοιπα κατηγορήματα» (του ιδίου, *Summ. sacrae theol., P. I, Qu. 3, Art. 3*). Αυτό όμως σημαίνει: Ο Θεός είναι ένα απλό κατηγορήμα το οποίο όμως παριστάνεται ως υποκείμενο, μια απλή έννοια γένους η οποία όμως παριστάνεται ως μεμονωμένο ον, και γι' αυτόν το λόγο, αν και είναι απλώς ένα αφηρημένο ον, νοείται ως πραγματικό, υπάρχον ον. «Όσο λιγότερο προσδιορισμένο είναι λοιπόν, όσο γενικότερο και άνευ όρων είναι ένα όνομα, τόσο περισσότερο προσιδιάζει στο Θεό. Από όλα τα ονόματα είναι λοιπόν το καταλληλότερο για το Θεό το όνομα: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, *Ἐξοδος 3:14*, το όνομα τού Είναι και μόνο, διότι είναι το οικουμενικότερο» (του ιδίου, *Qu. 13, Art. 11*). «Όσο πιο ειδικά είναι τα ονόματα, τόσο περισσότερο προσδιορίζουν έναν τρόπο που προσιδιάζει στο δημιούργημα» (του ιδίου, *Qu. 13, Art. 1*· πρβλ. ἐπ'αυτοῦ *Petavius, De trinit., lib. V, c. 6, § 10*). «Όταν μεταφέρουμε τα ονόματα της γέννησης και του υιού από τα δημιουργημένα πράγματα στο Θεό, τότε διαχωρίζουμε ἐν πνεύματι καθεὶ ακατέργαστο (υλικό) και φθαρτό, ὅπως, για παράδειγμα, τη διαίρεση της υπόστασης, τη χρονική ακολουθία· κρατάμε μόνο το εξής ένα: την κοινότητα ή διυποκειμενικότητα του ὄντος και της φύσης. Επίσης, όταν ονομάζουμε το Θεό *λόγο*, αφαιρούμε αυτό που βρίσκεται στην έννοια αυτής της λέξης στο βαθμό που προσιδιάζει στα δημιουργήματα, ὅπως, για παράδειγμα, το ατελές και το παροδικό» (Ισίδωρος Πελοουσιώτης, στον *Petavius, De trinit., lib. VII, c. 14, § 6*). Αυτό σημαίνει: ότι ο Υἱός, ὅπως είναι στο Θεό, ο θείος υἱός δεν είναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ τον υἱό *in abstracto*, η έννοια του υιού· ο λόγος, ὅπως είναι στο Θεό, ο θείος λόγος δεν είναι η λέξη που εκφράζεται ἀπὸ αὐτόν ή εκείνο τον ἄνθρωπο, που αντίζει στον αέρα, δεν είναι μια γερμανική ή ελληνική, μια ρωμαϊκή ή εβραϊκή λέξη, ἀλλὰ ο λόγος καθ' εαυτόν, ο λόγος ἐν γένει, η έννοια γένους του λόγου, στην οποία βεβαίως προσιδιάζουν ὅλοι οι προσδιορισμοί της θεότητας: αιναισθητηριακότητα και υπεραισθητηριακότητα, αιωνιότητα, αμεταβλητότητα, απλότητα. Αντιστοιχεί λοιπόν πλήρως στη βασική έννοια ή στη βασική ουσία της θεότητας ότι στην Τριάδα ατομικεύονται οι εσωτερικές ιδιότητες της θεότητας ως *πρόσωπα*, ως ὄντα. Ο Θεός δεν είναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ένα σύνολο, ένα πλήθος επιθέτων, τα οποία παριστάνονται ως ουσιαστικά, ένα πλήθος κατηγορημάτων, αφαιρέσεων, τα οποία παριστάνονται ως υποκειμένα, ως ὄντα. Με το ίδιο δικαίωμα με το οποίο το πνεύμα, η σοφία, η πρόνοια, η καλοσύνη, η δύναμη, κοντολογίς γενικές έννοιες, αποσπασμένες ἀπὸ τον ἄνθρωπο και τη φύση, γίνονται ουσίες στο Θεό, με το ίδιο δικαίωμα υποστασιοποιούνται σε πρόσωπα οι αποσπασμένες ιδιότητες της πατρότητας, της υιότητας. «Η Αγία Γραφή αποδίδει στο Θεό χέρια, μάτια, καρδιά και ἄλλα ὄργανα, για να εκφράσει έτσι μια συγκεκριμένη επενέργεια ή δραστηριότητα του Θεού, με τέτοιο τρόπο ὅμως, ὥστε, αν και αφαιρείται καθεὶ ἄκομψο, ατελές και σωματικό, εντούτοις η *ιδιαιτέρη, η πραγματική δραστηριότητα* αὐτῶν των ὀργάνων αποδίδεται σε αὐτόν. Διότι ο Θεός *ακούει* και *βλέπει* και *θέλει* και *σκεφτείται* πραγματικά, αν και δεν έχει και δεν χρησιμοποιεί τα σωματικά μέλη στα οποία αντιστοιχούν αυτές οι έννοιες ή οι δραστηριότητες. *Επίσης*, η Γραφή λέει ότι ο Υἱός γεννήθηκε ἀπὸ τη μήτρα του Πατέρα, διότι, αν και ο Θεός δεν έχει καμία μήτρα, δεν είναι ἐν γένει κάτι σωματικό, εντούτοις υπάρχει ἐντὸς του η *αληθινή* γέννηση, η αληθινή κύν-

ση, η οποία χαρακτηρίζεται ακριβώς με τη λέξη: μήτρα»²³¹ *Petavius* (ό.π., lib. V, c. 7, § 4). Με τη γνώση ότι ο Θεός δεν είναι τίποτε άλλο από την έννοια γένους η οποία έχει προσωποποιηθεί ή ατομικευτεί ως έννοια γένους, έχουμε το κλειδί για όλα τα μυστήρια της θεολογίας, την εξήγηση όλων των ασαφειών και ακαταληψιών της, τη λύση όλων των συγκεχυμένων αντιφάσεων και δυσκολιών, για τις οποίες οι θεολόγοι και οι φιλόσοφοι έσπασαν ματαιώς το κεφάλι τους. Γνωρίζουμε από εδώ πώς προκύπτει το ότι μπορεί κανείς «να μιλά εν general και εν γένει» μόνο για το Θεό, αλλά σε όλα τα ειδικά ερωτήματα, για όλα τα ερωτήματα ως προς τον τρόπο, η απάντηση της θεολογίας πρέπει να είναι αρνητική, για το λόγο δηλαδή ότι στην έννοια γένους, όπως δείχτηκε προηγουμένως ήδη για την πράξη της δημιουργίας, εκπνίπουν όλοι οι ειδικοί και ατομικοί προσδιορισμοί, προσδιορισμοί τους οποίους εντούτοις η πίστη ή η θεολογία παραδέχεται ως δεδομένους καθ' εαυτούς στο Θεό, απλώς όχι ως δεδομένους για τη δική μας γνώση, διότι παριστάνει αυτή την έννοια γένους ως ένα πραγματικό, αντικειμενικό ον. Γνωρίζουμε από εδώ ποιο είναι το αληθινό νόημα της απειρότητας, της αιτιότητας, της μεγαλειότητας, της τελειότητας, της εξίσου θετικής όσο και αρνητικής φύσης του Θεού. Με την ίδια έννοια ο Θεός είναι το ον από το οποίο τα πάντα μπορούν να γίνουν αντικείμενο κατάφασης ή άρνησης, είναι με την ίδια έννοια τα πάντα και μηδέν, στο οποίο, για παράδειγμα, το χρώμα είναι όλα τα χρώματα και κανένα, είναι δηλαδή ιδιαίτερο και μεμονωμένο χρώμα-είναι με την ίδια έννοια άπειρος με την οποία είναι το γένος, το οποίο γένος δεν περιορίζεται σε αυτό τον τόπο, σε αυτόν το χρόνο, σε αυτό το άτομο, σε αυτό το είδος, διότι «οι γενικότητες, τα γένη (*Universalia*) υπάρχουν παντού και πάντα» (Θωμάς Ακινάτης, *Summ. theol.*, P. I, Qu. 46, A. 2)· είναι με την ίδια έννοια *υπεράνω* του ανθρώπου με την οποία το χρώμα είναι πάνω από τα χρώματα, διότι «η ανθρωπότητα είναι *πάνω* από τον άνθρωπο» (του ίδιου, στον Πρόλογο του έργου του *Exposit. in Dionysii A., divina nomina*²³²)· με την ίδια έννοια είναι το υπέρτατο ον, και ως τέτοιο είναι η βάση και η αιτία όλων των όντων, με την οποία είναι εν γένει το γένος όταν παριστάνεται σε διαφορά από τα άτομα ως ένα αυτοδύναμο ον· με την ίδια έννοια είναι το τέλειο ον με την οποία είναι το γένος απέναντι στα άτομα, διότι το χρώμα είναι όλα τα χρώματα, ενώ το πραγματικό, το ατομικό χρώμα είναι πάντα ένα

231. Αυτό το χωρίο είναι αληθινά κλασικό· απεικονίζει με σαφήνεια, με αυτό τρόπο την ουσία της θεολογίας. Ο Θεός είναι ο *Actus purus*, η απλή καθαρή δραστηριότητα ή το πάθος, δηλαδή χωρίς σώμα, η δραστηριότητα του σφαλλμού, αλλά χωρίς σφαλλμούς, η δραστηριότητα του μυαλού, η σκέψη, αλλά χωρίς μυαλό. Το ερώτημα: «Υπάρχει Θεός;» είναι συνενός το ερώτημα: Υπάρχει όραση χωρίς μάτια, σκέψη χωρίς μυαλό, αγάπη χωρίς καρδιά, γέννηση χωρίς γεννητικά όργανα, κύηση χωρίς μήτρα; Πιστεύω στο Θεό σημαίνει: Πιστεύω σε μια δύναμη χωρίς όργανο, σε ένα πνεύμα χωρίς φύση ή σώμα, σε ένα Αφηρημένο χωρίς Συγκεκριμένο, σε μια οντότητα χωρίς ον, δηλαδή πιστεύω σε *θαύματα*.

232. Έτσι λέει ρητά και σε αυτό το σκόθιο, c. 12: *sicut participationes excedunt participationem, ut sanctitas sanctum, ita collocatur super omnia existentia ille qui superior est omnibus existentibus* [όπως οι ιδιότητες υπερβαίνουν αυτό το οποίο μετέχει σε αυτές, για παράδειγμα, η αγιότητα τον Άγιο, έτσι και πάνω από καθέτι υπάρχουν βρίσκεται εκείνος που είναι ανώτερος όλων των πραγμάτων που υπάρχουν], δηλαδή το αφηρημένο είναι ανώτερο από το συγκεκριμένο.

με αποκλεισμό όλων των άλλων· συνεπώς το γένος είναι το σύνολο όλων των τελειοτήτων οι οποίες είναι κατανεμημένες στα άτομα. «Ο Θεός είναι το ίδιο το αυτοτελές Είναι (*ipsa esse per se subsistens*). Γι' αυτό και περιλαμβάνει όλες τις τελειότητες του Είναι, διότι είναι προφανές ότι, όταν κάτι θερμό δεν περιέχει όλη την τελειότητα της θερμότητας, αυτό οφείλεται μόνο στο ότι η θερμότητα δεν συμμετέχει (δηλαδή δεν πραγματοποιείται) στην εντέλεια· εάν όμως η θερμότητα υπήρχε *δι' εαυτήν*, δεν θα μπορούσε να της λείπει τίποτα από την τελειότητα της θερμότητας» (Θωμάς Ακινάτης, *ό.π.*, *Qu. 4, A. 2*). Γνωρίζουμε από εδώ πόσο ανόητο είναι όταν κανείς παριστάνει το Θεό σε ένα άτομο ή ως πραγματοποιημένο, τόσο ανόητο όπως αν ήθελε να παραστήσει πραγματοποιημένο σε *ένα* χρώμα το χρώμα, ένα vonτό on αφηρημένο από τα μεμονωμένα και ιδιαίτερα χρώματα· αντιθέτως, πόσο ορθό, πόσο αναγκαίο είναι όταν στη διάλυση και την αναγωγή του θείου όντος στα πραγματικά όντα από τα οποία έχει αφαιρεθεί σκέφτεται ως πραγματοποιημένο το ίδιο στην ολότητα των ατόμων, διότι ο Θεός παριστάνεται και προσδιορίζεται αλληλως ρητά ως το on το οποίο κατέχει εν συνόλω όλες τις τελειότητες, όλες τις αρετές, οι οποίες είναι διάσπαρτες και μοιρασμένες στα πραγματικά όντα. «Αν και ο Θεός» λέει, για παράδειγμα, ο Θωμάς Ακινάτης στο σχόλιό του στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη (*cap. 11*) «παρμένει εν εαυτώ αδιαίρετος, εντούτοις τα χαρίσματά του, δηλαδή οι τελειότητες και οι δυνάμεις του, διαμοιράζονται από τα δημιουργήματα και προσλαμβάνονται εν μέρει ανάλογα με τη διαφορετική δεκτικότητα τους».

[V]

Ο Θεός δεν είναι ένα σωματικό ή εγκόσμιο, αλλά ένα ψυχολογικό on.

Όποιος δεν θέτει ο ίδιος ένα Θεό στη φύση δεν πρόκειται να συναγάγει κανένα Θεό από αυτήν. Οι αποδείξεις περί της ύπαρξης του Θεού με βάση τη φύση είναι απλώς αποδείξεις της *άγνοιας* και της *αθαζονείας* του ανθρώπου, με την οποία καθιστά τα όρια του μυαλού του όρια της φύσης. Παραδέχεται λοιπόν κανείς σκοπούς στη φύση – ο σκοπός της φύσης δεν βρίσκεται *έξω* και *δίπλα* από τη φύση, όσο λίγο και ο σκοπός του οφθαλμού, η όραση, βρίσκεται *έξω* και *δίπλα* από την ουσία, τη δόμηση, τον οργανισμό του οφθαλμού, και συνεπώς δεν οδηγεί σε κανένα on *έξω* και *δίπλα* από τη φύση. Ο σκοπός δεν είναι στη φύση ανεξάρτητος από το μέσο, από την ιδιορρυθμία του οργάνου· η φύση ακούει μόνο μέσα από το αυτί, βλέπει μόνο μέσα από το μάτι, σκέφτεται μόνο μέσα από τον εγκέφαλο, αλλά ένας Θεός ακούει *χωρίς* αυτιά, βλέπει *χωρίς* μάτια και σκέφτεται *χωρίς* εγκέφαλο. Πόθεν ο σκοπός;, φωνάζει ο θειστής, καθώς διαχωρίζει vonτά το σκοπό από τα μέσα, και τον νοεί *δι' εαυτόν*, αλλά εγώ ρωτώ: Πόθεν τα μέσα; Πώς μπορεί από ένα on το οποίο σκέφτεται *χωρίς* μυαλό να προέλθει ένα on το οποίο σκέφτεται μόνο *μέσα* στο και *με* το μυαλό; Προς τι χρειάζεται τότε ένα on άυλο το οποίο δρα *χωρίς* μέσα, προς τι χρειάζεται ένα on παντοδύναμο τα *υλικά* μέσα; Ο συλλογισμός με βάση τη φύση για την ύπαρξη του Θεού, δηλαδή για ένα on διαφορετικό από τη φύση, υπερφυσικό, πνευματικό, ως αιτία της φύσης, έχει συνεπώς θέση και δικαιολογία μόνο εκεί όπου ο άνθρωπος πιστεύει ότι

μπορεί κανείς να βλέπει χωρίς μάτια και να ακούει χωρίς αυτιά, εκεί όπου ο δεσμός μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, μεταξύ μέσου και σκοπού, μεταξύ οργάνου και λειτουργίας, είναι αποκλειστικά το παντοδύναμο, το θείο ον. «Τα φυσικά όντα» λέει, για παράδειγμα, ο Καλβίνος «δεν είναι τίποτε άλλο από εργαλεία, τα οποία ο Θεός αφήνει να δράσουν για όσο θέλει αυτός, και τα στρίβει και τα στρέφει αναλόγως εάν θέλει να κάνει αυτό ή εκείνο. Κανένα δημιουργήμα δεν έχει μια τόσο αξιοθαύμαστη και εντυπωσιακή δύναμη όσο ο ήλιος. Φωτίζει όλη την υφήλιο με τη λάμψη του, συντηρεί και ζωογονεί όλα τα ζώα με τη θερμότητά του, γονιμοποιεί τη γη με τις ακτίνες του [...]. Παρ' όλα αυτά ο Κύριος, για να τον λατρεύει κανείς αποκλειστικά ως τον αληθινό δημιουργό, άφησε το φως να λάμψει πριν δημιουργήσει τον ήλιο, και τη γη να γεμίσει με φυτά και καρπούς όλων των ειδών. *Γένεσις* 1:3-11. Κανένας ευσεβής δεν θα καταστήσει λοιπόν τον ήλιο την κύρια ή την αναγκαία αιτία των πραγμάτων εκείνων που υπήρχαν πριν από τη δημιουργία του ήλιου, αλλά θα τον καταστήσει μόνο ένα εργαλείο το οποίο χρησιμοποιεί ο Θεός επειδή το θέλει, διότι θα μπορούσε εξίσου καλά να επιτύχει το αυτό αποτέλεσμα χωρίς τον ήλιο, μόνο μέσα από τον εαυτό του» (*Instit. chr. relig., lib. I, c. 16, sect. 2*). Βεβαίως, δεν θα υπήρχε κανένας Θεός εάν δεν υπήρχε καμία φύση· η φύση είναι μόνο ο όρος, η ανθρωπότητα είναι η αιτία της θεότητας. Η φύση δίνει μόνο το υλικό για τη θεότητα, αλλά την ψυχή της την εμφυσά ο άνθρωπος. Έτσι, η δύναμη [Macht] προέρχεται μόνο από τη φύση, αλλά η παντοδυναμία από τον άνθρωπο. Η ύπαρξη του Θεού βασίζεται σαφώς στη φύση, αλλά η ουσία του Θεού μόνο στον άνθρωπο. «Δύο εικόνες» λέει ο Hugo στο Πρόλογο του σχολίου του στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη «τέθηκαν ενώπιον του ανθρώπου, για να μπορεί να βλέπει σε αυτές το αόρατο, η εικόνα της φύσης και εκείνη της χάριτος. Η πρώτη ήταν η μορφή αυτού του κόσμου, η δεύτερη η ανθρωπότητα του λόγου. Η φύση μπορούσε βεβαίως να επιδείξει, αλλά δεν μπορούσε να φωτίσει· η ανθρωπότητα του Λυτρωτή όμως φωτίσε πριν επιδειχτεί. Μέσα από τις εικόνες της φύσης ο Δημιουργός υποδηλώθηκε απλώς, στις εικόνες όμως της χάριτος ο Θεός φάνηκε ως παρών, εκείνες τις δημιούργησε για να μας δώσει την επίγνωση ότι αυτός είναι, σε αυτές όμως έδρασε για να μας δώσει τη γνώση ότι είναι παρών». Η φύση, προσθέτουμε εμείς σε αυτά τα λόγια του Hugo, δίνει μόνο άρτο και οίνο, αλλά το θρησκευτικό ή θεολογικό περιεχόμενο το θέτει η πίστη, το θυμικό, η φαντασία. Το να υπεισάγουμε στη φύση μια θεολογική ή ηθιστική σημασία σημαίνει να δίνουμε στον άρτο τη σημασία του κρέατος, να δίνουμε στον οίνο τη σημασία του αίματος. Το να κάνουμε τη φύση έργο και έκφραση ενός Θεού σημαίνει να της παίρνουμε την υπόσταση και να της αφήνουμε μόνο τα συμβεβηκότα. «Από το αισθητηριακό» λέει ο Θωμάς Ακινάτης «δεν μπορεί να γνωστεί το θείο ον ως τέτοιο, διότι τα αισθητηριακά δημιουργήματα είναι έργα του Θεού τα οποία δεν παριστούν τη δύναμη της αιτίας με κατάλληλο (προσέκοντα) για αυτήν τρόπο. Επειδή εντούτοις τα αποτελέσματα εξαρτώνται από την αιτία, μπορούμε μέσα από αυτά να γνωρίσουμε εάν ο Θεός είναι και τι του προσήκει σε αυτόν το βαθμό, καθώς είναι η πρώτη αιτία όλων των πραγμάτων» (*Summa, P. I, Qu. 12, A. 12*). Η απλή αιτιότητα όμως, έστω και αν είναι η πρώτη και η γενικότερη, δεν συνιστά καμία θεότητα. Η αιτία είναι

μια φυσικοεπιστημονική έννοια, αν και βεβαίως η αιτία, *όπως* αποτελεί το θεμέλιο (την προκείμενη) της θεότητας, είναι ήδη μια εντελώς αφηρημένη και υπερφυσική έννοια, διότι δεν είναι τίποτε άλλο από την προσωποποιημένη έννοια γένους της αιτίας. «Η φυσική γνώση (δηλαδή η γνώση που βασίζεται μόνο στη φύση) δεν μπορεί να καταλήξει στο Θεό, στο βαθμό που αυτός είναι *αντικείμενο της μακαριότητας*» (του ίδιου, *ό.π.*, *Sec. P.*, *sec. Partis Qu. 4, 7*). Μόνο *εκείνος* ο Θεός ο οποίος είναι αντικείμενο της μακαριότητας είναι ο θρησκευτικός, ο ιδιαίτερος Θεός, ο οποίος αντιστοιχεί στην έννοια ή στο όνομα της θεότητας. «Στη φύση» λέει ο ίδιος «απαντούν μόνο *ίχνη*, αλλά *καμία εικόνα* της θεότητας. Το ίχνος δείχνει μόνο ότι κάποιος έχει περάσει από εκεί, όχι πώς είναι δημιουργημένος. Η εικόνα του Θεού βρίσκεται μόνο στο έλλογο δημιούργημα, στον άνθρωπο» (*ό.π.*, *P. I.*, *Qu. 45, A. 7*). Η πίστη σε μια υπερφυσική προέλευση της φύσης βασίζεται συνεπώς μόνο στην πίστη στην υπερφυσικότητα του ανθρώπου. Η εξήγηση και η συνεπαγωγή της φύσης από ένα *ον* που διαφέρει από τη φύση έχει ως προϋπόθεση την ανεξηγησιμότητα και τη μη συναγωγιμότητα από τη φύση του ανθρώπινου όντος το οποίο διαφοροποιείται από τη φύση. Ο Θεός είναι ο δημιουργός της φύσης *διότι* ο άνθρωπος (ιδιαίτερα στο πλαίσιο της θρησκείας και της θεολογίας) *δεν* είναι ένα πλάσμα της φύσης. Ο άνθρωπος *δεν* είναι (εννοείται, σύμφωνα με την παράστασή του) *από* τη φύση· εντούτοις, ο άνθρωπος έχει τη συνείδηση ότι, τουλάχιστον εξ αρχής, *δεν* είναι αιώνιος, ότι έχει προέλθει από κάπου, ότι έχει γεννηθεί. Πόθεν έρχεται λοιπόν; *Από το Θεό*, δηλαδή από την ουσία του όντος του, του ομοίου του, η οποία όμως διαφοροποιείται από αυτόν λόγω του ότι *δεν* έχει γεννηθεί. Ο Θεός είναι μόνο έμμεσα, μόνο γι' αυτόν το λόγο δημιουργός της φύσης, διότι είναι ο δημιουργός ή ο γνήσιος πατέρας του ανθρώπου, διότι δεν θα μπορούσε να είναι δημιουργός του ανθρώπου εάν δεν ήταν και δημιουργός της φύσης, στην οποία ο άνθρωπος, παρά την υπέρτατη της φύσης ουσία του, βλέπει τον εαυτό του εμπελεγμένο. Η φύση είναι λοιπόν μόνο γι' αυτόν το λόγο από το Θεό, διότι ο άνθρωπος είναι *εκ* Θεού, και *εκ* Θεού, θείας προέλευσης, είναι ο άνθρωπος διότι είναι θείο *ον*, το οποίο όμως –ανεξαρτήτως του ότι νοεί εν γένει στο Θεό την ουσία του ως γένος, [νοεί] στον εαυτό του [την ουσία του] ως άτομο, στο Θεό ως απεριόριστο, ως ασώματο, εντός του ως περιορισμένο, ως ενσώματο– το παριστάνει ως ένα *άλλο*, διότι η συνείδηση της γέννησής του βρίσκεται σε αντίφαση προς τη συνείδηση ή την παράσταση της θείας οντότητάς του. Η θεία συνείδηση, η συνείδηση: είμαι θείο δημιούργημα, θείο τέκνο, είναι συνεπώς η *υψηλότερη αυτοσυνείδηση* του ανθρώπου. «Εάν» λέει ο Ερίκττος «ο αυτοκράτορας σε είχε υιοθετήσει, τότε δεν θα μπορούσε κανείς να αντέξει την υπεροψία σου. Γιατί δεν θέλεις λοιπόν να είσαι περήφανος όταν γνωρίζεις ότι είσαι υιός του Θεού;» (Αρριανός, Ερίκττος, *lib. I, c. 3*).

[VI]

Η φύση, ο κόσμος, δεν έχει καμία αξία, κανένα ενδιαφέρον για το Χριστιανό. Ο Χριστιανός σκέφτεται μόνο τον εαυτό του, τη σωτηρία της ψυχής του ή, πράγμα που είναι το ίδιο, το Θεό.

«Η πρώτη και τελευταία σκέψη σου να είναι εσύ ο ίδιος, η μοναδική σκέψη σου η σωτηρία σου»· *De inter. domo.* (Ψευδοβερνάρδος)*. «Εάν εξετάσεις τον εαυτό σου προσεκτικά, είναι αξιοθαύμαστο εάν έστω και μία φορά σκέφτεσαι κάτι άλλο»· Βερνάρδος (*Tract. de XII. grad. hum. et sup.*). «Δεν είσαι άλλωστε εσύ ο ίδιος το πιο πολύτιμο πράγμα για εσένα;»· *Boethius* (*De consol. philos., lib. II, Prosa IV*). «Τάχα ο ήλιος είναι μεγαλύτερος από τη γη ή υπολείπεται σε εύρος μόνο κατά ένα πόδι; Το φεγγάρι φωτίζει με ξένο ή με δικό του φως; Το να γνωρίζουμε αυτά τα πράγματα δεν αποφέρει κανένα όφελος, το να μην τα γνωρίζουμε δεν επιφέρει καμία ζημία. Η ευτυχία σας είναι σε κίνδυνο: δηλαδή η σωτηρία των ψυχών σας»· *Αρνόβιος* (*Adv. gentes, lib. II, c. 61*). «Ρωτώ λοιπόν: Ποιο είναι το αντικείμενο της επιστήμης; Οι αιτίες των φυσικών πραγμάτων; Ποια μακαριότητα έχω να προσδοκώ από τη γνώση των πηγών του Νείπου ή των μωρολογισμών των φυσικών επιστημόνων για τον ουρανό;»· *Λακτάντιος* (*Inst. div., lib. III, c. 8*). «Δεν θα πρέπει να είμαστε φιλομαθείς και περιεργοί (*curiosus*). Ορισμένοι το θεωρούν σημαντικό όταν, χωρίς να νοιάζονται για το τι είναι ο Θεός, ερευνούν διεξοδικότατα αυτή τη συνοδική σωματική μάζα που ονομάζεται κόσμος. Η ψυχή ως καταπίεσις αυτή τη μάταιη δίψα για γνώση, η οποία συνήθως παραπλανά τον άνθρωπο να αποδεχτεί την πίστη ότι υπάρχουν μόνο σωματικά πράγματα»· *Αυγουστίνος* (*De mor. eccl. cath., lib. I, c. 21*). «Η αναστηθείσα και ατέρμονα ζώσα σάρκα είναι

* Για μεγάλο διάστημα, ουσιαστικά μέχρι και τον 19ο αιώνα, πολλά κείμενα και έργα μοναχών της περιόδου του Βερνάρδου του Κλερβό (βλ. σημείωση σ. 87) αποδίδονταν στον ίδιο – από εδώ και η απόδοση του Feuerbach ως «Ψευδοβερνάρδος». Μια τέτοια περίπτωση ήταν και του *Guigo II*, ηγουμένου (1174-1180) της μεγάλης Μονής των Καρθουσιών στη Γρενόβλη. Ο *Guigo* είναι ο συγγραφέας της διάσημης πραγματείας «*Scala claustralium*», με την οποία αναλύονταν συστηματικά οι διάφοροι αναβαθμοί της μοναστικής περιουλογογής.

ένα αντικείμενο κατά πολύ αξιότερο γνώσης από όλα όσα γνωρίζουν οι γιατροί μέσα από την έρευνα (εντός του ανθρώπινου σώματος)» (του ίδιου, *De anima et ejus orig., lib. IV, c. 10*). «Άφησε τη φυσική τέχνη. Είναι αρκετό να γνωρίζεις ότι η φωτιά καίει, ότι το νερό είναι κρύο και υγρό. Μάθε πώς να μεριμνάς για τον αγρό σου, για τα ζώα, το σπίτι και το παιδί σου, αυτό είναι αρκετό για φυσική τέχνη. Μετά σκέψου πώς μπορείς να γνωρίσεις μόνο τον Χριστό, αυτός θα σου δείξει ποιος είσαι, ποια είναι η περιουσία σου. Θα γνωρίσεις λοιπόν το Θεό και τον εαυτό σου, πράγμα που δεν γνώρισε ποτέ ένας φυσικός μάστορας ή μια φυσική τέχνη»· *Λούθηρος* (τόμ. XIII, 264)

Από αυτά τα παραθέματα, τα οποία θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούσαν επ' άπειρον, καθίσταται επαρκώς σαφές ότι ο αθητικός, ο θρησκευτικός Χριστιανισμός δεν περιέχει καμία αρχή, κανένα κίνητρο για επιστημονική και υλική καλλιέργεια. Ο πρακτικός στόχος και το αντικείμενο του Χριστιανού είναι αποκλειστικά ο παράδεισος, δηλαδή η πραγματοποιημένη σωτηρία της ψυχής. Ο θεωρητικός στόχος και το αντικείμενο του Χριστιανού είναι όμως αποκλειστικά ο Θεός ως το ον που είναι ταυτόσημο με τη σωτηρία της ψυχής. Όποιο όμως γνωρίζει το Θεό γνωρίζει τα πάντα. Μάλιστα, όσο απείρως μεγαλύτερος είναι ο Θεός από τον κόσμο, τόσο απείρως μεγαλύτερη είναι η θε-

ολογία από τη γνώση του κόσμου. Η θεολογία αποφέρει μακαριότητα, διότι το αντικείμενό της δεν είναι τίποτε άλλο από την προσωποποιημένη μακαριότητα. «Δυστυχισμένοι είναι όποιος γνωρίζει τα πάντα, αλλὰ δεν γνωρίζει εσένα, ευτυχισμένοι όμως εκείνος που σε γνωρίζει, ακόμη και αν δεν γνωρίζει τίποτε άλλο»· *Αυγουστίνος (Confess., lib. V, c. 4)*. Ποιος θα ήθελε, ποιος θα μπορούσε λοιπόν να ανταλλάξει το μακάριο θείο ον με τα δυστυχισμένα μηδαμινά πράγματα αυτού του κόσμου; Σαφώς, ο Θεός αποκαλύπτεται μέσα στη φύση, αλλὰ μόνο σύμφωνα με τις γενικότερες, τις πλέον απροσδιόριστες ιδιότητές του· – τον ίδιο τον εαυτό του, την αληθινή, προσωπική ουσία του την αποκαλύπτει μόνο στη θρησκεία, στο Χριστιανισμό. Η γνώση του Θεού μέσα από τη φύση είναι *ειδωλοπατρία*, η γνώση του Θεού μέσα από τον *ίδιο*, από τον Χριστό, στην οποία εγκατοικούσε η πληρότητα της θεότητας, είναι ο *Χριστιανισμός*. Τι ενδιαφέρον θα μπορούσε λοιπόν να έχει για το Χριστιανό η απασχόληση με τα υλικά, τα φυσικά πράγματα; Η απασχόληση με τη φύση, με την καλλιέργεια εν γένει, προϋποθέτει ή τουλάχιστον προκαλεί αναμφισβήτητα ένα ειδωλοπατρικό, δηλαδή ένα *εγκόσμιο, αντιθεολογικό, αντιυπερνατουραλιστικό φρόνημα και πίστη*. Η καλλιέργεια των σύγχρονων χριστιανικών λαών μπορεί συνεπώς να συναχθεί τόσο λίγο από το Χριστιανισμό, ώστε πολύ περισσότερο μπορεί να συλληφθεί μόνο από την *άρνηση* του Χριστιανισμού, η οποία βεβαίως ήταν αρχικά μόνο *πρακτική*. Θα πρέπει βεβαίως να διακρίνει κανείς μεταξύ αυτού που έχουν πει και έχουν κάνει οι Χριστιανοί ως Χριστιανοί και αυτού που είπαν και έπραξαν ως ειδωλοπατρες, ως φυσικοί άνθρωποι, μεταξύ δηλαδή αυτού που είπαν και έπραξαν σε *συμφωνία* με την πίστη τους καθώς και σε *αντίφαση* προς αυτήν.

Πόσο «*επιπόθαιοι*» είναι λοιπόν οι σύγχρονοι Χριστιανοί όταν κομψάζουν με τις τέχνες και τις επιστήμες των σύγχρονων λαών θεωρώντας τις προϊόντα του Χριστιανισμού! Πόσο αξιοπρόσεκτοι είναι και σε αυτή τη σχέση οι αρχαίοι Χριστιανοί απέναντι στους σύγχρονους περιώνυμους! Αυτοί δεν γνώριζαν κανέναν άλλο Χριστιανισμό εκτός από *εκείνον* το Χριστιανισμό ο οποίος περιέχεται στη *χριστιανική πίστη*· δεν υπολόγιζαν λοιπόν τους θησαυρούς και τη πλούτη αυτού του κόσμου, δεν υπολόγιζαν τέχνες και επιστήμες στο Χριστιανισμό. Πολύ περισσότερο, σε όλα αυτά τα σημεία παραχωρούσαν στους αρχαίους ειδωλοπατρες, στους Έλληνες και στους Ρωμαίους, την πρωτοκαθεδρία απέναντι στους Χριστιανούς. «Γιατί δεν απορείς επίσης, Έρασμε, για το ότι εξ' υπαρχής του κόσμου υπήρχαν πάντα *μεταξύ των ειδωλοπατρών ανώτεροι, σημαντικότεροι άνθρωποι, μεγαλύτερη, ανώτερη διάνοια, πολύ εύστοχη φιλοπονία, καλλιέργεια όλων των τεχνών, παρά μεταξύ των Χριστιανών, του λαού του Θεού*; Όπως άλλωστε και ο ίδιος ο Χριστός λέει ότι τα τέκνα αυτού του κόσμου είναι *εξυπνότερα από τα τέκνα του φωτός*· πράγμα που είναι *πολύ σημαντικός λόγος*. Ποιος από τους Χριστιανούς (για να μη μιλήσω για τους Έλληνες, για τον Δημοσθένη και άλλους) θα μπορούσε να συγκριθεί με τη διάνοια ή τη φιλοπονία του Κικέρωνα και μόνο;»· Λούθηρος (*τόμ. XIX, σ. 37*). «Μέσα από ποιο πράγμα έχουμε λοιπόν απέναντί τους; Μέσα από το πνεύμα, την ευρυμάθεια, την ηθική μόρφωση; Επ' ουδενί, αλλὰ αποκλειστικά μέσα από την αληθινή γνώση, την επικλήση και τη λατρεία του Θεού» (*Melanchthonis et alior. declam., T. III., de vera invocat. Dei*).

[VII]

Στη θρησκεία ο άνθρωπος αποσκοπεί στον εαυτό του, ή είναι ο ίδιος αντικείμενο για τον εαυτό του, ως σκοπός είναι αντικείμενο του Θεού. Το μυστικό της ενσάρκωσης είναι το μυστικό της αγάπης του Θεού προς τον άνθρωπο, αλλά το μυστικό της αγάπης του Θεού είναι το μυστικό της αγάπης του ανθρώπου προς τον ίδιο τον εαυτό του. Ο Θεός πάσχει –πάσχει για εμένα–, αυτή είναι η μεγαλύτερη αυτοαποήλωση, η υπέρτατη αυτοθεβαίωση του ανθρώπινου θυμικού. «Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν» (Ιωάννης 3:16). «Εἰ ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν» (Προς Ρωμαίους 8:31-32). «Συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε» (ό.π., 5:8). «Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ» (Προς Γαλάτας 2:20). Πρβλ. ἐπίσης τὴν Επιστολὴν πρὸς Τίτο (3:4), καὶ Πρὸς Εβραίους (2:11). «Για το Χριστιανὸ ὅλος ο κόσμος αποδεικνύει τὴν ὑπαρξὴ μίας Πρόνοιας, προπάντων ὁμως το θεϊκότερο ἔργο τῆς Πρόνοιας, καὶ λόγῳ τῆς εξαιρετικῆς ἀγάπης πρὸς τοὺς ἀνθρώπους το πιο ἀπίστευτο, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία συνέβη χάριν ἡμῶν» (Gregorii Nysseni Phil., lib. III, de provid. c., 1512. B. Rhenanus, Jo. Cono, interp.). «Δεῖτε! Ἀδερφοί, πόσο ο Θεὸς ταπεινώσε αὐτὸν χάριν τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτὸ καὶ ο ἄνθρωπος ἀς μὴν περιφρονεῖ αὐτὸν, χάριν τοῦ ὁποίου ἀλλήλασε, καὶ μόνο, ο Θεὸς υποβλήθηκε ἀε αὐτὴ τὴν ταπεινώσῃ». Αυγουστίνος (Serm. ad pop., serm. 371, c. 3). «Ὡ ἄνθρωπε, ἐξαιτίας σου ο Θεὸς ἐγένε ἀνθρώπος, πρέπει νὰ θεωρεῖς τὸν εαυτὸ σου κἀτὶ μεγάλλο» (Serm. 380, c. 2). «Πῶς μπορεῖ νὰ ἀμφιβάλλῃ κανεὶς γιὰ τὸν εαυτὸ του, γιὰ τὸν ὁποῖο ο Υἱὸς τοῦ Θεοῦ θέλησε νὰ ταπεινωθεῖ τόσο ποῦλ;» (τοῦ ἰδίου, De agone chr., c. 11). «Ποῖος μπορεῖ νὰ μισήσῃ τὸν ἄνθρωπο, ἡ φύσιν καὶ ἡ εἰκόνα τοῦ ὁποῖου εἶναι ὁρατὴ στὴν ἀνθρωπότητα τοῦ Θεοῦ; Ἀλλθῶς, ὅποῖος μισεῖ τὸν ἄνθρωπο μισεῖ το Θεό» (Manuale, c. 26. Ψευδοαυγουστίνος). «Τι ἀνορθῶναι τὸ πνεῦμα μὰς τόσο ποῦλ καὶ τὸ ἀπελευθερῶναι τόσο ἀπὸ τὴν ἀπεληψία ὡς πρὸς τὴν ἀθανασία ὅσο ν σκέψῃ ὅτι ο Θεὸς μὰς ἐκτίμησε τόσο ψηλά, ὥστε ο Υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἰσῆλθε ἀε κοινότητα μὰζ μὰς καὶ ἀνέλαβε μὲ τὸ θανατό του τὰ δικὰ μὰς κακὰ» (Petrus L., lib. III, dist. 20, c. 1). «Τὸ κύριο ἔργο τῆς Θεῆς Πρόνοιας εἶναι ἡ ἐνανθρώπησιν. Οὔτε ο οὐρανός οὔτε ἡ γῆ οὔτε ἡ θάλασσα οὔτε ο ἀέραι οὔτε ο ἥλιος οὔτε ο φεγγάρι οὔτε τὰ ἀστρα δὲν ἀποδεικνύουν μὴ τέτοια ἀμέτρητη καλοσύνη τοῦ Θεοῦ ἀπέναντί μὰς ὅσο ἡ ἐνανθρώπησιν τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ο Θεὸς δὲν μεριμνᾷ ῥοιπὸν ἀπλῶς γιὰ ἐμὰς, μεριμνᾷ μὲ ἀγάπην γιὰ ἐμὰς»· Θεοδώρητος (De provident., orat. X, Opp. Parisiis 1642, τόμ. IV, σ. 442). «Μόνον μὲσω τοῦ ὅτι ο ἄνθρωπος παραγνωρίζει τὴν ἀξιοσύνη τῆς οὐσίας τοῦ μπορεῖ νὰ προσκολλητάι ἀε πράγματα που εἶναι ὑποδέεστερα τοῦ Θεοῦ (δηλαδὴ ὁ Θεὸς εἶναι τὸ μοναδικὸ ἀντικείμενο ἐπάξιο τοῦ ἀνθρώπου, τὸ μοναδικὸ που ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀνθρώπινη ἀξιοσύνη). Γιὰ νὰ δείξῃ ῥοιπὸν μὲ τὸν καταλλήλοτερο τρόπο στὸν ἄνθρωπο τὴν ἀξιοσύνη τοῦ, ὅτι δηλαδὴ μόνον στο Θεό συνίσταται ἡ πλήρης μακαριότητα

του ανθρώπου, ο Θεός προσέλαβε με άμεσο τρόπο την ανθρώπινη φύση»· Θωμάς Ακινάτις (*Summa c. gent., lib. IV, c. 54*). «Ο Θεός δεν είναι ενάντιος σε εμάς τους ανθρώπους. Διότι, εάν ο Θεός ήταν ενάντιος και εχθρικός προς εμάς, τότε σίγουρα δεν θα είχε προσλάβει τη φτωχή, την άθλια ανθρώπινη φύση» – «Πόσο υψηλά μας τίμησε ο Κύριος ο Θεός μας, αφήνοντας τον Υιό του να γίνει άνθρωπος! Πώς αθλιώς θα μπορούσε να έλθει εγγύτερά μας»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 533, 57. 4).

Δεν είναι οι μοναρχίες Σου, κατά κύριο λόγο,

Που φέρνουν τις καρδιές
Θαυμάσια καρδιά, σ' Εσένα,
Αλλά η ενσάρκωσή Σου
Στο πλήρωμα του χρόνου
Κι η γήινη πορεία σου
Γεμάτη πόνο

*

Αν κι έχεις το ηνδάλιο
Της μοναρχίας των άστρων
Είσαι εντούτοις αδελφός μας·
Δεν ξεχνιούνται ποτέ σάρκα και αίμα.

*

Η αναστάσιση η μεγάλη
Που γεμίζει την καρδιά
Είναι ότι ο Κύριός μας
Σταυρώθηκε για μένα

*

Αυτή είναι η θέλησή μου:
Σ' αγαπώ για την αγάπη Σου,
Ότι εσύ ο Δημιουργός, ηγεμόνας
ισχυρός,
έγινες για μένα του Θεού Αμνός.

*

Ακούστε και πιστέψτε ο καθένας
Ο Δημιουργός μας προσέλαβε σάρκα
Και αγαπώντας την ανάγκη
Των φτωχών ανθρώπων του
Βάδισε στον πικρό θάνατο
Και ότι αναστήθηκε
Και τώρα κάθεται πάνω εκεί για εμάς
Ως Κύριος όλων των πηλασμάτων
Με την ανθρώπινη φύση

(Υμνολόγιο της ευαγγελικής
κοινότητας. Γκνάνταου, 1824)

[VIII]

Για την αιτία και με τον τρόπο με τον οποίο πάσχει ο Θεός, για την ίδια αιτία και με τον ίδιο τρόπο πρέπει και πάλι να πάσχει ο άνθρωπος. Η χριστιανική θρησκεία είναι η θρησκεία του πάθους.

«Εμείς βεβαίως παρακολουθούμε στα θέατρα τα ίχνη του Λυτρωτή. Ο Χριστός μάς έδωσε άηλωσε ένα τέτοιο παράδειγμα, στο οποίο διαβάζουμε ότι έκλαψε, αλλά δεν διαβάζουμε ότι γέλασε»· Σαλθιανός (ό.π., lib. VI, § 181). «Οι Χριστιανοί πρέπει να υφίστανται πίεση σε αυτό τον κόσμο και να θρηνούν, διότι δική τους είναι η αιώνια ζωή»· Ωριγένης (*Explan. in Ep. Pauli ad Rom., lib. II, c. 2, interp. Hieronymo*). «Κανείς δεν μπορεί να απαιτεί την αιώνια, άφθαρτη και αθάνατη ζωή χωρίς να τον θλίψει αυτή η πεπερασμένη, φθαρτή και πεισιθάνατη ζωή. Τι άλλο ευχόμαστε λοιπόν από το να μην είμαστε έτσι όπως είμαστε; Και για τι άλλο αναστενάζουμε παρά επειδή μας θλίβει το ότι είμαστε έτσι;»· Αυγουστίνος (*Serm. ad pop., serm. 351, c. 3*). «Εάν υπήρχε κάτι καλύτερο και προσφορότερο για τη σωτηρία του ανθρώπου από το πάθος, τότε σίγουρα θα το είχε δείξει ο Χριστός με λόγο και πράξη. Πρέπει να εισέλθουμε στο Βασίλειο του Θεού μέσα από πολλές δυσφορίες»

(Thomas a Kempis, *De imit., lib. II, c. 12*). Όταν όμως η χριστιανική θρησκεία χαρακτηρίζεται ως η θρησκεία του πάθους, αυτό ισχύει βεβαίως μόνο για το Χριστιανισμό των αρχαίων Χριστιανών. Ήδη ο Προτεσταντισμός αρνήθηκε το Πάθος του Χριστού ως *πθική αρχή*. Η διαφορά μεταξύ Καθολικισμού και Προτεσταντισμού ως προς αυτή τη σχέση συνίσταται ακριβώς στο ότι ο μὲν για λόγους *αυτοπεποιθηνής* τάχθηκε μόνο στην *υπηρεσία* του Χριστού, ενώ ο δε για λόγους *συμπόνιας* τάχθηκε και στο πάθος του Χριστού, ως προσαγή και παράδειγμα του βίου. «Παλαιότερον διδάσκονταν στον Παπισμό το Πάθος του Κυρίου με τέτοιον τρόπο, ώστε να δείχνεται αποκλειστικά πώς πρέπει κανείς να *ακολουθήσει το παράδειγμά του*. Κατόπιν περνούσε κανείς στο χρόνο με το πάθος και τους πόνους της Μαρίας και με τη *συμπόνια* ότι είχε κατηγορηθεί ο Χριστός και η μητέρα του, αποσκοπώντας αποκλειστικά στο να καταστήσει αξιοθρήνητη αυτή την κατάσταση και να συγκινήσει τους ανθρώπους με τη συμπόνια και το κλήμα, και όποιος μπορούσε να το κάνει αυτό εθεωρείτο ο καλύτερος ιεροκήρυκας του Πάθους. Εμείς όμως κηρύττουμε το Πάθος του Κυρίου έτσι όπως μας το διδάσκει η Αγία Γραφή [...]. Ο Χριστός υπέφερε προς έπαινο και τιμή του Θεού [...], για εμένα όμως και για εσένα και για όλους εμάς υπέφερε για τη λύτρωση και τη μακαριότητα [...]. Cause et Finis, αιτία και τέλος του Πάθους του Χριστού σημαίνει: *ότι υπέφερε για εμάς*. Αυτή την τιμή δεν θα πρέπει να την αποδώσει κανείς σε κανένα άλλο πάθος». Αούθηνρος (τόμ. XVI, σ. 182). «Αμνέ! Κληαίω μόνο από χαρά για το πάθος· αυτό ήταν δικό σου, αλλήλ η υπηρεσία σου είναι δική μου!» – «Δεν γνωρίζω καμία άλλη χαρά εκτός από εκείνη του δικού σου πάθους» – «Μένει πίσω στη μνήμη, ότι σου κόστισε αίμα για να λυτρωθώ» – «Ω Εμμανουήλ! Όσο γλυκά είναι στην ψυχή μου όταν με αφήνεις να απολαύσω την ακριβή αιματοχυσία σου» – «Οι αμαρτωλοί χαίρονται από καρδίας για το ότι έχουν ένα Σωτήρα, [...] νιώθουν πανέμορφα να βλέπουν τον Ιησού στο Σταυρό» (Υμνολόγιο της ευαγγελικής κοινότητας). Δεν είναι συνεπώς αξιοθαύμαστο όταν οι σύγχρονοι Χριστιανοί δεν θέλουν να γνωρίζουν τίποτε για το Πάθος του Χριστού. Πρώτοι αυτοί αλλήλωσε έχουν ανακαλύψει τι είναι ο αληθινός Χριστιανισμός – βασιζόμενοι αλλήλωσε αποκλειστικά στον θείο λόγο της Αγίας Γραφής. Η δε Βίβλος, όπως είναι πολλαπλώς γνωστό, έχει την απολαυστική ιδιότητα ότι μπορεί κανείς να βρει σε αυτήν ό,τι θέλει να βρει. Αυτό που κάποτε υπήρχε σε αυτήν τώρα δεν υπάρχει πια. Η αρχή της σταθερότητας έχει προ πολλού εξαφανιστεί από τη Βίβλο· όσο μεταβλητή είναι η ανθρωπινή γνώμη, τόσο μεταβλητή είναι η θεία Αποκάλυψη. *Tempora mutantur [Οι καιροί αλλιάζουν]*. Επ' αυτού μπορεί να πει ένα τραγούδι και η Αγία Γραφή. Αλλήλα αυτό είναι ακριβώς το προτέρημα της χριστιανικής θρησκείας, ότι μπορεί κανείς να της ξεριζώσει την καρδιά από το σώμα και εντούτοις να παραμείνει ο ίδιος ένας καλός Χριστιανός. Απλώς απαγορεύεται να αγγίξει κανείς το όνομα. Στο σημείο αυτό είναι και οι σύγχρονοι Χριστιανοί πολύ ευαίσθητοι· μάλιστα, είναι μόνο το όνομα στο οποίο συμφωνούν ακόμη οι σύγχρονοι Χριστιανοί με τους αρχαίους. Όπως κάποτε απλώς το όνομα του Χριστού έκανε θαύματα, έτσι και σήμερα· αλλήλ, βέβαια, θαύματα άλλου, αντίθετου μάλιστα είδους. Κάποτε δηλαδή το όνομα του Χριστού έδιωχνε τον Αντίχριστο, τώρα αντίθετως εξωθεί το Χριστιανό έξω από τον άνθρωπο.

[IX]

Το μυστικό της Τριάδικότητας είναι το μυστικό του κοινωνικού, του κοινοτικού βίου – το μυστικό του Εγώ και του Εσύ.

«Ομολογούμε ότι υπάρχει μόνο ένας Θεός, αλλά ότι δεν είναι Ένας ως μοναχικός»· *Σύνοδος Χαλκηδόνος (Carranza. Summa 1559, σ. 139)*. «Όταν κάποιος υποστηρίζει ότι τα λόγια: “ποιήσωμεν άνθρωπον” [Γένεσις 1:26] δεν τα είπε ο Πατήρ στον Υιό αλλά μόνο στον εαυτό του, τότε να είναι καταραμένος»· *Concil. Syrmii. (ό.π., σ. 68)*. «Από τα λόγια: “ποιήσωμεν άνθρωπον” συνεπάγεται ότι ο Θεός συνομιλούσε με κάποιον που βρισκόταν δίπλα του. Θα έπρεπε λοιπόν να υπάρχει κάποιος δίπλα του με τον οποίο συζητούσε τη δημιουργία του κόσμου»· *Αθανάσιος (Contra gentes orat., Opp. Parisiis 1627, τόμ. I, σ. 51)*. «Ένας μοναχικός δεν μπορεί να πει τα λόγια: “ποιήσωμεν άνθρωπον”»· *Πέτρος Λομβαρδός (Lib. I, dist. 2, c. 3)*. Επίσης και οι Προτεστάντες εξηγούν αυτό το χωρίο με αυτό τον τρόπο: «ποιήσωμεν άνθρωπον είναι ο λόγος μιας στοχασμένης συμβουλής [...]. Και από τα λόγια προκύπτει κατ' ανάγκην ότι στη θεότητα θα πρέπει να είναι περισσότερα του ενός πρόσωπα [...]. Διότι η *Heiligkeit* (*uns*)^{*} δείχνει ότι εκείνος που μιλά δεν είναι μόνος του, αν και οι Εβραίοι περιγελούν το κείμενο λέγοντας ότι πρόκειται για έναν τρόπο έκφρασης ακόμη και εκεί όπου δεν υπάρχουν περισσότερα του ενός πρόσωπα»· *Λούθηρος (τόμ. I, σ. 19)*. Μεταξύ των κύριων προσώπων της Τριάδας δεν πραγματοποιούνται όμως μόνο διαβουλεύσεις και συνομιλίες, αλλά και συμφωνίες, μάστιχα και *συμβόλαια*, ακριβώς όπως και στην ανθρώπινη κοινωνία. «Δεν απομένει τίποτε άλλο (αναφορικά δηλαδή με τη λύτρωση του ανθρώπου) από το να συμπεράνουμε μια συγκεκριμένη συμφωνία, δηλαδή ένα συμβόλαιο μεταξύ του Πατρός και του Υιού»· *Buddeus (Comp. inst. th. dog., lib. IV, c. 1, § 4, Not. 2)*. Καθώς όμως ο ουσιώδης δεσμός των θείων προσώπων είναι η *αγάπη*, τότε η Τριάδα είναι το ουράνιο πρότυπο του εσώτερου, του γαμήλιου δεσμού αγάπης. «Ας παρακαλέσουμε λοιπόν τον Υιό του Θεού, ώστε μέσα από το Άγιο Πνεύμα του, το οποίο είναι η συνάφεια και ο δεσμός της αμοιβαίας αγάπης μεταξύ του αιωνίου Πατρός και του Υιού, να δέσει τις καρδιές της νύφης και του νυμφίου»· *Orat. de conjugio. (Declam. Melanchth., τόμ. III, σ. 453)*.

Οι διαφορές μεταξύ των θείων όντων της Τριάδας είναι φυσικές, σωματικές διαφορές. «Μόνο ο Πατήρ έχει την ιδιότητα όχι να μην είναι γεννημένος, αλλά να έχει γεννήσει έναν Υιό, και μόνο ο Υιός έχει την ιδιότητα όχι να μην είναι γεννημένος, αλλά να είναι γεννημένος από την ουσία του Πατρός [...]. Είμαστε [όλοι] Υιοί Θεού, αλλά αυτό δεν ισχύει για αυτόν τον Υιό. Αυτός δηλαδή είναι *αληθινός* και *ιδιαιτέρος* Υιός λόγω της καταγωγής του, όχι λόγω υιοθεσίας, σύμφωνα με την αλήθεια, όχι με το όνομα, λόγω γέννησης, όχι λόγω δημιουργίας»· *Πέτρος Λ. (Lib. I, dist. 26, c. 2 και 4)*. «Ο Πατήρ είναι η αρχή του Υιού και ο Γεννήτορας· και ο Πατήρ είναι Πατήρ και δεν είναι Υιός κανενός, και ο Υιός είναι Υιός και όχι Αδελφός»· *Αθανάσιος (Contra Arianos,*

* *O Feuerbach αναφέρεται εδώ στη γερμανική απόδοση του αναφερθέντος βιβλικού ρητού, στην οποία είναι σαφές το υποκείμενο της πρότασης, το «εμείς»: «Lasst uns Menschen machen».*

orat. II, ed. cit., τόμ. Ι, σ. 320). «Όπως ένας σαρκικός υιός έχει τη σάρκα και το αίμα και την ουσία του από τον πατέρα, έτσι έχει και ο Υιός Θεού, γεννημένος από τον Πατέρα, τη θεία ουσία και φύση του εκ του Πατρός από την αιωνιότητα»- *Λούθηρος (τόμ. ΙΧ, σ. 408)*. Πρβλ. επίσης τον Μετλάχθωνα (*Loci praecip. theol., Witeb. 1595, σ. 30*) και τον Αυγουστίνο (*Epist. 170, § 6, ed. Antw. 1700*). Το ότι και στη Βίβλο ο Υιός Θεού σημαίνει έναν πραγματικό υιό συμπεραίνεται αναμφισβήτητα από το εξής χωρίο: «Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν» [*Ιωάννης 3:16*]. Εφόσον η αγάπη του Θεού, για την οποία μας μιλά αυτό το χωρίο, πρέπει να είναι μια αλήθεια, τότε πρέπει και ο Υιός να είναι μια αλήθεια, και μάλιστα, με απλή γερμανικά, μια σωματική αλήθεια. Εδώ βρίσκεται η έμφαση, στο ότι έδωσε τον Υιό του για εμάς – εδώ μόνο και η απόδειξη για το μέγεθος της αγάπης του. Πολύ σωστά λοιπόν εκφράζει το νόημα της Βίβλου το υμνολόγιο της ευαγγελικής κοινότητας, όταν λέγεται εκεί «για τον Πατέρα του Κυρίου μας Ιησού Χριστού, που είναι και δικός μας Πατέρας»:

Ο Γιος του δεν του είναι πολύ ακριβός,
Όχι! Τον έδωσε για εμένα,
Όστε από την αιώνια πυρά να λυτρωθώ
Με το ακριβό του αίμα.

Τόσο αγάπησες τον κόσμο,
Όστε η καρδιά σου έχει αφοσιωθεί σ' αυτόν,
Το Γιο σου, τη χαρά και τη ζωή σου,
Εκεί να δώσεις για θάνατο και οδύνη.

Το ότι ο Θεός είναι ένα τριπλό, ένα τριπρόσωπο ον σημαίνει ότι ο Θεός δεν είναι απλώς ένα μεταφυσικό, αφηρημένο, πνευματικό, αλλά και ένα *σωματικό ον*. Το κεντρικό σημείο της Τριάδας είναι ο Υιός, διότι ο Πατέρας είναι μόνο μέσω του Υιού, αλλά το μυστικό της γέννησης είναι το μυστικό της φυσικής. *Ο Υιός είναι η εν Θεώ ικανοποιημένη ανάγκη της αισθητηριακότητας ή της καρδιάς*, διότι όλες οι εγκάρδιες επιθυμίες, ακόμη και η επιθυμία ενός προσωπικού Θεού και η επιθυμία της ουράνιας μακαριότητας είναι αισθητηριακές επιθυμίες – μάλιστα, είναι αισθητηριακές επιθυμίες· διότι η καρδιά είναι ουσιασώς *υλιστική*, ικανοποιείται μόνο με ένα αντικείμενο το οποίο μπορεί να *δει* και να *αισθανθεί* κανείς. Αυτό γίνεται ιδιαίτερα σαφές από το ότι ο Υιός, εν μέσω της θείας Τριαδικότητας, έχει ως ουσιώδες και μόνιμο κατηγορημα το *ανθρώπινο σώμα*. «*Αμβρόσιος*: Είναι γραμμένο στην Προς Εφεσίους Επιστολή 1 ότι σύμφωνα με τη σάρκα τα πάντα είναι υποταγμένα σε αυτόν. *Χρυσόστομος*: Ο Πατέρας διέταξε ο Χριστός να λητρεύεται από όλους τους αγγέλους σύμφωνα με τη σάρκα. *Θεοδώρητος*: Το σώμα του Κυρίου αναστήθηκε μεν εκ νεκρών, και δοξάστηκε με θεία χάρη [...] αλλά είναι ένα σώμα και έχει την ίδια μορφή όπως και πριν» (πρβλ. Παράρτημα στο Συμβολικό Βιβλίο: «*Μαρτυρίες της Αγίας Γραφής και των Πατέρων για τον Χριστό*» και Πέτρος Λ. *lib. III, dist. 10, c. 1. 2*· πρβλ. εν' αυτού και τον *Λούθηρο*, τόμ. *XIX, σ. 464-468*). Σε συμφωνία με τα παραπάνω υμνολογεί η

ευαγγελική κοινότητα πιστών: «Θέλω να σε περιβάλλω με αγάπη και πίστη, έως ότου, όταν σιγήσει κάποτε το στόμα μου, να σε δω με το σώμα σου» – «Σε ευχαριστούμε, Κύριε, Ιησού Χριστέ, ότι αναλήφθηκες στους ουρανούς. Η αναχώρησή σου και ό,τι συνέβη εκεί αποβλήθει σε ένα χαρούμενο επανιδείν: Το ταξίδι που έκανε η κεφαλή είναι ταυτόχρονα η τροχιά των μελών του σώματός του» – «Τα μάτια σου, το στόμα σου, το σώμα σου το πλήγωσες για εμάς, στο οποίο τόση έχουμε εμπιστοσύνη, *όλα αυτά θα τα δω*». Ακριβώς για αυτόν το λόγο είναι ο Υιός Θεού ο αγαπημένος υιός της ανθρωπίνης καρδιάς, ο *νυμφίος* της ψυχής, το αντικείμενο μιας *τυπικής, προσωπικής* αγάπης. «Να θρηνείς για την αγάπη του Ιησού Χριστού, του νυμφίου σου, μέχρις ότου να μπορέσεις να τον *δεις*». *De modo bene vivendi, serm. X.* Πρβλ. επίσης *Scala claustr.* (Ψευδοβερνάρδος). «Το ότι θα δούμε τον Χριστό με τα *σωματικά μάτια* μας είναι εκτός αμφισβήτησης» (J.F. Buddeus. *Comp. inst. theol. dogm., lib. II, c. 3, § 10*).

Η διαφορά μεταξύ του πληρωμένου από τον Υιό ή αισθητηριακού και του άνευ Υιού ή αναισθητηριακού Θεού δεν είναι τίποτε περισσότερο από τη διαφορά μεταξύ του μυστικιστικού και του ορθολογικού, του έλληλογου ανθρώπου. Ο έλληλογος άνθρωπος *ζει και σκέφτεται*: συμπληρώνει το *έλλειμμα της σκέψης* μέσα από το *βίο*, και το *έλλειμμα του βίου* μέσα από τη *σκέψη*, τόσο θεωρητικά, καθώς μέσα από τον ίδιο το Λόγο πειθείται για την πραγματικότητα της αισθητηριακότητας, όσο και πρακτικά, καθώς συνδυάζει τη βιοτική δραστηριότητα με την πνευματική δραστηριότητα. Αυτό που έχω στο βίο δεν χρειάζεται να το θέσω στο πνεύμα, στο μεταφυσικό ον, στο Θεό – η αγάπη, η φιλία, η εποπτεία, ο κόσμος εν γένει μου δίνει αυτό που η σκέψη δεν μου δίνει, δεν μπορεί να μου δώσει, αλλήλα και δεν *πρέπει* να μου δώσει. Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο θέτω στη σκέψη τις αισθητηριακές ανάγκες της καρδιάς παράμερα, για να μη συσκοτίσω το Λόγο μέσα από *επιθυμίες*: στη *διάκριση* των δραστηριοτήτων συνίσταται η *σοφία* του βίου και της σκέψης – δεν χρειάζομαι κανένα Θεό ο οποίος να μου υποκαθιστά το έλλειμμα της πραγματικής φυσικής μέσα από μια *μυστική, φανταστική φυσική*. Η καρδιά μου είναι ικανοποιημένη όταν είμαι πνευματικά δραστήριος – απέναντι λοιπόν στη δύστροπη καρδιά, η οποία υπερβαίνει τα όριά της και αναμειγνύεται, ως μη όφειλε, στις υποθέσεις του Λόγου, σκέφτομαι ψυχρά, αδιάφορα, *αφηρημένα, δηλαδή ελεύθερα*: δεν σκέφτομαι λοιπόν για να ικανοποιήσω την καρδιά μου, αλλήλα για να ικανοποιήσω το *Λόγο μου που δεν ικανοποιείται από την καρδιά μου*: σκέφτομαι μόνο προς όφελος του Λόγου, από *καθαρή ορμή γνώσης*, θέλω από το Θεό μόνο την απόλαυση της *σαφούς, καθαρής* διάνοιας. Αναγκαστικά λοιπόν ο Θεός του έλληλογου μυαλού είναι ένας *άλλος* από το Θεό της καρδιάς, η οποία θέλει *μόνο εαυτήν* να ικανοποιεί με τη σκέψη, με το Λόγο. Και ακριβώς αυτό θέλει ο μυστικιστής άνθρωπος, ο οποίος δεν αντέχει την επεξηγηματική πυρά της διαχωριστικής και οριοθετικής κριτικής· διότι το μυαλό του είναι διαρκώς συννεφιασμένο από τους ατμούς που αναδύονται από τον άσβεστο οργασμό του έμπλητου επιθυμιών θυμικού του. Δεν καταλήγει ποτέ στην *αφηρημένη* σκέψη, δηλαδή στην *ανιδιοτελή*, στην *ελεύθερη* σκέψη, αλλήλα ακριβώς γι' αυτό δεν καταλήγει ποτέ στην *εποπτεία των πραγμάτων* στην *αλήτη τους φυσικότητα*, στην *αλήθεια* και

στην *πραγματικότητά τους*· ως εκ τούτου, ως ένα πνευματικό ερμαφρόδιτο, ταυτίζει *άμεσα, χωρίς κριτική*, την ανδρική αρχή της σκέψης και τη θηλυκή αρχή της αισθητηριακής εποπτείας, δηλαδή θέτει προς εαυτόν ένα Θεό στον οποίο με την *ικανοποίηση της γνωστικής ορμής του ικανοποιεί άμεσα τη γενετήσια ορμή του*, δηλαδή την ορμή για ένα εμπρόσωπο ον. Έτσι, μόνο από την ασέληγεια ενός μυστικιστικού ερμαφροδιτισμού, από ένα λήγνο όνειρο, από μια νοσηρή μετάσταση του γενετήσιου υλικού στον εγκέφαλο γεννήθηκε το τέρας της *σεληνιακής* φύσης στο Θεό· διότι, όπως δείχτηκε, αυτή η φύση δεν αντιπροσωπεύει τίποτε περισσότερο από τις επιθυμίες της σάρκας οι οποίες συσκοτίζουν το φως της διάνοιας.

Αναφορικά με την Τριαδικότητα, μόνο η εξής παρατήρηση. Οι παλαιότεροι θεολόγοι έλεγαν ότι τα *ουσιώδη κατηγορήματα* του Θεού ως Θεού είναι σαφή ήδη από το φως του *φυσικού Λόγου*. Για ποιον άηλο λόγο όμως μπορεί ο Λόγος να γνωρίσει *από τον ίδιο τον εαυτό του* το θείο ον, εάν το θείο ον δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια αντικειμενική ουσία της διάνοιας; Για την Τριαδικότητα έλεγαν ότι είναι γνωστή μόνο μέσω της Αποκάλυψης. Γιατί όχι μέσω του Λόγου; Διότι αντιφάσκει στο Λόγο, δηλαδή επειδή δεν εκφράζει μια ανάγκη του Λόγου, αλλά μια αισθητηριακή ανάγκη, μια ανάγκη άνεσης. Άλλωστε η ρήση: Κάτι προέρχεται από την Αποκάλυψη σημαίνει εν γένει το αυτό όπως: Κάτι μας έχει μεταβιβαστεί μόνο *μέσω της παράδοσης*. Τα δόγματα της θρησκείας γεννήθηκαν σε συγκεκριμένες περιόδους, για συγκεκριμένες ανάγκες, υπό συγκεκριμένες συνθήκες και παραστάσεις· γι' αυτόν το λόγο έχουν εξαφανιστεί για τους ανθρώπους μιας κατοπινής περιόδου, στην οποία έχουν παρέλθει αυτές οι σχέσεις, οι ανάγκες, οι παραστάσεις, και [τα δόγματα] αποτελούν γι' αυτούς κάτι ακατανόητο, ασύλληπτο, απλώς παραδοσιακό, δηλαδή Αποκαλιφθέν. Η αντίθεση μεταξύ Αποκάλυψης και Λόγου περιορίζεται απλώς στην αντίθεση μεταξύ ιστορίας και Λόγου, περιορίζεται απλώς στο ότι η ανθρωπότητα σε μια συγκεκριμένη περίοδο *δεν μπορεί* πλέον να κάνει αυτό που σε μια *άλλη* περίοδο μπορούσε πολύ καλά να κάνει, ανεξαρτήτως εάν ο άνθρωπος ως άτομο δεν φέρεται αδιαφορα προς εκείνη την περίοδο, αλλά ξεδιπλώνει τη δυνατότητά του μόνο σε στιγμές ιδιαίτερης έξωθεν πρόκλησης και έσωθεν αναστάτωσης. Έτσι γεννιούνται τα έργα των ιδιοφυϊών μόνο υπό εντελώς ιδιαίτερους εσωτερικούς και εξωτερικούς όρους, οι οποίοι συνδυάζονται μόνο άπαξ· είναι άπαξ λεγόμενα*.

* *Ελληνικά*
στο κείμενο.

ξένα και ασύλληπτα. Δεν γνωρίζει πλέον πώς τα δημιούργησε και πώς μπόρεσε να τα δημιουργήσει, δηλαδή δεν μπορεί πλέον να τα εξηγήσει *μέσα από τον εαυτό του*, πολύ λιγότερο δε να τα δημιουργήσει ξανά. Αυτό όμως δεν πρέπει και να γίνει. Τέτοια επανάληψη θα ήταν άχρηστη, και επειδή άχρηστη, άνευ πνεύματος. Το επαναλαμβάνουμε: «Καθετί αληθινό είναι μόνο μία φορά». Μόνο αυτό που συμβαίνει *άπαξ* συμβαίνει *κατ' ανάγκην*, και μόνο αυτό που είναι αναγκαίο είναι *αληθινό*. Η *χρεία* είναι το μυστικό κάθε αληθινής δημιουργίας. Μόνο εκεί όπου υπάρχει χρεία ενεργεί η φύση, και μόνο εκεί όπου ενεργεί η φύση υπάρχει ιδιοφυΐα, το πνεύμα της αλάθητης αλήθειας. Όσο ανόητο λοιπόν

θα ήταν το να θέλουμε σε ώριμα χρόνια να συναγάγουμε τα έργα της νεότητάς μας από μια ιδιαίτερη άνωθεν έμπνευση, επειδή το περιεχόμενο και η προέλευσή τους μας έχουν γίνει ξένα και ασύλληπτα, τόσο ανόητο είναι να υποστηρίζουμε για τις διδασκαλίες και τις παραστάσεις μιας παρελθούσας περιόδου ότι έχουν υπερανθρώπινη και εξωανθρώπινη, δηλαδή φανταστική, ψευδαισθησιακή προέλευση, επειδή οι κατοπινοί άνθρωποι δεν τις βρίσκουν πλέον στο Λόγο τους.

[X]

Η Δημιουργία εκ του μηδένος εκφράζει την αθειότητα, την ανουσιότητα, δηλαδή τη μηδαμινότητα του κόσμου. Το Μηδέν, από το οποίο έχει γίνει ο κόσμος, είναι το ολόδικό του Μηδέν.

Δημιουργημένο είναι εκείνο που κάποτε δεν υπήρχε, που κάποτε δεν θα υπάρχει, κάτι συνεισώς που δεν μπορεί να είναι, κάτι που μπορούμε να σκεφτούμε ως *μη ον*, εν ολίγοις κάτι που δεν εμπεριέχει εντός του τη βάση του Είναι του, κάτι που δεν είναι αναγκαίο. «Εφόσον τα πράγματα προέρχονται από το Μηδέν τους, τότε δεν μπορούν διόλου να είναι, και πρόκειται συνεισώς για αντίφαση το ότι είναι *αναγκαία*». Duns Scotus (στον Rixner, *Geschichte der Philosophie*, τόμ. II, σ. 78). Αλλά μόνο η *αναγκαία* ύπαρξη είναι *ύπαρξη*. Εάν δεν είμαι αναγκαίος, εάν δεν αισθάνομαι τον εαυτό μου αναγκαίο, τότε αισθάνομαι ότι είναι ένα και το αυτό εάν είμαι ή δεν είμαι, ότι δηλαδή η ύπαρξή μου είναι *ανάξια, μηδαμινή*. Είμαι μηδέν και δεν είμαι αναγκαίος – αυτό είναι κατά βάση το ίδιο πράγμα. «Η Δημιουργία είναι μια πράξη της απλής θείας βούλησης, η οποία καλεί στο Είναι αυτό που προηγουμένως ήταν Μηδέν, και αυτό καθ' εαυτό ταυτόχρονα είναι μηδέν αλλά και προέρχεται από το Μηδέν». Αλθέρτος Μ. (*De mirab. scient. Dei*, P. II, Tr. 1, Qu. 4, Art. 5, memb. II). Επειδή όμως ο κόσμος τίθεται ως μη αναγκαίος, πρέπει απλώς να δοκιμασθεί η εξωκοσμική και υπερκοσμική ουσία, δηλαδή η ουσία του ανθρώπου, ως το *αποκλειστικά αναγκαίο, αποκλειστικά πραγματικό ον*. Καθώς το ένα τίθεται ως μηδαμινό, ως εν τω χρόνω, τίθεται αναγκαία το άλλο ως το ουσιώδες, το ον, το αιώνιο. Η Δημιουργία είναι η *απόδειξη* ότι ο Θεός *είναι, ότι είναι αποκλειστικά αληθινός*. «Αυτό που έχει ξεκινήσει από το Μηδέν και μπορεί να vonθεί ως *μη ον* και, εφόσον δεν συνίσταται σε κάτι άλλο, επανανίπτει στο Μηδέν, και αυτό που έχει ένα παρελθόν Είναι, το οποίο δεν είναι πλέον, και ένα μέλλοντικό Είναι, το οποίο δεν είναι ακόμη, αυτό δεν έχει κανένα ιδιαίτερο και απόλυτο Είναι. Εσύ όμως, Θεέ, είσαι αυτό που είσαι. Μόνο εσύ *είσαι* με ιδιαίτερο και απλούστατο τρόπο, διότι δεν έχεις κανένα παρελθόν και κανένα μέλλοντικό, αλλά μόνο ένα παρόν Είναι και δεν μπορείς να vonθείς ως *μη ον*». Άνσελμος της Κανταβρυγίας (*Proslogium*, c. 22). «Άγιε Θεέ! Δεν δημιούργησες τον ουρανό και τη γη από *Εσένα*, διότι τότε θα ήταν *όμοια με εσένα*. Αλλά δεν υπήρχε τίποτε άλλο εκτός από *Εσένα* από το οποίο θα μπορούσες να τα κάνεις. Τα έκανες λοιπόν από το *Μηδέν*». Αυγουστίνος (*Confess., lib. XII, c. 7*). «Αληθινός είναι μόνο ο Θεός, διότι είναι αμετάβλητος· διότι κάθε μεταβολή κάνει το Είναι Μηδέν. Εάν όμως είναι μόνο αυτός αμετάβλητος, τότε όλα όσα

έχει κάνει είναι *μεταβλητά*, διότι τα έκανε από το Μηδέν, δηλαδή από αυτό που δεν είναι διόθου»· του ιδίου (*De nat. boni adv. Manich., c. 1 u. 19*). «Το δημιουργημά δεν επιτρέπεται να εξομοιωθεί σε τίποτε με το Θεό, εάν όμως δεν είχε καμία αρχή που είναι και της διάρκειας, τότε θα είχε εξομοιωθεί με το Θεό»· Αλβέρτος Μ. (L. c., *Quaest. incidens 1*). Το θετικό, το ουσιαστικό του κόσμου δεν είναι αυτό που κάνει κόσμο τον κόσμο, αυτό που τον διαφοροποιεί από το Θεό –αυτή η διαφορά είναι ακριβώς η περατότητα και η μηδαμινότητά του– αλλή, πολύ περισσότερο, αυτό που *δεν είναι αυτός ο ίδιος*, αυτό που είναι ο Θεός εντός του. «Όλα τα δημιουργήματα είναι ένα καθαρό ουδέν [...] , δεν έχουν καμία ουσία, διότι η ουσία τους κυμαίνεται στην παρουσία του Θεού. Εάν ο Θεός στρεφόταν αλλού για μια στιγμή, θα γινόταν μηδέν» (*Κηρύγματα πριν και κατά τη διάρκεια της εποχής του Tauler, ed. c., σ. 29*· πρβλ. επίσης Αυγουστίνος, για παράδειγμα, *Confess., lib. VII, c. 11*). Πολύ ορθά από τη σκοπιά της θρησκείας, διότι ο Θεός είναι η ουσία του κόσμου, η οποία όμως παριστάνεται ως ένα ον διαφορετικό από τον κόσμο και εμπρόσωπο. – Ο κόσμος είναι και υπάρχει όσο το θέλει ο Θεός. Ο κόσμος είναι παροδικός, αλλή ο άνθρωπος αιώνιος. «Όσο το θέλει, παραμένει και διατηρείται καθετί από τη δύναμή του, αλλή το τέλος εξαρτάται από τη βούλησή του»· Αμβρόσιος (*Hexaem., lib. 1, c. 5*). «Τα πνεύματα που έχουν δημιουργηθεί από το Θεό δεν παύουν ποτέ να υπάρχουν. Τα ουράνια σώματα όμως διατηρούνται για όσο διάστημα ο Θεός θέλει την ύπαρξή τους»· Buddeus (L. c., *lib. II, c. 2, § 47*). «Έτσι, ο Θεός δεν δημιουργεί απλώς, αλλή αυτό που δημιουργεί το κρατά στην ουσία του, το διατηρεί για τόσο διάστημα όσο θέλει ο ίδιος να θεωρεί πως δεν θα πρέπει πλέον να υπάρχει. Όπως άλλωστε θα έρθει και ο καιρός όπου δεν θα υπάρχουν πια ήλιος, φεγγάρι και άστρα»· Λούθηρος (τόμ. IX, σ. 418). «Το τέλος θα έρθει πριν να το σκεφτούμε»· του ιδίου (τόμ. XI, σ. 536). *Μέσα από τη Δημιουργία του κόσμου εκ του μηδενός ο άνθρωπος δίνει στον εαυτό του τη βεβαιότητα ότι ο κόσμος δεν είναι τίποτε και ότι δεν μπορεί να κάνει τίποτε ενάντια στον άνθρωπο*. «Έχουμε έναν Κύριο που είναι μεγαλύτερος από όλο τον κόσμο, έχουμε έναν τόσο ισχυρό Κύριο, ώστε, όταν απλώς μιλά, γεννιούνται όλα τα πράγματα [...] . Γιατί θα έπρεπε λοιπόν να φοβόμαστε, αφού είναι ευνοϊκός προς εμάς;»· του ιδίου (τόμ. VI, σ. 293). Για το λόγο αυτό ταυτόσημη με την πίστη στη Δημιουργία εκ του μηδενός είναι η πίστη στην αιώνια ζωή του ανθρώπου, στη νίκη επί του θανάτου, στο τελευταίο φυσικό όριο του ανθρώπου – στην Ανάσταση των νεκρών. «Πριν από 6000 χρόνια όλος ο κόσμος δεν ήταν τίποτε· ποιος έκανε λοιπόν τον κόσμο; [...] Ο ίδιος Θεός και Δημιουργός μπορεί να σε αναστήσει και εσένα από τους νεκρούς· θέλει να το κάνει και μπορεί να το κάνει»· Λούθηρος (τόμ. XI, σ. 426. Πρβλ. επίσης 421 κ.ε.). «*Εμείς οι Χριστιανοί είμαστε μεγαλύτεροι και περισσότεροι από όλα τα δημιουργήματα*, όχι εντός μας ή εξαιτίας μας αλλή μέσω του χαρίσματος του Θεού στον Χριστό, ενάντια στον οποιο ο κόσμος δεν είναι τίποτε και δεν μπορεί τίποτε»· του ιδίου (τόμ. XI, σ. 377).

[XI]

Η Κτίση έχει μόνο έναν εγωιστικό σκοπό και νόημα. «Ο σκοπός της Δημιουργίας του κόσμου ήταν αποκλειστικά λόγω του Ισραήλ. Ο κόσμος δημιουργήθηκε λόγω των Ισραηλιτών και αυτοί οι ίδιοι είναι ο καρπός, αλλήλοι υπόλοιποι λαοί είναι το περιβήτημα». «Εάν δεν υπήρχαν οι Ισραηλίτες, τότε δεν θα έπεφτε καμία βροχή στον κόσμο και ο ήλιος δεν θα ανέτειλλε, εφόσον δεν συμβαίνει αυτό εξαιτίας τους, όπως (Ιερεμίας 33:25) λέγεται: Αλλή να τι λέω εγώ ο Κύριος: Έχω κάνει συμφωνία με την ημέρα και τη νύχτα κι έχω θέσει τους νόμους του ουρανού και της γης». «Αυτός (ο Θεός) είναι ο συγγενής μας και εμείς είμαστε οι συγγενείς του [...] Όποιος δίνει χαστούκι σε έναν Ισραηλίτη διαπράττει το ίδιο ως εάν να έδινε χαστούκι στη Θεία Μεγαλειότητα»· Eisenmenger (*Entdecktes Judenthum*, τόμ. I, κεφ. 14)*. Οι Χριστιανοί μέμφονταν τους Εβραίους γι' αυτή την έπαρση, αλλή μόνο επειδή το Βασίλειο του Θεού είχε αφαιρεθεί από αυτούς και είχε παραχωρηθεί στους Χριστιανούς. Γι' αυτό και βρίσκουμε στους Χριστιανούς τις ίδιες σκέψεις και φρονήματα όπως στους Ισραηλίτες. «Μάθε ότι, όπως ο Θεός σε δέχεται, έτσι και οι εχθροί σου είναι εχθροί του»· Λούθηρος (τόμ. VI, σ. 99). «Όποιος περιφρονεί εμένα περιφρονεί το Θεό» (τόμ. XI, σ. 538). «Ο Θεός πάσχει και γίνεται στόχος περιφρόνησης και διώξης σε εμάς» (τόμ. IV, σ. 577). «Οι Χριστιανοί είναι η αιτία λόγω της οποίας ο Θεός διαφυλάττει όλο τον κόσμο [...] Ο Πατέρας αφήνει τον ήλιο του να ανατείλει πάνω από τους κακούς και τους καλούς και αφήνει τη βροχή να πέσει πάνω σε δικαίους και άδικους. Αλλή όλα αυτά συμβαίνουν εξαιτίας των ευσεβών και των ευγλωμονούντων» (τόμ. XVI, σ. 506). «Η συνολική φύση δημιουργήθηκε για το όφελος των ευσεβών και εξαιτίας τους»· Μετλάχθων (*Epist. sel. a., C. Peucero ed., Βιτεμ. 1565, σ. 558*). «Η χριστιανική Εκκλησία δημιουργήθηκε πριν από όλα τα πράγματα, γι' αυτήν έγινε ο κόσμος. (Ερμάς στον Ποιμένα.) Τα πάντα είναι για τον άνθρωπο, ο άνθρωπος είναι για τον Χριστό, ο Χριστός για το Θεό. Ο Θεός έπλησσε τον κόσμο για τους εκλεκτούς· με τη Δημιουργία ο Θεός δεν είχε κανέναν άλλο σκοπό από τη θεμελίωση της Εκκλησίας» (*Malebranche στον Mosheim, ad Cudworth; Syst. int., sect. V, c. 5, § 4*). Από εδώ και η πίστη των Χριστιανών ότι είναι θείω δικαίω οι κάτοχοι όλης της γης ή του κόσμου, και ότι οι άθαιοι και οι άπιστοι είναι οι παράνομοι κάτοχοι των εδαφών τους. Μια πίστη η οποία, παρεμπιπτόντως, απαντά και στους Μωαμεθανούς. «*Le monde*» έλεγαν

* Ο Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704), καθηγητής Ανατολικών Γλωσσών στη Χαϊδελβέργη, έγινε διάσημος με το έργο του, στο οποίο παραπέμπει ο Feuerbach, «Ανακαλυφθείς Ιουδαϊσμός ή Αναφορά για το πώς οι Εβραίοι βλασφημούν το Χριστιανισμό κ.λπ.» (*«Entdecktes Judentum, oder Bericht, wie die Juden das Christentum etc. lästern»*). Στο έργο αυτό ο Eisenmenger παρέθετε πηγές από 196 Εβραίους συγγραφείς, στοιχειοθετώντας έτσι το αντιεβραϊκό εγχείρημά του. Λόγω της διάδοσης του εν λόγω έργου, εβραϊκοί φορείς προσέφεραν 12.000 γκούλντες στο συγγραφέα για να το αποσύρει, ενώ ο βασιλιάς της Πρωσίας Φρειδερίκος Γουλιέλμος Α' διάταξε τη δημοσίευσή του στο Κένιγκσμπεργκ το 1711 με δική του δαπάνη.

και αυτοί «*est à nous avec tout ce qui paroît à la surface du globe*» [Ο κόσμος είναι δικός μας με ό,τι εμφανίζεται στην επιφάνεια του πλανήτη] (Oelsner, *Effets de la Religion de Mohammed, Παρίσι 1810, σ. 52*). Έτσι, ο άνθρωπος καθιστά το Θεό δημιουργό του κόσμου για να καταστήσει *εαυτόν σκοπόν, κύριο του κόσμου*. Επιβεβαιώνεται λοιπόν και με αυτό το παράδειγμα ότι η περί Θεού συνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο από την *αυτοσυνείδηση* του ανθρώπου, ότι ο Θεός είναι μόνο *in abstracto*, δηλαδή vonτά, αυτό που ο άνθρωπος είναι *in concreto*, δηλαδή στην πραγματικότητα.

[XII]

Η Πρόνοια είναι η θρησκευτική συνείδηση του ανθρώπου όσον αφορά τη διαφορά του από τα ζώα, από τη φύση εν γένει.

«Μή τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ;» (Παύλος, *Προς Κορινθίους Α' 9:9*) Όχι! *Σε εμάς αναφέρεται η μέριμνά του, όχι στα βόδια, στα άλογα, στα γαϊδούρια, τα οποία έχουν δημιουργηθεί για το δικό μας όφελος»*. J. L. Vivis Val. (*De verit. rel. chr. Bas. 1544, σ. 108*). «Η Πρόνοια του Θεού έχει σε όλα τα άλλα πλάσματα τον άνθρωπο ως στόχο της. Ματθαίος 10:31: πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς. Προς Ρωμαίους 8:20: τῆ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη»· M. Chemnitii (*Loci theol., Francof. 1608, P. I, S. 312*). «Τον μέλει το Θεό για τα βόδια; Τόσο λίγο όσο και για τα υπόλοιπα άλογα όντα. Εντούτοις η Γραφή λέει [Σοφία [Σοφομῶντος] 6] ότι προνοεῖ για τα πάντα. Έχει λοιπόν μια γενική Πρόνοια και μέριμνα για καθεὶ δημιουργημένο, ἀλλὰ *ιδιαιτέρη* [Πρόνοια έχει] μόνο για τα ἔλληγα όντα»· Petrus L. (*Lib. I, dist. 39, c. 3*). Εδώ έχουμε και πάλι ένα παράδειγμα του πῶς η χριστιανική σοφιστική αποτελεί προϊόν της χριστιανικής πίστης, ιδιαίτερα της πίστης στη Βίβλο ως το λόγο του Θεού. Ο Θεός δεν νοιάζεται για τα βόδια· ο Θεός νοιάζεται για τα πάντα, ἄρα και για τα βόδια. Αυτά είναι αντιφάσεις· ἀλλὰ ο λόγος του Θεού δεν μπορεί να αντιφάσκει προς εαυτόν. Πῶς βγαίνει λοιπόν η πίστη από αὐτή την αντίφαση; Μόνο υπεισάγοντας μεταξύ της θέσης και της ἀρνήσης του υποκειμένου ένα κατηγορημα, το οποίο είναι το ίδιο *ταυτόχρονα μια θέση και μια ἀρνηση*, δηλαδή είναι το ίδιο μια αντίφαση, μια θεολογική αυταπάτη, ένα σόφισμα, ένα ψέμα. Έτσι είναι και εδῶ με το κατηγορημα: γενικό. Μια γενική Πρόνοια είναι μια Πρόνοια απαιτηλή, στ' ἀλήθεια *καμία*. Μόνο η *ειδική* Πρόνοια είναι *Πρόνοια* – Πρόνοια με την έννοια της θρησκείας. «Η σαρκική αίσθηση» λέει ορθότατα ο Καθβίνος «παραμένει μόνο σε μια γενική Πρόνοια και πιστεύει ότι η δύναμη που έχει εμφυτευτεί στα πράγματα από το Θεό στην απαρχή της Δημιουργίας αρκεί για τη συντήρησή τους. Η θρησκευτική αίσθηση όμως, η πίστη πηγαίνει βαθύτερα και γνωρίζει ότι ο Θεός δεν μεριμνά με μια γενική ἀλλὰ με μια ειδική Πρόνοια για όλα όσα έχει πλάσει, μέχρι το μικρότερο σπουργίτι, ότι *καμία σταγόνα βροχής δεν πέφτει χωρίς τη ρητή βούληση του Θεού, κανένας άνεμος δεν φυσά ἢ δεν σκάνεται χωρίς την ειδική διαταγή του*» (*Instit. christ. rel., lib. I, c. 16, sect. 1, 5, 7*)²³³.

233. Αυτό το κεφάλαιο, και το επόμενο είναι –όπως βέβαια και ο Καθβίνος εν γένει– άκρως αξιανάγνωστες, ενδιαφέρουσες αποδείξεις για τον μιστό, υποκριτικό εγωισμό και σκοταδισμό του θεολογικού πνεύματος.

Η γενική Πρόνοια, η Πρόνοια που εκτείνεται εξίσου στα άλογα όσο και στα έλληλα όντα, εκείνη που δεν διακρίνει τον άνθρωπο από τα κρίνα στον αγρό και από τα πτηνά του ουρανού, δεν είναι τίποτε άλλο από την προσωποποιημένη και προικισμένη με διάνοια φύση – μια παράσταση την οποία μπορεί να έχει κανείς *χωρίς θρησκεία*. Η ίδια η θρησκευτική συνείδηση το παραδέχεται αυτό εφόσον λείει: Όσοι αρνείται την Πρόνοια αίρει τη θρησκεία, θέτει τον άνθρωπο στο ίδιο επίπεδο με τα ζώα – δηλώνει δηλαδή ότι *εκείνη* η Πρόνοια στην οποία μετέχουν τα ζώα δεν είναι στ' αλήθεια καμία Πρόνοια. Όπως είναι πηλασμένο το αντικείμενο της Πρόνοιαι, έτσι είναι πηλασμένη και η Πρόνοια, *εκείνη* η Πρόνοια συνεπώς η οποία έχει ως αντικείμενό της τα φυτά και τα ζώα είναι η ίδια φυτικού και ζωικού είδους. Η Πρόνοια δεν είναι τίποτε άλλο από την *εσωτερική φύση* ενός πράγματος – αυτή η εσωτερική φύση είναι το πνεύμα του, ο φύλακας άγγελός του, η *αναγκαιότητα για το ότι είναι*. Όσο ανώτερο, όσο πιο αξιόλογο είναι ένα ον, τόσο περισσότερο έχει λόγο να είναι, τόσο πιο *αναγκαίο* είναι, τόσο λιγότερο είναι παραδομένο στη συγκυρία. Κάθε ον είναι όμως *αναγκαίο* μόνο μέσα από αυτό με το οποίο *διαφέρει* από άλλα όντα – η διαφορά είναι η βάση της ύπαρξης. Έτσι, ο άνθρωπος είναι *αναγκαίος* μόνο ως προς το ότι διαφέρει από τα ζώα – η Πρόνοια συνεπώς δεν είναι τίποτε άλλο από τη συνείδηση του ανθρώπου για την *αναγκαιότητα της ύπαρξής του*, για τη διαφορά της ουσίας του από άλλα φυσικά όντα, συνεπώς μόνο *εκείνη* η Πρόνοια η οποία εξαντικειμενικεύει για τον άνθρωπο αυτή τη διαφορά είναι Πρόνοια. Αυτή η Πρόνοια όμως είναι η *ειδική*, δηλαδή η Πρόνοια της *αγάπης*, διότι μόνο η αγάπη ενδιαφέρεται για το ειδικό [στοιχείο] ενός όντος. Πρόνοια *χωρίς αγάπη* είναι μια παράσταση *χωρίς βάση, χωρίς πραγματικότητα*. Η αλήθεια της Πρόνοιαι, η *αληθινή* Πρόνοια είναι η αγάπη. Ο Θεός *αγαπά* τους ανθρώπους, όχι τα ζώα, τα φυτά· διότι μόνο χάριν των ανθρώπων επιτελεί εξαιρετικές πράξεις, πράξεις της αγάπης – *θαύματα*. Όπου δεν υπάρχει κοινότητα δεν υπάρχει αγάπη. Ποιος δεσμός όμως θα μπορούσε να συνδέει τα ζώα, εν γένει τα υπόλοιπα φυσικά όντα, με το Θεό; Ο Θεός δεν γνωρίζει τον εαυτό του σε αυτά· διότι αυτά δεν τον γνωρίζουν· σε αυτό όμως που δεν βρίσκω τον εαυτό μου πώς μπορώ να το αγαπώ; «Ο Θεός, όπως λέγεται, δεν μιλά με τα γαϊδούρια και τα βόδια, όπως λείει ο Παύλος: Νοιάζεται ο Θεός για τα βόδια; Αλλά μιλά με το κατανοητικό πλάσμα, που είναι φτιαγμένο σύμφωνα με την *εικόνα* του, ώστε αυτό να ζει αιωνίως μαζί του»· *Λούθηρος* (τόμ. II, σ. 156).²³⁴

234. «Πιστεύω» λείει ο Μωυσής Μαιμονίδης (στο *H. Grotii Philosoph. sententiae de fato, Αμστερνταμ 1648, σ. 311-325*) «ότι η Πρόνοια του Θεού μεταξύ όλων των όντων υπό τη σελήνη μεριμνά αποκλειστικά για τα άτομα του ανθρώπινου γένους. Η άποψη η οποία βάζει τη Θεία Πρόνοια να μεριμνά εξίσου για τα ζώα και για τους ανθρώπους είναι ολέθρια. Ο προφήτης Αμβακούμ (1: 14) λείει: "και ποιήσεις τους ανθρώπους ως τους Ιχθύες της θαλάσσης και ως τὰ ἔρπετά τὰ οὐκ ἔχοντα ἠγούμενον", δείχνοντας έτσι με σαφήνεια ότι τα άτομα των ζωικών γενών δεν αποτελούν αντικείμενα της Θείας Πρόνοιαι (extra curam Dei posita). Η Πρόνοια εξαρτάται από τη διάνοια και διαρρυθμίζεται σύμφωνα με τη διάνοια. Όσο συμμετέχει ένα ον στη διάνοια, τόσο συμμετέχει και στη Θεία Πρόνοια. Ακόμη λοιπόν και αναφορικά με τον άνθρωπο, η Πρόνοια δεν είναι όμοια, αλλά είναι τόσο διαφορετική, όσο διαφορετικά είναι τα πνεύματα των ανθρώπων. Η Πρόνοια διαμορφώνεται σε κάθε άνθρωπο ανάλογα με τις πνευ-

Μόνο στον άνθρωπο είναι ο Θεός μεθ' εαυτών· μόνο στον άνθρωπο αρχίζει η θρησκεία, αρχίζει η Πρόνοια· διότι αυτή δεν είναι κάτι διαφορετικό από εκείνη· πολύ περισσότερο, η *θρησκεία* είναι η ίδια η Πρόνοια του ανθρώπου. Όποιος κάνει τη θρησκεία, δηλαδή την πίστη στον εαυτό του, την πίστη στον άνθρωπο, την πίστη στην άπειρη σημασία της ουσίας του, στην αναγκαιότητα της ύπαρξής του, αυτός κάνει την Πρόνοια. Μόνο εκείνος είναι εγκαταλελειμμένος ο οποίος εγκαταλείπει εαυτόν· μόνο εκείνος είναι χαμένος ο οποίος απειληίζεται· μόνο εκείνος είναι χωρίς Θεό ο οποίος είναι χωρίς πίστη, δηλαδή χωρίς θάρρος. Πού θέτει η θρησκεία τις αληθινές αποδείξεις της Πρόνοιας; Στα φαινόμενα της φύσης, τα οποία είναι με συγκεκριμένο τρόπο έξω από τη θρησκεία αντικείμενα για εμάς στην αστρονομία, στη φυσική, στη φυσική ιστορία; Όχι! Σε εκείνα τα φαινόμενα τα οποία είναι αποκλειστικά αντικείμενο της θρησκείας, αντικείμενο της πίστης, τα οποία εκφράζουν μόνο την πίστη στη θρησκεία καθ' εαυτή, δηλαδή την αλήθεια και την πραγματικότητα του ανθρώπου – στις θρησκευτικές καταστάσεις, στα μέσα και στους θεσμούς τα οποία ο Θεός διάταξε αποκλειστικά για τη σωτηρία του ανθρώπου, εν οίλοις στα θαύματα· διότι ακόμη και τα μέσα της εκκλησιαστικής χάριτος, τα μυστήρια, ανήκουν στην τάξη των θαυμάτων της Πρόνοιας. «Αν και η θεώρηση της συνοδικής φύσης μάς θυμίζει το Θεό, εντούτοις θα πρέπει να κατευθύνουμε εν πρώτοις την αίσθηση και το βλέμμα μας σε όλη τα προϊόντα στα οποία ο Θεός αποκαλύφθηκε στην Εκκλησία, όπως στην έξοδο από την Αίγυπτο, στη φωνή που αντήχησε στο όρος Σινά, στον Ιησού που ανασταίνει τους νεκρούς και ανασταίνεται ο ίδιος κ.λπ. Τα πνεύματα θα πρέπει λοιπόν διαρκώς να λαμβάνουν υπόψη αυτά τα προϊόντα και ενισχυμένα από αυτά να σκέφτονται το κεφάλαιο της Δημιουργίας και μόνο κατόπιν να παρατηρούν τα ίχνη του Θεού που έχουν εγχαραχτεί στη φύση»· *Μετὰ γὰρ τῶν (Locī, de creat., σ. 62, Βιτεμβέργη, 1595)*. «Ὡς θαυμάζουσαν ἀλλοῦ τὴν Δημιουργίαν· ἐγὼ θαυμάζω περισσότερο τὴν Λύτρωσιν. Εἶναι θαυμάσιον τὸ ὅτι ἡ σὰρκα καὶ τὰ ὀσά μᾶς εἶναι φτιαγμένα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ· ἀλλὰ ἀκόμη πιο θαυμάσιον εἶναι ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς θέλησεν να γίνῃ σὰρκα ἐκ τῆς σαρκὸς μᾶς καὶ ὀσά ἐκ τοῦ ὀστού μᾶς»· J. Gerhard. (*Medit. sacrae, M. 15*). «Οἱ ἰδωλοπλάτρες δεν γνωρίζουν για το Θεό κάτι περισσότερο ἀπὸ τὸ ὅτι εἶναι Δημιουργός»· Λούθηρος (τόμ. II, σ. 327). Το ὅτι ἡ Πρόνοια ἔχει ὡς οὐσιώδη σκοπὸ καὶ ἀντικείμενο μόνο τὸν ἄνθρωπο ἀπορρέει με τὴν μεγαλύτερη σαφήνεια ἀπὸ τὸ ὅτι στὴ θρησκευτικὴ πίστη ὅλα τὰ πράγματα καὶ οἱ οὐσίαι ἔχουν δημιουργηθεῖ χάριν τοῦ ἀνθρώπου. «Ἐμεῖς δεν εἴμαστε κύριοι μόνο τῶν πτηνῶν, ἀλλὰ ὄλων τῶν ζωντανῶν πηλασμάτων καὶ ὅλα τὰ πράγματα μᾶς ἔχουν δοθεῖ πρὸς ὑπηρεσίαν καὶ ἔχουν δημιουργηθεῖ μόνο χάριν ἡμῶν»· Λούθηρος (τόμ. IX, σ. 281). Εἴν ὅμως τὰ πράγματα ἔχουν δημιουργηθεῖ χάριν τοῦ ἀνθρώπου, τότε συντηροῦνται μόνο χάριν τοῦ αν-

ματικές και ηθικές ιδιότητές του. Ὅσο περισσότερο πνεῦμα, τόσο περισσότερη Πρόνοια». Αυτό σημαίνει: Ἡ Πρόνοια δεν ἐκφράζει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὴν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου, δεν εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ποιότητα, ἀπὸ τὴ φύση του· σύμφωνα λοιπὸν με τὴν υπόθεσιν, εἶναι ἓνα καὶ τὸ αὐτὸ εἴν ὑπάρχει ἢ δεν ὑπάρχει Πρόνοια· διότι, ὅπως εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ἔτσι εἶναι καὶ ἡ Πρόνοια. Ἡ Πρόνοια εἶναι μιὰ εὐσεβῆς παράσταση – συνήθως ἐντούτοις εἶναι μιὰ ἀπλή φρόση· ἡ οποία, ὅπως ὅλες οἱ θρησκευτικὲς παραστάσεις, εἴν ἰδωθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς διαθίγει τὴν οὐσία τῆς φύσης ἢ τοῦ ἀνθρώπου.

θρώπου. Και εάν τα πράγματα είναι *απλά μέσα* για τον άνθρωπο, τότε δεν βρίσκονται υπό την προστασία ενός νόμου, είναι *άνευ δικαίου* απέναντι στον άνθρωπο. Αυτή η απουσία δικαίου των πραγμάτων αποκαλύπτει το θαύμα.

[XIII]

Η άρνηση της Πρόνοιας είναι η άρνηση του Θεού. «Όποιος αίρει την Πρόνοια αίρει όλη την ουσία του Θεού και ουσιαστικά δεν λήει τίποτε άλλο από το ότι δεν υπάρχει Θεός [...]. Εάν ο Θεός δεν μεριμνά για τα ανθρώπινα, είτε εν γνώση είτε εν αγνοία του, τότε δεν υπάρχει καμία αιτία για τη θρησκεία, διότι *δεν υπάρχει ελπίδα για καμία σωτηρία*»· Joa. Trithemius (*Tract. de provid. Dei*). «Εάν υπάρχει Θεός, τότε ως Θεός προνοεί, διότι η θεία ιδιότητα μπορεί να του καταχωρηθεί εφόσον συγκρατεί το παρελθόν, γνωρίζει το παρόν και προβλέπει το μέλλον.²³⁵ Όταν λοιπόν ο Επίκουρος ήρε την Πρόνοια, αρνήθηκε με αυτό τον τρόπο ότι υπάρχει Θεός. Όταν όμως παραδέχτηκε την ύπαρξη του Θεού, τότε παραδέχτηκε ταυτόχρονα την Πρόνοια. Το ένα δεν μπορεί να είναι και να νοηθεί χωρίς το άλλο»· Λακτάντιος (στον Petavius, *Theolog. dog., T I, lib. VIII, c. 1, § 4*). «Ο Αριστοτέλης καταλήγει σχεδόν στην άποψη ότι, αν και δεν χαρακτηρίζει ρητά το Θεό μωρό, εντούτοις τον θεωρεί τέτοιο, ο οποίος δεν γνωρίζει τίποτε για τις υποθέσεις μας, δεν γνωρίζει, δεν κατανοεί, δεν βλέπει τίποτε για τις προθέσεις μας, δεν παρητρει τίποτε άλλο εκτός από τον εαυτό του [...]. *Αλλά τι μας αφορά ένας τέτοιος Θεός ή Κύριος; Τι όφελος έχουμε από αυτόν;*»· Λούθηρος (στο *Φιλοσοφικό Λεξικό* του Walch, λήμμα *Πρόνοια*). Η Πρόνοια είναι συνεπώς η αναμφισβήτητη, προφανέστερη απόδειξη ότι στη θρησκεία, στην ουσία του ίδιου του Θεού δεν πρόκειται για τίποτε άλλο παρά μόνο για τον *άνθρωπο*, [δεν πρόκειται παρά μόνο για το ότι] ότι το μυστικό της θεολογίας είναι η ανθρωπολογία, το περιεχόμενο [der Inhalt, der Gehalt] του άπειρου όντος είναι το «περατό» ον. Ο Θεός βλέπει τον άνθρωπο σημαίνει: Ο άνθρωπος στο Θεό *βλέπει μόνο τον εαυτό του*· ο Θεός μεριμνά για τον άνθρωπο σημαίνει: Η μέριμνα του ανθρώπου *για τον ίδιο τον εαυτό του* είναι η *υπέρατη ουσία* του. Η πραγματικότητα του Θεού εξαρτάται από τη δραστηριότητα του Θεού: ένας μη δραστήριος Θεός δεν είναι πραγματικός Θεός. Αλλά δεν υπάρχει καμία δραστηριότητα χωρίς αντικείμενο: πρώτα το αντικείμενο καθιστά τη δραστηριότητα από απλή δυνατότητα *πραγματική* δραστηριότητα. Αυτό το αντικείμενο είναι ο άνθρωπος. Εάν δεν υπήρχε ο άνθρωπος, τότε ο Θεός δεν θα είχε καμία αιτία για δραστηριότητα. Άρα ο άνθρωπος είναι η κινητήρια αρχή, η ψυχή του Θεού. Ένας Θεός ο οποίος δεν βλέπει και δεν ακούει τον άνθρωπο, που δεν έχει τον άνθρωπο *εντός του*, είναι ένας Θεός τυφλός και κωφός, δηλαδή ένας αργόσχολος, κενός, άνευ περιεχομένου Θεός. Άρα το πλήρωμα του θείου όντος είναι το πλήρωμα του ανθρώπινου όντος – άρα η *θεότητα* του Θεού είναι η ανθρωπότητα. *Εγώ για εμένα* – αυτό είναι το απαρηγόρητο μυ-

235. Επίσης και από εδώ γίνεται σαφές ότι το *περιεχόμενο*, η ουσία του Θεού είναι ο κόσμος, αλλά ως αντικείμενο της ανθρώπινης νοητικής και φανταστικής δύναμης, η οποία συνδυάζει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον.

στικό του Επικουρισμού, του Στωικισμού, του πανθείσμου· ο Θεός για εμένα – αυτό είναι το παρηγορητικό μυστικό της θρησκείας, του Χριστιανισμού. Είναι ο άνθρωπος χάριν του Θεού ή ο Θεός χάριν του ανθρώπου; Σαφώς, στη θρησκεία ο άνθρωπος είναι χάριν του Θεού, αλλή μόνον διότι ο Θεός είναι χάριν του ανθρώπου. *Εγώ για το Θεό, διότι ο Θεός για εμένα.*

Η Πρόνοια είναι ταυτόσημη με τη θαυματουργή δύναμη, είναι η υπερνατουραλιστική ελευθερία από τη φύση, η κυριαρχία της αυθαιρεσίας πάνω από το νόμο.

«Εκείνοι που περικλείουν την Πρόνοια σε τόσο στενά όρια στερούν τόσο το Θεό από την τιμή του όσο και τον άνθρωπο από τη γαλήνη του, ως εάν να άφηναν τα πάντα να ακολουθούν μια ελεύθερη πορεία σύμφωνα με έναν αιώνιο φυσικό νόμο, διότι τίποτε δεν θα ήταν πιο αξιοημένο από τον άνθρωπο εάν ήταν εκτεθειμένος σε κάθε κίνηση του ουρανού, του αέρα, της γης, των υδάτων, εάν δεν εξαρτιόνταν όλα όσα είναι αντίθετα προς την ευτυχία του ανθρώπου από την ελεύθερη βούληση του Θεού, εάν δηλαδή αυτός δεν μπορούσε να αναλώσει και να χρησιμοποιήσει τα πλάσματα για κάθε προτιμητέο σκοπό»· Καθβίνος (ό.π., *lib. I, cap. 16, sect. 3, 7*). «Η θεία Πρόνοια επενεργεί τότε με μέσα (δηλαδή με φυσικές αιτίες), τότε χωρίς μέσα, τότε ενάντια σε όλα τα μέσα» (του ιδίου, *cap. V, sect. 1*). «Αν και ο Θεός συντηρεί τη φύση, εντούτοις κάποτε έβαλε τον ήλιο να ακολουθήσει αντίστροφη πορεία ενάντια στη φυσική τάξη κ.λπ. Συνεπώς δεν είναι δεσμευμένος στις φυσικές αιτίες ως προς τις επενεργειές του, όπως μωρολογούν οι Στωικοί, αλλή κυβερνά τη φύση σύμφωνα με την πιο ελεύθερη απόφασή του. Η πρώτη αιτία πράττει πολλή πράγματα χωρίς τις φυσικές αιτίες και ενάντια σε αυτές, διότι είναι ένα ελεύθερο ον»· Μετλήχτων (*Loci, de causa peccati, σ. 82, 83, zit. Ausg.*). «Η Αγία Γραφή διδάσκει ότι ο Θεός στη δραστηριότητα της Πρόνοιας είναι ένα ελεύθερο ον, ότι, όσο και αν τηρεί την τάξη του έργου του, εντούτοις δεν είναι δεσμευμένος σε αυτή την τάξη, αλλή πολύ περισσότερο: 1) όλα όσα κάνει μέσα από τις φυσικές αιτίες (*causas secundas*) μπορεί να τα κάνει και χωρίς αυτές μόνο *ex idion*, 2) μπορεί από τις φυσικές αιτίες να γεννήσει ένα άλλο αποτέλεσμα από εκείνο που συνεπιφέρει η ιδιομορφία και η φύση τους, 3) μπορεί, όταν οι φυσικές αιτίες είναι ενεργές, να εμποδίσει, να αλλιάξει, να μειώσει, να οξύνει την επίδρασή τους. Στον τρόπο δράσης της θείας Πρόνοιας δεν απαντά λοιπόν καμία στωική δέσμευση των αιτιών»· M. Chemnitius (ό.π., σ. 316, 317). «Ο Θεός κυριαρχεί στη φύση με απεριόριστη ελευθερία. Πρέπει πολύ απλά να αφήσουμε στο Θεό αυτή την τιμή, ώστε να μπορεί και να θέλει να μας βοηθήσει, ακόμη και όταν *μας έχει εγκαταλείψει η συνολική φύση, ακόμη και σε αντίθεση με τη σειρά ακολουθίας όλων των φυσικών αιτιών*»· C. Peucerus (*De praecip. divinam. gener., Servestae 1591, σ. 44*). «Πώς ταιριάζουν όλα αυτά; Ο αέρας δίνει φαγητά και τρόφιμα, και παντού οι πέτρες ή τα βράχια αναβρύζουν νερό· είναι ένα θαυματουργό χάρισμα. Όπως άηλωσε είναι σπάνιο και αξιοθαύμαστο το ότι οι σπόροι μεγαλώνουν στο έδαφος. Ποιος δύναται αυτή την τέχνη και ποιος έχει αυτή τη δύναμη; Ο Θεός την έχει, αυτός μπορεί να κάνει τέτοια αφύσικα πράγματα, ώστε εμείς να μπορούμε να φανταστούμε τι είδους Θεός είναι και τι είδους δύναμη έχει, ώστε εμείς να μη θυμώσουμε ή να μην απειληζόμαστε

με αυτόν, αλλή να πιστεύουμε εορταστικά και να τον εμπιστευόμαστε, ότι μπορεί να κάνει το *δέρμα της τσέπης χρυσάφι* και από *σκόνη* να κάνει *σιτάρι πάνω στο έδαφος* και να κάνει τον *αέρα ένα κελάρι γεμάτο κρασί*. Αυτό πρέπει να το πιστεύει κανείς γι' αυτόν, ότι έχει μια τέτοια μεγάλη δύναμη, και εμείς να μπορούμε να γνωρίζουμε ότι έχουμε έναν τέτοιο Θεό ο οποίος δύναται αυτή την τέχνη, και ότι γύρω του *βρέχει και χιονίζει θαυματοργά έργα*· Λούθηρος (τόμ. III σ. 594).

Η παντοδυναμία της Πρόνοιας είναι η παντοδυναμία του ανθρώπινου θυμικού που έχει αποδεσμευθεί από όλους τους καθορισμούς και όλους τους φυσικούς νόμους. Αυτή την παντοδυναμία την πραγματοποιεί η προσευχή. Η προσευχή είναι παντοδύναμη.

«Και ἡ εὐχή τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα [...]: πολὺ ἰσχύει δέσιος δικαίου ἐνεργουμένη. Ἦλιος ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῆ προσπύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἑνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ· καὶ πάλιν προσπύξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκε καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησε τὸν καρπὸν αὐτῆς»· *Επιστολή Ιακώβου* 5:15-18. «Ἄμην ἰλέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ κἄν τῷ ὄρει τοῦτω εἴπῃτε, Ἄρθῃ καὶ βληθῆτι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται· καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσῃτε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες ἴδηψεσθε»· *Ματθαῖος* 21:21-22. Το ὅτι ὑπὸ αὐτὰ τα βουνά, τα οποία ξεπερνά η δύναμη της προσευχῆς ἢ της πίστης, δεν υπάρχουν ἀπλῶς γενικά *res difficillimae*, ὅπως ἴσεν οἱ ἐξηγητῆς οἱ ὁποῖοι θεωροῦν αὐτὸ το χωρίο ἕναν παροιμιακὸ, υπερβολικὸ τρόπο ἔκφρασης τῶν Εβραίων, ἀλλὰ θα πρέπει να ἐννοηθοῦν *πράγματα που σύμφωνα με τὴ φύση καὶ τὸ Λόγο εἶναι ἀδύνατα*, αὐτὸ το ἀποδεικνύει ἀκριβῶς το παράδειγμα με τὴν πρὸς στιγμὴν ξεραμένη συκομουριά, στὴν ὁποία ἀναφέρεται αὐτὸ το χωρίο. Εἰδὼ δηλώνεται ἀναμφισβήτητα ἡ παντοδυναμία τῆς προσευχῆς, τῆς πίστης, ἐνώπιον τῆς ὁποίας ἐξαφανίζεται ἡ δύναμη τῆς φύσης στὸ Μηδέν. «Στὴν προσευχῇ ἀλλοδύρουν οἱ συνέπειες τῶν φυσικῶν αἰτιῶν, ὅπως ἦταν ἡ περίπτωση με τὸν Εζεκία, τὸ βασιλεῖα τῆς Ἰουδαίας, στὸν ὁποῖο, ἐπειδὴ σύμφωνα με τὴν πορεία τῶν φυσικῶν αἰτιῶν ἔπρεπε να πεθάνει, ὁ προφῆτης Θεοῦ εἶπε: "ὅτι ἀποθνήσκεις σὺ καὶ οὐ ζήσῃ" [Βασιλειῶν Δ' 20:1]· ἀλλὰ αὐτὴ ἡ πορεία τῆς φύσης ἀλλοῦσε με τὴν προσευχῇ τοῦ βασιλεῖα»· J.L. Vives (ό.π., σ. 732). «Ἡ φύση υποχωρεῖ στὴς προσευχῆς τοῦ Μωυσῆ, τοῦ Ἠλία, τοῦ Ελισά, τοῦ Ησαΐα καὶ ἄλλων ευσεβῶν, ὅπως ἴσεν ὁ Χριστός: "πάντα ὅσα ἂν αἰτήσῃτε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες ἴδηψεσθε" (Ματθαῖος 21)»· *Μετὰ τῶν Λοκί, de creatione*). Ὁ Κέλσος ἀπαιτεῖ ἀπὸ τοῦ Χριστιανοῦ να μὴ ἀρνούνται στὸν αὐτοκράτορα τὴ στρατιωτικὴ θητεία. Ἐν' αὐτοῦ ἀπὸ τὰ ὀριγένης ὅτι οἱ Χριστιανοὶ μὲσα ἀπὸ τὴς προσευχῆς τοῦς ρίχνουν κάτω τοῦς διαβόλους, τοῦς ταραξίες καὶ τοῦς υπαίτιους τῶν πολέμων καὶ συνηθῶς χρησιμοῦν στὸς βασιλεῖδες περισσότερο ἀπὸ ἐκεῖνους που μάχονται γιὰ τὸ κράτος με τὰ ὄπλα. *Adv. Celsum, πρβλ. Gelenio interpr., lib. VIII*. «Στὴν Ἀγγλία, ἐπειδὴ ἡ προσευχῇ τῆς Ἐκκλησίας δύναται περισσότερο ἀπὸ τὰ ὄπλα, τὸ ἱερατεῖο ἀπαλλοτρώθηκε ἀπὸ τὸ "φόρο τῶν Δανῶν" ἀπὸ τὸν Εδουάρδο τὸν Ὁμοιογενῆ»· *Eichhorn (Allg. Gesch. der Kultur u. Literat. des neuen Europas, 1796, I. B., σ. 397)*. Ἡ ἀνθρώπινη χρεία εἶναι ἡ ἀναγκαιότητα τῆς θείας βούλησης. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι στὴν προσευχῇ τὸ ἐνεργητικὸ, τὸ προσδι-

ορίζον, ο Θεός το παθητικό, το προσδιοριζόμενο. Ο Θεός εκτελεί τη βούληση του ανθρώπου. «Ο Θεός εκτελεί τη βούληση εκείνων που τον φοβούνται και δίνει τη βούλησή του στη βούλησή μας [...]. Εδώ όμως η Γραφή λέει με σαφήνεια ότι ο Λωτ δεν θα έπρεπε να παραμείνει σε κανένα άλλο σημείο παρά μόνο στο όριο του βουνού. Αλλά αυτή τη βούλησή του την αλλιάζει ο Θεός όταν ο Λωτ τον φοβάται και τον παρακαλεί». «Έχουμε άλλωστε πολλές τέτοιες μαρτυρίες στην Αγία Γραφή, οι οποίες αποδεικνύουν ότι ο Θεός μπορεί να καθοδηγηθεί και ότι υποτάσσει τη βούλησή του στη βούλησή μας». «Αυτή ήταν λοιπόν η εύτακτη δύναμη του Θεού, ότι ο ήλιος διατηρούσε την περιφορά και τη συνηθισμένη πορεία του: όταν όμως ο Ιησούς [του Ναυή] πήδη στην ανάγκη του κάλεσε τον Κύριο και πρόσταξε τον ήλιο να σταματήσει και να μείνει ακίνητος, αυτός έμεινε ακίνητος με το λόγο του Ιησού. Για το τι είδους θαύμα είναι αυτό ρωτήστε τους αστρονόμους». Λούθηρος (τόμ. II, σ. 226). «Κύριε, βρισκομαι εδώ κι εκεί σε μεγάλη ανάγκη και κίνδυνο του σώματος και της ψυχής, και γι' αυτό χρειάζομαι την αληθεια και την παρηγοριά σου. Άρα: πρέπει να έχω το ένα και το άλλο· γι' αυτό παρακαλώ να μου το δώσεις». «Όποιος ζητιανεύει έτσι και αιτείται αδιάντροπα, κάνει το σωστό και ο Θεός μας το βλέπει ευχάριστα, διότι δεν ανδιάζει τόσο όσο εμείς οι άνθρωποι»· του ιδίου (τόμ. XVI, σ. 150).

[XIV]

Η πίστη είναι η ελευθερία και η μακαριότητα του θυμικού εντός αυτού του ιδίου. Το θυμικό που δραστηριοποιείται και εξαντικειμενικεύεται σε αυτή την ελευθερία, η αντίδραση του θυμικού ενάντια στη φύση είναι η αυθαιρεσία της φαντασίας. Τα αντικείμενα της πίστης αντιφάσκουν συνεπώς κατ' ανάγκην προς τη φύση, κατ' ανάγκην προς το Λόγο, ο οποίος αντιπροσωπεύει τη φύση των πραγμάτων.

«Τι είναι περισσότερο ενάντια στην πίστη από το να μη θέλει κανείς να πιστεύει ότι δεν μπορεί να συληθάβει με το Λόγο; Η πίστη στο Θεό, λέει ο αείμνηστος Πάπας Γρηγόριος, δεν έχει καμία εξασιζότητα όταν της προσφέρει αποδείξεις ο ανθρώπινος Λόγος»· Βερνάρδος (*Ad dom. Papam Innocentium*). «Το ότι μια παρθένος τίκτει δεν μπορεί ούτε από το Λόγο να συληθηθεί ούτε από την εμπειρία να αποδειχτεί. Εάν μπορούσε να συληθηθεί από το Λόγο, τότε δεν θα ήταν θαυματουργό»· *Concil. Toletan. XI, Art. IV. (Carranza Summa)*. Γιατί είναι άπιστευτο το ότι ενάντια στον συνηθισμένο τρόπο γένεσης της φύσης η Μαρία γέννησε και παρέμεινε παρθένος, όταν ενάντια στη συνηθισμένη πορεία της φύσης η θάλασσα είδε και έφυγε και η ροή του Ιορδάνη επέστρεψε στην πηγή της; Δεν είναι λοιπόν άπιστευτο ότι μια παρθένος γεννά, όταν διαβάζουμε ότι ένας βράχος ανέβησε νερό και ότι τα κύματα της θάλασσας στάθηκαν σαν ένα βουνό»· Αμβρόσιος (*Epist., Lib. X, Ep. 81*). «Αξιοθαύμαστο είναι, αδελφέ μου, αυτό που λέγεται γι' αυτό το μυστήριο. Απαιτεί κατ' ανάγκη μια πίστη, αποκλείει κάθε Λόγο»· Βερνάρδος (*De coena Dom*). «Γιατί απαιτείς εδώ την τάξη της φύσης στο σώμα του Χριστού, όταν ο ίδιος γεννήθηκε από μια παρθένο ενάντια στην τάξη της φύσης;»· Πέτρος Λ. (*Lib. IV, dist. 10, c. 2*). «Αποτελεί τιμή για την πίστη να πι-

στέυει αυτό που είναι υπερώνω του Λόγου, διότι εδώ ο άνθρωπος απαρνείται τη διάνοιά του και όλες τις αισθήσεις του» (του ίδιου, *Addit. Henrici de Vurimaria, dist. 12, c. 5*). «Όλα τα άρθρα στην πίστη μας φαίνονται στο Λόγο *μωρό* και *γελοία* [...]. Εμείς οι Χριστιανοί είμαστε μεγάλοι μωροί για τον κόσμο, διότι πιστεύουμε ότι η Μαρία είναι η κανονική μητέρα αυτού του τέκνου και εντούτοις είναι μια καθαρή παρθένος. Διότι τέτοια πράγματα δεν είναι απλώς *ενάντια σε κάθε Λόγο*, αλλά και *ενάντια στη Δημιουργία του Θεού*, ο οποίος είπε στον Αδάμ και στην Εύα: *Αύξάνεσθε και πληθύνεσθε [Γένεσις 1:22]*». «Γι' αυτό και δεν θα πρέπει να βλέπει κανείς εάν ένα πράγμα είναι δυνατό· αλλά θα πρέπει να λέει: ο Θεός το είπε· γι' αυτό και θα γίνει ακόμη και αν ήταν *αδύνατο*. Διότι, αν και δεν μπορεί να το δω και να το πιάσω, εντούτοις ο Κύριος είναι εκείνος που μπορεί να κάνει *από ένα αδύνατο ένα δυνατό* και *από το μηδέν τα πάντα*». Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 570, 148, 149). «Τι είναι πιο *αξιοθαύμαστο* από το ότι ο Θεός και ο άνθρωπος είναι ένα πρόσωπο; Ότι είναι Υιός Θεού και υιός της Μαρίας και εντούτοις είναι *μόνο ένας υιός*; Ποιος θα μπορούσε ποτέ και εις τους αιώνες να συλλάβει αυτό το μυστήριο, ότι ο Θεός είναι άνθρωπος, ότι ένα πλάσμα είναι Δημιουργός και ότι ο Δημιουργός είναι ένα πλάσμα;»· του ίδιου (τόμ. VII, σ. 128). Το ουσιώδες αντικείμενο της πίστης είναι συνεπώς το *θαύμα* – όχι όμως το χυδαίο αισθητηριακό θαύμα, το οποίο είναι αντικείμενο ακόμη και στα *θρασύτατα μάτια της περιέργειας* και της *απιστίας*, εν γένει όχι το φαινόμενο, αλλά η *ουσία* του θαύματος, όχι το δεδομένο, αλλά η *θαυματουργός δύναμη, εκείνη* η ουσία η οποία επιτελεί τα θαύματα, *επιθεβαιώνεται* και *αποκαλύπτεται* στο θαύμα. Αυτό δε η θαυματουργός δύναμη είναι διαρκώς παρούσα· ακόμη και ο Προτεσταντισμός πιστεύει στην *ακατάπαυστη διάρκεια της θαυματουργού δύναμης*, αρνούμενος απλώς την αναγκαιότητα ότι πλέον εκφράζεται σε ιδιαίτερα αισθητηριακά σημεία για τη διαφύλαξη δογματικών σκοπών. «Πολλοί έχουν υποστηρίξει ότι τα σημεία υπήρξαν Αποκάλυψη του Πνεύματος στην απαρχή του Χριστιανισμού και τώρα έχουν παύσει. Αυτό δεν είναι σωστό· διότι *ακόμη και τώρα υπάρχει τέτοια δύναμη*, και *ακόμη όταν δεν χρησιμοποιείται δεν έχει καμία σημασία αυτό*. Διότι έχουμε ακόμη τη *δύναμη να επιτελέσουμε τέτοια σημεία*». «Επειδή πλέον έχει διαδοθεί το Ευαγγέλιο και έχει γίνει γνωστό σε όλο τον κόσμο, δεν είναι αναγκαίο να κάνουμε σημεία όπως τον καιρό των Αποστόλων. Εάν όμως το απαιτούσε η ανάγκη, και εάν ήθελαν να φοβισουν και να πείσουν το Ευαγγέλιο, τότε θα έπρεπε να στραφούμε σε αυτό και θα *έπρεπε να κάνουμε και σημεία*». Λούθηρος (τόμ. XIII, σ. 642, 648). Το θαύμα είναι τόσο ουσιώδες για την πίστη, τόσο *φυσικό*, ώστε γι' αυτήν είναι θαύματα ακόμη και τα *φυσικά φαινόμενα*, και μάλιστα θαύματα όχι με τη φυσικοεπιστημονική αλλά με τη *θεολογική*, την *υπερνατουραλιστική* έννοια. «Στην αρχή ο Θεός είπε: *βλάστησάτω η γη βοτάνην χόρτου [Γένεσις 1:11]* κ.λπ. *Η ίδια* λέξη που είπε ο Δημιουργός γεννά τα κερσάσια από το λεπτό κλαδί και την κερσασία από το μικρό κουκούτσι. – Η *παντοδυναμία* του Θεού είναι εκείνη που το *δημιουργεί* αυτό, ώστε από τα αυγά να βγαίνουν μικρά κοτόπουλα και χήνες. – Άρα ο Θεός μάς κηρύττει *καθημερινά για την Ανάσταση των νεκρών* και μας έχει παραθέσει *τόσα παραδείγματα* και *εμπειρία αυτού του άρθρου* *όσα πλάσματα υπάρχουν*». Λούθηρος

(τόμ. X, σ. 432. *πρβλ. επίσης τόμ. III, σ. 586, 592 και Αυγουστίνος, για παράδειγμα, Enarr. in Ps. 90, serm. II, c. 6*). Όταν λοιπόν η πίστη δεν απαιτεί και δεν χρειάζεται κάποια ιδιαίτερα θαύματα, αυτό προέρχεται μόνο από το ότι εντός της υπάρχει κατά βάση κάθε θαύμα, κάθε επενέργεια της θείας θαυματουργού δύναμης. Η θρησκευτική πίστη δεν έχει καμία ενουπεία της φύσης. Η φύση η οποία υπάρχει και έτσι όπως υπάρχει για εμάς δεν έχει γι' αυτήν καμία ύπαρξη. Η θεία βούληση είναι γι' αυτήν αποκλειστικά το θεμέλιο, ο δεσμός, η αναγκαιότητα των πραγμάτων: «Ο Θεός [...] θα μπορούσε, βέβαια, να μας δημιουργήσει ως ανθρώπους, όπως τον Αδάμ και την Εύα, από αυτόν τον ίδιο, χωρίς πατέρα και μητέρα· όπως θα μπορούσε να κυβερνά χωρίς ηγεμόνες· όπως θα μπορούσε να μας δώσει φως χωρίς ήλιο και άστρα, να μας δώσει άρτο χωρίς υνιά και αγρούς και άλλη εργασία. Αλλά *δεν θέλει να το κάνει*»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 614). Βεβαίως, «και ο Θεός χρησιμοποιεί ορισμένα μέσα και επιτελεί τα θαυματουργά έργα του με τέτοιο τρόπο, ώστε χρησιμοποιεί τις υπηρεσίες της φύσης και μέσα γι' αυτά». Γι' αυτό και εμείς –σαφώς, για φυσικότετους λόγους– δεν πρέπει «να απορρίπτουμε τα μέσα και τα εργαλεία της φύσης». «Μπορεί λοιπόν κανείς να χρησιμοποιεί και γιατρικό, μάλιστα πρέπει κανείς να το χρησιμοποιεί, διότι είναι ένα τεχνικό μέσο διατήρησης της υγείας»· Λούθηρος (τόμ. I, σ. 508). Αλλά –και αυτό είναι το μόνο καθοριστικό– *δεν είναι αναγκαίο να χρησιμοποιήσω ένα φυσικό μέσο για να θεραπευτώ· μπορώ επίσης να σωθώ άμεσα από το Θεό*. Αυτό που ο Θεός κάνει συνήθως μέσω της φύσης, αυτό *δύνανται να το κάνει χωρίς τη φύση, μάλιστα ενάντια της, και το κάνει πραγματικά σε έκτακτες περιπτώσεις, όταν το θέλει*. «Ο Θεός θα μπορούσε» λέει στο ίδιο σημείο ο Λούθηρος «πολύ εύκολα να συντηρήσει τον Νώε και τα ζώα έναν ολόκληρο χρόνο *χωρίς τροφή*, όπως συντήρησε τον Μωυσή, τον Ελιά και το Χριστό 40 ημέρες χωρίς καμία τροφή». Εάν το κάνει *συχνά ή σπάνια*, είναι αδιάφορο· αρκεί το ότι το έχει κάνει έστω και μία φορά· αυτό που συμβαίνει άπαξ *μπορεί να συμβεί αναριθμητές φορές*. Το μεμονωμένο θαύμα έχει *γενική σημασία, τη σημασία ενός παραδείγματος*. «Αυτή η πράξη, όπως η διάβαση της Ερυθράς Θάλασσας, έγινε σχηματικά, ως υπόδειγμα και ως παράδειγμα, για να μας δείξει ότι *και σε εμάς θα μπορούσε να συμβεί αυτό*»· Λούθηρος (τόμ. III, σ. 596). «Αυτά τα θαύματα έχουν γραφτεί *πριν από εμάς*, οι οποίοι είμαστε οι εκλεκτοί»· του ίδιου (τόμ. IX, σ. 142). Τα φυσικά μέσα που χρησιμοποιεί ο Θεός όταν *δεν κάνει θαύματα δεν έχουν περισσότερη σημασία από εκείνα τα φυσικά μέσα που χρησιμοποιεί όταν κάνει θαύματα*. Όταν τα ζώα, εφόσον το θέλει ο Θεός, μπορούν *εξίσου καλά να ζήσουν χωρίς τροφή όσο και με τροφή*, τότε η τροφή αυτή καθ' εαυτή είναι εξίσου άχρηστη για τη διατήρηση του βίου, είναι τόσο αδιάφορη, τόσο ανούσια, τόσο αυθαίρετη όσο και τα περιττώματα με τα οποία ο Χριστός *θεράπευσε τους τυφλούς, όσο και το ραβδί με το οποίο ο Μωυσής χώρισε τη θάλασσα, διότι «ο Θεός θα μπορούσε να το κάνει εξίσου καλά και χωρίς ραβδί»*. «*Η πίστη είναι ισχυρότερη από τον ουρανό και τη γη ή από όλα τα πλάσματα*». «Η πίστη κάνει από το νερό βαριές πέτρες, και από τη φωτιά κάνει νερό και από το νερό μπορεί να δημιουργήσει φωτιά»· Λούθηρος (τόμ. III, σ. 564, 565). Αυτό σημαίνει: για την πίστη δεν υπάρχει κανένα όριο, κανένας νόμος, καμία αναγκαιότητα, καμία

φύση, υπάρχει μόνο η βούληση του Θεού, ενάντια στην οποία όλες οι δυνάμεις και όλα τα πράγματα είναι ένα τίποτε. Όταν λοιπόν ο πιστός στην ανάγκη και στην αθλιότητα αναζητά εντούτοις καταφύγιο σε φυσικά μέσα, ακολουθεί μόνο τη φωνή του *φυσικού Λόγου* του. Το μέσο που είναι εγγενές στην πίστη του, που δεν αντιφάσκει στην πίστη του, το γιατρικό ενάντια σε κάθε κακό και αθλιότητα το οποίο δεν επιβάλλεται έξωθεν, είτε με τη γνώση και τη βούλησή του είτε χωρίς αυτές, είναι αποκλειστικά και μόνο η *προσευχή*· διότι «*η προσευχή είναι παντοδύναμη*»· *Λούθηρος* (τόμ. ΙΧ, σ. 27). Προς τι λοιπόν επιπλέον ένα φυσικό μέσο; Άλλωστε στην περίπτωση της χρήσης ενός τέτοιου η επίδρασή του δεν είναι διόλου δική του αλλά είναι η επενέργεια η επερωσική βούλησης του Θεού ή, ποιά περισσότερο, η επενέργεια της δύναμης της πίστης, της δύναμης της προσευχής· διότι η προσευχή, η πίστη καθορίζει τη βούληση του Θεού. «*ή πίστις σου σέσωκέ σε [Μάρκος 10:52]*». Έτσι, η πίστη, η οποία αναγνωρίζει το φυσικό μέσο στην πράξη, το εξορθλεύει και πάλη στη θεωρία, καθώς καθιστά τις επενεργείες του επενέργεια του Θεού, δηλαδή μια επενέργεια η οποία θα μπορούσε *εξίσου καλά* να πραγματοποιηθεί και *χωρίς* αυτό το μέσο. Η φυσική επενέργεια δεν είναι συνεπώς τίποτα άλλο από ένα *διεξοδικό*, ένα *συγκεκριμένο*, ένα *κρυμμένο* θαύμα – ένα θαύμα το οποίο όμως δεν έχει την *επίφαση* του θαύματος και ακριβώς γι' αυτό προσλαμβάνεται ως θαύμα όχι από τα φυσικά μάτια αλλά μόνο από τα μάτια της πίστης. Μόνο στην έκφραση, αλλά όχι στο πράγμα, υπάρχει διαφορά μεταξύ μιας άμεσης ή μια έμμεσης, μιας θαυματουργού ή μιας φυσικής επενέργειας του Θεού. Όταν χρησιμοποιεί ο Θεός ή η πίστη ένα φυσικό μέσο, τότε *μιλά διαφορετικά απ' ό,τι σκέφτεται*· όταν χρησιμοποιεί ένα θαύμα, τότε *μιλά όπως σκέφτεται*, και στις δύο περιπτώσεις όμως σκέφτεται το ίδιο. Στην έμμεση επενέργεια του Θεού η πίστη είναι *με τον εαυτό της σε δικασμό*, διότι οι *αισθήσεις αρνούνται* εδώ αυτό που *καταφάσκει η πίστη*· αντιθέτως, στο θαύμα είναι *σύμφωνη με τον εαυτό της*, διότι εκεί συμπίπτει το *φαινόμενο με την ουσία*, η *αίσθηση με την πίστη*, η έκφραση με το πράγμα. Το θαύμα είναι ο *terminus technicus* [τεχνικός όρος] της πίστης.

[XV]

Η Ανάσταση του Χριστού είναι η εμπρόσωπη, δηλαδή η σαρκική θανασία ως ένα αισθητηριακό, αναμφισβήτητο δεδομένο.

«Ο Χριστός αναστήθηκε, αυτό είναι ένα τετελεσμένο γεγονός. – Εμφανίστηκε ο ίδιος στους μαθητές και τους πιστούς του: αγγίχτηκε η σφιγιγνότητα του σώματός του [...]. Επιβεβαιώθηκε η πίστη όχι μόνο στην καρδιά αλλά και στα *μάτια των ανθρώπων*»· Αυγουστίνος (*Sermones ad pop.*, *serm.* 242, *c.* 1, *serm.* 361, *c.* 8· βρβλ. επ' αυτού και τον Μεγάλχθωνα, *Loci, de resurr. mort.*). «Οι φιλόσοφοι, οι οποίοι ήθελαν να είναι οι καλύτεροι μεταξύ των υπολοίπων, θεωρούσαν ότι με το θάνατο η ψυχή φεύγει από το σώμα, και αφού λοιπόν έφευγε από το σώμα όπως από μια φυλακή, ερχόταν στη συνέλευση των θεών και απαήλασσόταν από κάθε σωματική επιβάρυνση. Οι φιλόσοφοι άφηναν τους ανθρώπους να ονειρεύονται μια τέτοια θανασία, αν και δεν τη θεωρούσαν αρκετά σίγουρη, ούτε μπορούσαν να την υπερασπιστούν. Αλλά

η Αγία Γραφή διδάσκει άλλα πράγματα για την *Ανάσταση* και την *αίωνια ζωή*, και μας παραθέτει την ελπίδα για αυτές τόσο *σίγουρα προ των οφθαλμών μας, ώστε δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε*· Αούθηρος (τόμ. 1, σ. 459).

[XVI]

Ο Χριστιανισμός έκανε τον άνθρωπο ένα εξωκοσμικό, υπερφυσικό ον.

«*Οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν*» (Προς Εβραίους 13:14). «*Θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ Κυρίου*» (Προς Κορινθίους Β' 5[:6]). «*Ὅπως λοιπὸν ἐνδημοῦμε στο σώμα, το οποίο είναι ἀλλήλωσε δικό μας, καὶ εἴμαστε ξένοι σε σχέση με αὐτό, καὶ ἡ ζωὴ μας σε αὐτό το σώμα δεν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἓνα προσκύνημα, ἔτσι δεν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ξένα πράγματα καὶ προσκυνήματα τα αγαθὰ που ἔχομε χάριν του σώματος, ὅπως αγροί, σπίτια, χρήματα κ.λπ.*». – «*Για το λόγο αὐτό πρέπει να ζοῦμε καὶ σε αὐτὴ τὴ ζωὴ ὡς ξένοι, ἕως ὅτου φτάσουμε στὴ σωστὴ πατρίδα καὶ μπορέσουμε να ἐπιτύχουμε μιὰ καλύτερη ζωὴ που εἶναι αἰώνια*»· Αούθηρος (τόμ. II, σ. 240, 370 α.). «*ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα (ἡ ἰθαγένειά μας, civitas aut jus civitatis) ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα*» (Προς Φιλιππησίους 3:20 κ.ε.). «*Οὔτε ο κόσμος γεννᾷ τὸν ἄνθρωπο, οὔτε εἶναι ο ἄνθρωπος ἓνα τμήμα του κόσμου*»· Λακτάντιος (Div. inst., lib. II, c. 6). «*Ο ουρανὸς ἀνήκει στον κόσμο: ο ἄνθρωπος ὅμως εἶναι ὑπεράνω του κόσμου*»· Αμβρόσιος (Epist., lib. VI, Ep. 38). «*Γνώθι, ὦ ἄνθρωπε, τὴν ἀξία σου, γνώθι τὴν ὑπεροχὴ τῆς ἀνθρώπινος φύσης. Ἐχεις μὲν τὸ σῶμα κοινὸ με τὸν κόσμο, ἀλλὰ ἔχεις καὶ κάτι ὑψηλότερο καὶ δεν εἶσαι ποτὶ ἀπλὴ συγκρίσιμος με τὰ λοιπὰ πλάσματα*»· Βερνάρδος (Opp. Basil. 1552, σ. 79). «*Ο Χριστιανὸς ὑψώνεται πάνω ἀπὸ ὅλο τον κόσμο· δεν σταματᾷ οὔτε καν στον οὐράνιο θόλο, ἀλλὰ διαπερνᾷ καὶ τους υπερουράνιους χώρους ἐν πνεύματι καὶ με τὸν τρόπο αὐτό, τιθέμενος ἐκτὸς του κόσμου μέσα ἀπὸ ἱερὸ ἐνθουσιασμό, φέρνει στο Θεὸ τὴν προσευχὴ του*»· Ωριγένης (Contra Celsum, ed. Hoeschelio, σ. 370). «*Τι γυρεύεις, ἀδελφέ, στον ἀνθρώπινο κόσμο, εσύ που εἶσαι μεγαλύτερος ἀπὸ τὸν κόσμο του Θεοῦ;*»· Ἰερώνυμος (Ad Heliod. de laude vitae solit.). «*Ὁλος αὐτὸς ο κόσμος δεν ἔχει τόση ἀξία ὅσο μιὰ μοναδικὴ ψυχὴ, διότι ο Θεὸς δεν θυσιάστηκε για ὅλο τον κόσμο, ἀλλὰ για τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ. Ἀνώτερη εἶναι λοιπὸν ἡ ἀξία τῆς ψυχῆς, ἡ οποία μπόρεσε να ἑλιχθῆται μόνο μέσα ἀπὸ τὸ αἶμα του Χριστοῦ*»· Mediat. devotiss., c. II. (Ψευδοβερνάρδος). «*Ο Αὐγουστίνος λέγει: Ἡ συγχώρηση του ἀμαρτωλοῦ εἶναι μεγαλύτερο ἔργο ἀπὸ τὴ δημιουργία του οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, διότι ο ουρανὸς καὶ ἡ γῆ θα παρέλθουν, ἀλλὰ ἡ σωτηρία καὶ ἡ συγχώρηση των προκαθορισμένων θα παραμείνουν. Ο Αὐγουστίνος ἔχει δίκιο. Σαφῶς, τὸ καλὸ του ὅλου εἶναι ἓνα καλὸ μεγαλύτερο ἀπὸ τὸ ἰδιαίτερο καλὸ του μεμονωμένου, ἐφόσον καὶ τα δύο εἶναι ἓνα καὶ τὸ αὐτὸ ὡς προς τὸ γένος, ἀλλὰ τὸ καλὸ τῆς χάριτος ἐνὸς μοναδικοῦ [ἀτόμου] εἶναι μεγαλύτερο ἀπὸ τὸ φυσικὸ ἀγαθὸ ὅλου του κόσμου*»· Θωμὰς Ακινάτης

(*Summ., Prima Secundae Partis, Qu. 113, 9*). «Πόσο καλύτερο είναι να χάσω όλο τον κόσμο παρά να χάσω το Θεό, ο οποίος δημιούργησε τον κόσμο και μπορεί να δημιουργήσει αναρίθμητους κόσμους, ο οποίος είναι καλύτερος από εκατό χιλιάδες και αναρίθμητους κόσμους. Διότι τι σύγκριση μπορεί να γίνει μεταξύ ενός πρόσκαιρου και ενός αιώνιου πράγματος; [...] *Μία ψυχή είναι καλύτερη από ολόκληρο τον κόσμο*». Λούθηρος (τόμ. XIX, σ. 21).

[XVII]

Η αγαμία και ο μοναχισμός –φυσικά, μόνο στην αρχική, τη θρησκευτική σημασία και μορφή τους– είναι αισθητηριακά φαινόμενα, αναγκαίες συνέπειες της υπερνατουραλιστικής, της εξωκοσμικής ουσίας του Χριστιανισμού.

Βεβαίως, αντιφάσκουν και αυτά στο Χριστιανισμό – ο λόγος γι' αυτό έχει εκφραστεί *έμμεσα* σε αυτό το σύγγραμμα· αλλὰ μόνο επειδή ο ίδιος ο Χριστιανισμός είναι μια αντίφαση. Αντιφάσκουν στον εξωτερικό, στον πρακτικό, αλλὰ όχι στον εσωτερικό, τον θεωρητικό Χριστιανισμό· αντιφάσκουν στη χριστιανική αγάπη, στο βαθμό που αυτή αναφέρεται στον άνθρωπο, αλλὰ όχι στη χριστιανική πίστη, όχι στη χριστιανική αγάπη στο βαθμό που αγαπά τους ανθρώπους μόνο χάριν του Θεού, και αναφέρεται στο Θεό ως το εξωκοσμικό, το υπερφυσικό ον. Βεβαίως, περί αγαμίας και μοναχισμού δεν λέγεται τίποτε στη Βίβλο. Και αυτό είναι φυσικότητα. Στις απαρχές του Χριστιανισμού επρόκειτο μόνο για την αναγνώριση του Ιησού ως του Χριστού, του Μεσσία, επρόκειτο μόνο για τον προσηλυτισμό των ειδωλολατρών και των Εβραίων. Αυτός δε ο προσηλυτισμός ήταν τόσο πιο επιτακτικός, όσο πίστευε κανείς ότι πλησίαζε η ώρα της κρίσης και της συντέλειας του κόσμου – δηλαδή *periculum in mora*. Έλειπε εν γένει ο χρόνος και η δυνατότητα για τον γαλήνιο βίο, για την περισυλλογή του μοναχισμού. Κατ' ανάγκην κυριαρχούσε τότε ένα περισσότερο πρακτικό και επίσης πιο ελεύθερο φρόνημα σε σύγκριση με την ύστερη εποχή, όπου ο Χριστιανισμός είχε ήδη καταλήξει στην εγκόσμια κυριαρχία και συνεπώς είχε σβήσει η ορμή του προσηλυτισμού. (Πρβλ. επ' αυτού *Carranza, Summa, ed. cit., σ. 256*.) Από τη στιγμή που ο Χριστιανισμός πραγματοποιήθηκε στον κόσμο, έπρεπε αναγκαστικά η υπερνατουραλιστική, η υπερκόσμια τάση του Χριστιανισμού να διαμορφωθεί σε έναν αυτόν καθ' εαυτόν εγκόσμιο διαχωρισμό από τον κόσμο. Και αυτό το φρόνημα του διαχωρισμού από το βίο, από το σώμα, από τον κόσμο, αυτή η τάση που αρχικά ήταν υπερ-κοσμική και αργότερα έγινε αντι-κοσμική είναι γνήσιου βιβλικού νοήματος και πνεύματος. Πέρα από τα ήδη αναφερθέντα και άλλα γενικά γνωστά παραθέματα, θα μπορούσαν να αναφερθούν ως παράδειγμα τα εξής: «ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν», *Ιωάννης 12:25*· «οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστὶν ἐν τῇ σαρκὶ μου, ἀγαθόν», *Προς Ρωμαίους 7:18* («*Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origenes ad corpus referebant*» [οι αρχαίοι ανήγαν την προέλευση κάθε αμαρτίας στο σώμα], *J.G. Rosenmüller, Scholia [in Novum Testamentum]*)· «Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ καὶ ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἔνοιαν ἐδηλώσασθε, ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέναυται ἀμαρτίας», *Πέτρου Α' 4:1*· «συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχω ἐν τῷ

ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι. πολλῶν γὰρ μᾶλλον κρείσσον», *Προς Φιλιππησίους* 1:23· «θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν Κύριον», *Προς Κορινθίους Β΄* 5:8. Το διαχωριστικό μεταξύ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου εἶναι συνεπῶς το σῶμα (τουλάχιστον το αισθητηριακό, το πραγματικό σῶμα), το σῶμα λοιπὸν ὡς ἓνα ἐμπόδιο τῆς ἐνώσεως με τὸ Θεό, κάτι μηδαμινό, ἓνας στόχος ἀρνήσεως. Τὸ ὅτι ὑπὸ τὸν ὄρο κόσμος, ὁ ὁποῖος στο Χριστιανισμό καθίσταται στόχος ἀρνήσεως, δὲν ἐννοεῖται ἀπλῶς ὁ ματαιόδοξος βίος τῆς ἀπόληυσης, ἀλλὰ ὁ πραγματικός, αντικειμενικός κόσμος προκύπτει ἤδη με ἓναν δημοφιλή τρόπο ἀπὸ τὴν πίστη ὅτι κατὰ τὴν ἐλευση το Κυρίου, δηλαδὴ κατὰ τὴν πλήρωση τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, θα καταπέσουν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ.

Δὲν πρέπει νὰ παραβλεφθεῖ ἡ διαφορά μεταξύ τῆς πίστεως τῶν Χριστιανῶν καὶ τῆς πίστεως τῶν εἰδωλοπατρῶν φιλοσόφων γιὰ τὴ συντέλεια το κόσμου. Ἡ *χριστιανικὴ συντέλεια το κόσμου* εἶναι μόνο μία κρίση [Krisis] τῆς πίστεως – ὁ διαχωρισμὸς το χριστιανικοῦ ἀπὸ κάθε ἀντιχριστιανικό στοιχείο, ὁ θρίαμβος τῆς πίστεως ἐπὶ το κόσμου, μία θεία κρίση, μία *ἀντικοσμικὴ, ὑπερνατουραλιστικὴ πράξη*. «οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτοῦ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶ πυρὶ τηρούμενοι *εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων*»· *Πέτρος Β΄* 3:7. Ἡ *εἰδωλοπατρικὴ συντέλεια το κόσμου* εἶναι μία κρίση *τοῦ ἰδίου το κόσμου*, μία διαδικασία νομοτελειακῆ, θεμελιωμένη στὴν οὐσία τῆς φύσεως. «Ἡ προέλευση το κόσμου ἐμπεριέχει ἐξίσου τὸν ἥλιο καὶ τὸ φεγγάρι καὶ τὴν ἐναλλαγὴ τῶν ἀστρῶν καὶ τὶς πηγῆς τῆς ζωῆς ὡς τὰ στοιχεῖα τῶν μελλόντικῶν μεταβολῶν τῆς γῆς. Μεταξὺ αὐτῶν ὑπάρχει καὶ ἡ πηλημύρα, ἡ ὁποία, ἀκριβῶς ὅπως ὁ χειμῶνας καὶ τὸ καλοκαίρι, προκύπτει μῆσω το *κοσμικοῦ νόμου*»· Σενέκας (*Nat. qu., lib. III, c. 29*). Αὐτὸ που γεννᾷ αὐτὴ τὴν κρίση *ἀφ' εαυτοῦ* εἶναι ἡ βιοτικὴ ἀρχὴ που εἶναι ἐμμενῆς στὸν κόσμῳ, εἶναι ἡ ἴδια ἡ οὐσία το κόσμου. «Τὸ νερό καὶ ἡ φωτιά εἶναι οἱ κύριοι τῆς γῆς. Ἀπὸ αὐτὰ εἶναι ἡ προέλευσή τῆς, ἀπὸ αὐτὰ ἡ συντέλειά τῆς» (*ὁ.π., c. 28*). «Ὅτιδήποτε ὑπάρχει κάποτε δὲν θα ὑπάρχει, ἀλλὰ δὲν θα καταπέσει, παρὰ ἀπλῶς θα διαλυθεῖ» (*τοῦ ἰδίου, Epist. 71*). *Οἱ Χριστιανοὶ ἀποκλείστηκαν ἀπὸ τὴν κοσμικὴ συντέλεια*. «Καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλλου αὐτοῦ μετὰ σάβηγιος μεγάλης, καὶ ἐπιουανάζουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν»· *Ματθαίος* 24:31. «Καὶ θριξὲ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται. [...] καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν»· *Λουκάς* 21:18, 27-28. «ἀγρυπνεῖτε οὖν ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα καταβῆθῃτε ἐκφυγεῖν πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ σταθῆναι ἐμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου»· *ὁ.π., 36*. *Ἀντιθέτως, οἱ εἰδωλοπάτρεις ταυτίζουσι τὸ πεπρωμένο τοὺς με τὸ πεπρωμένο τοῦ κόσμου...* «Αὐτὸ τὸ σύμπαν, που περιέχει καθετὴ ἀνθρώπινο καὶ θεῖο [...], μία μέρα θα διαλυθεῖ καὶ θα καταβυθιστεῖ στὴν ἀρχαία σύγχυση καὶ τὸ σκότος. Ἀς πάει τῶρα κάποιος καὶ ἀς θρηνῆσαι γιὰ μεμονωμένες ψυχές. Ποιοὺς εἶναι τόσο ἀησάζοντες καὶ ἀμετρα θρασύς, ὥστε νὰ αξιῶσαι μία ἀποκλειστικὴ ἐξαιρέση *για τὸν εαυτὸ τοῦ καὶ τοὺς δικούς τοῦ* ἀπὸ αὐτὸν τὸ γενικό κῆρρο τοῦ πεπερασμένου;» (*Cons. ad Polyb., c. 20 καὶ 21*). «Ἐτσι, κάποτε θα ἴαβει τέλος καθετὴ ἀνθρώπινο [...]. Δὲν

θα μπορούν να προστατεύσουν ούτε τείχη ούτε πύργοι. Οι ναοί δεν θα μπορέσουν να βοηθήσουν καθόλου τους ικέτες» (*Nat. quaest., lib. III, c. 29*). Εδώ λοιπόν έχουμε ξανά τη χαρακτηριστική διαφορά της ειδωλολατρίας και του Χριστιανισμού. Ο ειδωλολάτρης λησμονούσε τον εαυτό του *πάνω από τον κόσμο*, ο Χριστιανός λησμονούσε τον κόσμο *πάνω από τον εαυτό του*. Όπως όμως ο ειδωλολάτρης ταύτιζε την πτώση του με την πτώση του κόσμου, έτσι ταύτιζε και την επάνοδο και την αθανασία του με την αθανασία του κόσμου. Για τον ειδωλολάτηρ ο άνθρωπος ήταν ένα ον κοινό, για το Χριστιανό ένα ον *εκλεκτό*, για τον ένα η αθανασία ήταν ένα *προνόμιο* του ανθρώπου, για τον άλλο ήταν ένα *κοινό αγαθό*, το οποίο υπεράσπιζε για τον εαυτό του όταν και εφόσον άφηνε και άλλα όντα να συμμετέχουν σε αυτό. *Οι Χριστιανοί προσδοκούσαν συντόμως τη συντέλεια του κόσμου*, διότι η χριστιανική θρησκεία δεν εμπεριέχει καμία αρχή της κοσμικής εξέλιξης –οτιδήποτε εξελίχθηκε στο Χριστιανισμό εξελίχθηκε μόνο σε αντίφαση με την πρωταρχική ουσία του–, διότι με την ύπαρξη του Θεού στη σάρκα, δηλαδή με την άμεση ταυτότητα της ουσίας του γένους με το άτομο, είχαν επιτευχθεί τα πάντα, είχε κοπεί το ζωτικό νήμα της ιστορίας, δεν είχε απομείνει καμία άλλη σκέψη για το μέλλον από τη σκέψη της επανάληψης, της επανέλευσης του Κυρίου. *Αντιθέτως, οι ειδωλολάτρες τοποθετούσαν τη συντέλεια του κόσμου στο απώτερο μέλλον*²³⁶, διότι, καθώς ζούσαν στην εποπτεία του σύμπαντος, δεν έβλεπαν χάριν αυτών των ιδίων σε κίνηση τον ουρανό και τη γη, διότι διεύρυναν την αυτοσυνείδησή τους και την απειλευθέρωναν μέσα από τη *συνείδηση του γένους*, έβλεπαν την αθανασία μόνο στη διάρκεια του γένους, δεν διαφύλασσαν λοιπόν το μέλλον για αυτούς, αλλά το εναπόθεταν στις ερχόμενες γενεές. «Θα έρθει ο καιρός όπου οι απόγονοί μας θα απορούν πώς δεν γνωρίζαμε τόσο προφανή πράγματα»· *Σενέκας (Nat. quae., lib. VII, c. 25)*. Όποιος θέτει την αθανασία στον εαυτό του αίρει την αρχή της ιστορικής εξέλιξης. Οι Χριστιανοί προσδοκούν, βέβαια, σύμφωνα με τον Πέτρο, μια νέα γη και έναν νέο ουρανό. Αλλά με αυτή τη χριστιανική, δηλαδή την υπερκόσμια γη έχει κληθείς τελειοδίκα και το θέατρο της ιστορίας, έχει έρθει το *τέλος του πραγματικού κόσμου*. Αντιθέτως, οι ειδωλολάτρες δεν έβλεπαν κανένα όριο στην εξέλιξη του κόσμου, αφήνουν τον κόσμο να καταπέσει μόνο για να επανακύψει ανανεωμένος ως πραγματικός κόσμος, του δίνουν αιώνιο βίο. Η χριστιανική συντέλεια του κόσμου ήταν μια *θυμική υπόθεση*, ένα αντικείμενο του φόβου και της επιθυμίας, η ειδωλολατρική ήταν μια υπόθεση του Λόγου και της φυσικής εποπτείας.

[XVIII]

Η άμωμη παρθενία είναι η αρχή της σωτηρίας, η αρχή του νέου, χριστιανικού κόσμου.

«Μία παρθένος γέννησε τη σωτηρία του κόσμου, μία παρθένος γέννησε τη ζωή όλων... Μία παρθένος κύπσε αυτόν που δεν μπορεί να τον χωρέσει ο κόσμος... Με τον άνδρα και τη γυναίκα διώχθηκε η σάρκα από τον Παρά-

236. Εξόλητου, και οι Επικούρειοι (*Lucret., lib. V. και II*) παρίσταναν τη συντέλεια του κόσμου ως επικείμενη, αλλά με αυτή την πεποίθηση δεν αίρεται η αναφερθείσα διαφορά μεταξύ της ειδωλολατρικής και της χριστιανικής συντέλειας του κόσμου.

δεισο, αλλή με την Παρθένο ενώθηκε με το Θεό»· *Αμβρόσιος (Epist., lib. X, Epist. 82· ηρβή. επίσας Epist. 81)*. «Η αγνότητα συνδέει τον άνθρωπο με τον ουρανό. Καλή είναι η γαμική αγνότητα, καλύτερη η εγκράτεια της χήρας, το καλύτερο όμως είναι η άσηπτη παρθενία» (*De modo bene viv., σ. 22. Ψευδοθερνάρδος*). «Να σκέφτεσαι πάντα ότι η γυναίκα έδιωξε τον κάτοικο του Παραδείσου από το κτήμα του»· *Ιερώνυμος (Epist. Nepotiano)*. «Ο ίδιος ο Χριστός απέδειξε με τον εαυτό του ότι ο παρθενικός βίος είναι ο αληθινός και ο τέλειος. Δεν το κατέστησε μιν ρητά νόμο για εμάς, διότι δεν μπορούν όλοι να συλλήβουν αυτόν το λόγο, όπως είπε ο ίδιος, αλλή μας δίδαξε μέσω της πράξης»· *Ιωάννης Δαμασκνός (Orthod. fidei. lib. IV, c. 25)*. «Ανέναντι σε ποια υπεροχή δεν προτιμάται η παρθενία; Την υπεροχή των αγγέλων; Ο άγγελος έχει την παρθενία, αλλή δεν έχει σάρκα· είναι σε αυτό το σημείο περισσότερο ευτυχής παρά δυνατός»· *Βερνάρδος (Epist. 113, ad Sophiam Virginem)*.

Εάν όμως η αποχή από την ικανοποίηση της γενετήσιας ορμής, η άρνηση της διαφοράς των φύλων και συνεπώς του γενετήσιου έρωτα –διότι τι είναι αυτός χωρίς εκείνη;–, είναι η αρχή του χριστιανικού ουρανού και της σωτηρίας, τότε κατ' ανάγκην η ικανοποίηση της γενετήσιας ορμής, του γενετήσιου έρωτα, στην οποία θεμελιώνεται ο γάμος, είναι η *πηγή της αμαρτίας και του κακού*. Και έτσι είναι. Το μυστικό του προπατορικού αμαρτήματος είναι το μυστικό του γενετήσιου πόθου. Όλοι οι άνθρωποι έχουν συλληφθεί στην αμαρτία, διότι έχουν συλληφθεί με αισθητηριακή, δηλαδή με *φυσική* χαρά και πόθο. Η γενετήσια πράξη, ως μια απολαυστική αισθητηριακή πράξη, είναι αμαρτωλή πράξη. Η αμαρτία αναπαράγεται από τον Αδάμ μέχρι εμάς, απλήως επειδή η αναπαραγωγή είναι η φυσική γενετήσια πράξη. Αυτό είναι λοιπόν το μυστικό του χριστιανικού προπατορικού αμαρτήματος. «Πόσο απέχει από την αλήθεια εκείνος που υποστηρίζει ότι η λαγνεία (*voiuptas*) δημιουργήθηκε εξ αρχής στον άνθρωπο από το Θεό... Πώς μπορεί η λαγνεία να μας οδηγήσει ξανά στον Παράδεισο, αυτή, η μοναδική που μας έδιωξε από τον Παράδεισο;»· *Αμβρόσιος (Ep., lib. X, Epist. 82)*. «Η λαγνεία η ίδια δεν μπορεί πολλή απλή να είναι *άνευ ενοχής*»· *Πέτρος Λ. (Lib. IV, dist. 31, c. 5)*. «Όλοι έχουμε γεννηθεί εν αμαρτία και συνεπιφέρομε την αρχική ενοχή, καθώς συλληφθήκαμε λόγω σαρκικού πόθου»· *Τρηγόριος (Petrus L., lib. II, dist. 30, c. 2)*. «Να θεωρείς σίγουρο και να μην αμφιβάλλεις ότι κάθε άνθρωπος ο οποίος γεννήθηκε μέσα από τη συνουσία του άνδρα και της γυναίκας γεννιέται με το προπατορικό αμάρτημα... Από εδώ είναι σαφές τι είναι το προπατορικό αμάρτημα, δηλαδή η *αμαρτωλή επιθυμία*, η οποία μεταβιβάστηκε από τον Αδάμ σε όλους τους ανθρώπους που γεννιούνται από αυτή την επιθυμία» (*ό.π., c. 3. ηρβή. dist. 31, c. 1*). «Η αιτία της αμαρτίας προέρχεται από τη *σάρκα*»· *Αμβρόσιος (ό.π.)*. «Ο Χριστός είναι άνευ αμαρτίας, χωρίς κληρονομική και χωρίς δική του· ήρθε στον κόσμο όχι με τη λαγνεία της σαρκικής επιθυμίας· σε αυτόν δεν πραγματοποιήθηκε καμία συνουσία των φύλων... Κάθε *γεννημένος* είναι *καταραμένος*»· *Αυγουστίνος (Serm ad pop., S. 294, c. 10, 16)*. «Ο άνθρωπος γεννιέται από τη γυναίκα και για το λόγο αυτό με ενοχή»· *Βερνάρδος (De consid., lib. II· ηρβή. επίσης του ιδίου Epist. 174, edit. cit)*. «Οτιδήποτε γεννιέται στον κόσμο από τον *άνδρα* και τη *γυναίκα* είναι αμαρτωλό, καταραμένο στο θάνατο από την *οργή* και την *κα-*

τέρα του Θεού». «Όλοι οι άνθρωποι γεννημένοι από πατέρα και μητέρα είναι τέκνα της οργής της φύσης, όπως το ομοιολογεί ο Άγιος Παύλος στην Προς Εφεσίους επιστολή». «Έχουμε εκ φύσεως μια βρώμικη, αμαρτωλή σύλληψη και γέννηση». Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 246, 573). Γίνεται επαρκώς σαφές από αυτά τα παραδείγματα ότι η «σαρκική μείξη» –επίσης και το φιλή είναι μια σαρκική μείξη, μια *voluptas*– είναι η βασική αμαρτία, το βασικό κακό της ανθρωπότητας, και συνεπώς η βάση του γάμου, η γενετήσια ορμή· για να το πούμε ειλικρινά, είναι ένα προϊόν του διαβόλου. Σαφώς, το πλάσμα ως δημιουργήμα του Θεού είναι καλό, αλλά εδώ και πολύ καιρό δεν υπάρχει έτσι όπως δημιουργήθηκε. Ο διάβολος έκανε το πλάσμα απωθητικό για το Θεό και το διέφθερε μέχρι τα μύχια του. «ἐνικατάρatos ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου» [Γένεσις 3:17]. Άλλωστε η πτώση του πλάσματος είναι μόνο μια υπόθεση με την οποία η πίστη ξεφορτώνεται την πειστική, ανησυχητική αντίφαση ότι η φύση είναι ένα προϊόν του Θεού και εντούτοις, έτσι όπως είναι, δεν συναρμονίζεται με το Θεό, δηλαδή με το χριστιανικό θυμικό.

Βεβαίως, ο Χριστιανισμός δεν δήλωσε ως κάτι αμαρτωλό και ακάθαρμο τη σάρκα ως σάρκα, την ύλη ως ύλη, αντιθέτως ορθώθηκε με ζήλο ενάντια στους αιρετικούς οι οποίοι υποστήριζαν κάτι τέτοιο και απέρριπταν το γάμο (ηρβλ., για παράδειγμα, *Αυγουστίνος Contra Faustum, lib. 29, c. 4, lib. 30, c. 6., Κλήμης Αλεξανδρείας, Stromata, lib. III.* και τον Άγιο Βερνάρδο: *Super Cantica, serm. 66*) – εντούτοις, ακόμη και αν παραβλέψουμε το μίσος ενάντια στους αιρετικούς, το οποίο τόσο συχνά ενέπνεε την αγία χριστιανική Εκκλησία και την έκανε τόσο σάφρονα, ο ζήλος αυτός αναπτύχθηκε για λόγους από τους οποίους δεν προέκυπε διόλου η αναγνώριση της φύσης ως τέτοιας, και μάλιστα υπό περιορισμούς, δηλαδή με αρνήσεις, οι οποίες καθιστούσαν μια τέτοια αναγνώριση της φύσης φαινομενική, απατηλή. Η διαφορά μεταξύ των αιρετικών και των ορθοδόξων είναι μόνο ότι οι μεν [οι ορθόδοξοι] έλεγαν έμμεσα, μυστικά και κρυφά αυτό που οι δε ομοιολόγους απερίφραστα, άμεσα, αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο με έναν απωθητικό τρόπο. Ο πόθος δεν μπορεί να αφαιρεθεί από την ύλη. Ο υλικός πόθος δεν είναι τίποτε άλλο από, τρόπον τινά, τη χαρά της ύλης για τον εαυτό της, την αυτοεργοποιούμενη ύλη. Κάθε χαρά είναι αυτενέργεια, κάθε πόθος είναι εκδήλωση δύναμης, ενέργεια. Κάθε οργανική λειτουργία συνδέεται στην κανονική κατάσταση με ηδονή – ακόμη και η αναπνοή είναι μια ηδονική πράξη, η οποία μόνο επειδή είναι μια αδιάκοπη διαδικασία δεν γίνεται αισθητή ως τέτοια. Όποιοι λοιπόν δηλώνει ως αγνή μόνο τη γέννηση, τη σαρκική ανάμειξη ως τέτοια, εν γένει τη σάρκα ως τέτοια, αλλά δηλώνει την αυτοαπολαμβανόμενη σάρκα, τη σαρκική ανάμειξη που συνδέεται με αισθητηριακό πόθο ως συνέπεια του προπατορικού αμαρτήματος και συνεπώς αυτή την ίδια ως αμαρτία, αυτός αναγνωρίζει μόνο τη νεκρή και όχι τη ζωντανή σάρκα, αυτός απλώνει μπροστά μας μια νεφέλη, αυτός καταριέται, απορρίπτει τη γενετήσια πράξη, την ύλη εν γένει, αλλά υπό την επίφαση ότι δεν την απορρίπτει, ότι την αναγνωρίζει. Η μη υποκριτική, η μη διαστρεβλωμένη – η ανοιχτόκαρδη, ειλικρινής αναγνώριση της αισθητηριακότητας είναι η αναγνώριση της αισθητηριακής απόλαυσης. Εν ολίγοις, όποιος, όπως η Βίβλος, όπως η Εκκλησία, δεν αναγνωρίζει τον σαρκικό πόθο –εννοείται, τον φυσικό, τον κανονικό, τον αξεχώριστο από

το βίο πόθο-, αυτός *δεν αναγνωρίζει τη σάρκα*. Ό,τι *δεν αναγνωρίζεται ως αυτοσκοπός* –αλλά επ’ ουδενί γι’ αυτόν το λόγο ως *ύστατος σκοπός*-, αυτό *δεν αναγνωρίζεται*. Οποίος μου επιτρέπει την οιονοποσία μόνο ως γιατρικό μη υπογορεύει την *απόλαυση* του κρασιού. Ας μη μου αναφέρει κανείς τη γενναιόδωρη παροχή του οίνου στο γάμο της Κανά. Διότι αυτή η σκηνή μάς μεταθέτει άμεσα, μέσω της μετατροπής του νερού σε κρασί, πέρα από τη φύση, στο πεδίο του υπερνατουραλισμού. Εκεί όπου, όπως στο Χριστιανισμό, το *αληθές*, αιώνιο σώμα είναι εκείνο που τίθεται ως ένα υπερνατουραλιστικό, πνευματοκρατικό σώμα, δηλαδή ένα σώμα από το οποίο έχουν αφαιρεθεί όλες οι *αντικειμενικές*, οι αισθητηριακές ορμές, όλη η φύση, εκεί υφίσταται άρνηση η πραγματική, δηλαδή η αισθητηριακή, η σαρκική ύλη, [και] τίθεται ως μηδαμινή.

Βεβαίως, ο Χριστιανισμός δεν κατέστησε νόμο την αγαμία – αν και το έκανε αργότερα για τους ιερείς. Ακριβώς όμως γι’ αυτόν το λόγο, επειδή η αγνότητα ή, πολύ περισσότερο, η αγαμία και η αφαίρεση του γενετήσιου χαρακτήρα είναι η ανώτατη, η πλέον υπέμετρη, η πλέον υπερνατουραλιστική, η *κατεξοχήν* ουράνια αρετή, δεν μπορεί και δεν πρέπει να υποβαθμιστεί σε ένα κοινό *αντικείμενο καθήκοντος*, στέκει *υπεράνω του νόμου*, είναι η *αρετή της χριστιανικής χάριτος και ελευθερίας*. «Ο Χριστός κηρύττει την αγαμία για τους ικανούς, ώστε να καλλιεργούν αυτό το χάρισμα όπως αρμόζει· ο ίδιος ο Χριστός διατάζει όμως εκείνους που δεν μπορούν να στηρίξουν την αγνότητα εκτός του γάμου να ζουν σε αγνό γάμο»· *Μετ’αχθων (Resp. ad Coloniens.)*. «Η παρθενία δεν διατάζεται, αλλά προτείνεται, διότι είναι πολύ έξοχη» (*De modo bene viv., σ. 21*). «Το να νυμφεύσει κανείς την παρθένα κόρη του είναι μια καλή πράξη, αλλά το να μην τη νυμφεύσει είναι καλύτερη. Αυτό λοιπόν που είναι καλό δεν πρέπει να το αποφεύγει κανείς, αυτό όμως που είναι *καλύτερο* πρέπει να το επιλέγει. Γι’ αυτό και η παρθενία δεν προδιαγράφεται, αλλά απλώς προτείνεται. Και γι’ αυτό λέγει πολύ καλά ο Απόστολος: Αναφορικά με τις παρθένες, δεν έχω καμία προδιαγραφή, αλλά δίνω συμβουλή. Όπου *προδιαγραφή*, εκεί και *νόμος*, όπου *συμβουλή*, εκεί και *χάρις*. Αυτό που προδιαγράφεται είναι η αγνότητα, αυτό που προτείνεται είναι η παρθενία. Αλλά ακόμη και η χήρα δεν έλαβε μια εντολή, αλλά μια συμβουλή, η οποία όμως δεν δόθηκε άπαξ αλλά *επαναλήφθηκε συχνά*»· *Αμβρόσιος (Liber de viduis.)*. Αυτό σημαίνει: η αγαμία δεν είναι ένας νόμος με την κοινή ή με την εβραϊκή έννοια, αλλά ένας νόμος με τη χριστιανική έννοια ή με το χριστιανικό νόημα, το οποίο έλλειπε τη χριστιανική αρετή και εντέλεια στη συνείδηση και στο θυμικό, δεν είναι ένας προστακτικός, αλλά ένας εμπνευστικός, όχι ένας φανερωμένος αλλά ένας κρυφός, εσωτερικός νόμος – μια απλή συμβουλή, δηλαδή ένας νόμος που δεν τοιμά να εκφραστεί ως νόμος, ένας νόμος για εκείνον που έχει λεπτεπίλεπτη αίσθηση, όχι για τη μεγάλη μάζα. Επιτρέπεται να παντρευτείς: βεβαίως! Χωρίς κανένα φόβο μήπως διαπραξείς αμαρτία, δηλαδή μια προφανή, επώνυμη, πηθηβιακή αμαρτία· κάνεις όμως κάτι ακόμη καλύτερο όταν δεν παντρεύεσαι· αλλά αυτό είναι μόνο η ασήμαντη, η φιλική συμβουλή μου. *Omnia licent, sed non omnia expediunt* [Πάντα μου ξέσασιν, ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει· *Προς Κορινθίους Α’ 10:23*]. Αυτό που γίνεται παραδεκτό στη μείζονα πρόταση ανακαλείται στην

ελάσσο να πρόταση. *Licet* [επιτρέπεται], λέει ο άνθρωπος, *non expedit* [δεν συμφέρει], λέει ο Χριστιανός. Αλλά αυτό που μόνο για το Χριστιανό είναι καλό είναι για τον άνθρωπο, εφόσον θέλει να είναι χριστιανικός, το μέτρο της δράσης και της αποχής. *Quae non expediunt, nec licent* [αυτό που δεν συμφέρει δεν επιτρέπεται] – έτσι συμπεραίνει το αίσθημα της χριστιανικής ευγένειας. Ο γάμος είναι συνεπώς απλώς ένα συγχωροχάρτι απέναντι στην αδυναμία ή, πολύ περισσότερο, τη δύναμη της σάρκας, είναι μια φυσική υποχωρητικότητα του Χριστιανισμού, μια έκπτωση από το αληθινό, το εντελώς χριστιανικό νόημα· ο γάμος όμως είναι καλός, αξιέπαινος, αυτός ο ίδιος ιερός, στο βαθμό που αποτελεί το καλύτερο γιατρικό ενάντια στη *Fornicatio*. Χάριν αυτού του ίδιου, ως αυτοσπόλωση της γενετήσιας ορμής, ο γάμος δεν αναγνωρίζεται, δεν καθοσιώνεται – άρα η ιερότητα του γάμου στο Χριστιανισμό είναι μόνο κατ' *επίφαση* ιερότητα, μόνο ψευδαίσθηση, διότι αυτό που δεν αναγνωρίζεται χάριν αυτού του ίδιου, αυτό *δεν αναγνωρίζεται* μεν, αλλά συνοδεύεται από την *απατηλή επίφαση* ότι *αναγνωρίζεται*. Ο γάμος είναι καθιερωμένος όχι για να καθοσιώσει και να ικανοποιήσει τη σάρκα, αλλά για να περιορίσει τη σάρκα, να την καταπιέσει, να τη σκοτώσει – για να διώξει το διάβολο με το διάβολο. «Τι υποκινεί όλους τους άνδρες και τις γυναίκες στο γάμο και στην ασέλγεια; Η σαρκική μείξη, τον πόθο της οποίας ο Κύριος εξίσωσε με την ασέλγεια ... Από εδώ και η έξοχη ιερότητα της Παρθένου, διότι δεν έχει τίποτε που να συγγενεύει με την ασέλγεια»· *Τερτυλλιανός (De exhort. cast., c. 9)*. «Αναφορικά με το γάμο, Εσύ ο ίδιος συμβούλευσες κάτι πολύ καλύτερο από αυτό που επέτρεψες»· *Αυγουστίνος (Confess., lib. X, c. 30)*. «κρείσσον γάρ έστι γαμήσαι ή πυροῦσθαι» (*Προς Κορινθίους Α' 7:9*). «Αλλά πόσο καλύτερο είναι» λέει ο Τερτυλλιανός, αναπτύσσοντας αυτή τη ρήση, «ούτε να νυμφευόμαστε ούτε να καιγόμαστε [από τον πόθο]. Λέγω μόνο ότι αυτό που επιτρέπεται δεν είναι κάτι καλό» (*Ad uxorem, lib. I, c. 3*). «Ο γάμος είναι ένα υποδεέστερο αγαθό, το οποίο δεν αξίζει καμία αμοιβή, αλλά έχει μόνο τη σημασία ενός *γιατρικού*. Ο πρώτος γάμος, ο γάμος στον Παράδεισο, ήταν προδιαγεγραμμένος, αλλά ο δεύτερος γάμος, εκείνος μετά τον Παράδεισο, επιτρέπεται μόνο λόγω επιείκειας· διότι ακούσαμε από τον Απόστολο ότι ο γάμος επιτρέπεται στο ανθρώπινο γένος προς αποφυγή της ασέλγειας»· *Πέτρος Λομβαρδός (Lib. IV, dist. 26, c. 1 και 2)*. «Ο Μάγιστρος Γνωμοδότης* ορθώς λέγει ότι ο γάμος ήταν στον Παράδεισο προδιαγεγραμμένος στην υπηρεσία του Θεού, αλλά μετά την Πτώση ήταν προδιαγεγραμμένος ως *γιατρικό*»· *Λούθηρος (τόμ. I, σ. 349)*. «Όπου συγκρίνει κανείς το γάμο και την παρθενία, τότε βεβαίως η *αγνότητα είναι ένα ευγενέστερο χάρισμα από το γάμο*»· του ίδιου (*τόμ. X, σ. 319*). «Όσοι δεν αναγκάζονται να εισέλθουν σε γάμο κοινωνία λόγω της *αδυναμίας της φύσης*, και είναι άνθρωποι που μπορούν να το αποφύγουν, αυτοί *πράττουν ορθώς* όταν απέχουν από το γάμο»· του ίδιου (*τόμ. V, σ. 538*). Η χριστιανική σοφιστική θα ανταπαντήσει σε αυτό ότι ανίερους είναι μόνο ο μη χριστιανικός γάμος, μόνο εκείνη η φύση που δεν έχει καθγιαστεί από το πνεύμα του Χριστιανισμού, δηλαδή δεν έχει διανηθεί με ευσεβείς εικόνες. Αλλά, όταν ο γάμος καθιερώνεται

* Πρόκειται για τον Πέτρο Λομβαρδό (πρβλ. σημείωση στο εικαστό δεύτερο κεφάλαιο, σ. 230).

πρώτα μέσα από τη σχέση προς τον Χριστό, τότε δεν εκφράζεται η δική της ιερότητα αλλά απλώς η ιερότητα του Χριστιανισμού, ώστε ο γάμος, η ίδια η φύση είναι καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν ανίερη. Και τι άλλο είναι εξάλλου η απήφαση ιερότητας με την οποία περιβάλλει ο Χριστιανισμός το γάμο για να συσκοτίσει τη διάνοια, τι άλλο από μια ευσεβή αυταπάτη; Μπορεί ο Χριστιανός να εκπληρώσει τα συζυγικά καθήκοντά του χωρίς *volens volens* να θυσιάσει στην ειδωλολατρική θεότητα του έρωτα; Μάλιστα. Ο Χριστιανός έχει ως σκοπό τον πληθυσμό της χριστιανικής Εκκλησίας, όχι την ικανοποίηση του έρωτα. Ο σκοπός είναι ιερός, αλλά το μέσο αυτό καθ' εαυτό ανίερο. Και ο σκοπός καθιερώνει, συγχωρεί το μέσο. *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam* [Η συζυγική συνουσία με σκοπό την τεκνοποιία δεν περιέχει ενοχή- Αυγουστίνος]. Ο Χριστιανός, τουλάχιστον ο αληθινός Χριστιανός, αρνείται λοιπόν, τουλάχιστον πρέπει να αρνείται, τη φύση όταν την ικανοποιεί· δεν θέλει, πολύ περισσότερο περιφρονεί το μέσο δι' εαυτό, θέλει μόνο το σκοπό *in abstracto*· διαπράττει με *θηρσκευτική, υπερνατουραλιστική απέχθεια* αυτό που διαπράττει με *φυσικό, αισθητηριακό πόθο*, αλλά απρόθυμα. Ο Χριστιανός δεν ομολογεί ανοιχτόκαρδα την αισθητηριακότητά του, απαρνείται ενώπιον της πίστης του τη φύση και απαρνείται ενώπιον της φύσης την πίστη του, δηλαδή αποκηρύσσει δημοσίως αυτό που διαπράττει κατ' ιδίαν. Ω, πόσο καλύτεροι, αληθινότεροι, καθαρότεροι στην καρδιά ήταν από αυτή την άποψη οι ειδωλολάτρες, οι οποίοι δεν ντρέπονταν καθόλου για την αισθητηριακότητά τους, ενώ οι Χριστιανοί αρνούνται ότι ικανοποιούν τη σάρκα όταν την ικανοποιούν! Ακόμη σήμερα οι Χριστιανοί εμμένουν θεωρητικά στην ουράνια προέλευση και στο ουράνιο μέλλον τους· ακόμη σήμερα αρνούνται λόγω υπερνατουραλιστικής ζέσης το φύλο τους και φέρονται σε κάθε προφανή αισθητηριακή εικόνα, σε κάθε γυμνό άγαλμα σαν να ήταν άγγελοι, ακόμη σήμερα καταπιέζουν, ακόμη και με αστυνομική δύναμη, κάθε ανοιχτόκαρδη, θαρραλέα ομολογία ακόμη και της πιο αδιάφορης αισθητηριακότητας, μόνο όμως για να κάνουν για τους εαυτούς τους μέσα από τη δημόσια απαγόρευση πιο πιπεράτη την κρυφή απόληυση της αισθητηριακότητας. Ποια είναι λοιπόν, με λίγα λόγια, η διαφορά των Χριστιανών και των ειδωλολατρών σε αυτό το ευαίσθητο θέμα; Οι ειδωλολάτρες *επιθεβαιώνουν*, οι Χριστιανοί *αναίρουν* την πίστη τους μέσα από το βίο τους. Οι ειδωλολάτρες κάνουν αυτό που θέλουν, οι Χριστιανοί αυτό που δεν θέλουν, εκείνοι αμαρτάνουν μαζί με τη συνείδησή τους, αυτοί ενάντια στη συνείδησή τους, εκείνοι απλά, αυτοί διπλά, εκείνοι από υπερτροφία, αυτοί από ατροφία της σάρκας. Το ειδικό ελάττωμα των ειδωλολατρών είναι το σταθμισμό, το αισθητηριακό ελάττωμα της ασέληγας, [ενώ] των Χριστιανών είναι το αστάθμητο θεολογικό ελάττωμα της υποκρισίας – της υποκρισίας εκείνης της οποίας ο Ιησουϊτισμός είναι μεν το προφανέστερο παράδειγμα, με τη μεγαλύτερη επίδραση στην παγκόσμια ιστορία, αλλά και πάλη μόνο ένα *ιδιαιτερο* παράδειγμα. «Η θεολογία γεννά αμαρτωλούς ανθρώπους» λέει ο Λούθηρος – ο Λούθηρος, οι *θετικές* ικανότητες του οποίου ήταν μόνο η καρδιά και η διάνοιά του, και οι οποίες, εφόσον ήταν *φυσικές*, δεν *διεφθάρσαν* από τη *θεολογία*. Ο δε *Montesquieu* διατυπώνει το καλύτερο σκόθιο σε αυτή τη ρήση του *Λούθηρου* όταν λέει: «*La dévotion trouve, pour faire de*

mauvaises actions, des raisons, qu'un simple honnête homme ne saurait trouver» [Η ευσεβεία, για να κάνει κακές πράξεις, βρίσκει λόγους που ένας έντιμος άνθρωπος δεν θα μπορούσε να βρει] (*Pensées div.*)

[ΧΙΧ]

Ο χριστιανικός ουρανός είναι η χριστιανική αλήθεια. Ό,τι είναι αποκλεισμένο από τον ουρανό είναι αποκλεισμένο από τον αληθινό Χριστιανισμό. Στον ουρανό ο Χριστιανός είναι ελεύθερος από αυτό από το οποίο επιθυμεί εδώ να είναι ελεύθερος, ελεύθερος από τη γενετήσια ορμή, ελεύθερος από την ύλη, ελεύθερος από τη φύση εν γένει.

«Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμιζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν»· *Ματθαίος 22:30*. «Τὰ βρώματα τῆ κοιλιᾶ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ Θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει»· (*καταργήσει*: θα καταστήσει ἀχρηστα) *Προς Κορινθίους Α' 6:13*. «Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ» (*ὁ.π.*, 15:50). «οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι, οὐδ' οὐ μὴ πέση ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα»· *Αποκάλυψις 7:16*. «Καὶ νύξ οὐκ ἔσται ἔτι, καὶ οὐ χρεῖα ἴψινου καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι Κύριος ὁ Θεὸς φωτιεῖ αὐτοὺς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων»· *ὁ.π.*, 22:5. «Να τρῶς, να νίνεις, να ξυπνάς, να κοιμάσαι, να ξεκουράζεσαι, να εργάζεσαι καὶ να εἶσαι υποταγμένος στις υπόλοιπες φυσικές αναγκαιότητες – αὐτὴ εἶναι ἡ μεγάλη ἀθλιότητα καὶ θλίψη για τον ευσεβῆ ἄνθρωπο, ο οποίος ευχαρίστως ἦταν τέλειως θυμικὸ καὶ εὐθύθερος ἀπὸ κάθε ἀμαρτία. Ω, αν δεν υπήρχαν αὐτές οι ἀναγκαιότητες, ἀλλὰ μόνο πνευματικές θυμικές ζωογονήσεις, τις οποίες, ἀχ, τόσο σπάνια γευόμαστε!»· *Thomas a Kempis (De imit., lib. I, c. 22 u. 25. S- ηρβλ. ἐπίσης, για παράδειγμα, Γρηγόριος Νύσσος, De anima et resurr., Λιψία 1837, σ. 98, 144, 153)*. Βεβαίως, ἡ χριστιανικὴ ἀθανασία, σε διαφορά πρὸς τὴν ειδωλοθητρικὴ, δεν εἶναι ἡ ἀθανασία τοῦ πνεύματος ἀλλὰ ἐκείνη τῆς *σάρκας*, δηλαδὴ τοῦ οὐλόκληρου ἀνθρώπου. «Για τους ειδωλοθητρὲς φιλοσόφους ἡ ἐπιστήμη, ἡ διάνοια ἴσχυε ὡς κάτι ἀθάνατο καὶ ἀφθαρτο. Εμεῖς ὅμως, τους οποίους μας φώτισε ἡ Θεῖα Ἀποκάλυψη, γνωρίζουμε ὅτι ὄχι μόνο τὸ πνεῦμα ἀλλὰ καὶ τὰ καθαρμένα αἰσθήματα, καὶ ὄχι μόνο ἡ ψυχὴ ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα θα καταλήξει τὴν κατάληκτὴ στιγμὴ στὴν ἀθανασία»· *Baco de Verul. (De augm. scien., lib. I)*. Για τὸ λόγο αὐτὸ ὁ Κέλσος μέμφθηκε τους Χριστιανούς για ἓνα *desiderium corporis*, για μιὰ ἐπιθυμία για τὸ σῶμα. Ἀλλὰ, ὅπως ἀναφέρθηκε ἤδη, αὐτὸ τὸ ἀθάνατο σῶμα εἶναι ἓνα αὐλο σῶμα, δηλαδὴ ἓνα ἐντελῶς θυμικὸ, φανταστικὸ σῶμα – ἓνα σῶμα που εἶναι ἡ ἀμεση ἀρνήση τοῦ πραγματικοῦ, τοῦ φυσικοῦ σώματος. Ὡς ἐκ τούτου σε αὐτὴ τὴν πίστη δεν πρόκειται τόσο για τὴν ἀναγνώριση ἢ τὴν ἐξύμνηση τῆς φύσης, τῆς ὕλης ὡς τέτοιας, ὅσο, ποῦντὸν περισσότερο, για τὴν πραγματικότητα τοῦ θυμικοῦ, για τὴν ἰκανοποίηση τῆς ἀπεριόριστης, τῆς φανταστικῆς, τῆς υπερνατουραλιστικῆς ορμῆς εὐτυχίας, για τὴν ὁποία τὸ πραγματικὸ, τὸ ἀντικειμενικὸ σῶμα εἶναι ἓνας φραγμὸς.

Για τὸ εἶναι πραγματικὰ οἱ ἄγγελοι, στους οποίους θα ὁμοιάσουν οἱ οὐράνιες ψυχές, ἡ Βίβλος περιέχει ἐξίσου ἴσως ἀναφορές ὅσο καὶ για ἀλλὰ

σημαντικά πράγματα, απλώς τους ονομάζει *πνεύματα* και τους χαρακτηρίζει όντα ανώτερα του ανθρώπου (*hominibus superiores*). Οι κατοπινοί Χριστιανοί εκφράστηκαν και εν' αυτού, με πλήρες μεν δίκαιο αλλή με διαφορετικούς τρόπους. Οι μεν τους απέδιδαν σώμα, οι δε όχι – μια άλλωστε απλώς επιφανειακή διαφορά, μια και το αγγελικό σώμα είναι απλώς ένα φανταστικό σώμα. Όσον αφορά όμως το σώμα της Ανάστασης, είχαν εν' αυτού όχι μόνο διαφορετικές αλλή ιδιαίτερα αντιτιθέμενες απόψεις – αντιφάσεις οι οποίες όμως βρίσκονται στη φύση του πράγματος, προκύπτουν αναγκαστικά από τη βασική αντίφαση της θρησκευτικής συνείδησης, η οποία αντίφαση, όπως δείχθηκε, αποκαλύπτεται σε αυτή την ύλη από το ότι κατ' ουσίαν το ίδιο ατομικό σώμα το οποίο έχουμε πριν από την Ανάσταση θα πρέπει εντούτοις να είναι ένα άλλο, ένα άλλο και πάλη όμως το ίδιο. Και μάλιστα το ίδιο σώμα μέχρι τις ρίζες των μαλλιών «καθώς δεν θα χαθεί ούτε μία τρίχα, όπως λέγει ο Κύριος: "καὶ θριξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόηται"» [*Λουκάς 21:18*]- *Αυγουστίνος* και *Πέτρος Λομβαρδός* (*Lib. IV, dist. 44, c. 1*). Αλλή θα είναι ταυτόχρονα το ίδιο με τέτοιον τρόπο, ώστε θα έχει παραμεριστεί οτιδήποτε αντιφάσκει στο θυμικό που έχει αποξενωθεί από τη φύση. «Τα σφάλματα, όπως λέγει ο Αυγουστίνος, θα εκπέσουν, αλλή η ουσία θα παραμείνει. Η υπερβολική ανάπτυξη των νυχιών και των μαλλιών ανήκει στα περιττά στοιχεία και στα σφάλματα της φύσης· διότι, *εάν ο άνθρωπος δεν είχε αμαρτάνει, τότε τα νύχια και τα μαλλιά του θα μεγάλωναν μέχρι ένα συγκεκριμένο μέγεθος*, όπως είναι η περίπτωση στα λιοντάρια και στα πουλιά» (*Addit. Henrici ab Vurimaria, ibid., edit. Basiliae 1513*). Τι καθορισμένη, αφελής, έμπιστη, αξιόπιστη, αρμονική πίστη! Το αναστημένο σώμα ως το ίδιο και ταυτόχρονα ένα άλλο, νέο σώμα έχει και πάλη μαλλιά και νύχια – αλλιώς θα ήταν ένα σώμα ακρωτηριασμένο, στερημένο από μια ουσιαώδη διακόσμηση, συνεισώς η Ανάσταση δεν θα ήταν πλήρης αποκατάσταση– και μάλιστα τα ίδια νύχια και μαλλιά, ταυτόχρονα όμως είναι δημιουργημένο με τέτοιον τρόπο, ώστε να βρίσκεται σε αρμονία με την ουσία του σώματος. Εκεί τους έχει αφαιρεθεί η ορμή ανάπτυξης, εκεί δεν υπερβαίνουν το μέτρο του αρμόζοντος. Εκεί δεν χρειάζεται πλέον να κόβουμε τα μαλλιά και τα νύχια – εξίσου λίγο όσο και τις ενοχλητικές ορμές των λοιπών σάρκινων μελών, διότι καθ' εαυτό και δι' εαυτό το ουράνιο σώμα είναι ένα αφηρημένο, ευνουσιασμένο σώμα. Γιατί δεν εμπλέκονται πλέον οι πιστοί θεολόγοι της σύγχρονης εποχής με τέτοιες εξειδικεύσεις όπως οι παλαιότεροι θεολόγοι; Γιατί; Διότι η πίστη τους η ίδια είναι μόνο μια γενική, απροσδιόριστη, δηλαδή μόνο πεπιστευμένη, παριστάμενη, φανταστική πίστη, διότι από φόβο ενώπιον της διάνοιάς τους, η οποία προ πολλού έχει μαλώσει με την πίστη, από φόβο μη χάσουν την αμβλυμένη πίστη τους όταν εξετάζουν τα πράγματα υπό το φως, δηλαδή *λεπτομερώς*, καταπιέζουν τις συνέπειες, δηλαδή τους αναγκαίους προσδιορισμούς της πίστης τους, και τις αποκρύπτουν από τη διάνοιά τους.

[XX]

Αυτό που η πίστη αρνείται στο Εντεύθεν της γης το καταφάσκει στον ουρανό του Επέκεινα· αυτό που εγκαταλείπει εδώ το κερδίζει στο εκατονταπλάσιο εκεί.

Στο Εντεύθεν πρόκειται για την άρνηση, στο Επέκεινα για τη θετική έκφανση του σώματος. Εδώ το κύριο θέμα είναι ο *διαχωρισμός της ψυχής από το σώμα*, εκεί το κύριο θέμα είναι η *επανάνωση του σώματος με την ψυχή*. «*Δεν θέλω να ζω μόνο σύμφωνα με την ψυχή, αλλά και σύμφωνα με το σώμα. Θέλω να έχω και το corpus- θέλω το σώμα να έλθει και πάλη στην ψυχή και να ενωθεί μαζί της*»· Λούθηρος (τόμ. VII, σ. 90). Στο αισθητηριακό στοιχείο ο Χριστιανός είναι υπεραισθητός, αλλά γι' αυτό είναι αισθητηριακός στο υπεραισθητό. Η ουράνια μακαριότητα δεν είναι συνεπώς διόλου απλώς πνευματική, αλλά επίσης είναι και *σωματική, αισθητηριακή* – μια κατάσταση όπου εκπληρώνονται όλες οι ευχές. «*Αυτό για το οποίο η καρδιά σου αναζητά ηδονή και χαρά, αυτό θα υπάρχει πηλοισιόπαροχα. Διότι λέγεται: Ο Θεός θα είναι αυτός ο ίδιος τα πάντα στα πάντα. Εκεί όμως όπου είναι ο Θεός, εκεί πρέπει να είναι και όλα τα αγαθά που μπορεί να ευχηθεί κανείς*». «*Εάν θέλεις να βλέπεις μακριά και να ακούς μέσα από τοίχους και τείχη, και να είσαι τόσο ευκίνητος, ώστε να βρίσκεισαι μεμιάς όπου θέλεις, εδώ στη γη ή πάνω στα σύννεφα, όλα αυτά θα γίνουν: και ό,τι άλλο μπορείς να σκεφτείς, ό,τι θα ήθελες να έχεις στο σώμα και στην ψυχή, θα τα έχεις όλα πηλοισιόπαροχα εάν έχεις Εκείνον*»· Λούθηρος (τόμ. X, σ. 380, 381). Βεβαίως, η βρώση, η πόση, η συνουσία δεν απαντούν στον χριστιανικό ουρανό, όπως στον ουρανό των Μωσαμεθανών· αλλά μόνο διότι με αυτές τις απολαύσεις συνδέεται η *ανάγκη*, αλλά με την ανάγκη συνδέεται η *ύλη*, δηλαδή η *χρεία*, η *περιπέθεια*, η *εξάρτηση*, η *αμακαριστία*. «*Εκεί θα πεθάνει η ίδια η ένδεια. Εκεί θα είσαι αληθινά πλούσιος, όταν δεν θα χρειάζεσαι πλέον τίποτε*»· Αυγουστίνος (*Serm. ad pop., serm. 77, c. 9*). «*Οι απολαύσεις αυτής της γης είναι μόνο γιατρικά*» λέει ο ίδιος στο αυτό έργο· «*η αληθινή υγεία βρίσκεται μόνο στον θάνατο βίου*». Ο ουράνιος βίος, το ουράνιο σώμα είναι τόσο ελεύθερο και απεριόριστο όσο η επιθυμία, τόσο παντοδύναμο όσο η φαντασία. «*Το σώμα της μελλοντικής Ανάστασης θα ήταν ατελώς μακάριο εάν δεν μπορούσε να λάβει τροφές, θα ήταν ατελώς μακάριο εάν χρειαζόταν τροφές*»· Αυγουστίνος (*Epist. 102, § 6, edit. cit.*). Ταυτόχρονα όμως το είναι σε ένα σώμα χωρίς φόρτο, χωρίς βάρος, χωρίς αποκρουστικότητα, χωρίς αρρώστια, χωρίς θνησιμότητα συνδέεται με το αίσθημα της υπέρτατης σωματικής ευεξίας. – Ακόμη και η γνώση του Θεού στον ουρανό είναι ελεύθερη από τον κόπο της σκέψης και της πίστης, είναι *αισθητηριακή, άμεση γνώση – εποπτεία*. Οι Χριστιανοί διαφωνούν μεν ως προς το εάν η ουσία του Θεού θα μπορούσε να θεαθεί με τους σωματικούς οφθαλμούς (όπως, για παράδειγμα, ο Αυγουστίνος, *Serm. ad pop., serm. 277* και ο Buddeus, *Comp. inst. th., lib. II, c. 3, § 4*). Αλλά σε αυτή τη διαφορά έχουμε και πάλη την αντίφαση μεταξύ του αφηρημένου και του πραγματικού Θεού· ο μεν δεν είναι, βέβαια, αντικείμενο εποπτείας, σαφώς όμως [είναι] ο δε. «*Η σάρκα και το αίμα είναι άληωστε το τείχος μεταξύ εμού και του Χριστού, και αυτό θα καταδαφιστεί [...]. Εκεί θα είναι όλα θέβαια. Διότι οι οφθαλμοί θα βλέπουν σε εκείνο το βίο, το στόμα θα γεύεται και η μύτη θα σφραγίζεται, ο θησαυρός θα λάμψει στην ψυχή και στο σώμα [...], η πίστη θα παύσει και θα βλέπω με τους οφθαλμούς μου*»· Λούθηρος (τόμ. IX, σ. 595). Από εδώ γίνεται και πάλη σαφές ότι η ουσία του Θεού, όπως είναι αντικείμενο του θρησκευτικού θυμικού, δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία της φαντασίας. Τα ουράνια όντα είναι

υπεραισθητό-αισθητό, άυλο-υλικό όντα, δηλαδή όντα της φαντασίας· αλλή είναι παρόμοια με το Θεό, είναι όμοια με το Θεό, μάλιστα είναι όντα ταύτοσημα με το Θεό· συνεπώς και ο Θεός είναι ένα υπεραισθητό-αισθητό όν, ένα άυλο-υλικό όν· διότι, όπως είναι η απεικόνιση, έτσι είναι και το πρότυπο!

[XXI]

Η αντίφαση στα Μυστήρια είναι η αντίφαση μεταξύ νατουραλισμού και υπερνατουραλισμού. Το πρώτο πράγμα στη Βάπτιση είναι η κατάφαση στο νερό. «Εάν κάποιος υποστηρίζει ότι το αληθινό και το φυσικό νερό δεν ανήκει αναγκαστικά στη Βάπτιση και συνεπώς διαστρεβλώνει σε μια απλή μεταφορική έκφραση τα λόγια του Κυρίου μας Ιησού Χριστού: "έν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ Πνεύματος" [Ιωάννης 3:5], αυτός είναι καταραμένος»· Σύνοδος Τριδέντου (Sessio VII, can. II. de Bapt.). «Στην ουσία αυτού του Μυστηρίου ανήκει η λέξη και το στοιχείο. Η Βάπτιση δεν μπορεί συνεπώς να ολοκληρωθεί με κανένα άλλο υγρό εκτός από το νερό»· Πέτρος Λομβαρδός (Lib. IV, dist. 3, c. 1 και 5). «Για τη βεβαιότητα της Βάπτισης απαιτείται παραπάνω από μία σταγόνα νερού. Στην εγκυρότητα της Βάπτισης ανήκει αναγκαστικά η πραγματοποίηση μιας σωματικής επαφής μεταξύ του νερού και του σώματος του βαπτιζομένου, ώστε δεν είναι αρκετό όταν μόνο τα ρούχα βρέχονται με το νερό. Θα πρέπει επιπλέον να πληθεί ένα τέτοιο μέρος του σώματος σύμφωνα με το οποίο ο άνθρωπος συνήθως χαρακτηρίζεται πλημένος, για παράδειγμα, ο ήλιμος, οι ώμοι, το στήθος και κυρίως το κεφάλι»· Theol. Schol. (P. Mezger, Aug. Vind. 1695, τόμ. IV, σ. 230-31). «Το γεγονός ότι στη Βάπτιση πρέπει να χρησιμοποιηθεί νερό, και μάλιστα αληθινό, φυσικό νερό, είναι σαφές από το παράδειγμα του Ιωάννη και των Αποστόλων. Πράξεις Αποστόλων 8:36· 10:47»· F. Buddeus (Comp. inst. theol. dogm., lib. IV, c. 1, § 5). Πρόκειται λοιπόν ουσιαστικά για το νερό. Τώρα όμως έρχεται η άρνηση του νερού. Η σημασία της Βάπτισης δεν έγκειται στη φυσική δύναμη του νερού, αλλά πολύ περισσότερο στην υπερφυσική, στην παντοδύναμη δύναμη του θείου ρήματος, το οποίο τοποθετεί το νερό σε ένα Μυστήριο και τώρα, μέσω αυτού του υλικού, μεταβιβάζεται στον άνθρωπο με έναν υπερφυσικό, θαυματουργό τρόπο, αλλά θα μπορούσε εξίσου καλά να επιλέξει ένα οποιοδήποτε άλλο υλικό για να προκαλέσει την εν λόγω επένεργεια. Έτσι ήξει, για παράδειγμα, ο Λούθηρος: «Κατάλαβε λοιπόν τη διαφορά, ότι η Βάπτιση είναι ένα πράγμα πολύ διαφορετικό από τα άλλα ύδατα, όχι λόγω της φυσικής ουσίας, αλλά επειδή εδώ προστίθεται κάτι ευγενέστερο. Διότι ο ίδιος ο Θεός θέτει την τιμή του, θέτει τη δύναμή του [seine Kraft und Macht] σε αυτό [...] όπως έχει διδάξει και ο Άγιος Αυγουστίνος: *accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*» (Η Μεγάλη Κατήχηση). «Βαπτίστε τους εν ονόματι του Πατρός κ.λη. Νερό χωρίς αυτές τις λέξεις είναι κακό νερό [...]. Ποιος θέλει να χαρακτηρίσει κακό νερό τη Βάπτιση του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος; Δεν βλέπουμε λοιπόν τι μωρωδικά ρίχνει μέσα σε αυτό το νερό ο Θεός; Όταν ρίχνει κανείς ζάχαρη στο νερό, τότε αυτό δεν είναι για νερό αλλά ένα εύγευστο μπισκότο ή κάτι άλλο. Γιατί λοιπόν εδώ να θέλουμε να ξεχωρίσουμε τη λέξη από το νερό και να πούμε ότι είναι κακό νερό, ήες και δεν ήταν το ρήμα Θεού, μάλιστα ο

Θεός ο ίδιος διήλθα και μέσα σε αυτό το νερό [...]. Γι' αυτό και η Βάπτισμα είναι ένα τέτοιο νερό το οποίο παρασέρνει την αμαρτία, το θάνατο και κάθε δυστυχία, μας βοηθά να πάμε στον ουρανό και στην αιώνια ζωή. Έχει γίνει ένα τόσο εύγευστο ζαχαρόνερο, αρωματικό και φάρμακο λόγω του ότι αναμειχθηκε ο Θεός μαζί του»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 105).

Αυτό όμως που συμβαίνει με το νερό στη Βάπτισμα, η οποία δεν είναι τίποτε χωρίς το νερό, αν και αυτό καθ' εαυτό είναι αδιάφορο, συμβαίνει και με τον οίνο και τον άρτο στη Θεία Ευχαριστία, ακόμη και με τους Καθολικούς όπου η υπόσταση του άρτου και του οίνου καταστρέφεται από την ισχύ της Παντοδυναμίας. «Τα συμβεβηκότητα της Θείας Ευχαριστίας περιέχουν τον Χριστό τόσο, όσο περιέχουν αυτή τη μείξη στην οποία θα συνιζέται ως άρτος, ώστε να μπορεί η υπόσταση του άρτου και του οίνου· αντιθέτως, όταν βρίσκει κανείς μια τέτοια αποσύνθεσή τους, ώστε η υπόσταση του άρτου και του οίνου να μην μπορεί φυσικά να υπάρχει σε αυτά, τότε παύουν επίσης να περιέχουν τον Χριστό»· *Theol. schol.* (Mezger, *ό.π.*, σ. 292). Αυτό λοιπόν σημαίνει: όσο ο άρτος παραμένει άρτος, τόσο παραμένει ο άρτος σάρκα· αν φύγει ο άρτος, φεύγει και η σάρκα. Γι' αυτό και πρέπει να παρέχεται μια αντίστοιχη μερίδα άρτου, τουλάχιστον τόσο μεγάλη, ώστε ο άρτος να αναγνωρίζεται ως άρτος, ώστε να μπορεί να καθαγιαστεί (*ό.π.*, σ. 284). Άλλωστε η Καθολική μετουσίωση, η «πραγματική και σωματική μετατροπή του συνολικού άρτου στο σώμα του Χριστού», αποτελεί μόνο ένα συνεχές επακόλουθο των θαυμάτων της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Από τη μεταμόρφωση του νερού σε οίνο, του ραβδιού σε ψίδι, των βράχων σε νεροπηγή (Ψαλμός 114), από αυτές τις βιβλικές μετουσιώσεις εξηγήσαν και θεμελιώσαν οι Καθολικοί τη μεταμόρφωση του άρτου σε σάρκα. Όποιος δεν έχει καμία αντίρρηση γι' αυτές τις μεταμορφώσεις δεν έχει και κανένα δικαίωμα, κανένα λόγο να διαφωνεί γι' αυτές. Η Προτεσταντική διδασκαλία της Θείας Ευχαριστίας δεν αντιφάσκει στο Λόγο λιγότερο από την Καθολική. «Δεν μπορεί κανείς να συμμετάσχει στο σώμα του Χριστού παρά μόνο με δύο τρόπους, πνευματικά ή σωματικά. Και πάλι, αυτή η σωματική κοινότητα δεν μπορεί να είναι ορατή, δεν μπορεί να είναι αισθητή (δηλαδή δεν μπορεί να είναι σωματική) διότι αλλιώς δεν θα απέμενε κανένας άρτος. Και πάλι, δεν μπορεί να είναι κακός άρτος· διότι τότε δεν θα ήταν μια σωματική κοινότητα του σώματος του Χριστού, αλλά του άρτου. Γι' αυτό, μια και ο κομμένος άρτος υπάρχει, θα πρέπει [αυτός] να είναι αληθινά και σωματικά το σώμα του Χριστού, αν και με αόρατο τρόπο»· (δηλαδή ασώματα) Λούθηρος (τόμ. XIX, σ. 203). Ο Προτεστάντης απλώς δεν δίνει καμία εξήγηση για τον τρόπο του πώς ο άρτος μπορεί να είναι σάρκα και ο οίνος αίμα. «Γι' αυτό επιμένουμε, πιστεύουμε και διδάσκουμε ότι στη Θεία Ευχαριστία ο άνθρωπος αληθινά και σωματικά λαμβάνει και τρώει το σώμα του Χριστού. Πώς όμως πραγματοποιείται αυτό, ή πώς είναι στον άρτο, δεν το γνωρίζουμε, και δεν πρέπει άλλωστε να το γνωρίζουμε»· του ίδιου (*ό.π.*, σ. 393). «Όποιος θέλει να είναι Χριστιανός δεν θα πρέπει να κάνει αυτό που κάνουν οι ηλιοπρόδοχοι και οι φαύλα σκεπτόμενοι [ρωτώντας] πώς μπορεί να είναι δυνατόν ο άρτος να είναι το σώμα του Χριστού και ο οίνος το αίμα του Χριστού»· του ίδιου (τόμ. XVI, σ. 220). «Εφόσον διατηρούμε τη διδασκαλία της παρουσίας του σώματος του Χριστού, προς τι η ανάγκη να ρωτάμε για

τον τρόπο;»· *Μελίχχτων* (*Vita Mel., Camerarius, έκδοση Strobe., Χάλη 1777, σ. 446*). Και οι Προτεστάντες λοιπόν κετέφυγαν, όπως και οι Καθολικοί, στην Παντοδυναμία ως την πηγή όλων των παραστάσεων που αντιφάσκουν στο Λόγο (Συμβολικό Βιβλίο, *summ. Beg., Art 7, Aff. 3, Negat. 13*· ηρβή. επίσης Λούθηρος, για παράδειγμα, *τόμ. XIX, σ. 400*).

*Ένα εξαιρετικό, αληθινά ασύγκριτο και ταυτόχρονα άκρως διδακτικό παράδειγμα για τη θεολογική ακαταληψία και υπερφυσικότητα παρέχει η διάκριση που γίνεται αναφορικά με τη Θεία Ευχαριστία (Συμβολικό Βιβλίο, *summ. Beg., Art. 7*) μεταξύ του στοματικού και του σαρκικού ή φυσικού. «Πιστεύουμε, διδάσκουμε και ομολογούμε ότι το σώμα και το αίμα του Χριστού δεν λαμβάνεται αποκλειστικά με πνευματικό τρόπο μέσω της πίστης, αλλά επίσης στοματικά με τον άρτο και τον οίνο, όχι όμως με τον τρόπο της Καπερναούμ, αλλά με υπερφυσικό, ουράνιο τρόπο, χάριν της μυστηριακής ένωσης». «Θα πρέπει σαφώς να γίνεται διάκριση μεταξύ της στοματικής και της φυσικής βρώσης. Αν και βεβαίως παραδεχόμαστε και υπερασπιζόμαστε τη στοματική βρώση, εντούτοις απορρίπτουμε τη φυσική [...]. Κάθε φυσική βρώση είναι μεν στοματική, αλλά δεν είναι αντιστρόφως η στοματική βρώση ταυτόχρονα και φυσική [...]. Αν και είναι λοιπόν μία και η αυτή πράξη και ένα και το αυτό όργανο με το οποίο λαμβάνουμε τον άρτο και το σώμα του Χριστού, τον οίνο και το αίμα του Χριστού, εντούτοις στον τρόπο υπάρχει μια πολύ μεγάλη διαφορά, καθώς λαμβάνουμε τον άρτο και τον οίνο με φυσικό και αισθητηριακό τρόπο, το δε σώμα και το αίμα του Χριστού ταυτόχρονα μεν με τον άρτο και τον οίνο αλλά με υπερφυσικό και υπεραισθητό τρόπο –έναν τρόπον ο οποίος συνεπώς δεν μπορεί να εξηγηθεί από κανένα νηυτό (σίγουρα και από κανένα Θεό)–, αλλά παράλληλα το λαμβάνουμε πραγματικά και με το στόμα του σώματος»· *J.F. Buddes. (ό.π., lib. V, c 1, § 15)*. Τι υποκρισία! Με το ίδιο στόμα με το οποίο πιέζει το Θεό του ανάμεσα στα χείλη και ρουφά το αίμα του για να διασφαλίσει την πραγματική, δηλαδή τη σαρκική ύπαρξή του, με το ίδιο στόμα αρνείται ο Χριστιανός, και μάλιστα στην ιερότερη στιγμή της θρησκείας, τη σαρκική παρουσία, τη σαρκική απόλαυση του Θεού. Έτσι, αρνείται και εδώ ό,τι ικανοποιεί τη σάρκα, ενώ στην πραγματικότητα αυτήν ικανοποιεί.*

[XXII]

Η δογματική και η ηθική, η πίστη και η αγάπη αντιφάσκουν μεταξύ τους στο Χριστιανισμό. Βεβαίως, ο Θεός είναι το αντικείμενο της πίστης, αυτή καθ' εαυτή η μυστική έννοια γένους της ανθρωπότητας –ο κοινός πατέρας των ανθρώπων– και στο βαθμό αυτό η αγάπη προς το Θεό είναι η μυστική αγάπη προς τον άνθρωπο. Ο Θεός όμως δεν είναι μόνο η κοινή ουσία, είναι επίσης και ένα ιδιαίτερο, εμπρόσωπο ον, διαφορετικό από την αγάπη. Εκεί όπου διαχωρίζεται η ουσία από την αγάπη ηγάζει η αυθαιρεσία. Η προσωπικότητα αποδεικνύεται ως *προσωπικότητα* μόνο μέσω της αυθαιρεσίας· η προσωπικότητα είναι φίληρξη, φιλόδοξη· θέλει να αποδώσει ισχύ μόνο στον εαυτό της. Ο υπέρτατος εορτασμός του Θεού ως ενός εμπρόσωπου όντος είναι συνεπώς ο εορτασμός του Θεού ως ενός αδιακρίτως απεριόρι-

στου, αυθαίρετου όντος. Η προσωπικότητα ως τέτοια είναι αδιάφορη απέναντι σε όλους του ουσιώδεις προσδιορισμούς· η εσωτερική αναγκαιότητα, η ουσιώδης ώθηση [Wesensdrang] της εμφανίζεται ως *εξανγκασμός*. Εδώ έχουμε το μυστικό της χριστιανικής αγάπης. Η αγάπη του Θεού ως κατηγορημα ενός *εμπρόσωπου* όντος έχει εδώ τη σημασία της *χάριτος*: ο Θεός είναι ένας *επλήμων* Κύριος, όπως στον Ιουδαϊσμό ήταν ένας *αυστηρός* Κύριος. Η χάρις είναι η *κατά προτίμηση* αγάπη – η αγάπη που δεν δρα από εσωτερική ουσιώδη ώθηση, αλλά αυτό που κάνει *θα μπορούσε και να μην το κάνει*, θα μπορούσε, εάν ήθελε, να καταδικάσει το αντικείμενο της–, είναι δηλαδή η *αθάσιμη*, η *επουσιώδης*, η *αυθαίρετη*, η *απολύτως υποκειμενική*, η μόνο *προσωπική* αγάπη. «Τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; *δρα οὖν δὴ θέλει ἐλέει, δὴ δὲ θέλει σκληρύνει. Προς Ρωμαίους 9:19-18. [...]* Ο βασιλιάς κάνει αυτό που θέλει. Άρα και τη θεία βούληση. – Έχει απόλυτο δικαίωμα και δύναμη να κάνει ό,τι θέλει με εμάς και με όλα τα πλάσματα. – Εάν η βούλησή του είχε ένα μέτρο ή έναν κανόνα, ένα νόμο, μια βάση ή μια αιτία, τότε δεν θα ήταν ουδέποτε θέλημα Θεού. Διότι αυτό που θέλει – είναι σωστό επειδή το θέλει. – Εκεί όπου υπάρχει η πίστη και το Άγιο Πνεύμα [...], εκεί πιστεύουν ότι ο Θεός είναι καλός και καλοσυνάτος ακόμη και όταν καταδικάζει όλους του ανθρώπους. – Ο Ησαΐ δεν είναι αδελφός του Ιακώβου; Λέγει ο Κύριος. Αλλά εγώ αγαπώ τον Ιακώβο και μισώ τον Ησαΐ»· Λούθηρος (τόμ. XIX, S. 83, 87, 90, 91, 97). Εκεί όπου η αγάπη συλλημβάνεται με αυτή την έννοια, εκεί παραφυλά ζηλόφθονα ώστε ο άνθρωπος να μην καταλογίζει τίποτε ως δικό του επίτευγμα, ώστε το επίτευγμα να παραμείνει μόνο για τη θεία προσωπικότητα· εκεί παραμερίζεται με άκρα μέριμνα κάθε σκέψη για μια αναγκαιότητα, ούτως ώστε και υποκειμενικά να μπορεί να εορταστεί και να αυψωθεί αποκλειστικά η προσωπικότητα μέσα από το αίσθημα της δεσμευτικότητας και της ευγνωμοσύνης. Οι Εβραίοι αποθεώνουν την υπερηφάνεια της καταγωγής τους· αντιθέτως, οι Χριστιανοί δόξασαν και μετέτρεψαν την εβραϊκή-αριστοκρατική αρχή του εκ γενετής ευγενούς στη δημοκρατική αρχή του εξ επιτεύματος ευγενούς. Ο Εβραίος εξάρτα τη μακαριότητα από τη γέννηση, ο Καθολικός από το *επίτευγμα* του έργου, ο Προτεστάντης από το *επίτευγμα* της πίστης. Ωστόσο η έννοια της δεσμευτικότητας και της επαξιοτητας συνδέεται μόνο με μία πράξη, με ένα έργο το οποίο δεν μπορεί να απαιτηθεί από εμένα ή το οποίο δεν προέρχεται αναγκαστικά από την ουσία μου. Τα έργα του ποιητή, του φιλοσόφου μπορούν να τεθούν υπό την προοπτική της επαξιοτητας μόνο αν εξεταστούν εξωτερικά. Είναι έργα της ιδιοφυΐας – εξαναγκασμένα έργα: ο ποιητής έπρεπε να θεραπεύσει την ποίηση, ο φιλόσοφος να φιλοσοφήσει. Η υπέρτατη αυτοικανοποίηση βρισκόταν γι' αυτούς στην αδέσμευτη και απροκατάληπτη δραστηριότητα της δημιουργίας. Το ίδιο ισχύει και με την αληθινή ευγενή ηθική πράξη. Για τον ευγενή άνθρωπο η ευγενής πράξη είναι μια *φυσική* πράξη: δεν αμφισβητεί εάν πρέπει να τη διαπράξει, δεν τη θέτει στη ζυγαριά της ελευθερίας επιλογής· *πρέπει* να την επιτελέσει. Μόνο όποιος πράττει έτσι είναι *φερέγγυος* άνθρωπος. Η επαξιοτητα συνδέεται πάντα με την παράσταση ότι κάτι επιτελείται, τρόπον τινά, για λόγους *πολυτέλειας* και όχι λόγω αναγκαιότητας. Οι Χριστιανοί εόρταζαν, βέβαια, την υπέρτατη πράξη

στη θρησκεία τους, την ενανθρώπιση του Θεού, ως ένα έργο της αγάπης. Αλλά η χριστιανική αγάπη, *εφόσον* βασιζείται στην πίστη, στην παράσταση ενός Θεού ως ενός Κυρίου, ενός *Dominus*, έχει τη σημασία μιας πράξης χάριτος, μιας αγάπης *περιττής* για το Θεό, μιας αγάπης *χωρίς ανάγκη*. Ένας ελεήμων Κύριος δεν κάνει χρήση του δικαιώματός του, είναι ένας Κύριος ο οποίος πράττει λόγω χάριτος αυτό που δεν είναι αναγκασμένος να πράξει ως Κύριος, αυτό που υπερβαίνει την αυστηρή έννοια του Κυρίου. Ο Θεός ως Κύριος δεν έχει μόνο το καθήκον να ευεργετεί τον άνθρωπο· έχει μάλιστα το δικαίωμα –διότι είναι ένας Κύριος που δεν δεσμεύεται από κανένα νόμο– να εξολοθρεύσει τον άνθρωπο εάν θέλει. Κοντολογίς, η χάρις είναι η μη αναγκαία αγάπη, η αγάπη σε αντίφαση με την ουσία της αγάπης, *εκείνη* η αγάπη η οποία δεν εκφράζει ουσία, δεν εκφράζει φύση, *εκείνη* η αγάπη την οποία *διαχωρίζει από τον εαυτό του* ο Κύριος, το υποκείμενο, το πρόσωπο –η προσωπικότητα είναι μόνο μια αφηρημένη, σύγχρονη έκφραση για την εξοχότητα– ως ένα *κατηγόρημα*, το οποίο μπορεί να έχει και μπορεί να *μην έχει*, χωρίς γι' αυτό να παύει να είναι *αυτό το ίδιο*. Κατ' ανάγκην έπρεπε λοιπόν να πραγματοποιηθεί και στο βίο, και στην πράξη του Χριστιανισμού αυτή η εσωτερική αντίφαση, να διαχωριστεί το υποκείμενο από το κατηγόρημα, η πίστη από την αγάπη. Όπως η αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο ήταν μόνο μια πράξη χάριτος, έτσι έγινε και η αγάπη του ανθρώπου προς τον άνθρωπο απλώς μια *πράξη χάριτος της πίστης*. Η χριστιανική αγάπη είναι η *ελεήμων* πίστη, όπως η αγάπη του Θεού είναι η *ελεήμων* προσωπικότητα ή κυριαρχία. (Για τη θεία αυθαιρεσία βλβλ. επίσης την προαναφερθείσα πραγματεία του J.A. Ernesti, *Vindiciae arbitrii divini*.)

Η πίστη εμπειρέχει μια κακή ουσία. Η χριστιανική πίστη, και τίποτε άλλο, είναι η υπέρτατη βάση των χριστιανικών διωγμών των αιρετικών και των εκτελέσεων των αιρετικών. Η πίστη αναγνωρίζει τον άνθρωπο μόνο υπό τον όρο ότι αυτός αναγνωρίζει το Θεό, δηλαδή την πίστη. Η πίστη είναι η τιμή την οποία αποτίζει ο άνθρωπος στο Θεό. Και αυτή η τιμή του οφείλεται άνευ όρων. Για την πίστη η βάση όλων των καθήκοντων είναι η πίστη στο Θεό – η πίστη είναι το απόλυτο καθήκον, τα καθήκοντα απέναντι στους ανθρώπους είναι μόνο συνεπαγόμενα, υποδεέστερα καθήκοντα. Ο άπιστος είναι συνεπώς ένα υποκείμενο *άνευ δικαιώματος* – ένα υποκείμενο άξιο αφανισμού. Αυτό που αρνείται το Θεό πρέπει το ίδιο να καταστεί στόχος άρνησης. Το υπέρτατο έγκλημα είναι το έγκλημα της *laesae majestatis Dei*. Ο Θεός είναι για την πίστη ένα εμπρόσωπο, και μάλιστα το πλέον εμπρόσωπο, το πλέον απαραβίαστο, το πλέον δικαιωματικό ον. Η κορυφή της προσωπικότητας είναι η *τιμή* – μια προσβολή ενάντια στην υπέρτατη προσωπικότητα είναι συνεπώς αναγκαστικά το υπέρτατο έγκλημα. Δεν μπορεί κανείς να απεμπολήσει την τιμή του Θεού ως μια τυχαία, ωμά αισθητηριακή, ανθρωπομορφική παράσταση. Δεν είναι δηλαδή η προσωπικότητα, η ύπαρξη του Θεού μια αισθητηριακή, μια ανθρωπομορφική παράσταση; Όποιος αρνείται την τιμή ως είναι ειλικρινής ώστε να θυσιάσει και την προσωπικότητα. Από την παράσταση της προσωπικότητας προκύπτει η παράσταση της τιμής, και από αυτήν η παράσταση της θρησκευτικής προσβολής. «δνθρωπος δς ἐὰν καταράσται Θεόν, ἄμαρτιαν λήψεται· ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα Κυρίου, θανάτω»

θανατούσθω· ἤθισο ἤθοβολεῖτω αὐτὸν πάσα ἡ συναγωγὴ Ἰσραὴλ» (Λευιτικόν 24:15-16· ηρββ. ἐπίσης Δευτερονόμιον 8, ἀπὸ οὗπου οἱ Καθολικοὶ συνάγουσι τὸ δικαίωμα νὰ σκοτώουν τοὺς αιρετικούς. Boehmer*, ὁ.π., lib. V, τόμ. VII, § 44). «Μόνον ὁ ἄθρησκος μπορεῖ νὰ ἀμφιβάλλῃ γιὰ τὸ ὅτι ἐκείνους οἱ οποῖοι δεν γνωρίζουν τίποτε περὶ τοῦ Θεοῦ δικαίως τιμωροῦνται ὡς ἄθεοι, ὡς ἄδικοι, διότι τὸ νὰ μὴ γνωρίζῃ κανεὶς [τὸν Κύριο] εἶναι ἓνα ἐγκλήμα διόλου μικρότερο ἀπὸ τὸ νὰ προσβάλλῃ τὸν Πατέρα πάντων καὶ τὸν Κύριο πάντων»· *Minucius Felix (Oct., c. 35)*. «Ποῦ εἶναι οἱ ἐντολές τοῦ θείου Νόμου οἱ οποῖες ἔλεγε: Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴ μητέρα σου, ὅταν ἡ λέξις: Πάτερ, τὴν οποῖα ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι πρέπει νὰ τιμοῦμε, παραβιάζεται ἀτιμώρητα γιὰ τὸ Θεό;»· *Κυπριανός (Epist. 73, ed. Gersdorf)*. «Γιὰ τὴν πρέπει, ἐφόσον ὁ Θεὸς ἔδωσε σὺν τὸν ἄνθρωπον εὐλεύθερον βούλησιν, νὰ τιμωροῦμε τὴ μοικεία μὲσω τῶν νόμων, ἀλλὰ νὰ ἐπιτρέπομε τὴν ἀθρησκευτικότητα; Ἡ ἀπιστία τῆς ψυχῆς ἀπέναντι τοῦ Θεοῦ εἶναι ἄραγε μικρότερο ἐγκλήμα ἀπὸ τὴν ἀπιστία τῆς γυναίκας ἀπέναντι στον ἄνδρα;»· *Αυγουστίνος (De correct. Donatist. lib., Ad Bonif., c. 5)*. «Ὅταν οἱ παραχαράκτες τιμωροῦνται μὲ θάνατο, πῶς θὰ πρέπει νὰ τιμωροῦνται ἐκεῖνοι ποὺ θέλουν νὰ παραχαράξουν τὴν πίστη;»· *Παῦλος Κορθέσιος (στο Sent. Petri. L., lib. III, dist. 7)*.

«Ὅταν κάποιος δεν ἐπιτρέπεται νὰ προσβάλλῃ ἓναν ἀνώτερο καὶ ἰσχυρὸ ἄνδρα καὶ, ὅταν τὸν ἔχει προσβάλλῃ, βρίσκεται ἐνώπιον τοῦ δικαστηρίου καὶ καταδικάζεται δικαίως ὡς προσβολῆας – κατὰ πόσο πῶς ἀξιόποινο εἶναι τὸ ἐγκλήμα ὅταν προσβάλλῃ κανεὶς τὸ Θεό; Ἀλλῶστε μὲ τὴν ἀξιοσύνη τοῦ προσβεβημένου αὐξάνεται ἡ ἐνοχὴ τοῦ προσβολῆα»· *Salvanus (De gubern. Dei., lib. VI, S. 218, ed. cit.)*. Ἀλλὰ ἡ αἴρεση, ἡ ἀπιστία ἐν γένει – ἡ αἴρεση εἶναι ἀπλῶς μὴ συγκεκριμένη, περιορισμένη ἀπιστία – εἶναι βλάσφημία, συνηπὸς τὸ ἀνώτατο, τὸ πῶς ἀξιόποινο ἐγκλήμα. Ἔτσι, γιὰ νὰ ἀναφέρουμε μόνον ἓνα ἀπὸ ἀναρίθμητα παραδείγματα, γράφει ὁ I. Οἰκολαμπάδιος στὸν Σερβέτο: «Επειδὴ δεν ἐπιδεικνύω τὴν ἀνώτατη ἀνοχή, λόγῳ τῆς δυσθυμίας μου ἀναφορικά μὲ τὸ ὅτι ἀπαξιώνεται ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, σου φαίνομαι ὅτι δεν πράττω χριστιανικά. Σε ὅλα τὰ ἄλλα θέματα θὰ εἶμαι ἥπιος, ἀλλὰ ὅχι στὶς βλάσφημιες ἐναντία στον Χριστό» (*Historia Mich. Serveti, h. ab Allwoerden, Helmstadii 1727, σ. 13*). Διότι τὴν εἶναι τάχα ἡ βλάσφημία; Ἡ ἀπόρριψη κάθε παράστασης, κάθε προσδιορισμοῦ στὸν οποῖο μετέχει ἡ τιμὴ τοῦ Θεοῦ, ἡ τιμὴ τῆς πίστεως. Ὁ Σερβέτος ἔπεσε ὡς θυμὰ τῆς χριστιανικῆς πίστεως.** Δύο ὥρες πριν ἀπὸ τὴ θανάτωσή του, εἶπε ὁ Καθβίνος στὸν Σερβέτο: «Δεν

* Ὁ Justus Henning Boehmer (1674-1749) ἦταν μὴ ἀπὸ τὶς κορυφαῖες προσωπικότητες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Χάλης. Μέσα ἀπὸ τὴ διδασκαλία του προώθησε τὴν ἀνάπτυξη τοῦ κοινοδικαίου στὴ Γερμανία.

** Ὁ Miguel Serveto (πιθανόν 1511-1553) ἦταν Ἰσπανὸς γιατρός, ἀνθρωπιστὴς καὶ Ἀντιτριαιδιστὴς. Τὸ 1531 δημοσίευσε τὸ ἔργο του «De trinitatis erroribus» μὲ τὸ οποῖο καταπολεμοῦσε τὴν ἰδέα τῆς Τριαδικότητος. Ἡ δημοσίευση αὐτὴ προκάλεσε, μετὰ ἀλλῶν, τὴν ἀντιπαλότητα τοῦ Johannes Oekolampad, μεταρρυθμιστῆ θεολόγου, καὶ τελικὰ τὸ βιβλίον ἀπαγορεύτηκε. Ἐκτός ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀνακαλύψεις του ἀναφορικά μὲ τὴν κυκλοφορία τοῦ αἵματος, ὁ Σερβέτος δημοσίευσε τὸ 1553 τὸ ἔργο του «Resstitutio christianismi» μὲ τὸ οποῖο ἐνίσχυε

την αντιτριαδική πεποιθήσή του. Η δημοσίευσή αυτή είχε ως συνέπεια να φυλακιστεί στη Λυόν, όπου διέμενε. Ο Σερβέτος δραπέτευσε, αλλά συνελήφθη με καταγγελία του Καλβίνου στη Γενεύη. Στη δίκη που ακολούθησε, οι τέσσερις ιερατικές έδρες της Ζυρίχης, της Βέρνης, της Βασιλείας και του Σάφχαουζεν εκφράστηκαν εγγράφως ενάντια στη θέση του Σερβέτου, ο οποίος όμως δεν υποχώρησε. Ο Καλβίνος πρότεινε τη θανάτωσή του, αλλά αντιτάχθηκε, ανεπιτυχώς, στον διά της πυρής θάνατο, όπως το προδιέγραφε το ισχύον δίκαιο. Το 1903 θεμελιώθηκε στη Γενεύη ένα μνημείο προς τιμήν του.

καταδίωξα ποτέ προσωπικές προσβολές» και τον άφησε με ένα φρόνημα θεμελιωμένο στη Βίβλο: *ab haeretico homine, qui autokatakritos peccabat, secundum Pauli praeceptum discessit* (ό.π., σ. 120). Αυτό λοιπόν που οδήγησε τον Σερβέτο στην πυρά δεν ήταν διόλου το προσωπικό μίσος, όσο και αν αυτό δεν έλειπε, αλλά ήταν το θρησκευτικό μίσος – εκείνο το μίσος που προέρχεται από την ουσία της απερίοριστης πίστης. Ως γνωστόν, ακόμη και ο ίδιος ο Μελάγχθων ενέκρινε την εκτέλεση του Σερβέτου. Οι Ελβετοί θεολόγοι, οι οποίοι ερωτήθηκαν για τη γνώμη τους από τους φορείς της Γενεύης, δεν ανέφεραν μεν στις απαντήσεις τους, πονηροί σαν φίδια, τίποτε για τη θανατική ποινή²³⁷, συμφώνησαν όμως με τους φορείς της Γενεύης ότι ο Σερβέτος πρέπει να τιμωρηθεί αυστηρά για την εσφαλμένη διδασκαλία του. Καμία δηλαδή κατ' αρχήν διαφορά, παρά μόνο στον τρόπο και στο είδος της τιμωρίας. Ακόμη και ο Καλβίνος ήταν τόσο χριστιανικός, ώστε θέλησε να αμβλύνει τον φρικτό τρόπο τιμωρίας που είχε επιβάλει

η Γερουσία της Γενεύης. Ακόμη και οι κατοπινοί Χριστιανοί και θεολόγοι επιδοκίμασαν την εκτέλεση του Σερβέτου. (Πρβλ. επ' αυτού, για παράδειγμα, *M. Adami Vita Calvinii*, σ. 90. *Vita Bezae*, σ. 207. *Vitae Theol. exter., Francof. 1618*.) Θα πρέπει λοιπόν να θεωρήσουμε αυτή την εκτέλεση ως μια πράξη γενικής σημασίας – ως ένα έργο της πίστης, και μάλιστα όχι της ρωμαιοκαθολικής, αλλά της μεταρρυθμισμένης, της ευαγγελικής πίστης που συνάγεται από τη Βίβλο. – Βεβαίως, οι περισσότεροι αστέρες της Εκκλησίας υποστήριξαν ότι δεν θα έπρεπε κανείς να εξαναγκάσει διά της βίας τους αιρετικούς στην πίστη, παράλληλα όμως ήταν μέσα τους ζωντανό το πιο κακοπροαίρετο μίσος ενάντια στους αιρετικούς. Έτσι, λέει, για παράδειγμα, ο Άγιος Βερνάρδος (*Super Cantica, serm. 66*) σχετικά με τους αιρετικούς: «Η πίστη πρέπει να προτείνεται, αλλά να μη διατάσσεται»· αμέσως μετά όμως προσθέτει ότι θα ήταν καλύτερα να καταπιέζονται οι αιρετικοί με το σπαθί της [πολιτικής] αρχής παρά να επιτρέπεται κανείς τη διάδοση των σφαλισμάτων τους. – Εάν η παρούσα πίστη δεν γεννά πλέον τέτοιες κραυγαλέες φρικωδίες, αυτό οφείλεται, πέρα από άλλους λόγους, μόνο στο ότι η πίστη μας δεν είναι απόλυτη, αποφασιστική, ζωντανή, αλλά, πολύ περισσότερο, μια πίστη σκεπτικιστική, εκλεκτική, άπιστη, καμφθείσα και ακινητοποιημένη από τη

237. Τη θανατική ποινή την απέριπταν εν γένει πολλοί Χριστιανοί, αλλά άλλες ποινικές τιμωρίες των αιρετικών, όπως εξορία, κατάσχεση – ποινές με τις οποίες κάποιος θανατώνεται έμμεσα –, θεωρήσαν ότι δεν βρίσκονται σε αντίφαση με τη χριστιανική πίστη τους. Πρβλ. επ' αυτού *J.H. Boehmeri Jus Eccl. Protest., lib. V, tit. VII, n.x. § 155, 157, 162, 163*.

δύναμη της τέχνης και της επιστήμης. Εκεί όπου δεν καίγονται πλέον αιρετικοί, είτε στην πυρά του Εντεύθεν είτε του Επέκεινα, εκεί η πίστη η ίδια δεν έχει πλέον φωτιά στο σώμα. Η πίστη που επιτρέπει να πιστεύεται κάτι άλλο εγκαταλείπει τη θεία προέλευση και βαθμίδα της, υποβαθμίζεται σε μια απλώς υποκειμενική άποψη. *Δεν οφείλουμε την ανοχή της ανεξιθρησκίας στη χριστιανική πίστη, ούτε στη χριστιανική αγάπη, δηλαδή την αγάπη που είναι περιορισμένη από την πίστη, όχι! Την οφείλουμε στην αμφιβολία για τη χριστιανική πίστη, στη νίκη του θρησκευτικού σκεπτικισμού, στους ελευθερόφρονες, στους αιρετικούς.* Οι αιρετικοί που καταδιώχθηκαν από τη χριστιανική Εκκλησία ήταν και οι μοναδικοί που πολέμησαν για την ελευθερία της πίστης. Η χριστιανική ελευθερία είναι ελευθερία μόνο στα εποσιώδη, δεν αφήνει ελεύθερα τα βασικά άρθρα της πίστης. – Όταν άλλωστε η χριστιανική πίστη – η πίστη θεωρούμενη στη διαφορά της από την αγάπη, διότι η πίστη δεν ταυτίζεται με την αγάπη, «μπορείτε να έχετε πίστη χωρίς αγάπη» (Αυγουστίνος, *Serm. ad pop., serm. 90*)– χαρακτηρίζεται εδώ ως η αρχή, ως η ύστατη βάση των βιαιοτήτων των Χριστιανών ενάντια στους αιρετικούς, οι οποίοι προέκυψαν, φυσικά, από τον πραγματικό ζήλο της πίστης, τότε είναι αυτονόητο ότι η πίστη δεν μπορούσε να έχει αυτές τις συνέπειες άμεσα και πρωταρχικά, αλλά μόνο στην ιστορική εξέλιξη της. Εντούτοις, ήδη για τους πρώτους Χριστιανούς, και μάλιστα κατ' ανάγκην, ο αιρετικός ήταν ένας *Αντίχριστος –adversus Christum sunt haeretici.* Κυπριανός (*Epist. 76, § 14, ό.π.*)–, ένα υποκείμενο αξιολογούμενο –*apostoli [...] in epistolis haeticos exsecrati sunt.* Κυπριανός (*ό.π. § 6*)–, ένα υποκείμενο χαμένο, ριγμένο από το Θεό στην Κόλπαση, δηλαδή καταδικασμένο σε αιώνιο θάνατο. «Ακούς ότι το ζιζάνιο είναι ήδη καταραμένο και καταδικασμένο στην πυρά. Γιατί θέλεις λοιπόν να βασανίσεις τόσο πολύ έναν αιρετικό; Δεν ακούς ότι είναι ήδη *βαριά καταδικασμένος με την ποινή του;* [...] Ο Θεός έχει διατάξει ήδη τους αγγέλους του να είναι *δήμιοι* για τους αιρετικούς». Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 132). Όταν λοιπόν το κράτος, ο κόσμος έγινε χριστιανικός, αλλά ακριβώς έτσι έγινε και ο Χριστιανισμός εγκόσμιος, όταν η χριστιανική θρησκεία έγινε θρησκεία ή δογματική εξορθόθρευση των αιρετικών έγινε μια πολιτική, μια πραγματική εξορθόθρευση, ότι οι *αιώνιοι κόλλασμοί* μετατράπηκαν σε *χρονικά συγκεκριμένους*. Εάν λοιπόν ο προσδιορισμός και η πραγμάτευση της αίρεσης ως αξιόποινου εγκλήματος βρίσκεται σε αντίφαση προς τη χριστιανική πίστη, το ίδιο ισχύει και για έναν χριστιανικό βασιλιά, για ένα χριστιανικό κράτος· διότι χριστιανικό κράτος είναι μόνο εκείνο το οποίο εκτελεί τη θεία κρίση της πίστης με το ξίφος, κάνει για τους πιστούς τη γη ουρανό, και για τους απίστευτους κάνει τη γη κόλπαση. «Έχουμε δείξει [...] ότι αποτελεί υπόθεση των θρησκευτικών βασιλέων να μην τιμωρούν μόνο τη μοικεία ή την ανθρωποκτονία ή άλλα παρόμοια εγκλήματα, αλλά επίσης και την ιεροσυλία (*sacrilegia*) με αντίστοιχη αυστηρότητα». Αυγουστίνος (*Epist. ad Dulcitium*). «Οι βασιλιάδες θα πρέπει λοιπόν να υπηρετούν τον Κύριο Χριστό βοηθώντας με *νόμους* την *πρωτόηση* της *τιμής* του. – Εκεί λοιπόν όπου η κοσμική αρχή βρίσκεται ιεροσυλία σφάλλεται, μέσω των οποίων σπιλώνεται η *τιμή* του Κυρίου Χριστού και εμποδίζεται η *μακαριότητα* του ανθρώπου και γεννιέται δικασμός μέσα

στο λαό [...], εκεί όπου τέτοιοι εσφαλημένοι δάσκαλοι δεν βάζουν μυαλό και δεν εγκαταλείπουν το κήρυγμα: εκεί η κοσμική αρχή θα πρέπει χωρίς διασπαγή να αμυνθεί και να γνωρίζει ότι δεν τιμά αληθώς το αξίωμά της παρά μόνο χρησιμοποιώντας το ξίφος και *pássa bíta* για να διατηρηθεί η διδασκαλία αγνή και η θεία λειτουργία σαφής και απαραχάρακτη, για να διατηρηθεί η ειρήνη και η ενότητα»· *Λούθηρος (τόμ. XV, σ. 110-111)*. As σημειωθεί επίσης εδώ ότι ο Αυγουστίνος δικαιολογεί την εφαρμογή εξαναγκαστικών μέσων για την αφύπνιση της χριστιανικής πίστης λέγοντας ότι ο Απόστολος Παύλος στράφηκε στο Χριστιανισμό μέσα από μια αισθητηριακή πράξη βίας – μέσα από ένα θαύμα (*De correct. Donat., c. 6*). Η εσώτερη συνάφεια μεταξύ των πεπερασμένων και των αιώνιων, δηλαδή των πολιτικών και των ιερατικών ποινών, καθίσταται σαφής ήδη από το ότι *οι ίδιοι λόγοι* οι οποίοι διατυπώθηκαν ενάντια στην κοσμική τιμωρία της αίρεσης *συνηγορούν ενάντια στις ποινές της Κόλλασης*. Εάν η αίρεση ή η απιστία δεν μπορούν να τιμωρηθούν διότι είναι απλά *σφάλματα*, τότε δεν μπορούν να τιμωρηθούν ούτε από το Θεό στην Κόλλαση. Εάν ο εξαναγκασμός αντιφάσκει στην ουσία της πίστης, τότε αντιφάσκει και η Κόλλαση στην ουσία της πίστης, διότι ο φόβος για τις τρομερές συνέπειες της απιστίας, για τα δεινά της Κόλλασης εξαναγκάζει σε πίστη παρ' όλη τη γνώση και τη βούληση. Ο Boehmer στο έργο του *Jus ecclesiasticum [Protestantium, 1714-36]* θέλει να διαγράψει την αίρεση, την απιστία από την τάξη των εγκλημάτων, υποστηρίζει ότι η απιστία είναι μόνο ένα *Vitium theologicum*, ένα *Peccatum in Deum*, δηλαδή μια αμαρτία απέναντι στο Θεό. Ο Θεός όμως, με την έννοια της πίστης, δεν είναι απλώς ένα θρησκευτικό αλλθά και ένα *πολιτικό*, ένα *νομικό* ον, ο βασιλεύς των βασιλιέων, η ιδιαίτερη κεφαλή του κράτους. «οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν [εἰς ὄργην]»· *Προς Ρωμαίους 13:1-4*. Εάν λοιπόν ισχύει για το Θεό η νομική έννοια της μεγαλειότητας, της βασιλικής αξιοσύνης και τιμής, τότε θα πρέπει κατά συνέπεια να ισχύει για την αμαρτία απέναντι στο Θεό, για την απιστία, η έννοια του εγκλήματος. Όπως είναι ο Θεός, έτσι είναι και η πίστη. Εκεί όπου η πίστη είναι ακόμη μια *αλήθεια*, και μάλιστα *δημόσια* αλήθεια, εκεί δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή μπορεί να *απαιτηθεί* από τον καθένα, ότι καθένας είναι *υποχρεωμένος* σε πίστη. – As σημειωθεί και το εξής, ότι η χριστιανική Εκκλησία πήγε τόσο μακριά στο μίσος της ενάντια στους αιρετικούς, ώστε, σύμφωνα με το Κανονικό δίκαιο, ακόμη και η *υποψία* της αίρεσης είναι *ἐγκλημα, ita ut de jure canonico revera crimen suspecti detur, cujus existentiam frustra in jure civili quaerimus*. Boehmer. (*ό.π.*, V, tit. VII, § 23-42).

Η εντολή της αγάπης του εχθρού εκτείνεται μόνο στους προσωπικούς εχθρούς, όχι στους εχθρούς του Θεού, στους εχθρούς της πίστης. «Δεν προστάζει ο Κύριος Χριστός ότι πρέπει να αγαπούμε τους εχθρούς μας; Πώς λοιπόν επαίρεται εδώ ο Δαυίδ ότι μισεί τη συνέλευση των κακών, και δεν κάθεται μαζί με τους άθεους; [...] Πρέπει να τους αγαπώ λόγω του προσώπου· αλλ'ά χάριν της διδασκαλίας πρέπει να τους μισώ. Θα πρέπει λοιπόν να τους μισώ ή θα πρέπει να μισώ το Θεό, ο οποίος προστάζει και θέλει να ακοιλουθείται αποκλειστικά ο λόγος του [...]. Αυτό που δεν μπορεί να το αγαπώ μαζί με το Θεό πρέπει να το μισώ· εάν κηρύττουν κάτι το οποίο είναι ενάντια στο

Θεό, τότε καταρρέει όλη η αγάπη και η φιλία: εκεί σε μισώ και δεν σου κάνω κανένα καλό. Διότι η πίστη πρέπει να προέχει, και τότε ανέρχεται το μίσος και η αγάπη σθίνει, όταν αφορά το λόγο του Θεού [...]. Έτσι θέλει να πει και ο Δαυίδ: δεν τaus μισώ επειδή έχουν προσβάλει εμένα και μου έχουν κάνει κακό και επειδή διάγουν άγριο και κακό βίο, αλλά επειδή περιφρονούν, μισαίνουν, βλάσφημούν, παραχαράζουν και καταδιώκουν το λόγο του Θεού». «Η πίστη και η αγάπη είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Η πίστη δεν ανέχεται τίποτε, η αγάπη ανέχεται τα πάντα· η πίστη καθαριέται, η αγάπη ευλογεί· η πίστη επιδιώκει εκδίκηση και τιμωρία· η αγάπη αναζητά διαφύλαξη και συγχώρεση». «Πριν η πίστη αφήσει το λόγο του Θεού να καταπέσει και να γεννηθεί η αίρεση, θα ευχόταν περισσότερο να καταπέσουν όλα τα δημιουργήματα· διότι μέσα από την αίρεση χάνει κανείς τον ίδιο το Θεό». Λούθηρος (τόμ. VI, σ. 94, τόμ. V, σ. 624, 630). Πρβλ. επίσης το κείμενό μου για τη «Διασαφήνιση [μιας θεολογικής βιβλιοκριτικής της Ουσίας του Χριστιανισμού]», στη Γερμανική Επετηρίδα και Augustini Enarrat. in Psalm. 138 (139). Όπως ο Λούθηρος διαχωρίζει το πρόσωπο, έτσι και ο Αυγουστίνος διαχωρίζει εδώ τον άνθρωπο από τον εκθρό του Θεού, από τον άπιστο, και λέει ότι θα πρέπει να μισούμε την αθεΐα στον άνθρωπο και να αγαπάμε σε αυτόν την ανθρώπινη ιδιότητα [Menschheit]. Τι είναι όμως στα μάτια τας πίστης ο άνθρωπος σε διαφορά από την πίστη, ο άνθρωπος χωρίς πίστη, δηλαδή χωρίς Θεό; Τίποτε, διότι το σύνολο όλων των πραγματικότητων, όλων των αξιαγάπητων στάσεων, καθετί καλού και ουσιώδους είναι η πίστη, ως η μοναδική που καταλαμβάνει και κατέχει το Θεό. Βεβαίως, ο άνθρωπος είναι ως άνθρωπος μια εικόνα του Θεού, αλλά μόνο του φυσικού Θεού, του Θεού ως Δημιουργού της φύσης. Ο Δημιουργός όμως είναι μόνο ο Θεός «έξωθεν»· ο αληθινός Θεός, ο Θεός όπως είναι «εν εαυτώ», η «εσώτερη ουσία του Θεού», είναι ο τριαδικός Θεός, είναι ιδιαίτερα ο Χριστός. (Πρβλ. Λούθηρος, τόμ. XIV, σ. 2 και 3 και τόμ. XVI, σ. 581.) Η δε εικόνα τού πρώτα αυτού αληθινού, ουσιώδους, χριστιανικού Θεού είναι μόνο ο πιστός, ο Χριστιανός. Πέραν τούτου, ο άνθρωπος καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν δεν θα πρέπει άλλωστε να αγαπάται χάριν του ιδίου, αλλά χάριν του Θεού. Αυγουστίνος (De doctrina chr., lib. I, c. 27 και 22). Πώς θα μπορούσε λοιπόν ο άπιστος άνθρωπος, ο οποίος δεν έχει καμία ομοιότητα, καμία κοινότητα με τον αληθινό Θεό, να είναι ένα αντικείμενο τής αγάπης;

[XXIII]

Η πίστη διαχωρίζει τον άνθρωπο από τον άνθρωπο, θέτει στη θέση τής φυσική θεμελιωμένης ενότητας και αγάπης μια υπερφυσική – την ενότητα τής πίστης. «Τους Χριστιανούς δεν πρέπει να τους διακρίνει μόνο η πίστη αλλά και ο βίος [...]. Μή γίνεσθε έτεροζυγούντες άπιστοις, λέει ο Απόστολος [Παύλος-Προς Κορινθίους Β' 6:14]. [...] Υπάρχει λοιπόν μεταξύ ημών και αυτών το μεγαλύτερο χάσμα». Ιερώνυμος (Epist. Caelantiae matronae). «Πώς μπορεί να ονομαστεί γάμος αυτό στο οποίο ήλπει η συμφωνία τας πίστης; Πόσοι δεν έχουν γίνει προδότες τής πίστης από αγάπη στις γυναίκες τaus!»· Αμβρόσιος (Epist. 70, lib. IX). «Διότι οι Χριστιανοί δεν επιτρέπεται να παντρεύονται ειδηλοήατες ή Εβραίους». Πέτρος Λομβαρδός (Lib. IV, dist. 39, c. 1).

Επίσης και αυτή η διάκριση δεν είναι διόλου *μη βιβλική*. Πολύ περισσότερο, βλέπουμε ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας επικαλούνται ακριβώς τη Βίβλο. Το γνωστό παράθεμα του Αποστόλου αναφορικά με τους γάμους μεταξύ ειδωλολατρών και Χριστιανών αναφέρεται μόνο σε γάμους οι οποίοι υπήρχαν ήδη πριν από την πίστη και όχι σε εκείνους που μένει να συντελεστούν. Ας δει κανείς τι λέει ο Πέτρος Α. στο προαναφερθέν βιβλίο του. «Οι πρώτοι Χριστιανοί δεν αναγνώριζαν, ούτε καν άκουσαν τους συγγενείς τους εκείνους οι οποίοι ήθελαν να τους αποτρέψουν από την *επίδα της ουράνιας αμοιβής*. – Αυτό το υπερασπίστηκαν με τη δύναμη του Ευαγγελίου, χάριν του οποίου *περιφρονείται κάθε αιματική συγγένεια*· εφόσον [...] η *αδελφότητα με τον Χριστό* προέχει κατά πολύ της *φυσικής*. – Για εμάς η πίστη και το κοινό όνομα δεν είναι αξιαγάπητα, όπως άλλωστε αισθανόμαστε απέχθεια για τους γονείς μας όταν αυτοί θέλουν να μας συμβουλεύσουν κάτι ενάντια στον Κύριο»· G. Arnold (Wahre Abbild der ersten Christen, B. IV, c. 2). «Ο φίλων πατέρα ή μητέρα υπέρ ἐμέ οὐκ ἔστιν μου ὄσιος. Ματθαῖος 10:37. [...] Εδώ δεν σας αναγνωρίζω ως γονείς ἀλλᾶ ως ἐχθρούς [...]. Τι σχέση ἔχω ἐγὼ με εσάς; Τι ἔχω ἀπὸ εσᾶς ἐκτὸς ἀπὸ ἀμαρτία καὶ ἀθλιότητα;» Βερνάρδος (Epist. 111 ex pers. Heliae mon. ad parentes). «Ἄκου τῆ ρήσιν τοῦ Ισιδώρου: πολλοὶ ἱερεῖς, μοναχοὶ [...] ἀσχολοῦμενοι με τὴν πρόσκαιρην εὐημερία τῶν γονέων τους χάνουν τὴν ψυχὴ τους [...]. Οἱ ὑπηρετὲς τοῦ Θεοῦ που μεριμνοῦν γιὰ τὴν εὐημερία τῶν γονέων τους ἐκκλίνουσι ἀπὸ τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ» (De modo bene viv., serm. VII). «Να θεωρεῖς ἀδερφό σου κάθε πιστὸ ἄνθρωπον» (ὁ.π., serm. XIII). «Ο Ἀμβρόσιος λέγει ὅτι πρέπει νὰ ἀγαπᾶμε πολὺ περισσότερο τὰ τέκνα ἐκεῖνα που ἔχουμε ἀποκτήσει μέσα ἀπὸ τὴ βάπτισιν, παρὰ ἐκεῖνα που ἔχουμε γεννήσει με τὴ σάρκα»· Πέτρος Α. (Lib. IV, dist. 6, c. 5, addit. Henr. ab Vurim). «Τὰ τέκνα γεννιοῦνται με τὴν ἀμαρτία καὶ δεν κληρονομοῦν τὴν αἰώνια ζωὴ χωρὶς ἀπόρριψιν τῆς ἀμαρτίας [...]. Εφόσον λοιπὸν εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι ἡ ἀμαρτία ὑπάρχει στα τέκνα, τότε θὰ πρέπει νὰ υφίσταται κάποια διαφορά μεταξύ τῶν τέκνων τῶν ειδωλολατρῶν, τὰ ὁποῖα παραμένουν ἔνοχα, καὶ τῶν τέκνων τῆς Εκκλησίας, τὰ ὁποῖα γίνονται δεκτὰ ἀπὸ τὸ Θεὸ»· Μετὰλχτων (Locī, De bapt. inf., Argum. II· πρβλ. ἐπ' αὐτοῦ ἐπίσης τὸ προηγούμενον παράθεμα τοῦ Buddeus που ἀναφέρθηκε ὡς δείγμα τῆς περιοριστικότητας τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης). «Με τοὺς αἰρετικούς δεν ἐπιτρέπεται οὔτε νὰ προσεύχεται κανεὶς οὔτε νὰ τραγουδᾷ»· Σύνοδος Καρχηδόνας VI, can. 72 (Carranza Summ.). «Οἱ ἐπίσκοποι ἢ οἱ ἱερεῖς δεν πρέπει νὰ δωρίζουν τίποτε ἀπὸ τὰ πράγματά τους σὲ ἐκείνους που δεν εἶναι Καθολικοὶ Χριστιανοί, ἀκόμη καὶ αν εἶναι ἐξ αίματος συγγενεὶς τους»· Σύνοδος Καρχηδόνας III, can. 13 (ὁ.π.).

Ἡ πίστη ἔχει τὴ σημασία τῆς θρησκείας, ἡ ἀγάπη ἔχει μόνο τὴ σημασία τῆς *πθικῆς*. Αυτό τὸ δῆλωσε με ἰδιαίτερη ἀποφασιστικότητα ὁ Προτεσταντισμός. Ἡ ρήσιν ὅτι δεν εἶναι ἡ ἀγάπη που σου ἀποδίδει δίκαιο ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ἀλλᾶ μόνο ἡ πίστη, δεν ἐκφράζει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ ἀγάπη δεν ἔχει καμία θρησκευτικὴ δύναμη καὶ σημασία. (Πρβλ. τὴν Απολογία στὴν Ομολογία τοῦ Ἄουγκσμπουργκ, ἀρθρο 3: Περί τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ νόμου). Βέβαια, ἐδῶ λέγεται: «Αὐτὸ που ἴλεε οἱ Σοφιστικοὶ γιὰ τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐν ὄνειρον, καὶ εἶναι κάτι τὸ ἀδύνατο νὰ ἀγαπᾶ κανεὶς τὸ Θεὸ πρὶν νὰ ἀναγνωρίσουμε καὶ νὰ κατανοήσουμε μέσω τῆς πίστης τὴ φιλευ-

σπλαχνία. Διότι μόνο τότε γίνεται ο Θεός ένα *objectum amabile* [αξιογάπητο αντικείμενο], ένα αξιογάπητο, μακάριο θέαμα». Εδώ λοιπόν η φιλευσπλαχνία, η αγάπη γίνεται το ιδιαίτερο αντικείμενο της πίστης. Βεβαίως, η πίστη διαφοροποιείται εν πρώτοις από την αγάπη μόνο μέσα από το ότι θέτει εκτός εαυτής αυτό που η αγάπη θέτει εντός της. «Πιστεύουμε ότι η δικαιοσύνη μας, η σωτηρία και η παρηγοριά βρίσκονται *έξω από εμάς*»· *Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 497· ηρβλ. επίσης τόμ. IX, σ. 587)*. Βεβαίως, η πίστη με την προτεσταντική έννοια είναι η πίστη στη συχώρηση της αμαρτίας, η πίστη στην χάριν, η πίστη στον Χριστό ως το Θεό που πέθανε και υπέφερε για τον άνθρωπο, ούτως ώστε ο άνθρωπος, για να αποκτήσει την αιώνια μακαριότητα, δεν έχει από την πλευρά του να κάνει τίποτε άλλο από το να αποδεχτεί και πάλη με αφοσίωση, δηλαδή με την πίστη, με εμπιστοσύνη, αυτή την αφοσίωση του Θεού γι' αυτόν. Αλλά ο Θεός δεν είναι αντικείμενο της πίστης αποκλειστικά ως αγάπη. Αντιθέτως, το χαρακτηριστικό αντικείμενο της πίστης ως πίστης είναι ο Θεός ως υποκείμενο. Ή μήπως ένας Θεός που δεν αναγνωρίζει στον άνθρωπο καμία αμοιβή, που δικαιολογεί τα πάντα ως αποκλειστικά *δικά του*, ο οποίος φυλά ζηλόφθονα για την τιμή του, μήπως είναι ένας τέτοιος εγωκεντρικός Θεός ένας Θεός της αγάπης;

Η ηθική που πηγάζει από την πίστη έχει ως αρχή και ως κριτήριο της μόνο την αντίφαση με τη φύση, με τον άνθρωπο. Όπως το ανώτερο αντικείμενο της πίστης είναι εκείνο το οποίο αντιφάσκει περισσότερο στο Λόγο, η Θεία Ευχαριστία, έτσι είναι αναγκαστικά και η ανώτερη αρετή της ηθικής που είναι πιστή και υπάκουη στην πίστη εκείνη που αντιφάσκει περισσότερο στη φύση. Τα *δογματικά* θαύματα έχουν με συνέπεια ως επακόλουθο *ηθικά* θαύματα. Η αντιφυσική ηθική είναι η φυσική αδελφή της υπερφυσικής πίστης. Όπως η πίστη υπερβαίνει τη φύση *έξω* από τον άνθρωπο, έτσι η ηθική της πίστης υπερβαίνει τη φύση στον άνθρωπο. Αυτόν τον πρακτικό υπερνατουραλισμό, το επιγραμματικό αποκορύφωμα του οποίου είναι «η παρθενία, η αδελφή των αγγέλων, η βασίλισσα των αρετών, η μητέρα κάθε αγαθού» (ηρβλ. το βιβλίο του A[nton]. v. Bucher *Geistliches Such verloren, Sämtl. W., B. VI, 151*), τον διαμόρφωσε ιδιαίτερα ο Καθολικισμός· διότι ο Προτεσταντισμός διατήρησε μόνο την αρχή του Χριστιανισμού, αλλά διέγραψε αυθαίρετα, αυτόβουλα τις αναγκαίες συνέπειές του, επέσυρε στο θυμικό μόνο τη χριστιανική πίστη αλλά όχι τη χριστιανική ηθική. Ο Προτεσταντισμός μετέθεσε τον άνθρωπο αναφορικά με την πίστη στη σκοπιά του πρώτου Χριστιανισμού, αλλά αναφορικά με το βίο, με την πράξη, με την ηθική τον μετέθεσε στην προχριστιανική, στην ειδωλολατρική ή παλαιοδιαθηκική, στην αδαμιάια, στη φυσική σκοπιά. Το γάμο τον έθεσε ο Θεός στον Παράδεισο· για το λόγο αυτόν ισχύει ακόμη και σήμερα, ακόμη για τους Χριστιανούς, η εντολή: Πληθύνεσθε! Ο Χριστός δίνει τη συμβουλή να μη νυμφευθούν μόνο σε εκείνους που είναι ικανοί για αυτό. Η αγνότητα είναι ένα υπερφυσικό χάρισμα· δεν μπορεί λοιπόν να απαιτηθεί από τον καθένα. Δεν είναι όμως άραγε και η πίστη ένα υπερφυσικό χάρισμα, ένα ιδιαίτερο χάρισμα του Θεού, ένα θαυματουργημα, όπως λέει αναριθμητές φορές ο Αούθηρος, και παρ' όλα αυτά δεν διατηρώνεται ως εντολή για όλους; Δεν απευθύνεται γι' αυτόν το λόγο η εντολή σε εμάς ότι πρέπει να «σκοτώσουμε, να τυφλώσουμε και να μιάνου-

με» τον φυσικό Λόγο μας; Δεν είναι άραγε η ορμή να μην πιστεύουμε και να μην παραδεχόμαστε τίποτε που να αντιφάσκει στο Λόγο εξίσου φυσική, εξίσου ισχυρή, εξίσου αναγκαία μέσα μας όσο η γενετήσια ορμή; Εάν πρέπει να παρακαλέσουμε το Θεό για να μας δώσει πίστη, επειδή εμείς οι ίδιοι είμαστε πολύ αδύναμοι γι' αυτήν, γιατί να μην παρακαλούμε για τον ίδιο λόγο το Θεό για αγνότητα; Θα μας αρνηθεί αυτό το χάρισμα εάν τον εκλιπαρήσουμε σοβαρά γι' αυτό; Αυτό ποτέ· μπορούμε λοιπόν εξίσου καλὰ να θεωρούμε την αγνότητα, όπως και την πίστη, ως μια γενική εντολή, διότι αυτό που δεν δυνάμεθα από μόνοι μας το δυνάμεθα μέσα από το Θεό. Ό,τι εκφέρεται ενάντια στην αγνότητα εκφέρεται και ενάντια στην πίστη, και ό,τι δηλώνεται υπέρ της πίστης δηλώνεται και υπέρ της αγνότητας. Το ένα στέκει και λέφτει μαζί με το άλλο· με την υπερφυσική πίστη συνδέεται αναγκαστικά και μια υπερφυσική ηθική. Αυτόν το δεσμό τον διέρρηξε ο Προτεσταντισμός· στην πίστη διατύπωσε κατάφαση στο Χριστιανισμό, στο βίο, στην πράξη τον αρνήθηκε, αναγνώρισε την αυτονομία του φυσικού Λόγου, του ανθρώπου, τοποθέτησε τον άνθρωπο στα πρωταρχικά δικαιώματά του. Απέρριψε την αγαμία, την αγνότητα όχι επειδή αντιφάσκει στη Βίβλο –πολύ περισσότερο εδώ είναι που διατυπώνεται η υποστήριξή της– αλλά επειδή αντιφάσκει στον άνθρωπο, στη φύση. «Όποιος όμως θέλει να είναι μοναχικός, αυτός να διαγράψει το όνομα “άνθρωπος” και να αποδείξει ή να το καταφέρει να είναι ένας άγγελος ή ένα πνεύμα [...]. Είναι αξιοθύνητο να είναι τόσο τρελός ένας άνθρωπος, ώστε να απορεί γιατί ένας άνδρας παίρνει μια γυναίκα ή ότι κάποιος θα έπρεπε να ντρέπεται ως προς το ότι ένας απορεί πως οι άνθρωποι είθισται να τρώνε και να πίνουν. Ακόμη δε και η τελευταία ανάγκη από την οποία προέρχεται το ανθρώπινο ον πρέπει να αντιμετωπίζεται με αμφιβολία και θαυμασμό»· *Λούθηρος (τόμ. XIX, σ. 368, 369)*. Η γυναίκα είναι λοιπόν απαραίτητη στον άνδρα, τόσο απαραίτητη όσο η τροφή και το ποτό. Συμφωνεί αυτή η ασιστία στη δυνατότητα και την πραγματικότητα της αγνότητας με τη Βίβλο, όπου η αγαμία αινείται ως μια αξιέπαινη και συνεπώς δυνατή, επικτική κατάσταση; Όχι! Μάλιστα αντιφάσκει σε αυτήν. Ο Προτεσταντισμός αρνήθηκε στο πεδίο της ηθικής τον χριστιανικό υπερνατουραλισμό λόγω του δικού του πρακτικού νοήματος και της διάνοιας, δηλαδή λόγω της δικής του δύναμης και ενέργειας. Ο Χριστιανισμός υπάρχει γι' αυτόν μόνο στην πίστη – όχι στο δίκαιο, όχι στην ηθική, όχι στο κράτος. Βεβαίως η αγάπη (το σύνολο της ηθικής) ανήκει και αυτή ουσιασδώς στο Χριστιανό, ούτως ώστε όπου δεν υπάρχει αγάπη, όπου η πίστη δεν ενεργοποιείται από την αγάπη, δεν υπάρχει καμία πίστη, κανέναν Χριστιανισμό. Παράλληλα όμως η αγάπη είναι μόνο η εμφάνιση της πίστης προς τα έξω, είναι μόνο μια συνείγεια και μόνο κάτι ανθρώπινο. «Μόνο η πίστη έχει να κάνει με το Θεό», «η πίστη μάς κάνει θεούς», η αγάπη για τους ανθρώπους, και, όπως η πίστη είναι μόνο για το Θεό, έτσι είναι και ο Θεός μόνο για την πίστη, δηλαδή μόνο η πίστη είναι το θείο, το χριστιανικό στοιχείο στον άνθρωπο. Στην πίστη ανήκει ο αιώνιος βίος, στην αγάπη μόνο ο πρόσκαιρος. «Ο Θεός έδωσε αυτό τον πρόσκαιρο γήινο βίο σε όλο τον κόσμο πολύ πριν έλθει ο Χριστός, και είπε: ότι πρέπει κανείς να αγαπά τον εαυτό του και τον πλησίον του. Κατόπιν έδωσε στον κόσμο και τον υιό του τον Χριστό, ώστε μέσα από αυτόν να έχουμε και εμείς

την αιώνια ζωή [...]. Ο Μωυσής και ο Νόμος ανήκουν σε αυτή τη ζωή, αλλὰ για την αὐτὴν ζωὴ πρέπει να ἔχουμε τον Κύριο»· *Λούθηρος* (τόμ. XVI, σ. 459). Αν και η ἀγάπη ἀνήκει λοιπὸν στο Χριστιανό, εντούτοις ο *Χριστιανός εἶναι Χριστιανός μόνο όταν πιστεύει* στον Χριστό. Βεβαίως, η ἐξυπηρέτηση του πλησίον – με ὅποιον τρόπο, σε ὅποια θέση και σε ὅποιο ἐπάγγελμα και ἀν ἐπιτελεῖται – εἶναι ὑπηρεσία του Θεοῦ. Ο Θεός ὅμως τον ὁποῖο ὑπηρετῶ ἐκτελῶντας ἓνα κοσμικὸ ἢ φυσικὸ ἀξίωμα εἶναι μόνο ο *γενικός, ο ἐγκόσμιος, ο φυσικός, ο προχριστιανικός* Θεός. Η [ἐξουσιαστικὴ] ἀρχή, τὸ κράτος, ο γάμος ὑπῆρχαν ἤδη πρὶν ἀπὸ τὸ Χριστιανισμό, ἦταν μια διαρρῦθμιση, μια διαταγὴ του Θεοῦ με την ὁποία δεν ἀποκαλύπτονταν ἀκόμη ὡς ο *ἀληθινός* Θεός, ὡς Χριστός. Ο Χριστός δεν ἔχει καμία σχέση με ὅλα αὐτὰ τὰ *ἐγκόσμια* πράγματα, εἶναι ἐξωτερικὰ γι' αὐτόν, *ἀδιάφορα*. Ακριβῶς ὅμως γι' αὐτόν τὸ λόγος συμβιβάζεται κάθε ἐγκόσμιο ἐπάγγελμα και [κοινωνικὴ] βαθμίδα με τὸ Χριστιανισμό· διότι ἡ ἀληθινὴ, ἡ χριστιανικὴ θεία λειτουργία εἶναι ἀποκλειστικὰ ἡ πίστη, και αὐτὴν μπορεῖ κανεὶς να τὴν ἀσκῆσει παντοῦ. Ο Προτεσταντισμός δεσμεύει τον ἄνθρωπο μόνο στην πίστη, ὅλα τὰ ἄλλα τὰ ἀπελευθερώνει, μόνο ὅμως ἐπειδὴ εἶναι ἐξωτερικὰ για τὴν πίστη. Σαφῶς, μας δεσμεύουν οἱ ἐντολές τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς, ὅπως, ἡ παράδειγμα, Δεν πρέπει να ἀσκέιτε ἐκδίκηση κ.λπ., ἀλλὰ ἰσχύουν για ἐμᾶς μόνο ὡς ἰδιωτικὰ πρόσωπα, δεν ἰσχύουν για ἐμᾶς ὡς δημόσια πρόσωπα. Ο κόσμος κυβερνᾶται σύμφωνα με τους δικούς του νόμους. Ο Καθολικισμός ἔχει «ἀναμείξει τὸ ἐγκόσμιο και τὸ πνευματικὸ βασιλείο», δηλαδή ἠθέληε να κυριαρχήσει στον κόσμο μέσα ἀπὸ τὸ Χριστιανισμό. Ὡστόσο: «Ο Χριστός δεν ἦρθε στη γῆ για να παρῆμβει στην διοίκηση του Αυτοκράτορα Αυγούστου και να τον διδάξει πῶς πρέπει να κυβερνᾷ»· *Λούθηρος* (τόμ. XVI, σ. 49). Εκεί ὅπου ἀρχίζει ἡ ἐγκόσμια διοίκηση, ἐκεῖ παύει ὁ Χριστιανισμός – ἐκεῖ ἰσχύει ἡ ἐγκόσμια δικαιοσύνη, τὸ ξίφος, ὁ πόλεμος, ἡ δίκη. *Ὡς Χριστιανός* ἀφήνω χωρὶς ἀντίσταση να μου κλέψουν τὸ πανωφόρι, ἀλλὰ ὡς *πολίτης* ἀπαιτῶ δικαιοδικατικὰ τὴν ἐπιστροφή του. «Τὸ Ευαγγέλιο δεν καταργεῖ τὸ φυσικὸ δίκαιο»· *Μετὰλχτων* (*De vindicta, Lociprβl*, γι' αὐτὸ τὸ θέμα ἐπίσης *M. Chemnitii Loci theol., De vindicta*). Κοντολογίς, ὁ Προτεσταντισμός εἶναι ἡ πρακτικὴ ἀρνηση του Χριστιανισμοῦ, ἡ πρακτικὴ θέση του φυσικοῦ ἀνθρώπου. Βεβαίως, προστάζει και αὐτὸς τὴ νέκρωση τῆς σάρκα, τὴν ἀρνηση του φυσικοῦ ἀνθρώπου· ἀλλὰ –πέρα ἀπὸ τὸ ὅτι αὐτὴ δεν ἔχει πλεόν γι' αὐτόν *καμία θρησκευτικὴ σημασία* και *δύναμη*, ὅτι δεν κάνει κάποιον δίκαιο, δηλαδή θεάρεστο και μακάριο – ἡ ἀρνηση τῆς σάρκα στον Προτεσταντισμό δεν διαφέρει ἀπὸ *ἐκεῖνο* τον περιορισμό τῆς σάρκα τον ὁποῖο ἐπιβάλλουν στον ἄνθρωπο ο φυσικοὶ Λόγος και ἡ ἠθική. *Τὶς ἀναγκαῖες πρακτικὰς συνέπειες* τῆς χριστιανικῆς πίστεως ο Προτεσταντισμός τις μετατόπισε στο *Επέκεινα*, στον οὐρανό, δηλαδή *revera* [στην πραγματικότητα] *τὶς ἀρνήθηκε*. Πρῶτα στον οὐρανὸ παύει ἡ ἐγκόσμια σκοπιὰ του Προτεσταντισμοῦ – ἐκεῖ δεν παντρεύομαστε πλεόν, πρῶτα ἐκεῖ γινόμεστε νέα πλάσματα· ἀλλὰ μένουν τὰ πάντα ὡς ἔχουν «μέχρις ἐκεῖνο τὸ βίο ὅπου *ἀλλὰζει* ο *ἐξωτερικός βίος*, διότι ὁ Χριστός δεν ἦρθε για να ἀλλὰξει τὰ πλάσματα»· *Λούθηρος* (τόμ. XV, σ. 62). Εδῶ εἴμαστε κατὰ τὸ ἥμισυ ἐιδωλοθήατες, κατὰ τὸ ἥμισυ Χριστιανοί, μισοὶ πολῖτες τῆς γῆς, μισοὶ πολῖτες του οὐρανοῦ. Ο Καθολικισμός ὅμως δεν γνωρίζει τίποτε γι' αὐτόν τὸ χωρισμό, γι' αὐτόν τὸ

δικασμό, γι' αυτή τη ρήξη. Ότι αρνείται στον ουρανό, δηλαδή στην πίστη, το αρνείται, όσο το δυνατόν, και στη γη, δηλαδή στην ηθική. «Απαιτείται μεγάλη δύναμη και προσεκτική μέριμνα για να υπερβείς αυτό που είσαι εκ γενετής: να μη ζεις σαρκικά εν σαρκί, να την πολεμάς καθημερινά»· *Ιερώνυμος (Epist. Furiae Rom. nobilique viduae)*. «Όσο περισσότερο εξαναγκάζεις και καταπιέζεις τη φύση, τόσο μεγαλύτερη χάρις θα σου δοθεί»· Θωμάς του Κερν (*Imit., lib. III, c. 54*). «Πάρε θάρρος και έχε τη δύναμη τόσο να δρας όσο και να πάσχεις αυτό που αντιφάσκει στη φύση» (*ό.π., c. 49*). «Ω, πόσο μακάριος είναι εκείνος ο άνθρωπος, ω Κύριε!, ο οποίος για δική σου χάρη αποχωρίζεται όλα τα πλάσματα, ο οποίος βιάζει τη φύση και σταυρώνει τις επιθυμίες της σάρκας στη ζέση του πνεύματος» (*ό.π., c. 48*). «Δυστυχώς όμως, ακόμη ζει ο παλαιός άνθρωπος εντός μου, δεν έχει σταυρωθεί ακόμη εντελώς» (*ό.π., c. 34*). Οι προτάσεις δε αυτές δεν είναι διόλου απλώς μια έκφραση της ευσεβούς ατομικότητας του συντάκτη του κειμένου *De imitatione Christi*· αποτυπώνουν την ευσεβή ηθική του Καθολικισμού – *εκείνη* την ηθική την οποία επιβεβαίωσαν οι Άγιοι με τη ζωή τους και την οποία ενέκρινε η κατά τα άλλα τόσο εγκόσμια κεφαλή της Εκκλησίας. (Γρββλ. για παράδειγμα, το σύγγραμμα *Canonizatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164.*) Από αυτή την καθαρά αρνητική ηθική αρχή προέρχεται και το ότι υπήρξε δυνατό και επιτράπη να εκφραστεί εντός του Καθολικισμού ακόμη και αυτή η ωμή άποψη, ότι η απλή ιδιότητα του μάρτυρα αποκτά ουράνια μακαριότητα ακόμη και χωρίς την ορμή της αγάπης για το Θεό.

Βεβαίως, και ο Καθολικισμός αρνήθηκε *in praxi* την υπερνατουραλιστική ηθική του Χριστιανισμού· αλλήλ η άρνηση του έχει μια ουσιαδώς άλλη σημασία από εκείνη του Προτεσταντισμού· είναι μόνο μια *de facto* άρνηση, όχι *de jure*. Ο Καθολικός αρνήθηκε στο βίο αυτό που *έπρεπε* να καταφάσκει στο βίο –όπως, για παράδειγμα, τον όρκο της αγνότητας–, αυτό που *ήθελε* να καταφάσκει, εάν ήταν τουλάχιστον θρήσκος Καθολικός, αλλήλ σύμφωνα με τη φύση του πράγματος δεν *μόρεσε* να καταφάσκει. Απέδωσε λοιπόν ισχύ στο φυσικό δίκαιο, ικανοποίησε την αισθητηριακότητα – με μια λέξη ήταν άνθρωπος σε αντίφαση προς την αληθινή ουσία του, προς τη θρησκευτική αρχή και συνείδησή του. «Δυστυχώς! Ακόμη ζει ο παλαιός (δηλαδή ο πραγματικός) άνθρωπος εντός μου». Ο Καθολικισμός έδωσε στον κόσμο την απόδειξη ότι οι υπερφυσικές άρχες πίστης του Χριστιανισμού, εφαρμοσμένες στη ζωή, καθιστάμενες ηθικές αρχές, έχουν ανήθικες, θεμελιωδώς διεφθαρμένες συνέπειες. Αυτή την εμπειρία την εκμεταλλεύτηκε ο Προτεσταντισμός ή, πολύ περισσότερο, αυτή προκάλεσε τη γέννηση του Προτεσταντισμού. Ο Προτεσταντισμός λοιπόν κατέστησε –με την έννοια του αληθινού Καθολικισμού και όχι βέβαια με την έννοια της εκφυλισμένης Εκκλησίας– την *παράνομη* πρακτική άρνηση του Χριστιανισμού *νόμο, κανόνα* του βίου: Δεν *μπορείτε* να είστε σε αυτόν το βίο, τουλάχιστον σε αυτόν το βίο, Χριστιανοί, δεν μπορείτε να είστε κάποια ιδιαίτερα, υπερανθρώπινα όντα, άρα δεν *πρέπει* να είστε κάτι τέτοιο. Νομιμοποίησε μάλιστα ενώπιον της συνείδησής του, η οποία ήταν δεσμευμένη από το Χριστιανισμό, αυτή την άρνηση του ίδιου του Χριστιανισμού και πάλη μέσα από το Χριστιανισμό, τη δήλωσε ως χριστιανική – συνεπώς δεν αποτελεί κανένα θαύμα ότι τελικά ο σύγχρονος

Χριστιανισμός θεωρεί Χριστιανισμό όχι μόνο την πρακτική αλληλ και τη θεωρητική, δηλαδή την πλήρη άρνηση του Χριστιανισμού. Εάν αλλήωστε ο Προτεσταντισμός θεωρείται ως η αντίφαση και ο Καθολικισμός ως η ενότητα της πίστης και του βίου, τότε είναι αυτονόητο ότι με τους προσδιορισμούς αυτούς χαρακτηρίζεται και στις δύο πλευρές μόνο η ουσία, η αρχή.

Η πίστη θυσιάζει στο Θεό τον άνθρωπο. Η ίδια η ανθρώπινη θυσία ανήκει στην έννοια της θρησκείας. Οι αιματηρές ανθρώπινες θυσίες δραματοποιούν απλώς αυτή την έννοια. «Πίστει προσεήνοχεν Άβραάμ τὸν Ἰσαὰκ»· *Προς Εβραίους* 11:17. «Πόσο μεγαλύτερος είναι ο Άβραάμ, ο οποίος θανάτωσε τον μοναδικό γιο του σύμφωνα με τη βούληση [...]. Ο Ιεφθάε θυσίασε την παρθένα κόρη του και γι' αυτόν το λόγο καταχωρείται από τους Αποστόλους στους Αγίους»· *Ιερώνυμος (Epist. Juliano)*. Επίσης, και στη χριστιανική θρησκεία είναι μόνο με το αίμα, με την άρνηση του Υιού του Ανθρώπου, που κατευνάζεται η οργή του Θεού, που ο Θεός συμφιλιώνεται με τον άνθρωπο. Για το λόγο αυτό έπρεπε να θανατωθεί ένας καθαρός, ένας αθώς άνθρωπος ως θυσία. Μόνο αυτό το αίμα είναι ακριβό, μόνο αυτό έχει συμφιλιωτική δύναμη. Αυτό δε το αίμα που χύθηκε στο Σταυρό προς κατευνασμό της θείας οργής το απολαμβάνουν οι Χριστιανοί στη Θεία Ευχαριστία ως ενίσχυση και επισφράγιση της πίστης τους. Γιατί όμως το αίμα με τη μορφή του οίνου, η σάρκα με τη μορφή του άρτου; Για να μην υπάρχει η *επίφαση* ότι οι Χριστιανοί τάχα τρώνε πραγματική ανθρώπινη σάρκα, ότι πίνουν πραγματικό ανθρώπινο αίμα, ούτως ώστε ο φυσικός άνθρωπος, δηλαδή ο *homo verus* [αληθινός άνθρωπος], να μη νιώσει φρίκη για τα Μυστήρια της χριστιανικής πίστης αντικρίζοντας την πραγματική ανθρώπινη σάρκα και το αίμα. «Για να μην τρομάξει η ανθρώπινη αδυναμία μπροστά στη βρώση της σάρκας και στην πόση του αίματος, ο Χριστός θέλησε να τα σκεπάσει και να τα συγκαλύψει με τις μορφές του άρτου και του οίνου»· *Βερνάρδος (ό.π., σ. 189-191)*. «Για τρεις λόγους απολαμβάνεται, σύμφωνα με τη διαταγή του Χριστού, η σάρκα και το αίμα υπό μία άλλη μορφή. Πρώτον, ούτως ώστε η πίστη, που αναφέρεται σε αόρατα πράγματα, να έχει μια αμοιβή, διότι η πίστη δεν έχει καμία αμοιβή εκεί όπου ο ανθρώπινος Λόγος παρέχει μια εμπειρική απόδειξη. Κατόπιν, για να μην τρομάξει η ψυχή από αυτό που θα αντίκριζε το μάτι, διότι *δεν είμαστε συνηθισμένοι να τρώμα ωμό κρέας και να πίνουμε αίμα*. Τέλος, για να μην προσβάλλουν οι άπιστοι τη χριστιανική θρησκεία [...], για να μη μας γελοιοποιήσουν δηλαδή, ότι πίνουμε το αίμα ενός σκοτωμένου ανθρώπου»· *Πέτρος Λομβαρδός (Lib. IV, dist. 11, c. 4)*.

Όπως όμως η αιματηρή ανθρωποθυσία εκφράζει στην υπέρτατη άρνηση του ανθρώπου ταυτόχρονα την υπέρτατη θέση του ίδιου, διότι μόνο επειδή ο ανθρώπινος βίος ισχύει ως το ανώτατο, επειδή δηλαδή η θυσία του είναι η πιο *επώδυνη*, είναι *εκείνη* η θυσία που κοστίζει τη μεγαλύτερη υπέρβαση, γι' αυτόν το λόγο προσφέρεται στο Θεό – έτσι και η αντίφαση της Θείας Ευχαριστίας με την ανθρώπινη φύση είναι μόνο φαινομενική. Ακόμη και ανεξάρτητα του ότι η σάρκα και το αίμα συγκαλύπτονται, όπως λέει ο Άγιος Βερνάρδος, με άρτο και οίνο, δηλαδή στ' αλήθεια αυτό που απολαμβάνεται δεν είναι σάρκα αλλά άρτος, δεν είναι αίμα αλλά οίνος – το Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας ανάγεται στο μυστικό της βρώσης και της πόσης. «[...]

Όλοι οι αρχαίοι Χριστιανοί διδασκαλοί [...] διδάσκουν ότι το σώμα του Χριστού λαμβάνεται όχι μόνο πνευματικά, με την πίστη, πράγμα το οποίο συμβαίνει και εκτός του Μυστηρίου, αλλά και στοματικά, όχι μόνο από τους πιστούς, τους ευσεβείς, αλλά και από τους ανάξιους, του άπιστους, τους ψευδείς και κακούς Χριστιανούς». «Υπάρχουν δύο ειδών βρώσεις της σάρκας του Χριστού, η μία πνευματική [...]. Αλλά μια τέτοια πνευματική βρώση δεν είναι τίποτε άλλο από την πίστη [...]. Η άλλη βρώση του σώματος του Χριστού είναι *στοματική* ή *μυστηριακή*» (Συμβολικό Βιβλίο, Εξήγηση, Άρθρο 7). «Το στόμα τρώει *σωματικά* το σώμα του Χριστού»· *Λούθηρος (Ενάντια στους Πλήρους, τόμ. ΧΙΧ, σ. 417)*. Τι θεμελιώνει λοιπόν η *ειδική διαφορά* της Θείας Ευχαριστίας; Τη βρώση και την πόση. Έξω από το Μυστήριο ο Θεός απολαμβάνεται πνευματικά, εντός του Μυστηρίου αισθητηριακά, στοματικά, δηλαδή πίνεται και τρώγεται – γίνεται αντικείμενο σωματικής ιδιοποίησης, ενσωματώνεται. Πώς θα μπορούσες όμως να προσλάβεις το Θεό στο σώμα σου εάν αυτό ίσχυε για εσένα ως ένα όργανο ανάξιο του Θεού; Χύνεις άραγε τον οίνο σε ένα δοχείο νερού; Δεν τον τιμάς με ένα ιδιαίτερο γυάλινο δοχείο; Αγγίζεις με τα χέρια ή με τα χείλη σου αυτό που σε απιδιάζει; Δεν δηλώνεις με τον τρόπο αυτό αποκλειστικά το Ωραίο ως το άξιο αφής; Δεν δηλώνεις τα χέρια και τα χείλη ως άγια, όταν με αυτά αδράχνεις και αγγίζεις το Άγιο; Εφόσον λοιπόν ο Θεός τρώγεται και πίνεται, τότε η βρώση και η πόση δηλώνονται ως *θείες* πράξεις. Και αυτό το ήέει η Θεία Ευχαριστία, αλλά με έναν αυτοαντιφάσκοντα, μυστηριακό, μυστικό τρόπο. Εντούτοις η αποστολή μας είναι να δηλώσουμε ανοιχτά και ειλικρινά, με σαφήνεια και προσδιορισμό το μυστήριο της θρησκείας. Η *ζωή είναι Θεός, ζωτική απόλαυση, θεία απόλαυση, η αληθινή* χαρά της ζωής είναι *αληθινή* θρησκεία. Αλλά στη ζωτική απόλαυση ανήκει και η απόλαυση του φαγητού και του ποτού. Εάν λοιπόν η ζωή πρέπει να είναι εν γένει άγια, τότε πρέπει να είναι άγια η βρώση και η πόση. Αυτή η ομολογία είναι αθρησκευτική; Ας σκεφτεί κανείς ότι αυτή η αθρησκεία είναι το αναηυμένο, το δηλωμένο, το απεριφραστα εκφρασμένο μυστικό της ίδιας της θρησκείας. Όλα τα μυστικά της θρησκείας καταλήγουν εντέλει, όπως δείχθηκε, στο μυστικό της ουράνιας μακαριότητας. Αλλά η ουράνια μακαριότητα είναι απλώς η ευδαιμονία που έχει απογυμνωθεί από τους φραγμούς της πραγματικότητας. Οι Χριστιανοί θέλουν να είναι τόσο ευτυχείς όσο και οι ειδωλολάτρες. Η μόνη διαφορά είναι ότι *οι ειδωλολάτρες τοποθετούν τον ουρανό στη γη, και οι Χριστιανοί τη γη στον ουρανό*. Περαιτώ είναι αυτό που *είναι*, αυτό που πραγματικά απολαμβάνεται· αλλά άπειρο είναι αυτό που *δεν είναι*, αυτό που μόνο πιστεύεται και ελπίζεται.

[XXIV]

Η χριστιανική θρησκεία είναι μια αντίφαση. Είναι η συμπίληση και ταυτόχρονα ο διχασμός, η ενόττητα και συνάμα η αντίθεση μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Αυτή η προσωποποιημένη αντίφαση είναι ο Θεάνθρωπος – η ενόττητα της θεότητας και της ανθρωπότητας είναι σε αυτόν αλήθεια και αναλήθεια.

Υποστηρίχτηκε ήδη προηγουμένως ότι, εάν ο Χριστός ήταν ταυτόχρονα Θεός, άνθρωπος και ένα άλλο ον που παριστάνεται ως αμέτοχο σε δεινά,

τότε το πάθος του ήταν μόνο μια αυταπάτη. Διότι το πάθος του γι' αυτόν ως άνθρωπο δεν ήταν πάθος γι' αυτόν ως Θεό. Όχι! Αυτό που ομοιόλησε ως άνθρωπος το απαρνήθηκε ως Θεός. Υπέφερε μόνο εξωτερικά, όχι εσωτερικά, δηλαδή υπέφερε μόνο φαινομενικά· δοκτικά, αλλά όχι πραγματικά, διότι ήταν άνθρωπος μόνο ως προς την εμφάνιση, την όψη, το εξωτερικό, αλλά στ' αλήθεια, κατ' ουσίαν όμως, η οποία ακριβώς γι' αυτόν το λόγο ήταν αντικείμενο μόνο για τους πιστούς, ήταν Θεός. Θα επρόκειτο για πραγματικό πάθος εάν είχε υποφέρει ταυτόχρονα ως Θεός. Ότι δεν προσλαμβάνεται στον ίδιο το Θεό δεν προσλαμβάνεται στην αλήθεια, στην ουσία, στην υπόσταση. Είναι όμως άπιστευτο που οι ίδιοι οι Χριστιανοί, εν μέρει άμεσα και εν μέρει έμμεσα, ομοιόλησαν ότι το υπέρτατο, το ιερότερο Μυστήριο τους ήταν μόνο μια αυταπάτη, μια προσομοίωση. Μια προσομοίωση η οποία άλλωστε αποτελεί ήδη τη βάση για το τελείως ανιστορικό²³⁸, θεατρικό, ψευδαισθησιακό Ευαγγέλιο του Ιωάννη, όπως προκύπτει μεταξύ άλλων ιδιαίτερα από την ανάσταση του Λαζάρου, καθώς εδώ ο παντοδύναμος διατάκτης για ζωή και για θάνατο χύνει μέχρι και δάκρυα, προφανώς προς επίδειξη της ανθρωπίνης ιδιότητάς του, και λέει ρητά: «Πάτερ, εύχαριστώ σοι διτι ήκουσάς μου. εγώ δε ήδεν διτι πάντοτέ μου ακούεις· αλλά δια τόν δχλον τόν περιστώτα εϊπον, ίνα πιστεύσωσιν διτι σύ με άπέστειλθς» [Ιωάννης 11:41-42]. Αυτή λοιπόν την ευαγγελική προσομοίωση η χριστιανική Εκκλησία τη διαμόρφωσε μέχρι σημείου προφανούς διαστρέβλωσης. «Ο Ιησούς υπέφερε και δεν υπέφερε [...]. Υπέφερε σύμφωνα με το υποτιθέμενο σώμα του, ούτως ώστε το προσληφθέν σώμα να θεωρηθεί αληθινό, αλλά δεν υπέφερε σύμφωνα με την ανικαν να πάσχει θεότητα σύμφωνα με το ρήμα [...]. Ήταν λοιπόν άθαντος στο θάνατο, απάθης στα δεινά [...]. Γιατί αποδίδεις στη θεότητα τα δεινά του σώματος και συνδέεις την αδυναμία του ανθρώπινου πόνου με τη θεία φύση;»· *Αμβρόσιος (De incarnat. dom. sac., c. 4 και 5)*. «Σύμφωνα με την ανθρωπινή φύση αυξήθηκε η σοφία του, όχι επειδή έγινε με το χρόνο σοφότερος [...], αλλά ακριβώς επειδή η σοφία, από την οποία ήταν έμπηος, φάνηκε σταδιακά στους άλλους [...], για άλλους λοιπόν, όχι για τον εαυτό του, αυξήθηκε η σοφία και η χάρις του»· *Γρηγόριος (στον Πέτρο Λ[ομβάρδο] lib. III, dist. 13, c. 1)*. «Αυξήθηκε λοιπόν σύμφωνα με την επίφαση και την άποψη άλλων ανθρώπων. Έτσι, λέγεται γι' αυτόν ότι στην παιδική ηλικία του δεν είχε τάχα γνωρίσει πατέρα και μητέρα, διότι συμπεριφερόταν με τέτοιον τρόπο ως εάν να μην τους είχε γνωρίσει»· *Πέτρος Λ. (ό.π., c. 2)*. «Ως άνθρωπος αμφιβάλλει, ως άνθρωπος μίλησε. (Αμβρόσιος) Με αυτά τα λόγια φαίνεται να υποδηλώνεται ότι ο Χριστός αμφέβαλλε όχι ως Θεός ή ως Υιός Θεού, αλλά ως άνθρωπος με ανθρώπινο αίσθημα, πράγμα όμως το οποίο δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ως εάν αυτός ο ίδιος να είχε αμφιβάλλει, αλλά μόνο ότι συμπεριφέρθηκε ως αμφιβάλλων και φάνηκε στους ανθρώπους ότι αμφιβάλλει»· *Πέτρος Λ. (ό.π., dist. 17, c. 2)*. Στο πρώτο τμήμα του συγγράμματός

238. Γι' αυτή την νεοίηση παραπέμω στο σύγγραμμα του Lützelberger *Απόδειξη του αθάσιμου χαρακτήρα της εκκλησιαστικής παράδοσης για τον Απόστολο Ιωάννη και για τα κείμενά του*, και του Bruno Bauer *Κριτική της ευαγγελικής ιστορίας των Συνοπτικών και του Ιωάννη* (III B.).

μας παραθέσαμε την αλήθεια, στο δεύτερο την αναλήθεια της θρησκείας ή, πολύ περισσότερο, της θεολογίας. Αλήθεια είναι μόνο η ταυτότητα του Θεού και του ανθρώπου – αλήθεια είναι μόνο η θρησκεία όταν καταφάσκει τους ανθρώπινους προσδιορισμούς ως θείους, ψεύδος είναι όταν, ως θεολογία, τους αρνείται, όταν διακρίνει το Θεό ως ένα ον διαφορετικό από τον άνθρωπο. Έτσι, στο πρώτο τμήμα είχαμε να αποδείξουμε την αλήθεια του θείου πάθους· εδώ έχουμε την απόδειξη για την αναλήθεια αυτού του πάθους, και μάλιστα όχι την υποκειμενική αλλά την αντικειμενική – την ομολογία της ίδιας της θεολογίας ότι το υπέρτατο μυστήριό της, το πάθος του Θεού είναι μόνο μια αυταπάτη, μια ψευδαισθήση. Είναι λοιπόν άραγε ψέματα όταν διατύπωσα την άποψη ότι η υπέρτατη αρχή της χριστιανικής θεολογίας είναι η υποκρισία; Δεν αρνείται και ο Θεάνθρωπος ότι είναι άνθρωπος, ενώ είναι άνθρωπος; Ω, φέρτε μου επιτέλους αντίρρηση!

Πρόκειται λοιπόν για τη μεγαλύτερη ακρισία, αναλήθεια και αυθαιρεσία να επιδεικνύεται η χριστιανική θρησκεία, όπως το έκανε η θεωρησιακή φιλοσοφία, μόνο ως θρησκεία της συμφιλήωσης, και όχι επίσης ως *θρησκεία του δικασμού*, να βρίσκει κανείς στο Θεάνθρωπο μόνο την ενότητα και όχι επίσης την αντίφαση του θείου και του ανθρώπινου όντος. Ο Χριστός υπέφερε μόνο ως άνθρωπος, όχι ως Θεός –αλλά η ικανότητα του πάθους είναι το σημείο της πραγματικής ανθρωπότητας–, δεν γεννήθηκε, δεν ωρίμασε η γνώση του, δεν σταυρώθηκε ως Θεός· δηλαδή όλοι οι ανθρώπινοι προσδιορισμοί παρέμειναν μακριά από αυτόν ως Θεό. Πέρα από την πεποίθηση ότι ο Χριστός υπήρξε ταυτόχρονα αληθινός Θεός και αληθινός άνθρωπος, το θείο ον είναι μέσα στην ενανθρώπηση εξίσου *δικασμένο* με το ανθρώπινο ον όπως και πριν από την ενανθρώπηση, καθώς κάθε ον *αποκλείει από τον εαυτό του τους προσδιορισμούς του άλλου*, παρόλο που και τα δύο πρέπει να συνδέονται σε μία προσωπικότητα, αλλά με έναν τρόπο *ακατάληπτο, θαυματουργό, δηλαδή αναληθή, αντιφάσκοντα* προς τη φύση της σχέσης την οποία έχουν μεταξύ τους. Ακόμη και οι Λουθηρανοί, μάλιστα ο ίδιος ο Λούθηρος, όσο και αν εκφράζεται σθεναρά για την κοινότητα και την ένωση της ανθρωπίνης και της θείας φύσης στον Χριστό, εντούτοις δεν ξεπερνά τον ασυμφιλίωτο διχασμό τους. «Ο Θεός είναι άνθρωπος και ο άνθρωπος είναι Θεός, αλλά έτσι δεν αναμειγνύονται ούτε οι φύσεις ούτε οι ιδιότητές τους, αλλά *κάθε φύση διατηρεί την ουσία και τις ιδιότητές της*». «Ο ίδιος ο Υιός του Θεού υπέφερε και πέθανε αληθινά *σύμφωνα με την προσληφθείσα ανθρώπινη φύση*, αν και η *θεία φύση δεν μπορεί ούτε να πάσχει ούτε να πεθάνει*». «Ορθώς λέγεται: Ο Υιός του Θεού πάσχει. Διότι, αν και το ένα κομμάτι (για να το πω έτσι) ως θεότητα δεν πάσχει, εντούτοις πάσχει το πρόσωπο, το οποίο είναι Θεός, *στο άλλο κομμάτι, που είναι εκείνο της ανθρωπότητας·* διότι σ' αλήθεια ο Υιός του Θεού σταυρώθηκε για εμάς, δηλαδή το *πρόσωπο εκείνο* που είναι Θεός· διότι αυτό, αυτό (λέγω) το πρόσωπο σταυρώθηκε *σύμφωνα με την ανθρωπότητα*». – «Το πρόσωπο είναι εκείνο που πράττει και πάσχει τα πάντα, το ένα *σύμφωνα με τη μία φύση, το άλλο σύμφωνα με την άλλη φύση*, όπως το γνωρίζουν οι Πόγιοι!» *Συμβολικό Βιβλίο (Erklär., Art. 8)*. «Ο Υιός του Θεού και ο ίδιος ο Θεός δοξοφωνήθηκε και στραγγαλίστηκε: διότι ο Θεός και ο άνθρωπος είναι ένα πρόσωπο. Γι' αυτό και σταυρώθηκε και πέθανε ο Θεός,

ο οποίος έγινε άνθρωπος· όχι ο αποκομμένος Θεός, αλλά ο ενωμένος με την ανθρωπότητα Θεός: *όχι σύμφωνα με τη θεότητα, αλλά σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση* την οποία προσέλαβε· *Λούθηρος* (τόμ. III, σ. 502). Έτσι, οι δύο φύσεις είναι ενωμένες μόνο στο πρόσωπο, δηλαδή μόνο σε ένα *nomen proprium*, κατ' όνομα, αλλά όχι κατ' ουσίαν, όχι στην αλήθεια. «Όταν λέγεται: ο Θεός είναι άνθρωπος ή ότι ο άνθρωπος είναι Θεός, τότε μια τέτοια πρόταση λέγεται προσωπική, διότι προϋποθέτει μια προσωπική ένωση στον Χριστό, διότι χωρίς μια τέτοια ένωση των φύσεων στον Χριστό δεν θα μπορούσα ποτέ να πω ότι ο Θεός είναι άνθρωπος ή ότι ο άνθρωπος είναι Θεός [...]». Είναι όμως εντελώς σαφές ότι οι φύσεις γενικά δεν μπορούν να συνδεθούν μεταξύ τους, και ότι συνεπώς δεν μπορεί να πει κανείς: η θεία φύση είναι η ανθρώπινη ή ότι η θεότητα είναι η ανθρωπότητα, και αντιστρόφως· *J.F. Buddeus* (ό.π., lib. IV, c. II, § 11). Συνεπώς η ενότητα του θείου και του ανθρώπινου όντος στην ενσάρκωση είναι απλώς μια αυταπάτη, μια ψευδαίσθηση. Η παλαιά διαφωνία μεταξύ Θεού και ανθρώπου αποτελεί και εδώ τη βάση και επιδρά τόσο πιο διαβρωτικά, τόσο πιο μισητά, καθώς κρύβεται πίσω από την επίφαση, πίσω από τη φαντασία της ενότητας. Γι' αυτό και ο Σοκινιανισμός ήταν εξίσου επιφανειακός όταν αρνήθηκε την Τριαδικότητα όπως και τη σύνθεση του Θεάνθρωπου – ήταν απλώς συνεπής, απλώς αληθινός. Ο Θεός ήταν ένα ον με τρεις προσωπικότητες και εντούτοις έπρεπε ταυτόχρονα να είναι *απλός*, ένα *ens simplicissimum*, ώστε η απλότητα αρνιόταν την Τριαδικότητα· ο Θεός ήταν Θεός-άνθρωπος, και εντούτοις η ανθρωπότητα δεν έπρεπε να επηρεάσει ή να άρει τη θεότητα, δηλαδή δεν έπρεπε να είναι *ουσιωδώς* διακριτή από αυτήν· έτσι, το ασυμβίβαστο των θείων και των ανθρώπινων προσδιορισμών αρνιόταν την ενότητα των δύο όντων. Έχουμε συνεπώς ήδη στο Θεάνθρωπο τον αρνητή, τον αρχέγονο εχθρό του Θεάνθρωπου, τον *ορθολογισμό*, μόνο που εδώ ήταν επιβαρυνμένος ακόμη με το αντίθετό του. Ο Σοκινιανισμός αρνιόταν λοιπόν μόνο αυτό που αρνιόταν η ίδια η πίστη, αλλά το υποστήριζε και πάλη σε αντίφαση προς τον εαυτό της· αρνιόταν μόνο μια αντίφαση, μόνο μία αναλήθεια.

Εντούτοις, οι Χριστιανοί εόρταζαν την ενανθρώπιση του Θεού ως έργο της αγάπης, ως αυτοθυσία του Θεού, ως απάρνηση της μεγαλειότητάς του – *Amor triumphat de Deo* –, διότι η αγάπη του Θεού είναι μια κενή λέξη εάν δεν συλληφθεί ως πραγματική άρση της διαφοράς του από τον άνθρωπο. Έχουμε λοιπόν στο επίκεντρο του Χριστιανισμού την αντίφαση μεταξύ πίστεως και αγάπης, την οποία αναπτύξαμε στο συλλογισμό. Η πίστη καθιστά το πάθος του Θεού μια επίφαση, η αγάπη μια αλήθεια, διότι μόνο στην αλήθεια του πάθους βασίζεται η αληθινή, η θεϊκή εντύπωση της ενσάρκωσης. Όσο λοιπόν τονίσαμε την αντίφαση και το διχασμό μεταξύ της ανθρώπινης και της θείας φύσης στο Θεάνθρωπο, τόσο πρέπει και πάλη να τονίσουμε την κοινότητα και την ενότητά τους, δυνάμει της οποίας ο Θεός είναι πραγματικά άνθρωπος και ο άνθρωπος είναι πραγματικά Θεός. Εδώ έχουμε λοιπόν την άνευ αντίφασης, την ανυπέββλητη και ταυτόχρονα απτή απόδειξη ότι το επίκεντρο, το υπέρτατο αντικείμενο του Χριστιανισμού δεν είναι τίποτε άλλο από τον άνθρωπο, ότι οι Χριστιανοί λατρεύουν το *ανθρώπινο άτομο ως Θεό*, και το Θεό ως το *ανθρώπινο άτομο*. «Αυτός ο άνθρωπος, γεννημένος

από την Παρθένο Μαρία είναι ο *ίδιος ο Θεός*, ο οποίος έχει δημιουργήσει γη και ουρανό»· *Λούθηρος* (τόμ. II, σ. 671). «*Δείχνω τον άνθρωπο Χριστό και λέγω: αυτός είναι ο Υιός του Θεού*»· του ίδιου (τόμ. XIX, σ. 594). «Το να δίνει ζωή, να έχει κάθε κρίση και κάθε εξουσία στον ουρανό και στη γη, να έχει τα πάντα στα χέρια του, να έχει τα πάντα κάτω από τα πόδια του, να καθαίρει από αμαρτίες κ.λπ., όλα αυτά είναι [...] *θείες άπειρες ιδιότητες*, οι οποίες όμως, σύμφωνα με τη Γραφή, έχουν δοθεί και παραχωρηθεί στον *άνθρωπο Χριστό*». «Γι' αυτό πιστεύουμε, διδάσκουμε και ομολογούμε ότι ο υιός του ανθρώπου [...] όχι μόνο ως Θεός αλλά και ως *άνθρωπος γνωρίζει τα πάντα, δύναται τα πάντα, είναι παρών σε κάθε πλάσμα*». «Ως εκ τούτου απορρίπτουμε και καταδικάζουμε [...] ότι αυτός (ο Υιός του Θεού) *σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση δεν είναι ικανός* για την παντοδυναμία και για άλλες ιδιότητες θείας φύσης» (*Συμβολικό Βιβλίο*, Summar. Begr. u. Erklär., Art. 8). «Από εδώ προκύπτει αφ' εαυτού ότι ο Χριστός πρέπει να λατρεύεται θρησκευτικά και ως *άνθρωπος*»· *Buddeus* (ό.π., lib. IV, c. II, § 17). Το ίδιο διδάσκουν ρητά οι Εκκλησιαστικοί Πατέρες και οι Καθολικοί. Για παράδειγμα: «Με την ίδια λατρεία θα πρέπει να λατρεύεται στον Χριστό η θεότητα και η *ανθρωπότητα* [...]». Η θεότητα είναι έντονα συνυφασμένη με την ανθρωπότητα μέσα από προσωπική ένωση, άρα μπορεί και η ανθρωπότητα του Χριστού ή ο Χριστός ως *άνθρωπος* να είναι αντικείμενο θείας λατρείας»· *Theol. schol. (Sect. Thomam Aq., P. Metzger, τόμ. IV, σ. 124)*. Βέβαια, λέγεται: αυτό που λατρεύεται δεν είναι ο άνθρωπος, δεν είναι η σάρκα και το αίμα *δι' εαυτά*, αλλά η σάρκα που συνδέεται με το Θεό, ούτως ώστε η λατρεία δεν ισχύει για τη σάρκα ή για τον άνθρωπο, αλλά για το Θεό. Αλλά εδώ είναι η ίδια κατάσταση όπως με τη λατρεία των αγίων και των εικόνων. Όπως ο Άγιος τιμάται μόνο στην εικόνα, και ο Θεός τιμάται μόνο στον Άγιο, επειδή τιμά κανείς την εικόνα, τον Άγιο, έτσι ο Θεός λατρεύεται μόνο στην *ανθρώπινη σάρκα*, διότι λατρεύεται η ίδια η ανθρώπινη σάρκα. Ο Θεός γίνεται σάρκα, άνθρωπος, επειδή ήδη *κατά βάση* ο άνθρωπος είναι Θεός. Πώς σου μπηκε λοιπόν στο μυαλό να φέρεις σε τόσο στενή σχέση και επαφή την ανθρώπινη σάρκα με το Θεό, εάν την θεωρούσες κάτι ακάθαρτο, κατώτερο, ανάξιο του Θεού; Εάν η *αξία*, η αξιοσύνη της ανθρώπινης σάρκας δεν βρίσκεται μέσα σε αυτόν τον ίδιο, γιατί τότε δεν καθιστάς έδρα του θείου πνεύματος μια άλλη, μη *ζωική* σάρκα; Βέβαια, λέγεται: ο άνθρωπος είναι μόνο το όργανο «*εντός, με και μέσω*» του οποίου δρα η θεότητα, «όπως η ψυχή στο σώμα». Αλλά και αυτή η ένσταση έχει ήδη αναιρεθεί μέσα από τα προαναφερθέντα. Ο Θεός επέλεξε τον άνθρωπο ως το όργανό του, ως το σώμα του, διότι μόνο στον άνθρωπο βρήκε ένα όργανο άξιο του ίδιου, αρμόζον σε αυτόν και πρόθυμο. Εάν ο άνθρωπος είναι αδιάφορος, γιατί τότε ο Θεός δεν ενσαρκώθηκε σε ένα ζώο; Έτσι λοιπόν ο Θεός έρχεται μόνο από τον άνθρωπο *μέσα* στον άνθρωπο. Η εμφάνιση του Θεού στον άνθρωπο είναι απλώς μια εμφάνιση της θεότητας και της εξοχότητας του ανθρώπου. *Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se* (όποιοι δεν γνωρίζει κανείς από αυτόν τον ίδιο τον γνωρίζει από έναν άλλο) – αυτή η τετριμμένη ρήση ισχύει και εδώ. Ο Θεός γνωρίζεται από τον άνθρωπο, τον οποίο τιμά με την προσωπική παρουσία και εγκατοίκησή του, και μάλιστα ως *ένα ανθρώπινο* ον, διότι αυτό που κα-

ποιος προτιμά, επιλέγει, αγαπά, αυτό είναι η ίδια η αντικειμενική ουσία του· και ο άνθρωπος γνωρίζεται από το Θεό, και μάλιστα ως *ένα θείο ον*, διότι μόνο αυτό που είναι άζιο Θεού, μόνο το θείο μπορεί να είναι αντικείμενο, όργανο και κατοικία του Θεού. Βέβαια, λέγεται επιπλέον: είναι *μόνο αυτός ο Ιησούς Χριστός αποκλειστικά*, και κανένας άλλος άνθρωπος, ο οποίος τιμάται ως Θεός. Αλλά και αυτός ο λόγος είναι ματαιόδοξος και τιποτένιος. Ο Χριστός είναι μεν ένας, αλλά *ένας για όλους*. Είναι άνθρωπος όπως εμείς, «ο αδελφός μας, και εμείς είμαστε σάρκα εκ της σαρκός του και οστό εκ του οστού του». Καθένας λοιπόν αναγνωρίζει τον *εαυτό του εν Χριστώ*, καθένας βρίσκει τον *εαυτό του* να αντιπροσωπεύεται από αυτόν. «*Η σάρκα και το αίμα δεν ξεχνιούνται*». «Στον Ιησού Χριστό τον Κυριό μας είναι καθένας μας μία μερίδα σάρκα και αίμα. Γι' αυτό και όπου κυβερνά το σώμα μου πιστεύω ότι κυβερνώ εγώ ο ίδιος. Όπου δοξάζεται η σάρκα μου πιστεύω ότι εγώ ο ίδιος είμαι έξοχος. Όπου κυριαρχεί το αίμα μου, εκεί θεωρώ ότι εγώ ο ίδιος κυριαρχώ». Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 534). «Σκεφθείτε ότι το σώμα του Υιού του Θεού είναι η ιδέα των δικών μας σωμάτων. Τιμάμε λοιπόν το σώμα μας ως τιμή στην ιδέα του!»²³⁹ Jakob Milichius (Or. de pulmone, στο Melanchth. Declam., τόμ. II, σ. 174). Πρόκειται λοιπόν για ένα αναμφισβήτητο, ένα ανυπέρβλητο δεδομένο: οι Χριστιανοί λατρεύουν το ανθρώπινο άτομο ως το υπέρτατο ον, ως Θεό. Σαφώς όχι ενσυνείδητα· διότι ακριβώς αυτό συγκροτεί την ψευδαίσθηση της θρησκευτικής αρχής. Αλλά με αυτή την έννοια, και οι ειδωλολάτρες δεν λάτρευαν τα αγάλματα των θεών· διότι και γι' αυτούς το άγαλμα δεν ήταν ένα άγαλμα, αλλά ο ίδιος ο θεός. Εντούτοις το λάτρευαν εξίσου καλά όσο και οι Χριστιανοί το ανθρώπινο άτομο, αν και βεβαίως αυτοί δεν θέλουν να το πιστέψουν.

[XXV]

Ο άνθρωπος είναι ο Θεός του Χριστιανισμού, η ανθρωπολογία είναι το μυστικό της χριστιανικής θεολογίας.

Η ιστορία του Χριστιανισμού δεν είχε καμία άλλη αποστολή από το να αποκαλύψει αυτό το μυστικό – να πραγματοποιήσει και να γνωρίσει τη θεολογία ως ανθρωπολογία. Η διαφορά μεταξύ Προτεσταντισμού και Καθολικισμού –του παλαιού Καθολικισμού, ο οποίος υπάρχει πλέον μόνο στα βιβλία και όχι στην πραγματικότητα– συνίσταται μόνο στο ότι ο μεν [ο Καθολικισμός] είναι θεολογία, ενώ ο δε είναι χριστολογία, δηλαδή (θρησκευτική) ανθρωπολογία. Ο Καθολικισμός έχει έναν υπερνατουραλιστικό, έναν αφηρημένο Θεό, ένα Θεό ο οποίος είναι ένα ον άλλο από το ανθρώπινο, ένα μη ανθρώπινο, ένα υπερανθρώπινο ον. Ο στόχος της καθολικής πθικής, η ομοιότητα με το Θεό, έγκειται στο να είναι κανείς όχι άνθρωπος, [να είναι]

239. Σε αυτά τα λίγα λόγια, που έχουν ειπωθεί ήδη το έτος 1557, έχει λυθεί κιόλας το μυστικό της χριστιανικής θρησκείας και θεολογίας. Εάν το σώμα του Θεού είναι η ιδέα του δικού μας σώματος, τότε αναγκαστικά η ουσία του Θεού εν γένει είναι η ιδέα της δικής μας ουσίας, δηλαδή η ουσία μας, όχι όμως ως πραγματική ή ταυτόσημη με εμάς, τα πραγματικά άτομα, αλλά ως ένα ον αποσπασμένο από εμάς μέσω της νόησης, και μέσω της φαντασίας αυτονομημένο και προσωποποιημένο σε αυτή την απόσταση.

περισσότερο από άνθρωπος – δηλαδή ένα ουράνιο, ένα αφηρημένο ον, ένας άγγελος. Αλλά μόνο στην ηθική πραγματοποιείται, φανερώνεται η ουσία μιας θρησκείας· μόνο η ηθική είναι το κριτήριο εάν μια θρησκευτική πίστη είναι αληθινή ή χίμαιρα. Συνεπώς ένας υπερανθρώπινος, υπερφυσικός Θεός παραμένει ακόμη μια αλήθεια μόνο εκεί όπου έχει ως συνέπεια μια υπερανθρώπινη, μια υπερφυσική ή, πολύ περισσότερο, αντιφυσική ηθική. Αντιθέτως, ο Προτεσταντισμός δεν έχει καμία υπερνατουραλιστική ηθική αλλά μια ανθρώπινη ηθική, μια ηθική με σάρκα και αίμα για σάρκα και αίμα, συνεπώς και ο Θεός του, ο αληθινός, ο πραγματικός Θεός του, δεν είναι, τουλάχιστον πλήρον, ένα αφηρημένο, υπερνατουραλιστικό ον, αλλά ένα ον με σάρκα και αίμα. «Αυτή την παρηγοριά την ακούει με δυσαρέσκεια ο διάβολος, ότι η σάρκα και το αίμα μας είναι ο Υιός του Θεού, μάλιστα ο Θεός ο ίδιος και κυβερνά στον ουρανό τα πάντα»· Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 573). «Εκτός του Χριστού δεν υπάρχει κανένας Θεός, και όπου είναι ο Χριστός εκεί είναι πλήρης και εντελής η θεότητα»· του ίδιου (τόμ. XIX, σ. 403). Ο Καθολικισμός έχει τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη ένα Θεό ο οποίος, ανεξάρτητα από το κατηγορημα της αγάπης, της ανθρωπότητας, παραμένει ακόμη ένα ον δι' εαυτό, στο οποίο συνεπώς ο άνθρωπος καταλήγει μόνο όταν είναι ενάντια στον εαυτό του, όταν αρνείται τον εαυτό του, όταν εγκαταλείπει το Δι' Εαυτόν-Είναι του Προτεσταντισμού, αντιθέτως, έχει ένα Θεό ο οποίος, τουλάχιστον *in praxi*, ουσιαστικά, δεν είναι πλέον ένα Δι' Εαυτόν-Είναι, αλλά είναι μόνο ένα Είναι για τον άνθρωπο, ένα Είναι για το καλύτερο του ανθρώπου· γι' αυτό και στον Καθολικισμό η υπέρτατη πράξη της λατρείας είναι «η λειτουργία του Χριστού», μια θυσία του ανθρώπου – ο ίδιος Χριστός, η ίδια σάρκα και αίμα που θυσιάστηκε στο σταυρό θυσιάζεται με την όστια στο Θεό–, ενώ, αντιθέτως, στον Προτεσταντισμό [είναι] μια θυσία, ένα «χάρισμα Θεού»· ο Θεός θυσιάζει, δίνεται στον άνθρωπο προς απόλαυση (ηρβή. Λούθηρος, για παράδειγμα, τόμ. XX, σ. 259, τόμ. XVII, σ. 529). Στον Καθολικισμό η ανθρωπότητα είναι η ιδιότητα, το κατηγορημα της θεότητας (του Χριστού): ο Θεάνθρωπος-αντιθέτως, στον Προτεσταντισμό η θεότητα είναι η ιδιότητα, το κατηγορημα της ανθρωπότητας (του Χριστού): ο άνθρωπος Θεός. «Αυτό έκαναν προ πολλού οι μεγαλύτεροι θεολόγοι, έφυγαν από την ανθρωπότητα του Χριστού προς τη θεότητα και προσκολλήθηκαν αποκλειστικά σε αυτή, σκεπτόμενοι ότι θα έπρεπε κανείς να μη γνωρίζει την ανθρωπότητα του Χριστού. Πρέπει όμως κανείς να ανέλθει μέχρι τη θεότητα του Χριστού και να επιμείνει σε αυτήν, ώστε να μην εγκαταλείψει την ανθρωπότητα του Χριστού και να καταλήξει μόνο στη θεότητα του Χριστού. – Δεν πρέπει να γνωρίζεις τίποτε για κανένα Θεό, ή για έναν Υιό Θεού, παρά μόνο, όπως λέγεται, για εκείνον που γεννήθηκε από την Παρθένο Μαρία και έγινε άνθρωπος. – Όποιος προσλαμβάνει την ανθρωπότητά του, αυτός έχει και τη θεότητά του»· Λούθηρος (τόμ. IX, σ. 592, 598)²⁴⁰. Ή με λίγα λόγια: στον Καθολικισμό ο άνθρωπος είναι για το Θεό-αντιθέτως, στον Προτεσταντισμό ο Θεός είναι για τον άνθρωπο.²⁴¹ «Ο Ιησούς

240. Σε μια άλλη θέση ο Λούθηρος επαινεί συνεπώς τον Άγιο Βερνάρδο και τον Μποναβεντούρα διότι τόσο είχαν εξάρει την ανθρωπότητα του Χριστού.

241. Βεβαίως, και στον Καθολικισμό, στο Χριστιανισμό εν γένει, ο Θεός είναι ένα ον για

Χριστός ο Κύριός μας συνελήφθη για εμάς, γεννήθηκε για εμάς, υπέφερε για εμάς, σταυρώθηκε για εμάς, πέθανε και ενταφιάστηκε για εμάς. Ο Κύριός μας αναστήθηκε για τη δική μας παρηγοριά από τους νεκρούς, κάθεται για το δικό μας καλό στα δεξιά του παντοδύναμου πατρός, μέλλει για τη δική μας παρηγοριά να δικάσει στο μέλλον ζωντανούς και νεκρούς. Αυτά ήθελαν να δείξουν οι Άγιοι Απόστολοι και οι αγαπητοί Πατέρες στην ομολογία τους με το λόγιο: Για εμάς και για τον Κύριο μας, δηλαδή ότι ο Ιησούς Χριστός είναι δικός μας, ο οποίος θέλει και πρέπει να μας βοηθήσει». «Ωστε να μη διαβάζουμε ή να μη ήμε ψυχρά τις λέξεις και να μη δείχνουμε αποκλειστικά στον Χριστό, αλλὰ και σε εμάς». Λούθηρος (τόμ. XVI, σ. 538). «Δεν γνωρίζω κανένα Θεό, εκτός από εκείνον που είναι δεδομένος για εμένα»· του ίδιου (τόμ. III, σ. 589). «Δεν είναι άραγε κάτι μεγάλο το ότι ο Θεός είναι άνθρωπος, ότι ο Θεός δίνεται στον άνθρωπο ως δικός του, και θέλει να είναι δικός του, όπως ο άνδρας δίνεται στη γυναίκα και είναι δικός της; Όπως όμως ο Θεός είναι δικός μας, έτσι είναι και όλα τα πράγματα δικά μας» (τόμ. XII, σ. 283). «Ο Θεός δεν μπορεί να είναι Θεός για τους νεκρούς, οι οποίοι δεν είναι τίποτε, αλλὰ είναι Θεός των ζωντανών. Εάν ο Θεός ήταν Θεός των νεκρών, θα ήταν ακριβώς όπως είναι ένας σύζυγος που δεν έχει καμία σύζυγο ή όπως είναι ένας πατέρας που δεν έχει κανένα γιο ή όπως ένας κύριος που δεν έχει κανένα δούλο. Διότι, εάν είναι σύζυγος, πρέπει να έχει μια σύζυγο. Εάν είναι πατέρας, πρέπει να έχει ένα γιο. Εάν είναι κύριος, πρέπει να έχει ένα δούλο. Ή θα είναι ένας ζωγραφιστός πατέρας, ένας ζωγραφιστός κύριος, δηλαδή θα είναι τίποτε». «Ο Θεός δεν είναι ένας Θεός όπως είναι τα είδωλα των ειδωλολητρών, και δεν είναι ένας ζωγραφιστός Θεός, ο οποίος είναι αποκλειστικά για τον εαυτό του και δεν έχει κανέναν που να τον επικαλείται και να τον υπηρετεί». «Ένας Θεός σημαίνει [εκείνος] από τον οποίο πρέπει να προσδοκά και να λαμβάνει κανείς κάθε καλό [...]. Εάν ήταν Θεός στον ουρανό αποκλειστικά για τον εαυτό του, στον οποίο δεν θα προσέβλεπε κανείς για τίποτε καλό, τότε θα ήταν ένας πέτρινος ή αχυρένιος Θεός [...]. Εάν καθόταν μόνος του για τον εαυτό του στον ουρανό, σαν κούτσουρο, τότε δεν θα ήταν Θεός» (τόμ. XVI, σ. 465). «Ο Θεός λέει: Εγώ ο παντοδύναμος Δημιουργός ουρανού και γης είμαι ο δικός σου Θεός [...]. Το να είσαι όμως Θεός σημαίνει ότι μας λυτρώνεις από κάθε δεινό και κάθε δυστυχία που μας πιέζει: όπως η αμαρτία, η Κόληση, ο θάνατος κ.λπ.» (τόμ. II, σ. 327). «Όλος ο κόσμος σημαίνει ένα Θεό, τον οποίο ο άνθρωπος εμπιστεύεται στη χρεία και στον πειρασμό, με τον οποίο παρηγορείται και στον οποίο επαναπαύεται, από τον οποίο θέλει κανείς να έχει κάθε καλό και ο οποίος μπορεί να βοηθήσει. – Έτσι περιγράφει ο Λόγος το Θεό, ότι είναι αυτό που δίνει βοήθεια σε έναν άνθρωπο, τον ωφελεί και του κάνει καλό. – Αυτό το βλέπεις και στο εξής κείμενο: εγώ είμι Κύριος ο Θεός σου, δστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου [Ἐξοδος 20:2]. Εδώ δηλώνει τι είναι ο Θεός, ποια είναι η φύση και η ιδιότητά του, δηλαδή ότι ευεργετεί, ότι λυτρώνεται από κινδύνους και ότι βοηθά στη χρεία και σε όλες τις δυσκολίες» (τόμ. IV, σ. 236, 237). Εάν όμως ο Θεός είναι ένας ζωντανός, δηλαδή πραγματικός

τον άνθρωπο· αλλὰ πρώτος ο Προτεσταντισμός ἀντίληψε ἀπὸ αὐτῆς τῆς σχετικότητος τοῦ Θεοῦ το ἀληθινὸ ἀποτέλεσμα – τὴν ἀπολυτότητα τοῦ ἀνθρώπου.

Θεός, εάν είναι εν γένει Θεός μόνο εφόσον είναι ένας Θεός του ανθρώπου, ένα ον ωφέλιμο, καλό, ευεργετικό για τον άνθρωπο, τότε σ' αλήθεια είναι ο άνθρωπος το κριτήριο, το μέτρο του Θεού, ο άνθρωπος [είναι] το απόλυτο ον – το ον του Θεού. Ένας Θεός αποκλειστικά για τον εαυτό του δεν είναι Θεός – αυτό δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι: ένας Θεός χωρίς τον άνθρωπο δεν είναι Θεός· όπου δεν υπάρχει άνθρωπος, εκεί δεν υπάρχει και Θεός· εάν πάρεις από το Θεό το κατηγορημα της ανθρωπότητας, τότε του παίρνεις το κατηγορημα της θεότητας· εάν αφαιρεθεί η σχέση προς τον άνθρωπο, τότε αφαιρείται η ουσία του Θεού.

Και πάλι όμως, ο Προτεσταντισμός διατήρησε, τουλάχιστον στη θεωρία, πίσω από αυτό τον ανθρώπινο Θεό τον παλιό υπερνατουραλιστικό Θεό. Ο Προτεσταντισμός είναι η αντίφαση θεωρίας και πράξης· έχει χειραφετήσει την ανθρώπινη σάρκα, αλλήλ' όχι τον ανθρώπινο Λόγο. Σύμφωνα με αυτόν, η ουσία του Χριστιανισμού, δηλαδή το θείο ον, δεν αντιφάσκει στις φυσικές ορμές του ανθρώπου – «γι' αυτό θα πρέπει τώρα να γνωρίζουμε ότι ο Θεός δεν απορρίπτει ή δεν αίρει τη φυσική τάση στον άνθρωπο, η οποία εμφυτεύτηκε στη φύση κατά τη Δημιουργία, αλλήλ' ότι την αφυπνίζει και τη συντηρεί»· Λούθηρος (τόμ. III, σ. 290). Αλλήλ' αντιφάσκει στο Λόγο, και γι' αυτό είναι θεωρητικά μόνο ένα αντικείμενο της πίστης. Η ουσία της πίστης όμως, η ουσία του Θεού, όπως αποδείξαμε, δεν είναι αυτή η ίδια τίποτε άλλο από την ουσία του ανθρώπου που έχει τεθεί έξω από τον άνθρωπο, που παριστάνεται έξω από τον άνθρωπο. Η αναγωγή της εξωανθρώπινης, υπερφυσικής και αντιορθολογικής ουσίας του Θεού στη φυσική, εμμενή, εγγενή ουσία του ανθρώπου είναι συνεπώς η απελευθέρωση του Προτεσταντισμού, του Χριστιανισμού εν γένει, από τη βασική αντίφασή του, η αναγωγή αυτού του ίδιου στην αλήθεια του – το αποτέλεσμα, το αναγκαίο, το αναπόφευκτο, το ακαταπίεστο, το ακαταμάχητο αποτέλεσμα του Χριστιανισμού.

Ludwig Feuerbach

Για την κριτική του συγγράμματος
*Η ουσία του Χριστιανισμού**
(1842)

* Τίτλος προσηύχου:
Zur Beurtheilung der Schrift
“Das Wesen des Christenthums”.

Οι κρίσεις που έχουν διατυπωθεί μέχρι τώρα για το σύγγραμά μου *Η ουσία του Χριστιανισμού* (ορθότερα, της θρησκείας εν γένει) είναι τόσο ασύστολα επιφανειακές, ώστε είμαι αναγκασμένος να κοινοποιήσω εγώ ο ίδιος ορισμένα δεδομένα στον αναγνώστη για να σχηματίσει μια ορθή κρίση. Ένας ανταποκριτής από τη Φραγκφούρτη επί του Μάιν στη *Γενική Εφημερίδα του Λουγκσμπουργκ* πήγε τόσο μακριά στην αδιάκριτη ακρισία του, ώστε δεν δίστασε να υποστηρίξει δημοσίως ότι αρκεί κανείς να διαβάσει απλώς «μερικές σελίδες» από το σύγγραμά μου για να πειστεί ότι ο συντάκτης του είναι ο ίδιος με το συντάκτη της *Σάλλπιγγας της Ημέρας της Κρίσεως*,* ή ότι τουλάχιστον δεν διαφέρει από αυτόν. Εάν αυτός ο ίδιος αντί για μερικές σελίδες είχε διαβάσει ορθώς *μία και μοναδική* σελίδα του συγγράμματός μου, τότε θα έβρισκε ότι μεταξύ της μεθόδου του Hegel και του δικού μου τρόπου σκέψης, μεταξύ της εγγελιανής φιλοσοφίας της θρησκείας και της δικής μου, συνεπώς μεταξύ της *Σάλλπιγγας*, η οποία θέλει να συναγάγει τα αποτελέσματα της «αρνητικής φιλοσοφίας της θρησκείας» άμεσα από τον Hegel, ως εάν αυτός να είχε πει το ίδιο, και του δικού μου συγγράμματος υπάρχει μια ουσιώδης διαφορά.

Η δική μου φιλοσοφία της θρησκείας είναι τόσο λίγο επεξήγηση της εγγελιανής, όπως θέλει να μας κάνει να πιστέψουμε ο (κατά τα άλλα άκρως πνευματώδης και δυναμικός) συντάκτης της *Σάλλπιγγας*, ώστε πολύ περισσότερο έχει γεννηθεί μόνο μέσα από την αντίθεση προς την εγγελιανή, και μόνο μέσα από αυτή την αντίθεση μπορεί να συλληφθεί και να κριθεί. Αυτό δηλαδή που στον Hegel έχει τη σημασία του *δευτερεύοντος*, του *υποκειμενικού*, του *τυπικού* σε εμένα έχει τη σημασία του *αρχέγονου*, του *αντικειμενικού*, του *ουσιώδους*. Σύμφωνα με τον Hegel, για παράδειγμα, το αίσθημα, το συναίσθημα, η καρδιά είναι η *μορφή* στην οποία πρέπει να βυθιστεί το *άλλοθεν* προερχόμενο περιεχόμενο της θρησκείας, ούτως ώστε να καταστεί ιδιοκτησία του

* Ο Feuerbach αναφέρεται εδώ στο βιβλίο «*Η Σάλλπιγγα της Ημέρας της Κρίσεως για τον Hegel, τον άθεο και αντίχριστο. Ένα τελεσίγραφο*» («*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*», Λιψία 1841), το οποίο δημοσιεύθηκε ανώνυμα. Ο συντάκτης ήταν ο Bruno Bauer, λέκτορας Θεολογίας στο Πανεπιστήμιο της Βόννης από το 1839, ο οποίος την ίδια περίοδο είχε δημοσιεύσει (επώνυμα) κριτικές μελέτες για την Καϊνή Διαθήκη. Το 1842 ο Bauer θα δημοσίευε ακόμη ένα ανώνυμο κείμενο με περιεχόμενο την εγγελιανή φιλοσοφία («*Hegels Lehre von Religion und Kunst. Von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt*»), σκοπεύοντας να αποδείξει ότι η (αριστερή) νεοεγγελιανή αντίληψη περί της θρησκείας και της αθηροσκευτικότητας μπορεί να ανατρέξει στο ίδιο το σύστημα του Hegel. Η «*Σάλλπιγγα*» του Bauer δημοσιεύθηκε λίγο μετά την «*Ουσία του Χριστιανισμού*», και για κάποιο διάστημα υπήρχε η αντίληψη ότι τα δύο έργα έχουν κοινό συντάκτη. Μια τέτοια αντίληψη διατυπώθηκε από έναν ανταποκριτή της «*Γενικής Εφημερίδας του Λουγκσμπουργκ*» την 11η Δεκεμβρίου 1841.

ανθρώπου· σύμφωνα με εμένα, το αντικείμενο, το περιεχόμενο του ίδιου του θρησκευτικού αισθήματος δεν είναι τίποτε άλλο από την *ουσία του αισθήματος*.^{*} Αυτή η ουσιαώδης διαφορά εμφανίζεται με άκρα προφάνεια ήδη στον τρόπο με τον οποίο ο Hegel και εγώ ασκούμε την πολεμική μας ενάντια στον Schleiermacher, τον *τελευταίο* θεολόγο του Χριστιανισμού. Εγώ δεν μέμφομαι τον Schleiermacher, όπως ο Hegel, για το ότι καθιστά τη θρησκεία

* Στην έκδοση τον 1846 λέγεται: «ουσία της καρδιάς».

μια αισθηματική υπόθεση, αλλά μόνο για το ότι λόγω θεολογικής προκατάληψης δεν κατέληξε και δεν μπορούσε να καταλήξει να εισπράξει τις αναγκαίες συνέπειες της σκοπιότητας του, για το ότι δεν

είχε το θάρρος να διαβλέψει και να παραδεχτεί ότι *αντικειμενικά* ο ίδιος ο Θεός δεν είναι τίποτε άλλο από την *ουσία του αισθήματος*, εάν υποκειμενικά το αίσθημα είναι το κύριο θέμα της θρησκείας. Ως προς αυτή την προοπτική είμαι τόσο λίγο ενάντια στον Schleiermacher, ώστε πολύ περισσότερο αυτός μου χρησιμεύει (ως ουσιαώδης στήριγμα) ως η πραγματική επιβεβαίωση των διαπιστώσεών μου που έχουν προκύψει από τη φύση του αισθήματος. Ο Hegel δεν διείσδυσε στην ιδιόζουσα ουσία της θρησκείας ακριβώς επειδή ως αφηρημένος στοχαστής δεν διείσδυσε στην ουσία του αισθήματος. {Ας μου δείξει κανείς στη συνοδική εγγεληνή φιλοσοφία μία σκέψη ή μία πρόταση από την οποία να προκύπτει μέσω εξήγησης ή συνεπαγωγής, για παράδειγμα, η πρόταση του δικού μου συγγράμματος –μία κύρια πρόταση– ότι ο Χριστός, δηλαδή ο «χριστιανικός» Χριστός, ο Χριστός *όπως* ήταν αντικείμενο του χριστιανικού θυμικού, σε διαφορά από τον *ιστορικό* Χριστό –αν και επίσης και αυτή η θρησκευτική προσδιοριστικότητα μπορεί και, πολύ περισσότερο, οφείλει να εξεταστεί ως ανακλαστικό μιας ιστορικής προσδιοριστικότητας–, [να προκύπτει] ότι, λέγω, ο Χριστός είναι η αντικειμενική ουσία της ανθρώπινης καρδιάς. Ή [ας μου δείξει] μία σκέψη από την οποία, για παράδειγμα, μπορεί να συναχθεί η σκέψη του συγγράμματός μου ότι ο Θεός ως το απεριόριστα αισθητηριακό *ον*, ως το ανέκαθεν, δηλαδή το αιώνιο, το πανταχού παρόν *ον*, δεν είναι τίποτε άλλο από το *ον* της φαντασίας.}

Αυτό που για τον Hegel είναι *εικόνα* για εμένα είναι *πράγμα*. Σύμφωνα με τον Hegel, λόγου χάριν, τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας είναι απλώς παραστάσεις, ακατάλληλες για τον Πατέρα και τον Υιό, εικόνες που έχουν προέλθει από τον οργανικό, τον φυσικό βίο. Σύμφωνα με το δικό μου σύγγραμμα, αυτό είναι ακριβώς η ουσία της Αγίας Τριάδας, ότι ο Θεός σε σκέψη με τον εαυτό του είναι ο ίδιος Πατήρ και Υιός, ένας δεσμός προσώπων που απατούν βαθύτατα αλληλά.

Ο Hegel *ταυτίζει* τη θρησκεία με τη φιλοσοφία, εγώ τονίζω την *ειδική διαφορά* τους· ο Hegel εξετάζει τη θρησκεία μόνο στη *σκέψη*, εγώ στην *πραγματική ουσία* της· ο Hegel βρίσκει την πεμπτουσία της θρησκείας μόνο στη *σύνοψη της δογματικής*, εγώ τη βρίσκω ήδη στην *απλή πράξη* της προσευχής· ο Hegel *εξαντικειμενικεύει* το υποκειμενικό, εγώ *εξυποκειμενικεύω* το αντικειμενικό· ο Hegel παραθέτει τη θρησκεία ως τη συνείδηση ενός *άλλου*, εγώ ως τη συνείδηση της *ιδίας ουσίας* του ανθρώπου· ο Hegel θέτει γι' αυτόν τον λόγο την ουσία της θρησκείας στην *πίστη*, εγώ στην *αγάπη*, διότι η αγάπη δεν είναι τίποτε άλλο από τη *θρησκευτική αυτοσυνείδηση* του ανθρώπου, τη

θρησκευτική σχέση του ανθρώπου προς τον εαυτό του· ο Hegel φέρεται αυθαίρετα, εγώ αναγκαία· ο Hegel διακρίνει, μάλιστα διαχωρίζει το περιεχόμενο, το αντικείμενο της θρησκείας από τη μορφή, από το όργανο, εγώ ταυτίζω μορφή και περιεχόμενο, όργανο και αντικείμενο· ο Hegel εκκινεί από το άπειρο, εγώ από το περατό· ο Hegel θέτει το περατό στο άπειρο, διότι έχει ακόμη ως αφητηρία την παλαιά μεταφυσική σκοπιά του Απόλυτου, του απείρου, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο, ώστε αναδεικνύει στο άπειρο την αναγκαιότητα του περιορισμού, του προσδιορισμού, της περατότητας, εγώ θέτω το άπειρο στο περατό· ο Hegel αντιπαράθετε το άπειρο στο περατό, το «θεωρησιακό» στο εμπειρικό, εγώ, ακριβώς επειδή βρίσκω το άπειρο στο περατό, βρίσκω ήδη στο εμπειρικό το θεωρησιακό, το άπειρο δεν είναι για εμένα τίποτε άλλο από την ουσία του περατού, το θεωρησιακό δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία του εμπειρικού, και επίσης στα «θεωρησιακά μυστικά» της θρησκείας [δεν βρίσκω] τίποτε άλλο από εμπειρικές αλήθειες, όπως, για παράδειγμα, στο «θεωρησιακό μυστήριο» της Τριαδικότητας δεν βρίσκω καμία άλλη αλήθεια από εκείνη που λέει ότι μόνο ο κοινός βίος είναι βίος – δηλαδή ότι μια αλήθεια αποκομμένη, υπερβατική, υπερνατουραλιστική, αλλά μια γενική, εγγενή στον άνθρωπο, και, με λαϊκή έκφραση, μια φυσική αλήθεια.

Συνεπώς τίποτε δεν είναι πιο στρεβλό από το να εξηγούνται οι σκέψεις του συγγράμματός μου ως προϊόντα μιας «αφηρημένης διαλεκτικής»¹, ενώ έχουν προκύψει ακριβώς από την αντίθεση ενάντια στην αφηρημένη θεώρηση, δηλαδή ενάντια στη θεώρηση που είναι αποκομμένη από την πραγματική ουσία των πραγμάτων. Εάν αυτές οι σκέψεις είναι προϊόντα της αφηρημένης ή της εγγεληϊκής διαλεκτικής, τότε και ο συντάκτης τους είναι από την κορφή ως τα νύχια, ψυχή τε και σώματι, μέσα κι έξω ένα προϊόν της αφηρημένης διαλεκτικής· διότι αυτές οι σκέψεις του είναι η ουσία του. Εν γένει δεν υπάρχει τίποτε πιο ανόητο από το να θέλει να ξεφορτωθεί κανείς δυσάρεστες αλήθειες αποδίδοντάς τους μια τυχαία προέλευση, όπως το κάνει ο επιπόλαιος συντάκτης του κειμένου *Strauß und Feuerbach* στην *Γερμανική Μηνιαία Επιθεώρηση της Λιψίας*.^{*} Εφόσον αναγνωρίζετε (μια Πρόνοια, μια δύναμη που καθορίζει τα πάντα, ένα πεπρωμένο –ή πείτε το όπως θέλητε–) μια αναγκαιότητα στα πράγματα αυτού του υποσελήνιου κόσμου, τότε θα πρέπει να επεκτείνετε αυτή την αναγκαιότητα** και στις σκέψεις των ανθρώπων, διότι αυτές δεν μπορούν να διακριθούν από την ουσία του ανθρώπου. Και εφόσον συνεπώς θέλητε να χρησιμοποιήσετε ένα ριζικό φάρμακο

* Πρόκειται για τον C. Biedermann, συντάκτη δύο βιβλιοκρισιών στο αναφερόμενο περιοδικό το 1842, οι οποίες αφορούσαν το υπό συζήτηση βιβλίο του Feuerbach αφενός και το βιβλίο του David Friedrich Strauss «Die christliche Glaubenslehre».

** Στην πρώτη δημοσίευση αντί για 'αναγκαιότητα' λέγεται 'η δύναμη, αυτό το πεπρωμένο'.

1. Εξάλλου, αναφορικά με τον όρο *αφηρημένη* κυριαρχεί τεράστια σύγχυση. Για πολλούς ανθρώπους ισχύει τώρα η δυσάρεστη διάκριση μεταξύ φωτός και σκότους, μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, μεταξύ Λόγου και παραλογισμού, μεταξύ απιστίας και πίστης ως η πράξη μιας αφηρημένης διαλεκτικής. Η αποκατάσταση όμως της πνευματικής και της σωματικής υγείας μας βασίζεται μόνο σε αυτή την αφηρημένη διαλεκτική, μόνο σε αυτή την κριτική διάκριση.

ενάντια στο κακό του Λόγου που επεκτείνεται όλο και περισσότερο, τότε δεν σας μένει κανένα άλλο μέσο από το να *αποκεφαλίσετε* όλους τους άπιστους. Τι γελοία φαντασίωση, ότι η δύναμη της αναγκαιότητας, το πεπρωμένο των πραγμάτων συμμαχεί μόνο με τις ανάγκες του στομαχιού και όχι με τις ανάγκες του μυαλού! Τι ανόητη απόπειρα να θέλει κανείς να θέσει σε κίνηση τις ατμομηχανές και τα εργοστάσια επεξεργασίας ζαχαρότευτλων, αλλή να θέλει να θέσει σε αιώνια ακινησία την μεγάλη νοτική μηχανή, το μυαλό! Τι ιδέα κι αυτή, να θέλει κανείς να επιλύσει τις θρησκευτικές έριδες παύοντας *ξαφνικά* να σκέφτεται για τη θρησκεία, δηλαδή προς όφελος των γερμανικών εθνικών συμφερόντων, δηλαδή των ατμομηχανών και των εργοστασίων επεξεργασίας ζαχαρότευτλων, υποβαθμίζεται κανείς όσον αφορά τα θρησκευτικά ζητήματα *stante pede* [αμέως] σε *κτήνος*! Και τι άθλια, τι απορριπτέα σκέψη το ότι, επειδή η θρησκεία είναι υπόθεση του συναισθήματος, δεν θα πρέπει να συρθεί ενώπιον του βήματος της φιλοσοφικής κριτικής! Ακριβώς το αντίθετο. Μέχρι εκεί όπου φτάνει η *δική μας διάνοια*, τόσο μακριά φτάνει το επάγγελμά μας, το δικαίωμά μας, το καθήκον μας. Αυτό το οποίο *μπορούμε* να μάθουμε

* Η ονομασία *crepitus* υποδηλώνει έναν κρότο, έναν έντονο σύντομο ήχο. Στη ρωμαϊκή αρχαιότητα χρησιμοποιούνταν μεταξύ άλλων για το χαρακτηρισμό της πορδής. Ένας *Deus crepitus* είναι μια θεότητα που εκδηλώνεται μέσα από έναν κρότο, και κατ'επέκταση ένας περδόμενος θεός.

οφείλουμε να το μάθουμε. Η θεωρητική αποστολή της ανθρωπότητας είναι ταυτόσημη με την ηθική αποστολή της. Μόνο εκείνος που έχει το θάρρος να διαβλέψει τα θρησκευτικά συναισθήματά του και τις θρησκευτικές ανάγκες του είναι ένας αληθινά ηθικός, ένας αληθινά ανθρωπίνος άνθρωπος. Όποιος είναι δούλος των θρησκευτικών συναισθημάτων του, αυτός δεν αξίζει τίποτε άλλο παρά να αντιμετωπίζεται και πολιτικά ως δούλος. Όποιος δεν διαφεντεύει τον εαυτό του, αυτός δεν έχει ούτε τη δύναμη, δεν έχει ούτε το δικαίωμα να απελευθερωθεί από την υλική και

την πολιτική καταπίεση. Όποιος αφήνεται ο ίδιος να κυριαρχείται από σκοτεινά, αλλότρια όντα, αυτός θα μείνει και εξωτερικά στο σκοτάδι της εξάρτησης από ξένες δυνάμεις. Και όποιος συνεπώς συνηγορεί υπέρ του θρησκευτικού συναισθήματος ενάντια στην ελευθερία της σκέψης, αυτός είναι *εχθρός* του «Διαφωτισμού» και της ελευθερίας, αυτός συνηγορεί υπέρ του *σκοταδισμού*, διότι ο *σκοταδισμός* του *θρησκευτικού συναισθήματος επικυρώνει τα πάντα χωρίς διαφορά*. Το θρησκευτικό συναίσθημα των ευσεβών ειδωλολατρών απέδιδε φόρο τιμής ακόμη και στα ελαττώματα, ακόμη και στον τρόπο, το φόβο, ακόμη και σε έναν *Deus crepitus**. Και μήπως τα πράγματα ήταν ουσιαστικά διαφορετικά στους Χριστιανούς; Μήπως κάποτε το θρησκευτικό συναίσθημα των Χριστιανών δεν εξαρτιόταν εξίσου από *φαντάσματα*, από *διαβόλους* και από *μάγισσες* όσο και από το Θεό; Μήπως κάποτε δεν ήταν τα πάντα, ακόμη και η τροχιά της γης, σε εξάρτηση από το θρησκευτικό συναίσθημα και την πίστη; Μήπως γι' αυτόν το λόγο δεν ήταν ακριβώς κάθε πρόδος στη φιλοσοφία, στις φυσικές επιστήμες μια *άρνηση*, μια *ανταρσία* ενάντια στο θρησκευτικό συναίσθημα; Και μήπως δεν επεκτείνεται αυτό επίσης και στην πολιτική «πράξη»; Μήπως ο μαρτυρικός θάνατος του Servet στην πυρά αντέφασκε προς το θρησκευτικό συναίσθημα και την πίστη των

Μεταρρυθμιστών μας;* Μήπως και στις ημέρες μας δεν έχει αναμειχθεί ξανά το θρησκευτικό συναίσθημα με έναν άκρως αθαζονικό τρόπο στην πολιτική; Και μήπως παντού όπου δείχνει το χαρακτήρα του δεν έχει εμφανιστεί ως απόλυτα αρνητικό ενάντια στο ανθρώπινο ον;** Αληθινά, σκέτη κοροϊδία είναι η λέξη *ελευθερία*, όπως και η λέξη *Διαφωτισμός* στο στόμα εκείνου ο οποίος υπεραμύνεται του σκοπούς του θρησκευτικού αισθήματος.

Πρόκειται συνεπώς για μια *ηθική αναγκαιότητα*, για ένα *ιερό καθήκον* του ανθρώπου να φέρει πλήρως υπό την εξουσία του Λόγου τη σκοτεινή, τη φωτοφοβική ουσία της θρησκείας· και το καθήκον αυτό είναι τόσο πιο πιεστικό, όσο πιο μεγάλη είναι η αντίφαση στην οποία βρίσκονται οι παραστάσεις; τα συναισθήματα και τα συμφέροντα της θρησκείας με τις άλλες παραστάσεις, τα συναισθήματα και τα συμφέροντα της ανθρωπότητας, όπως συμβαίνει στο παρόν, πράγμα το οποίο δεν μπορεί και δεν θέλει να αρνηθεί κανείς, εκτός από εκείνον που είναι ο ίδιος μπλεγμένος σε αυτή την αντίφαση. Διότι εκεί όπου η θρησκεία βρίσκεται σε αντίφαση προς τα επιστημονικά, τα πολιτικά, τα κοινωνικά, κοντολογίς τα πνευματικά και υλικά συμφέροντα, εκεί η ανθρωπότητα βρίσκεται σε μια *θεμελιωδώς διεφθαρμένη*, σε μια *ανήθικη* κατάσταση – στην κατάσταση της *υποκρισίας*.

Πόσο αποκρουστικά δεν παριστάνεται αυτή η υποκρισία, για παράδειγμα, στους φυσιοδίφες της πολυθρύλητης Αγγλίας! Θέλουν να εναρμονίσουν τις φυσικοεπιστημονικές απόψεις και ηνοιθήσεις τους με τη βιβλική πίστη – τι ευσεβές, τι χριστιανικό!– και ταυτόχρονα δηλώνουν, για παράδειγμα –ω, τι αντιχριστιανικό, τι θρασύ!–, ότι η πίστη πως όλα τα όντα και τα πράγματα υπάρχουν χάριν του ανθρώπου είναι μια ανυπόφορη *έπαρση*, ής και ακριβώς αυτή η πίστη, και μάλιστα μια ισχυρότερη, μια πιο «επηρμένη» πίστη, δεν περιέχεται στη Βίβλο,² ως εάν στη Βίβλο δεν στέκει ακίντος ο ήλιος στην τροχιά του χάριν του ανθρώπου, ως εάν στη Βίβλο ολόκληρη η φύση δεν αλληλάζει την ιδιοσυστασία της χάριν του Ισραήλ. Αυτή δε η πίστη (η οποία όντως έχει ως *θεμέλιο* μια αλήθεια) ήταν στο Χριστιανισμό τόσο ιερή, ώστε ακόμη και τον προηγούμενο αιώνα, όταν κανείς υπεράσπιζε την αντίθετη άποψη, ήταν ύποπτος για αθρησκευτικότητα, για ελευθεροφροσύνη. Οι Χριστιανοί έλεγαν, βέβαια, ότι ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε αποκλειστικά χάριν του ανθρώπου, αλλά και χάριν των αγγέλων. Αλλά τι άλλο είναι οι άγγελοι από τους θρησκευτικούς αγγελιοφόρους του ανθρώπου; Αυτή

* Ο Miguel Serveto (παθάνον 1511-1553) ήταν Ισπανός γιατρός, ανθρωπιστής και Αντιτριαδιστής· *πρβλ. την αντίστοιχη σημείωση στη σελ. 337.*

** Στην πρώτη δημοσίευση λέγεται: «ενάντια στο αληθινά ανθρώπινο, ενάντια στην τέχνη και την επιστήμη».

2. «Sanctae litterae docent, hominem fuisse ultimum Dei opus, et sic inductum fuisse in hunc mundum, quasi in domum jam paratam et instructam, illius enim causa facta sunt somnia» (Λακτάντιος, *Εισαγωγές* β. ΙΙ, κεφ. 9). [«Οι αγίες γραφές διδάσκουν ότι ο άνθρωπος ήταν το τελευταίο έργο του Θεού, και ότι ήλθε σε αυτό τον κόσμο ως σε ένα σπίτι ετοιμασμένο και διαρρυθμισμένο, διότι όλα τα πράγματα έγιναν χάριν αυτού»· η υποσημείωση αυτή δεν συμπεριλήφθηκε στη δεύτερη έκδοση].

λοπόν η κατάσταση της αντίφασης, της υποκρισίας, η οποία αναδεικνύεται ήδη στον Machiavelli, στον Vanini, στον Leibniz, απλώς εδώ με διαφορετικό τρόπο, και η οποία ακόμη περισσότερο εμφανίζεται στον Καρτέσιο, στον Bayle (-βλήπε κυρίως γι' αυτή την άσχημη αντίφαση στο βιβλίο μου για τον Bayle-*) με τον πιο αποκρουστικό τρόπο, αλλά (όπως τουλάχιστον έχει συζητηθεί μέχρι τώρα) έχει βρει το κωμικοτραγικό τελικό σημείο και την κορύφωσή της στη λεγόμενη «θετική φιλοσοφία»,³ δεν θα έπρεπε αυτή η κατάσταση να αρθεί; Θα πρέπει τάχα να είναι μόνιμη; Όχι! Πρέπει να ξεπεραστεί· η αντίφαση αυτή είναι η *μελανότερη κηλίδα*, το *ψεγάδι* της νεότερης ιστορίας μας, του παρόντος μας.

Αλλά μέσα από τι πρέπει και δύναται να ξεπεραστεί; Μήπως με το να επατοποθετηθεί διά της βίας η ανθρωπότητα στην κατάσταση του αρχέγονου Χριστιανισμού ή σε μια ανάλογη κατάσταση; Τι γελίοιο! Τέτοια repetitoria απαντούν μεν στο μυαλό ενός θεολογικού σχολιαστή, αλλά δεν βρίσκονται in natura. Μήπως με την *pêle-mêle* ανάμειξη του παλαιού με το νέο; Τίποτε δεν είναι πιο αποκρουστικό, πιο αβάσταχτο από μια τέτοια ανάμειξη. Ή μήπως δίνοντας στην παλαιά πίστη ένα σύγχρονο ένδυμα; Αυτό είναι τόσο γελίοιο, όσο και όταν θέλει κανείς να κάνει ξανά νέο ένα γέροντα ντύνοντάς τον με το

ένδυμα ενός νεαρού. Πώς λοιπόν; Μόνο όταν ειλικρινά και έντιμα παραδεχτούμε ότι το νεκρό είναι νεκρό, ότι συνεπώς όλεις οι απόπειρες αναζωογόνησης είναι μάταιες και φρούδες, μόνο συνεπώς όταν δημιουργήσουμε μια νέα άποψη των πραγμάτων, φρέσκια και γεννημένη από τη δική μας σάρκα και το αίμα. Πρόκειται για αυταπάτη αυτή η πνευματική κατεύθυνση η οποία αρνείται αδίστακτα την αντίφαση, την υποκρισία, να χαρακτηρίζεται *αρνητική*. Μόνο αυτή είναι ακριβώς η θετική, η *πθική* πνευματική κατεύθυνση,⁴ διότι

* Πρόκειται για το βιβλίο του Feuerbach «*Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt*», 1838.

3. Παραπέμπω στο έργο μου *Για την κριτική της λεγόμενης θετικής φιλοσοφίας* στην *Επετηρίδα της Χάλτης*, Δεκέμβριος 1838, και μάλιστα επειδή όποιος δεν γνωρίζει τα στάδια που προκάλεσαν, καθόρισαν και διαμεσολήβησαν το σύγγραμμά μου θα αισθανθεί ωσάν κτυπημένος από κεραυνό εν αιθρία όταν το πιάσει στα χέρια του. Όποιος όμως έχει, για παράδειγμα, ρίξει έστω και μόνο μια ματιά στην αθλιότητα αυτής της λεγόμενης θετικής φιλοσοφίας, η οποία συνδυάζει με τον γελιοωδέστερο και συνάμα αποκρουστικότερο τρόπο τις πιο ασυμφιλίωτες αντιφάσεις, την πίστη και την απιστία, τη θρησκευτικότητα και επιπολαιότητα, περσοναλισμό και πανθείσμό, αυθαιρεσία και αναγκαιότητα, αυτός θα προσλάβει το σύγγραμμά μου ως μια αναγκαία και ευεργετική θύελλα. [Η υποσημείωση αυτή δεν συμπεριλήφθηκε στη δεύτερη έκδοση.]

4. Όσο παράδοξο και αν ακούγεται, μόνο η *άρνηση* του Χριστιανισμού είναι αποκατάσταση του αληθινού Χριστιανισμού. Αντιθέτως, η προσποιημένη ή, όπως την ονομάζει ο A. Ruge, η «*ιδιότροπη*» Χριστιανικότητα των ημερών μας είναι ο *διστραμμένος*, ο *επιπόλαιος*, ο *ακριστιανικός* Χριστιανισμός. Μόνο εκείνοι που περιφρονούν το όνομα Χριστιανοί, εκείνοι που αφήνουν το Χριστιανό να εξαφανιστεί μέσα στον *άνθρωπο* είναι οι *αληθινοί* Χριστιανοί. Μόνο διά της οδού που χάραξαν ο *Strauß* και ο *B. Bauer* στη θεολογία και εγώ στη φιλοσοφία μπορεί να βρεθεί ο αληθινός, ο *αναμφισβήτητος* Χριστός, *εκείνος* ο Χριστός ο οποίος είναι εν *αληθεία* ο φίλος και ο αδελφός του ανθρώπου, ο Χριστός, όπως προ πολλού το δήλωσε ο *Karr*, που μπορεί να ξαναγεννηθεί στο στοιχείο της επιστήμης. [Υποσημείωση του Feuerbach] [Η υποσημείωση αυτή δεν συμπεριλήφθηκε στη δεύτερη έκδοση.]

είναι αρνητική ενάντια σε κάτι το οποίο είναι απλώς ήδη αυτό καθ' εαυτό Μηδέν, αλλά εμφανίζεται και φέρεται ως εάν να ήταν κάτι. Θετικό είναι μόνο αυτό που είναι *αληθινό* και *καλό*. Μήπως όμως δεν έχει γίνει προ πολλού και μάστιγα ως επί το πλείστον η ηγεγόμενη θεϊκή πίστη μια γελοιογραφία, ένα ψέμα, μια υποκρισία, μια αυταπάτη για εκείνους που δεν έχουν στο στόμα τους τίποτε άλλο εκτός από αυτή τη λέξη; Θα πρέπει βεβαίως να είμαστε συντηρητικοί, αλλά nota bene μόνο ενάντια σε αυτό που εμπεριέχει ακόμη δύναμη ζωής και αυτοσυντήρησης. Το να θανατώσει κανείς ένα υγιές μέλος είναι βεβήλωση, βαρβαρότητα· αλλά ο ακρωτηριασμός ενός άρρωστου μέλους είναι ευεργεσία και σοφία. Η διατήρηση του καλού είναι καλή και έλληλη, αλλά εκείνη του κακού είναι η ίδια κακία και μωρία.

Αναφορικά όμως με τη σχέση της εγελιανής φιλοσοφίας με αυτή την κατάσταση της κοσμοϊστορικής υποκρισίας, δεν μπορεί επ' ουδενί να της αποδοθεί η τιμή ότι την ξεσκέπασε και ότι πραγματικά την ξεπέρασε. Πολύ περισσότερο, περιέχει τόσα στοιχεία που έχει ξεπεράσει όσα και τέτοια που δεν έχει ξεπεράσει. {Ο Hegel είναι εντελώς μια αντίφαση.} Ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας του αποτελεί το ότι είναι εξίσου δυνατό να στηριχτεί σε αυτήν, όπως και όντως στηρίχτηκε, τόσο η ορθοδοξία όσο και η ετεροδοξία, ότι μπορούν με την ίδια ευκολία {κατά τα άλλα όμως μόνο με τη μέγιστη προσπάθεια και αυθαιρεσία} να εξαχθούν από αυτήν οι τόνοι της *Σάλληγγας* όπως και οι γλυκές κολλακευτικές νότες της φλογέρας της αρμονίας της πίστης και της απιστίας. Ο Hegel είναι η άρση του νεπερασμένου παλαιού στο παλαιό, η άρση της υπερνατουραλιστικής υπερβατικότητας του Χριστιανισμού με έναν τρόπο που είναι ο ίδιος υπερνατουραλιστικός και υπερβατικός.* {Όπως εν γένει τα φιλοσοφικά συστήματα, έτσι και το εγελιανό σύστημα, ιδιαίτερα δε αυτό, είναι ένα αδήριτο, μόνιμο μέσο πειθάρχησης και μόρφωσης του πνεύματος, το οποίο κανείς δεν μπορεί να αγνοήσει *αιμώρρητος*. Όσο αναγκαία όμως είναι η σχολή, τόσο αναγκαία είναι και η *υπέρβαση* της σχολής. Ο αληθινός σκοπός της σχολής δεν είναι η σχολή αλλά η *ελευθερία* από τη σχολή. Είναι αναγκαίο να προσδιορίζεται, να μορφώνεται κανείς μέσα από ένα φιλοσοφικό σύστημα, αλλά η καθηλωμένη, η παγιωμένη προσδιοριστικότητα είναι *περιοριστικότητα*. Μόνο η *ρευστή* φιλοσοφία, μόνο *εκείνη* η φιλοσοφία που *παύει* να είναι ένα παγιωμένο σύστημα, και η οποία περιλαμβάνει την αλήθεια των δεδομένων συστημάτων χωρίς αυτή η ίδια να είναι ένα κλειστό σύστημα, και ταυτόχρονα δεν είναι εκλεκτικισμός, μόνο αυτή είναι η φιλοσοφία του βίου, του μέλλοντος.⁵

Η εγελιανή φιλοσοφία δεν μπορεί να διατηρηθεί ήδη για το λόγο ότι η μηπερδεμένη, η υποδεέστερη, η αφύσικη θέση που καταλαμβάνει η φύση

* Το τελευταίο τμήμα της πρότασης «η άρση...» προστέθηκε στη δεύτερη έκδοση.

5. Η μέχρι σήμερα φιλοσοφία ήθελε να είναι φιλοσοφία ως προς τη μορφή, είχε ταυτίσει τη μορφή με την ουσία της φιλοσοφίας. Σε αντίθεση προς αυτή τη φιλοσοφία που είναι ερωτευμένη με τη μορφή, εμείς υποστηρίζουμε ακριβώς ότι *αληθινή* φιλοσοφία είναι μόνο η *αυταπαρνούμενη* φιλοσοφία, *εκείνη* η φιλοσοφία στην οποία *δεν βλέπει* κανείς ότι είναι φιλοσοφία. [Η υποσημείωση αυτή δεν συμπεριλήφθηκε στη δεύτερη έκδοση.]

εντός της αντιφάσκει πλήρως στη σημασία που κερδίζει όλο και περισσότερο η φύση στο βίο και στην επιστήμη. Αλλά την αληθινή θέση της φύσης τη βρίσκουμε μόνο όταν στη θέση του αφηρημένου φαντάσματος του «παγκόσμιου πνεύματος» θέτουμε το ζωντανό ανθρώπινο πνεύμα. Η εγελιανή φιλοσοφία είναι εν γένει τόσο ομοιόμορφη στη μέθοδο της, είναι τόσο αυθαίρετη και αφύσικη στις μεταβάσεις της, είναι τόσο περίπλοκη στη δόμησή της, είναι τόσο αποκομμένη στους προσδιορισμούς της από την εποπτεία του ανθρώπου στη φύση, είναι τόσο αντιφατική στη συνολική ουσία της, είναι τόσο δεσμευμένη ακόμη στις ιστορικές σχέσεις της με όλων των ειδών τις απαρχαιωμένες αντιλήψεις, ώστε επίσης και εδώ, δηλαδή *εξίσου καλή στο πεδίο της φιλοσοφίας όπως και αληθού*, αποτελεί επιτακτική ανάγκη ο διαχωρισμός του φωτός από το σκότος, της αναγκαιότητας από την αυθαιρεσία, της ενότητας από την αντίφαση, της ουσίας από την επίφαση, της αλήθειας από το σφάλμα.)

Το δικό μου σύγγραμμα τώρα ξεκίνησε ακριβώς από την απόπειρα να *αναγάγω* αυτή την τόσο αντιφατική και περίπλοκη φιλοσοφία, η οποία μέχρι σήμερα, παρά την πολυθρύλητη «εμμείνιά» της, παραμένει τόσο υπερβιτική, «*εν πρώτοις στο πεδίο της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας*» στα απλούστερα στοιχεία της, που είναι *εμμενή στον άνθρωπο*, να την *απλοποιήσω*.⁶ Ακριβώς όμως αυτή η τάση θεμελιώνει μια ουσιαστική διαφορά μεταξύ της εγελιανής φιλοσοφίας της θρησκείας και της δικής μου. Για το λόγο αυτό, για εμένα το επίκεντρο της θρησκείας, η ενσάρκωση του Θεού, ο Θεάνθρωπος, δεν είναι, όπως για τον Hegel, ένα αντιφατικό σύνολο αντιθέσεων, δεν είναι μια συνθετική αλήθια *αναλυτική* κρίση – το αισθητηριακό επακόλουθο μιας προκειμένης η οποία λέει το αυτό αληθώς διά της μη αισθητηριακής οδού. Γι' αυτό και η βάση και το αποτέλεσμα του συγγράμματός μου δεν είναι η ταυτότητα του ανθρώπινου όντος με ένα *άλλο*, αλλήλ η ταυτότητα της ουσίας του ανθρώπου *με αυτή την ίδια*. Η εγελιανή φιλοσοφία της θρη-

6. Εξάλλου αρκεί η εφαρμογή των βασικών προτάσεων αυτού του συγγράμματος στα υπόλοιπα τμήματα της φιλοσοφίας για να επιτελεστεί μια *μεταρρύθμιση* της συνολικής φιλοσοφίας. Εν προκειμένω σημειώνω εδώ μόνο τα εξής για την εγελιανή *Λογική*. Το *Είναι* ανάγεται στη *συνείδηση*, η *ποιότητα* στην *αίσθηση*, η *ποσότητα* στην *εποπτεία*, η *ουσία* στον *αναστοχασμό*, η *έννοια* στο *λογικό νοητικό ενέργημα*. Αυτό σημαίνει: Όταν το *Είναι* είναι *δι' εαυτό* εξαντικειμενικευμένο, *αποκομμένο* από τη *συνείδηση*, τότε είναι *Μηδέν*, είναι ένα μεταφυσικό *φάντασμα*. Η *συνείδηση* είναι η διαφορά μεταξύ *Είναι* και *Μη Είναι*. Επίσης δεν μπορεί η ποιότητα να διαχωριστεί από την αίσθηση. Η φιλοσοφία της ποιότητας είναι η φιλοσοφία της αίσθησης. Η θεωρία της ουσίας είναι στον Hegel η θεωρία του αναστοχασμού, αλλήλ εντούτοις αυτοί οι αναστοχαστικοί προσδιορισμοί πρέπει να εξεταστούν γι' αυτούς τους ίδιους, αποκομμένοι από τον αναστοχασμό. Η θεωρία της έννοιας είναι, και μάλιστα ονομάζεται, *υποκειμενική λογική*, αλλήλ εντούτοις *δεν πρέπει* να είναι η υποκειμενική λογική – το αυτό αλλήλ ένα *άλλο*, *ακριβώς όπως στη θεολογία*. Βεβαίως, οι λογικοί προσδιορισμοί, οι αληθινοί, οι θεμελιωμένοι, δεν είναι μόνο υποκειμενικοί, όπως θέλει να υποστηρίξει η άνευ αντικειμένου φιλοσοφία της υποκειμενικότητας, ήες και το μισό μας ήταν ένα πράγμα *πέραν της ουσίας και του κόσμου*, [ήες και] μόνο το χέρι και το στόμα κατέχουν την πραγματικότητα και την αντικειμενικότητα. Αλλήλ οι υποκειμενικοί προσδιορισμοί δεν πρέπει να θεωρούνται ως *ψόφια πνεύματα*, αλλήλ στην ενότητα *με την ουσία της ζωντανής υποκειμενικότητας*, και να αναγνωρίζονται ως αντικειμενικοί προσδιορισμοί. [Η υποσημείωση αυτή δεν συμπεριλήφθηκε στη δεύτερη έκδοση.]

οκειάς *πληνείται στον αέρα*, η δική μου στέκει σταθερά με τα δύο πόδια στο πατρικό έδαφος της γης. Η εγγεληνιά φιλοσοφία της Θρησκείας δεν εμπεριέχει κανένα πάθος [Pathos], κανένα πάσχοιον ον, καμία ανάγκη, κοντολογίς καμία βάση· σε εμένα η βάση της θρησκείας είναι η *ανθρωπολογία*.*

Τέλος, μια ουσιώδης διαφορά μεταξύ του Hegel και της ταπεινότητάς μου έγκειται στο ότι ο Hegel ήταν *καθηγητής* Φιλοσοφίας, εγώ όμως δεν είμαι *καθηγητής*, δεν είμαι *διδάκτορας*, ο Hegel συνεπώς έγραφε με *ακαδημαϊκό φραγμό* και *ακαδημαϊκή ιδιότητα*, εγώ όμως ζω, σκέφτομαι και γράφω ως *άνθρωπος*, ως *γνήσιος απλός άνθρωπος* – δεν είναι λοιπόν αξιοθαύμαστο ότι κατά συνέπεια εγώ, σε αντίθεση με την εγγεληνιά φιλοσοφία της θρησκείας, δεν αντλώ ακριβώς τίποτε περισσότερο από τη θρησκεία παρά μόνο τον *άνθρωπο*. Η ουσιώδης τάση της φιλοσοφικής δραστηριότητας δεν μπορεί πλέον να είναι καμία άλλη από το να καταστήσει το *φιλόσοφο άνθρωπο* και τον *άνθρωπο φιλόσοφο*. Ο αθηθινός φιλόσοφος είναι ο *οικουμενικός άνθρωπος* – ο *άνθρωπος που έχει για τα πάντα ουσιώδη αίσθηση και νόηση*, δηλαδή που έχει την αίσθηση και τη νόηση του γένους. Η φιλοσοφία δεν πρέπει να είναι η επιστήμη μιας *ιδιαιτέρως [πανεπιστημιακής] σχολής*, δεν πρέπει να είναι μια *αφηρημένη ποιότητα*· πρέπει να περιλαμβάνει τη *συνολική ουσία* του ανθρώπου, όλες τις *σχολές*.** Στο φιλόσοφο ανήκει συνεπώς όχι μόνο ο *Actus purus* της νόησης, αλλά και ο *Actus impurus* ή *mixtus* της *περιπάθειας*, της αισθητηριακής πρόσληψης, η οποία είναι και η *μοναδική* που μας θέτει στην *οικουμενική ροή* των πραγματικών πραγμάτων. Η φιλοσοφία ως θέμα μιας *ιδιαιτέρως σχολής*, ως θέμα της απλής *αποκομμένης νόησης*, απομονώνει και δικάζει τον *άνθρωπο*· ως εκ τούτου έχει *αναγκαστικά* τις υπόλοιπες *σχολές* ως *αντιπάλους*. Μόνο τότε θα απελευθερωθεί η φιλοσοφία από αυτή την αντίθεση, όταν

* Στην πρώτη έκδοση η παράγραφος δεν τελειώνει με την πρόταση «σε εμένα η βάση της θρησκείας είναι η ανθρωπολογία», αλλά περιέχει τις εξής παραθέσεις: «σε εμένα η βάση της φιλοσοφίας της θρησκείας είναι η εσωτερική ανθρωπολογία, στα ανώτερα τμήματά της η εσωτερική ψυχολογία.

Η φιλοσοφία της θρησκείας υπό το νόημα της εσωτερικής ψυχολογίας είναι μια νέα και καρποφόρα επιστήμη. Κάθε φιλόσοφος που θέλει να μας δώσει μια φιλοσοφία της θρησκείας με ένα άλλο νόημα μπορεί εφεξής μόνο να γελοιοποιηθεί. Κοντολογίς, η φιλοσοφία μου της θρησκείας είναι η αντεστραμμένη προσέτι θρησκευτική θεωρησιακότητα, τοποθετημένη με το κεφάλι κάτω ή, πολύ περισσότερο, στην αληθινή βάση της, συμπεριλαμβανομένης και της εγγεληνιάς [θεωρησιακότητας]. Βλ. την υποσημείωση στη σ. 18 του συγγράμματός μου». Η υποσημείωση στην οποία παραπέμπει ο Feuerbach (στην πρώτη έκδοση της «Ουσίας του Χριστιανισμού») βρίσκεται στο δεύτερο τμήμα της Εισαγωγής: «Εάν λοιπόν στην εγγεληνιά φιλοσοφία του θρησκείας από τη σκοπιά του μυστικού-θεωρησιακού Λόγου ο ανώτερος κανόνας είναι: "η γνώση του ανθρώπου για το Θεό είναι η γνώση του Θεού για τον εαυτό του", τότε εδώ ισχύει αντιθέτως από τη σκοπιά του φυσικού Λόγου ο αντίθετος κανόνας: η γνώση του ανθρώπου για το Θεό είναι η γνώση του ανθρώπου για τον ίδιο τον εαυτό του».

** Εδώ ο Feuerbach χρησιμοποιεί τον όρο *Fakultäten*, ο οποίος σημαίνει τόσο τις *πανεπιστημιακές*

σχολές όσο και τις διάφορες
ψυχικές δυνάμεις και
ιδιότητες, εκμεταλλευόμενος
πληρως τη δισημία του.

ενσωματώσει στον ίδιο τον εαυτό της την αντί-
θεση προς τη φιλοσοφία. Γι' αυτόν το λόγο δεν
συμφωνώ επίσης και σε αυτό το σημείο με το
συντάκτη της *Σάβηγγας* όταν διαμαρτύρεται για
το σημερινό πεπρωμένο της φιλοσοφίας στη

Γερμανία. Βεβαίως είναι δεδομένο ότι η κατάσταση έχει φτάσει σε εμάς στο σημείο όπου η φιλοσοφία και η καθηγητική έδρα της φιλοσοφίας είναι απόλυτες αντιφάσεις, ότι αποτελεί ειδικό γνώρισμα ενός *φιλοσόφου* να *μην* είναι *καθηγητής* φιλοσοφίας, ενώ αντιστρόφως αποτελεί ειδικό γνώρισμα ενός *καθηγητή φιλοσοφίας* να *μην* είναι *φιλόσοφος*. Αλλά αυτό το χιουμοριστικό δεδομένο αποτελεί ένα προτέρημα για τη φιλοσοφία. Κατερχόμενη από την καθέδρα, η φιλοσοφία έχει ήδη ανυψωθεί εξωτερικά, πραγματικά πάνω από τους ευτελείς φραγμούς μιας πανεπιστημιακά περιορισμένης επιστήμης, δεν είναι πλέον μια απλή καθηγητική υπόθεση, αλλά έγινε *υπόθεση του ανθρώπου*, του συνοδικού, ελεύθερου ανθρώπου. Με την έξοδο της φιλοσοφίας από την πανεπιστημιακή σχολή ξεκινά συνεπώς μια *νέα περίοδος της φιλοσοφίας*. Για πρώτη φορά με τον Wolff έγινε η νεότερη φιλοσοφία μια τυπική επιστήμη της πανεπιστημιακής σχολής (- τόσο προς όφελος όσο και ως προς ζημία της). Ο Leibniz, ο Spinoza, ο Καρτέσιος, ο G. Bruno, ο Campanella δεν ήταν καθηγητές φιλοσοφίας. Πολύ περισσότερο, τα πανεπιστήμια στράφηκαν με όλες τις δυνάμεις τους ενάντια στο φως της νεότερης φιλοσοφίας: τα πανεπιστήμια ασχολούνταν εν γένει παλαιόθεν, με την εξαίρεση ολίγων, γοργά παροδικών φωτεινών στιγμών στην ιστορία τους, μόνο με τη νεκρή, την τελειωμένη γνώση, όχι με τη ζωντανή, τη δημιουργική γνώση. Στη Λιψία κάποτε οι καθηγητές της φιλοσοφίας δεσμεύτηκαν τυπικά να μην παρεκκλίνουν από τη διδασκαλία του Αριστοτέλη, ούτε καν στη διαλεκτική. (*H. ab Elswich de varia Aristotelis in Scholis Protestantium Fortuna*, 1720, σ. 73, σ. 68.) Τα δε αυστριακά πανεπιστήμια υποχρεώθηκαν μάλιστα με όρκο υπό τον Φερδινάνδο Γ' να υπερασπιστούν τη διδασκαλία περί της άμμου συλλήψεως της Θεομήτορας (*Jöcher Gelehrtenlexikon*, λήμμα *Jo. Gans*). Βρίσκονται τάχα τα σημερινά πανεπιστήμιά μας σε μια ανώτερη, πιο ελεύθερη σκοπιά; Ένα ευχαριστώ, ένα μεγάλο ειλικρινές ευχαριστώ στις αντιδράσεις ενάντια στη φιλοσοφία! Έθεσαν και πάλι τη φιλοσοφία στο *αρχικό έδαφός* της, στο *προκατακλισμαίο* και συνεπώς *προ-* και *αντιθεολογικό έδαφος* του Παραδείσου, όπου με τον *πρώτο άνθρωπο* γεννήθηκε και ο *πρώτος φιλόσοφος*. Η νέα περίοδος της φιλοσοφίας ξεκινά με την *ενσάρκωση* της φιλοσοφίας. Ο Hegel ανήκει στην *Παλαιά Διαθήκη* της νέας φιλοσοφίας. Ο Hegel ξεπερνά την ουσία της φιλοσοφίας ως μιας αφηρημένης σχολής, αλλά και πάλι μόνο *in abstracto*: δεν έχει ξεπεραστεί· είναι ακόμη μηλεγμένος αυτός ο ίδιος στο σχολαστικισμό. Η *ενανθρωπισμένη* φιλοσοφία είναι *αποκλειστικά* η *θετική*, δηλαδή η αληθινή φιλοσοφία. Οι απλούστερες αλήθειες είναι ακριβώς εκείνες στις οποίες ο άνθρωπος πάντα καταλήγει με τη μεγαλύτερη καθυστέρηση. Γι' αυτόν το λόγο και το περίπλοκο πτολεμαϊκό σύστημα προηγήθηκε του απλού κοπερνίκειου συστήματος.

Ludwig Feuerbach

Η ουσία της θρησκείας*
(1846)

* Τίτλος προσοσώπου:
Das Wesen der Religion.

1.¹

Η ουσία που είναι διαφορετική και ανεξάρτητη από το ανθρώπινο ον ή το Θεό –και η πραγμάτευση της οποίας γίνεται [στο σύγγραμμα] *Η ουσία του Χριστιανισμού*–, αυτή η ουσία χωρίς ανθρώπινο ον, χωρίς ανθρώπινες ιδιότητες, χωρίς ανθρώπινη ατομικότητα δεν είναι στ' αλήθεια τίποτε άλλο παρά η φύση.²

2.

Το αίσθημα εξάρτησης του ανθρώπου είναι η βάση της θρησκείας· το αντικείμενο αυτού του αισθήματος εξάρτησης, αυτό από το οποίο ο άνθρωπος είναι εξαρτημένος και αισθάνεται εξαρτημένος, δεν είναι όμως πρωταρχικά τίποτε άλλο από τη φύση. *Η φύση είναι το πρώτο, το πρωταρχικό αντικείμενο της θρησκείας*, όπως το αποδεικνύει υπερεπαρκώς η ιστορία όλων των θρησκειών και των λαών.

3.

Η πεποίθηση ότι η θρησκεία είναι εγγενής, ότι είναι φυσική στον άνθρωπο, είναι εσφαλμένη εάν υπεισάγουμε στη θρησκεία εν γένει τις παραστάσεις του θείσμου, δηλαδή της ιδιαίτερης θεολογίας, αλλά είναι εντελώς αληθινή όταν υπό το όρο θρησκεία δεν εννοείται τίποτε άλλο από το αίσθημα εξάρτησης – το αίσθημα ή τη συνείδηση του ανθρώπου ότι αυτός δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ένα άλλο ον, διαφορετικό από αυτόν, ότι δεν αφεύγει την ύπαρξή του στον ίδιο τον εαυτό του. Με αυτή την έννοια, η θρη-

1. Η εργασία αυτή είναι η «πραγματεία» για την οποία κάνω λόγο στο κείμενο για τον Λούθηρο [1844], χωρίς όμως να έχει τη μορφή πραγματείας, αλλά ελεύθερων, αυτοτελών στοχασμών. Το θέμα της, ή τουλάχιστον η αφετηρία της, είναι η θρησκεία, στο βαθμό που το αντικείμενό της είναι η φύση, από την οποία [φύση] αφαιρέσα τόσο στο σύγγραμμα για το Χριστιανισμό όσο και σ' εκείνο για τον Λούθηρο, όπως και έηρεπε, σύμφωνα με το αντικείμενό μου, να αφαιρέσω, διότι ο πυρήνας του Χριστιανισμού δεν είναι ο Θεός στη φύση αλλά στον άνθρωπο. (Περιορίστηκα εντούτοις μόνο στις κύριες στιγμές του θέματός μου. Οι παρατιθέμενες σκέψεις είναι μόνο αποσπάσματα από τα χειρόγραφα μου, τη συνολική προπαρασκευή των οποίων για το τυπογραφείο βρήκα άκρως ανιαρή. Αλλά αρκούν για εκείνους για τους οποίους γράφω, διότι δεν γράφω για τα γνωστά τοιαύτα «ζώα δίκως Λόγο», αλλά για όντα με Λόγο, δηλαδή για όντα τα οποία μέσα από τον δικό τους Λόγο συμπληρώνουν τις σκέψεις ενός άλλου. Εξάλλου δημοσιεύονται εδώ κατόπιν ρητής επιθυμίας του εκδότα μου. Τις προορίζω για κάπου άλλο, όπου και θα δημοσιευθούν προσεχώς και θα συνοδεύονται από περισσότερους σχολιασμούς και συμπληρώσεις.)

2. Η φύση, όπως και το «πνεύμα», δεν είναι για εμένα τίποτε περισσότερο από μια γενική λέξη για το χαρακτηρισμό των όντων, των πραγμάτων, των αντικειμένων τα οποία διακρίνει ο άνθρωπος από τον εαυτό του και από τα προϊόντα του και τα συνοψίζει με το γενικό όνομα φύση, αλλά δεν είναι ένα προσωποποιημένο και μυστικοποιημένο γενικό ον, αποσπασμένο και διακριτό από τα πραγματικά πράγματα.

σκεία είναι τόσο κοντά στον άνθρωπο όσο το φως στον οφθαλμό, ο αέρας στον πνεύμονα, η τροφή στο στομάχι. Η θρησκεία είναι ο ενστερνιασμός και η ομολογία αυτού που είμαι. Προπάντων όμως δεν είμαι ένα ον που μπορεί να υπάρξει δίχως φως, δίχως αέρα, δίχως νερό, δίχως έδαφος, δίχως τροφή, είμαι ένα ον εξαρτημένο από τη φύση. Η εξάρτηση αυτή στο ζώο και στον πρωτόγονο άνθρωπο είναι απλή ασυνείδητη, απερίσκεπτη· η ανύψωσή της στη συνείδηση, η αναπαράστασή της, ο ενστερνιασμός της, η ομολογία της σημαίνει την ανύψωσή της σε θρησκεία. Κάθε βίος είναι εξαρτημένος από την εναλλαγή των εποχών του έτους· αλλήλ μόνο ο άνθρωπος γιορτάζει αυτή την εναλλαγή με δραματικές παραστάσεις, με εορταστικές πράξεις. Τέτοιες γιορτές όμως, οι οποίες δεν εκφράζουν και δεν παριστάνουν τίποτε περισσότερο από την εναλλαγή των εποχών ή των φάσεων της σελήνης, είναι οι αρχαιότερες, οι πρώτες, οι ιδιαίτερες θρησκευτικές ομολογίες της ανθρωπότητας.

4.

Ο συγκεκριμένος άνθρωπος, ετούτος ο λαός, αυτή η φυλή, δεν εξαρτάται από τη φύση γενικά, δεν εξαρτάται από το έδαφος γενικά, αλλήλ από αυτό το έδαφος, από αυτή τη χώρα, όχι από το νερό γενικά, αλλήλ από αυτό το νερό, από αυτό το ρεύμα, από αυτή την πηγή. Ο Αιγύπτιος δεν είναι Αιγύπτιος έξω από την Αίγυπτο, ο Ινδός δεν είναι Ινδός έξω από την Ινδία. Με πλήρες δικαίο, με το ίδιο δικαίο που ο οικουμενικός άνθρωπος λατρεύει την οικουμενική ουσία του ως Θεό, έτσι συνεπώς και οι αρχαίοι, οι περιορισμένοι λαοί, που ήταν δεσμευμένοι στο έδαφός τους ψυχικά και σώματι, και οι οποίοι έβησαν την ουσία τους όχι στην ανθρώπινη ιδιότητά τους [Menschheit] αλλήλ στη λαϊκή και φυλετική προσδιοριστικότητα τους, λάτρευαν τα βουνά, τα δέντρα, τα ζώα, τους ποταμούς και τις πηγές της χώρας τους ως θεία όντα, διότι η συνολική ύπαρξή τους, η συνολική ουσία τους βασιζόταν μόνο στην ιδιουσυστασία του εδάφους τους, της φύσης τους.

5.

Πρόκειται για μια φανταστική παράσταση ότι [τάχα] ο άνθρωπος κατάφερε να ανυψωθεί πάνω από τη ζωώδη κατάσταση μόνο μέσα από την πρόνοια, τη συμπάρσταση «υπερανθρώπων» όντων, όπως οι θεοί, τα πνεύματα, οι δαίμονες, οι άγγελοι. Σαφώς, ο άνθρωπος δεν έγινε αυτό που είναι μόνο δι' εαυτόν και αποκλειστικά μέσα από τον εαυτό του· χρειαζόταν γι' αυτό

* Ο Feuerbach χρησιμοποιεί στο κείμενό του τον όρο «supranaturalistisch», δηλώνοντας μια ιδιότητα ή ένα φορέα που βρίσκεται πέρα από το 'νατουραλιστικό' πλαίσιο εκδήλωσης των φυσικών δυνάμεων.

την υποστήριξη άλλων όντων. Τα όντα αυτά όμως δεν ήταν κάποια υπερνατουραλιστικά*, φανταστικά πλάσματα, αλλήλ πραγματικά, φυσικά όντα, δεν ήταν όντα υπεράνω του ανθρώπου, αλλήλ υπό τον άνθρωπο, όπως εξάλλου οτιδήποτε υποστηρίζει τον άνθρωπο στη συνείδητή και αυτόβουλη, στη συνήθως αποκλειστικά ονομαζόμενη ανθρώπινη πράξη και δράση του, κάθε καλή δωρεά και καταβολή

δεν έρχεται άνωθεν αλλά κάτωθεν, όχι από το ύψος αλλά από το βάθος της φύσης. Αυτά τα βοηθητικά όντα, αυτά τα προστατευτικά πνεύματα του ανθρώπου ήταν κυρίως τα ζώα. Μόνο μέσω των ζώων ανυψώθηκε ο άνθρωπος πάνω από το ζώο· μόνο υπό την προστασία και τη συμπαράστασή τους μπόρεσε να ανθίσει η σπορά της ανθρώπινης καλλιέργειας. «Μέσα από το μυαλό του σκύλου» λέγεται στη Ζεντ Αβέστα, και μάλιστα στη Βεντιντάντ,* στο αναγνωρισμένα αρχαιότερο και γνησιότερο τμήμα της,³ «υπάρχει ο κόσμος. Εάν δεν φυλούσε τους δρόμους, τότε οι κλέφτες και οι λύκοι θα έκλεβαν όλα τα αγαθά». Από αυτή τη σημασία που είχαν τα ζώα για τον άνθρωπο, ιδιαίτερα στις περιόδους της αρχικής καλλιέργειας, δικαιολογείται πλήρως η θρησκευτική λατρεία τους. Τα ζώα ήταν για τον άνθρωπο απαραίτητα, αναγκαία όντα· από αυτά εξαρτιόταν η ανθρώπινη ύπαρξή του· αυτό όμως από το οποίο εξαρτάται ο βίος, η ύπαρξη του ανθρώπου, αυτό είναι γι' αυτόν Θεός. Το ότι οι Χριστιανοί δεν λατρεύουν πλέον τη φύση ως Θεό οφείλεται μόνο στο ότι, σύμφωνα με την πίστη τους, η ύπαρξή τους δεν εξαρτάται από τη φύση αλλά από τη βουήληση ενός όντος διαφορετικού από τη φύση, εντούτοις όμως θεωρούν και λατρεύουν αυτό το ον ακριβώς ως θείο, δηλαδή ως υπέρτατο ον, διότι το θεωρούν ως το γεννήτορα και το συντηρητή της ύπαρξής τους, του βίου τους. Έτσι, η θεολατρία εξαρτάται μόνο από την αυτολατρία του ανθρώπου, είναι μόνο μια εμφάνισή της. Εάν περιφρονώ τον εαυτό μου ή το βίο μου –αρχικά και κατά κανόνα ο άνθρωπος δεν κάνει διάκριση μεταξύ του εαυτού του και του βίου του–, πώς θα μπορούσα τότε να εξυμνώ και να λατρεύω αυτό από το οποίο εξαρτάται αυτός ο αξιούληπτος, ο περιφρονημένος βίος; Συνεπώς, στην αξία που θέτω στην αιτία του βίου μου, αντικείμενο της συνείδησής γίνεται μόνο η αξία που θέτω ασυνείδητα στο βίο μου, σ' εμένα τον ίδιο. Όσο περισσότερο λοιπόν αυξάνεται η αξία του βίου, τόσο περισσότερο αυξάνονται, φυσικά, σε αξία και αξιοσύνη [Werth und Würde] οι δωρητές των ζωτικών δωρεών, οι θεοί. Πώς θα μπορούσαν άλλωστε οι θεοί να λάμπουν με χρυσό και άργυρο όσο ο άνθρωπος δεν γνωρίζει την αξία και τη χρήση του χρυσού και του αργύρου; Τι διαφορά μεταξύ της ελληνικής πλήρωσης και αγάπης του βίου και της ινδιάνικης μονοτονίας και περιφρόνησης του βίου· αλλά και τι διαφορά μεταξύ της ελληνικής μυθολογίας και των ινδιάνικων μύθων, μεταξύ του Ολύμπιου πατέρα των θεών και των ανθρώπων και της μεγάλης ινδιάνικης διδέλφιδος ή του κροταλία, του παππού των Ινδιάνων!

* Πρόκειται για τα κείμενα του Ζωροαστρισμού, που θεωρούνται καρπός Αποκάλυψης στον Ζωροάστρη, γραμμένα σε γλώσσα που ανήκει στον ανατολικό κλάδο της ινδοευρωπαϊκής οικογένειας. Αποτελούνται από τέσσερα τμήματα: τη Γιασνά, τη Βισπερέντ, τη Βραχέια Αβέστα και τη Βεντιντάντ. Η σημασία της τελευταίας είναι 'Νόμος ενάντια στους δαίμονες', και περιέχει ρήσεις δαιμονολογίας και εξορκισμών.

3. Αν και επίσης και αυτό «συντάχθηκε μόλις σε μια κατοικήνη περίοδο». [Υποσημείωση του Feuerbach στην έκδοση των Έργων.]

6.

Οι Χριστιανοί χαίρονται το βίο τους εξίσου όπως οι ειδωλολάτρες, αλλά στέλνουν τις ευχαριστήριες προσευχές τους για τις βιοτικές απολαύσεις πάνω, στον ουράνιο πατέρα· ακριβώς γι' αυτό μέμφονται τους ειδωλολάτρες για ειδωλολατρία, για το ότι με την ευχαριστία τους, με τη λατρεία τους, παραμένουν προσκολλημένοι στο δημιούργημα, ότι δεν ανυψώνονται στην πρώτη αιτία, στην αποκλειστικά αληθινή αιτία όλων των ευεργεσιών. Αλλά μήπως οφείλω στον Αδάμ, στον πρώτο άνθρωπο, τη δική μου ύπαρξη; Τον λατρεύω μήπως ως πατέρα; Γιατί να μη μείνω προσκολλημένος στο δημιούργημα; Δεν είμαι άραγε εγώ ο ίδιος ένα δημιούργημα; Μήπως για εμένα, ο οποίος δεν είμαι δε και αρχαίος, για εμένα ως αυτό το συγκεκριμένο, το ατομικό ον δεν είναι άραγε η εγγύτερη αιτία, αυτή η επίσης συγκεκριμένη, ατομική αιτία η ύστατη αιτία; Μήπως αυτή η ατομικότητά μου, που είναι αβεβήλατη, αδιαφοροποίητη από εμένα και από την ύπαρξή μου, δεν εξαρτάται άραγε από την ατομικότητα των γονιών μου; Εάν πάω και πάλι πίσω, δεν χάνω μήπως όλα τα ίχνη της ύπαρξής μου; Δεν υπάρχει άραγε εδώ ένα αναγκαίο οριακό σημείο παύσης στην αναστροφή; Μήπως η πρώτη αρχή της ύπαρξής μου δεν είναι απολύτως ατομική; Μήπως η γέννηση και η σύλληψή μου έγινε το ίδιο έτος, την ίδια ώρα, με την ίδια διάθεση, κοντολογίς με τους ίδιους εσωτερικούς και εξωτερικούς όρους όπως του αδελφού μου; Μήπως λοιπόν η απαρχή μου είναι ιδιόζουσα, ατομική, όπως και ο βίος μου είναι κάτι το αναντίρρητα δικό μου; Θα πρέπει λοιπόν να επεκτείνω το σεβασμό μου μέχρι τον Αδάμ; Όχι! Παραμένω με πλήρες δικαίωμα στο ον που μου είναι εγγύτερο, σ' αυτούς τους γεννήτορές μου ως τις αιτίες της δικής μου ύπαρξης, αποδίδοντας θρησκευτική λατρεία.

7.

Η ακατάπαυστη σειρά των λεγόμενων περατών αιτιών ή πραγμάτων, την οποία οι αρχαίοι θεϊστές όριζαν ως άπειρη και οι θεϊστές ως περατή, όπως και ο χρόνος, τον οποίο χωρίς κάποια διακοπή και τη διαφορά η μία στιγμή μαιώνει διπλά στην άλλη, υπάρχει μόνο στη νόηση, στην παράσταση του ανθρώπου. Στην πραγματικότητα, η βαρετή μονοτονία αυτής της αιτιακής σειράς διακόπτεται, αίρεται από τη διαφορά, από την ατομικότητα των πραγμάτων, η οποία είναι κάτι νέο, αυτοτελές, μοναδικό, ύστατο, απόλυτο. Βεβαίως, το θείο ύδωρ με την έννοια της φυσικής θρησκείας είναι κάτι το σύνθετο, εξαρτημένο από υδρογόνο και οξυγόνο, αλλά παράλληλα είναι ένα ον νέο, όμοιο μόνο με τον εαυτό του, πρωτότυπο, στο οποίο οι ιδιότητες των δύο υλικών έχουν δι' εαυτές εξαφανιστεί, έχουν αρθεί. Βεβαίως, το σεληνώφως που λατρεύει ο ειδωλολάτρης στη θρησκευτική αφελεία του ως αυτοτελές φως είναι αντανakλήσιμο, ταυτόχρονα όμως είναι ένα φως διαφορετικό από το άμεσο φως του ήλιου, ένα ιδιάζον φως που έχει αλλιάξει μέσα από την αντανάκλαση της σεληνης – ένα φως λοιπόν το οποίο δεν θα υπήρχε αν δεν υπήρχε η σεληνη, ένα φως η ιδιομορφία του οποίου έχει τη βάση της μόνο σε αυτή. Βεβαίως, ο σκύλος τον οποίο ο Πάρσος επικαλείται στις προσευχές του λόγω της ενάργειας, της ετοιμότητας και της πίστης του ως ένα ευεργε-

τικό και συνεπώς θείο ον είναι ένα ον της φύσης, το οποίο δεν είναι αυτό που είναι αφ' εαυτού και μέσω του εαυτού του· παράλληλα όμως είναι και πάλη μόνο ο ίδιος ο σκύλος, αυτός και κανένα άλλο ον, εκείνος που κατέχει αυτές τις αξιολάτρευτες ιδιότητες. Θα πρέπει άραγε λόγω αυτών των ιδιοτήτων να στραφώ στην πρώτη και γενική αιτία και να αποστραφώ το σκύλο; Αλλά η γενική αιτία είναι αδιαφοροποίητα εξίσου η αιτία του φιλικού προς τον άνθρωπο σκύλου όσο και του εχθρικού προς τον άνθρωπο λύκου, την ύπαρξη του οποίου, παρά τη γενική αιτία, θα πρέπει να άρω εφόσον θέλω να υπερασπίσω τη δική μου ύπαρξη της ανώτερης αξίωσης.

8.

Το θείο ον που αποκαλύπτεται στη φύση δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια τη φύση, η οποία αποκαλύπτεται, παρατίθεται και επιβάλλεται στον άνθρωπο ως ένα θείο ον. Οι αρχαίοι Μεξικανοί είχαν μεταξύ των πολλών θεών τους και ένα θεό του άλματος.⁴ Αυτός ο αλματοθεός λύνει για εμάς με απτό τρόπο το αίνιγμα της ουσίας του θεού της φύσης. Το αλάτι (ορυκτό άλας) με τις οικονομικές, ιατρικές και τεχνολογικές επιδράσεις του αντιπροσωπεύει για εμάς την ωφελιμότητα και την ευεργεσία της φύσης που τόσο έχουν επαινέσει οι θεϊστές, με τις επιδράσεις του στα μάτια και στο θυμικό, με τα χρώματά του, με τη λάμψη του, με τη διαφάνειά του [αντιπροσωπεύει] την ομορφιά της, με την κρυστάλλινη δομή και μορφή του την αρμονία και την κανονικότητά της, με τη σύνθεσή του από αντίθετα υλικά το συνδυασμό των αντιθετικών στοιχείων της φύσης σε ένα όλον – ένα συνδυασμό τον οποίο οι θεϊστές παλαιόθεν θεωρούσαν ως αναντίρρητη απόδειξη για την ύπαρξη ενός βασιλέα διαφορετικού από τη φύση, διότι λόγω άγνοιας της φύσης δεν γνώριζαν ότι είναι ακριβώς τα αντίθετα στοιχεία και όντα εκείνα που έλκονται και μέσα από τον ίδιο τον εαυτό τους συνδυάζονται σε ένα όλον. Τι είναι όμως ο θεός του άλματος; Τι είναι ο θεός εκείνος του οποίου το πεδίο, η ύπαρξη, η Αποκάλυψη, οι επιδράσεις και οι ιδιότητες περιέχονται στο αλάτι; Δεν είναι τίποτε άλλο από το ίδιο το αλάτι, το οποίο εμφανίζεται στους ανθρώπους ως ένα ον θείο, δηλαδή ένα ον ευεργετικό, εξάισιο, αξιότιμο και αξιοθαύμαστο λόγω των ιδιοτήτων και των επιδράσεών του. Ο Όμηρος χαρακτηρίζει ρητά το αλάτι θείο.* Όπως λοιπόν ο θεός του άλματος είναι απλώς μια εντύπωση και μια έκφραση της θεότητας ή της θεϊκότητας του άλματος, έτσι και ο Θεός του κόσμου ή της φύσης εν γένει είναι απλώς η εντύπωση και η έκφραση της θεότητας της φύσης.

* Στην ένατη ραψωδία της Ιλιάδας, στ. 214, γίνεται λόγος για «άλος θείοιο».

9.

Η πίστη ότι στη φύση εκφράζεται ένα ον άλλο από την ίδια τη φύση, ότι η φύση πληροῦται και κυριαρχείται από ένα ον διαφορετικό από αυτήν, είναι κατά βάση ταυτοσημη με την πίστη ότι κάποια πνεύματα, κάποιοι δαίμονες,

4. Η μάλλον μια θεά, αλλά το ίδιο κάνει εδώ.

κάποιοι διάβολοι εκφράζονται, τουλάχιστον σε συγκεκριμένες συνθήκες, μέσω του ανθρώπου, ότι καταλαμβάνουν τον άνθρωπο· είναι ουσιαστικά η πίστη ότι η φύση *κατέχεται* από ένα ξένο, πνευματώδες ον. Σαφώς, από τη σκοπιά αυτής της πίστης η φύση κατέχεται πραγματικά από ένα πνεύμα, αλλιώς το πνεύμα αυτό είναι το πνεύμα του ανθρώπου, η φαντασία του, το θυμικό του, το οποίο άθελά του υπεισέρχεται στη φύση, καθιστώντας τη φύση σύμβολο και καθρέφτη της ουσίας του.

10.

Η φύση δεν είναι μόνο το πρώτο, το πρωταρχικό αντικείμενο, είναι επίσης και η *μόνιμη βάση*, το *διαρκές*, *αν και κρυφό παρασκήνιο της θρησκείας*. Η πίστη ότι ο Θεός, ακόμη και όταν παριστάνεται ως ένα ον διαφορετικό από τη φύση, υπερφυσικό, είναι ένα ον που *υπάρχει έξω από τον άνθρωπο*, ένα *αντικείμενικό ον*, όπως το διατυπώνουν οι φιλόσοφοι, οφείλεται μόνο στο ότι το αντικείμενικό ον που υπάρχει έξω από τον άνθρωπο, ο κόσμος, η φύση είναι αρχικά η ίδια Θεός. Η ύπαρξη της φύσης δεν θεμελιώνεται, όπως φαντάζεται ο θείσμος, στην ύπαρξη του Θεού, όχι! Το αντίστροφο ισχύει: η *ύπαρξη του Θεού* ή, πολύ περισσότερο, η πίστη στην ύπαρξη του *θεμελιώνεται* μόνο στην *ύπαρξη της φύσης*. Είσαι αναγκασμένος να νοείς το Θεό ως ένα υπάρχον ον απλώς και μόνο επειδή είσαι αναγκασμένος από την ίδια τη φύση να *προϋποθέτεις* για την ύπαρξη και για τη συνείδησή σου την *ύπαρξη της φύσης*, και η πρώτη βασική έννοια του Θεού δεν είναι καμία άλλη από ακριβώς αυτήν, ότι ο Θεός είναι η *ύπαρξη* που προηγείται, που *προϋποτίθεται* της δικής σου ύπαρξης. Η αλήθιας: στην πίστη ότι ο Θεός υπάρχει έξω από την καρδιά, έξω από το Λόγο του ανθρώπου, ότι πολύ απλά υπάρχει, αδιάφορος εάν ο άνθρωπος υπάρχει ή δεν υπάρχει, και εάν τον σκέφτεται ή όχι, εάν τον επιθυμεί ή όχι, σ' αυτή την πίστη ή, πολύ περισσότερο, στο αντικείμενο της δεν στοιχειώνει κανένα άλλο ον το μυαλό σου παρά η φύση, η ύπαρξη της οποίας δεν βασίζεται στην ύπαρξη του ανθρώπου, ακόμη δε λιγότερο βασίζεται στην ανθρώπινη διάνοια και καρδιά. Όταν λοιπόν οι θεολόγοι, κυρίως οι ορθολογιστές, εντοπίζουν την τιμή του Θεού κυρίως στο ότι είναι ένα ον που υπάρχει ανεξάρτητα από τη νόηση του ανθρώπου, ως σκεπτούν ότι η τιμή αυτής της ύπαρξης προσήκει επίσης στους θεούς των υψηλών ειδωλολατρών, στα άστρα, στις πέτρες, στα δέντρα και στα ζώα, ότι συνεπώς η *άνευ σκέψης* ύπαρξη του Θεού τους δεν διαφέρει από την ύπαρξη του αιγυπτιακού Άπιδος.

11.

Οι ιδιότητες που θεμελιώνουν και εκφράζουν τις *διαφορές* του θείου όντος από το ανθρώπινο ον ή τουλάχιστον από το ανθρώπινο άτομο είναι κατ' αρχάς ή κατά βάση απλώς ιδιότητες της *φύσης*. Ο Θεός είναι το ισχυρότερο ή μάλλον το *παντοδύναμο ον* – δηλαδή δύναται αυτό που δεν δύναται ο άνθρωπος, αυτό που, πολύ περισσότερο, υπερβαίνει απείρως τις ανθρώπινες δυνάμεις και συνεπώς εμπνέει στον άνθρωπο το ταπεινωτικό αίσθημα της περιοριστικότητάς του, της αδυναμίας και της μηδαμιότητας. «Συνήκας

δὲ δεσμὸν Πλειάδος καὶ φραγμὸν Ὠρίωνος ἦνοιξας;» λέει ο Θεὸς στον Ἰώβ, «ἀποστελεῖς δὲ κεραυνὸν καὶ πορεύσονται; ἐροῦσι δέ σοι· τί ἔστι; [...] ἢ σὺ περιέθηκας Ἴηψ δύναμιν; [...] ἐκ δὲ τῆς σῆς ἐπιστήμης ἔστηκεν ἰέραξ; [...] ἢ βραχίων σοὶ ἔστι κατὰ τοῦ Κυρίου, ἢ φωνῆ κατ' αὐτὸν βροντῆς;» [Ἰώβ 38:31 κ.ε.].* Ὁχι! Αυτό δὲν μπορεῖ να το κάνει ο ἄνθρωπος· ἡ ἀνθρώπινη φωνὴ δὲν συγκρίνεται με τὴ βροντὴ. Ἀλλὰ τι εἶναι ἡ δύναμη που ἐκδηλῶνεται στὴ βία τῆς βροντῆς, στὴ δύναμη τοῦ Ἰηπου, στὴν πτῆση τοῦ γερακιού, στὴν ἀκατάπαυστη ροὴ τῶν Πλειάδων;

*Ἡ δύναμη τῆς φύσης.*⁵ Ο Θεὸς εἶναι τὸ αἰώνιον. Ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴ Βίβλο εἶναι γραμμένο: «γενεὰ πορεύεται καὶ γενεὰ ἐρχεται, καὶ ἡ γῆ εἰς τὸν αἰῶνα ἔστηκε» [Ἐκκλησιαστής 1:4]. Στὴν Ζεντ Αβέστα ο ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ονομάζονται ρητὰ «*σθάνατα*» ἰδῶγ τῆς διαρκούς παρουσίας τους. Καὶ ἕνας Περουβιανὸς Ἰνκα εἶπε σὲ ἕναν Δομινικανὸ μοναχό: «*Λατρεῖτε ἕνα Θεὸ που πέθανε πάνω στο σταυρὸ, ἀλλὰ ἐγὼ λατρεύω τὸν ἥλιο, που δὲν πεθαίνει ποτέ*». Ο Θεὸς εἶναι τὸ *πάγκαλο* ον, «ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίου καὶ ἀδίκου» [Ματθαῖος 5:45]· ἀλλὰ τὸ ον που δὲν διακρίνει μεταξύ καλοῦ καὶ κακοῦ, μεταξύ δικαίου καὶ ἀδίκου, τὸ ὁποῖο δὲν μοιράζει τὰ ἀγαθὰ τοῦ βίου σύμφωνα με τὰ ἠθικὰ ἐπιτεύγματα, τὸ ὁποῖο προκαλεῖ ἐν γένει στὸν ἄνθρωπο τὴν ἐντύπωση ἐνὸς καλοῦ ὄντος διότι οἱ ἐπιδράσεις του, ὅπως, γιὰ παράδειγμα, τὸ ἀναζωογονητικὸ ἡλιακὸ φῶς καὶ τὸ βροχόνερο, εἶναι πηγὲς τῶν πιο ευεργετικῶν αἰσθησῶν, αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς ἡ φύση. Ο Θεὸς εἶναι τὸ *περιέχον τὰ πάντα*, τὸ *οικουμενικὸ*, τὸ *ένα καὶ τὸ αὐτὸ ον*, ἀλλὰ εἶναι *ἕνας καὶ ὁ αὐτὸς* ἥλιος που φωτίζει ὅλους τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰ ὄντα τῆς Γῆς ἢ τοῦ κόσμου –διότι ἀρκεῖ ἡ Γῆ εἶναι σὲ ὅλες τὶς θρησκείες ὁ ἴδιος ὁ κόσμος–, εἶναι ἕνας καὶ ὁ αὐτὸς οὐρανὸς που τοὺς σκεπάζει ὅλους, εἶναι *μία καὶ ἡ αὐτὴ γῆ* ἐκεῖνη που τοὺς φέρει ὅλους. Το ὅτι ὑπάρχει *ἕνας* Θεός, λέει ο Ἀμβρόσιος, τὸ ἀποδεικνύει ἡ κοινὴ φύση, *διότι ὑπάρχει μόνον ἕνας* κόσμος. Ὅπως ὁ ἥλιος, ἡ σελήνη, ὁ οὐρανός, ἡ γῆ καὶ ἡ θάλασσα εἶναι *κοινὰ* σὲ ὅλους, λέει ο *Πλοῦταρχος*,

* «*Μπορεῖς ὅλες μαζί να δέσεις τὶς Πλειάδες; Να χαλαρώσεις τὶς χορδὲς τοῦ Ὠρίωνα; [...] Μπορεῖς τὶς ἀστραπὲς κάτω στὴ γῆ να τὶς ἐξακοντίσεις; Ἀν τὶς καλέσεις, ἀπαντοῖν σὲ τις προσαγές σου; [...] Μήπως ἐσὺ ἔδωσες στὸ ἄλογο τὴ δύναμη; [...] Ἀπ' τὴ δική σου τάχατε σοφία ἔμαθε τὸ γεράκι να πετᾷ [...]; [...] Εἶσαι τὸ ἴδιο σαν ἐμένα δυνατός; Μπορεῖ ἡ φωνή σου να βροντᾷ σαν τὴ δική μου;» (Μτφ.: Ἑλληνικὴ Βιβλικὴ Ἐταιρεία, 1997).*

5. Ο Σωκράτης ἀπέριψε τὴ φυσικὴ (ἐπιστήμη) ὡς μὴ υπερανθρώπινη καὶ ἀνώφελη ἀσχόληση διότι, ἀκόμη καὶ ἐάν, γιὰ παράδειγμα, γνώριζε κανεὶς πῶς γεννιέται ἡ βροχὴ, δὲν θα μπορούσε ἐξ αὐτοῦ να δημιουργήσει βροχὴ, καὶ συνεπῶς ὁ ἴδιος ἀσχοποῦνταν μόνον μὴ ἀνθρώπινα, ἠθικὰ ἀντικείμενα, τὰ ὁποῖα μποροῦν να παραχθοῦν μὲσα ἀπὸ τὴ γνώση, δηλαδή: αὐτὸ που μπορεῖ να κάνει ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀνθρώπινο, αὐτὸ που δὲν μπορεῖ να κάνει εἶναι υπερανθρώπινο, θεῖο. Ἔτσι καὶ ἕνας βασιλιάς τῶν Κόφρων λέει ὅτι αὐτοὶ «πίστευαν σὲ μὴ ἀόρατη δύναμη, ἡ ὁποία τοὺς φέρνει πότε καλὸ καὶ πότε κακὸ, προκαλεῖ αἶρα, βροντὴ καὶ ἀστραπή καὶ δημιουργεῖ ὅλα ὅσα αὐτοὶ δὲν καταφέρνουν να μιμηθοῦν». Καὶ ἕνας Ἰνδιάνος εἶπε σὲ ἕναν ἰσραηλῆστα: «*Μπορεῖς να κάνεις τὸ χορτάρει να μεγαλώσει; Πιστεύω ὅτι τίποτα αὐτὸ κανεὶς δὲν τὸ μπορεῖ ἐκτός ἀπὸ τὸν μεγάλον Μανιτῶν*». Κατὰ συνέπεια ἡ βασικὴ ἐννοία τοῦ Θεοῦ ὡς ἐνὸς ὄντος διαφορετικοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο δὲν εἶναι καμία ἀλλήλη ἀπὸ τὴ φύση.

αλλά στον ένα [ἄσ] έχουν το ένα όνομα και στον ἄλλο τον ἄλλο, έτσι είναι ένα και το πνεῦμα που καθοδηγεί το σύμπαν, αλλά έχει διαφορετικά ονόματα και ἑπαιτίες. Ο Θεός «δεν είναι ένα ον που κατοικεί σε ναούς που έχουν φτιαχτεί από ανθρώπους»· αλλά ούτε και η φύση. Ποιος μπορεί να κληθεί το φως, ποιος τον ουρανό, ποιος τη θάλασσα σε περιορισμένους ανθρώπινους χώρους; Οι αρχαίοι Πέρσες και οι αρχαίοι Γερμανοί ἑπαιτούσαν μόνο τη φύση, αλλά δεν είχαν ναούς. Για το φυσιολόγητο είναι πολύ στενά και πολύ αποπνικτικά στους *κατασκευασμένους*, περιφρακτους χώρους ενός ναού ή μιας εκκλησίας· αισθάνεται ωραία μόνο κάτω από τον ελεύθερο, απεριόριστο ουρανό της αισθητηριακής εποπτείας. Ο Θεός είναι το ον που δεν είναι προσδιορισμένο σύμφωνα με ανθρώπινο μέτρο, που είναι *απροσμέτρητο, μέγα, άπειρο*· αλλά είναι κάτι τέτοιο μόνο επειδή ο κόσμος, το έργο του είναι μέγα, απροσμέτρητο, άπειρο ή τουλάχιστον φαίνεται έτσι στον άνθρωπο. Το έργο επαινεί το μέσότητά του: το μεγαλείο του δημιουργού έχει τη βάση του μόνο στο μεγαλείο του δημιουργήματος. «Πόσο μεγάλος είναι ο ήλιος, αλλά πόσο μεγάλος είναι πρώτα εκείνος που έφτιαξε τον ήλιο!» Ο Θεός είναι το *υπεργήινο*, το *υπερανθρώπινο*, το *υπέρτατο ον*· αλλά και αυτό το υπέρτατο ον δεν είναι, σύμφωνα με την προέλευση και το θεμέλιό του, τίποτε ἄλλο από το κωρικό ή οπτικό υπέρτατο ον: ο ουρανός με τις αστραφτερές εμφανίσεις του. Όλες οι θρησκείες που βρίσκονται σε σχετική ακμή μεταθέτουν τους θεούς τους στην περιοχή των νεφών, στον αιθέρα ή στον ήλιο, στη σελήνη και στα άστρα, *όλοι οι θεοί χάνονται εντέλει στον γαλάζιο αχνό του ουρανού*. Ακόμη και ο πνευματοκρατικός Θεός των Χριστιανών έχει την έδρα του, τη βάση του στα ουράνια. Ο Θεός είναι το *μυστηριώδες*, το *ακατάληπτο ον*, αλλά μόνο επειδή η φύση είναι για τον άνθρωπο, δηλαδή για τον θρήσκο, ένα *μυστηριώδες, ακατάληπτο ον*. «ἐπίσταται δὲ διακρίσιν νεφῶν;» λέει ο Θεός στον Ιώβ, «ἤθηες δὲ ἐπὶ πηγὴν θαλάσσης; [...] νεουθεύησαι δὲ τὸ εὖρος τῆς ὑπ' οὐρανόν; [...] ἤθηες δὲ ἐπὶ θησαυροῦς κίονος, θησαυροῦς δὲ χαλᾶζης ἑώρα-

* «Ξέρεις πώς ταξιδεύουν μετέωρα τα σύννεφα [...]; [...] Μήπως προχώρησες ως τις πηγές της θάλασσας; [...] Μπήκες ποτέ σου εκεί, το χιόνι που σωρεύεται; Είδες ποτέ τον τόπο που το χαλάζι αποθηκεύεται;» (Μτφ.: Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 1997).

kas;» [Ιώβ 37:16 κ.ε.].* Ο Θεός εντέλει είναι το ον εκείνο που είναι υπεράνω της ανθρώπινης αυθαιρεσίας, ανέγγιχτο από ανθρώπινες ανάγκες και πάθη, αιωνίως όμοιο με τον εαυτό του, κυβερνών σύμφωνα με αμετάβλητους νόμους, ένα ον το οποίο αυτό που θέτει άπαξ είναι αμετάβλητο εις τους αιώνες των αιώνων. Αλλά και αυτό το ον τι ἄλλο είναι από τη νομοθεσιακή, την αμείλικτη, την αδιάσπαστη, την αναγκαστική φύση που παραμένει όμοια μέσα από κάθε αλλαγή;⁶

6. Όλες αυτές οι ιδιότητες που προέρχονται από την εποπτεία της φύσης γίνονται αργότερα αφηρημένες, μεταφυσικές ιδιότητες, όπως και η ίδια η φύση γίνεται ένα αφηρημένο ἔλλογον ον. Στο σημείο αυτό, όπου ο άνθρωπος ξεχνά την προέλευση του Θεού από τη φύση, όπου ο Θεός δεν είναι ένα ον της εποπτείας, της αισθητηριακότητας, αλλά μόνο ένα νοητό ον, λέγεται: ο Θεός που είναι διαφορετικός από τον ιδιαίτερα ανθρώπινο Θεό, ο Θεός κυρίως

12.

Ο Θεός, ως δημιουργός της φύσης, παριστάνεται μεν ως ένα ον διαφορετικό από τη φύση, αλλά αυτό που περιέχει και εκφράζει αυτό το ον, το *πραγματικό περιεχόμενό* του, είναι μόνο η φύση. «ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσασθε αὐτοῦς» [Ματθαῖος 7:16] λέγεται στη Βίβλο, και ο Απόστολος Παῦλος μάς δείχνει ρητά τον κόσμο ως το ἔργο μέσα από το οποίο αναγνωρίζεται η ὑπαρξη και η ουσία του Θεού, διότι αυτό που παράγει κανείς περιέχει την ουσία του, μάς δείχνει τι είναι και τι δύναται. Αυτό που έχουμε στη φύση το έχουμε συνεπῶς *νοήσει* στο Θεό *μόνο ως δημιουργό ἢ αἰτία της φύσης* – δηλαδή όχι ως ένα ηθικό, πνευματικό, ἀλλὰ μόνο ως ένα *φυσικό*, φυσιολογικό ον. Μια θεία λειτουργία [Gottesdienst] που θα θεμελιωνόταν στο Θεό *μόνο* ως δημιουργό της φύσης, χωρίς να συνδέει με αυτόν ἄλλους προσδιορισμούς οι οποίοι θα προέρχονταν από τον ἄνθρωπο, χωρίς να τον νοεῖ ταυτόχρονα ως ἕνα νομοθέτη πολιτικό και ηθικό, δηλαδή ως ἕναν ανθρώπινο νομοθέτη, θα ἦταν μια καθαρά φυσική λειτουργία [Naturdienst]. Βεβαίως, ο δημιουργός της φύσης προικίζεται με διάνοια και βούληση· ἀλλὰ αυτό που βούληται ακριβῶς αὐτή η βούληση, που νοεῖ αὐτή η διάνοια, είναι ακριβῶς αυτό για το οποίο δεν απαιτεῖται καμία βούληση, καμία διάνοια, είναι αυτό για το οποίο αρκούν απλῆς μηχανικές, φυσιολογικές, χημικές, φυτικές, ζωικές δυνάμεις και ορμές.

13.

Ὅσο λίγο η διαμόρφωση του εμβρύου στο μητρικό σώμα, όσο λίγο ο παλμός της καρδιάς, η χώνεψη και ἄλλες οργανικές λειτουργίες είναι αποτελέσματα της διάνοιας και της βούλησης, τόσο λίγο είναι η φύση εν γένει το αποτέλεσμα ενός *πνευματικού*, δηλαδή βουλητικού και γνωστικού ἢ νοήμονος ὄντος. Εάν η φύση είναι αρχικά ἕνα πνευματικό προϊόν και συνεπῶς ἕνα φαντασματώδες φαινόμενο [Geistererscheinung], τότε είναι και οι αντικειμενικές φυσικές επιδράσεις πνευματικές επιδράσεις, φαντασματώδη φαινόμενα. Ὅποιος ἔλκει Α πρέπει να πει και Β· *μία υπερνατουραλιστική ἀρχή απαιτεῖ ἀναγκαστικά μία υπερνατουραλιστική συνέχεια*. Ἀλλῶστε, ο ἄνθρωπος καθιστά τη βούληση και τη διάνοια αἰτία της φύσης μόνο εκεί όπου οι επιδράσεις *υπὸ* τη βούληση και τη διάνοια *ξεπερνούν* τη διάνοια του ἀνθρώπου, όπου αὐτός ἐξηγεῖ τα πάντα μόνο ἐξ ἰδίων, ἀπὸ ἀνθρώπινους λόγους, όπου δεν κατανοεῖ και δεν γνωρίζει τίποτε για τις φυσικές αἰτίες, όπου συνεπῶς συνάγει τα ιδιαίτερα, παρόντα φυσικά φαινόμενα ἀπὸ το Θεό ἢ, ὅπως συμβαίνει, για παράδειγμα, με τις ανεξήγητες γι' αὐτόν κινήσεις των ἀστρων, ἀπὸ υποδεέστερα πνεύματα. Εάν ὁμως προσφάτως (ἀποδεικνύεται ὅτι) η βάση της Γης και των ἀστρων δεν είναι ο παντοδύναμος λόγος του Θεού, όταν το κίνητρο της κίνησής τους δεν είναι πνευματικό ἢ ἀγγλικό ἀλλὰ μηχανικό, τότε

ἀνθρωπομορφισμούς δεν είναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ το ον του Λόγου. Αὐτά για τη σχέση αὐτῆς της ἐργασίας με το βιβλίο μου για τον Λούθηρο και την *Ουσία του Χριστιανισμοῦ*. Sat sapienti [Ἀρκεί για ἕναν σοφό].

κατ' ανάγκην είναι και η αιτία, και μάλιστα η πρώτη αιτία, αυτής της κίνησης μια μηχανική ή εν γένει μια φυσική αιτία. Το να συνάγει κανείς τη φύση από τη βούληση και τη διάνοια, από το «πνεύμα» εν γένει, σημαίνει ότι κάνει το λογαριασμό χωρίς τον ξενοδόχο, σημαίνει ότι βάζει την *παρθένο που δεν έχει γνωρίσει άνδρα να γεννά το Σωτήρα του κόσμου απλώς μέσα από το Άγιο Πνεύμα*, σημαίνει ότι από νερό κάνει οίνο, σημαίνει ότι με *λέξεις* εξορκίζει θύελλες, ότι με *λέξεις* κινεί βουνά, ότι με *λέξεις* κάνει τους τυφλούς να βλέπουν. Τι ανοησία και μικρομυαλιά, να παραμερίζει κανείς τις υποδεέστερες αιτίες, τις *causas secundas* της δεισιδαιμονίας, τα θαύματα, τους διαβόλους, τα πνεύματα ως βάσεις εξήγησης των φυσικών φαινομένων, αλλά να αφήνει άθικτη την *prima causa*, την *πρώτη* αιτία κάθε δεισιδαιμονίας!

14.

Πολλοί Εκκλησιαστικοί Πατέρες υποστήριζαν ότι ο Υιός του Θεού δεν αποτελεί επενέργημα της βούλησης αλλά της ουσίας, της φύσης του Θεού, ότι το φυσικό προϊόν προηγείται του βουλητικού προϊόντος και συνεπώς ότι η γενετήσια πράξη, ως ουσιαστική ή φυσική πράξη, προηγείται της πράξης της δημιουργίας ως μιας βουλητικής πράξης. Με τον τρόπο αυτό η αλήθεια της φύσης απέκτησε ισχύ καταμεσής στον υπερφυσικό Θεό, αν και σε τεράστια αντίφαση με την ουσία και τη βούλησή του. Για τη βουλητική πράξη προϋποτίθεται η γενετήσια πράξη, [καθώς] πριν από τη δραστηριότητα της συνείδησης, της βούλησης υπάρχει η δραστηριότητα της φύσης. Αυτό είναι εντελώς αληθές. Πρώτα πρέπει να υπάρχει η φύση πριν υπάρξει αυτό που διαφέρει από τη φύση, που αντιπαράκειται στη φύση ως αντικείμενο της βούλησης και της νόησης. Το να έρχεται κανείς από την ακατανοησία στη διάνοια είναι η οδός της σοφίας του βίου, αλλά το να πηγαινει από τη διάνοια στην ακατανοησία είναι η ευθεία οδός για το τρελλάδικο της θεολογίας. Το να τοποθετεί κανείς όχι το πνεύμα στη φύση αλλά, αντιστρόφως, τη φύση στο πνεύμα σημαίνει να θέτει όχι το κεφάλι πάνω από το υπογάστριο, από την κοιλιτιά, αλλά την κοιλιτιά στο κεφάλι. Το ανώτερο προϋποθέτει το κατώτερο, και όχι αυτό εκείνο,⁷ για τον απλό λόγο ότι το ανώτερο πρέπει να έχει κάτι από κάτω του για να ίσταται ανώτερα. Όσο δε ανώτερο, όσο περισσότερο είναι ένα ον, τόσο περισσότερα πράγματα προϋποθέτει. Για το λόγο αυτόν το ανώτατο ον δεν είναι το πρώτο ον, αλλά το ύστερο, το τελευταίο, το πιο εξαρτημένο, το πιο ενδεές, το πιο σύνθετο ον, ακριβώς όπως στην ιστορία σχηματισμού της γης τα βαρύτερα και σημαντικότερα πετρώματα δεν είναι τα αρχαιότερα πρώτα πετρώματα, τα σχιστολιθικά και γρανιτώδη πετρώματα, αλλά τα μετέπειτα, τα νεότερα προϊόντα, οι βασάλτες και οι πυκνές λάβες. Ένα ον που έχει την τιμή να μην προϋποθέτει τίποτε έχει επίσης και την τιμή να μην είναι τίποτε. Αλλά, βέβαια, οι Χριστιανοί γνωρίζουν την τέχνη να κάνουν κάτι από το μηδέν.

7. Βεβαίως επίσης και από λογική άποψη, αλλά ποτέ ως προς την πραγματική γένεσή του.

15.

Όλα τα πράγματα προέρχονται από το Θεό και εξαρτώνται από αυτόν, πλέν οι Χριστιανοί σε συμφωνία με τη θεία πίστη τους, *αλλά*, προσθέτουν αμέσως, σε συμφωνία με την άθρη διάνοιά τους, *μόνο έμμεσα*: ο Θεός είναι μόνο η *πρώτη* αιτία, *αλλά* μετά έρχεται η απέραντη στρατιά των υποδεέστερων θεών, το σύνταγμα των ενδιάμεσων αιτιών. Ωστόσο οι λεγόμενες ενδιάμεσες αιτίες είναι οι μοναδικές πραγματικές και δραστικές, οι μοναδικές αντικειμενικές και αισθητές αιτίες. Ένας θεός ο οποίος δεν ρίχνει κάτω τον άνθρωπο με τα βέλη του Απόλλωνα, που δεν συγκλονίζει πια το θυμικό με τη βροντή και τον κεραυνό του Δία, που δεν κατατρομοκρατεί πλέον με κομήτες και με άλλα πύρινα φαινόμενα τους πεισματάρηδες αμαρτωλούς, που δεν έλκει πλέον με το υψηλότερο «οιλόδικό» του χέρι το σίδηρο στο μαγνήτη, που προκαλεί την άμωπη και την παλήρροια και προστατεύει το κεραίο έδαφος ενάντια στην υπερφίαλη δύναμη του ύδατος που απειλεί διαρκώς με έναν ένο κατακλυσμό, κοντολογίς ένας θεός που έχει εκτοπιστεί από το βασίλειο των ενδιάμεσων αιτιών είναι μόνο μια *ονομαστική αιτία*, ένα αβήλαβές, άκρως ταπεινό νοτό πράγμα – μια *απλή υπόθεση* για την επίλυση μιας θεωρητικής δυσκολίας, για την εξήγηση της πρώτης απαρχής της φύσης ή, πολύ περισσότερο, του οργανικού βίου. Διότι η παραδοχή ενός όντος διαφορετικού από τη φύση για την εξήγηση της ύπαρξης της βασιζέται, τουλάχιστον σε τελική ανάλυση, μόνο στο ανεξήγητο του οργανικού, ιδιαίτερα του ανθρώπινου βίου από τη φύση – ένα ανεξήγητο που *άπλωσε* είναι μόνο σχετικά υποκειμενικό–, καθώς ο θεϊστής καθιστά *την αδυναμία του να εξηγήσει* το βίο από τη φύση μια *αδυναμία της φύσης να γεννήσει* απ' εαυτής το βίο, καθιστά δηλαδή *τους φραγμούς της διάνοιάς του φραγμούς της φύσης*.

16.

Η δημιουργία και η συντήρηση είναι ασεχώριστες. Εάν αυνεπώς ο δημιουργός μας είναι ένα ον διαφορετικό από τη φύση, ένας Θεός, τότε είναι και συντηρητής μας, ώστε αυτό που *μας συντηρεί* δεν είναι η δύναμη του αέρα, της θερμότητας, του νερού, του άρτου, *αλλά* η *δύναμη του Θεού*. «Έν αυτώ γάρ ζώμεν και κινούμεθα και έσμέν» [*Πράξεις Αποστόλων* 17:28]. «Δεν είναι ο άρτος» λέει ο Λούθηρος «*αλλά* ο *λόγος του Θεού που θρέφει φυσικά* και το σώμα, όπως δημιουργεί και συντηρεί όλα τα πράγματα· *Προς Εβραίους* 1». «Επειδή υπάρχει, θρέφει (ο Θεός) *με αυτό τον τρόπο*, ώστε *δεν* το *βλέπει* κανείς και *πιστεύει* ότι το *κάνει* ο άρτος. Εκεί όμως όπου *δεν* υπάρχει, εκεί *θρέφει χωρίς άρτο, μόνο με το λόγο του, όπως* το *κάνει* με τον άρτο». «Το άθροισμα όλων των πηλασμάτων είναι οι *νύμφες* και οι *μεταμφιέσεις* που αφήνει να δρουν μαζί του και να βοηθούν στη δημιουργία των πάντων, τα οποία *δεν μπορεί να φτιάξει χωρίς τη συνεργασία τους*». Εάν όμως συντηρητής μας *δεν* είναι η φύση *αλλά* ο Θεός, τότε η φύση είναι ένα απλό *κρυφτό* της θεότητας και αυνεπώς ένα *περιτό κατ' επίφαση ον*, ακριβώς όπως αντιστρόφως ο Θεός είναι ένα *περιτό κατ' επίφαση ον* εάν μας συντηρεί η

φύση. Είναι όμως προφανές και αναντίρρητο ότι οφείλουμε την ύπαρξή μας μόνο στις ιδιαίτερες επιδράσεις, ιδιότητες και δυνάμεις των φυσικών όντων· δεν έχουμε συνεπώς απλώς δικαίωμα αλλά είμαστε και αναγκασμένοι να συμπεράνουμε ότι μόνο στη φύση οφείλουμε τη γέννησή μας. Είμαστε τοποθετημένοι καταμεσής στη φύση αλλά παρ' όλη αυτά θα έπρεπε τάχα η απαρχή μας, η προέλευσή μας να βρίσκεται εκτός φύσης; Ζούμε μέσα στη φύση, με τη φύση, από τη φύση, και παρ' όλη αυτά δεν πρέπει τάχα να είμαστε *εκ* της φύσεως; Τι αντίφαση!

17.

Η Γη δεν ήταν πάντα όπως είναι τώρα· πολύ περισσότερο, κατέληξε στην παρούσα κατάστασή της έπειτα από μια σειρά εξελίξεων και επαναστάσεων, και έχει διαπιστωθεί από τη γεωλογία ότι σε αυτά τα διαφορετικά εξελικτικά επίπεδα υπήρχαν και διαφορετικά φυτά και ζώα που δεν υπάρχουν πλέον ή ήδη είχαν εξαφανιστεί σε προηγούμενες περιόδους.⁸ Έτσι, δεν υπάρχουν πλέον τριλοβίτες, δεν υπάρχουν εγκρινίτες, δεν υπάρχουν αμμονίτες, πτεροδάκτυλοι, ιχθυόσαυροι και πηλαιοσαυροι, δεν υπάρχουν μεγαθήρια και δεινοθήρια κ.λπ. Γιατί όμως; Προφανώς διότι δεν είναι πλέον δεδομένοι οι όροι της ύπαρξής τους. Εάν όμως το τέλος ενός βίου συμπίπτει με το τέλος των όρων του, τότε και η απαρχή του, η γέννηση ενός βίου συμπίπτει με τη γέννηση των όρων του. Ακόμη και στο παρόν, όπου τα φυτά και τα ζώα, τουλάχιστον χωρίς αμφιβολία τα ανώτερα, προκύπτουν μόνο μέσα από οργανική γέννηση, βλέπουμε παντού με έναν άκρως αξιοθαύμαστο τρόπο, ο οποίος παραμένει ανεξήγητος, ότι όπου είναι δεδομένοι οι ιδιαίτεροι βιοτικοί όροι τους τότε αυτά τα ίδια εμφανίζονται αμέσως σε αναρίθμητη ποσότητα. Η γέννηση του οργανικού βίου δεν θα πρέπει συνεπώς να νοείται ως μια *απομονωμένη* πράξη, ως μια πράξη *μετά* τη γέννηση των βιοτικών όρων, αλλά πολύ περισσότερο ως η πράξη, η στιγμή όπου η θερμοκρασία, ο αέρας, το νερό, η γη εν γένει προσέλαβαν τέτοιες ιδιοσυστάσεις, όπου το οξυγόνο, το υδρογόνο, ο άνθρακας, το άζωτο εισήλθαν σε τέτοιους συνδυασμούς οι οποίοι καθορίζουν την ύπαρξη του οργανικού βίου· θα πρέπει ταυτόχρονα να νοείται ως η στιγμή όπου τα στοιχεία αυτά συνενώθηκαν ταυτόχρονα για τη διαμόρφωση οργανικών σωμάτων. Εάν λοιπόν η Γη δυνάμει της ίδιας της φύσης της εξελίχθηκε και καθλιεργήθηκε σε τέτοιο βαθμό ώστε προσέλαβε ένα χαρακτήρα συμβατό με την ύπαρξη του ανθρώπου, κατάλληλο για το ανθρώπινο ον, ούτως ειπείν έναν *ανθρώπινο* χαρακτήρα, τότε μπόρεσε να δημιουργήσει τον άνθρωπο μέσα από τη δική της δύναμη.

8. Δεν μπορώ να συγκαταπέσω στην άποψη ότι ο οργανικός βίος εξελίχθηκε μέσα από μια τυπική κλίμακα, δηλαδή ότι σε συγκεκριμένες περιόδους υπήρχαν μόνο σαλιγκάρια, όστρακα και άλλα κατώτερα ζώα, [σε άλλες] μόνο ψάρια, μόνο αμφίβια. Άλλωστε αυτή η άποψη έχει ήδη μετασχηματιστεί μέχρι την [παλαιολιθική] περίοδο των ψαμμιτικών μορφωμάτων, όπως και έχει επιβεβαιωθεί η ανακάλυψη οστών και οδόντων από χερσαία θηλαστικά στη λιθανθρακοφόρο περίοδο.

18.

Η δύναμη της φύσης δεν είναι απεριόριστη όπως η θεία παντοδυναμία, δηλαδή η δύναμη της ανθρώπινης δύναμης της φαντασίας· δεν δύναται τα πάντα κατά προτίμηση ανά πάσα στιγμή και υπό οποιαδήποτε συνθήκη· οι δημιουργίες της, οι επιδράσεις της είναι δεσμευμένες σε όρους. Το γεγονός λοιπόν ότι τώρα η φύση δεν μπορεί να δημιουργήσει ή δεν δημιουργεί πλέον άλλους οργανισμούς χωρίς γονιμοποίηση και γέννηση δεν συνεπάγεται ότι δεν μπορούσε να το κάνει αυτό κάποτε. Ο χαρακτήρας της Γης είναι προς το παρόν αυτός της σταθερότητας· η εποχή των επαναστάσεων έχει παρέλθει· η μανία της κατασίγασε. Τα φαινόμενα είναι πλέον μεμονωμένες ανήσυχες κορυφές οι οποίες δεν έχουν καμία επιρροή στις μάζες και συνεπώς δεν ενοχλούν την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων. Ακόμη και το μεγαλύτερο φαισιστικό συμβάν από απαρχής της ανθρώπινης μνήμης, η έκρηξη του Τσορούλο στο Μεξικό,* δεν ήταν τίποτε περισσότερο από μια τοπική εξέγερση. Αλλά όπως ο άνθρωπος αναπτύσσει ασυνήθιστες δυνάμεις μόνο σε ασυνήθιστους καιρούς, όπως μόνο σε καιρούς άκρας αναστάτωσης και κίνησης δύναται αυτό που του είναι απλά αδύνατο έξω από αυτές, όπως το φυτό παράγει θερμότητα μόνο στις περιόδους της βλάστησης, της άνθισης και της καρποφορίας, τότε μόνο καταναλώνει άνθρακα και υδρογόνο, δηλαδή ασκεί μια λειτουργία εκ διαμέτρου αντίθετη με τη συνηθισμένη φυτική διαρρυθμίση του, μια ζωική λειτουργία (se fait animal: Dumas**): έτσι και η Γη εκδίηλεσε τη ζωολογική παραγωγική δύναμή της μόνο στις περιόδους των γεωλογικών επαναστάσεών της, στις περιόδους όπου όλες οι δυνάμεις και οι χυμοί της είχαν εμπηλακεί στη μεγαλύτερη ζύμωση, στον μεγαλύτερο κοκλήασμό και στη μεγαλύτερη ένταση. Γνωρίζουμε τη φύση μόνο στο υψιτάμενο status quo της· πώς μπορούσε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι αυτό που δεν συμβαίνει τώρα εκ φύσεως δεν μπορούσε να συμβεί γενικά ποτέ, ακόμη και σε άλλους καιρούς, υπό εντελώς διαφορετικούς όρους και σχέσεις;⁹

* Το Τσορούλο είναι ένα ηφαίστειο στη μεξικανική επαρχία Μιχοακάν. Αναδύθηκε ξαφνικά την 29η Σεπτεμβρίου 1759 μέσα σε μια κοιλάδα, ερημώνοντας τον γύρω τόπο. Τα ρήματα που χρησιμοποιεί ο Feuerbach συνδυάζουν νοηματικά φυσικές εκρήξεις και κοινωνικές εξεγέρσεις.

** Ο Feuerbach παραπέμπει εδώ στο έργο του αργότερα διάσημου Γάλλου χημικού Jean-Baptiste André Dumas (1800-1884) με τίτλο «Essai sur la statique chimique des êtres organisés» (Παρίσι 1841). Η έκφραση «γίνεται ζώο» αναφέρεται από τον Dumas σε συγκεκριμένες λειτουργίες των φυτών.

9. Εννοείται ότι δεν θεωρώ πως με αυτά τα ολίγα εκπαιδευτικά λόγια έχω ξεμπερδέψει με το μεγάλο πρόβλημα της γέννησης του οργανικού βίου· απλά αρκούω για το θέμα μου· διότι εδώ παραθέτω μόνο την έμμεση απόδειξη ότι ο βίος δεν μπορούσε να έχει καμία προέλευση άλλη από τη φύση. Όσον αφορά τις άμεσες φυσικοχημικές αποδείξεις, βρισκόμαστε ακόμη μακράν του στόχου, εντούτοις όμως σε σχέση με προηγούμενες περιόδους έχουμει διανύσει αρκετή απόσταση, ιδιαίτερα μέσα από την προσφάτως αποδειχθείσα ταυτότητα των ανόργανων και των οργανικών φαινομένων, τουλάχιστον σε επαρκές σημείο για να είμαστε

19.

Οι Χριστιανοί δεν έπαυαν να απορούν για το ότι οι ειδωλολάτρες λάτρευαν γεννημένα όντα ως θεία όντα· θα έπρεπε όμως, πολύ περισσότερο, να τους θαυμάζουν γι' αυτό, διότι αυτή η λατρεία είχε ως βάση μια εντελής ορθή αντίληψη της φύσης. Γέννηση σημαίνει ατομίκευση· η γέννηση και η ατομίκευση είναι αβεχώριστες· αγέννητα είναι συνεπώς τα γενικά, άνευ ατομικότητας βασικά υλικά ή οι βασικές δυνάμεις της φύσης· αγέννητα είναι τα μοτίβα.* Αλλά το ατομικευμένο ον είναι ως προς την ποιότητα ανώτερο, θεϊκότερο ον από ένα άνευ ατομικότητας. Βεβαίως επονεϊδιστη είναι η γέννηση και επώδυνος ο θάνατος· αλλά όποιος δεν θέλει να αρχίσει και να τελειώσει ως αποφύγει τη βαθμίδα ενός ζωντανού όντος. Η αιωνιότητα αποκλείει τη ζωτικότητα, και η ζωτικότητα την αιωνιότητα. Σαφώς, το άτομο προϋποθέτει ένα άλλο ον, που το δημιουργεί· αλλά το δημιουργικό ον δεν βρίσκεται γι' αυτόν το λόγος υπεράνω, αλλά υπό το δημιουργημένο. Το δημιουργικό ον είναι μεν η αιτία της ύπαρξης και στο βαθμό αυτόν είναι ένα πρώτο ον, αλλά ταυτόχρονα είναι απλό μέσο και υλικό, θεμέλιο της ύπαρξης ενός άλλου όντος και στο βαθμό αυτόν ένα υποδεέστερο ον. Το τέκνο αναθώνει τη μητέρα, χρησιμοποιεί τις δυνάμεις της και τους χυμούς της για το δικό του όφελος, βάφει τις παρειές του με το αίμα της. Και το τέκνο είναι η περηφάνια της μητέρας, το θέτει υπεράνω αυτής, υποτάσσει την ύπαρξή της, την υγεία της στην ύπαρξη, στην υγεία του τέκνου· ακόμη και η ζωώδης μητέρα θυσιάζει τη δική της ζωή για τη ζωή των μικρών της. Το χειρότερο όνειδος ενός

* Η συνολική πρόταση έχει υποστεί ορισμένες αλλαγές στη δεύτερη έκδοση και έχει ως εξής: «Γέννηση σημαίνει ατομίκευση· γεννημένα είναι τα ατομικά όντα, αντιθέτως αγέννητα είναι τα γενικά, άνευ ατομικότητας βασικά υλικά ή βασικές ουσίες της φύσης, αγέννητα είναι η ύλη».

όντος είναι ο θάνατος, αλλά η βάση του θανάτου είναι η γέννηση. Γεννάει σημαίνει να πετάς τον εαυτό σου μακριά, να γίνεσαι κοινός, να χάνεσαι μέσα στο πλήθος, να θυσιάζεις σε άλλα όντα τη μοναδικότητα και την αποκλειστικότητα σου. Τίποτε δεν είναι πιο έμπλοκο αντιφάσεων, πιο στρεβλωμένο και ανόητο από το να θεωρεί κανείς ότι τα φυσικά όντα δημιουργούνται από ένα ανώτερο, τελειότερο πνευματικό όν. Σύμφωνα με αυτή τη διαδικασία, θα έπρεπε κατά συνέπεια, μια και το δημιούργημα είναι ένα έκτυπο του δημιουργού, τα ανθρώπινα τέκνα να μην ξεπηδούν από το χαμηλό, το τόσο ποταπό όργανο της μητέρας, αλλά από το ανώτατο οργανικό ον, το κεφάλι.

20.

Οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούσαν ότι όλες οι πηγές, τα πηγάδια, οι ποταμοί, οι λίμνες, οι θάλασσες προέρχονται από τον Ωκεανό, το κοσμικό ποτάμι ή τον κοσμικό πόντο, και οι αρχαίοι Πέρσες θεωρούσαν ότι όλα τα βουνά της

πεπεισμένοι για τη φυσική προέλευση του βίου, αν και το είδος και ο τρόπος αυτής της προέλευσης παραμένουν άγνωστα, ή ακόμη και αν μέλλει να παραμείνουν άγνωστα.

Γης προέρχονται από το όρος Ελμπρούς*. Μήπως η συνεπαγωγή όλων των όντων από ένα τέλειον ον έχει κάποιο καλύτερο νόημα, είναι άραγε άληθου είδους; Όχι! Βασίζεται ακριβώς στον ίδιο τρόπο σκέψης. Όπως το Ελμπρούς είναι εξίσου ένα όρος όπως και τα όρη που γεννήθηκαν από αυτό, έτσι και το θείο ον ως αρχέγονο σημείο των συνεπαγόμενων όντων είναι εξίσου ον όπως και αυτά, δεν διαφέρει από αυτά ως προς το γένος· όπως όμως το όρος Ελμπρούς διακρίνεται από όλα τα άλλα όρη από το ότι κατέχει τις ιδιότητές τους με εμμενή έννοια, δηλαδή σε ένα βαθμό που έχει οδηγηθεί από τη φαντασία στο απώτατο όριο, μέχρι τον ουρανό, πάνω από τον ήλιο, τη σελήνη και τα άστρα, έτσι διακρίνεται και το θείο αρχέγονο ον από όλα τα άλλα όντα, από το ότι κατέχει τις ιδιότητές τους στον υπέρτατο βαθμό, με μια απεριόριστη, άπειρη έννοια. Όσο λίγο όμως ένα αρχέγονο ύδωρ είναι η πηγή των διάφορων υδάτων, όσο λίγο ένα αρχέγονο όρος είναι η προέλευση των πολλών διαφορετικών ορέων, τόσο λίγο είναι ένα αρχέγονο ον η αρχέγονη πηγή των πολλών διαφορετικών όντων. Άκαρπη είναι η ενότητα, καρπερή μόνο η δυαρχία, η αντίθεση, η διαφορά. Αυτό που γεννά τα όρη δεν είναι μόνο κάτι διαφορετικό από τα όρη, αλλά κάτι εν εαυτώ άκρως διαφοροποιημένο· το ίδιο και αυτό που γεννά το νερό, δεν διαφέρει μόνο από το ίδιο το νερό αλλά είναι στοιχεία διαφορετικά μεταξύ τους, μάλιστα αντιθέμενα. Όπως το πνεύμα, το αστείο, η οξύνοια, η κρίση αναπτύσσονται και γεννιούνται μόνο με την αντίθεση, μόνο στη σύγκρουση, έτσι και ο βίος γεννήθηκε μόνο μέσα από τη σύγκρουση διαφορετικών, και μάλιστα αντιθέμενων υλικών, δυνάμεων και όντων.

** Πρόκειται για το υψηλότερο όρος του Κανκάσου, με δύο κορυφές που ξεπερνούν η καθεμιά τα 5.000 μέτρα. Αποτελούσε τόπο αναφοράς για τη θρησκεία του αρχαίου Ιράν. οι ποιητές σπασίως υλοστήριζαν ότι το όρος ξεπερνά όλες τις σφαίρες του ουρανού και φτάνει στο πεδίο του αιωνίου φωτός.*

21.

«Ὁ φυτεύσας τὸ οὖς οὐκὶ ἀκούει; ἢ ὁ πλάσας τὸν ὀφθαλμὸν οὐκὶ κατανοεῖ;» [Ψαλμοί 94:9]. Αυτή η βιβλική ή θείστική συνεπαγωγή του αφουγκραζόμενου και βλέποντος όντος από ένα αφουγκραζόμενο και βλέπον ον, ή διατυπωμένο με τη σύγχρονη, φιλοσοφική γλώσσα μας: του πνευματικού, υποκειμενικού όντος από ένα ον και πάλη πνευματικό, υποκειμενικό, βασίζεται στο ίδιο θεμέλιο, ήπει ακριβώς το ίδιο με την περσική συνεπαγωγή των ορέων από το αρχέγονο όρος Ελμπρούς, το ίδιο με την ελληνική εξήγηση των πηγών και των ποταμών από τον Ωκεανό, το ίδιο με τη βιβλική εξήγηση της βροχής από ουράνιες υδατοσυνάξεις που έχουν σωρευτεί πάνω από τα νέφη ή μέσα σε αυτά, ύδωρ εξ ύδατος, αλλά εξ ενός άπειρως μεγαλύτερου, τα πάντα πληρούντος ύδατος, όρος εξ όρους, αλλά εξ ενός άπειρου, τα πάντα πληρούντος όρους· έτσι και πνεύμα εκ πνεύματος, βίος εκ βίου, οφθαλμός εξ οφθαλμού, εξ ενός άπειρου, τα πάντα πληρούντος οφθαλμού, βίου και πνεύματος.

22.

Όταν τα μικρά παιδιά ρωτάνε από πού έρχονται τα μωρά, τους δίνουμε την «εξήγηση» ότι η μαμή τα παίρνει από ένα πηγάδι όπου τα μωράκια κοιμούνται σαν τα ψάρια. Η εξήγηση που μας δίνει η θεολογία για την προέλευση των οργανικών ή εν γένει των φυσικών όντων δεν είναι διαφορετική. Ο Θεός είναι το βαθύ ή όμορφο πηγάδι της φαντασίας, στο οποίο περιέχονται όλες οι πραγματικότητες, όλες οι εντέλειες, όλες οι δυνάμεις, όπου όλα τα πράγματα είναι, πολύ απλά, έτοιμα και κοιμούνται σαν τα ψαράκια· η θεολογία είναι η μαία που τα βγάζει από αυτό το πηγάδι, απλά το κύριο πρόσωπο, η φύση, η μητέρα που γεννά με ωδίνες τα μωράκια, που τα κουβαλά επί εννέα μήνες κάτω από την καρδιά της, μένει εντελώς εκτός παιχνιδιού σ' αυτή την αρχικά παιδική, τώρα πια όμως παιδιάστικη εξήγηση. Βεβαίως, αυτή η εξήγηση είναι πολύ πιο όμορφη, άνετη, εύκολη, εύληπτη και προφανής στα τέκνα του Θεού από τη φυσική, η οποία μόνο σταδιακά ανέρχεται από το σκοτάδι στο φως μέσα από αναρίθμητα εμπόδια. Απλά και η εξήγηση των ευσεβών προγόνων μας για τη χαλαζόπτωση, τις επιδημίες, την ξηρασία και τις καταιγίδες από βροχοποιούς, μάγους και μάγισσες είναι κατά πολύ «ποιητικότερη», ευκολότερη και προφανέστερη ακόμη και σήμερα για τους αμόρφωτους ανθρώπους από την εξήγηση αυτών των φαινομένων από φυσικές αιτίες.

23.

«Η προέλευση του βίου είναι ανεξήγητη και ακατάληπτη»· έστω· απλά αυτή η ακατάληπτή σου δεν σου δίνει το δικαίωμα να στραφείς στις δεισιδαίμονες συνέπειες που αντλεί η θεολογία από τα κενά της ανθρώπινης γνώσης, δεν σου δίνει το δικαίωμα να παρεκκλίνεις έξω από το πεδίο των φυσικών αιτιών, διότι το μοναδικό που μπορείς να πεις είναι: δεν μπορώ να εξηγήσω το βίο από αυτά τα φυσικά φαινόμενα και τις αιτίες ή από αυτά όπως τα γνωρίζω μέχρι σήμερα· απλά δεν μπορείς να πεις: πολύ απλά δεν είναι εξηγήσιμο από τη φύση εν γένει, χωρίς να έχεις την αξίωση να έχεις ήδη εξαντλήσει τον Ωκεανό της φύσης μέχρι την τελευταία σταγόνα, δεν σου δίνει το δικαίωμα να εξηγείς το ανεξήγητο μέσα από την παραδοχή φανταστικών όντων, δεν σου δίνει το δικαίωμα να εξαπατάς και να ήες ψέματα στον εαυτό σου και σε άλλους μέσα από μια εξήγηση που δεν εξηγεί τίποτε, δεν σου δίνει το δικαίωμα να μετατρέπεις την άγνοια των φυσικών, των υλικών αιτιών σε ανυπαρξία αυτών των αιτιών, να αποθεώνεις την άγνοιά σου, να την προσωποποιείς, να την εξαντικειμενικεύεις σε ένα ον που οφείλει να άρει την άγνοια, και εντούτοις δεν εκφράζει τίποτε άλλο από τη φύση αυτής της άγνοιάς σου, την έλλειψη θετικών, υλικών λόγων εξήγησης. Διότι τι άλλο είναι το άυλο, το ασώματο ή μη ενσώματο, μη φυσικό, μη κοσμικό ον μέσα από το οποίο εξηγείς το βίο παρά η ακριβής έκφραση του Είναι που δεν είναι αντικειμενική για εσένα, η άγνοια των υλικών, των σωματικών, των φυσικών, των κοσμικών αιτιών; Αντί όμως να είσαι έντιμος και μετρίοφρων και να πεις πολύ απλά: δεν γνωρίζω κανένα λόγο, δεν μπορώ να το εξηγήσω, μου λείπουν τα δεδομένα, τα υλικά, εσύ μετατρέπεις αυτές τις ελλείψεις, αυτές τις αρνή-

σεις, αυτές τις κενολογίες, {αυτούς τους πόρους} του κεφαλιού σου μέσω της φαντασίας σε θετικά όντα, σε όντα που είναι *άυλα, δηλαδή που δεν είναι υλικά, φυσικά όντα*, διότι *εσύ δεν γνωρίζεις καμία υλική, καμία φυσική αιτία*. Εξάλλου η άγνοια αρκείται με άυλα, με ασώματα, με μη φυσικά όντα, αλλήλ η ασεχώριστη συνοδός της, η πληθωρική φαντασία, η οποία πάντα ασχολείται μόνο με τα υψηλά και τα υπέρτατα και απροσμέτρητα όντα, ανυψώνει αμέσως αυτά τα φτωχά πλάσματα της άγνοιας στο βαθμό των υπερυλικών, των υπερφυσικών όντων.

24.

Η παράσταση ότι η ίδια η φύση, ο κόσμος εν γένει, το σύμπαν έχει μια πραγματική απαρχή, ότι δηλαδή κάποτε δεν υπήρχε καμία φύση, κανένας κόσμος, κανένα σύμπαν, είναι μια μικροπρεπής παράσταση, η οποία γεννιέται στον άνθρωπο μόνο εκεί όπου αυτός έχει μια μικροπρεπή, περιορισμένη παράσταση για τον κόσμο, είναι μια *ανόητη και ανεδαφική φαντασίωση* – η φαντασίωση ότι κάποτε δεν υπήρχε τίποτε το πραγματικό, διότι το σύνολο κάθε πραγματικότητας, η πραγματικότητα, είναι ακριβώς ο κόσμος ή η φύση. Όλες οι ιδιότητες ή οι προσδιορισμοί του Θεού, οι οποίοι τον καθιστούν ένα αντικειμενικό, πραγματικό ον, είναι αυτές οι ίδιες *απλώς ιδιότητες που έχουν αφαιρεθεί από τη φύση, που προϋποθέτουν, που εκφράζουν τη φύση* – είναι συνεπώς ιδιότητες που εκπνίτουν όταν εκπνίτει η φύση. Βεβαίως, όταν αφαιρέσεις από τη φύση, όταν στις σκέψεις σου ή στη φαντασία σου αίρεις την ύπαρξή της, δηλαδή όταν κλείνεις τα μάτια σου, όταν σβήνεις μέσα σου όλες τις συγκεκριμένες αισθητηριακές εικόνες των φυσικών αντικειμένων, όταν δηλαδή δεν παριστάνεις τη φύση αισθητηριακά (όχι in concreto, όπως ήνευ οι φιλόσοφοι), σου απομένει ένα ον, ένα σύνολο ιδιοτήτων, όπως άπειρο, δύναμη, ενότητα, αναγκαιότητα, αιωνιότητα· αυτό όμως το ον που απομένει μετά την αφαίρεση όλων των αισθητηριακών ιδιοτήτων και φαινομένων δεν είναι τίποτε άλλο από την *αφηρημένη ουσία της φύσης* ή η φύση in abstracto, στη σκέψη. Η δε συνεπαγωγή σου της φύσης ή του κόσμου από το Θεό δεν είναι εν προκειμένω τίποτε άλλο από τη συνεπαγωγή της αισθητηριακής, της πραγματικής ουσίας της φύσης από την *αφηρημένη, τη νοητή ουσία της* που υπάρχει μόνο στην παράσταση, μόνο στη σκέψη – μια συνεπαγωγή η οποία σου φαίνεται έλλογη μόνο επειδή στη σκέψη σου προϋπέθετες πάντα το αφηρημένο, το γενικό ως το *εγγύτερο στη σκέψη*, κατά συνέπεια ως το *νοητικά ανώτερο και πρότερο* απέναντι στο μεμονωμένο, στο πραγματικό, στο συγκεκριμένο, αν και στην πραγματικότητα είναι ακριβώς το αντίστροφο, η φύση προηγείται του Θεού, δηλαδή το συγκεκριμένο προηγείται του αφηρημένου, το αισθητηριακό προηγείται του νοητού. Στην πραγματικότητα, όπου τα πράγματα βγαίνουν φυσικά, το αντίτυπο ακολουθεί το πρωτότυπο, η εικόνα το πράγμα, η σκέψη το αντικείμενο· αλλήλ στο υπερφυσικό, στο θαυματοργό πεδίο της θεολογίας ακολουθεί το πρωτότυπο το αντίτυπο, το πράγμα την εικόνα. «Είναι αξιοθαύμαστο» ήλει ο ιερός Αυγουστίνος «αλλήλ εντούτοις αληθινόν, ότι ο κόσμος αυτός δεν θα μας ήταν γνωστός εάν δεν υπήρχε, αλλήλ δεν θα μπορούσε να υπάρχει εάν δεν ήταν γνωστός στο Θεό». Αυτό όμως σημαίνει:

ο κόσμος γινώσκειται, νοείται πριν γίνει πραγματικός· μάλιστα *υπάρχει* μόνο επειδή νοείται, το Είναι είναι μια συνέπεια της γνώσης ή της νόησης, το πρωτότυπο είναι μια συνέπεια του αντίτυπου, το *ον* μια συνέπεια της εικόνας.

25.

Όταν κανείς υποβιβάζει τον κόσμο ή τη φύση σε *αφηρημένους* προσδιορισμούς, όταν τα καθιστά ένα μεταφυσικό πράγμα, δηλαδή ένα απλό νοντό πράγμα, και θεωρεί ακολούθως αυτό τον αφηρημένο κόσμο ως τον πραγματικό, τότε είναι λογική αναγκαιότητα να τον νοεί ως περατό. Ο κόσμος μας δίνεται από ότι τον νοεί, τουλάχιστον όχι από τη μεταφυσική και υπερφυσική νόηση που αφαιρεί από τον πραγματικό κόσμο και θέτει σ' αυτή την αφαίρεση την αληθινή, την υπέρτατη ουσία του· μας δίνεται μέσα από το βίο, από την εποπτεία, από τις αισθήσεις. Για ένα *ον* αφηρημένο, απλώς νοντικό, δεν υπάρχει κανένα φως διότι δεν έχει οφθαλμούς, δεν υπάρχει καμία θερμότητα διότι δεν έχει αίσθηση, δεν υπάρχει εν γένει κανένας κόσμος διότι δεν έχει όργανα γι' αυτόν, δεν υπάρχει *απολύτως τίποτε*. Ο κόσμος λοιπόν μας δίνεται μόνο μέσω του ότι δεν είμαστε κάποια λογικά ή μεταφυσικά όντα, λόγω του ότι είμαστε *άλλα* όντα, λόγω του ότι είμαστε κάτι *περισσότερο* από απλώς λογικοί και μεταφυσικοί. Αλλά ακριβώς αυτό το επιπλέον εμφανίζεται στον μεταφυσικό στοχαστή ως ένα μείον, αυτή η άρνηση της νόησης εμφανίζεται ως απόλυτη άρνηση. Γι' αυτόν η φύση δεν είναι τίποτε περισσότερο από το αντίθετο, το *άλλο* του πνεύματος». Αυτόν το μόνο *αρνητικό* και αφηρημένο προσδιορισμό τον καθιστά θετικό προσδιορισμό για τον κόσμο, τον καθιστά ουσία του. Πρόκειται λοιπόν για μια αντίφαση όταν νοείται ως θετικό *ον* το πράγμα, ή μάλλον το ανυπόστατο που είναι μόνο η άρνηση της νόησης, που είναι ένα νοντό πράγμα αλλά ως προς τη φύση του αισθητηριακό και αντιφάσκει στο στοχαστή, στο πνεύμα. Το νοντό *ον* είναι για το στοχαστή το αληθινό *ον*· είναι λοιπόν αυτονόητο ότι το *ον* που δεν είναι νοντό δεν είναι και ένα αληθινό, αιώνιο, πρωταρχικό *ον*. Πρόκειται ήδη για μια αντίφαση του πνεύματος να νοεί μόνο το άλλο του εαυτού του· το πνεύμα είναι σε αρμονία με τον εαυτό του, είναι στο *Esse* του, μόνο όταν νοεί τον εαυτό του –σκοπιά της θεωρησιακότητας– ή τουλάχιστον όταν νοεί ένα *ον* –σκοπιά του θείσμου– το οποίο δεν εκφράζει τίποτε άλλο από την ουσία της νόησης η οποία είναι δεδομένη μόνο μέσα από τη νόηση, είναι δηλαδή αυτό καθ' εαυτό απλώς ένα, τουλάχιστον παθητικό, νοντό *ον*. Έτσι, εξαφανίζεται η φύση στο μηδέν. Εντούτοις όμως αυτή *είναι*, παρόλο που δεν μπορεί και δεν πρέπει να είναι. Πώς εξηγεί λοιπόν ο μεταφυσικός την ύπαρξή της; Μέσα από μια φαινομενικά αυτόβουλη αυτοεκποίηση, αυτοάρνηση [Selbstnegation, Selbstverläugnung] του πνεύματος, η οποία σ' αλήθεια αντιφάσκει στην εσώτερη ουσία του και είναι μόνο [έξωθεν] επιβεβλημένη. Αλλά όταν η φύση στη σκοπιά της αφηρημένης νόησης εξαφανίζεται στο μηδέν, τότε, αντιθέτως, στη σκοπιά της πραγματικής κοσμοθεώρησης εξαφανίζεται στο μηδέν αυτό το κοσμοδημιουργικό πνεύμα. Στη σκοπιά αυτή αποδεικνύονται όλες οι συνεπαγωγές του κόσμου από το Θεό, της φύσης από το πνεύμα, της φυσικής από τη μεταφυσική, του πραγματικού από το αφηρημένο ως *λογικά παίγνια*.

26.

Η φύση είναι το πρώτο και θεμελιώδες αντικείμενο της θρησκείας, αληθά ακόμη και εκεί όπου είναι αυτή η ίδια άμεσα αντικείμενο θρησκευτικής λατρείας, όπως στις φυσικές θρησκείες, δεν είναι αντικείμενο *ως φύση*, δηλαδή με τον τρόπο και με την έννοια με την οποία την ατενίζουμε από τη σκοπιά του θείσμου ή της φιλοσοφίας και της φυσικής επιστήμης. Πολύ περισσότερο, αρχικά η φύση είναι για τον άνθρωπο – ακριβώς εκεί όπου ατενίζεται με θρησκευτικούς οφθαλμούς– αντικείμενο *ως αυτό που είναι αυτός ο ίδιος*, ως ένα εμπρόσωπο, ζωντανό, αισθανόμενο ον. Ο άνθρωπος δεν διαφέρει αρχικά από τη φύση, άρα ούτε και η φύση από τον εαυτό της· ο άνθρωπος καθιστά συνεπώς τις αισθήσεις που του διεγείρει ένα αντικείμενο της φύσης άμεσα ιδιοσυστασίες του ίδιου του αντικειμένου. Τις ευεργετικές, τις καλές αισθήσεις και αισθήματα [Empfindungen und Affecte] τα προκαλεί το καλό, το ευεργετικό ον της φύσης· τις κακές, τις επώδυνες αισθήσεις, τον καύσωνα, το ψύχος, την πείνα, τον πόνο, την αρρώστια τα προκαλεί ένα κακό ον, ή τουλάχιστον η φύση στην κατάσταση της κακίας, της κακής προαίρεσης, της οργής. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος καθιστά άθελά του και ασυνείδητα –δηλαδή κατ’ ανάγκην, αν και αυτή η αναγκαιότητα είναι μόνο σχετική, ιστορική– το φυσικό ον ένα *θυμικό ον*, ένα *υποκειμενικό*, δηλαδή *ανθρώπινο ον*. Δεν είναι λοιπόν αξιοπερίεργο ότι ακολουθώντας καθιστά όλες αυτές τις αισθήσεις ρητά, με γνώση και βούληση, αντικείμενο της θρησκείας, της προσευχής, δηλαδή ένα αντικείμενο που προσδιορίζεται από το θυμικό του ανθρώπου, από τις παρακλήσεις του, από τις υπηρεσίες του. Εξάλλου ο άνθρωπος έχει ήδη καταστήσει τη φύση υπάκουο σ’ αυτόν, την έχει υποτάξει σ’ αυτόν αφομοιώνοντάς τη στο θυμικό του, υποτάσσοντάς τη στα πάθη του. Ο αμόρφωτος φυσικός άνθρωπος δεν αποδίδει άλλωστε στη φύση μόνο ανθρώπινα κίνητρα, ορμές και πάθη· φτάνει στο σημείο να βλέπει στα φυσικά σώματα πραγματικούς ανθρώπους. Έτσι, οι Ινδιάνοι στον Ορινόκο θεωρούν τον ήλιο, τη σελήνη και τα άστρα ανθρώπους –αυτοί εκεί πάνω, λένε, «είναι άνθρωποι όπως εμείς»–, οι Παταγόνες θεωρούν τα άστρα «τέως Ινδιάνους», οι Γροιλανδοί τον ήλιο, τη σελήνη και τα άστρα ως «τους προγόνους τους οι οποίοι μετατέθηκαν στον ουρανό με μια ιδιαίτερη ευκαιρία». Κατά τον ίδιο τρόπο πίστευαν και οι αρχαίοι Μεξικανοί ότι ο ήλιος και η σελήνη, τα οποία λάτρευαν ως θεούς, υπήρξαν κάποτε άνθρωποι. Έτσι,* ακόμη και τα πλέον πρωτόγονα, τα κατώτερα είδη θρησκειών, όπου ο άνθρωπος λατρεύει τα πράγματα εκείνα που είναι για τον άνθρωπο τα πιο απόμακρα και ανόμοια, τα άστρα, τις πέτρες, τα δέντρα, μέχρι και υδρόβια φυτά και κελύφη σαλιγκαριών, επιβεβαιώνουν την πρόταση που είχε διατυπωθεί στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, ότι στη θρησκεία ο άνθρωπος φέρεται μόνο απέναντι στον εαυτό του, ότι ο θεός του είναι μόνο η δική του ουσία, διότι ο άνθρωπος λατρεύει αυτά τα πράγματα επειδή τοποθετεί εαυτόν εντός τους, σκέφτεται ότι αυτά είναι τέτοια όντα όπως αυτός ο ίδιος ή ότι εγκατοικούν μέσα τους τέτοια όντα [όπως αυτός]. Η θρησκεία

* Στη δεύτερη έκδοση, εκείνη των «Έργων», η πρόταση αυτή αρχίζει ως εξής: «Βλέπετε! Έτσι, ακόμη και τα πλέον πρωτόγονα...».

αποτελεί συνεπώς την αξιοθαύμαστη αλλήλ άκρως καταντη, μάλιστα αναγκαία αντίφαση κατά την οποία, ενώ στη θείστική ή ανθρωπολογική σκοπία λατρεύει το ανθρωπινό ον ως θείο επειδή της εμφανίζεται ως ένα ον διαφορετικό από τον άνθρωπο, ως ένα μη ανθρωπινό ον, στη νατουραλιστική σκοπία, αντιστρόφως, λατρεύει το μη ανθρωπινό ον ως θείο ον επειδή της εμφανίζεται ως ανθρωπινό.

27.

Η μεταβλητότητα της φύσης, κυρίως στα φαινόμενα που αναγκάζουν τον άνθρωπο να αισθανθεί συχνότερα την εξάρτησή του από αυτήν, είναι ο κύριος λόγος για τον οποίο αυτή του εμφανίζεται ως ένα ανθρωπινό, αυτόβουλο ον και λατρεύεται από αυτόν θρησκευτικά. Εάν ο ήλιος ήταν ακίνητος στον ουρανό, τότε δεν θα είχε άναψει ποτέ την πυρά του θρησκευτικού αισθήματος στον άνθρωπο. Μόνο όταν χανόταν από τα μάτια του και επέβαλλε στον άνθρωπο τον τρόπο της νύκτας, και ακοιούθως εμφανιζόταν στον ουρανό, μόνο τότε ο άνθρωπος έπεφτε στα γόνατα μπροστά στον ήλιο, πλημμυρισμένος από τη χαρά για την απροσδόκητη επιστροφή του. Έτσι, οι αρχαίοι Απάται χαιρετούσαν στη Φλόρινα με υμνωδίες την ανατολή και τη δύση του ηλίου, παρακαλώντας τον ταυτόχρονα να επιστρέψει εγκαίρως και να τους φιλήσει με το φως του. Εάν η γη απέδιδε διαρκώς καρπούς, ποιος θα

* «*Η γη, είτε το θέλει είτε όχι, γεννά χορτάρι για την τροφή του κοπαδιού μου*». Η έμφαση είναι του Feuerbach.

ήταν ο λόγος για τις θρησκευτικές γιορτές της σοπαός και του θερισμού; Μόνο επειδή η γη πότε ανοίγει τους κόλπους της και πότε πάλι τους κλείνει, εμφανίζονται οι καρποί της ως δωρεές *αυτόθουλλες*, που υποχρεώνουν σε ευχαριστίες. Μόνο η εναλλαγή της φύσης καθιστά τον άνθρωπο ανασφαλή, ταπεινό, θρήσκο. Είναι αβέβαιο εάν ο καιρός αύριο θα είναι ευνοϊκός για τη δραστηριότητά μου, είναι αβέβαιο εάν θα θερίσω αυτό

που σπέρνω· δεν μπορώ λοιπόν να υπολογίζω και να επιμένω στις δωρεές της φύσης ως ένα είδος υποχρεωτικού δοσίματος ή ως μια αδιάρρηκτη συνέπεια. Εκεί όμως όπου λήγει η μαθηματική ακρίβεια, εκεί –ακόμη και σήμερα σε κάποια αδύναμα μυαλά– ξεκινά η θεολογία. Η θρησκεία είναι η εποπτεία του αναγκαίου –στο ιδιαίτερο, στο τυχαίο– ως ενός πράγματος αυθαίρετου, αυτόβουλου. Αντιθέτως, το αντίθετο φρόνημα, το φρόνημα της θρησκευτικότητας και της αθεΐας, το παριστάνει ο *Κύκλωσ* του Ευριπίδη, όταν λέει: «*ή γῆ δ' ανάγκη, κἄν θέλῃ κἄν μὴ θέλῃ*, τίκτουσα ποίαν τὰμὰ παιδί-νε βοτά» [στ. 332-333].*

28.

Το αίσθημα της εξάρτησης από τη φύση σε συνδυασμό με την παράσταση της φύσης ως ενός αυθαίρετα δραστήριου, εμπρόσωπου όντος είναι η βάση της *θυσίας*, της ουσιωδέστερης πράξης των φυσικών θρησκειών. Την εξάρτηση από τη φύση την αισθάνομαι ιδιαίτερα στην ανάγκη της ίδιας. Η ανάγκη είναι το αίσθημα και η έκφραση της μηδαμινότητας μου χωρίς τη φύση· αεχώριστος όμως από την ανάγκη είναι ο λόγος, το αντίθετο αίσθη-

μα, το αίσθημα της αυθυπαρξίας μου, της αυτοτέλειάς μου σε διαφορά από τη φύση. Η ανάγκη είναι συνεπώς θεοφοβούμενη, ταπεινή, θρήσκα, αλλά η απόληψη είναι επηρμένη, απορρίπτει το Θεό, είναι ασεβής, τοιμηρή. Η δε τόλημη ή τουλάχιστον η ασεβεία της απόληψης είναι μια πρακτική αναγκαιότητα για τον άνθρωπο, μια αναγκαιότητα στην οποία θεμελιώνεται η ύπαρξή του – μια αναγκαιότητα η οποία όμως βρίσκεται σε άμεση αντίφαση με τον θεωρητικό σεβασμό του μπροστά στη φύση ως ενός, με την έννοια του ανθρώπου, ζωντανού, εγωιστικού, ευαίσθητου όντος, το οποίο έχει τόσο λίγη διάθεση να υποστεί και να στερηθεί κάτι όσο και ο άνθρωπος. Η ιδιοποίηση της φύσης εμφανίζεται συνεπώς στον άνθρωπο ως νομική παράβαση, ως ιδιοποίηση ξένης ιδιοκτησίας, ως παραβίαση. Για να κατευθάσει συνεπώς τη συνείδησή του καθώς και το αντικείμενο που εμφανίζεται προσβεβλημένο στην παράστασή του, για να του δείξει ότι το έκλεψε λόγω χρείας και όχι λόγω έπαρσης, μειώνει την απόληυσή του και επιστρέφει στο αντικείμενο κάτι από την υφαρπαγμένη ιδιοκτησία του. Έτσι, οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν ότι, όταν κόβεται ένα δέντρο, η ψυχή του, η Δρυάδα, διαμαρτύρεται και καλεί το πεπρωμένο για εκδίκηση ενάντια στον παραβάτη. Έτσι, δεν τοιμηούσε κανένας Ρωμαίος να ξεχερώσει στον αγρό του ένα άλσος χωρίς να θυσιάσει ένα γουρουνόπουλο προς κατευθάσμό του θεού ή της θεάς αυτού του άλσους. Έτσι και οι Οστιάκες,* όταν έχουν σκοτώσει μια αρκούδα, κρεμούν τη γούνα της σε ένα δέντρο, της αποτίουν όλην των ειδών τις τιμές και ζητούν ειλικρινά συγγνώμη από την αρκούδα για το ότι τη σκότωσαν. «Πιστεύουν ότι έτσι αποτρέπουν ευγενικά τη ζημιά που θα μπορούσε να τους επιφέρει το πνεύμα αυτού του ζώου». Έτσι και οι φυλές της Βορείου Αμερικής κατευθάζουν με παρόμοιες τελετές τους θεούς των σκοτωμένων ζώων.** Έτσι και για τους προγόνους μας η κουφοξυλιά ήταν ένα ιερό δέντρο, οπότε όμως έπρεπε να το κόψουν συνήθιζαν να λένε την εξής προσευχή: «Κυρά Κουφοξυλιά, δώ' μου λίγο απ' το ξύλο σου, κι εγώ θα σου δώσω λίγο απ' το δικό μου όταν μεγαλώσει μες στο δάσος». Έτσι και οι Φιλιππινέζοι παρακαλούσαν τις κοιλάδες και τα βουνά για την άδειά τους, όταν έπρεπε να ταξιδέψουν πάνω τους, και το θεωρούσαν έγκλημα να κόψουν ένα γέρικο δέντρο. Ο δε Βραχμάνος δεν τοιμά καν να πιει νερό και να αγγίξει τη γη με τα πόδια του, διότι με κάθε βήμα, με κάθε γουλιά νερού σκορπίζεται η γόνος και θάνατος σε αισθανόμενα όντα, σε φυτά και σε ζώα, και συνεπώς πρέπει να μετανοήσει «για να κατευθάσει το θάνατο των πηασμάτων που ενδεχομένως έχει εξοθλοθρεύσει εν αγνοία του την ημέρα ή τη νύχτα».¹⁰

* Πρόκειται για μια εθνοτική ομάδα της ασιατικής Ρωσίας, η οποία τον 19ο αιώνα ήταν εγκατεστημένη στην περιοχή του Τομπόλσκ.

** Ο Feuerbach χρησιμοποιεί εδώ τον όρο «Manes» για τους θεούς, παραπέμποντας στις ρωμαϊκές θεότητες ονόματι Manes (Οι Καλοί), οι οποίες όριζαν τον κάτω κόσμο και τις ψυχές των νεκρών.

10. Εδώ ανήκουν και οι πολλοί κανόνες ευπρέπειας τους οποίους πρέπει να τηρήσει ο άνθρωπος ανέναντι στη φύση, σύμφωνα με τις αρχαίες θρησκείες, για να μην τη μείνει και την πληγώσει. Έτσι, για παράδειγμα, δεν επιτρέπεται σε κανέναν υπηρέτη του Ακούρα

29.

Στη θυσία αισθητοποιείται και συγκεντρώνεται η συνολική ουσία της θρησκείας. Η βάση της θυσίας είναι το *αίσθημα εξάρτησης* – ο φόβος, η αμφιβολία, η αβεβαιότητα της επιτυχίας του μέλλοντος, η συνειδησιακή τύψη για μια διαπραχθείσα αμαρτία–, αλλά το αποτέλεσμα, ο σκοπός της θυσίας είναι η *αυτοπνεοίηση* – το κουράγιο, η απόδραση, η βεβαιότητα της επιτυχίας, η ελευθερία και η μακαριότητα. Ως δούλος της φύσης πηγαινώ στη θυσία-αλλά ως κύριος της φύσης φεύγω από τη θυσία. Το αίσθημα της εξάρτησης από τη φύση είναι συνεπώς βέβαια η *βάση* της θρησκείας· αλλά η *άρση* αυτής της *εξάρτησης*, η *ελευθερία* από τη φύση είναι ο *σκοπός* της θρησκείας. Ή: η *θεότητα της φύσης* είναι βέβαια η βάση, το *θεμέλιο* της θρησκείας και μάλιστα κάθε θρησκείας, επίσης και της χριστιανικής, αλλά η *θεότητα του ανθρώπου* είναι ο *τελικός σκοπός της θρησκείας*.

30.

Η θρησκεία έχει ως προϋπόθεσή της το *δικασμό* ή την *αντίφαση** μεταξύ *βούλησθαι* και *δύνασθαι*, μεταξύ *επιθυμίας* και *επίτευξης*, μεταξύ *πρόθεσης* και *επιτυχίας*, μεταξύ *παράστασης* και *πραγματικότητας*, μεταξύ *νόησης* και *είναι*. Στη βούληση, στην επιθυμία, στην παράσταση ο άνθρωπος είναι *απεριόριστος, ελεύθερος, παντοδύναμος* – *Θεός*· αλλά στο δύνασθαι, στην επίτευξη, στην πραγματικότητα είναι υπό όρους, εξαρτημένος, περιορισμένος – *άνθρωπος*– *άνθρωπος* με την έννοια ενός περατού όντος αντίθετου προς το Θεό. «Ο άνθρωπος το *σκέφτεται*, και ο Θεός

* Στη δεύτερη έκδοση λέγεται: «την "αντίθεση" ή την "αντίφαση"».

το *κάνει*». «ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρесси νοήματα πάντα τελευτᾷ» [*Ιλιάδα* Σ, 328]. Η νόηση, η βούληση είναι *δικά μου*· αλλά αυτό που βούληται και νοῶ *δεν* είναι δικό μου, είναι *ἐξω ἀπὸ ἐμένα*, *δεν* εξαρτάται ἀπὸ ἐμένα. Η *άρση* αυτής της αντίφασης είναι η *τάση*, ο *σκοπός* της θρησκείας· το *δε* *ον* στο οποίο αίρεται, στο οποίο αυτό που σύμφωνα με τις επιθυμίες και παραστάσεις μου είναι δυνατό, αλλά αυτό που σύμφωνα με τις δυνάμεις μου είναι αδύνατο, γίνεται δυνατό ή, πολύ περισσότερο, πραγματικό – αυτό είναι το *θείο ον*.

31.

Αυτό που είναι ανεξάρτητο από την ανθρώπινη βούληση και γνώση είναι το πρωταρχικό, το ιδιαίτερο, το χαρακτηριστικό αντικείμενο της θρησκείας – η υπόθεση του Θεού. «ἐγὼ ἐφύτευσα» ἔλεε ο Απόστολος Παύλος «Ἀποηλῶς ἐπότισεν, ἀλλ' ὁ Θεὸς *νύξανεν*. ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστὶ τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων Θεός» [*Προς Κορινθίους Α' 3:6-7*]. Και ο Λούθηρος: «Θέλουμε [...] να υμνήσουμε και να ευχαριστήσουμε το Θεό για το ότι μεγαλώνει το στάρι, και να αναγνωρίσουμε πως *δεν είναι από την εργασία μας* αλλά από την *ευλογία* και τη *δωρεά* του ότι το στάρι και το κρασί και ὅλοι

Μάζδα να αγγίζει τη γη με *γυμνά πόδια*, διότι η γη ήταν ιερή, κανένας Έλληνας (Χαίοδος) δεν επιτρέπονταν να περάσει ένα ποτάμι με ἄπλυτα χέρια.

οι καρποί αυξάνονται, από τους οποίους τρώμε και πίνουμε και καλύπτουμε τις ανάγκες μας». Ο δε Ησίοδος λέει ότι ο φιλόπονος γεωργός θα έχει πλούσια σοδειά όταν ο Δίας του εγγυηθεί ένα καλό τέλος. Η καλλιέργεια, η σπορά και το πότισμα της σοδειάς εξαρτώνται λοιπόν από εμένα, αλλά όχι η επιτυχία της. Αυτή βρίσκεται στα χέρια του Θεού· γι' αυτό και λέγεται: «από την ευλογία του Θεού τα πάντα εξαρτώνται». Αλλά τι είναι ο Θεός; Αρχικά δεν είναι τίποτε άλλο από τη φύση ή την ουσία της φύσης, αλλά ως ένα αντικείμενο της προσευχής, ως ένα ον παρακλητικό, συνεπώς *βουλήτικο*. Ο Δίας είναι η αιτία ή η ουσία των μετεωρολογικών φυσικών φαινομένων· αλλά δεν βρίσκεται εδώ ο *θεός*, ο *θρησκευτικός* χαρακτήρας του· επίσης και ο άθρησκος έχει μια αιτία της βροχής, της καταιγίδας, του χιονιού. Είναι θεός μόνο όταν είναι ο *κύριος* των μετεωρολογικών φυσικών φαινομένων, όταν αυτές οι φυσικές επιδράσεις εξαρτώνται από την προαίρεσή του, από τα μέσα του, όταν είναι *βουλήτικες* πράξεις. Αυτό λοιπόν που είναι ανεξάρτητο από τη βούληση του ανθρώπου καθιστά τη θρησκεία από την πλευρά του αντικειμένου (αντικειμενικά) εξαρτημένη από τη θεία βούληση· από την πλευρά του ανθρώπου όμως (υποκειμενικά) την εξαρτά από την *προσευχή*, διότι αυτό που εξαρτάται από τη βούληση είναι αντικείμενο της προσευχής, κάτι μεταβλητό, παρακλητικό. «*στρεπτοί δέ τε και θεοί αυτοί [...] και μὲν τοὺς θυέεσσι και εὐχολῆς ἀγαυῆσι ποιβῆ τε κνῖση τε παρατρῶπῶσ' ἄνθρωποι λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῆη και ἄμάρτη*» [Ιλιάδα Ι, 495 κ.ε.].*

* «*τι κι οι θεοί οι μεγάλοι λυγούν. [...] κι αυτοί με τα θυμάματα και με σταλιές και τσίνες και καλοπιάστερες προσευχές τους μαλακώνει ο κόσμος*» (Μτφ. Α. Πάλλη).

32.

Το αντικείμενο της θρησκείας, τουλάχιστον εκεί όπου ο άνθρωπος έχει ξεπεράσει την απεριόριστη ελευθερία επιλογής, την αμηχανία και την τυχαιότητα του ιδιαίτερου φετιχισμού, είναι μόνο ή κυρίως αυτό που είναι αντικείμενο ανθρώπινων σκοπών και αναγκών. Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο τα φυσικά όντα που ήταν τα πιο αναγκαία για τον άνθρωπο απολάμβαναν τη γενικότερη και εξοχότερη θρησκευτική λατρεία. Αυτό όμως που είναι αντικείμενο ανθρώπινων αναγκών και σκοπών είναι ταυτόχρονα αντικείμενο *ανθρώπινων επιθυμιών*. Η βροχή και ο ήλιος είναι κάτι που χρειαζομαι εφόσον πρέπει να ανθίσει η σοδειά μου. Με διαρκή ξηρασία επιθυμώ συνεπώς βροχή, με διαρκή βροχόπτωση επιθυμώ το φως το ήλιου. Η επιθυμία είναι μια απαίτηση η ικανοποίηση της οποίας –αν και όχι πάντα καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν, αλλά αυτή τη στιγμή, σ' αυτές τις συνθήκες, σ' αυτές τις σχέσεις, αν και όχι απόλυτα, αλλά έτσι όπως το επιθυμεί ο άνθρωπος στη σκοπιά της θρησκείας– δεν έγκειται πάντα στη δύναμή μου, είναι μια βούληση χωρίς όμως τη δύναμη της επιβολής της. Αλλά αυτό που δεν δύναται το σώμα μου, η δύναμή μου εν γένει, αυτό το δύναται ακριβώς η ίδια η επιθυμία. Αυτό που απαιτώ, που επιθυμώ, το μαγεύω, το εμπνέω μέσα από τις επιθυμίες μου.¹¹

11. «*Επιθυμώ [Wünschen]* στην αρχαία (γερμανική) γλώσσα σημαίνει *μαγεύω*».

* Η αντιπαράθεση που αναφέρει στο τέλος της υποσημείωσης ο Feuerbach μεταξὺ της 'πελαγιανής' και της 'αυγουστίνειας' έκφρασης σχετίζεται με μια συγκεκριμένη έριδα του πρώιμου Χριστιανισμού. Ο Πελάγιος (περ. 360-420· το όνομά του είναι μετάφραση του κελτικού Morgan) ήταν μοναχός βρετανικής ή ιρλανδικής καταγωγής που εγκαταστάθηκε στη Ρώμη το 400, και αργότερα, μαζί με το σύντροφό του Celestius, μετέβη στην Αφρική, όπου και καταδικάστηκε για αίρεση. Ο Πελάγιος απέρριπτε την αντίληψη του προπατορικού αμαρτήματος και του προορισμού, τονίζοντας την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου και την ικανότητα για καλοσύνη, προκαλώντας, μεταξύ άλλων, την κριτική του Αυγουστίνου.

Στο αίσθημα [Affect] –και μόνο στο αίσθημα, στο συναίσθημα ριζώνει η θρησκεία– ο άνθρωπος θέτει την ουσία του έξω από αυτόν, αντιμετώπιζε το άψυχο ως ζωντανό, το ετερογενές ως αυτόβουλο, εμψυχώνει το αντικείμενο με τους στεναγμούς του, διότι του είναι αδύνατον εν μέσω του αισθήματος να στραφεί σε ένα αναισθητό ον. Το αίσθημα δεν παραμένει στο μέτρο που του προδιαγράφει η διάνοια· πλημμυρίζει τον άνθρωπο· του είναι στενόχωρα μέσα στο στήθος· πρέπει να κοινοποιηθεί στον έξω κόσμο, και με τον τρόπο αυτό να μετατρέψει το αναισθητό ον της φύσης σε ένα συμπάσχον ον. Η φύση που έχει μαγευτεί από το ανθρώπινο αίσθημα, η φύση η οποία είναι όπως την επιθυμεί το αίσθημα, η φύση που αντιστοιχεί στο αίσθημα και έχει ενσωματωθεί σ' αυτό, δηλαδή έχει γίνει η ίδια μια αισθηματική φύση, είναι η φύση όπως είναι αντικείμενο της θρησκείας, θείο ον. Η επιθυμία είναι η πηγή, είναι αυτή η ίδια η ουσία της θρησκείας. – Η ουσία των θεών δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία της επιθυμίας.¹² Οι θεοί είναι όντα υπερανθρώπινα και υπερφυσικά· αλλ'α μήπως δεν είναι και οι επιθυμίες υπερανθρώπινα και υπερφυσικά όντα; Συνεχίζω να είμαι, για παράδειγμα, στην επιθυμία μου και στη φαντασία μου ακόμη άνθρωπος όταν επιθυμώ να είμαι ένα ον αθάνατο, αποδεδειμ-

μένο από τα δεσμά του γήινου σώματος; Όχι! Όποιος δεν έχει επιθυμίες δεν έχει και θεούς. Γιατί τόνιζαν οι Έλληνες τόσο πολύ την αθανασία και τη μακαριότητα των θεών; Διότι αυτοί οι ίδιοι δεν ήθελαν να είναι θνητοί και αμακάριστοι. Εκεί όπου δεν ακούς θρηνηωδίες για τη θνητότητα και την αθλιότητα του ανθρώπου, εκεί δεν θα ακούσεις και καμία υμνωδία για τους αθάνατους και μακάριους θεούς. Είναι μόνο τα δάκρυα της καρδιάς που εξατμίζονται στον ουρανό της φαντασίας σχηματίζοντας το νέφος του θείου

12. Οι θεοί είναι τα όντα που δίνουν ευλογία. Η ευλογία είναι η επιτυχία, ο καρπός, ο σκοπός μιας πράξης, ο οποίος είναι ανεξάρτητος από εμένα αλλ'α τον επιθυμώ. «Ευλογώ» ήπει ο Λούθηρος «σημαίνει ουσιαστικά να επιθυμώ κάτι καλό». «Όταν ευλογούμε, δεν κάνουμε τίποτε περισσότερο από το να επιθυμούμε κάτι καλό, αλλ'α δεν μπορούμε να δώσουμε αυτό που επιθυμούμε, ενώ η ευλογία του Θεού απηχεί πολλαπλάσιαστικά και σύντομα αποκτά ισχύ». Αυτό σημαίνει: οι άνθρωποι είναι τα όντα που επιθυμούν και οι θεοί τα όντα που εκπληρώνουν τις επιθυμίες. Έτσι, ακόμη και η λέξη: Θεέ, που ακούγεται αναριθμητές φορές στον κοινό βίο, δεν είναι τίποτε άλλο από την έκφραση μιας επιθυμίας. Ο Θεός να σου δώσει τέκνα, δηλαδή σου εύχομαι τέκνα, αλλ'α απλώς εδώ η επιθυμία είναι υποκειμενική, δεν είναι θρησκευτική, έχει πελαγιανή έκφραση, εκεί είναι αντικειμενική, γι' αυτόν το λόγο είναι θρησκευτική, έχει αυγουστίνεια έκφραση.*

όντος. Ο Όμηρος συνάγει τους θεούς από το κοσμικό ποτάμι Ωκεανός· αλλήλ αυτός ο έμπλητος θεών ποταμός είναι στ' αλήθεια μόνο ένα ρυάκι των ανθρώπων αισθημάτων.

33.

Τα αθρησκευτικά φαινόμενα της θρησκείας αποκαλύπτουν με τον πιο εκκλησιαστικό τρόπο την πηγή και την ουσία της θρησκείας. Πρόκειται λοιπόν για ένα αθρησκευτικό φαινόμενο της θρησκείας, το οποίο ακριβώς γι' αυτόν το λόγο έχει σημειωθεί με την οξύτερη επίκριση ακόμη και από τους ειδωλολάτρες, το ότι οι άνθρωποι μόνο όταν είναι δυστυχείς καταφεύγουν σ' αυτήν και στρέφονται στο Θεό και τον σκέφτονται, αλλήλ είναι ακριβώς αυτό το φαινόμενο που μας οδηγεί στην πηγή της ίδιας της θρησκείας. Στη δυστυχία, στη χρεία, είτε πρόκειται για τη δική μου είτε για τη χρεία άλλων, ο άνθρωπος αποκτά την επώδυνη εμπειρία να μη δύναται αυτό που βούληται, τα χέρια του να είναι δεμένα. Αλλήλ η παράλυση των κινητήριων νεύρων δεν είναι ταυτόχρονα και παράλυση των αισθητηριακών νεύρων, τα δεσμά των σωματικών δυνάμεών μου δεν είναι ταυτόχρονα και δεσμά της βούλησής μου, της καρδιάς μου. Αντιθέτως: όσο περισσότερο είναι δεμένα τα χέρια μου, τόσο πιο αδέσμευτες είναι οι επιθυμίες μου, τόσο εντονότερος ο πόθος μου για λύτρωση, τόσο πιο ενεργητική η ορμή μου για ελευθερία, η βούλησή μου να μην είμαι περιορισμένος. Η δύναμη της ανθρώπινης καρδιάς ή βούλησης που έχει ενταθεί στον υπέρτατο βαθμό, που έχει υπερδιεγερθεί και έχει γίνει υπεράνθρωπη από τη δύναμη της χρείας είναι η δύναμη των θεών, για την οποία δεν υπάρχει καμία ανάγκη και κανένας φραγμός. Οι θεοί δύνανται αυτό που επιθυμούν οι άνθρωποι, δηλαδή *εκτελούν τους νόμους* της ανθρώπινης καρδιάς. Αυτό που οι άνθρωποι είναι μόνο ως προς την *ψυχή*, αυτό είναι οι θεοί ως προς το *σώμα*: αυτό που οι πρώτοι δύνανται μόνο βουλητικά, μόνο στη φαντασία, μόνο στην καρδιά, δηλαδή μόνο *πνευματικά*, για παράδειγμα να βρεθούν μεμιάς σε έναν απόμακρο τόπο, αυτό οι δεύτεροι το μπορούν *φυσιολογικά*. Οι θεοί είναι οι εσώματες, ενσώματες, πραγματοποιημένες επιθυμίες του ανθρώπου – οι αρθέντες φυσικοί φραγμοί της ανθρώπινης καρδιάς και βούλησης, είναι όντα της απερίοριστης βούλησης, όντα των οποίων οι σωματικές δυνάμεις είναι ίσες με τις βουλητικές δυνάμεις. Το *αθρησκευτικό* φαινόμενο αυτής της υπερφυσικής δύναμης της θρησκείας είναι η *μαγεία* των ακαθλιέργητων λαών, όπου με έναν *πρόδηλο* τρόπο η *απλή βούληση* του ανθρώπου είναι ο θεός που κυβερνά τη φύση. Όταν όμως ο Θεός των Ισραηλιτών ύστερα από παράκληση του Ιησού του Ναυή σταματά τον ήλιο στην πορεία του, όταν ύστερα από παράκληση του Ελιά στέλνει βροχή, όταν ο Θεός των Χριστιανών, για να αποδείξει τη θεότητα του, δηλαδή τη δύναμή του να μπορεί να εκπληρώνει όλες τις επιθυμίες του ανθρώπου, γαληνεύει μόνο με το απλό ρήμα του τη θυελλώδη λίμνη, θεραπεύει αρρώστους, ανασταίνει νεκρούς, τότε εδώ ακριβώς όπως και στη μαγεία η απλή βούληση, η απλή επιθυμία, το απλό ρήμα εκφράζεται ως μια δύναμη που κυριαρχεί στη φύση. Η μόνη διαφορά είναι ότι ο μάγος πραγματοποιεί το σκοπό της θρησκείας με τρόπο αθρησκευτικό, και ο Εβραίος, ο

Χριστιανός με τρόπο θρησκευτικό, καθώς ο μὲν μεταθέτει εντός του αυτό που οι δε μεταθέτουν στο Θεό, ο μὲν καθιστά αντικείμενο μιας ρητής βούλησης, μιας διαταγής αυτό που οι δε καθιστούν αντικείμενο μιας *σιωπηλής*, αφοσιωμένης βούλησης, μιας ευσεβούς επιθυμίας· κοντολογίς ο μὲν κάνει μέσω του εαυτού του και για τον εαυτό του αυτό που οι δε κάνουν μέσω του Θεού και με το Θεό. Αλλά το κοινό ρητό: *quod quis per alium fecit, ipse fecisse putatur*, δηλαδή αυτό που πράττει κανείς μέσω ενός άλλου του καταλογίζεται ως δική του πράξη, βρίσκει και εδώ την εφαρμογή του: αυτό που πράττει κανείς μέσω του Θεού, αυτό το κάνει *στ' αλήθεια αυτός ο ίδιος*.

34.

Η θρησκεία –τουλάχιστον αρχικά και αναφορικά με τη φύση– δεν έχει καμία άλλη αποστολή και τάση από το να μετατρέψει την απεχθή και ανοίκεια ουσία της φύσης σε ένα γνωστό, οικείο ον, να μαλακώσει τη δι' εαυτήν αλύγιστη, ασάβλητη φύση με την πυράκτωση της καρδιάς για την εφαρμογή των ανθρώπινων σκοπών – έχει δηλαδή τον ίδιο σκοπό όπως η μόρφωση ή

* Ο Feuerbach αναφέρει εδώ εθιμικές πρακτικές του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα για την επίλυση διαφορών ή για την ανεύρεση ενός ενόχου. Οι θεοκρισίες (*Ordalien*) ήταν μονομαχίες μεταξύ δύο αντίμαχων σε περίπτωση που το εκάστοτε εθιμικό δικαστήριο δεν μπορούσε να διατυπώσει ετυμολογία, και έτσι παρέπεμπε την απόφαση στη θεία κρίση που θα προέκυπτε από τη μονομαχία. Το δίκαιο του φερέτρου (*Bahrrecht, jus feretri*) αφορούσε τις περιπτώσεις όπου ένας άνθρωπος ήταν ύποπτος για ανθρωποκτονία.

Έπρεπε να πλησιάσει τον νεκρό, ο οποίος ήταν τοποθετημένος σε φέρετρο, και να αποθέσει το χέρι του στην πληγή. Εάν η πληγή άρχιζε να αιμορραγεί ή το πτώμα να βγάζει αφρούς από το στόμα, τότε αυτό αποτελούσε απόδειξη για την ενοχή του υπόπτου. Το έθιμο αυτό διατηρήθηκε μέχρι και τον 18ο αιώνα.

η καλλιέργεια, η τάση των οποίων δεν είναι καμία άλλη από το να καταστήσουν τη φύση θεωρητικά ένα κατανοητό, πρακτικά ένα πρόθυμο ον που αντιστοιχεί στις ανθρώπινες ανάγκες, μόνο με τη διαφορά ότι, ενώ η καλλιέργεια αποσκοπεί σε αυτό με μέσα, και μάλιστα με μέσα που έχουν αποσπαστεί από την ίδια τη φύση, η θρησκεία αποσκοπεί σε αυτό χωρίς μέσα ή, πράγμα που είναι το ίδιο, μέσα από τα υπερφυσικά μέσα της προσευχής, της πίστης, των μυστηρίων, της μαγείας. Όλα όσα συνεπώς στην πορεία της καλλιέργειας του ανθρώπινου γένους έγιναν θέμα της μόρφωσης, της αυτενέργειας, της ανθρωπολογίας ήταν αρχικά θέμα της θρησκείας ή της θεολογίας, όπως, για παράδειγμα, η νομική επιστήμη (θεοκρισίες, δίκαιο του φερέτρου, *jus feretri*,* δικαϊκοί χρησμοί των αρχαίων Γερμανών), η πολιτική (χρησμοί των Ελλήνων), η ιατρική, η οποία ακόμη και σήμερα σε ακαλλιέργητους λαούς είναι υπόθεση της θρησκείας.¹³ Βεβαίως, η καλλιέργεια υπολείπεται πάντα απέναντι στις επιθυμίες της θρησκείας· διότι δεν μπορεί να άρει

13. Σε άξεστες περιόδους και σε άξεστους λαούς η θρησκεία είναι συνεπώς σαφώς ένα μορφωτικό μέσο της ανθρωπότητας, αλλά σε καιρούς μόρφωσης η θρησκεία εκπροσωπεί την υπόθεση της αμάτιας, της παραδοσιακότητας, είναι εχθρός της μόρφωσης.

τους φραγμούς του ανθρώπου που είναι θεμελιωμένοι στην ουσία [του]. Έτσι, η καλλιέργεια καταφέρνει, για παράδειγμα, σαφώς τη μακροζωία, αλλήλα ποτέ την αθανασία. Αυτή παραμένει μια απεριόριστη, μη πραγματοποιήσιμη επιθυμία της θρησκείας.

35.

Στη φυσική θρησκεία ο άνθρωπος στρέφεται σε ένα αντικείμενο το οποίο αντιφάσκει ακριβώς στην ιδιαίτερη βούληση και στο νόημα της θρησκείας· διότι εδώ θυσιάζει τα αισθήματά του σε ένα ον καθ' εαυτό αναίσθητο, θυσιάζει τη διάνοιά του σε ένα ον καθ' εαυτό άνουο· θέτει υπεράνω αυτού αυτό που θα ήθελε να έχει από κάτω του· υπηρετεί αυτό επί του οποίου θα ήθελε να κατακυριαρχεί, λατρεύει αυτό που κατά βάση απεχθάνεται, ικετεύει για βοήθεια ακριβώς αυτό ενάντια στο οποίο ζητά βοήθεια. Έτσι οι Έλληνες θυσιάζαν στους ανέμους με τη μορφή Τιτάνων, για να καταπραΰνουν την οργή τους· έτσι οι Ρωμαίοι αφιέρωναν στον πυρετό ένα ναό, για να τον καταστήσουν αβληθή· έτσι και οι Τονγκούζοι την περίοδο μιας επιδημίας παρακαλούσαν τη νόσο ευλαβικά και με δοξαστικές υποκλίσεις να προσπεράσει τη σκηνή τους (Pallas)*· έτσι και οι Βιθάχοι στη Γουινέα θυσιάζουν στην τρικυμισμένη θάλασσα για να τη συγκινήσουν, να την ψυχάσουν και για να μην τους εμποδίσει στο φάρμακο· έτσι και οι Ινδίοι, όταν πλησιάζει μια θύελλα ή μια καταιγίδα, στρέφονται στον Μανιτού (το πνεύμα, το θεό, το ον) του αέρα, όταν ταξιδεύουν πάνω στο νερό, στρέφονται στον Μανιτού των υδάτων για να αποτρέψει κάθε κίνδυνο που τους απειλεί· έτσι πολλοί λαοί εν γένει λατρεύουν ρητά όχι το καλό αλλήλα το κακό, τουλάχιστον αυτό που τους εμφανίζεται ως το κακό ον της φύσης. Στη φυσική θρησκεία ο άνθρωπος εκφράζει τις εκδηλώσεις αγάπης του σε μια επιθεματική στήλη, σε ένα πτώμα· δεν είναι συνεπώς απορίας άξιο ότι, για να εισακουσθεί, καταφεύγει στα πιο απειλησμένα, τα πιο παράλογα μέσα, δεν είναι απορίας άξιο ότι *απανθρωπίζεται για να καταστήσει ανθρώπινη τη φύση, ότι χύνει αυτός ο ίδιος ανθρώπινο αίμα για να της εμφυσήσει ανθρώπινα αισθήματα*. Έτσι πίστευαν ρητά και οι Βόρειοι Γερμανοί ότι «*οι αιματικές θυσίες μπορούσαν να αποδώσουν σε ξύλινα ειδώλια ανθρώπινη γλώσσα και αίσθηση, όπως και στις πέτρες που λατρεύονταν στους οίκους των θυσιών μπορούσαν να αποδώσουν γλώσσα και το χάρισμα της χρησμοδοσίας*». Μάταιες είναι όμως όλες οι προσπάθειες ζωογόνησης: η φύση δεν απαντά στις οιμωγές και τις ερωτήσεις του ανθρώπου· τον εκσφενδονίζει αμείλικτα πίσω στον ίδιο τον εαυτό του.

* Ο Feuerbach αναφέρεται στο έργο του γιατρού και φυσιολόγου Peter Simon Pallas (1741-1811), ο οποίος, μεταξύ άλλων δραστηριοτήτων, είχε συνοδεύσει τη ρωσική εξερευνητική αποστολή στα Ουράλια και σε άλλες περιοχές του ρωσικού βασιλείου. Οι έρευνες και οι εξερευνησεις τον στη Ρωσία, οι οποίες καταγράφηκαν σε πολύτομο εθνολογικά και ζωολογικά συγγράμματα, τον απέφεραν έναν τίτλο ευγενείας το 1795 από την τσαρίνα Αικατερίνη Β' μαζί με τις αντίστοιχες εκτάσεις, στις οποίες έζησε επί δεκαπενταετία, έως ότου επέστρεψε στο Βερολίνο όπου και πέθανε.

36.

Όπως οι φραγμοί τους οποίους ο άνθρωπος παριστάνει και αισθάνεται στη σκοπιά της θρησκείας,* όπως, για παράδειγμα, ο φραγμός ότι δεν γνωρίζει τα μελλούμενα, ότι δεν ζει αιώνια, ότι δεν είναι αδιάκοπα και ανενόχλητα ευτυχής, ότι δεν έχει ένα σώμα χωρίς βάρος, ότι δεν μπορεί να πετά όπως οι θεοί, ότι δεν μπορεί να βροντά όπως ο Γιαχβέ, ότι δεν μπορεί να μεγαλώσει ή να κάνει αόρατη τη μορφή του κατά βούληση, ότι δεν μπορεί, όπως ένας άγγελος, να ζήσει χωρίς αισθητηριακές ανάγκες και ορμές, κοντολογίς ότι δεν δύναται αυτό που θέλει ή επιθυμεί, είναι μόνο φραγμοί για την

* Στη δεύτερη έκδοση η αρχή της φράσης αυτής έχει ως εξής: «Όπως οι φραγμοί τους οποίους ο άνθρωπος παριστάνει και αισθάνεται στη σκοπιά της θρησκείας, ή τουλάχιστον έτσι όπως τους παριστάνει και τους αισθάνεται ως φραγμούς...».

παράσταση και τη φαντασία, αλλά στ' αλήθεια δεν είναι καθόλου φραγμοί, διότι είναι *αναγκαία* θεμελιωμένοι στην *ουσία*, έγκεινται στη *φύση* του πράγματος· έτσι και το απεριόριστο θείο ον, που είναι ελεύθερο από αυτούς τους φραγμούς, είναι μόνο ένα ον της παράστασης, της φαντασίας και του αισθήματος και του θυμικού που κυριαρχείται από τη φαντασία. Αυτό λοιπόν που είναι πάντα μόνο αντικείμενο της θρησκείας, είτε πρόκειται ακόμη και για ένα κέλυφος σαλιγκαριού ή για ένα χαλίκι, είναι αντικείμενο για τη

θρησκεία μόνο ως ον του *θυμικού*, της *παράστασης*, της *φαντασίας*. Εδώ έχει τη βάση της η πεποίθηση ότι οι άνθρωποι δεν πλατρεύουν τις πέτρες, τα ζώα, τα δέντρα, τους ποταμούς τους ίδιους, αλλά μόνο τους θεούς που είναι εντός τους, τους Μανιτού, τα πνεύματά τους. Αλλά αυτά τα πνεύματα των φυσικών οντοτήτων δεν είναι τίποτε άλλο από τις *παραστάσεις*, τις εικόνες τους ως *παριστάμενων όντων*, ως *όντων της δύναμης της φαντασίας σε διαφορά από αυτά τα ίδια ως πραγματικά, αισθητηριακά όντα*, ακριβώς όπως τα πνεύματα των νεκρών δεν είναι τίποτε άλλο από τις παραστάσεις και τις εικόνες των νεκρών που δεν έχουν σβηστεί από τη μνήμη – τα *κάποτε πραγματικά όντα ως παριστάμενα όντα*, τα οποία όμως ισχύουν ως πραγματικά, αυτοτελή όντα για τον θρήσκο, δηλαδή τον αμόρφωτο άνθρωπο, ο οποίος δεν κάνει διάκριση μεταξύ του αντικειμένου και της παράστασης που έχει για αυτό. Η ευσεβής σθέλητη αυταπάτη του ανθρώπου στη θρησκεία είναι συνεπώς στη φυσική θρησκεία μια *ορατή, προφανής αλήθεια*, διότι ο άνθρωπος αποδίδει εδώ στο θρησκευτικό αντικείμενό του μάτια και αυτιά, το γνωρίζει, το βλέπει ότι είναι *κατασκευασμένα, λίθινα ή ξύλινα* μάτια και αυτιά, και εντούτοις *πιστεύει* ότι είναι *πραγματικά* μάτια και αυτιά. Έτσι, ο άνθρωπος έχει στη θρησκεία τα μάτια μόνο για να μη βλέπει, για να είναι θεότυφος, έχει το Λόγο μόνο για να μη σκέφτεται, για να είναι πανηλίθιος. Η φυσική θρησκεία είναι η αισθητή αντίφαση μεταξύ της παράστασης και της πραγματικότητας, μεταξύ της φαντασίας και της αλήθειας. Αυτό που στην πραγματικότητα είναι μια νεκρή πέτρα ή βράχος είναι στην παράστασή της ένα ζωντανό ον· *ορατός* δεν είναι *κανένας* θεός αλλά κάτι εντελώς άλλο, ενώ *αόρατος*, σύμφωνα με την πίστη, είναι ένας θεός. Για το λόγο αυτόν η φυσική θρησκεία διαρκώς διαρκώς τον κίνδυνο να απογοητευτεί μικρότητα, διότι δεν χρειάζεται τίποτε περισσότερο από μια

τασκευασία για να πειστεί, παραδείγματος χάριν, ότι δεν ρέει κανένα αίμα από τα δέντρα που πλατρεύει, συνεπώς ότι δεν ζει εντός τους κανένα ζωντανό, θείο ον. Πώς ξεφεύγει όμως η θρησκεία από αυτές τις χονδροειδείς αντιφάσεις και απογοητεύσεις στις οποίες εκτίθεται κατά τη λατρεία της φύσης; Μόνο καθιστώντας το ίδιο το αντικείμενό της *αόρατο*, εν γένει *μη αισθητηριακό*, ένα ον που είναι *μόνο* αντικείμενο της πίστης, της παράστασης, της φαντασίας, κοντολογίς του πνεύματος, δηλαδή *αυτό καθ' εαυτό* ένα πνευματικό ον.

37.

Όπως ο άνθρωπος από ένα απλώς φυσιολογικό ον γίνεται ένα πολιτικό ον, εν γένει ένα ον που διαφοροποιείται από τη φύση και επικεντρώνεται στον εαυτό του, έτσι και ο θεός του από ένα απλώς φυσικό ον γίνεται ένα ον *πολιτικό, διαφοροποιημένο από τη φύση*. Συνεπώς ο άνθρωπος καταλήγει εν πρώτοις στη διαφοροποίηση της ουσίας του από τη φύση και συνεπώς σε ένα θεό διαφοροποιημένο από τη φύση μόνο μέσα από την ένωσή του με άλλους ανθρώπους σε μια *κοινότητα* [Gemeinwesen], όπου οι δυνάμεις που διαφοροποιούνται γι' αυτόν από τις φυσικές δυνάμεις και υπάρχουν μόνο στη σκέψη ή στην παράσταση, πολιτικές, ηθικές, αφηρημένες δυνάμεις, η δύναμη του νόμου, της φήμης,¹⁴ της τιμής, της αρετής, γίνονται αντικείμενο της συνείδησής του και του *αισθήματος εξάρτησής* του, όπου η φυσιολογική ύπαρξη του ανθρώπου υποτάσσεται στην ανθρώπινη, την πολιτική ή ηθική ύπαρξη, όπου η φυσική δύναμη, η δύναμη επί της ζωής και του θανάτου, υποβιβάζεται σε ένα κατηγορήμα και εργαλείο της πολιτικής ή ηθικής δύναμης. Ο Δίας είναι ο θεός της αστραπής και της βροντής, αλλ'ά έχει αυτά τα φοβερά όπλα στα χέρια του μόνο για να κατασυντρίβει τους παραβάτες των εντολών του, τους επίορκους, τους βίαιους. Ο Δίας είναι ο πατέρας των θεών, «από τον Δία προέρχονται οι βασιλιάδες». Με κεραυνό και βροντή υποστηρίζει λοιπόν ο Δίας τη δύναμη και την αξιοσύνη των βασιλιάδων.¹⁵ «Ο βασιλιάς» λέγεται στον Κώδικα του Μανού* *«καίει όπως ο ήλιος τα μάτια και τις καρδιές, γι' αυτό και κανένα ανθρώ-*

* «Μανού» σημαίνει στα σανσκριτικά «άνθρωπος» και αναφέρεται στην ινδοουσιακή παράδοση ως γεννήτορας των ανθρώπων. Ο πρώτος Μανού ονομαζόταν Σβαγιαμπουίβα, δηλαδή «υιός του ανθύπαρχτου» ή του Βραχμά. Σύμφωνα με τη Μαχαμπαράτα, ο πρώτος Μανού ήταν ο συντάκτης του Μανού Σμρίτι, δηλαδή του

14. Στον Ησίοδο λέγεται ρητά: *επίσης και η φήμη* (η δοξασία, η κοινή γνώμη) *είναι μια θεότητα* [Έργα και Ημέρες 760 κ.ε.].

15. Εξάλλου οι αρχικοί και οι αρχαιότεροι βασιλιάδες θα πρέπει σαφώς να διακρίνονται από τους νομιμοποιημένους. Αυτοί οι τελευταίοι, με εξαίρεση κάποιες ασυνήθιστες περιπτώσεις, είναι άτομα συννηθισμένα, αυτά καθ' εαυτά ασήμαντα, αλλ'ά οι πρώτοι ήταν άτομα ασυνήθιστα, εξαιρετικά, *ιστορικά*. Η αποθέωση εξαιρετικών ανθρώπων, ιδιαίτερα μετά το θάνατό τους, είναι συνεπώς το πιο φυσικό μεταβατικό επίπεδο από τις ιδιαίτερα νατουραλιστικές θρησκείες στις μυθολογικές και ανθρωπολογικές, αν και αυτές μπορούν να υπάρχουν ταυτόχρονα με τη φυσιοπλατρία. Άλλωστε, η λατρεία εξαιρετικών ανθρώπων ως θεών δεν εμπνέει διόλου αποκλειστικά σε μυθικούς καιρούς. Ακόμη την περίοδο του Χριστιανισμού οι Σουηδοί αποθέωσαν το βασιλιά τους Ερρίκο και του έκαναν θυσίες μετά θάνατον.

Νόμον του Μανού, ο οποίος λέγεται ότι αποτελούνταν από 100.000 στίχους, αλλά σήμερα αποτελείται από 2.685 στίχους και είναι διαρθρωμένος σε 12 βιβλία. Η συγγραφή του εκτιμάται μεταξύ 600 π.Χ. και 300 μ.Χ.

πονο πλάσμα επί γης δεν μπορεί να τον αντικρίσει. Είναι *πυρ και αέρας, είναι ήλιος και σελήνη*, είναι ο θεός των ποιηκών νόμων. Το πυρ αναλύνει μόνο ένα άτομο που από αμέλεια έχει έρθει πολύ κοντά του, αλλήθ το πυρ ενός βασιλιά, όταν είναι οργισμένος, κατακαίει μια ολόκληρη οικογένεια με όλα τα κτήνη και τα κτήματά της [...]. Στο θάρρος του βρίσκεται η κατάκτηση και στην οργή του ο θάνατος». Έτσι και ο Θεός των

Ισραηλιτών, προστάζει με κεραυνό και βροντή τους εκλεκτούς του να πορευτούν στις οδούς που τους έχει υποδείξει, «*ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ ἐπὶ τῆς γῆς*» [Δευτερονόμιο 5:16]. Έτσι εξαφανίζεται η δύναμη της φύσης ως τέτοια και το αίσθημα της εξάρτησης από αυτήν ενώπιον της πολιτικής ή ηθικής δύναμης! Ενώ ο δούλος της φύσης τυφλώνεται τόσο από τη λάμψη του ήλιου, ώστε του προσεύχεται καθημερινά όπως ο κασινικός Τάταρος: «*Μη με σκοτώσεις*», ο πολιτικός δούλος αντιθέτως τυφλώνεται τόσο πολύ από τη λάμψη του βασιλικού μεγαλείου, ώστε γονατίζει μπροστά του ως σε μια δύναμη θεία, επειδή προστάζει για ζωή και θάνατο. Οι τίτλοι των Ρωμαίων αυτοκρατόρων, ακόμη και μεταξύ των Χριστιανών, ήταν: «*η θεότης Σας*», «*η αιωνιότης Σας*». Ακόμη δε και σήμερα στους Χριστιανούς η ιερότητα και η μεγαλοπρέπεια, οι τίτλοι και οι ιδιότητες της θεότητας είναι τίτλοι και ιδιότητες των βασιλέων. Οι Χριστιανοί δικαιολογούν, βέβαια, αυτή την πολιτική ειδωλοπατρία με την παράσταση ότι ο βασιλιάς είναι απλώς ο εκπρόσωπος του Θεού επί της γης, ότι ο Θεός είναι ο βασιλεύς των βασιλέων. Αλλήθ αυτή η δικαιολογία είναι απλώς αυταπάτη. Εκτός αυτού, η δύναμη του βασιλιά είναι άκρως ευαίσθητη, άμεση, αισθητηριακή, αυτοεκπροσωπούμενη, [ενώ] η δύναμη του βασιλέα των βασιλέων είναι μόνο έμμεση, παριστάμενη – ο Θεός ορίζεται και θεωρείται ως κυβερνήτης του κόσμου, ως βασιλικό ή εν γένει ως πολιτικό ον μόνο εκεί όπου το βασιλικό ον καταλαμβάνει, προσδιορίζει και κυριαρχεί στον άνθρωπο σε τέτοιο βαθμό, ώστε ισχύει γι' αυτόν ως το *υπέρτατο ον*. «*Ο Βραχμά*» λέει ο Μανού «*δημιούργησε στην αρχή του χρόνου για τη δική του χρήση το δαίμονα της ποιητής με ένα σώμα από καθαρό φως ως τον δικό του υιό, μάλιστα ως τον πρωτεργάτη της ποιητικής δικαιοσύνης, ως τον προστάτη όλων των δημιουργημένων πραγμάτων. Λόγω του φόβου της ποιητής αυτό το σύμπαν είναι σε θέση να αποθαύσει την ευτυχία του*». Έτσι, ο άνθρωπος καθιστά ακόμη και τις ποιητές του δικού του ποιητικού δικαίου θείες, κοσμοκυρίαρχες δυνάμεις, την ποιητική διάταξη μια διάταξη του σύμπαντος, τον ποιητικό κώδικα έναν κώδικα της φύσης. Δεν είναι άξιο θαυμασμού ότι βάζει τη φύση να συμπάσχει με τον πιο ένθερμο τρόπο στα πολιτικά δεινά και τα πάθη του, ακόμη και ότι εξαρτά τη διατήρηση του κόσμου από τη διατήρηση ενός βασιλικού θρόνου ή μιας παπικής έδρας. Αυτό που είναι γι' αυτόν σημαντικό είναι φυσικά σημαντικό για όλα τα άλλα όντα, αυτό που θολώνει το δικό του μάτι θολώνει επίσης και τη λάμψη του ήλιου, αυτό που συγκινεί τη δική του καρδιά θέτει επίσης σε κίνηση τον ουρανό και τη γη – η δική του ουσία είναι γι' αυτόν η *οικουμενική ουσία, η ουσία του κόσμου, η ουσία των ουσιών*.

38.

Πού οφείλεται το ότι η Ανατολή δεν έχει μια τέτοια ζωντανή, προοδευτική ιστορία όπως η Δύση; Στο ότι στην Ανατολή ο άνθρωπος δεν ξεκνά τη φύση πέρα από τον άνθρωπο, δεν ξεκνά τη λάμψη των άστρων και των πολύτιμων λίθων πέρα από τη λάμψη του ανθρώπινου σφαιλίου, δεν ξεκνά πέρα από τα ρητορικά «αστραπόβροντα» τον μετεωρολογικό κεραυνό και τη βροντή, δεν ξεκνά μέσα από την πορεία των καθημερινών υποθέσεων την τροχιά του ήλιου και των άστρων, δεν ξεκνά τις εναλλαγές των εποχών του έτους μέσα από τις εναλλαγές της μόδας. Σαφώς, ο Ανατολίτης γονατίζει ακόμη και μέσα στη σκόνη μπροστά στη λάμψη της βασιλικής, της πολιτικής δύναμης και αξιοσύνης, αλλή αυτή η ίδια η λάμψη είναι απλώς μια αντανάκλαση του ήλιου και της σεληνής· ο βασιλιάς είναι γι' αυτόν αντικείμενο όχι ως ένα ον γήινο, ανθρώπινο, αλλή ως ένα ον επουράνιο, θείο. Δίπλα όμως σε ένα θεό εξαφανίζεται ο άνθρωπος· μόνο όπου η γη αποκενώνεται από τους θεούς και οι θεοί ανέρχονται στον ουρανό, όταν από πραγματικά όντα γίνονται μόνο παριστάμενα όντα, μόνο τότε έχουν οι άνθρωποι χώρο για τον εαυτό τους, μόνο εκεί μπορούν ανενόχλητοι να φανούν και να απαιτήσουν ισχύ ως άνθρωποι. Ο Ανατολίτης σχετίζεται με τον Δυτικό όπως ο αγρότης με τον αστυνολήτη. Ο μεν είναι εξαρτημένος από τη φύση, ο δε από τον άνθρωπο, ο μεν προσανατολίζεται ανάλογα με την ένδειξη του βαρόμετρου, ο δε σύμφωνα με την ένδειξη των χροογράφων, ο μεν σύμφωνα με τα απaráλληλα σύμβολα του ζωδιακού κύκλου, ο δε σύμφωνα με τα διαρκώς μεταβαλλόμενα σύμβολα της τιμής, της μόδας και της γνώμης. Μόνο οι αστυνολήτες κάνουν συνεπώς ιστορία· μόνο η ανθρώπινη «μταιοδοξία» είναι η αρχή της ιστορίας. Μόνο εκείνος που μπορεί να θυσιάσει τη δύναμη της φύσης στη δύναμη της γνώμης, το βίο του στο όνομά του, την ύπαρξή του εν σώματι στην ύπαρξή του στις ρήσεις και στη νόηση των απογόνων, μόνο αυτός είναι ικανός για ιστορικές πράξεις.

39.

Η προσφώνηση, στον Αθήναιο, του Έλληνα κωμικού Αναξανδρίδη προς τους Αιγύπτιους: «οὐκ ἂν δυναίμην συμμαχεῖν ὑμῖν ἐγώ: οὐτ' οἱ τρόποι γὰρ ὁμοιοῦσ' οὐτ' οἱ νόμοι ἡμῶν, ἀπ' ἀλλήλων δὲ διέχουσιν πολλύ. βοῦν προσκυνεῖς, ἐγὼ δὲ θύω τοῖς θεοῖς: τὴν ἐγκελευν μέγιστον ἠγεῖ δαίμονα, ἡμεῖς δὲ τῶν ὄψων μέγιστον παρὰ πολλύ οὐκ ἐσθίεις ὕει', ἐγὼ δὲ γ' ἥδομαι μάηιστα τοῦτοις: κύνα σέβεις, τύπτω δ' ἐγώ, τοῦσπον κατεσθίουσαν ἠνίκ' ἂν λάβω. [...] τὸν ἀλέηουρον κακὸν ἔχοντ' ἔαν ἴδης κηλαίεις, ἐγὼ δ' ἥδιστ' ἀποκτείνω δέρω. δύναται παρ' ὑμῖν μυγαλή, παρ' ἐμοὶ δὲ γ' οὐ» [Δειπνοσοφισταὶ 7:299f]* – αυτή η προσφώνηση χαρακτηρίζει με εξέχοντα τρόπο την αντίθεση μεταξύ της δεσμευμένης και της αδέσμευτης, δηλαδή μεταξύ της θρησκευτικής και της αθρησκευτικής, της ελεύθερης, της ανθρωπι-

* «Δεν θα μπορούσα να είμαι σύμμαχός σας, διότι δεν είναι σύμφωνοι ούτε οι τρόποι μας ούτε οι νόμοι μας, αλλά απέχουν πολύ μεταξύ τους. Εσείς προσκυνάτε το βόδι, αλλά εγώ το θισιάζω στους θεούς· εσείς θεωρείτε το χέλι

μια μεγάλη θεότητα, εμείς όμως το θεωρούμε την καλύτερη λιχουδιά: εσείς δεν τρώτε χοιρινό, αλλά εγώ το καλοτρώω: εσείς λατρεύετε τη σκύλα, εγώ όμως τη δέρνω όταν την πάσω να τρώει το καλύτερο φαγητό μου. [...] εάν δείτε μια γάτα να έχει πάθει κάτι, βάζετε τα κλάματα, αλλά εγώ ευχαρίστως τη σκοτώνω και τη γδέρνω· σ' εσάς η μυγαλή έχει μεγάλη δύναμη, ενώ σ' εμένα δεν μετρά καθόλου». Σύμφωνα με τον Αθήναιο, πρόκειται για απόσπασμα από την κωμωδία του Αναξανδρίδη «Πόλις».

Η γάτα την περίοδο εκείνη ήταν σπάνιο ζώο στην Ελλάδα. Η μυγαλή είναι ένα πρωτόγονο θηλαστικό μικρού μεγέθους (το όνομά της σημαίνει 'ποντικόγατα', μυσ και γαλή).

* «Είναι αλήθεια ν' απορείς που θέλουν οι θνητοί να ρίχνουν στους θεούς τα βάρη τους: έρχεται λένε το κακό από μας – κι όμως οι ίδιοι, κι από φταιξιμό δικό τους, πάσχουν και βασανίζονται, και πάντα απ' το γραφό τους». (Μτφ. Δ.Ν. Μαρωνίτης, ΙΝΣ 2006).

ήλιο και τη σελήνη, τον ουρανό και τη γη, τη φωτιά και το νερό, τα φυτά και τα ζώα, είναι για το βίο του ανθρώπου αναγκαία η εφαρμογή των ιδίων δυνάμεων και μάλιστα η ορθή εφαρμογή, [από τη στιγμή που συνειδητοποιεί] ότι «οἶον δὴ νυ θεοῦ βροτοὶ αἰτιώωνται. ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον διηγε' ἔχουσι» [Οδύσσεια α, 32-34]*, ότι η σωσία και η βλακεία έχουν ως συνέπεια την αρρώστια, τη δυστυχία, το θάνατο, ενώ αντιθέτως η αρετή και η σοφία έχουν ως συνέ-

νως άποψης για τη φύση. Στη μεν η φύση είναι αντικείμενο της πλατρείας, στη δε της απόπλουσps, εκεί είναι ο άνθρωπος για τη φύση, εδώ η φύση για τον άνθρωπο, και σκοπός, εδώ μέσο, εκεί (η φύση) είναι υπεράνω, εδώ είναι υπό τον άνθρωπο.¹⁶ Εκεί ο άνθρωπος είναι ακριβώς γι' αυτόν το λόγο εκκεντρικός, εκτός εαυτού, έξω από τη σφαίρα του προσδιορισμού του η οποία τον παραπέμπει μόνο στον ίδιο τον εαυτό του, εδώ αντιθέτως είναι σώφρων, νηφάλιος, αυτοσυνείδωτος. Εκεί ο άνθρωπος, ως συνέπεια της πίστης του και ως απόδειξη της φυσικο-θρησκευτικής ταπεινότητάς του, υποβιβάζεται μέχρι και σε συνουσία με τα ζώα (Ηρόδοτος): εδώ αντιθέτως ο άνθρωπος ανορθώνεται με την αυτοπεποίθηση της δύναμης και της αξιοπρέπειάς του σε ανάμειξη με τους θεούς, για να παράσχει την ατράνταχτη απόδειξη ότι ακόμη και στους ουράνιους θεούς δεν κυλιά άλληο από το ανθρώπινο αίμα, ότι το ιδιόμορφο αιθέριο θείο αίμα είναι μόνο μια ποιητική παράσταση η οποία δεν αντέχει στην πραγματικότητα, στην πράξη.

40.

Όπως ο κόσμος, όπως η φύση εμφανίζεται στον άνθρωπο, έτσι είναι scilicet [βεβαίως] γι' αυτόν, σύμφωνα με την παράστασή του· τα αισθήματά του, οι παραστάσεις του είναι γι' αυτόν άμεσα και ασυνείδητα το μέτρο της αλήθειας και της πραγματικότητας, και αυτή του εμφανίζεται ακριβώς έτσι όπως είναι ο ίδιος. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος συνειδητοποιεί ότι, παρά τον

16. Θέτω εδώ τους Έλληνες στην ίδια σκοπιά με τους Ισραηλίτες, ενώ στην Ουσία του Χριστιανισμού τους αντιπαρέθεσα. Τι αντίφαση! Αλλά επ' ουδενί· πράγματα τα οποία, όταν συγκριθούν μεταξύ τους, είναι άνιασα, εάν συγκριθούν με ένα τρίτο πράγμα συμπνίπουν. Εξάλλου στην απόπλουση της φύσης ανήκει προπάντων και η αισθητική, η θεωρητική απόπλουση.

πεια την υγεία, το βίο και την ευτυχία, συνεπώς [όταν συνειδητοποιεί] ότι οι δυνάμεις που ορίζουν το πεπρωμένο του ανθρώπου είναι η διάνοια και η βούληση, από τη στιγμή λοιπόν που ο άνθρωπος δεν είναι πλῆον, όπως ο άγιος, ένα ον που κυριαρχείται από τις εντυπώσεις και τα αισθήματα τυχαίων συγκυριών, αλλά αυτοπροσδιορίζεται μέσα από βασικές προτάσεις, από κανόνες σοφίας, από έλληλους νόμους, και είναι ένα σκεπτόμενο, κατανούον ον, έτσι εμφανίζεται, έτσι είναι γι' αυτόν η φύση, ο κόσμος ένα ον εξαρτημένο, προσδιορισμένο από τη διάνοια και τη βούληση.

41.

Εκεί όπου ο άνθρωπος ορθώνεται πάνω από τη φύση με βούληση και διάνοια, εκεί όπου γίνεται υπερνατουραλιστής, εκεί γίνεται και ο Θεός ένα υπερνατουραλιστικό ον. Εκεί όπου ο άνθρωπος ανάγεται σε κυρίαρχο «τών Ιχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετων τῶν ἔρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς» [Γένεσις 1:28], εκεί είναι γι' αυτόν η κυριαρχία πάνω στη φύση η *υπέριστη παράσταση*, το *υπέριστα ον*, και συνεπώς το αντικείμενο της λατρείας του, της θρησκείας του, είναι ο κύριος και δημιουργός της φύσης, διότι μια αναγκαία συνέπεια ή, πολύ περισσότερο, μια προϋπόθεση της κυριαρχίας είναι η δημιουργία. Εάν ο κύριος της φύσης δεν είναι ταυτόχρονα ο δημιουργός της, τότε αυτή είναι ως προς την προέλευση και την ύπαρξή της ανεξάρτητη από αυτόν, η δύναμή του είναι περιορισμένη και ελλιπή –διότι, εάν μπορούσε να την είχε δημιουργήσει, γιατί να μην την έχει δημιουργήσει;–, η κυριαρχία του πάνω της είναι μόνο *σφτερισμένη*, δεν είναι πρωτογενής, δεν είναι νόμιμη. Άλλωστε μόνο αυτό που δημιουργώ, αυτό που φτιάχνω το έχω πλήρως στην εξουσία μου. Πρώτα από την αυτοργία προκύπτει το ιδιοκτησιακό δικαίωμα. Το τέκνο είναι δικό μου διότι εγώ είμαι ο πατέρας του. Πρώτα στη δημιουργία λοιπόν επαληθεύεται, πραγματοποιείται, εξαντλείται η κυριαρχία. Οι θεοί των ειδωλολατρών ήταν και αυτοί κύριοι της φύσης, αλλά δεν ήταν οι δημιουργοί της, γι' αυτό και ήταν μόνο συνταγματικοί μονάρχες, περιορισμένοι, περιαρακωμένοι σε συγκεκριμένα όρια, *όχι απόλυτοι μονάρχες της φύσης*, δηλαδή οι ειδωλολάτρες δεν ήταν ακόμη *απόλυτοι, άνευ όρων, ριζοσπάστες υπερνατουραλιστές*.

42.

Οι θεϊστές έχουν διακηρύξει τη διδασκαλία για την ενότητα του Θεού ως μια διδασκαλία υπερφυσική, αποκαλυφθείσα σύμφωνα με την προέλευσή της, χωρίς να σκεφτούν ότι ο άνθρωπος έχει εντός του την πηγή του μονοθεϊσμού, ότι η βάση της ενότητας του Θεού είναι μόνο η ενότητα της ανθρώπινης συνείδησης και του ανθρώπινου πνεύματος. Ο κόσμος απλώνεται μπροστά στα μάτια μου σε άπειρη πολυσχιδία και διαφορετικότητα, παρ' όλα αυτά όμως, όλα αυτά τα αναρίθμητα και διαφορετικά πράγματα, τον ήλιο, τη σελήνη και τα άστρα, τον ουρανό και τη γη, τα κοντινά και τα απόμακρα, τα παρόντα και τα απόντα, τα περικλείει το πνεύμα μου, το μυαλό μου.

Αυτή η ουσία του ανθρώπινου πνεύματος ή της ανθρώπινης συνείδησης, η οποία για τον θρήσκο, δηλαδή τον αμόρφωτο άνθρωπο, είναι θαυματουργή, υπερφυσική, δεν δεσμεύεται από κανένα φραγμό χρόνου και τόπου, δεν περιορίζεται σε κανένα συγκεκριμένο γένος των πραγμάτων, η οποία ουσία περιλαμβάνει όλα τα πράγματα, όλα τα όντα, χωρίς αυτή η ίδια να είναι ένα πράγμα ή ένα ορατό ον, αυτή είναι την οποία θέτει ο μονοθεϊσμός στην κορυφή του κόσμου και την καθιστά *αίτία* του. Ο Θεός *λέγει*, ο Θεός *νοεί τον κόσμο*, και αυτός *είναι*· ο Θεός λέγει ότι δεν είναι, ο Θεός δεν τον νοεί και δεν τον θέλει, τότε και αυτός δεν είναι, δηλαδή μπορώ στη σκέψη μου, στη δύναμή μου της παράστασης ή της φαντασίας να προσθέσω και να αφαιρέσω κατά βούληση όλα τα πράγματα, συνεπώς και τον ίδιο τον κόσμο, μπορώ να τα γεννήσω και να τα αφήσω να πεθάνουν. Ο Θεός, ο οποίος δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός και εάν θέλει θα τον στείλει και πάλι στο μηδέν, δεν είναι τίποτε άλλο από *την ουσία της ανθρώπινης αφαιρετικής και φαντασιακής δύναμης*, με την οποία μπορώ κατά βούληση να παραστήσω τον κόσμο ως υπαρκτό ή ανύπαρκτο, μπορώ να θέσω ή να άρω το Είναι του. Αυτό το *υποκειμενικό Μη Είναι*, αυτό το Μη Είναι του κόσμου στην παράσταση, ο μονοθεϊσμός το καθιστά το *αντικειμενικό* του, το *πραγματικό Μη Είναι* του. Ο πολυθεϊσμός, η φυσική θρησκεία εν γένει καθιστά τα πραγματικά όντα παριστάμενα όντα, όντα της φαντασίας, [ενώ] ο μονοθεϊσμός τα παριστάμενα όντα, τις παραστάσεις, τις φαντασιώσεις, τις σκέψεις, τα καθιστά πραγματικά όντα, ή μάλλον καθιστά το ον της δύναμης παράστασης, της δύναμης νόησης και φαντασίας ένα πραγματικό, απόλυτο υπέρτατο ον. Η δύναμη του Θεού, λέει ένας θεολόγος, εκτείνεται τόσο, όσο εκτείνεται και η δύναμη παράστασης του ανθρώπου, αλλήλ' αλλήλ' ού είναι το όριο της δύναμης παράστασης; Τι είναι αδύνατο για τη δύναμη της φαντασίας; Οτιδήποτε υπάρχει μπορώ να το νοήσω ως ανύπαρκτο, και οτιδήποτε δεν υπάρχει μπορώ να το νοήσω ως πραγματικό· με τον τρόπο αυτό μπορώ να παραστήσω «αυτό» τον κόσμο ως ανύπαρκτο και αναρίθμητους άλλους κόσμους ως πραγματικούς. Αυτό που παριστάνεται ως πραγματικό είναι το δυνατό. Ο Θεός όμως είναι το ον για το οποίο *τίποτε δεν είναι αδύνατο*, είναι σύμφωνα με τη δύναμη ο δημιουργός αναρίθμητων κόσμων, είναι το *σύνολο όλων των δυνατοτήτων, οτιδήποτε δυνατό να παρασταθεί*, δηλαδή δεν είναι τίποτε άλλο από ακριβώς την πραγματοποιημένη, την εξαντικειμενικευμένη ουσία της ανθρώπινης δύναμης της φαντασίας, της νόησης ή της παράστασης, και μάλιστα νοούμενη ή παριστάμενη ως το πλέον πραγματικό, ως το απόλυτο ον. Ο δημιουργός του κόσμου δεν είναι συνεπώς τίποτε περισσότερο από τη φαντασιακή δύναμη του ανθρώπου υψωμένη σε αίτια του κόσμου και προσωποποιημένη.

43.

Ο ιδιαίτερος θεϊσμός ή μονοθεϊσμός ηγγάζει μόνο εκεί όπου ο άνθρωπος σχετίζει τη φύση μόνο *με τον εαυτό του*, διότι αυτή αφήνεται να χρησιμοποιηθεί *άβουλα* και *ασυνείδητα* όχι μόνο για τις αναγκαιές, οργανικές βιοτικές διαρρυθμίσεις του αλλήλ' και για τους *αυθαίρετους, συνειδητούς σκοπούς* του, τις διαρρυθμίσεις και τις αποθαύσεις του, και καθιστά [ο άνθρωπος]

αυτόν το συσχετισμό την ουσία της, δηλαδή τελικό σκοπό, κεντρικό και ενιαίο σημείο της φύσης.¹⁷ Εκεί όπου η φύση έχει το σκοπό της εκτός αυτής, εκεί έχει αναγκαστικά και τη βάση και την απαρχή της εκτός αυτής· εκεί όπου είναι μόνο για ένα άλλο ον, εκεί αναγκαστικά είναι εξ ενός άλλου όντος, και μάλιστα από ένα ον η πρόθεση ή ο σκοπός του οποίου κατά τη δημιουργία της ήταν ο άνθρωπος ως το ον που απολαμβάνει τη φύση και τη χρησιμοποιεί για τους σκοπούς του. Η απαρχή της φύσης απόκειται συνεπώς στο Θεό μόνο εκεί όπου το τέλος της απόκειται στον άνθρωπο,¹⁸ ή η διδασκαλία ότι ο Θεός είναι ο δημιουργός του κόσμου έχει τη βάση και το νόημά της μόνο στη διδασκαλία ότι ο άνθρωπος είναι ο σκοπός της δημιουργίας. Εάν ντρέπεστε για την πίστη ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε, κατασκευάστηκε για τον άνθρωπο, ω! τότε ντρέπεστε επίσης και για την πίστη ότι δημιουργήθηκε, ότι κατασκευάστηκε εν γένει. Εκεί όπου έχει γραφτεί: «Εν ἀρχῇ ἔποιησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» [Γένεσις 1:1], εκεί έχει γραφτεί επίσης ότι «καὶ ἔποιησεν ὁ Θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἑλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, καὶ τοὺς ἄστéρας. καὶ ἔθηκε αὐτοῦς ὁ Θεὸς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός» [Γένεσις 1:16-18]. Εάν χαρακτηρίζετε ανθρώπινη αλαζονεία την πίστη στον άνθρωπο ως σκοπό της φύσης, ω! τότε χαρακτηρίζετε και την πίστη σε ένα δημιουργό της φύσης ανθρώπινη αλαζονεία. Μόνο εκείνο το φως που φωτίζει χάριν του ανθρώπου είναι το φως της θεολογίας, μόνο εκείνο το φως το οποίο υπάρχει μόνο για το ὄρων ον προϋποθέτει και ως αιτία ένα ὄρων ον.

44.

Το «πνευματικό ον» που προϋποθέτει ο άνθρωπος πάνω από τη φύση ή ως εκείνο που τη θεμελιώνει, που τη δημιουργεί, δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την πνευματική ουσία του ανθρώπου, η οποία όμως ακριβώς γι' αυτόν το λόγο τού εμφανίζεται ως ένα ον άλλο, διαφορετικό από αυτόν και ασύγκριτο, διότι αυτός το καθιστά αιτία της φύσης, αιτία επιδράσεων τις οποίες δεν μπορεί να προκαλέσει το ανθρώπινο πνεύμα, η ανθρώπινη βούληση και διάνοια, διότι συνεπώς συνδυάζει με αυτή την πνευματική, ανθρώπινη ουσία την ουσία της φύσης που είναι διαφορετική από το ανθρώπινο ον.¹⁹ Το θείο πνεύμα είναι εκείνο που αφήνει το χορτάρι να μεγαλώσει, που διαμορφώνει το έμβρυο στην κοιλιά της μητέρας, που διατηρεί τον ήλιο στην τροχιά του και τον κινεί σε αυτήν, που σκάνει τα βουνά, που προστάζει

17. Ένας εκκλησιαστικός Πατέρας χαρακτηρίζει ρητό τον άνθρωπο δεσμό όλων των πραγμάτων, σύνδεσμον πάντων, διότι ο Θεός ήθελε με αυτόν να συνοψίσει το σύμπαν και συνεπώς συνένωσε εντός του τα πάντα ως σκοπό του.

18. Βεβαίως είναι και ο άνθρωπος, ως το ατομικευμένο ον της φύσης, η κατάλληλή της, αλλά όχι με το αντινατουραλιστικό και υπερνατουραλιστικό νόημα της τελεολογίας και της θεολογίας.

19. Αυτός ο συνδυασμός ή η ανάμειξη του «πληκτικού» και του «φυσικού» όντος, του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου όντος γεννά ένα τρίτο ον το οποίο δεν είναι ούτε φύση ούτε άνθρωπος, αλλά μετέχει και στα δύο με αμφίβιο τρόπο, και ακριβώς λόγω αυτής της σφίγγου-ειδούς φύσης είναι το Ινδαίωμα του μουσικισμού και της θεολογικής θεωρησιακότητας.

τους ανέμους, που περικλείει τον πόντο στα όριά του. Τι είναι το ανθρώπινο πνεύμα απέναντι σ' αυτό το πνεύμα! Πόσο μικρό, πόσο περιορισμένο, πόσο μηδαμινό είναι! Όταν λοιπόν ο ορθολογιστής απορρίπτει την ενανθρώπιση του Θεού, την ένωση της θείας και της ανθρώπινης φύσης, αυτό οφείλται κυρίως στο ότι γι' αυτόν *πίσω* από το Θεό του δεν στοιχειώνει το μυαλό του τίποτε άλλο παρά η φύση, δηλαδή η φύση όπως αποκαλύφθηκε στον ανθρώπινο οφθαλμό μέσα από το τηλεσκόπιο της αστρονομίας. Πώς θα μπορούσε, φωνάζει εξοργισμένος, αυτό το μεγάλο, το άπειρο, το οικουμενικό ον, το οποίο έχει την αρμόζουσα ανάπτυξη και επίδρασή του μόνο στο μεγάλο, στο άπειρο σύμπαν, να έρθει χάριν του ανθρώπου στη Γη, η οποία εξαφανίζεται στο μηδέν μπροστά στο απροσμέτρητο μέγεθος και στην αφθονία του σύμπαντος; Τι απαξιοτική, τι μικροπρεπής, τι «ανθρώπινη» παράσταση! Το να επικεντρώνει το Θεό στη Γη, το να βυθίζεις το Θεό στον άνθρωπο σημαίνει να θέλεις να περικλείσεις τον ωκεανό σε μια σταγόνα, να μετατρέψεις τους δακτύλιους του Κρόνου σε δακτυλίδια χεριός. Βεβαίως και είναι μια περιορισμένη παράσταση ότι η ουσία του κόσμου περιορίζεται μόνο στη Γη ή στον άνθρωπο, ότι η φύση υπάρχει μόνο χάριν αυτού, ότι ο ήλιος λάμπει μόνο χάριν του ανθρώπινου οφθαλμού. Δεν βλέπεις όμως, κοντόθωρε ορθολογιστή, ότι αυτό που μέσα σου παλεύει ενάντια στην ένωση του Θεού με τον άνθρωπο, ότι αυτό που σου εμφανίζει αυτή την ένωση ως μια ανόητη αντίφαση δεν είναι η παράσταση του Θεού αλλά *της φύσης* ή του κόσμου· δεν βλέπεις ότι το σημείο ένωσης, το *tertium comparationis* μεταξύ Θεού και ανθρώπου, δεν είναι το ον στο οποίο αποδίδεις τη δύναμη και τις επιδράσεις της φύσης, είτε έμμεσα είτε άμεσα, αλλά είναι ποιά περισσότερο *εκείνο* το ον που βλέπει και ακούει επειδή εσύ βλέπεις και ακούς, που έχει συνείδηση, διάνοια και βούληση επειδή τις έχεις εσύ, *εκείνο* λοιπόν το ον το οποίο εσύ διαφοροποιείς από τη φύση επειδή εσύ ο ίδιος διαφοροποιείσαι από αυτήν; Ποια ενάντια άποψη μπορείς να έχεις λοιπόν όταν αυτό το ανθρώπινο ον εμφανιστεί επιτέλους μπροστά σου ως πραγματικός άνθρωπος; Πώς μπορείς να απορρίψεις το επακόλουθο όταν διατηρείς την αρχή του; Πώς μπορείς να αρνείσαι τον υιό όταν αναγνωρίζεις τον *πατέρα*; Εάν για εσένα ο Θεάνθρωπος είναι ένα πλάσμα της ανθρώπινης φαντασίας και αυτοθέωσης, τότε θα πρέπει να αναγνωρίσεις και το δημιουργό της φύσης ως ένα πλάσμα της ανθρώπινης δύναμης της φαντασίας και της αυτοεξύψωσης πάνω από τη φύση. Εάν θέλεις ένα ον χωρίς κανέναν ανθρωπομορφισμό, χωρίς κανένα ανθρώπινο συστατικό, είτε πρόκειται για συστατικό της διάνοιας είτε της καρδιάς είτε της φαντασίας, τότε να είσαι θαρραλέος και συνεπής και να εγκαταλείψεις το Θεό εν γένει, επικαλούμενος και βασιζόμενος πλέον μόνο στην αγνή, καθαρή, άθνη φύση ως την τελευταία βάση της ύπαρξής σου. Όσο *αφήνεις να υπάρχει μια διαφορά του Θεού από τη φύση*, τόσο αφήνεις να υπάρχει μια *ανθρώπινη διαφορά*, τόσο ενσαρκώνεις στο Θεό απλώς τη δική σου διαφορά, τόσο *αποθεώνεις* απλώς τη *δική σου ουσία στο αρχέγονο ον*· διότι, όπως στη διαφορά σου από το ανθρώπινο ον δεν έχεις και δεν γνωρίζεις κανένα άλλο ον παρά μόνο τη φύση, έτσι, *αντιστρόφως*, δεν έχεις και δεν γνωρίζεις στη διαφορά από τη φύση κανένα άλλο ον παρά μόνο το ανθρώπινο.

45.

Η εποπτεία της ανθρώπινης ουσίας ως μιας ουσίας διαφορετικής από τον άνθρωπο, αντικειμενικής, ή κοντολογία: η εξαντικειμενίκευση της ανθρώπινης ουσίας, έχει ως προϋπόθεση την ενανθρώπιση της διαφορετικής από τον άνθρωπο ουσίας, της αντικειμενικής ουσίας, ή την εποπτεία της φύσης ως ενός ανθρώπινου όντος.²⁰ Η βούληση και η διάνοια εμφανίζονται συνεπώς στον άνθρωπο ως βασικές δυνάμεις ή αιτίες της φύσης μόνο επειδή οι απρόθετες επιδράσεις της φύσης εμφανίζονται υπό το φως της διανοσίας του ως *εμπρόθετες*, ως σκοποί· η φύση συνεπώς εμφανίζεται ως ένα ον που αυτοκατανοείται ή τουλάχιστον ως μια καθαρά διανοητική υπόθεση. Όπως τα πάντα βλέπονται από τον ήλιο –τον ηλιόθεο, «*Ἡέλιός θ', ὅς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις,*» [Ιλιάδα Γ, 277]– επειδή ο άνθρωπος βλέπει τα πάντα στο φως του ήλιου, έτσι είναι και τα πάντα *αυτά καθ' εαυτά* νοούμενα, διότι τα νοεί ο άνθρωπος, είναι ένα *έργο της διάνοιας*, επειδή είναι γι' αυτόν ένα *διανοητικό αντικείμενο*. Επειδή *αυτός* καταμετρά τα άστρα και τις μεταξύ τους αποστάσεις, έτσι αυτά *είναι* μετρημένα· επειδή *αυτός* χρησιμοποιεί για τη γνώση της φύσης τα μαθηματικά, έτσι αυτά έχουν χρησιμοποιηθεί και για τη δημιουργία της· επειδή αυτός *προβλέπει* το στόχο μιας κίνησης, το αποτέλεσμα μιας εξέλιξης, τη διαμόρφωση ενός οργάνου, έτσι και αυτή είναι *per se προβλεφθείσα*· επειδή αυτός μπορεί από τη θέση ή την κατεύθυνση ενός αστρικού σώματος να *παραστήσει το αντίθετο*, και μάλιστα αναριθμητές άλλες κατευθύνσεις, αλλά παρατηρεί ότι, εάν εξέλειπε αυτή η κατεύθυνση, θα εξέλειπε ταυτόχρονα και μια σειρά γόνιμων, ευεργετικών συνεπειών, και ακολούθως νοεί αυτή τη σειρά συνεπειών ως το *λόγο* για τον οποίο υπάρχει ακριβώς αυτή και καμία άλλη κατεύθυνση, έτσι αυτή *επιλέχθηκε πραγματικά* και *πρωταρχικά* με αξιοθαύμαστη σοφία από το *πλήθος άλλων κατευθύνσεων, οι οποίες εντούτοις υπάρχουν μόνο στο μυαλό του ανθρώπου*, απλά λαμβάνοντας υπόψη τις ευεργετικές συνέπειές της. Έτσι είναι για τον άνθρωπο, και μάλιστα άμεσα, χωρίς διαφορά, η αρχή της γνώσης η αρχή του Είναι, το *νοητό* πράγμα το *πραγματικό* πράγμα, η σκέψη του αντικειμένου η ουσία του αντικειμένου, το *a posteriori* το *a priori*. Ο άνθρωπος νοεί τη φύση *διαφορετικά απ' ό,τι αυτή είναι*, ώστε δεν αποτελεί θαύμα το ότι προϋποθέτει ως λόγο και αιτία της ένα *άλλο* ον από την ίδια, ένα ον που υπάρχει μόνο στο μυαλό του, το οποίο μάλιστα είναι μόνο το *ον του δικού του μυαλού*. Ο άνθρωπος αντιστρέφει τη φυσική τάξη των πραγμάτων: τοποθετεί τον κόσμο *με το κεφάλι κάτω*, καθιστά την *κορυφή* της πυραμίδας τη *βάση* της – αυτό που είναι πρώτο στο μυαλό ή για το μυαλό, το λόγο για τον οποίο υπάρχει κάτι, το καθιστά το πρώτο στην πραγματικότητα, το καθιστά αιτία της ύπαρξής του. Στο μυαλό ο λόγος ενός πράγματος προηγείται του ίδιου του πράγματος. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο για τον άνθρωπο το

20. Θεωρημένος συνεπώς από αυτή την πλευρά, ο δημιουργός της φύσης δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία της φύσης, η οποία μέσω της αφαίρεσης έχει διαφοροποιηθεί και διακριθεί από την πραγματική φύση, από τη φύση όπως είναι αντικείμενο των αισθήσεων, και η οποία μέσω της δύναμης της φαντασίας έχει μετατραπεί σε ένα ανθρώπινο ή ανθρωποειδές ον, έχει εκηλαικευτεί, έχει ανθρωπομορφωποιηθεί, έχει προσωποποιηθεί.

ον του Λόγου, το ον της διάνοιας, το νοητό ον είναι –όχι μόνο λογικά αλλά και φυσικά– το πρώτο ον, το βασικό ον.

46.

- Το μυστικό της τελλεολογίας βασίζεται στην αντίφαση μεταξύ της αναγκαιότητας της φύσης και της αυθαιρεσίας του ανθρώπου, μεταξύ της φύσης όπως αυτή πραγματικά είναι και μεταξύ της φύσης όπως την παριστάνει ο άνθρωπος. Εάν η Γη βρισκόταν κάπου αλλού, φέρ' ειπείν εκεί όπου είναι τώρα ο Ερμής, τότε θα καταστρέφονταν τα πάντα λόγω του υπέρμετρου καύσωνα. Τι σοφά λοιπόν που είναι τοποθετημένη η Γη ακριβώς εκεί όπου ταιριάζει σύμφωνα με την ιδιοσυστασία της! Αλλά σε τι συνίσταται αυτή η σοφία; Απλώς στην αντίφαση, στην αντίθεση με την ανθρώπινη ανοησία, η οποία θέτει αυθαίρετα με τη σκέψη τη Γη σε έναν άλλο τόπο από αυτόν όπου βρίσκεται πραγματικά. Όταν έχεις αρχικά αποσυσχετίσει αυτό που στη φύση είναι αζεδιάλυτο, όπως την αστρονομική σκοπιά ενός αστρικού σώματος και τη φυσιολογική ιδιοσυστασία του, τότε φυσικά θα σου φαίνεται εκ των υστέρων η ενόητα στη φύση ως σκοπιμότητα, η αναγκαιότητα ως σχέδιο, ο πραγματικός, αναγκαίος τόπος ενός αστρικού σώματος, που είναι ταυτόσημος με την ουσία του, θα σου εμφανίζεται σε αντίθεση προς τον ακατάληπτο που έχεις σκεφτεί και επιλέξει, ως ο έλληλος, ο σωστά επινοημένος, ο σοφά επιλεγμένος. «Εάν το χιόνι είχε μαύρο χρώμα ή εάν το χρώμα αυτό κυριαρχούσε στις πολικές χώρες [...], τότε όλες οι πολικές περιοχές της Γης θα ήταν μια σκοτεινή ερημιά ασύμβατη με τον οργανικό βίο [...]». Έτσι, ο τρόπος με τον οποίο διατάσσονται τα χρώματα των σωμάτων [...] αποτελεί μία από τις καλύτερες αποδείξεις για την ένσκηνη διαρρύθμιση του κόσμου».*

* Ο Feuerbach παραπέμπει στο βιβλίο του Άγγλου φυσιολόγου και γιατρού William Prout (1785-1850) με τίτλο «Chemistry, meteorology and the function of digestion, considered with reference to natural theology» (Λονδίνο 1834), το οποίο είχε κυκλοφορήσει σε γερμανική μετάφραση στη Στουτγάρδη το 1836 με τίτλο «Chemie, Meteorologie und verwandte Gegenstände als Zeugnisse für die Herrlichkeit des Schöpfers». Η εμφαντική αναδιατύπωση του τίτλου στη γερμανική έκδοση –στο αγγλικό πρωτότυπο γίνεται λόγος για τη σχέση των επιστημών με τη φυσική θεολογία, ενώ στα γερμανικά γίνεται λόγος για τα επιστημονικά αντικείμενα «ως αποδείξεις για την εξοχότητα του Δημιουργού»– εξηγεί κατά βάση και την κριτική του Feuerbach.

Μάλιστα, εάν ο άνθρωπος δεν έβαζε το μαύρο πάνω στο άσπρο, εάν η ανθρώπινη ανοησία δεν χειριζόταν τη φύση κατά βούληση, τότε δεν θα κυβερνούσε καμία θεία σοφία τη φύση.

47.

«Ποιος είπε στο πτηνό ότι αρκεί να σηκώσει λίγο την ουρά του όταν θέλει να κατέβει χαμηλά στην πτήση του ή ότι πρέπει να τη χαμηλώσει όταν θέλει να ανέβει ψηλότερα; Πρέπει να είναι εντελώς τυφλός εκείνος που κατά την παρατήρηση της πτήσης των πτηνών δεν διαπιστώνει καμία ανώτερη σοφία, η οποία σκέ-

φτνκε αντί γι' αυτά».* Βεβαίως και πρέπει να είναι τυφλός, όχι όμως όσον αφορά τη φύση, αλλά εκείνον τον άνθρωπο ο οποίος καθιστά τη δική του ουσία αρχέτυπο της φύσης, που ανυψώνει τη διανοητική δύναμη σε αρχέγονη δύναμη, ο οποίος εξάρτά την πτήση των πτηνών από την επίγνωση της αερομηχανικής, που καθιστά τις έννοιες που έχει αφαιρέσει από τη φύση νόμους τους οποίους εφαρμόζουν τα πτηνά κατά την πτήση, όπως εφαρμόζει ο ιππέας τους κανόνες της ιππευτικής, όπως ο κολυμβητής τους κανόνες της κολυμβητικής, απλώς με τη διαφορά ότι στα πτηνά η εφαρμογή της τέχνης της πτήσης είναι εγγενής, ίδια. Η πτήση των πτηνών όμως δεν βασίζεται σε καμία τέχνη. Τέχνη υπάρχει μόνο εκεί όπου και το αντίθετο είναι τέχνη, όπου ένα όργανο επιτελεί μια λειτουργία η οποία δεν συνδέεται άμεσα, αναγκαία μαζί του, δεν εξαντλεί την ουσία του, αλλά είναι μόνο μια ιδιαίτερη λειτουργία του ίδιου οργάνου δίπλα σε πολλές άλλες πραγματικές ή δυνατές λειτουργίες. Το πτηνό δεν μπορεί όμως να πετάξει διαφορετικά απ' ό,τι πετά, και δεν μπορεί επίσης να μην πετάξει· πρέπει να πετάξει. Το ζώο μπορεί να κάνει μόνο αυτό το μοναδικό πράγμα που δύναται, απλώς πολύ απλά δεν μπορεί να κάνει τίποτε άλλο, και μπορεί να κάνει με τόση δεξιοτεχνία, τόσο αξεπέραστα αυτό το μοναδικό πράγμα, διότι δεν μπορεί να κάνει τίποτε άλλο, διότι σ' αυτή τη μία λειτουργία εξαντλείται όλη η ουσία του, αυτή η λειτουργία είναι ταυτόσημη με την ίδια την ουσία του. Όταν λοιπόν δεν μπορείς να εξηγήσεις τις δράσεις και τις λειτουργίες των ζώων, ιδιαίτερα των κατώτερων που είναι προικισμένα με πλεγόμενες τεχνικές ορμές, χωρίς την προϋπόθεση μιας διάνοιας που σκέφτηκε αντί γι' αυτά, αυτό οφείλεται απλώς στο ότι νομίζεις ότι τα αντικείμενα της δραστηριότητάς τους είναι γι' αυτά αντικείμενα με τέτοιο τρόπο όπως είναι αντικείμενα στη δική σου συνείδηση και διάνοια. Εφόσον νοήσεις τα έργα των ζώων ως τεχνικά έργα, ως αυθαίρετα έργα, τότε πρέπει, φυσικά, να θεωρήσεις και τη διάνοιά τους ως αίτια τους, διότι ένα τεχνικό έργο προϋποθέτει επιλογή, πρόθεση, διάνοια και συνεπώς, μια και παράλληλα η εμπειρία σου δείχνει ότι τα ζώα τα ίδια δεν σκέφτονται, βάζεις ένα άλλο on να σκεφτεί αντί γι' αυτά.²¹ «Μπορείτε άραγε να συμβουλευθείτε

* Παραπομπή στο βιβλίο του Ιησουίτη βοτανολόγου και εντομολόγου Franz von Paula Schrank (1747-1835) με τίτλο «Βαναρκή πανίδα. Διεξοδική ιστορία των εγχώριων και εξημερωμένων ζώων» («Favna Boica. Durchgedachte Geschichte der in Baiern einheimischen und zahmen Thiere»). Νυρεμβέργη 1798.

21. Σε όλα λοιπόν τα συμπεράσματα που οδηγούν από τη φύση σε ένα θεό, η προκείμενη, η προϋπόθεση είναι ανθρώπινη, ώστε δεν αποτελεί θαύμα ότι ακοιούθως τα αποτέλεσμά είναι ένα on ανθρώπινο ή ανθρωποειδές. Εάν ο κόσμος είναι μια μηχανή, ένας οίκος, τότε πρέπει, φυσικά, να υπάρχει και ένας οικοδόμος. Εάν τα φυσικά όντα είναι τόσο αδιάφορα μεταξύ τους όπως τα ανθρώπινα άτομα, τα οποία μόνο μέσα από μια ανώτερη δύναμη μπορούν να χρησιμοποιηθούν και να ενωθούν για κάποιον αυθαίρετο κρατικό σκοπό, φέρ' ειπείν για τη στρατιωτική θητεία, για την οδοποιία, τότε πρέπει, φυσικά, να υπάρχει και ένας κυβερνήτης, ένας εξουσιαστής, ένας στρατηγός en chef της φύσης –ένας «νεφεληγερέτης»– εφόσον αυτή δεν πρέπει να διαλυθεί σε «αναρχία». Έτσι, ο άνθρωπος καθιστά αρχικά, ασυνείδητα τη φύση ένα ανθρώπινο έργο, δηλαδή καθιστά τη δική του ουσία δική της βασική ουσία, αλλά, καθώς ακοιούθως ή ταυτόχρονα διαπιστώνει τη διαφορά μεταξύ των έργων της φύσης και των

την αράχνη πώς θα πρέπει να μεταφέρει και να προσαρμόσει τους ιστούς από το ένα δέντρο στο άλλο, από τη μία κορυφή του σπιτιού στην άλλη, από μία υψημένη όχθη του ποταμού στην άλλη;»* Εί' ουδενί· πιστεύεις όμως ότι είναι απαραίτητη εδώ κάποια συμβουλή, ότι η αράχνη βρίσκεται στην ίδια κατάσταση που θα βρισκόσουν εσύ εάν έπρεπε να λύσεις αυτή την αποστολή με το *μυαλό*, ότι υπάρχει γι' αυτήν, όπως υπάρχει για εσένα, ένα εντεύθεν και ένα επέκεινα; Μεταξύ της αράχνης και του αντικείμενου στο οποίο προσαρμόζει τους ιστούς του δικτύου της υπάρχει μια τόσο αναγκαία συνάφεια όσο και εκείνη ανάμεσα στα οστά και στους μυώνες σου· διότι το αντικείμενο έξω από αυτή δεν είναι γι' αυτήν τίποτε άλλο από το σημείο στήριξης του ζωτικού ιστού της, το στήριγμα της λαβίδας της. Δεν βλέπει αυτό που βλέπεις εσύ· όλοι οι χωρισμοί, οι δι-

* *Παραπομπή στο βιβλίο του Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), ο οποίος πρωταγωνιστεί ως αναφορά και στην «Ουσία του Χριστιανισμού», με τίτλο «Οι κυριότερες αλήθειες της φυσικής θρησκείας» («Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion»), 1754.*

αφορές, οι αποστάσεις τις οποίες διαμορφώνει, ή τουλάχιστον έτσι όπως τις διαμορφώνει ο νοητικός οφθαλμός σου, δεν υπάρχουν διόλου γι' αυτήν. Αυτό λοιπόν που για εσένα είναι ένα άλλο *θεωρητικό πρόβλημα*, αυτό το επιτελεί η αράχνη *χωρίς διάνοια* και συνεπώς *χωρίς εκείνες τις δυσκολίες* οι οποίες υπάρχουν μόνο για τη δική σου διάνοια. «Ποιος είπε στη μελίγκρα ότι το φθινόπωρο θα βρει την τροφή της στο κλαδί πλουσιότερη στον ανθό παρά στο φύλλο;

Ποιος της έδειξε το δρόμο για τον ανθό, για το κλαδί; Για τη μελίγκρα που γεννήθηκε πάνω στο φύλλο ο ανθός δεν είναι μόνο μια επαρχία απόμακρη, αλλά και εντελώς άγνωστη. Προσεύχομαι στον δημιουργό της μελίγκρας και του κέρμη και σιωπώ». Βεβαίως και πρέπει *εσύ* να σιωπάς όταν καθιστάς τη μελίγκρα και τον κέρμη κήρυκες του θείσμου, όταν *υπεισάγεις σ' αυτά τις δικές σου σκέψεις*, διότι μόνο για την *ανθρωπομορφωποιημένη* μελίγκρα είναι ο ανθός μια *απόμακρη* και *άγνωστη* επαρχία, αλλά όχι για τη μελίγκρα αυτή καθ' εαυτήν, για την οποία το *φύλλο* δεν είναι αντικείμενο *ως φύλλο*, ο ανθός δεν είναι αντικείμενο *ως ανθός* αλλά μόνο *ως αφομοιώσιμο, χημικά συγγενές υλικό*. Είναι συνεπώς μόνο η *αντανάκλαση του οφθαλμού σου* αυτό που σου εμφανίζει τη φύση *ως έργο ενός οφθαλμού*, αυτό που σε αναγκάζει να συναγάγεις από το *μυαλό* ενός νοήμονος όντος τους ιστούς που έλκει η αράχνη από τον *πισινό* της. Η φύση είναι για εσένα μόνο ένα θέαμα, ένα χάρμα οφθαλμών· πιστεύεις συνεπώς πως ό,τι συναρνάζει το μάτι σου κινεί και κυβερνά επίσης και τη φύση· έτσι, καθιστάς το *ουράνιο φως* με το οποίο αυτή σου εμφανίζεται ένα *επουράνιο* *ον* που την έχει δημιουργήσει, καθιστάς την ακτίνα του οφθαλμού μοχλό της φύσης, καθιστάς τα *οπτικά νεύρα κινητήρια νεύρα* του σύμπαντος. Το να συνάγεις τη φύση από έναν σοφό δημιουργό σημαίνει να *τεκνοποιείς με το βλέμμα*, να ικανοποιείς

έργων της ανθρώπινης τέχνης, του φαίνεται αυτή η δική του ουσία ως μια *άλλη* *μεν*, αλλά *ανάλογη*, παρόμοια. Όλες οι αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού έχουν συνεπώς μόνο *λογική* ή *μάλιστα* *ανθρωπολογική* σημασία, μια και παλαιόθεν επίσης και οι *λογικές* *μορφές* είναι *μορφές* της ανθρώπινης ουσίας, προϊόντα του ανθρώπινου μυαλού.

την πείνα με την ευωδία των εδεσμάτων, σημαίνει να κινείς βράχους με τη μελωδία των μουσικών τόνων. Όταν ο Γροιλανδός θεωρεί ότι ο καρχαρίας προέρχεται από ανθρώπινα ούρα, διότι στην ανθρώπινη όσφρηση μυρίζει σαν ούρα, τότε αυτή η ζωολογική γέννηση είναι εξίσου θεμελιωμένη όσο και η κοσμολογική γέννηση του θείστῃ όταν αυτός θεωρεί ότι η φύση προέρχεται από τη διάνοια ακριβώς επειδή ασκεί στη διάνοια του ανθρώπου την εντύπωση της κατανοησιμότητας και της προθεσιμότητας. Σαφώς, η εμφάνιση της φύσης είναι για εμάς Λόγος, αλλά η αιτία αυτής της εμφάνισης είναι τόσο λίγο Λόγος όσο και η αιτία του φωτός είναι φως.

48.

Γιατί κάνει η φύση δυσπλησιές; Διότι γι' αυτήν το αποτέλεσμα μιας διαμόρφωσης δεν είναι εκ των προτέρων αντικείμενο ως σκοπός. Γιατί υπάρχουν, για παράδειγμα, οι πλεγόμενοι ημικέφαλοι; Διότι η φύση κατά τη διαμόρφωση του εγκέφαλου δεν σκέφτεται το κρανίο, δεν γνωρίζει ότι για την κάλυψη του λείπει οστεακή μάζα. Γιατί τα περιττά μέλη; Διότι η φύση δεν μετρά. Γιατί βρίσκεται αριστερά αυτό που κανονικά βρίσκεται δεξιά, και δεξιά αυτό που κανονικά βρίσκεται αριστερά; Διότι η φύση δεν γνωρίζει τι είναι αριστερά και δεξιά. Οι δυσπλησιές είναι συνειώς εκηθαιευτικές αποδείξεις που έχουν τονιστεί ήδη από τους αρχαίους αθειστές, ακόμη δε και από εκείνους τους θειστές που χειραφέτησαν τη φύση από την κηδεμονία της θεολογίας, [είναι αποδείξεις για το] ότι οι φυσικές διαμορφώσεις είναι απρόβλεπτα, απρόθετα, αθέλητα προϊόντα, διότι όλοι οι λόγοι που παρατίθενται για την εξήγηση των δυσπλησιών, ακόμη και εκείνοι των σύγχρονων φυσιολόγων, ότι δηλαδή αποτελούν απλώς επακόλουθα εμβρυακών νόσων, θα εξέπιπταν εάν με τη δημιουργική ή διαμορφωτική δύναμη της φύσης συνδυαζόταν και η βούληση, η διάνοια, η πρόβλεψη, η συνείδηση. Παρόλο όμως που η φύση δεν βλέπει, αυτό δεν σημαίνει ότι είναι τυφλή, παρόλο που δεν ζει (με την έννοια του ανθρώπινου, εν γένει του υποκειμενικού, μια συννοχή του βίου), δεν σημαίνει ότι είναι νεκρή, και παρόλο που δεν διαμορφώνει σύμφωνα με προθέσεις, δεν σημαίνει ότι οι διαμορφώσεις της είναι τυχαίες· διότι εκεί όπου ο άνθρωπος ορίζει τη φύση ως νεκρή και τυφλή, και τις διαμορφώσεις της ως τυχαίες, εκεί καθιστά τη δική του ουσία (και δη την υποκειμενική) μέτρο της φύσης, εκεί την ορίζει ως προς την αντίθεση με αυτόν, εκεί τη χαρακτηρίζει ως ένα ελληνές ον, διότι δεν έχει αυτό που έχει αυτός. Η φύση δρα και διαμορφώνει παντού μόνο μέσα από μια συννοχή – μια συνοχή που για τον άνθρωπο είναι Λόγος, διότι όπου αυτός προσλαμβάνει συνοχή, εκεί βρίσκει νόημα, υλικό για σκέψη, «αποχρώσα αιτία», σύστημα–, η φύση δρα και διαμορφώνει μόνο μέσα από και με αναγκαιότητα. Αλλά και αυτή η αναγκαιότητα της φύσης δεν είναι ανθρώπινη, δηλαδή δεν είναι λογική, μεταφυσική ή μαθηματική, δεν είναι εν γένει μια αφηρημένη αναγκαιότητα· διότι τα φυσικά όντα δεν είναι νοητικά όντα, δεν είναι λογικοί ή μαθηματικοί τύποι, αλλά πραγματικά, αισθητηριακά, ατομικά όντα· είναι μια αισθητηριακή αναγκαιότητα η οποία γι' αυτόν το λόγο είναι εκκεντρική,

εξαιρετική, ακανόνιστη, και ως συνέπεια αυτών των ανωμαλιών εμφανίζεται στη φαντασία του ανθρώπου ως η ίδια η ελευθερία ή τουλάχιστον ως ένα προϊόν ελευθερίας. Η φύση μπορεί εν γένει να συλληφθεί *μόνο μέσω του εαυτού της*· είναι η ουσία «της οποίας η έννοια δεν εξαρτάται από *καμία άλλη* ουσία»· είναι μόνο αυτή για την οποία έχει ισχύ η διαφορά μεταξύ αυτού που ένα πράγμα είναι *καθ' εαυτό* και αυτού που είναι *για εμάς*, είναι μόνο αυτή στην οποία δεν μπορεί και δεν πρέπει να τεθεί καμία «*ανθρώπινη κλίμακα*», ανεξαρτήτως εάν συγκρίνουμε και χαρακτηρίζουμε τα φαινόμενά της με ανάλογα ανθρώπινα φαινόμενα για να τα καταστήσουμε κατανοητά για εμάς, όταν εν γένει χρησιμοποιούμε γι' αυτήν ανθρώπινες εκφράσεις και έννοιες όπως τάξη, σκοπός, νόμος, και πρέπει να τις χρησιμοποιήσουμε σ' αυτή σύμφωνα με τη φύση της γλώσσας μας, η οποία βασίζεται μόνο στην υποκειμενική επίφαση των πραγμάτων.

49.

Η θρησκευτική λατρεία της θείας σοφίας που υπάρχει στη φύση είναι μόνο μία στιγμή του ενθουσιασμού· αναφέρεται μόνο στα *μέσα*, αλλήλ σβήνει όταν στοχαστεί τους σκοπούς της φύσης. Τι θαυμάσιο που είναι το δίκτυ της αράχνης, τι θαυμάσιο που είναι το χωνί του μυρμηγκιέλονται στο χώμα! Αλλήλ σε τι αποσκοπούν αυτές οι εγκαταστάσεις; Στη διατροφή – ένας σκοπός τον οποίο ο άνθρωπος αυτός καθ' εαυτόν υποβιβάζει σε μέσο. «Αλλήλ» είπε ο *Σωκράτης* – «αυτοί οι αλλήλ είναι όμως τα ζώα, οι ζωώδεις άνθρωποι– ζουν για να τρώνε, εγώ όμως τρώω για να ζω». Τι λαμπρό που είναι το άνθος, τι αξιοθαύμαστη η δομή του! Αλλήλ σε τι αποσκοπεί αυτή η δομή, αυτή η λαμπρότητα; Μόνο στον εκθειασμό και στην προστασία των γεννητικών οργάνων, τα οποία ο άνθρωπος αυτός καθ' εαυτόν καλύπτει λόγω αιδούς ή ακόμη και τα ακρωτηριάζει λόγω θρησκευτικού ζήλου. «Ο *δημιουργός της μελίγκρας και του κέρμη*», τον οποίο λατρεύει και θαυμάζει ο φυσιοδίφης, ο θεωρητικός, ο οποίος έχει ως σκοπό μόνο τον ζωικό βίο, τη διατροφή και την αναπαραγωγή, δεν είναι συνεισός ο αληθινός Θεός και Δημιουργός, δεν είναι ο *Δημιουργός με την έννοια της θρησκείας*. Όχι! Μόνο ο *δημιουργός του ανθρώπου*, και μάλιστα του ανθρώπου όπως αυτός διαφέρει από τη φύση, που ανορθώνεται πάνω από τη φύση, ο *δημιουργός στον οποίο ο άνθρωπος κατέχει τη συνείδηση του εαυτού του*, στον οποίο βρίσκεται να αντιπροσωπεύονται οι ιδιότητες που θεμελιώνουν τη φύση του σε διαφορά από την εξωτερική φύση, και *μάλιστα με τέτοιο τρόπο όπως τις παριστάνει στη θρησκεία*, είναι ο Θεός και Δημιουργός όπως αποτελεί το αντικείμενο της θρησκείας. «Το νερό» λέει ο Λούθηρος «που λαμβάνεται από τη βάπτισμα και χύνεται πάνω στο κεφάλι του παιδιού είναι *και αυτό νερό, όχι του Δημιουργού* αλλήλ του *Θεού Σωτήρα*». Το φυσικό νερό το μοιράζομαι με τα ζώα και τα φυτά, όχι όμως το νερό της βάπτισμας· το πρώτο με αναμειγνύει με τα άλλα φυσικά όντα, ενώ το δεύτερο με διαφοροποιεί από αυτά. Αντικείμενο της θρησκείας δεν είναι όμως το φυσικό αλλήλ το βαπτιστικό νερό· κατά συνέπεια αντικείμενο της θρησκείας δεν είναι ο Δημιουργός ή Γεννήτορας του φυσικού αλλήλ του βαπτιστικού νερού. Ο δημιουργός του φυσικού νερού

είναι κατ' ανάγκην αυτός ο ίδιος ένα ον φυσικό, συνεπώς όχι θρησκευτικό, δηλαδή όχι υπερφυσικό. Το νερό είναι μια ουσία αντικειμενική στις αισθήσεις, ορατή, οι ιδιότητες και επιδράσεις της οποίας δεν μας οδηγούν συνεισώς σε καμία *υπερφυσική* αιτία· αλλήλ το βαπτιστικό νερό δεν είναι αντικείμενο για τους «σάρκινους οφθαλμούς», είναι ένα ον πνευματικό, αόρατο, υπεραισθητό, δηλαδή δεδομένο μόνο για την πίστη, υπαρκτό και δραστικό μόνο στην παράσταση, στη δύναμη της φαντασίας – ένα ον το οποίο για την αιτία του απαιτεί επίσης ένα ον πνευματικό, υπαρκτό μόνο στην πίστη, στη φαντασία. Το φυσικό νερό με καθαρίζει μόνο από τον σωματικό ρύπο, αλλήλ το βαπτιστικό νερό με καθαρίζει από τους ηθικούς ρύπους και τα δεινά· το πρώτο σβήνει τη δίψα μου μόνο σύμφωνα με αυτό τον πεπερασμένο, περατό βίο, αλλήλ το δεύτερο ικανοποιεί την επιθυμία μου για τον αιώνιο βίο· το πρώτο έχει μόνο περιορισμένες, προσδιορισμένες, περατές επιδράσεις, αλλήλ το δεύτερο έχει άπειρες, παντοδύναμες επιδράσεις, επιδράσεις που ξεπερνούν τη φύση του νερού, επιδράσεις δηλαδή που παροντοποιούν και εξαντικειμενικεύουν την ουσία του θείου όντος που δεν είναι δεσμευμένη σε κανένα φραγμό της φύσης, την απεριόριστη ουσία της ανθρώπινης δύναμης της πίστης και της φαντασίας που δεν είναι δεσμευμένη σε κανένα φραγμό της εμπειρίας και του Λόγου. Αλλήλ δεν είναι ο δημιουργός του βαπτιστικού ύδατος επίσης δημιουργός του φυσικού ύδατος; Πώς σχετίζεται λοιπόν αυτός με τον δημιουργό της φύσης; Ακριβώς όπως σχετίζεται το βαπτιστικό ύδωρ με το φυσικό ύδωρ· το μεν δεν μπορεί να υπάρχει αν δεν υπάρχει το δε· αυτό είναι ο όρος του, το μέσο του. Έτσι, ο δημιουργός της φύσης είναι *απλώς ο όρος για τον δημιουργό του ανθρώπου*. Όποιος δεν έχει το φυσικό ύδωρ στο χέρι του πώς μπορεί να συνδυάσει υπερφυσικές επιδράσεις με το ίδιο; Πώς μπορεί να δώσει αιώνιο βίο εκείνος που δεν προστάζει τον πρόσκαιρο βίο; Πώς μπορεί να αποκαταστήσει το σώμα μου που θα έχει γίνει σκόνη εκείνος τον οποίο δεν υπακούν τα στοιχεία της φύσης; Αλλήλ ποιος είναι κύριος και αφέντης της φύσης εκτός από εκείνον που είχε την εγγενή και ενεργό δύναμη να τη δημιουργήσει εκ του μηδενός απλώς μέσα από τη βούλησή του; Όποιος λοιπόν δηλώνει το συνδυασμό της υπερφυσικής ουσίας της βάπτισσης με το φυσικό ύδωρ ως μια ανόητη αντίφαση, αυτός ως δηλώνει και το συνδυασμό του υπερφυσικού όντος του Δημιουργού με τη φύση ως μια τέτοια αντίφαση· διότι μεταξύ των επιδράσεων του βαπτιστικού και του κοινού νερού υπάρχει τόσο πολλή ή τόσο λίγη συνοχή όσο και μεταξύ του υπερφυσικού δημιουργού και της τόσο φυσικής φύσης. Ο δημιουργός ηηγάζει από την ίδια ηγή από την οποία κληρονομεί το υπερφυσικό, το θαυματουργό βαπτιστικό ύδωρ. Στο βαπτιστικό ύδωρ έχεις μόνο την ουσία του Δημιουργού, την ουσία του Θεού σε ένα *αισθητηριακό παράδειγμα* προ οφθαλμών. Πώς μπορείς λοιπόν να απορρίπτεις το θαύμα της βάπτισσης και αλλήλ θαύματα όταν αφήνεις να υπάρχει το ον του Δημιουργού, δηλαδή το ον του *θαύματος*; Με αλλήλ λόγια: πώς απορρίπτεις τα *μικρά* θαύματα όταν παραδέχεσαι το *μεγάλο* θαύμα της Δημιουργίας; Αλλήλ, βέβαια, στον κόσμο της θεολογίας τα πράγματα βαίνουν όπως στον κόσμο της πολιτικής: τους μικρούς κλέφτες τους κρεμάμε, και τους μεγάλους τους αφήνουμε να φύγουν.

50.

Η πρόνοια που εκφράζεται στη φυσική τάξη, σκοπιμότητα και νομοτέλεια δεν είναι η πρόνοια της θρησκείας. Η δεύτερη βασίζεται σε ελευθερία, η πρώτη σε αναγκαιότητα, η δεύτερη είναι απεριόριστη και άνευ όρων, η πρώτη είναι περιορισμένη, εξαρτώμενη από χιλίων ειδών όρους, η δεύτερη είναι ειδική, ατομική, η πρώτη εκτείνεται μόνο στο όλην, στο γένος, αλλά εγκαταλείπει το μεμονωμένο άτομο στην τύχη. «Πολλοί» (Πολλοί; Όλοι εκείνοι για τους οποίους ο Θεός ήταν κάτι περισσότερο από τη μαθηματική, φανταστική αφετηρία της φύσης) λέει ένας θεϊστικός φυσιολόγος*

**Ο Feuerbach παραπέμπει στο βιβλίο του διάσημου εντομολόγου και φυσιολόγου Johann Christian Fabricius (1743-1808) με τίτλο «Παρατηρήσεις για τις γενικές διαρρυθμίσεις της φύσης» («Beitrachtungen über die allgemeinen Einrichtungen der Natur»). Αμβούργο 1781.*

***Το Ντόντο ήταν ένα ενδημικό πουλί, ύψους περίπου ενός μέτρου, που ζούσε κυρίως στο νησί του Μαυροβίου, στον Ινδικό ωκεανό. Εξαλείφθηκε λόγω της ανθρωπίνης παρουσίας στο νησί, στα τέλη του 17ου αιώνα.*

Ο Μεγαλόκερως (γερμανιστί Riesenhirsch) ήταν ένα είδος ελιφανού που έζησε στην ύστερη Πλειστόκαινο περίοδο στην Ευρασία και τη βόρεια Αφρική.

«έχουν παραστήσει τη συντήρηση του κόσμου, ιδιαίτερα δε του ανθρώπου, ως άμεση, ως ειδική, ως εάν ο Θεός να κυβερνά τις πράξεις όλων των πηασμάτων, να τις διευθύνει σύμφωνα με τη δική του προτίμηση [...]. Μετά την εξέταση των φυσικών νόμων είναι όμως αδύνατον να παραδεχτούμε αυτή την ειδική κυβέρνηση και επιτήρηση των δράσεων των ανθρώπων και των λοιπών πηασμάτων [...]. Αυτό το αναγνωρίζουμε από την ισχνη μέριμνα της φύσης για τα μεμονωμένα μέλη της.²² Χιλιάδες από αυτά θυσιάζονται με όλο τον πλούτο της φύσης χωρίς διασταγμό, χωρίς μεταμέλεια [...]. Ακόμη και στους ανθρώπους συμβαίνει το ίδιο πράγμα. Ούτε καν το ήμισυ του ανθρώπινου γένους δεν φτάνει στο δεύτερο έτος της ηλικίας, αλλά πεθαίνει χωρίς σχεδόν να έχει γνωρίσει ότι κάποτε έζησε. Αυτό το γνωρίζουμε από τα ατυχήματα και τις δυσάρεστες καταστάσεις όλων των ανθρώπων, τόσο των καλών όσο και των κακών, πράγματα τα οποία δεν μπορούν να συμβιβαστούν με την ειδική συντήρηση ή συνεπίδραση του Δημιουργού». Αλλά μια κυβέρνηση, μια πρόνοια που δεν είναι ειδική δεν αντιστοιχεί στο σκοπό, στην ουσία, στην έννοια μιας πρόνοιας· διότι η πρόνοια πρέπει να άρει την τύχη, αλλά αυτή την αφήνει ακριβώς να

22. Παρεμπιπτόντως, η φύση «μεριμνά» εξίσου λίγο για το γένος ή το είδος. Το είδος διατηρείται για τον απλό λόγο ότι δεν είναι τίποτε άλλο από το σύνολο των ατόμων που αναπαράγονται και πολλαπλασιάζονται μέσω συνουσίας. Ως εκ τούτου οι τυχαίες καταστροφικές επιδράσεις στις οποιες είναι εκτεθειμένο το μεμονωμένο άτομο δεν πλήττουν τα άλλα άτομα. Η ποσότητα συντηρεί. Εντούτοις όμως, ή μάλλον ακριβώς για τους ίδιους λόγους για τους οποίους καταστρέφεται το μεμονωμένο άτομο, πεθαίνουν επίσης ακόμη και είδη. Έτσι εξαφανίστηκε το [πτηνό] Ντόντο, έτσι και ο ιρλανδικός Μεγαλόκερως, ** έτσι εξαφανίζονται και τώρα ακόμη πολλά ζωικά είδη ως συνέπεια της θήρας από τους ανθρώπους και της διαρκώς επεκτεινόμενης καλλιέργειας σε περιοχές όπου κάποτε ή μέχρι πρότινος υπήρχαν σε μεγάλους πληθυσμούς, όπως, για παράδειγμα, οι φώκιες από τα νησιά της Νοτίου Σκωτίας, και με την πάροδο του χρόνου θα εξαφανιστούν εντελώς από την όψη της γης.

υπάρχει, και συνεπώς είναι το ίδιο σαν να μην υπάρχει *καμία* πρόνοια. Έτσι, για παράδειγμα, είναι ένας «νόμος της θείας οικονομίας» στη φύση, δηλαδή μια συνέπεια φυσικών αιτιών, το ότι ανάλογα με τον αριθμό των ετών ο θάνατος των ανθρώπων συμβαίνει και αυτός με συγκεκριμένους αριθμούς, ότι, για παράδειγμα, στο πρώτο έτος πεθαίνει ένα παιδί ανά τρία ή τέσσερα παιδιά, στο πέμπτο έτος ένα ανά 25, στο έβδομο ένα ανά 50, στο δέκατο ένα ανά 100, αλλή εντούτοις είναι τυχαίο, μη προσδιορισμένο από αυτόν το νόμο και εξαρτώμενο από άλλους τυχαίους λόγους το ότι πεθαίνει ακριβώς αυτό εδώ το παιδί αλλή τα άλλα τρία ή τέσσερα μένουν στη ζωή. Έτσι και ο «γάμος είναι μια διάταξη του Θεού», είναι ένας νόμος της φυσικής πρόνοιας για τον πολλαπλασιασμό του ανθρώπινου γένους, συνεπώς για εμένα αποτελεί καθήκον. Αλλή δεν μου λέει τίποτε για το εάν πρέπει να παντρευτώ αυτήν τη γυναίκα ή εάν αυτή, λόγω ενδεχομένως ενός τυχαίου οργανικού σφάλματος, είναι ανίκανη ή στείρα. Ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο, επειδή ακριβώς στην εφαρμογή του νόμου στη συγκεκριμένη, μεμονωμένη περίπτωση, ακριβώς στην κρίσιμη στιγμή της απόφασης, στην πίεση της χρείας η φυσική πρόνοια, η οποία στ' αλήθεια δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια τη φύση, με αφήνει σύζυλο, έτσι επικαλούμαι μέσα από αυτήν έναν ανώτερο φορέα, την *υπερφυσική πρόνοια των θεών*, ο σθαθμός των οποίων με φωτίζει ακριβώς εκεί όπου σταματά το φως της φύσης, η διοίκησή τους αρχίζει ακριβώς εκεί όπου τελειώνει η διοίκηση της φυσικής πρόνοιας. Οι θεοί γνωρίζουν και μου λένε, ορίζουν αυτό που αφήνει η φύση στο σκοτάδι της απροσδιοριστίας, αυτό που εγκαταλείπει στην τύχη. Το πεδίο του τυχαίου, του «θετικού», του ατομικού, του απρόβλεπτου, του ανυπολόγιστου, τόσο με τη συννησιμένη όσο και με τη μεταφυσική έννοια, είναι το πεδίο των θεών, το πεδίο της θρησκευτικής πρόνοιας. Ο δε χρησμός και η προσευχή είναι οι θρησκευτικοί τρόποι για το πώς ο άνθρωπος καθιστά το τυχαίο, το σκοτεινό, το αβέβαιο ένα αντικείμενο της πρόνοιας, της βεβαιότητας ή ακόμη και της αισιοδοξίας.²³

51.

Οι θεοί, λέει ο Επικούρος, υπάρχουν στα μετακόσμια.* Έξοχα²⁴ υπάρχουν μόνο στον κενό χώρο, στο χάσμα που υπάρχει μεταξύ του κόσμου της πραγματικότητας και του κόσμου της παράστασης, μεταξύ του νόμου και της εφαρμογής του νόμου, μεταξύ της πράξης και της επιτυχίας της πράξης, μεταξύ του παρόντος και του μέλλοντος. Οι θεοί είναι παριστάμενα όντα, όντα της παράστασης, της φαντασίας, όντα τα οποία συνεπώς, αυστηρά μιλώντας, οφείλουν την ύπαρξή τους όχι στο παρόν αλλή μόνο στο *μέλλον* και στο *παρελθόν*. Οι θεοί που οφείλουν την ύπαρξή τους στο παρελθόν είναι οι *όχι πλέον υπαρκτοί*, οι *νεκροί*, είναι τα όντα

* Πρβλ. Διογένης Λαέρτιος (10.1.89.).

23. As συμβουλεύθει κανείς επ' αυτού, για παράδειγμα, τις διατυπώσεις του Σωκράτη στον Ξενοφώντα αναφορικά με τους χρησμούς.

24. Το πραγματικό νόημα των μετακόσμιων του Επικούρου είναι εδώ, φυσικά, αδιάφορο.

που ζουν πλέον μόνο στο θυμικό και στην παράσταση, και η λιτρεία των οποίων σε ορισμένους λαούς αποτελεί τη συνολική θρησκεία τους, στους δε περισσότερους ένα σημαντικό, ουσιώδες τμήμα της θρησκείας. Απειρώς όμως ισχυρότερα από το παρελθόν δρα το μέλλον στο θυμικό· το παρελθόν αφήνει πίσω του το σιωπηλό αίσθημα της ανάμνησης, αλλή το μέλλον στέκει μπροστά μας με τους τρόμους της κόλασης ή με τις μακαριότητες του ουρανού. Οι θεοί που βγαίνουν από τους τάφους είναι συνηώς αυτοί οι ίδιοι μόνο σκιές θεών· οι αθηνοί, οι ζωντανοί θεοί, οι αφέντες της βροχής και του ήλιου, του κεραυνού και της βροντής, της ζωής και του θανάτου, του ουρανού και της κόλασης οφείλουν και αυτοί την ύπαρξή τους μόνο στις δυνάμεις του φόβου και της ελπίδας οι οποίες διαφεντεύουν τη ζωή και το θάνατο, και οι οποίες φωταγωγούν τη σκοτεινή άβυσσο του μέλλοντος με όντα της παράστασης. Το παρόν είναι άκρως πεζό, οηοκλήρωμένο, καθορισμένο, αδύνατο να αλλιάξει, εκηληρωμένο, αποκλειστικό· στο παρόν η παράσταση συμπίπτει με την πραγματικότητα· εντός του οι θεοί δεν έχουν καμία θέση, κανένα χώρο δράσης· το παρόν είναι άθεο. Αλλή το μέλλον είναι το βασίλειο της ποίησης, το βασίλειο της απεριόριστης δυνατότητας και τυχαιότητας – το μελλοντικό μπορεί να είναι είτε έτσι είτε αλλιώς, έτσι όπως το επιθυμώ ή έτσι όπως το φοβάμαι· δεν έχει εμπέσει ακόμη στον σκληρό κλήρο της αμεταβλητότητας· κυμαίνεται ακόμη μεταξύ Είναι και Μη Είναι, ψηλά πάνω από τη «κυδαία» πραγματικότητα και απτότητα· ανήκει ακόμη σε έναν άλλον, «αόρατο» κόσμο, σε έναν κόσμο που δεν τίθεται σε κίνηση από τους νόμους της βαρύτητας, αλλή μόνο από τα νεύρα του αισθήματος. Ο κόσμος αυτός είναι ο κόσμος των θεών. Το παρόν ανήκει σε *εμένα*, αλλή το μέλλον στους θεούς. Τώρα είμαι· αυτή την παροντική, αλλή βέβαια αμέσως παρελθούσα στιγμή δεν μπορούν πλέον να μου την πάρουν οι θεοί· αυτό που έχει συμβεί, όπως έλεγαν ήδη οι αρχαίοι, δεν μπορεί να το ανατρέψει ούτε η θεία παντοδυναμία. Θα υπάρχω όμως άραγε την επόμενη στιγμή; Εξαρτάται η επόμενη στιγμή του βίου μου από τη δική μου *θούληση* ή μήπως βρίσκεται σε *αναγκαιά* συνάφεια με την παρούσα; Όχι! Μια αναρίθμητη στρατιά τυχαιότητων: το έδαφος κάτω από τα πόδια μου, η σκεπή πάνω από το κεφάλι μου, ένας κεραυνός, ένα βόθλι, μία πέτρα, ακόμη και ένα σταφύλι που αντί για τον οισοφάγο πηγαίνει στο λάρυγγα, μπορεί ανά πάσα στιγμή να αποκόψει τη διηνεκώς επερχόμενη στιγμή από την παρούσα. Αλλή οι καλοί θεοί αποδιώχνουν αυτή τη βίαιη αποκοπή· με τα αιθέρια, τα απρόσβλητα σώματά τους πληρούν όλους τους πόρους του ανθρώπινου σώματος οι οποίοι είναι εκτεθειμένοι σε όλες τις δυνατές βλαβερές επιδράσεις· συνδέουν την επερχόμενη στιγμή με την παρελθούσα· διαμεσολαβούν το μέλλον με το παρόν· είναι και έχουν σε μια αδιάκοπη συνοχή αυτό που οι άνθρωποι –οι *πορώδεις* θεοί– είναι και έχουν μόνο στα μετακόσμια, μόνο με διακοπές. (Η θεία οντότητα είναι η βέβαιη αβεβαιότητα, η παρούσα απουσία, η πραγματική μη πραγματικότητα ή δυνατότητα, το παρόν μέλλον, η εκηληρωμένη ελπίδα, η πραγματοποιημένη επιθυμία.)

52.

Η *καλοσύνη* είναι η *ουσιώδης ιδιότητα* των θεών· πώς μπορούν όμως να είναι καλοί εάν *δεν είναι παντοδύναμοι*, εάν δεν είναι ελεύθεροι από τους νόμους της φυσικής πρόνοιας, δηλαδή από τις αλυσίδες της φυσικής αναγκαιότητας, εάν δεν αποδεικνύονται στις ατομικές περιπτώσεις που αποφασίζουν για ζωή και θάνατο ως οι *κύριοι της φύσης*, αλλά ως *φίλοι* και *ευεργέτες* των ανθρώπων, όταν δηλαδή *δεν κάνουν θαύματα*; Οι θεοί ή μάλλον η φύση έχει εφοδιάσει τον άνθρωπο με σωματικές και πνευματικές δυνάμεις για να μπορεί ο ίδιος να συντηρείται. Αρκούν όμως *πάντα* αυτά τα φυσικά μέσα αυτοσυντήρησης; Μήπως δεν έρχομαι συχνότατα σε καταστάσεις όπου είμαι σίγουρα χαμένος εάν ένα υπερφυσικό χέρι δεν σταματήσει την αδιάστακτη πορεία της φυσικής τάξης; Η φυσική τάξη είναι καλή· είναι όμως *πάντα* καλή; Αυτή η διαρκής βροχή, αυτή η διαρκής ξηρασία, για παράδειγμα, είναι εντελώς τακτοποιημένη, αλλά άραγε εγώ, η οικογένειά μου, αυτός ο ίδιος ο λαός δεν πρέπει να κατασραφεί ως επακόλουθό της εάν δεν βοηθήσουν οι θεοί να σταματήσει αυτή η ξηρασία;²⁵ Τα θαύματα είναι συνεπώς *αξεχώριστα* από τη *θεία* κυβέρνηση και πρόνοια, είναι μάλιστα οι μοναδικές αποδείξεις, αποκαλύψεις και εμφανίσεις των θεών ως δυνάμεων και όντων διαφορετικών από τη φύση· *άρση των θαυμάτων* σημαίνει *άρση των ίδιων των θεών*. Σε τι διαφέρουν οι θεοί από τους ανθρώπους; Μόνο στο ότι αυτοί είναι *χωρίς* φραγμούς εκεί όπου οι άλλοι είναι *με* φραγμούς, στο ότι δηλαδή είναι *πάντα* ενώ οι άλλοι είναι μόνο *πρόσκαιρα*, προς στιγμήν.²⁶ Οι άνθρωποι ζουν – η ζωτικότητα είναι *θεία* ιδιότητα, η ζωτικότητα είναι *ουσιώδης* ιδιότητα, είναι *θεμελιώδης* όρος της θεότητας– αλλά δυστυχώς όχι για πάντα, πεθαίνουν, ενώ αντιθέτως οι θεοί είναι οι αθάνατοι, οι αιώνιως ζώντες· οι άνθρωποι είναι και αυτοί ευτυχημένοι, απλώς όχι αδιάκοπα όπως οι θεοί· οι άνθρωποι είναι και αυτοί *καλοί*, αλλά *όχι πάντα*, και σ' αυτό ακριβώς συνίσταται, σύμφωνα με τον *Σωκράτη*, η διαφορά της θεότητας από την ανθρωπότητα, στο ότι [η πρώτη] είναι *πάντα καλή*· και οι άνθρωποι απολαμβάνουν επίσης, σύμφωνα με τον *Αριστοτέλη*, τη *θεία* μακαριότητα της νόησης, αλλά σ' αυτούς η πνευματική δραστηριότητα διακόπτεται από κάποιες άλλες διαρρυθμίσεις και δραστηριότητες. Οι θεοί και οι άνθρωποι έχουν συνεπώς τις ίδιες ιδιότητες, τους ίδιους βιοτικούς κανόνες, απλώς οι μεν χωρίς περιορισμούς και εξαιρέσεις και οι δε με αυτές. Όπως ο επέκεινα βίος δεν είναι τίποτε άλλο από τη *συνέχεια* αυτού του βίου που *δεν έχει διακοπή από το θάνατο*, έτσι και το θείο *ον* δεν είναι τίποτε άλλο από τη *συνέχεια* του ανθρώπινου όντος

25. Οι Χριστιανοί προσεύχονται και αυτοί στο Θεό τους, ακριβώς όπως οι Έλληνες στον Δία, για βροχή και πιστεύουν πως τέτοιες προσευχές εισακούονται. «Υπήρχε» λέγεται στις επιτραπέζιες ομιλίες του Λούθηρου «μια μεγάλη ξηρασία, γιατί δεν είχε βρέξει για πολύ καιρό, και τα σπαρτά στα χωράφια άρχισαν να ξεραίνονται, και τότε προσευχήθηκε ο δρ. Μ.Λ. ξανά και ξανά και στο τέλος είπε με μεγάλο στεναγμό: Αχ, Κύριε, άκου την προσευχή μας και τον γεμάτο παχάρα στεναγμό μας, γιατί δεν μας ακούς; Ακριβώς την ίδια εκείνη νύχτα μετά την προσευχή ήρθε μια πολύ καλή ζωογονητική βροχή».

26. Σαφώς, η *άρση των φραγμών* έχει ως συνέπεια την ένταση και την αλληλαγή, αλλά δεν αλπει την ταυτότητα του όντος.

που δεν έχει διόλου διακοπή από τη φύση – η αδιάκοπη, η απεριόριστη ουσία του ανθρώπου. Σε τι διαφέρουν όμως τα θαύματα από τις επιδράσεις της φύσης; Σε αυτό ακριβώς που διαφέρουν οι θεοί από τους ανθρώπους. Το θαύμα κάνει καλή ή τουλάχιστον αβλαβή μια επίδραση ή ιδιότητα της φύσης η οποία σ' αυτή την ειδική περίπτωση δεν είναι καλή· βοηθά έτσι, ώστε να μη βυθιστώ και να μην πνιγώ στο νερό εάν έχω την ατυχία να πέσω μέσα του, κάνει τη φωτιά να μη με κάψει, την πέτρα που πέφτει στο κεφάλι μου να μη με χτυπήσει, κοντολογίς καθιστά *διαρκώς καλή* ουσία την τότε ευεργετική, τότε βλαβερή, τότε φιλόανθρωπη, τότε εκθρική για τον άνθρωπο ουσία. Οι θεοί και τα θαύματα οφείλουν την ύπαρξή τους μόνο στις εξαιρέσεις από τον κανόνα. Η θεότητα είναι η άρση των ελλείψεων και των φραγμών στον άνθρωπο, οι οποίοι ακριβώς προκαλούν τις εξαιρέσεις από τον κανόνα, το θαύμα είναι η άρση των ελλείψεων και των φραγμών στη φύση. Τα φυσικά όντα είναι προσδιορισμένα και συνεπώς περιορισμένα όντα. Αυτός ο φραγμός τους είναι σε ανώμαλες καταστάσεις ο λόγος της φθοράς τους για τον άνθρωπο· αλλ' υπό την έννοια της θρησκείας δεν είναι ένας αναγκαίος αλλ' ένας αυθαίρετος φραγμός, τιθέμενος από το Θεό, άρα καταργητέος, εάν το απαιτεί η χρεία, δηλαδή το καλό του ανθρώπου. Το να απορρίπτουμε τα θαύματα με το πρόσχημα ότι δεν αρμόζουν στην αξιοσύνη και τη σοφία του Θεού, δυνάμει των οποίων αυτός εξαρχής σταθεροποίησε και καθόρισε εκ των προτέρων για όλη την αιωνιότητα τα πάντα όπως είναι με τον καλύτερο τρόπο, σημαίνει να θυσιάζουμε τον άνθρωπο στη φύση, τη *θρησκεία* στη *διάνοια*, σημαίνει να κηρύττουμε τον αθεϊσμό *εν ονόματι του Θεού*. Ένας Θεός που εκπληρώνει μόνο τέτοιες παρακλήσεις και επιθυμίες του ανθρώπου οι οποίες μπορούν να εκπληρωθούν και *χωρίς αυτόν*, των οποίων η εκπλήρωση βρίσκεται *εντός των ορίων και όρων των φυσικών αιτιών*, ο οποίος δηλαδή βοηθά μόνο όσο βοηθούν η τέχνη και η φύση αλλ' ή παύει να βοηθά από τη στιγμή που τελειώνει η *materia medica*, ένας τέτοιος Θεός δεν είναι τίποτε άλλο από την προσωποποιημένη φυσική αναγκαιότητα που κρύβεται πίσω από το όνομα του Θεού.

53.

Η πίστη σε ένα Θεό είναι είτε πίστη στη φύση (στο αντικειμενικό ον) ως ένα ανθρώπινο (αντικειμενικό) ον ή είναι πίστη στην ανθρώπινη ουσία ως την ουσία της φύσης. Η πρώτη πίστη είναι φυσική θρησκεία, πολυθεϊσμός,²⁷ ενώ η δεύτερη είναι πνευματική, ανθρώπινη θρησκεία, μονοθεϊσμός. Ο πολυθεϊστής θυσιάζεται στη φύση, δίνει στη φύση ανθρώπινο οφθαλμό και ανθρώπινη καρδιά· ο μονοθεϊστής θυσιάζει τη φύση στον εαυτό του, δίνει στον ανθρώπινο οφθαλμό και στην καρδιά τη δύναμη και την κυριαρχία πάνω στη φύση· ο πολυθεϊστής εξαρτά το ανθρώπινο ον από τη φύση, ο μονοθεϊστής τη φύση από το ανθρώπινο ον· ο μὲν λέει: *αν δεν υπάρχει η φύση, τότε δεν υπάρχω και εγώ*· αλλ' ή ο άλλος λέει αντιστρόφως: *εάν δεν*

27. Ο χαρακτηρισμός του πολυθεϊσμού εν γένει ως φυσικής θρησκείας έχει μόνο σχετική, ανυθετική ισχύ.

υπάρχω εγώ, τότε δεν υπάρχει ο κόσμος, η φύση. Η πρώτη βασική πρόταση της θρησκείας λέει: Δεν είμαι τίποτε απέναντι στη φύση, τα πάντα απέναντί μου είναι Θεός, τα πάντα μου εμπνέουν το αίσθημα της εξάρτησης, τα πάντα μπορούν να μου φέρουν τύχη και ατυχία, σωτηρία και καταστροφή, αν και με τυχαίο τρόπο, αλλά ο άνθρωπος δεν διακρίνει αρχικά μεταξύ αιτίας και τυχαίας αφορμής· τα πάντα είναι συνεπώς αντικείμενο της θρησκείας. Η θρησκεία στη σκοπιά αυτού του άκριτου αισθήματος εξάρτησης είναι ο ηεγόρενος φετικισμός, το θεμέλιο του πολυθεϊσμού. Αντιθέτως, η τελική πρόταση της θρησκείας λέει: δεν υπάρχει τίποτε απέναντί μου, όλη η εξοχότητα των ουράνιων σωμάτων, των υπέρτατων θεών του πολυθεϊσμού, εξαφανίζεται μπροστά στην εξοχότητα της ανθρωπίνης ψυχής, όλη η δύναμη του κόσμου εξαφανίζεται μπροστά στη δύναμη της ανθρωπίνης καρδιάς, όλη η αναγκαιότητα της νεκρής, ασυνείδητης φύσης εξαφανίζεται μπροστά στην αναγκαιότητα του ανθρώπινου, του συνειδητού όντος, διότι τα πάντα είναι για εμένα μόνο ένα μέσο. Αλλά η φύση δεν θα ήταν για εμένα εάν ήταν από τον εαυτό της, εάν δεν ήταν από το Θεό. Εάν ήταν από τον εαυτό της, δηλαδή αν εμπεριείχε τη βάση της ύπαρξής της, τότε θα είχε μια αυτοτελή ουσία, ένα πρωταρχικό Είναι και μια ουσία χωρίς σχέση με εμένα, ανεξάρτητα από εμένα. Η σημασία της φύσης να μην είναι τίποτε για τον εαυτό της και να είναι απλώς ένα μέσο για τον άνθρωπο χρονολογείται συνεπώς μόνο από τη Δημιουργία· αλλά αυτή η σημασία αποκαλύπτεται προπάντων στις περιπτώσεις όπου ο άνθρωπος έρχεται σε σύγκρουση με τη φύση, όπως στη χρεία, στον θάνασιμο κίνδυνο, αλλά η φύση θυσιάζεται για το καλό του ανθρώπου – [δηλαδή αποκαλύπτεται] στα θαύματα. Συνεπώς η προκείμενη του θαύματος είναι η Δημιουργία· το θαύμα είναι η διαπίστωση, το επακόλουθο, η αλήθεια της Δημιουργίας. Η Δημιουργία σχετίζεται με το θαύμα όπως το γένος ή το είδος με το μεμονωμένο άτομο· το θαύμα είναι η πράξη της δημιουργίας σε μία ιδιαίτερη, μεμονωμένη περίπτωση. Ή: η Δημιουργία είναι η θεωρία· η πράξη, η εφαρμογή της είναι το θαύμα. Ο Θεός είναι η αιτία, ο άνθρωπος είναι ο σκοπός του κόσμου, δηλαδή ο Θεός είναι το πρώτο ον στη θεωρία, αλλά ο άνθρωπος είναι το πρώτο ον στην πράξη. Η φύση δεν είναι τίποτε για το Θεό –δεν είναι παρά ένα παιχνίδι της παντοδυναμίας του– αλλά μόνο ούτως ώστε σε περίπτωση ανάγκης, [αλλά και] εν γένει, αυτή να μην είναι και να μη δύναται τίποτε ενάντια στον άνθρωπο. Στον Δημιουργό ο άνθρωπος εγκαταλείπει τους φραγμούς της ουσίας του, της «ψυχής» του, στο θαύμα εγκαταλείπει τους φραγμούς της ύπαρξής του, του σώματός του, στον ένα καθιστά ουσία του κόσμου την άρατη, τη νοούσα και νοούμενη ουσία του, ενώ στο άλλο την ορατή, την πρακτική, την ατομική ουσία του, στον μεν νομιμοποιεί το θαύμα, στο δε απλώς το επιτελεί. Στο θαύμα εκληρώνεται συνεπώς ο σκοπός της θρησκείας με αισθητηριακό εκηϊκευτικό τρόπο – η κυριαρχία του ανθρώπου στη φύση, η θεότητα του ανθρώπου [καθίσταται] μια αισθητηριακή αλήθεια. Ο Θεός κάνει θαύματα, αλλά κατόπιν παράκλησης του ανθρώπου, ακόμη δε και αν όχι ως συνέπεια μιας ρητής προσευχής, εντούτοις με το νόημα του ανθρώπου, σε ομοφωνία με τις πιο κρυφές, τις πιο ενδόμυχες ευχές. Η Σάρα γέλασε όταν ο Κύριος της υποσχέθηκε ένα αγοράκι στα γεράματά της [Γένεσις 17:17-19], αλλά είναι σίγουρο ότι ακόμη

και τότε η απόκτηση απογόνων ήταν η ανώτερη σκέψη και επιθυμία της. Ο κρυφός θαυματουργός είναι συνεπώς ο άνθρωπος, αλλή στην πορεία του χρόνου –ο χρόνος αποκαλύπτει κάθε μυστικό– γίνεται και πρέπει να γίνει ο φανερωμένος, ο ορατός θαυματουργός. Αρχικά ο άνθρωπος δέχεται θαύματα, και τελικά κάνει ο ίδιος θαύματα· αρχικά είναι αυτός ένα αντικείμενο του Θεού, και τελικά είναι Θεός αυτός ο ίδιος· πρώτα Θεός στη καρδιά, εν πνεύματι, στη σκέψη, και τέλος Θεός εν σαρκί. Αλλά

* Ο Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) ήταν ένας από τους διασημότερους δοκιμογράφους, κριτικούς και πειραματικούς φυσικούς του 18ου αιώνα. Υπήρξε κλασικός συγγραφέας του Διαφωτισμού, καλλιεργώντας όχι μόνο την πρωτοποριακή για την περίοδο φυσική επιστήμη, αλλά και την καλλιτεχνική κριτική, στην οποία ενδεικτική είναι η χρήση της ειρωνείας.

η σκέψη είναι ντροπαλή, η αισθητηριακότητα είναι αδιάντροπη, η σκέψη είναι σιωπηλή και επιφυλακτική, η αισθητηριακότητα μιλά ανοιχτά και απερίφραστα, ως εκ τούτου οι εκφράσεις της εκτίθενται στο γέλιο όταν αντιφάσκουν με το Λόγο, διότι εδώ η αντίφαση είναι προφανής, αναμφισβήτητη. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ντρέπονται οι σύγχρονοι εθνικιστές να πιστέψουν στον ένσαρκο Θεό, δηλαδή στο αισθητηριακό, το προφανές θαύμα, αλλά δεν ντρέπονται να πιστέψουν στον μη αισθητηριακό Θεό, δηλαδή στο μη αισθητηριακό, το κρυφό θαύμα. Αλλά θα έλθει ο καιρός όπου θα εκπληρωθεί η προφητεία του Lichtenberg,* όπου

η πίστη σε ένα Θεό εν γένει, άρα και σε έναν ορθολογιστικό Θεό, θα ισχύει και αυτή ως δεσιδαιμονία, όπως ήδη τώρα η πίστη στον ενσαρκωμένο, τον θαυματουργό Θεό, δηλαδή τον χριστιανικό Θεό, ισχύει ως δεσιδαιμονία, όπου δηλαδή αντί για το εκκλησιαστικό φως της αφελιούς πίστης και αντί για το ημίφως της ορθολογικής πίστης θα είναι το καθαρό φως της φύσης και του Λόγου που θα φωτίζει και θα θερμαίνει την ανθρωπότητα.

54.

Όποιος δεν έχει για το Θεό του κανένα άλλο υλικό από εκείνο που του προσφέρει η φυσική επιστήμη, η σοφία του κόσμου ή εν γένει η φυσική εποπτεία, όποιος δηλαδή τον πληροί μόνο με φυσικά υλικά, και δεν νοεί με αυτή την έννοια [του Θεού] τίποτε άλλο από την αιτία ή την αρχή των νόμων της αστρονομίας, της φυσικής, της γεωλογίας, της ορυκτολογίας, της φυσιολογίας, της ζωολογίας και της ανθρωπολογίας, αυτός ως είναι αρκετά έντιμος και ας αποφυγεί το όνομα του Θεού, διότι μια φυσική αρχή είναι πάντα ένα φυσικό αν και όχι αυτό που συγκροτεί ένα Θεό.²⁸ Όσο λίγο ένας ναός

28. Απεριόριστη είναι η αυθαιρεσία στη χρήση των λέξεων. Δεν υπάρχουν όμως άλλες λέξεις που να χρησιμοποιούνται με τέτοια αυθαιρεσία, που να έχουν λάβει τόσο αντιφατικές σημασίες όσο οι λέξεις: Θεός και θρησκεία. Πόθεν αυτή η αυθαιρεσία, αυτή η σύγχυση; Διότι, λόγω φόβου ή δειλίας να διατυπώσει κανείς αντιρρήσεις στις απόψεις τους που είναι καθιερωμένες λόγω της αρχαιότητάς τους, διατηρεί τα αρχαία ονόματα –διότι είναι μόνο το όνομα, μόνο η επίφαση αυτό που κυβερνά τον κόσμο, ακόμη και τον κόσμο που πιστεύει στο Θεό–, αλλά συνδυάζει μαζί τους εντελώς διαφορετικές έννοιες, που έχουν αποκτηθεί στη διάρκεια του χρόνου. Ήτσι ήταν και με τους ελληνικούς Θεούς, οι οποίοι στη διάρκεια του

που έχει μετατραπεί σε μουσείο φυσικής ιστορίας παραμένει και ονομάζεται οίκος Θεού, τόσο λίγο είναι Θεός ένας Θεός η ουσία και οι επιδράσεις του οποίου αποκαλύπτονται μόνο σε αστρονομικά, γεωλογικά, ζωολογικά, ανθρωπολογικά έργα· ο Θεός είναι μια *θρησκευτική λέξη*, ένα *θρησκευτικό αντικείμενο* και *ον*, όχι ένα φυσικό, αστρονομικό *ον*, κοντολογίς δεν είναι ένα *κοσμικό ον*· ο Θεός αποκαλύπτεται βεβαίως και μέσα στον κόσμο, στη φύση, αλλά εντός της αποκαλύπτεται μόνο *όπως αυτή η ίδια είναι ένα αντικείμενο της θρησκείας*, όχι της φυσικής επιστήμης, της φυσικής, της *μη* θρησκευτικής εποπτείας. Η φύση ως αντικείμενο της θρησκείας είναι το θαύμα· ακόμη και στην τακτική, τη συνηθισμένη πορεία της φύσης *η θρησκεία* δεν αντικρίζει *καμία φύση, καμία αναγκαιότητα*, αλλά μόνο την άμεση βούληση του Θεού. «Deus et Cultus» λέει ο Λούθηρος στις επιτραπέζιες ομιλίες, «sunt relativa, ο Θεός και η *θεία* λειτουργία συμπίπτουν, *το ένα δεν μπορεί να είναι χωρίς το άλλο*, διότι ο Θεός πρέπει *κάθε φορά* να είναι Θεός ενός ανθρώπου ή ενός λαού, και διαρκώς είναι σε Praedicamento Relationis, αλληλοσυσχετίζεται. Ο Θεός θέλει να τους έχει όλους εκείνους που τον επικαλούνται και τον τιμούν, διότι το να έχεις και το να τιμάς ένα Θεό είναι ένα και το αυτό, *sunt relativa*, όπως ο *άνδρας* και η *γυναίκα* στο γάμο, *δεν μπορεί το ένα να υπάρχει χωρίς το άλλο*». Ο Θεός προϋποθέτει λοιπόν ανθρώπους που τον τιμούν και τον λατρεύουν· ο Θεός είναι ένα *ον* η έννοια και η παράσταση του οποίου εξαρτώνται όχι από τη φύση αλλά από τον άνθρωπο, και μάλιστα από τον θρήσκο άνθρωπο· ένα αντικείμενο λατρείας δεν υφίσταται χωρίς ένα λατρευτικό *ον*, δηλαδή ο Θεός είναι ένα αντικείμενο η ύπαρξη του οποίου είναι δεδομένη μόνο με την ύπαρξη της θρησκείας, του οποίου συνεπώς δεν υπάρχει *εκτός της θρησκείας*, *δεν είναι διαφορετικό, ανεξάρτητο* από αυτήν, [ένα αντικείμενο] στο οποίο *αντικειμενικά* δεν περιέχεται τίποτε περισσότερο από αυτό που περιέχεται *υποκειμενικά* στη θρησκεία.²⁹ Ο ήχος είναι το *αντικειμενικό ον*, ο Θεός του αυτιού, το φως είναι το *αντικειμενικό ον*, ο Θεός του οφθαλμού· ο ήχος υπάρχει μόνο για το αυτί, το φως μόνο για το μάτι· στο αυτί έχεις αυτό που έχεις στον ήχο, τρέμοντα, ταλαντευόμενα σώματα, τεταμένες μεμβράνες, πηγατοειδείς υποστάσεις· αντιθέτως, στον οφθαλμό έχεις όργανα φωτός, (διαφανείς φακούς). Το να κάνεις το Θεό αντικείμενο ή *ον* της φυσικής επιστήμης, της αστρονομίας, της ζωολογίας είναι συνεπώς ακριβώς το ίδιο με το να θέλεις να κάνεις τον ήχο αντικείμενο του οφθαλμού. Όπως ο τόνος υπάρχει μόνο μέσα στο αυτί και για το αυτί, έτσι και ο Θεός υπάρχει μόνο στη θρησκεία και για τη θρησκεία, υπάρχει *μόνο στην πίστη* και *για την πίστη*. Όπως ο ήχος ή ο τόνος ως αντικείμενο της ακοής εκφράζει μόνο την ουσία του αυτιού, έτσι και ο Θεός ως αντικείμενο, που είναι *μόνο αντι-*

χρόνου απέκτησαν τις πιο αντιφατικές σημασίες, έτσι και με τον χριστιανικό Θεό. Ο αθεϊσμός που ονομάζεται θείσμός είναι η θρησκεία του παρόντος, ο αντιχριστιανισμός που ονομάζεται Χριστιανισμός είναι ο αληθινός Χριστιανισμός του παρόντος. Mundus vult decipi [Ο κόσμος θέλει να εξαπατάται].

29. Ένα *ον* λοιπόν που είναι μόνο μια φιλοσοφική αρχή, δηλαδή μόνο ένα αντικείμενο της φιλοσοφίας, όχι όμως της θρησκείας, της λατρείας, της προσευχής, του θυμικού, ένα *ον* που δεν εκπληρώνει καμία επιθυμία, που δεν εισακούει καμία προσευχή, είναι Θεός μόνο ως προς το όνομα αλλά όχι ως προς την ουσία.

κείμενο της θρησκείας, της πίστης, εκφράζει μόνο την ουσία της θρησκείας, της πίστης. Τι κάνει όμως ένα αντικείμενο *θρησκευτικό* αντικείμενο; Όπως είδαμε: μόνο η ανθρώπινη φαντασία ή η δύναμη της φαντασίας, και η ανθρώπινη καρδιά. Αν λατρεύεις τον Γιαχβέ ή τον Άπι, τον Κεραυνό ή τον Χριστό, τη σκιά σου, όπως ο Νέγρος της Χρυσής Ακτής, ή την ψυχή σου, όπως ο αρχαίος Πέρσης, τον Flatus Ventris [στομαχικά αέρια] ή το δαίμονά σου, κοντολογίς εάν λατρεύεις ένα αισθητηριακό ή πνευματικό ον – είναι ένα και το αυτό· αντικείμενο της θρησκείας είναι μόνο κάτι *εφόσον* είναι αντικείμενο της φαντασίας και του αισθήματος, ένα αντικείμενο της πίστης· διότι ακριβώς όπως το αντικείμενο της θρησκείας, *όπως* είναι αντικείμενό της, δεν υπάρχει στην πραγματικότητα αλλά μάλλον βρίσκεται σε αντίφαση με αυτήν, έτσι είναι μόνο ένα αντικείμενο της πίστης. Έτσι, για παράδειγμα, η αθανασία του ανθρώπου ή ο άνθρωπος ως αθάνατο ον είναι ένα αντικείμενο της θρησκείας, ακριβώς όμως γι' αυτόν το λόγο είναι ένα αντικείμενο της πίστης, διότι η πραγματικότητα δείχνει ακριβώς το αντίθετο, τη θνησιμότητα του ανθρώπου. Πιστεύω σημαίνει *φαντάζομαι* ότι υπάρχει αυτό που *δεν υπάρχει*, σημαίνει, για παράδειγμα, να φαντάζομαι ότι αυτή η εικόνα είναι ζωντανό ον, ότι αυτός ο άρτος είναι σάρκα, ότι αυτός ο οίνος είναι αίμα, δηλαδή *ότι είναι* αυτό που *δεν είναι*. Προδίδει λοιπόν μεγάλη άγνοια της θρησκείας όταν ελιθίζεις να βρεις το Θεό με το τηλεσκόπιο στον ουρανό της αστρονομίας ή με τον μεγεθυντικό φακό σε έναν βοτανικό κήπο ή με την ορυκτολογική αξίνα στα ορυχεία της γεωλογίας ή με το ανατομικό νυστέρι και το μικροσκόπιο στα σπλάχνα των ζώων και των ανθρώπων – θα τον βρεις μόνο στην πίστη, μόνο στη δύναμη της φαντασίας, μόνο στην καρδιά του ανθρώπου· διότι αυτός ο ίδιος δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία της φαντασίας ή της δύναμης της φαντασίας, η ουσία της ανθρώπινης καρδιάς.

55.

«Όπως είναι η καρδιά σου έτσι είναι και ο Θεός σου». *Όπως είναι οι επιθυμίες των ανθρώπων έτσι είναι και οι θεοί τους*. Οι Έλληνες είχαν *περιορισμένους θεούς* – αυτό σημαίνει: είχαν *περιορισμένες επιθυμίες*. Οι Έλληνες δεν ήθελαν να ζήσουν αιώνια, απλώς δεν ήθελαν να γεράσουν και να πεθάνουν, δεν ήθελαν δε απόλυτα να μην πεθάνουν, απλώς δεν ήθελαν να πεθάνουν τώρα –το δυσάρεστο έρχεται πάντα νωρίς για τον άνθρωπο–, απλώς όχι στο άθος της ηλικίας, απλώς όχι με έναν βίαιο, ενώδικο θάνατο.³⁰ δεν ήθελαν

30. Ενώ συνενώσ στον Παράδεισο της χριστιανικής φαντασιολογίας ο άνθρωπος δεν θα πέθαινε και δεν θα ήταν νεκρός εάν δεν είχε αμαρτήσει, έτσι, αντίθετως, στους Έλληνες ακόμη και στην ευτυχισμένη περίοδο του Κρόνου ο άνθρωπος πέθαινε, αλλά τόσο απαλά ως εάν να κοιμόταν. Στην παράσταση αυτή πραγματοποιείται η φυσική επιθυμία του ανθρώπου. Ο άνθρωπος δεν επιθυμεί έναν αθάνατο βίο· επιθυμεί απλώς ένα βίο σωματικά μακρύ και πνευματικά υγιή, και έναν φυσικό, ενώδικο θάνατο. Για να εγκαταλείψει κανείς συνενώσ την πίστη στην αθανασία, δεν χρειάζεται τίποτε λιγότερο από μια απάνθρωπη στωική απάντηση· δεν χρειάζεται τίποτε άλλο από το να πειστεί κανείς ότι τα χριστιανικά όρθρα πίστης είναι θεμελιωμένα μόνο σε υπερνατουραλιστικές, φανταστικές επιθυμίες, και να επιστρέψει στην απλή, πραγματική φύση του ανθρώπου.

να είναι μακάριοι, ήθελαν απλώς να είναι ευδαίμονες, να ζουν αμέριμνοι, έτσι απλά· δεν στέναζαν ακόμη, όπως οι Χριστιανοί, για το ότι ήταν υποταγμένοι στην αναγκαιότητα της φύσης, στις γενετήσιες ανάγκες, στις ανάγκες του ύπνου, της τροφής και της πόσης· με τις επιθυμίες τους εντάσσονταν ακόμη στα όρια της ανθρωπίνης (δηλαδή της ελληνικά ανθρωπίνης) φύσης· δεν ήταν ακόμη δημιουργοί εκ του μηδενός, δεν έκαναν ακόμη οίνο από το νερό, απολήμμαιναν, απόσταζαν απλώς το νερό της φύσης και το μετέτρεπαν με οργανικό τρόπο στο χυμό των θεών· δεν αντλούσαν το περιεχόμενο του θείου, ευδαίμονος βίου από την απλή φαντασία αλλή από τα υλικά του υπάρχοντος κόσμου· έκτιζαν τον θείο ουρανό στη βάση αυτής της γης. Οι Έλληνες δεν καθιστούν το θείο, δηλαδή το δυνατό ον αρχέτυπο, στόχο και μέτρο του πραγματικού όντος, αλλή καθιστούν το πραγματικό ον μέτρο του δυνατού. Ακόμη και όταν μέσω της φιλοσοφίας είχαν εκληπτύνει, είχαν εξαυλώσει τους θεούς τους, οι επιθυμίες τους παρέμεναν στο έδαφος της πραγματικότητας, στο έδαφος της ανθρωπίνης φύσης. Οι θεοί είναι πραγματοποιημένες επιθυμίες, αλλή η υπέρτατη ευχή, η υπέρτατη ευτυχία του φιλοσόφου, του στοχαστή ως τέτοιου, είναι να σκέφτεται ανενόχλητος. Οι θεοί των Ελλήνων φιλοσόφων –τουλάχιστον του Έλληνα φιλοσόφου κατεξοχήν, του φιλοσοφικού Δία, του Αριστοτέλη– είναι συνεπώς ανενόχλητοι στοχαστές· η μακαριότητα, η θεότητα συνίσταται στην αδιάκοπη δραστηριότητα της νόησης. Αλλή αυτή η δραστηριότητα, αυτή η μακαριότητα είναι η ίδια εντός του κόσμου, εντός της ανθρωπίνης φύσης –αν και πάλη εδώ με διακοπές–, είναι πραγματική, προσδιορισμένη, ιδιαίτερη· με την έννοια συνεπώς των Χριστιανών είναι μια μακαριότητα περιορισμένη, φτωχή, που αντιφάσκει στην ουσία της μακαριότητας· διότι οι Χριστιανοί δεν έχουν ένα Θεό περιορισμένο αλλή απεριόριστο, υπεράνω κάθε φυσικής αναγκαιότητας, υπερανθρώπινο, εξωκοσμικό, υπερβατικό Θεό, δηλαδή: *έχουν επιθυμίες απεριόριστες, υπερβατικές, που πηγάζουν πάνω από τον κόσμο, πάνω από τη φύση, πάνω από το ανθρώπινο ον, δηλαδή απολήτως φανταστικές επιθυμίες*. Οι Χριστιανοί θέλουν να είναι *απείρως περισσότερο ευτυχείς από τους θεούς του Ολύμπου*· η επιθυμία τους είναι ένας ουρανός στον οποίο *έχουν αρθεί όλοι οι φραγμοί, όλη η αναγκαιότητα της φύσης, όπου έχουν εκπληρωθεί όλες οι επιθυμίες*,³¹ ένας ουρανός στον οποίο δεν υπάρχει *καμία ανάγκη, κανένα δεινό, καμία πληγή, κανένας αγώνας, κανένα πάθος, καμία ενόχληση, καμία εναλλαγή ημέρας και νύχτας, φωτός και σκιάς, ηδονής και πόνου* όπως στον ουρανό των Ελλήνων. Κοντολογίς το αντικείμενο της πίστης τους δεν είναι πλέον ένας περιορισμένος, προσδιορισμένος θεός, ένας θεός με το συγκεκριμένο όνομα ενός Δία ή Ποσειδώνα ή Ήφαιστου, αλλή ο Θεός *αδιακρίτως, ο ανώνυμος*

* Η αναφορά στο Κοράνιο είναι από τη Σούρα 39 (ελ-Ζουμέρ – Οι όχλοι – Τα πλήθη των ανθρωπών), στ. 33: «Θα έχουν ό,τι επιθυμούν στον Κύριό τους».

31. «Όπου όμως είναι ο Θεός (δηλαδή στον ουρανό), εκεί πρέπει» λέει, για παράδειγμα, ο Λούθηρος «να είναι όλα τα αγαθά που μπορεί να ευχθεί κανείς». Ακριβώς έτσι λέγεται και από τους κατοίκους του Παραδείσου στο Κοράνιο, σύμφωνα με τη μετάφραση του Savary [1783]: Tous leurs desirés seront comblés.* Απλώς οι επιθυμίες τους είναι άηλου είδους.

Θεός, διότι το αντικείμενο των επιθυμιών τους δεν είναι μια *επώνυμη, περατή, γήινη* ευτυχία, μια *συγκεκριμένη* απόλαυση, η απόλαυση της αγάπης ή η απόλαυση μιας ωραίας μουσικής ή η απόλαυση της ηθικής ελευθερίας ή η απόλαυση της νόησης, αλλά μια απόλαυση που περιλαμβάνει όλες τις απολαύσεις, και ακριβώς γι' αυτόν το λόγο είναι διαχυτική, που ξεπερνά όλες τις παραστάσεις, όλες τις έννοιες, η απόλαυση της *άπειρης*, της *απεριόριστης*, της *άφατης*, της *απερίγραπτης* μακαριότητας. Η μακαριότητα και η θεότητα είναι ένα και το αυτό. Η μακαριότητα ως αντικείμενο της πίστης, της παράστασης, εν γένει ως θεωρητικό αντικείμενο είναι η θεότητα, η θεότητα ως αντικείμενο της καρδιάς, του βούλησης,³² της επιθυμίας, ως πρακτικό αντικείμενο εν γένει είναι η μακαριότητα. Ή μάλλον: η θεότητα είναι μια παράσταση της οποίας η αλήθεια και η πραγματικότητα είναι μόνο η μακαριότητα. Όπου εκτείνεται ο πόθος της μακαριότητας εκεί –και όχι παραπάνω– εκτείνεται η παράσταση της θεότητας. Όποιος δεν έχει πλέον υπερφυσικούς επιθυμίες δεν έχει πλέον και υπερφυσικά όντα.

32. Η βούληση, κυρίως με την έννοια του ηθικού λόγου, δεν ανήκει εξάλλου στην ειδική ουσία της θρησκείας- διότι γι' αυτό που μπορώ να επιτύχω με τη βούλησή μου δεν χρειάζομαι κανένα θεό. Το να καθίσταται η ηθική ουσιά ως θέμα της θρησκείας σημαίνει να κρατά κανείς το όνομα της θρησκείας αληθιά να εγκαταλείπει την ουσία της. Μπορεί κανείς να είναι ηθικός χωρίς Θεό, αληθιά μακάριος –μακάριος με την υπερνατουραλιστική, τη χριστιανική έννοια– δεν μπορεί να είναι κανείς χωρίς το Θεό, διότι η μακαριότητα με αυτή την έννοια βρίσκεται έξω από τα όρια, έξω από τη δύναμη της φύσης και της ανθρωπότητας, προϋποθέτει συνεπώς για την πραγματοποίησή της ένα υπερνατουραλιστικό όν, ένα όν που είναι και δύναται αυτό που είναι αδύνατο για τη φύση και την ανθρωπότητα. Όταν συνεπώς ο Kant καθιστά την ηθική την ουσία της θρησκείας, τότε βρίσκεται εδώ σε παρόμοια σχέση με τη χριστιανική θρησκεία όπως ο Αριστοτέλης με την ελληνική όταν καθιστά τη θεωρία την ουσία των θεών. Όσο λίγο είναι Θεός ένας Θεός που είναι μόνο ένα θεωρησιακό όν, που είναι μόνο διάνοια, τόσο λίγο είναι Θεός ένα όν που είναι μόνο ηθικό ή ένας «προσωποποιημένος ηθικός νόμος». Βεβαίως και ο Δίας είναι ήδη φιλόσοφος όταν αντικρίζει πάνω από τον Όλυμπο χαμογελώντας τους αγώνες των θεών, αληθιά είναι και κάτι απείρως περισσότερο-βεβαίως, και ο χριστιανικός Θεός είναι ένα ηθικό όν, αληθιά και κάτι απείρως περισσότερο- ηθική είναι μόνο ο όρος της μακαριότητας. (Αλλήλωστε, η *αληθινή* σκέψη που αποτελεί τη βάση της χριστιανικής μακαριότητας, ιδιαίτερα σε αντίθεση με τη φιλοσοφική ειδωλοπλατρία, δεν συνίσταται σε τίποτε άλλο από το ότι μόνο στην ικανοποίηση της *συνολικής* ουσίας του ανθρώπου μπορεί να βρεθεί αληθινή μακαριότητα, και συνεπώς ο Χριστιανισμός αφήνει και το σώμα, τη σάρκα να συμμετέχει στη θεότητα ή, πράγμα που είναι το ίδιο, στη μακαριότητα. Η ανάπτυξη όμως αυτής της σκέψης δεν ανήκει εδώ αληθιά στην *Ουσία του Χριστιανισμού*.) [Η πρόταση εντός αγκλιτρών προστέθηκε στη δεύτερη έκδοση.]

Επίμετρο του μεταφραστή
Θανάση Γκιούρα

Ο Ludwig Feuerbach
και η ανθρωπολογική κριτική
στο Χριστιανισμό

Με αυτό το σύγγραμμα τα χάλασα
με το Θεό και με τον κόσμο.

Ludwig Feuerbach,
Η ουσία του Χριστιανισμού, 1843

Στις αρχές του 1849, σε ένα κατηχητικό σχολείο στη Χαϊδελβέργη ο ιερέας ρώτησε τους μαθητές του: «Μπορεί κανείς να πει και να σκεφτεί κάτι διαφορετικό από το ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο;». «Ναι» απάντησε ένα αγόρι. «Ο Feuerbach λέει ότι αυτό δεν είναι αλήθεια». Το περιστατικό αυτό, το οποίο αφηγείται ο ίδιος ο Feuerbach στη σύζυγό του με μια επιστολή στις 12.2.1849 (Bolin, 1904: 2/172),¹ αναδεικνύει με γλαφυρό τρόπο την επίδραση και τη σημασία της θεωρίας του Feuerbach αναφορικά με τον ουσιώδη, κριτικό καθορισμό της θρησκευτικής και εν προκειμένω της χριστιανικής συνείδησης ήδη οκτώ χρόνια μετά την πρώτη έκδοση του βιβλίου που επρόκειτο μέσα τόσο από επευφημίες όσο και παρανοήσεις να τον κάνει διάσημο, της *Ουσίας του Χριστιανισμού*.

Προσεγγίζοντας αυτό το σύγγραμμα από τη σκοπιά μιας εν πολλοίς επιτελεσμένης (αλλά συνάμα ακόμη ανοικτής) επίδρασής του, ο σύγχρονος αναγνώστης θα απορήσει ενδεχομένως για την έντονη αντιπαράθεση γύρω από ένα επιχείρημα το οποίο στις αρχές του 21ου αιώνα φαίνεται ενδιαφέρον, έως και χαριτωμένο, αλλά σίγουρα όχι τόσο απειλητικό ή επιβλητικό όσο θεωρήθηκε την πρώτη (τουλάχιστον) εξηκονταετία από την πρώτη έκδοσή του το 1841. Η απορία αυτή μπορεί, βέβαια, να λάβει διαφορετικές διαστάσεις όταν το εν λόγω σύγγραμμα τοποθετηθεί σε ένα χώρο με διαφορετική θεολογική παράδοση από εκείνον του συντάκτη του, όπως είναι το νότιο άκρο της Βαλκανικής χερσονήσου ή, με ακόμη πιο διευρυμένη σκοπιά, η νοτιοανατολική Μεσόγειος, με τις μοναδικές διασταυρώσεις θρησκειών και πολιτισμών που τη χαρακτηρίζουν. Εντούτοις, η απάντηση στην απορία και η εκ νέου ανάδειξη της παιδιαί ρήσης ότι και σε αυτή την περίπτωση *de te fabula narratur* διασαφηνίζονται όταν ο γεωγραφικός χάρτης σημασιοδοτηθεί από τον ευρύτερο χρονολογικό χάρτη της επιγενόμενης νεωτερικότητας, ο οποίος συνδύασε με μοναδικό και αναγκαίο τρόπο περιοχές, πολιτισμούς και κοινωνικούς σχηματισμούς σε μια διαδικασία προϊούσας εκκοσμίκευσης στον αστερισμό της εξήλιψης της κεφαλαιοκρατίας. Η διαδικασία αυτή έχει περιγραφεί με ποικιλοτρόπους τρόπους και από διαφορετικές σκοπιές. Στο πλαίσιο του παρόντος Επιμέτρου αρκεί να διαπιστωθεί, χωρίς περαιτέρω ανάλυση,² ότι σε επίπεδο νοητικών παραστάσεων και σημασιοδοτικών δο-

1. Οι αναφορές από τη συλλογή επιστολών από και προς τον Feuerbach με επιμέλεια του W. Bolin (βλ. Βιβλιογραφία) θα γίνονται με αριθμό τόμου/αριθμό σελίδας.

2. Για μια ευρύτερη χαρτογράφηση παραπέμπω στην Εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης

μών η έλευση της νεωτερικότητας συνδυάζεται με κριτική αντιμετώπιση των παραδοσιακών θρησκευτικών περιεχομένων και πρακτικών (ή, πράγμα ακόμη πιο ενδιαφέρον, με τη σιωπηλή έμπρακτη υπονόμηση τους), κατ' αρχάς στους ευρωπαϊκούς κοινωνικούς σχηματισμούς και ακολούθως, κατ' ανάγκην, σε όλη την υφήλιο – μια διαδικασία που δεν έχει λήξει στην αρχή του 21ου αιώνα. Η αντιμετώπιση αυτή λαμβάνει διαφορετικές μορφές ανάλογα με τη θρησκευτική παράδοση και πρακτική της εκάστοτε κοινωνίας, ανάλογα με τη θεολογική παιδεία και την ιερατική κυριαρχία που τη διέπει. Εξέχουσα σημασία έχει εν προκειμένω ο γερμανόφωνος χώρος, για τον 'απλό' λόγο ότι θα δει να αναπτύσσεται εντός του μια μακρόπνοη ριζική αντιπαράθεση μεταξύ δύο διαφορετικών ομολογιών της ίδιας θρησκείας, με τρόπο ο οποίος θα ωθήσει πολλούς αντίστοιχες νεοειθίσεις και πρακτικές στα άκρα τους σε μια περίοδο που περιλαμβάνει εκατονταετίες. Η Αναγέννηση, η Μεταρρύθμιση, ο Διαφωτισμός, η Γαλλική Επανάσταση και οι θεμελιώδεις οικονομικές μετατροπές που επέφερε η ηλεγόμενη Βιομηχανική Επανάσταση αποτελούν τη βασική στοιχειοθέτηση αυτής της 'προβληματικής' κατάστασης.

Η συγγραφική δραστηριότητα του Ludwig Feuerbach θα πρέπει εν πρώτοις να γίνει κατανοητή στο πλαίσιο αυτών των ιστορικών συντεταγμένων, εντασσόμενη σε μια μακρά παράδοση θρησκευτικής ανάληψης και κριτικής, η οποία φαίνεται να φτάνει στην κορύφωσή της τη δεκαετία του 1840.³ Η διαπίστωση αυτή περί της κορύφωσης μπορεί να εξακριβωθεί με μια (ομολογουμένως μονόπλευρη)⁴ αναδρομή σε αυτά που θα μπορούσαν να συλληφθούν ως αναβαθμοί μιας κριτικής πορείας στη νεωτερικότητα αναφορικά με τη θρησκεία:

I. Το 1781 δημοσιεύεται το έργο του Immanuel Kant *Κριτική του καθαρού Λόγου*, και το 1788 θα ακολουθήσει η *Κριτική του πρακτικού Λόγου*. Ως περαιτέρω ανάπτυγμα του κριτικού οικοδομήματος θα δημοσιευτεί το 1793 το βιβλίο του ίδιου *Η θρησκεία εντός των ορίων του απλού Λόγου*, γεγονός που

του κειμένου του Max Weber *Κοινωνιολογία της θρησκείας* και στην εκεί βιβλιογραφία (Weber, 2007).

3. Για μια ιστορικοθεωρητική ανασκόπηση της περιόδου αυτής κλασικό παραμένει το βιβλίο του Löwith (1995), όπως και οι παραθέσεις του Lukács στην *Καταστροφή του Λόγου* (Lukács, 1973, κυρίως στον τόμ. Α'), ενώ άξιο αναφοράς είναι το ξεχασμένο βιβλίο του Sannwald (1957). Οπωσδήποτε πρέπει να αναφερθούν τα, συγκριτικά πιο πρόσφατα, έργα αφενός του Breckman (1999), το οποίο προσφέρει μια ανεπτυγμένη ανάλυση του πλαισίου θεωρητικής συζήτησης της περιόδου, και αφετέρου του Caldwell (2009), το οποίο ανακατασκευάζει ορισμένες σχετικά παραμελημένες πτυχές της επίδρασης του Feuerbach στη σύγχρονη με τον ίδιο περίοδο. Για μια στοιχειοθέτηση παράλληλη με το θέμα που είναι εδώ υπό πραγμάτευση αξίζει μια παραπομπή στη μελέτη του Σ. Κουβελάκη (Kouvelakis, 2003).

4. Οι ακόλουθες παραθέσεις περιορίζονται σε ένα ελάχιστο πλαίσιο ενημέρωσης για το ελληνικό κοινό, εντός των ορίων ενός Επιμέτρου. Για όποιον ενδιαφέρεται για διεξοδικές μελέτες, βασικές (σας φως όχι αποκλειστικές) αναφορές για το έργο του Feuerbach είναι οι εξής: Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Βερολίνο 1931· Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, 1977· οι κατά τόμους Εισαγωγές στα Έργα του Feuerbach συνταγμένες από τον Werner Schuffenhauer (Akademie Verlag, 1981 κ.ε., 21 τόμ.). Από το τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα η διεθνής γραμματολογία για τον Feuerbach έχει αυξηθεί σε σημαντικό βαθμό.

θα οδηγήσει το βασιλιά της Πρωσίας, ένα χρόνο αργότερα, να εκδώσει εντολή η οποία απαγόρευε στον Kant να διατυπώσει και να διδάξει οποιαδήποτε κριτική ή σχολιασμό αναφορικά με τη θρησκεία. Ο Kant θα υπακούσει, όχι ως φιλόσοφος αλλά ως υπήκοος, και θα συντάξει εν είδει ιστορικού πρωτοκόλλου ένα κείμενο αναφορικά με τη *Διένεξη των σχολών*, μέσα από το οποίο θα ασκεί δριμυία κριτική στον πολιτικό ρόλο και στις απόπειρες περιοχονικών καθορισμών από την πλευρά της επίσημης θεολογίας που είναι πανεπιστημιακά εδραιωμένη και ηγεμονικά προσκείμενη (σημαντική είναι εν προκειμένω η ρητή αντιπαράθεση με τον Ευσεβισμό, η οποία για τον Kant δεν περιορίζεται διόλου σε κάποιο είδος θεολογικής διαμάχης αλλά έχει σαφώς πολιτικά πρόσημα). Το κείμενο αυτό θα δημοσιευτεί το 1798, μετά το θάνατο του βασιλιά της Πρωσίας. Ακόμη και για όσους δεν έχουν περιπλανηθεί στις αναλυτικές δομές της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* –την οποία ο Heinrich Heine χαρακτήρισε «σήμαντρο [...] [για την] τελευταία μετάληψη σ' έναν ετοιμοθάνατο Θεό» (Heine, 1968: 120)–, είναι πλέον δεδομένο και προφανές ότι με τη *Διένεξη των σχολών* η σχέση μεταξύ κριτικής φιλοσοφίας και θρησκείας είναι (το λιγότερο) προβληματική, ενώ η σχέση φιλοσοφίας και θεολογίας λημβάνει σχεδόν εχθρικές διαστάσεις στο πλαίσιο του καντιανού κριτικού εγχειρήματος.

Την ίδια περίοδο με τον Kant, και αρκετά χρόνια πριν από τη *Διένεξη των σχολών*, ο μαθητής του Johann Gottfried Herder θα στραφεί ήδη το 1774-76 με το έργο του *Το αρχαιότερο έγγραφο του ανθρώπινου γένους (Älteste Urkunde des Menschengeschlechts)* σε μια ιστορική ερμηνεία των βιβλικών παραθέσεων, αποκαλύπτοντας τον μυθικό χαρακτήρα τους- συγχρόνως, με μια πλειάδα άλλων έργων του, θα προσπαθήσει να ανασυγκροτήσει μια ιστορική κοσμολογία στο πλαίσιο μιας αναβαθμισμένης και 'ανακαινισμένης' θείας οικονομίας. Οι απόπειρες αυτές του Herder, ο οποίος υπήρξε ο ίδιος ιερέας και αυλικός ιεροκήρυκας στη Βαϊμάρη, θα δοκιμαστούν ιδιαίτερα από τη Γαλλική Επανάσταση, κάτι που θα ισχύσει και για άλλους στοχαστές της περιόδου.

Το 1792 ο τριαντάχρονος Johann Gottlieb Fichte θα δημοσιεύσει ανώνυμα το βιβλίο *Δοκιμή μιας κριτικής κάθε Αποκάλυψης (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)*, το οποίο για κάποιο διάστημα θα θεωρηθεί ότι προέρχεται από τον Kant. Παράλληλα, την τελευταία δεκαετία του 18ου αιώνα ο νεαρός Georg Wilhelm Friedrich Hegel θα συντάξει μια σειρά κειμένων (τα οποία θα γίνουν γνωστά πολύ μετά το θάνατό του) αναφορικά με τη λαϊκή θρησκεία, το Χριστιανισμό και τη 'θετικότητα' της χριστιανικής θρησκείας, αναζητώντας μέσα από αυτές τις μελέτες λύσεις για τα πρακτικά προβλήματα που έθετε το ιστορικό παρόν. Τα κείμενα αυτά, τα οποία συνδυάζονται χαρακτηριστικά την ίδια περίοδο με αντίστοιχες αναλύσεις πολιτικών δομών και πρακτικών από τον ίδιο στοχαστή, θα προκαταλάβουν πλείστα επιχειρήματα αναφορικά με την πορεία της θρησκευτικότητας στη νεωτερικότητα, αλλά όσον αφορά τον Hegel θα οδηγήσουν, ήδη από την πρώτη δεκαετία του 19ου αιώνα, σε αναλύσεις του φιλοσοφικού λόγου και του ιστορικού ορίζοντα, μια πρώτη κορύφωση των οποίων θα αποτελέσει η *Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807). Μέσα από τις συμπυκνωμένες παραθέσεις της *Φαινομενολογίας* ανα-

δεικνύεται το Απόλυτο, το περιεχόμενο της 'φανερωμένης' (πλήον) θρησκείας, ως το αποτέλεσμα μιας μακράιωνης πορείας της συνείδησης, με σκοπό την από πλειυράς της ιδιοποίηση του συνόλου των σχέσεων που ονομάζεται Πνεύμα. Η δε πορεία αυτή είναι πορεία διαρκούς αναστοχασμού και διαμεσοθλάβητικής εμβάθυνσης, κατά την οποία ακόμη και τα εκάστοτε 'μυστικά' περιεχόμενα τοποθετούνται 'πλήον' σε μια θέση εγνωσμένης στάθμησης και οικειοποίησης της οριοθέτησης που ενσαρκώνουν. Η εγγεληνιά φιλοσοφία όχι μόνο θα ενσωματώσει θρησκευτικά περιεχόμενα στη δική της ανάπτυξη και επιχειρηματολογική στρατηγική, αλλά θα αναδειξει τον φιλοσοφικό Λόγο ως εκείνο το ιστορικά πληρωμένο πλαίσιο το οποίο 'πλήον' μπορεί να διατυπώσει την αλήθεια της θρησκείας με τρόπο καλύτερο από την ίδια (και σαφώς όχι ιερατικά δεσμευμένο). Ως πανεπιστημιακός καθηγητής (στο Βερολίνο, από το 1818) ο Hegel θα συμπεριλαμβάνει στις παραδόσεις του επίσης και διαλέξεις για τη φιλοσοφία της θρησκείας τη δεκαετία του 1820 (τα έτη 1821, 1824, 1827),⁵ οι οποίες επρόκειτο να αποδειχθούν σημαντικές για τον νεαρό φοιτητή Ludwig Feuerbach.

Απέναντι στις διαλεκτικές αναλύσεις του Hegel για τη θρησκεία, και εν γένει απέναντι στην απαίτηση για μια ορθολογική και κριτική αντιμετώπιση της θρησκείας και των περιεχομένων της, επρόκειτο να αρθρωθεί, μεταξύ άλλων από τον κατά δύο χρόνια νεότερο του Hegel Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, ένα 'νέο' θεολογικό επιχείρημα, με σκοπό να δοθεί απάντηση τόσο στην ιστορική σχετικοποίηση των βιβλικών ρήσεων όσο και στη διαιλεκτική κριτική του θρησκευτικού φαινομένου. Με τη σειρά κειμένων *Για τη θρησκεία. Ομιλίες στους μορφωμένους μεταξύ των περιφρονητών της* (1799) ο Schleiermacher θα επιχειρήσει μια θεμελιώδη, 'σωστική' μετατόπιση της βάσης της θρησκείας από το πεδίο των έλλογων και λογικών ενεργημάτων σε εκείνο των αισθημάτων και της ενατένισης του απείρου, η οποία ενατένιση, κατά τον Schleiermacher, συνοδεύεται από το αίσθημα της εξάρτησης από μία ανώτερη οντότητα (αποδεικνύοντας έτσι, διά της εξαρτήσεως, την ανάγκη για την ύπαρξη του Θεού). Η στρατηγική αυτή κίνησή του τονίζει από την πλευρά της τη σημασία που έχει το πεδίο των αισθημάτων ως το 'προνομιακό' θρησκευτικό πεδίο, ιδιαίτερα υπό την υπόρρητη προϋπόθεση ότι ο αισθηματικός κόσμος δύναται να αναδεικνύει 'βαθύτερα' περιεχόμενα σε σύγκριση με το Λόγο, χωρίς όμως να υπάγεται ο ίδιος σε αναστοχαστική διαμεσοθλάβηση. Αυτή η αναδίφηση του αισθηματικού κόσμου, εν είδει ανυποψίαστης πρόσκλησης για την ανάδειξη του Απόλυτου, αποτελεί εξέλιξη και ένα βασικό συστατικό του Ευσεβισμού, της επίσημης από την πλειυρά του ηρωικού κράτους εκδοχής της προτεσταντικής ομολογίας. Χαρακτηριστική ως προς αυτό είναι η άκρως ειρωνική παλαιότερη επισήμανση του Kant αναφορικά με τις εξετάσεις των υποψηφίων για τα ιερατικά αξιώματα στην Πρωσία:

Η εξέταση των υποψηφίων για ιερατικά αξιώματα ανατέθηκε σε μια *επιτροπή πύσης*, η οποία ως βάση είχε ένα schema examinationis, ευσεβιστικής καταγωγής, που απομάκρυνε πλήθην ευσυνείδητων υποψηφίων της θεολο-

5. Πρβλ. Jaeschke (2010: 450 κ.ε.)

γίας από ιερατικά αξιώματα, ωθώντας τους στη νομική σχολή μέχρι κορυφής της τελευταίας. [...] – Ας δώσουμε ένα μικρό δείγμα του πνεύματος αυτής της επιτροπής: [θεωρώντας ότι] για τη συντριβή, που απαραίτητα προηγείται της απόδοσης χάριτος, ήταν αναγκαία μια ακόμη βαθύτερη μετανοούσα *θλίψη* (*maeror animi*), ετέθη περί τούτων η ερώτηση: εάν άραγε ο άνθρωπος μπορεί να την προκαλέσει στον εαυτό του. Η απάντηση ήταν *Quod negandum ac pernegandum*: ο μετανοών αμαρτωλός θα πρέπει να παρακαλέσει ιδιαίτερα τον ουρανό γι' αυτή τη θλίψη. – Είναι όμως πασιφανές: ότι εκείνος που πρέπει επιπλέον να παρακαλέσει για *θλίψη* (λόγω της παράβασής του) δεν μετανοεί για την πράξη του· πράγμα το οποίο είναι τόσο αντιφατικό όσο και εκείνο που λέγεται για την *προσευχή*: ότι, για να εισακουστεί, θα πρέπει να γίνει με πίστη. Διότι, όταν ο προσευχόμενος έχει την πίστη, δεν χρειάζεται να παρακαλεί για την απόκτησή της: εάν όμως δεν την έχει, τότε δεν μπορεί να παρακαλεί για να εισακουστεί. (Kant, 2004: 93-95)

Το δεδομένο αυτό, της απόθνησης του αναστοχασμού από το θρησκευτικό πεδίο και της έμφασης του υποτίθεται βαθύς αισθήματος, πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη από όποιον σκοπεύει να κατανοήσει την αντίστοιχη περίοδο (πρβλ. Massey, 1978).

Η αντιπαράθεση για τη νομιμοποιητική και νομιμοποιημένη θεμελίωση της θρησκείας επρόκειτο να οξυνθεί στη γερμανική διάνοηση από την τρίτη δεκαετία του 19ου αιώνα, σε συνδυασμό με την πορεία των Ναπολεόντειων Πολέμων και το πνεύμα της πολιτικής αντίδρασης που συνοδεύει την ήττα ή τουλάχιστον την περιστολή του επαναστατικού αιτήματος. Με την περίοδο αυτή βρισκόμαστε ήδη στο περιβάλλον που επρόκειτο να επηρεάσει άμεσα τον Ludwig Feuerbach, ο οποίος γεννήθηκε το 1804 και ήταν ο τέταρτος γιος του δάσχημου νομικού Anselm Feuerbach. Οι πρώτες σπουδές του νεαρού Ludwig θα είναι θεολογικές, στη Χαϊδελβέργη, αλλά μετά το πρώτο έτος σπουδών, το 1825, θα δηλώσει με μια μακροσκελή επιστολή στον πατέρα του: «Δεν μπορώ πια να σπουδάσω *Θεολογία*» (Bolin, 1904: 1/243· η έμφαση στο πρωτότυπο), και θα τον παρακαλέσει να τον αφήσει να μεταβεί στο Βερολίνο και να παρακολουθήσει τις διαλέξεις του Hegel, ο οποίος διδάσκει εκεί (αλλά θα παρακολουθήσει και τα εκκλησιαστικά κηρύγματα του Schleiermacher στην ίδια πόλη). Η παράκληση θα εισακουστεί, αν και με διαταγμό. Αφού ο Feuerbach παρακολουθήσει επί σειρά ετών τα πανεπιστημιακά μαθήματα στο Βερολίνο, θα ολοκληρώσει το 1828 τις σπουδές του με τη διδακτορική διατριβή (στο Πανεπιστήμιο του Έρλανγκεν) *De ratione una, universalī, infinita*, την οποία θα αποστείλει στον Hegel στις 22 Νοεμβρίου του ίδιου έτους μαζί με μια προγραμματική επιστολή. Στην επιστολή ο Feuerbach θα δηλώσει στον Hegel ότι πλέον έχει έρθει η στιγμή της «πραγματοποίησης και της εκκοσμίκευσης της Ιδέας», και ότι «το Εγώ, ο εαυτός εν γένει, ο οποίος ιδιαίτερα από την απαρχή της χριστιανικής περιόδου έχει κατακυριεύσει τον κόσμο και αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως το μοναδικό Πνεύμα που υπάρχει, απωθώντας, ως απόλυτο, το αληθινό απόλυτο και αντικειμενικό Πνεύμα, θα πρέπει πλέον να κατακρημνιστεί από τον κυριαρ-

κικό θρόνο του, ούτως ώστε η Ιδέα να γίνει πραγματική και να κυριαρχήσει, Ένα φως να είναι εκείνο που φωτίζει μέσα σ' όλα και μέσα απ' όλα, και το παλαιό βασίλειο του Ορμούζ και του Αριμάν, της διαρχίας εν γένει [...] να ξεπεραστεί».⁶ Ο Hegel δεν θα απαντήσει στην επιστολή, ενώ ο Feuerbach θα ακολουθήσει με αξιοθαύμαστη επιμονή και μεθοδικότητα την κριτική της πολιτισμικής κατασκευής ονόματι χριστιανική 'προσωπικότητα', η οποία θα τον οδηγήσει έπειτα από κάποια χρόνια στην επιτακτική διατύπωση μιας 'φιλοσοφίας του μέλλοντος'.

Η δεκαετία του 1830 θα αποδειχτεί παραγωγική όχι μόνο για τον νεαρό διδάκτορα Φιλοσοφίας με το έντονο, μέχρι σημείου εμμονής, ενδιαφέρον για τη θεολογία, αλλά και για άλλους στοχαστές της περιόδου. Το 1830 ο Feuerbach θα ξεκινήσει τη σταδιοδρομία του δημοσιεύοντας ανώνυμα το βιβλίο *Σκέψεις για το θάνατο και την αθανασία (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit)*, με το οποίο θα στραφεί ενάντια στη χριστιανική ιδέα της προσωπικής αθανασίας ως ένα είδος παγίδας για τη σύγχρονη ατομική συνείδηση.⁷ Το σύγγραμμα θα απαγορευτεί από τις αρχές και, όταν γίνει γνωστό το όνομα του συντάκτη, θα σηματοδοτήσει το τέλος της βραχείας ακαδημαϊκής σταδιοδρομίας του την οποία είχε ξεκινήσει ως λέκτορας Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Έρλανγκεν. Εφεξής ο Feuerbach θα διαμορφώσει τον τρόπο ζωής του ως ένας ιδιωτεύων ειδήμονας, ο οποίος παρεμβαίνει στη δημοσιότητα της εποχής του μέσα από τις δημοσιεύσεις του. Το 1832 δημοσιεύει το έργο *Η προέλευση του κακού σύμφωνα με τον Jakob Böhme (Der Ursprung des Bösen nach Jakob Böhme)* και το 1833 θα ξεκινήσει τη δημοσίευση των έργων του που σχετίζονται με την ιστορία της φιλοσοφίας, αρχίζοντας με την *Ιστορία της νεότερης φιλοσοφίας από τον Bacon μέχρι τον Spinoza (Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza)*, και συνεχίζοντας το 1837 με μια έρευνα για τον Leibniz· θα την ακολουθήσει το 1838 μια αντίστοιχη για τον Pierre Bayle, που υπήρξε από τους κλασικούς θεμελιωτές του γαλλικού Διαφωτισμού – ένα βιβλίο ιδιαίτερα σημαντικό για την περαιτέρω πορεία του Feuerbach.

6. Πρβλ. σ. 353-355 από τον τόμ. Α' της εξάτομης έκδοσης των *Werke* με επιμέλεια E. Thies (1976).

7. Το έργο αυτό του Feuerbach έτυχε της απαραίτητης προσοχής μόνο από την έρευνα του 20ού αιώνα. Εντούτοις είναι άκρως σημαντικό για την κατανόηση της συνολικής πορείας του Feuerbach. Η διαπίστωση του ανυπόστατου της αθανασίας της ατομικής ψυχής συνδέει τον Feuerbach με ριζοσπαστικές πρωτονεωτερικές θεολογικές συζητήσεις περί της θνητοψυχίας (mortalism). Δεν είναι τυχαίο ότι ο βάρδος της Αγγλικής Επανάστασης και οπαδός του Cromwell, ο John Milton, θα περνούσε τα τελευταία χρόνια της ζωής του συντάσσοντας –στα λατινικά– μια ογκώδη θεολογική πραγματεία με τον τίτλο *Περί του χριστιανικού δόγματος (De doctrina Christiana)*· πρβλ. την έκδοση που αναφέρεται στη Βιβλιογραφία [Milton, 1973]), στην οποία σημαντικό ρόλο έχει η αντίληψη περί της θνητοψυχίας. Η σημασία της θνητοψυχίας έγκειται βέβαια στην πεποίθηση ότι κάθε ψύση ενός σημαντικού ζητήματος –θεολογικού ή πολιτικού– δεν βρίσκεται στο επέκεινα, όπου δεν επιβιώνει η ψυχή, αλλά στο εντεύθεν. Πέρα από τις σημαντικές επιπτώσεις που έχει αυτή η αντίληψη για το ζήτημα της θεοδικίας, ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι αυτό έχει ως συνέπεια ριζικά διαφορετικές μορφές πολιτικής αντιπαράθεσης. Για μια διεξοδική ανάλυση των θεωρητικών πηγών του πρώιμου Feuerbach πρβλ. το κείμενο του Cornéli (1969).

Την ίδια περίοδο, ενώ ο Heinrich Heine θα συνοψίσει με απαράμιλλη λογοτεχνικό τρόπο την αντιπαράθεση μεταξύ φιλοσοφίας και θρησκείας στο κείμενό του *Για την ιστορία της θρησκείας και της φιλοσοφίας στη Γερμανία* (1834), ο ευαγγελικός θεολόγος David Friedrich Strauß θα δημοσιεύσει (το 1835) το θεμελιώδες έργο του *Ο βίος του Ιησού κριτικά επεξεργασμένος*, με αφορμή το οποίο θα ξεκινήσει μια ολόκληρη σειρά αντιπαράθεσεων και μελετών που θα καταλήξει να αναδιαμορφώσει την προτεσταντική θεολογία τον 19ο αιώνα. Με το έργο αυτό ο Strauß διαπιστώνει τη μυθική βάση της χριστολογικής αντίληψης, αναδεικνύοντας τον ιστορικό πυρήνα της βιβλικής Πατρίας και σχετικοποιώντας έτσι το εκάστοτε δογματικό περιεχόμενο ως προς τις απόλυτες αξιώσεις του, αποδίδοντας παράλληλα θεία ιδιότητα όχι σε κάποιο υπερβατικό ον αλλά στο σύνολο της ανθρωπότητας. Με τον Strauß η σύλληψη του Θεού ως αφαίρεσης από μια συγκεκριμένη ουσία, ως μιας αφηρημένης ουσίας, θα προχωρήσει με τρόπο που θα προετοιμάσει το αντίστοιχο φοιερμαχιανό επιχείρημα: από την ανθρωπότητα ως Θεό στο ανθρώπινο γένος (Gattung) ως βάση της θείας αντίληψης είναι ένα μικρό αλλά άκρως σημαντικό βήμα.

Έχοντας ανατρέξει στους ιστορικούς όρους συγκρότησης της νεωτερικής φιλοσοφίας, ο Feuerbach θα στραφεί σε ένα μακροχρόνιο εγχείρημα κριτικής αποστασιοποίησης από την εγγεληνή φιλοσοφία του πνεύματος και ταυτόχρονα διάνοιξης ενός νέου φιλοσοφικού χώρου, μιας φιλοσοφίας η οποία εν πολλοίς θα δώσει έμφαση στην 'πραγματοποίηση' και την 'αισθητικοποίηση' του νέου, ανθρώπινου στοιχείου που έφερε στο φως η νεωτερική φιλοσοφία. Στο πλαίσιο αυτό δημοσιεύει το 1839 στα *Hallische Jahrbücher* (εκδότης A. Ruge) τη μελέτη *Για την κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie)*, με την οποία καθίσταται πλέον σαφής η πρόθεσή του να αποστασιοποιηθεί από την εγγεληνή παράδοση (διατηρώντας εντούτοις σημαντικά στοιχεία του ιδιώματός της). Επίσης, δημοσιεύει τη μικρή μελέτη *Περί φιλοσοφίας και Χριστιανισμού σε σχέση με τη μορφή της ακριστανοκότητας που απευθύνθηκε στην εγγεληνή φιλοσοφία (Über Philosophie und Christentum, in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit)*, ενώ παράλληλα εργάζεται για μια ριζική ανακατασκευή της χριστιανικής συνείδησης. Η εργώδης αυτή αντιπαράθεση θα λάβει μια συνοπτική μορφή στη σημαντική για το φοιερμαχιανό έργο βιβλιοκριτική των έργων του θεολόγου E.C.J. Lützelberger *Βασικά χαρακτηριστικά της Παύλειας διδασκαλίας περί της πίστεως (Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre)* και *Η εκκλησιαστική παράδοση για τον Απόστολο Ιωάννη και τα κείμενά του με απόδειξη του με αθέσιμου χαρακτήρα της (Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen)*, η οποία δημοσιεύεται το 1840 στα *Hallische Jahrbücher*.

Μέσα από το εν λόγω περιοδικό ο Feuerbach θα έρθει σε επαφή με τον κύκλο της ριζοσπαστικής νεοεγγεληνής διάνοιξης, η οποία οργανώνεται την ίδια περίοδο. Μέσω αλληλογραφίας που θα διαρκέσει μέχρι την άνοιξη του 1844 (με μια πολύ σύντομη επαφή το 1857), ο Arnold Ruge, ο αναφερθείς εκδότης του περιοδικού και ένας από τους εξέχοντες πολιτικούς σχολιαστές της περιόδου, θα προσπαθήσει να προσελκύσει τον Feuerbach για περαιτέρω

ρω συνεργασίες. Το περιοδικό (με τον πλήρη τίτλο *Επετηρίδα της Χάλλης για την τέχνη και την επιστήμη* [*Hallische Jahrbücher für Kunst und Wissenschaft*]) θα διωχθεί από την πρωσική λογοκρισία, και το 1841 θα αποκτήσει νέα έδρα στη Δρέσδη με τον τίτλο *Γερμανική Επετηρίδα*. Ύστερα από τρία χρόνια θα φανεί όμως και η Δρέσδη αφιλόξενη για τέτοιου είδους εγχειρήματα, και ο Ruge, με το συνεργάτη του Karl Marx, θα επιλέξει το Παρίσι ως έδρα του νέου περιοδικού ονόματι *Γερμανο-Γαλλική Επετηρίδα*, το οποίο και αυτό με τη σειρά του θα αποδειχτεί άκρως βραχύβιο. Ο αρνητικός πόλος αναφορών των ριζοσπαστών νεοεγγελητών είναι, εκείνη την περίοδο, η μεταστροφή (όχι απλώς φιλοσοφική αλλά και πολιτική) του τελευταίου μεγάλου 'ιδεαλιστή' φιλοσόφου, του Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, ο οποίος ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1820 θα προσανατολιστεί στη λεγόμενη 'φιλοσοφία της Αποκάλυψης' απορρίπτοντας την εγγεληνική κριτική αντίληψη της πλήρως διαμεσοληθνημένης ολότητας.⁸ Ο Feuerbach γνωρίζει αυτές τις εξελίξεις και παρακολουθεί εκ του σύγγεγυς τις διάφορες απόψεις που διατυπώνονται αναφορικά με την πορεία της 'κλασικής' φιλοσοφίας. Από το 1839 αρχίζει να εργάζεται σε ένα μεγαλύτερο έργο, το οποίο στοχεύει σε μια εις βάθος κριτική ανακατασκευή της χριστιανικής συνείδησης.

Το έργο αυτό θα είναι ήδη έτοιμο στις βασικές διαστάσεις του τον Ιούνιο του 1840, πράγμα που γνωρίζει ο A. Ruge, ο οποίος επιθυμεί τη γοργή δημοσίευσή του στο πλαίσιο της κριτικής εκστρατείας που έχει ξεκινήσει ο ίδιος και οι συνεργάτες του. Εντέλει το εν λόγω βιβλίο θα δημοσιευτεί το 1841 με τον τίτλο *Η ουσία του Χριστιανισμού*, απόφου ο Ruge ολοκλήρωσε τη διόρθωση των τυπογραφικών δοκιμών που είχε αναλάβει όσο και αφού, με άκρα επιδεξιότητα, απέσπασε θετική άδεια από τη σαξονική λογοκρισία για τη δημοσίευσή του. Χαρακτηριστικά για την πορεία που περιγράφεται εδώ, το έτος 1841 θα ξεκινήσει με τη δημοσίευση του βιβλίου του Strauß *Η χριστιανική διδασκαλία στην ιστορική εξέλιξή της και στον αγώνα της με τη σύγχρονη επιστήμη* (*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*), το οποίο θα επισκιάσει ουσιαστικά από τη δημοσίευση του βιβλίου του Feuerbach τον Ιούνιο. Μέχρι τον Οκτώβριο του ίδιου έτους θα κυκλοφορήσουν οι δύο πρώτοι τόμοι της μελέτης του Bruno Bauer *Κριτική της ευαγγελικής ιστορίας των Συνοπτικών* (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Λιψία 1841-42), καθώς και το (ανώνυμο) βιβλίο του *Η Σάββη της Ημέρας της Κρίσεως για τον Hegel, τον άθεο και αντίχριστο. Ένα τελευταίο* (*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Λιψία 1841).⁹

8. Τη σημασία αυτής της προοπτικής του ύστερου σελίνγκιανού έργου για την ανάπτυξη του ανορθολογισμού στη γερμανική διάνοση αναλύει διεξοδικά ο Lukács στον πρώτο τόμο του προαναφερθέντος έργου του (Lukács, 1973).

9. Ο θεολόγος Bruno Bauer έχει ήδη δημοσιεύσει το 1840 την *Κριτική της ευαγγελικής ιστορίας του Ιωάννη* (*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Βρέμν). Οι μελέτες αυτές θα του κοστίσουν τη θέση του ως ηέκτορα στο Πανεπιστήμιο της Βόννης, μια τροπή πραγμάτων ενάντια στην οποία θα συντάξει το σύγγραμμα *Η καλή υπόθεση της ελευθερίας και η δική μου υπόθεση* (*Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Angelegenheit*, Zúlixn 1843). Για κάποιο διάστημα τη δεκαετία του 1840 τα κριτικά κείμενα των Feuerbach και Bauer

Η δεκαετία του 1840 θα αποδειχτεί η σημαντικότερη για τον Feuerbach όσον αφορά τη διατύπωση και δημοσίευση των θεμελιωδών απόψεών του, όπως επίσης θα του δοθεί η ευκαιρία να διασαφηνίσει τις απόψεις του αναφορικά με την *Ουσία του Χριστιανισμού* σε μια σειρά από απαντήσεις σε κριτικές του βιβλίου. Από τις πρώτες απαντήσεις, ήδη το 1842, το σημαντικό κείμενο «Για την κριτική του συγγράμματος *Η ουσία του Χριστιανισμού*» είναι εκείνο με το οποίο ο Feuerbach αφενός δηλώνει ότι δεν είναι ο συντάκτης της αναφερθείσας *Σάληπιγγας της Ημέρας της Κρίσεως για τον Hegel* (ακόμη δεν έχει γίνει γνωστό ότι συντάκτης είναι ο Bruno Bauer) και αφετέρου συνοψίζει σε λίγες σελίδες τη διαφορά του από τον Hegel, η οποία πλέον έχει αποκτήσει διαστάσεις συστηματικής αντιπαράθεσης μετά τη δημοσίευση της *Ουσίας του Χριστιανισμού* και των 'προγραμματικών' φιλοσοφικών θέσεων, που θα ακολουθήσουν σε μικρό διάστημα. Το εγχείρημα του Feuerbach (βλ. παρακάτω την επιστολή στον εκδότη) αυτοκατανοείται μεν ως συμβολή σε μια κριτική αυτεπίγνωση του ανθρώπινου όντος ενόψει της 'νέας' φιλοσοφίας που έχει προκύψει από την κριτική στην εγγεληνική φιλοσοφία, αλλά προσλαμβάνεται αναπόφευκτα από τους συγχαιρινούς του μεταξύ άλλων ως ένα σκέλος της διαμάχης ενάντια στη φιλοσοφία του Schelling. Ενδεικτικό γι' αυτό το κλίμα –στο οποίο συμβάλλει με τον τρόπο του και ο Feuerbach– είναι το ογκώδες βιβλίο του επιστήθιου φίλου του Christian Kapp το οποίο δημοσιεύεται ανώνυμα το 1843 με τον τίτλο *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Μια συμβολή στην ιστορία της ημέρας από έναν πολιτευτή παρατηρητή* (Kapp, 1843).¹⁰ Ο Kapp, το όνομα του οποίου θα γίνει σύντομα γνωστό ως του συντάκτη του πονήματος αυτού, δεν είναι εξάλλου ο μοναδικός που θα στραφεί ρητά ενάντια στον Schelling· ήδη το Δεκέμβριο του 1841 στο περιοδικό που εξέδιδε ο Karl Gutzkow στο Αμβούργο με τίτλο *Τηλέγραφος της Γερμανίας (Telegraph für Deutschland)* θα δημοσιευτούν δύο άρθρα με τίτλο «Ο Schelling για τον Hegel» με την υπογραφή Friedrich Oswald, που είναι το ψευδώνυμο του νεαρού Friedrich Engels. Αργότερα ο Engels θα παραδεχτεί ότι είναι ο συντάκτης του επίσης ανώνυμα δημοσιευμένου φυλλάδιου *Ο Schelling και η Αποκάλυψη. Κριτική της πρόφατης απόπειρας αντίδρασης ενάντια στην ελεύθερη φιλοσοφία*, το οποίο θα δημοσιευθεί το 1842. (Διαβάζοντας το έργο αυτό ο σύγχρονος αναγνώστης θα εκπληγεί διαπιστώνοντας μια θεολογική πλευρά στον νεαρό Engels, η οποία αργότερα θα απορροφηθεί από άλλα περιεχόμενα πραγματικότητας.)

Ήδη το Νοέμβριο του 1841 ο εκδότης O. Wigand θα ειδοποιήσει τον Feuerbach να ετοιμάζεται για μια νέα έκδοση της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, καθώς η πρώτη βαίνει προς εξάντληση. Ο Feuerbach θα επεξεργαστεί εκ

διόγουν βίο παράλληλο, έως ότου οι συντάκτες τους ακολουθήσουν ο καθένας διαφοροποιημένη πορεία μετά την Επανάσταση του 1848.

10. Ο Feuerbach διατηρεί πομπητή αλληλογραφία με τον Kapp, από τον οποίο ενημερώνεται για τα τεκταινόμενα στο φιλοσοφικό και ακαδημαϊκό πεδίο. Σε μια επιστολή της 9ης Οκτωβρίου 1841 (Bohn, 1904: 2/78-81) ενημερώνει τον Kapp ότι η ομιλία του Schelling για την ελευθερία (από το έτος 1809) περιέχει εκτεταμένες –και άδηλες– αντιγραφές από διάφορα έργα του Jakob Böhme. Οι επισημόσεις αυτές ενσωματώθηκαν στο αναφερθέν πολεμικό έργο του Kapp.

νέου το κείμενο αναδιατάσσοντας ορισμένα κεφάλαια και διηλεκσιάζοντας σε μέγεθος το Παράρτημα των πηγών. Η έστω και έμμεση λήψη θέσης στις αντιπαραθέσεις της περιόδου, σε συνδυασμό με την απήκηση που θα βρει η πρώτη έκδοση της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, θα ωθήσουν τον Feuerbach σε μια αναθεώρηση με την οποία αφενός θα μεταφραστούν τα διάφορα πατερικά και βιβλικά παραθέματα στα γερμανικά (με σκοπό τη διεύρυνση του εκησιακτικού χαρακτήρα του έργου) και αφετέρου το βιβλίο θα 'θωρακιστεί' απέναντι στην κριτική των Προτεσταντών θεολόγων μέσα από μια πληθώρα παραθεμάτων του Λούθηρου (ο οποίος φαίνεται έτσι να 'προϊδεάζει' τη φοιτημαχιακή κριτική στη θρησκεία). Διάφορες καθυστερήσεις που είχαν να κάνουν με τη στάση της αυστριακής λογοκρισίας θα αποτελέσουν τη βασική αιτία για τη δημοσίευση της δεύτερης έκδοσης στις αρχές του 1843.

Η αναθεώρηση αυτή, με την οποία το βιβλίο θα αποκτήσει την ευρεία φήμη του, βάλει παράλληλα με την επεξεργασία βαθύτερων φιλοσοφικών θέσεων από τον Feuerbach, ώστε μπορεί να θεωρηθεί σκέλος μιας ευρύτερης φιλοσοφικής στρατηγικής. Το ίδιο έτος με τη δεύτερη έκδοση της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, το 1843, θα δημοσιευτούν οι *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)* καθώς και οι σημαντικές *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie)*¹¹ – κείμενα με τα οποία ο Feuerbach θα καταστήσει σαφή τόσο την απόστασή του από την εγγεληνική φιλοσοφία όσο και την απόπειρά του να υποβάλει σε κριτικό έλεγχο την ανάδειξη της απαίρεσης, των αφηρημένων ενεργημάτων ως αντικειμένων της φιλοσοφικής κριτικής: «Αφαίρεση σημαίνει την τοποθέτηση της *ουσίας* της φύσης *έξω από τη φύση*, της *ουσίας* του ανθρώπου *έξω από τον άνθρωπο*, της *ουσίας* της σκέψης *έξω από την πράξη της σκέψης*. Η εγγεληνική φιλοσοφία αποξένωσε τον άνθρωπο από τον ίδιο τον εαυτό του, καθώς το συνοδικό σύστημά της βασίζεται σ' αυτά τα ενεργήματα απαίρεσης. Βεβαίως, ταυτίζει εκ νέου αυτό που έχει διαχωρίσει· αλλά μόνο με έναν τρόπο ο οποίος είναι ο ίδιος *διαχωρισμός, έμμεσος*. Στην εγγεληνική φιλοσοφία λείπει η *άμεση ενότητα*, η *άμεση βεβαιότητα*, η *άμεση αλήθεια*» (Φώυερμπαχ, 2007: 198). Με δεδομένες εξάλλου τις πολεμικές δηλώσεις του Προλόγου της δεύτερης έκδοσης δεν είναι συνεπώς αξιοπερίεργο ότι ο συνεργάτης του Ruge, ο διδάκτωρ της Φιλοσοφίας Karl Marx, θα απευθυνθεί και αυτός στον Feuerbach με μια παρίνεση για συνεργασία στο τότε εκδοτικό τους εγχείρημα, όπως και για μια πιο ενεργή εμπλοκή στη φιλοσοφική-πολιτική αντιπαράθεση της περιόδου. Σε μια επιστολή της 3ης Οκτωβρίου 1843 ο Marx θα απευθυνθεί ως εξής στον Feuerbach:

Θα προσφέρατε συνεπώς στην προσπάθειά μας, αλλά πολύ περισσότερο στην αλήθεια μια μεγάλη υπηρεσία εάν μας δίνετε ήδη για το πρώτο τεύχος [της *Γερμανο-Γαλλικής Επετηρίδας*] ένα χαρακτηρισμό του Schelling. Εσείς είστε ακριβώς ο κατάλληλος άνθρωπος, διότι Εσείς είστε ο *αντίστροφος*

11. Στη δεύτερη έκδοση των *Θέσεων* ο Feuerbach δεν κάνει λόγο στον τίτλο για *Reformation* αλλά για *Reform* της φιλοσοφίας.

Schelling. Είπατε –μπορούμε να πιστέψουμε το καλό [σημείο] του αντιπάλου μας– η *ειλικρινής νεανική σκέψη* του Schelling, για την πραγματοποίηση της οποίας ο ίδιος δεν είχε εντούτοις κανένα άλλο εργαλείο από τη φαντασία, καμία άλλη ενέργεια από τη ματαιοδοξία, κανένα άλλο καύσιμο από το όπιο, κανένα άλλο όργανο από τη διεγερτικότητα μιας θηλυκής ικανότητας πρόσληψης· αυτή η ορθοπρεπής νεανική σκέψη του Schelling, η οποία παρέμεινε γι' αυτόν ένα φανταστικό νεανικό όνειρο, έγινε για Εσάς αλήθεια, πραγματικότητα, ανδρική σοβαρότητα. Ο Schelling είναι συνεπώς η *προκαταλαμβάνουσα γελοιογραφία* σας, και από τη στιγμή που η πραγματικότητα αντιπαράκειται στη γελοιογραφία αυτή πρέπει να εξατμιστεί και να διαλυθεί σαν ομίχλη. Σας θεωρώ συνεπώς τον αναγκαίο, τον φυσικό, δηλαδή τον κεκλημένο από τις δύο μεγαλειότητες, τη φύση και την ιστορία, αντίπαλο του Schelling. Ο αγώνας σας εναντίον του είναι ο αγώνας της φαντασίας της φιλοσοφίας με τη φιλοσοφία την ίδια. (MEW 27: 420-421)

Προς απάντηση στην επιστολή του Marx ο Feuerbach θα συντάξει δύο προσκέδια έως ότου καταλήξει σε μια συνοπτική και ευγενική απάντηση, με την οποία θα δηλώσει στο συντάκτη της *Επετηρίδας* ότι μια φιλοσοφική κριτική στον Schelling είναι σχεδόν περιττή λόγω τόσο της ρηχότητας των απόψεών του όσο και της πολιτικής υποστήριξης που απολαμβάνει ο ίδιος από τις ηρωικές αρχές: «Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με ένα φιλόσοφο ο οποίος αντί για τη δύναμη της φιλοσοφίας μάς επιδεικνύει [vergegenwärtigt] τη δύναμη της αστυνομίας, αντί για τη δύναμη της αλήθειας τη δύναμη του ψέματος και της εξαπάτησης». ¹² Έτσι, ο Feuerbach δεν θα στραφεί ανοικτά ενάντια στον Schelling, με ένα ξεχωριστό κείμενο, ¹³ αλλά θα συνεχίσει να διασαφηνίζει το βασικό επιχείρημα που έχει εκθέσει στην *Ουσία του Χριστιανισμού* (εν είδει εφαρμογής των φιλοσοφικών θέσεών του). Τη 10η Μαρτίου 1843 θα δηλώσει στον Ruge, προκαταλαμβάνοντας την κριτική που δεν θα πάψει να συνοδεύει το έργο του, ότι σκοπίμως δεν στρέφεται σε πολιτικά ζητήματα της εποχής: «Εξάλλου επιμένω στο ότι η θεολογία είναι για τη Γερμανία το μοναδικό πρακτικό και επιτυχές όχημα της πολιτικής, τουλάχιστον για το επόμενο διάστημα» (Bolin, 1904: 2/120). Είναι δε ενδεικτικό ότι ακριβώς την ίδια περίοδο, το φθινόπωρο του 1843 (την ίδια περίοδο της επιστολής στον Feuerbach), ο Marx θα συντάξει ένα κείμενο που αποτελεί καμνή τόσο στις δικές του αναζητήσεις όσο και στο συνοπτικό πλαίσιο της νεογελιανής φιλοσοφίας: το κείμενο ονομάζεται *Για το εβραϊκό ζήτημα*, δημοσιεύεται στη *Γερmano-Γαλλική Επετηρίδα* το Φεβρουάριο του 1844, και συνιστά μια απάντηση σε αντίστοιχες παραθέσεις του Bruno Bauer αναφορικά με τη δυνατότητα χειραφέτησης των Εβραίων εντός του γερμανικού κράτους. Αλλά οι Εβραίοι εδώ είναι απλώς αφορμή για τη διάρθρωση μιας κριτικής

12. Η επιστολή μαζί με τα προσκέδια βρίσκονται στο βιβλίο του Schuffenhauer (1965: 198 κ.ε.)· για το παραπάνω απόσπασμα βλ. σ. 206.

13. Σε μια επιστολή της 14ης Νοεμβρίου 1843 προς τον Christian Kapp (Bolin, 1904: 2/128-130) θα του ανακοινώσει ότι σχεδίαζε μια κριτική στον Schelling, αλλά διαβάζοντας τα πρόσφατα κείμενά του ανδίασε τόσο πολύ, ώστε εγκατέλειψε την προσπάθεια.

σύλληψης της αστικής κοινωνίας, τα εννοιολογικό εργαλεία για την οποία θα αναδειχτούν από τον ίδιο συντάκτη τα αμέσως επόμενα χρόνια. Το αίτημα αυτό θα ενισχυθεί από το αμέσως επόμενο κείμενο του Marx, την *Εισαγωγή* στη κοπούμενη κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας του δικαίου, το οποίο θα συνταχθεί στην καμήτη του 1843-44, σηματοδοτώντας την αποχώρηση του Marx από το πεδίο των θρησκευτικών αντιπαραθέσεων (εάν ποτέ είχε παραμείνει σ' αυτό) και τη στροφή του στην κριτική ανάληψη των πραγματικών κοινωνικών σχέσεων. Ο Feuerbach δεν θα ακολουθήσει αυτόν το δρόμο.

Το 1844, ως βασική συνέχεια του σκεπτικού που είχε αναπτυχθεί στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, δημοσιεύεται το έργο *Η ουσία της πίστης σύμφωνα με τον Λούθηρο (Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers)*, και το 1845 θα δημοσιευθεί η απάντηση στην κριτική του Max Stirner με τίτλο *Για την Ουσία του Χριστιανισμού σε σχέση με τον Μοναδικό και την ιδιοκτησία του (Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum)*. Με την κριτική του Stirner κορυφώνεται η συζήτηση αναφορικά με τις προθέσεις και τα επιτεύγματα της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, καθώς ο Stirner θα επισημάνει ότι ο Feuerbach ασκεί μεν κριτική στην 'επίσημη' θρησκεία, αλλά διασώζει τη θρησκευτική τροπικότητα με την επίκλησή του στον 'άνθρωπο' και στις δυνάμεις του ως μια ουσία γένους – ένα επιχείρημα απέναντι στο οποίο ο Stirner θα αντιτάξει τη δική του αντίληψη για την άνευ όρων ατομικότητα του Μοναδικού.¹⁴

Η διαρκής προσπάθεια περαιτέρω θεμελίωσης των απόψεων που έχουν διατυπωθεί στην *Ουσία του Χριστιανισμού* θα οδηγήσει το 1846 στη δημοσίευση, εν είδει θέσεων, του έργου *Η ουσία της θρησκείας (Das Wesen der Religion)*. Χάρη στην υποδειγματική και διεξοδική σύγχρονη έρευνα (βλ. Tomasoni, 1990), είναι σήμερα δυνατό να εκτιμηθεί στην πραγματική διάστασή του αυτό το απωθημένο φοιτηματικό έργο, το οποίο αποτελεί ένα περαιτέρω βήμα στην πορεία που έχει ανοίξει η *Ουσία του Χριστιανισμού*. Μέσα από την *Ουσία της θρησκείας* ο Feuerbach εμβαθύνει στον δικό του υλισμό, σπρεφόμενος ήδη εξαρχής στην εξωτερική φύση (τη 'μη ανθρώπινη φύση', όπως το διατυπώνει ο Tomasoni) ως το γενικό υπόβαθρο του θρησκευτικού φαινομένου σε όλη την ανθρώπινη ιστορία. Με τρόπο προγραμματικής δήλωσης και συνάμα ως συνάρθρωση με το έργο για την *Ουσία του Χριστιανισμού* ο Feuerbach θα δηλώσει εξαρχής: «Η ουσία που είναι διαφορετική και ανεξάρτητη από το ανθρώπινο ον ή το Θεό, και η παράθεση της οποίας είναι [το σύγγραμμα] *Η ουσία του Χριστιανισμού* – αυτή η ουσία χωρίς ανθρώπινο ον, χωρίς ανθρώπινες ιδιότητες, χωρίς ανθρώπινη ατομικότητα δεν είναι στ' αλήθεια τίποτε άλλο παρά η φύση». Η εφαρμογή του μεθοδικού βήματος της αντιστροφής της εξηγητικής πορείας (από το κατη-

14. Στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία (πρβλ. Stepelevich, 1978) έχει υποστηριχτεί ότι η κριτική του Stirner αποτέλεσε αν όχι την κύρια, τότε σίγουρα μια βασική αιτία για τη στροφή του Feuerbach σε ένα είδος θρησκευτικού νατουραλισμού, πράγμα το οποίο έχει μόνο σχετική ισχύ, καθώς η δυναμική της έρευνας του Feuerbach καθ' όσον προς τη θεωρία του για τη θρησκεία ανάγεται, όπως αναφέρθηκε ήδη, στις αρχές της δεκαετίας του 1830.

γόρημα στο υποκείμενο), που έχει ήδη διατυπωθεί στην *Ουσία του Χριστιανισμού*, πραγματοποιείται εδώ με περιεκτικό τρόπο στον κόσμο των (φυσικών) αισθημάτων, οδηγώντας έτσι το πάλη ποτέ πεδίο του Schleiermacher σε 'υλιστικά' αποτελέσματα (ηρβή. την παράγραφο 10 της *Ουσίας της θρησκείας*). Θα πρέπει να τονιστεί με τη μεγαλύτερη δυνατή έμφαση ότι στις παραθέσεις αυτές περιλαμβάνεται (φέρ' ειπείν στην παράγραφο 36) μια από τις πρώτες απόπειρες να εξηγηθεί η γέννηση της νοητικής αφαίρεσης μέσα από τις αισθητηριακές παραστάσεις στο πλαίσιο μιας επιγενόμενης θεωρίας της κατ' ανάγκην και κατ' αρχάς ψευδούς συνείδησης. Η βασική προϋπόθεση γι' αυτό, η οποία θα ενσωματωθεί με αξεδιάλυτο τρόπο αργότερα στη μαρξική αντίληψη, είναι η ρητή απόρριψη μιας οντολογικά δεσμευμένης τελεολογίας της φύσης (ηρβή. παραγράφους 45 και 46). Με την απόρριψη αυτή ανοίγει ο δρόμος για μια ριζοσπαστική θεωρία της ανθρώπινης ελευθερίας, διαστάσεις της οποίας θα αναπτυχθούν από διάφορους στοχαστές της νεωτερικότητας (βλ. τη χαρτογράφηση των επιρροών παρακάτω).

Προς επίρρωση των απόψεών του για την ιστορικογενετική εξήγηση της θρησκείας εν γένει (όχι πλέον μόνο του Χριστιανισμού), ο Feuerbach θα ανατρέξει αφενός στην αρχαία γραμματολογία και αφετέρου στις διάφορες αναφορές από τις τότε αποικίες των δυτικών κοινωνιών που δημοσιεύονται στο περιοδικό *Ξένοι τόποι* (έτσι θα μπορούσε να αποδοθεί ο τίτλος του περιοδικού *Das Ausland*- ηρβή. Tomasoni, 1990: 133 κ.ε.). Οι πρωτόλειες εθνολογικές παραθέσεις συνδυάζονται εδώ τόσο με αναδίφηση της αρχαίας γραμματείας όσο και με διάσπαρτες παρατηρήσεις φυσικοεπιστημονικής υφής, αναδιατυπώνοντας εν είδει διάθλασης μια αντίληψη ιστορικότητας η οποία αποτελεί τη ρητή προϋπόθεση για τη φοιερμπαχική κριτική της θρησκείας- ενδεικτική είναι ως προς αυτό η δήλωση στην παράγραφο 18, που συνδυάζει γεωλογικές και ιστορικές διαπιστώσεις μέσα από την αμφισημία των όρων της: «Ο χαρακτήρας της Γης είναι προς το παρόν αυτός της σταθερότητας- η εποχή των επαναστάσεων έχει παρέλθει- η μανία της κατασίγαση. Τα ηφαίστεια είναι πλέον μεμονωμένες ανήσυχες κεφαλές οι οποίες δεν έχουν καμία επιρροή στις μάζες και συνεπώς δεν ενοχλούν την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων». Μέσα από τις συνδυαστικές αυτές παραθέσεις, το κείμενο του Feuerbach *Η ουσία της θρησκείας* αναδεικνύεται ως ένα από τα τελευταία αναγεννησιακά κείμενα της νεωτερικότητας, σε μια περίοδο η οποία εγκυμονεί πολύ βαθύτερες ανατροπές από εκείνες που βιώνει ή υποψιάζεται ο ίδιος ο συντάκτης του. Η σημασία της *Ουσίας της θρησκείας* βρίσκεται στον καινοτόμο χαρακτήρα της απόπειρας για μια, ει δυνατόν, 'εμπειρική' και αναστοχαστική κριτική του θρησκευτικού φαινομένου σε όλο το εύρος της ανθρώπινης ιστορίας. Ακόμη και αν η κατοπινή έρευνα υπερβαίνει τον ορίζοντα του κειμένου με σχετική ευκολία ήδη από το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, δεν θα έπρεπε να παραγνωρίζεται η βαθιά σημασία του αφετηριακού σημείου ενός κριτικού εγχειρήματος.

Το 1848 οι διαπιστώσεις για την ουσία της θρησκείας θα αποτελέσουν τη βάση για μια σειρά διαλέξεων με τον ίδιο τίτλο, τις οποίες ο Feuerbach θα εκφωνήσει κάποιν παράκλησης των φοιτητών στο Δημαρχείο της Χαϊδελβέργης (και όχι στο πανεπιστήμιο, όπως δεν παραλείπει να τονίζει ο ίδιος

επανεληθμένα). Με δεδομένη τη ρητά πολιτική κατάσταση της περιόδου, η κίνηση αυτή δεν στερείται πολιτικής χροιάς και σημασίας, καθώς οι διαλέξεις αυτές αρθρώνονται απέναντι (και ενάντια) στο φιλοκυβερνητικό και σαφώς όχι επαναστατικό πανεισιτήμιο.¹⁵ Πρόκειται, όπως θα διαπιστώσει η σύγχρονη έρευνα, για μια από τις πρώτες μορφές ‘αντιμαθημάτων’, προι-δεάζοντας πρακτικές του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα (Caldwell, 2009: 5). Δεν είναι άηλωστε τυχαία, και οφείλει να αναφερθεί εδώ, η πορεία των ριζοσπαστών φοιτητών που είχαν καλέσει τον Feuerbach για να εκφωνήσει αυτές τις διαλέξεις: ο Alfred Michel σκοτώθηκε σε μάχη, ο Adolf Hirsch και ο Alexander Spengler αυτοεξορίστηκαν στην Ελβετία, ο Valentin May συνεληφθη και επικρατίστηκε, και ο Eduard Haas διέφυγε στη Γαλλία όπου και συνεληφθη (Caldwell, 2009: 36)· ο ίδιος ο Feuerbach υποβλήθηκε σε αστυνομική έρευνα.

Παρά τις παρακλήσεις πολλών ριζοσπαστών της περιόδου, ο Feuerbach θα διατηρήσει απόσταση από τα επαναστατικά δρώμενα, τασσόμενος μεν ανοικτά με τις δημοκρατικές και τις σοσιαλιστικές δυνάμεις, αλλιά χωρίς να συμμετέχει ο ίδιος στις πολιτικές διαδικασίες που σύντομα θα βρουν το τέλος τους στην επικράτηση της αντεπανάστασης. Από τη δεκαετία του 1850 ο Feuerbach θα συνεχίσει τις μελέτες του για τη θεμελίωση και την κριτική εξήγηση του θρησκευτικού φαινομένου (οι οποίες θα συνοψιστούν στο τελευταίο μεγάλο βιβλίο του, τη *Θεογονία* το 1857), σε οικονομικές συνθήκες που θα επιδεινωθούν το 1860 από τη χρεοκοπία της βιοτεχνίας πορσελάνης στην οποία ήταν μέτοχος η σύζυγός του καλύπτοντας με αυτό τον τρόπο το οικογενειακό εισόδημά τους. Τα τελευταία χρόνια της ζωής του ο Feuerbach θα μετακομίσει με την οικογένειά του σε ένα μικρότερο σπίτι κοντά στη Νυρεμβέργη και θα ζει εν πολλοίς από συνδρομές ενός μικρού κύκλου φίλων, οι οποίοι δραστηριοποιούνται μέχρι και στις ΗΠΑ. Θα πεθάνει το 1872, και στην κηδεία του θα παραστεί πλήθος κόσμου, υποκινούμενο κυρίως από τις τοπικές οργανώσεις του Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος.

II. Αν εξεταστεί από την πλευρά των μεθοδικών προκειμένων που έχει θέσει ο ίδιος ο Feuerbach για το καινοτόμο επιχείρημά του, η *Ουσία του Χριστιανισμού* αποτελεί εν πρώτοις μια διεξοδική εφαρμογή της πρότασης που θα διατυπώσει το 1842 στις *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας*: «Η μέθοδος της μεταρρυθμιστικής κριτικής της *θεωρησιακής φιλοσοφίας* εν γένει δεν διαφέρει από εκείνη που χρησιμοποιείται ήδη στη *φιλοσοφία της θρησκείας*. Απλώς χρειάζεται να μετατρέψουμε το *κατηγορήμα* σε *υποκείμενο*, και έτσι ως *υποκείμενο* να το καταστήσουμε *αντικείμενο* και *αρχή* – δηλαδή χρειάζεται απλώς να *αντιστρέψουμε* τη *θεωρησιακή φιλοσοφία* και θα έχουμε τη μη συγκαλυμμένη, τη γνήσια, την καθαρή αλήθεια» (Φώυερμαχ, 2007: 196). Η ρήση αυτή εφαρμόζεται στις δύο ενότητες του βιβλίου, οι οποίες φιλοδοξούν να αναδείξουν το θετικό και το αρνητικό περιεχόμενο

15. Οι διαλέξεις αυτές είναι στη διάθεση του ελληνικού αναγνωστικού κοινού σε μετάφραση του Γιάννη Καραναπό (*Παράδοσεις για την ουσία της θρησκείας*, Τροπή, Αθήνα 2009). Πρόκειται για την πρώτη επιμελημένη μετάφραση του Feuerbach στην Ελλάδα.

του Χριστιανισμού μέσα από μια σειρά εμμενών αντιστροφών αναφορικά με τα βασικά δογματικά στοιχεία της εν λόγω θρησκείας, όπως η Δημιουργία, η Αποκάθλιψη κ.λπ. Στο εγχείρημα αυτό ο Feuerbach στρέφεται ρητά σε μια ουσιολογική σύλληψη του αντίστοιχου φαινομένου, η οποία έχει ως αρνητική προϋπόθεση την κριτική απόρριψη κάθε είδους αφαιρέσεως με οντολογικές αξιώσεις. Υπ' αυτή την προοπτική, ο Feuerbach θα εκμεταλλευτεί στο έπακρο σε πλείστα κείμενα την αμφισημία του γερμανικού όρου *Wesen*, ο οποίος σημαίνει τόσο την ουσία όσο και το (συγκεκριμένο) ον. Ιδιαίτερη σημασία έχουν εν προκειμένω τα δύο γενικευτικά εισαγωγικά κεφάλαια (αρθρωμένα ήδη από την πρώτη έκδοση), τα οποία συνοψίζουν την πρόθεση του ερευνητή αλλά σε μεγάλο βαθμό επίσης και τα αποτελέσματα της έρευνας. Χαρακτηριστική είναι στο πλαίσιο αυτό και η επιστολή που έστειλε ο Feuerbach στον εκδότη O. Wigand τον Ιανουάριο του 1841 προτείνοντάς του να αναλάβει αυτός την έκδοση του νέου πονημάτος του:

Προς τον Otto Wigand, Λιψία

Μπρούκπεργκ, 5 Ιανουαρίου 1841

Σεθαστέ κύριε,

Παρακινούμενος από τη δική σας παλαιότερη φιλική ανταπόκριση και εμπιστευόμενος τόσο το βιβλιογραφικό επιχειρηματικό πνεύμα σας όσο και το ορθοπρεπές και αξιότιμο φρόνημά σας, είχα προ πολλού αποφασίσει να σας προσφέρω το επόμενο σύγγραμμά μου θα παρουσιαζόταν από εμένα. Εν προκειμένω εκπληρώνω αυτή την υπόσχεση που είχα δώσει στον εαυτό μου, χωρίς να λάβω υπόψη ότι μόλις πρότινος ένας γειτονικός αξιότιμος βιβλιοπώλης προσφέρθηκε αυτόβουλα να αναλάβει την έκδοση. Δεν γνωρίζω βεβαίως αν εσείς διατηρείτε ακόμη τις παλαιότερες πεποιθήσεις σας αναφορικά με τη συγγραφική σημασία μου ή εάν αυτές έχουν μεταβληθεί λόγω των πικρών εμπειριών που είχατε αναφορικά με τη μικρή επιφυλλίδα μου για το *Χριστιανισμό και τη φιλοσοφία*. Εν πάση περιπτώσει, οφείλετε τουλάχιστον να είστε ο πρώτος στον οποίο προσφέρω προς έκδοση το νέο σύγγραμμά μου.

Το σύγγραμμά αυτό –καρπός ποητιών και ποητήπειρων μελετών– είναι εκείνο στο οποίο έχω παραπέμψει ήδη στο [βιβλίο μου για τον] *Pierre Bayle* και στο *Φιλοσοφία και Χριστιανισμός*: η επιστημονική τεκμηρίωση, θεμελίωση και επιτέλεση των απόψεων που έχουν διατυπωθεί στα διάφορα συγγράμματα και στις κριτικές μου (ιδιαίτερα, για παράδειγμα, στην *Κριτική της θετικής φιλοσοφίας* που δημοσιεύθηκε στη δική σας *Επιτηρίδα*) αναφορικά με τη θρησκεία, το Χριστιανισμό, τη θεολογία και τη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας, αλλά ταυτόχρονα είναι ένα έργο δι' εαυτό κατανοητό και απολαύσιμο, ανεξάρτητο, νέο και ολοκληρωμένο.

Η βασική ιδέα του (*Grundgedanke*) είναι με λίγα λόγια περίπου η εξής: η *ίδια η αντικειμενική ουσία της θρησκείας, ιδιαίτερα της χριστιανικής, δεν είναι τίποτε άλλο από την ουσία του ανθρώπινου, ιδιαίτερα του χριστιανικού*

θυμικού, το μυστικό της θεολογίας είναι συνεπώς η ανθρωπολογία. Εάν ο συντάκτης ήταν κομπορρήμων, θα μπορούσε να ανακοινώσει το σύγγραμμά του αυτό ως εξής: Εδώ έχει τεθεί το θεμέλιο για μια νέα επιστήμη, καθώς εδώ η φιλοσοφία της θρησκείας συλλογίζεται και παρατίθεται ως η εσωτερική, η μυστική ανθρωπολογία ή ψυχολογία. Η δε σκέψη αυτή, ότι το εσώτερο μυστικό της θρησκείας και της θεολογίας είναι η ανθρωπολογία, διαπερνά όλες τις βασικές διδασκαλίες και τα δόγματα.

[...]¹⁶

Τα σύγγραμμά του αποτελεί μια *ελεύθερη* ομιλία για το Χριστιανισμό, αλλήλ πλήρως επιστημονική, διεξοδική, αυστηρή, ακριβής, συγκεκριμένη, όμως πλήρως αντικειμενική και εξακριβωμένη σε όλα τα σημεία μέσα από δεδομένα του θρησκευτικού θυμικού και της θρησκευτικής συνείδησης, πράγματα για τα οποία οι φιλόσοφοί μας έχουν τόσο πολύ φιλιάρησει και αερολογήσει, όπως και συνεχίζουν να το κάνουν. Εντούτοις το σύγγραμμά του δεν είναι απλώς αρνητικό, κριτικό, αλλήλ συνάμα είναι θετικό, αναγνωρίζον, μόνο όμως εκεί όπου το αντικείμενο αξίζει αναγνώρισης. Για τα μάτια του θεολογικού όχλου είναι βέβαια άθρησκο, εντελώς αχριστιανικό, αλλήλ όχι για τα μάτια του βαθύτερου γνώστη και στοχαστή. – Η μέθοδος με την οποία αντιμετωπίζεται εδώ η θρησκεία, σε διαφορά από την αμιγώς θεωρησιακή μέθοδο, η *έμμεση κριτική* της οποίας διατυπώνεται ακριβώς εδώ, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως *θεωρησιακή-εμπειρική*, ως *θεωρησιακή-ορθολογική* ή επίσης, όπως την έχω ονομάσει αλλήλ, ως *γενετική-κριτική*. Μόνο με την εφαρμογή αυτής της μεθόδου λύνονται τα δυσκολότερα αινίγματα με έναν τρόπο τόσο βαθυστόχαστο όσο και κατανοητό, τόσο απλό όσο και καρποφόρο.

Όσο όμως και αν το αντικείμενο είναι θεωρητικό ή θεωρησιακό, εντούτοις το σύγγραμμά του έχει ταυτόχρονα ένα βαθιά *πρακτικό* συμφέρον ως βάση: η θεολογική, και ως το πούμε ανοικτά, η θρησκευτική αρχή, η οποία, όπως διδάσκει η ιστορία και η καθημερινή εμπειρία, είναι τόσο ολέθρια και έχει προκαλέσει σύγχυση στα μυαλά των κυβερνητών μας, ακόμη δε και των μεγάλων φιλοσόφων μας, πρέπει εδώ να ακολουθηθεί και να διασφαλιστεί μέχρι τα ύστατα θεωρησιακά σημεία στήριξης της. Χωρίς αυτό το πρακτικό συμφέρον θα μου ήταν αδύνατον να δαπανήσω τόσο πολλή δύναμη και τόσο πολύ χρόνο για αντικείμενα τόσο απόμακρα για εμένα.

Προπάντων, δεν θα ήθελα να εμφανιστώ ως ο συντάκτης όχι για πολιτικούς αλλήλ για υποκειμενικούς λόγους. Δεν πιστεύω διόλου ότι η ανωνυμία βρίσκεται σε αντίφαση με το δικό σας συμφέρον. Η ανωνυμία ασκεί έντονο θέλητρο, ιδιαίτερα όταν, όπως ισχύει εδώ, ταυριάζει με το περιεχόμενο. Κάθε όνομα έχει τους εχθρούς του, η ανωνυμία όχι. Μόνο καθ' εαυτά αδιάφορα συγγράμματα πρέπει να ανυψωθούν μέσα από το όνομα. Τα ανώνυμα συγγράμματα όμως δεν χρειάζονται τίποτε περισσότερο από έναν δελεαστικό τίτλο. Με δεδομένη την ανωνυμία, ο τίτλος είναι: *Γνώθη σαυτόν*¹⁷ ή *Η αλήθεια της θρησκείας και η ψευδαίσθηση της θεολογίας. Μια συμβολή*

16. Ακολουθεί πίνακας περιεχομένων με τις επικεφαλίδες των κεφαλαίων.

17. Ελληνικά στο πρωτότυπο.

στην κριτική της θεωρησιακής φιλοσοφίας της θρησκείας – ή: Μια συμβολή στην Κριτική του καθαρού παραλόγου, ή ένα κριτικό συμπλήρωμα στη θεωρησιακή φιλοσοφία της θρησκείας. Το συμπλήρωμα «Μια συμβολή» μου φαίνεται απαραίτητο για να χαρακτηριστεί το πεδίο στο οποίο κινείται το σύγγραμμά. Το αφήνω όμως στη δική σας εκτίμηση εάν περιορίζει υπερβολικά την προοπτική και συνεπώς έχει μειονεκτήματα για εσάς. Εξάλλου δεν επιμένω αμετάκλητα στην ανωνυμία. Αλλά σε άλλη περίπτωση πρέπει να επιλεγεί ένας άλλος τίτλος, φέρ' ειπείν: Ανάλυση των μυστηρίων της χριστιανικής δογματικής, ή: Φιλοσοφία της θρησκείας από τη σκοπιά ενός θεωρησιακού ορθολογισμού, ή: με το νόημα της γενετικής-κριτικής φιλοσοφίας [...] (Bolin, 1904: 2/54-56)

Ο τρόπος εργασίας και έκφρασης του Feuerbach γίνεται σαφής και σ' αυτό το βιβλίο, όπως έχει αναδειχτεί κυρίως στις προαναφερθείσες Προσωρινές θέσεις καθώς και στις Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος (ένας τρόπος παράθεσης που θα επανακάμψι με την Ουσία της θρησκείας). Ο αποφαντικός έως και αποφθεγματικός τρόπος γραφής θέτει στον αναγνώστη το διπλό καθήκον αφενός να κατανοήσει τον ειδικό 'τόπο' του κάθε επιχειρήματος, το αφαιρετικό επίπεδο του οποίου δεν παραμένει το ίδιο σε όλο το βιβλίο, και αφετέρου να ανασυγκροτήσει ο ίδιος, στο βαθμό του δυνατού, τους συλλογισμούς που έχουν οδηγήσει στο εκάστοτε συμπέρασμα του Feuerbach. Η επίκληση της αμεσότητας και της (φαινομενικά τουλάχιστον) αδιαμεσοσήθειας βεβαιότητας για τη στήριξη ορισμένων θέσεων –όπως δεν έχει παραλείψει να επισημάνει η αντίστοιχη γραμματολογία¹⁸, παρόλο που αποτελεί το βασικό μεθοδικό (και περιεχομενικό) αίτημα του Feuerbach, δεν αποδίδει πάντα τους αναμενόμενους καρπούς. Η αμφισβήτηση που διέπει το κείμενο σε αρκετά σημεία του, τόσο αναφορικά με τις έννοιες όσο και με την επιχειρηματολογική δομή του, θα αφήσει ίχνη και στους τρόπους πρόσληψής του, καθώς θα αναπτυχθεί τόσο μια 'αυστηρά' υλιστική (εν πολλοίς νατουραλιστική) αντίληψη για την περί του Θεού παράσταση όσο και μια αναβαθμισμένη θεολογική αντίληψη, η οποία θα τονίσει το διττό περιεχόμενο της ρήσης: *Homo homini Deus est*. Η αναφορά στην εφαρμογή της μεθόδου της αναλυτικής χημείας στην αρχή της παράθεσης στην Ουσία του Χριστιανισμού έχει ως προϋπόθεση συγκεκριμένες ανθρωπολογικές παραδοχές του Feuerbach, οι οποίες πηγάζουν από την οργανική περί της φύσης και του ανθρώπου αντίληψή του. Έτσι, η αναδρομή στις βασικές δυνάμεις του ανθρώπου αναδεικνύει μια τριάδα ιδιοτήτων («ο Λόγος, η αγάπη, η βούληση») η οποία βγαίνει παράλληλα με την κλασική για τον Προτεσταντισμό αναδρομή στον αρχέγονο Χριστιανισμό ως ιστορικό τόπο της 'γνήσιας', εν προκειμένω αμόλυντης και μη εισέτι θεολογικοποιημένης πίστης. Η θεωρία των ανθρώπινων δυνάμεων που αναπτύσσεται στην Ουσία του Χριστιανισμού –οι

18. Πρβλ. ενδεικτικά το κείμενο του Hans-Martin Saß *Argumentationsfiguren in der Kritik an Ludwig Feuerbachs Religions-und Metaphysikkritik* στη συλλογή κειμένων με επιμέλεια του E. Thies που αναφέρεται στη Βιβλιογραφία (Thies, 1976), όπως επίσης το στοιχειοθετημένο κείμενο του Jaeschke (1980: 361).

οποίες μέσα από τον γενικό και γενετικό χαρακτήρα τους είναι δυνάμεις του ανθρώπινου γένους– αποτελεί τη βάση για την εκδίπλωση του ορθοπρακτικού φοιερμπαχσιανού επιχειρήματος, το οποίο στοχεύει στην εκδήλωση και την επικράτηση της αγάπης ως υπέρβασης των εγωιστικών φραγμών της νεωτερικότητας. Στον Feuerbach δεν υπάρχει μια πολιτική οικονομία της εργασίας (ακόμη λιγότερο δε του κεφαλαίου), απλά υπάρχει μια οικονομία των ανθρώπινων δυνάμεων η οποία στοχεύει στον πολλαπλασιασμό και στη διάδοση της αγάπης ως του κατεξοχόν διαπροσωπικού δεσμού (συμπεριλαμβανόντας σαφώς και το επίπεδο της συνουσίας).¹⁹ Η οικονομία αυτή συμπαρασύρει και την περιχομενική πρόσληψη της εργασιακής ενεργοποίησης στην αστική κοινωνία:

Αλλά ο αληθινός άνθρωπος μπορεί τόσο λίγο να αφαιρέσει από την ηθική ή την πνευματική προσδιοριστικότητα του, η οποία άλλωστε συναρτάται ενδότερα με τη φυσική προσδιοριστικότητά του, όσο και από τη διαφορά των φύλων. Ακριβώς επειδή ζει στην εποπτεία του όλου, ζει στην εποπτεία του εαυτού του απλώς ως ενός μερικού όντος, το οποίο είναι αυτό που είναι μόνο μέσα από την προσδιοριστικότητα η οποία το καθιστά ακριβώς τμήμα του όλου ή ένα σχετικό όλον. Καθένας θεωρεί λοιπόν δικαίως την ενασχόλησή του, τη νομοκατεστημένη τάξη του, την τέχνη ή την επιστήμη του ως την ανώτερη: διότι το πνεύμα του ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο από τον ουσιώδη τρόπο της δραστηριότητάς του. Όποιος είναι κάτι επάξιο στη νομοκατεστημένη τάξη του, στην τέχνη του, όποιος, όπως λέγεται στην καθημερινότητα, πληροί το νόστο του, όποιος είναι ψυχή τε και σώματι αφιερωμένος στο επάγγελμά του, αυτός θεωρεί το επάγγελμά του ως το ανώτερο και το ομορφότερο. Πώς θα μπορούσε να αρνηθεί με το πνεύμα του, να υποβαθμίσει με τη σκέψη του αυτό που εορτάζει με την πράξη του, καθώς αφιερώνει σε αυτό με χαρά τις δυνάμεις του; Όταν περιφρονώ κάτι, πώς μπορώ να του αφιερώσω το χρόνο μου, τις δυνάμεις μου; Εάν εντούτοις πρέπει να το κάνω, τότε η δραστηριότητά μου είναι δυστυχής, διότι είμαι διχασμένος με τον εαυτό μου. Η εργασία είναι υπηρεσία. Πώς μπορώ όμως να υπηρετώ ένα αντικείμενο, να του υποτάσσομαι, εάν δεν το θεωρώ με το πνεύμα μου υψηλό; Κοντολογίς, οι απασχολήσεις προσδιορίζουν την κρίση, τον τρόπο σκέψης, το φρόνημα του ανθρώπου. Και όσο ανώτερο το είδος της απασχόλησης, τόσο περισσότερο ταυτίζεται ο άνθρωπος με αυτήν. Αυτό που εν γένει ο άνθρωπος καθιστά ουσιώδη σκοπό του βίου του, αυτό το διακηρύττει ως ψυχή του· διότι αποτελεί εντός του την αρχή της κίνησης. Αλλά μέσα από τους σκοπούς του, μέσα από τη δραστηριότητα

19. Μπορεί μόνο να αναφερθεί εδώ, ως αφετηρία για περαιτέρω έρευνα, ότι η κριτική οπισθοχώρηση του Feuerbach όσον αφορά τον Hegel, με παράλληλη διατήρηση του διαφωτιστικού και κριτικού αιτήματος, τον φέρνει πολύ κοντά στον Kant και στη δική του κριτική της στρεβλής συνείδησης. Η πρόκληση αυτή μετατρέπεται προσέτι σε βαθύτερο πρόβλημα, καθώς ο Feuerbach, στο συνοδικό έργο του, συνδυάζει αυτή την κριτική με ένα ηθικό αίτημα ευδαιμονίας, το οποίο αντιτίθεται κατ' αρχήν στην καντιανή αντίληψη της ηθικής παραγωγής. Πρβλ. εν' αυτού το κείμενο της Λαβράνου (2007), του Bishop (2008) και τις συνοπτικές παραθέσεις του Caldwell (2009: 131 κ.ε.).

με την οποία πραγματοποιεί αυτούς τους σκοπούς, όπως ο άνθρωπος είναι κάτι για τον εαυτό του, είναι ταυτόχρονα κάτι για άλλους, για το Γενικό, για το γένος. Όποιος λησιπν ζει στη συνείδηση του γένους ως σε μια αλήθεια, αυτός θεωρεί το Είναι του για τους άλλους, το δημόσιο, κοινωφελές Είναι του ως εκείνο το Είναι το οποίο είναι ένα με το Είναι της δικής του ουσίας, ως το θάνατο Είναι του. Ζει με όλη την ψυχή, με όλη την καρδιά του για την ανθρωπότητα. Πώς θα μπορούσε να διαφυλάσσει μια ιδιαίτερη ύπαρξη για τον εαυτό του, πώς θα μπορούσε να διαχωριστεί από την ανθρωπότητα; Πώς θα μπορούσε να αρνηθεί στο θάνατο αυτό που ενίσχυε στη ζωή;²⁰

Στο πλαίσιο αυτής της ανάλυσης, που σκοπεύει στη χειραφέτηση των δυνάμεων του γένους, η ανθρωπινή εργασία προσεγγίζεται όχι με βάση τη μορφή της αλλά τα εμπράγματα, υλικά αποτελέσματά της, τα οποία βεβαίως συνδυάζονται με την ενεργοποίηση των ανθρωπίνων αισθήσεων. Όταν ο Feuerbach εκτιμά και αξιολογεί την ανθρωπινή εργασία μέσα από τον οίνο και τον άρτο (στο τελευταίο κεφάλαιο), ουσιαστικά προβαίνει σε αναγνώριση του πραγματικού ανθρωπίνου υποκειμένου πίσω από την (αισθητηριακή και όχι κερδοσκοπικά προσδιορισμένη) παραγωγή. Ακριβώς η παρότρυνση του Feuerbach να σκεφτόμαστε τον άνθρωπο που παρήγαγε τα προϊόντα όταν τα καταναλώνουμε αποτελεί την αντιστικτική αφετηρία γι' αυτό που θα λάβει ο Marx έπειτα από δύο δεκαετίες ως αφετηρία για τη δική του κριτική (πολιτική και όχι αγαπησιακή) οικονομία: ότι το είδοςοιό χαρακτηριστικό της σύγχρονης αξιακής μορφής είναι ότι ακριβώς δεν διακρίνεται η ανθρωπινή παραγωγή πίσω από το ολοκληρωμένο, κεφαλαιοκρατικά προσδιορισμένο εμπόρευμα.

Ουκ ολίγα είναι τα στοιχεία που θα μπορούσε να αντλήσει ο αναγνώστης από την προσεκτική ανάγνωση ενός μάλιστα απαιτητικού κειμένου, στο οποίο ο πηλατισμός και η συμπύκνωση νοημάτων είναι δεμένα με εκ πρώτης όψεως αξεχώριστο τρόπο: το ζήτημα της θέασης και της εικόνας ως συστατικών μιας σύγχρονης θεωρίας της συνείδησης (που έχει ωθήσει σημαντικό τμήμα της γραμματολογίας να κάνει αναφανδόν λόγο για προβολή –*Projektion*–, μια έννοια που δεν απαντά εντούτοις στον Feuerbach²¹): το εννοιολογικό ζήτημα ορισμού του ανθρωπίνου 'γένους', ως ατραπού των κοινών ουσιαστών ιδιοτήτων της ανθρωπότητας η οποία οδηγεί, ακόμη και παρά τις ρητές προθέσεις του Feuerbach, σε βαθύτερα ζητήματα ιστορικό-

20. Το απόσπασμα αυτό προέρχεται από το Κεφάλαιο 19 του βιβλίου, το οποίο είναι εν γένει σημαντικό για τις μεθοδολογικές υποδείξεις του.

21. Πρβλ. αφενός το κείμενο του Hans-Martin Barth *Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach* στην προαναφερθείσα συλλογή κειμένων με επιμέλεια του E. Thies (1976), και αφετέρου το κείμενο του Schmieder (2007). Βεβαίως, ισχύει και εδώ, όπως και σε άλλα επιχειρήματα, το δεδομένο ότι η απουσία ενός όρου δεν σημαίνει και την απουσία του περιεχομένου του. Ο Feuerbach χρησιμοποιεί σε πλήρη κείμενα του τον όρο *Vorstellung* (παράσταση), όπως και τη λέξη *Spiegel* (καθρέφτης), για να περιγράψει την ανάδειξη του Θεού όντος μέσα από την ανθρωπινή συνείδηση, μαζί με τους κλασικούς για το εγγεληνό ιδίωμα όρους της εξαντικειμενικεύσεως, *Vergegenständlichung*, *Verobjektivierung*, οι οποίοι δεν ταυτίζονται εν' ουδενί με τη λειτουργία της προβολής, όπως και αν εννοηθεί αυτή.

ττας, δηλαδή μορφοποίησης και ανάπτυξης αυτών των ιδιοτήτων· η δυνατότητα διατύπωσης μιας θεωρίας της καθημερινοποίησης ως απρανού μιας φιλοσοφίας της ιστορίας (όπως αυτή λανθάνει στο Παράρτημα ΙΧ) σε συνδυασμό με διάσπαρτες υποδηλώσεις για αρχετυπικές, οιονεί ψυχαναλυτικές διαδικασίες απώθησης και εξιδανίκευσης· και βέβαια η ευχάριστη (ή μήπως για ορισμένους δυσάρεστη;) έκκληση για τον αναγνώστη του Παραρτήματος ΧΧ αναφορικά με την εύστοχη έκφραση των αλληλένδετων κατηγορημάτων *übersinnlich sinnliche, immateriell materielle*, υπεραισθητά αισθητά, ύψια υλικά, που απαντά, αντεστραμμένη, στο γνωστό υποκεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του μαρξικού *Κεφαλαίου* για το φετιχισμό. Όποια και αν είναι η κριτική προσέγγιση με την οποία ο αναγνώστης επιλέγει να προσπελάσει αυτό το κείμενο (με εξαίρεση εν προκειμένω την αυτάρεσκη, δογματική θεολογική αντίληψη), σίγουρα είναι ότι μια επισταμένη μελέτη σίγουρα θα αποφέρει ενδιαφέροντες και διδακτικούς καρπούς – κάτι που δεν έχει γίνει, ακόμη, στην Ελλάδα.

III. Η τρίτη –και τελευταία, όσο ζούσε ο Feuerbach– έκδοση της *Ουσίας του Χριστιανισμού*, με σκοπό την ενσωμάτωση του βιβλίου στα Έργα του, πραγματοποιείται το 1849, ένα έτος που σηματοδοτεί την απαρχή μιας μακράς πολιτικής αντίδρασης στην Ευρώπη, μετά την ήττα της Επανάστασης του 1848. Η αντίδραση που θα ξεσπάσει στη Γερμανία θα ωθήσει τελεσίδικα τον Feuerbach στο περιθώριο της ‘έπίσημης’ συζήτησης, οι ιδέες του όμως θα διατηρηθούν σε έναν μικρό κύκλο γνωστών και φίλων. Ωστόσο, ενώ ο Feuerbach θα συνεχίσει μέσα από όλο και πιο αντίζοες συνθήκες και με φθίνουσες δυνάμεις να καλλιιεργεί τον βαθύτερο στόχο του για μια ‘φιλοσοφία του μέλλοντος’ με έρευνες που θα παραμείνουν στο πεδίο της θρησκείας και της ηθικής, το βιβλίο για την *Ουσία του Χριστιανισμού* –αυτό πάνω απ’ όλα τα άλλα έργα του– θα αποδείξει την ορθότητα του ρητού *habent sua fata libelli*, καθώς αργά αλλή μεθοδικά θα ασκήσει μια επίδραση άκρως δυναμικού χαρακτήρα τόσο χωρικά, γεωγραφικά, όσο και χρονικά. Επ’ αυτού αρκεί μια εντελώς ενδεικτική χαρτογράφηση των ιχνών αυτής της επίδρασης, ως κατακλείδα του παρόντος Επίμετρου.

Η φοιερμπαχική αντίληψη της θρησκευτικής ανθρωπολογίας, έτσι όπως εκφράζεται κυρίως μέσα από την *Ουσία του Χριστιανισμού*, θα αποτελέσει τη θεμελιώδη αφετηρία, είτε με αρνητικά είτε με θετικά πρόσημα, για τη ριζοσπαστική διάνοηση της δεκαετίας του 1860 στην τσαρική Ρωσία και μάλιστα με διαφορετικές εκδοχές: Πέρα από την προφανή επίδραση της φοιερμπαχικής φιλοσοφίας στον μη εξαιρετέο Μιχαήλ Μπακούνιν (ο οποίος δεν θα παραλείψει να τη μεταλαμπαδεύσει μεταξύ άλλων στον Richard Wagner, το ριζοσπάστη της δεκαετίας του 1840 και τον αυλικό συνθέτη των δεκαετιών του 1860 και του 1870), ένας από τους σημαντικότερους, ήδη κατά την παραδοχή του 19ου αιώνα, εκπροσώπους αυτής της γενιάς, ο Νικολάι Γαβρίλοβιτς Τσερνισέβσκι, θα λάβει ως αφετηρία τη φοιερμπαχική θεωρία για να αναδιατυπώσει μια ρεαλιστική αντίληψη περί της αισθητικής, η οποία φιλοδοχεί να έχει όχι απλώς αναστοχαστική αλλή πρακτική επίδραση στην απειριστικά αργή μεταβολή της ρωσικής κοινωνίας. Η πρόσηψη του υλιστικού

αιτήματος για τη φιλοσοφία στη Ρωσία θα διαμεσοληθθεί εν πολλοίς μέσα από την εντύπωση στα εγχειρήματα του Feuerbach, κάτι που ισχύει μέχρι και για τον μαχτικό Βηλαδίμηρο Ουλιάνοφ στη δική του κριτική ανακατασκευή του Τσερνισέβσκι το 1908-09. Θα μπορούσε δε να υποστηριχτεί ότι μεγάλο τμήμα της κλασικής ρωσικής λογοτεχνίας –φέρ' ειπείν η περίοδος μεταξύ Ντοστογιέφσκι και Τολστόι– θα ήταν δυνατό να προσεγγιστεί ως μια πολυπλευρική και πολυδιάστατη απόπειρα αντιμετώπισης των αποτελεσμάτων –διαβρωτικών ή χειραφεικτών– που προκύπτουν από το φοιερμπαχικό περί θρησκείας επιχείρημα.

Στην άλλη πλευρά της Ευρώπης, αλλήλ και στην αμερικανική όχθη του Ατλαντικού, η *Ουσία του Χριστιανισμού* θα γνωρίσει ευρεία διάδοση μέσα από τη σχετικά γοργή, για τα δεδομένα της περιόδου, μετάφρασή της στα αγγλικά από τη Mary Anne Evans, η οποία είναι γνωστότερη με το συγγραφικό ψευδώνυμο George Eliot. Η Evans θα ενθουσιαστεί με το φοιερμπαχικό έργο και θα σπεύσει να μεταφράσει την *Ουσία του Χριστιανισμού* το 1854, ακολούθώντας όμως στο εγχείρημα αυτό μια τάση που κυριάρχησε επί μακρόν στις αγγλοσαξονικές μεταφράσεις, επεμβαίνοντας κατά βούληση στο πρωτότυπο κείμενο, παραλείποντας τις κοπιώδεις υποσημειώσεις, διαγράφοντας παραγράφους που η ίδια θεωρούσε ακατάλληλες για το αγγλικό κοινό, και εν γένει απλοποιώντας το ύφος του Feuerbach.²² Η αγγλική μετάφραση της *Ουσίας του Χριστιανισμού* θα κάνει τον Feuerbach γνωστό, αν όχι διάσημο, στο αγγλόφωνο κοινό με μια απήχηση που θα διαρκέσει δεκαετίες, φτάνοντας μέχρι και στον 20ό αιώνα. Αντίστοιχα, το 1864 θα κυκλοφορήσει η γαλλική έκδοση του βιβλίου σε μετάφραση του Joseph Roy, ο οποίος έτσι θα αποκτήσει τα εχέγγυα για την κατοπινή μετάφραση του πρώτου τόμου του μαρξικού *Κεφαλαίου*.

Εάν στραφούμε από τις ακρώρειες της επίδρασης του Feuerbach στο επίκεντρο του περιβάλλοντός του, στον γερμανόφωνο χώρο, τα ίχνη της επίδρασής του αναδεικνύονται με ακόμη πιο πλούσιες διαστάσεις. Δεν θα πρέπει να θεωρηθεί υπερβολή αν υποστηριχτεί ότι η ανόρθωση της λεγόμενης δεύτερης ερμηνευτικής παράδοσης (εάν ως πρώτη θεωρηθεί εκείνη που θεμελιώνει ο Schleiermacher) –η οποία δεν περιορίζεται πλέον σε θρησκευτικά κείμενα αλλά εκτείνεται και σε άλλες πολιτισμικές πηγές, όπως φέρ' ειπείν στο σύνολο της αρχαίας γραμματείας και εθιμολογίας, και ειθίσαι να συμπεκνώνεται κατ' αρχάς στα ονόματα των Hermann Usener και Albrecht Dieterich– έχει μια από τις ανομολόγητες πηγές της στον ερμηνευτικό δίαυλο που ανοίγει ο Feuerbach υποστηρίζοντας ότι κάθε θρησκευτικό μυστήριο μπορεί να αναχθεί, με λιγότερο ή περισσότερο συγκεκριμένο τρόπο, σε ανθρώπινες καταστάσεις και ενεργήματα. Χωρίς να αποτελούν κατά κάποιον τρόπο 'άμεσους' μαθητές του Feuerbach, και όντες πολύ περισσότερο ακαδημαϊκοί συγγραφείς, ο Usener και ο Dieterich θα αναπτύξουν σε πολύ ευρύτερο πεδίο αυτό που ο Feuerbach μόνο να σκιαγραφήσει μπόρεσε: την εκ βάθρων επανανάγνωση των θρησκευτικών δοξασιών, τελετών και μυστηρίων υπό την προοπτική της γλωσσικής, ιστορικής και ανθρωπολογικής εξέλιξης, με τρό-

22. Για λεπτομέρειες επ' αυτού πρβλ. Hill (1997).

πο που θα προκαταλάβει αρκετές δομιστικές απόψεις του 20ού αιώνα. Ενώ όμως τόσο ο Usener όσο και ο Dieterich και οι μαθητές τους θα εφαρμόσουν παρόμοιες ερμηνευτικές προσεγγίσεις σε πολλαπλά πεδία του ιστορικού και φιλοσοφικού πεδίου, θα είναι ένας άλλος κλασικός φιλόλογος εκείνος που θα αντιλήσκει και θα διατυπώσει με άκρως ριζοσπαστικό τρόπο κάποιες συνέπειες της φοιερμπαχικής θεωρίας όχι απλώς για τη θρησκεία αλλά για το ανθρώπινο υποκείμενο που 'αναγκάζεται' μέσα στην ιστορική πορεία του να εξαντικειμενικεύσει τις βιοτικές δυνάμεις του και ακολούθως να θυσιάσει εαυτό σ' αυτές: η κριτική φιλοσοφία του Friedrich Nietzsche δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή, τουλάχιστον ως προς το αφηγηρικό εγχείρημά της, χωρίς αναδρομή στη ρηξικέλευθη θρησκευτική ανθρωπολογία του Feuerbach. Η μεθοδική ένδειξη του Feuerbach για την αντιστροφή μεταξύ κατηγορήματος και υποκειμένου ως 'διαρρηκτικής', τρόπον τινά, ανεύρεσης της αλήθειας στο θρησκευτικό πεδίο θα αναβαθμιστεί από τον Nietzsche (με τρόπο διαφορετικό από εκείνον του Marx) σε βασική οδό για την κριτική αντιμετώπιση της ανθρώπινης ιστορίας ως μιας ιστορίας αλληλοτριωτικών εξουσιασμών οι οποίοι προκύπτουν ακριβώς μέσα από τέτοιου είδους αντιστροφές.

Παράλληλα με τον Nietzsche, τη δεκαετία του 1870 ο νεαρός γιατρός Sigmund Freud θα εντυπώσει και αυτός στα κείμενα του Feuerbach, διανύοντας και αυτός τον ίδιο δίαυλο από τα θρησκευτικά και πολιτισμικά 'εξωτερικευμένα' προϊόντα στον εσωτερικό κόσμο των ανθρώπινων δυνάμεων, μέλλοντας κάποια χρόνια αργότερα να ανακαλύψει σ' αυτόν το μύχιο τόπο μηχανισμούς και συσχετισμούς που θα ωθήσουν σε ριζική αναδιατύπωση των αντιλήψεων για το ανθρώπινο υποκείμενο και την ανθρώπινη ιστορία (πρβλ. Levitt, 2009). Όταν κάποιος κάνει λόγο για τη θρησκεία ως «αυταπάτη», όπως το κάνει ο Freud (τουλάχιστον ρητά στο βιβλίο του *Το μέλλον μιας αυταπάτης* το 1927), τότε είναι θεμιτό να μνημονευτεί ο Feuerbach ως ένας από τους κλασικούς προπάτορες αυτού ακριβώς του ζητήματος, ανεξάρτητα από το πώς μπορεί να κριθεί το εγχείρημα του Freud αυτό καθ' εαυτό.

Η εσωτερική ανατροπή των θεολογικών ερευνών –τουλάχιστον στην προτεσταντική παράδοση– στην οποία συνέβαλε η φοιερμπαχική κριτική καθώς και οι πρωτόλειες ερευνητικές προτάσεις που διατυπώνονται, όπως επισημάνθηκε, με την *Ουσία της θρησκείας* δεν επρόκειτο να περιοριστούν στο πλαίσιο της θεολογικής συζήτησης αλλά θα 'υπερχειλήζαν' και σε άλλα ερευνητικά πεδία, εάν πολύ περισσότερο δεν συνέβαλλαν εξ αρχής αυτές οι ίδιες στη συγκρότησή τους. Αρκεί απλώς να αναφερθεί εδώ ότι τόσο η κλασική έρευνα του Max Weber για την *Προτεσταντική ηθική και το 'πνεύμα' του καπιταλισμού* όσο, πολύ περισσότερο, οι διεξοδικές θρησκευτικοκοινωνιολογικές μελέτες του ίδιου συγγραφέα από τη δεύτερη δεκαετία του 20ού αιώνα εντάσσονται άνετα στην ερμηνευτική παράδοση του Feuerbach, χωρίς βέβαια να περιορίζονται μόνο σ' αυτήν. Εάν, για παράδειγμα, ο αναγνώστης συγκρίνει τις συμμυκνωμένες και εισέτι πειραματικές παραθέσεις της *Ουσίας της θρησκείας* με την πρώτη παράγραφο της βεμπεριανής *Κοινωνιολογίας της θρησκείας* (Weber, 2007: 3-35), δεν θα αρχίσει να διαπισώσει την αναδιατύπωση συγκεκριμένων ερευνητικών ζητημάτων σε ένα πλαίσιο πιο συστηματικό και σαφώς διόλου θεολογικό ή έστω θεολογίζον. Μέσα σε μια

τέτοια αντιπαράθεση καθίσταται ακόμη πιο σαφής η καινοτόμος επιστημονική προσέγγιση του Weber στη θρησκεία, πολύ πιο διεξοδική από εκείνη του Durkheim (η οποία με τη σειρά της άνετα θα μπορούσε να ενσωματωθεί στη φοιερμπαχική παράδοση). Διερχόμενος από το ίδιο πεδίο έρευνας με εκείνο του Feuerbach, δηλαδή τη διαμόρφωση θρησκευτικών παραστάσεων ενόψει συγκεκριμένων βιοτικών και αναπαραγωγικών προβλημάτων, και μάλιστα με την απαίτηση της αποχρώσας αναγκαίας εξήγησής τους, ο Weber προχωρά τόσο στη λεπτομερή έρευνα των αιτιακών συναφειών μεταξύ (ταξικά προσδιορισμένου) τρόπου ζωής και θρησκευτικής συνείδησης όσο και στη διερεύνηση των πάσαι ποτέ θεολογικών ζητημάτων, όπως η λύτρωση και η θεοδικία, υπό αυστηρά εγκόσμια σκοπιά, δηλαδή ως προς τα πρακτικά (νηθημένα ή μη) αποτελέσματά τους. Η δεύτερη αυτή ενασχόληση καθίσταται σαφής υπό την προϋπόθεση της απόρριψης των λύσεων τύπου Feuerbach οι οποίες έθεταν έμφαση στην ιδέα της αγάπης ως αλληλοαναγνώρισης των ανθρώπινων κοινωνιών. Για τον Weber, όπως καθίσταται σαφές από την κλασική *Ενδιάμεση θεώρησή* του (Weber, 2002), η ανθρώπινη αγάπη και συγκεκριμένα η ερωτική σχέση υπόκειται και αυτή στην ίδια ιστορική μετεξέλιξη από την οποία διέρχονται όλες οι υπόλοιπες ανθρώπινες δυνάμεις και ικανότητες. Με τις παραθέσεις αυτές ο Weber δεν ολοκληρώνει απλώς μια τυπολογία ερωτικών συμπεριφορών αλλά παρεμβαίνει σε μια συζήτηση περί της 'γνήσιας' ή 'ηηγαίας' ανθρώπινης συμπεριφοράς ως ερωτικής συμπεριφοράς, η οποία εντείνεται ήδη από το τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα. Αλλά η εξέταση των μηχανισμών εξαντικειμενίσεως, πραγμοποίησης και φειτισμού, τους οποίους κοινωδώς προσπάθησε να ανακατασκευάσει ο Feuerbach, επρόκειτο να αναπτυχθεί σε ένα νέο, ιδιαίτερα αναβαθμισμένο επίπεδο στη διάρκεια του Μεσοπολέμου, με τρόπους που ήλιο πλέον θυμίζουν το συγγραφέα του Μπρούκμπεργκ, από στοχαστές όπως ο Ernst Bloch και ο Walter Benjamin. Όντως, με τους στοχαστές αυτούς υπερβαίνουμε το πεδίο κριτικής (και επιρροής) του Feuerbach και αντιμετωπίζουμε συμπυκνωμένες αντιλήψεις για τη νεωτερικότητα (και τη δική της 'θρησκεία') αυτήν καθ' εαυτήν.

Αποτελεί όμως ευνόητη ειρωνεία το γεγονός ότι, ενώ το φοιερμπαχικό εγκείμενο γονιμοποίησε ηλείστα πεδία φιλοσοφικής και επιστημονικής κριτικής έρευνας με τρόπο που δύσκολα θα μπορούσε να συλλάβει ο ίδιος ο Feuerbach, εντούτοις στο πεδίο της θεολογίας προσλήφθηκε ως απειλητική ερμήωση ή ως πλήρης ανατροπή τού πάσαι ποτέ 'απόλυτου' αντικειμένου μιας μεσαιωνικά προνομίουχου 'επιστήμης'. Η απάντηση σ' αυτή την απειλή – απειλή για τους θεολόγους, αλλά χειραφετική υπόσχεση για όλους τους υπόλοιπους – υπήρξε συστηματική και επίμονη.

Το 1900 ο Adolf Harnack, ένας από τους μεγαλύτερους θεολόγους της αυτοκρατορικής Γερμανίας, πανεπιστημιακός καθηγητής, μέλος της Ακαδημίας και κρατικός μυστικοσύμβουλος, θα δημοσίευε μια σειρά ήδη διάσημων την εποχή εκείνη διαλέξεων με τον τίτλο *Η ουσία του Χριστιανισμού* σημειώνοντας στις αρχικές παραγράφους ότι είχε έρθει η στιγμή της αντιπαράθεσης με κάποιες θεολογικές αντιλήψεις που είχαν εκφραστεί «προ εξήντα ετών» (Harnack, 1999: 58). Η επιχειρηματολογική στρατηγική του Harnack,

ενισχυμένη από την πολιτική αυτοσυνείδηση που συνόδευσε την ίδρυση της Γερμανικής Αυτοκρατορίας, θα παραμέριζε τις χριστολογικές διαστάσεις της ερμηνευτικής, όπως και θα υποβάθμιζε τις αντιλήψεις περί της ενανθρώπισης και της ενσάρκωσης του Θεού (ουσιαστικά δηλαδή θα ανέτρεπε τους βασικούς πυλώνες της φοιερμπαχικής αντίληψης όπως αυτή είχε προκύψει μέσα από μια ριζοσπαστική ανάγνωση του κλασικού Προτεσταντισμού), τονίζοντας ότι ο Χριστιανισμός, και συγκεκριμένα ο Προτεσταντισμός, ήταν η θρησκεία του Πατρός,²³ πράγμα που συνδυαζόταν άνετα με την ιδιότητα του αυτοκρατορικού υπηκόου για τους πιστούς. Ο παραλληλισμός αυτός φάνηκε να αποδίδει καρπούς όσο υπήρχε και το θεσμικό πλαίσιο που τον υποβάσταζε, δηλαδή η αυτοκρατορική Γερμανία, αλλά μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο η θεολογική διάνοηση θα έπρεπε να απαντήσει στη διπλή πρόκληση αφενός της απουσίας ενός χριστιανικού αυτοκρατορικού πλαισίου αναφοράς και αφετέρου του πικρού δεδομένου της εκτεταμένης πολεμικής σύρραξης μεταξύ χριστιανικών λαών.

Δεν είναι τυχαίο λοιπόν, αλλά μπορεί μάλλον να θεωρηθεί επιτακτική ανάγκη, ότι ένας από τους μεγαλύτερους προτεστάντες θεολόγους του 20ού αιώνα –τα φώτα του οποίου έσπευσαν να εγκοιμηθούν και ορθόδοξοι θεολόγοι– θα δαπανήσει χρόνο και ενέργεια σε μια μακρά αντιπαράθεση με το ‘πνεύμα’ (ή μήπως το φάντασμα;) του Feuerbach. Ο Karl Barth θα διατυπώσει ρητή κριτική στον Feuerbach το 1927 με το κείμενο *Ludwig Feuerbach*²⁴, με το οποίο αναγνωρίζει τη βαθιά επίδραση του Feuerbach στη σύγχρονη θεολογία (τουλάχιστον την προτεσταντική) και θα καλέσει ο ίδιος σε μια ριζική αναδίπλωση εντός της θεολογίας (αποδεχόμενος φέρ’ ειπείν την αναγκαιότητα του σοσιαλιστικού αγώνα ενάντια στα σύγχρονα είδωλα), προσπαθώντας ταυτόχρονα να διασώσει το δογματικό περιεχόμενο της θεολογικής αντίληψης. Στο πλαίσιο αυτό, το οποίο απασχολεί τον Barth επί σειρά ετών (πρβλ. το κλασικό για τη συζήτηση κείμενο του Glasse, 1964· επίσης Vogel, 1966· J. Weber, 1966 και Massey, 1976), ο Barth θα προτείνει αφενός την οικειοποίηση «της ριζοσπαστικής περί του Πάσχα αντίληψης της *Ανατολικής Εκκλησίας* (ανεξαρτήτως της δικής μας προβληματικής που καθορίζεται από τον Αυγουστίνο!)»²⁵, ενώ αφετέρου θα χρησιμοποιήσει τους χαρακτηρισμούς του δίασημου θεολόγου Hans Ehrenberg για τον Feuerbach: ότι δηλαδή ο Feuerbach αγνόησε το θάνατο και παραγνώρισε το κακό («Nichtkenner des Todes – Verkenner des Bösen»· Barth, στο Thies, 1976: 22). Αυτή η δήλωση έχει βέβαια επιβλητικά και σχεδόν εξοντωτικά, ιδιαίτερα όταν εκφράζεται από θεολόγους, αλλά στη σπουδή να περιορίσει τον απειλητικά επεκτεινόμενο αντίπαλο παραγωγίζει αυτή η ίδια ότι η πρό-ϋπόθεση της φοιερμπαχικής φιλοσοφίας είναι μια συγκεκριμένη περί του

23. Για τη σχέση του Harnack με την αναδυόμενη θρησκευοικονομολογία της εποχής του στη Γερμανία πρβλ. τις συνοπτικές παραθέσεις στην Εισαγωγή στον Weber (2007: ρκδ’-ρκς’).

24. Περιλαμβανόταν στη συλλογή κειμένων με επιμέλεια Ε. Thies (1976: 3-32), απ’ όπου και οι παραπομπές.

25. Barth, στο Thies (1976: 19): η όποια έμφαση στο πρωτότυπο. Ο Barth προτείνει δηλαδή την εγκόπηση της ενανθρώπισης του Θεού και της αναστατικής δράσης του ως μέγα υπερβατικό αντίδοτο στον υλισμό (και στη θνητοψυχία) του Feuerbach.

θανάτου αντίληψη η οποία συνδυάζεται με την προαναφερθείσα αντίληψη της θνητοψυχίας,²⁶ ενώ η φοιερμπαχική φιλοσοφία διαθέτει μια θεωρία του κακού η οποία –αποτινόντας φόρο τιμής στον Hegel– ανάγεται στον Jakob Böhme, για τον οποίο η γένεση του Κακού ορίζεται ως αυτοαναφερόμενη απόσπαση από τη φυσική-ουσιώδη υπόσταση των (θείων) πραγμάτων. Σύμφωνα με τον Glasse (1964: 86 κ.ε.), έπειτα από τριακονταετή ενασχόληση με τον Feuerbach ο Barth θα καταλήξει στη διαπίστωση ότι ο Feuerbach δεν έπρεπε να είχε θέσει το αρχικό ερώτημα (για την ανθρώπινη ρίζα του Θεού), πράγμα που αποτελεί παλαιόθεν έναν βολικό τρόπο κατασίγασης μιας δυσάρεστης συζήτησης. Ουσιαστικά λοιπόν, η απάντηση της θεολογίας στον Feuerbach είναι το δόγμα, καθώς και η έμφαση στο ότι, εάν ληφθεί ο ‘άνθρωπος’ ως αφητηρία της κριτικής, τότε πρόκειται για αυτοϊπονόμηση του επιχειρήματος, διότι ο άνθρωπος είναι θνητός, κακός, αμαρτωλός κ.λπ. Από την πλευρά της σύγχρονης ανάγνωσης του ερωτήματος του διδίου αμελητέου Barth ερωτάται πλέον (ή μάλλον: ξανά), παρ’ όλη την επιβληθείσα μεταπολεμική ‘ευπρέπεια’ και ‘κοσμιότητα’ στην κριτική, αν συνεχίζει να ισχύει, με τις απαραίτητες παραλήλαγές, η διαπίστωση του Feuerbach από το έτος 1837, την οποία εκφράζει σε μια επιστολή στον Christian Kapp: «Οι θεολόγοι μας είναι ηλίθιοι και κακεντρεχείς σαν τα κτήνη» («Unsere Theologen sind dumm und boshaft wie die Bestien»· Bolin, 1904: 2/313).

Μια έρευνα για την επιρροή του Feuerbach στην Ελλάδα –αν εξαιρεθεί η κλασική έως και παγιωμένη αντίληψη που τον αντιμετωπίζει ως απλό σκαλοπάτι για τον Marx– μένει ακόμη να γραφτεί, έστω και αν εξαντληθεί σε λίγες μόνο σελίδες. Αν όχι η πρώτη, τότε σίγουρα μια από τις πρώτες αναφορές στον Feuerbach θα πρέπει να είναι του Ε. Ροϊδς, ο οποίος τον συμπεριέλαβε, μαζί με τον Büchner και τον Δαρβίνο, ως τους «σήμερον φωστήρας της φιλοσοφικής επιστήμης», στο άρθρο *Οι Καινίται* του 1867 (ηρβλ. Ροϊδς, 1978: 368). Με την ειρωνεία που αποτελεί πάγιο χαρακτηριστικό του λόγου του, ο Ροϊδς αναφέρει τους τρεις θεωρητικούς της εποχής του ως αντιπροσωπευτικούς της προιούσας υλιστικής αντίληψης η οποία αντιμάχεται την υπερβατική περί του Θεού αντίληψη, καταλήγοντας στην πεποίθηση ότι «ο δε κόσμος ούτος μετά πάντων των εν αυτώ είναι αυθύπαρκτος, φυτρώσας ημέραν τινα ως αμανίτης» (Ροϊδς, 1978: 368). Ο Ροϊδς δεν θα παραλείψει να σημειώσει ότι οι πεποιθήσεις αυτές «ουδέν άλλο είναι ειμή μόνον μεταμφιέσεις των αρχαίων σοφισμάτων του Διαγόρα και του Σπινόζα» (Ροϊδς, 1978: 368), στρεφόμενος ο ίδιος σε μια ερμηνεία των ‘υπολειμμάτων’ των αρχαίων δαιμόνων στη σύγχρονη κοσμοθεώρηση υπό τη μορφή φυσικών νόμων, η οποία, θα μπορούσε να υποστηριχτεί, έχει την κύρια προέλευσή της σε αντίστοιχες παιγνιώδεις και κριτικές προσεγγίσεις του Heine. Γενί-

26. Δεν απασχολεί εδώ το ζήτημα για τη φιλοσοφική ή λογική ορθότητα αυτής της αντίληψης του Feuerbach, καθώς η αντίστοιχη κριτική είναι κάτι που θα πρέπει να αναλάβει εκ νέου ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης. Αυτό που προσεγγίζει τα όρια της κοινής παραδοχής στη σύγχρονη (μη θεολογική) συζήτηση είναι ότι με το επιχειρήμα του αυτό ο Feuerbach επιτελεί τουλάχιστον μία *αρνητική* πράξη διανοίγοντας το δρόμο για μια περιεχομενική ανάληψη της πραγματικότητας χωρίς αναδρομή σε φαντάσματα.

κά, η διαφωτιστική και κριτική αντίληψη του Ροϊδη, κυρίως τη δεκαετία του 1860, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι αποτελεί όχι τόσο απότοκο όσο ύστερο συνοδοιπόρο εγχειρημάτων, όπως εκείνο του Feuerbach, να συνδυαστεί η κριτική στη θρησκευτική συνείδηση με το χειραφετικό αίτημα που μοιάζει να πηγάζει από την ανάπτυξη των σύγχρονων επιστημών. Εντούτοις, η πρόσληψη του Feuerbach από αρκετούς σύγχρονους του (με ρητή εξαίρεση ενός οξυδερκούς φιλοσοφικού αναγνώστη ο οποίος κατέληξε πρόσφυγας στο Λονδίνο μετά το 1848) μηλέτηκε αζεδιάλυτα με τον ανερχόμενο την ίδια περίοδο φυσικοεπιστημονικό νατουραλισμό –κάτι για το οποίο δεν είναι άμοιρος ευθυνών ο ίδιος ο Feuerbach²⁷– έτσι όπως αυτός εκφραζόταν από συγγραφείς όπως ο Moleschott, ο Vogt και ο Büchner. Είναι λοιπόν ευνόητο ότι η κριτική στον υλισμό τον οποίο συνεπαγόταν αυτή η κυδαία και αδιαμεσολάβητη αυτοπεποίθηση του ‘φυσικοεπιστημονικού’ λόγου θα κατακρήμνιζε με σχετική ευκολία τον Feuerbach στην ίδια γέεννα με τους αναφερθέντες ‘υλιστές’, πράγμα που βρήκε θιασώτες και στην Ελλάδα. Το 1878 ο Ιγνάτιος Μοσχάκης, υφηγητής Θεολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών εκφώνει μια ομιλία στο σύλλογο «Παρνασσός» με τίτλο *Μελέτη περί υλισμού*,²⁸ και με στόχο την καταπολέμηση των αναφερθέντων φιλοσοφικών κατευθύνσεων. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής (από την πλευρά της θεολογίας) ο Μοσχάκης δεν θα παραλείψει να αναφέρει και τον Feuerbach, μαζί με τους Büchner, Moleschott, Vogt (αλλά και τον Heine, ο οποίος δεν μπορεί να λείπει από κανένα θεολογικό ανάθεμα), τονίζοντας ότι και αυτός ανάγει τον άνθρωπο στις αισθήσεις του προσαπιζόμενος μια αποκλειστική αισθησιοκρατία.²⁹ Η εύκολη, και πρόχειρη, αυτή κριτική θα συνεχιστεί και

27. Το 1850 ο Jakob Moleschott έστειλε στον Feuerbach το βιβλίο του που είχε κυκλοφορήσει το ίδιο έτος με τίτλο *Διατροφολογία. Για το λαό (Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk, Έρλανγκεν)*. Ο Feuerbach ενθουσιάστηκε με την επιχειρηματολογία του βιβλίου, σύμφωνα με την οποία το περιεχόμενο και η δυναμική των ανθρώπινων πράξεων εξαρτώνται κατά κύριο λόγο από το είδος των τροφίμων που καταναλώνονται, και δημοσίευσε το Νοέμβριο του 1850 μια βιβλιοκριτική (στο περιοδικό της Λιψίας *Blätter für literarische Unterhaltung*) με τίτλο «Η φυσική επιστήμη και η επανάσταση» («Die Naturwissenschaft und die Revolution»). Στη βιβλιοκριτική αυτή, η οποία διακρίνεται για το ειρωνικό ύφος της, ο Feuerbach διατύπωσε τη φράση «Ο άνθρωπος είναι αυτό που τρώει», η οποία στα γερμανικά λειτουργεί ως συνήχηση: *Der Mensch ist, was er isst*. Ο Feuerbach χρησιμοποίησε αυτή τη φράση ως λογοπαίγιο για να χαράξει κάποια όρια συζήτησης αναφορικά με τη μετεξέλιξη του υλισμού της περιόδου, αλλά η φράση χρησιμοποιήθηκε και από ηλείστους αντιπάλους αυτής της προσέγγισης (όπως ο ιστορικός Heinrich von Treitschke) ως αφορμή για να συμπιεσθήθει ο Feuerbach στη χορεία των υλιστών συγγραφέων. Ο Feuerbach επανέκαμψε στο ζήτημα αυτό ύστερα από δώδεκα χρόνια, στο πλαίσιο των ύστερων ερευνών του για τη θεογονία, με το κείμενο *Το μυστικό της θυσίας ή Ο άνθρωπος είναι αυτό που τρώει (Das Geheimnis des Opfers, oder der Mensch ist, was er isst)*, που δημοσιεύθηκε στον ενδέκατο τόμο των *Έργων* του. Επίσης και σ’ αυτή την ανάληψη θα τονίσει ότι επρόκειτο για ένα παρεξηγημένο λογοπαίγιο, το οποίο όμως αποτελούσε μια καλή αφετηρία για την ανάληψη αρχαίων διατροφικών και θρησκευτικών εθίμων.

28. Οι παραπομπές γίνονται στη συλλογή κειμένων με επιμέλεια Ρ. Αργυροπούλου (1995: 115 κ.ε.).

29. Ας αναφερθεί εδώ, δίκην ιστορικού πρωτοκόλλου, και μια παρανόηση (ή μήπως λαθροκρισία;) του Μοσχάκη, ο οποίος, προς επίρρωση της από πλευράς του ανακταστικής και ανασκευής του φοιερμπαχιστού επιχειρήματος, παραπέμπε σε ένα χωρίο από τον δεύτε-

στον 20ό αιώνα, λαμβάνοντας πιο λόγιες διαστάσεις. Μπορεί δε εν προκειμένω να διατυπωθεί μόνο ως υπόθεση εργασίας ότι για μια περιεχομενική πρόσληψη του φοιτημαχικού αιτήματος και εγχειρήματος στην Ελλάδα ο αναγνώστης θα μπορούσε αντί για θεολογικά αναγνώσματα να στραφεί καλύτερα στο μεσοπολεμικό ποιητικό έργο του Κώστα Βάρναλη, στο οποίο οι θρησκευτικές πεποιθήσεις δεν αναδεικνύονται απλώς ως αντεστραμμένες ανθρώπινες δυνάμεις αλλά αφενός διευρύνουν με γλαφυρό τρόπο το πεδίο ανάλυσης των ανθρώπινων αισθήσεων και αισθημάτων ενώ αφετέρου εμπλέκονται σε ιδιάζοντες ύπνοτες σχέσεις με τους όρους της ταξικής αντιπαράθεσης.

Αποτελεί εντούτοις ένα, αν όχι ενδιαφέρον, τότε ενδεικτικό ζήτημα ότι, για παράδειγμα, το ακαδημαϊκό περιοδικό *Θεολογία*, το οποίο εκδίδεται από το 1923, δεν περιέχει μέχρι τη δημοσίευση του παρόντος Επιμέτρου κανένα άρθρο που να ασχολείται κατά κύριο λόγο με τον Feuerbach, κάτι που ισχύει και για άλλα θεολογικά περιοδικά.³⁰ Οι όποιες διάσπαρτες και πενιχρές αντίστοιχες αναφορές τον αντιμετωπίζουν ως σκέλος του άθεου διδύμου Feuerbach-Marx, μέσα στη γνωστή νύχτα όπου όλες οι γάτες είναι γκρίζες. Στο πλαίσιο μιας γραμματολογικής έρευνας, η οποία πόρρω απέχει από να είναι έστω και κατά προσέγγιση πλήρης, θα μπορούσαν εντούτοις να αναφερθούν εδώ οι συνοπτικές αναλύσεις των Κ. Δεληκωνσταντή (1995) και Γ. Μαντζαρίδη (1995), οι οποίες ακολουθούν το βασικό επιχείρημα του Barth απέναντι στον Feuerbach, για να ανακαλύψουν, με περίσσια δογματική αυτεπιποίηση, τον φθαρτό, κτισματικό και –εν κατακλείδι– αμαρτωλό και πεισιθανάτο χαρακτήρα του ανθρώπου, ο οποίος μέσα από αυτή τη βολική διαπίστωση δεν προλαβαίνει να χαρεί με την αποκάλυψη του μυστικού της θρησκείας από τον Feuerbach και εκσφενδονίζεται ξανά στη γνωστή κοιλάδα των γήινων διακρίσεων και των ουράνιων υποσχέσεων, συνοδευόμενος από το Χάρο ως τον μεγαλύτερο χωροφύλακα της ανθρώπινης χειραφέτησης. Οι αναφερθέντες συγγραφείς δεν παραλείπουν να ασπαστούν την κριτική που άσκησε ο Barth στον Feuerbach (όχι όμως και την από πλευράς

ρο τόμο των *Sämtliche Werke*, της μοναδικής για την εποχή έκδοσης Έργων του Feuerbach. Πρόκειται για το έργο του 1846 *Ενάντια στη διαρχία σώματος και ψυχής, σάρκας και πνεύματος (Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist)*: ο Μοσχάκης παραπέμπει στη σ. 371 του αναφερθέντος τόμου στην εξής διατύπωση: «Κατά τούτο μόνον, λέγει ο Feuerbach, διακρίνεται ο άνθρωπος του ζώου, ότι είναι το ζων υπερθετικόν του αισθητισμού, το ον το μάλλον ευαίσθητον εν τω κόσμω. Θέλετε να καταστήσετε τον άνθρωπον ευτυχή, ανατρέξτε εις την πηγήν της ευτυχίας, εις την πηγήν πάσης χαράς, εις τα αισθήσεις». Αλλά στο αντίστοιχο σημείο –όπως και σε άλλα σημεία του έργου του– ο Feuerbach επιμένει επανειλημμένα ότι ο άνθρωπος διαφέρει από τα ούτως ή άλλως αισθητηριακά ζώα στο ότι μπορεί να καταστήσει αυτοσκοπό την αισθητηριακή ύπαρξή του, διασώζοντας έτσι μέσα από την αισθητηριακή διάστασή του ακριβώς τη δύναμη του αυτοπροσδιορισμού του. Δεν πρόκειται λοιπόν εδώ για «ακράτητο[ν] ηδονάθεια και αμέτρητο[ν] εγωισμό», όπως διαπιστώνει ο Μοσχάκης, αλλά για μια άκρως δυσχερή απόπειρα διάσωσης ενός κανονιστικού αιτήματος καταμεσής στο εμπράγματο, αισθητηριακό πλαίσιο του βίου.

30. Για το τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα –τουλάχιστον– η μοναδική συστηματική αναφορά στον Feuerbach σε επίπεδο θεωρητικής, και όχι θεολογικής, ανάλυσης είναι το αφιερωματικό τεύχος 18 του περιοδικού *Αξιολογικά* (2007) με τίτλο *Φώτερμαχ. Φιλοσοφία και κριτική*.

του Barth εγκόλλησων ή τουλάχιστον έγκριση του σοσιαλιστικού αιτήματος) επιπροσθέτοντας ότι η θρησκευτική κριτική τύπου Feuerbach προκλήθηκε από τις στρεβλώσεις που προέκυψαν στο δόγμα από το Χριστιανισμό της Δύσης (Δεληκωνσταντής, 1995: 428· Μαντζαρίδης, 1995: 536), και πετυχαίνοντας έτσι δύο κτισματικά τρυγόνια με τον ίδιο θεολογικό συμπάρο: η θεολογία της Δύσης είναι συνυπατία για το απειλητικό φαινόμενο Feuerbach, πράγμα που δεν ισχύει, βέβαια, για τη μονοθιτική θεολογία της (καθ' υμάς) Ανατολής. Είναι δε ενδεικτικό ότι, όταν η θεολογία οδηγηθεί στα άκρα της, αποκαλύπτεται ως υποβαθμισμένη σοφιστική, καθώς εκφράζει τη διαπίστωση, εν είδει μάλιστα «απλής σκέψης», ότι «Αφού οι άνθρωποι οδηγούνται αυθόρμητα σε θρησκευτικές προβολές, σημαίνει ότι με αυτές συλλημβάζουν και ερμηνεύουν, όσο τους είναι δυνατό [sic], το νόημα και το σκοπό της υπάρξεώς τους. Έτσι η ανθρωπολογία ανάγεται σε θεολογία» (Μαντζαρίδης, 1995: 537)· όπερ έδει δείξαι: αντιστρέφοντας την αντιστροφή του Feuerbach έχουμε μια νέα παιδαία θεολογία. Στα τέλη πλέον του 20ού αιώνα θα περίμενε κανείς κάτι περισσότερο και περιεκτικότερο αναφορικά με αυτό το ζήτημα – ακόμη και από θεολόγους.

Η παρούσα χαρτογράφηση των επιδράσεων του φοιερμπαχιστού έργου δεν συμπεριέλαβε, εμπρόθετα, ούτε τον Karl Marx ούτε τον Friedrich Engels, καθώς ακόμη και ο πρόχειρα ενημερωμένος αναγνώστης θα τείνει να προσεγγίσει, κατά πάσα πιθανότητα, τον μοναχικό συγγραφέα του Μηρούκμπεργκ είτε μέσα από τις τηλεγραφικές και άκρως συμυκνωμένες *θέσεις για τον Feuerbach του Marx* (που γράφονται για ίδια κατανόηση), πιστεύοντας ότι έτσι 'ξεμπερδεύει' με τον Feuerbach, είτε –ακόμη χειρότερα– μέσα από το βιβλίο του Engels *O Ludwig Feuerbach και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*. Δεν θα επεκταθώ εδώ σε ανάλυση αυτών των κειμένων – αυτό αποτελεί ένα προκλητικό ενέργημα για τον ενδιαφερόμενο αναγνώστη, ο οποίος καλείται εν πρώτοις, εν ονόματι μιας απλής δικαιοσύνης, να μην ταυτίσει μέχρι σημείου ασφυσίας, όπως συνέβαινε επί δεκαετίες, τις απόψεις του Engels με εκείνες του Marx.³¹ Αρκεί εδώ η υπόμνηση ότι ο Feuerbach 'ξεπερνιέται' από τον Marx όχι εν είδει απώθησης αλλά μέσα από μια ριζική ενσωμάτωση της επιχειρηματολογικής στρατηγικής του σε ένα πλαίσιο κριτικής βαθύτερο και σε κάθε περίπτωση περιεχομενικά διαφοροποιημένο από εκείνο του Feuerbach. Ο Feuerbach δεν αποτελεί μια ξεπερασμένη αφετηρία για το μαρξικό έργο αλλά μια διαρκώς ενεργή προϋπόθεσή του – δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο συγγραφέας της *Ουσίας του Χριστιανισμού* αποτελεί έναν από τους αποδέκτες του πρώτου Βιβλίου του *Κεφαλαίου* όταν αυτό δημοσιεύεται το 1867. Όσο για τον Engels, as τονιστεί ότι η γνωστή κριτική του στον Feuerbach το 1888, με τον Marx νεκρό και με το νεοκαντιανισμό να αποκτά πρόσβαση στο Σοσιαδημοκρατικό Κόμμα, θα έπρεπε να αναγνωστεί πρωτίστως ως στρατηγική κίνηση αντίκρουσης – κάτι που ισχύει για όλα τα κείμενά του της αντίστοιχης περιόδου.³² Αντί λοιπόν για μία ακόμη αναφορά στις

31. Σημαντικό βήμα σ' αυτή την κατεύθυνση αποτελεί το προαναφερθέν βιβλίο του Κουβελάκη (Kouvelakis, 2003).

32. Η διάσταση αυτή του ενγκελσιανού επιχειρήματος γίνεται σαφής αν ληφθεί υπόψη

Θέσεις για τον Feuerbach – οι οποίες αποκτούν το αντίστοιχο βάθος τους όταν αναγνωστούν όχι (τόσο) σε συσχετισμό με την *Ουσία του Χριστιανισμού* όσο με τις *Αρχές της φιλοσοφίας του μέλλοντος* και τις *Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας* – και εφόσον έγινε λόγος για δικαιοσύνη, η χαρτογράφηση αυτή θα κλείσει με μια ελάχιστη γνωστή παράθεση και κρίση του Marx για τον Feuerbach, στο πλαίσιο μιας ‘δικαστικής’, όπως λέει ο ίδιος, και ιδιαίτερα ακριβοδίκαιης, όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε εμείς, συνολικής εκτίμησης για τον Proudhon, που συντάσσεται τον Ιανουάριο του 1865:

Σε σύγκριση με τον Hegel ο Feuerbach είναι εντελώς πενιχρός. Παρ’ όλη αυτά υπήρξε θεμελιώδης μετά τον Hegel, διότι έθεσε *έμφαση* σε ορισμένα σημεία, δυσάρεστα για τη χριστιανική συνείδηση και σημαντικά για την πρόοδο της κριτικής, τα οποία ο Hegel είχε αφήσει σε μια μυστικιστική Clair-obscur [φωτοσκίαση]. (MEW 16: 25- η έμφαση στο πρωτότυπο)

Δεν γνωρίζουμε τι απέγινε το αγόρι του 1849 που είχε το θράσος (ή την αφέλεια) να αναφέρει θετικά τον Feuerbach στο καθηκτικό σχολείο του – η ιστορία της θεολογίας είναι γεμάτη με κεφάλαια ποιών και κολλασμού. Μέσα όμως από τη μακρά σειρά στρεβλώσεων και αντιστροφών που αποτελεί την παγκόσμια ιστορία, θα μπορούσε να στοχαστεί κανείς μια κοινωνία στο σχολείο της οποίας (και όχι στο ανύπαρκτο καθηκτικό) θα διατυπωνόταν η ερώτηση: «Μπορεί κανείς να πει και να σκεφτεί κάτι διαφορετικό από το ότι ο άνθρωπος δημιούργησε το Θεό;» – και η απάντηση θα μπορούσε να είναι μια σειρά από χαμόγελα επίγνωσης και ελευθερίας.

Θανάσης Γκιούπας

το βιογραφικό βιβλίο του C.N. Starcke για τον Feuerbach (1885), το οποίο αποτέλεσε και την ιστορική αφορμή για τη σύνταξη του γνωστού βιβλίου του Engels. Για μια διεξοδική ανακατασκευή του ζητήματος του ‘υλισμού’ στον Feuerbach, βασισμένη στο σύνολο του έργου του, βλ. Barata-Moura (1994).

Βιβλιογραφία

Παρατίθενται μόνο οι τίτλοι που έχουν αναφερθεί στο ανά χείρας Επίμετρο.

- Αργυροπούλου, Ρωξάνη (1995), *Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τόμ. Β': *Η φιλοσοφία μεταξύ επιστήμης και θρησκείας 1876-1922*, ανθολογία κειμένων με εισ.-σολή. Ρωξάνης Δ. Αργυροπούλου, Αθήνα, Γνώση.
- Barata-Moura, José (1994), «El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, τόμ. 11.
- Bishop, Paul (2008), «'Elementary aesthetics', hedonist ethics: The philosophical foundation of Feuerbach's late work», *History of European ideas*, τόμ. 34.
- Bolin, Wilhelm (επιμ.) (1904), *Ausgewählte Briefe von und an Feuerbach. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt herausgegeben und biographisch eingeleitet von Wilhelm Bolin. Erster Band, Biographische Einleitung. Briefe 1820-1837. Zweiter Band. Briefe 1838-1871*, Λιψία.
- Breckman, Warren (1999), *Marx, the Young Hegelians, and the origins of radical social theory. Dethroning the self*, Cambridge University Press.
- Caldwell, Peter (2009), *Love, death and revolution in Central Europe*, Palgrave.
- Cornehl, Peter (1969), «Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, τόμ. 11, τεύχ. 1.
- Δελήκωνσταντής, Κώστας (1995), «Λούθηρος και Feuerbach. Σύμπτωση ασυμπτώτων;», στο *Καιρός. Τόμος τριμηνιαίος στον ομότιμο καθηγητή Δαμιανό Αθ. Δάικο*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας, επιστημονική επετηρίδα, τόμ. 5.
- Feuerbach, Ludwig (1975), *Werke in sechs Bänden*, επιμ. Erich Thies, Φραγκφούρτη-Μάιν.
- Glasse, John (1964), «Barth on Feuerbach», *The Harvard Theological Review*, τόμ. 57, τεύχ. 2.
- Harnack, Adolf (1999), *Das Wesen des Christentums* [1η έκδ. 1900], επιμ.-σμη. Trutz Rendtorff, Γκίτερσολν.
- Heine, Heinrich (1968), *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Werke*, τόμ. 4, επιμ. Helmut Schanze, Φραγκφούρτη.
- Hill, Susan (1997), «Translating Feuerbach, constructing morality: The theological and literary significance of translation for George Eliot». *Journal of the American Academy of Religion*, τόμ. 65, τεύχ. 3.
- Jaeschke, Walter (1980), «Speculative and anthropological criticism of religion: A theological orientation to Hegel and Feuerbach», *The journal of the American Academy of religion*, τόμ. 48, τεύχ. 3.
- Jaeschke, Walter (2010), *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, 2η έκδ., Στουτγάρδη-Βαϊμάρη.
- Kant, Immanuel (2004), *Η διένεξη των σχολών*, εισ.-μτφ. Θανάσης Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα.

- Kapp, Christian (1843), *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter*, Λιψία.
- Kouvelakis, Stathis (2003), *Philosophy and revolution*, ηρόδ. Fredric Jameson, Verso.
- Λαβρόνου, Αίλκη (2007), «Ευδαιμονία και ηθικότητα στον Φώουερμπαχ», *Αξιολογικά*, τόμ. 18.
- Levitt, Cyril (2009), «Sigmund Freud's intensive reading of Ludwig Feuerbach», *Canadian Journal of Psychoanalysis*, τόμ. 17.
- Löwith, Karl (1995), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* [1941], Αμβούργο.
- Lukács, Georg (1973), *Die Zerstörung der Vernunft*, Ντάρμστατ, 3 τόμ.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος (1995), «Η κριτική της θρησκείας και η θρησκεία της Αποκαλύψεως», στο *Καιρός. Τόμος τιμητικός στον ομότιμο καθηγητή Δαμιανό Αθ. Δόκιο*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας, επιστημονική επετηρίδα, τόμ. 5.
- Marx, Karl — Engels, Friedrich (1985), *Briefe. Februar 1842 bis Dezember 1851. Werke*, τόμ. 27, Βερολίνο.
- Massey, James (1976), «Feuerbach and religious individualism», *The journal of religion*, τόμ. 56, τεύχ. 4.
- Massey, James (1978), «The Hegelians, the Pietists, and the nature of religion», *The journal of religion*, τόμ. 58, τεύχ. 2.
- Milton, John (1973), *On Christian Doctrine. The complete prose works of John Milton*, τόμ. VI, επιμ. Maurice Kelley, Yale University Press.
- Ροϊδης, Εμμανουήλ (1978), *Άπαντα. Πρώτος τόμος 1860-1867*, φιλ. επιμ. Άίλκας Αγγέλου, Ερμής, Αθήνα.
- Sannwald, Rolf (1957), *Marx und die Antike*, Ζυρίχη.
- Schmieder, Falco (2007), «Σχετικά με τη σημασία της έννοιας της προβολής για την κριτική της θρησκείας και την υλιστική φιλοσοφία του Φώουερμπαχ», *Αξιολογικά*, τόμ. 18.
- Schuffenhauer, Werner (1965), *Feuerbach und der junge Marx*, Βερολίνο.
- Starcke, Carl Nicolai (1885), *Ludwig Feuerbach*, Στουτγάρδη.
- Stepelevich, Lawrence S. (1978), «Max Stirner and Ludwig Feuerbach», *Journal of the history of ideas*, τόμ. 39, τεύχ. 3.
- Thies, Erich (επιμ.) (1976), *Ludwig Feuerbach*, Ντάρμστατ, 6 τόμ.
- Tomasoni, Francesco (1990), *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werks, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte*, Στουτγάρδη-Μναστ Κάνστατ.
- Vogel, Manfred (1966), «The Barth-Feuerbach confrontation», *The Harvard Theological Review*, τόμ. 59, τεύχ. 1.
- Weber, Joseph (1966), «Feuerbach, Barth, and theological methodology», *The journal of religion*, τόμ. 46, τεύχ. 1.
- Weber, Max (2002), *Ενδιάμεση θεώρηση. Θεωρία των επιπέδων και κατευθύνσεων της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, εισ.-μτφ. Θανάσας Γκιούρας, Σαββάλλας, Αθήνα.
- Weber, Max (2007), *Κοινωνιολογία της θρησκείας (Θρησκευτικές κοινότητες)*, μτφ.-επιμ.-εισ. Θανάσας Γκιούρας, Σαββάλλας, Αθήνα.
- Φώουερμπαχ, Λούντβιχ (2007), «Προσωρινές θέσεις για τη μεταρρύθμιση της φιλοσοφίας», *Αξιολογικά*, τόμ. 18.Ε

Ευρετήριο κύριων ονομάτων

Οι αριθμοί σελίδων που είναι με *πλάγια* παραπέμπουν στις υποσημειώσεις του Feuerbach.

Αβραάμ 154-155, 223, 347

Αθίναίος 401

Αμβρόσιος 93, 104, 150, 288, 304, 316, 320, 324, 326, 341, 342, 349, 377

Αναξανδρίδης 401

Άνασημος 102, 290, 307

Αντωνίνος 278

Αντώνιος (Άγιος) 185, 186

Αριστοτέλης 26, 142, 175-176, 278, 288, 313, 368, 417, 423, 424

Αυγουστίνος 34, 47, 62, 71, 84, 95, 102, 138, 167, 194, 195, 199, 203, 216, 217, 251, 276, 291, 298, 299, 300, 301, 304, 307, 308, 318, 319, 320, 324, 325, 327, 328, 330, 331, 332, 337, 339-340, 341, 387

Βερνάρδος 85, 87, 93, 94, 95, 107, 164, 184, 185, 207, 211, 266, 282, 298, 316, 320, 324, 325, 338, 342, 347, 354

Γρηγόριος Νύσσης 49, 109, 269, 329

Διογένης Λαέρτιος 140

Επίκουρος 313, 415

Επίκτητος 278, 297

Ευριπίδης 390

Ηρόδοτος 402

Ησίοδος 392, 393, 399

Θεοδώρητος 188, 288, 300, 304

Θωμάς Ακινάτης 176, 194, 264, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 301, 320

Ιερώνυμος 185, 186, 187, 189, 191, 320, 324, 341, 346, 347

Ιωάννης Δαμασκνός 188, 202, 324

Καθβίνος, Ι. 268, 296, 310, 314, 337-338

Καρτέσιος 364, 368

Κέλλσος 175, 263, 315, 329

Κικέρων 17, 41, 140, 225, 290, 299

Κλήμης ο Αλεξανδρείς 49, 95, 134, 143, 188, 207, 325

Λούθηρος, Μ. 20, 26, 29, 62, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 87, 90, 91, 93, 95, 103, 112, 153, 154, 155, 161, 167, 168, 184, 187, 194, 199, 211, 222, 223, 227, 230, 244, 250, 254, 255, 256, 259, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 272, 274, 282, 283, 286, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 308, 309, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 325, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 371, 379, 381, 392, 394, 412, 417, 421, 423

Μετάρχθων, Φ. 93, 108, 214, 227, 258, 304, 309, 312, 314, 315, 319, 326, 334, 338, 342, 345

Μωυσής 84, 141, 145, 315, 318, 345

Όμηρος 375, 395

Παύλος (Απόστολος) 134, 154, 162, 185, 189, 196, 219, 229, 254, 264, 267, 310, 311, 325, 340, 341, 379, 392

Πέτρος Λομβαρδός 230, 233, 250, 251, 253, 255, 269, 303, 304, 316, 324, 327, 330, 332, 341, 342, 347, 349

Πλάτων 158

- Σενέκας 81, 278, 322, 323
 Σοφοκλής 158
 Σωκράτης 93, 377, 412, 415, 417
 Τερτυλλιανός 110, 138, 187, 188, 327
 Φίλων 110, 144, 145, 168, 278
 Φρειδερίκος (ο Μέγας) 80, 209
 Οριγένης 127, 269, 301, 315, 320
 Anselmus 60
 Bacon, R. 42
 Bauer, B. 31, 349, 364
 Böhme, J. 118, 124-125
 Bruno, G. 368
 Campanella, T. 368
 Cuvier, G. 37
 Daumer, G.F. 30
 Fichte, J.G. 24
 Goethe, J.W. 180
 Grotius, H. 131, 288, 291
 Hegel, G.W.F. 16, 24, 221, 246, 359-361, 365-367, 368
 Herder, J.G. 145, 146
 Huygens, Ch. 46
 Jacobi, F.H. 32, 121, 128-129
 Kant, I. 24, 73, 74, 80, 81, 221, 424
 Kapp, Ch. 33, 364
 Leibniz, G.W. 49, 364, 368
 Lützelberger, E.K.J. 30, 154, 209, 349
 Machiavelli, N. 364
 Malebranche, N. 75, 309
 Montesquieu, Ch. 328
 Montaigne, M. 39
 Neander, J.A.W. 34
 Petavius, D. 293, 294, 313
 Reimarus, H.S. 43
 Savigny, F.C. 34
 Schelling, F.W.J. 24, 33, 118, 121, 209, 246
 Schiller, F. 180
 Schleiermacher, E.D. 32, 360
 Spinoza, B. 24, 57, 232, 368
 Strauß, D.F. 31, 211, 244, 269, 364
 Swedenborg, E. 126
 Tauler, J. 79, 99, 134, 186, 211, 235, 241
 Twisten, A.D.C. 34
 Vanini, L. 364
 Wolff, Ch. 368

Ευρετήριο όρων

Στο *Ευρετήριο όρων* –το οποίο αποσκοπεί σε έναν αρχικό προσανατολισμό εντός του κειμένου– δεν περιλαμβάνονται όροι που επαναλαμβάνονται συστηματικά στα κείμενα του Feuerbach, όπως *άνθρωπος, Θεός, θρησκεία, φύση*. Περιλαμβάνονται όμως παράγωγά τους, εφόσον παίζουν σημαντικό ρόλο στην επιχειρηματολογία. Οι αριθμοί σελίδων που είναι με *πλάγια* παραπέμπουν στις υποσημειώσεις του Feuerbach.

- Αγαμία 162, 183, 187, 321, 326, 344
Αγάπη 16, 19, 29, 38-39, 42, 52, 55, 58, 78, 80-83, 85-90, 92, 93, 95, 98-104, 115, 122-125, 133, 137, 138, 142, 145, 147, 148, 150-151, 154, 162, 165, 166, 169, 177, 179-181, 187-191, 216, 217, 227, 228, 235, 239, 240, 249, 252, 261, 266-267, 269-284, 290, 294, 300, 301, 303-305, 311, 321, 334-336, 339-346, 351, 354, 360, 373, 397, 424
Άγγελος 91, 111, 210, 324, 344, 354, 398
Αδάμ 161, 178, 179, 317, 318, 324, 374
Αθανασία 128, 133, 160-161, 192-196, 198, 200, 291, 300, 319, 323, 329, 394, 397, 422, 432
Αθείσμος 25, 45, 49, 50, 65, 161, 221-223, 237, 418, 421
Αίσθημα 21, 29, 39-46, 49, 54, 56, 61, 64, 69, 70, 81, 82, 87, 88, 90, 92, 93, 95-96, 98, 100-101, 103, 105, 115, 120, 137-138, 148, 150-151, 152, 157, 161-162, 165, 170, 174, 177, 181, 189-190, 192, 195, 198-199, 201, 202, 208, 215, 220, 228, 234, 239, 240, 244-246, 249, 261, 263, 272, 273, 290, 327, 329, 331, 335, 349, 359-360, 362-363, 371, 376, 389, 390-392, 394-395, 397-400, 402-403, 416, 419, 422, 430-431, 439, 453
Αίσθησις 20, 26, 43, 46, 100, 114-116, 124-126, 139, 141, 142, 156, 158, 188, 212, 213, 217, 228, 242, 245, 253, 259, 260, 273, 274, 277, 281, 284, 290, 310, 312, 319, 326, 366, 367, 388, 397
Αμαρτία 61, 81, 82, 111, 147, 161, 163, 166-197, 168, 180, 182, 187, 231, 244, 263, 266, 269, 274, 321, 324-326, 329, 333, 336, 340, 342, 343, 355, 392
Ανάσταση 14, 155, 157, 160, 161, 163, 168, 174, 187, 202, 244, 308, 317, 319-320, 330, 331, 349
Ανθρωπολογία 16, 25-27, 32, 85, 120, 135, 176, 227, 239, 247, 280, 313, 353, 367, 396, 420
Ανθρωπομορφισμός 52-53, 58, 70, 78, 104, 240, 379, 406
Άπειρο 38, 42-45, 56, 57, 59, 69, 71, 76, 78, 111, 177, 216, 287-289, 294, 313, 348, 361, 378, 385, 387, 406
Αποκάλυψη 24, 64, 71, 84, 124, 144, 158, 224, 226-229, 231, 240, 244, 302, 306, 317, 375
Απόλυτο 45, 55, 152, 361
Αψιθυμία 58, 100, 215, 233, 239, 244, 259
Βεντινάντ 373
Βιβλος 30, 133, 154, 158, 162, 171, 178, 187, 209, 229-231, 264-265, 267, 270, 272, 276, 302, 304, 310, 321, 325, 329, 338, 342, 344, 363, 377, 379
Βούληση 38, 39, 41, 52, 62, 74, 77, 81, 87, 95, 96, 98, 107, 126, 130-133, 137, 139, 140, 142, 144, 149, 151,

- 166, 173, 176, 185, 186, 192, 195, 201, 209, 210, 212, 226, 253-255, 266, 173, 287, 307, 308, 310, 314-316, 318, 319, 335, 337, 340, 347, 373, 379, 380, 389, 392, 393, 395-398, 403-408, 411, 413, 416, 421, 424
- Γάμος** 22, 29, 162, 187, 188, 190, 199, 281, 324, 327, 328, 341, 345
- Γένος** 17, 37, 38, 42, 46, 51, 76, 149, 175, 176, 177-183, 189, 191-193, 227, 278, 279, 289, 292, 294, 295, 297, 320, 327, 385, 404, 414, 419, 433, 445
- Γιαχβέ** 59, 127, 140, 141, 144-146, 154, 218, 227, 228, 234, 261, 398, 422
- Δημιουργία** 88, 110, 113-116, 124, 129, 130, 131, 134, 136, 137, 143, 156, 212, 213, 235, 237-239, 244-246, 294, 296, 303, 306-308, 310, 312, 317, 320, 335, 356, 380, 381, 403, 405, 407, 413, 419
- Διαλεκτική** 56, 361, 368
- Διάνοια** 24, 26, 29, 41-43, 45, 52, 58, 61, 69-77, 79-81, 84, 87, 92, 98-101, 104, 110, 115, 116, 118-122, 131, 132, 136, 141, 143, 147, 163, 166, 174, 177, 178, 211-214, 216, 218, 220, 226, 231-233, 238, 239, 247-249, 254, 258, 260, 276, 277, 278, 284, 286-290, 299, 305, 306, 311, 317, 328-330, 344, 362, 376, 379-381, 394, 397, 403, 405-411, 418, 424
- Δίας** 55, 89, 190, 393, 399, 424
- Εβραίοι** 59, 140, 141-144, 146, 167, 187, 228, 234, 253, 278, 284, 303, 309, 315, 321, 335, 341, 395
- Ειδωλοπατρία** 14, 15, 17, 19, 48, 89, 93, 104, 115, 124, 143, 174, 175, 178, 217, 225, 237, 262, 268, 269, 277, 299, 322, 323, 328, 329, 343, 374, 400, 424
- Εικόνα** 15, 17, 28, 29, 33, 59, 71, 80, 84, 98, 107-110, 114, 125, 144, 156, 167, 198, 199, 202, 222, 240, 241, 248, 253, 279, 288, 297, 300, 311, 328, 341, 352, 360, 387, 388, 422
- Ελευθερόφρων** 65, 96, 268, 339, 363
- Ελληννας/es** 54, 55, 140, 141, 190, 197, 234, 299, 384, 392, 394, 397, 401, 402, 417, 422, 423
- Ενσάρκωση** 83-87, 89, 90, 100, 148, 169, 170, 225, 300, 301, 351, 366, 368
- Επιστήμη** 20, 21, 37, 46, 70, 72, 78, 80, 114, 115, 124, 141, 157, 176, 188, 192, 208, 234, 237, 290, 329, 339, 364, 366-368, 377, 389, 420, 421
- Ζεντ Αβέστα** 190, 373, 377
- Ζώο** 37, 38, 40, 43, 123, 132, 133, 136, 175, 185, 267, 292, 352, 372, 373, 391, 409
- Θαύμα** 13, 21, 22, 30, 32, 73, 82, 111, 131, 132, 140, 146, 152, 154-159, 160, 163, 164, 166, 167, 171, 172, 174, 178, 179, 203, 213, 215, 216, 223, 225, 253-255, 258, 294, 302, 311-313, 316-319, 333, 340, 343, 346, 380, 407, 409, 413, 417, 421
- Θεάνθρωπος** 89, 156, 163, 166, 348, 350, 351, 354, 366, 406
- Θείσμος** 17, 32, 121, 126, 371, 376, 388, 389, 410, 421
- Θεολογία** 13, 15, 16, 25-29, 31, 32, 55, 58, 62, 85, 87, 89, 94, 98, 120, 133, 135, 141, 176, 177, 207, 210, 214, 218-220, 222, 227, 232, 233, 237, 239, 243, 247, 248, 260, 280, 283, 291, 294, 297, 298, 299, 313, 328, 350, 353, 364, 366, 380, 386, 387, 390, 396, 405, 411, 413
- Θυμικό** 30, 56, 61, 70, 83, 85, 88, 94, 100, 101, 102, 124, 125, 130, 135-137, 146-154, 156-163, 165-174, 177, 189, 192, 197, 203, 207-209, 214, 215, 219, 220, 222, 224-226, 233, 235, 239, 242, 246, 257, 258, 260, 268, 272, 278, 279, 282, 296, 300, 315, 325, 329, 330, 331, 343, 360, 375, 376, 381, 389, 398, 416, 421
- Θυσία** 59, 109, 186, 274, 281, 282, 347, 354, 390, 392, 397, 399
- Ιδεαλισμός** 82, 121, 133, 261, 280
- Ινδοί** 169, 179, 190, 284, 372

- Ιουδαϊσμός 139, 140, 146, 147, 168, 218, 335
- Ισραηλίτης/ες 64, 65, 140, 141, 144-146, 309, 395, 400, 402
- Καθολικισμός 22, 104, 157, 162, 164, 251, 258, 274-276, 302, 343, 345-347, 353, 354
- Καθρέφτης 17, 40, 41, 95, 165, 202, 238, 285, 376
- Καρδιά 19, 21, 25, 38, 39, 41, 43, 45, 47, 52, 61, 63, 64, 69, 70, 81, 83, 84, 87, 88, 90-95, 99-101, 103, 104, 107, 108, 125, 141, 147-151, 153, 159, 162, 163, 165, 168-170, 172-174, 179, 185, 186, 188-190, 193, 197, 208, 211, 212, 223, 228, 235, 241, 248, 260, 261, 274, 279, 282, 283, 286, 293, 294, 301-305, 319, 328, 331, 359, 360, 376, 379, 386, 394-396, 399, 400, 406, 418-420, 422, 424
- Κόληση 153, 168, 189, 208, 266, 268-270, 276, 339, 340, 355, 416
- Κοσμογονία 113, 134, 140, 212
- Κτίση 128, 134-139, 141, 144, 161, 246, 309
- Λόγος 13-15, 17, 21, 24, 26, 33, 38, 39, 41-43, 49, 60, 64, 69, 71-73, 75, 76, 77, 97, 106-108, 110, 111, 114-117, 119-121, 124, 128, 130, 131, 142, 144, 152, 154-156, 160-163, 165, 168, 170, 174, 178-180, 187, 207, 208, 213-216, 218, 219, 221, 224-231, 236, 237, 239, 241, 242, 248, 249, 250, 257, 258, 260-262, 269, 270, 273, 276, 278, 279, 283-285, 287, 289, 290, 305-307, 315-317, 319, 323, 333, 334, 343-345, 347, 355, 356, 361, 363, 367, 371, 376, 379, 398, 408, 411, 413, 420
- Λύτρωση 94, 167, 274, 302, 303, 312, 395
- Μάτι 15, 23, 24, 28, 40, 42, 43, 77, 82, 85, 114, 132, 135, 142, 147, 163, 165, 170, 174, 186, 202, 213, 217, 223, 225, 237, 242, 250, 255, 276, 284, 290, 293-296, 305, 319, 341, 347, 375, 387, 390, 398-400, 403, 410, 421
- Μεσαίωνας 111
- Μετάληψη 28-30
- Μηδέν 26, 27, 59, 73, 76, 77, 96, 115, 128-132, 134, 137, 140, 143, 145, 156, 182, 196, 214-216, 234, 235, 238, 239, 245, 294, 304, 307, 308, 315, 317, 365, 366, 380, 388, 404, 406, 413, 423
- Μοναχισμός 104, 183-185, 321
- Μυθολογία 13, 15, 373
- Μυστήριο 15, 26-29, 85, 86, 90, 98, 99, 101, 102, 104, 146, 148, 152, 160, 163, 210, 221, 251-253, 255, 258-261, 284-286, 294, 312, 316, 317, 332, 347-350, 361, 396
- Μυστικισμός 103, 118-120, 123, 129, 134, 148, 210, 405
- Νατουραλισμός 126, 132, 237, 332
- Νερό 17, 28, 29, 131, 132, 137, 156, 161, 252, 253, 283-285, 298, 314, 316, 318, 322, 326, 332, 333, 348, 372, 380-382, 385, 391, 397, 402, 412, 413, 418, 423
- Νόμος 14, 31, 43, 46, 48, 51, 55, 61, 70, 75, 78, 80-83, 93, 96, 115, 117, 119, 131, 132, 135, 144-147, 149, 151, 152, 155, 157, 158, 162, 163, 166, 167, 170, 174, 181, 184, 185, 187, 210, 215, 228, 248, 256, 261, 264, 267, 272, 273, 275-278, 280, 281, 283, 309, 313-315, 318, 322, 324, 326, 335-337, 339, 342, 345, 346, 395, 399, 400, 403, 409, 412, 414-416, 420, 424
- Όραση 89, 111, 221, 294, 295
- Πάθος 39, 69, 70, 92, 93-95, 98, 111, 120, 171, 218, 220, 222, 244, 291, 294, 301, 302, 349-351, 367, 378, 389, 400, 423
- Παράσταση 13, 17, 28, 29, 38, 50-53, 55-58, 72, 75-78, 81, 85, 88, 107, 109, 118-120, 124, 136, 142, 144, 149, 150, 153, 156, 159, 162-165, 170, 177, 192, 194, 197-201, 209, 211, 213-215, 219-228, 234, 236-

- 238, 240-243, 246, 248, 252, 259, 260, 277, 279, 282, 288, 289, 297, 306, 307, 311, 312, 334-337, 360, 363, 371, 372, 374, 387, 390-392, 398-400, 402-404, 406, 413, 415, 416, 421, 422, 424
- Πίστη** 13, 14, 20-23, 28, 31, 45, 52, 57, 64, 73, 78, 82, 85, 96, 104, 110, 131-134, 140, 151-154, 157-159, 161-164, 167, 170, 174, 184, 186-188, 192-194, 198-204, 208, 210, 213, 214, 220-231, 235, 252-270, 272-276, 278, 280, 281, 294, 296-299, 305, 308-310, 312, 315-319, 321, 322, 325, 328, 330, 331, 334-348, 351, 354, 356, 360-365, 373-376, 381, 396, 398, 399, 402, 405, 413, 418, 420-424
- Πνεύμα** 24, 100, 115, 332
 Άγιο Πνεύμα 20, 22, 100, 102, 103, 106, 164, 171, 209, 229-231, 250, 251, 252-254, 284, 303, 332, 335, 380
- Πρόνοια** 21, 53, 87-89, 130-134, 140, 167, 176, 216, 293, 300, 310-315, 361, 372, 414, 415, 417
- Προσευχή** 62, 86-88, 146, 148-152, 169, 214, 215, 227, 232, 255, 315, 319, 320, 360, 374, 389, 391, 393, 396, 415, 417, 419, 421
- Προτεσταντισμός** 22, 104, 163, 258, 302, 317, 342-347, 353-356
- Ρωμαίοι** 55, 176, 299, 300, 310, 321, 335, 340, 391, 397, 400
- Σάρκα** 14, 16, 19, 24, 30, 82, 91, 94, 95, 120, 122, 123, 144, 161, 169, 171, 201, 203, 253, 256-259, 274, 282, 286, 288, 290, 292, 298, 301, 304, 306, 312, 323-329, 331, 333, 334, 342, 345, 346-348, 352-354, 356, 364, 422, 424
- Στωικοί** 93, 95, 140, 193, 278, 314
- Συνείδηση** 23, 33, 37, 38, 40-43, 47, 48, 50, 52, 56, 58, 59, 62, 69, 70, 75, 76, 78, 80, 81, 83-85, 90, 91, 94-96, 98, 99, 103, 109, 113, 114, 118-122, 135-139, 145-147, 150, 165-167, 169, 179-181, 191-193, 196, 198-200, 208, 211-213, 216, 218, 224-228, 232, 234, 237, 243, 244, 246, 247, 255, 260, 262, 263, 268, 274, 277, 279, 280, 283, 285-287, 297, 310, 311, 323, 326, 328, 330, 346, 360, 366, 371-373, 376, 380, 391, 399, 403, 404, 406, 409, 411, 412
- Σωκρινιστές** 171
- Σώμα** 74, 104, 122, 126, 146, 161, 164, 169, 184, 185, 187, 191, 194, 195, 198, 202, 203, 211, 248, 255-260, 265, 268, 282, 284, 287, 291, 294, 298, 302, 304, 305, 316, 319-322, 326, 329-334, 339, 348, 349, 352, 353, 379, 381, 382, 389, 393-395, 398, 400, 401, 407, 408, 413, 416, 419, 421, 424
- Σωτηρία** 63, 64, 80, 81, 104, 133, 141, 145, 151, 165, 183, 196, 207, 210, 223, 263, 264, 269, 273, 297, 298, 301, 312, 313, 320, 323, 324, 343, 419
- Τριαδικότητα** 98, 99, 101, 102, 104-106, 248, 251, 303, 304, 306, 351, 361
- Υλισμός** 13, 23, 78, 82, 84, 124, 222, 237, 255, 260, 261, 280
- Φαντασία** 22, 23, 25, 28, 29, 38, 46, 52, 57, 59, 71, 72, 76, 92, 107-111, 115, 118, 119, 120, 125, 126, 136, 137, 147, 153-159, 161, 162, 166, 169-174, 177, 178, 184, 192-194, 202, 203, 207, 219, 222, 228, 233-236, 238, 239, 241, 242, 245, 247-249, 252, 256-260, 287, 289, 290, 296, 316, 331, 332, 351, 353, 360, 376, 383, 385-387, 394, 395, 398, 399, 404, 406, 407, 412, 413, 415, 422, 423
- Φάντασμα** 16, 56, 71, 85, 104, 122, 123, 163, 169, 170, 197, 232, 248, 250, 251, 362, 366, 379
- Φεισιμαχία** 393, 419
- Φιλοσοφία** 13, 15, 17, 19, 23, 24, 27-29, 31-34, 43, 48, 55, 60, 70, 85, 89, 92, 98, 102, 121, 128, 135, 140, 143, 158, 168, 175, 176, 178, 200, 208, 210, 234, 237, 238, 247, 248, 278,

- 280, 350, 359, 360, 362, 364-368, 389, 421, 423
- Φρόνημα 21, 31, 47, 49, 63, 64, 80, 83, 84, 136, 142, 164, 167, 176, 185, 186, 193, 196, 211, 219, 221, 222, 228, 256, 259, 260, 265, 266, 269-274, 277, 279, 281-284, 286, 299, 309, 321, 338, 390
- Φως 19, 20, 25, 33, 38, 40, 70, 75, 77, 85, 100, 111, 118-123, 125, 135, 140, 143, 158, 159, 163, 165, 178, 202, 214, 216, 242, 244, 272, 275, 283, 284, 296, 298, 299, 306, 312, 318, 329, 330, 361, 366, 368, 372, 374, 377, 378, 386, 388, 390, 393, 400, 405, 407, 410, 411, 415, 420, 421, 423
- Χριστός 15, 19, 30, 59, 78, 79, 82, 83, 91-94, 106, 109, 110, 146, 149, 155, 160-162, 165, 167-169, 171-174, 178, 186, 188, 189, 196, 218, 219, 222, 227, 241, 244, 253-260, 263-269, 271, 277, 279, 286, 298-302, 304, 305, 308, 309, 315, 316, 318-321, 324, 326, 328, 331-334, 337, 339-345, 347-355, 360, 364, 422
- Ψυχή 47, 49, 61, 84, 93, 94, 115, 136, 137, 152, 160, 168, 175, 176, 183, 185, 187-189, 193, 194, 199, 203, 207, 211, 212, 217, 229, 241, 248, 259, 260, 275, 282, 285, 288-291, 296-298, 302, 305, 313, 316, 319-321, 329, 331, 342, 347, 352, 361, 372, 391, 395, 419, 422



Ludwig Feuerbach

Η ουσία του Χριστιανισμού Η ουσία της θρησκείας

Το βιβλίο του Γερμανού στοχαστή Λουδοβίκου Φόιερμπαχ «Η ουσία του Χριστιανισμού» αποτελεί ένα από τα κλασικά κριτικά έργα του 19ου αιώνα, όχι μόνο για τη μαρξιστική παράδοση αλλά για τη συνολική γραμματολογία της περιόδου. Με τη διαπίστωση, που ελέγχεται διεξοδικά σε όλο το εύρος του βιβλίου, ότι «το μυστικό της θεολογίας είναι η ανθρωπολογία» ο

Φόιερμπαχ συντελεί σε μια τομή, αρχικά στο πεδίο της θεολογίας και ακολουθώντας στο πεδίο της κοινωνικής αλλά και της αισθητικής θεωρίας. Οι επιδράσεις της ανθρωπολογικής κριτικής του στη θρησκεία έχουν προ πολλού καταστεί σαφείς τόσο στη μαρξική και μαρξιστική γραμματολογία όσο και σε άλλες φιλοσοφικές αντιλήψεις, όπως ο ρωσικός ριζοσπαστισμός του 19ου αιώνα και η κριτική φιλοσοφία του Φρειδερίκου Νίτσε.

Η νέα μετάφραση αυτού του κλασικού έργου από τον Θανάση Γκιούρα έχει γίνει από την τρίτη έκδοση του 1849, περιλαμβάνοντας υποδείξεις για τις διαφορές μεταξύ πρώτης και δεύτερης έκδοσης καθώς και διεξοδικές πραγματολογικές σημειώσεις για τον σύγχρονο αναγνώστη. Στη νέα αυτή έκδοση περιλαμβάνεται επίσης –για πρώτη φορά στην Ελλάδα– το συνοπτικό κείμενο του Φόιερμπαχ «Για την κριτική του συγγράμματος *Η ουσία του Χριστιανισμού*» (1842) με το οποίο απαντά σε κριτικές του βιβλίου του και διασαφηνίζει τη θέση του. Επίσης, στο ανά χείρας βιβλίο περιέχεται το σημαντικό έργο «Η ουσία της θρησκείας» που εκδόθηκε το 1846.

Το Επίμετρο του μεταφραστή αναπτύσσει το ιστορικό περιβάλλον του κειμένου και χαρτογραφεί τις μακρόπνοες επιδράσεις του.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ
ΚΨΜ
ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ
ΥΨΗΛΟΣ
ΡΥΘΜΟΣ

www.kapsimi.gr

ISBN 978-960-6750-68-7



9 789606 750687