

Από τη Θεολογία της Ελπίδας στην Παιδαγωγική της Ελπίδας

Διαμαντής Φώτιος
Δάσκαλος – Θεολόγος,
Δρ Επιστημών Αγωγής, Med, Mth
Δντής 1^{ου} Δημ. Σχολείου Πεύκων Θεσσαλονίκης
difotios@gmail.com

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στα μέσα του προηγούμενου αιώνα χριστιανοί θεολόγοι επηρεασμένοι από το μνημειώδες έργο του E. Bloch η «Αρχή της Ελπίδας» εστίασαν το ενδιαφέρον τους στο αρχέγονο πνεύμα της «μεσσιανικής ελπίδας» και στο πως αυτή θα μπορούσε να οδηγήσει σε ένα ανοιχτό μέλλον, προσφέροντας έτσι απεριόριστες δυνατότητες για κάθε κοινωνικό πεδίο. Είναι η ίδια Θεολογία της Ελπίδας που στο περιβάλλον της Λατινικής Αμερικής -με τις μεγάλες κοινωνικές ανισότητες και τους αυταρχικούς μηχανισμούς εξουσίας- μετεξελίχθηκε σε Θεολογία της Απελευθέρωσης. Για τους εκεί θεολόγους ο διαχωρισμός ανάμεσα σε «εκκλησία των καταπιεστών» και σε «εκκλησία των καταπιεζόμενων» υπήρξε αδήριτη ανάγκη, στοιχείο που αναδείχθηκε και από τον σπουδαίο Βραζιλιάνο παιδαγωγό P. Freire, καθώς υπογράμμιζε ότι «η προφητική εκκλησία είναι η εκκλησία της ελπίδας, της ελπίδας που υπάρχει μόνο στο μέλλον, ένα μέλλον που έχουν μόνο οι καταπιεζόμενες τάξεις, καθώς το μέλλον των κυρίαρχων τάξεων είναι μια καθαρή επανάληψη της παρούσας κατάστασης, του να είναι καταπιεστές». Ο ίδιος, προχωρώντας ακόμη παραπέρα, μίλησε για την Παιδαγωγική της Ελπίδας, έχοντας πάντα στη σκέψη του την Αγωγή των Καταπιεζόμενων. Σε αυτήν, λοιπόν, την προοπτική είναι πολύ σημαντικό να διερευνηθούν και να αναδειχθούν εκείνα τα στοιχεία της θεολογικής ελπίδας που μέσα από μία διαλεκτική σχέση σχετίζονται με χειραφετητικές παιδαγωγικές πρακτικές.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Θεολογία της Ελπίδας, Παιδαγωγική της Ελπίδας, Αγωγή του Καταπιεζόμενου

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η «Αρχή της Ελπίδας» είναι ο τίτλος του μνημειώδους έργου του Ernst Bloch, το οποίο μπορεί να χαρακτηριστεί ως μία εγκυκλοπαίδεια της ανθρώπινης ελπίδας, η οποία επιχειρεί να καταγράψει το απόθεμα της ουτοπικής σκέψης από τους πρώιμους Έλληνες φιλοσόφους έως τα μέσα του 20^{ου} αιώνα. Αυτός ο μνημειώδης θησαυρός είναι γεμάτος από ίχνη ουτοπίας και ελπίδας στις τέχνες, στην οικονομία, στη λογοτεχνία, στη θρησκεία, και σε άλλα πεδία. Ο Bloch σε αυτό του το έργο, κατά πρώτον σε φιλοσοφικό επίπεδο, εναντιώνεται στη διχοτόμηση ανάμεσα στο πραγματικό και το ουτοπικό –γεγονός που συνήθως συμβαίνει- και πάνω απ' όλα ενδιαφέρεται για την αλληλοσύνδεση και το μετασχηματισμό αυτών των δύο. Έτσι, η πραγματικότητα δεν είναι γι' αυτόν «είναι», αλλά «να γίνει» μια ολότητα γεμάτη από αντιφάσεις, που είναι διαρκώς «εν εξελίξει» και την οποία οραματίζεται ως έναν κόσμο ανοιχτό στις διαφορετικές δυνατότητες του μέλλοντος (Marvakis 2007). Ο ορισμός της ελπίδας, όχι μόνο ως ανθρώπινης τάσης προς το μέλλον, αλλά ως κύριας τάσης του «είναι», ως «όχι ακόμα είναι», καθιστά την έννοια της πραγματικότητας ανοιχτή, όπου το «είναι» αναφέρεται ως δυνατότητα, ως πείραμα. Η ελπίδα δεν είναι όνειρο, αλλά αποδείξιμη ελπίδα που καταστρέφει τόσο το μηδενισμό όσο και τις αφηρημένες ουτοπίες, γιατί είναι η λανθάνουσα πράξη της πραγματικότητας μια ανθρωπολογική και οντολογική δύναμη που συναντά τη ανθρώπινη πράξη στην κατεύθυνση μιας συγκεκριμένης ουτοπίας (Romagnoli 2008:89). Μάλιστα, σε αυτήν τη διάσταση, ξανανοίγουν οι πύλες σε μία μεγάλη ποικιλία δημιουργημάτων και εκφράσεων του ανθρώπινου πολιτισμού και το παρελθόν γίνεται μία ήπειρος που δεν έχει ανακαλυφθεί ακόμα, γεμάτη από αδρανοποιημένες εκφράσεις της ανθρώπινης αισιοδοξίας. Κάτω από αυτό, λοιπόν, το πρίσμα, η θρησκεία θεωρείται ως

κληρονομιά, την οποία ο Bloch προσπαθεί να ανθρωποποιήσει. Βλέπει σε αυτήν, και κυρίως στη δυτική θρησκευτική παράδοση, την προοδευτική είσοδο του ανθρώπου στο προσκήνιο και την εκθρόνιση των θεών, γεγονός που αποτυπώνεται στην όλο και μεγαλύτερη σπουδαιότητα που απέκτησαν στην ιστορία οι άνθρωποι-θεμελιωτές των διαφόρων θρησκευτικών παραδόσεων (Green 1969).

Η επίδραση του E. Bloch υπήρξε καταλυτική στο χώρο της χριστιανικής θεολογίας. Η υιοθέτηση από τους χριστιανούς θεολόγους της θέσης του ότι ο μεσσιανισμός και ο μυστικισμός δεν αποτελούν εναλλακτικές δυνατότητες, αλλά είναι μία συνεχής έκφραση της θρησκευτικής ελπίδας, έδωσε μια νέα διάσταση στη χριστιανική εσχατολογία, καθώς η εκ νέου ανακάλυψή της αποτελούσε μία από τις χαρακτηριστικές όψεις της θεολογίας του 20^{ου} αιώνα (Τζιμπελλίνι 2002:345). Κάτω από την επίδραση του έργου του E. Bloch και με κύριο εκπρόσωπο το J. Moltman, ξεκίνησε μια πολύ γόνιμη περίοδος στο χώρο της θεολογίας, καθώς προτάχθηκε η θέση ότι στη χριστιανική ζωή η πίστη έχει την προτεραιότητα, αλλά η ελπίδα το πρωτείο (Moltman 2002:6). Μάλιστα, ο ίδιος ο Moltman περιγράφοντας τη συνάντησή του με το έργο του E. Bloch και τη φιλοσοφία της ελπίδας, αναρωτιόταν: «Μα γιατί η χριστιανική πίστη άφησε να της διαφύγει αυτό το ζήτημα, που έπρεπε να είναι δικό της; Που κατέληξε στο σημερινό χριστιανισμό το αρχέγονο πνεύμα της ελπίδας;». Σε αυτήν, λοιπόν, την προοπτική, ο ίδιος δήλωνε ότι: «άρχισα τότε την εργασία μου για τη Θεολογία της Ελπίδας, και ότι δεν είχα πρόθεση να διαδεχθώ τον Ernst Bloch. Ούτε και να τον ανταγωνιστώ ήθελα. Είχα κατά νου μάλλον ένα έργο παράλληλο με τη φιλοσοφία της ελπίδας, στη γραμμή των θεολογικών και θρησκευτικών παραδόσεων» (Τζιμπελλίνι 2002:357). Η εργασία του Moltman ουσιαστικά οδήγησε σε μία αλλαγή παραδείγματος στο θεολογικό χώρο. Είναι πολύ διαφωτιστικά τα όσα καταθέτει ο R. Bauckham: «Με αυτήν η θεολογία του J. Moltman εκτοξεύεται στη διεθνή θεολογική σκηνή και αρχίζει η ιστορία της βαθιάς επίδρασής της στις χριστιανικές Εκκλησίες παγκοσμίως. Και άλλοι Γερμανοί θεολόγοι στράφηκαν σε αυτό το θέμα [...] με μία παρόμοια έμφαση στη χριστιανική ελπίδα, ως ελπίδα για το μέλλον του κόσμου. Αυτό το ακολούθησαν, με το δικό τους τρόπο και κάποιες από τις Θεολογίες της Απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική. Επιπλέον, στον κόσμο, έξω από τις Εκκλησίες, η δεκαετία του 1960 είχε χαρακτηριστεί, όπως ο Moltman το είχε θέσει αργότερα, ως μία εκτόξευση της ελπίδας προς τα έξω [...] ως ένα ανοιχτό μέλλον που φαινόταν να προσφέρει απεριόριστες δυνατότητες σε κάθε κοινωνικό πεδίο» (Bauckham 2002:xi).

Με τη δική της σειρά, η Θεολογία της Απελευθέρωσης, ως έκφραση της Θεολογίας της Ελπίδας στη Λατινική Αμερική και συνδεδεμένη με την πολιτική και πολιτιστική δράση στο πλευρό των καταπιεζόμενων κοινωνικών στρωμάτων, αποτέλεσε κορυφαία στιγμή στον 20^ο αιώνα, αλλά και αφετηρία για αλλαγή παραδείγματος τόσο στο χώρο της ακαδημαϊκής θεολογίας όσο σε αυτόν της λαϊκής θρησκευτικότητας. Το ζητούμενο πλέον για τη χριστιανική θεολογία ήταν το να μπορούν να εμφανιστούν στο προσκήνιο της ιστορίας, σε όλες τις εκφάνσεις του κοινωνικού πεδίου, και αυτοί που παρέμεναν στη σιωπή ή «κουλτούρα της σιωπής» όπως τους αποκάλεσε ο σπουδαίος Βραζιλιάνος Παιδαγωγός P. Freire (Freire 1977α). Κατ' αυτόν, το σύστημα των κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων ενσταλάζει στους καταπιεζόμενους μία αρνητική εικόνα για τον εαυτό τους, με αποτέλεσμα να αποδέχονται, αλλά και να ενστερνίζονται πολύ πιο εύκολα τις αξίες και τις νόρμες των κυρίαρχων ελίτ. Αυτήν, όμως, την «άφωνη κουλτούρα» δεν την επιβάλλουν μόνο εξωτερικοί παράγοντες, γιατί αυτό αυτόματα θα σήμαινε πως όταν οι εξωτερικοί παράγοντες θα εξέλειπαν, τότε την ίδια στιγμή θα απελευθερώνονταν και η φωνή των καταπιεζόμενων. Τουναντίον, πέρα από τους εξωτερικούς παράγοντες, ενυπάρχει και η εγχάραξη της κυρίαρχης κουλτούρας στους καταπιεζόμενους, γι' αυτό χρειάζεται και η κατάλληλη διαπαιδαγώγησή τους, ώστε να μπορούν να αποκηρύξουν και το «είδωλο του καταπιεστή που έχει θρονιάσει μέσα τους», καθώς «με την αποκλήρυξη του ειδώλου, ο καταπιεζόμενος αρχίζει να βλέπει κριτικά την πραγματικότητα και από τη στιγμή αυτή απελευθερώνεται» (Γέρου 1977α:13). Αυτή η απελευθέρωση του καταπιεζόμενου μέσω μιας κριτικής απελευθερωτικής παιδαγωγικής είναι που έχει ανάγκη όσο τίποτε άλλο την «διαλεκτική» ουτοπία, η οποία ως «κατάλοιπο του ανεκπλήρωτου» αποτελεί την κινητήρια δύναμη κάθε ελπίδας για μια καλύτερη ζωή (Bloch 2000:16). Ο Freire στο έργο του Παιδαγωγική της Ελπίδας,

συσχετίζοντάς την με τις αντίστοιχες θεολογικές συντεταγμένες, κατέδειξε τη διαχρονικότητα των προταγμάτων για κοινωνική δικαιοσύνη και ίσες ευκαιρίες στην εκπαίδευση, στοιχείο που θεώρησε ότι αντανακλάται τόσο στην εσωτερική ζωτικότητα των γενεών στις οποίες αρνήθηκαν την ευημερία όσο και στην συχνά σιωπηλή, αλλά ισχυρή δύναμη των εκατομμυρίων ανά τον κόσμο, οι οποίοι αρνήθηκαν αλλά και εξακολουθούν να αρνούνται να αφήσουν να σβήσει η ελπίδα για μία καλύτερη ζωή (Freire 2014). Στην παρούσα, λοιπόν, εργασία θα αναζητήσουμε και θα διερευνήσουμε όλα εκείνα τα στοιχεία που με αφετηρία τον φιλοσοφικό λόγο και μέσω της θεολογίας συνάντησαν τα προτάγματα της κριτικής παιδαγωγικής για μία απελευθερωτική αγωγή, που θα δώσει ελπίδα και φωνή σε όλους αυτούς που βρέθηκαν ή συνεχίζουν να βρίσκονται στο περιθώριο της ιστορίας στην «κουλτούρα της σιωπής».

Η «ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΕΛΠΙΔΑΣ» ΚΑΙ ΤΟ «ΠΝΕΥΜΑ ΤΗΣ ΟΥΤΟΠΙΑΣ» ΣΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Ο Ε. Bloch διακήρυξε πως «όπου υπάρχει ελπίδα εκεί πραγματικά υπάρχει θρησκεία», καθώς διέβλεπε σε αυτήν την έκφραση της έντονης επιθυμίας του ανθρώπου για προβολή στο πέραν και στο μέλλον (E. Bloch 1996:1203, 2009: 250). Γι' αυτόν, η «Βασιλεία του Θεού» και η «μεσσιανική Ελπίδα», ως κορύφωση της ανθρώπινης θρησκευτικής έκφρασης και ως έννοιες που βρίσκονται στον πυρήνα της θρησκείας, αξίζουν μια θέση και σε ένα μετα-θρησκευτικό αθεϊσμό. Μάλιστα, με θρησκευτικούς όρους, η Βασιλεία -η Πατρίδα της Ταυτότητας όπως προτιμάει να την αποκαλεί- δεν είναι μόνο μια μεσσιανική έννοια, αλλά επίσης και μια μυστικιστική, γεγονός που εξηγεί και τις πρώιμες μελέτες του για τον επαναστάτη Χίλιαστή και μυστικιστή Thomas Műnzer (Green 1969:134-135). Ο Bloch, καθώς προσδιορίζει την Πατρίδα της Ταυτότητας, αναφέρει: «αυτό που προσδοκάει ο άνθρωπος περισσότερο στην Ελπίδα, το ύψιστο αγαθό, αντιπροσωπεύει την περιοχή του τελικού σκοπού, στην οποία συμμετέχει κάθε αλληλεγγύη που θέτει ως στόχο της τον αγώνα του ανθρώπου για ελευθερία. Το Όλον, στην έννοια της ταυτοποίησης, είναι το Απόλυτο αυτού που βασικά θέλουν οι άνθρωποι. Έτσι, αυτή η ταυτότητα βρίσκεται στο σκοτεινό έδαφος όλων των ονειροπολήσεων, των ελπίδων, των ιδίων των ουτοπιών, όπως επίσης στο χρυσό έδαφος στο οποίο εφαρμόζονται οι συγκεκριμένες ουτοπίες. Κάθε στέρεη ονειροπόληση στοχεύει σε αυτό το διπλό έδαφος ως Πατρίδα. Είναι αυτό που δεν έχει ανακαλυφθεί ακόμα, η εμπειρία της "Όχι Ακόμα Εμπειρίας" σε κάθε εμπειρία που προϋπήρξε» (Bloch 1996:316).

Στη βάση των προαναφερθέντων μπορούμε να αντιληφθούμε γιατί η επίδραση του Ε. Bloch υπήρξε καταλυτική στο χώρο της χριστιανικής θεολογίας και ιδίως η θέση του ότι μέσω της δυτικής θρησκευτικής παράδοσης έχουμε την ανθρωποποίηση της θρησκείας, γεγονός που αποτυπώνεται κατά πρώτον στο θέμα της προμηθεϊκής εξέγερσης, το οποίο στιγματίζοντας αυτήν την παράδοση φέρνει στο προσκήνιο τη σημαντικότητα των ανθρώπων που θεμελίωσαν τα μεγάλα θρησκευόμενα της εποχής μας (Green 1969:128-130). Είναι ο ίδιος ο Προμηθέας τον οποίο ο Marx -στον πρόλογο της διδακτορικής του διατριβής- χαρακτηρίζει ως τον πιο επιφανή άγιο και μάρτυρα του φιλοσοφικού ημερολογίου, καθώς η ομολογία του: με λίγα λόγια, μισώ όλους τους θεούς, είναι για τη φιλοσοφία η δική της ομολογία, ο δικός της αφορισμός ενάντια σ' όλους τους ουράνιους και επίγειους θεούς που δεν αναγνωρίζουν την ανθρώπινη αυτοσυνείδηση σαν την ύψιστη θεότητα (Marx 1985).

Πέρα, όμως, από τον Προμηθέα, υπάρχει και η μορφή του Μωυσή, για τον οποίο ο Bloch λέει ότι είναι χρονολογικά ο πρώτος που εμφανίζεται ως θεμελιωτής θρησκείας και παραμένει άνθρωπος, εμφανής μέσα από ανθρώπινους όρους. Την ίδια στιγμή είναι ο πρώτος ηγέτης που οδήγησε το λαό του έξω από τη σκλαβιά (Bloch 1996:1230). Ο Μωυσής είναι ο θεμελιωτής μιας πίστης που περιστρέφεται γύρω από μία κύρια αποστολή στην πραγματοποίηση μιας χωρίς προηγούμενο επανάστασης έξω από τη γη του τυράννου. Επιπλέον: είναι ο επαναστάτης ενάντια στον ίδιο το Θεό, καθώς βρίσκεται σε διένεξη μαζί του, εκφράζοντας την αμφιβολία ότι ο Γιαχβέ θα σώσει το λαό του και επιμένοντας ότι αυτός ο ίδιος, και όχι απλά ένας άγγελος, θα πρέπει να οδηγήσει τους Ισραηλίτες στη Γη της Υπόσχεσης. Έτσι, ο Γιαχβέ είναι ο Θεός της Υπεσχημένης Γης ή αλλιώς δεν είναι καθόλου

Θεός (Green 1969:130). Όσο γι' αυτούς που βρίσκονται στη συνέχεια του Μωσέ, υπάρχει η επιμονή του Ιώβ ότι ο Θεός παραμένει αληθινός στις δικαιοσύνη του. Στον Ιώβ η έξοδος γίνεται ακόμα πιο ριζοσπαστική. Όχι απλά πλέον ως αναμέτρηση του Γιαχβέ ενάντια στο ιδεώδες της δικαιοσύνης και στο βασίλειο της δικαιοσύνης, αλλά ως έξοδος του Γιαχβέ στην άγνωστη Χαναάν, γεγονός που αποτελεί την τηρηθείσα υπόσχεση (Bloch 1996:1235). Τέλος, από τον Ιώβ γίνεται το πέρασμα στον υπεσχημένο Μεσσία, τον Ιησού, ο οποίος αποτελεί το λογικό έσχατο, καθώς αντιπροσωπεύει όχι μόνο την επανάσταση στη γη αλλά την «αυτο-εισαγωγή» του ιδρυτή μιας θρησκείας στον ίδιο τον ουρανό (Green 1969:131).

Οι δύο τελευταίες μορφές -του Ιώβ και του Χριστού- είναι αυτές στις οποίες ο Bloch ανακαλύπτει τον επαναστατικό ουτοπιανισμό. Ο Χριστός, καθώς υπερβαίνει τα όρια του ανθρώπου και τις εντολές του Θεού, είναι ταυτόχρονα επαναστάτης και μάρτυρας. Φέρει τον ύψιστο τίτλο Υιός του Ανθρώπου και η υπερβατικότητά του δεν είναι ένα ζήτημα του να βρεθείς πέρα από τον κόσμο, αλλά μια ανατρεπτική υπόδειξη του να έρθει ένας νέος κόσμος. Το ίδιο συμβαίνει και με το βιβλίο του Ιώβ, στο οποίο η μεγάλη ανατροπή των αξιών αρχίζει με την ανακάλυψη της δυνατότητας μέσα στη θρησκευτική σφαίρα ότι ο άνθρωπος μπορεί να είναι καλύτερος και να συμπεριφερθεί καλύτερα από τον ίδιο του το Θεό (Power 2009:61-63). Συνεπώς, ο επαναστατικός ανθρωπισμός του Bloch μπορεί να κινηθεί μόνο μέσω του χριστιανισμού. Γι' αυτόν η χριστιανική πίστη περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη, ζει από την ιστορική πραγματικότητα του ιδρυτή της: είναι ουσιαστικά η γνώση και η μίμηση μιας ζωής στη γη και όχι η λατρεία της εικόνας. Αυτή η αληθινή μίμηση επενεργεί πάνω στους αιώνες. Η μίμηση του Χριστού -παρά τη μεγάλη εσωτερίκευση και πνευματοποίηση- ήταν αρχικά μια ιστορική και μόνο ως τέτοια, μια μεταφυσική εμπειρία (Bloch 1996:1259).

Κατά τον Bloch ο χώρος της θρησκείας είναι αυτός που κατ' εξοχήν εμπεριέχει το ουτοπικό στοιχείο, το οποίο ορίζοντάς το ως «κατάλοιπο του ανεκπλήρωτου» θεωρεί ότι αποτελεί την κινητήρια δύναμη κάθε ελπίδας για μια καλύτερη ζωή (Bloch 2000:16). Ο Θεός ως ουτοπία δεν είναι η σιγουριά για την ύπαρξη του Θεού, αλλά «η κατάφαση του "άπειρου κόσμου" ανάμεσα στο εδώ του κόσμου και στο εκεί της αλληλοκοσμικότητας, ανάμεσα σ' αυτό που βιώνεται ως άπειρη πιθανότητα του είναι και στην υπόσχεση ενός πέραν του οποίου η φανέρωση εγκυμονείται μέσα στο εδώ, ενός άγνωστου του οποίου η καταδήλωση εμπεριέχεται στο ήδη γνωστό της ζωής και του κόσμου». Την ίδια στιγμή, ο Θεός ως ουτοπία είναι «η διάσχιση του Θεού, η συστολή του, η σύγχυσή του και τέλος η εξορία του από τον κόσμο, μια εξορία που επιτρέπει στον κόσμο και στον άνθρωπο να επανακαλύψει τον εαυτό του μέσα στην ελπίδα του μη δημιουργημένου ακόμη και μέσα στην προσδοκία της λύτρωσης του ανθρώπινου, που επιφέρει τη λύτρωση του συγχυσμένου θείου. Ο Θεός ως ουτοπία είναι η ουτοπικότητα των ψυχών και της ψυχής του κόσμου» (Ροζάνης 2004:61-62). Σε αυτήν τη βάση, δεν πρέπει να παραξενεύει η πίστη στο γεγονός ότι «φθάσαμε πολύ κοντά στην οντολογική απόδειξη του Θεού», γιατί «αν δεν υπάρχει ένα είδος ίχνους αλήθειας στην οντολογική απόδειξη του Θεού, αν το στοιχείο της πραγματικότητάς του δεν έχει ήδη μεταβιβασθεί μέσα στη δύναμη της ίδιας της σύλληψης, τότε όχι μόνο δεν θα υπήρχε ουτοπία, αλλά ούτε καν σκέψη» (Adorno 2000:30). Άρα, η ουτοπία αποτελεί έκφραση ελπίδας σε ζωντανή εμπειρία, παρουσιάζοντας το παρόν έξω από τον εαυτό του, και δίνει τις αναγκαίες συντεταγμένες κίνησης για τους ανθρώπους, καθώς τους παροτρύνει να ερευνήσουν -ακολουθώντας τα ίχνη του παρελθόντος και του παρόντος- για κάθε πειστήριο επίλυσης ενός προβλήματος, έτσι ώστε να μπορέσουν να πάνε πέρα από την εποχή τους. Συνεπώς ο ρόλος της ουτοπίας, με το να δίνει αξία στο παρόν, στο φως ενός διαφορετικού μέλλοντος, είναι αναντικατάστατος (Marvakis 2007). Αυτή, λοιπόν, η αξία του παρόντος στο φως ενός διαφορετικού μέλλοντος είναι που οδήγησε στην εκ νέου ανακάλυψη της εσχατολογικής διάστασης στη χριστιανική θρησκεία. Η Θεολογία της Ελπίδας, βαθιά επηρεασμένη από το φιλοσοφικό έργο του E. Bloch αναζήτησε το «αρχέγονο πνεύμα της ελπίδας» (Τζιμπελλίνι 2002:237), και επαναπροσέγγισε τα κείμενα της Αγίας Γραφής, μέσα από την πίστη ότι ο Χριστός όχι μόνο μίλησε, αλλά παρουσίασε και ένα «νέο μέλλον» για τον κόσμο. Προσπαθώντας δε να κατανοήσει τον κόσμο στην ιστορική του διάσταση, επισήμανε ότι υπάρχει η βίωση της εσχατολογικής πραγματικότητας στο παρόν (Πατρώνος 2002:110-113).

ΑΠΟ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΛΠΙΔΑΣ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ

Η Θεολογία της Ελπίδας, αποτελώντας περισσότερο ένα όραμα εσχατολογικής θεολογίας από μεσσιανική σκοπιά, παρά μια θεολογία ενός κλάδου της θεολογικής επιστήμης, βρέθηκε στη βάση της πολιτικής καμπίης της θεολογίας στη δεκαετία του 1960, ενώ εκφράστηκε με τον πιο εντυπωσιακό τρόπο στην Πολιτική Θεολογία και στην Θεολογία της Απελευθέρωσης (Τζιμπελλίνι 2002:237). Πρόκειται για δύο διαφορετικές θεολογίες, που αναπτύχθηκαν σε διαφορετικά περιβάλλοντα, με αποτέλεσμα να υιοθετήσουν διαφορετικούς ορίζοντες. Η μεν Πολιτική Θεολογία ασχολήθηκε με τις προκλήσεις του κριτικού ορθολογισμού και της ατομικής ελευθερίας σε μία κοινωνία διαμορφωμένη από τον αστισμό, ενώ η Θεολογία της Απελευθέρωσης είχε ως συνομιλητές τους «απόντες της ιστορίας», οι οποίοι στη Λατινική Αμερική έγιναν το ιστορικό υποκείμενο μιας εξελικτικής πορείας προς τη λαϊκή απελευθέρωση (Τζιμπελλίνι 2002:447). Εμβληματική μορφή στο χώρο της Πολιτικής Θεολογίας υπήρξε ο J. Baptist Metz, ο οποίος - επηρεασμένος και αυτός από τον E. Bloch- θεώρησε ότι η εκκλησία και η θεολογία πρέπει να έχουν απαραίτητη σχέση με την ιστορία της ελευθερίας της ανθρώπινης κοινωνίας, για να μπορέσει αυτή ν' αποτελέσει το πεπερασμένο θεμέλιο μιας νέας πολιτικής τάξης. Προχωρώντας, μάλιστα, ακόμα παραπέρα, ανέφερε ότι ο Χριστός δεν ήταν ένας δάσκαλος κοσμοθεωρίας ούτε ένας κοσμικός ερμηνευτής, αλλά ένας επαναστάτης που ήταν αντίθετος προς τις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες και ο οποίος χρειάζεται άξιους συνεχιστές στην υπηρεσία της κοσμικής αλλαγής (Νικολαΐδης 1987:111-116). Μια κοσμική αλλαγή την οποία θεώρησε πως είναι ακόμα πιο επιτακτική στην εποχή μας, καθώς οι συνθήκες –όπως ο κατακερματισμός των ανθρώπων, η καταπίεση και ο ρατσισμός– που είναι απόλυτα ενάντια στο Ευαγγέλιο, αποτελούν πρόκληση για τον πυρήνα του μηνυματός του και έτσι το κάλεσμα της Πολιτικής Θεολογίας για μία διαμόρφωση του χριστιανικού λόγου κάτω από τις κατηγορίες της αντίστασης και του μετασχηματισμού της κοινωνίας βρέθηκε στον πυρήνα των πιστεύων της (Metz 1998:27). Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι μέσα σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο κατανόησης, η Πολιτική Θεολογία αποτέλεσε μια διάσταση της χριστιανικής θεολογίας που συγκεκριμενοποιήθηκε σε ποικίλα κοινωνικά και πολιτιστικά περιβάλλοντα και η οποία -σε καθένα από αυτά- αποδόθηκε και με διαφορετική ονομασία Έτσι, η Θεολογία της Απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική, η Μαύρη Θεολογία στις ΗΠΑ, η Θεολογία Minjung στην Κορέα, η Φεμινιστική Θεολογία και άλλες μορφές της Θεολογίας, έδειξαν αυτήν ακριβώς τη γονιμότητα αλλά και την αναγκαιότητα της πολιτικής συνείδησης της χριστιανικής θεολογίας (Τζιμπελλίνι 2002:397).

Ειδικά για τη Θεολογία της Απελευθέρωσης, αυτή εμφανίστηκε στη Λατινική Αμερική στα τέλη της δεκαετίας του 1960, σε μια εποχή όπου συντελούνταν έντονες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές αλλαγές. Σε αυτό συνέβαλε και η ύπαρξη των εκεί στρατιωτικών καθεστώτων, τα οποία προσπαθούσαν να εγγυηθούν την τάξη και την ησυχία καταργώντας αστικά και κοινωνικά δικαιώματα, ενώ σκόπευαν στο να δημιουργήσουν ενοϊκές συνθήκες για επενδύσεις σε εξαγωγικά-διεθνοποιημένα κεφάλαια, που είχαν ξεκινήσει εκείνη την εποχή να αναζητούν παραδείσους γρήγορης κερδοφορίας. Αυτό το γεγονός δημιούργησε συνθήκες για την εμφάνιση επαναστατικών κινημάτων και λαϊκών διεκδικήσεων, ενώ ταυτόχρονα άρχισε να αναπτύσσεται στη βάση των νέων δεδομένων και η κριτική σκέψη ευαισθητοποιημένων χριστιανών για την κατάσταση που διαμορφώνονταν (Houtart 1999:135). Το αποτέλεσμα αυτής της προβληματικής ήταν η αποκρυστάλλωση μιας θεολογίας, η οποία, ως έκφραση ενός μεγάλου κοινωνικού κινήματος, κινητοποίησε εκατομμύρια χριστιανούς στη κατεύθυνση μιας συστράτευσης με την πάλη των φτωχών για χειραφέτηση, ενώ δέχθηκε τη σφοδρή αντίδραση και την επίθεση από την Καθολική Εκκλησία, η οποία εν μέρει κατόρθωσε να την αποδυναμώσει. Παρ' όλα αυτά, ακόμα και σήμερα, πολλές από τις εκεί εκκλησίες, όπως για παράδειγμα της Βραζιλίας, συνεχίζουν να έχουν προχωρημένες θέσεις σε μια σειρά από ζητήματα, όπως η καταγγελία της ασκούμενης νεοφιλελεύθερης πολιτικής, η πάλη για την αγροτική μεταρρύθμιση, η άρνηση αποπληρωμής του εξωτερικού χρέους κ.ά., ενώ επηρεάζει μερικά από τα πιο σημαντικά κοινωνικά κινήματα

της Λατινικής Αμερικής, όπως το κίνημα των ακτημόνων στη Βραζιλία, έως αυτά των αυτοχθόνων στο Μεξικό και τον Ισημερινό (Λεβί 2001).

Τέλος και όσον αφορά τη χριστολογία και την εκκλησιολογία της, η Θεολογία της Απελευθέρωσης τασσόμενη απέναντι στην επίσημη αλλά αφηρημένη χριστολογία του κυρίαρχου δόγματος, αντιπαρέθεσε την εικόνα του Χριστού που υποφέρει στο σταυρό. Με την εικόνα, όμως, του σταυρωμένου Χριστού, ταυτίστηκαν οι φτωχοί, καθώς συνέδεσαν τα δικά του πάθη με τις δικές τους εξαθλιωμένες συνθήκες διαβίωσης (Sobrinho 1994:11). Όσο για την εκκλησιολογία της, σε αυτήν τονίστηκε η εξελικτική διαδικασία μέσα από την οποία η εκκλησία, πλησιάζοντας το λαό, σαρκώνεται από τις λαϊκές κοινωνικές τάξεις και γίνεται πιο προφητική, πιο φτωχή, πιο αδελφική. Έτσι, δημιουργείται μια εκκλησία που γεννιέται από το λαό, στο μέτρο που αυτή γίνεται «εκκλησία των φτωχών» (Τζιμπελλίνι 2002:462). Επιπρόσθετα και σε σχέση με την κοινωνική της δράση, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η Θεολογία της Απελευθέρωσης αναπαρέστησε την κοινωνία με όρους δομής των ανταγωνιστικών κοινωνικών σχέσεων και στόχευσε στην απονομιμοποίηση του οικονομικού συστήματος από τη λατρεία της αγοράς. Στηρίχθηκε από τα λαϊκά κοινωνικά κινήματα αντίστασης και αναζήτησε νέες κοινωνικές σχέσεις προς όφελος των μη ευνοημένων πλειοψηφιών, ενώ προέταξε τη λαϊκή συμμετοχή σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας, διευρύνοντας έτσι την έννοια της δημοκρατίας (Houtart 1999:148).

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΩΝ ΠΡΟΤΑΓΜΑΤΩΝ ΤΟΥ Ρ. FREIRE ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ

Ο Βραζιλιάνος παιδαγωγός Ρ. Freire θεωρείται διεθνώς ως ένας από αυτούς που επηρέασαν καταλυτικά -τόσο με το συγγραφικό του έργο όσο και με τη σύνολη δράση του- το χώρο της παιδαγωγικής επιστήμης, αλλά και της Θεολογίας της Απελευθέρωσης. Το θεωρητικό του έργο και η εφαρμογή του στην πράξη για περίπου τριάντα χρόνια έπαιξε καθοριστικό ρόλο σε προγράμματα εκπαίδευσης και καταπολέμησης του αναλφαριθμητισμού, καθώς συμμετείχε στο σχεδιασμό και στην υλοποίηση προγραμμάτων γραμματισμού και μετα-γραμματισμού σε χώρες της Λατινικής Αμερικής και της Αφρικής (Γρόλλιος 2005). Γεννημένος και μεγαλωμένος στο κατ' εξοχήν περιβάλλον της Θεολογίας της Απελευθέρωσης, ανάμεσα σε φτωχές οικογένειες αγροτών και εργατών, γνώρισε και ο ίδιος σε νεαρή ηλικία τι σημαίνει φτώχεια και πείνα. Από πολύ μικρός βρέθηκε κοντά στην Καθολική Εκκλησία, στοιχείο που αποτέλεσε σημαντική επιρροή τόσο στις παιδαγωγικές του θεωρήσεις όσο στην πρακτική του, αφού ο ίδιος υπήρξε ένας μαχητής στο κίνημα της Καθολικής Δράσης. Ο Freire ποτέ δεν αρνήθηκε τη χριστιανική του παιδεία, ενώ -αντιτασσόμενος και κριτικάροντας την «εκκλησία των καταπιεστών»- πάντοτε υποστήριζε την προφητική «εκκλησία των καταπιεζόμενων», καθώς θεωρούσε πως «η προφητική εκκλησία είναι η εκκλησία της ελπίδας, της ελπίδας που υπάρχει μόνο στο μέλλον, ένα μέλλον που έχουν μόνο οι καταπιεζόμενες τάξεις, καθώς το μέλλον των κυρίαρχων τάξεων είναι μια καθαρή επανάληψη της παρούσας κατάστασης, του να είναι καταπιεστές» (Gadotti, 1994).

Στη βάση, λοιπόν, των προαναφερθέντων αποτελεί πρόκληση να αναζητήσουμε τις έννοιες κλειδιά που μέσα από μία διαλεκτική σχέση βρέθηκαν να υπηρετούν τόσο τη θεολογική γλώσσα του περιβάλλοντος του Ρ. Freire όσο και τις παιδαγωγικές του προτάσεις. Μάλιστα, κατά τον Α. Hennelly, ο μεγάλος Βραζιλιάνος παιδαγωγός θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένας από τους πιο δημιουργικούς πρωτοπόρους μιας σύγχρονης Θεολογίας της Απελευθέρωσης (Hennelly 1989). Ξεκινώντας, λοιπόν, την αναζήτηση των εννοιών-κλειδιών στο έργο του Freire, στεκόμαστε στην πολύ βασική έννοια του conscientization/conscientização που αποδόθηκε στην ελληνική γλώσσα ως κριτική συνειδητοποίηση και η οποία αποτυπώνει τη διαλεκτική ένωση ανάμεσα στη συνείδηση και τον κόσμο. Πρόκειται για μια κοινωνική διαδικασία, με την οποία οι άνθρωποι υπαίρξουν -πέρα από υποκειμενισμούς και μηχανιστικούς αντικειμενισμούς- ως ενσυνείδητα υποκείμενα, κατορθώνουν να μετασχηματίσουν την πραγματικότητα που επηρεάζει και δίνει μορφή στη ζωή τους (Γέρου 1977α:11). Μάλιστα, σημαντικό ρόλο σε αυτήν την προοπτική, αλλά και ως απόρροια του Προγράμματος που εφάρμοσε για την Κίνηση της Λαϊκής Εκπαίδευσης στη

γενέτειρά του Recife, έπαιξε η εισαγωγή ενός νέου θεσμού λαϊκού πολιτισμού, των «πολιτιστικών κύκλων» (Freire 1976). Μέσα στους «πολιτιστικούς κύκλους» και πάντα στη βάση της ομάδας, γινόταν προσπάθειες άλλοτε για να διαλευκανθούν καταστάσεις και άλλοτε για να αναληφθεί δράση ως απόρροια αυτής της διαλεύκανσης. Ο Freire θεωρούσε πως το ξεπέραςμα της κυριαρχίας της καταπίεσης συνεπάγεται αναίρεση των πτυχών της καταπιεστικής πραγματικότητας που περιορίζει τους καταπιεζόμενους. Ως εκ τούτου, σε μία ενιαία κοινωνία, όπου το κυρίαρχο θέμα είναι η καταπίεση, η καταπιεστική πραγματικότητα θα αποτελείται από όλο το φάσμα των οριακών καταστάσεων που χαρακτηρίζουν την καταπίεση. Στις χώρες του Τρίτου Κόσμου, όπου κατά κύριο λόγο είχε εργαστεί, αυτές κυμαίνονταν από τις κακές συνθήκες διαβίωσης των αγροτικών πληθυσμών και τους πολύ χαμηλούς μισθούς των εργατών, έως τις ευρύτερες οριακές καταστάσεις των εξαρτημένων εθνικών οικονομιών. Ωστόσο, αν και ο τελικός στόχος των καταπιεζόμενων για τις καταστάσεις αυτές είναι η απελευθέρωση, η προσπάθεια εκπλήρωσης αυτού του στόχου απαιτεί την άρνηση κάθε μίας από αυτές τις οριακές καταστάσεις, οι οποίες όλες μαζί μορφοποιούν μια καταπιεστική πραγματικότητα (Roberts 2000).

Πέρα, όμως, από την έννοια της κριτικής συνειδητοποίησης, εξίσου σημαντικό ρόλο στο έργο του Freire παίζει και η έννοια «της κοινωνίας με το λαό», για την οποία θεωρεί ότι αποτελεί χαρακτηριστικό-διακριτό σημάδι της επαναστατικότητας. Μάλιστα, πιστώνοντας την πρακτική εφαρμογή αυτής της ιδέας στον Αργεντινό επαναστάτη Τσε Γκεβέρα, πιστεύει πως «όσο πιο πολύ μελετάμε το έργο του τόσο περισσότερο προσλαμβάνουμε την πεποίθησή του ότι η αληθινή επαναστατικότητα πρέπει να είναι σε κοινωνία με το λαό» (Schutte 1993). Μια κοινωνία στα πλαίσια της οποίας, τόσο οι ακτιβιστές όσο και τα μέλη της κοινότητας την οποία υπηρετούν, θα πρέπει να συμπλέκονται και να λειτουργούν ως ένα πνεύμα σε όλες τις έγνοιες και τις ανάγκες τους. Είναι αναμφισβήτητο γεγονός ότι η έννοια της αναγκαίας κοινωνίας μεταξύ των εμπλεκόμενων στην υπόθεση της διαπαιδαγώγησης του λαού είναι διάχυτη στο έργο του Freire και αποτυπώνεται στη βάση της δημιουργίας συνθηκών για έναν διάλογο που θα απαιτεί το θεμελιώδη σεβασμό για το διαφορετικό, την ποικιλομορφία και την ετερότητα, στοιχεία που αποτελούν τη βάση αναφοράς για τη σχετική αυτονομία ατόμων και ομάδων μέσα σε μία πολιτική κοινότητα. Κατά τον Freire η «κοινωνία με το λαό» - προσβάσιμη μόνο σε εκείνους που έχουν ουτοπικά οράματα- αποτελεί ένα από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά στην πολιτιστική δράση για την κατάκτηση της ελευθερίας (Freire 1977β). Μόνο η πράξη στο πλαίσιο της «κοινωνίας με το λαό» μεταπλάθει την κριτική συνειδητοποίηση σε βιώσιμη προοπτική. Η συνάρθρωση των δύο οδηγεί σε εκείνο το βιώσιμο project που λαβαίνει χώρα σε ένα πρόσωπο μεταξύ άλλων προσώπων, όπου τα πρόσωπα συνδέονται μέσω της δράσης τους και μέσω του αναστοχασμού τους πάνω στη δράση τους και πάνω στον κόσμο. Έτσι, οι άνθρωποι πετυχαίνουν εκείνη την κατάσταση αντιληπτικής σαφήνειας η οποία αποκαλείται «το μέγιστο της εν δυνάμει κριτικής συνειδητοποίησης» και η οποία βρίσκεται πέρα από την «πραγματική κριτική συνειδητοποίηση» (Bhattacharya 2011).

Και ενώ όπως είδαμε έννοιες όπως η κριτική συνειδητοποίηση, οι «πολιτιστικοί κύκλοι» ή η «κοινωνία με το λαό» χρησιμοποιήθηκαν από τον Freire προκειμένου να οικοδομήσει τις παιδαγωγικές του προτάσεις, αντίστοιχοι όροι υιοθετήθηκαν -μέσα από μία διαλεκτική διαδικασία- και από τους θεολόγους και τους ιερωμένους της Λατινικής Αμερικής, σε μία προσπάθεια των εκεί εκκλησιών προκειμένου να βοηθήσουν τους πιστούς στις δύσκολες κοινωνικοοικονομικές και πολιτικές συνθήκες διαβίωσης τους. Κατά το P. Berryman τρία χαρακτηριστικά θα πρέπει να συνεχίσουν να αποτελούν βάση για τις εκκλησίες της Λατινικής Αμερικής: η ταύτιση με το λαό, η κριτική συνειδητοποίηση και ο σχηματισμός χριστιανικών κοινοτήτων Βάσης (Berryman 1984). Το πρώτο από αυτά αντιστοιχεί στην «κοινωνία με το λαό» του Freire και αναφέρεται στο καθήκον των ιερωμένων προκειμένου να απεγκλωβιστούν από τη σχέση τους με την κοινωνική ελίτ και να προσπαθήσουν να μοιραστούν τη ζωή των λαϊκών τάξεων στις φτωχογειτονιές. Το δεύτερο χαρακτηριστικό -η κριτική συνειδητοποίηση- έχει τεράστια δυναμική αξία εξαιτίας του φαινομένου της αστικοποίησης, καθώς μεγάλες λαϊκές μάζες ξεριζώθηκαν από την πατρογονική τους κληρονομιά και τις παραδόσεις τους και με αυτόν τον τρόπο έγιναν εύκολα θύματα της ανομίας και της επίσημης και εμπορικής προπαγάνδας των πόλεων. Έτσι, καθώς οι άνθρωποι

διαλογίζονται για την κατάσταση τους και αναζητούν δρόμους αλλαγής μέσω της κριτικής συνειδητοποίησης, λαμβάνει χώρα μία αναπόφευκτη διαδικασία πολιτικοποίησης, η οποία οδηγεί στο τρίτο χαρακτηριστικό: στη διαμόρφωση των «Χριστιανικών Κοινοτήτων Βάσεων» (Hennelly, 1989).

Ήδη από την Β΄ Βατικάνεια Σύνοδο (1962-65) είχε ξεκινήσει στη Λατινική Αμερική μία τάση απεγκλωβισμού των ιερωμένων από τις μεγάλες σε αριθμό πιστών ενορίες των μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων προς μία μορφή ποιμαντορικού έργου που θα βρισκόταν πολύ πιο κοντά στις ανάγκες των λαϊκών στρωμάτων. Από τα μέσα της δεκαετίας του 1960 το νέο αυτό μοντέλο εμφανίστηκε με τη μορφή των χριστιανικών κοινοτήτων βάσης, οι οποίες αποτελούν κατά κάποιο τρόπο και ένα νέο μοντέλο εκκλησίας. Οι «Χριστιανικές Κοινότητες Βάσης» θα μπορούσαν να προσδιοριστούν ως «μικρές, υπό λαϊκή καθοδήγηση, ομάδες ανθρώπων, κυρίως φτωχών, που συνδυάζουν δραστηριότητες για την ανύψωση της κοινωνικής τους συνείδησης, την αλληλοβοήθεια και συχνά την πολιτική δράση για την υπεράσπιση των δικαιωμάτων τους» (Berryman 1984). Η δημιουργία «συναντήσεων διαλόγου» με συζητήσεις γύρω από τη Βίβλο ή με κάποιο συμβάν από την οικογενειακή ζωή ή ακόμη με αφορμή κάποιες ανάγκες της κοινότητας αποτελούσε σημείο εκκίνησης για το ζητούμενο διάλογο. Σε όλη, λοιπόν, αυτή τη δράση αναγνωρίζουμε την ισχυρή επιρροή της παιδαγωγικής μεθόδου του Freire, του οποίου οι ιδέες βρήκαν τη μεγαλύτερη απήχηση στη Λατινική Αμερική, ακριβώς μέσα από τη λειτουργία των χριστιανικών κοινοτήτων βάσης (Russell, Shannon Clarkson 1996). Έτσι, για τα λαϊκά στρώματα η συμμετοχή σ' αυτές οδηγούσε βαθμιαία στη δημιουργία μιας αίσθησης κοινότητας, καθώς οι άνθρωποι άρχισαν να γνωρίζονται αναμεταξύ τους ή ακόμα και να εμπιστεύονται ο ένας τον άλλον, κι αργότερα ίσως και να προχωρούσαν σε κάποιες περιορισμένες τοπικές δράσεις με στόχο πάντα την κατάκτηση της ελευθερίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας (Berryman 1984).

Η ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗ ΤΗΣ ΕΛΠΙΔΑΣ ΩΣ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ ΤΩΝ ΚΑΤΑΠΙΕΖΟΜΕΝΩΝ

Είδαμε προηγουμένως ότι η «φρεϊριανή μέθοδος» της κριτικής συνειδητοποίησης άσκησε βαθιά επίδραση στο χώρο της Θεολογίας της Απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική, επηρεάζοντας τους προοδευτικούς κύκλους των εκεί εκκλησιών (Russell, Shannon Clarkson 1996). Την ίδια, όμως, στιγμή και το ίδιο το έργο του Freire επηρεάστηκε από τον ευαγγελικό λόγο, καθώς η χριστιανική έννοια της αγάπης κατείχε κεντρική θέση στην παιδαγωγική του πρόταση. Εκτιμώντας πως η σχέση ανάμεσα σε καταπιεστή και καταπιεζόμενο έχει πολυσύνθετο χαρακτήρα και θέλοντας να απαντήσει στο ερώτημα για το πως θα πρέπει να είναι μια απελευθερωτική αγωγή, ο Freire θεώρησε πως ένας τέτοιος αγώνας οφείλει να είναι «μία δράση αγάπης» μιας ριζοσπαστικής αγάπης που θα αντιτίθεται στην έλλειψη αγάπης του καταπιεστή (Kincheloe 2008:178-181). Εξάλλου, η δύναμη μέσω της αδυναμίας της αγάπης ήταν και η ουσία του μυστηρίου της ενσάρκωσης. Έτσι, για τον Freire, «όσο και αν αυτό φαίνεται παράδοξο, ακριβώς μέσα στην απάντηση του καταπιεζόμενου προς τη βία του δυνάστη του μπορεί να βρει κανείς μιαν εκδήλωση αγάπης. Συνειδητά ή υποσυνείδητα η πράξη ανταρσίας του καταπιεζόμενου [...] μπορεί να εγκαινιάσει την αγάπη. Γιατί ενώ η βία του δυνάστη εμποδίζει τον καταπιεζόμενο να αρτιωθεί σαν άνθρωπος, η απάντηση του καταπιεζόμενου σ' αυτή τη βία θεμελιώνεται πάνω στην επιδίωξη του δικαιωμάτος του να είναι άνθρωπος» (Freire 1977α:56).

Ωστόσο η «δράση της αγάπης» αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της Αρχής της Ελπίδας, γι' αυτό και ο Freire ένωσε την ανάγκη, 25 χρόνια μετά την πρώτη δημοσίευση της Αγωγής του Καταπιεζόμενου, να την επαναπροσεγγίσει μέσω της Παιδαγωγικής της Ελπίδας –το τελευταίο του βιβλίο πριν το θάνατό του- προκειμένου να δώσει μια καλύτερη επαναδιατύπωση των όσων είχε ήδη πει (Freire 2014). Παρ' όλα αυτά, υπάρχει η γενικότερη εκτίμηση πως ο Freire με αυτό του το έργο πραγματοποίησε κάτι περισσότερο από το να επαναλάβει προηγούμενες θέσεις του, καθώς προέταξε και εστίασε με πολύ μεγαλύτερη ένταση στην ιδέα της ελπίδας, ως αναπόσπαστο στοιχείο της προοδευτικής εκπαίδευσης. Τονίζοντας πως αυτή, δεν είναι ούτε στατική ούτε αποκλειστικά συναισθηματική, την ανέδειξε ως βασική κινητήρια δύναμη, απαραίτητη τόσο για την

επιτυχή επίλυση προβλημάτων που εμφανίζονται στην προοπτική μιας προοδευτικής εκπαίδευσης όσο και για την ίδια τη διαδικασία της κριτικής συνειδητοποίησης (Hendriks 1994). Μάλιστα, την αντιπαρέθεσε με την απελπισία, την οποία χαρακτήρισε ως μία συγκεκριμένη οντότητα, που δημιουργείται από τις οικονομικές, ιστορικές και κοινωνικές δυνάμεις της καταπίεσης, και η οποία γίνεται ακόμα εντονότερη όταν υπάρχει αδυναμία κριτικής γνώσης της πραγματικότητας (Freire 2014). Η κατανόηση, όμως, της καταπίεσης από μόνη της δεν θα οδηγήσει στην απελευθέρωση από αυτήν, παρ' όλο που είναι προαπαιτούμενο σε μια προοπτική νέας θεώρησης του κόσμου, που θα βασίζεται στη δικαιοσύνη και την ελευθερία. Σε αυτήν τη διάσταση, λοιπόν, έρχεται να συμπράξει και η Ελπίδα, η οποία μας βοηθά να κατανοήσουμε τόσο την ανθρώπινη ύπαρξη όσο και τον αγώνα που χρειάζεται να δώσει για να βελτιωθεί. Ειδικά για το χώρο της εκπαίδευσης, η Παιδαγωγική της Ελπίδας ξαναζωντανεύει την Αγωγή των Καταπιεσμένων, καθώς αποτελεί μια επιπρόσθετη μαρτυρία για τη σημασία και τη συνεχή επίδραση που έχουν η ενοποίηση της δράσης και της ανάλυσης, η κεντρικότητα του διαλόγου στη σχέση μεταξύ εκπαιδευτικών και εκπαιδευόμενων, αλλά και η σημασία της κριτικής συνειδητοποίησης ως επιτακτική ανάγκη στη διαδικασία της μάθησης (Hendriks 1994).

Είναι γεγονός ότι με την Παιδαγωγική της Ελπίδας καταδεικνύεται όσο ποτέ άλλοτε η αναγκαιότητα του να αναζητηθεί αυτό που είχε επισημανθεί με έμφαση στην Αγωγή του Καταπιεζόμενου: οι καινούριες διαδρομές στον αγώνα ενάντια στην καταπίεση των ανθρώπων (Freire 1976: 39-73). Σε αυτή την προοπτική πολύ σημαντικό στοιχείο αποτελεί η παραδοχή πως η απελευθέρωση των καταπιεζόμενων εμπεριέχει ένα είδος ουτοπίας (Gaudiano-Alba 1994:132-133, McLaren 1994:202-203). Η απελευθέρωση των καταπιεσμένων εμπεριέχει αναγκαστικά ένα λόγο ελπίδας, μία ουτοπική βάση για νέες ονειροπολήσεις, οι οποίες θα πρέπει να βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση με τις νέες αφηγήσεις για ελευθερία. Αφηγήσεις οι οποίες με τη σειρά τους θα πρέπει να στηρίζονται σε μία γλώσσα κριτικής και ελπίδας, καθώς αυτή αποτελεί τη μόνη γλώσσα που είναι εξ ορισμού ουτοπική και στην ουσία της βαθιά επαναστατική (Gaudiano-Alba 1994). Ωστόσο σε όλη αυτήν τη διαδικασία δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός της σχέσης της ουτοπίας με την κριτική συνειδητοποίηση. Κάθε κριτική συνειδητοποίηση είναι εμποτισμένη με την ουτοπία αλλά και το αντίστροφο, καθώς η κριτική συνειδητοποίηση αποτελεί μία υπέρβαση, ένα σπάσιμο της πραγματικότητας, που ταυτόχρονα οδηγεί και στην απομυθοποίησή της (Puiggròs 1988:16-17). Όμως, το ουτοπικό όραμα αναδύεται μέσα από συγκεκριμένες εμπλοκές στην εγκόσμια πραγματικότητα, οι οποίες στοχεύουν στην αναδιάρθρωση της υπάρχουσας κοινωνίας σε μία κατεύθυνση αντίθετη προς τις καταπιεστικές πτυχές της καθημερινής ζωής. Γι' αυτό και το ουτοπικό όραμα του Freire δεν απευθύνεται σε ένα «υπερβατικό σημαινόμενο», που μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο στη φαντασία και ως εκ τούτου να στερείται ιστορικής δυνατότητας. Αντίθετα, είναι έμφυτο και πραγματοποιήσιμο μέσα στο πλαίσιο της διαδικασίας της κριτικής συνειδητοποίησης και της επαναστατικής πρακτικής και έχει ως σημείο αναφοράς τη ζώσα πραγματικότητα της εγκόσμιας κοινωνίας (McLaren 1994:203).

Στο σημείο, όμως αυτό, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι το ιστορικό πλαίσιο της συγγραφής της Αγωγής του Καταπιεζόμενου –αρχές της δεκαετίας του 1970- ήταν πολύ διαφορετικό από το αντίστοιχο της δεκαετίας του 1990, όταν και γράφτηκε η Παιδαγωγική της Ελπίδας (Hendriks 1994). Στην πρώτη περίπτωση είχαμε το γεγονός ότι ένα μεγάλο μέρος της Λατινικής Αμερικής και ολόκληρου του κόσμου ήταν κάτω από αυταρχικά καθεστώτα. Στην δεύτερη περίπτωση είχαμε την αρχή της παντοδυναμίας του νεοφιλελευθερισμού, ο οποίος διατεινόταν ότι με την κατάρρευση των αυταρχικών σοσιαλιστικών καθεστώτων θα επέρχονταν το τέλος των κοινωνικών τάξεων και της κοινωνικής αδικίας. Ο Freire ευθύς εξαρχής απέρριψε τη νεοφιλελεύθερη παραδοχή, θεωρώντας πως οι σύγχρονοι καιροί είναι πολύ πιο σύνθετοι και ταραχώδεις (Freire 2014). Με δεδομένη, μάλιστα, την αύξηση της φτώχειας σε παγκόσμιο επίπεδο, την επικράτηση της επισιτιστικής ανασφάλειας στον πλανήτη και τον καταστροφικό αντίκτυπο των προγραμμάτων διαρθρωτικής προσαρμογής, το μήνυμα της Αγωγής του Καταπιεζόμενου για απελευθέρωση από την καταπίεση γινόταν επίκαιρο όσο ποτέ άλλοτε (Hendriks 1994). Όπως χαρακτηριστικά ο ίδιος ανέφερε: δεν ζούμε μια νέα ιστορία, καθώς ο ταξικός αγώνας

εξακολουθεί να είναι πολύ πραγματικός, όσο είναι και η ιδεολογία της ελευθερίας (Freire 2014). Σίγουρα, η παρουσία του Freire στην παγκόσμια σκηνή και το γεγονός ότι θεωρήθηκε «άνθρωπος της εποχής του» αποτέλεσε έμπνευση και εφαλτήριο για πολλούς, ανεξαρτήτως φυλής, φύλου, κοινωνικής τάξης και κάστας. Το έργο του, όντας αφετηρία αυτού που χαρακτηρίστηκε ως Κριτική Παιδαγωγική, ενέπνευσε και εξακολουθεί να εμπνέει και να χρησιμοποιείται προκειμένου να εντοπίζονται και να αμφισβητούνται τόσο οι μηχανισμοί που κατέχουν κεντρική θέση στο φαινόμενο της καταπίεσης όσο και εκείνοι που ενυπάρχουν στις σχέσεις που διαμορφώνονται στο ευρύτερο κοινωνικό, πολιτισμικό και θεσμικό πλαίσιο. Μηχανισμοί οι οποίοι αντιμετωπίζουν τα άτομα με τη λογική της κυριαρχίας, έχοντας πάντα ως πρόσημα τις μεγάλες αφηγήσεις του ορθού λόγου και τις μονοσήμαντες νοηματοδοτήσεις του προς όφελος του κεφαλαίου (McLaren, Giroux 1994). Συνεπώς, η παιδαγωγική του Freire -με δεδομένη τη σταθερή προσήλωσή της στα κοινωνικά ζητήματα- είναι μία παιδαγωγική που δεν εδράζεται στη δογματική απολυτότητα. Αντίθετα, πρόκειται για μία παιδαγωγική που εξακολουθεί να υπερασπίζεται τον κριτικό ριζοσπαστισμό και τον προοδευτισμό στο μεταμοντέρνο κόσμο της εποχής μας. Το μήνυμα, λοιπόν, της ελπίδας που κομίζει αποτελεί -μέσα από τη διαρκή επαναβεβαίωση της δέσμευσης της για έναν κόσμο που θα βασίζεται στη δικαιοσύνη και την ελευθερία- πολύτιμη κληρονομιά.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Επιγραμματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η Παιδαγωγική της Ελπίδας και το ουτοπικό όραμα του Freire έχουν βαθιά ταυτιστεί και αποτελούν μέρος της κουλτούρας της νέας «προφητικής εκκλησίας» -της «εκκλησίας της ελπίδας» όπως συνήθιζε ο ίδιος να την αποκαλεί- που εμφανίστηκε στη Λατινική Αμερική ως απότοκος της Θεολογίας της Απελευθέρωσης και γενικότερα της Θεολογίας της Ελπίδας. Πρόκειται για μία μορφή νέας εκκλησίας που ήρθε σε αντιπαράθεση τόσο με την παραδοσιακή εκκλησία και την κοσμοθεωρία της -συνηγορούσε στη μοιρολατρική και φοβισμένη συνείδηση των καταπιεζόμενων, ενώ τους βύθιζε σε μία κουλτούρα της σιωπής- όσο και με την εκμοντερνισμένη, η οποία μέσω μεταρρυθμίσεων προσπάθησε να διατηρήσει την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων, υπηρετώντας εξ' ολοκλήρου τις ισχυρές ελίτ. Η νέα «προφητική εκκλησία» προτάσσοντας την κριτική ανάλυση των κοινωνικών δομών προκάλεσε τις υπάρχουσες ιστορικές συνθήκες, ενώ απαίτησε από τους πιστούς της γνώση των κοινωνικοπολιτικών επιστημών αλλά και μία ιδεολογική επιλογή. Σε αυτή, λοιπόν, την προοπτική, η προφητική της διάσταση δεν αντιπροσωπεύει μία απόδραση σε έναν ανέφικτο κόσμο ονείρων, αλλά εμπριέχει την απαίτηση για επιστημονική γνώση του κόσμου όπως ακριβώς είναι στην πραγματικότητα. Είναι ο ίδιος κόσμος για τον οποίο η Παιδαγωγική της Ελπίδας απαίτησε να ανασυγκροτηθεί σε μία κατεύθυνση εντελώς διαφορετική από τις υπάρχουσες καταπιεστικές συνθήκες της καθημερινής ζωής. Στην ουσία, πρόκειται για ένα ουτοπικό όραμα που καλύπτει την ανάγκη για θεμελιακή πίστη τόσο στον ανθρώπινο διάλογο όσο και γενικότερα στην ανθρώπινη κοινότητα. Σε αυτήν τη διάσταση, η Παιδαγωγική της Ελπίδας δεν απαιτεί μόνο μία γνωστική διαδικασία μέσω της οποίας θα αποκωδικοποιούνται σημεία του κοινωνικού γίνεσθαι, αλλά ταυτόχρονα επιζητεί και μία κριτική εμπλοκή σε ζώσα εμπειρία σε σχέση με τους άλλους. Αυτό από μόνο του το γεγονός προϋποθέτει μία πολιτιστική δράση για την κατάκτηση της ελευθερίας. Για να αναλάβουμε, όμως, μια τέτοια δράση είναι αναγκαίο να έχουμε πίστη στους ανθρώπους, και να είμαστε αλληλέγγυοι μαζί τους. Με λίγα λόγια, θα πρέπει να είμαστε ουτοπιστές.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno, T. (2000). *Bloch, E. & Adorno, T. - Κάτι Λείπει: Μια συζήτηση για τις αντιφάσεις της ουτοπικής επιθυμίας*. Αθήνα: Έρασμος.
- Baukham, R. (2002). Preface. *Theology of Hope: on the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. London: SCM Press.
- Berryman, P. (1984). «Χριστιανικές Κοινότητες Βάσης» και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής. Στο *Αριστερά και Θρησκεία: η θεολογία της απελευθέρωσης*, 32-48, *Ειδική Έκδοση, μηνιαία επιθεώρηση Monthly Review*. Αθήνα: Μηνιαία Επιθεώρηση.

- Bhattacharya, A. (2011). *Paulo Freire: Rousseau of the Twentieth Century*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Bloch, E. (1996). *The Principal of Hope*. Massachusetts: MIT Press.
- Bloch, E. (2000). *Bloch, E. & Adorno, T. - Κάτι Λείπει: Μια συζήτηση για τις αντιφάσεις της ουτοπικής επιθυμίας*. Αθήνα: Έρασμος.
- Bloch, E. (2009). *Atheism in Christianity*. London: Verso.
- Freire, P. (1976). *Education: the practice of freedom*. London: Writers and Readers Publishing Cooperative.
- Freire, P. (1977α). *Η Αγωγή του Καταπιεζόμενου*. Αθήνα: Ράππα.
- Freire, P. (1977β). *Πολιτιστική Δράση για τη Κατάκτηση της Ελευθερίας*. Αθήνα: Καστανιώτη.
- Freire, P. (2014). *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Gadotti, M. (1994). *Reading Paulo Freire : His Life and Work Teacher Empowerment and School Reform*. New York: State University of New York Press.
- Gaudiano G., Alba, A. (1994). Freire—present and future possibilities. In (McLaren, P. & Lankshear, C. eds) *Politics of liberation*, 123-141. London & New York: Routledge.
- Green, R. (1969). Ernst Bloch's Revision of Atheism. *The Journal of Religion*, v. 49, n. 2, 128-135. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hendriks, S. (1994). *Review by (OISE/UT) Freire, Paulo. "Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed"*. New York: Continuum Publishing Company.: Διαθέσιμο στο: http://fcis.oise.utoronto.ca/~daniel_sc/freire/sh.html. Ανακτήθηκε στις 26/12/2014
- Hennely, A. (1989). *Theology for a Liberating Church: The New Praxis of Freedom*. Washington: Georgetown University Press.
- Houtart, F. (1999). Η Θεολογία της Απελευθέρωσης και το Κοινωνικό Δόγμα της Εκκλησίας. *Ουτοπία*, 34, 132-152. Αθήνα: Τόπος.
- Kincheloe, J. (2008). *Knowledge and Critical Pedagogy*. Montreal: Springer.
- Marvakis, A. (2007). The Utopian Surplus in Human Agency – Using Ernst Bloch's Philosophy for Psychology. In (Daventer, Vasi van et al. eds), *Citizen City. Between constructing agent and constructed agency*, 278-288. Concord, CA: Captus Press.
- Marx, K. (1985). *Η διαφορά ανάμεσα την Επικούρεια και τη Δημοκρίτεια φιλοσοφία της φύσης*. Αθήνα: Αλλαγή.
- McLaren, P. (1994). Postmodernism and the death of politics: a Brazilian reprieve. In (McLaren, P. & Lankshear, C. eds) *Politics of liberation*, 193-215. London & New York: Routledge.
- McLaren, P., Giroux, H. (1994). Foreword. In (Gadotti, M.). *Reading Paulo Freire: His Life and Work Teacher Empowerment and School Reform*. New York: State University of New York Press.
- Metz, J. (1998). *A Passion for God: the Mystical-Political Dimension of Christianity*. New Jersey: Paulist Press.
- Moltman, J. (2002). *Theology of Hope: on the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. London: SCM Press.
- Power, N. (2009). The Purloined Bible. *Radical Philosophy*, n.158, 61-63. Nottingham: Russell House.
- Puiggrós, A. (1988). Prologue. In (Freire, P. & Betto, F.) *This School Called Life*. Buenos Aires: Legasa.
- Roberts, P. (2000). *Education, Literacy, and Humanization: Exploring the Work of Paulo Freire*. Westport: Greenwood Publishing Group.
- Romagnoli, C. (2008). Ernst Bloch and the Phenomenology of Hope as Fundamental Ontological Question. In (Green R. & Horrigan J. eds), *Hope: Probing the Boundaries*, pp. 89-97. Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Russell, L., Shannon Clarkson, J. (1996). *Luisville Kentucky: Dictionary of Feminist Theology*. Westminster: John Knox Press.
- Schutte, O. (1993). *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York Press.

Sobrino, J. (1994). *Jesus the Liberator: A Historical Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Kent: Burns & Oates.

Γέρου, Θ. (1977α). Ο Πάουλο Φρέιρε και η ελληνική κοινωνική πραγματικότητα. Στο Freire, P., *Η Αγωγή του Καταπιεζόμενου*, 9-24. Αθήνα: Ράππα.

Γρόλλιος Γ. (2005), *Ο Paulo Freire και το αναλυτικό πρόγραμμα*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.

Λεβί, Μ. (2001). Το δόγμα το Ιωάννη Παύλου Β'. *Ελευθεροτυπία* (6/5/2001).

Νικολαΐδης, Α. (1987). *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία*. Κατερίνη: Τέρτιος.

Πατρώνος, Π. Γ. (2002). *Ιστορία και Εσχατολογία στη Βασιλεία του Θεού*. Αθήνα: Δόμος.

Ροζάνης, Σ. (2004). *Για το Πνεύμα της Ουτοπίας*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Τζιμπελλίνι, Ρ. (2002). *Η Θεολογία του 20^{ου} Αιώνα*. Αθήνα: Άρτος Ζωής.