

ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΠΕΡΓΑΜΟΥ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΖΗΖΙΟΥΛΑ
ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ

Θέματα Εκκλησιολογίας

Μαθήματα έτους 1991-92

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Α΄ ΕΙΣΑΓΩΓΗ	3
Β΄ ΘΕΜΑΤΑ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑΣ	
1. Η εσχατολογική ταυτότητα της Εκκλησίας	19
2. "Θεραπευτική" ή "Λειτουργική" Εκκλησιολογία: Η σύνθεση του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητή	25
Ερωτήσεις	33
3. Η Τριαδολογική βάση της Εκκλησιολογίας	37
4. Εικονική οντολογία	47
Ερωτήσεις	57
5. Δομή και διάρθρωση της Εκκλησίας	63
6. Τοπική και κατά την Οικουμένην Εκκλησία: Ο Συνοδικός θεσμός	69
7. Τα λειτουργήματα της Εκκλησίας	74
Ερωτήσεις	80
Γ΄ ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΗ ΔΥΤΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ	
1. Η διαλεκτική του "ενός" και των "πολλών": Προτεραιότητα της παγκόσμιας Εκκλησίας	85
2. Το πρόβλημα της προτεραιότητας ανάμεσα στη Χριστολογία και Πνευματολογία. Εκκλησιολογικές επιπτώσεις	90
3. Ιστορία και εσχατολογία	100
Ερωτήσεις	112

ΣΤ. ΘΕΜΑΤΑ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

Μαθήματα Ακαδημαϊκού έτους 1991 - 1992

Εισαγωγή*

Στην Εκκλησιολογία θεωρώ ως βασικό και πρωτεύον θέμα την επισήμανση της ιδιαίτερης ταυτότητας της Εκκλησίας, ώστε να είναι ορθή και ασφαλής η γνώση της. Δυστυχώς, όμως, η έννοια της Εκκλησίας στη συνείδηση και θεολογική μας γνώση δεν έχει μία συγκεκριμένη ταυτότητα. Έτσι, αν θέσει κανείς το ερώτημα, «τι είναι η Εκκλησία, ποια η ταυτότητα και ιδιαιτερότητά της;», είναι βέβαιο ότι θα λάβει πολλές και ποικίλες απαντήσεις που, αν εξετασθούν διεξοδικά, είναι δυνατό να λεχθούν και για ένα σωρό άλλα πράγματα. Επομένως, η μοναδική και ειδοποιός διαφορά της Εκκλησίας δεν είναι αρκετά σαφής στη σκέψη μας. Για πολλούς η Εκκλησία ταυτίζεται με μία οργανωμένη ιστορική κοινότητα, της οποίας τα κύρια χαρακτηριστικά δεν διαφέρουν από εκείνα που αφορούν και άλλες κοινότητες μέσα στο γίνεσθαι της ιστορίας. Σήμερα εμφανίζεται, κυρίως στη Δύση, το θεολογικό πρόβλημα της διάκρισης ανάμεσα στην Εκκλησιολογία και την Κοινωνιολογία. Η Εκκλησία, βεβαίως, έχει και κοινωνικά στοιχεία. Μία μακροσκοπική κοινωνιολογική θεώρηση στην ιστορία της θα της προσδώσει ορισμένα χαρακτηριστικά που τα συναντά κανείς και εκτός της Εκκλησίας.

Πράγματι, η Εκκλησιολογία με τον τρόπο που αναπτύχθηκε στον Ρωμαιοκαθολικό και Προτεσταντικό χώρο δεν διαφέρει ιδιαίτερα από την Κοινωνιολογία. Ο όρος «Εκκλησία» ταυτίστηκε με τον όρο «societas» που, ως σημειωθεί, δεν αποδίδεται επακριβώς με τον ευρύτερο στην Ελληνική όρο της «κοινωνίας». Η αντίληψη αυτή που θέλει την Εκκλησία ως μία οργανωμένη κοινωνία με τους δικούς της κανόνες στην ηθική, την ιδεολογία και τη διοίκηση, ενώ κυριάρχησε για αιώνες στο Ρωμαιοκαθολικισμό, σήμερα υποχωρεί σταδιακά. Τούτο, βεβαίως, συμβαίνει διότι η ίδια η κοινωνιολογική θεώρηση της κοινωνίας ως οργανωμένου συνόλου στη βάση μιας οργανωμένης ηθικής, ιδεολογίας και διοικητικής οργάνωσης τείνει να εκλείψει στα νεότερα χρόνια για πολλούς και διάφορους λόγους. Δεν διαφέρει, απλώς, η κοινωνία από χώρα σε χώρα, αλλά έχει διασπασθεί στα ίδια τα πλαίσια μιας ενιαίας χώρας ό,τι αποκαλούμε «κοινωνικό ιστό». Σήμερα αμφισβητείται ποικιλοτρόπως η κατεστημένη ηθική, ιδεολογική, ακόμα και η κρατική συγκρότηση της κοινωνίας, ενώ νέες τάσεις και διάφορες μορφές οργάνωσης του κοινωνικού βίου εμφανίζονται στο προσκήνιο. Λαμβάνοντας υπ' όψιν τις κοινωνικές αυτές εξελίξεις η Εκκλησιολογία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας έχει μετατοπισθεί από

* Εναρκτήρια μάθημα των παραδόσεων του α' εξαμήνου του ακαδημαϊκού έτους 1991 - 92. Απομαγνητοφώνησαν η Άννα Ναβροζίδου και ο Νίκος Ζαρκαντζάς. Επιμέλεια δοκιμίου Σταύρος Γιαγκάζογλου.

την έννοια της «societas» που είχε μέχρι πρότινος. Ενώ στον Ρωμαιοκαθολικισμό υφίσταται μία διαφορετική οργάνωση από την πολιτεία ή κοινωνία, στον Προτεσταντισμό η εκοσμίκευση έχει απορροφήσει σχεδόν το στοιχείο της εκκλησιαστικής οργάνωσης, ώστε η τελευταία να είναι τόσο ασαφής και αδιαμόρφωτη και να μη διαφέρει εμφανώς από την πολιτική δόμηση της κοινωνίας. Το ορθολογιστικό στοιχείο στον Προτεσταντισμό έχει έντονα επηρεασθεί από τις μεταβαλλόμενες κοινωνικές θεωρίες έτσι ώστε, ανάλογα με την περίπτωση, μπορεί κανείς να διαγνώσει μία μαρξιστική ή καπιταλιστική κλπ. επίδραση στις διάφορες προτεσταντικές κοινότητες. Οι προτεσταντικές Εκκλησίες άγονται και φέρονται ιδεολογικά από τις κοινωνικές αντιλήψεις που κυριαρχούν στους τομείς της ηθικής κυμαίνεται μεταξύ του κοινώς παραδεδεγμένου και της άκρατης ελευθερίας. Θα μπορούσε να πει κανείς, δίχως ν' απλουστεύσει τα πράγματα, ότι στον Προτεσταντισμό η Κοινωνιολογία και η Εκκλησιολογία έχουν χάσει τα όρια διαφοροποίησής τους διεισδύοντας η μία στην άλλη. Βεβαίως, ανάλογα με την ομολογιακή απόκλιση υφίσταται και αντίστοιχη διαβάθμιση.

Στον παραδοσιακό, κυρίως, Προτεσταντισμό, όπως είναι ο Λουθηρανισμός και ο Καλβινισμός όπου το δόγμα τονίζεται περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο, παρατηρείται μία εξάρτηση της Εκκλησίας από την ομολογία της πίστεως. Από την τελευταία αυτή προκύπτει άλλωστε και η λουθηρανική ή καλβινική ονομασία της αντίστοιχης Εκκλησίας. Έτσι η Λουθηρανική Εκκλησία είναι εκείνη που αναγνωρίζει την ταυτότητά της στην Αυγουστιαία Ομολογία της πίστεως κλπ.

Το γενικό αυτό διάγραμμα αφορά, κυρίως, στους εκκλησιολογικούς προσανατολισμούς της Δύσεως, αλλά ενδιαφέρει άμεσα και την ορθόδοξη θεολογική σκέψη, η οποία δεν έχει ακόμη επεξεργασθεί μία συγκροτημένη Εκκλησιολογία. Πράγματι, τα εκκλησιολογικά κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας από νεότερους ορθόδοξους θεολόγους δεν είναι παρά μία επιλογή των παραπάνω μορφών της Εκκλησιολογίας που σάς περιέγραψα. Το επικρατέστερο δάνειο στοιχείο τους από τη Δύση είναι η ομολογιακή προσέγγιση. Αν ρωτήσει κανείς σε τι ξεχωρίζει η Ορθόδοξη Εκκλησία από τις άλλες, η απάντηση θα είναι, με βάση τις εκκλησιολογίες που έχουμε, ότι στο σημείο αυτό οι ορθόδοξοι έχουμε παγιδευθεί ιστορικά από την προτεσταντική και γενικότερα τη δυτική αντίληψη περί Εκκλησίας. Ήδη τον ΙΖ΄ αι., όταν έκαναν την εμφάνισή τους οι δυτικές ομολογίες, οι ορθόδοξοι προκλήθηκαν να διατυπώσουν ποιες ομολογίες αναγνωρίζουν και παραδέχονται. Άρχισε έτσι η συγγραφή ομολογιών για να δηλωθεί η ορθόδοξη ταυτότητα. Για τα σημεία εκείνα που δεν συμφωνούμε με τη Δύση, άλλοτε λαμβάνουμε επιχειρήματα από τους Ρωμαιοκαθολικούς, για να στραφούμε εναντίον των Προτεσταντών, και άλλοτε ακριβώς το αντίθετο. Στην κατεύθυνση αυτή οι ομολογίες του Πέτρου Μογίλα και του Δοσιθέου Ιεροσολύμων παρουσιάζουν λατινικές επιδράσεις, του Κυρίλλου Λουκάρεως προτεσταντικές, ενώ ενδιαμέση είναι η οδός που ακολουθεί ο Μητροφάνης Κριτόπουλος. Το γεγονός αυτό εύκολα ερμηνεύεται, διότι η φύση της

Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας είναι τελείως διαφορετική και δεν είναι δυνατό να αντλείται η ταυτότητά της στη βάση μιας ομολογίας πίστεως.

Από που τέλος πάντων, αντλούμε οι ορθόδοξοι την ταυτότητα της Εκκλησίας; Εδώ έχουμε και εμείς μία ολόκληρη ιστορία πίσω μας. Η περί Εκκλησίας αντίληψη των Ορθοδόξων πηγάζει από την εμπειρία της σχέσεως του ανθρώπου και του κόσμου με το Θεό, όπως βιώθηκε στην εκκλησιαστική κοινότητα διαμέσου των αιώνων. Κατά συνέπεια, όπως ακριβώς σύνολη η Δογματική έτσι και η Εκκλησιολογία μας είναι βιωματική, αφορά τον τρόπο υπάρξεως της Εκκλησίας. Οι θεολόγοι έρχονται στη συνέχεια και κατασκευάζουν αντιλήψεις και σχήματα πάνω σ' αυτό το βίωμα ή πολλές φορές, όπως, δυστυχώς, συμβαίνει στις μέρες μας, το παρατρέχουν κατασκευάζοντας δικές τους, εν πολλοίς, αντιλήψεις. Οπωσδήποτε, όμως μόνιμο κριτήριο για τη θεώρηση της Εκκλησιολογίας παραμένει η ίδια η εμπειρία της Εκκλησίας.

Γενικεύοντας και σχηματοποιώντας κάπως τα πράγματα θα έλεγα ότι δύο είναι οι βασικές εμπειρίες, από τις οποίες αντλούμε οι Ορθόδοξοι το περιεχόμενο της Εκκλησιολογίας: Από το ένα μέρος είναι η Θεία Ευχαριστία, το λειτουργικό βίωμα που είναι προσιτό σε όλους τους πιστούς μέσα στον κόσμο, και από το άλλο η ασκητική εμπειρία και μοναστική κλήση, η οποία επιλέγεται από ορισμένους πιστούς μέσα στην Εκκλησία. Πέρα από αυτά τα δύο δεν φαίνεται να έχουν επιδράσει κατά τρόπο αποφασιστικό άλλα βιώματα στη διαμόρφωση της ορθόδοξης εκκλησιολογικής συνείδησης. Στη ρωμαιοκαθολική και προτεσταντική Δύση, αντιθέτως, η εμπειρία της ιεραποστολής είναι εκείνη που επηρεάζει καίρια την Εκκλησιολογία, εφόσον η Εκκλησία στην ταυτότητά της είναι όργανο προωθήσεως της ιεραποστολής. Αντιθέτως, στην ορθόδοξη θεολογική παράδοση και λαϊκή ευσέβεια η ιεραποστολική δράση δεν έχει διαδραματίσει πρωτεύοντα ρόλο. Όταν ένας Ορθόδοξος λέγει ότι πηγαίνει στην Εκκλησία, δεν εννοεί ότι πάει για να κηρύξει το Ευαγγέλιο στους ιθαγενείς κάποιου τόπου, ούτε καν ότι προσέρχεται στην Εκκλησία για ν' ακούσει το κήρυγμα - τουλάχιστο μέχρι πρότινος - αλλά για να εκκλησιασθεί, να προσευχηθεί μαζί με την κοινότητα των πιστών και προπαντός να λάβει μέρος στη Θεία Ευχαριστία. Κατ' αυτό τον τρόπο στην Ορθόδοξη παράδοση «Εκκλησία» και «Ναός» ταυτίσθηκαν. Αν και η Δύση κληρονόμησε την ταύτιση αυτή από την αρχαία Εκκλησία, σύγχρονοι δυτικοί θεολόγοι, φιλτράροντας ορθολογικά τα πράγματα, θεωρούν ότι δεν πρέπει να λέγει κανείς ότι πηγαίνει στην Εκκλησία αλλά στο ναό. Ο H. Küng επέμενε έντονα στη διάκριση αυτή, από την οποία είχε ενθουσιασθεί και ο αείμνηστος Ν. Νησιώτης, θεωρώντας ορθότερη τη χρήση της λέξης «ναός». Κανένας, όμως, ορθόδοξος δεν λέγει ότι πάει στο ναό, αλλ' ότι πάει στην Εκκλησία. Τούτο δεν είναι καθόλου τυχαίο, διότι ακριβώς για τη λαϊκή ευσέβεια κατ' αυτόν τον τρόπο σημαίνεται η ταυτότητα της Εκκλησίας. Η αναφορά στις αντιπαραθέσεις αυτές γίνεται για να

δηλωθεί η ιδιαίτερη έμφαση και προτεραιότητα που δίνει η Ορθόδοξη Εκκλησία στην λατρευτική εμπειρία και όχι στην ιεραποστολική πράξη.

Στα χρόνια μας όλοι έχουμε γευθεί την αποκλίνουσα στροφή που έλαβε η νεοελληνική εκκλησιαστική συνείδηση κάτω από την επίδραση των θρησκευτικών αδελφοτήτων και οργανώσεων που τόνισαν την ιεραποστολή και το κήρυγμα. Η ευσεβιστική αυτή τάση εισχώρησε και μέσα στην λειτουργική πράξη της Εκκλησίας προκαλώντας αλλοιώσεις και αναστατώσεις στη θεία Ευχαριστία. Πράγματι, θλίβεται κανείς περισσότερο όταν διαπιστώνει ότι οι νεοτερισμοί αυτοί έχουν πλέον εμπεδωθεί. Γιατί το κήρυγμα γίνεται στο Κοινωνικό; Ως απάντηση προβάλλεται συνήθως το επιχείρημα ότι νωρίτερα δεν ενδείκνυται λόγω της ελάχιστης προσέλευσης των πιστών. Ο εκκλησιασμός συνδέεται αποκλειστικά με το κήρυγμα; Καλλιεργείται, λοιπόν, μία κηρυγματική ευσέβεια από πολλούς ιεροκήρυκες σε βάρος της ευχαριστιακής πράξης και εμπειρίας προκαλώντας μία βασική αλλοτρίωση στην ορθόδοξη ιδιοσυγκρασία. Αρκετοί «εγγράμματοι» κληρικοί απαγγέλουν τα ευαγγελικά αναγνώσματα κατά τη διάρκεια της θείας Λειτουργίας δίχως να τα μελωδούν, για να γίνονται κατανοητά στο λαό. Παρομοίως, σε άλλους τομείς ο ιεραποστολικός ζήλος εξάλειψε την αίσθηση του μυστηρίου της Εκκλησίας. Όλοι πάντως διαισθανόμαστε ότι οι τάσεις αυτές αποκλίνουν από την Ορθόδοξη παράδοση και λειτουργική πράξη.

Για την Ορθόδοξη θεολογία, το κύριο χαρακτηριστικό που εκφράζει την ταυτότητα της Εκκλησίας δεν είναι ούτε η ιεραποστολή, ούτε βεβαίως, οι διάφορες ομολογίες πίστεως. Στη Θεία Ευχαριστία δεν χρησιμοποιούμε καμία μεμονωμένη ομολογία ή κάποιο απόσπασμα από ακαδημαϊκό εγχειρίδιο. Όλα αυτά υπάρχουν, βεβαίως, αλλά στο περιθώριο της ζωής της Εκκλησίας. Στο επίκεντρό της που είναι η Ευχαριστιακή λατρεία μόνο το στοιχειώδες και κοινό με τις άλλες Εκκλησίες και Ομολογίες Σύμβολο της Πίστεως έχει θέση. Επομένως, τοποθετώντας την Ορθόδοξη αυτοσυνειδησία μόνο στη βάση του Συμβόλου της Πίστεως δεν είναι δυνατό να διαφοροποιηθούμε ως προς τις ετερόδοξες χριστιανικές κοινότητες. Φαίνεται, λοιπόν, ότι μόνο τα δύο στοιχεία που προανέφερα, η Θεία Ευχαριστία και η μοναστική παράδοση, έχουν διαμορφώσει αποφασιστικά την Ορθόδοξη συνείδηση ως προς την ταυτότητα της Εκκλησίας. Για την αναζήτησή της θα πρέπει, εξάπαντος, να προστρέξουμε στις δύο αυτές εκκλησιολογικές συνιστώσες. Κατά την προσέγγιση, όμως, αυτή δημιουργείται ένα σοβαρό θεολογικό πρόβλημα που αφορά σ' έναν εγγενή ανταγωνισμό μεταξύ του λειτουργικού και ασκητικού στοιχείου. Θέτω και πάλι σχηματικά το ζήτημα, για να προκαλέσω τον προβληματισμό σας, ώστε να εμβαθύνουμε και να ξανασκεφθούμε σοβαρά ορισμένα πράγματα. Ο ανταγωνισμός μεταξύ της ευχαριστιακής - λατρευτικής προσέγγισης της Εκκλησιολογίας και της αντίστοιχης μοναχικής - ασκητικής έχει βαθύτατες ρίζες στην ιστορία. Θα επιχειρήσουμε μία σύντομη αναδρομή στο

παρελθόν φθάνοντας ως στις μέρες μας, για να διαπιστώσουμε Πώς εκδηλώνεται πλέον η ρήση αυτή που μπορεί ν' αποβεί καταστροφική;

Από τη μελέτη της ιστορίας που έκανα θεωρώ ότι ένας τέτοιος ανταγωνισμός δεν υπήρχε αρχικά, διότι κυρίαρχο στοιχείο στην Εκκλησιολογία υπήρξε η λατρευτική πράξη και μάλιστα η θεία Ευχαριστία. Τούτο μαρτυρεί η Καινή Διαθήκη και, τουλάχιστον, οι δύο πρώτοι αιώνες της Εκκλησίας. Στον άγ. Ιγνάτιο Αντιοχείας και στον άγ. Ειρηναίο Λυώνος, ακόμη και στον απολογητή μάρτυρα Ιουστίνο, σ' ολόκληρο δηλαδή το φάσμα του Β αιώνα, η ταυτότητα της Εκκλησίας θεμελιώνεται στην τέλεση της θείας Ευχαριστίας. Το πρόβλημα και ο άλλος ανταγωνιστικός παράγοντας εμφανίζεται με τους Αλεξανδρινούς θεολόγους Κλήμεντα και Ωριγένη κυρίως, και αναπτύσσεται στην Ανατολή παράλληλα με το θεσμό του Μοναχισμού που επηρεάζεται έντονα από το πνεύμα του χαλκέντερου Αλεξανδρινού διδασκάλου διαμορφώνοντας μία νέα προσέγγιση και βάση της Εκκλησιολογίας. Θα πρέπει να τονισθεί ότι ο Ωριγένης και οι Αλεξανδρινοί θεολόγοι της εποχής δέχθηκαν την επίδραση των ιδεολογικών αρχών της Πλατωνικής φιλοσοφίας.

Για τον Πλατωνισμό η ταυτότητα κάθε όντος βρίσκεται στην αρχική του ιδέα, η οποία προϋπάρχει της ιστορίας και του χρόνου που προσμετρά τη φθορά των αισθητών. Σύμφωνα με τη θεωρία των αιώνιων και αυθύπαρκτων ιδεών που συνιστούν τα αρχέτυπα όλων των όντων, αν κάτι αληθεύει έχοντας μία συγκεκριμένη ταυτότητα, τούτο δεν εντοπίζεται στην παρούσα υλική, φθαρτή και μεταβαλλόμενη διαρκώς κατάσταση του, αλλά στην αντίστοιχη ιδέα του, η οποία είναι η μόνη που παραμένει αναλλοίωτη αιωνίως. Στο βαθμό που κάποιο μεταβαλλόμενο ον μετέχει στην αιώνια αρχετυπική του ιδέα, αποκτά και την αληθινή του ταυτότητα. Για τους πλατωνίζοντες Αλεξανδρινούς θεολόγους και η Εκκλησία αντλεί την ταυτότητά της από τον υπέρχρονο και αιώνιο κόσμο των ιδεών, όπως επίσης και την παρούσα υπόστασή της. Στον ιδεατό αυτό κόσμο κυριαρχεί ο Λόγος του Θεού που ενώνει στον εαυτό του όλους τους λόγους των όντων. Άρα και η ίδια η Εκκλησία ανάγει την αληθινή της ταυτότητα, όταν προσεγγίζουν και μετέχουν, κατά την ενοποίησή τους, στο συμπαντικό Λόγο. Συνεπώς, το ερώτημα για το είναι της Εκκλησίας απαντάται από τους Αλεξανδρινούς διδασκάλους ως η συνάντηση και ένωση των αιώνιων ψυχών με τον αιώνιο Λόγο. Αν και η Ωριγενική ιδέα της αθανασίας των ψυχών, επειδή καταδικάστηκε από την Ε΄ Οικουμενική Σύνοδο, δεν κατόρθωσε να εισέλθει αποφασιστικά στη μοναχική συνείδηση, εν τούτοις το ουσιαστικό στοιχείο της Αλεξανδρινής παράδοσης, η ένωση της ψυχής με το Λόγο, διεδραμάτισε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του ασκητικού πνεύματος. Επειδή, όμως, στην αρμονική ενοποίηση των ψυχών με το Λόγο παρεμβάλλονται τα αισθητά στοιχεία και η γενεσιουργός αιτία των παθών σωματική διάσταση μέσα στη ροή του χρόνου, η Εκκλησία έχει ως κύρια αποστολή να προσφέρει στον άνθρωπο τη δυνατότητα καθάρσεως απ' ότι εμποδίζει την ένωσή του με το Λόγο. Συνεπώς, η ταυτότητα της Εκκλησίας συνίσταται σ' ένα θεραπευτήριο ψυχών ενώ ο

Μοναχισμός αποτελεί ακριβώς τη χαρισματική εκείνη μέθοδο μέσα στην Εκκλησία για την πραγματοποίηση της καθάρσεως της ψυχής από τα πάθη και της σύναψής της με το Λόγο του Θεού. Είναι σαφές ότι σε μία τέτοια θεώρηση αποδίδεται μεγάλη σημασία στον ανθρώπινο νου, ο οποίος πρέπει να καθαρθεί από τους αισθητούς λογισμούς, διότι μόνο με την καθαρότητα τους οι νοεροί λογισμοί μπορούν να επιτύχουν τη συνάφεια και ταύτισή τους με τον ανώτατο Λόγο, με τον οποίο, άλλωστε, συγγενεύουν και φυσικά.

Κατά την ιδιαίτερη αυτή έμφαση που δίνεται στην μέθοδο και πορεία της καθάρσεως και αποβολής των αισθητών λογισμών, όλο το βάρος της Εκκλησιολογίας αρχίζει να μετατοπίζεται προς αυτή την κατεύθυνση. Έτσι το λατρευτικό και ευχαριστιακό στοιχείο χάνει σταδιακά την πρωτεύουσα σημασία του και μετατρέπεται ως μέσο προς σκοπό. Η ευχαριστιακή σύναξη της Εκκλησίας, η θεία κοινωνία, χρησιμοποιείται, απλώς, για την υποβοήθηση του αγώνα κατά των παθών. Η υποτίμηση του λειτουργικού παράγοντα από την Αλεξανδρινή προσέγγιση σε συνδυασμό με την ανάπτυξη και διάδοση του Μοναχισμού είχε μεγάλη απήχηση στο φυσικό χώρο και στην περιέουσα ατμόσφαιρα του Πλατωνισμού, όπως ήταν τότε η καθ' ημάς Ανατολή, ο ελληνόφωνος χώρος του Βυζαντίου. Κατά την ίδια περίοδο, εξάλλου, εδραιώνεται όλο και περισσότερο η αντίληψη ότι υπάρχει ένας νοητός κόσμος ανώτερος του αισθητού και υλικού. Όλα αυτά συνετέλεσαν, ώστε να δοθεί προτεραιότητα στην θεραπευτική, θα λέγαμε, προοπτική της Εκκλησιολογίας, και όχι στην ευχαριστιακή. Εντούτοις, και πάλι το ένα στοιχείο δεν είχε εξοβελίσει το άλλο, ώστε να είναι κανείς σίγουρος ότι ένα και μόνο από τα δύο συνιστά, πλέον, το καίριο χαρακτηριστικό.

Το πιο εύκολο θα ήταν, ίσως, να πει κανείς ότι και το ένα και το άλλο στοιχείο συνιστούν την ταυτότητα της Εκκλησίας. Μία τέτοια, όμως, άποψη δεν ικανοποιεί τον σκεπτόμενο άνθρωπο, διότι στην πραγματικότητα η απόλυτη και έσχατη ταυτότητα δεν είναι δυνατό να θεωρείται και στις δύο αυτές προσεγγίσεις. Ανάμεσα στην ευχαριστιακή και θεραπευτική θεώρηση της Εκκλησίας τι είναι τελικό και απόλυτο, τι σχετικό και υποβοηθητικό; Εδώ παίζεται πάντοτε στην Ορθόδοξη Θεολογία το όλο ζήτημα της Εκκλησιολογίας, κατά την γνώμη μου. Τείνει, δηλαδή, η Εκκλησία να μεταμορφωθεί σε μία κοινωνία νοερών όντων, σε μία αγγελική κατάσταση; Το πρότυπο του ανθρώπου, το πρότυπο με το οποίο θέλει να ταυτισθεί η Εκκλησία, συνίσταται στον κόσμο των άϋλων και ασωμάτων αγγέλων ή στον ένυλο και ένσαρκο Λόγο; Ακόμη, ο ενανθρωπήσας Λόγος είναι, απλώς, μία οδός για να αναχθούμε στον άσαρκο Λόγο; Μελετώντας τα κείμενα των πατέρων διακρίνουμε ότι και αυτοί παρουσιάζουν κάποιες ανάλογες διαφοροποιήσεις. Πολλοί είναι εκείνοι που, έχοντας μία δυτική αντίληψη για το «concessus patrum», σκανδαλίζονται με τη διαπίστωση αυτή. Το βέβαιο πάντως είναι ότι υπάρχουν διαφορετικές προσεγγίσεις. Δεν είναι ταυτόσημη η προσέγγιση του αγ. Ειρηναίου ή του αγ. Ιουστίνου μ' εκείνη του Ωριγένη. Ο τελευταίος, αν και δεν είναι πατέρας της

Εκκλησίας, εντούτοις άσκησε μεγάλη επίδραση σε πολλούς πατέρες. Το ωριγενικό στοιχείο υπάρχει έντονο μέχρι τους Καππαδόκες, δίχως ν' αφανίζεται στους μετέπειτα αιώνες φθάνοντας ως τις μέρες μας. Παράλληλα, έχει διαποτίσει και την εκκλησιαστική ποίηση και υμνολογία, όπου το πρότυπο αγιότητας είναι ο όσιος ασκητής. Στη θεία Ευχαριστία, όμως, πρότυπο του ανθρώπου ο ένσαρκος Λόγος, ο θεάνθρωπος Χριστός που προσέλαβε με την ανθρώπινη φύση Του και σύνολη την υλική κτίση. Η πρόσληψη αυτή και αναφορά στο Χριστό σύμπαντος του κόσμου αποτελεί το κατεξοχήν βίωμα της θείας Ευχαριστίας. Έτσι στην ευχαριστιακή προσέγγιση ο σκοπός και η ταυτότητα της Εκκλησίας, το ποιος είναι Άγιος μέσα στην Εκκλησία θεωρείται κάτω από μία εντελώς διαφορετική προοπτική. Την αρμονική σχέση των δύο αυτών θεωρήσεων, της θεραπευτικής και ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας, πραγματοποίησε σε μία δυναμική θεολογική σύνθεση ο αγ. Μάξιμος ο Ομολογητής.

Ο συγγραφέας της «Μυσταγωγίας» ως μοναχός γνωρίζει καλά την ωριγενική παράδοση, όπως επίσης και τον Νεοπλατωνισμό που αποτελούσε την τρέχουσα φιλοσοφία και ορολογία της εποχής του. Η χρήση όλων αυτών των παραμέτρων από τον Άγιο Μάξιμο έκανε τους περισσότερους σχεδόν ερευνητές να τον εντάξουν στη γραμμή του Ωριγένη, στους λεγομένους πλατωνίζοντες πατέρες. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Η. V. von Balthasar που πρώτος έφερε στην επιφάνεια την Θεολογική σκέψη του Αγίου Μαξίμου με το βιβλίο του «kosmische Liturgie» (Κοσμική λειτουργία) το 1941. Στο έργο του αυτό ο Ελβετός θεολόγος πραγματοποιεί μια σπουδαία ανάλυση της σκέψης του αγίου Μαξίμου εντοπίζοντας, όμως, ωριγενιστικά στοιχεία σ' όλη την έκταση της σκέψης του Ομολογητή αγίου. Χρειάστηκε η συμβολή του αμερικανού P. Sherwood, ο οποίος στη βαθύτερη ανάλυση της θεολογίας του μεγάλου πατρός διόρθωσε τις λανθασμένες εκτιμήσεις του Balthasar αποδεικνύοντας ότι ο άγιος Μάξιμος πέρασε μια «Ωριγενιστική κρίση», όπως την αποκαλεί, διορθώνοντας και αποβάλλοντας τελικά τον Ωριγενισμό από τη θεολογία. Στη δεύτερη έκδοση του βιβλίου του το 1961 ο Balthasar αναγκάστηκε να επανορθώσει όσα περί Ωριγενισμού του αγίου Μαξίμου είχε υποστηρίξει. Ο Μάξιμος Ομολογητής γνωρίζοντας, αφενός, καλά τον Ωριγενισμό και το Νεοπλατωνισμό, όπως άλλωστε και όλοι οι λόγιοι μοναχοί της Ανατολής και, αφετέρου, βιώνοντας έντονα την εμπειρία της Εκκλησίας θεώρησε ότι ο Ωριγενισμός όφειλε να διορθωθεί στη βάση του, για να μπορέσει να ενταχθεί σ' ό,τι ονόμασα ευχαριστιακή Εκκλησιολογία. Με τον προικισμένο νου του ο άγιος Μάξιμος κατόρθωσε μία πραγματικά μεγαλειώδη σύνθεση των δύο αυτών προσεγγίσεων. Θέτοντας τη Θεία Λειτουργία στις κοσμικές της διαστάσεις θεωρεί ότι η ευχαριστιακή αναφορά είναι το έσχατο στοιχείο που εκφράζει την ταυτότητα της Εκκλησίας. Στη μεταμόρφωση και προσαγωγή στο Χριστό σύμπαντος του αισθητού και νοερού κόσμου, των σχέσεων των ανθρώπων μεταξύ τους και με τον υλικό κόσμο τοποθετεί τη θεραπευτική Εκκλησιολογία. Η κάθαρση, δηλαδή, και

απαλλαγή του κόσμου από το αρνητικό στοιχείο του κακού είναι απαραίτητη, δεν είναι, όμως, αυτή που θ' αποτελέσει τον τελικό προορισμό της Εκκλησίας, αλλά η ευχαριστιακή μεταμόρφωση όλης της κτίσεως και η αναφορά της στο Θεό, στην επουράνια Λειτουργία της Βασιλείας. Η Εκκλησία είναι, λοιπόν, το εργαστήριο που απεργάζεται την κάθαρση, όχι, βέβαια, για να δημιουργήσει μία κοινωνία ασωμάτων αγγέλων, όπως θα ήθελε ο Ωριγένης, αλλά για να διασώσει τον υλικό αυτό κόσμο, να του προσφέρει τη διάσταση της αιωνιότητας αναφέροντάς τον στο Θεό.

Είναι, συνεπώς, αποκαλυπτική για την ταυτότητα της Εκκλησίας η θεολογική σύνθεση του αγίου Μαξίμου. Δεν μπορούμε να παραθεωρήσουμε το θεραπευτικό στοιχείο, αλλά δεν μπορούμε και να το αναγάγουμε σε έσχατο κριτήριο της Εκκλησιολογίας, δίχως να το εντάξουμε στην ευχαριστιακή αυτή θεώρηση του κόσμου ως μεταμόρφωση και όχι ως απαξίωση και αποβολή του υλικού και σωματικού στοιχείου. Η ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας βαίνει πάνω σε τούτη την πορεία πλεύσεως. Πότε η έμφαση δίνεται στον έναν πότε στον άλλο παράγοντα, πάντοτε όμως στο πλαίσιο της αρμονικής σύνθεσης, όπως την εξέφρασε ο άγιος Μάξιμος Ομολογητής.

Τα προβλήματα αρχίζουν, όταν οι θεολόγοι συλλαμβάνουν μία οπτική γωνία και σ' αυτήν εξαντλούν μονοδιάστατα όλη την αλήθεια, ενώ η επιρρεπής προς τον φανατισμό ψυχολογία, οι αντεκλήσεις, αυτό το «*Odiūm theologicūm*» και η εύκολη αιρεσιολογία δημιουργούν νοσηρά φαινόμενα και καταστάσεις. Τέτοιου είδους παρερμηνίες και μονομέρειες έχουν συμβεί και με τον άγιο Μάξιμο, για τον οποίο παρεπιπτόντως μόνο γίνεται λόγος για την ευχαριστιακή του προοπτική. Για πολλούς θεωρείται περισσότερο ο εκφραστής της θεραπευτικής Εκκλησιολογίας. Το μεγαλύτερο όμως κακό έγινε με τους μεταγενεστέρους πατέρες και μάλιστα με τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, του οποίου η διδασκαλία προβλήθηκε ως σημαία που καθορίζει την ταυτότητα της Ορθοδοξίας σ' αντίθεση με τη χριστιανική Δύση. Οι μέχρι τώρα ερευνητές της θεολογίας του Γρηγορίου Παλαμά θεωρούν μονομερώς ότι ο ησυχαστής άγιος υπήρξε κλασικός εκπρόσωπος της θεραπευτικής απλώς και όχι της ευχαριστιακής θεολογίας. Εξάλλου, αρκετοί κυρίως, δυτικοί ερευνητές υπεστήριξαν ότι υπήρξε κάποια αντίθεση των ησυχαστών με άλλους ευχαριστιακούς θεολόγους του ΙΔ΄ αι., όπως ο άγιος Νικόλαος Καβάσιλας. Χρειάζεται, νομίζω μία επαναπροσέγγιση της θεολογίας του αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης σ' όλο το εύρος των συγγραμάτων του, από τους αντιρρητικούς λόγους ως τις ποιμαντικές ομιλίες του, για να δειχθεί ότι δεν αφίσταται καθόλου, αλλά αναπτύσσει περαιτέρω την παράδοση του αγίου Μαξίμου, μέσα στην οποία συντίθεται αρμονικά οι δύο προσεγγίσεις της Εκκλησιολογίας μ' έσχατο κριτήριο, καθώς νομίζω, το ευχαριστιακό.

Πέρα, όμως από τα καθαρώς θεωρητικά συμπτώματα του ανταγωνισμού που σας περιέγραψα, υπάρχουν και ορισμένες πρακτικές προεκτάσεις του, οι οποίες δημιουργούν ποιμαντικά και θεσμικά προβλήματα στην σύγχρονη εκκλησιολογική μας κατάσταση. Τα προβλήματα αυτά συνοψίζονται, κυρίως, στις σχέσεις του θεσμού των επισκόπων και εκείνου των μοναχών. Από το ένα μέρος, ο επίσκοπος ως προεξάρχων της θείας Ευχαριστίας και εκφραστής της ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας είναι εκείνος, ο οποίος κρίνει που πρέπει ακριβώς να τοποθετηθεί η ταυτότητα της Εκκλησίας. Ο μοναχός, από το άλλο, με την θεραπευτική του άσκηση δίνει το μέτρο της αγιότητας, πάνω στο οποίο η Εκκλησία θα πρέπει ν' αναγνωρίσει την ταυτότητά της. Το πρόβλημα, βεβαίως, του ανταγωνισμού μεταξύ των δύο αυτών θεσμών υπήρχε ανέκαθεν, γι' αυτό και στον Θ' αι. οι συνοδικοί κανόνες ορίζουν αυστηρά επιτίμια κατά των μοναχών που διεκδικούν την απολυτότητα μέσα στην Εκκλησία, υποτάσσοντάς τους στην πνευματική δικαιοδοσία του τοπικού επισκόπου.

Στις μέρες μας το πρόβλημα της διείσδυσης του μοναχισμού ως θεσμού και νοοτροπίας στην Εκκλησία μέσα στον κόσμο είναι ιδιαίτερα εμφανές. Ο Μοναχισμός που ξεκίνησε ως αναχώρηση από τον κόσμο, τώρα είναι μέσα στον κόσμο. Αναπτύσσεται η τάση όχι, απλώς, να κυκλοφορούν οι μοναχοί στον κόσμο, αλλά να μεταφέρουν μέσα στη ζωή των ανθρώπων και των οικογενειών πολλές φορές τα κριτήρια και τις ασκητικές μεθόδους, τα οράματα και τους στόχους της ασκητικής ζωής που διεξάγεται στο μοναστηριακό βίο. Για παράδειγμα η έννοια της υπακοής ως ασκητικό ιδεώδες που αναλαμβάνει ο μοναχός με την κουρά του ενώπιον Θεού και ανθρώπων υποσχόμενος την τήρησή της, μεταφέρεται και έξω από το μοναχικό θεσμό διαμορφώνοντας μία ανάλογη εκκλησιαστική ζωή και πράξη. Έτσι παρατηρείται, αφενός, το φαινόμενο ν' αγωνίζονται κάποιοι λαϊκοί να γίνουν μοναχοί δίχως την κουρά και την υπόσχεση της υπακοής και, αφετέρου, εκείνοι που δίνουν την υπόσχεση της υπακοής και παραμονής τους δια βίου στο μοναστήρι την επομένη ξεκινούν και παίρνουν τους δρόμους, για να κάνουν μοναχούς τους χριστιανούς μέσα στον κόσμο. Οι νοσηρές αυτές καταστάσεις εμφανίζονται στις μέρες μας ύστερα από την καταλυτική επίδραση της δυτικής εμπειρίας του ιεραποστολικού ζήλου που εισήχθη στην Ελλάδα διαμέσου των χριστιανικών οργανώσεων προκαλώντας πλήρη σύγχυση στην Εκκλησιολογία. Η Ορθόδοξη συνείδηση παρουσιάζεται σήμερα να είναι συγκεχυμένη όσο ποτέ άλλοτε. Όταν ο μοναχός εξέρχεται, για να μιλήσει στον κόσμο, κατέχεται από τη διάθεση να σώσει τον κόσμο, πράγμα που συνιστά υποκατάστατο και μεταφορά του ιεραποστολικού πνεύματος στο μοναχικό ιδεώδες. Άλλοτε ο μοναχός έφευγε από τον κόσμο συναισθανόμενος την μεγάλη ανάγκη που είχε να σωθεί. Τώρα γίνεται κανείς μοναχός για να σώσει τους άλλους. Δεν είναι, πάντως, λίγοι οι λαϊκοί που προβληματίζονται, λόγου χάρη, για το που οφείλουν να κάνουν υπακοή, αλλά και για ένα σωρό άλλα ζητήματα. Έτσι, σήμερα υφίσταται μία ολόκληρη δέσμη

πρακτικών προβλημάτων για ανθρώπους που δεν ξέρουν τι να κάνουν σε δεδομένες στιγμές και καταστάσεις της ζωής τους που άλλοτε δεν υπήρχαν.

Η σύγχυση του ιεραποστολικού ζήλου με την θεραπευτική μέθοδο, η υποτίμηση της ευχαριστιακής θεώρησης και η ομολογιακή νοοτροπία της θεολογίας προκάλεσαν μια τέτοια κατάσταση στην Εκκλησιολογία, ώστε δεν είναι πλέον ευδιάκριτη η ταυτότητα, ο τόπος και ο τρόπος όπου σημαίνεται η ζωή της Εκκλησίας. Ζούμε δε μια περίοδο θεολογικών συγχύσεων και η ουσιαστική ποιμαντική μας ευθύνη ως θεολόγων είναι να βοηθήσουμε τον άνθρωπο να εξέλθει από τούτη την σύγχυση. Τούτο, βεβαίως, δεν κατορθώνεται μόνο με τη διάκριση του νου, αλλά και μ' αυτήν, πάντοτε, όμως, στα πλαίσια της οργανικής σύνθεσης ανάμεσα στη λειτουργική και ασκητική προοπτική της Εκκλησιολογίας.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Ερ. Το πρόβλημα της θεραπευτικής Εκκλησιολογίας είναι ίσως ότι στη γνωσιοθεωρητική της μέθοδο ξεχνάει την κατεξοχήν ευχαριστιακή - κοινωνική έννοια του Προσώπου. Παρατηρείται όντως η έλλειψη αυτή του Προσώπου στη θεραπευτική Εκκλησιολογία;

Απ. -Στη θεραπευτική προσέγγιση της Εκκλησιολογίας σαφώς δίνεται μία προτεραιότητα στη γνωσιολογία. Για τούτο ακριβώς παρατηρείται η έντονη ενασχόληση με το ζήτημα της γνώσεως, είτε του Θεού είτε με τα χαρίσματα της γνώσεως αυτής που έχουν μία ιδιαίτερη βαρύτητα και έλξη. Αν κάποιος σου φανερώσει τι θα σου συμβεί αύριο ή τι σκέφθηκες τούτη τη στιγμή, τότε είναι δυνατό να κάνεις τη σκέψη Πως εδώ, δηλαδή, στο προορατικό χάρισμα έγκειται η ουσία των πραγμάτων, η ίδια η Εκκλησία. Αν κάποιος άλλος περνά τις ώρες του στο νοσοκομείο διακονώντας τον άρρωστο, τούτο ενέχει δευτερεύουσα σημασία. Η γνωσιολογία αποκτά ένα είδος προτεραιότητας έναντι της οντολογίας, για την οποία η θεολογική διάσταση του Προσώπου και της κοινωνίας ως ταυτότητας που προκύπτει από μία συγκεκριμένη σχέση έχει τη βαρύνουσα σημασία. Η σχέση και η κοινωνία αυτή επεκτείνεται και προς ολόκληρο τον υλικό κόσμο, προς το φυσικό περιβάλλον. Ας σημειωθεί ότι τώρα μόλις αρχίζουμε να συνειδητοποιούμε τις «πνευματικές» προϋποθέσεις του λεγομένου οικολογικού προβλήματος. Είναι, πάντως, απογοητευτική θα έλεγα επεικώς, η αδιαφορία πολλών ορθοδόξων για τους κινδύνους που απειλούν το φυσικό μας περιβάλλον.

Ερ. -Με δεδομένο τις τόσο συγκεχυμένες αυτές καταστάσεις τι είναι εκείνο που απομένει για μας ως πρακτική δυνατότητα και ελπίδα;

Απ.- Η πρότασή μου είναι να εγκύψουμε και να μελετήσουμε τα προβλήματα αυτά σε βάθος αποβλέποντας πέρα από τη σημερινή σύγχυση. Έχω την αισιόδοξη

τοποθέτηση - και το στηρίζω αυτό στην ιστορία και σε μία θεολογική προοπτική - ότι στην Ορθοδοξία έστω και κάτω από την παρούσα σύγχυση κυκλοφορούν υπόγεια ρεύματα που αν τα συναντήσεις θ' ανακαλύψεις το αυθεντικό εκκλησιολογικό βίωμα. Η ιστορική πορεία της Ορθοδοξίας στην Ρωσία, για παράδειγμα, είναι συγκλονιστική. Και τι δεν πέρασε πάνω από την ορθόδοξη συνείδηση του ρωσικού λαού: η εισβολή της προτεσταντικής και ρωμαιοκαθολικής προπαγάνδας, ο εκδυτικισμός, οι συγχύσεις και τα σχίσματα, η ιδεολογία του αθεϊσμού, οι διώξεις ... Παρ' όλα αυτά ορισμένοι άνθρωποι, όπως ο αείμνηστος Γ. Φλωρόφσκυ, μπόρεσαν να συναντήσουν το νόημα και τη γνησιότητα της Ορθοδοξίας. Τέτοιες εκφράσεις και εκδηλώσεις του υπόγειου ρεύματος της ορθόδοξης παράδοσης, αν και αδιαμόρφωτες, παρατηρούνται συχνά σε μη θεολογικούς κύκλους που διαθέτουν όμως μία ευαισθησία καλλιεργημένη από την τέχνη και από άλλους παράγοντες. Εν πάση περιπτώσει ο ρόλος της θεολογίας σήμερα είναι να ανασκάψει κάτω από την επιφάνεια αυτού που ονομάζουμε Ορθοδοξία μ' όλες τις συμπαρομαρτούσες συγχύσεις και τα προβλήματα. Έχω την πεποίθηση πως κάτι συμβαίνει. Όταν βλέπω, για παράδειγμα, στη χώρα μας τους απλούς ανθρώπους να προσέρχονται στις Εκκλησίες που πανηγυρίζουν, αυτοί μαρτυρούν με τη ζωή και την πράξη τους σχεδόν ενστικτωδώς για το είναι και την ταυτότητα της Εκκλησίας. Το ορθολογικό και ευσεβιστικό κήρυγμα διαφόρων θεολόγων μπορεί βέβαια να προσπάθησε να διορθώσει τη λαϊκή αυτή ευσέβεια. Με την επιβολή ενός ολόκληρου συστήματος συμπεριφοράς και νοοτροπίας ο νεοελληνικός πιετισμός αγωνίσθηκε να κάμψει και να αλλοτριώσει το υπόγειο αυτό ρεύμα της Ορθοδοξίας που έρχεται διαμέσου των αιώνων. Η αισιοδοξία μου, όμως, βασίζεται στην εμπειρία της πρόσφατης ιστορίας. Όσες προσπάθειες και να έγιναν τίποτα και κανείς δεν μπόρεσε να εξαφανίσει το υπόγειο τούτο ρεύμα της ορθόδοξης αυτοσυνειδησίας. Η σύγχρονη θεολογία ίσως θα πρέπει να επιστρέψει και να αναβαπτιστεί στις λαϊκές αυτές φανερώσεις της ορθόδοξης ευσέβειας.

Ερ. -Θα θέλετε να μας δώσετε ορισμένα τέτοια ενδεικτικά στοιχεία;

Απ. -Ο τρόπος που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται την σχέση τους με την Εκκλησία, με τους αγίους, με τις εικόνες, είναι μία σχέση άμεσης και προσωπικής οικειότητας, μία σχέση οντολογική που δεν φιλτράρεται από το νου, ώστε να περιπλέξει τα πράγματα είτε γνωσιολογικά και ηθικά είτε ιεραποστολικά και ιδεολογικά. Πιο συγκεκριμένα βλέπω ότι βασικό υπόστρωμα της ορθόδοξης συνείδησης είναι η σχέση με το Θεό ως σχέση «κοινωνίας αγίων» που περιλαμβάνει και νοιάζεται για το υλικό στοιχείο της δημιουργίας. Όταν πραγματοποιεί κανείς το τάμα και το αφιέρωμά του, όταν ανάβει λαμπάδα ίση με το ύψος του, ο ιεροκήρυκας θα τονίσει πως «αυτά δεν ωφελούν σε τίποτα αν αυτήν την ώρα δεν σκέφτεσθε ...». Το σημαντικό πάντως δεν είναι το τι σκέφτεται κανείς, αλλά το ότι είναι σε μία κίνηση: άφησε το σπίτι του, είναι στην Εκκλησία, σε σχέση με τους αγίους. Γνωσιολογικά μπορεί να μην είναι εκεί, είναι όμως οντολογικά. Είναι ανάγκη, επίσης, ν'

αποβάλλουμε κάθε αντίληψη που εννοεί ότι η λειτουργία έχει οποιουδήποτε άλλους σκοπούς εκτός από την πραγμάτωση της οντολογικής σχέσης με το Θεό, με τους άλλους και με τον κόσμο ολόκληρο. Η Θεία Ευχαριστία δεν έχει, όπως το κήρυγμα, γνωσιολογικούς σκοπούς. Στην Εκκλησία ο απλός πιστός δεν προσέρχεται για να σκεφθεί, και έτσι, ενδεχομένως, δεν κατανοεί το κήρυγμα όσο απλά και να το παρουσιάζει κανείς. Τα πράγματα γίνονται πιο κατανοητά όταν με την αναφορά, λόγου χάρη, του ονόματος ενός αγίου το εκκλησίασμα κάνει το σημείο του Σταυρού. Τούτο σημαίνει ότι ο πιστός, αν και δεν συμμετέχει διανοητικά στην παρακολούθηση του κηρύγματος, εν τούτοις η προσωπική του σχέση με τον άγιο ενεργοποιείται άμεσα. Ο πιστός ήρθε για να τιμήσει μία προσωπική σχέση με την κοινωνία των αγίων, ενώ ο ιεροκήρυκας θέλει να του δημιουργήσει ιδέες περί πραγμάτων. Δεν αποδίδουμε, συνήθως, την προτεραιότητα που αρμόζει στη Θεία Ευχαριστία. Είναι λυπηρό το φαινόμενο που συμβαίνει κυρίως μέσα στις τάξεις του «μορφωμένου κλήρου μας», όταν πιστεύει ότι πρέπει να κηρύξει, γιατί ο κόσμος «ήλθε για ν' ακούσει το κήρυγμα». Δίχως να γνωρίζουμε πού σημαίνεται η ταυτότητα της Εκκλησίας, διδάσκουμε τους άλλους τι πρέπει να κάνουν. Βεβαίως, η Ορθοδοξία μπορεί να κρίνει και να διδάξει τον κόσμο, όταν πρώτα λαμπικάρουμε την αντίληψη που έχουμε γι' αυτήν από τα ξένα φτιασίδια που καλύπτουν την αλήθεια και την ιδιοπροσωπία της.

1. Θέματα Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας

A. Η εσχατολογική ταυτότητα της Εκκλησίας

Τα βασικά χαρακτηριστικά της ταυτότητας της Εκκλησίας είναι: ο λαός του Θεού συνηγμένος επί το αυτό έχοντας γύρω του όλο τον κόσμο, ενωμένος εν τω προσώπω του Χριστού εν Αγίω Πνεύματι. Αυτή είναι η ταυτότητα της Εκκλησίας, η οποία όμως θα πραγματοποιηθεί στο μέλλον. Εν τω μεταξύ, μέσα στην Ιστορία αυτή η κοινότητα παλεύει, πρώτα για να διατηρήσει την ταυτότητά της ανεπηρέαστη από άλλες ταυτότητες που υπάρχουν και, για να φέρει κοντά της όλο τον κόσμο. Επομένως, πρέπει μάλλον να έχουμε μία θεώρηση της Εκκλησίας περισσότερο, παρά έναν ορισμό. Εκκλησία είναι κυρίως κάτι που το ζούμε, το βλέπουμε, παρά το ορίζουμε με τα λόγια.

Ιστορικά οι ρίζες της Εκκλησίας πρέπει να τοποθετηθούν, νομίζω, στην εκλογή του Αβραάμ και στην δημιουργία του λαού του Θεού. Θα δούμε αργότερα Πώς συνέλαβαν την αρχή της Εκκλησίας ορισμένοι, κυρίως οι Αλεξανδρινοί θεολόγοι. Η Β' Κλήμεντος μιλάει για προϋπαρξη της Εκκλησίας, ο Ωριγένης κ.ά. σκέπτονται Πλατωνικά. Αλλά, νομίζω, τα δεδομένα της βιβλικής θεολογίας μας οδηγούν εκεί. Όταν δημιουργείται ένας λαός από το σπέρμα του Αβραάμ, ο σκοπός είναι συγκεκριμένος: «ενευλογηθήσονται εν σοί πάντα τα έθνη» και από 'κει βγαίνει ο Μεσσίας και η εσχατολογική κοινότητα. Όταν έχουμε όλη αυτή την πληροφόρηση από την Κ. Διαθήκη, ότι έτσι αντιλαμβάνονται και οι πρώτοι Χριστιανοί και ο

Παύλος την Εκκλησία, νομίζω ότι εκεί πρέπει να αναζητήσουμε τις ρίζες. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο πρέπει να τοποθετήσουμε και την Ενσάρκωση. Υπάρχουν ορισμένοι ορθόδοξοι θεολόγοι που αναζητούν τις ρίζες της Εκκλησίας στην πραγματικότητα της Ενσαρκώσεως. Η Ενσάρκωση, είναι ενσάρκωση του Υιού και Λόγου του Θεού. Δεν είναι ούτε δική μου, ούτε δική σας, ούτε κανενός άλλου. Η Εκκλησία δεν εμφανίζεται μέσα στην Ενσάρκωση. Η Ενσάρκωση, επειδή πρόκειται για την ανθρώπινη φύση στην καθολικότητά της, έχει κάποια σχέση με το γεγονός ότι τα διάφορα πρόσωπα θα ενσωματωθούν στο σώμα του Χριστού. Αλλά το σώμα του Χριστού με την έννοια της Ενσαρκώσεως δεν είναι αρκετό και ικανό να μας δώσει την βάση της Εκκλησιολογίας. Διότι η Εκκλησία δεν είναι το σώμα του Χριστού, ενός ατομικού Χριστού που επεκτείνεται στους αιώνες, όπως έλεγαν οι δυτικοί θεολόγοι. Η Εκκλησία χρειάζεται, για να γίνει Σώμα Χριστού, την προσωπική μας ενσάρκωση. Ένα σώμα Χριστού που δεν έχει την προσωπική μας ενσωμάτωση δεν νομίζω ότι μπορεί να ονομασθεί Εκκλησία, αν κάνουμε την υπόθεση ότι η ενσάρκωση μένει έτσι μόνη της χωρίς να επακολουθήσει η Πεντηκοστή. Η Πεντηκοστή όμως επακολουθεί εξαιτίας του γεγονότος ότι υπάρχει ο λαός του Θεού και γι' αυτό είναι προτιμότερο να αναζητήσουμε εκεί τις ρίζες παρά στην ενσάρκωση του Υιού του Θεού.

Επαναλαμβάνω, η Ενσάρκωση μπορεί να εκληφθεί ως ένα ατομικό γεγονός, χωρίς να δημιουργήσει κοινότητα. Και Εκκλησία χωρίς κοινότητα δεν μπορεί να νοηθεί. Βεβαίως και η Εκκλησία είναι ιστορικό γεγονός είτε την εκλάβουμε σαν λαό του Θεού είτε ως σώμα Χριστού με την έννοια της Ενσαρκώσεως, είτε ως σώμα Χριστού με την έννοια της κοινότητας, δηλαδή εν Αγίω Πνεύματι. Διότι μην ξεχνάτε, όταν αναλύει ο Απ. Παύλος τον όρο σώμα Χριστού (Α Κορ. 12ο κεφ.) δεν λέει τίποτε άλλο παρά ότι τα μέλη του Σώματος του Χριστού είναι τα χαρίσματα αυτά. Σώμα Χριστού δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς Άγιο Πνεύμα που δημιουργεί τα μέλη του. Τα μέλη του Σώματος του Χριστού, δεν είναι απλώς τα φυσικά του μέλη, αυτά του Σταυρού ή και της Αναστάσεως, αλλά είναι το Σώμα αυτό των «πολλών» που ενώνονται μέσα στον «Ένα» και γίνονται ένας. Συνεπώς, σώμα Χριστού είναι η Εκκλησία, αλλά με αυτήν την προϋπόθεση, ότι μιλούμε για μέλη, για πρόσωπα και όχι για ανθρώπινη φύση απρόσωπη όπως την προσέλαβε ο Υιός του Θεού την ανθρώπινη φύση και την ενυποστασίασε. Αυτό, αν μείνει ως εκεί, δεν κάνει Εκκλησία.

Όταν κάνουμε λόγο για τις αρχέγονες χριστιανικές κοινότητες, είναι σαφές ότι το εσχατολογικό στοιχείο είναι έντονο διότι και η εμπειρία των εμφανίσεων του Αναστάντος είναι πιο πρόσφατη, αλλά και διότι η προσδοκία της ελεύσεως των εσχάτων είναι εντονότερη. Το «μαράν αθά» είναι ζωντανό. Μετά η Εκκλησία, αρχίζει σιγά σιγά αυτό το «μαράν αθά» να μην το νιώθει έντονα, διότι δεν βλέπει την Δευτέρα Παρουσία του Χριστού να συντελείται. Παρά ταύτα, επειδή οι ευχαριστιακές λειτουργίες αναπτύχθηκαν από τον πυρήνα αυτό του «μαράν αθά» (= «ο Κύριος έρχεται»), δεν μπόρεσαν να απαλλαγούν από αυτήν την εσχατολογική

διάσταση της προσδοκίας. Επαναλαμβάνοντάς το αυτό μέσα στις λειτουργίες η Εκκλησία των πρώτων αιώνων διετήρησε αυτήν την συνείδηση της προσδοκίας των εσχάτων έντονη. Ασπάζομαι ακράδαντα την θέση αυτή λόγω της Θείας Ευχαριστίας και του γεγονότος ότι η Ευχαριστία είχε τόσο κεντρική θέση και τόσο εσχατολογικό προσανατολισμό. Με την Ευχαριστία διαιωνίζει το «μαράν αθά» και συνεπώς κατά τους πρώτους αιώνες έχουμε αυτήν την εσχατολογική προοπτική. Και μετά τον Μ. Κωνσταντίνο, στην Ανατολή διατηρήθηκε έντονα ο εσχατολογικός προσανατολισμός χάρη στη Θεία Ευχαριστία και στην κεντρική της θέση και στο ότι διατηρούσε τον χαρακτήρα του «μαράν αθά».

Νομίζω ότι το κακό αρχίζει να αναπτύσσεται πρώτα στη Δύση, με την αντικατάσταση αυτού του εσχατολογικού προσανατολισμού από έναν προσανατολισμό περισσότερο αναμνηστικό, δηλαδή με την έννοια της αναμνήσεως του παρελθόντος. Η Θεία Ευχαριστία έγινε μια ανάμνηση του Μυστικού Δείπνου και έχασε τον χαρακτήρα της προεικονίσεως των εσχάτων. Αντιθέτως στην Ορθόδοξη Ανατολή, και με την αγιογραφία και με την υμνολογία και με την αμφίεση των κληρικών, διατήρησε η Εκκλησία την εσχατολογία. Μετέφερε δηλαδή στην Λειτουργία την Βασιλεία του Θεού. Γι' αυτό νομίζω ότι στο Βυζάντιο δεν χάθηκε αυτή η διάσταση. Στη Δύση ήδη άρχισε να χάνεται από το Μεσαίωνα, και η Εκκλησία άρχισε πλέον να αντλεί από το παρελθόν και όχι από το μέλλον. Τώρα πώς φθάσαμε και μεις στο σημείο αυτό να χάσουμε την εσχατολογική αυτή διάσταση; Νομίζω ότι είναι αποτέλεσμα της όλης επιδράσεως που δεχθήκαμε από τη Δύση τους τελευταίους αιώνες. Δηλαδή χάσαμε και εμείς τον εσχατολογικό προσανατολισμό, διότι πήραμε την αντίληψη περί Ευχαριστίας που είχαν οι Δυτικοί. Όταν διάβαζα τη Δογματική του αείμνηστου Τρεμπέλα, στο κεφάλαιο περί Θείας Ευχαριστίας, δεν βρήκα πουθενά μία αναφορά στα Έσχατα. Στις διακόσιες τόσες σελίδες, όλη η Θεία Ευχαριστία συλλαμβάνεται με την έννοια της αναφοράς στον Μυστικό Δείπνο και της θυσίας στον Σταυρό του Χριστού. Στήσαμε και μεις στα θυσιαστήριά μας κάτι σταυρούς τεράστιους. Για να μην φτάσω στα προσφιλή μου λειτουργικά θέματα και αρχίσω να αραδιάζω πόσες επιδράσεις δεχθήκαμε εκεί. Λοιπόν, τι να περιμένει κανείς, όταν η Θεία Ευχαριστία που ήταν η μόνη που διέσωζε την συνείδηση της εσχατολογικής ταυτότητας, όταν και αυτή έχει αλλοιωθεί και πάει προς άλλη κατεύθυνση, φυσικά και η Εκκλησία χάνει με τον τρόπο αυτό την εσχατολογική συνείδησή της.

Όταν φέρεις την εσχατολογική διάσταση στον κόσμο δημιουργείς ένα ήθος και μία συμπεριφορά, η οποία έχει κοινωνικές συνέπειες. Δεν κάνεις μία ειδική προσπάθεια να αντιγράψεις τις δραστηριότητες των κοσμικών κοινοτήτων, να αντιγράψεις τις μεθόδους τους και να οικειωθείς τις δραστηριότητές τους, για να τις ανταγωνιστείς. Αντί να κάνει έργο φιλανθρωπικό με όλες τις προδιαγραφές ενός επιτυχούς φιλανθρωπικού οργανισμού, ενός υπουργείου Προνοίας, η αρχαία Εκκλησία είχε απλώς την ελεημοσύνη. Δεν θεσμοποιείς την αγάπη, για να πάρουμε

την αγάπη σαν παράδειγμα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι αδρανοποιείσαι. Όταν ο άλλος πεινάει θα του δώσεις να φάει. Όσο περισσότερο φέρεις την εσχατολογική ταυτότητα πάνω σου, τόσο πιο πολύ θα τον αγαπήσεις και θα τον βοηθήσεις, με θυσία του εαυτού σου. Θέλω να πω, ότι υπάρχουν τρόποι που μπορεί η Εκκλησία, χωρίς να καταδαπανάται σε δραστηριότητες κοινωνικές, να μην αδρανοποιείται, να κάνει περισσότερο προσωπικά παρά θεσμικά το έργο της στα θέματα αυτά. Τα ίδια θα έλεγα και για την ιεραποστολή και για όλα τα συναφή θέματα. Πιο φυσικά έρχονταν τα πράγματα στην αρχαία Εκκλησία. Σήμερα είναι όλα οργανωμένα. Αυτό που ονομάζουμε οργάνωση της Εκκλησίας στηρίζεται σε πρότυπα από τον κόσμο. Επομένως, δεν έχουμε αδρανοποίηση, αλλά δεν αποφεύγουμε και την εκκοσμίκευση, διότι περί αυτού πρόκειται όταν αντιγράψεις τον κόσμο. Είχα δει προ καιρού, τυχαία, μία επιφυλλίδα του Χρ. Μαλεβίτση στην «Καθημερινή» και διάβασα εκεί και μία απάντηση του καθηγητή Γουσίδη πάρα πολύ ενδιαφέρουσα. Ονομάζει την επιφυλλίδα η «έξοδος» και αναφέρεται στους κληρικούς. Όπως όλοι αναζητούν μία έξοδο για να δραστηριοποιηθούν και οι κληρικοί πλέον να κάνουν το ίδιο. Άλλη είναι η φύση της Εκκλησίας, και νομίζω ο κόσμος αυτό χρειάζεται περισσότερο, αυτό το άλλο, το εσχατολογικό. Απόδειξη ότι όπου η Εκκλησία προσπάθησε να αναπτύξει δραστηριότητες κοσμικές, μπορεί κάτι να κατάφερε προς στιγμήν, αλλά στη συνέχεια αυτό εξανεμίστηκε. Εμείς τουλάχιστο στην γενιά μας ζήσαμε πριν από χρόνια όλη αυτήν την προσπάθεια των επισκόπων να κάνουν ιδρύματα, οικοτροφεία κλπ. Βεβαίως, ωραία όλα αυτά, ήταν μαρτυρία της Εκκλησίας. Έρχεται όμως το κράτος πρόνοιας και τα κάνει καλύτερα ή τα απορροφάει. Ο δε κόσμος τι περιμένει, Πώς εξετίμησε αυτή την πράξη της Εκκλησίας; Πολύ λίγο. Περισσότερο πάνε οι άνθρωποι στην Εκκλησία, για να εκκλησιαστούν, για να κάνουν το Σταυρό τους, να ανάψουν το κερί τους, και όχι γιατί η Εκκλησία έχει λόγου χάρη ένα Γηροκομείο. Τώρα θα μου πείτε, δεν πρέπει η Εκκλησία να έχει γηροκομείο; Ναι. Αλλά αυτό που λέω είναι να μην το κάνει μέρος της ταυτότητάς της, να μην το κάνει πρόγραμμα της. Βεβαίως η ενορία έχει τους γέρους της, θα τους φροντίσει. Η επισκοπή, επίσης. Αυτό στο οποίο αναφέρομαι είναι το πνεύμα, η στάση, η τοποθέτηση.

Πάντως, στο σημείο αυτό η Εκκλησία βρίσκεται σε μία διπολικότητα. Από το ένα μέρος, πρέπει να κάνει την ιεραποστολή της, εφόσον είναι διεσπαρμένη μέσα στον κόσμο. Από το άλλο, όμως, σε αντιδιαστολή με τους Εβραίους και θα έλεγα και με τους Δυτικούς, η Εκκλησία, λόγω της Αναστάσεως του Χριστού και της Πεντηκοστής, έχει επίσης την εμπειρία της εσχατολογικής συνάξεως. Αυτό, δηλαδή, που αναμενόταν για το μέλλον το προγεύεται, το βιώνει σαν παρόν. Η Εκκλησία είναι συνδεδεμένη μ' αυτήν την εσχατολογική ενότητα που δεν έχει πραγματοποιηθεί πλήρως και ακόμη προσδοκάται. Συνεπώς, βρίσκεται μεταξύ αυτών των δύο καταστάσεων. Ζει μέσα στην ιστορία, είναι διασκορπισμένη, κάνει προσπάθεια ιεραποστολής, αλλά δεν είναι μόνο αυτό το πράγμα. Συνάμα παίρνει γεύση και

εμπειρία της εσχατολογικής συνάξεως, μιας καταστάσεως που δεν περιέχει την ιεραποστολή και τη διασπορά. Ενώ, δηλαδή, η εμπειρία της ιεραποστολής και της διασποράς είναι στοιχείο της Εκκλησίας, δεν συνιστά, όμως, και την ταυτότητά της. Η Εκκλησία που δεν έχει εμπειρία αυτής της εσχατολογικής συνάξεως, έχει χάσει την ταυτότητά της. Η ταυτότητά της είναι συνδεδεμένη με την πρόγευση αυτής της εσχατολογικής ενότητας του λαού του Θεού.

Πάντως από όλα αυτά φαίνεται πως η Εκκλησία περνάει μία κρίση ταυτότητας, όπως είναι της μόδας να λέμε και στην Κοινωνιολογία. Πράγματι και οι άνθρωποι περνάνε κρίση ταυτότητας, όπως και οι θεσμοί. Και αν θέσετε το ερώτημα, «πού είναι η ταυτότητα της Εκκλησίας;» «πού την τοποθετεί ο καθένας;» Όχι μόνο θεωρητικά αλλά και στην πράξη, θα δείτε, φοβάμαι ότι θα υπάρξει μεγάλη διάσταση απόψεων. Ο πειρασμός της ιστορίας είναι μεγάλος. Η εσχατολογία φαίνεται αερώδες πράγμα, άπιαστο. Δεν καταλαβαίνουμε όμως, ως Εκκλησία, ότι οι άνθρωποι δεν μας θέλουν έτσι. Νομίζω ότι αυτό το αερώδες και το άπιαστο και το μελλοντικό, ο άνθρωπος το χρειάζεται και το επιζητεί, δεν το βρίσκει δε σε κανέναν θεσμό μέσα στην κοινωνία, παρά μόνο στην Εκκλησία. Και γι' αυτό θα πάει στην Εκκλησία, ανεξάρτητα από το πόση κοινωνική δραστηριότητα έχει να επιδείξει ο παπάς ή ο επίσκοπος, διότι εκεί θέλει να ρίξει την άγκυρα, σ' αυτό το άπιαστο μέλλον. Και αλλοίμονο αν η Εκκλησία του το στερήσει. Ευτυχώς εμείς οι ορθόδοξοι έχουμε την λατρεία η οποία έχει διάχυτη την εσχατολογική διάσταση, τον εσχατολογικό χαρακτήρα. Γι' αυτό και είναι τόσο ελκυστική. Γι' αυτό κρατάει τον κόσμο, αλλιώς δεν θα είχαμε στην Εκκλησία κανέναν. Όπως παραδείγματος χάριν αρχίζουν να μην έχουν στην Αγγλία σήμερα, όπου κλείνουν, και πωλούν τις τεράστιες εκκλησίες. Δεν έχουν κόσμο. Γιατί τα κοινωνικά έργα, με τα οποία νόμισαν ότι θα προσφέρουν οι Εκκλησίες κάτι σπουδαίο, όλα αυτά τα έχουν εκτοπίσει άλλοι θεσμοί, τα έχουν αντικαταστήσει. Και ο κληρικός δεν ξέρει τι να κάνει, τι να δώσει. Όσο εκτοπίζουμε το εσχατολογικό στοιχείο, όσο αυτό ατονεί στην Εκκλησία μας, τόσο θα κινδυνεύσουμε να χάσουμε την ταυτότητα της Εκκλησίας.

Β. Θεραπευτική ή Λειτουργική Εκκλησιολογία; Η σύνθεση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή

Η Εκκλησιολογία αναπτύχθηκε φυσιολογικά μέσα από τις προσδοκίες των Ιουδαίων, τις οποίες συμμερίστηκε και επεσφράγισε ο Χριστός με τη διδασκαλία και προπαντός με το έργο και τη ζωή Του. Οι προσδοκίες αυτές ήταν ότι ο λαός του Θεού ο διασκορπισμένος κάποτε, «την εσχάτη ημέρα» της Ιστορίας, θα καλούνταν σε έναν τόπο, για να αποτελέσει μια ενότητα γύρω από το πρόσωπο του Μεσσία, που είχε διάφορους τίτλους. Άλλοτε ονομαζόταν στον Ησαΐα, «ο παις Κυρίου», αυτός που θα πάρει πάνω Του όλες τις αμαρτίες του κόσμου, και άλλοτε, όπως στην αποκαλυπτική γραμματεία, κυρίως από τον προφήτη Δανιήλ και μετά, ως Υιός του

Ανθρώπου. Αυτούς τους τίτλους, με τους οποίους οι Εβραίοι περιέγραψαν τον Μεσσία, ο Κύριος τους χρησιμοποίησε για τον εαυτό Του και συνεπώς ταυτίστηκε με Εκείνον τον Μεσσία των εσχάτων, ο οποίος θα αποτελούσε το επίκεντρο της συνάξεως του διασκορπισμένου λαού του Θεού. Γι' αυτό, στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο έχουμε όλες αυτές τις ιδέες πολύ ανεπτυγμένες και σε μεγάλο βάθος. Στο επίκεντρο βρίσκεται η ιδέα του Υιού του ανθρώπου, ως εκείνου που περιλαμβάνει τους πολλούς μέσα Του, κυρίως δίδοντας την Σάρκα Του, για να τραφεί ο λαός του Θεού και να αποτελέσει μια ενότητα. Επίσης, η έννοια της συνάξεως της εσχατολογικής είναι πολύ έντονη στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο. Στον Απόστολο Παύλο, επίσης έχουμε παρόμοιες αναφορές και έτσι, με βάση αυτήν την προσδοκία που ανέφερε ο Κύριος στον εαυτό Του, αναπτύχθηκε η πεποίθηση ότι όσοι πίστεψαν στο Χριστό και ενσωματώθηκαν στο Σώμα Του δια του Βαπτίσματος και της Θείας Ευχαριστίας, αυτοί αποτελούν τον λαό του Θεού συνηγμένο επί το αυτό. Επομένως, έχουμε το γεγονός της Εκκλησίας ως εσχατολογική πραγματικότητα.

Επειδή πίστευαν, επίσης, κυρίως μετά την Ανάσταση του Χριστού και με την Πεντηκοστή περισσότερο, ότι οι έσχατες ημέρες έχουν ήδη εισβάλλει στην Ιστορία, έχουν ήδη έρθει μέσα στην Ιστορία, γι' αυτό η μεσσιανική αυτή εσχατολογική κοινότητα εθεωρείτο ότι έγινε ήδη πραγματικότητα τώρα, κατά τόπους, όσες φορές συνήρχετο αυτός ο διασκορπισμένος λαός του Θεού σε ένα τόπο, επί το αυτό, κυρίως για να τελέσει την Θεία Ευχαριστία, που ήταν η ενσωμάτωση των πολλών μέσα στον Ένα Μεσσία και, συνεπώς, η πραγμάτωση της εσχατολογικής κοινότητας. Όπως ήδη ανέλυσα, αυτή η βάση πάνω στην οποία κτίζεται η Εκκλησιολογία. Είναι αυτή η ιστορική εμπειρία του λαού του Θεού που είναι διασκορπισμένος και ενώνεται επί το αυτό, γύρω από το πρόσωπο του Χριστού, μέσα στο οποίο βρίσκεται την ενότητά του. Από εκεί ξεκινάει η Εκκλησιολογία και εκεί αναπτύσσεται μετά την αποστολική εποχή, κυρίως στον Β΄ αιώνα με πατέρες όπως ο άγιος Ιγνάτιος Αντιοχείας, η Ιωάννεις και η Παύλειος αυτή Εκκλησιολογία της συνάξεως επί το αυτό του λαού του Θεού, κυρίως στην Θεία Ευχαριστία που όχι μόνο γίνεται δεκτή αλλά τονίζεται πολύ και γίνεται η βάση όλης της Εκκλησιολογίας.

Έτσι στον άγιο Ιγνάτιο έχουμε την έννοια της Εκκλησίας κυρίως ως συνάξεως της εσχατολογικής κοινότητας επί το αυτό. Και ο Ιγνάτιος προχωρεί σε πιο συγκεκριμένη περιγραφή της συνάξεως αυτής. Στον Απόστολο Παύλο, ακόμα τα πράγματα δεν είναι διαμορφωμένα ως προς τη δομή αυτής της συνάξεως πλήρως, έχουμε μια πολύ γενική δόμηση της κοινότητας. Βλέπουμε καθαρά λόγου χάρη ότι εκεί η κοινότητα συνίσταται από εκείνους που προΐστανται της κοινότητας και ηγούνται στην Θεία Ευχαριστία και εκείνους που απαντούν δια του «Αμήν». Ήδη έχουμε μια βασική διάκριση μεταξύ κλήρου και λαού στον Απ. Παύλο, στην Α΄ Κορινθίους, αλλά στον Ιγνάτιο έχουμε πλέον μια σαφέστερη διαμόρφωση και εκεί δεν έχουμε απλώς τον κλήρο και τον λαό, αλλά έχουμε μέσα στον κλήρο την διάκριση του ενός που ηγείται αυτής της συνάξεως, τον οποίο ο Ιγνάτιος ονομάζει

επίσκοπο, των πρεσβυτέρων που τον πλαισιώνουν και των διακόνων, οι οποίοι συνδέουν αυτήν την ομάδα του κλήρου με τον λαό, ο οποίος συνέρχεται επί το αυτό, γύρω από το πρόσωπο του επισκόπου. Συνεπώς έχουμε μια μεταφορά αυτής της εσχατολογικής εικόνας της συνάξεως του λαού του Θεού επί το αυτό, γύρω από το πρόσωπο του Χριστού, την οποία βλέπουμε πλέον να εικονίζεται μέσα σ' αυτά τα λειτουργικά της Εκκλησίας. Το γεγονός αυτό αποτελεί τη βάση, έκτοτε, της όλης δομής της Εκκλησίας. Ο επίσκοπος είναι το κέντρο γύρω από το οποίο ενώνεται ο λαός του Θεού. «Όπου ο επίσκοπος εκεί και το πλήθος έστω, ώσπερ όπου αν ή Χριστός εκεί και η Καθολική Εκκλησία», δηλ. όπως γύρω από τον Χριστό ενώνεται όλος ο λαός του Θεού έτσι και γύρω από τον επίσκοπο πρέπει να ενώνεται το πλήθος, όλος ο λαός, τα μέλη της κοινότητας.

Αυτός ο επίσκοπος περιβάλλεται από το «συνέδριο» όπως το ονομάζει, των πρεσβυτέρων, το οποίο είναι απεικόνιση του Συνεδρίου των Αποστόλων, οι οποίοι έχουν στην εσχατολογική κοινότητα την θέση του Κριτού των φυλών του Ισραήλ. «Εν τη εσχάτη ημέρα καθήσεσθε επί δώδεκα θρόνους κρίνοντες τας δώδεκα φυλάς του Ισραήλ». Δηλαδή στα Έσχατα ο Χριστός, ο Μεσσίας δεν θα έρθει μόνος του, χωρίς να περιστοιχίζεται από τους Δώδεκα. Αυτό είναι πάρα πολύ βασικό ότι οι Δώδεκα, όταν εξελέγησαν από τον Χριστό δεν εξελέγησαν μόνον ως Απόστολοι για να αποσταλούν να κηρύξουν το Ευαγγέλιο, αλλά εξελέγησαν με την εσχατολογική έννοια εκείνων που θα περιβάλλουν το πρόσωπο του Χριστού, ώστε στην εσχάτη ημέρα να πραγματοποιηθεί η κρίση του Ισραήλ και του κόσμου δια των Αποστόλων. Όταν έχουμε την εικόνα των εσχάτων, της εσχατολογικής κοινότητας, δεν μας αρκεί μόνον να έχουμε την εικόνα του Χριστού, αλλά πρέπει να υπάρχει και εξεικόνιση των Δώδεκα, οι οποίοι κατά την αποκάλυψη είναι τα θεμέλια της κοινότητας των εσχάτων. Συνεπώς, εικονίζονται οι Απόστολοι στο πρόσωπο των πρεσβυτέρων που περιβάλλουν τον επίσκοπο, κατά τον Ιγνάτιο. Ο δε επίσκοπος επειδή θα κρίνει τον κόσμο ή θα ενώσει τον κόσμο εν ονόματι του Πατρός, του Θεού, και όχι απλώς ως Χριστός, γι' αυτό για τον Ιγνάτιο είναι ο Θεός που εικονίζεται στο πρόσωπο του επισκόπου. Είναι «εις τόπον ή τύπον Θεού». Βλέπετε, έχουμε μια τυπολογική Εκκλησιολογία, με την έννοια της προλήψεως της εσχατολογικής πραγματικότητας. Η Εκκλησία συνεπώς, το είναι της, δεν είναι απλώς αυτό που είναι στην Ιστορία, αλλά αυτό που θα είναι στα έσχατα, είναι δηλαδή μία μελλοντική πραγματικότητα, η οποία προληπτικά εμφανίζεται και βιούται σε κάθε τόπο όπου τελείται η Θεία Ευχαριστία. Και η σύναξη του λαού, επομένως, είναι απαραίτητη για να εικονιστεί η εσχατολογική κοινότητα, αλλά και η παρουσία ενός τύπου που ενσαρκώνει τον Πατέρα ή τον Χριστό και θα περιβάλλεται από τους Δώδεκα Αποστόλους. Αυτό έχει μεγάλη σημασία για αυτήν την περίοδο που μιλάμε, (2ος αιώνας), γιατί η Εκκλησιολογία αλλάζει μετά. (Θα δούμε παρακάτω τι τροπή παίρνει). Έτσι, με βάση την εσχατολογική εικόνα, η Εκκλησία σαφώς αντλεί την ταυτότητά της από αυτό που θα είναι στο μέλλον, δηλαδή εικονίζει τα μέλλοντα.

Θα προχωρήσουμε τώρα σε ένα επόμενο μεγάλο στάδιο στην Ιστορία, για να περιγράψουμε την εξέλιξη της Εκκλησιολογίας, όπου αυτή η αντίληψη περί Εκκλησίας ως εικόνας των εσχάτων αρχίζει σιγά-σιγά να ανατρέπεται και να αντικαθίσταται από κάτι άλλο. Αυτή η ανατροπή γίνεται στους Αλεξανδρινούς θεολόγους, στο τέλος του 2ου αιώνα και τις αρχές του 3ου, στους λεγομένους Χριστιανούς Γνωστικούς, που εμφανίζονται στα πλαίσια της Κατηχητικής σχολής της Αλεξανδρείας. Κύριοι εκπρόσωποι, ως προς το θέμα που μας απασχολεί, αυτών των νέων αντιλήψεων, είναι ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς και ο Ωριγένης. Αυτοί δίνουν μία άλλη τροπή στην Εκκλησιολογία. Θα μπορούσε να την ονομάσει κανείς όχι απλώς τροπή αλλά ανατροπή. Διότι, όπως σας εξήγησα, ενώ με βάση τα βιβλικά δεδομένα και τον Ιγνάτιο, η Εκκλησία εικονίζει τα έσχατα, αυτά που θα συμβούν με τον Κλήμεντα Αλεξανδρέα και τον Ωριγένη σημαίνουν ότι η Εκκλησία αποτελεί εικόνα όχι των Εσχάτων αλλά των αρχικών πραγμάτων, αυτών που υπήρχαν στην αρχή. Είναι ένα χαρακτηριστικό αυτής της σχολής σκέψης που οφείλεται στην επίδραση του Πλατωνισμού, να θεωρεί δηλαδή την αρχική κατάσταση των πραγμάτων ως την τελειότητα, και όλα όσα συνέβησαν μετά να θεωρούνται ως κάποια μορφή πτώσεως από την αρχική τελειότητα, και ακόμη περισσότερο όλα όσα θα συμβούν στο μέλλον, η εσχατολογική κατάσταση, να θεωρούνται ως επάνοδος στην αρχική κατάσταση. Η τελειότητα δηλαδή βρίσκεται στην αρχή.

Τούτο αποτελεί, μια βασική αρχαιοελληνική πλατωνική κυρίως αντίληψη. Ο κόσμος ήταν κάποτε τέλειος, ο κόσμος των ιδεών βρίσκεται στην αρχή, καθετί που συμβαίνει μετά είναι επαναλήψεις του αρχικού, ή πτώσεις από το αρχικό. Επομένως, και η Εκκλησία είναι μια πραγματικότητα για αυτούς τους συγγραφείς που σας ανέφερα, που ήταν τελεία κάποτε, στην αρχή. Και, βέβαια, η τελειότητα θεωρείται κάτω από αυτήν την πλατωνική επίδραση, ως ολοκληρωμένη μέσα στους λόγους των όντων. Έχουμε μία κοσμολογική προσέγγιση πλέον στην Εκκλησία και όχι μία ιστορική, όπως έχουμε στην Βίβλο. Δεν πρόκειται για μια κοινότητα ιστορική, αλλά για μία τελεία κατάσταση του κόσμου ολοκλήρου. Όλα τα όντα έχουν τις ρίζες τους μέσα στους λόγους των όντων, οι οποίοι πάντοτε υπήρχαν αρχικά και πριν κτισθεί ακόμη ο κόσμος και οι οποίοι λόγοι των όντων συγκροτούνταν και αποτελούσαν μια ενότητα στον ένα Λόγο του Θεού. Επομένως, η ενότητα της Εκκλησίας, αυτή η Εκκλησία για την οποία μιλήσαμε προηγουμένως, δεν έχει σχέση με την εσχατολογική κατάσταση των πραγμάτων, αλλά έχει σχέση με την ενότητα όλων των όντων δια των λόγων τους στον ένα Λόγο αιωνίως. Επομένως, εδώ έχουμε μία αιώνια προϋπαρξη της Εκκλησίας, και συνεπώς από εκεί αντλούμε πλέον όχι μόνο την ταυτότητα της Εκκλησίας, αλλά και το περιεχόμενο και το έργο της.

Αυτά έχουν πολύ σπουδαίες συνέπειες για όλες τις πλευρές της Εκκλησιολογίας. Καταλαβαίνετε από την σύγκριση αυτή ότι ενώ στη Βιβλική και στην Ιγνατιανή Εκκλησιολογία, έχουν μεγάλη σημασία τα λειτουργήματα, οι θεσμοί, ως εικόνες των

μελλοντικών καταστάσεων, στην Εκκλησιολογία των Αλεξανδρινών, του Ωριγένους και του Κλήμεντος, όλα αυτά έχουν δευτερεύουσα σημασία ή ίσως και καμία. Αποκτά πλέον ιδιαίτερη σημασία ο Λόγος, όχι ο Θεσμός - με την λειτουργική και όχι με την δικανική έννοια βέβαια - που δεν είναι αυτό που μετράει στο εξής. Μετράει η ένωση των ανθρώπων με το Λόγο, τον αιώνιο και προαιώνιο, η ένωση της ψυχής με το Λόγο. Δημιουργείται, λοιπόν, ένα είδος μυστικής Λογοκρατίας. Δεν πρόκειται για μία μυστική λογοκρατία που σημαίνει ότι η σωτηρία δεν βρίσκεται στο να προσδοκάς έναν νέο κόσμο, με μία νέα δομή, μία νέα κοινότητα, αλλά έγκειται στο να ενωθεί η ψυχή με τον Λόγο και στην προσπάθεια καθάρσεως της ψυχής από οτιδήποτε την εμποδίζει να ενωθεί με τον αρχικό Λόγο, ο οποίος προηγείται του υλικού κόσμου. Συνεπώς κάθαρση σημαίνει κάθαρση και από την ύλη, τα αισθητά, και ένωση με τον προ της κτίσεως του υλικού κόσμου. Συνεπώς η Εκκλησία βρίσκεται εκεί στην ένωση αυτή με τον αιώνιο Λόγο. Δημιουργείται μ' αυτόν τον τρόπο μια Εκκλησιολογία που δεν αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στα λειτουργήματα της Εκκλησίας τα οποία, στην καλύτερη περίπτωση, μπορεί να θεωρούνται ως υποβοηθητικά, για να μας φέρουν σ' αυτήν την αρχική κατάσταση της ενώσεως της ψυχής με τον Λόγο ή αν θέλετε της καθάρσεως. Εδώ έχουμε τις ρίζες πολλών πραγμάτων που σήμερα μας απασχολούν.

Συγκεκριμένα από την Εκκλησιολογία αυτή των Αλεξανδρινών, του Κλήμεντος και του Ωριγένη, πηγάζει η αντίληψη ότι το σπουδαιότερο πράγμα στην Εκκλησία, αυτό που δίνει την ταυτότητά της, είναι το να αποτελεί ένα θεραπευτήριο από τα πάθη και μία κάθαρση των ανθρώπων, των ψυχών, ώστε να μπορέσουν αυτές οι ψυχές να ενωθούν με τον Λόγο - Θεό. Μία ολόκληρη παράδοση ξεπηδά από αυτήν την αντίληψη. Για να είμαστε πιο συγκεκριμένοι, ιστορικά η παράδοση αυτή συνδέεται με τον Μοναχισμό. Στους μοναστικούς κύκλους τα κείμενα του Ωριγένη διαβάζονταν συνεχώς και σ' αυτούς καλλιεργήθηκε μια Εκκλησιολογία, η οποία δεν αποδίδει πρωτεύουσα βαρύτητα στα λειτουργήματα και τους θεσμούς της Εκκλησίας, αλλά σ' αυτό που σάς ονόμασα θεραπευτήριο των ψυχών. Από την άλλη μεριά όμως και παράλληλα μ' αυτή τη γραμμή αναπτυσσόταν και η Εκκλησιολογία του Ιγνατίου μέσα στην Ιστορία. Συνεχιζόταν με τον Κυπριανό και με πολλούς από τους Πατέρες της Εκκλησίας και γινόταν μια παράλληλη πορεία δύο εκκλησιολογικών προσεγγίσεων που έφτανε ώρες -ώρες να συναντηθεί δημιουργικά, να φτιάξει ένα οργανικό και ενιαίο όλο. Αλλά εκεί που πήγαινε να συντεθεί όλο και ξέφευγε· οι παράλληλες γραμμές χωρίζονταν και πολλές φορές έφτασαν στο σημείο να δημιουργούν διλήμματα, ως προς το ποια από τις δύο αυτές γραμμές είναι η ορθότερη εκκλησιολογικά. Τι είναι επιτέλους η Εκκλησία; Ποια είναι η υπόστασή της; Πού θα τη βρούμε; Στον επίσκοπο και τους περί αυτόν; Στη δομή, την σύναξη του λαού για την τέλεση της Ευχαριστίας ή στο μοναστήρι, στο ασκητήριο, με την προσπάθεια της καθάρσεως από τα πάθη; Αυτό ετέθη πολλές φορές ως δίλημμα στην Ιστορία.

Βεβαίως, θεολογικά, δογματικά, δεν πρέπει να αποτελεί δίλημμα, άλλο είναι, όμως, το τι πρέπει να γίνεται και άλλο το τι γίνεται στην πραγματικότητα. Και αυτή η διπολικότητα της Εκκλησιολογίας είναι κατά την γνώμη μου το πιο σπουδαίο πρόβλημα που αντιμετωπίζει η Ορθόδοξη Εκκλησία σήμερα. Διότι δεν μπορέσαμε ακόμη αυτό να το λύσουμε δημιουργικά. Την διπολικότητα αυτή δεν μπορέσαμε να την ξεπεράσουμε. Βεβαίως, το πρόβλημα είναι στην ουσία πνευματικό. Για το ότι η Εκκλησία προσφέρει θεραπεία από τα πάθη, δεν υπάρχει θέμα. Αμέσως φαίνεται η σημασία των λειτουργημάτων και της θείας Ευχαριστίας. Αλλά η θεραπεία από τα πάθη είναι το δυσκολότερο πράγμα, κυρίως για αυτούς που αγωνίζονται να θεραπευτούν από τα πάθη. Από την ώρα που θα υπεισέλθει έστω και πολύ αμυδρά κάποιος εγωϊσμός μέσα σ' αυτούς που αγωνίζονται, για να θεραπευτούν από τα πάθη, αμέσως αναφύεται μία υπεροψία ως προς τους κοινούς λειτουργούς της Εκκλησίας. Επαναλαμβάνω, το πρόβλημα είναι πνευματικό. Και η εμπειρία δείχνει ότι φυσικά αυτή η υπεροψία δεν είναι χαρακτηριστικό εκείνου που θεραπεύτηκε από το πάθος! Ο θεραπευθείς θα δει τον επίσκοπο με όλο τον σεβασμό, χωρίς να έχει κανένα πρόβλημα εσωτερικό. Αλλά εκείνος που έχει, έστω και ένα απομεινάρι πάθους, θα πει μα τι είναι αυτός, τι τον θέλουμε, εγώ ως πνευματικός μπορώ να κάνω το ουσιώδες έργο της Εκκλησίας. Και δημιουργεί πνευματικά παιδιά, και τα επηρεάζει και φτιάχνει δική του κοινότητα και λέει: τους επισκόπους στο κάτω - κάτω δεν τους βλέπετε που έχουν τα χάλια τους! Αρχίζει τότε η Εκκλησιολογία να διασπάται και τότε πλέον ο επίσκοπος αρχίζει δια της δικανικής οδού, δια του τονισμού του θεσμού, να θέλει να καταπνίξει και να επιβάλλει την αυθεντία του στον μοναχό. Με άλλα λόγια, για να τα πούμε τα πράγματα με το όνομά τους, για να μη τα κρύβουμε και να μη φοβόμαστε να τα λέμε, έχουμε στην Εκκλησία πρόβλημα σχέσεως επισκόπων και μοναχών. Και οι ιστορικές ρίζες βρίσκονται εκεί που σας είπα. Χρειάζεται αυτή η ιστορική συνείδηση, σαν ένα είδος ψυχαναλύσεως, για να μπορούμε να συνειδητοποιούμε τα προβλήματά μας. Πάντως δεν είναι τυχαίο το ότι οι ρίζες βρίσκονται εκεί. Και δεν είναι τυχαίο το ότι ένας Ωριγένης ή ένας Κλήμης σε μικρότερο βαθμό ξέφυγαν τελικά από την ορθή πίστη της Εκκλησίας. Θα μπορούσε, λοιπόν, να πει κανείς ότι είναι εσφαλμένη εκκλησιολογική αφετηρία, το να βλέπει κανείς την Εκκλησία, είτε κάτω από κοσμολογικό πρίσμα, είτε κάτω από το Πλατωνικό, όπως αυτό που σας ανέφερα, της αναγωγής δηλαδή των πάντων στην αρχή και όχι στο τέλος.

Αυτός που έκανε Εκκλησιολογία τέτοια, ώστε να μπορέσει να συνδυάσει αυτές τις δύο τάσεις, χωρίς να χαλάσει την ισορροπία και χωρίς να οδηγηθεί σε αίρεση, ήταν μόνον ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής. Εάν έχω κάποιο λόγο να θεωρώ αυτόν τον πατέρα της Εκκλησίας ως τον μεγαλύτερο θεολόγο της Ιστορίας, τούτο οφείλεται στο ότι πραγματικά ήταν ο μόνος που μπόρεσε να πάρει το κοσμολογικό στοιχείο και να το ενώσει με το εσχατολογικό. Δεν μπόρεσε κανείς άλλος να το κάνει αυτό. Εάν ακολουθούμε τον Άγιο Μάξιμο δεν θα εκτραπούμε, αν τον έχουμε σαν οδηγό

μας. Αλλά είναι δύσκολο πράγμα, γι' αυτό και υπήρξαν τόσες εκτροπές. Ο Μάξιμος πήρε τον Ωριγένη και τον εσχατολογοποίησε. Πήρε την κοσμολογία του και την εσχατολογοποίησε. Επομένως, απέβαλε τον Πλατωνισμό τον κτύπησε μέσα στην καρδιά του. Γι' αυτό και οι δυτικοί ερευνητές δεν μπόρεσαν ποτέ να καταλάβουν τον Μάξιμο, αν και αυτοί τον ανέστησαν, έχουν γράψει πολλά βιβλία αλλά δεν μπορούν να καταλάβουν το πνεύμα του, διότι ξεκινούν από την προϋπόθεση ότι ανήκει και αυτός στους πλατωνίζοντες πατέρες. Έχει ένα περίβλημα και μια ορολογία πλατωνική. Αλλά στην ουσία καταστρέφει τον Πλατωνισμό, διότι μας παίρνει από την επιστροφή προς το παρελθόν και μας στρέφει προς το μέλλον, προς τα έσχατα. Επομένως και η Εκκλησιολογία στο πρόσωπο του Αγίου Μαξίμου, ξαναγίνεται αυτή η εσχατολογική κοινότητα η οποία, όμως, σε αντίθεση και με την βιβλική αντίληψη αλλά και με την Ιγνατιανή, έχει κοσμικές διαστάσεις, σαφείς κοσμολογικές πτυχές.

Λοιπόν, τι συμβαίνει τότε, εάν συνθέσουμε δημιουργικά την κοσμολογία με την εσχατολογία, την Εκκλησιολογία του Ιγνατίου ή του Κυπριανού με το κοσμολογικό στοιχείο; Τότε φτάνουμε στον Άγιο Μάξιμο, ο οποίος βλέπει μέσα στη δομή της Εκκλησίας και της Θείας Ευχαριστίας την εσχατολογική κοινότητα και όχι τις ιδέες και τους λόγους απλώς του παρελθόντος. Μια τέτοια εσχατολογική κοινότητα περιλαμβάνει μέσα της τους λόγους των όντων, του κόσμου, αλλά ως πραγματικότητων του μέλλοντος. Συνεπώς, ξαναγυρίζουμε στην Ιγνατιανή εικονολογική Εκκλησιολογία, ότι η Εκκλησία εικονίζει τα μέλλοντα, τα έσχατα. Αλλά αυτά τα έσχατα δεν είναι απλώς λειτουργήματα και γεγονότα συνάξεως του λαού του Θεού, αλλά συνιστούν γεγονός κοσμολογικής σημασίας, συνάξεως δηλαδή των όντων όλων στο πρόσωπο του Λόγου, του ενσάρκου Λόγου πλέον, όχι του Λόγου προ της ενσαρκώσεως, του ενσάρκου και εσχάτου Αδάμ. Έτσι, η Εκκλησιολογία παίρνει και την μορφή της ανθρωπολογίας, διότι ο έσχατος Αδάμ και ως άνθρωπος ανακεφαλαιώνει τα πάντα στο πρόσωπό του, και αυτό μας απαλλάσσει από την διχοτόμηση μεταξύ, ως την ονομάσουμε έτσι, θεραπευτικής και λειτουργικής Εκκλησιολογίας. Είναι πολύ λυπηρό, διότι, στις μέρες που ζούμε, στην Ορθόδοξη Εκκλησία αυτό το δίλημμα είναι τόσο ζωντανό. Βλέπεις άλλους να ασχολούνται και να υποστηρίζουν ότι αυτό είναι το παν, και άλλους να ασχολούνται μόνο με την λειτουργική ή ιδρυματική Εκκλησιολογία και να μην μπορούν να συνθέσουν τις δύο αυτές τάσεις. Το χάσμα ευρύνεται και θα έχει πολύ φοβερές συνέπειες για την Ορθόδοξη Εκκλησία. Εσείς οι νεότεροι είστε τα πρώτα θύματα αυτής της κατάστασης, και καλό θα είναι να δώσει ο Θεός να σας προλάβει κανείς από το να οδηγηθείτε και να οδηγήσετε τα πράγματα σε αυτό το χάσμα μεταξύ αυτών των δύο Εκκλησιολογιών. Λοιπόν, θα ήθελα να είμαι πιο αναλυτικός στα προσεχή μαθήματα.

Ερ. - Θα ήθελα να δούμε λίγο πιο συγκεκριμένα αυτό το ζήτημα μεταξύ της Εκκλησιολογίας του Ιγνατίου και του Ωριγένη. Ποια είναι η σχέση ατομικής προσευχής - καθάρσεως με την προσευχή της ευχαριστιακής κοινότητας για την πραγμάτωση της σωτηρίας;

Απ. - Δεν θα είχα καμία δυσκολία να απαντήσω εκ μέρους του Αγίου Μαξίμου σ' αυτή την ερώτηση λέγοντας ότι η κατ' εξοχήν προσευχή είναι η κοινή, της λατρείας στην θεία Ευχαριστία. Βεβαίως, και η κατ' ιδίαν προσευχή στο κελί είναι βασικό πράγμα, αλλά δεν νομίζω ότι αυτό μπορεί να αποτελέσει μέσο σωτηρίας του ανθρώπου, και να έχει την ίδια σημασία με την προσευχή στην κοινότητα της Εκκλησίας. Ασφαλώς, όταν παίρνει κανείς τη θέση να δίνει μεγαλύτερη σημασία στην προσευχή στο κελί, ασφαλώς κάνει μια προσχώρηση προς την Εκκλησιολογία του Ωριγένη, και όχι του Μαξίμου. Τώρα, πόσο πιο συγκεκριμένος να είναι κανείς; Είτε το δούμε αυτό κάτω από το πρίσμα της Εκκλησιολογίας, είτε της κοσμολογίας, εκεί που γίνεται η ένωση με τον Θεό είναι η θεία Ευχαριστία. Αυτή νομίζω είναι η απάντηση του Αγίου Μαξίμου. Συνεπώς, μπορεί να ρωτήσει κανείς: «Δεν μπορεί κάποιος να μετάσχει επαξίως στην θεία Ευχαριστία χωρίς να έχει καθαρθεί και χωρίς την κατ' ιδίαν προσευχή;» Αλλά ίσως σε ένα μοναχό για λόγους καθαρά παιδείας και ασκήσεως να του δώσει κανείς μια τέτοια μέθοδο που να ξεκινάει από το ένα και να φτάνει στο άλλο, αλλά νομίζω ότι η συνύπαρξη αυτών των δύο είναι γνήσιο χαρακτηριστικό των μοναστηριών της Ορθοδοξίας. Όποιος δεν μετέχει στην θεία Ευχαριστία και στην κοινή λατρεία με τους αδελφούς δεν νομίζω ότι έχει βρει ακόμη το δρόμο της σωτηρίας. Το ότι ακούγονται διαφορετικές φωνές είναι γεγονός, και αυτό με έκανε να πω προηγουμένως, ότι ζούμε ένα μεγάλο πρόβλημα σήμερα στην Ορθοδοξία. Αλλά γι' αυτό και τα λέμε αυτά, για να δούμε πού βρίσκεται ο κίνδυνος και τι πρέπει ν' αποφύγουμε. Δεν ξέρω πόσο πιο συγκεκριμένα θα μπορούσα να απαντήσω, και αν ικανοποίησε αυτή η απάντηση.

Ερ. - Ποια είναι η σχέση καθάρσεως και μυστηρίων;

Απ. - Η κάθαρση δεν ολοκληρώνεται χωρίς την λειτουργική ζωή. Ότι μπορεί να γίνει ένα ξεκίνημα ναι, αλλά δεν οδηγεί στο αποτέλεσμα της καθάρσεως, διότι η άφεση των αμαρτιών, η ίδια η κάθαρση, είναι αποτελέσματα της χάριτος, της ενώσεως με τον Χριστό, η οποία γίνεται μέσα στην κοινότητα της θείας Ευχαριστίας. Δεν μπορεί να πει κανείς ότι έφτασε στην κάθαρση χωρίς την εμπειρία της θείας Λειτουργίας, για να απαντήσουμε σ' αυτούς που λένε κάτι τέτοιο. Οι άλλοι πάλι που μπορεί να θεωρούν την θεία Ευχαριστία αρκετή χωρίς την κάθαρση και αυτοί έχουν πρόβλημα να αντιμετωπίσουν. Αλλά εν πάση περιπτώσει, εάν κάνουμε μια αξιολόγηση, θα έλεγα ότι η κάθαρση που δίνει η θεία Ευχαριστία είναι η τελική, το μέγιστο, το ύψιστο.

Η Εκκλησία μπορεί να χάσει κατά δύο τρόπους την ταυτότητά της. Ο ένας είναι να βουτηχτεί μέσα σ' αυτόν τον κόσμο τόσο πολύ ώστε να μην ενδιαφέρεται για την

εσχατολογική της ταυτότητα, και εκεί βρίσκονται οι προτεσταντικές εκκλησίες σε μεγάλο βαθμό. Ο άλλος κίνδυνος είναι να αδιαφορήσει για την έλευση των εσχάτων και καταλήγει βέβαια στο ίδιο, ώστε να μην περιμένει τίποτε περισσότερο από εκείνο που έχει τώρα, είτε με την μορφή των αγίων είτε με την μορφή των διαφόρων εμπειριών που έχει των Εσχάτων, (εμπειριών του Αγ. Πνεύματος). Όταν δίδονται στην Πεντηκοστή δεν δίνονται για να πούμε ότι τέλειωσαν τα πάντα. Δίδονται για να προγευθούμε τα έσχατα. Και, συνεπώς, η Εκκλησία είναι η κοινότητα εκείνη που προγεύεται των εσχάτων, προσδοκά την έλευση των εσχάτων, ξέρει ότι αυτή η ταυτότητά της, που αντλείται από τα έσχατα, είναι τοποθετημένη μέσα στην Ιστορία. Είναι αυτό που λέει στο κατά Ιωάννην ο Κύριος για τους μαθητές του «εν τω κόσμω εισί αλλ' ουχί εκ του κόσμου» η ταυτότητά της δεν είναι από την ιστορία, είναι από τα Έσχατα, συνάμα, όμως είναι μέσα στον κόσμο.

Στην περίπτωση του Ωριγένη οδηγούμαστε σε έναν θρησκευτικό ατομισμό και τούτο αποτελεί πάρα πολύ σοβαρό πρόβλημα. Δεν έχουμε την ανάγκη του άλλου. Πάμε προς την σωτηρία μόνοι μας! Αυτή είναι μια συνέπεια βασική. Έχουμε δηλ. μια έννοια της σωτηρίας χωρίς την αγάπη, γιατί η αγάπη μας οδηγεί προς τον άλλον. Επομένως, ενώ γίνεται λόγος για θεραπεία από τα πάθη, στην ουσία είναι μια υποδούλωση στο πάθος του εγωισμού.

Μια άλλη βασική υπαρξιακή συνέπεια είναι - αυτό συνέβει στον Ωριγένη και σε όλη την παράδοση του Ωριγενισμού - ότι χάνουμε τη σχέση μας με τον αισθητό, υλικό κόσμο. Δημιουργείται μια περιφρόνηση, αν όχι αισθητή αποστροφή, πάντως λογική, μια έλλειψη αναφοράς προς τον υλικό κόσμο. Και αυτό μας δημιουργεί, βέβαια, και πολλά προβλήματα, μας δημιουργεί μια αναταραχή στην σχέση μας όχι μόνο με τον υλικό κόσμο γύρω μας, αλλά και με τον υλικό κόσμο που είναι μέσα μας και πάνω μας, το σώμα μας. Γενικά, δημιουργεί φοβερές ανωμαλίες στη ζωή του ανθρώπου, η δε περιφρόνηση του υλικού κόσμου μπορεί να οδηγήσει και σ' αυτά τα φαινόμενα που έχουμε σήμερα της καταστροφής του περιβάλλοντος και της αδιαφορίας γι' αυτό αλλά και για χίλια δυο άλλα πράγματα. Μπορεί να πει κανείς: τι μας ενδιαφέρει, αν καίγονται τα δάση ή αν μολύνονται οι θάλασσες; Εμείς προσευχόμαστε, καθαιρόμαστε από τα πάθη κλπ. Αλλά μια υγιής κατάσταση θα σε κάνει να προσεύχεσαι γι' αυτά και να δακρύζεις γιατί πέθανε αυτό το πουλί ή εκείνο το ζώο. Αλλά τώρα σας περιγράψω τις εκτροπές και τις καταστάσεις στις οποίες μπορούμε να φτάσουμε, όταν υπερισχύσει η ωριγένειος Εκκλησιολογία. Άρα, οι υπαρξιακές συνέπειες είναι πάρα πολύ σοβαρές. Η σχέση Εκκλησιολογίας και Πνευματολογίας συνδέεται πολύ με την διχοτόμηση αυτή που αναπτύξαμε.

Πάντως η θεραπευτική Εκκλησιολογία δεν είναι αιρετική, ούτε ωριγενιστική. Βεβαίως ο υπερτονισμός της σε βάρος της λειτουργικής οδηγεί στον ωριγενισμό. Διότι και στον Ωριγένη, αν ψάξετε, δεν θα βρείτε αντιρρήσεις πάνω σ' αυτά. Δεν μπορεί να συγχωνευθεί μέσα στον Ωριγένη ο Ιγνάτιος, με κανένα τρόπο. Βλέπει

κανείς και στους ύμνους ακόμη ένα τονισμό αυτού του θεραπευτικού στοιχείου. Βεβαίως, έχουμε μια επίδραση πιο σημαντική, αλλά και οι ύμνοι της Εκκλησίας δεν εξαντλούν την Εκκλησιολογία της. Οι ύμνοι απλώς παίρνουν, ανάλογα με τα βιώματα του υμνογράφου και της κοινότητας, κάποιες πλευρές και τις τονίζουν. Βεβαίως δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι οι ύμνοι που έχουμε στην Εκκλησία, όλοι είναι παρμένοι από τα μοναστήρια, γραμμένοι από μοναχούς. Και αυτό πολλές φορές είναι σαφές και στον τρόπο με τον οποίο γράφονται τα τροπάρια, επιλέγονται οι άγιοι και, το τι αναφορές γίνονται. Μπορεί να κάνει κανείς μια ανάλυση, και κάθε φορά που μετέχω στην λατρεία βλέπω πως υπάρχει μια απόκλιση προς τις προϋποθέσεις και τις αγωνίες, τις φροντίδες του μοναχού, διότι αυτός είναι ο συγγραφέας κατά κανόνα.

Από την άλλη μεριά, αν πάρετε μια λειτουργία, μια ευχαριστιακή αναφορά, της οποίας συγγραφέας πάντα είναι επίσκοπος (δεν έχουμε ευχαριστιακές αναφορές από μοναχούς: λέμε η Λειτουργία του Μ. Βασιλείου, του Χρυσοστόμου κλπ., ούτε καν λειτουργία από πρεσβυτέρους δεν έχουμε στην Ιστορία, διότι ο επίσκοπος είναι αυτός που προΐσταται της Θείας Ευχαριστίας και οι αναφορές αυτές στην αρχή ήταν αυτοσχεδιαζόμενες και μετά σιγά-σιγά με τα προβλήματα που δημιουργήσαν οι αιρέσεις από τον Δ΄ αιώνα κ.ε., άρχισε να γίνεται μια επιλογή των Αναφορών και να καθιερώνονται ορισμένες, ορισμένων επισκόπων, μάλιστα μερικές έλαβαν την αυθεντία και το όνομα μεγάλων πατέρων και επισκόπων) εκεί θα δείτε ότι η προβληματική, το περιεχόμενο είναι εντελώς διαφορετικό. Θα δείτε ένα άνοιγμα βέβαια στην κοσμολογία, τον κόσμο, σ' όλη την κτίση, στις βιωτικές ανάγκες, στην πορεία όλης της ανθρώπινης ζωής, ενώ συνάμα αρχίζει κάτι άλλο να γίνεται; μια σύνθεση εσχατολογική με την έννοια της μετοχής στην Βασιλεία του Θεού κ.ο.κ. Πάντως είναι μέσα στο βαθύτερο περιεχόμενο της Εκκλησιολογίας αυτός ο κίνδυνος. Όπως σ' όλα τα πράγματα που πατάμε πάνω σε τεντωμένο σκοινί, έτσι κι εδώ είναι πολύ εύκολο να γλιστρήσεις. Και βέβαια συναντά κανείς κραυγαλέες περιπτώσεις εκείνων που δε γλίστρησαν απλώς αλλά που βουλιάζουν μέσα στη μονομέρεια είτε της μιας, είτε της άλλης Εκκλησιολογίας. Ας μην αναφερθούμε σε συγκεκριμένα πράγματα, είναι πολύ θλιβερά τα όσα συμβαίνουν.

Πάντως η ύπαρξη ελπιδοφόρων, κι όχι απλώς ελπιδοφόρων μα και πραγματικών συνθέσεων εδώ κι εκεί, δεν αίρει το πρόβλημα, που πρέπει να το τονίσουμε, για να το συνειδητοποιήσουμε γιατί άμα δεν ξέρουμε πόσο επικίνδυνο είναι ένα μονοπάτι, αν δεν μας πει κάποιος «εκεί υπάρχουν νάρκες», θα περπατήσουμε ξέγνοιαστοι. Το καθήκον των δασκάλων είναι ακριβώς να επισημάνουμε τις νάρκες. Δεν λέγω ότι μόνο νάρκες υπάρχουν, υπάρχει κι ο σωστός, ο ασφαλής δρόμος από εκεί, αλλά μπορεί μια νάρκη να σε τινάζει στον αέρα, και αυτό γίνεται σε μεγάλο βαθμό, γι' αυτό το συζητούμε.

Γ. Η Τριαδολογική βάση της Εκκλησιολογίας

Στο προηγούμενο μάθημα λέγαμε πως η Εκκλησιολογία διαμορφώθηκε στην πατερική περίοδο και είδαμε ότι εμφανίστηκαν δύο κλάδοι που ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις ενώθηκαν και αποτέλεσαν μια υγιή Εκκλησιολογία, σε άλλες περιπτώσεις ακολούθησαν παράλληλους δρόμους και αυτό δημιούργησε προβλήματα στην Εκκλησιολογία. Και κατέληξα με τη διαπίστωση, ότι και στη σύγχρονη ορθόδοξη Εκκλησιολογία έχουμε αυτό το πρόβλημα της συνθέσεως των δύο αυτών κλάδων που συνοπτικά θα παρουσιάσουμε ευθύς αμέσως.

Ο πρώτος που ξεκινάει από τη Βίβλο, εκφράζεται κυρίως με τον Άγιο Ιγνάτιο, με τη «Διδαχή» και με άλλα κείμενα των αρχών του Β' αιώνα, θεωρεί ότι η ταυτότητα της Εκκλησίας, το είναι της, βρίσκεται στα έσχατα, σ' αυτό που η Εκκλησία θα είναι αιωνίως. Τούτο προληπτικά το ζει η Εκκλησία κυρίως στη Θεία Ευχαριστία. Γι' αυτό η μορφή, θα λέγαμε, της μυστηριακής Εκκλησιολογίας, μέσα στην οποία δεσπόζουν και τα λειτουργήματα της Εκκλησίας, όπως αυτά εκφράζονται και πραγματοποιούνται στη Θεία Ευχαριστία κυρίως, δηλαδή τα λειτουργήματα του επισκόπου, των πρεσβυτέρων, των διακόνων και των λαϊκών. Αυτά αποτελούν τη δομή της Εκκλησίας, η οποία ζει και επιζεί κατά κάποιο τρόπο αιωνίως, διότι είναι προεικόνιση της εσχατολογικής κοινότητας. Αυτή είναι η μία κατεύθυνση της Εκκλησιολογίας.

Η άλλη ξεκινάει από τους Αλεξανδρινούς κυρίως θεολόγους, τον Κλήμεντα, τον Ωριγένη, κλπ. και είναι επηρεασμένη από τον Πλατωνισμό. Αντί να βλέπει το είναι της Εκκλησίας στο μέλλον, στα έσχατα, το βλέπει κυρίως στο παρελθόν, δηλαδή στην αρχή. Και εκεί η κυριαρχούσα έννοια είναι ο Λόγος ως ενοποιός δύναμη, ως κέντρο ενότητας όλου του κόσμου, ως κοσμολογικό κέντρο. Επομένως, είναι περισσότερο κοσμολογική η Εκκλησιολογία αυτή, ενώ η άλλη είναι περισσότερο μυστηριολογική, ευχαριστιακή. Στην περίπτωση αυτή του δευτέρου κλάδου, που στηρίζεται στο Λόγο και στην ένωση των πάντων εν τω Λόγω, κυρίαρχο στοιχείο είναι η ένωση των ψυχών γενικά με το Λόγο, η οποία υπήρχε αρχικά και η οποία πρέπει τώρα να αποκατασταθεί, όταν οι ψυχές καθαιρόμενες από τα αισθητά ξαναενώνονται πάλι με το Λόγο, όπως ήταν στην αρχή. Επομένως, η πραγματική Εκκλησία είναι ο χώρος, μέσα στον οποίο καθαίρονται οι ψυχές από τα αισθητά και καθαιρόμενες επιστρέφουν στην αρχική ένωση που υπήρχαν μεταξύ Λόγου και ψυχής. Τα μυστήρια και η Θεία Ευχαριστία στην περίπτωση αυτή θεωρούνται ως υποβοηθητικά μέσα και όχι ως σκοπός τελικός. Εάν υπάρχουν τα μυστήρια, αν υπάρχει η Θεία Ευχαριστία, είναι ακριβώς για να βοηθήσει την ψυχή να καθαρθεί και να ενωθεί με το Λόγο. Είναι εντελώς άλλη αντίληψη αυτή από εκείνη που θεωρεί τη Θεία Ευχαριστία σαν την τελική πραγμάτωση, δεν υπάρχει τίποτε πιο πέρα και πιο πολύ από αυτή. Δεν είναι ένα μέσο προς σκοπό, σ' αυτήν την περίπτωση είναι ο σκοπός αυτός καθαυτός. Στην άλλη περίπτωση, είναι ένα μέσο προς σκοπό. Αυτή η προβληματική, αυτός ο διχασμός επανέρχεται συνεχώς στην ορθόδοξη παράδοση.

Λίγο πριν αρχίσω το μάθημα είχαμε ακριβώς μια ενδιαφέρουσα συνομιλία με τον κ. Σ. Γιαγκάζογλου που εργάζεται στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, ο οποίος μου έλεγε και για ορισμένες συζητήσεις στα χρόνια μας που έγιναν μεταξύ Τρεμπέλα και Θεοκλήτου Διονυσιάτη κλπ. Όλα αυτά θυμίζουν ακριβώς αυτό το πρόβλημα: ποιος είναι τέλος πάντων ο απώτερος σκοπός; Υπάρχει κάτι περισσότερο από τη θεία Ευχαριστία;

Παρατηρείται η τάση σε πολλούς να πουν ότι «υπάρχει» κάτι περισσότερο. Η θεία Ευχαριστία είναι για τους «απλούς» ανθρώπους, ας πούμε, ενώ για τους «προηγμένους» πνευματικά, για τους «θεουμένους» κλπ. αυτά είναι δευτερεύοντα, τάχουν ξεπεράσει, πάνε «πιο πέρα»! Βλέπετε ότι οι ρίζες πάνε πολύ βαθιά στην ιστορία. Και αν αυτές οι δύο τάσεις δεν ξεκαθαριστούν, εάν δε συντεθούν μεταξύ τους κατά τρόπο που να μην δημιουργεί πόλωση και διχασμό, έχουμε φοβερές συνέπειες σ' όλη τη ζωή της Εκκλησίας.

Λοιπόν, είπαμε νομίζω, την προηγούμενη φορά και το επαναλαμβάνω ότι ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αποτελεί μια ιδεώδη περίπτωση συνθέσεως αυτών των δύο τάσεων, διότι εκεί πραγματικά η μια δεν αναιρεί την άλλη. Θα έλεγα, όμως, ότι τελικά στον Μάξιμο η θεία Ευχαριστία, δηλαδή η Εκκλησία ως προεικόνιση των εσχάτων, ως πρόληψη των εσχάτων, είναι αυτή που κυριαρχεί στην Εκκλησιολογία του. Ενώ, δηλαδή, δέχεται τη σημασία της καθάρσεως των ψυχών και την ένωση με το Λόγο κλπ., το Λόγο τον βλέπει ο Άγιος Μάξιμος όχι ως τον άσαρκο και προαιώνιο, αλλ' ως τον ένσαρκο Λόγο στην μελλοντική του, την εσχατολογική του κατάσταση. Και, επομένως, τον συνδέει με τη θεία Ευχαριστία βασικά. Και εκεί, νομίζω, βρίσκεται η ορθή Εκκλησιολογία, η ορθόδοξη.

Δυστυχώς, δεν έχουν γίνει πολλές μελέτες ακόμη να δούμε που βρίσκονται άλλοι μεγάλοι εκπρόσωποι της πατερικής παραδόσεως στο θέμα αυτό της Εκκλησιολογίας. Ενδιαφέρον θα είναι να μελετήσει κανείς π.χ. τον Άγιο Συμεών τον νέο Θεολόγο, διότι εκεί έχει κανείς πολλές φορές, κοιτάζοντας εκ πρώτης όψεως τα πράγματα, τον πειρασμό να πει ότι αποκλίνει μάλλον προς την ωριγένειο αντίληψη παρά προς την άλλη που σας περιέγραψα. Θεωρεί, ίσως, τα μυστήρια και τη θεία Ευχαριστία και τα λειτουργήματα αυτά της Εκκλησίας που έχουν σχέση με την Ευχαριστία, όπως τον επίσκοπο κλπ., ως προκαταρκτικά εν πάση περιπτώσει, σε σχέση με την πνευματική πατρότητα και υιότητα που δημιουργείται στο ασκητήριο, στο θεραπευτήριο του μοναστηριού. Αλλά πάλι επειδή, επαναλαμβάνω, δεν έχουν γίνει μελέτες κοιτάζοντας τον Άγιο Συμεών τον Νέο Θεολόγο έχω την εντύπωση ότι δεν είναι έτσι τα πράγματα. Θέλω να πω ότι πρέπει κάποτε να ξεκαθαριστεί αυτό.

Έχουμε έπειτα την περίπτωση του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά στην οποία ο κ. Σ. Γιαγκάζογλου περιμένω να μας διαφωτίσει πάνω σ' αυτό το θέμα, διότι και εκεί έχουμε τεράστια σύγχυση σήμερα. Ο Παλαμάς εμφανίζεται ως εκπρόσωπος μιας Εκκλησιολογίας στην οποία η θεία Ευχαριστία και τα μυστήρια και τα

λειτουργήματα αυτά φαίνονται να είναι μέσα προς σκοπό κι όχι ο σκοπός. Τουλάχιστον έτσι τον ερμηνεύουν και μας τον παρουσιάζουν τον Παλαμά πολλοί σήμερα, και πρέπει να δούμε κι εκεί τι γίνεται. Διότι από τον Παλαμά εξαρτάται πάρα πολύ η σημερινή μας Ορθοδοξία. Σήμερα ζούμε σε μια Παλαμική εποχή. Με την προβολή του Παλαμά από τους Ρώσους θεολόγους, αυτούς που μετανάστευσαν στο Παρίσι, κυρίως με τον Lossky, στην συνέχεια με τον Meyendorff και άλλους, ως του κατεξοχήν συμβόλου της Ορθοδοξίας εν συγκρίσει και αντιπαραθέσει προς τη Δύση, ο Παλαμάς έχει γίνει σημαία κι έχει πάρα πολύ επηρεάσει τη σύγχρονη Ορθοδοξία. Όλοι σήμερα λίγο πολύ αντλούμε την ταυτότητά μας ως ορθοδόξων από τις θέσεις του Παλαμά. Σ' αυτό συνετέλεσαν οι μελέτες που γράφθηκαν εν τω μεταξύ οι οποίες άρχισαν σαν μανιτάρια να ξεφυτρώνουν συνέχεια και στην Ελλάδα μετά τη δημοσίευση των έργων του Παλαμά από τον καθηγητή Χρήστου. Κάτω από την επίδραση, όμως, αυτού του υπέρμετρου ζήλου για τις παλαμικές σπουδές, των οποίων οι φορείς κατά κανόνα είναι μοναχοί ή φιλομόναχοι ή μοναχίζοντες ορθόδοξοι - γιατί έχουμε κι αυτό το είδος σήμερα - ερμηνεύτηκε ο Παλαμάς κατά έναν τρόπο που μπήκε στο περιθώριο η Εκκλησιολογία, η οποία, όπως είπα, θεωρεί την Θεία Ευχαριστία και τα λειτουργήματα ως το σκοπό της Εκκλησίας το είναι της Εκκλησίας βρίσκεται εκεί και όχι ως «μέσα» προς κάποιο σκοπό.

Θ' αφήσουμε τώρα την ιστορία της Εκκλησιολογίας για να κάνουμε μερικές κατόψεις εις βάθος των θεμάτων και προβλημάτων που αυτή η διπλή προσέγγιση δημιουργεί για την Εκκλησιολογία. Και θα ήθελα πρώτα ν' αρχίσουμε με την τοποθέτηση της Εκκλησιολογίας στα ευρύτερα πλαίσια της θεολογίας, για να δούμε πώς εκεί διαμορφώνεται. Βεβαίως, δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι αυτό που έκαναν οι σχολαστικοί στη Δύση κατά τον Μεσαίωνα και κατατεμάχισαν τη θεολογία σε αυτόνομα περίπου κεφάλαια, ένα εκ των οποίων είναι και η Εκκλησιολογία, είναι λανθασμένο και πολύ επικίνδυνο. Δεν μπορείς να μιλήσεις για Εκκλησιολογία χωρίς ν' αναφερθείς και στα υπόλοιπα κεφάλαια της θεολογίας. Διότι η Εκκλησία είναι μια πραγματικότητα που πηγάζει από την Αγία Τριάδα, πηγάζει από τον ίδιο το Θεό. Είναι αποτέλεσμα της βουλήσεως του Πατρός - μιας βουλήσεως η οποία είναι κοινή με τα άλλα δύο πρόσωπα της Αγίας Τριάδος - και πραγματώνεται μέσα από την οικονομία του Θεού η οποία οικονομία εμπεριέχει και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Επομένως δεν μπορεί να κάνει κανείς Εκκλησιολογία, χωρίς ν' αναφερθεί στον Τριαδικό Θεό.

Συνεπώς, γεννάται το ερώτημα: Ποια είναι η ιδιαίτερη συμβολή του κάθε προσώπου της Αγίας Τριάδος στην πραγμάτωση αυτού που ονομάζουμε Εκκλησία;

Σε πολύ γενικές γραμμές όλα στην οικονομία ξεκινούν από τον Πατέρα κι όλα επανέρχονται στον Πατέρα. Και η Εκκλησία, όπως σάς είπα και προηγουμένως, «εθελήθη» υπό του Πατρός. Ο θέλων στην Αγία Τριάδα, αυτός που ξεκινάει τα πάντα, είναι ο Πατήρ. Και ο Πατήρ θέλησε την Εκκλησία. Τι σημαίνει αυτό; Ο Πατήρ

θέλησε να ενώσει το κτιστό με το άκτιστο, να ενώσει τον κόσμο του με τον εαυτό Του. Και όχι να τον ενώσει απλώς και ως έτυχε, αλλά να τον ενώσει εν τω Υιώ Του τον Μονογενή. Αυτή είναι η ευδοκία του Πατρός. Ο Πατήρ ευδοκεί να έρθει ο κόσμος σε κοινωνία αιώνια, για να μπορέσει να ζήσει - διότι διαφορετικά η κτίση δεν θα μπορούσε να ζήσει μόνη της - να έρθει σε κοινωνία με τον ίδιο το Θεό και εν τω Υιώ Του. Επομένως, η πρωτοβουλία για την ύπαρξη της Εκκλησίας είναι του Πατρός.

Βεβαίως, ο Υιος και το Πνεύμα συνευδοκούν, αλλά δεν πρέπει, λέγοντας αυτό, να χάσουμε αυτή τη λεπτή διάκριση: άλλο είναι να συνευδοκείς κι άλλο είναι να έχεις την πρωτοβουλία της ευδοκίας. Είναι μια πολύ λεπτή, αλλά πολύ σοβαρή διάκριση μεταξύ των ρόλων - ας πούμε έτσι - των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Υπάρχει δηλαδή στην Αγία Τριάδα ως προς τη θέληση, ως προς την ευδοκία, μία κίνηση. Δεν υπάρχει στατικότητα στην Αγία Τριάδα ώστε συγχρόνως (με την έννοια της αιωνιότητας) να αναφύονται οι βουλήσεις των τριών προσώπων ή να ταυτίζονται χωρίς διάκριση. Ο Πατήρ ευδοκεί, ο Υιος και το Πνεύμα συνευδοκούν, δηλαδή λένε «ναι». Υπάρχει και ένα «ναι» μέσα στην Αγία Τριάδα, ένας διάλογος. Ο Υιος συγκατατίθεται - ας πούμε έτσι-, ευδοκεί και Αυτός, συνευδοκεί να είναι εκείνος «εν τω Οποίω» αυτή η ευδοκία του Πατρός για την ένωση του κτιστού με το άκτιστο θα πραγματοποιηθεί.

Ο ρόλος λοιπόν του Υιού πλέον, η ιδιαίτερη συμβολή Του είναι: πρώτον, να συγκατανεύσει εν ελευθερία στην ευδοκία του Πατρός, και δεύτερον, να αποτελέσει Αυτός την εστία, το κέντρο, πάνω στο οποίο θα πραγματοποιηθεί αυτή η ένωση του κτιστού με το άκτιστο. Μ' άλλα λόγια η ένωση του κτιστού με το άκτιστο δεν θα πραγματοποιηθεί με κέντρο τον Πατέρα, ούτε εν τω Πατρί. Δεν σώζεται η κτίση εν τω Πατρί. Η σωτηρία της κτίσεως, βέβαια, συνίσταται τελικά στην αναγωγή της στον Πατέρα, στην αναφορά της στον Πατέρα. Αλλά εν τω Υιώ.

Το Άγιο Πνεύμα έχει και αυτό μια ιδιαίτερη συμβολή: να καταστήσει δυνατή την ενσωμάτωση της κτίσεως στον Υιό, προσφέροντας με την παρουσία Του τη δυνατότητα στην κτίση να ανοίξει, ν' ανοιχτεί, ώστε να γίνει δυνατή η ενσωμάτωση στον Υιό. Διότι η κτίση δεν μπορεί μόνη της να κοινωνήσει με το Θεό λόγω του φυσικού της περιορισμού, κι όχι μόνο λόγω της πτώσεώς της η οποία δημιουργεί αντίδραση προς το Θεό κι εμποδίζει την ενσωμάτωση στον Υιό. Πρέπει να ξεπεράσει η κτίση τα όριά της, δεν μπορεί το πεπερασμένο να χωρέσει μέσα στο άπειρο, αν δεν ξεπεραστούν τα όριά του. Και το Άγιο Πνεύμα, συνεπώς, δεν είναι εκείνο «εν τω Οποίω» η κτίση ενώνεται, ούτε ο Πατήρ. Είναι μόνον ο Υιος. Γι' αυτό όλο αυτό το σχέδιο, όλη αυτή η «οικονομία» όπως την ονομάζουμε, πραγματώνεται εν τω Υιώ, και είναι οικονομία του Υιού, του Χριστού. Βεβαίως ο Υιος δεν ενεργεί χωρίς την παρουσία του Πατρός και του Αγίου Πνεύματος. Αλλά δεν μπορούμε να κάνουμε σύγχυση των ρόλων του καθενός προσώπου.

Η Εκκλησία εντάσσεται μέσα σ' αυτό το Τριαδικό πλάνο, κατά το οποίο ο Πατήρ ευδοκεί, ο Υιός είναι αυτός που προσφέρει τον εαυτό του για να ενσωματωθεί κτίση και να έρθει σε σχέση με το Θεό Πατέρα, και το Πνεύμα είναι αυτό που ελευθερώνει την κτίση από τα όρια, τους περιορισμούς του κτιστού.

Μέσα στην Εκκλησία, λοιπόν, συμβαίνουν όλα αυτά, αλλά συμβαίνουν με κέντρο τον Υιό. Γι' αυτό και η Εκκλησία περιγράφεται ως σώμα του Χριστού. Ποτέ ως σώμα του Πατρός ή του Αγίου Πνεύματος. Από αυτό φαίνεται ότι υπάρχουν διαφορές. Δεν πρέπει, επειδή συνεργάζονται τα τρία πρόσωπα, να παραλείψουμε να πούμε τι σημασία έχει ποιος κάνει τι. Έχει μεγάλη σημασία ο ρόλος του καθενός. Η οικονομία, η ευδοκία του Πατρός είναι να ενσωματωθεί η κτίση εν τω Υιώ. Αυτή η ενσωμάτωση της κτίσεως εν τω Υιώ και η ένωσή της με το Θεό, η αναφορά της στον Πατέρα, είναι ο τελικός στόχος της δημιουργίας. Είναι η ευδοκία του Πατρός, η οποία υπήρχε από την αρχή της Δημιουργίας ως ο τελικός της προορισμός και γι' αυτό η Εκκλησία, ως αυτή η ενσωμάτωση εν τω Υιώ, θα γινόταν οπωσδήποτε πραγματικότητα. Ο σκοπός της Δημιουργίας είναι η Εκκλησία. Ήθελε, δηλαδή, ο Πατήρ δημιουργώντας τον κόσμο να τον μεταβάλλει σε Εκκλησία. Για να γίνει όμως αυτή η ενσωμάτωση της κτίσεως στον Υιό και να πραγματοποιηθεί η Εκκλησία θα έπρεπε να εξασφαλιστεί η ελεύθερη συγκατάθεση του ανθρώπου. Διότι ο άνθρωπος είναι αυτός που εκ μέρους της φύσεως, ως το μόνο ελεύθερο ον μέσα στη Δημιουργία, την υλική Δημιουργία, θα χρησιμοποιούνταν για να μπορέσει να αναφερθεί η κτίση στο Θεό. Αλλά ο άνθρωπος συγκεφαλαιώνοντας την κτίση, αντί να αναφερθεί τελικά στον Θεό, θέλησε να αναφερθεί στον εαυτό του, θεοποίησε δηλαδή τον εαυτό του. Για το λόγο αυτό όλο το σχέδιο του Θεού για μετατροπή του κόσμου σε Εκκλησία προσέκρουσε στην άρνηση του ανθρώπου και, όπως λέει ο Άγιος Μάξιμος, έπρεπε πλέον ο Θεός να σκεφθεί άλλον τρόπο για να σώσει τον κόσμο και να τον ενώσει μαζί του. Ο τρόπος αυτός είναι η ενσάρκωση του Υιού μέσα στην πεπτωκυία κτίση, πράγμα που σημαίνει ότι έπρεπε ο Υιός πλέον, και ο άνθρωπος γενικά και η κτίση όλη να περάσουν από την εμπειρία του θανάτου, για να φθάσουν στην ένωση, δηλαδή έπρεπε να μεσολαβήσει ο Σταυρός. Γι' αυτό και η Εκκλησία, πλέον, δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί χωρίς να περάσει από τον Σταυρό του Γολγοθά.

Παίρνει λοιπόν η Εκκλησία μια νέα μορφή εν σχέση μ' εκείνη που ο Θεός αρχικά είχε προβλέψει και επιθυμήσει. Αλλά εδώ τώρα υπάρχει μια λεπτή αλλά πολύ σημαντική παρατήρηση. Παρά το ότι η Εκκλησία όπως και η Οικονομία, πήρε ένα δρόμο που περνάει από το Σταυρό, το τέρμα αυτού του δρόμου παραμένει το ίδιο με εκείνο που ήταν στην αρχή, δηλαδή η ένωση του κτιστού με τον άκτιστο Θεό. Επομένως, η Εκκλησία είναι μια πραγματικότητα που περνάει από το Σταυρό και παίρνει πάνω της περνώντας όλα τα χαρακτηριστικά του Σταυρού, αλλά με σκοπό και προορισμό να μη σταματήσει εκεί. Αυτά τα χαρακτηριστικά του Σταυρού πρέπει να τα μετατρέψει σε χαρακτηριστικά της εσχολογικής καταστάσεως.

Εδώ αρχίζουν οι εκκλησιολόγοι να συναντούν δυσχέρειες. Διότι το πέρασμα της Εκκλησίας από το Σταυρό της αφήνει τα σημάδια του Σταυρού που είναι πλήγματα που επιφέρει το κακό και η Ιστορία στο Σώμα του Χριστού. Συνεπώς, υπάρχουν πολλοί που σταματούν εκεί και λένε: «αυτή είναι η ταυτότητα της Εκκλησίας». Ένα σώμα, η ενσωματωμένη κτίση στον Υιό, που όμως είναι τραυματισμένη από το κακό, όπως είναι ο Σταυρός. Σ' αυτή τη γραμμή τείνουν να τοποθετηθούν οι δυτικοί κυρίως θεολόγοι, διότι έχουν την τάση να ξεκινούν από την Ιστορία και να σταματούν θα έλεγε κανείς με οντολογική διάθεση πάνω στο κακό, να δίνουν στο κακό μια τελική οντολογική σφραγίδα. Γι' αυτό και όλη η μουσική, η λογοτεχνία, η θεολογία της Δύσεως ενέχουν μια ενασχόληση με τα προβλήματα που δημιουργεί το κακό μέσα στον κόσμο και δεν προχωρούν πέρα της Βασιλείας του Θεού από αυτό. Έτσι μπορεί εδώ να δημιουργηθεί μια Εκκλησιολογία, όπως και δημιουργείται πραγματικά, που έχει ως κέντρο το Σταυρό, το Γολγοθά. Τα χαρακτηριστικά, επομένως, αυτής της Εκκλησιολογίας είναι η έννοια της Εκκλησίας ως του σώματος εκείνου που μέσα στην Ιστορία θυσιάζεται, πάσχει και διακονεί τον κόσμο. Είναι μια πολύ ελκυστική Εκκλησιολογία που απευθύνεται πολύ στο συναίσθημα του ανθρώπου, αλλά μια Εκκλησιολογία που εγκλωβίζει υπερβολικά την Εκκλησία μέσα στον κόσμο. Προεξέχουσα, πλέον, θέση παίρνει μέσα στην Εκκλησιολογία αυτή η δράση της Εκκλησίας μέσα στον κόσμο. Τι θα κάνει η Εκκλησία μπροστά στην απειλή του κακού, μπροστά στα προβλήματα του κόσμου, μπροστά στον πόνο του ανθρώπου; Πώς θα τον απαλύνει; Πώς θα διακονήσει τον άνθρωπο, για να τον κάνει να μην πονάει πολύ;

Δεν έχετε παρά να δείτε τις Εκκλησίες της Δύσεως, πως με τον έναν ή τον άλλο τρόπο ασχολούνται με αυτά κυρίως τα προβλήματα. Γι' αυτό θα ασχοληθούν ακόμη και με πολιτικά προβλήματα, κοινωνικά προβλήματα με μια ποιμαντική που προσπαθεί να ανακουφίσει τον πόνο, να βοηθήσει τους πεινασμένους, τους αρρώστους. Έτσι, η Εκκλησία αποκτά ένα κατ' εξοχήν ηθικό χαρακτήρα. Και υπάρχει σ' αυτή την περίπτωση η διάθεση να αντλήσουμε την ταυτότητα, το Είναι της Εκκλησίας από αυτή τη δράση της μέσα στον κόσμο. Εκεί πλέον, ο Υιός σαφώς είναι ο Σταυρωμένος Υιός.

Υπάρχει ακόμη η τάση, επειδή αυτό θεωρείται το πιο σημαντικό στοιχείο της Οικονομίας, να μεταφέρεται το γεγονός του Σταυρού και στην αιώνια Τριαδική ζωή του Θεού. Έχουμε τέτοιες τάσεις σήμερα, για παράδειγμα στον J. Moltmann και σ' άλλους δυτικούς θεολόγους, η οικονομία, ο Σταυρός ακόμα και ο πόνος του Σταυρού να μεταφέρεται στην αιώνια ζωή του Θεού. Την ίδια τάση συναντούμε και σε ορισμένους Ρώσους, Σλάβους κυρίως, ορθοδόξους θεολόγους, οι οποίοι έχουν έναν ανεπτυγμένο συναισθηματισμό. Η σλαβική ψυχή είναι περισσότερο συναισθηματική, παρά λογική. Αυτοί βλέπουν λίγο πολύ το Θεό, την αιώνια ύπαρξη της Αγίας Τριάδος δεμένη πολύ με το μυστήριο του πόνου και του Σταυρού. Αλλά στην Ορθοδοξία αυτό είναι μόνο μια τάση που δεν την αφήνει να αναπτυχθεί και να

εδραιωθεί η λειτουργική και ευχαριστιακή εμπειρία της Εκκλησίας, που στην Ορθοδοξία ξεπερνάει την εμπειρία του Σταυρού και μας οδηγεί πιο πέρα. Γι' αυτό, για τη δυτική Εκκλησιολογία τα μυστήρια και κυρίως η θεώρηση της Ευχαριστίας δεν είναι στην ουσία τίποτε άλλο παρά μια συνέχιση και επανάληψη του Γολγοθά μια διαρκής παρουσία του.

Ο Σταυρός είναι στημένος μέσα στο κέντρο της Ευχαριστίας, όπως είναι και σε πολλούς ορθοδόξους ναούς σήμερα, κάτι που δεν υπήρχε άλλοτε. Αλλά αυτό συμβαίνει στη Δύση. Στην Ανατολή δεν μπορεί κανείς να σταματήσει εύκολα στο Σταυρό, γιατί η Ευχαριστία είναι έτσι διαμορφωμένη, ώστε μας οδηγεί στην υπέρβαση του Σταυρού. Μας φέρνει η Ευχαριστία μπροστά μας όχι τον Γολγοθά, αλλά την Βασιλεία του Θεού. Φέρνει μπροστά μας την κοινωνία των Αγίων, τη λάμψη, το φως, την λαμπρότητα των εσχάτων, με την εικονογραφία, την αμφίεση, τα λόγια, την ψαλμωδία, με όλα αυτά που περιέβαλε τη θεία Ευχαριστία η Ορθόδοξη Παράδοση. Όλα αυτά δείχνουν προς μια υπέρβαση του Γολγοθά. Και γι' αυτό το λόγο, η δική μας εκκλησιολογία επανέρχεται σ' αυτήν την αρχική ευδοκία του Πατρός να ενώσει το κτιστό με το άκτιστο ως τελικό σκοπό της Δημιουργίας και της Οικονομίας.

Πάλι, λοιπόν, επιστρέφουμε στις δύο αυτές γραμμές, που εμφανίστηκαν στην ιστορία της Εκκλησίας. Εάν ο τελικός σκοπός της Εκκλησίας, και επομένως η τελική της ταυτότητα, βρίσκεται στην πραγμάτωση και πρόγευση της Βασιλείας του Θεού, τότε η άσκηση που είναι η συμμετοχή στον πόνο και στον Σταυρό παύει να είναι ο τελικός και ο ύψιστος σκοπός της Εκκλησίας. Το ασκητήριο, βεβαίως, είναι μέρος της Εκκλησίας. Ο μοναχός που φέρνει επάνω του εμφανή τα ίχνη της μετοχής στο Σταυρό του Χριστού είναι μέσα στην Εκκλησία. Αλλά, όταν αυτός ο μοναχός ή κάποιος άλλος, (να το παραστήσω μ' αυτόν τον δραματικό τρόπο), φορέσει τα χρυσοποίκιλτα άμφια του Πρωτάτου - δεν ξέρω αν πήγατε να δείτε τι άμφια έχουν, περίτεχνα και λαμπρότερα από τα δικά μας, τα έχουν για την ώρα της Ευχαριστίας - όταν τα φορέσει αυτά λοιπόν ο μοναχός, τότε πραγματώνεται η Ευχαριστία, η Βασιλεία του Θεού. Είναι η υπέρβαση του Σταυρού με το φως της αναστάσεως που συνιστά το Είναι της Εκκλησίας. Συνεπώς, δεν είναι δυνατόν χωρίς τον Σταυρό να φτάσουμε στην Ανάσταση. Αυτό το λέμε και το ξαναλέμε όλοι, αλλά πάρα πολλοί το ξεχνάμε και τείνουμε να μιλήσουμε για Εκκλησία χωρίς την αναστάσιμη εμπειρία της υπερβάσεως του Σταυρού, χωρίς την εμπειρία της υπερβάσεως του Σταυρού, χωρίς την εμπειρία της καινής κτίσεως, η οποία λάμπει γεμάτη φως.

Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι η καινή κτίση και η εμπειρία της Εκκλησίας μπορούν να βρεθούν μόνο στο πρόσωπο ενός μοναχού που λάμπει από αγιότητα. Βεβαίως βρίσκεται και εκεί, αλλά αυτό δεν είναι η Εκκλησία. Η Εκκλησία είναι που πρέπει να εικονίζει την μεταμόρφωση του κόσμου ολοκλήρου. Την μεταμόρφωση του υλικού κόσμου και της ανθρώπινης κοινωνίας και κοινότητας. Επομένως, μόνο

όταν έχουμε κοινότητα έχουμε Εκκλησία. Και γι' αυτό χρειάζεται και ο μοναχός που λάμπει το πρόσωπό του από αγιότητα να είναι μέτοχος αυτής της κοινότητας των εσχάτων που είναι η ευχαριστιακή κοινότητα, για να εκκλησιοποιηθεί.

Καταλήγουμε, συνεπώς, στο συμπέρασμα ότι η ευδοκία του Πατρός είναι να γίνει ο κόσμος όλος, ακόμα και ο υλικός, Εκκλησία, εν τω Υιώ, ως σώμα του Υιού όχι μονάχα οι άνθρωποι, ούτε ορισμένοι άνθρωποι και ότι λόγω της πτώσεως του ανθρώπου αυτή η ενσωμάτωση του κόσμου με τον Υιό περνάει από τον Σταυρό αλλά δεν σταματάει στον Σταυρό. Περνάει από το ασκητήριο, από αυτή την βαθειά και συγκλονιστική εμπειρία του κακού που βιώνει ο ασκητής που παλεύει με το διάβολο (αυτός είναι ο ασκητής και όχι οι ρεμβάζοντες μοναχοί) σαν τον Άγιο Αντώνιο, και που μετέχει στο Σταυρό και στο πέρασμα της ευδοκίας του Πατρός, στο πέρασμα από την στενή πύλη και την στενή οδό της εμπειρίας του κακού. Αλλά ο προορισμός του είναι να βγει από αυτή τη στενή πύλη και να εισέλθει στη Βασιλεία των εσχάτων. Και η Εκκλησία προχωρεί μέχρι εκεί, δεν σταματάει στο Σταυρό και στην στενή πύλη. Στη Βασιλεία ολοκληρώνεται και πραγματώνεται. Επομένως, οι δυτικοί στην Εκκλησιολογία τους έχουν αυτή την μεγάλη αδυναμία να επικεντρώνονται στην Ιστορία, στον Γολγοθά, και να επικεντρώνουν και την Εκκλησία εκεί πάνω. Και αυτό στην Ορθόδοξη Παράδοση και Εκκλησιολογία μεταφράζεται σαν μία τάση να θεωρηθεί η πάλη με το κακό, το Σατανά, που ζει κυρίως ο Μοναχισμός, ως το απώτατο στοιχείο, το οποίο κατ' εξοχήν εκφράζει την Εκκλησία.

Είναι επομένως μια μορφή δυτικής επιδράσεως στην Ορθόδοξη Εκκλησιολογία, όπου υπάρχει αυτή η τάση. Το ότι το επισημαίνω αυτό δεν θα μου το συγχωρήσουν ορισμένοι. Αντίθετα, όπως σάς είπα, η υγιής Ορθόδοξη Εκκλησιολογία είναι αυτή που οδηγεί τον μοναχό και τον κοσμικό που παλεύει με το κακό, στη γεύση, στην πρόγευση της βασιλείας του Θεού μέσα στην θεία Ευχαριστία, στην εμπειρία του φωτός, στην εμπειρία εκείνη όπου μια κοινότητα ανθρώπων εικονίζει τον κόσμο του μέλλοντος, τον κόσμο της μελλούσης κοινωνίας και τον κόσμο της μελλούσης υλικής κτίσεως που έχει ξεπεράσει την φθορά. Αυτό έχει συνέπειες ως προς την αντίληψη που έχουμε για την πνευματική ζωή, για την οργάνωση της Εκκλησίας, για τα Μυστήρια και οποιαδήποτε συγκεκριμένη πλευρά της Εκκλησιολογίας.

Δ. Εικονική Οντολογία

Στο προηγούμενο μάθημα τονίσαμε ότι η Εκκλησία είναι ριζωμένη μέσα στη ζωή, την ύπαρξη, θα έλεγε κανείς, της Αγίας Τριάδος, διότι ο Θεός δημιουργώντας τον κόσμο είχε ως βουλή, ως σκοπό και ως τέλος την κοινωνία του κόσμου με την ζωή του Θεού, του Τριαδικού Θεού. Συνεπώς έχουμε μια Εκκλησιολογία η οποία δεν εξαντλείται στην περίοδο της οικονομίας, δηλαδή δεν εξαντλείται μόνο στον ενδιάμεσο χρόνο μεταξύ Δημιουργίας και εσχάτων, αλλά έχει καταβολές και προορισμό αιώνιο. Αυτό είναι πολύ σημαντικό να το έχουμε υπόψη μας, διότι

υπάρχει και μια Εκκλησιολογία κυρίως στη Δύση, αλλά και μερικοί ορθόδοξοι την έχουν ασπαστεί, που βλέπει την Εκκλησία ως συνδεδεμένη με την περίοδο αυτή μεταξύ Δημιουργίας και Βασιλείας του Θεού, οπότε η Βασιλεία του Θεού κατά κάποιο τρόπο εκτοπίζει πλέον την Εκκλησία και δεν μπορούμε να μιλούμε περί Εκκλησίας στα Έσχατα και στη Βασιλεία του Θεού. Αυτό είναι λάθος. Η Βασιλεία του Θεού και η Εκκλησία ταυτίζονται, διότι ο σκοπός, επαναλαμβάνω, της δημιουργίας του κόσμου στη βουλή του Θεού, είναι να μεταβληθεί όλος σε Εκκλησία. Συνεπώς, η Εκκλησιολογία δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο μελέτης χωρίς να αναφερθούμε και σ' αυτή την ίδια τη ζωή, την ύπαρξη της Αγίας Τριάδος και στα Έσχατα, στη Βασιλεία του Θεού.

Η Αγία Τριάδα συνδέεται με την Εκκλησία με τον εξής τρόπο: ο Πατήρ είναι Εκείνος, ο οποίος ευδοκεί, ο οποίος θέλει την όλη οικονομία (δηλαδή το να δημιουργηθεί ο κόσμος και να ενωθεί τελικά μαζί με το Θεό σε μια αιώνια κοινωνία), είναι ο θέλων, ο εξ' ου τα πάντα, ενώ ο Υιός είναι εκείνος ο οποίος αναλαμβάνει να πραγματοποιήσει ο ίδιος, να ενσαρκώσει αυτή την ένωση του κτιστού με το άκτιστο, και το Άγιο Πνεύμα είναι το πρόσωπο της Αγίας Τριάδος το οποίο ενεργεί κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να ξεπεραστούν τα όρια του κτιστού με το άκτιστο. Είναι το Πνεύμα της κοινωνίας, το Πνεύμα της δυνάμεως και της ζωής, το οποίο καταρρίπτει τα όρια που χωρίζουν όλα τα όντα μεταξύ τους αλλά ακόμη οδηγεί στην υπέρβαση του φύσει ακοινωνήτου μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Το κτιστό και το άκτιστο είναι δύο φύσεις που δεν μπορούν κατά κανένα τρόπο μεταξύ τους να ταυτιστούν. Αλλά εν Αγίω Πνεύματι είναι δυνατή η ένωση αυτών των δύο φύσεων. Συνεπώς το Άγιο Πνεύμα είναι αυτό που κάνει την ένωση κτιστού και ακτίστου δυνατή στο πρόσωπο του Υιού. Όλα λοιπόν, και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος ενεργούν, είναι παρόντα, το καθένα με τον δικό Του τρόπο στο μυστήριο της Εκκλησίας. Η Εκκλησία έτσι είναι ένα γεγονός, μια πραγματικότητα, στην οποία εμπλέκονται και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Επειδή, όμως, ο Υιός είναι Εκείνος, ο οποίος αναλαμβάνει επάνω Του την ένωση κτιστού και ακτίστου με την κένωση και τη σάρκωσή Του, γι' αυτό η Εκκλησία είναι σώμα του Χριστού, του Υιού, και όχι σώμα του Πατρός ή σώμα του Αγίου Πνεύματος.

Ως προς την τελική έκβαση της οικονομίας, τα Έσχατα, η Εκκλησία ταυτίζεται πλήρως με τη Βασιλεία του Θεού, είναι το σώμα του Χριστού, στο οποίο ανακεφαλαιώνονται, ενώνονται τα πάντα, όσα ζήσουν, επιζήσουν αιώνια. Η Βασιλεία του Θεού είναι ακριβώς αυτή η ανακεφαλαίωση, η ένωση των πάντων εν Χριστώ οπότε ο Χριστός γίνεται «ο εν πάσι τα πάντα πρωτεύων». Γίνεται δηλαδή ο Χριστός η κεφαλή αυτού του σώματος μέσα στο οποίο ενώνονται τα πάντα και κοινωνούν εν Αγίω Πνεύματι με τη ζωή της Αγίας Τριάδος, με την ύπαρξη της Αγίας Τριάδος σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μπορούν να ζουν αιώνια και εν μακαριότητα.

Αυτή η πραγματικότητα των Εσχάτων που συμπίπτει με την ίδια τη Βασιλεία του Θεού εικονίζεται μέσα στην ιστορία σ' αυτό που ονομάζουμε Εκκλησία. Πρέπει να σταθούμε στη λέξη «εικονίζεται», διότι αν πούμε ότι «ταυτίζεται» πλήρως έχουμε πολλά προβλήματα ν' αντιμετωπίσουμε.

Είναι σαφές πρώτον ότι η Εκκλησία δεν ταυτίζεται με τη Βασιλεία του Θεού στη σημερινή της μορφή. Αυτό οφείλεται στο ότι έχουμε ακόμη μέσα στην ιστορία την ύπαρξη και την δράση και την ενέργεια του κακού σε τέτοιο βαθμό, ώστε τα μέλη της Εκκλησίας και ο κόσμος ολόκληρος να βρίσκονται ακόμη σε μια κατάσταση πάλης με το κακό, και αυτή η κατάσταση της πάλης με το κακό είναι και για την Εκκλησία το χαρακτηριστικό της. Δηλαδή, η Εκκλησία δεν αποτελείται μόνο από μέλη τα οποία έχουν υπερνικήσει το κακό. Η Εκκλησία αποτελείται από αγωνιζομένους εναντίον του κακού. Συνεπώς αποτελείται και από αμαρτωλούς. Είναι μια κοινωνία αμαρτωλών και αγίων (και αγίων όταν λέμε, όχι ακόμη στην εσχατολογική τους κατάσταση σε ό,τι αφορά στην πραγματικότητα της Εκκλησίας, την ένωσή τους, τη σχέση τους δηλαδή με τα υπόλοιπα μέλη της Εκκλησίας). Μπορεί και ασφαλώς συμβαίνει να υπάρχουν άγιοι οι οποίοι στη σχέση τους με το Θεό -εδώ υπάρχουν λεπτές διακρίσεις- έχουν ήδη κριθεί ως εσχατολογικά άγιοι, αλλά στη σχέση τους με το υπόλοιπο σώμα της Εκκλησίας δεν διατελούν αυτοί οι άγιοι στην κατάσταση εκείνη που εμπεριέχει η Βασιλεία του Θεού στην εσχατολογική της μορφή. Υπάρχουν δηλαδή ακόμη εμπόδια στην πλήρη ένωση των αγίων με το υπόλοιπο σώμα της Εκκλησίας, και το κυριώτερο εμπόδιο είναι φυσικά ο «έσχατος εχθρός», όπως τον ονομάζει ο Απ. Παύλος, δηλαδή ο θάνατος, ο οποίος με το να υπάρχει εμποδίζει την πλήρη ένωση των μελών της Εκκλησίας με τους αγίους όλους.

Είτε δεχθούμε ότι υπάρχουν άγιοι, και υπάρχουν άγιοι οι οποίοι εκρίθησαν εσχατολογικά ήδη και είναι αυτοί τους οποίους καλούμε κατά κυριολεξία αγίους μέσα στην Εκκλησία, είτε, λοιπόν, δούμε την Εκκλησία από την πλευρά των αγίων αυτών που έχουν κριθεί, επαναλαμβάνω, εσχατολογικά ως άγιοι, είτε τη δούμε από τη μεριά των αμαρτωλών που είναι μέλη της Εκκλησίας, και στις δύο περιπτώσεις έχουμε το εξής πρόβλημα: ότι η πραγματικότητα που ονομάζουμε «Εκκλησία» δεν ταυτίζεται απόλυτα με την πραγματικότητα που ονομάζουμε Βασιλεία του Θεού σήμερα μέσα στην ιστορία, εδώ και τώρα. Γι' αυτό χρησιμοποιούμε τον όρο της Εικόνας: εικονίζεται η Βασιλεία του Θεού, εικονίζονται τα Έσχατα μέσα στην Εκκλησία. Αυτή η εικονική, η εσχατολογική οντολογία είναι κλειδί στην Εκκλησιολογία. Διότι χωρίς αυτή δεν μπορούμε να μιλούμε για την Εκκλησία χωρίς παράδοξα τα οποία μπορούν να εκληφθούν και ως παράλογα.

Π.χ. το παράδοξο της αγιότητας της Εκκλησίας, η οποία λέμε είναι αγία φύσει, ενώ από την άλλη μεριά έχουμε την πραγματικότητα των αμαρτωλών μελών της Εκκλησίας. Θα είναι μεγάλο λάθος να πούμε ότι η Εκκλησία αποτελείται μόνον από

τους αγίους και πολλές φορές διαβλέπει κανείς μια τέτοια τάση σε νεότερους ορθοδόξους θεολόγους. Δεν είναι η Εκκλησία μόνον οι άγιοι. Θα ήταν μεγάλο λάθος αυτό. Η Εκκλησία αποτελείται και από τους αμαρτωλούς. Αλλά τότε πώς μπορούμε να λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία; Δεν μπορούμε το παράδοξο αυτό να το κατανοήσουμε, να το χρησιμοποιήσουμε στην Εκκλησιολογία, χωρίς να εισαγάγουμε αυτό που ονόμασα εικονολογική οντολογία, δηλαδή να πούμε ότι η πραγματικότητα της Εκκλησίας όπως υπάρχει στην ιστορία τώρα είναι εικόνα των Εσχάτων και όχι τα Έσχατα. Αλλά εδώ χρειάζεται μια επεξήγηση: η εικόνα μπορεί να εκληφθεί συμβολικά χωρίς δηλαδή να έχει σχέση οντολογική με το εικονιζόμενο. Ή να έχει σχέση μόνο με τη μορφή του συνειρμού της φαντασίας. Π.χ. μια φωτογραφία ενός ανθρώπου τι σχέση μπορεί να έχει με τον ίδιο τον άνθρωπο; Η σχέση που έχει είναι εξαρτημένη απ' αυτό που ονόμασα προ ολίγου συνειρμό της φαντασίας, επειδή υπάρχουν στοιχεία, τα οποία υπενθυμίζουν τον άνθρωπο αυτόν. Γι' αυτό λέμε ότι αυτός που βλέπουμε στη φωτογραφία είναι αυτός ο άνθρωπος. Αλλά η πραγματικότητα αυτού του ανθρώπου και η πραγματικότητα της φωτογραφίας δεν έχουν καμία σχέση οντολογική. Η φωτογραφία δεν μετέχει οντολογικά του πρωτότυπου παρά μόνο στο βαθμό που υπεισέρχεται η φαντασία και δημιουργεί τους συνειρμούς που συνδέουν στη σκέψη του ανθρώπου, τη φωτογραφία με το πρωτότυπο. Αυτή δεν είναι η έννοια της εικόνας.

Άλλο είναι εικόνα, άλλο είναι φωτογραφία. Η εικόνα μετέχει του πρωτότυπου οντολογικά. Δηλαδή, αν πάρουμε τη φωτογραφία ενός ανθρώπου και την κακομεταχειριστούμε, άμα τη σκίσουμε ή την κακοποιήσουμε, το πρωτότυπο δεν θα υποστεί τίποτα, δεν θα έχει καμία σχέση η πράξη μας αυτή με το πρωτότυπο. Η εικόνα δεν είναι το ίδιο πράγμα. Εάν κακομεταχειριστούμε την εικόνα, κακομεταχειριζόμαστε το πρωτότυπο. Ή και αντιθέτως. Εάν τιμήσουμε την εικόνα, τιμούμε το πρωτότυπο. Αυτή είναι και η έννοια των λόγων του Μ. Βασιλείου, οι οποίοι χρησιμοποιήθηκαν, όπως γνωρίζετε ασφαλώς, και από τους υπερασπιστές των εικόνων την εποχή της Εικονομαχίας, η περίφημη φράση ότι στις εικόνες η τιμή «επί το πρωτότυπον διαβαίνει». Συνήθως χρησιμοποιούμε αυτή τη φράση του Βασιλείου για να τονίσουμε τη διάκριση μεταξύ εικόνας και πρωτότυπου. Αλλά η φράση αυτή έχει και τα δυο στοιχεία. Προσέξτε πόσο προσεκτικά διατυπωμένες είναι οι φράσεις αυτές, θα έλεγε κανείς θεόπνευστα διατυπωμένες! Η τιμή της εικόνας επί το πρωτότυπον διαβαίνει. Μια αλήθεια που περιέχεται εδώ είναι ότι υπάρχει διάκριση και δεν υπάρχει ταύτιση. Η άλλη αλήθεια όμως, αν βάλετε τον τόνο στο «διαβαίνει», είναι ότι η τιμή διαβαίνει επί το πρωτότυπο, δεν μένει στο αντίγραφο. Δηλαδή, έχουμε μια κοινωνία στην εικόνα, στην πραγματικότητα της εικόνας μεταξύ του εικονιζόμενου και της εικόνας. Αυτή είναι η οντολογία της εικόνας, η εικονική οντολογία. Είναι η αλήθεια των πραγμάτων, η οποία όμως μας παρουσιάζεται, μας προσφέρεται με μία μορφή και με μέσα τέτοια, τα οποία δεν είναι τα μέσα και η μορφή και ο τρόπος, με τον οποίο το πρωτότυπο υπάρχει ή θα

υπάρχει στην πραγματική του υπόσταση. Όταν ο άγ. Μάξιμος κάνει αυτήν την σπουδαία διάκριση μεταξύ εικόνας και αλήθειας, τη γνωστή αυτή διάκριση μεταξύ σκιάς, εικόνας και αλήθειας, (Εβραίους 1/10: 1), και λέγει ότι τα της Παλαιάς Διαθήκης είναι η σκιά, τα της Καινής Διαθήκης είναι η εικόνα και τα του μέλλοντος, δηλαδή τα της Βασιλείας του Θεού, είναι η αλήθεια, θέλει ακριβώς να τονίσει αυτή την οντολογία της εικόνας. Η Καινή Διαθήκη δεν είναι μια φωτογραφία της αλήθειας, μια φωτογραφία των εσχάτων: είναι μια εικόνα των εσχάτων. Μετέχει, έχει την πραγματικότητα των εσχάτων «εν οστρακίνοις σκεύεσι», όπως λέει ο Παύλος, σε μια μορφή υλική και ιστορική. Αλλά, αυτό ενώ επιτρέπει, από τη μια μεριά, να γίνει διάκριση μεταξύ της εικόνας και της αλήθειας και έτσι στην Εκκλησιολογία να μας επιτρέψει να μιλήσουμε ακόμη για την ύπαρξη των αγίων, οι οποίοι είναι αμαρτωλοί ή ζουν σε κατάσταση αγώνα κατά του κακού, ενώ συμβαίνει αυτό από τη μια μεριά, από την άλλη υπάρχει αυτή η μετοχή στην αλήθεια, στην πραγματικότητα της αλήθειας και συνεπώς μπορούμε να πούμε ότι η ταυτότητα της εικόνας, το είναι το αληθινό της εικόνας, βρίσκεται στο εικονιζόμενο πρόσωπο, στην εικονιζόμενη αλήθεια. Γι' αυτό μπορούμε να πούμε για την Εκκλησία, και πρέπει να πούμε, ότι η ταυτότητα της Εκκλησίας είναι η εσχατολογική της κατάσταση. Μ' άλλα λόγια, η Εκκλησία είναι όχι αυτό που είναι αλλά αυτό που θα είναι στα έσχατα. Αυτό είναι το μυστήριο της Εκκλησίας. Η Εκκλησία είναι μυστήριο γι' αυτό το λόγο: γιατί μας προσφέρει την ταυτότητά της, την αλήθειά της, μέσα στο οστράκινο σκεύος αυτό της ιστορίας, στο οποίο φαίνεται η αδυναμία της, φαίνονται οι συγκρούσεις με το κακό και με την αμαρτία. Παρά ταύτα μέσα σ' αυτό το οστράκινο σκεύος κρύβεται ο θησαυρός της αλήθειας που είναι η πραγματική ταυτότητα της Εκκλησίας.

Έτσι δεν μπορούμε να κάνουμε Εκκλησιολογία χωρίς μυστηριολογία. Δεν είναι δυνατόν να πούμε τι είναι Εκκλησία, αν δεν κοιτάξουμε στα μυστήρια της Εκκλησίας, δηλαδή σ' αυτά που εικονίζουν την αλήθεια της Εκκλησίας μέσα στην ιστορική πραγματικότητα. Καταλαβαίνετε γιατί ο Νικόλαος Καβάσιλας είπε αυτή την κλασική φράση, ότι η Εκκλησία «σημαίνεται εν τοις μυστηρίοις» (P.G 150, 452 CD), δηλαδή εκεί μονάχα μπορούμε να βρούμε τον ορισμό της Εκκλησίας. Στους Πατέρες, αν ψάξετε δεν θα βρείτε ορισμό της Εκκλησίας, δεν υπάρχει, δεν μπορεί να δοθεί ορισμός. Ο Σχολαστικισμός προσπάθησε να δώσει ορισμό της Εκκλησίας, έδωσε διάφορους ορισμούς τους οποίους αντιγράψαμε και επαναλαμβάνουμε κι εμείς στις Δογματικές μας, όπως κάνουμε σχεδόν σε όλα τα θέματα. Δεν μπορεί να δοθεί ορισμός της Εκκλησίας σαν να είναι μια πραγματικότητα καθαυτή. Η Εκκλησία αποκαλύπτεται, φανερώνεται και πραγματώνεται μέσα σ' αυτές τις εικόνες της Βασιλείας του Θεού που είναι τα μυστήρια. Και γι' αυτό είναι μυστήριο και η ίδια και γι' αυτό «εν τοις μυστηρίοις» και μόνον σημαίνεται.

Είναι, λοιπόν, ανάγκη στην Εκκλησιολογία να αρχίσουμε από τα μυστήρια, όχι να τα θεωρήσουμε σαν ένα κεφάλαιο της Εκκλησιολογίας. Πρέπει να αρχίσουμε με τα

μυστήρια, διότι εκεί είναι η πραγματικότητα, η βιούμενη πραγματικότητα της Εκκλησίας. Και τα μυστήρια ακριβώς έχουν αυτό το χαρακτήρα που σας είπα: είναι εικόνες της πραγματικότητας, εικόνες της αλήθειας των εσχάτων όχι με την έννοια της φωτογραφίας, αλλά με την έννοια της εικόνας, δηλαδή της φανέρωσης της πραγματικής και αληθινής ταυτότητας των όντων κάτω από μορφές ιστορικές και υλικές του παρόντος. Όταν το μέλλον εικονιστεί με υλικά του παρόντος τότε έχουμε εικόνα. Αλλά η πραγματικότητα, η ταυτότητα της εικόνας είναι η μελλοντική κατάσταση και όχι η τωρινή. Έτσι είναι όλα τα μυστήρια της Εκκλησίας, και γι' αυτό όπως είπα αρχίζουμε απ' τα μυστήρια. Αλλά πάλι τώρα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα: όταν λέμε μυστήρια τι εννοούμε; Επαναλαμβάνω σαν γενικό ορισμό μπορούμε να δώσουμε αυτόν: μυστήριο είναι εξεικόνιση, η φανέρωση μιας εσχατολογικής, αληθινής δηλαδή πραγματικότητας, της πραγματικότητας των όντων όπως θα είναι τελικά, διότι αυτή είναι η αλήθεια των όντων. Η αλήθεια των όντων δεν βρίσκεται στη μεταβαλλόμενη πραγματικότητα της ιστορίας, αλλά στην τελική τους μορφή. Κι ο Θεός έτσι τα θέλησε κι έτσι τα βλέπει. Επειδή η οντότητα, η αλήθεια των όντων εξαρτάται από τη θέληση του Θεού, από το πώς ο Θεός τα θέλησε, γι' αυτόν τον λόγο η πραγματική ταυτότητα των όντων και η αλήθειά τους είναι στην εσχάτη τους μορφή. Αυτή λοιπόν η εξεικόνιση της εσχάτης, της αληθινής πραγματικότητας, με μορφές και τρόπους της σημερινής ιστορικής πραγματικότητας, συνιστά το μυστήριο.

Μια τέτοια φανέρωση της εσχατολογικής πραγματικότητας της Βασιλείας του Θεού με αυτόν τον τρόπο είναι η Θεία Ευχαριστία και η τέλεσή της, η πράξη της που είναι η Λειτουργία. Η Θεία Ευχαριστία εικονίζει τα μέλλοντα, δεν συμβολίζει τα μέλλοντα -υπάρχει μεγάλη διαφορά- τα εικονίζει, δηλαδή τα φανερώνει στην πραγματικότητά τους κάτω από μορφές και τρόπους του παρόντος. Η ρίζα ιστορικά αυτής της εικονικής, εικονολογικής οντολογίας βρίσκεται στη Βίβλο. Στη Βίβλο, κυρίως στην προφητική παράδοση και μάλιστα με τη μορφή της αποκαλυπτικής, όπως αναπτύχθηκε προς το τέλος της Παλαιάς Διαθήκης στο βιβλίο του Δανιήλ και σε άλλα βιβλία (Ησαΐας κλπ.), ο προφήτης βλέπει τα Έσχατα να μπαίνουν ήδη μέσα στην ιστορία και προληπτικά να κρίνουν την ιστορία με την παρουσία τους. Αυτή η εξεικόνιση των εσχάτων πήρε στην ιουδαϊκή παράδοση και κατ' επέκταση στη χριστιανική, τη μορφή της εξεικόνισης των επουρανίων πραγματικοτήτων, της επουρανίου πραγματικότητας σε αντίθεση με την επίγεια πραγματικότητα. (Δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της επουρανίου Βασιλείας και της μελλούσης Βασιλείας, είναι το ίδιο πράγμα, και ο όρος «επουράνιος» ή ο «πατήρ υμών ο εν τοις ουρανοίς», η αναφορά στον ουρανό είναι ταυτόσημη με την αναφορά στα έσχατα). Είναι ένας τρόπος να δει κανείς την αλήθεια, τη Βασιλεία του Θεού έξω, πέρα από την ιστορική μας εμπειρία και πραγματικότητα. Ο προφήτης βλέπει το θρόνο του Θεού στον ουρανό ή βλέπει τα έσχατα. Στην αποκαλυπτική παράδοση είναι περισσότερο τα έσχατα, αλλά τούτο εναλλάσσεται και μέσα στην ίδια την

παράδοση αυτή με τα επουράνια. Είτε, λοιπόν, πούμε ότι εικονίζονται τα επουράνια, εννοούμε το ίδιο πράγμα. Εικονίζεται δηλαδή μια αλήθεια, μια πραγματικότητα που, ενώ είναι η πραγματικότητα των εσχάτων, μέσα στην ιστορία εμφανίζεται με μορφή ιστορική.

Αυτό που εικονίζει τα έσχατα ή τα επουράνια μ' αυτή την έννοια που σας εξήγησα είναι η Θεία Ευχαριστία. Διότι η Θεία Ευχαριστία έχει την πραγματικότητά της, την αλήθειά της στην κοινωνία του κτιστού με το άκτιστο, στην ένωση του κτιστού με το άκτιστο μ' ένα τρόπο συγκεκριμένο, ο οποίος είναι η «εν Χριστώ ένωσης», η «εν Χριστώ ανακεφαλαίωση των πάντων». Όταν λοιπόν προληπτικά και εικονολογικά φανερώνεται και πραγματώνεται η ανακεφαλαίωση των πάντων «εν Χριστώ», τότε έχουμε το μυστήριο της Εκκλησίας, αλλά συγχρόνως και το μυστήριο της Ευχαριστίας. Διότι τότε γίνεται η ανακεφαλαίωση των πάντων «εν τη Ευχαριστία». Συνεπώς η Ευχαριστία είναι το μυστήριο εκείνο, το οποίο πραγματώνεται εν χρόνω την ταυτότητα της Εκκλησίας, η οποία είναι ταυτότητα εσχατολογική, κάνει την αλήθεια της Εκκλησίας πραγματικότητα εδώ και τώρα. Αυτή λοιπόν είναι η αφετηρία της Εκκλησιολογίας. Αν θέλετε φαινομενολογικά, δηλαδή, με την παρατήρηση που θα κάνουμε στην εμπειρία, να μιλήσετε για την Εκκλησία, θα πρέπει να αρχίσετε απ' τη Θεία Ευχαριστία, διότι αυτή είναι η φαινομενολογία της Εκκλησίας. Αυτή είναι ο τρόπος με τον οποίο η Εκκλησία αποκαλύπτεται. Η Εκκλησία είναι, όπως σας εξήγησα και στο προηγούμενο μάθημα, αυτή η εσχάτη ανακεφαλαίωση των πάντων, την οποία ο Πατήρ ευδόκησε προαιωνίως, τη θέλησε προαιωνίως, ο Υιός την ενσάρκωσε και το Πνεύμα κατέστησε δυνατή με την ενέργειά Του την υπερβατική των ορίων του κτιστού. Δεν θα είναι υπερβολή λοιπόν να πούμε ότι η Εκκλησία και Ευχαριστία, από την άποψη αυτή, ταυτίζονται. Αυτό ηχεί πολλές φορές ως μονομέρεια και υπάρχουν πολλοί που δυσανασχετούν μ' αυτήν τη διατύπωση. Διότι έχουν μια αντίληψη περί Ευχαριστίας η οποία είναι πολύ μερική, δεν είναι η καθολική αντίληψη περί Ευχαριστίας ως της εσχατολογικής ανακεφαλαίωσης των πάντων. Εάν η ουσία της θείας Ευχαριστίας είναι αυτή η εξεικόνιση, η φανέρωση της ανακεφαλαίωσης των πάντων, τότε δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι ταυτίζεται η Ευχαριστία με την Εκκλησία, διότι αυτό είναι, όπως σας εξήγησα, και η Εκκλησία. Εάν όμως έχουμε την αντίληψη περί Ευχαριστίας ως ενός μυστηρίου μεταξύ πολλών και κυρίως την επικρατήσασα αντίληψη περί Ευχαριστίας κατά τη δυτική επίδραση ως εκείνου του μυστηρίου που συνεχίζει μέσα στην ιστορία το Μυστικό Δείπνο και το Γολγοθά, τότε σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η ταύτιση Ευχαριστίας και Εκκλησιολογίας αφήνει έξω πολλές πτυχές της Θ. Οικονομίας και ασφαλώς μία τέτοια θεώρηση είναι μονομερής. Εκεί σκοντάφτουμε και σήμερα οι Ορθόδοξοι κι έχουμε μεταξύ μας δυσκολία συνεννοήσεως και εκτοξεύουμε πολλές φορές μύδρους ο ένας εναντίον του άλλου λόγω ασυνεννοησίας ως προς αυτό το θέμα. Βεβαίως είναι μονομέρεια, αν αντιληφθεί κανείς την Ευχαριστία σαν ένα μυστήριο μεταξύ των άλλων, αλλά δεν

είναι μονομέρεια αν αντιληφθεί κανείς την Ευχαριστία ως αυτήν την ανακεφαλαίωση ή την εξεικόνιση της ανακεφαλαιώσεως των πάντων εν Χριστώ. Δηλαδή το παν εξαρτάται από το πώς αντιλαμβανόμαστε την Ευχαριστία. Εάν αντιληφθούμε την Ευχαριστία με αυτήν την μερική έννοια κι όχι με την ολική που σάς προέτεινα, τότε τίθεται αμέσως το θέμα, γιατί να θεωρήσουμε μόνο τη Θεία Ευχαριστία και να αποκλείσουμε και το Βάπτισμα και το Χρίσμα και όλα τ' άλλα μυστήρια. Από την άλλη μεριά, εάν πάρουμε την καθολική αυτήν έννοια της Εκκλησίας ως της εσχατολογικής ανακεφαλαιώσεως των πάντων, τότε τι συμβαίνει με τ' άλλα μυστήρια; Τότε, τ' άλλα μυστήρια ενσωματώνονται και αυτά μέσα στην Ευχαριστία και αντλούν κι αυτά το νόημά τους, την υπόστασή τους, θα έλεγε κανείς, από τη Θεία Ευχαριστία.

Κι εδώ έχουμε πραγματικά ένα τεράστιο πρόβλημα στην ορθόδοξη θεολογία. Ένα πρόβλημα που πηγάζει από την επίδραση του δυτικού σχολαστικισμού που έκανε αυτήν την κατάτμηση του Μυστηρίου της Εκκλησίας σε μυστήρια επιμέρους στα οποία δώσαμε και αριθμούς, μιλάμε για επτά και ποιος τολμάει σήμερα να πει ότι δεν είναι επτά, και ότι το θέμα έτσι εμφανίζεται μόλις τον 12ο αιώνα και χωρίς καν να έχει τη μορφή τη συγκεκριμένη που έχει σήμερα; Διότι πέρασε ένα σωρό διακυμάνσεις: Εθεωρήθη π.χ. και η κηδεία ως μυστήριο, εθεωρήθη κάποτε και η μοναχική κουρά ως μυστήριο, αλλά δεν αναφέρονται στα μυστήρια τώρα. Τα επτά αυτά που ονομάζουμε είναι μία δυτική αρίθμηση, η οποία μπήκε κάποτε στην ιστορία και την διατηρούμε ακόμη. Δεν είναι η τυπική αυτή προσέγγιση των μυστηρίων που βλέπουμε στην αρχαία Εκκλησία. Το κακό που δημιουργεί μεγάλο πρόβλημα σε μας σήμερα, είναι ότι δεν έγινε μόνο θεωρητικά αυτή η κατάτμηση των μυστηρίων, αλλά έγινε και λειτουργικά και, επομένως, δεν μπορούμε έτσι φυσικά να ενσωματώσουμε στη σκέψη μας τα άλλα μυστήρια μέσα στη Θεία Ευχαριστία. Δεν μπορούμε να το κάνουμε, διότι στην εμπειρία μας δεν γίνεται αυτή η ενσωμάτωση, δεν γίνεται αυτή η συσχέτιση καν. Αλλά όπως στη θεωρία δεν υπήρχε αυτή η κατάτμηση και εισήχθη στη Δύση στο Μεσαίωνα, έτσι και στην πράξη, στην εμπειρία της Εκκλησίας δεν υπήρχε η κατάτμηση στην αρχαία Εκκλησία. Όλ' αυτά που ονομάζουμε σήμερα μυστήρια και τα τελούμε κεχωρισμένα, αν όχι όλα, εν πάση περιπτώσει τα βασικότερα, όλα αυτά ελάμβαναν χώρα λειτουργικά μέσα στη Θεία Ευχαριστία και είναι σαφές αυτό και από τη λειτουργική δομή, την οποία χρησιμοποιούμε σήμερα στα μυστήρια αυτά.

Το Βάπτισμα ετελείτο μέσα στη Θεία Ευχαριστία γι' αυτό και αρχίζει με το «Ευλογημένη η Βασιλεία» κι όλη η λειτουργική δομή της ακολουθίας του Βαπτίσματος είναι ευχαριστιακή. Ο Γάμος επίσης. Γιατί να λέμε, λοιπόν, ότι είναι μονομέρεια η ταύτιση της Θείας Ευχαριστίας με την Εκκλησία όταν μπορούμε να φανταστούμε - διότι μάλλον δια της φαντασίας πλέον μόνο μπορούμε να το κατορθώσουμε αφού δεν τόχουμε στην πράξη - τα άλλα μυστήρια ενσωματωμένα μέσα στην Θεία Ευχαριστία, οπότε παίρνουν την πραγματική τους σημασία όλα από

τη θεία Ευχαριστία; Πράγματι, κανένα μυστήριο δεν οδηγεί, δεν εικονίζει τη Βασιλεία του Θεού ανεξάρτητα από τη θεία Ευχαριστία. Κανένα. Το Βάπτισμα μας εισάγει στη Βασιλεία του Θεού δια της θείας Ευχαριστίας. Μας εισάγει στη θεία Ευχαριστία, δεν μας εισάγει πουθενά αλλού, δεν μας εισάγει στη Βασιλεία του Θεού απευθείας. Ο βαπτιζόμενος αμέσως μετέχει στη θεία Ευχαριστία, διότι αυτός είναι ο σκοπός του Βαπτίσματος. Σκοπός του Βαπτίσματος είναι να μας καταστήσει μέλη της ευχαριστιακής συνάξεως και κοινωνούς της θείας Ευχαριστίας. Και ο Γάμος αυτόν τον σκοπό είχε στο αρχαίο λειτουργικό τυπικό.

Εάν δούμε έτσι τα πράγματα τότε δεν μπορούμε να μιλάμε για μονομέρεια. Η θεία Ευχαριστία αγκαλιάζει ολόκληρη τη ζωή της Εκκλησίας κι αγκαλιάζει όλ' αυτά τα λεγόμενα μυστήρια. Συνεπώς εκεί βρίσκεται η εξεικόνιση των εσχάτων, εκεί βρίσκεται η εικόνα της Βασιλείας του Θεού, εκεί βρίσκεται συνεπώς και η ταυτότητα της Εκκλησίας. Αλλά, όταν ξεκινήσουμε από αυτή την αφετηρία και χτίσουμε την Εκκλησιολογία πάνω σ' αυτή τη βάση, τότε έχουμε συγκεκριμένες συνέπειες ως προς την Εκκλησιολογία μας. Η εικόνα των εσχάτων που μας παρουσιάζει η θεία Ευχαριστία, γίνεται πλέον η εικόνα ή μάλλον η δομή της ίδιας της Εκκλησίας. Επομένως, αν αναζητήσουμε τη δομή της Εκκλησίας, θα την αναζητήσουμε πλέον στη δομή της θείας Ευχαριστίας. Και εκεί θα έχουμε τη δομή όπως ακριβώς διαμορφώθηκε στην αρχαία Εκκλησία και μας παραδόθηκε στην ορθόδοξη εμπειρία. Αυτή είναι ασφαλώς η βάση πάνω στην οποία κτίζεται αυτό που ονομάζουμε κανονική δομή της Εκκλησίας. Η κανονική δομή της Εκκλησίας δεν είναι μια εξυπηρέτηση των οργανωτικών αναγκών της Εκκλησίας, αλλά είναι μια έκφανση της δομής της Βασιλείας του Θεού, διότι και η Βασιλεία του Θεού έχει τη δομή της και, συνεπώς, όλες αυτές οι ανοησίες που ακούγονται κατά καιρούς περί διακρίσεως μεταξύ κανόνων διοικητικών και δογματικών ή περί μη σχέσεως των κανόνων με τα δόγματα κλπ., όλα αυτά είναι πράγματα απαράδεκτα. Βεβαίως, υπάρχουν κανόνες οι οποίοι δεν συνδέονται με τη δομή της Εκκλησίας. Αλλά οι κανόνες που συνδέονται με τη δομή της Εκκλησίας συνδέονται όχι απλώς με τα δόγματα, αυτό δεν είναι τίποτα, συνδέονται με την υπόσταση και την αλήθεια της Εκκλησίας που είναι η Βασιλεία του Θεού η ίδια. Επομένως, δεν μπορούν να θιγούν αυτές οι δομές, χωρίς να αλλοιωθεί η εικόνα της Βασιλείας του Θεού.

Στο επόμενο μάθημα θα αναλύσουμε αυτές τις δομές, θα τις θέσουμε στο φως αυτών των αρχών που σάς περιέγραψα μέχρι τώρα. Και κυρίως της αρχής του εικονισμού των εσχάτων, της αρχής του εικονισμού της Βασιλείας του Θεού υπό της Εκκλησίας, δια της Εκκλησίας.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Ερ. -Θεωρήθηκε κατά καιρούς και θεωρείται ίσως ακόμα στη Δύση, στον Ρωμαιοκαθολικισμό και Προτεσταντισμό, ότι το είναι της Εκκλησίας ταυτίζεται μ' ένα «χριστομονισμό» στο Ρωμαιοκαθολικισμό και μ' ένα «πνευματομονισμό» στον

Προτεσταντισμό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η σύγκραση ή η υπέρβαση αυτών των δύο που χαρακτηρίζει το είναι της Ορθόδοξου Εκκλησίας και που αναφάνεται μέσα στην Ευχαριστία; Είναι ίσως μια «συνεργασία», Πατρός και Υιού που εκφάνεται στην Ευχαριστία ή είναι κάτι άλλο;

Απ. -Ναί, είναι και σύγκραση και υπέρβαση και τα δύο και κανένα, είναι εντελώς άλλη η νοοτροπία που έχει η Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία. Όντως στη Δύση υπάρχει ένας Χριστομονισμός, δηλαδή, οικοδομείται το μυστήριο της Εκκλησίας στο πρόσωπο του Χριστού και στην οικονομία του Υιού, σε ό,τι έκανε ο Χριστός, στο έργο του Χριστού στην Ιστορία. Γι' αυτό και φτάνουν στη Δύση και Ρωμαιοκαθολικοί και Προτεστάντες σ' αυτό που σάς είπα προηγουμένως, να θεωρήσουν, δηλαδή, την Εκκλησία ως πραγματικότητα που αρχίζει το πολύ - πολύ με τη Δημιουργία μάλλον ή την Ενσάρκωση και καταλήγει στη Δευτέρα Παρουσία, είναι δηλαδή, μια ενδιάμεση κατάσταση. Και τούτο διότι βλέπουν χριστομονιστικά το μυστήριο της Εκκλησίας. Αντιθέτως, αυτό που σάς προέτεινα εγώ είναι να το δούμε τριαδολογικά.

Οι Δυτικοί τόνισαν το Χριστό, παρεγνώρισαν και υποτίμησαν το ρόλο του Αγ. Πνεύματος και ερχόμαστε εμείς τώρα και τονίζουμε το ρόλο του Αγ. Πνεύματος θέλοντας με τον τρόπο αυτό να δείξουμε ότι διαφέρουμε. Η διαφορά μας δεν είναι απλώς εκεί, και ούτε πρέπει να φτάσουμε σ' ένα σημείο έτσι ώστε να πούμε ότι για μας η Εκκλησιολογία στηρίζεται στην Πνευματολογία, ενώ για τους δυτικούς στηρίζεται στη Χριστολογία. Θα ήταν λάθος να φτάσουμε από αντίθεση σ' αυτή τη θέση. Προσπάθησα να σάς πω ότι η Εκκλησιολογία δεν είναι θέμα ούτε Χριστολογίας ούτε Πνευματολογίας, είναι θέμα Τριαδολογίας. Κατά συνέπεια, εάν εισάγουμε την Πνευματολογία κατά τρόπον αποφασιστικό, όπως πρέπει να το κάνουμε και όπως δεν το έκαναν οι Δυτικοί, θα πρέπει να το κάνουμε πάντοτε με την προϋπόθεση ότι μιλούμε για την οικονομία του Υιού, δηλαδή μιλούμε για την πραγμάτωση αυτής της ανακεφαλαιώσεως στο πρόσωπο του Υιού κι όχι του Αγίου Πνεύματος.

Επομένως, θα έλεγα, ο Χριστοκεντρισμός είναι σωστός και πρέπει να τον διατηρήσουμε. Η Εκκλησιολογία στηρίζεται στη Χριστολογία βασικά. Κι όταν ο αείμνηστος Γ. Φλωρόφσκυ έγραφε, ίσως με κάποια υπερβολή και χωρίς να το χρωματίσει όσο θα έπρεπε, ότι η Εκκλησιολογία είναι ένα κεφάλαιο της Χριστολογίας, το έγραφε σε αντίθεση, σε αντιπαράθεση με άλλους Ρώσους, όπως ο Α. Κομιακώφ κλπ. οι οποίοι τόνισαν, από αντίθεση προς τη Δύση, τόσο πολύ την Πνευματολογία, ώστε έκαναν την Εκκλησιολογία ένα κεφάλαιο της Πνευματολογίας, ότι είναι δηλαδή κοινωνία του Αγίου Πνεύματος η Εκκλησία και παρεγνώρισαν την Χριστολογική της βάση. Νομίζω ότι πρέπει να βρούμε τη σωστή γραμμή, τη χρυσή τομή, η οποία είναι κατά τη γνώμη μου η Χριστοκεντρική Εκκλησιολογία. Δεν μπορεί να είναι Πνευματοκεντρική διότι, επαναλαμβάνω, η ουσία της Εκκλησίας είναι η ανακεφαλαιώση των πάντων εν Χριστώ, και

ανακεφαλαίωση θα πει κεφαλή ο Χριστός, δεν είναι κεφαλή το Άγιο Πνεύμα, ούτε ο Πατήρ: ο Χριστός είναι η κεφαλή. Αυτό δεν είναι Χριστομονισμός. Είναι Χριστοκεντρισμός που είναι απαραίτητος σε μια υγιή Εκκλησιολογία.

Λοιπόν, ανακεφαλαίωνω: Το δίλημμα δεν είναι μεταξύ ενός Χριστομονισμού κι ενός Πνευματομονισμού ή μιας Πνευματολογικής Εκκλησιολογίας· το δίλημμα είναι μεταξύ, αφ' ενός μιας Τριαδολογικής Εκκλησιολογίας ή απλώς μιας οικονομικής, Χριστοκεντρικής, ή από τ' άλλο μέρος μιας Χριστομονιστικής Εκκλησιολογίας, οπότε σαφώς θα επιλέξουμε το πρώτο. Ο ρόλος, πάντως, του Αγίου Πνεύματος δεν πρέπει ποτέ να μας οδηγήσει σε μια Εκκλησιολογία που δεν θα είναι κτισμένη επάνω στη Χριστολογία, επάνω στο πρόσωπο του Χριστού.

Ερ. *-Σε κάποιες καινούργιες, σύγχρονες ευχαριστιακές μελέτες τονίζεται ότι υπάρχει αναφορά όλης της Εκκλησίας μαζί με το Χριστό, που αποτελεί την κεφαλή της, κατά την πράξη της Ευχαριστίας προς τον Πατέρα. Αυτό δεν μπορεί να δημιουργήσει την παρερμηνεία ενός διαχωρισμού μεταξύ Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος κατά την ευχαριστιακή πράξη;*

Απ. -Ναι, αυτός που κάνει τούτη τη διάκριση είμαι κατ' εξοχήν εγώ· δεν ξέρω αν την κάνει κανένας άλλος. Το τονίζω πάρα πολύ τούτο και ελπίζω να μην πέφτω σ' αυτό το διαχωρισμό και τον κίνδυνο που επεσήμανες, διότι υπάρχει πράγματι ο κίνδυνος τη στιγμή που θα ξεχάσουμε ότι τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος δεν χωρίζουν ποτέ, συνυπάρχουν σε κάθε ενέργεια της Εκκλησίας. Παρά ταύτα δεν επιτελούν το ίδιο έργο στην Οικονομία. Η αναφορά είναι έργο του Υιού. Δεν αναφέρει την Ευχαριστία ο Πατήρ, ούτε την αναφέρει το Πνεύμα. Αναφέρει ο Υιός, Αυτός είναι η κεφαλή του σώματος, το οποίο αναφέρεται απ' την κεφαλή. Πού; Αναφέρεται στον Πατέρα, ο οποίος, όμως, Πατήρ είναι αδιανόητος χωρίς την ένωσή του με τον Υιό και με το Πνεύμα.

Όταν τον 12ο αιώνα τέθηκε αυτό το μεγάλο ερώτημα, που αναφέρεις τώρα, είχε συγκλονίσει την Εκκλησία και δημιούργησε μια μεγάλη έριδα. Τότε αναδείχθηκε ένας μεγάλος θεολόγος, για τον οποίο δεν έχουν γραφεί δυστυχώς πολλά πράγματα, ο Νικόλαος Μεθώνης και συνήλθε και μία σύνοδος. Το πρόβλημα αυτό ακριβώς την απασχόλησε, δηλαδή, το ερώτημα εάν τη Θεία Ευχαριστία την αποδέχεται, τη λαμβάνει μόνο ο Πατήρ ή και ο Υιός και το Πνεύμα, την προσφερομένην υπό του Υιού και μόνον. Προσέξτε, δεν χωράει συζήτηση, το ότι μόνον ο Υιός προσφέρει, αλλά το ζήτημα είναι εάν την αποδέχεται μόνο ο Πατήρ ή την αποδέχεται και ο Υιός. Η απάντηση που δόθηκε ήταν ότι την αποδέχεται και ο Υιός γι' αυτό και στις λειτουργίες και του Μεγάλου Βασιλείου και του Χρυσοστόμου στην ευχή του χερουβικού, στην ευχή του ιερέως, υπάρχει η έκφραση, «συ ει ο προσφέρων και προσφερόμενος, ο προσδεχόμενος και διαδιδόμενος», είσαι και προσφέρων και προσφερόμενος και προσδεχόμενος. Αλλά το ότι προσφέρεται, το ότι και ο Υιός την αποδέχεται δεν σημαίνει ότι δεν προσφέρεται κατεξοχήν στον

Πατέρα. Και αρκεί μια μελέτη της ιστορίας της Αναφοράς, της ευχαριστιακής Αναφοράς, για να μας δείξει πόσο πολύπλοκο, αλλά και πόσο σημαντικό είναι αυτό το θέμα.

Κατά πάσα πιθανότητα η Λειτουργία του Μ. Βασιλείου είναι αρχαιότερη της του Χρυσοστόμου· αυτή είναι η συγκλίνουσα άποψη των λειτουργιολόγων σήμερα. Στη Λειτουργία του Μ. Βασιλείου, στην Αναφορά η Ευχαριστία αναφέρεται, προσφέρεται στον Πατέρα και μόνο· δεν αναφέρεται ούτε ο Υιός, ούτε το Πνεύμα. Αυτή είναι η αρχαιότερη παράδοση. Στη Λειτουργία του Χρυσοστόμου, εάν μελετήσει κανείς την αναφορά θα δει ότι έχουμε δύο στάδια, δύο επίπεδα. Το ένα είναι που συναντούμε και στο Μ. Βασίλειο, της Αναφοράς προς τον Πατέρα και το άλλο είναι το επίπεδο που δεν αίρει την αναφορά προς τον Πατέρα αλλά προσθέτει δίπλα στον Πατέρα και τον Υιό και το Πνεύμα, χωρίς όμως, όπως σάς είπα, να αίρει το γεγονός ότι προσφέρεται στον Πατέρα.

Προσέξτε την ευχή πώς είναι διατυπωμένη! «Άξιον και δίκαιον σε υμνείν, σε ευλογείν, σε αινείν, σοί ευχαριστείν, σε προσκυνείν εν παντί τόπω της δεσποτείας σου». Αυτό το «σε», το «σοί», το «σου», ποιο είναι; Θα δείτε αμέσως: «... Συ γαρ ει Θεός ανέκφραστος, απερινόητος, αόρατος, ακατάληπτος, αείων, ωσαύτως ων, συ και ο μονογενής σου Υιός και το Πνεύμα σου το άγιον ...».

Άρα το «συ» είναι ο Πατήρ, αλλά προστίθενται και τα δύο άλλα πρόσωπα ακριβώς για να δημιουργηθεί αυτή η ισορροπία, η οποία μπορούσε να οδηγήσει στην επικίνδυνη παρεξήγηση στην οποία αναφέρθηκα. Πότε προστέθηκαν αυτά τα δύο δεν ξέρουμε, πάντως, σαφώς αποτελούν προσθήκες στην αρχική Αναφορά. Ίσως να προστέθηκαν ήδη στους πρώτους αιώνες, δηλαδή 5ο - 6ο αιώνα με αφορμή τις αιρέσεις. Ίσως να προστέθηκαν τον 12ο αιώνα με αφορμή αυτή την έριδα, στην οποία αναφέρθηκα. Πάντως είναι προσθήκες που θέλουν να μας προστατεύσουν από τον κίνδυνο, στον οποίο σωστά αναφέρθηκα.

Πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι δεν μπορούμε να χωρίσουμε τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, τα οποία είναι πάντα μαζί. Επομένως, όταν παραλαμβάνει ο Πατήρ είναι και ο Υιός «...συ και Υιός και το Πνεύμα σου το Άγιον». Αλλά, απ' την άλλη μεριά, δεν μπορούμε να κάνουμε σύγχυση των προσώπων σε βαθμό που να λέμε ότι «δεν πειράζει ή στον Υιό το προσφέρεις ή στο Πνεύμα το ίδιο είναι, επειδή και τα τρία είναι πρόσωπα της Αγίας Τριάδος». Κάποιος από τους επισκόπους όταν του παρετήρησα γιατί στο «Ευχαριστήσωμεν τω Κυρίω» στρέφεται στην εικόνα του Χριστού, διότι «τω Κυρίω» εκεί είναι προς τον Πατέρα ή τουλάχιστον προς την Αγία Τριάδα, λέει: «μα ο Χριστός έχει το πλήρωμα της Θεότητας». Μα αυτό δεν είναι απάντηση διότι, μπορεί να έχει το πλήρωμα της θεότητας, αλλά εμείς δεν απευθυνόμεθα ποτέ στην απρόσωπη θεότητα, ούτε σε μια θεότητα που είναι παρούσα μέσα σε ένα πρόσωπο. Απευθυνόμεθα σε συγκεκριμένα πρόσωπα.

Ερ. -*Αν η Εκκλησία, όπως είπατε, αποτελεί μια εικόνα της μελλοντικής Βασιλείας, θα μπορούσε κανείς να ζητήσει μέσα στην ιστορία μία εικόνα της μελλοντικής κολάσεως;*

Απ. -Βέβαια, έχουμε πολλές εικόνες της μελλοντικής κολάσεως αλλά φυσικά δεν μπορούμε να τις ταυτίσουμε με την Εκκλησία. Γεύσεις της κολάσεως παίρνει ο άνθρωπος μέσα στην ιστορία κατ' επανάληψη και συνεχώς, όπως και γεύσεις της Βασιλείας του Θεού παίρνει σε ορισμένες στιγμές και κατεξοχήν στη θεία Ευχαριστία. Η θεία Ευχαριστία είναι η στιγμή που παίρνουμε τη γεύση του παραδείσου, τη γεύση της Βασιλείας του Θεού.

Βέβαια δεν μπορούμε μέσα στην πραγματικότητα της Εκκλησίας να δημιουργήσουμε εικόνα της κολάσεως, έστω και μερική, χωρίς να διαστρέψουμε - είναι πολύ σημαντικό το ερώτημά σας - τη φύση της Εκκλησίας. Και να το πω και αντίστροφα: υπάρχει πολλές φορές ο κίνδυνος, και είναι κίνδυνος πραγματικός, να διαστρέψουμε τόσο πολύ την Εκκλησία, ώστε από εικόνα των Εσχάτων, της Βασιλείας να γίνει εικόνα της κολάσεως. Οι αιρετικοί αυτό κάνουν. Αν η αίρεση είναι σοβαρό και θανάσιμο πράγμα, είναι ακριβώς διότι διαστρέφει την εικόνα των εσχάτων, την κάνει αλλιώς, και εισάγει έναν εικονισμό που δεν προέρχεται από τη Βασιλεία του Θεού, αλλά απ' αυτό που δεν είναι Βασιλεία του Θεού, την κόλαση.

Θα σάς πω ορισμένα συγκεκριμένα παραδείγματα: εάν τελέσουμε μια Θεία Λειτουργία μόνον, ας υποθέσουμε, για τους λευκούς κι αποκλείσουμε τους μαύρους, μόνον για τους άνδρες, αποκλείσουμε, όμως, τις γυναίκες, μόνον για τους μορφωμένους κι αποκλείσουμε τους αγραμμάτους, μόνον για τους πλουσίους κι αποκλείσουμε τους πτωχούς, μόνον για τους φοιτητές, μόνον για τους δικηγόρους, μόνον για τους γιατρούς, αυτοί είναι εικόνα της κολάσεως. Γιατί αυτά θα συμβούν στην κόλαση. Κι αυτή τη γεύση της κολάσεως παίρνουμε κάθε φορά που διαχωρίζουμε τον εαυτό μας από τον πλησίον μας με κριτήρια αυτού του είδους. Η Εκκλησία ήθελα να πω μ' όλ' αυτά, (κι είναι πολύ σοβαρό), μπορεί εύκολα να μεταβληθεί σε εικόνα της κολάσεως και να μην το πάρει καν είδηση. Και πολύ σάς ευχαριστώ που θέσατε αυτό το ερώτημα, μπορεί να μην είχατε στο νου σας αυτά που σάς λέω, αλλά είναι ένα πολύ σοβαρό πρόβλημα. Η Εκκλησία πρέπει, λοιπόν, πάση θυσία να διατηρήσει τη δομή της τέτοια, ώστε να είναι εικόνα της Βασιλείας του Θεού. Γι' αυτό πρέπει ν' αγανακτούμε κάθε φορά που διαστρέφεται ιδίως η Θεία Ευχαριστία. Διότι μπορεί μ' αυτόν τον τρόπο να εισαχθούν στοιχεία του κόσμου τούτου. Και ο κόσμος ούτος είναι εικόνα της κολάσεως με την έννοια του έκπτωτου κόσμου, με την έννοια της αμαρτίας, με διαχωριστικές τάσεις, όπως αυτές που σάς ανέφερα, αλλά και με πολλούς άλλους τρόπους.

Εγώ φτάνω πολλές φορές και σε σχεδόν τυπολατρικές αγωνίες. Όταν βλέπω να κάνουν την αρτοκλασία μετά τη Θεία μετάληψη, όταν βλέπω να μην κοινωνούν τους πιστούς και να τους αφήνουν να κοινωνήσουν μετά την απόλυση, ή μετά την

γονυκλισία της Πεντηκοστής που είναι εσπερινός της επομένης και μετά τον αγιασμό των θεοφανείων, στεναχωριέμαι, νομίζω ότι κάτι πολύ σοβαρό γίνεται εκεί, κακοποιείται η εικόνα της Βασιλείας του Θεού. Ο τελικός σκοπός που είναι το να μετάσχουμε στο τραπέζι της Βασιλείας του Θεού, να κοινωνήσουμε στη ζωή του Θεού, και εκεί μας οδηγεί όλη η Θεία Ευχαριστία, μετατρέπεται σε ένα άλλο πράγμα, μία άλλη εμπειρία, στην οποία δεν φαίνεται να είναι σκοπός η μετοχή αυτή στην τράπεζα της Βασιλείας, στη ζωή του Θεού, της Αγίας Τριάδος, αλλά κάποιος άλλος σκοπός.

Λοιπόν, μετά φόβου και τρόμου πρέπει να χειριζόμαστε αυτά τα πράγματα. Διότι ο κίνδυνος είναι, όπως είπατε, να πάψει η Εκκλησία να είναι εικόνα της Βασιλείας του Θεού.

Ε. Δομή και διάρθρωση της Εκκλησίας

Κατά μία θεία συγκυρία σήμερα είναι και η μνήμη του Αγίου Ιγνατίου του θεοφόρου, ο οποίος αποτελεί μια από τις βασικές πηγές της Εκκλησιολογίας, και μάλιστα όπως την αντιλαμβανόμαστε εδώ. Σήμερα, λοιπόν, θα κάνουμε λόγο για τη δομή της Εκκλησίας. Μέχρι τώρα προσπαθήσαμε να περιγράψουμε το είναι της Εκκλησίας, να προσεγγίσουμε την ταυτότητα και τη σχέση της με το μυστήριο της σωτηρίας γενικά, με την Θεία Οικονομία ευρύτερα. Τώρα θα δούμε τι είναι η Εκκλησία στην διάρθρωση και στη δομή της. Ως πρώτη και βασική παρατήρηση, θα πρέπει να κάνουμε την εξής: η διάρθρωση και η δομή της Εκκλησίας δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως συνέπεια αυτού που ονομάσαμε το Είναι ή την ταυτότητα της Εκκλησίας. Ο τρόπος, δηλαδή, με τον οποίο η Εκκλησία είναι οργανωμένη, το πώς είναι διαρθρωμένη, δεν είναι άσχετο μ' αυτό που είναι η Εκκλησία στη φύση της. Αυτό έχει μεγάλη σημασία, και ισχύει, βέβαια, σε όλα τα πράγματα, πολύ περισσότερο στην Εκκλησία: ό, τι κάνουμε, ό, τι εφαρμόζουμε στην πράξη, πρέπει να είναι απόρροια αυτού που είμαστε στην ταυτότητά μας. Πρέπει, δηλαδή, να είναι αληθινό, διότι διαφορετικά κινδυνεύουμε να πέσουμε σε δύο μεγάλες παγίδες. Η πρώτη επισημαίνει το σχιζοφρενικό διχασμό, ανάμεσα σ' αυτό που είμαστε και σ' αυτό που κάνουμε. Έτσι, άλλο είναι το πραγματικό μας είναι και άλλο η συμπεριφορά μας. Ο δεύτερος κίνδυνος, βέβαια, είναι αυτός της υποκρισίας: να εμφανιζόμαστε διαφορετικοί από αυτό που είμαστε. Η Εκκλησία στη δομή της πρέπει να καθρεπτίζει το είναι της, την ταυτότητά της, όπως την περιγράψαμε. Γι' αυτό θα πρέπει να ανατρέξουμε με συντομία στις βασικές εκκλησιολογικές αρχές, τις οποίες ήδη θέσαμε και οι οποίες τώρα θα αποτελέσουν τη βάση για την εξέταση της δομής της Εκκλησίας.

Πρώτη βασική εκκλησιολογική αρχή, στην οποία επιμείναμε, είναι ότι η Εκκλησία αποτελεί την ανακεφαλαίωση του Μυστηρίου της Οικονομίας, είναι δηλαδή το τέλος, ο σκοπός όλης της Οικονομίας, και όχι απλώς ένας σκοπός, ο οποίος πραγματοποιείται κάποτε στο μέλλον. Και αυτό το Μυστήριο της Οικονομίας, το

οποίο ανακεφαλαιώνεται στην Εκκλησία, είναι ριζωμένο μέσα στην ίδια την αγάπη του Θεού. Το θέλημα, «η αγάπη του Θεού και Πατρός» είναι αυτή η οποία κινεί το μυστήριο της Οικονομίας, και συνεπώς το Μυστήριο της Εκκλησίας.

«Η χάρις του Ιησού Χριστού», Υιού του Θεού, ώστε να αποτελεί το σώμα εκείνο, το οποίο θα πραγματοποιήσει, θα ενσωματώσει αυτή την ανακεφαλαίωση του Μυστηρίου της Οικονομίας, είναι το δεύτερο σκέλος, θα έλεγε κανείς, της βάσεως της Εκκλησιολογίας.

Το τρίτο είναι, η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος, δηλ. το ότι το Άγιο Πνεύμα με την παρουσία του μέσα σ' αυτό το Μυστήριο της Οικονομίας, καθιστά δυνατή την κοινωνία του κτιστού με το άκτιστο και των επιμέρους όντων μεταξύ τους. Και έτσι η Εκκλησιολογία έχει τη βάση της στην Τριαδική ζωή του Θεού, η οποία συνοψίζεται, όπως τόνισα προηγουμένως, τόσο ωραία σ' αυτήν την φράση του Αποστόλου Παύλου, με την οποία κατακλείει την Β' προς Κορινθίους επιστολή: Η αγάπη του Θεού και Πατρός, η χάρις του Ιησού Χριστού, δηλ. η κένωση του Υιού γίνεται χάρις, δωρεάν δόσιμο του Θεού, και η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος που σημαίνει, όπως υπογράμμισα και άλλη φορά, την υπέρβαση των ορίων των όντων. Τα όντα οριοθετούνται μεταξύ τους, για να μπορέσουν να διακριθούν. Οριοθετείται το κτιστό από το άκτιστο, διότι δεν μπορούν αυτά τα δύο να μείνουν αδιάκριτα. Οριοθετούνται ο Α' άνθρωπος με τον Β', οριοθετούνται τα πάντα, για να αποτελέσουν υποστάσεις χωριστές, αλλά αλλοίμονο εάν αυτές οι οριοθετήσεις, αυτά τα όρια δεν ξεπεραστούν, ώστε να δημιουργηθεί κοινωνία των όντων και κοινωνία μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Και αυτό είναι το έργο του Αγίου Πνεύματος. Γι' αυτό το Άγιο Πνεύμα συνδέεται κατεξοχήν με την κοινωνία. Αυτή είναι η Τριαδική βάση, πάνω στην οποία κτίζεται η Εκκλησιολογία. Και αυτή η βάση πρέπει να υπάρχει πάντα στη σκέψη μας, όταν μιλάμε για τη δομή της Εκκλησίας, για την συγκεκριμένη οργάνωσή της, όπως θα δούμε παρακάτω.

Η δεύτερη βασική εκκλησιολογική αρχή που θέσαμε και που θα πρέπει να επηρεάσει πάλι την οργάνωση της Εκκλησίας, είναι ότι το Είναι της Εκκλησίας βρίσκεται στη Βασιλεία του Θεού. Εκεί είναι το αληθινό Είναι της Εκκλησίας, όχι σ' αυτό που είναι η Εκκλησία αυτή τη στιγμή μέσα στην ιστορία, αλλά σ' αυτό που θα αποκαλυφθεί ότι είναι στα έσχατα. Η πραγματική της ταυτότητα είναι εκεί επομένως, η Εκκλησία είναι στη φύση της η κοινότητα των εσχάτων, δηλαδή η Βασιλεία του Θεού, και η οργάνωσή της θα πρέπει να αντανakλά αυτήν την εσχατολογική της υπόσταση.

Τρίτη βασική εκκλησιολογική αρχή είναι ότι το ιστορικό Είναι της Εκκλησίας, δηλαδή όπως η Εκκλησία είναι τώρα μέσα στην Ιστορία, όχι όπως θα είναι στο μέλλον, καθορίζεται από αυτό που ονομάσαμε εικονική οντολογία. Η Εκκλησία, δηλαδή, μέσα στην Ιστορία είναι εικόνα της Βασιλείας του Θεού, η οποία μέσα στην ανέλιξη της Ιστορίας εγκαθιδρύει ένα σταθερό σημείο αναφοράς που είναι η Βασιλεία του

Θεού, δηλαδή προεικονίζει την μέλλουσα Βασιλεία, την εγκαθιστά μέσα στην πορεία της Ιστορίας, πράγμα που έχει ως συνέπεια τη σύγκρουση με την ροή αυτή της Ιστορίας. Συγκρούεται η Βασιλεία και η Εκκλησία που την εικονίζει, με το ρου της Ιστορίας. Διαρκώς βρίσκεται η Εκκλησία σε μια κατάσταση όχι ταυτισμού αλλά, αντίθετα, κρίσεως με την Ιστορία. Γι' αυτό και η Εκκλησία στη φύση της, και αυτό έχει σημασία για την οργάνωσή της, δεν μπορεί ποτέ να βρει την έκφρασή της μέσα από κοσμικές ιστορικές πραγματικότητες, με τις οποίες λίγο ή πολύ, όσο και αν συναντιέται, θα βρίσκεται σε κάποια σχέση διαλεκτική, σε σχέση αντιπαράθεσης. Δεν μπορεί, συνεπώς, η Εκκλησία να μετατραπεί σε κράτος, δεν μπορεί να εκφραστεί από ένα κόμμα, δεν μπορεί να συμπέσει με μια συγκεκριμένη κοινωνική διάρθρωση ή δομή. Και όχι μόνο δεν μπορεί να συμπέσει, αλλά αυτό σημαίνει ότι βρίσκεται σε κατάσταση τριβής με την Ιστορία. Η Εκκλησία παραμένει πάντα ένας ξένος μέσα στην Ιστορία, δεν βρίσκει τον εαυτό της, το σπίτι της, μέσα στην Ιστορία. Πάντα αναζητεί τα Έσχατα και είναι ξένη και παρεπίδημη. Είναι πολύ σημαντικό ότι από την αρχή η Εκκλησία ονομάστηκε «παροικούσα εν τω κόσμω», γι' αυτό την ονομάζουμε παροικία: στην Α΄ Κλήμεντος και στις επιστολές ακόμη της Καινής Διαθήκης λέγεται η «Εκκλησία η ούσα ή παροικούσα» σε κάποια πόλη. Το γεγονός αυτό πρέπει να το δούμε υπ' αυτό το πρίσμα, ότι η Εκκλησία είναι ένας ξένος και παρεπίδημος, όπως λέει ο Παύλος, μέσα στην Ιστορία. Δεν μπορεί ποτέ και δεν πρέπει η Εκκλησία να ταυτισθεί με ιστορικές πραγματικότητες. Ακριβώς επειδή είναι μία εικόνα της εσχατολογικής κοινότητας, γι' αυτό η τέταρτη βασική εκκλησιολογική αρχή που έχει επίσης μεγάλη σχέση, όπως θα δούμε, με την οργάνωση της Εκκλησίας, είναι ότι εκεί που εκφράζεται αυτή η εικόνα των Εσχάτων, ο τρόπος με τον οποίο η Εκκλησία πραγματοποιεί αυτή την εικόνα στον εαυτό της, είναι μόνο στα Μυστήρια της Εκκλησίας και κυρίως στην θεία Ευχαριστία. Αυτή είναι η κατ' εξοχήν εικόνα των εσχάτων, και συνεπώς η οργάνωση της Εκκλησίας, εάν είναι όπως προηγουμένως και όπως πρέπει να είναι αληθινή έκφραση του είναι της Εκκλησίας, πρέπει να πηγάζει από τη δομή της θείας Ευχαριστίας έχουμε τη δομή της Βασιλείας, τη δομή της εσχατολογικής κοινότητας.

Με αυτές τις βασικές εκκλησιολογικές προϋποθέσεις θα δούμε τώρα συγκεκριμένα πώς δομείται, διαρθρώνεται και οργανώνεται η λειτουργία της Εκκλησίας.

Πρώτα, ας δούμε την Εκκλησία στο σύνολό της. Η Εκκλησία είναι μία. Δεν ίδρυσε ο Κύριος πολλές Εκκλησίες, αλλά μία. Και η μία Αυτή Εκκλησία ταυτίζεται με το μοναδικό Σώμα του Ενός Χριστού. Αλλά επειδή αυτή η Μία Εκκλησία πραγματώνει, εκφράζεται και εικονίζεται στην ευχαριστιακή κοινότητα, γι' αυτό κατ' ανάγκην, εμφανίζεται ως ευχαριστιακή κοινότητα, γι' αυτό κατ' ανάγκην εμφανίζεται ως πολλές Εκκλησίες. Διότι είναι αδιανόητο να υπάρξει μία ευχαριστιακή κοινότητα για όλον τον κόσμο, για όλη την κτίση. Όπου, λοιπόν, οι πιστοί συνέρχονται επί το αυτό για να αποτελέσουν την ευχαριστιακή σύναξη, εκεί πραγματώνεται ολόκληρο το Σώμα του Χριστού, ανακεφαλαιώνει το μυστήριο της Οικονομίας και εικονίζεται

πλήρως η Βασιλεία του Θεού. Έχουμε, συνεπώς, μία Εκκλησία, η οποία όμως συνίσταται σε πολλές τοπικές Εκκλησίες. Ακριβώς, επειδή κάθε τοπική Εκκλησία, στην οποία τελείται η Θεία Ευχαριστία αποτελεί εικόνα της εσχατολογικής κοινότητας, αποτελεί το πλήρες σώμα του Χριστού, γι' αυτό κάθε τέτοια τοπική Εκκλησία, είναι και πρέπει και μπορεί να καλείται όλη η Εκκλησία. Και γι' αυτό ονομάστηκε πολύ νωρίς «καθολική Εκκλησία» και ο Άγιος Ιγνάτιος είναι ο πρώτος που την ονομάζει έτσι. Η καθολική λοιπόν Εκκλησία είναι η κάθε τοπική έχοντας αυτήν την πληρότητα που δίνει η ευχαριστιακή σύναξη στο ευχαριστιακό Σώμα του Χριστού. Την πληρότητα της ανακεφαλαιώσεως των πάντων και του εξεικονισμού της Βασιλείας των Εσχάτων σε ένα ορισμένο τόπο.

Η Εκκλησία λοιπόν, η Μία και Καθολική, αποτελείται από πολλές καθολικές Εκκλησίες. Γι' αυτό και ο όρος «καθολική» χρησιμοποιείται στον πληθυντικό αριθμό μέχρι και την εποχή του Αυγουστίνου, οπότε αλλάζει νόημα: καθολική Εκκλησία δεν είναι πλέον αυτό που τώρα σας περιγράφω, αλλά προσλαμβάνει την έννοια της Οικουμενικής Εκκλησίας, της Εκκλησίας, δηλαδή, που είναι διεσπαρμένη σε όλο τον κόσμο. Ο Αυγουστίνος, για να χτυπήσει τον τοπικισμό των Δονατιστών, με τους οποίους βρισκόταν σε αντίθεση, τόνισε την παγκοσμιότητα της Εκκλησίας και την ταύτισε με καθολικότητα. Συνεπώς Καθολική Εκκλησία είναι για τον Αυγουστίνο, για πρώτη φορά στην πατερική γραμματεία, αποκλειστικώς η παγκόσμια Εκκλησία. Το στοιχείο αυτό, όμως, όπως και πολλά άλλα, παρεισφρύει και μέσα στη θεολογία της Ορθόδοξης Ανατολής παρασύροντας και μας σ' αυτήν την λανθασμένη θέση. Όταν λέμε «πιστεύω εις Μίαν Καθολικήν Εκκλησίαν», εννοούμε συνήθως την παγκόσμια Εκκλησία. Τούτο έχει μεγάλη σημασία για την οργάνωση της Εκκλησίας, και γίνεται φανερό, όταν αντιληφθούμε το πώς εμφανίστηκε και πώς εφαρμόστηκε αυτό στη Δύση, όπου επεκράτησε η θεολογία του Αυγουστίνου.

Η εκκλησία στη Δύση οργανώθηκε σε ένα ενιαίο σύνολο, με τέτοια δομή, ώστε να υπάρχει αυτό που λέμε παγκόσμια Εκκλησία με μια παγκόσμια κεφαλή, τον επίσκοπο Ρώμης. Αντιθέτως, στην Ανατολή δεν μπόρεσε να διαμορφωθεί μια τέτοια Εκκλησιολογία στην οργάνωση, δεν μπόρεσε να θεωρηθεί η Εκκλησία σαν ένας παγκόσμιος οργανισμός, ο οποίος έχει μία κεφαλή και ένα κέντρο. Στην Ανατολή έχουμε άλλου είδους διάρθρωση της Εκκλησίας. Αυτό που έχει σημασία να τονίσουμε, είναι πως ό,τι μας κάνει να διαφοροποιηθούμε τόσο πολύ από τη Δύση είναι αυτή η αντίληψη περί Εκκλησίας ως εικόνας των Εσχάτων, η οποία πραγματώνεται με τη θεία Ευχαριστία. Αυτό μας επιτρέπει να θεωρούμε κάθε σύναξη προς τέλεση της θείας Ευχαριστίας - θα πούμε παρακάτω κάτω από ποιους όρους - ως πλήρη Εκκλησία, διότι αυτό που προέχει σε μας είναι η παρουσία ολοκλήρου του σώματος του Χριστού. Όπως η θεία Ευχαριστία πραγματώνει τον Όλο Χριστό και όχι μέρος του Χριστού έτσι και κάθε τοπική Εκκλησία. Επειδή ο όρος Εκκλησία για μας βασίζεται στην εμπειρία και το Μυστήριο της θείας Ευχαριστίας, είναι πλήρες Σώμα Χριστού και δεν είναι ένα μέρος. Είναι, λοιπόν, εσφαλμένη η

Εκκλησιολογία εκείνη που κάνει λόγο για ένα Σώμα Χριστού σε όλο τον κόσμο και για τις επιμέρους Εκκλησίες ως μέλη ή μέρη αυτού του ενός Σώματος. Τέτοιες αντιλήψεις υπάρχουν και μεταξύ των Ορθοδόξων, αλλά πρόκειται καθαρά για δυτική αντίληψη. Η δική μας θεώρηση είναι ότι κάθε Εκκλησία είναι πλήρης Εκκλησία, καθολική, το όλο Σώμα του Χριστού, διότι η έννοια της Εκκλησίας στηρίζεται στην θεία Ευχαριστία. Αυτός είναι ο μόνος λόγος. Αν αφαιρέσετε αυτόν τον λόγο, δεν μπορείτε να εξηγήσετε για ποιο λόγο η τοπική Εκκλησία να είναι καθολική. Επειδή στην Δύση ατόνισε αυτή η Ιγνατιανή Εκκλησιολογία της Ευχαριστίας και εισήχθησαν άλλου είδους εκκλησιολογικές προϋποθέσεις, γι' αυτό δεν θεωρείται κάθε τοπική Εκκλησία ως καθολική, αλλά η έννοια της καθολικής Εκκλησίας ταυτίστηκε με την έννοια του παγκόσμιου οργανισμού.

Στο σημείο αυτό πρέπει να ανοίξουμε μία πολύ σημαντική παρένθεση. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, σαφώς κάτω από την επίδραση της Ορθόδοξου θεολογίας αναθεώρησε στην θέση της για την παγκόσμια Εκκλησία τα τελευταία χρόνια με την Β' σύνοδο του Βατικανού και εισήγαγε την έννοια της καθολικότητας της Εκκλησίας σε σχέση με την τοπική Εκκλησία. Άρχισε δηλαδή με τη Β' Βατικανή σύνοδο να ομιλεί για καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας. Αυτό είναι ένα σπουδαίο βήμα, αλλά όπως παρατηρούν όλοι, η αρχική ρωμαιοκαθολική Εκκλησιολογία που έκανε λόγο για παγκόσμια Εκκλησία δεν ατόνισε, αλλά έμεινε ως κάτι παράλληλο προς την Εκκλησιολογία της πληρότητας της τοπικής Εκκλησίας. Γι' αυτό η Β' σύνοδος του Βατικανού δημιουργεί πολύ σοβαρά προβλήματα στους ίδιους τους Ρωμαιοκαθολικούς, και όπως παρατηρούν οι Ρωμαιοκαθολικοί μελετητές της Εκκλησιολογίας αυτής, η Β' σύνοδος του Βατικανού έχει δύο ασυμβίβαστες μεταξύ τους εκκλησιολογίες. Και εδώ έγκειται το κρίσιμο σημείο, στο οποίο βρίσκεται σήμερα η ορθόδοξη θεολογία στις σχέσεις της με την δυτική και ιδιαίτερα τη Ρωμαιοκαθολική. Πώς θα μπορέσουμε να βρούμε την κατάλληλη ισορροπία μεταξύ μιας Εκκλησιολογίας που τονίζει την πληρότητα και καθολικότητα κάθε τοπικής Εκκλησίας και μιας Εκκλησιολογίας, η οποία θεωρεί την καθολικότητα ως θέμα παγκοσμιότητας. Επομένως, εδώ έχουμε ένα πολύ σοβαρό πρόβλημα. Θα δούμε παρακάτω πώς εμείς θα μπορούσαμε κατά κάποιον τρόπο να τοποθετηθούμε πάνω σ' αυτό το πρόβλημα, μέσα βέβαια στο φως της Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας. Πάντως, επαναλαμβάνω, ότι η οργάνωση της Εκκλησίας δεν επιτρέπεται ποτέ να οδηγήσει σε μια παγκόσμια οργάνωση της Εκκλησίας.

ΣΤ. Τοπική και κατά την Οικουμένη Εκκλησία. Ο Συνοδικός Θεσμός

Δεν μπορούμε να έχουμε μία Καθολική Εκκλησία με την έννοια της παγκοσμιότητας. Τι θα έχουμε λοιπόν; Θα έχουμε ανεξάρτητες μεταξύ τους τοπικές Εκκλησίες, χωρίς καμιά οργανική σχέση ανάμεσά τους; Αυτό είναι το μεγάλο ερώτημα για την Ορθόδοξη Εκκλησιολογία ως προς την γενική δομή και διάρθρωση της Εκκλησίας.

Η απάντηση είναι ότι θα ήταν λάθος εξ' ίσου μεγάλο με εκείνο που θεωρεί την Εκκλησία ως παγκόσμιο οργανισμό, να θεωρήσουμε τις τοπικές Εκκλησίες ως ανεξάρτητες και ασύνδετες μεταξύ τους. Πρέπει λοιπόν να βρεθεί ένας τρόπος, ώστε να φτάσουμε στην ενότητα των τοπικών Εκκλησιών αποφεύγοντας την παγκόσμια οργάνωση της Εκκλησίας. Τούτο πραγματοποιείται μέσω αυτού που ονομάζουμε συνοδικότητα της Εκκλησίας. Η συνοδικότητα είναι η έκφραση της ενότητας των τοπικών Εκκλησιών μεταξύ τους σε μία Εκκλησία ανά τον κόσμο κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μην συνεπάγεται έναν παγκόσμιο οργανισμό. Και γι' αυτό η συνοδικότητα είναι πάρα πολύ λεπτό και βαθύ θέμα, δεν είναι τόσο εύκολο να το περιγράψουμε. Σε μια μελέτη μου για τον συνοδικό θεσμό στον τόμο του αιμνήστου Μητροπολίτου Κίτρους Βαρνάβα παλεύω με αυτό το πρόβλημα, και προσπαθώ να δώσω μια απάντηση που συνοπτικά είναι η εξής: η συνοδικότητα δεν πρέπει με κανένα τρόπο να οδηγήσει στο θεσμό της Συνόδου σαν να πρόκειται για κάποια δομή που βρίσκεται υπεράνω των τοπικών Εκκλησιών, διότι τότε, σαφώς, φτάνουμε σε έναν παγκόσμιο οργανισμό. Δεν είναι ανάγκη, για να φτάσουμε εκεί, να έχουμε τον Πάπα· μπορούμε έχοντας μία Σύνοδο στη θέση του Πάπα, να έχουμε και πάλι σ' αυτή την περίπτωση την Εκκλησιολογία της παγκοσμιότητας. Αυτό περίπου έγινε με τον λεγόμενο conciliarismus.

Τον περασμένο αιώνα με την Α΄ Βατικανή σύνοδο, αλλά και παλαιότερα είχε εμφανιστεί στη Δύση η θεωρία ότι η ανώτατη αυθεντία της Εκκλησίας εκφράζεται με τις συνόδους, και γι' αυτό στην Α΄ σύνοδο του Βατικανού οι σημερινοί Παλαιοκαθολικοί διαχώρισαν τη θέση τους από το αλάθητο του Πάπα και έδωσαν περισσότερη έμφαση στη συνοδικότητα, για να μειώσουν και να περιορίσουν την παπική εξουσία. Υπάρχουν και πολλοί Ορθόδοξοι, οι οποίοι αν ερωτηθούν σε τι διαφέρουμε από τους Ρωμαιοκαθολικούς, θα δώσουν ίσως την απάντηση: «διαφέρουμε κατά το ότι εκείνοι έχουν τον Πάπα σε παγκόσμια κλίμακα σαν ανωτάτη αυθεντία, ενώ εμείς έχουμε τη Σύνοδο». Δεν είναι καθόλου έτσι τα πράγματα. Η σύνοδος δεν αποτελεί μια αρχή υπεράνω των τοπικών εκκλησιών. Απόδειξη αυτού του πράγματος από την άποψη της οργανώσεως της Εκκλησίας είναι ότι ουδεμία Σύνοδος μπορεί να επέμβει στα εσωτερικά μιας τοπικής Εκκλησίας, και αλλοίμονο αν γινόταν κάτι τέτοιο. Η άγνοια της Εκκλησιολογίας είναι πρόξενος πολλών ανωμαλιών. Τα τονίζω αυτά σε σάς, γιατί αύριο εσείς θα είστε κληρικοί, επίσκοποι ή θεολόγοι καθηγητές, θα έχετε φωνή και λόγο πάνω στα θέματα αυτά που αναφέρονται διαρκώς μέσα στη ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Υπάρχει πολλές φορές αυτή η τάση, και θα υπάρξει και στο μέλλον ασφαλώς, να θέλει μία Σύνοδος να παρέμβει στα θέματα της τοπικής Εκκλησίας. Αυτό δεν μπορεί να σταθεί από την άποψη της Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας, διότι τότε έχουμε μια παγκόσμια εξουσία και αρχή υπεράνω της τοπικής Εκκλησίας. Ο Άγιος Κυπριανός τον 7΄ αιώνα έθεσε μία αρχή κάπως προκλητικά, θα έλεγε κανείς, τονίζοντας ότι κάθε επίσκοπος είναι ελεύθερος να τακτοποιήσει τα πράγματα της επισκοπής του

δίδοντας λόγο μόνο στο Θεό. Και παρέμεινε σε πολλά πράγματα αυτή η ανεξαρτησία του τοπικού επισκόπου, όπως λόγου χάρη να χειροτονεί αυτούς που θέλει μέσα στην Εκκλησία, να μη ρωτάει κανέναν γι' αυτό το πράγμα κλπ.

Υπάρχουν ορισμένα πράγματα μέσα στη ζωή της Εκκλησίας που δεν μπορούν να περιοριστούν στα όρια της τοπικής Εκκλησίας. Έτσι τίθεται το πρόβλημα: Πώς μπορεί ένας επίσκοπος μέσα στη δική του Εκκλησία να αποφασίσει για κάτι το οποίο επηρεάζει τη ζωή μιας άλλης τοπικής Εκκλησίας; Εφόσον δεν την επηρεάζει μπορεί κάλλιστα να το κάνει και πρέπει να μην επέμβει κανείς. Αλλά, εάν επηρεάζει τη ζωή μιας άλλης Εκκλησίας, τότε πλέον δημιουργείται η ανάγκη της παρεμβάσεως της Συνόδου, ώστε η Σύνοδος να εκφράσει πλέον όχι μόνο την τοπική εκείνη Εκκλησία, αλλά και όλες τις άλλες τοπικές Εκκλησίες που επηρεάζονται από ό,τι συμβαίνει στη μία αυτή τοπική Εκκλησία. Το πρόβλημα τούτο, ακριβώς, γέννησε και τον θεσμό της Συνόδου στην Ιστορία, και η χαρακτηριστική αφορμή που οδήγησε στην ανάγκη αυτής της συνοδικότητας ήταν ακριβώς η θεία Ευχαριστία. Βεβαίως, κάθε επίσκοπος έχει δικαίωμα να χειροτονεί· αυτό δεν επηρεάζει άλλες Εκκλησίες. Πάρτε, όμως, την περίπτωση του αφορισμού από την θεία Κοινωνία ενός μέλους της τοπικής Εκκλησίας. Το θέμα αυτό ανέκυψε ήδη τον Δ΄ αιώνα και έχουμε τον 5ο κανόνα της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου που μιλάει σαφώς περί συνόδου με αφορμή ένα τέτοιο γεγονός. Τι συνέβαινε; Πολλοί απεκλείοντο της θείας Κοινωνίας από τη δική τους Εκκλησία, αλλά πήγαιναν σε μια άλλη Εκκλησία και κοινωνούσαν. Η άλλη Εκκλησία δεν μπορούσε να μην έχει κανέναν λόγο σ' αυτό. Δημιουργήθηκαν παράπονα ότι γινόταν αφορισμός πολλές φορές από τον επίσκοπο χωρίς να είναι οι λόγοι και τόσο καθαροί, και αποφασίσθηκε να συνέρχονται οι επίσκοποι της περιοχής εκείνης που επηρεάζονται από μια τέτοια απόφαση ή αποφάσεις δύο φορές το έτος, κατά το φθινόπωρο και κατά την περίοδο της Τεσσαρακοστής την άνοιξη, για να εξετάσουν τέτοιες περιπτώσεις αποκλεισμού από τη θεία Κοινωνία. Μετατίθεται έτσι το δικαίωμα του αποκλεισμού της θείας Κοινωνίας, από την τοπική Εκκλησία, στη Σύνοδο, στις άλλες τοπικές Εκκλησίες. Αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί επέμβαση της Συνόδου στα πράγματα της τοπικής Εκκλησίας διότι, επαναλαμβάνω, η τοπική Εκκλησία στο θέμα αυτό επηρεάζει τη ζωή των άλλων τοπικών Εκκλησιών. Με άλλα λόγια, όπου τα θέματα είναι κοινά και έχουν κοινές συνέπειες για όλες τις άλλες Εκκλησίες, τότε αναφέρεται η ανάγκη και το κύρος του θεσμού των Συνόδων. Και τα όρια της συνοδικής εξουσίας βρίσκονται ακριβώς στο σημείο αυτό. Η Σύνοδος δεν μπορεί να επιβάλλει τίποτε παραπάνω σε μια τοπική Εκκλησία εκτός από τις περιπτώσεις που μια απόφαση ή ενέργεια μιας τοπικής Εκκλησίας επηρεάζει την ζωή των άλλων Εκκλησιών. Αυτός λοιπόν είναι ένας χρυσός κανόνας της συνοδικότητας.

Ένας άλλος βασικός κανόνας που κρατάει την ισορροπία μεταξύ της τοπικής και μίας ανά την οικουμένη Εκκλησίας, χωρίς να οδηγεί στην παγκόσμια Εκκλησία, είναι ότι οι Σύνοδοι που αποφασίζουν για όλα αυτά τα θέματα κοινού ενδιαφέροντος,

«κοινής ενώσεως» όπως τα ονομάζει ο Ευσέβιος, αποτελούνται από επισκόπους, και μετέχουν στις συνόδους αυτές αυτοδικαίως όλοι οι επίσκοποι. Εάν αποκλεισθούν επίσκοποι από τη Σύνοδο, τότε αυτομάτως η Σύνοδος μεταβάλλεται σε εξουσία υπεράνω της τοπικής Εκκλησίας. Μία τοπική Εκκλησία λόγου χάρη που αποκλείεται από μία Σύνοδο, γιατί αποκλείεται ο επίσκοπός της, είναι υποχρεωμένη να δέχεται τις αποφάσεις της Συνόδου έξωθεν και άνωθεν. Ενώ όταν μετέχει ο επίσκοπός της στη Σύνοδο οι αποφάσεις δεν έρχονται ούτε έξωθεν ούτε άνωθεν. Περνούν μέσα από την ίδια την τοπική Εκκλησία δια του επισκόπου της. Έτσι κατόρθωσε η Εκκλησία να κρατήσει αυτή την ισορροπία. Να μην κάνει ποτέ τη Σύνοδο εξουσία υπεράνω των τοπικών Εκκλησιών αλλά ένα όργανο εκφράσεως της συναιδέσεως των τοπικών Εκκλησιών, ένα σημείο συμπτώσεως όλων σε ένα κέντρο. Όπως πάλι λέγει ο Άγιος Ιγνάτιος, οι επίσκοποι «οι ανά τα πέρατα της Οικουμένης, εν Ιησού γνώμη εισί», δηλαδή, ότι όλοι συμπίπτουν στην γνώμη του Χριστού, έχουν το ίδιο φρόνημα και τούτο εκφράζεται δια της Συνόδου. Η Σύνοδος, λοιπόν, δεν είναι ένας θεσμός υπεράνω της τοπικής Εκκλησίας, είναι ένας θεσμός που εκφράζει την ενότητα, την σύμπτωση, την συναίνεση και αμοιβαιότητα των τοπικών Εκκλησιών. Κάτι τέτοιο δομικά και οργανωτικά εξασφαλίζεται με το να μετέχουν αυτοδικαίως στις Συνόδους όλοι οι επίσκοποι.

Συνεπώς, οι αποφάσεις των Συνόδων δεν είναι ξένες προς τη ζωή των τοπικών Εκκλησιών. Γι' αυτό είναι εκτροπές, από εκκλησιολογικής απόψεως, όλες οι μορφές των Συνόδων οι οποίες - εκτός εάν έχουν αναπόφευκτο λόγο ιστορικής ανάγκης - αποκλείουν ορισμένους επισκόπους από τη συμμετοχή στη Σύνοδο. Υπήρξαν και υπάρχουσες διάφορες τέτοιες αδικαιολόγητες εκκλησιολογικά αποκλίσεις. Επομένως, αποτελούν τάσεις εκτροπής προς την κατεύθυνση που ονόμασα «ενίσχυση του θεσμού της παγκοσμίου Εκκλησίας». Εάν δεν υπάρχει δυνατότητα ιστορική, σήμερα (π.χ. στο Οικουμενικό πατριαρχείο, λόγω ιστορικών αναγκών, δεν μπορεί η Σύνοδος να αποτελείται από όλους), εκεί δεν μπορεί κανείς να κάνει τίποτε. Όταν όμως μπορεί η Σύνοδος να αποτελείται από όλους, το να επιλέγεις ορισμένους και να τους καθιστάς εξουσιαστές πάνω στους υπόλοιπους επισκόπους διαβρώνει επικίνδυνα τα θεμέλια της Εκκλησιολογίας και δημιουργεί αμωμαλίες και εκτροπές. Βεβαίως, υφίσταται πάντοτε και το πρόβλημα, εάν μπορούν σε μία σύνοδο να μετέχουν όλοι, έστω και αν δεν έχουν προβλήματα εξωτερικής αναγκαιότητας γι' αυτό και βρέθηκε η διέξοδος της εκ περιτροπής συμμετοχής των επισκόπων στα συνοδικά σώματα. Η εκ περιτροπής, κατά πρεσβεία χειροτονίας, συμμετοχή των επισκόπων διασφαλίζει κατά κάποιον τρόπο την δυνατότητα συμμετοχής όλων των επισκόπων στον Συνοδικό θεσμό. Αλλά, βεβαίως, η ιδεώδης κατάσταση είναι η σύναξη όλων των επισκόπων. Γι' αυτό και όταν η Εκκλησία μπορούσε και εκρίνετο απαραίτητο και αναγκαίο συνερχόταν στη λεγομένη Οικουμενική σύνοδο, η οποία και για αυτόν τον λόγο αποκτούσε αυθεντία και κύρος περισσότερο από μία τοπική Σύνοδο. Αλλά, επαναλαμβάνω, η ουσία μιας

συνόδου, έστω και οικουμενικής, δεν είναι το να δημιουργηθεί ένα όργανο εκφράσεως της συναινέσεως και της ενώσεως των τοπικών Εκκλησιών. Έτσι θα πρέπει να δούμε τη Σύνοδο.

Αυτά ως προς την τοπικότητα, οικουμενικότητα και καθολικότητα της Εκκλησίας.

Z. Τα λειτουργήματα της Εκκλησίας

Ας δούμε τώρα την τοπική Εκκλησία εσωτερικά. Πώς με βάση τις εκκλησιολογικές αρχές που θέσαμε μπορεί να οργανωθεί η τοπική Εκκλησία; Επαναλαμβάνω, ότι βασική αρχή της ορθόδοξης θεολογίας είναι ότι η Εκκλησία στην ευχαριστιακή της συγκρότηση είναι η εικόνα της κοινωνίας των εσχάτων. Γι' αυτό και η δομή της κάθε τοπικής Εκκλησίας ιστορικά ξεπήδησε μέσα από την τέλεση της θείας Ευχαριστίας. Αποτελεί μια αναμφισβήτητη αλήθεια της ιστορίας -την είχε διαπιστώσει ήδη ένας προτεστάντης ιστορικός της Εκκλησίας τον περασμένο αιώνα, ο R. Sohm- ότι η βασική δομή της τοπικής Εκκλησίας ήταν ταυτόσημη με τη δομή της ευχαριστιακής κοινότητας. Και θα σάς εξηγήσω σε τι συνίσταται αυτό.

Πριν αναλύσουμε αυτή τη δομή θα πρέπει να κάνουμε μία αντιδιαστολή. Η Εκκλησία έχει λειτουργήματα, τα οποία, όπως σάς είπα, εκφράζουν και συνιστούν αυτήν την εικόνα των εσχάτων, συμπίπτουν δηλαδή, με την δομή της εσχατολογικής κοινότητας. Αλλά έχουμε και λειτουργήματα, τα οποία δεν συμπίπτουν με τη δομή της εσχατολογικής κοινότητας, διότι η Εκκλησία πρέπει να εξυπηρετήσει διάφορες ιστορικές ανάγκες. Θα αναφερθούμε λοιπόν σ' αυτά πιο κάτω, αλλά τώρα ας κάνουμε σαφέστερη αυτή τη διάκριση. Τα λειτουργήματα που εικονίζουν την εσχατολογική κοινότητα είναι τόσο βασικά, ώστε δεν μπορούν και δεν πρέπει με κανέναν τρόπο να αλλοιωθούν, διότι αν αλλοιωθούν, παραμορφώνεται έτσι το είναι της Εκκλησίας, το οποίο ταυτίζεται με την εσχατολογική κοινότητα. Από το ένα μέρος, λοιπόν, έχουμε τα λειτουργήματα, τα οποία δεν αλλοιώνονται, και από το άλλο μέρος τα λειτουργήματα, τα οποία αλλάζουν, αναπροσαρμόζονται, είναι μετατρέψιμα. Αυτή είναι μια βασική διάκριση.

Ας δούμε πρώτα τα λειτουργήματα που είναι αναλλοίωτα, γιατί συνιστούν τη δομή της εσχατολογικής κοινότητας. Διαφορετικά, η Εκκλησία χάνει την αλήθειά της, το είναι της ως εσχατολογικής κοινότητας, στρεβλώνεται, αν αυτή η δομή αλλοιωθεί. Ποια είναι αυτή η δομή;

Ας αρχίσουμε από την εσχατολογική κοινότητα. Να δούμε πρώτα σε τι συνίσταται η δομή της και να το μεταφέρουμε έπειτα στην πράξη και πραγματικότητα της Εκκλησίας. Ένα πρώτο βασικό στοιχείο της εσχατολογικής κοινότητας είναι ότι στα έσχατα, στη Βασιλεία του Θεού, ο διεσπαρμένος λαός του Θεού θα συναχθεί επί το αυτό, σε ένα τόπο. Είναι, λοιπόν, απαραίτητο στοιχείο της αλήθειας της Εκκλησίας η σύναξη του λαού του Θεού επί το αυτό. Όταν μία Εκκλησία δεν συνάγει το λαό της

επί το αυτό, δεν είναι Εκκλησία. Μία Εκκλησία που μένει διεσπαρμένη, χωρίς να βιώνει τη σύναξη επί το αυτό, δεν εικονίζει τα έσχατα με κανένα τρόπο. Είναι λοιπόν απαραίτητη η σύναξη του λαού του Θεού, για να έχουμε Εκκλησία.

Δεύτερο στοιχείο, το οποίο αντλούμε πάλι από τη βασιλεία του Θεού, από την εσχατολογική κοινότητα, είναι ότι κέντρο αυτής της συνάξεως του λαού του Θεού είναι το πρόσωπο του Χριστού. Με άλλα λόγια δεν αρκεί το να συναχθεί ο λαός του Θεού, πρέπει να συναχθεί γύρω από ένα κέντρο και το κέντρο αυτό να μην είναι άλλο παρά ο ίδιος ο Χριστός.

Τρίτο στοιχείο το οποίο αντλούμε πάλι από την εσχατολογική κοινότητα είναι ότι ο Χριστός που αποτελεί το κέντρο, γύρω από το οποίο συνάγεται ο διασκορπισμένος λαός του Θεού, περιστοιχίζεται από τους Δώδεκα Αποστόλους και από τον ευρύτερο κύκλο τους. Γιατί; Διότι οι Απόστολοι είναι εκείνοι που θα μαρτυρήσουν στα Έσχατα. Όπως βλέπουμε στα Ευαγγέλια, στις έσχατες ημέρες θα υπάρξει κάποια σύγχυση ως προς το ποιος είναι ο Χριστός. Πολλοί ψευδοπροφήτες θα παρουσιασθούν και πολλοί θα πουν εδώ είναι ο Χριστός, εκεί είναι ο Χριστός, και πολλοί θα πλανηθούν, γιατί δεν θα ξέρουν ποιο είναι το πραγματικό κέντρο, γύρω από το οποίο συνάγεται ο διασκορπισμένος λαός του Θεού. Το κριτήριο για το ποιος είναι ο αληθινός Χριστός το παρέχουν και το προσφέρουν μόνον οι Δώδεκα Απόστολοι, κυρίως, και όσοι εν συμφωνία με τους Δώδεκα είδαν τον αναστάνα Κύριο, δηλαδή βεβαιούν ότι όντως αυτός ανέστη εκ νεκρών και, συνεπώς, όντως αυτός είναι ο υπό του Θεού ορισθείς ως ο Υιός του ανθρώπου που θα κρίνει τον κόσμο. Ο κριτής του κόσμου είναι, λοιπόν, ο Χριστός, και σ' αυτό το πρόσωπο δείχνουν οι Απόστολοι. Γι' αυτό η Εκκλησία είναι και αποστολική. Δηλαδή είναι η Εκκλησία που στηρίζεται πάνω στη μαρτυρία των Αποστόλων. Γι' αυτό πρέπει να μην αρκестεί κανείς στην εσχατολογική εικόνα, στην παρουσία του Χριστού ως κέντρο. Χρειάζεται οπωσδήποτε η συμπαρουσία, η συμπαράσταση των Αποστόλων που θα μαρτυρήσουν για την γνησιότητα και την αυθεντικότητα της παρουσίας του Χριστού. Χωρίς τους Αποστόλους δεν ξέρουμε ποιος είναι ο αληθινός Χριστός. Δεν μπορεί, συνεπώς, να έχουμε πρόσβαση στον Χριστό που να μην περνάει από τους Αποστόλους. Είναι πρωταρχικό στοιχείο της εσχατολογικής εικόνας η παρουσία των Αποστόλων πέριξ του Χριστού. Αυτά είναι, λοιπόν, τα βασικά στοιχεία της εικόνας της εσχατολογικής κοινότητας χωρίς τα οποία δεν υπάρχει ούτε Βασιλεία του Θεού, ούτε Εκκλησία.

Η Εκκλησία ως εικόνα αυτής της κοινότητας, δηλαδή ως αληθινή μετοχή στην αλήθεια των εσχάτων, της Βασιλείας, η οποία πραγματώνεται στην θεία Ευχαριστία ήδη πριν από την έλευση του Κυρίου στην εσχάτη ημέρα με αυτές τις προϋποθέσεις που ανέλυσα, βιώνει εικονικά αυτήν την εσχατολογική κοινότητα με τον εξής τρόπο. Στη θεία Ευχαριστία συνάγεται όλος ο διασκορπισμένος λαός του Θεού. Να, λοιπόν, το πρώτο στοιχείο που πραγματώνεται. Σύναξη του λαού του Θεού επί το αυτό. Το

δεύτερο στοιχείο είναι ότι η παρουσία του Χριστού εικονίζεται με την παρουσία του επισκόπου, δηλαδή του κέντρου, γύρω από το οποίο συνάγεται ο λαός του Θεού. Επειδή το κέντρο είναι ο Χριστός και επειδή ο Χριστός είναι η κεφαλή του σώματος, η ανακεφαλαίωση των πάντων η οποία αναφέρεται στον Πατέρα, γι' αυτό και ο επίσκοπος ως εικόνα του Χριστού μ' αυτήν την έννοια είναι ο προεστώς της θείας Ευχαριστίας που αναφέρει στο Θεό, στο θρόνο Του, τα πάντα: «τα σα εκ των σων σοι προσφέρομεν κατά πάντα και δια πάντα». Πραγματοποιεί, δηλαδή, αυτήν την ανακεφαλαίωση όπως την κάνει ο Χριστός. Είναι η εικόνα του εσχατολογικού Χριστού.

Είπαμε ότι ο Χριστός δεν θα έρθει μόνος του, αλλά περιστοιχισμένος από τους Αποστόλους. Ο Άγιος Ιγνάτιος βλέπει την εικόνα των Δώδεκα Αποστόλων κατά τη θεία Ευχαριστία της τοπικής Εκκλησίας στα πρόσωπα των πρεσβυτέρων, οι οποίοι περιστοιχίζουν τον επίσκοπο. Όπως θα ξέρετε - δυστυχώς μέσα σε όλα έχει και αυτό χαθεί και ατονήσει - στην αρχαία Εκκλησία είχαμε το λεγόμενο σύνθρονο. Ο επίσκοπος ήταν στο κέντρο και περιστοιχιζόταν από τους πρεσβυτέρους, οι οποίοι κάθονταν στους θρόνους γύρω του. Είναι καθαρά εσχατολογική εικόνα αυτή. Θα θυμάστε τα λόγια του Χριστού στους Δώδεκα ότι στη Βασιλεία του Θεού «καθήσεσθε επί δώδεκα θρόνους κρίνοντες τας δώδεκα φυλάς του Ισραήλ». Οι Απόστολοι είναι αυτοί που δείχνουν προς τον Χριστό.

Οι πρεσβύτεροι ή μάλλον ο εικονισμός των Αποστόλων στην Εκκλησία δια των πρεσβυτέρων, ο οποίος δεν κράτησε πάρα πολύ - και θα δούμε πώς εξελίχθηκαν ιστορικά τα πράγματα - σημαίνει ακριβώς ότι οι πρεσβύτεροι δείχνουν προς το Χριστό δια της διδασκαλίας των - διότι το βασικό έργο των πρεσβυτέρων στην αρχαία Εκκλησία, ήταν η διδασκαλία και η κατήχηση. Οι πρεσβύτεροι ήταν υπεύθυνοι για την κατήχηση: αυτοί κάνανε συνάξεις και εκήρυτταν. Οι μεγαλύτεροι πατέρες ιεροκήρυκες και ομιλητές που έχουμε μας παρέδωσαν ομιλίες από την περίοδο που ήταν ακόμη πρεσβύτεροι, (ο Χρυσόστομος, ο Ωριγένης κ.ά.). Ενώ οι επίσκοποι μας παραδίδουν με το όνομά τους Λειτουργίες και Αναφορές, δεν έχουμε ποτέ Λειτουργίες με ονόματα πρεσβυτέρων, τούτο βέβαια δεν είναι τυχαίο. Αντιθέτως, έχουμε πολλές ομιλίες πρεσβυτέρων που είναι οι διδάσκαλοι και τούτο ήταν κυρίως το έργο τους, γι' αυτό και τους είχε ανατεθεί το κατηχητικό έργο. Επίσης μετείχαν και στα δικαστικά ζητήματα της Εκκλησίας: μαζί με τον επίσκοπο συγκροτούν το συνέδριο, ήταν οι πάρεδροι της έδρας του επισκόπου.

Αυτό δεν κράτησε πολύ, διότι άρχισε σιγά σιγά ήδη από τον 7^ο αιώνα (έχουμε τις πρώτες μαρτυρίες με τον Κυπριανό), να παίρνει άλλη τροπή στη Δύση, ενώ ακολουθεί λίγο πολύ και η Ανατολή με κάποια σύγχυση. Έτσι συμβαίνει ο επίσκοπος να γίνεται ο κατεξοχήν διάδοχος των Αποστόλων, να ατονεί η έννοια του επισκόπου ως εικόνας του Χριστού και να αντικαθίσταται από την έννοια του επισκόπου ως εικόνας των Αποστόλων. Γίνεται, πλέον, λόγος περί διαδοχής των

αποστόλων. Αν ρωτήσετε τους περισσότερους σήμερα τι είναι ο επίσκοπος και γιατί έχει αυθεντία και εξουσία και ποια είναι η εξουσία του, θα σας απαντήσουν ότι είναι πρωταρχικά ο διάδοχος των Αποστόλων· συνεπώς η πρωταρχική του ευθύνη και η πρωταρχική του εξουσία είναι να διδάσκει. Αλλά ο Άγιος Ιγνάτιος λέγει, σαφώς, ότι ο επίσκοπος δεν διδάσκει, και λέγει ακόμη, να τον υπολογίζετε όταν σιωπά, διότι το κύριο έργο του, σύμφωνα με την εικόνα αυτή του Ιγνατίου, που σας περιέγραψα, είναι η αναφορά της θείας Ευχαριστίας, το να προΐσταται της Ευχαριστιακής συνάξεως. Το να ομιλεί κλπ. είναι και αυτό μέσα στο έργο του, αλλά δεν είναι το κατεξοχήν έργο του. Επαναλαμβάνω ότι αυτά μέσα στην ιστορία υπέστησαν ορισμένες εξελίξεις.

Νομίζω ότι τα πράγματα δεν εκτρέπονται από την Εκκλησιολογία, εάν πει κανείς ότι και το διδακτικό είναι έργο του επισκόπου, αλλά προέχει, και είναι βασικό και αποφασιστικό, το να προΐσταται της θείας Ευχαριστίας· τότε βρισκόμαστε σε μια σωστή κατεύθυνση. Αλλά, εάν πούμε ότι το διδακτικό είναι το πρωταρχικό και το ευχαριστιακό είναι δευτερεύον, όπως αλλοίμονο έχει σχεδόν πλέον καθιερωθεί στην Εκκλησία μας κάτω από δυτική επίδραση, τότε έχουμε εκτροπή. Στη Δύση έγινε κύριο έργο του επισκόπου το διδακτικό μέσα από τη διαδοχή των Αποστόλων και ανατέθηκε στους πρεσβυτέρους ως κύριο έργο η τέλεση της Λειτουργίας. Αν αναζητήσετε έναν ορισμό του ιερέως στη Δύση θα βρείτε ότι είναι αυτός που τελεί την Λειτουργία. Ο επίσκοπος δεν είναι για να κάνει λειτουργίες, είναι για διδασκαλία, για να δογματίζει σε Συνόδους κλπ. Έχουμε, λοιπόν, εκτροπή από την εσχατολογική εικόνα, αυτό θέλω να τονίσω. Η εσχατολογική εικόνα επιβάλλει αυτά που σας περιέγραψα μέχρι τώρα.

Και εισήχθη και ένα τέταρτο στοιχείο στην Εκκλησία με βάση αυτήν την εικόνα. Είναι του Διακόνου ως κρίκου ανάμεσα στους προεστώτες της Ευχαριστίας και του λαού. Ποια είναι αυτή; Διαλεκτική, όπως ξέρετε, θα πει όχι αντιθετική· διαλεκτική θα πει να διακρίνεις ενώνοντας. Οι Διάκονοι αποτελούν στοιχείο, δια του οποίου ο λαός διακρίνεται από τον κλήρο, χωρίς να χωρίζεται από αυτόν. Προσέξτε είναι πάρα πολύ σημαντικό το έργο του Διακόνου. Και είναι κρίμα το ότι έχουμε καταργήσει τους διακόνους, διότι χάσαμε αυτή την εικόνα των εσχάτων. Οι διάκονοι, λοιπόν, είναι αυτοί που μας διασφαλίζουν τη διαλεκτική σχέση μεταξύ κλήρου και λαού. Γι' αυτό και έχουν αυτή την αμφιβαλλόμενη και αμφιρρέπουσα υπόσταση. Είναι κληρικοί ή δεν είναι; Βέβαια, τους κατατάσσουμε στους κληρικούς, αλλά δεν είναι ιερείς. Βεβαίως, δεν προΐστανται, δεν μπορούν να καθήσουν στο σύνθρονο, μπαينوβγαίνουν μεταξύ του λαού και του κλήρου, και αυτή είναι η αποστολή τους να μεταφέρουν από το λαό τα δώρα στον Προεστώτα, να εύχονται μαζί με τον λαό εξ ονόματος του λαού, να αποτελούν τον κρίκο αυτό και τελικά να είναι εκείνοι που μεταφέρουν τα καθγιασμένα δώρα, το Σώμα και το Αίμα του Χριστού στο λαό. Γι' αυτό και κύριο έργο του διακόνου είναι να κοινωνεί τους πιστούς. Αυτός παίρνει τα δώρα ως άρτο και οίνο, και αυτός πάλι τα μεταφέρει στο

λαό ως Σώμα και Αίμα. Υπάρχει διαμέσου του Διακόνου η δυναμική αυτή σχέση μεταξύ κλήρου και λαού, πολύ σημαντική και απαραίτητη για την κοινότητα της Εκκλησίας.

Συνεπώς, τα βασικά λειτουργήματα της Εκκλησίας που δεν μπορούν να λείψουν με κανένα τρόπο, διότι αλλοιώνεται η εσχατολογική αλήθεια της Εκκλησίας, είναι: ο λαός εν συνάξει με τον Επίσκοπο στο κέντρο, οι Πρεσβύτεροι περί τον Επίσκοπο και οι διάκονοι ως κρίκος συνδεδετικός και συνάμα διακριτικός μεταξύ κλήρου και λαού. «Χωρίς τούτων Εκκλησία ου καλείται» λέγει ο Άγιος Ιγνάτιος. Δεν μπορείς να την ονομάσεις Εκκλησία, όταν δεν έχει αυτά τα συστατικά.

Τελειώνω επανερχόμενος σ' αυτό που είπα πρωτύτερα. Η Εκκλησία έχει και άλλες ανάγκες μέσα στον κόσμο και δεν εξυπηρετείται πλήρως μ' αυτά τα λειτουργήματα και τις δομές. Γι' αυτό έχει και άλλα λειτουργήματα, το διδακτικό λειτουργήμα, το ιεραποστολικό, το ποιμαντικό, δηλαδή η εξομολόγηση, η φιλανθρωπία, τα θεραπευτικά λειτουργήματα, όπως η πνευματική πατρότητα - την οποία διακρίνω από την εξομολόγηση, διότι άλλο είναι η μετάνοια ως μυστήριο, η οποία δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκη χάρισμα θεραπευτικό με την έννοια την ψυχολογική- η άσκηση, ο μοναχισμός κ. ά. Όλα αυτά είναι λειτουργήματα, τα οποία χρειάζεται η Εκκλησία. Αλλά προσέξτε τη διαφορά που θέλω να τονίσω. Όλα αυτά τα χρειάζεται η Εκκλησία, εφ' όσον βρίσκεται στην Ιστορία. Δεν είναι λειτουργήματα, τα οποία θα επιζήσουν εσχατολογικά, δεν είναι μέσα στην εσχατολογική, αλλά μέσα στην ιστορική της φύση. Στα Έσχατα δεν θα υπάρχουν ιεροκήρυκες, διότι ποιον να κηρύξουν και να φωτίσουν, εφ' όσον θα έχει κλείσει η περίοδος της ιεραποστολής; Μοναστήρια, που τόσο πολύ τα αγαπούμε όλοι, θα υπάρχουν; Τι να κάνουν πλέον; Θα μου πείτε θα υπάρχουν επίσκοποι, διάκονοι; Ναι. Θα υπάρχουν, όχι βέβαια το ίδιο, γιατί η εικόνα πλέον θα δώσει τη θέση της στο πρωτότυπο. Θα είναι ο Χριστός, οι Απόστολοι, όλα αυτά που εικονίζουν σήμερα οι Επίσκοποι θα γίνουν πλέον η πραγματικότητα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι εξαφανίζονται τα λειτουργήματα. Είναι συστατικά ουσιαστικά της αιώνιας Βασιλείας του Θεού. Χωρίς αυτά δεν νοείται η Βασιλεία του Θεού. Χωρίς Χριστό περιστοιχισμένο από τους Αποστόλους, χωρίς σύναξη των διασκορπισμένων τέκνων του Θεού επί το αυτό δεν νοείται Βασιλεία. Τα άλλα λειτουργήματα, τα οποία μας είναι απολύτως απαραίτητα σήμερα και τα οποία πρέπει βαθύτατα, βεβαίως, να εκτιμήσουμε ως λειτουργήματα της Εκκλησίας, δεν είναι στοιχεία που εικονίζουν την αιώνια Βασιλεία του Θεού.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Ερ. -Δεν υπήρξε ιστορικό λάθος από την πλευρά της Εκκλησίας που παραχώρησε πρεσβεία τιμής στα πατριαρχεία Κωνσταντινουπόλεως και Ρώμης, δεδομένου ότι αυτά τα πρεσβεία τιμής αποτέλεσαν τις αιχμές εκείνες που δημιούργησαν τις προϋποθέσεις εκείνες ώστε να διασπαστεί η ενότητα της Εκκλησίας που εξασφαλιζονταν μέχρι τότε στο Συνοδικό πλαίσιο της συμμετοχής των ίσων μέχρι

τότε επισκόπων, και μετέβαλλε έτσι την Εκκλησία σε έναν παγκόσμιο οργανισμό; Γιατί σε αρκετούς έτσι παρουσιάζεται σήμερα η Εκκλησία με δύο αρχές: στους καθολικούς με τον Πάπα και στους ορθοδόξους με τον Οικουμενικό Πατριάρχη.

Απ. -Είναι πολύ σοβαρό το ερώτημα που θέτετε, και θα σάς απαντήσω. Τα πατριαρχεία, οι Αυτοκέφαλες Εκκλησίες, όλα αυτά αναπτύχθηκαν ακριβώς ως εκφράσεις της συνοδικότητας της Εκκλησίας, όχι ως θεσμοί πάνω από την Εκκλησία. Αναπτύχθηκαν ως Συνοδικοί θεσμοί σε διάφορες περιοχές. Τι ήταν η Πενταρχία; Ήταν τα πέντε πατριαρχεία σε πέντε διάφορες περιοχές του κόσμου, με Συνόδους που είχαν μια κεφαλή. Και φυσικά όλες οι Αυτοκέφαλες Εκκλησίες το ίδιο είναι. Το καθεστώς βέβαια αυτό διέπεται από το πνεύμα και το γράμμα, θα έλεγα ακόμη, ενός κανόνος της Εκκλησίας, του 34ου των Αποστόλων. Σύμφωνα με τον σημαντικό αυτό κανόνα όλοι οι επίσκοποι ενός τόπου θα πρέπει να αναγνωρίσουν μία κεφαλή· να έχουν έναν πρώτο, διότι δεν μπορούν να συνέλθουν σε Σύνοδο χωρίς να έχουν κεφαλή. Άρα, η συνοδικότητα ανέδειξε τα Πρωτεία αυτά. Αλλά ο κανόνας επισημαίνει ακόμη ότι οι επίσκοποι δεν μπορούν να κάνουν τίποτε χωρίς τον πρώτο, αλλά και ο πρώτος τίποτε χωρίς αυτούς. Αυτό είναι το πνεύμα, μέσα στο οποίο ανεπτύχθησαν τα Πατριαρχεία και οι Αυτοκέφαλες Εκκλησίες. Τι συμβαίνει δηλαδή; Έχουμε σε κάθε περιοχή έναν πρώτο. Δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτε χωρίς τον πρώτο, αλλά ούτε αυτός μπορεί να κάνει οτιδήποτε χωρίς Σύνοδο. Εκτροπές μπορεί να έχουμε και από τη μία και από την άλλη πλευρά. Όπως συνόδους που να άγονται και να φέρονται από τον πρώτο ή και το αντίθετο. Αυτά δεν επηρεάζουν την Εκκλησιολογία και το κανονικό Δίκαιο. Ο θεσμός αυτός καθ' εαυτόν είναι σωστός. Τώρα, εάν γίνονται καταχρήσεις του θεσμού; Είναι θέμα που ανάγεται στην ηθική και όχι στην Εκκλησιολογία. Εκκλησιολογικά ο θεσμός είναι ορθός. Με την προϋπόθεση ότι ο πρώτος δεν κάνει τίποτε μόνος χωρίς τη Σύνοδο.

Όλες αυτές οι τοπικές Εκκλησίες, και αυτές μεταξύ τους, αναγνωρίζουν έναν πρώτο. Διότι αν χρειασθεί να συνέλθουν σε Σύνοδο ή να κάνουν κάτι από κοινού θα πρέπει κάποιος να προϊσταται. Και τέτοιος πρώτος αναγνωρίστηκε διαμέσου της Ιστορίας, ο Κωνσταντινουπόλεως στην Ανατολή. Εφ' όσον ο Κωνσταντινουπόλεως κινείται μέσα στο πνεύμα του κανόνα που σας περιέγραψα, δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα. Εάν δηλαδή δεν κάνει τίποτα χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τους άλλους, και εάν αντίστοιχα οι άλλοι δεν κάνουν τίποτα χωρίς να λαμβάνουν υπόψη αυτόν, κάτι δηλαδή που ν' αφορά σε όλες τις τοπικές Εκκλησίες, τότε τα πάντα είναι εντάξει. Επομένως, το σύστημα εκκλησιολογικά είναι πολύ σωστό και δεν έχουμε παπισμό, διότι ο Πάπας είναι αυτός που έχει δικαίωμα να επέμβει σε οποιαδήποτε τοπική Εκκλησία. Να κάνει, δηλαδή, πράγματα χωρίς να ρωτάει τους άλλους. Ή τους ρωτάει και τελικά αποφασίζει ο ίδιος. Ο Κωνσταντινουπόλεως δεν είναι έτσι. Δεν μπορούσε να πάει να λειτουργήσει ο αείμνηστος Αθηναγόρας, ο οποίος είχε συνυποψήφιο του στην Πατριαρχική εκλογή τον γείτονά του Μητροπολίτη Δέρκων, όταν έγινε Πατριάρχης, ενώ ήθελε να λειτουργήσει στη Μητρόπολη Δέρκων που

είναι δίπλα, γιατί ο Δέρκων δεν του έδινε την άδεια. Και δεν μπορούσε να λειτουργήσει ο Πατριάρχης Αθιναγόρας μέχρι που πέθανε ο Δέρκων. Καταλαβαίνετε πόση διαφορά. Θα μπορούσε ποτέ να αρνηθεί κανείς κάτι τέτοιο στον Πάπα; Τώρα αν από σεβασμό ή οποιοδήποτε άλλο λόγο εκχωρούν οι επίσκοποι το δικαίωμα αυτό στον πρώτο και του επιτρέπουν να λειτουργήσει όπου θέλει, τούτο γίνεται με τη θέλησή τους. Αλλά δεν υπάρχει μέσα στο θεσμό το παπικό στοιχείο. Επομένως, για να απαντήσω στο ερώτημά σας, η ανάπτυξη των πατριαρχείων δεν έβλαψε την Εκκλησιολογία, ούτε οδήγησε στον παπισμό.

Ερ. - *Ήθελα να ρωτήσω αν μπορούμε να πούμε ότι στις μέρες μας υπήρξαν εκτροπές από την ορθή Εκκλησιολογία.*

Απ. - Νομίζω ότι από μόνοι τους οι κανόνες που θέτουμε εδώ μπορούν να ρίξουν φως πάνω στα ιστορικά γεγονότα και να μας οδηγήσουν σε κρίσεις. Δεν χρειάζεται δηλαδή να πω εγώ ποιο ήταν λάθος και ποιο δεν ήταν συγκεκριμένα, όταν θέτω τις αρχές και τις προϋποθέσεις. Είναι, λοιπόν, εμφανές πού γίνεται η εκτροπή και που δεν γίνεται. Ότι υπήρξαν εκτροπές, στα χρόνια μας ιδίως, είναι γεγονός λυπηρό, διότι υπήρξαν νομίζω περισσότερες από κάθε άλλη φορά!

Ερ. - *Στις περιπτώσεις αυτές τι γίνεται;*

Απ. - Στις περιπτώσεις αυτές θα πρέπει το ταχύτερο να επανέλθει η εκκλησιολογική ακρίβεια δια της οδού της οικονομίας. Να επανέλθουμε στο σωστό, κοιτώντας πώς αυτό θα αναταράξει την Εκκλησία λιγότερο, και δεν θα δημιουργήσει μείζονα προβλήματα.

Ερ. - *Και η γνωστή ρήση «Τα εκκλησιαστικά είωθε συµμεταβάλλεσθαι τοις πολιτικοίς»;*

Απ. - Εκεί είναι κάτι συγκεκριμένο. Είχαμε το πρόβλημα της Βουλγαρίας, το πρόβλημα του εάν θα έχουμε Αυτοκέφαλο στην Εκκλησία της Ελλάδος, αυτά «είωθε», «μεταταβάλλεσθαι»! Η εσχατολογική εικόνα δεν συµμεταβάλλεται ακολουθώντας τις πολιτικές ή όποιες άλλες αλλαγές. Αν κάτι τέτοιο ισχύει, τότε η Εκκλησία έχει χάσει τον προσανατολισμό της, έχει πλήρως εκκοσμικευθεί.

2. Σχόλια στη Δυτική Εκκλησιολογία

A. Η διαλεκτική του «ενός» και των «πολλών»: Πρωτεραιότητα της παγκόσμιας Εκκλησίας

Θα κάνουμε λόγο για την Εκκλησιολογία της δυτικής θεολογίας συσχετίζοντάς την με τις βασικές αρχές που χαρακτηρίζουν την νοοτροπία της. Μία πρώτη χαρακτηριστική αρχή της δυτικής θεολογίας είναι η προτεραιότητα της ουσίας. Προτεραιότητα της ουσίας σημαίνει προτεραιότητα της αντικειμενικής, της γενικής πραγματικότητας. Η ουσία έχει το χαρακτηριστικό: από το ένα μέρος να είναι

αντικειμενική, και στην περίπτωση αυτή προηγείται του προσώπου, ενώ απ' το άλλο μέρος να θεωρείται γενική και το πρόσωπο να είναι ειδικό ως ιδιαίτερο. Ας πάρουμε το παράδειγμα της ανθρωπίνης φύσεως και συγκεκριμένων ανθρώπων. Τα πρόσωπα, οι υποστάσεις, είναι ο Γιάννης, ο Γιώργος, ο Κώστας. Η φύση τους είναι η ανθρωπίνη φύση, που δείχνει πάντοτε σε κάτι γενικό. Τα πρόσωπα δείχνουν προς κάτι το ειδικό. Επιπλέον, η φύση δείχνει πάντοτε προς την ενότητα, ενώ τα πρόσωπα δείχνουν προς την πολλαπλότητα, και τη διαφορά. Ένα μονάχα πρόσωπο δεν υφίσταται ως πρόσωπο. Δεν μπορείς να έχεις ένα πρόσωπο. Αντιθέτως, μία φύση είναι μία φύση, μία ουσία είναι μία ουσία. Έτσι όταν έχουμε προτεραιότητα στην ουσία και στη φύση, δημιουργείται προτεραιότητα και στην ενότητα έναντι της πολλαπλότητας. Το πρόβλημα του ενός και των πολλών είναι από τα βασικά προβλήματα και της φιλοσοφίας και της θεολογίας αλλά και της εκκλησιολογίας και με επιπτώσεις υπαρξιακές. Πρόκειται για ένα σοβαρό πρόβλημα.

Αρχίζουμε την ανάλυσή του απ' την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία, γιατί εκεί είναι ριζωμένη η σκέψη μας. Όταν λέμε η σκέψη «μας» δεν εννοούμε μόνο των Ελλήνων, αλλά όλων τουλάχιστον των Ευρωπαίων, των Δυτικών στους οποίους υπαγόμαστε και εμείς ως Έλληνες, ως απόγονοι της κλασσικής σκέψεως. Λοιπόν, στον αρχαίο Ελληνισμό, το Εν πάντοτε προηγείται των πολλών. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τον Ηράκλειτο που είναι από τους πρώτους που διαμορφώνουν την αρχαία Ελληνική σκέψη, ως τον Παρμενίδη και όλους τους Προσωκρατικούς, τονίζεται το Εν. Όλος ο κόσμος αποτελεί ενότητα. Αλλά, αυτή η ενότητα δεν έπεται, αλλά προηγείται. Το Εν είναι αυτό κατέχει την αρχή, και η πολλαπλότητα θα πρέπει να συμβιβαστεί με το Εν για να υπάρξει σωστά. Αυτή είναι η έννοια του «ξυνού λόγου» στον Ηράκλειτο, αυτή είναι η έννοια που με πολύ τραγικές συνέπειες εκφράζεται στην αρχαία τραγωδία και στον Πλάτωνα όταν λέει ότι: «Πρόσεξε εσύ το επιμέρους υπάρχουν γιατί υπάρχει το όλο και το Εν και πρέπει να συμμορφώνεσαι με το όλο». Η αρχαιοελληνική σκέψη δίνει προτεραιότητα, λοιπόν, στο Εν που με τις απορροές του Νεοπλατωνισμού γίνεται πολλά. Και τα πολλά, συνεπώς, όχι μόνο είναι δευτερεύοντα ως προς το Εν αλλά είναι και μια μορφή καταρρεύσεως, χειροτερεύσεως του Ενός. Και γι' αυτό κατόπιν σ' όλη την Νεοπλατωνική σωτηριολογία, θα πρέπει μέσω της ψυχής ο άνθρωπος, να ενώσει πάλι τα πολλά και να τα επαναφέρει στο Ένα. Έτσι μόνο ολοκληρώνεται ο κύκλος της σωτηρίας, με τη συγκέντρωση των πολλών στο Ένα. Τα πολλά, η πολλαπλότητα λοιπόν είναι και δευτερεύουσα, δευτερογενής και πτωτική του Ενός. Αυτά στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία.

Στην Δυτική θεολογία, δυστυχώς, επειδή η ρίζα της Δυτικής θεολογίας σ' αυτή την θεωρητική της μορφή είναι ο Αυγουστίνος που επηρεάζεται από τον Νεοπλατωνισμό, αυτό το σχήμα, αυτό το σύστημα της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών, μεταφέρεται και στην Τριαδική θεολογία και κατά συνέπεια προτάσσεται, όπως είπαμε, η ουσία έναντι των θείων Προσώπων. Επειδή, ακριβώς,

αυτό το είδος της σκέψεως επικρατεί και καθορίζει τη Δυτική θεολογία, γι' αυτό μεταφέρεται αυτή η νοοτροπία, αυτός ο τρόπος σκέψεως και στην Εκκλησιολογία. Κι εκεί θα δούμε αναλυτικά τις επιπτώσεις που σηματοδοτεί.

Τώρα θα ξεκινήσουμε από μια βασική αρχή. Η Εκκλησία είναι μία. Είναι μια εκκλησιολογική αρχή την οποία όλοι δεχόμαστε. Αλλά συγχρόνως η Εκκλησία είναι πολλές Εκκλησίες. Τι προηγείται λογικά και θεολογικά, δηλαδή αξιολογικά; Ποια είναι η πραγματική Εκκλησία; Η μία ή οι πολλές Εκκλησίες;

Η Δυτική θεολογία σαφώς πήρε τη θέση ότι η μία Εκκλησία σ' όλο τον κόσμο, η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική Εκκλησία προηγείται λογικά. Οι επιμέρους τοπικές Εκκλησίες έπονται και πρέπει να συμμορφώνονται με τη μία Εκκλησία. Αυτό έλαβε πιο συγκεκριμένη μορφή στη Δυτική Εκκλησιολογία κι έφτασε στο σημείο να θεωρείται η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική, ως μία Εκκλησία ανά τον κόσμο, ως κάτι που έχει τη δική του δομή, τη δική του ύπαρξη υπεράνω, ακριβώς, από τις τοπικές Εκκλησίες. Είναι γνωστή αυτή η δομή. Εκφράζεται ακριβώς από το λειτούργημα του πάπα, ο οποίος δεν είναι απλώς ένας επίσκοπος μιας τοπικής Εκκλησίας, αλλά είναι ένας οικουμενικός επίσκοπος. Επίσκοπος, κεφαλή ολοκλήρου της Εκκλησίας, της μιας κατά την οικουμένη Εκκλησίας. Ο J. Ratzinger μαζί με τον Rahner εξέδωσαν ένα βιβλίο προ ετών όπου η διάκριση που κάνει ο Rahner, και η οποία είναι πάρα πολύ λεπτή και βαθιά, μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας, υπονοεί ακριβώς ότι η ουσία της Εκκλησίας, βρίσκεται στην οικουμενική Εκκλησία, η οποία υπάρχει με τη μορφή των επιμέρους Εκκλησιών.

Αλλά το ερώτημα είναι: μήπως, όπως στην Τριαδική θεολογία προηγείται η ουσία των προσώπων, έτσι και στην Εκκλησιολογία αντίστοιχα, προηγείται η μια οικουμενική Εκκλησία των επιμέρους τοπικών Εκκλησιών; Η απάντηση της Δυτικής θεολογίας στο ερώτημα αυτό είναι καταφατική. Και ο Rahner ακόμη, ο οποίος επιχειρεί να κάνει μερικά βήματα μπρος με τη διάκριση που κάνει μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας, προσπαθεί να πει ότι η μία Εκκλησία, για να υπάρχει θα πρέπει οπωσδήποτε να έχει τις τοπικές Εκκλησίες, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τις τοπικές Εκκλησίες. Παρόλα αυτά, λογικά προηγείται η μία παγκόσμια Εκκλησία. Η λογική αυτή προτεραιότητα στην Εκκλησιολογία πήρε συγκεκριμένη μορφή κυρίως στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, με το αλάθητο του πάπα και με την αρχή ότι όλοι οι επίσκοποι θα πρέπει να συμφωνούν με τον πάπα. Αυτό δεν είναι νομικό θέμα. Οι ρίζες του είναι ακριβώς μέσα στην αρχή της προτάξεως του Ενός και της ουσίας έναντι των πολλών και των επιμέρους. Πρέπει να πηγαίνουμε βαθιά στη θεολογία, όχι επιπόλαια, όπως τα βλέπουμε εκ πρώτης όψεως. Τελικά, όλα οδηγούν σε κοινές, σε βαθιές ρίζες.

Την εκκλησιολογία αυτή της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών και της ουσίας έναντι των επιμέρους, που επισημοποιεί η Α΄ Σύνοδος του Βατικανού, κατά κάποιο τρόπο την τροποποίησε η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού. Κι εδώ βρισκόμαστε σήμερα

στο κρίσιμο σημείο. Η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού, διαφοροποιήθηκε ή όχι ως προς το σημείο αυτό της προτεραιότητας της οικουμενικής Εκκλησίας από την Α΄ Σύνοδο; Όλα κρέμονται απ' αυτό, διότι αν η Ρωμαιοκαθολική θεολογία φτάσει στο σημείο να δεχθεί ότι οι τοπικές Εκκλησίες δεν έπονται της μιας οικουμενικής Εκκλησίας, τότε αυτομάτως θα φτάσει στο συμπέρασμα ότι και ο πάπας δεν προηγείται των επισκόπων, αλλά είναι κι' αυτός ένας επίσκοπος και οι τοπικές Εκκλησίες που εκφράζονται με τους τοπικούς επισκόπους, είναι εξίσου καθοριστικές για την ενότητα της Εκκλησίας. Δηλαδή, η πολλότητα των Εκκλησιών είναι καθοριστική για την ενότητα, και όχι η ενότητα καθοριστική για την πολλότητα ή μάλλον ότι τα δύο πρέπει να συμπίπτουν κατά κάποιο τρόπο. Η Δύση, λοιπόν, βρίσκεται μετέωρη στην εκκλησιολογία, στο κρίσιμο αυτό σημείο.

Όλοι οι μελετητές της Β΄ Συνόδου του Βατικανού βλέπουν ότι αυτή δεν διόρθωσε την Α΄ Σύνοδο, αλλά εισήγαγε μια νέα Εκκλησιολογία, η οποία πρέπει τώρα να συμβιβαστεί με την εκκλησιολογία της Α΄ Βατικανής. Αυτή η νέα Εκκλησιολογία δίνει καθολικότητα στην τοπική Εκκλησία, κι εκεί είναι το καίριο πρόβλημα. Μέχρι τότε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ταύτιζε την καθολική Εκκλησία με την οικουμενική. Με την επίδραση Ορθόδοξων θεολόγων στη Δύση άρχισε η Δυτική θεολογία να αναγνωρίζει ότι είναι καθολική και πλήρης κάθε τοπική Εκκλησία υπό τον επίσκοπο. Κι αυτό ενσωματώθηκε στη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού. Αλλά η καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας συγκρούεται με την καθολικότητα της οικουμενικής και, συνεπώς, εδώ έχουμε πάλι το πρόβλημα της προτεραιότητας του Ενός ή των πολλών και την ανάγκη να βρούμε διέξοδο σ' αυτό το πρόβλημα.

Εάν μελετήσει κανείς προσεκτικά σήμερα την Ρωμαιοκαθολική θεολογία, θα δει ότι βρίσκεται σε αμηχανία. Από την ώρα που άφησε να μπει αυτό το Ορθόδοξο ρεύμα μέσα της, δημιουργήθηκαν νέες δυνατότητες προσεγγίσεως με την Ορθοδοξία στην Εκκλησιολογία. Οι δυνατότητες αυτές είναι πάρα πολύ σημαντικές. Από την άλλη μεριά δημιουργήθηκαν διλήμματα στη Ρωμαιοκαθολική θεολογία, τα οποία σήμερα είναι διάσπαρτα στους Ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους. Ή θα πάνε προς αυτή την γραμμή που η Ορθοδοξία κατά κάποιο τρόπο εισήγαγε, ν' αναγνωρίσουν δηλαδή την καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας με όλες τις συνέπειες που έχει κυρίως για το πρωτείο του πάπα, ή θα πάνε προς την κατεύθυνση της επανόδου στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, όπου θα τονισθούν και πάλι οι εξουσίες του πάπα έναντι των τοπικών επισκόπων. Από αυτό το δίλημμα υποφέρει σήμερα η Ρωμαιοκαθολική θεολογία και Εκκλησία. Γίνονται προσπάθειες από την Ρωμαϊκή Curia, να νομοθετηθεί με έναν νόμο -που τον ονόμασαν *Lex fontamentalis*-, η εξουσία του πάπα έναντι των επισκόπων. Οι αντιδράσεις που υπήρξαν μέσα στη Ρωμαιοκαθολική οικογένεια, ήταν πράγματι εντυπωσιακές. Πολλοί διαβλέπουν, και ο LOSKY ήδη το είχε επισημάνει, συνέπειες του *Filioque* πάνω στην Εκκλησιολογία κυρίως λόγω του ότι το *Filioque* με την πρόταξη της ουσίας έναντι του προσώπου, προτάσσει την ενότητα της φύσεως. Ο LOSKY κάνει ένα σχήμα μεταξύ Χριστολογίας

και Πνευματολογίας. Προτάσσει την Χριστολογία έναντι της Πνευματολογίας και ταυτίζει την Πνευματολογία με το πρόσωπο και την Χριστολογία με τη φύση. Είναι ένα σχήμα που θέλει πολλή συζήτηση αλλά έχει μέσα του και πολλές αλήθειες. Θα προχωρήσουμε σ' όλες τις συνέπειες στα επόμενα μαθήματα. Εδώ θέσαμε τη βάση ότι, ακριβώς, όλη αυτή η ιστορία της προτεραιότητας της ουσίας έναντι του προσώπου, την οποία συνδέουμε και με την Τριαδική θεολογία και με το Filioque ειδικά, έχει άμεσες συνέπειες για την εκκλησιολογία.

B. Το πρόβλημα της προτεραιότητας ανάμεσα στη Χριστολογία και Πνευματολογία. Εκκλησιολογικές επιπτώσεις

Στη Δυτική θεολογία, παρατηρείται μια τάση να υπερτονισθεί η Χριστολογία εις βάρος της Πνευματολογίας, και αυτό, βέβαια, επιδρά στην εκκλησιολογία. Η προτίμηση αυτή οφείλεται στο ότι η Χριστολογία, ασχολείται κυρίως με ιστορικές πραγματικότητες, με την Ενσάρκωση, με τη Ζωή του Χριστού κλπ. Και η Δυτική σκέψη έχει την τάση, όπως είπαμε, να ενδιαφέρεται για την Ιστορία. Το Άγιον Πνεύμα, η Πνευματολογία από το άλλο μέρος είναι το αντίθετο. Ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος στην οικονομία είναι ν' απελευθερώνει τον Υιό από τα δεσμά της Ιστορίας. Διότι ο Υιός σαρκούμενος, λαμβάνει επάνω του, όλες τις συνέπειες της πτώσεως του ανθρώπου. Γίνεται Αδάμ και μπαίνει λοιπόν μέσα στην Ιστορία με όλη της την αρνητική έννοια που έδωσε η πτώση. Μπαίνει μέσα στην Ιστορία του χρόνου, του χώρου γεννάται ο Υιός του Θεού στη Ναζαρέτ της Παλαιστίνης, γεννάται επί Καίσαρος Αυγούστου σ' ορισμένο χρόνο. Σταυρώνεται επί Ποντίου Πιλάτου, δηλαδή προσλαμβάνει την ιστορία ακριβώς όπως τη ζούμε εμείς, και γίνεται μέρος αυτής της ιστορίας.

Αλλά η ιστορία όπως τη ζούμε εμείς έχει αρνητικές υπαρξιακές επιπτώσεις, διότι έχει μέσα της το θάνατο. Η ιστορία η δική μου λόγου χάρη, όπως τη ζω έχει μέσα της το γεγονός ότι κάποτε δεν ήμουν, ότι ζούσε ο πατέρας μου ο οποίος τώρα δεν ζει, ότι εγώ δεν θα ζω ύστερα από τόσα χρόνια. Ο θάνατος είναι συνυφασμένος με την ιστορική ύπαρξη, με το χρόνο. Συνεπώς και ο Υιός μπαίνει μέσα σ' αυτή την κατάσταση σαρκούμενος.

Το Πνεύμα δεν σαρκούται, ούτε και ο Πατήρ βέβαια σαρκούται. Ο Πατήρ δεν κάνει τίποτα άλλο απ' το να ευδοκεί. Επειδή Αυτός είναι η πηγή παντός δώρου του Θεού. Όπως λέμε «Πατήρ των Φώτων», όπως αναφέρεται στην οπισθάμβωνα ευχή (την οποία κακώς οι ιερείς λένε μπροστά στην εικόνα του Χριστού. Η ευχή απευθύνεται προς τον Πατέρα. Τα πρόσωπα δεν πρέπει να τα συγχέουμε, είναι λάθος δογματικό. «Εκ σου του Πατρός των φώτων»). Ο Πατήρ, λοιπόν, έχει αυτό το ρόλο. Ευδοκεί να γίνει η Ενσάρκωση και να έρθει το Πνεύμα. Ο Υιός είναι που σαρκούται. Το Πνεύμα δεν σαρκούται, άρα δεν υφίσταται τις συνέπειες της Ιστορίας που περιέχει την πτώση και το θάνατο. Αλλά έχει όμως έναν ρόλο κι αυτό. Δεν είναι απλώς ότι δεν σαρκούται, είναι ακριβώς Αυτό, το οποίο συμπαρίσταται διαρκώς στον Υιό σ' όλη

την περίοδο της Ενσαρκώσεως, για να Τον απελευθερώνει από τις αρνητικές συνέπειες της Ενσαρκώσεως.

Εδώ έχουμε ένα πάρα πολύ σημαντικό πράγμα το οποίο το ξεχνούμε διαρκώς οι Ορθόδοξοι. Ο Υιός αναλαμβάνοντας σάρκα, ανέλαβε και το θάνατο ως μέρος της Ιστορίας και σταυρώνεται και υφίσταται τον πόνο του Σταυρού και το θάνατο αλλά τελικά δεν θανατούται, δεν νικάται απ' το θάνατο, τον υπερβαίνει με την Ανάσταση. Πολλοί ξεχνούν ότι η Ανάσταση του Χριστού έγινε δια του Αγίου Πνεύματος. Ο Πατήρ ανιστά τον Υιό δια του Αγίου Πνεύματος. Επικράτησε αντ' αυτού η ιδέα ότι η θεία φύση του Χριστού κατά κάποιο τρόπο νικάει τον θάνατο. Αυτό δεν είναι σωστό ούτε βιβλικά, διότι έχουμε σαφείς μαρτυρίες ότι ο Πατήρ δια του Πνεύματος ανιστά τον Υιό, αλλά δεν είναι ούτε και από άποψη πατερικής σκέψης, σωστό διότι οι φύσεις δεν ενεργούν μόνες τους. Αυτές ήταν ιδέες του πάπα Λέντος του Α΄ που εισήγαγε στην Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο, τη λεγομένη «η αντίδοση των ιδιωμάτων των φύσεων», αλλά ο Κύριλλος επέμενε περισσότερο στην υποστατική ένωση. Είναι θέμα προσώπου ότι γίνεται στη Χριστολογία και δεν είναι θέμα φύσεων απλώς.

Να μην ξεχάσουμε, λοιπόν, ότι το Πνεύμα έχει σπουδαίο έργο στην Χριστολογία να επιτελέσει. Και το έργο που επιτελεί είναι ακριβώς να βρίσκεται μαζί με τον Υιό μέσα σ' αυτήν την περιπέτεια της Σαρκώσεως. Έτσι, Του συμπαρίσταται στην έρημο όταν πάει να νηστέψει, Του συμπαρίσταται στη Γεσθημανή που πρόκειται ν' αποφασίσει. Δεν είναι τυχαίο το ότι το Πνεύμα Τον ακολουθεί σ' όλα αυτά. Ο μεγάλος ρόλος που επιτελεί το Πνεύμα είναι ο ρόλος, ακριβώς, του ανοίγματος της Ιστορίας προς τα έσχατα, της απελευθέρωσης της Ιστορίας απ' τα όρια του κτιστού. Και γι' αυτό το Πνεύμα συνδέεται και με τη Θέωση ως τελείωση του κτιστού. Όταν υπερβαίνονται τα όρια του κτιστού και ο θάνατος, τότε το Πνεύμα είναι Αυτό που είναι παρόν και διαδραματίζει κύριο ρόλο.

Επειδή, όμως, το Πνεύμα δεν συνδέεται με την Ιστορία, δηλαδή, δεν οδηγεί το Χριστό στην υποταγή στην Ιστορία, αλλά προκαλεί την απελευθέρωσή Του απ' αυτήν, γι' αυτό όταν έχει κανείς ιστοριοκρατικές τάσεις όπως ενίοτε έχουν οι Δυτικοί, αφού τα βλέπουν όλα μονοδιάστατα με το πρίσμα της Ιστορίας, τότε στη Χριστολογία βρίσκουν κάτι που τους ενδιαφέρει περισσότερο. Και γι' αυτό ανέπτυξαν την Πνευματολογία εκ των υστέρων, ή μάλλον όταν ανέπτυξαν την Πνευματολογία δεν τη συνέδεσαν οργανικά με την Χριστολογία. Μια από τις βασικές συνέπειες που είχε αυτό στην Εκκλησιολογία είναι ότι είδαν την Εκκλησία σαν μια ιστορική πραγματικότητα, το σώμα του Χριστού, στο οποίο, όμως, ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος ήταν ρόλος διακοσμητικός κατά κάποιο τρόπο. Χτίζουμε δηλαδή το οικοδόμημα της Εκκλησίας με Χριστολογικό υλικό - σώμα του Χριστού, ιστορική κοινωνία που έχει δεδομένη την ιστορική της μορφή από το παρελθόν - και μετά μέσα εκεί βάζουμε το Άγιο Πνεύμα να ενεργεί. Δεν θέτουμε το Άγιο Πνεύμα στα θεμέλια της Εκκλησίας, θεωρώντας ότι Αυτό κτίζει την Εκκλησία. Αυτό είναι

μέσα στη βάση της Εκκλησίας. Έτσι έχουμε μια απόκλιση και προτίμηση στη Δυτική θεολογία πάντοτε προς τη Χριστολογία και ενίοτε προς τον Χριστομονισμό, να τονίζουμε δηλαδή μόνο το Χριστό, και να λησμονούμε το Άγιον Πνεύμα.

Σ' αυτήν την κατάσταση αντέδρασαν οι Ορθόδοξοι θεολόγοι. Το σημείο αυτό επεσήμαναν, κυρίως, τον περασμένο αιώνα στη Ρωσία, οι Σλαβόφιλοι με τον Α. Κhomiakov. Έφτασαν όμως στο άλλο άκρο τώρα να θεωρήσουν ως Ορθόδοξο και ως αντιδυτικό το να βλέπεις την Εκκλησία σαν κοινωνία του Αγίου Πνεύματος βασικά κι όχι σαν σώμα του ιστορικού Χριστού. Κι' αυτό δημιουργεί αμέσως την αντίθεση, που είναι πολύ σοβαρή και τη ζούμε αρκετά σήμερα οι Ορθόδοξοι, την αντίθεση μεταξύ των χαρισματούχων που έχουν το Πνεύμα και των κοινών ιστορικών διαδόχων των επισκόπων που έχουν την αποστολική διαδοχή. Και ακούει κανείς να λένε ότι με τα ιστορικά θεσμικά πλαίσια το Άγιον Πνεύμα τι σχέση έχει μαζί τους; Τούτο είναι αποτέλεσμα ακριβώς αυτού του υπερτονισμού της Πνευματολογίας. Πολλοί μάλιστα λένε σήμερα, ότι η Εκκλησία στην ουσία της είναι η κοινωνία των χαρισματούχων. Οι άλλοι όλοι δηλαδή οι απλοί Χριστιανοί τι είναι; Δεν είναι Εκκλησία; Το Πνεύμα δεν έχει καμιά σχέση μ' αυτούς; Το Βάπτισμα λένε δεν δίνει το Πνεύμα! Πώς δεν δίνει το Βάπτισμα το Πνεύμα, εφ' όσον τα μυστήρια δίνουν το Πνεύμα;

Εμείς οι Ορθόδοξοι σε αντίθεση με τη Δύση, πήραμε πολλές φορές την Εκκλησιολογία από την ιστορική της βάση και την τοποθετήσαμε στην Πνευματολογική βάση. Και οι πρώτοι διδάξαντες αυτής της υποθέσεως είναι οι Σλαβόφιλοι στη Ρωσία με τον Α. Κhomiakov.

Ο Florovsky αντιτάχθηκε στη θέση του Α. Κhomiakov αλλά αυτός τόνησε πολύ το άλλο άκρο, κι έκανε την Εκκλησιολογία κεφάλαιο της Χριστολογίας απλώς. Ο Florovsky, λοιπόν, αντιδρώντας στον Κhomiakov και κατακρίνοντάς τον, πολύ δίκαια άλλωστε, ότι με το να κάνει την Εκκλησία κοινωνία του Πνεύματος, δίνει κοινωνιολογική έννοια της Εκκλησίας και υποτιμά την ιστορία, πέφτει στη δυτική παγίδα κατά κάποιο τρόπο. Άλλοι πάλι τόνισαν πολύ, αντιδρώντας στον Florovsky, την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία όπως ο Losky, ο Νησιώτης, ο Bobrinsky κ.α. Αλλά παραμένει πάντοτε δυτικό φαινόμενο ο τονισμός της Χριστολογίας.

Επομένως όταν λέμε Δυτική θεολογία πρέπει να έχουμε πάντα υπ' όψιν, ότι μαζί και λόγω του υπερτονισμού της Ιστορίας, έχουμε τον υπερτονισμό της Χριστολογίας σε βάρος της Πνευματολογίας. Η Πνευματολογία έχει ενίοτε ένα ρόλο δευτερεύοντα και διακοσμητικό. Στους Ρωμαιοθολικούς φαίνεται αυτό στην Εκκλησιολογία τους, με το ότι τονίζουν πολύ και την ιστορική διαδοχή και τα ιστορικά προνόμια της ιεραρχίας. Και όλη τους η Εκκλησιολογία, η παπική, γύρω από την ιδέα του Πάπα, δικαιολογείται ακριβώς με το επιχείρημα των ιστορικών προνομίων. Θεωρούν ότι ο Πάπας έχει ιστορική διαδοχή που φθάνει στον Άγιο Πέτρο, τους ενδιαφέρει πολύ αυτό. Αν αποδείξουν την ιστορική διαδοχή, τον ιστορικό κρίκο, τότε γι' αυτούς είναι

πειστικό πλέον το Εκκλησιολογικό επιχείρημα. Τούτο από την ορθόδοξη άποψη δεν αρκεί. Κι αν αποδειχθεί - που δεν αποδεικνύεται - πάλι δεν αρκεί διότι για μας η Εκκλησία δεν είναι απλώς μια κοινωνία που διαιώνίζει στο χρόνο ιστορικά, αλλά το χαρισματικό στοιχείο εισέρχεται μέσα στα θεμέλια και τους θεσμούς της Εκκλησίας. Συνεπώς, στη σχέση μας με τη Δυτική θεολογία, έχουμε και πρέπει να έχουμε κατά νου το πρόβλημα πάντοτε αυτό: Πώς θα συνθέσουμε σωστά την Χριστολογία με την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία;

Η Δυτική θεολογία, δίνοντας προτεραιότητα στην Χριστολογία, δημιούργησε την εξής κατάσταση ως προς την Εκκλησία: η Εκκλησία έγινε βασικά το Σώμα του Χριστού για τους Ρωμαιοκαθολικούς. Για τους Προτεστάντες έγινε μια κοινότητα η οποία ακολουθεί το Χριστό και τη διδασκαλία Του και ακούει το Λόγο Του, το Ευαγγέλιο. Έτσι δημιουργείται μεταξύ Χριστού και Εκκλησίας μια σχέση θα έλεγε κανείς αποστάσεως. Η κεφαλή και το σώμα δεν συμπίπτουν, δεν ενώνονται πλήρως, διότι δεν μπαίνει το Άγιο Πνεύμα από την πρώτη στιγμή να δημιουργήσει την κοινωνία που ελευθερώνει τα όντα από τα όρια του ατόμου.

Το Άγιο Πνεύμα δημιουργεί πρόσωπα, δημιουργεί κοινωνία. Όταν βάλουμε την Πνευματολογία στη βάση της Χριστολογίας, τότε δεν έχουμε το Χριστό πρώτα και μια ομάδα που Τον ακολουθεί από πίσω, αλλά έχουμε το Χριστό ως ένα πρόσωπο που περιλαμβάνει και όλους εμάς μέσα Του. Η Εκκλησία λοιπόν, γίνεται μ' αυτόν τον τρόπο, μια κοινότητα που έχει την ταυτότητά της όχι στον εαυτό της αλλά στον ίδιο το Χριστό, διότι είναι τόσο ενωμένη με το Χριστό ώστε δεν μπορεί να γίνει λόγος για το είναι της, χωρίς αναφορά στο Χριστό. Έτσι λόγου χάρη κάνουμε λόγο οι Ορθόδοξοι για την αγιότητα της Εκκλησίας, ότι ανήκει στην ίδια τη φύση, στο είναι της Εκκλησίας. Γιατί; Από που αντλεί την αγιότητα η Εκκλησία; Την απάντηση τη δίνουμε στη Θεία Λειτουργία κάθε φορά που λέμε «Τα άγια τοις αγίοις: Εις άγιος εις Κύριος Ιησούς Χριστός». Οι άγιοι στους οποίους δίνονται τα άγια είναι τα μέλη της κοινότητας. Τα μέλη της κοινότητας είναι αμαρτωλά. Εν τούτοις καλούνται άγια και έχοντας συνείδηση ότι δεν είναι αυτά καθαυτά άγια, ανταποκρίνονται και λένε: «Εις Άγιος».

Εάν το είναι, η ταυτότητα της Εκκλησίας, η Εκκλησιολογία, συνίσταται στην κοινότητα αυτή καθ' εαυτή, σε αντιπαραβολή με το Χριστό, τότε θα ήταν σκάνδαλο να πούμε ότι η Εκκλησία είναι αγία. Και στην οικουμενική κίνηση σήμερα έχουμε διαρκώς αυτό το πρόβλημα. Οι Προτεστάντες εξανίστανται, το θεωρούν βλασφημία να λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία, και πάντα προτάσσουν αυτή τη θέση: Είστε με καλά σας; Πώς είναι αγία, δεν βλέπετε την αμαρτία που επικρατεί;

Τώρα οι Ορθόδοξοι τείνουν λανθασμένα σε μια Πνευματολογία που ενεργεί σε βάρος της Χριστολογίας. Υποστηρίζουν ότι οι λίγοι άγιοι, οι χαρισματούχοι, αυτοί είναι η Εκκλησία. Άρα όταν λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία εννοούμε τους αγίους. Όχι, δεν είναι αυτή η απάντηση που δίνει η λειτουργία τουλάχιστον. Στη λειτουργία,

όταν λέμε «Τα άγια τοις αγίοις», η απάντηση δεν είναι ορισμένοι άγιοι, άρα αυτοί οι ορισμένοι δίνουν τον τόνο της αγιότητας. Τον τόνο της αγιότητας τον δίνει ο Χριστός. «Είς ο άγιος», δεύτερος δεν υπάρχει. Και όλοι οι άγιοι μαζί αν μπουν μπροστά στο Χριστό είναι αμαρτωλοί.

Άρα η απάντηση στους Προτεστάντες, που λένε: «δεν βλέπετε, Πώς λέτε την Εκκλησία αγία που έχει τόση αμαρτωλότητα»; δεν είναι έχουμε τους αγίους μας, εκεί στηρίζουμε τη θέση ότι η Εκκλησία, το είναι της, το εγώ της Εκκλησίας, είναι ο Χριστός. Όπως λέει ο Χρυσόστομος, είναι τόσο στενή και αδιάρρηκτη η ένωση κεφαλής και σώματος, ώστε αν και επ' ελάχιστον και κατ' επίνοια κάνει κανείς τη διάκριση κινδυνεύει να οδηγήσει το σώμα σε θάνατο. Διότι αυτό που δίνει ζωή στο σώμα είναι η κεφαλή. Και η ενότητα με την κεφαλή είναι αυτή η οποία εξασφαλίζει την ζωή και την αγιότητα.

Συνεπώς οι δυτικοί μας βάζουν σε παγίδες διαρκώς. Και όλα εξαρτώνται απ' την σωστή σχέση που θα δώσουμε στη Χριστολογία και στην Πνευματολογία. Προς Θεού να μην αποχωρίσουμε αυτά τα δύο. Διότι και στη Δύση αποχωρίστηκαν. Και πολλές φορές θυμίζει καθαρή Δύση αυτή η ιδέα των ολίγων και χαρισματούχων. Αν ψάξουμε στην Ιστορία, στον Μεσαίωνα θα δούμε ακριβώς αυτή την ιδέα στη Δύση. Την ιδέα ότι το Άγιο Πνεύμα έχει στην ιστορία αυτό το σκοπό. Να παίρνει μερικούς ν' ασχολείται μ' αυτούς και τους άλλους όλους στο Χριστό, στην ιστορία. Επομένως, Πνευματολογία είναι για τους Αγίους, ο λόγος περί των αγίων και η Χριστολογία είναι ο λόγος περί της ιστορίας, αυτού του γενικού, του κυρίου κορμού, μέσα στον οποίο κινείται η Εκκλησία.

Λοιπόν, αν θεωρήσουμε την Πνευματολογία στη σωστή της σχέση με την Χριστολογία εμείς οι Ορθόδοξοι, τότε θα πρέπει να ξεχάσουμε όλες αυτές τις ιδέες περί μιας ελίτ αγίων, πνευματοφόρων. Η Πνευματολογία συνδεδεμένη οργανικά με την Χριστολογία, επηρεάζει ολόκληρο το σώμα της Εκκλησίας και όχι ορισμένους μόνο. Για την Ορθοδοξία δεν υπάρχουν χαρισματούχοι μ' αυτήν την έννοια. Αυτό λοιπόν, είναι χαρακτηριστικό της δυτικής σκέψεως στον οποίο έπεσε η Ανατολή από την αρχή με τους Σλαβόφιλους και πέφτει μέχρι τις μέρες μας.

Για να γυρίσουμε τώρα συγκεκριμένα στη Δυτική θεολογία, θα δούμε ότι αυτή η διάκριση, η διάσταση (πρόκειται για διάσταση ουσιαστικά) μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας, οδήγησε τη Δύση σ' ένα προβληματισμό εσωτερικό μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών, στον οποίο θέλησαν να βάλουν οπωσδήποτε και μας τον 17ο αι. με τις Ομολογίες, κι ο οποίος προβληματισμός έχει αυτό περίπου το περιεχόμενο:

Μπορεί να ταυτιστεί η Εκκλησία με την ιστορική κοινότητα, ή όχι; Εάν ταυτιστεί με την ιστορική κοινότητα, ταυτίζεται με την Χριστολογία. Οι Ρωμαιοκαθολικοί είπαν ότι ναι, ταυτίζεται η Εκκλησία απόλυτα με την ιστορική κοινότητα. Οι Προτεστάντες

έφθασαν στο σημείο ν' αναπτύξουν την ιδέα της αόρατης Εκκλησίας, ότι δηλαδή, η πραγματική ουσία της Εκκλησίας δεν είναι στην ιστορική κοινότητα. Και ρωτούσαν και μας τους Ορθοδόξους, εσείς τι λέτε; Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες θα δει ότι ουσιαστικά δεν λέμε τίποτα και στην ουσία μπήκαμε σ' ένα προβληματισμό που δεν είναι Ορθόδοξος, διότι για μας η ιστορική πραγματικότητα της Εκκλησίας συνδέεται, κυρίως στην Θεία Λειτουργία, στην Ευχαριστία, με την εσχατολογική πραγματικότητα μέσω της εννοίας της εικόνας. Όλα εικονίζονται σε μας. Και τον εικονισμό ακριβώς τον δημιουργεί το Άγιον Πνεύμα, το οποίο φέρνει σε σχέση οργανική και διαλεκτική την Ιστορία με τα έσχατα.

Συνεπώς για μας τους Ορθοδόξους δεν τίθεται θέμα αν η ιστορική ή η εσχατολογική Εκκλησία είναι η Εκκλησία. Ξεπερνούμε την προβληματική αυτή οι Ορθόδοξοι μόνο αν θέσουμε τη Θεία Ευχαριστία στο κέντρο της Εκκλησιολογίας.

Κι εδώ ερχόμαστε σε ένα άλλο κρίσιμο σημείο. Η Δύση ποτέ δεν μπόρεσε να θέσει τη Θεία Ευχαριστία ως κέντρο της Εκκλησιολογίας, διότι πρώτα - πρώτα την ίδια την Θεία Ευχαριστία την είδε σαφώς υπό το πρίσμα της ιστορίας. Την αποξένωσε από την εσχατολογία, όπως άλλωστε και όλα τα μυστήρια. Και πάλι εδώ μας παρέσυρε η Δύση στο δικό της προβληματισμό. Στη Μεταρρύθμιση και την αντιμεταρρύθμιση, τέθηκε το ερώτημα αν η θεία Ευχαριστία είναι επανάληψη της θυσίας του Γολγοθά ή όχι. Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες Πέτρου Μογίλα και τις άλλες που εμφανίσθηκαν, βλέπει ότι μπήκαμε κι εμείς σ' αυτήν τη συζήτηση, γιατί η Δύση ήθελε οπωσδήποτε να δει την Ευχαριστία σαν συνέχεια ενός ιστορικού γεγονότος.

Αλλά για μας, αν μελετήσουμε καλά τη θεία Λειτουργία, θα δούμε ότι η θεία Ευχαριστία είναι ο συνδυασμός ενός ιστορικού, παράλληλα όμως, και εσχατολογικού γεγονότος. Η ανάμνηση για μας δεν είναι απλώς ανάμνηση ενός ιστορικού γεγονότος του παρελθόντος. Γι' αυτό έχουμε αυτό το παράδοξο μέσα στη Θεία Λειτουργία το οποίο πραγματικά οι Δυτικοί δεν μπορούν να αποδεχθούν και να καταλάβουν.

Έκαναν στο μοναστήρι του Έσσεξ μια πολύ ωραία μετάφραση στα Αγγλικά της Λειτουργίας του Ιωάννου του Χρυσοστόμου. Και δεν μπορούσαν να δεχθούν αυτό που λέει η ευχή προ της εκφωνήσεως *«Τα σα εκ των σων, σοι προσφέρομεν κατά πάντα, και δια πάντα» «Μεμνημένοι τοίνυν της σωτηρίου ... της δευτέρας και ενδόξου πάλιν Παρουσίας»*. Λέγανε αυτό τι είναι; Πώς μπορεί να το πει κανείς Αγγλικά, - Δυτικά - ότι θυμόμαστε τη Δευτέρα Παρουσία, δηλαδή ένα γεγονός που δεν έγινε ακόμη. Τι είδους ανάμνηση είναι αυτή; Αυτό είναι σκάνδαλο πραγματικά για τη Δυτική σκέψη.

Και δεν είναι μόνο Δυτική νοοτροπία εδώ, είναι και η Ελληνική Φιλοσοφία πίσω απ' όλη αυτή την ιστορία. Και για την Ελληνική Φιλοσοφική σκέψη η ανάμνηση είναι ανάμνηση του παρελθόντος. Και εδώ εντοπίζεται η μεγάλη σύγκρουση. Εδώ έχουμε

πλήρη ανατροπή της Ελληνικής σκέψεως. «Μεμνημένοι του μέλλοντος» είναι αδύνατον να το πει ο αρχαίος Έλληνας. Ο αρχαίος Έλληνας ό, τι θυμάται είναι ανέλιξη του παρελθόντος. Λοιπόν, αυτό το βλέπει ο Δυτικός άνθρωπος στην ιστορική του συνείδηση. Η ιστοριοκρατική αυτή συνείδηση, ο ιστορικισμός, είναι να εντοπίσουμε τα γεγονότα όπως έγιναν, χωρίς το νόημά τους ουσιαστικά, το οποίο μπορεί να είναι εσχατολογικό. Είναι πραγματικά προδοσία όχι μόνο της Ιστορίας, αλλά και του ανθρωπίνου λογικού, για το δυτικό ν' ανακατέψει το εσχατολογικό στοιχείο με την ανέλιξη της Ιστορίας.

Ιστορία, ιστορική συνείδηση θα πει πραγματικά να εντοπίσεις τον χρόνο και τον χώρο μονοδιάστατα στο παρελθόν, να το συλλάβεις σαν γεγονός που το μυαλό συλλαμβάνει και περιορίζει μέσα σε όρια νοητικά, κι αυτό το λέει Ιστορία. Επομένως εδώ το Άγιο Πνεύμα τι ρόλο μπορεί να παίξει; Εδώ η Χριστολογία κυριαρχεί, διότι αυτή νοείται και πάλι ως περιέχουσα τα γεγονότα του παρελθόντος, *«του Σταυρού, του Τάφου, της τριημέρου Αναστάσεως, της εις ουρανούς αναβάσεως»*. Όλα αυτά τα εντοπίζουμε και τα θέτουμε μέσα σ' ένα χρονικό πλαίσιο. «Επί Ποντίου Πιλάτου», «μετά τρεις ημέρας» κλπ. ως εκεί πάνε καλά. Όταν θέσουμε τώρα το στοιχείο του μέλλοντος, την ανάμνηση τότε χωρίζουν οι δρόμοι μας με τη Δύση. Βλέπετε πόσο βαθιά πάνε όλα αυτά και ως προς τη γενική αντίληψη που είναι και η νοοτροπία, αλλά και ως προς τη Χριστολογία και την Πνευματολογία, διότι το στοιχείο του μέλλοντος μπαίνει μέσα στην Ιστορία μόνο χάρη στην ενέργεια του Αγίου Πνεύματος. Ο Χριστός φέρνει το Θεό μέσα στην Ιστορία, τα έσχατα μέσα στην Ιστορία συνεργούντος του Πνεύματος. *«Εν ταις εσχάταις ημέραις ταύταις εκχεώ από του πνεύματός μου επί πάσαν σάρκα»*.

Την Πεντηκοστή την είδαν οι Χριστιανοί σαν έλευση των εσχάτων. Ο Δυτικός βλέπει την Πεντηκοστή και το Πνεύμα σαν κάτι που τον φωτίζει ατομικά και τον ενισχύει να κατανοήσει τα ιστορικά γεγονότα. Όμως δεν πρόκειται περί αυτού. Το Πνεύμα με παίρνει μέσα σε μια άλλη διάσταση εντελώς. Πρόκειται για τη διάσταση του μέλλοντος, όπου με τοποθετεί. Και την Ιστορία και το χρόνο τον θέτει εκεί μέσα κι έτσι μ' απελευθερώνει από τους περιορισμούς, από τα όρια που περιλαμβάνει ο χώρος και ο χρόνος και που εκφράζονται κυρίως με το θάνατο. Και γι' αυτό το Πνεύμα είναι ζωοποιούν συγχρόνως, επειδή εισάγει τα έσχατα στην Ιστορία.

Όλα αυτά εμείς τα ζούμε στη Θεία Ευχαριστία. Για την ορθόδοξη θεολογία και εμπειρία, η Ευχαριστία είναι η έλευση των εσχάτων και δεν αποτελεί επανάληψη. Δεν υπάρχει στους ορθοδόξους ο προβληματισμός αυτός που είχαν στη Μεταρρύθμιση, εάν είναι ή δεν είναι επανάληψη του Γολγοθά. Δυστυχώς, αν ανοίξουμε τις σχολαστικές Δογματικές μας αυτά θα διαβάσουμε. Δεν μας απασχολεί, όμως αυτό. Είναι δυτικός προβληματισμός. Γιατί για μας δεν πρόκειται για επανάληψη, ούτε για συνέχεια ενός παρελθόντος, πρόκειται για διείσδυση του μέλλοντος μέσα στο χρόνο, το οποίο βέβαια δημιουργεί ένα νέο γεγονός εκάστοτε.

Κι αυτό το νέο γεγονός είναι η Ευχαριστία. Η Θεία Ευχαριστία είναι κάθε φορά μια καινούργια Ενσάρκωση, μια καινούργια Σταύρωση, μια καινούργια Ανάσταση, μια καινούργια Ανάληψη και συγχρόνως μια καινούργια έλευση και πάλι και κρίση. Γι' αυτό και έχει όλα τα συμπαράμαρτυρούντα της κρίσεως που είχε ανέκαθεν η Θεία Ευχαριστία. Γι' αυτό δεν μπορεί κανείς να προσέρχεται αναξίως. Δεν είναι τυχαίο γεγονός. Κρίνεται ο κόσμος. «Νυν κρίσις εστί του κόσμου». Το «Νυν» του Δ' Ευαγγελίου αναφέρεται, ακριβώς, στη Θεία Ευχαριστία, διότι είναι ευχαριστιακή η εμπειρία που το περιβάλλει το Ευαγγέλιο.

Έχουμε, λοιπόν, νέα γεγονότα χωρίς να έχουμε βέβαια ρήξη με την Ιστορία. Επομένως για μας υπάρχει συνέχεια ιστορική. Αλλά εισάγεται η διάσταση του μέλλοντος, η διάσταση των εσχάτων η οποία ελευθερώνει την Ιστορία από τους περιορισμούς της. Μ' όλα αυτά καταλαβαίνει κανείς, πόσο εύκολο είναι να πέσουμε οι Ορθόδοξοι στη Δυτική σκέψη, στη Δυτική θεολογία χωρίς καλά καλά να το καταλάβουμε. Γι' αυτό πρέπει πάντοτε να έχουμε αυτή την ευαισθησία όταν προβάλλονται θεολογικές θέσεις σαν Ορθόδοξες.

Η Δύση δεν έχει εσχατολογική προσέγγιση ενσωματωμένη στην Ιστορία. Την Ιστορία και την εσχατολογία τις έχει ξεχωρίσει. Και ή θα είναι τα έσχατα ένα άλλο κεφάλαιο που θα γίνουν μετά, όπως είναι και στις Δογματικές μας τις σχολαστικά «Ορθόδοξες», ή θα είναι μια χαρισματική εμπειρία των ολίγων, θ' αποχωρίζεται από τα πλαίσια της ιστορικής κοινότητας. Έτσι διχοτομούμε την Εκκλησιολογία: Εκκλησία των Αγίων και Εκκλησία της ιστορικής κοινότητας. Άλλο το ένα, άλλο το άλλο. Είναι ζήτημα πλέον αν αποκαλούμε την ιστορική κοινότητα ως Εκκλησία. Πρόκειται, λοιπόν, για δυτική αντίληψη. Η εσχατολογική προσέγγιση, πρέπει να ενσωματωθεί στην ιστορική, και για την Ορθοδοξία αυτό γίνεται μόνο στη Θεία Ευχαριστία, πουθενά αλλού. Έξω από τη Θεία Ευχαριστία, εύκολα μπορούμε να πέσουμε στη παραπάνω διχοτόμηση.

Γ. Ιστορία και εσχατολογία

Είδαμε ορισμένες ιδιομορφίες της δυτικής σκέψεως η οποία δίνει, όπως τονίσαμε, προτεραιότητα αφ' ενός στην ιστορία και αφ' ετέρου στην ουσία, στην αντικειμενική πραγματικότητα. Βάση της Εκκλησιολογίας είναι η Ιστορία, η Ενσάρκωση και γενικά η αντικειμενική πραγματικότητα που δημιουργεί στην Ιστορία το γεγονός του Χριστού. Αυτή η θεώρηση και προσέγγιση, αποτέλεσε τη βάση στη δυτική θεολογία για να δημιουργηθεί μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών ένας προβληματισμός που φθάνει στα όρια μιας αντιδικίας ως προς την ουσία της Εκκλησίας.

Χαρακτηριστική θέση των Ρωμαιοκαθολικών ήταν πάντοτε ότι η Εκκλησία είναι ένα είδος προεκτάσεως της Ενσαρκώσεως. Και πολλοί Ορθόδοξοι το λένε αυτό, ότι δηλαδή είναι ο Χριστός παρατεινόμενος εις τους αιώνες. Αυτό είναι μια θέση που

διατύπωσε ο Bossuet στα περίφημα κηρύγματα του και την επαναλαμβάνουν και πολλοί ιεροκήρυκες ορθόδοξοι. Βέβαια, από μια άποψη είναι σωστό ότι η Εκκλησία είναι το σώμα του ζώντος Χριστού που παρατείνεται εις τους αιώνες, αλλά δεν είναι μόνο αυτό για μας τους ορθοδόξους. Η βάση δηλαδή δεν είναι η ιστορική συνέχεια της Ενσαρκώσεως. Κάτι τέτοιο θα ήταν θέση των Ρωμαιοκαθολικών κυρίως. Οι Προτεστάντες σε αντίδραση προς αυτή τη θέση υποστήριξαν ότι δεν υπάρχει στην Ιστορία συνέχεια του γεγονότος του Χριστού. Ο Προτεσταντισμός υποστηρίζει την ασυνέχεια της Ιστορίας και αυτό που κάνει την Εκκλησία να είναι γνήσια Εκκλησία είναι η πιστότητα μιας κοινότητας προς τον λόγο του Θεού, κυρίως όπως εκφράζεται στην Αγία Γραφή. Αυτή, λοιπόν, η πιστότητα, είναι η ουσία της Εκκλησίας. Για τους Ρωμαιοκαθολικούς, επαναλαμβάνω, η ουσία της Εκκλησίας δεν είναι η πιστότητα μιας δεδομένης κοινότητας σε μια ορισμένη στιγμή της Ιστορίας, αλλά είναι αυτή η αδιάκοπη ιστορική συνέχεια. Για μας ούτε το ένα, ούτε το άλλο είναι σωστό και επαρκές ως βάση της Εκκλησιολογίας.

Κατά την ορθόδοξη θεώρηση υπάρχει, βέβαια, ιστορική συνέχεια στην Εκκλησία και επομένως, δεν συμφωνούμε με τους προτεστάντες που ισχυρίζονται ότι δεν έχει σημασία η αποστολική διαδοχή και όλα αυτά τα πράγματα που υποστηρίζουμε και οι ορθόδοξοι. Παρόλα αυτά, υποστηρίζουμε περισσότερο την εσχατολογική πλευρά της Εκκλησίας, ότι δηλαδή η ουσία της Εκκλησίας είναι η απεικόνιση των εσχάτων. Κι αυτή την απεικόνιση των εσχάτων τη βλέπουμε κυρίως στη θεία Ευχαριστία. Για τους ορθοδόξους η Χριστολογία, δηλαδή αυτή η ιστορική συνέχεια, ή έστω και η ιστορική ασυνέχεια των δυτικών, δεν αποτελεί τη βάση της Εκκλησιολογίας. Η βάση της Εκκλησιολογίας για μας είναι ο σωστός συνδυασμός της ιστορικής συνέχειας με την απεικόνιση των εσχάτων. Κοιτάζουμε προς τα έσχατα περισσότερο παρά προς το παρελθόν. Οι ρωμαιοκαθολικοί και οι προτεστάντες στρέφονται προς το παρελθόν· οι μεν ρωμαιοκαθολικοί τονίζοντας την ιστορική συνέχεια και τον θεσμό που διαιωνίζει, οι δε προτεστάντες με τη προσήλωσή τους στο λόγο της Αγίας Γραφής πραγματοποιούν μία αναδρομή στο παρελθόν όπου εντοπίζουν την ουσία της Εκκλησίας. Πολλές φορές οι ορθόδοξοι χανόμαστε μέσα σ' αυτό το λαβύρινθο και ορισμένοι από μας αναζητούμε την ορθόδοξη Εκκλησιολογία στο πρότυπο των ρωμαιοκαθολικών, τονίζοντας την ιστορική συνέχεια περισσότερο. Άλλοι πάλι τονίζουμε αυτό που ονομάζουμε σήμερα «χαρισματική φύση» της Εκκλησίας, χωρίς βέβαια την προτεσταντική μορφή της πιστότητας στο λόγο του Θεού και την Αγία Γραφή, αλλά πάντως, με ορισμένα κριτήρια, τα οποία δεν περιέχουν την απεικόνιση αυτή της κοινωνίας των εσχάτων. Για την ορθόδοξη θεολογική παράδοση η Εκκλησία είναι η κοινωνία των εσχάτων εικονιζόμενη εν χρόνω. Αυτό δεν αίρει, βέβαια, την ιστορική συνέχεια, αλλά συνδυάζει με τα γεγονότα, με το εκάστοτε γεγονός της συνάξεως της Εκκλησίας επί το αυτό, κυρίως για να τελέσει τη θεία Ευχαριστία. Εκεί λοιπόν έχουμε την ουσία της Εκκλησίας οι ορθόδοξοι. Τούτο οφείλεται στο ότι δίνουμε ιδιαίτερη σημασία -την οποία δεν δίνουν ούτε οι

ρωμαιοκαθολικοί, ούτε οι προτεστάντες- στο ρόλο του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησιολογία. Πως και γιατί συμβαίνει αυτό;

Τον ρόλο του Αγίου Πνεύματος και οι δυτικοί τον αναγνωρίζουν, αλλά ως δευτερεύοντα ρόλο στην Εκκλησιολογία. Η βάση, το θεμέλιο, της δυτικής Εκκλησιολογίας είναι η Χριστολογία. Εκείνο που έχει σημασία είναι για μεν τους ρωμαιοκαθολικούς, ότι ο Χριστός ίδρυσε την Εκκλησία και ότι η Εκκλησία είναι αυτό το σώμα ή μάλλον η κοινωνία που ίδρυσε ο Χριστός και διαιώνίζει με ορισμένους θεσμούς, για να μπορεί να επιβιώνει μέσα στην Ιστορία, για δε τον προτεστάντη είναι, όπως τονίσαμε, ο λόγος του Θεού, ο οποίος πάλι είναι μια χριστολογική ιστορική πραγματικότητα. Επομένως, και οι μεν και οι δε, στηρίζονται στην Χριστολογία και μετά το Άγιο Πνεύμα έρχεται για να μας βοηθήσει και εμπνεύσει, για να εμψυχώσει την Εκκλησία, όπως υποστήριξαν οι ρωμαιοκαθολικοί. Είναι όπως η ψυχή που εισάγεται σ' ένα από πριν υφιστάμενο σώμα. Το σώμα είναι Χριστολογικά δομημένο με υλικά χριστολογικά. Το Πνεύμα εισάγεται μέσα σ' αυτό το θεσμό και τον εμψυχώνει, του δίνει ζωή. Αλλά δεν παρέχει τη δομή της Εκκλησίας το Πνεύμα. Προσέξτε αυτή την λεπτομέρεια: δεν δίνει τη δομή, δίνει απλώς την ψυχή, εμπνέει την Εκκλησία. Και αυτό βέβαια, βρίσκεται πολύ κοντά προς τη θέση των προτεσταντών, οι οποίοι δεν ενδιαφέρονται για το θεσμό της Εκκλησίας, για το καθίδρυμα, αλλά για την κατανόηση του λόγου του Θεού. Και εκεί το Άγιο Πνεύμα, παίζει τον ρόλο του εμπνευστού, που υποβοηθεί τον κάθε άνθρωπο ατομικά και την κοινότητα στο σύνολό της, να κατανοήσει τον λόγο του Θεού. Είναι δηλαδή το Πνεύμα ένας παράγοντας πάντοτε δευτερογενής σε σχέση με τον πρώτο ιδρυματικό και θεσμικό παράγοντα, που είναι ο Χριστός, είτε ιδρύοντας την Εκκλησία για τους ρωμαιοκαθολικούς, είτε προσφέροντας το λόγο, τον οποίο το Πνεύμα καθιστά κάθε φορά κατανοητό και εμπνέοντας τους ανθρώπους σύμφωνα με τους προτεστάντες.

Για τους ορθοδόξους το Πνεύμα δομεί την Εκκλησία. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που λέμε σ' έναν από τους ύμνους του Εσπερινού της Πεντηκοστής για το Άγιο Πνεύμα: «όλον συγκροτεί τον θεσμόν της Εκκλησίας». Το Πνεύμα συγκροτεί τον θεσμό της Εκκλησίας. Δεν είναι ο θεσμός της Εκκλησίας κάτι που ιδρύει ο Χριστός στην Ιστορία απλώς. Αυτές οι λεπτομέρειες μοιάζουν ασήμαντες, είναι όμως καθοριστικές. Για μας, η Εκκλησία, διαιώνίζεται στην Ιστορία και έχει συνέχεια δια της εκ νέου κάθε φορά δομήσεώς της από το Πνεύμα. Κάθε φορά που συνέρχεται η Εκκλησία, ξαναγίνεται η Εκκλησία. Το Πνεύμα συνεπώς φτιάχνει την εκκλησία, δομεί την Εκκλησία. Και την δομεί, παρέχοντας ακριβώς τις βασικές δομές, τα βασικά λειτουργήματα της Εκκλησίας, όπως είναι οι λαϊκοί δια του Βαπτίσματος και του Χρίσματος και όπως είναι οι κληρικοί δια της Χειροτονίας. Και μάλιστα δια της Χειροτονίας του επισκόπου, η οποία είναι μία Πεντηκοστή, στην οποία το Άγιο Πνεύμα θεμελιώνει μία Εκκλησία. Επομένως, για την ορθόδοξη θεώρηση, σε κάθε τόπο, και σε κάθε συγκεκριμένο χρόνο το Πνεύμα ανασυγκροτεί και εγκαινιάζει την

Εκκλησία, ιδρύει την Εκκλησία. Και ανασυγκροτώντας την κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργεί την ιστορική συνέχεια. Δεν έρχεται το Πνεύμα δηλαδή για να ενεργήσει μέσα σε μια προϋπάρχουσα εκκλησιαστική δομή. Για τους ρωμαιοκαθολικούς έτσι έχει το πράγμα. Ίδρυσε ο Χριστός μία Εκκλησία. Εναπέθεσε την τύχη και τη διαιώνισή της σε ορισμένους λειτουργούς, τους Αποστόλους, κυρίως στον Πέτρο. Και δίνοντας στον Πέτρο το προνόμιο να ηγείται της Εκκλησίας, το έδωσε μετά και στον πάπα ως τον ιστορικό διάδοχο του Πέτρου. Αυτά όλα είναι δοσμένα από το Χριστό, δεν είναι Πνευματολογικά γεγονότα. Το ίδρυμα της Εκκλησίας είναι δομημένο Χριστολογικά και το Πνεύμα απλώς εισάγεται εκεί μέσα για να το εμψυχώσει, για να μην είναι ένα άψυχο οικοδόμημα. Για τους προτεστάντες, επαναλαμβάνω, το οικοδόμημα αυτό δεν έχει καμιά σημασία. Γι' αυτό και αμφιβάλλουν αν ίδρυσε ο Χριστός την Εκκλησία. Πολλοί προτεστάντες υποστήριξαν ότι δεν την ίδρυσε ο Χριστός, αλλά αυτό που έκανε ο Χριστός είναι ότι άφησε το λόγο Του και βέβαια το Σταυρό Του, όλα όσα έκανε και υπέστη και δίδαξε. Αυτά είναι η βάση της Εκκλησίας. Μένοντας, λοιπόν, πιστοί σ' αυτά είτε ως άτομα, είτε ως κοινότητες, δημιουργούμε την Εκκλησία. Έτσι τώρα το Πνεύμα έρχεται για να μας βοηθήσει να μείνουμε πιστοί σ' αυτά.

Για την Ορθοδοξία, επανέρχομαι, το θέμα δεν είναι ούτε ενός ιδρύματος που έχει συντελεσθεί και μέσα στο οποίο εισέρχεται εκ των υστέρων το Πνεύμα, για να το εμψυχώσει, ούτε ενός ιδρύματος που δεν υπάρχει σαν ίδρυμα. Αλλά είναι μία εν τόπω και χρόνω εκάστοτε συγκρότηση από το Πνεύμα της εικόνας αυτής των εσχάτων. Πώς θα είναι η Εκκλησία στο μέλλον, πώς θα είναι ο κόσμος στο μέλλον; Η Εκκλησία είναι αυτή που ανακεφαλαιώνει τον κόσμο και μέσα στην οποία μονάχα επιβιώνει ο κόσμος. Η ουσία της Εκκλησίας λοιπόν για μας είναι έργο του Αγίου Πνεύματος, το οποίο ενεργεί το έργο του Χριστού, καθιστώντας το σώμα του Χριστού παρόν και ενεργό σε μια ορισμένη στιγμή και σ' ένα ορισμένο τόπο. Τώρα και εδώ. Για τον δυτικό, συνεπώς, η τοπική Εκκλησία είναι δευτερεύουσα εν σχέσει με την παγκόσμια Εκκλησία. Ενώ για τον ορθόδοξο η τοπική Εκκλησία είναι πρωταρχική. Δεν έχουμε οικουμενική Εκκλησία, έχουμε τοπικές Εκκλησίες, που συμπίπτουν όλες πάνω στο ίδιο σημείο. Και αποτελούν πιστές εικόνες της κοινωνίας των εσχάτων. Επομένως, προσανατολισμός προς το παρελθόν για τους δυτικούς, προσανατολισμός προς το μέλλον για μας τους ορθοδόξους, χωρίς όμως να καταργείται η ιστορική συνέχεια που πραγματώνεται δια του μέλλοντος. Με το να φτιάχνουμε εικόνες των εσχάτων κάθε φορά που συναγόμεθα στην Εκκλησία, κυρίως στην Ευχαριστία, φανερώνουμε ότι το σώμα του Χριστού, του αναστάντος βέβαια Χριστού, το οποίο είναι εσχατολογικό ούτως ή άλλως, διαιωνίζει. Αλλά διαιωνίζει δια μέσου γεγονότων που αφορούν τις συνάξεις των τοπικών Εκκλησιών, τις οποίες το Πνεύμα δομεί και συνάπτει κάθε φορά.

Οι συνέπειες αυτού του πράγματος προχωρούν πολύ βαθειά. Πρώτα πρώτα, για τον δυτικό άνθρωπο, η Εκκλησιολογία έχει πάντοτε τα σπέρματα της αντιθέσεως μεταξύ

ιδρύματος και χαρίσματος. Τι εννοούμε μ' αυτό; Όταν ο ρωμαιοκαθολικός λέει ότι η Εκκλησία είναι στην ουσία της αυτό το ίδρυμα που έκανε ο Χριστός, επιβάλλει πάνω στην ελευθερία του ανθρώπου και στην ελευθερία του Πνεύματος, ένα θεσμό. Ο προτεστάντης επίσης, όταν ισχυρίζεται ότι αυτό που μετράει είναι η πιστότητα στο λόγο του Θεού και στη Αγία Γραφή, επιβάλλει επάνω στην ελευθερία του ανθρώπου την αυθεντία της Αγίας Γραφής. Κι έτσι η Δύση πάντοτε έχει το πρόβλημα του θεσμού και του καταναγκασμού που εμπεριέχει για την ελευθερία του ανθρώπου. Στην Ανατολή, στην Ορθοδοξία, λέγοντας ότι η Εκκλησία είναι αυτή η σύναξη που δημιουργεί το Πνεύμα, ως εικόνα των εσχάτων, εκάστοτε σε κάθε τόπο και οσάκις τελείται η Ευχαριστία, δεν παρουσιάζεται το πρόβλημα αυτό, διότι την Εκκλησία δημιουργεί η ελεύθερη σύναξη των πιστών. Λέμε, πάω στην Εκκλησία. Η δομή, το ίδρυμα της Εκκλησίας δεν είναι κάτι που μου το επιβάλλει κάποιος. Εμείς το φτιάχνουμε με το Πνεύμα. Το Πνεύμα το Άγιο είναι αυτό που μας συνάγει όλους στην Εκκλησία. Συνάζοντάς μας μας κάνει, θα έλεγε κανείς, ιδρυτικά μέλη της Εκκλησίας. Διότι η Εκκλησία για μας δεν είναι ένα ίδρυμα που υπάρχει έτσι από μόνο του. Με τον τρόπο αυτό δεν έχουμε εμείς ποτέ, και δεν είχαμε ποτέ, το πρόβλημα του «κληρικαλισμού» ή του «λαϊκισμού» που είχε στη Δύση. Γιατί; Ο κληρικαλισμός προϋποθέτει την αντίληψη ότι το ίδρυμα της Εκκλησίας, η βασική του δομή και οι λειτουργοί του, οι κληρικοί, έχουν την υπόστασή τους ανεξάρτητα από το γεγονός της συνάξεως των πιστών.

Αυτό μας οδηγεί στο καίριο θέμα του ρόλου των λαϊκών στην Εκκλησία. Για τους ορθοδόξους, οι λαϊκοί είναι αυτοί που αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για να υπάρξει, για να λειτουργήσει ο κληρικός. Όταν λέμε να λειτουργήσει, όχι απλώς να τελέσει την θεία Ευχαριστία, αλλά να δράσει, να ενεργήσει. Η δραστηριότητα, συνεπώς, των κληρικών, η χαρισματική τους ενέργεια και η αυθεντία τους συγχρόνως, προϋποθέτουν τους λαϊκούς ως πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η σύναξη των πιστών. Γι' αυτό δεν μπορούμε να οδηγηθούμε οι ορθόδοξοι σ' αυτό που οδηγήθηκαν οι ρωμαιοκαθολικοί: στις ατομικές λειτουργίες των κληρικών. Με τη λογική της ρωμαιοκαθολικής θεολογίας, την οποία και πολλοί ορθόδοξοι εφαρμόζουν, θα πρέπει, εφόσον ο κληρικός κατέχει αυτός καθαυτός, ιδρυματικά με την χειροτονία του, ορισμένες ενέργειες, όπως είναι η τέλεση της θείας Ευχαριστίας, θα πρέπει να μπορεί να τελέσει τη θεία Ευχαριστία, να μεταβάλλει το ψωμί και το κρασί σε Σώμα και Αίμα του Χριστού, ευλογώντας και τελώντας τη θεία Ευχαριστία μόνος του. Γιατί όχι; Οι ρωμαιοκαθολικοί το κάνουν. Δεν είναι θέμα, βέβαια, δημοκρατικότητας ότι οι κληρικοί δεν μπορούν να τελέσουν τη θεία Ευχαριστία χωρίς την παρουσία λαϊκού στην ορθοδοξία. Ακριβώς, γιατί όλη η αντίληψη περί Εκκλησίας είναι τέτοια ώστε προϋποθέτει τη σύναξη για να υπάρξει. Τη σύναξη όλων των βασικών λειτουργημάτων και δομών. Συνεπώς, το «Αμήν» του λαϊκού, η απάντηση του λαϊκού «και τω πνεύματί σου», όλα αυτά, φανερώνουν ότι ποτέ στην Ορθοδοξία δεν μπόρεσε να εισχωρήσει η αντίληψη ότι ο κληρικός είναι

αυτός που ενεργεί ιεροκρατικά βάσει δικαιωμάτων που πήρε απ' την χειροτονία του. Το ότι δεν είναι δυνατόν και εκ των πραγμάτων ένας ορθόδοξος κληρικός να λειτουργήσει μόνος του, φαίνεται από το ότι υπάρχει μέσα στη βασική δομή της θείας Ευχαριστίας αυτή η διαλογική μορφή. Λέω πολλές φορές σ' αυτούς τους ορθοδόξους κληρικούς που - δυστυχώς είναι αρκετοί - κάνουν και ατομικές λειτουργίες: Και τι γίνεται όταν φθάσετε π.χ. στο «Ειρήνη πάσι»; Ποιος λέει «και τω πνεύματί σου»; Μου απαντούν: «το λέω εγώ ο ίδιος». Αυτό είναι γελοίο, αστείο πράγμα. Δεν μπορείς να λες στον εαυτό σου «και τω πνεύματί σου». Από την άλλη μεριά, να βγάλεις το «και τω πνεύματί σου», δεν μπορείς. Δεν μπορείς να βγάλεις το «Αμήν». Και το «Αμήν» είναι προνόμιο του λαϊκού. Και σε πολλούς κληρικούς οι οποίοι παρασυρόμενοι λένε «Ευλογία Κυρίου ... και εις τους αιώνας των αιώνων. Αμήν», τους λέω αυτό είναι των λαϊκών δικαίωμα. Τι δουλειά έχεις εσύ να πεις «Αμήν» ο κληρικός; Είναι το προνόμιο, από αρχαιοτάτων χρόνων, από την Καινή Διαθήκη ακόμη, των λαϊκών. Το «Αμήν» του λαού του Θεού, που ανάγεται στην Παλαιά Διαθήκη, είναι η επιβεβαίωση και συγκατάθεση του λαού του Θεού προς όσα κάνει ο κληρικός.

Όλα αυτά σημαίνουν, ότι χωρίς την κοινωνία του Αγίου Πνεύματος, η οποία θα μας συνάξει όλους επί το αυτό, δεν μπορεί η Εκκλησία να λειτουργήσει ως θεσμός και γι' αυτό, δεν είναι σωστό να λέμε ότι η Εκκλησία είναι οι κληρικοί, η ιεραρχία κλπ. Γι' αυτό και δεν αντιμετωπίσαμε ποτέ το πρόβλημα του κληρικαλισμού, ενώ στη Δύση φούντωσε αυτό το πρόβλημα. Καταλαβαίνετε, λοιπόν, γιατί η δυτική θεολογία έφτασε στον κληρικαλισμό. Επαναλαμβάνω το βασικό σημείο: Δίνοντας προτεραιότητα στην Χριστολογία και στην Ιστορία, έδωσε προτεραιότητα στο ίδρυμα αυτό καθ' εαυτό και το ίδρυμα περιείχε ορισμένες μορφές λειτουργημάτων, τις οποίες ανήγαγαν αρχικά στο πρόσωπο του Χριστού. Οι μεν ρωμαιοκαθολικοί δια του θεσμού των Αποστόλων κλπ, ετόνισαν περισσότερο τη Θεία Ευχαριστία και γενικά όλα τα προνόμια που έδωσε στους Αποστόλους και στον Πέτρο ιδιαίτερα ο Χριστός. Οι δε προτεστάντες τόνισαν το λόγο, ό, τι είπε ο Χριστός και ό, τι δια των Αποστόλων αυθεντικά μας παραδόθηκε στην Καινή Διαθήκη, και γι' αυτό τους κληρικούς που κηρύττουν (διότι το κήρυγμα είναι βασικό για τον Προτεσταντισμό) τους βλέπουν πάντοτε ως πρόσωπα που έχουν αυθεντία, ανεξάρτητα από τη σύναξη του λαού, από την σύναξη της κοινότητας. Η σύναξη της κοινότητας δεν παίζει ουσιαστικό ρόλο. Η κοινότητα συνάγεται για ν' ακούσει τον κήρυκα που θα μεταδώσει το λόγο του Θεού με το κήρυγμα και την ανάγνωση των Γραφών. Για μας όμως όλα εξαρτώνται από τη σύναξη. Είναι βασικό πράγμα για τους ορθοδόξους. Αν δεν ζήσει κανείς στη Δύση, δεν μπορεί να καταλάβει πόσο εύκολα μπορεί να γίνει κανείς δυτικός, νομίζοντας ότι είναι ορθόδοξος. Το κλειδί για μας είναι ότι το Πνεύμα επενεργεί ιδρυματικά, δηλαδή φτιάχνει την Εκκλησία δια της συνάξεως, δια της κοινωνίας. Αυτά λοιπόν έχουν κι άλλες συνέπειες, ακόμη βαθύτερες. Για μας τους ορθοδόξους και αυτός ο λόγος του Θεού, προέρχεται,

περνάει από τα έσχατα και από την κοινωνία του Αγίου Πνεύματος, από την κοινότητα που δημιουργεί το Άγιο Πνεύμα και τότε γίνεται αυθεντικός.

Κι εδώ φθάνουμε τώρα σ' ένα κρίσιμο θέμα που είναι της αυθεντίας της Αγίας Γραφής. Για την δυτική θεολογία είναι από τα καίρια προβλήματα αλλά και για μας είναι βασικό. Για μεν τους ρωμαιοκαθολικούς, η Αγία Γραφή ερμηνεύεται αυθεντικά από τους λειτουργούς, οι οποίοι είναι το *magisterium*, όπως το λένε, διότι έλαβαν την δύναμη και το δικαίωμα από τον Χριστό να Τον εκπροσωπούν ως διάδοχοι των Αποστόλων. Κι έτσι για τους ρωμαιοκαθολικούς μπορεί να ερμηνεύσει αυθεντικά τον λόγο του Θεού ένας κληρικός, ένας επίσκοπος κυρίως και τελικά ο πάπας, πάντοτε ως άτομο και υπό οποιεσδήποτε συνθήκες. Για τον προτεστάντη, ισχύει η αρχή ότι ο λόγος του Θεού, ερμηνεύεται αυθεντικά δια του λόγου του Θεού πάλι που σημαίνει: την Γραφή την ερμηνεύουν δια της Γραφής και είναι θέμα ορθής επιστημονικής έρευνας. Γι' αυτό στον Προτεσταντισμό για να γίνεις κληρικός, που σημαίνει ουσιαστικά ιεροκήρυκας, να μιλάς, ν' αναπτύσσεις τον λόγο του Θεού, πρέπει να μορφωθείς πανεπιστημιακά, δηλαδή να έχεις πτυχίο του Πανεπιστημίου και να εξηγείς την Γραφή δια της Γραφής. Κι αυτό μπορείς να το κάνεις και στο γραφείο σου, στο σπουδαστήριό σου ή στην αίθουσα και στον κύκλο που διδάσκεις, αν διδάσκεις. Οι διδάσκαλοι, λοιπόν, οι *doctores* της Εκκλησίας, είναι για τους προτεστάντες τα όργανα με τα οποία ερμηνεύεται η αυθεντία της Γραφής.

Προσέξτε, τι προβλήματα δημιούργησε αυτό ως προς την αυθεντία της Αγίας Γραφής στη Δύση και είναι ένα από τα προβλήματα που σήμερα την καίνε πάρα πολύ. Ως προς μεν τη θέση των ρωμαιοκαθολικών, δημιουργήθηκε το ερώτημα φυσικά, γιατί να είναι αλάθητος ένας επίσκοπος, ή γιατί να είναι αλάθητη μια σύνοδος επισκόπων, ή γιατί να είναι αλάθητος ο πάπας. Κι εκεί πραγματικά σκοντάφτουν, δεν μπορούν σήμερα ιδίως, να δώσουν ικανοποιητικές απαντήσεις. Ως προς τους προτεστάντες, δημιουργήθηκε το πρόβλημα, που σήμερα απασχολεί τους πάντες στη Δύση: Πώς μπορεί η Γραφή να ερμηνευθεί δια της Γραφής και δια της επιστημονικής αναλύσεως, τη στιγμή που βλέπουμε ότι η Γραφή υπόκειται κι αυτή σε ορισμένες ιστορικές και πολιτιστικές επιρροές, οι οποίες δεν ισχύουν για πάντα; Και γι' αυτό αναγκάζονται σήμερα οι προτεστάντες, επειδή δεν τους είναι αρκετός ο κανόνας της Αγίας Γραφής, ν' αναζητούν τον κανόνα μέσα στον κανόνα. Ένα μικρότερο δηλαδή κανόνα, μέσα στον κανόνα της Αγίας Γραφής. Αναζητούν τα κριτήρια με βάση τα οποία θα εντοπίσουν κάτι που λέει η Αγία Γραφή, αν είναι πράγματι αυθεντικό, και με τα οποία θα ξεχωρίσουμε αυτό που σήμερα δεν είναι αυθεντικό και απαραίτητο.

Για παράδειγμα λέει ο Απόστολος Παύλος ότι και η φύση μας διδάσκει ότι αν ο άνδρας αφήνει μακριά τα μαλλιά του αυτό είναι ασχήμια και αφύσικο. Ή λέει ακόμη ότι ο κόσμος αποτελείται από ουρανό, γη και υποχθόνια κλπ. Αυτά είναι δεδομένα πολιτιστικά στοιχεία για την εποχή του. Υπάρχουν, βέβαια, και μεταξύ

των προτεσταντών οι λεγόμενοι *fontamentalists*, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι κάθε γράμμα της Γραφής πρέπει επακριβώς να τηρείται. Αφού το είπε, έτσι πρέπει να είναι, τελείωσε. Δεν μπορούμε να το αμφισβητήσουμε. Πρέπει κανονικά να ξυριζόμαστε, να κουρευόμαστε όλοι. Σύμφωνα μ' αυτή τη λογική πρώτοι οι συντηρητικοί μας καλόγεροι είναι αυτοί που παραβαίνουν τα λόγια του Παύλου! Θέλω να πω με τούτο, που αποτελεί ένα χτυπητό παράδειγμα, ότι και εμείς αναγκαστήκαμε να μην πάρουμε επί λέξει αυτά που λέει ο Παύλος, διότι διαφορετικά θα πρέπει να προχωρήσουμε σ' άλλες ενέργειες κι όχι σ' αυτές που κάνουμε. Τέτοια παραδείγματα υπάρχουν πάρα πολλά. Όταν η Γραφή ερμηνεύεται δια της Γραφής, όπως κάνουν οι προτεστάντες σήμερα, ανακαλύπτουν ένα σωρό πράγματα διαρκώς, τα οποία είναι ζητήματα πολιτιστικής και ιστορικής μορφής και δεν ισχύουν σήμερα. Συνεπώς, αυτό τους οδηγεί σε μια κρίση της αυθεντίας της Γραφής. Σήμερα, είναι χαρακτηριστικό, ότι αυτοί που δεν πιστεύουν στην αυθεντία της Γραφής, είναι οι πνευματικοί απόγονοι εκείνων που διακήρυξαν το *Sola scriptura*, (=μόνο η Αγία Γραφή και τίποτε άλλο). Έτσι έφθασαν στο σημείο να μην μπορούν τώρα να εμπιστευθούν στην Αγία Γραφή. Η ερμηνευτική, έχει αναπτυχθεί τόσο πολύ στη Δύση ώστε η Γραφή να υπόκειται κι αυτή στην ερμηνεία, βάσει των νέων δεδομένων της εκάστοτε ιστορικής εποχής.

Όλα αυτά έχουν ως αφετηρία και αναφορά τους το γεγονός ότι ο δυτικός άνθρωπος, Ρωμαιοκαθολικός ή προτεστάντης, εντοπίζει την ουσία της Εκκλησίας και την ουσία της αλήθειας σε διαμορφωμένες κατά το παρελθόν διατάξεις ή καλούπια. Διαμορφώνεται και επιβάλλεται στο παρελθόν μια νόρμα και εμείς προσπαθούμε τώρα να είμαστε πιστοί σ' αυτήν. Πρόκειται για μία καθαρά δυτική τοποθέτηση. Στην επιφάνεια αυτής της αντίληψης εντοπίζονται όλα αυτά τα προβλήματα για την αυθεντία των επισκόπων, των συνόδων, του πάπα, για την ερμηνευτική της Γραφής και τα συναφή. Αλλά πίσω απ' αυτά κρύβεται η διάθεση υποταγής σε μία ορισμένη εκ των προτέρων κανονιστική διάταξη.

Για την Ορθοδοξία δεν δημιουργήθηκε ποτέ αυτό το πρόβλημα. Η Γραφή ερμηνεύεται εν τη Εκκλησία, εν τη συνάξει της Εκκλησίας. Προσέξτε όμως τι σύγχυση έχουμε και εμείς ως προς αυτά τα θέματα λόγω δυτικών επιδράσεων. Όταν τον τελευταίο καιρό αυξάνεται ο αριθμός αυτών που διαβάζουν το Ευαγγέλιο σε αφηγηματικό ή συναισθηματικό ύφος αντί της παραδοσιακής ψαλμώδησης του Ευαγγελίου, διερωτάται κανείς, αν αυτοί οι άνθρωποι έχουν συνείδηση αυτής της ιδιοτυπίας της Ορθοδοξίας. Ο λόγος για τον οποίο το κάνουν, βέβαια, είναι για να γίνει κατανοητό, διότι με την ψαλμωδία νομίζουν ότι χάνεται το νόημα, κι αυτό που μετράει είναι το νόημα. Είναι δηλαδή σαν ένα διδακτικό βιβλίο, το οποίο διαβάζω και μου φέρνει μνήμες από το παρελθόν σαν να μιλάει ο Χριστός λόγου χάρη στην επί του Όρους Ομιλία Του. Έτσι γνωρίζω τα πράγματα όπως έγιναν, όπως διαμορφώθηκαν στο παρελθόν. Πρόκειται ολοκάθαρα για δυτική νοοτροπία. Για την Ορθόδοξη Παράδοση εκείνο που μετράει δεν είναι απλώς όπως έγιναν τα

πράγματα. Είναι όπως θα γίνουν και θα είναι. Πρέπει να έχει την εσχατολογική χροιά πάντοτε ο λόγος του Θεού και γι' αυτό κατά την ορθόδοξη θεώρηση ο λόγος του Θεού μας έρχεται από τα έσχατα όχι από το παρελθόν. Είναι διαφορετικό να καθίσουμε τώρα εμείς εδώ να μελετήσουμε την Αγία Γραφή. Ή ακόμη σ' αυτούς τους λεγόμενους κύκλους της Αγίας Γραφής, που είναι καθαρά μια προτεσταντική απομίμηση. Κάθονται και μελετούν την Αγία Γραφή. Τι μπορεί να σου πει η Αγία Γραφή έξω από τη σύναξη της Εκκλησίας; Θα σου πει άλλα πράγματα, δηλαδή, ό,τι λέει σ' ένα προτεστάντη. Μέσα στο πλαίσιο της λατρείας και ιδίως της θείας Ευχαριστίας βρίσκεται ο λόγος τον οποίο ψάλλουμε, μελλωδούμε τα αναγνώσματα. Όχι τόσο τ' αναγνώσματα του Εσπερινού· δεν είναι ανάγκη να τα ψάλλει κανείς αυτά. Το Ευαγγέλιο όμως και τον Απόστολο στη Λειτουργία τα ψάλλουμε.

Λέει ο Χρυσόστομος κάπου: «ανοίγουμε συλλαβή», διότι η συλλαβή, η απαγγελία όπως την κάνουμε για ένα οποιοδήποτε βιβλίο, είναι σύλληψη του νου (συλλαμβάνειν -συλλαβή). Συλλαβή, σημαίνει ό,τι συλλαμβάνει νοηματικά το μυαλό. Και το υποβοηθούμε να το συλλάβει. Ο λόγος του Θεού δεν συλλαμβάνεται ποτέ. Είναι πολύ μεγαλύτερος από μας. Ο λόγος του Θεού είναι εκείνος που μας συλλαμβάνει. Ο Χρυσόστομος λέει πολύ ωραία, ότι με την ψαλμωδία, ανοίγεται ο λόγος του Θεού, ανοίγεται η συλλαβή και μας εμπεριέχει, αντί να την κατακτούμε. Αυτή η κατακτητική τάση της γνώσεως που εφαρμόζουμε στα πράγματα, η ίδια εφαρμόζεται κάθε φορά που καταργούμε την ψαλμωδία και επιχειρούμε να κάνουμε τα αναγνώσματα καταληπτά. Και η λέξη ακόμη είναι ενδιαφέρουσα. Θέλουμε να τα καταλάβει ο λαός. Να τα καταλάβει! Μπορείς ποτέ να καταλάβεις τον λόγο του Θεού, ή να τον συλλάβεις; Βεβαίως θ' αναρωτηθεί κανείς: Τι μυστηριώδης και χαώδης αντίληψη είναι αυτή; Πολλοί δυτικοί συγκινούνται από τους ορθοδόξους όταν πάνε στην Λειτουργία τους και τα ψέλνουν όλα και λένε, εσείς τουλάχιστον έχετε το μυστήριο. Δεν πρόκειται γι' αυτό το μυστικό και εξωτικό μυστήριο το άνευ σημασίας. Πρόκειται για έναν τρόπο γνώσεως, ο οποίος στηρίζεται στην κοινωνία των προσώπων, κι όχι στην ενέργεια του νου. Και γι' αυτό στους ορθοδόξους, η Αγία Γραφή δεν μπορεί να μας μιλήσει με τον ίδιο τρόπο, όταν τη διαβάζουμε στο σπίτι και όταν την ψάλλουμε, όταν την ακούμε στην Εκκλησία. Γι' αυτό ο μεγαλύτερος καταστροφέας του λόγου του Θεού στην Εκκλησία, είναι ο ιεροκήρυκας, ο οποίος μάλιστα εμφανίζεται σε ακατάλληλη στιγμή, την ώρα του Κοινωνικού και ανατρέπει όλη τη δομή της Λειτουργίας. Τι δουλειά έχει εκεί το κήρυγμα; Το κήρυγμα πρέπει να είναι αμέσως μετά το ευαγγέλιο. Κατόπιν φεύγουμε από τα λόγια και οδηγούμαστε αλλού. Γι' αυτά τα ζητήματα δεν χρειάζεται και γνώση πολλή της Ιστορίας, για να διαπιστώσει κανείς ότι είναι νεόφερτα και ότι είναι δυτικά. Και μόνο από την ιστορική πλευρά αποδεικνύεται ότι πρόκειται για λανθασμένες συνήθειες. Αλλά εδώ μας ενδιαφέρει κυρίως η θεολογία του πράγματος. Θεολογικά, λοιπόν, όλη αυτή η προσπάθεια να συλλάβουμε και να κατανοήσουμε το λόγο του Θεού, είναι οπωσδήποτε δυτικό φαινόμενο. Ο απλός

λαός, αν εμείς δεν τον έχουμε διαφθείρει με τη συνειδητή μας θεολογία, όσο ήταν ανεπηρέαστος έβλεπε τα αναγνώσματα σαν μέρη του όλου γεγονότος. Και το Ευαγγέλιο δεν είναι ποτέ για τον ορθόδοξο πιστό ένα βιβλίο που το ανοίγεις και διαβάζεις. Είναι σχεδόν ένα πρόσωπο. Το προσκυνάς. Και η είσοδος του Ευαγγελίου, ο λαός που σταυροκοπιέται και ασπάζεται το Ευαγγέλιο, αυτό σημαίνει.

Το κήρυγμα, λοιπόν, για να μην καταστρέφει τον χαρακτήρα του λόγου του Θεού, θα πρέπει οπωσδήποτε, α) να είναι στην ώρα του αμέσως μετά το Ευαγγέλιο, β) να είναι όσο το δυνατόν προσηλωμένο στο κείμενο, σ' αυτό που έχει αναγνωσθεί και γ) να έχει οπωσδήποτε αναφορές και χαρακτήρα λειτουργικό. Είναι ένα λειτουργικό γεγονός το κήρυγμα, δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να γίνει σε μια αίθουσα. Ενώ πολλά κηρύγματα θα μπορούσαν να γίνουν και σε μια αίθουσα. Εάν προϋποθέτει κανείς όλα αυτά θα δει που οδηγούν και πώς η εκδυτικοποίηση της Ορθοδοξίας είναι σήμερα σχεδόν συντελεσμένη. Και αυτοί που φωνάζουν εναντίον της Δύσεως στην Ορθοδοξία, δεν έχουν επισημάνει αυτά τα προβλήματα. Έχουν άλλα που τους καίνε. Και επιτρέπουν αυτοί ν' αλλοιωθεί η Λειτουργία, που όμως για μας είναι το μόνο που μας κρατάει γνησίους. Ο λόγος του Θεού για μας είναι ένα γεγονός που μας έρχεται από τα έσχατα, είναι μια παρουσία μυστηριακή, ένα ευχαριστιακό γεγονός. Είναι ο λόγος όπως προσωπικά τον συναντούμε στην Ευχαριστία και τον συναντούμε σε πληρότητα με το να κοινωνούμε το Σώμα και το Αίμα του Χριστού. Πρόκειται για μια ολότητα: ο λόγος του Θεού είναι κοινωνία του Σώματος και Αίματος του Χριστού. Μέσα εκεί εντοπίζονται και εντάσσονται τα αναγνώσματα. Γι' αυτό και έχουν ανέκαθεν αυτήν τη μορφή της εμμελούς αναγνώσεως. Η αυθεντία της Αγίας Γραφής, λοιπόν, δεν συνίσταται στο ποιος θα μας την εξηγήσει, αν αυτός ξέρει καλά, ή αν αυτός έχει από άποψη ιεροκρατικού θεσμού ορισμένα προνόμια να εξηγεί. Γι' αυτό και οι σύνοδοι ακόμη των επισκόπων για μας, κατά έναν τρόπο, εντάσσονται σ' αυτό το κύκλωμα που λέγεται κοινωνία του Αγίου Πνεύματος και η αυθεντία τελικά αναδύεται μέσα απ' όλο αυτό το γεγονός της κυκλοφορίας του Πνεύματος σ' όλα τα μέλη της Εκκλησίας. Και είναι ευνόητο σε μας, εν αντιθέσει προς τους Ρωμαιοκαθολικούς, ότι μπορεί μια απόφαση ή ερμηνεία των επισκόπων να αποδειχθεί λανθασμένη, όπως είναι ευνόητο και εν αντιθέσει προς τους προτεστάντες, μια επιστημονική ερμηνεία να μην έχει για μας κανένα νόημα και καμία σημασία.

Σήμερα στην Ελλάδα δημιουργείται ένας οξύς προβληματισμός γύρω απ' αυτό το θέμα, διότι, πράγματι οι βιβλικοί επιστήμονες, που σπούδασαν όλοι στη Δύση, μη διαθέτοντας την εμπειρία και την ξεκαθαρισμένη χρήση της Βίβλου στα ορθόδοξα πλαίσια, προβληματίζονται βλέποντας ότι σχεδόν αδιαφορούμε οι ορθόδοξοι για τα επιστημονικά προβλήματα που θέτει σήμερα η εξηγητική για πολλά ζητήματα. Δεν μπορούμε, ασφαλώς, ν' αγνοούμε την επιστημονική ερμηνεία. Απ' την άλλη μεριά όμως η επιστημονική γνώση, δεν είναι ο τρόπος με τον οποίο εμείς αναγνωρίζουμε

την Γραφή σαν λόγο του Θεού που μας μιλάει. Έχουμε άλλο context, άλλο πλαίσιο, μέσα στο οποίο θέτουμε την Γραφή για να μας μιλήσει τελικά. Αλλά βέβαια δεν είναι σωστό να λέμε ότι και αυτά που λέει η επιστήμη είναι λανθασμένα, απλώς επειδή έτσι μάθαμε. Και πάλι τα κριτήρια και αυτά συνήθως είναι βάσει παλαιών δεδομένων επιστημονικών και σήμερα πλέον δεν ισχύουν. Βλέπεται πόσο η δυτική σκέψη, η δυτική θεολογία και η σωστή και ακριβής γνώση της έχουν σημασία για μας τους ορθοδόξους. Κάνουν μεγάλο λάθος αυτοί που υποστηρίζουν ότι ενδιαφέρονται για τη Δύση και συνήθως, αυτοί που τα λένε, είναι βουτηγμένοι για καλά μέσα στη δυτική σκέψη και δεν το συνειδητοποιούν καθόλου. Όλα αυτά, λοιπόν, έχουν σχέση με την Εκκλησιολογία. Επαναλαμβάνω, το κλειδί για μας είναι η Εκκλησία, είναι η σύναξη του λαού του Θεού σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο που απεικονίζει την κοινωνία των εσχάτων. Μια σύναξη που συγκροτεί το Άγιο Πνεύμα και με την οποία, συνάγοντάς την, ενσαρκώνει εκ νέου κάθε φορά, και συνεπώς σε ιστορική συνέχεια διαρκώς επαναπραγματοποιούμενη, το σώμα του ιστορικού Χριστού. Έτσι έχουμε, ούτε άρνηση της Ιστορίας, αλλά ούτε και προσκόλληση στην Ιστορία και στο παρελθόν, όπως έχει ο δυτικός άνθρωπος χωρίς να μεσολαβήσουν τα έσχατα. Για μας, τα έσχατα εισβάλλουν δια του Αγίου Πνεύματος στην Ιστορία κυρίως δια της θείας Ευχαριστίας, και μέσα σ' αυτό το πλαίσιο νοηματίζεται η ιεροσύνη ο λόγος του Θεού, η Αγία Γραφή και γενικά όλη η ζωή της Εκκλησίας.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

83

Ερ. - Μία εφαρμογή αντιστρόφως ανάλογη αυτής της σύναξης που έχει η Ανατολή, που πιστεύει ότι το Πνεύμα συγκροτεί την Εκκλησία ως τη σύναξη των πιστών: Μήπως ακριβώς η άρνηση αυτής της συνάξεως στη δυτική εκκλησιαστική παράδοση, έχει ως αποτέλεσμα να ονομάζονται οι επίσκοποι στη Δύση ερήμην επισκοπής;

Απ. - Δεν γίνονται όλοι στη Δύση χωρίς επισκοπή.

Υπάρχει όμως αυτή η δυνατότητα. Ενώ σε μας είναι αδιανόητο να υπάρχει επίσκοπος χωρίς τη μνεία της επισκοπής του. Πρέπει να είναι οπωσδήποτε και η επισκοπή, ενώ στη Δύση γνωρίζουμε ότι υπάρχουν και βοηθοί επίσκοποι, επίσκοπος παρά τω επισκόπω κλπ. Είναι αυτό μία εφαρμογή, και αυτό τι συνέπεια έχει, αν έχει κάποια συνέπεια για όλη τη σύναξη των πιστών, για όλη την Εκκλησία; Δηλαδή, εφόσον είπαμε ότι ο επίσκοπος πράγματι είναι η Εκκλησία, όπου επίσκοπος και Εκκλησία, ποια συνέπεια έχει αυτό το πράγμα που γίνεται στη Δύση;

Βέβαια, η συνέπεια είναι ότι μπορεί να νοηθεί και σε μας όπως στη Δύση ο επίσκοπος, σαν ένας θεσμός που αφορά σε ένα άτομο και μόνο. Επομένως, ασκεί ορισμένες εξουσίες, έχει ορισμένες αγιαστικές και άλλες ικανότητες και ενέργειες, οι οποίες απορρέουν κατά κάποιο τρόπο μόνο από τον εαυτό του, διότι τις έλαβε και τις εναποθήκευσε μέσα στον εαυτό του και κατόπιν τις βγάζει και τις

χρησιμοποιεί. Βέβαια, στη Δύση υπάρχει αυτή η αντίληψη και τα μυστήρια γίνονται εκεί κανάλια, δίοδοι, όπως τα λένε, χάριτος που περνούν μέσα από τα άτομα. Και γι' αυτό, όταν ένας κληρικός καθαιρεθεί, θα εξακολουθεί να είναι ιερέυς στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

Για την Ορθόδοξη Ανατολή ο επίσκοπος ενώνει μια κοινότητα. Μπορεί η κοινότητα αυτή να μην υφίσταται αυτή τη στιγμή για διάφορους ιστορικούς λόγους, όπως έχουμε σήμερα, λόγω χάρη, στο Τουρκοκρατούμενο τμήμα της Κύπρου την Κυρήνεια. Έχουμε τον Κυρηνείας, ο οποίος χειροτονήθηκε μετά την κατάληψη του τμήματος αυτού από τους Τούρκους και εξακολουθεί να είναι Κυρηνείας, χωρίς να ζει στην Κυρήνεια και χωρίς το ποίμνιό του να βρίσκεται στην Κυρήνεια. Και στην Κωνσταντινούπολη έχουμε τέτοιες περιπτώσεις πολλές και στις επισκοπές της Μ. Ασίας κλπ. Αυτά είναι εκκλησιαστικώς εντάξει, διότι πρόκειται για επισκόπους οι οποίοι είναι εμπερίστατοι λόγω ιστορικών συνθηκών. Δεν πρόκειται για «ψιλώ ονόματι» επισκόπους. Λέμε είναι «ψιλώ ονόματι» της «πάλαι ποτέ διαλαμψάσης», τα έχουμε και εμείς αυτά με μερικούς βοηθούς επισκόπους. Αυτό το «πάλαι ποτέ διαλαμψάσης», δεν έχει καμιά σχέση με την πραγματικότητα την ιστορική και αυτό είναι δυτικό κατά κάποιο τρόπο. Το άλλο όμως δεν είναι δυτικό. Δεν είναι για μας, όπως συχνά για τους Ρωμαιοκαθολικούς, ο επίσκοπος ασύνδετος με κάποια κοινότητα, έστω και αν οι ιστορικές συνθήκες είναι ιδιάζουσες. Φαντάζομαι, στην Κύπρο, η Εκκλησία δεν θα δεχθεί εύκολα ότι η Κυρήνεια πρέπει να διαγραφεί από τον Χάρτη. Θα κάνει επισκόπους Κυρηνείας οι οποίοι δεν θα μπορούν να πάνε στην Κυρήνεια, δεν έχει σημασία αυτό. Εκεί που το έχουν παρατραβήξει, και δυστυχώς αυτοί δεν είναι δυτικοί - αλλά η Δύση είπαμε είναι ένα φαινόμενο που εισέρχεται χωρίς να καταλάβουμε παντού - είναι οι προχαλκηδόνιοι, οι οποίοι έχουν επισκόπους, χωρίς καμιά αναφορά σε επαρχία. Ο τάδε επίσκοπος θρησκευτικής εκπαίδευσης, ο τάδε επίσκοπος επί των εξωτερικών, όπως έχεις υπουργό εξωτερικών, έχεις επίσκοπο εξωτερικών, επίσκοπο παιδείας κλπ. χωρίς καν τη μνεία επισκοπής. Βέβαια, αυτά είναι απόρροιες της δυτικής αντιλήψεως, ότι την αρχιερωσύνη, όπως και την ιερωσύνη, την παίρνει άτομο χωρίς καμιά αναφορά στην κοινότητα. Και αυτά, επαναλαμβάνω, ανάγονται στην καθαρά ιστορική και χριστολογική προσέγγιση. Αυτά ο Χριστός τα παρέδωσε, τα πήρε ο Απόστολος, τα έδωσε στο διάδοχό του, αυτός στον επόμενο του κ.ο.κ. Τα λαμβάνουν ως άτομα. Αν όμως θέσουμε το Άγιον Πνεύμα ως συστατικό παράγοντα της Εκκλησίας, ως κοινωνία, όπως άλλωστε και είναι, που συγκροτεί την κοινότητα, τότε βλέπουμε ότι δεν μπορεί να γίνει αλλιώς. Γι' αυτό για μας η χειροτονία λαμβάνει χώρα μέσα στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας και δεν αποτελεί ξεχωριστή τελετή.

Ερ.- Έχω την εντύπωση, ότι αυτή η απόρριψη της Πνευματολογίας έχει να κάνει με το φαινόμενο της εκκοσμίκευσης άμεσα (και στην Ανατολή βέβαια). Αλλά μήπως με βάση αυτό μπορούμε να σας ζητήσουμε να μας πείτε τι είδους ερμηνεία δίνετε εσείς στο γεγονός ότι στη Δύση υφίσταται αυτή η πρωτοκαθεδρία της ιστορικής,

(της επιτακτικής πολλές φορές) ανάγκης, να υπάρχει η ιστορική καταβολή και η οποία να σημαδεύει και να μας γλυτώνει από τον κίνδυνο να υποστασιάζουμε τα «ου βλεπόμενα», πράγματα ενός ασύλληπτου μέλλοντος;

Απ. - Όπως είπαμε, ιστορικά μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το δυτικό πνεύμα γεννιέται πραγματικά μ' αυτές τις ιδιομορφίες. Το βλέπουμε στον Τερτυλλιανό, όπου μπορούμε ν' ανιχνεύσουμε τις πρώτες εκδηλώσεις του δυτικού πνεύματος, όπως αυτό εμφανίζεται, νομίζω σαφώς, σε σχέση με τον Χριστιανισμό της Βόρειας Αφρικής και της Ρώμης στον Β' αι. Εκεί παρατηρούνται αυτά τα φαινόμενα, όχι τόσο ακόμη στη Ρώμη όσο κυρίως στη Βόρειο Αφρική· κατόπιν η νοοτροπία αυτή θα μεταφερθεί στη Ρώμη. Τούτο αποτελεί βέβαια το καθαρώς ιστορικό πλαίσιο. Αλλά αν ζητάτε μια βαθύτερη ερμηνεία, θα έδινα την ίδια ερμηνεία που θα έδινα ερμηνεύοντας και το δικό μας, εξαιτίας επιδράσεων, ναρκισσισμό του ιστορικού μας παρελθόντος.

Η Ιστορία ικανοποιεί μία ψυχολογική ανάγκη για ασφάλεια. Τα αντικειμενικά της δεδομένα αποσύρουν την ευθύνη του προσώπου, η οποία ευθύνη είναι μια περιπέτεια πάντοτε και δεν ξέρεις που θα σε βγάλει. Συχνά αυτό ακριβώς μας δηλώνουν οι δυτικοί. Π.χ. για τις συνόδους μας λένε: «πού είναι η αυθεντία των συνόδων, πού σταματάει και που αρχίζει»; Και όταν μιλούμε για την αποδοχή μιας συνοδικής απόφασης μέσω του πληρώματος κλπ. λένε: «μα, αυτά όλα σάς οδηγούν σε πλήρη ανασφάλεια· ενώ εγώ ξέρω! Μου το θέσπισε η σύνοδος γι' αυτό ξέρω ότι είναι σωστό». Μ' αυτόν τον τρόπο ο δυτικός αποσύρει την προσωπική του ευθύνη και λαμβάνει τη βεβαιότητα από ένα αντικειμενικό γεγονός. Όπως και ο προτεστάντης -και ιδίως ο fontamentalist- θα πάρει επί λέξει το λόγο του Θεού, αφού το λέει η αυθεντία του Αποστόλου Παύλου. Όλα αυτά, λοιπόν, έχουν απήχηση ψυχολογική, γιατί προσφέρουν μια ασφάλεια, και ο άνθρωπος αναζητάει ασφάλεια. Η Δύση δε πάντοτε είχε αυτό το χαρακτηριστικό, ότι αντικειμενοποιούσε τα πάντα, για δύο λόγους: για να αισθάνεται ασφάλεια, και να μπορεί να τα χρησιμοποιεί κάνοντας θεσμούς, που είναι νομίζω στο αίμα του δυτικού ανθρώπου. Αν δεν θεσμοποιήσει, αν δεν χρησιμοποιήσει κάτι, ή από τη στιγμή που θα το χρησιμοποιήσει, διαπιστώσει ότι δεν του προσφέρει τίποτα, αυτό πλέον δεν έχει κανένα νόημα. Δηλαδή μια πίστη εάν προσφέρει κάτι είτε συναισθηματικό είναι αυτό, είτε θεσμικό, είτε για να βελτιωθεί η κοινωνία, είτε ηθικό, είτε οτιδήποτε άλλο, τότε μονάχα είναι φερέγγυα. Έτσι, διαμορφώνεται το κριτήριο απόρριψης και αποδοχής, ανάλογα με τη χρηστικότητα.

Νομίζω ότι ο δυτικός άνθρωπος χαρακτηριζόταν ανέκαθεν γι' αυτή του την τάση και δεν επιρρίπτω όλα τα κακά στους Φράγκους. Είναι πολύ αρχαιότερη από την εποχή των Φράγκων η τάση αυτή της δυτικής νοοτροπίας να θεσμοποιεί, για να μπορεί ν' αποδίδει αποτέλεσμα. Έτσι προόδευσε το ρωμαϊκό κράτος κι έκανε όλο αυτό το οικοδόμημα της νομοθεσίας, την οργάνωση, την οποία κανένας δεν μπόρεσε να

ξεπεράσει. Έτσι και η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, πραγματικά επέζησε δια των αιώνων και είναι ισχυρή ακόμη με τους θεσμούς της. Οι Ορθόδοξοι στηριζόμαστε στο Άγιο Πνεύμα πραγματικά και στη Λειτουργία, η οποία συνιστά κατεξοχήν το εσχατολογικό γεγονός που εισβάλλει μέσα στην Ιστορία. Θέλω να πω, ότι μάλλον εκεί βρίσκεται η εξήγηση. Το δυτικό πνεύμα αναζητούσε πάντοτε την ασφάλεια, την χρηστικότητα και αποτελεσματικότητα η οποία, όμως, για ν' αποδώσει, προϋποθέτει σύλληψη δια του νου, αντικειμενοποίηση, ανάλυση και θεσμοποίηση.

Ερ. - *Είπατε τώρα τη λέξη αντικειμενοποίηση. Ο Berdiaeff ξόδεψε χρόνια πολλά από τη ζωή του για να μας πει ότι η αλήθεια δεν είναι αντικειμενική πραγματικότητα της περιοχής των αντικειμένων, όπως συμβαίνει με το ρωμαιοκαθολικό και το μαρξιστικό δόγμα. Μ' άλλα λόγια, φαίνεται, σύμφωνα μ' αυτά που λέμε, ότι ο Χριστιανισμός στη Δύση αντικειμενοποιείται και κατά ένα τρόπο προηγείται η εκκοσμίκευση της σύλληψης του Χριστιανισμού ως κάτι το σταθερό και τελειωμένο. Πρώτα δηλαδή επέρχεται ο απόστολος ως εκκοσμηκευμένος θεσμός και μετά έρχεται ο απόστολος ως χαρισματική παρουσία.*

Απ. - Αυτό είναι σωστό. Βλέπετε, είναι πολύ ενδιαφέροντα και δεν έχουν μελετηθεί, διότι και το Βυζαντινό κράτος, είναι συνέχεια του ρωμαϊκού, αλλά τα πράγματα αλλάζουν εκεί. Είναι οφθαλμοφανές ότι η Δύση με τους Φράγκους αλλάζει πλέον, παίρνει τη μη Βυζαντινή μορφή του ρωμαϊκού κράτους, η οποία χαρακτηρίζεται απ' αυτά τα πράγματα. Αλλά, σωστά είπατε, ότι φυσικά δεν εισάγει την εκκοσμίκευση ο Χριστιανισμός, τη βρίσκει. Απλώς την υφίσταται κι αυτός στη Δύση και οι συνέπειες είναι εμφανείς ακόμη.

Ερ. - *Ορισμένοι προτεστάντες τελούν μυστήρια, αλλά θα ήθελα να μας πείτε πώς και με ποια έννοια τα τελούν;*

Απ. - Κι αυτοί ποικίλουν μεταξύ τους ως προς την έννοια και ως προς το πώς τα τελούν. Για όλους αυτούς πάντως πρόκειται για ανάμνηση του παρελθόντος. Το εσχατολογικό στοιχείο, η απεικόνιση των εσχάτων, η πρόγευση της εσχατολογικής τράπεζας δεν υπάρχει. Είναι μία ανάμνηση που σημαίνει για άλλους ότι όντως ό, τι έγινε στο Μυστικό Δείπνο ξαναγίνεται μέχρι ενός σημείου, ενώ για άλλους, για τους περισσότερους, ό, τι γίνεται είναι απλώς ένας συμβολισμός χωρίς περιεχόμενο αυτού που έγινε στο Μυστικό Δείπνο. Πάντως, αυτό που ενδιαφέρει, είναι τι έγινε στο Μυστικό Δείπνο κι αυτό είναι το δυτικό. Κατά τ' άλλα και στους Έλληνες Πατέρες έχουμε εκφράσεις που μπορεί να σκανδαλίσουν. Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας και άλλοι όπως ο Άγιος Βασίλειος στη Λειτουργία του λένουν ότι τα δώρα είναι «αντίτυπα» του Σώματος και του Αίματος του Χριστού. Τέτοιες λέξεις μπορεί να δώσουν την εντύπωση, ότι έχουμε παρόμοιο, όπως στον προτεστантиσμό, συμβολισμό. Δεν έχουμε συμβολισμό, αλλά δεν έχουμε και το πρόβλημα το τι γίνεται, αν αλλάζουν ή δεν αλλάζουν τα στοιχεία κλπ. Αυτό που μετράει για μας είναι το ότι έχουμε εκείνη την ώρα ένα εσχατολογικό γεγονός, στο οποίο φυσικά

παρόντος του Αγίου Πνεύματος και δια της ενεργείας του Αγίου Πνεύματος - γι' αυτό και η επίκληση έχει σημασία για τους ορθοδόξους- γίνεται παρουσία η εσχατολογική πραγματικότητα. Επομένως, τα δώρα έχουν μέσα τους την παρουσία του Χριστού είναι «αυτό τούτο το Σώμα, αυτό τούτο το Αίμα». Με ποιόν τρόπο κλπ. αυτό δεν το εξετάζουμε οι ορθόδοξοι.

Ερ. - Σε αναφορά, με το ότι η θεία Ευχαριστία είναι η εικόνα των εσχάτων: Βέβαια τώρα συμπληρώθηκε θα λέγαμε η φράση ότι δεν είναι απλώς μόνο εικόνα που σημαίνει ότι απλώς συμβολίζει, είναι η πρόγευση, δηλαδή βιώνονται και δεν συμβολίζονται τα εσχατολογικά γεγονότα. Η εικόνα βέβαια είναι μια λέξη που θέλει εξήγηση.

Απ. - Αυτό ακριβώς. Ποια είναι η ερμηνεία της εικόνας των εσχάτων και αν μπορούμε να πούμε ποια είναι τα χαρακτηριστικά της μέσα στη θεία Ευχαριστία; Τι βιώνει η Εκκλησία με την Ευχαριστία, ποια είναι τα έσχατα; Πως πραγματώνονται μέσα στην Ιστορία; Γιατί ο λαός μετά την τέλεση της θείας Λειτουργίας, (την τέλεση όχι το τέλος), καλείται, βγαίνοντας έξω στον κόσμο να τον μεταμορφώσει; Τον μεταμορφώνει με βάση αυτό που έχει γευθεί. Ποιο είναι αυτό που γεύεται η Εκκλησία μέσα στη Θεία Ευχαριστία;

Αυτός ο εικονισμός των εσχάτων, πρώτα-πρώτα δεν είναι συμβολικός, αλλά είναι πραγματικός, έχει μια γεύση, μια εμπειρία η οποία συνίσταται πρωταρχικά σ' αυτό τούτο το γεγονός και στον τρόπο με τον οποίο συνάγεται η Εκκλησία. Είναι μία σύναξη που δεν προέρχεται από καταναγκασμό αλλά είναι ελεύθερη. Και, συνεπώς, δεν στηρίζεται πάνω σε αποκλειστικές σχέσεις, όπως είναι οι βιολογικές και κοινωνικές. Γι' αυτό και είναι σημαντικό να μην γίνεται θεία Ευχαριστία λόγου χάρη για τα παιδιά μόνο. Τούτο είναι πλήρης αλλοίωση της θείας Ευχαριστίας. Η Ευχαριστία είναι αυτή που συνάγει όλες τις ηλικίες, όλα τα επαγγέλματα. Πρέπει να υπερβεί ο άνθρωπος αυτές τις διαιρέσεις και αντιθέσεις που επιβάλλει η φύση και η κοινωνία, όπως φτωχοί, πλούσιοι, έγχρωμοι, λευκοί κλπ. Δεν μπορείς να τελείσεις Ευχαριστία μόνο για λευκούς, όπως κάνουν στη Νότιο Αφρική και άλλοτε στην Αμερική. Παρουσιάζεται και σε μας το φαινόμενο να τελούμε Λειτουργίες για παιδιά, φοιτητές, επιστήμονες, διαφόρων ειδικοτήτων κλπ. Αντίθετα η εμπειρία, η πρόγευση της Ευχαριστίας είναι ότι υπερβαίνονται όλες οι διαιρέσεις οι φυσικές, οι βιολογικές, οι κοινωνικές κλπ. Αυτό δεν είναι μικρό πράγμα, είναι ο απεικονισμός των εσχάτων, διότι μόνο στα έσχατα θα υπερβούμε τις διαιρέσεις αυτές. Και βέβαια, ο θάνατος ουσιαστικά πάλι είναι η άλλη όψη αυτής της διαιρέσεως που έχουμε από τη βιολογική και την κοινωνική μας ύπαρξη. Κι αφού τα υπερβαίνουμε όλα αυτά, εκεί είναι τώρα που ο εικονισμός δεν είναι ακόμα πλήρης. Περιμένουμε την ανάσταση των σωμάτων, για να γίνει πλήρης πραγματικότητα.

Αλλά εμείς το προγευόμεθα υπερβαίνοντας τις διαιρέσεις αυτές, οι οποίες είναι συνυφασμένες, όπως είπαμε, με τον θάνατο και με την φθορά. Δεν είναι λοιπόν

συμβολισμός ο εικονισμός αυτός· είναι μία εμπειρία. Γι' αυτό η Εκκλησία πρέπει να διατηρήσει την Ευχαριστία σαν εμπειρία σωστή. Να μην την αλλοιώνει με διάφορα πράγματα, σαν αυτά που είπαμε. Και βέβαια, όλα αυτά γίνονται εν ονόματι του ιστορικού Χριστού και ο ιστορικός Χριστός είναι παρών, αλλά παρών ως αναστημένος εν Πνεύματι· δεν έχουμε επανάληψη του Μυστικού Δείπνου. Σκέφτομαι κάποτε να γράψω κάτι που θα το ονομάσω «Η θεολογία ή η Εκκλησιολογία των τύπων». Αυτοί οι τύποι που τους αλλοιώνουμε διαρκώς π.χ. στην ώρα του Κοινωνικού, όταν κοινωνούμε, ψάλλουμε τώρα -κι αυτό είναι νεόφερτο- «του Δείπνου σου του Μυστικού». Γιατί «του Δείπνου σου του Μυστικού»; Βέβαια, αν το εννοήσουμε με την έννοια του εσχατολογικού μυστικού δείπνου, ναι. Και πράγματι ο ύμνος αυτός έχει εσχατολογική σημασία, αλλά πολλοί τον παίρνουν ως ανάμνηση. Γι' αυτό και η Εκκλησία στο Τυπικό, το Κοινωνικό αυτό το προβλέπει μόνο για τη Μεγάλη Πέμπτη. Το Κοινωνικό όλων των άλλων Κυριακών είναι «αινείτε τον Κύριον εκ των ουρανών». Είναι εσχατολογικά στοιχεία όλα αυτά. Δημιουργείται, δηλαδή, η εσχατολογική κατάσταση.

Θυμάμαι, στο Άγιον Όρος που είχα πάει προ ετών, σε μία από τις πρώτες επισκέψεις μου, είχα δει εκεί αυτή τη συνήθεια, να ψάλλουν την ώρα του Κοινωνικού την Παράκληση, και δεν ξέρω πώς μπήκε αυτό. Πάντως, εξέφρασα την έκπληξή μου και το συζήτησα και με τον ηγούμενο και μ' άλλους σε κάποιο από τα πολύ καλά μοναστήρια, μ' αποτέλεσμα ν' αλλάξει αυτή η συνήθεια -η οποία απεδείχθη ότι προέρχονταν από τον περασμένο αιώνα. Δεν μπορείς να λες «από των πολλών μου αμαρτιών ασθενεί το σώμα, ασθενεί μου και η ψυχή», και όλη αυτή την κατάθλιψη να την μεταφέρεις στην πιο χαρμόσυνη και μεγάλη ώρα την εσχατολογική της θείας κοινωνίας, στην οποία πρέπει το «Αινείτε τον Κύριον εκ των ουρανών. Αλληλούϊα». Δεν υπάρχει πιο θριαμβευτικός ύμνος από το «Αλληλούϊα».

Η ουσία, λοιπόν, είναι ότι έχουμε οι ορθόδοξοι εικονισμό σαν μια εμπειρία και πρόγευση των εσχάτων, και όχι του παρελθόντος. Και ο εικονισμός αυτός, τούτο είναι ίσως το σημαντικό στην ερώτηση, είναι υπόθεση ολοκλήρου του γεγονότος της συνάξεως και όχι απλώς του τι κάνει ο κληρικός ή του τι κάνω εγώ χωριστά σαν άτομο. Το γεγονός ότι πάω στην Εκκλησία, ότι τοποθετούμαι, ότι στέκομαι, όλα αυτά είναι μέρος του εικονισμού των εσχάτων. Η σύναξη του λαού του Θεού είναι βασικό στοιχείο των εσχάτων. Υπάρχει μέσα στην Καινή Διαθήκη, είναι η παλαιά προσδοκία των Εβραίων, την οποία ο Χριστός εφήρμοσε πλήρως στον εαυτό Του. Και στην Καινή Διαθήκη, ιδίως στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, γίνεται λόγος περί συναγωγής των πάντων εν Χριστώ, με την έννοια, ακριβώς, ότι όταν έρθει η εσχάτη ημέρα, η ημέρα του Μεσσία, του Υιού του ανθρώπου, «συναχθήσονται πάντες από των περάτων της γης». Και «συναχθήσονται», ήταν η αντίληψη τότε ότι θα συναχθούν στην Ιερουσαλήμ, επειδή και ο Χριστός τους είπε: περιμένετε ώσπου να γυρίσω στην Ιερουσαλήμ. Τελικά, η Ιερουσαλήμ το 70 καταστράφηκε και σιγά - σιγά άρχισε και πριν ακόμη, βέβαια, η έννοια της Ιερουσαλήμ, να μετατίθεται στη Θεία

Ευχαριστία, με την έννοια της Άνω, της Νέας Ιερουσαλήμ. Στην Αποκάλυψη έχουμε ακριβώς αυτήν την εικόνα της Άνω ή Νέας Ιερουσαλήμ. Η Άνω Ιερουσαλήμ είναι ακριβώς ο εικονισμός, όπως τον έχουμε στην Αποκάλυψη, της θείας Ευχαριστίας. Στοιχείο βασικό, λοιπόν, είναι η σύναξη. Άρα ξεκινούμε από εκεί, δεν ξεκινούμε από το τι γίνεται. Πολλές φορές ρωτούν πώς πρέπει να πηγαίνουμε στη θεία Ευχαριστία, να προετοιμαζόμαστε ψυχικά, να μη πας κουρασμένος και κακόκεφος κλπ. Αυτό που μετράει είναι το να πας. Φαίνεται παράξενο μέσα στη δυτικοποιημένη σκέψη μας που θέλουμε όλα να περνούν από την ψυχολογία και από τον νου. Πηγαίνοντας συγκροτείς την Εκκλησία, έτσι συνάγεται ο λαός του Θεού. Κι αν είσαι κακόκεφος; Βασικά, δεν μπορείς να είσαι κάθε μέρα καλόκεφος. Ούτε η θεία Χάρις, όμως, ούτε η θεία Ευχαριστία επηρεάζονται απ' το κέφι σου!

Ερ. - *Από την στιγμή όμως που αυτός ο λαός δεν λέει «Αμήν»;*

Απ. - Από την στιγμή που δεν λέει το «Αμήν» γίνονται όλα αυτά τα οποία βλέπουμε. Αχρηστεύεται, δηλαδή, η έννοια του λαϊκού. Και φθάσαμε στο σημείο να λέμε, όπως και οι δυτικοί, και γράφουν οι εφημερίδες, «η Εκκλησία αποφάσισε» και εννοούν τους επισκόπους.

Ερ. - *Είπαμε και ξέρουμε τουλάχιστον, ότι προσδοκούμε ανάσταση νεκρών, ζούμε εν αναμονή των εσχάτων. Τα έσχατα θα έρθουν επειδή εμείς τα προσδοκούμε, εμείς τα λαχταρούμε, ή θα είναι ένα αντικειμενικό γεγονός εκ μέρους του Θεού; Τα έσχατα δηλαδή, θα έρθουν ανεξάρτητα απ' τη δική μας παρέμβαση, ανεξάρτητα απ' τη δική μας βούληση, ανεξάρτητα απ' τη δική μας ελευθερία;*

Απ. - Τα έσχατα θα έρθουν διότι ήρθε ο Χριστός και διότι ανέστη ο Χριστός.

Ερ. - *Αυτό δεν συνιστά μια αναγκαστική κατάσταση; Μία αναγκαιότητα;*

Απ. - Αυτό δεν συνιστά αναγκαστική κατάσταση, διότι ο Χριστός ελεύθερα έφερε το έσχατο μέσα στην Ιστορία. Για μας δεν συγκροτεί μια αναγκαστική κατάσταση εφόσον συνερχόμαστε στη θεία Ευχαριστία που είναι η πρόγευση των εσχάτων ελεύθερα. Εάν η Εκκλησία ήταν ένα βιολογικό γεγονός, μία σύναξη, μία σχέση σαν τις βιολογικές, όπου κατ' ανάγκη αγαπάει η μάνα το παιδί και το παιδί την μάνα κλπ., τότε θα υπήρχε μια σχέση που θα επέβαλλε η φύση. Εδώ δεν επιβάλλει η φύση. Ούτε η φύση, ούτε η κοινωνία, ούτε τίποτα. Βέβαια, παρεισφύουν πολλές φορές, δυστυχώς, και κοινωνικά στοιχεία - πάμε στην Εκκλησία και για τέτοιους λόγους - αλλά ουσιαστικά πάμε ελεύθερα, δεν μας βιάζει κανείς. Επομένως, εάν πάρεις σοβαρά το γεγονός ότι πηγαίνεις στην Εκκλησία και το ερμηνεύεις σαν πρόγευση των εσχάτων, τότε βλέπεις ότι υφίστασαι καταναγκασμό. Τα έσχατα βέβαια έρχονται, θα έρθουν οπωσδήποτε, δεν τα φέρνεις εσύ, αλλά ως προς εσένα έρχονται ελεύθερα. Διότι θα μπορούσες να πεις ότι δεν θέλεις τίποτα να έχεις μ'

αυτά τα έσχατα που φέρνει ο Χριστός και έτσι θα έρθουν τα έσχατα, όχι με την θετική τους μορφή πλέον για σένα αλλά, με την αρνητική τους: την κρίση σου.

Ερ. - Δεν σχετικοποιείται μ' αυτόν τον τρόπο, ή μάλλον αναιρείται η αντίληψη ότι ενδεχομένως να επανέρθουμε στο προκτισιακό μηδέν;

Απ. - Το γεγονός ότι Ανέστη ο Χριστός, πράγματι μας εμποδίζει να πούμε ότι το μηδέν τελικά θα υποτάξει, θα καταλάβει τον κόσμο. Αλλά ως προς αυτούς που ελεύθερα δεν δέχονται την Ανάσταση, έχω εκεί τα ερωτηματικά μου. Δεν μπορώ τον απόλυτο θάνατο να τον θεωρήσω απόλυτα άσχετο με το μηδέν, με την επάνοδο στο προκτισιακό μηδέν. Επομένως, μπορεί να πει κανείς κατά κάποιον τρόπο ότι η ελευθερία μου διαδραματίζει ένα ρόλο για το αν θα επανέλθω ή όχι στο προκτισιακό μηδέν. Αλλά η «δική μου» ελευθερία, ως ενός μεμονωμένου Αδάμ, δεν αποφασίζει για το αν όλη η κτίση θα επανέλθει στο μηδέν. Ο πρώτος Αδάμ, με την ελευθερία του, καθότι ήταν ένας συλλογικός Αδάμ συμπαρέσυρε μαζί του ολόκληρη την κτίση. Με τον θάνατο που ήρθε με την πτώση, δεν έχουμε πλέον τον συλλογικό Αδάμ. Έχουμε τους επιμέρους Αδάμ. Οι επιμέρους Αδάμ, επομένως, δεν μπορούν να καθορίσουν την μοίρα ολοκλήρου της κτίσεως. Ο ένας και καθολικός Αδάμ είναι πλέον ο Χριστός, ως ο έσχατος Αδάμ «ώσπερ γαρ εν τω Αδάμ πάντες αποθνήσκουσιν, ούτως και εν τω Χριστώ πάντες ζωοποιηθήσονται». Ο Χριστός ως ο έσχατος Αδάμ επηρεάζει όλη την κτίση, χωρίς όμως να στερεί την ελευθερία του καθενός επί μέρους Αδάμ. Τώρα έχουμε θρυμματισμένο τον Αδάμ σε κομμάτια. Εσείς, εγώ, ο ένας, ο άλλος, βρισκόμαστε σε σχέση επιμερισμού της ανθρωπίνης ουσίας. Και εκεί έγκειται η διαφορά μεταξύ του τι επηρεάζει η ελευθερία ενός ατόμου και του τι επηρεάζει η ελευθερία του καθολικού, του εσχάτου Αδάμ που είναι ο Χριστός.

Νομίζω ότι υπάρχει αυτή η δυσκολία, ακριβώς να περιγράψουμε το έσχατο μέσα στην καθαρώς υπαρξιακή του διάσταση, γιατί δεν μπορούμε να δούμε τη γνωσιολογική του υφή. Είναι ένα «νυν» το οποίο είναι πιο νυν από το νυν, είναι ένα γεγονός που καθιδρύει την κατεξοχήν πράξη εξωτερικής, υπαρξιακής, ολοκληρωτικής γνώσεως του όντος και του συμβαίνοντος και της Ιστορίας.

Αυτή είναι η γνωσιολογική πλευρά του θέματος, η οποία όμως δεν είναι και η μόνη ούτε και η αποφασιστική θα έλεγα, διότι μπορεί κανείς να μην έχει αυτή τη συνείδηση του νυν ή τη συνείδηση των εσχάτων γνωσιολογικά. Είναι μόνο μία πλευρά η γνωσιολογική. Αυτός που πηγαίνει στην Εκκλησία βιώνει τα έσχατα, χωρίς να αναπτύσσει τη συνείδησή του. Ακόμη και το παιδί που δεν ξέρει τι γίνεται πηγαίνοντας, εκ των πραγμάτων, βιώνει τα έσχατα, αλλά δεν τα κατανοεί γνωσιολογικά.

Ερ. - *Το αισθάνεται;*

Απ. - Το αισθάνεται; Δεν ξέρω τι θα πει αυτό. Μπορεί, ναι. Αν διευρύνεις την έννοια της γνωσιολογίας πολύ, μπορεί να πεις ότι πραγματικά όλοι αισθάνονται και όλοι γνωρίζουν. Εγώ έχω μερικές δυσκολίες εκεί. Η γνωσιολογία είναι μάλλον περιορισμένη· απαιτεί κάποια νοητική ενέργεια που οπωσδήποτε δεν μπορεί να γίνει στην περίπτωση των παιδιών ή των υπανάπτυκτων διανοητικών. Έχουμε κι αυτούς. Δεν μπορούμε να τους αποκλείσουμε από τα έσχατα, διότι δεν έχουν το γνωστικό αισθητήριο ανεπτυγμένο.

Ερ. - *Είπατε ότι για τους δυτικούς, η Εκκλησία είναι από το Χριστό δομημένη και μόνο, αφήνοντας το Άγιο Πνεύμα έξω. Μήπως τούτο δεν έχει τόσο μεγάλη επίδραση στην Εκκλησιολογία;*

Απ. - Νομίζω τα είπαμε, αλλά επαναλαμβάνουμε το βασικό σημείο, ότι άλλο είναι το Άγιο Πνεύμα να ενεργεί εκ των υστέρων στο Χριστό και άλλο είναι, να γεννάται εκ Πνεύματος Αγίου και της Παρθένου, δηλαδή, να έχει την ταυτότητά του. Αφού είναι εκ Πνεύματος Αγίου, είναι οπωσδήποτε μία κατάσταση, μία σχέση κοινωνίας με τους άλλους. Είναι ο ένας και οι πολλοί συγχρόνως, και, συνεπώς, έχουμε και την Χριστολογία βέβαια μία άλλη κατάσταση.

Ερ. - *Σε κάποιο σημείο είπατε ότι το κήρυγμα θα πρέπει να έχει λειτουργικό χαρακτήρα. Έχω κάποιες επιφυλάξεις πάνω σ' αυτό: τι εννοούμε όταν λέμε λειτουργικό χαρακτήρα, με ποια κριτήρια το κρίνουμε αυτό ακριβώς; Τι είναι αυτό που καίρια διαφοροποιεί τη μελέτη της Αγίας Γραφής, το κήρυγμα καλύτερα στην Εκκλησία, από οποιαδήποτε άλλη μελέτη της Αγίας Γραφής σε οποιαδήποτε άλλη σύναξη; Γιατί τελικά και το κήρυγμα που ακούμε στην Εκκλησία, ο Ιερέας ή ο ιεροκήρυκας κάθεται σ' ένα γραφείο και το συντάσσει νωρίτερα.*

Απ. - Σωστά, δεν είναι εύκολο να πει κανείς τι είναι αυτό το λειτουργικό ύφος, ο λειτουργικός χαρακτήρας, διότι δεν είναι εύκολο να κάνεις και κήρυγμα σωστό. Είναι δύσκολο αυτό για ένα κήρυγμα που το ετοιμάζεις στο γραφείο σου, αν και μπορείς βέβαια να ετοιμάσεις στο γραφείο σου, μεταφερόμενος κατά κάποιο τρόπο μέσα στην ατμόσφαιρα της λειτουργίας. Αλλά αυτό που έχει σημασία είναι να μετατεθείς στην ατμόσφαιρα της λειτουργίας. Θα πρέπει να γίνει πολλή δουλειά, για να δούμε πώς μπορούμε να κάνουμε ένα κήρυγμα να είναι λειτουργικό. Διότι δεν είναι μόνο το τι θα πεις. Λένε πολλοί ότι πρέπει να εξηγήσουμε την λειτουργία. Δεν είναι αυτό το θέμα. Είναι να βάλεις στη θεματική του κηρύγματος τις διαστάσεις αυτές που περιέχει, θα έλεγα γι' άλλη μια φορά, η κοινωνία των εσχάτων. Να θέσεις τις διαστάσεις της υπερβάσεως της αποκλειστικότητας και του θανάτου, να δώσεις στον άλλον την ελπίδα και βεβαιότητα της αιώνιας ζωής κατά κάποιο τρόπο. Γιατί όλη η λειτουργία, αυτό θέλει να κάνει. Όλη η λειτουργία ετοιμάζει τον πιστό να γευθεί την υπέρβαση του θανάτου. Καταλαβαίνει κανείς

τώρα, όταν βγεις στο κήρυγμα και πεις, να είμαστε καλοί, να κάνουμε το ένα, να κάνουμε το άλλο, για τις αμβλώσεις κλπ. αυτά καθαυτά μπορείς να τα πεις, εν πάση περιπτώσει, αν τα συνδέσεις πραγματικά με το πρόβλημα της υπερβάσεως του θανάτου και την ελπίδα των μελλόντων. Να δώσεις στον άλλον, έστω και πρωταρχικά μια τραγική εικόνα· το αδιέξοδο στο οποίο φθάνει η ύπαρξη του ανθρώπου. Μην τον αφήσεις, όμως, εκεί, διότι στη λειτουργία όλα μιλούν για την υπέρβαση των αδιεξόδων. Να τον ετοιμάσεις για να δεχθεί στη συνέχεια αυτή την υπέρβαση που είναι κατεξοχήν η θεία Κοινωνία. Αλλά αυτό θέλει πολύ ανάλυση, μεγάλη προσπάθεια. Δεν είναι εύκολο πράγμα να κάνουμε ορθόδοξο κήρυγμα.

Ερ. - Τελικά τίθεται το ερώτημα, κατά πόσο είναι επιτυχημένο το κήρυγμα που είναι στενά συνδεδεμένο με τα προβλήματα της εποχής και περιορίζεται εκεί ή κατά πόσο πρέπει να περιορίζεται εκεί; Ας μην ξεχνάμε τον στόχο του που είναι διαχρονικός.

Απ. - Σωστά· το να μην αγνοεί τα προβλήματα ίσως δεν είναι άσχημο, αλλά το να μένει στα προβλήματα αυτά, ή να προσπαθεί να δώσει ηθικές λύσεις στα προβλήματα είναι λάθος. Αυτό δυστυχώς κάνουν όλα τα κηρύγματα· επισημαίνουν τα προβλήματα και μετά αρχίζουν τα πρέπει και πρέπει. Μα δεν είναι το μήνυμα της λειτουργίας ηθικό. Το μήνυμα της λειτουργίας είναι οντολογικό. Να φέρεις τον άνθρωπο ενώπιον της άρσεως των αδιεξόδων και της αλλαγής του τρόπου ζωής, σε αναφορά προς τον τρόπο ζωής του Θεού, τον οποίο τελικά γεύεται κανείς μετέχοντας στη θεία Ευχαριστία. Δεν είναι εύκολη δουλειά αυτό. Τουλάχιστον, όμως, με το κήρυγμα να μην αποπροσανατολίζουμε τον άνθρωπο εντελώς από τα έσχατα και να τον περιορίζουμε μέσα στα κοσμικά. Πρέπει αυτό να το προσέξουμε.

Ερ. - Μέσα στην Ορθόδοξη Παράδοση ποια θέση έχει ο θεσμός των ιεροκηρύκων;

Απ. - Αυτό είναι δύσκολο να το απαντήσω. Υπάρχει ο θεσμός στην Ορθόδοξη Παράδοση, αλλά νομίζω ότι μέσα στα πλαίσια τα ευχαριστιακά, τα λειτουργικά, δεν έχει θέση. Πρέπει να ξέρετε τα εξής ιστορικά. Το κήρυγμα γινόταν στην αρχαία Εκκλησία πάντοτε έξω από την θεία Ευχαριστία. Τετάρτη και Παρασκευή πραγματοποιούνταν στην Αλεξάνδρεια οι συνάξεις για την μελέτη της Γραφής, και όλες οι ομιλίες των Πατέρων, έχουν εκφωνηθεί στα πλαίσια αυτών των συνάξεων που συνδυάζονταν συνήθως με Εσπερινό ή άλλη ακολουθία, και όχι μέσα στη θεία Ευχαριστία. Κι ούτε έχουμε πουθενά σε κανένα λειτουργικό χειρόγραφο κάποια σχετική μνεία. Θα το γνωρίζαμε, αν ήταν έτσι τα πράγματα, όπως τα έχουμε σήμερα, ότι σ' αυτό σημείο γίνεται το κήρυγμα. Πουθενά δεν υπάρχει ιστορική μαρτυρία. Δεν είναι μέρος της θείας λειτουργίας το κήρυγμα. Το ότι σήμερα το λένε πολλοί, ότι αν δεν έχουμε κήρυγμα, δεν είναι σωστή η λειτουργία, αυτό είναι αποτέλεσμα της πίεσεως που άσκησαν οι Προτεστάντες σε μας. Ο HARNACK μας κατηγορήσε ότι είμαστε «κοινωνία λατρείας» απλώς, και οδήγησε τον Μπαλάνο να γράψει ένα βιβλίο, «Γιατί η Ορθόδοξος Εκκλησία δεν είναι κοινωνία λατρείας», ν' απολογηθεί απέναντι του HARNACK, ότι και εμείς έχουμε τα κηρύγματα, έχουμε το

ένα, το άλλο. Κι από τότε αναπτύξαμε τη συνείδηση ότι πρέπει να τα έχουμε, για να μη μας λένε ότι δεν τα έχουμε. Ένας λαϊκός μπορεί νομίζω να κηρύξει σ' ένα μη ευχαριστιακό πλαίσιο. Αλλά, εάν γίνει κήρυγμα μέσα σ' αυτό, θα πρέπει οπωσδήποτε να είναι συσχετισμένο με το όλο δρώμενο της Λειτουργίας, στο οποίο πρωτοστάτης, βέβαια, είναι ο Λειτουργός. Και εγώ ο ίδιος λαϊκός όσες φορές μου ζήτησαν να κηρύξω, δεν το έκανα μόνο και μόνο γι' αυτό το λόγο: διότι αισθανόμουν σαν να παρεμβάλλεται ένα ξένο στοιχείο μέσα στη Λειτουργία. Και στην αρχαία Εκκλησία, όταν μιλούσε ο Ωριγένης -ξέρετε το επεισόδιο με τον Δημήτριο Αλεξανδρείας- προκάλεσε αμέσως διαμαρτυρία. Πού ακούστηκε, δήλωσε, παρουσία επισκόπου να ομιλεί λαϊκός; Δεν εννοεί, βέβαια, την παρουσία του επισκόπου μέσα σε κάποια αίθουσα. Πρόκειται για την παρουσία του λειτουργούντος επισκόπου μέσα στη θεία Ευχαριστία.

Ζ. Παραρτήματα

Δυτική Θεολογία

1. Εισαγωγικά βασικά χαρακτηριστικά της Δυτικής σκέψης

Υπάρχουν πολλοί οι οποίοι θεωρούν ότι έχουμε υποστεί επίδραση από την Δυτική θεολογία. Βέβαια αυτό είναι εύκολο να το διαπιστώσει κανείς, έγινε διαπίστωση, αλλά το πρόβλημα αρχίζει μετά, με την προσπάθεια να καθορίσουμε τι είναι αυτή η επίδραση, σε τι συνίσταται, σε τι διαφέρει η Δυτική από την ορθόδοξη θεολογία και βέβαια σε ποια σημεία και σε ποια έκταση έχει υπάρξει αυτή η επίδραση.

Σε γενικές γραμμές, η διάκριση μεταξύ Ανατολής και Δύσεως είναι κάτι που τονίστηκε στα νεότερα χρόνια, κυρίως από τους Σλαβόφιλους στη Ρωσία. Οι Σλαβόφιλοι είναι μια ομάδα θεολόγων του περασμένου αιώνα στη Ρωσία (κυριότερος εκπρόσωπος των οποίων είναι ο Αλέξης Κομιακώφ, λαϊκός θεολόγος) η οποία ομάδα αντέδρασε κυρίως στους νεωτερισμούς που εισήγαγε ο Μέγας Πέτρος στη Ρωσία και η οποία τόνισε πολλές φορές υπερβολικά ότι το πνεύμα της Δύσεως και το πνεύμα της Ανατολής, όπως την ονόμασαν, διαφέρουν μεταξύ τους πάρα πολύ. Και αυτή η διαφορά καθιστά αυτά τα δύο μεγέθη ασυμβίβαστα. Αυτό που προσπάθησαν να δείξουν ήταν ότι, το Ανατολικό, που το ταύτιζαν με το ορθόδοξο, την ορθόδοξη παράδοση και το Βυζάντιο ήταν πολύ ανώτερο του Δυτικού.

94

Δεν ήταν δηλ. μια προσπάθεια απλώς διαχωρισμού αυτών των δύο τρόπων σκέψεως, αλλά ήταν και μία σύγκριση, μια αξιολόγηση αυτών των δύο, μια σαφής απολογητική υπέρ της ορθοδοξίας και εναντίον της Δύσεως. Αυτό συνέβη στη Ρωσία. Εμείς εδώ στην Ελλάδα δεν πήραμε είδηση καθόλου αυτής της κινήσεως. Η ομάδα των Ρώσων θεολόγων που έφυγε μετά την κομμουνιστική επανάσταση του 1917, οι εξόριστοι, που πήγαν στο Παρίσι κυρίως και ίδρυσαν τον Άγιο Σέργιο, μετέφεραν όλη αυτή την Ανατολική θεολογία όπως ονομάστηκε η οποία τοποθετημένη μέσα στην καρδιά της Δύσεως, στο Παρίσι, δημιούργησε έναν αντίλογο με τη Δύση και έφερε στο προσκήνιο στοιχεία, τα οποία εμείς στην Ελλάδα δεν τα είχαμε προσέξει, διότι η δική μας θεολογία εδώ, ακολούθησε αυτή την ομολογιακή δογματική που είχε τις δυτικές επιδράσεις. Μπήκε μέσα στην ακαδημαϊκή θεολογία με τον Ζήκο Ρώση, τον Χρήστο Ανδρούτσο και όλους αυτούς. Οι διαφορές μεταξύ Ορθοδοξίας και Δύσεως σ' αυτές τις δογματικές ήταν αντιρρήσεις εναντίον Ρωμαιοκαθολικών με επιχειρήματα, τα οποία παίρναμε από τους Προτεστάντες και αντιρρήσεις εναντίον των Προτεσταντών με επιχειρήματα τα οποία παίρναμε από τους Ρωμαιοκαθολικούς. Η δική μας θεολογία έτσι αναπτύχθηκε κυρίως.

Αυτό το δίλλημα, (Ανατολή ή Δύση), αυτόν τον αντίλογο, δεν τον είχαμε συνειδητοποιήσει. Το 1936 που έγινε η πρώτη συνάντηση των θεολογικών σχολών

των Ορθοδόξων στην Αθήνα ετέθη το θέμα αυτό κυρίως διότι ήταν παρών ο Florovskiy και οι Ρώσοι έφεραν στο προσκήνιο αυτό τον προβληματισμό. Σήμερα όλοι μιλούν, είναι πια κοινή ορολογία αυτό είναι Δυτικό, αυτό είναι Ορθόδοξο. Ενώ λέμε αυτό, διαπιστώνει κανείς ότι πολλές φορές δεν ξέρουμε τι εννοούμε.

Τι είναι αυτό που διαχωρίζει το Δυτικό από το Ανατολικό; Στο μάθημα αυτό θα προσπαθήσουμε να διαφωτίσουμε αυτό το ερώτημα.

Ποια είναι τα χαρακτηριστικά της Δυτικής σε αντιπαράθεση με την Ανατολική θεολογία; Για να το κάνουμε αυτό, θα χρειαστεί να πάμε πίσω στις ρίζες της Δυτικής σκέψης. Επομένως από μια άποψη, έχουμε να κάνουμε ένα έργο ιστορικό, να γυρίσουμε στο παρελθόν. Με τη βοήθεια αυτού του παρελθόντος θα κοιτάξουμε στη συνέχεια το παρόν. Να δούμε σήμερα μέσα στην οικουμενική κίνηση, στην οποία συναντώνται Δυτικές και Ορθόδοξες Εκκλησίες και θεολόγοι, πως τίθενται οι διαφορές αυτές; με ποια μορφή; και υπάρχει, ειδικά για την Δυτική θεολογία που μας ενδιαφέρει, εν σχέσει με το παρελθόν κάποια αλλαγή σήμερα η όχι; Αυτά τα ερωτήματα είναι πάρα πολύ σημαντικά για την δική μας την αυτοσυνειδησία και για το έργο μας σήμερα στις σχέσεις με τις ετερόδοξες Εκκλησίες. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να κάνουμε μια παρατήρηση. Ο πατήρ Florovsky τόνισε κάτι που δεν πρέπει να ξεχνούμε: ότι υπήρχε μέσα στην αρχαία Εκκλησία μια κατά κάποιο τρόπο νόμιμη διαφοροποίηση της Δυτικής και της Ανατολικής, Ελληνικής, προσεγγίσεως, γιατί για την αρχαία Εκκλησία αυτό σημαίνει Ανατολική. Ακόμη τονίζει ο Florovsky ότι, για να έχουμε την καθολικότητα της Εκκλησίας, είναι απαραίτητη η συνύπαρξη και των δύο αυτών τρόπων πρεσεγγίσεως.

Αφού κάνουμε αυτή την παρατήρηση μπορούμε τώρα να δούμε ποια είναι η διαφορά, ποια είναι τα χαρακτηριστικά της Δυτικής θεολογίας και μέχρι ποιού σημείου αυτή η θεολογία μπορεί να συνυπάρξει και να συνδεθεί μέσα στην καθολικότητα της Εκκλησίας, όπως την θέλει ο πατήρ Florovsky με την Ελληνική, την Ανατολική, και από ποια σημεία και πέρα η συνύπαρξη και η σύνθεση αυτών των δύο γίνεται αδύνατη.

Σε πολύ γενικές γραμμές, το φαινόμενο δυτική σκέψη, δυτική θεολογία, εμφανίζεται πολύ νωρίς. Ο πατήρ Ιωάννης Ρωμανίδης, τείνει να δει τις αρχές της διαφοροποιήσεως στον 9ο με 10ο αιώνα με την εμφάνιση των Φράγκων και τείνει επίσης, όλη την προηγούμενη εποχή να την ονομάζει εποχή της Ρωμισσύνης με την έννοια της πλήρους ενότητας δυτικού και ελληνικού. Οι Έλληνες είναι Ρωμαίοι, οι Ρωμαίοι είναι Έλληνες, επομένως δεν έχουμε διαφορές μέχρι τότε. Οι Φράγκοι είναι αυτοί που μας δημιουργούν προβλήματα.

Νομίζω ότι οι διαφορές αρχίζουν πολύ νωρίτερα και είναι συνυφασμένες με αυτό που θα λέγαμε Ρωμαϊκή νοοτροπία, η οποία παρά το ότι, λόγω του Βυζαντίου είναι συνέχεια της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και εν μέρει του Ρωμαϊκού πολιτισμού και

παρά το ότι Ρωμαίος και Έλληνας ταυτίστηκαν σαν όροι στο Βυζάντιο και μετά, παρά ταύτα, η Ρώμη και κυρίως οι λατινόφωνοι Ρωμαίοι όταν δηλ. η Ρώμη άρχισε να χρησιμοποιεί την λατινική γλώσσα, είχαν από την αρχή ορισμένα χαρακτηριστικά, ορισμένες στάσεις απέναντι των πραγμάτων, που διέφεραν πάρα πολύ από την ελληνική στάση.

Ο Danielu έχει γράψει ένα πολύ σημαντικό βιβλίο για τις αρχές της Δυτικής θεολογίας, όπου επισημαίνει ορισμένα χαρακτηριστικά αυτής της καθαρά δυτικής ρωμαϊκής σκέψης, τα οποία διαφέρουν από την ελληνική. Ένα χαρακτηριστικό είναι ότι ο Ρωμαίος, ο δυτικός προτάσσει πάντοτε την πρακτική χρησιμότητα σε οποιοδήποτε θέμα τον απασχολήσει. Ένα κλασικό παράδειγμα για την διαφώτιση αυτού είναι το εξής: έχουμε ένα τραπέζι μπροστά μας. Το ότι υπάρχει αυτό το τραπέζι δημιουργεί σ' ένα σκεπτόμενο άνθρωπο αμέσως ερωτήματα, δεν το αντιπαρέρχεται έτσι. Εάν ο σκεπτόμενος αυτός άνθρωπος είναι Έλληνας, το πρόβλημα που θα του δημιουργήσει το τραπέζι είναι: «άραγε ποια είναι η φύση του τραπεζιού αυτού; τι είναι αυτό που το κάνει να είναι αυτό που είναι;» Είναι το περίφημο οντολογικό ερώτημα των αρχαίων Ελλήνων. Ο αρχαίος Έλληνας βρέθηκε μπροστά στη φύση και έθεσε αυτό το ερώτημα. Αυτός ο κόσμος που τον θάμπωνε, πώς εξηγείται, ποια είναι η αρχή του, ποιο είναι το νόημά του; Και αναζήτησε μέσα και πίσω από τα όντα αυτά τα φαινόμενα, τον λόγο των όντων. Τον λόγο των όντων τον βρήκε πίσω από τα όντα, μέσα στα όντα, και έτσι έφτασε στην έννοια της ουσίας και της φύσεως. Επομένως, το ερώτημα για το τραπέζι αυτό για τον Έλληνα θα είναι: ποια είναι η ουσία, η φύση του τραπεζιού;

Για να καταλάβουμε τις διαφορές των πολιτισμών πριν φτάσουμε στον δυτικό, θα δούμε τον εβραϊκό τρόπο σκέψης που τον βλέπουμε στην Αγία Γραφή κυρίως και που είναι εντελώς διαφορετικός. Όταν δει το τραπέζι ο Εβραίος δεν θα τον αναζητήσει τον λόγο του όντος στην ουσία ή την φύση του τραπεζιού αλλά το ερώτημα που θα θέσει αυτός, αυτό που θα τον προβληματίσει, είναι «ποιος το δημιούργησε, αυτό το τραπέζι;» «Πας οίκος κατασκευάζεται υπό τινος ο δε τα πάντα κατασκευάσας Θεός» δεν γίνεται διαφορετικά. Αυτό είναι καθαρά εβραϊκό συμπέρασμα, είναι προϋπόθεση. Δεν μπορεί να υπάρχει ένα σπίτι και να μην το έχει φτιάξει κάποιος. Τώρα, αυτό που τον ενδιαφέρει τον Εβραίο είναι «ποιος το έφτιαξε». Επομένως, στο ερώτημα για τον κόσμο, που είναι το ερώτημα απ' το οποίο ξεκινάει κάθε σκεπτόμενος άνθρωπος ο Εβραίος προϋποθέτει δημιουργό, έναν Θεό που το έφτιαξε. Ο Έλληνας ψάχνει να βρει μέσα και πίσω από τα όντα, μέσα στην αρχή των όντων την ίδια, είτε στην ιδέα, είτε στην ουσία τον λόγο της υπάρξεως του τραπεζιού. Ο λόγος της υπάρξεως του τραπεζιού για τον Εβραίο είναι σ' αυτόν που το έφτιαξε. Απ' αυτά δημιουργείται ολόκληρος ο πολιτισμός· διαφορετικός πολιτισμός, διαφορετική φιλοσοφία.

Υπάρχει και τρίτη κατηγορία, αυτού που θα λέγαμε του δυτικού ανθρώπου, του Ρωμαίου, ο οποίος δεν ήταν «Ρωμιός» με την έννοια του Έλληνα στην τοποθέτησή του απέναντι των όντων. Δεν θα απασχολούσε τον Ρωμαίο, τον Δυτικό, ούτε το ποιος έφτιαξε το τραπέζι, ούτε το ποιος είναι ο λόγος του όντος, η φύση του τραπέζιου. Αυτόν θα τον απασχολούσε η βασική χρησιμότητα του τραπέζιου. Η ουσία του, το οντολογικό πρόβλημα γι' αυτόν είναι το ότι είναι ένα αντικείμενο, στο οποίο μπορούμε να καθίσουμε να φάμε η να γράψουμε. Με άλλα λόγια ο Δυτικός, εάν ένα ον δεν έχει κάποια πρακτική σημασία, δεν τον απασχολεί, δεν τον ενδιαφέρει. Δεν θέτει το ερώτημα του όντος.

Αυτές οι τρεις τοποθετήσεις υπάρχουν σαφώς στις ρίζες του πολιτισμού μας. Και επιζούν πολλές φορές απ' αυτές, π.χ. αυτό που λένε στον Αγγλοσαξωνικό χώρο *What is the use of it*, δεν έχει χρήση, γιατί ν' ασχολούμαστε με κάτι που δεν χρησιμεύει. Στο ερώτημα, αν αυτό επιδρά στη Θεολογία, η απάντηση είναι, πάρα πολύ. Ακόμη και ο Θεός προσεγγίζεται με το ερώτημα, εάν μας είναι χρήσιμος ή όχι. Η προσευχή που δεν έχει κάποιο αποτέλεσμα, είτε μέσα στην ψυχή μου, είτε στη ζωή μου, είναι άνευ νοήματος. Σημασία έχει πάντοτε λοιπόν η αναζήτηση των πρακτικών συνεπειών.

Η σκέψη του Τερτυλλιανού αν και Βορειοαφρικανός ο ίδιος, διεισδύει στη Δύση γενικά κι αν τον μελετήσει κανείς, θα δει ορισμένα χαρακτηριστικά της Δύσεως.

Πρώτο χαρακτηριστικό, το μεγάλο ενδιαφέρον για την ηθική, για την πράξη. Όταν δεν εκφράζεται με πράξη κάτι, είναι σα να μην υπάρχει. Το να κάθεται κανείς, όπως ένας πλατωνικός φιλόσοφος, να θεωρεί την κίνηση των άστρων και να βλέπει τον Θεό πίσω απ' αυτά απ' αυτή την αρμονία του κόσμου κλπ. όλη αυτή η θέα, η θεώρηση δε συγκινεί το δυτικό άνθρωπο, δεν του δίδει το νόημα της Θεολογίας. Το νόημα της Θεολογίας είναι στο πώς θα μεταφραστεί η θρησκεία σε πράξη, σε ηθική.

Δεύτερο στοιχείο το οποίο συγγενεύει μ' αυτό και ακριβώς πηγάζει ίσως απ' αυτό, είναι το μεγάλο ενδιαφέρον για την ιστορία. Ο δυτικός άνθρωπος ψάχνει στις ρίζες του να βρει την παρουσία του Θεού μέσα στην ιστορία. Στο σημείο αυτό έχουμε συγγένεια, στην εποχή του Τερτυλλιανού τουλάχιστον με την εβραϊκή σκέψη. Διότι και η εβραϊκή σκέψη τον Θεό τον αναζητεί μέσα στην ιστορία, στα έργα του μέσα στην ιστορία. Πολλοί ισχυρίζονται ότι ο Τερτυλλιανός επηρεάζεται πολύ από την ισχυρή παρουσία στην Βόρεια Αφρική την εποχή εκείνη ιουδαϊκών Χριστιανικών Κοινοτήτων. Εν πάση περιπτώσει παίρνει πάντοτε ειδικό νόημα στα χέρια των Δυτικών η ιστορία. Η ιστορία είναι ο χώρος στον οποίο, όχι τόσο πολύ οι πράξεις του Θεού, αλλά οι πράξεις του ανθρώπου καθορίζουν την πορεία των γεγονότων. Και συνεπώς, δημιουργείται στο δυτικό άνθρωπο μια ενασχόληση ιδιαίτερη πάλι όπως είπαμε με την ηθική, για τις πράξεις του ανθρώπου στην ιστορία. Αντί λοιπόν να κοιτάζει την φύση, για να βρει τον Θεό, κοιτάζει τις ανθρώπινες πράξεις.

Τρίτο στοιχείο που είναι συνδεδεμένο πάλι μ' αυτό είναι η σημασία που δίνει ο δυτικός άνθρωπος στους θεσμούς. Είναι πασίγνωστο ότι οι Ρωμαίοι, έθρεψαν πάρα πολύ την οργάνωση και τους θεσμούς. Η νομική επιστήμη είναι δικό τους δημιούργημα. Το ρωμαϊκό κράτος απέδωσε στους θεσμούς ιδιαίτερη σημασία και σ' αυτούς στηρίχθηκε ουσιαστικά. Κανένας άλλος λαός δεν κατάφερε τόσο μεγάλα πράγματα στη διοργάνωση του κράτους, όσο κατάφεραν οι Ρωμαίοι. Ακριβώς γιατί; Γιατί τους ενδιέφερε η πρακτική αποδοτικότητα. Και για να έχεις πρακτική αποδοτικότητα θα πρέπει να χρησιμοποιείς τους ανθρώπους μέσα σε θεσμούς, οι οποίοι καθορίζουν την λειτουργικότητα του κάθε ανθρώπου και όλων των ανθρώπων μαζί. Δεν μπορείς ν' αφήσεις το άτομο να κάνει ό,τι θέλει, να σκέπτεται ό,τι θέλει, να ικανοποιείται με το να φιλοσοφεί μόνο του. Χρειάζεται οργάνωση της κοινωνίας. Και αυτό το στοιχείο της οργανώσεως της κοινωνίας, το καλλιέργησαν πάρα πολύ οι Ρωμαίοι. Περισσότερο από τους Έλληνες, τον 5ο αι. το Ρωμαϊκό κράτος, αυτό το καταπληκτικό κατασκεύασμα, αυτό το οργανωμένο σύνολο, άρχισε να παρουσιάζει τα πρώτα ρήγματα και να καταρρέει. Και συγχρόνως καταρρέουν οι θεσμοί, οι οποίοι δίνανε ασφάλεια και σιγουριά στον άνθρωπο. Δεν είναι εύκολο πράγμα να φανταστείτε τους θεσμούς να καταρρέουν. Φανταστείτε ότι σήμερα μπορεί εδώ να καταρρεύσει η βουλή, το πανεπιστήμιο, όλα αυτά που δίνουν μια σιγουριά για το αύριο. Τα πάντα εξαρτώνται από την λειτουργία των θεσμών. Αν οι θεσμοί αυτοί αρχίσουν να καταρρέουν για τον άλφα η βήτα λόγο, τότε έχουμε κατάρρευση όχι του πολιτισμού απλώς, αλλά και του ατόμου, όταν στηρίζει την πεποίθησή του πάνω σ' αυτούς. Και ο Ρωμαίος βέβαια, είχε συνηθίσει να στηρίζει τη σιγουριά του πάνω σ' θεσμούς.

Τον 5ο αι. λοιπόν, καταρρέουν οι θεσμοί. Κανονικά, θα έπρεπε να καταρρεύσει η Δύση και ως σκέψη και ως θεολογία. Εκείνη τη στιγμή τη Δύση τη σώζει μια μεγάλη μορφή που είναι ο πατέρας της, ο Αυγουστίνος. Τη σώζει με ποιο τρόπο: Με το να εισαγάγει ένα νέο στοιχείο, το οποίο είναι πάλι στην ουσία του δυτικό κι' αυτό, αλλά δεν είχε τονισθεί πριν απ' αυτόν. Ποιο είναι αυτό; Ο Αυγουστίνος έστρεψε τον καταρρέοντα δυτικό άνθρωπο προς τον ίδιο τον εαυτό του, προς τα βάθη του εγώ του. Ο Αυγουστίνος είναι ο πρώτος που εισήγαγε στην ιστορία την ενδοστροφή, την ανακάλυψη ότι μέσα μας υπάρχει ένας κόσμος, ένα εγώ, το οποίο αξίζει να το μελετήσουμε και να στηριχθούμε πάνω του. Όταν όλα γύρω μας καταρρέουν, εμείς μπορούμε να στηριχθούμε σ' αυτόν τον κόσμο που υπάρχει μέσα μας. Ο Αυγουστίνος οδηγεί το δυτικό άνθρωπο σ' αυτή την ενδοστροφή. Είναι ο πρώτος ο οποίος γράφει Εξομολογήσεις. Και οι Εξομολογήσεις του Αυγουστίνου είναι περιγραφή των εσωτερικών βιωμάτων του, πράγμα που κανείς στην Ανατολή δεν το έχει κάνει. Στα νεότερα χρόνια που είμαστε πολύ επηρεασμένοι από τη Δύση και η χειρότερη μορφή επηρεασμού είναι δυστυχώς ο ευσεβισμός, ο οποίος μ' ένα πολύ ωραίο τρόπο μας έχει αλώσει, εμφανίζονται και σε μας περιγραφές πνευματικής και εσωτερικής ζωής. Αυτό είναι το χαρακτηριστικό που σ' όλη την μακραίωνη ιστορία

της Ορθοδοξίας δεν εμφανίζεται. Δεν εμφανίζεται καν και στον αρχαίο κλασικό ελληνισμό. Δεν στρέφεται προς τα εσώτερα του ο κλασικός ελληνισμός, ρίχνει αμέσως φως, θέλει να βγάλει την ιστορία του κόσμου έξω στο φως. Ο Αυγουστίνος είναι αυτός που κάνει την μεγάλη στροφή, που είναι η ρίζα του Δυτικού πολιτισμού. Σύντομα αναφέρω ορισμένα χαρακτηριστικά που κυριαρχούν.

Πρώτα η ανάπτυξη της ψυχολογίας. Η ανάπτυξη της ψυχολογίας που είναι το μεγάλο επίτευγμα της Δύσεως, και αποκορυφώνεται στον Φρόυντ, είναι ακριβώς η εξέλιξη της ενδοστρέφειας που επιτρέπει στον άνθρωπο να συλλάβει και τα σκοτεινότερα ακόμη υπόβαθρα του είναι, το προσυνειδητό, το ασυνείδητο. Ποιος μπορεί να αγνοήσει σήμερα την ψυχολογία; Δεν θα υπήρχε ψυχολογία αν δεν υπήρχε ο Αυγουστίνος.

Ένα άλλο πολύ χαρακτηριστικό επίτευγμα, δημιούργημα της δυτικής σκέψευς που είναι στον πολιτισμό μας είναι ο Ρομαντισμός. Ο ρομαντισμός δεν είναι αυτό το πράγμα που αφελώς λένε ρομαντισμό σήμερα. Δεν έχει καμιά σχέση με το πνεύμα του ρομαντισμού. Το πνεύμα του ρομαντισμού, είναι πάρα πολύ βαθύτερο από αυτό που λένε: είναι ρομαντικός, δεν έχει καμιά σχέση μ' αυτό. Η ουσία του ρομαντισμού είναι η αντιπαράθεση του ανθρωπίνου εγώ απέναντι στη φύση. Ο προβληματισμός που δημιουργείται από την συναίσθηση ότι η φύση, είτε είναι μεγαλύτερή μας, μας ξεπερνάει κι επομένως πρέπει να την θαυμάσουμε, είτε ότι εμείς μπορούμε σαν άτομα ν' ανεβούμε πιο πάνω από την φύση. Η αναζήτηση αυτή της ελευθερίας του ατόμου από την φύση είναι πάρα πολύ κεντρικός προβληματισμός όλης της δυτικής κουλτούρας, ανάγεται πάλι σ' αυτές τις αρχές, πάλι στον Αυγουστίνο. Ακόμη και ο υπαρξισμός, ο οποίος είναι μια από τις κυριαρχούσες φιλοσοφίες, ξεκινάει από τον προβληματισμό της αντιπαραθέσεως της ελευθερίας του ατόμου, έναντι της αναγκαιότητας της φύσεως και οδηγεί βέβαια ουσιαστικά στον μηδενισμό και ιδίως, όταν είναι άθεος υπαρξισμός. Αλλά δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι η προβληματική αυτή είναι πάρα πολύ σημαντική, διότι έχει να κάνει με την ελευθερία του ανθρώπου και η φύση πάντοτε δεσμεύει την ελευθερία. Επομένως, όλος ο αυτός ο προβληματισμός ανάγεται, έχει τις ρίζες του μέσα σ' αυτήν την ανακάλυψη θα λέγαμε του εγώ από τον Αυγουστίνο. Ακόμη και μεγάλα αναστήματα της Δύσεως σαν τον Πασκάλ, που δεν είναι τίποτε άλλο κι' αυτός παρά μια έκφραση αυτού του πνεύματος. Ο στοχαστής ο οποίος προβληματίζεται με τα όρια και τις δυνατότητες, με το άπειρο και το πεπερασμένο της ανθρώπινης ουσίας, πού μπορεί να φτάσει και πού σκοντάφτει η ανθρώπινη ουσία. Αυτά στο πολιτισμικό πλαίσιο.

Αν θελήσουμε τώρα αυτά να τα συνδέσουμε με την Θεολογία, θα δούμε ότι έχουν πάρα πολύ ενδιαφέρουσες συνέπειες. Είπαμε ότι χαρακτηριστικό του δυτικού ανθρώπου ήταν η ενασχόληση με την πράξη, την εμπειρία και με την αποδοτικότητα στην πράξη. Αυτό οδήγησε τη θεολογία στη Δύση σ' ένα

υπερτονισμό της ηθικής. Στο ερώτημα: «Τι συνεισφέρει ο άνθρωπος στην σωτηρία του; τίποτα ή κάτι;». Αυτό δημιουργεί το μεγάλο πρόβλημα, το οποίο απασχόλησε τη Δύση και δεν απασχόλησε την Ανατολή συγκεκριμένως, παρόλο που την εποχή εκείνη υπήρχε επικοινωνία, δηλ. το πρόβλημα του Πελαγianiσμού και της αντιπαραθέσεώς του στον Αυγουστίνo. Τα έργα του ανθρώπου δημιουργούν προϋποθέσεις για τη σωτηρία η όχι; Είναι ένα πρόβλημα που εξακολούθησε να βασανίζει τη Δύση, έφτασε και στη μεταρρύθμιση με την χαρακτηριστική θέση που παίρνει ο Λούθηρος ο οποίος είναι Αυγουστινιανός και σύμφωνα με την οποία τα έργα δεν κάνουν τη σωτηρία. Είναι μια σαφής αντίθεση στον Πελαγianiσμό. Αλλά είναι ένα περίεργο πράγμα, ότι εάν το ερώτημα αυτό τεθεί σ' έναν Ορθόδοξο, σ' έναν Έλληνα, τον φέρνει σε αμηχανία. Δεν μπορεί να απαντήσει. Γιατί; Γιατί είναι το πρόβλημα αυτό καθ' εαυτό ξένο. Τι σημαίνει αυτό; μπορούμε να πούμε εμείς οι Ορθόδοξοι ότι τα έργα είναι άσχετα με τη σωτηρία μας; Θα ήταν λάθος. Από την άλλη μεριά μπορούμε να πούμε ότι τα έργα μας εξασφαλίζουν τη σωτηρία; Κι' αυτό θα ήταν λάθος. Υπό την πίεση του δυτικού προβληματισμού πάνω σ' αυτό το σημείο αναπτύξαμε στα νεότερα χρόνια, μια πολύ επικίνδυνη κατάσταση, διότι όταν πούμε ότι η σωτηρία είναι συνεργεία Θεού και ανθρώπου ανατρέπεται όλη η ασκητική παράδοση η οποία λέει πως, «τον άνθρωπο, κανένα από τα έργα του δεν τον σώζει. Το έλεος του Θεού σώζει». Απ' την άλλη μεριά όμως, εάν αυτό ερμηνευθεί Λουθηρανικά και Αυγουστινιακά, αρνούμενοι την συνεργεία, είναι σαν να λέμε μετά πως ότι και να κάνει κανείς δεν έχει καμιά σημασία, άρα η άσκηση δεν έχει νόημα. Για μας η άσκηση είναι αυτό το παράδοξο πράγμα, ότι έχει μεν νόημα, αλλά δεν εξαρτάται κι' απ' αυτήν η σωτηρία. Πώς να εκφραστεί αυτό με σχήμα που να δίνει απάντηση στο προβληματισμό του δυτικού; Δεν μπορεί. Διότι εκείνος έχει καλουπιώσει τον προβληματισμό με βάση αυτό το ερώτημα που ανάγεται σ' αυτά που ήδη αναφέραμε. Τι προσφέρει ο άνθρωπος στη σωτηρία; Θέλει να δει ακριβώς ποια είναι η συμβολή του ανθρώπου. Εάν δεν του δοθεί απάντηση σ' αυτό, δεν μπορεί να ικανοποιηθεί. Θέλει να δει την πράξη του ανθρώπου κι έχει στραμμένη την προσοχή του επάνω στη λειτουργικότητα των πράξεων της ηθικής. Αυτό είναι ένα βασικό κεφάλαιο αυτής της επιρροής.

Εάν τώρα κοιτάξουμε το άλλο χαρακτηριστικό που είπαμε για τους θεσμούς, τη σημασία που δίνουν στους θεσμούς. Το μεγάλο δίλημμα της Δυτικής θεολογίας, εξακολουθεί να είναι και σήμερα, εάν υπάρχει μέσα στους θεσμούς της Εκκλησίας και των μυστηρίων μια εγγενής αυθεντία, σωστική αυθεντία η αν δεν υπάρχει. Διότι και εκεί κρίθηκε το ερώτημα με τους Μεταρρυθμιστές, την Μεταρρύθμιση. Και πάλι κυρίως με το Λούθηρο, γιατί με τον Καλβίνο έχουμε άλλη κατάσταση πάνω σ' αυτό. Αλλά εκεί ανατράπηκαν αυθεντίες οι οποίες ήταν εγγενείς μέσα στους θεσμούς. Αυτό έχει μεγάλη σημασία. Και το αλάθητο του πάπα που καθορίζεται με όρο τον 12ο αι. είναι ακριβώς το αποκορύφωμα αυτής της δυτικής αντιλήψεως, ότι ο θεσμός αυτός καθ' αυτόν έχει μέσα του την αυθεντία και δεν την παίρνει από

κανέναν άλλο. Άπαξ και είναι πάπας αυτός μπορεί να είναι, άπαξ και είναι επίσκοπος έχει μέσα του τον θεσμό. Ακόμη και τα μυστήρια, είναι λόγοι του Χριστού που μετατρέπουν σε Σώμα και Αίμα το ψωμί και το κρασί. Αυτοί οι θεσμικοί λόγοι, με τους οποίους ο Χριστός εγκαθιδρύει το μυστήριο, έχουν μέσα τους εγγενή τη σωστική δύναμη, τη δύναμη του μεταβολισμού. Και έρχεται η αντίθεση πάνω στον δυτικό άνθρωπο, είναι το δίλημμα αυτό και λέει: «Πώς είναι δυνατόν; Για να υπάρξει αυτή η σωστική δύναμη δεν αρκεί ο θεσμός, αλλά πρέπει να έχει και την πίστη του ατόμου». Και παλεύουν τώρα οι Προτεστάντες με τους Ρωμαιοκαθολικούς διαρκώς, αν χρειάζεται η πίστη και τι κάνει η πίστη στα μυστήρια. Και ερχόμαστε τώρα εμείς οι Ορθόδοξοι και στριμωχνόμαστε διότι τι θα πούμε; Ξέρετε το πρόβλημα που δημιουργήθηκε και που το λύσαμε με την αποδοχή ουσιαστικά μιας Δυτικής θέσεως. Αλλά η ερμηνεία της αν γίνει Ορθόδοξα είναι εντάξει; Της περίφημης αρχής *ex opere operato* Δεχθήκαμε δηλ. ότι τα μυστήρια, ανεξάρτητα από την αξιότητα ή την αναξιότητα του λειτουργού, έχουν μέσα τους την σωστική δύναμη. Ο Προτεστάντης δεν το δέχθηκε αυτό. Είναι θέση καθαρά Ρωμαιοκαθολική. Την πήραμε όμως γιατί το αντίθετο είναι χειρότερο για μας, να λέμε δηλ. ότι εξαρτάται από την αξιότητα του λειτουργού. Παρόλα αυτά χρειάζεται ορθόδοξη ερμηνεία σ' αυτό. Για το δυτικό άνθρωπο, το ερώτημα αν ο θεσμός αυτός καθ' αυτός έχει το οντολογικό περιεχόμενο είναι ένα ερώτημα που δεν μπορεί κανείς να του βγάλει από το μυαλό. Δεν μπορεί να έχουμε δυτικό άνθρωπο και να μην έχουμε αυτό το ερώτημα.

2. Θεολογία και οικονομία στη Δυτική σκέψη

Εξετάσαμε τις ρίζες της δυτικής σκέψης που είναι συνδεδεμένες με τη λατινική, τη λατινόφωνη θεολογία. Η λατινόφωνη θεολογία εμφανίζεται με τους Βορειοαφρικανούς συγγραφείς. Κυρίως πρώτος είναι ο Τερτυλιανός και ακολουθούν κι άλλοι επιφανείς, όπως είναι ο Κυπριανός και μετά ο Αυγουστίνος. Η εμφάνιση λοιπόν της δυτικής θεολογίας συνδέεται κυρίως με την εμφάνιση μιας γλώσσας, μιας μορφής εκφράσεως. Αυτή η μορφή εκφράσεως, αυτή η γλώσσα, δεν ήταν βέβαια θέμα απλώς λέξεων αλλά έφερε μαζί της μια νοοτροπία ολόκληρη. Και επισημάναμε αυτά τα χαρακτηριστικά.

Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι το ενδιαφέρον για την ηθική, για την πράξη, που σχετίζεται με την Ρωμαϊκή αντίληψη γενικότερα, με το Ρωμαϊκό πολιτισμό, ο οποίος πάντοτε έκρινε κάθε πράγμα, κάθε ον με βάση την χρησιμότητά του, περισσότερο με βάση το αποτέλεσμα το οποίο επιφέρει η παρουσία του και όχι, όπως οι Αρχαίοι Έλληνες ενδιαφέρονται κυρίως με βάση την αρχή του, αυτό που εξηγεί την ύπαρξή του οντολογικά. Είπαμε χαρακτηριστικά ότι η διαφορά μεταξύ ενός Ρωμαίου και ενός Έλληνα, όταν βρεθούν μπροστά σ' ένα τραπέζι, θα είναι, ο Έλληνας να ψάξει να βρει την φύση του σαν επιστήμων, γιατί η επιστήμη από την Ελλάδα ξεκινάει, τι είναι αυτό που το κάνει να είναι αυτό που είναι, όπως είναι και δεν είναι κάτι άλλο.

Θέτει το οντολογικό ερώτημα, γιατί αυτό να είναι ή να μην είναι καθόλου και γιατί να είναι αυτό αντί να είναι κάποιο άλλο. Αυτά δεν απασχολούν τον Ρωμαίο. (Εγώ κάνω τη διάκριση αυτή μεταξύ Ρωμαίου και Έλληνας). Ο Ρωμαίος θα θέσει το ερώτημα, σε τι είναι χρήσιμο αυτό το τραπέζι; Ο λόγος τού είναι του, δεν είναι στη φύση του, είναι στην χρήση του. Όταν το χρησιμοποιήσουμε αυτό το τραπέζι, μπορούμε είτε να γράψουμε επάνω του, είτε να το συνδυάσουμε με άλλα τραπέζια, να οργανώσουμε κατά κάποιο τρόπο την ύπαρξή του, ώστε ν' αποδώσει, να επιφέρει ένα αποτέλεσμα. Έχει λοιπόν σημασία το αποτέλεσμα για το δυτικό. Και η όλη πίστη στο Θεό. Στο Χριστό όλο το θρησκευτικό βίωμα, όλα αυτά συνδέονται αυτόματα στην σκέψη του με την χρησιμότητα, είτε την υποκειμενική για το πρόσωπο, είτε την αντικειμενική ευρύτερα για την κοινωνία.

Στα πλαίσια αυτής της αντιλήψεως, έρχεται το δεύτερο στοιχείο που χαρακτηρίζει την δυτική σκέψη και είναι η μεγάλη έμφαση που δίνεται στο θεσμό. Ο θεσμός είναι οπωσδήποτε η εγγύηση που έχει κανείς για την χρησιμότητα κάποιου αντικειμένου και βέβαια συνυπάρχει η έννοια του θεσμού με την έννοια της οργανώσεως. Όταν αυτό το τραπέζι, ενταχθεί μέσα σ' ένα πλαίσιο συνδυασμού μ' άλλα αντικείμενα, μ' ένα άλλο τραπέζι, με μια καρέκλα, δημιουργείται ένα οργανωμένο σύνολο κι αυτό είναι η αρχή της θεσμοποίησης, όταν μάλιστα από το σύνολο αυτό μπορέσει και εξαχθεί χρήσιμο αποτέλεσμα. Ο θεσμός λοιπόν, αποκτά κεντρική σημασία στη δυτική σκέψη. Πρέπει να τονίσουμε επίσης, ότι λόγω αυτής της πρακτικής τοποθέτησεως και του ενδιαφέροντος για την πράξη, ο δυτικός άνθρωπος, ο ρωμαϊκός, ο δυτικά σκεπτόμενος, κοιτάζει στην ιστορία και μέσα στις εξελίξεις της ιστορίας, για να βρει τη σημασία ακόμη και του θρησκευτικού βιώματος και της πίστεως. Αποκτά λοιπόν και η ιστορία μεγάλη σημασία. Η ηθική, ο θεσμός, η ιστορία, είναι τα τρία βασικά στοιχεία που φέρνει μαζί του το ρωμαϊκό πνεύμα από την αρχή. Δεν είναι θέμα Φράγκων αυτό, είναι πολύ παλιό.

Η δυτική σκέψη περνάει από την πιο καίρια καμπή της τον 5ο αι. όταν ακριβώς η ρωμαϊκή αυτοκρατορία καταρρέει και μαζί της καταρρέουν και οι ρωμαϊκοί θεσμοί, και μαζί φυσικά, η εμπιστοσύνη του ανθρώπου στους θεσμούς. Είναι ακριβώς αυτή η κρίσιμη στιγμή που εμφανίζεται ο Αυγουστίνος. Κι ο Αυγουστίνος σημαδεύει την πορεία της δυτικής σκέψεως κάνοντάς το αυτό με την βοήθεια του Νεοπλατωνισμού. Τόνισε δηλαδή ότι το σημαντικό είναι η στροφή του ανθρώπου στον ίδιο τον εαυτό του, στο υποκείμενό του. Η αυτοεξέταση, η ενδοστρέφεια, η ανακάλυψη συνεπώς του εγώ, του υποκειμένου, το οποίο οδηγεί τη δυτική σκέψη πλέον μέχρι σήμερα στα μεγάλα της επιτεύγματα, στα μεγάλα της χαρακτηριστικά. Η ψυχολογία κυρίως με την μορφή που πήρε με την ψυχολογία του βάρθους, δεν είναι νοητή ιστορικά έξω από τον Αυγουστίνο. Είπαμε, ο Αυγουστίνος είναι ο πρώτος στη Δύση, αλλά και ο μόνος γιατί στην Ανατολή δεν υπάρχει αντίστοιχο, που γράφει Εξομολογήσεις, διότι βλέπει την σχέση με τον Θεό μέσα από το πρίσμα της προσωπικής αυτοσυνειδησίας. Η συνείδηση αποκτά κεντρική σημασία, η έννοια του

προσώπου γίνεται πλέον στη Δύση το υποκείμενο το οποίο σκέφτεται και το οποίο έχει συνείδηση των άλλων και του εαυτού του. Αρχίζει η αυτοσυνειδησία η οποία αναπτύσσεται πάρα πολύ και μετά με τον Διαφωτισμό. Και όλη η ψυχολογία του βάθους είναι καρπός αυτής της νέας τροπής που ο Αυγουστίνος αρχίζει και η οποία περισώζει τον δυτικό άνθρωπο διότι πιάνεται από τους θεσμούς. Οι θεσμοί επιζούν όμως πάλι κι αυτοί σαν τυπικό χαρακτηριστικό των Δυτικών, αλλά έχει τώρα την δυνατότητα ο δυτικός άνθρωπος όταν οι θεσμοί τον απογοητεύουν η χάνουν την αξία τους κλονίζονται, κι αυτό είναι φυσικό γιατί όλοι οι θεσμοί υφίστανται φθορές, τότε μπορεί να αναζητήσει μία νέα μορφή θεσμού, ένα νέο θεσμό. Κάνει επαναστάσεις και αλλάζει τους θεσμούς. Οι επαναστάσεις είναι χαρακτηριστικό κι αυτές του δυτικού ανθρώπου. Είναι χαρακτηριστικό ότι επαναστάσεις στην Ευρώπη γίνονται εκεί που δεν επιβιώνουν οι θεσμοί. Στην Αγγλία πχ. δεν γίνονται επαναστάσεις. Έχει ένα τρόπο η Αγγλία, κατορθώνει και αλλάζει τους θεσμούς πριν ακόμη φθαρούν και επιβιώνει, δεν περνάει από επαναστάσεις. Η επανάσταση είναι χαρακτηριστικό της εμπιστοσύνης στον θεσμό, θέλουμε δηλαδή να στηριχθούμε στον θεσμό. Δεν μας κάνει αυτός κάνουμε τον άλλο, δεν διανοούμενα να φύγουμε από αυτόν. Παρά ταύτα υπάρχει όμως στη Δύση και η άλλη διέξοδος που προσφέρει ο Αυγουστίνος. Και αυτή η διέξοδος της στροφής στο εγώ, σ' αυτά τα σκοτεινά διαμερίσματα του εγώ, του υποκειμένου δημιουργεί, δίνει αφορμές στη δυτική σκέψη να καλλιεργήσει ακόμη μεγαλύτερα επιτεύγματα, τα οποία μας είναι γνωστά.

Και όταν λέμε δυτικός, να μην απατώμαστε! Είμαστε εμείς οι ίδιοι! Δεν έχουμε παρά να κοιτάξουμε την λογοτεχνία μας, την ποίησή μας, την μουσική μας, τα πάντα είναι δυτικά, διότι όλα ακριβώς συνδέονται μ' αυτά τα επιτεύγματα που αντλεί η Δύση διαμέσου των αιώνων, μ' αυτή την τροπή που έδωσε ο Αυγουστίνος σ' αυτά. Το κυριότερο απ' αυτά τα επιτεύγματα είναι φυσικά, εκτός απ' την πολιτική που είπαμε που είναι ακριβώς η δια των επαναστάσεων αλλαγή μορφών και δομών και θεσμών, ο ρομαντισμός που είναι πολύ σημαντικό επίτευγμα της Δύσεως. Ο ρομαντισμός είναι αυτή η αντιπαράθεση του υποκειμένου προς την φύση. Η συνειδητοποίηση της υπεροχής είτε του ενός είτε του άλλου δεν έχει σημασία. Μπορεί απ' τον ρομαντισμό να βγει ένας θαυμασμός του υποκειμένου, του ανθρώπου και μια υποταγή, μια υποτίμηση της φύσεως. Όλα αυτά μπαίνουν στο αίμα του δυτικού και συμπαρασύρουν και την θεολογία.

Ο ρομαντισμός λοιπόν, η ψυχολογία, ο μυστικισμός είναι μάλλον το χριστιανικό χαρακτηριστικό, που συνδέεται πάλι με το ψυχολογικό βίωμα, την ψυχολογική εμπειρία. Προσέξτε, και στο σημείο αυτό είμαστε δυτικοί σ' ένα μεγάλο βαθμό διότι αυτή η υποβολή της συναισθηματικής εμπειρίας του υποκειμένου, έχει περάσει μέσα στα θρησκευτικά μας βιώματα. Και πέρασε κυρίως με τη μορφή του ευσεβισμού, ο οποίος είναι πάλι γέννημα της δυτικής σκέψεως και ο οποίος ευσεβισμός με τη μορφή του συναισθηματισμού, είναι η τοποθέτηση της σχέσης

του ανθρώπου με το Θεό πάνω στο επίπεδο της καρδιάς, δηλ. του συναισθήματος, το βίωμα μ' αυτήν την έννοια. Το βίωμα που τονίζουμε εμείς οι Ορθόδοξοι σήμερα τόσο πολύ, είναι κι' αυτό μια εφεύρεση των Δυτικών. Διαβάζοντας όλους τους Δυτικούς, αυτό διαπιστώνει κανείς και βλέπει ότι το βίωμα από εκεί πηγάζει και συνδέεται πολύ με τον ευσεβισμό. Το θέμα είναι λοιπόν τι είδους βίωμα εννοούμε και τι εννοούμε με τον όρο βίωμα για να βρούμε την Ορθόδοξη σε αντιπαράθεση με τη Δυτική αντίληψη περί βιώματος. Τώρα αυτό μυστικιστικό βίωμα είναι αποτέλεσμα ακριβώς αυτής της τροπής που έδωσε ο Αυγουστίνος στη σκέψη της Δύσεως. Αυτή η εξέταση του εαυτού μου η συναίσθηση των βιωμάτων και ο ευσεβισμός, μπορεί να πάρει την μορφή του ηθικισμού και συνδέεται πάντοτε το βίωμα και η πράξη του ατόμου. Το τι κάνει το άτομο είναι αυτό που καθορίζει τα πάντα. Γι' αυτό η Δύση έφτασε στο θεολογικό πλέον επίπεδο σε ορισμένα διλήμματα, είναι διαρκώς μέσα στο θεολογικό προβληματισμό.

Ένα δίλημμα είναι π.χ. αν η ψυχολογική, η βιωματική ή και η ηθική ακόμη εμπειρία και πραγματικότητα του ανθρώπου ή ενός ανθρώπου επηρεάζει την αντικειμενική πραγματικότητα στη θρησκεία. Κατά πόσο π.χ. η αναξιότητα ή η ηθική αξιότητα ή η συνειδητή βίωση του λειτουργού επηρεάζει το μυστήριο, την αντικειμενική πραγματικότητα του μυστηρίου. Η Εκκλησία μας, όπως είπαμε, το έλυσε αυτό με το να θέσει την αρχή *ex opere operato* δηλ. το μυστήριο τελείται ανεξάρτητα από την αξιότητα του λειτουργού. Παρ' όλα αυτά, η δυτική νοοτροπία δεν μας έχει εγκαταλείψει εντελώς και γι' αυτό μπαίνει πάντοτε μέσα μας με τη μορφή, αν όχι αμφιβολίας, πάντως του ερωτήματος: μα είναι δυνατόν ένας ανάξιος κληρικός να τελεί μυστήρια, πώς μπορούμε αυτό να το δεχθούμε; δεν φθάνουμε στο σημείο βέβαια ν' αμφισβητήσουμε το μυστήριο, διότι εδώ μας εμποδίζει αυτό το δόγμα που αναφέρθηκε, αλλά αυτό που μας απασχολεί αυτό είναι ακριβώς το δίλημμα που απασχολεί την Δυτική θεολογία διαρκώς. Και βέβαια ο Προτεσταντισμός, ήταν εκείνος που έθεσε το δίλημμα οξύτατα με την μορφή της πίστεως σαν προϋποθέσεως της εκκλησιαστικής πραγματικότητας. Η πίστη νοείτο στη Δύση πάντοτε μ' αυτή την μορφή του προσωπικού βιώματος, της προσωπικής συνειδητής τοποθέτησεως. Επομένως, εάν κάποιος για διάφορους λόγους, είτε διότι σ' ορισμένες συνθήκες δεν μπορεί ο καθένας να βιώνει συνειδητά την πίστη του, αμέσως τίθεται το ερώτημα τι γίνεται τότε. Εάν υποτεθεί ότι έχουμε π.χ. μια ευχαριστιακή κοινότητα, στην οποία όλοι είναι αφηρημένοι, εκείνη την ώρα, κανένας δεν προσεύχεται, δεν έχουν συνειδητή τοποθέτηση, αφηρημένοι, διότι όπως είπαμε δεν μπορεί να συγκεντρώνεται πάντα ο άνθρωπος συνειδητά, είτε λόγω συνθηκών, διότι ο παπάς είναι αγράμματος και όλοι είναι αγράμματοι και δεν καταλαβαίνουν τι λένε τα κείμενα, τότε που είναι η πραγματικότητα στο μυστήριο; Για έναν Δυτικό, αυτό αποτελεί όντως ένα τεράστιο πρόβλημα. Γιατί όμως δεν αποτελεί τεράστιο πρόβλημα για έναν Ανατολικό; Αυτό είναι ένα από τα ερωτήματα που δεν έχουν πάρει απάντηση ποτέ. Τα διλήμματα αυτά, όλα στηρίζονται πάνω σ'

αυτό το δίλημμα που δημιούργησε ο Αυγουστίνος, με την ένταση που έδωσε στο υποκείμενο και έκτοτε αν κανείς θέλει να δει τι είναι Δυτικό και τι δεν είναι, πρέπει να θέτει όλα αυτά τα ερωτήματα μαζί. Δεν πρέπει πάντως να νομίζουμε, ότι εμείς οι Ορθόδοξοι είμαστε απαλλαγμένοι από δυτικές επιδράσεις. Όταν τέτοια χαρακτηριστικά σαν κι' αυτά που αναφέρθηκαν αποκτούν σε μας έννοια κριτηρίου, τότε οπωσδήποτε έχουμε υποταγή στο δυτικό πνεύμα.

Από δω και μπρος θ' αρχίσουμε μια πιο συγκεκριμένη εφαρμογή αυτών των χαρακτηριστικών πάνω σε διάφορους τομείς της θεολογίας. Τους τομείς αυτούς μπορούμε να τους περιγράψουμε περίπου ως εξής: Ένας είναι ο τομέας της Δυτικής θεολογίας με την αρχαία κλασική έννοια του λόγου περί Θεού. Πώς τείνει να κάνει τον λόγο περί Θεού ο Δυτικός άνθρωπος και πώς τείνει να τον κάνει ο Ανατολικός; Αυτά στην πράξη δεν χωρίζονται είναι συγκεχυμένα. Αλλά εν πάση περιπτώσει, μπορούμε να πούμε ότι στους Έλληνες Πατέρες δεν έχουμε δυτικό πνεύμα. Στους συγχρόνους Ορθοδόξους όμως, νομίζω, δεν μπορούμε να το πούμε.

Στο λόγο περί Θεού είναι ένα κεφάλαιο, στο λόγο περί Χριστού είναι άλλο κεφάλαιο που συνδέεται πάρα πολύ με τον λόγο περί Θεού, στην Εκκλησιολογία είναι ένα άλλο και βέβαια στην ηθική και στην πρακτική, στην καθημερινή ζωή.

Αρχίζουμε με μια σύντομη εξέταση του λόγου περί Θεού. Και πρώτα η έννοια της θεολογίας, του λόγου περί Θεού, αυτή καθ' αυτή είναι μια έννοια που μπορεί να την χρησιμοποιήσει κατά δύο τρόπους. Βεβαίως, λόγο περί Θεού, δεν μπορούμε να κάνουμε έξω από την αποκάλυψη του Θεού, η οποία μας παρέχεται εν Χριστώ. Και όταν λέμε εν Χριστώ εννοούμε εν τη ιστορία μέσα στον ενσαρκωμένο Λόγο, στον ενσαρκωμένο Υιό. Συνεπώς, θα έλεγε κανείς, ότι αφετηρία είναι πάντοτε το κοίταγμα των πράξεων, των ενεργειών του Θεού μέσα στην ιστορία και κυρίως της κατ' εξοχήν πράξεως και ενεργείας του Θεού στην ιστορία που είναι η ενσάρκωση του Υιού. Ξεκινάει, λοιπόν, η θεολογία από την ιστορία. Αυτό θα έλεγε κανείς ότι ταιριάζει πάρα πολύ μ' αυτό το χαρακτηριστικό που ήδη αναφέραμε, του δυτικού ανθρώπου, ότι κοιτάζει πάντοτε μέσα στην ιστορία για να βρει τον Θεό, να βρει τη σημασία του κάθε πράγματος.

Είναι λοιπόν χαρακτηριστικό του δυτικού ανθρώπου ότι δίνει στο πρόσωπο του Χριστού, του ιστορικού Χριστού, κεντρική και αφετηριακή σημασία για τη θεολογία. Και στο σημείο αυτό δεν μπορούμε να έχουμε αντιρρήσεις μεγάλες, αλλά προσέξτε την λεπτή διαφορά που εμφανίζεται αμέσως όταν προχωρίσουμε και θελήσουμε να κάνουμε λόγο για τον Θεό επέκεινα της ιστορίας, επέκεινα του Ιστορικού Χριστού. Εδώ έχουμε αμέσως το πρόβλημα που στην πατερική περίοδο έγινε γνωστό με τη διάκριση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας. Οικονομία είναι ασφαλώς ότι ο Θεός οικονομεί με τις πράξεις του μέσα στην ιστορία και προπαντός με το μυστήριο της ενανθρωπήσεως. Όταν λέμε οικονομία εννοούμε την οικονομία του Υιού με την οποία συνδέεται βέβαια και η παρουσία του Αγίου Πνεύματος. Όλα όμως αυτά

λαμβάνουν χώρα στο επίπεδο της Ιστορίας και η Ιστορία με την ευρύτερη έννοια περιλαμβάνει τη δημιουργία από τότε που δημιουργήθηκε ο κόσμος, από τότε που εμφανίζεται αυτό το κάτι άλλο που δεν είναι Θεός από τότε έχουμε οικονομία. Μέσα στην οικονομία έχουμε και τη δημιουργία και όλα τα εκτός Θεού συμβάντα από το Θεό. Φέρνει στην ύπαρξη όλη αυτήν την κτίση, η οποία έχει ένα σκοπό απ' το Θεό, να έρθει σε κοινωνία μαζί Του, να φτάσει σε αυτή τη σχέση με τον Θεό, που θα επιτρέψει στο κτίσμα να αποκτήσει θείες ιδιότητες όχι από τη φύση του, αλλά απ' αυτή τη σχέση που έχει με το Θεό. Από τη στιγμή που αυτός ο σκοπός που θέτει ο Θεός στο δημιούργημα κλονίζεται και αποδιοργανώνεται λόγω της πτώσεως του ανθρώπου, από εκείνη τη στιγμή, η οικονομία παίρνει μια συγκεκριμένη μορφή που οδηγεί στην ενσάρκωση, στην Θυσία, στο Σταυρό, στο θάνατο και την Ανάσταση του Χριστού, στην έλευση του Αγίου Πνεύματος και συνεπώς στην Εκκλησία, στα έσχατα και σ' όλη την πορεία της Ιστορίας, της σωτηρίας, την οποία ονομάζουμε οικονομία. Μπορούμε να πάμε επέκεινα αυτής της οικονομίας και να κάνουμε λόγο περί Θεού όχι χωρίς αναφορά σ' αυτή την οικονομία, αλλά σαν κάτι άλλο που δεν περιέχει την οικονομία.

Στην οικονομία ο Θεός μας εμφανίζεται μ' ένα τρόπο ο οποίος επιβάλλει, λόγω της αναμίξεώς του στην Ιστορία, στο Θεό ορισμένους περιορισμούς και ορισμένες ειδικές σχέσεις ως προς τα κτίσματα. Η ενσάρκωση η ίδια είναι μια ειδική σχέση. Περιλαμβάνει αυτήν την κένωση. Ο Θεός δηλ. υφίσταται τις συνέπειες του να είσαι κτίσμα, τις συνέπειες της Ιστορίας που δεν υφίσταται από την φύση Του. Δεν πεινά, δεν κουράζεται, δεν διψά, δεν πεθαίνει. Εν τούτοις, στην οικονομία ο λόγος περί Θεού, η Θεολογία, περιλαμβάνει τέτοιες ιδέες μέσα της, που είναι πράγματι σκανδαλώδες. Πεθαίνει ο Θεός, τρώει και πίνει ο Θεός, κουράζεται ο Θεός. Αυτή η Θεολογία που στηρίζεται πάνω στην οικονομία, είναι υποχρεωμένη να εξαντλήσει τον περί Θεού λόγο μέσα στα πλαίσια αυτά των ιστορικών πραγματικοτήτων, στις οποίες μπαίνει ο Θεός δια της ενσαρκώσεως η ακόμη και πριν απ' την ενσάρκωση, διότι ο Θεός μιλάει και ο άνθρωπος ακούει και υπακούει. Όλη η Παλαιά Διαθήκη παρουσιάζει τον Θεό ως ομιλούντα, να οργίζεται και τόσα άλλα πράγματα. Δεν είναι δυνατόν, εφ' όσον ο Θεός εμπλέκεται μέσα στην κτίση με οποιοδήποτε τρόπο, είτε με απόσταση είτε με την ενσάρκωση, δεν είναι δυνατόν παρά ο λόγος περί Θεού να χρησιμοποιεί αυτές τις ανθρωπομορφικές ή ιστορικομορφικές αναφορές και εκφράσεις. Μέχρι ποιού σημείου είναι όμως θεμιτό αυτό και μέχρι ποιού σημείου μπορούμε να το τραβήξουμε; Διότι ο κίνδυνος εδώ είναι να καταντήσει η θεολογία ανθρωπομορφική και να μεταφέρουμε στο λόγο περί Θεού κατηγορίες και καταστάσεις που ανήκουν στα κτίσματα.

Αυτόν τον κίνδυνο, τον διείδε η πατερική θεολογία στην ελληνική της πλευρά και έκανε δύο πράγματα που δεν κατανόησε ποτέ σωστά η Δύση. Το ένα ήταν αυτό που έκανε ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης και όλη αυτή η παράδοση του αποφατισμού. Δηλ. θέλησε αυτή η αποφατική παράδοση να τονίσει ότι ο λόγος περί Θεού που

αντλείται από την οικονομία, είναι πάντοτε ελαττωματικός και δεν μπορεί να προεκταθεί μέσα στην κυρίως Θεολογία. Βέβαια, αυτό που έκανε πριν από όλα αυτά η ελληνική πατερική παράδοση ήταν να κάνει διάκριση μεταξύ οικονομίας και θεολογίας. Έκανε αυτή την διάκριση και αυτή καθ' αυτή είναι σημαντικό πράγμα. Αλλά αυτό αν μείνει χωρίς περιεχόμενο, δεν έχει νόημα. Ποιο είναι το περιεχόμενο που έδωσαν; Ένα περιεχόμενο είναι αυτό του αποφατισμού με το οποίο η ελληνική Θεολογία καταδεικνύει τις ελλείψεις και τους κινδύνους του περί Θεού λόγου, ο οποίος βασίζεται επάνω στην οικονομία και μόνο. Συνεπώς, η αποφατική θεολογία δεν είναι μόνο μια πρόκληση το να πάμε πιο πέρα απ' αυτά που μας δίνει η παρουσία του Θεού στην οικονομία και στην κτίση, αλλά πράγματι να προϋπόθεσουμε ότι ο Θεός υπάρχει και ο λόγος περί Θεού πρέπει να γίνεται πριν ακόμη γίνει αναφορά και ανεξάρτητα απ' την οικονομία. Δηλ. ο Θεός είναι αυτός που δεν είναι και μπορεί να γίνει λόγος περί Αυτού κατά τρόπο που δεν θα περιλαμβάνει αυτά τα στοιχεία που μας δίνει περί Θεού η οικονομία.

Στην Δυτική θεολογία, αυτός ο αποφατισμός, η αποφατική θεολογία, πήρε την έννοια της αρνητικής θεολογίας. Αυτό είναι σαφές από την αξιοποίηση που έγινε του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου. Τα συγγράμματά του πήραν κεντρική θέση στη Δυτική Θεολογία στον Μεσαίωνα. Μεταφράστηκαν και αξιοποιήθηκαν από τους Σχολαστικούς. Περίπου με το δίλημμα αυτό μεταξύ του σκοτεινού υποκειμένου, του πνεύματος από την μία μεριά και της αντικειμενικής της πραγματικότητας, μπήκε ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης στην τάξη των μυστικών, με την έννοια του δυτικού μυστικισμού. Και η έννοια του δυτικού μυστικισμού, περιλαμβάνει το χαρακτηριστικό του αγνώστου, με την έννοια που περιλαμβάνει και η ψυχολογία καθαρά, του σκοτεινού, αυτού που δεν έρχεται στο φως. Ουσιαστικά είναι οι Αυγουστίνειες ρίζες. Εμφανίζεται λοιπόν, η αποφατική παράδοση των Διονυσιακών συγγραμμάτων σαν ένας μυστικισμός του αγνώστου, του σκοτεινού, στο οποίο τοποθετούμε τον Θεό και λέμε ότι είναι εκεί σ' αυτό το άγνωστο, το σκοτεινό. Δεν μιλάμε γι' αυτό. Δεν είναι αυτή η πρόθεση της Ελληνικής πατερικής σκέψης. Ο LOSKY με όλη του την πολεμική κατά της Δύσεως μας το παρουσίασε στο κυριότερο βιβλίο του που επιγράφεται «Μυστική Θεολογία». Βέβαια, αυτό πούλησε εκατομμύρια αντιτύπων στη Δύση της Ανατολικής Εκκλησίας, γιατί αμέσως το πήρανε με την έννοια του μυστικισμού όπως την καταλαβαίνουν αυτοί. Αλλά απορούμε, διότι έχει όντως μέσα στοιχεία ο LOSKY, τα οποία επιτρέπουν μια τέτοια ερμηνεία του Διονυσίου. Και αυτές οι λεπτές διακρίσεις είναι αυτές που μας ξεφεύγουν. Σήμερα το 95% των Ορθοδόξων είναι εμποτισμένοι από τον LOSKY. Δεν κάνω πολεμική κατά του LOSKY, ούτε συμμερίζομαι όσα του καταλογίζουν. Αλλά γενικά η έννοια του αποφατισμού ταλαιπωρήθηκε και παραμερίστηκε. Πίσω απ' αυτή την παρανόηση κρύβεται μια παρεξήγηση του Διονυσίου που προέρχεται ακριβώς από την επίδραση του Δυτικού μυστικισμού και της Δυτικής σκέψης.

Μια ακόμη παρένθεση. Θα πρέπει κάποτε να κάνουμε και μια σπουδή της Σλαβικής θεολογίας, για να δούμε ποια χαρακτηριστικά του Σλαβικού Χριστιανισμού διαφέρουν από τον Ελληνικό, διαφέρουν από τον Ρωμαϊκό. Δεν πρέπει να ξεχνούμε, είναι πάρα πολύ σημαντικό να ξέρουμε ότι καθολικότητα της Εκκλησίας δεν υπάρχει, αν αύριο αναπτυχθεί και θα πρέπει να αναπτυχθεί μια αφρικανική θεολογία που θα έχει τα δικά της χαρακτηριστικά. Ο κάθε λαός συνεισφέρει το δικό του τρόπο σκέψης στη βίωση και στην έκφραση του μυστηρίου του Θεού.

Ο LOSKY λοιπόν, θέλησε να ταυτίσει τον αποφατισμό μ' αυτό το ασαφές, αυτό το άγνωστο και που οδηγεί σήμερα πολλούς Έλληνες λόγω ελλείψεως μάλλον ικανοποιήσεων διανοητικών να το βλέπουμε σαν: «μη μιλάς για το Θεό δεν πρέπει να μιλάμε, πρέπει να κλείνουμε το στόμα μας». Κι όλοι οι πατέρες που μιλάνε για το Θεό κάνουνε λάθος; Ή ακόμη το άλλο ασφαλέστερο επιχείρημα: «Αυτοί ήταν Πατέρες, τα είπανε. Τώρα εμείς δεν πρέπει να μιλήσουμε». Και πολλοί χρησιμοποιούν τον LOSKY γι' αυτόν τον αποφατισμό με την έννοια ότι δεν μιλάμε για το Θεό, δεν μιλάμε για την έννοια της Τριάδος, του προσώπου στο Θεό. Όλα αυτά είναι άβυσσος, σκοτεινά.

Αυτά δεν είναι καθόλου μέσα στο πνεύμα του Διονυσίου, αλλά μπαίνουμε μέσα στο πνεύμα το χριστιανικό ακριβώς από αυτό το παράθυρο των σκοτεινών διαμερισμάτων της ψυχής, τα οποία εισήγαγε μέσα στο κέντρο της σκέψης ο Αυγουστίνος. Και για έναν Έλληνα δεν μπορεί να νοηθεί αυτό, γράφει ο Κανελόπουλος πολύ ωραία σ' ένα σημείο που απασχολείται με τον Αυγουστίνο στην «Ιστορία του Ευρωπαϊκού πνεύματος», θα έσπευδε να τα εκθέσει στο φως ο Έλληνας, δεν μπορεί να μείνει στο σκοτάδι. Δεν τονίζει αυτήν την θέα ή την ενασχόληση με το υποσυνείδητο και με την συνείδηση, θέλει να τα βγάλει όλα στον αέρα. Ο Διονύσιος δεν είναι ασφαλώς μέσα σ' αυτή τη γραμμή. Μπαίνει όμως, τον βάζουμε, ακριβώς γιατί ο Δυτικός άνθρωπος ερμηνεύει τον αποφατισμό σαν αυτό το σκοτεινό, μυστικό, κάτι για το οποίο δεν γνωρίζεις τίποτα. Αυτά θέλουν πολύ προσοχή. Η θεολογία μας σήμερα έχει διαστρεβλωθεί από κάτι τέτοια. Δεν είναι αυτό το άγνωστο, το τίποτα ουσιαστικό, στο οποίο θέλει να μας οδηγήσει η θεολογία σε αντιπαράθεση με την οικονομία.

Αυτή λοιπόν, είναι μια τροπή που παίρνει η δυτική σκέψη, όταν θελήσει να ξεπεράσει την οικονομία στον περί Θεού λόγο. Η άλλη είναι η αντιστροφή, η αντίθεση. (Και απ' αυτή πάσχει σήμερα η δυτική θεολογία). Είναι το να παρασύρει όλη την οικονομία μέσα στη Θεολογία. Θ' αναφέρουμε ορισμένα χαρακτηριστικά της σημερινής Δυτικής Θεολογίας, τα οποία όμως έχουν τις ρίζες τους βαθύτερα και κυρίως πάλι στον Αυγουστίνο. Παραδόξως, αυτό που συμβαίνει με τον Αυγουστίνο είναι η σύνθεση των αντιθέσεων και γι' αυτό(ελλειπές κείμενο)..... την προβολή μέσα στον αιώνιο Θεό πραγματικότητων της οικονομίας. Χαρακτηριστικά από τη σημερινή Δυτική θεολογία είναι π.χ. ο Rahner

στο χώρο των Ρωμαιοκαθολικών, ο οποίος ξεκινάει από το εξής αξίωμα: στην οικονομία ο Θεός μας αποκαλύπτει το γνήσιο εαυτό Του, επομένως, ο Θεός, ο Τριαδικός Θεός, η Αγία Τριάς της οικονομίας είναι ίδια με την αιώνια Αγία Τριάδα. Και αυτό είναι και αντιστρόφως σωστό, λέει ο Rahner. Και ο Θεός της οικονομίας είναι ο Θεός ο αιώνιος. Τι σημαίνει αυτό, τι συνέπειες έχει; Αυτό έχει τις συνέπειες, ότι οι Τριαδικές σχέσεις τις οποίες βλέπουμε στην οικονομία, είναι ακριβώς οι ίδιες μ' αυτές που υπάρχουν στον αιώνιο, στη θεολογία πριν απ' την οικονομία.

Απ' αυτό διαφαίνεται μια μεγάλη συνέπεια που χωρίζει Ανατολή και Δύση. Πρόκειται για το περίφημο Filioque. Το Filioque στηρίζεται ακριβώς σ' αυτή τη σύγχυση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας. Δηλαδή, είναι σαφές, ότι στην οικονομία, το Πνεύμα δίνεται σε μας από τον Χριστό. Η Λατινόφωνη θεολογία, αυτό το «εκπορεύεται», το αποδίδει με την ίδια λέξη που μετέφρασε το «δίδεται» και «στέλνεται» «Procedere». Αυτό υπάρχει στον Αμβρόσιο, χωρίς όμως να έχει αιρετική χροιά. Οι Δυτικοί απλούστατα, δεν μπορούσαν να ξεχωρίσουν, να έχουν δύο έννοιες. Την έννοια του «πέμπεται», «δίδεται» εν τη οικονομία από τη μια μεριά και του «εκπορεύεται» αιωνίως από την άλλη. Μια διάκριση που την κάνανε στην Ελληνική πλευρά. Και ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, είπε ορισμένα πράγματα που εμπεριέχουν σαφώς την έννοια του Filioque. Σηκώθηκε ο Θεοδώρητος και είπε ότι αυτά είναι αιρετικά. Αν ο Κύριλλος εννοεί ότι στην οικονομία εξαρτάται το Πνεύμα από τον Υιό, τότε εντάξει. Αν το εννοεί αιωνίως δεν το δεχόμαστε. Εκείνο πάντως που πρέπει να τονισθεί είναι ότι η Δύση είχε πάντοτε τη τάση να προβάλλει μέσα στη θεολογία, στον περί Θεού λόγο, τις εμπειρίες της πραγματικότητας της οικονομίας. Άλλοτε ίσως γιατί δεν μπορούσε, αλλά και μετά, αφ' ότου διευκρινίστηκαν τα πράγματα, είναι σαφές ότι η Δυτική θεολογία επιμένει σ' αυτή την τάση.

Υπάρχει ακόμη μια άλλη μορφή, στην οποία στηρίζεται πάλι το Filioque, με την οποία γίνεται αυτή η σύγχυση μεταξύ οικονομία και τις ψυχολογικές εμπειρίες που προέρχονται απ' την ενέργεια, την παρουσία των προσώπων της Αγίας Τριάδος στην Ιστορία, στην οικονομία και τις μετέφερε ατόφιας στην αιώνια Τριάδα, κι έτσι στήριξε πάλι εκεί το Filioque. Ο Rahner λοιπόν, πάνω στον ίδιο συλλογισμό στηρίζει κι' αυτός το Filioque και όλη η Δύση δεν μπορεί ν' απαλλαγεί απ' αυτή την σύγχυση. Επιμένει στην Ιστορία, επιμένει να μεταφέρει στον αιώνιο Θεό ιστορικές πραγματικότητες.

Ένας άλλος που το κάνει στον Προτεσταντικό χώρο σήμερα, και δυστυχώς πολλοί Έλληνες δεν το έχουν προσέξει όσο πρέπει, είναι ο Μόρτμαν, ο οποίος φτάνει στο σημείο να προβάλλει μέσα στην αιώνια ύπαρξη του Θεού ακόμη και τις καταστάσεις της οδύνης, του πάθους, του Σταυρού όπως βλέπουμε στην οικονομία. Κι έτσι μιλάει για πάσχοντα Θεό. Ο λόγος περί Θεού πρέπει οπωσδήποτε να μην είναι ίδιος όταν μιλάμε για το Θεό έξω απ' την οικονομία. Ο Θεός πρέπει να είναι

ελεύθερος στη φύση Του, στην ύπαρξη Του από αυτά που εν ελευθερία θέλησε ν' αναλάβει με την οικονομία. Η Δυτική θεολογία, κινδυνεύει πάντοτε ν' αφαιρέσει αυτή την ελευθερία του Θεού, να πει ότι όλα όσα έγιναν στην οικονομία, ήταν φυσικές συνέπειες της υπάρξεως του Θεού. Όπως ο Θεός ήταν πάντα, έτσι εκδηλώθηκε σε μας. Αυτό είναι η δύναμη του λογικού αξιώματος. Αφού μας αποκαλύπτεται όπως είναι κι' αυτό που βλέπουμε είναι αυτό που βλέπουμε, άρα αυτό που βλέπουμε είναι που ήταν και που είναι.

3. Το πρόβλημα του Filioque

Εξετάσθηκε ήδη η σχέση Θεού και κόσμου και το πρόβλημα της σχέσεως μεταξύ θεολογίας στην κυριολεξία και οικονομίας. Της σχέσεως δηλ. που έχει ο λόγος περί Θεού όταν εφαρμόζεται στις ενέργειες, στις πράξεις του Θεού στην ιστορία και στην δημιουργία κατά μέρος, και στην ύπαρξη του Θεού αυτή καθ' αυτή ανεξάρτητα από την ιστορία. Η Δυτική θεολογία υπήρξε πάντοτε δέσμια του ενδιαφέροντος για την οικονομία. Επειδή είναι φυσικό της δυτικής σχέσεως να έχει ένα έντονο ενδιαφέρον για την ιστορία, γι' αυτό το λόγο δεν ήταν δυνατό ν' αποδεσμευτεί η Δυτική θεολογία από την οικονομία, από τις πράξεις του Θεού στην Ιστορία.

Στη συνέχεια, θα εξετασθεί πιο συγκεκριμένα, πώς αυτή η δέσμευση στην οικονομία, οδήγησε την Δυτική θεολογία σε μια τοποθέτηση ως προς το δόγμα περί Θεού. Τοποθέτηση, η οποία έφερε ρήξη μεταξύ Δυτικής και Ανατολικής θεολογίας, το γνωστό Filioque. Το Filioque δημιουργήθηκε για δύο λόγους. Ο ένας ήταν η αδυναμία της μεταφοράς των λεπτών εννοιών που εξέφραζε η ελληνική γλώσσα στην λατινική. Η αδυναμία αυτή εκδηλώθηκε ειδικά ως προς το ρήμα «εκπορεύεται». Το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός. Αλλά αυτή η αδυναμία να μεταφέρει ο λατινόφωνος Χριστιανισμός στα Λατινικά τη λεπτή αυτή έννοια, συνοδευόταν και απ' αυτό το χαρακτηριστικό που αναφέρθηκε, την δέσμευση του ενδιαφέροντος της Δυτικής σκέψεως στην Ιστορία. Δεν μπόρεσε δηλαδή να ξεχωρίσει την παρουσία του Αγίου Πνεύματος στην ιστορία από την παρουσία, την υπόσταση, το τρόπο υπάρξεώς Του στην αιωνιότητα, στον αιώνιο Θεό. Αυτά τα δύο πάνε μαζί, η αδυναμία του λεξιλογίου και η κατά κάποιο τρόπο νοητική αδυναμία, γιατί χρησιμοποιήθηκε το ίδιο ρήμα, για να μεταφραστεί το «εκπορεύεται», το ρήμα «Procedere», και για την αιώνια ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος και για την οικονομία. Και έτσι δεν μπορούσαν να δουν τη διαφορά. Το ότι δεν μπορούσαν να δουν τη διαφορά, είναι ενδεικτικό μιας αδυναμίας της σκέψεως, η οποία δεν είναι έλλειψη μυαλού, αλλά προσήλωσή σε ορισμένα ενδιαφέροντα, στο ενδιαφέρον κυρίως για την Ιστορία.

Έξω από την Ιστορία, δεν πήγαινε ο νους τους να αναζητήσουν, να ενδιαφερθούν για την αιώνια ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος. Εφ' όσον λοιπόν στην Ιστορία, στην οικονομία ήταν αδιαμφισβήτητο ότι το Πνεύμα εδίδετο από τον Υιό και εφ' όσον βέβαια αποτελεί προϋπόθεση ότι ο Πατήρ είναι η πηγή όλων, ήταν πάρα πολύ

εύκολο για το Δυτικό χρησιμοποιώντας και το ίδιο ρήμα στην περίπτωση της αϊδίου εκπορεύσεως και της οικονομικής παρουσίας του Αγίου Πνεύματος να κάνει αυτή τη σύγχυση. Και συνεπώς παρά το ότι το Filioque δεν ήταν απ' αρχής αιρετικό, ούτε είναι κατ' ανάγκη αιρετικό ούτε είναι κατ' ανάγκη κάτι διαφορετικό απ' αυτό που θα έλεγε η Ανατολή. Παρ' όλα αυτά στις ρίζες του έχει να κάνει μ' αυτή τη διαφορά μεταξύ Δυτικής και Ανατολικής νοοτροπίας. Το καίριο σημείο βρίσκεται στη διάκριση οικονομίας και θεολογίας. Στην αποφυγή ή όχι αυτής της συγχύσεως, στο ερώτημα ή όχι κατά τι διαφέρει και αν διαφέρει η ύπαρξη του Θεού αιωνία, από το τρόπο κατά τον οποίο ο Θεός μας αποκαλύπτεται στην οικονομία. Αυτή την ευαισθησία δεν την είχε ποτέ η Δύση και αυτό είναι ο κυριότερος λόγος για τον οποίο ευνοήθηκε το Filioque στην αρχή του. Δεν θα ήταν ποτέ δυνατόν να ξεκινήσει το Filioque, αν δεν υπήρχε αυτή η προϋπόθεση.

Έχουμε λοιπόν, την έκφραση Filioque, ήδη τον 4ο αι. στον Αμβρόσιο χωρίς να έχει χαρακτήρα αιρετικό. Και μ' αυτή την έννοια χρησιμοποιείται και αργότερα, κυρίως στην Ισπανική θεολογία. Περνάει μέσα στο σύμβολο της πίστεως στην Ισπανία τον 6ο αι., πάλι από μια αδυναμία διακρίσεως μεταξύ οικονομίας και θεολογίας, γιατί όπως είναι γνωστό, το Filioque μπαίνει μέσα στο σύμβολο της Πίστεως από την 3η σύνοδο του Τολέδου, όταν ο βασιλιάς Ρεκαρέντος, πρώην Αρειανός, όπως όλοι οι νεοφώτιστοι και οι προσήλυτοι ήταν πολύ φανατικός προς τη νέα του πίστη, για να υποστηρίξει τη Θεότητα Του Χριστού από αντίδραση προς τον Αρειανισμό που πρέσβευε μέχρι τότε, νόμισε ότι θα ενίσχυε αυτή τη Θεότητα, αν υποστήριζε ότι το Άγιον Πνεύμα εκπορεύεται και εκ του Υιού. Κάνοντας αυτό το βήμα, προφανώς δεν έλαβε υπ' όψιν αυτή τη διάκριση μεταξύ οικονομίας και θεολογίας, δεν μπορούσε να προβληματιστεί κατά κάποιο τρόπο, γιατί άλλη πρέπει να είναι η θέση του Αγίου Πνεύματος στον αϊδιο Θεό κι' άλλη στην οικονομία. Υπάρχει λοιπόν και πάλι αυτή η αδυναμία προφανής.

Γίνεται το Filioque μέρος της διαμάχης πλέον μεταξύ Φράγκων και Βυζαντινών με τον Καρλομάγνο, ο οποίος το κάνει σημαία κατά των Βυζαντινών. Ο πάπας για λόγους πολιτικούς, γιατί δεν θέλει να ενισχύσει αυτή την εκστρατεία του Καρλομάγνου, δεν επιτρέπει την εισαγωγή του Filioque στο σύμβολο της Πίστεως. Φτάνοντας στις αρχές του 11ου αι. εισάγεται επισήμως στη Ρώμη και τότε πλέον γενικεύεται στη Δύση.

Μέχρι τότε γίνονται θεολογικές διεργασίες, οι οποίες έχουν άμεση σχέση με τη Δυτική θεολογία. Η βασική διεργασία που γίνεται είναι η αφομοίωση πλέον του Αυγουστίνου από τη Δύση. Η θεολογία του Αυγουστίνου είναι καθαρά Δυτική ως προς τα εξής σημεία: Δυσκολεύεται πάλι κι' αυτός να κάνει τη διάκριση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας και επειδή έχει έντονο ενδιαφέρον για τη ψυχολογία, τη βίωση της σχέσεως με το Θεό από τον άνθρωπο. Προσπαθεί να κατανοήσει το μυστήριο του Θεού, να το εκφράσει με τη βοήθεια ψυχολογικών εικόνων. Και οι

ψυχολογικές αυτές εικόνες είναι γνωστές. Είναι παρμένες μεν από την Πλατωνική φιλοσοφία, αλλά προσαρμοσμένες στο ενδιαφέρον του Δυτικού ανθρώπου μετά τον Αυγουστίνο. Από τον Πλατωνισμό παίρνει ο Αυγουστίνος την έννοια του Νοός και την εφαρμόζει στο Θεό. Ο Θεός είναι ο κατ' εξοχήν Νους και χρησιμοποιώντας την έννοια αυτή κατά τρόπο ψυχολογικό, καταλήγει στο συμπέρασμα, με τη βοήθεια του Πλατωνισμού και πάλι, ότι ο Νους περιέχει τρία βασικά στοιχεία: τη μνήμη, η οποία είναι πηγή απ' όπου αντλείται η σκέψη και η γνώση. Η γνώση που πηγάζει από τη μνήμη και που είναι ο λόγος με τον οποίο ο Νους γνωρίζει τον εαυτό του. Και το τρίτο στοιχείο είναι η θέληση ή η αγάπη, με την οποία ο Νους αγαπά τον εαυτό του, γιατί ο Νους αυτός, ο Θεός, ταυτίζεται και με το απόλυτο αγαθό του Πλάτωνος, το οποίο απόλυτο αγαθό έλκει προς τον εαυτό Του. Είναι απαραίτητο στοιχείο του ορισμού του αγαθού, της ιδέας του αγαθού, ότι έλκει. Αυτή η έλξη είναι ο έρωτας που δημιουργεί το αγαθό, το καλό, και συνεπώς, επειδή ακόμα δεν υπάρχει τίποτα άλλο έξω από τον εαυτό του, το αγαθό ή το καλό αγαπά τον εαυτό του. Η μνήμη λοιπόν σαν πηγή όλης της υπάρξεως, ο λόγος σαν η γνώση του εαυτού του, με τον οποίο ο Νους νοείται, και η αγάπη σαν ο δεσμός αυτός που ενώνει και κάνει το Νου ν' αγαπά τον εαυτό του με το λόγο, αυτά δημιουργούν το βασικό πλέγμα σχέσεων με τη βοήθεια του οποίου μπορούμε να κατανοήσουμε την Αγία Τριάδα. Έτσι μεταφέρονται στην Αγία Τριάδα ψυχολογικές εμπειρίες και αυτό είναι το μεγάλο ολίσθημα της Δυτικής θεολογίας με τον Αυγουστίνο, το οποίο πάλι συνδέεται με αυτή την άμβλυση της διακρίσεως μεταξύ θεολογίας και οικονομίας. Προβάλλονται λοιπόν μέσα στον αιώνιο Θεό ενέργειες και ψυχολογικές καταστάσεις τις οποίες δανειζόμαστε βασικά από την εμπειρία την Ιστορική. Αυτό δημιουργεί αμέσως το εξής ερώτημα: εάν ο λόγος είναι η γνώση του Θεού, αυτό με το οποίο ο Θεός γνωρίζει τον εαυτό Του, και το Πνεύμα είναι η αγάπη με την οποία αγαπά ο Θεός τον εαυτό Του, είναι δυνατό να αγαπά ο Θεός κάτι το οποίο δεν γνωρίζει προηγουμένως; Τίθεται αμέσως το ερώτημα της προτεραιότητας της γνώσεως έναντι της αγάπης. Είναι ένα πάρα πολύ αποφασιστικό ερώτημα. Το θέτει ήδη ο Αυγουστίνος και δίνει την απάντηση την οποία επαναλαμβάνει αργότερα ο Θωμάς ο Ακινάτης στην επιχειρηματολογία του υπέρ του Filioque.

Ο Αυγουστίνος θέτει το ερώτημα: είναι δυνατό ν' αγαπά κανείς κάτι που δεν γνωρίζει; Η απάντηση βεβαίως κατ' αυτόν είναι αρνητική. Για ν' αγαπάς κάτι πρέπει να το γνωρίσεις πρώτα. Εάν είναι έτσι τα πράγματα, τότε ο Θεός αγαπώντας τον εαυτό Του δια μέσου του Αγίου Πνεύματος που είναι Αυτός ο NEXUS AMORES, ο δεσμός της αγάπης, δεν είναι δυνατό να ενεργεί, ν' αγαπά, εάν δεν μεσολαβήσει η γνώση που είναι η γνώση του Λόγου και Υιού. Δια του Υιού και Λόγου ο Θεός γνωρίζει τον εαυτό Του. Συνεπώς η αγάπη του Θεού η οποία ταυτίζεται με το Πνεύμα, δεν είναι δυνατόν παρά να προέρχεται από τη γνώση προηγουμένως, ή αφού προηγουμένως πραγματοποιηθεί η γνώση του Θεού δια του Υιού και Λόγου. Άρα έχει προτεραιότητα ο Λόγος, και μόνο από τη σχέση Πατρός και Υιού μπορεί να

προέλθει το Πνεύμα. Επομένως το Filioque στηρίζεται στην αρχή ότι προηγείται η γνώση της αγάπης. Στους Σχολαστικούς που αναλύουν αυτά τα πράγματα περισσότερο όλο αυτό φέρει τη μορφή των λογικών σκέψεων, των σχέσεων των αντιθέτων και σημαίνει ότι επειδή τα πρόσωπα είναι σχέσεις και το Πνεύμα είναι και αυτό μια σχέση, δεν μπορεί η μια σχέση να προέλθει από ένα πρόσωπο, αλλά για να προέλθει μια σχέση πρέπει να προέλθει από μια άλλη σχέση Πατρός και Υιού για να μπορέσει να δειχθεί το Πνεύμα ως σχέση.

Αυτό που έχει σημασία, είναι ότι σ' όλη την προσπάθεια δικαιώσεως του Filioque, η Δυτική θεολογία δούλεψε με την αρχή ότι οι ψυχολογικές εμπειρίες του ατόμου, μπορούν να μεταφερθούν στην ύπαρξη του Θεού. Δεν μπόρεσε δηλαδή να δουλέψει με τον πλήρη αποφατισμό ως προς τις ψυχολογικές εμπειρίες, τον οποίο βλέπουμε στην Ανατολή.

Στην Ανατολή οι ψυχολογικές εμπειρίες, δεν μπορούσαν να μεταφερθούν στην αιώνια ύπαρξη του Θεού. Οι Έλληνες Πατέρες γι' αυτόν το λόγο δεν έδωσαν ποτέ θετικό περιεχόμενο στα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος άλλο πλην του να πουν ότι: Ο Πατήρ είναι Πατήρ, διότι δεν είναι Υιός, είναι αγέννητος, ο Υιός δεν είναι Πατήρ, διότι είναι γεννητός, το Πνεύμα δεν είναι Πατήρ για τον ίδιο λόγο, αλλά δεν είναι και Υιός διότι δεν είναι γεννητό αλλά είναι εκπορευτό. Ποιο είναι το θετικό περιεχόμενο, τι σημαίνει να είναι εκπορευτό και να μην είναι γεννητό, δεν επέτρεψαν στον εαυτό τους ν' ασχοληθεί. Δεν επέτρεψαν να δοθεί άλλο περιεχόμενο, διότι αν το έκαναν αυτό, θα ήταν υποχρεωμένοι να δανειστούν αναλογίες από την ψυχολογική εμπειρία, όπως έκανε ο Αυγουστίνος και να μεταφέρουν συνεπώς στο Θεό ανθρωπομορφικές καταστάσεις. Οι Πατέρες λοιπόν της Ανατολής σταμάτησαν σ' αυτή την απλή διαπίστωση της Τριαδικής υπάρξεως του Θεού και ξεχώρισαν τις σχέσεις που έχει η Τριαδική ύπαρξη του Θεού αιώνια, από τις σχέσεις που παίρνει με μας στην οικονομία. Η Δύση με τον Αυγουστίνο και τους Σχολαστικούς στη συνέχεια, μη έχοντας την ευαισθησία της διακρίσεως οικονομίας και θεολογίας, έκανε αυτή τη σύγχυση. Αυτό είναι ένα από τα προβλήματα που δημιουργήθηκαν το οποίο είναι χαρακτηριστικό Δυτικό, γιατί βλέπουμε ότι συνεχίζεται και μετά το τέλος του Σχολαστικισμού στη Δύση, όταν η Μεταρρύθμιση θέτει νέες βάσεις για το θέμα περί Θεού. Η Μεταρρύθμιση ξαναγυρίζει στη Βίβλο και αρνείται να μιλήσει περί Θεού, έξω απ' τα πλαίσια μέσα στα οποία εμφανίζεται ο λόγος περί Θεού στη Βίβλο, γιατί η Βίβλος κάνει λόγο για πράξεις και ενέργειες του Θεού στην οικονομία, στην Ιστορία.

Έτσι η Προτεσταντική θεολογία, βάζει σαν αφετηρία της την οικονομία και κατά ένα άλλο τρόπο τώρα δικαιώνει το Filioque, διότι δεν είναι δυνατό να συλλάβει άλλες σχέσεις Τριαδικές, εκτός απ' αυτές που βλέπει στην οικονομία. Κι' αυτό που βλέπει στην οικονομία, είναι βέβαια η εξάρτηση του Αγίου Πνεύματος από τον Υιό, γιατί ο Υιός δίνει το Πνεύμα. Αφού λοιπόν ο Υιός δίνει το Πνεύμα στην οικονομία και αφού

όλα όσα μπορούμε να κατανοήσουμε για το Θεό είναι αυτά που έχουμε στην οικονομία, ο Προτεσταντισμός, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι το Filioque είναι απαραίτητο και δεν το απορρίπτει. Για άλλους λόγους λοιπόν διαφορετικούς, αλλά στην ουσία, στο βάθος, για το ότι είναι Δυτικός ο Προτεσταντισμός, και το ότι είναι Δυτικός έχει σχέση με το ότι ξεκινάει από την οικονομία και δεν μπορεί να την εγκαταλείψει όταν φθάνει στον αϊδιο Θεό, γι' αυτό το λόγο προσκολλάται και ο Προτεσταντισμός στο Filioque. Αυτό είναι σαφές όταν μελετήσει κανείς νεότερους Προτεστάντες θεολόγους. Έτσι το Filioque αποκαλύπτει βασικές ιδιομορφίες της δυτικής σκέψεως. Σ' αυτές τις ιδιομορφίες υπάρχει ως προς το Filioque και το όλο πρόβλημα της μονοθεΐας. Επειδή οι Τριαδικές σχέσεις συνελήφθησαν από τον Αυγουστίνο κυρίως, με τη βοήθεια ψυχολογικών εννοιών, εκείνο που έμεινε σαν τρόπος δηλώσεως της υπερβατικότητας του Θεού ήταν πλέον βασικά η ουσία του Θεού.

Και η ουσία συνδέθηκε με το Θεό, ενώ οι ψυχολογικές εμπειρίες με την Αγία Τριάδα. Η Αγία Τριάδα επομένως έγινε δευτερεύον στοιχείο στην ύπαρξη του Θεού. Ο ένας Θεός είναι η μια ουσία, η οποία προηγείται της Τριάδος. Αυτό ευκολύνει πολύ τη Δυτική θεολογία ως προς το Filioque διότι της επιτρέπει να διατηρήσει το μονοθεϊσμό διατηρώντας το Filioque. Πράγμα που δεν μπορούσε να συμβεί στη Ανατολική θεολογία, γιατί αυτή ταύτιζε τον ένα Θεό με τον Πατέρα και όχι με την ουσία.

Η μοναρχία ήταν ο Πατήρ και συνεπώς, εάν εδέχετο το Filioque, θα εδέχετο δύο αρχές στο Θεό δηλ. δύο Θεούς. Σε όλες τις διαμάχες για το Filioque από τον 9ο αι. και εξής αυτό το πρόβλημα επαναφέρετο. Πώς να δεχθεί κανείς το Filioque χωρίς να δεχθεί δύο Θεούς; Αλλά για τη Δύση δεν υπάρχει τέτοιο πρόβλημα γιατί ο ένας Θεός είναι η ουσία, δεν είναι ο Πατήρ. Επομένως το επίπεδο κατά κάποιο τρόπο, των προσώπων Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος είναι ένα σκαλοπάτι παρακάτω. Δεν θίγει τη μονοθεΐα. Συνεπώς το συμπέρασμα είναι ότι το Filioque θέτει ένα καίριο ερώτημα ως προς το ποιος είναι ο ένας Θεός, ως προς τη μονοθεΐα. Εάν ο ένας Θεός ήταν η ουσία, η είναι ο Πατήρ, που είναι πρόσωπο και όχι ουσία.

Από την εποχή των Ευνομιανών και εξής δεν ήταν πλέον δυνατό για τους Ορθοδόξους να ταυτίζουν το πρόσωπο του Πατρός με την ουσία, κατά το μεγάλο επιχείρημα των Ευνομιανών εναντίον της θεότητας του Υιού. Οι Ευνομιανοί, επειδή ταύτιζαν ουσία και Πατέρα, έλεγαν ότι εφ' όσον ο Υιός δεν είναι ο Πατήρ, άρα πέφτει και έξω από την ουσία του Πατρός, του Θεού, διότι η ουσία του Θεού ταυτιζομένη με τον Πατέρα εξαντλεί την έννοιά της στον Πατέρα. Επομένως ο Υιός δεν είναι μόνο εκτός του Πατρός, αλλά επειδή Πατήρ και ουσία ταυτίζονται είναι αυτομάτως και εκτός της ουσίας. Πρέπει να είναι καίριο αυτό το θέμα για την Πατερική θεολογία. Καίρια η διάκριση μεταξύ του Πατρός και ουσίας. Αφού λοιπόν ο Πατήρ δεν είναι η ουσία και η ουσία δεν είναι Πατήρ, έχει μεγάλη σημασία το να

πει κανείς ότι ο ένας Θεός ταυτίζεται με τον Πατέρα και όχι με την ουσία. Ως προς τι; Κυρίως ως προς τη μοναρχία. Ποια είναι λοιπόν η αρχή, η μία αρχή, η μοναρχία εν τω Θεώ η πηγή;

Ο ένας Θεός ως η μία πηγή: Εάν είναι ο Πατήρ, τότε το Filioque δεν μπορεί να σταθεί χωρίς να εισαγάγει κανείς δύο αρχές, επομένως δύο Θεούς. Εάν ο Θεός δεν είναι ο Πατήρ και είναι η ουσία τότε δεν έχουμε κίνδυνο για τη μοναρχία από το Filioque. Η Δυτική θεολογία συνεπώς, μπόρεσε και ξέφυγε τον σκόπελο της διθεΐας κρατώντας το Filioque, διότι έδωσε στην ουσία προτεραιότητα. Εάν εμείς δεν προσέξουμε αυτές τις διακρίσεις μεταξύ της ουσίας και του Πατρός και δεν επιμένουμε στο ότι ο Πατήρ και όχι η ουσία είναι ο ένας Θεός ως πηγή, η μία πηγή της Θεότητας, τότε δυτικοποιούμε την Ορθόδοξη θεολογία κατά ένα τρόπο επικίνδυνο. Αυτή λοιπόν είναι η μεγαλύτερη δυσκολία που παρουσιάζει το Filioque για τους Ορθοδόξους.

Και αυτή είναι η εξήγηση και η ιστορική και η πολιτιστική ή πολιτισμική των λόγων, για τους οποίους το Filioque βρήκε στη Δύση τόση απήχηση και ρίζωσε τόσο βαθιά. Η Δύση πραγματικά αισθάνεται ότι απειλείται η ταυτότητά της αν της αφαιρεθεί το Filioque. Και δεν είναι αυτό μια πεισματική επιμονή στην παράδοσή τους. Είναι κάτι που άπτεται της ψυχροσυνθέσεως του Δυτικού. Το ενδιαφέρον για την ψυχολογία και την ιστορία σε σημείο που να μεταφέρεται αυτό στον αΐδιο Θεό, αυτό πραγματικά στηρίζει το Filioque στη Δύση και από δογματική άποψη θέτει για μας κυρίως αυτό το ερώτημα: Πώς είναι δυνατό να διαφυλάξουμε τη μοναρχία στο Θεό εάν δεχθούμε το Filioque; Και οι Ορθόδοξοι επιμένουμε ότι ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ. Εμείς δεν είναι δυνατόν να δεχθούμε το Filioque γι' αυτό το βασικό λόγο. Συνοπτικά, αυτό σημαίνει ότι η πηγή της Θεότητας, το απώτατο σημείο αναφοράς στο Θεό είναι για την Ανατολή ο Πατήρ κι όχι η ουσία.

4. Υπαρξιακές επιπτώσεις του Filioque

Μιλήσαμε για τις βασικές αρχές, τις βασικές προϋποθέσεις μέσα στις οποίες κινείται η Δυτική σκέψη. Τώρα θα δούμε τις υπαρξιακές επιπτώσεις του Filioque. Οι κυρίως υπαρξιακές επιπτώσεις βέβαια θα φανούν όταν εξετάσουμε την εκκλησιολογία. Τώρα θα κάνουμε μερικές γενικές παρατηρήσεις που έχουν σχέση περισσότερο με την ανθρωπολογία παρά με την εκκλησιολογία άμεσα.

Για να καταλάβουμε τις επιπτώσεις που έχει για την ανθρώπινη ύπαρξη το Filioque (που μπορεί εκ πρώτης όψεως να φαίνεται περίεργο, πως είναι δυνατόν να φτάνουν ως εκεί οι συνέπειες), θα πρέπει να θυμηθούμε τις βασικές αρχές πάνω στις οποίες εδράζεται το Filioque. Όταν λέμε βασικές αρχές εννοούμε, αρχές που χρησιμοποιήθηκαν για να στηριχθεί θεολογικά το Filioque, κυρίως με τη βοήθεια η μάλλον ως αρχική πηγή τη σκέψη και τη θεολογία του Αυγουστίνου.

Η πρώτη βασική αρχή είναι αυτό που θα ονομάζουμε προτεραιότητα της ουσίας έναντι του προσώπου. Είπαμε στο προηγούμενο μάθημα, πόσο σημαντικό είναι αυτό για να στηριχθεί το Filioque, διότι χωρίς αυτό πέφτουμε στη διθεΐα. Το ότι διασώζει η Δυτική θεολογία τον μονοθεϊσμό παρά το ότι έχει το Filioque, οφείλεται ακριβώς στο ότι δεν δίνει προτεραιότητα οντολογική στο πρόσωπο, διαφορετικά οπωσδήποτε θα είχαμε διθεΐα διότι, αν δύο είναι οι πηγές, οι αρχές οι οντολογικές του Αγίου Πνεύματος, ο Πατήρ και ο Υιός που είναι πρόσωπα, τότε οπωσδήποτε έχουμε δύο Θεούς. Αυτό ήταν από τα κυριότερα επιχειρήματα του Φωτίου και των άλλων μετά τον Μεσαίωνα, Ανατολικών, εναντίον του Filioque. Αλλά αυτό το παρακάμπτουν, όπως είπαμε, οι Δυτικοί, με το ότι δεν έχουν ανάγκη να τοποθετήσουν τον ένα Θεό στον Πατέρα, αλλά τον τοποθετούν στην ουσία.

Εάν ο Υιός αγαπά, είναι σαν να κλέβει από το Πνεύμα την υποστατική Του ιδιότητα που είναι η αγάπη. Οι ιδιότητες λοιπόν καθορίζουν θετικά τα πρόσωπα. Αυτό στη Ανατολή, στην Πατερική θεολογία είναι απαράδεκτο. Όπως είπαμε τα ονόματα Πατήρ, Υιός και Άγιον Πνεύμα, δεν είναι ονόματα ενεργείας, ούτε ουσίας βέβαια, αλλά ούτε και ενεργείας. Και αυτές οι ιδιότητες γνώση, παντογνωσία, αγάπη, όλα αυτά είναι κοινές ιδιότητες για όλα τα πρόσωπα, είναι ενέργειες των προσώπων. Συνεπώς, ενώ πηγάζουν όλες από τον Πατέρα, όπως κάθε ενέργεια πηγάζει από τον Πατέρα, είναι ο αίτιος πάντων, εντούτοις δεν ταυτίζονται με τον Πατέρα. Οι μόνες υποστατικές ιδιότητες που έχει το κάθε πρόσωπο είναι για τον Πατέρα η αγεννησία και η αιτιότης, για τον Υιό και Λόγο το γεννητόν και το αιτιατόν, ως πρώτο αιτιατό, και για το Άγιο Πνεύμα το εκπορευτόν. Στην Ανατολή το «πρόβλημα» της υποστατικότητας, προβάλλεται, δια του αιτίου. Για τη Δυτική θεολογία δεν είναι τα πρόσωπα καθορισμένα βάση αυτών των υποστατικών ιδιοτήτων, που είναι όλες ιδιότητες οντολογικές, απ' την μια μεριά στην Ανατολή και σχετικές σχέσεων, αλλά πρόκειται για ιδιότητες θετικές, που ουσιαστικά είναι ψυχολογίας, και το σπουδαιότερο, που θα δούμε ότι είναι και αξιολογικές.

Και ακριβώς αυτό το αξιολογικό είναι το επόμενο στοιχείο που σε σχέση μ' αυτή τη δεύτερη αρχή, του ότι το πρόσωπο καθορίζεται από τις ιδιότητες, μπορεί να περιοριστεί ακριβώς στην αξιολόγηση αυτών των δύο ιδιοτήτων όπως η γνώση για τον Υιό και η αγάπη για το Πνεύμα. Αυτά τα δύο αξιολογούνται και η γνώση έχει την προτεραιότητα.

Θα δούμε λοιπόν, αυτές τις αρχές πάνω στις οποίες στηρίζεται το Filioque, τι επιπτώσεις έχουν για την ανθρώπινη ύπαρξη, ποια είναι η υπαρξιακή τους σημασία. Και πρώτα η προτεραιότητα της ουσίας έναντι του προσώπου. Αυτή συνεπάγεται τη στέρηση της ελευθερίας στην ύπαρξη, την αποδοχή της ανάγκης στην ύπαρξη. Διότι εάν η ουσία είναι το αίτιον της υπάρξεως του Θεού και δεν είναι ο Πατήρ, τότε ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα που είναι τα ελεύθερα όντα ως πρόσωπα,

έρχονται δεύτερα και συνεπώς υπόκεινται στην αναγκαιότητα της φύσεως. Αυτό υπαρξιακά μεταφράζεται ακριβώς με την κατάσταση που η εμπειρία μας ως κτιστών όντων καθημερινώς επιβεβαιώνει κατά τρόπο τραγικό. Διότι εμείς ως κτιστά όντα υποκείμεθα στην αναγκαιότητα της ουσίας. Και αυτό φαίνεται πρώτα από το ότι προηγείται σε μας η ουσία, προηγείται η ανθρώπινη φύση των επιμέρους συγκεκριμένων ατόμων. Ο Γιάννης, ο Γιώργος, ο Κώστας όταν έρχονται στην ύπαρξη βρίσκουν ήδη την ανθρώπινη φύση εκεί και συνεπώς δεν είναι αυτοί ως πρόσωπα αίτιοι της ουσίας των, της υπάρξεώς των. Και βέβαια αυτό με τον τρόπο της αναπαραγωγής, της γεννήσεως των ανθρώπων είναι σαφές, ότι πραγματοποιείται διαμέσου φυσικών νόμων απ' τους οποίους δεν μπορεί κανείς να ξεφύγει.

Ως προς την γέννηση λοιπόν, ως προς την εμφάνιση του ανθρώπου υπάρχει αναγκαιότητα διότι προηγείται η ουσία. Το ίδιο, υπάρχει αναγκαιότητα ως προς την κατάληξη του ανθρώπου με το θάνατο. Κι εκεί η ουσία, η φύση καθορίζει την έκβαση της υπάρξεως. Το ότι πεθαίνουμε, είναι καθορισμένο ήδη απ' την ώρα που γεννιόμαστε, δεν είναι θέμα κάποιου γεγονότος που συμβαίνει αργότερα στη ζωή μας. Ο θάνατος δεν έρχεται σε κάποια στιγμή της ζωής, έρχεται από την ημέρα της γεννήσεως. Είναι συμφυής με την γέννηση, διότι ακριβώς οι νόμοι της φύσεως, οι κανόνες του παιχνιδιού που η φύση βάζει έχουν μέσα και τον θάνατο. Αθάνατα όντα δεν γεννιούνται μ' αυτό τον τρόπο. Συνεπώς όλο το πρόβλημα της υπάρξεως είναι το πρόβλημα της απελευθερώσεως του προσώπου από τους νόμους της φύσεως. Διότι ούτε την αρχή μου θέλω να μου επιβάλλει κάποιος, αλλά ούτε και το τέλος μου θέλω να μου επιβάλλει κάποιος, κάποιος νόμος της φύσεως, κάποια φύση. Εάν είμαι αθάνατος εκ φύσεως και είμαι αναγκαστικά αθάνατος, τότε αυτό είναι μια πρόκληση για την ελευθερία μου πολύ βασική. Εγώ μπορεί να μην θέλω να είμαι αθάνατος. Εάν προηγείται η φύση, τότε καθορίζεται από τη φύση η ύπαρξη.

Έτσι αν θέσουμε το ερώτημα, γιατί είναι ο Θεός αθάνατος; Διότι είναι φύση αθάνατος είναι μια απάντηση, διότι η φύση καθορίζει την αθανασία του Θεού. Τότε έχουμε μια αναγκαστική αθανασία του Θεού και το αντίστοιχό της είναι η αναγκαστική αθανασία προς εμάς. Μπορεί να πει κανείς, γιατί αυτό είναι υπαρξιακά προβληματικό; Βεβαίως ο καθένας μπορεί να μην προβληματίζεται υπαρξιακά και μάλιστα με την μορφή αυτή της ελευθερίας. Και υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι δεν προβληματίζονται. Βεβαίως όλοι προβληματίζονται από τον θάνατο. Αλλά υπάρχουν και άνθρωποι που δεν προβληματίζονται απ' τον θάνατο και μάλιστα όσοι πήραν γερή δόση δήθεν χριστιανικής πίστεως, αυτοί γίνονται και αδιάφοροι εντελώς. Πεθαίνουν οι άνθρωποι και δεν τους νοιάζει καθόλου. Και έτσι αυτός ο έσχατος εχθρός που ενοχλεί τον Παύλο, που ενοχλεί όλη την Αγία Γραφή και για την κατανίκηση, του οποίου γίνεται η Ανάσταση του Χριστού, είναι σαν να μην έχει καμία σημασία. Αλλά ο θάνατος είναι ακριβώς ο προβληματισμός που έχει ο άνθρωπος λόγω του ότι δεν δέχεται τη φύση. Εάν δεχθεί τη φύση, δεν

προβληματίζεται με το θάνατο. Δεν θα προβληματίζεται και με την δική του ύπαρξη, την αρχή της δικής του υπάρξεως, είναι στην κατάσταση του ζώου. Το ζώο δεν προβληματίζεται, προσαρμόζεται στους νόμους της φύσεως. Η διαφορά του ανθρώπου είναι ότι προβληματίζεται υπαρξιακά γύρω απ' αυτά τα θέματα και αρνείται τον θάνατο, αρνείται δε και την αναγκαστική ύπαρξη, όταν φτάνει στο σημείο ελεύθερα να επιλέγει μεταξύ του να ζει ή να μην ζει. Αυτά είναι χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Δεν μπορεί ν' αποφύγει τον υπαρξιακό προβληματισμό εφόσον θέλει να είναι άνθρωπος και δεν θέλει να είναι ζώο. Εάν λοιπόν αποτελεί υπαρξιακό πρόβλημα το να υπάρχω ή να μην υπάρχω ελεύθερα, αποτελεί υπαρξιακό πρόβλημα και το να προηγείται ή να μην προηγείται η ουσία του προσώπου. Επομένως, έχουμε εδώ σοβαρές επιπτώσεις από την θεολογική δικαίωση του Filioque.

Πάμε στο δεύτερο χαρακτηριστικό, στις ιδιότητες και μάλιστα τις ψυχολογικές. Εάν η ταυτότητα ενός προσώπου εξαρτάται από τις ψυχολογικές, από τις ιδιότητες τις φυσικές, τότε στην περίπτωση της απουσίας αυτών των ιδιοτήτων (ή θα λέγαμε των ικανοτήτων του ατόμου), έχουμε απουσία και του προσώπου, δηλ. καταρρέει και εξαφανίζεται και το πρόσωπο. Εάν η κατεξοχήν υποστατική ιδιότητά μου είναι το να είμαι λογικός, να έχω λόγο και γνώση, εάν υποθεθεί ότι για οποιοδήποτε λόγο, ο λόγος μου, η λογικότητά μου και η γνώση μου δεν δουλεύουν, δεν υπάρχουν τότε χάνω και την προσωπική μου ταυτότητα. Και το αντίστροφο, το οποίο είναι εξίσου ενδιαφέρον σήμερα, μετά την θεωρία του Δαρβίνου, (η οποία κακά τα ψέματα είναι βασικά αποδεκτή, διαφορετικά κόβουμε όλο το νήμα με την βιολογία και τους βιολόγους), η αλήθεια είναι κοινή. Λοιπόν, εάν σύμφωνα με την θεωρία του Δαρβίνου, λογικότητα υπάρχει και στα ζώα, τότε χάνει ο άνθρωπος. Εάν κριθεί με βάση την λογική και την γνωστική του ικανότητα, χάνει την ιδιότητά του ως πρόσωπο. Εάν η ιδιότητά μου ως πρόσωπου εξαρτάται από την λογικότητά μου, τότε όταν χαθεί η λογικότητά μου χάνεται και το πρόσωπό μου. Αυτό έχει τεράστια σημασία στην καθημερινή ύπαρξη, στην ύπαρξη του ανθρώπου.

Συζητείται πολύ σήμερα, πότε ο άνθρωπος γίνεται πρόσωπο και πότε είναι πρόσωπο. Οι Δυτικοί υποστηρίζουν ότι ένα άτομο γίνεται πρόσωπο όταν αποκτήσει συνείδηση. Όσο αναπτύσσεται η συνείδησή του τόσο αναπτύσσεται το πρόσωπο. Και αυτό οπωσδήποτε δημιουργεί τεράστια προβλήματα, διότι κινδυνεύουμε με αυτόν τον τρόπο να θεωρήσουμε ως ολιγότερο πρόσωπα, η και καθόλου πρόσωπα, ανθρώπους που είναι διανοητικά καθυστερημένοι και ανίκανοι για λεπτές και βαθιές και υψηλές διεργασίες συνειδησιακές. Συνεπώς, δημιουργείται αμέσως στην ύπαρξή μας ένας ελιτισμός και μια ταύτιση του προσώπου με τις ικανότητές του και όχι μ' αυτό που είναι ανεξάρτητα και εις πείσμα των ικανοτήτων του προσώπου. Πάρτε π.χ. το υποστατικό του Αγίου Πνεύματος που (κατά τους Δυτικούς) είναι η αγάπη. Εάν αυτό που κάνει κάποιον πρόσωπο είναι η αγάπη, τότε ένας που μισεί δεν μπορεί να είναι πρόσωπο. Κι όμως, ο σατανάς, ο κατεξοχήν

αυτός που μισεί, είναι πρόσωπο διότι είναι ελεύθερος. Άλλα είναι αυτά που χαρακτηρίζουν και που κάνουν το πρόσωπο να είναι πρόσωπο κι όχι αυτές οι ιδιότητες. Από τη στιγμή που θα ταυτίσουμε το πρόσωπο με τις ιδιότητες αυτές, τότε σίγουρα δημιουργούμε στην ύπαρξη προβλήματα. Και προπαντός πάλι το πρόβλημα της ελευθερίας, διότι καθορίζεται πλέον οριστικά το πρόσωπο από αντικειμενικές αξίες.

Απ' την μια λοιπόν η προτεραιότητα της ουσίας, απ' την άλλη η αξιολογική αυτή τοποθέτηση, οδηγούν συγκεκριμένα πλέον τους θεωρητικούς του Filioque στη Δύση, τους κλασσικούς, σε μια αξιολόγηση, η οποία έχει φοβερές επιπτώσεις στην ύπαρξή μας.

Η αξιολόγηση μεταξύ γνώσεως και αγάπης. Η πρόταξη της γνώσεως έναντι της αγάπης, είναι από τις βασικές δικαιολογίες που φέρνει ο Αυγουστίνος και ο Θωμάς ο Ακινάτης για το Filioque. Εφόσον ο Υιός είναι η γνώση και το Πνεύμα η αγάπη, το Πνεύμα πρέπει να προέρχεται και από τον Υιό, διότι η γνώση προηγείται της αγάπης. Είναι ένα βασικό αξίωμα το οποίο βλέπουμε στον Αυγουστίνο και επαναλαμβάνεται στο Θωμά Ακινάτη.

Αλλά αυτή η πρόταξη της γνώσεως έναντι της αγάπης δημιουργεί υπαρξιακά τεράστια προβλήματα. Πρώτον διότι δεν μπορούμε να εξασφαλίζουμε για όλα τα πρόσωπα την ικανότητα της γνώσεως και επομένως κινδυνεύουμε να τα υποβαθμίσουμε σαν πρόσωπα αν δεν έχουν την γνώση και δεύτερον, διότι αν η γνώση προηγείται της αγάπης τότε πάλι η αντικειμενική πραγματικότητα την οποία συλλαμβάνει η γνώση δια του νου, καθορίζει και δεσμεύει την ελευθερία της αγάπης. Δηλ. αν εγώ αγαπώ διότι γνωρίζω. Αυτό ήταν η βασική θέση των αρχαίων Ελλήνων: Επειδή γνωρίζουμε το αγαθό, το καλό, γι' αυτό αγαπούμε. Κι ο Σωκράτης πίστευε ότι αν όλοι οι άνθρωποι γνωρίσουν το καλό, τότε δεν θα είναι κανένας κακός στον κόσμο. Το να γνωρίσεις δε σημαίνει ότι καταλύεται η ελευθερία σου να κάνεις ή να μη κάνεις κάτι. Η ελευθερία ακριβώς, η θέληση και η αγάπη, να αγαπήσεις ή να μισήσεις κάποιον δεν υπόκειται στα αντικειμενικά δεδομένα της γνώσεως. Διότι τότε πρέπει να αγαπούμε μόνο τους καλούς και αυτό οπωσδήποτε είναι μια από τις συνέπειες, ότι ο λόγος για τον οποίο αγαπούμε γίνεται πλέον η αναγκαιότητα για την οποία αγαπούμε.

Εάν διαβάσετε την εισαγωγή του Συκουτρή στο Συμπόσιο του Πλάτωνος θα δείτε ότι αναλύει πολύ ωραία, συγκρίνει την Πλατωνική έννοια της αγάπης, του έρωτα με την Χριστιανική και δείχνει ότι ενώ για τον αρχαίο Έλληνα για ν' αγαπάς πρέπει να έχεις κάποιο λόγο, δεν μπορείς ν' αγαπάς ειλικρινά και σωστά μόνο όταν το κάνεις χωρίς λόγο και δεν μπορείς να το δικαιολογήσεις. Όπως λέει εκεί, αν ο Σατανάς ρωτούσε τον Θεό γιατί αγαπά τους ανθρώπους, θα τον έφερνε σε δύσκολη θέση. Εκεί στηρίζεται ακριβώς και το ότι ο Θεός αγαπά τους αμαρτωλούς. Πώς είναι δυνατόν; Ένας αρχαίος Έλληνας ποτέ δεν θα αγαπούσε έναν αμαρτωλό, γιατί ο

αμαρτωλός είναι εξ' ορισμού απωθητικός. Ο κακός είναι απωθητικός, επομένως δεν έχει λόγο γνώσεως αντικειμενικής. Εκεί προηγείται η γνώση η αντικειμενική, γνωρίζεις ότι αυτός είναι καλός, γνωρίζεις ότι είναι λογικά προηγμένος, γνωρίζεις τις αρετές του, γνωρίζεις όλα αυτά και γι' αυτό έρχεσαι και αγαπάς. Και όταν σου πούνε γιατί αγαπάς αυτό το πρόσωπο, έχεις την απάντηση έτοιμη. Διότι υπάρχει αυτός κι' αυτός ο λόγος και ο λόγος σημαίνει γνώση αντικειμενική. Όταν αγαπάς χωρίς λόγο, τότε δεν προηγείται η γνώση της αγάπης προηγείται η αγάπη της γνώσεως. Η γνώση εξοβελίζεται.

Τώρα το ερώτημα είναι, αν στην ανθρώπινη ύπαρξη αξίζει αυτά τα πράγματα να τα προσέχει κανείς και να τα διατηρεί ή όχι; Να προβληματίζεται μ' αυτά ή να μην προβληματίζεται; Όλο το Ευαγγέλιο, η ουσία της Χριστιανικής Πίστεως, κρέμεται απ' αυτά τα πράγματα. Το Ευαγγέλιο ελευθερώνει ακριβώς από την αναγκαιότητα. Και άμα το διαβάσουμε μ' αυτό το πνεύμα θα δούμε ότι δεν πρόκειται για τίποτα άλλο παρά για το άγγελμα της απελευθερώσεώς μας από την αναγκαιότητα και της φύσεως, λόγω της υπερβάσεως του θανάτου, αλλά και της γνώσεως με την έννοια αυτή την λογική που δίνει προτεραιότητα και που αναγκάζει την αγάπη να έπεται. Το Filioque δεν μπορεί να δικαιωθεί φιλοσοφικά και θεολογικά αν τραβήξουμε από κάτω το χαλί αυτών που είπαμε. Καταρρέει. Γι' αυτό αποδίδω μεγάλη σημασία στις υπαρξιακές επιπτώσεις και για την θεολογία πλέον και νομίζω ότι τα δύο αυτά είναι αλληλένδετα και αλληλοεπηρεάζονται.

Εάν με ρωτήσει κανείς τι προηγήθηκε στη Δυτική θεολογία, η εσφαλμένη θεολογία ή η εσφαλμένη υπαρξιακή τοποθέτηση θα δυσκολευτώ ν' απαντήσω, και ίσως ν' απαντούσα το δεύτερο.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

ΕΡ: *Είπαμε προηγουμένως, ότι η αγάπη δεν αποτελεί γνώση.*

ΑΠ: Ως προϋπόθεση, ναι. Μπορεί να εμπεριέχει τη γνώση και να οδηγεί στη γνώση αλλά, δεν είναι προϋπόθεση. Δεν δουλεύει στην αναγκαιότητα της γνώσεως.

ΕΡ: *Όμως η σχέση δύο προσώπων δεν απαιτεί τη γνώση για να προχωρήσουν στην αγάπη;*

ΑΠ: Όχι. Αυτό είναι ακριβώς το σημείο που τονίζουμε, ότι η γνώση δεν οδηγεί στην αγάπη. Όταν αγαπά η μάνα το παιδί, τι ξέρει για το παιδί; Όταν αγαπά το παιδί τη μάνα, τι ξέρει; Αυτές είναι βέβαια φυσικές αγάπες, αλλά δεν έχει σημασία. Σημασία έχει ότι η γνώση αυτή, η δια του νου αναπτυγμένη γνώση, πρώτον δεν είναι απαραίτητη, δεύτερον είναι επικίνδυνη, εάν θα θεωρηθεί ως προϋπόθεση, διότι δεσμεύει την αγάπη ν' αγαπήσει η να μην αγαπήσει κάποιο πρόσωπο με βάση τις ιδιότητές του αυτές. Υπάρχει βέβαια η αντίληψη ότι όσο πιο πολύ γνωρίζονται δύο πρόσωπα, τόσο πιο πολύ αγαπιούνται. Αυτά είναι, νομίζω, εκ των πραγμάτων

ανόητα, διότι αν αυτή η αρχή ίσχυε θα έπρεπε οπωσδήποτε κανένας γάμος να μην διαλύεται και κανένα διαζύγιο να μην υπάρχει διότι αφού προχωρούν τα χρόνια και γνωρίζονται θα έπρεπε ν' αγαπιούνται περισσότερο. Δεν είναι καν μέσα στο φυσικό νόμο αυτά. Πολύ περισσότερο στην ελευθερία, (η οποία ελευθερία πρέπει να έχει τη δυνατότητα ν' αγαπά εις πείσμα κάθε αντικειμενικής γνώσεως), γνωρίζοντας τον άλλο, μπορεί να διαπιστώσεις ότι αυτός είναι κακός. Τι γίνεται τότε με την αγάπη; Εάν η αγάπη συνεχισθεί ή αυξηθεί εις πείσμα αυτής της γνώσεως τότε η γνώση δεν οδήγησε στην αγάπη. Σαφώς η αγάπη αγνόησε τη γνώση.

ΕΡ: *Ακριβώς όμως η γνώση δεν αποτελεί στοιχείο το οποίο θα μας εμποδίσει ν' αγαπήσουμε;*

ΑΠ: Ναι, αν αποτελέσει όρο για την αγάπη σίγουρα θα μας εμποδίσει ν' αγαπήσουμε. Εάν αποτελέσει όρο δηλ. αν αγαπάς διότι γνωρίζεις, διότι προηγείται η γνώση. Μπορεί όμως και να μην αποτελέσει όρο οπότε δεν βλάπτει. Όπως στο Filioque, αποτελεί προϋπόθεση της αγάπης για το Θεό η γνώση. Φαινόταν λίγο παρατραβηγμένα αυτά αλλά μόνον όταν σκεφτεί κανείς τι θα γινόταν το Filioque, αν του αφαιρέσουμε αυτές τις αρχές θα καταλάβει ότι δεν είναι.

ΕΡ: *Αυτά που λέμε μέχρι τώρα, είναι όσον αφορά την οριζόντια επικοινωνία δηλ. τις προσωπικές σχέσεις των ανθρώπων κι όχι την κάθετη επικοινωνία. Μπορούμε να πούμε ακριβώς τα ίδια ότι συμβαίνουν κι έχοντας την κάθετη επικοινωνία, δηλ. αγάπη στο Θεό;*

121

ΑΠ: Βεβαίως μπορούμε.

ΕΡ: *Κάπου οι Πατέρες λένε για δύο πίστεις και για δύο γνώσεις. Υπάρχουν δηλ. δύο πίστεις, υπάρχουν δύο γνώσεις; Η πρώτη είναι η πίστη σε κάτι το οποίο δεν γνωρίζεις. Έρχεται η γνώση απ' όπου το μαθαίνεις με την φυσικότητα, γύρω με τη φύση κλπ. Αργότερα έρχεται η πίστη του ότι το έχεις μάθει πλέον αυτό το πράγμα και τέλος η γνώση του Θεού και του ανθρώπου. Νομίζω, κάπου ο Μάξιμος κάνει μια τετράδα συσχετισμών. Συνεχίζοντας αυτό το συλλογισμό, κάποιος θεούμενος άνθρωπος, κάποιος ο οποίος πραγματεύτηκε πολύ στην μεγάλη πνευματικότητα, μπορούμε να πούμε ότι η εμπειρία που βιώνει είναι απόρροια της γνώσης του ή της αγάπης του; Δηλ. γνωρίζει το Θεό, Τον αγαπά αλλά επειδή Τον γνωρίζει Τον αγαπά;*

ΑΠ: Όχι, επειδή Τον αγαπά Τον γνωρίζει. Η αρχή όλης αυτής της πορείας της ασκήσεως και της θεώσεως την οποία δεν πρέπει να την περιορίζουμε μόνο σ' αυτή τη μορφή, είναι για τον ανατολικό μοναχισμό η απάρνηση του ιδίου θελήματος και η υπακοή στις εντολές του Θεού. Λοιπόν εκεί είναι που η γνώση στραπατσάρεται. Διότι αν τα βάλεις κάτω με την λογική και με τη γνώση δεν μπορείς ποτέ να δικαιολογήσεις αυτήν την υπακοή και μάλιστα στο νόμο του Θεού ο οποίος για όλους τους ασκητές είναι το μεγαλύτερο παράλογο θα έλεγε κανείς, υπερβαίνει

εντελώς τις ανθρώπινες δυνάμεις. Γι' αυτό και πολλοί ρωτάνε, και σήμερα, οι άνθρωποι που θέλουν να προτάξουν τη λογική, τη γνώση και λένε π.χ. γιατί νηστεύεις; Τι να του πεις, βέβαια υπάρχουν δυστυχώς οι απολογητικές της νηστείας. Έτσι, άλλος λέει διότι είναι καλό για την υγεία μου, άλλος για να απαρνηθώ την σάρκα και να καλλιεργήσω το πνεύμα κλπ. Όλοι αυτοί οι λόγοι που προβάλλονται, αυτές οι γνώσεις, είναι άσχετες με την πραγματική δικαιολογία της νηστείας. Φέρνω τη νηστεία σαν παράδειγμα, διότι όλο είναι μια νηστεία, όλη η άσκηση είναι εις πείσμα κάθε λογικής να δεχθείς το νόμο του Θεού, οποίος νόμος του Θεού σου ζητά παράλογα πράγματα. Όταν σου λέει «...σε χτυπάνε από το ένα μάγουλο να γυρίσεις από το άλλο...» αυτό ποια λογική το στηρίζει; Και κανένας αρχαίος Έλληνας δεν θα μπορούσε να δεχθεί αυτό το πράγμα. Η γνώση λέει ότι, αν γυρίσω από το άλλο μάγουλο, αυτός μπορεί να με σκοτώσει. Εδώ σου λέει, όχι πήδησε μέσα στο έλεος του Θεού. Έχε εμπιστοσύνη, εις πείσμα κάθε αντικειμενικής γνώσεως. Ότι ναι μεν μπορεί και να σε σκοτώσει, μπορεί να φτάσεις και στο σταυρό όπως έφτασε ο Χριστός αλλά υπάρχει η Ανάσταση. Είναι το πιο παράλογο πράγμα.

ΕΡ: Προηγείται όμως πάντοτε η συγκατάβαση του Θεού στον άνθρωπο. Δηλ. πρώτα κατεβαίνει ο Θεός, έρχεται ο Θεός μ' οποιοδήποτε ενέργεια.

ΑΠ: Βεβαίως για να φτάσεις στο σημείο να κάνεις αυτόν τον παραλογισμό της αγάπης, οπωσδήποτε ο Θεός και το Άγιο Πνεύμα καλλιεργεί. Αλλά αυτό δεν αίρει τη δική σου ελευθερία, εσύ ελεύθερα λες ναι η όχι. Ο Θεός βοηθά, Το Άγιο Πνεύμα συνεργεί, αλλά δεν σου παίρνει την ελευθερία. Δεν σε βάζει με το ζόρι να πεις «ναι» στον γέροντα, ή να πεις «ναι» στο νόμο του Θεού, ή να πεις «ναι» στο θάνατο, «ναι» στην αμαρτία. Αυτό είναι δική σου ελευθερία. Το αυτεξούσιο του ανθρώπου με κανέναν τρόπο ο Θεός δεν το καταργεί.

ΕΡ: Παλαιότεροι απολογητές έλεγαν, ακριβώς γι' αυτό με ξενίζει κάπως ότι κανένας δεν έχει χάσει το λογικό του, να βλέπει το φως και να βγάλει τα μάτια του. Δηλ. έτσι όπως το τοποθετούμε εμείς, μπορούμε να πούμε ότι αν θέλουμε, μπορούμε να βγάλουμε τα μάτια μας.

ΑΠ: Βεβαίως μπορούμε. Δεν υπάρχει μεγαλύτερη αλήθεια απ' αυτήν. Ο Σωκράτης π.χ. δεν θα δεχόταν ποτέ ότι είναι δυνατόν ένας που ξέρει την αξία του φωτός, να βγάλει τα μάτια του. Και επί αιώνες επικράτησε αυτή η προτεραιότητα της γνώσεως στην αντίληψη. Η δύναμη της ελευθερίας αγνοήθηκε. Είναι ριζωμένη μέσα στη Βίβλο, αλλά σήμερα αν δει κανείς στα χρόνια μας, πόσο την εξήρε, την έβαλε στην επιφάνεια π.χ. ο Ντοστογιέφσκυ, θα δει ότι η ελευθερία του ανθρώπου είναι πολύ μεγαλύτερη από κάθε αναγκαιότητα που προέρχεται από τη γνώση και το λόγο. Κι ότι πράγματι μπορεί να κάνει, και κάνει ο άνθρωπος το πιο παράλογο πράγμα. Και αυτό είναι ακριβώς το μεγαλείο του ανθρώπου, μη σας φανεί παράξενο, διότι ουσιαστικά λέει όχι στην ύπαρξή του, κι έτσι εισήγαγε και τον θάνατο, μ' αυτή την ελευθερία λέει και «ναι» στο Θεό και ο Θεός δεν εννοεί να του το αφαιρέσει αυτό

ΕΡ: Εκτός απ' τη γνώση, ως αιτία του ν' αγαπήσει κάποιος, την οποία απορρίπτουμε, αυτή τη στιγμή θέλω να προσθέσω και την προοπτική της αντικειμενικής γνώσεως δηλ. το σκοπό ή τ' ανταλλάγματα. Δηλ. αγαπώ όχι μόνον επειδή γνωρίζω κάποιον, αλλά και επειδή προσδοκώ απ' αυτόν κάτι να μου προσφέρει. Αγαπώ δηλ. επειδή όντως υπάρχει ένας σκοπός, σ' αυτή τη δραστηριότητά μου, σ' αυτή την ενέργειά μου.

ΑΠ: Ακριβώς, δεν υπάρχει, διότι η γνώση έχει δύο όψεις. Είναι η αιτιολογική και η τελεολογική όψη. Η τελεολογική πάλι είναι αιτιολογική, διότι το τέλος αυτό γίνεται αιτία για την οποία γίνεται κάτι. Έτσι αν πούμε ότι σπρώχνοντας αυτό το τραπέζι θα έρθει ένα αποτέλεσμα, και αυτό είναι γνώση όχι μόνο ως προς το σπρώξιμο αλλά ως προς το αποτέλεσμα. Και με βάση αυτή τη γνώση του αποτελέσματος κρίνω και τοποθετούμε αναλόγως. Επομένως η αιτιολογία μπορεί να είναι και τελεολογική.

5. Εκκλησιολογία, Χριστολογία, Πνευματολογία

Θα κάνουμε λόγο για την εκκλησιολογία της δυτικής θεολογίας με βάση αυτά που διαπιστώσαμε.

Επανερχόμαστε στην πρώτη αρχή, την αρχή της προτεραιότητας της ουσίας. Προτεραιότητα της ουσίας σημαίνει προτεραιότητα της αντικειμενικής, της γενικής πραγματικότητας. Η ουσία έχει αυτά τα χαρακτηριστικά, ότι είναι από το ένα μέρος αντικειμενική δηλ. στην περίπτωση αυτή προηγείται του προσώπου, κι από το άλλο μέρος είναι γενική, ενώ το πρόσωπο είναι ειδικό, ίδιο. Παίρνουμε πάλι το παράδειγμα της ανθρωπίνης φύσεως και των ανθρώπων των συγκεκριμένων. Τα πρόσωπα, οι υποστάσεις, είναι ο Γιάννης, ο Γιώργος, ο Κώστας. Η φύση είναι η ανθρωπίνη φύση, δείχνει πάντοτε σε κάτι το γενικό. Τα πρόσωπα δείχνουν προς κάτι το ειδικό. Επιπλέον, η φύση δείχνει πάντοτε προς την ενότητα, ενώ τα πρόσωπα δείχνουν προς την πολλαπλότητα, στην πολλότητα. Είπαμε ότι ένα πρόσωπο κανένα πρόσωπο. Δεν μπορεί να έχεις ένα πρόσωπο. Αντιθέτως μία φύση είναι μία φύση, μία ουσία είναι μία ουσία. Έτσι όταν έχουμε προτεραιότητα στην ουσία και στη φύση, δημιουργείται προτεραιότητα και στην ενότητα έναντι της πολλαπλότητας. Το πρόβλημα του ενός και των πολλών είναι από τα βασικά προβλήματα και της φιλοσοφίας και της θεολογίας αλλά και της εκκλησιολογίας και με επιπτώσεις υπαρξιακές, γιατί είναι ένα σοβαρό πρόβλημα:

Αρχίζουμε απ' την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία, γιατί εκεί είναι η μητέρα μας, οι ρίζες μας, εκεί είναι η σκέψη μας ριζωμένη. Όταν λέμε «μας» δεν εννοούμε μόνο των Ελλήνων, αλλά όλων τουλάχιστον των Ευρωπαίων, των Δυτικών στους οποίους υπαγόμαστε και εμείς τώρα ως Έλληνες, ως απόγονοι της κλασικής σκέψεως. Λοιπόν, στον αρχαίο Ελληνισμό, το Εν πάντοτε προηγείται των πολλών. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τον Ηράκλειτο που είναι από τους πρώτους που διαμορφώνουν την αρχαία Ελληνική σκέψη, από τον Παρμενίδη και όλους τους

Προσωκρατικούς, τονίζεται το Εν, ότι όλος ο κόσμος αποτελεί ενότητα. Αλλά, αυτή η ενότητα δεν έπεται, αλλά προηγείται. Το Εν είναι αυτό το οποίο έχει την αρχή και η πολλαπλότητα θα πρέπει να συμβιβαστεί με το Εν για να υπάρξει σωστά. Αυτή είναι η έννοια του «ξυνού λόγου» (κοινού λόγου) στον Ηράκλειτο, αυτή είναι η έννοια που με πολύ τραγικές συνέπειες βλέπουμε στην αρχαία τραγωδία και στον Πλάτωνα όταν λέει ότι: «Πρόσεξε εσύ το επιμέρους υπάρξεις γιατί υπάρχει το όλο και το Εν και πρέπει να συμμορφώνεσαι με το όλο». Δίνει προτεραιότητα λοιπόν η οποία φθάνει πλέον στη φιλοσοφία με τον Νεοπλατωνισμό, το οποίο Εν με τις απορροές γίνεται πολλά. Και τα πολλά συνεπώς όχι μόνο είναι δευτερεύοντα ως προς το Εν αλλά είναι και μια μορφή καταρρεύσεως, χειροτερεύσεως του Ενός. Και γι' αυτό μετά σ' όλη την Νεοπλατωνική σωτηριολογία, θα πρέπει μέσω της ψυχής ο άνθρωπος, τα πολλά να τα ενώσει πάλι και να τα επαναφέρει στο Ένα. Έτσι μόνο ολοκληρώνεται ο κύκλος της σωτηρίας, με τη συγκέντρωση των πολλών στο Ένα. Τα πολλά, η πολλαπλότητα λοιπόν είναι και δευτερεύουσα, δευτερογενής και πτωτική του Ενός. Αυτά στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία.

Στην Δυτική θεολογία, δυστυχώς, και πάλι αυτό επειδή η ρίζα της Δυτικής θεολογίας σ' αυτή την θεωρητική της μορφή είναι Αυγουστίνος (και ο Αυγουστίνος επηρεάζεται από τον Νεοπλατωνισμό), αυτό το σχήμα, αυτό το σύστημα της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών, μεταφέρεται και στην Τριαδική θεολογία και προτάσσεται, όπως είπαμε, η ουσία έναντι των προσώπων. Επειδή ακριβώς αυτό το είδος της σκέψεως επικρατεί και καθορίζει τη Δυτική θεολογία, γι' αυτό μεταφέρεται αυτή η νοοτροπία, αυτός ο τρόπος σκέψεως και στην Εκκλησιολογία. Κι εκεί θα δούμε αναλυτικά τις επιπτώσεις που έχει.

Τώρα θα ξεκινήσουμε από μια βασική αρχή. Η Εκκλησία είναι μία. Είναι μια εκκλησιολογική αρχή την οποία όλοι δεχόμαστε. Αλλά συγχρόνως η Εκκλησία είναι πολλές Εκκλησίες. Τι προηγείται; Λογικά, θεολογικά δηλ. και αξιολογικά, τι προηγείται; Ποια είναι η πραγματική Εκκλησία; Η μία η οι πολλές Εκκλησίες.

Η Δυτική θεολογία σαφώς πήρε τη θέση ότι η μία Εκκλησία σ' όλο τον κόσμο, η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική Εκκλησία προηγείται λογικά. Οι επιμέρους τοπικές Εκκλησίες έπονται και πρέπει να συμμορφώνονται με τη μία Εκκλησία. Αυτό πήρε πιο συγκεκριμένη μορφή στη Δυτική Εκκλησιολογία κι έφτασε στο σημείο να θεωρείται η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική, η μία Εκκλησία ανά τον κόσμο, ως κάτι που έχει τη δική του δομή, τη δική του ύπαρξη επάνω ακριβώς από τις τοπικές Εκκλησίες. Είναι γνωστή αυτή η δομή. Εκφράζεται ακριβώς από το λειτούργημα του πάπα, ο οποίος δεν είναι απλώς ένας επίσκοπος μιας τοπικής Εκκλησίας, αλλά είναι ένας οικουμενικός επίσκοπος. Επίσκοπος, κεφαλή ολοκλήρου της Εκκλησίας, της μιας κατά την οικουμένη Εκκλησία. Ο Ratziger μαζί με τον Rahner εξέδωσαν ένα βιβλίο προ ετών όπου η διάκριση που κάνει ο Rahner και η οποία είναι πάρα πολύ λεπτή και βαθιά, μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας,

υπονοεί ακριβώς ότι η ουσία της Εκκλησίας, βρίσκεται στην οικουμενική Εκκλησία, η οποία υπάρχει με τη μορφή των επιμέρους Εκκλησιών.

Αλλά το ερώτημα είναι: (όπως στην Τριαδική θεολογία έχουμε το ερώτημα «αν προηγείται ουσία των προσώπων», έχουμε εδώ το αντίστοιχο ερώτημα): Προηγείται η μια οικουμενική Εκκλησία των επιμέρους τοπικών Εκκλησιών η όχι; Και η απάντηση της Δυτικής θεολογίας στο ερώτημα είναι ναι. Και ο Rahner ακόμη ο οποίος προσπαθεί να κάνει μερικά βήματα μπρος με την διάκριση αυτή που κάνει μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας προσπαθεί να πει ότι η μία Εκκλησία για να υπάρχει θα πρέπει οπωσδήποτε να έχει τις τοπικές Εκκλησίες, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τις τοπικές Εκκλησίες. Παρ' όλα αυτά λογικά προηγείται. Αυτό το λογικά προηγείται, στην εκκλησιολογία πήρε συγκεκριμένη μορφή κυρίως στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, με το αλάθητο του πάπα και με την αρχή ότι όλοι οι επίσκοποι θα πρέπει να συμφωνούν με τον πάπα. Αυτό δεν είναι νομικό θέμα. Οι ρίζες του είναι ακριβώς μέσα στην αρχή της προτάξεως του Ενός και της ουσίας έναντι των πολλών και των επιμέρους. Πρέπει να πηγαίνουμε βαθιά στη θεολογία, όχι επιπόλαια, όπως τα βλέπουμε εκ πρώτης όψεως. Τελικά, όλα οδηγούν σε κοινές, σε βαθιές ρίζες.

Αυτή η εκκλησιολογία της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών και της ουσίας έναντι των επιμέρους, που επισημοποιεί η Α΄ Σύνοδος του Βατικανού, αυτή την εκκλησιολογία κατά κάποιο τρόπο την τροποποίησε η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού. Κι εδώ βρισκόμαστε σήμερα στο κρίσιμο σημείο. Η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού, τροποποίησε ή όχι ως προς το σημείο αυτό της πρωτεριότητας της οικουμενικής Εκκλησίας την Α΄ Σύνοδο; Όλα κρέμονται απ' αυτό, διότι αν η Ρωμαιοκαθολική θεολογία φτάσει στο σημείο να δεχθεί ότι οι τοπικές Εκκλησίες δεν έπονται της μιας οικουμενικής Εκκλησίας, τότε αυτομάτως θα φτάσει στο συμπέρασμα ότι και ο πάπας δεν προηγείται των επισκόπων, αλλά είναι κι' αυτός ένας επίσκοπος και οι τοπικές Εκκλησίες που εκφράζονται με τους τοπικούς επισκόπους, είναι εξίσου καθοριστικές για την ενότητα της Εκκλησίας. Δηλ. η πολλότητα των Εκκλησιών είναι καθοριστική για την ενότητα και όχι η ενότητα καθοριστική για την πολλότητα ή μάλλον ότι τα δύο πρέπει να συμπίπτουν κατά κάποιο τρόπο. Βρισκόμαστε λοιπόν στην εκκλησιολογία, σ' αυτό το κρίσιμο σημείο.

Όλοι οι μελετητές της Β΄ Συνόδου του Βατικανού βλέπουν ότι αυτή δεν διόρθωσε την Α΄ Σύνοδο, αλλά εισήγαγε μια νέα εκκλησιολογία η οποία πρέπει τώρα να συμβιβαστεί με την εκκλησιολογία της Α΄ Βατικανής. Αυτή η νέα εκκλησιολογία δίνει καθολικότητα στην τοπική Εκκλησία κι εκεί είναι το καίριο πρόβλημα. Μέχρι τότε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ταύτιζε την καθολική Εκκλησία με την οικουμενική. Με την επίδραση Ορθοδόξων θεολόγων στη Δύση άρχισε η Δυτική θεολογία να αναγνωρίζει ότι: Είναι καθολική και πλήρης κάθε τοπική Εκκλησία υπό τον επίσκοπο. Κι αυτό μπήκε μέσα στη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού. Αλλά η

καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας συγκρούεται με την καθολικότητα της οικουμενικής και συνεπώς έχουμε εδώ πάλι το πρόβλημα της προτεραιότητας του ενός ή των πολλών και την ανάγκη να βρούμε διέξοδο σ' αυτό το πρόβλημα.

Εάν μελετήσει κανείς προσεκτικά σήμερα την Ρωμαιοκαθολική θεολογία, θα δει ότι βρίσκεται σε αμηχανία. Από την ώρα που άφησε να μπει αυτό το Ορθόδοξο ρεύμα μέσα, δημιουργήθηκαν νέες δυνατότητες προσεγγίσεως με την Ορθοδοξία στην Εκκλησιολογία. Δυνατότητες πάρα πολύ σημαντικές. Από την άλλη μεριά δημιουργήθηκαν διλήμματα στη Ρωμαιοκαθολική θεολογία, τα οποία σήμερα είναι διάσπαρτα στους Ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους. Ή θα πάνε προς αυτή τη γραμμή που η Ορθοδοξία κατά κάποιο τρόπο εισήγαγε, ν' αναγνωρίσουν την καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας με όλες τις συνέπειες που έχει κυρίως για το πρωτείο του πάπα, ή θα πάνε προς την κατεύθυνση της επανόδου στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, που θα τονισθούν και πάλι οι εξουσίες του πάπα έναντι των τοπικών επισκόπων. Από αυτό το δίλημμα υποφέρει σήμερα η Ρωμαιοκαθολική θεολογία και Εκκλησία. Γίνονται προσπάθειες από την Ρωμαϊκή Curia, να νομοθετηθεί με έναν νόμο που τον ονόμασαν *Lex fontamentalis*, η εξουσία του πάπα έναντι των επισκόπων. Και οι αντιδράσεις που υπήρξαν μέσα στη Ρωμαιοκαθολική οικογένεια, ήταν πράγματι εντυπωσιακές.

Πολλοί διαβλέπουν, και ο LOSKY ήδη είχε επισημάνει, τις συνέπειες του *Filioque* πάνω στην Εκκλησιολογία κυρίως λόγω του ότι το *Filioque* με την πρόταξη της ουσίας έναντι του προσώπου, προτάσσει τη φύση. Ο LOSKY κάνει ένα σχήμα μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας. Προτάσσει την Χριστολογία έναντι της Πνευματολογίας και ταυτίζει την Πνευματολογία με τους πολλούς, με την πολλαπλότητα και την Χριστολογία με την ενότητα. Είναι ένα σχήμα που θέλει πολλή συζήτηση αλλά έχει μέσα του και πολλές αλήθειες. Θα προχωρήσουμε σ' όλες τις συνέπειες στα επόμενα μαθήματα, εδώ θέσαμε τη βάση ότι όλη αυτή η ιστορία της προτεραιότητας της ουσίας έναντι του προσώπου, την οποία συνδέουμε και με την Τριαδική θεολογία και με το *Filioque* ειδικά, έχει άμεσες συνέπειες για την εκκλησιολογία.

Στη Δυτική θεολογία, εξετάσαμε μέχρι τώρα τις προϋποθέσεις, είδαμε ποια είναι τα χαρακτηριστικά της Δυτικής σκέψεως και μετά προχωρήσαμε να δούμε πως εκφράζονται όλα αυτά τα χαρακτηριστικά στη θεολογία, στα συγκεκριμένα θέματα της θεολογίας.

Εξετάσαμε τη διαφορά μεταξύ Θεολογίας και Οικονομίας. Είδαμε το θέμα του *Filioque* και τις συνέπειές του και τώρα θα προχωρήσουμε σε άλλες πλευρές της θεολογίας, οι οποίες θα έχουν πλέον σχέση καθαρά με την οικονομία.

Για την ίδια ύπαρξη του Θεού, είπαμε ότι είχαμε να πούμε για την Δυτική θεολογία. Πρώτα ότι δεν κάνει σαφώς τη διάκριση με την οικονομία, ότι τα μπλέκει, ότι βάζει τις σχέσεις αυτές τις Τριαδικές που βλέπουμε στην οικονομία, στη θεολογία και ότι το Filioque είναι μια συνέπεια αυτού κλπ.

Στη Δυτική θεολογία, παρατηρείται μια τάση να υπερτονισθεί η Χριστολογία εις βάρος της Πνευματολογίας και αυτό βέβαια επιδρά στην εκκλησιολογία. Αυτό οφείλεται στο ότι η Χριστολογία, ασχολείται κυρίως με ιστορικές πραγματικότητες, με την ενσάρκωση, με τη Ζωή του Χριστού. Και η Δυτική σκέψη έχει την τάση όπως είπαμε, να ενδιαφέρεται για την Ιστορία. Το Άγιον Πνεύμα, η Πνευματολογία από το άλλο μέρος είναι το αντίθετο. Ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος στην οικονομία είναι ν' απελευθερώνει τον Υιό από τα δεσμά της Ιστορίας διότι ο Υιός σαρκούμενος, λαμβάνει επάνω του, όλες της συνέπειες της πτώσεως του ανθρώπου. Γίνεται Αδάμ και μπαίνει λοιπόν μέσα στην Ιστορία με όλη της την αρνητική έννοια που έδωσε η πτώση. Μπαίνει μέσα στην Ιστορία του χωροχρόνου, γεννάται ο Υιός στη Ναζαρέτ στην Παλαιστίνη, γεννάται επί Καίσαρος Αυγούστου σ' ορισμένο χρόνο. Σταυρώνεται επί Ποντίου Πιλάτου δηλ. παίρνει την ιστορία ακριβώς όπως τη ζούμε εμείς και γίνεται μέρος αυτής της ιστορίας. Αλλά η ιστορία όπως τη ζούμε εμείς έχει αρνητικές υπαρξιακές επιπτώσεις διότι έχει μέσα της το θάνατο. Η ιστορία η δική μου πχ. όπως τη ζω έχει μέσα της το γεγονός ότι κάποτε δεν ήμουν, ότι ζούσε ο πατέρας μου ο οποίος τώρα δεν ζει, ότι εγώ δεν θα ζω ύστερα από τόσα χρόνια. Ο θάνατος είναι συνυφασμένος με την ιστορική ύπαρξη, με το χρόνο. Και συνεπώς ο Υιός μπαίνει μέσα σ' αυτή την κατάσταση σαρκούμενος.

Το Πνεύμα δεν σαρκούται, ούτε ο Πατήρ βέβαια σαρκούται. Ο Πατήρ δεν κάνει τίποτα άλλο απ' το να ευδοκεί. Επειδή Αυτός είναι η πηγή παντός δώρου του Θεού. Όπως λέμε «Πατήρ των Φώτων» στην οπισθάμβωνο ευχή (την οποία κακώς οι ιερείς λένε μπροστά στην εικόνα του Χριστού. Η ευχή είναι προς τον Πατέρα. Τα πρόσωπα δεν πρέπει να τα μπερδεύουμε, είναι δογματικό λάθος). Λοιπόν, «εκ Σου του Πατρός των φώτων». Ο Πατήρ λοιπόν έχει αυτό το ρόλο. Ευδοκεί να γίνει η ενσάρκωση και να έρθει το Πνεύμα. Ο Υιός είναι που σαρκούται. Το Πνεύμα δεν σαρκούται, άρα δεν υφίσταται τις συνέπειες της Ιστορίας που περιέχει την πτώση και το θάνατο. Αλλά έχει όμως έναν ρόλο κι αυτό· δεν είναι απλώς ότι δεν σαρκούται, είναι ακριβώς Αυτό το οποίο συμπαρίσταται διαρκώς στον Υιό σ' όλη την περίοδο της ενσαρκώσεως, για να Τον απελευθερώνει από τις αρνητικές συνέπειες της ενσαρκώσεως.

Εδώ έχουμε ένα πάρα πολύ σημαντικό πράγμα το οποίο το ξεχνούμε διαρκώς οι Ορθόδοξοι. Στην Ανάσταση πχ. που είναι η απελευθέρωση από τον θάνατο του Υιού. Ο Υιός αναλαμβάνοντας σάρκα, ανέλαβε και τον θάνατο μέσα ως μέρος της Ιστορίας και σταυρώνεται και υφίσταται τον πόνο του Σταυρού και τον θάνατο αλλά ελευθερώνεται. Τελικά δεν θανατούται, δεν νικάται απ' τον θάνατο τον ξεπερνάει

με την Ανάσταση. Πολλοί ξεχνούν ότι η Ανάσταση του Χριστού έγινε δια του Αγίου Πνεύματος. Ο Πατήρ ανιστά τον Υιό δια του Αγίου Πνεύματος. Επικράτησε αντ' αυτού η ιδέα ότι η θεία φύση του Χριστού κατά κάποιο τρόπο νικάει τον θάνατο. Αυτό δεν είναι σωστό ούτε βιβλικά, διότι έχουμε σαφείς μαρτυρίες ότι ο Πατήρ δια του Πνεύματος ανιστά τον Υιό, αλλά δεν είναι ούτε και από άποψη πατερικής σκέψεως σωστό διότι οι φύσεις δεν ενεργούν μόνες τους. Αυτές ήταν ιδέες του Λέντος του Α΄ του πάπα που εισήγαγε στην Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο, αυτό το λεγόμενο «η αντίδοση των ιδιωμάτων των φύσεων», αλλά ο Κύριλλος επέμενε περισσότερο στην υποστατική ένωση. Είναι θέμα προσώπων ότι γίνεται στη Χριστολογία και δεν είναι θέμα φύσεων απλώς.

Να μην ξεχάσουμε λοιπόν ότι το Πνεύμα έχει σπουδαίο έργο στην Χριστολογία να επιτελέσει. Και το έργο που επιτελεί είναι ακριβώς να βρίσκεται μαζί με τον Υιό μέσα σ' αυτήν την περιπέτεια της σαρκώσεως. Έτσι Του συμπαρίσταται στην έρημο όταν πάει να νηστέψει, Του συμπαρίσταται στην Γεθσημανή που πρόκειται ν' αποφασίσει. Δεν τα κάνει μόνος Του ο Υιός αυτά, δεν παίρνει τις αποφάσεις μόνος Του. Όχι δεν είναι τυχαίο το ότι το Πνεύμα Τον ακολουθεί σ' όλα αυτά. Λοιπόν έχει μεγάλο ρόλο να επιτελέσει το Πνεύμα. Είναι ο ρόλος ακριβώς του ανοίγματος της Ιστορίας προς τα έσχατα, της απελευθέρωσης της Ιστορίας απ' τα όρια του κτιστού. Και γι' αυτό το Πνεύμα συνδέεται και με τη Θέωση και μ' όλα αυτά. Όταν ξεπερνά τα όρια του κτιστού και τον θάνατο τότε το Πνεύμα είναι Αυτό που είναι παρόν και διαδραματίζει κύριο ρόλο. Επειδή όμως το Πνεύμα δεν συνδέεται με την Ιστορία δηλ. δεν οδηγεί τον Χριστό στην υποταγή στην Ιστορία αλλά προκαλεί την απελευθέρωσή Του απ' αυτήν, γι' αυτό όταν έχει κανείς τάσεις όπως έχουν οι Δυτικοί προς την Ιστορία και τα βλέπουν όλα με το πρίσμα της Ιστορίας, τότε στην Χριστολογία βρίσκουν κάτι που τους ενδιαφέρει περισσότερο. Και γι' αυτό ανέπτυξαν την Πνευματολογία, ή όταν ανέπτυξαν την Πνευματολογία δεν τη συνέδεσαν οργανικά με την Χριστολογία. Μια από τις βασικές συνέπειες που είχε αυτό στην Εκκλησιολογία είναι ότι είδαν την Εκκλησία σαν μια ιστορική πραγματικότητα, το σώμα του Χριστού βασικά στο οποίο ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος ήταν ρόλος διακοσμητικός κατά κάποιο τρόπο. Να βάλουμε και λίγο Άγιο Πνεύμα να εμψυχώνει, όπως είπαν στη Δυτική θεολογία, να είναι η ψυχή της Εκκλησίας. Χτίζουμε δηλ. το οικοδόμημα της Εκκλησίας με Χριστολογικό υλικό σώμα του Χριστού, ιστορική κοινωνία που έχει την ιστορική της μορφή και μετά μέσα εκεί βάζουμε και το Άγιο Πνεύμα να ενεργεί. Δεν βάζουμε το Άγιο Πνεύμα δηλ. στα θεμέλια της Εκκλησίας, να πούμε ότι αυτό κτίζει την Εκκλησία. Αυτό είναι μέσα στη βάση της Εκκλησίας. Κι έτσι έχουμε μια απόκλιση στη Δυτική θεολογία, πάντοτε προς τη Χριστολογία και καμιά φορά προς τον Χριστομονισμό, να τονίζουμε δηλ. μόνο το Χριστό, και να λησμονούμε το Άγιο Πνεύμα.

Σ' αυτήν την κατάσταση αντέδρασαν οι Ορθόδοξοι θεολόγοι. Είδαν αυτό το σημείο κυρίως τον περασμένο αιώνα στη Ρωσία, οι Σλαβόφιλοι με τον Κομιακώφ και

έφτασαν στο άλλο άκρο τώρα να θεωρήσουν ως Ορθόδοξο και ως αντιδυτικό το να βλέπεις την Εκκλησία σαν κοινωνία του Αγίου Πνεύματος βασικά κι όχι σαν σώμα του ιστορικού Χριστού. Κι' αυτό δημιουργεί αμέσως την αντίθεση που είναι πολύ σοβαρή και τη ζούμε λίγο σήμερα οι Ορθόδοξοι, την αντίθεση μεταξύ των χαρισματούχων που έχουν το Πνεύμα και των κοινών διαδόχων των επισκόπων που έχουν την αποστολική διαδοχή. Και λέμε αυτά είναι τα ιστορικά, το Άγιο Πνεύμα έχει να κάνει με τους χαρισματούχους. Αυτό είναι αποτέλεσμα ακριβώς αυτού του υπερτονισμού, και πολλοί μάλιστα λένε σήμερα, ότι η Εκκλησία στην ουσία είναι η κοινωνία των χαρισματούχων. Οι άλλοι δηλ. οι απλοί Χριστιανοί τι είναι; Το Πνεύμα δεν έχει καμιά σχέση μ' αυτούς; Το Βάπτισμα λένε δεν δίνει το Πνεύμα. Πώς δεν δίνει το Βάπτισμα το Πνεύμα, εφόσον τα μυστήρια δίνουν το Πνεύμα;

Εμείς οι Ορθόδοξοι σε αντίθεση με τη Δύση, πήραμε την Εκκλησιολογία από την ιστορική της βάση και την τοποθετήσαμε στην Πνευματολογική βάση. Και πρώτοι διδάξαντες αυτής της υποθέσεως είναι οι Σλαβόφιλοι στη Ρωσία με τον Κομιακώφ.

Ο Florensky αντιτάχθηκε στη θέση του Κομιακώφ αλλά αυτός πάτησε πολύ στο άλλο άκρο, κι έκανε την Εκκλησιολογία κεφάλαιο της Χριστολογίας απλώς. Ο Florensky λοιπόν αντιδρώντας στον Κομιακώφ και κατακρίνοντάς τον, πολύ δίκαια, ότι με το να κάνει την Εκκλησία κοινωνία του Πνεύματος, έχει κοινωνιολογική έννοια της Εκκλησίας και την ιστορία την υποτιμάει, πέφτει στη δυτική παγίδα κατά κάποιο τρόπο. Άλλοι πάλι τόνισαν πολύ ακολουθώντας τον, (ο LOSKY, ο Νησιώτης), την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία, ζώντας ακριβώς σ' αυτή την αντίθεση με τη Δύση, τότε γίνεσαι πιο Ορθόδοξος, τότε είσαι πιο Ορθόδοξος με την έννοια την καλή πάντοτε. Πας στα άκρα, αλλά διαφοροποιείσαι από τη Δύση. Και προτάσσεται αυτή η Ορθοδοξία: το Άγιο Πνεύμα εις βάρος της Χριστολογίας στην Εκκλησιολογία. Αλλά παραμένει πάντοτε δυτικό φαινόμενο ο τονισμός της Χριστολογίας.

Επομένως όταν λέμε Δυτική θεολογία πρέπει να έχουμε πάντα υπ' όψιν, ότι μαζί και λόγω του υπερτονισμού της Ιστορίας, έχουμε τον υπερτονισμό της Χριστολογίας σε βάρος της Πνευματολογίας. Η Πνευματολογία έχει απλώς ένα ρόλο δευτερεύοντα και διακοσμητικό. Στους Καθολικούς φαίνεται αυτό στην Εκκλησιολογία τους, με το ότι τονίζουν πολύ και την ιστορική διαδοχή και τα ιστορικά προνόμια της ιεραρχίας. Και όλη τους η Εκκλησιολογία, η παπική, γύρω από την ιδέα του Πάπα, δικαιολογείται ακριβώς με το επιχείρημα των ιστορικών προνομίων. Πάνε ν' αποδείξουν δηλ. ότι ο Πάπας έχει ιστορική διαδοχή στον Άγιο Πέτρο, τους ενδιαφέρει πολύ αυτό. Αν αποδείξουν την ιστορική διαδοχή, τον ιστορικό κρίκο, τότε γι' αυτούς είναι πειστικό πλέον το Εκκλησιολογικό επιχείρημα. Αυτό από μια ορθόδοξη άποψη δεν αρκεί. Κι αν αποδειχθεί, που δεν αποδεικνύεται, πάλι δεν αρκεί διότι για μας η Εκκλησία δεν είναι απλώς μια κοινωνία που διαιωνίζεται στο χρόνο ιστορικά, αλλά το χαρισματικό στοιχείο μπαίνει μέσα στα θεμέλια και τους θεσμούς της Εκκλησίας. Συνεπώς, στη σχέση μας με τη Δυτική θεολογία, έχουμε και

πρέπει να έχουμε κατά νου το πρόβλημα πάντοτε αυτό, πώς θα συνθέσουμε σωστά την Χριστολογία με την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία.

Η Δυτική θεολογία, δίνοντας προτεραιότητα στην Χριστολογία, δημιούργησε την εξής κατάσταση ως προς την Εκκλησία: Η Εκκλησία έγινε βασικά το Σώμα του Χριστού για τους Καθολικούς. Για τους Προτεστάντες έγινε μια κοινότητα η οποία ακολουθεί το Χριστό και τη διδασκαλία Του και ακούει το Λόγο Του, το ευαγγέλιο και έτσι δημιουργείται μεταξύ Χριστού και Εκκλησίας μια σχέση θα έλεγε κανείς αποστάσεως. Η κεφαλή και το σώμα δεν συμπίπτουν, δεν ενώνονται πλήρως διότι δεν μπαίνει το Άγιο Πνεύμα από την πρώτη στιγμή να δημιουργήσει την κοινωνία που δημιουργεί ελευθερώνοντας τα όντα από τον ατομικό, από τα όρια του ατόμου.

Το Άγιο Πνεύμα δημιουργεί πρόσωπα, δημιουργεί κοινωνία. Όταν βάλουμε την Πνευματολογία στη βάση της Χριστολογίας, τότε δεν έχουμε τον Χριστό πρώτα και μια ομάδα που Τον ακολουθεί από πίσω, αλλά έχουμε το Χριστό σαν ένα πρόσωπο που περιλαμβάνει και όλους εμάς μέσα Του. Η Εκκλησία λοιπόν, γίνεται μ' αυτόν τον τρόπο, μια κοινότητα που έχει την ταυτότητά της όχι στον εαυτό της αλλά στον ίδιο το Χριστό, διότι είναι τόσο ενωμένη με το Χριστό ώστε δεν μπορεί να γίνει λόγος για το είναι της, χωρίς αναφορά στο Χριστό. Έτσι πχ. μιλάμε εμείς οι Ορθόδοξοι για την αγιότητα της Εκκλησίας, ότι ανήκει στην ίδια τη φύση, στο είναι της Εκκλησίας. Γιατί; Αφού είναι αγία; Από που αντλεί την αγιότητα η Εκκλησία; Την απάντηση τη δίνουμε στη Θεία Λειτουργία κάθε φορά που λέμε «Εις άγιος εις Κύριος Ιησούς Χριστός». Οι άγιοι στους οποίους δίνονται τα άγια είναι τα μέλη της κοινότητας. Τα μέλη της κοινότητας είναι αμαρτωλά. Εν τούτοις καλούνται άγια και έχοντας συνείδηση ότι δεν είναι άγια, ανταποκρίνονται και λένε: «Εις Άγιος».

Εάν το είναι, η ταυτότητα της Εκκλησίας, η εκκλησιολογία, συνίσταται στην κοινότητα αυτή καθ' αυτή, σε αντιπαραβολή με το Χριστό τότε θα ήταν σκάνδαλο να πούμε ότι η Εκκλησία είναι αγία. Και στην οικουμενική κίνηση σήμερα έχουμε διαρκώς αυτό το πρόβλημα. Οι Προτεστάντες εξανίστανται, το θεωρούν βλασφημία να λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία, και πάντα προτάσσουν αυτή τη θέση: Είστε με καλά σας; Πώς είναι αγία; Δεν βλέπετε την αμαρτία που επικρατεί;

Σε μια Πνευματολογία στην οποία πάνε οι Ορθόδοξοι λανθασμένα, που ενεργεί σε βάρος της Χριστολογίας, η απάντηση σ' αυτό είναι ότι οι λίγοι άγιοι, οι χαρισματούχοι, αυτοί είναι η Εκκλησία. Άρα όταν λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία εννοούμε τους αγίους. Όχι, δεν είναι αυτή η απάντηση που δίνει η λειτουργία τουλάχιστον. Στην λειτουργία, όταν λέμε «Τα άγια τοις αγίοις», η απάντηση δεν είναι μερικοί άγιοι, άρα αυτοί οι μερικοί δίνουν τον τόνο της αγιότητας. Τον τόνο της αγιότητας τον δίνει ο Χριστός. «Είς ο άγιος», δεύτερος δεν υπάρχει. Και όλοι οι άγιοι μαζί αν μπουν μπροστά στο Χριστό είναι αμαρτωλοί.

Άρα η απάντηση στους Προτεστάντες, που λένε: «δεν βλέπετε, πως λέτε την Εκκλησία αγία που έχει τόση αμαρτωλότητα»; δεν είναι ότι έχουμε τους αγίους μας, και ότι εκεί στηρίζουμε τη θέση ότι η Εκκλησία είναι αγία. Όχι! Η απάντηση είναι ότι η Εκκλησία, το είναι της, το εγώ της Εκκλησίας, είναι ο Χριστός. Όπως λέει ο Χρυσόστομος, είναι τόσο στενή και αδιάρρηκτη η ένωση κεφαλής και σώματος, ώστε αν και επ' ελάχιστον και κατ' επίνοια κάνει κανείς την διάκριση, κινδυνεύει να οδηγήσει το σώμα σε θάνατο. Διότι αυτό που δίνει ζωή στο σώμα είναι η κεφαλή. Και η ενότητα με την κεφαλή είναι αυτή η οποία εξασφαλίζει την ζωή και την αγιότητα.

Συνεπώς οι δυτικοί μας βάζουν σε παγίδες διαρκώς. Και όλα εξαρτώνται απ' την σωστή σχέση που θα δώσουμε στη Χριστολογία και στην Πνευματολογία. Προς Θεού να μην αποχωρίσουμε αυτά τα δύο. Διότι και στη Δύση αποχωρίστηκαν. Και πολλές φορές θυμίζει καθαρή Δύση αυτή η ιδέα των ολίγων και χαρισματούχων. Αν ψάξουμε στην Ιστορία, στον Μεσαίωνα θα δούμε ακριβώς αυτή την ιδέα στη Δύση. Την ιδέα ότι το Άγιο Πνεύμα έχει στην ιστορία αυτό το σκοπό. Να παίρνει μερικούς ν' ασχολείται μ' αυτούς και τους άλλους όλους στο Χριστό, στην ιστορία. Επομένως, Πνευματολογία είναι για τους Αγίους, ο λόγος περί των αγίων και η Χριστολογία είναι ο λόγος περί της ιστορίας, αυτού του γενικού, του κυρίου κορμού, μέσα στον οποίο κινείται η Εκκλησία.

Λοιπόν αν την Πνευματολογία την θεωρήσουμε στη σωστή της σχέση με τη Χριστολογία εμείς οι Ορθόδοξοι, τότε θα πρέπει να ξεχάσουμε όλες αυτές τις ιδέες περί μιας ελίτ αγίων, πνευματοφόρων. Η Πνευματολογία συνδεδεμένη οργανικά με την Χριστολογία, επηρεάζει ολόκληρο το σώμα της Εκκλησίας και όχι ορισμένους μόνο. Για την Ορθοδοξία δεν υπάρχουν χαρισματούχοι μ' αυτή την έννοια. Αυτό λοιπόν, είναι χαρακτηριστικό της δυτικής σκέψεως στο οποίο έπεσε η Ανατολή από την αρχή με τους Σλαβόφιλους και πέφτει μέχρι τις μέρες μας.

Για να γυρίσουμε τώρα συγκεκριμένα στη Δυτική θεολογία θα δούμε ότι αυτή η διάκριση, η διάσταση (πρόκειται για διάσπαση ουσιαστικά) μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας, οδήγησε τη Δύση σ' ένα προβληματισμό εσωτερικό μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών, στον οποίο θέλησαν να βάλουν οπωσδήποτε και μας τον 17ο αι. με τις Ομολογίες, κι ο οποίος προβληματισμός έχει αυτό περίπου το περιεχόμενο: Μπορεί να ταυτιστεί η Εκκλησία με την ιστορική κοινότητα, ταυτίζεται με την ιστορική κοινότητα η όχι; Εάν ταυτιστεί με την ιστορική κοινότητα, ταυτίζεται με την Χριστολογία. Οι Ρωμαιοκαθολικοί είπαν ότι ναι, ταυτίζεται η Εκκλησία απόλυτα με την ιστορική κοινότητα. Οι Προτεστάντες έφθασαν στο σημείο ν' αναπτύξουν την ιδέα της αόρατης Εκκλησίας, ότι δηλ., η πραγματική ουσία της Εκκλησίας δεν είναι στην ιστορική κοινότητα. Και ρωτούσαν και μας τους Ορθοδόξους: «Εσείς τι λέτε;». Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες θα δει ότι ουσιαστικά δεν λέμε τίποτα και στην ουσία μπήκαμε σ' ένα προβληματισμό που

δεν είναι Ορθόδοξος, διότι για μας η ιστορική πραγματικότητα της Εκκλησίας συνδέεται μέσα κυρίως στην Θεία Λειτουργία, στην Ευχαριστία, με την εσχατολογική πραγματικότητα μέσω της εννοίας της εικόνας. Όλα εικονίζονται σε μας. Και τον εικονισμό ακριβώς τον δημιουργεί το Άγιο Πνεύμα, το οποίο φέρνει σε σχέση οργανική και διαλεκτική δε εν πολλοίς αλλά και σχέση ενότητας την Ιστορία με τα έσχατα.

Συνεπώς για μας τους Ορθοδόξους δεν τίθεται θέμα αν η ιστορική ή η εσχατολογική Εκκλησία είναι η Εκκλησία. Όλο αυτό το ξεπερνούμε εμείς οι Ορθόδοξοι μόνο αν βάλουμε την Θεία Ευχαριστία σαν κέντρο της Εκκλησιολογίας.

Κι εδώ ερχόμαστε σε ένα άλλο κρίσιμο σημείο. Η Δύση ποτέ δεν μπόρεσε να βάλει την Θεία Ευχαριστία ως κέντρο της Εκκλησιολογίας διότι πρώτα - πρώτα την ίδια την Θεία Ευχαριστία την είδε σαφώς υπό το πρίσμα της ιστορίας. Την αποξένωσε από την εσχατολογία, όπως και όλα τα μυστήρια. Και πάλι εδώ μας παρέσυρε η Δύση στον προβληματισμό της. Στη Μεταρρύθμιση και την αντιμεταρρύθμιση, τέθηκε το ερώτημα αν η Θεία Ευχαριστία είναι επανάληψη της θυσίας του Γολγοθά ή όχι. Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες Πέτρου Μογίλα και τις άλλες που βγήκανε, βλέπει ότι μπήκαμε κι εμείς σ' αυτή τη συζήτηση, γιατί η Δύση ήθελε οπωσδήποτε να δει την Ευχαριστία σαν συνέχεια ενός ιστορικού γεγονότος.

Αλλά για μας, αν μελετήσουμε καλά τη Θεία Λειτουργία, θα δούμε ότι η Θεία Ευχαριστία είναι συνδυασμός ενός ιστορικού με το εσχατολογικό γεγονός. Η ανάμνηση για μας δεν είναι ανάμνηση ενός ιστορικού γεγονότος του παρελθόντος. Γι' αυτό έχουμε αυτό το παράδοξο μέσα στη Θεία Λειτουργία το οποίο πραγματικά οι Δυτικοί δεν μπορούν να χωνέψουν και να καταλάβουν. Τελευταία έκαναν στο μοναστήρι του Έσσεξ μια πολύ ωραία μετάφραση στα Αγγλικά της Λειτουργίας του Ιωάννου του Χρυσοστόμου. Και δεν μπορούσαν να δεχθούν αυτό που λέει η ευχή προ της εκφωνήσεως «Τα σα εκ των σων, σοι προσφέρομεν κατά πάντα, και δια πάντα» «Μεμνημένοι τοίνυν της σωτηρίου της δευτέρας και ενδόξου πάλιν Παρουσίας». Λέγανε αυτό τι είναι; Πως μπορεί να το πει κανείς Αγγλικά, Δυτικά ότι θυμόμαστε τη Δευτέρα Παρουσία δηλ. ένα γεγονός που δεν έγινε ακόμη. Τι είδους ανάμνηση είναι αυτή; Αυτό είναι σκάνδαλο πραγματικά για τη Δυτική σκέψη.

Και δεν είναι μόνο Δυτική εδώ, είναι και η Ελληνική Φιλοσοφία πίσω απ' όλη αυτή την ιστορία. Και για την Ελληνική Φιλοσοφία η ανάμνηση είναι ανάμνηση του παρελθόντος. Και εδώ είναι μεγάλη η σύγκρουση. Εδώ έχουμε πλήρη ανατροπή της Ελληνικής σκέψεως. Μεμνημένοι του μέλλοντος είναι αδύνατον να το πει ο αρχαίος Έλληνας. Ο αρχαίος Έλληνας ότι θυμάται είναι ανέλιξη του παρελθόντος. Λοιπόν, αυτό το βλέπει ο Δυτικός στην ιστορική του συνείδηση. Μέχρι τον 18ο αι. δεν είχαν αναπτυγμένη τόσο την έννοια της ιστορίας, που έχουμε τώρα, ούτε στη Δύση καν, αλλά δεν είναι το ότι αναπτύχθηκε στη Δύση η ιστορική συνείδηση. Η ιστορική λοιπόν συνείδηση, ο ιστορισμός, είναι να πάμε να βρούμε τα γεγονότα όπως έγιναν

χωρίς το νόημά τους ουσιαστικά, το οποίο μπορεί να είναι εσχατολογικό. Είναι πραγματικά προδοσία όχι μόνο της Ιστορίας αλλά και του ανθρωπίνου νου, του ανθρωπίνου λογικού, για το Δυτικό να τα ανακατέψει αυτά.

Είναι ασέβεια προς την αλήθεια γι' αυτόν να λέει κανείς (όπως πχ. τα συναξάρια) ένα σωρό ανιστόρητα πράγματα. Εάν πάρει κανείς το συναξάρι και το εξετάσει με την ιστορική συνείδηση, του δημιουργεί προβλήματα. Ιστορία, ιστορική συνείδηση θα πει πραγματικά να εντοπίσεις τον χρόνο και τον χώρο στο παρελθόν, να το συλλάβεις σαν γεγονός το οποίο το μυαλό συλλαμβάνει, περιορίζει μέσα σε όρια νοητικά, κι αυτό το λέει Ιστορία. Επομένως εδώ το Άγιο Πνεύμα τι ρόλο μπορεί να παίξει; Εδώ η Χριστολογία κυριαρχεί, διότι νοείται αυτή πάλι σαν τα γεγονότα του παρελθόντος. Όπως είπαμε προηγουμένως «του Σταυρού, του Τάφου, της τριημέρου Αναστάσεως, της εις ουρανούς αναβάσεως», όλα αυτά τα εντοπίζουμε τα βάζουμε μέσα σ' ένα χρονικό πλαίσιο. «Επί Ποντίου Πιλάτου», «μετά τρεις ημέρας» κλπ. ως εκεί πάνε καλά.

Όταν βάλλουμε τώρα το στοιχείο του μέλλοντος, την ανάμνηση τότε χωρίζουν οι δρόμοι μας με τη Δύση. Βλέπεται πόσο βαθιά πάνε όλα αυτά και ως προς τη γενική αντίληψη που είναι και η νοοτροπία, αλλά και ως προς τη Χριστολογία και την Πνευματολογία, διότι το στοιχείο του μέλλοντος μπαίνει μέσα στην Ιστορία. Ο Χριστός φέρνει το Θεό μέσα στην Ιστορία, τα έσχατα μέσα στην Ιστορία τα φέρνει το Πνεύμα. «Εν ταις εσχάταις ημέραις ταύταις εκχεώ από του πνεύματός μου επί πάσαν σάρκα».

Την Πεντηκοστή την είδαν οι Χριστιανοί σαν έλευση των εσχάτων. Ο Δυτικός τη βλέπει την Πεντηκοστή και το Πνεύμα σαν κάτι που φωτίζει να καταλάβω και με ενισχύει να καταλάβω τα ιστορικά γεγονότα. Όμως δεν είναι αυτό. Με παίρνει μέσα σε μια άλλη διάσταση εντελώς, με φέρνει μια άλλη διάσταση, που είναι η διάσταση του μέλλοντος και με τοποθετεί εκεί. Και την Ιστορία και το χρόνο τον βάζει εκεί μέσα κι έτσι μ' απελευθερώνει από τους περιορισμούς, από τα όρια που περιλαμβάνει ο χώρος και ο χρόνος και που εκφράζονται κυρίως με το θάνατο. Και γι' αυτό το Πνεύμα είναι ζωοποιούν συγχρόνως καθ' ον χρόνο φέρνει τα έσχατα στην Ιστορία.

Όλα αυτά εμείς τα ζούμε στη Θεία Ευχαριστία. Για μας η Ευχαριστία είναι η έλευση των εσχάτων, δεν είναι επανάληψη. Δεν έχουμε εμείς αυτό το προβληματισμό που είχαν στη Μεταρρύθμιση, εάν είναι ή δεν είναι επανάληψη του Γολγοθά. Δυστυχώς, αν ανοίξουμε τις Δογματικές μας αυτά θα διαβάσουμε. Δεν μας απασχολεί εμάς αυτό. Είναι δυτικός προβληματισμός. Γιατί για μας δεν πρόκειται για επανάληψη, ούτε για συνέχεια ενός παρελθόντος, πρόκειται για διείσδυση του μέλλοντος μέσα στο χρόνο, το οποίο βέβαια δημιουργεί ένα νέο γεγονός εκάστοτε. Κι αυτό το νέο γεγονός είναι η Ευχαριστία. Η Θεία Ευχαριστία είναι κάθε φορά μια καινούργια ενσάρκωση, μια καινούργια Σταύρωση, μια καινούργια Ανάσταση, μια καινούργια

ανάληψη και συγχρόνως μια καινούργια έλευση και πάλι και κρίση. Γι' αυτό και έχει όλα τα συμπεριμαρτυρούντα της κρίσεως που είχε ανέκαθεν η Θεία Ευχαριστία και γι' αυτό δεν μπορεί κανείς να προσέρχεται αναξίως. Δεν είναι τυχαίο. Κρίνεται ο κόσμος. «Νυν κρίσις εστί του κόσμου». Το «Νυν» του Δ' Ευαγγελίου αναφέρεται ακριβώς στη Θεία Ευχαριστία, διότι είναι ευχαριστιακή η εμπειρία που το περιβάλλει το Ευαγγέλιο.

Λοιπόν έχουμε νέα γεγονότα χωρίς να έχουμε βέβαια ρήξη με την Ιστορία. Επομένως για μας υπάρχει συνέχεια ιστορική. Αλλά μπαίνει η διάσταση του μέλλοντος, η διάσταση των εσχάτων η οποία ελευθερώνει την Ιστορία από τους περιορισμούς της. Μ' όλα αυτά καταλαβαίνει κανείς, πόσο εύκολο είναι να πέσουμε οι Ορθόδοξοι στη Δυτική σκέψη, στη Δυτική θεολογία χωρίς να το καταλάβουμε. Γι' αυτό πρέπει πάντοτε να έχουμε αυτή την ευαισθησία όταν ακούμε θεολογικές θέσεις σαν Ορθόδοξοι. Να τις θέτουμε πάντοτε σ' αυτό το κριτήριο για τη Δύση.

Η Δύση δεν έχει εσχατολογική προσέγγιση ενσωματωμένη στην Ιστορία. Την Ιστορία και την εσχατολογία τις έχει ξεχωρίσει. Και ή θα είναι τα έσχατα ένα άλλο κεφάλαιο που θα γίνουν μετά, όπως είναι και στις Δογματικές μας τις Ορθόδοξες, ή θα είναι μια χαρισματική εμπειρία των ολίγων, που θ' αποχωρίζεται απ' την Ιστορία. Έτσι διχοτομούμε την Εκκλησιολογία. Τη χωρίζουμε σε Εκκλησία των Αγίων και Εκκλησία της ιστορικής κοινότητας. Άλλο το ένα, άλλο το άλλο. Αν την λέμε και Εκκλησία την ιστορική κοινότητα, αυτά είναι δυτικά. Η εσχατολογική προσέγγιση, πρέπει να ενσωματωθεί στην ιστορική και για μας αυτό γίνεται μόνο στη Θεία Λειτουργία, στην Ευχαριστία, πουθενά αλλού. Έξω από τη Θεία Ευχαριστία, εύκολα μπορούμε να πέσουμε στη διχοτόμηση αυτή.