

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΠΕΙΡΑΙΩΣ

«Πατερική Θεολογία
καὶ μεταπατερική αἵρεση»

Πειραιεύς 2012



Ιωάννου Κουρεμπελέ
Αναπληρωτού Καθηγητού Θεολογικής Σχολής
Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

Ὁρθοδοξία ἀνορθόδοξη;
Στιγμές στή σύγχρονη ἑλληνική θεολογική ἔκφραση
καί στίγματα μετα-θεολογικῶν στιγμῶν

*[Στήν ἱερή μνήμη τῶν γονέων μου,
π. Γεωργίου καί Χριστίνας, πρεσβυτέρας...]*

**A. Χαρακτηριστικά τῆς νεότερης θεολογικῆς σκέψης
Ἀποχρωματισμοί στούς νεότερους
διαχριστιανικούς διαλόγους**

Εἰσαγωγικά¹

Ὁ 20ός αἰώνας χαρακτηρίστηκε ὁμολογουμένως ἀπό
τή θεσμική διαλογική σχέση τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας μέ

1 Οἱ βιβλιογραφικές ἐνδείξεις στίς ὑποσημειώσεις εἶναι ὀλοκληρωμένες,
ὅταν δίνονται τήν πρώτη φορά. Κατόπιν, γιά οἰκονομία χώρου, δίνεται τό
ἐπίθετο τοῦ συγγραφέα, σύντομος τίτλος καί ἡ ἐνδειξη τῶν σελίδων.

τό Π.Σ.Ε. Δυστυχῶς δέν ὑπάρχουν εἰδικές μονογραφίες στόν τόπο μας ἀπό θεσμικούς ἐκπροσώπους καί ἐρευνητές τῆς ὀρθόδοξης πλευρᾶς πού σέ θεολογικό-δογματικό πλαίσιο μποροῦν νά μᾶς βοηθήσουν πραγματικά σέ βάθος νά δοῦμε τί συνέβη στή διαδρομή αὐτή², κατὰ τήν ὁποία παρήχθησαν μεγάλοι ὄγκοι κειμένων³. Ὑπάρχουν περισσότερο ἱστορικές καί κοινωνιολογικές ἀναγραφές σέ βιβλία εἰδικῶν τοῦ ἀνωτέρω διαλόγου καί ὁ ἐνδιαφερόμενος γιά τή θεολογική-δογματική προβληματική ὀφείλει, γιά μία σαφέστερη εἰκόνα, νά ἀναζητήσῃ τοὺς θεολογικούς συσχετισμούς μᾶλλον σέ συνδυασμό μέ τήν παρακολούθηση τῆς διαδρομῆς τῶν πρωταγωνιστῶν-ἐκπροσώπων τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας στή νεότερη καί σύγχρονη διαλογική πρακτική.

Στήν παροῦσα μελέτη δέν θά ἐπεκταθῶ βεβαίως σέ εἰδικές ἀναλύσεις, ἀλλά θά περιγράψω τίς κύριες κινήσεις μιᾶς μετα-θεολόγησῃς τῶν καιρῶν μας, πού φαίνεται νά συστηματοποιεῖται καί νά προτείνει πλέον στόν τόπο μας ἀνάλογες παιδαγωγικές πρακτικές, κινούμενη, ὅμως, ἐν πολλοῖς σέ γενικεύσεις καί νεο-ορολογίες, οἱ ὁποῖες καλοῦνται ἀπό τοὺς ἐκφραστῆς τῆς νά προσδώσουν νόημα καί στίς προτεινόμενες παιδαγωγικές πρακτικές. Ἐκεῖνο πού προξενεῖ ἐντύπωση εἶναι ὅτι οἱ πρωταγωνιστές τῶν νεο-ορολογιῶν φέρονται ἀπαξιωτικά στή

2 Βλ. καί Γ. ΛΑΙΜΟΠΟΥΛΟΣ, *Δομή καί λειτουργία τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν*, Θεσσαλονίκη 2012, σ. 17.

3 Ὡς ἐνδιαφέρουσες σέ αὐτή τήν προοπτική μελέτες σύγχρονων ἐρευνητῶν, σέ θέματα δηλαδή θεολογίας τῶν διαχριστιανικῶν διαλόγων, θά σημειώσω ἐδῶ τίς ἑξῆς: ΙΩ. Θ. ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Οἱ Θέσεις τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν στό κείμενο τῆς Λίμα*, Θεσσαλονίκη 2006· Α. ΜΠΑΪΡΑΚΤΑΡΗΣ, *Βάπτισμα καί οἰκουμενικός διάλογος: Μία ὀρθόδοξη προσέγγιση*, Θεσσαλονίκη, 2010.

συμβολή τῆς νεότερης ἑλληνικῆς θεολογίας (ἐπιστημονικῆς καί χαρισματικῆς) καί ὑποβαθμιστικά στόν κριτικό λόγο πού διακρίνει-ἐπισημαίνει τίς διαφορές ἀνάμεσα στή Δύση καί τήν Ἀνατολή σχετικά μέ τήν κατανόηση τῆς θεολογικῆς ἀλήθειας⁴. Ταυτίζουν ἐντελῶς γενικευτικά τή νεότερη καί σύγχρονη ὀρθοδοξία μέ τή στάση στό παρελθόν, μέ τόν ἐθνικισμό καί μέ τήν ἔλλειψη ἐπαφῆς μέ τό

4 Ἔχω τήν αἴσθηση ὅτι ἡ στοχευμένη ἐνασχόληση μέ τό θέμα Δύση-Ἀνατολή στό ἔργο τοῦ Χ. Γιανναρά (καί ἄλλων νεότερων Ἑλλήνων θεολόγων) εἶχε σκοπό νά συρρικνώσει σέ ἕνα στενό πλαίσιο τήν κριτική στό ἔργο τοῦ μεγάλου Ἑλληνα στοχαστή, δηλαδή στή διάκριση μεταξύ Δύσης καί Ἀνατολῆς πού ἐπιχειρεῖ ὁ Χ. Γιανναράς σέ φιλοσοφικο-θεολογικό καί πνευματικό ἐπίπεδο. Παραθεωρεῖται φυσικά στήν ἔντονη τούτη διάκριση ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Χ. Γιανναρά δέν εἶναι στείρα, ἀλλά ἀνοίγεται σέ ἕναν ἐσωτερικό διάλογο μέ τόν δυτικό φιλοσοφικό-θεολογικό στοχασμό, γιά νά προσλάβει στοιχεῖα καί νά τά θέσει σέ κριτική μέ τή δική του φιλοσοφική καί θεολογική ἀντίληψη. Γι' αὐτό καί ἐμφανίζεται ἡ ἀντίνομη ἐρμηνεία του. Θά διαπιστώσει, λοιπόν, κανεῖς τό ἐξῆς ἀξιοπερίεργο: ἐνῶ ἀπό τόν σεβ. Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα θεωρεῖται ὅτι ἐφαρμόζει ὁ Χ. Γιανναράς χαϊντεγκεριανές ἀπόψεις στή θεολογική του ἀποψη (βλ. Χ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, "Ἐξέ φιλοσοφικές ζωγραφίες, Ἀθήνα 2011, σ. 135 κ. ἐξ., ὅπου ἀντίδραση σέ αὐτή τήν ἀντίληψη), κάτι πού καταλογίζεται στή σύγχρονη δυτική βιβλιογραφία καί στόν ἴδιο τόν σεβασμιώτατο (!) [βλ. D. H. KNIGHT (ἐκδ.), *The Theology of John Zizioulas*, ἐκδ. D. H. Knight, ἐκδόσεις Ashgate e Book, 2007, σ. 6], ἀπό τόν Π. Καλαϊτζίδη [βλ. Ἀπό τήν «ἐπιστροφή στους πατέρες» στό αἵτημα γιά μιᾶ σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία, στό Σύναξη τ. 113 (2010) σσ. 25-39, ἐδῶ σ. 32, ὑπ. 6 καί στή διδ. ἐργασία του: Ἑλληνικότητα καί ἀντιδυτικισμός στή θεολογία τοῦ '60, Τμήμα Θεολογίας Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2008, σ. 51, σσ. 530-535] παρουσιάζεται ὁ Χ. Γιανναράς ὡς ἀντιδυτικιστής! Εἶναι πιθανόν, αἰσθάνομαι, ὁ Χ. Γιανναράς νά ἀντιμετωπίζει στοχευμένα ὡς ἀντιδυτικός, προφανῶς διότι δέν συστρατεύεται σέ συστηματοποιημένους διαλόγους, κάνοντας τή δική του διαλογική προσπάθεια νά παρουσιάσει κριτικά τήν ἀντίληψή του γιά τήν ὀρθοδοξία σέ σχέση μέ τή δυτική παράδοση καί πνευματικότητα. [Τήν ἀνωτέρω ἐργασία τοῦ Π. Καλαϊτζίδη –μέ κάποια πρόσθετα στοιχεῖα– βλ. καί ἀγγλιστί: *From the "Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology*, στό *St Vladimir's Theological Quarterly* 54 (2010) σσ. 5-36]. Εἰδάλλω, γιατί δέν λαμβάνεται στήν ἀνωτέρω διατριβή ὑπόψη τό γεγονός ὅτι καί ὁ σεβ. Ἰω. Ζηζιούλας ἐπενδύει στή διάκριση τῆς δυτικῆς ἀπό τή δική του ἀντίληψη (βλ. ἐπί παραδείγματι KNIGHT, *The Theology of John Zizioulas*, σ. 7);

παρόν κατά αντιφατικό τρόπο, έφόσον δείχνουν –όπως δήποτε ήθελημένα– ότι πιστεύουν ταυτόχρονα στή συμβολή τής νεωτερικής εκπροσώπησης τής όρθόδοξης θεολογίας κατά τούς διαχριστιανικούς διαλόγους του 20ου αιώνα⁵, ένω άλλοι έκτιμητές τής άνωτέρω εκπροσώπησης έπισημαίνουν μέ θετικό πρόσημο τίς έσχατολογικές έπιρροές από τήν προτεσταντική θεολογία⁶.

Φαίνεται δηλαδή ότι άνδρώνεται μία κίνηση στον τόπο μας πού έκανε έσχάτως τον τελικό άπολογισμό της για τή θεολογία των Έλλήνων θεολόγων τής γενιάς του '60. Οι θεολόγοι τής γενιάς του '90, λοιπόν, άν θέλαμε νά τούς χαρακτηρίσουμε έτσι, άποφάσισαν ότι ή νεοπατερική σύνθεση, στην όποία κινήθηκε ή γενιά του '60 είναι μία παρωχημένη συνταγή για τίς οικουμενικές ανάγκες του σήμερα και προκρίνει τή μετα-πατερική έξοδο και

5 'Ο Π. Καλαϊτζίδης στό άρθρο Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church [στό The Ecumenical Review 61 (2009) σσ. 136-164], ένω γενικά προβάλλει τό διαλογικό της προφίλ, στό τέλος γενικά τήν άπαξιώνει, έπειδή θεωρεί ότι δέν κοιτά προς τά έμπρός και ότι είναι φυλακισμένη στό δίπολο Άνατολή-Δύση (βλ. σ. 163, όπου φαίνεται σαφώς μία γενικευτική άρνητική αντίληψη περί τής «παραδοσιακής όρθοδοξίας»). 'Ο Π. Καλαϊτζίδης οικοδομεί έτσι έναν διχασμό τής όρθοδοξίας άγνώντας στό βάθος τήν πολυχρωμία τής όρθόδοξης έκφρασης, τής όντως οικουμενικής έκφρασης, όταν αυτή γεύεται πραγματικά τό σώμα του Θεού και τό έκφράζει πολύτροπα. 'Ο άνωτέρω στοχαστής, λοιπόν, τό «very body of Christ» άναζητά στον φθειρόμενο άνθρωπο και όχι στον άδιάφορο Θεό (σ. 164: ή έκφραση έδω είναι χαρακτηριστικά κινούμενη sé αυτή τήν κατεύθυνση, κλείνοντας μάλιστα μέ τήν πνευματοκεντρική ρήση πού άποπνευματοποιεί τήν παράδοση: «... the word "reformation" might also find its rightful place in a church which defines itself not simply as a church of tradition, but also as the church of the Holy Spirit»).

6 Βλ. Ι. Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Άναταράξεις επί άναταράξεων (Διαλογική παρουσίαση μέ άφορμή τον Τόμο: Άναταράξεις στή μεταπολεμική θεολογία. 'Η θεολογία του '60), Άθήνα (έκδ. "Ινδικτος) 2009, στό Γρηγόριος ό Παλαμάς 93 (2010) σσ. 569-584, έδω κυρίως σσ. 579-581.

ὡς ἔξοδο ἀπὸ τὴν προηγούμενη νεοπατερικὴ συνταγή. Δέν φαίνεται νά εἶναι τυχαῖο πού ἡ ἔκφραση «ἐπιστροφή στους πατέρες» τοῦ π. Γ. Φλορόφσκυ⁷ δαιμονοποιήθηκε καί ἀποσυνδέθηκε ἀπὸ τό ὄντολογικό πλαίσιο κατανόησής της. Ἔτσι, ὅμως, παραγκωνίστηκε ἡ ἀπὸ τόν ἴδιο τόν Φλορόφσκυ κατανόηση τῆς ἐν λόγω ἔκφρασης ὡς συνοδοιπορίας μέ τούς πατέρες στό ἐκκλησιαστικό γίνεσθαι τῆς ζωῆς⁸ καί δέν προκρίθηκε ἡ ἀγωνία τοῦ ἀείμνηστου Ρώσου θεολόγου γιά ἕναν ἀπεγκλωβισμό τῆς θεολογίας ἀπὸ μία σοφιστικὴ νοοτροπία, ἡ ὁποία προκαλεῖ τὴν ἔκπτωσή της στὸν ἰντελεκτουαλισμό.

Ἄς δοῦμε, ὅμως, ἐπιγραμματικά πού διαφαίνονται οἱ τάσεις θεολογικῆς ἔκφρασης στό πλαίσιο τοῦ ἐνδοχριστιανικοῦ διαλόγου, οἱ ὁποῖες προφανῶς συνοδοιποροῦν παραλλήλως μέ ὅ,τι θά σημειώσουμε ὅτι ἐκφράζει τὴ σύγχρονη ἑλλαδικὴ μετα-θεολογία.

7 Βλ. Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ Ρωσικὴ Θεολογία, στό Γ. ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, 4, μτφ. Π. Κ. Πάλλης, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1979, σσ. 183-211. Ὁ Β. Gallaher ["Waiting for the barbarians": Identity and polemism in the neo-patristic synthesis of Georges Florovsky, στό *Modern Theology* 27:4 (2011) σσ. 659-691, ἐδῶ σ. 659] τὸν ἀναφέρει ὡς τὸν μεγαλύτερο ὀρθόδοξο θεολόγο τοῦ 20οῦ αἰῶνα πού «has become the dominant paradigm for Orthodox theology and ecumenical activity».

8 Ἀντιπατικά ὁ Π. Καλαϊτζίδης (Ἀπὸ τὴν «ἐπιστροφή στους πατέρες», σ. 28), ἐνῶ βλέπει τὴ σύνδεση «πίσω στους πατέρες» καί «μπροστά μέ τούς πατέρες» στὸν Φλορόφσκυ, θεωρεῖ ὅτι ἡ ἔλλειψη μιᾶς προοπτικῆς «πέρα ἀπὸ τούς πατέρες» ἀκυρώνει τὸ ἄνοιγμα καί τὸν προσανατολισμό τῆς θεολογίας του (ἐν. τοῦ Φλορόφσκυ) στό μέλλον. Βεβαίως πουθενά δέν γίνονται παραπομπές πού θά μᾶς ἔπειθαν γιά μία τέτοια ἐρμηνεία. Σέ κάθε περίπτωση, ἂν ὁ Π. Καλαϊτζίδης θέλει μία θεολογία «πέρα ἀπὸ τούς πατέρες», ἐπειδὴ μᾶλλον οἱ πατέρες καί ἡ Οἰκουμενικὴ Συνοδικὴ Παράδοση εἶναι ἐμπόδιο (βαρίδιο) στους διαχριστιανικούς διαλόγους, δέν χρειάζεται νά παρερμηνευθεῖ ὁ Φλορόφσκυ οὔτε νά προ-σημειώνονται μέ τὸν χαρακτηρισμό συντηρητικοί ὅσοι δέν συμφωνοῦν μέ τὴν ἀποψή του (βλ. σ. 34).

2. Από τόν διάλογο μέ τούς ρωμαιοκαθολικούς... (... καί τήν ἐπισκοποκεντρική θεολογία...)

Ὡς γνωστόν, ἡ ἐπισκοποκεντρική εὐχαριστιολογία χρησιμοποιήθηκε ὡς ἐργαλεῖο στόν διάλογο μέ τούς ρωμαιοκαθολικούς, ὥστε νά μπορεῖ νά συζητηθεῖ μέσα ἀπό τήν προοπτική της τό θέμα τοῦ πρωτείου τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Ἡ κύρια ἔκφραση αὐτῆς τῆς θεολογικῆς πρότασης στόν χώρο τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων ἐκφράστηκε μέσα ἀπό αὐτό τό σχῆμα θετικά γιά τήν ταύτιση ἐκκλησίας καί εὐχαριστίας ὑπό τήν ἐπισκοπική ἡγεμόνευση τῆς εὐχαριστίας. Στό πλαίσιο αὐτό μπορεῖ νά ὑποτονεῖ (θελητά ἢ ἀθέλητα) ἡ θεανδρική ὄντολογία τῆς εὐχαριστίας καί νά ὑποταχθεῖ ἡ ἀνωτέρω ταύτιση σέ μία στατική ἐσχατολογία, ἐφόσον θεωρηθεῖ στό πλαίσιο τῆς ταύτισης (ἐκκλησίας καί εὐχαριστίας) καί ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἀναλύσεις ἔχω ἐπιχειρήσει σέ εἰδικές ἀναφορές πάνω στό θέμα αὐτό⁹, ὅπως καί στή θεολογική ἐκτίμηση τοῦ διαλόγου μέ τή ρωμαιοκαθολική παράδοση¹⁰ καί τή ρωμαιοκαθολική «οἰκουμενική νοοτροπία»¹¹. Ἐδῶ δέν ὑπάρχει χωροχρονικό πλαίσιο νά ἐπανέλθω σέ αὐτές ἐκτενῶς.

9 Βλ. Ι. Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Λόγος Θεολογίας, τ. Α', Θεσσαλονίκη 2009, σ. 97 κ. ἐξ. Ἐπίσης βλ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ; Ἀναταράξεις ἐπί ἀναταράξεων, κυρίως σ. 581.

10 Βλ. Ι. Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ἡ εὐχαριστία στόν διάλογο μεταξύ Ὁρθοδόξων καί Ρωμαιοκαθολικῶν, στό Ὁ κόσμος τῆς Ὁρθοδοξίας στό παρελθόν καί στό παρόν, ἐπιμ. Ἀθ. Ἀγγελόπουλος - Β. Κουκουσάς, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 741-777.

11 Βλ. γιά τό θέμα αὐτό Ι. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Estimates regarding the use of roman catholic ecclesiological terminology, στό «Εἰς μαρτύριον τοῖς ἔθνεσι»: Τόμος Χαριστήριος εἰς τόν Οἶκ. Πατριάρχην κ.κ. Βαρθολομαῖον, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 293-402.

Στήν προκειμένη περίπτωση θά ἤθελα ἐντελῶς ἐποπτικά νά θέσω τήν ἐξῆς παρατήρηση-ἐκτίμηση: Δέν εἶναι ἀπίθανο νά προκριθεῖ ὡς ὀρθόδοξη προοπτική στόν διάλογο μέ τούς ρωμαιοκαθολικούς ἢ πρόταση μιᾶς στατικής ἐσχατολογίας, δομημένης στήν ὑπό τόν ἐπίσκοπο ταύτιση ἐκκλησίας καί εὐχαριστίας, καί στήν περίπτωση τοῦ διαλόγου μέ τόν προτεσταντισμό νά διαπιστώσουμε ταυτόχρονα τήν ὄλο καί πιό ἔντονη κίνηση πρὸς ἕναν Πνευματικό τριαδοκεντρισμό καί μία Πνευματική ἐσχατολογία, ἡ ὁποία ἴσως δέν ἀποτελοῦσε τόν ἀπώτατο σκοπό κατά τήν ἔκφραση τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας, ἀλλά διαφαίνεται ἔντονα πλέον στό πλαίσιο τῆς σύγχρονης μετα-πατερικῆς πρότασης καί ἐρμηνείας της¹². Ἄν δηλαδή ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία

12 Δέν διατίθεται στήν παρούσα μελέτη χώρος γιά ἐκτενή συζήτηση τοῦ ἀνωτέρω θέματος. Ὅφειλε, ὅμως, κανείς νά δεῖ τίς ἀναγνώσεις τοῦ ἔργου θεολόγων τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας, ὅπως τοῦ σεβ. Ἰω. Ζηζιούλα, καί ἀπό σύγχρονους δυτικούς μελετητές του, οἱ ὅποιοι τόν καταλαβαίνουν (νά ἀνήκει ἢ σκέψη του) στό πλαίσιο τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης. Ἔχω τή γνώμη πῶς ἡ διάθεση γιά σύνδεση τοῦ ἱστορικοῦ μέρους (Χριστός) μέ τόν ἐσχατολογικό προσανατολισμό (Πνεῦμα), πού διαπιστώνεται ἀπό μελετητές τοῦ σεβ. Ἰω. Ζηζιούλα στή θεολογική του σκέψη, προέρχεται ἀπό τήν ἐμπειρία ὡς πρόκληση ἐκ τοῦ διχαστικοῦ πνεύματος θεώρησής τους στίς δυτικές χριστιανικές παραδόσεις καί προσπάθεια διαλόγου στό πλαίσιο αὐτό [βλ. ἐνδεικτικά τή συνδετική αὐτή προσέγγιση στή θεολογία τοῦ σεβασμιωτάτου Eschatology and Truth, στό D. H. KNIGHT (ἐκδ.), The Theology of John Zizioulas, ἔκδ. D. H. Knight, ἐκδόσεις Ashgate e Book, 2007, σσ. 21-23, σ. 26, σ. 32]. Διαβάζοντας τή μελέτη τοῦ R. Turner [δυστυχῶς δέν μπορῶ νά ἐκταθῶ στό στενὸ πλαίσιο αὐτό τῆς μελέτης σέ μία κίνηση εἰδικῶν ἀναφορῶν στή θεολογική σκέψη καί πρόσληψη τοῦ σεβ. Ἰω. Ζηζιούλα ἀπὸ ἄλλους θεολόγους, ὥστε νά φανεῖ ἡ παρερμηνεία πού ἐπιχειρεῖ (καί) ἐπάνω του ἡ μετα-πατερική πρόταση μέ τόν προτεσταντίζοντα ἐσχατολισμό της] στόν συγκεκριμένο τόμο, θεωρῶ ὅτι, ἐνῶ ὁ Θεός Πατέρας ἐμφανίζεται μέ ἔντονο (ἔως καί διαιρετικό) τονισμό στήν τριαδολογική σκέψη τοῦ σεβασμιωτάτου, στήν οἰκονομική ἔκφρασή του προκρίνεται ἐμφατικά ἢ προσθετική σύνδεση Χριστοῦ καί Πνεύματος (ἱστορίας-ἐσχατολογίας). Ἄν,

μπορούσε καταρχάς νά αποτελεί μία πρόταση δημιουργ-

πάλι, δεί κανείς, ωστόσο, τή θέση του Θεού ως τριαδικού προσώπου στην έκφραση του σεβασμιωτάτου (ὄπ. παρ., σ. 29), τότε ὀφείλει νά κατανοή-σει τή λειτουργία του σώματος του Χριστού ως ἐκκλησιασμοῦ τῆς Τριάδος (στόν κόσμο) καί νά μὴ ἀπολυτοποιήσει τήν εὐκολή ἐντύπωση ἀπό τό ἔργο του ἀνωτέρω Ἑλληνα θεολόγου ὅτι ὁ Χριστός γίνεται ἀρμόδιος γιά τήν ἱστορία καί τό Πνεῦμα ἀρμόδιο γιά τά ἔσχατα σέ μία διαίρεση Θεολογίας καί Οἰκονομίας ἢ σύγχυση τῶν δύο. Ἡ προσπάθεια του σεβ. Ἰω. Ζηζιούλα, πού χαρακτηρίζεται ἀπό τόν R. Turner νεοπατερική, ἐπιχειρώντας νά ἐντοπίσει σημεῖα διαλόγου μέ τίς ἄλλες χριστιανικές παραδόσεις, δέν σημαίνει, ἂν τή διαβάσουμε μέσα ἀπό ἀναγνώσεις ὅπως αὐτή του R. Turner, ὅτι ἡ ἴδια χάνεται ἀπαραίτητα (καί παντοῦ) συγχυτικά στήν ταύτιση μέ αὐτές τίς θεολογικές παραδόσεις, ὅπως συμβαίνει στή σκέψη τῶν σύγχρονων μετα-θεολόγων, οἱ ὅποιοι «καλοπιάνοντας» μέ καθυστέρηση τόν θεολόγο αὐτόν τῆς γενιᾶς του '60, ζητοῦν πιά μία μεταζηζιουλκή θεολογία, δηλαδή ζητοῦν ὁ ἴδιος νά συναινέσει (μαζί τους) στό ξεπέραςμα του νεοπατερικοῦ τρόπου καί νά καθαγιάσουν τό νέο (δικό τους) παράδειγμα, διαβάζοντας καί αὐτόν στό ἐξῆς μέ τή μετα-πατερική λογική (δηλαδή στό πλαίσιο τῆς ἀ-πατερικῆς συζήτησης ἰδεῶν του καί σέ σχέση ὑποταγῆς στίς δυτικές χριστιανικές παραδόσεις καί θεολογικές ἀντιλήψεις).

Ἐχω σημειώσει ἄλλοῦ ὅτι τό σύγχρονο διάβασμα τῶν θεολόγων τῆς δεκαετίας του '60 δέν πρέπει νά σημάνει πῶς οἱ νεότεροι θεολόγοι ὀφείλουν «στόν ἔντονο ἐκδυτικισμό τῆς νεότερης θεολογίας μας πού διακρίνουν νά ἐκζητοῦν ἀβασάνιστα ἕναν ἐκ τῶν ὄπισθεν θυρῶν ἐρχόμενο ἐξοικου-μενισμό» (βλ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ἀναταράξεις ἐπί ἀναταράξεων, σ. 579). Ἄς μὴ λησμονοῦμε ὅτι δυτικοί θεολόγοι ἐνδιαφέρονται νά προσεγγίσουν τήν ἐρμηνεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς καί πατερικῆς παράδοσης πού θεολόγοι τῆς γενιᾶς του '60, ὅπως ὁ σεβασμιώτατος, ἐπιχειροῦν κατά τή δι-αλογική του(ς) ἔξοδο μέ τή δυτική θεολογία. Ἔτσι ἐδῶ θά παραπέμ-ψω τήν ἀνάγνωση του R. Turner, πού διαβάζει τήν εὐχαριστιολογία του σεβ. Ἰωάννη Ζηζιούλα μέ διάγνωση του ὄντολογικοῦ τῆς (καί του ὡς ἐκ τούτου μὴ φίλα προσκείμενου στόν μετα-πατερισμό ἰντελεκτουαλιστικοῦ) προσανατολισμοῦ: «The eucharist is the most fruitful event in history to elaborate an ecclesiology. Zizioulas does not reduce ecclesial communion to the eucharist, for the object of theology remains the mystery of salvation, not the establishment of the theological system itself. Zizioulas goes beyond an apophatic approach because he rejects the primacy of epistemology in theology. He is able to do this, by speaking about the personal communion of the Father, Son and Holy Spirit, because of the vision of the truth in the life of the historical Christ. The mystery of salvation is revealed in the person of Christ as a communion of the divine persons» (ὄπ. παρ. σ. 34). Στήν ἐλλαδική μετα-πατερική θεωρία θά ἀναφερθοῦμε εἰδικά πιό κάτω.

γική μέ βάσεις στὴν ὀρθόδοξη ζωὴ καὶ θεολογία, αὐτό δέν σημαίνει ὅτι μπορεῖ νά μεταφερθεῖ ἀναλογικά καὶ νά ἐφαρμοστεῖ σέ διαχριστιανικό ἐπίπεδο, ὅταν βέβαια ἀποδυναμώνεται ἡ θεολογική ὄντολογία.

Ἄς μὴν λησμονοῦμε ὅτι σέ αὐτόν τόν τριαδοκεντρι-
σμό πού ἀναφέραμε ἡ ἐσχολογία γίνεται τό ὄργανο μιᾶς παράλληλης πρὸς τὴν Τριαδολογία κατανόη-
σης τῆς ἐκκλησίας ὡς κοινωνίας καὶ παρατηρεῖται ἐπί-
σης ὅτι τό σαρκωμένο θεϊκό ὑποκείμενο τῆς εὐχαριστι-
ακῆς μετοχῆς παραγκωνίζεται πρὸς ὄφελος μιᾶς ἀνα-
λογικῆς σέ διαχριστιανικό ἐπίπεδο ἐνδεχόμενης ἐφαρ-
μογῆς τῆς ἀνωτέρω εὐχαριστιολογίας. Περιθωριοποι-
εῖται δηλαδή ἡ κάθετη θεώρηση τοῦ συγκαταβατικοῦ
μυστηρίου τῆς σάρκωσης τοῦ Θεοῦ, προφανῶς ἐπει-
δὴ θεωρεῖται ὡς ἱστορικό βαρίδιο σέ ἕναν χριστιανι-
σμό πού ὀφείλει νά ἀποδεχθεῖ σέ κάποιο ἀνιστορικό
πλαῖσιο τὴν ἐνδεχόμενη διακοινωνία του. Ἄς μὴν πα-
ραβλέπουμε ὅτι στό πλαῖσιο αὐτό μπορεῖ κάλλιστα νά
ἀναπτυχθεῖ ἡ παλαιὰ ἄποψη τοῦ Ν. Afanassieff καὶ ἡ
σύγχρονη τοῦ σεβ. J. Alfayev, ὅπως τὴ διαβάζω σέ με-
λέτη τοῦ Nicolas Ferencz, ὅτι ἡ ἀποδοχὴ τῶν Οἰκουμε-
νικῶν Συνόδων δέν εἶναι προϋπόθεση ἐκ τῶν ὧν οὐκ
ἄνευ (*sine qua non*) γιὰ τὴ χριστιανική ἐνότητα, ἐφό-
σον δέν εἶναι στὴν ἐκκλησία «τόπος ὑψηλότατης αὐθε-
ντίας» («*locus of highest authority*»)¹³.

13 Βλ. σχετικὴ ἀναφορὰ στό ἄρθρο τοῦ Nicolas Ferencz: *Bishop and Eucharist as Criteria for Ecumenical Dialogue*, στό *St Vladimir's Theological Quarterly* 51:1 (2007) σσ. 5-21. Μὲ τὴν εὐκαιρία ἀξίζει νά σημειώσουμε ὅτι ὁ Nicolas Ferencz σημειώνει ὡς ἐκτροπὴ τὴ συσχέτιση τοῦ ἐπισκόπου μὲ τὴν εὐχαριστία καὶ τὴν ἐκκλησία μὲ ὄρους αὐτονομίης, τονίζοντας τὴ συγχώρησή τους στό ὅλο ἐκκλη-
σιαστικό γεγονός (βλ. σ. 6 ἐξ.). Ἐπικεντρώνει βέβαια καὶ ὁ ἴδιος τὴν ἐκκλησιο-

3. ... στον διάλογο μέ τον προτεσταντισμό... (... και την εὐχαριστία ὡς Πνευματικό τριαδοκεντρισμό)

Στον διάλογο μέ τον προτεσταντισμό, λοιπόν, οἱ ὀρθόδοξοι ἀντιπαρατάχθηκαν στό διασπασμένο προτεσταντικό ὄχημα κατά τίς ἀρχές τῆς ζωῆς τοῦ Π.Σ.Ε. μέσα ἀπό τό θέμα τῆς θεολογικῆς ἀρχῆς. Θέλησαν καταρχήν στή χριστοκεντρικότητα νά προκρίνουν τήν τριαδοκεντρικότητα. Καί ἐσχάτως ἔδειξαν ὅτι κατάφεραν σέ αὐτή τήν προοπτική τά μέγιστα¹⁴. Ἀντί δηλαδή νά ἐνεργοποιοῦνται σταθερά στήν ἀνάδειξη μίας χριστοσωματικῆς Τριαδολογίας¹⁵, ἐφόσον τυπικές χριστολογικές καί τριαδολογικές

λογική προβληματική του στή σχέση ἐπισκόπου-εὐχαριστίας, θέτοντας πάντως ὡς ὄργανικό στοιχεῖο τῆς ἀπόδειξης μιάς ἀληθοῦς εὐχαριστίας τήν ὀρθή πίστη περί Χριστοῦ, καί ἀπό αὐτή τήν ἄποψη παρουσιάζει ἐνδιαφέρον ἡ σκέψη του («I do not think it is possible to retain the Euchariste in the center of one's worship and prayer (lex orandi) if one's belief in Jesus is faulty or incomplet. The acceptance and celebration of the mystical power and presence of Eucharist rests squarely upon belief in a full, catholic understanding of the truth of who Jesus is. Outside of such a belief, the Eucharist becomes less meaningful, even meaningless, and so loses its centrality in the worship life of the community») (σ. 17). Μόνο ἀπό αὐτή τήν προοπτική μπορεῖ κανεῖς πράγματι νά βλέπει χωρίς μονόδρομους συλλογισμούς τή λειτουργική θέση τοῦ ἐπισκόπου στήν εὐχαριστιακή ζωή καί νά ἐρμηνεύει τήν ἔννοια τῆς καθολικότητας τῆς εὐχαριστίας. Ὡστόσο, καί ὁ ἴδιος φαίνεται νά συντάσσεται στήν ἄποψη τοῦ Alfayen περί τῆς μὴ ἀναγκαίας ἀποδοχῆς τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, βλέποντας αὐτή τήν ἄποψη ὡς βῆμα πρὸς τήν ἐνότητα (σσ. 18-19). Τό πρόβλημα ἐδῶ εἶναι ὅτι ἡ μὴ ἀναγκαία ἀποδοχή τῶν Συνόδων, ἂν ἐστιαστεῖ γενικευτικά, προφανῶς κινεῖται σέ μία ἀντίφαση, στήν περίπτωση πού δέχεται κανεῖς, ὅπως ὁ Nicolas Ferencz, ὅτι σέ αὐτές ἐκτίθεται ὄντως ἡ ὀρθή περί Χριστοῦ πίστη καί ὄχι μία ἀπλή θεωρία ἢ μία κανονική-θεσμική συνταγογράφηση.

- 14 Βλ. καί Σ. ΤΣΟΜΠΑΝΙΔΗΣ, Ἡ συμβολή τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας καί θεολογίας στό παγκόσμιο συμβούλιο ἐκκλησιῶν, Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 252-253, ἐπίσης βλ. σ. 299.
- 15 Μεταγράφη ἐδῶ εὐχαριστιακά τήν ὥραία ἔκφραση τοῦ Πρόκλου Κωνσταντινουπόλεως «ὁ εἰς τῆς Τριάδος ἔπαθε σαρκί», λέγοντας: «ὁ εἰς τῆς Τριάδος μετέχεται σαρκί». Ἄν ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία δέν ἐντοπίζει τό

ἀναφορές ὑπάρχουν στά διαλογικά κείμενα¹⁶, κινήθηκαν περισσότερο σέ ἕναν Πνευματικό Τριαδοκεντρισμό καί μία παράλληλη σύνδεση (τριαδικοῦ) Θεοῦ καί ἐκκλησίας.

Ἀξίζει γιά μία ἐπαφή μέ τόν προβληματισμό αὐτό νά διαβάσει κανεῖς τό ἄρθρο τοῦ J. Behr [The Trinitarian Being of the Church, στό St. Vladimir's Theological Quarterly 48:1 (2003) σσ. 67-87]. Ἐξαοχῆς ὁ συγγραφέας θέτει τό πρόβλημα πού ἀναδύεται ἀπό τόν συσχετισμό Τριαδολογίας καί Ἐκκλησιολογίας πού ἔγινε μέσω τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας (χωρίς ἕναν συνδετικό δεσμό): «Ἐνας ἄλλος τρόπος τοποθέτησης, μέ τή χρησιμοποίηση ὄρων πού εἶναι ἀπό μόνοι τους προβληματικοί, εἶναι νά ποῦμε ὅτι ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία βλέπει τήν ἐκκλησία σέ παράλληλη πορεία μέ τήν αἰδία Τριάδα: Εἶναι τά τρία πρόσωπα σέ κοινωνία, ὁ ἕνας Θεός σέ σχεσιακή ὑπαρξη μέ τήν ἐκκλησία, ἔτσι ὥστε ἡ ἐκκλησία νά θεωρεῖται ὡς ἀντανάκλασή της. Αὐτό ἀπολύγει στήν ὀριζόντια κατανόηση τῆς κοινωνίας, ἢ ἴσως, καλύτερα, πρόκειται γιά παράλληλες «κοινωνίες» χωρίς νά διασταυρώνονται»¹⁷.

Ὁ J. Behr, χωρίς νά παραβλέπει τήν προσπάθεια σύνθεσης τῆς Πνευματολογίας μέ τή Χριστολογία στήν πρόταση τοῦ σεβ. Ἰωάννη Ζηζιούλα, ἐπισημαίνει τόν σχετικισμό πού ἐπικρατεῖ σέ αὐτή, ὑπό τόν κυρίαρχο ὄρο

ἐνδιαφέρον της σέ αὐτή τήν προοπτική, τότε περιφέρεται μέσα στίς ἀτελείωτες ὀρολογίες πού διαιροῦν ἢ συγχέουν Θεολογία καί Οἰκονομία.

16 Βλ. ΤΣΟΜΠΑΝΙΔΗΣ, Συμβολή, σσ. 301-302.

17 BEHR, The Trinitarian Being, σ. 68: «Another way of putting this, using terms which are themselves problematic, would be to say that communion ecclesiology sees the Church as parallel to the "immanent Trinity": it is the three persons in communion, the One God in relational being that the Church is said to "reflect". This results in a horizontal notion of communion, or perhaps better parallel "communions" without being clear about how the two intersect».

της εὐχαριστίας καὶ τῆς παράλληλης σχέσης Τριάδος καὶ ἐκκλησίας, προβάλλοντας τὴ σχετική μὲ τὴν καππαδοκική ἀποψη πρόταση τοῦ D. Marshall καὶ τὴ δική του στροφή στὴ χριστιανική ἔκφραση τῶν πατέρων (4ος αἰ.)¹⁸. Ἀναφέρεται ἔτσι συνολικά στοὺς ἐκκλησιολογικούς εἰκονισμούς λαός Θεοῦ, σῶμα Χριστοῦ, ναός τοῦ Πνεύματος¹⁹ καὶ ἀναζητᾷ τὴν ἐποπτική θεώρηση τῆς θεολογίας (Τριαδολογία, Χριστολογία, Σωτηρολογία, Ἐκκλησιολογία)²⁰. Στὴ σ. 74 μάλιστα τῆς προαναφερθείσας μελέτης τοῦ J. Behr ἐπισημαίνεται ἡ παρανόηση τοῦ ἐπισκοποκεντρισμοῦ-κληρικαλισμοῦ μὲ παραπομπή στὸν ἴδιο τὸν Ἰγνάτιο Ἀντιοχείας, ὥστε νὰ φανεῖ ὅτι πίσω ἀπὸ τίς λέξεις του γιὰ τὸν ἐπίσκοπο βρίσκεται μία καθαρὴ Χριστολογία καὶ μία ὀλιστική θεώρηση τῆς ἐκκλησίας²¹.

Θά μπορούσε ἴσως, γιὰ ἐπανεέλθουμε στὸν ἀρχικό συλλογισμό αὐτῆς τῆς ἐνότητας, νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἐπιτυχία στό πλαίσιο παράλληλης σύνδεσης (τριαδικοῦ) Θεοῦ καὶ ἐκκλησίας ὅτι παραμερίζεται ἀπὸ τίς δυτικές χριστιανικές ὁμολογίες κατὰ διαλογικὴ περίπτωση καὶ συμπροσευχητικὴ περίσταση τὸ Filioque, προφανῶς διότι ἡ ξεχωριστὴ ἔξαρση τοῦ Πνεύματος ὡς θεϊκῆς ὑποστατικῆς ὀντότητας βοήθησε στὴν κατεύθυνση αὐτῆ. Ἴσως δὲ νὰ ἦταν αἰτία ἡ ξεχωριστὴ αὐτὴ ροπὴ, ὥστε οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι ποὺ διαλέγονται θεσμικά μὲ τίς δυτικές χριστιανικές παρα-

18 Βλ. BEHR, *The Trinitarian Being*, σσ. 69-70.

19 Βλ. BEHR, *The Trinitarian Being*, σ. 71 ἐξ.

20 Βλ. BEHR, *The Trinitarian Being*, σ. 73.

21 Κλείνει μάλιστα ἐν προκειμένῳ τὴν ἐνότητα λέγοντας: «The Church is not just a communion of persons in relations, but the body of Christ giving thanks to the Father in the Spirit» (σ. 78), προχωρώντας μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ στὸν τονισμό τῆς σημασίας τῆς ἐσχατολογίας (σ. 78 ἐξ.).

δόσεις νά στραφοῦν στήν κατάδειξη τῆς σύνθεσης πού χρειάζεται μεταξύ Χριστολογίας καί Πνευματολογίας²².

Χρειάζεται ὅπωςδήποτε νά ἐρευνηθεῖ ἂν αὐτή ἡ τεμαχιστική συσχέτιση (πού ἐντέλει γίνεται γιά τούς ἐν διαλόγῳ ὀρθοδόξους κατ' ἀνάγκη προσθετική) εἶναι πού ἀναγκάζει (ἢ νά ἐκπληρώνεται) καί (σ)τήν κίνηση σέ μία μορφή (ἀφύσικης) πατρομονιστικῆς ἔκφρασης στήν Τριαδολογία καί (ἀναλογικά) στόν τεμαχισμό τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς ἀπό τή φυσική πραγματικότητα²³. Τοῦτες πάντως οἱ (ἀσύνδετες ἢ συγχεόμενες) μετατοπίσεις ἀντανακλοῦν τό γεγονός ὅτι, ὅταν στούς σύγχρονους διαχριστιανικούς διαλόγους γίνεται λόγος περί Χριστοῦ, δέν συν-εννοεῖται ἀπαραίτητα ὅτι αὐτός εἶναι συνενεργός μέ τά ἄλλα πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος καί πρέπει (ἢ ἔχουν τήν αἴσθηση ὅτι πρέπει) νά συμπληρώσουν καί οἱ ἴδιοι (οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι) τή Χριστολογία, «ἀνακαλύπτοντας» ἐν προόδῳ

22 Γιά τό θέμα τῆς ἐν λόγῳ σύνθεσης βλ. J. Z. SKIRA, *The Synthesis Between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox Theology*, στό *Orientalia Christiana Periodica* 68 (2002) σσ. 435-465.

23 Σίγουρο εἶναι ὅτι ἀσκήθηκε γενικά κριτική σέ αὐτή τήν κατεύθυνση. Ὁ Χ. Σταμούλης φερ' εἰπεῖν, στό ἄρθρο του «ἄσκηση καί εὐχαριστία», ἀναφερόμενος στήν ὅλη σκέψη τοῦ σεβ. Ἰω. Ζηζιούλα περί τῆς εὐχαριστιακῆς του ἐκκλησιολογίας σημείωνε παλαιότερα, ἀνάμεσα σέ ἄλλα, ἀντιτιθέμενος ἐμφατικά στήν ὑποβάθμιση τῆς φύσης καί στόν ὑπερτονισμό τῆς ἐκστατικότητας (ἀπό τή φύση) πού διέκρινε στήν ἔκφραση τοῦ σεβασμιωτάτου, τά ἑξῆς: «Τούτη ἡ ἐκστατικότητα, ἄλλωστε, ἐμφανίζεται σέ ὄλο σχεδόν τό ἔργο τοῦ Ἰωάννη Ζηζιούλα, καθώς διατρέχει μέ τήν ἴδια ἔνταση Τριαδολογία (ὄντολογική προτεραιότητα τοῦ Πατέρα), Χριστολογία καί ἀνθρωπολογία (διαλεκτική φύσεως καί προσώπου), ἀλλά ἀκόμη καί αὐτή τήν κτισιολογία (ὁ καινός κόσμος μοιάζει μέ ἕναν κόσμο μείον τή φύση του). Ἄμεσο ἀποτέλεσμα ὄλων τῶν παραπάνω ἡ ἰδεολογικοποίηση τῆς πίστεως καί ἡ ἀφαίρεση τοῦ πραγματικοῦ νοήματος τῆς ζωῆς» (Ἡ γυναίκα τοῦ Λώτ καί ἡ σύγχρονη θεολογία, Ἀθήνα 2008, σ. 163).

μαζί με τούς άλλους χριστιανούς τήν Πνευματολογία και τήν ανάγκη σύνθεσής τους (πρόσθεσής τους).

Πράγματι, η ταύτιση τῆς εὐχαριστίας με τήν ἐκκλησία και ἡ παρεπόμενη τούτου «εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία»²⁴, πού ζήτησε μέσα σέ αὐτό τό θεολογικό κλίμα (στόν διάλογο μέ τόν προτεσταντισμό) μία «λειτουργία μετά τή λειτουργία», ἐρμηνεύεται σήμερα τελικά, καθώς φαίνεται, ἀπό τήν ἀσύνδετη (παράλληλη) σχέση Οἰκονομίας-Θεολογίας και ὄχι ἀπό τή λειτουργική τους θεώρηση²⁵;

Ἔχω τή γνώμη πώς ἄν δέν διαβάσει κανείς ἐποπτικά και κριτικά τήν πορεία τῶν διαλόγων και τῶν ἐκπροσώπων τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν σέ αὐτούς και, διαλεγόμενος μέ τόν ρωμαιοκαθολικισμό, κινηθεῖ πρὸς τόν ἐπισκοποκεντρισμό, θά νομίσει ἴσως ὅτι ἄνετα μπορεῖ νά κινεῖται ἐπίσης και στόν διάλογο μέ τόν προτεσταντισμό, προκρίνοντας

24 Βλ. ἐπί τοῦ θέματος τῆς ἐκκλησιολογίας αὐτῆς στόν διάλογο τοῦ ΠΣΕ στό ΤΣΟΜΠΑΝΙΔΗΣ, Συμβολή, σ. 281 ἐξ.

25 Ἄς δοῦμε, ὅμως, μέσα ἀπό μία ἐνδεικτικὸτατη κειμενική ἀναφορά τό πλαίσιο κίνησης τοῦ θεολογικοῦ λόγου πού ἀνοίγεται σέ μία ἰδεολογική χρήση τῆς θεολογίας, ὥστε νά διερωτηθοῦμε κατά πόσο μπορεῖ πράγματι νά συμβεῖ τοιοῦτοτρόπως μία οὐσιαστική συμβολή τῶν ὀρθοδόξων στό Π.Σ.Ε.: «Ἡ ἐγκατάλειψη τῆς χριστοκεντρικῆς παγκοσμιοτικῆς και ἡ θεμελίωση τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς στό τριαδικό δόγμα εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐγκατάλειψη τῆς ἱμπεριαλιστικῆς και ἐπεκτατικῆς τακτικῆς τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς τοῦ 19ου αἰῶνα, ἀλλά και τῶν ἀρχῶν τοῦ 20οῦ αἰῶνα, και τήν υἰοθέτηση μίας περισσότερο περιεκτικῆς και ὀλιστικῆς συμπεριφορᾶς τῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας» [ΤΣΟΜΠΑΝΙΔΗΣ, Συμβολή, σ. 290]. Κατανοεῖ κανεὶς μέ τέτοιες ἀναφορές (βλ. και ΛΑΙΜΟΠΟΥΛΟΣ, Δομή, σ. 36) ὅτι ἡ Χριστολογία ἢ ἡ Τριαδολογία μποροῦν νά γίνονται ἐργαλεῖα ἰδεολογικῶν σκοπιμοτήτων ἢ θρησκευοποίησης. Τό κακό εἶναι βέβαια ὅτι ἡ συμπλοκή τῆς θεολογίας σέ μία ἐπιλεκτική χρησιμοποίηση τῶν ἐπιχειρημάτων τῆς τήν ὑποτάσσει σέ μία ἐκθεολόγηση και ἀπομάκρυνση ἀπό τόν ὄντως σωτηριολογικό τῆς χαρακτήρα και τήν Τριαδική ἐμπειρία, πού γεύεται πραγματικά ἀπό τή σάρκα τοῦ σεσωματωμένου Θεοῦ εὐχαριστιακά.

βέβαια ἐδῶ μία ἄσαρκη εὐχαριστία, στήν ὁποία θεωρεῖται ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ ὡς μία ἀναμνηστική παρουσία καί γι' αὐτό προφανῶς χρειάζεται τό λεκτικό πυροτέχνημα τῆς ἐσχατολογίας ὡς τό ἀπόλυτο μέτρο χριστιανικῆς πληρότητας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ μέλλοντος²⁶.

Στήν περίπτωση, ἐπομένως, πού ἡ ὀρθόδοξη θεολογία τῶν νεότερων διαχριστιανικῶν διαλόγων θεωρεῖται ὅτι κινήθηκε σέ αὐτό τό ἐπίπεδο καί τό θεολογικό πλαίσιο, προσθέτοντας καί τή δική της συμβολή, εἶναι ἐμφανές πῶς μέσα στή χαλαρή καί παράλληλη σχέση Οἰκονομίας-Θεολογίας (Τριαδολογίας) αὐτό πού προτιμᾶται ἐντέλει πρὸς συζήτηση φαίνεται νά εἶναι μία οἰκονομία τοῦ Πνεύματος καί μία Πνευματική, ὥστόσο ἄσαρκη (ἄ-γονη) εὐχαριστία,

26 Ὁ Π. Καλαϊτζίδης κινεῖται στή γραμμὴ αὐτῆ κατανοώντας φουτουριστικά τὴν ἀνανεωνόμενη ὀρθόδοξη παράδοση (emanating from the future) [Challenges of Renewal, σ. 148]. Θεεῖ βέβαια ὡς ἀμετάβλητες ἀλήθειες τό τριαδολογικό καί χριστολογικό δόγμα, θεωρώντας ὅτι ὀτιδήποτε ἄλλο κινεῖται ἀνά τούς καιροὺς μετα-ρρυθμιζόμενο. Ἡ συλλογιστικὴ τοῦ ἐδῶ ἔχει ἐνδιαφέρον καί θά συμφωνοῦσα στήν ἔννοια τῆς μεταρρύθμισης, ἂν αὐτὴ βλεπόταν σωτηριολογικά καί ὄχι ἀπλᾶ φουτουριστικά. Ἄν θεωροῦνταν δηλαδὴ ὑπὸ τὸν μυστηριακό ὄρο τῆς μεταμόρφωσης τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ κόσμου μέσα ἀπὸ τὴν ἐν Χριστῷ γόνιμη ἀναδημιουργία, ὥστε νά μὴν φαίνεται ἡ μεταρρύθμιση ἀπλᾶ ὡς διανοητικὴ διαδικασίᾳ καί λογικὴ ἀνταπόκριση στίς ἀνάγκες τῶν καιρῶν μέ τῆ συνεκτικὴ πίστη μᾶλλον παροπλισμένη, ἐφόσον γι' αὐτόν ἡ «ἐπιστροφή τοῦ πατέρος» συνιστᾷ ἕναν μονοφυστισμὸ sui generis (σ. 154). Καί βέβαια ἡ ἐσχατολογικὴ αὐτὴ ὀπτικὴ δέν εἶναι σέ συμφωνία μέ αὐτὴ τοῦ σεβ. Ἰω. Ζηζιούλα, γιὰ τὴν ὁποία παρατηρεῖ ὁ R. Turner: «It must be remembered that the truth of this historical existence is eschatological and the importance of the eschatological truth in history is the ontological meaning of salvation» (Eschatology and Truth, σὺν D. H. KNIGHT (ἐκδ.), The Theology of John Zizioulas, ἐκδ. D. H. Knight, ἐκδόσεις Ashgate e Book, 2007, σ. 29). Ὁ Turner μάλιστα στά καταληκτικά του ἐκλαμβάνει τὴ θεολογικὴ προσέγγιση τοῦ σεβασμιωτάτου ὡς ἐξῆς: «Zizioula's theological principles and his ecclesiology reflect the development of a neo-patristic theological approach in Greece since the 1930s. Zizioulas work represents a commitment to setting out the original theological contribution of Orthodoxy, especially in its application to ecclesiology» (ὅπ. παρ., σ. 33).

ἀκόμη κι ἂν ὀρολογικά φαίνεται νά μήν λησμονεῖται στά οἰκουμενικά κείμενα ἡ ἔκφραση σῶμα Χριστοῦ²⁷.

Μήπως, ἄραγε, τό Ἅγιο Πνεῦμα, χωρίς τό Filioque τώρα, εἶναι προτιμότερο, γιά νά ὑπάρχει θεϊκή κατοχύρωση ἑνός συγκρητιστικοῦ θεοκεντρισμοῦ, μιά καί ὁ πολύ ἀπαιτητικός στήν ἱστορική ἀνθρωπότητά του Χριστός (θεωρεῖται ὅτι) μπορεῖ νά περιμένει στήν ἐξώπορτα ἢ θά ἔπρεπε καί νά δικαστεῖ, ὁ ταπεινωθεῖς, ὡς ἰμπεριαλιστής; Πιστεύω, συνεπῶς, ὅτι πρέπει νά προσεχθεῖ ἡ θεολογική ἀλήθεια ὅτι καί τό Ἅγιο Πνεῦμα, ἂν κανεῖς πιστεύει στήν ἐν Τριάδι θεότητά του, εἶναι ὄντολογικά ἀπαιτητικό (ἐν Τριάδι ἐνυπόστατο) καί ὄχι ἀφηρημένο καί ἄ-Λογο. Οἱ γενικές σέ αὐτό τόν χῶρο παρατηρήσεις μου ἐλπίζω νά συμβάλουν, ὥστε νά φανεῖ σαφέστερα ὅτι τό στήσιμο μιᾶς οἰκουμενικῆς συνάντησης σέ μία ἄσαρκη εὐχαριστία μπορεῖ νά βοηθᾷ σέ μία ἰδεολογική πνευματολογικά συνάντηση, ὄχι, ὅμως, σέ μία ἔνσαρκη Λογική συνάντηση τῶν ἀνθρώπων ἐν Πνεύματι, ὅπου κυρίαρχος παραμένει ὁ Θεός ὡς τριαδικά ἐνεργός στήν οἰκουμενική σάρκα τοῦ συγκαταβατικοῦ του Λόγου.

Β. Ἡ μετα-θεολογική ὀρολογία

1. Ἡ «μετα-πατερική θεολογία»

Ὁ λόγος σήμερα περί μετα-πατερικῆς θεολογίας ἔθεσε ὡς κέντρο τόν προβληματισμό γύρω ἀπό τήν ἔκφραση τοῦ π. Γ. Φλορόφσκυ «ἐπιστροφή στούς πατέρες». Παρόλο,

27 Βλ. σχετικά μέ τόν ὄρο «κοινωνία» στή σύγχρονη διαλογική γλώσσα Ι. Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Ἡ «κοινωνία» ὡς ἐκκλησιολογικό θέμα στό διαλογικό κείμενο «Φύση καί σκοπός τῆς Ἐκκλησίας», στό Ὁρθόδοξη θεολογία καί οἰκουμενικός διάλογος, ἐκδ. Ἀπ. Διακονίας Ἀθήνα 2005, σσ. 95-111.

ὅμως, πού φαίνεται σαφῶς καί γίνεται παραδεκτό ἀπό τήν ἔκφραση τούτης τῆς καινοφανοῦς μετα-πατερικῆς ἄποψης ὅτι ὁ π. Γ. Φλορόφσκυ δέν συρρικνώνει τήν ἐπιστροφή αὐτή στό παρελθόν, ἀλλά τή συνδέει μέ τή λειτουργία της στό παρόν καί τό μέλλον, ἡ μετα-πατερική ἄποψη ἀκυρώνει αὐτή τή διαπίστωσή του καί ὑποστηρίζεται ὅτι ὁ μέγας αὐτός Ρῶσος θεολόγος ὠφείλε νά κινηθεῖ σέ μία κατεύθυνση πού τήν ὀρίζει ὁ ὅρος «πέρα ἀπό τούς πατέρες»²⁸. Γι' αὐτό ἡ μετα-πατερική θεώρηση ὑποστηρίζει ὅτι «τό ὁμολογο κίνημα «ἐπιστροφῆς» πού ἀντιπροσωπεύεται ἀπό τή νεο-πατερική σχολή²⁹ πού ἐπικράτησε στή διαμάχη της μέ τή «ρωσική» ἢ «παρισινή σχολή», θά λειτουργήσῃ ὡς ἀνάχωμα ἔναντι τῆς νεωτερικότητος»³⁰. Προσοχή: Δέν θεωρεῖται κριτική ἀντιπαράθεση πρός τή νεωτερικότητα, ἀλλά ἀνάχωμα!

28 Γράφει ὁ Π. Καλαϊτζίδης: «Εἶναι ἀλήθεια πῶς ὁ Florovsky δέν κουράστηκε νά ὑπενθυμίζει ὅτι ἡ «ἐπιστροφή στους πατέρες» δέν σημαίνει ἐπανάληψη ἢ μίμηση τοῦ παρελθόντος, ἐγκλωβισμό σέ αὐτό καί στά σχήματά του, φυγή ἀπό τήν ἱστορία, ἄρνηση τοῦ παρόντος καί τοῦ μέλλοντος...» (Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 27). Ὡστόσο στή συνέχεια ἀκυρώνει αὐτή τή διαπίστωση μέ τά ἐξῆς: «Ἡ ἐπιμονή, ὅμως, τοῦ Florovsky στή διαχρονικότητα καί αἰωνιότητα τοῦ χριστιανικοῦ ἑλληνισμοῦ, στήν ὑποχρεωτικότητα δηλαδή τῶν ἑλληνικῶν κατηγοριῶν σκέψης γιά τή διατύπωση καί ἔκφραση τῆς αἰώνιας ἀλήθειας τοῦ Εὐαγγελίου σέ κάθε τόπο καί χρόνο, ὅπως καί ἡ ἄρνησή του νά συνεξετάσει ἔστω καί ὡς ἐνδεχόμενο, μαζί μέ τό: «πίσω στους πατέρες» ἢ «μπροστά μέ τούς πατέρες», καί τό «πέρα ἀπό τούς πατέρες», ἀκυρώνουν ἐν πολλοῖς τό ἄνοιγμα καί τόν προσανατολισμό τῆς θεολογίας του στό μέλλον». Στήν ἴδια σελίδα (28) δέν μᾶς ἐξηγεῖ μέ κάποια παραπομπή (κατά κανόνα ἀποφεύγουν τέτοια κείμενα τίς παραπομπές μέ στανική ἀντιστροφή στήν ἐπιστημονική θεολογία) πού φαίνεται στόν Φλορόφσκυ ἡ στατική κατανόηση τῆς ἐπιστροφῆς. Ἐξάλλου ἐδῶ, μέ τήν ἔκφραση «πέρα ἀπό τούς πατέρες» φαίνεται ὅτι τό μετά στόν ὄρο μεταπατερική θεολογία κατανοεῖται διαστατικά καί διαιρετικά.

29 Ἄς προσέξουμε ὅτι βάζει παύλα στά συνθετικά τοῦ ὄρου «νεο-πατερικός».

30 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 28.

Ἐδῶ ἀκριβῶς διαπιστώνει κανείς ὅτι ἔρχεται στὸν σύγχρονο ἑλληνικό θεολογικό στοχασμό μία ἄποψη μέ χρονική καθυστέρηση ἑνὸς αἰῶνα· ἀποτίεται δέ τιμὴ σέ μία τάση τῶν ἀπόψεων τοῦ A. von Harnack (ἴσως ἀξίζει ἐδῶ ὁ ὅρος παρωχημένος χαρνακισμός), ὅτι δηλαδή ἡ ἑλληνικότητα τοῦ χριστιανισμοῦ εἶναι βαρίδιο στή θεολογία τῆς Γραφῆς³¹. Οἰκοδομεῖται, συνεπῶς, μέ τή μετα-πατερική ἄποψη μία ἐκκεντρική ὑποστήριξη τῶν βιβλικῶν σπουδῶν,

31 Στήν προτεσταντική αὐτή ἐκτίμηση τῆς ἀρχαίας ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης ἀντιδρᾶ (δυστυχῶς δέν τό ἔχει δεῖ αὐτό ἡ σύγχρονη ἑλληνική βιβλιογραφία) μετά δριμύτητος στά γραπτά του ἀπό καιρό ὁ νῦν πάπας Βενέδικτος 16ος, ὑποστηρίζοντας τήν ιδιαίτερη σημασία πού ἔχει ἡ σύνδεση λογικῆς καί πίστεως ἢ ἑλληνισμοῦ καί χριστιανισμοῦ γιά τή γόνιμη μετάδοση τοῦ χριστιανικοῦ λόγου πού συμβαίνει στίς πατερικές γραφές. Βλ. ἐνδεικτικά γιά τό θέμα αὐτό Σ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βενεδίκτου 16ου, μπτ. ἐργασία (τμ. Θεολογίας ΑΠΘ), 2011, σσ. 32-35 (πίστη-λογική), σ. 61, ὑποσ. 89 (ἀναφορά στὸν A. von Harnack), σσ. 17-19 (πῶς ἦλθε σέ ἐπαφή μέ τή θεολογία τῶν πατέρων καί ποιά ἡ σημασία γιά τόν ἴδιο). Γράφει ὁ πάπας στό βιβλίο του Jesus von Nazareth, Freiburg-Basel-Wien 2011, σ. 11: «Natürlich ist diese Verbindung zweier ganz unterschiedlicher Weisen von Hermeneutik eine immer neue zu bewältigende Aufgabe. Aber sie ist möglich, und durch sie werden in einem neuen Kontext die großen Einsichten der Väter Exegese wieder zur Wirkung kommen können». Σχετικά μέ αὐτό σημειώνει ὁ Oda Wischmeyer: «Er (ἐν. ὁ Ratzinger) versucht, die Hermeneutik der historisch-kritischen Exegese mit der Hermeneutik des Glaubens zu verbinden, wie sie bereits in den neutestamentlichen Schriften selbst vorliegt und von den Kirchenväter weiter ausgearbeitet wurde» (Der Prozess Jesu aus der Sicht des Papstes, στό Th. Söhring (Hg.), Tod und Auferstehung Jesu, Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, Freiburg-Basel-Wien 2011, σ. 35). Το-νίζει δηλαδή ὅτι ὁ πάπας χρησιμοποιεῖ τήν πατερική ἐρμηνευτική μέθοδο, ἡ ὁποία θεωρεῖ ὡς μόνο δυνατὸ ἐρμηνευτὴ τῆς Γραφῆς τήν ἴδια τήν πίστη καί ἐμπειρία τῆς ἐκκλησίας καί ὄχι τήν ἐπιστήμη. Γιά τόν προβληματισμό τοῦ J. Ratzinger ἐπί τῆς σημασίας τῶν πατέρων στὸν ἐνδοχριστιανικό διάλογο βλ. J. RATZINGER, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, στό Theologische Quartalschrift 148 (1968) σσ. 257-282 [ἐπίσης στό Κληρονομία 1 (1969) σσ. 15-38 καί στό Th. MICHELS (Hrsg.), Geschichte der Theologie (Salzburg/München 1970) σσ. 63-95, ὅπως καί ὑπὸ τὸν τίτλο Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens, στό J. RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, σσ. 139-159].

οί όποίες τίθενται ούσιαστικά σέ αντιπαράθεση μέ τίς πατερικές³². Είηαι δηλαδή σάν νά λέγεται ότι, διαβάζοντας κανείς τούς πατέρες, δέν είηαι παρά μόνο στήν έξώπορτα τής Γραφής³³, άκόμη και άν λέγεται αντιφατικῶ τῶ τρόπῳ ότι οί πατέρες «ήταν πριν άπ' όλα μεγάλοι έρμηνευτές τής Γραφής»³⁴. Ή μήπως δέν πρόκειται για αντίφαση και στοχεύεται νά ύπογραμμιστεί άπλά μία γνωσιολογική σχέση τών πατέρων μέ τίς Γραφές;

32 Βλ. Από τήν έπιστροφή, σ. 29.

33 Από ποῦ άντλεί φερ' είπειν ό Π. Καλαϊτζίδης τή διαπίστωσή του: «... παραμένει ζητούμενο ή θέση τών βιβλικών σπουδών στό θεολογικό μας στερέωμα, καθώς, όπως είηαι τοίς πάσι γνωστό, οί Όρθόδοξοι έξακολουθοῦμε συχνά νά ύποτιμοῦμε ή και νά ύποπτεύομαστε τίς βιβλικές σπουδές και τή βιβλική έπιστήμη, μέχρι και αύτήν άκόμη τήν άνάγνωση και τή σπουδή τής Βίβλου, πού φαντάζει ως μία προτεσταντική πρακτική άπάδουσα στό όρθόδοξο πατερικό και νηπτικό ήθος». Προξενεί έντύπωση αύτή ή γενικολογία πού έν συγχύσει θεωρεί τά πράγματα και μάάλιστα όταν έκτίθεται και διεθνῶς μπορεί νά προκαλέσει έντελῶς λανθασμένες έντυπώσεις για τή νεότερη και σύγχρονη θεολογία στόν τόπο μας. Ήνάντια στήν προοπτική αύτή βλ. τό άρθρο τοῦ Τριαντάφυλλου Σιούλη, «Πατερικός φονταμενταλισμός» ή «μετα-πατερική θεολογική θολούρα», στό http://www.zoiforos.gr/index.php?option=com_content&task=view&id=3825 (3/2/2012).

34 Βλ. Από τήν έπιστροφή, σσ. 29-30. Ήπίσης, τήν παρατήρηση τής αντιφατικότητας στή φρασεολογία (και βέβαια στό περιεχόμενο) τοῦ Π. Καλαϊτζίδη βλ. π. Γ. ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Ή πατερική θεολογία, στό Σύνάξη 116 (2010) σσ. 101-106, έδῶ σ. 102. Ό π. Γεώργιος εκθέτει στό παρόν δημοσίευμά του εύστοχες κριτικές παρατηρήσεις και έν προκειμένῳ για τήν έν λόγω αντίφαση παρατηρεί: «Ή αντίφαση είηαι καιρία και ένδεικτική πιθανότατα είτε άπουσίας στοιχειώδους λογικής συνέπειας, είτε μιās «διπλωματικής» γλώσσας πού άνακατεύει φράσεις ένθεν και ένθεν, προκειμένου νά «χωνευθεί» από τόν όρθόδοξο αναγνώστη ή νέα «μεταπατερική» θεολογία» (σ. 102). Ήξάλλου, έπισημαίνει τή σκόπιμη διαίρεση πατερικής και βιβλικής θεολογίας και τήν άλλαγή παραδείγματος ως άλλαγή θεολογικής παράδοσης (σ. 103). Θά μετέφερα τίς όξύνοες παρατηρήσεις τοῦ π. Γεωργίου λέγοντας ότι ή μετα-πατερική άποψη είηαι ούσιαστικά άρνηση ζωντανής σχέσης μέ τόν Θεό Πατέρα (σ. 104). Δέν είηαι, φαίνεται, συμπτωματικό πού ό π. Γεώργιος κρίνει τόν διάλογο πού προκρίνει ό Π. Καλαϊτζίδης ως «ψυχολογική άνάγκη άτομικής άναγνώρισης – αύτεπιβεβαίωσης» (σσ. 104-105). Παρόμοια βλ. και π. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ, Ό μόχθος της μετοχής, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2010, σελ. 8.

Τό περίεργο μάλιστα είναι ότι ενώ γίνεται από μέρους της μετα-πατερικής άποψης λόγος για άσκηθείσα «άνιστορική προσέγγιση της πατερικής θεολογίας», δέν αναφέρονται συγκεκριμένα παραδείγματα αυτής της θεολογικής προσέγγισης. Ο γενικευτικός χαρακτηρισμός κάποιων ύποστηρικτών της άποψης για την «έπιστροφή στους πατέρες» ως νεο-συντηρητικών, άποδεικνύει την έπιστημονική έλλειψη πού χαρακτηρίζει τή μετα-πατερική άποψη. Έχω μάλιστα την έντύπωση ότι, έφρόσον ή μετα-πατερική ιδέα αυτόθεωρείται ότι είναι ύπέρ της κατάφασης στην έτερότητα, την όποία ανάγει σε μέτρο έπίτευξης της χριστιανικής ένότητας, άποδεικνύεται στην πράξη ως αντιφατική σε αυτή την έκφρασή της³⁵, άφοϋ ταυτόχρονα χαρακτηρίζει a priori τούς αντιπάλους της ως νεο-συντηρητικούς.

Προσωπικά μέ ένοχλεί ό λόγος πού δέν στοιχειοθετείται έν άκριβεία μέ ύποστηρικτικές παραπομπές και προβαίνει σε χαρακτηρισμούς μέ τρόπο γενικευτικό και συνθηματικό. Άν, λοιπόν, ό μετα-πατερικός λόγος χαρακτηρίζει την «έπιστροφή στους πατέρες» ως νεο-συντηρητική, τότε ή δική του άπο-στροφή των πατέρων είναι νεο-ρελατιβιστική. Η μετα-πατερική, λοιπόν, δίγλωσση συλλογιστική, ώραιοποιεί τίς έκδοτικές προσπάθειες σε έργα πατέρων στή Δύση, για νά μάς πεί ότι ή Δύση μάς έστρεψε στους πατέρες και ως έκ τούτου δέν χρειάζεται ή αντιπαράθεση προς αυτή. Υποφιάζεται, όμως, ταυτόχρονα και πόσες «στρατευ-

35 Βλ. επί παραδείγματι P. KALAITZIDIS, *Challenges of Renewal*, σ. 163, όπου παραπομπές στους Ζησιούλα, Κλάψη, Γιαγκάζογλου.

μένες ἐρμηνείες» τῶν πατέρων γράφτηκαν μέσα σέ τέτοιες ἐκδόσεις καί μελέτες, ὥστε σήμερα νά χρειάζεται ἐκ τῶν πραγμάτων πολλή ἐργασία καί κόπος ἀπό ἀστράτευτους εἰδικούς ἐρευνητές, γιά νά ἀποδοθεῖ καί νά ἐρμηνευθεῖ ὀρθά ἡ θεολογία τους³⁶;

Χωρίς νά ἀπαξιῶνω τίς προσπάθειες δυτικῶν θεολόγων στήν πατερική θεολογία, ὡστόσο δέν θά μπορούσα νά πῶ συνθηματικά ὅτι χωρίς τή “nouvelle Théologie” «θά ἦταν μᾶλλον ἀδύνατο νά ὑπάρξει ἡ ὀρθόδοξη κίνηση γιά ἐπιστροφή στούς πατέρες»³⁷. Πέρα ἀπό τήν ἐσωτερική ἀντιφατικότητα αὐτῆς τῆς γενικευτικῆς ἐκτίμησης, ὁ μετα-πατερικός συλλογισμός ἐξωραΐζει τή δυτική θεολογική ἔκφραση τοῦ 20οῦ αἰῶνα μέ τά ρεύματά της, μᾶλλον ἐντυπωσιασμένος ἀπό τήν ἀνακάλυψη τῆς τεράστιας βιβλιογραφίας της καί ἀπαξιῶνει δηκτικά τή νεότερη ὀρθόδοξη χαρισματική καί ἐπιστημονική θεολογία³⁸. Τί θά ἔλεγε, ὅμως, ὁ μετα-πατερικός λόγος μέ τή διαπίστωση σπουδαίων σύγχρονων δυτικῶν θεολόγων ὅτι παρά τήν ὅλη αὐτή γιγάντια παραγωγή, τούτη ἡ δυτική θεολογία στήν πραγματικότητα δέν μπό-

36 Ἡ προσωπική μου ἐνασχόληση μέ τό θέμα τοῦ νεοχαλκηδονισμοῦ (βλ. Ι. Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης*, Θεσσαλονίκη 2002) μοῦ ἔδειξε ἀπτά ὅτι μόνο ἡ συνεπής ἐργασία καί ἐρευνα μέ τά πράγματα μπορεῖ νά καταστήσει σαφές ποῦ εἶναι ἡ ἀλήθεια καί ποῦ ἡ παραχάραξη στή σημασιολόγηση τῶν ὄρων. Σέ κάθε περίπτωση ἡ γενικευτική καί εὐκόλη ἀποτίμηση τῆς ἐρευνας καί ἐρμηνείας τῶν πατέρων δέν ἔχει νά πεί κάτι συγκεκριμένο, τό ὅποιο θά μπορούσε νά βοηθήσει πράγματι καί στόν διάλογο γιά τήν οἰκουμενική ἀλήθεια.

37 Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 31.

38 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 31. Οὐσιαστικά δηλαδή τό κέντρο βάρους τῆς μετα-πατερικῆς θεωρίας δέν εἶναι οὔτε ἡ βιβλική θεολογία, ἀλλά ὅπως ὠραία τό ἐξέφρασε ὁ Σ. Γουνελᾶς «βιβλική θεολογία» [βλ. τή βιβλιοκρισία του σέ βιβλίο τοῦ Χ. Σταμούλη στό *Θεολογία* 81 (2010) σσ. 249-260, ἐδῶ σσ. 255].

ρεσε νά μιλήσει τώντι καί ούσιαστικά γιά τόν Χριστό καί τή χριστιανική πίστη³⁹;

Δέν εἶναι, ἐπομένως, τυχαῖο πού ὁ μετα-πατερικός στοχασμός θεωρεῖ ὅτι ἡ «ἐπιστροφή στούς πατέρες» οἰκοδόμησε τόν ἀντιθετικό ἄξονα Ἀνατολή-Δύση καί τήν ἀπόρριψη τῆς Δύσης. Προσπαθώντας μάλιστα νά πιαστεῖ ἀπό κάποιο κλαδί μέσα στίς δασώδεις ἀντιφράσεις, θεωρεῖ ἡ «μετα-πατερική θεωρία» ὅτι ὁ εἰσηγητής τῆς «ἐπιστροφῆς», ὁ π. Γ. Φλορόφσκυ, βρισκό-

39 Ὁ Α. Kreiner (στό βιβλίο του *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Verlag Herder, Freiburg 2006), μέ περισσή θεολογική ἀγωνία σημειώνει ὅτι ἡ κρίση στή σύγχρονη χριστιανική ἔκφραση (τῆς δυτικῆς θεολογίας) ὑφίσταται στό ὅτι αὐτή ἡ ἔκφραση δέν εἶναι πειστική κατά τήν παρουσίαση τῆς ἐνανθρώπησης τοῦ Θεοῦ Λόγου. Δέν εἶναι συμπτωματικό πού ὁ Σ. Γουνελάς σέ ἀνωτέρω ἀναφερθεῖσα βιβλιοκρισία του [βλ. στό Θεολογία 81 (2010) σσ. 249-260, ἐδῶ σσ. 252-253] παρατηρεῖ –παραπέμποντας σέ ἐκτιμήσεις τοῦ J. Moltmann– σχετικά μέ τήν (καθ' ἡμᾶς) ὑπερ-τίμηση τῆς νεωτερικότητας καί τῶν νεότερων δυτικῶν θεολογικῶν ρευμάτων τά ἐξῆς: «Μόνη ἐξαίρεση ἀπό μία ἱστορική στιγμή καί ὕστερα ὁ νεώτερος δυτικός πολιτισμός, ὄχι κατά τή δική μου κρίση, ἀλλά κατά τήν κρίση τοῦ Moltmann, πού οἱ θεολόγοι τῆς γενιᾶς τοῦ '90, ἂν τήν ὀνομάσουμε ἔτσι, φαίνεται νά τόν ἔχουν σέ ἐκτίμηση». Τί λείπει λοιπόν γιά τόν πολιτισμό αὐτόν; «Ἡ νεωτερικότητα θέτει κάθε παράδοση καί ἰδιαίτερα κάθε θρησκευτική παράδοση ὑπό κριτικό ἔλεγχο καί ἀμφισβήτηση καί τίς σχετικοποιεῖ. Ἐν ὄψει αὐτῶν τῶν ἰδιαίτερων προβλημάτων τοῦ κόσμου τῆς νεωτερικότητας, ἡ θεολογία πού διαμεσολαβεῖ τή χριστιανική παράδοση ἔχει μπροστά της μία διπλή ἀποστολή: ἀφενός ὀφείλει νά ὑπερασπίσει μέ ἀπολογητική διάθεση τή νομιμότητα καί τή σημασία τῆς χριστιανικῆς πίστεως ἐναντία στίς ἀμφισβητήσεις καί τήν κριτική τοῦ πνεύματος τῆς νεωτερικότητας ἀφετέρου πρέπει νά ἀποδείξει τή θεραπευτική σημασία τῆς χριστιανικῆς πίστεως γιά τίς ἀσθένειες τοῦ νεωτερικοῦ πνεύματος καί γιά τίς ἀπορίες καί τά ἀδιέξοδα τοῦ σύγχρονου κόσμου» (Τί εἶναι Θεολογία σήμερα; μετ. Π. Γιατζάκης, Ἄρτος Ζωῆς 2009, σ. 84). Καί ἀναρωτιέται ὁ Σ. Γουνελάς: «Τί λογῆς μανία λοιπόν εἶναι αὐτή νά βγάλουμε λάδι τόν πολιτισμό αὐτόν»; (σ. 253). Δέν εἶναι, λοιπόν, τυχαῖο πού ὁ Σ. Γουνελάς γραπώνεται στήν ὄντολογία τῆς πίστεως καί ὄχι στή γνωσιολογία τοῦ πολιτισμοῦ, λέγοντας ὡραία: «Τό λευτέρωμα τῆς ἀνάσας δέν θά προέλθει ἀπό ἔξω ἀλλά ἀπό τήν ούσιαστική βίωση τῆς ἀλήθειας τῆς ἐκκλησίας, πού στό κάτω κάτω χωράει καί τό μέσα καί τό ἔξω... μέσα στό ἴδιο Σῶμα Χριστοῦ...» (σ. 253).

ταν σέ διάλογο μέ τά δυτικά ρεύματα καί δέν υιοθέτησε τό δίπολο, κινούμενος ὁ ἴδιος στόν οἰκουμενικό προβληματισμό⁴⁰. Ἄν ὅμως αὐτό εἶναι θετικό στόν Φλορόφσκυ, τότε γιατί δέν προκρίνεται ὡς παράδειγμα ἐξαρχῆς, ἀλλά τοῦ ἐπισημαίνεται κυρίως ὅτι τοῦ λείπει ἡ προοπτική κίνησής του «πέρα ἀπό τούς πατέρες»; Μήπως ἐπειδή ἡ οἰκουμενική διάθεση τοῦ Φλορόφσκυ συνδυαζόταν μέ τήν ἔρευνα καί σπουδή τῶν πατέρων; Γιατί διακρίνεται τεχνηέντως ὁ Φλορόφσκυ ἀπό ἐκείνους πού δῆθεν βάρυναν ἀρνητικά αὐτή τήν «ἐπιστροφή στους πατέρες», δηλαδή τούς Lossky, Staniloae καί Popovic⁴¹; Πῶς φαίνεται αὐτή ἡ ἀρνητική ἐπιβάρυνση

40 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 32.

41 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 32. Ὁ J. Behr (The Trinitarian Being of the Church, σσ. 77-78) ἀναφέρει τήν ἀποψη τοῦ Φλορόφσκυ ὅτι ἡ ὀρθόδοξη ἐκκλησία «is in very truth the Church, i.e. the true Church and the only true Church», ὥστε νά θεωρεῖται πῶς «Christian reunion is simply conversion to Orthodoxy». Δέν τήν ἐννοεῖ βέβαια αὐτή τήν Ὀρθοδοξία στατικά (αὐτό φαίνεται χαρακτηριστικότερα στήν ἀποψή του περί τῆς ἀποκλειστικῆς ἔκφρασης τοῦ Ἰγνατίου Ἀντιοχείας) (BEHR, The Trinitarian Being of the Church, σσ. 84-85), ἀλλά τή συσχετίζει μέ τήν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ ἀποφατικά (βλ. BEHR, The Trinitarian Being of the Church, σ. 79). Ἴσως, λοιπόν, ἡ ἐπιτηδευμένη προσπάθεια παραχάραξης τοῦ Φλορόφσκυ ἐξυπηρετεῖ τόν μετα-πατερισμό στήν ἔκχυση σύγχυσης περί τῆς σαφοῦς πατερικῆς-οἰκουμενικῆς του ἀποψῆς καί τῆς ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας πού πρόβαλε, μιλώντας μέσα ἀπό μία χριστόφιλη ἐσχατολογία (βλ. σ. 80-81). Ἐξάλλου, ἂν ἐδῶ ὁ J. Popovic συνδέεται μέ τή στατική «ἐπιστροφή στους πατέρες» στό ἄρθρο τοῦ Π. Καλαϊτζίδη Challenges of Renewal, σ. 158, ἀναφέρεται ἀνάμεσα στά «examples of encounter and dialogue between the Orthodox Church and the modern world», πράγμα πού δείχνει ἀντιφατικότητα καί ἔκφραση πρόχειρων ἐκτιμήσεων κατά περίσταση. Καί στό ἄρθρο του αὐτό, παρόλο πού παρουσιάζει τή διαλογική συμπεριφορά τῆς Ὀρθοδοξίας ἐκφράζει ἕνα μειονεκτισμό ὡς πρὸς αὐτή λέγοντας ὅτι «Today we live in a completely postmodern world, and yet Orthodox Christianity still has not come to terms with modernity» καί ταυτίζοντας τήν ἀντίδραση τῆς Ὀρθοδοξίας στό παρόν μέ τό ἰσλάμ (σ. 160). Εἶναι βέβαιος περί τῆς ἀποψῆς του: «Indeed, the Orthodox Church has never really engaged in an encounter or

καί ποιά εἶναι τά κριτήριά της; Οἱ ἀνωτέρω τρεῖς θεολόγοι εἶναι δῆθεν πού εἰδωλοποίησαν τήν πατερική θεολογία, ἀσκώντας «ἄνευ νοήματος ἀπολογητική»⁴²;

Ἔχω βεβαίως τή γνώμη ὅτι ἡ εἰδωλοποίηση τῶν πατέρων εἶναι ἡ δίδυμη ἀδελφή τῆς σχετικοποίησης, κι ἄς μή θέλει νά τό βλέπει ἡ δεύτερη. Μιλῶ δηλαδή γιά τή σχετικοποίηση πού ἐπιχειρεῖται μέ τή στρατευμένη «μετα-πατερική θεωρία». Αὐτή θέλει νά μᾶς πείσει ὅτι ἡ ὀρθοδοξία ἔχασε πού δέν γνώρισε τή νεωτερικότητα καί δέν βουτιέται στή μετα-νεωτερικότητα⁴³. Ἀντιστρέφω, ὅμως, τήν ἐκτίμηση αὐτή μ' ἓνα εὐλογο ἐπίσης, ὡς μή ὄφειλε, γενικευτικό ἐρώτημα: Γιατί νά μήν ἔχασε ἡ νεωτερικότητα, ἂν κι ἐφόσον δέν γνώρισε σέ βάθος τήν ἀγιοπατερική εὐχαριστιακή ὀρθοδοξία καί ὄχι ἀπλά μία ξεκρέμαστη εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία;

Ὁ μετα-πατερικός προβληματισμός παραδέχεται ὅτι «Ἡ σύγχρονη βέβαια ὀρθόδοξη θεολογία, ἐμπνεόμενη κυρίως ἀπό τό πνεῦμα τῶν πατέρων, ἐπαναδιατύπωσε κατά τόν 20ό αἰῶνα μία θαυμαστή θεολογία τῆς Ἐνανθρώπησης καί τῆς Σάρκωσης»⁴⁴. Μᾶλλον, ὅμως, τό ἐκτιμᾶ ὡς λίγο αὐτό, ἐφόσον θεωρεῖ σπουδαῖο ὅτι, ἀνάμεσα σέ ἄλλα,

critical dialogue with modernity» (σ. 160) (καί σ. 161: «In fact, and chiefly for historical reasons, Orthodoxy was not involved from the inside in the creation of modern world»). Ὅλη αὐτή ἡ ἐκτίμησή του προέρχεται ἀπό μία λογικοκρατική ἐκτίμηση τῆς ὀρθοδοξίας καί τόν παραμερισμό τοῦ παραδόξου μυστηρίου πού αὐτή ζεῖ. Ὁ Π. Καλαϊτζίδης ἀπολυτοποιεῖ τή νεωτερικότητα (μετα-νεωτερικότητα) (σ. 161) καί ἀποκληρώνει τό ἐμπειρικό γεγονός τῆς μετοχῆς τοῦ Θεανθρώπου ὡς διαχρονικό γεγονός τῆς ὀρθοδοξίας πού μεταμορφώνει τόν ἄνθρωπο καί τή ζωή του στό παρόν.

42 Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 32.

43 Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σσ. 33-34.

44 Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 34.

δέν δόθηκε σημασία σέ θέματα ὅπως «τή σωματικότητα καί πνευματική λειτουργία τῆς σεξουαλικότητας»⁴⁵.

Νεότεροι θεολόγοι δείχνουν ὅτι παρερμηνεύουν τή «θεολογία τῆς Ἐνσάρκωσης», ὥστε στή συγκεκριμένη περίπτωση μᾶλλον νά μήν ἐννοεῖται ἡ σάρκωση τοῦ Θεοῦ, ἀλλά τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου, ὡς γράμματος δηλαδή καί ὄχι ὡς θείκης ὑπόστασης, ἡ ὁποία διαλέγεται σέ ὁμοούσιο ἐπίπεδο καί ἐν σώματι μέ τόν ἄνθρωπο⁴⁶. Ἔτσι καταλήγει πιά κανεῖς σήμερα νά ἐννοεῖ ὡς προέκταση τῆς ἐνσάρκωσης τήν κατάφαση στά σαρκικά πάθη ὑπό τήν ἀντίληψη καί τόν φόβο, ἴσως καί τήν κρυφή ἐπιθυμία (;), ὅτι οἱ πατέρες εἶναι πλατωνιστές⁴⁷. Δέν εἶναι τυχαῖο πού ἡ μετα-πατερική αὐτή σκέψη ἀναζητᾶ μονιστικά τά δεκανίκια τῆς στήν ἐσχατολογία⁴⁸. Ἡ προοπτική εἶναι σαφής: Νά ὑπάρξει

45 Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 34.

46 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 36: «... τό αἴτημα τῆς νέας σάρκωσης τοῦ λόγου καί τῆς αἰώνιας ἀλήθειας τοῦ εὐαγγελίου».

47 Ἐγραφε πολύ σοφά ὁ Ν. Ματσούκας ἐνάντια σέ τέτοιες ἀντιλήψεις: «Ἀλλά ἡ θεολογική γνωσιολογία εἶναι ὀργανικά συνυφασμένη μέ τήν ὄντολογία, πράγμα πού δέν παρατηρεῖται στήν ἀρχαία ἑλληνική φιλοσοφία. Κατά τή θεολογία, δηλαδή, ἡ συνολική ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου φωτοδοτεῖται μέσω τῆς θέας καί τῆς ὄρασης, ὁπότε στή γνωστική σχέση χαριτώνεται, τελειώνεται καί μετά μεταμορφώνεται. Ἔτσι καταλαβαίνει κανεῖς πόσο πρόχειρες εἶναι οἱ ἀπόψεις ὅτι στή βυζαντινὴ ὀρθόδοξη πνευματικότητα κυριαρχεῖ πλατωνικός ἢ νεοπλατωνικός μυστικισμός. Πάντως στή βυζαντινὴ παράδοση τό μόνο ἀγαθὸ ἐν ἀνεπαρκείᾳ εἶναι ὁ μυστικισμός» (Δογματική καί συμβολική θεολογία, τ. Γ', Θεσσαλονίκη 1997, σ. 131). Μιλοῦσε, λοιπόν, μέσα ἀπὸ αὐτὴ τήν κατανόηση γιά συνέχιση τοῦ ἑλληνισμοῦ στό χριστιανικὸ γίγνεσθαι ὡς μεταμόρφωση του: «Ὁ Πλάτων, θά ἔλεγα, ὅτι διασώζεται ἐπεκτεινόμενος καθὼς θεολόγοι ἀσκητές κάνουν λόγο γιά μία ἀνθρωπολογικὴ «φυσιολογία» καί γιά τή μεταμόρφωση τοῦ λογιστικοῦ, τοῦ θυμοειδοῦς καί τοῦ ἐπιθυμητικοῦ» [βλ. στό ἄρθρο του Θεολογία καί Πολιτισμός στό Καθ' ὁδόν (1993), σσ. 43 – 47, ἐδῶ σ. 46]. Βλ. καί τήν ἀναφορά του στόν Ν. Καζαντζάκη καί τόν Κ. Καβάφη στό βιβλίό του Πολιτισμός αὔρας λεπτῆς, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 227.

48 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σσ. 37-38.

ὀρθόδοξη θεολογία πού νά μὴν εἶναι πατερική⁴⁹ χάριν τοῦ μετανεωτερικοῦ πλουραλιστικοῦ κόσμου καί τῆς σχετικοποίησης· νά ὑπερβαθεῖ⁵⁰ αὐτή ἡ θεολογία ὡς ξεπερασμένη⁵¹, γιὰ νά ἀρέσουν τὰ βιβλία τῶν μετα-πατερικῶν συγγραφέων στήν ξεχειλωμένη ἠθική τῆς μετα-νεωτερικότητας!

49 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 38.

50 Βλ. Ἀπό τήν ἐπιστροφή, σ. 39.

51 Τήν ἀποψη ὅτι «τά βιβλικά καί πατερικά κείμενα τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης, πού κατά κανόνα ταυτίζονται μέ ποιμαντικές ἀνάγκες, εἶναι σέ μεγάλο βαθμό ξεπερασμένα» ἀπό τό βιβλίον τοῦ Χ. Σταμούλη Ἔρωσ καί Θάνατος, ἐκδ. Ἀκρίτας 2009 (σ. 80) δέν δέχεται ὁ Σ. Γουελᾶς διαβάζοντάς τη κριτικά [βλ. τή βιβλιοκρισία στό: Θεολογία 81 (2010) σσ. 249-260, ἐδῶ σσ. 250-251 καί λέγοντας ὁ ἴδιος πῶς «τίποτα δέν εἶναι ξεπερασμένο» (σ. 251)]. Ἄν καί θά συμφωνοῦσε κανεῖς μέ τήν ἀποψη τοῦ Χ. Σταμούλη ὅτι «... ὁ ὀλοκληρωτικός μηδενισμός πού ἀγνοεῖ τήν πατερική πάλη μέ τά πράγματα σέ συγκεκριμένο χρόνο καί τόπο καί κάτω ἀπό διαφορετικές συνθήκες, εἶναι μία νέα ἐπιστημονική αἵρεση», θεωρῶ ὅτι οἱ ἐκφράσεις του ἀποτυπώνουν μία διμορφη γενικευτική συμπεριφορά. Ἡ ἴδια ἡ μετα-πατερική γενίκευση στήν ἀποψη περί ξεπεράσματος τῶν πατέρων, ἐπιχειρεῖται νά ἐπιστρωθεῖ μέ μία ἄλλη λαθρόγαμη γενίκευση. Ἀπό τή μία δηλαδή γίνεται λόγος γιά δεδομένο ξεπέρασμα Γραφῆς καί πατέρων καί ἀπό τήν ἄλλη προκρίνεται ἡ συναφειακή θεολογία στό ὄνομα (ἢ ὑπό τόν φόβο) τῆς (ἐνδεχόμενης) ἐκτροπῆς στήν ἐπιστημονική αἵρεση. Ἄν, προφανῶς, δέν ὑπολογίσει κανεῖς, κατά τόν Χ. Σταμούλη, τή συναφειακότητα τῆς πατερικῆς ἔκφρασης, τότε στρέφεται στήν ἐπιστημονική αἵρεση. Κανένας λόγος δέν γίνεται γιά ὄντολογική αἵρεση μέσα ἀπό τήν μετα-πατερική ἀναίρεση ἢ ἀποδόμηση τῶν πατέρων πού καθιστᾶ μέ γενικευτικό τρόπο πολυσυλλεκτικό τόν Χριστό, ἐνῶ ταυτόχρονα τόν ἀποπροσωποποιεῖ (βλ. τίς παρατηρήσεις τοῦ Σ. Γουελᾶ, σσ. 259-260). Γι' αὐτό ὁ Σ. Γουελᾶς, κοντά σ' ἄλλα, παρατηρεῖ τήν «τρομαχτική ἀφαιρετική, γενικευτική, ὑπερβολική» καί μάλιστα «ιδεαλιστική» ἔκφραση τοῦ Χ. Σταμούλη (σ. 251) καί στή σ. 258 διευκρινίζει ἐκ τῶν πραγμάτων –σέ σχέση μέ τό ὑπό κρίση πόνημα– τή σχέση ἐπιστήμης καί θεολογίας. Σέ κάθε περίπτωση, ὅταν κανεῖς θεωρήσει ξεπερασμένη τήν πατερική μεθοδολογία διατύπωσης ἑνός βιωμένου δόγματος, μπορεῖ νά ἰσχυρίζεται φέρ' εἰπεῖν, ὅπως κάνει ὁ Χ. Σταμούλης (Ἔρωσ καί Θάνατος. Δοκιμή γιά ἕνα πολιτισμό τῆς σάρκωσης, Ἀθήνα 2009, σσ. 262-264, σ. 267), ὅτι ὁ Θεός μέ τή δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου παίρνει ἕνα ρίσκο «πού τόν βγάξει ἀπό τήν τριαδική του βεβαιότητα καί ἀσφάλεια, μία κάποια μορφή ἐσωτερικῆς σταθερότητας, προκειμένου νά ἀποκαλύψει καί νά μοιραστεῖ τήν ἀγάπη του...»!

Ἡ μετα-πατερική ιδέα, ὅμως, δέν εἶναι κάτι καινούργιο. Μοῦ κάνει ἐντύπωση, λοιπόν, πού δόθηκε ἔκταση καί σημασία στήν ἀναμετάδοσή της ἐσχάτως, ἐνῶ ὑπῆρχε αὐτή μέσα στόν χῶρο τῆς πανεπιστημιακῆς θεολογικῆς κουλτούρας. Εἶναι ἀξιοπαρατήρητο δέ, κατά τή γνώμη μου, πού καί ὁ ἴδιος ὁ διαλαλητής τῆς σύγχρονης μετα-πατερικῆς ιδέας, Π. Καλαϊτζίδης, ἐνῶ στό ἄρθρο του στά ἑλληνικά δέν παραπέμπει τή σύγχρονη μετα-πατερική του πηγή, τό κάνει αὐτό (γιατί ἄραγε ὄχι ἐξαρχῆς;) ἀκριτομυθῶς στήν ἀγγλική ἔκδοση τοῦ ἄρθρου του, «προδίδοντας» τόν προπάτορα τῆς μετα-πατερικῆς–μετα-θεολογικῆς ιδέας, παραθέτοντας δηλαδή ἓνα σημεῖο ἀπό βιβλίο τοῦ Π. Βασιλειάδη⁵², ὁ ὁποῖος εἶναι καί ὁ πατέρας τοῦ ρεμβώδους ὄρου «μετα-λειτουργία».

52 Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, Ἑρμηνεία τῶν εὐαγγελίων, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 7: «Νά τοιμῆσει δηλαδή ὑπέρβαση τῆς παραδοσιακῆς «πατερικῆς» θεολογίας, ὅπως ἀκριβῶς ἡ πατερική οὐσιαστικά ὑπερέβη τήν πρωτοχριστιανική, κι ὅπως ἡ τελευταία ὑπερέβη τήν ιουδαιοχριστιανική. Αὐτό βέβαια δέν σημαίνει ἐγκατάλειψη τοῦ πνεύματος ἢ ἀκόμη καί τοῦ ὕφους τῆς πατερικῆς ἐποχῆς» οὔτε ἀκόμη συνεπάγεται ἀπόρριψη τῶν ἑλληνικῶν καί υἱοθέτηση σύγχρονων φιλοσοφικῶν κατηγοριῶν σκέψης, ἀλλά δυναμική ὑπέρβαση καί τῶν δύο. Αὐτή εἶναι ἄλλωστε καί ἡ κληρονομιά τῶν μεγάλων πατέρων τῆς Ὀρθοδοξίας». Εἶναι χαρακτηριστικά ἀσαφῆς ἡ ἔκφραση τοῦ Π. Βασιλειάδη, ὁ ὁποῖος παρουσιάζει ὡς τακτική τῶν πατέρων τήν ἀναίρεση, γιά νά δικαιολογήσει τήν ἀναίρεση τῶν ἴδιων τῶν πατέρων! Γιά νά καταλάβουμε τή διαφορά μάς τέτοιαις προσέγγισης ἀπό ἐκείνη πού βλέπει συνοχή καί συνέχεια στή θεανθρώπινη ἱστορία, θά ἀναφέρω μία μόνο ἐνδεικτική φράση (ἐρώτημα) τοῦ Ν. Μαρτσούκα: «πῶς θά ἐξοβελιστεῖ ἡ Π. Διαθήκη ἀπό τήν ἀξεπέραστη βυζαντινὴ εἰκονογραφία;» (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νεοελληνικός πολιτισμός καί διανόηση, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 70).

2. Ἡ «μετα-πατερική θεολογία» δέν εἶναι ἀπόχρησις (τό ζήτημα τοῦ ὄρου «μετα-λειτουργία»)

Ἐνῶ ὁ ὄρος μετα-πατερική θεολογία ἔκανε αἴσθησι, ἕνας ἄλλος ὄρος, ὁ ὄρος «μετα-λειτουργία», πέρασε σχεδόν ἀπαρατήρητος. Ὅμως ἐδῶ ἔχουμε μία παρανόηση τῆς δογματικῆς ἀλήθειας ὅτι ἡ λειτουργία τῆς ἐκκλησίας εἶναι ἡ ἴδια ἡ λειτουργία τοῦ κόσμου καί ὁ ἔνθεος ἔρωτας τοῦ ἀσκούμενου ἀνθρώπου στήν ἔλλογη ἀνθρωπότητα τοῦ Χριστοῦ⁵³. Ὅπωςδήποτε ὀφείλω ἐξαρχῆς νά τονίσω πῶς, ὅταν μιλοῦμε γιά λειτουργία ὡς εὐχαριστιακό γεγονός, δέν πρόκειται γιά μία ἄσκοπη συνάθροιση πού λαμβάνει κατόπιν τόν λειτουργικό της ρόλο καί τήν ἐνεργητική της ὑπόσταση.

Προσωπικά δέν θεωρῶ τυχαῖο πού ὁ ὄρος «μετα-λειτουργία» ἐμφανίζεται σήμερα νά ἀναπαράγεται ἀπό τήν ἴδια πηγὴ πού παρήγαγε οὐσιαστικά τόν ὄρο «μετα-πατερική θεολογία» καί μετα-γράφει-παραποιεῖ τήν παλαιότερη (γνωστὴ ἀπό τόν μακαριώτατο Ἀναστάσιο Γιαννουλάτο καί J. Bria) ἔκφραση «λειτουργία μετά τῆ λειτουργία»⁵⁴. Ἄς προσέξουμε σοβαρά ὅτι

53 Βλ. καί Α. ΚΕΣΣΕΛΟΠΟΥΛΟΣ, Ὁ λόγος τῆς ἐρήμου καί ἡ ἀλογία τοῦ κόσμου, στό Ἀνάτυπον ἀπό τόν Τόμο ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟΥ ΜΟΝΑΣΤΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ, Ἅγια Μετέωρα, 1990, σσ. 253-266, ἐδῶ σσ. 260-261, σ. 264. Ἐπίσης τοῦ ἴδιου, Die Diakonie in der spirituellen Tradition des Ostens, στό Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς (ΝΣ: Τμῆμα Θεολογίας), 7 (1997) σσ. 133-146, ἐδῶ σ. 141.

54 Μὲ τόν ὄρο «μετα-λειτουργία» μεταγράφει ὁ Σ. Τσομπανίδης, ἀτυχέστατα κατὰ τὴ γνώμη μου, τήν παλαιότερη τιτλοφόρηση τῆς διδασκαρικῆς του διατριβῆς ὑπὸ τόν τίτλο «Λειτουργία μετά τῆς Λειτουργίας» (ἀδ. διδ. διατ., Θεσσαλονίκη 1996). Στὴ σελίδα 245 τῆς νεότερης ἐκδόσεως τοῦ ἔργου του (μετα-λειτουργία, Θεσσαλονίκη, 2009), πρὶν κἂν δοθεῖ (ἀναπτυχθεῖ) ἡ σημασία τοῦ ὄρου «λειτουργία μετά τῆς Λειτουργίας» (στὴ δευτέρα μόλις σειρά) γίνεται

τό μετά εἶναι τώρα διαστατικό καί χωρίζεται μέ μία παύλα ἀπό τή λέξη λειτουργία! Ἡ νεότερη αὐτή μετα-γραφή – παρα-ποίηση δηλώνει, κατά τή γνώμη μου, μία τάση φιλοδοξίας γιά πρωτοτυπία διά τῆς πλειοδότησης τοῦ διαιρετικοῦ «μετά-». Τοῦτο δηλώνει μέ γραμματική ἐπίταση τό ὑστερόχρονο και ὑστερότοπο ὡς ἀναγκαῖο ὄρο συνεύρεσης τῶν χριστιανῶν στόν κοινωνικό ἐνεργητισμό (καί μέσα σέ ἰδεαλιστικό ἐπίπεδο) καί ὄχι στή λειτουργική μετοχή ἐπί τό αὐτό⁵⁵, ὡς

παραπομπή, ὅπου λέγεται ὅτι ὁ ὄρος «μετα-λειτουργία» εἶναι πῶ πρόσφατος «μέ τήν ἴδια ὅμως σημασία.»! Δηλώνει ἀκριβῶς ἐδῶ ὁ συγγραφέας ὅτι αὐτόν τόν ὄρο υἰοθέτησε γιά τήν τιτλοφόρηση τῆς μελέτης του ἀπό τόν Π. Βασιλειάδη. Δέν ἀποκομίζω τή γνώμη ὅτι ἡ ὄντολογική θεώρηση τοῦ ὄρου πού πρόκρι-ναι καταρχάς καί καταρχήν ὁ σεβ. Ἄν. Γιαννουλάτος συμβαδίζει μέ τήν ἀντίληψη πού ἔχει ὁ Π. Βασιλειάδης γιά τή μετα-ευχαριστία. Αὐτό διαπιστώνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Π. Βασιλειάδης προκρίνει ἀπό τό 1990 (Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑ-ΔΗΣ, Ἑρμηνεῖα τῶν εὐαγγελίων, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 7) τήν περί ὑπέρβασης τῶν πατέρων ἄποψη, ἀποδεικνυόμενος ὡς ἐν Ἑλλάδι προπάτορας (καί πάστορας) τοῦ μετα-θεολογισμοῦ καί τῶν ὁρολογικῶν κατά βούλησιν πυρο-βολισμῶν πού ἀντιλαλοῦν ἄκριτα νεότεροι πνευματικοί «μαθητές» του. Ἐνδεικτικῶς θά ἀναφέρω ἐδῶ ὅτι ὁ Π. Βασιλειάδης, ἀναλύοντας ἐπί παραδείγματι τήν παύλεια εὐχαριστιολογία, προκρίνει τήν ἑρμηνεῖα τῆς εὐχαριστίας μονιστικά μέ ἐσχατολογική προοπτική, ἀφαίρωντας τό σωτηριολογικό της ὑπόβαθρο (βλ. Παῦλος: Τομές στή θεολογία του, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 154). Ὁ Π. Βασιλειάδης, χωρίς μάλιστα συγκεκριμένες παραπεμπτικές ἀναφορές (!), ἐρμηνεύει μέ νοσηριαρχική νοοτροπία τήν εὐχαριστία στόν ἀπόστολο Παῦλο, μέ τήν ἔννοια ὅτι ἔχει ἀναμνηστικό χαρακτήρα (βλ. ἐπί παραδείγματι ὅπ. παρ., σ. 206). Χωρίς, λοιπόν, νά λαμβάνει κανείς τέτοιες προϋποθέσεις στή σκέψη τοῦ Π. Βασιλειάδη, δέν μπορεί ἀκριτολογητικῶς νά υἰοθετεῖ ὁρολογίες του, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ἀπό συγκεκριμένη θεώρηση τοῦ μυστηρίου τῆς εὐχαριστίας καί διακρίνονται ἀπό τόν ἐσχατολογικό μονισμό.

- 55 Στό ἀνωτέρω ἰδεαλιστικό πλαίσιο θά φτάσει κανείς νά κινεῖται σέ μία ἐκκοσμίκευση μετά τήν ἐκκοσμίκευση. Κάνοντας λόγο ὁ π. Ἄ. Σμέμαν, γιά νά θυμηθοῦμε τόν ἀείμνηστο λειτουργιολόγο, περί ἐκκοσμίκευσης σημειώνει πολύ εὐστοχα τά ἑξῆς: «Ἐάν ἡ ἐκκοσμίκευση στήν θεολογική ὁρολογία εἶναι αἵρεση, εἶναι πρωταρχικά μία αἵρεση ὡς πρὸς τόν ἄνθρωπο. Εἶναι ἡ ἄρνηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς λατρεύουσας ὑπαρξῆς, ὡς Homo Adorans: ἄρνηση τοῦ ἀνθρώπου γιά τόν ὅποιο λατρεῖ εἶναι ἡ οὐσιώδης πράξη, ἡ ὅποια «ἐπιβεβαιῶν-ναι» καί συγχρόνως γεμίζει τήν ἀνθρώπινή του φύση...» (Α. ΣΜΕΜΑΝ, Ἡ

σύνταξη τοῦ ἀνθρώπου μέ τή θεανδρική ἐνέργεια πού μετέχεται σέ διαρκή κοινωνία καί ἐκφράζεται ὡς τέτοια ἀπό αὐτόν πού τή βιώνει πραγματικά καί ἐνυπόστατα στόν εὐχαριστιακό Θεάνθρωπο. Ἡ εἰδωλοποίηση τῆς εὐχαριστίας πού συνέβη στίς παγκοσμιοποιούμενες διαλογικές σκηνές ζητᾶ πλέον (προσθετικά) μία ἄλλη εἰδωλική παγκόσμια εὐχαριστία, χωρίς τόν ὑπερούσιο σεσωματωμένο Δημιουργό⁵⁶.

Ἀξίζει νά σημειώσω ὅτι πολλοί νεότεροι θεολόγοι, Ἕλληνες καί ξένοι, ἐραστές τοῦ κοινωνι(στι)κοῦ-ἠθικιστικοῦ διαχριστιανικοῦ διαλόγου στό Παγκόσμιο Συμβούλιο Ἐκκλησιῶν, χρησιμοποίησαν μέ ὑπερ-λογική πλεονεξία πατέρες, ὅπως, φερ' εἰπεῖν, τόν ἅγιο Ἰωάννη τόν Χρυσόστομο, βλέποντας, δυστυχῶς μεριστικά στά γραπτά του τόν Χριστό, ἀπλά δηλαδή τόν Χριστό τῶν ὑλικῶν φτωχῶν, καί ὄχι τόν ἴδιο τόν Θεάνθρωπο ὄλων τῶν διαφθειρόμενων ἀνθρώπων⁵⁷. Αὐτή ἡ χρησιμοποίη-

λειτουργική ἀναγέννηση καί ἡ ὀρθόδοξη ἐκκλησία, Λάρνακα 1989, σ. 94). Θά μιλοῦσα, ἀναλογικά πρὸς τὴν ἔκφραση τοῦ Ἀ. Σμέμαν, γιὰ τὴν ἀξία τοῦ λειτουργικοῦ ἀνθρώπου καί ὄχι μιᾶς ἐκκοσμικευμένης (ἀνυπόστατης) μεταλειτουργίας πού θά ἐκζητήσει τὴν ἀναμόρφωση τῆς λειτουργίας χάριν τῶν φιλοδοξιῶν τοῦ ἐκκοσμικευμένου ἀνθρώπου. Θά ἐπαναλάβω δὲ τὴν ἔννοια τῆς λειτουργίας μέ τὰ λόγια του: «Ἐνας χριστιανὸς θεολόγος ὅμως, ὅπως φαίνεται σέ μένα, ὀφείλει νά παραδεχτεῖ ὅτι αὐτὸ εἶναι ἀλήθεια, εἰδικὰ γιὰ τὴν χριστιανικὴν λειτουργία τῆς ὁποίας ἡ μοναδικότητα ἐγκρίεται στό ὅτι πηγάζει ἀπὸ τὴν πίστη στὴν Ἐνανθρώπηση, ἀπὸ τὸ μεγάλο καί καθολικὸ μυστήριο τοῦ "Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο"» (ὅπ. παρ., σ. 98).

56 Παραπέμπω ἐδῶ στόν J. Behr (The Trinitarian Being of the Church, σσ. 82-83), ὁ ὁποῖος φαίνεται πῶς ἀντιλαμβάνεται αὐτὴ τὴν εἰδωλοποίηση πού προκρίνει ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία καί συζητᾶ τὴν σχετικὴ μέ τὴν γνώμη του ἄποψη τοῦ J. Erickson σέ συνάφεια μέ τὴν εὐχαριστιολογικὰ ἀποκλειστικὴ ἄποψη τοῦ G. Limouris.

57 Βέβαια εἶναι χαροποῦ γειγονός πού ἐρευνήθηκε καί ἐγιναν σημεῖο κοινωνικοῦ προβληματισμοῦ πατέρες ὅπως ὁ Μ. Βασίλειος ἢ ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καί στίς σπουδές σπουδαίων προτεσταντῶν θεολόγων, μέ ἀποτέ-

ηση τῆς πατερικῆς γραφῆς γιὰ μία ἄσαρκη καὶ ἄ-Λογη «μετα-λειτουργία» δείχνει ἓνα σπάσιμο τῆς θεανθρώπινης λειτουργικότητας καὶ θά θελήσει (ἂν δέν ἔχει θελήσει) ὡς ἀντίπαλό της μία ἠθικιστική προ-λειτουργία (αὐτὴ προσδίδεται στοὺς ἀντιπάλους της), γιὰ νὰ ἐπιβιώσει ἰδεολογικά ἢ ἴδια ὡς κάτι πού μετα-λειτουργεῖ. Ὁ θεανθρώπινος Χριστός θά εἶναι στήν ἀναμονή καὶ οἱ μετα-θεολόγοι θά δημιουργήσουν, ἀκόμη κι ἂν δέν ὑπάρχουν, προ-θεολόγους γιὰ νὰ ὑπάρξουν (τί ὑπαρξῆ κι αὐτή!) οἱ ἴδιοι μέσα στό ἀντίπαλο δέος, ἐνάντια στοὺς προ-βαρβάρους. Ἔτσι ὑποβαθμίζεται σέ ἠθικιστικό ἐπίπεδο ἡ ἐν Χριστῷ δυναμικότητα τῆς ζωῆς τῶν πατέρων⁵⁸, ὅπως τοῦ ἀγίου Ἰωάννη τοῦ Χρυσοστόμου,

λεσμα νὰ μπορεῖ νὰ ἰσχύσει ὡς πρόκληση ἢ βαθύτερη θέασή του καὶ ὁ βαθύτερος θεολογικός του προβληματισμός (βλ. περισσότερα π. Θ. ΖΗΣΗΣ, Ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου κατὰ τόν ἅγιον Ἰωάννην Χρυσόστομον, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 150, ὅπου τονίζεται ἡ ὄντολογικὴ διάσταση τῆς χρυσοστομικῆς ἀγάπης).

- 58 Τὴν πίστη τῶν πατέρων χαρακτηρίζει ὁ B. Gallaher ὡς «pre-modern faith» (βλ. "Waiting for the Barbarians", σσ. 680-681) σάν νὰ ἄλλαξε αὐτὴ ἡ πίστη καὶ δέν εἶναι ἐπίκαιρη. Θεωρεῖ, λοιπόν, τὴ νεο-πατερικὴ σύνθεση ὡς ἐπαναληπτικὴ θεολογία, γιὰ νὰ τὴ συνδέσει μὲ τὸ χρέος τῆς σύγχρονης θεολογίας, πού εἶναι βέβαια, κατὰ τὴ γνώμη του, ἡ ἀνάπτυξή της μέσα σέ ἓνα οἰκουμἐνι(σμι)κό (ἢ παρενθετικὴ διευκρίνιση στὴ λέξη εἶναι δική μου) πλαίσιο («That such a modest proposal of a new way forward for Orthodox theology is accomplished within an ecumenical context is not by accident, for Orthodox theology if it is to survive and even flourish in the contemporary West must become truly ecumenical») (σ. 680), λές καὶ δέν μετέχει ἐνεργὰ ἡ ὀρθοδοξία σέ ἓνα σωτηριολογικὰ οἰκουμἐνικό-ἐκκλησιαστικὸ γεγονός πού ἐκφράζεται ὡς τέτοιο στὴ ζωὴ καὶ τὴ θεολογία της. Δέν εἶναι τυχαῖο πού ὁ B. Gallaher μιλά γιὰ μία βιβλικὴ ἀνασύσταση τῆς νεο-πατερικῆς σύνθεσης (σ. 681). Πάντως αὐτὸς ἐνδιαφέρεται κυρίως γιὰ τὸ ξεπέραςμα τῆς διάστασης μεταξὺ Δύσης καὶ Ἀνατολῆς καὶ ἐν προκειμένῳ αὐτὸ κάνει τὴν πρότασή του συζητήσιμη, ἐφόσον δέν ἀκυρώνει τὴν παράδοση γιὰ χάρη τῆς βιβλικῆς ἀνασύστασης, πράγμα πού κάνει ἀσυζητητὴ ὁ Π. Καλαϊτζίδης: «It would be a re-envisioning of neo-patristic methodology, grounded in an engagement with the Eastern Patristic corpus and the liturgy, for an Orthodox theology

ὁ ὁποῖος πίστευε, ἀπ' ὅσο τὸν καταλαβαίνω, στὴν ἀπὸ μέρους τοῦ ἀνθρώπου λειτουργική μετοχή στοῦ θεανθρώπινου πρόσωπο⁵⁹, πού δέν ἔχει πρὶν καί μετὰ, ἀλλὰ ἦταν, εἶναι καί θά εἶναι στοὺς αἰῶνες ὁ πρό αἰώνων⁶⁰.

Φαίνεται νά εἰσβάλλει στίς μέρες μας ἓνα συνδυασμένο γίγνεσθαι κοινωνικοπολιτικά στρατευμένης γνωσιολογίας, ἡ ὁποία θέλει νά παραγκωνίσει τὴν ὄντολογική καί ὡς ἐκ τούτου διαχρονική καί οἰκουμένηκή σημασία τῆς πατερικῆς θεολογίας ὡς βιωμένης καί βιούμενης ἐμπειρίας⁶¹, ἀπο-αγιοποιώντας την

that goes "beyond the Fathers" is a contradiction in terms. But now with this new paradigm, it is called to step out beyond the sterile polarity of East and West» (σ. 683). Ἡ πρότασή του ὁμως νά δεῖ ἡ Ἀνατολή στή Δύση τόν ἑαυτό της (σ. 683) καί τὴν ἀληθινὴ ζωὴ εἶναι γενικότερη, ὅταν μάλιστα προκρίνει τὴν ἀνάγκη γιὰ πέρασμα σέ μία «μετα-φλορόφσκια ὀρθόδοξη θεολογία». Ἡ μετα-πατερική πρόταση τοῦ Π. Καλαϊτζίδη ἐδῶ γίνεται πρόταση γιὰ μία «μετα-φλορόφσκια ὀρθόδοξη θεολογία». Μία διασάφηση πού θά ἤθελα ὅπωςδήποτε νά κάμω ἐδῶ καί εἶναι ἡ ἐξῆς: ὁ ὅρος νεο-πατερικός μόνο ὑπὸ τὴν ἔννοια τοῦ πατερικός θά μπορούσε νά εἶναι αὐθεντικός, ἐκφράζοντας ἔτσι τὴ μεταπατερικότητα ὡς πατερικότητα ἐν καιρῷ. Βλ. καί πιό κάτω, ὑποσ. 76, τὴν ἀναφορά μου στὸν Ἰω. Καρμίρη.

- 59 Βλ. γενικότερα γιὰ τὴν κατανόηση αὐτῆς τῆς μετοχῆς καί Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Ἡ ἐμπειρική θεολογία στὴν οἰκολογία καί τὴν πολιτική, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 61-62, σσ. 112-113 (καί σ. 112 μαζί μέ τὴ σ. 133 γιὰ τὴν ὑποστήριξη τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης ἀπὸ τὴν «ἐλεύθερη» ἐκκλησία), ἰδίως σσ. 130-131.
- 60 Κάποιες βασικές ἐκτιμήσεις μου γιὰ τὸν κυμαινόμενο τρόπο σκέψης ὀρθόδοξων χριστιανῶν διαλεγόμενων στίς σύγχρονες διαλογικὲς συναντήσεις βλ. Ι. Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, Λόγος Θεολογίας, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 2009, σ. 170 ἐξ. Ἀκόμη θά παρέπεμπα –συνδέοντας μέ μία νοητὴ γραμμὴ Χρυσόστομο καί Ντοστογιέφσκι– τὸν ἀναγνώστη μου νά δεῖ τὴν οἰκουμένηκή ἀνάγνωση τοῦ χριστιανικοῦ (ιδεώδους) στὸν Φ. Ντοστογιέφσκι [βλ. Β. ΣΑΛΑΒΙ-ΩΦ, Ἡ ἰδέα τῆς οἰκουμηνικότητας στό ἔργο τοῦ Ντοστογιέφσκι, μετάφραση ἀπὸ τὰ ρωσικά-πρόλογος: Δ. Β. Τριανταφυλλίδης, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 47 ἐξ., ὅπου μάλιστα (σ. 48) τονίζεται γιὰ τὸν Ντοστογιέφσκι ὅτι «Ὁ Χριστὸς δέν ἦταν γι' αὐτὸν κάποιο γεγονός τοῦ παρελθόντος, κάποιο μακρινὸ ἀκατανόητο θαῦμα...» (βλ. μάλιστα καί σσ. 55-56)].
- 61 Ἐνδιαφέρον θά εἶχε νά δεῖ κανεὶς στὴν παρούσα συνάφεια καί τὴν ἔννοια τῆς πνευματικῆς πατρότητας, γιὰ νά καταλάβει τὸ πνευματικὸ ὑπόβαθρο τῆς πα-

καί ἀπο-εκκλησιοποιώντας την. Τό πρόβλημα μάλιστα εἶναι, ὅταν κανεῖς ἐπιμένει νά ἀπο-αγιοποιήσει ἢ ἀπο-εκκλησιαστικοποιήσει τή λειτουργία (εὐχαριστία) ἔτσι, ὥστε τό θεανδρικό της ὑποκείμενο νά ὑποκαθίσταται ἀπό συλλογικούς ἀτομισμούς, οἱ ὁποῖοι ἐπαγγέλλονται τήν οἰκονομική σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἐδῶ σαφῶς ὁ προβληματισμός δέν γίνεται περὶ τῆς οἰκουμενικῆς σωτηρίας ἐν Χριστῷ, πού ἰατρεύει καθολικά, ἀλλά περὶ τῆς οἰκονομικῆς ἐν χριστιανισμῷ (ἢ ἀπό τόν χριστιανισμό) ψευδοσωτηρίας⁶².

Παρατηρεῖται, λοιπόν, σήμερα καί στή θεολογία τοῦ τόπου μας ἡ ἐντύπωση ὅτι ἐπικρατεῖ ὡς ἡ γενικά παραδεκτὴ ἀλήθεια ἕνας ἔντονος (ἀντι-πατερικός) ρελατιβισμός πού συναντιέται βέβαια κατ' οὐσίαν, πιστεύω, μέ τόν θεολογικό ὀλοκληρωτισμό. Ἡ συνάντηση μάλιστα ρελατιβισμοῦ καί ὀλοκληρωτισμοῦ δέν ἐκχωρεῖ στοὺς ἄλλους τό δικαίωμα νά θεολογοῦν μέ ταυτότητα καί συγκεκριμένη βιούμενη πίστη. Ἴσως ἡ φράση τοῦ Φλορόφσκυ γιά «ἐπιστροφή στοὺς πατέρες» εἶναι

τερικῆς θεολογίας. Παραπέμπω ἐντελῶς ἐνδεικτικά τόν ἐνδιαφερόμενο στό Γ. Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, Ὁ Μ. Βασίλειος ὡς πρότυπο πνευματικῆς πατρότητος, στό βιβλίο τοῦ ἴδιου, Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός, τ. 4, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 63-102, ἐδῶ σσ. 64-65, ὅπου καί βιβλιογραφικῆς ἐνδείξεις.

62 Δέν εἶναι, συνεπῶς, τυχαῖο πού τὰ σύγχρονα οἰκουμενικά κείμενα εἶναι γεμάτα μέ ἄπειρα «πρέπει» καί προστακτικούς κανόνες δεοντολογίας μιᾶς διαχριστιανικῆς ἐλίτ, ἡ ὁποία (ὑπόσχεται ὅτι) θά σώσει τόν φτωχό οἰκονομικά κόσμον δανερίζοντας τόν Θεό (ἢ θεούς) της, ἐνῶ δέν καταφέρνει νά φτάσει ἢ (τόσο φιλόλογη) διατύπωσή της στόν ἀπλό ἔμπονον ἄνθρωπον, πού δέν εἶναι ἀνάγκη βέβαια νά εἶναι μόνο οἰκονομικά ἐνδεής γιά νά εἶναι ἐνδεής. Πρεπολογικότητα βεβαίως εἶναι καί τὰ μελετήματα πάνω σέ σύγχρονα οἰκουμενικά κείμενα, τὰ ὁποῖα ἀπαξιῶνουν ἐπιδεικτικά πλέον τόν θεολογικό προβληματισμό, πλειοδοτώντας τήν ἐπένδυση σέ μεταγραφικῆς-ἀντιγραφικῆς παρουσιάσεις μιᾶς πλουραλιστικῆς θρησκευτικῆς πίστεως.

πλέον ταιριαστή προτροπή σήμερα και για τους ρελατιβιστές «ορθόδοξους» θεολόγους, πού θαμπώνονται από τά φῶτα τῶν περιπεπλεγμένων δια-θρησκευτικῶν διαδρόμων, χωρίς, καθώς φαίνεται, νά ἐνδιαφέρονται γιά τόν πλούσιο ἐξοπλισμό τῆς οἰκουμενικῆς ὀρθόδοξης παράδοσης καί χωρίς νά βλέπουν τή συνοχή της σ' ἓνα θεανδρικό πρόσωπο, πού τήν καθιστᾷ ἁγιοπατερική καί σέ κάθε καιρό πράγματι διαλογική μέ τήν πανθρώπινη σωτηρία⁶³.

63 Στή μελέτη τοῦ B. Gallaher ("Waiting for the barbarians") ὁ ἐνδιαφερόμενος θά συναντήσει τίς κύριες γραμμές ἐκφρασης τοῦ π. Γ. Φλορόφσκυ. Ὅφειλουμε νά τονίσουμε ὅτι ὁ π. Γ. Φλορόφσκυ μίλησε γιά τήν ἐκκλησιοποίηση τῆς γνώσης καί τῆς ζωῆς καί ἀπό αὐτή τήν προοπτική κατανοοῦσε τή δημιουργικότητα τῆς ζωῆς ἐκκλησίας (βλ. π.χ. ὄπ. παρ. σ. 671). Στή μελέτη αὐτή θεωρεῖται ὅτι ὁ Φλορόφσκυ ἀντλεῖ τόν τρόπο σκέψης του ἀπό διαβάσματα ὄχι μόνο Ρώσων ἀλλά καί δυτικῶν, ὅπως τοῦ Γερμανοῦ Mōhler (βλ. σ. 674 ἐξ.), διὰ τοῦ ὁποῖου (θεωρεῖται ὅτι) μιλά γιά τή ζωῆς παράδοση τῶν ἁγίων, τή ζωῆς συνέχεια τῆς πνευματικῆς ζωῆς (σ. 676). Γεγονός εἶναι βέβαια πῶς ἀκόμη καί μία τέτοια θεώρηση δέν μπορεῖ νά προσπεράσει τή χριστολογική ἐρμηνεία πού φέρεται ὁ Φλορόφσκυ γιά τή θεολογία καί τήν ἐκκλησία καί τήν κριτική πού ἀσχεῖ σέ ὅσους ὑπερτόνιζαν τήν Πνευματολογία ἄσχετα ἀπό τό γεγονός τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ὑποστατικοῦ κέντρου τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς (βλ. σ. 678). Ἐχω τή γνώμη ὅτι ὁ B. Gallaher, ἐνῶ πιστεύει ὅτι ὁ π. Γ. Φλορόφσκυ ἐπινοεῖ βαρβάρους, γιά νά ὑπάρξει δι' αὐτῆς τῆς ἐπινόησης ἡ κριτική του στή δυτική θεολογία, ὡστόσο προσπερνᾷ οὐσιαστικά, περιορίζοντας σέ μία σελίδα (678) τήν ἀναφορά του στή σημασία πού ἔχει ἡ χριστοκεντρική θεολογία τοῦ Φλορόφσκυ γιά τήν κριτική του στή δυτική θεολογία καί πνευματικότητα. Θέλει δηλαδή νά μᾶς πεί ὁ B. Gallaher ὅτι ὁ Φλορόφσκυ δανείστηκε ἀπό τή δυτική σκέψη καί τήν πολέμησε μέ τά δανεικά. Ὅμως, μία τέτοια ἀπλούστευση εἶναι μᾶλλον βάρβαρη ἐρμηνεία τοῦ ἀείμνηστου Ρώσου θεολόγου καί ὀφείλουμε νά δοῦμε μέ ἐπιφύλαξη τή τελική πρόταση τοῦ B. Gallaher πρὸς τή μοντέρνα ὀρθόδοξη θεολογία: «Critics of modern Orthodox theology need to go beyond the all-too-common stereotype that while Bulgakov was beholden to idealism and sundry tainted Western sources, Florovsky's theology was a creature merely of the Fathers...» (σ. 679).

Γ. Τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν

Σέ ἓνα κλίμα, λοιπόν, πού ὁ ὀλοκληρωτικός ρελατιβισμός βλέπει τήν παράδοση ὡς ἀπειλή, προφανῶς διότι θεωρεῖ (καί αὐτός) νοησιαρχικά τόν πολιτισμό⁶⁴, οἱ θεολογοῦντες ἑνός συγκεχυμένου καί ἀχριστολόγητου μετα-πατερισμοῦ γίνονται ἐργαλεῖα ὑποστήριξης τῆς ἄποψης ὅτι τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν δέν πρέπει νά ἔχει ὁμολογιακό χαρακτήρα. Πῶς κατανοοῦν, ὅμως, στήν πράξη τήν ὁμολογιακότητα, ὅταν νοησιαρχικά κατανοοῦν τόν πολιτισμό;

Σέ κάθε περίπτωση θεωροῦν ὅτι, ἐφόσον εἶναι δύσκολο ἢ συγκρητιστική σκέψη νά περάσει μέσα ἀπό τό μπλόκ τῆς θεσμικῆς καί ἀδιάφορης ἐκκλησίας, ἴσως εἶναι εὐκολότερο νά περάσει μέσα ἀπό τό ἀδιάφορο γιά τίς διαμάχες τῶν θεολόγων κράτος καί τήν κρατική μηχανιστική ἐκπαίδευση. Ὁ χαρακτήρας τοῦ μαθήματος ὀφείλει, καθῶς λένε, νά εἶναι πολιτιστικός⁶⁵ ἢ πολιτισμικός. Ἐδῶ

64 Ὁ Ν. Ματσούκας (βλ. περισσότερα στό βιβλίο του Πολιτισμός αἴρας λεπτῆς, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 75–140) μιλοῦσε ὄχι ἄσκοπα γιά φταίξιμο πού βρίσκεται στήν ἐλλιπή καί ἐλαττωματική μας παιδεία, ἡ ὁποία μᾶς μαθαίνει ὅτι πολιτισμός εἶναι μάχες, ἥρωες καί ἐπαναστάσεις. Ὁ ἴδιος ὁ Ν. Ματσούκας τονίζει ἐμφατικά ὅτι παράδοση καί πολιτισμός εἶναι μία ἀσίγαστη καί ἀκατάπαυστη ζύμωση καί φορά ἰδεῶν καί πράξεων σ' ὅλα τά πλάτη καί τά μήκη μιᾶς κοινωνίας, πόσω δέ μᾶλλον τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας. Βλ. καί πιό κάτω τίς εἰδικότερες σημειώσεις μου γιά τήν ἀπό μέρους τοῦ Ν. Ματσούκα κατανόηση τοῦ «ἐλληνοχριστιανικοῦ πολιτισμοῦ». Ἐκεῖνο πού πρέπει νά σημειώσω ἐδῶ εἶναι ὅτι ἡ ἐκτενῆς ἀναφορά μου στόν Ν. Ματσούκα σέ αὐτή τήν ἐνότητα εἶναι ἐξ ἄκρας προθέσεως, καθότι διαπιστώνω μία κακοχρησία τῆς φωνῆς του γιά τόσο σοβαρά θέματα παιδείας καί πολιτισμοῦ.

65 Βλ. Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, Τά θρησκευτικά ὡς πολιτιστικό μάθημα, στό Σύνταξη 74 (2000) σσ. 69–83. Στό κείμενο αὐτό ὁ συντάκτης του μιλά γιά ἱστορικό τέλος τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν ὡς ὀρθόδοξου κατηχητικοῦ μα-

βέβαια διαπιστώνουμε μία προέκταση και προσπάθεια για πρακτική εφαρμογή του ὄλου προβληματισμοῦ πού ἔχουμε ἀναπτύξει, ἡ ὁποία πλέον ὀφείλει νά περάσει στό πεδίο τῆς ἐκπαίδευσης τῶν νέων ἀνθρώπων τοῦ τόπου

θήματος καί τῶν ἱστορικῶν προνομίων τῆς Ὁρθοδοξίας (σ. 69), Ἔτσι προτείνεται νά εἶναι τό μάθημα πολιτιστικό (σ. 70). Τί σημαίνει ἄραγε τοῦτο; Κριτήριο γιά τό μάθημα γίνεται ὁ πολιτισμός (σ. 70). Ὁ πολιτισμός ὡς σύγχρονο πλουραλιστικό δεδομένο καί πραγματικότητα, ὄχι ὡς ἐκκλησιαστικό ἀγαθό μέ ἱστορία καί ζωή πού ἐκφράζει μία ὄντολογία καί παραπέμπει σέ αὐτή τή συνάντηση μέ τή σχολική ἐκπαίδευση. Ἡ θεολογία ὡς τοιοῦτο ἀντικείμενο, μέ γνωσιολογική προοπτική («μέ τήν περιγραφή, ἱστορική-ἐρμηνευτική μέθοδο»), ὀφείλει νά δώσει ἀπαντήσεις σέ ἐρωτήματα δι' ἑνός μαθήματος πού δέν θά ἔπρεπε νά συνδέεται μέ τόν ἑλληνισμό, ἀλλά θά εἶναι «μάθημα ὀρθοδοξίας καί ὄχι ἑλληνορθόδοξου πολιτισμοῦ» (σ. 72). Μάλιστα ὁ συγγραφέας θέτει ὑπό ἀμφισβήτηση τή συνταγματική καί νομοθετική κατοχύρωση τοῦ μαθήματος (σσ. 73-74), κάτι πού ἂν ἔκαμα προσωπικά, θά ἔθετα ταυτόχρονα καί τήν παραίτησή μου στή διάθεση τοῦ ἀρμόδιου ὑπουργείου! Ὁ συγγραφέας δέν θέλει (προφανῶς οἱ ἄλλοι) νά εἶναι ἱκανοποιημένοι πού τούς διορίζει τό κράτος (σ. 73) καί, κατά τή γνώμη μου, γίνεται ἱεροκήρυκας τῆς ἰδεολογίας περί πολυ-πολιτισμικοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος (σ. 74). Δέν πρόκειται δηλαδή ἀπλά περί πολιτισμικοῦ μαθήματος, ἀλλά περί πολυ-πολιτισμικοῦ μαθήματος, τό ὁποιο ὀφείλει νά ἀφελληνιστεῖ γιά ν' ἀνταποκριθεῖ στήν ἀνάγκη αὐτή. Τό πρόβλημα τοῦ συγγραφέα, ὅταν σκέφτεται (φαντασιώνεται) τή γεμάτη μετανάστες Ἑλλάδα, εἶναι: «Σέ ποιούς μαθητές θά κηρύξουμε τότε τό ὁμολογιακό-κατηχητικό μας μάθημα;» (σ. 75). Ὁ ἀνωτέρω συγγραφέας βλέπει ὡς μάθημα γνώσης τό θρησκευτικό μάθημα καί τό ἀντιπαραθέτει στό κατηχητικό-ὁμολογιακό μάθημα. Ἔτσι ὁμως ἀγνοεῖ τό ὄντολογικό ὑπόβαθρο ἑνός μαθήματος πού παραπέμπει στήν ἐν Χριστῷ ἐλευθερία ὡς διαχρονική πραγματικότητα. Καί ἰδοῦ τό ἄλλο ψευδοδίλημμα στό ἐρώτημα τί μάθημα θέλουμε: «Κατηχητικό-ὁμολογιακό καί ἄρα προαιρετικό; Ἡ πολιτιστικό-ἱστορικό-ἐρμηνευτικό καί ἄρα ὑποχρεωτικό;». Προσωπικά, ἂν τό κατηχητικό-ὁμολογιακό συνδέεται περισσότερο μέ τήν ἐλευθερία, θά διάλεγα ὁμολογιακό! Θέλω νά πῶ ἔτσι, ἀστείευόμενος, ὅτι ἀπό τήν ἀπολυτότητα τῆς ὁμολογιακότητος πάει κανεῖς στό ἄκρο τῆς σχετικοποίησης τῆς ἀλήθειας καί στόν γνωσιολογικό μονισμό πού προτείνεται ἀπό ἀμύνητες τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας. Βεβαίως δέν ἀμφισβητῶ τόν γνωσιολογικό χαρακτήρα τοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος, τήν ἀπολυτοποίησή αὐτοῦ τοῦ χαρακτήρα φοβοῦμαι (ἄλλωστε φόβο ἐκφράζουν καί τά εὐλόγα ἐρωτήματα τοῦ Π. Καλαϊτζίδη στίς σσ. 82-83) καί τούς «γνωσιολογικά ὀρθόδοξους» πού μιλοῦν γιά σάρκωση τοῦ λόγου (σ. 77), ὅπωςδῆποτε ὄχι τοῦ Θεοῦ Λόγου.

μας. Προφανῶς ὅσοι δέν ἔχουν τίς δυνάμεις νά δοῦν στά μάτια καί νά ἐντρυφήσουν σέ μία πλούσια καί ζωντανή παράδοση συνθηματολογοῦν καί ἀπό θέσεις ἰσχύος, τίς ὁποῖες μετά φρενίτιδος διεκδικοῦν, μπορεῖ νά προκαλέσουν ἀνεπανόρθωτες βλάβες μέ τή νομιμοποίηση τῶν συνθημάτων τους.

Δέν εἶναι, λοιπόν, πλέον τόσο ἀσήμαντο τό θέμα, ὥστε νά ἀδιαφοροῦμε γιά τίς προεκτάσεις του, φοβούμενοι μήπως οἱ ρελατιβιστές μᾶς χαρακτηρίσουν συντηρητικούς, κάτι πού συνηθίζεται νά γίνεται στή σύγχρονη θεσμική διαλογική ὀρολογία, γιά νά ἀποφεύγεται ὁ ὄντως κριτικός διάλογος καί ἡ αὐτοκριτική τῶν ἑτεροχαρακτηριζόντων⁶⁶. Ἐκκλησία εἶναι αὐτή πού ὑποστασιάζεται κατά μετοχή στήν ἴδια τή σάρκα τοῦ Θεοῦ καί δέν χρειάζεται

66 Μοῦ κάνει ἐντύπωση πού καί στό βιβλίο τοῦ Γ. Λαιμόπουλου (Δομή, σσ. 55-56) ἐμφανίζεται τό «βάρος» τῶν συντηρητικῶν ὡς λόγος ἀποτυχίας μιᾶς συνδυασμένης ποσοτικῆς συμμετοχῆς τῶν ὀρθοδόξων στό Π.Σ.Ε., ἐνώ στήν ἴδια συνάφεια (σσ. 55-56) ὡς τελευταῖος λόγος ἀποτυχίας ἀναφέρεται ἡ «Βορειοατλαντική, Ἀγγλοσαξωνική, Μεταρρυθμισμένη κυριαρχία στούς χώρους τοῦ Συμβουλίου...»! Τέλος πάντων, ὅταν δέν πρόκειται γιά συμμετοχή σέ ἕναν ποιοτικό προορισμό, γιατί χρειάζεται νά χωρίζει κανεῖς a priori τό εὐχαριστιακό σῶμα τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας σέ συντηρητικό καί προοδευτικό, θέτοντας ἐκρηκτικά στά θεμέλια τῆς ἐκκλησιαστικῆς τῶν ὀρθοδόξων εὐχαριστιακῆς κοινωνίας; Ἐτσι φτάνουμε νά παρατηροῦμε ὅτι, ἐνώ ἄλλοι ἐπαγγέλλονται τήν «ὀρθόδοξη ὀρθοδοξία», ἄλλοι ἐπαγγέλλονται (τί ἐπαγγεῖλια κι αὐτή!) τήν «εὐχαριστιακή ἐνότητα» (ποιᾶς ὀρθοδοξίας;) μέ τίς ἑτερόδοξες παραδόσεις πού τούς κυριαρχοῦν ποσοτικά στά ὁμολογιακά κοινοβούλια. Μήπως ἦρθε ὁ καιρός (μετά ἀπό τόν ἕναν αἰῶνα τῶν νεότερων καί νεωτερικῶν-μετανεωτερικῶν διαχριστιανικῶν ἐπαφῶν) ν' ἀναζητηθεῖ ἡ σημασία τῆς ἐνδορθόδοξης εὐχαριστιακῆς κοινωνίας ὡς ἄσκηση οἰκουμενικοῦ παραδείγματος; Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία εἶναι θεολογία τῆς εἰλικρίνειας ἐνυποστασιάζομενη στόν σεσωματωμένο ἀνυπόκριτο Θεό. Ἡ ἄσκηση τῆς ὀρθόδοξης ἐμπονῆς εἰλικρίνειας εἶναι τό ζητούμενο τῆς πράγματι οἰκουμενικῆς συμπεριφορᾶς πού διδάσκει στήν ἱστορία τῆς ἡ ἀγιοπατερική παράδοση, τήν ὁποία ὄχι συμπτωματικῶς παραγκωνίζει σήμερα, πιστεῦω, ἡ ἐνυπόκριτη μετα-πατερική ἢ μετα-λειτουργική ἰδεολογία.

μετα-ψυγεία ή μετα-καταψύκτες⁶⁷ για να σωθεί και να σώσει, να δημιουργήσει πολιτισμό και να δημιουργεί ένταυτότητι από την έμπειρία των ανθρώπινων πολιτισμών. Στην ενσάρκωσή της σε αυτή τη σάρκα ή πατερική θεολογία παραμένει άγιοπατερική και μαρτυρά σε κάθε συνάφεια την αληθινή και ανυπόκριτη συμπάθεια για τον σύμπαντα κόσμο και για την υπαρκτική πανανθρώπινη ένδεια. Ός τέτοια αυτή ή θεολογία παραμένει προσληπτική γνωρίζοντας τί κουβαλά και τί μπορεί πράγματι να προσφέρει, μέσα από τη θεανθρώπινη έμπειρία της, στην ανθρωπιστική μάθηση του τόπου μας που παραμελεί αυτή την προοπτική:

«Και πράγματι, ως σήμερα ακόμη, τό θρησκευτικό μάθημα είναι μία καρικατούρα ήθικολογιών και άφηρημένων μεταφυσικών άφορισμών, ένω ό πολιτισμός της Όρθοδοξίας μένει άπρόσιτος στους μαθητές κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ούτε καν να μυρίζονται ότι υπάρχει μία μεγάλη ιστορική κληρονομιά»⁶⁸.

Υποψιάζεται κανείς ότι υποκείμενο του προβληματισμού των θεολόγων που υποστηρίζουν τή ρελατιβιστική άποψη που συζητάμε δέν είναι τό παγκόσμιο γεγονός του Χριστού, αλλά ό πολιτισμός ως τέχνη για τήν τέχνη (art pour l' art), μία τέχνη ένυπόκριτη. Φαίνεται ως μία στρατευμένη θεολογική άποψη, ή όποια μάλιστα έν τέλει προσπαθεί έν θολότητα να στηριχθεί και σε έκπεφρα-

67 Είναι άποψη του Π. Καλαϊτζίδη ότι ή όρθόδοξη εκκλησία «... often finds itself trapped and frozen in a "fundamentalism of tradition", which makes it hard for its pneumatology and its charismatic dimension to be worked out in practice» [Challenges of Renewal and Reformation Facing the Orthodox Church, στό The Ecumenical Review 61 (2009) σσ. 136-164, έδω σ. 137].

68 Βλ. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Πολιτισμός αύρας λεπτής, σ. 200.

σμένη θέση τοῦ ἀείμνηστου Ν. Ματσούκα περί πολιτισμικοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος, γιά νά βρεῖ μία παραπομπή καί νά ὑπάρξει κάπως⁶⁹. Νά σωθεῖ δηλαδή ἡ ἴδια καί ὄχι ἡ θεολογία ὡς ἀνυπόκριτη καί ἐνύπαρκτη ζωή σέ ἕναν κόσμον πού χάσκει καί τήν ἔχει ἀνάγκη ὡς ἔγκυρη ἐπιστήμη. Πέρα ἀπό τό γεγονός ὅτι καμία παραπομπή ἀπό μόνη της δέν εἶναι σωτήρια, ἰδίως ἂν δέν ἔχει ἐξετασθεῖ σέ βάθος⁷⁰, οἱ πολιτισμικοί θεολόγοι ξεχνοῦν ὅτι

69 Γι' αὐτή τή χρήση τοῦ Ν. Ματσούκα ἀπό τόν Χ. Σταμούλη βλ. στήν ἱστοσελίδα του (<http://antidosis.wordpress.com/2011/12/12/τα-θρησκευτικά-ως-μάθημα-πολιτισμοῦ/#more-11>) (25/1/2012), ὅπου ἀναφέρονται σχετικά μέ εἰσήγησή του περί τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν τά ἐξῆς χαρακτηριστικά: «Υποστηρίζοντας ὅτι ἡ ἐποχή τοῦ ὁμολογιακοῦ καί κατηχητικοῦ χαρακτήρα τοῦ μαθήματος παρήλθε ἀνεπιστρεπτή, ὁ κ. Σταμούλης χαρακτήρισε ὡς πρόταση – σταθμό γιά τό θρησκευτικό μάθημα τή μνημιώδη εἰσήγησή του ἀειμνήστου καθηγητῆ τοῦ ΑΠΘ Νικ. Ματσούκα στό Α' Συνέδριο Θεολόγων Βορείου Ἑλλάδος (Μάιος, 1981). Βάσει τῆς πρότασης αὐτῆς –πρός τήν ὁποία συγκλίνουν τό Τμήμα Θεολογίας τοῦ ΑΠΘ καί κορυφαῖοι σύγχρονοι διανοητές– τό μάθημα τῶν Θρησκευτικῶν, ἀπαλλαγμένο ἀπό ἀκραίους ἰδεολογικούς διαποτισμούς καί ἐνταγμένο στό πλαίσιο ἑνός ἀνοικτοῦ σχολείου θά πρέπει νά ἀποδευθεῖ ἀπό ὅποιοσδήποτε ἠθικιστικές, κατηχητικές καί ὁμολογιακές ἐξαρτήσεις καί νά καταστεῖ ἕνα μάθημα πολιτισμοῦ μέ περιεχόμενο ἀπόλυτα γνωσιολογικό, ἐντός τοῦ ὁποίου πρωτεύουσα θέση θά ἔχουν ἡ Βίβλος, τά πατερικά καί λειτουργικά κείμενα, ὅλα τά μνημεῖα τῆς τέχνης καί ἡ ἐκκλησιαστική ἱστορία, πού ἀποκαλύπτουν τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού δέν μπορεῖ παρά ν' ἀποτελεῖ τό κέντρο τοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος».

70 Ὁ Ν. Ματσούκας εὐθύς ἐξαρχῆς στή γνωστή μελέτη του περί τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν ξεκαθαρίζει τά πράγματα: «Ὁ πανανθρώπινος καί διαχρονικός χαρακτήρας τοῦ μαθήματος δέν παραβλέπει τό συγκεκριμένο ἱστορικό περιβάλλον καί τήν ἐκκλησιαστική ζωή, ἐνῶ συνάμα ἐντάσσεται στούς γενικούς σκοπούς τῆς Παιδείας» [Θεολογική θεώρηση τῶν σκοπῶν τοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος, στό Κοινωνία 24 (1981) σσ. 307-320, ἐδῶ σ. 307 (δίνω κατά τίς παραπομπές μου στό ἐξῆς, στό πλαίσιο τῆς παρούσας ὑποσημείωσης, αὐτό τό ἄρθρο τοῦ Ν. Ματσούκα μόνο μέ τίς ἐνδείξεις τῶν σελίδων σέ παρένθεση)]. Ὁ Ν. Ματσούκας ἐπισημαίνει τήν ἰδιοτροπία τῆς ὀρθόδοξης ζωῆς καί τῆς πολιτιστικῆς μας παράδοσης (σ. 311). Ἀντιτίθεται στόν ἠθικιστικό καί ὁμολογιακό χαρακτήρα τοῦ δυτικοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος (σ. 311), ἐνοώντας τό ὁμολογιακό ὡς κάτι πού ἀντιτίθεται στήν πολιτιστική πα-

ράδοση και τή χριστιανική ζωή με τὰ πανανθρώπινα και καθολικά της στοιχεία (σ. 311). Ὁ Ν. Ματσούκας, λοιπόν, δέν φαίνεται νά προτιμᾷ ἕνα γνωσιολογικό θρησκευτικό μάθημα. Μιλᾷ γιά ἀνάγκη ἀπαλλαγῆς ἀπό τή δυτική θρησκευτική παιδεία πού υἰοθετοῦνταν στόν δικό μας ἐκπαιδευτικό χῶρο και ζητᾷ τή σύνδεση γνώσης και πίστεως (σσ. 311-312). Λέει χαρακτηριστικά: «Καταλαβαίνει κανείς εύκολα πώς δέν εἶναι δυνατό νά εὐοδωθοῦν οἱ σκοποὶ τοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος, πού στήν προκειμένη περίπτωση γιά μᾶς εἶναι ἡ καλλιέργεια τοῦ ὀρθόδοξου φρονήματος, ἄν δέν ὑπάρχουν πολιτιστικά ἀγαθὰ τῆς βυζαντινῆς μας παραδόσεως και δάσκαλοι πού θά ἐμπνεύσουν τό μεράκι γι' αὐτά τὰ ἀγαθὰ. Προϋποτίθεται βέβαια ἡ ὑπαρξη τοῦ ζωντανοῦ χριστιανικοῦ πνεύματος πού ἐκφράζεται στά πλαίσια τῆς λατρείας» (σ. 313). Ἔτσι, λοιπόν, ἔρχεται νά μιλήσει γιά γνωσιολογικό περιεχόμενο, ἀφοῦ πρώτα τό ἔχει συνδέσει μέ τήν ὄντολογία, ἐναντιωόμενος στήν ἀπολυτοποίηση τῆς γνωσιολογικῆς σωτηριολογίας. Μιλᾷ μάλιστα ἐδῶ ἔντονα γιά τήν ἐνσάρκωση τοῦ ἥθους στόν δάσκαλο, συνδέοντας τή γνώση μέ τό ἥθος και ἀντιτίθεται στή δυτική νοοτροπία διάσπασης γνώσης και πίστεως ἢ γνώσης και ἥθους (σ. 313). Ὁμολογιακό, συνεπῶς, γιά τόν Ν. Ματσούκα εἶναι αὐτό πού ἀναφέρεται στή διάσπαση τῆς ὑπαρξης και ζητᾷ τή διάρρηξη τοῦ ἀνθρώπου. Δέν εἶναι αὐτό πού ἐκθέτει τήν πίστη, τήν ὁποία ὁ Ν. Ματσούκας δέν διασπᾷ ἀπό τή λογική («... γιά τήν ἢ πίστη, ἐνῶ ποτέ δέν εἶναι λειτουργία τοῦ αὐτονομημένου λόγου, ἀποτελεῖ ἐκδήλωση τῆς συνολικῆς ὑπάρξεως, ὅπου ὑπάρχει πάντοτε ὁ λόγος. Γι' αὐτό κατά μία χαρακτηριστική τάση τῆς πατερικῆς θεολογίας ἡ γνώση εἶναι «ἐμπρακτη» και ἡ πράξη «ἐλλόγιμη», σσ. 313-314). Ὁμολογιακό δηλαδή ἐν προκειμένῳ εἶναι τό δογματισμικό (ἀπό τή λέξη δογματισμός). Ὡς ἐκ τούτου ὁ πολὺς Ν. Ματσούκας ὑποστηρίζει τήν εὐσέβεια τῶν ἀγραμμάτων και ἀντιτίθεται στή δυτική διαλεκτική πού δέν ἔπαψε βέβαια και σήμερα, ὅπως φαίνεται σέ ὅσα ὡς τώρα ἀνέφερα στήν παρούσα μελέτη, ἀπό τούς σύγχρονους διανοητές θεολόγους νά εἶναι ζηλευτή. Γι' αὐτό μιλᾷ γιά «ἱστορική γνώση και οἰκείωση πολιτιστικῶν ἀγαθῶν πού ἔχουν σχέση μέ τή χριστιανική ζωή» (σ. 314) ἐναντιωόμενος στόν ἀναίσθητο ἠθικισμό, ὁ ὁποῖος, πιστεύω, χαρακτηρίζει ὁμοῦ ὀλοκληρωτιστές και ρελατιβιστές. Γι' αὐτό ὀνομάζει τόν ὀρθόδοξο ἀσκητισμό πολιτισμό στό πλαίσιο τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πολιτισμοῦ [βλ. στό βιβλίο του Ὁ θαμπός καθρέφτης, Θεσσαλονίκη, 2000, σ. 26· βλ. ἐπίσης στό βιβλίο του, Εὐρώπη ὠδίνουσα, Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 266-267, περί τῆς πολιτισμικῆς ἀξίας τοῦ ἀσκητισμοῦ]. Ἔχω τόν πειρασμό νά μεταφέρω πολλὰ λόγια τοῦ Ν. Ματσούκα γνωρίζοντας πώς αὐτοὶ πού τόν χρησιμοποιοῦν γιά τίς ἀπόψεις τους περί τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν δέν τόν διαβάξουν συνολικά και τόν παραποιοῦν. Θά μεταφέρω αὐτούσια ἄλλο ἕνα χαρακτηριστικό σημεῖο: «Κατά συνέπεια οἱ σκοποὶ τοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος δέν μποροῦν νά εὐοδωθοῦν, ἄν δέν καθορίζονται ἀπό τήν ὀρθόδοξη πολιτιστική παράδοση τοῦ Βυζαντίου και δέν γίνει ἀντιληπτό ὅτι τὰ λεγόμενα θρησκευτικά εἶναι ἀπαραίτητο νά παρέχουν μέ ἀπλό και ζωντανό τρόπο τό δεύτερο σκέλος τῆς παραδόσεώς μας

πού είναι ο βυζαντινός πολιτισμός... κυριαρχικά επιβάλλεται ή έλληνορθόδοξη παράδοση πού είναι ό ίδιος ό βυζαντινός πολιτισμός πού τόν ζοϋμε στήν εκκλησιαστική ζωή...» (σ. 315). Ό Ν. Ματσούκας, συνεπώς, θέλει τή σύγχρονη διανόηση νά αναγομώνεται στόν άνωτέρω πολιτισμό και νά τόν γονιμοποιεί έδω και τώρα. Δέν είναι τυχαίο πού λέει ότι «Ποτέ οί ύποστηρικτές και επικριτές δέν συνειδητοποίησαν ότι έλληνοχριστιανικός πολιτισμός, άν θελήσουμε νά υιοθετήσουμε τόν καταχρηστικό και διαβεβλημένο αυτό όρο, είναι ή έλληνορθόδοξη παράδοση ή ό βυζαντινός πολιτισμός στά συγκεκριμένα του παραδοσιακά μνημεία και στίς τωρινές μορφές ζωής, πολύ περισσότερο στήν εκκλησιαστική ζωντανή παράδοση και λειτουργική ζωή» (σ. 316). Έτσι άπαντά ό Ν. Ματσούκας στόν νεολογισμό «έλληνοχριστιανικός πολιτισμός», ό όποιος ένοχοποιούνταν από θεολόγους τής νεωτερικότητας, όπως ένοχοποιείται σήμερα ή πατερικότητα από τούς μετα-πατεριστές νεωτερικούς-ύστερονεωτερικούς θεολόγους.

Μιλά ως εκ τούτου για μία βυζαντινή τέχνη δεμένη μέ τήν έλληνικότητα και τή χριστιανικότητα (σ. 316), μία τέχνη βγαλμένη από τό βίωμα του μυστηρίου τής χριστιανικής ζωής, εκεί πού συνυφαίνεται θεολογία (δόγμα) και πολιτισμός (βλ. επί παραδείγματι Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Μυστήριον επί των ιερών κεκοιμημένων και άλλα μελετήματα, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 83-101 και σσ. 271-288). Η θεολογική προϋπόθεση είναι για τόν Ν. Ματσούκα μία βιωματική προϋπόθεση, μία συγκεκριμένη πράξη πού ντώνεται τήν έλληνική έκφραση μορφολογικά χωρίς νά άφομοιώνεται από τή μορφολογία (σσ. 316-317). Ός εκ τούτου τονίζει ότι «Ίσως γι' αυτό επί Τουρκοκρατίας άν έχανε κανείς τήν έλληνική γλώσσα δέν έπαυε νά 'ναι Έλληνας, ενώ άν έχανε τήν όρθοδοξία του, δέν μπορούσε μέ κανέναν τρόπο νά λέγεται Έλληνας» (σ. 317). Ό Ν. Ματσούκας ύπογράμμισε τήν άσυνδετότητα έλληνικότητας και χριστιανικότητας στή σύγχρονη κοινωνική μας ζωή ως έναν τρόπο ζωής πού άλλοτρίωσε τήν έλληνική ταυτότητα. Τό επίκεντρο σκέψης του είναι ό εν ταυτότητι προσληπτικός πολιτισμός τής ζωσας Όρθοδοξίας και τόν συνδέει έτσι μέ τή νεοέλληνική ταυτότητα [Πολιτισμός αύρας λεπτής, Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 225-226, σ. 232 (στό μελέτημα αυτό προκρίνεται μάλιστα ως «γνήσιος Έλληνας βυζαντινός» ό Κοσμάς ό Αιτωλός) βλ. και Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Σκέψεις και σχόλια στά Όράματα και Θάματα του στρατηγού Μακρυγιάννη, στό Γρηγόριος ό Παλαμάς 699 (1984), σσ. 135-149]. Λέει έτσι πώς ή Όρθοδοξία στήν Ελλάδα πολεμήθηκε (σ. 317) από τόν έλληνικό Διαφωτισμό και τούς διανοούμενους πού ούσιαστικά άπορρίπτουν τόν έλληνικό βυζαντινό πολιτισμό και επιδιώκουν έτσι όχι τόν διάλογο, αλλά τήν άκριτη δυτική έξάρτηση. Στους Έλληνες διαφωτιστές έβλεπε τόν ήθικισμό και πουριτανισμό δυτικού τύπου, και είμαι σίγουρος ότι θά τόν άπέδιδε άφοβα στους σύγχρονους κοινωνιστές και μετα-πατεριστές θεολόγους, εκ των όποιων μάλιστα κάποιοι τόν επικαλούνται ως δάσκαλό τους, όπως θά τούς άπέδιδε μέσα από τά κριτήρια του έκπτωσης στή νεο-ειδωλολατρία και τή νεο-απομύθευση.

ὁ πολιτισμός τῆς ὁμιλητικῆς παράδοσης, τῆς ὑμνογραφίας, τῆς εἰκονογραφίας, τῆς ἐκκλησιαστικῆς λογοτεχνίας ἐν γένει καί ζωῆς εἶναι μουσειακά ἀπομεινάρια μόνο γιά ὄσους τά ἀντιμετωπίζουν ὡς τέτοια⁷¹.

Τό ὁμολογιακό οἱ πολιτισμικοί θεολόγοι σήμερα τό ταυτίζουν μέ τό πατερικό-θεολογικό-παραδοσιακό⁷² καί τήν ὑπαρξιακή ἐκδήλωση τῆς πίστεως, δίνοντας μεγαλύτερη σημασία στίς ἀποδομημένες πίστεις μέσα στή γνωσιολογική ἀρένα τοῦ πολυ-πολιτισμοῦ. Προφανῶς, ἡ πολιτισμική αὐτή θεώρηση τοῦ μαθήματος ἔχει στόν νοῦ της τήν ἀποσύνδεσή του ἀπό τήν ἐκπαιδευτική ὄντολογία, ἀπό τήν ἐν Χριστῷ ὄντολογία τοῦ πάντοτε βιούμενου ἐκκλησιαστικοῦ Χριστοῦ. Μάχεται ἔτσι ὑπέρ τῶν θρησκευτικῶν προσωπικότητων καί πολιτισμῶν καί στηρίζει τή γνωσιολογική ἐγκυκλοπαιδεία κάνοντας καρικατούρα καί, ἅς μοῦ ἐπιτρέψει ὁ ἀναγνώστης μου, λογοτεχνικό μπέρδεμα τόν συγκαταβατικό Χριστό καί Θεό.

Μεγάλο ἄρα βάρος μιᾶς παραδοσιακῆς κατανόησης τοῦ μαθήματος ἀξίζει νά δοθεῖ στή μή κακέτυπη κατανόηση τῆς παράδοσης, ὥστε σέ αὐτή νά μή φαίνεται ὅτι

71 Ὁ Ν. Ματσούκας, ἀκριβῶς ἐπειδή δέν τά ἀντιμετώπιζε ὡς τέτοια, καί ἐπειδή πρῶτο αἴτιο στήν ἀσυνενοησία διανοουμένων καί θεολόγων θεωρεῖ τήν ὑπαρξή ὁμολογιακοῦ χαρακτήρα τῶν δύο Θεολογικῶν Σχολῶν τῆς χώρας μας, ὁ ὁποῖος δυσκολεύει τή διεξαγωγή καθαρῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, δέν διστάζει νά προτείνει τήν ὑπαγωγή τῶν Θεολογικῶν Τμημάτων στή Φιλοσοφική Σχολή (Νεοελληνικός πολιτισμός καί διάνοηση, σσ. 40–41). Προφανῶς φοβᾶται τή στρατευμένη θεολογική ἔρευνα (συντηρητική ἢ προοδευτική), ἡ ὁποία γίνεται τελικά ἀντίπαλος στήν ἀστράτευτη ὀρθόδοξη ἐρευνητική προοπτική.

72 Δικαιότατα ὁ Ν. Ματσούκας (Εὐρώπη ὠδίνουσα, σ. 167) διέβλεπε καί καταλάβαινε ὅτι «Ἡ παράδοση θέλει νά ζήσει ἀκόμη, γαντζώνεται μέ ἀγωνία ἀπό τίς καρδιές τῶν ἀνθρώπων γιά νά μή χαθεῖ», τονίζοντας πῶς «Ἄν τή χάσουμε, φυσικά χάνουμε κάτι βασικό ἀπό τήν ὑπαρξή μας, τίς ρίζες μας».

λειτουργεί ή ζωή της ως άχριστολόγητη προ-λειτουργία, τήν όποία είναι έτοιμοι νά ανακηρύξουν επίσημα ως έχθρό τους οί μετα-πατερικοί-μετα-λειτουργικοί θεολόγοι πού εκζητοϋν τό μετα-θεολογικό μάθημα. Όσο κακέκτυπα κινούνται οί μετα-πατερικοί-μετα-λειτουργικοί θεολόγοι τόσο κακέκτυπα όδοιποροϋν οί παραδοσιαρχικοί θεολόγοι πού βλέπουν τήν παράδοση χωρίς τόν περιέχοντα αϋτή και τούς άγίους της πατέρες Χριστό, τόν μελιζόμενο και μή διαιρούμενο Θεό πού μās καλει συνεχώς και δημιουργικά στόν πολιτισμό τής σωμάτωσής⁷³ του για χάρη σύμπασας τής ανθρωπότητας και τών πολιτισμών της⁷⁴.

Στήν κακέκτυπη έκφραση μιās προ-πατερικής ή μετα-πατερικής και προ-λειτουργικής ή μετα-λειτουργικής κοπής ή θεολογία λειτουργεί ως ιδεολογία και ζητᾶ

73 Δέν χρησιμοποιοϋ έδω, πλέον, συμπτωματικά τόν όρο σωμάτωση, αλλά διότι ό πολιτισμός τής σάρκωσης πού προκρίνεται από πολιτισμικούς θεολόγους φαίνεται νά υποστηρίζει κρυφίγαμα τήν άποψη περί πατερικού πλατωνισμού, τή στιγμή πού οί θεολόγοι αϋτοί άρέσκονται στήν πρόκριση μιās πλατωνικής σχέσης τής επιστημονικότητας μέ τήν εκκλησιαστική και χαρισματική θεολογία τών πατέρων. Διαχωρίζω, λοιπόν, έμφανώς τήν άποψη μου από τή σαρκική κατανόηση του χριστιανικού πολιτισμού ως φιλάμαρτου πολιτισμού.

74 Τό θέμα είναι νά δέχεται κανείς ότι ή εκκλησία δημιουργεί πολιτισμό και νά μήν πιστεύεται, όπως συνήθως συμβαίνει, ότι είναι αδύνατο νά γεννηθεί κάτι τό πολιτιστικό μέσα στους κόλπους μιās συντηρητικής και φονταμενταλιστικής κοινωνίας, όπως θεωροϋν για τήν εκκλησιαστική κοινωνία, κατά Νίκο Ματσούκα, κάποιον διανοούμενον, κυρίως ξένον, και επίσης όσοι δέν έχουν σχέση μέ θεολογία (βλ. τίς άπόψεις αϋτές στό Νεοελληνικός πολιτισμός και διανόηση, σσ. 35-40). Ό Ν. Ματσούκας είναι αντίθετος στή διαίρεση του πολιτισμικού από τό εκκλησιαστικό γίγνεσθαι, πράγμα πού φαίνεται φερ' είπειν στήν κριτική του στάση περί τής απομόνωσης του θεολογικού από τό λογοτεχνικό πού διαπιστώνει στήν κριτική του Όδ. Έλύτη για εκκλησιαστικούς συγγραφείς (βλ. Ματσούκας, Πολιτισμός αϋρας λεπτής, σσ. 371-374).

όπαδούς και νεο-παρατάξεις, σημαίες και συνθήματα, ηλεκτροφόρα καλώδια, για να πλήξει ο εις τόν άλλον, χρησιμοποιώντας τόν Χριστό, είτε ως τόν μόνο παραδοσιακό θρησκευτικό ήγέτη είτε ως έναν από τούς πολλούς θρησκευτικούς ήγέτες του κόσμου.

Ἐντί ἐπιλόγου

Ἔρχονται στιγμές πού ἡ σύγχρονη μετα-θεολογία τῶν ἀπόψεων πού περιέγραψα μου θυμίζει, αὐτή καί οἱ ἀντίπαλοί της, πού ἡ ἴδια ἐκ τῶν προτέρων φαντασιώνεται καί δημιουργεῖ ἰδεολογικά, πώς ἀντιμετωπίζεται ἡ πατερική θεολογία ὡς σάκος πού γυρνάει στόν ἱμάντα τῶν ἀποσκευῶν ἐνός κλειστοῦ ἀεροδρομίου χωρίς ἀποδέκτη. Κάποιοι μᾶλλον τή θέλουν κολλημένη στόν ἱμάντα καί κάποιοι ἄλλοι φοβοῦνται ὅτι εἶναι κατάφορτη ἀπό ἐκρηκτικά καί ἐπιπροσθήσεις ἐμποδίων γιά τήν προσωπική τους προβολή⁷⁵. Ἡ πατερική θεολογία, ἔχω τή γνώμη, εἶναι θεολογία ἀγίων πατέρων πού σίγουρα δέν φαίνεται νά ἐλκύει τούς φιλονεωτερικούς θεολόγους τῆς ὕστερης νεωτερικότητας, γιά νά χρησιμοποιήσω τήν ὀρολογία τους. Ἄν κάποιοι ὑποστηρικτές τῆς

75 Θά ἐπαναλάβω, λοιπόν, ἐδῶ ὡς πάντα ἐπίκαιρη τήν ἔκφραση τοῦ Ν. Μαντσούκα: «... ἐπιθυμῶ νά τονίσω μέ ἔμφαση ὅτι ἡ ἱστορία μήτε ἀπό κοκκινοσκουφίτσες γράφεται μήτε μέ μονομερεῖς ἐπιλογές πουριτανικοῦ χαρακτήρα κατά τό δοκοῦν κρίνεται» (Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων, σ. 273) καί θά τή συνδέσω, ὄχι ἄσκοπα, ἀλλά ἄρρηκτα, μέ τήν ἄλλη πού λέει ὅτι «δέν ὑφίσταται πολιτισμός ἀσυνεχής, ὅποτε ἡ συντηρητικότητα [...] εἶναι οἱ προηγούμενες γέφυρες, καί ἡ προοδευτικότητα οἱ ἐπόμενες» (Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νεοελληνικός πολιτισμός καί διανόηση, σσ. 16-17). Τά συμπεράσματα γιά τή θέση μου –μέσα ἀπό τή συνειδητή σύνδεση τῶν ἀνωτέρω φράσεων– τά ἀφήνω στόν ἀναγνώστη μου.

πατερικῆς παράδοσης τῆ θέλουν κολλημένη στόν ἱμά-
ντα, κακῶς πράττουν, ὅπως κακῶς πράττουν ὅσοι δέν
θέλουν νά παραδεχτοῦν ὅτι τό μόνο (καί ὅπωςδήποτε
ἀναστάσιμο) ἐκρηξιγενές ὑλικό πού αὐτή κουβαλᾷ εἶναι
ἡ σωμάτωση τοῦ Θεοῦ καί ἡ δυνατότητα θεοποίησης τοῦ
ἀνθρώπου. Ὅσο οἱ θεολόγοι στέκονται στανικά κλειστοί
ἀπέναντι στό μυστήριο αὐτό θά μετα-φιλοσοφοῦν μέ
πολλές ὑστερο-βουλίες καί οὐκ ὀλίγες μετα-θεολογίες.

Στόν αἰῶνα τῶν κομπιούτερς πλέον καί τήν ἐποχὴ
τοῦ TLG πολλοί θεολόγοι θέλουν μασημένη τροφή καί
ἐξ ἐπιπολῆς ἀκρωτηριάζουν τῆ φαντασία τους μέ τά
ἠλεκτρονικά ψαχτήρια⁷⁶, ὑποτιμώντας τήν ἀξία τοῦ νά

76 Στό κουραστικά, ὅπωςδήποτε ὄχι ἄσκοπα, γεμάτο παραπομπές κείμενο μου, ὁμολογῶ, δέν εἶχα ἐδῶ ἀρχικά παραπομπή. Λίγο πρὶν τό στείλω στούς ὑπεύ-
θυνους τῆς ἐκδοσης τοῦ Τόμου γιά τήν Ἡμερίδα, ὅπου ἐκφωνήθηκε, πληρο-
φορήθηκα διαδίκτυακά γιά τό Ἰτόμνημα πού ἀπέστειλε ἡ Ἀκαδημία Βόλου
στή Διαρκή Ἱερά Σύνοδο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (βλ. τό κείμενο στό
<http://www.acadimia.gr/content/view/417/1/lang.el/>). Ἐκεῖ ἀναφέρεται ὅτι «θά
πρέπει νά ληφθεῖ ὑπόψιν ὅτι δέν εἶναι ἡ Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν
πού χρησιμοποιήσε πρώτη τόν ὄρο «μεταπατερική» θεολογία. Ὁ κορυφαῖος
ὀρθόδοξος δογματολόγος καί καθηγητής στή Θεολογική Σχολή τοῦ Πανε-
πιστημίου Ἀθηνῶν Ἰωάννης Καρμίρης τόν χρησιμοποιεῖ στό κλασικό ἔργο
του: Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία (Δογματικῆς, Τμήμα Ε', Ἀθήναι, 1973, σ. 679
καί passim). Ὁ ἐπίσης κορυφαῖος ὀρθόδοξος θεολόγος Παναγιώτης Τρεμπέ-
λας ρητῶς δηλώνει ὡς πρὸς τήν ἀφορμὴ συντάξεως τοῦ συγγράμματός του:
Μυστικισμός, Ἀποφατισμός, Καταφακτικὴ Θεολογία (Ἀθήναι, 1974, σ. 5), ὅτι:
"Εἰς τό ἐσχάτως κυκλοφορήσαν σπουδαῖον σύγγραμμα "Ἐκκλησιολογία" τοῦ
καθηγητοῦ Ἰ. Καρμίρη παρέχεται πολλαχοῦ ἡ προτροπή, ὅπως καταβληθῆ
πᾶσα σπουδὴ ὑπὸ τῆς συγχρόνου ἑλληνικῆς ὀρθόδοξου θεολογικῆς γενεᾶς
πρὸς ἀνάπτυξιν μεταπατερικῆς θεολογίας", ἐνῶ γιά μεταπατερική θεολο-
γία κάνει λόγο καί ὁ κορυφαῖος ὀρθόδοξος θεολόγος καί λειτουργιολόγος τοῦ
20οῦ αἰῶνα π. Ἀλέξανδρος Σμέμαν (βλ. "Russian Theology: 1920-1972. An
Introductory Survey," SVTQ, 16 [1972], σ. 178)». Εἶναι πασίδηλο στόν ὑπο-
ψιασμένο ἀναγνώστη ὅτι μόνο μέ ἀκρωτηριασμένη-παρα(κε)χαραγμένη ἐπι-
στημονικότητα δέν σώζεται ἡ «σύγχρονη ἑλληνικὴ μεταπατερικὴ θεωρία»
καί ἡ κολλοπρωσία της, ἂν δέν κάνει πραγματικά νηστευτικά τήν αὐτοκριτι-
κῆ της. Πρόκειται ἐν προκειμένῳ ὅπωςδήποτε γιά προσπάθεια παράπεισης.

Αναφέρω έπιγραμματικά έδω, πιστεύοντας ότι θά άξιζε με άφορμή αυτή τήν παραπειστική παραποίηση νά συνταχθεί μία ειδική μελέτη, ότι στήν έργασία του π. Άλ. Σμέμαν γίνεται περιγραφή τών ρευμάτων που έπικρατούσαν κυρίως από τίς άρχές του 20ου αιώνα, χωρίς βέβαια ό ίδιος νά χρησιμοποιεί τόν όρο για τόν έαυτό του. Μιλά, λοιπόν, για τήν πρώτη θεολογική τάση που όφειλε νά πάει «beyond” the Fathers» «χρατώντας τίς πατερικές τής ρίζες», και για μία δεύτερη τάση που ύποστήριζε τήν «έπιστροφή στους πατέρες» («return to the Fathers») και τήν επαναανακάλυψη του δημιουργικού πνεύματος (πνεύματος συνδεδεμένου με τίς έλληνικές κατηγορίες τής θεολογικής δημιουργίας). Αυτή είναι ή περιγραφική άναφορά του Σμέμαν στά άνωτέρω ρεύματα. Όσον άφορά τόν Τρεμπέλα, αυτός γνωρίζει τή μελέτη του Καρμίρη που μιλά για άνάγκη άνάπτυξης μεταπατερικής θεολογίας χωρίς ό ίδιος (ένν. ό Τρεμπέλας) νά ενδιαφέρεται ειδικά για τή συγκεκριμένη όρολογία (μεταφέροντας άπλά τή ρήση του Καρμίρη). Έκεινο που τόν άπασχολεί είναι ή σύνδεση αυτής τής προτροπής του Καρμίρη με τήν άνάγκη για (άντλούμενη άπό τήν πατερικότητα) άποφατική θεολόγηση (ό όρος μεταπατερική θεολογία δέν είναι έδω ένας ιδεολογικοποιημένος όρος που άπασχολεί τόν Τρεμπέλα, όπως μάς άπασχολεί έμάς σήμερα έξαιτίας τής «μεταπατερικής θεωρίας»). Ό ίδιος ό Καρμίρης, που γνωρίζει προφανώς φαίνεται σαφώς άπό τίς παραπομπές του- τίς ζυμώσεις στόν χώρο τής ρωσικής θεολογίας και τών θεολογικών ρευμάτων τής έποχής του, συνδέει τό νεοπατερικό με τό μεταπατερικό και τό σύγχρονο γίνεσθαί τής θεολογίας (τής έποχής του), για νά τά κολλήσει με τόν καμινευτικό αύλό τής πατερικότητας και έτσι νά ύποστηρίξει ουσιαστικά ότι ή όρθόδοξη θεολογία όφείλει νά είναι στραμμένη προς τούς ίδιους τούς πατέρες. Έχει δηλαδή στόν νοϋ του μία μεταπατερικότητα που έχει άνάγκη νά είναι συνέχεια τής πατερικότητας (θά έλεγα πατερικότητα μετά τήν πατερικότητα ως συνεχές γεγονός). Παίρνει δέ έτσι θέση άπέναντι στις άκραίες καταφατικές τάσεις τής δυτικής θεολογίας κάτω άπό τήν πρότασή του για συνδυασμό αυτού που ονομάζει (άνιδεολόγητα) ό ίδιος ως μεταπατερική θεολογία με τήν «έπιστροφή όπίσω προς τούς μεγάλους όρθόδοξους πατέρας» και με τή χρησιμοποίηση «εις μείζονα έκτασιν και βαθύτητα τής πατερικής θεολογικής σκέψεως» (σ. 679). Ό ίδιος στή σ. 680 διευκρινίζει: «Θεωρούμεν άπολύτως άναγκαίαν τήν εύρύτεραν και βαθυτέραν χρήση τής παραδοσιακής πατερικής σκέψεως ύπό τής σύγχρονου θεολογίας γενικώς..., διότι ή παράδοσις δέν είναι νεκρόν γράμμα, αλλά ζωηφόρον πνεϋμα...». Είναι προφανές ότι ή όντολογικοθεολογική προβληματική του Καρμίρη οϋδεμία σχέση έχει με αυτή τής εν Έλλάδι σύγχρονης «μεταπατερικής θεωρίας», ή όποία, αν είχε λάβει σοβαρά αυτά τά παλαιά κείμενα, θά καταλάβαινε και τήν άγωνία του Φλορόφσκυ για τό έλληνικό πατερικό πνεϋμα ως πράγματι οικουμενικό πνεϋμα και δέν θά άντιστρατευόταν ή ίδια τούτη φιλόδοξη θεωρία τό έλληνικό στό χριστιανικό. Δέν πιστεύω δέ νά ύποστηρίξει κανείς (τώρα ή στο άπότερο μέλλον) ότι και έγω, έπειδή χρησιμοποίη, όχι βέβαια ως κορυφαίος, πλειστάκις τόν όρο «μεταπατερική θεο-

ἀσκεῖται αὐτή ἐνεργειακά ἐν Χριστῷ καί νά ἀναδημιουργεῖ πραγματικά ἀπό τήν ἀγιοπατερική ἐμπειρία καί τή θεολογία της⁷⁷. Ἡ ὀρθοδοξία, ὅμως, εἶναι ἀνορθόδοξη, ὅπως ἡ μάνα τοῦ Χριστοῦ καί ἡ ἐκκλησία του εἶναι νύμφη ἀνύμφευτη, γιατί γεννᾷ τόν σεσωματωμένο Θεό καί γεννιέται ἀπό αὐτόν μυστηριακά⁷⁸.

Ἄν, συνεπῶς, ἡ ὀρθοδοξία ἐννοηθεῖ στό πλαίσιο τῆς ἀκραίας ἀνθρώπινης κατάφασης καί τῆς λογικῆς ἀναγκαιότητας τῆς συνάφειας, τότε γίνεται ἕνας δογματισμός. Ἡ ὀρθοδοξία χρειάζεται ὁπωσδήποτε μεθεκτικά τόν παράδοξο Χριστό, γιά νά ὑπάρξει πραγματικά ὡς ἔκρηξη τῆς λογικῆς μας μέσα στήν ἀνορθοδοξία τῆς ἔνωσης θεοῦ καί ἀνθρώπινου, στήν ὁποία βιώνεται ἡ πραγματική οἰκουμενικότητα. Μόνο ἔτσι μποροῦμε νά μιλάμε γιά ὀρθοδοξία, ὅταν τήν ἐννοήσουμε ὡς βιούμενη παρα-δοξία, κάτι πού φαίνεται ὅτι ἀγνοεῖται παντελῶς στίς μετα-θεολογικές ἀπόψεις (ἢ καί προ-θεολογικές διαθέσεις), στίς ὁποῖες ἐν συνόψει καί μέ τίς πράγματι ἀτελεῖς κριτικές μου δυνάμεις ἀναφέρθηκα στά ἀνωτέρω.

λογία» στό παρόν μελέτημα, συντάσσομαι καί μέ τή θεωρία της!

- 77 Πολύ χαρακτηριστικά ὁ Ν. Ματσούκας (Θεολογία καί πολιτισμός, στόν συλλογικό τόμο «Θεολογία καί τέχνη», Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 80–85) μιλά γιά γεγυμνασμένα αἰσθητήρια Γραφῆς καί πατερικῆς θεολογίας πού συλλέγονται στή βυζαντινὴ παράδοση, ὅπως διευκρινίζει ἄλλοῦ τῆ μὴ στατικότητα τοῦ περιεχομένου τῆς Γραφῆς καί τῆς θεολογίας (βλ. Χριστιανισμός καί τεχνολογία, στό Ὁρθόδοξος Ἐπιστάσια 300 (1975), σσ. 60 – 61).
- 78 Βλ. καί BEHR, *The Trinitarian Being of the Church*, σ. 88: «The Church, as the body of Christ and the temple of the Spirit, incarnates the presence of God in this world, and does so also as the mother of the baptized, in travail with them until their death in confession of Christ, to be raised with him, as the fulfilment of their baptism and the celebration of the eucharist».

Συνοπτικά

Στά παραπάνω αναφερθέντα υπήρξε κίνηση σέ τρεις άξονες κριτικής ανάγνωσης μέ επίκεντρο τήν έκφραση τής σύγχρονης μετα-θεολογικής όρολογίας:

α) στό πέραςμα άπό τόν διάλογο μέ τόν ρωμαιοκαθολικισμό και τήν στατική έσχατολογία στήν πνευματική έσχατολογία, πού εϋνοεί τόν διάλογο μέ τόν προτεσταντισμό, β) στήν εισαγωγή καινοφανών όρων στή θεολογική σκέψη και στή διαλογική αύτή κατεύθυνση πού ένεργείται άπό νεότερους θεολόγους και γ) στήν προβληματική πού δημιουργείται σήμερα γύρω άπό τό μάθημα τών θρησκευτικών στήν εκπαίδευση. Άς τά δοϋμε συνοπτικά.

Στό πρώτο σκέλος τής προβληματικής κατατίθεται ή άποψη περί τής κινήσιολογίας του θεολογικού διαλόγου υπό τό σχήμα τής θεσμικής εϋχαριστιολογίας, ή όποία χρησιμοποιήθηκε ως έργαλειό διαλόγου μέ τόν ρωμαιοκαθολικισμό, μέχρι τή στάση στή μετα-πατερική πρόταση. Η τελευταία δείχνει προτίμηση στον «Πνευματικό τριαδοκεντρισμό», πού χρησιμοποιείται ως μοχλός επικοινωνίας μέ τήν προτεσταντική εκκλησιολογία και τόν διαθηρσκευιακό προβληματισμό. Έδω άκριβώς φαίνεται νά εϋδοκιμεί μία παράλληλη διαδρομή τής Τριαδολογίας μέ τήν Έκκλησιολογία, πού βρίσκεται σέ χαλαρή έως άδιάφορη σχέση προς τήν όντολογία τής εϋχαριστιακής ζωής.

Οί όροι μετα-πατερική θεολογία και μετα-λειτουργία, όπως αναλύονται, δείχνουν ότι βρίσκονται σέ όργανική

συνάφεια μέ τήν τάση νεότερων θεολόγων νά κινούνται στό περιθώριο τῆς θεολογίας (στό πλαίσιο μίας μετα-θεολογίας) καί νά ἀναζητοῦν τή μετα-θεολογία αὐτή ὡς προσφορότερη προοπτική γιά τόν διαχριστιανικό (ἤ διαθρησκευτικό διάλογο) στή σύγχρονη πολυπολιτισμική ἐποχή. Ἡ κριτική πού ἀσκεῖται στούς παραπάνω ὅρους ἐντοπίζεται στό πεδίο τῆς πατρότητάς τους καί ἐκεῖ ὅπου τό περιεχόμενό τους ἀφήνει πίσω του ἀναπάντητα θεολογικά ἐρωτήματα, ὅπου δηλαδή παραμερίζεται ἢ ὄντως θεολογία τῶν πατέρων ὡς πράγματι οἰκουμενική θεολογία. Τό φανατικό σύνθημα «πέρα ἀπό τοὺς πατέρες» καθῶς καί μία ἀχριστολόγητη μετα-λειτουργία κρίνονται ἀπό τή χρήση τῆς πρόθεσης μετά, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι αὐτή σημαίνει ξεκάθαρα γιά τοὺς εἰσηγητές της τό ὑστερόχρονο καί τή μετάβαση ἀπό τήν πατερική καί λειτουργική θεολογία στό ξεπέραςμα τῆς ἴδιας τῆς σεσωματωμένης θεολογίας καί τῆς ἱστορικής σάρκας τοῦ Θεοῦ πού κουβαλᾷ ἡ λειτουργική ζωή τῆς ἐκκλησίας.

Στό τρίτο μέρος ἀναδεικνύεται ὁ προβληματισμός γιά τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν καί οἱ νέες ἀτραποί, στίς ὁποῖες αὐτό ὀδηγεῖται, ὅταν θεωρεῖται ὑπό ὅρους μετα-θεολογικούς. Ἡ χρήση τῆς ἔννοιάς του ὡς πολιτισμικοῦ θρησκευτικοῦ μαθήματος δέχεται κριτική ἀπό τήν ἄποψη τῶν κινδύνων πού ἐνυπάρχουν στή γνωσιολογική ἀποκλειστικοποίησή του. Ἔτσι θεωρεῖται ὅτι τό μάθημα ὡς γνωστικό ἀντικείμενο βρίσκεται σέ ἀλληλεξάρτηση μέ τό ἐκκλησιαστικό βίωμα, μέ τήν ὄντολογία (κι ὄχι ἀποκλειστικά μέ τή γνωσιο-

λογία) του ὀρθόδοξου πολιτισμοῦ, πράγμα πού καταδεικνύει καί τή σημασία τῆς ἀδιαίρετης σχέσης χαρισματικῆς καί ἐπιστημονικῆς θεολογίας καί τῆς ἀσύγχυτης ἔνωσῆς τους.

Τέλος, τό χαρακτηριστικό στοιχείο πού σημειώνεται ἐμφατικά εἶναι τό παράδοξο γεγονός τῆς θεϊκῆς σάρκωσης ὡς ἑνός γεγονότος μεθέξιμου εὐχαριστιακά καί σημαντικοῦ παιδαγωγικά. Ὡς ἐκ τούτου ἐπιλέχθηκε μέ θετική σημασία τό παράδοξο σχῆμα στόν τίτλο «ὀρθοδοξία ἀνορθόδοξη», γιά νά ἐπισημάνει ἐντέλει ὡς θεολογικό ἐφύμνιο στήν ὅλη μελέτη τήν ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς ἔναντι τοῦ παραδόξου τῆς θεϊκῆς ἐνανθρώπισης, ἡ ὁποία θέλει τόν ἄνθρωπο νά καταφάσκει στόν Θεό Λόγο ἐν πίστει λογικῇ. Ἡ ἔλλειψη αὐτῆς τῆς προοπτικῆς στά ἰδεολογικά στιγμιότυπα τῶν σύγχρονων μετα-θεολογικῶν σχημάτων καί συστημάτων ἀποδεικνύει ἀδύναμη καί ἀνύπαρκτη τή σωτηριολογία τους, ἡ ὁποία βιώνεται καί ἐκφράζεται ὄντως οἰκουμενικά καί πράγματι διαλογικά ἀπό τήν πάντα ζῶσα ἁγιοπατερική παράδοση καί τόν θεανθρώπινο πολιτισμό τῶν ἁγίων της.