













## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### Α. Η ΑΠΟΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

1. Είσαγωγή
2. Προνεωτερικότητα - Νεωτερικότητα - Μετανεωτερικότητα
3. Ἡ χριστιανική ιεραποστολή ἀπό τίς ἀπαρχές τῆς νεωτερικότητας μέχρι τήν αὐγή τῆς μετανεωτερικότητας
4. Ἡ συμβολή τῆς Ὁρθοδοξίας στήν ἐπαναθεώρηση τῆς θεολογίας τῆς ιεραποστολῆς
5. Χριστιανική θεολογία καί ιεραποστολή στήν ἐποχή τῆς μετανεωτερικότητας
6. Ἡ νέα ἀντίληψη τῆς “κοινῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας”
7. Ἐπίμετρο: Ἡ μαρτυρία τῆς ἐλλαδικῆς Ἐκκλησίας κατά τή μετανεωτερικότητα

### Β. ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

- I. Μετανεωτερικότητα και θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης
  1. Εἰσαγωγή
  2. Βιβλική ἐπιστήμη καὶ μετανεωτερικότητα
  3. Ἡ θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς αὐτόνομη ἐπιστήμη
  4. Ἡ ἱστορία τῆς ἐπιστήμης τῆς θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης
  5. Πρὸς μιὰ “ἀλλαγὴ παραδείγματος”;
- II. Μετανεωτερικὴ ἢ παραδειγματικὴ ἀνάγνωση τῆς Ἁγίας Γραφῆς
  1. Μετανεωτερικότητα καὶ ἡ θεωρία τοῦ Warnecke περὶ ταυτίσεως τῆς Μελίτης μέ τὴν Κεφαλλονιά
  2. Δύο δείγματα παραδειγματικῆς ἀνάγνωσης τοῦ βιβλίου τῶν Πράξεων
  3. Ἡ νέα ἀντίληψη περὶ ἱστορίας καὶ χρόνου κατὰ τὴ μετανεωτερικότητα
  4. Μιὰ νέα πρόταση

Γ. ἘΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ  
ΕΚΦΡΑΣΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ  
ΤΗΣ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

- I. Ἐσχατολογία - Ἐκκλησία - κοινωνία καὶ μετανεωτερικότητα
  1. Τὸ πρόβλημα
  2. Ἡ χριστολογικὴ βάση τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας καὶ ἡ εὐχαριστιακὴ τῆς ἐφαρμογὴ
  3. Ἡ ἐσχατολογικὴ διάσταση τῆς Ὁρθόδοξης παράδοσης καὶ τὸ ἔλλειμμα ἐσχατολογίας στὴ σύγχρονη Ὁρθόδοξη πραγματικότητα
  4. Ἡ ἀναγκαιότητα ἐπιστροφῆς στοῦ αὐθεντικὸ ἐσχατολογικὸ ὄραμα τῆς Ἐκκλησίας
- II. Λειτουργικὴ ἔκφραση τῆς Ἐκκλησίας



καί μετανεωτερικότητα

1. Ἡ σημασία τῆς λειτουργικῆς ἔκφρασης τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴ μετανεωτερικότητα
2. Θεολογικοὶ ἄξονες μιᾶς γνήσιας λειτουργικῆς ἀναγέννησης
3. Τὰ προσδοκώμενα ἀποτελέσματα μιᾶς γνήσιας λειτουργικῆς ἀναγέννησης

#### Δ. Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΡΑΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ

1. Εἰσαγωγή
2. Κριτήρια τῆς Ὁρθοδοξίας
3. Ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία
4. Εὐχαριστία καὶ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας
5. Ὁρθοδοξία καὶ οἰκουμενικὸς διάλογος

#### ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Θεσμὸς καὶ χάρισμα στὴν ἀνατολικὴ καὶ δυτικὴ παράδοση



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ἡ μετανεωτερικότητα εἶναι ἓνα φαινόμενο τῆς σύγχρονης πραγματικότητας, τό ὅποιο ἀφορᾷ τό σύνολο σχεδόν τῶν ἐπιστημῶν, τῆς τέχνης, τῆς πολιτικῆς, ἀλλά καί τῆς θρησκείας. Συνδέεται ἐμφανέστατα μέ τή νεωτερικότητα –εἴτε ὡς ὑπέρβαση, εἴτε ὡς συνέχεια, εἴτε ὡς ἄρνησή της– καί κατά συνέπεια, ἂν μή τί ἄλλο, ἐπηρεάζει ὡς ἓνα βαθμό βασικά ἀξιώματα τοῦ σύγχρονου δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως ἡ ἐκκοσμίκευση καί ἡ κατανόηση τῆς θρησκείας ὡς κοινωνικοῦ ἐπιφαινομένου.

Τήν περασμένη δεκαετία ὁ ρόλος τῆς θρησκείας στό δημόσιο βίον, καί πιό συγκεκριμένα ἡ θέση τῆς Ἐκκλησίας κατά τή μετανεωτερικότητα, ἀπασχόλησε σοβαρά σέ διεπιστημονικό ἐπίπεδο τήν παγκόσμια κοινότητα, σέ μιά προσπάθεια νά ἀναλυθεῖ σέ βάθος τό φαινόμενο. Τά τραγικά ὁμως γεγονότα τῆς 11ης Σεπτεμβρίου τοῦ περασμένου ἔτους καί οἱ ἀπορρέουσες ἐξ αὐτῶν συνέπειες ἀνέστειλαν, ὅπως ἦταν φυσικό, τήν περαιτέρω διερεύνηση τοῦ θέματος. Ἀλλά καί στήν πατρίδα μας ἡ ἀναβίωση τῆς παλαιᾶς ὑφέρουσας ἀντιπαράθεσης Ὁρθοδοξίας καί νεωτερικότητας δέν ἐπέτρεψε τή νηφάλια ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος.

Ἀποτελεῖ, ὡς ἐκ τούτου, πρόκληση καί πρόσκληση γιά τήν Ὁρθοδοξία καί τή θεολογία της νά ἐγκύψουν μέ σοβαρότητα στό φαινόμενο τῆς μετανεωτερικότητας, καί νά ἀπαντήσουν μέ σαφήνεια σέ μιὰ σειρά ἀπό ἐρωτήματα, ὅπως ἐκεῖνα πού ἀναφέρονται στό «εἶναι» καί τήν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, τήν ἀποστολή της στόν κόσμον, τή λειτουργική της ἔκφραση, καί τή μελέτη καί ἐρμηνεία τῶν ἱερῶν της κειμένων.

Αὐτό στήν οὐσία ἐπιχειρεῖ ἡ ἀνά χειρας μελέτη, χωρίς βέβαια νά ἔχει τήν ψευδαίσθηση ὅτι δίνει καί τήν τελική καί τελεσίδικη ἀπάντηση στό πρόβλημα. Ἡ πρώτη ὕλη της παρουσιάστηκε ὑπό τή μορφή αὐτοτελῶν ἄρθρων σέ περιοδικά καί συλλογικούς τόμους, ἀλλά καί ἀδημοσίευτων ἀκόμη εἰσηγήσεων σέ διάφορα ἐπιστημονικά συνέδρια τῆς τελευταίας διετίας. Ἡ ἔκδοσή τους σέ ἐνιαία μορφή κρίθηκε ἀναγκαία γιά μιὰ κατά τό δυνατόν σφαιρικότερη προσέγγιση τοῦ θέματος, καί κατέστη δυνατή χάρις στήν εὐγενική προσφορά τῶν ἐκδόσεων «Ἀκρίτας» καί τήν ἐκδοτική ἐπιμέλεια τοῦ Βασίλη Ἀργυριάδη, προς τούς ὁποίους ἐκφράζω τίς εὐχαριστίες μου.

Τό βιβλίον αὐτό ἀφιερώνεται στήν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ὡς ἐλάχιστη συμβολή στήν ἀναζήτηση τῆς αὐθεντικῆς καί ἀποτελεσματικῆς μαρτυρίας της στό σύγχρονο κόσμον. Ἀπευθύνεται ὅμως καί πρὸς τήν εὐρύτερη ἐπιστημονική κοινότητα, ἀλλά καί τήν ἑλληνική κοινωνία, μέ τήν ἐλπίδα νά ἀνοίξει ἓνας γόνιμος καί οὐσιαστικός διάλογος μεταξύ νεωτερικότητας καί Ὁρθοδοξίας, χωρίς τά ἐλλείμματα καί τίς ψευδαισθήσεις τῆς προνεωτερικότητας.

Πέτρος Βασιλειάδης  
Πάσχα 2002





Α.  
Η ΑΠΟΣΤΟΛΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ  
ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

*1. Είσαγωγή*

Ἡ Ἐκκλησία ἐπιτελεῖ τό σωστικό της ἔργο ὄχι μέ ἐκεῖνα πού συνήθως πράττει, οὔτε μέ ἐκεῖνα πού λέγει, ἀλλά κυρίως μέ αὐτό πού εἶναι. Αὐτό τό “εἶναι”, μέ ἄλλα λόγια αὐτή ἢ ταυτότητα καί αὐτοσυνειδησία τῆς Ἐκκλησίας, δέν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά τό ὄραμα ἑνός καινούργιου κόσμου, διαφορετικοῦ ἀπό τό φθαρτό καί συμβατικό στόν ὁποῖο ζοῦμε, τό ὄραμα δηλαδή τῆς προσδοκώμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Τό ὄραμα ὅμως αὐτό πέρα ἀπό ὑπερβατική καί προσδοκώμενη στά ἔσχατα ὄντότητα ἀποτελεῖ ἐν ταυτῶ καί χειροπιαστή ἱστορική πραγματικότητα, ἐναλλακτική πρόταση ζωῆς, ὑπέρβαση τῆς καθημερινότητας καί τῆς φθαρτότητας, τίς ὁποῖες ἐκφράζει ἢ συμβατική ζωή.

Αὐτή τήν ἐναλλακτική πρόταση ζωῆς, ἡ Ἐκκλησία ὀφείλει νά ἐκφράζει αὐθεντικά στόν ἐσωτερικό της χῶρο, στή λατρεία δηλαδή καί τή διοίκησή της, κατά δεύτερο ὅμως καί κύριο λόγο νά μεταλαμπαδεύει πρὸς τά ἔξω, νά τήν καταθέτει μέ ἄλλα

λόγια ως ζωντανή “μαρτυρία” στον κόσμο. Ἐκκλησία χωρίς αὐτή τήν ἱερή “ἀποστολή” της ἀπλούστατα δέν εἶναι Ἐκκλησία. Ὅσο κι ἄν σέ πολλούς φαίνεται παράδοξο, ἡ Ἐκκλησία δέν ὑπάρχει γιά τόν ἑαυτό της, ἀλλά γιά τόν κόσμο. Στό παρελθόν ἡ “ἱεραποστολή” τῆς Ἐκκλησίας διακρίνονταν σέ ἐσωτερική καί ἐξωτερική, καί μιά τέτοια διάκριση ὑπῆρξε ἀσφαλῶς πολύ ὠφέλιμη τουλάχιστο γιά μᾶς τούς Ὀρθοδόξους, ἀφοῦ ἔγινε ἀφορμή νά ξαναθυμηθοῦμε τό χρέος μας γιά τήν ἐξωτερική ἱεραποστολή, μᾶς ἔβγαλε ἀπό τήν ἱεραποστολική ραθυμία, μᾶς ἀνάγκασε νά ἐνώσουμε τίς δυνάμεις μας μέ τούς λοιπούς χριστιανούς γιά τόν εὐαγγελισμό τῆς οἰκουμένης, μᾶς ὑπενθύμισε τήν ὑποχρέωσή μας ὡς χριστιανῶν νά κηρύξουμε στά πέρατα τῆς οἰκουμένης τό μήνυμα τῆς ἐν Χριστῷ σωτηρίας, σύμφωνα μέ τήν ἐπιταγή τοῦ ἀναστάντος “πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τά ἔθνη..” (Μτ 28:19). Σήμερα ὁμως μιά τέτοια διάκριση θεωρεῖται ξεπερασμένη. Γι’ αὐτό καί ἐπίσημα ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία ἐνώνει τίς δυνάμεις της “μέ πάντα ἄνθρωπο καλῆς θελήσεως”, ὅπως συνεχῶς ὑπογραμμίζεται στά μηνύματα τῶν προκαθημένων τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, τόσο στό ἐσωτερικό, ὅσο καί στό ἐξωτερικό, γιά τήν ὑπέρβαση τοῦ κακοῦ στον κόσμο, ὁ ὁποῖος μέ τή σύγχρονη τεχνολογία ἔγινε πιά ἓνα μεγάλο χωριό.

Ὁ αἰῶνας πού μόλις ἔφυγε ὑπῆρξε ἡ ἐποχή, κατά τήν ὁποία ἴσως γιά πρώτη φορά στήν ἱστορία της ἡ ἀνθρωπότητα ἔζησε σέ τόσο μεγάλη ἔκταση τή δημιουργία καί περαιτέρω ἐξέλιξη τῆς κοσμικῆς κοινωνίας (secular society), μιᾶς κοινωνίας δηλαδή οὐσιαστικά χωρίς Θεό. Πρῖν ἀπό μερικές μόνον δεκαετίες πάμπολλοι ἐπιστήμονες καί διανοούμενοι προέβλεπαν μέ ἀπόλυτη σχεδόν βεβαιότητα μιά αὐστηρά καί ἀποκλειστικά κοσμική διάρθρωση τῆς κοινωνίας, καί τουλάχιστο στό λεγόμενο δυτικό κόσμο τήν ἐξάλειψη καί αὐτῆς ἀκόμη τῆς παραδοσιακῆς θρησκείας. Τό 1965 ἐκδόθηκε στίς ΗΠΑ τό πιό πολυδιαβασμένο καί δημοφιλέστερο ἴσως στό εἶδος του ἔργο τοῦ Harvey Cox, *The Secular City*, ὅπου ἀναγγέλλονταν ἡ



κατάρρευση τῆς παραδοσιακῆς θρησκείας καί ἡ πλήρης ἐκκοσμίκευση<sup>1</sup> τῆς σύγχρονης κοινωνίας. Ἐνῶ ὁ Cox<sup>2</sup>, ὅπως καί οἱ περισσότεροι ἄλλωστε διανοούμενοι, ἀκολουθώντας τούς διάσημους σύγχρονους κοινωνιολόγους<sup>3</sup> διέβλεπαν σ' αὐτή τήν ἐξέλιξη ἀνθρωπιστικά καί ἀπελευθερωτικά στοιχεῖα, ἄλλοι χαρακτηρίζαν τό φαινόμενο τῆς ἀξανάμενης ἐκκοσμίκευσης τῆς κοινωνίας ὡς ἐφιαλτικό καί ἀποκαλυπτικό. Ἄλλωστε τά παραδείγματα τοῦ Auschwitz καί τῆς Hiroshima δέν εἶναι καί πολύ μακριά<sup>4</sup>, καί ὁ κίνδυνος ἑνός πυρηνικοῦ ὀλοκαυτώματος καί μιᾶς οἰκολογικῆς καταστροφῆς παραμένει διαρκῆς ἀπειλή. Ἐντούτοις, καί οἱ μέν καί οἱ δέ ἦταν ἀπόλυτα πεπεισμένοι ὅτι ὁ 20ός αἰώνας μέ μαθηματική μάλιστα ἀκρίβεια θά ἔκλεινε μέ μιά ἀκόμη μεγαλύτερη ἐκκοσμίκευση<sup>5</sup>.

Σήμερα, στήν αὐγή τοῦ 21ου αἰ., αὐτή ἡ θεωρία τῆς ἐκκοσμίκευσης καί ἡ ἐξ αὐτῆς ἀπορρέουσα περιθωριοποίηση τῆς θρησκείας σέ ἕνα μεγάλο τμήμα τῆς παγκόσμιας διανόησης εἶναι τόσο ἀποχρυστική, ὅσο δημοφιλῆς καί αὐτονόητη ἐμ-

1 Ὁ ὅρος “ἐκκοσμίκευση” στή μελέτη αὐτή χρησιμοποιεῖται ὄχι μέ τή χριστιανική σημασία τῆς λέξεως, συμπεριφορά δηλαδή καί διολίσθηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος πρὸς τό κοσμικό φρόνημα κλπ., ἀλλά μέ τήν κοινωνιολογική του σημασία, ὡς διάρθρωση τῆς κοινωνίας χωρίς τήν ἐπιρροή τῆς θρησκείας μέ καθαρὰ κοσμικά (δημοκρατικά;) κριτήρια. Περισσότερα στή μελέτη τοῦ Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York 1967, σελ. 106εξ.

2 Harvey Cox, *The Secular City*, Macmillan, New York 1965.

3 Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, London 1966. Anthony Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York 1966. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York 1967. Thomas Luckmann- Peter Berger, *The Social Construction of Reality-A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, κ.ἄ.

4 Πρὸβλ. Darrell Fasching, *The Ethical Challenge of Auschwitz and Hiroshima: Apocalypse or Utopia?* Albany 1993.

5 Danny Jorgensen, “Religion and Modernization: Secularization or Sacralization,” Jacob Neusner (ἐκδ.), *Religion and the Political Order*, Scholars Press, Atlanta 1996, 19-30, σελ. 19.

φρανιζόταν τριάντα χρόνια πριν<sup>6</sup>. Είναι ένδεικτική ή διοργάνωση τήν τελευταία δεκαετία διεπιστημονικῶν συνεδρίων σέ ἀκαδημαϊκά κέντρα, ὅπως τό Harvard ἢ ἡ South Florida, μέ θέμα τή θρησκεία καί τήν πολιτική (μέ τήν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὅρου), πράγμα ἐντελῶς ἀδιανόητο εἴκοσι ἢ τριάντα χρόνια πριν. Ἡ ἔκδοση συλλογικῶν τόμων, πού διαπραγματεύονται διεπιστημονικά τό κοινωνικό αὐτό φαινόμενο τῆς παλινόρθωσης τῆς θρησκείας, καί τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου γενικότερα, στήν κοινωνική ζωή τῶν λαῶν, ἀποτελεῖ συνηθισμένο πλέον φαινόμενο<sup>7</sup>. Ὁ ἴδιος ἄλλωστε ὁ Cox ἀναγνωρίζει σήμερα τή ριζική ἀλλαγὴ πού ἔχει ἐπέλθει στήν ἀνθρώπινη πνευματικότητα, καί ὁμολογεῖ τήν ἀπροσδόκητη παλινόρθωση σέ παγκόσμια κλίμακα τῆς θρησκείας, μέ πρόθεση σέ μερικές περιπτώσεις νά ἐπηρεάσει ἐκ νέου τό δημόσιο βίο, ἀκόμη καί τήν πολιτική<sup>8</sup>. Ἄπαντες, σέ καθαρά ἐπιστημονικό τουλάχιστον ἐπίπεδο, ἐκτιμοῦν ὅτι ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ συμπίπτει μέ τό κοινωνικο-ἱστορικό καί διανοητικό κίνημα, τό ὁποῖο ἀποκαλεῖται μετανεωτερικότητα (postmodernity).

---

6 Στό ἴδιο.

7 Πρβλ. Rodney L. Petersen (ἐκδ.), *Christianity & Civil Society*, BTI, Boston 1995, καί Jacob Neusner (ἐκδ.), *Religion and the Political Order*, Scholars Press, Atlanta 1996.

8 H. Cox, "Religion and Politics after The Secular City", J. Neusner (ἐκδ.), *Religion and the Political Order*, σελ. 1-10. Ἐδῶ θά πρέπει νά ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ Cox στό ἄρθρο αὐτό τονίζει ὅτι ἡ παλινόρθωση τῆς θρησκείας δέν ἀποτελεῖ μονοσήμαντα θετική ἐξέλιξη, ἀλλά ἐνέχει καί σοβαροῦς κινδύνους, ἀναφερόμενος στή διαφαινόμενη ἐξάπλωση τοῦ θρησκευτικοῦ φουνταμενταλισμοῦ. Ὁ Cox, βέβαια, τοποθετοῦσε γεωγραφικά τά φουνταμενταλιστικά φαινόμενα ἀνατολικά τῆς Μέσης Ἀνατολῆς (Παλαιστίνη, Μετρό τῆς Ἰαπωνίας, Ἀραβικό καί Ἰσλαμικό τόξο κλπ.), ἀναφερόταν ὁμως παράλληλα καί στήν ἀνάπτυξη ἐντός τῶν Η.Π.Α. πλήθους παραθρησκευτικῶν ὀργανώσεων/σεχτῶν. Θά πρέπει, ἐντούτοις, νά μήν παραθεωροῦμε καί τό γεγονός ὅτι τέτοια φαινόμενα εὐδοκίμοῦν καί στόν Ὀρθόδοξο χῶρο.

## 2. Προνεωτερικότητα - Νεωτερικότητα - Μετανεωτερικότητα

Μετανεωτερικότητα είναι ένας αρκετά αμφιλεγόμενος όρος, με τον οποίο προσδιορίζεται αφενός μια ιστορική μετάβαση στη νεώτερη ιστορία του σύγχρονου πολιτισμού και αφετέρου μια συγκεκριμένη ιστορική περίοδος. Για να προσδιορίσουμε την αποστολή της Έκκλησίας και το ρόλο της Όρθοδοξίας στη συγκεκριμένη αυτή συγκυρία, θά πρέπει πρώτα απ' όλα να αναλύσουμε αυτό το φαινόμενο. Σέ διεπιστημονικό επίπεδο γίνεται συνήθως αναφορά στη διαλεκτική αντιπαράθεση και διαδοχική μετάβαση απ' τό προνεωτερικό (premodern), στό νεωτερικό (modern) κι από κεί στό μετανεωτερικό (postmodern). Πιό συγκεκριμένα, στην έναλλαγή κατά την ιστορία του πολιτισμού τών σχέσεων θρησκείας και δημόσιας γνώσης (public knowledge).

Κατά την προνεωτερικότητα (premodernity), την εποχή δηλαδή πού προηγείται του “αίωνα τών φώτων” (sicle des lumieres), οι κοσμολογικές ιστορίες τών ιερών κειμένων όλων ανεξαρτήτως τών θρησκείων αποτελούσαν – ή κάθε μία βέβαια για τό δικό της πολιτιστικό περιβάλλον – τή μοναδική και αποκλειστική βέβαιη δημόσια γνώση, την όποία οι άνθρωποι πίστευαν ότι διέθεταν για την παγκόσμια πραγματικότητα.

Μέ την εμφάνιση, όμως, του Διαφωτισμού ή κοσμική επιστήμη αντικατέστησε τή θρησκεία σέ ό,τι αφορά τή βέβαιη δημόσια γνώση, μέ αποτέλεσμα να εκπέσουν οι ιερές ιστορίες στό επίπεδο τής πλέον αβέβαιης γνώσης, και ή θρησκεία σέ άτομική υπόθεση. Γι' αυτό μάλιστα και ένα από τά πρωταρχικά ιδεώδη του μοντερνισμού ήταν ό πλήρης διαχωρισμός κράτους-Έκκλησίας, αλλά και γενικότερα ή έξώθηση τής θρησκείας στόν ιδιωτικό τομέα τών ανθρώπινων δραστηριοτήτων, και ή διακήρυξη του δημόσιου τομέα ως κοσμικού (secular), απαλλαγμένου από κάθε θρησκευτική έπιρροή, αυτό έξάλ-

λου σημαίνει “έκκοσμίκευση”. Η εξέλιξη αυτή, όφείλουμε νά όμολογήσουμε, δέν ύπῆρξε μόνον καρπός αντίθεων δυνάμεων, άλλ’ έν μέρει καί συνέπεια τών θρησκευτικῶν πολέμων μεταξύ Προτεσταντῶν καί Ρωμαιοκαθολικῶν πού συντάραξαν τήν Εὐρώπη τό 17ο αἰ. Η συνθήκη τῆς Βεστφαλίας τό 1648, ἡ όποία οὐσιαστικά σήμανε τό τέλος τῆς “χριστιανοσύνης” ὡς πολιτικοῦ παράγοντα στό δημόσιο στίβο τῆς Εὐρώπης, δέν ἦταν παρά μιά προσπάθεια νά αποκλειστεί στό μέλλον ἡ περίπτωση νά μετατραπεῖ ἡ θρησκεία σέ αἰτία πολέμου. Αὐτός ἀκριβῶς ἦταν καί ὁ λόγος πού ἡ παγκόσμια κοινότητα ἦταν ἀμετακίνητη ὡς πρός τήν πάταξη όποιασδήποτε θρησκευτικοῦ χαρακτήρα διένεξης στήν εὐαίσθητη περιοχή τῶν Βαλκανίων. Όλα αὐτά εἶχαν ὡς συνέπεια σταδιακά ὁ Χριστιανισμός νά συμβιβαστεῖ –έκῶν ἄκων – μέ τήν ἀτομοκρατία (individualism), άλλά καί νά ἀναζητήσῃ διέξοδο καί πεδίο δράσης στήν ἱεραποστολή<sup>9</sup>.

---

9 Ταυτόχρονα, καί ἡ χριστιανική θεολογία σέ ἐπιστημονικό επίπεδο ἀκολούθησε πιστά τούς κανόνες τῆς ιστορικής κριτικῆς ἀνάλυσης. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ βιβλική ἐπιστήμη, ὡς τμήμα τῆς χριστιανικῆς θεολογίας σέ ἐπιστημονικό επίπεδο, ὑπῆρξε ὁ χῶρος στόν όποιο οὐσιαστικά ἐπιχειρήθηκε μέ ἐργαλεῖο τήν ιστορική κριτική ἡ ἀποκατάσταση τοῦ ιστορικοῦ κύρους τοῦ χριστιανισμοῦ. Εἶναι χαρακτηριστικός ὁ τίτλος τῆς θεολογικῆς πραγματείας τοῦ πρωτεργάτη τῆς θρησκευτικῆς ἀνεκτικότητας καί ἐνθερμου θιασώτη καί ἐκ τῶν θεμελιωτῶν σέ θρησκευτικό επίπεδο τῆς νεωτερικότητας, John Lock, *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures* (Πρώτη δημοσίευση τό ἔτος 1695. Πρόσφατη ἐπανεκδόση τῶν ἔργων του ὑπό τόν τίτλο *Works*, Clarendon Press, Oxford 1976εξ.). Εἶναι ἐπίσης γνωστή ἡ καταδίκη ἀπό τή Ρωμαιοκαθολική ἐκκλησία τοῦ γάλλου βιβλικοῦ θεολόγου Α. Loisy στίς ἀρχές τοῦ περασμένου αἰώνα καί ἡ σφοδρή ἀντίδρασή της (πρίν ἀπό τή Β’ Βατικανή σύνοδο φυσικά) στήν υἰοθέτηση τῶν ἀρχῶν τοῦ μοντερνισμοῦ. Βλ. παλαιότερη μελέτη μου μέ τόν ἐνδεικτικό τίτλο “*Βιβλική κριτική καί Ὁρθοδοξία*”, Βιβλικές Ἑρμηνευτικές Μελέτες, Βιβλική Βιβλιοθήκη 6, ἐκδ. Πουρνάρας Θεσσαλονίκη 1988, σελ. 49-101, στήν όποία καταλήγω μέ τή διαπίστωση, ὅτι “ἡ (νεωτερική) ιστορικο-κριτική μέθοδος ἀποτε-

Ἡ μετανεωτερικότητα (postmodernity), ἄν καί φαινόμενο τῶν τελευταίων κυρίως δεκαετιῶν, εἶχε τίς προδρομικές ἀπαρχές της στήν ἐμφάνιση τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Οἱ ἐπιστήμες αὐτές, ἐξετάζοντας ἐκ νέου τίς κοινωνίες διαφόρων πολιτισμικῶν ἀποχρώσεων κατά τήν προνεωτερικότητα, κατέληξαν σέ ἐντελῶς διαφοροτικά συμπεράσματα ἀπό ἐκεῖνα, μέ τά ὁποῖα ἀρχικά καταδίκαιζαν τή σημασία τῆς θρησκείας. Πολύ σπάνια πλέον διαπιστώνουν μονολιθικές (ιεροκρατικές) περιγραφές γιά τή φύση καί τή φυσική τάξη, μέ ἀποτέλεσμα νά μήν ἰσχύουν πλέον τά ἀπαξιωτικά γιά τή θρησκεία ἀξιώματα τῆς νεωτερικότητας, ἢ τουλάχιστον νά χρήζουν ριζικῆς ἀναθεώρησης. Σήμερα σπάνια ὑποστηρίζεται ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα κατά τήν προνεωτερικότητα ζοῦσε πάντα στά ὅρια τῆς “φύσης”, τῆς θρησκοληψίας, στή σκιά δηλαδή τῆς θρησκείας. Σέ ὅλες τίς κοινωνίες ἀνακαλύπτονται ἐνδείξεις ὅτι αὐτές πάντα ζοῦσαν στά πλαίσια τοῦ “πολιτισμοῦ”, πού ὡς γνωστό εἶναι προϊόν τῆς γλώσσας καί τῆς ἀνθρώπινης ἐν γένει δημιουργικότητας.

Ἡ διαπίστωση αὐτή, κυρίως ὅμως ἡ ἐφαρμογή κατά τό τελευταῖο τέταρτο τοῦ 20οῦ αἰ. καί στήν ἐπιστήμη (συμπεριλαμβανομένων καί τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν) τῶν ἴδιων μεθόδων κοινωνιολογικῆς καί ἱστορικῆς κριτικῆς, οἱ ὁποῖες ἐφαρμόστηκαν κατά τή νεωτερική ἐποχή στή θρησκεία, συνέβαλε κατά δραματικό τρόπο στήν ἀνακάλυψη τῆς σχετικότητας τῆς ἐπιστήμης, τοῦ ὀρθοῦ λόγου, τῆς ἱστορικῆς κριτικῆς, καί γενι-

---

λεῖ τήν ἀπαραίτητη προϋπόθεση κάθε γνήσιας ὀρθόδοξης ἐρμηνείας” (σελ. 100). Πρβλ. ἐπίσης Σ. Ἀγουρίδη, *Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων. Προβλήματα-Μέθοδοι ἐργασίας στήν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν*, (Β' ἐκδ. βελτιωμένη), ἐκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 2000. Γιά τά ὅρια τῆς ἱστορικο-κριτικῆς μεθόδου βλ. κάποιες νύξεις καί στό κεφάλαιο «Μετανεωτερικότητα ἢ παραδειγματική... πιό κάτω στή δευτέρα ἐνότητα.

κά κάθε κοσμοθεωρίας, και όχι αποκλειστικά και μόνο της θρησκευτικής. Κατά τον Darrell Fasching, η ανακάλυψη αυτή στο σύγχρονο επιστημονικό κόσμο ήταν πιά συγκλονιστική και από εκείνη ότι η γη δεν αποτελεί τό κέντρο του σύμπαντος<sup>10</sup>, αφού καμιά πλέον θεώρηση δεν μπορεί αυτόματα νά εκληφθεί ως “αντικειμενική”.

Ἡ ἐπιστημονική, λοιπόν, γνώση, ἡ ὁποία ἀμφισβήτησε τή βασισμένη στήν πίστη παραδοσιακή θρησκευτική γνώση, ἐν ὀνόματι τοῦ καθαρῶ λόγου καί τῆς ἐπιστημονικῆς κριτικῆς, σέ σημαντικούς τομεῖς εἶναι τό ἴδιο σχετική μέ τήν ὁποιαδήποτε θρησκευτική γνώση. Προσφέρει μέ ἄλλα λόγια ἐξίσου ἐπινοητική καί ὄχι ἐπακριβή καί ἀδιαφιλονίκητη ἐρμηνεία τοῦ κόσμου μέ ἐκείνη τῆς προνεωτερικῆς ἐποχῆς. Ὅσο κι ἄν κορυφαῖοι διανοητές, ὅπως π.χ. ὁ J. Habermas, ἐπιμένουν ὅτι δέν ὀλοκληρώθηκε ἀκόμη ὁ κύκλος τῆς νεωτερικότητας καί προσδοκοῦν τήν ὀλοκλήρωσή του<sup>11</sup>. Ὅσο καί ἄν σημαίνοντες θεωρητικοί τῆς “μετανεωτερικότητας”, ὅπως π.χ. ὁ Jean-Francois Lyotard, προσπάθησαν νά ἰσχυριστοῦν, ὅτι “τό μεταμοντέρνο δέ σηματοδοτεῖ τό τέλος τοῦ μοντερνισμοῦ, ἀλλά μιά ἄλλη σχέση μέ αὐτόν”<sup>12</sup>, ἢ ὅτι ἡ μεταμοντέρνα θεώρηση δέν ἀποτελεῖ ἀναίρεση τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀλλά θά πρέπει νά ἐκλαμβάνεται ὡς “ἀναλυτικο-ἀναφορικός διάλογος” μέ αὐτόν<sup>13</sup>,

10 Darrell Fasching, “Judaism, Christianity, Islam: Religion, Ethics, and Politics in the (Post)modern World”, Jacob Neusner (ἐκδ.), *Religion and the Political Order*, σελ. 291-299.

11 Βλ. π.χ. Jurgen Habermas, “Die Moderne-Ein unvollendetes Projekt”, W.Welsch (ἐπιμ.), *Wege aus der Moderne. Schlussetexte der Postmoderne Diskussion*, Weinhelm 1988, σελ. 177-192.

12 Jean-Francois Lyotard, “An Interview”, *Theory, Culture and Society* 5 (1989), 277-309, σελ. 277. Βλ. ἐπίσης τοῦ ἴδιου, *The Postmodern Condition* Minnesota UP, Minneapolis 1984 (καί ἑλλ. μετ. Ἡ μεταμοντέρνα κατάσταση, Γνώση, Ἀθήνα 1998).

13 Hayden White, *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, J.Hopkins U.P, Baltimore 1978, σελ. 51έξ. Βλ. ἐπίσης τό ἔργο του μέ τό χαρακτη-

ή τέλος, ότι “τό μεταμοντέρνο είναι ή ανάπτυξη μιᾶς νέας θεωρίας, ενός νέου ‘μετα-οίκουμενικού’ λόγου, προκειμένου νά αποκατασταθεῖ ή κλασική λειτουργία τοῦ λόγου”<sup>14</sup>, ή σύγχρονη πραγματικότητα ἔδειξε πέρα ἀπό κάθε ἀμφισβήτηση, ὅτι τουλάχιστον ή βεβαιότητα τῆς ἐκκοσμίκευσης ὡς ὑπέρβασης τῆς ἱερότητας, ή βεβαιότητα τῆς ἀτομικότητας (individualism), καί πρό πάντων ή βεβαιότητα τῆς ἀπόλυτης γνώσης μέ βάση τόν καθαρό λόγο, μέ ἄλλα δηλαδή λόγια ή ἀνακάλυψη τῆς ἀλήθειας μέσω τῆς κριτικῆς καί ἱστορικῆς ἔρευνας, ἀποτελεῖ ραφιναρισμένη αὐταπάτη<sup>15</sup>.

Ὑποστηρίζοντας ὅλα τά παραπάνω, θεωρῶ ἐπιβεβλημένο νά ὑπογραμμίσω, ἐκεῖνο πού οἱ κοινωνιολόγοι τῆς γνώσεως πολύ συχνά μᾶς ὑπενθυμίζουν, ὅτι δηλαδή ὁ μοντερνισμός, ὁ ἀντι-μοντερνισμός, ἢ κατ’ ἄλλους ἐναλλακτικός μοντερνισμός, ὁ μετα-μοντερνισμός, ή μετανεωτερικότητα δηλαδή, ἀκόμη καί ὁ ἀπό-μοντερνισμός, ή πλήρης ἀποδόμηση τῆς νεωτερικότητας, θά πρέπει πάντοτε νά ἐκλαμβάνονται ὡς ταυτόχρονες, ταυτόσημες καί παράλληλες διαδικασίες, ποτέ ὡς διαδοχικές. Ἀλλιῶς ή μετανεωτερικότητα μπορεῖ εὐκόλα νά

---

ριστικό τίτλο *Μετα-ἱστορία, Metahistory: The Historical Imagination in 19th c. Europe*, J.Hopkins UP, Baltimore 1973. Εἶναι χαρακτηριστική ή ἐμμονή πολλῶν ἐρευνητῶν, πού ἀσχολοῦνται κριτικά μέ τή μετανεωτερικότητα, στόν ὄρο “δεύτερη νεωτερικότητα”, πρβλ. Ι. Πέτρου, “Παράδοση καί πολιτισμική προσαρμογή στή δεύτερη νεωτερικότητα”, *Σύναξη*, τεῦχος 75 (2000), σελ. 25-35.

14 W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, VCH Acta humaniora, Weinheim 1988, σελ. 7.

15 Αὐτό εἶναι, κατά τή γνώμη μου, τό κρίσιμο ἐρώτημα γιά τή σχέση μεταξύ νεωτερικότητας καί μετανεωτερικότητας, καί ὄχι ὁ δυτικός ή κλασικός ἑλληνικός χαρακτήρας τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Πολύ ὀρθά ὁ Ζήσης Παπαδημητρίου συνδέει μέ τήν ἑλληνική σκέψη τήν ἔννοια τοῦ ὀρθοῦ λόγου (“Ἀπό τήν οἰκουμενικότητα τοῦ Διαφωτισμοῦ στά μεταμοντέρνα ἀδιέξοδα. Ἀναζητώντας τό μίτο τοῦ ὀρθοῦ”, Ἐλμάζης Σ. [ἐκδ.], *Ἀνάμεσα σέ δύο κόσμους. Ἀπό τή σύγχρονη κρίση στή μετανεωτερική προοπτική*, Ἀνιχνεύσεις, Θεσσαλονίκη 1988, 97-107, σελ. 106).

καταλήξει σέ ένα νέο είδος παραδοσιαρχίας (neo-traditionalism), νά οδηγήσει δηλαδή σέ τελευταία ανάλυση σέ πλήρη ἄρνηση τῶν ἐπιτευγμάτων τοῦ Διαφωτισμοῦ καί τῶν θετικῶν ἀξιῶν τοῦ λεγόμενου “δυτικοῦ πολιτισμοῦ”. Αὐτό γιά τή θεολογία θά σήμαινε ἀπλά ἀναίρεση τοῦ λεγόμενου ἐπιστημονικοῦ κριτικοῦ “παραδείγματος”. Κι αὐτός ὀφείλω νά ὁμολογήσω εἶναι ἕνας ὑπαρκτός κίνδυνος, ἀφοῦ ἡ ἐπί αἰῶνες ἐπικυριαρχία ἑνός ἀποστεωμένου ὀρθολογισμοῦ ἀναγκαστικά ὀδηγεῖ στήν ἀναζήτηση ἑνός νέου “παραδείγματος”, τό ὁποῖο ὅμως πολλές φορές δέν εἶναι “νέο”, ἀλλά ἀπλή ἀνακύκλωση παλαιῶν δοκιμασμένων καί ἀπορριφθέντων “παραδειγμάτων”, ὅπως π.χ. τά κινήματα τοῦ νέο-ρομαντισμοῦ, νέο-μυστικισμοῦ, νατουραλισμοῦ, κ.λπ. Ὅλοι αὐτοί οἱ νέο-ισμοί ἔχουν πολλά κοινά σημεῖα μέ τίς σφοδρότατες ἀντιδράσεις τῶν ἀρχῶν τοῦ 18ου αἰ. ἐνάντια στή νεωτερική ἐπανάσταση, τήν ὁποία γιά πάνω ἀπό δύο αἰ. ἡ δυτική κοινωνία μας ἔχει οὐσιαστικά ἀποδεχτεῖ καί στήν πράξη ἐνστερνιστεῖ<sup>16</sup>.

Ἡ πρόσφατη (μετά τήν 11η Σεπτεμβρίου 2001) κρίση τῆς παγκόσμιας κοινότητας μέ τήν ἀμφισβήτηση ἐν ὀνόματι τῆς θρησκείας τῆς ἔννομης τάξης καί τῶν διεθνῶν κανόνων ἀνάπτυξης τῶν κοινωνιῶν καί ἀπόδοσης δικαιοσύνης γιά ὑπαρκτές ἀδυναμίες τοῦ συστήματος, ἀλλά καί ἡ κρίση τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας πρὶν ἀπό μόλις ἕνα χρόνο, τήν ὁποία μπορούμε κάλλιστα νά ἐντάξουμε στά πλαίσια τῆς ἔντονης συζήτησης πού πραγματοποιεῖται διεθνῶς γιά τό ρόλο τῆς θρησκείας στή μετανεωτερική ἐποχή, ἀποτελοῦν σημαντικές προκλήσεις τίς ὁποῖες ἡ χριστιανική θεολογία ὀφείλει νά ἀντιμετωπίσει. Καί στόν τομέα αὐτό θά πρέπει χωρίς ἐνδοιασμούς νά παραδε-

---

16 Περισσότερα στήν ὑπό ἔκδοση μελέτη μου “The Canon of the Bible: Or the Authority of Scripture from an Orthodox Perspective”.



χτοῦμε ὅτι ὑπάρχει σημαντικό ἔλλειμμα, κυρίως ἀπό τήν Ὁρθόδοξη σκοπιά<sup>17</sup>.

Σέ παγκόσμιο διεπιστημονικό, λοιπόν, ἐπίπεδο προκειμένου νά προσδιοριστεῖ ἡ θέση τῆς θρησκείας στό σημερινό κόσμο ἔχουν διατυπωθεῖ δύο διαμετρικά ἀντίθετες καί ἀλληλοσυγκρουόμενες ἀπόψεις. Ἡ πρώτη ἀποδέχεται τή σχετικότητα τῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν, θεωρεῖ αὐτονόγη τήν ἐξέλιξή τους, ἔτσι ὥστε μέ τήν ἀρωγή καί τῶν ἠθικῶν θρησκευτικῶν ἀξιῶν, ὅλα ἀνεξαιρέτως τά ἀνθρώπινα ὄντα νά βιώνουν τό ἀγαθό τῆς ἐλευθερίας, νά τυγχάνουν ἴσης καί δικαιοτέρας μεταχείρισης καί νά ἔχουν τή δυνατότητα ἀπρόσκοπτης ἀνάπτυξης κατὰ τό δοκοῦν τῆς προσωπικότητάς τους. Ἡ δεύτερη, ἀντιθέτως, ἀρνεῖται τή σχετικοποίηση τῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν, τίς ἀποδίδει μεταφυσική ὑπόσταση καί ἐπιμένει στήν ἐπιστροφή τους στήν ἱερή τάξη καί παράδοση τήν ὁποία ἐγκατέλειψαν. Ἡ πρώτη ἀποτελεῖ ὑπέρβαση τῆς νεωτερικότητας ἀποδεχόμενη τά θετικά της στοιχεία, ἐπαναφέρει ὅμως

---

17 Σέ σχετικά πρόσφατο τεῦχος τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη*, (79) Ἰούλιος-Σεπτέμβριος 2001, ἀφιερωμένο στό θέμα “Ἐκκλησία καί Ἔθνος”, ἔγινε ἀπόπειρα νά ἀνοίξει κάποιος διάλογο, τόν ὁποῖο δεδηλωμένοι πολέμιοι τῆς νεωτερικότητας, ὅπως ὁ συνάδελφος Χρῆστος Γιανναράς (βλ. τήν πρόσφατη ἐπιφυλλίδα του στήν *Καθημερινή τῆς Κυριακῆς* 4.11.2001 μέ τίτλο “Ἀντίσταση στή μεταφυσική τοῦ δικεφάλου”), φαίνεται ὅτι μᾶλλον δέν ἐπιθυμοῦν. Εἶναι γνωστή ἄλλωστε ἡ ἀπαξιωτική στάση ἔνθεν καί ἔνθεν τῆς μεθορίου τῆς νεωτερικότητας ἔναντι τῶν διαφωνούντων. Παρόλα αὐτά τέτοιος διάλογος ἀνάμεσα στήν Ὁρθόδοξη θεολογία καί τή νεωτερικότητα ξεκίνησε στή Θεολογική Ἀκαδημία τῆς Ι. Μ. Δημητριάδος καί Ἀλμυροῦ, ἐνῶ μονομερῶς φαίνεται νά ἀποδέχεται τήν ἀναγκαιότητά του καί ὁ Στέλιος Ράμφος στίς πρόσφατες φιλοσοφικές ἀναζητήσεις του (βλ. Στέλιου Ράμφου, *Ὁ καημός τοῦ ἑνός*, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2000.)

καί τή θρησκεία στό δημόσιο βίο<sup>18</sup>. Ἡ δεύτερη, ἀντίθετα, ἀποτελεῖ ἀπόρριψη τῆς νεωτερικότητας, ἐμμένοντας στά ιδεώδη τῆς προνεωτερικότητας. Καί οἱ δύο ἀπόψεις ἔχουν ἓνα κοινό μεταξύ τους: ἀπορρίπτουν τή βασική προϋπόθεση τῆς νεωτερικότητας, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ θρησκεία ὄφειλε νά παραμείνει προσωπική ὑπόθεση τῆς συνείδησης τοῦ καθενός περιοριζόμενη ἀποκλειστικά στήν ἰδιωτική σφαίρα, μακριά ἀπό τά κοινά. Καί οἱ δύο ἀποδέχονται ὅτι ἡ θρησκεία μπορεῖ νά συμβάλει στή μεταμόρφωση τῆς σύγχρονης κοινωνίας, καί θεωροῦν θεμιτό τό θρησκευτικό ὄραμα νά παίξει κάποιον ρόλο, γιατί ὄχι καί σημαντικό, πρὸς αὐτή τήν κατεύθυνση. Μέ δεδομένη μάλιστα τήν ἐπικίνδυνη προέλαση τῆς παγκοσμιοποίησης (globalization), τήν ἀδυναμία τῆς πολιτικῆς νά ἐλέγξει τήν αὐτόνομη καί ἀνεξέλεγκτη πορεία τῆς οἰκονομίας, πολλοί θεωροῦν κάτι τέτοιο ὄχι μόνον θεμιτό<sup>19</sup>, ἀλλά καί ἐπιθυμητό, ἴσως καί ἐπιβεβλημένο. Θά ἦταν, ἄλλωστε, μέγιστη ἀσυνέπεια νά ἐνθαρρύνονται – καί δικαίως – οἱ λεγόμενες “κινήσεις πολιτῶν” καί νά ἀποθαρρύνονται οἱ θρησκευόντες πολίτες. Ὅπως καί νά ἔχουν τά πράγματα, ἀναγνωρίζεται πλέον δειλά-δειλά ὅτι ἡ θρησκεία ἀποτελεῖ ἐξόχως σημαντικό στοιχεῖο τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ὥστε νά ἀποκλειστεῖ ἀπό τό δημόσιο διάλογο, τίς δημόσιες ἠθικές, κοινωνικές, πολιτιστικές, ἀκόμη καί πολιτικές καί οἰκονομικές ἀντιπαραθέσεις<sup>20</sup>.

18 Βλ. μεταξύ ἄλλων Θάνου Λίποβατς, “Περὶ Θεοῦ Λόγος σήμερα”, *Νέα Ἐστία* τχ. 1726 (Σεπτ. 2000), 293-301. Ὅπως πολύ παραστατικά ὑπογραμμίζει ὁ Robert N. Bellah, “εἶναι ἀνώφελο νά συνεχίσουμε νά χτυπάμε τό νεκρὸ ἄλογο τοῦ κωνσταντίνειου μοντέλου” (“How to Understand the Church in an Individualistic Society”, R. Petersen (ἐκδ.), *Christianity & Civil Society*, σελ. 9).

19 Πρὸβλ. Ε. Βενιζέλου, *Σχέσεις Ἐκκλησίας-Κράτους*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2000.

20 Πρὸβλ. Walter Capps, “Religion and Politics: Finding Normative Factors in Current Discussions”, Jacob Neusner (ἐκδ.), *Religion and the Political Order*, σελ. 259-273.

Ἡ δυνατότητα ὁμως τῆς θρησκείας, καί τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας εἰδικότερα, νά ἀσκήσει τή φιλόνηρωπη δυναμική της στήν κοινωνία “προκειμένου νά διασφαλιστεῖ ἡ ἐλευθερία, ἡ μοναδικότητα τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου καί ἡ ἀκεραιότητα τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ”<sup>21</sup>, ἔγκειται α) στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ θεολογία της, ὡς ἡ κριτική της συνείδηση, ἐρμηνεύει τά σημεῖα τῶν καιρῶν, καί β) στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία ἐπιλέγει νά καταθέσει τή μαρτυρία της, δηλαδή στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἀσκεῖ τήν ἱεραποστολή της, τόσο στό λεγόμενο χῶρο τῆς “κανονικῆς δικαιοδοσίας” της (ἐσωτερική ἱεραποστολή) ὅσο καί παγκοσμίως (ἐξωτερική ἱεραποστολή ἢ ὀρθότερα “κοινή χριστιανική μαρτυρία”).

### 3. Ἡ χριστιανική ἱεραποστολή ἀπό τίς ἀπαρχές τῆς νεωτερικότητας μέχρι τήν αὐγή τῆς μετανεωτερικότητας

Σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο, οἱ ἀπαρχές τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς ἀνάγονται στή σταδιακή ρήξη μεταξύ χριστιανισμοῦ (στή θεσμική βέβαια ἐκκλησιαστική του ἔκφραση) καί τοῦ δυτικο-εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, πού ἦταν φυσικό νά ἐπέλθει ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ δόγματος τῆς ἐκκοσμίκευσης (πού σταδιακά κυριάρχησε στόν εὐρωπαϊκό χῶρο) καί τῆς ἀναγκαστικῆς ἐξώθησης τῆς θρησκείας στήν ἰδιωτική σφαῖρα<sup>22</sup>. Καθ’ ὄλη σχεδόν τήν περίοδο τῆς νεωτερικότητας, καί κυρίως κατά

21 Ἀπό τό Μήνυμα τῶν Προκαθημένων στή Βηθλεέμ στίς ἀρχές τοῦ 2000.

22 Πρβλ. S. Neill, *History of Missions*, σελ. 150, 187, 207εξ., πρβλ. ἐπίσης σελ. 223. Ἦς σημειωθεῖ ὅτι ὁ διάσημος αὐτός ἱστορικός τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς δέν ὑπεισέρχεται στό θέμα πού ἐξετάζουμε.

τήν πρώτη φάση της, ή παγκόσμια χριστιανική ιεραποστολή προσπάθησε ούσιαστικά νά ανασυστήσει τήν παλαιά στατική αντίληψη ενός χριστιανικού κόσμου, μιᾶς χριστιανικῆς τάξης, ὑποδαυλίζοντας σέ πολλές περιπτώσεις τή θεσμική αντίθεση Ἐκκλησίας καί κόσμου. Ἡ ἐπικρατοῦσα ιεραποστολική ὀρολογία ἦταν: ἐκχριστιανισμός, προσηλυτισμός, εὐαγγελισμός.

Ἡ προσπάθεια αὐτή παρά τήν ποσοτική ἐπιτυχία τῶν αὐτόνομων καί ἀνεξάρτητων ιεραποστολικῶν ἀποστολῶν (ἀκόμη καί στό ρωμαιοκαθολικό κόσμο), ἀποδείχθηκε ἀτελέσφορη γιά δύο κυρίως λόγους: (α) πρῶτα-πρῶτα ἐξαιτίας τῆς πολυδιάσπασης τοῦ χριστιανικού κόσμου, πού βέβαια προϋπήρχε ἀλλά συνεχῶς διογκωνόταν, καί (β) ἔπειτα ἐξαιτίας τῆς ἀπείρως ταχύτερης καί ἐπιτυχέστερης ἐπέλασης τῆς ἐκκοσμικευσης σέ ὅλο τόν ἀνακαλυφθέντα καί στή συνέχεια κατακτηθέντα (ἄν ὄχι ὑποδουλωθέντα) κόσμο.

Ἀναμφισβήτητα σημεῖο ἀναφορᾶς τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας σ' ἐκείνη τή φάση ἦταν ἡ αντίληψη τῆς παγκοσμιότητας<sup>23</sup>. Στήν κλασική προνεωτερική θεοκρατική της ἔκφραση, ἡ αντίληψη αὐτή ὀδήγησε στήν ἰδέα μιᾶς παγκόσμιας ἐκκλησίας, καθῶς ἐπίσης καί μιᾶς παγκόσμιας αὐτοκρατορίας: ἕνας Θεός - ἕνας αὐτοκράτορας, μία ἐκκλησία - μία αὐτοκρατορία. Ἔτσι, ὅμως, ὅπως ἐξελισσόταν ἡ ἀστική κοινωνία μέ τή βιομηχανοποίηση τῆς Εὐρώπης καί τῆς Ἀμερικῆς, μέ τήν ἀποικιοκρατία νά κυριαρχεῖ ὡς μοχλός προέκτασης τοῦ δυτικού πολιτισμοῦ, τό κωνσταντίνειο αὐτό σχῆμα - “καρολίνειο” θά τό ὀνόμαζα ἐγώ μιά καί τό ἀρχαῖο ρωμαϊκό/βυζαντινό μοντέλο μεταφτυεῦτηκε αὐτούσιο στή Δύση ἀπό τόν Καρλομά-

---

23 K. Raiser, *Τό μέλλον τοῦ οἰκουμενισμοῦ. Ἀλλαγὴ παραδείγματος στήν οἰκουμενική κίνηση*, ΕΚΟ 10, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 79εξ.

γνο, χωρίς όμως και τά αναγκαία αντισώματα της Ὁρθόδοξης ἀνατολικῆς πνευματικότητος - ὀδήγησε τή χριστιανική ἱεραποστολή σταδιακά στήν πεποίθηση ὅτι χρέος τῶν χριστιανῶν ἦταν νά μεταφέρουν στήν ὑπόλοιπη ἀνθρωπότητα τίς εὐλογίες τοῦ δυτικοῦ (δηλ. ἀστικοῦ) χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ. Ἐδιναν, ὅμως, ἔτσι τήν ἐντύπωση, ὅτι τά γνήσια ἱεραποστολικά κίνητρα ἦταν ἀδιάσπαστα συνδεδεμένα μέ πολιτιστικά καί κοινωνικά κίνητρα<sup>24</sup>. Σ' αὐτό τό κλίμα τοῦ φιλελεύθερου διεθνισμοῦ στά τέλη τοῦ 19ου αἰῶνα, λήφθηκαν καί οἱ πρῶτες πρωτοβουλίες πρὸς τήν κατεύθυνση τοῦ διαλόγου καί τῆς συνεργασίας μεταξὺ τῶν ἐκκλησιῶν, μέ βάση τήν πεποίθηση ὅτι ὑπάρχει μιὰ πνευματική ἐνότητα στή χριστιανοσύνη καί μιὰ καθολική ἐνότητα στό χριστιανικό πολιτισμό. Τό σύνθημα, μάλιστα, τοῦ Α' Παγκόσμιου Ἱεραποστολικοῦ Συνεδρίου τό 1910 στό Ἐδιμβούργο τῆς Σκωτίας, ἦταν “εὐαγγελισμός τοῦ κόσμου σ' αὐτή κιόλας τῆ γενιά”<sup>25</sup>.

Ἡ σταδιακή ἐξάπλωση τοῦ Δυτικοῦ πολιτισμοῦ σέ ὅλα τά μέρη τοῦ κόσμου, μέ τά δομικά του στοιχεῖα τῆς ἐκκοσμίκευσης καί τῆς ἀτομοκρατίας, δημιούργησαν τήν ψευδαίσθηση τῆς σταδιακῆς ἐξάλειψης τῶν ἀρχαίων πρό-χριστιανικῶν θρησκειῶν, καί συνεπῶς τῆς δυνατότητας ἐκχριστιανισμοῦ τῆς οἰκουμένης<sup>26</sup>. Αὐτή ἡ ψευδαίσθηση νομοτελειακά ὀδήγησε σέ μιὰ νέα κατανόηση τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ κοινωνική

24 Στό ἴδιο, σελ. 76.

25 Βιβλικό σημεῖο ἀναφορᾶς σ' αὐτή τή φάση ἦταν τό “πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τά ἔθνη..” (Ματθ 28. 19). Βλ. Ion Bria-Π.Βασιλειάδη, Ὁρθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία. Ἐγχειρίδιο Ἱεραποστολικῆς, ΕΚΟ 1, Κατερίνη 1989, σελ. 119εξ.

26 Αὐτή ἦταν ἡ κρυφή ἐλπίδα καί τό βασικό ἐπιχείρημα τοῦ Arend Th. van Leeuwen (βλ. Τό ἔργο του *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*, Λονδίνο 1964). Δυστυχῶς, ὅμως γι' αὐτόν καί τήν παλαιά αὐτή ἀντίληψη περί χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς, καί

άλλαγή - μέ άλλα λόγια τά ιδανικά τῆς νεωτερικότητας - ἔπαψε νά θεωρεῖται ὡς ρήξη ἢ ἐπανάσταση ἐναντίον τῆς θεϊκῆς τάξεως, ἀλλ' ὡς ἀποτέλεσμα τῆς δράσης τοῦ Θεοῦ προκειμένου νά ἐπέλθει ἡ ἀλλαγή<sup>27</sup>. Ὁ ἴδιος ὁ Θεός ἀναγνωρίζεται τώρα ὡς ὁ δημιουργός τῆς ιστορικῆς ἀλλαγῆς. Στή θέση ἑνός θεοκρατικά δομημένου κόσμου, ἐμφανίζεται πλέον ὁ κόσμος τῆς ιστορίας, μέσα στήν ὁποία ἐπιτελεῖται τό ἔργο τοῦ Θεοῦ. Στήν ἐξέλιξη αὐτή κομβικό σημεῖο ἀποτελεῖ ἡ ἀναγνώριση τῆς παγκόσμιας σημασίας τοῦ γεγονότος Χριστός, καθὼς καί τῆς ιδέας τῆς κυριότητας τοῦ Χριστοῦ, τόσο πάνω στόν κόσμο, ὅσο ἐπίσης καί πάνω στήν ἐκκλησία. Στή φάση αὐτή τό παλαιό παράδειγμα τῆς θεοκρατικῆς παγκοσμιοτήτος ἔδωσε τή θέση του σέ ἕνα νέο, ἐκεῖνο τῆς χριστοκεντρικῆς παγκοσμιοτήτος<sup>28</sup>. Θά πρέπει στό σημεῖο αὐτό νά ὑπογραμμιστεῖ, ὅτι τόσο ἡ χριστοκεντρικὴ παγκοσμιοτήτα ὅσο καί ἡ θεολογία τῆς ιστορίας, ὡς ἐργαλεῖο ἀλλά καί θεολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἱεραποστολικῆς κλήσης τῆς Ἐκκλησίας, ἀναπτύχθηκαν ὡς ἀπάντηση – ἀλλά καί ἀλλαγή πολιτικῆς ἀπέναντι – στό φαινόμενο τῆς ἐκκοσμίκευσης.

---

εὐτυχῶς γιά τίς περιοχές αὐτές, ἡ ἀνάκτηση τῆς πολιτιστικῆς τους ἀνεξαρτησίας συνοδεύτηκε μετὰ τό τέλος τῆς ἀποικιοκρατίας ἀπό μιὰ ἀνάζωπύρωση τῶν θρησκευτικῶν παραδόσεων, πού συχνά ἀποτελοῦσαν τό σύμβολο τῆς πολιτιστικῆς τους ταυτότητας. Ἔτσι, πρὸς λύπη τῆς “ἐπεκτατικῆς” ἱεραποστολῆς ὅλα τά ζωντανά θρησκευματα Ἰσλαμισμός, Ἰνδουϊσμός, Βουδισμός κλπ. ξαναζωντάνεψαν, καί ἔφτασαν ἀκόμη στό σημεῖο νά δημιουργήσουν... ἱεραποστολές πρὸς ἱστορικά χριστιανικὲς περιοχές. Περισσότερα στό K.Raiser, *Τό μέλλον τοῦ οἰκουμενισμοῦ*, σελ. 115εξ.

27 Στό ἴδιο, σελ. 102.

28 Βλ. τό κλασσικὸ ἔργο τοῦ διατελέσαντος πρώτου Γ. Γ. τοῦ Π.Σ.Ε. W.A. Visser't Hooft, *No Other Name: The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, SCM, London 1963. Καί κριτικὴ αὐτῆς τῆς θέσεως στή θαυμάσια μελέτη τοῦ K. Raiser, *Τό μέλλον τοῦ οἰκουμενισμοῦ*. Ἀλλαγή παραδείγματος στήν οἰκουμενικὴ κίνηση, ΕΚΟ 10, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 88εξ.

Στά θετικά σημεία αὐτῆς τῆς φάσεως τῆς νεώτερης ἱστορίας τῆς παγκόσμιας ἱεραποστολῆς – κατὰ τὴν ὁποία θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ἄρχισε νὰ συντελεῖται καὶ ἡ ἀφύπνιση τῆς ἱεραποστολικῆς αὐτοσυνειδησίας τῆς Ὁρθοδοξίας (καὶ ἐδῶ τὰ ὀνόματα τοῦ Θυατείρων Γερμανοῦ, τῶν μεγάλων θεολόγων τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς, τοῦ Ἀναστασίου Γιαννουλάτου κ.ἄ. θὰ πρέπει ὅπωςδήποτε νὰ μνημονευτοῦν) – ἦταν πρῶτα-πρῶτα ἡ ἐγκατάλειψη τῆς ιδέας ὅτι ἡ ἱεραποστολή εἶναι ὑπόθεση μόνον τῶν μεμονωμένων χριστιανῶν (ἢ καὶ τῶν ἱεραποστολικῶν ομάδων) καὶ ἡ ἀναγνώριση τῆς ἱεραποστολικῆς εὐθύνης τῆς Ἐκκλησίας στό σύνολό της. Πιο σημαντική ὁμως καὶ ἀπό τή μετάβαση ἀπό τή *missio christianorum* στή *missio ecclesiae*, ἦταν λίγο ἀργότερα ἡ ἀναγνώριση ὅτι τό πραγματικό ὑποκείμενο τῆς ἱεραποστολῆς δέν εἶναι οὔτε ἡ Ἐκκλησία ὡς θεσμός καὶ ὀργανισμός, ἀλλά ὁ ἴδιος ὁ Θεός<sup>29</sup>. Ἦταν ἡ ἐποχή τῆς μετάβασης ἀπό τή *missio ecclesiae* στή *missio Dei*, τὴν ὁποία ὁμως ἀρχικά ὁ δυτικός χριστιανισμός περιορίζε σέ ἱεραποστολή τοῦ Χριστοῦ (*missio Christi*).

#### 4. Ἡ συμβολή τῆς Ὁρθοδοξίας στήν ἐπαναθεώρηση τῆς θεολογίας τῆς ἱεραποστολῆς

Πολύ σύντομα, ἐν τούτοις, ἔγινε ἀντιληπτό ὅτι ἡ χριστοκεντρική παγκοσμιότητα συνέβαλε στό νὰ μετατραπεῖ μέ λανθάνοντα τρόπο ὁ ὑγιής χριστοκεντρισμός σέ προβληματικό

---

29 Βλ. Η. Βουλγαράκη, *Ἱεραποστολή. Δρόμοι καὶ δομές*, Ἀρμός, Ἀθήνα 1989, σελ. 33-36. ἐπίσης τοῦ ἴδιου, “Ἱεραποστολή”, *ΘΗΕ* τόμ. VI, στ. 763εξ.

χριστομονισμό<sup>30</sup>. Μπορεί, βέβαια, σέ παγκόσμιο επίπεδο νά ἔγινε ἀποδεκτό ὅτι δέν ὑπῆρχε ἐπιστροφή τῆς χριστιανοσύνης στίς θεοκρατικές δομές τῆς προνεωτερικότητας, ὁ παραδοσιακός ὅμως τρόπος κατανόησης καί ἐρμηνείας στή Δύση τῆς χριστολογίας τῆς ἐνανθρώπησης δημιουργοῦσε ἀνεπίλυτα θεολογικά καί ἱεραποστολικά προβλήματα. Σ' αὐτό ἀκριβῶς τό κρίσιμο σημεῖο γιά τό μέλλον τῆς παγκόσμιας ἱεραποστολῆς, ἔκανε αἰσθητή τήν παρουσία τῆς ἤ Ὀρθόδοξης θεολογία. “Ἡ δυναμική συνάντηση”, ὁμολογεῖ ὁ K. Raiser, “μέ τίς ὀρθόδοξες παραδόσεις στό πεδίο τῆς θεολογίας καί τῆς πνευματικότητας, μᾶς ἔκαναν νά συνειδητοποιήσουμε τή βαθιά ριζωμένη πνευματολογική λήθη (Walter Kasper) στό Δυτικό Χριστιανισμό, τόσο στήν Καθολική ὅσο καί στήν Προτεσταντική μορφή του”<sup>31</sup>.

Παράλληλα, ὅμως, πρός τήν ἀμφισβήτηση τῆς οὕτως ἤ ἄλλως προβληματικῆς θεολογικά χριστοκεντρικῆς παγκοσμιότητας, διαπιστώθηκε ἀπό τή θεολογία τῆς παγκόσμιας ἱεραποστολῆς ὅτι ἡ χρήση τῆς “ἱστορίας τῆς σωτηρίας” (Heilsgeschichte) καί τῆς “ἱστορικῆς ἀλλαγῆς”, ὡς κεντρικῶν κατηγοριῶν σχέψης, ὀδήγησαν σέ μιά ἐγκατάλειψη τῆς ἀνθρώπινης εὐθύνης ἐμπρός στούς ὑποτιθέμενους αὐτόνομους νόμους τῆς φύσεως. Ὑπογραμμίστηκε ἐπί πλέον - καί ὄχι μόνον ἀπό τούς

---

30 Βλ. τό ἔργο τοῦ Stanley Samartha, *Courage for Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, WCC, Geneva 1981. Στό “ἱεραποστολικό παράδειγμα” τῆς χριστοκεντρικῆς παγκοσμιότητας ἦταν ἐμφανῆς ἕνας θρησκευτικός καί πολιτικός μονισμός, μιά ἀντίληψη, δηλαδή, συγκεντρωτισμοῦ τόσο ἀναφορικά μέ τήν ἀναζήτηση τῆς ὁρατῆς ἐνότητας, ὅσο καί ἀναφορικά μέ τή μαρτυρία τῆς Ἐκκλησίας στήν οἰκουμένη καί πέρα ἀπ' αὐτήν.

31 K.Raiser, *Τό μέλλον τοῦ οἰκουμενισμοῦ*, σελ. 174. B J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, SCM, London 1981, L.Boff, *Trinity and Society*, Tunbridge Wells 1988.



Όρθοδόξους - ότι ή ιστορία τής σωτηρίας, ή θεία οικονομία, μπορεί νά έκτείνεται μέσα στην ανθρώπινη ιστορία, αλλά ποτέ δέν έξαντλείται σέ αὐτήν<sup>32</sup>.

Μέ δεδομένο, λοιπόν, ότι “ή τριαδική θεολογία ὑποδηλώνει ὅτι αὐτή καθαυτή ή ὑπόσταση τής θεότητας εἶναι ζωή κοινωνίας καί ὅτι ή ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ στην ιστορία στοχεύει στό νά ὀδηγήσει τήν ανθρωπότητα, αλλά καί ὀλόκληρη τή δημιουργία, σ’ αὐτή τήν κοινωνία μέ τήν ἴδια τήν ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ”, οἱ Όρθόδοξοι ἐπέμεναν, πώς ή χριστιανική “ιεραποστολή δέν στοχεύει πρωταρχικά στή διάδοση ή στή μεταβίβαση διανοητικῶν ἀληθειῶν, δογμάτων, ήθικῶν ἐπιταγῶν κ.λπ., αλλά στή μεταφορά τής ζωῆς τής κοινωνίας πού ἐνυπάρχει στή θεότητα”<sup>33</sup>. Ἡ ἐγκατάλειψη τής χριστοκεντρικῆς παγκοσμιοτήτας καί ή θεμελίωση τής χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς μέ πιό σταθερό τρόπο στό Τριαδικό δόγμα εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐγκατάλειψη τής ἱμπεριαλιστικῆς καί ἐπεκτατικῆς τακτικῆς τής χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς τοῦ 19ου , αλλά καί τῶν ἀρχῶν τοῦ

---

32 Περισσότερα γιά τό θέμα αὐτό στην τελευταία ἐνότητα μέ τίτλο “Ἡ Όρθόδοξη Ἐκκλησία καί ή ἀναζήτηση τής ὀρατῆς ἐνότητος”, ή ὀποία ὡς ἀνεξάρτητη μελέτη πρωτοπαρουσιάστηκε στό *Όρθοδοξία καί ή τῶν πάντων ἐνότης*, Ἔκδοσις τής I.M. Κουτλουμουσίου, Ἅγιον Όρος, 1997, σελ. 139-152.

33 Ion Briar-P. Βασιλειάδη, *Όρθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία*, σελ. 15. “Ἡ ἱεραποστολή τής ἐκκλησίας ἔχει ὡς θεμέλιο τήν ἀποστολή τοῦ Χριστοῦ. Μία σωστή κατανόηση αὐτῆς τής ἀποστολῆς ἀπαιτεῖ σέ πρώτη φάση ἀναφορά στην τριαδική θεολογία. Ἡ ἀποστολή τῶν ἀποστόλων ἀπό τό Χριστό βασίζεται στό γεγονός ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός ἀπεστάλη ἀπό τόν Πατέρα διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (Ιω. 20,21-33)” (στό ἴδιο). Συνέπεια τής θεολογικῆς αὐτῆς προβληματικῆς ὑπῆρξε καί ή σταδιακή βιβλική ἀναφορά καί σέ ἄλλα ἐκτός τοῦ Ματθ 28,19 χωρία γιά τή βιβλική θεμελίωση τής χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς. Περισσότερα στην κλασσική πλέον ἐργασία τοῦ D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, 1991.

20οῦ αἰ., καί τήν υἰοθέτηση μιᾶς περισσότερο περιεκτικῆς καί ὀλιστικῆς συμπεριφορᾶς τῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας<sup>34</sup>. Πρακτικά αὐτό σήμαινε καταδίκη τοῦ προσηλυτισμοῦ ὄχι μόνο μεταξύ χριστιανῶν διαφορετικῶν δογμάτων, ἀλλά καί πρὸς τοὺς πιστοὺς τῶν ἄλλων ζωντανῶν θρησκευμάτων<sup>35</sup>. Οἱ ἱεραποστολικοὶ ὄροι, οἱ ὅποιοι χρησιμοποιοῦνται πλέον παράλληλα πρὸς - καί σέ πολλές περιπτώσεις ἀντί τῆς - κλασικῆς ἱεραποστολικῆς ὀρολογίας, εἶναι μαρτυρία<sup>36</sup> καί διά-θρησκευτικός διάλογος. Αὐτό, βέβαια, δέ σημαίνει ἐγκατάλειψη ἀπὸ τῆ σύγχρονη ἱεραποστολή τῆς σωτηριολογικῆς σημασίας τῆς χριστολογίας, ἀλλά δυναμικὴ ἐπανερμηνεία τῆς χριστολογίας μέσω τῆς πνευματολογίας<sup>37</sup>.

- 
- 34 Ἡ ἐπίσημη ἀναγνώριση τοῦ Τριαδικοῦ δόγματος δέν ὑπῆρξε φυσικά ποτέ πρόβλημα γιὰ τὴν οἰκουμενικὰ προσανατολισμένη παγκόσμια ἱεραποστολή, εἰδικὰ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ πού διευρύνθηκε τριαδολογικά τὸ ἄρθρο-βάση τοῦ ΠΣΕ στὴ Γενικὴ Συνέλευση στὸ Νέο Δελχί (1961). Παρέμενε ὅμως σταθερὰ στὸ χριστοκεντρικὸ προσανατολισμὸ τῆς.
- 35 Περισσότερα στὴν πρόσφατη θαυμάσια μελέτη τοῦ (Ἀρχιεπ. Τιράνων) Ἀναστασίου Γιαννουλάτου, *Παγκοσμιότητα καὶ Ὁρθοδοξία*, Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2000, σελ. 169εξ. Βλ. ἐπίσης τοῦ ἰδίου, *Θέσεις τῶν Χριστιανῶν ἔναντι τῶν ἄλλων θρησκειῶν*, Ἀθήνα 1975.
- 36 Βλ. I. Bria (ἔκδ.), *Martyria-Mission*, Geneva, 1980. I. Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, Geneva 1991. P. Vassiliadis, *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, Geneva 1998. Πρβλ. ἐπίσης J. J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, New York 1986. Πάνω ὅμως ἀπ' ὅλα τὴν τελευταία διακήρυξη περὶ ἱεραποστολῆς (*Mission Statement*), τὴν ὁποία ἡ ἐπιτροπὴ τῆς παγκόσμιας ἱεραποστολῆς (CWME) υἰοθέτησε (2000) καί προώθησε πρὸς μελέτη στὶς ἐκκλησίες-μέλη τοῦ ΠΣΕ. Μετάφραση στὰ ἑλληνικά τῆς διακήρυξης αὐτῆς, ἡ ὁποία οὐσιαστικά βελτιώνει τὸ βασικὸ κείμενο ἀρχῶν τῆς παγκόσμιας ἱεραποστολῆς τοῦ 1981 ("Οἰκουμενικὴς πεποιθήσεις γιὰ τὴν ἱεραποστολή καὶ τὸν εὐαγγελισμό", Ion Bria-Π.Βασιλειάδης, *Ὁρθόδοξη Χριστιανικὴ Μαρτυρία*, σελ. 177εξ), ἐπιμελεῖται ὁ ἐκδοτικός οἶκος Ἀκρίτας.
- 37 Βλ. (Μητρ. Περγάμου) J. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, SVP, Crestwood, New York 1993.

Τό δεύτερο σημείο ουσιαστικής συμβολής της Ὁρθοδοξίας στόν ἀγώνα τῆς “κοινῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας” ἦταν ἡ ἀγιοπνευματική διάσταση καί ἡ συνεπακόλουθη ἐσχατολογική προοπτική τῆς παγκόσμιας ἱεραποστολῆς. Ἡ ἐσχατολογική δωρεά τῆς καινούριας ζωῆς ἐν ἀγίῳ Πνεύματι ἐγκαινιάζει μιὰ καινούρια δημιουργία, τήν ἀνανεωμένη ἱστορία ὄλων τῶν ζώντων ὀργανισμῶν. Μέ τήν ἀύξανόμενη συμμετοχή τῶν Ὁρθοδόξων στά θεολογικά ἐργαστήρια καί οἰκουμενικά fora ἱεραποστολικοῦ προβληματισμοῦ ἔγινε ἀντιληπτό ὅτι, ὅπου αἴρεται ἡ ἐσχατολογική ἔνταση μεταξύ τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας καί τῆς κοσμικῆς ἱστορίας, τότε νομοτελειακά σχετικοποιεῖται καί ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας, μέ ἀποτέλεσμα ἡ θεολογία νά χάνει τήν ἱκανότητά της νά ἐνεργεῖ ὡς προφητική κριτική τῆς συγκεκριμένης ἱστορίας τῆς ἀνθρώπινης δράσεως<sup>38</sup>. Ἡ Ἐκκλησία μέ ἄλλα λόγια ὄχι μόνο δέν πρέπει νά ἐνεργεῖ ὡς θεσμός τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλά καί κριτικά νά ἀντιμετωπίζει τούς θεσμούς τοῦ κόσμου τούτου καί προφητικά νά καταγγέλλει τίς ἀδίκες δομές του.

Τό τρίτο σημείο συμβολῆς τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας στήν ἐξέλιξη τῆς θεολογικῆς τεκμηρίωσης τῆς κοινῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας ἦταν ἡ ἐκ νέου ἀνακάλυψη τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας<sup>39</sup>. Αὐτό ὄχι μόνο δικαίωσε τή χρήση τῆς ἔννοιας τῆς κοινωνίας στίς ἐκκλησιολογικές ἀναζητήσεις, ἀλλά ταυτόχρονα συνέβαλε στήν ἀνάπτυξη καί τῆς θεο-

38 Γιά τό θέμα αὐτό ἀναλυτικότερα στή μελέτη μοῦ “Ὁρθοδοξία καί θεολογία τῆς συνάφειας”, *lex Orandi*. Μελέτες λειτουργικῆς θεολογίας, ΕΚΟ 9, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 139-156.

39 Περισσότερα γιά τό θέμα αὐτό βλ. πιό κάτω στήν ἐνότητα Δ, καί ἰδιαίτερα στά κεφάλαια: “Ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία” καί “Εὐχαριστία καί ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας”. Ἀκόμα, πρβλ. τή μελέτη μοῦ “Ἡ εὐχαριστιακή προοπτική τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας”, *Σύναξη* 61 (1997), σελ. 29-43. Ἐπίσης *Eucharist and Witness*.

λογίας του “οἴκου του Θεοῦ”, πού οὐσιαστικά συμπληρώνει, ἄν δέν ὑπερβαίνει, τή θεολογία τῆς “Βασιλείας του Θεοῦ” ὡς ἐργαλείου στίς ἱεραποστολικές ἀναζητήσεις. Ἐνῶ δηλαδή τό μοντέλο τῆς Βασιλείας του Θεοῦ στό χῶρο τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς μετέφερε – ἐσφαλμένα βεβαίως – τήν ἀντίληψη τῆς κυριαρχίας μέ ὅλα τά συνακόλουθα, τό μοντέλο του “οἴκου του Θεοῦ” προσέφερε στίς ἱεραποστολικές ἀναλύσεις τήν ἔννοια τῶν σχέσεων, τῆς οἰκειότητος, τῆς ζεστασιᾶς τῆς οἰκογένειας, Πατέρας τῆς ὁποίας εἶναι ὁ Θεός πού ἀδιάκοπα ἐπιζητεῖ μέ θαλπωρή “ἐπισυναγαγεῖν τά τέκνα (του) ὄν τρόπον ἐπισυνάγει ὄρνις τά νοσσία ἑαυτῆς ὑπό τάς πτέρυγας”, ὅπως δηλαδή ἡ κλώσα συνάζει τά κλωσόπουλα κάτω ἀπό τίς φτεροῦγες της (Ματθ 23:27=Λουκ 13:34)<sup>40</sup>.

### 5. Χριστιανική θεολογία καί ἱεραποστολή στήν ἐποχή τῆς μετανεωτερικότητος

Ἀναφέραμε προηγουμένως ὅτι ἡ μετανεωτερικότητα εἶναι ἀδιανόγητη χωρίς κάποια διαλεκτική σχέση μέ αὐτή καθαυτή τή νεωτερικότητα. Στό παρελθόν, κυρίως μέ βάση τά δεδομένα πού διαμορφώθηκαν στό δυτικό πολιτισμό, ὁ Peter Berger ἐπιχείρησε νά ὀριοθετήσῃ τό φαινόμενο τῶν σχέσεων τῆς Ἐκκλησίας μέ τή σύγχρονη νεωτερική πραγματικότητα, ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ δύο κύριες συμπεριφορές τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἐκεῖνη τῆς προσαρμογῆς (accomodation) καί ἐκεῖνη τῆς ἀντίστασης (resistance)<sup>41</sup>. Κατά τήν προσωπική μου ἄποψη καί

40 Περισσότερα στήν οὐσιαστική συμβολή του K.Raiser, *Τό μέλλον του οἴκουμενισμού*, σελ. 191εξ.

41 Peter Berger, *The Sacred Canopy*, σελ. 155εξ.

οί δύο συμπεριφορές θεολογικά κρίνονται ανεπαρκείς. Ἡ δεύτερη (ἀντίσταση) γιά τούς λόγους πού μόλις ἀναφέραμε πιά πάνω. Ὅσο γιά τήν πρώτη (προσαρμογή), τά στοιχεῖα στά ὁποῖα ἡ Ἐκκλησία καί ἡ θεολογία της ἀπό τή φύση τους ἀδυνατοῦν νά προσαρμοστοῦν, ἀφοροῦν στίς ἀξίες καί τούς ἀκρογωνιαίους λίθους τῆς νεωτερικότητας: (α) τήν “ἐκκοσμίκευση” (secularism), (β) τήν “ἀτομικότητα” (individualism), καί (γ) τήν ἐξώθηση τῆς Ἐκκλησίας στήν ἰδιωτική σφαίρα.

Μέ τήν ἐκκοσμίκευση ἐξαντλεῖται ὁ ρόλος, ἡ φύση καί ἡ ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας στή θεσμική της ἔκφραση, καθίσταται δηλαδή θεσμός τοῦ κόσμου τούτου, πού μπορεῖ μέν νά εἶναι ἀποδεκτός ἤ καί ἐπιθυμητός ἀκόμη στό κυρίαρχο νεωτερικό παράδειγμα, χάνει ὅμως τόν προφητικό καί κυρίως τόν ἐσχατολογικό της χαρακτήρα. Ἡ Ἐκκλησία, ἀντλώντας τό εἶναι καί τήν ὑπαρξή της ὄχι ἀπό αὐτό πού εἶναι στό παρόν, ἤ ἀπό αὐτό πού τῆς δόθηκε στό παρελθόν ὡς θεσμός, ἀλλά ἀπό αὐτό πού θά γίνει στά ἔσχατα, ὄχι μόνο δέν πρέπει νά ἐνεργεῖ ὡς θεσμός τοῦ κόσμου τούτου, ἀλλά νά ἀντιμετωπίζει κριτικά τούς θεσμούς τοῦ κόσμου καί προφητικά νά καταγγέλλει τίς ἀδίκες δομές του.

Ὡς πρός τήν ἀτομοκρατία, τόν ἰντιβιτζουαλισμό, εἶναι φανερό ὅτι ἡ Ἐκκλησία ὡς κοινωνία ἐλευθέρων πιστῶν, καί ἀσφαλῶς ὄχι ὡς καταπιεστικός κοινοτισμός πού ἀδιαφορεῖ γιά τά ἀνθρώπινα δικαιώματα (μέ βάση τουλάχιστον τή θεμελιακή διδασκαλία της περί ἀπόλυτης ἐλευθερίας καί αὐτεξουσίου), εἶναι ἀσυμβίβαστη μέ κάθε εἶδους ἀντίληψη πού θέτει ὡς βάση τό μεμονωμένο ἄτομο καί ὄχι τίς σχέσεις του μέ τόν “ἄλλο”, ἀλλά καί τόν “ὄντως Ἄλλον”.

Τέλος, ὁ περιορισμός τῆς Ἐκκλησίας στήν ἰδιωτική σφαίρα ἀναιρεῖ τήν ταυτότητά της, καθῶς καί τήν κεφαλαιώδους σημασίας ὑποχρέωσή της νά εὐαγγελιστεῖ στά πέρατα τῆς οἰκουμένης τό χαρμόσυνο μήνυμα τῆς ἀναστάσεως, τό ὁποῖο ὁμῶς δέν μπορεῖ νά ἔχει ἐπεκτατικό χαρακτήρα μέ ἱμπεριαλι-

στικές συμπεριφορές, όπως συνέβαινε στο παρελθόν<sup>42</sup>, ούτε νά στοχεύει “στή διάδοση ή στή μεταβίβαση διανοητικῶν ἀληθειῶν, δογμάτων, ἠθικῶν ἐπιταγῶν κ.λπ., ἀλλά στή μεταφορά τῆς ζωῆς τῆς κοινωνίας πού ἐνυπάρχει στή θεότητα”<sup>43</sup>.

Σήμερα στο χῶρο τῆς παγκόσμιας ἱεραποστολῆς γίνεται πλέον λόγος γιά “τήν οἰκουμένην τήν μέλλουσαν”, κατά τήν ὁρολογία τῆς πρὸς Ἑβραίους (2:5 πρβλ 13:14εξ.), τήν ὁποία ὁμως περιγράφει σύμφωνα μέ τή διήγηση τῆς Ἀποκαλύψεως (κεφ. 21 καί 22), ὡς μιά ἀνοιχτή πολιτεία, στήν ὁποία μπορεῖ νά λάβει χώρα αὐτός ὁ παγκόσμιος διάλογος τῶν πολιτισμῶν. Ἡ παγκόσμια κοινωνία μπορεῖ καί πρέπει νά γίνει ἕνας οἶκος, ὅπου ὅλοι εἶναι ἀνοιχτοί ὁ ἕνας στόν ἄλλον καί ὅπου ὅλοι μποροῦν νά μοιραστοῦν μιά κοινή ζωή, παρά τήν ἐσωτερική πολυμορφία τους. Ὁ ὅρος οἰκουμένη καί τά παράγωγά του (οἰκουμενισμός κ.λπ.) δέν εἶναι πλέον μιά περιγραφή μιᾶς δεδομένης κατάστασης. Ὅταν λέμε οἰκουμένη, δέν ἀναφερόμαστε πλέον σέ μιά ἀφηρημένη παγκοσμιότητα, ὅπως ὅλος ὁ κόσμος, ἢ ὅλη ἡ ἀνθρώπινη φυλή, ἢ ἀκόμη μιά ἐνωμένη παγκόσμια ἐκκλησία. Αὐτό πού ἐννοοῦμε εἶναι οἱ οὐσιαστικές - καί ταυτόχρονα ἀπειλούμενες - σχέσεις μεταξύ ἐκκλησιῶν, μεταξύ πολιτισμῶν, μεταξύ ἀνθρώπων καί ἀνθρώπινων κοινωνιῶν, ἀλλά καί μεταξύ τῆς ἀνθρωπότητας καί τῆς λοιπῆς κτιστῆς δημιουργίας.

---

42 Βλ. τή μελέτη μου “Beyond Christian Universalism: The Church’s Witness in a Multicultural Society,” *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς. Τιμητικό ἀφιέρωμα στόν Ὁμότιμο Καθηγητή Ἀλέξανδρο Γουσιῶδη. Ν.σ. Τμῆμα Θεολογίας*, τόμ. 9 (1999), σελ. 309-320.

43 Ion Bria-Π.Βασιλειάδη, *Ὁρθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία*, σελ. 15.

Στή εποχή τῆς μετανεωτερικότητας τό πρόβλημα πού συζητεῖται<sup>44</sup> στήν παγκόσμια χριστιανική ἱεραποστολή, ὡς ἀπόρροια τῆς αἰνιγματικῆς αὐτῆς ἀμφισημίας τῆς οἰκουμένης, εἶναι ἐκεῖνο τῆς παγκοσμιοποίησης, τῶν καταπιεστικῶν δηλ. δομῶν μιᾶς ὑπερεθνικῆς οἰκουμένης, ἢ ὅποια διοικεῖται πολιτικά, ὀργανώνεται οἰκονομικά καί σχεδιάζεται ἐπιστημονικά, διαχέεται καί πολλαπλασιάζεται ἠλεκτρονικά (internet κ.λπ.), μιᾶς οἰκουμένης ἢ ὅποια χωρίς εὐαισθησία στήν πολιτιστική ἰδιαιτερότητα ὑπακούει στή λογική τῆς δύναμης μέ στόχο τόν πλήρη ἔλεγχο, πού καταπνίγει τή ζωή καί ἀπειλεῖ τόν πλανήτη γῆ. Σ' αὐτό τό μοντέλο ἢ παγκόσμια χριστιανική ἱεραποστολή μέ τή βοήθεια τοῦ βιβλικοῦ ὅρου “οἶκος”, ἀντιπαραθέτει τό ὄραμα μιᾶς ἄλλης οἰκουμένης, πού θεμελιώνεται στό σύνολο τῶν σχέσεων καί ὄχι τῶν δομῶν, τό ὄραμα δηλαδή μιᾶς οἰκουμένης πού εἶναι ἔκφραση ζωντανῆς ἀλληλεπίδρασης, καί ὄχι αὐτονομίας τῶν νόμων πού ὀδηγοῦν στό θάνατο. Τό ὄραμα μιᾶς οἰκουμένης στήν ὅποια ὅλοι οἱ ἄνθρωποι πάσης φυλῆς καί γλώσσας, ὁ κόσμος τῶν Ὁρθοδόξων καί τῶν ἑτεροδόξων, τῶν χριστιανῶν καί τῶν πιστῶν τῶν ἄλλων θρησκευμάτων, τῶν πιστῶν καί τῶν ἀπίστων, τῶν δικαίων καί τῶν ἁμαρτωλῶν, εἶναι δημιουργήματα τοῦ ἑνός Θεοῦ. Τό ὄραμα μιᾶς οἰκουμένης πού ζεῖ μέ τή βεβαιότητα ὅτι ἡ γῆ εἶναι κατοικήσιμη, ἐπειδή ὁ Θεός ἔχει συνάψει τή Διαθήκη του μέ ὅλη τήν κτιστή δημιουργία. Μιᾶς οἰκουμένης πού καθοδηγεῖται ἀπό τήν ἐλπίδα ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Θεός “ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν” (Ίω.1:14). Τό τελικό ὄραμα ἀπό τό βιβλίο τῆς Ἀποκαλύψεως πού βλέπει τή μέλλουσα οἰκουμένη νά κατέρχεται ἀπό τόν οὐρανό

44 Ἡ τελευταία διακήρυξη περί ἱεραποστολῆς (*Mission Statement*, βλ. πῶ πάνω ὑπ. 36) κατά γενική ὁμολογία διακατέχεται ἀπό τήν ὀρθόδοξη θεολογική προβληματική καί ἐστιάζει τήν προσοχή της στό φαινόμενο τῆς παγκοσμιοποίησης.

ώς νέα Ίερουσαλήμ, αποκαλύπτει ουσιαστικά τό βαθύτερο νόημα τῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας γιά μιά οἰκουμένη αὐθεντικῶν σχέσεων κοινωνίας, ὅπως αὐτές αποκαλύπτονται ὑπό τό φῶς τῶν ἐσχάτων, μέ τήν προοπτική τῆς ἐρχόμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

### 6. Ἡ νέα ἀντίληψη τῆς “κοινῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας”

Ἡ νέα αὐτή κατανόηση τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς, τῆς “κοινῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας”, πού μέ ζῆλο προωθεῖ ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καί ἡ Ὀρθόδοξη θεολογία, θά πρέπει νά ὑπογραμμιστεῖ ὅτι δημιούργησε κάποια στιγμή κρίση στήν ἐνότητα τοῦ παγκόσμιου ἱεραποστολικοῦ κινήματος. Στό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '60, μετά ἀπό ἀγαστή συμπόρευση ὅλων τῶν ἱεραποστολῶν ὅλων σχεδόν τῶν χριστιανικῶν δογμάτων καί ὁμολογιῶν, οἱ ἀκραῖοι παραδοσιακοί εὐαγγελικαλιστές ἀποχώρησαν μαζικά ἀπό τήν κοινή προσπάθεια τοῦ ΠΣΕ (στήν ὁποία ἐξωθεσμικά συμμετεῖχε οὐσιαστικά καί ἡ Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία), προκειμένου νά δημιουργήσουν τό 1968 τή λεγόμενη “κίνηση τῆς Λωζάνης”. Βασική αἰτία ἐκείνης τῆς τραγικῆς διάσπασης τοῦ παγκόσμιου ἱεραποστολικοῦ κινήματος ἦταν ἀνάμεσα στ' ἄλλα<sup>45</sup> ἡ ἐγκατάλειψη τῆς ἐπεκτατικῆς ἱεραποστολῆς πρὸς ὄφελος τῆς ὀλιστικῆς κοινωνίας καί τῆς περιεκτικῆς μαρτυρίας τοῦ Εὐαγγελίου.

---

45 Μιά ἀπό τίς αἰτιάσεις τῶν εὐαγγελικαλιστῶν ἦταν καί ἡ ὑποχώρηση τοῦ ἱεραποστολικοῦ τμήματος τοῦ ΠΣΕ σέ...ὑπερβολικά Ὀρθόδοξες θέσεις!



Ἡ υἰοθέτηση ἀπό τήν “οἰκουμενική” παγκόσμια ἱεραποστολή τῆς ὀλιστικῆς καί περιεκτικῆς κοινῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας ἀναμφίβολα δημιούργησε κρίση στήν ἐνότητα τοῦ παγκόσμιου ἱεραποστολικοῦ κινήματος μέ τή μαζική ἀποχώρηση τῶν παραδοσιακῶν εὐαγγελικαλιστῶν, πού θεωροῦν προδοσία τῆς χριστιανικῆς πίστεως τήν ἐγκατάλειψη τῆς ἐπεκτατικῆς ἱεραποστολῆς πρὸς ὄφελος τῆς ὀλιστικῆς κοινωνίας καί τῆς περιεκτικῆς μαρτυρίας τοῦ Εὐαγγελίου<sup>46</sup>. Δημιούργησε ἀκόμη τριβές καί στή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία, ὅπως μαρτυρεῖ ἡ πρόσφατη σπασμωδική (καί ἐλπίζουμε κύκνεια) ἀντίδραση τῆς Δογματικῆς τῆς ἐπιτροπῆς μέ τή δημοσίευση τῆς μελέτης μέ τόν τίτλο *Dominus Jesus*, ὅπου οὐσιαστικά ἐπιχειρεῖται ἐπιστροφή τοῦ Καθολικισμοῦ στήν πρό τοῦ διαλόγου μέ τά ἄλλα θρησκευόμενα ἱεραποστολική θεολογική ἀντίληψη καί πρακτική τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου. Ἡ νέα, ὅμως, αὐτή ἱεραποστολική ἀντίληψη ἀποτελεῖ τή μοναδική ἀποτελεσματική ὁμολογία καί μαρτυρία τῆς πιστεύουσας κοινότητος στή μετανεωτερικότητα. Κι αὐτή τή μαρτυρία ἢ θεραπαινίδα τῆς Ἐκκλησίας θεολογία ἐδῶ καί μερικά χρόνια τήν καταθέτει στήν κοινωνία μέ αὐτό πού διεθνῶς ὀνομάζεται *public theology* (δημόσια θεολογία)<sup>47</sup>.

Υἱοθετώντας συμβατικά τήν ὀρολογία τῆς μετανεωτερικότητας (ὅπως ἄλλωστε ἔκανε καί ὁ Harvey Cox, πού υἰοθέ-

---

46 Βλ. περισσότερο στή μελέτη μου “Mission, Proselytism and the Ecumenical Movement,” Ἡλ.Βουλγαράκης κ.ἄ. (ἐκδ.), “Πορευθέντες...”. *Χαριστήριος τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀλβανίας Ἀναστασίου (Γιαννουλάτου)*, Ἀθήνα 1997, σελ. 77-97.

47 Πρὸς αὐτή τήν κατεύθυνση προσανατολίζει τήν Ὀρθόδοξη θεολογική του ἐπιχειρηματολογία ὁ καθηγητής τῆς Δογματικῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Τιμίου Σταυροῦ π. Ἐμμ. Κλάφης, τοῦ ὁποῦ προσφατα ἐκδόθηκε στά ἑλληνικά τό ἔργο *Ἡ Ὀρθοδοξία στό Νέο Κόσμο*, Θεσσαλονίκη 2000.

τησε κατά τήν αναθεώρηση τῶν ἀπόψεών του γιά τήν ἐκκοσμίκευση τήν ὀρολογία τῆς ἀποδόμησης<sup>48</sup>), ἡ Ὁρθόδοξη ἱεραποστολή ὀφείλει, προκειμένου νά γίνει ἐφικτή καί ἀποδεκτή ἡ ἐπιστροφή τῆς Ἐκκλησίας στά δημόσια πράγματα μέ σκοπό τήν ἀποτελεσματική μαρτυρία της “γιά νά ζήσει ὁ κόσμος”, νά προβεῖ:

(α) σέ ἀπο-ιδιωτικοποίηση στή συμπεριφορά της, μέ παράλληλη ἔξοδο στήν κοινωνία καί τά κοινωνικά προβλήματα,

(β) σέ ἀπο-τοπικισμό στή δράση της, ἐπεκτεινόμενη καί στή Δύση, ἐγκαταλείποντας φυσικά τά ἐπίκτητα ἀνατολικά πολιτιστικά χαρακτηριστικά της, καί βέβαια συμβιβαζόμενη μέ τήν ἰδέα ἀντίστοιχων φαινομένων στήν Ἀνατολή μέ στόχο ὄχι βέβαια τόν προσηλυτισμό ἐκατέρωθεν, ἀλλά τό γόνιμο διάλογο,

(γ) σέ ἀπο-δογματισμό στήν ἔκφρασή της, τονίζοντας τά οὐσιαστικά ἐκκλησιολογικά χαρακτηριστικά τῆς ἐσχατολογικῆς της ταυτότητας, τῆς συνοδικότητος, καί κυρίως τῆς κοινωνίας, ἰδιάζον στοιχεῖο τῆς λειτουργικῆς καί μυστηριακῆς της αὐτοσυνειδησίας,

(δ) σέ ἀπ-ἐλευθέρωση, τῆς λειτουργίας καί τῆς ταυτότητας χωρίς δηλαδή συγκεντρωτικά μοντέλα, τά ὁποῖα ἄλλωστε εἶναι ξένα πρὸς τήν αὐθεντική Ὁρθόδοξη ἐκκλησιολογία, καί

(ε) σέ ἀπο-πατριαρχεία, μέ ἔμπρακτη τήν αὐξανόμενη συμμετοχικότητα στή δομή ἀλλά καί τή λειτουργική της ἔκφραση.

Αὐτός εἶναι καί ὁ λόγος πού ἡ ἀνά τήν οἰκουμένη Ὁρθόδοξία ἐπαναβεβαίωσε κατά τήν πρόσφατη εὐχαριστιακή Σύναξη στή Νίκαια τῆς Βιθυνίας (26.12.2000) διά τῶν προκαθημένων της τήν ἀφοσίωσή της στό διάλογο ὄχι μόνον μέ τίς λοιπές χριστιανικές Ἐκκλησίες καί ὁμολογίες μέ στόχο τήν ἀναζήτηση τῆς ὀρατῆς ἐνότητος, ἀλλά καί μέ “πάντα ἄνθρωπον

---

48 H. Cox, “Religion and Politics after The Secular City”, σελ. 9.

καλῆς θελήσεως” (ἀνεξαρτήτως δηλαδή θρησκευματος), μέ ἄλλα λόγια τήν εὐρύτερη κοινωνία μέ στόχο τήν εἰρήνη, τήν καταλλαγή καί τήν ἐνότητα τῆς ἀνθρωπότητας, ἀλλά καί τή βιωσιμότητα καί ἀκεραιότητα τῆς κτιστῆς δημιουργίας.

### 7. Ἐπίμετρο: Ἡ μαρτυρία τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας κατά τή μετανεωτερικότητα

Κατά τήν ἐποχή τῆς μετανεωτερικότητας ἡ ἀποστολή τῆς Ὁρθοδοξίας στό χωρο δικαιοδοσίας τῆς ἑλλαδικῆς αὐτοκέφαλης Ἐκκλησίας ἔχει νά κάνει κατά πρῶτο λόγο μέ αὐθεντικότερη ἔκφραση καί ἀνανέωση τῆς λειτουργικῆς της ταυτότητας, κατά δεύτερο μέ ἐκκλησιολογικά ὀρθότερο σύστημα διαχείρισης τῶν ἐκκλησιαστικῶν της πραγμάτων, καί κατὰ τρίτο καί κυριότερο λόγο μέ ἀνοιγμα πρὸς τόν ἔξω κόσμο, μέ ἄλλα λόγια μέ ἕναν οὐσιαστικό διάλογο μέ τήν κοινωνία καί τόν ἐκτός τῆς Ὁρθοδοξίας χριστιανικό κόσμο, κυρίως τόν εὐρωπαϊκό.

α. Σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τή λειτουργική ἀναγέννηση, ἡ Ἐκκλησία τῆς ἑλλάδος βρίσκεται σέ ἀρκετά καλό δρόμο. Κάτι ἀρχίζει νά κινεῖται πρὸς τήν κατεύθυνση τοῦ αὐθεντικοῦ ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς Ὁρθόδοξης χριστιανικῆς λατρείας. Τά ἀρμόδια θεσμικά ὄργανα τῆς Ἐκκλησίας μέ σύνεση καί σοβαρότητα ἐδῶ καί ἀρκετούς μῆνες μελετοῦν τούς τρόπους μέ τούς ὁποίους θά ἀναδειχθοῦν ὅλα τά στοιχεῖα πού κάνουν τήν Ὁρθόδοξη λατρεία αὐθεντική “εἰκόνα” τῆς προσδοκώμενης νά φανερωθεῖ “ἀλήθειας”. Ἐχει γίνει, μέ ἄλλα λόγια, κατανοητό πῶς ἂν ἡ Ὁρθόδοξη λατρεία δέν ἐκφράζει πιστά τίς ιδιότητες τοῦ καινούργιου κόσμου τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (πλήρης καί ἰσοτιμη συμμετοχή τοῦ λαοῦ, δυναμική ἔκφραση ἐνότητας, ἰσότητας, ἀδελφροσύνης, θυσίας καί πρό παντός ἀληθοῦς κοινωνίας), τότε μπορεῖ νά λειτουργήσῃ σάν κάποια μαγική τελετή

καί ἔτσι νά καταντήσει κακέκτυπο καί ψευδές εἶδωλο τῆς πραγματικότητας πού εἰκονίζει. Μπορεῖ λοιπόν μέ βεβαιότητα νά πεῖ κανεῖς πώς ἡ πλειοψηφία τῶν παραγόντων τῆς ἐλλαδικῆς Ἐκκλησίας ἔχει ἐπί τέλους ἐγκύψει μέ σοβαρότητα στό πρόβλημα τῆς λειτουργικῆς ἔκφρασης τῆς Ὁρθόδοξης χριστιανικῆς κοινότητας, καί ἄλλοι λίγο ἄλλοι περισσότερο ἔχουν ἀναγνωρίσει τή σοβαρότητα τοῦ θέματος. Ἡ μεγάλη πλειοψηφία τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ εἶναι ἀκόμη ἀνυποψίαστη γιά τήν ἀσύγκριτης δυναμικότητας πνευματική καί πολιτιστική κληρονομιά τῆς Ὁρθόδοξης λατρείας καί κυρίως τῆ ρηξικέλευθη πρόταση ζωῆς πού μεταφέρει ἡ κυριακάτικη λειτουργία μας. Ἡ πορεία γιά τή λειτουργική ἀναγέννηση τῆς ἐλλαδικῆς Ἐκκλησίας μόνο μέ ὑπαναχώρηση στίς ὁμολογουμένως ἀφόρητες πιέσεις τῶν κάθε λογῆς φανατικῶν καί μή κατ' ἐπίγνωση ζηλωτῶν μπορεῖ νά ἀνακοπεῖ.

β. Σέ ὅ,τι ἀφορᾷ, ἀντίθετα, τό μοντέλο διαχείρισης τῶν ἐκκλησιαστικῶν μας πραγμάτων, ἐλάχιστοι εἶναι διατεθειμένοι νά ἀσχοληθοῦν σοβαρά μέ τό πρόβλημα. Ἡ ὀρθόδοξη, βέβαια, εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία ἐπιτάσσει ριζική ἀλλαγὴ τοῦ ἰσχύοντος θεσμικοῦ πλαισίου μέ ἐπαναφορά τῆς αὐθεντικῆς συνοδικότητας στήν ἐκκλησιαστική μας ζωή. Ὅλοι, βέβαια, κάνουν λόγο γιά συνοδικότητα, ἐλάχιστοι ὅμως τήν ἐννοοῦν ἐπεκτεινόμενη σέ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου ἀπό τήν ἐνορία, τίς μητροπόλεις μέχρι καί τήν ἱεραρχία. Ὁ ἰσχύων καταστατικός χάρτης τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Ν. 590/1977) μπορεῖ βέβαια νά ἀποτελεῖ θετική ἐξέλιξη ὡς πρός τόν ἀσφυκτικό πολιτειακοῦ δεσμό κατά τό παρελθόν τῆς Ἐκκλησίας, ἀπέχει ὅμως πολύ ἀπό τό αὐθεντικό Ὁρθόδοξο ἐκκλησιαστικό σύστημα διοίκησης. Στή μετανεωτερικὴ ἐποχὴ συγκεντρωτικά μοντέλα, ἐξουσιαστικές συμπεριφορές, μὴ συμμετοχικὲς διαδικασίες, ἔλλειμμα πραγματικῆς “κοινωνίας”, ὀφείλει ἐπί τέλους ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ὀριστικά καί ἀμετάκλητα νά τὰ ἐγκαταλείψει.

γ. Έκει πού άρχικά διαφάνηκε κάποια νότα αϊσιοδοξίας, ήταν όπωσδήποτε στην περίπτωση του δυναμικού ανοίγματος τής Έκκλησίας προς τήν κοινωνία και προς τόν έξω τής Όρθοδοξίας κόσμο. Για περισσότερο άπό τριάντα χρόνια ή Έκκλησία τής Ελλάδος έμεινε ούσιαστικά άμέτοχη στους άγωνιώδεις προβληματισμούς τής κοινωνίας, αλλά και τής παγκόσμιας χριστιανικής κοινότητας. Άποτελεί κοινό μυστικό ότι στον τόπο μας ό εκκλησιαστικός λόγος για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα βρισκόταν σέ κατάσταση στασιμότητας, σχολαστικής άμετροέπειας, άκόμη και έθνικιστικής ύστερίας και ξενοφοβίας. Η πρόκληση τής ισότιμης πλέον (έπαν)ένταξης του έλληνισμού στό εϋρωπαϊκό και παγκόσμιο πολιτιστικό γίγνεσθαι – άπό τό όποιο βίαια άποκόπηκε στίς άρχές τής δεύτερης χιλιετίας έξαιτίας του Σχίσματος, μέ τραγικές συνέπειες τόσο για τόν ίδιο τόν έλληνισμό, όσο και για τή Δύση, αυτό δηλαδή πού όνομάζουμε σύγχρονο δυτικό πολιτισμό – φάνηκε ότι προς στιγμή προβλημάτισε τήν ήγεσία τής Έκκλησίας. Έτσι, στή σύνοδο τής Ίεραρχίας τής έλλαδικής Έκκλησίας τόν Οκτώβριο του 1999, μετά άπό εισήγηση του άρχιεπισκόπου, όμόφωνα άποφασίστηκε νά έγκαταλείψει ή έλλαδική Έκκλησία τήν έσωστρέφεια και τήν άπομόνωσή της και κάνοντας τήν αυτοκριτική της νά βγει δυναμικό προς τόν έξω κόσμο. Δόθηκε ή έντύπωση ότι θά έπιχειροϋσε επί τέλους θεσμικά και ή έλλαδική αυτό πού ή ανά τόν κόσμο Όρθοδοξία είχε πρό πολλου διακηρύξει: νά συμπορευτεί δηλαδή μέ τίς πανορθόδοξες διακηρύξεις για οικουμενικό διάλογο, για ζωντανή και ούσιαστική μαρτυρία προς τόν μή Όρθόδοξο κόσμο, μέ στόχο τόσο τήν όρατή ένότητα τής Έκκλησίας, όσο και τήν ένότητα τής ανθρωπότητας (Γ΄ Προσυνοδική, Μηνύματα τών Προκαθημένων κ.λπ.).

Αυτό, λοιπόν, πού πολλοί πίστευαν ως τό θετικότερο και πιό έλπιδοφόρο βήμα τής έλλαδικής Όρθοδοξίας, ήρθαν νά άνακόψουν οι έξελίξεις μέ άφορμή τό έλασσον ζήτημα τών ταυτοτήτων. Και ή μέν κοσμική έξουσία άλαζονικά φερόμενη πέ-

ταξε στο καλάθι τῶν ἀχρήστων μιά ἀρχικά διαφαινόμενη ἐκσυγχρονιστική ἐξέλιξη στους κόλπους τῆς Ἐκκλησίας. Δέν εἶναι ἄμοιρο, ὅμως, εὐθυνῶν καί ἕνα μέρος τῆς ἐλληνικῆς διανόησης, ἡ ὁποία ἀγνοώντας ἢ ἐσκεμμένα παραβλέποντας τόν προβληματισμό πού ἀναπτύσσεται διεθνῶς ἀναφορικά μέ τὸ ρόλο τῆς θρησκείας κατὰ τὴ μετανεωτερικότητα, πεισματικά ἐπιμένει στήν παρωχημένη νεωτερική ἀντίληψη περιορισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας στόν ἰδιωτικό τομέα τῶν ἀνθρωπίνων δραστηριοτήτων, μακριά ἀπό αὐτό πού χαρακτηρίζεται δημόσιος βίος. Σ' αὐτὴ τὴν ἐξέλιξη ἡ ἐπίσημη Ἐκκλησία δέν πρέπει μέ κανένα τρόπο νά χάσει τὴν ψυχραιμία της καί νά ἐπανέλθει στόν ἐλλαδικό της μικρόκοσμο, ἐγκαταλείποντας τὸ μεγαλόπνοο ὄραμα γιὰ πραγματικό ἀνοιγμα στόν κόσμο καί δίνοντας τὴν ἐντύπωση ὅτι παρά τίς ἀρχικὲς της διακηρύξεις τελικά ἄγεται “ἀπό ἀνεύθυνα μισαλλόδοξα στοιχεῖα καί ρυθμίζει τὴν πολιτικὴ της μέ βάση τὰ ὅσα ἀπαιτοῦν ὑπερσυντηρητικοὶ κύκλοι στήν Ἑλλάδα”. Ὑπῆρξε πραγματικά γενναία πρωτοβουλία ἡ ἀπόφαση τῆς διαρκoῦς Ἱερᾶς Συνόδου νά ἀπαντήσῃ θετικά στήν ἐπιθυμία τοῦ Πάπα νά ἐπισκεφτεῖ τὴν Ἑλλάδα, θά ἔλεγα μάλιστα ὅτι θά μπορούσε νά προχωρήσει πιό πολύ καί νά μετάσχει ἐνεργότερα σ' αὐτό τὸ γεγονός παγκόσμιας σημασίας, γιατί ὄχι μόνο δέν εἶχε τίποτε νά χάσει, ἀλλὰ ὅπως-δήποτε θά ἔβγαινε κερδισμένη. Ὅπως ἐπίσης θετικὴ εἶναι καί ἡ ἀναθεώρηση τῶν σχέσεων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος μέ τὸ Παγκόσμιο Συμβούλιο Ἐκκλησιῶν.

B.  
ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

I. Μετανεωτερικότητα και θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης

1. Εἰσαγωγή

Τό πρόβλημα τῆς ὑπαρξῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.” ὡς ἀνεξάρτητου καί αὐτοτελοῦς γνωστικοῦ ἀντικειμένου μέσα στά πλαίσια τοῦ θεολογικοῦ ἐπιστητοῦ, ἀλλά καί τοῦ συνόλου τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν, ὡς πρὸς τή θεραπεία τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο, εἶναι κατά βάση πρόβλημα ἐπιστημολογικῶν προϋποθέσεων. Δέν ἔχει κανεῖς παρά νά παρατηρήσει τήν ἔνταξη τῆς ἐπιστήμης τῆς Κ.Δ. στό σύνολό της στή γενικότερη διάρθρωση τῶν θεολογικῶν σπουδῶν, ἰδιαίτερα στά πλαίσια τῆς πανεπιστημιακῆς κοινότητας, ὅπου μόνο τά τελευταῖα χρόνια ἄρχισε δειλά-δειλά νά κάνει αἰσθητή τήν παρουσία της. Στήν ἐξέλιξη αὐτή συνέβαλε καί τό γεγονός ὅτι ὁ κλασικός μοντέρνος τρόπος θεραπείας τῆς ἐπιστήμης τῆς Κ.Δ. - καί ὄχι μόνο ἐξ αἰτίας ἐκφυλιστικῶν φαι-

νομένων, όπως τό διαβόητο Jesus Seminar τῆς SBL - τήν ὁδήγησε τά τελευταῖα χρόνια σέ ἕνα σοβαρό πρόβλημα τῆς ἀξιοπιστίας, τόσο μέσα στους κόλπους τῆς Ἐκκλησίας ὅσο καί μέσα στή θεολογική academia, ἀλλά καί σ' αὐτήν ἀκόμη τήν κοινωνία. Εἶναι παγκόσμια πλέον ἡ ἀντίδραση, πέρα ἀπό ὁμολογιακές τοποθετήσεις καί ἐκκλησιολογικές προϋποθέσεις, ὅτι οἱ βιβλικοὶ ἐρευνητές ἔχουν μετατραπεῖ σέ ἕνα κλειστό club εἰδικῶν, πού ἐλάχιστα σέβονται τό ἀντικείμενο τό ὁποῖο ὑπηρετοῦν καί πολύ σπανιότερα ἀφουγκράζονται τίς εὐαισθησίες καί τά προβλήματα τῆς πιστεύουσας (ἀλλά καί τῆς εὐρύτερης) κοινότητας.

Ἀντίθετα, ὡς πρός τήν Ὁρθόδοξη θεολογία τό πρόβλημα ὑπαρξῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.” ἐντοπίζεται στήν παγιωμένη ἀντίληψη περί ἀποκλειστικότητας τῆς Δογματικῆς Θεολογίας, ἡ ὁποία ἀπό τήν ἵδρυση καί ὀργάνωση τῶν σύγχρονων θεολογικῶν σχολῶν καί τήν ἐν γένει παροχή τῆς Ὁρθόδοξης θεολογικῆς ἐκπαίδευσης ἔχει μονοπωλήσει τήν ἔκφραση, διατύπωση καί καταγραφή τῆς “θεολογίας” τῆς Ἐκκλησίας. Γι' αὐτό, ἄλλωστε, καί ἡ συμβολή τῆς Βιβλικῆς ἐπιστήμης ποτέ – μά ποτέ – δέν ἐπηρέασε τή νεώτερη Ὁρθόδοξη ἐκκλησιαστική πραγματικότητα, ἡ ὁποία πάντοτε τήν ἀντιμετώπιζε μέ καχυποψία, ἂν ὄχι καί μέ ἀπέχθεια καί ἀντιπάθεια.

Ἀπό τήν ἀναδρομή στήν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης τῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.”, στήν ὁποία θά ἀναφερθοῦμε πιό κάτω, θά διαφανεῖ ἡ σχέση τῆς νεώτερης βιβλικῆς ἐπιστήμης μέ τή “Θεολογία τῆς Κ.Δ.”. Πολύ ἀπλουστευτικά θά μπορούσε κανεῖς νά ἰσχυριστεῖ ὅτι τό πρόβλημα συνδέεται μέ τή διαλεκτική ἱστορικοῦ-χαρισματικοῦ τρόπου ἔρευνας, ἀνάλυσης καί γνώσης τοῦ θεολογικοῦ ἐπιστητοῦ, ἡ ὁποία ἐπιβλήθηκε σταδιακά ἀπό τήν ἐποχή τῆς διαφώτισης καί τῆς καντιανῆς κριτικῆς τοῦ καθαρῶ λόγου, ὅπως συνέβη ἄλλωστε καί μέ τό σύνολο τῶν ἐπιστημῶν. Καί ἐπειδή οἱ ἀπαρχές τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀλλά καί ἡ βασική πηγὴ τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, τυχαίνει νά εἶναι ἡ Ἁγία Γραφή, ἡ ἐξέλιξη αὐτῆ ἐπηρέασε καταλυτικά



τίς βιβλικές σπουδές, χωρίς νά αγνοείται, βέβαια, ὅτι πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ συνέβαλε καὶ ὁ Προτεσταντισμός, ὁ ὁποῖος μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς ἀτομοκρατίας (individualism), ἀλλὰ καὶ τὴν υἱοθέτηση στὰ πρῶτα του βήματα τῆς θεωρίας τῆς sola scriptura, ὀδήγησε τὴ θεολογικὴ ἐν γένει ἐπιστημονικὴ ἔρευνα στὸ εὐρύτερο πεδίο τῆς νεωτερικότητας, τοῦ μοντερνισμοῦ, κύριο ἐπιστημονικὸ ἐργαλεῖο τῆς ὁποίας ὑπῆρξε ἡ ἱστορικὴ κριτικὴ (historical criticism).

## 2. Βιβλικὴ ἐπιστήμη καὶ μετανεωτερικότητα

Τὰ τελευταῖα χρόνια ἡ βιβλικὴ ἐπιστήμη προσέλαβε δημιουργικὰ καὶ ἐν μέρει υἱοθέτησε μιά μεγάλη ποικιλία νέων μεθόδων καὶ κριτικῶν προσεγγίσεων, ἰδιαίτερα φιλολογικῶν (New Literary Criticism) καὶ κοινωνιολογικῶν-πολιτιστικῶν (Cultural Anthropology). Τὴν πρώτη ομάδα (structuralism/semiotic analysis, narrative criticism/reader-oriented[response] analysis, rhetorical analysis, chiasmus) υἱοθέτησε σέ γενικὲς γραμμὲς ἡ συντηρητικὴ πλευρὰ τῶν κάθε λογῆς ἔραστῶν τῆς Βίβλου (κατὰ κύριο λόγο τῆς εὐαγγελικαλιστικῆς παράδοσης), μὲ τὴν ἐλπίδα τῆς παλινόρθωσης τοῦ κεντρικοῦ ρόλου καὶ τοῦ κύρους – χωρὶς ὁποιαδήποτε κριτικὴ ἀμφισβήτηση στὰ οὐσιώδη (fundamentals) καὶ μὴ – τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὰ θρησκευτικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ δρώμενα. Αὐτὴ ἡ “νέα φιλολογικὴ κριτικὴ”, ἃς σημειωθεῖ, δὲ θά πρέπει νά συγχέεται μὲ τὴ θεμελιοκρατία, τὸ φουνταμενταλισμὸ, ὁ ὁποῖος ὅπως εἶναι γνωστὸ ἀρνεῖται τὴν ὁποιαδήποτε κριτικὴ προσέγγιση τῶν ἱερῶν κειμένων. Κατὰ ἓνα παράδοξο τρόπο στίς μεθόδους αὐτές βρῆκαν καταφύγιο καὶ οἱ περισσότεροι μετα-μοντέρνοι, μετα-μαρξιστές τῆς λεγόμενης κοσμικῆς (secular) διανόησης, συνδέοντάς τες – ἐσφαλμένα κατὰ τὴν ἄποψή μου – μὲ αὐτὸ πού πολὺ γενικά ὀνομάζεται “μεταμοντέρνο”.

Ἡ δεύτερη ομάδα, ἀντίθετα, ἂν καί προερχόμενη ἀπό τὰ σπλάχνα τοῦ νεωτερισμοῦ, ἦταν ἐκείνη πού ἔφερε τὰ πάνω κάτω στίς ἀνθρωπιστικές ἐπιστῆμες, ἐπηρεάζοντας καταλυτικά καί τή γενικότερη θεολογική ἔρευνα. Δέν εἶναι μόνον ἡ ἀναγνώριση τῆς στενῆς σχέσης λατρείας καί πολιτισμοῦ (cult-culture), ἀλλά κυρίως ἡ ἀνάδειξη τῆς λειτουργικῆς ἔκφρασης τῶν κάθε λογῆς θρησκευτικῶν συστημάτων (καί ἐπομένως καί τοῦ χριστιανισμοῦ) ἀπό δευτερεῦον καί περιθωριακό σέ πρωτεῦον καί οὐσιαστικό στοιχεῖο γιά τήν ἀνάδειξη τῆς ταυτότητάς τους. Ἡ τρομακτική πρόοδος τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας περί τήν Εὐχαριστία, ἀκόμη καί ἀπό κλασικούς Προτεστάντες, τόσο σέ βιβλικό<sup>1</sup>, ὅσο καί σέ συστηματικό ἐπίπεδο<sup>2</sup>, καί ἡ ἀνάδειξη τῆς “εὐχαριστιακῆς θεολογίας” σέ βασικό ἐργαλεῖο θεολογικῆς προσέγγισης - καί δέν ἀναφέρομαι μόνο στόν οἰκουμενικό θεολογικό διάλογο - συνετέλεσε στό νά θεωρεῖται πλέον ἀπαραίτητη μέθοδος ἀκόμη καί στίς παραδοσιακές λεγόμενες Ἐκκλησίες<sup>3</sup>.

Ἡ εὐχάριστη αὐτή ἐξέλιξη, ἡ συνδρομή δηλαδή τῶν νέων φιλολογικῶν καί κοινωνιολογικῶν μεθόδων, ἄλλαξε δραματικά τό τοπίο τῶν βιβλικῶν σπουδῶν, καί ὄχι μόνο, σέ σημεῖο νά γίνεται πλέον λόγος γιά τό “τέλος”<sup>4</sup>, ἢ ἀκόμη καί γιά “δια-

1 Πρὸβλ. B.Chilton, *A Feast of Meanings. Eucharistic Theologies from Jesus through Johannine Circles*, Leiden 1994.

2 Πρὸβλ. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, OUP: New York 1981...τοῦ ἴδιου, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, OUP: New York 1980.

3 Πρὸβλ. π.χ. τούς καθολικούς A.Destro - M.Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Editori Laterza, Bari-Roma, 1995, καί ἀπό Ὁρθόδοξη σκοπιά τὰ ἔργα τῶν Δ. Πασσάκου, *Εὐχαριστία καί Ἱεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις τῆς παύλειας θεολογίας*, Ἀθήνα 1997, Μ. Γκουτζιούδη, *Ἡ πρὸς Ἐβραίους ἐπιστολή στήν ἀρχαία ἐκκλησιαστική παράδοση καί στή νεότερη βιβλική ἔρευνα*, Θεσσαλονίκη 2000 κ.ἄ.

4 Βλ. π.χ. Gerarld Maier, *The End of the Historical Critical Method*, Concordia P.H., St. Louis 1977.

νοητική και ήθικη χρεοκοπία”<sup>5</sup>, τῆς κλασικῆς ἱστορικο-κριτικῆς μεθόδου, ὅπως αὐτὴ ἀναπτύχθηκε τὸ 19ο αἰ. καὶ ἐξελίχθηκε καὶ κορυφώθηκε τὴν τρίτη γενιὰ τοῦ 20οῦ μὲ τὴ λεγόμενη “ἀναθεωρητικὴ” ἢ “συνθετικὴ” μέθοδο (Redaktionsgeschichte)<sup>6</sup>. Ἡ παντελής αὐτὴ “ἔκλειψη” - ὅπως πολὺ παραστατικά χαρακτηρίζεται στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ πρόσφατου συλλογικοῦ τόμου μὲ τίτλο *The Postmodern Bible*<sup>7</sup> - τῆς προτεραιότητας τῆς ἱστορικῆς προσέγγισης σὲ κάθε σοβαρὴ ἐπιστημονικὴ ἐνασχόληση μὲ τὴ Βίβλο, ἦταν οὐσιαστικὰ ἀποτέλεσμα τῆς κατάρρευσης τοῦ μοντερνισμοῦ, καὶ γενικότερα τῆς ὀλοκλήρωσης τοῦ κύκλου τῆς μεγάλης ἐπανάστασης (μὲ τὰ πολλὰ βέβαια θετικὰ στοιχεῖα γιὰ τὴν πολιτικὴ, κοινωνικὴ καὶ πολιτιστικὴ ζωὴ τῆς ἀνθρωπότητας), πού προῆλθε ἀπὸ τὸ Διαφωτισμό, ἄσχετα ἂν ὀρισμένοι ἐπιμένουν ὅτι δὲν ὀλοκληρώθηκε ἀκόμη ὁ κύκλος τῆς νεωτερικότητας καὶ προσδοκοῦν τὴν ὀλοκλήρωσὴ του<sup>8</sup>.

### 3. Ἡ Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς αὐτόνομη ἐπιστήμη

Μέσα σ’ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πλαίσιο ἐντάσσεται καὶ ἡ προβληματικὴ τῆς ἀναγκαιότητας ἢ μὴ, τοῦ θεμιτοῦ ἢ ὄχι, τῆς ὑπαρξῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.” ὡς αὐτόνομης ἐπιστήμης, τόσο στὸ χῶρο τῶν βιβλικῶν σπουδῶν, ὅσο καὶ στὸ χῶρο τῆς ἐν

5 Wink Walter, *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Fortress, Philadelphia 1973, σελ. 1εξ.

6 Περισσότερα στὸ Σάββας Ἀγουρίδης, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν χειμῶν*, Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 2000<sup>2</sup>.

7 E. A. Castelli et al., *The Postmodern Bible. The Bible and Culture Collective*, Yale U.P., New Haven and London, 1995, σελ. 12.

8 Βλ. περισσότερα στὴν προηγούμενη ἐνότητα σελ. 20-21 (ὕπ. 11-15).

γένει θεολογικής ἐπιστήμης<sup>9</sup>. Καί σ' αὐτό ἀκριβῶς τό πλαίσιο ἐντάσσονται καί οἱ ἐπιστημολογικές προϋποθέσεις προσέγγισης τῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.,” στίς ὁποῖες ἀναφέρθηκα πῶς πάνω<sup>10</sup>. Στόν Ὁρθόδοξο χῶρο, ὅταν ἐπιχειρήθηκε ἡ εἰσαγωγή τοῦ μαθήματος στό πρόγραμμα σπουδῶν<sup>11</sup>, ἤμασταν ὑποχρεωμένοι νά σημειώσουμε προλογικά ὅτι “ἡ ‘Θεολογία τῆς Κ.Δ.’...δέν ὑποκαθιστᾶ τή γενικότερη θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως αὐτή ἀποτυπώνεται στό κλασικό μάθημα τῆς Δογματικῆς. Ἀπλῶς ἀποτελεῖ τό πρῶτο - καί ὡς ἐκ τούτου σημαντικότερο - στάδιο ἔκφρασής της”<sup>12</sup>. Ἀντίθετα, σέ διεθνές ἐπίπεδο, καί κυρίως τόν Προτεσταντικό χῶρο - μιά καί οἱ ἀπαρχές τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, ὅπως θά δοῦμε πῶς κάτω, εἶναι καθαρά προτεσταντική ὑπόθεση - ἡ προβληματική εἶναι διαφορετικοῦ τύπου<sup>13</sup>:

Πρῶτο, διαχωρίζεται ἀπό τή “Βιβλική Θεολογία”, ἀφοῦ κάθε “θεολογία” ὑπό μία ἔννοια δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι

9 Βλ. A.K.M.Adam, *Making Sense of New Testament Theology: “Modern” Problems and Prospects* (Studies in American Biblical Hermeneutics, 11), Mercer Univ. Press, Macon, Georgia 1995, καί Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, Hendrickson, Peabody, Mass. 1997.

10 Βλ. καί Thomas Soding, “Inmitten der Theologie des Neuen Testaments: Zu den Voraussetzungen und Zielen neutestamentlicher Exegese,” *NTS* 42 (1996), σελ. 161-184.

11 Γιά πρώτη φορά ἐπιχειρήθηκε στό Τμῆμα Θεολογίας τοῦ ΑΠΘ στά μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ '80. Εἶχε, βέβαια, προηγηθεῖ ἡ μετάφραση ἀπό τό Σ. Ἀγουρίδη τοῦ σχετικοῦ ἔργου τοῦ Eduard Lohse, *Ἐπίτομη Θεολογία τῆς Κ.Δ.*, Ἄρτος Ζωῆς Ἀθήνα 1980, ὡς πειραματική εἰσαγωγή τῆς ἐπιστήμης στήν Ὁρθόδοξη θεολογική προβληματική.

12 Καραβιδόπουλος Ι. - Γαλάνης Ι. - Βασιλειάδης Π., *Θέματα Θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Ὑπηρ. Δημοσιευμάτων ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1987, σελ. 3εξ.

13 Περισσότερα γιά τό θέμα αὐτό, στό δίτομο ἔργο τοῦ Georg Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen τόμ. Ι 1992.

“βιβλική”<sup>14</sup>. Δεύτερο, υπάρχει σοβαρή διχογνωμία ἄν εἶναι ἐφικτό καί ἐπιστημονικά θεμιτό νά γίνεται λόγος γιά ἐνιαία θεολογία τῆς Κ.Δ. καί ὄχι γιά θεολογία μεμονωμένων συγγραφέων (ἐνότητα-πολυμορφία)<sup>15</sup>. Τρίτο, ἔχει ὑποστηριχθεῖ ἀπό πολλούς, ὡς συνέπεια τοῦ ἀνωτέρω, ὅτι οἱ πραγματικοί δημιουργοί τῆς Κ.Δ. δέν εἶναι οὔτε ὁ Παῦλος, οὔτε ὁ Ἰωάννης, οὔτε ὁ Λουκᾶς, ἀλλά οἱ μεταγενέστεροι θεολόγοι τῆς Ἐκκλησίας, οἱ ὁποῖοι συλλέγοντας ἐπιλεκτικά τά βιβλία πού ἀπαρτίζουν τήν Κ.Δ., καί καθορίζοντας οὐσιαστικά τά ὅρια τοῦ κανόνα τῆς Κ.Δ., συνέβαλαν στό “νά ταυτίζεται κατὰ κάποιο τρόπο ἡ θεολογία τῆς Κ.Δ. μέ τήν ἀρχέγονη πατερική ὀρθόδοξη θεολογία”<sup>16</sup>. Τέταρτο, ἡ πολυμορφία τῶν ἐπί μέρους συστατικῶν τῆς Κ.Δ. ὁδήγησε ἀναγκαστικά στήν ἀποδοχή ἑνός κανονιστικοῦ κέντρου καί σημείου ἀναφορᾶς, ἑνός δηλαδή κανόνα ἐντός τοῦ κανόνα<sup>17</sup>. Τέλος, πέμπτο, ἡ δυναμική τῆς ἀρχέγονης προφορικής παράδοσης καθιστᾷ ἀναγκαῖο, ἄν ὄχι ἀναπόφευκτο γιά πολλούς καί διάφορους λόγους, νά διευρύνεται ἡ βάση τῆς εἰδικῆς αὐτῆς ἐπιστήμης καί ἔτσι νά μετατρέπεται ἀπό “Θεολογία τῆς Κ.Δ.” σέ “Ἀρχέγονη Χριστιανική

---

14 Πρβλ. τό σύνολο ἔργο τοῦ G. Florovsky, καί κυρίως “The Lost Scriptural Mind”, Bible, Church, Tradition, Belmont 1972, σελ. 9-16, καθώς καί τό πρόσφατο ἄρθρο τοῦ Tom Hopko, “The Mission of the Orthodox Church Today. Its Biblical and Christological Dimension”, ΔΒΜ 28 (1999) τόμ 18, σελ. 127-134.

15 Γιά τό θέμα αὐτό ἀναλυτικότερα πιά κάτω.

16 Ἀπό τίς πανεπιστημιακές σημειώσεις τοῦ F. Bovon στή Θεολογική Σχολή τοῦ Harvard στό μάθημα τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ. τοῦ 1999.

17 Πρβλ. π.χ. W.G.Kummel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses: Jesus, Paul, John*, ἀγγλ. μετ. J.E.Steely SCM, London 1974, ὁ ὁποῖος ἐπιλέγει μόνο τόν Ἰησοῦ, τόν Παῦλο καί τόν Ἰωάννη. Βλ. ἐπίσης τήν περιφημη θέση τοῦ E. Kasemann περί τῆς ἀναγκαιότητας ἑνός Kanon im Kanon. Γιά τό θέμα αὐτό περισσότερα στήν ὑπό ἔκδοση μελέτη μου “*The Canon of the Bible: or the Authority of the Bible from an Orthodox Perspective*”.

Θεολογία”, ἐντάσσοντας στά περιεχόμενά της καί ἀρχαία ἐξω-κανονικά κείμενα<sup>18</sup>. Μέσα ἀπό αὐτή τήν ὀπτική γωνία γράφτηκε καί τό σχετικά πρόσφατο ἐγχειρίδιο τοῦ Klaus Berger<sup>19</sup>.

Γιά νά κατανοήσουμε τήν οὐσία τοῦ προβλήματος, οὐσιαστικά δηλαδή τήν πραγματική διάσταση αὐτοῦ πού διατυμπανίζεται, πλὴν ὅμως πολύ σπάνια κατανοεῖται, ὡς τό τέλος τῆς ἱστορικο-κριτικῆς μεθόδου, εἶναι ἀπαραίτητο νά κάνουμε μιὰ σύντομη ἀναδρομή στήν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ.

#### 4. Ἡ ἱστορία τῆς ἐπιστήμης τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ.

Ἄν καί οἱ βασικές ἀπαρχές τῆς θεολογίας τῆς Κ.Δ. ἀνάγονται στό “χρυσό αἰώνα” τῆς Ἐκκλησίας, ἀφοῦ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἐκεῖνοι πού μέ τό δημιουργικό τους πνεῦμα καθόρισαν τίς παραμέτρους ἐρμηνείας καί γενικότερης προσέγγισης τῆς Βίβλου, ὑπερβαίνοντας τόσο τόν αὐστηρά ἱστορικό πυρήνα της (πρβ. τή γνωστή *sensus plenior*), ὅσο μερικές φορές ἀκόμη καί τή διδασκαλία της, ἐπανερμηνεύοντάς την δυναμικά καί ἀναπτύσσοντας τίς θεμελιώδεις θέσεις της (πρβ. π.χ. τήν τριαδολογία, χριστολογία κ.λπ.), ἡ Θεολογία τῆς Κ.Δ. στή σύγχρονη ἐκδοχή της ὡς ἀνεξάρτητη ἐπιστήμη ἄγει ἀναμφισβήτητα τίς ἀπαρχές της στό Γερμανικό Προτεσταντισμό<sup>20</sup>.

18 Στή Θεολογική Σχολή τοῦ Harvard π.χ. ὁ François Bonon συμπεριλαμβάνει κατά τή διδασκαλία τοῦ μαθήματος τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ. καί τό Κατά Θωμᾶν, καθὼς καί τό Εὐαγγέλιο Πέτρου.

19 Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Francke, Tübingen 1995<sup>2</sup>. Πρβλ. καί τά σχετικά ἐγχειρίδια Εἰσαγωγῆς στήν Κ.Δ. τῶν Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975 καί H. Koester, *Introduction to the New Testament*, 1982.

20 G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, de Gruyter, Berlin 1996.

Όσο είμαι σέ θέση νά γνωρίζω, ό γενικότερος - και προγονικός τῆς θεολογίας τῆς Κ.Δ. - ὅρος “βιβλική θεολογία” γιά πρώτη φορά ἐμφανίζεται στίς ἀρχές τοῦ 18ου αἰ., ὅταν ὁ C. Haymann δημοσίευσε τό ἔργο του *Biblische Theologie* τό 1708 στή Λειψία. Ἐπρεπε νά φτάσουμε στό πρῶτο μισό τοῦ 20οῦ αἰώνα γιά νά ἐμφανιστεῖ κάτι ἀνάλογο στό χῶρο τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς ἐπιστήμης: ἡ πρώτη γαλλική καθολική ἔκδοση ἦταν τό 1928, ἑνός δομινικανοῦ ἱερέα<sup>21</sup>. Γνωρίζοντας τόν εὐρύτερο θεολογικό προβληματισμό, ἀλλά και τίς ἱστορικές και θρησκευτικές συνθήκες τῆς ἐποχῆς, μπορούμε μέ σχετική βεβαιότητα νά ποῦμε ὅτι οἱ ἀπαρχές τῆς ἐπιστήμης τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ. ἦταν ἀπόρροια τῆς ἀντίδρασης τῆς Ὁρθόδοξης Λουθηρανικῆς και Μεταρρυθμισμένης Προτεσταντικῆς σχολῆς σκέψης πρὸς τό σχολαστικισμό, παράλληλα ὅμως και προφανῆς ἀπόπειρα δημιουργίας συστηματικῆς θεολογίας, βασισμένης ἀποκλειστικά στήν Ἁγία Γραφή (*sola scriptura*). Ἄλλωστε, λίγο πιό πρίν οἱ θεολόγοι τῆς Μεταρρύθμισης εἶχαν ἀρχίσει νά συλλέγουν τά γνωστά *dicta probantia*, προκειμένου νά θεμελιώσουν τίς δογματικές/ὁμολογιακές τους θέσεις<sup>22</sup>.

Κατά τόν F. Bonon, ἡ εὐρύτερη βιβλική ἐπιστήμη, και ἡ “Θεολογία τῆς Κ.Δ.” εἰδικότερα, ὑπῆρξε καρπός δυό οὐσιαστικῶν παραγόντων: τοῦ εὐσεβισμοῦ (*pietismus*) και τοῦ διαφωτισμοῦ. Ὁ πρῶτος παράγων δέν εἶχε μακροπρόθεσμη ἐπίδραση στίς βιβλικές σπουδές. ἀπλῶς ἐπέδρασε ὡς ἀντίδοτο στή συστηματική θεολογία τῆς ἐποχῆς και ἔβλεπε στή βιβλική, και κυρίως τήν καινοδιαθηκική, θεολογία τή θέρμη τῆς πίστεως, τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας, σέ ἀντίθεση μέ τήν ψυχρότητα τῆς ἀντικειμενικῆς δογματικῆς διδασκαλίας (πρβ. τή δια-

21 R. P. Lemonnyer, *Theologie du Nouveau Testament*, Bloud & Gay, Paris 1928.

22 Πρβλ. S. Schmidt, *Collegium Biblicum*, Strassburg 1671. Τότε ἀκόμη δέν χρησιμοποιοῦνταν οὔτε ὁ ὅρος “βιβλική θεολογία”, οὔτε ὁ ὅρος “θεολογία τῆς Κ.Δ.”.

λεκτική *fides quae creditur - fides qua creditur*). Ὁ Διαφωτισμός, ἀντίθετα, ἐπέδρασε καθοριστικά καθ' ὅλη τὴν περίοδο τοῦ μοντερνισμοῦ, καὶ συνεχίζει νὰ ἐπιδρᾷ μέχρι καὶ πρόσφατα. Γιά τὸ Διαφωτισμό τὸ “βιβλικό” θεωροῦνταν, ἀλλὰ καὶ συνεχίζει μέχρι καὶ σήμερα νὰ θεωρεῖται, συνδεόμενο μέ κείμενα, μέ γεγονότα, μέ τὴν ἱστορία. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ “βιβλική θεολογία” ἐννοεῖται πάντα ἱστορική, ἀναγκαστικά ἐρχόμενη σέ σύγκρουση καὶ ἀντιπαράθεση μέ τὴ “δογματική θεολογία”. Στόχος τῆς ἦταν, μέ βάση τὴν αὐστηρά ἱστορικο-κριτική ἀνάλυση, ἡ ἀνάδειξη ὅλων ἐκείνων τῶν στοιχείων (καὶ μόνον ἐκείνων) πού ἦταν σέ συμφωνία μέ τὸν καθαρὸ λόγον. Αὐτὸ ἦταν καὶ τὸ περίφημο πρόγραμμα τοῦ θεωρούμενου καὶ ὡς πατέρα τῆς ἐπιστήμης τῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.”<sup>23</sup> Johann Philip Gabler, ὅπως ἀποτυπώθηκε στό ἔργο του *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae*<sup>24</sup>.

Θά πρέπει ἐδῶ νὰ σημειώσουμε, ὅτι καθ' ὅλη τὴ μακρὰ περίοδο τῆς νεωτερικότητας ἡ βιβλική ἐπιστήμη ἀπετέλεσε τὴν ἀμυντική θωράκιση τοῦ χριστιανισμοῦ, ἐπιχειρώντας οὐσιαστικά μέ ἐργαλεῖο τὴν ἱστορική κριτική τὴν ἀποκατάσταση τοῦ ἱστορικοῦ κύρους του. Εἶναι χαρακτηριστικό, ἰδιαίτερα γιά τὴ θεολογία τοῦ εὐαγγελιστῆ Λουκά, τὸ περίφημο πεντάτομο ἔργο τῶν F. J. Foakes Jackson-Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*<sup>25</sup> ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ θεολογική πραγματεία τοῦ πρωτεργάτη τῆς θρησκευτικῆς ἀνεκτικότητας καὶ ἐνθερμου θιασώτη καὶ ἐκ τῶν θεμελιωτῶν σέ θρησκευτικὸ ἐπίπεδο τῆς νεωτερικότητας, John Lock, *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*<sup>26</sup>.

23 E. Lohse, *Ἐπίτομη Θεολογία τῆς Κ.Δ.*, σελ. 15.

24 Altdorf 1787.

25 London 1920-33.

26 Πρώτη δημοσίευση τὸ ἔτος 1695. Πρόσφατη ἐπανεκδόση τῶν ἔργων του ὑπὸ τὸν τίτλο *Works*, Clarendon Press, Oxford 1976εξ.



Όλα τὰ ἐπόμενα στάδια στήν ἐξέλιξη τῆς ἐπιστήμης τῆς Καινῆς Διαθήκης ἦταν σέ γενικές γραμμές μιὰ προσπάθεια ἱστορικής κατά βάση καταξίωσης καί τεκμηρίωσης τῆς χριστιανικῆς πίστεως. (α) Ἀπό τή μεταθανάτια ἔκδοση τῶν ὑπό ἐγγελιανή ἐπίδραση *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, τοῦ F.C.Bauer<sup>27</sup>, μέ ἔμφαση στή θεολογία τῆς ἱστορίας. (β) τό δίτομο *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*<sup>28</sup> τοῦ H. J. Holtzmann, κλασικό δεῖγμα θεολογίας τῆς Κ.Δ. κατά τήν περίοδο τῆς ἀνθησης τοῦ ἱστορισμοῦ<sup>29</sup>. (γ) τό *Biblische Theologie des N.T. Die Religion Jesu und des Urchristentums*<sup>30</sup> τοῦ H. Weinel, θιασώτη καί ἐκφραστή τῆς συγκριτικῆς θρησκευτολογίας (*Religionsgeschichte*), πού ἐξοβέλιζε κάθε τί μυστηριακό ὡς δάνειο τῶν σύγχρονων τοῦ ἀρχέγονου χριστιανισμοῦ μυστηριακῶν λατρεῶν, ἀναδεικνύοντας μόνο τήν ἠθική διδασκαλία τῆς Κ.Δ. Μέχρι (δ) καί τήν ἐκ νέου ἀνακάλυψη καί ἐπαναφορά στό προσκήνιο τῆς ἐσχατολογίας στήν καινοδιαθηκική ἔρευνα ἀπό τοὺς J. Wess<sup>31</sup> καί A. Schweitzer<sup>32</sup>, καθὼς (ε) καί τό ἐπικεντρωμένο στήν πίστη (καί ὄχι στό οὐδέτερο θρησκευτικό γεγονός) δίτομο ἔργο τοῦ A. Schlatter<sup>33</sup>, ὅλα, μὰ ὅλα, τὰ ἐπιστημονικά συγγράμματα - ἀπό διαφορετική βέβαια ὀπτική γωνία τό καθένα καί μέ διαφορετικές φιλοσοφικές προϋποθέσεις - ἀποτελοῦν ἀπόπειρα πειστικῆς ἀπάντησης ἀπό τήν πλευρά τοῦ χριστιανισμοῦ στήν πρόκληση τοῦ ρασιοναλισμοῦ.

---

27 Leipzig 1864.

28 Freiburg i.B. καί Leipzig 1896-97.

29 Ἐδῶ θά πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι ὁ Holtzmann ἦταν ἀπό τοὺς θεμελιωτές τῆς περὶ Δύο Πηγῶν θεωρίας. Περισσότερα στό Π. Βασιλειάδη, *Ἡ περὶ τῆς Πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία*, Ἀθήνα 1977, σελ. 19εξ.

30 Tübingen 1911.

31 *Ὁ Ἀρχέγονος Χριστιανισμός. Ἡ ἱστορία τῆς περιόδου 30-150 μ.Χ.*, ἔλλ. μετ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 1983.

32 *Ἱστορία τῆς ἔρευνας τοῦ βίου τοῦ Ἰησοῦ*, ἔλλ. μετ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 1982.

33 *Die Theologie des N.T.*, Stuttgart 1909-10.

Φθάνοντας στό δεύτερο μισό τοῦ 20οῦ αἰ., ὅταν πιά καί σημαίνοντες καθολικοί θεολόγοι μπαίνουν δυναμικά στό παιχνίδι τῆς βιβλικῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, ἡ κατάσταση ἐλάχιστα ἔχει ἀλλάξει, ἀφοῦ ὅσοι ἀπό τούς καθολικούς ἀσχολήθηκαν μέ τό ἀντικείμενο, προσέδωσαν βέβαια μιᾶ νέα καί ὀπωσδήποτε πιά ἰσορροπημένη ὠθηση καί δυναμική στή Θεολογία τῆς Κ.Δ., γενικά ὁμως ὑπῆρξαν συνδεδεικτοί κρίκοι τῆς παράδοσης μέ τήν κριτική ἔρευνα καί λιγότερο πρωτοπόροι μιᾶς νέας θεώρησης, μιᾶς “ἀλλαγῆς παραδείγματος” ὡς πρός τή θεώρηση τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ. Ἴσως ἄν δέν ἔφευγε πρόωρα καί ἀδόκητα ὁ R. E. Brown, νά παρουσίαζε κάτι νέο, ἴσης ἐμβέλειας καί σπουδαιότητας μέ τήν πρόσφατη Εἰσαγωγή του<sup>34</sup>, ὡς συνέχεια τοῦ ἔργου του γιά τή χριστολογία τῆς Κ.Δ.<sup>35</sup>

Συνολικά κρίνοντας τήν ἐπιστημονική παραγωγή στόν τομέα τῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.,” μπορούμε νά ποῦμε, ὅτι τά ἔργα πού ἀναμφισβήτητα ἐπηρέασαν σέ σημαντικό βαθμό τίς θεολογικές σπουδές ἦταν ἐκεῖνα τῶν Rudolf Bultmann (1951-55)<sup>36</sup>, Joackim Jeremias (1971)<sup>37</sup>, Rudolf Schnackenburg (1961)<sup>38</sup> καί J. D. G. Dunn (1987 καί 1990)<sup>39</sup>, ἐνῶ ὡς πέμπτο σημαντικό ἔργο θά μπορούσε νά ἀναφερθεῖ καί ἐκεῖνο τοῦ Alan Richardson (1959)<sup>40</sup>, μολονότι ἡ ἀποκλειστικά “θεματική” προ-

34 R. E. Brown, *Introduction to the N.T.*, 1997.

35 *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York 1994.

36 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1949-1953 (ἀγγλ. μετ. *Theology of the New Testament*, SCM, London 1952-1955).

37 Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, Scribner, New York 1971.

38 Rudolf Schnackenburg, *La Theologie de Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961.

39 J.D.G.Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, SCM, London / Trinity, Philadelphia 1990<sup>2</sup>.

40 Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Harper, New York 1959.

σέγγισή του κατά τὰ πρότυπα τῶν ἐγχειριδίων δογματικῆς (ὡσάν ἡ Κ.Δ. νὰ ἦταν ἐνιαῖο κείμενο) δέ θεωρεῖται πλέον σήμερα ἡ ἐνδεδειγμένη.

Τό δίτομο ἔργο τοῦ Bultmann – ἔργο ἀναμφισβήτητα μνημειῶδες μέ καταλυτικές ἐπιπτώσεις στήν παγκόσμια βιβλική θεολογία, παρ' ὅλες τίς ἐπιφυλάξεις πού μπορεῖ κανεῖς νά ἔχει – ὅπως καί ἐκεῖνο τοῦ μαθητῆ του H. Conzelmann (1967)<sup>41</sup>, βασίζονται στίς κριτικές προϋποθέσεις τῆς μορφο-ἱστορικῆς καί τῆς ἀναθεωρητικῆς ἀνάλυσης ἀντίστοιχα, καί ἀποτελοῦν περαιτέρω ἐξέλιξη, ὅπωςδῆποτε πιό ἀξιόπιστη, στόν ἀγώνα τῆς πίστεως κατά τοῦ ρασιοναλισμοῦ. Ἡ “ἡμιτελής συμφωνία”<sup>42</sup>, ἀντίθετα, τοῦ Jeremias ἀποτελεῖ οὐσιαστικά ἀπάντηση στή θεολογία τοῦ Bultmann. Ὁ Jeremias ἀφιερώνει ὁλόκληρο τόν Α' (καί δυστυχῶς μοναδικό) τόμο στή θεολογία (γιά τήν ἀκρίβεια τό κήρυγμα) τοῦ Ἱστορικοῦ Ἰησοῦ, τήν ὁποία ὁ διάσημος μορφοῖστορικός θεωροῦσε ἀπλῶς “προϋπόθεση” (ἀφιερώνοντας μάλιστα ἐλάχιστες σελίδες) καί ὄχι μέρος τοῦ κυρίου κορμοῦ τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ. Κριτικά ἐξεταζόμενη ἡ Καινοδιαθηκική Θεολογία τοῦ Jeremias, βρίσκειται πιό κοντά στίς ἰδεολογικές προδιαγραφές τοῦ μοντερνισμοῦ, ἀδυνατώντας νά παραδεχθεῖ, ὅπως ὀρθά ἔκανε ὁ Bultmann, τό θεολογικό καί χαρισματικό (καί ὄχι ἱστορικό) ὑπόβαθρο τῆς χριστιανικῆς πίστεως<sup>43</sup>.

Στό ἔργο τοῦ Schnackenburg, ὅπως καί σέ ἐκεῖνο τοῦ Dunn, εἶναι ἐμφανής ὁ προβληματισμός, γιά διαφορετικούς βέβαια λόγους στόν καθένα, γιά τὰ περιορισμένα ὄρια τῆς ἱστορικο-κριτικῆς ἀνάλυσης ὡς προϋπόθεσης συστηματικῆς ἔκθε-

41 Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Kaiser, München 1967.

42 Ἡμιτελής, γιατί μόνο τόν πρῶτο τόμο πρόλαβε νά δημοσιεύσει.

43 Περισσότερα στό Σ. Ἀγουρίδη, *Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων*, σελ. 196εξ.

σης τῆς “Θεολογίας τῆς Κ.Δ.”, ἀκολουθεῖται ὁμως καί στά δυό ἢ καθιερωμένη σέ ὀλόκληρη τή νεωτερική ἐποχή προσέγγιση. Ἡ πρωτοτυπία τοῦ ἔργου τοῦ Dunn ἔγκειται στό συνδυασμό τῆς ἱστορικῆς/χρονολογικῆς παρουσίας τῆς θεολογικῆς διδασκαλίας τῆς Κ.Δ. (ἐπιλογή τοῦ Bultmann), καί τῆς θεματικῆς προσέγγισης (ἐπιλογή τοῦ Richardsson).

Δέν ἔχουν καί πολύ ἄδικο, λοιπόν, ὅσοι κατά καιροῦς ὑποστήριξαν ὅτι ἡ βιβλική ἐπιστήμη εἶναι πνευματικό τέκνο: (α) τῆς λογοκρατίας τοῦ Kant<sup>44</sup>, (β) τοῦ Διαφωτισμοῦ, ὁ ὁποῖος ὅπως θά διαπιστώσουμε παρακάτω βίαια ἐξώθησε τή θρησκεία στόν ἰδιωτικό χῶρο, καί (γ) τῆς ἀτομοκρατίας, ἀπειθείας ἀπόρροιας τοῦ προτεσταντισμοῦ (ὁ ὁποῖος διέβλεπε σαφῶς διακριτά τά ὅρια “ἐκκλησίας”-“πόλεως”). Οἱ συνέπειες τῆς μετα-νεωτερικότητας δέν ἔχουν ἀκόμη ἐπηρεάσει ἀποφασιστικά αὐτό τό σχετικά νέο κλάδο τῆς βιβλικῆς καί τῆς καθόλου θεολογικῆς ἐπιστήμης. Νέο βέβαια ὑπό τήν ἔννοια τῆς πλήρους καί καθολικῆς ἐνσωμάτωσής του στό βασικό κορμό τῆς θεολογικῆς ἐκπαίδευσης.

### 5. Πρός μιὰ “ἀλλαγή παραδείγματος”;

Μέ βάση τίς συνθῆκες πού περιγράψαμε καί ὑπ’ αὐτές τίς προϋποθέσεις, ἡ Θεολογία τῆς Κ.Δ. κατά τήν περίοδο τῆς νεωτερικότητας ἀναγκαστικά ἐμελλε νά ἀκολουθήσει μιὰ ἀπό τίς ἐξῆς κατευθύνσεις: ἢ νά εἶναι ἱστορική<sup>45</sup>, ἢ δυναμική συντη-

44 Βλ. Rodney L. Petersen (ἐκδ.), *Christianity & Civil Society*, BTI, Boston 1995, σελ. xxii, καί Th. Stylianopoulos, *The New Testament. An Orthodox Perspective*, vol. I, Holy Cross Orthodox Press, Boston 1997, σελ. 127.

45 Μαζί μέ ὄλους τούς προαναφερθέντες καί οἱ Hendrikus Boers, *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament*, Fortress, Philadelphia 1979, καί G.E.Ladd, *A Theology of the New Testament*, (βελτιωμένη ἔκδοση ἀπό τόν D.A.Hagner), Eerdmans, Grand Rapids 1993.

ρητική (Stylianopoulos)<sup>46</sup> ή μή/ήμι-κριτική, θεμελιοκρατική ή κανονικο-κριτική (Childs)<sup>47</sup>, ή θεματική, παραθεωρώντας τά οφθαλμοφανή ιστορικά δεδομένα (Richardsson)<sup>48</sup>, ή δογματική/όμολογιακή (Leon Dufour<sup>49</sup>, Παναγόπουλος<sup>50</sup> κ.ά.).

Έχοντας υποβάλει σέ κριτική θεώρηση τίς απόψεις τοῦ παλαιοῦ “παραδείγματος”, ὀφείλουμε νά παρουσιάσουμε γιά γόνιμο διάλογο καί ἀνάλογη κριτική ἀντιπαράθεση καί τίς δικές μας. Οἱ βασικές, λοιπόν, ἐρμηνευτικές θέσεις πού πολύ πρόχειρα ὡς προλεγόμενα μποροῦμε νά προτείνουμε εἶναι οἱ ἑξῆς :

Χωρίς νά παραθεωρεῖται ὁ ἱστορικός χαρακτήρας τῆς Κ.Δ., θά πρέπει νά ἀναγνωρίζονται τά πεπερασμένα ὄρια τῆς ἱστορικο-κριτικῆς θεώρησης ἀναφορικά μέ τή συστηματική παρουσίαση τῆς διδασκαλίας της. Ἕνας συνδυασμός ἱστορικῆς καί θεματικῆς προσέγγισης τῆς καινοδιαθηκικῆς θεολογίας, μέ τήν παράλληλη ἀναγνώριση τῶν ἀρχέγονων ἡμι- ἢ καί ἐξω-κανονικῶν παραδόσεων καί κειμένων (ιδίως ἡ Πηγῆ τῶν Λογίων [Q] καί τό κατά Θωμᾶν Εὐαγγέλιο) θά πρέπει νά θεωροῦνται ὄχι μόνον θεμιτά ἀλλά καί ἄκρως ἀπαραίτητα. Ἡ τεράστια συμβολή τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, μέ τήν ὁποία πλέον ἀναδεικνύονται τόσο ἡ ἐσχατολογική ὅσο καί ἡ λειτουργική διάσταση τῶν ἀπαρχῶν τοῦ χριστιανισμοῦ, καθώς καί ἡ ἐξέλιξη στόν τομέα τῆς ἐκκλησιολογίας, μέ τήν ἀνάδειξη τῆς

46 Βλ. Th. Stylianopoulos, *The New Testament. An Orthodox Perspective*, σελ. 80εξ.

47 Πρὸβλ. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Fortress, Minneapolis 1993. Τοῦ ἴδιου, *The New Testament as Canon. An Introduction*, Fortress, Philadelphia 1984.

48 *An Introduction to the Theology of the New Testament*, (ὕπ. 42 πῶ πάνω).

49 Σ' αὐτή τήν κατεύθυνση κινεῖται καί τό *Λεξικό Βιβλικῆς Θεολογίας* τοῦ X. Leon Dufour (ἑλλ. μετ. ἀπό τίς ἐκδόσεις “Ἄρτος Ζωῆς”, Ἀθήνα 1980).

50 Κυρίως τά δυό τελευταῖα ἔργα του Ἡ *Ἑρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων*, τόμ. 1, Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1991, καί *Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη*, Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1994.

έννοιας τῆς κοινωνίας ὡς βασικῆς γιά τήν κατανόηση τῆς ταυτότητας τῆς Ἐκκλησίας, ἐπομένως καί τῆς ἐμπειρίας ἡ ὁποία οὐσιαστικά ἀποτυπώνεται στό πρῶμα κείμενα τοῦ χριστιανισμοῦ, πρέπει νά ἀποτελοῦν τούς κύριους ἄξονες τοῦ “νέου παραδείγματος” Θεολογίας τῆς Κ.Δ.

Ἡ βιβλική ἐπιστήμη, ἄλλωστε, φαίνεται ὀριστικά νά καταλήγει στό συμπέρασμα, ὅτι προηγήθηκε ἡ ἐσχατολογική ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας, βιούμενη περί τήν εὐχαριστιακή τράπεζα ὡς προληπτική φανέρωση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ καί ὡς κοινωνία τῶν ἐσχάτων, καί ἀκολούθησε ἡ καταγραφή τῆς ὡς χαρμόσυνη εἶδηση (εὐαγγέλιον). Τό “εὐχαριστιακό” αὐτό παράδειγμα ἐπαναφέρει πάλι τό κέντρο βάρους ἀπό τό μήνυμα στήν ἐμπειρία, ἀπό τή χριστολογία (καί φυσικά ἀπό τή σωτηριολογία) στήν ἐσχατολογία, καί τέλος ἀπό τό Χριστό ὡς κέντρο καί φορέα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ σ’ αὐτό καθαυτό τό γεγονός τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, στήν ἔννοια δηλαδή τῆς κοινωνίας<sup>51</sup>, χωρίς βέβαια νά ἀναιρεῖται ἡ χριστοκεντρικότητα<sup>52</sup>. Μέ αὐτόν ὡς κανόνα ἐντός τοῦ κανόνα ὄχι μόνο ἡ παύλεια - καί στή συνέχεια ἡ μάρκεια καί κυρίως ἡ λουκάνεια καί ἰωάννεια - θεολογία κατανοοῦνται μέσα σέ ἐντελῶς νέα πλαίσια, ἀλλά καί ἡ ὁποιαδήποτε ἀπόπειρα καταγραφῆς “Θεολογίας τῆς Καινῆς Διαθήκης” θά πρέπει νά ἔχει νέα μορφή καί ἀσφαλῶς νέο περιεχόμενο<sup>53</sup>.

51 P. Vassiliadis, *ΛΟΓΟΙ ΙΗΣΟΥ. Studies in Q*, Scholars Press, Atlanta 1999, σελ. 152.

52 Ὅπως πολύ εὐστοχα γίνεται λόγος ἀπό σημαίνοντες Ὀρθοδόξους θεολόγους (Ζηζιούλας κ.ἄ.) γιά χριστολογία πάντοτε προσδιοριζόμενη ἀπό τήν πνευματολογία.

53 Εἶχα περατώσει τή διαπραγμάτευση τοῦ θέματος, τό ὁποῖο ἄλλωστε παρουσίασα σέ ἐλαφρά παραλλαγμένη μορφή καί στό τελευταῖο συνέδριο τῶν Ὀρθοδόξων βιβλικῶν θεολόγων στό Βόλο (Σεπτέμβριος 2000), ὅταν περιῆλθε στήν κατοχή μου τό βιβλίο τοῦ Gerd Theissen, *Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, 1999, τό ὁποῖο μέ τή νέα κοινωνικο-θρησκευτολογική του προσέγγιση φαίνεται νά ἀνοίγει νέους ὀρίζοντες στόν κλάδο τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ.

## II. Μετανεωτερική ή παραδειγματική ανάγνωση τῆς Ἁγίας Γραφῆς

### 1. Μετανεωτερικότητα καί ἡ θεωρία τοῦ *Warnecke* περί ταυτίσεως τῆς *Μελίτης* μέ τήν *Κεφαλλονιά*

Ὁ Ἀμερικανός φιλόσοφος τῆς ἐπιστήμης *Thomas Kuhn* στό μνημειῶδες ἔργο του γιά τήν ἐπιστημονική ἐξέλιξη<sup>54</sup> ἀνέπτυξε μέ πολύ πειστικό τρόπο τή θεωρία περί “ἀλλαγῆς παραδείγματος” (*paradigm shift*), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ πορεία τῆς ἐπιστήμης δέν ἀκολουθεῖ σταδιακή ἐξελικτική πορεία ἀλλά ριζικές ἐπαναστατικές ἀλλαγές πού καταργοῦν πλήρως τίς μέχρι πρό τινοσ ὑπάρχουσες θεωρίες καί ἐπιστημονικές ἀπόψεις. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ ἐπιστημονική ἔρευνα σέ ὅλους ἀνεξαιρέτως τούς ἐπιστημονικούς τομεῖς ἀκολουθεῖ γενικά ἀποδεκτούς κανόνες, τούς ὁποίους ἡ ἐπιστημονική κοινότητα περιβάλλει μέ ἐμπιστοσύνη μέχρις ὅτου ἀναδυθεῖ μιά νέα ἐπαναστατική θεωρία, ἕνα νέο δηλ. παράδειγμα, τό ὁποῖο ἀντικαθιστώντας τά παλαιότερα εἶναι σέ θέση νά λειτουργήσῃ ὡς ἕνα νέο πλαίσιο ἀναφορᾶς, βᾶσει τοῦ ὁποίου μποροῦν νά ἐρμηνευτοῦν πειστικά ὅλα τά σχετικά δεδομένα<sup>55</sup>. Τά τελευταῖα χρόνια ἡ θεωρία τοῦ *Kuhn* γίνεται ὄλο καί περισσότερο

54 *Thomas Kuhn, Ἡ Δομή τῶν Ἐπιστημονικῶν Ἐπαναστάσεων*, 1970.

55 Σύντομη ἀνάλυση ἀλλά καί μεταφορά τῆς θεωρίας τῆς “ἀλλαγῆς παραδείγματος” στό χώρο τῆς θεολογίας στό μεταφρασμένο στά ἑλληνικά ἔργο τοῦ Γ.Γ. τοῦ ΠΣΕ Κ. Raiser, *Τό μέλλον τοῦ οἰκουμεινισμοῦ. Ἀλλαγῆ παραδείγματος στήν οἰκουμεινική κίνηση*, ΕΚΟ 10, Θεσσαλονίκη 1995.

ἀποδεκτή, ὄχι μόνον στίς φυσικές ἐπιστῆμες ἀπ' ὅπου ξεκίνησε, ἀλλά καί στό χῶρο τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν, συμπεριλαμβανομένης καί τῆς θεολογικῆς<sup>56</sup>. Ἡ ἀλλαγὴ παραδείγματος δέν ἐπιτελεῖται μέ μιὰ ἀπλή ἐπιστημονική ἀντιπαράθεση (*Auseinandersetzung*), ἀλλά μέ μιὰ συντονισμένη ἐπιχειρηματολογία καί διαλεκτική συζήτηση στά εἰδικά ἐπιστημονικά *fora*, ἀφοῦ γιά νά ἐπέλθει μιὰ καθολική ἀλλαγὴ παραδείγματος θά πρέπει νά ἐξηγηθοῦν μέ πειστικό τρόπο ὅλα τά προβλήματα καί ὄχι μόνο ὀρισμένα ἀπό αὐτά.

Ἡ περίπτωση τῆς θεωρίας τοῦ κ. H. Warnecke<sup>57</sup> περί ταυτίσεως τῆς βιβλικῆς Μελίτης μέ τήν Κεφαλλονιά, ἥ ἀκόμη καί μέ συγκεκριμένη περιοχὴ τῆς, θά μπορούσε νά παραμείνει στό ἐπίπεδο μιᾶς ἀπλῆς ὑπόθεσης-τὴν ὁποία εἶναι ἀπόλυτα θεμιτό ὁ ἐμπνευστής τῆς νά προσπαθεῖ νά διαδώσει ἄλλοτε μέ τὴ βοήθεια τῶν ΜΜΕ καί ἄλλοτε μέ καλῶς νοούμενες δημόσιες σχέσεις καί τὴν ἀρωγὴ συγγενῶν πρὸς τὴ βιβλικὴ ἐξηγητική ἐπιστημῶν-ἂν δέν διεφαίνεται μιὰ σαφὴς διάθεση καθολικῆς “ἀλλαγῆς παραδείγματος” στὸν τρόπο ἀνάγνωσης καί κατα-

56 Ἐκτός τοῦ πιό πάνω ἔργου τοῦ K. Raiser, πρβλ. καί τό κλασικό γιά τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς θεολογίας τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς ἔργο τοῦ ἀδικοχαμένου D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, 1991.

57 Ἀναλυτικὴ παρουσίαση καί προβολὴ στά ἑλληνικά τῆς θεωρίας (τὴν ὁποία ὁ οἰκονομολόγος καί ἱστορικός-γεωγράφος κατὰ τὴν ἐπιστημονικὴ εἰδίκευση H. Warnecke πρωτοπαρουσίασε στὴ διδακτορικὴ του διατριβὴ μέ τίτλο *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, *Stuttgarter Bibelstudien* 127, Stuttgart 1987<sup>1</sup>, 1989<sup>2</sup>), ἀλλά καί ὅλη τὴ μέχρι σήμερα ἐπὶ τοῦ θέματος βιβλιογραφία, ὁ Ἕλληνας ἀναγνώστης μπορεῖ νά βρεῖ στίς ἀκόλουθες ἐκδόσεις τῆς Ἰ.Μ. Κεφαλληνίας: Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου: “*Ταῦτις τῆς Κεφαλληνίας μέ τὴ Μελίτη τῶν Πράξεων*” (Ἀργοστόλι-Ληξούρι Κεφαλληνίας, 1-2 Ἰουνίου 1993), ἐπιμ. π. Γ. Δ. Μεταλληνός, Ἀθήνα 1996ζ Πρακτικά “*Συναντήσεως 1996*”: *ΚΕΦΑΛΛΗΝΙΑ-ΜΕΛΙΤΗ*, ἐπιμ. π. Γ. Δ. Μεταλληνός, Ἀθήνα 1999· H. Warnecke, *Πῆγε ὁ Ἀπόστολος Παῦλος πραγματικά στὴ Μάλτα;* (μετ. Λέοντος Μπραγκ), ἄ.χ.



νόησης τῶν Πράξεων τῶν Ἀποστόλων, μέ τήν ὁποία οὐσιαστικά ἐπιχειρεῖται ἀνατροπή τῶν ἐπιστημονικῶν πορισμάτων τῶν τελευταίων δεκαετιῶν. Σέ μερικά μάλιστα σημεία πῆρε τή μορφή ἀντινεωτερικῆς ἰδεολογικῆς (ἀλλά καί ἀντιδυτικῆς ὁμολογιακῆς) ἀντιπαράθεσης<sup>58</sup>.

Ἡ ἐργασία τοῦ κ. Warnecke στούς ἐπιστημονικούς κύκλους ἀμφισβητήθηκε ὄχι τόσο γιά τήν τελική ἐπιλογή τῆς Κεφαλληνίας ἀντί τῆς Μάλτας ὡς τόπου τοῦ ναυαγίου τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, ἀλλά γιά τήν ἀπόρριψη τῆς ἐπισωρευμένης ἐρμηνευτικῆς γνώσης στήν περιοχή τῶν λουκάνειων ἔργων. Γι' αὐτό καί ἡ ἔκκληση τοῦ κ. Warnecke νά μήν ἀποτελεῖ ἡ διερεύνηση τῆς Βίβλου “ἀποκλειστική εὐθύνη τῶν θεολόγων, ἀλλά... νά ἐκληφθεῖ ὡς ἀποστολή διεπιστημονική”<sup>59</sup>, μπορεῖ νά γίνει ἀποδεκτή μόνο στό βαθμό πού οἱ ἄλλες ἐπιστῆμες, φιλολογία (βλ. “λιμήν τῆς Κρήτης”, “βάμβακος” κ.λπ.), γεωγραφία (βλ. “Φοινικοῦς” Μεσσηνίας ἀντί “Φοίνικας” Κρήτης κ.λπ.), ἀρχαία ἐκκλησιαστική καί θύραθεν ἱστορία (συσχέτιση τοῦ ναυαγίου μέ τή συγγραφή τῆς ποιμαντικῆς ἐπιστολῆς πρὸς Τίτον κ.λπ.), γεωγραφία, ναυσιπλοΐα, πανίδα κ.λπ. (τά περὶ ἔχιδνας κ.λπ.)<sup>60</sup>, ἔρχονται ἐπικουρικά νά ὑπηρετήσουν τή θεολογική ἐκδοχή, ὄχι νά τήν ὑποκαταστήσουν. Γι' αὐτό καί ἡ συνδρομή τῆς ἀρχαιολογίας, ἀλλά καί τῆς λαογραφίας, τήν ὁποία ἐπικαλεῖται ὁ κ. Warnecke, προκειμένου νά ἐπιβεβαιώσουν τή θεωρία του, θά εἶχαν νόημα ἂν τό σημεῖο ἐκκίνησης ἦταν ἡ θεολογική καί ὄχι ἡ ἱστορική κατανόηση τῆς Βίβλου, καί συγκεκριμένα τῶν Πράξεων.

58 H. Warnecke, *Πῆγε ὁ Ἀπόστολος Παῦλος πραγματικά στή Μάλτα*; σελ. 9, 24, 109 κ.ἄ. Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου, σελ. 140εξ. Πρακτικά “Συναντήσεως 1996”, σελ. 59εξ. κ.ἄ.

59 H. Warnecke, *Πῆγε ὁ Ἀπόστολος Παῦλος πραγματικά στή Μάλτα*; σελ. 109.

60 Πλήρη κατάλογο τῶν ἐπιχειρημάτων καί ἀναλυτική ἐξέτασή τους στά ἀνωτέρω ἔργα.

Το πρώτο επιστημονικό συνέδριο τοῦ 1993, καθώς και ἡ μετέπειτα ἔρευνα, οὐσιαστικά περιορίστηκαν στήν κατάρριψη τῆς παράδοσης τῆς ταύτισης τῆς Μελίτης τῶν Πράξεων μέ τή Μάλτα (γιατί περί παραδόσεως πρόκειται, πού ἀπλῶς ἐπικράτησε ὡς πιθανότερη ὑπόθεση)<sup>61</sup>. Θά ἦταν ἐντελῶς διαφοροτικά τά πράγματα γιά τήν ἀνακάλυψη ἔστω τῆς ἱστορικῆς ἀλήθειας, ἂν ἡ ὅλη ὑπόθεση ξεκινοῦσε ἀπό τό μεθοδολογικό πρόβλημα προσδιορισμοῦ τοῦ χαρακτήρα τοῦ βιβλίου τῶν Πράξεων, πού βασίζεται ὄχι σέ ὑποθέσεις ἀλλά σέ πραγματικά δεδομένα, καί τό σημαντικότερο στή μακροαίωνα ἰουδαιο-χριστιανική παράδοση ἀνάγνωσης καί κατανόησης, ἀλλά καί συγγραφῆς τῶν βιβλικῶν κειμένων. Ἡ μοναδική ἐμπεριστατωμένη διαπραγμάτευση τοῦ θέματος στά ἑλληνικά τοῦ τελευταίου ταξιδιοῦ τοῦ Παύλου, σύμφωνα μέ τή διήγηση τῶν Πράξεων, τοῦ καθ. Σ. Ἀγουρίδη<sup>62</sup>, ἀγγίζει τήν καρδιά τοῦ προβλήματος.

Καί γιά νά γίνω σαφέστερος : ἡ βιβλική ἐπιστήμη πάνω ἀπό ἕνα αἰῶνα ἀπεγνωσμένα προσπαθοῦσε στηριζόμενη στίς ἀρχές τοῦ ἱστορισμοῦ νά ἐρμηνεύσει τίς ἀπαρχές τοῦ Χριστιανισμοῦ μέ βάση τήν “ἱστορική” καί ὄχι “θεολογική” κατανόηση τοῦ βιβλίου τῶν Πράξεων. Ἔτσι, μέ βάση τή διατύπωση “ἔδοξε κάμοι παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε” (Λουκ 1,3) καί τά περίφημα “ἡμεῖς-ἐδάφια”, δημιουργήθηκε ἡ ἐντύπωση ὅτι οἱ Πράξεις, ὅπως καί ὅλα τά λεγόμενα ἱστορικά βιβλία τῆς Ἁγίας

61 Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου, σελ. 25εξ.

62 Βλ. Σ. Ἀγουρίδη, “Τά δεσμά τοῦ Παύλου κατά τίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων (Πραξ. 21 :27-28:31)”, ΔΒΜ, ν.σ. 8 (1989), σελ. 3-29. Τήν πολύ ἐνδιαφέρουσα γιά τήν κατανόηση τοῦ δευτέρου μέρους τῶν Πράξεων αὐτή μελέτη παραδόξως φαίνεται νά ἀγνοεῖ ἡ μετά τή διατριβή τοῦ κ. Warncke ἑλληνική ἐπί τοῦ θέματος φιλολογία (βλ. τίς παρεμβάσεις τῶν ἐλλήνων στά Πρακτικά τῆς ὑπ. 59.)

Γραφή, μπορούσαν, και έπομένως ώφειλαν, νά προσεγγίζονται ώς ή ιστορική καταγραφή τής χριστιανικής πίστεως. Ευτυχώς σήμερα, χάρη στά άδιαφιλονίκητα συμπεράσματα τής ιστορικο-κριτικής έρμηνείας τής Άγίας Γραφής –τήν όποία σημειωτέον μέμφεται ό κ. Warnecke και μερικοί θιασώτες τής θεωρίας του<sup>63</sup>– έχει γίνει σταδιακά ευρύτατα αποδεκτό, άκόμη και μεταξύ όρθόδοξων προτεσταντών, ότι προηγήθηκε ή έμπειρία τής Έκκλησίας και άκολούθησε τό κήρυγμα, ό λόγος, ή Γραφή, ώς τό άναγκαίο έπακόλουθο τής έσχατολογικής εκείνης έμπειρίας<sup>64</sup>.

## 2. Δύο δείγματα παραδειγματικής ανάγνωσης του βιβλίου τών Πράξεων

Θά προσπαθήσω στό σημείο αυτό νά δώσω δυό παραδείγματα από τόν τρόπο μέ τόν όποιο ό Λουκάς στίς Πράξεις γράφει “παραδειγματική” (γιά νά χρησιμοποιήσω έναν όρο τής σύγχρονης σημειωτικής) και όχι αύστηρά “ιστορική” διήγηση<sup>65</sup>:

α. Καί πρώτα-πρώτα θά αναφερθώ στό θαύμα τής Δαμασκοῦ. Στίς έπιστολές του άπ. Παύλου, ή μεταστροφή του

63 Βλ. πίο πάνω ύπ. 58.

64 Περισσότερα στό έργο μου *Έπίκαιρα Άγιογραφικά Θέματα. Άγία Γραφή και Ευχαριστία*, ΒΒ 15, Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 13εξ.

65 Περιορίζομαι στά θέματα μέ τά όποια έχω έπιστημονικά ασχοληθεϊ. Παραπέμπω γιά διεξοδικότερη άνάλυση στίς μελέτες μου “Παράδοση και έλευθερία κατά τόν Άπόστολο Παῦλο”, *Η Όρθοδοξία στό σταυροδρόμι*, ΕΚΟ 4, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 127-140, και *ΧΑΡΙΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΑ-ΔΙΑΚΟΝΙΑ. Ό κοινωνικός χαρακτήρας του παύλειου προγράμματος τής λογείας (Είσαγωγή και έρμηνευτικό υπόμνημα στό Β΄ Κορ 8-9)*, ΒΒ 2 Θεσσαλονίκη 1985.

σαφέστατα παρουσιάζεται ως μία γνήσια και αυθεντική προφητική κλήση. “Γνωρίζω δέ υμῖν, ἄδελφοί, τό εὐαγγέλιον τό εὐαγγελισθέν ὑπ’ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστι κατά ἄνθρωπον. Οὐδέ γάρ ἐγώ παρά ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλά δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” (Γαλ. 1,11-12). Στή μοναδική προσωπική του ἀναφορά γιά τή σημαδιακή και ἀποφασιστική τούτη στιγμή τῆς ζωῆς του, ὁ ἴδιος ὁ ἀπόστολος σκιαγραφεῖ μέ λίγες μόνο λέξεις τήν προφητική αὐτή κλήση του ὡς ἐξῆς: “ὅτε δέ εὐδόκησεν ὁ Θεός ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου και καλέσας διά τῆς χάριτος αὐτοῦ...” (Γαλ. 1,15). Γιά τό γνώστη τῶν Γραφῶν, τά λόγια αὐτά φέρνουν στό νοῦ εὐθύς ἀμέσως τά λόγια τῆς προφητικῆς κλήσεως τοῦ Ἱερεμία: “πρό τοῦ μέ πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε, και πρό τοῦ σε ἐξελεθῆν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε” (Ιερ 1,5).

Σέ χτυπητή ἀντίθεση μέ τή λιτή αὐτή ἀναφορά και τό σαφέστατο αὐτό προφητικό αὐτοπροσδιορισμό τοῦ ἴδιου τοῦ Παύλου, ὁ συγγραφέας τῶν Πράξεων παρουσιάζει τή μεταστροφή τοῦ ἀποστόλου, και μάλιστα ἐπαναλαμβανόμενη τρίς (9,1εξ· 22,3εξ· 26,9εξ), μέ μιάν ἐκτενῆ εἰκονολογική περιγραφή, γνωστή ὡς τό θαῦμα τῆς Δαμασκοῦ. Τό ἀποτέλεσμα βέβαια εἶναι ἀκριβῶς τό ἴδιο: ὁ πρῶην διώκτης τοῦ Χριστοῦ ἀπό τή στιγμή ἐκείνη πορεύεται στά ἔθνη. Κατά τό συγγραφέα τῶν Πράξεων, γίνεται δέκτης “τῆς δόξης τοῦ φωτός ἐκείνου” (Πραξ 22,11)· στίς ἐπιστολές τοῦ Παύλου ὁ ἴδιος ὁ ἀπόστολος ἀναφωνεῖ “τόν Κύριον ἡμῶν ἐώρακα” (Α΄ Κορ. 9,1), “ὦφθη καμοί,” (Α΄ Κορ. 15, 8).

“Ὅπως, λοιπόν, στοῦς Προφήτες, ἔτσι και στόν Παῦλο, ἀλλά και στό συγγραφέα τῶν Πράξεων, ἡ ἱστορία, ἡ παράδοση, Νόμος –ὄ,τι δηλ. ἔχει νά κάνει μέ τό παρελθόν– παύει νά ἀποτελεῖ μιάν ἐξαντικειμενωμένη ἱστορική ὄντοτητα, και καθίστανται μιὰ ζωντανή πραγματικότητα: ἀπό ξερό γράμμα μετατρέπεται σέ δυναμική παρουσία, ἀπό παρελθοῦσα αὐθεντία καταγραμμένη σέ λίθινες πλάκες μεταβάλλεται σέ ζωντανό

λυτρωτικό λόγο ἐγγαραγμένο σέ σάρκινες καρδιές, “ἐν πλαξί καρδίαις σαρκίναϊς” (Β΄ Κορ. 3,3).

β. Ἄς ἔρθουμε τώρα στό περίφημο πρόγραμμα τῆς “λογοί-ας”. Αὐτό τό τόσο ἐκτεταμένο – ὅπως τουλάχιστο διαφαίνε-ται στίς γνήσιες ἐπιστολές τοῦ ἀποστόλου Παύλου – πρόγραμ-μα οἰκονομικῆς στήριξης τῶν πτωχῶν τῆς ἱεροσολυμιτικῆς κοι-νότητος, πού στή συνείδηση τῆς Πρώτης Ἐκκλησίας θεωρή-θηκε ὅτι εἶχε οἰκουμενικό, ἐκκλησιολογικό, ἐσχατολογικό καί κοινωνικό χαρακτήρα, ἀποσιωπεῖται σχεδόν παντελῶς ἀπό τό συγγραφέα τῶν Πράξεων. Δέν ὑπάρχει ἄλλη πτυχή τῆς ἱεραποστολικῆς του δραστηριότητος, ἡ ὁποία νά καλύπτει πε-ρισσότερη ἔκταση στήν παύλεια σκέψη καί πρακτική, πού τό-σο ἐμφατικά νά ἀγνοεῖται ἀπό τή διήγηση τῶν Πράξεων.

Σύμφωνα μέ τίς παύλειες ἐπιστολές, οἱ Κορίνθιοι σέ κάποια φάση τῆς ἱεραποστολικῆς δραστηριότητος τοῦ ἀποστόλου Παύλου πληροφορήθηκαν γιά τό πρόγραμμα τῆς λογοί-ας καί ζήτησαν περισσότερες πληροφορίες ἀπό τόν ἀπόστολο, ὁ ὁ-ποῖος στήν Α΄ Κορ. (16,1-4) τοὺς δίνει μερικές, κυρίως διαδι-καστικές, προκαταρκτικές ὁδηγίες. Στό μεταξύ στήν Κόριν-θο συνέβησαν συνταρακτικά γεγονότα μέ τήν ἔλευση μιᾶς ὀ-μάδας ἱεραποστόλων παλαιστίνης προέλευσης καί νοοτρο-πίας, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐγκαταλείψει ὁ Παῦλος τήν Ἔφεσο, ὅπου εἶχε προγραμματίσει νά μείνει γιά ἓνα διάστημα (πρβ. Α΄ Κορ. 16,5 ἐξ.) καί νά μεταβεῖ ἐσπευσμένα στήν Κόρινθο. Ἡ ἐπίσκεψη αὐτή εἶχε δραματική κατάληξη (πρβ. Α΄ Κορ. 16,5 ἐξ.). Κάποιος τοῦ φέρθηκε μέ προσβλητικό τρόπο (Β΄ Κορ. 7,12 κ. ἄ.), μέ ἀποτέλεσμα νά ἐγκαταλείψει ὁ ἀπόστολος τήν Κόρινθο ταπεινωμένος ἢ τουλάχιστο λυπημένος (πρβ. Β΄ Κορ. 2,3) καί νά γράφει μία ἐπιστολή “ἐκ γάρ πολλῆς θλίψεως καί συνοχῆς καρδίας ἔγραψα ὑμῖν διά πολλῶν δακρῶν” (Β΄ Κορ. 2,4).

Ἡ ἐπιστολή αὐτή εἶχε προσωρινά θετικά ἀποτελέσματα, ἀφοῦ οἱ χριστιανοί τῆς Κορίνθου ἐπέβαλαν ἓνα εἶδος σκληρῆς τιμωρίας στόν “ἀδικήσαντα” (πρβ. Β΄ Κορ. 2,6), καί ἀποκα-

ταστάθηκε τό κύρος τοῦ ἀποστόλου στήν Κόρινθο (Β΄ Κορ. 7,7). Πληροφορούμενος τά εὐχάριστα αὐτά νέα ὁ Παῦλος, γράφει μία ἄλλη συναισθηματική καί διαλλακτική ἐπιστολή (Β΄ Κορ. 1:1- 2:13· 7:5-16 [8:1-24 ;]), στήν ὁποία συστήνεται ὁ κομιστής τῆς, ὁ Τίτος, γιά νά ἐπιβλέψει τό πρόγραμμα τῆς λογείας. Ἡ ἀποστολή τοῦ Τίτου φαίνεται ὅτι στέφτηκε μέ ἐπιτυχία.

Φαίνεται, ὅμως ὅτι ἡ ἔλευση περιοδεούντων ἱεραποστόλων στήν Κόρινθο ἀναζωπύρωσε τήν κρίση, ἡ ὁποία προσωρινά εἶχε διευθετηθεῖ, πιθανότατα ἐξ ἀφορμῆς τῆς θερμῆς ἀνταπόκρισης τῶν Κορινθίων στό πρόγραμμα τῆς λογείας. Γι' αὐτό καί ὁ Παῦλος στέλνει νέα αὐστηρή ἐπιστολή (Β΄ Κορ. 10-13, γνωστή στούς ἐπιστημονικούς κύκλους ὡς “ἐπιστολή τῶν τεσσάρων κεφαλαίων”), ἡ ὁποία σέ ἀντίθεση μέ τήν ἐπιστολή τῶν δακρῶν ἔχει σαφέστατα ἐπιθετικό τόνο. Τελικά, κατά τή διάρκεια τῆς τρίμηνης παραμονῆς τοῦ Παύλου στήν Ἑλλάδα (= Κόρινθο· πρβ. Πράξ 20:3), ἡ κρίση διευθετεῖται μέ θετικά γιά τό πρόγραμμα τῆς λογείας ἀποτελέσματα, ἀφοῦ στήν πρὸς Ρωμ. 15:26 (πού πρέπει νά γράφτηκε ἀπό τήν περιοχὴ ἐκεῖνη) γίνεται λόγος γιά συμμετοχὴ καί τῶν χριστιανῶν τῆς Ἀχαΐας.

Εἶναι ὁμολογουμένως ἀξιοσημείωτο, ὅτι τό σημαντικότερο αὐτό παύλειο πρόγραμμα, ἓνα πρόγραμμα πού θεωρήθηκε ὡς χειροπιαστό σημάδι ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας, ἀκλόνητη ἀπόδειξη ὅτι ὁ Θεός εἶχε καλέσει καί τοὺς ἐθνικούς στήν πίστη, πού ἀποτελοῦσε ἐσχατολογικό προσκύνημα τῶν ἐξ ἐθνῶν χριστιανῶν στά Ἱεροσόλυμα, καί τοῦ ὁποίου ἀπώτερος στόχος ἦταν ἡ ἰσοκατανομή καί κοινωνία τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν, ὁ συγγραφέας τῶν Πράξεων τό διασώζει μέ μία μόνο –καί αὐτὴ κάπως διαστρεβλωμένη– ἀναφορά (“δι’ ἐτῶν δέ πλειόνων παρεγενόμην ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τό ἔθνος μου καί προσφοράς” - Πράξ 24:17), καθὼς καί ἓναν ὑπαινιγμό (“πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν ὅτι οὕτω κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων” - Πράξ. 20:33 ἐξ.), καί τό κυριότερο, ἀπο-

φεύγει νά συσχετίσει τή μετάβαση τοῦ Παύλου στά Ἱεροσόλυμα κατά τήν τελευταία (τρίτη) ἱεραποστολική του περιόδεια μέ τή λογεία (βλ. Πράξ. 19:21· 20:1 ἐξ.), σκοπός τῆς ὁποίας σύμφωνα μέ τήν πρὸς Ῥωμαίους (15:24 ἐξ.) –καί κατά πᾶσα πιθανότητα ἀποκλειστικός– ἦταν ἡ μεταφορά τῆς λογείας.

Προσπαθώντας νά ἐρμηνεύσει μέχρι πρόσφατα ἡ κλασική – στή γερμανική τῆς κυρίως ἐκδοχή – βιβλική ἐξηγητική τήν παράξενη αὐτή ἀποσιώπηση ἀπό τό Λουκᾶ ἐνός τόσο σημαντικοῦ γεγονότος τοῦ ἀρχέγονου χριστιανισμοῦ, ὑπέθεσε εἶτε (α) ὅτι ὁ συγγραφέας τῶν Πράξεων ἀγνοοῦσε πραγματικά τό πρόγραμμα, εἶτε (β) ὅτι ἡ ἀναφορά στή λογεία πιθανῶς νά ὑποβάθμιζε τήν αὐθεντία τοῦ Παύλου, εἶτε (γ) ὅτι ἡ μνεία τοῦ προγράμματος θά κατέστρεφε τή εἰκόνα τῶν σχέσεων Παύλου-ἱεροσολυμιτῶν, εἶτε (δ) τέλος ὅτι ἐσκεμμένα ἀπέφυγε ὅποιαδήποτε ἀναφορά σέ ἓνα κατ' οὐσίαν παράνομο νομικά πρόγραμμα, ἐπειδὴ δέν ταίριαζε στό θεολογικό πλάνο του, τό ὁποῖο ἦταν νά παρουσιάσει μιᾶ καλή εἰκόνα τοῦ χριστιανικοῦ κινήματος στίς Ῥωμαϊκές ἀρχές.

### *3. Ἡ νέα ἀντίληψη περί ἱστορίας καί χρόνου κατά τή μετανεωτερικότητα*

Σήμερα, καί τά δύο περιστατικά κατανοοῦνται μέ βάση τή διαφορετική κατανόηση τῆς ἱστορίας καί τήν ἐντελῶς ἀντιθετή πρὸς τόν ἱστορισμό ἀντίληψη τοῦ χρόνου. Ἡ ἐπαναστατική ὄντως θεωρία τοῦ κ. Warnecke μπορεῖ νά ἀνέτρεψε τήν ὑπόθεση τῆς ταύτισης Μάλτας-Μελίτης, ἢ τουλάχιστον νά κλόνισε τήν ἀξιοπιστία της, στήν οὐσία ὅμως μεθοδολογικά κινεῖται στήν ἴδια ἀντίληψη περί χρόνου καί ἱστορίας τῆς νεωτερικῆς περιόδου. Γι' αὐτό καί ἡ συζήτηση πού ἔγινε μέχρι σήμερα, παρά τίς ἐπιφυλάξεις πού εὐγενικά καί σέ ἡπιους τό-

νους διατυπώθηκαν από όρισμένους έρευνητές<sup>66</sup>, φοβούμαι ότι κινείται σέ λάθος κατεύθυνση, άφοϋ όλες οι αναφορές τών Πράξεων έκλαμβάνονται ως “ιστορικά” γεγονότα μέ τή σύγχρονη (νεωτερική) σημασία τοϋ όρου, ως διηγήσεις δηλαδή πού έχουν άρχή, μέση και τέλος, συγκεκριμένο σκοπό και ιστορική συνοχή, ως γεγονότα πού σέ τελευταία ανάλυση διέπονται από τά σημερινά (πεπαλαιωμένα ήδη) κριτήρια ιστοριογραφίας.

Αυτή όμως ή κατανόηση τής ιστορίας και αυτή ή αντίληψη περί χρόνου, τήν όποία αυτή συνεπάγεται, δέν έλαβε ποτέ στή μακραίωνη ιστορία τής Έκκλησίας – αλλά και τοϋ δυτικού πολιτισμοϋ γενικότερα, μέ έξαίρεση τήν περίοδο τής νεωτερικότητας – τή θέση τής καθιερωμένης μεθόδου άνάγνωσης τών “ιστορικών” δεδομένων τοϋ παρελθόντος. Τόσο ό Ίουδαϊσμός, όσο και ό Χριστιανισμός, κατά κανόνα προσέγγιζαν τίς Γραφές μέσα από μία άλλη, κατά βάση μή-ιστορική, προοπτική και μ’ αυτήν τήν προοπτική συνέτασσαν τά έργα τους και οι ιεροί συγγραφείς. Στά λόγια, τίς διηγήσεις, τίς διάφορες θεοφάνειες τών Γραφών ή Έκκλησία εύρισκε “παραδείγματα” ενός διαρκοϋς και αιώνιου παρόντος γεγονότος, μέ βάση τό όποιο προσδιόριζε στή συνέχεια τά πάντα στή ζωή της.

Όπως πολύ όρθά υποστηρίζει ό Jacob Neusner<sup>67</sup>, στό Ιουδαίο-χριστιανικό σύστημα δέν ύπάρχει καμιά άπολύτως έννοια ιστορικής άπόστασης από τό παρελθόν (pastness of the past), μέ άποτέλεσμα τό παρελθόν νά ένυπάρχει στό παρόν

66 Κυρίως σέ ό,τι άφορᾶ τήν έμπλοκή τών ποιμαντικῶν έπιστολῶν στήν έπιχειρηματολογία.

67 Jacob Neusner, *The Presence of the Past, the Pastness of the Present. History, Time, and Paradigm in Rabbinic Judaism*. CDL Press, Bethesda, 1996. τοϋ Ίουδαίου, *Writing with Scripture: The Authority and Uses of the Hebrew Bible in the Torah of Formative Judaism*. Philadelphia, Scholars Press, Atlanta, 1994<sup>2</sup>.



καί τό παρόν νά προσδιορίζεται παραδειγματικά ἀπό τό παρελθόν. Στήν ιερά ἱστορία τό κάθε μοναδικό γεγονός τοῦ παρελθόντος μετατρέπεται σέ “παραδειγμα” κάθε ἐποχῆς καί γεγονός ὅλων τῶν περιόδων τοῦ χρόνου: παρελθόντος, παρόντος, μέλλοντος.

Ἐνῶ δηλαδή, σύμφωνα μέ τίς ἀρχές πού διέπουν τόν ἱστορισμό, ἡ κατανόηση τοῦ χρόνου στή νεωτερικότητα προσδιορίζεται: α. ἀπό εὐθύγραμμη, μονοδιάστατη, μονοκατευθυνόμενη ἱστορική περιγραφή, β. ἀπό ἀκριβῆ διήγηση, καί γ. ἀπό σαφῆ διαχωρισμό παρελθόντος-παρόντος, στήν παραδοσιακή ἰουδαιο-χριστιανική (καί μετανεωτερική;) ἀντίληψη τοῦ χρόνου ἔχουμε α. κυκλική, πολυδιάστατη, πολυκατευθυνόμενη ἐσχατολογική περιγραφή, β. παραδειγματική διήγηση, καί γ. πρόσμειξη παρόντος καί παρελθόντος, μέ σαφῆ προσανατολισμό (στό χριστιανισμό κυρίως) καί πρὸς τὰ ἔσχατα.

Γι’ αὐτό καί οἱ συγγραφεῖς τῶν λεγόμενων “ἱστορικῶν” βιβλίων τῆς Ἁγίας Γραφῆς, τῶν Πράξεων στή συγκεκριμένη περίπτωση, ἀκολουθοῦν τήν “παραδειγματική” περιγραφή (ὁ καθηγητής Ἀγουρίδης τήν ὀνομάζει “ὕπαινικτική”<sup>68</sup>), ἡ ὁποία σέ γενικές γραμμές ἐπιδιώκει μέσα ἀπό κάποιο μεταγενέστερο θεολογικό πρίσμα νά περιγράψει κάποια περίοδο τῆς ἱερᾶς ἱστορίας. Αὐτό κάνουν ὁ Γιαχβιστής, ὁ Δευτερονομιστής κ.λπ. στήν Π.Δ., τό ἴδιο κάνουν οἱ εὐαγγελιστές καί ὁ συγγραφέας τῶν Πράξεων στήν Κ.Δ. Γι’ αὐτό καί στή λατρεία τόσο τοῦ χριστιανισμοῦ, ὅσο καί τοῦ ἰουδαϊσμοῦ, ἡ “παραδειγματική” μορφή ἔκφρασης καί διατύπωσης παίρνει τή θέση τῆς αὐστηρᾶ “ἱστορικῆς”. Δέν ἔχει κανείς παρά νά ἀνατρέξει πρόχειρα στήν ἐρμηνεία τοῦ “σήμερον” στήν πρὸς Ἐβραίους ἐπιστολή (3:7ἔξ.), ἀλλά καί στή συνεχῆ του χρήση

68 Σ. Αγουρίδη, “Τά δεσμά τοῦ Παύλου κατά τίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων (Πραξ. 21:27-28:31)”, σελ. 27εξ.

στίς εὐχές (κυρίως τῶν Θεοφανείων) καί τούς ὕμνους τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας.

Ἐάν, λοιπόν, ἐπιθυμοῦμε νά προσεγγίζουμε τίς διηγήσεις καί τά λοιπά δεδομένα τοῦ θρησκευτικοῦ χώρου μέ πλήρη ἐπίγνωση τῆς ἀβεβαιότητος τῆς γνώσης<sup>69</sup>, ὅπως σήμερα τείνει νά ἀποδεχθεῖ ἡ μετανεωτερική σκέψη, περισσότερο μᾶς βοηθάει ἡ “παραδειγματική” παρά ἡ “ἱστορική” προσέγγιση. Ὅπως ἀκριβῶς οἱ προφῆτες καί οἱ συγγραφεῖς τῶν Ψαλμῶν τῆς Π.Δ., ἔτσι καί ὁ συγγραφέας τῶν Πράξεων –μάλιστα κυρίως αὐτός– δέν ἀναζητεῖ τήν ἱστορική ἀλληλουχία τῶν γεγονότων. Το ἴδιο καί ἡ εὐχαριστιακή κοινότητα· στή διαχρονικότητά της καί σέ ὅλα τά μήκη καί πλάτη τῆς γῆς δέ διαβάζει τήν Ἁγία Γραφή μέ ἓνα ἐνδόμυχο ἐνδιαφέρον γιά τά ἱστορικά, τά ἀνθρώπινα γεγονότα. Μέσα ἀπό τήν ἱστορία ἀναζητεῖ τό αἰώνιο, τό ἀ-ἱστορικό· στό χρόνο ἐπιζητεῖ τό παντοτινό· στήν καθημερινή πραγματικότητα ἐπικαλεῖται τό ζωοποιό Πνεῦμα.

Στό σημεῖο αὐτό θά πρότεινα γιά λίγο νά θυμηθοῦμε τήν ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στήν “ἱστορία” καί τήν “ἀνάμνηση” ἀπ’ τή μιᾶ μεριά, καί στό “παράδειγμα” καί τήν “ἐπίκληση” (τή βιούμενη δηλ. “ἐμπειρία”) ἀπ’ τήν ἄλλη. Ἀντίθετα πρὸς τήν “ἀνάμνηση” (τήν ἀπλή δηλ. ἱστορική ἀναφορά), ἡ “ἐπίκληση” καί “παραδειγματική” κατανόηση τοῦ χρόνου δέν ἔγκειται ἀπλῶς στήν ἀναπόληση τοῦ παρελθόντος, ἀλλά στή βίωση τῶν ἐσχάτων, τή γεφύρωση τοῦ χάσματος τοῦ χρόνου καί τή δημιουργία ἀλληλεγγύης μέ τήν κοινότητα χρονικά καί γεωγραφικά, μέ ἄλλα λόγια δηλ. μέ τήν παράδοση καί τούς Πατέρες. Γι’ αὐτό καί στήν ὕψιστη στιγμή τῆς εὐχαριστιακῆς συναξῆς οἱ πιστοί δέν καλοῦνται ἀπλῶς νά ἀναμνησθοῦν τά σωτήρια γεγονότα τοῦ παρελθόντος, ἀλλά νά βιώσουν προλη-

---

69 Βλ. πῶς πάνω ἐνότητα 1.

πτικά τή βασιλεία τῶν ἐσχάτων, ὅπως ἀκριβῶς καί στόν Ἰουδαϊσμό ἢ πασχάλια Haggadah δέν καλεῖ τόν Ἰσραήλ τοῦ Θεοῦ ἀπλῶς νά ἀναπολήσει, ἀλλά νά βιώσει ὡς παροῦσα κατάσταση τή στιγμή τῆς Ἐξόδου ἀπό τήν Αἴγυπτο. Στήν ἱερά λοιπόν ἱστορία ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιά κατάσταση, ὅπου τό παρελθόν εἶναι πάντοτε παρόν καί τό παρόν ἀνακεφαλαίωση καί ἐπαναθέσπιση τοῦ παρελθόντος.

#### 4. Μιά νέα πρόταση

Μέ ὅσα πολύ συνοπτικά ἀναφέραμε πῶς πάνω, δέν ἀμφισβητοῦμε τήν πιθανότητα ταύτισης τῆς βιβλικῆς Μελίτης μέ τήν Κεφαλληνία. Ἀπλῶς ὑπογραμμίζουμε ὅτι γιά τή διήγηση τοῦ ναυαγίου τοῦ Παύλου στίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, οἱ πιθανότητες εἶναι μοιρασμένες μεταξύ ὑπαρξῆς ἑνός Journal de Voyage – ὅπως θά ἔλεγε ὁ Justin Taylor στόν τελευταῖο (VI) τόμο τοῦ ἱστορικοῦ ὑπομνήματος τῶν Πράξεων τῶν Δύο Ἀποστόλων<sup>70</sup> – καί μιᾶς “θεολογικῆς” καθαρά περιγραφῆς ἀπό τό Λουκά. Βλέπετε, ἀποφεύγω τόν ὄρο “φιλολογική ἐπινόηση”, καί πολύ περισσότερο “μυθοπλασία”. Προσωπικά πιστεύω ὅτι ἡ ταύτιση βιβλικῆς Μελίτης μέ τήν Κεφαλληνία πειστικότερα μπορεῖ νά τεκμηριωθεῖ μέ βάση τά ἱστορικά, γεωγραφικά καί ναυτικά δεδομένα (πάνω στά ὁποῖα ἄλλωστε εἰδικεύεται ὁ κ. Warnecke) παρά μέ βάση τήν αὐστηρά ἱστορική θεώρηση τῶν Πράξεων.

---

70 Justin Taylor, Les Actes de deux Apôtres. IV Commentaire historique (Act. 18:23-28:31), Etudes Bibliques, n.s.30, Paris 1996.



Γ.  
ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ  
ΚΑΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ ΕΚΦΡΑΣΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ  
ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

Ι. Έσχατολογία-Έκκλησία-κοινωνία  
καί μετανεωτερικότητα

*1. Τό πρόβλημα*

Ἐάν στή Δύση ἡ ἐσχατολογία δέν ἀποτελοῦσε παρά τό τελευταῖο κεφάλαιο τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας, στή λειτουργική πράξη τῆς Ἀνατολῆς ἦταν τό σημεῖο ἔναρξης καί ὁ δείκτης πορείας τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Ὡς ὄρος καί κεφαλαῖωδους σημασίας προοπτική γιά τήν ἐξέλιξη τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο δέν ἔχει παρά ἑνός μόνον αἰώνα ἱστορία. Τό θέμα εἶναι ἐπίκαιρο ὅσο ποτέ, ἐξ αἰτίας τῶν παρερμηνειῶν καί στρεβλώσεων τίς ὁποῖες ὑπέστη στό διάβα τῶν αἰώνων ἡ ὁποιαδήποτε ἀναφορά στά ἔσχατα. Εἶναι, ἐπίσης θέμα σπάνιας εὐαισθησίας καί ἐμβέλειας, ἀφοῦ ὅπως θά διαπιστωθεῖ στή συνέχεια, ἡ σχέση τῆς ἐσχατολο-

γίας μέ τήν ἱστορία ἀγγίζει τήν καρδιά τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας στόν κόσμο.

Ἡ προσέγγιση τοῦ κεφαλαιώδους αὐτοῦ προβλήματος τῆς ἐσχατολογίας θά γίνει μέσα ἀπό μιά καθαρά θεολογική ὀπτική γωνία. Δέ θά προσεγγίσουμε δηλαδή τό θέμα ἱστορικά, οὔτε θρησκευτολογικά. Καί στό σημεῖο αὐτό θά ἤθελα νά κάνω μιά εἰσαγωγική διευκρίνιση. Ἡ διευκρίνιση αὐτή ἀφορᾷ στήν ἀκράδαντη πεποίθησή μου ὅτι ἡ θεολογία κατά πρῶτο καί κύριο λόγο δέν εἶναι παρά ἡ προφητική συνείδηση τῆς πιστεύουσας κοινότητας, δηλ. τῆς Ἐκκλησίας. Ὡς περιγραφική, ὁμως, ἐπιστήμη τῆς ἐμπειρίας αὐτῆς τῆς κοινότητας (κυρίως κατά τήν “ἐπί τό αὐτό” σύναξή της), ἡ θεολογία κατά δεύτερο λόγο ἀναφέρεται καί στή στοχαστική προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπινου γένους νά κατανοήσει μέ τίς πεπερασμένες δυνατότητές του τή θεϊκή καί κοσμική πραγματικότητα. Μόνον ἔτσι, ὡς καταγραφή δηλ. τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας, γίνεται λόγος περί Θεοῦ (θεο-λογία), ὁ ὁποῖος ὁμως στή χριστιανική ἐκδοχή του εἶναι στήν πραγματικότητα “λόγος περί τῆς ἐν (ἡμῖν) ἐλπίδος” (Α΄ Πέτρ. 3:15). Ἀκόμη καί ἡ πίστη κατά τή χριστιανική ὁμολογία εἶναι “ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων” (Ἐβρ 11:1).

Ὅσο κι ἂν φαίνεται ὑπερβολικό σέ πολλούς, ἡ πεμπτουσία τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἔγκειται στή σχέση ἱστορίας καί ἐσχατολογίας. Καί γιά νά γίνω σαφέστερος, ἀντικείμενο τῆς θεολογίας εἶναι (γιά τήν ἀκρίβεια πρέπει νά εἶναι) ὁ ἀγώνας γιά τήν πραγμάτωση τοῦ ἐσχατολογικοῦ ὁράματος τῆς Ἐκκλησίας στίς ἐκάστοτε ἱστορικές συγκυρίες, στήν κοινωνία, τήν κοινωνική ζωή, τήν εὐρύτερη κοινωνική πραγματικότητα, περιλαμβανομένης καί τῆς κτίσεως. Δέν πρέπει νά λησμονοῦμε ὅτι ἡ θεολογία, ὅπως καί ἡ Ἐκκλησία τήν ὁποία διακονεῖ – ὄσον καί ἂν ὀρισμένοι δέ θέλουν νά τό παραδεχθοῦν –, δέν ὑπάρχουν γιά τόν ἑαυτό τους, ἀλλά γιά τόν κόσμο. Ἄν δέν ὑπῆρχε ὁ κόσμος, ἡ ἱστορία, δέν θά εἶχαν κανένα ἀπολύτως λόγο ὑπάρξεως. Αὐτός εἶναι καί ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ἡ ἐνότη-

τα αυτή φέρει τόν τίτλο “Ἐσχατολογία - Ἐκκλησία - Κοινωνία κατά τή μετανεωτερικότητα”, ἀφοῦ στοχεύει νά διερευνήσει τή φυσιολογική (καί θά ἔλεγα ἐπιβαλλόμενη) ἔνταση μεταξύ ἐσχατολογίας καί ἱστορίας, τή σχέση δηλαδή τῆς προσανατολισμένης πρὸς τὰ ἔσχατα ἐκκλησιακῆς κοινότητας πρὸς τὴν ἱστορική καί κοινωνική πραγματικότητα, ἰδίως κατὰ τή συγκεκριμένη περίοδο τῆς μετανεωτερικότητας, γνωρίζοντας ὅτι ἐκ τῆς φύσεώς του αὐτό ἀποτελεῖ ἓνα ἐξαιρετικά δύσκολο ἐγχείρημα.

Στή συνέχεια θά προσπαθήσουμε πρῶτα ἀπ’ ὅλα νά προσδιορίσουμε τὸ χαρακτήρα καί τὴν προέλευση τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας, ἀρχίζοντας ἀπὸ τή βιβλική – ἀκριβέστερα τή χριστολογική – θεμελίωση τῆς χριστιανικῆς θεολογίας. Θά προχωρήσουμε κατόπιν στὴν εὐχαριστιακὴ ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς ἐσχατολογίας, σ’ αὐτὸ δηλ. πού ἀπὸ καθαρὰ ἱστορική ἀποψη ἔχουμε εἰσπράξει ἀναλύοντας τὴ χριστιανικὴ παράδοση. Θά παρουσιάσουμε μὲ ἄλλα λόγια τὴ χριστολογικὴ βάση τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας καί τὴν εὐχαριστιακὴ ἐφαρμογὴ τῆς. Τέλος, θά παρουσιάσουμε τὴ λειτουργικὴ καί ἐσχατολογικὴ διάσταση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀναλύοντας παράλληλα κριτικὰ τὸ ἔλλειμμα ἐσχατολογίας πού παρατηρεῖται στὴ σύγχρονη Ὁρθόδοξη πραγματικότητα, γιὰ νά καταλήξουμε στὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἐκ νέου ἀνακάλυψης τοῦ αὐθεντικοῦ ἐσχατολογικοῦ ὁράματος τῆς Ἐκκλησίας.

## *2. Ἡ χριστολογικὴ βάση τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας καί ἡ εὐχαριστιακὴ τῆς ἐφαρμογὴ*

Ἡ ὅλη θεολογία καί πνευματικότητα τῆς Ἐκκλησίας ἐδράζονται ἀλλὰ καί προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ διδασκαλία, τὴ ζωὴ καί τὸ ἔργο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἡ διδασκαλία, ὅμως, καί κυρίως ἡ ζωὴ καί τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ, εἶναι ἀδύνατο νά κατα-

νοηθοῦν σωστά χωρίς σαφή ἀναφορά στίς μεσσιανικές προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ. Δέ θά ὑπείσέλθουμε σέ λεπτομέρειες τῆς πολυσχιδοῦς καί περίπλοκης ὄντως ἰουδαϊκῆς μεσσιανικῆς διδασκαλίας. Θά ὑπογραμμίσουμε ἀπλῶς τόν κοινό πυρήνα τῶν προσδοκιῶν τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ κατά τούς χρόνους τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ὁποῖος πολύ συνοπτικά μεταφράζεται στήν ἔλευση ἑνός Μεσσία, ἑνός κεχρισμένου δηλαδή ἀπό τό Γιαχβέ καί ἀπεσταλμένου στόν κόσμον, ὁ ὁποῖος κατά τίς “ἔσχατες” μέρες τῆς ἱστορίας ἔμελλε νά ἐγκαθιδρύσει τή “βασιλεία” του, καλώντας τό διεσπαρμένο καί ταλαιπωρημένο λαό τοῦ Θεοῦ σέ ἕναν τόπο (ἐπί τό αὐτό) προκειμένου νά γίνεῖ μιᾶ ἐνότητα, “ἕνα σῶμα” γύρω ἀπό τό πρόσωπό του. Ὅπως μέ σαφήνεια διατυπώνεται στήν προφητική παράδοση τοῦ ἰουδαϊσμοῦ (Ἰωήλ 3:1· Ἦσ 2:2, 59:21· Ἰεζ 36:24 κ.λπ.), ἡ ἔναρξη τῆς μεσσιανικῆς (διάβαζε ἐσχατολογικῆς) περιόδου χαρακτηρίζεται ἀπό τή “σύναξη” ὅλων τῶν ἐθνῶν καί τήν κάθοδο τοῦ Πνεύματός του στό σύνολο τοῦ λαοῦ του (“ἐπί πᾶσαν σάρκα...ἐπί υἱούς καί θυγατέρας” Ἰωήλ 3:1). Ὑπάρχει μιᾶ πολύ σημαντική δήλωση/πληροφορία στήν εὐαγγελική παράδοση – τήν ὁποία ἡ σύγχρονη βιβλική ἔρευνα ἔχει ἀνεξήγητα υποβαθμίσει – γιά τό ρόλο αὐτοῦ τοῦ Μεσσία. Στή δήλωση αὐτή ὁ συγγραφέας τοῦ Δ’Εὐαγγελίου, ἐρμηνεύοντας τούς λόγους τοῦ ἰουδαίου ἀρχιερέα (“συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπέρ τοῦ λαοῦ καί μή ὅλον τό ἔθνος ἀπόληται”) ὑποστηρίζει ὅτι “προεφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν ὁ Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπέρ τοῦ ἔθνους, καί οὐχ ὑπέρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ’ ἵνα καί τά τέκνα τοῦ Θεοῦ τά διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν” (11:51-52)<sup>1</sup>.

1 Τήν ἔννοια τῆς “σύναξης ἐπί τό αὐτό τοῦ διασκορπισμένου λαοῦ τοῦ Θεοῦ” συναντοῦμε καί στά Ἦσ 66:18· Ματθ 25:32· Ρωμ. 12:16· Διδαχή 9:4β· Μαρτύριο Πολυκάρπου 22:3β· Κλήμεντος Ρώμης, Α’ Κορ. 12:6 κ.λπ.



Σ' όλόκληρη τήν εὐαγγελική παράδοση (τόσο τή συνοπτική ὅσο καί τήν ἰωάννεια) ὁ Χριστός σαφέστατα ταυτίζεται μ' αὐτόν ἀκριβῶς τόν τύπο τοῦ Μεσσία. Δέν ἔχει κανείς παρά νά ἀνατρέξει (α) στούς διάφορους μεσσιανικούς τίτλους πού ἐπιλεκτικά χρησιμοποίησε γιά τόν ἑαυτό του, ὅπως τουλάχιστο δείχνουν οἱ μαρτυρίες τῆς ἀρχαιότερης χριστιανικῆς παράδοσης (“υἱός τοῦ ἀνθρώπου”, “παῖς Θεοῦ” κ.λπ., πού οἱ περισσότεροί εἶχαν ἀρχικά συλλογική σημασία, ἐξ οὗ καί ἡ χριστολογία τῆς corporate personality), (β) στή διδασκαλία του πού συνοψίζεται στίς παραβολές τῆς βασιλείας, ὅτι δηλ. μέ τήν ἔλευσή του ἐγκαινιάστηκε ἤδη ὁ καινούριος κόσμος τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (πρβ. ἐπίσης καί τό βαθύτερο νόημα τῆς Κυριακῆς Προσευχῆς), καί κυρίως (γ) στίς συνειδητές ἐνέργειές του (ἐκλογή τῶν δώδεκα κ.λπ.). Σ' ὅλες τίς περιπτώσεις ὁ Χριστός ταυτίστηκε μέ ἐκεῖνο τό Μεσσία τῶν Ἑσχάτων πού θά ἀποτελοῦσε τό κέντρο τῆς συνάξεως τοῦ διασκορπισμένου λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Μέ βάση αὐτήν ἀκριβῶς τή ριζοσπαστική ἐσχατολογική διδασκαλία τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ περί Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (πού ὅπως ἀπέδειξε ἡ σύγχρονη βιβλική ἔρευνα κινεῖται διαλεκτικά ἀνάμεσα στό “ἤδη” καί στό “οὐπω”, ἄρχισε δηλαδή ἤδη στό παρόν ἀλλά στήν τελική της αὐθεντική μορφή θά ὀλοκληρωθεῖ στό Ἑσχατα) ἀναπτύχθηκε ἡ ἐκκλησιολογική διδασκαλία τῆς πρώτης Ἐκκλησίας. Ἀπό τά παύλεια, ἰωάννεια, λουκάνεια κ.λπ. κιόλας ἔργα ἡ διδασκαλία αὐτή ἀντικατοπτρίζεται στίς ἐκκλησιολογικές εἰκόνες περί σώματος τοῦ Χριστοῦ ἢ τῆς ἀμπέλου μέ τίς κληματόβεργες, καί κυρίως τῆς ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας. Ἰδιαίτερα στόν ἀπόστολο Παῦλο εἶναι ἔντονη ἡ πεποίθηση, ὅτι ὅσοι πίστεψαν στό Χριστό ἐνσωματώθηκαν διά τοῦ βαπτίσματος στό σῶμα του. Ἡ ἐνσωμάτωση αὐτή στό ἓνα σῶμα τοῦ Χριστοῦ, στόν ἓνα δηλ. λαό τοῦ Θεοῦ, ἐμφανῶς ὀλοκληρωνόταν μέ τήν Εὐχαριστία, μιά σημαντική πράξη ταυτότητας, τήν ὁποία οἱ πιστοί δέν ἐξελάμβαναν ὡς συμμετοχή σέ κάποια μυστηριακή λατρεία, ἀλλ' ὡς

τήν πραγμάτωση και συμμετοχή (για την ακρίβεια πρόγευση) στην έσχατολογική Βασιλεία του Θεού. Στο Δ' Ευαγγέλιο έρμηνεύεται περισσότερο ή ριζοσπαστική αυτή έσχατολογική διδασκαλία, περί ένότητας δηλαδή του λαού του Θεού γύρω από τό Χριστό και ένσωματώσεώς του στο σώμα Του, μέ ειδική αναφορά στην Ευχαριστία, - ή ριζοσπαστικότητα έγκειται στή σαφή απόρριψη τής έθνοκεντρικής, δηλ. ιουδαιοκεντρικής, διάστασης τής έσχατολογίας.

Η ουσιαστικότερη, έντούτοις, συμβολή τής άρχέγονης χριστιανικής θεολογίας σέ ό,τι άφορα τήν εξέλιξη τής ιουδαιικής μεσσιανικής διδασκαλίας ύπῆρξε ή κοινή πεποίθηση όλων σχεδόν τών θεολόγων τής Πρώτης Έκκλησίας, πού όμως ύπογραμμίζεται μέ μεγαλύτερη έμφαση και σαφήνεια στα έργα του ευαγγελιστή Λουκά, ότι μέ τήν Ανάσταση του Χριστού, και ιδίως μέ τήν Πεντηκοστή, τά έσχατα έχουν ήδη εισβάλει δυναμικά στην ιστορία. Μέ άλλα λόγια, οί πρώτοι χριστιανοί ήταν άπόλυτα πεπεισμένοι ότι ή προσδοκώμενη μεσσιανική έσχατολογική κοινότητα καθίσταται άπτή πραγματικότητα κάθε φορά πού ή Έκκλησία, ό νέος Ίσραήλ, ό διασκορπισμένος στα πέρατα τής οικουμένης λαός του Θεού, συνέρχεται “έπί τό αυτό”, σέ έναν τόπο δηλαδή, προκειμένου νά τελέσει τή Θεία Ευχαριστία.

Παράλληλα προς τήν πεποίθηση αυτή, μιá άλλη αντίληψη άρχισε νά αναπτύσσεται στους κόλπους τής χριστιανικής κοινότητας, άρχής γενομένης από τό συγγραφέα τής προς Έβραίους έπιστολής (πρβ. Έβρ 10:1 “Σκιάν γάρ έχων ό νόμος τών μελλόντων αγαθών, ούκ αυτόν τήν εικόνα τών πραγμάτων”), ή όποία αναπτύχθηκε λεπτομερέστερα στα συγγράμματα του Άγ. Μαξίμου του Όμολογητή, κατά τήν όποία τά γεγονότα τής Παλαιάς Διαθήκης δέν ήταν παρά σκιά τών μελλόντων αγαθών, και ότι ή παρούσα εκκλησιαστική κατάσταση δέν είναι παρά εικών τής αλήθειας, ή όποία όμως αλήθεια πρόκειται νά αποκαλυφθεϊ μόνο στα έσχατα. Μέ άλλα λόγια ή “αλήθεια” έπαψε στο χριστιανισμό νά συνδέεται μέ τό

παρελθόν, ὅπως στήν περίπτωση τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας (πρβ. τόν ὄρο ἀ-λήθεια ὡς κατάσταση μή λήθης), ἀλλά μέ τό μέλλον, δηλ. μέ τά ἔσχατα, μέ ἄλλα λόγια μέ τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ὡς τήν πραγματική ἀλήθεια<sup>2</sup>.

Ἡ ἐξέλιξη αὐτή στό θεολογικό στοχασμό τῆς Ἐκκλησίας ἀπετέλεσε ἀναμφισβήτητα καί τό σημεῖο ἐκκίνησης τῆς κατανόησης τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς, Μέ ἄλλα λόγια, ἡ ἐσχατολογική αὐτή αὐτοσυνειδησία τῆς Ἐκκλησίας, ἡ πεποίθησή της δηλ. ὅτι ἀποτελοῦσε τήν εἰκόνα τῆς ἐρχόμενης βασιλείας, ἀπετέλεσε καί τό ἐφαλτήριο τῆς μαρτυρίας τῆς Ἐκκλησίας, τῆς Ἐξόδου τῆς Ἐκκλησίας στόν κόσμο. Καί μ' αὐτή τήν ἐνέργειά της ἡ Ἐκκλησία οὐσιαστικά ἐρμήνευσε μέ δυναμικό καί ριζοσπαστικό τρόπο τήν καθυστέρηση τῆς Παρουσίας, πού τόσο ἀπασχόλησε τούς πρώτους χριστιανούς. Ἡ ἱεραποστολική ἐπιταγή τῆς Πρώτης Ἐκκλησίας, μέ ἄλλα λόγια ἡ ἀντιμετώπιση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, τοῦ κόσμου, καί σέ τελευταία ἀνάλυση τῆς ἱστορίας, προέρχεται – ὅσο κι ἄν αὐτό φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως ἀντιφατικό – ἀπό αὐτήν ἀκριβῶς τήν κατανόηση καί συνειδητοποίηση τῆς Ἐκκλησίας ὡς μιᾶς ἐσχατολογικῆς, δυναμικῆς, ριζοσπαστικῆς καί συλλογικῆς ὀντότητας, τῆς ὁποίας χρέος ἦταν νά μαρτυρήσει, ἀλλά καί νά ἀγωνιστεῖ νά ἐφαρμόσει, τό ὄραμα αὐτῆς τῆς ἐσχατολογικῆς βασιλείας “ὡς ἐν οὐρανῶ καί ἐπί τῆς γῆς” (Ματθ 6:10 παρ)<sup>3</sup>.

2 Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι κατά τήν ἐπίκληση στή Θ. Εὐχαριστία οἱ πιστοί ἐνθυμοῦνται ὄχι μόνον τά παρελθόντα γεγονότα τῆς Θ. Οἰκονομίας (“τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριήμερου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανούς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας”), ἀλλά καί μελλοντικές ἐσχατολογικές καταστάσεις (“τῆς δευτέρας καί ἐνδόξου παρουσίας”).

3 Πρβλ. τό σχόλιο τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου στό σχετικό αἶτημα τῆς Κυριακῆς προσευχῆς: “Καί πάλιν τήν ὑπέρ εὐχομένων ἀναδέχεσθαι ἐπέταξεν. Οὐδε γάρ εἶπε, Γενηθήτω τό θέλημά σου ἐν ἐμοί, ἤ ἐν ἡμῖν· ἀλλά, Πανταχοῦ τῆς γῆς, ὥστε λυθῆναι τήν πλάνην, καί φυτευθῆναι τήν ἀλήθειαν, καί ἐκβληθῆναι κακίαν ἅπασαν, καί ἐπανελθεῖν ἀρετήν, μηδέν ταύτη διαφέρειν λοιπόν ἄτον οὐρανόν τῆς γῆς”. (Ὁμιλία 19 στό κατά Ματθαῖον, PG 57, στ. 280).

Ἀποστολή τῶν χριστιανῶν δέν ἦταν – καί δέν πρέπει νά εἶναι – ἡ μετάδοση θρησκευτικῶν πεποιθήσεων, δογματικῶν ἀληθειῶν ἢ συγκεκριμένων ἠθικῶν καί κοινωνικῶν ἐπιταγῶν, ἀλλά ἡ ἐξαγγελία τῆς ἐρχόμενης βασιλείας, ἡ διακήρυξη δηλαδή τοῦ χαρμόσυνου μηνύματος (τοῦ εὐαγγελίου) μιᾶς νέας ἐσχατολογικῆς πραγματικότητας πού ἔκανε ἤδη τήν ἐμφάνισή της στόν κόσμο, μιᾶς πραγματικότητας πού εἶχε ὡς κέντρο τόν “σταυρωθέντα καί ἀναστάντα” Χριστό, τόν ἐνανθρωπήσαντα Λόγο τοῦ Θεοῦ (ὅς ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), ἀλλά καί συνεχῶς παρόντα διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στή ζωή τῆς χριστιανικῆς κοινότητας, ὅπως αὐτή βιώνονταν στό “εὐχαριστιακό” (μέ τήν εὐρεία σημασία τῆς λέξης) γεγονός<sup>4</sup>.

Ἡ ἱστορική, ἐπομένως, διάσταση τῆς ἐσχατολογίας ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο καί δομικό στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ἰδιαίτερα τῆς Ὀρθόδοξης. Ἀκόμη καί αὐτό πού ἀποκαλοῦμε Ἱερά Παράδοση κατά τήν εὐστοχη διατύπωση τοῦ μακαριστοῦ π. Ἰωάννη Meyendorff, δέν εἶναι παρά “ἡ ἱστορία τῶν ὀρθῶν ἐπιλογῶν, τίς ὁποῖες ἔκαναν τά ἀνθρώπινα ὄντα κατά τή συνάντησή τους μέ τόν προφητικό λόγο τοῦ Θεοῦ, ἀνταποκρινόμενα ὀρθῶς στίς συγκεκριμένες ἱστορικές συνθήκες καί περιστάσεις τῆς ἐποχῆς τους”<sup>5</sup>.

Ἡ ἀρχική αὐτή ὀριζόντια ἱστορική ἐσχατολογία, μέ τήν ὁποία ἡ Ἐκκλησία προσδιορίζεται ὄχι ἀπό αὐτό πού εἶναι στό παρόν, ἢ αὐτό πού τῆς δόθηκε ὡς θεσμός στό παρελθόν, ἀλλά ἀπ’ αὐτό πού θά γίνεῖ στά ἔσχατα, εἶχε οὐσιαστικές ἐ-

4 Ἀναλυτικότερα γιά τό θέμα αὐτό στή μελέτη μου “Ἡ εὐχαριστιακή προοπτική τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας”, *Σύναξη* 61[1997], σελ. 29-43. (καί σέ πλήρη μορφή “The Eucharistic Perspective of the Church’s Mission”, *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, Geneva/Boston 1998, pp. 49-66.

5 J. Meyendorff, “Ἐχει μέλλον ἡ χριστιανική παράδοση;”, *Σύναξη*, τχ. 46, (1993) σελ. 5-21.

πιπτώσεις ἐπί τῆς κοινωνικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἀποστολή τῆς ὁποίας ἐκλαμβάνονταν ὡς ἡ δυναμική πορεία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ ἔσχατα, μέ τὴν Εὐχαριστία οὐσιαστικά νά ἀποτελεῖ τό σημεῖο ἐκκίνησης. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔχουμε τὴν τέλεια σύνθεση καὶ ἐν ταυτῶ διαλεκτική συνύπαρξη “ἱστορίας” καὶ “ἐσχατολογίας”. Πράγματι, ἡ Ἐκκλησία πάντοτε πίστευε ὅτι ἡ “Νέα Ἱερουσαλήμ”, ἡ ἐρχόμενη βασιλεία, δέν ἀποτελοῦσε μόνον δωρεά τοῦ Θεοῦ, ἀλλά καὶ σφραγίδα καὶ ἐκπλήρωση κάθε θετικῆς καὶ δημιουργικῆς προσπάθειας τοῦ ἀνθρώπινου γένους μέ τὴ μορφή συνεργίας μέ τό δημιουργό καθ’ ὅλη τὴν πορεία τῆς ἱστορίας. Αὐτός ἀκριβῶς ἦταν καὶ ὁ λόγος γιὰ τόν ὁποῖο ἡ Ἐκκλησία, ὅταν ἡ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία κατά τόν Δ’ μ.Χ. αἰ. δέχτηκε τό δημόσιο χαρακτήρα τῆς νέας θρησκείας (τοῦ χριστιανισμοῦ), ἀποδέχτηκε τὴν πρόσκληση καὶ ἀνέλαβε τὴν εὐθύνη τῆς ἐπιλογῆς τοῦ κόσμου ἀντὶ τῆς ἐρήμου, παρά τούς κινδύνους καὶ τούς πειρασμούς τούς ὁποῖους συνεπάγετο ἓνα τέτοιο ἐγχεῖρημα<sup>6</sup>.

Δέ θά πρέπει, βέβαια, νά ἀγνοοῦμε τό γεγονός, ὅτι ἀπό τὰ πρῶτα κιόλας χρόνια τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας αὐτὴ ἡ ὀριζόντια-ἱστορικὴ ἐσχατολογία ἄρχισε νά συνυπάρχει καὶ σέ πολλές περιπτώσεις νά συμπλέκεται μέ μιὰ κάθετη ἐσχατολογία, τῆς ὁποίας ἡ ἔμφαση δίνεται σέ μιὰ περισσότερο پرسοναλιστικὴ ἀντίληψη περί σωτηρίας. Στόν ἀπ. Παῦλο γιὰ παράδειγμα αὐτό φαίνεται στή θεολογία του γιὰ δικαίωση ἐκ πίστεως. Ἄσχετα γιὰ ποιούς λόγους<sup>7</sup>, ἀπὸ ἐκείνη ἀκόμη τὴν ἐποχὴ τό κέντρο βάρους ἄρχισε μερικές φορές νά μετατοπίζεται ἀπὸ τὴν (εὐχαριστιακὴ/ἐσχατολογικὴ) ἐμπειρία στό (χριστιανικό) μήνυμα, ἀπὸ τὴν ἐσχατολογία στή χριστολογία (καὶ

6 Στό ἴδιο.

7 Προβλ. Δ. Πασσάκου, *Εὐχαριστία καὶ Ἱεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις τῆς Παύλειας Θεολογίας*, Ἀθήνα 1998<sup>2</sup>.

περαιτέρω στή σωτηριολογία), από τό γεγονός καθ'αυτό (τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ) στό φορέα καί τό κέντρο αὐτοῦ τοῦ γεγονότος (τό Χριστό, καί σέ μερικές ἀκραίες περιπτώσεις συγκεκριμένα στή σταυρική του θυσία)<sup>8</sup>. Παρόλα αὐτά, ἡ Εὐχαριστία παρέμενε παντοῦ καί πάντοτε ἡ μοναδική ἔκφραση τῆς ταυτότητας καί αὐτοσυνειδησίας τῆς Ἐκκλησίας.

Παρ' ὅλη, λοιπόν, τή διαπλοκή τῆς βιβλικῆς σημειτικῆς ἀντίληψης μέ τή φιλοσοφική ἑλληνική, ἡ κυρίαρχη θεολογική ἀντίληψη παρέμενε πάντοτε ἡ ὀριζόντια ἐσχατολογική. Ἡ κάθετη σωτηριολογική πάντοτε κατανοοῦνταν μέσα στά πλαίσια τῆς ὀριζόντιας ἐσχατολογικῆς ὡς προσθετική καί συμπληρωματική της. Γι' αὐτό καί ἡ λειτουργική ἐμπειρία καί πράξη τῆς Πρώιμης Ἐκκλησίας ἦταν ἀδιανόητη χωρίς τήν κοινωνική της διάσταση (πρβ. Πραξ 2:42έξ., Α' Κορ. 11:1έξ., Ἐβρ. 13:10-16, Ἰουστίνου, Α' Ἀπολογία 67· Εἰρηναίου, Κατά Αἰρέσεων. 18:1, κ.λπ.).

### 3. Ἡ ἐσχατολογική διάσταση τῆς Ὁρθόδοξης παράδοσης καί τό ἔλλειμμα ἐσχατολογίας στή σύγχρονη ὀρθόδοξη πραγματικότητα

Ἡ Ὁρθοδοξία ἔγινε γνωστή καί ὡς ἓνα βαθμὸ ἐλκυστική στό δυτικό κόσμο ἐξ αἰτίας τοῦ πλούτου τῆς λατρείας της. Ἀλλά καί οἱ ἴδιοι οἱ Ὁρθόδοξοι, στή λειτουργική μας παράδοση ἐντοπίζουμε κατά κύριο λόγο τήν ἰδιαιτερότητά μας<sup>9</sup>. Ὁ αἰμνηστος π. Γ. Φλορόφσκυ πρὶν ἀπὸ μισὸ αἰῶνα διακήρυξε σέ

<sup>8</sup> Πρβλ. τή μελέτη μου ΣΤΑΥΡΟΣ καί ΣΩΤΗΡΙΑ, Θεσσαλονίκη 1983.

<sup>9</sup> Περισσότερα στή θαυμάσια μελέτη τοῦ Μητροπ. Περγάμου J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985.

ένα διαχριστιανικό φόρουμ πώς “ή Ἐκκλησία εἶναι πρῶτα καί κύρια λατρεύουσα κοινότητα. Προηγείται ἡ λατρεία καί ἀκολουθοῦν ἡ δογματική διδασκαλία καί ἡ ἐκκλησιαστική τάξη. Ὁ νόμος τῆς προσευχῆς (lex orandi) ἔχει μιᾶ προνομιακή προτεραιότητα στή ζωή τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας. Ὁ νόμος τῆς πίστεως (lex credendi) βασιζέται στήν εὐλαβική ἐμπειρία καί τό ὄραμα τῆς Ἐκκλησίας”<sup>10</sup>.

Ἡ σπουδαιότητα τῆς λειτουργικῆς ἐμπειρίας γιά τόν προσδιορισμό τῆς ταυτότητας τῶν διαφόρων θρησκευτικῶν συστημάτων, καί κυρίως τοῦ χριστιανισμοῦ, καί πιό συγκεκριμένα τῆς Ὀρθοδοξίας, ἐπιβεβαιώνεται καί ἀπό τίς κοινωνικές ἐπιστῆμες, καί πιό συγκεκριμένα τήν πολιτιστική ἀνθρωπολογία. Μιά ἀπό τίς σπουδαιότερες διαπιστώσεις αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης ἦταν ὅτι τό λατρευτικό τελετουργικό, καί ἡ λειτουργική ζωή γενικότερα, ἀποτελεῖ μιᾶ μορφή ἐπικοινωνίας, ἕνα εἶδος “παραστατικοῦ” λόγου ὀργανικοῦ γιά τή δημιουργία τῶν οὐσιωδῶν κατηγοριῶν τῆς ἀνθρώπινης σχέψης, ὅπως ἔλεγε ὁ Durkheim<sup>11</sup>. Οἱ λειτουργικές τελετές μεταβιβάζουν θεμελιώδεις ἀξίες καί “πιστεῦω” μιᾶς κοινωνίας, σχισμαγραφώντας μέ τόν τρόπο αὐτό τίς “κοσμοθεωρίες” καί τό “ἦθος” τῆς<sup>12</sup>. Ἡ Μ. Douglas μάλιστα ἰσχυρίζεται πώς τό τελετουργικό μιᾶς κοινωνίας δέ μεταβιβάζει μόνο τόν πολιτισμό τῆς, “ἀλλά ἐπί πλέον δημιουργεῖ μιᾶ πραγματικότητα ἡ ὁποία διαφορετικά θά ἦταν ἀνύπαρκτη χωρίς αὐτό. Εἶναι ἀδύνατο νά ὑπάρχουν

---

10 G. Florovsky, “*The Elements of Liturgy*,” στό C. Patelos (ἐκδ.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva 1978, 172-182, σελ. 172.

11 E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, ἀγγλ. μετ. J. W. Swain, New York 1965, σελ. 22.

12 P. L. Berger καί Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, σελ. 126-141.

κοινωνικές σχέσεις χωρίς συμβολικές πράξεις”<sup>13</sup>. Ἀκόμη καί τὰ κείμενα, ὅπως διατείνεται τό ζευγος A. Destro - M. Pesce, “δέν εἶναι ἀπλῶς γραπτὰ, γραμματεία, ἢ ἀκόμη καί μέσα ἐπικοινωνίας, ἀλλά κυρίως καί πάνω ἀπ’ ὅλα, ἰδίως στήν περίπτωση τῶν θρησκευτικῶν συστημάτων, τμήμα καί μέσα μιᾶς παράστασης”<sup>14</sup>.

Ὑπάρχουν, ὅμως, δύο εἶδη κατανόησης τῆς λατρείας. Σύμφωνα μέ τή μία, ἡ λειτουργία κατανοεῖται καί βιώνεται ὡς ἰδιωτική ὑπόθεση, κι ἔτσι λειτουργεῖ ὡς μέσο ἀντιμετώπισης συγκεκριμένων θρησκευτικῶν ἀναγκῶν: τόσο τῶν ἀναγκῶν τῆς κοινωνίας νά ἐξασκήσει ἔλεγχο καί ἐξουσία ἐπί τῶν μελῶν της, ὅσο καί αὐτῶν τῶν μεμονωμένων ἀτόμων γιά τόν προσωπικό “ἐξαγιασμό” τους. Θά μπορούσαμε νά χαρακτηρίσουμε αὐτή τήν κατανόηση τῆς λατρείας δικανική (juridical). Σύμφωνα μέ τή δεύτερη ἀντίληψη, ἡ λατρεία λειτουργεῖ ὡς μέσο δημιουργίας σχέσεων καί ἀνάπτυξης πραγματικῆς κοινωνίας μεταξύ τῶν μελῶν της, ὡς συστατικό οἰκοδομῆς τῆς θρησκευτικῆς κοινότητος, ἡ ὁποία μέ τόν τρόπο αὐτό παύει νά κατανοεῖται μέ θεσμικούς ὅρους ἢ ἀκόμη καί ὡς λατρευτικός ὀργανισμός, ἀλλ’ ὡς χαρισματική κοινωνία, ὡς τρόπος ζωῆς. Κι αὐτή εἶναι ἡ κοινοτική (communal) κατανόηση τῆς λατρείας.

Ἡ δικανική κατανόηση τῆς λατρείας ἐνθαρρύνει καί στήν οὐσία προάγει τό σαφῆ διαχωρισμό μεταξύ τῶν διαφόρων τμημάτων τῆς θρησκευτικῆς κοινότητος (π.χ. κληρικούς-λαϊκούς, κοινωνικά ἀνώτερους καί κατώτερους, θεολογικά ἐπαίοντες καί ἀπλοῦς πιστούς, ἄνδρες-γυναῖκες κ.λπ.), καί μέ τόν τρόπο αὐ-

13 M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966, σελ. 62.

14 A. Destro - M. Pesce, “Anthropological Reading of Early Christian Texts” (ἀπό τήν ὑπό ἔκδοση ἀγγλ. βελτιωμένη ἔκδοση τοῦ ἔργου τους *Antropologia delle origini cristiane*, Bari-Roma 1995, σελ. 1εξ).



τό συντηρεί τά στοιχεῖα ὑπεροχῆς καί ὑποταγῆς ἐντός τῆς λατρείας, καί ὡς ἐκ τούτου συμβάλλει στή διατήρηση τῆς κοινωνικῆς διαστρωμάτωσης μέσα στό ἴδιο τό θρησκευτικό σύστημα, ἀλλά κατ' ἐπέκταση καί τίς κοινωνικές δομές τῆς εὐρύτερης κοινωνίας. Ἐπιπροσθέτως, μιά τέτοια ἀντίληψη (καί λατρευτική βεβαίως πρακτική) συμβάλλει στή δημιουργία διαχωριστικῶν γραμμῶν, δημιουργεῖ ἀπροσπέλαστα ἐμπόδια, ἀκόμη καί ἐχθρότητες μεταξύ μελῶν διαφορετικῶν θρησκευτικῶν συστημάτων, ἐπιτείνοντας ἔτσι φαινόμενα μισαλλοδοξίας, ξενοφοβίας καί φανατισμοῦ. Δέν ὑπάρχει κανένα ἐνδιαφέρον γιά τήν ἱστορία καί τήν κοινωνική ζωή σ' αὐτή τήν ἀντίληψη τῆς λατρείας.

Ἡ κοινοτική, ἀντίθετα, κατανόηση τῆς λατρείας ἀποθαρρύνει πλήρως κάθε διάκριση, τόσο ἐντός τῆς θρησκευτικῆς κοινότητας, ὅσο κατ' ἐπέκταση καί ἐντός τῆς εὐρύτερης κοινωνικῆς ζωῆς. Ἡ ἀντίληψη αὐτή (καί λατρευτική βεβαίως πρακτική) δέν ὑψώνει ἐχθρικά τείχη μεταξύ τῶν μελῶν τῶν διαφόρων θρησκευτικῶν συστημάτων καί προωθεῖ τήν εἰρήνη καί τή θρησκευτική ἀνεκτικότητα. Σέ σύγχρονα Ὀρθόδοξα θρησκευτικά περιβάλλοντα διαπιστώνει δυστυχῶς κανεῖς καί τίς δυό αὐτές ἀντιλήψεις, καί τό φαινόμενο αὐτό ἔχει φέρεи σέ ἀμηχανία τούς ἱστορικούς τῆς Ἐκκλησίας, ὅταν ἐπιχειροῦν νά ἀξιολογήσουν τή συμβολή τῆς Ὀρθοδοξίας στό σύγχρονο κόσμο.

Θεολογικά θά μπορούσε κανεῖς σχηματικά νά χαρακτηρίσει τή δικανική ἀντίληψη (καί πρακτική) τῆς λατρείας ἱστορική, καί τήν κοινοτική ἐσχολογική, ἀφοῦ ἡ ἔννοια τῆς κοινωνίας εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ (βλ. Β' Κορ. 13:13) συστατικό τοῦ Ἀγίου Πνεύματος, τό ὅποιο στή βιβλική παράδοση συνδέονταν μέ τήν ἔλευση τῶν ἐσχάτων (πρβ. Πράξ. 2:1ἔξ, Ἰωήλ 3:1ἔξ κ.λπ.). Κυρίως ὁμως γιὰτί κέντρο τῆς Ὀρθόδοξης λατρείας μέ τήν ἔννοια τῆς κοινωνίας ἀποτελεῖ ἡ Εὐχαριστία, ἡ ὁποία πάντοτε κατανοοῦνταν ὡς ἡ προληπτική φανέρωση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ὡς εἰκόνα μιά ἐναλλακτικῆς πραγματικότητος,

διαφορετικής από την ιστορική, τή συμβατική, τή καθημερινή, ή τέλεια και αυθεντική έκφραση τής οποίας αναμένεται να ολοκληρωθεί στά ἔσχατα. Κι αυτό, χωρίς ἀμφιβολία, μᾶς ὀδηγεῖ στό ἕτερον, ἐξίσου σημαντικό, χαρακτηριστικό στοιχείο τής Ὁρθοδοξίας: τή ἐσχατολογική της διάσταση. Ἄλλωστε, ὀλόκληρη ἡ αυθεντική Ὁρθόδοξη παράδοση, μέ τόν ἕνα ἢ τόν ἄλλο τρόπο, ὑπογραμμίζει τή ἐσχατολογική και ὄχι ιεραρχική δομή τής ἐκκλησιαστικῆς πραγματικότητας. Ἀκόμη και ἡ ἐπισκοποκεντρική δομή τής Ἐκκλησίας στήν ὀρθόδοξη θεολογία πάντοτε κατανοοῦνταν ἐσχατολογικά. Γι' αὐτό και ὁ ἐπίσκοπος, ὁ *primus inter pares* προεστώς ἐν ἀγάπῃ τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητας, ποτέ δέ θεωροῦνταν (ἐκτός βέβαια τῶν περιπτώσεων ἔντονης δυτικῆς ἐπιρροῆς) ὡς βικάριος ἢ ἀντιπρόσωπος ἢ πρεσβευτής τοῦ Χριστοῦ ἐπί τῆς γῆς, ἀλλ' ὡς εἰκόνα Του. Τό ἴδιο, μάλιστα, συμβαίνει και μέ τά ἄλλα ἐκκλησιαστικά λειτουργήματα (ἀποφεύγω τόν ὄρο “ἀξιώματα”): δέν εἶναι παράλληλα ἢ δοσμένα ἀπό τό Χριστό, ἀλλά ταυτόσημα μέ ἐκεῖνα τοῦ Χριστοῦ<sup>15</sup>. Γι' αὐτό και ὀλόκληρη ἡ θεολογία και λατρευτική ζωή τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας περιστρέφεται γύρω ἀπό τό γεγονός τῆς ἀναστάσεως. Ὅπως ἐπιτυχεστάτα τονίζει ὁ (Μητρ. Περγάμου) Ἰωάννης Ζηζιούλας, ἡ Ἐκκλησία ὑφίσταται ὄχι γιατί ὁ Χριστός πέθανε πάνω στό σταυρό, ἀλλά γιατί ἀναστήθηκε ἐκ τῶν νεκρῶν, κι ἔτσι ἔγινε ἀπαρχή ὅλης τῆς ἀνθρωπότητας.

Παρά τή θετική αὐτή και αἰσιόδοξη παρουσίαση τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας, εἶναι ἐξίσου ἀληθές ὅτι ἡ ἐσχατολογική διάσταση τῆς Ἐκκλησίας ἀκόμη και στόν ἀνατολικό χριστιανισμό στήν πράξη ἔχει ἀτονήσει, και σιγά-σιγά, χρῶ-

---

15 J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, SVS Press, Crestwood New York 1985· τοῦ ἰδίου, “*The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*”, *One in Christ* 24 (1988) σελ. 294-303.

νο μέ τό χρόνο, ἔχει κατά μεγάλο βαθμό λησμονηθεῖ. Μέ ἄλλα λόγια δέν εἶναι μόνο ἡ Δυτική χριστιανοσύνη, εἶναι ἐπίσης καί ἡ Ἀνατολική Ὁρθοδοξία, ἡ ὁποία σιγά-σιγά ἔχει ἀπολέσει τήν ὀρθή καί αὐθεντική κατανόηση τῆς ἐσχατολογίας<sup>16</sup>. Βεβαίως, ὅπως σημειώσαμε πιό πάνω, μέ τήν ἀποδοχή καί πλήρη ἐνσωμάτωση τοῦ χριστιανισμοῦ τόν δ' μ.Χ. αἰ. ἐντός τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, ἦταν φυσικό νά ἀτονήσει κάπως τό ἐσχατολογικό ὄραμα τῆς Ἐκκλησίας μέ ἀποτέλεσμα κατά τό μεσαίωνα καί τούς μετα-μεσαιωνικούς χρόνους νά ἐπέλθει πλήρης ἀποστασιοποίηση ἀπό τήν ἀρχική χριστιανική ἐσχατολογία. Γιά νά εἶμαστε ὁμως ἀπόλυτα εἰλικρινεῖς, ὀφείλουμε νά ὑπογραμμίσουμε ὅτι στήν ἀνατολική Ὁρθοδοξία – καί ἰδιαίτερα στή λειτουργία της καί πιό συγκεκριμένα στή εὐχαριστιακή της πράξη, ἀκόμη καί στό μοναστικό της σύστημα – τό ἐσχατολογικό ὄραμα τῆς Ἐκκλησίας ποτέ δέν ἐξαφανίστηκε, ἄσχετα ἄν ἀκόμη καί στά δύο αὐτά κορυφαῖα ἐκφράσματα τῆς πνευματικότητάς της κάτω ἀπό τήν καταλυτική ἐπίδραση τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων<sup>17</sup> παρατηρεῖται κάποια μετατόπιση πρὸς τήν κατεύθυνση μὴ ἐσχατολογικῶν συμβολισμῶν, οἱ ὁποῖοι εἶχαν ὡς συνέπεια νά ἀλλοιωθεῖ ἡ ἀρχική ὀριζόντια ἐσχατολογική διάσταση.

Ὡς ἐκ τούτου, τό πραγματικό ἐνδιαφέρον γιά τήν ἱστορία καί τήν ἱστορική ἐξέλιξη σχεδόν ἐξαφανίστηκε στόν Ὁρθόδοξο κόσμο. Δέν εἶναι καθόλου τυχαῖο, λοιπόν, τό γεγονός ὅτι ἡ Ὁρθοδοξία στίς μέρες μας ἐμφανίζεται ἡ πλέον ἐπιφυλακτική στό διάλογο γιά θέματα ὅπως: τό θεμιτό κοινωνικοῦ ἐνδιαφέροντος σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο, τά ἀνθρώπινα δικαιώ-

16 Πρὸβλ. τῆ μελέτη μου “Εὐχαριστιακή καί Θεραπευτική Πνευματικότητα,” *Lex Orandi. Μελέτες Λειτουργικῆς Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 107-135.

17 Στό ἴδιο, σελ. 119εξ.

ματα, ἡ γνώση τῆς ἱστορίας, τῶν ἐπιστημῶν, ἀκόμη καὶ ἡ χρήση τῶν ἱστορικῶν μεθόδων κατὰ τὴν ἔρευνα ὡς ἀπαραίτητων ἐργαλείων προκειμένου νὰ διακρίνουμε τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὸ μυθικὸ, τὸ περιεχόμενον ἀπὸ τὴ μορφή, τὸ οὐσιῶδες ἀπὸ τὸ ἀνωφελές καὶ μάταιον, τὴν Ἱερά Παράδοση ἀπὸ τίς ἀνθρώπινες παραδόσεις κ.ο.κ.

Ὁ μακαριστὸς π. Ἰωάννης Meyendorff, ἴσως ὁ καλύτερος ἱστορικὸς ἐπιστήμων τῆς Ὀρθοδοξίας, διέκρινε τρία εἶδη ἐσχατολογίας στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, τὰ ὁποῖα σχετίζονται ἄμεσα μὲ τὴ χριστιανικὴ νοοτροπία γιὰ τὸν κόσμον καὶ τὴν εὐρύτερη κοινωνία, καὶ τὰ ὁποῖα περιγράφουν ὅλες τίς πτυχές τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς. Τὰ δύο πρῶτα ἀποτελοῦν στρεβλώσεις καὶ παρανοήσεις τῆς ἀρχέγονης αὐθεντικῆς ἐσχατολογίας, ἃν καὶ ἔχουν κάποιον σημεῖο ἀναφορᾶς καὶ στὴ ζωὴ τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας<sup>18</sup>.

Τὸ πρῶτον εἶδος εἶναι ὁ ἀποκαλυπτικὸς τύπος ἐσχατολογίας. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ, ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐπὶ θύραις, καὶ ἐπομένως δὲν ὑπάρχει τίποτε τὸ ὁποῖον θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ περιμένει ἀπ' τὴν ἱστορία. Οἱ χριστιανοὶ δὲν εἶναι σέ θέσει νὰ βελτιώσουν τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα. Δὲν ὑπάρχει οὔτε δυνατότητα οὔτε ἐπιθυμία γιὰ οὐσιαστικὴ ἱεραποστολή, κοινωνικὴ εὐθύνη, ἀκόμη γιὰ δημιουργία πολιτισμοῦ. Ὁ Θεὸς ὑποτίθεται ὅτι εἶναι ὁ μοναδικὸς κύριος τῆς ἱστορίας, ἐνεργῶν χωρὶς τὴν ὁποιαδήποτε ἀνθρώπινη συνεργία (πρβ. Α' Κορ. 3:9). Ἡ Νέα Ἱερουσαλήμ ἀναμένεται νὰ κατεβεῖ ἀπ' τὸν οὐρανὸ ἔτοιμη σέ κάθε τῆς λεπτομέρεια (Ἄποκ 21 :2), γι' αὐτὸ καὶ οἱ πιστοὶ δὲν ἔχουν νὰ συμβάλουν σέ τίποτε. Εἶναι φυσικὸ μιά τέτοια ἐκδοχὴ περὶ ἐσχατολογίας - τὴν ὁποῖα σημειωτέον δοκίμασε καὶ ἀπέρριψε ἡ

---

18 "Ὁ,τι ἀκολουθεῖ βασιζέται στὴν ἀνάλυση τοῦ J. Meyendorff, "Ἐχει μέλλον ἡ χριστιανικὴ παράδοση;" σελ. 7 ἐξ.

Ἐκκλησία - νά ἀφήνει περιθώριο μόνο στή μετάνοια, τήν ἀσκητική ζωή καί τήν καταπολέμηση τῶν παθῶν.

Ἡ δεύτερη ἐκδοχή, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τόν ἀντίποδα τῆς πρώτης, εἶναι ἡ ἀνθρωπιστική ἐσχατολογία. Αὐτός ὁ τύπος ἐσχατολογίας ἐμφανίζει μιᾶ αἰσιόδοξη κατανόηση τῆς ἱστορίας καί εἶναι αὐτή πού ἐπικράτησε εὐρύτατα στίς δυτικές κοινωνίες κατά τή νεωτερική ἐποχή ἀπό τήν περίοδο τῆς Διαφώτισης καί μετά. Κατά τόν αἰώνα μάλιστα πού φεύγει, στή μαρξιστική της μορφή ἐπεκτάθηκε καί πρὸς ἀνατολὰς, φτάνοντας μέχρι καί τήν ἄνω ἀνατολή, τήν Κίνα. Στή σφαῖρα ἐπιρροῆς τῆς Ὁρθοδοξίας, αὐτό τό εἶδος ἐσχατολογίας πῆρε τή μορφή ἀναβίωσης τοῦ παλαιοῦ “παραδείγματος” τῆς λεγόμενης “Βυζαντινῆς σύνθεσης”, αὐτήν ὅμως τή φορά στά πολύ στενά πλαίσια ἐθνικιστικῶν θρησκευτικῶν ἐκφρασμάτων: Ἁγία Ρωσία, Μεγάλη Σερβία, ἑλληνο-ὀρθόδοξος πολιτισμός κ.ο.κ. εἶναι μερικές ἀπό τίς συνηθισμένες ἐκφράσεις πού ἀκούγονται καί ἀμαυρώνουν διεθνῶς τό κύρος τῆς Ὁρθόδοξης πνευματικότητας, μερικές μάλιστα φορές πολλοί φτάνουν στό σημεῖο νά ὀραματίζονται ἐπικίνδυνα τή δημιουργία Ὁρθόδοξου τόξου, μέ στόχο νά κατακυριεύσουν πολιτιστικά στήν αἰρετική, ἀκόμη καί ἄπιστη Δύση!

Ὁ τρίτος τύπος ἐσχατολογίας εἶναι ἡ προφητική ἐσχατολογία. Εἶναι ὁ μοναδικός ἀποδεκτός τύπος ἐσχατολογίας, καί βασιίεται στή βιβλική ἔννοια τῆς προφητείας, ἡ ὁποία τόσο στή Παλαιά ὅσο καί στήν Καινή Διαθήκη δέν προλέγει ἀπλῶς τά μέλλοντα νά συμβοῦν, οὔτε προαναγγέλλει τό μοιραῖο, ἀλλά θέτει τοὺς ἀνθρώπους πρὸ τῶν εὐθυνῶν τους, μπροστά στή δυνατότητα δυῶ ἐπιλογῶν προσωπικῆς καί κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς. Ὁ λαός τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐλεύθερος νά ἐπιλέξει, ἀλλά ὁ ὄρων/ προφήτης πάντοτε τοὺς πληροφοροῦσε γιά τίς συνέπειες.

#### 4. Η αναγκαιότητα επιστροφής στο αυθεντικό ἐσχατολογικό ὄραμα τῆς Ἐκκλησίας

Μέ ἐξαίρεση ὀρισμένες ἀπό τίς λεγόμενες ἐκκλησιαστικές κοινότητες τῆς διασποράς (γιά τήν ἀκριβεία ἐκκλησίες τῆς “Δυτικῆς” Ὁρθοδοξίας), καθώς καί διάφορες Ὁρθόδοξες ἱεραποστολικές κοινότητας οἱ ὁποῖες ἀναπτύχθηκαν τελευταῖα, ἡ νεώτερη Ὁρθοδοξία βρίσκεται ἐγκλωβισμένη σέ μιὰ ἐξαιρετικά παράδοξη καί συνάμα δύσκολη κατάσταση. Σχεδόν νομοτελειακά οἱ λεγόμενες “μητροπολιτικές” ἢ “μητέρες” ἐκκλησίες βρίσκονται μεταξύ δύο πόλων, ἐντελῶς ἀντίθετων ἢ τουλάχιστον ἄσχετων μεταξύ τους. Ἀπ’ τή μιὰ μεριά τά ιδεώδη τοῦ ὕστερου ἡσυχαστικοῦ κινήματος – ἀσφαλῶς βέβαια ἐρμηνευμένα καί ἐφαρμοσμένα ὄχι μέ αυθεντικό τρόπο – ἔδωσαν ἀφορμή στή δημιουργία μιᾶς ἀτομοκεντρικῆς κατανόησης τῆς σωτηρίας, ἡ ὁποία μονομερῶς καί ἀκροθιγῶς μόνο λαμβάνει ὑπόψη τῆς τήν ἱστορία καί τήν ἱστορική ἐξέλιξη. Ἀπ’ τήν ἄλλη, βλέπουμε νά ἰδεολογικοποιεῖται – ἀλλά καί νά ἐφαρμόζεται – μιὰ ἐντελῶς κοσμική ἢ ἐκκοσμικευμένη προσέγγιση τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης. Ὅπως ἀκριβῶς τό μοντέλο τῆς δαυϊτικῆς βασιλείας στόν ὕστερο ἰουδαϊσμό, ἀλλά καί τό σύγχρονο σιωνισμό, ὑποσχίασε τό αυθεντικό προφητικό κήρυγμα καί τό ὄραμα τῆς περιπλάνησης στήν ἔρημο τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, ἔτσι καί στίς περισσότερες σύγχρονες Ὁρθόδοξες αὐτοκέφαλες ἐκκλησίες ἡ περίφημη “βυζαντινὴ σύνθεση” (γιά τήν ὁποία τόση μελάνη ἔχει χυθεῖ, ἔνθεν κἀκεῖθεν, γιά τίς σχέσεις Ἐκκλησίας-πολιτείας) παραμένει – στίς περισσότερες μάλιστα περιπτώσεις μέ λανθασμένη ἐφαρμογή καί προσδοκίες – τό μοναδικό ἀποδεκτό ὄραμα κοινωνικῆς ἐνσωμάτωσης καί κοινωνικῆς δράσεως.

Δέν ἀποτελεῖ, ὡς ἐκ τούτου, ἐκπληξη τό γεγονός ὅτι στή σύγχρονη Ὁρθοδοξία ἔχει ἐκλείψει παντελῶς ἡ δημιουργική

διαλεκτική σχέση και ένταση μεταξύ ιστορίας και έσχατολογίας. Κανείς, μά κανείς, δέν κηρύσσει από άμβωνος, αλλά και από τά άλλα fora τήν πραγματικότητα τής έγκαινιασθείσας Βασιλείας. Ακόμη και ή σύγχρονη ναοδομία σπάνια έκφράζει τήν αντίληψη ενός καινούργιου κόσμου, και στήν ουσία μιμείται αλλά μέ καρικατούρες τά παραδοσιακά κτήρια, τά όποια τουλάχιστον είχαν συγκεκριμένο όραμα. Μόνο στήν Όρθόδοξη ευχαριστιακή λειτουργία απέμεινε κάτι πού νά μās θυμίζει, πώς όταν “αναφέρουμε” τήν “ευχαριστία” μας στό δημιουργό και προσφέρουμε τή “λογική λατρεία” ,όλα αυτά τά προσφέρουμε “ύπέρ τής τοῦ κόσμου ζωής”, “ύπέρ τής οικουμένης”, “μεμνημένοι” όχι μόνον παρελθόντων γεγονότων τής θείας οικονομίας, αλλά και τής έσχατολογικῆς πραγματικότητας *par excellence*: “τῆς δευτέρας και ένδόξου πάλιν παρουσίας”<sup>19</sup>. Ός έκ τούτου, μόνον όσες Όρθόδοξες κοινότητες έχουν περάσει από τή διαδικασία κάποιας λειτουργικῆς (και για τήν ακρίβεια ευχαριστιακῆς) αναγέννησης είναι σέ θέση νά έλπίζουν στήν έκ νέου ανακάλυψη τῆς αυθεντικῆς κατανόησης τῆς έσχατολογίας, πού αποτελεί – για νά μή ξεχνιόμαστε – τό μοναδικό “λόγον τῆς έν ήμιν έλπίδος”. Οί υπόλοιπες “τύποις” μόνον αποκαλούμενες Όρθόδοξες κοινότητες θά συνεχίσουν άδιέξοδα νά αντιμετωπίζουν τίς σύγχρονες προκλήσεις τῆς παγκοσμιοποίησης και τῆς έπιβολῆς βίαια και έκλεκτικά τῶν “δυτικῶν αξιῶν”, είτε μέ καθαρά έκκοσμιευμένα μέσα, είτε υποχωρώντας στό όπιο τοῦ ένδοξου παρελθόντος τῆς Όρθοδοξίας και τῶν παρωχημένων μοντέλων κοινωνικῆς συμβίωσης, παραμένοντας μέ τόν τρόπο αυτό ευάλωτες και διολισθαίνοντας, στήν καλύτερη περίπτωση, στήν άδιέξοδη λύση τῆς παραδοσιαρχίας, και στή χειρότερη, σέ έ-

---

19 Πρβλ. όπ. 2 πιο πάνω.

ναν άντι-οίκουμενικό, έθνικιστικό και άδιάλλακτο φανατισμό, στοιχειά ξένα προς τό Όρθόδοξο έθος.

Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο πολλοί από μās έπιζητούμε και έμμένουμε στη σύνθεση ανατολικής και δυτικής πνευματικότητας, ευελπιστούντες ότι ή αυθεντική “καθολικότητα” της Έκκλησίας, όπως ορθά ισχυρίζονταν ο μακαριστός π. Γ. Φλορόφσκυ, πρέπει να περιλαμβάνει (όχι βέβαια από άποψη εκκλησιολογίας, αλλά από άποψη πνευματικότητας) τόσο την Άνατολή όσο και τη Δύση. Μόνο μία δυναμική συνάντηση των δυο αυτών παραδόσεων είναι σε θέση σε ευρεία πρακτική κλίμακα να εμπλουτίσει και τις δυο. Η λύση του προβλήματος που θέσαμε στην αρχή, της έντασης δηλ. ιστορίας-έσχάτων, ίσως βοηθήσει στην επανανακάλυψη της αυθεντικής έσχατολογίας στη ζωή της Έκκλησίας. Αν ή δυτική θεολογία τονίζει υπέρ τό δέον την ιστορική διάσταση τόσο στη στοχαστική θεολογία και στην ήθική όσο και κυρίως στην εκκλησιολογία, αυτό αποτελεί μία διαρκή υπόμνηση της ευθύνης της Έκκλησίας για τον κόσμο. Από την άλλη πλευρά, ή Όρθόδοξη θεολογία, ακόμη και όταν με τον αποκλειστικό σχεδόν προσανατολισμό προς τά ούράνια δείχνει να αποστασιοποιείται από την ιστορική πραγματικότητα, αποτελεί τη μοναδική ίσως εκκλησιακή οντότητα που θυμίζει την έσχατολογική διάσταση του χριστιανισμού.



## II. Λειτουργική έκφραση τῆς Ἐκκλησίας καί μετανεωτερικότητα

### 1. Ἡ σημασία τῆς λειτουργικῆς ἔκφρασης τῆς Ἐκκλησίας κατά τή μετανεωτερικότητα

Ὁ Edward Farley, στό πρόσφατο ἔργο του γιά τή σημασία τῶν συμβόλων καί τήν ἐκ νέου ἐνεργοποίησή τους στή μετανεωτερικὴ κοινωνία<sup>20</sup>, παρατηρεῖ ὅτι “πολλά ἀπό τὰ προβλήματα τῆς σύγχρονης κοινωνίας ὀφείλονται ἐν μέρει στήν ἀπώλεια τῶν ἑαυθῶν συμβόλων, ἐκείνων δηλαδή τῶν ἀξιών μέ τίς ὁποῖες ἡ κάθε κοινωνία αὐτοπροσδιορίζεται καί ἐκπληρώνει τίς ἐπιδιώξεις της. Οἱ ἀξίες αὐτές προσδιορίζουν τήν πίστη, τήν ἠθική καί τή δράση τῶν μελῶν τῆς κοινότητος, συγκροτοῦν τή συνείδηση τῶν ἀτόμων καί διατηροῦν τή συνοχή τῆς κοινωνίας. Στή σύγχρονη κοινωνία αὐτά τὰ θεμελιώδη γιά τήν πνευματική ὑπόσταση καί ἐπιβίωση τοῦ ἀνθρώπου σύμβολα ἔχουν περιθωριοποιηθεῖ σέ τέτοιο βαθμό, πού εἶναι σχεδόν ἀδύνατη ἡ ἐπαναδραστικοποίησή τους. Γιά τό λόγο αὐτό ὁ μεταμοντέρνος ἄνθρωπος ἢ θά πρέπει νά ἐπαναπροσδιορίσει αὐτά τὰ σύμβολα, ἢ θά πρέπει πλέον νά μάθει νά ζεῖ χωρίς αὐτά”<sup>21</sup>. Προσωπικά εἶμαι πεπεισμένος πώς θά πρέπει τό πρῶτο νά ἐπιδιώξουμε παρά νά ἀρκεστοῦμε στό δεύτερο.

Την ἴδια ἀκριβῶς περίοδο ὁ διάσημος λειτουργιολόγος H. Wybrew, εἰδικός σέ θέματα τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολικῆς λει-

---

20 Edward Farley, *Deep Symbols. Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Trinity Press International 1996.

21 Στό ἴδιο, σελ. 3.

τουργικῆς παράδοσης<sup>22</sup>, περιέγραφε με γλαφυρό τρόπο τή σταδιακή μετεξέλιξη τῆς Ὁρθόδοξης εὐχαριστιακῆς λατρείας, χρησιμοποιώντας τὴν ἀκόλουθη διαζευκτικὴ διατύπωση<sup>23</sup>: Ἡ Εὐχαριστία ἀπὸ ἀπλό κοινὸ δεῖπνο μετεξελίχθηκε σέ τελετουργικὴ πράξη, ἀπὸ τὸν οἰκιακὸ περιορισμὸ μεταπήδησε στή δημόσια μεγαλοπρέπεια, ἀπὸ βρώση καὶ πόση κατέληξε στὸ δέος τοῦ μυστηριώδους, ἀπὸ τὴ διαφάνεια καὶ τὴν εἰς ἐπήκοον πάντων ἐπιτέλεση τῶν δρωμένων στὴν ἀπόκρυψη καὶ τὴ σιωπῆ, ἀπὸ τὴν Εὐχαριστία ὡς μαζικὴ ἐμπειρία σέ Δεῖπνο τοῦ Κυρίου. “Ἄναμφίβολα, καταλήγει ὁ Wybrew, οὐσιαστικές ἀλλαγές ἔχουν ἐπιτελεστῆ ἰσὺν αἰῶνα πού φεύγει. Εἶναι μάλιστα ἀπίθανο ἢ εὐχαριστιακὴ πράξη νὰ παραμείνει ὡς ἔχει τὸν αἰῶνα καὶ τὴ χιλιετία πού ἔρχεται”<sup>24</sup>.

Ἡ σημασία τῆς ἀναγέννησης τῆς λειτουργικῆς ζωῆς σέ παγκόσμιο καὶ διαχριστιανικὸ ἐπίπεδο, καὶ ἡ ἐπαναβεβαίωση στὸν αἰῶνα πού φεύγει τῆς σπουδαιότητος τῆς εὐχαριστιακῆς πράξης τῆς χριστιανικῆς κοινότητος (παράλληλα με τὴ θεολογικὴ τῆς παραγωγή, καὶ μάλιστα γιὰ τὴν ἀκρίβεια πάνω ἀπ’ αὐτήν), εἶναι νομίζω ἀπόρροια τριῶν ἐξελίξεων στὸ χῶρο τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς: (α) τῆς ἀνάπτυξης τῆς ἐπιστήμης τῆς “πολιτιστικῆς ἀνθρωπολογίας”, (β) τῆς καταλυτικῆς ἐπίδρασης πού εἶχε ἡ “λειτουργικὴ κίνηση” σέ ὅλες ἀνεξάρτητα τίς χριστιανικὲς ὁμολογίες, καὶ (γ) τῆς δημιουργίας ἑνὸς νέου κλάδου στὴν ἐπιστήμη τῆς θεολογίας, ἐκείνου τῆς “λειτουργικῆς θεολογίας”, μάλιστα μετὰ πολὺ οὐσιαστικὴ Ὁρθόδοξη συμβολή.

22 Προβλ. τὸ κλασικὸ ἔργο τοῦ *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, SVS Press, New York 1990.

23 H. Wybrew, “The Development of the Eucharistic Worship. Tradition and Change,” *Sobornost* 18 1996, σελ. 9-18.

24 Σελ. 18.

(α) Ἡ πολιτιστική ἀνθρωπολογία, καί γενικότερα οἱ κοινωνικές ἐπιστῆμες, ἦταν ἐκεῖνες πού ἔφεραν τά πάνω κάνωστίς ἀνθρωπιστικές ἐπιστῆμες. Δέν εἶναι μόνο ἡ ἀναγνώριση πέρα ἀπό κάθε ἀμφισβήτηση τῆς στενῆς σχέσης λατρείας καί πολιτισμοῦ (cult-culture), οὔτε ἡ ἀνάδειξη τῆς τελετουργικῆς ἔκφρασης τῶν θρησκευτικῶν κοινοτήτων (ritual) ἀπό δευτερεῦον καί περιθωριακό σέ πρωτεῦον καί οὐσιαστικό στοιχεῖο· εἶναι κατά κύριο λόγο ἡ ἀξιωματική θέση ὅτι ἡ κοινή λατρεία τῶν διαφόρων κοινωνιῶν, ἀπό τίς πλεον πρωτόγονες μέχρι σχεδόν καί τίς πρόσφατες, σχεδόν πάντοτε προσδιορίζουν καί τήν ταυτότητα καί τόν πολιτισμό τους. Ἡ διαπίστωση αὐτή θά πρέπει νά εἶχε καταλυτική ἐπίδραση στή σχετική ἐπικράτηση στούς χριστιανικούς κύκλους καί τή θεολογική ἐπιστήμη τῆς ἀντίληψης ὅτι ἡ Εὐχαριστία, ὡς τό κέντρο καί τό προσδιοριστικό στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς λατρείας, προσδιορίζει τό εἶναι καί τήν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας.

(β) Μέ βάση τήν ἀξιωματική αὐτή διαπίστωση, ὅτι δηλαδή ἡ λειτουργία ἀποτελεῖ τό εἶναι καί τήν αὐθεντική ζωή τῆς Ἐκκλησίας, ἄρχισε στίς ἀρχές τοῦ αἰῶνα μας, ἀκόμη καί στούς κόλπους τῆς κατά παράδοση συντηρητικότερης καί τήν ἐποχή ἐκεῖνη λειτουργικά ἄκαμπτης Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας - γιά τήν ἀκρίβεια κυρίως ἀπ' αὐτήν- ἡ περίφημη λειτουργική κίνηση, ἓνα ἀπό τά σημαντικότερα θεολογικά κινήματα τοῦ αἰῶνα μας. Στό μανιφέστο πού κυκλοφόρησε τό 1909 ὁ Dom Lambert Beauduin ὑπογράμμισε τίς ἐξῆς τρεῖς βασικές πτυχές, οἱ ὁποῖες προσδιόριζαν καί τούς κύριους ἄξονες καί τά ὄραματα τοῦ κινήματος: τή λειτουργική, τήν ἐκκλησιολογική καί τήν οἰκουμενική· σωστότερες δηλαδή λατρευτικές τελετές, αὐθεντικότερες ἐκκλησιολογικά καί περισσότερο οἰκουμενικά προσανατολισμένες, κυρίως μέ θαρραλέο καί τολμηρό ἄνοιγμα πρὸς τήν ἀνατολική λειτουργική παράδοση. Κοινός παρονομαστής ὄλων τῶν παραπάνω ἦταν ἡ ἐνεργὸς συμμετοχή τοῦ συνόλου τῆς λατρευτικῆς κοινότητας στήν κοινή λατρεία τῆς Ἐκκλησίας.

(γ) Τέλος, ἡ λειτουργικὴ θεολογία προῆλθε οὐσιαστικὰ ἀπὸ τῆ συνάντησης τῆς δυτικῆς θεολογίας μὲ τὴν αὐθεντικὴ λειτουργικὴ παράδοση τῆς Ἀνατολῆς, μὲ ἀφετηρία βέβαια τὴ λειτουργικὴ κίνηση. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ π. Aidan Kanavagh, καθηγητῆς στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Yale καὶ ἀπὸ τοὺς κορυφαίους σύγχρονους λειτουργιολόγους, “ἡ ἐνδημικὴ κρίση τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ ὀφείλεται κατὰ ἓνα μεγάλο ποσοστὸ στὴ διαμόρφωση μιᾶς ἀντίληψης γιὰ τὴ ‘λατρεία’ ἐντελῶς διαφορετικῆς ἀπὸ ἐκείνη τῆς ἀρχαίας ‘λειτουργίας’”<sup>25</sup>.

Πέρα ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι περιστρέφεται κατὰ κύριο λόγο γύρω ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ λέξη “λειτουργία” (ἔργο τοῦ λαοῦ δηλ.), πού καὶ ὡς ὄρος ἦταν ἄγνωστος στὴ λατινικὴ λειτουργικὴ βιβλιογραφία, ἡ λειτουργικὴ θεολογία, ὡς αὐτόνομος κλάδος τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐξέλιξη τῆς κλασικῆς λειτουργικῆς, ἐξετάζει ὄχι τόσο τὸ “πῶς” ἀλλὰ τὸ “τί” τῆς λειτουργικῆς πράξης. Ἀντικειμενικὸς τῆς στόχος δὲν εἶναι νὰ κάνει τὴ λειτουργία (καὶ ἰδιαίτερα τὴν κύρια ἔκφρασή της, τὴν Εὐχαριστία) ἀντικείμενο μελέτης (αὐτὸ εἶναι τὸ ἔργο τῆς “θεολογίας τῆς λατρείας”) οὔτε πηγὴ τῆς δογματικῆς θεολογίας (αὐτὸ εἶναι ἔργο τῆς “θεολογίας, γιὰ τὴν ἀκρίβεια τῆς δογματικῆς θεολογίας, πού ἀπορρέει ἀπὸ τὴ λατρεία”). Τόσο στὴ “θεολογία τῆς λατρείας”, ὅσο καὶ στὴ “θεολογία (πού ἀπορρέει) ἀπὸ τὴ λατρεία”, ἡ λειτουργία προσδιορίζεται - μερικὲς μάλιστα φορές ἀποκλειστικὰ - ὡς ἡ λατρευτικὴ ἔκφραση τῆς πίστεως, ἐξαντλεῖται μὲ ἄλλα λόγια στὴν τυπικὴ διάταξη (ordo) καὶ περιορίζεται στὸ δομικὸ μόνον στοιχεῖο τοῦ λειτουργικοῦ γεγονότος τῆς κοινότητος. Βεβαίως, ἡ “λειτουργικὴ θεολογία” ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ μελέτη τῆς λατρείας, ἡ ἱστορικὴ ὁμῶς αὐτὴ μελέτη εἶναι ἀπλῶς τὸ σημεῖο ἐκκίνησης, ὄχι ὁ ἀπώτερος στόχος τῆς. Γι’ αὐτὸ καὶ σημεῖο ἀ-

25 A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, New York 1984, σελ. 9.

ναφορᾶς, ἀλλά καί κύριο αἶτημα τῆς λειτουργικῆς θεολογίας, εἶναι ἡ “λειτουργική ἀναγέννηση”. Προτιμῶ τόν ὄρο “ἀναγέννηση” ἀπό τούς συναφεῖς “μεταρρύθμιση”, ἀκόμη καί τόν ὄρο “ἀνανέωση”, χωρίς βέβαια νά τούς ἀπορρίπτω, γιατί ὁ ὄρος “ἀναγέννηση” ἐκφράζει περισσότερο τή ζωντάνια, τό θεολογικό προβληματισμό καί τή συνειδητοποίηση τῆς ταυτότητας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος καί λιγότερο τίς ὅποιες ἐπαναρυθμίσεις τῆς λειτουργικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας.

Χωρίς τήν ἐκκλησιολογική κατανόηση τῆς χριστιανικῆς πίστεως καί αὐτοσυνειδησίας, δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει λειτουργική θεολογία. Ἡ τελευταία συνδέεται περισσότερο μέ τήν ἐκκλησιολογία, καί θά ἴλεγα καθόλου μέ τήν τελετουργική. Γι’ αὐτό καί ἡ “λειτουργία” στήν αὐθεντική ἔκφρασή της ἀποστασιοποιεῖται πλήρως ἀπό κάθε εἶδους λατρευτικές (cultic) καί τελετουργικές (ritual) κατηγορίες. Ὅπως ὁ χριστιανισμός στήν αὐθεντική του μορφή εἶναι τό “τέλος” τῆς θρησκείας (ὁ ὄρος μέ τή βιβλική της σημασία, πρβ. Ρωμ. 10:4), ἔτσι καί ἡ “λειτουργία” θά μπορούσε κανεῖς νά πεῖ εἶναι τό τέλος τῆς “λατρείας”.

Στό χώρο βέβαια τῆς Ὁρθοδοξίας, καί ιδιαίτερα τῶν κατά παράδοση μητροπολιτικῶν της κέντρων, οἱ ἐξελίξεις αὐτές ἐλάχιστα συνέβαλαν στόν ἐπαναπροσδιορισμό τῆς εὐχαριστιακῆς (κατά κύριο λόγο) ἀλλά καί τῆς λοιπῆς λειτουργικῆς πράξης τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ κοινή πλέον θέση τῆς νεώτερης ἐπιστήμης γιά τόν ἐσχατολογικό χαρακτήρα τῆς Ὁρθόδοξης λειτουργίας, καί κατά κύριο λόγο τῆς Εὐχαριστίας, ἐλάχιστα ἔχει ἐπαναπροσδιορίσει τήν Ὁρθόδοξη λειτουργική πράξη. Στά σωζόμενα λειτουργικά κείμενα, καθῶς καί τήν πατερική παράδοση τῆς Ὁρθοδοξίας, περισσότερο ἀπ’ ὅ,τι στίς λοιπές παραδόσεις, εἶναι πλέον ἀποδεδειγμένο πῶς σέ κάθε εὐχαριστιακή σύναξη δέν ἐπιτελεῖται κάποια μαγική μυστική τελετή ἢ ἔστω καί κάποια λατρευτική πράξη ἀτομικῆς σωτηρίας, ἀλλά προληπτικά φανερώνεται ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ὅσες φορές μέ ἄλλα λόγια ἡ ἐκκλησιαστική κοινότητα, ὁ νέος Ἰσ-

ραήλ, ὁ διασκορπισμένος λαός τοῦ Θεοῦ, συνέρχεται “ἐπὶ τό αὐτό”, γίνεται ἀπτή πραγματικότητα ὡς ἀρραβών, ἀναλαμπή καὶ πρόγευση, τό μυστήριο τῆς ἐρχόμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, καὶ τὰ μέλη αὐτῆς τῆς κοινότητας, ὅλα ἀνεξαιρέτως, συλλειτουργοὶ ἀλλὰ συντελεστές, ἔστω καὶ προληπτικά, στὴν ἐπί γῆς πραγμάτωση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

Ἡ Εὐχαριστία, ὡς τό μοναδικό αὐτό γεγονός τῆς ἐδῶ καὶ τώρα βίωσης τῶν ἐσχάτων, ὡς ἀντανάκλαση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ὡς αὐθεντική “εἰκόνα” τῆς (μέλλουσας νὰ φανερωθεῖ) “ἀλήθειας”, καταντάει καρικατούρα, κακέκτυπο καὶ ψευδές εἶδωλο τῆς πραγματικότητας πού εἰκονίζει, ἂν δέν ἐκφράζει πιστά, τίς ιδιότητες αὐτῆς τῆς Βασιλείας. Ἄν δηλαδή τὰ στοιχεῖα τῆς πλήρους καὶ ισότιμης συμμετοχῆς τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ δέν εἶναι ἐμφανή· ἂν ἡ εὐχαριστιακὴ σύναξη δέν ἀποτελεῖ δυναμικὴ ἔκφραση ἐνότητας, ἰσότητας, ἀδελφοσύνης, θυσίας καὶ πρό παντός ἀληθοῦς κοινωνίας, ἀντανάκλαση τῆς τέλει κοινωνίας τῆς Ἁγίας Τριάδος· ἂν δέν πραγματώνεται προληπτικά ὑπέρβαση τῆς φθαρτότητας, τῆς διάσπασης καὶ τῆς θνητότητας τῆς ἀνθρώπινης ἱστορικῆς καὶ τῆς ἐν γένει κτιστῆς πραγματικότητας. Ὅσοι ἰσχυρίζονται τό θεμιτό τῆς ἱεραρχικῆς (μέ τὴν κοσμικὴ σημασία τοῦ ὄρου) δομῆς τῆς λειτουργικῆς τάξης τῆς Ἐκκλησίας, εἴτε ἐξαιτίας ἀδικαιολόγητου χριστομονισμοῦ, εἴτε ἐξ ἐπιδράσεως (στὴν οὐσία λαθεμένης καὶ μὴ ὀλιστικῆς ἀνάγνωσης) τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων, ἀγνοοῦν ἢ ἠθελημένα παραποιοῦν τὴν κλασικὴ ἐσχατολογικὴ διατύπωση τοῦ ἀποστόλου Παύλου στό 15ο κεφ. τῆς Α΄ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς του<sup>26</sup>. Ἱεραρχικὴ δομὴ στὴν Ἐκ-

26 “Ὅταν δέ ὑποταγῇ αὐτῶ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτός ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῶ τὰ πάντα, ἵνα ἡ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν” (Α΄ Κορ 15:28)

κλησία και τή λειτουργία της θά ἐδικαιολογεῖτο, μόνον ἐφόσον ὑποσκάπταμε τό ὄραμα τῆς ἐσχατολογικῆς Βασιλείας και μετατρέπαμε τήν Ἐκκλησία σέ θεσμό τοῦ κόσμου τούτου.

Ὅσο χρόνο λοιπόν ἡ Ἐκκλησία, στήν ὄντολογική (ἀπό πλευρᾶς θεολογικῆς) και καθολική (ἀπό πλευρᾶς μαζικῆς συμμετοχῆς τοῦ λαοῦ) ἔκφρασή της, δηλαδή τήν εὐχαριστιακή λειτουργία, δέν ἀναπαριστᾷ δυναμικά αὐτήν τήν πραγματικότητα τῆς Βασιλείας, ἀλλά ἐξαντλεῖται ἀπλῶς σέ μιά ἀπλή –σέ ὀρισμένες μάλιστα περιπτώσεις σακραμενταλιστική/ μαγική–τελετή, ὅποιαδήποτε πτυχὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, ἀλλά και ὅποιαδήποτε πρόοδος στήν ποιμαντική, κοινωνική, μοναστική, ἱεραποστολική, ἐπιστημονική θεολογική κ.λπ. ἔκφραση τῆς Ἐκκλησίας χωρίς τή λειτουργική ἀναγέννηση ποῦ νά ἀπορρέει ἀπό μιά θαρραλέα λειτουργική –και κατά πρῶτο λόγο εὐχαριστιακή– μεταρρύθμιση, δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἐλλιπής, ἀνεπαρκής και ἀναποτελεσματική.

Δυστυχῶς, γιά πολλούς αἰῶνες ἡ ἔλλειψη ὑγιοῦς θεολογικοῦ προβληματισμοῦ (ἰσάξιου τοῦ δυναμικοῦ θεολογικοῦ λόγου τῶν Πατέρων τῆς χρυσῆς περιόδου τοῦ χριστιανισμοῦ) συνετέλεσε στό νά θεωρεῖται θεολογικά ἀδιαπραγμάτευτο ὅ,τι σχετίζεται μέ τό “μυστήριο”. Ὁ π. Ἀλέξανδρος Σμέμαν ὀρθά ἐπεσήμανε τό φαινόμενο, δυστυχῶς ὅμως ἐπέμεινε στήν ἀναγκαιότητα θεολογικῆς ἀπλῶς ἐρμηνείας τῶν λειτουργικῶν καταβολῶν και ὄχι τή ριζική ἐπαναφορά τοῦ λειτουργικοῦ/ εὐχαριστιακοῦ λόγου και τῆς σύγχρονης λειτουργικῆς (και κυρίως τῆς εὐχαριστιακῆς) πράξης στήν ἀρχική ἀθθεντική τους ὑπόσταση και λειτουργία<sup>27</sup>. Μέ ἐξαίρεση τίς Ὀρθόδοξες κοι-

27 Περισσότερα γιά τό θέμα αὐτό στή διδακτορική διατριβή τοῦ π. Γ. Μπασσιούδη, ἡ ὁποία ἐκπονήθηκε ὑπό τήν ἐπίβλεψή μου μέ θέμα *Ἡ συμβολή τοῦ Σμέμαν στή Λειτουργική και τήν Ὀρθόδοξη Θεολογία, Θεσσαλονίκη/Muenster 2000*.

νότητες τῆς λεγόμενης διασποράς, οἱ ἡγεσίες τῶν κατά τόπους αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν πολύ σπάνια εἶναι διατεθειμένοι νά ἀσχοληθοῦν μέ τό πρόβλημα. Σέ παλαιότερη μελέτη μου ἀναφέρθηκα σέ συγκεκριμένες “ἄκρως ἀπαραίτητες, ὅπως ὑπογράμμισα, ἐπαναρυθμίσεις τῆς εὐχαριστιακῆς λειτουργικῆς τάξης, προκειμένου νά ἀποκτήσει ἐκ νέου ἡ κάθε τοπική χριστιανική εὐχαριστιακή κοινότητα τήν αὐθεντική ‘ὀρθόδοξη’ ἔκφρασή της”<sup>28</sup>.

Ὅλες ἐκεῖνες οἱ πρακτικές ἐκ πρώτης ὄψεως προτάσεις (ἐπαναφορά τῆς καθολικῆς συμμετοχῆς στή Θεία κοινωνία, πλήρους συμμετοχῆ τοῦ συνόλου τοῦ “λαοῦ τοῦ Θεοῦ” στά δρώμενα, εἰς ἐπῆκοον πάντων ἀνάγνωση τῆς ἀναφορᾶς, καί μάλιστα σέ κατανοητή ἀπό κάθε ἄποψη μορφή, ἐκ νέου ἐνεργοποίηση τοῦ ἄμβωνα, κατάργηση τοῦ τέμπλου στή σημερινή του μορφή κ.λπ.) δέν εἶναι, ὅπως τόνιζα, δευτερεύουσας σημασίας, μ’ ἄλλα λόγια δέν ἦταν *theologia secunda* ἀλλά *theologia prima*. Κι αὐτό γιατί ἀφοροῦν στήν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, χωρίς τήν αὐθεντική ἔκφραση τῆς ὁποίας ὁ χριστιανισμός εὐκολα μπορεῖ νά διολισθήσει (ἐξαιτίας ἐξωτερικῶν παραγόντων καί τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς) σέ ἓνα ἐξουσιαστικό καί καταπιεστικό θρησκευτικό σύστημα.

Εἶναι ἄλλωστε ἀποδεδειγμένο ὅτι ἡ λειτουργία, ἡ κυρίαρχη δηλ. ἔκφραση τοῦ εἶναι τῆς Ἐκκλησίας μέ κορωνίδα καί κορύφωση τήν Εὐχαριστία, μπορεῖ πολύ εὐκολα νά ἐκτραπεῖ στήν καλύτερη περίπτωση σέ μιά ἄχρηστη καί περιττή τυπολατρία καί στή χειρότερη σέ μαγική, σακραμενταλιστική (ἀκόμη καί δαιμονική) ἐκδήλωση, πού ἀντί νά κατευθύνει τή

---

28 “Τί ἐλπίζει ἡ Ἐκκλησία ἀπό τή θεολογία”, *Ἐκκλησιαστικός Κήρυκας* 7 (1995), σελ. 201-208.



χριστιανική κοινότητα προς τό ὄραμα τῆς Βασιλείας, νά τήν ἀποπροσανατολίζει ὀδηγώντας την σέ ἀτομιστικές μυστικῆς ὕφῆς ἀτραπούς, στήν ἀποστασιοποίηση ἀπό τόν “ἄλλο” (καί ἐπομένως καί ἀπό τό Θεό, τόν ὄντως “Ἄλλον”), καί τελικά στό θάνατο, στήν κόλαση.

## 2. Θεολογικοί ἄξονες μιᾶς γνήσιας λειτουργικῆς ἀναγέννησης

Ἄν, λοιπόν, ἡ λειτουργική ἀναγέννηση στή μετανεωτερική ἐποχή πού ζοῦμε δέν εἶναι ἐπιλογή, ἀλλά ἐπιτακτική ἀνάγκη τῆς κάθε ἱεραποστολικά προσανατολισμένης Ἐκκλησίας, τότε ἡ πρόσφατη ἀπόφαση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος νά συστήσει εἰδική συνοδική ἐπιτροπή “λειτουργικῆς ἀναγεννήσεως” ἦταν ἀναμφίβολα κίνηση πρὸς τή σωστή κατεύθυνση. Ὁ ὅρος λειτουργική ἀναγέννηση, τόν ὁποῖο ὀρθῶς ἐπέλεξε ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἱεραρχίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος προκειμένου νά καθορίσει τά ὄρια καί νά προσδιορίσει τό ρόλο αὐτῆς τῆς ἐπιτροπῆς, στή νεότερη θεολογική ἐπιστήμη ἀναφέρεται σέ ἓνα πολύ εὐρύτερο τῆς καθ’ αὐτό λειτουργικῆς (ἀλλά καί τῆς ἐν γένει λατρευτικῆς) ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας τομέα. Δέν περιορίζεται, δηλαδή, μόνον στό πῶς μία τοπική (αὐτοκέφαλη) Ἐκκλησία ὀφείλει νά “λατρεύσει εὐαρέστως τῷ Θεῷ”, ἀλλά ἐπεκτείνεται καί στό τί ἐκφράζει τό καθόλου λειτουργικό γεγονός τῆς Ἐκκλησίας, ἀναφέρεται δηλαδή στό πῶς καλεῖται ἡ κάθε ἐκκλησιαστική κοινότητα νά ἐπαναπροσδιορίσει ὀρθοδόξως τήν ταυτότητά της. Μέ ἄλλα λόγια ὁ ὅρος “λειτουργική ἀναγέννηση”, σέ παγκόσμιο μάλιστα ἐπιστημονικό ἐπίπεδο, ἔχει πλέον ἐφαρμογή στό σύνολο τοῦ θεολογικοῦ ἐπιστητοῦ, σέ ὅλους τούς τομεῖς τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, ἀπό τούς καθαρά πρακτικούς ἕως τούς ἀυστηρά θεολογικούς. Μέ τόν ὄρο αὐτό:

(α) προσδιορίζεται ή σπουδαιότητα του “ἐκκλησιακοῦ”/ “εὐχαριστιακοῦ” γεγονότος πέρα καί πάνω ἀπό τήν ὅποια “θεολογική” παραγωγή τῆς χριστιανικῆς κοινότητας<sup>29</sup>.

(β) ὑπογραμμίζεται ή προτεραιότητα τῆς “ἐμπειρίας” ἔναντι τοῦ “λόγου”<sup>30</sup>.

(γ) τονίζεται ή μοναδικότητα τῆς “κοινωνίας” σέ σύγκριση μέ τό “μήνυμα”, μέ τήν “ὁμολογία”. καί σέ τελευταία ἀνάλυση

(δ) ἐπαναπροσδιορίζονται οἱ σχέσεις “Εὐχαριστίας”-“Αγίας Γραφῆς”<sup>31</sup>.

Μέ ἄλλα λόγια ή λειτουργία, ή κοινή δηλαδή λατρεία τῆς πιστεύουσας κοινότητας, καί κυρίως ή Εὐχαριστία ὡς τό κεντρικό καί προσδιοριστικό της στοιχεῖο<sup>32</sup>, δέν ἀποτελοῦν ἀπλῶς τελεστικές ἐκφράσεις τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, δέν ἀποτελοῦν δηλαδή ἱεραποστολικά μόνο στοιχεῖα τοῦ ἐκκλησιακοῦ γεγονότος<sup>33</sup>. Ἀντίθετα, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, τό κήρυγμα, ή Ἁγία

29 Περισσότερα γιά τό θέμα αὐτό στόν πρόλογο τοῦ βιβλίου μου *Lex Orandi. Μελέτες Λειτουργικῆς Θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 5-8. Ἐπίσης “Lex Orandi (Ἀπό τή Λειτουργική στή Λειτουργική Θεολογία)”, *Καθ’ Ὁδόν* 7-8 (1994), σελ. 141-143.

30 Μέ τόν ὄρο “ἐμπειρία” δέν ἐννοοῦμε μιὰ ἄκριτη, συναισθηματική καί μή ἔλλογη ψυχολογική κατάσταση, ἀλλά τή συνειδητή βίωση τοῦ ἐσχατολογικοῦ γεγονότος τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐδῶ καί τώρα.

31 Μέσα ἀπό αὐτή τήν ὀπτική γωνία προσεγγίζει ὁ γράφων στό πρόσφατα ἐκδοθέν πόνημά του, τά *Ἐπίκαιρα Ἀγιογραφικά Θέματα. Ἁγία Γραφή καί Εὐχαριστία*, Θεσσαλονίκη 2000.

32 Πρβλ. μεταξὺ ἄλλων Π. Τρεμπέλα, “Ἡ Θ. Εὐχαριστία κατά τήν συνάρθρωσιν αὐτῆς πρός τά ἄλλα Μυστήρια καί μυστηριοειδεῖς τελετάς”, *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ τῷ διδασκάλῳ Ἀμίλκῳ Σ. Ἀλιβιζάτῳ*, Ἀθήνα 1958, σελ. 462-472. Ν.Σ. Μιλόσεβιτς, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας Λατρείας*, Θεσσαλονίκη 1995. Γεωργίου (Ἡγουμ. Ι.Μ. Γρηγορίου) Καφάνη, “Ἡ Θεία Εὐχαριστία κέντρον τῆς Ὁρθοδόξου λατρείας”, *Θέματα Ἐκκλησιολογίας καί Ποιμαντικῆς*, Θεσσαλονίκη 1975, σελ. 33-49.

33 Περισσότερα γιά τό θέμα αὐτό στό Ion Briia-Π. Βασιλειάδη, *Ὁρθόδοξη χριστιανική μαρτυρία*, Κατερίνη 1989, σελ. 45εξ.

Γραφή – σέ τελευταία ἀνάλυση ἡ ἱεραποστολή, ἡ χριστιανική δηλαδή μαρτυρία – προσδιορίζονται καθοριστικά ἀπό τήν Εὐχαριστία<sup>34</sup>, ἡ ὁποία βέβαια, αὐτή καί μόνον αὐτή, καθορίζει – τουλάχιστον κατά τήν Ὁρθόδοξη διδασκαλία<sup>35</sup> – τό εἶναι καί τήν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας<sup>36</sup>.

Αὕτῃ ἀκριβῶς ἡ τελευταία διαπίστωση ἀπαιτεῖ μιά καθαρά θεολογική προσέγγιση τοῦ προβλήματος τῆς λειτουργικῆς ἀναγέννησης. Ἀπαιτεῖ συγκεκριμένους θεολογικούς ἄξονες πρὶν ἀπό τήν ὅποια παρέμβαση στά λειτουργικά πράγματα τῆς Ἐκκλησίας.

Μία τέτοια θεολογική προσέγγιση, τήν ὁποία ἔχω συνειδητά ἐπιλέξει, ὑποδηλώνει ἐξ ὑπαρχῆς καί τήν πλήρη διαφοροποίησή μου ἀπό κάθε ἀπόπειρα ἀπλῆς ἐκσυγχρονιστικῆς μεταρρύθμισης τῶν λειτουργικῶν πραγμάτων τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀκόμη καί ὑπό τή μορφή λειτουργικῆς ἀνανεώσεως παραδοσιακῶν θεσμῶν. Τό ζητούμενο δέν εἶναι ἐλκυστικότερες λειτουργικές τελετές (περισσότερο κατανοητές, προσαρμοσμένες στίς σημερινές συνθηκῆς διαβίωσης κ.λπ.), προκειμένου νά ἱκανοποιηθοῦν οἱ ἀτομικές ψυχολογικές ἀνάγκες τῶν πιστῶν, ἢ προκειμένου νά λειτουργήσουν ἀποτελεσμα-

34 Γιά τό θέμα αὐτό βλ. P.Vassiliadis, *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on Unity and Mission of the Church*, Geneva-Boston 1998. Πιό συγκεκριμένα τή μελέτη “The Eucharistic Perspective of the Church’s Mission,” 49-66 (ἐπίσης *ΕΕΘΣΠΘ* 7 [1997] Τιμητικό ἀφιέρωμα στόν ὁμότιμο καθηγητή Νίκο Γρ. Ζαχαρόπουλο, σελ. 21-44, καί σέ ἑλληνική μετάφραση σέ συνεπτυγμένο μορφή μέ τίτλο, “Ἡ εὐχαριστιακή προοπτική τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας”, *Σύναξη* 61[1997], σελ. 29-43).

35 Πρβλ. τή γνωστή ρήση τοῦ Ν. Καβάσιλα “ἡ ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις σημαίνεται”. Τήν ἐκτίμηση αὐτή συναντοῦμε σήμερα καί μεταξὺ ἑτεροδόξων: Πρβλ. G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, New York 1981. τοῦ Ἰδίου, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, New York 1980.

36 (Μητρ. Περγάμου) John Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1985.

τικότερα τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ὡς “ἀγωγοί τῆς θείας χάριτος” (μιά σχολαστική, ἀντορθόδοξη, καί εὐτυχῶς ξεπερασμένη σήμερα κατανόηση τῶν μυστηρίων)<sup>37</sup>, ἢ τέλος προκειμένου νά χειραγωγεῖται εὐχερέστερα ὁ ἀπλός λαός σέ καταφύγια “ἰδεῶν” ἢ санаτόρια καί νοσοκομεῖα “θεραπείας τῶν ψυχῶν”. Τό ζητούμενο εἶναι ἡ ἐπαναφορά στήν αὐθεντική καί ἐκκλησιολογικά ὀρθή λειτουργική πρακτική, μιά πρακτική βέβαια τήν ὁποία δέ θά πρέπει νά ἀναζητήσουμε στούς τελευταίους μόνον αἰῶνες τῆς ἐκκλησιαστικῆς μας ζωῆς<sup>38</sup>, ἀλλά διαχρονικά σέ ὅλη τή διάρκεια τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας, στό σύνολο τῆς Θείας Οἰκονομίας<sup>39</sup>. Τό ζητούμενο εἶναι ἡ κοινή λατρεία – καί κατά κύριο λόγο ἡ Εὐχαριστία – νά ἐκφράζει αὐθεντικά τό “εἶναι” τῆς Ἐκκλησίας, νά ἐκφράζει τό πνεῦμα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Μέ ἄλλα λόγια κάθε φορά πού οἱ πιστοί συνάζονται ἐπί τό αὐτό, νά γίνεται ἡ Ἐκκλησία αὐτό πού εἶναι: “σῶμα” Χριστοῦ, “λαός” τοῦ Θεοῦ, “κοινωνία” τοῦ Ἁγίου Πνεύματος<sup>40</sup>.

37 Στό θέμα αὐτό ἀναφέρεται σέ ὅλα σχεδόν τά σχετικά ἔργα του ὁ Α. Schmemmann. Πρβλ. ἐπίσης τή μελέτη μου “Ἡ θεολογική κατανόηση τοῦ μυστηρίου στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιον”, *Ἡ Ὁρθοδοξία στό σταυροδρόμι*, ΕΚΟ 4, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 169εξ .

38 Βλ. τήν ἀξιολογότητα γιά τήν τόλμη τῆς μελέτη τοῦ μακαριστοῦ (Μητρ. Κοζάνης) Διονυσίου Α. Ψαριανοῦ, “Μετά αἰδοῦς καί εὐλαβείας”, *Ἀναφορά εἰς μνήμην μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914-1986*, τόμ. Β' Γενεύη 1989, σελ. 147-64.

39 Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔχει θέση ἡ κλασική λειτουργική, ἡ ἱστορική δηλ. καί φιλολογική ἐξέταση τῆς Ὁρθόδοξης λειτουργικῆς παράδοσης.

40 Πολλοί ἀπό τούς πολεμίους τῆς λειτουργικῆς ἀναγέννησης ἀδυνατοῦν νά δεχθοῦν ὅτι κάτι τέτοιο εἶναι πολύ φυσιολογικό νά συμβαίνει, ἀρνούμενοι ὅτι ἡ ἐκκλησία στήν ἱστορική της πορεία μπορεῖ – ἂν ὄχι πρέπει – νά εἶναι *semper reformanda*. Δυστυχῶς, γιά πολλούς αἰῶνες ἡ ἔλλειψη ὑγιούς θεολογικοῦ προβληματισμοῦ (ἰσάξιου τοῦ δυναμικοῦ θεολογικοῦ τῶν Πατέρων τῆς χρυσῆς περιόδου τοῦ χριστιανισμοῦ) συνετέλεσε στό νά θεωρεῖται θεολογικά ἀδιαπραγμάτετο ὅ,τι σχετί-

Αυτή ή “θεολογική” – και κατά βάση “ἐκκλησιολογική” – προσέγγιση, είναι εκείνη πού προσιδιάζει και πρὸς τὴν πάγια θέση τῶν Ὁρθοδόξων στοὺς σύγχρονους (διμερεῖς καὶ πολυμερεῖς) θεολογικοὺς διαλόγους, κατὰ τοὺς ὁποίους ἡ ἀναζήτηση τῆς ἀληθείας – χωρὶς βέβαια νὰ αὐτονομεῖται – δὲν μπορεῖ νὰ διαχωριστεῖ ἀπὸ ὅλους τοὺς ὑπόλοιπους τομεῖς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Ἄλλωστε, ἀλήθεια καὶ κοινωνία στὴν Ὁρθόδοξη λειτουργικὴ παράδοση ἀποτελοῦν ἰσοβαρῆ αἰτήματα τῆς Ἐκκλησίας<sup>41</sup>.

Στὸ χῶρο τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, ἡ στροφὴ αὐτὴ – γιὰ τὴν ἀκρίβεια ἐπί-στροφή – τῆς θεολογίας δειλὰ-δειλὰ<sup>42</sup> στὴ μήτρα τοῦ εὐχαριστιακοῦ γεγονότος, ὑπῆρξε ἀπόρροια πολλῶν παραγόντων, στοὺς ὁποίους ἀναφέρθηκα πιὸ πάνω. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ εἶχε ὡς συνέπεια νὰ ἐπικρατήσῃ στοὺς χριστιανικοὺς κύκλους καὶ στὴ θεολογικὴ ἐπιστήμη ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ Εὐχαριστία, ὡς τὸ κέντρο καὶ τὸ

---

ζεταί μέ τὸ “μυστήριον”. Τραγικὴ συνέπεια αὐτῆς τῆς δυσλειτουργίας τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας ὑπῆρξε ἡ πλήρης διάσπαση “λειτουργίας” καὶ “θεολογίας”. Ὁ Σμέμαν στὸ συνολικὸ του ἔργο ὀρθὰ ἐπεσήμανε τὴν τραγικότητα αὐτῆς τῆς θανατηφόρας γιὰ τὴν ἐπιβίωση τῆς σύγχρονης χριστιανικῆς κοινότητος διάστασης.

- 41 Πρὸβλ. “τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος”, χωρὶς βέβαια νὰ λησμονεῖται ὅτι ἡ ἀληθὴς “κοινωνία”, ἡ ὑπέρβαση δηλαδὴ τοῦ “ἐγὼ” διὰ τῆς ἀγάπης, ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς ἀκριβοῦς “ὁμολογίας”, ἀφοῦ καλούμαστε πρῶτα νὰ “ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους”, γιὰ νὰ μπορέσουμε ἔπειτα (ἵνα) “ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν”.
- 42 Ἀποτελεῖ, δυστυχῶς, τραγικὸ προνόμιο τῆς ἐλληνικῆς ἀκαδημαϊκῆς πραγματικότητος τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ὀργάνωση τῶν θεολογικῶν μας σπουδῶν βρῖσκεται ἀκόμη στὰ ἐπίπεδα τῆς παλαιᾶς θεολογικῆς ἀντίληψης. Καὶ αὐτὸ δὲν ὀφείλεται τόσο στὴν ἐπιφυλακτικότητα τῶν λειτουργιολόγων νὰ διευρύνουν τὴν ἔρευνα πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς “λειτουργικῆς θεολογίας”, ὅσο στὴν ἀδυναμία τῶν περισσώτερων ἐρευνητῶν τῶν λοιπῶν θεολογικῶν κλάδων νὰ διαβλέψουν τίς προοπτικὲς πού ἀνοίγονται γιὰ τὸ μέλλον τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας.

προσδιοριστικό στοιχείο τῆς χριστιανικῆς λατρείας, εἶναι ἐκείνη πού καθορίζει τό εἶναι καί τήν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας<sup>43</sup>.

Συνοφίζοντας, θά ἤθελα νά ἐπαναλάβω, ὅτι τό ἕνα καί μοναδικό κριτήριο τῆς λειτουργικῆς ἀναγέννησης εἶναι τό ἐκκλησιολογικό. Ὅποιαδήποτε, ὡς ἐκ τούτου, παρέμβαση στά λειτουργικά πράγματα τῆς Ἐκκλησίας θά πρέπει νά βρῖσκεται σέ συμφωνία μέ τήν αὐθεντική Ὁρθόδοξη ἐκκλησιολογία.

Ὡς συνέπεια τοῦ ἐκκλησιολογικοῦ κριτηρίου, καί παράλληλα τῆς σύνδεσης τῆς ἐσχατολογικῆς ταυτότητας τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν ἱστορική καί εὐαγγελιστική διάστασή της, τῆς εὐχαριστιακῆς δηλαδή ὄντολογίας μέ τήν ἱεραποστολική δεοντολογία, ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία σέ συλλογικό ἀλλά καί προσωπικό ἐπίπεδο, μετά λόγου ἐπιστημονικῆς γνώσεως καί μέ πιστότητα στήν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, μελέτησε μέ “ἰδιαιτέρη προσοχή τίς εἰδικές προκλήσεις καί τά προβλήματα πού ἀφοροῦν στή λειτουργική ἀνανέωση καί μεταρρύθμιση”<sup>44</sup>.

Μέ σειρά, λοιπόν, θεολογικῶν συνδιασκέψεων ἐπέστησε “τὴν προσοχή στήν ἀναγκαιότητα ὑπογράμμισης τῶν βασικῶν ἀρχῶν τῆς λατρείας, πού θά μπορούσαν στή συνέχεια νά χρησιμοποιηθοῦν ὡς κριτήρια...γιά τὴ λειτουργικὴ ἀναγέννηση

43 Πρβλ. π.χ. τό “εὐχαριστιακό ὄραμα” ἀκόμη καί στήν οἰκουμενική κίνηση (K.Raiser, *Τό μέλλον τοῦ Οἰκουμενισμοῦ. Ἀλλαγὴ Παραδείγματος στήν Οἰκουμενική Κίνηση*; Θεσσαλονίκη 1995. Ἐπίσης τὴν τρομακτικὴ ἀνάπτυξη πρόσφατα τῆς “λειτουργικῆς θεολογίας”. Πρβλ. μεταξὺ ἄλλων D. W. Fagerberg, *What is Liturgical Theology? A Study of Methodology*, 1992. A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, 1984. A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, 1966<sup>1</sup> 1975<sup>2</sup>, καί ἡ ἑλληνικὴ του (ἀρκετὰ καθυστερημένη) μετάφραση Ἡ Ἐκκλησία Προσευχομένη, 1991, ἀπό τόν π. Δ. Τζέροπο.

44 “Διορθόδοξη διάσχεψη μέ Θέμα: Ὁρθόδοξη Λειτουργικὴ Ἀναγέννηση καί ἡ Ὁρατὴ Ἐνότητα. Μονὴ Νέας Σχῆτης (26 Μαΐου-1 Ἰουνίου)”, *Καθ’ Ὁδόν* 15 (2000), 89-97, 7. Τό κείμενο πρωτοδημοσιεύτηκε ἀγγλικά στό T. Fitzgerald - P. Bouteneff (ἐκδ.), *Turn to God, Rejoice in Hope. Orthodox reflections on the Way to Harare*, Geneva 1988, σελ. 139-146.

στis Ὁρθόδοξes Ἐκκλησίes”<sup>45</sup>. Οἱ σπασμωδικές καί ἐν θερμῶ ἀντιδράσεις<sup>46</sup>, πού παρατηροῦνται ἀνέκαθεν σέ ὄλα τά μήκη καί πλάτη τῆς Ὁρθόδοξης ἐγκαταβίωσης<sup>47</sup> ὅσες φορές οἱ Ὁρθόδοξes κοινότητες εὐαισθητοποιοῦνται ἱεραποστολικά καί προγραμματίζουν ἔστω καί δειλά βήματα λειτουργικῆς ἀναγέννησης, ἐκτός τοῦ ὅτι εἶναι ἐπιστημονικῶς ἀτεκμηριώτες, ἀδικοῦν κατάφορα καί μερικές φορές καθυβρίζουν τούς ἐμπλεκόμενους φορεῖς. Τά ἐπιχειρήματά τους περιορίζονται εἴτε στis ψυχολογικές παραμέτρους τοῦ ὅλου θεσμοῦ τῆς χριστιανικῆς λατρείας, εἴτε στis πολιτιστικές της ἐπιπτώσεις. Ποτέ δέν ὑπεισέρονται στό θεολογικό πεδίο<sup>48</sup>, καί ὅταν τό πράττουν, πάντα ὑπάρχει καί ὁ ἀντίλογος<sup>49</sup>.

45 Στό ἴδιο.

46 Δέν ἔχει παρά νά ἀνατρέξει κανεῖς στά κείμενα τῶν, ὀλίγων εὐτυχῶς, ἐπικριτῶν τοῦ ὅλου προγράμματος μελέτης τῆς λειτουργικῆς ἀναγέννησης πού προωθεῖ ἡ ἐπίσημη Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, ὅπως αὐτά παρουσιάστηκαν στis σελίδες διαφόρων περιοδικῶν, καί κυρίως τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη*.

47 Πρὸβλ. P. Meyendorff, *Russia, Ritual and Reform*, New York 1991, γιά τή λειτουργική μεταρρύθμιση τοῦ πατριάρχη Νίκωνα στή Ρωσία τό 17ο αἰ. Τοῦ ἴδιου, “The Liturgical Path in America”, *SVTQ* 40 (1996), σελ. 43-64, καί τοῦ π. Α. Καλύβα, “Μερικές σκέψεις γιά τή λειτουργική ἀνανέωση καί μεταρρύθμιση”, *Σύναξη* 61 (1997), σελ. 13-28, γιά τήν Ὁρθόδοξη διασπορά, ὅπως ἐπίσης καί τόν πρόλογο τοῦ πρόσφατου εὐχολογίου τῆς Ἱ. Μονῆς τῆς Νέας Σκήτης (ΗΠΑ) μέ τίτλο *Sighs of the Spirit*, Cambridge NY 1997, γιά τό γενικότερο φαινόμενο τῶν ἀντιδράσεων σέ κάθε ἀπόπειρα λειτουργικῆς ἀναγέννησης στό χῶρο τῆς Ὁρθοδοξίας.

48 Στήν περίπτωση αὐτή ἀνήκει ὁ βαθυστόχαστος προβληματισμός τοῦ Μητρ. Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα ἀναφορικά μέ τήν ψαλμῶδηση τῶν βιβλικῶν ἀναγνωσμάτων (ἀποκλειστικά στήν εὐχαριστιακή λειτουργία), στή μελέτη του “Συμβολισμός καί ρεαλισμός στήν Ὁρθόδοξη λατρεία (ἰδιαίτερα τῆ Θ. Εὐχαριστία)”, *Σύναξη* 71 (1999), σελ. 6-21, ἰδιαίτερα τήν ὑπ. 29.

49 Βλ. τή μελέτη μου “Τό εὐχαριστιακό ὑπόβαθρο τῆς λειτουργικῆς ἀναγέννησης καί τό ἐξ αὐτοῦ ἀπορρέον αἴτημα ἀναθεωρήσεως τῶν βιβλικῶν ἀναγνωσμάτων τῆς ὀρθόδοξης λατρείας”, στά ὑπό ἔκδοση πρακτικά τοῦ Β΄ Λειτουργικοῦ Συνεδρίου στελεχῶν τῶν Ἱ. Μητροπόλεων.

Οί διάφορες, λοιπόν, κατά καιρούς θεολογικές και έπισημονικές προτάσεις για τή λειτουργική αναγέννηση τής Όρθόδοξης Έκκλησίας πάντοτε διακατέχονται από ποιμαντική εύαισθησία. Σέ πρόσφατη διορθόδοξη διάσκεψη μέ θέμα τήν Όρθόδοξη λειτουργική αναγέννηση, κορυφαίοι Όρθόδοξοι λειτουργιολόγοι, εύχαριστιολόγοι, έκκλησιολόγοι κ.λπ. διατύπωσαν τήν άποψη ότι: “οί έκκλησίες μας πρέπει νά προθυμοποιηθοϋν νά στηρίξουν μιά λειτουργική ανανέωση και μεταρρύθμιση και νά προχωρήσουν στή διαδικασία έφαρμογής τής ρύθμισης στήν κατάλληλη χρονική στιγμή μέ τήν άπαιτούμενη τάξη και τήν ένδεδειγμένη έπιστημονική στήριξη, προκειμένου νά ξανάρθουν στά έπιθυμητά ούσιώδη τής λειτουργικής παράδοσης. Μιά προσεκτική μελέτη τής λατρείας θά μάς βοηθήσει νά άπαλλαγοϋμε από μιά στείρα θρησκευτική τυπολατρία και νά ανακαλύψουμε και νά διατυπώσουμε πειστικά τό νόημα τής λειτουργικής μας παράδοσης”<sup>50</sup>.

Έκει διατυπώθηκαν οί έξής “θεμελιώδεις άρχές”, οί όποιες πρέπει νά διέπουν τήν κάθε χριστιανική λατρεία.

Παραθέτω άποσπασματικά από τό τελικό κείμενο:

α. “Η λατρεία για νά είναι άληθινή, πρέπει ταυτόχρονα νά είναι θεοκεντρική και διαλογική. Περιλαμβάνει και τό λόγο τοϋ Θεοϋ προς έμås και τό δικό μας αίνο, δοξολογία, ικεσία και παράκληση, πού προσφέρεται σ’ Αϋτόν. Στή λατρεία ό Θεός είναι παρών μεταξύ τών πιστών και οί πιστοί παρόντες μπροστά στό Θεό.

β. Η λατρεία είναι έσχατολογική. Στοχεύει στήν τελική ένότητα τών πιστών “έν Χριστῶ”.

γ. Η λατρεία είναι εύαγγελική και μ’ αϋτήν τήν έννοια είναι διδακτική. Μås παρουσιάζει τήν ιστορία τοϋ Ίησοϋ Χριστοϋ και στήν οϋσία αναπαριστᾶ όλόκληρη τήν ιστορία τής

---

50 “Διορθόδοξη διάσκεψη μέ θέμα: Όρθόδοξη Λειτουργική Αναγέννηση και ή Όρατή Ένότητα”, 17.



Θείας Οικονομίας. Ἡ λατρεία στοχεύει πολύ πιά πέρα ἀπό τίς λατρευτικές συνάξεις. Ἀποβλέπει στό εὐρύτερο σχέδιο τοῦ Θεοῦ γιά τήν ἀνανέωση τῆς ἀνθρώπινης κοινότητος. Με τόν τρόπο αὐτόν σχετίζεται μέ τήν ἱεραποστολή.

δ. Ἡ λατρεία εἶναι ἱεραποστολική. Δέν μπορεῖ νά εἶναι αὐτοσκοπός. Ὁ πρωταρχικός της στόχος εἶναι νά φέρει τούς χριστιανούς σέ κοινωνία μέ τόν Τριαδικό Θεό καί τούς ἀνθρώπους μεταξύ τους καί μέ ὅλη τήν κτιστή δημιουργία.

ε. Ἡ λατρεία ἔχει μορφωτική ἀποστολή. Εἶναι δηλ. ἡ βασική δίοδος μέσα ἀπ' τήν ὁποία ἡ πίστη τῆς ἐκκλησίας – ἡ θεολογία τῆς ἐκκλησίας καί ἡ πράξη – πέρασε ἀπ' τή μιά γενιά στήν ἄλλη. Διά-μορφώνει καί τήν ἀτομική καί τή συλλογική ταυτότητα τῶν πιστῶν.

στ. Ἡ λατρεία εἶναι μεταμορφωτική. Μᾶς προκαλεῖ νά ἀνακαλύψουμε, νά βιώσουμε καί νά συνειδητοποιήσουμε τόν αὐθεντικό καί αἰώνιο τρόπο ὑπαρξῆς μας μέσω τοῦ φωτισμοῦ τοῦ νοῦ, τῆς μεταμόρφωσης τῶν παθῶν καί τοῦ ἐξαγνισμοῦ τῆς καρδιάς.

ζ. Ἡ λατρεία εἶναι ἐκκλησιακή. Διαμέσου τῆς λατρείας της ἡ ἐκκλησία βρίσκει τήν πιά πλήρη ἔκφραση καί συνειδητοποίησή της.

η. Ἡ λατρεία εἶναι ὀλιστική. Ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἀπευθύνεται σέ ὅλο τό ἀνθρώπινο πρόσωπο. Αἰνοῦμε καί εὐχαριστοῦμε τόν Θεό ὄχι ἀπλά καί μόνο μέ τό νοῦ μας, ἀλλά καί μέ τήν καρδιά καί τό σῶμα μας. Τέλος,

θ. Ἡ λατρεία εἶναι περιεκτική. Εἶναι δηλ. ἔργο τοῦ συνόλου τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ<sup>51</sup>.

“Αὐτές οἱ γενικές ἀρχές πού σχετίζονται μέ τή φύση τῆς λατρείας ἔχουν ἕναν ἀριθμό συνέπειες γιά τήν Ὁρθόδοξη λατρεία τῆς ἐποχῆς μας.

---

51 Ἀπό τήν 8.

α. Πρῶτα ἀπό ὅλα, ἐάν οἱ ἀρχές πού διατυπώθηκαν πιά πάνω ἐφαρμοσθοῦν πλήρως, ἡ λατρεία μας φυσιολογικά θά πρέπει νά πραγματοποιεῖται στήν καθομιλουμένη γλώσσα τῶν λαῶν. Αἰῶνες τώρα ἡ Ὀρθοδοξία ἐπικαλεῖται τό παράδειγμα τῶν Ἁγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου, στήν πρόσφατη ὁμως πρακτική αὐτή, ἡ ἀρχή συχνά καταστρατηγεῖται. Οἱ ἐκκλησίες μας πρέπει νά ἐξετάσουν κατά πόσο ἡ γλώσσα τῆς λατρείας τους στήν πραγματικότητα μεταφέρει τό πραγματικό της νόημα στόν πιστό καί στόν κόσμο.

β. Ἡ λειτουργική λατρεία πραγματοποιεῖται ἀπό ὅλη τήν εὐχαριστιακή σύναξη, ὄχι μόνο ἀπό τόν κλῆρο. Γι' αὐτό τό λόγο στή λειτουργική προσευχή γενικά χρησιμοποιοῦνται τό πρῶτο πρόσωπο πληθυντικοῦ. Αὐτό, γιά παράδειγμα, εἶναι ξεκάθαρο στήν εὐχαριστιακή ἀναφορά, τήν κεντρική προσευχή τῆς εὐχαριστιακῆς λειτουργίας “Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς... τά σά ἐκ τῶν σῶν σοί προσφέροντες κατὰ πάντα καί διά πάντα...σέ ὑμνοῦμεν, σέ εὐλογοῦμεν, σοί εὐχαριστοῦμεν...”. Ἡ κεντρική πράξη ἐδῶ εἶναι δική μας συλλογική προσφορά αἰνῶν καί εὐχαριστίας, ἡ θεία Ευχαριστία μας. Γιὰ νά εἶναι, ὡς ἐκ τούτου, λειτουργική ἡ προσευχή τῆς κοινότητος, θά πρέπει ὅλες οἱ εὐχές νά ἐκφωνοῦνται εἰς ἐπήκοον πάντων.

γ. Οἱ ἐκκλησίες μας θά πρέπει νά ἐξετάσουν κριτικά τά στοιχεῖα ἐκεῖνα πού παρακωλύουν τήν πλήρη συμμετοχή τοῦ λαοῦ στή λατρεία. Ἡ φύση τῆς συλλογικότητος τῆς κοινῆς λατρείας ἀπαιτεῖ νά λαμβάνεται ὑπόψη ἡ δυναμική τοῦ ἱεροῦ χώρου. Ὀφείλουμε νά εἴμαστε ἐνήμεροι γιά τίς θεμιτές ἐναλλακτικές λύσεις στήν ἀρχιτεκτονική καί διαρροθμίση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ χώρου. Γιὰ παράδειγμα, δέν θά ἔπρεπε μήπως τό εἰκονοστάσιο νά ἐπιτρέπει ὀπτική ἐπαφή τῶν πιστῶν, συνδέοντάς τους μέ τήν ἱερατική λειτουργία, ἡ ὁποία καί τελεῖται στό ὄνομά τους; Ποῦ εἶναι τό κατάλληλο μέρος γιά τήν ἀνάγνωση τῶν Ἱερῶν Γραφῶν καί πῶς μπορεῖ αὐτό νά προσαρμοστεῖ στίς διάφορες συνθήκες; Οἱ χορωδίες καί οἱ ψάλ-

τες διευκολύνουν τή συμμετοχή τοῦ ἐκκλησιάσματος; Τό εἶδος τῆς μουσικῆς πού χρησιμοποιεῖται εἶναι τό καταλληλότερο γιά νά ἀποδώσει τά νοήματα τοῦ κειμένου; Μήπως ὀρισμένες τάξεις καί ὀμάδες πιστῶν ἀποκλείονται συστηματικά ἀπό τήν πλήρη συμμετοχή (π.χ. οἱ γυναῖκες ὡς ἀποτέλεσμα λανθασμένης ἐφαρμογῆς τῶν περί καθαρότητας διατάξεων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Τά παιδιά ὡς ἀποτέλεσμα τῆς συνήθειας νά στέλνονται σέ κατηχητικά σχολεῖα κατά τή διάρκεια τῆς Θείας λειτουργίας)<sup>52</sup>.

### 3. Τά προσδοκώμενα ἀποτελέσματα μιᾶς γνήσιας λειτουργικῆς ἀναγέννησης

Σύμφωνα μέ τήν Ὁρθόδοξη παράδοση, τό πρόβλημα τῆς ὑπέρβασης τοῦ κακοῦ στόν κόσμο δέν εἶναι πρωταρχικά καί ἀποκλειστικά ἠθικό· εἶναι κατά βάση ἐκκλησιολογικό. Ἡ ἠθική καί κοινωνική εὐθύνη τῆς Ἐκκλησίας τόσο ὡς ὄργανισμοῦ, ὅσο καί τῶν μεμονωμένων μελῶν της, εἶναι ἡ λογική συνέπεια τῆς ἐκκλησιακῆς αὐτοσυνειδησίας. Κατά συνέπεια, ἡ μαρτυρία τῆς Ἐκκλησίας στόν κόσμο, ἰδίως κατά τή μετανεωτεριική ἐποχή, περνάει ἀπαραίτητα μέσα ἀπό τήν αὐθεντική ἔκφραση τῆς λατρείας της, καί κατά κύριο λόγο τῆς Εὐχαριστίας<sup>53</sup>. Καί μιᾶ γνήσια λειτουργική ἀναγέννηση δέν μπορεῖ παρά νά ἀναδείξει τίς ιδιότητες τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τήν ὁποία ἡ Θεία Εὐχαριστία εἰκονίζει. Καί οἱ ιδιότητες αὐτές, ὅπως – ἀνάμεσα σέ πολλά ἄλλα – ἡ πλήρης καί ἰσότιμη συμμετοχή

52 Ἀπό τίς 8-11.

53 Περισσότερα στή μελέτη μου “Ἡ εὐχαριστιακή προοπτική τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας”.

τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ στά ἐν τῷ ναῶ τελούμενα μόνο μετά ἀπό μία οὐσιαστική καί γνήσια λειτουργική ἀναγέννηση μποροῦν νά καταστοῦν ἐμφανεῖς. Μόνο μέσα ἀπό τή διαδικασία τῆς λειτουργικῆς ἀναγέννησης, ὅπως τήν περιγράψαμε πιό πάνω, μπορεῖ ἡ εὐχαριστιακή σύναξη νά ἀποτελέσει καί πάλι δυναμική ἔκφραση ἐνότητας, ἰσότητας, ἀδελφοσύνης, θυσίας καί πρό παντός ἀληθοῦς κοινωνίας, ἀντανάκλαση τῆς τέλειαις κοινωνίας τῆς Ἁγίας Τριάδος. Μόνο μέ τή λειτουργική ἀναγέννηση μπορεῖ ἡ ἐξαγγελία τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, τοῦ εὐαγγελίου, νά καταλάβει τή θέση καί τή σημασία πού παραδοσιακά εἶχε, ἐξασφαλιζόμενης παράλληλα καί τῆς ὀρθῆς κατανόησής του<sup>54</sup>, ὅχι βέβαια νοησιαρχικά ἀλλά διά τῆς ἐλλάμψεως καί τοῦ φωτισμοῦ τῆς καρδιάς<sup>55</sup>.

54 Μέ τό ἐπιχείρημα ὅτι ὁ “λόγος τοῦ Θεοῦ” δέν ἐξαντλεῖται στά στενά πλαίσια τῆς “λογικῆς ἐκφορᾶς” του, μερικῆς φορές ὀρισμένοι θεολόγοι - ἀπό ὑπερβολική προφανῶς ἀντίθεση πρὸς τίς “λογοκρατικῆς ἀντιλήψεις τῆς νεωτερικότητας - καταλήγουν στό ἄλλο ἄκρο, τήν πλήρη δηλαδή ἀπόρριψη τῆς λογικῆς! Ἐτσι ὁμως ἔρχονται σέ πλήρη ἀντίθεση πρὸς τή χορεία τῶν μεγάλων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (καί ὅχι μόνο τῶν ἀπολογητῶν), οἱ ὅποιοι ἐπιχειροῦσαν οὐσιαστικά μιὰ “λογική” παρουσίαση τῆς “ὑπέρ λόγον” ἀποκαλύψεως τοῦ “θεοῦ Λόγου”. Χαρακτηριστική ἡ προτροπή τοῦ Μ. Ἀθανασίου πρὸς τοὺς χριστιανούς νά μὴ διακηρύσσουν “ἄλογον τήν εἰς Χριστόν πίστιν” (Λόγος κατὰ Ἑλλήνων, PG 25, 4). ὅπως ἄλλωστε καί ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου: “πῶς οὖν ἐπικαλέσονται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; Πῶς δέ πιστεύσουσιν οὐδὲ ἤκουσαν; Πῶς δέ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος;” (Ρωμ 10, 14).

55 Στὴν περίφημη εὐχή τοῦ εὐαγγελίου τῆς εὐχαριστιακῆς λειτουργίας γίνεται μέν ἐπίκληση, ἀλλά γιὰ “τὴν τῶν εὐαγγελικῶν ...κηρυγμάτων κατανόησιν”.

Δ.  
Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ  
ΚΑΙ Η ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΡΑΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ

*1. Είσαγωγή*

Είναι σέ όλους γνωστό – στην έλλαδική εκκλησιαστική πραγματικότητα, βέβαια, ίσως όχι όσο θά άνέμενε κανείς – ότι ό 20ός αιώνας, σέ ό,τι αφορά τίς θεολογικές αναζητήσεις και τήν Έκκλησία πού αὐτές ὑπηρετοῦν, χαρακτηρίζεται ἀπό ἕναν ἔντονο οἰκουμενικό προβληματισμό, ἀπό μιά ἔναγώνια ἀναζήτηση τῆς εκκλησιαστικῆς ταυτότητας. Μετά ἀπό μιά μακρά περίοδο θεολογικῆς ἀντιπαλότητας, ἀλαζονικῆς ἔπαρσης, ἀμυντικῆς ἐσωστρέφειας καί ἐγωιστικῆς ἀποκλειστικότητας, οἱ διάφορες εκκλησίες καί χριστιανικές ὁμολογίες τῆς Δύσεως ἄρχισαν νά τείνουν “εὐήκοον οὖς” καί πρὸς τοὺς ἐκτός τῶν τειχῶν. Σέ πρώτη φάση, ἄλλοτε μέ ὑπέρμετρο ἐνθουσιασμό καί ἄλλοτε μέ ἀνεξήγητο σκεπτικισμό, ὁ εκκλησιαστικός κόσμος τῆς Δύσεως ἄρχισε νά ἐπιδεικνύει ἀνεκτικότητα ἀπέναντι τῶν ἄλλοτε ἀντιπάλων καί νά προσανατολίζεται πρὸς μιά κοινή κατά τό δυνατόν μαρτυρία, ἔχοντας ὡς ἀπώτερο στόχο τή δημιουργία τοῦ κατάλληλου

κλίματος πού θά επέτρεπε τήν ἀναζήτηση τῆς ὁρατῆς ἐνότη-  
τας, γεγονός πού ἐμεῖς οἱ Ὀρθόδοξοι θεωροῦμε ἄνωθεν  
δωρεά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Ἡ ἀνάγκη αὐτή ἀποτυπώνεται μέ τόν πλέον ἀνάγλυφο  
τρόπο στήν πρόσφατη (25-5-1995) ἐγκύκλια ἐπιστολή μέ  
τίτλο *Ut unum sint* γιά τό οἰκουμενικό καθήκον, πού ἐξαπέ-  
στειλε ὁ προκαθήμενος τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας.  
Στό ἐπίσημο αὐτό κείμενο ὁ ρωμαιοκαθολικός ποντίφικας  
ὑπογραμμίζει ὅτι: “οἱ χριστιανοί δέν μποροῦν νά ὑποτιμή-  
σουν τό βάρος τῶν σκληρῶν ἀκατανοησιῶν πού κληρονόμη-  
σαν ἀπό τό παρελθόν, τῶν παρεξηγήσεων καί τῶν προκατα-  
λήψεων τοῦ ἐνός γιά τόν ἄλλον.” Ἐπειτα ὄχι σπάνια, ἡ ἀδρά-  
νεια, ἡ ἀδιαφορία καί μιᾶ ἀνεπαρκῆς ἀμοιβαία γνωριμία  
ἐπιβαρύνουν αὐτήν τήν κατάσταση. Γιά τό λόγο αὐτό, ἡ  
οἰκουμενική δράση πρέπει νά θεμελιώνεται στή μεταστροφή  
τῶν ψυχῶν καί στήν προσευχή, οἱ ὁποῖες θά ὀδηγήσουν καί  
στήν ἀναγκαῖα κάθαρση τῆς ἱστορικῆς μνήμης. Μέ τή χάρη  
τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, οἱ μαθητές τοῦ Κυρίου, ἐμψυχωμένοι  
ἀπό τήν ἀγάπη, τό θάρρος τῆς ἀλήθειας κι ἀπό τήν εἰλικρινῆ  
θέληση τῆς ἀμοιβαίας συγχώρεσης καί συμφιλίωσης,  
καλοῦνται νά ἐπανεξετάσουν ἀπό κοινοῦ τό θλιβερό παρελ-  
θόν καί τά τραύματα ἐκεῖνα πού συνεχίζει δυστυχῶς νά προ-  
καλεῖ ἀκόμη σήμερα”<sup>1</sup>.

Στήν ἴδια κατεύθυνση κινεῖται καί ἡ μνημειώδης ὁμιλία  
πρὶν ἀπό λίγα χρόνια στήν ὀλομέλεια τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Κοι-  
νοβουλίου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. Βαρθολομαίου:  
“Δέν ηὐτυχήσαμεν (Ἀνατολική καί Δυτική ἐκκλησία) νά  
καταστήσωμεν ὁρατὴν τήν ἐνότητα ταύτην. Αἰσθανόμεθα  
βαθυτάτην θλίψιν ἐκ τοῦ γεγονότος τούτου... Ἐξακολου-  
θοῦμεν, καί μάλιστα ἀπό κοινοῦ, τήν ἀφετηριακὴν μαρτυ-  
ρίαν ἡμῶν”. Ἡ παρακαταθήκη, τήν ὁποία ἄφησε σέ ὅλους  
τούς πιστούς, τόσο τῆς καθ’ ἡμᾶς Ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς ὅσο  
καί τῆς Δύσεως, ὁ προκαθήμενος τῆς Ὀρθοδοξίας, ὅτι “τά  
προβλήματα τοῦ συγχρόνου κόσμου, τά προβλήματα τῆς

Ευρώπης ειδικώτερον, απαιτοῦν θεμελιώδεις ἀναθεωρήσεις τῶν πολιτικῶν ἐπιλογῶν ἡμῶν, δηλαδή τῶν προδιαγραφῶν τοῦ πολιτισμικοῦ μας ὑποδείγματος... ἄλλην ἐρμηνεϊαν τῆς ὕλης καί τοῦ κόσμου, ἄλλην στάσιν τῶν ἀνθρώπων ἔναντι τῆς φύσεως, διαφορετικὴν νοηματοδότησιν τῆς προσλήψεως καί τῆς χρήσεως τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν”, ὑπογραμμίζει τὴν ἀναγκαιότητα τῆς κοινῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας, ὀριοθετεῖ ὁμως καί τὴ συμβολὴ τῆς Ὁρθοδοξίας στὸν ἀγῶνα τῆς σύγχρονης κοινωνίας.

Ἡ συμμετοχὴ τῆς Ὁρθοδοξίας στὸν οἰκουμενικὸ διάλογο δὲν ἀποτελεῖ ἱστορικὴ ἢ ἄλλης φύσεως ἀναγκαιότητα<sup>2</sup>. εἶναι συνέπεια τῶν βασικῶν πτυχῶν τῆς χριστιανικῆς θεολογίας. Ἀκόμη καί ὅταν ὑποστηρίζεται ὅτι “ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία πιστεύει μὲ πλήρη ταπεινοφροσύνη ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ μία, ἁγία, καθολικὴ καί ἀποστολικὴ Ἐκκλησία”<sup>3</sup>, ὅταν δηλαδή ὑποστηρίζεται ἓνα εἶδος “αὐτάρκειας καθολικότητος”, στίς ἐπίσημες πρὸς τὰ ἔξω διατυπώσεις της ἡ Ὁρθοδοξία ποτέ δὲ διανοήθηκε νὰ ἐγκαταλείψει τὸν οἰκουμενικὸ διάλογο· οὔτε καί σὲ ἰδιαζούσης φύσεως ἱστορικὲς συγκυρίες καί καιροὺς χαλεπούς, ὅπως οἱ σημερινοί, πού δοκιμάζεται ἡ ἀξιοπιστία καί ἡ συνέπεια τῶν διαλεγομένων, τόσο σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τοὺς διμερεῖς, ὅσο καί σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τοὺς πολυμερεῖς διαλόγους. Στὸ Μήνυμα τῶν προκαθημένων τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ ἐπαναλαμβάνεται ὅτι: “..ἐκ πνεύματος καταλλαγῆς κινουμένη ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία μετέχει ἐνεργῶς ἀπὸ πολλῶν ἤδη δεκαετιῶν εἰς τὴν προσπάθειαν πρὸς ἀποκατάστασιν τῆς χριστιανικῆς ἐνότητος, ἥτις καί ἀποτελεῖ ρητὴν καί ἀπαράβατον ἐπιταγὴν τοῦ Κυρίου (Ἰω.17:21). Ἡ συμμετοχὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐν τῷ συνόλω αὐτῆς εἰς τὸ Π.Σ.Ε. εἰς τοῦτο κυρίως καί κατεξοχῆν ἀποβλέπει”<sup>4</sup>.

Ἡ οἰκουμενικὴ διάσταση τῆς Ὁρθοδοξίας ἀπορρέει ἀπὸ τὴ ρητὴ καί ἀπαράβατη ἐπιταγὴ τοῦ Χριστοῦ “ἵνα πάντες ἐν ὧσιν” (Ἰω.17:21), καθὼς καί τὴν ἀκράδαντη πεποίθησή της

ὅτι ὑπέρτατος στόχος τῆς Θείας Οικονομίας εἶναι ἡ ἐνότητα τῶν πάντων (κατά τό παύλειο “ἵνα ἦ ὁ Θεός τά πάντα ἐν πᾶσιν” Α΄ Κορ. 15:28) καί ἡ ἐν Χριστῷ ἀνακεφαλαίωση σύνολης τῆς κτιστῆς δημιουργίας (πρβ. Εφ 1:10· Κολ. 3:11 κ.ἄ.). Γιά τό ὄραμα αὐτό, ἄλλωστε, “τῆς τῶν πάντων ἐνώσεως” (ἐννοίας πολύ εὐρύτερης τῆς δομικῆς ἐνότητας ἐκκλησιῶν, οἱ ὁποῖες γιά διάφορους λόγους βρῖσκονται σέ διάσταση κοινωνίας), αἰῶνες τώρα ἀκατάπαυστα δέεται ἐν συνάξει ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία.

Στό χῶρο τῆς Ὁρθοδοξίας ἡ ὑπόθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου - ὄχι βέβαια τόσο ὡς αἴτημα τῶν καιρῶν, ἀφοῦ ἀπό καιροῦ ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει τή συναίσθηση ὅτι ζεῖ σέ ἓνα “παγκόσμιο χωριό”, ἀλλά κυρίως ὡς στοιχεῖο πού ἀπορρέει ἀπό τήν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας - δέν ἔχει δυστυχῶς τή θέση πού τῆς ἀρμόζει στό χῶρο τοῦ θεολογικοῦ καί γενικότερου πνευματικοῦ στοχασμοῦ. Ἰδιαιτέρα στόν ἐλλαδικό χῶρο οἱ οἰκουμενικές εὐαισθησίες ἔχουν ἐγκληματικά περιοριθεῖ στήν καλύτερη περίπτωση στήν κορυφή τῆς διοίκησης τῆς ἐκκλησίας, χωρίς τήν ἀπαραίτητη πληροφόρηση καί συμμετοχή τοῦ συνόλου τοῦ πληρώματός της στά οἰκουμενικά δρώμενα, καί στή χειρότερη ὑπόθεση μιᾶς κλειστῆς κάστας μέ ὄχι πάντοτε αὐτονόητα καί γνήσια οἰκουμενικά ἐνδιαφέροντα. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς καταστάσεως εἶναι ὁ θεολογικός καί ἐκκλησιαστικός λόγος σέ ἀρκετές περιπτώσεις νά παραμένει σέ κατάσταση στασιμότητας, σχολαστικῆς ἀμετροπέπειας, στήν καλύτερη περίπτωση τέλειος ἀποξένωσης ἀπό τοὺς ἀγωνιώδεις προβληματισμούς τῆς παγκόσμιας χριστιανικῆς κοινότητος, προκειμένου ἡ Ἐκκλησία νά δώσει ἀποτελεσματική μαρτυρία στόν κόσμο “περί τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος”, (Α΄ Πε 3:15). Κατά τραγική εἰρωνία ὁ μοναδικός θεολογικός (ἀντί)λόγος προέρχεται ἀπό τό χῶρο τῶν παλαισημερολογιτῶν, καί ὅσων ἐνστερνίζονται τίς θεολογικές τους προϋποθέσεις, μέ τίς γνωστές βέβαια μονομέρειες καί τά ἱστορικά καί ψυχολογικά σύνδρομα.



Στους οίκουμενικούς κύκλους έχει γίνει πλέον συνείδηση ότι ο αὐθεντικός διάλογος είναι κάτι πολύ περισσότερο από μία μέθοδος ἢ ἓνα ἐργαλεῖο με στόχο τὴν προσέγγιση, τὴ σύγκλιση καὶ τέλος τὴν ἐπίτευξη δογματικῆς συμφωνίας, προκειμένου νὰ ἐπέλθει ἡ πολυπόθητη εὐχαριστιακὴ “κοινωνία”, ἡ ὑπέρβαση δηλαδή τοῦ σκανδάλου τῆς διάσπασης τοῦ “ἑνός σώματος τοῦ Χριστοῦ”. Ὁ αὐθεντικός διάλογος, ὅπως πολύ χαρακτηριστικά ἔλεγε ὁ Martin Buber, εἶναι “μιά συνάντηση τῆς ζωῆς με τὴ ζωή”. Τό νὰ διαλέγεσαι, σύμφωνα με μία ἀφρικάνικη παροιμία, σημαίνει νὰ ἀγαπᾶς· ἀλλά καὶ ἀντιστρόφως, ἡ ἀγάπη (ἡ ὑψιστή, ὡς γνωστόν, ἀρετὴ κατὰ τὸν ἅγιο Ἰωάννη τῆς Κλίμακος) πραγματώνεται μόνο με τὸ διάλογο. Ἡ γνήσια ἀνθρώπινη ζωὴ (τό “περισσόν” τῆς ζωῆς, πού ἔλεγε ὁ εὐαγγελιστὴς τῆς ἀγάπης) ὀλοκληρώνεται στό διάλογο· εἶναι μιά ἔκφραση “κοινωνίας”, ἀντανάκλαση τῆς τέλει κοινωνίας τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, κοινωνίας με τὸν κάθε “ἄλλον”, ἀλλά καὶ με τὸν ὄντως “Ἄλλον”<sup>5</sup>.

Ὅλα τὰ παραπάνω, βέβαια, μπορεῖ νὰ δικαιολογοῦν τὴ συμμετοχὴ τῆς Ὀρθοδοξίας στόν οἰκουμενικό διάλογο με ἀπώτερο στόχο τὴν ἀναζήτηση τῆς ὁρατῆς ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας, δὲν σηματοδοτοῦν ὅμως καὶ τὴν ἐπιτακτικὴ του ἀνάγκη, τὴν ὀριοθέτησή του δηλαδή σέ πρόβλημα ὑψιστης προτεραιότητας γιὰ ὅλα τὰ ἐπίπεδα καὶ ὅλους τοὺς φορεῖς τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς πραγματικότητας. Μὲ δεδομένη τὴν υἱοθέτηση διαφορετικῶν κριτηρίων ὡς πρὸς τὸ τί συγκροτεῖ τὴν αὐθεντικὴ Ὀρθοδοξία (οἱ ἱεροὶ κανόνες, οἱ ἀποφάσεις τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, ἡ τριαδολογία ὡς ἡ πεμπτοσύα καὶ τὸ θεμέλιο τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, ἡ μετὰ τὸ Σχίσμα θεολογικὴ καὶ πνευματικὴ παράδοση καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀπορρέοντα ἰδιάζοντα θεολογικά χαρακτηριστικά, ἡ συγκεκριμένη ἐκκλησιαστικὴ τῆς δομῆ καὶ ἡ σύμφυτη εὐχαριστιακὴ/ λειτουργικὴ τῆς παράδοση κ.λπ.), θὰ πρέπει κανεὶς νὰ προσεγγίσει καὶ στή συνέχεια νὰ ἐπιχειρήσει νὰ δώσει κάποια λύση στό μεθοδολογικὸ πρόβλημα τοῦ προσ-

διορισμοῦ τῶν θεολογικῶν κριτηρίων ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς καί ἑτερόδοξης Δύσεως.

## 2. Κριτήρια τῆς Ὁρθοδοξίας

Ἔνας πολύ πρόχειρος, ἐπιστημονικά ὁμως θεμιτός, τρόπος προσδιορισμοῦ τῶν θεολογικῶν ὀρίων μεταξύ Ὁρθόδοξης Ἀνατολῆς καί ἑτερόδοξης Δύσεως εἶναι νά ἀναζητήσουμε τά κύρια σημεῖα δογματικῆς τριβῆς ἀνάμεσα στήν Ἀνατολική καί τή Δυτική Ἐκκλησία. Ὅχι βέβαια τίς πολύ φυσιολογικές πρακτικές διαφορές, ἀκόμη καί τίς λειτουργικές. “οὐ πᾶν ἔθος ἀποσχίζει ἐκκλησίας ἰσχύει ἀλλά τό πρός διαφορᾶν ἄγον” ὑποστηρίζει ὁ Θεοφύλακτος. Καί ὁ ἱερός Φώτιος ὑπογράμμιζε ὅτι ἀκόμη καί οἱ ἀποφάσεις τῶν τοπικῶν συνόδων (ὄχι οἰκουμενικῶν δηλ.) δέν μποροῦν νά ὑπερισχύσουν τῆς τοπικῆς λειτουργικῆς πρακτικῆς καί τῶν κατὰ τόπους ἐθίμων (“ἡ παράδοσις οἶεται τῷ ἔθει κατακρατεῖν τοῦ κανόνος ἐκνικήσασα”). Εἶναι, λοιπόν, ἀπαραίτητο νά διακρίνουμε σαφῶς τή θεμιτή πολυφωνία καί πολυμορφία στίς παραδόσεις (μέ μικρό π) ἀπό τήν ἀπαρασάλευτη καί αἰώνια Παράδοση (μέ κεφ. Π)<sup>6</sup>.

α. Τά κύρια σημεῖα δογματικῆς τριβῆς Ἀνατολῆς - Δύσεως ἦταν τό “filioque” καί τό θέμα τῆς εὐχαριστιακῆς “ἐπικλήσεως”. Δέν ἦταν οὔτε ἡ ὑποχρεωτική ἀγαμία τῶν κληρικῶν, οὔτε ἡ χρήση ἄζύμων, οὔτε ἡ ἐξωτερική ἐμφάνιση τοῦ κλήρου, οὔτε τό θέμα τῆς νηστείας, οὔτε τό ρωμαϊκό λειτουργικό τυπικό. Ἦταν δηλ. θέματα πού ἀναφέρονταν στήν τριαδολογική βάση τῆς χριστιανικῆς πίστεως καί σχετίζονταν ἄμεσα μέ τήν ἐκούσια ἢ ἀκούσια ὑποβάθμιση τοῦ ρόλου καί τῆς σημασίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος γιά τήν πίστη καί τή ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Καί τά θέματα αὐτά δέν ἦταν διανοητικά παιχνιδίσματα, ἀλλά εἶχαν ἄμεσες συνέπειες γιά τή συγκεκριμένη στάση τῶν πιστῶν ἀπέναντι στή ζωή, τόν

κόσμο, όλόκληρη τήν κτίση.

Δέν εἶναι τυχαῖο, λοιπόν, τό γεγονός ὅτι καί σήμερα σέ θεολογικό ἐπίπεδο, στά πλαίσια τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου, ὅλες οἱ πτυχές τῆς χριστιανικῆς θεολογίας καί οἱ συνέπειές της γιά τή ζωή κατανοοῦνται σέ ἄμεση σχέση μέ τήν τριαδική διδασκαλία, ὡς τή φυσική δηλ. συνέπεια τῆς ἐσωτερικῆς δυναμικῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος· μέ ἄλλα λόγια, τῆς κοινωνίας καί ἀγάπης πού ἐκδηλώνονται μεταξύ τῶν προσώπων τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Αὐτός ἦταν καί ὁ λόγος, πού στήν Ἀνατολή ἀποφεύχθηκαν σέ μεγάλο βαθμό οἱ σχιζοφρενικές διχοτομήσεις στίς ὁποῖες νομοτελειακά παγιδεύτηκε ἡ δυτική θεολογική σκέψη· διχοτομήσεις, ὅπως δόγμα ἢ ἦθος, πίστη ἢ μαρτυρία, ἐσωτερική πνευματικότητα ἢ κοινωνική εὐθύνη, ἀφοῦ δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει ἄλλη ἔκφραση πίστεως ἢ πνευματικότητας ἔξω ἀπό τήν κοινωνία καί τήν ἀγάπη.

Ἐς πάροουμε γιά παράδειγμα τίς συνέπειες πού τό τριαδολογικό αὐτό κριτήριο ὀρθοδοξίας ἔχει γιά τήν ἱεραποστολή, τήν ἔξοδο δηλ. καί ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας στόν κόσμο. Σέ ἀντίθεση μέ τήν Ἀνατολή, στή Δύση δέν ἀποφεύχθηκαν ἐπεκτατικές ἱμπεριαλιστικές καί κλειστά ὁμολογιακές συμπεριφορές. “Ἡ τριαδική θεολογία”, παρατηρεῖ ὁ π. Ion Bria, “ὑποδηλώνει ὅτι αὐτή καθαυτή ἡ ὑπόσταση τῆς θεότητας εἶναι ζωή κοινωνίας καί ὅτι ἡ ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ στήν ἱστορία στοχεύει στό νά ὀδηγήσει τήν ἀνθρωπότητα, ἀλλά καί ὀλόκληρη τή δημιουργία, σ’ αὐτή τήν κοινωνία μέ τήν ἴδια τήν ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ ... Ἡ ἱεραποστολή δέν στοχεύει πρωταρχικά στή διάδοση ἢ στή μεταβίβαση διανοητικῶν ἀληθειῶν, δογμάτων, ἠθικῶν ἐπιταγῶν κ.λπ., ἀλλά στή μεταφορά τῆς ζωῆς τῆς κοινωνίας πού ἐνυπάρχει στή θεότητα”<sup>7</sup>. Παρόμοιες εἶναι καί οἱ συνέπειες τῆς τριαδικῆς θεολογίας γιά τήν ὀρθόδοξη ἐκκλησιολογία<sup>8</sup>.

β. Ἐς μεταφερθοῦμε τώρα στό καθαρά ἀγιοπνευματικό σημεῖο τριβῆς Ἀνατολῆς-Δύσεως. Πολύ συχνά ἡ πνευματι-

κότητα αυτή κατανοείται με τή δυτική σημασία του ὄρου, ὡς ἰδεαλιστική φιλοσοφική κατηγορία, ὡς τρόπος δηλ. ζωῆς σέ διάκριση καί ἀντιδιαστολή πρὸς τὴν ὑλική ζωή. Ὡσάν αὐτὴ ἡ πνευματικότητα νά ἀναφέρεται στό ἀνθρώπινο “πνεῦμα” καί ὄχι στό “Πνεῦμα” τοῦ Θεοῦ, τό Ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο κατὰ τό κλασικό βιβλικό τριαδολογικό χωρίο (“ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καί ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καί πατρὸς καί ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος”, Β΄ Κορ. 13:13) ἐξ ὀρισμοῦ συνδέεται με τὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας. Γι’ αὐτό σέ ἀντίθεση πρὸς τὴν “παγκόσμια ἐκκλησιολογία” τῆς ρωμαιοκαθολικῆς θεολογίας, πού συνεπάγεται δηλ. μιάν Ἐκκλησία αὐστηρά ἱεραρχικά δομημένη, οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίμονα ὑποστηρίζουν τὴν “εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία”, πού ὑπογραμμίζει τὴν εὐχαριστιακή διάσταση τῆς Ἐκκλησίας ὡς σύναξης τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ “ἐπὶ τό αὐτό” (Πραξ 2:44 κ.ἄ.) καί ὡς “κοινωνίας ἁγίων”. Ἡ ὑπόσταση δηλαδή τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καί κατὰ συνέπεια καί ἔννοια τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας, εἶναι μεγέθη ἀσυμβίβαστα με τὴν ἀτομικότητα. Πρωταρχικό ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶναι ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀτομικότητας, ἡ ἐνότητα τῶν διεστώτων στὴν ἀνθρωπότητα καί οὐσιαστικά σ’ ὀλόκληρη τὴν κτιστὴ δημιουργία, ἡ μεταμόρφωση δηλ. καί μεταφορὰ τους σ’ ἓνα καθεστῶς σχέσεων (πρβ. τὴ διήγηση τῆς ἐπιφοίτησης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὶς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων καί τὴν ὀρθόδοξη θεολογικὴ τῆς κατανόηση στὴν ὑμνολογία τῆς Πεντηκοστῆς)<sup>9</sup>.

Εἰδικὰ σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ διαμάχη γιὰ τό filioque, δέν ἦταν μιὰ ἀσήμαντη λεπτομέρεια, ἀλλὰ μιὰ πολὺ οὐσιαστικὴ ὑπόθεση γιὰ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ὅπως ἔχει ὑποστηρίξει ὁ Βλ. Λόσσου καί ἔχει γίνει ἔμμεσα παραδεκτὸ καί ἀπὸ σύγχρονους ρωμαιοκαθολικοὺς θεολόγους (ὅπως π.χ. ὁ Υ. Congar), οἱ συνέπειες αὐτῆς τῆς περιττῆς προσθήκης στό Σύμβολο τῆς Πίστεως ἦταν καταλυτικὲς, ἀφοῦ σταδιακὰ τό χάρισμα ὑποβαθμίστηκε πρὸς ὄφελος τοῦ θεσμοῦ (ἡ Ἐκκλη-

σία δηλ. από χαρισματική κοινωνία μεταβλήθηκε σέ καθι-  
δρουματικό θεσμό), ή έσωτερική έλευθερία υποχώρησε γιά  
χάρη τής έξωθεν έπιβαλλόμενης αυθεντίας (είτε Πάπας  
λέγεται αυτή, είτε magisterium, είτε Βίβλος, είτε Παράδοση  
κ.λπ.), τό προφητικό στοιχείο υποκαταστάθηκε από μία  
νομικίστικη αντίληψη (ακόμη και οί ιεροί κανόνες από θερα-  
πευτική πηραν έξουσιαστική νομικίστικη χροιά), ή μυστική  
διάσταση έδωσε τή θέση της στό σχολαστικισμό (ή Έκκλη-  
σία από μυστική υπόσταση προσδιορίστηκε μέ σχολαστι-  
κούς όρους, μέ πιό χαρακτηριστική τήν περίπτωση του κει-  
μένου/ απόφαση De ecclesia τής έν Τριδέντω Συνόδου), τό  
λαϊκό στοιχείο απομονώθηκε και διαχωρίστηκε από τόν  
κλήρο, ή γενική ιερωσύνη - μέ τήν όποία τό Άγιο Πνεύμα  
έχει έπιδαφιλεύσει τόν κάθε βαπτισμένο - έχει υποκατα-  
σταθεί από τή χειροτονημένη ιεραρχία, και τέλος ή σύνοδος  
των έπισκόπων αντικαταστάθηκε από τό πρωτείο του  
Πάπα<sup>10</sup>.

Άκόμη πιό τραγικές γιά τήν Έκκλησία στή Δύση ήταν οί  
συνέπειες του έξοβελισμού τής έπικλήσεως του Άγίου Πνεύ-  
ματος από τή μυστηριακή έκφραση τής Έκκλησίας, τήν  
ευχαριστιακή δηλ. σύναξη των πιστών. Ήταν ή κορυφή του  
παγόβουνου μιās ιστορικής αντίληψης πού είχε σαν αποτέ-  
λεσμα τή σταδιακή μετατροπή τής Έκκλησίας (ως λαού του  
Θεού, ως σώματος Χριστού, και ως κοινωνίας αγίων) σέ ένα  
είδος σακραμενταλιστικής θρησκείας. Ή όρθή κατανόηση  
του μυστηρίου υπήρξε ανέκαθεν ή λυδία λίθος τής χριστια-  
νικής διδασκαλίας και ζωής. Όχι μόνο στά πρώτα βήματα  
τής χριστιανικής κοινότητας, τότε πού ή Έκκλησία είχε νά  
αντιπαλαίσει μέ έναν κυκεώνα μυστηριακών θρησκειών,  
αλλά και πολύ αργότερα, όταν ή σχολαστική θεολογία τεκ-  
μηρίωνε μιάν υπολανθάνουσα από καιρό, κατά κύριο λόγο  
στή Δύση, σακραμενταλιστική αντίληψη των μυστηρίων.  
Μάταια έπιχείρησαν σημαίνοντες θεολόγοι τής Άνατολής, μέ  
κορυφαία κατάληξη τό Νικόλαο Καβάσιλα, νά επαναπροσ-

διορίσουν τριαδολογικά τή χριστιανική (καί ἔσαεί ὀρθόδοξη) μυστηριολογία. Ἡ κατάληξη ἦταν τραγική: διάσπαση τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐνότητος δηλ. τῆς μίας, ἀγίας, καθολικῆς καί ἀποστολικῆς ἐκκλησίας μέ τό σχίσμα Ἀνατολῆς καί Δύσης, καί παραπέρα διαίρεση τῆς χριστιανοσύνης ἐξαιτίας τῆς Μεταρρύθμισης. Σημεῖο αἰχμῆς τῆς θεολογικῆς διαμάχης κατά τήν περίοδο τῆς Μεταρρύθμισης ὑπῆρξε ἀναμφίβολα ἡ σακραμενταλιστική ἀντίληψη τῆς Θ. Ευχαριστίας, πού εἶχε ὡς τραγική συνέπεια τήν πλήρη ἀποστασιοποίηση τῆς προτεσταντικῆς θεολογίας ἀπό τήν ἀρχέγονη (καί Ὄρθοδοξη) χριστιανική μυστηριολογία. Ἡ διαλεκτική ἀντίθεση σακραμενταλισμοῦ - ἀπόρριψης τοῦ μυστηρίου, πού ἀναπτύχθηκε στή Δύση, εἶχε σάν συνέπεια τήν ἐκκοσμίκευση τῆς κοινωνίας καί τή θρησκευτικοποίηση τῆς Ἐκκλησίας, κι αὐτό τό τελευταῖο εἶναι ἀκόμη τραγικότερο.

Στήν ὀρθόδοξη Ἀνατολή πάντοτε πιστευόταν πώς κατά τήν κορύφωση τῆς μυστηριακῆς ἔκφανσης καί ἔκφρασης τῆς Ἐκκλησίας, ἡ μεταβολή τῶν τιμῶν δώρων (κι ἐδῶ θά πρέπει νά σημειώσουμε τόν οὐδέτερο ὄρο “μεταβολή” κι ὄχι “μετουσίωση”=transubstantiatio) γινόταν κατά τήν ἐπίκληση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὄχι δίκην μαγείας κατά τήν ἐκφώνηση τῶν συστατικῶν τοῦ μυστηρίου τῆς Θ. Ευχαριστίας λόγων τοῦ Χριστοῦ (“λάβετε φάγετε.....”). Τό πιό χαρακτηριστικό ὅμως εἶναι ὅτι κατά τήν ὀρθόδοξη λειτουργική παράδοση ἡ ἐπίκληση τοῦ Πνεύματος δέν γίνεται μόνο γιά τά τίμια δῶρα, ἀλλά καί γιά τήν εὐχαριστιακή κοινότητα, μάλιστα πρῶτα γιά τήν εὐχαριστιακή κοινότητα (βλ. “ἐφ’ ἡμᾶς καί ἐπί τά προκείμενα δῶρα...”). Στήν ὀρθόδοξη βυζαντινὴ λειτουργική παράδοση, τή μόνη στήν ὁποία ὑπείσέρχεται *expressis verbis* ἡ ἔκφραση “ἐφ’ ἡμᾶς”, δέν ὑπάρχει τίποτε τό μαγικό καί σακραμενταλιστικό - ἄλλωστε ἡ θυσία κατά τή λογική λατρεία λαμβάνει χώρα στό “ὑπερουράνιον καί νοερὸν θυσιαστήριον”. Αὐτό πού σέ τελική ἀνάλυση συμβαίνει εἶναι ὅτι μέ τήν ἐπενέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μεταβάλλεται ἡ

εὐχαριστιακὴ σύναξι ἀπὸ ἀπλή κοινωνιολογικὴ ομάδα σέ “σῶμα Χριστοῦ”, σέ Ἐκκλησίᾳ. “Μεταβολή” τῶν ὑλικῶν στοιχείων τῆς κτιστῆς δημιουργίας (ἄρτος) καί “μεταβολή” τῶν ἱστορικῶν κατὰ τόπους εὐχαριστιακῶν κοινοτήτων (πιστῶν) σέ “σῶμα Χριστοῦ” εἶναι χαρακτηριστικὴ, καί ἐνδεικτικὴ γιὰ τὴν ὀρθόδοξη ἀνατολικὴ παράδοση, πραγματικότητά.

γ. Τὸ ἀγιοπνευματικὸ αὐτὸ ὑπόβαθρο τῆς ὀρθόδοξης δογματικῆς διδασκαλίας καί λειτουργικῆς πράξεως τῆς Ὀρθοδοξίας, σέ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἐσχατολογικὴ διάσταση τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι αὐτὰ πού χαρακτηρίζουν τὴν “ὀρθοδοξία” τῆς καθ’ ἡμᾶς Ἀνατολῆς. Ὁ οὐσιαστικώτατος δηλ. ρόλος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, καί τὸ γεγονός ὅτι ἡ τελευταία δὲν ἀντλεῖ τὴν ὑπαρξὴ καί τὴν ὑπόστασιν ἀπὸ αὐτὸ πού εἶναι, ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὸ πού θά γίνει· ὄχι δηλαδή ἀπὸ τὸ παρὸν ἢ ἀπὸ τὸ παρελθόν, ἀπὸ αὐτὸ πού τῆς δόθηκε ὡς θεσμός, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ μέλλον, ἀπὸ τὰ “ἔσχατα”. Εἶναι χαρακτηριστικὸ πὼς στὴν Ἁγ. Γραφὴ καί τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας οἱ ἐνόητες “ἐσχατολογία” καί “πνευματολογία” εἶναι πολὺ στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους, ἀφοῦ ἡ κάθοδος τοῦ Ἁγ. Πνεύματος θεωρεῖται ὡς τὸ κατεξοχὴν γεγονός τῶν ἐσχάτων. Ἄν ὁ Χριστὸς εἶναι ὁ ἰδρυτὴς τοῦ θεσμοῦ τῆς Ἐκκλησίας, τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἐκεῖνο πού συγκροτεῖ αὐτὸν τὸν θεσμό<sup>11</sup>. Κατανοοῦμε, λοιπόν, γιατί ὁ ἀείμνηστος Νίκος Νησιώτης, ὁ μεγάλος αὐτὸς πρωτεργάτης τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου, μὲ τόσο πάθος χαρακτηρίζε τὴ δυτικὴ παράδοση στὸ σύνολό της “χριστομονιστικὴ”<sup>12</sup>, ἐννοώντας δηλαδή ὅτι ἡ Δυτικὴ χριστιανοσύνη στὸ σύνολό της ἔστρεψε ὅλη τὴν προσοχή της στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ὑποβιβάζοντας τὸ τρίτο πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, σέ ἓνα δευτερεύοντα βοηθητικὸ ρόλο (πρεσβευτὴ τοῦ Χριστοῦ, ἐμπνευστὴ τῶν προφητῶν καί τῶν συγγραφέων τῆς Κ.Δ., βοηθὸ τῆς Ἐκκλησίας νά ἀκούει, νά κατανοεῖ καί νά ἐρμηνεύει τὸ λόγο τοῦ Θεοῦ καί τὸ κήρυγμα

του Χριστού κ.ο.κ.).

Ὁ “τριαδικός/ἅγιοπνευματικός” καί “ἐσχατολογικός”, λοιπόν, χαρακτήρας τῆς Ἐκκλησίας, ἡ κατανόησή της δηλαδή ὡς κοινωνίας, καί δὴ ὡς κοινωνίας τῶν ἐσχάτων, μέ ἄλλα λόγια ὡς ἀπεικόνιση τῆς ἐρχόμενης βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, ἀποτελοῦν τὰ ἀσφαλέστερα κριτήρια τῆς Ὁρθοδοξίας. Κατὰ συνέπεια ἀποφασιστικό κριτήριο τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας δέν μποροῦσε νά εἶναι ἄλλο ἀπό τήν κύρια ἔκφραση τῆς Ἐκκλησίας ὡς κοινωνίας τῶν ἐσχάτων, δηλαδή τῆ Θ. Ευχαριστία, τῆ συλλογική πράξη εὐχαριστίας τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ πρὸς τό δημιουργό του, πού σ’ ὅλη τῆ μακραίωνη ἱστορία τῆς Ὁρθοδοξίας σαφέστατα κατανοεῖται ὡς ἀναλαμπή καί πρόγευση αὐτῆς τῆς ἐρχόμενης βασιλείας.

### 3. Ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία

Συνέπεια τῆς εὐχαριστιακῆς θεώρησης τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἀποφασιστικοῦ κριτηρίου τῆς Ὁρθοδοξίας εἶναι καί ἡ λεγόμενη εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία, γιά τήν ὁποία γιά πρώτη φορά τό 1957 ἔκανε λόγο ὁ καθηγητής τοῦ κανονικοῦ δικαίου στή θεολογική σχολή τοῦ Ἁγίου Σεργίου Ν. Afanassieff<sup>13</sup>. Ὁ διάσημος αὐτός ὀρθόδοξος θεολόγος χρησιμοποίησε τόν ὄρο “εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία”, παρεμβαίνοντας στό θεολογικό διάλογο πού εἶχε ἀρχίσει στή ρωμαιοκαθολική ἐκκλησία μέ ἀφορμή τήν ἐπικείμενη Β΄ Βατικανή Σύνοδο. Καί ὁ ὄρος αὐτός ἔκτοτε ἔμελλε νά ἀποτελέσει τήν ἀφετηρία τῶν κάθε εἴδους ἐκκλησιολογικῶν συζητήσεων<sup>14</sup>. Θά πρέπει ἐδῶ νά σημειώσουμε ὅτι ἦταν εὐτυχέστατη συγκυρία τό γεγονός ὅτι οἱ συνέπειες τῆς ὀρθόδοξης αὐτῆς προβληματικῆς ἐπηρέασαν ἔμμεσα καί τίς θεολογικές διεργασίες (στόν ἐκκλησιολογικό κυρίως τομέα) τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας<sup>15</sup>. Οἱ κύριοι συντελεστές τῆς προετοιμασίας τοῦ *Lumen Gentium*, τοῦ βασικοῦ ἐκκλη-



σιολογικοῦ κειμένου/ ἀπόφασης αὐτῆς τῆς συνόδου, ὁ Henri de Lubac<sup>16</sup>, ὁ ἐκκλησιολόγος πού ἐπηρέασε σημαντικά τόν ἐκ τῶν πρωτεργατῶν τῆς Συνόδου καρδινάλιο J. Ratzinger<sup>17</sup>, καί ὁ βέλγος βενεδικτίνος λειτουργιολόγος Bernard Botte<sup>18</sup>, ὑπῆρξαν καί οἱ δύο γνῶστες τῆς ἀνατολικῆς λειτουργικῆς παράδοσης<sup>19</sup>.

Ὁ N. Afanassieff ὑποστήριξε τήν ὑπαρξή, ἀπό πολύ παλιά, δύο σαφῶς διακεκριμένων ἀντιλήψεων περί Ἐκκλησίας, τήν εὐρύτατα διαδεδομένη μέχρι καί σήμερα “παγκόσμια ἐκκλησιολογία”, καί τήν “εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία”. Μέ πειστικότητα, μάλιστα, ἀπέδειξε τήν προτεραιότητα καί αὐθεντικότητα τῆς δεύτερης. Κατά τόν Afanassieff, “ἡ ἐπίδραση τῆς παγκόσμιας ἐκκλησιολογίας εἶναι τόσο ἔντονη, ὥστε στούς θεωρητικά σκεπτόμενους ἀνθρώπους νά φαίνεται ἡ μόνη δυνατή ἐπιλογή· οὔτε λίγο οὔτε πολύ κατέληξε νά ἀποτελεῖ ἐκκλησιολογικό ἀξίωμα, χωρίς τό ὅποιο ἡ ὅποια σκέψη περί Ἐκκλησίας νά φαίνεται ἀδύνατη... Ἡ παγκόσμια ὁμως ἐκκλησιολογία δέν ἦταν ἡ μοναδική. Καί τό σπουδαιότερο δέν ἦταν ἡ ἀρχέγονη ἐκκλησιολογία· τό ἀντίθετο μάλιστα, πῆρε τή θέση μιᾶς διαφορετικῆς ἐκκλησιολογίας. “Τῆ θεμελίωση τῆς παγκόσμιας ἐκκλησιολογίας γιά πρώτη φορά ἐπιχείρησε ὁ Κυπριανός... ἐνῶ τήν καθολική της ἐπικράτηση στή σκέψη τῆς Ἐκκλησίας διευκόλυνε ἡ διασύνδεση τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας καί τοῦ ρωμαίου ποντίφηκα μέ τήν ἐκκλησιαστική ζωή ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Μ. Κωνσταντίνου καί μετά”<sup>20</sup>.

Δέν πρόκειται νά ὑπεισέλθουμε σέ λεπτομέρειες τῆς ριζοσπαστικῆς αὐτῆς ἐκκλησιολογικῆς θεωρίας<sup>21</sup>. Θά θέλαμε ἀπλῶς νά ἐπισημάνουμε ὅτι, ἔχοντας ὡς ἐργαλεῖο τήν εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία, ἡ Εὐχαριστία ἐκλαμβάνεται ὡς ἡ μοναδική ἔκφραση ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας, καί κριτήριο ὅλων τῶν ἄλλων μυστηρίων, καί φυσικά καί τῆς ἱερωσύνης καί τοῦ λειτουργήματος τοῦ ἐπισκόπου. Γι’ αὐτό καί ἡ καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας ἐκφράζεται πλήρως σέ κάθε

τοπική Ἐκκλησία. “Ὅπου ὑπάρχει εὐχαριστιακή σύναξη, ἐκεῖ κατοικεῖ καί ὁ Χριστός, ἐκεῖ ὑπάρχει καί ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ”<sup>22</sup>. Ἀντίθετα, ἡ “παγκόσμια ἐκκλησιολογία”, – τίς ἀπαρχές τῆς ὁποίας ὅπως προαναφέρθηκε μποροῦμε νά ἀναγάγουμε στόν Κυπριανό Καρθαγένης<sup>23</sup>– ἔχοντας ὡς ἀφετηρία ὅτι τό ὅλον ἀπαρτίζεται ἀπό μέρη<sup>24</sup>, κατανοεῖ τήν καθολικότητα μέ μιᾶ αὐστηρά ἱεραρχική δομή<sup>25</sup> (ἐξ οὗ καί ἡ θεολογική σημασία τοῦ “πρωτείου”<sup>26</sup>). Σ’ αὐτήν ὅμως τήν περίπτωση πρωταρχικός καί ἄκρως καθοριστικός εἶναι ὁ ρόλος τοῦ ἐπισκόπου, τό λειτούργημα τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ τήν κατεξοχήν ἔκφραση τῆς ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας καί κατά συνέπεια ἡ Εὐχαριστία μιᾶ ἀπό τίς λειτουργίες του<sup>27</sup>.

Ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία (καί κατ’ ἐπέκταση καί ἡ εὐχαριστιακή θεολογία) σέ ὅλες τίς ἐκφάνσεις καί παραλλαγές της ἔχει ὡς κύριο συστατικό τήν ἔννοια τῆς κοινωνίας, σέ ἀντίθεση μέ τήν παγκόσμια ἐκκλησιολογία, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπό τήν προτεραιότητα πού δίνει στήν ἐξωτερική δομή. Παράλληλα ὅμως ἡ εὐχαριστιακή ἐκκλησιολογία ὑπογραμμίζει τήν ἐσχατολογική διάσταση τῆς Ἐκκλησίας· γι’ αὐτό καί κατανοεῖ ὅλα τά λειτουργήματα τῆς Ἐκκλησίας, καί κυρίως ἐκεῖνα τῆς εἰδικῆς ἱερωσύνης, ὄχι ὡς ἀξιώματα ἀλλ’ ὡς εἰκόνες τῆς αὐθεντικῆς ἐσχατολογικῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ἀντίθετα ἡ παγκόσμια ἐκκλησιολογία ἔχει ὡς ἀφετηρία τήν ἱστορική ἔκφραση τῆς Ἐκκλησίας καί κατανοεῖ τόσο τήν ἐνότητα καί καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας, ὅσο καί τήν ἀποστολική διαδοχή, εὐθύγραμμα<sup>28</sup>· γι’ αὐτό καί ὁ ἐπίσκοπος, ἀκόμη κι ὅταν ἐκλαμβάνεται ὡς τύπος καί εἰκόνα τοῦ ἀρχιερέα Χριστοῦ, ἔχει προτεραιότητα ἀπέναντι στήν εὐχαριστιακή κοινότητα, ἀλλά καί αὐτή καθαυτή τήν Εὐχαριστία, καί κατά συνέπεια καί τό μυστήριο τῆς ἱερωσύνης θεωρητικά ὑπερτερεῖ ἐκεῖνου τῆς Θ. Εὐχαριστίας.

#### 4. Εὐχαριστία καὶ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας

Μέ βάση, λοιπόν, τὴν εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία, ἡ ὁποία δίνει ἔμφαση ὄχι στὸν θεσμικὸ ἀλλὰ στὸν ἐσχατολογικὸ χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἐνότητα ὡς στοιχεῖο τῆς ταυτότητάς της δὲν εἶναι κάτι τὸ περιθωριακὸ ἢ δευτερεῖον ἀλλὰ κάτι τὸ πρωταρχικὸ καὶ κυρίαρχο. Καὶ γιὰ νὰ τὸ πιστοποιήσουμε, δὲν ἔχουμε παρά νὰ ἀνατρέξουμε στὴ διδασκαλία, τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ.

Ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο στὴν ἐπιστῆμη τῆς Θεολογίας τῆς Κ.Δ., ὅτι ἡ διδασκαλία, καὶ κυρίως ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ, δὲν μποροῦν νὰ κατανοηθοῦν σωστά χωρὶς ἀναφορὰ στὶς ἐσχατολογικὲς προσδοκίες τοῦ Ἰουδαϊκοῦ λαοῦ, στὴν ἀδιαμφισβήτητη δηλαδή προσδοκία τῆς ἔλευσης ἐνός Μεσσία, ὁ ὁποῖος στὶς “ἔσχατες” μέρες τῆς ἱστορίας θὰ ἐγκαθίστοῦσε τὴ βασιλεία του, συγκαλώντας σέ ἓνα τόπο τὸ διασκορπισμένο λαὸ τοῦ Θεοῦ, προκειμένου νὰ ἀποτελέσει μιὰν ἐνότητα γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπό του. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ διατύπωση τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου γιὰ τὸ ρόλο αὐτοῦ τοῦ Μεσσία στὸς στίχ. 11:51-52. Ἐκεῖ ὁ συγγραφέας ἐρμηνεύοντας τὴ ρῆση τοῦ Ἰουδαίου ἀρχιερέα ὑποστηρίζει ὅτι “ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ... οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ’ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν”<sup>29</sup>.

Ὅπως τουλάχιστον δείχνουν οἱ μαρτυρίες τῆς ἀρχαιότερης χριστιανικῆς παράδοσης, μέ μιὰ σειρά ἀπὸ εἰδικὰ ἐπιλεγμένες ἐνέργειες ὅπως: (α) οἱ διάφοροι μεσσιανικοὶ τίτλοι πού ἐπιλεκτικὰ χρησιμοποίησε ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς γιὰ τὸν ἑαυτό του (“υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”), ἢ ἡ ἀρχαία ἐκκλησία ἀπέδωσε σ’ αὐτόν (“παῖς Θεοῦ” κ.λπ.), οἱ περισσότεροι τῶν ὁποίων εἶχαν ἀρχικὰ συλλογικὴ σημασία (ἐξ οὗ καὶ ἡ χριστολογία τῆς corporate personality)· (β) τὴ διδασκαλία του

πού συνοψίζεται στις παραβολές τῆς βασιλείας, ὅτι δηλ. μέ τήν ἔλευσή του ἐγκαινιάστηκε ἤδη ὁ καινούριος κόσμος τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (πρβ. ἐπίσης καί τό βαθύτερο νόημα τῆς Κυριακῆς Προσευχῆς)· καί κυρίως (γ) μέ τίς συνειδητές ἐνέργειές του (ἐκλογή τῶν δώδεκα κ.λπ.), ὁ Χριστός ταυτίστηκε μέ ἐκείνον τόν Μεσσία τῶν ἐσχάτων πού θά ἀποτελοῦσε τό κέντρο τῆς συνάξεως τοῦ διασκορπισμένου λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Πάνω σ' αὐτήν ἀκριβῶς τή ριζοσπαστική ἐσχατολογική διδασκαλία τοῦ Ἱστορικοῦ Ἰησοῦ περί Βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἀναπτύχθηκε ἡ αὐτοσυνειδησία καί ἡ ἐκκλησιολογική διδασκαλία τῆς ἀρχέγονης ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας. Δέν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι ἡ ὀρθόδοξη θεολογία καθ' ὅλη τή μακραίωνη ἱστορία της σπάνια ἀφίστατο ἀπό τήν ἀρχέγονη ἀποστολική παράδοση πού θέλει τήν Ἐκκλησία ὡς τή γνήσια ἔκφραση τοῦ “λαοῦ τοῦ Θεοῦ”. Μέ μιᾶ σειρᾶ ἀπό ὄρους παρμένους ἀπό τήν Π.Δ. στήν Κ.Δ. τονίζεται πῶς ἡ Ἐκκλησία εἶναι ὁ “Ἰσραήλ τοῦ Θεοῦ” (Γαλ. 6:16), οἱ “ἅγιοι” (Πράξ. 9:32· 41· 26:10· Ρωμ. 1:7· 8:27· 12:13· 15:25· 16:15· Α' Κορ. 1:2 κ.ἄ.), οἱ “ἐκλεκτοί” (Ρωμ. 8:33· Κολ. 3:12 κ.ἄ.), τό “ἐκλεκτόν γένος” (Α' Πέ. 2:9), τό “βασιλεῖον ἱεράτευμα” (Α' Πέ. 2:9· πρβ. Ἀποκ. 1:6· 5:10) κ.λπ., ὁ ἅγιος δηλ. λαός τοῦ Θεοῦ γιά τόν ὁποῖο ἰσχύουν ὅλες οἱ ἐπαγγελίες τῆς Γραφῆς (Π.Δ.). “Ὅ,τι δηλ. ἀναφέρει ἡ Ἔξοδος γιά τόν Ἰσραήλ (19:6· 3:12) ἡ ἀρχική χριστιανική κοινότητα πίστευε ὅτι ἴσχυε γιά τόν ἑαυτό της, ἀφοῦ αὐτή ἀποτελοῦσε τό λαό τοῦ Θεοῦ *par excellence*. Ἡ ἔννοια αὐτή τοῦ λαοῦ, τῆς συλλογικότητος, τῆς κοινωνίας (καί μάλιστα κοινωνίας ἀγάπης) καί κυρίως τῆς ἐνότητος, ὑποδηλώνεται ἀπό τόν παύλειο ὀρισμό/εἰκόνα “σῶμα Χριστοῦ” (Α' Κορ. 12) καί τό ἰωάννειο σχῆμα “ἀμπελος-κλήματα” (Ἰω.15:1-8). Ἰδιαιτέρα στόν ἀπόστολο Παῦλο εἶναι ἔντονη ἡ πεποίθησις ὅτι ὅσοι πίστεψαν στό Χριστό ἐνσωματώθηκαν διά τοῦ βαπτίσματος στό σῶμα Του, ἐκφράζοντας καί ἀποτελώντας μέ τό μυστήριον

τῆς Θ. Εὐχαριστίας τόν συνηγμένο ἐπί τό αὐτό λαό τοῦ Θεοῦ. Στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο ἐρμηνεύεται περισσό-  
τερο ἢ ριζοσπαστική αὐτή ἐσχατολογική διδασκαλία, περί  
ἐνότητας δηλαδή τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ γύρω ἀπό τό Χριστό  
καί ἐνσωματώσεώς του στό σῶμα Του, μέ εἰδική ἀναφορά  
στήν Εὐχαριστία (βλ. κυρίως κεφ. 6), μολονότι ἀπό τήν  
περίοδο τῆς προφορικής παράδοσης ὑπῆρχαν σαφεῖς ἐνδεί-  
ξεις γιά κάτι τέτοιο, ὅπως μαρτυροῦν οἱ διηγήσεις τοῦ πολ-  
λαπλασιασμοῦ τῶν ἄρτων, τά ἰδρυτικά τῆς Θ. Εὐχαριστίας  
λόγια<sup>30</sup> κ.λπ.

Ἀποτελεῖ, λοιπόν, κοινή πεποίθηση ὄλων σχεδόν τῶν θεο-  
λόγων τῆς Πρώτης Ἐκκλησίας ὅτι μέ τήν Ἀνάσταση τοῦ Χρι-  
στοῦ καί κυρίως τήν Πεντηκοστή (τότε πού ὁ Θεός κατά τή  
χαρακτηριστική ἔκφραση τοῦ κοντακίου τῆς ἐορτῆς “εἰς  
ἐνότητα πάντας ἐκάλεσεν”) τά Ἐσχατα ἔχουν ἤδη εἰσβάλει  
στήν ἱστορία, ὅτι ἡ μεσσιανική ἐσχατολογική κοινότητα γίνε-  
ται ἀπτή πραγματικότητα, γίνεται ἓνα σῶμα, ὅσες φορές ἡ  
Ἐκκλησία, ὁ νέος Ἰσραήλ, ὁ διασκορπισμένος λαός τοῦ  
Θεοῦ, συνέρχεται “ἐπί τό αὐτό”, σέ ἓναν τόπο, κυρίως γιά νά  
τελέσει τή Θ. Εὐχαριστία.

Ἡ εὐχαριστιολογία, λοιπόν, ἡ ἐκκλησιολογία καί ἡ πνευ-  
ματικότητα, πού ἀπορρέουν ἀπό τή συνειδητοποίηση τῆς  
ἐσχατολογικῆς ταυτότητας τῆς Ἐκκλησίας, ἔχει ἐνωτικό καί  
συλλογικό χαρακτήρα. Οἱ πιστοί καλοῦνται νά γίνουν ἅγιοι,  
ὄχι ὡς ἄτομα ἀλλ’ ὡς συλλογική ὄντοτητα, “ἐν ἐνί στόματι  
καί μιᾷ καρδίᾳ”· ὀνομάζονται “ἅγιοι”, γιατί ἀνήκουν στό  
ἐκλεκτό ἐκεῖνο λῆμμα τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ· θεωροῦνται  
“βασιλείον ἱεράτευμα”, γιατί ὅλοι ἀνεξαιρέτως (ὄχι μόνο  
κάποια ἰδιαίτερη μεσιτική τάξη, ὅπως οἱ ἱερεῖς, οἱ λευῖτες  
κ.λπ.) ἔχουν ἱερή καί πνευματική ὑπόσταση, ἐπιτελοῦν ἐν  
διασπορᾷ τό ἔργο τῆς ἱερατικῆς τάξης, καί καλοῦνται μέ τό  
βίο καί τά ἔργα τους νά ἀποδειχτοῦν ἅγιοι τῆς ἐκλογῆς  
τους<sup>31</sup>. καλοῦνται νά ὀδεύσουν πρός τήν ἐνότητα (“Πάτερ  
ἅγιε, τήρησον αὐτούς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα

ὧσιν ἔν καθὼς ἡμεῖς... ἵνα ὧσι τετελειωμένοι εἰς ἔν” (Ἰω.17:11ἔξ.), ἀφοῦ αὐτός εἶναι ὁ ἀπώτερος στόχος τῆς Θ. Οἰκονομίας, ἀφοῦ ἡ Ἐκκλησία μέ τήν Εὐχαριστία κέντρο καί σημεῖο ἀναφορᾶς της δέν εἶναι παρά ἀναλαμπή, πρόγευση καί προληπτική φανέρωση ἐπί τῆς γῆς τῆς ἐρχόμενης Βασιλείας τοῦ Θεοῦ μέ κέντρο τό Χριστό.

## 5. Ὁρθοδοξία καί οἰκουμενικός διάλογος

Μέ ἀφετηρία, λοιπόν, τήν εὐχαριστιακή διάσταση τῆς ἐκκλησιαστικῆς της αὐτοσυνειδησίας ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, ἔχοντας ὡς πρωταρχικό καί κύριο μέλημά της τήν ἐνότητα, πῆρε τόν αἰῶνα πού τελειώνει συγκεκριμένες πρωτοβουλίες πρὸς τήν κατεύθυνση τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου<sup>32</sup>. Καί ὅπως εἶναι φυσικό, σ’ ἓνα διάλογο ἐκκλησιολογικοῦ κατά κύριο λόγο περιεχομένου δέν πηγαίνει κανεῖς μέ διάθεση συμβιβασμοῦ ἢ ὑποχωρήσεων, ἀλλά πρωταρχικά γιά τήν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας. Αὐτό ἰσχύει κατά κύριο λόγο γιά τήν Ὁρθοδοξία, ἰσχύει ὅμως – κάτι πού συχνά ξεχνοῦμε ἐμεῖς οἱ Ὁρθόδοξοι – καί γιά τίς ἄλλες ἐκκλησίες καί χριστιανικές ὁμολογίες. Ἐνας διάλογος γιά νά εἶναι ἐπιτυχῆς δέν θά πρέπει οὔτε τή μορφή παράλληλων μονολόγων νά ἔχει, οὔτε διάλογος κωφῶν νά εἶναι· γιατί ἔτσι θά εἶχε τήν ἀτυχή κατάληξη παλαιότερων ἐνωτικῶν προσπαθειῶν (σύνοδος Φερράρας-Φλωρεντίας κ.λπ.). Ἀπαιτεῖται, λοιπόν, κοινά ἀποδεκτὴ μεθοδολογία. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση τῆς ἀναζήτησης τῆς ὁρατῆς ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας, οἱ μέθοδοι, πού κατά καιροὺς χρησιμοποιήθηκαν ὡς ἐργαλεῖα οἰκουμενικοῦ διαλόγου, ἦταν οἱ ἑξῆς:

(α) Στό ἀρχικό στάδιο χρησιμοποιήθηκε ἡ συγκριτική μέθοδος (comparative method), ἀπαραίτητη καί ἄκρως ἐποικοδομητική γιά τὰ ἀρχικά στάδια κάθε διαλόγου<sup>33</sup>. Τόσο ἡ συγκριτική μέθοδος, ὅσο καί ἡ παραπέρα ἐξέλιξη

της, ή διαλεκτική μέθοδος (dialectical method), πού ἐγκαινιάστηκε στήν Α' Γενική Συνέλευση τοῦ Π.Σ.Ε. (Amsterdam 1948) ὕστερα ἀπό πρόταση τοῦ γνωστοῦ θεολόγου Karl Barth<sup>34</sup>, ἀποδείχτηκαν ἀδύναμες νά συντηρήσουν τήν ἀρχική αἰσιοδοξία γιά ὑπέρβαση τοῦ σκανδάλου τῶν διαιρέσεων στό χριστιανικό κόσμο. Στήν οὐσία ὀδήγησαν τόν οἰκουμενικό διάλογο σέ ἀδιέξοδο, ἀφοῦ οἱ διάφορες πλευρές ἔμεναν ἀμετακίνητες στίς θέσεις τους, κάτι βέβαια ἀπόλυτα φυσικό. Ἐπί πλέον, ἔγιναν ἀφορμή νά ἐγκλωβιστεῖ ὁ διάλογος στή διαλεκτική ἀντιπαράθεση “καθολικισμοῦ-προτεστάντισμοῦ”, μέ ἀποτέλεσμα νά χρειασθεῖ πολὺς ἀγῶνας ἀπό τήν πλευρά τῶν Ὁρθοδόξων προκειμένου νά ἐντοπιστεῖ σέ ἐντελῶς διαφορετική βάση ἡ αἰτία τοῦ σχίσματος καί νά ὑπογραμμισθεῖ ἡ ἐξαιρετικῆς ὕψης ἰδιαιτερότητα τῆς αὐθεντικῆς ὀρθόδοξης ἀνατολικῆς πνευματικότητας καί θεολογίας<sup>35</sup>.

(β) Ἡ ἐπόμενη φάση στήν οἰκουμενική μεθοδολογία, κάτι σάν ἀρχιμήδειο σημεῖο ἐκκίνησης πού ἔθεσε σέ κίνηση πάλι τό χριστιανικό κόσμο, ἦταν ἡ χριστολογική μέθοδος, πού ἔκανε τήν ἐμφάνισή της στό Γ' Παγκόσμιο Συνέδριο τοῦ τμήματος Πίστη καί Τάξη στή Lund (1952)<sup>36</sup>. Μέ σημεῖο ἐκκίνησης τό γεγονός “Χριστός”, οἱ διάφορες ἐκκλησίες καί χριστιανικές ὁμολογίες, οἱ οὐσιαστικοί δηλ. ἐταῖροι στό διάλογο, κλήθηκαν νά ἐγκαταλείψουν τή συγκριτική καί διαλεκτική προσέγγιση καί τίς δεδομένες διαφορές καί “νά προβάλλουν τίς συμφωνίες στή βάση τῆς δωρεᾶς τῆς (ἐν Χριστῷ) ἐνότητας καί νά τίς προεκτείνουν σέ ὅλο τό φάσμα τῶν διαφορῶν μέχρις ὅτου ἐξαλειφθεῖ καί ὁ τελευταῖος θύλακας πού θά μπορούσε νά ἐμποδίσει τήν ὁμολογιακή ἐνότητα”<sup>37</sup>.

Καί ἡ μέθοδος ὅμως αὐτή, παρά τήν ἀνεκτίμητη βοήθεια πού πρόσφερε στήν προσπέλαση θεμελιωδῶν θεμάτων, καί κυρίως στή σύνταξη θεολογικῶν μελετῶν καί διατύπωση ἐκκλησιολογικῶν θέσεων γιά τήν πορεία πρὸς τήν ὁρατὴ ἐνότητα<sup>38</sup>, γρήγορα ἀποδείχθηκε ἐλλιπής<sup>39</sup>. Τά κύρια μειονε-

κτήματά της έντοπίστηκαν στόν υπερβολικό τονισμό τῆς χριστοκεντρικότητας, πού θεολογικά υπέσκαπτε τά τριαδολογικά καί πνευματολογικά θεμέλια τῆς χριστιανικῆς πίστης<sup>40</sup>. Ἐκτός ἀπό τό ὅτι ἐλαχιστοποιοῦσε τίς ὑπάρχουσες διαφορές, δέν ἔδινε καί τή δέουσα προσοχή στούς λεγόμενους ἔξω-θεολογικούς παράγοντες (κοινωνικούς, πολιτικούς, πολιτιστικούς, ψυχολογικούς κ.λπ.), πού μερικές φορές ἀποδεικνύονταν αἰτίες διαιρέσεως οὐσιαστικότερες καί ἀπό τούς καθαυτό θεολογικούς. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά τό τριαδολογικό θεμέλιο καί ἡ μυστηριακή ὑπόσταση τῆς Ἐκκλησίας – στοιχεῖα τά ὁποῖα εἰσήλθαν σταδιακά στήν οἰκουμενική προβληματική κυρίως χάρη στή συμβολή τῶν ὀρθοδοξῶν<sup>41</sup> – ἔκαναν ὅλο καί περισσότερο ἀντιληπτή τή σχέση ἀνάμεσα στό Χριστό καί τήν κτιστή δημιουργία, τήν Ἐκκλησία καί τόν κόσμο. “Ἡ Ἐκκλησία (ἢ οἱ κατά τόπους ὑπαρκτές ἐκκλησιαστικές κοινότητες) εἶναι Ἐκκλησία μόνον ὅταν συμμετέχει στό ἔργο τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ στήν ἱστορία. Ὁ ἐγκόσμιος/ἱστορικός χαρακτήρας τῆς Ἐκκλησίας καί παράλληλα ὁ ἐκκλησιαστικός χαρακτήρας τοῦ κόσμου (ὁ πνευματικός χαρακτήρας καί ἡ ἱερότητα τῆς κτίσεως θά λέγαμε ἐμεῖς οἱ Ὀρθόδοξοι<sup>42</sup>) δέ θά πρέπει νά λησμονοῦνται”<sup>43</sup>. Κατανοήθηκε, μέ ἄλλα λόγια, ὅτι εἶναι ἀδύνατο νά κάνουμε λόγο γιά ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας καί νά ἀδιαφοροῦμε γιά τήν ἐνότητα τῆς ἀνθρωπότητας<sup>44</sup>.

(γ) Σ’ αὐτό ἀκριβῶς τό κρίσιμο καί ὀριακό γιά τή συνέχιση τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου σημεῖο, ὁ πολυμερῆς οἰκουμενικός διάλογος υἱοθέτησε μιά νέα μέθοδο, πού ἔγινε γνωστή ὡς contextual-intercontextual method, μέ τή θεολογία πού ἀπορρέει ἀπό αὐτήν νά χαρακτηρίζεται ὡς contextual theology, πού ἐντελῶς ἐνδεικτικά καί μόνον ὡς τεχνικό ὄρο ὀνομάζουμε θεολογία τῆς συνάφειας<sup>45</sup>. Κάθε παράδοση (κάθε θεολογική θέση, σέ τελευταία ἀνάλυση κάθε κείμενο = text), εἶναι συνάρτηση μιᾶς συγκεκριμένης συνάφειας (context). “Every text has a context”<sup>46</sup> εἶναι τό χαρακτηριστι-



κό λογοπαίγνιο. Ἡ συνάφεια ὅμως αὐτή δέ βρίσκεται ἔξω ἀπό τήν παράδοση (τή θεολογική θέση, τό κείμενο) ἀπλῶς προσδιορίζοντάς την, ἀλλά ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο συστατικό της στοιχείο. Ἄν ὅμως ὄντως συμβαίνει κάτι τέτοιο, τότε ὅλες οἱ παραδόσεις (ἀκόμη καί οἱ πιό αὐθεντικές, ὅπως ἡ Ὁρθόδοξη) εἶναι ἀδιαχώριστα συνδεδεμένες μέ συγκεκριμένα ἱστορική, κοινωνικο-πολιτιστική, πολιτική, ἀκόμη καί οἰκονομική ἢ ψυχολογική κ.λπ. συνάφεια. Πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ θεολογία, ἡ παράδοση κ.λπ. σχετικοποιεῖται καί ὡς ἐκ τούτου δέν μπορεῖ νά γίνει λόγος γιά ἀφηρημένη θεολογία παγκόσμιας καί ἀπόλυτης ἐγκυρότητας, ἀλλά γιά ποικιλία θεολογιῶν σύμφωνα μέ τήν πολλαπλότητα τῶν διαφόρων ἀνθρώπινων contexts.

Ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας μπορεῖ νά κατανοηθεῖ ὡς “συνοδική ἀδελφότητα” (conciliar fellowship) τοπικῶν ἐκκλησιῶν, διαφορετικῶν ἐξ αἰτίας τῆς πολυμορφίας τῶν τοπικῶν δεδομένων (contexts), τῶν διαφόρων δηλ. παραδόσεων, τῶν γεωγραφικῶν, πολιτιστικῶν, χρονικῶν συνθηκῶν κ.λπ., ἐνωμένων ὅμως συνοδικά μέ τήν κοινή πίστη καί ἐλπίδα στό Χριστό<sup>47</sup>. Σέ καθαρά, δηλαδή, θεολογικό ἐπίπεδο δέν μπορεῖ τίποτε νά ἀποτελεῖ γιά τό διάλογο αὐθεντική βάση, ἔστω καί ἄν μαρτυρεῖται στήν Ἁγία Γραφή ἢ τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, τή στιγμή πού ἡ κάθε ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι συνάρτηση τῆς δεδομένης συνάφειας (context)<sup>48</sup>. Ἀπό τή Στ΄ Γ.Σ. τοῦ Π.Σ.Ε. στό Vancouver (1983) τό ἐνδιαφέρον τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης ἐστράφη στήν ἀνάπτυξη μιᾶς “ζωτικῆς καί συνεποῦς θεολογίας” (vital, coherent theology), ἱκανῆς νά συγκεράσει δημιουργικά τήν κλασική θεολογία μέ τή θεολογία τῆς συνάφειας, τή θεωρητική μέ τήν πρακτική, τή συνέχεια (τῆς παράδοσης) μέ τήν ἀμεσότητα (τῶν σύγχρονων προβλημάτων).

Ἐνῶ, λοιπόν, στό παρελθόν γινόταν πολὺς λόγος στά πλαίσια τῆς ἀναζήτησης τῆς ὁρατῆς ἐνότητας γιά διάκριση τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεσμοῦ καί ἱστορικοῦ καθιδρύματος καί

τῆς Ἐκκλησίας ὡς ὑπερβατικοῦ γεγονότος, τῆς Ἐκκλησίας τὴν ὁποία ὁμολογοῦμε καὶ πιστεύουμε καὶ τῆς Ἐκκλησίας ὅπως στὴν πράξη τὴ ζοῦμε καὶ τὴν αἰσθανόμαστε, τῆς ὁρατῆς καὶ τῆς ἀόρατης Ἐκκλησίας, στὴν παροῦσα φάση ἔγινε φανερὴ ἀφ' ἑνός ἢ θεμιτὴ πολυμορφία τῶν διαφορετικῶν ἐκφράσεων τοῦ ἑνός καὶ τοῦ αὐτοῦ “εὐαγγελίου”, ἀφ' ἑτέρου ἢ ἀναγνώριση τοῦ στοιχείου τῆς “ἐτερότητας” ὡς ἀπαραίτητου συστατικοῦ τῆς πραγματικῆς “κοινωνίας”<sup>49</sup>. Ἡ διαλεκτικὴ ἐνότητας καὶ διαφορετικότητας ἀποτελεῖ σήμερὰ τὸ κύριο σημεῖο θεολογικοῦ προβληματισμοῦ στὴν προσπάθεια κατανόησης τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας τῆς Ἐκκλησίας.

Ἄν, ὅμως, “ἐνότητα” δὲ σημαίνει ὁμοιομορφία, ἀλλὰ κοινωνία στοιχείων πού παραμένουν διαφορετικά, τότε διαφορετικότητα καὶ πολυμορφία δὲν ἀποτελοῦν ἀντιτιθέμενα πρὸς τὴν ἐνότητα συστατικά, ἀλλὰ κατὰ μίαν ἔννοια ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴ δημιουργία πραγματικῆς κοινωνίας<sup>50</sup>, ὑπὸ τὸν ἀπαράβατο ὄρο φυσικά μιᾶς κοινῆς ἐκκλησιολογικῆς συνισταμένης<sup>51</sup>. Μέχρι καὶ πολὺ πρόσφατα ἡ ἔνταση μεταξύ ἐνότητας καὶ διαφορετικότητας σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ὑπαρκτὴ ἐκκλησιαστικὴ πραγματικότητα, εἶχε δημιουργήσει ἀνεπίλυτα προβλήματα καὶ ἀνεπίτρεπτες σχετικοποιήσεις.

Καὶ πρῶτα-πρῶτα θὰ πρέπει κανεὶς νὰ ἀναφερθεῖ στὴν κλασικὴ ἀντίληψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὑπάρχει μία μόνον αὐθεντικὴ ἐκκλησιαστικὴ ὄντοτητα καὶ πῶς ὅλες οἱ ἄλλες χριστιανικὲς ομάδες ἀποτελοῦν μὴ-ἐκκλησιαστικὲς πραγματικότητες, στὴν καλύτερη περίπτωση σχισματικὲς ἢ αἵρετικὲς χριστιανικὲς κοινότητες. Ἡ ἀντίληψη αὕτη – μὲ βάση τὴν ὁποία ἡ Καθολικὴ ἐκκλησία κατὰ κύριο λόγο ἀρνεῖται μέχρι καὶ σήμερὰ τὴ συμμετοχὴ τῆς στό Π.Σ.Ε. – παρόλες τίς τροποποιήσεις πού κατὰ καιροὺς ὑπέστη, παραμένει ἀκόμη καὶ σήμερὰ σέ ἰσχύ. Ἡ ἴδια αὕτη ἀντίληψη ὑποβόσκει καὶ στὴ θεωρία πού ἀναπτύχθηκε στίς προτεστα-

ντικές κατά κύριο λόγο χριστιανικές όμολογίες, σύμφωνα με την όποία ή άληθής Έκκλησία είναι μία “άόρατη” πραγματικότητα, ή όποία βρίσκειται στό ύπόβαθρο τών ύπαρκτών ιστορικών έκφράσεων τών κατά τόπους έκκλησιαστικών κοινοτήτων και χριστιανικών όμολογιών.

Μιά δεύτερη προσέγγιση τοῦ προβλήματος είναι συνάρτηση τής λεγόμενης ιστορικῆς εξέλιξης. Σύμφωνα με αυτήν, ή μία, άγία, καθολική και άποστολική έκκλησία ύπῆρξε σέ όρατή μορφή μόνον κατά τό παρελθόν, στίς άρχές τής ιστορικῆς της ύπαρξης. Κατά συνέπεια ή διατήρηση τής άδιάσπαστης συνέχειας με τίς άποστολικές άπαρχές (είτε με τή μορφή τής άποστολικῆς διαδοχῆς, είτε με τή μορφή τής συμφωνίας με τίς έκκλησιαστικές δομές και τή διδασκαλία τής Κ.Δ. – άκραία μορφή τής όποίας άποτελεϊ ή αντίληψη περί sola scriptura – κ.λπ.) άποτελεϊ τό μοναδικό κριτήριο τής άληθοῦς έκκλησίας. Η άλλη όψη τοῦ αὐτοῦ νομίσματος είναι ότι ή ιστορία τής έκκλησίας έρμηνεύεται πάντοτε ως ιστορία παρακμῆς και έκπτωσης, και συνεπώς κύριο μέλημα τοῦ οίκουμενικοῦ διαλόγου είναι ή άποκατάσταση τής έκκλησίας στή γνήσια άρχική της μορφή.

Τέλος, μία τρίτη προσέγγιση στό πρόβλημα τής έκκλησιαστικῆς πολυμορφίας συνίσταται στήν έκτίμηση ότι κάθε μορφή έκκλησιαστικῆς έκφρασης είναι συνισταμένη συγκεκριμένης διαδικασίας προσαρμογῆς τοῦ εὐαγγελίου στίς κοινωνικές και πολιτιστικές συνθήκες, τήν πρόσκτηση από τίς έκκλησιαστικές κοινότητες τών κοινωνικῶν και πολιτιστικῶν δεδομένων, τήν ένσωμάτωση (inculturation) στό εὐαγγέλιο πολιτιστικῶν στοιχείων, σέ σημείο πολλές φορές ὥστε εὐαγγέλιο και πολιτισμός νά μήν είναι εὐδιάκριτα. Η προσέγγιση αὐτή – πού θά πρέπει νά σημειώσουμε άναφέρεται ταυτόχρονα στίς ὀρθόδοξες έκκλησίες και στίς νεώτερες χριστιανικές κοινότητες τοῦ τρίτου κόσμου – συνοδεύεται συχνά με κατηγορίες περί συγκρητισμοῦ, με τήν ύπόμνηση δηλαδή ότι ή άπαραίτητη πολλές φορές πολιτιστική προ-

σαρμογή αποδυναμώνει την αναγκαία κριτική απόσταση του ευαγγελίου, υποβαθμίζοντας με τον τρόπο αυτό τη μοναδικότητά του.

Καμιά από τις πιο πάνω προσεγγίσεις δεν μπορεί από μόνη της να προσφέρει ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα της υπαρκτής εκκλησιαστικής πολυμορφίας. Ή θα δεχθούμε ότι η ένότητα ως δωρεά του Αγίου Πνεύματος πρέπει να κατανοηθεί ως αποκλειστικά έσχατολογική πραγματικότητα, να παραμείνει δηλαδή άπλωσ θέμα πίστεως που πρόκειται να πραγματοποιηθεί κατά τη Δευτέρα Παρουσία, ή ότι η εκκλησιαστική ταυτότητα είναι κάτι άτεγκτο και αναλλοίωτο, κάτι όμως που υποβαθμίζει την άγιοπνευματική διάσταση της Έκκλησίας. Επί πλέον, η δεύτερη αυτή περίπτωση δέ συμβιβάζεται με την πάγια άποψη των όρθοδόξων, ότι τό κύριο χαρακτηριστικό της ταυτότητας της Έκκλησίας είναι ή κοινωνία, κατ' ουσίαν δηλαδή τό καθεστώσ σχέσεων (relational reality).

Είναι φανερό ότι ό οικουμενικός διάλογος βρίσκεται σήμερα σέ ένα κρίσιμο σταυροδρόμι. Η δυτική θεολογική σκέψη, καθολική και ευαγγελική, συνεχίζει να περιορίζει την Έκκλησία σέ μιάν αποκλειστικά σχεδόν ιστορική πραγματικότητα, μέ αποτέλεσμα να παύει αυτή να αποτελεί έκφραση και γεγονός τών έσχάτων και έτσι να γίνεται εικόνα και θεσμός του κόσμου τούτου. Αντίστροφα, ή όρθόδοξη θεολογική προβληματική δέ φαίνεται να απομακρύνεται από τόν αποκλειστικά σχεδόν έσχατολογικό προσανατολισμό της, αποστασιοποιούμενη έτσι από την ιστορική πραγματικότητα. Η πρώτη συνεχίζει να τονίζει περισσότερο τό ήδη, και ή δεύτερη τό ούπω της Βασιλείας του Θεού<sup>52</sup>. Δυναμική συνάντηση τών δυό αυτών προσεγγίσεων δεν φαίνεται ακόμη στόν όρίζοντα.

Όπως πολύ σωστά έχει υποστηρίξει ό μητροπολίτης Περγάμου Ίωάννης Ζηζιούλας, τό πρόβλημα της ένότητας και κατ' επέκταση του οικουμενικού διαλόγου ταυτίζεται μέ "τό

πρόβλημα τῆς ταυτότητας τῆς Ἐκκλησίας. Ὅσο δέ λύνουμε τό πρόβλημα τοῦ τί εἶναι Ἐκκλησία, δέ θά μπορέσουμε ποτέ νά καταλήξουμε σέ συμφωνία στήν οἰκουμενική κίνηση<sup>53</sup>. Τό μόνο ἐλπιδοφόρο μήνυμα στόν πολυμερή διάλογο τοῦ Π.Σ.Ε. εἶναι ἡ ἔναρξη ἐπί τέλους οὐσιαστικῆς μελέτης πάνω στό ἐκκλησιολογικό πρόβλημα. Ἄν ἡ μελέτη αὐτή συνδυαστεῖ μέ παράλληλη μελέτη στό ἐξίσου σημαντικό – καί διαφοροτικά ἐρμηνευόμενο μεταξύ τῶν ἐκκλησιῶν-μελῶν – θέμα τῆς Εὐχαριστίας, μποροῦμε νά ἐλπίζουμε σέ κάτι καλύτερο.

Σήμερα εἶναι εὐρύτερα ἀποδεκτό, ἀκόμη καί μεταξύ ἀκραίων προτεσταντικῶν ὁμολογιῶν, ὅτι προηγήθηκε ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας καί ἀκολούθησε τό κήρυγμα, ὁ λόγος, ἡ Γραφή, ὡς τό ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο τῆς ἐσχατολογικῆς ἐκείνης ἐμπειρίας. Στό πρῶτο κήρυγμα τοῦ Ἱστορικοῦ Ἰησοῦ, ἄλλωστε, ὁ λόγος ὡς εὐαγγέλιο (ὡς χαρμόσυνος δηλαδή λόγος) ἄμεσα συνδέεται μέ τό κατεξοχὴν γεγονός τῶν ἐσχάτων, τῆ Βασιλεία δηλαδή τοῦ Θεοῦ (πρβ. Μαρκ 1,14-15 παρ.: “...ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ; Μετανοεῖτε καί πιστεῦτε ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ”). Οἱ ἱεραποστολικές ὁμως ἀνάγκες τῆς Ἐκκλησίας, κυρίως ἀπό τὴν ἐποχὴ τοῦ ἀπόστολου Παύλου, συνέτειναν στό νά μετατοπιστεῖ πολύ γρήγορα τό κέντρο βάρους ἀπό τὴν ἐμπειρία στό μήνυμα, ἀπό τὴν ἐσχατολογία στή χριστολογία (καί κατ’ ἐπέκταση τῆ σωτηριολογία), ἀπό τό περιεχόμενο (τῆ Βασιλεία) στό φορέα (Χριστός, καί πιό συγκεκριμένα τῆ σταυρική του θυσία)<sup>54</sup>. Τό μέλλον λοιπόν τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου, καί κατά συνέπεια τῆς ἀναζήτησης τῆς ὁρατῆς ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας, ἐξαρτᾶται ἐν πολλοῖς ἀπό ἕναν ἐπαναπροσδιορισμό τῶν προτεραιοτήτων τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης. Χωρίς νά παραθεωρεῖται ἡ ἀναζήτηση τῆς “ἀληθείας”, μεγαλύτερη ἔμφαση θά πρέπει νά δοθεῖ στήν ἐπίτευξη τῆς “κοινωνίας”. Τουλάχιστο στήν Ὁρθόδοξη λειτουργική πράξη, ἡ ἀληθὴς “κοινωνία” προηγεῖται τῆς ἀκριβοῦς “ὁμολογίας”<sup>55</sup>.



## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Θεσμός και χάρισμα  
στήν ανατολική και δυτική παράδοση

Τό Τμήμα Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ. καί τό Ποντιφικικό Ἰνστιτοῦτο Πνευματικότητας τῆς Ρώμης ATENEUM ANTONIANUM διοργανώνουν τήν τελευταία δεκαετία ἀπό κοινοῦ σειρά ἐπιστημονικῶν συμποσίων μέ τελευταῖο ἐκεῖνο τῆς Βέροιας μέ θέμα: “Θεσμός καί Χάρισμα στήν Ἀνατολική καί Δυτική Παράδοση”. Πρόκειται γιά πρωτοβουλία δύο ἀκαδημαϊκῶν ἐκπαιδευτικῶν ἰδρυμάτων, ἑνός Ὁρθοδόξου καί ἑνός Καθολικοῦ, πού ἔχει συμβάλει σημαντικά στίς ἐκκλησιολογικές ἀναζητήσεις, στόν οἰκουμενικό προσανατολισμό τῆς σύγχρονης θεολογικῆς ἐπιστήμης, ἀλλά κυρίως στήν ἀλληλογνωριμία καί στή συνάντηση τῶν δύο κυριοτέρων πνευματικῶν ρευμάτων τῆς Εὐρώπης.

Ἡ μεγαλύτερη ἐπιτυχία του ἐντούτοις – καί αὐτό εἶναι τό πιό σημαντικό καί ἐλπιδοφόρο – εἶναι ὅτι οἱ συναντήσεις αὐτές ἔχουν πλέον καταστῆ θεσμός, τόν ὁποῖο – κόντρα στό ρεῦμα τῶν καιρῶν καί τήν ἀντι-οἰκουμενική ὑστερία ἀντι-

δραστηκῶν κύκλων ἐκατέρωθεν – ἔχουν ἀγκαλιάσει καί στηρίξει τόσο ὁ Οἰκουμενικός Πατριάρχης κ. Βαρθολομαῖος ἀπὸ τὰ πρῶτα κιόλας βήματά του, ὅσο καί ἡ Ἁγία Ἐδρα, ἀλλὰ καί ἱεράρχες ὀρθόδοξων μητροπόλεων τῶν νέων χωρῶν. Τό πρῶτο πού ὀργανώθηκε μέ εὐθύνη τοῦ Ὁρθοδόξου ἰδρύματος φιλοξένησε ὁ Μητροπολίτης Νεαπόλεως καί Σταυρουπόλεως κ. Διονύσιος, τό ἀμέσως ἐπόμενο ὁ Μητροπολίτης Ἀλεξανδρουπόλεως κ. Ἄνθιμος, καί τό τελευταῖο ὁ Μητροπολίτης Βεροίας, Ναούσης καί Καμπανίας κ. Παντελεήμων.

Ἡ Ὄργανωτική ἐπιτροπή αἰσθάνεται τήν ὑποχρέωση νά εὐχαριστήσῃ ἐκ μέσης ψυχῆς καί τόν Μακαριώτατο Ἀρχιεπίσκοπο Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστόδουλο, ὁ ὁποῖος στηρίζει τό πρῶτο μετά τήν ἐκλογή του συνέδριο καί μέ μήνυμα τό ὁποῖο ἀπηύθυνε πρὸς τό συνέδριο κήρυξε τήν ἐπίσημη ἔναρξη τῶν ἐργασιῶν του. Ἐκφράζει ὁμως τήν εὐγνωμοσύνη καί τίς εὐλικρινεῖς της εὐχαριστίες καί πρὸς τόν ἀπελθόντα πρόεδρο τῆς “Ἐπιτροπῆς γιά τήν Προώθηση τῆς Ἐνότητος τῶν Χριστιανῶν” τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, καρδινάλιο κ. Edward Cassidy γιά τήν αὐτοπρόσωπη παρουσία του στό Στ’ αὐτό Διαχριστιανικό συμπόσιο. Οἱ μετασχόντες στό Δ’ Διαχριστιανικό Συμπόσιο τῆς Ἀλεξανδρουπόλεως θά ἐνθυμοῦνται ἀσφαλῶς καί τό ἀποσταλέν καί ἀναγνωσθέν ἐμπεριστατωμένο μήνυμά του.

Ἡ συμμετοχή τῆς Ὁρθοδοξίας στόν οἰκουμενικό διάλογο δέν ἀποτελεῖ ἱστορική ἢ ἄλλης φύσεως ἀναγκαιότητα· εἶναι συνέπεια τῶν βασικῶν ἀρχῶν τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Στό Μήνυμα τῶν προκαθημένων τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τονίζεται ὅτι: “ἐκ πνεύματος καταλλαγῆς κινουμένη ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία μετέχει ἐνεργῶς ἀπὸ πολλῶν ἤδη δεκαετιῶν εἰς τήν προσπάθειαν πρὸς ἀποκατάστασιν τῆς χριστιανικῆς ἐνότητος, ἥτις καί ἀποτελεῖ ρητὴν καί ἀπαράβατον ἐπιταγὴν τοῦ Κυρίου (Ἰω.17:21)”.

Ἡ οἰκουμενική ὁμως διάσταση τῆς Ὁρθοδοξίας δέν ἀπορρέει μόνον ἀπὸ αὐτὴ τὴ ρητὴ καί ἀπαράβατη κυριακή



ἐπιταγή “INA ΠΑΝΤΕΣ ΕΝ ΩΣΙΝ” (Ίω.17:21), ἀλλά καί ἀπό τήν ἀκράδαντη πεποίθησή της, ὅτι ὑπέρτατος στόχος τῆς Θείας Οικονομίας εἶναι ἡ ἐνότητα τῶν πάντων (πρβ. “ἵνα ἦ ὁ Θεός τά πάντα ἐν πᾶσιν”, Α΄ Κορ. 15:28) καί ἡ ἐν Χριστῶ ἀνακεφαλαίωση σύνολης τῆς κτιστῆς δημιουργίας (πρβ. Εφ 1:10· Κολ. 3:11 κ.ἄ.). Γιά τό ὄραμα αὐτό, ἄλλωστε, “τῆς τῶν πάντων ἐνώσεως”, (ἐννοίας πολύ εὐρύτερης τῆς δομικῆς ἐνότητας τῶν ἐκκλησιῶν, οἱ ὁποῖες γιά διάφορους λόγους βρίσκονται σέ διάσταση κοινωνίας) αἰῶνες τώρα ἀκατάπαυστα δέεται ἐν συνάξει ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία.

Γιά τίς ἀντίστοιχες οἰκουμενικές πεποιθήσεις τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ἡ Ἐγκύκλια ἐπιστολή INA ΠΑΝΤΕΣ ΕΝ ΩΣΙΝ (Ut unum sint) γιά τό οἰκουμενικό καθῆκον, πού πρό τετραετίας (25-5-1995) ἐξαπέστειλε ὁ προκαθήμενος τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας Πάπας Ἰωάννης-Παῦλος Β΄, μιλάει ἀπό μόνη της: “ἡ ἀδρόνεια, ἡ ἀδιαφορία καί μιᾶ ἀνεπαρκῆς ἀμοιβαία γνωριμία ἐπιβαρύνουν αὐτήν τήν κατάσταση. Γιά τό λόγο αὐτό, ἡ οἰκουμενική δράση πρέπει νά θεμελιώνεται στή μεταστροφή τῶν ψυχῶν καί στήν προσευχή, οἱ ὁποῖες θά ὀδηγήσουν καί στήν ἀναγκαία κάθαρση τῆς ιστορικῆς μνήμης. Μέ τή χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, οἱ μαθητές τοῦ Κυρίου, ἐμψυχωμένοι ἀπό τήν ἀγάπη, τό θάρρος τῆς ἀλήθειας καί τήν εἰλικρινῆ θέληση τῆς ἀμοιβαίας συγχώρεσης καί συμφιλίωσης, καλοῦνται νά ἐπανεξετάσουν ἀπό κοινοῦ τό θλιβερό παρελθόν καί τά τραύματα ἐκεῖνα πού συνεχίζει δυστυχῶς νά προκαλεῖ ἀκόμη σήμερα” (συμπεριλαμβανομένου γιά πρώτη φορά μέ τόση σαφήνεια καί τοῦ “πρωτείου<sup>2</sup>, σελ. 5 τῆς ἑλλ. μετ.).

Τό Α΄ Συμπόσιο ἔλαβε χώρα στήν Ὁρθόδοξη Ἀκαδημία τῆς Κρήτης ἀπό 8-10 Σεπτεμβρίου 1992 καί εἶχε ὡς θέμα: “Θεοπτία καί Προσευχή στήν Ἀνατολική καί τή Δυτική Θεολογική Παράδοση”. Ἀπό τήν πρώτη κιόλας συνάντησή μας διαγράψαμε τό πλαίσιο μέσα στό ὁποῖο ἔμελλαν νά κινηθοῦν οἱ προσπάθειές μας. Τό ἐπίπεδο στό ὁποῖο καταθέτα-

με ούσιαστικά τή μαρτυρία μας δέν ἦταν τόσο τό επίπεδο τῆς “ἐπιστήμης” ἢ τῆς “θεολογίας”, μολονότι ὄλοι σχεδόν καί ἀπό τά δύο μέρη προερχόμαστε ἀπό τόν ἀκαδημαϊκό χῶρο, ὅσο τό επίπεδο τῆς “πνευματικότητας”. στόχος μας δέν ἦταν μόνον ὁ διάλογος τῆς “ἀληθείας”, ἀλλά κυρίως ὁ διάλογος τῆς “ἀγάπης”, ἡ ἀποκατάσταση πνεύματος ἀληθινῆς “κοινωνίας”, πού μόνο μέ τήν προσευχή καί τή θέα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐφικτή.

Τό Β΄ Συμπόσιο ἔλαβε χώρα στή Θεσσαλονίκη ἀπό 5-8 Σεπτεμβρίου 1993 μέ τήν ἠθική καί οἰκονομική στήριξη τῆς I.M.Νεαπόλεως καί Σταυρουπόλεως, μέ θέμα “Ἡ πνευματικότητα τοῦ Μοναχισμοῦ (σέ Ἀνατολή καί Δύση)”. Ἐκεῖ προσπαθήσαμε νά ψηλαφήσουμε στίς κοινές ρίζες τοῦ κορυφαίου αὐτοῦ ἐκφράσματος πνευματικότητας τοῦ χριστιανισμοῦ, καί νά διερευνήσουμε τίς ὁμοιότητες καί διαφορές τῆς ἀνατολικῆς καί δυτικῆς μορφῆς τοῦ χριστιανικοῦ μοναχικοῦ κινήματος, πού ἀπό παράγων ταυτότητας τῆς χριστιανικῆς κλήσεως καί ἐνότητας τῆς Ἐκκλησίας, γιά λόγους ἱστορικῆς μνήμης συχνά παρουσιάζεται ὡς στοιχεῖο πού προσδιορίζει ὄχι τίς κοινές ρίζες, ἀλλά τίς ἰδιαιτερότητες τῆς ἀνατολικῆς καί τῆς δυτικῆς πνευματικότητας.

Τό Γ΄ Συμπόσιο, ἔλαβε χώρα στή Βενετία ἀπό 5-8 Σεπτεμβρίου 1994 μέ θέμα τήν “Πνευματικότητα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς στήν Ἀνατολή καί στή Δύση. Ἡ κοινωνική διάσταση τῆς πνευματικότητας”. Τό Δ΄ Συμπόσιο πραγματοποιήθηκε στήν Ἀλεξανδρούπολη ἀπό 3-8 Σεπτεμβρίου 1995 μέ τήν ἠθική καί οἰκονομική στήριξη τῆς I.M. Ἀλεξανδρουπόλεως, καί θέμα τή “Συμβολή τοῦ ἀνατολικοῦ καί δυτικοῦ χριστιανισμοῦ στόν πνευματικό προσανατολισμό τῆς Εὐρώπης”. Καί, τέλος, τό Ε΄ Συμπόσιο στήν Ἀσσίζη τῆς Ἰταλίας ἀπό 5-8 Σεπτεμβρίου 1997 μέ θέμα: “Ἀγιότητα καί ζωή ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι στήν Ἀνατολική καί τή Δυτική Παράδοση”.

Τό θέμα “ΘΕΣΜΟΣ καί ΧΑΡΙΣΜΑ στήν Ἀνατολική καί

Δυτική Παράδοση”, τό ὁποῖο ἀπασχόλησε, ὅπως προαναφέρθηκε, τό ΣΤ΄ Διαχριστιανικό συμπόσιο, εἶναι θέμα πού ἄπτεται ἄμεσα τῆς χριστιανικῆς ἐκκλησιολογίας. Μετά τό γραπτό μήνυμα μέ τό ὁποῖο ὁ Μακαριώτατος Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν & πάσης Ἑλλάδος κ. Χριστόδουλος κήρυξε τήν ἔναρξη τῶν ἐργασιῶν τοῦ συμποσίου, καί τήν εἰσαγωγική εἰσήγηση τοῦ συμποσίου ἀπό τόν καθηγητή κ. Νικόλαο Ματσούκα, ἐκλεκτοί συνάδελφοι καί ἀπό τίς δύο πλευρές ἀνέλυσαν τό ἀκανθῶδες αὐτό θέμα μέ πνεῦμα ἀγάπης, ταπεινώσης καί ὑπευθυνότητας, γνωρίζοντας ὅτι τό ἀγωνιῶδες ἐρώτημα τῶν σχέσεων τοῦ θεσμικοῦ πρός τό χαρισματικό χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας, τῆς χριστολογικῆς πρός τήν πνευματολογική διάσταση τῆς ἐκκλησιολογίας, ὅπως πολύ σωστά ὑπογραμμίζει ὁ Μητρ. Περγάμου κ. Ἰωάννης Ζηζιούλας, ἀναμένει ἀκόμη τήν ἀπάντησή του ἀπό τή σύγχρονη ὀρθόδοξη – καί πιστεύω καί τή ρωμαιοκαθολική – θεολογία.

Στό συμπόσιο αὐτό ἐξετάστηκε ἡ σχέση θεσμοῦ καί χαρίσματος στήν Π. καί τήν Κ. Διαθήκη, ἐρευνήθηκε ἡ συμβολή τόσο τῶν ἐλλήνων καί λατίνων πατέρων τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, ὅσο καί τῶν σύγχρονων οἰκουμενικῶν διαλόγων στήν κατανόηση τοῦ προβλήματος, ἐπιχειρήθηκε ἐμβάθυνση στήν ἐπαναστατική συμβολή ὀρισμένων κορυφαίων μορφῶν τοῦ χριστιανισμοῦ τόσο ἀπό τήν Ἀνατολή ὅσο καί ἀπό τή Δύση, πού συνέβαλαν ἀποφασιστικά στή διαμόρφωση ὑγιῶν σχέσεων θεσμοῦ καί χαρίσματος στήν Ἐκκλησία, ὅπως εἶναι ὁ Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος ἀπό τήν Ἀνατολή, καί ὁ Φραγκίσκος τῆς Ἀσίζης καί ἡ Αἰκατερίνα τῆς Σιένης ἀπό τή Δύση. Ἀκόμα, ἀναλύθηκε τόσο συνθετικά (ὑπό τήν ἔποψη δηλαδή τῆς ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας), ὅσο καί διαλεκτικά (μέ τή μορφή τῶν ριζοσπαστικῶν κινημάτων) ἡ σχέση θεσμοῦ καί χαρίσματος, καί τέλος ἔγινε ἀναφορά στή νεώτερη θεολογική προσέγγιση (στήν περίπτωση τοῦ σύγχρονου καθολικοῦ θεολόγου Urs von Baltasar), στήν οἰκουμενική προοπτική,

καθώς και στή νεώτερη πνευματική κατανόηση (στήν ὀρθόδοξη ἀγιορείτικη ἐκδοχή) τῆς σχέσεως θεσμοῦ καί χαρίσματος.

Ἡ Ἐκκλησία στά κλασικά δογματικά ἐγχειρίδια τοῦ παρελθόντος περιγράφεται σέ γενικές γραμμές ὡς θεῖο “καθίδρυμα” μιᾶς ἐπί γῆς “κοινωνίας” τῶν πιστῶν, πού ἔχει τήν προέλευσή του στόν Ἰησοῦ Χριστό καί τούς ἀποστόλους οἱ ὅποιοι μεταβιβάζουν τήν ἐξουσία στούς ἐπισκόπους. Τό σῶμα, δηλαδή, τῆς Ἐκκλησίας νοεῖται ἱεραρχικά καί χωρίζεται σέ κλῆρο καί λαό μέσα σέ ἱστορικά, διοικητικά καί θεολογικά περιγράμματα. Ἐξαντλεῖται μέ ἄλλα λόγια ἡ οὐσία καί ἡ φύση τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας σέ δύο φαινομενικά ἀντιτιθέμενους πόλους· ἐκείνον τοῦ θεσμοῦ, τοῦ καθιδρύματος, καί ἐκείνον τοῦ χαρίσματος, τῆς κοινωνίας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἡ νεώτερη θεολογία σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο ἀνάλογα μέ τήν παράδοση πού ἐκπροσωπεῖ δίνει βαρύτητα εἴτε στή μία εἴτε στήν ἄλλη ἔννοια. Τό δῖλημμα “θεσμός” - “χάρισμα” ἢ “καθίδρυμα” - “κοινωνία” σέ θεωρητικό θεολογικό ἐπίπεδο εἶναι παραπλήσιο μέ τό δῖλημμα “χριστολογική” ἢ “πνευματολογική” διάσταση τῆς Ἐκκλησίας, ἢ μέ τό δῖλημμα τοῦ “ένός” καί τῶν “πολλῶν”, καί κατ’ ἐπέκταση - σέ ἐπίπεδο κυρίως οἰκουμενικοῦ διαλόγου - μέ τό δῖλημμα “ἱεραρχική” ἢ “δημοκρατική” δομή τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι σέ τελευταία ἀνάλυση διαλεκτική ἀντίθεση, πού παρουσιάστηκε κατά τήν ἱστορική ἐξέλιξη τῆς Ἐκκλησίας, ἀνάμεσα στόν “κληρικαλισμό” καί τό “λαϊκισμό”.

Ἡ παράδοση τήν ὁποία ἐκπροσωπεῖ τό ἀκαδημαϊκό θεολογικό ἴδρυμα, στό ὅποιο ἔχω τήν τιμή νά ἀνήκω, κατανοεῖ την ἐκ πρώτης ὄψεως ἀφύσικη σχέση θεσμικῆς δομῆς καί χαρισματικῆς κοινωνίας στήν Ἐκκλησία μέσα ἀπό μιᾶ κατά βάση ἐσχατολογική προοπτική. Ἡ Ἐκκλησία ὡς εἰκόνα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ εἶναι παροῦσα πάντοτε μέ συγκεκριμένη δομή. Δέν ὑπάρχει Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔξω ἀπό τά πλαί-

σια τῆς ἐνέργειας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τό ὅποιο ἐξ ὀρισμοῦ (Β΄ Κορ. 13:13) εἶναι κοινωνία. Αὐτό σημαίνει πῶς ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ εἶναι κοινότητα, κάτι πού συνεπάγεται μέν δομή, ὄχι ὅμως ἐξουσιαστική ἀλλά χαρισματική. Συγχρόνως ὅμως δέν ὑπάρχει Βασιλεία τοῦ Θεοῦ πού νά μήν ἐπικεντρώνεται στό Χριστό περιστοιχιζόμενο ἀπό τούς ἀποστόλους, πού ἐπίσης συνεπάγεται δομή, σέ επίπεδο ἐξειδικευμένων σχέσεων. Καί οἱ σχέσεις αὐτές μέσα στήν κοινότητα εἶναι βέβαια προσδιορισμένες, καί ὄχι αὐθαίρετες, πάντοτε ὅμως σέ συμφωνία μέ τήν ἐσχατολογική φύση τῆς κοινότητος.

Ἡ ὅλη ἐκκλησιολογική ἐξέλιξη ἀπό τό ἐσχατολογικό κήρυγμα τοῦ ἱστορικοῦ Ἰησοῦ, πού ἀναγγέλλει τόν ἐρχομό τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ στό πρόσωπό του, ὡς τήν κατανόηση ἀπό μέρος τῶν ἀποστόλων τῆς ἀποστολῆς τους νά εὐαγγελίσουν τόν κόσμο ὡς σημεῖο τῶν ἐσχάτων, καί ἀκόμη παραπέρα ὡς τήν ἰγνάτεια ἐπισκοποκεντρική ἀντίληψη τῆς Ἐκκλησίας ὡς εὐχαριστιακῆς κοινότητος, ἀποκαλύπτει πέρα ἀπό κάθε ἀμφιβολία ὅτι ἡ ἔμφαση βρίσκεται στήν ἐσχατολογική κι ὄχι στήν ἱεραρχική φύση καί δομή τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ χριστιανική κοινότητα ἀνέκαθεν κατανοοῦσε τήν ὑπαρξή της ὡς τήν προληπτική ἀπεικόνιση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ πάνω στή γῆ. Γι' αὐτό καί πρωταρχική μέριμνα τῶν θεολόγων της ἦταν - καί πρέπει νά συνεχίζει νά εἶναι - ἡ διατήρηση ἔντονης καί καθαρῆς τῆς εἰκόνας αὐτῆς τῆς βασιλείας μπροστά στά μάτια τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Το ἐκκλησιολογικό πρόβλημα συνεπῶς - τό ὅποιο ὡς γνωστόν στά πλαίσια τῆς ἀναζήτησης τῆς ὁρατῆς ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ ἀναμφίβολα ζήτημα πρωταρχικῆς σημασίας - δέν εἶναι τόσο θέμα συνοδικῆς ἢ συγκεντρωτικῆς δομῆς, δημοκρατικῆς ἢ ἱεραρχικῆς συγκρότησης, ἐπισκοποκεντρικῆς ἢ λαϊκῆς ὀργάνωσης τῆς Ἐκκλησίας· δέν ἀφορᾷ δηλαδή τόσο στή δομή αὐτή καθαυτή, ὅσο στόν ἐσχατολογικό προσανατολισμό τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ δομή, ἡ ὅποια δομή,

τῆς Ἐκκλησίας εἶναι συνέπεια αὐτοῦ τοῦ ἐσχατολογικοῦ προσανατολισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας. Καί δέν ὑπάρχει ἐπιτυχέστερη ἔκφραση αὐτῆς τῆς ἐσχατολογικῆς αὐτοσυνειδησίας τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τή Θεία Εὐχαριστία, τό κατεξοχὴν μυστήριο “κοινωνίας”, ἀγάπης, θυσίας καί μετοχῆς “ἐπὶ τό αὐτό” (Πράξ. 2: 44) τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Θά ἦταν ἀμετροέπεια ἂν ἀμφισβητοῦσα τὴν ὑπαρξὴ καί ἄλλων προσεγγίσεων στό φλέγον αὐτό θέμα, καί μάλιστα μέ ἰσχυρὴ θεμελίωση στὴν παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας τῆς πρώτης χιλιετίας. Ἀναφέρομαι στή δυτικὴ θεολογικὴ παράδοση, τὴν ὁποία ἐκφράζει τό ἀδελφὸ θεολογικὸ ἴδρυμα, μέ τό ὅποιο χρόνια τώρα ἀπὸ κοινοῦ ὀργανώνουμε αὐτά τὰ συνέδρια, καί γιὰ τὴν ὁποία εἶμαι ἀναρμόδιος νά μιλήσω. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀναγνώριση καί ἄλλων θεολογικῶν προσεγγίσεων, οἱ ὁποῖες δέν εἶναι ἀμάρτυρες στὴν παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας, κάνει πολλοὺς ἀπὸ μας νά πιστεύουν στὴν ἀναγκαιότητα ἐνός γόνιμου θεολογικοῦ διαλόγου, καί εἰ δυνατόν σύνθεσης, τῆς ἀνατολικῆς καί τῆς δυτικῆς πνευματικότητας καί θεολογίας. Ἡ αὐθεντικὴ καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ὑποστήριζε καί ὁ ἀείμνηστος π. Γ. Φλορόφσκυ, πρέπει νά περικλείει καί τὴν Ἀνατολὴ καί τὴ Δύση. Ἡ δυναμικὴ συνάντηση τῶν δύο αὐτῶν παραδόσεων δέν θά ἐμπλουτίσει ἀπλῶς καί τίς δύο παραδόσεις· θά ἐπιφέρει καί τὴν ἀναγκαῖα ἰσορροπία μεταξύ τοῦ “ἐνός” καί τῶν “πολλῶν”, μεταξύ “χριστολογικῆς” καί “πνευματολογικῆς” θεώρησης τῆς Ἐκκλησίας· μεταξύ δομῆς, ἀπολύτως ἀναγκαῖας γιὰ τὴ συγκρότηση καί διατήρηση τῆς ἐνότητας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, καί χαρίσματος πού εἶναι ἡ ἀπολύτως ἀναγκαῖα προϋπόθεση γιὰ τὴ συνέχισή του· μεταξύ ἱστορίας καί τῆς κοινωνικῆς εὐθύνης τῶν χριστιανῶν ἀπ’ τὴ μιά, καί τῆς ἐσχατολογικῆς ὑπόστασης καί διάστασης τῆς Ἐκκλησίας ἀπ’ τὴν ἄλλη. Ἐὰν τὰ πρῶτα ἐκφράζουν περισσότερο τὴ Δυτικὴ Καθολικὴ παράδοση καί τὰ δεύτερα τὴν Ἀνατολικὴ Ὁρθόδοξη, ὑπάρχει περιθώριο ἀλληλοπεριχώρη-

σης, χωρίς ἀσφαλῶς ἔκπτωση τῆς “ἀληθείας”.