

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ

# ΔΥΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Σημειώσεις  
από τις πανεπιστημιακές παραδόσεις

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Αποτελεί κοινό τόπο ότι η νεότερη ορθόδοξη θεολογία και πνευματικότητα έχει δεχθεί σημαντική επίδραση από τη δυτική θεολογία και πνευματικότητα. Και όταν μιλάμε για νεότερη ορθόδοξη θεολογία και πνευματικότητα, αναφερόμαστε σ' αυτήν που αρχίζει με την ανεξαρτησία του ελληνικού κράτους και φθάνει τουλάχιστον μέχρι τα μέσα του εικοστού αιώνα. Ως ενδεικτικό παράδειγμα για την επίδραση της δυτικής θεολογίας στην ορθόδοξη θεολογία θα αρκούσε η μελέτη της Δογματικής της Ορθόδοξου Ανατολικής Εκκλησίας του Ανδρούτσου, του πρώτου μεγάλου δοματολόγου του νεότερου ελληνισμού. Για την επίδραση της δυτικής στην ορθόδοξη πνευματικότητα θα αναφέρουμε ενδεικτικώς μόνον τον ευσεβισμό, την αυτονόμηση δηλ. της ευσέβειας από τη δογματική αλήθεια της Εκκλησίας. Οι δυτικές-σχολαστικές και προτεσταντικές-επιδράσεις στην ορθόδοξη θεολογία και πνευματικότητα έχουν βέβαια την ιστορική ερμηνεία τους. Οφείλονται στο ότι η νεότερη θεολογική παιδεία υπήρξε εισαγόμενη από τη Δύση. Κύριοι εκφραστές της ορθόδοξης θεολογίας δεν ήταν πλέον οι επίσκοποι-όπως είναι η παράδοση της Ορθοδοξίας-αλλά οι λαϊκοί κυρίως θεολόγοι που είχαν σπουδάσει ή μετεκπαιδευτεί στις ρωμαιοκαθολικές και προτεσταντικές θεολογικές Σχολές.

Έτσι είναι αυτονόητο το ενδιαφέρον του ορθόδοξου θεολόγου να γνωρίσει όχι μόνο τη δογματική θεολογία της Εκκλησίας του αλλά και τη δογματική διαφοροποίησή της από τη δυτική θεολογία. Γνωρίζοντας κατά τί διαφέρει η ορθόδοξη από τη δυτική θεολογία είναι σε θέση ν' αναγνωρίσει την οποιαδήποτε επίδραση της δυτικής θεολογίας πάνω στην ορθόδοξη θεολογία. Έτσι ευαισθητοποιείται άλλωστε το θεολογικό κριτήριο και καλλιεργείται το ενδιαφέρον για την ορθόδοξη δογματική διδασκαλία και πνευματικότητα, προς τις οποίες αντιπαραβάλλεται και αναλύεται η δυτική θεολογία και πνευματικότητα. Ευθύς εξαρχής πρέπει να τούμε ότι το ενδιαφέρον μας θα επικεντρώνεται κυρίως στην καλλιέργεια και ανάπτυξη του θεολογικού κριτηρίου. Οι παρεχόμενες γνώσεις των δογματικών διαφοροποιήσεων θα αποτελούν το υλικό για την απόκτηση αυτού του κριτηρίου, ενώ παράλληλα θα συμπληρώνουν τη θεολογική συγκρότηση του ορθόδοξου θεολόγου.



## ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

### 1. Αντικείμενο του μαθήματος και σχέση με τ' άλλα μαθήματα

Αντικείμενο του μαθήματος αποτελεί η θεολογία της Ρωμαιοκαθολικής και της Προτεσταντικής Εκκλησίας από την εμφάνισή τους μέχρι σήμερα. Αλλά η θεολογία γενικότερα δεν είναι μια αυτονομημένη πραγματικότητα. Συνδέεται-και πρέπει να συνδέεται άρρηκτα-με τη ζωή, την οποία και πρέπει να προσδιορίζει αποφασιστικά. Στις εκκλησίες όμως της Δύσεως η θεολογία αυτονομήθηκε από την πνευματική εμπειρία και ζωή της ενιαίας Εκκλησίας και καθώς συνδέθηκε κατεξοχήν και ασφικτικά με τη λογική (ratio) έγινε μια σχολαστική λειτουργία που αφορά την επιστημονική ενασχόληση για την κατανόηση και διατύπωση του περιεχόμενου της πίστεως. Έτσι η Δυτική θεολογία πολύ γρήγορα απέκτησε στοχαστικό - διανοητικό και ακαδημαϊκό χαρακτήρα. Ο χαρακτήρας αυτός δεν είναι άγνωστος και στη σημερινή Ορθόδοξη θεολογία. Δεν εκφράζει όμως την ουσία της, γιατί κατά την Ορθόδοξη Παράδοση η θεολογία και η πνευματική ζωή ή εμπειρία είναι αδιάσπαστα ενωμένες. Για την Εκκλησία (δογματική) αλήθεια και (πνευματική) ζωή είναι ένα και το αυτό πρόσωπο, δηλ. το πρόσωπο του Χριστού. Και όπως είναι αδιανόητο να διασπάται το ένα πρόσωπο του Θεανθρώπου, άλλο τόσο αδιανόητο είναι να διασπάται και το περιεχόμενο της πίστεως από το περιεχόμενο της ζωής μέσα στο ένα και αδιαίρετο μυστηριακό σώμα του Χριστού, την Εκκλησία. Το αντίκρισμα της θεολογίας αποτελεί η πνευματική εμπειρία της Εκκλησίας. Τη διασφάλιση της πνευματικής ζωής της Εκκλησίας εγγυάται η διατύπωση του περιεχομένου της πίστεως από τις οικουμενικές συνόδους. Έτσι κάθε αλλοίωση ή και παραθεώρηση ακόμη της πνευματικής εμπειρίας της Εκκλησίας διαφεύδει το περιεχόμενο της πίστεως, ενώ κάθε αλλοίωση ή παραθεώρηση της δογματικής διδασκαλίας της

Εκκλησίας σημαίνει αλλοίωση ή παραθέρωση της πνευματικότητας της Εκκλησίας, που σε τελευταία ανάλυση συνοψίζεται στη σωτηρία και τη θέωση του ανθρώπου.

Εμείς παράλληλα με την παρουσίαση της θεολογίας των εκκλησιών της Δύσεως θα αναλύουμε και τη σημασία της θεολογίας αυτής στη διαμόρφωση της πνευματικότητας των πιστών τους. Τόσο όμως η θεολογία όσο και η επίδραση της θεολογίας στη ζωή των πιστών των Εκκλησιών της Δύσεως θα αφορούν τα σημεία εκείνα που συνιστούν τις δογματικές αποκλίσεις από το περιεχόμενο της πίστεως και της ζωής της αρχέγονης Εκκλησίας και από τη συνέχεια της, δηλ. την Ορθόδοξη Εκκλησία.

Μετά απ' όσα λέχθηκαν μέχρι εδώ είναι αυτονόητο ότι το μάθημα: "Ιστορία της Δυτικής Θεολογίας και Πνευματικότητας" ανήκει μερικώς στον Ιστορικό κλάδο της Θεολογίας. Επειδή όμως το μάθημα έχει ως κύριο έργο τη συστηματική έρευνα των δογματικών διαφορών των Εκκλησιών της Δύσεως από την Ορθόδοξη Εκκλησία, το μάθημα συνδέεται κατεξοχήν και στενότερα με τη Δογματική Θεολογία. Έτσι η όλη διαπραγμάτευση θα εντάσσεται πάντοτε στο ευρύτερο γνωστικό αντικείμενο της Δογματικής Θεολογίας.

## 2. Πηγές

Ως πηγές του μαθήματος της Ιστορίας της Δυτικής Θεολογίας και Πνευματικότητας χρησιμοποιούμε κατά κύριο λόγο τις επίσημες εκθέσεις πίστεως της κάθε Εκκλησίας. Ως επίσημες εκθέσεις πίστεως μιας Εκκλησίας πρέπει να θεωρηθούν εκείνες που εκδόθηκαν από τη συγκεκριμένη αυτή Εκκλησία, ή όταν δεν εκδόθηκαν, οπωσδήποτε αναγνωρίστηκαν από αυτήν, επειδή περιείχαν τη γνήσια διδασκαλία της. Κατά δεύτερο λόγο ως πηγές του μαθήματος πρέπει να θεωρηθούν οι αυθεντικές ομολογίες πίστεως και ακόμη τα συμβολικά βιβλία της κάθε Εκκλησίας.

Τόσο όμως οι επίσημες εκθέσεις πίστεως όσο και οι αυθεντικές ομολογίες πίστεως και τα συμβολικά βιβλία της κάθε Εκκλησίας δεν περιέχουν το σύνολο της δογματικής διδασκαλίας της. Και αυτό βέβαια είναι φυσικό, αφού τα κείμενα αυτά γράφτηκαν σε διαφορετικές εποχές και είχαν διαφορετικές αφορμές για να γραφτούν. Άλλωστε σκοπός τους ήταν είτε να δικαιώσουν γενικά τις θεμελιώδεις αρχές μιας Εκκλησίας είτε κυρίως να υπερασπιστούν ορισμένα βασικά σημεία της χριστιανικής διδασκαλίας που αμφισβητούνταν. Έτσι για να εξακριβώσουμε το σύνολο των δογματικών διαφορών, που υπάρχουν ανάμεσα στις διάφορες Εκκλησίες, συμπληρώνουμε την ατελή εικόνα που παρέχουν τα παραπάνω κείμενα με την πολύπλευρη και κυρίως την κριτική έρευνα και ερμηνεία τους. Την έρευνα αυτή επεκτείνουμε στα λειτουργικά και ασματικά βιβλία καθώς και στα θεολογικά συγ-

γράμματα της κάθε Εκκλησίας. Σε καμιά περίπτωση βέβαια τα λειτουργικά αυτά βιβλία και τα θεολογικά συγγράμματα δεν μπορούν να θεωρηθούν ως πηγές της Ιστορίας της Δυτικής θεολογίας και πνευματικότητας. Θα μπορούσαν όμως να θεωρηθούν ως σημαντικά βοηθητικά στοιχεία, τα οποία πλαισιώνουν τις κύριες πηγές και διευκολύνουν έτσι την πληρέστερη κατανόηση της δογματικής διδασκαλίας της κάθε Εκκλησίας. Ιδιαίτερα τα λειτουργικά και ασματικά βιβλία έχουν μεγάλη σημασία, επειδή εκφράζουν το φρόνημα της κάθε Εκκλησίας. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι τα κείμενα αυτά δεν αποτελούν αλάθητες εκθέσεις του δόγματος. Τόσο όμως τα λειτουργικά βιβλία όσο και τα θεολογικά συγγράμματα εντάσσουν τη δογματική διδασκαλία κάθε Εκκλησίας σε ευρύτερα πλαίσια ζωής της αντίστοιχης Εκκλησίας. Αυτό έχει ιδιαίτερα μεγάλη σημασία, γιατί η όλη ζωή και πράξη της κάθε Εκκλησίας αποτελούν το πλαίσιο εκείνο, μέσα στο οποίο πρέπει να εντάσσεται και να ερευνάται η δογματική διδασκαλία για να είναι δυνατό να κατανοούνται σωστά και σε βάθος οι δογματικές διαφορές ανάμεσα στις Εκκλησίες. Αλλά εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η σημασία των συμβόλων και των ομολογιών της πίστεως, όπως και η σημασία των συμβολικών βιβλίων κάθε Εκκλησίας, εξαρτάται κυρίως από τη συγκεκριμένη εκκλησιολογία της κάθε Εκκλησίας και από το κύρος της πηγής από την οποία προήλθαν τα κείμενα αυτά.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία, όπως είναι γνωστό αποδίδει αιώνιο κύρος, καθολικό και υποχρεωτικό χαρακτήρα, στους όρους και τις αποφάσεις των οικουμενικών συνόδων με ιδιαίτερη έμφαση στο σύμβολο της Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως. Και αυτό γιατί πιστεύει ότι, όταν συνέρχεται ως όλη Εκκλησία χειραγωγούμενη από το Άγιο Πνεύμα, διατυπώνει αλάθητα τα δόγματα της παραδόσεώς της. Τα δόγματα αυτά ως εκθέσεις της πίστεως αποτελούν αυθεντικά και αμετακίνητα μνημεία και κανόνες της πίστεως, που συμπυκνώνουν παράλληλα και το περιεχόμενο της ζωής της. Και αυτό γιατί το υποκείμενο της πίστεως της Εκκλησίας είναι και το υποκείμενο της ζωής της. Η Εκκλησία δηλαδή όχι μόνο πιστεύει στον Τριαδικό Θεό, αλλά αποτελεί και το μυστηριακό σώμα του Χριστού που ζει εν Αγίω Πνεύματι και φανερώνει τη δόξα του Θεού Πατέρα στα δοξασιμένα μέλη της. Με άλλα λόγια η δογματική αλήθεια νοείται ως πλήρωμα ζωής.

Αντίθετα στις άλλες ορθόδοξες ομολογίες πίστεως, που δε θεοπίστηκαν από οικουμενικές συνόδους ούτε αναγνωρίστηκαν απ' αυτές αλλά συντάχθηκαν από μεμονωμένα πρόσωπα ή τοπικές συνόδους, η Ορθόδοξη Εκκλησία αποδίδει δευτερεύουσα σημασία. Τα παραπάνω κείμενα, που συνθέτουν τα συμβολικά βιβλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας, δεν μπορούν να θεωρηθούν γενικά ως αυθεντικός κανόνας της πίστεως παρά μόνο στο μέτρο που συμφωνούν με το σύμβολο της Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως, με τους όρους των οικουμενικών συνόδων και την παράδοση της Εκκλησίας.

Στο μέτρο λοιπόν αυτής της συμφωνίας τα μεμονωμένα πρόσωπα που συνέταξαν τις ομολογίες πίστεως εξέφρασαν το γνήσιο φρόνημα της Εκκλησίας και έγιναν έτσι τα στόματα της γενικής εκκλησιαστικής συνειδήσεως. Όσα είπαμε παραπάνω για το κύρος των πηγών της ορθόδοξης δογματικής διδασκαλίας μας ενδιαφέρουν άμεσα για την κριτική και ανασκευή που θα επιχειρήσουμε στη δυτική δογματική διδασκαλία και πνευματικότητα.

Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία συνεπής προς την εκκλησιολογία της έχει σαφώς διαφοροποιημένη από την Ορθόδοξη Εκκλησία τη σημασία των πηγών της θεολογίας της. Επειδή δέχεται ως κεφαλή της τον πάπα και μάλιστα αλάθητο, αποδίδει αιώνιο κύρος μόνο σ' εκείνες τις ομολογίες πίστεως, οι οποίες αναγκάζονται από αυτόν, ενώ στις υπολοίπες αποδίδει δευτερεύουσα μόνο σημασία. Είναι λοιπόν φανερό ότι στο Ρωμαιοκαθολικισμό ο πάπας ή υποκαθιστά τη συνείδηση της Εκκλησίας, όταν αποφαινεται αλάθητα εν ουρανό της για συγκεκριμένα θέματα που απασχολούν την Εκκλησία του στο παρόν, ή καθορίζει αυτός μόνος τι εξέφρασε ακριβώς τη συνείδηση της Εκκλησίας κατά το εγγύς ή απώτερο παρελθόν της. Έτσι η αυθεντία και το αλάθητο του πάπα, όπως είναι διαμορφωμένα σήμερα βρίσκονται πάνω από τους δογματικούς καθορισμούς του παρελθόντος, είτε αυτοί αφορούν την ενιαία είτε τη διηρημένη Εκκλησία.

Η Προτεσταντική Εκκλησία δέχεται ότι μόνον η Αγία Γραφή είναι αλήθεια, γι' αυτό αποτελεί και τη μόνη πηγή των δογμάτων και γενικότερα της πίστεως της. Έτσι θεωρεί τις δικές της ομολογίες πίστεως απλώς ως ιστορικά μνημεία της πρώτης Διαμαρτυρήσεως, που περιέχουν τις πρώτες εντυπώσεις και διδασκαλίες της Εκκλησίας. Οι ομολογίες πίστεως είναι ατελείς και παροδικοί θεολογικοί τύποι, που περιέχουν τις απόπειρες κατανοήσεως των αληθειών της πίστεως. Είναι μόνο μαρτυρίες της πίστεως και όχι κανόνες των αληθειών της πίστεως. Μόνος κανόνας της πίστεως είναι η Αγία Γραφή, με βάση την οποία κρίνεται η αλήθεια που περιέχεται στα συμβολικά βιβλία της. Σύμβολα λοιπόν και συμβολικά βιβλία έχουν δογματική και κατ' επέκταση δεσμευτική σημασία στο μέτρο που συμφωνούν με την Αγία Γραφή. Τα παραπάνω βεβαιώνει η ιστορία που αναφέρεται στη σύσταση των συμβολικών βιβλίων των Προτεσταντών. Έτσι και η Αυγουσταία Ομολογία συντάχθηκε με σκοπό να αποτελέσει μαρτυρία της πίστεως, δηλαδή σύμβολο, που είχε ως σκοπό να διατηρήσει την ενότητα των πιστών και να τους διαφυλάξει από κάθε παραχάραξη της δογματικής διδασκαλίας τους. Ούτε όμως η Αυγουσταία Ομολογία ούτε κανένα άλλο συμβολικό κείμενο των Διαμαρτυρούμενων αποτέλεσε τελικά πηγή της πίστεως στα πλαίσια της Προτεσταντικής Εκκλησίας. Γι' αυτό ούτε τα συμβολικά βιβλία των Προτεσταντών είναι αυστηρώς καθορισμένα ούτε κυρίως το περιεχόμενό τους είναι απόλυτα δεσμευτικό γι' αυτούς. Έτσι τόσο οι λαϊκοί όσο και

οι κληρικοί Προτεστάντες μπορούν να διαφωνούν με ορισμένες δογματικές διδασκαλίες των συμβολικών βιβλίων τους χωρίς αυτό να σημαίνει και αποκοπή από την Εκκλησία τους.

### 3. Σκοπός και επικαιρότητα του μαθήματος

Η Ιστορία της Δυτικής Θεολογίας και Πνευματικότητας έχει ως γενικότερο σκοπό να συμπληρώνει τις γνώσεις του θεολόγου στην περιοχή της Δογματικής Θεολογίας. Οι γνώσεις αυτές συμπληρώνονται, όταν επισημαίνονται οι δογματικές διαφοροποιήσεις που υπάρχουν ανάμεσα στις διάφορες Εκκλησίες. Στο μάθημα αυτό οι δογματικές πλάνες των ετεροδόξων ερμηνεύονται και ανασκευάζονται εντασόμενες στην όλη ζωή της αντίστοιχης Εκκλησίας. Το πράγμα αυτό συμβάλλει αρχικά στην γαριμιά και στη συνέχεια στην αμοιβαία κατανόηση των Εκκλησιών.

Η εμφάνιση της Οικουμενικής Κινήσεως και το έντονο ενδιαφέρον της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας για την έωση των Εκκλησιών έκανε ιδιαίτερα επίκαιρη τα τελευταία χρόνια τη γνώση και ερμηνεία των δογματικών αυτών διαφορών. Συμμετοχή στην Οικουμενική Κίνηση αλλά και κάθε άλλη επίσημη ή ανεπίσημη επικοινωνία με τους ετερόδοξους χωρίς τη γνώση και ερμηνεία των δογματικών διαφορών είναι αδιανόητη. Η ακριβής άλλωστε γνώση της σημασίας των δογμάτων που μας διαφοροποιούν από τις άλλες Εκκλησίες συμβάλλει αποφασιστικά στη συνειδητοποίηση για τη σοβαρότητα της καταστάσεως. Η συνειδητοποίηση αυτή αποτρέπει από κάθε υπερβολική αισιοδοξία για ουσιαστική προσέγγιση των Εκκλησιών και παράλληλα τοποθετεί τις μεταξύ τους σχέσεις στη σωστή και ρεαλιστική τους βάση. Μόνο γνωρίζοντας σωστά το βάθος των δογματικών διαφορών ανάμεσα στις Εκκλησίες και γενικότερα τη ζωή της κάθε Εκκλησίας είναι δυνατό να εργαστούμε σωστά ως υπολογισμοί συζητητές στις θεολογικές συναντήσεις για μια σταθερή προσέγγιση, στην οποία σε τελευταία ανάλυση αποβλέπει η γνώση των δογματικών διαφορών και της πνευματικής εμπειρίας της κάθε Εκκλησίας. Διαφορετικά, χωρίς την ανάλογη θεολογική γνώση, κινδυνεύουμε να θεωρηθούμε φανατικοί κατήγοροι ενός φαντάσματος, το οποίο ασυνείδητα ίσως εκφράζεται μερικές και από τις δικές μας θεολογικές πεποιθήσεις. Μπορεί δηλ. οι πεποιθήσεις μας μερικές φορές, από άγνοια βεβαίως, να εκφράζουν λίγο ή πολύ τη δυτική δογματική διδασκαλία και τον δυτικό τρόπο εκκλησιαστικής οργανώσεως και ζωής. Και αυτό, τη στιγμή ακριβώς που με αγνό ζήλο-αλλά' ου κατ' επιγλωσσιν-αγωνιούμε και αγωνιζόμαστε να διατηρήσουμε την ομολογιακή και πολιτιστική ταυτότητα και παράδοση μας αναλλοίωτη και ανεπρέαστη από τις εκκοσμηκευμένες επιδράσεις της Δυτικής Θεολογίας και πνευματικότητας.

#### 4) Θεολογικές προϋποθέσεις για τη διαίρεση της αρχέγονης και ενιαίας Εκκλησίας

Πριν περάσουμε στην παρουσίαση της Δυτικής Θεολογίας και Πνευματικότητας είναι χρήσιμο να αναφερθούμε με κάθε δυνατή συντομία στις θεμελιώδεις εκείνες προϋποθέσεις που οδήγησαν στη διαίρεση της μιας Εκκλησίας και σχετίζονται άμεσα με τη δογματική θεολογία. Έτσι θα γίνει καλύτερα η πρόσβαση στο γνωστικό περιεχόμενο της Δυτικής Θεολογίας και Πνευματικότητας. Η γενικότερη πρόσβαση θα διευκολυνθεί ιδιαίτερα, όταν επισημάσουμε τις δογματικές εκείνες διαφοροποιήσεις που συντελέστηκαν στη Δυτική Χριστιανοσύνη και προκάλεσαν την διαίρεση της Εκκλησίας. Άλλωστε το μάθημα: "Ιστορία της δυτικής Θεολογίας και πνευματικότητας" έχει την φυσική του αφετηρία αμέσως μετά τη διάσπαση της αρχέγονης και ενιαίας Εκκλησίας. Είναι λοιπόν και μεθοδολογικά επιβεβλημένο να μιλήσουμε λίγο για τις θεολογικές προϋποθέσεις πριν μιλήσουμε για την παγιωμένη ήδη θεολογική διαφοροποίηση.

Καταρχήν πρέπει να πούμε συμφωνώντας με τον π. G. Flóronsky ότι η δυτική θεολογία δεν είναι απορριπτέα στο σύνολό της. Και η δυτική θεολογία είναι έγκυρη ως τρόπος προσεγγίσεως και βιώσεως της αλήθειας της Εκκλησίας στο βαθμό όμως που δεν αλλοιώνει την καθολικότητα της Εκκλησίας. Για να κατανοήσουμε καλύτερα τις συγκεκριμένες αλλοιώσεις που επέφερε στην Καθολική Εκκλησία η δυτική θεολογία είναι σκόπιμο να ανατρέξουμε στις ρίζες της δυτικής σκέψης. Οι ρίζες της δυτικής σκέψης πρέπει να αναζητηθούν στη ρωμαϊκή νοοτροπία, με την οποία είναι εμποτισμένη η Δυτική Χριστιανοσύνη. Τις αφετηρίες μάλιστα των δογματικών αποκλίσεων από την παράδοση της Καθολικής Εκκλησίας μπορούμε να τις επισημάσουμε ιστορικά από τότε που η λατινική γλώσσα αντικατέστησε στη Δύση την ελληνική. Η άποψη του καθηγητή πατέρα Ιωάννη Ρωμανίδη, ο οποίος ανάγει τις δογματικές διαφοροποιήσεις στον 9<sup>ο</sup> αιώνα και τις συνδέει με την επιρροή των θράγκων στα Εκκλησιαστικά πράγματα της Δύσεως, νομίζουμε ότι δε δικαιώνεται από τα πράγματα ούτε από τις επιστημονικές έρευνες του ίδιου.

Βασικό χαρακτηριστικό της δυτικής θεολογικής σκέψης είναι το ενδιαφέρον της για την ηθική και την πράξη. Το ενδιαφέρον αυτό συνδέθηκε πολύ νωρίς με τη θεολογία της Εκκλησίας με αποτέλεσμα να έχουμε μέχρι σήμερα έναν υπερτονισμό της ηθικής σε βάρος της θεολογίας και της αντολογίας που αυτή εισαγείται και καλλιεργεί. Πρώτος που αυτονόμησε την ανθρωπολογία και κατεπέκτασε την ηθική από τη θεολογία και την εκκλησιαστική εμπειρία ήταν ο Πελάγιος. Στην

προσπάθειά του ο Πελάγιος να ερμηνεύσει την πρακτική σημασία των έργων και του ήθους του ανθρώπου στην πραγματικότητα της σωτηρίας του εξέφρασε άριστα το δικανικό-ρωμαϊκό τρόπο σκέψης, που είναι αντίθετος στην όλη θεολογία και πνευματική εμπειρία της Εκκλησίας. Αλλά και στη συνέχεια τόσο ο ιερός Αυγουστίνος που αντιτάχθηκε στον Πελαγיאτισμό όσο και ο Λούθηρος που κινείται στη θεολογική προοπτική του Αυγουστίνου ζούν και εκφράζουν το πρόβλημα της σωτηρίας μέσα στο ίδιο νομικό πλαίσιο. Περισσότερα θα πούμε όταν θα αναφερθούμε ειδικώς στο κεφάλαιο της σωτηριολογίας. Εδώ θα μιλήσουμε λίγο για το δικανικό ρωμαϊκό πνεύμα, που δυστυχώς εξακολουθεί ακόμη και σήμερα να διαρθρώνει και να διαπνέει τη δυτική θεολογία στο σύνολό της παρόλες τις προσπάθειες που έγιναν για την απελευθέρωσή της.

Το δικανικό πνεύμα αποτελεί το βασικότερο χαρακτηριστικό της δυτικής θεολογικής σκέψης. Και πάλι θα πρέπει να αναζητήσουμε τις αφετηρίες του στη ρωμαϊκή πολιτιστική παράδοση και νοοτροπία. Είναι ιστορικά γνωστό ότι οι Ρωμαίοι πρώτοι θεμελίωσαν και ανέπτυξαν τη νομική επιστήμη. Αποδίδοντας θεμελιακή σημασία στην οργάνωση του κράτους ενδιαφέρθηκα ιδιαίτερα για την καλλιέργεια και ανάπτυξη των θεσμών. Οι θεσμοί συνδέονται στενότερα με την πράξη και μάλιστα με την μεγιστοποίηση της αποδόσεως. Άλλωστε είναι γνωστό ότι οι θεσμοί διαρθρώνονται νομικώς και ότι παρέχουν ασφάλεια στον άνθρωπο. Το δικανικό αυτό πνεύμα ακόμη και μετά την κατάρρευση της Ρώμης και των θεσμών της επιρρέασε αποφασιστικά ως περιρρέουσα ατμόσφαιρα τη θεολογική σκέψη της Δύσεως. Όχι μόνον το σώμα της Εκκλησίας αλλά και οι λειτουργικές της εκφάνσεις, δηλ. τα μυστήρια, πήραν στη Δύση έντονο θεσμικό χαρακτήρα. Παράλληλα ο θεσμός συνδέθηκε με την αυθεντία βάζοντας στο περιθώριο ή και εξαφανίζοντας το χαρισματικό χαρακτήρα της Εκκλησίας και των λειτουργικών φαινομένων της. Αποκορύφωμα της δυτικής αυτής αντίληψης είναι η δογματική πεποίθηση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας για τη σωστική αυθεντία των θεσμών. Τα μυστήρια κατ' αυτήν ιδρύονται και ενεργούν με τους θεσμικούς (ιδρυτικούς) λόγους του Χριστού, που έχουν μέσα τους τη σωστική ενέργεια. Έτσι όταν λ.χ. ο λειτουργός επαναλαμβάνει τους ιδρυτικούς λόγους του μυστηρίου της θείας ευχαριστίας, μεταουσιώνεται κατ' αυτούς ο άρτος και ο οίνος σε σώμα και αίμα Χριστού. Αλλά και το αλάθητο του πάπα αποτελεί και αυτό συνέπεια της δυτικής αντίληψης για το θεσμό και την αυθεντία που έχει μέσα του ο θεσμός από μόνος του. Αντιδράνοντας στη ρωμαιοκαθολική αυτή αντίληψη ο Λούθηρος και ο Προτεσταντισμός γενικότερα απέρριψε την αυθεντία των θεσμών επικαλούμενος τη ζωντανή πίστη και οδηγήθηκε στην αντίληψη για την άορατη Εκκλησία, στο sola gratia, sola fide, στον απόλυτο προορισμό και την άκρατη ατομοκρατία, που αποτελούν διαφορετικής μορφής συμπάσματα της δυτικής σκέψης, για τα οποία θα πούμε περισσότερα σε

αντίστοιχα κεφάλαια που θα αναλύσουμε στη συνέχεια των παραδόσεών μας.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι πέρα από τις διάφορες πολιτικές, κοινωνικές, πολιτιστικές και άλλες διαφοροποιήσεις που υπήρχαν και συνέβαλαν στον διαφορετικό τρόπο κατανοήσεως και βιώσεως της χριστιανικής αλήθειας ανάμεσα στην Ανατολική και Δυτική Εκκλησία ο κυριότερος δογματικός λόγος της διαιρέσεως της ενιαίας Εκκλησίας ήταν ότι οι Ανατολικοί θεολογούσαν στο Τριαδικό δόγμα κατά πολύ διαφορετικό τρόπο από τους Δυτικούς. Ενώ δηλαδή οι Ανατολικοί προσπαθούσαν να κατανοήσουν την ενότητα της θείας φύσεως ξεκινώντας από τη διαφορά των τριών θείων προσώπων και τοποθετούσαν έτσι την ενότητα του Τριαδικού Θεού σε επίπεδο κοινωνίας προσώπων, στα οποία ανάγονταν από τις άκτιστες ενέργειες τους οι Δυτικοί με αφητηριακό θεολόγο τον Αυγουστίνο προσπαθούσαν να κατανοήσουν τα τρία θεία πρόσωπα ξεκινώντας από την ενότητα της θείας φύσεως, οπότε τοποθετούσαν την τριαδική ενότητα σε επίπεδο θείας ουσίας. Ο διαφορετικός αυτός τρόπος θεωρήσεως του Τριαδικού δόγματος από τους Δυτικούς έκανε προβληματική τη διατήρηση της ιδιαιτερότητας των τριών θείων προσώπων και είχε ως συνέπεια την εμφάνιση της διδασκαλίας του Filioque. Εδώ πρέπει να πούμε ότι ο τρόπος θεωρήσεως του Τριαδικού δόγματος δεν οφειλόταν στο ότι οι Δυτικοί χρησιμοποιούσαν τη λέξη substantia για την ουσία και την υπόσταση, αλλά στο ρωμαϊκό πνεύμα της Δυτικής θεολογίας που ήταν έντονα Χριστοκεντρικό. Με τη διδασκαλία αυτή μειώνεται το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος, επειδή υποτάσσεται στο σύνδεσμο των δύο άλλων θείων προσώπων και εκλαμβάνεται ως ο συνδυετικός κρίκος ανάμεσα στον Υιό και το Θεό Πατέρα. Έτσι ο Θεός Πατέρας δε θεωρείται πλέον ως η κοινή πηγή των δύο άλλων θείων προσώπων. Αλλά καταργώντας οι Δυτικοί την μοναρχία στην Αγία Τριάδα και δεχόμενοι τον Υιό συναίτιο με τον Πατέρα στην εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος κατεβάζουν το Άγιο Πνεύμα στο επίπεδο των κτισμάτων γιατί, όπως παρατηρεί ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, "επί γαρ των κτισμάτων τω Πατρί ο Υιός συναίτιος". Η ερμηνεία των δυτικών θεολόγων (π.χ. Αυγουστίνος), ότι το Άγιο Πνεύμα δεν εκπορεύεται και από τον Υιό αιτιωδώς αλλά κατά μεσολάβηση, απλώς απαλύνουν αλλά δεν αλλάζουν τα πράγματα.

Η θεολογική άποψη ότι το Άγιο Πνεύμα παίρνει την υποστατική ύπαρξη του εκπορευτός όχι μόνο από το Θεό Πατέρα αλλά και από τον Υιό διατυπώθηκε για πρώτη φορά από τον ιερό Αυγουστίνο. Στη συνέχεια η σύνοδος του Τολέδου το 547 συνέταξε σύμβολο, στο οποίο πρόσθεσε το Filioque, ενώ η σύνοδος του 589 στην ίδια πόλη πρόσθεσε το Filioque στο σύμβολο της Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως για να αποκρούσει τον υπάρχοντα ακόμη στην Ισπανία Αρειανισμό, ο οποίος μείωσε, όπως είναι γνωστό, το πρόσωπο του Υιού κατατάσσοντάς το στην οντολογική κατηγορία των κτισμάτων. Έτσι το Filioque ενώ ανύψωσε τον Υιό στην οντολογική κατηγορία του ακτίστου μείωσε σημαντικά την αυτοτέλεια και ιδιαιτερότητα του



προσώπου του Αγίου Πνεύματος. Το 767 η προσθήκη του Filioque έγινε και στα σύμβολα της φραγκικής Εκκλησίας. Αντίθετα οι πάπες απέκρουσαν τότε την προσθήκη. Ο Λέων Γ' μάλιστα το 816 χάραξε το επίσημο σύμβολο της Εκκλησίας, χωρίς δηλαδή το Filioque, σε δύο αργυρές πλάκες και τις κρέμασε στο ναό του αγίου Πέτρου. Αργότερα όμως, το 1014, ο πάπας Βενέδικτος Η' μετά από πίεση του αυτοκράτορα της Δύσεως Ερρίκου Β' δέχτηκε επίσημα το Filioque στο σύμβολο της πίστεως.

Αλλά εκτός από τη διαφορετική τριαδολογία και ο τρόπος οργανώσεως της Εκκλησίας στην Ανατολή και τη Δύση αποτέλεσε την προϋπόθεση για να εμφανιστεί και άλλη σοβαρή διαφορά που οδήγησε στο σχίσμα. Η Εκκλησία στην Ανατολή με κυρίαρχο στοιχείο τους Έλληνες, που τόνιζαν περισσότερο την ιδιαιτερότητα του προσώπου, είχε τάση αποκεντρώσεως. Η αποκέντρωση αυτή εκδόραστηκε θεσμικά με την ανάπτυξη των τεσσάρων πατριαρχείων, που ήταν διοικητικά ανεξάρτητα μεταξύ τους. Αντίθετα στη Δύση, όπου κυριαρχούσε το ρωμαϊκό πνεύμα με ιδεώδες το οργανωμένο απόρροπο σύνολο αναπτύχθηκε ο παπικός θεσμός με συγκεντρωτικές και μοναρχικές τάσεις. Πνευματικός καρπός αυτών των τάσεων ήταν το διεκδικούμενο από τους πάπες πρωτείο, οι οποίοι το συνέδεσαν με τις ψευδοϊδιώρειες διατάξεις και με παρερμηνείες χωρίων της Κ. Διαθήκης. Παρά το γεγονός ότι ο 28ος κανόνας της Δ' οικουμενικής συνόδου έδινε ίσα προεβεία τιμής στον επίσκοπο Κων/πόλεως με εκείνα του επισκόπου Ρώμης, οι πάπες δεν παραιτούνταν από τη φιλαρχία και φιλοπρωτία τους και ήθελαν να επιβάλλουν τη διοικητική εξουσία τους σ' ολόκληρη την Εκκλησία. Το παπικό πρωτείο πυροδότησε ουσιαστικά την ενότητα της Εκκλησίας. Έτσι όταν ο πάπας Νικόλαος Α' θέλησε να επιβάλλει το πρωτείο του στην Ανατολή σε συνάρτηση με την επιβολή του Filioque στην Εκκλησία της Βουλγαρίας, προκλήθηκε το πρώτο σχίσμα Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας (το 867 επί πατριάρχου Φωτίου). Το σχίσμα αυτό οριστικοποιήθηκε με αμοιβαίους αναθεματισμούς το 1054 επί πατριάρχου Κων/πόλεως Μιχαήλ Χηρουλαρίου και επί πάπα Ρώμης Λέοντα Θ'.

Η τριαδολογία και η δομή της οργανώσεως της Εκκλησίας συνδέονται στενά. Έτσι η διδασκαλία του Filioque είτε ως περιρρέουσα ατμόσφαιρα είτε ως οριστική διατύπωση αποτελεί το ιδεολογικό υπόβαθρο της δομής της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Υποστηρίζεται συχνά ότι η δομή της Ρωμ/κής Εκκλησίας αποτελεί καρπό της δογματικής διδασκαλίας του Filioque. Ιστορικά όμως διαμφεύεται ο ισχυρισμός αυτός. Εκείνο που προηγείται στην περίπτωση αυτή είναι ο τρόπος οργανώσεως της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με τον συγκεντρωτικό και ιεροκρατικό χαρακτήρα της και παράλληλα με την κυριαρχική εξουσία της πάνω στο λαό, πράγμα που εκφράζει θεολογικά τη μείωση της χαρισματικής διαστάσεως της Εκκλησίας και

τη μείωση του ρόλου του Αγίου Πνεύματος μέσα σ' αυτήν, μείωση δηλ. της χαρισματικής ελευθερίας του Πνεύματος στη ζωή της Ρωμ/λικής Εκκλησίας. Έτσι εκείνο που ακολουθεί είναι η θεωρητική κατοχύρωση της πράξεως αυτής. Πρώτα λοιπόν ατονεί ο πνευματολογικός παράγοντας στη ζωή και την πράξη της Δυτικής Εκκλησίας και μετά υιοθετείται το Filioque, που υποβιβάζει το Άγιο Πνεύμα και σε δογματικό ή θεωρητικό πλέον επίπεδο. Στρεφόμενος ο Προτεσταντισμός εναντίον της παραδοσιακής δομής της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας τονίζει τη σχέση του ανθρώπου με το Άγιο Πνεύμα σε προσωπικό περισσότερο παρά συλλογικό επίπεδο. Αυτό ευνοεί και την κατανόηση της Εκκλησίας από τον Προτεσταντισμό ως αόρατης πραγματικότητας με απροσδιόριστα τα όριά της. Έτσι παραμένει συνεπής με τη δομή της ιδιόμορφης οργάνωσής του, που εκφράζεται στη χριστιανική ζωή ως ατομοκρατική σχέση ανθρώπου και θεού.

Μετά το οριστικό σχίσμα της Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας νέο μεγάλο σχίσμα εμφανίζεται τον ΙΣΤ' αιώνα στους κόλπους του Ρωμαιοκαθολικισμού. Είναι το σχίσμα που προκάλεσε ο Προτεσταντισμός. Ο Προτεσταντισμός εμφανίστηκε ως διαμαρτυρία στις καταχρήσεις του Ρωμαιοκαθολικισμού, ιδιαίτερα στο θέμα της απτηρίας και είχε ως ηγέτες, όπως είναι γνωστό, το Λούθηρο, τον Ζβίγγλιο και τον Καλβίνο. Τα κυριότερα θέματα που τέθηκαν ήταν δύο. Το πρώτο θέμα αφορούσε την αυθεντία στην Εκκλησία και ως αυθεντία θεωρήθηκε μόνο η Αγία Γραφή, αφού αποκλείστηκε τόσο η ιερή παράδοση και οι οικουμενικές σύνοδοι όσο και η παπική εξουσία. Το δεύτερο θέμα αφορούσε στο μέσο της απτηρίας και ως μέσο της απτηρίας θεωρήθηκε μόνον η πίστη, αφού, χωρίς να αποκλειστούν, ερμηνεύτηκαν ιδιότυπα τόσο τα καλά έργα όσο και τα μυστήρια, τα οποία περιορίστηκαν στο βάπτισμα και τη θεία ευχαριστία. Και αυτά όμως ερμηνεύτηκαν κατά διάφορο τρόπο από τους ηγέτες της Διαμαρτυρήσεως. Συναφές με το θέμα της απτηρίας είναι και το δογματικό θέμα του απόλυτου προορισμού, το οποίο υποστηρίχθηκε μονομερώς από τον Καλβίνο.

Προς το παρόν δεν θα περάσουμε στην πολυδιάσπαση του Προτεσταντισμού σε διάφορες αιρέσεις. Εδώ θα μνημονεύσουμε μόνο το τελευταίο σχίσμα στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Είναι το σχίσμα των Παλαιοκαθολικών, το οποίο έγινε τον περασμένο αιώνα αμέσως μετά την Α' Βατικανή σύνοδο του 1870, (είναι ή 20η οικουμενική κατά τους Ρωμαιοκαθολικούς). Αιτία του σχίσματος αυτού ήταν η θέσπιση του νέου δόγματος του αλαθήτου των παπών από τη Βατικανή σύνοδο. Με το νέο δόγμα ορίζεται ως ύψιστη αυθεντία στην Εκκλησία ο πάπας, ο οποίος είναι αλάθητος, όταν αποφαινεται από καθέδρας για ζητήματα πίστεως και ήθους. Εδώ πρέπει να διαβλέψουμε και να επισημάνουμε την εσωτερική σχέση που πρέπει να υπάρχει ανάμεσα στο διεκδικούμενο πρωτείο και το αλάθητο του πάπα. Γιατί σε τελευταία

ανάλυση η καινοτομία αυτή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας αποτελεί τη θεμελίωση του παπικού πρωτείου πάνω σε δογματική βάση με αναγνώριση οικουμενικής (1) συνόδου. Φυσικά η νέα δογματική διδασκαλία δε δικαιώνεται ούτε από την Αγία Γραφή ούτε από την παράδοση της Εκκλησίας, απλώς αποβλέπει στην αύξηση του γοήτρου των παπών. Αυτό επιβεβαιώνεται και από το γεγονός ότι η ισχύς της νέας δογματικής διδασκαλίας αναφέρεται όχι μόνο στους μέλλοντες αλλά και στους παρελθόντες πάπες.

Η οργανωμένη αντίδραση στο νέο δόγμα εμφανίστηκε το 1871 στη Βαυαρία. 'Όσοι δε συμμορώθηκαν τελικά με την απόφαση της Α' Βατικανής συνόδου αφορίστηκαν' και αφού οργανώθηκαν αποτέλεσαν την Εκκλησία των Παλαιοκαθολικών, η οποία υπάρχει όχι μόνο στη Γερμανία και τη γερμανόφωνη Ελβετία αλλά και στην Αυστρία και την Τσεχοσλοβακία. Οι Παλαιοκαθολικοί απέρριψαν, εκτός από το πρωτείο, το νέο δόγμα για το αλάθητο του πάπα και άλλες δογματικές διδασκαλίες του Ρωμαιοκαθολικισμού. Συγκεκριμένα δεν υιοθέτησαν τη διδασκαλία για τη μετασώωση, την άσπιλη σύλληψη της Θεοτόκου, την προσκύνηση των λειψάνων των αγίων και των εικόνων τους, το "καθατήριο πυρ" και τις αξιωματικές των αγίων. Παράλληλα κατάργησαν τις αθέσεις, την εξομολόγηση, τη νηστεία και την υποχρεωτική αγαμία του κλήρου, ενώ εισήγαγαν τη γερμανική γλώσσα στη λατρεία. Ακόμη δεν αναγνώρισαν τις λατινικές συνόδους μετά το οριστικό σχίσμα της Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας (1054).

## ΟΙ ΔΟΓΜΑΤΙΚΕΣ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ

### ΓΕΝΙΚΑ

Οι δογματικές διαφορές ανάμεσα στις εκκλησίες είναι ο κυριότερος λόγος για τη μη επανένωση των εκκλησιών, ενώ παράλληλα είναι συνήθως και ο σπουδαιότερος λόγος για τη διαίρεση τους.

Η δογματική διδασκαλία της Ορθοδοξίας είναι η ίδια η δογματική διδασκαλία της αδιαίρετης Εκκλησίας, την οποία μόνη αυτή συνεχίζει κανονικά και αδιάκοπα. Τη δογματική αυτή διδασκαλία διαφύλαξε η Ορθόδοξη Εκκλησία ανόθευτη και αμετάβλητη, όπως ακριβώς φέρεται στην Αγία Γραφή και όπως αναπτύχθηκε από τις συνόδους και τους πατέρες της Οικουμενικής Εκκλησίας.

### 1. ΘΕΙΑ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗ

Θεία αποκάλυψη είναι η φανέρωση του Θεού στην κτίση και την ιστορία. Ο απρόσιτος κατά την ουσία Θεός γίνεται με την ελεύτερη ενέργεια του προσιτός και με αυτήν αποκαλύπτεται στους ανθρώπους. Η αποκάλυψη αυτή νοείται ως φανέ-

ρωση του θελήματος, και της άκτιστης φυσικής δόξας του. Έτσι κατανοείται, γιατί η αποκάλυψη είναι η συνεχής φανέρωση του Θεού που πραγματώνεται με τις θεοφάνειες. Η αποκάλυψη γίνεται κατά δύο τρόπους: 1ον Στην κτίση. Εδώ έχουμε μερική φανέρωση της δημιουργικής, συνεκτικής και προνοητικής ενέργειας του Θεού μέσα από την κτίση και τη συνείδηση του ανθρώπου. 2ον Στην Ιστορία. Εδώ πρόκειται για την ιστορική φανέρωση των ενεργειών του Θεού τόσο κατά το προπαρασκευαστικό στάδιο της σωτηρίας, στα πλαίσια δηλ. της Παλαιάς Διαθήκης, όσο και κατά το στάδιο της σωτηρίας, στα πλαίσια δηλ. της Καινής Διαθήκης και της ζωής της Εκκλησίας. Και με τους δύο τρόπους η αποκάλυψη του Θεού είναι το υπερφυσικό γεγονός, αφού οι αποκαλυπτόμενες φυσικές και ουσιώδεις ενέργειες του Θεού είναι άκτιστες και υπερφυσικές. Γι' αυτό είναι ασφαλή

η διάκριση της θείας αποκαλύψεως σε φυσική και υπερφυσική, που γίνεται κυρίως από ετεροδόξους αλλά και από πολλούς ορθόδοξους δογματικούς θεολόγους, που φθάνουν μέχρι τις αρχές του αιώνα μας, όπως γίνεται φανερό μέσα από τα δογματικά συγγράμματά τους, που είναι επηρεασμένα από το Σχολαστικισμό. Συγκεκριμένα η ρωμ/λική σχολαστική θεολογία έκανε την παραπάνω διάκριση θεωρώντας τη φυσική αποκάλυψη αυτόνομη και ατελή, ως το προστάδιο για την ιστορική ή υπερφυσική αποκάλυψη. Παραπέρα διάσπαση και αυτουόμηση εμφανίζεται με το Διαφωτισμό και τη Διαλεκτική θεολογία (μέσα στα πλαίσια του Προτεσταντισμού). Έτσι ο Διαφωτισμός κάνει λόγο μόνο για φυσική αποκάλυψη, ενώ η Διαλεκτική θεολογία μόνο για υπερφυσική αποκάλυψη.

Τα βασικά σημεία της θ. αποκαλύψεως στα οποία υπάρχουν σοβαρές διαφορές ανάμεσα στις χριστιανικές Εκκλησίες είναι τα εξής: α) ως προς τις πηγές της θ. αποκαλύψεως, β) ως προς τον ερμηνευτή της θ. αποκαλύψεως και γ) ως προς τον κανόνα, τη θεοπνευστία και τη μετάφραση της Αγίας Γραφής.

α) Πηγές της θείας αποκαλύψεως.

Κατά την ορθόδοξη θεώρηση πηγή της θ. αποκαλύψεως είναι ο ίδιος ο Τριαδικός Θεός. Εδώ όμως πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτός που αποκαλύπτει τον Τριαδικό Θεό τόσο κατά την περίοδο της Παλαιάς όσο και κατά την περίοδο της Καινής Διαθήκης είναι ο Θεός Λόγος, άσαρκος Λόγος στην Π.Δ., έσαρκος στην Κ.Δ. Το αποκαλυπτόμενο είναι πάντοτε ο Τριαδ. Θεός και το μέσο αποκαλύψεως η μία άκτιστη ενέργεια του όλου Τριαδ. Θεού. Το αποκαλύπτον θ. πρόσωπο είναι ο Θεός Λόγος. Ο Θεός Λόγος αποκαλύπτει τον όλο Τριαδικό Θεό, ο οποίος είναι παρών στις ενέργειές του. Η θ. αποκάλυψη διατυπώνεται αυθεντικά στην Αγία Γραφή και την Ιερή Παράδοση. Η Ορθόδοξη Εκκλησία θεωρεί ως Ιερή Παράδοση την αποστολική διδασκαλία, φορέας της οποίας ήταν κατά τους πρώτους αιώνες

η αρχαία αδιαίρετη Εκκλησία, της οποίας αποτελεί συνέχεια. Η αποστολική αυτή διδασκαλία, που παραδόθηκε αρχικώς προφορικά στην Εκκλησία από το Χριστό και τους Αποστόλους, διατυπώθηκε στη συνέχεια γραπτώς, μερικώς αλλά και επισήμως και φέρεται τόσο στην Καινή Διαθήκη όσο και στα γραπτά μνημεία των οικουμενικών και ορθόδοξων τοπικών συνόδων, στα συγγράμματα των Πατέρων, στη θεία λατρεία και στην όλη πράξη της Εκκλησίας. Έτσι η Ιερή παράδοση μεταβλήθηκε από αποστολική σε εκκλησιαστική. Η Ιερή Παράδοση θα νοείται στο εξής ως η αδιάλειπτη ενέργεια του Αγ. Πνεύματος στην Εκκλησία και ως ζωή της Εκκλησίας που μαρτυρείται πάντοτε από τους πατέρες της Εκκλησίας και από τους θεούμενους πιστούς. Έτσι η Ιερή Παράδοση συνδέεται στενότερα με τις συνεχείς θεοφάνειες.

Όπως ήδη λέχθηκε παραπάνω μέρος μόνο της θείας αποκαλύψεως καταγράφηκε στην Αγία Γραφή από τους θεόπνευστους συγγραφείς της. Η Αγία Γραφή αποτελεί μέρος της Ιερής Παραδόσεως της Εκκλησίας. Κατά την Ορθόδοξη Εκκλησία η Αγία Γραφή γίνεται πλήρης και αυτάρκης φορέας των θείων αληθειών μόνο κάτω από το φως της Ιερής Παραδόσεως, η οποία την ερμηνεύει και την συμπληρώνει. Ο χαρακτήρας λοιπόν της Παραδόσεως είναι κατά πρώτο λόγο ερμηνευτικός. Η Παράδοση ερμηνεύει και αποσαφηνίζει ασαφή και δυσνόητα χωρία της Αγίας Γραφής. "Η Παράδοση", παρατηρεί ο Γ. Φλωρόφσκυ, "στην αρχαία ενωμένη Εκκλησία ήταν πρωτίστως ερμηνευτική αρχή και μέθοδος. Η Αγία Γραφή μπορούσε να εκτιμηθεί και να κατανοηθεί πλήρως μόνο κάτω από το φως και στη συνάθεια της ζωντανής αποστολικής Παραδόσεως, που αποτελούσε αναπόσπαστο παράγωγο της χριστιανικής υπάρξεως". Κατά δεύτερο λόγο ο χαρακτήρας της Παραδόσεως είναι συμπληρωματικός. Αυτό σημαίνει ότι η Παράδοση συμπληρώνει και διέφωτιζει όσα λέγονται μόνο αμυδρά στην Αγία Γραφή ή λείπουν και τελείως, αλλά δεν αντιφάσκουν με αυτήν, όπως είναι π.χ. ο νηπιοβαπτισμός, ο κανόνας της Αγίας Γραφής, το αειπάρθενο της Θεοτόκου, η επίκληση των αγίων, η τιμή των λειψάνων και των εικόνων των αγίων κ.λ.π.

Στον Δ' Όρο της Δογματικής Διατάξεως Ι της Συνόδου του Τριδέντου της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας καθορίζεται δογματικά, ότι η Αγία Γραφή και η Ιερή Παράδοση αποτελούν τις δύο ισότιμες και ισόκυρες πηγές της θ. αποκαλύψεως. Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η παραδοχή της Ιερής Παραδόσεως από τη Ρωμ./λική Εκκλησία είναι θεωρητική ή τουλάχιστον ιδιόρρυθμη. Έτσι μόνο μπορούν να ερμηνευτούν οι νεοτερισμοί στην πίστη, τη λατρεία και τη διοίκηση της Εκκλησίας. Στην πράξη δηλαδή η Λατινική Εκκλησία διήρυνε και νόθευσε την Ιερή Παράδοση, έτσι ώστε να θεωρείται ως "ταμείο της πίστεως" και να εξυπηρετεί την εισαγωγή και ανακήρυξη νέων δογμάτων, που δεν έχουν καμία αναφορά στην πίστη και της ζωής της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας. Σ' αυτό συνέλαβε αποφασιστικά από τη

μία ο συγκεντρωτικός και ιεροκρατικός χαρακτήρας της Εκκλησίας αυτής που βρίσκει την έξαρση του στο παπικό πρωτείο και από την άλλη το αλάθητο ενός προσώπου σ' αυτήν, του πάπα. Η Ιερή Παράδοση στα πλαίσια της Ρωμ/λικής Εκκλησίας αυτονομήθηκε από την Αγία Γραφή και έγινε όργανο της παπικής διδακτικής εξουσίας. Είναι πολύ ενδεικτική η απάντηση του πάπα Πίου θ', "η παράδοση είμαι εγώ", όταν του έγινε η παρατήρηση μετά την Α' Σύνοδο του Βατικανού (1870), ότι η Παράδοση της Εκκλησίας δε μας πληροφορεί τίποτε για το αλάθητο του πάπα. Το θέμα πάντως της Αγ. Γραφής και της Παραδόσεως αποτέλεσε τον 16ο αιώνα στη Δύση αντικείμενο πολεμικής και αιτία διαιρέσεως της Δυτικής Εκκλησίας. Στην 21η Οικ. Σύνοδο των Ρωμ/κών (Β' Βατικ. 1962-65) έγινε προσπάθεια να υπερβαθεί η αντίθεση Βίβλου και Παραδόσεως, ως δύο πηγών της αποκαλύψεως που διακρίνονται μεταξύ τους, και τούτίστηκε ο σύνδεσμός τους. Έτσι στη Δογμ. Διάταξη για την θ. αποκ. § 21 σημειώνονται τα εξής: "Η Εκκλησία τίμησε πάντοτε την Αγ. Γραφή. Τη διατήρησε πάντοτε και τη διατηρεί μαζί με την ιερή Παράδοση ως τον ύψιστο κανόνα πίστεως". Η διατύπωση αυτή αποβλέπει να ικανοποιήσει τις προτεσταντικές θέσεις. Αλλά στη Δογμ. Διάταξη υπενθυμίζεται και μία τρίτη αυθεντία. Είναι η ανώτατη θεσμοθετούσα αρχή της Εκκλησίας. Στην §10 λέγεται ότι "η ιερή παράδοση, η Αγ. Γραφή και η ανώτατη αρχή της Εκκλησίας... είναι τόσο συνδεδεμένες μεταξύ τους, ώστε καθεμιά να μην μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από τις άλλες". Εδώ γίνεται σαφές ότι η αρχή της Εκκλησίας δεν αποτελεί αυθεντία ανώτερη από την Αγ. Γραφή ή την ιερή Παράδοση. Από τη Δογματική αυτή Διάταξη για τη θ. αποκάλυψη γίνεται φανερό ότι η όλη σχετική διδασκαλία συνδέεται στενότερα με την Εκκλησιολογία και την Τριαδολογία της Ρωμ/κής Εκκλησίας. Έτσι η αναφορά στο Άγιο Πνεύμα και πιο συγκεκριμένα ο ρόλος του από εκκλησιολογική άποψη είναι εντελώς άτονος και ασαφής. Αντίθετα είναι εμφανής ο τονισμός της Χριστολογίας. Τονίζεται δηλ. με έμφαση ότι ο Χριστός αποτελεί την πλήρη αποκάλυψη του Θεού και εκπληρώνει το έργο της σωτηρίας χωρίς να σημειώνεται η ίδρυση της ιστορικής πραγματικότητας της Εκκλησίας με την Πεντηκοστή. Ακόμη τονίζεται ότι "για να διατηρηθεί πάντοτε ακέραιο και ζωντανό το Ευαγγέλιο στην Εκκλησία, οι απόστολοι άφησαν ως διαδόχους τους τους επισκόπους, στους οποίους έδωσαν την εξουσία να διδάσκουν στη θέση του". Εδώ επίσης αποσιωπάται ο ρόλος του αγίου Πνεύματος ως εγγυητού της ορθότητας της διδασκαλίας των επισκόπων στην Εκκλησία. Είναι λοιπόν φανερό ότι δίδεται πάντοτε έμφαση στο θεσμό και όχι στο χαρισματικό χαρακτήρα της Εκκλησίας και τη χαρισματική παρουσία του αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία.

Αντίθετα οι Προτεσταντικές Εκκλησίες δέχονται μία μόνο πηγή της θείας αποκάλυψεως, την Αγία Γραφή. Απορρίπτοντας έτσι την Ιερή Παράδοση θεωρούν

την Αγία Γραφή πλήρη και αυτάρκη κώδικα της πίστεως, που περιέχει όλες τις αναγκαίες αλήθειες για τη σωτηρία του ανθρώπου. Η Αγία Γραφή αποτελεί... το ύψιστο κριτήριο κάθε δογματικής αλήθειας. Αυτά όμως ισχύουν μόνο θεωρητικά. Στην πράξη οι Προτεστάντες είτε δέχονται μερικώς και ανεπισημως την παράδοση της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας ερμηνεύοντάς την δυναμικά είτε κυρίως συμμορφώνονται σε μία νέα παράδοση που οι ίδιοι δημιούργησαν από το λούθηρο και εξής. Έτσι τα συγγράμματα του λουθήρου και των άλλων Μεταρρυθμιστών, όπως και τα Συμβολικά Βιβλία των Προτεσταντών, αντικατέστησαν επίσημα την αρχαία Παράδοση της Εκκλησίας και πήραν τη θέση της Ιερής Παραδόσεως. Στα πρώτα Συμβολικά Βιβλία τους οι Προτεστάντες δεν απορρίπτουν ρητά την Ιερή Παράδοση καθεαυτή, αλλά μόνο ορισμένες μεταγενέστερες παραδόσεις της Ρωμ/λικής Εκκλησίας, που δεν έχουν αποστολική καταγωγή και δε συμφωνούν με την Αγία Γραφή. Μεταγενέστεροι δογματικοί θεολόγοι του Προτεσταντισμού απορρίπτουν την Παράδοση ως αυθεντική πηγή της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας τους, την ανέχονται όμως στο μέτρο που νομίζουν ότι δεν αντιφάσκει προς την Αγία Γραφή. Δέχονται ακόμη την Παράδοση ως χρήσιμο όχι όμως και ως αλάθητο χειραγώγ στην ερμηνεία της Αγίας Γραφής. Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι οι Προτεστάντες απέρριψαν την Ιερή Παράδοση για δύο βασικούς λόγους. Πρώτα και κύρια γιατί έτσι μπορούσαν άνετα να αντιδράσουν στις καταχρήσεις της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Κατά-δεύτερο και βασικό επίσης λόγο γιατί έτσι μπορούσαν να δικαιολογήσουν τους νεωτερισμούς τους στο δόγμα, τη λατρεία και τη διοίκηση της Εκκλησίας τους.

## β) Ερμηνευτής της θ. αποκαλύψεως

Κατά την ορθόδοξη άποψη ο αυθεντικός ερμηνευτής της θ. αποκαλύψεως είναι η Εκκλησία καθοδηγούμενη από το Άγιο Πνεύμα. Η Εκκλησία έχει την αρμοδιότητα να ερμηνεύει την Αγία Γραφή, επειδή είναι η ίδια φύλακας της αποστολικής παραδόσεως. Η παρουσία του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία εγγυάται τη σωστή κατανόηση της Αγίας Γραφής και διατηρεί ζωντανή την παράδοσή της. Φύλακας λοιπόν ερμηνευτής και φορέας της παραδόσεως είναι η Εκκλησία, η οποία μπορεί να νοείται και ως ζωντανή παράδοση. Αυτό γιατί στην Ορθόδοξη Εκκλησία η παράδοση δεν έχει στατικό αλλά δυναμικό χαρακτήρα. Ουσιώδες στοιχείο της δεν είναι μόνον η διατήρηση του παραδεδωμένου αλλά και η "ελευθερία". Η μορφή της παραδόσεως λέει ο π. G. Florovsky είναι ζωή και έκφραση μέσα στα ιστορικά, χριστολογικά και πνευματολογικά στοιχεία της Εκκλησίας της Πεντηκοστής. Η Εκκλησία με τους ιεράρχες της συνέρχεται σε συνόδους, καθορίζει τα κανονικά και θεόπνευστα βιβλία της και εγγυάται τη γνησιότητα και το αμετάβλητό τους. Με βάση τις αποφάσεις των εκκλησιαστικών συνόδων και τις



διδασκαλίες των πατέρων εξηγεί τα δυσνόητα χωρία της Αγίας Γραφής που διαστρέφονται από τους αιρετικούς. Οι αιρετικοί στερούνται το Άγιο Πνεύμα, το οποίο και εγγυάται όχι απλώς τα λόγια της Αγίας Γραφής αλλά τα νοήματα της. Η Εκκλησία τέλος αναπτύσσει τη δογματική διδασκαλία της Αγίας Γραφής και τη διατυπώνει αυθεντικά και επίσημα στις οικουμενικές συνόδους της.

Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία αποδέχονταν επίσημα τουλάχιστον την παραπάνω ορθόδοξη διδασκαλία μέχρι την πρώτη σύνοδο του Βατικανού (1870). Σύμφωνα με τις αποφάσεις της συνόδου αυτής ο φύλακας, κριτής και ερμηνευτής της θ. αποκαλύψεως είναι ο αλάθητος πάπας. Η απόφαση αυτή αποτελεί κορυφαία έξαρση του καθιδρυματικού χαρακτήρα της Ρωμ/λικής Εκκλησίας, η οποία αντικατάστησε την όλη Εκκλησία με το παπικό θεσμό.

Οι Προτεστάντες ξεκινώντας από τις δικές τους εκκλησιολογικές προϋποθέσεις αρνούνται την ορατή Εκκλησία και κατά συνέπεια απορρίπτουν την παραπάνω ορθόδοξη θεώρηση και πολύ περισσότερο την ρωμαιοκαθολική. Γι' αυτούς η Αγία Γραφή είναι σαφής, καταληπτή και ερμηνεύει η ίδια τον εαυτό της. Έτσι μπορεί να την ερμηνεύει κάθε χριστιανός φωτιζόμενος απ' ευθείας από το Άγιο Πνεύμα.

Η γνώμη αυτή των Προτεσταντών ότι η Αγία Γραφή είναι σαφής δεν είναι αωστή. Η Αγ. Γραφή σε πολλά και μάλιστα δογματικά χωρία της είναι ασαφής και δυσνόητη. Αυτό βεβαιώνει ο ίδιος ο απόστολος Πέτρος αναφερόμενος στις επιστολές του αποστ. Παύλου και γενικότερα στην Αγ. Γραφή ("εν αις (ενν. επιστολαίς) εστίν δυσνόητά τινα, α οι αμαθείς και ασθηρίκτοι στρεβλούσιν ως και τας λοιπάς γραφάς προς ίδιαν αυτών απώλειαν" Β' Πέτρ. 3,16). Άλλωστε οι Προτεστάντες εμφανίζουν ριζικές διαφωνίες στα δυσνόητα κυρίως χωρία της Αγ. Γραφής. Έτσι υπάρχουν τόσες ερμηνείες όσοι και οι ερμηνευτές. Η άποψη για εσωτερικό φωτισμό κάθε πιστού κατά την ερμηνεία της Αγ. Γραφής οδήγησε σε άκρατο υποκειμενισμό και στο γνωστό προτεσταντικό ορθολογισμό. Έτσι εξηγούνται οι πολλές και διάφορες παραφουάδες και αιρέσεις, στις οποίες δε λείπουν οι προλήψεις ούτε και αυτή η απιστία.

γ) Κανόνας, θεοπνευστία, μετάφραση και ανάγνωση της Αγ. Γραφής

Ως προς τον κανόνα των βιβλίων της Αγ. Γραφής όλες οι Εκκλησίες δέχονται τα βιβλία της Καινής Διαθήκης και τα πρωτοκανονικά της Παλαιάς Διαθήκης. Κατά την ορθόδοξη αντίληψη τα βιβλία της Π. και Κ. Διαθήκης είναι υπομνήματα μιας ζωντανής ιστορίας που συνεχίζεται.

Ως προς τα δευτεροκανονικά βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης (Σοφία Σολομώντος, Σοφία Σειράχ, Ιουδίθ,

Τωβίτ, Α΄Γ΄Μακαβαίων, τμήματα των βιβλίων Εσθήρ και Δανιήλ) η Ορθόδοξη Εκκλησία τα δέχεται ως κανονικά, αν και επίσημα δεν έχει λύσει το ζήτημα αυτό. Έτσι τηρεί απλώς την αρχαία ιστορική διάκρισή τους σε πρωτοκανονικά και σε δευτεροκανονικά. Η διάκριση αυτή πρέπει να νοηθεί περισσότερο χρονολογικά παρά ουσιαστικά, με την έννοια δηλ. ότι τα πρώτα θεωρήθηκαν από την Εκκλησία κυρίτερα ως κανονικά ενώ τα άλλα αργότερα. Η Ρωμ./λική Εκκλησία αναγνωρίζει τα δευτεροκανονικά ως κανονικά, ενώ οι Προτεσταντικές Εκκλησίες δεν τα αναγνωρίζουν ως αυθεντικά βιβλία, αποδίδουν όμως σ' αυτά μόνο ηθική σπουδαιότητα.

Λέγοντας θεοπνευστία της Αγίας Γραφής εννοούμε την ενέργεια του Αγ. Πνεύματος στους συγγραφείς της Αγ. Γραφής, που συνίσταται στη μετάδοση των θείων αληθειών σ' αυτούς για τη σωστή διατύπωση τους. Ως προς την θεοπνευστία των βιβλίων της Αγ. Γραφής συμφωνούν όλες οι Εκκλησίες. Εκεί που υπάρχει διαφωνία είναι η κατανόηση αυτής της θεοπνευστίας. Τόσο η Ορθόδοξη όσο και η Ρωμ./λική Εκκλ. απορρίπτουν την κατά γράμμα ή κατά λέξη θεοπνευστία και δέχονται την κατά έννοια ή δυναμική θεοπνευστία. Σύμφωνα με τη θεοπνευστία αυτή στη συγγραφή των βιβλίων της Αγ. Γραφής συνεργάζονται ο θείος και ο ανθρώπινος παράγοντας, κυριαρχεί όμως ο θείος. Έτσι το "Αγ. Πνεύμα αποκαλύπτει τις αλήθειες της πίστεως στους ιερούς συγγραφείς, τους φωτίζει να τις εννοήσουν σωστά και τους κινεί να τις διατυπώσουν γραπτά. Στη συνέχεια επιστατεί και κατά τη συγγραφή για ν' αποφευχθούν σφάλματα. Οι ιεροί συγγραφείς διατηρούν την αυτοτέλεια και την ιδιαιτερότητά τους διατυπώνοντας ελεύθερα τα αποκαλυπτόμενα ανάλογα με το σκοπό που επιδιώκουν και ανάλογα πάντοτε με την προσωπική ιδιοφυία τους. Έτσι εξηγούνται άλλωστε και οι διαφορές στο ύφος, τη γλώσσα και την ανάπτυξη των εκτιθέμενων θείων αληθειών.

Οι Προτεσταντικές Εκκλησίες στις αρχαιότερες ομολογίες τους (βλ. Αυγουστάια κ.ά.) δέχονται την κατά λέξη υπαγόρευση του κειμένου των βιβλίων της Αγ. Γραφής. Και η θέση αυτή των Προτεσταντών ερμηνεύεται μέσα από τις εκκλησιολογικές προϋποθέσεις τους. Απορρίπτοντας οι Προτεστάντες την ορατή Εκκλησία, που μπορεί να ερμηνεύει αυθεντικά το περιεχόμενο της Αγ. Γραφής, ήταν επόμενο ν' αναζητήσουν μια θεωρία που να μεταθέτει την ευθύνη της Εκκλησίας στην έκτακτη αυτή ενέργεια του Αγ. Πνεύματος. Εσφαλμένη είναι ακόμη και η άποψη του Schleiermacher και των οπαδών του για τη φυσική ή ηθική λεγόμενη θεωρία για την θεοπνευστία. Η άποψη αυτή έχει την προέλευσή της στην επίδραση του Διαφωτισμού και της φιλοσοφικής σκέψης γενικότερα. Σύμφωνα μ' αυτήν ο άνθρωπος με βάση τις φυσικές και ηθικές ικανότητές του και χωρίς την

ενέργεια του Αγ. Πνεύματος μπορεί να διατυπώσει το περιεχόμενο της πίστewς του, όπως και τους αναγκαίους κανόνες για τη ζωή του. Νεότεροι θεολόγοι περιορίζουν τη θεοπνευστία μόνο στη δογματική και ηθική διδασκαλία της Αγ. Γραφής και γενικότερα σε καθετί που αναφέρεται στη σωτηρία. Μια μερίδα από τη σύγχρονη προτεσταντική θεολογική σκέψη απορρίπτει όχι μόνο την κατά γράμμα θεοπνευστία της Αγ. Γραφής αλλά και τη γενικότερη θεοπνευστία της, αφού αμφισβητούν τη γνησιότητα διηγήσεων και γεγονότων της Αγ. Γραφής.

Ως προς τη μετάφραση της Αγ. Γραφής η Ορθόδοξη Εκκλησία την επιτρέπει ανεπιφύλακτα στη γλώσσα του κάθε λαού για προσωπική όσο και για λειτουργική χρήση. Την αρχή αυτή ακολουθούν και οι Προτεστάντες από την εποχή μάλιστα του Λουθήρου. Ο ίδιος ο Λούθηρος άλλωστε μετέφρασε την Αγ. Γραφή στα γερμανικά από το λατινικό κείμενο της Vulgata. Η Ρωμ/λική Εκκλησία στην αρχή διαφοροποιήθηκε από την παράδοση της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας και αυθέρετα απαγόρευσε κάθε άλλη μετάφραση εκτός από τη λατινική της Vulgata, την οποία και επέβαλε σ' όλους τους λαούς της δικαιοδοσίας της. Τελευταία όμως προσαρμόστηκε στην αρχαία εκκλησιαστική παράδοση επιτρέποντας σε κάθε λαό να έχει την Αγ. Γραφή στη γλώσσα του.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι η Ορθόδοξη και Προτεσταντική Εκκλησία επιτρέπουν την ελεύθερη ανάγνωση και ερμηνεία της Αγ. Γραφής από τους πιστούς, ενώ η Ρωμ/λική Εκκλησία την απαγορεύει. Η ανάγνωση, η έρευνα και η ερμηνεία της Αγ. Γραφής στα πλαίσια της Ορθόδοξης Εκκλησίας δε γίνεται αυθαίρετα, όπως γίνεται στην Προτεσταντική Εκκλησία, αλλά με βάση τις ερμηνείες των Πατέρων. Η πρώτη ερώτηση της Ομολογίας του Δοσιθέου, που απαγορεύει την ανάγνωση της Αγ. Γραφής κυρίως για τους απαίδευτους, δεν αποτελεί διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας και σίγουρα βρίσκεται κάτω από λατινική επίδραση, παρά το γεγονός ότι έγινε για λόγους ανάγκης, για καταπολέμηση δηλ. των αιρετικών, οι οποίοι έχοντας εξωτερική γνώση των Γραφών αποπλανούσαν τους απαίδευτους Ορθόδοξους Χριστιανούς.

## 2. ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Σύμφωνα με τη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας μας ο Θεός είναι ένας και τριαδικός. Στο Θεό διακρίνουμε ουσία και ενέργεια, όπως άλλωστε και σε κάθε ον (βλ. Ιω. Δαμασκηνού, Έκδοσις ορθοδόξου πίστεως 2,23,PG94,949AB : "Ενέργεια γαρ εστιν η φυσική εκάστης ουσίας δύναμις τε και κινήσις, ης μόνον εστέρηται το μη ον"). Η ενέργεια του Θεού είναι άναρχη, όπως άλλωστε και η ουσία του. Η ενέργεια όμως πηγάζει άναρχως από την ουσία και όχι η ουσία από την ενέργεια. Ουσία και ενέργεια είναι άρρηκτα ενωμένες. Έτσι

δεν μπορεί να νοηθεί η άκτιστη ενέργεια καθαυτήν.

Ο ένας και απλός κατά την ουσία Θεός είναι τριαδικός κατά τις υποστάσεις του. Οι τρεις υποστάσεις, Πατέρας, Υιός και Άγιο Πνεύμα αποτελούν κατά άρρητο και ακατάληπτο τρόπο τον ένα Θεό. Κοινό στις τρεις υποστάσεις είναι η αδιαίρετη θεία ουσία και η μία ουσιάδης και φυσική ενέργεια, η θεότητα. Καθένα λοιπόν από τα θεία πρόσωπα είναι πλήρης Θεός, αφού έχει την όλη θ. ουσία και την όλη θεότητα. Η διάκριση των θείων προσώπων είναι οντολογική, δε διασπά όμως την ενότητα του ενός Θεού. Εκείνο που διαφοροποιεί κάθε θείο πρόσωπο είναι το υποστατικό ιδίωμα, το οποίο είναι ακοινώνητο, δε μεταδίδεται δηλ. από το ένα στο άλλο θείο πρόσωπο. Έτσι ο Πατέρας έχει ως υποστατικό ιδίωμα την αγεννησία, γεννά αϊδίως τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα. Ο Υιός έχει ως υποστατικό ιδίωμα τη γέννηση, γεννάται από την υπόσταση του Πατέρα. Το Άγιο Πνεύμα έχει ως ιδίωμα την εκπόρευση, εκπορεύεται από τον Πατέρα. Ο Πατέρας είναι αγέννητος και αναίτιος, πηγή και αιτία του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, αϊδίως και αχρόνως γεννήτορας του Υιού και προβολέας του Αγίου Πνεύματος. Έτσι διασάζεται η μοναρχία και το ενιαίο της Τριαδικής Θεότητας.

Τα τρία θεία πρόσωπα, επειδή έχουν μία κοινή ουσία και ενέργεια, αλληλοπεριχωρούνται και ευπάρχουν το ένα στα δύο κατά τρόπο που δεν επιτρέπει σύγχυση ή υποταγή. Η αλληλοπεριχώρηση αυτή καθενός θείου προσώπου στ' άλλα δύο νοείται ως αΐδια κίνηση και ζωή τους.

Τα παραπάνω αναφέρονται στην αΐδια ύπαρξη των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Η Αγ. Τριάδα όμως φανερώθηκε και μέσα στο χρόνο με τη δημιουργία του κόσμου, την ενανθρώπιση του Θεού Λόγου και την ίδρυση της Εκκλησίας με την επιφοίτηση του Αγ. Πνεύματος. Η Αγ. Τριάδα εδώ ονομάζεται Οικονομική Τριάδα, επειδή φανερώνεται στο έργο της θείας οικονομίας.

Στα πλαίσια της Οικονομικής Τριάδας και σε σχέση με τη διάκριση ουσίας και ενέργειας στο Θεό έχουμε να σημειώσουμε τα εξής: Η ουσία του Θεού είναι άκτιστη και εντελώς άγνωστη στον άνθρωπο αλλά και σε κάθε κτιστό ον. Παραμένει γνωστή μόνο στα τρία θεία πρόσωπα. Επομένως οποιοδήποτε κατηγορήμα του ανθρώπου για το Θεό και οποιαδήποτε αποκάλυψη του Θεού στον άνθρωπο βρίσκεται μακριά από τη φύση ή την ουσία του Θεού. Εκείνο που αποκαλύπτεται από το Θεό στον άνθρωπο και συνεπώς εκείνο που γνωρίζει ο άνθρωπος από το Θεό είναι η ενέργεια του Θεού. Άλλωστε και το όνομα Θεός υποδηλώνει ενέργεια του ανώτατου όντος και όχι την ουσία του. Η ενέργεια του Τριαδικού Θεού κατά τη θεολογία των πατέρων είναι άκτιστη επειδή χαρακτηρίζει την άκτιστη θεία ουσία. Ακόμη είναι μία και η ουσία του. Ενώ όμως η ενέργεια

είναι μία, ενιαία και κοινή για τα τρία θεία πρόσωπα, έχει μία ποικιλία στη φανέρωσή της. Έτσι μπορούμε να μιλάμε για ενέργειες του Θεού, οι οποίες είναι άπειρες, όπως άπειρη είναι και η ουσία του. Οι ενέργειες του Θεού είναι μεθεκτές από τα κτιστά όντα μερικώς, κατά διάφορο όμως τρόπο και σε διάφορο βαθμό. Έτσι άλλα κτίσματα μετέχουν μόνο στην ουσιολογική ενέργεια του Θεού (όλα τα ανόργανα), αλλά μετέχουν και στη ζωολογική (φυτά και ζώα), άλλα μετέχουν και στη σοφολογική (όλα τα λογικά όντα) και τέλος άλλα μετέχουν και στη θεολογική ενέργεια του Θεού (αγαθοί άγγελοι και άνθρωποι που επιστρέφουν στο Θεό). Εκείνο που εξομοιώνει τον άνθρωπο με το Θεό κατά χάρη είναι η μετοχή της άκτιστης θεολογικής ενέργειας του Θεού. Μετέχοντας ο άνθρωπος στη θεολογική ενέργεια του Θεού βλέπει το Θεό ως φως. Το φως αυτό είναι άκτιστο και γίνεται θεατό κατά άρρητο τρόπο με τη μεταλλαγή των κτιστών αισθητηρίων οργάνων, την οποία πραγματώνει η χάρη του Αγίου Πνεύματος. Ο Θεός λοιπόν ως φως γίνεται θεατός στους "καθαρούς τη καρδία" (Μθ 5,2) μέσω του φωτός της χάριτός του ("εν τω φωτί σου σόδομεθα φως" Ψλ 35,10).

Το τριαδικό δόγμα αρνούνται εξολοκλήρου οι Σκικινιανοί (προτεσταντική παραφυάδα από τον 16ο αιώνα). Οι αντιτριαδικοί Σκικινιανοί δέχονται ότι μόνο ο Πατέρας είναι Θεός κυριολεκτικά αρνούμενοι έτσι απερίφραστα τη θεότητα του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Αλλά και οι Αρμινιανοί (καλβινική αίρεση) αρνούνται την ομοτιμία των τριών θείων προσώπων και υποστηρίζουν ότι ο Πατέρας υπερέχει από τα άλλα δύο θεία πρόσωπα κατά την τάξη, τη δύναμη και το αξίωμα.

Γενικά το τριαδικό δόγμα αποδέχονται τόσο οι Ρωμ/λικοί όσο και οι Προτεστάντες. Όλες όμως οι ετερόδοξες Εκκλησίες της Δύσεως διαφοροποιούνται από την Ορθόδοξη Εκκλησία στο θέμα της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος και της άκτιστης ενέργειας και χάρις του Θεού. Αν δε συνδέσουμε τη θεολογία της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος με τη θεολογία για τις άκτιστες ενέργειες του Τριαδικού Θεού, δεν μπορούμε να κατανοήσουμε σε βάθος τις θεολογικές συνέπειες που έχει το λατινικό *Filioque* στο τριαδικό δόγμα. Αυτήν ακριβώς τη σύνδεση τη βρίσκουμε αυθεντικά δοσμένη ήδη το δέκατο τέταρτο αιώνα μέσα στη θεολογία του Αγ. Γρηγορίου του Παλαμά.

Η Ρωμ/λική Εκκλησία, όπως είδαμε, όχι μόνο δίδαξε ότι το Αγ. Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα και Υιό (*ex patre filioque*), αλλά και εισήγαγε επίσημα και αυθαίρετα τη διδασκαλία αυτή ως προσθήκη στο Σύμβολο της Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως. Αναγνωρίζοντας οι Ρωμ/λικοί τον κίνδυνο εισαγωγής της διαρχίας στην τριαδική θεολογία θεώρησαν ότι η διαδική αυτή εκπόρευση γίνεται ουσιαστικά από μία αρχή, *ab uno principio* σύμφωνα με την ορολογία της συνόδου της Λιών το 1274.

Πού οφείλεται όμως θεολογικά η εμφάνιση του Filioque. Επιγραμματικά μπορούμε να πούμε: στη σύγκριση ανάμεσα στη θεολογία και την οικονομία.

Η Δυτική χριστ. με αφετηρία της τον ιερό Αυγουστίνο συγγέει τη θεολογία με την οικονομία. Όταν λέμε θεολογία εννοούμε το λόγο για την αΐδια Τριάδα και όταν λέμε οικονομία εννοούμε το έργο του Υιού και αγ. Πνεύματος μέσα στην ιστορία. Η ιστορία εδώ νοείται με την ευρεία έννοιά της, από τότε δηλ. που δημιουργήθηκε η κτίση και κυρίως όσα αφορούν το έργο της ενανθρωπήσεως του Λόγου και τη σωτηρία. Τη διάκριση ανάμεσα στη θεολογία και την οικονομία την έκαναν πολύ νωρίς οι πατέρες στην Ορθ. Ανατολή. Έτσι καθιερώθηκε και η αποφαιτική θεολογία, η οποία διασφαλίζει από τις ελλείψεις του λόγου για το Θεό, που βασίζεται μόνο επάνω στην οικονομία. Η αποφαιτική αυτή θεολογία της Ορθ. Ανατολής εμφανίζεται παραποιημένη στη Δύση ως αρνητική θεολογία.

Αλλά, όπως είπαμε, οι Δυτικοί ήδη από τον Αυγουστίνο βλέπουν τη θεολογία με την οπτική της οικονομίας προβάλλοντας μέσα στον αΐδιο Θεό πραγματικότητες της οικονομίας. Μέχρι και σήμερα οι Ρωμ/κοί υποστηρίζουν ότι στην οικονομία ο Θεός μας αποκαλύπτει το καθαυτό είναι του. Έτσι η αΐδια Τριάδα ταυτίζεται απόλυτα με την οικονομική Τριάδα. Δηλ. αυτό σημαίνει ότι οι Τριαδικές σχέσεις στο επίπεδο της οικονομίας ταυτίζονται με τις αΐδιες Τριαδικές σχέσεις, αυτές δηλ. που υπήρχαν και πριν την οικονομία. Σ' αυτήν ακριβώς τη σύγκριση ανάμεσα στη θεολογία και την οικονομία θεμελιώνεται η αίρεση του Filioque. Σύμφωνα μ' αυτήν η αποστολή του αγ. Πνεύματος στα πλαίσια της Οικονομίας ταυτίζεται με τον τρόπο της αΐδιας υπάρξεώς του αγ. Πνεύματος μόνο από τον Θεό Πατέρα.

Ας δούμε όμως πως αντικρούει το Filioque ένας μεγάλος θεολ. της Ανατ. Εκκλ. που υμνείται απ' αυτήν ως φωστήρας της Ορθοδοξίας, στήριγμα και διδάσκαλος της Εκκλησίας, ο αγ. Γρηγ. ο Παλαμάς.

Ο αγ. Γρηγόριος ο Παλαμάς διαπραγματευόμενος το θέμα της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος στους Αποδεικτικούς Λόγους του το εξετάζει από δύο πλευρές. Κατά την πρώτη θεώρηση η προσθήκη των Λατίνων "και εκ του Υιού" είναι αυθαίρετη και αντικανονική. Αν οι ισχυρισμοί των Λατίνων για την προσθήκη ήταν αληθείς δε θα παρέλειπε η Β' οικ. σύνοδος να την κάνει. Ένα είναι το "σύμβολον της αψευδούς δόξης", το σύμβολο Νικαίας-Κων/πόλεως που συντάχθηκε από πνευματοκίνητους ανατολικούς και δυτικούς πατέρες και δεν επιδέχεται προσθήκη ή μεταβολή. Άλλωστε η Γ' οικουμενική σύνοδος ρητά αναφέρει: "μηδενί εξείναι ετέραν πίστιν προφέρειν, ήγουν συγγράφειν", ενώ ο πρόεδρος της αγ. Κύριλλος Αλεξανδρείας ερμηνεύοντας τα παραπάνω σημεί-

ώνει: "ουδενί επιτρέπεται λέξιν αμείψαι των εγκειμένων εκείσε ή μίαν γουν παραβήναι συλλαβήν". Δεν μπορεί λοιπόν να γίνει καμία συζήτηση για την προσθήκη. Συζήτηση με τους Λατίνους για το Filioque μπορεί να γίνει μόνο μετά την αφαίρεση της προσθήκης από το Σύμβολο.

Η άλλη πλευρά του θέματος είναι κατά βάση ερμηνευτική. Το μόνο κλασικό χωρίο για τον αΐδιο τρόπο υπάρξεως του Αγ. Πνεύματος είναι το χωρίο του ευαγγελιστή Ιωάννη 15,26: "Όταν έλθη ο παράκλητος, ον εγώ πέμψω υμίν παρά του πατρός, το πνεύμα της αληθείας ο παρά του πατρός εκπορεύεται, εκείνος μαρτυρήσει περί εμού". Στο χωρίο αυτό βασίστηκε το όγδοο άρθρο του αμβρόλου της Νικαίας - Κων/πόλεως για το Άγ. Πνεύμα. Οι Ρωμ/λικοί ισχυρίζονται ότι το σύμβολο λέει βέβαια ότι το Άγ. Πνεύμα εκπορεύεται "εκ του Πατρός, αλλά δε λέει "εκ μόνου του Πατρός". Έτσι επιτρέπεται να υποθέσουμε ότι το σύμβολο δέχεται σιωπηρώς την εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος και από τον Υιό. Ο άγ. Γρηγόριος ο Παλαμάς αποδεικνύει ότι στη διατύπωση για την εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος εννοείται το "εκ μόνου του Πατρός" μολονότι δε σημειώνεται, όπως ακριβώς ούτε και στη γέννηση του Υιού "εκ του Πατρός" προστίθεται το "μόνου", ενώ όμως πάντοτε εννοείται. (Αποδ. Α'2εξ.).

Ερμηνεύοντας ο Παλαμάς το λατινικό Filioque επισημαίνει τις εσφαλμένες θεολογικές προϋποθέσεις των Ρωμ/λικών για το Τριαδικό δόγμα. Οι Λατίνοι, παρατηρεί ο Παλαμάς, συγχέουν τα υποστατικά με τα φυσικά προσόντα του Τριαδικού Θεού, δηλ. συγχέουν τα υποστατικά ιδιώματα με τις φυσικές και ουσιώδεις ενέργειες του Θεού. Έτσι αποδίδουν το εκπορευτικό ιδίωμα όχι μόνο στην υπόσταση του Πατέρα αλλά και στην υπόσταση του Υιού ή μάλλον στον όλο Τριαδικό Θεό. Στον όλο όμως Τριαδικό Θεό αποδίδονται κατά την ορθόδοξη θεολογία μόνο οι άκτιστες φυσικές ενέργειες του. Έτσι π.χ. η δημιουργική ενέργεια του Θεού αναφέρεται στον όλο Τριαδικό Θεό. Ο όλος Τριαδικός Θεός δηλαδή είναι δημιουργός της κτίσεως, δε γεννά όμως ο όλος Τριαδικός Θεός τον Υιό ούτε βέβαια εκπορεύει ο όλος Τριαδικός Θεός το Άγιο Πνεύμα. Στην περίπτωση άλλωστε που το Αγ. Πνεύμα ως πρόσωπο έχει ως συναίτιο του τον Πατέρα και τον Υιό τότε δεν μπορεί να είναι Θεός αλλά κτίσμα, αφού, όπως ήδη είπαμε, "επί των κτισμάτων τω Πατρί ο Υιός συναίτιος" (Αποδ. Α,15). Αν όμως ταυτιστούν τα φυσικά με τα υποστατικά προσόντα του Θεού, τότε το Άγ. Πνεύμα δεν θα εκπορεύεται από τον Πατέρα και τον Υιό μόνο αλλά και από τον εαυτό του. Έτσι άλλο θα είναι το εκπορεύον Πνεύμα και άλλο το εκπορευόμενο, οπότε φθάνομε σε Τετράδα αντί Τριάδα (Αποδ. Α'15). Κατά τον Παλαμά και την όλη ορθόδοξη πατερική παράδοση γίνεται σαφής διάκριση ανάμεσα στη φύση, την ενέργεια και τις υποστάσεις του Θεού. Έτσι το Άγ. Πνεύμα ως υπόσταση εκπορεύεται αΐδια από τον Πατέρα και αναπαύεται στον Υιό. Προχέ-

ται όμως η εκχέεται ως χάρη και ενέργεια στους άξιους "εξ αμφοίν", δηλ. από τον Πατέρα και τον Υιό. Μόνο με τη σαφή διάκριση λοιπόν ουσίας και ενέργειας στο Θεό μπορεί να αποδοθεί η υπαρκτική πρόοδος του Αγίου Πνεύματος στον Πατέρα, ενώ η εκφαντική ή ενεργητική στον Υιό. "Εκ Πατρός μεν έχει προπάντων των αιώνων την υπαρκτικήν το Πνεύμα πρόοδον", παρατηρεί ο Παλαμάς, "ω Υιό δε αιωνίως ενυπάρχον, εξ αυτού εις τουμυανές προήλθε δι' ημάς κατ' εμφαντικήν και ουχ υπαρκτικήν προέλευσιν". Από το χωρίο αυτό διαπιστώνουμε ότι οι Λατίνοι συγχέουν εξαιτίας των παραπάνω εκτιθέμενων θεολογικών προϋποθέσεών τους την αΐδια με την οικονομική Τριάδα, αφού αποδίδουν τα αναφερόμενα στο Άγιο Πνεύμα κατά την οικονομική Τριάδα στην αΐδια Τριάδα. Ταυτίζοντας άλλωστε ουσία και ενέργεια οι Δυτικοί και δεχόμενοι ότι ο Θεός κοιωνεί με τους ανθρώπους μέσω κτιστών μεσαζόντων, ταύτιζαν εύκολα την αΐδια εκπόρευση από τον Πατέρα με την χρονική πέμψη της ενέργειας του Αγ. Πνεύματος από την βούληση του Τρ. Θεού, και έκαναν έτσι αυτονόητη τη διδασκαλία του Filioque. Η βασική διαφορά της ορθόδοξης από τη δυτική θεολογική σκέψη βρίσκεται στη διάκριση οικονομίας και θεολογίας. Και επειδή ακριβώς δεν κάνει τη διάκριση αυτή η δυτική θεολογία ήδη από την εποχή του ιερού Αυγουστίνου, προσπαθεί να κατανοήσει το μυστήριο του Θεού μέσα από τη βίωση της σχέσεως Θεού και ανθρώπου. Έτσι εκφράζει τη βίωση αυτή με τη βοήθεια ψυχολογικών εικόνων, που έχουν τις αφετηρίες τους στην πλατωνική φιλοσοφία. Πιο συγκεκριμένα ο ιερός Αυγουστίνος διακρίνοντας ψυχολογικά το νου σε μνήμη, λόγο και αγάπη πλάθει ένα σχήμα σχέσεων, με το οποίο μπορεί ο άνθρωπος να κατανοήσει τον Τριαδικό Θεό. Στη θέση της μνήμης ως αρχής της υπάρξεως τοποθετεί το Θεό Πατέρα, στη θέση του λόγου ως γνώσεως, με την οποία κατανοεί ο νους τον εαυτό του, τοποθετεί τον Υιό και στη θέση της αγάπης ως ανδέαμου τοποθετεί το Άγιο Πνεύμα. Αλλά με τον τρόπο αυτό εισάγονται οι κτιστές ψυχολογικές εμπειρίες του ανθρώπου στον αΐδιο Θεό και αυτό φυσικά είναι απαράδεκτο. Συγκεκριμένα εισάγεται η έννοια της προτεραιότητας του λόγου (Υιού) απέναντι στην αγάπη (Άγιο Πνεύμα), αφού και με την κτιστή εμπειρία πρώτα κανείς γνωρίζει και έπειτα αγαπά. Η αγάπη λοιπόν μπορεί να προκύψει μόνο από τη σχέση της μνήμης και της γνώσεως και όχι μόνο από τη μνήμη, αφού δεν νοείται αγάπη χωρίς γνώση. Έτσι το Filioque στηρίζεται πάνω σ' αυτήν ακριβώς την ψυχολογική διαπίστωση, ότι δηλ. η γνώση προηγείται της αγάπης. Γι' αυτό αν αφαιρεθεί το Filioque δημιουργείται μεγάλο πρόβλημα στον δυτικό άνθρωπο, γιατί χάνονται οι ανθρωπολογικές προσβάσεις για κατανόηση του Θεού.

Η ορθόδοξη θεολογία στο σύνολό της απέρριψε κάθε ψυχολογική ερμηνεία των αΐδιων σχέσεων στην Αγ. Τριάδα και επανέλαβε μόνο ότι μας παρέδωσε



η θεία αποκάλυψη. Ότι δηλ. ο Πατέρας είναι αγέννητος, ο Υιός γεννητός και το άγιο Πνεύμα εκπορευτό. Τις σχέσεις αυτές τις διέκριναν σαφώς από εκείνες που αφορούν τη θεία οικονομία.

Στις παραπάνω θεολογικές προϋποθέσεις των Ρωμ/λικών για την ερμηνεία του Filioque πρέπει να προσθέσουμε και τις γλωσσικές, οι οποίες όμως απλώς δικαιώνουν τις θεολογικές προϋποθέσεις και τη δέσμευση της δυτικής θεολογικής σκέψης στην ιστορία και την οικονομία. Η σύγχυση γίνεται ως εξής. Ξεκινώντας από την οικονομία γνωρίζουμε ότι το άγιο Πνεύμα δίνεται από τον Υιό. Και αφού κοινή πηγή του Υιού και του αγ. Πνεύματος είναι ο Θεός Πατέρας χρησιμοποιώντας το ίδιο ρήμα προελεύσεως του αγ. Πνεύματος από τον Πατέρα και τον Υιό εύκολα γίνεται η σύγχυση. Συγκεκριμένα οι Ρωμ/λικοί έχοντας υπόψη το λατινικό κείμενο της Vulgata μεταφράζουν στο γνωστό χωρίο του Ιω 15,26 το ρήμα "πέμπειν" και το ρήμα "εκπορεύεσθαι" με το pro-cedere. θεωρούν λοιπόν τα δύο ελληνικά ρήματα ως ταυτόσημα, πράγμα που γλωσσικά είναι απαράδεκτο, γιατί έτσι έχουμε ταυτολογία. Άλλωστε με το χρόνο του μέλλοντα "πέμψω" και τον ενεστώτα "εκπορεύεται" διαστέλλεται στο χωρίο η αΐδια ύπαρξη και εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος μόνο από τον Πατέρα και η πέμψη του Αγ. Πνεύματος στον κόσμο και η φανέρωσή του μέσα στο χρόνο από το Χριστό. Ακόμη το "πέμπειν" στα ελληνικά σημαίνει απλή αποστολή χωρίς να δηλώνεται η πηγή, ενώ το "εκπορεύεσθαι" σημαίνει και την πηγή από την οποία αΐδιως και αχρόνως προέρχεται και υπάρχει το Άγ. Πνεύμα.

Ανάλογη είναι και η γλωσσική παρερμηνεία των Λατίνων για τις ελληνικές προθέσεις "εκ" και "δια". Έτσι σε πολλούς Έλληνες Πατέρες (Κύριλλο Αλεξανδρείας, Μ. Βασίλειο, Γρηγόριο Νύσσης, Γρηγόριο Θεολόγο, Μάξιμο Ομολογητή, Ιωάννη Δαμασκηνό, Γρηγόριο Παλαμά κ.α.) σημειώνεται ότι το Άγ. Πνεύμα "εκπορεύεται ή πρόεισιν εκ Πατρός δι' Υιού". Η πρόθεση όμως "εκ" δηλώνει το από μέσα εξερχόμενο, ενώ η πρόθεση "δια" το δια μέσου "διέρχεσθαι", χωρίς να υποδηλώνεται η αφετηρία. Το "εκ Πατρός" λοιπόν και το "δι' Υιού" δε σημαίνουν το ίδιο πράγμα σχετικά με την εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος. Ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας ερμηνεύοντας τη διαφορά του "εκ" από το "διά" γράφει: "Πρόεισιν εκ ζώντος Πατρός δι' Υιού ... πρόεισι γαρ εξ αυτού κατά φύσιν και δι' Υιού χορηγείται τη κτίσει". Σημειώνεται δηλ. εδώ η αΐδια εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος από τον Πατέρα και η πέμψη του μέσα στο χρόνο και τον κόσμο μέσω του Υιού. Το "δι' Υιού" λοιπόν των Ορθοδόξων αναφέρεται στην οικονομική Τριάδα, ενώ το "και εκ του Υιού" (Filioque) των Λατίνων αναφέρεται στην αΐδια Τριάδα.

Πώς όμως λύνει το πρόβλημα της μονοθεΐας η δυτική θεολογική σκέψη, όταν επιμένει να διατηρεί το Filioque; Δεν εισάγει δύο αρχές στο θεό το Filioque; Οι δυτικοί λύνουν το πρόβλημα της μονοθεΐας δεχόμενοι το θεό ως μονάδα εξαιτίας της μιας ουσίας του, ενώ παράλληλα συνδέουν τις ψυχολογικές εμπειρίες του ανθρώπου με την Τριαδικότητα του Θεού. Για τους δυτικούς ο ένας θεός είναι η μία ουσία του, που προηγείται των τριών θείων προσώπων. Έτσι η δυτική θεολογία διατηρεί ταυτόχρονα και τη μονοθεΐα και το Filioque.

Σύμφωνα με την ορθόδοξη θεολογία ο θεός υπέρκειται και της ουσίας του ("εκ του όντος η ουσία και ουχί εκ της ουσίας ο ων"). Η μονοθεΐα συνδέεται με τη μία αρχή και πηγή στον Τριαδικό θεό, που είναι ο θεός Πατέρας. Έτσι το Filioque εισάγει δύο αρχές, δύο θεούς στην ύπαρξη του αγίου Πνεύματος και καταλύει τη μοναρχία και τη μονοθεΐα. Για τη δυτική θεολογία όμως δεν τίθεται τέτοιο πρόβλημα, γιατί, όπως είπαμε, ο ένας θεός ταυτίζεται με τη μία ουσία του. Άλλωστε ο τρόπος υπάρξεως των τριών θείων προσώπων αποτελεί γι' αυτήν δευτερεύον ζήτημα, γι' αυτό και η σχέση των προσώπων μεταξύ τους δεν θίγει τη μονοθεΐα. Ενώ δηλ. η Ορθόδοξη θεολογία θέτει το θέμα της μονοθεΐας σε επίπεδο προσώπων, η δυτική θεολογία το θέτει σε επίπεδο θείας ουσίας. Αυτή ακριβώς είναι μια θεμελιακή διαφοροποίησή μας από τη δυτική θεολογία. Στη δυτική θεολογία έχουμε προτεραιότητα της ουσίας απέναντι στο πρόσωπο και αυτή η προτεραιότητα στηρίζει το Filioque, αφού διαφορετικά οδηγούμαστε σε διθεΐα. Η ορθόδοξη θεολογία δίνει την προτεραιότητα στο ων.

Έτσι ο ων υπέρκειται της αναγκαιότητας της υπάρξεώς του. Η ελευθερία του να υπάρχει και το πως υπάρχει δεν προσδιορίζεται από την αναγκαιότητα της ουσίας του.

Με το Filioque συνδέουν οι Ρωμ/λικοί και το θέμα της τάξεως στην Αγία Τριάδα. Κατ' αυτούς υπάρχει απόλυτη ιεράρχηση των τριαδικών υποστάσεων, έτσι ώστε να οδηγούμαστε από τα ανώτερα στα κατώτερα, όπως δέχονταν και ο Ενωμένος. Η Αγ. Τριάδα, παρατηρεί ο Παλαμάς, δεν είναι "υπό τάξιν". Δεν υπάρχει λοιπόν λόγος να τοποθετηθεί ο Υιός ως μεσάζοντας ανάμεσα στον Πατέρα και το Πνεύμα, γιατί το Πνεύμα προέρχεται ως υπόσταση άμεσα και όχι έμμεσα από τον Πατέρα (Βλ. Αντεπιγραφή 2). Τάξη υπάρχει μόνο στη σειρά φανερώσεως των θ. προσώπων, μόνο στα πλαίσια δηλ. της οικονομικής Τριάδας.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε πάλι τους ιστορικούς λόγους για την εμφάνιση του Filioque. Όπως είναι γνωστό αυτό εμφανίστηκε για πρώτη φορά ως προσθή-

κη στο σύμβολο της πίστεως στην Ισπανία. Ο λόγος ήταν, ότι έπρεπε να αντιμετωπιστούν οι υπάρχοντες εκεί Αρειανοί, που αμφισβητούσαν τη θεότητα του Υιού. Με το Filioque λοιπόν η Εκκλησία της Ισπανίας (το 589) εξουώνει τον Υιό και τον κάνει συναίτιο με το θεό Πατέρα στην εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος. Αυτό όμως έχει τριαδολογικές και πνευματολογικές συνέπειες. Καταργεί τη μοναρχία και εισάγει τη διαρχία στην Τριάδα. Ακόμη υποβιβάζει το Αγ. Πνεύμα και το κάνει κατώτερο του Υιού, αφού δε συνδέει την ύπαρξη του άμεσα με την πηγή της θεότητας, τον Πατέρα. Δεν έχει δηλ. το Πνεύμα την αυτοτέλεια του Υιού, αφού δεν υπάρχει όπως ο Υιός μόνο από τον Πατέρα, αλλά εκπορεύεται και από τον Υιό. Αλλωστε αν δεχθούμε ότι το 'Αγ. Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα και Υιό, σημαίνει ότι δεχόμαστε κοινοποίηση των υποστατικών ιδιωμάτων στην Αγία Τριάδα. Έτσι όμως καταλήγουμε στη βλάσφημη λογική συνέπεια ότι και ο Πατέρας εκπορεύεται ή γεννάται από τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα.

Αλλά και ο Προτεσταντισμός προερχόμενος από το Ρωμ/σμό παρέλαβε αβασάνιστα την προσθήκη του Filioque στο σύμβολο της πίστεως του. Παρά το γεγονός ότι σήμερα πολλοί προτεστάντες και ιδιαίτερα οι Αγγλικοί θεωρούν ως αυθαίρετη και αντικανονική την προσθήκη του Filioque στο σύμβολο, που κληροδύησαν, όμως στην πράξη δικαιώνουν το Filioque, επειδή έχουν ανάλογες θεολογικές προϋποθέσεις με τους Ρωμ/κούς. Συγκεκριμένα και οι Προτεστάντες ξεκινούν από την οικονομία (ο Υιός δηλ. δίνει το Πνεύμα) για να κατανοήσουν την αΐδια Τριάδα. Έτσι είναι φυσικό να διατηρούν στην πράξη το Filioque.

### 3. ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ

Η ανθρωπολογία έχει κεντρική θέση στη δογματική διδασκαλία των Εκκλησιών, γιατί συνδέεται στενά με τη χριστολογία, την εκκλησιολογία και τη σωτηριολογία. Κατά την ανθρωπολογία της Εκκλησίας ο άνθρωπος δημιουργήθηκε από την ελεύθερη θέληση του Τριαδικού Θεού για να γίνει μέτοχος της άκτιστης ζωής του. Τον άνθρωπο δημιούργησε ο Θεός μετά τον πνευματικό και υλικό κόσμο. Τον έπλασε σύνθετο, από ύλη και πνεύμα, για να μετέχει και στους δύο κόσμους, τον υλικό και πνευματικό.

Διαφοροποίηση ανάμεσα στις Εκκλησίες υπάρχει ως προς το θέμα της δημιουργίας ή μεταδόσεως των ψυχών κατά τη σύλληψη και τη γέννηση του ανθρώπου. Κατά την ορθόδοξη πατερική παράδοση, (βλ. σχετικά Μ. Αθανάσιο, Γρηγόριο Νύσσης κ.ά.), οι γονείς μεταδίδουν στα παιδιά τους όχι μόνο το σώμα αλλά και την ψυχή, σύμφωνα με την ευλογία του Θεού που δόθηκε στους πρωτοπλάστους "αυξάνεσθε..." Οι Ρωμαιοκαθολικοί και οι Καλβινιστές δέχονται τη θεωρία

δημιουργίας, σύμφωνα με την οποία ο Θεός δημιουργεί στον καθένα συλλαμβανόμενο και γεννιόμενο άνθρωπο την ψυχή του. Τέλος οι λουθηρανοί δέχονται τη θεωρία της μεταφυτεύσεως. Κατά την θεωρία αυτή όλες οι ψυχές των ανθρώπων υπάρχουν κατά σπερματικό τρόπο στον Αδάμ, απ' όπου μεταφυτεύονται στις νέες ανθρώπινες υπάρξεις.

Οι δογματικές διαφορές των χριστιανικών Εκκλησιών ως προς την ανθρωπολογία τους αναφέρονται κυρίως στη θεώρηση της αρχέγονης (προπρωτικής) καταστάσεως καθώς επίσης και στη θεώρηση της πτώσεως του ανθρώπου και των συνεπειών της πτώσεως. Είναι αυτονόητο ότι από τη σωστή θεώρηση της αρχέγονης καταστάσεως του ανθρώπου και της πτώσεως με τις συνέπειές της εξαρτάται και η σωστή θεώρηση της σωτηριολογίας και της εκκλησιολογίας.

Η προπρωτική κατάσταση του ανθρώπου, που ονομάζεται και αρχέγονη δικαιοσύνη, αναφέρεται στα προσόντα εκείνα, με τα οποία προικίστηκε ο άνθρωπος από το δημιουργό του. Θεμελιακό προσόν αποτελεί η "κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν" Θεού δημιουργία του ανθρώπου. Το "κατ' εικόνα" αναφέρεται κυρίως στο νοερό, το αυτεξούσιο και το κυριαρχικό του ανθρώπου πάνω στην κτίση. Το "καθ' ομοίωσιν" αναφέρεται στο σκοπό που τείνει ο άνθρωπος κάνοντας σωστή χρήση των προσόντων του "κατ' εικόνα" και αμεργασίμως ταυτόχρονα με τη θ. χάρη. Η θ. χάρη μαζί με το "κατ' εικόνα" ανοίγει την αρχέγονη δικαιοσύνη.

Αναλυτικότερα τα προσόντα ή δώρα του Θεού στον άνθρωπο πριν την πτώση είναι : α) Η δυνατότητα της αθανασίας. Κάνοντας ο πρώτος άνθρωπος καλή χρήση της ελευθερίας του θα μπορούσε να μη αμαρτήσει και να μη πεθάνει. Έτσι η αθαρσία παρουσιάζεται καταρχήν ως προσφορά της χάριτος του Θεού. Για τη διατήρησή της όμως χρειάζονταν και η ανθρώπινη συνεργία που εκφράζεται με τη χρήση του αυτεξουσίου. Η αθανασία και η αθαρσία του ανθρώπου ήταν αρχικά σχετική. Μπορούσε όμως να γίνει μόνιμη κατάσταση με την εμμονή του ανθρώπου στη μετοχή του Θεού και με την ανάπτυξη ακόμη μεγαλύτερης συνεργασίας ανάμεσα στο αυτεξούσιο του ανθρώπου και τη θ. χάρη. β) Η απάθεια του σώματος, η έλλειψη του πόνου και των θλίψεων, που είναι συνέπειες της αμαρτίας. γ) Η θεογνωσία, η οποία βέβαια δεν ήταν πλήρης αλλά επιδεκτική αυξήσεως. Και δ) η κυριαρχία πάνω στα ζώα και σ' όλη την κτίση.

Είναι λοιπόν φανερό από τα παραπάνω ότι ανάμεσα στο "κατ' εικόνα" και την αρχέγονη δικαιοσύνη δεν υπάρχει ούτε οξύς διαχωρισμός ούτε ταύτιση αλλά απλώς φυσική σχέση. Ακόμη κατά την ορθόδοξη άποψη η αρχέγονη κατάσταση είναι σχετικώς μόνο τέλεια, πράγμα που σημαίνει ότι επιδέχεται παραπέρα ανάπτυξη και τελειοποίηση με τη συνεργία της θ. χάριτος και της ανθρώπινης

ελευθερίας.

Στα πλαίσια της Ρωμ/λικής Εκκλησίας η αρχέγονη δικαιοσύνη θεωρείται ως υπερφυσικό δάρο της θ. χάρης που προστέθηκε "κατά συμβεβηκός" στο "κατ' εικόνα", το οποίο νοείται μέσα σε πλαίσια αυτάρκειας και στατικότητας. Έτσι διαχωρίζονται με οξύτητα αρχέγονη δικαιοσύνη και "κατ' εικόνα". Αντίθετα στα πλαίσια του Προτεστάντισμού η αρχέγονη δικαιοσύνη θεωρείται ως φυσική κατάσταση των πρωτοπλάστων, η οποία και ταυτίζεται σχεδόν με το "κατ' εικόνα". Οι Προτεστάντες δέχονται ακόμη την αρχέγονη κατάσταση ως τέλεια και ανεπίδεκτη κάθε αναπύξεως. Έτσι ταυτίζουν το "κατ' εικόνα" με το "καθ' ομοίωσιν", ενώ παράλληλα αποκλείουν τη θ. χάρη από την παραδεισια κατάσταση του ανθρώπου, επειδή ακριβώς θεωρούν την προπρωτική κατάσταση στατικά τέλεια. Γενικώς τόσο οι Ρωμ/λικοί όσο και οι Προτεστάντες τοποθετούν την αρχέγονη δικαιοσύνη σε δικαίωμα και ηθικά και όχι σε χαρισματικά πλαίσια, μετοχής δηλ. του ανθρώπου στην άκτιστη θεία δόξα. Πράγμα που προϋποθέτει δυναμική φορά με έντονη άσκηση και συνεργία για την μεταμόρφωση και θέωση του ανθρώπου.

Σύμφωνα με την ορθόδοξη θεολογία αμαρτάνοντας ο άνθρωπος έχασε τη δυνατότητα μετοχής στη χάρη του Θεού και ξέπεσε από την αρχέγονη δικαιοσύνη. Η προπατορική αμαρτία έγκειται στην εκούσια και ελεύθερη παράβαση της θ. εντολής. Η έννοια της εντολής ήταν να προσηλώσει τον άνθρωπο προς το θεό δοκιμάζοντας τη βούληση του, έτσι ώστε με την πείρα και την άσκηση της αρετής να αποκτήσει αμετακίνητη παγίωση προς το καλό. Σπομένως το προπατορικό αμάρτημα δεν μπορεί να θεωρείται ως ηθική παράβαση ή ως προσβολή μίας δικαιοσύνης τάξεως. Και επειδή ακριβώς η δυτ. θεολογία πρόβαλε το δεύτερο κατανοείται γιατί η πτώση αποτελεί το κεντρικότερο γεγονός που προκάλεσε την ενανθρώπιση του Θεού για να απελευθερωθεί ο άνθρωπος από τις δυσάρεστες συνέπειες του προπατορικού αμαρτήματος και όχι η θέωσή του.

Ως θεμελιώδη συνέπεια του προπατορικού αμαρτήματος εκτός από την απώλεια της αρχέγονης δικαιοσύνης και της άμεσης κοινωνίας του ανθρώπου με το θεό, πρέπει ν' αναφερθεί η αμαύρωση του "κατ' εικόνα". Λέγοντας αμαύρωση του "κατ' εικόνα" εννοούμε την απώστεια, εξασθένηση και διαστροφή της πνευματικής φύσεως του ανθρώπου. Αυτό είχε ως συνέπεια να σκοτιστεί ο νους του ανθρώπου, να εξασθενήσει η δύναμη του αυτεξούσιου και να διαστραφεί η βούλησή του, έτσι ώστε αντί να φέρεται προς το θεό να κινείται μάλλον προς το κακό. Τελικό αποτέλεσμα ήταν να γίνει ο άνθρωπος κοινωνός του πνευματικού και του σωματικού θανάτου. Αλλά και μετά την πτώση παρέμειναν στον άνθρωπο κάποιες πνευματικές δυνάμεις που έχουν ως οντολογικό υπόβαθρό του το αμαυρωμένο "κατ' εικόνα". Οι πνευματικές αυτές δυνάμεις δίνουν τη δυνατότητα

στον άνθρωπο να συναισθάνεται την τραγικότητα της καταστάσεως του και να συλλαμβάνει τρόπους και κανόνες ζωής με βάση την αγαθή του συνείδηση. Η απτηρία όμως ως απελευθέρωση από την αμαρτία, το κακό και το θάνατο δεν πετυχαίνεται ποτέ με μόνες τις δυνάμεις του ανθρώπου. Αυτή προσφέρεται αντικειμενικά με το απτηριώδες έργο του Χριστού. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ακόμη ότι οι συνέπειες του προπατορικού αμαρτήματος κληρονομούνται από τους απογόνους του Αδάμ μέσω της φυσικής γεννήσεως. Έτσι και η θεοτόκος βαρύνεται με το προπατορικό αμάρτημα, από το οποίο είναι απαλλαγμένος μόνο ο Χριστός, επειδή συνελήφθη κατά υπερφυσικό τρόπο, ("εκ Πνεύματος Αγίου και Μαρίας της Παρθένου"), αλλά και εξαιτίας της υποστατικής ενώσεως της ανθρώπινης φύσεως με το Θεό Λόγο.

Ός προς τις συνέπειες της πτώσεως η Ρωμ/λική Εκκλησία διαφοροποιείται έντονα από την Ορθόδοξη Εκκλησία. Η διαφοροποίηση αυτή θεμελιώνεται στη ριζικά διαφορετική θεώρηση του "κατ' εικόνα" και της αρχέγονης δικαιοσύνης. Έτσι η Ρωμ/λική Εκκλησία θεωρεί το "κατ' εικόνα" ως το φυσικό και ουσιαστικό μέρος του ανθρώπου, ενώ την αρχέγονη δικαιοσύνη τη θεωρεί ως υπερφυσικό δώρο της θ. χάριτος. Το δώρο αυτό δεν ανάγεται στη φύση του ανθρώπου, αλλά θεωρείται "κατά συμβεβηκός", σαν κάτι που προστίθεται στον άνθρωπο εξωτερικά. Ο άνθρωπος δηλ. αποτελείται από δύο μέρη. Το ένα είναι φυσικό και περιλαμβάνει το σώμα και το "κατ' εικόνα" και το άλλο είναι υπερφυσικό και περιλαμβάνει την αρχέγονη δικαιοσύνη. Η σχέση ανάμεσα στα δύο αυτά μέρη είναι τελείως εξωτερική και μηχανική. Το προπατορικό αμάρτημα, που θεωρήθηκε ως παρακοή στη θεία δικαιοσύνη και προσβολή της θείας δικαιοσύνης (βλ. Αυγουστίνου και Άνσελμου Καντερβουρίας), είχε ως συνέπεια την απώλεια της αρχέγονης δικαιοσύνης και την τιμωρία του Αδάμ και των απογόνων του ως ενόχων του προπατορικού αμαρτήματος. Η κληρονομική ενοχή αποτελεί συνέπεια της νομικής αντιλήψεως για την προσβολή της θ. δικαιοσύνης, ενώ ο διάβολος θεωρείται το τιμωρό όργανο του Θεού. Η απώλεια της αρχέγονης δικαιοσύνης, ως πρόσθετου δώρου υπερφυσικών χαρισμάτων στον άνθρωπο, δεν προξένησε λοιπόν καμία ουσιαστική βλάβη στην καθαυτό ανθρώπινη φύση, δηλ. το "κατ' εικόνα", επειδή όπως είπαμε οι σχέσεις των δύο μερών θεωρείται τελείως εξωτερική. Με τη θεώρηση αυτή δεν μπορεί να εξηγηθεί με πληρότητα η μεταπτωτική κατάσταση του ανθρώπου. Άλλωστε η θεώρηση αυτή μειώνοντας τις συνέπειες του προπατορικού αμαρτήματος οδηγεί προς τον Πελαγισμισμό. Μέσα στην προοπτική αυτή ερμηνεύεται ο τονισμός από τη Ρωμ/λική Εκκλησία ότι ο άνθρωπος της πτώσεως έχει φυσικές δυνατότητες για την ηθική βελτίωσή του, την οποία μπορεί να πετύχει και χωρίς τη θ. χάρη, αφού παρά την πώση

του παρέμεινε φυσικώς υγιής. Είναι λοιπόν επόμενο και στο έργο της σωτηρίας να τονίζεται ιδιαίτερα από τη Ρωμ/λική Εκκλησία η ανθρώπινη συμβολή και τα αξιόμισθα έργα του ανθρώπου.

Διαμετρικά αντίθετα ως προς την ανθρωπολογία του Ρωμ/λικισμού κινείται πάντοτε η ανθρωπολογία του Προτεσταντισμού. Όπως είπαμε παραπάνω ο Προτεσταντισμός ταυτίζει σχεδόν το "κατ' εικόνα" με την αρχέγονη δικαιοσύνη. Έτσι δέχεται ότι η αρχέγονη δικαιοσύνη αποτελεί το ουσιωδέστερο μέρος της θ. εικόνας στον άνθρωπο. Η θεώρηση αυτή δημιουργεί σοβαρότατα προβλήματα στην κατανόηση της μεταπτωτικής καταστάσεως του ανθρώπου. Συγκεκριμένα γεννιέται εύλογα το ερώτημα: πώς δεν εμποδίζεται η λειτουργία της ανθρώπινης φύσεως, αφού με την πτώση έχασε ο άνθρωπος ένα ουσιώδες μέρος της φύσεώς του, την αρχέγονη δηλ. δικαιοσύνη; Πάντως αποτελεί θεμελειώδη δογματική διδασκαλία του Προτεσταντισμού ότι με την πτώση καταστράφηκε τελείως το "κατ' εικόνα". Η θέση αυτή αποτελεί λογική συνέπεια της συγχωνεύσεως του "κατ' εικόνα" με την αρχέγονη δικαιοσύνη. Ταυτίζοντας ουσιαστικά οι Προτεστάντες το "κατ' εικόνα" με το "καθ' ομοίωσιν" - ίσως επηρεασμένοι από το μασωριτικό κείμενο της Π. Διαθήκης, το οποίο ερμηνεύουν κατά γράμμα και στατικώς- είδαν στην πτώση του ανθρώπου απώλεια όχι μόνο του "καθ' ομοίωσιν" αλλά και του "κατ' εικόνα". Στην μεταπτωτική κατάσταση ο άνθρωπος είναι χειρότερος από την άλογη φύση, όπως λέει η Formula Concordiae (ο Τύπος της Συμφωνίας). Ο άνθρωπος είναι μιά μάζα απωλείας, ανίκανος πλέον να κάνει το καλό. Ακόμη και οι ενάρετες πράξεις του αποτελούν αμαρτήματα. Παράλληλα κάθε επικοινωνία ανάμεσα στον άνθρωπο και το θεό είναι αδύνατη. Χάνοντας ο άνθρωπος με τη πτώση το αυτεξούσιο και τις φυσικές δυνατότητες για ανάπτυξη σχέσεως με το θεό αδυνατεί ν' αποδεχθεί από μόνος του και το σωτηριώδες έργο του Χριστού. Έτσι εμφανίζεται δικαιολογημένα μέσα στα πλαίσια του Προτεσταντισμού ο απόλυτος προορισμός, σύμφωνα με τον οποίο ο θεός προορίζει άλλους για την αιώνια ζωή και άλλους για την αιώνια καταδίκη. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι στα πλαίσια του Προτεσταντισμού και με επίδραση του Διαφωτισμού τον 18ο αιώνα διαμορφώνεται και νέα ανθρωπολογική θεώρηση. Η νέα ανθρωπολογία είναι ορθολογιστική και δέχεται τη φυσική αρτιότητα του ανθρώπινου προσώπου. Έτσι ο άνθρωπος παρά το προπατορικό αμάρτημα έχει πλήρως την ικανότητα ν' ανάγεται στο θεό και να δημιουργεί όχι μόνο τις προϋποθέσεις της σωτηρίας του αλλά και να πετυχαίνει τη σωτηρία μόνος του. Η σωτηρία εδώ δεν έχει χαρισματικό αλλά ηθικό και φυσιοκρατικό χαρακτήρα. Στη φυσική αυτή θεολογία αντέδρασε η διαλεκτική θεολογία του K. Barth τονίζοντας περισσότερο την απαισιόδοξη

ανθρωπολογική θεώρηση που είδαμε πιο πάνω. Σύμφωνα με τη θεώρηση αυτή μόνο η θ. χάρη και η τυφλή χωρίς όρους πίστη είναι δυνατό να σώσει τον άνθρωπο.

Απ' όσα είπαμε έως εδώ γίνεται φανερό ότι η ορθόδοξη ανθρωπολογία βρίσκεται στο μέσο, ανάμεσα στη Ρωμ/λική και την προτεσταντική ανθρωπολογία. Έτσι κατά την ορθόδοξη ανθρωπολογία η προπρωτική κατάσταση, δηλ. η αρχέγονη δικαιοσύνη, είναι αποτέλεσμα της συνεργίας του νου και του αυτεξούσιου του ανθρώπου με τη θ. χάρη με προοπτική το "κατ' εικόνα" να κατευθύνεται διαρκώς στο "καθ' ομοίωσιν". Η αρχέγονη δικαιοσύνη επομένως δεν είναι ούτε μόνο υπερφυσικό δώρο της θ. χάρις (Ρωμ/λική θεώρηση) ούτε μόνο φυσική κατάσταση και αποτέλεσμα των φυσικών δυνάμεων του ανθρώπου (προτεσταντική θεώρηση). Η πτώση τέλος κατά την ορθόδοξη θεώρηση είχε ως συνέπεια την απώλεια των δώρων της αρχέγονης δικαιοσύνης και τη φθορά του "κατ' εικόνα" όχι όμως και την τέλεια καταστροφή του. Γι' αυτό άλλωστε και μπορεί στο εξής ο άνθρωπος να πράττει το καλό και συνεργαζόμενος με τη θ. χάρη να πετυχαίνει τη σωτηρία. Αντίθετα είναι αστήρικτη η ρωμ/λική άποψη ότι η πτώση σήμανε στέρηση μόνο των υπερφυσικών δώρων χωρίς καμιά βλάβη του "κατ' εικόνα", όπως επίσης αστήρικτη είναι και η προτεσταντική άποψη που δέχεται τέλεια καταστροφή του "κατ' εικόνα" (βλ. σχετ. Γεν. 5,1). Γενικότερα εδώ διαπιστώνουμε ότι τόσο η Ρωμ/λική όσο και η Προτεσταντική θεώρηση είναι στατική και δικαιοκή. Λείπει η δυναμική θεώρηση της ορθόδοξης θεολογίας για τελειωτική φορά, που είναι το αποτέλεσμα της συνεργίας της ανθρωπίνης ελευθερίας και θ. χάρις. Στο σημείο αυτό μπορούμε να επισημάνουμε τις διαφορετικές θεολογικές προϋποθέσεις της δυτικής και της ορθ. θεολογίας για τη μετοχή του κτιστού στο άκτιστο, πράγμα που αποτελεί και συνέπεια της διαφοροποιημένης θεολογίας (διάκριση ουσίας-ενέργειας στο θεό).

#### 4. ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ

Η Χριστολογική διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας συνοψίζεται στα εξής: Στο πρόσωπο του θεού Λόγου ενώθηκαν υποστατικώς η θεία με την ανθρωπινή φύση, ως ανθρώπινη φύση ενλοώμε το αίμα και τη λογική ψυχή με όλες τις ιδιότητές τους, χωρίς βέβαια την αμαρτία. Ο Χριστός είναι θεάνθρωπος, τέλειος θεός και τέλειος άνθρωπος. Το πρόσωπο του θεοανθρώπου είναι το ένα πρόσωπο του θεού Λόγου. Το πρόσωπο αυτό, όπως το καθάρισε η Δ' Οικουμενική σύνοδος, είναι "εν δυσί φύσεσι", στη θεία δηλ. και την ανθρωπινή φύση. Οι δύο αυτές φύσεις είναι ενωμένες "αδιαίρετως, ατρέπτως, αμερίστως και ασυγχύτως". Ενώ δηλ. η ένωση των δύο φύσεων είναι αδιαίρετη, καθεμιά από τις δύο φύσεις διατηρεί



τα φυσικά ή ουσιαστικά προσόντα της. Έτσι υπάρχουν δύο φυσικές ενέργειες και θελήσεις, η θεία και η ανθρώπινη, δύο φυσικά αυτεξούσια, δύο σοφίες, δύο γνώσεις κλπ, η θεία και η ανθρώπινη. Οι δύο φυσικές θελήσεις ενώ διατηρούν την ιδιαιτερότητά τους, δεν αντίκεινται η μία προς την άλλη, αλλά η ανθρώπινη ακολουθεί και υποτάσσεται στη θεία θέληση. Η υποταγή της ανθρώπινης θελήσεως στη θεία θέληση αποτελεί έκφραση της αναμαρτησίας του Χριστού, η οποία αποτελεί συνέπεια της ενότητας του προσώπου του.

Οι δύο φύσεις του Χριστού αλληλοπεριχωρούνται κατά σύγγυτο τρόπο. Όταν λέμε περιχώρηση εννοούμε την ενοίκηση των δύο φύσεων στο ένα πρόσωπο του Θεανθρώπου. Κατά την περιχώρηση των δύο φύσεων η θεία φύση ενεργεί και μεταδίδει ενώ η ανθρώπινη δέχεται τη θ. ενέργεια. Συνέπεια της υποστατικής ενώσεως και της περιχωρήσεως των δύο φύσεων είναι η αντίδοση, η κοινοποίηση των ιδιωμάτων. Αντίδοση των ιδιωμάτων σημαίνει μετάδοση των ιδιωμάτων και ονομάτων των δύο φύσεων στο ένα πρόσωπο του Χριστού, όχι όμως και μετάδοση των ιδιωμάτων της μιας φύσεως στην άλλη φύση καθαυτήν. Έτσι ο Χριστός λέγεται Θεός και άνθρωπος, άκτιστος και κτιστός κλπ. Δεν μπορούμε όμως να ονομάσουμε τη θεότητα κτιστή και παθητή ούτε να αποδώσουμε στην ανθρώπινη φύση του Χριστού καθαυτήν θεία ιδιώματα και να την ονομάσουμε άκτιστη, απάθη, πάνσοφη, παντού παρούσα κλπ. Και αυτό γιατί οι δύο φύσεις του Χριστού παραμένουν ακέρατες, μέσα δηλ. στα όριά τους.

Με την παραπάνω ορθόδοξη διδασκαλία συμφωνούν και οι Ρωμ/λικοί. Από τους Προτεστάντες οι Λουθηρανοί αντιλαμβάνονται πολύ διαφορετικά την αντίδοση των ιδιωμάτων στο Χριστό. Δέχονται δηλ. ότι εξαιτίας της υποστατικής ενώσεως τα ιδιώματα της θ. φύσεως αποδίδονται και στην ανθρώπινη φύση ως οντολογικά ιδιώματά της. Έτσι εύλογα υποστηρίζουν ότι το σώμα του Χριστού είναι παντού παρόν. Η άποψη αυτή των Λουθηρανών δεν είναι απλώς απαράδεκτη αλλά και αιρετική, γιατί αντίκειται στην Αγία Γραφή και την παράδοση της αρχαίας αδιαίρετης Εκκλησίας, όπως αυτή περιέχεται στις αποφάσεις της Γ', Δ', ΣΤ' και Ζ' οικουμενικής συνόδου. Άλλωστε εδώ μπορούμε να παρατηρήσουμε και ασυνέπεια των Λουθηρανών. Ενώ δηλ. κάνουν λόγο για μετάδοση των ιδιωμάτων της θ. φύσεως στην ανθρώπινη φύση του Χριστού καθαυτήν, δεν κάνουν λόγο και για αντίστοιχη μετάδοση των ιδιωμάτων της ανθρώπινης φύσεως στη θ. φύση. Αν όμως το τελευταίο αυτό αποτελεί βλασφημία (επειδή έτσι ο Θεός γίνεται παθητός, θνητός κλπ), αποτελεί μεγάλο δογματικό σφάλμα να υποστηρίζεται και το πρώτο. Γιατί άλλο πράγμα είναι η θέωση της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού εξαιτίας της υποστατικής ενώσεως και περιχωρήσεως των δύο φύσεων και άλλο η μετάδοση θείων ιδιωμάτων στην ανθρώπινη φύση καθαυτήν.

Όταν λέμε θέωση της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού δεν εννοούμε ότι η ανθρώπινη φύση του έχασε τα φυσικά ιδιώματά της και μεταβλήθηκε σε θ. φύση, αλλά ότι η ανθρώπινη φύση παραμένοντας μέσα στα όριά της (με τα φυσικά ιδιώματά της) εμπλουτίστηκε με τις θείες ενέργειες. Την αλήθεια αυτή εκφράζουν οι πατέρες της Εκκλησίας με το παράδειγμα του πυρακτωμένου σιδήρου. Όπως δηλ. ο σίδηρος, όταν πυρώνεται δε μεταβάλλει τη φύση του, αποκτά όμως και τις ενέργειες της φωτιάς, έτσι και η θεωμένη ανθρώπινη φύση του Χριστού χωρίς να έχει μεταβληθεί σε θεία φύση έχει δεχθεί και τις θ. ενέργειες. Όταν όμως οι Λουθηρανοί υποστηρίζουν την παρουσία της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού παντού, τοποθετούν την ανθρώπινη φύση του Χριστού έξω από τα φυσικά όριά της, πράγμα που είναι κατηγορηματικά αντίθετο με την απόφαση της Δ' και ΣΤ οικουμενικής συνόδου.

Από την ορθόδοξη χριστολογία διαφοροποιούνται μερικώς και οι Καλβινιστές, και συγκεκριμένα στο θέμα της ταπεινώσεως και της δόξας του Χριστού. Κατά την Ορθόδοξη Εκκλησία η ταπείνωση αρχίζει από τη σύλληψη του Θεανθρώπου, συνεχίζεται με την όλη επίγεια ζωή του και κορυφώνεται στο σταυρό. Η δόξα του Χριστού αρχίζει από την κάθοδο του στον Άδη, περιλαμβάνει την ανάσταση και την ανάληψή του και κορυφώνεται στην ενθρόνιση στα δεξιά του Θεού Πατέρα. Οι Καλβινιστές υποστηρίζουν ότι η κάθοδος του Χριστού στον Άδη εντάσσεται στην ταπείνωση και όχι στη δόξα του, την οποία θεωρούν ότι αρχίζει με την ανάστασή του. Τέλος οι Μενωνίτες υποστηρίζουν ότι ο Χριστός είχε δύο σώματα, ένα επίγειο και ορατό που γεννήθηκε από την Παρθένο Μαρία και ένα ουράνιο και πνευματικό που ήταν γνωστό μόνο στους φωτισμένους ανθρώπους, τους οποίους και συνέκλυε με το θεό. Παρόμοιες χριστολογικές απόψεις έχουν και οι Αναβαπτιστές, οι οποίοι ισχυρίζονται ότι το σώμα του Χριστού δεν προσλήφθηκε από το σώμα της θεοτόκου, αλλά ότι δημιουργήθηκε μόνο από το Άγιο Πνεύμα μέσα στη μήτρα της. Οι χριστολογικές αυτές αντιλήψεις είναι καταδικαστές, γιατί ούτε στην Αγ. Γραφή ούτε στην Ιερή Παράδοση μπορούν να βρούν κάποιο στήριγμα.

Με το χριστολογικό δόγμα της Εκκλησίας συνδέεται στενά τόσο η δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας για τη θεοτόκο όσο και η προσκύνηση τῶν Χριστού, για την οποία θα κάνουμε λόγο στο κεφάλαιο για την εικονολογία.

Οι Λουθηρανοί, ενώ δέχονται την Παναγία ως θεοτόκο, απορρίπτουν το αειπάρθενο. Την απόρριψη αυτή θεμελιώνουν οι Λουθηρανοί σε παρερμηνεία χωρίων της Αγ. Γραφής, όπως το Μθ Ι,25: "και ουκ εγίνωσκεν αυτήν έως ου έτεκεν υιόν" και εκάλεσεν το όνομα αυτού Ιησούν", Ικ 2,7: "και έτεκεν τον υιόν αυτής τον πρωτότοκον" και με τα χωρία Μθ Ι2,46. Ι3,55, Ιω 2, Ι2.7,4κλπ.

όπου γίνεται λόγος για τους αδελφούς του Χριστού. Έτσι από το πρώτο χωρίο συμπεραίνουν ότι ο Ιωσήφ μετά τη γέννηση του Χριστού είχε αρκούντως σχέσεις με τη Θεοτόκο. Από το δεύτερο χωρίο συμπεραίνουν ότι η Θεοτόκος γέννησε και άλλα παιδιά, τα οποία και μνημονεύονται ως αδελφοί του Χριστού στα άλλα χωρία που αναφέραμε.

Ως προς την ερμηνεία των παραπάνω χωρίων θα παρατηρήσουμε ότι το "έως ου" κατά την Αγ. Γραφή προσδιορίζει κάποιο χρονικό διάστημα, για το οποίο ενδιαφέρεται να μας πληροφορήσει ο ιερός συγγραφέας, χωρίς ν' αποκλείει την εξακολούθηση της καταστάσεως αυτής μετά το χρονικό αυτό διάστημα (βλ. Γεν. 8,17, Ψλ Ι22,2, Α' Χρ. Ι5,25 κ.ά.). Ως προς το δεύτερο χωρίο, το "πρωτότοκος" στην Αγ. Γραφή σημαίνει αυτόν που γεννιέται πρώτος, άσχετα αν μετά από αυτόν γεννιούνται ή δεν γεννιούνται άλλα παιδιά. (βλ. Εξ. 34,19 Εξ. Αρ Ι8, Ι5 κ.ά.). Ως προς τα χωρία που αναφέρονται στους αδελφούς του Χριστού, πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτοί προέρχονταν από άλλη γυναίκα, που είχε ο Ιωσήφ πριν μνηστευθεί τη Μαρία. Γι' αυτό και οι μνημονευόμενοι ως αδελφοί του Χριστού είναι μεγαλύτεροι του στην ηλικία. Άλλωστε ως αδελφοί μνημονεύονται στην Αγ. Γραφή και στενοί συγγενείς, όπως εξαδέλφια ή ανεψιόι (βλ. Γεν. Ι3,8,29,Ι5 κ.ά.).

Αλλά και οι λόγοι της φυσιολογίας που επικαλούνται οι λουθηρανοί για άρνηση της παρθενίας της Θεοτόκου κατά την γέννηση του Χριστού έχουν καθαρά ορθολογιστικά και όχι θεολογικά κριτήρια. Οι λόγοι που επικαλείται η Ορθόδοξη Εκκλησία για την παρθενία της Θεοτόκου είναι καθαρά χριστολογικοί και συνδέονται με την "εκ Πνεύματος Αγίου και Μαρίας της Παρθένου" σύλληψη και γέννηση του Θεανθρώπου. Με την παραπάνω υπερφυσική γέννησή του ο Χριστός διέφυγε τις συνέπειες του προπατορικού αμαρτήματος, το οποίο βάρυε και την ίδια την Θεοτόκο, επειδή και αυτή γεννήθηκε κάτω από τους φυσικούς όρους. Η εξαίρεση που έγινε στη σύλληψη και γέννηση του Χριστού σε σχέση με την παρθενία και αειπαρθενία της Θεοτόκου όχι μόνο δεν αμφισβητεί αλλά και βεβαιώνει την πραγμάτωση του μυστηρίου της θ. ενανθρωπήσεως.

Αντίθετα προς τους Προτεστάντες οι Ρωμ/λικοί τόνισαν υπερβολικά το πρόσωπο της Θεοτόκου αυτονομώντας το σημαντικά από τη χριστολογία της Εκκλησίας. Έτσι καθιέρωσαν τη μαριολογία, η οποία αναφέρεται σε νέα δόγματα για τη Θεοτόκο. Επίσημα μαριολογικά δόγματα είναι το δόγμα για την άσπιλη σύλληψη (immaculata conceptio) της Παρθένου (το 1854) επί Πάπα Πίου Θ' και το δόγμα για την ενώματη ανάληψή της (το 1950) επί Πάπα Πίου ΙΒ' (φυσική ανέπεια του πρώτου, αφού δηλ. ήταν απαλλαγμένο από το προπατορικό αμάρτημα δεν ήταν δυνατό να πεθάνει). Παράλληλα καλλιεργούνται σε δογματικό επίπεδο

από τη Ρωμαϊκοκαθολική Εκκλησία οι διδασκαλίες της για τη θεοτόκο ως "συμμε-  
οίτριας" και "συλλυτρώτριας" από τον ΙΔ' αιώνα. Οι διδασκαλίες αυτές των  
Ρωμ/λικών αντίκεινται σαφώς προς την Αγ. Γραφή (βλ. Ρμ. 3,23-24: "πάντες  
γάρ ημάρτον και υστερούνται της δόξης του Θεού, δικαιούνται διωρεάν τη  
ουτού χάριτι δια της απολυτρώσεως της εν Χριστώ Ιησού"). Ούτε στην Αγ.  
Γραφή ούτε στην Ιερή Παράδοση μπορεί να στηριχθεί η απαλλαγή της θεοτόκου  
από το προπατορικό αμάρτημα, επειδή ούτε η παράδοση της Εκκλησίας κάνει  
λόγο για υπερφυσική σύλληψη και γέννησι. Η ορθόδοξη Εκκλησία κάνει λόγο  
για κοίμηση (πραγματικό θάνατο) και μετάστασή της (κατά χάρη ενέργεια του  
θεού για να διαθύγει τη διασθόρφή του θανάτου, αποτελεί μια κατά πρόληψη  
πραγμάτωση της αναστάσεως). Άλλωστε τόσο ο ιερός Λυγουστίνος όσο και  
ο θαυμάς Ακινάτης και άλλοι διδάσκαλοι της λατινικής Εκκλησίας δε δέχονται  
ότι η θεοτόκος ήταν απαλλαγμένη από το προπατορικό αμάρτημα, γι' αυτό  
και ήταν αναπόφευκτος και ο φυσικός θάνατος της.

## 5. ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑ

### α) Η Εκκλησία καθαυτή

Η βιβλική και πατερική θεολογία δεν δίνει ορισμό αλλά μόνο περιγραφή  
της Εκκλησίας. Η περιγραφή αυτή δίνεται κυρίως με εικόνες. Η Εκκλησία  
αποτελεί εικόνα της Τριαδικής κοινωνίας, είναι ο φορέας της χάριτος του Θεού  
και η κιβωτός της εν Χριστώ σωτηρίας, που παρέχεται μέσω των μυστηρίων.  
Έτσι εξηγείται γιατί το extra Ecclesiam nulla salus καθιερώθηκε ως κατεξο-  
χνή εκκλησιολογική αλήθεια. Εκκλησία κατά τον Απ. Παύλο είναι το μυστηριακό  
σάμα του Χριστού (βλ. Εφ. 1,23). Κεφαλή του σώματος αυτού είναι ο ίδιος  
ο Χριστός και μέλη του όλοι όσοι πιστεύουν ορθόδοξα σ' αυτόν. Η Εκκλησία  
ως θεανθρώπινο σώμα έχει και ορατό και άορατο χαρακτήρα. Περιλαμβάνει  
όχι μόνο τους ζώντες αλλά και τους εν Χριστώ κεκοιμημένους και τους αγγέ-  
λους. Έτσι διακρίνεται στη στρατευμένη ή επίγεια και την θριαμβεύουσα  
ή ουράνια Εκκλησία. Σκοπός της Εκκλησίας είναι να κάνει όλους τους ανθρώ-  
πους μετόχους της βασιλείας του Θεού. Στα στρατευμένα μέλη της η Εκκλη-  
σία παρέχει τον αρραβώνα της μέλλουσας βασιλείας. Με τον τρόπο αυτό εγγυ-  
άται και την πλήρη μετοχή της βασιλείας αυτής στα θριαμβεύοντα μέλη της.  
Μέλη της Εκκλησίας είναι όλοι όσοι έχουν ενταχθεί σ' αυτήν με το βάπτισμα  
και πιστεύουν στο Χριστό ανεξάρτητα από το βαθμό της αμαρτωλότητάς τους,  
ακριβώς γιατί σκοπός της Εκκλησίας είναι να τους αγιάσει και να τους σώσει.  
Η Εκκλησία ως σώμα Χριστού έχει ως έννοικο τη χαρακτηριστική παρουσία του  
Αγίου Πνεύματος. Το Άγιο Πνεύμα ζωοποιεί και καθοδηγεί τη στρατευμένη

Εκκλησία στην όντως αλήθεια, που είναι ο Χριστός. Η παρουσία άλλωστε του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία εγγυάται τη διασφάλιση της αλήθειας της και τη δυνατότητα της κοινωνίας των μελών του σώματος του Χριστού με τον Τριαδικό Θεό. Από την Εκκλησία εκπίπτουν επίσημα οι αιρετικοί, αυτοί δηλ. που απορρίπτουν την αλήθεια της, και οι σχηματικοί, αυτοί δηλ. που απορρίπτουν τον τρόπο διοικήσεως της. Ανεπίσημα αποκόπτεται από την Εκκλησία κάθε μέλος της που τοποθετεί τον εαυτό του συνειδητά έξω από την Εκκλησία αρνούμενο την αλήθεια και τη ζωή της.

Βασικές ιδιότητες της Εκκλησίας είναι αυτές που ομολογούμε στο Σύμβολο της πίστεως, δηλ. "μία, αγία, καθολική και αποστολική". Η Εκκλησία ονομάζεται μία εξαιτίας της ενότητας της στην πίστη, τη λατρεία και τη διοίκηση της. Η ενότητα της Εκκλησίας έχει ευχαριστιακή βάση, θεμελιώνεται δηλ. στην κοινή αμνηστοχή των πιστών στο ευχαριστιακό δείπνο, στον "ένα άρτο", το Χριστό. Η μία αυτή Εκκλησία είναι εκείνη που ιδρύθηκε από το Χριστό, που θεμελιώθηκε και επεκτάθηκε από τους Αποστόλους, είναι η αρχαία ενωμένη Εκκλησία με την ανέθετη πίστη. Αυτήν την Εκκλησία συνεχίζει κανονικά και χωρίς διακοπή η Ορθόδοξη Καθολική Εκκλησία διατηρώντας αδιάφθορη την ιερή παρακαταθήκη της πίστεως, τη θ. λατρεία, το διοικητικό σύστημα και γενικότερα την όλη ζωή της. Γι' αυτό και η Ορθόδοξη Καθολική Εκκλησία είναι η μία αληθινή Εκκλησία του Χριστού. Ο Χριστός λοιπόν ίδρυσε μία Εκκλησία. Η πολλαπλότητα των Εκκλησιών που διαφέρουν μεταξύ τους στα δόγματα, τη δομή και τη ζωή τους δεν θεμελιώνεται στο έργο της θ. οικονομίας αλλά στην ανθρώπινη αμαρτωλότητα και αδυναμία. Η πολλαπλότητα των Εκκλησιών και το ενιαίο της Εκκλησίας είναι πράγματα αντιφατικά. Εκκλησία και Εκκλησίες όχι με την καθολική αλλά με την ομολογιακή έννοια του όρου είναι πράγματα ασυμβίβαστα με την αληθινή φύση της Εκκλησίας. Έτσι τόσο η Ρωμ/λική όσο και η Προτεσταντική Εκκλησία θεωρήθηκαν από τοπικές ορθόδοξες συνόδους ως ετερόδοξες και αιρετικές, αποκομμένες δηλ. από τη μία, αγία, καθολική και αποστολική Ορθόδοξη Εκκλησία. Η απόφαση βέβαια αυτή δεν είναι οριστική και τελεσίδικη, αφού δε θεσπίστηκε από οικουμενική σύνοδο. Σήμερα υπάρχουν ορθόδοξοι θεολόγοι που παρά τις σαφείς διαφωνίες των ετερόδοξων Εκκλησιών σε θεμελιώδη δόγματα, όπως το τριαδικό, το χριστολογικό, το σωτηριολογικό κ.ά., θεωρούν τους πιστούς των Εκκλησιών αυτών ως ασθενή μέλη της μιας Εκκλησίας, στην οποία ανήκουν και οι ορθόδοξοι ως υγιή μέλη. Πάντως μέχρι αποφάνσεως οικουμενικής συνόδου της Ορθόδοξης Εκκλησίας είναι ακόπιο να τους περιβάλλουμε με αγάπη και να περιμένουμε την επιστροφή τους στην Ορθοδοξία. Η Εκκλησία είναι "αγία" καθαυτήν, για καθαρά δηλ. οντολογικούς λόγους,

αφού ο Χριστός είναι η κεφαλή της. Είναι όμως "αγία" και γιατί αγιάζει τους πιστούς και την κτίση με τη χάρη του Αγίου Πνεύματος, το οποίο την ζωοποιεί και την κατευθύνει. Η "καθολικότητα" της Εκκλησίας συνδέεται στενά με την οικουμενικότητά της. Και αυτό γιατί η Εκκλησία αποβλέπει να περιλάβει όλους τους λαούς της γης. Παράλληλα όμως η "καθολικότητα" συνδέεται και με τη σωστή και πλήρη διδασκαλία της Εκκλησίας σε σχέση με την εσφαλμένη των αιρετικών. Τέλος η Εκκλησία είναι "αποστολική", επειδή έχει την αρχή της στους Αποστόλους, τη διδασκαλία και τις παραδόσεις των οποίων διατηρεί ανέθετες. Η αποστολικότητα λοιπόν της Εκκλησίας συνδέεται στενά με την προέλευση της πίστεως και της παραδόσεώς της. Εγγύηση για τη γνησιότητα αυτής της πίστεως και της παραδόσεως είναι η αποστολική διαδοχή. Η αποστολική διαδοχή αναφέρεται στους επισκόπους. Η αποστολική διαδοχή όμως χωρίς τη γνησιότητα της πίστεως και της παραδόσεως της Εκκλησίας μένει μετέωρη. Έτσι δεν αποτελεί από μόνη της εγγύηση για τη συνέχεια της Εκκλησίας.

Αν συγκρίνουμε την Ορθόδοξη, τη Ρωμ/λική και την Προτεσταντική Εκκλησία με την αρχαία ενωμένη Εκκλησία θα διαπιστώσουμε ότι μόνο η Ορθόδοξη Εκκλησία αποτελεί συνέχεια της και επομένως μόνο σ' αυτήν προσιδιάζουν οι τέσσερες ιδιότητες της Εκκλησίας που μαρτυρούνται στο Σύμβολο της πίστεως. Τόσο η Ρωμ/λική όσο και η Προτεσταντική Εκκλησία απομακρύνθηκαν από την αρχαία αδιαίρετη Εκκλησία και κατά την εκκλησιαστική διοίκηση και κατά τη λατρεία και κυρίως κατά την δογματική διδασκαλία.

Όλες οι Εκκλησίες συμφωνούν για την ίδρυση της Εκκλησίας από τον ίδιο το Χριστό, διαφωνούν όμως ως προς τον ορατό και άορατο χαρακτήρα της. Οι Ρωμ/λικοί δέχονται, όπως και οι Ορθόδοξοι, ότι η μία Εκκλησία έχει δύο αδιάσπαστα ενωμένα στοιχεία, το θείο που είναι και άορατο και το ανθρώπινο που είναι ορατό. Τα δύο αυτά ενώθηκαν κατά ανάλογο -αούγχυτο-τρόπο που ενώθηκε στο πρόσωπο του Χριστού η θεία με την ανθρώπινη φύση. Την άορατη πλευρά της Εκκλησίας συνιστούν η άορατη κεφαλή της (δηλ. ο Χριστός), το Άγιο Πνεύμα που ενοικεί σ' αυτήν με την άκτιστη θ. χάρη και η θριαμβεύουσα ή ουράνια Εκκλησία, που τη συγκροτούν τα δοξασμένα κεκοιμημένα μέλη της. Την ορατή πλευρά της Εκκλησίας συνιστούν τα επίγεια μέλη της, δηλ. η ποιμεν- νουσα ιεραρχία και οι ποιμενόμενοι πιστοί.

Πέρα από τη διάκριση της Εκκλησίας σε στρατευμένη και θριαμβεύουσα η Ρωμ/λική Εκκλησία προσθέτει και άλλη, την πάσχουσα. Την πάσχουσα Εκκλησία αποτελούν οι πιστοί που βρίσκονται στο "καθατήριο πυρ". Η Ορθόδοξη Εκκλησία απορρίπτει το "καθατήριο πυρ" όπως θα δούμε στο σχετικό κεφάλαιο

για την εσατολογία, και κατά συνέπεια δε δέχεται τη διάκριση σε πάσχουσα Εκκλησία. Ο Ρωμ/λικισμός τόνισε υπερβολικά την οργανωτική και καθιδρυματική μορφή της Εκκλησίας για να διασφαλίσει την ενότητα της μιάς Εκκλησίας, που πιστεύει ότι αυτός εκφράζει. Αποκορύφωμα του καθιδρυματικού και ιεροκρατικού χαρακτήρα της Ρωμ/λικής Εκκλησίας αποτελεί το πρωτείο και το αλάθητο του επισκόπου Ρώμης, για τα οποία θα γίνει λόγος σε επόμενη παράγραφο.

Σύμφωνα με την Αυγουσταία Ομολογία οι Προτεστάντες δέχονται ότι η Εκκλησία είναι κυρίως άδρατη κοινωνία αγίων, και απαρτίζεται από εκλεκτά μέλη όλων των ορατών Εκκλησιών όλων των εποχών. Η Εκκλησία αυτή δε συγκροτείται ως καθίδρυμα διοργανωμένο ιεραρχικά, αλλά είναι διασκορπισμένη σ' όλη την οικουμένη. Τα μέλη της ως εκλεκτοί και άγιοι δεν είναι γνωστοί εξωτερικά, είναι όμως γνωστοί στο Χριστό, με τον οποίο είναι ενωμένοι και αποτελούν έτσι το μυστικό σώμα των αγίων. Οι τέσσερες ιδιότητες της Εκκλησίας, που αναφέρονται στο Σύμβολο της πίστης, μπορούν ν' αποδοθούν μόνο στην άδρατη Εκκλησία, που είναι η μόνη αληθινή και αλάθητη. Πραγματική Εκκλησία δεν μπορεί να είναι η εμπειρική Εκκλησία, γιατί αυτή απαρτίζεται από εκλεκτούς και ασεβείς, που αποτελούν ετερογενή στοιχεία.

Ο τוניσμός του άδρατου χαρακτήρα της Εκκλησίας από τους Προτεστάντες προήλθε από ιστορικούς κυρίως λόγους. Οι Προτεστάντες της Μεταρρυθμίσεως μετά την αποκοπή τους από την Ρωμ/λική Εκκλησία βρέθηκαν κάτω από πιεστική εκκλησιολογική ανάγκη, γιατί έμειναν μετέωροι. Έτσι προσπάθησαν να παρουσιάσουν τις αποσπασμένες κοινότητες τους από την ορατή Ρωμ/λική Εκκλησία ως ενωμένες με την αληθινή άδρατη Εκκλησία. Και πραγματικά δεν μπορούσαν να εμφανίσουν ίδρυση νέας Εκκλησίας, χωρίς να αρνηθούν τον ιστορικό και ορατό χαρακτήρα της Ρωμ/λικής Εκκλησίας. Επειδή όμως έπρεπε να βρεθεί τρόπος συνδέσεως της άδρατης με την ορατή Εκκλησία, οι Προτεστάντες επινόησαν δύο εξωτερικά και ορατά στοιχεία, που είναι το σωστό κήρυγμα του λόγου του Θεού και η σωστή ιερουργία των μυστηρίων. Γι' αυτό τα δύο αυτά στοιχεία περιέχονται στον ορισμό που δίνουν οι Προτεστάντες για την Εκκλησία, η οποία θεωρείται ως κοινωνία αγίων, στην οποία διδάσκεται σωστά το Ευαγγέλιο και τελούνται σωστά τα μυστήρια (βλ. Αυγουσταία Ομολογία, άρθρο 7). Η άποψη των Προτεσταντών για άδρατη Εκκλησία δε βρίσκει θεμελίωση ούτε στην Αγ. Γραφή ούτε στην Παράδοση της Εκκλησίας. Οι παραβολές της σαγήνης και των τριαντών δείχνουν απερίφραστα, ότι η ορατή πλευρά της Εκκλησίας περιλαμβάνει και καλούς και κακούς. Η λεγόμενη άδρατη Εκκλησία των Προτεσταντών αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της μίας Εκκλησίας. Άλλωστε οι άγιοι και οι εκλεκτοί ενδύω ζουν στη γή είναι ορατά μέλη της ορατής Εκκλησίας και

έρχονται σε ορατή και αισθητή κοινωνία με το Χριστό και μεταξύ τους μέσω της ορατής Εκκλησίας. Η Εκκλησία λοιπόν είναι ταυτόχρονα αόρατη και ορατή. Οι δύο αυτές πλευρές της Εκκλησίας προσδιορίζουν το θεανθρώπινο χαρακτήρα της.

Τελευταία ορισμένοι Προτεστάντες, επηρεασμένοι προπάντων από τη φιλοσοφία του Εγέλου, υποστήριξαν την άποψη για την ιδανική Εκκλησία και τους κλάδους των Εκκλησιών. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή η ιδανική Εκκλησία είναι η μία αληθινή Εκκλησία του Χριστού, είναι αόρατη και δεν αντιστοιχεί σε καμιά ιστορική Εκκλησία, επειδή καμιά απ' αυτές δεν έχει το πλήρωμα της αλήθειας αλλά μέρος μόνο της αλήθειας. Επομένως οι διάφορες Εκκλησίες παρά τις διαφορές τους κατέχουν ίσα δικαιώματα υπάρξεως, παρέχουν εξίσου τη σωτηρία και κινούνται εξελικτικά στην ιδέα της μιας Εκκλησίας. Η θεωρία αυτή για αντίθεση της ιδανικής Εκκλησίας και των εμπειρικών Εκκλησιών βασίζεται στην εγγελιανή αντίθεση ανάμεσα στην ιδέα και την πραγματικότητα. Η άποψη αυτή, που δικαιολογεί άριστα την ύπαρξη της Προτεσταντικής Εκκλησίας, είναι θεολογικά απαράδεκτη, γιατί καταστρέφει την έννοια της Εκκλησίας και γενικότερα στρέφεται κατά της θ. αποκαλύψεως, αφού είναι γνωστό, ότι ο Χριστός ίδρυσε την ορατή Εκκλησία. Γι' αυτό και πολεμήθηκε τόσο από τους Ορθόδοξους όσο και από τους Ρωμ/λικούς και Αγγλικανούς θεολόγους.

β) Η ιεραρχία, η κεφαλή και το αλάθητο της Εκκλησίας

Κατά την Ορθοδοξία η ορατή Εκκλησία διακρίνεται στην ποιμνίονουσα ιεραρχία, τον κλήρο, και το λογικό ποιμνίο, το λαό. Η ιεραρχία της Εκκλησίας έχει την αρχή της στους Αποστόλους κατά αδιάκοπη διαδοχή και περιλαμβάνει τρεις βαθμούς: του επισκόπου, του πρεσβυτέρου και του διακόνου. Έργο της είναι η διδακτική, ιερατική και διοικητική διακονία της Εκκλησίας, που μεταδίδεται αδιάκοπα με το μυστήριο της ιερωσύνης. Όλοι οι επίσκοποι, μητροπολίτες ή πατριάρχες είναι ίσοι μεταξύ τους. Η ενδεχόμενη διάκριση είναι τιμητική και οφείλεται στην επισιμότητα της πόλεως, όπου είναι επίσκοποι και δεν αναφέρεται σε δικαιώματα εξουσίας πάνω σ' άλλους επισκόπους.

Η Ρωμ/λική Εκκλησία δέχεται την παραπάνω ορθόδοξη διδασκαλία εκτός απ' ό,τι αφορά την ιεότητα των επισκόπων. Εδώ προβάλλει την λαθεμένη διδασκαλία για το πρωτείο του επισκόπου Ρώμης, για το οποίο θα μιλήσουμε εκτενέστερα παρακάτω.

Οι Προτεστάντες παραμένοντας συνεπείς στη διδασκαλία τους για την αόρατη Εκκλησία απέρριψαν την ιεραρχία με την ορθόδοξη έννοια και την ιερωσύνη ως μυστήριο. Διατήρησαν όμως τους λεγόμενους λειτουργούς (πρεσβυτέ-



ρους και διακόνους) χωρίς χειροτονία, ως απλός εντολοδόχος της κοινότητας. Οι Πρότεσταντες δικαιολογούν την καινοτομία τους αυτή διακρίνοντας ανάμεσα σε ιερατικό υπούργημα και ιερατείο. Το ιερατικό υπούργημα υπάρχει στην Εκκλησία "θείω δικαίω" και δεν ανήκει σε ιδιαίτερη τάξη πιστών, δηλ. τους κληρικούς, αλλά σ' όλους τους πιστούς που αποτελούν το "βασιλείο ιεράτευμα". Επομένως όλοι οι πιστοί δικαιούνται να κηρύττουν και να τελούν τα μυστήρια. Για λόγους τάξεως όμως η εκκλησιαστική κοινότητα "ανθρωπίνω δικαίω" ορίζει αντιπροσώπους της για το έργο αυτό. Η Αυγουσταία Ομολογία ορίζει ότι "κανείς άλλος δε διδάσκει και δεν τελεί μυστήρια στην Εκκλησία εκτός από εκείνον που ορίστηκε κανονικά" (άρθ. 14).

Η παραπάνω θέωση των Προτεσταντών δεν είναι σύμφωνη με την Αγ. Γραφή (βλ. Τιτ. 1,5, Εβρ. 10,1 κλπ.) ούτε με την παράδοση (βλ. π.χ. Επιστολές Ιγνατίου Αντιοχείας) και πράξη της αρχαίας αδιαίρετης Εκκλησίας, όπου "θείω δικαίω" εμφάνίζεται με την αχώριστη τριπλή εξουσία, της διδασκαλίας, της ιερουργίας και της ποιμαντικής ευθύνης. Εξαίρεση βέβαια ανάμεσα στις Προτεσταντικές Εκκλησίες αποτελούν οι Αγγλικανοί, οι οποίοι διατηρούν και τους τρεις ιερατικούς βαθμούς.

Η Ορθοδοξία και ο Προτεσταντισμός δέχονται ως κεφαλή της Εκκλησίας το Χριστό, ενώ ο Ρωμ/λίκισμός τον επίσκοπο της Ρώμης. Αυτός είναι ο λόγος που ο πάπας διεκδικεί το πρωτείο και στη συνέχεια το αλάθητο μέσα στην Εκκλησία. Το πρωτείο προβάλλεται από τον πάπα ως υπέρτατη διοικητική εξουσία σ' ολόκληρη την Εκκλησία. Την εξουσία αυτή προσπάθησαν να θεμελιώσουν οι Ρωμ/λικοί πάνω σε μια πλαστή θεωρία, σύμφωνα με την οποία ο Αποστ. Πέτρος ήταν η κεφαλή των Αποστόλων. Το προνόμιο αυτό μετέδωσε στον επίσκοπο της Ρώμης, στην οποία υπήρξε πρώτος επίσκοπος. Έτσι όλη η Εκκλησία πρέπει ν' αναγνωρίζει τον πάπα ως κεφαλή της και τοποτηρητή του Χριστού στη γή.

Οι απόψεις των Ρωμ/λικών είναι βιβλικά και ιστορικά αστήρικτες. Στο χωρίο Εβ. 5,23 σημειώνεται απερίφραστα ότι "ο Χριστός έστι κεφαλή της εκκλησίας", στην οποία παραμένει αυτός κατά τη διαβεβαίωσή του "έως της συντελείας του αιώνος" (Μθ 28,20). Αλλά και από την Κ. Διαθήκη δεν προκύπτει ότι ο Αποστ. Πέτρος ήταν κεφαλή των Αποστόλων με την έννοια της διοικητικής εξουσίας. Βέβαια οι Ρωμ/λικοί προσπαθούν να θεμελιώσουν την εξουσία αυτή στο Μθ 16,18 ("Συ ει Πέτρος και επί ταύτη τη πέτρα οικοδομήσω μου την Εκκλησίαν"), το οποίο ερμηνεύουν έτσι ώστε χωρίς τον πάπα, διάδοχο του Απ. Πέτρου, να μη μπορεί να νοηθεί η ύπαρξη της Εκκλησίας. Εδώ οι Λατίνοι παραβλέπουν ακόπιμα τη σωστή ερμηνεία του χωρίου από τους Πατέρες της Εκκλησίας, οι οποίοι στηρίζουν τη σωστή αυτή ερμηνεία στο χωρίο Α'Κρ. 3,11-12:

θεμέλιον άλλον ουδεις δύναται θείναι παρά τον κείμενον, ος έστιν Ιησούς Χριστός". Κατά την Κ. Διαθήκη όλοι οι Απόστολοι είχαν τα ίδια προνόμια από το Χριστό, ο οποίος απέκρουσε κάθε φιλόδοξη επιθυμία για υπεροχή ορισμένων μόνο Αποστόλων, (των παιδιών του Ζεβεδαίου Ιακώβου και Ιωάννη. Βλ. σχετικά Μθ 20,25-26 και 23,8-11, Μρ 10, 35-45). Στέλνοντας ο Χριστός τους μαθητές για το κήρυγμα δεν όρισε κανένα αρχηγό τους και μετά την ανάσταση έδωσε σ' όλους ίδια δικαιώματα. Ο Απ. Πέτρος δεν είχε κάποια πρωτείο στην εκλογή του Ματθαία ή των διακόνων. Στην Αποστολική Σύνοδο δεν ήταν πρόεδρος (Πε 15, 1-31). Στο θέμα της σχέσεως του Μωσαϊκού νόμου προς το Ευαγγέλιο ο Απ. Παύλος έλεγξε τον Απ. Πέτρο και τελικά επιβλήθηκε η γνώμη του Απ. Παύλου (Γαλ. 2, 6-21). Άλλωστε ούτε πρώτος επίσκοπος της Ρώμης ήταν ο Απ. Πέτρος, γιατί οι Απόστολοι ήταν καθολικοί επίσκοποι όλης της Εκκλησίας και δεν μετέδιδαν κανένα κληρονομικό δικαίωμα στους επισκόπους που εγκαθιστούσαν στις πόλεις. Στους τρεις πρώτους αιώνες ο επίσκοπος Ρώμης δεν ασκεί κανένα πρωτείο στην αρχαία ενωμένη Εκκλησία. Τα "πρεσβεία τιμής" που του αναγνωρίστηκαν αργότερα από την Δ' Οικ. σύνοδο ήταν διάκριση τιμής εξαιτίας της πολιτικής σημασίας της πόλεως και δεν περιείχαν καμιά διοικητική ή άλλη εξουσία. Και όπως χαρακτηριστικά σημειώνει η σύνοδος της Κων/πόλεως το 1722 "από τας συνόδους έλαβε το πρωτεϊόν της τάξεως η παλαιά Ρώμη, δια την βασιλείαν και ουχι δια τον Πέτρον". Ήν υπέρτατη εκκλησιαστική εξουσία κατά τους οκτώ πρώτους αιώνες ακούουν οι σύνοδοι, πράγμα που συνεχίζει να εφαρμόζει η Ορθόδοξη Καθολική Εκκλησία. Αντίθετα η Ρωμ/λική Εκκλησία στην Α' Βατικανή Σύνοδο ορίζει: "Αν κάποιος νομίζει ότι ο πάπας δεν έχει ως έργο ... την πλήρη και υπέρτατη δικαιοδοσία σ' ολόκληρη την Εκκλησία όχι μόνο σ' ό,τι αφορά την πίστη και τα ήθη αλλά και στην πειθαρχία και τη διοίκηση, ή ότι αυτός δεν έχει τέτοια προνόμια ή ότι η εξουσία του δεν είναι απεριόριστη είτε σ' όλες είτε στις επιμέρους Εκκλησίες... να είναι αναθεματισμένος". Είναι φανερό ότι ένα τέτοιο δόγμα είναι αποτελέσματα αλαζονείας και φιλαρχίας, εξαιτίας του οποίου ζέπεσε ο Ρωμ/λικισμός από την αληθινή Εκκλησία.

Εδώ θα πρέπει να ερμηνεύσουμε την εκκλησιολογική θεώρηση της Α' Βατικανής συνόδου και στη συνέχεια να αναλύσουμε δι' ολίγων τη νέα εκκλησιολογία που εισαγείται η Β' Βατικανή σύνοδος. Η εκκλησιολογία της Α' Συνόδου του Βατικανού είναι βαθειά επηρεασμένη από τη δυτική τριαδολογία, όπου έχουμε πρόταση της θείας ουσίας και της ενότητας απέναντι στα θεία πρόσωπα και την ύπαρξή τους. Το αλάθητο του πάπα που καθόρισε η Α' Βατικανή σύνοδος στηρίζεται στην αρχή της προτάξεως του ενός και της ουσίας απέναντι στα

πολλά και στο επιμέρους. Έχουμε δηλ. θεσμοποίηση μιας εσφαλμένης εκκλησιολογίας. Η Β' Βατικανή σύνοδος εισήγαγε μια νέα εκκλησιολογία, που δίνει καθολικότητα στην τοπική Εκκλησία, ενώ παλαιότερα η καθολικότητα ταυτίζονταν με την οικουμενικότητα της όλης Καθολικής Εκκλησίας. Εδώ πρέπει να προτηρήσουμε ότι σ' αυτή τη θεώρηση, (ότι κάθε τοπική Εκκλησία υπό τον επίσκοπό της είναι και καθολική), οδηγήθηκε η Ρωμ/λική Εκκλησία μετά από επηρεασμό της από την ορθόδοξη θεολογία. Η καθολικότητα όμως της τοπικής συγκρούεται με την καθολικότητα της οικουμενικής Εκκλησίας στα πλαίσια του Ρ/σμού. Έτσι τίθεται το πρόβλημα της προτεραιότητας του ενός ή των πολλών και δημιουργεί αδιέξοδο, επειδή με τον τρόπο αυτό αμφισβητείται το παπικό πρωτείο.

Κατά την ορθόδοξη διδασκαλία η Εκκλησία είναι αλάθητη ως ολότητα. Και είναι αλάθητη επειδή η κεφαλή της είναι ο Χριστός, που είναι "η αλήθεια" (Ιω 14,6). Άλλωστε και το Άγ. Πνεύμα που ζωοποιεί την Εκκλησία είναι "το Πνεύμα της αληθείας" (Ιω 16,13), που την οδηγεί στην αλήθεια και την καθιστά "στόλον και εδραίωμα της αληθείας" (Α' Τιμ. 3,15). Όργανο εκφράσεως του αλαθήτου της Εκκλησίας είναι η Οικουμενική Σύνοδος, όπου μέσω των επισκόπων αντιπροσωπεύεται ολόκληρη η Εκκλησία. Οι επίσκοποι εκεί αποφαίνονται με την ενέργεια του Αγ. Πνεύματος. Συνέπεια του αλάθητου είναι το απόλυτο κύρος της Εκκλησίας στα θέματα της πίστεως και της σωτηρίας.

Η Ρωμ/λική Εκκλησία με απόφαση της Α' Βατικανής Συνόδου, (4η συνεδρία), απέδωσε το αλάθητο στον πάπα. με την απόφαση αυτή ο επίσκοπος Ρώμης τοποθετήθηκε πάνω από τις οικουμενικές συνόδους και με άλλα λόγια υποκατέστησε την όλη Εκκλησία. Το αλάθητο επιχειρήσαν να στηρίξουν οι Λατίνοι βιβλικά παρερμηνεύοντας χωρία, όπως τα Μθ 16,18 και Ακ 22,32. Αλλά ο Απ. Πέτρος, πάνω στον οποίο θέλει να στηρίξει η Ρωμ/λική Εκκλησία το δόγμα του αλάθητου, δεν ήταν αλάθητος, όπως σημειώσαμε ήδη παραπάνω. Άλλωστε πολλοί πάπες καταδικάστηκαν και καθαιρέθηκαν από συνόδους ή και αναθεματίστηκαν ως αιρετικοί από οικουμενικές συνόδους, όπως ο Ονώριος Α' και Βιργίλιος. Το αλάθητο του πάπα το αγνοούν οι επτά οικουμενικές σύνοδοι και πολλές λατινικές. Το επιχείρημα των Ρωμ/λικών ότι το αλάθητο του πάπα αναφέρεται στις περιπτώσεις που αυτός αποφαινεται προς όλη την Εκκλησία για θέματα πίστεως και ήθους είναι εσφαλμένο, γιατί ο πάπας ως επίσκοπος πάντοτε αναφέρεται είτε άμεσα είτε έμμεσα ή σε θέματα που αφορούν την πίστη ή σε θέματα που αφορούν τη ζωή. Εκτός και αν οι Λατίνοι θεωρούν πως υπάρχουν και άλλες δραστηριότητες στα πλαίσια της Εκκλησίας που δεν αφορούν το δόγμα και το ήθος της. Το αλάθητο του πάπα απορρίπτεται με έμφαση η ορθόδοξη σύνοδος της Κων/πόλεως,

του 1727.

Αναφορικά με τους Προτεστάντες πρέπει να σημειώσουμε ότι απορρίπτουν το μάλθητο της ορατής Εκκλησίας και το περιορίζουν στην αόρατη.

γ) Η Διοίκηση της Εκκλησίας

Η Ορθόδοξη Εκκλησία έχει ως σύστημα διοικήσεως τόσο για τις επιμέρους όσο και για την καθόλου Εκκλησία το αρχαίο συνοδικό σύστημα. Παραμένει ανεξάρτητη από την Πολιτεία και συνήθως συνεργάζεται αρμονικά (1) μ' αυτήν. Είναι ιεραρχική αλλά όχι ιερατική. Οι κληρικοί και μέληστα οι επίσκοποι έχουν εξέχουσα θέση, αλλά και οι λαϊκοί έχουν δικαιώματα στη διδασκαλία και τη διοίκηση. Η Ρωμ/λική Εκκλησία έχει συγκεντρωτικό και απολυταρχικό διοικητικό σύστημα με απόλυτο μονάρχη τον πάπα, που εισήγαγε και τον παποκαιοσισμό. Οι Προτεστάντες αντίθετα έδωσαν στο άλλο άκρο τουίζοντας την απόλυτη ατομική ελευθερία και την άμεση προσωπική σχέση του πιστού με το Θεό.

## 6. ΕΙΚΟΝΟΜΑΘΙΑ

Εκείνο που εικονίζεται στην εικόνα της Εκκλησίας δεν είναι η φύση αλλά η υπόσταση του πρωτότυπου. Η αναφορά της εικόνας στο πρωτότυπο αποτελεί το θεμέλιο κατανόησεως της όλης δογματικής διδασκαλίας για τις εικόνες. Χωρίς την αναφορά αυτή οι εικόνες αυτονομούνται και ειδικωποιούνται, πράγμα που σημαίνει ουσιώδη αλλοίωση της πίστεως. Με την εικόνα το αθέατο πρωτότυπο γίνεται αισθητά παρόν σ' αυτή και ο πιστός το βλέπει με τα πνευματικά αισθητήρια όργανά του. Το ανακαινισμένο "κατ' εικόνα" αποτελεί περιεχόμενο της ορθόδοξης εικονογραφίας.

Η εικονογραφία της Ορθοδοξίας έχει θεολογικές προϋποθέσεις. Είναι μέσο που εκφράζει το δόγμα και την πνευματική εμπειρία της και επειδή συνορίζει την ορθόδοξη πίστη, τη ζωή και το ήθος της Εκκλησίας, αποτελεί την κατεξοχήν έκφραση της Ορθοδοξίας. Οι εικόνες της Ορθόδοξης Εκκλησίας είναι σύμβολα με την έννοια ότι συμβάλλουν στην κατανόηση της πραγματικότητας, που εκφράζουν. Ως "σύμβολο της πίστεως" οι εικόνες αποαντικειμενοποιούν την πίστη και συμβάλλουν έτσι στη διατήρηση του υπερβατικού χαρακτήρα της.

Η εικονογράφηση του Χριστού θεμελιώνεται πάνω στην πραγματικότητα της ενανθρωπήσεως. Έτσι η εικόνα του Χριστού βεβαιώνει και διακηρύσσει την ενανθρώπιση του. Ο Χριστός εικονίζεται υποστατικά δεν εικονίζεται δηλ. το ανθρώπινο σώμα του χωρισμένο από την ενωμένη μ' αυτό υπόσταση του

θεού Λόγου. Εικονίζοντας η Εκκλησία το Χριστό μετά την ανάστασή του βεβαιώνει ότι η ανθρώπινη φύση του Χριστού δεν έγινε άκτιστη, αλλά παρέμεινε μέσα στα πλαίσια του κτιστού. Η εικονογράφηση του Χριστού θεμελιώνει χριστολογικά την εικονογράφηση των αγίων. Με τις εικόνες των αγίων δίνεται η αλήθεια της Εκκλησίας για τον άνθρωπο και τη σωτηρία του, φανερώνεται ο νέος εν Χριστώ άνθρωπος και βεβαιώνεται εμπειρικά το έργο του Χριστού στους ανθρώπους εκείνους που παραμένουν ζωντανά μέλη του μυστηριακού σώματός του.

Οι εικόνες αποτελούν αγιαστικά μέσα της Εκκλησίας, αφού η χάρη του Αγίου Πνεύματος δεν περιορίζεται στα εικονιζόμενα πρωτότυπα αλλά επεκτείνεται και στις εικόνες τους. Η χάρη αυτή μετέχεται από τους πιστούς κατά τη θέα και την τιμητική προσκύνηση των εικόνων. Στις εικόνες οι πιστοί συναντούν την έκφραση της ολοκληρώσεως του ανθρώπινου προσώπου, που την συνθέτουν η ασύγχυτη ένωση της ανθρώπινης φύσεως με τη χάρη του Αγ. Πνεύματος. Έτσι τα θαύματα που γίνονται μέσω των εικόνων επιβεβαιώνουν τη σχέση των εικόνων με τα πρωτότυπα τους και την κοίταξη των πιστών με τα εικονιζόμενα πρόσωπα, ενώ παράλληλα φανερώνουν τη χάρη του Θεού που βρίσκεται στις εικόνες και ενεργεί μέσω αυτών.

Η εικόνα μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία εικονίζει το ανακαινισμένο "κατ' εικόνα", όπως κατά ανάλογο τρόπο το ανακαινισμένο "κατ' εικόνα" εικονίζει τη φυσική εικόνα του Θεού Πατέρα, το Θεό Λόγο. Αυτή ακριβώς η διαδοχική αλληλουχία τεχνητής εικόνας, "κατ' εικόνα", φυσικής εικόνας και πρωτότυπου όχι μόνο εκφράζει τη σχέση της τεχνητής εικόνας με το ενδοτριαδικό πρωτότυπο, αλλά και θεμελιώνει θεολογικά την αναγκαιότητα για την έκφραση της σχέσεως αυτής μέσα στην Εκκλησία.

Η Ρωμική Εκκλησία ενώ δέχεται θεωρητικά τις αποφάσεις της έβδομης οικουμ. συνόδου, στην πράξη απομακρύνεται όλο και περισσότερο από το πνευματικό περιεχόμενο της εικονογραφίας. Έτσι αποσυνδέει τα πρωτότυπα από τις εικόνες τους, αφού ως πρότυπα των εικόνων της δε χρησιμοποιεί τις ιστορικές μαρτυρίες και τη μνήμη της Εκκλησίας αλλά οποιαδήποτε πρόσωπα της εποχής του ζωγράφου. Το γεγονός αυτό δεν αποτελεί απλώς μια ιστορική ασυνέπεια αλλά ανατρέπει το βάθος της δογματικής διδασκαλίας της αδιαίρετης Εκκλησίας για την εικόνα, που είναι η αναφορά της εικόνας στο πρωτότυπό της. Στη συνέχεια είναι επόμενο να μη μπορεί να γίνεται λόγος για εικόνες αλλά μόνο για θρησκευτική ζωγραφική, ζωγραφική δηλαδή που έχει ως θέματά της βιβλικές σκηνές. Η χειραφέτηση της Λατινικής Εκκλησίας από τη δογματική διδασκαλία για τις εικόνες έχει τις συνέπειές της και στην τεχνοτροπία

της ζωγραφικής της. Η τεχνοτροπία αυτή είναι φυσιοκρατική και δεν εκκράζει το ανακαινισμένο "κατ' εικόνα" των εικονιζόμενων προσώπων. Άλλωστε η Ρωμ/κή Εκκλησία αποσιώπησε στην πράξη τον αγιαστικό χαρακτήρα της εικόνας, ενώ τόνισε με έμφαση την παιδευτική σημασία της. Έτσι άφησε στο περιθώριο τη χαρισματική παρουσία του Θεού στην εικόνα. Η ορθόδοξη πίστη, ότι η εικόνα είναι φορέας της χαρισματικής παρουσίας του Θεού εξαιτίας της άκτιστης χάρισης του Αγ. Πνεύματος που φέρει και στην οποία μετέχει ο πιστός και έρχεται με τον τρόπο αυτό σε προσωπική κοινωνία με το Θεό, δε βρίσκεται θεολογική υποδομή στη Λατινική Εκκλησία, αφού αυτή απορρίπτει τη διάκριση ανάμεσα στην άκτιστη ουσία και την άκτιστη χάρη του Θεού. Και επειδή ακριβώς η Ρωμ/κή Εκκλησία δε δέχεται την ύπαρξη της άκτιστης θ. χάρισης και κατ' επέκταση τη θέωση του ανθρώπου που μετέχει στη χάρη αυτή, δεν μπορεί να αναπτύξει μια εικονογραφία ανάλογη μ' αυτήν της Ορθόδοξης Εκκλησίας, μια εικονογραφία δηλαδή που να εκκράζει τη θέωση του ανθρώπου. Και αυτός είναι ένας από τους λόγους που ερμηνεύει, γιατί η Λατινική Εκκλησία δέχτηκε ή έστω ανέχτηκε θρησκευτικές παραστάσεις στους ναούς της με πρότυπα άσχετα από τα εικονιζόμενα πρωτότυπα και μάλιστα σε ορισμένες περιπτώσεις ηθικά διαβλημένα. Είναι λοιπόν φανερό ότι η Δυτική ζωγραφική δεν αποτελεί παράκμηση της πρωτοβουλίας του ζωγράφου αλλά παρεκτροπή της Δυτικής θεολογίας, η οποία όμως αποτελεί έκφραση της λαθμενής εκκλησιαστικής ζωής της. Αντίθετα, η ορθόδοξη εικονογραφία προϋποθέτει το ήθος της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Αυτό ακριβώς το ήθος εκφράζουν στις εικόνες οι ορθόδοξοι αγιογράφοι μέσα από τη γνωστή τεχνοτροπία της ορθόδοξης εικονογραφίας. Η Ορθόδοξη Εκκλησία υπογράμμισε ιδιαίτερα τη διάκριση ουσίας και ενεργείας στο Θεό ως γνώρισμα της θρησκευτικής ζωής και της θεολογίας της και η ορθόδοξη εικονογραφία εξέφρασε τη θρησκευτική αυτή ζωή και θεολογία στα θεωμένα πρόσωπα των αγίων της.

Οι Προτεστάντες απέρριψαν την εικονογραφία ως έκφραση της θεολογίας της Εκκλησίας, επειδή αυτή δε θεμελιώνεται αγιογραφικώς. Μάλιστα αναφέρονται και σε σχετική απαγόρευση των εικόνων από την ΙΙ. Διαθήκη (βλ. Εξ. 20,4· Δευτ. 4,9-19). Αυτό βέβαια δεν είναι α σωστό, γιατί η απαγόρευση της ΙΙ. Διαθήκης αναφέρεται στην προσκύνηση και λατρεία των ομοιωμάτων ως θεών (βλ. Ιω. Δαμασκηνού, Περί εικόνων 2,7, PG 94,1288D). Έτσι με ρητή εντολή του Θεού στο Νέοσ ήρίζεται η κατασκευή χρυσών απεικονίσεων των Χερουβίμ στην κιβωτό της Διαθήκης και άλλων υφαντών Χερουβίμ στο καταπέτασμα του Ναού (βλ. Εξ. 26,1· 25,18-20). Η απαγόρευση της γενίκευσης των εικόνων στην ΙΙ. Διαθήκη έχει καθαρά παιδαγωγικό χαρακτήρα, επειδή ο Ισραήλ έχει

τάση ειδωλολατρίας και υπάρχει κίνδυνος συγχύσεως της εικόνας με το Θεό (βλ. Ιω. Δαμασκηνού, Περί εικόνων 2,7,PG 94,1289B). Οι Προτεστάντες όμως αγνοούν ότι εκτός από την Αγ. Γραφή υπάρχει και η ζωντανή παράδοση της Εκκλησίας, η οποία στηριγμένη στην εναυθρόωση του Θεού Λόγου μπορεί να εικονίζει το θεάνθρωπο και τα δοξασιμένα μέλη του μυστηριακού σώματός του. Ακόμη οι Προτεστάντες δεν αντιλαμβάνονται ότι οι εικόνες της Εκκλησίας με τη γνωστή τεχνοτροπία τους διακηρύσσουν όχι μόνο την εναυθρόωση του Θεού αλλά και τη θέση του ανθρώπου ότι εκφράζουν τη δογματική διδασκαλία της και φανερώνουν την εν Χριστώ ζωή των μελών της (βλ. σχετ. Δ. Τσελεγγίδη, Η θεολογία της εικόνας ..., Θεσ/νίκη 1984).

## 7. ΘΕΙΑ ΛΑΤΡΕΙΑ

Η θεία λατρεία αποτελεί έκφραση της βίωσης της δογματικής διδασκαλίας κάθε χριστιανικής Εκκλησίας, αποτελεί δηλαδή έκφραση της πνευματικής εμπειρίας της. Κανένα δόγμα δεν μπορεί να βοηθεί ανεξάρτητα από τη δοξολογική και ευχαριστιακή εμπειρία, από τη λατρευτική δηλ. πράξη της Εκκλησίας. Έτσι μπορεί να υποστηριχθεί γενικά ότι η θεία λατρεία αντανακλά τις δογματικές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στις Εκκλησίες. Η Ορθόδοξη Εκκλησία έχοντας ως κέντρο της εκκλησιαστικής ζωής τη θεία ευχαριστία διαισθάνεται μεγαλοπρεπή λατρεία που αποτελείται από προσευχές, ύμνους, κήρυγμα και προσεορά της αναίμακτης θυσίας. Προβάλλοντας άλωστε την ενότητα της επίγειας με τη θριαμβεύουσα Εκκλησία καθιέρωσε τον ετήσιο εόρτιο κύκλο των δεσποτικών και θεομητορικών εορτών και των εορτών των αγίων. Παράλληλα δημιούργησε, καλλιέργησε και ανέπτυξε την ιεροπρεπή βυζαντινή μουσική για να εκφράσει και με τον καλλιτεχνικό αυτό τρόπο την πνευματική εμπειρία της. Η ορθόδοξη λατρεία αποτελεί συνέχεια της αρχαίας και βυζαντινής λατρείας, την οποία διαφυλάσσει ουσιαστικά αμετάβλητη και ανδούευτη.

Η ρωμαιοκαθολική λατρεία υστερεί σε μεγαλοπρέπεια, εσωτερικότητα και τονιασμό της χαρισματικής κοινωνίας σε σχέση με την ορθόδοξη λατρεία. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία εισήγαγε τη "μαριολατρεία" που την ενίσχυσε με το δόγμα της άσπιλης σύλληψης της θεοτόκου και της ενσάματης ανάληψής της. Ακόμη διατηρεί την ενδύργαη και πολυφωνική μουσική, η οποία αδυνατεί να εκφράσει το πνευματικό περιεχόμενο της λατρείας, ενώ ταυτόχρονα συμβάλλει και στην εκκοσμίκευσή της. Στη νηστεία απέδωσε χαρακτήρα ικανοποιήσεως της θείας δικαιοσύνης. Όλα αυτά βέβαια είναι αντίθετα με την πράξη και ζωή της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας.

Οι Προτεστάντες από αντίδραση προς τους Ρωμαιοκαθολικούς απογύμνωσαν

σημαντικά τη θεία λατρεία από κάθε μεγαλοπρέπεια και από πολλά αισθητά στοιχεία ρίχνοντας μονομερώς το βάρος στο κήρυγμα του θείου λόγου. Έτσι μετέβαλαν, όπως λέχθηκε, τους ναούς σε σχολές μάλλον παρά σε χώρους λατρείας και δοξολογίας του Θεού. Κατήργησαν τις περισσότερες γιορτές του έτους διατηρώντας μόνο τις γιορτές των Χριστουγέννων, του Πάσχα, της Αναλήψεως, της Πεντηκοστής και των Κυριακών. Παρέλαβαν από τους Ρωμαϊκοκαθολικούς την ενόργανη και πολυφωνική μουσική. Απέριψαν τη νηστεία και το μοναχισμό. Γενικά τέλος εμφανίζουν πολύ φτωχική λατρευτική ζωή. Εξαίρεση αποτελεί η Αγγλικανική Εκκλησία, η οποία διατηρεί τα περισσότερα λατρευτικά στοιχεία στην περιοχή του Προτεσταντισμού. Ήσυχασε λοιπόν βάσιμα να παρατηρήσουμε ότι η θεία λατρεία των Προτεσταντών αντανακλά τη λογκρατική και εκκοσμικευμένη ζωή των μελών της.

Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι η ενότητα στη λατρεία ανάμεσα στις Εκκλησίες σημαίνει κατά την ορθόδοξη θεώρηση έκδοραση ενότητας της όλης Εκκλησίας. Μάλιστα η Ορθόδοξη Εκκλησία προϋποθέτει την ενότητα της πίστewς πριν από την ευχαριστιακή πράξη. Χωρίς αυτήν την ενότητα στην πίστη και την ευχαριστιακή κοινωνία η ενότητα ανάμεσα στις Εκκλησίες έχει μόνο ηθικό και κοινωνικό χαρακτήρα.

Αντίθετα οι ετερόδοξες Εκκλησίες στο σύνολό τους ενδιαφέρονται περισσότερο για την *intercommunio* (διαμυστηριακή επικοινωνία) και μάλιστα πριν την επίτευξη ενότητας στην πίστη, πράγμα που απορρίπτει σαφώς η Ορθόδοξη Εκκλησία για τους παραπάνω λόγους.

## 8. ΜΥΣΤΗΡΙΟΛΟΓΙΑ

Η άκτιστη θεοποιός χάρη μεταδίδεται στους πιστούς με τα μυστήρια. Τα μυστήρια της Εκκλησίας, παρέχουν τη σωτήρια και θεοποιό χάρη μέσα από κτιστά και ορατά στοιχεία. Έτσι τα μυστήρια αποτελούν τα ορατά όργανα και τους φορείς της άορατης θ. χάρης που αγιάζει τη φύση και τη βούληση του ανθρώπου και συντρίβει τις δυνάμεις του σατανά. Προϋποθέτουν την Εκκλησία ως ενιαίο σώμα με λειτουργικές εκφάνσεις, τον ιστορικό παράγοντα, και την ελεύθερη συνεργία του ανθρώπου. Η ενέργεια των μυστηρίων είναι διάφορη και χαρακτηριστική για το κάθε μυστήριο και διακονεί το όλο σώμα της Εκκλησίας. Η παροχή της θ. χάρης εδώ δε νοείται με τη σχολαστική έννοια, δηλ. σαν μια νομική και δικαιοκή διευθέτηση. Η ενεργοποίηση όμως της θείας χάρης, που δέχεται ο πιστός από τα μυστήρια, προϋποθέτει και την ανθρώπινη συνεργία.

Όταν μιλάμε για ενεργοποίηση της χάρης με την ελεύθερη συνεργία



εκφράζουμε κάτι πολύ διαφορετικό από τη Ρωμ/λική θεώρηση που κάνει διάκριση σε επαρκή και ενεργό χάρη. [Η πρώτη είναι χωρίς ενεργά αποτελέσματα και αφορά τη δικαίωση, ενώ η δεύτερη φέρνει τους καρπούς του αγ. Πνεύματος]. Η αρχαία ενωμένη Εκκλησία δεν κάνει λόγο για αριθμό των μυστηρίων, γιατί αυτά αποτελούν οργανικές εκδόσεις του μυστηριακού σώματός της. Και επειδή κάθε λειτουργική πράξη της Εκκλησίας έχει μυστηριακό χαρακτήρα, είναι προφανές ότι οι λειτουργικές εκδόσεις της Εκκλησίας δεν μπορούν να κλειστούν σε κάποιο συγκεκριμένο αριθμό. Ο κλειστός αριθμός των επτά μυστηρίων εμφανίζεται στην Ρωμ/λική Εκκλησία κατά την περίοδο του Σχολαστικισμού από τον θ. Ακινάτη (13ος αιώνας). [Στη σύνοδο της Λυών (1274) ο Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος κάνει στην ομολογία πίστεώς του λόγο για 7 μυστήρια]. Από τον 14ο αιώνα και με επίδραση της σχολαστικής θεολογίας εισάγεται ο αριθμός των επτά μυστηρίων και στην ορθόδοξη θεολογία. Αλλά ο κλειστός αυτός αριθμός των μυστηρίων δεν απηχεί καθόλου την ορθόδοξη πατερική παράδοση. Ο Συμεών Θεοφύλιος τα κατονομάζει βέβαια ως 7 αλλά τα αναπτύσσει κατά ορθόδοξο και αντισχολαστικό τρόπο. Οι Προτεστάντες θεωρούν ως μυστήρια της Εκκλησίας μόνο το βάπτισμα και τη θ. ευχαριστία. Και αυτά όμως τα θεωρούν περισσότερο ως σύμβολα που φανερώνουν την πίστη παρά ως μέσα που μεταδίδουν πραγματικά τη θ. χάρη.

α) Το βάπτισμα είναι το μυστήριο εκείνο με το οποίο εντάσσεται ο άνθρωπος ως μέλος στο μυστηριακό σώμα του Χριστού, την Εκκλησία και αναγεννιέται για την πνευματική ζωή, αφού ελευθερώνεται από τη φθορά, το θάνατο και το διάβολο. Η κανονική τέλεση του μυστηρίου αυτού απαιτεί την τριπλή κατάδυση του ανθρώπου μέσα σε αγιασμένο νερό στο όνομα "του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος". Με το βάπτισμα συγχωρούνται όλες οι προσωπικές αμαρτίες του ανθρώπου και απαλλάσσεται ο άνθρωπος από τις συνέπειες του προπατορικού αμαρτήματος. Έτσι ενδύεται το Χριστό και αναγεννιέται πνευματικά. Με τον τρόπο αυτό έχει πλέον τις οντολογικές δυνατότητες να κοινωνεί προσωπικά με το Θεό και να θεώνεται. Το μυστήριο του βαπτίσματος δεν επαναλαμβάνεται, εφόσον τελεστεί κανονικά. Στην περίοδο των διωγμών μπορούσε ν' αντικατασταθεί με το βάπτισμα του μαρτυρίου. Τελείται κανονικά από τον επίσκοπο ή τον ιερέα, σε απόλυτη όμως ανάγκη τελείται απ' οποιοδήποτε μέλος της Εκκλησίας μας και μάλιστα ακόμη και με ραντισμό νερού ή και στον αέρα. Το βάπτισμα της έκτακτης αυτής ανάγκης ολοκληρώνεται στη συνέχεια, όταν βέβαια επιζηήσει ο βαπτισμένος, με την ανάγνωση των σχετικών ευχών.

Οι Ρωμ/λικοί θεωρούν ως μέλη της Εκκλησίας τους όλους όσους βαπτίζο-

νται στο όνομα της Αγίας Τριάδος είτε αυτοί είναι Ορθόδοξοι είτε είναι Προτεστάντες. Όταν στη συνέχεια οι βαπτιζόμενοι δε συμμορφώνονται με τη δογματική διδασκαλία και τον τρόπο ζωής της Ρωμ/λικής Εκκλησίας αποκόπτονται απ' αυτήν. Η άποψη αυτή συνδέεται στενά με το παπικό πρωτείο. Η Ορθόδοξη Εκκλησία αναγνωρίζει το βάπτισμα των άλλων χριστιανικών Εκκλησιών, επειδή αυτό γίνεται στο όνομα του Τριαδικού Θεού, πράγμα που αποτελεί τον πρωταρχικό όρο για την εγκυρότητα του μυστηρίου. Όταν όμως πρόκειται να τους εντάξει στο σώμα της απαιτεί τη χρήση τους με το άγιο μύρο. Από τον 13ο αιώνα οι Ρωμ/λικοί καθιέρωσαν το βάπτισμα με ραντισμό. Απ' ορθόδοξη άποψη η πρακτική αυτή είναι απαράδεκτη, γιατί είναι αντίθετη τόσο με το περιεχόμενο της λέξεως "βαπτίζω" (βυθίζω στο νερό. Με τη σημασία αυτή συναντάται το ρήμα "βαπτίζειν" και στο Μθ 3,16 και Ιω 3,23) όσο και με την Αγ. Γραφή, η οποία συνδέει την τρίπλη κατάδυση στο νερό με το θάνατο και την ανάσταση του Χριστού (βλ. Ρωμ. 6,4 Κολ. 2,12). Αλλά το βάπτισμα με ραντισμό δε δικαιώνεται καθόλου ούτε από την πράξη της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας, όπως αυτή μαρτυρείται από τους πατέρες της Εκκλησίας (βλ. χαρακτηριστικά Μ. Βασιλείου, Περί Αγίου Πνεύματος 15, PG 32,132Α' Ιω Χρυσόστομου, Ερμηνεία εις Ιωάννην 25,PG 59,151), αλλά ούτε και από την πρακτική των αιρετικών Εκκλησιών του 5ου αιώνα. Τέλος με τον ιεροκρατικό χαρακτήρα της Ρωμ/λικής Εκκλησίας συνδέεται στενά και η εκφώνηση του ιερέα που τελεί τα μυστήρια. Ενώ δηλ. ο ορθόδοξος ιερέας αναφέρεται σε τρίτο πρόσωπο λέγοντας για τον υποψήφιο πιστό "βαπτίζεται", ο Ρωμ/λικός αναφέρεται σε πρώτο πρόσωπο λέγοντας "εγώ σε βαπτίζω". Αλλά αφού οι Ρωμ/λικοί δέχονται ως τελετάρχη των μυστηρίων το Χριστό και υπηρετεί τους τον ιερέα, είναι προφανές ότι η αναφορά σε πρώτο πρόσωπο εξυπηρετεί μόνο την έξαρση του κλήρου πάνω από το λαό, πράγμα που εκφράζει με συνέπεια την εσφαλμένη εκκλησιολογία των Ρωμ/λικών.

Οι Προτεστάντες ακολουθούν τη ρωμ/λική πρακτική στην τέλεση του μυστηρίου του βαπτίσματος. Παραμένοντας συνεπείς στην ανθρωπολογία τους δέχονται ότι το βάπτισμα εξαλείφει μόνο την ενοχή όχι όμως και το προπατορικό αμάρτημα, πράγμα που αντίκειται στην Αγ. Γραφή (βλ. Τιτ. 3,5). Έτσι ο πιστός παραμένει ουσιαστικά στην αμαρτία και σώζεται μόνο εξαιτίας της πίστεως. Οι Καλβινιστές απορρίπτουν τους εξορκισμούς πριν από το βάπτισμα, όπως και το βάπτισμα της ανάγκης. Η πρακτική των Καλβινιστών κρίνεται απαράδεκτη, επειδή η παράδοση της Εκκλησίας ανάγει την αρχή των εξορκισμών στους αποστολικούς χρόνους.

β) Το μυστήριο του χρίσματος έχει την αρχή του στην Π. Διαθήκη, στην χρήση των βασιλέων, ιερέων, και προφητών. Νοείται ως μεταβίβαση εξουσίας.

Στην Κ. Διαθήκη έχει την αρχή του στη χρίση της ανθρωπότητας του Χριστού από τη θεότητα του και κατόπιν στους Αποστόλους (βλ. Πέ 8,14-18). Οι Απόστολοι έβαζαν τα χέρια τους πάνω στους βαπτισμένους και προσευχόμενοι τους μετέδιδαν τη χάρη εκείνη του Αγ. Πνεύματος που ήταν απαραίτητη για την ενεργοποίηση και ανάπτυξη της νέας εν Χριστώ ζωής, στην οποία εντάχθηκαν με το βάπτισμα. Το χρίσμα, ως χρίση των πιστών με το άγιο μύρο, αντικατέστησε αυτήν ακριβώς την τοποθέτηση των χειρών των Αποστόλων στους βαπτισμένους. Δεν αναφέρεται μόνο στην ανακαίνιση και τον εμπλουτισμό της φύσεως αλλά και στην επανόρθωση της βουλήσεως. Τα αισθητά σημεία του μυστηρίου είναι το άγιο μύρο, η χρίση μ' αυτό, οι λέξεις "σφραγίς δωρεάς Πνεύματος Αγίου" και η ευχή για πέμψη του Αγ. Πνεύματος.

Οι Ρωμ/λικοί αρνούνται το δικαίωμα της χρίσεως στον ιερέα, επειδή το θεωρούν αποκλειστικό δικαίωμα του επισκόπου. Άδεια σε ιερέα δίνεται μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις από τον ίδιο τον πάπα. Η καινοτομία αυτή είναι απαράδεκτη και καυτηριάστηκε ήδη από τον Μ. Φώτιο με το επιχείρημα ότι αν οι ιερείς δεν έχουν δικαίωμα να χρίουν, τότε δεν έχουν δικαίωμα και να βαπτίζουν. Είναι όμως παράλογο να επιτρέπεται στον ιερέα να τελεί το βάπτισμα, που καθαρίζει από την αμαρτία, και να μην επιτρέπεται σ' αυτόν να τελεί το χρίσμα, που αποτελεί την "φυλακήν και σφραγίδα" της δωρεάς του Αγ. Πνεύματος. Ακόμη οι Ρωμ/λικοί αναβάλλουν το χρίσμα μέχρι το 7ο ή 12ο έτος της ηλικίας του βαπτισμένου. Ως λόγο επικαλούνται την πνευματική ανωριμότητα των παιδιών πριν από το 12ο έτος. Η αποδέσμευση του μυστηρίου του χρίσματος από το βάπτισμα δε βρίσκει θεμελίωση στην πράξη της αρχαίας Εκκλησίας. Αντίθετα είναι ασυνεπές θεολογικά το να αναγεννιέται κανείς πνευματικά και στη συνέχεια να μη παίρνει αμέσως τις απαραίτητες πνευματικές δυνάμεις για να μπορεί να κινείται στη νέα ζωή που του προσφέρεται, έστω και αν η ζωή αυτή του δίνεται σε ανώριμη ηλικία, δηλ. κατά τον νηπιοβαπτισμό. Η χάρη του χρίσματος πρέπει να υπάρχει δυνάμει σε κάθε νεοφώτιστο για να μπορεί ο πιστός με την ελεύθερη βούλησή του να ενεργοποιεί τις δυνάμεις της χάριτος του χρίσματος σε κάθε ηλικία. Μόνο μετά την αποκατάσταση - διόρθωση - της βουλήσεως, που παρέχει το χρίσμα, είναι δυνατόν ο άνθρωπος να μετέχει στην άκτιστη θεοποιό χάρη και να θεύνεται.

Από τους Προτεστάντες μόνο οι Αγγλικανοί δέχονται το χρίσμα ως μυστήριο. Έτσι όμως έρχονται σε αντίθεση όχι μόνο με την πράξη της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας αλλά και μ' αυτήν την Αγ. Γραφή (βλ. Πέ 2,38· 8,15· Εβρ. 6, 1-6), ενώ παράλληλα στερούν τους πιστούς τους από έναν θεμελιώδη παράγοντα της πνευματικής τους ζωής.

γ) Θεία Ευχαριστία

Έν τη επίκληση του Αγ. Πνεύματος στο μυστήριο της θ. ευχαριστίας καθαγιαίνονται ο άρτος και ο οίνος και μεταβάλλονται πραγματικά σε σάρκα και αίμα Χριστού. Έτσι σ' αυτά κομίζει η λατρευτική προσκύνηση. Το σάρκα και το αίμα του Χριστού παρέχονται στους πιστούς "εις άφεσιν αμαρτιών και ζωήν αιώνιον". Η θεία ευχαριστία συνοψίζει όλα τα σωτηριώδη γεγονότα του Χριστού. Είναι μία νέα ενοάρκωση, σταύρωση, ανάσταση, ανάληψη και μια νέα έλευση. Με τη θεία ευχαριστία έχουμε δηλ. την έλευση των εσχάτων (του μέλλοντος) μέσα στο ιστορικό παρόν της Εκκλησίας. Γι' αυτό άλλωστε η θ. ευχαριστία πραγματώνει την ενότητα της Εκκλησίας. Μετέχοντας οι πιστοί στη θ. ευχαριστία τρέφονται και διατηρούνται ως ζωντανά μέλη του σώματος του Χριστού, μετέχουν στη ζωή του και θιώνονται. Στους πιστούς παρέχεται η θ. κοινωνία αμέσως μετά το βάπτισμα και εξακολουθεί να παρέχεται σ' όλη τη διάρκεια της ζωής τους.

Η Ρωμ/λική Εκκλησία δέχεται τη θ. ευχαριστία ως επαναλαμβανόμενη ουσία και αποσιωπά τη χαρισματική έλευση των εσχάτων. Προσπαθώντας να ερμηνεύσει την ανεπιμήνευτη μεταβολή του άρτου και του οίνου σε σάρκα και αίμα Χριστού διατύπωσε την εσφαλμένη σχολαστική θεωρία της μετουσιώσεως (Transubstantia). Η σχολαστική αυτή θεωρία είναι επηρεασμένη από την αριστοτελική φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία κάθε πράγμα συγκροτείται από την ουσία του και τα "συμβεβηκότα". Η ουσία αναφέρεται στην εσωτερική ούσταση και την ποιότητα των πραγμάτων που δε γίνονται αντιληπτά με τις αισθήσεις. Τα "συμβεβηκότα" αναφέρονται στα εξωτερικά χαρακτηριστικά των πραγμάτων, δηλ. στο σχήμα, το χρώμα, την ποσότητα, τη γεύση κλπ. Έτσι στο μυστήριο της θ. ευχαριστίας ο άρτος και ο οίνος διατηρούν τα εξωτερικά χαρακτηριστικά τους ("τα συμβεβηκότα"), ενώ μεταβάλλουν την ουσία τους σε ουσία του σώματος και του αίματος του Χριστού. Είναι όμως σαφές ότι εδώ έχουμε ορθολογιστική εξήγηση του μυστηρίου. Η Ορθόδοξη Εκκλησία θεωρεί ανεπιμήνευτο το τρόπο μεταβολής του άρτου και του οίνου σε σάρκα και αίμα Χριστού. Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός αναφερόμενος στη μεταβολή αυτή παρατηρεί "ει δε τον τρόπον αναζητείς, πως γίνεται, αρκεί σοι ακούσαι, ότι διά Πνεύματος Αγίου" ("Εκδοσις ορθόδοξου πίστεως 4, PG 94, 1145A).

Από τον ένατο αιώνα οι Ρωμ/λικοί εισήγαγαν στη θ. ευχαριστία τον αζύμο άρτο. Αυτό όμως δε θεμελιώνεται ούτε βιβλικά ούτε στην πράξη της αρχαίας Εκκλησίας. Ο Χριστός τέλεσε το μυστικό δείπνο και ίδρυσε το μυστήριο της θ. ευχαριστίας την Πέμπτη (βλ. Α' Κρ 11,23 εε.). Η Πέμπτη όμως ήταν προ-παραμονή του ιουδαϊκού Πάσχα και όχι η παραμονή, τότε δηλ. που άρχιζε η χρήση των αζύμων. Αν δεχθούμε ότι Παρασκευή ήταν τότε το εβραϊκό Πάσχα,

δεν μπορούμε να δικαιολογήσουμε ούτε τη δίκη ούτε τα πάθη του Χριστού, γιατί απαγορεύεται ρητώς από το Μωσαϊκό Νόμο κάθε εργασία κατά την ημέρα αυτή. Το παράδειγμα των Ρωμ/λικών στα άζυμα ακολουθούν οι Αρμένιοι, οι Καρυνίτες και οι Προτεστάντες.

Από το δωδέκατο αιώνα η Ρωμ/κή Εκκλησία στερεί τους λαϊκούς από την κοινωνία του αίματος του Χριστού παρέχοντας σ' αυτούς μόνο το σώμα. Η καινοτομία αυτή σε συνάρτηση με την πρακτική να κοινωνεί ο πάπας καθισμένος αποβλέπει στη έξαρση του κλήρου πάνω από το λαό και ιδιαίτερα του πάπα πάνω απ' όλους. Η στέρηση όμως του αίματος του Χριστού από τους λαϊκούς έρχεται σε αντίθεση με τη ρητή εντολή του Χριστού "πίστετε εξ αυτού πάντες" (Μθ 26,28). Αστήρικτη είναι επίσης και η στέρηση της θ. κοινωνίας από τα νήπια. Η στέρηση αυτή είναι αντίθετη όχι μόνο με την παράδοση της ενιαίας Εκκλησίας αλλά και με τη Βίβλο, αφού ο ίδιος ο Χριστός διαβεβαιώνει ότι "εάν μη φάγητε την σάρκα του υιού του ανθρώπου και πίνετε αυτού το αίμα, ουκ έχετε ζωήν εν εαυτοίς" (Ιω 6,53). Η θ. ευχαριστία είναι τροφή αθανασίας για την ανθρώπινη φύση και επομένως είναι εντελώς απαραίτητη για όλα τα στάδια ζωής του πιστού, από τη γέννησή του δηλ. μέχρι και το βιολογικό θάνατό του. Ως προς τον καθαγιασμό τέλος του άρτου και του οίνου η Ρωμ/κή Εκκλησία υποστηρίζει ότι αυτός γίνεται κατά την εκθέωση των ιδρυτικών λόγων του Χριστού "λάβετε, φάγετε ... πίετε εξ αυτού πάντες" (Μθ 26,26-28). Η Ορθόδοξη Εκκλησία δέχεται ότι ο καθαγιασμός γίνεται με την επίκληση του Αγ. Πνεύματος "κατάπεμψον το Πνεύμα σου το Άγιον εφ' ημάς και επί τα προκείμενα δώρα ταύτα και ποιήσον ...". Η διαφωνία ανάμεσα στην Ορθόδοξη και τη Ρωμ/λική Εκκλησία για τον τρόπο του καθαγιασμού των δώρων στη θ. ευχαριστία αρχίζει επίσημα από τη σύνοδο της Φερράρας - Φλωρεντίας, [Ο άγιος Μάρκος ο Ευγενικός, επίσκοπος Εφέσου, επικαλείται και την μαρτυρία της λειτουργίας των "Αποστολικών Διαταγών" για να κατοχυρώσει τη δογματική άποψη της Ορθόδοξης Εκκλησίας για τον καθαγιασμό των τιμίων δώρων με την επίκληση του αγίου Πνεύματος (βλ. ΡG160, 1080B-1081B)], ενώ είναι γνωστή ήδη από τον έννατο αιώνα. Ο Ζιγαβηνός (12ος αιώνας) και ο Καβάσιλας (14ος αιώνας) αντιπαραθέτουν με έμφαση την ορθόδοξη θεώρηση στη ρωμ/λική αυτή διδασκαλία. Η ρωμ/λική αντίληψη για τον καθαγιασμό των τιμίων δώρων αποτελεί άμεση συνέπεια της αλλοιώσεως του Τριαδικού δόγματος με το Filioque. (Προβάλλεται με έμφαση ο Χριστός και ατονεί ο ρόλος του Αγ. Πνεύματος στην Εκκλησία). Παράλληλα η διδασκαλία αυτή οφείλεται σε μια χριστοκεντρική αντίληψη της θ. αποκαλύψεως και της θ. ευχαριστίας. Όλα αυτά εξυπηρετούν άριστα την προβολή του παπικού πρωτείου και διευκολύνουν πολύ την απαίτηση των παπών για διοικητική υπεροχή στην όλη Εκκλησία.

Η ορθόδοξη θεώρηση τονίζει τον τριαδοκεντρικό χαρακτήρα της Εκκλησίας και φανεράνει την πνευματολογική βάση της ορθόδοξης Εκκλησιολογίας. Ακόμη η ορθόδοξη θεώρηση θεμελιώνεται σε μαρτυρίες των πατέρων, στις αρχαίες λειτουργίες που περιέχουν την επίκληση και γενικότερα στην όλη ιερή παράδοση.

Οι Προτεστάντες γενικά δέχονται τη θ. ευχαριστία ως μυστήριο, την απορρίπτουν όμως ως ιλαστική θυσία. Με τον τρόπο αυτό καταπολεμούν τον ιδιάζοντα χαρακτήρα της ιερωσύνης που συνδέεται στενά με τη θ. ευχαριστία ως θυσία. Δέχονται επίσης τα άζυμα και αρνούνται τη θ. κοινωνία στα νήπια. Οι Λουθηρανοί δέχονται ότι ο Χριστός είναι παρών στο μυστήριο της θ. ευχαριστίας, [άλλωστε ο Χριστός είναι γι' αυτούς πανταχού παρών σαματικός (ubiquities)], αλλά ο άρτος και ο οίνος δε μεταβάλλονται σε σάμα και αίμα Χριστού. Μόνο όταν οι πιστοί κοινωνούν μετέχουν υπερφυσικά και πνευματικά στο Χριστό. Πριν όμως και μετά τη χρήση των τιμών δάρων αυτά παραμένουν απλώς άρτος και οίνος, αποτελούν απλώς σύμβολα του σάματος και του αίματος του Χριστού. Παρά το γεγονός όμως αυτό κατά τη θ. κοινωνία ενεργεί η δύναμη του Χριστού και γίνεται η ένωση των πιστών με το Χριστό. Το σάμα του Χριστού βρίσκεται μόνο στον ουρανό, ενώ το μυστήριο αποτελεί την εγγύηση της πνευματικής παρουσίας του Χριστού. Ο Ζβίγγλιος αρνείται ότι κοινωνεί ο πιστός σάμα και αίμα Χριστού και θεωρεί το μυστήριο ως εικόνα και σύμβολο του σταυρικού θανάτου και του σάματος και του αίματος του Χριστού. Ανάλογη είναι και η θεώρηση των Σακινιανών και των Αρμινιανών. Η θεώρηση των Προτεσταντών γενικά αποτελεί κατάφορη παρερμηνεία της Αγ. Γραφής και είναι τελείως ξένη προς την παράδοση της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας.

δ) Μετάνοια είναι το μυστήριο εκείνο με το οποίο δίνεται η άφεση των αμαρτιών μετά το βάπτισμα. Το μυστήριο προϋποθέτει ειλικρινή συντριβή του αμαρτωλού για τις αμαρτίες του και την εξομολόγησή τους στον ιερέα. Η άφεση των αμαρτιών που παρέχει το μυστήριο είναι πλήρης. Τα επιτίμια που επιβάλλει η Ορθόδοξη Εκκλησία έχουν παιδαγωγικό και όχι εξιλεωτικό χαρακτήρα. Αποβλέπουν δηλ. στην κάθαρση των παθών, στην άσκηση και εδραίωση στην αρετή των μετανοούντων αμαρτωλών αλλά και στον παραδειγματισμό των πιστών.

Η Ρωμ/κή Εκκλησία δέχεται το μυστηριακό χαρακτήρα της μετανοίας, έπλασε όμως δικές της θεωρίες για ποινές, επιτίμια, αξιομισθίες, αφέσεις και "καθάρτήριο πυρ" προσδίδοντας ταυτόχρονα εξιλεωτικό χαρακτήρα σ' αυτά. Οι απόψεις αυτές στηρίζονται στη νομική αντίληψη της αυτηρίας, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο για τη σωτηριολογία, ενώ παράλληλα μειώνουν τον απόλυτο χαρακτήρα της εν Χριστώ απολυτρώσεως. Και αυτό γιατί σύμφωνα με τη Ρωμ/κή άποψη το μυστήριο της μετανοίας ελευθερώνει τον μετανοούντα μόνο από την

ενοχή και τις αιώνιες ποινές όχι όμως και από τις πρόσκαιρες. Έτσι επιβάλλονται τα επιτίμια, τα οποία αποβλέπουν να ικανοποιήσουν και να εξιλεώσουν τη θ. δικαιοσύνη στην παρούσα ζωή ή στο "καθαρητήριο πυρ". Η απαλλαγή από τα επιτίμια αυτά γίνεται μόνο με τις αφέσεις από το θησαυρό των αξιομισθίων του Χριστού και των αγίων.

Οι παραπάνω απόψεις δε στηρίζονται ούτε στην Αγ. Γραφή ούτε στην παράδοση της Εκκλησίας, γι' αυτό πολεμήθηκαν τόσο από τους Ορθοδόξους όσο και από τους Προτεστάντες. Το επιχείρημα των Ρωμ/λικών για συντόμευση του χρόνου της αφέσεως των αμαρτιών, που γίνονταν στην αρχαία Εκκλησία από τους ομολογητές, δεν μπορεί να στηρίξει την πρακτική τους, γιατί οι αφέσεις δίνονταν όχι με βάση τις αξιομισθίες των ομολογητών αλλά με βάση τη μετάνοια των εξομολογουμένων, όπως δηλ. εξακολουθεί να κάνει μέχρι σήμερα η Ορθόδοξη Εκκλησία.

Οι Προτεστάντες τέλος απέρριψαν τη μετάνοια ως μυστήριο αντιδράντας έτσι στις καταχρήσεις της Ρωμ/κής Εκκλησίας, ενώ παράλληλα εναρμόνισαν την απόρριψη αυτή με την αντίληψή τους για τη δικαιοσύνη και την ιερωσύνη. Έτσι η συγχώρηση των αμαρτιών γίνεται άμεσα από το Θεό εξαιτίας της αξιομισθίας της θυσίας του Χριστού και της δυνάμεως του βαπτίσματος. Μετάνοια είναι, όπως λέγει η Αυγ. Ομολογία, και η απλή θλίψη, που νοιώθει κανείς για τις επικείμενες τιμωρίες. Η συγχώρηση αυτή μπορεί να αναγγέλεται απλώς από τον πάστορα. Αυτά όμως έρχονται σε άμεση αντίθεση με τη χορήγηση της εξουσίας από το Χριστό στην Εκκλησία "του δεσμεύειν και λύειν" τις αμαρτίες, πράγμα που φανεράνει και το μυστηριακό χαρακτήρα της μετανοίας. Άλλωστε εκτός απ' αυτό υπάρχει και η πράξη της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας.

ε) Ιερωσύνη είναι το μυστήριο εκείνο, με το οποίο δίνεται η θ. χάρη στον χειροτονούμενο και τον καθιστά χαρισματικό λειτουργό της Εκκλησίας. Η θ. χάρη παρέχεται με την επίκληση του Αγ. Πνεύματος από τον επίσκοπο, που έχει την αποστολική διαδοχή. Την αποστολική διαδοχή συνδέει άρρηκτα η Ορθόδοξη Εκκλησία με την αλήθεια και τη ζωή της. Τον ανώτατο και πλήρη βαθμό της ιερωσύνης έχει μόνον ο επίσκοπος. Αυτός είναι ο κατεξοχήν κήρυκας των θ. αληθειών, ο ανώτατος χαρισματούχος λειτουργός και κυβερνήτης της Εκκλησίας. Όλα αυτά δεν παρέχουν καμιά μεσιτική ή κυριαρχική εξουσία στο σώμα της Εκκλησίας. Ο πρεσβύτερος δεν μπορεί να τελεί το μυστήριο της ιερωσύνης, ενώ έχει όλες τις άλλες ευθύνες για το ποίμνιο που του εμπιστεύθηκε ο επίσκοπος. Τέλος ο διάκονος υπηρετεί τον πρεσβύτερο και τον επίσκοπο χωρίς να μπορεί να τελεί μόνος μυστήρια και να πομαίνει την Εκκλησία. Οι τρεις βαθμοί της ιερωσύνης, έστω με κάποια ασάφεια, μαρτυρούνται ήδη στην

Καινή Διαθήκη (βλ. Πέ 6, 5-6· Τιτ. 1,5· Α΄ Τιμ. 3,2). Άπαραίτητος όρος της ιερωσύνης είναι η αποστολική διαδοχή. Η Ορθόδοξη Εκκλησία, όπως άλλωστε και η Ρωμ/κή, αναγνωρίζει το ανεξάλειπτο της ιερωσύνης. Έτσι κληρικοί που καθαιρούνται ή εκπίπτουν με την προσχώρησή τους στην αίρεση δεν αναχειροτονούνται, όταν επανέρχονται στην Εκκλησία. Η χειροτονία βέβαια των αιρετικών δεν αναγνωρίζεται εκτός από εξαιρετικές περιπτώσεις, όπου η αιρετική Εκκλησία αναγνωρίζει το μυστήριο της ιερωσύνης και παράλληλα έχει την αποστολική διαδοχή, όπως π.χ. η Λατινική, η Παλαιοκαθολική, η Αρμενική κ.ά. Η Ορθόδοξη η Εκκλησία επιτρέπει το γάμο των κληρικών της πριν από την ιερωσύνη τους. Ο γάμος των επισκόπων απαγορεύτηκε από την πενθέκτη οικουμενική σύνοδο το 692 για λόγους μόνο σκοπιμότητας, που αναφέρονταν στην απρόσκοπτη διαποίμανση της Εκκλησίας.

Η Ρωμ/κή Εκκλησία επέβαλε με τη σύνοδο του Τριδένου (1545-65) την αναγκαστική αγαμία σ' όλους τους βαθμούς της ιερωσύνης. Η επιβολή αυτή αποβλέπει να αυτονομήσει ακόμη περισσότερο και να εξάρει την ιερατική εξουσία πάνω από το λαό και να επιβάλλει έτσι ευκολότερα την παπική μοναρχία. Το γάμο των κληρικών επανέφεραν στις Εκκλησίες τους οι Παλαιοκαθολικοί, οι Αγγλικανοί και οι Προτεστάντες.

Οι Προτεστάντες αφού αρνήθηκαν την ορατή Εκκλησία και απέρριψαν τη θ. ευχαριστία ως θυσία ήταν επόμενο να απορρίψουν και την ιερωσύνη ως μυστήριο. Διατηρούν όμως το βαθμό του πρεσβυτέρου και σε ορισμένες περιπτώσεις και το βαθμό του επισκόπου. Τους τρεις βαθμούς της ιερωσύνης διατήρησαν μόνο οι Αγγλικανοί. Οι Προτεστάντες εισηγούνται τη γενική ιερωσύνη των πιστών. Έτσι ερμηνεύοντας το "Βασίλειον ιεράτευμα" (Α΄ Πέτρ. 2,9) υποστηρίζουν ότι όλοι οι πιστοί έχουν την εξουσία να τελούν τα μυστήρια και να κηρύττουν το λόγο του Θεού. Γι' αυτό και οι ιερείς είναι απλώς εντολοδόχοι της κοινότητας και εν όνόματι αυτής τελούν το λειτουργημά τους. Η ιερωσύνη δηλ. για τους Προτεστάντες δεν είναι "θειώ δικαίω" αλλά "ανθρώπινω δικαίω". Με τον τρόπο όμως αυτό παραγνωρίζονται όχι μόνο τα βιβλικά χωρία για την ειδική ιερωσύνη αλλά και η πράξη της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας.

στ) Ο γάμος που έχει την αρχή του στη δημιουργία είναι το μυστήριο εκείνο με το οποίο η χάρι του Αγίου Πνεύματος αγιάζει τον φυσικό δεσμό που πραγματώνεται με την ελεύθερη ένωση των συζύγων και ενισχύει αυτούς στο σκοπό του γάμου, που είναι η τελείωση στην αγάπη. Ο ορθόδοξος γάμος προϋποθέτει τη μονογαμία και το αδιάλυτό του. Μόνος λόγος που είναι δυνατό να διαλύσει το γάμο είναι, εκτός από το θάνατο ενός από τους συζύγους (βλ.



Α΄ Χρ 7,39), η μοιχεία (βλ. Μθ 5,32· 19,9). Στις περιπτώσεις αυτές επιτρέπει η Ορθόδοξη Εκκλησία το δεύτερο και τον τρίτο γάμο.

Η Ρωμ/κή Εκκλησία θεωρεί το γάμο ως μυστήριο, δε χορηγεί όμως σε καμιά περίπτωση το διαζύγιο, ενώ σε σοβαρές περιπτώσεις επιτρέπει το χωρισμό από "κοίτης και τραπέζης". Εδώ μπορούμε ίσως να επισημόνουμε μια μαγική αντίληψη του γάμου, αφού δε λαμβάνει υπόψη την ελεύθερη ανθρώπινη συμμετοχή, τη συνεργία. Ο πάπας όμως μπορεί να διαλύσει το γάμο θεωρώντας τον ότι δεν έγινε. Αυτό κυρίως σε βασιλικούς γάμους. Μάλιστα μετά το θάνατο ενός από τους συζύγους επιτρέπει και τον τέταρτο γάμο. Η πρακτική πάντως της Ρωμ/κής Εκκλησίας αντίκειται στην αγιογραφική διδασκαλία.

Οι Προτεστάντες απορρίπτουν το γάμο ως μυστήριο και θεωρούν αυτόν ως θεία διάταξη που έχει την αρχή της στη δημιουργία. Έτσι προέκυψε ο πολιτικός γάμος, που τελείται και από αυτήν την ίδια την Εκκλησία. Δέχονται το αδιάλυτο του γάμου και παρέχουν διαζύγιο μόνο στην περίπτωση της μοιχείας. Στη συνέχεια επιτρέπουν το δεύτερο γάμο μόνο στο μη ένοχο σύζυγο. Τέλος δεν αναγνωρίζουν την πνευματική συγγένεια ως κώλυμα γάμου και δέχονται τους μικτούς γάμους.

ζ) Στο μυστήριο του ευχελαίου ο ιερέας επικαλείται τη θεία χάρη για τη θεραπεία των ψυχοσωματικών ασθενειών και την άφεση των αμαρτιών, όσων μετέχουν σ' αυτό. Οι μετέχοντες αλείφονται από τον ιερέα με αγιασμένο λάδι. Το μυστήριο είναι επαναλαμβανόμενο και εξαιτίας της διπλής ενεργείας του παρέχεται και σε υγιείς.

Η Ρωμ/κή Εκκλησία από τον δωδέκατο αιώνα έχει το ευχέλιο ως τελευταίο εφόδιο (extrema unctio) για τους ετοιμοθάνατους και το παρέχει μόνο μια φορά για την κάθε ασθένεια του ασθενούς. Δεν παρέχει το μυστήριο αυτό σε παιδιά κάτω των δεκατεσσάρων χρονών και στους διανοητικά ανάπηρους. Η πρακτική αυτή όμως αντίκειται στην Αγ. Γραφή (βλ. Ιακ. 5,14 εξ.) και την παράδοση της αρχαίας Εκκλησίας. Σύμφωνα με την παράδοση αυτή τελευταίο εφόδιο για την άλλη ζωή δεν είναι το ευχέλιο αλλά η θ. ευχαριστία. Άλλωστε είναι αντιφατικό το γεγονός ότι η Ρωμ/κή Εκκλησία θεωρεί το ευχέλιο ως τελευταίο εφόδιο των μελλοθανάτων, ενώ η Αγ. Γραφή κάνει λόγο για θεραπεία του ασθενούς εξαιτίας του μυστηρίου αυτού.

Οι Προτεστάντες γενικώς δε δέχονται το ευχέλιο ως μυστήριο. Ειδικότερα οι Λουθηρανοί το θεωρούν ως παρηγορητική τελετή, ενώ οι Καλβινιστές το απορρίπτουν και ως απλή τελετή της Εκκλησίας.

Οι Κόπτες και οι Ιακωβίτες δέχονται τον μυστηριακό χαρακτήρα του ευχελαίου, ενώ οι Αρμένιοι τον απέρριψαν.

η) Η μοναχική κουρά. Αποτελεί το μυστήριο <sup>(της)</sup> μοναχικής τελείωσης, (θεοδ. Στουδίτου: "Το των μοναχών σήμα, παρβενίας εστίν επάγγελμα, και μυστήριόν εστί μοναχικής τελείωσης"), που πραγματώνεται με το συνεχές πένθος, τη διαρκή μετάνοια και την αδιάλειπτη προσευχή.

Η Ρωμ/κή Εκκλησία αλλοτρίωσε το μοναχισμό από τον χαρακτήρα, που προσέδωσε σ' αυτόν η αδιαίρετη Εκκλησία. Έτσι τον προανατόλισε σταθερά στην κοινωνική προσφορά, πράγμα που συμβάλλει σημαντικά στην εκκοσμίκευσή του. Φυσικά δεν κάνει ούτε και τυπικός λόγο πλέον η Ρωμ/κή Εκκλησία για τη μυστηριακή σημασία της μοναχικής κούρας.

Ο Προτεσταντισμός εκφράζοντας στο έπαρκο την εκκοσμίκευση του εκκλησιαστικού πληρώματός του βρίσκει περιττό τον μοναχισμό και ως θεοϊό. Αυτό βέβαια οφείλεται και στην αποκοπή του Προτεσταντισμού από τη ζωντανή παράδοση της ενιαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας. Σήμερα γίνονται κάποια δειλά βήματα για την αναβίωση του θεσμού προσαρμοσμένα όμως πάντοτε στο γενικότερο πνεύμα του Προτεσταντισμού (μη ισόβια υπόσχεση για τη τήρηση των μοναχικών αρετών, μερικές φορές και χωρίς ιδιαίτερη "μοναχική" αμύεση).

θ) Τα μνημόσυνα. Αποτελούν μυστηριακή πράξη της Εκκλησίας, που βρίσκει τη δικαίωσή της στην αγαπητική σχέση των ζώντων προς τα κεκοιμημένα μέλη του ενιαίου σώματος της Εκκλησίας. Ο θάνατος δεν αποτελεί καταλυτικό γεγονός για τα ζωντανά μέλη του σώματος του Χριστού, γι' αυτό και μνημονεύονται τόσο κατά τη θ. λειτουργία, όσο και κατά την ακολουθία του μνημοσύνου. Στα μνημόσυνα δέεται η Εκκλησία για τη συγχώρηση των αμαρτιών και την "ανάπαυση" εν Χριστώ των κεκοιμημένων. Και φυσικά είναι σταθερή και σαφής η πίστη των ζώντων για την ωφέλεια που προκύπτει από τα μνημόσυνα για τους κεκοιμημένους. (βλ. σχετ. και Ανδρ. Συμβ. 358 κ εξ. ιδίως σ. 366-7 και υποσημ.). Οι Ρωμ/κοί νόθευσαν τη διδασκαλία της Εκκλησίας για τα μνημόσυνα με τις αθέσεις τους, που προϋποθέτουν την ικανοποίηση της θ. δικαιοσύνης.

Οι Προτεστάντες απέρριψαν τα μνημόσυνα, επειδή πιστεύουν ότι η πλήρης κρίση γίνεται αμέσως μετά τον αμαρτικό θάνατο και ότι επομένως η απόφαση του Θεού είναι οριστική και αμετάκλητη.

## 9. ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΑ

### α) Προσφορά της σωτηρίας

Η σωτηρία των ανθρώπων αποτελεί το κύριο έργο του Χριστού, που προσφέρεται σ' αυτούς μέσω της Εκκλησίας. Ο Χριστός πρόσφερε τη δυνατότητα της σωτηρίας με το όλο έργο της ενανθρωπήσεως, ασκώντας το τριπλό αξίωμα, του προφήτη, του αρχιερέα και του βασιλιά. Ως προφήτης ο Χριστός αποκάλυψε

την ύψιστη αλήθεια, ότι δηλ. ο ίδιος είναι "η οδός, και η αλήθεια και η ζωή" (Ιω 14,6). Εδώ είναι φανερή η αυτηριώδης σημασία της αποκαλυμμένης δογματικής διδασκαλίας. Η άκτιστη ζωή του Θεού, γνωστή ως βασιλεία των ουρανών, προσεγγίζεται, γνωρίζεται και βιώνεται εν Χριστώ. Αλλά ο Χριστός πρόσφερε τη συγχώρηση και τη σωτηρία των ανθρώπων από την αμαρτία κυρίως με τη σταυρική θυσία του (βλ. Ιω 1,29. Εβ. 5,2. Α' Πέτρ. 1,18-19). Ο Χριστός δηλ. ως ύψιστος αρχιερέας, ως θύτης και θύμα, πρόσφερε την αληθινή εξιλαστήρια θυσία στο Θεό Πατέρα και έφερε την καταλλαγή, τη συμφιλίωση, των ανθρώπων με το Θεό, αφού ανέλαβε το βάρος των αμαρτιών όλης της ανθρωπότητας (βλ. Α' Ιω 2,2. 4,10). Η σταυρική λοιπόν θυσία του Χριστού με την άπειρη "ιλαστική" δύναμή της εξάλειψε τις αμαρτίες των ανθρώπων και τους κατέστησε καθαρούς και δικαίους απέναντι στο Θεό, δεκτικούς πλέον της χάριτος του και ικανούς να κοινωνούν μαζί του. Η συγχωρητική δύναμη της θυσίας του σταυρού αναφέρεται όχι μόνο σ' όλους τους ανθρώπους (βλ. Α' Ιω 2,2) αλλά και σ' όλες τις αμαρτίες (βλ. Α' Ιω 1,7) από την αρχή της πτώσεως μέχρι τη συντέλεια του κόσμου (βλ. Εβρ. 10,14). Η απολυτρωτική δύναμη του σταυρικού θανάτου του Χριστού ήταν λοιπόν πλήρης. Γι' αυτό όταν η Ορθόδοξη Εκκλησία επιβάλλει επιτίμια κατά την εξομολόγηση των πιστών, δεν πρέπει αυτά να εκλαμβάνονται ως ικανοποίηση της προβλημένης δικαιοσύνης του Θεού αλλά ως παιδαγωγικά μέσα για τη συναίσθηση του αμαρτήματος και τη διδρωση του μετανοούντος πιστού.

Αντίθετα προς την Ορθόδοξη και Προτεσταντική Εκκλησία οι Ρωμ/λικοί κάτω από την επίδραση της Σχολαστικής Θεολογίας του Θωμά Ακινάτη υποστηρίζουν την άποψη για την περίσσεια αξιομισθία του Χριστού. Ισχυρίζονται δηλ. ότι η εξιλαστήρια θυσία του σταυρού άξιζε περισσότερο απ' ότι χρειαζόταν για την ικανοποίηση της θ. δικαιοσύνης, επειδή ο Χριστός είναι Θεός κι έχει άπειρη αξία, ενώ ο άνθρωπος είναι κτιστός κι η ενοχή του είναι σχετική. Την περίσσεια αυτή αξιομισθία του Χριστού μαζί με τις περίσσειες αξιομισθίες των αγίων μπορεί να διαθέτει η Λατινική Εκκλησία κατά την κρίση της σ' άλλους ανθρώπους με τις γνωστές αφέσεις και τα συγχωροχάρτια. Η παπική Εκκλησία ισχυρίζεται ακόμη ότι η θυσία του Χριστού εξαλείφει μόνο την ενοχή και την αιώνια τιμωρία για το προπατορικό αμάρτημα και τις αμαρτίες μετά το βάπτισμα. Δεν εξαλείφει όμως τις πρόσκαιρες ποινές που επιβάλλονται για τις αμαρτίες μετά το βάπτισμα. Αυτές πρέπει να τις υποστεί ο αμαρτάνων ή σ' αυτή τη ζωή ή στο "καθατήριο πυρ", για να ικανοποιηθεί η θ. δικαιοσύνη. Έτσι τα επιτίμια που επιβάλλουν οι Ρωμ/λικοί στους αμαρτάνοντες έχουν

το χαρακτήρα της εξιλέωσης και ικανοποίησης της θ. δικαιοσύνης. Η Εκκλησία κάνοντας χρήση των περίσσειων αξιομοθιών του Χριστού και των αγίων μπορεί να συντομεύσει αλλά και να διαγράψει τελειώς τις πρόσκαιρες ποινές είτε αυτές αναφέρονται στην παρούσα ζωή είτε στο "καθατήριο Πυρ".

Την άποψή τους για την περίσσεια αξιομοθία του Χριστού οι Ρωμ/λικοί επιχειρούν να στηρίξουν στο Ρω 5,15: "Ει γαρ τω του ενός παραπτώματι οι πολλοί απέθανον, πολλώ μάλλον η χάρις του Θεού και η δωρεά εν χάριτι τη του ενός ανθρώπου Ιησού Χριστού εις τους πολλούς επερίσσευσεν". Εδώ όμως δε γίνεται λόγος για περίσσειμα ικανοποιήσεως και αξιομοθίας. Το πνεύμα του παραπάνω χωρίου εκφράζεται με σαφήνεια στο Α΄ Ιω 2,2: "αυτός ιλασμός εστίν υπέρ των αμαρτιών ημών". Δηλαδή με την εξιλαστήρια θυσία του Χριστού συγχωρούνται όλες οι αμαρτίες όλων των ανθρώπων. Πρέπει ακόμη να σημειώσουμε ότι η διδασκαλία των Λατίνων για περίσσεια αξιομοθία του Χριστού δε συναντάται στην Παράδοση της αρχαίας ενωμένης Εκκλησίας. Αλλά και ο περιορισμός της εξιλαστήριας δυνάμεως του σταυρού μόνο στην ενοχή και τις αιώνιες τιμωρίες με αποκλεισμό των πρόσκαιρων ποινών, για τις οποίες και επιβάλλονται τα εξιλαστικά επιτίμια από την Ρωμ/λική Εκκλησία, είναι εξίσου απαράδεκτος. Και αυτό, γιατί όχι μόνο μειώνει την εξιλαστική σημασία της θυσίας του Χριστού, αλλά και γιατί αντίκειται στη διδασκαλία των Ρωμ/λικών για την περίσσεια αξιομοθία του Χριστού.

Στα πλαίσια των προτεσταντικών αιρέσεων οι Αρμινιανοί υποστηρίζουν ότι η θυσία του Χριστού δεν είχε καθωυτήν συγχωρητική δύναμη αλλά ο Θεός Πατέρας τη δέχτηκε ως ιλαστική. Οι Σωκινιανοί απέρριψαν τελειώς την απολυτρωτική σημασία της σταυρικής θυσίας και αποδέχθηκαν μόνο το προφητικό αξίωμα του Χριστού. Οι κακοδοξίες αυτές ανατρέπουν την όλη δογματική διδασκαλία της Εκκλησίας για τη θ. οικονομία, γι' αυτό και απορρίπτονται χωρίς συζήτηση από την Ορθοδοξία.

Είναι γνωστό από την Κ. Διαθήκη ότι ο Χριστός ονομάζει τον εαυτό του Βασιλιά. Τη βασιλική εξουσία ασκεί ο Χριστός με την ίδρυση και κυβέρνηση της Εκκλησίας, η οποία συνεχίζει το απολυτρωτικό έργο του προσφέροντας τη σωτηρία στους πιστούς με μυστηριακό τρόπο. Στη βασιλική εξουσία του Χριστού ανήκει και η κυριαρχία του στον Άδη. Στο σημείο αυτό υπάρχουν σημαντικές δογματικές διαφορές των Ορθοδόξων με τους ετεροδόξους. Συγκεκριμένα οι Ρωμ/λικοί περιορίζουν τη σωτηριάδη ενέργεια του Χριστού στον Άδη μόνο στους δικαίους της Π. Διαθήκης. Οι Καλβινιστές μάλιστα απορρίπτουν την ένδοξη κάθοδο του Χριστού στον Άδη εντάσσοντας την κάθοδο αυτή στην περιοχή της ταπεινώσεως του Χριστού. Η πραγματικότητα όμως της καθόδου του Χριστού

στον Άδη και στη συνέχεια η απελευθέρωση όλων, όσοι τον πίστευσαν, μαζί με την ανάστασή του αποτελούν κορυφαία δογματική αλήθεια της Ορθοδοξίας. Με την ανάσταση του Χριστού ολοκληρώθηκε το απολυτρωτικό έργο του, χαρίστηκε στον άνθρωπο η αθάνασία, δοξάστηκε και θεώθηκε η ανθρωπινή φύση. Εύλογα λοιπόν η ανάσταση του Χριστού αποτελεί το κέντρο της λατρείας και της όλης ευσέβειας της Ορθοδοξίας, σε αντίθεση με τη Ρωμ/λική Εκκλησία που τονίζει περισσότερο την απολυτρωτική σημασία του σταυρού. Τα δύο τελευταία σημεία προσδιορίζονται από την όλη πνευματικότητα των δύο Εκκλησιών. Έτσι η Ορθόδοξη Εκκλησία που έχει τη χαρισματική διάσταση της σωτηρίας τονίζει την ανάσταση, ενώ η Ρωμ/λική που έχει τη νομική (δικανική) διάσταση της σωτηρίας τονίζει τη σημασία της εξιλαστήριας θυσίας.

β) Η οικείωση της σωτηρίας

Η σωτηρία που πρόσφερε πραγματικά ο Χριστός με το απολυτρωτικό του έργο δεν ενεργεί κατά υποχρεωτικό τρόπο. Για να ενεργήσει πρέπει να οικειωθεί ελεύθερα από τον άνθρωπο. Η οικείωση δηλ. της σωτηρίας είναι συνάρτηση δύο παραγόντων, της χάριτος του Θεού και της ελευθερίας του ανθρώπου. Η σωτηρία είναι το αποτέλεσμα της συνεργίας των δύο αυτών παραγόντων. Η θ. χάρις είναι η σωτηρία και θεοποίησις εκείνη ενέργεια του Θεού που προσφέρεται στον άνθρωπο με βάση το απολυτρωτικό έργο του Χριστού. Η σωτηρία είναι δώρο της χάριτος του Θεού. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί με τις δικές του δυνάμεις να σωθεί ούτε και να αξιώσει δικαιοματικά τη θ. χάρις και τη σωτηρία. Εκείνο όμως που μπορεί και πρέπει να κάνει ο άνθρωπος είναι να προετοιμάζει τον εαυτό του έτσι ώστε να γίνει δεκτός της θ. χάριτος. Πάντως και η αρχή του έργου της σωτηρίας του ανθρώπου είναι έργο της θ. χάριτος, η οποία προκαλεί και κινεί τη θέληση του ανθρώπου για να δεχθεί την προσφορά της σωτηρίας. Ο άνθρωπος όμως παραμένει πάντοτε ελεύθερος να δεχθεί ή να απορρίψει τη θ. χάρις συνεργώντας στη σωτηρία του. Η ελευθερία του ανθρώπου στο έργο της σωτηρίας του, που αρχίζει και πραγματοποιεί η θ. χάρις, εκδηλώνεται με την πίστη και την ανάλογη ζωή, που εκφράζει στην πράξη το περιεχόμενο της πίστεως. Πίστη και έργα πρέπει να βρίσκονται σε οργανική και λειτουργική σχέση, γιατί διαφορετικά η πίστη διαψεύδεται (βλ. Ιακ. 2,26).

Οι Ρωμ/λικοί δέχονται γενικά την παραπάνω ορθόδοξη δογματική διδασκαλία με τη βασική όμως διαφοροποίηση, ότι θεωρούν την άκτιστη σωτηρία και θεοποίησις χάρις ως κτιστή. Αν όμως η θ. χάρις είναι κτιστή, τότε γεννιέται εύλογα το ερώτημα. Πως είναι δυνατόν να σώζεται ο κτιστός άνθρωπος μέσω κτισματος; Το ερώτημα αυτό έθεσε ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στους Λατίνους, όπως το έθεσε παλαιότερα ο Μ. Αθανάσιος στους Αρειανούς και ο άγιος Γρηγόριος

ο θεολόγος στους Πνευματομάχους. Βλέπομε δηλαδή ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας συνδέουν στενά τόσο την τριαδολογία όσο και την χριστολογία και την πνευματολογία με τη σωτηριολογία.

Οι Προτεστάντες υπερτονίζοντας την πίστη απορρίπτουν ουσιαστικά την αρχή της συνεργίας για τη σωτηρία του ανθρώπου. Μόνο η χάρις, μόνο η πίστη (*sola gratia, sola fide*) αρκούν για τη σωτηρία. Οι θέσεις αυτές των Προτεσταντών συνδέονται στενά με την ανθρωπολογία τους. Αφού ο άνθρωπος μετά την πτώση έχει τελείως εξαχρειωθεί, είναι νεκρός για τα πνευματικά. Έτσι η οικείωση της σωτηρίας είναι έργο μόνο της θ. χάριτος. Ο άνθρωπος δεν έχει πνευματικές δυνάμεις, ώστε να συνεργήσει στη σωτηρία του. Έτσι εύλογα απορρίπτονται τα έργα αγάπης από τους Προτεστάντες ως προδιορισζόμενα και από την ανθρώπινη ελευθερία. Οι απόψεις αυτές οδήγησαν στον απόλυτο προορισμό, τον οποίο υποστηρίζουν κυρίως οι Καλβινιστές. Σύμφωνα με τον απόλυτο προορισμό, τον οποίο επιχειρούν να στηρίξουν στο θ' κεφάλαιο της προς Ρωμαίους, ο Θεός προορίζει απόλυτα και αυθαίρετα άλλους για αιώνια ζωή και άλλους για αιώνια καταδίκη. Ο απόλυτος προορισμός είναι βιβλικά απαράδεκτος, γιατί η Αγ. Γραφή κάνει πολλές φορές λόγο για τον καθολικό χαρακτήρα της θ. χάριτος και την επιθυμία του Θεού να σωθούν όλοι οι άνθρωποι (βλ. Α' Τιμ. 2,4, 11. Β' Πέτρ. 3,8 κ.ά.). Άλλωστε επανειλημένα γίνονται στην Αγ. Γραφή εκκλήσεις του Θεού για τη σωτηρία του ανθρώπου με αναφορές στην πίστη και τα έργα της αγάπης. Όλα αυτά προϋποθέτουν όχι μόνο την ελευθερία αλλά και τη δύναμή του να συνεργήσει ελεύθερα για τη σωτηρία του. Η Ορθοδοξία δέχεται τούτο σχετικά προορισμό. Αυτός στηρίζεται στην πρόγνωση του Θεού, η οποία και δεν καταργεί την ανθρώπινη ελευθερία. Γνωρίζοντας δηλ. ο Θεός εκ των προτέρων τη χρήση της ελευθερίας, που θα κάνει κάθε άνθρωπος, μπορούμε να πούμε ότι προορίζει σχετικά πλέον (ως προς τη χρήση δηλ. της ανθρώπινης ελευθερίας) και όχι αυθαίρετα την αιώνια ζωή και καταδίκη του καθενός.

Η οικείωση της σωτηρίας ενεργείται μέσα στην περιοχή του μυστηρίου και δεν αποτελεί μια μηχανική διαδικασία. Η κλήση που πραγματοποιεί στον αμαρτωλό άνθρωπο η ενέργεια του Αγίου Πνεύματος με το μήνυμα της εν Χριστώ σωτηρίας, η πνευματική αναγέννηση που επιφέρει το μυστήριο του βαπτίσματος, η δικαίωση, ο αγιασμός και η δόξα του ανθρώπου προβάλλονται συχνά ως στάδια της σωτηρίας. Επειδή όμως το γεγονός της σωτηρίας, όπως ήδη είπαμε, αποτελεί μυστήριο, δε μας επιτρέπεται να θεωρήσουμε τα στάδια αυτά με στεγανά ή να καθορίσουμε αυστηρά τα όριά τους. Όλα τα παραπάνω αποτελούν πλευρές μάλλον του ίδιου γεγονότος της σωτηρίας. Άλλωστε και στην Αγία Γραφή η σωτηρία χαρακτηρίζεται με όλα τα παραπάνω ονόματα:

Πάντως η κλήση που απευθύνει η θ. χάρη στον αμαρτωλό άνθρωπο έχει καθολικό αλλά όχι υποχρεωτικό χαρακτήρα. Απευθύνεται δηλ. σ' όλους γενικά τους ανθρώπους, αλλά οι άνθρωποι μπορούν ελεύθερα να την αποδεχθούν ή να την απορρίψουν. Όταν ο άνθρωπος αποδεχθεί την κλήση και βαπτισθεί παίρνει άφεση των αμαρτιών του και αναγεννιμένος εντάσσεται στη νέα εν Χριστώ πραγματικότητα. Μέσα σ' αυτήν την πραγματικότητα ο άνθρωπος δικαιώνεται από το θεό, παίρνει δηλ. την δίκαιη εκείνη θέση, που είχε πριν από την πώση. Οι δύο όροι της δικαιώσεως, τους οποίους πρέπει να τηρεί ο άνθρωπος για να παραμένει σ' αυτήν, είναι η πίστη στο θεό και τα έργα της αγάπης. Ο αγιασμός αποτελεί την ουσία της δικαιώσεως και παράλληλα την ανάπτυξή της. Έχοντας ο άνθρωπος τη χάρη που τον δικαιώνει και τον αγιάζει προχωρεί στην ένωση με το Χριστό και στη μέθεξη της δόξας του σώματός του. Ανάλογα με το βαθμό της πίστεως και της αγάπης που εμφανίζει ο άνθρωπος στη συνεργασία του με τη θ. χάρη εμφανίζεται και η πρόοδος στον αγιασμό και τη δόξα του.

Εκεί που παρουσιάζεται έντονη δογματική διαφοροποίηση ανάμεσα στην Ορθοδοξία και τον Προτεσταντισμό είναι η δογματική διδασκαλία για τη δικαίωση του ανθρώπου. Αλλά η διαφοροποίηση αυτή οφείλεται στη διαφορετική δογματική διδασκαλία που υπάρχει στην καθεμιά Εκκλησία για την μεταπτωτική κατάσταση του ανθρώπου. Έτσι οι Ορθόδοξοι όπως και οι Ρωμ/λικοί δέχονται ότι ο άνθρωπος μετά την πώση διατήρησε το "κατ' εικόνα", ενώ οι Προτεστάντες υποστηρίζουν ότι το "κατ' εικόνα" καταστράφηκε. Αυτό σημαίνει για τους πρώτους ότι ο άνθρωπος μπορεί να συνεργήσει στη δικαίωση και τη σωτηρία του με την πίστη και τα έργα του, ενώ για τους δεύτερους σημαίνει ότι ο άνθρωπος είναι ανίκανος να κάνει ο,τιδήποτε καλό και ότι η πίστη του ανθρώπου τον κάνει απλώς παθητικό δέκτη της θ. χάρης. Κατά την ορθόδοξη διδασκαλία η δικαίωση έχει ως αιτία το θεό και είναι έργο και δώρο της χάρης του. Η ανταπόκριση στην κλήση της χάρης του θεού μέσω της πίστεως σ' αυτόν αποτελεί βασικό όρο για την πραγμάτωση της δικαιώσεως από το θεό, ενώ παράλληλα η συνεργία του ανθρώπου με τη θ. χάρη για τα έργα της αγάπης αποτελεί τον θεμελιώδη όρο για την παραμονή του ανθρώπου στην πραγματικότητα της δικαιώσεως. Και επειδή ακριβώς η δικαίωση εξαρτάται και από την ανθρώπινη συνεργία, είναι απόλυτα κατανοητή από την μια η παραμονή, η ανάπτυξη και η πρόοδος του ανθρώπου στον αγιασμό και το δοξασμό του και από την άλλη η δυνατότητα για έκπτωση από τη δικαίωση, όταν αυτός απιστήσει και διαπράξει θανάσιμα αμαρτήματα. Βέβαια και στην περίπτωση αυτή η δικαίωση ανακάθεται με την ειλικρινή μετάνοια του ανθρώπου.

Σύμφωνα με την προτεσταντική σωτηριολογία η δικαίωση αποτελεί επικάλυψη

των αμαρτιών και της ενοχής του ανθρώπου και ανακήρυξη του σε δίκαιο με βάση την απολυτρωτική θυσία του Χριστού. Ο άνθρωπος απλώς αποδέχεται παθητικά τη δικαιοσύνη του Θεού. Ληπτικό όργανο της δικαίωσης αποτελεί μόνο η πίστη. Η θεώρηση αυτή της δικαίωσης έχει βασικές συνέπειες στη σωτηριολογία των Προτεσταντών. Έτσι, ατού η δικαίωση εξαρτάται μόνο από τη χάρη του Θεού, είναι όμοια σε όλους τους πιστούς, γι' αυτό δεν έχει θέση καμιά ανάπτυξη και πρόοδος σ' αυτήν με τα έργα της αγάπης. Τα έργα της αγάπης μετά τη δικαίωση του ανθρώπου τα ενεργεί η ζωντανή πίστη. Έτσι τα καλά έργα εμφανίζονται ως καρπός και μαρτυρία της ενοικήσεως του Αγ. Πνεύματος στους πιστούς. Όποιος επομένως κάνει έργα αγάπης με σκοπό να λάβει ως ανταμοιβή την αιώνια ζωή αμαρτάνει. Τα καλά έργα δεν είναι καθαυτά αξιόμισθα ούτε μπορούν να ευαρεστούν το Θεό, επειδή ο άνθρωπος και με τη δικαίωση του δεν μεταβάλλεται εσωτερικά αλλά εξακολουθεί να παραμένει αμαρτωλός, αφού μάλιστα με τη δικαίωση δεν εξαφανίζονται αλλά επικαλύπτονται οι αμαρτίες του. Η δικαίωση δίνει απόλυτη βεβαιότητα για τη σωτηρία, από την οποία εκκρίπτουν μόνον εκείνοι οι πιστοί, που χάνουν την πίστη τους.

Κατά την Ορθόδοξη Εκκλησία η Προτεσταντική θεώρηση της δικαίωσης είναι απαράδεκτη και αγιογραφικά ατεκμηρίωτη. Οι Προτεστάντες υπερτονίζουν μονομερώς το χωρίο Ρωμ. 3,28: "λογιζόμεθα γαρ δικαιούσθαι πίστει άνθρωπον χωρίς έργων νόμου". Παραγνωρίζουν όμως σκόπιμα το χωρίο Ιακ. 2,24: "οράται ότι εξ έργων δικαιούται άνθρωπος και ουκ εκ πίστεως μόνου" (βλ. αναλυτική παρουσίαση του χωριού στους στίχους 14-26). Εδώ δεν έχουμε αντιπαράθεση αντίθετων διδασκαλιών αλλά δύο όψεις του ίδιου πράγματος. Η διαφορά δηλ. είναι φαινομενική. Όταν ο Απ. Παύλος κάνει λόγο για την πίστη στο Χριστό, την κατανοεί "δι' αγάπης ενεργουμένην" (Γαλ. 5,6). Όταν πάλι μιλά για έργα, εννοεί εκείνα που γίνονται χωρίς τη θ. χάρη και υπαγορεύονται στον άνθρωπο είτε από το φυσικό νόμο είτε από τις διατάξεις του Μωσαϊκού νόμου. Επομένως χωρίς να αρνείται την αξία των καλών έργων ο Απ. Παύλος καταπολεμά την τάση εκείνων που επιδιώκουν τη δικαίωση μέσω των έργων του Μωσαϊκού ή του φυσικού νόμου. Κατά τον Απ. Ιάκωβο πίστη σημαίνει νεκρή γνώση, γνώση δηλ. που δεν μπορεί να φανερώσει έργα αγάπης. Όταν πάλι ο Απ. Ιάκωβος μιλά για έργα, εννοεί τα έργα της αγάπης, που πραγματώνονται με την ενέργεια της θείας χάριτος, ως καρπός δηλ. της ζωντανής πίστεως. Είναι λοιπόν φανερό ότι και οι δύο Απόστολοι εκφράζουν το ίδιο περιεχόμενο της δικαίωσης με διαφορετικό όμως τρόπο. Και για τους δύο η δικαίωση από την πλευρά του ανθρώπου εξαρτάται τόσο από την πίστη όσο και από τα έργα του. Για τη δικαίωση δηλ. όπως την εννοεί ο Απ. Παύλος, είναι αρκετή η πίστη, η πίστη όμως εκείνη, που



είναι ζωντανή και φανερόνεται επομένως με έργα αγάπης. Στον Απ. Ιάκωβο πάλι για τη δίκαιωση δεν είναι αρκετή η πίστη, η πίστη όμως η νεκρή. Χρειάζονται γι' αυτό έργα της αγάπης, που εμπεριέχουν την ζωντανή πίστη.

### γ) Τα έργα της αγάπης

Ειδικά για τα έργα της αγάπης υπάρχει σοβαρή δογματική διαφοροποίηση ανάμεσα στην Ορθοδοξία, τον Ρωμ/λικισμό και τον Προτεσταντισμό.

Είρα απ' όσα λέχθηκαν μέχρι εδώ για την ορθόδοξη θεώρηση των έργων αγάπης μπορούμε επιγραμματικά να σημειώσουμε ακόμη ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία εντάσσει όλα τα έργα αγάπης - ανεξάρτητα από το πλήθος και τη σπουδαιότητα τους - μέσα στα πλαίσια της υποχρέωσης του ανθρώπου απέναντι στην άπειρη αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο. Με τον τρόπο αυτό παραμένει και στην πράξη σύμφωνα με τη ρητή διδασκαλία του Χριστού. "Όταν ποιήσετε πάντα τα διαταχθέντα υιών, λέγετε ότι δούλοι αγροί εσμέν, ό οφείλομεν ποιήσαι πεποιήκαμεν" (Ακ 17,10). Κανένα επομένως έργο αγάπης δεν είναι καθαυτό αξιόμισθο και δεν προσφέρει δικαιωματικά την αιώνια ζωή, γι' αυτό και κανείς δεν μπορεί να καυχήθει βόσια, όταν πραγματώνει τα έργα της αγάπης.

Τα έργα της αγάπης πάλι απ' όλα αποτελούν καρπό της χάρις του Αγίου Πνεύματος. Εδώ πρέπει να τονίσουμε με έμφαση ότι τα έργα της αγάπης ως καρπός του Αγίου Πνεύματος προϋποθέτουν οπωσδήποτε και την ανθρώπινη συμβολή ή συνεργία. Η αρχή της συνεργίας αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό της ορθόδοξης πνευματικότητας, που κάνει κατανοητή και την άσκηση στα πλαίσια της Ορθοδοξίας.

Οι Ρωμ/λικοί διακρίνουν τα έργα σε υποχρεωτικά, που είναι αναγκαία για τη σωτηρία και σε προαιρετικά, που δεν είναι αναγκαία. Στα πρώτα αναφέρονται οι ευαγγελικές εντολές, που αφορούν όλους τους πιστούς, και στα δεύτερα αναφέρονται οι ευαγγελικές συμβουλές και προτροπές. Οι συμβουλές λοιπόν και οι προτροπές, όταν εφαρμόζονται από τους πιστούς, συνιστούν τα υπέρτακα έργα, όπως είναι π.χ. η άσκηση των αρετών της ακτημοσύνης, της παρθενίας και της υπακοής, έχουν δηλ. ως συνέπεια τις περίσσειες αξιομισθίες. Σύμφωνα με την άποψη αυτή οι περίσσειες αυτές αξιομισθίες των αγίων μπορούν να διατίθενται από τον πάπα "για την ολική ή μερική άφεση της πρόκαιρης ποινής που οφείλεται για τις αμαρτίες", όπως χαρακτηριστικά αποφάνθηκε ο πάπας Κλήμης ΣΤ' το 1345. Εδώ πρόκειται για τις γνωστές αφέσεις και τα συγχωροχάρτια που το Μεσαίωνα πουλιόνταν στους πιστούς μέσω του μυστηρίου της μετανοίας. Αλλά ο πάπας μπορεί να χορηγεί αφέσεις και χωρίς να αξιώνει μετάνοια σε διάφορες περιπτώσεις, όπως είναι η εκτέλεση ενός εκκλησιαστικού ή κοινωνι-

κού έργου ή η προσφορά χρημάτων στην Εκκλησία ή η επίσκεψη στη Ρώμη ή η εκλογή νέου πάπα κλπ.

Απ' ορθόδοξη άποψη η διάκριση των έργων σε αναγκαία για τη σωτηρία και σε μη αναγκαία, δηλ. στα υπέρτακτα, όπως και η αντίστοιχη διάκριση σε εντολές και συμβουλές είναι απαράδεκτη. Λογικά δεν μπορούν να υπάρχουν υπέρτακτα ή περιοσσευόμενα έργα αγάπης και για δύο ακόμη πρόσθετους λόγους. Πρώτα, γιατί τα έργα αυτά είναι προσωπικά και επομένως δεν μπορούν να μεταβιβασθούν σε άλλους. Ο δεύτερος λόγος είναι ότι και η σωτηρία είναι προσωπική και αποκτάται μόνο με τη συνεργία της θ. χάριτος και ανθρώπινης ελευθερίας, η οποία φανερώνεται ως πίστη "δι' αγάπης ενεργουμένη". Όσο για τη διάκριση ανάμεσα σε εντολές και συμβουλές πρέπει να πούμε, ότι η άποψη αυτή εισάγει και καλλιεργεί ανεπίτρεπτες διακρίσεις μέσα στην Εκκλησία. Στα πλαίσια της Ορθόδοξης Εκκλησίας γίνεται διάκριση μόνον ανάμεσα σε εντολές και δάρα. Οι εντολές αναφέρονται σ' όλους τους πιστούς. Τα δάρα δε σημαίνουν υπέρτακτα και αξιόμιθα έργα αλλ' απλώς αναπληρώνουν την αδυναμία του ανθρώπου να ανταποκριθεί στην τήρηση των εντολών του Θεού. (Βλ. Μάξιμου Ομολογητή, Κεφάλαια περί αγάπης 4,67, PG 90,1064C). Με την παραπάνω κατανόηση των εντολών και δάρων από την Ορθόδοξη Εκκλησία διασφαλίζεται η ισοτιμία των πιστών ως προς τις υποχρεώσεις τους απέναντι στο Θεό. Η μόνη διαφορά ανάμεσα στους πιστούς βρίσκεται στο βαθμό ανταποκρίσεώς τους στις υποχρεώσεις τους αυτές.

Οι Προτεστάντες-παραμένοντας συνεπείς στην ανθρωπολογία τους για καταστροφή του "κατ' εικόνα" με την πτώση του ανθρώπου-απορρίπτουν τη διάκριση υποχρεωτικών και προαιρετικών έργων, εντολών και συμβουλών. Ο άνθρωπος έτσι κι αλλιώς είναι ανίκανος ν' ανταποκριθεί στο θέλημα του Θεού, που εκφράζουν οι εντολές του, οπότε και δεν τίθεται καν θέμα υποχρεωτικών έργων. Κατά την προτεσταντική σωτηριολογία η έννοια των εντολών είναι να άσπερώσει την αμαρτωλότητα του ανθρώπου, πράγμα που οδηγεί στην επίκληση της χάριτος του Θεού, η οποία είναι ο μόνος παράγοντας της σωτηρίας του ανθρώπου. Στην πράξη οι Προτεστάντες υποστήριξαν με ιδιαίτερη έμφαση τις παραπάνω θέσεις τους ήδη από την εποχή της Μεταρρυθμίσεως και μάλιστα εξαιτίας ακριβώς της αντιθέσεώς τους προς τους Ρωμ/λικούς, οι οποίοι έβτασαν σε προκλητικές ενέργειες με τις αθέσεις και τα υπέρτακτα έργα. Εδώ θα απαντούσαμε, ότι γενικότερα η προτεσταντική θεώρηση αποδίδει μόνο τη μισή αλήθεια. Οι εντολές κατά την ορθόδοξη θεώρηση δόθηκαν όχι μόνο για να αποκαλύπτουν την ανθρώπινη αμαρτωλότητα, αλλά και να οριοθετούν τα πλαίσια της ελευθερίας των πιστών

κατά την έμπρακτη αναφορά τους στο θεό. Η έμπρακτη αναφορά κατανοείται ως το αποτέλεσμα και ο καρπός της συναντήσεως της χάριτος του θεού με την ανθρώπινη συνεργία. Αυτή ακριβώς η ανθρώπινη συνεργία οριοθετείται από τις εντολές του θεού.

Με αφορμή το Α' Τιμ 2,5 και το πρόβλημα που δημιουργείται από την λεκτική διατύπωση των λειτουργικών και ασματικών βιβλίων της Εκκλησίας για τις πρεσβείες ή τον ενδεχόμενο αιτηριολογικό ρόλο της θεοτόκου πρέπει να δοθούν μερικές διευκρινίσεις. Συγκεκριμένα τίθεται το ερώτημα: Είναι σωστό το "Υπεραγία θεοτόκε, σώσον ημάς" ή το "Υπεραγία θεοτόκε, πρόσβευε υπέρ ημών";

Οι απαντήσεις μας θα είναι βιβλικές-ερμηνευτικές. Ο Ευαγγελιστής Ματθαίος (1,21) μας διαβεβαιώνει ότι μόνο ο Χριστός "σώσει τον λαόν αυτού από των αμαρτιών αυτών", και οι Πράξεις των αποστόλων (4,12) σημειώνουν "ουκ έστιν εν άλλω ουδενί η σωτηρία" ουδέ γαρ όνομα εστιν έτερον υπό του ουρανού, το δεδομένον εν ανθρώποις εν ω δει σωθήναι ημάς". Εδώ γίνεται σαφές ότι η σωτηρία είναι αποτελεσματική δυνατότητα του Χριστού, γιατί αυτός έγινε με τη θυσία του "αίτιος σωτηρίας αιωνίου" (Εβρ. 5,9)

Η κυριολεκτική σημασία της σωτηρίας αναφέρεται στην λύτρωση, την απελευθέρωση από την αμαρτία και τις συνέπειές της και στην αποκατάσταση του ανθρώπου για μετοχή στη βασιλεία του θεού. Η σωτηρία απορρέει από την σταυρική θυσία του Χριστού και παρέχεται μέσα από τα μυστήρια της Εκκλησίας. Με την κύρια σημασία λοιπόν του ρήματος σώω ο Χριστός είναι ο μόνος που παρέχει τη σωτηρία "ίδια δυνάμει και ίδια εξουσία" (ισπο jure).

Πέρα όμως από την κυριολεκτική σημασία του ρήματος σώω υπάρχει και η δευτερεύουσα και καταχρηστική. Αυτό συμβαίνει άλλωστε και με όλες τις λέξεις. Η καταχρηστική λοιπόν σημασία του ρήματος σώω σημαίνει ότι οδηγώ στη σωτηρία, ότι συνεργώ σ' αυτήν και ότι γίνομαι όργανο της σωτηρίας, με την έννοια ότι υποδεικνύω αυτόν που την παρέχει και όχι ότι την παρέχω. Έτσι ενώ η πηγή και η αιτία της σωτηρίας είναι μόνον ο Χριστός, συνεργός και όργανο της σωτηρίας μπορεί να γίνεται και κάθε συνειδητός πιστός, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι καταργείται ή υποκαθίσταται ο μόνος σωτήρας, ο Χριστός. Τα παραπάνω, όσα δηλ. είπαμε για τη δευτερεύουσα σημασία του ρήματος, δεν αποτελούν προσωπικές απόψεις ούτε και απαντήσεις - ερμηνείες κάποιου λεξικού. Προκύπτουν από την ίδια την Κ. Διαθήκη. Σας αναφέρω μερικά πειστικά παραδείγματα.

- 1) Ρωμ. 11,14 2) Α' Κρ 7,12-16 3) Α' Κρ 9,22 4) Α' Τιμ 4,16 5) Ιακ 5,20  
6) Ιουδ. 22-23

1) Ρωμ. 11,14: είπωσ παραζηλώσω μου την σάρκα και σώω τινάς εξ αυτών" (Ασφαλώς δεν εννοεί ότι ήταν ο ίδιος σωτήρας και λυτρωτής ή ότι θα παρέιχε τη

αυτηρία στους ομογενείς του αλλά θα αγωνίζονταν απλώς να τους παρακινήσει και να τους οδηγήσει στο αυτήρα Χριστό.

2) Α' Κορ 7,12-16: τι γαρ οίδας, γύναι, ει τον άνδρα σώσεις; ή τι οίδας άνερ; ει την γυναίκα σώσεις;" Οι σύζυγοι εδώ δεν εκλαμβάνονται ως αυτήρες κυριολεκτικά, αλλά ως συνεργοί και όργανα που μπορούν να οδηγήσουν στην εν Χριστώ αυτηρία.

3) Α' Κορ 9,22: "τοις πάσι γέγονα τα πάντα, ίνα πάντως τινας σώσω". Ασφαλώς δεν εννοεί ότι με τη δική του δύναμη θα τους σώσει, αλλά ότι θα τους οδηγήσει στη αυτηρία.

4) Α' Τιμ. 4,16: "έπεχε σεαυτώ και τη διδασκαλία, επίμενε αυτοίς· τούτο γαρ ποιάν και σεαυτόν σώσεις και τους ακουόντάς σου". Εδώ βέβαια δεν εκλαμβάνεται ο Τιμ. ως πραγματικός αυτήρας του εαυτού του και των ακροατών του, αλλά υποδηλώνεται ο τρόπος προσεγγίσεως της προσφερθείσας αυτηρίας.

5) Ιακ. 5,20: "ο επιστρέφας αμαρτωλών εκ πλάνης οδοϋ αυτού, σώσει ψυχήν εκ θανάτου". Δεν εννοεί αυτηρία που παρέχει ο άνθρωπος, αλλά τη συνεργία για τη αυτηρία από τον αιώνιο θάνατο, πράγμα που ενεργεί μόνο ο Χριστός.

Επομένως όταν λέμε "Υπεραγία θεοτόκε, σώσον ημάς" δεν ζητάμε από τη θεοτόκο να μας σώσει με τη δική της δύναμη και εξουσία, αλλά να συντελέσει η θεοτόκος να πετύχουμε τη εν Χριστώ αυτηρία απαλασσομένοι από το θάνατο. Και αυτό μπορεί να γίνει με τις θερμές ικεσίες και τις προσβες της εξαιτίας της παρρησίας που έχει ως μητέρα του ενανθρωπήσαντος θεού λόγου. Είτε λοιπόν "Υπεραγία θεοτόκε, σώσον ημάς" λέμε, είτε "Υπεραγία θεοτόκε, πρόσβευε υπέρ ημών" το ίδιο εννοούμε και εκφράζουμε.

## 10. ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ

Μετά το αματικό θάνατο διαχωρίζονται όσοι αποδέχθηκαν το αυτηριώδες έργο του Χριστού και βίωσαν με συνέπεια το περιεχόμενο της πίστewς από τους αρνητές της πίστewς και τους αμαρτωλούς. Οι πρώτοι απολαμβάνουν, σε διάφορο βέβαια βαθμό, κάποια πνευματική άνεση ενώ οι δεύτεροι υφίστανται κάποια οδύνη. Γενικότερα θα λέγαμε ότι οι πρώτοι προγεύονται τον παράδεισο και οι δεύτεροι την κόλαση. Η οριστική και τέλεια μετοχή της βασιλείας του θεού ή η οριστική καταδίκη θα γίνει με την ανάσταση των νεκρών και την τελική γενική κρίση, δηλαδή κατά τη δεύτερη παρουσία του Χριστού. Ο αματικός θάνατος δεν καταλύει τον οντολογικό δεσμό των αγίων με το Χριστό ούτε με τα επίγεια ζωντανά μέλη του σώματος του Χριστού. Ζωντανοί και νεκροί εν Χριστώ συναποτελούν τη μία Εκκλησία, τη στρατευμένη και τη θριαμβεύουσα. Έτσι ερμηνεύεται η τέλεση της θ. ευχαριστίας και για τους "εν πίστει υπε-

λειψόμενος", η αφέριση των ναών στη μνήμη τους και η επίκληση της βοήθειάς τους, η τιμή των εικόπων και των λειψάνων τους και τέλος η δέηση των αγίων για τη στρατευμένη Εκκλησία. Μέσα στο ίδιο πνεύμα ενότητας και αγάπης των μελών της Εκκλησίας βρίσκεται τη δικαίωση της η τέλεση μνημοσύνων, η αγαθοεργία, η ελεημοσύνη κλπ. στη μνήμη των αγαπητών μας νεκρών με την πεποίθηση ότι αυτά φέρουν "δυσήν τινά και άνεσιν και αναψυχήν παρά θεού ..."(Πρακτ. Συνόδου Κων/πόλεως 1642). "Όλα αυτά βέβαια με την προϋπόθεση ότι οι νεκροί μας πέθαναν έχοντας πίστη στο θεό και ότι ζούσαν με ευσέβεια,

Με την ανάσταση των νεκρών κατά τη δεύτερη παρουσία θα επανεκιωθούν τα σώματα (μεταλλαγμένα σε πνευματικά) με τις ψυχές και αφού υποστούν την τελική κρίση, θα ζήσουν μέσα στους νέους όρους της αιώνιας ζωής ή της αιώνιας καταδίκης, πού νοείται ως στέρηση ακριβώς της αιώνιας ζωής. Όσοι θα ζουν κατά τη δεύτερη παρουσία δε θα πεθάνουν, αλλά τα σώματά τους θα μεταβληθούν με την ανακαινιστική χάρη του Αγ. Πνεύματος σε πνευματικά και άφθαρτα, θα γίνουν δηλ. όμοια με τα σώματα των αναστημένων.

Οι Ρωμ/κοί έχουν σημαντικά διαφοροποιημένη εσχατολογία από τους Ορθόδοξους. Έτσι πιστεύουν ότι οι άγιοι μετά το θάνατό τους περνούν αμέσως στον παράδεισο, όπου έχουν την πλήρη κοινωνία τους με το θεό. Η διδασκαλία αυτή βέβαια έρχεται σε αντίθεση με την Αγ. Γραφή, η οποία διδάσκει ότι η πλήρης ανταπόδοση θα γίνει στη δεύτερη παρουσία (βλ. σχετ. Ιω. 12,48\* Ακ 14,14\* Β' Κρ 5,10). Έρχεται όμως σε αντίθεση και με την παράδοση της Εκκλησίας, όπως αυτή εκφράζεται στα δογματικά συγγράμματα των πατέρων (βλ. π.χ. Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 7,21, ΡG 35, 781BC-784AB).

Ακόμη οι Ρωμ/κοί δέχονται τετραμερή διαίρεση του άλλου κόσμου. Συγκεκριμένα τον διακρίνουν σε κόλαση, "καθατήριο πυρ", τόπο των πατέρων της Π. Διαθήκης και τέλος σε ουρανό, ο οποίος προορίζεται για τους ευσεβείς μετά την ενανθρώπιση του θεού Λόγου. Η Ορθόδοξη Εκκλησία σύμφωνη με την Αγ. Γραφή γνωρίζει μόνο δύο καταστάσεις, τη βασιλεία του θεού και την αιώνια κόλαση. Η σοβαρότερη διαφορά της Ρωμ/κής Εκκλησίας από την Ορθόδοξη Εκκλησία στο θέμα της εσχατολογίας είναι σχετική με το "καθατήριο πυρ". Η διδασκαλία αυτή που συνδέεται στενά με τις αφέσεις, έγινε γνωστή στους Ορθόδοξους στη σύνοδο της Λυών (1274) και κυρώθηκε επίσημα από τους Ρωμ/κούς στις συνόδους της Φλωρεντίας (1437-39, 17η Οικ.) και του Τριδέντου (1545-63, 19η Οικ.). Το "καθατήριο πυρ" καθαρίζει όσους δεν πρόλαβαν να ολοκληρώσουν τις πρόσκαιρες ποινές, που τους επιβλήθηκαν στην εξομολόγησή τους και γενικά δεν εξιλεώθηκαν για τις αμαρτίες τους. Είναι λοιπόν προφανές ότι το "καθατήριο πυρ" έχει την έννοια της ικανοποίησης της θ. δικαιοσύνης, και είναι αποτέλεσμα

της νομικής θεωρήσεως της αυτηρίας (ως αμοιβής) και της κολάσεως (ως τιμωρίας). Τέλος άλλοι από τους λατίνους θεολόγους (όπως ο Βελλαμίνος κ.ά.) δέχθηκαν το "καθατήριο" ως υλική ενώ άλλοι ως πνευματική πραγματικότητα. Η λατινική αυτή δοξασία, που πολεμήθηκε έντονα από τον άγιο Μάρκο του Ευγενικό στη σύνοδο της Φλωρεντίας, αποτελεί παρερμηνεία της Αγ. Γραφής (ιδίως των χωρίων Ακ 12,58-59· Α' Κορ 3,13-15) και της πατερικής παραδόσεως. Το "καθαρίσιον πυρ", για το οποίο κάνουν λόγο οι πατέρες της Εκκλησίας, είναι εκείνο που θα καθαρίσει και θ' ανακαινίσει τον κόσμο κατά τη συντέλειά του σύμφωνα με το Β' Πέτρ. 3,10-12. Αλλά ο εξιλεωτικός χαρακτήρας του "καθατηρίου πυρός" προακρούει και στην πληρότητα της εξιλαστήριας θυσίας του Χριστού στο σταυρό. Η λατινική κακοδοξία σχετικά με το "καθατήριο πυρ" στηλιτεύεται έντονα και στην Ομολογία του Μητροφάνη Κριτοπούλου, Πατριάρχη Αλεξανδρείας (βλ. κεφ. 20).

Οι Προτεστάντες δέχονται την οριστική και πλήρη κρίση μετά το σωματικό θάνατο, πράγμα που συνεπάγεται άμεση και πλήρη βίωση της αιώνιας ζωής ή της αιώνιας καταδίκης. Κατά συνέπεια δε δέχονται ούτε μνημόσυνα ούτε τις προσευχές για τους νεκρούς. Τέλος αρνούνται την τιμή των αγγέλων, των αγίων και τις πρεσβείες τους. Οι πρεσβείες των αγίων για τη στρατευμένη Εκκλησία δεν προακρούουν στο Α' Τιμ. 2,5 "εις γαρ θεός, εις και μεσίτης θεού και ανθρώπων, άνθρωπος Χριστός Ιησούς, ο δους εαυτόν αντίλυτρον υπέρ πάντων", όπως λαθεμένα νομίζουν οι Προτεστάντες. Ασφαλώς ένας είναι ο μεσίτης θεού και ανθρώπων, ο Χριστός. Οι πρεσβείες των αγίων είναι απλές παρακλήσεις και ικεσίες, που γίνονται στο όνομα του Χριστού, για τους επίγειους αδελφούς τους. Έτσι οι άγιοι γίνονται βοηθοί των πιστών με τη δύναμη της χάρις του θεού και όχι με τη δική τους. Και όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Κριτόπουλος "ου λέγομεν τους αγίους μεσίτας, εις γαρ εστι μεσίτης θεού και ανθρώπων, άνθρωπος Ιησούς Χριστός, ος μόνος αμέσως δύναται τω τε Πατρί και ημίν μεσιτεύειν ... αλλά πρέσβεις και ικέτας προς τού θεού υπέρ ημών, αδελφών εκείνων όντων" (Ομολογία, κεφ. 17).

## Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

	Σελ.
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	1
ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ	2
1. Αντικείμενο του μαθήματος και σχέση με τ' άλλα μαθήματα	2
2. Πηγές	3
3. Σκοπός και επικαιρότητα του μαθήματος	6
4. Θεολογικές προϋποθέσεις για τη διαίρεση της αρχέγονης και ενιαίας Εκκλησίας	7
<b>ΟΙ ΔΟΓΜΑΤΙΚΕΣ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ</b>	
1. Θεία αποκάλυψη	13α
2. Θεολογία	20
3. Ανθρωπολογία	28
4. Χριστολογία	33
5. Εκκλησιολογία	37
6. Εικονολογία	45
7. Θεία λατρεία	48
8. Μυστηριολογία	49
9. Σωτηριολογία	59
10. Εσχατολογία	69