

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ -54

Στυλιανός Χ. Τσομπανίδης

**Η ΔΙΑΚΗΡΥΞΗ
“DOMINUS IESUS”
ΚΑΙ Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ
ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ**

Από το οικουμενικό άνοιγμα
στην εκκλησιολογική αποκλειστικότητα
της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ Σ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ –54

Στυλιανός Χ. Τσομπανίδης

**Η ΔΙΑΚΗΡΥΞΗ “DOMINUS IESUS”
ΚΑΙ Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ**

**Από το οικουμενικό άνοιγμα
στην εκκλησιολογική αποκλειστικότητα
της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας**

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. Σ. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2003

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ –54
ISSN Σειρά: 105

Copyright-Π. Πουρναρά

ISBN: 960-242-286-6

ΕΚΔΟΣΕΙΣ: ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΠΟΥΡΝΑΡΑ
Καστριτσίου 12- 546 23 Θεσσαλονίκη
Τ.Θ. 11220 - 546 26 Θεσσαλονίκη
Τηλ. 2310.270.941-FAX 2310.228.922
E-mail:pournarasbooks@the.forthnet.gr

Επεξεργασία κειμένου, σελιδοποίηση - επιμέλεια έκδοσης

Σοφία Σπυρίδου

Τηλ.-Fax. 2310.608.757

Σταυρούπολη-Θεσσαλονίκης

Κατασκευή εξωφύλλου: Νίκος Σπυρίδης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	9
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	11

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

Η Β΄ ΒΑΤΙΚΑΝΗ ΣΥΝΟΔΟΣ: ΤΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟ

ΑΝΟΙΓΜΑ.....	21
1. Η προσυνοδική στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας έναντι της Οικουμενικής Κίνησης.....	22
2. Η εκκλησιολογική διδασκαλία της Β΄ Βατικανής Συ- νόδου περί “subsistit” και “εκκλησιαστικών στοιχεί- ων” και οι οικουμενικές της συνέπειες	33
3. Οι άμεσες επιδράσεις της Β΄ Βατικανής Συνόδου στην Οικουμενική Κίνηση	76

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

Η ΠΑΠΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ “UT UNUM SINT”:

Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΔΕΣΜΕΥΣΗ.....	81
1. Η οικουμενική δέσμευση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας	86
1.1. Δομή, συνάφεια, χαρακτηρισμός και πρόθεση της Εγκυκλίου Επιστολής	86
1.2. Η οικουμενική δέσμευση είναι αμετάκλητη	92
1.3. Πνευματικός οικουμενισμός	98
2. Η θετική εκτίμηση των καρπών του οικουμενικού δια- λόγου από την Εγκύκλιο “Ut unum sint”: καρποί αλ- ληλεπίδρασης μεταξύ Ρώμης-ΠΣΕ	111

3. Η εκκλησιολογική διδασκαλία της Εγκυκλίου “Ut unum sint” περί “subsistit” και “εκκλησιαστικών στοιχείων” και οι οικουμενικές της συνέπειες..... 122

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

Η ΔΙΑΚΗΡΥΞΗ “DOMINUS IESUS”:

- Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΠΡΟΚΛΗΣΗ..... 143
1. Το κείμενο “Dominus Iesus”..... 148
- 1.1. Η προβληματική του κειμένου..... 148
- 1.2. Η παθολογία του κειμένου..... 157
- 1.2.1. Ρωμαιο-κεντρική δομή..... 157
- 1.2.2. Πατερναλιστικός και δογματικός χαρακτήρας της γλώσσας..... 160
- 1.2.3. Ακατάλληλη η χρονική στιγμή της δημοσίευσης..... 164
- 1.2.4. Παραθεώρηση των καρπών του οικουμενικού διαλόγου..... 169
2. Η σχέση της Διακήρυξης “Dominus Iesus” με τα κείμενα της Β΄ Βατικανής Συνόδου και με την Παπική Εγκύκλιο “Ut unum sint”..... 175
- 2.1. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και η Εκκλησία του Χριστού: Η περιοριστική ερμηνεία του “subsistit” από το “Dominus Iesus”..... 177
- 2.2. Η σχέση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με τις άλλες Εκκλησίες: Η αξιολόγηση των άλλων Εκκλησιών από το κείμενο “Dominus Iesus”..... 200
3. Τέλος ή νέα αρχή του οικουμενικού διαλόγου; Συμπερασματικές παρατηρήσεις..... 226

ΣΥΝΟΨΗ ΚΑΙ ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ..... 247

ZUSAMMENFASSUNG..... 257

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ..... 267

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα –όσον αφορά στην ιστορία του Χριστιανισμού– σηματοδοτείται από την επίσημη έναρξη της Οικουμενικής Κίνησης και την πεποίθηση ότι η συνάντηση, η συνύπαρξη, η συναντίληψη, η συνεργασία και η συνοδοιπορία προς τη χριστιανική ενότητα είναι ουσιώδεις, “ίνα μη εγκοπὴν τινὰ δώμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ” (Α΄ Κορ. 9,12).

Στη δύση του όμως ο 20^{ος} αιώνας σημαδεύεται από σοβαρή κρίση στην Οικουμενική Κίνηση, κρίση ταυτότητας, η οποία τελικά ώθησε τον επίσημο θεσμικό της φορέα, το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών (ΠΣΕ), να αναλάβει πρωτοβουλία αποτίμησης του έργου του και επαναδιατύπωσης των σκοπών του, αναζητώντας ένα κοινό οικουμενικό όραμα. Πιο συγκεκριμένα το ΠΣΕ στην αυγή της τρίτης χιλιετίας, αναζητώντας “ένα σίγουρο οικουμενικό χώρο για το διάλογο”, θέτει το ερώτημα για την ταυτότητα της Εκκλησίας και τι σημαίνει αυτή για τη σχέση των Εκκλησιών μεταξύ τους και μάλιστα μέσα σε έναν παγκοσμιοποιημένο κόσμο.

Η κρίση πήρε ανησυχητικές διαστάσεις όταν ενόψει του μεγάλου Ιωβηλαίου του 2000 η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία περιέγραψε την ταυτότητά της και καθόρισε τη θέση της στο διαφοροποιημένο χριστιανικό κόσμο. Η Ποντιφική Επιτροπή για τη Διδασκαλία της Πίστεως με τη δημοσίευση της Διακήρυξης “*Domínus Iesus*” προβάλλει με έναν πατερναλιστικό και ολοκληρωτικό τόνο τη μοναδικότητα της Ρωμαϊκής Εκκλησίας, γυρίζοντας πίσω από τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο και υποσκάπτοντας τις θεολογικές εξελίξεις που έχουν επιτευ-

χθεί μεταξύ των Εκκλησιών τόσο σε διμερές επίπεδο όσο και στα πλαίσια του ΠΣΕ.

Το παράδοξο και συνάμα ελπιδοφόρο είναι ότι, παρά το πλήγμα που κατάφερε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία με το κείμενο “Dominus Iesus” στον Οικουμενικό διάλογο, για πρώτη φορά ίσως μετά τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο ένα κείμενο της Ρώμης έδωσε, εκούσια ή ακούσια, τέτοια θετική ώθηση, για να ξεκινήσει εκ νέου και με άλλους όρους ένας αγώνας για την αλήθεια που ανάγκασε ακόμα και ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους και εκκλησιαστικούς ηγέτες να εκφράσουν με σαφήνεια και αποφασιστικότητα την άποψη ότι: “Η οικουμενική πορεία είναι μη αναστρέψιμη και η οικουμενική δέσμευση αμετάκλητη”.

Τις νεώτερες αυτές εξελίξεις, που αφορούν στη στάση του Ρωμαιοκαθολικισμού έναντι της Οικουμενικής Κίνησης σε τούτη την πολύ κρίσιμη καμπή της ιστορίας της, παρουσιάζει και αναλύει η παρούσα εργασία.

Ελπίζουμε με την έρευνα μας να ανταποκριθούμε στη σοβαρότητα και επικαιρότητα του θέματος, έτσι ώστε να συμβάλουμε, έστω και ελάχιστα, στο σύγχρονο οικουμενικό προβληματισμό και να δώσουμε αφορμή για ευρύτερη συζήτηση γύρω από το θέμα αυτό.

Από τη θέση αυτή εκφράζουμε ιδιαίτερες ευχαριστίες στις εκδόσεις Π. Σ. Πουρναρά που δέχθηκαν να εκδώσουν τη μονογραφία μας αυτή.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι διαλογικές και οικουμενικές σχέσεις του Ρωμαιοκαθολικισμού έχουν να επιδείξουν πολλά θετικά σημεία και στιγμές ακμής. Με τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο (1962-65) εγκαινίασε την τακτική του διαλόγου και των φιλικών σχέσεων. Με την Παπική Εγκύκλιο “Ut unum sint” (1995) επεδίωξε να οικοδομήσει πιο σταθερές επαφές και ανανέωσε τη δέσμευση για τη μία Οικουμενική Κίνηση.

Ταυτόχρονα η πορεία των σχέσεων του Ρωμαιοκαθολικισμού με τις λοιπές Εκκλησίες και το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών γνωρίζει πικρές δοκιμασίες, παλινδρομήσεις και κρίσεις, πολλές φορές εξαιτίας άστοχων ενεργειών συγκεκριμένων προσώπων ή επιτροπών του Βατικανού. Ως άστοχη ενέργεια κρίθηκε η έκδοση της Διακήρυξης “Dominus Iesus” (6 Αυγούστου 2000) και η “Παρατήρηση περί ‘αδελφών Εκκλησιών’” (30 Ιουνίου 2000) από την Ποντιφική Επιτροπή για τη Διδασκαλία της Πίστεως υπό τον Καρδινάλιο Joseph Ratzinger και με την επικύρωση του Πάπα. Τα κείμενα προκάλεσαν ένα ευρύ φάσμα αντιδράσεων, από απλή ανησυχία έως οργή και απογοήτευση σε ολόκληρο το χριστιανικό κόσμο, εντός και εκτός της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, που συμμετέχει στην Οικουμενική Κίνηση.

Παρόλο που το κύριο θέμα του κειμένου “Dominus Iesus”¹ είναι ο διαθρησκειακός διάλογος τη μεγαλύτερη δυ-

¹ Ως προς τον τίτλο της διακήρυξης «Dominus Iesus» ακολουθούμε την ορθογραφία που χρησιμοποιείται τόσο στην ιστοσελίδα του Βατικανού όσο και στο συντριπτικό μέρος της βιβλιογραφίας.

σφοδρία και τις πιο ισχυρές αντιδράσεις προκάλεσε ένα μικρό μέρος και συγκεκριμένα το κεφάλαιο IV: “Μοναδικότητα και Ενότητα της Εκκλησίας”, που αναφέρεται στην αυτοσυνειδησία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και τη σχέση της με τις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες. Όπως υποστηρίχθηκε, αυτό το κεφάλαιο αποτελεί επίθεση του Βατικανού κατά της Οικουμενικής Κίνησης και αθέτηση του οικουμενικού διαλόγου από την πλευρά του. Ακόμη χειρότερα οξύνει την κρίση που διέρχεται από καιρό η Οικουμενική Κίνηση ρίχνοντας “αλάτι σε παλιές πληγές”.

Η αιτία, το χρονικό σημείο που επιλέχθηκε και ο σκοπός που εξυπηρετεί το κείμενο της Επιτροπής για τη Διδασκαλία της Πίστεως δεν έγιναν ακόμη κατανοητά από πολλούς.

Πάντως φαίνεται να είναι δικαιολογημένη η εντύπωση που έχουν αποκομίσει πολλοί αναλυτές –πράγμα που συνάγεται και από την ανάγνωση της Διακήρυξης– ότι η Ποντιφική Επιτροπή έκανε βήματα προς τα πίσω. Στέκεται με σκεπτικισμό απέναντι σε κάποιες εξελίξεις στη μετασυνοδική Οικουμενική Κίνηση και θεωρεί ότι αυτές έχουν ξεφύγει από τον έλεγχό της και έχουν πάει πολύ μακριά, τόσο που είναι καιρός να χαλιναγωγηθούν. Πιστεύει ότι πρέπει να καθοριστούν με έμφαση οι διαφορές και τα όρια μεταξύ των Εκκλησιών και συνακόλουθα να τονιστεί η μοναδικότητα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.

Η Διακήρυξη σπλίζει τη θέση εκείνων των Ρωμαιοκαθολικών, οι οποίοι πάντοτε στέκονταν εχθρικοί απέναντι στην Οικουμενική Κίνηση και έμεναν προσηλωμένοι στη θέση ότι η Εκκλησία του Χριστού υφίσταται / *subsistit* αποκλειστικά και μόνο στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Είναι ί-

σως μια ανταπόκριση σε συγκεκριμένους κύκλους της Ρωμαϊκής Εκκλησίας, οι οποίοι βλέπουν σε μερικά συνοδικά κείμενα την Εκκλησία να κατευθύνεται σε ένα ξένο προσανατολισμό κατά το τελευταίο τρίτο του 20^{ου} αιώνα. Οι κύκλοι αυτοί βρίσκονται στον αντίποδα αυτών που δείχνουν μέσα στη Ρωμαϊκή Εκκλησία διαθέσεις προσαρμογής και νέας δραστηριότητας στις διεκκλησιαστικές σχέσεις. Παραμένουν στην προσυνοδική καθολική θέση της παγκόσμιας εκκλησιολογίας προσπαθώντας να ενισχύσουν την παπική εξουσία. Είναι γνωστό ότι οι εντάσεις ανάμεσα στις δύο τάσεις στο σώμα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας δεν επιλύθηκαν κατά τη διάρκεια της Β' Βατικανής Συνόδου και οδήγησαν σε ανοιχτές αντιπαραθέσεις κατά τη διαδικασία της εκκλησιαστικής και θεολογικής αποδοχής της που διαρκεί μέχρι σήμερα.

Διαβάζοντας κανείς τη Διακήρυξη διακρίνει άγχος, ενδοιασμό και επιφυλακτικότητα για τις διεκκλησιαστικές επαφές. Η διαφύλαξη της ταυτότητας έχει προτεραιότητα από τα οικουμενικά ανοίγματα. Το αρνητικό είναι ότι αυτή η διακήρυξη μπορεί να συμβάλει στην ενδυνάμωση του κονφεσιοναλισμού. Μπορεί να ενθαρρύνει τα άκρα απ' όλες τις Εκκλησίες και τις Εκκλησιαστικές Κοινότητες, προπάντων στη Δύση.

Γιατί και από την άλλη πλευρά –όπως λόγου χάρη έγινε πρόσφατα με τους γερμανόφωνους ευαγγελικούς θεολόγους και καθηγητές Πανεπιστημίων– θριαμβολογούν αυτοί που προειδοποιούσαν τους οικουμενιστές να μην έχουν αυταπάτες στο διάλογό τους σήμερα με τη Ρώμη και απαιτούσαν μια πιο δυνατή υποστήριξη των προτεσταντικών παραδοσιακών αντιλήψεων. Και από τις δυο πλευρές υπάρχει αυτή τη

στιγμή η απαίτηση για οριοθέτηση και ομολογιακή προβολή. Σ' αυτή την περίπτωση τα άκρα συναντώνται –για να μη μιλήσουμε για τις Ορθόδοξες Εκκλησίες στην ανατολική Ευρώπη που μαστίζονται από φονταμενταλιστικούς και εξτρεμιστικούς κύκλους, οι οποίοι εμφορούνται από ισχυρό αντιοικουμενικό και αντιδυτικό πνεύμα.

Είναι σίγουρο ότι σήμερα οι Εκκλησίες αισθάνονται βαθιά ανασφάλεια και πνευματική παράλυση. Παρά τα εντυπωσιακά αποτελέσματα των έντονων προσπαθειών για σύγκλιση και συμφωνία σε θεμελιώδη ζητήματα της διδασκαλίας, τους λείπει η πνευματική δύναμη να υπερπηδήσουν τις σκιές της ομολογιακής τους ταυτότητας και της αυτοαπολυτοποίησης τους. Η προϊούσα εκκοσμίκευση και η ταυτόχρονη εμφάνιση νέων θρησκευτικών κινήσεων στις παραδοσιακά χριστιανικές χώρες, η εξάπλωση των μεγάλων παγκόσμιων θρησκειών και η αυξημένη κινητικότητα και ανάμιξη παραδοσιακά ομογενών πληθυσμιακών ομάδων έχουν δημιουργήσει μια κατάσταση ανασφάλειας. Σ' αυτό προστίθενται και οι προκλήσεις που προέρχονται από την παγκοσμιοποίηση και οι ραγδαίες οικονομικές, κοινωνικοπολιτικές αλλαγές που αυτή προκαλεί. Οι ιστορικές Εκκλησίες αντιδρούν στα νέα δεδομένα προτιμώντας τη διαφύλαξη της παράδοσής τους και τη “θεσμική τους αποκατάσταση”². Επιδιώκουν να κατοχυρώσουν τις απόψεις τους, να στηρίξουν την απολυτότητά τους και να παρουσιαστούν ότι αυτές εκφράζουν το ορθό, αποτελώντας οι ίδιες την πιο ορθή έκφραση της Εκκλησίας του Χριστού. Ενότητα της Εκκλησίας σημαίνει γι' αυτές

² Πρβλ. Ι. Πέτρου, “Το οικουμενικό όραμα σε εποχή παγκοσμιοποίησης”, *Καθ' οδόν* 14 (1998) 23-30.

πρώτα απ' όλα διαφύλαξη της συνέχειας με τις ρίζες και συνοχή της κοινότητας με αντίσταση κατά των δυνάμεων της καταστροφής. Έτσι είναι διστακτικές και αγχώδεις, όταν πρόκειται να κάνουν βήματα για πραγματικά οικουμενικά ανοίγματα.

Σημαίνουν τα παραπάνω το τέλος του Οικουμενισμού; Μια καταφατική απάντηση θα ήταν βιαστική και λανθασμένη. Γιατί ταυτόχρονα με την παραπάνω τάση έχει προκύψει μια νέα οικουμενική πραγματικότητα, από την οποία φαίνεται ότι το μέλλον της Χριστιανοσύνης φέρει πράγματι οικουμενικό χαρακτήρα. Βέβαια, όπως θα δούμε και στη μελέτη αυτή, γίνεται αποδεκτό πλέον απ' όλες τις πλευρές ότι ο καιρός της οικουμενικής ευγένειας και των φιλοφρονήσεων έχει περάσει. Δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς την ωμή πραγματικότητα στις σχέσεις μεταξύ των Εκκλησιών και να αρνηθεί τις διαφορές που υπάρχουν μεταξύ τους. Μόνο εάν αυτές τίθενται πλέον ανοικτά, αναπτύσσεται ένας διάλογος που αξίζει αυτό το όνομα. Οι κανόνες του διάλογου μεταξύ των Εκκλησιών τίθενται πλέον εκ νέου. Ωστόσο η προβολή και όξυνση της ομολογιακής συνείδησης αποτελεί τροχοπέδη στην πορεία πραγματοποίησης του σκοπού της Οικουμενικής Κίνησης, που είναι η ενότητα των χριστιανικών Εκκλησιών και σε τελευταία ανάλυση η ενότητα του κόσμου. Εκθέτει τις Εκκλησίες σε έναν κίνδυνο· να καταλήξει δηλαδή, όπως παρατηρεί ο Ν. Ματσούκας, η καθεμία σε μια αποκλειστική, απομονωμένη και περιχαρακωμένη ομάδα που ταυτίζει την αλήθεια με τον εαυτό της, και να περιπέσει έτσι στο γνωστό αμάρτημα του περιούσιου λαού, του Ισραήλ.³

³ Βλ. Ν. Ματσούκα, *Οικουμενική Κίνηση: ιστορία-θεολογία*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 248.

Η αποκλειστική ομολογιακή συνείδηση παραγνωρίζει μια βασική υποχρέωση του ειρηνικού διαλόγου μεταξύ των Εκκλησιών: ότι κάθε Εκκλησία πρέπει να σέβεται και να “αναγνωρίζει” την άλλη ως οντολογική και ιστορική ύπαρξη. Η αναγνώριση αυτή δεν σημαίνει ούτε αποδοχή της δογματικής διδασκαλίας της μιας Εκκλησίας από την άλλη ούτε κατά κάποιο τρόπο επιβεβαίωση αυτής της διδασκαλίας. Σημαίνει και προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει εχθρική ένταση μεταξύ των διαλεγόμενων και ότι οι διαλεγόμενοι είναι ισότιμοι. Και η ισοτιμία αυτή δεν εννοείται σαν κατοχή της ίδιας αλήθειας, αλλά σαν την ίδια δεκτικότητα που έχουν όλοι οι διαλεγόμενοι να ζουν και να κατέχουν την αλήθεια ή να είναι σε θέση να προσεγγίσουν αυτή τη ζωή και την κατοχή της αλήθειας⁴.

Εκτός από την παραθεώρηση της βασικής αυτής υποχρέωσης του ειρηνικού διαλόγου, η ομολογιακή συνείδηση προβάλλει ως σχήμα συνύπαρξης ή ένωσης των Εκκλησιών την αφομοίωση ή τη συγχώνευση ή την απορρόφηση και επιστροφή των άλλων Εκκλησιών στους κόλπους μιας Εκκλησίας, η οποία κατέχει αποκλειστικά τη σωτηρία. Μια τέτοια τοποθέτηση και στάση μιας Εκκλησίας απέναντι σε άλλες οδηγεί σε άτοπα και είναι αδιέξοδη.

Τα παραπάνω σφάλματα χρεώνεται η Διακήρυξη “*Domini Iesus*” της Ποντιφικής Επιτροπής για τη Διδασκαλία της Πίστεως. Το κείμενο προβάλλει εμφατικά εκείνα τα σημεία της ρωμαιοκαθολικής αντίληψης της Εκκλησίας, τα οποία για τους υπόλοιπους χριστιανούς ήταν πάντοτε μη αποδεκτά και ακατάλληλα για οικουμενική προσέγγιση.

⁴ Στο ίδιο, σ. 13 εξ.

Ανάμεσα σε άλλα το σημείο που δέχθηκε καυστική κριτική είναι: “η Εκκλησία του Χριστού, συνεχίζει να υπάρχει πλήρως μόνο στην Καθολική Εκκλησία... Συνεπώς υπάρχει μια και μόνη Εκκλησία του Χριστού, η οποία υφίσταται στην [subsistit in] στην Καθολική Εκκλησία, διοικούμενη από τον διάδοχο του Πέτρου και από τους επισκόπους σε κοινωνία μ’ αυτόν”. “Εκτός του ορατού οικοδομήματος της μπορούν να υπάρξουν απλώς μόνο Εκκλησιαστικά στοιχεία” (DI 17 και υποσ. 56). Περισσότερο απογοητευτική και προσβλητική για τις Εκκλησίες της Μεταρρύθμισης είναι η θέση της Διακήρυξης ότι “αυτές δεν είναι Εκκλησίες με την ορθή σημασία του όρου” (παραγρ. 17). Στο δεύτερο κείμενο της Επιτροπής για την έννοια “αδελφές Εκκλησίες” οι Εκκλησίες της Μεταρρύθμισης δεν αναγνωρίζονται ως “αδελφές Εκκλησίες”. Εκτός αυτού με μια υπεροπτική στάση απέναντι στην Ορθόδοξη και την Αγγλικανική Εκκλησία υποστηρίζεται ότι “η μία, αγία, καθολική και αποστολική παγκόσμια Εκκλησία δεν είναι αδελφή, αλλά μητέρα όλων των επιμέρους Εκκλησιών” (παραγρ. 10).

Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία παρόλο που πάντοτε διατηρούσε τα βασικά της χαρακτηριστικά με την πρόσφατη Διακήρυξη “κάνει στροφή”, επαναπροσδιορίζει την αυτοσυνειδησία της και κατ’ επέκταση και τη στάση της έναντι των λοιπών Εκκλησιών. Το “Dominus Iesus” έφερε στο προσκήνιο όλη τη συζήτηση για το τι είναι Οικουμένη. Η επιλογή του χρονικού σημείου και του τρόπου έκφρασης του όξυνε την κρίση που μαστίζει τον οικουμενικό διάλογο τα τελευταία χρόνια.

Τις νεότερες εξελίξεις στη σχέση της Ρωμαϊκής Εκκλησίας με τις άλλες Εκκλησίες και τη στάση της έναντι της Οι-

κουμενικής Κίνησης ερευνά η παρούσα εργασία. Βάση της έρευνας για την ανάλυση και ερμηνεία της αυτοσυνειδησίας της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και της στάσης που αυτή συνεπάγεται έναντι των άλλων Εκκλησιών αποτελεί η εκκλησιολογική διδασκαλία περί “subsistit in”. Η έννοια-κλειδί “subsistit” περικλείει τα ερωτήματα: α) της σχέσης του Χριστού με την Εκκλησία, β) της σχέσης της μιας Εκκλησίας του Χριστού με την Καθολική Εκκλησία (με την ομολογιακή έννοια) και γ) τη σχέση ανάμεσα στην Καθολική Εκκλησία και τις μη Καθολικές Εκκλησίες. Επειδή το κείμενο “Dominus Iesus” παραπέμπει για τις παραπάνω σχέσεις σε παλαιότερες αποφάσεις της Αγίας Έδρας, ιδίως στη Β΄ Βατικανή Σύνοδο και σε Παπικές Εγκυκλίους, εξετάζεται υπό το φως των αποφάσεων αυτών. Πιο συγκεκριμένα το “Dominus Iesus” συγκρίνεται με τα κείμενα “Lumen Gentium και Unitatis redintegratio” της Συνόδου, καθώς και με την Παπική Εγκύκλιο “Ut unum sint” (1995).

Η αναφορά στα κείμενα αυτά γίνεται για να φανεί: α) η σχέση των κειμένων μεταξύ τους, β) εάν η πρόθεση του πρόσφατου κειμένου της Επιτροπής για τη Διδασκαλία της Πίστεως αντιστοιχεί μ’ αυτήν των πηγών του και γ) για να φανεί τι διαστάσεις προβάλλει η Διακήρυξη της Επιτροπής και τι παραθεωρεί –συμπτωματικά ή μεθοδευμένα– σε σχέση με τα άλλα κείμενα.

Ακόμη η παρούσα εργασία, ενώ ενδιαφέρεται να επισημάνει τις συγκλίσεις και τις διαφορές της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με το ΠΣΕ, όσον αφορά στις μεθόδους και τους στόχους της Οικουμενικής Κίνησης, δεν έχει ως στόχο να αναφερθεί εκτενώς στους διμερείς διαλόγους. Αυτό γίνεται παρεπιμπτόντως, όπου είναι αναγκαίο. Επίσης δεν αποσκο-

πεί να αποτιμήσει τα κείμενα και ιδίως το “Dominus Iesus” μόνο από την ορθόδοξη σκοπιά. Πολλές φορές αναφέρεται και παρουσιάζει ομολογιακές απαντήσεις και σχόλια για τα παραπάνω κείμενα, που προέρχονται από άλλες Εκκλησίες, θεολόγους ή οικουμενικά ινστιτούτα. Τα σχόλια αυτά ενδιαφέρουν την παρούσα εργασία καθώς καταθέτουν βασικά επιχειρήματα για τις δυνατότητες, όπως επίσης και για τις δυσκολίες του οικουμενικού διαλόγου μετά τις τελευταίες εξελίξεις.

Όσον αφορά στη μέθοδο που ακολουθήσαμε, το ίδιο το θέμα μας οδήγησε να συνδυάσουμε την ιστορική με τη συστηματική και αναλυτική μέθοδο. Τα ιστορικά στοιχεία χρησιμοποιούνται και εντάσσονται μέσα στη θεολογική θεώρηση του σύγχρονου φαινομένου της Οικουμενικής Κίνησης.

Η εργασία περιλαμβάνει τρία κεφάλαια. Το πρώτο και το δεύτερο κεφάλαιο αποτελούν προϋπόθεση για τη βαθύτερη κατανόηση του τρίτου κεφαλαίου. Έτσι το πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται στη Β΄ Βατικανή Σύνοδο, η οποία αποτέλεσε αφετηρία για εκκλησιολογικό αυτοπροσδιορισμό και οικουμενικό άνοιγμα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας –χωρίς προηγούμενο μέχρι τότε– και ταυτόχρονα οδήγησε σε μια νέα στάση έναντι των άλλων Εκκλησιών. Για να γίνει όμως κατανοητή η σημασία του μεγάλου προς τα εμπρός βήματος που έκανε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία για την προσέγγιση των άλλων Εκκλησιών στον οικουμενικό διάλογο, προηγείται αναφορά στην προσυνοδική στάση της έναντι της Οικουμενικής Κίνησης. Το κεφάλαιο αυτό κατακλείεται με τις άμεσες επιδράσεις της Β΄ Βατικανής Συνόδου στην Οικουμενική Κίνηση.

Στο δεύτερο κεφάλαιο αποτιμάται η Παπική Εγκύκλιος “*Ut unum sint*” ως προς την οικουμενική της δέσμευση, τη θετική εκτίμηση των καρπών του οικουμενικού διαλόγου των τελευταίων 40 ετών και την αποδοχή και ανοικτή ερμηνεία της διδασκαλίας περί “*subsistit*” της Β΄ Βατικανής Συνόδου. Τα βασικά αυτά σημεία αποδεικνύουν ότι η Εγκύκλιος όχι μόνο κινείται στο πνεύμα και το γράμμα της Β΄ Βατικανής Συνόδου, αλλά προβάλλει ένα νέο πνεύμα και προχωρεί σε νέες προτάσεις που διευρύνουν τον οικουμενικό ορίζοντα και τη δυνατότητα συμμετοχής της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στην Οικουμενική Κίνηση.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναλύεται και αποτιμάται το κείμενο “*Dominus Iesus*” στην οικουμενική του συνάφεια. Αφού καταδειχθεί η παθολογία του κειμένου ως προς τη δομή, τη γλώσσα και τη χρονική συγκυρία, εξετάζεται η σχέση του με τα κείμενα της Β΄ Βατικανής και της Παπικής Εγκυκλίου (1995), για να φανεί αν στοιχειοθετείται αντιοικουμενικό πνεύμα σ’ αυτό και αν απομακρύνεται από την πρόθεση και το πνεύμα των κειμένων-πηγών του. Το κεφάλαιο κατακλείεται με συμπερασματικές παρατηρήσεις για τη δυνατότητα νέας αρχής του οικουμενικού διαλόγου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

Η Β΄ ΒΑΤΙΚΑΝΗ ΣΥΝΟΔΟΣ: ΤΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟ ΑΝΟΙΓΜΑ

Η Β΄ Βατικανή Σύνοδος ήταν μέσα στους κόλπους του Ρωμαιοκαθολικισμού ένα πραγματικά χαρισματικό γεγονός. Αποτέλεσε αφετηρία για εκκλησιολογικό αυτοπροσδιορισμό και οικουμενικό άνοιγμα και προκάλεσε πράγματι αξιοσημείωτες και μεγάλης σημασίας αλλαγές στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

Με τη Σύνοδο αυτή η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία προχώρησε σε μια κριτική ματιά, χωρίς προηγούμενο στη μακρά της ιστορία, και ταυτόχρονα υιοθέτησε μια νέα στάση έναντι των άλλων Εκκλησιών και του κόσμου. Με τη Δογματική Διάταξη περί Εκκλησίας “Lumen Gentium” και με το Διάταγμα περί Οικουμενισμού “Unitatis redintegratio” έθεσε όχι μόνο τις βάσεις για την ενεργό εισδοχή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στην Οικουμενική Κίνηση, αλλά ταυτόχρονα αποτέλεσε πρόκληση για τις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες να σκεφτούν εκ νέου περί της εκκλησιολογικής τους αυτοσυνειδησίας.

Για την κατανόηση της σημασίας του μεγάλου προς τα εμπρός βήματος που έκανε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία με τη Σύνοδο, για να συναντήσει τις άλλες Εκκλησίες στον οικουμενικό διάλογο και να συνεργαστεί μαζί τους, πρέπει να

ληφθούν υπόψη η προηγούμενη στάση της προς την Οικουμενική Κίνηση, καθώς και τα μοντέλα αξιολόγησης των μη Ρωμαιοκαθολικών Κοινοτήτων που ίσχυαν πριν από τη Σύνοδο. Ταυτόχρονα η αναφορά στην προσυνοδική περίοδο θα μας βοηθήσει να καταλάβουμε πόσα βήματα έκανε πίσω η Επιτροπή για την Διδασκαλία της Πίστεως με την πρόσφατη Διακήρυξη “Dominus Iesus”.

1. Η προσυνοδική στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας έναντι της Οικουμενικής Κίνησης

Είναι γνωστό ότι η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία κατά την περίοδο πριν από τη Β' Βατικανή Σύνοδο τήρησε επίσημως απορριπτική στάση απέναντι στην Οικουμενική Κίνηση και κρατούσε επιφυλακτική θέση για τη δυνατότητα σωτηρίας εκτός των ορίων της υποταγής στην ηγεσία και στη θεολογία της Ρώμης¹.

Η Οικουμενική Κίνηση ούτε λίγο ούτε πολύ καταδικάστηκε από τον Πάπα Πίο XI. στην εγκύκλιο “Mortalium Animos” του 1928. Η βασική θέση της Εγκυκλίου ήταν: Η Καθολική Εκκλησία είναι η πραγματική εκκλησία του Ιησού

¹ Βλ. για το θέμα αποσπάσματα δημοσιεύματος του επίσημου οργάνου της Αγίας Έδρας “*Osservatore Romano*” από τον M. Ziegler, “Das römische Verständnis des Ökumenismus zwischen der Ankündigung und dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils”, *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 195-207. Επίσης βλ. Π. Βανού, *Η στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών. Ιστορική και θεολογική προσέγγιση από ορθόδοξη άποψη*, Θεσσαλονίκη 1997 (αδημ. διδ. διατριβή), ιδίως την εισαγωγή σσ. 10-30.

Χριστού, γι’ αυτό πρέπει οι μη καθολικοί Χριστιανοί να επιστρέψουν στην ενότητα της Καθολικής Εκκλησίας. Η ενασχόληση με την Οικουμένη δημιουργούσε το φόβο ότι θα οδηγήσει σε σχετικοποίηση και υποβάθμιση της “καθολικής” θέσης². Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή απαγορεύθηκε σε ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους να παίρνουν μέρος σε οικουμενικές δραστηριότητες, όπως αυτές άρχισαν να αναπτύσσονται από το Α΄ Παγκόσμιο Συνέδριο για την Ιεραποστολή στο Εδιμβούργο (1910).

Έτσι μετά την απόρριψη από τον Πάπα Βενέδικτο XV. της πρόσκλησης για συμμετοχή στην προετοιμαζόμενη Α΄ Παγκόσμια Συνέλευση της Κίνησης “Πίστη και Τάξη”, (Λωζάνη 1927) επαναλήφθηκε κατηγορηματικά η άρνηση για συνεργασία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας από τον Πάπα Πίο XI. στην Εγκύκλιο του 1928. Η ίδια η Εγκύκλιος δικαιολογεί την καταδίκη της Οικουμενικής Κίνησης, που έκανε τότε τα πρώτα της βήματα, ως εξής: “Είναι σαφές ότι ούτε η Αγία Έδρα μπορεί να λάβει μέρος σ’ αυτές τις συνελεύσεις ούτε στους καθολικούς μπορεί να επιτραπεί να υποστηρίξουν αυτές τις προσπάθειες ή να συνεργαστούν με οποιονδήποτε τρόπο σ’ αυτές. Εάν θα το έπρατταν, θα έδιναν κύρος

² Βλ. το άρθρο του Καρδινάλιου W. Kasper, “Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft”, *Stimmen der Zeit* 220 (2002) 75-89, ιδίως 76 εξ., όπου κάνει μια σύντομη αλλά περιεκτική ιστορική αναφορά στο θέμα. Παρομοίως βλ. P. Neuner, “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, M. J. Rainer (Red.), “DOMINUS IESUS”: *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, 196-211, ο οποίος συγκρίνει την προσυνοδική στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας προς τις άλλες Εκκλησίες με τη Β΄ Βατικανή και το “Dominus Iesus”.

σε μια λαθεμένη χριστιανική θρησκεία, η οποία διαφέρει ριζικά από την Εκκλησία του Χριστού. Μπορούμε να ανεχθούμε, πράγμα που θα ήταν ασέβεια [Gottlosigkeit], να γίνει θέμα διαπραγμάτευσης η αλήθεια και μάλιστα αυτή η αλήθεια που αποκαλύφθηκε από το Θεό”³;

Στην ίδια γραμμή κινήθηκε και ο Πάπας Πίος ο XII. με την Εγκύκλιο ‘Mystici Corporis’ το 1943, ακριβώς είκοσι χρόνια πριν την έναρξη της Συνόδου. Στην Εγκύκλιο η Εκκλησία του Χριστού ουσιαστικά ταυτίζεται με την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Η Καθολική Εκκλησία είναι η Εκκλησία του Χριστού, αυτή είναι το σώμα του Χριστού και το σώμα είναι μόνο ένα. Όποιος είναι χωρισμένος από την Εκκλησία για οποιονδήποτε λόγο δεν ανήκει σ’ αυτό. Με μια τέτοια ταύτιση δεν αναγνωρίζεται έξω από τα σύνορά της καμιά εκκλησιαστική πραγματικότητα και δεν μένει χώρος για οικουμενική συνάντηση με άλλες Εκκλησίες. Αναφερόμενη στο Mt 18,17 η Εγκύκλιος συμπεραίνει: “Τι’ αυτό όποιος παρακούει την Εκκλησία, πρέπει να θεωρηθεί κατ’ εντολήν του Κυρίου ειδωολάτρης και αμαρτωλός”⁴.

Με βάση αυτές τις αντιλήψεις απαγορεύθηκε για άλλη μια φορά σε Ρωμαιοκαθολικούς να λάβουν μέρος τόσο στην ιδρυτική Α’ Γενική Συνέλευση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών (ΠΣΕ) στο Άμστερνταμ το 1948 όσο και στη Β’ Γενική Συνέλευση στο Έβανστον το 1954, ακόμη και ως παρατηρητές. Στην Οδηγία της Αγίας Έδρας της 20.12.1949 περιορίζοντας κάπως την απαγόρευση, επιτράπη η συνάντηση σε μικτές ομολογιακές επιτροπές μόνο υπό την προϋπόθε-

³ Στο ίδιο, σ. 198 το παραθέτει ο P. Neuner.

⁴ Στο ίδιο, σ. 197 εξ.

ση ότι υπάρχουν βάσιμες προσδοκίες για επιτυχία, με την έννοια της επιστροφής των αποχωρισμένων Χριστιανών στη Ρωμαϊκή Εκκλησία⁵.

Σύμφωνα με την επίσημη αντίληψη της προαναφερόμενης Εγκυκλίου “Motalium Animos” (1928) αλλά και επίσημων εκπροσώπων του Βατικανού, η ενότητα της Εκκλησίας δεν είναι σκοπός ούτε καθήκον που πρέπει να πραγματοποιηθεί. Είναι ήδη πραγματικότητα. Η ενότητα ανήκει στα ουσιαστικά γνωρίσματα της Εκκλησίας (Notae Ecclesiae), που δεν είναι σε θέση να πραγματοποιήσουν οι άνθρωποι. Δεν έχει θραυστεί και υπάρχει πάντοτε στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, τη μοναδική αληθινή Εκκλησία του Χριστού. Η ενότητα σύμφωνα με το θέλημα του Χριστού δεν μπορεί να είναι καμία άλλη από την πλήρη και ειλικρινή προσκόλληση στην έδρα του Πέτρου, στη Ρωμαϊκή Εκκλησία⁶. Αρχή και θεμέλιο της ενότητας είναι το αλάθητο και το πρωτείο του Πάπα. Εάν οι βαπτισμένοι παραμένουν απομακρυσμένοι από την Εκκλησία αυτό δεν προκαλεί καμία ζημία σ’ αυτήν. Τα τέκνα μπορεί να έχουν εγκαταλείψει τον οίκο του πατέρα τους, αλλά εξαιτίας αυτού ο οίκος δεν καταστράφηκε, γιατί με τη βοήθεια του Θεού διατηρείται πάντα ορθός. Η επιστροφή των τέκνων γίνεται αποδεκτή με χαρά και μπορούν να είναι σίγουρα ότι η χάρη του Θεού που τους χορηγήθηκε δεν χάνεται, αλλά με την επιστροφή τους γίνεται πληρέστερη και τελειοποιείται. Αλλά και χωρίς την επιστροφή τους η Εκ-

⁵ Βλ. E. Schlink, “Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche”, *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 177-194, σ. 191.

⁶ Βλ. M. Ziegler, “Das römische Verständnis des Ökumenismus...”, σ. 202.

κλησία παραμένει χωρίς ελάττωμα. Και δεν θα πρέπει να νομίσει κανείς, σύμφωνα με την Αγία Έδρα, ότι με την επιστροφή τους φέρνουν μαζί τους κάτι ουσιαστικό στην Εκκλησία που έχει στερηθεί από την απουσία τους. Έτσι δίπλα στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία υπάρχουν εκτός των μη Χριστιανών μόνο αιρετικοί και σχισματικοί.

Από την τοποθέτηση αυτή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας συνεπαγόταν μοιραία ότι οι άλλες Κοινότητες δεν θα μπορούσαν να είναι Εκκλησίες με τη θεολογική σημασία της λέξης, αφού Εκκλησία ως σώμα Χριστού μόνο μία μπορεί να είναι⁷. Κατά μια “ευτυχή ανακολουθία” –όπως τονίστηκε⁸– αυτή η αξίωση μοναδικότητας γνώρισε περιορισμό, αφού η Ορθόδοξη Εκκλησία αναγνωριζόταν ως Εκκλησία, αν και δεν πληρούσε όλες τις προϋποθέσεις σύμφωνα με τη διδασκαλία του Bellarmin⁹. Αυτό ήταν ένα σημάδι ότι η αυστηρή και περιοριστική απαίτηση της Ρωμαιοκαθολικής Εκ-

⁷ Βλ. P. Neuner, “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, σσ. 198-199. Πρβλ. M. Ziegler, “Das römische Verständnis des Ökumenismus...”, σ. 202.

⁸ Βλ. B. Neumann, “Sakrament des Heils. Das konfessionelle Profil der katholischen Kirche im ökumenischen Kontext”, *Catolica* 56 (2002) 28-43, σ. 39, υποσ. 30.

⁹ Σύμφωνα με τον Bellarmin για να ανήκει κάποιος στην Εκκλησία του Ιησού Χριστού πρέπει να πληρεί τις εξής προϋποθέσεις: α) έγκυρο βάπτισμα, β) ομολογία της ορθής πίστης και γ) κοινωνία με τους άλλους πιστούς και την ιεραρχία της Εκκλησίας. Για τη διδασκαλία του Bellarmin, που ισχύει στην Εγκύκλιο “*Mystici Corporis*”, και το πρόβλημα της ένταξης στην Εκκλησία του Χριστού πριν τη Β' Βατικανή, M.M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, Düsseldorf 1988, σ. 118 εξ., ιδίως σ. 127 εξ. Πρβλ. P. Neuner, “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, σ. 197.

κλησίας αποδεικνυόταν στην πράξη αδύναμη ενόψει της φανεράς εκκλησιαστικής πραγματικότητας εκτός των ορίων της. Βέβαια, οι Κοινότητες που προέρχονται από τη Μεταρρύθμιση δεν αναγνωρίζονταν ως Εκκλησίες.

Έτσι τέθηκε το ερώτημα, πώς κρίνεται η εκκλησιαστική ύπαρξη αυτών, οι οποίοι, αν και βαπτισμένοι, ως προς την ομολογία της πίστης και την εκκλησιαστική τάξη δεν ανήκουν στην Εκκλησία. Πώς μπορεί να συμφωνεί η αναγνώριση της εκκλησιαστικότητας των αποχωρισμένων με την πεποίθηση ότι ο Χριστός ήθελε μία Εκκλησία; Μπορεί να γίνει πραγματικός λόγος για Εκκλησία και Εκκλησίες, χωρίς να αποκλείει ο ενικός (Εκκλησία) τον πληθυντικό (Εκκλησίες) και αντίστροφα;

Αυτή η προβληματική στους κόλπους της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας απασχολεί και το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών.

Το ΠΣΕ –όπως υπογραμμίζει ο Edmund Schlink– είναι το “πιο παράδοξο μόρφωμα” της εκκλησιαστικής ιστορίας μέχρι σήμερα¹⁰. Το καταστατικό του αποτελεί μια προσπάθεια να ιδωθούν σε μια συνάφεια η πίστη κάθε Εκκλησίας στην αποκλειστική εκκλησιαστική ύπαρξη της και η πραγματικότητα της ύπαρξης πολλών χριστιανικών Εκκλησιών.

Η Δήλωση της Κεντρικής Επιτροπής του ΠΣΕ στο Τορόντο (1950) για την εκκλησιολογική σημασία του Συμβουλίου περιγράφει το πρόβλημα ως εξής: “Οι Εκκλησίες-Μέλη του Οικουμενικού Συμβουλίου πιστεύουν με βάση την Καινή Διαθήκη ότι η Εκκλησία του Χριστού είναι Μία. Η Οι-

¹⁰ E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchliche Tradition*, Göttingen 1961, σ. 13.

κουμενική Κίνηση γεννήθηκε από το γεγονός ότι αυτή η πίστη συνειδητοποιήθηκε εκ νέου με αποφασιστική δύναμη από πολλούς χριστιανούς σε πολλές χώρες. Τώρα όμως βρίσκονται μπροστά στην εσωτερική αντίφαση ότι από τη μια πλευρά μόνο μία Εκκλησία του Χριστού μπορεί να υπάρχει από την άλλη όμως υπάρχουν τόσες πολλές Εκκλησίες, οι οποίες προβάλλουν την αξίωση να είναι Εκκλησίες του Χριστού και όμως δεν ζουν μαζί σε μια ζώσα ενότητα”¹¹. Γι’ αυτό –σημειώνει η Δήλωση παρακάτω– οι Εκκλησίες-Μέλη του ΠΣΕ θεωρούν το ερώτημα για τη σχέση άλλων Εκκλησιών προς την αγία, καθολική Εκκλησία του Συμβόλου της Πίστεως ως ένα ερώτημα για το οποίο είναι απαραίτητος ο κοινός διάλογος¹².

Στο διάλογο αυτό συμμετείχαν καθολικοί οικουμενιστές. Μπορεί, ιδίως μετά την εγκύκλιο “*Mortalium Animos*”, η στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας να ήταν αρνητική, υπήρχαν όμως καθολικοί θεολόγοι στο Βέλγιο, τη Γαλλία και την Ολλανδία που έδειχναν συμπάθεια και ενδιαφέρον για την Οικουμενική Κίνηση.

Μάλιστα ρωμαιοκαθολικοί οικουμενιστές είχαν πάρει μέρος στη συνάντηση με αντιπροσώπους του ΠΣΕ το 1949 στο Οικουμενικό Κέντρο *Istina* στο Παρίσι, για να συζητή-

¹¹ Τη Δήλωση του Τορόντο με θέμα “Η Εκκλησία, οι Εκκλησίες και το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών”, βλ. L. Vischer, *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*, München 1965, σ. 251 εξ., εδώ σ. 256 εξ., IV, 2.

¹² Στο ίδιο, 257, IV, 4.

σουν το θέμα της φύσης και αυτοκατανόησης του ΠΣΕ¹³. Καρπός της συζήτησης ήταν το προσχέδιο του κειμένου, το οποίο μετά αποτέλεσε τη Διακήρυξη του Τορόντο. Για το θέμα που μας απασχολεί το γεγονός αυτό έχει βαρύνουσα σημασία. Είναι χαρακτηριστικό ότι η Δήλωση υπογραμμίζει: “Όλες οι χριστιανικές Εκκλησίες συμπεριλαμβανομένης και της Εκκλησίας της Ρώμης είναι της άποψης, ότι η ιδιότητα του μέλους της μίας, αγίας Εκκλησίας δεν συμπίπτει πλήρως με την ιδιότητα του μέλους της δικής τους Εκκλησίας. Αυτές αναγνωρίζουν ότι υπάρχουν μέλη της Εκκλησίας *extra muros* και ότι αυτά ανήκουν *aliquo modo* στην Εκκλησία, ή ακόμα ότι υπάρχει *ecclesia extra ecclesiam*”¹⁴.

Έτσι λίγο πριν από τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία δεν ικανοποιούνταν πλέον να θεωρεί τους *extra muros* Χριστιανούς ως εκπεσμένα μέλη, ως αιρετικούς και σχισματικούς και έκανε λόγο για διαβάθμιση στη σχέση των μελών της Εκκλησίας μ’ αυτή και την ένταξή τους στο σώμα της.

Μάλιστα περιέγραφε την εκκλησιαστική κατάσταση των μη ρωμαιοκαθολικών Χριστιανών και την εκκλησιολογική πραγματικότητα των χωρισμένων Κοινοτήτων και Εκκλησιών με τη βοήθεια ενός εκκλησιολογικού μοντέλου που είχε γίνει γόνιμο στην Οικουμενική Κίνηση και είχε αποκρυσταλλωθεί στην προαναφερόμενη Δήλωση του Τορόντο. Αυτό το μοντέλο που βρήκε αντίκτυπο και στη Ρωμαιοκαθολι-

¹³ Βλ. V. Borovoy, “Die kirchliche Bedeutung des ÖRK. Vermächtnis und Verheißung von Toronto”, ÖRK (Hrsg.) *Es begann in Amsterdam*, (BzÖR 59), Frankfurt a.M 1989, 151-168, εδώ σ. 152 εξ.

¹⁴ L. Vischer, *Die Einheit der Kirche*, σ. 257, IV, 3.

κή Εκκλησία εκφράζεται με τους όρους “ίχνη” και “στοιχεία” της Εκκλησίας (“vestigia” και “elementa ecclesiae”).

Ήδη ο Πάπας Πίος XI. το 1927 μιλούσε για τις Ορθόδοξες Εκκλησίες μ' αυτόν τον τρόπο: “Κανείς δεν γνωρίζει το μέγεθος της αξίας, της ποιότητας και του χριστιανικού χαρακτήρα της παλαιάς καθολικής αλήθειας. Τα αποκομμένα τμήματα από μια χρυσή αλυσίδα είναι επίσης τα ίδια χρυσά. Οι σεβάσμιες ανατολικές χριστιανικές κοινότητες διαφυλάττουν τόση πολλή αγιότητα, που τους αξίζει όχι μόνο μεγάλη εκτίμηση αλλά επίσης πλήρης συμπάθεια”¹⁵.

Η πατρότητα του όρου *vestigium-vestigia ecclesiae* ανήκει στον Καλβίνο, ο οποίος τον χρησιμοποιεί για να καταστήσει σαφές ότι ακόμα και στον Παπισμό παρόλη τη διατάραξη και παραμόρφωση υπάρχουν ίχνη της πραγματικής Εκκλησίας. Σ' αυτήν την περίπτωση βέβαια κυριαρχούσε μια αρνητική αξιολόγηση: *Vestigia-reliquiae*, λείψανο, νεκρό υπόλειμμα¹⁶.

Στον οικουμενικό διάλογο ο όρος έχει θετική σημασία και χρησιμοποιήθηκε για να περιγράψει τις σχέσεις των Εκκλησιών-Μελών του ΠΣΕ μεταξύ τους και προς αυτό, καθώς και τις προϋποθέσεις εισδοχής μιας Εκκλησίας στο Συμβούλιο. Ο πρώτος Γενικός Γραμματέας του ΠΣΕ Visser't Hooft κατά την ίδρυση του Συμβουλίου το 1948 εκφράζει την άποψη ότι η ιδιότητα του Μέλους του Συμβουλίου προϋποθέτει ή πρέπει να προϋποθέτει “ότι κάθε Εκκλησία αναγνωρίζει

¹⁵ Βλ. P.-W. Scheele, “Das Kirchesein der Getrennten”, *Catholica* 22 (1968) 25-41, σ. 28.

¹⁶ Περισσότερα για τη σημασία του όρου *vestigia ecclesiae* βλ. τι αναφέρει ο P.-W. Scheele στο ίδιο, σ. 27 εξ.

στις αδελφές Εκκλησίες τουλάχιστον ίχνη Εκκλησίας, δηλαδή το γεγονός ότι η Εκκλησία του Χριστού κατά κάποιο τρόπο υπάρχει επίσης σ’ αυτές και ότι ο Κύριος της Εκκλησίας ενεργεί στο σώμα τους”¹⁷. Στη Δήλωση του Τορόντο (1950) υπογραμμίζεται ότι η ιδιότητα του μέλους του ΠΣΕ δεν συνεπάγεται ότι κάθε Εκκλησία που συμμετέχει σ’ αυτό οφείλει να θεωρεί τις άλλες Εκκλησίες-Μέλη ως Εκκλησίες με την πλήρη και αληθή έννοια του όρου¹⁸. Ιδίως για την Ορθόδοξη Εκκλησία αυτή η θέση αποτελεί βασικό όρο για την συνεργασία της με το ΠΣΕ. Ωστόσο, οι Εκκλησίες-Μέλη του ΠΣΕ αναγνωρίζουν σε άλλες Εκκλησίες “στοιχεία” (“elementa”) της αληθούς Εκκλησίας: όπως το κήρυγμα του λόγου, η ερμηνεία της Αγίας Γραφής, η τέλεση των μυστηρίων. Αυτά που ονομάζονται και “ίχνη” (“vestigia ecclesiae”) της Εκκλησίας είναι κάτι περισσότερο από ωχρές σκιές της αληθινής Εκκλησίας και παρέχουν τη δυνατότητα στις Εκκλησίες να εργαστούν προς την πραγμάτωση της πλήρους ενότητας. Η αμοιβαία αυτή αναγνώριση υποχρεώνει τις Εκκλησίες να συνδιαλέγονται, με την ελπίδα ότι τα στοιχεία αυτά της αλήθειας θα οδηγήσουν στην αναγνώριση της πλήρους αλήθειας και στην ενότητα, που θα βασίζεται πάνω στην πλήρη αλήθεια¹⁹.

Αυτή η πέρα για πέρα θετική –για εκείνη την περίοδο– κατανόηση των σχέσεων των μελών του ΠΣΕ μεταξύ τους και με το Συμβούλιο έφερε καρπούς επίσης στην Ρωμαιοκα-

¹⁷ W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirchen nach römisch-katholischer Lehre*, Göttingen 1962, σ. 142.

¹⁸ Βλ. L. Vischer, *Die Einheit der Kirche*, σ. 257 εξ., IV, 4.

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 258, IV, 5.

θολική Εκκλησία, όχι όμως πριν τη Β' Βατικανή Σύνοδο, η οποία υιοθέτησε τελικά αυτή την αντίληψη.

Λίγο πριν τη Σύνοδο η διδασκαλία περί “στοιχείων” είχε περισσότερο μια έννοια ποσοτική και αθροιστική. Η προσέγγιση της εκκλησιαστικότητας των άλλων γινόταν σύμφωνα με μια ποσοτική διαβάθμιση και κλιμάκωση που αφορούσε όμως τις Εκκλησίες όχι ως κοινότητες αλλά ως άτομα.

Τελικά η εκκλησιολογία των “στοιχείων” συνδεόταν με την ιδέα της καθολικής (με την ομολογιακή έννοια) πληρότητας. Ενώ στις διάφορες Κοινότητες-Εκκλησίες έχουν διαφυλαχθεί στοιχεία της Εκκλησίας, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είναι η πλήρης πραγμάτωση όλων αυτών που ο Χριστός ήθελε στην Εκκλησία.

Πέρα από τα όρια της υπάρχουν εκκλησιαστικά θραύσματα, η πληρότητα ωστόσο είναι πραγματοποιημένη μόνο στην Καθολική Εκκλησία. Αυτά τα θραύσματα ή στοιχεία σε τελευταία ανάλυση ανήκουν στην Καθολική Εκκλησία, από την οποία και προέρχονται. Έχουν μέσα τους την τάση για επανένωση μ' αυτήν²⁰.

²⁰ Βλ. P. Neuner, “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, σ. 201. Γι' αυτό λίγο πριν την έναρξη των εργασιών της Συνόδου η παπική πρόσκληση για ενότητα έγινε κατανοητή από ρωμαιοκαθολικούς ιεράρχες ως κλήση για επιστροφή στους κόλπους της ρωμαϊκής Εκκλησίας. Ο M. Ziegler, “Das römische Verständnis des Ökumenismus...”, σ. 202. παραπέμπει σε δημοσίευμα του “Osservatore Romano” Nr. 197 της 27.8.1961 που έγραφε: “Die Einheit der Christen gemäß dem Willen Christi kann keine andere sein als die volle und aufrichtige Adhäsion an die Cathedra Petri, an die römische Kirche”.- “Deshalb haben die Päpste immer wieder liebevolle und drängende Einladungen an alle getrennten Brüder gerichtet, zum Mutterhaus, zum eigenen Haus zurückzukehren”.

2. Η εκκλησιολογική διδασκαλία της Β΄ Βατικανής Συνόδου περί “subsistit” και “εκκλησιαστικών στοιχείων” και οι οικουμενικές της συνέπειες²¹

Με τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο συμβαίνει μια θεμελιακή αλλαγή όσον αφορά στην αυτο-αντίληψη της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, δηλαδή στον προσδιορισμό της σχέσης της με τη μία, αγία, καθολική και αποστολική Εκκλησία και τη στάση της απέναντι στις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες και την Οικουμενική Κίνηση. Όπως πολύ σωστά υπογραμμίζει η Π. Βανού και θα φανεί αμέσως πιο κάτω, η αποδοχή της Οικουμενικής Κίνησης από τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία συμπορεύεται με την ανανέωση της εκκλησιολογίας της²².

Στη Σύνοδο ο Οικουμενισμός βρέθηκε στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος. Η ενότητα της Εκκλησίας και η προώθηση του διαλόγου ήταν ένα από τα μεγαλύτερα θέματα της Συνόδου. Ο Πάπας Ιωάννης XXIII. προσκαλούσε: “ας πλησιάσουμε ο ένας τον άλλο, ας δώσουμε ένα τέλος στις διαιρέσεις μας”²³. Με το Διάταγμα περί Οικουμενισμού “Unitatis redintegratio” βρισκόμαστε, όπως τονίζει ο Μητρ. Καλαβρίας Αιμιλιανός, σε μια τελείως διαφορετική –σε σχέση με

²¹ Για το θέμα αυτό πρβλ. επίσης Π. Βανού, *Η στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών*, ιδίως σσ. 40-51 και 73-85.

²² Στο ίδιο, σ. 40 εξ.

²³ Παραπέμπεται σύμφωνα με τον Gr. Baum, *The Quest for Christian Unity*, London 1963, σ. 50.

την προσυνοδική περίοδο– επαναστατική κατάσταση²⁴. Εάν συγκρίνει κανείς το Διάταγμα περί Οικουμενισμού με τις προσυνοδικές τοποθετήσεις και την πρόοδο που σημειώθηκε μέσα σε λίγα χρόνια από την έναρξη της Συνόδου δεν μπορεί να μην παραδεχτεί την παραπάνω άποψη. Η πρόοδος έγκειται όχι μόνο στο περιεχόμενο του Διατάγματος, αλλά περισσότερο στο γεγονός ότι αυτό το Διάταγμα θεσπίστηκε από μια Σύνοδο και εγκρίθηκε από τον Πάπα και έτσι έχει υψηλότερη δεσμευτική σημασία από μια Εγκύκλιο ή μια Οδηγία της Αγίας Έδρας και υποχρεώνει όλα τα μέλη της Ρωμαϊκής Εκκλησίας και αυτήν ακόμη την Κούρια για οικουμενικό άνοιγμα στη μη ρωμαϊκή χριστιανοσύνη.

Η σημασία του έγκειται περισσότερο στην οικουμενική δυναμική που ανέπτυξε στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία παρά στις διατυπώσεις του κειμένου²⁵. Οι μέχρι τότε κλειστές πόρτες άνοιξαν και για πρώτη φορά νομιμοποιήθηκαν οι οικουμενικές παρορμήσεις μέσα στη Ρωμαϊκή Εκκλησία. Είναι αλήθεια ότι οι διατυπώσεις του κειμένου να έμειναν πίσω ως προς τις ωθήσεις της οικουμενικής πρωτοπορίας μέσα στη Ρωμαϊκή Εκκλησία και μπορεί να διακρίνει κανείς διστακτι-

²⁴ Βλ. τις πολύ σημαντικές τοποθετήσεις του Μητρ. Καλαβρίας Αμιλιανού, “Καθολικοί και Ορθόδοξοι: Σύγχρονη πραγματικότητα και μελλοντικές προοπτικές” στο τεύχος: *Η Ενότητα των Χριστιανών ως καθήκον*, (Οικουμένη: Διάλογος και Προβληματισμοί 1), εκδ. Πατριρηγής, Θεσσαλονίκη 1998, 54-69, ιδίως σσ. 54-55.

²⁵ Πιο αναλυτικά για τα αμέσως επόμενα και την προσπάθεια να κερδηθεί μέσα στη Σύνοδο η υπόθεση του Οικουμενισμού βλ. E. Schlink, “Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche” *Kerygma und Dogma* 11 (1965-) 177-194, ιδίως σ. 178 εξ.

κότητα και επιφυλακτικότητα στο Διάταγμα. Αυτό εξηγείται από το γεγονός ότι υπήρχε καταρχήν ενδιαφέρον να κερδηθεί όλη η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία υπέρ της οικουμενικής ιδέας.

Το προπαρασκευαστικό κείμενο του Διατάγματος περί Οικουμενισμού είχε τον τίτλο “Οι Αρχές του Καθολικού Οικουμενισμού”²⁶. Το τελικό συνοδικό κείμενο άλλαξε τον τίτλο ως εξής: “Οι Αρχές της Καθολικής Εκκλησίας για τον Οικουμενισμό”. Αυτή η αλλαγή είναι εκκλησιολογικής σημασίας, αφού δεν υποστηρίζει ότι υπάρχει ένας “καθολικός” ιδιαίτερος δρόμος για την ενότητα. Αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας παγκόσμιας Οικουμενικής Κίνησης και καλεί τους Ρωμαιοκαθολικούς που συμμετέχουν να πάρουν μέρος σ’ αυτή σύμφωνα με τις δικές τους “καθολικές αρχές”. Δηλαδή τους προτρέπει να συνεργαστούν στη βάση της δικής τους παράδοσης και πίστης.

Μπορεί βέβαια, εάν κρίνει κανείς το Διάταγμα με βάση το περιεχόμενό του, να διακρίνει σε πολλά σημεία έναν ρωμαιοκαθολικό οικουμενισμό, μια ρωμαιοκαθολική αντίληψη της χριστιανικής ενότητας, παπικό εγκλωβισμό και επιμονή στις εκκλησιολογικές θέσεις περί παπικού πρωτείου και μοναδικότητας της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Δεν μπορεί όμως να αγνοήσει την οικουμενική δυναμική που αναπτύσσεται σ’ αυτό, τη δημιουργία νέου κλίματος και νέου πνεύματος που προσκαλεί για ενότητα και διάλογο. Όπως και να έχει, το Διάταγμα αξιολογήθηκε από τον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο “λιγότερο ως κείμενο και περισσότερο ως ιστορικό

²⁶ Βλ. *Διάταγμα για τον Οικουμενισμό* τον τίτλο του πρώτου κεφαλαίου.

γεγονός, δηλαδή ως ιστορικό πέρασμα στην οδό της οικουμενικής αναζήτησης και ανάπτυξης²⁷. Από αυτή την άποψη έχει σημασία για το θέμα που μας απασχολεί. Γιατί όπως θα δούμε παρακάτω (τρίτο κεφ.) η αποδοχή του κειμένου, αλλά και όλου του πνεύματος της Συνόδου από τη Διακήρυξη “*Dominus Iesus*” (2000) δεν ανταποκρίνεται σ’ αυτή τη δυναμική που ξεπρόβαλε –πράγμα που θα περίμενε κανείς 40 χρόνια μετά να έχει καλλιεργηθεί και όχι να γίνονται βήματα προς τα πίσω.

Για να είναι κάποιος δίκαιος στην αξιολόγηση του Διατάγματος, αυτή πρέπει να γίνει με βάση την προηγούμενη προσυνοδική κατάσταση και τις τοποθετήσεις της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας που αφορούν την αυτοσυνειδησία της και τη στάση της προς την οικουμενική κίνηση.

Εάν ακολουθήσουμε αυτό το κριτήριο αξιολόγησης του Διατάγματος, μπορούμε πολύ εύκολα να καταλάβουμε για ποια μεγάλη αλλαγή στάσης και σκέψης μιλάμε. Ενώ στην Εγκύκλιο “*Mortalium Animos*” το 1928 ο Πάπας Πίος XI. δεν επιτρέπει να συμμετέχουν Ρωμαιοκαθολικοί στις συνελεύσεις και καταδικάζει την Οικουμενική Κίνηση χαρακτηρίζοντάς την “μεγάλη ασέβεια”, τώρα η Οικουμενική Κίνηση αποδίδεται στην “πνοή και τη χάρη του Αγίου Πνεύματος” (UR 4). Ενώ στην Εγκύκλιο “*Mystici Corporis*” το 1943 οι αποχωρισμένοι από τη Ρωμαϊκή Έδρα στιγματίζονται ως “ειδωλολάτρες και αμαρτωλοί”, “αιρετικοί και σχισματικοί”, τώρα “δίκαια φέρουν το χριστιανικό όνομα και πολύ σωστά αναγνωρίζονται από τα παιδιά της Καθολικής Εκκλησίας ως

²⁷ Βλ. E. Schlink, “Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus...” σ. 179.

αδελφοί ‘εν Κυρίω’” (UR3). Αυτός είναι ο λόγος που ο Eduard Schillebeeckx υπογραμμίζει ότι “η ίδια η ύπαρξη αυτού του Διατάγματος ως συνοδικού κειμένου είναι από μόνη της κάτι καινούργιο στην παράδοση της Καθολικής Εκκλησίας”²⁸. Γι’ αυτό ο Oscar Cullman είχε σημειώσει με νόημα: “Αυτό είναι κάτι περισσότερο από το άνοιγμα μιας πόρτας: άνοιξε νέος δρόμος. Κανένα καθολικό κείμενο δεν μίλησε ποτέ για μη καθολικούς Χριστιανούς μ’ αυτόν τον τρόπο”²⁹. Και το πιο σημαντικό είναι ότι ενώ πριν εκτός της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας αναγνωρίζονταν μόνο χριστιανοί ως μεμονωμένα πρόσωπα, τώρα αναγνωρίζεται η ύπαρξη χριστιανικών κοινοτήτων (UR 1). Αυτές οι κοινότητες δεν γίνονται κατανοητές ως κοινωνιολογικά μεγέθη, αλλά ως Εκκλησίες και Εκκλησιαστικές Κοινότητες. (UR 3· L G 15).

Μαζί μ’ αυτό αναγνωρίζεται επίσης η σύνδεση αυτών των Εκκλησιών και Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων μεταξύ τους στην Οικουμενική Κίνηση, η οποία προϋπήρχε από καιρό εκτός της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Το προοίμιο του κειμένου “Unitatis redintegratio” αναφέρεται στην Οικουμενική Κίνηση, εξηγεί τη θετική της σημασία και σπουδαιότητα και για πρώτη φορά η Εκκλησία της Ρώμης εκφράζει την επιθυμία να συμμετάσχει στην κίνηση αυτή αναγνωρίζοντας θετικά χαρακτηριστικά στη ζωή των άλλων Εκκλησιών. Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι στο προοίμιο παρατίθεται ρητά το άρθρο - βάση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών

²⁸ Βλ. E. Schillebeeckx, *The Real Achievement of Vatican II*, New York 1967, σ. 34.

²⁹ Παραπέμπεται από τον Aram Keshishian, “Roman Catholic Thinking on Conciliar Fellowship”, του ίδιου, *Conciliar Fellowship. A Common Goal*, WCC, Geneva 1992, 91-103, εδώ 93.

με την τριαδολογική του διεύρυνση, όπως δηλαδή υιοθετήθηκε από τη Γενική Συνέλευση στο Νέο Δελχί το 1961³⁰. Γί-σως αυτό να σήμανε την πρώτη επίσημη έναρξη του διαλό-γου ανάμεσα στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και το ΠΣΕ. Στο ίδιο το κείμενο υπογραμμίζεται: “Η αποκατάσταση της ενότητας και η προαγωγή της μεταξύ όλων των Χριστιανών είναι ένας από τους βασικούς σκοπούς της Β' Αγίας Οικου-μενικής Συνόδου του Βατικανού. Μία και μόνη Εκκλησία ι-δρύθηκε από τον Ιησού Χριστό” (UR 1. Η υπογράμμιση δική μας). Γι' αυτό –συνεχίζει– η διαίρεση σε πολλές χριστιανικές ομολογίες είναι αντίθετη στο θέλημα του Χριστού, αποτελεί σκάνδαλο για τον κόσμο. Ο Κύριος όμως συνεχίζει το σχέδιο της χάρις του και μεταδίδει τον τελευταίο καιρό το πνεύμα της μεταμέλειας και την επιθυμία για ενότητα. “Πολλοί άν-θρωποι σ' όλη τη γη συγκλονίστηκαν από τη χάρη αυτή α-κόμη και μεταξύ των χωρισμένων αδελφών μας, με την ενέρ-γεια του Αγίου Πνεύματος, γεννήθηκε μια όλο και ευρύτερη κίνηση για την αποκατάσταση της ενότητας όλων των Χρι-στιανών. Στην κίνηση αυτή, οποία λέγεται οικουμενική, συμ-μετέχουν όσοι επικαλούνται τον Τριαδικό Θεό και ομολογούν

³⁰ Βλ. το άρθρο-βάση του Καταστατικού του ΠΣΕ με την τρια-δολογική του διεύρυνση στη Γενική Συνέλευση του Νέου Δελχί στο F. Lüpsen (Hrsg.), *New Delhi-Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in New Delhi 1961*, Witten 1962, σ. 475: “Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Hei-land bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heili-gen Geistes”. Για την τροπολογία του άρθρου-βάση του ΠΣΕ στο Νέο Δελχί βλ. π. Γ. Τσέτση, *Οικουμενικά Ανάλεκτα. Συμβολή στην Ιστορία του Παγκόσμιου Συμβουλίου Εκκλησιών*, Κατερίνη 1987, σ. 24. εξ.

τον Ιησού ως Κύριο και Σωτήρα, όχι μόνο σαν μεμονωμένα πρόσωπα, αλλά και σαν πρόσωπα συναθροισμένα σε κοινότητες, μέσα στις οποίες άκουσαν το Ευαγγέλιο, και τα πρόσωπα αυτά ονομάζουν την Εκκλησία τους Εκκλησία του Θεού. Επομένως, σχεδόν όλοι, αν και με διαφορετικό τρόπο, αποβλέπουν στη μία και ορατή Εκκλησία του Θεού, που να είναι πραγματικά παγκόσμια και σταλμένη σ’ όλο τον κόσμο, για να μεταστραφεί ο κόσμος στο Ευαγγέλιο και έτσι να σωθεί προς δόξαν Θεού. Βλέποντας, λοιπόν με χαρά, όλα αυτά η Αγία αυτή Σύνοδος... κινούμενη από την επιθυμία αποκατάστασης της ενότητας μεταξύ όλων των μαθητών του Χριστού, επιθυμεί να προτείνει σ’ όλους τους Καθολικούς να ανταποκριθούν στη *θεική αυτή κλήση και χάρη* (UR 1. Η υπογράμμιση δική μας).

Ο ίδιος τόνος χαρακτηρίζει και τον ορισμό της «Οικουμενικής Κίνησης» που δίνεται από το Διάταγμα. “Επειδή σήμερα, κάτω από την *πνοή και τη χάρη του Αγίου Πνεύματος*... καταβάλλονται πολλές προσπάθειες με την προσευχή, το λόγο και την πράξη, για να πλησιάσουμε στο πλήρωμα εκείνο της ενότητας, το οποίο επιθυμεί ο Ιησούς Χριστός, η Αγία αυτή Σύνοδος προτρέπει όλους τους Καθολικούς πιστούς να αναγνωρίζουν τα *σημεία των καιρών* και να συμμετέχουν ενεργά στο οικουμενικό έργο. Με τις λέξεις ‘Οικουμενική Κίνηση’ εννοούμε όλες τις δραστηριότητες και τις πρωτοβουλίες που προκαλούνται ή οργανώνονται για την ενότητα των Χριστιανών, ανάλογα με τις διάφορες ανάγκες της Εκκλησίας και τις απαιτήσεις της εποχής μας” (UR 4. Η υπογράμμιση δική μας). Σ’ αυτές τις πρωτοβουλίες ή δραστηριότητες περιλαμβάνονται:

Πρώτα-πρώτα, η άρση των προκαταλήψεων και πράξεων που δυσκολεύουν τις αμοιβαίες σχέσεις και τη βαθύτερη γνωριμία των χωρισμένων αδελφών. Δεύτερο, ο “διάλογος” από έμπειρους και ενημερωμένους αντιπροσώπους για τη αντικειμενική γνώση και σωστή εκτίμηση της διδασκαλίας και της ζωής κάθε ομολογίας. Τρίτο, η συνεργασία σε πρωτοβουλίες για το κοινό καλό και, όπου είναι δυνατό, η κοινή προσευχή. Τέλος, ανανέωση και αναπροσαρμογή της ζωής των Εκκλησιών με κριτήριο την πιστότητα στο θέλημα του Χριστού για την Εκκλησία του (UR 4).

Πρέπει να τονιστεί ότι αυτή η θετική εξέλιξη που σηματοδοτεί το Διάταγμα περί Οικουμενισμού είναι καρπός της προσπάθειας της Γραμματείας για την Προαγωγή της Χριστιανικής Ενότητας, της οποίας η ίδρυση το 1960 με την πρωτοβουλία του Πάπα Ιωάννη XXIII. είναι καθεαυτή ένα θετικό γεγονός.

Ο ρωμαιοκαθολικός επίσκοπος Pierre Duprey, παίρνοντας αφορμή από τη δυναμική που ξεπήδησε από το κείμενο περί Οικουμενισμού, συνοψίζει και εξηγεί την στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας έναντι της Οικουμενικής Κίνησης ως συνέπεια που απορρέει από την ίδια την ταυτότητα της Εκκλησίας. Τονίζει ότι ο Οικουμενισμός δεν είναι ούτε αίρεση, ούτε σχίσμα, αλλά μια κίνηση που υποκινείται από το Άγιο Πνεύμα και βασίζεται στη ρητή επιταγή του Χριστού “*ίνα πάντες εν ώσι*”. Ο Duprey, ακολουθώντας μια διασταλτική ερμηνεία των κειμένων, δηλαδή ερμηνεία σύμφωνη με το πνεύμα της Συνόδου και όχι με το γράμμα που είναι πιο στενό, λέει χαρακτηριστικά: “η συμμετοχή στην οικουμενική κίνηση, ο οικουμενισμός, δεν είναι μία στάση ή δραστηριότητες που ορισμένοι Χριστιανοί μπορούν να επιλέ-

ξουν που ορισμένες εκκλησιαστικές κοινότητες μπορούν να υιοθετήσουν. Είναι μια θεμελιώδης ανάγκη της ίδιας της Εκκλησίας που οφείλει να εκδηλώνεται στη διάθεση και τη δράση της”. Αυτό που θα ήταν σίγουρα, συνεχίζει ο Duprey, αίρεση ενάντια στη χριστιανική πίστη θα ήταν η καθολική απόρριψη του οικουμενισμού και του προσανατολισμού του, καθώς και η αδιαφορία για την προαγωγή της ενότητας των μαθητών του Χριστού³¹.

Αυτή η αποφασιστική στροφή και η νέα θετική εκτίμηση των άλλων Εκκλησιών και της Οικουμενικής Κίνησης από τη Β΄ Βατικανή, κυρίως από το Διάταγμα De Oecumenismo, χρειαζόταν μια βαθιά θεολογική θεμελίωση. Αυτή προέκυψε από τη Δογματική Διάταξη περί Εκκλησίας “Lumen Gentium”. Οι δογματικές τοποθετήσεις της Διάταξης “Lumen Gentium” αποτελούν τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις για το Διάταγμα “De Oecumenismo”. Στο τέλος του προοιμίου του Διατάγματος γίνεται ρητή αναφορά στο “Lumen Gentium”. Το Διάταγμα περί Οικουμενισμού –όπως υποστηρίζει ο Edmund Schlink– είναι όσον αφορά στις δογματικές του τοποθετήσεις προσαρμοσμένο στη Δογματική διάταξη περί Εκκλησίας, η οποία ακολουθεί περισσότερο μια συντηρητική γραμμή και περιέχει μια στενότερη κατανόηση της Εκκλησίας από το κείμενο περί Οικουμενισμού. Με βάση αυ-

³¹ P. Duprey, “Η Καθολική Εκκλησία και η Οικουμενική Κίνηση”, στο τεύχος: *Η Ενότητα των Χριστιανών ως καθήκον*, (Οικουμενή: Διάλογος και προβληματισμοί 1), εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1998, 20-24, εδώ σσ 20-21.

τήν πρέπει να ερμηνεύεται η Απόφαση περί Οικουμενισμού και όχι αντίστροφα³².

Επειδή η Δογματική Διάταξη περί Εκκλησίας αποτελεί κεντρικό και με μεγαλύτερη δεσμευτική ισχύ από άλλα συνοδικό κείμενο και είναι η βάση για την ανάπτυξη της διδασκαλίας περί Οικουμενισμού, θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε ορισμένα σημεία της που είναι σημαντικά για το θέμα μας. Αυτό είναι απαραίτητο και για το λόγο ότι οι επίμαχες τοποθετήσεις της Διακήρυξης “Dominus Iesus” και η συζήτηση που έχει ανακινηθεί παραπέμπουν στο κείμενο αυτό.

Κατ' αρχάς πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η Δογματική Διάταξη περί Εκκλησίας ήταν καρπός μιας ριζικής ανανέωσης της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησιολογίας. Παρόλο που δεν υπερβαίνει τελικά τα όρια της ρωμαϊκής εκκλησιολογίας και ο πυρήνας της παραμένει αναμφίβολα “καθολικός”, γεγονός που καταδεικνύει πόσο δύσκολα στην πραγματικότητα ο ρωμαϊκός μηχανισμός μπορεί να μπει σε κίνηση, για να αναλάβει εκκλησιολογικές αρχές που θα τον θεράπευαν από τον παραδοσιακό του συγκεντρωτισμό³³, η Δογματική Διάταξη κάνει βήματα για συνάντηση με τις Εκκλησίες στην Οικουμενική Κίνηση.

³² E. Schlink, “Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus...” σ. 179. Όπως υποστηρίζει ο ίδιος, έγινε αγώνας στις συνεδριάσεις για να ισορροπήσει η πιο στενή γραμμή του “Lumen Gentium” με την ευρύτερη ερμηνεία του “Unitatis redintegratio”. Έτσι δικαιολογείται και ο τίτλος του άρθρου του Schlink.

³³ Βλ. N. Nissiotis, “Ökumenische Bewegung und zweites Vatikanisches Konzil. Eine orthodoxe Betrachtung”, *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 208-219, σ. 210.

Παρά το γεγονός ότι από ορθόδοξη και προτεσταντική άποψη η Διάταξη περί Εκκλησίας κρίνεται ως μη ικανοποιητική με βασικές αδυναμίες, παρουσιάζει τις διαστάσεις εκείνες που αναζητεί η οικουμενική προοπτική και σηματοδοτεί ένα μεγάλο και ελπιδοφόρο άνοιγμα³⁴. Αυτή η νέα προοπτική οφείλεται στην προσφορά των οικουμενικών πρωτοπόρων μέσα στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, των οποίων το έργο καρποφόρησε και φανέρωσε πολλές ομοιότητες με τη σύγχρονη θεολογική παραγωγή στην Οικουμενική Κίνηση. Όσον αφορά ιδιαίτερα στην εκκλησιολογία, η Β΄ Βατικανή χρωστάει πολλά στο έργο των Y. Congar, K. Rahner, De Lubac, Danielou, G. Thils και Th. Sartory.

Ο K. Raiser (Γενικός Γραμματέας του ΠΣΕ) αναφερόμενος στη σημασία του ανοίγματος της Δογματικής Διάταξης υπογραμμίζει ότι, ενώ αυτή είναι “καθολική” στον τόνο της, η εκκλησιολογία της συγγενεύει από πολλές απόψεις με τις εκκλησιολογικές θέσεις που έχουν αναπτυχθεί στην πορεία του οικουμενικού διαλόγου κατά τη δεκαετία του ’50 και τις αρχές της δεκαετίας του ’60. Για να γίνει αντιληπτό αυτό αναφέρεται: στο χριστοκεντρικό της χαρακτήρα, στη βιβλική περί θείας οικονομίας προσέγγισή της, στην καινούργια εκτίμησή της για την ανεξαρτησία των τοπικών εκκλησιών και τη συναδελφότητά τους μέσα στην παγκόσμια εκκλησία, στην πίστη ότι όλοι οι λαϊκοί, ως μέλη του λαού του Θεού, καλούνται να συμμετέχουν στο τρισσόν λειτούρ-

³⁴ Βλ. την τοποθέτηση του N. Νησιώτη στο ίδιο. Κρίσεις Ορθόδοξων για το θέμα ενδεικτικά βλ. D. Papandreou (Hrsg.), *Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vatikanums*, Freiburg-Basel-Wien 1969, ιδίως του I. Karmiris, “Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche”, σ. 55 – 91.

γμα του Ιησού Χριστού, στην κατηγορηματική αναφορά στην εκκλησιολογία της αρχαίας Εκκλησίας με επίκεντρο την ευχαριστία και μαζί μ' αυτή την τάση ανάπτυξης μιας εκκλησιολογίας της “κοινωνίας” (communio ecclesiology) βασισμένης στην Αγία Τριάδα. Όλα αυτά τα στοιχεία, καθιστούσαν τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ικανή να συμμετέχει εποικοδομητικά στην Οικουμενική Κίνηση και ιδίως στο διάλογο με την Ορθόδοξη Εκκλησία. Αντιθέτως, η κλασική προσυνοδική θέση της παγκόσμιας εκκλησιολογίας –νομικής, ιεραρχικής, άκρως σχολαστικής στη θεώρηση της Εκκλησίας, με έμφαση στην ενότητα ως ομοιομορφία του δόγματος και της εκκλησιαστικής τάξης– δυσκόλευε το διάλογο³⁵.

Ανάμεσα στις αλλαγές που σημειώθηκαν με το “Lumen Gentium” και απαριθμήθηκαν πιο πάνω η πιο σημαντική είναι η στροφή προς μια εκκλησιολογία της “κοινωνίας”, η ανάπτυξη και καλλιέργεια της οποίας μπορεί να έχει κεφαλαιώδους σπουδαιότητας συνέπειες για τον οικουμενικό διάλογο μεταξύ της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και των άλλων Εκκλησιών στην Οικουμενική Κίνηση. Γι' αυτό ο Καρδινάλιος Willebrands τόνισε με έμφαση: “Η εμβάθυνση στην εκκλησιολογία της κοινωνίας είναι ίσως η μεγαλύτερη δυνατότητα για τον Οικουμενισμό του αύριο”³⁶. Και η Σύνοδος των επισκόπων που συγκλήθηκε το 1985 από τον Πάπα με αφορμή τη συμπλήρωση είκοσι ετών από το κλείσιμο των εργασι-

³⁵ Πρβλ. K. Raiser, *Το μέλλον του Οικουμενισμού. Αλλαγή παραδείγματος στην Οικουμενική Κίνηση*, (μτφ. Αναστασία Μπιτσάνη-Πέτρου), Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 141-143.

³⁶ J. Willebrands, “The Future of Ecumenism”, *One in Christ* 11 (1975) 310-323, σ. 323.

ών της Β΄ Βατικανής, υπενθύμισε ότι η “εκκλησιολογία της κοινωνίας είναι η κεντρική και θεμελιακή ιδέα των κειμένων της Συνόδου”³⁷.

Είναι αλήθεια ότι στη Σύνοδο η Εκκλησία περιγράφεται όχι μόνο ως κοινωνία εγκαθιδρυμένη σ’ αυτόν τον κόσμο, ορατή και ιεραρχικά θεσπισμένη, αλλά επίσης ως οίκος Θεού, ναός άγιος και σκήνωμα του Θεού, αυλή των προβάτων και ποίμνιο. Ακόμη Εκκλησία περιγράφεται ως ο αμπελώνας, ο λειμώνας του Θεού, η πολιτεία του, ο εσχατολογικός λαός του που συμμετέχει στο βασιλικό, ιερατικό και προφητικό έργο του Χριστού (LG 6΄ 10΄ 11΄ 12). Αυτή η περιγραφή καταδεικνύει –σύμφωνα με τον Hans Küng– “μια απομάκρυνση από τη νομικιστική, θριαμβολογική, κληρικαλιστική ιδέα της Εκκλησίας που ανήκει στην Αντιμεταρρύθμιση, και μια αυξανόμενη τάση προς τη βιβλική ιδέα της Εκκλησίας”³⁸.

Στη ρωμαιοκαθολική εκκλησιολογία η Εκκλησία ως κοινωνία ήταν για πολύ καιρό παραμελημένη προς όφελος της κατανόησης της Εκκλησίας ως θεσμού. Η Β΄ Βατικανή, με το “Lumen Gentium” κατανοεί την Εκκλησία περισσότερο ως κοινωνία παρά ως ιεραρχικό θεσμό. Κινείται από μια στατική, μονολιθική και σακραμενταλιστική θεώρηση της Εκκλησίας προς μια δυναμική και ανοιχτή αντίληψη της Εκκλησίας ως “λαού του Θεού”. Ο όρος “λαός του Θεού” είναι

³⁷ *Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen der Welt*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68), (Hrsg.) Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, σ.13.

³⁸ Βλ. σχόλια για την εκκλησιολογία της Β΄ Βατικανής ιδίως του H. Küng στο Μεθόδιος Γ. Φούγιας, *Ορθοδοξία-Ρωμαιοκαθολικισμός-Αγγλικανισμός*, Αθήνα 1996, σ. 211 εξ., εδώ σ. 216 εξ.

κάτι παραπάνω από μια απλή έννοια και φανερώνει μια ολόκληρη εκκλησιολογική κατεύθυνση. Για πρώτη φορά ο λαός του Θεού παίρνεται στα σοβαρά από τη Ρώμη. Είναι χαρακτηριστικό ότι στην Εγκύκλιο “*Mystici Corporis*” του Πάπα Πίου XII. (1943) δεν γίνεται λόγος ούτε μια φορά για το λαό του Θεού³⁹. Είναι ενδεικτικό ότι στη Διάταξη “*Lumen Gentium*” η αναφορά για το λαό του Θεού, το σύνολο της Εκκλησίας που αποτελείται από τον κλήρο και τους λαϊκούς (LG κεφ. 2), προηγείται από την αναφορά στην ιεραρχική δομή της Εκκλησίας (LG κεφ. 2, κεφ. 3). Μ’ αυτόν τον τρόπο η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία δεν μένει άκαμπτη σε κληρικαλιστικές τοποθετήσεις, οι οποίες για τους Ορθόδοξους σημαίνουν μετατροπή της Εκκλησίας σε ένα είδος σακραμενταλιστικής θρησκείας και για τις Εκκλησίες της Μεταρρύθμισης αποτελούν σκάνδαλο, αφού απορρίπτουν το μονοπώλιο του κλήρου “ως καρδιάς” της Εκκλησίας του Χριστού. Απ’ αυτή την άποψη γίνεται ένα βήμα για συνάντηση της Ρωμαϊκής Εκκλησίας με τις άλλες Εκκλησίες της Οικουμενικής Κίνησης⁴⁰.

Η εκκλησιολογική κατεύθυνση προς την οποία τείνει είναι αυτή της “ευχαριστιακής εκκλησιολογίας”. Η “ευχαριστιακή εκκλησιολογία” ερμηνεύει τη λέξη “Εκκλησία” με την έννοια του λαού του Θεού, που κλήθηκε να ενώνεται όχι πια σε ένα εντοπισμένο κέντρο, αλλά στο σώμα του Χριστού. Μέσα στην Ευχαριστία δόθηκε το πλήρωμα του σώμα-

³⁹ Βλ. τις παρατηρήσεις γι’ αυτό του W. Dietzfelbinger, “Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution ‘De Ecclesia’”, *Kerygma und Dogma* 11 (1965) 165-176, σ. 166 εξ. και υποσ. 8.

⁴⁰ Βλ. N. Nissiotis, “Ökumenische Bewegung und zweites Vatikanisches Konzil...”, σ. 210.

τος. Δηλαδή κάθε αληθινή ευχαριστιακή τοπική ένωση, που έχει επικεφαλής της τον επίσκοπο, διαθέτει όλη την πληρότητα της Εκκλησίας του Θεού εν Χριστώ. Αντίθετα η “παγκόσμια εκκλησιολογία”, η οποία αποτελεί την κλασική προσυνοδική ρωμαιοκαθολική θέση, έχει ως αφετηρία έναν μόνο οργανισμό, παγκόσμιο, που τα μέλη του, οι τοπικές Εκκλησίες, είναι απλά μέρη του. Εδώ η ιδέα της παγκοσμιότητας ενέχει από τη φύση της την ιδέα του κέντρου. Οδηγεί προς ένα κέντρο ολοκλήρωσης και ενότητας με την μορφή μιας ενυπόστατης δικαιοδοτικής εξουσίας μοναρχικού τύπου (όπως π.χ. το πρωτείο του Πάπα της Ρώμης)⁴¹. Βέβαια, η Β’ Βατικανή δεν αποκήρυξε το αλάθητο ανοικτά, και το πρωτείο του Πάπα εξακολουθεί να αποτελεί βασική διδασκαλία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας⁴². Όμως –όπως σημειώνει πολύ σωστά ο Π. Βασιλειάδης μιλώντας για τις θεολογικές διεργασίες της Β’ Βατικανής– είναι ευρύτερα αποδεκτό ότι έγιναν σημαντικά βήματα προς την κατεύθυνση επαναπροσδιορισμού της εκκλησιαστικής ταυτότητας της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Και εξηγεί: “η θεσμική και άκρως σχολαστική θεώρηση της Εκκλησίας αντικαταστάθηκε επίσημα από τη μυστηριακή και κατά πολλούς ευχαριστιακή. Είναι χα-

⁴¹ Βλ. Π. Ευδοκίμοφ, *Η ορθοδοξία*, (μτφ. Α.Τ. Μουρτζόπουλος), Θεσσαλονίκη 1972, σ. 172, ιδίως σσ. 175 εξ. Για το “βιβλικό υπόβαθρο της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας” βλ. Π. Βασιλειάδης, *Lex Orandi. Μελέτες λειτουργικής θεολογίας*, Θεσσαλονίκη 1994, 29-53.

⁴² Βλ. το Γ’ Κεφ. του LG ιδίως τις παραγράφους 18· 20· 22· 23. Για τη διαφύλαξη του Ρωμαιοκεντρικού και Παπο-κεντρικού πυρήνα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησιολογίας και κατά τη Β’ Βατικανή και μετά απ’ αυτήν βλ. τα σχόλια του Α. Keshishian “Roman Catholic Thinking on Conciliar Fellowship”, σσ. 97-102.

ρακτηριστικό ότι το σύνθημα που κυριαρχούσε στην επιχειρηματολογία του συνεδρίου ήταν: 'η ευχαριστία κάνει την Εκκλησία'· πολλοί μάλιστα έκαναν λόγο για αποκατάσταση με τη σύνοδο αυτή της άρρηκτης σχέσης 'ευχαριστίας' και 'εκκλησίας'... κάτι που ο άκρατος σχολαστικισμός είχε δραματικά αποσυνδέσει, με αποτέλεσμα το μυστήριο της Θ. Ευχαριστίας να μη θεωρείται το μυστήριο της Εκκλησίας, αλλά να είναι απλώς ένα από μια σειρά άλλων, και μάλιστα υποδεέστερο του μυστηρίου της Ιερωσύνης"⁴³.

Ο ρωμαιοκαθολικός θεολόγος M.M^A. Garijo-Guembe επισημαίνει ότι σε διάφορα κείμενα της Β' Βατικανής, κυρίως στο "Lumen Gentium", η τέλεση της Ευχαριστίας χαρακτηρίζεται ως το ουσιαστικότερο στοιχείο, που αναδεικνύει την εκκλησιαστική κοινότητα σε Εκκλησία. Και καταλήγει: "Με βάση τον τονισμό αυτό της σύνδεσης μεταξύ Ευχαριστίας και Εκκλησίας είναι δυνατό να λεχθεί, ότι ήδη η Β' Βατικανή Σύνοδος εκπροσώπησε το λιγότερο στο κέλυφος μια ευχαριστιακή Εκκλησιολογία"⁴⁴. Κεντρικό σημείο της Δογματικής Διάταξης όπου η Ευχαριστία εκλαμβάνεται ως η κατεξοχήν έκφραση ενότητας της Εκκλησίας είναι η παράγραφος 3: "... με το ιερό μυστήριο του ευχαριστιακού άρτου, εκφράζεται και πραγματοποιείται η ενότητα των πιστών, που αποτε-

⁴³ Π. Βασιλειάδης, "Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η αναζήτηση της ορατής ενότητας", του ίδιου, *Μετανεωτερικότητα και Εκκλησία. Η πρόκληση της Ορθοδοξίας*, εκδ. Ακρίτας, Νέα Σμύρνη 2002, 119-159, εδώ σ. 133 εξ., υποσ. 15.

⁴⁴ M. M. Garijo-Guembe, "Αδελφές Εκκλησίες σε διάλογο. Σκέψεις ενός ρωμαιοκαθολικού Θεολόγου" στον τόμο: *ΚΑΙΡΟΣ, Τόμος Τιμητικός στον Ομότιμο Καθηγητή Δαμιανό Αθ. Δόϊκο*, (Νέα σειρά ΕΕΘΣΠΘ-Τόμος 5), Θεσσαλονίκη 1995, 381-399, εδώ σ. 390.

λούν ένα και μόνο σώμα στο όνομα του Χριστού”. Και στην παράγραφο 7 επισημαίνεται: “Συμμετέχοντας πραγματικά στο Σώμα του Κυρίου, στη Θεία Ευχαριστία, υψωνόμαστε σε κοινωνία μαζί του και μεταξύ μας: ‘Επειδή ένας είναι ο άρτος, κι εμείς οι πολλοί είμαστε ένα σώμα, διότι όλοι συμμετέχουμε στον ένα άρτο’ (Α΄ Κορ. 10, 17)”.

Στη βάση λοιπόν αυτής της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας του “Lumen Gentium”, η απόφαση περί Οικουμενισμού προχωρεί σε μια πρωτοτυπία ριζοσπαστική-επαναστατική, όπως χαρακτηρίστηκε. Ο επαναστατικός της χαρακτήρας, όπως υποστηρίζει ο Χ. Γιανναράς, έγκειται στο γεγονός ότι η Β΄ Βατικανή Σύνοδος αναγνωρίζει την ευχαριστιακή θεμελίωση της ενότητας, καθολικότητας και αποστολικότητας της Ορθοδόξων Εκκλησιών και θεωρεί κοινή τη θεολογική βάση της καθολικότητας τόσο της Ρωμαϊκής όσο και της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η θετική πραγματικότητα και συμβολή των Ορθοδόξων Εκκλησιών αναγνωρίζεται στη διαφύλαξη της θεολογικής αλήθειας για την ευχαριστιακή υπόσταση της Εκκλησίας και για τον χαρακτήρα της ως “εικόνας της Αγίας Τριάδας”. Ο Χ. Γιανναράς επισημαίνει ότι “αυτή ακριβώς η εκκλησιολογική αντίληψη διασώζει την καθολικότητα των επιμέρους τοπικών Εκκλησιών”⁴⁵. Στην παράγραφο 15 του Διατάγματος περί Οικουμενισμού αναφέρονται τα εξής σημαντικά: “Όλοι γνωρίζουν με πόση αγάπη οι Χριστιανοί της Ανατολής τελούν τη Θεία Λατρεία, ιδιαίτερα τη Θεία Λειτουργία, πηγή της ζωής της Εκκλησίας και εγγύηση για τη μελλοντική δόξα· χάρη σ’ αυτήν οι πιστοί, ενωμένοι με τον

⁴⁵ Χ. Γιανναράς, “Η απόφαση De Oecumenismo και ο εθνικισμός της Ορθοδοξίας”, *Σύνορο*, 38/1966, 98-107, εδώ σσ. 98-100.

επίσκοπο, βρίσκουν το δρόμο προς τον Πατέρα, διαμέσου του Υιού, του ενσαρκωθέντος Λόγου, που έπαθε και δοξάστηκε, και με την επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος εισέρχονται σε κοινωνία με την Αγία Τριάδα, και γίνονται 'σύμμετοχοι της θεϊκής φύσης' (Β' Πέτρ. 1, 4). Έτσι, λοιπόν, με την τέλεση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας στις τοπικές Εκκλησίες, η Εκκλησία του Θεού οικοδομείται και αυξάνει".

Στη θεολογική θεμελίωση της ενότητας και καθολικότητας ο δεσμός των τοπικών Εκκλησιών με τον επίσκοπο της Ρώμης δεν τίθεται ως απαραίτητη προϋπόθεση. Αρκεί το γεγονός της ευχαριστίας, με κέντρο τον επίσκοπο της αποστολικής διαδοχής "εις τύπον και εις τόπον Χριστού"⁴⁶.

Η ευχαριστιακή θεμελίωση της ενότητας και καθολικότητας συνδεδεμένη με μια πνευματολογική αντίληψη, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην Ορθόδοξη Εκκλησία, συνοψίζεται στη διατύπωση του Διατάγματος περί Οικουμενισμού που αναφέρει: "Το Πνεύμα το Άγιο, που ενοικεί στους πιστούς και γεμίζει και κυβερνά όλη την Εκκλησία, Αυτό πραγματοποιεί και τη θαυμαστή εκείνη *κοινωνία των πιστών* και συνδέει όλους τόσο βαθιά 'εν Χριστώ', ώστε να είναι η *Αρχή της ενότητας της Εκκλησίας*. Αυτό ενεργεί τις διαιρέσεις των χαρισμάτων και των διακονημάτων, και εμπλουτίζει με διάφορα δώρα την Εκκλησία του Ιησού Χριστού 'προς το σκοπό να καταρτίσουν τους αγίους για το έργο υπηρεσίας, για την οικοδομή του σώματος του Χριστού'" (UR 2, η υπογράμμιση δική μας). Για τους Ορθόδοξους είναι πολύ σημαντικό ότι αυτή η αγιοπνευματική λειτουργική αντίληψη, και πατερική

⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 99.

στην ουσία της, υιοθετείται από μια παράδοση στην οποία παραθεωρήθηκε ο πνευματολογικός χαρακτήρας της Εκκλησίας⁴⁷. Στο συνοδικό κείμενο είναι ρητή η ομολογία της ευχαριστιακής και αγιοπνευματικής φύσεως της ενότητας. Είναι αυτό που κάθε φορά επιβεβαιώνουν Ορθόδοξοι μαζί με το Μ. Βασίλειο στην αναφορά της Λειτουργίας του. “Ημάς δε πάντας, τους εκ του ενός άρτου και του ποτηρίου μετέχοντας, ενώσαις αλλήλοις εις ενός Πνεύματος Αγίου Κοινωνίαν”.

Η αποδοχή αυτής της ευχαριστιακής αγιοπνευματικής αντίληψης της Εκκλησίας βεβαιωμένης και βιωμένης πατερικά, όχι μόνο δημιουργούσε το σταθερό υπόβαθρο για καρποφόρο διάλογο σε διμερές επίπεδο με τις Ορθόδοξες Εκκλησίες, αλλά συγγένευε και με εκκλησιολογικές θέσεις της ευρύτερης οικουμενικής κίνησης. Η έννοια της “κοινωνίας”, θεμελιωμένη αγιοτριαδικά, είχε αποβεί από τότε μια εκκλησιολογική αντίληψη κλειδί και αναπτύχθηκε μετά στο ΠΣΕ με αποκορύφωμα την 7^η Γ.Σ. στην Καμπέρρα⁴⁸. Ωστόσο, όπως

⁴⁷ Για το θέμα αυτό βλ. Δ. Στανιλοάε, *Θεολογία και Εκκλησία*, (μτφ. Ν. Τσιρώνης), Αθήνα 1989, το Α΄ κεφ. 13 εξ. και ιδίως το Β΄ κεφ. “Το Άγιο Πνεύμα και η Καθολικότητα της Εκκλησίας. Αποσπάσματα από την έκθεση ενός ορθοδόξου παρατηρητού στη Δεύτερη Σύνοδο του Βατικανού”, σ. 44 εξ.

⁴⁸ Βλ. τη Δήλωση της Καμπέρρας. “Η Ενότητα της Εκκλησίας ως Κοινωνίας: Δώρο και Καθήκον” στο *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Camberra 1991*, W. Müller-Römheld, Frankfurt a. M. 1991, σσ. 173-176. Τη ρωμαιοκαθολική συμβολή του Emmanuel Lanne, “A Catholic Perspective” στο *The Unity of the Church as Koινωνia. Ecumenical Perspectives on the 1991 Camberra Statement on Unity*, (Ed) G. Gaßmann and J. Radano, Faith and Order Paper No 163, WCC Geneva 1991, 14-18.

θα δούμε παρακάτω, όταν θα αναφερθούμε στις νεώτερες εξελίξεις με τη Διακήρυξη “*Dominus Iesus*”, η ελπιδοφόρα αυτή τάση που έδειχνε μια ολόκληρη εκκλησιολογική κατεύθυνση συγγενική με την οικουμενική κίνηση δεν καλλιεργήθηκε, μεταβάλλοντας τον ενθουσιασμό σε απογοήτευση.

Ένα άλλο σημείο της συνοδικής εκκλησιολογίας, ως συνέπεια της ευχαριστιακής και αγιοτριαδικής, θεμελιώσής της, με μεγάλη οικουμενική σημασία και συμβολή είναι η κατανόηση της Εκκλησίας ως μυστηρίου. “Η Εκκλησία ως μυστήριο” είναι έννοια-κλειδί στη Δογματική Διακήρυξη “*Lumen Gentium*”. Συνδέεται άμεσα με την αντίληψη που θεωρεί την Εκκλησία “σημείο και όργανο” του σωτηριώδους έργου του Τριαδικού Θεού. Ο λόγος περί Εκκλησίας ως μυστηρίου και σημείου βρήκε μεγάλη απήχηση στον οικουμενικό διάλογο και σε μείζονα προγράμματα του ΠΣΕ που ήθελαν να περιγράψουν τη σχέση μεταξύ της Βασιλείας του Θεού, της Εκκλησίας και του κόσμου⁴⁹.

Δεν είναι τυχαίο ότι το “*Lumen Gentium*”, το βασικότερο κείμενο της Β' Βατικανής Συνόδου, θεμελιώνει στο πρώτο μέρος του την εκκλησιολογία σε μυστηριακή βάση: “η Εκκλησία, εμπνευσμένη από το Χριστό, αποτελεί το Μυστή-

⁴⁹ Βλ. ενδεικτικά το Πρόγραμμα της Επιτροπής “Πίστη και Τάξη”: “Ενότητα της Εκκλησίας και ανανέωση της ανθρώπινης κοινότητας” στο: *Kirche und Welt: die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*, Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M 1991, ιδίως Kapitel III, σσ. 34-38. Και το πρόσφατο κείμενο-μελέτη της ίδιας Επιτροπής *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung*, Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, (Hrsg) D. Heller, Frankfurt a.M 2000, σσ. 26-28.

ριο, δηλαδή το σημείο και όργανο της βαθειάς ένωσης με το Θεό και της ενότητας όλου του ανθρώπινου γένους... Οι συνθήκες της εποχής μας καθιστούν πιο επιτακτικό το καθήκον τούτο της Εκκλησίας, ώστε όλοι οι άνθρωποι, που συνδέονται σήμερα πιο στενά από διάφορους κοινωνικούς, τεχνικούς και μορφωτικούς δεσμούς, να αποκτήσουν και την πλήρη ενότητά τους στο Χριστό” (LG 1. Η υπογράμμιση δική μας). Θα συμφωνούσαμε με τον H. Döring ότι μ’ αυτή την βασική τοποθέτηση η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία απέφυγε να περιορισθεί στον εαυτό της. Το κέντρο της είναι ο Χριστός και ο κόσμος και όχι αυτός ο ίδιος ο εαυτός της⁵⁰. Αυτό έχει μεγάλη σημασία για μια Εκκλησία που δίνει μεγάλη σημασία στη θεσμική-νομικιστική διάσταση και στην εξωτερική δομή. Ακόμη έχει σημασία γιατί έχει την τάση η ίδια να λειτουργεί ως Εκκλησία καταφύγιο για τον κόσμο, χωρίς ασυνέπειες και αντιφάσεις, αφού η διάκριση Χριστού –Βασιλεία του Θεού– Εκκλησίας δεν διατηρείται με κίνδυνο την ταύτισή τους.

Εκτός αυτού η σημασία της κατανόησης τής Εκκλησίας ως “μυστηρίου, σημείου και οργάνου” είναι ότι προσφέρει τη θεολογική βάση για να συνδεθεί “ενότητα” και “διακονία”, “εκκλησιολογία” και “ηθική”, “Εκκλησία” και “κόσμος”. Από τη Β’ Βατικανή και μετά θα γίνει ένα από τα πιο δυναμικά σημεία συνάντησης στην οικουμενική συζήτηση

⁵⁰ Βλ. H. Döring, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986, σ. 107: “Mit dieser Grundaussage hat die Kirche darauf verzichtet, sich auf sich selbst zurückzubeziehen; ihr Zentrum ist Jesus Christus und die Welt und nicht ihr eigenes ‘An-sich’”.

για την σύνδεση Εκκλησιολογίας και Ηθικής⁵¹, Πραγματική ώθηση σ' αυτό θα δώσει και η Ορθόδοξη Εκκλησία και θα προωθηθεί σε διμερείς και πολυμερείς διαλόγους με την ενεργή συμμετοχή και των Ρωμαιοκαθολικών, ιδίως μέσα στα όρια της Επιτροπής "Πίστη και Τάξη" του ΠΣΕ.

Είναι αξιοσημείωτο ότι η Δ' Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ στην Ουψάλα ένα χρόνο μετά το κλείσιμο των εργασιών της Β' Βατικανής απηχούσε αυτό το κείμενο όταν τόνιζε: "Η Εκκλησία τολμά να μιλάει για τον εαυτό της ως το σημείο της μελλοντικής ενότητας της ανθρωπότητας"⁵². Η χρήση των όρων "μυστήριο, σημείο και όργανο" μας οδηγεί να προσεγγίσουμε ορισμένες σημαντικές εκκλησιολογικές πτυχές⁵³:

1. Η έλλειψη ενότητας και η διαίρεση στην Εκκλησία, ιδιαίτερα αυτή που αντανακλά τη διάσταση της ανθρώπινη κοινότητας, έρχεται σε αντίθεση με το σχέδιο του Θεού για την Εκκλησία και τον κόσμο. Η Εκκλησία και το μήνυμά της χάνουν την αξιοπιστία τους.

⁵¹ Βλ. G. Gaßmann, "Kirche glauben-in ökumenischer Perspektive", στο *Glauben und Lernen* 2 (1987) 80-86, σσ. 81-82.

⁵² *Bericht aus Uppsala 1968*, (Hrsg.) N. Goodhall, Genf 1968, σ. 15: "Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit zu sprechen".

⁵³ Πρβλ. για τα παρακάτω βλ. P.A.Grow, Jr, "Ecclesiology: the Intersection Between the Search for Ecclesial Unity and the Struggle for Justice, Peace, and the Integrity of Creation" στο Th. Best, W. Granberg - Michaelson (ed.), *Koinonia and Justice, Peace and Creation: Costly Unity*, WCC, Geneva 1993, 53-58, εδώ σ. 56 εξ. K. Raiser, *Το μέλλον του Οικουμενισμού*, σ. 33 και σ. 144. Ι. Πέτρου, *Θεολογία και κοινωνική δυναμική*, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 26-31.

2. Η Εκκλησία έχει και μυστηριακή και κοινωνική διάσταση.

3. Η ενότητα και η μυστηριακή κοινωνία έχουν ως αφετηρία την τριαδική θεολογία και παραπέμπουν στο μυστήριο της Αγίας Τριάδας. Η εφαρμογή της τριαδικής θεολογίας στην εκκλησιολογία, κυρίως στη δομή της Εκκλησίας και στην αποστολή της στον κόσμο έχει πολύ σημαντικές συνέπειες.

4. Η Εκκλησία κατανοείται ως προληπτικό σημείο και πρόγευση της Βασιλείας του Θεού. Έτσι διατηρείται η εσχολογική διάκριση μεταξύ της τέλει κοινωνίας στη Βασιλεία του Θεού και της παρούσας πραγματικότητας της Εκκλησίας με τις αντιφάσεις της και τις αντιθέσεις της. Αποφεύγεται η ταύτισή τους που προκαλεί παρανοήσεις και λανθασμένες χρήσεις.

Η Εκκλησία ως “μυστήριο”, και “σημείο” βρήκε ανταπόκριση και αναπτύχθηκε περισσότερο στο ΠΣΕ παρά στην ίδια τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Όπως θα φανεί παρακάτω, οι τοποθετήσεις σε σχέση με το σημείο αυτό στο “Dominus Iesus” συνοψίζονται τελικά σε μια θεώρηση της Εκκλησίας ως θεσμού και καθιδρύματος. Η Εκκλησία ασχολείται με τον εαυτό της.

Εξάπαντος, το πιο νευραλγικό σημείο της εκκλησιολογίας της Β΄ Βατικανής με οικουμενικές προεκτάσεις, είναι η πολυσυζητημένη παράγραφος 8 του “Lumen Gentium”. Σ’ αυτή γίνεται λόγος για τη σχέση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, που ως κύριο χαρακτηριστικό της ορίζεται η παπική-επισκοπική δομή, με την Εκκλησία του Χριστού, δηλαδή αυτήν που ομολογούμε στο Σύμβολο της Πίστεως. Η Διάταξη αναφέρει χαρακτηριστικά: “Ο Χριστός, μοναδικός Μεσί-

της, ίδρυσε πάνω στη γη και αδιάκοπα συντηρεί την Αγία του Εκκλησία, κοινότητα πίστης, ελπίδας και αγάπης, σαν ορατό οργανισμό... Αυτή είναι η μοναδική Εκκλησία του Χριστού, που στο 'Πιστεύω' μας ομολογούμε μία, αγία, καθολική και αποστολική... Η Εκκλησία αυτή, που έχει συσταθεί και οργανωθεί σαν κοινωνία μέσα στον κόσμο, έχει τη συγκεκριμένη της ύπαρξη στην Καθολική Εκκλησία, που διοικείται από το διάδοχο του Πέτρου και από τους Επισκόπους που βρίσκονται σε κοινωνία μαζί του, αν και έξω από τον οργανισμό της υπάρχουν πολλά στοιχεία αγιοσύνης και αλήθειας, τα οποία, σαν δώρα χαρακτηριστικά της Εκκλησίας του Χριστού, ωθούν προς την καθολική ενότητα". (LG 8. Η υπογράμμιση δική μας).

Συνδεδειγμένος κρίκος ανάμεσα στην Εκκλησία του Χριστού και τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είναι η φράση «έχει τη συγκεκριμένη ύπαρξη» ή αλλιώς υφίσταται / ενυπάρχει ή όπως είναι στο λατινικό πρωτότυπο "subsistit in". Από την ερμηνεία της έννοιας "subsistit in" εξαρτάται η κατανόηση αυτής της σχέσης και οι οικουμενικές της συνέπειες.

Όπως αποδείχθηκε και από τη συζήτηση για το κείμενο "Dominus Iesus", η ακριβής θεολογική ερμηνεία του όρου παραμένει –σύμφωνα με το χαρακτηρισμό του Καρδινάλιου Walter Kasper– "Desiderat"⁵⁴. Είναι αλήθεια ότι όρος μπορεί να ερμηνευτεί και περιοριστικά (exclusive) και περιεκτικά (inclusive). Όλη η συζήτηση για το "Dominus Iesus" περιστρέφεται γύρω από αυτόν τον όρο, ο οποίος, το σημειώνουμε από τώρα, έχει ερμηνευθεί περιοριστικά. Η ερμηνεία του

⁵⁴ Βλ. W. Kasper, "Situation und Zukunft der Ökumene", *Theologische Quartalschrift* 181 (2001) 175-190, σ. 178, υποσ. 13: "Die genaue Interpretation des 'subsistit' ist noch immer ein Desiderat".

εξαρτάται από την πρόθεση που έχει ο εκάστοτε ερμηνευτής απέναντι στις άλλες Εκκλησίες και από την οπτική του γωνία.

Σχεδόν όλοι οι προτεστάντες ερμηνευτές, αλλά και καθολικοί, είναι της άποψης ότι η περιοριστική, αποκλειστική ερμηνεία του δεν συμφωνεί με το πνεύμα της Β΄ Βατικανής. Υπάρχει μια αντικειμενική βάση για να υποστηρίξει κανείς την ανοικτή ερμηνεία του όρου; Η απάντηση είναι καταφατική κατά τη γνώμη μας. Ασφαλές κριτήριο προσφέρει η αναγωγή στην πρόθεση των συντακτών του κειμένου, για να εξακριβωθεί τι εννοούσαν μ’ αυτόν τον όρο⁵⁵. Και γίνεται πιο ασφαλές το κριτήριο, εάν συγκρίνει κανείς τη διατύπωση του τελικού κειμένου μ’ αυτήν του προπαρασκευαστικού και λάβει υπόψη του ποια ήταν η προσυνοδική αντίληψη για τη σχέση Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και Εκκλησίας του Χριστού.

Στην Εγκύκλιο “Mystici Corporis” υποστηριζόταν, όπως αναφέραμε πιο πάνω, ότι η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είναι (*est*) η Εκκλησία του Χριστού. Η Εγκύκλιος “Humani Generis” (1950) υπό τον Πάπα Πίο XII. τονίζει ότι το μυστικό σώμα του Χριστού και η Καθολική Ρωμαϊκή Εκκλησία

⁵⁵ Για τα παρακάτω και την πρόθεση των συντακτών του κειμένου μέσα από τα Acta Synodalia Concilii Vaticani βλ. όσα αναφέρει ο Leonardo Boff, *Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2001, αντικρούοντας τις θέσεις του Καρδινάλιου Joseph Ratzinger στη Διακήρυξη “Dominus Iesus”. Ιδίως βλ. την υποεν. 2 του III κεφ., σ. 92 εξ. “Was die Konzilväter mit ‘subsistit in’ zu sagen beabsichtigen”.

ταυτίζονται⁵⁶. Ακριβώς αυτές τις αρχές απηχούσε η διδασκαλία της Κεντρικής Επιτροπής της Β' Βατικανής που προετοίμαζε το κείμενο. Ανάμεσα στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και το μυστικό σώμα του Χριστού δεν υπάρχει καμία πραγματική διαφορά: μόνο η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία έχει το δικαίωμα να ονομάζεται Εκκλησία⁵⁷. Μετά από μακρά συζήτηση δύο ετών και πολλά επίπεδα σύνταξης του προπαρασκευαστικού κειμένου η Επιτροπή κατέληξε να αντικαταστήσει στο τελικό κείμενο το *“est”* με το *“subsistit”*. Με τη συμβολή και την κριτική ορισμένων Καρδινάλιων, συντελεστών του κειμένου, αναζητήθηκε μια φόρμα στην οποία δεν θα ταυτιζόταν το μυστικό σώμα του Χριστού με τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, με το σκεπτικό ότι αυτό θα ήταν απορριπτικό και απωθητικό για την Οικουμένη⁵⁸. Βρέθηκε λοιπόν αυτό το σχήμα, το οποίο έχει αφενός την αρνητική λειτουργία να εμποδίζει την ταύτιση και αφετέρου τη θετική λειτουργία να εγγυάται τη συγκεκριμένη ύπαρξη της Εκκλησίας του Χριστού και ταυτόχρονα να επιτρέπει την αναγνώριση εκκλησιαστικών στοιχείων εκτός αυτής.

Για να το πούμε διαφορετικά: Η Β' Βατικανή με το *“subsistit”* περιγράφει δύο τύπους εκκλησιαστικής κοινω-

⁵⁶ Βλ. W. Dietzfelbinger, “Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution ...”, σ. 169 και την υποσ. 15.

⁵⁷ Βλ. L. Boff, *Manifest für die Ökumene*, σ. 93. Επίσης Πρβλ. J.W. Mödlhammer, “Die ‘Einzige Kirche Christi’. Bemerkungen zum katholischen Kirchenverständnis mit Bezug auf ‘Dominus Iesus’”, *Catholica* 55 (2001) 132-139, σ. 132.

⁵⁸ Ο L. Boff *Manifest für die Ökumene*, σ. 93, ονομάζει δύο Καρδινάλιους που διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο: τους Bea και Lie-nard.

νίας. Ο πρώτος είναι η πλήρης και ολοκληρωτική εκκλησιαστική κοινωνία, στην οποία τα εκκλησιαστικά στοιχεία της μίας, αγίας καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας υπάρχουν πλήρη και ακέραια. Σύμφωνα μ’ αυτόν τον τύπο η Σύνοδος διδάσκει ότι η μοναδική Εκκλησία του Χριστού υφίσταται στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Ο δεύτερος τύπος περιγράφει μια κοινωνία η οποία είναι ατελής, υπάρχουν όμως σ’ αυτήν πολλά στοιχεία αγιοσύνης και αλήθειας.

Η αλλαγή και αντικατάσταση του “est” με το “subsistit” είναι κεφαλαιώδους σπουδαιότητας. Μάλιστα έχει χαρακτηριστεί “επαναστατική”⁵⁹. Το πόσο σημαντική είναι αυτή η αλλαγή μπορεί να το καταλάβει κανείς, εάν λάβει υπόψη του τη ρήση του Καρδινάλιου Joseph Ratzinger, Προέδρου της Επιτροπής για την Διδασκαλία της Πίστεως, και συντάκτη του αμφισβητούμενου κειμένου “Dominus Iesus”, σε ένα συνέδριο το 2000 για τις συνέπειες της Β’ Βατικανής: “Στη διάκριση μεταξύ “subsistit” και “est” κρύβεται όλο το πρόβλημα της Οικουμένης”⁶⁰. Εάν κανείς εκλάβει ότι έχουν την ίδια σημασία και εξηγήσει περιοριστικά-αποκλειστικά το “subsistit” (με τη σημασία του αριστοτελικού σχολαστικού όρου υπόστασις / subsistentia) –όπως θα δούμε παρακάτω ότι γίνεται με το “Dominus Iesus”– τότε δεν υπάρχει χώρος για Εκκλησίες και Εκκλησιαστικές Κοινότητες έξω από τον οργανισμό της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Εάν κανείς το ερμηνεύσει περιεκτικά τότε οι προοπτικές είναι ανοικτές.

⁵⁹ Μητρ. Καλαβρίας Αιμιλιανός, “Καθολικοί και Ορθόδοξοι...”, σ. 54.

⁶⁰ Παραπέμπεται σύμφωνα με τον L. Boff, *Manifest für die Ökumene*, σ. 91.

Ποια χρήση των δύο αυτών ερμηνευτικών δυνατοτήτων κάνει το “Lumen Gentium”; Όπως τεκμηριώνεται από τα πρακτικά της Συνόδου, έγινε συνειδητά η αλλαγή του προ-παρασκευαστικού κειμένου που χρησιμοποιούσε το ρήμα “est” και ακολουθούσε την προσυνοδική εκκλησιολογία, για να αποκλειστεί η ταύτιση μεταξύ της Εκκλησίας του Χριστού και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Σύμφωνα με τη σημαντική μαρτυρία του A. Grillmeier το “subsistit” προέκυψε ως προϊόν επιγνώσεως από την Θεολογική Επιτροπή, για να αφήσει το θέμα της σχέσης της μιας Εκκλησίας με τις πολλές Εκκλησίες ανοικτό. Μ’ αυτό, όπως τονίζει ο ίδιος, δόθηκε μια δυνατότητα για εξέλιξη με ανυπολόγιστη σημασία⁶¹. Η ίδια η Θεολογική Επιτροπή επισημαίνει ότι η πρόθεση στο “Lumen Gentium”⁸ ήταν να δειχθεί πως η Εκκλησία του Χριστού συναντάται συγκεκριμένα στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Αυτή η εμπειρική Εκκλησία αποκαλύπτει το μυστήριο, αλλά όχι χωρίς σκιές. Έπειτα η Επιτροπή προχωρεί σε μια σαφέστερη εξήγηση υπογραμμίζοντας δύο πράγματα.

α) Το μυστήριο της Εκκλησίας είναι παρόν και αποκαλύπτεται στη συγκεκριμένη κοινότητα.

β) Η Εκκλησία είναι μία και μοναδική, και σ’ αυτή τη γη παρούσα στην Καθολική Εκκλησία, αν και υπάρχουν εκτός αυτής εκκλησιαστικά στοιχεία. Αντί “est” χρησιμοποιείται “subsistit in”, για να συμφωνεί καλύτερα ο όρος με τη δήλωση περί εκκλησιαστικών στοιχείων, τα οποία βρίσκονται αλλού⁶².

⁶¹ Βλ. το σχόλιο του A. Grillmeier στο *LThK. E* (Ergänzungsband) I, σ. 174.

⁶² Βλ. M. M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, σ. 121. Επίσης L. Boff, *Manifest für die Ökumene*, σ. 94.

Εντελώς συνειδητά λοιπόν η Σύνοδος αρνείται να δεχτεί την ολοκληρωτική ταύτιση της Εκκλησίας του Χριστού με τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, όπως υποστηριζόταν από την Εγκύκλιο “Mystici Corporis”. Το “Lumen Gentium” μιλάει για τη συγκεκριμένη, ορατή ύπαρξη της Εκκλησίας του Χριστού στην Ιστορία. Δεν μιλάει για την Εκκλησία “των πρωτοτόκων” όπως ήταν στην απόφαση του Θεού ή στην ιστορία του περιούσιου λαού. Αυτός ο περιορισμός για την οικουμενική εξέταση του προβλήματος είναι μια καλοδεχούμενη προϋπόθεση⁶³.

Σύμφωνα με όσα είπαμε πιο πάνω για την εκκλησιολογία της κοινότητας και την κατανόησή της από την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, η Σύνοδος καταλαβαίνει την Εκκλησία του Χριστού ως ορατή και συγκεκριμένη παγκόσμια ενότητα ευχαριστιακών κοινοτήτων, η οποία συγκροτείται μέσω του συλλόγου των επισκόπων και της κεφαλής του που είναι ο διάδοχος του Πέτρου. Αυτός ο συγκεκριμένος οργανισμός περιέχει –όχι σε υπαρξιακό αλλά σε αντικειμενικό, θεσμικό, μυστηριακό επίπεδο– όλα τα μέσα σωτηρίας, τα οποία ο Θεός ήθελε για την Εκκλησία του. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία έχει δηλαδή το πλήρωμα των μέσων σωτηρίας. Έχει την ακεραιότητα της μυστηριακής δομής της Εκκλησίας του Χριστού, η οποία σύμφωνα με τη ρωμαιοκαθολική κατανόηση της “εκκλησιολογίας της κοινότητας” είναι πρωταρχικά ευχαριστιακή και επισκοπική.

Αυτό το αντικειμενικό επίπεδο δεν αποκλείει το υπαρξιακό, το επίπεδο δηλαδή της βιωμένης πίστης και της ουσί-

⁶³ Αυτή τονίζει ο W. Dietzfelbinger, “Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution ...”, σ. 169.

ας της Εκκλησίας. Δεν μπορεί να αμφισβητήσει την εκκλησιαστικότητα άλλων Εκκλησιών και Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων. Υπό το πνεύμα αυτό ο M. Kehl εξηγεί ως εξής τη σημασία του “subsistit”. Η Εκκλησία του Χριστού σε επίπεδο μυστηριακό-δομικό, δηλαδή σε επίπεδο “μέσων σωτηρίας”, είναι συγκεκριμένα πραγματοποιημένη στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Σ’ αυτή βρίσκει η Εκκλησία του Χριστού τη “συγκεκριμένη μορφή ύπαρξής της”. Με μια λέξη αυτή εμφανίζεται θεσμικά ακέραιη και πλήρης⁶⁴. Ο M. Kehl παραπέμπει στον W. Kasper, Γραμματέα της Επιτροπής του Βατικανού για την Προώθηση της Χριστιανικής Ενότητας. “Για την σωστή κατανόηση του “subsistit” είναι σημαντικό”, προτρέπει ο Kasper, “να διαβάσουμε μαζί και την αναφορική πρόταση (‘που διοικείται από τον διάδοχο του Πέτρου και από τους Επισκόπους που βρίσκονται σε κοινωνία μαζί του’). Αυτή καθιστά σαφές ότι η δήλωση σχετίζεται με την μυστηριακή-θεσμική διάσταση της Εκκλησίας, όχι με την υπαρξιακή διάσταση της βιωμένης πίστης. Η Σύνοδος ενδιαφέρεται για την θεσμική συγκεκριμενοποίηση και ταυτοποίηση της μίας και πραγματικής Εκκλησίας αναφορικά με δύο κεντρικά από τις αρχές της μεταποστολικής εποχής ισχύοντα κριτήρια: τη συνέχεια της αποστολικής παράδοσης και την παγκόσμια ενότητα, που εκφράζονται με ιδιαίτερο τρόπο στη διαχρονική [diachronen] και τη συγχρονική [synchronen] ενότητα του Συλλόγου των Επισκόπων με κέντρο του το αξίωμα του Πέτρου”⁶⁵.

⁶⁴ M. Kehl, “Die eine Kirche und die vielen Kirchen”, *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 3-16, σ. 9 εξ.

⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 10.

Μέσα σ’ αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο γίνεται πολύ καλά κατανοητή η έκφραση “subsistit in”, όταν μάλιστα δεν κατανοείται περιοριστικά. Δεν μπορεί να κατηγορήσει κανείς τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία για αδικαιολόγητη αλαζονεία και ολοκληρωτισμό. Κάθε χριστιανική Εκκλησία έχει την αξίωση να θεωρεί τον εαυτό της στην παρούσα κατάσταση ως την αληθινή Εκκλησία του Χριστού. Αυτή η απαίτηση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, έτσι όπως εκφράζεται με το “subsistit” και έχει γίνει η πέτρα του σκανδάλου, δεν είναι αυτό καθεαυτό το πρόβλημα. Σύμφωνα με τη Δήλωση Τορόντο (1950) “περί Εκκλησίας, Εκκλησιών και Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών” που έγινε από την Κεντρική Επιτροπή του ΠΣΕ, αυτό είναι ένα βασικό δικαίωμα κάθε Εκκλησίας και πρέπει να αναγνωριστεί και στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

Στη Δήλωση, για την οποία μάλιστα έχει υποστηριχθεί ότι έχει “άμεση συγγένεια” με την εκκλησιολογία του “subsistit”⁶⁶, διευκρινίζεται ότι το ΠΣΕ ούτε υπερεκκλησία είναι ούτε αναπτύσσει δική του εκκλησιολογία ούτε προδικάζει το εκκλησιολογικό πρόβλημα. Η εκκλησιολογία των Εκκλησιών-Μελών παραμένει ανέπαφη. Αναγνωρίζεται στις Εκκλησίες-Μέλη το δικαίωμα να πιστεύουν την παρουσία της Μίας Εκκλησίας του Χριστού σ’ αυτές τις ίδιες. Δεν υποχρεώνονται να θεωρούν τις άλλες Εκκλησίες-Μέλη ως Εκκλησίες, με την πλήρη και αληθή έννοια του όρου. Αυτό που απαιτεί-

⁶⁶ Αυτό υποστηρίζει ο W. Dietzfelbinger, “Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution...”, σ. 169.

ται καταρχήν είναι προθυμία για κοινό διάλογο, συνεργασία και κοινή μαρτυρία⁶⁷.

Επομένως, από άποψη μορφής το “subsistit” δεν αποτελεί πρόσκομμα και σκάνδαλο για τις άλλες Εκκλησίες, οι οποίες μπορούν να ισχυρίζονται το ίδιο. Το πρόβλημα βρίσκεται στο περιεχόμενο του όρου δηλαδή στο ότι η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία υποστηρίζει μια σειρά από στοιχεία ως απαραίτητα για την αντικειμενική μορφή της Εκκλησίας, τα οποία δεν γίνονται αποδεκτά από τις άλλες Εκκλησίες⁶⁸. Η δικαιοδοσία του πρωτείου του Πάπα είναι το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα. Ενώ για την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία αντιπροσωπεύει το θεμέλιο και το κέντρο της ενότητας, δεν γίνεται αποδεκτό από τις άλλες Εκκλησίες. Η προσπάθεια να συνδεθεί η αντίληψη της Εκκλησίας ως κοινωνίας με την ιεραρχικά δομημένη κοινότητα, η εκκλησιολογία της μυστηριακής κοινωνίας των Πατέρων με την νομικιστική εκκλησιολογία της ενότητας του ύστερου μεσαίωνα, της Αντιμεταρρύθμισης και της Α' Βατικανής μοιάζει στα μάτια άλλων Εκκλησιών σαν μια προσπάθεια “τετραγωνισμού του κύκλου”⁶⁹. Δεν θα ήταν λάθος αν υποστήριζε κανείς ότι ουσιαστικά η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησιολογία και στη Β' Βατικανή διατηρεί τον πυρήνα της παλιάς προσυνοδικής εκκλησιολογίας. Θα ήταν σφάλμα όμως να παραθεωρηθούν οι προο-

⁶⁷ Βλ. τη Δήλωση του Τορόντο στο L. Vischer, *Die Einheit der Kirche*, ιδίως τα άρθρα III 1-5, IV 3-5, σσ. 253-255 και σσ. 257-259 αντίστοιχα.

⁶⁸ Αυτή την άποψη υποστηρίζει και ο B. Neumann, “Sakrament des Heils ...”, σ. 40 εξ.

⁶⁹ Βλ. H. Döring, “Auf der Suche nach der Einheit: von der Konziliarität zur Koinonia” *Catholica* 48 (1994) 27-61, σ. 44.

πτικές που ανοίγονται και να αγνοηθεί η προσπάθεια για αλλαγή πλεύσης και οικουμενική προσέγγιση.

Η μικρή λοιπόν αυτή αλλαγή από το “est” στο “subsistit” στο κείμενο “Lumen Gentium” εκτός του ότι αποφεύγει την ολοκληρωτική ταύτιση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με την Εκκλησία του Χριστού, επιλέχθηκε συνειδητά, για να εκτιμηθούν τα “εκκλησιαστικά στοιχεία” των άλλων Εκκλησιών –σύμφωνα με την ερμηνεία της Θεολογικής Επιτροπής της Συνόδου που αναφέραμε πιο πάνω. Οι Κοινότητες των μη ρωμαιοκαθολικών Χριστιανών αναγνωρίζονται ως Εκκλησιαστικές Κοινότητες με πολύ θετική σημασία. Μολονότι μια μη-καθολική Κοινότητα δεν κατέχει τη «θεσμική» πληρότητα των πραγματικών στοιχείων, αυτό δεν σημαίνει ότι στερείται την αλήθεια και τη χάρη και ότι δεν αποτελεί ζωντανή Κοινότητα πίστης, ελπίδας και αγάπης⁷⁰.

Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία και πρέπει εδώ να τονιστεί είναι ότι τα στοιχεία αγιοσύνης και αλήθειας έξω από τον οργανισμό της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας δεν αναφέρονται απλώς σε πρόσωπα, σε μεμονωμένους πιστούς, αλλά σ’ αυτές καθεαυτές τις Εκκλησιαστικές Κοινότητες. Αυτό το είχε διατυπώσει με σαφήνεια η Θεολογική Επιτροπή της Συνόδου σε μια αναφορά της στην παράγραφο 15 του “Lumen Gentium”. Σ’ αυτήν κάνει λόγο για τους πολλούς δεσμούς

⁷⁰ Έτσι ερμηνεύεται από τη Μικτή Ομάδα Εργασίας (JWG) της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και του ΠΣΕ στη σημαντική μελέτη “Die Kirche: Lokal und Universal”. Βλ. γερμανική μετάφραση στο: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, H. Meyer (Hrsg.), Bd. 2 1982-1990. Paderborn-Frankfurt a. M 1992, 732 εξ., εδώ 742 εξ. Στα αγγλικά: “The Church: Local and Universal”, Faith and Order Paper No. 150, WCC, Geneva 1990, 1 εξ., εδώ σ. 8.

μέσω των οποίων η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία συνδέεται με τους μη Καθολικούς Χριστιανούς. Και υπογραμμίζει: *ακριβώς στην αναγνώριση αυτής της πραγματικότητας έγκειται το θεμέλιο της οικουμενικής κίνησης*⁷¹. Πάνω σ' αυτή τη βάση η Διάταξη για τον Οικουμενισμό— η οποία σύμφωνα με τον Πάπα Παύλο τον VI. πρέπει να εκληφθεί ως διαφωτιστική για το “*Lumen Gentium*”— θα δηλώσει ρητά ότι οι χωρισμένες Εκκλησίες και Κοινότητες, αν και έχουν ελλείψεις, “δεν στερούνται καθόλου από τη σημασία τους και τη σπουδαιότητά τους μέσα στο μυστήριο της σωτηρίας. Πραγματικά το πνεύμα του Χριστού δεν αρνείται να τις χρησιμοποιήσει σαν *μέσα σωτηρίας...*” (UR 3. Η υπογράμμιση δική μας). Η δήλωση αυτή δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά ότι αυτές οι Κοινότητες πραγματικά έχουν εκκλησιαστικό χαρακτήρα με την ακριβή έννοια του όρου.

Βέβαια, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία έχει το θεολογικό πλεονέκτημα, γιατί η δύναμη των μέσων σωτηρίας—έτσι καταλήγει το κείμενο— “προέρχεται από το ίδιο το πλήρωμα της χάριτος και της αλήθειας, που το εμπιστεύθηκε ο Χριστός στην Καθολική Εκκλησία” (UR 3). Αυτή η δήλωση δημιουργεί δυσκολίες και φανερώνει επίσης επιφυλακτικότητα. Υπάρχουν και άλλες προτάσεις που κινούνται στην ίδια γραμμή και φαίνονται σαν να ακολουθούν το προσυνοδικό πνεύμα της εκκλησιολογίας περί “στοιχείων”. Σε ό,τι αφορά τα “θετικά στοιχεία και τις αξίες έξω από τα ορατά όρια της Καθολικής Εκκλησίας” όλα αυτά “δικαιωματικά ανήκουν στη μοναδική Εκκλησία του Χριστού”, (UR 3). Αυτές οι

⁷¹ Βλ. J. W. Mödlhammer, “Die ‘Einzige Kirche Christi’ ...”, σ. 133. Επίσης L. Boff, *Manifest für die Ökumene*, σ. 98.

προτάσεις απηχούν το πνεύμα του “Lumen Gentium” 8, όταν λέει ότι τα “διάφορα στοιχεία αγιοσύνης και αλήθειας” έξω από τον οργανισμό της “Καθολικής Εκκλησίας”, “σαν δώρα χαρακτηριστικά της Εκκλησίας του Χριστού, ωθούν προς την καθολική ενότητα”. Το ότι εδώ “καθολικός” σημαίνει τη Ρωμαϊκή Εκκλησία κάτω από την αυθεντία του Πάπα, γίνεται φανερό από το ίδιο το κείμενο που αναφέρει: “...Μονάχα διαμέσου της Καθολικής Εκκλησίας του Χριστού, η οποία είναι γενικό όργανο σωτηρίας, μπορεί κανείς να φτάσει στο πλήρωμα των μέσων σωτηρίας. Στην πραγματικότητα εμείς πιστεύουμε ότι μόνο στο Σύλλογο των Αποστόλων με επικεφαλής τον Πέτρο, εμπιστεύθηκε ο Κύριος όλους τους θησαυρούς της Νέας Διαθήκης, για να συγκροτήσει το μοναδικό Σώμα του Χριστού πάνω στη γη, στο οποίο πρέπει να ενσωματωθούν ολοκληρωτικά όλοι όσοι κατά κάποιο τρόπο ανήκουν ήδη στο Λαό του Θεού” (UR3).

Παρόλα αυτά όμως, η Σύνοδος αφήνει πίσω της τον καθιερωμένο τρόπο θεώρησης των “εκκλησιαστικών στοιχείων” με την ποσοτική, αθροιστική κατανόησή τους⁷². Αυτό τεκμαίρεται από τα πρακτικά της Συνόδου και τις απαντήσεις που δίνονται σε σχέση με τη δήλωση ότι “τα μέσα σωτηρίας προέρχονται από το ίδιο το πλήρωμα της χάριτος και της αλήθειας της Καθολικής Εκκλησίας”. Εκεί διευκρινίζεται ότι η δύναμη των “στοιχείων” ή των “μέσων σωτηρίας” δεν εξαρτάται από τη βούληση ή την δικαιοδοσία της Καθολικής Εκκλησίας, αλλά από τη σωτηριώδη απόφαση του Χριστού. Η αμεσότητα

⁷² Βλ. Π. Βανού, *Η στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών*, σ. 81.

του Χριστού παραμένει άθικτη⁷³. Αποφασιστικό ρόλο διαδραμάτισε η παρέμβαση του Επισκόπου Andrea Pangrazio, ο οποίος απέρριπτε τη συσσωρευτική προσέγγιση και την απλή απαρίθμηση των εκκλησιαστικών στοιχείων, γιατί τη θεωρούσε ποσοτική. Ο Pangrazio επεσήμανε ότι είναι απαραίτητος ο συνδετικός κρίκος που θα συνδέσει τα διαφορετικά στοιχεία σε μια ενότητα. Πρέπει να προβληθεί το κέντρο, στο οποίο αναφέρονται όλα αυτά και χωρίς αυτό δεν έχουν κανένα νόημα. Αυτό το κέντρο –τονίζει ο ίδιος– είναι ο Χριστός. Αυτόν αναγνωρίζουν όλοι οι χριστιανοί και όλες οι Κοινότητες αυτόν θέλουν να υπηρετήσουν και αυτός πραγματοποιεί με τη χάρη του Αγίου Πνεύματος τόσο θαυμαστά πράγματα στις χωρισμένες Κοινότητες⁷⁴.

Αυτή η παρέμβαση συνέβαλε ώστε η Σύνοδος να μην κατανοεί τα “εκκλησιαστικά στοιχεία” με τον παραδοσιακό προσυνοδικό τρόπο ως διασκορπισμένα υπολείμματα, θραύσματα και αργούς λίθους. Αντιθέτως, αυτά είναι κάτι περισσότερο. Είναι βασικές λειτουργίες και χαρακτηριστικά της ουσίας της Εκκλησίας⁷⁵. Αυτά είναι: ο γραπτός λόγος του Θεού, η ζωή της χάρης, η πίστη στο Χριστό και τον Τριαδικό Θεό, η ελπίδα, η αγάπη, η κοινωνία της προσευχής, τα εσωτερικά χαρίσματα του Αγίου Πνεύματος, το Βάπτισμα, η Θεία Ευχαριστία, η ευσέβεια προς την Παρθένο Μητέρα του Θεού, η μελέτη, η αγάπη και ο σεβασμός προς την Αγία

⁷³ Τα πρακτικά παραθέτει ο J. W. Mödlhammer, “Die ‘Einzige Kirche Christi’...”, σ. 134 εξ.

⁷⁴ Βλ. P. Neuner, “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, σ. 204.

⁷⁵ Βλ. στο ίδιο.

Γραφή, η ακρόαση του λόγου του Θεού, το ζωντανό αίσθημα δικαιοσύνης και η ειλικρινής αγάπη προς τον πλησίον· η δραστήρια πίστη που προκαλεί έργα για την ανακούφιση της πνευματικής και σωματικής δυστυχίας, για τη βελτίωση της κοινωνικής ζωής, για την εδραίωση της ειρήνης στον κόσμο. (UR 3· 20-23. LG 15).

Είναι εύκολο να καταλάβει κανείς πόσο κοντά βρίσκονται τα κείμενα της Β΄ Βατικανής με τη Δήλωση του ΠΣΕ στο Τορόντο (1950), που αναφέραμε πιο πάνω. Συγγένεια διαπιστώνεται και με τη Δήλωση της Γ΄ Γενικής Συνέλευσης του ΠΣΕ στο Νέο Δελχί το 1961, σχεδόν ταυτόχρονα δηλαδή με τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο, καθώς και με την κατοπινή Δήλωση της Ε΄ Γενικής Συνέλευσης στο Ναϊρόμπι το 1975.

Στο ΠΣΕ αναζητήθηκαν και αναλύθηκαν “στοιχεία της κοινωνίας” μεταξύ των Εκκλησιών στην προοπτική “της αναζήτησης της Ενότητας”. Οι Δηλώσεις του ΠΣΕ αναφέρονται σε “εκκλησιαστικά στοιχεία” που θεωρούνται γενικά ως απαραίτητα για την πραγματοποίηση της ορατής ενότητας τόσο σε τοπικό όσο και σε παγκόσμιο επίπεδο. Σ’ αυτά τα “στοιχεία” ανήκουν: η κοινή ομολογία της Αποστολικής Πίστεως, η αμοιβαία αναγνώριση της Αποστολικότητας και της Καθολικότητας των άλλων Εκκλησιών, καθώς και των μυστηρίων· η κοινωνία στην Ευχαριστία, στην πνευματική ζωή και στην αποστολή και διακονία στον κόσμο, όπως η επίσης πραγμάτωση μιας αμοιβαίας κοινωνίας σε συνοδικές συνάξεις και αποφάσεις. Είναι φανερό ότι τα ουσιαστικά αυτά στοιχεία της “κοινωνίας” και της “ενότητας” ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας⁷⁶.

⁷⁶ Σε αυτά τα συμπεράσματα κατέληξε η Μικτή Ομάδα Εργασίας (JWG) μεταξύ της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και του ΠΣΕ

Για τη Σύνοδο αυτά τα στοιχεία δεν είναι μεμονωμένα θραύσματα και νεκρά υπολείμματα, αλλά θεμελιακές λειτουργίες της Εκκλησίας που μπορούν μάλιστα να μορφοποιήσουν μια ολόκληρη χριστιανική ύπαρξη. Έτσι νοούμενη η εκκλησιολογία “περί στοιχείων” εφαρμόζεται από τη Σύνοδο στην ίδια τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία⁷⁷, όταν αναφέρεται στην Απόφαση περί Οικουμενισμού ότι μέσω “των θετικών στοιχείων και των αξιών... η Καθολική Εκκλησία εδραιώνεται και ζωοποιείται” (UR 3). Μάλιστα η Σύνοδος διαπιστώνει σαφώς ότι μερικά από τα θετικά στοιχεία της μιας Εκκλησίας του Χριστού έγιναν πιο καλά αντιληπτά ή υπογραμμίστηκαν περισσότερο από μη ρωμαιοκαθολικές Εκκλησίες παρά από την ίδια την Καθολική Εκκλησία. (UR 4' 15' 17' 21' 25)⁷⁸.

Σ' αυτήν την παραδοχή, ότι όχι μόνο η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είναι “μέσο σωτηρίας”, αλλά και οι άλλες Εκκλησίες, δηλαδή στην αναγνώριση εκκλησιαστικής πραγματικότητας εκτός της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, έγκειται από την άποψη της Συνόδου η βάση της Οικουμένης. Αυτή είναι προϋπόθεση, όχι σκοπός του οικουμενικού διαλόγου. Οι Καθολικοί Χριστιανοί προτρέπονται να συνομιλήσουν και συνεργαστούν όχι μόνο με άλλους Χριστιανούς ως πρόσωπα, αλλά επίσης με “χωρισμένες Εκκλησίες” και “Εκκλησιαστικές Κοινότητες”. Όροι και χαρακτηρισμοί όπως “σχισματι-

στη μελέτη “Die Kirche: Lokal und Universal”, *Dokumente wachsende Übereinstimmung*, σ. 744.

⁷⁷ Αυτό σημειώνει εύστοχα ο P. Neuner, “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, σ. 205.

⁷⁸ Ιδιαίτερα αναφέρεται στις Ορθόδοξες Εκκλησίες. Βλ. UR 14:15.

κοί” και “αιρετικοί” από τον καιρό του μεγάλου Σχίσματος και τη Μεταρρύθμιση, αντικαθίστανται με όρους όπως “χωρισμένοι αδελφοί”, “χωρισμένες Εκκλησίες και Εκκλησιαστικές Κοινότητες”.

Επιπλέον, η Σύνοδος επιβεβαιώνει ότι υπάρχει πραγματική, έστω και ατελής, κοινωνία μεταξύ της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και των άλλων Εκκλησιών (UR 3). Σκοπός της οικουμενικής κοινωνίας είναι να φτάσουν οι Εκκλησίες σ’ εκείνη την πληρότητα της κοινωνίας που επιθυμεί ο Ιησούς Χριστός (UR 4). Αυτό θα γίνει, εάν ο δρόμος που θα βαδίσουν οι Χριστιανοί προετοιμαστεί με αδελφική άμιλλα, αγάπη, ταπεινοφροσύνη και με το ζήλο της αλήθειας, για μια βαθύτερη γνώση και πιο καθαρή φανέρωση του ανεξιχνίαστου πλούτου του Χριστού (UR 11). Είναι καθήκον όλων των Χριστιανών να ομολογούν μπροστά σε όλο τον κόσμο τον τριαδικό Θεό και με κοινές προσπάθειες και αμοιβαία εκτίμηση να δίνουν τη μαρτυρία της ελπίδας (UR 12).

Είναι κεφαλαιώδους σημασίας ότι η αποφασιστική σύσταση για οικουμενική συνεργασία γίνεται σε όλο το πλήρωμα της Εκκλησίας, και στους λαϊκούς και στον κλήρο. Καθ’ οδόν προς την πλήρη και τέλεια ενότητα, που αφορά όλους, ανάμεσα στους τομείς οικουμενικής συνεργασίας ανήκουν: οι κοινές προσευχές, “η ψυχή όλης της οικουμενικής κίνησης” η αμοιβαία αδελφική γνωριμία και ο διάλογος “ίσων προς ίσους” η οικουμενική μόρφωση, η συνεργασία σε ευρεία κλίμακα στον κοινωνικό τομέα για την καταπολέμηση των δεινών του σύγχρονου κόσμου· οι διμερείς διάλογοι και η συμμετοχή σε μικτές επιτροπές και συμβούλια Εκκλησιών (UR 6-12).

Πριν από όλα όμως απαιτείται ανανέωση της Εκκλησίας με μεταστροφή της καρδιάς. “Δεν υπάρχει αληθινός οι-

κουμενισμός χωρίς εσωτερική μεταστροφή” (UR 6· 7). Υπό το πνεύμα αυτό η Σύνοδος παραδέχεται ότι η διαίρεση της Εκκλησίας οφείλεται σε ανθρώπινη ενοχή και από τις δύο πλευρές (UR 3). Γι’ αυτό, ανάμεσα στις προτροπές για την εξάσκηση του οικουμενισμού θεωρεί ως επείγουσα και αναγκαία την αμοιβαία συγχώρηση. “Μια μαρτυρία του Ευαγγελιστή Ιωάννη μπορεί να εφαρμοστεί και στις αμαρτίες εναντίον της ενότητας: ‘Αν πούμε ότι δεν έχουμε αμαρτήσει, Τον κάνουμε ψεύτη (το Θεό), και ο λόγος Του δεν είναι μέσα μας’ (Α’ Ιω. 1, 10). Με ταπεινή, λοιπόν, προσευχή ας ζητούμε συγχώρηση από το Θεό και από τους χωρισμένους αδελφούς μας, όπως κι εμείς συγχωρούμε όσους έφταιξαν εναντίον μας” (UR 7). Αυτή η ομολογία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας όπως εκφράζεται στη Σύνοδο είναι δηλωτική του νέου πνεύματος και της ανοικτής, δίχως προηγούμενο, στάσης έναντι του Οικουμενισμού.

Ακόμη είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι οι παραπάνω προτροπές-μέθοδοι για την εξάσκηση του Οικουμενισμού συντονίζονται σε μεγάλο βαθμό με τις μεθόδους προσέγγισης, που είχαν εγκαινιάσει προ πολλού οι μη ρωμαιοκαθολικές Εκκλησίες στην Οικουμενική κίνηση. Όπως επισημαίνει ο E. Schlink, αυτή η συμφωνία γίνεται ακόμα πιο σημαντική, εάν αναλογιστεί κανείς ότι η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία δεν την παρέλαβε από το ΠΣΕ, δεν είναι επείσακτη, αλλά αναπτύχθηκε ως συνέπεια πνευματικής αφύπνισης μέσα στο ίδιο της το κέντρο που “άνοιξε τα μάτια για τους χωρισμένους αδελφούς” και “τον πόθο για την ενότητα”⁷⁹.

⁷⁹ Βλ.. E. Schlink, “Das Ergebnis des konziliaren Ringens um des Ökumenismus...”, σσ. 192 194, όπου και περισσότερα για τις ο-

Η Σύνοδος στη Διάταξη περί Εκκλησίας και επανειλημμένα στην Απόφαση περί Οικουμενισμού αναγνωρίζει τους “χωρισμένους αδελφούς” ή τις “χωρισμένες Εκκλησίες” ως “Εκκλησίες” ή ως “Εκκλησίες και Εκκλησιαστικές Κοινότητες”. Ωστόσο, αφήνει ανοικτό για ποια συγκεκριμένη Εκκλησία ισχύει κάθε φορά ο χαρακτηρισμός “Εκκλησία” ή “Εκκλησιαστικές κοινότητες”, γιατί θέλει μ’ αυτόν τον τρόπο να λάβει επίσης υπόψη την αυτοαντίληψη κάθε Εκκλησίας.

Στα συνοδικά κείμενα γίνεται μια διαφοροποίηση ανάμεσα στις Ορθόδοξες και τις Προτεσταντικές Εκκλησίες. Το κριτήριο είναι αν οι μη ρωμαιοκαθολικές Εκκλησίες έχουν ή όχι γνήσια Ιερωσύνη και αν τηρούν ή όχι ακέραιη την ουσία του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας.

Στο Διάταγμα περί Οικουμενισμού (παραγρ. 14-18) οι Ορθόδοξες Εκκλησίες χαρακτηρίζονται απροβλημάτιστα “Εκκλησίες”, γιατί αυτές “αν και χωρισμένες, έχουν αληθινά μυστήρια και προπάντων, χάρη στην αποστολική διαδοχή τους, την Ιερωσύνη και τη Θεία Ευχαριστία, ...παραμένουν ακόμη ενωμένες με σφικτούς δεσμούς” με την Εκκλησία της Ρώμης (UR 15). Γι’ αυτό θεωρούνται θεολογικά ως “τοπικές Εκκλησίες” μέσα στη μία παγκόσμια Εκκλησία του Θεού. Σ’ αυτές δόθηκε από τη Σύνοδο ο τίτλος “αδελφές Εκκλησίες” (UR 14). Ο χαρακτηρισμός αναφέρεται στη σχέση μεταξύ των Ορθοδόξων Εκκλησιών, όχι όμως για να εκφράσει τη σχέση μεταξύ αυτών και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Ο χαρακτηρισμός αυτός δινόταν αρχικά στις διάφορες τοπι-

μοιότητες και τις διαφορές ανάμεσα στον “Οικουμενισμό της Ρωμαϊκής Εκκλησίας και τον Οικουμενισμό του ΠΣΕ”.

κές Εκκλησίες εντός της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας⁸⁰. Είναι αξιοσημείωτο ότι, όταν το Διάταγμα κάνει λόγο για το Σχίσμα Δυτικής και Ανατολικής Εκκλησίας, δεν αναφέρει ότι η Ανατολική αποχωρίστηκε, αλλά προσεκτικά διατυπώνει ότι αυτό έγινε “με τη λύση της Εκκλησιαστικής κοινωνίας μεταξύ των Ανατολικών Πατριαρχείων και της Ρωμαϊκής Έδρας” (UR 13).

Οι χωρισμένες από τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία Ομολογίες της Δύσης χαρακτηρίζονται ως “Εκκλησίες και Εκκλησιαστικές Κοινότητες”, όχι όμως απροβλημάτιστα. Το προπαρασκευαστικό κείμενο περί Οικουμενισμού μιλούσε για “κοινότητες που εμφανίστηκαν τον 16^ο αιώνα”. Χρειάστηκε να γίνουν πολλές παρεμβάσεις, ιδίως από τους Καρδινάλιους Augustin Bea και Franz König, για να καταλήξει η Σύνοδος ομόφωνα να χαρακτηρίσει τις Ομολογίες της Δύσης “Εκκλησίες και Εκκλησιαστικές Κοινότητες”. Μ’ αυτόν το χαρακτηρισμό παραμένει ανοικτό σε ποιον συγκεκριμένα αναφέρεται κάθε φορά ο χαρακτηρισμός. Στη Σύνοδο επικρατούσε μεγάλος προβληματισμός για τον εκκλησιολογικό χαρακτηρισμό εκείνων των Εκκλησιών της Μεταρρύθμισης, στις οποίες δεν υπάρχει ή δεν είναι σίγουρο ότι υπάρχει το λειτούργημα του Επισκόπου με αποστολική διαδοχή. Επειδή ακόμη δεν μπορούσε να δοθεί μια επίσημη απάντηση σ’ αυ-

⁸⁰ Για τη σημασία της έννοιας “Αδελφές Εκκλησίες” και τις εκκλησιολογικές προοπτικές που αυτή άνοιγε με βάση τη Β' Βατικανή στο διάλογο της Ορθόδοξης με τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία βλ. M. M^A Garijo-Guembe, “Αδελφές Εκκλησίες σε διάλογο...”, ιδίως σ. 389 εξ. Επίσης Bishop Maximos Aghiorgoussis, “‘Sister Churches’. Ecclesiological Implications”, *Επιστημονική Παρουσία Εστίας Θεολόγων Χάλκης*, τομ. Γ', Αθήνα 1994, 349 - 399

τό, έμεινε ανοικτό ζήτημα για περαιτέρω θεολογικό διάλογο⁸¹. Πάντως, η Σύνοδος αν και αναγνώρισε σοβαρές διαφορές μεταξύ των Προτεσταντικών Εκκλησιών και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, εξέφρασε την “ελπίδα ότι σιγά σιγά θα αυξηθεί σε όλους η οικουμενική ιδέα και η αμοιβαία εκτίμηση” μέσω του διαλόγου (UR 19).

Σύμφωνα με όσα λέχθηκαν προηγουμένως, η Β΄ Βατικανή Σύνοδος με τη διδασκαλία της περί του “subsistit” και την αναγνώριση “εκκλησιαστικών στοιχείων” (elemente ecclesiae) εκτός της ορατής δομής της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας δημιούργησε μια “σταθερή θεολογική βάση για γνήσια οικουμενική στράτευση”⁸². Σίγουρα δεν έλυσε τα προβλήματα. Υπάρχουν Εκκλησίες, όπως η Ορθόδοξη, που δεν μπορούν να δεχθούν με κανέναν τρόπο ότι κατέχουν απλώς “στοιχεία”, της χάρις και της αλήθειας. Απεναντίας πιστεύουν ότι κατέχουν το πλήρωμα της αγιαστικής και σωτηριώδους χάρις και της αποκεκαλυμμένης αλήθειας⁸³.

Ωστόσο δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι με τη Σύνοδο της Β΄ Βατικανής δημιουργήθηκε ένα εντελώς νέο κλίμα και μια νέα εκκλησιολογία. Τέθηκαν με αποφασιστικότητα και συνέπεια τα θεμέλια για περαιτέρω πρόοδο στα αμφισβητού-

⁸¹ Περισσότερα βλ. P. Neuner, “Kirchen und kirchliche Gemeinschaften”, σσ. 205-208. Επίσης M. Kehl, “Die eine Kirche und die vielen Kirchen”, σ. 11 εξ.

⁸² Αυτό επισημαίνεται από τη Μικτή Ομάδα Εργασίας (JWG) στη μελέτη “Die Kirche: Lokal und Universal”, *Dokumente wachsende Übereinstimmung*, σ. 743

⁸³ Βλ. I. Karmiris, “Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche”, σ. 59.

μενα θέματα που αφορούν την ομολογία της πίστης, τη μυστηριακή ζωή και προπάντων την κανονική τάξη.

Όπως ομολογεί ο Πάπας Ιωάννης-Παύλος ΙΙ., ευγνωμονώντας το Πνεύμα της αληθείας γι' αυτό, "η Β' Σύνοδος του Βατικανού υπήρξε ευλογημένος καιρός, κατά τη διάρκεια του οποίου πραγματοποιήθηκαν οι βασικές προϋποθέσεις της συμμετοχής της Καθολικής Εκκλησίας στον οικουμενικό διάλογο"⁸⁴.

3. Οι άμεσες επιδράσεις της Β' Βατικανής Συνόδου στην Οικουμενική Κίνηση

Ήταν τέτοια η άσκηση της θετικής δύναμης από τη Β' Βατικανή στην Οικουμενική Κίνηση, που ακόμα επενεργεί σ' αυτήν αμείωτη. Ωθήσεις δόθηκαν τόσο στο ίδιο το σώμα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας όσο και στο ΠΣΕ. Οι επιδράσεις της Συνόδου διαπιστώνονται σε μια σειρά από σημαντικά γεγονότα, όπως:

1) Στην ίδρυση της Γραμματείας για την Προαγωγή της Ενότητας των Χριστιανών (1960). Και μόνο η κοινοποίηση για σύγκληση Συνόδου και η πρόθεση για οικουμενικό άνοιγμα οδήγησε τον Πάπα Ιωάννη XXIII να συστήσει το γεφυροποιό αυτό όργανο⁸⁵ ανάμεσα στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και τις άλλες Εκκλησίες.

⁸⁴ Εγκύκλιος Επιστολή "Ινα πάντες εν ώσιν" (*Ut unum sint*) για το Οικουμενικό Καθήκον, παραγρ. 30.

⁸⁵ Από το 1988 ονομάζεται Ποντιφικό Συμβούλιο για την Προαγωγή της Ενότητας των Χριστιανών. Για τους λόγους που οδήγησαν

2) Στην ίδρυση της Μικτής Ομάδας Εργασίας (Joint Working Group = JWG) μεταξύ της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και του ΠΣΕ. Αυτή συστάθηκε το 1965 με εντολή να προωθήσει και να εμβαθύνει το διάλογο και τη συνεργασία σε παγκόσμιο επίπεδο μεταξύ της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και του Οικουμενικού Συμβουλίου. Η Μικτή Ομάδα παρήγαγε πολύ σημαντικά κείμενα και μελέτες για νευραλγικά θέματα κοινού ενδιαφέροντος⁸⁶.

3) Στο οικουμενικό άνοιγμα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας που αναπτύχθηκε αρχικά ιδίως σε τοπικό και διμερές επίπεδο. Μετά τη Β΄ Βατικανή η προώθηση του οικουμενικού πνεύματος και του διαλόγου, καθώς και η συνεργασία με άλλες Εκκλησίες έγινε βασικό μέλημα των τοπικών Ρωμαιοκαθολικών Εκκλησιών σε πολλά μέρη του κόσμου. Τοπικές Ρωμαιοκαθολικές Εκκλησίες έγιναν πλήρη μέλη σε εθνικά και περιφερειακά συμβούλια Εκκλησιών. Παράλληλα άρχισαν διμερείς διάλογοι με τις Ορθόδοξες, τις Αγγλικανικές και τις Προτεσταντικές Εκκλησίες. Ιδιαίτερα όσον αφορά στις σχέσεις της Ρωμαιοκαθολικής με την Ορθόδοξη Εκκλησία σημαντικό γεγονός είναι η ταυτόχρονη άρση των αναθεμάτων του 1054, σε Ρώμη και Φανάρι, το Δεκέμβριο του 1965. Από τότε ανέτειλε μια καινούργια περίοδος διαλόγου και καταλλαγής που οδήγησε σιγά-σιγά στην έναρξη διμερούς Θεολογικού Διαλόγου το 1980.

στη συγκρότηση της Γραμματείας για την Προαγωγή της Ενότητας των Χριστιανών και για τους τομείς συνεργασίας της με το ΠΣΕ μετά τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο βλ. Π. Βανού, *Η στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών*, σσ. 31-40.

⁸⁶ Για τη συγκρότηση, τους στόχους και τις επίσημες εκθέσεις της Μικτής Ομάδας Εργασίας βλ. στο ίδιο, σσ. 110-135.

4) Στην τακτική συνεργασία των Γραμματειών του Βατικανού και του ΠΣΕ.

5) Στην ίδρυση πολλών Ινστιτούτων και Επιτροπών για οικουμενική έρευνα και πλήθους σημαντικών περιοδικών που φιλοξενούν οικουμενικά θέματα και προωθούν την έρευνα, ιδίως στο γερμανόφωνο χώρο⁸⁷. Αναφέρουμε ορισμένα σημαντικά: Το Ίδρυμα Pro Oriente, η συμβολή του οποίου στην αλληλογνωριμία και προαγωγή των σχέσεων μεταξύ Ορθοδοξίας και Ρωμαιοκαθολισμού με διάφορες εκδηλώσεις, δραστηριότητες και εκδόσεις είναι τεράστια· το Ινστιτούτο Johann-Adam-Möhler, που εκδίδει το περιοδικό "Catholica"· το Οικουμενικό Ινστιτούτο στο Niederaltaich που εκδίδει το περιοδικό "Una Sancta"· το Κέντρο Οικουμενικών Μελετών στο Στρασβούργο· το περιοδικό "Ökumenische Rundschau" ως όργανο του Οικουμενικού Κέντρου του Κοινού Ομίλου Εργασίας Χριστιανικών Εκκλησιών στη Φρανκφούρτη· το Ινστιτούτο Δογματικής του Ευαγγελικού Συνδέσμου στο Bensheim με σημαντική εκδοτική δραστηριότητα.

6) Στη διαμόρφωση του τρόπου εργασίας και σκέψης του ΠΣΕ αμέσως μετά τη Σύνοδο. Ο K. Raiser έχει υπογραμμίσει ότι η έναρξη των διμερών διαλόγων μεταξύ της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και των μεγάλων Εκκλησιών-Μελών του Συμβουλίου, ως άμεση συνέπεια της ώθησης που δόθηκε από τη Σύνοδο, επέδρασε με τη σειρά της ως αποφασιστικός

⁸⁷ Για τις επιδράσεις της Β' Βατικανής κυρίως στο γερμανόφωνο χώρο βλ. L. Bendel-Maidl, "Zwischen Vertrauen und Verteidigung. Rückblick auf den Prozeß evangelisch-katholischer Ökumene im 20. Jahrhundert", (Red.) M. J. Rainer, "DOMINUS IESUS": *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, 310-319, σ. 316 εξ.

παράγοντας για την επανέναρξη του διαλόγου για τα μοντέλα ενότητας στο Συμβούλιο⁸⁸. Αυτή η εξέλιξη έγινε ορατή στη Δ΄ Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ στην Ουψάλα το 1968. Τότε εμφανίστηκε μια νέα κατανόηση της ενότητας της Εκκλησίας με έμφαση στο παγκόσμιο επίπεδο και συνδέθηκε με την ενότητα όλης της ανθρωπότητας. Σημειώσαμε και πιο πάνω ότι η Δ΄ Γενική Συνέλευση επαναλάμβανε ουσιαστικά τη Δήλωση του “Lumen Gentium” όταν έλεγε: “Η Εκκλησία τολμά να μιλάει για τον εαυτό της ως το σημείο της μελλοντικής ενότητας της ανθρωπότητας”. Ως συγκεκριμένη έκφραση της παγκοσμιότητας βλέπει η Γενική Συνέλευση στην Ουψάλα “μια γνήσια οικουμενική σύνοδο, που θα μπορεί δεσμευτικά να μιλήσει για όλους τους Χριστιανούς και να δείξει το δρόμο προς το μέλλον”. Οι Εκκλησίες κλήθηκαν να εργαστούν, για να πραγματοποιήσουν μια γνήσια, παγκόσμια, οικουμενική συνοδική μορφή ζωής και μαρτυρίας. Έτσι από το 1964 έως το 1975 θα διεξαχθεί στο ΠΣΕ ένας διάλογος για τη συνοδικότητα με πολύ σημαντικές συνέπειες και προεκτάσεις. Όπως υποστηρίζει ο K. Raiser, χωρίς την αναγγελία της Β΄ Βατικανής Συνόδου το 1959 και την μετέπειτα πορεία της δεν θα είχε αναπτυχθεί η οικουμενική συζήτηση για τη συνοδικότητα⁸⁹.

7) Τέλος, μια άμεση συνέπεια της Συνόδου, που είναι κεφαλαιώδους σημασίας και πρέπει να τονιστεί, είναι η συμ-

⁸⁸ Βλ. K. Raiser, “Modelle kirchlicher Einheit. Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute”, *Ökumenische Rundschau* 36 (1987) 195-216, σσ. 197 - 198.

⁸⁹ K. Raiser, “Konzil und konziliarer Prozeß”, *Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt*, Gütersloh 1994, 60-61, εδὼ 53.

μετοχή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στην Επιτροπή “Πίστη και Τάξη” του ΠΣΕ ως πλήρους μέλους από το 1968. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία συνέβαλε αποφασιστικά στην εκπόνηση του κειμένου της Επιτροπής για τα τρία βασικά μυστήρια της Εκκλησίας “Βάπτισμα, Ευχαριστία, Ιερωσύνη” (Baptism, Eucharist, Ministry = BEM), γνωστού και ως κειμένου της Λίμα. Το κείμενο αυτό επηρέασε τόσο τον τρόπο σκέψης όσο και τη λειτουργική ζωή του ΠΣΕ.