

Η πορεία μου στην Ορθοδοξία

ΠΛΑΚΙΔΑΣ DESEILLE

Μετάφραση: Συμεών Κούτσας

Εκδόσεις Ακρίτας

Περιεχόμενα

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ - ΣΤΑΘΜΟΙ ΕΝΟΣ ΠΡΟΣΚΥΝΗΜΑΤΟΣ

ΠΡΩΤΗ ΜΟΡΦΩΣΗ

1. ΣΙΣΤΕΡΣΙΑΝΗ ΖΩΗ (1942 - 1966)

ΤΟ ΑΒΒΑΕΙΟ ΤΗΣ BELLEFONTAINE

ΣΤΗ ΣΧΟΛΗ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΣ

ΠΡΩΤΗ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ: ΤΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΟΥ ΑΠΟΥ ΣΕΡΓΙΟΥ

ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΛΛΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ

ΤΑΞΙΔΙ ΣΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟ

Η ΒΙΒΛΙΚΗ, ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΑΝΑΝΕΩΣΗ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

Η Β' ΒΑΤΙΚΑΝΗ ΣΥΝΟΔΟΣ

2. ΤΟ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ ΤΟΥ ΑΥΒΑΖΙΝΕ (1966-1977)

ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΙΔΡΥΣΕΩΣ

ΤΟ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ ΤΗΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ

ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

ΠΡΟΦΗΤΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ;

ΤΕΛΕΥΤΑΙΟΙ ΣΤΑΘΜΟΙ

3. ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ ΚΑΙ Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ (ΑΠΟ ΤΟ 1978)

ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΒΑΠΤΙΣΜΑΤΟΣ

ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ

Η ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο ΑΓΙΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟ «FILIOQUE»

1. Η ΤΡΙΑΔΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

2. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ

3. ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΤΡΙΑΔΙΚΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

4. ΤΟ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΕΙΟ «FILIOQUE» ΚΑΙ Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ

1. ΤΟ ΠΑΤΕΡΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ

2. Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ

3. Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΗ ΡΩΜΑΙΟΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

4. Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ Η «ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ» ΤΗΣ ΡΩΜΑΙΟΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ Η ΔΥΣΗ

1. ΤΟ ΟΡΘΟΔΟΞΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΤΗΣ ΔΥΣΕΩΣ

2. Η ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

3. ΤΑ ΣΗΜΕΡΙΝΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

4. ΟΙ ΑΠΑΙΤΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΑΡΟΥΣΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΩΣ

5. ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΜΑΡΤΥΡΙΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ - ΣΤΑΘΜΟΙ ΕΝΟΣ ΠΡΟΣΚΥΝΗΜΑΤΟΣ

ΠΡΩΤΗ ΜΟΡΦΩΣΗ

Με απεριόριστη ευγνωμοσύνη στρέφω τη σκέψη μου σε όλους εκείνους που συντέλεσαν στην ανθρώπινη και πνευματική μου ανατροφή. Διαπαιδαγωγήθηκα στους κόλπους της οικογένειας μου, στη σχολή της μεγάλης λειτουργικής και πατερικής παραδόσεως της Εκκλησίας. Η γιαγιά μου και οι δυο θείες μου από την πλευρά του πατέρα μου, οι οποίες άσκησαν πάνω μου μια βαθιά επίδραση, είχαν για προσφιλές βιβλίο το «Βιβλίο της αρχαίας Προσευχής» του αββά Cabrol και το «Λειτουργικόν Έτος» του αββά Gueranget, που περιέχει τόσα θαυμάσια κείμενα από τις αρχαίες λειτουργίες της Δύσεως και της Ανατολής.

Αυτές οι τρεις γυναίκες, εμπνευσμένες από μια ρωμαλέα πίστη και μια βαθιά ευσέβεια, απεχθάνονταν κάθε συναισθηματική θρησκευτικότητα και μπόρεσαν να μου μεταδώσουν πολύ νωρίς την αίσθηση και τη γεύση των θησαυρών της Παραδόσεως. Αγαπούσαν επίσης το μοναχικό βίο και τα έργα του αββά Marmion. Τα μεγάλα αββαεία του Beuron, του Maredsous και του Solesmes¹ ήταν οι υψηλοί τόποι του χριστιανισμού τους. Στο κολλέγιο οι δάσκαλοι μου Ιησουΐτες - άνθρωποι προσευχής, μεγάλης εσωτερικής καλλιέργειας και ευφυΐας - ξύπνησαν μέσα μου την αγάπη προς την κλασσική Αρχαιότητα, το Μεσαίωνα των Ιπποτών, καθώς και το ΙΖ γαλλικό αιώνα. Ωστόσο, δεν εμπόδισαν σε τίποτε την επίδραση του οικογενειακού μου περιβάλλοντος.

Θα ήμουν δώδεκα χρόνων, όταν διάβασα σ' ένα παλιό περιοδικό ένα στολισμένο με υποβλητικές φωτογραφίες άρθρο για τα μοναστήρια των Μετεώρων στη Θεσσαλία. Η ανάγνωση αυτή μου έκανε βαθιά εντύπωση και διστάθηκα πως στους τόπους αυτούς υπήρχε μια παράδοση ακόμη πιο σεβάσμια, ακόμη πιο αυθεντική από εκείνη των συγχρόνων μεγάλων αββαείων των Βενεδικτίνων, για τα οποία μου μιλούσε η γιαγιά μου. Θα προτιμούσα να ήμουν μοναχός στο Μεγάλο Μετέωρο, όμως η σκέψη αυτή αποτελούσε προφανώς μια ευχή, που δεν ήταν πραγματοποιήσιμη. Ούτε μάλιστα φανταζόμουν πως θα ήταν δυνατό μια μέρα να με δεχτούν σ' ένα καθολικό μοναστήρι. Τόσο υψηλό και απρόσιτο για μένα μου φαινόταν το είδος ζωής που ακολουθούσαν εκεί. Ονειρευόμουν ένα άλλο μέλλον.

Ο πόλεμος του 1939 και η γερμανική κατοχή άλλαξαν απότομα ολόκληρο το πλαίσιο της προηγούμενης ζωής μου. Μου δόθηκε η ευκαιρία να συχνάζω στο αββαείο του Wisques στην περιοχή Pas-de-Calais. Εκεί γνώρισα ένα θαυμάσιο μοναχό, τον αββά Πέτρο Doyere, παλιό αξιωματικό του ναυτικού που μπήκε στο μοναστήρι αυτό, του οποίου έγινε στη συνέχεια και ηγούμενος. Έμεινα πάντοτε πολύ προσηλωμένος σ' αυτόν, όπως και στον αββά Αυγουστίνο Savaton. Δεκαπέντε χρόνια αργότερα όφειλα να συνεργασθώ με τον αββά Doyere στην έκδοση, για τη συλλογή «Χριστιανικές Πηγές», των έργων της αγίας Gertrude της Helfta, της μεγάλης Βενεδικτίνης μυστικού του ΙΔ αιώνα.

Η μορφή του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης και των πρώτων συντρόφων του, που ανακάλυψα μέσα από τα έργα του Joergensen² και τα Fioretti³, μ' ενθουσίαζε. Ωστόσο, ο μεταγενέστερος φραγκισκανισμός δεν με είλκυε. Επισκέφθηκα μερικά αββαεία των Βενεδικτίνων, κυρίως του Solesmes, όπου επανήλθα στη συνέχεια πολλές φορές, και το οποίο έμεινε για μένα - παράλληλα με το αββαείο των Τραππιστών - δεύτερη πνευματική πατρίδα. Ωστόσο, η ζωή των Βενεδικτίνων, που με γοήτευε για τις παραδοσιακές της ρίζες, δεν ικανοποιούσε μέσα μου μια κάποια ανάγκη του απολύτου, μια διάθεση για ένα είδος αυστηρής ζωής και ευαγγελικού αρχαϊσμού, που έβρισκαν το σύμβολο τους στα φραγκισκανά ερημητήρια της Ombrie και τα μοναστήρια των Μετεώρων.

1. ΣΙΣΤΕΡΣΙΑΝΗ ΖΩΗ (1942 - 1966)

ΤΟ ΑΒΒΑΕΙΟ ΤΗΣ BELLEFONTAINE

Τον Ιούλιο του 1942, περιστάσεις δημιουργημένες από την πρόνοια του Θεού, μ' οδήγησαν να παραμείνω για λίγο στο Σιστερσιανό αββαείο της Bellefontaine στο Αηίου⁴. Παραμερίζοντας κατά τρόπο αρκετά παράδοξο τη συνήθεια του να εξετάζει για πολύ καιρό τις μοναχικές κλήσεις, ο ηγούμενος με ρώτησε σχεδόν απότομα στο τέλος της πρώτης συζητήσεως μας: «Πότε θέλετε να μπείτε στο μοναστήρι;». Τον επόμενο Σεπτέμβριο έγινα δεκτός ως δόκιμος. Ήμουν τότε δεκαέξι ετών. Οι Σιστερσιανοί Τραππιστές ακολουθούσαν τον Κανόνα του Αγίου Βενεδίκτου, όπως οι Βενεδικτίνοι, αλλά η ζωή τους χαρακτηριζόταν από απλότητα και περισσότερη αυστηρότητα. Στην Τράππα αισθανόμουν πιο κοντά στις ζωντανές πηγές του μοναχισμού, πιο κοντά στο Ευαγγέλιο, όπως ακριβώς θέλησαν να το μεταφέρουν στη ζωή τους οι Πατέρες της ερήμου.

Ο ηγούμενος του μοναστηρίου Γαβριήλ Sortais ήταν άνθρωπος μεγάλης πίστεως και προσευχής. Κάποτε σταμάτησε μια πυρκαγιά ρίχνοντας στη φωτιά το κομποσχοίνι του. Ενεργητικός και καλός, αυστηρός στην προσωπική του άσκηση και σοφός ως προς τις απαιτήσεις του από τους άλλους, προσπαθούσε, σύμφωνα με το παράδειγμα του Αγίου Βερνάρδου του Clairvaux, να είναι «πατέρας και μητέρα» για τους μοναχούς του. Δεν πιστεύω ότι είχε διαβάσει πολύ τους Πατέρες της Εκκλησίας. Ωστόσο, ήταν πολύ προσηλωμένος στη μοναχική παράδοση και ακριβώς μέσα από την τήρηση και τη συγκεκριμένη πρακτική εφαρμογή του Κανόνος ανακάλυπτε το πνεύμα των αρχαίων Πατέρων.

ΣΤΗ ΣΧΟΛΗ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΣ

Για τη μόρφωση μου ο ηγούμενος με παρέδωσε στο Διδάσκαλο των δοκίμων, τον π. Αιμίλιο, ένα νέο μοναχό, που είχε διεισδύσει στη διδασκαλία του αγίου Κασσιανού και που έδινε στους δοκίμους του το πνεύμα του Κανόνος του Αγίου Βενεδίκτου, τον οποίο τους σχολίαζε αρχίζοντας από τις πηγές του: τους Πατέρες της ερήμου, τον Άγιο Παχώμιο και τον Άγιο Βασίλειο. Λίγο αργότερα έπρεπε να διαβάσω τον Άγιο Δωρόθεο Γάζης και τον Άγιο Ιωάννη της Κλίμακος, οι οποίοι υπήρξαν - στην εποχή της μεταστροφής του - οι κύριες πηγές εμπνεύσεως του ηγουμένου De Rance, του μεγάλου μεταρρυθμιστή της Τράππας τον ΙΖ αιώνα. Κατά τη διάρκεια των ετών αυτών της εκπαιδεύσεως, εντρύφησα μ' επιμέλεια στους Σιστερσιανούς συγγραφείς του ΙΒ αιώνα, οι οποίοι συνένωναν αρμονικά την αυγουστίνη πνευματική παράδοση μ' έναν ωριγενισμό, καθαρμένο από τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης και τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή. Ωστόσο, αγαπούσα και τις διδαχές του Αγίου Ιωάννη του Σταυρού⁵, της γαλλικής Σχολής του ΙΖ αιώνα, όπου ξαναβρίσκεται κάτι από τη μεγάλη έμπνευση των Πατέρων της Εκκλησίας, και συγγραφείς όπως ο π. Lallemand και ο π. Surin, οδηγοί πρακτικοί και φωτισμένοι, για 'κείνον που θέλει να προοδεύσει στην πνευματική ζωή⁶.

Τη μοναχική αυτή μόρφωση ακολούθησα υπό την καθοδήγηση του πνευματικού μου Πατέρα π. Αλφόνσου, μονάχου φλογερού με πολύ χιούμορ και μερικές φορές λίγο «κατά Χριστόν σαλού». Στο μοναστήρι επίσης έκανα και τις θεολογικές μου σπουδές. Για πολλά χρόνια μελέτησα μ' ένα τρόπο αρκετά εμπειριστατωμένο τα έργα του Θωμά Ακινάτου. Αγάπησα πολύ τη θωμιστική φιλοσοφία. Έβρισκα σ' αυτήν ένα θαυμάσιο αντίδοτο εναντίον του κινδύνου του ατομισμού, του υποκειμενισμού και του ιδεαλισμού, οι οποίοι έχουν εμποτίσει την νεώτερη σκέψη. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει τις σχέσεις της φύσεως και της χάριτος, και η χρήση που κάνει του ορθού λόγου - αν και σε εξάρτηση από την πίστη - για να οικοδομήσει μια θεολογία που θα απαντούσε στον αριστοτελικό καθορισμό της «επιστήμης» μ' ενοχλούσε. Ήταν κάτι βαθιά διαφορετικό από τη θεολογική πορεία των Πατέρων. Δεν μπορούσα να εμποδίσω τον εαυτό μου να θαυμάζει την αλληλουχία και την αρμονία της θωμιστικής θεολογικής συνθέσεως, η οποία, για μένα, ανακαλούσε στην μνήμη τη μεγαλοφυή γοθτική αρχιτεκτονική της εποχής της, όπου όμως η λογική υποτάσσει υπερβολικά αυστηρά την ύλη στις απαιτήσεις της. Η σχολαστική μέθοδος μου φαινόταν ότι από τη φύση της διέτρεχε τον κίνδυνο να μετατρέψει τα μυστήρια του Θεού σε ό,τι η λογική μπορεί να καταλάβει, κλείνοντας τα στους ορισμούς της ή διατυπώνοντας τα με συλλογισμούς. Αντίθετα, τα κείμενα των Πατέρων εξέφραζαν μια αίσθηση του ιερού και του μυστηρίου, έδειχναν μια περιχώρηση του θείου και του ανθρώπινου, που έβρισκαν με τρόπο πλαστικό την ανταπόκριση τους στη ρωμανική και τη βυζαντινή τέχνη.

Εξάλλου η προσήλωση αυτή στους Πατέρες της Εκκλησίας μου προκάλεσε μερικές απογοητεύσεις. Λίγο πριν τη χειροτονία μου σε πρεσβύτερο, ο ηγούμενος μου συνέστησε να διαβάσω μια καλή μελέτη για την ιεροσύνη. Του απάντησα πως θα επιθυμούσα να διαβάσω για το θέμα κάτι από τους Πατέρες. Αυτός μου ανταπάντησε έντονα: «Μα, δεν σκέπτεσθε! Σε τρεις εβδομάδες θα χειροτονηθείτε: Σας χρειάζεται να διαβάσετε για την ώρα κάτι σοβαρό για την ιεροσύνη. Τους Πατέρες, θα έχετε πάντοτε τον καιρό να τους διαβάσετε στη συνέχεια ως συμπλήρωμα». Έτσι δεν μπορούσα να αποφύγω

ένα ευσεβές έργο του ΙΘ αιώνα τόσο συναισθηματικό στις εκφράσεις του όσο και ορθολογιστικό στη θεολογία του. Ανάλογες αντιδράσεις συνάντησα συχνά. Ένας άλλος προϊστάμενος του μοναστηριού, στον οποίο μιλούσα για τους Πατέρες, μου απάντησε: «Ναι, αναμφίβολα υπάρχουν ωραία πράγματα στους Πατέρες. Ωστόσο, δεν έχουν θεολογία, ούτε μυστικισμό. Αληθινή θεολογία στην Εκκλησία πριν από τον Άγιο Θωμά δεν υπήρξε. Και αν υπήρξαν στην Ανατολή μεγάλοι ασκητές, δεν υπήρξαν μυστικοί. Ο μυστικισμός στην Εκκλησία αρχίζει με τον Άγιο Βερνάρδο, και δεν φθάνει στην ακμή παρά τον ΙΣΤ αιώνα με τον Άγιο Ιωάννη του Σταυρού». Αυτές οι δυο σκέψεις άξιζε ν' αναφερθούν, επειδή δείχνουν καθαρά μια νοοτροπία, με την οποία συχνά ήρθα σε σύγκρουση. Αποδέχονταν ευχαρίστως ότι οι Πατέρες είναι πολύ ενδιαφέροντες, ότι παραμένουν σαν πολύτιμες πηγές. Ωστόσο, αδυνατούσαν να βρουν σ' αυτούς μια διδασκαλία που έφτασε στην τελειότητα. Η σκέψη τους έμενε στην αρχέγονη κατάσταση. Ανάμεσα στους Πατέρες και τους μεγάλους κλασσικούς του Ρωμαιοκαθολικισμού - που όλοι τους έζησαν μετά το ΙΒ αιώνα - υπάρχει μεγάλη απόσταση, που χωρίζει την παιδική ηλικία και την εφηβεία από την ώριμη ηλικία.

Μου ήταν αδύνατο να υιοθετήσω αυτό τον τρόπο θεωρήσεως των πραγμάτων. Ασφαλώς θαύμαζα το Θωμά Ακινάτο και ήλπιζα πως ερμηνεύοντας τον όχι μέσω των μεταγενεστέρων σχολιαστών του αλλά φωτίζοντας τον με τις πατερικές πηγές του, θα ήταν δυνατό να μειωθεί η απόσταση που τον χώριζε από τη διδασκαλία των Πατέρων. Όμως ήμουν πεπεισμένος βαθιά, πως οι Πατέρες ήταν οι μεγάλοι μάρτυρες της παραδόσεως της Εκκλησίας, την οποία βρήκαμε σ' αυτούς στο πλήρωμα της. Σ' αυτούς όλες οι πλευρές της διδασκαλίας και της χριστιανικής ζωής φωτίζονταν πάντοτε ξεκινώντας από τα κεντρικά μυστήρια της Αγίας Τριάδας και της θεώσεως του ανθρώπου με τη λυτρωτική ενανθρώπιση του Χριστού. Σ' αυτούς η γνώση προερχόταν πάντοτε από το πλήρωμα της πνευματικής ζωής και της πνευματικής εμπειρίας. Σύμφωνα με μια διατύπωση, της οποίας λησμόνησα το συγγραφέα και που αναφέρω από μνήμης, οι Πατέρες «δεν διδάσκουν ξεκινώντας από αποδεικτικούς συλλογισμούς και υποθέσεις. Μας μιλούν για μια χώρα, στην οποία έχουν μεταβεί».

Αυτό, άλλωστε, που μ' ενδιέφερε στους Πατέρες, δεν ήταν τα πιο ατομικά ή τα πιο πρωτότυπα στοιχεία της σκέψεώς τους. Αντίθετα, ήταν τα κοινά σημεία, όλα εκείνα που αναδεικνύουν την παράδοση της Εκκλησίας, η οποία έγινε δεκτή και προσλήφθηκε προσωπικά από τον καθένα τους. Το κριτήριο του Αγίου Βικέντιου Λερίνου με γοήτευε: «Πρέπει να επαγρυπνούμε με την πιο μεγάλη φροντίδα, να κρατούμε για αληθινό εκείνο που πιστεύτηκε παντού, πάντοτε και από όλους». Μόνο στο σύνολο της Εκκλησίας, που ομονοεί εν αγάπη δια μέσου του χώρου και του χρόνου, το Άγιο Πνεύμα αποκαλύπτει το πλήρωμα της αλήθειας. Η λειτουργία επίσης με γέμιζε, επειδή δεν ήταν η προσευχή ενός ατόμου ή μιας ιδιαίτερης ομάδας. Αυτή δεν έφερε τη σφραγίδα ούτε ενός καθορισμένου τόπου, ούτε μιας συγκεκριμένης εποχής. Γεννημένη στην εποχή των Πατέρων, εξελίχτηκε περνώντας από το φιλτράρισμα των γενεών πιστών και προσευχομένων, και αυτό που διατηρήθηκε ήταν αυθεντικά εκκλησιαστικό.

Ήμουν πολύ ευτυχισμένος στο μοναστήρι. Αισθανόμουν στενά δεμένος με τη λειτουργική ζωή και ολόκληρο το πλαίσιο των μοναχικών κανόνων. Η Bellefontaine, εξάλλου, ήταν ένα μοναστήρι, όπου μια μεγάλη πιστότητα προς το Τυπικό συνδυαζόταν μ' ένα πνεύμα ελευθερίας και σχετικής ευλυγισίας. Ο ηγούμενος δεν ήταν καθόλου πνεύμα μικροπρεπές. Το μόνο πράγμα που μ' ενοχλούσε ήταν ένα κάποιο χάσμα που υπήρχε από τη μια πλευρά ανάμεσα στο Τυπικό, τους μοναχικούς κανόνες και τη λειτουργία και από την άλλη τη θεολογία και την πνευματικότητα. Τα πρώτα είχαν μείνει γενικά αυτό που ήταν κατά τη διάρκεια των ένδεκα πρώτων αιώνων της Εκκλησίας. Τα δεύτερα, αντίθετα, σε πολλούς από τους μοναχούς, ήταν έντονα επηρεασμένα από το νεώτερο καθολικισμό. Θυμάμαι πως είχα πει κάποτε, και αυτό δεν ήταν ένα απλό αστείο: «Το Τυπικό και η λειτουργία μας είναι πατερικά, η θεολογία μας δομινικανή, η πνευματικότητα μας των Καρμηλιτανών ή των Ιησουϊτών!». Το πρόβλημα ήταν κάπως παρόμοιο μ' εκείνο που συνάντησα, λίγο αργότερα, στις ουνιτικές Εκκλησίες: Βρισκόμασταν μπροστά σε μια σεβάσμια παράδοση, η οποία, ωστόσο, είχε ξεφύγει από το αρχικό της κλίμα, και την οποία πολλοί ακολουθούσαν από υπακοή, χωρίς να την αισθάνονται βαθύτερα. Μου φαινόταν αναγκαίο να οικοδομήσουμε ξανά την ενότητα της ζωής μας ξαναγουρίζοντας στη διδασκαλία και το πνεύμα των Πατέρων. Και διαισθανόμουν ότι η ορθόδοξη Εκκλησία είχε διαφυλάξει καλύτερα αυτή τη μεγάλη παράδοση των πρώτων χριστιανικών αιώνων.

ΠΡΩΤΗ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ: ΤΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΟΥ ΑΠΟΥ ΣΕΡΓΙΟΥ

Το 1952 χειροτονήθηκα ιερέυς. Λίγο μετά, διορίστηκα καθηγητής της δογματικής θεολογίας και, λίγο αργότερα, μου ανατέθηκε ταυτόχρονα η πνευματική μόρφωση των νέων μοναχών του μοναστηριού, οι οποίοι έκαναν σπουδές προκειμένου να χειροτονηθούν. Ενδιαφερόμενος να δώσω μια θεολογική διδασκαλία σύμφωνα με το πνεύμα των Πατέρων, επωφελήθηκα από μερικά ταξίδια στο Παρίσι, που επέβαλαν οι υποθέσεις του μοναστηριού, για να συναντήσω τον π. Κυπριανό Kern, καθηγητή της Πατρολογίας στο Ινστιτούτο «Άγιος Σέργιος», και το Βλαδίμηρο Lossky, του οποίου η «Μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας» με είχε ενθουσιάσει (παρά τις σαφείς επιφυλάξεις του εξαίρετου Ιησουΐτη μοναχού, που είχε την... απερισκεψία να μου δανείσει το εκρηκτικό αυτό βιβλίο!). Ο Lossky δυστυχώς πέθαινε λίγο καιρό μετά τη συνάντησή μας.

Ο π. Κυπριανός με μύησε στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης, του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά. Μου απέδειξε, κατά τη διάρκεια μακρών συζητήσεων, και με μια απεριόριστη συμπάθεια, πως η χριστολογία της Συνόδου της Χαλκηδόνας και η παλαμική διδασκαλία για τις θείες ενέργειες είναι το κλειδί της ορθόδοξης κατανόησης της Εκκλησίας, του ανθρώπου και του κόσμου. Ωστόσο, ο π. Κυπριανός, πολύ διακριτικός και σεβόμενος τη συνείδηση του άλλου, ποτέ δεν με παρακίνησε να εισέλθω στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Άλλωστε, την εποχή εκείνη ούτε καν το είχα σκεφθεί. Το ότι ανήκα στην καθολική Εκκλησία μου φαινόταν πως είναι αυτονόητο και ότι δεν μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Το ενδιαφέρον μου

ήταν να βρω στην ορθόδοξη παράδοση κάτι που θα μπορούσε να με βοηθήσει, ώστε να κατανοήσω καλύτερα το νόημα της δικής μου παράδοσης.

Αγαπούσα βαθιά τη λατινική λειτουργία. Η γνωριμία με την ορθόδοξη λειτουργία, που μόλις είχα ανακαλύψει με θαυμασμό στον Άγιο Σέργιο, μ' έκανε να συνειδητοποιήσω τον ανάλογο πλούτο, αν και πιο κρυμμένο, που περιείχε η παραδοσιακή λατινική λειτουργία, και με παρακινούσε να τη ζω με περισσότερη ένταση. Η λειτουργία, εξάλλου, της Τράππας ήταν - εκτός από μερικές κατοπινές προσθήκες, που εύκολα θα μπορούσαν να επισημανθούν και οι οποίες δεν είχαν επεκταθεί στο σύνολο - απaráλλακτη με τη λειτουργία που είχε σε χρήση η Δύση, κατά την εποχή που δεν είχε διακόψει την κοινωνία με την Ανατολή. Σε αντίθεση με τη βυζαντινή λειτουργία, αυτή συνίστατο σχεδόν αποκλειστικά από βιβλικά κείμενα, πράγμα που, σε πρώτη επαφή, μπορούσε να προκαλέσει μια ψυχρή εντύπωση. Όμως τα κείμενα αυτά είχαν επιλεγεί θαυμάσια, η ανέλιξη του λειτουργικού έτους ήταν εντελώς αρμονική και οι λειτουργικοί τύποι παρά την αυστηρότητα τους εμπεριείχαν ένα μεγάλο πλούτο νοημάτων. Αν κάποιος υποβαλλόταν στον κόπο, έξω από τις ακολουθίες, στις ώρες της «ιερής αναγνώσεως», τόσο χαρακτηριστικές στην αρχαία μοναστική πνευματικότητα της Δύσεως, ν' αποκτήσει «δια της καρδιάς» μια γνώση της Βίβλου και των ερμηνειών που έδωσαν σ' αυτήν οι Πατέρες, η συμμετοχή στη θεία Λειτουργία αποκτούσε θαυμαστή γλυκύτητα και πληρότητα.

ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΛΛΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ

Το 1958 με έστειλαν στη Ρώμη για να κάνω ανώτερες θεολογικές σπουδές. Αυτό υπήρξε για μένα η ευκαιρία να συγκεντρώσω, συχνάζοντας στις βιβλιοθήκες, ένα άφθονο υλικό για τα θέματα που θεωρούσα σπουδαία, και για να ζήσω στην ατμόσφαιρα της παλιάς Ρώμης των κατακομβών και των βασιλικών. Οι συχνές επισκέψεις στην αρχαία Όστια, στους χαμηλότερους ορόφους των βασιλικών του Αγίου Κλήμεντος, των Αγίων Ιωάννου και Παύλου ή της Αγίας Καικιλίας, η καθημερινή θέα του Κολοσσαίου και του Circus Maximus, ήταν για μένα ένα ζωογόνο λουτρό στον αρχαίο χριστιανισμό, όπου απλώνονται οι ρίζες μας.

Την ίδια εποχή συσχετίστηκα με τους υπευθύνους της συλλογής «Χριστιανικές Πηγές», προκειμένου να ετοιμάσω μια σειρά τόμων αφιερωμένων σε μεσαιωνικά μοναστικά κείμενα. Για την ακρίβεια, ο γενικός ηγούμενος του Τάγματος των Σιστερσιανών - ο παλιός ηγούμενος της Bellefontaine Γαβριήλ Sortais, που στο μεταξύ είχε προαχθεί στη θέση αυτή - μου είχε απλώς ζητήσει να δημιουργήσω μια συλλογή Σιστερσιανών κειμένων του ΙΒ αιώνα. Ωστόσο, μου φαινόταν πως θα ήταν προτιμότερο να μην απομονώσω τα κείμενα αυτά από την υπόλοιπη μοναστική και πατερική παράδοση. Δεν έπρεπε να δοθεί η εντύπωση ότι υπήρχε μια «Σιστερσιανή πνευματικότητα», με τη νεώτερη σημασία της λέξεως, όπως υπάρχει μια Ιγνατιανή ή Καρμελιτανή πνευματικότητα. Ήταν η χάρη του μοναχισμού που έκανε να φαίνονται τέτοιες διαφοροποιήσεις. Σ' ολόκληρη τη διάρκεια της μοναχικής ιστορίας υπήρξαν διάφορες οικογένειες πνευματικών πατέρων και

μαθητών, στις οποίες συναντούμε διαφορετικές αναλογίες των διαφόρων στοιχείων που συνιστούν το μοναχισμό, σύμφωνα με τις εποχές και τους τόπους. Ωστόσο, η μοναχική ζωή στο βάθος της είναι μια. Αυτό πηγάζει ακριβώς από τον πατερικό χαρακτήρα του. Οι διάφορες πνευματικότητες γεννήθηκαν αργότερα και μόνο στη Δύση.

Έλαβα εύκολα τη συγκατάθεση του Γενικού Ηγουμένου, ώστε να διευρυνθεί το αρχικό σχέδιο. Με την επιστροφή μου, λοιπόν, στη Γαλλία το εκδοτικό αυτό έργο ήρθε να προστεθεί στη διδασκαλία της θεολογίας. Επίσης μου ζήτησαν να κάνω ομιλίες σε πολλά μοναστήρια με την ευκαιρία συναντήσεων πνευματικής περισυλλογής και να δίνω άρθρα σε διάφορα περιοδικά και εγκυκλοπαιδικά λεξικά. Μου εμπιστεύθηκαν τη σύνταξη ενός σχεδίου «Πνευματικού Οδηγού», είδος εγχειριδίου πνευματικότητας για χρήση του Τάγματος των Σιστερσιανών. Το αποτέλεσμα της εργασίας μου κρίθηκε από μερικούς ότι επηρεάστηκε πάρα πολύ από τη διδασκαλία των Πατέρων της ερήμου και την ελληνική πατερική παράδοση, ώστε να μην αντιπροσωπεύει πράγματι αυτό που εννοούσαν σαν «Σιστερσιανή πνευματικότητα!». Εξάλλου το σχέδιο ενός επίσημου εγχειριδίου τελικά εγκαταλείφθηκε, όταν άρχισαν να παρουσιάζονται στο Τάγμα τάσεις που απέκλιναν πολύ μεταξύ τους. Αυτές οι «Αρχές μοναστικής πνευματικότητας», κατ' αρχάς απλώς πολυγραφημένες (1962), έγιναν αργότερα, αναθεωρημένες και συμπληρωμένες, «Η Κλίμακα του Ιακώβ» (1974).

Προκειμένου να ευνοηθεί η επιστροφή στις πηγές του μοναχισμού και της πνευματικής ζωής, ευχόμουν να καταστεί δυνατή η δημοσίευση μιας συλλογής αρχαίων και ανατολικών μοναστικών κειμένων, παράλληλα με τη δυτική μοναστική σειρά των «Χριστιανικών Πηγών», αλλά με λιγότερες τεχνικές απαιτήσεις, ώστε να είναι εύκολη η κυκλοφορία της. Το σχέδιο αυτό δεν πέτυχε, παρά το 1966 με τη δημοσίευση του πρώτου τόμου της συλλογής «Ανατολική πνευματικότητα», που ήταν αφιερωμένη στα αποφθέγματα των Πατέρων της ερήμου. Τότε είχα φύγει από τη Bellefontaine για το Aubazine. Ωστόσο, διατηρούσα τη διεύθυνση της συλλογής μέχρι την προσέλευση μου στην Ορθόδοξη Εκκλησία.

ΤΑΞΙΔΙ ΣΤΗΝ ΑΙΓΥΠΤΟ

Το 1960, με πρόσκληση του σεβασμιότατου Ηλία Zoghby, τότε πατριαρχικού επιτρόπου των ελληνοκαθολικών στην Αίγυπτο, πραγματοποίησα ένα ταξίδι σ' αυτή τη χώρα, προκειμένου να έρθω σε επαφή με τον Κοπτικό μοναχισμό. Κατά τη διάρκεια αυτής της παραμονής έμεινα στο μοναστήρι του Deir Syriani στο Wadi Natrum - την παλιά έρημο της Σκήτης - και επισκέφθηκα τα άλλα μοναστήρια. Θεωρούσα σαν μια ανεκτίμητη δωρεά αυτό το προσκύνημα στους τόπους που τον Δ' αιώνα υπήρξαν το πιο ακτινοβόλο κέντρο της μοναχικής ζωής, σε σημείο που ο αβάς Αρσένιος μπορούσε να λέγει ότι η Σκήτη ήταν για τους μοναχούς ό,τι ήταν η Ρώμη για τον κόσμο. Ο Σκητιώτικος μοναχισμός άσκησε πάντοτε επάνω μου μια μεγάλη γοητεία και αναμφίβολα, από ολόκληρη την αρχαία μοναστική φιλολογία, τα Αποφθέγματα των

Πατέρων της ερήμου ήταν το έργο, με το οποίο αισθάνθηκα πάντοτε να είμαι πολύ στενά δεμένος.

Η έρημος της Σκήτης είναι μια τεράστια αμμώδης πεδιάδα, που διασχίζεται από μικρές κοιλάδες και σκεπάζεται από σπάνιες τούφες σκληρής βλάστησης. Απλώνεται στα νότια του δρόμου που ενώνει το Κάιρο με την Αλεξάνδρεια. Τα τέσσερα σημερινά μοναστήρια, Άγιος Μακάριος, Deir Baramous, Amba Bishoi και Deir Sudani (τμήμα του προηγούμενου) καταλαμβάνουν την τοποθεσία τριών από τα πιο παλιά μοναστικά κέντρα αυτής της ερήμου. Δίνουν την εικόνα εκτεταμένων ορθογωνίων φρουρίων που περιβάλλονται από υψηλά τείχη, απ' όπου ξεπροβάλλουν οι τρούλοι των Εκκλησιών και η ογκώδης σιλουέτα των πύργων, καταφύγια εναντίον των ληστών της ερήμου, οι οποίοι πολλές φορές σφαγίασαν τους μοναχούς. Κτισμένα σε μέρη που υπάρχει νερό, παρουσιάζονται στο εσωτερικό του περιφράγματός τους σαν παραδεισιακές οάσεις, που έρχονται σε αντίθεση με την απέραντη έρημο που τις περιβάλλει από όλες τις μεριές. Την εποχή που είχα μεταβεί εκεί ο Κοπτικός μοναχισμός γνώριζε μια σημαντική άνθηση, η οποία δεν μειώθηκε από τότε.

Στο ξεκίνημα αυτής της αναγεννήσεως βρισκόταν ένας μοναχός που ονομαζόταν Abdel Messieh και ο οποίος ζούσε σε μια σπηλιά από το 1935. Ο Πάπας της Αλεξάνδρειας Κύριλλος ΣΤ - παλιός αναχωρητής κι ο ίδιος -, που διακονούσε το 1960, είχε υποστεί βαθιά την επίδραση του και προστάτευε τη μοναχική αυτή άνθηση. Στο Deir Suriani μερικοί γέροντες συνέχιζαν ν' ακολουθούν τον ιδιόρρυθμο τρόπο ζωής στο μοναστήρι! Ωστόσο, όλοι οι νέοι μοναχοί, που στην πλειοψηφία τους προέρχονταν από τον πανεπιστημιακό χώρο, ζούσαν αυστηρά κοινοβιακά μ' εξαίρεση ελάχιστους, που ζούσαν μακριά στην έρημο κι έρχονταν στο μοναστήρι σε τακτά διαστήματα. Η ημέρα άρχιζε μ' ένα κανόνα προσευχής στο κελί, διάρκειας μιας ώρας. Ακολουθούσε η μακρά πρωινή ακολουθία στην Εκκλησία και η Λειτουργία. Κατά τη διάρκεια της ημέρας οι μοναχοί μοιράζονταν τα διάφορα διακονήματα του μοναστηριού: καλλιέργεια των κήπων, τυπογραφείο, μετάφραση στα αραβικά πατερικών κειμένων. Η άσκηση της προσευχής του Ιησού τους ήταν πολύ οικεία. Αυτό υπήρξε για μένα η πρώτη ανακάλυψη ενός είδους ζωής, που όφειλα να ξαναβρώ αργότερα, σχεδόν απaráλλακτο, στο Άγιο Όρος. Επίσης επηρεάστηκα βαθιά από τη συνάντηση του π. Matta el Meskine, που ζούσε τότε στο Helouan μια ημι-αναχωρητική ζωή μαζί με μερικούς μαθητές του.

Η ΒΙΒΛΙΚΗ, ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ ΚΑΙ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΑΝΑΝΕΩΣΗ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

Κατά τη διάρκεια της περιόδου που μεσολάβησε από τον πόλεμο μέχρι τη Β Βατικανή σύνοδο, στη ρωμαϊκή Εκκλησία παρουσιαζόταν μια ρωμαλέα, βιβλική, λειτουργική και πατερική ανανέωση κάτω από τη δημιουργική πνοή ανθρώπων όπως ο π. de Lubac⁷, ο π. Danielou⁸, ο Dom Casei⁹, περιοδικών όπως «Dieu Vivant»¹⁰ και «La Maison-Dieu»¹¹, συλλογών όπως οι «Sources chretiennes»¹². Περίμενα πολλά από αυτές τις προσπάθειες. Ωστόσο, δυο πράγματα μ' ανησυχούσαν. Από τη μια μεριά, ήταν φανερό ότι το ενδιαφέρον

γι' αυτή την κίνηση έμενε αρκετά περιορισμένο. Επηρέαζε λίγο τη μάζα του γαλλικού κλήρου των επισκοπών. Από την άλλη, ένα μέρος πολύ σημαντικό από τις ζωτικές δυνάμεις της ρωμαϊκής Εκκλησίας ήταν στρατευμένο στην κίνηση «Καθολική Δράση»¹³ και σε ποιμαντικές αναζητήσεις του είδους του πειράματος των εργατών – ιερέων¹⁴. Δοκίμαζα μια πραγματική συμπάθεια για τις άφθονες αυτές πρωτοβουλίες και τον αναμφισβήτητο αποστολικό ζήλο που εξέφραζαν. Ταυτόχρονα, όμως, αισθανόμουν πως, παρά τις μερικές συμφωνίες, βρισκόμασταν εκεί σ' ένα κλίμα πολύ διαφορετικό από εκείνο της βιβλικής και πατερικής ανανεώσεως. Η «Καθολική Δράση» στην πράξη της προϋπέθετε μια εκκλησιολογία που, πράγματι, δεν ήταν πλέον εκείνη της Αντιμεταρρυθμίσεως¹⁵. Ωστόσο, αυτή δεν έμοιαζε και με την εκκλησιολογία της αρχαίας Εκκλησίας. Επίσης παρατηρούσαμε στην Κίνηση αυτή μια απόκλιση σε τελετουργικούς τύπους αρκετά ξένους προς το πνεύμα των παραδοσιακών λειτουργιών. Διέβλεπα σε όλα αυτά περισσότερο μια καινούρια μεταμόρφωση του νεώτερου Καθολικισμού παρά μια ζωντανή επιστροφή στις πηγές, η οποία θα απαιτούσε μια ριζική ανανέωση της προβληματικής.

Δεν είχα αντιληφθεί αρκετά, ότι το δεύτερο αυτό ρεύμα διερμήνευε, πιο πολύ από το πρώτο, την ίδια τη λογική αυτού του νεώτερου Καθολικισμού, και ότι θα κατέληγε ενδεχομένως στο να εξουδετερώσει και να παραγκωνίσει τις άλλες τάσεις. Είχα την ελπίδα πως τα αποξεραμένα οστά θα ξαναζούσαν, πως όλα αυτά τα παραδοσιακά στοιχεία που η ρωμαϊκή Εκκλησία διατηρούσε στους θεσμούς και τη λειτουργία της θα ξαναγίνονταν μια τονωτική και αφομοίωσιμη τροφή για το σημερινό άνθρωπο. Έλπιζα, κατά κάποιο τρόπο, πως ο Καθολικισμός της Αντιμεταρρυθμίσεως, σε ό,τι άφορα όλα εκείνα τα στοιχεία που είχε και που ήταν ξένα προς τη μεγάλη παράδοση της Εκκλησίας, θα παραχωρούσε τη θέση για μια ανάσταση της «δυτικής Ορθοδοξίας» των πρώτων αιώνων, χάρη στη σύζευξη της αρχαίας κληρονομιάς που είχε επανευρεθεί και των ζωτικών δυνάμεων του παρόντος.

Η Β' ΒΑΤΙΚΑΝΗ ΣΥΝΟΔΟΣ

Ακριβώς μ' αυτές τις διαθέσεις και πολλή χαρά υποδέχτηκα την εξαγγελία της Β' Βατικανής Συνόδου. Ωστόσο, λίγο-λίγο, ένωσα όλη την αβεβαιότητα των ιδεολογικών ρευμάτων που διαμορφώνονταν μέσα από τις συνοδικές συζητήσεις, και των οποίων ο απόηχος γινόταν αισθητός μέχρι και το μοναστήρι μας. Ο Γενικός ηγούμενος που, πιθανόν, ήταν ακόμη πιο ευαίσθητος στις προσβολές που στρέφονταν εναντίον της αυθεντίας μέσα στην Εκκλησία παρά στην ασέβεια προς την Παράδοση, μου λέει μια μέρα: «Ο τρόπος, με τον οποίο διεξάγονται οι εργασίες της Συνόδου, μ' ανησυχεί πολύ. Εάν τα πράγματα συνεχίσουν να προχωρούν προς αυτή την κατεύθυνση, η Εκκλησία θα γνωρίσει μετά τη Σύνοδο μια από τις μεγαλύτερες κρίσεις της ιστορίας της».

Η ελπίδα για μια αναζωογόνηση των δομών και των θεσμών της ρωμαϊκής Εκκλησίας με μια επιστροφή στο πνεύμα και τη διδασκαλία των Πατέρων γινόταν όλο και πιο αβέβαιη. Με τη Σύνοδο εμφανιζόταν μια αντίστροφη

πορεία πάνω σε πολλά ζητήματα. Εξάλλου η ίδια η Σύνοδος ήταν πολύ έμμεσα υπεύθυνη γι' αυτό. Ένεργούσε μάλλον κατά τρόπο που απλώς αποκάλυπτε μια κατάσταση. Μέχρι τότε ένα αρκετά μεγάλο μέρος των αρχαίων θεσμών και κυρίως η παραδοσιακή λειτουργία της Δύσεως, μπόρεσαν να διατηρηθούν παρά τις πολυάριθμες παραχαράξεις, επειδή ο καθολικισμός, διοικούμενος από μια ισχυρή και καθολικά σεβαστή κεντρική εξουσία, τους είχε συντηρήσει με την άνωθεν επιβολή. Όμως οι πιστοί και ακόμη περισσότερο οι κληρικοί, κατά ένα πολύ μεγάλο ποσοστό, είχαν χάσει το βαθύ νόημά τους. Με τη Σύνοδο η πίεση της εξουσίας εξασθένησε. Ήταν λογικό, λοιπόν, να καταρρεύσει εκείνο του οποίου το νόημα είχε χαθεί, και να οδηγηθούμε στο να οικοδομήσουμε ξανά πάνω σε νέες βάσεις σύμφωνες μ' αυτό που, εδώ και πολλούς αιώνες, είχε γίνει ή γινόταν τώρα, το πνεύμα του Ρωμαιοκαθολικισμού.

2. ΤΟ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ ΤΟΥ ΑΥΒΑΖΙΝΕ (1966-1977)

ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΙΔΡΥΣΕΩΣ

Κατά τη διάρκεια των ετών 1962-1965 οι τάσεις που προανέφερα, άρχισαν να βεβαιώνονται. Γινόταν φανερό πως δεν μπορούσα να συνεχίσω να σκέπτομαι και να ζω σύμφωνα με τις αρχές που μου φαίνονταν αληθινές, χωρίς να δημιουργώ ένταση και στείρες συγκρούσεις ακόμη και στους κόλπους του μοναστηριού. Ωστόσο, διατηρούσα τη βεβαιότητα ότι το πλήρωμα της αλήθειας ήταν από την πλευρά των Πατέρων, της αρχαίας Εκκλησίας, αυτής της Ορθοδοξίας που αγαπούσα, χωρίς ακόμη να καταλαβαίνω ότι αυτή θα μπορούσε να είναι, δίχως επιφυλάξεις και όρους, η Εκκλησία.

Αναρωτήθηκα, λοιπόν, αν η παρουσία στους κόλπους της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας χριστιανών που τηρούν τον ανατολικό ρυθμό και ζουν από την ίδια παράδοση, όπως οι Ορθόδοξοι, δεν θα μπορούσε να είναι το προζύμι που θα προκαλούσε μια μέρα την επιστροφή ολοκλήρου του σώματος στο πνεύμα του χριστιανισμού των Πατέρων.

Η ουνία επινοήθηκε από τη Ρώμη ως μέσο επαναφοράς των Ορθοδόξων στη ρωμαϊκή ενότητα, χωρίς να τους υποχρεώνει ν' απαρνηθούν τις παραδόσεις τους. Η ανάπτυξη του οικουμενισμού στον καθολικό κόσμο έτεινε να καταστήσει την προοπτική αυτή ξεπερασμένη. Ωστόσο, δεν μπορούσαμε να ελπίζουμε πως η παρουσία και η μαρτυρία των καθολικών ανατολικού ρυθμού θα συνέβαλλε στην επαναφορά του συνόλου της Ρωμαϊκής Εκκλησίας στο πλήρωμα της Παραδόσεως; Οι φαιινές και θαρραλέες παρεμβάσεις μερικών Μελχιτών ιεραρχών στη Σύνοδο έδιναν κάποια βάση γι' αυτές τις ελπίδες.

Από τη στιγμή αυτή, η αποδοχή του βυζαντινού ρυθμού δεν θα μπορούσε να γίνει για τους καθολικούς δυτικής προελεύσεως ένας τρόπος για να ζήσουν από το πλήρωμα της παραδόσεως, μέσα στην παρούσα κατάσταση της

ρωμαϊκής Εκκλησίας, παραμένοντας έτσι μακριά από τη στείρα σύγκρουση, η οποία θα έφερνε αντιμέτωπους τους υποστηρικτές μιας παραδόσεως ήδη αλλοιωμένης - εκείνης του τέλους του Μεσαίωνα και της Αντιμεταρρυθμίσεως - με τους οπαδούς των μετα-συνοδικών μετασχηματισμών;

Αυτό που με υποκινούσε να στραφώ προς τη βυζαντινή παράδοση, δεν ήταν, λοιπόν, οι «ανατολικοί» της δεσμοί. Δεν αισθάνθηκα ποτέ τον εαυτό μου «ανατολικό», ούτε και επιθυμούσα να γίνω. Όμως η χρησιμοποίηση της βυζαντινής λειτουργίας μου φαινόταν να είναι ο πιο ταιριαστός τρόπος στην παρούσα κατάσταση των πραγμάτων, για να εισέλθει κάποιος στο πλήρωμα της πατερικής παραδόσεως κατά ένα τρόπο που να μην είναι σχολαίος και διανοητικός αλλά ζωτικός και συγκεκριμένος. Η βυζαντινή λειτουργία μου φαινόταν πάντοτε πολύ λιγότερο σαν μια λειτουργία «ανατολική», παρά σαν η μόνη υπάρχουσα λειτουργική παράδοση, για την όποια να μπορούμε να πούμε: «Αυτή δεν έκανε τίποτε άλλο παρά να ενσωματώσει πλήρως στη λειτουργική ζωή τη μεγάλη θεολογία, την οποία επεξεργάστηκαν οι Πατέρες και οι σύνοδοι μέχρι τον Θ' αιώνα. Σ' αυτήν ψάλλεται η ευχαριστία της Εκκλησίας που θριαμβεύει πάνω στις αιρέσεις, η μεγάλη δοξολογία της τριαδικής και χριστολογικής θεολογίας του Αγίου Αθανασίου, των Καππαδοκίων, του Αγίου Ιωάννου Χρυσοστόμου, του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας, του Αγίου Μαξίμου. Σ' αυτήν διαφαίνεται η πνευματικότητα των μεγάλων μοναστικών ρευμάτων από τους Πατέρες της ερήμου, τον Ευάγριο, τον Κασσιανό, τους μοναχούς του Σινά μέχρι εκείνους του Στουδίου και, αργότερα, του Άθω... Σ' αυτήν, τέλος, ολόκληρος ο κόσμος, μεταμορφωμένος από την παρουσία της θείας δόξας, αποκαλύπτεται σε μια διάσταση καθαρά εσχατολογική»¹⁶.

ΤΟ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙ ΤΗΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ

Ακριβώς μέσα στο πνεύμα αυτό ξεκίνησα στις 14 Σεπτεμβρίου 1966 την ίδρυση του μοναστηριού της Μεταμορφώσεως στο Aubazine της Corrèze, συνοδευόμενος κι από ένα άλλο μοναχό της Bellefontaine που, εδώ και πολλά χρόνια, είχε ακολουθήσει μια ανάλογη εσωτερική πορεία. Μερικοί αδελφοί προστέθηκαν σ' εμάς αρκετά γρήγορα. Έτσι για πάνω από δέκα χρόνια προσπαθήσαμε να ζήσουμε τη λειτουργική και πνευματική παράδοση της Ορθοδοξίας παραμένοντας, ωστόσο, μέσα στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Οι απαιτούμενες άδειες μάς παραχωρήθηκαν αρκετά εύκολα τόσο από τους προϊσταμένους του Τάγματος όσο και από τη Ρώμη. Ωστόσο, κανένα κανονικό καθεστώς δεν μας δόθηκε. Η προσπάθειά μας δεν ενέπιπτε σε κανένα από τα υπάρχοντα νομικά πλαίσια, και μόνο η απροσδιοριστία του κανονικού δικαίου κατά τη διάρκεια αυτής της μετα-συνοδικής περιόδου την είχε καταστήσει πραγματοποιήσιμη.

Διαθέταμε μια δασωμένη έκταση από επτά εκτάρια στην πλαγιά ενός λόφου, απ' όπου η θέα απλωνόταν σ' ολόκληρη την περιοχή του Brive, στα σύνορα του Limousin, του Quercy και του Perigord. Με δικά μας μέσα λίγο-λίγο κατασκευάσαμε μια ξύλινη εκκλησία, ένα κτίριο για την αδελφότητα που περιλάμβανε την κουζίνα, την τράπεζα, τη βιβλιοθήκη και τους διαφόρους

απαραίτητους χώρους. Ένα κτίριο που προοριζόταν για φιλοξενία, ένα εργαστήριο και καλύβες ξεχωριστές που χρησίμευαν σαν κελιά για τα μέλη της αδελφότητας. Η ζωή, ωστόσο, που ακολουθούσαμε ήταν κοινοβιακή, οι ακολουθίες στην εκκλησία, η τράπεζα και όλα τα μέσα συντηρήσεως ήταν κοινά.

Ο δάσκαλος των δοκίμων ενός μεγάλου γαλλικού μοναστηριού συνόψιζε ως εξής τις εντυπώσεις του μετά από μια παραμονή στο Aubazine: «Πολλά στοιχεία της μοναχικής ζωής που ακολουθούν στο Aubazine είλκυσαν την προσοχή μου. Επιγραμματικά σημειώνω: ερημικός τόπος, πτωχεία αρκετά σκληρή, μεγάλη απλότητα ζωής, πνεύμα άκρας ελευθερίας για τον καθένα μ' ένα, ωστόσο, απαραίτητο επίπεδο υποχρεώσεων αρκετά υψηλό, προτεραιότητα που δίνεται στην πνευματική σχέση - έντονα προσωποποιημένη - ανάμεσα στον πνευματικό Πατέρα της αδελφότητας και τους αδελφούς, υποτυπώδης οργάνωση και διάρθρωση της κοινής ζωής ή, με άλλα λόγια, άκρα θεσμική ευκινησία. Οικείωση φανερή με τις πιο αρχέγονες πηγές του μοναχισμού και της μεγάλης ανατολικής παραδόσεως». Οι σκέψεις αυτές μου φαίνεται πως χαρακτηρίζουν μ' αρκετή ακρίβεια αυτό που, το λιγότερο, προσπαθήσαμε να πραγματοποιήσουμε.

Ανάμεσα στους νέους που είχαν έρθει κοντά μας, πολλοί στην πράξη έδειξαν πως ήταν καλεσμένοι για μια μοναχική ζωή πιο «κλασσική»: στη συνέχεια έγιναν εξαιρετικοί μοναχοί σε αββαεία των Σιστερσιανών ή των Βενεδικτίνων ή στους Chartreux. Άλλοι, που τους είχε ελκύσει η ερημική μορφή της ζωής μας, προσέκρουσαν πάνω στα σημαντικά κοινοβιακά στοιχεία που προσπαθούσαμε να κρατήσουμε. Πραγματικά, αυτά εδώ μου φάνηκαν πάντοτε να αποτελούν την απαραίτητη εγγύηση εναντίον των μεγάλων πνευματικών αυταπατών. Τίποτε δεν προετοιμάζει καλύτερα τον άνθρωπο για να ενωθεί με το Θεό όσο η άρνηση του θελήματός του και κάθε ατομικής επιθυμίας. Η ερημική ζωή δεν είναι δυνατόν να ακολουθηθεί με ασφάλεια παρά μόνο από μοναχούς που έχουν ήδη αποκτήσει μεγάλη εμπειρία της πνευματικής ζωής. Από αυτή την άποψη, η ζωή μας σε κελιά μεμονωμένα η «ερμητήρια» πιθανόν να μην ήταν ένα πολύ καλό σχήμα για αρχαρίους.

ΤΟ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

Καθαυτή η ζωή που ακολουθούσαμε στο Aubazine ικανοποιούσε τις επιθυμίες μας. Ωστόσο, σιγά-σιγά παρουσιάστηκε ένα πρόβλημα, το οποίο δεν είχαμε διαβλέψει από την αρχή. Είχαμε φτάσει να συνάψουμε σχέσεις συγχρόνως με ορθόδοξα μοναστήρια και με αδελφότητες ανατολικού ρυθμού ενωμένες με τη Ρώμη. Στο μέτρο που γνωρίζαμε καλύτερα τους πρώτους και τους δεύτερους, μπορούσαμε να εκτιμήσουμε ως ποιο σημείο οι ουνιτικές Εκκλησίες ήταν αποκομμένες από τις ρίζες τους και την παράδοση τους και δεν κατείχαν μέσα στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία παρά μια πολύ περιθωριακή θέση. Ακόμη και όταν οι Ουνίτες μιμούσαντο, όσο γινόταν ακριβέστερα, τα εξωτερικά σχήματα της ορθόδοξης λειτουργίας και του μοναχισμού, το πνεύμα που διέπνεε αυτά που πραγματοποιούσαν ήταν εντελώς διαφορετικό.

Ένας ιδιαίτερος κίνδυνος παραμόνευε για τους Δυτικούς που επέλεγαν το «βυζαντινό ρυθμό»: Μη θεωρώντας πλέον ότι υπόκεινται στις απαιτήσεις της λατινικής παραδόσεως, έχαναν έτσι τις εγγυήσεις που αυτές παρείχαν, χωρίς, ωστόσο, να επωφελούνται από εκείνες που θα μπορούσε να τους προσφέρει η εξάρτηση από την Ορθόδοξη Εκκλησία και η τήρηση των κανόνων της. Ο κίνδυνος είναι μεγάλος από τη στιγμή που, κάτω από το πρόσχημα της «ανατολικής» εξαρτήσεως, δεν ακολουθούμε παρά υποκειμενικές αντιλήψεις, οι οποίες δεν είναι ούτε καθολικές ούτε ορθόδοξες και αφήνουν ελεύθερο το πεδίο στις πλάνες και τις αυταπάτες.

Εξάλλου, η μετα-συνοδική εξέλιξη της ρωμαϊκής Εκκλησίας συνεχιζόταν. Διστάζω να μιλήσω για «κρίση». Εν πάση περιπτώσει μου φαίνεται πολύ αμφίβολο ότι απειλείται σοβαρά η επιβίωση και ακόμη η ακμή αυτής της Εκκλησίας στον κόσμο. Είναι αρκετά πιθανό ότι, από πολλές απόψεις - παρά την αναπόφευκτη μείωση της αποτελεσματικότητάς της -, η επίδρασή της κι εκείνη της παποσύνης μάλλον θα εξαπλωθούν, κυρίως στο επίπεδο των οικουμενικών σχέσεων και της παγκόσμιας διπλωματίας. Ωστόσο, είναι βέβαιο ότι η όψη αυτής της Εκκλησίας έχει πολύ αλλάξει κατά τη διάρκεια των ετών που ακολούθησαν τη Σύνοδο. Αναμφίβολα, η πιο χαρακτηριστική μεταβολή είναι εκείνη της λειτουργίας. Όπως έγραψε ένας από αυτούς τους ανθρώπους που είχαν στενή ανάμειξη σ' αυτές τις μεταρρυθμίσεις, ο π. Ιωσήφ Gelineau, μετά τη Β Βατικανή, «υπάρχει ένας άλλος τύπος λειτουργίας. Πρέπει να το πούμε χωρίς περιστροφές: ο ρωμαϊκός ρυθμός, όπως τον γνωρίσαμε, δεν υπάρχει πια. Έχει καταστραφεί»¹⁷.

Αυτές οι αλλαγές ανησύχησαν πολλούς πιστούς, διότι ήταν πολύ γρήγορες. Ωστόσο - το είχα συνειδητοποιήσει από τότε -, ήταν κατά κάποια έννοια φυσιολογικές και σύμφωνες με τη λογική του καθολικισμού. Τοποθετούνται στη συνέχεια άλλων μεταβολών - μερικές φορές πιο σημαντικών -, οι οποίες πέρασαν πιο απαρατήρητες από τους συγχρόνους τους, επειδή η απουσία γρήγορων μέσων επικοινωνίας και πληροφόρησης συνέβαλλε σε μια μεγαλύτερη έκταση τους στο χρόνο.

Έτσι οδηγήθηκα σε σκέψεις σχετικές με τη θρησκευτική Ιστορία της Δύσεως και κυρίως με τις βαθιές αλλαγές που παρατηρούμε σχεδόν σε όλους τους τομείς μεταξύ του ΙΑ και του ΙΓ αιώνα. Βλέπουμε, λοιπόν, να τροποποιούνται οι θεσμοί της Εκκλησίας (κυρίως η αντίληψη της παποσύνης με τη Γρηγοριανή μεταρρύθμιση), οι λειτουργικοί τύποι των μυστηρίων (εγκατάλειψη του βαπτίσματος με κατάδυση, της μεταλήψεως υπό τα δυο είδη, της ικετευτικής διατυπώσεως της αφέσεως κλπ.), η διδασκαλία (εισαγωγή του Filioque στο σύμβολο, διαμόρφωση της σχολαστικής μεθόδου στη θεολογία). Ταυτόχρονα βλέπουμε να εμφανίζεται μια καινούρια θρησκευτική τέχνη, φυσιοκρατική, η οποία έρχεται σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς κανόνες της χριστιανικής τέχνης, που διαμορφώθηκαν κατά τη διάρκεια της πατερικής περιόδου.

Το γεγονός, άλλωστε, αναγνωρίζεται από τους καθολικούς ιστορικούς. Ο π. Congar έγραψε: «Η μεγάλη τομή τοποθετείται στο μεταίχμιο των ΙΑ και ΙΒ αιώνων. Ωστόσο, η τομή παρουσιάζεται μόνο στη Δύση, όπου, ανάμεσα στο τέλος του ΙΑ κι εκείνο του ΙΓ αιώνα, τα πάντα αλλάζουν. Αυτή δεν

παρουσιάζεται στην Ανατολή, όπου, από πολλές επόψεις τα χριστιανικά πράγματα είναι ακόμη σήμερα αυτό που ήταν εκεί - και αυτό που ήταν σ' εμάς - πριν από το τέλος του ΙΑ αιώνα. Εκτίμηση που επιβάλλεται στο μέτρο, που γνωρίζουμε καλύτερα τα πράγματα και η οποία δεν παύει από του να είναι άκρως σοβαρή, διότι μας μεταφέρει ακριβώς στη στιγμή που το σχίσμα επικυρώνεται κατά ένα τρόπο που παρέμεινε μέχρι και σήμερα χωρίς πραγματική θεραπεία. Είναι αδύνατο η σύμπτωση να είναι καθαρά εξωτερική και τυχαία»¹⁸. Πιο πρόσφατα ακόμη, ένας άλλος Ιστορικός επιβεβαίωσε αυτές τις θέσεις: «Αναμφίβολα δεν είναι τυχαίο, ότι η ρήξη ανάμεσα στη Ρώμη και την Κωνσταντινούπολη ολοκληρώθηκε το 1054, τη στιγμή ακριβώς που, κάτω από την επίδραση της μεταρρυθμιστικής κινήσεως, η παπποσύνη και η Δυτική Εκκλησία αποφάσιζαν ν' ακολουθήσουν στο θρησκευτικό τομέα εντελώς καινούριους δρόμους»¹⁹.

Ασφαλώς για τον π. Congar αυτή η μεταβολή δεν προσβάλλει την ουσία της πίστεως. Ωστόσο, είναι ένα γεγονός που αναγνωρίστηκε και από τις δυο πλευρές, ότι οι διαφορές που εμφανίστηκαν ανάμεσα στις δυο Εκκλησίες προκάλεσαν αναγκαστικά τη διακοπή της κοινωνίας. Υπήρξε, λοιπόν, σχίσμα και ακόμη αίρεση, αφού δογματικά στοιχεία από τη μια πλευρά κυρώθηκαν και από την άλλη απορρίφθηκαν. Και η ιστορία μου φαινόταν να δείχνει καλά, ότι η πρωτοβουλία της ρήξεως προερχόταν από τη Δυτική Εκκλησία.

Για να νομιμοποιήσει τις αλλαγές της η ρωμαϊκή Εκκλησία επικαλείται τη διδασκαλία της αναπτύξεως του δόγματος και το αλάθητο του ρωμαίου ποντίφικα. Μέσα σ' αυτή την προοπτική οι διάφορες μεταβολές παρουσιάζονται σαν φάσεις μιας νόμιμης διαδικασίας αυξήσεως, και οι καθορισμοί νέων δογμάτων σαν ένα πέρασμα από το ασαφές στο αποσαφηνισμένο. Οι καινούριες μορφές περιέχονταν μέσα στις παλιές όπως το βαλανίδι στο περίβλημα του. Τελικά το μόνο κριτήριο που επιτρέπει να διακρίνουμε με βεβαιότητα μια νόμιμη ανάπτυξη από μια παραχάραξη ή μια αλλοίωση της Παραδόσεως, είναι η κοινωνία με το ρωμαίο ποντίφικα και η εγγύηση του αλάθητου του σε δογματικά ζητήματα. Η ουσιαστική ταύτιση ανάμεσα στις δυο διαδοχικές καταστάσεις μπορεί να επιβεβαιωθεί, ακόμη κι αν διαφεύγει από το μάτι του παρατηρητή, από τη στιγμή που αυτή γίνεται δεκτή από τον πάπα.

Έτσι, λοιπόν, και μόνο η διδασκαλία του πρωτείου και του αλάθητου του πάπα θα μπορούσε να με καθησυχάσει σχετικά με την ταύτιση της σημερινής ρωμαϊκής Εκκλησίας με την αρχαία Εκκλησία, παρά τα αντίθετα ιστορικά φαινόμενα και αυτό που μου υπέβαλλε μια κάποια βαθιά έννοια των πραγμάτων της πίστεως.

Αλλά ακόμη, σ' αυτό το σημείο, η σπουδή των Πατέρων της Εκκλησίας και η μελέτη της ιστορίας μου αποκάλυπταν την αδυναμία της ρωμαϊκής θέσεως. Πράγματι, οι πάπες διεκδίκησαν πολύ νωρίς ένα πρωτείο θείου δικαίου χωρίς, ωστόσο, να κατασκευάσουν ένα «δόγμα», πράγμα που θα γίνει αργότερα. Αυτή η απαίτηση, όμως, δεν έγινε ποτέ το αντικείμενο μιας ομόφωνης αποδοχής στην αρχαία Εκκλησία. Συνέβη το ακριβώς αντίθετο. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι το σημερινό δόγμα του ρωμαϊκού πρωτείου και του αλάθητου είναι αντίθετα προς το πνεύμα και τη γενική πρακτική της Εκκλησίας

κατά τη διάρκεια των δέκα πρώτων αιώνων. Η περίπτωση είναι παρόμοια μ' εκείνη άλλων δογματικών διαφορών, ιδιαίτερα το Filioque, που εμφανίστηκαν πολύ νωρίς στη λατινική Εκκλησία, για τις οποίες, όμως, δεν έγινε ποτέ δεκτό ότι αποτελούν μέρος της παρακαταθήκης της πίστεως στον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο. (Για το λόγο αυτό και η διατύπωσή τους ως δόγματος πίστεως θεωρείται από την ορθόδοξη Εκκλησία πλάνη σε θέματα πίστεως).

Έβλεπα ότι η ανάλυση των καθολικών ιστορικών συναντούσε, σε μεγάλο ποσοστό, την ανάλυση των ορθοδόξων θεολόγων, ακόμη κι αν δεν αντλούσαν από τα γεγονότα παρόμοια συμπεράσματα, όντας συχνά η κύρια φροντίδα τους. Για ν' ανακαλύψουν στις πιο μακρινές εποχές ανεπαίσθητες ενδείξεις που να μπορούν να προ-εξαγγείλουν τις μεταγενέστερες εξελίξεις. Ωστόσο, ο σεβ. Batiffol π.χ. έγραφε για την αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο πάπας είναι ο διάδοχος του Αποστόλου Πέτρου: «Ο Άγιος Βασίλειος το αγνοεί, καθώς επίσης ο Άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος. Η εξουσία του επισκόπου Ρώμης είναι εξουσία πρώτου μεγέθους, αλλά δεν βλέπουμε ποτέ η εξουσία αυτή να είναι για την Ανατολή μια εξουσία θείου δικαίου»²⁰.

Σε ό,τι αφορά το αλάθητο του πάπα, ο π. W. De Vries αναγνωρίζει, σχετικά με τη διατύπωση «ο Πέτρος μίλησε δια του Αγάθωνα» που χρησιμοποίησαν οι Πατέρες της Γ' οικουμενικής συνόδου, ότι «η διατύπωση αυτή δεν είναι άλλο πράγμα παρά η επίσημη διαβεβαίωση, που έγινε με βάση μια αυστηρή εξέταση, πως η επιστολή του Αγάθωνα (του τότε πάπα) συμφωνεί με τη μαρτυρία του Πέτρου. Αυτή η επευφημία δεν σημαίνει καθόλου: Ο Αγάθων έχει υποχρεωτικά δίκιο επειδή κατέχει την εξουσία του Πέτρου... Μια συμπληρωματική ένδειξη μάλιστα της μη αναγνώρισεως από τη σύνοδο της απόλυτης εξουσίας του πάπα σε δογματικά ζητήματα, είναι το γεγονός της καταδίκης του πάπα Ονωρίου ως αιρετικού (...), το γεγονός ότι ο Ονώριος - δίκαια η άδικα, αυτό δεν αλλάζει τίποτε στην υπόθεση - καταδικάστηκε ως αιρετικός από τη σύνοδο και ότι ο πάπας Λέων Β' δεν είχε τίποτε να αντιτάξει σ' αυτό το γεγονός της καταδίκης του προκατόχου του από μια σύνοδο. Αυτή η φράση του Κώδικα κανονικού δικαίου: *Prima sedes a nemine judicatur* (ο πρώτος θρόνος δεν υπόκειται στην κρίση κανενός) δεν ήταν, λοιπόν, σ' αυτή την εποχή αναγνωρισμένη κατά τρόπο απόλυτο, ακόμη και στη Ρώμη. Σήμερα, εν πάση περιπτώσει, μια παρόμοια καταδίκη ενός πάπα θα ήταν αδιανόητη. Επομένως πρέπει να αναγνωρίσουμε πως υπήρξε αλλαγή»²¹.

ΠΡΟΦΗΤΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ;

Για πολλά χρόνια μια θέση που υποστηρίχτηκε από μερικούς καθολικούς οικουμενιστές, ειλικρινά ευνοϊκά διατεθειμένους προς την Ορθοδοξία, μου είχε φανεί γοητευτική. Αληθινά, θα μπορούσε να δώσει όλο το νόημά της σ' αυτό που προσπαθούσαμε να ζήσουμε στο Aurbazine.

Σύμφωνα μ' αυτούς τους θεολόγους - ένας από τους πιο αξιόλογους ήταν ο π. Louis Bouyer - η καθολική και η ορθόδοξη Εκκλησία δεν έπαυσαν ποτέ να είναι ενωμένες, παρά τα φαινόμενα. Είναι δυο τοπικές Εκκλησίες ή μάλλον

δύο ομάδες τοπικών Εκκλησιών που ενσαρκώνουν - η καθεμιά με τρόπο διαφορετικό αλλά ισότιμο - το πλήρωμα της Εκκλησίας του Χριστού. Ανάμεσά τους υπάρχει μια πολύ παλιά διχόνοια, που οφείλεται σε παρεξηγήσεις, όμως αυτές στην πραγματικότητα δεν είναι χωρισμένες. Και οι δύο μαζί δεν έπαυσαν ποτέ ν' αποτελούν τη μια ορατή Εκκλησία του Χριστού.

Εάν αποδεχτούμε αυτή τη θέση, μπορούμε να φτάσουμε μέχρι το σημείο να πούμε ότι η ορθόδοξη Εκκλησία διαφύλαξε καλύτερα από τη ρωμαϊκή Εκκλησία μερικά στοιχεία της αρχικής παραδόσεως της Εκκλησίας, αλλ' ότι και η καθολική Εκκλησία, ωστόσο, δεν εγκατέλειψε ούτε τροποποίησε τίποτε το ουσιώδες και ότι ανέπτυξε καλύτερα από την ορθόδοξη Εκκλησία άλλα στοιχεία της χριστιανικής ζωής, κυρίως την ιεραποστολική ιδέα και την αίσθηση της καθολικότητας, επειδή έμαθε επιπλέον να προσαρμόζεται καλύτερα προς το σύγχρονο κόσμο. Η πλήρης αποκατάσταση της κοινωνίας, στην οποία κανένα θεωρητικό εμπόδιο δεν θα μπορούσε ν' αντιταχθεί, θα προσέφερε και στη μια και στην άλλη ένα τεράστιο εμπλουτισμό και θα επέτρεπε στη ρωμαϊκή Εκκλησία να υπερπηδήσει τις δυσκολίες της μετα-συνοδικής περιόδου.

Μια εμπειρία, όπως εκείνη που ακολουθούσαμε στο Aubazine, έπαιρνε από την ώρα εκείνη ένα μεγάλο ενδιαφέρον και περιβαλλόταν από μια σημασία κατά κάποιο τρόπο προφητική. Ένας σημαντικός αριθμός καθολικών φίλων μας και, πιθανόν, μερικοί από τους φίλους μας ορθοδόξους - λίγο-πολύ ενσυνείδητα - έβλεπαν μ' αυτόν τον τρόπο τα πράγματα, γεγονός που φαινόταν να επιτρέπει η άρση των αναθεμάτων του 1054 και η ονομασία «αδελφές Εκκλησίες», που χρησιμοποιήθηκε συχνά από τη Ρώμη.

Ωστόσο, σιγά-σιγά - όχι χωρίς λύπη και πόνο εσωτερικό - καταλάβαμε ότι αυτή η αντίληψη πράγματι ήταν μια ιδέα χιμαιρική, θαυμάσια, αλλά σε αντίθεση με τα πιο ασφαλή δεδομένα της εκκλησιολογίας. Δεν είναι δυνατό δύο Εκκλησίες, οι οποίες δεν είναι σε μυστηριακή κοινωνία εδώ και χίλια χρόνια και από τις οποίες η μια καθόρισε ως δόγματα πίστεως αυτά που η άλλη απορρίπτει σαν αντίθετα προς την αποστολική πίστη, να αποτελούν μαζί την Εκκλησία του Χριστού. Αυτό θα σήμαινε να δεχτούμε ότι οι Πύλες του Άδη φάνηκαν ισχυρότερες από εκείνη, ότι η διαίρεση εισήλθε στο εσωτερικό της ίδιας της Εκκλησίας. Οι Πατέρες θα μπορούσαν να είναι ομόφωνοι στο να απορρίψουν μια τέτοια διδασκαλία. Το γεγονός, εξάλλου, ότι η καθολική Εκκλησία διορίζει, εδώ και αιώνες, καθολικούς επισκόπους, ουνίτες η Λατίνους, σε επισκοπικές έδρες που είναι ήδη κατειλημμένες από ορθοδόξους, είναι ένα εμφανές σημάδι της μη ταύτισης των δύο Εκκλησιών, ακόμη και σε επίπεδο τοπικό.

ΤΕΛΕΥΤΑΙΟΙ ΣΤΑΘΜΟΙ

Στην πεποίθηση ότι η ορθόδοξη Εκκλησία είναι η Εκκλησία του Χριστού στο πλήρωμά της και η καθολική Εκκλησία ένα μέλος της χωρισμένο, έφτασα πολύ προοδευτικά. Μια τέτοια πορεία, αναμφίβολα, ήταν πιο εύκολη για νεώτερους ανθρώπους ή λιγότερο, απ' όσο ήμουν εγώ, ενσωματωμένους στη

ρωμαϊκή Εκκλησία. Σ' έναν καθολικό της γενιάς μου η ιδέα του παπικού πρωτείου ήταν πολύ βαθιά ριζωμένη. Επιπλέον, στην Τράππα είχα γνωρίσει τη λατινική παράδοση, μέσα σε μια από τις πιο καθαρές εκφράσεις της, καλά διαφυλαγμένη μέχρι μια πολύ πρόσφατη χρονολογία. Επίσης είχα γνωρίσει μοναχούς, μοναχές, χριστιανούς ζηλωτές, οι οποίοι ακτινοβολούσαν μια βαθιά πνευματική ζωή. Η ζωή πολλών καθολικών αγίων μου ήταν οικεία. Η αγιότητά τους μου φαινόταν αδιαμφισβήτητη και κοντά σ' εκείνη των ορθόδοξων Αγίων. Διέκρινα και αγαπούσα όλα εκείνα τα στοιχεία του αυθεντικού χριστιανισμού, - θα τολμούσα να πω τώρα: πραγματικά ορθόδοξα στοιχεία που είχαν επιβιώσει -, τα όποια υπήρχαν στους ρωμαιοκαθολικούς.

Ωστόσο, προς το τέλος του έτους 1976, είχε επικρατήσει η βεβαιότητα στους αδελφούς μου του Aubazine και σε μένα τον ίδιο ότι δεν μπορούσαμε πια να διστάζουμε. Οφείλαμε να σκεφτούμε για την είσοδο μας στην ορθόδοξη Εκκλησία. Έπρεπε να το κάνουμε γρήγορα ή να περιμένουμε ευνοϊκές περιστάσεις; Παρουσιάζονταν εμπόδια. Ήμασταν αρκετά γνωστοί στον καθολικό κόσμο. Το μοναστήρι μας εξασκούσε μια περιορισμένη αλλά πραγματική ακτινοβολία. Δεν θα ήταν προτιμότερο, για την ώρα, να παραμείνουμε μεταξύ των ρωμαιοκαθολικών, για να τους βοηθήσουμε να επανεύρουν τις ρίζες τους, για να επιστρέψουν στις κοινές πηγές των δύο παραδόσεων; Η στάση αυτή δεν θα ήταν πιο συνετή, πιο σύμφωνη με τις απαιτήσεις της αγάπης, πιο κατάλληλη στο να ευνοήσει την ένωση των χριστιανών; Δεν θα ήταν, εξάλλου, ο μόνος τρόπος για να προστατεύσουμε την ίδια την ύπαρξη του μοναστηριού μας στο Aubazine και να συνεχίσουμε, έτσι, το έργο που αναλάβαμε;

Ωστόσο, πώς να παραμείνουμε πιστά μέλη της καθολικής Εκκλησίας και επομένως να συνεχίσουμε να ομολογούμε εξωτερικά όλα τα δόγματά της, όταν εμείς είχαμε την πεποίθηση πως μερικά από τα δόγματα αυτά απομακρύνονταν από την Παράδοση της Εκκλησίας; Πώς να συνεχίσουμε να συμμετέχουμε στην ίδια ευχαριστία, όταν εμείς είχαμε συνείδηση ότι διαφέραμε στην πίστη; Πώς να παραμείνουμε μακριά από την ορθόδοξη Εκκλησία, έξω από την οποία ασφαλώς δεν θα ήταν δυνατό να υπάρξει σωτηρία και πνευματική ζωή για κείνους οι οποίοι, έχοντας την αναγνωρίσει ως την Εκκλησία του Χριστού, θα αρνούσαν να εισέλθουν σ' αυτήν για καθαρά ανθρώπινους λόγους; Το να ενδώσουμε σε λόγους οικουμενιστικής διπλωματίας, καιροσκοπισμού ή προσωπικής ανέσεως θα ήταν στην περίπτωση μας σαν να θέλουμε να αρέσουμε περισσότερο στους ανθρώπους παρά στο Θεό και σαν να ψευδόμεστε στο Θεό και στους ανθρώπους. Τίποτε δεν θα μπορούσε να δικαιολογήσει αυτή την υποκρισία.

Πού συνέφερε να γινόμασταν δεκτοί στην Εκκλησία; Γνωρίζαμε πως η θέση της ορθόδοξης Εκκλησίας στη Γαλλία είναι λεπτή, ότι οι επίσκοποι της είναι υποχρεωμένοι να λαμβάνουν υπόψη τους την παρουσία μιας ισχυρής και πολυάνθρωπης καθολικής Εκκλησίας και να διατηρούν με την ιεραρχία της, όσο το δυνατό, αγαθές σχέσεις. Φοβόμασταν πως η προσέλευσή μας στην Ορθοδοξία θα προκαλούσε μια ισχυρή αντίδραση σε ορισμένους καθολικούς κύκλους και ότι αυτό θα προξενούσε βλάβη στην ορθόδοξη Εκκλησία στη Γαλλία. Η συνέχεια των γεγονότων, άλλωστε, μας δικαίωσε σ' αυτό το σημείο, πολύ περισσότερο από τις προβλέψεις μας. Πολλές ορθόδοξες

προσωπικότητες, που συμβουλευτήκαμε τότε, δεν μας έκρυψαν πως θα ήταν πράγματι ενδεδειγμένο, η εισδοχή μας να γίνει έξω από τη Γαλλία.

Κατά τη διάρκεια των προηγούμενων ετών είχαμε πραγματοποιήσει διάφορα ταξίδια σε ορθόδοξες χώρες, όπως στη Ρουμανία, στη Σερβία, στην Ελλάδα και στο Άγιο Όρος. Τότε δεν σκοπεύαμε να εισέλθουμε στην ορθόδοξη Εκκλησία, αλλά θέλαμε να επιτύχουμε μια άμεση γνώση της Ορθοδοξίας και να μυηθούμε στη λειτουργική και μοναχική ζωή της. Η Ρουμανία μας είχε ελκύσει ιδιαίτερα με το συνδυασμό και την αλληλεπίδραση που είδαμε εκεί ανάμεσα σ' ένα πολύ ζωντανό μοναχισμό, ο οποίος περιλάμβανε αξιόλογες πνευματικές προσωπικότητες, και ένα λαό εμπνευσμένο από μια βαθιά πίστη και ευσέβεια. Ωστόσο, η εσωτερική κατάσταση της χώρας δεν μας φαινόταν να επιτρέπει - τώρα που προέκυπτε το πρόβλημα της εισδοχής μας στην ορθόδοξη Εκκλησία - την αποκατάσταση μιας κανονικής σχέσεως ανάμεσα σ' εμάς και την Εκκλησία αυτή, η οποία παρέμεινε πάντοτε για μας πολύ αγαπητή. Μια σειρά από περιστάσεις, στις οποίες θα μας ήταν δύσκολο να μη δούμε το χέρι του Θεού, μας άνοιξε τις πόρτες της μονής Σίμωνος Πέτρας του Αγίου Όρους.

Όταν πήραμε την απόφαση μας, πήγα να δω στις 2 Απριλίου 1977 τον καθολικό επίσκοπο της Tulle, σεβασμ. Brunon, από τον οποίο ήμασταν εξαρτημένοι. Με συνόδευε ένα άλλο μέλος της αδελφότητάς μας. Ο επίσκοπος μας άκουσε για πολύ και με πραγματική καλοσύνη. Αναγνώριζε ότι η απόφαση μας δεν είχε ληφθεί απερίσκεπτα, αλλά ότι ήρθε σαν αποτέλεσμα πολλών ετών σκέψεως και προσευχής. Πρόσθετε πως, σύμφωνα με τη δική του άποψη, δεν μας άξιζε ούτε μομφή ούτε κατηγορία, αλλ' ότι θα έπρεπε να ενεργήσουμε με σύνεση και διάκριση, για να αποφύγουμε κάθε έκπληξη και κάθε ανησυχία γύρω από μας. Ακόμη έλπιζε ότι το διάβημά μας θα μπορούσε να γίνει κατανοητό και αποδεκτό από τη Ρώμη - ελπίδα που γρήγορα διέψευσαν τα γεγονότα. Ο ίδιος επίσης πίστευε πως ήταν προτιμότερο να γίνουμε δεκτοί στην ορθόδοξη Εκκλησία στην Ελλάδα ή στο Άγιο Όρος και όχι στη Γαλλία, για ν' αποφύγουμε να δημιουργήσουμε ανωφελή προβλήματα.

Κατά την υπόδειξή του, λίγο μετά μεταβήκαμε στη Ρώμη για να συζητήσουμε με τον καρδινάλιο Paul Philippe, τότε πρόεδρο της Επιτροπής για τις ανατολικές Εκκλησίες τις ενωμένες με τη Ρώμη. Στις 14 Απριλίου γίναμε δεκτοί απ' αυτόν. Ήταν πολύ καλά διατεθειμένος απέναντι μας. Ωστόσο, αντιληφθήκαμε αμέσως ότι το πρόβλημα βάθους δεν θα μπορούσε να θιγεί. Μας είπε: «Για μένα, πιστεύω πως δεν υπάρχει καμιά πραγματική διαφορά πίστεως ανάμεσα στην καθολική και στην ορθόδοξη Εκκλησία. Μπορείτε να υιοθετήσετε ολόκληρη την ορθόδοξη διδασκαλία, ολόκληρο τον ορθόδοξο ρυθμό, ολόκληρη την ορθόδοξη πνευματικότητα και τη μοναστική ζωή, παραμένοντας, ωστόσο, ενωμένοι με τη Ρώμη». Και μας διαβεβαίωσε πως ήταν διατεθειμένος να μας παραχωρήσει τις πιο μεγάλες διευκολύνσεις, για να μπορέσουμε να συνεχίσουμε το πείραμά μας στο Aubazine στα πλαίσια της καθολικής Εκκλησίας. Όμως το ζήτημα δεν ήταν πλέον εκεί, και δεν μπορούσαμε να δεσμευτούμε προς αυτή την κατεύθυνση.

Στη συνέχεια ο επίσκοπος της Tulle υιοθέτησε απέναντί μας μια στάση πολύ λιγότερο συνδιαλλακτική και μας διέταξε να εγκαταλείψουμε τις εγκαταστάσεις

που εμείς οι ίδιοι είχαμε κατασκευάσει στο Aubazine. Προς αυτή την κατεύθυνση μεσολάβησε στις καθολικές οικουμενικές οργανώσεις και τις ορθόδοξες αρχές.

Την ίδια εποχή πήγαμε να δούμε τον ηγούμενο της Bellefontaine Emmanuel Coutant, ο οποίος παρέμενε κανονικός προϊστάμενος μου, για να του εξηγήσουμε την απόφαση μας. Εξεπλάγη γι' αυτήν και μας είπε καθαρά και χωρίς δισταγμούς ότι δεν μπορούσε παρά να την αποδοκιμάσει. Ωστόσο, πρόσθεσε ότι σεβόταν τη συνείδηση μας, αρνιόταν να μας καταδικάσει και επιφυλασσόταν να διατηρήσει μαζί μας τις πιο ειλικρινείς και τις πιο αδελφικές σχέσεις. Στο χρόνο που ακολούθησε, ποτέ δεν μετακινήθηκε από αυτή τη στάση, στάση γεμάτη ειλικρίνεια και ευαγγελική αγάπη.

3. ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ & Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ (ΑΠΟ ΤΟ 1978)

ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ

Μετά από λίγο καιρό φύγαμε για το Άγιο Όρος. Η γνώση μας για την ορθόδοξη Εκκλησία και το μοναχισμό της ήταν ακόμη εξωτερική και ανεπαρκής. Η δυνατότητα να λάβουμε σ' ένα μοναστήρι μια σοβαρή μύηση σ' αυτό το είδος ζωής αποτελούσε μια ανεκτίμητη χάρη. Η μονή Σίμωνος Πέτρας ήταν πολύ γνωστή, τόσο για την πνευματική προσωπικότητα του ηγουμένου της, όσο και για τη ζωντάνια και το πνευματικό σφρίγος της αδελφότητας της. Πολλές φορές καθολικοί μοναχοί είχαν γίνει εκεί δεκτοί πολύ αδελφικά, και τα προβλήματα και οι πραγματικότητες της Δύσεως ήταν πολύ καλά γνωστά και κατανοητά.

Η πρώτη παραμονή μας στον Άθωνα πραγματοποιήθηκε την άνοιξη του 1971. Στη Δύση τότε μιλούσαν για παρακμή και κατάπτωση του Αγίου Όρους και πολλοί δεν παρέλειπαν να προλέγουν την πλήρη εξαφάνιση του αθωνικού μοναχισμού στο πολύ προσεχές μέλλον.

Αυτό το πρώτο ταξίδι μάς είχε ήδη επιτρέψει να καταλάβουμε ότι οι κατηγορίες της «παρακμής» ή, αντίστροφα, της «ανανεώσεως» είναι αρκετά αταίριαστες, όταν μιλούμε για τον ορθόδοξο μοναχισμό. Φέρνουν στο νου μας κυρίως την εξωτερική, κοινωνιολογική και στατιστική όψη των πραγμάτων. Η ουσία, ωστόσο, βρίσκεται στην εσωτερική ζωή, η οποία ξεφεύγει από εξετάσεις αυτής της τάξεως. Υπήρξε, πράγματι, μια τεράστια πτώση στους αριθμούς. Οφειλόταν, σε ό,τι άφορα τους Σλαύους, στις συνέπειες της εγκαταστάσεως του σοβιετικού καθεστώτος στη Ρωσία και, σε ό,τι άφορα τους Έλληνες, στην αναγκαστική έξοδο του 1922, που κατέστρεψε τον ακμαίο ελληνικό Χριστιανισμό της Μικράς Ασίας, και αργότερα στο Β παγκόσμιο πόλεμο και τον εμφύλιο πόλεμο. Ωστόσο, η ελάττωση αυτή του αριθμού των μοναχών το 1971 ανακοβόταν και εμφανιζόταν η άνοδος. Στη συνέχεια, η άνοδος αυτή θα επιταχυνόταν μ' έναν ανέλπιστο ρυθμό. Χάρη στην άφιξη πολυαρίθμων δοκίμων και νέων μοναχών, τα μοναστήρια που δεν

αριθμούσαν πια παρά μερικούς γέροντες θα ξανάπαιρναν ζωή το ένα μετά το άλλο.

Πρέπει να διευκρινίσουμε πως αυτοί οι νέοι μοναχοί, τους οποίους συναντούμε παντού σήμερα στον Άθωνα, δεν ισχυρίζονται καθόλου ότι ανανεώνουν ή αλλάζουν σ' ο,τιδήποτε τη μοναχική ζωή. Αντίθετα, ο στόχος τους είναι μάλλον να επαναλάβουν τις πιο παραδοσιακές και τις πιο αυστηρές μορφές ζωής, εγκαταλείποντας τους μετριασμούς του ιδιόρρυθμου βίου. Θέλουν να είναι μαθητές και επωφελούνται από την πείρα πνευματικών Πατέρων πολύ μεγάλης αξίας, που ποτέ δεν έλειψαν στο Άγιο Όρος.

Γνωρίζουμε στη Γαλλία, χάρη στο βιβλίο του π. Σωφρονίου, το γέροντα Σιλουανό, ο οποίος έζησε στο Όρος από το 1892 ως το 1938. Την ίδια εποχή, όμως, υπήρχε στο Όρος ένας αξιόλογος αριθμός μοναχών που δεν ήταν καθόλου κατώτερος απ' αυτόν σε ό,τι άφορα τη δύναμη της πνευματικής τους ζωής. Πολλά μοναστήρια διευθύνονται τώρα από πνευματικούς Πατέρες που οι ίδιοι καθοδηγήθηκαν από έναν ησυχαστή, τον γέροντα Ιωσήφ, που πέθανε το 1959 και του οποίου θαυμάσιες πνευματικές επιστολές δημοσιεύτηκαν στην Ελλάδα.

Εγκαλούμε συχνά τους μοναχούς του Αγίου Όρους για την αντίθεσή τους στον οικουμενισμό και τους κατηγορούμε ευχαρίστως πως θυσιάζουν την αγάπη χάρη της αλήθειας. Από το πρώτο ταξίδι μας - ενώ ακόμη ήμασταν ρωμαιοκαθολικοί, και η σκέψη να γίνουμε ορθόδοξοι μας ήταν εντελώς ξένη -, υπήρξε για μας πολύ εύκολο να εκτιμήσουμε πόσο ξέρουν οι μοναχοί του Όρους να συνδυάζουν μια αγάπη πολύ λεπτή και πολύ περιποιητική προς τα πρόσωπα, όποιες κι αν είναι οι πεποιθήσεις τους κι οπουδήποτε κι αν ομολογιακά ανήκουν, με την ανυποχώρητη στάση σε δογματικά ζητήματα. Εξάλλου, γι' αυτούς ο πλήρης σεβασμός της αλήθειας είναι ένα από τα πρώτα καθήκοντα, που τους επιβάλλει η αγάπη προς τον άλλο.

Δεν έχουν καμιά ιδιαίτερη δογματική τοποθέτηση και ομολογούν απλώς την πίστη της ορθόδοξης Εκκλησίας: «Η Εκκλησία είναι μία. Αυτή η μία και αληθινή Εκκλησία, η οποία διαφυλάσσει τη συνέχεια της Εκκλησιαστικής ζωής, δηλαδή την ενότητα της Παραδόσεως, είναι η Ορθοδοξία. Το να δεχτούμε ότι αυτή η μία και αληθινή Εκκλησία, υπό μορφή καθαρή, δεν υπάρχει στη γη και ότι περιέχεται μερικά στους διάφορους «κλάδους», αυτό θα σήμαινε (...) πως δεν πιστεύουμε στην Εκκλησία και στον Αρχηγό της»²².

Απλώς, οι Αθωνίτες επιθυμούν αυτή η πεποίθηση να εμφανίζεται στην πράξη. Δεν μπορούν να επιδοκιμάσουν ενέργειες ή λόγους που θα φαίνονταν πως περικλείουν μια πρακτική αναγνώριση της θεωρίας των «κλάδων». Η ενότητα των χριστιανών, την οποία θεωρούν σημαντική, όσο κι οπουοσδήποτε, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά με την προσχώρηση των μη ορθόδοξων στην ολοκληρία και το πλήρωμα της αποστολικής πίστεως. Αυτή δεν θα μπορούσε να είναι ο καρπός συμβιβασμών και προσπαθειών που γεννιούνται από έμπνευση ανθρώπινη και φυσική για την ενότητα μεταξύ των ανθρώπων, και η οποία δεν θα απέδιδε μεγάλη σημασία στην παρακαταθήκη που είναι εμπιστευμένη στην Εκκλησία. Σε ζητήματα οικουμενισμού, όπως και πνευματικής ζωής, η στάση του Αγίου Όρους υπαγορεύεται από αυστηρότητα

και διάκριση. Πρέπει να γνωρίζουμε να ελέγχουμε τόσο τις παρορμήσεις του συναισθήματος όσο και τα επιχειρήματα του πνεύματος, και κυρίως να αρνούμαστε ν' «αρέσουμε στους ανθρώπους», αν θέλουμε ν' αρέσουμε στο Θεό και να εισέλθουμε στη Βασιλεία του.

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΒΑΠΤΙΣΜΑΤΟΣ

Κατά τη διάρκεια των πρώτων συζητήσεων που είχαμε με τον π. Αιμιλιανό, ηγούμενο της Σιμωνόπετρας, για το θέμα της εισόδου μας στην Ορθοδοξία, δεν μας έκρυψε ότι κατά την άποψη του ο κανονικός και ο πιο ενδεδειγμένος τρόπος εισόδου στην ορθόδοξη Εκκλησία ήταν το βάπτισμα. Δεν είχα τότε σκεφτεί αυτό το στοιχείο της ορθόδοξης εκκλησιολογίας και προς στιγμή δοκίμασα μεγάλη έκπληξη. Μελετούσα μ' επιμέλεια το πρόβλημα με βάση τις κανονικές και πατερικές πηγές. Πολλά άρθρα γραμμένα από θεολόγους ή κανονολόγους καθολικούς ή ορθοδόξους μου φάνηκαν πολύ διαφωτιστικά²³.

Μετά από ώριμη εξέταση του προβλήματος και με την ολόθυμη συγκατάθεση του ηγουμένου μας, αποφασίστηκε, όταν ήρθε η στιγμή, η είσοδος μας στην ορθόδοξη Εκκλησία να γίνει με βάπτισμα. Το γεγονός στη συνέχεια προκάλεσε έκπληξη και σε μερικές περιπτώσεις αγανάκτηση σε καθολικούς ή ορθοδόξους κύκλους που αγνοούσαν τη θεολογική και κανονική παράδοση της ελληνικής Εκκλησίας. Επειδή διαδόθηκαν γι' αυτό το θέμα πολλές ανακριβείς πληροφορίες, μου φαίνεται πως είναι ανάγκη να δώσω εδώ μερικά ιστορικά και δογματικά στοιχεία, τα όποια θα βοηθήσουν για να ερμηνεύσουμε σωστά τα γεγονότα.

Από τον Γ αιώνα για την εισδοχή των ετεροδόξων στην Εκκλησία υπήρχαν δυο τρόποι σε χρήση: η εισδοχή με την επίθεση των χειρών (ή με το χρίσμα) και η επανάληψη της ακολουθίας του βαπτίσματος που κάποιος είχε λάβει όταν ακόμη ήταν ετερόδοξος. Η Ρώμη δεχόταν μόνο την επίθεση των χειρών και καταδίκαζε αυστηρά την επανάληψη του βαπτίσματος των αιρετικών. Οι Εκκλησίες της Αφρικής και της Ασίας, αντίθετα, υποστήριζαν τη δεύτερη πρακτική, της οποίας οι πιο θερμοί υποστηρικτές ήταν ο Άγιος Κυπριανός Καρχηδόνας και ο Άγιος Φιρμιλιανός Καισαρείας. Επέμεναν στο σύνδεσμο που υπάρχει ανάμεσα στα μυστήρια και την Εκκλησία. Γι' αυτούς ένας λειτουργός που απομακρυνόταν από την ομολογία πίστεως της Εκκλησίας, απομακρυνόταν ταυτόχρονα από την ίδια την Εκκλησία και δεν μπορούσε πλέον να τελεί έγκυρα μυστήρια.

Από τον Δ αιώνα η ρωμαϊκή διδασκαλία για το κύρος των μυστηρίων των ετεροδόξων, που υποστηρίχτηκε από την αυθεντία του Αγίου Αυγουστίνου, εξαιρετική σ' ολόκληρη τη Δύση, επιβλήθηκε στο σύνολο της λατινικής Εκκλησίας, το λιγότερο σε ό,τι αφορά το βάπτισμα, επειδή το πρόβλημα του κύρους των χειροτονιών των ετεροδόξων δεν έγινε γενικά δεκτό στη Δύση παρά τον ΙΓ αιώνα.

Αντίθετα, στην Ανατολή, χάρη κυρίως στην επίδραση του Μεγάλου Βασιλείου, η εκκλησιολογία και η θεολογία των μυστηρίων του Αγίου Κυπριανού δεν

έπαυσαν ποτέ να θεωρούνται σαν πιο σύμφωνες με την παράδοση και το πνεύμα της Εκκλησίας παρά η διδασκαλία του Αγίου Αυγουστίνου. Η εισδοχή των ετεροδόξων με βάπτισμα έμενε ο ιδεώδης κανών (ακρίβεια). Ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψη την πρακτική των Εκκλησιών, όπου αναγνωριζόταν το βάπτισμα των ετεροδόξων, οι οποίοι δεν αρνιούνταν τα ίδια τα θεμέλια της πίστεως (την τριαδική διδασκαλία), αποδέχονταν, όταν το ζητούσαν λόγοι οικονομίας (δηλαδή συγκαταβάσεως προς την ανθρώπινη αδυναμία), να τους κάνουν δεκτούς με την επίθεση των χειρών ή με το χρίσμα.

Το βασικό κανονικό έρεισμα της μη αναγνωρίσεως με το πνεύμα της ακριβείας των μυστηρίων των ετεροδόξων είναι ο 46ος αποστολικός κανόνας που τονίζει: «Επίσκοπον ή πρεσβύτερον, αιρετικών δεξαμένους βάπτισμα ή θυσίαν, καθαιρείσθαι προστάττομεν». Οι αποστολικοί αυτοί κανόνες, που επικυρώθηκαν από την ΣΤ οικουμενική Σύνοδο (εν Τρούλλω), συνιστούν τη βάση του ορθόδοξου κανονικού δικαίου. Η άσκηση της οικονομίας σε μερικές περιπτώσεις επιτρέπεται από τον 1ο κανόνα του Μεγάλου Βασιλείου.

Σε μια μεταγενέστερη εποχή (ΙΖ αιώνας) η ρωσική ορθόδοξη Εκκλησία υπέστη μια πολύ ισχυρή λατινική επίδραση και συντάχτηκε μερικά με την αυγουστίνεια θέση. Αποφάσισε, λοιπόν, να δέχεται τους καθολικούς στην Ορθοδοξία μόνο με την εξομολόγηση και με ομολογία πίστεως. Από την άποψη της παραδοσιακής ορθόδοξης θεολογίας, αυτό δεν μπορεί να γίνει δεκτό παρά μόνο σαν μια πολύ ευρεία προσφυγή στην αρχή της οικονομίας.

Έτσι εξηγούνται και οι φαινομενικές αντιφάσεις, που μπορούμε να επισημάνουμε στα κείμενα των κανόνων των Συνόδων και των Πατέρων, καθώς επίσης και στην πράξη των ορθόδοξων Εκκλησιών δια μέσου των αιώνων. Σε ό,τι αφορά τη σημερινή πράξη, η εισδοχή των καθολικών με βάπτισμα επιτάσσεται πολύ σαφώς από το Πηδάλιον, που αποτελεί επίσημη κανονική συλλογή αδιαμφισβήτητου κύρους των ελληνοφώνων Εκκλησιών, όπου το κείμενο των κανόνων συνοδεύεται από σχόλια του Αγίου Νικόδημου του Αγιορείτου. Για τις χώρες που εξαρτώνται από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως η εγκύκλιος που καθόριζε την επανάληψη του βαπτίσματος των καθολικών ουδέποτε καταργήθηκε. Σε ό,τι αφορά την Εκκλησία της Ελλάδος «εκείνοι που θέλουν να ασπαστούν την Ορθοδοξία πρέπει να καλούνται να αναβαπτιστούν και μόνο εκεί όπου αυτό δεν είναι εφικτό, μπορεί να γίνονται δεκτοί με το χρίσμα του Αγίου Μύρου»²⁴.

Ο Άθωνας είναι ένας τόπος όπου ζουν μόνο μοναχοί, οι οποίοι οφείλουν, λόγω της ιδιότητας τους, να προσπαθούν να πραγματοποιήσουν, όσο γίνεται καλύτερα, όλες τις απαιτήσεις της χριστιανικής ζωής και της παραδόσεως της Εκκλησίας. Δεν ασκούν καμιά ποιμαντική δραστηριότητα και δεν επιδιώκουν να ασκήσουν οποιοδήποτε προσηλυτισμό, δηλαδή να προσελκύσουν στην Ορθοδοξία οπαδούς με εύκολους τρόπους. Είναι, λοιπόν, φυσικό γι' αυτούς να μη θέλουν τίποτε άλλο περισσότερο από την ακρίβεια, χωρίς, ωστόσο, να κατακρίνουν εκείνους οι οποίοι, ευρισκόμενοι σε διαφορετικές συνθήκες, προσφεύγουν στην οικονομία.

Η κλήση του Αγίου Όρους είναι η ακρίβεια σε όλους τους τομείς. Είναι φυσικό οι μη ορθόδοξοι, που θέλουν να μονάσουν εκεί, να γίνονται δεκτοί με

βάπτισμα. Ωστόσο, οι μοναχοί του Όρους δεν είναι άνθρωποι που θέλουν να καταδικάζουν πάντοτε τους άλλους, κάνοντας έτσι να υπερισχύει η αυστηρότητα πάνω στην αγάπη, και δεν μένουν στενά προσκολλημένοι στο «γράμμα». Το πρόβλημα τοποθετείται σ' ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο.

Γράφτηκε, ότι με το να μας «επιβάλουν» ένα καινούριο βάπτισμα, οι μοναχοί του Αγίου Όρους μας εξανάγκασαν να αρνηθούμε και να αποδοκιμάσουμε ολόκληρο το παρελθόν μας ως καθολικών μοναχών. Ακόμη γράφτηκε και το αντίθετο: ότι εμείς ζητήσαμε το βάπτισμα, σε αντίθεση με την επιθυμία του ηγουμένου μας, για να αρέσουμε στην πιο αυστηρή μερίδα των μοναχών του Αγίου Όρους²⁵.

Αυτές οι απόψεις δεν ανταποκρίνονται καθόλου προς την πραγματικότητα. Στην ουσία οι μοναχοί του Άθω δεν μας επέβαλαν τίποτε. Δεν μας υποχρέωσαν να γίνουμε μοναχοί του Άθω και μας άφηναν απόλυτα ελεύθερους να γίνουμε δεκτοί στην Ορθοδοξία αλλού και μ' έναν άλλο τρόπο. Πολύ περισσότερο δεν επιδιώξαμε ν' αρέσουμε σ' οποιονδήποτε. Όμως, επειδή είχαμε επιλέξει, όπως ειπώθηκε παραπάνω, να γίνουμε μοναχοί του Αγίου Όρους, δεν μπορούσαμε παρά να συμμαριστούμε τις απόψεις των ανθρώπων, τους οποίους αναγνωρίζαμε για Πατέρες και αδελφούς μας και των οποίων η σκέψη μας ήταν απόλυτα γνωστή. Ζητήσαμε ελεύθερα να γίνουμε δεκτοί με βάπτισμα σε πλήρη σύμπτωση με τον ηγουμένό μας, επειδή αυτή η διαδικασία μας φαινόταν φυσική και αναγκαία για το Άγιο Όρος, θεολογικά ορθή και κανονικά ακριβής. Αυτό δεν είχε το νόημα ότι «αρνούμαστε» το καθολικό βάπτισμα μας, που είχαμε λάβει στο όνομα της Τριάδος, αλλά ότι ομολογούμε πως όλα αυτά τα όποια σήμαινε, εύρισκαν το πλήρωμα τους με την είσοδο μας στην ορθόδοξη Εκκλησία. Αυτό δεν σήμαινε ότι αρνούμαστε την πραγματική συμφωνία που υπάρχει ανάμεσα στην ορθόδοξη και την καθολική Εκκλησία σε ένα μεγάλο μέρος της διδασκαλίας και της τελετουργικής πράξεως σχετικά με τα μυστήρια, αλλά ότι αναγνωρίζουμε πως αυτή η συμφωνία στην πίστη δεν είναι τέλεια και πως γι' αυτό το λόγο, σύμφωνα με την πραγματικά ορθόδοξη θεολογία, τα καθολικά μυστήρια δεν είναι δυνατόν να αναγνωρίζονται χωρίς επιφυλάξεις και όρους από την ορθόδοξη Εκκλησία.

Με ρώτησαν, πως κρίνουμε αναδρομικά τα μυστήρια που εμείς οι ίδιοι είχαμε τελέσει, όταν ήμασταν ιερείς της ρωμαϊκής Εκκλησίας. Θα πω απλώς ότι η ορθόδοξη Εκκλησία μιλά, προκειμένου περί μυστηρίων, πιο συχνά για «αυθεντικότητα» και για «νομιμότητα», παρά για «εγκυρότητα». Μόνο τα μυστήρια που μεταδίδονται και λαμβάνονται σε κοινωνία με την ορθόδοξη Εκκλησία είναι «αυθεντικά» και «νόμιμα» και, σύμφωνα με τη φυσιολογική τάξη των πραγμάτων, η εγκυρότητα, η αποτελεσματική μετάδοση της χάριτος, εξαρτάται από αυτή τη νομιμότητα. Ωστόσο, το Άγιο Πνεύμα είναι ελεύθερο ως προς τα δώρα του και μπορεί να τα μεταδώσει χωρίς να ακολουθεί τους κανονικούς δρόμους σωτηρίας, εκεί όπου βρίσκει καλοπροαίρετες καρδιές. Ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος έλεγε ότι «ώσπερ γαρ πολλοί των ημετέρων ου μεθ' ημών εισίν, ους ο βίος αλλότριος του κοινού σώματος, ούτω πολλοί των έξωθεν προ ημών, όσοι τω τρόπω την πίστιν φθάνουσι και δέονται του ονόματος, το έργον έχοντες». Και ανέφερε την περίπτωση του πατέρα του, πριν από τη μεταστροφή του, «πτόρθος αλλότριος, τω βίω προς ημάς

επικλίνων»²⁶. Δεν μπορούμε, λοιπόν, παρά να αφήσουμε αυτό το ζήτημα με πλήρη εμπιστοσύνη στο έλεος του Θεού.

ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ

Γίναμε δεκτοί στην ορθόδοξη Εκκλησία στις 19 Ιουνίου 1977. Λίγους μήνες αργότερα - στις 26 Φεβρουαρίου 1978 - γινόμασταν μοναχοί της Σιμωνόπετρας. Παράλληλα είχαμε πει στον ηγούμενό μας ότι ήμασταν διατεθειμένοι να μείνουμε στο Άγιο Όρος ή να γυρίσουμε στη Γαλλία, έχοντας εμπιστοσύνη στην απόφασή του.

Έκρινε προτιμότερο να εγκατασταθούμε στη Γαλλία. Έτσι δημιουργήθηκαν δυο μετόχια της μονής Σίμωνος Πέτρας, το ένα στο Martel πάνω στο αργιλώδες οροπέδιο του Quercy και το άλλο στο Dauphine μέσα στη βαθιά κοιλάδα του Vercors.

Λόγω του μετοχιακού καθεστώτος τους, τα δυο αυτά μοναστήρια εξαρτώνται απευθείας από τη μονή Σίμωνος Πέτρας, η όποια, όπως όλα τα αγιορείτικα μοναστήρια, υπάγεται στο Οικουμενικό Πατριαρχείο. Η ενδεχόμενη εξωτερική δραστηριότητα των μοναχών ασκείται στα πλαίσια της ελληνικής ορθόδοξης Μητροπόλεως της Γαλλίας, με την ευλογία του Σεβασμ. Μελετίου, με τον οποίο διατηρούμε στενές και πολύ θερμές σχέσεις.

Η ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗ ΓΑΛΛΙΑ

Έχοντας εισέλθει στην ορθόδοξη Εκκλησία, δεν εκπλαγήκαμε από το ότι δεν βρήκαμε σ' αυτήν μια υποδειγματική εξωτερική οργάνωση, παράλληλη μ' εκείνη της καθολικής Εκκλησίας. Κατά τη διάρκεια μιας επισκέψεως στο Βελιγράδι, λίγο πριν από την είσοδο μας στην Εκκλησία, ένας Σέρβος επίσκοπος μας είχε πει: «Χωρίς αμφιβολία, η Εκκλησία θα σας δώσει μια εντύπωση «ανακατωσούρας». Μην εκπλαγείτε γι' αυτό. Είναι αναπόφευκτο, αν θέλουμε ν' αφήσουμε το Άγιο Πνεύμα ελεύθερο να ενεργήσει και όχι να το υποκαταστήσουμε». Αυτή ήταν η εικόνα που έδινε ήδη η Εκκλησία των Πατέρων. Τα πράγματα άλλαξαν στη λατινική Εκκλησία με τις προόδους του ρωμαϊκού συγκεντρωτισμού, αλλά εδώ υπάρχει ένα άλλο πρόβλημα.

Η κατάσταση με την οποία βρισκόμασταν αντιμέτωποι στη Γαλλία, γίνεται ακόμη πιο περίπλοκη από το γεγονός ότι η ορθόδοξη Εκκλησία εγκαταστάθηκε εκεί χάρη στις διάφορες ρωσικές και ελληνικές μεταναστεύσεις. Από αυτό προέκυψαν διάφορες δικαιοδοσίες μέσα στον ίδιο χώρο, πράγμα το οποίο αποτελεί μια σοβαρή κανονική ανωμαλία. Οι εθνικές ιδιαιτερότητες που σημάδεψαν αρκετά έντονα τις διάφορες ομάδες είναι μια άλλη ανωμαλία, η οποία, άλλωστε, συνδέεται, με την προηγούμενη. Όμως εδώ βρισκόμαστε μπροστά σ' ένα γεγονός κοινό σε όλες τις διασπορές, και θα ήταν ουτοπικό να ισχυριστούμε ότι θα υπάρξει γρήγορη θεραπεία. Κάτω από δύσκολες προϋποθέσεις, οι περισσότερες δικαιοδοσίες παρουσιάζουν

παράλληλα και πλεονεκτήματα και μπορούν να συντελέσουν στη διαφύλαξη μιας αυθεντικής πνευματικής ελευθερίας.

Οι δικαιοδοσίες, κατά βάση, δεν είναι παρά επισκοπές, οι οποίες έχουν το ελάττωμα να είναι τοπικά τοποθετημένες οι μιν μέσα στις δε, που όμως όλες αποτελούν την Εκκλησία του Χριστού. Το γεγονός ότι εξαρτώνται από διαφορετικές Εκκλησίες - μητέρες δεν αλλάζει τίποτε. Σε κάθε ενορία, όπου τελείται η θεία λειτουργία, η Εκκλησία του Θεού είναι παρούσα. Πριν από οτιδήποτε άλλο, πρέπει να έχουμε συνειδητοποιήσει αυτό το πράγμα και να μη μετατρέπουμε τις δικαιοδοσιακές εξαρτήσεις σε στεγανούς διαχωρισμούς. Όταν ο Άγιος Ειρηναίος λειτουργούσε στη Λυών, δεν ήταν η Εκκλησία της Σμύρνης που αντιπροσωπευόταν. Η συναγμένη κοινότητα, που την αποτελούσαν Έλληνες έμποροι και νεόφυτοι Γαλάτες, ήταν απλώς η Εκκλησία του Θεού στη Λυών. Εάν φτάσουμε μια μέρα να ενοποιήσουμε όλες τις ορθόδοξες ενορίες της Γαλλίας υπό την εξουσία ενός και μόνο αρχιεπισκόπου και να συστήσουμε επισκοπές με ξεχωριστή εδαφική δικαιοδοσία, αυτό ασφαλώς θα είναι κάτι καλό, διότι η κατάσταση θα ξαναγινόταν σύμφωνη με τους ιερούς κανόνες. Τελικά, όμως, αυτή η ενοποιημένη στη δομή της Εκκλησία δεν θα είναι περισσότερο «η Εκκλησία της Γαλλίας» ή μάλλον «η Εκκλησία του Θεού στη Γαλλία» από το σημερινό δικαιοδοσιακό μωσαϊκό. Και μια πρόωρη αυτονομία δεν θα είναι χωρίς κινδύνους.

Αυτό το οποίο ενδιαφέρει πριν από οτιδήποτε άλλο, είναι να έχουμε την αίσθηση και την αγάπη της ενότητας της Εκκλησίας. Ανάμεσα σε Ορθοδόξους, είναι αναπόφευκτο και είναι ακόμη και σωστό να υπάρχουν διαφορές απόψεων και τάσεων. Όμως, από τη στιγμή που οι διαφορές αυτές αναφέρονται σε δευτερεύοντα θέματα και δεν θέτουν σε κίνδυνο ούτε την πίστη ούτε τη θεμελιώδη τάξη της Εκκλησίας, δεν πρέπει ποτέ να προκαλούν εχθρότητες, αποπομπές, ακόμη λιγότερο διακοπές της κοινωνίας.

Η θέση μας ως μοναχών του Αγίου Όρους στη Γαλλία, έχει το πλεονέκτημα να μας τοποθετεί έξω από μερικούς δικαιοδοσιακούς ανταγωνισμούς. Ο Άθως έχει από αιώνες μια διορθόδοξη αποστολή. Μοναχοί πολύ διαφορετικών εθνικοτήτων εδώ συμβιώνουν κάτω από την αίσθηση ότι ανήκουν από κοινού στο «περιβόλι της Παναγίας». Θα επιθυμούσαμε, λοιπόν, η παρουσία μας στη Γαλλία να είναι ένας παράγοντας ενότητας και πνευματικής προσεγγίσεως ανάμεσα σε Ορθοδόξους διαφορετικής εθνικότητας.

Ένας γέροντας μοναχός του Αγίου Όρους μας είχε πει μια μέρα: «Δεν είστε ρωμαιοκαθολικοί που μετα-στραφήκατε στην ελληνική Ορθοδοξία. Είστε χριστιανοί της Δύσεως, μέλη της Εκκλησίας της Ρώμης, που επανέρχετε σε κοινωνία με την καθολική Εκκλησία. Είναι πολύ πιο μεγάλο και πολύ πιο σημαντικό». Και ενώ έλεγε αυτά, άφθονα δάκρυα έτρεχαν στο πρόσωπο του... Πραγματικά, είμαστε «μεταστραφέντες», με την έννοια ότι προσήλθαμε στην ορθόδοξη Εκκλησία προερχόμενοι από τη ρωμαϊκή, προς την οποία διατηρούμε απεριόριστη ευγνωμοσύνη για όσα λάβαμε στους κόλπους των οικογενειών μας και του χριστιανικού αυτού λαού, ο οποίος για τόσο πολλά χρόνια μας στήριξε.

Ωστόσο, η ορθόδοξη αυτή Εκκλησία δεν είναι μια «ανατολική» Εκκλησία, μια ανατολική έκφραση της χριστιανικής πίστεως. Είναι η Εκκλησία του Χριστού. Η παράδοση της υπήρξε η κοινή παράδοση όλων των χριστιανών κατά τη διάρκεια των πρώτων αιώνων, κι εμείς ερχόμενοι σε κοινωνία μαζί της δεν κάναμε τίποτα άλλο παρά να επιστρέψουμε σ' αυτή την πηγή. Δεν «αλλάξαμε Εκκλησία». Απλώς περάσαμε από ένα κλάδο αποκομμένο από τη μία Εκκλησία, στο πλήρωμα της.

Αισθανόμαστε καθαρά ότι ανήκουμε στον αριθμό αυτών των χριστιανών της Δύσεως, οι οποίοι «ζητώντας να γίνουν δεκτοί στην ορθόδοξη Εκκλησία δεν αρνήθηκαν, ωστόσο, αυτό που στη Δύση, και πιο ιδιαίτερα στην πατρίδα τους - πριν και μετά τις διαιρέσεις και το σχίσμα - φέρει τη σφραγίδα του Πνεύματος του Θεού, το οποίο «όπου θέλει πνεί»²⁷.

Ορθόδοξοι μοναχοί που κληθήκαμε να ζήσουμε την παράδοση του Αγίου Όρους στο έδαφος της Γαλλίας, γνωρίζουμε πως η αποστολή του μονάχου «δεν είναι να κάνει κάτι με τις δικές του δυνατότητες, αλλά με τη ζωή του να δίνει τη μαρτυρία ότι ο θάνατος νικήθηκε. Και αυτό το κάνει με το να θάβεται ο ίδιος, όπως ο σπόρος στη γη»²⁸.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. BEURON, MAREDSOUS, SOLESMEs: Μοναστήρια των Βενεδικτίνων (δηλαδή που ακολουθούν τον Κανόνα του Αγίου Βενεδίκτου), τα οποία βρίσκονται το πρώτο στη Γερμανία, το δεύτερο στο Βέλγιο και το τρίτο στη Γαλλία. Τον ΙΘ και κατά το πρώτο ήμισυ του Κ αιώνα συνέβαλαν πολύ στη λειτουργική και πατερική ανανέωση της ρωμαϊκής Εκκλησίας. Ο Dom Marthon (1858-1923), ηγούμενος του Maredsous, δημοσίευσε πολύ σοβαρά έργα που αναφέρονταν σε θέματα πνευματικής ζωής, και τα οποία στηρίζονταν κυρίως στη διδασκαλία του αποστόλου Παύλου. Έτσι άσκησε μια βαθιά επίδραση.

2. JOANNES JOERGENSEN: Δανός συγγραφέας, ο οποίος δημοσίευσε το 1909 ένα θαυμάσιο Βίο του Φραγκίσκου της Ασίζης.

3. FIORETTI («Μικρά άνθη του Αγίου Φραγκίσκου») είναι μια συλλογή που έγινε στα ερημητήρια του Ombrie, όπου περιγράφεται με πολλή χάρη η ζωή του Φραγκίσκου της Ασίζης και των πρώτων συμμοναστών του.

4. Το ΣΙΣΤΕΡΣΙΑΝΟ ΤΑΓΜΑ είναι ένα καθολικό μοναχικό τάγμα, το οποίο συγκροτήθηκε από τα μοναστήρια που είχαν την εξάρτηση τους από το αβαείο του Cîteaux (στα λατινικά Cistercium). Ιδρύθηκε στη Bourgogne στο τέλος του ΙΑ αιώνα από μια μικρή ομάδα Βενεδικτίνων μοναχών, που επιθυμούσαν να ζήσουν μια ζωή πιο φτωχική και πιο αυστηρή από εκείνη των μεγάλων μοναστηριών της εποχής τους. Το Τάγμα διέπρεψε κυρίως τον ΙΒ αιώνα με το Βερνάρδο του Clairvaux, ο οποίος άσκησε μια τεράστια επίδραση στην εποχή του ως ιεροκήρυξ, πνευματικός συγγραφέας και σύμβουλος παπών και βασιλιάδων. Στους αιώνες που ακολούθησαν, το Τάγμα των Σιστερσιανών γνώρισε μια εξέλιξη που το απομάκρυνε από την αρχική του αυστηρότητα. Τον ΙΖ αιώνα αναμορφώθηκε μερικά, κυρίως κάτω από την επίδραση του Armand-Jean de Rance, ηγουμένου του μοναστηριού της Τράππας στη Νορμανδία. Αυτή η μεταρρύθμιση προκάλεσε τη δημιουργία τον ΙΘ αιώνα του Τάγματος των Τραππιστών ή μεταρρυθμισμένων Σιστερσιανών.

5. ΙΩΑΝΝΗΣ ΤΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ (1542-1591): Ισπανός μοναχός, ο οποίος προσλήφθηκε από τη Θηρεσία της Ανίλα στο έργο της να αναμορφώσει τα μοναστήρια που ακολουθούσαν τον Κανόνα του Καρμήλου. Είναι ένας από τους μεγαλύτερους μυστικούς συγγραφείς της καθολικής Εκκλησίας. Η διδασκαλία του μπορεί να συνοψιστεί σ' αυτό το αξίωμα: «Μην αναζητάτε την παρουσία των δημιουργημάτων, αν θέλετε η ψυχή σας να διατηρεί τα σημάδια του Προσώπου του Θεού ολοφώτεινα και ολοκάθαρα. Αντίθετα, ελευθερώνετε το πνεύμα σας και αποδεσμεύετε το από κάθε κτιστό πράγμα. Θα προχωρήσετε τότε οδηγούμενοι από το φως του Θεού, διότι ο Θεός δεν μοιάζει με τα δημιουργήματα».

6. ΓΑΛΛΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ: Όνομα που δόθηκε σ' ένα καθολικό πνευματικό κίνημα, το οποίο γεννήθηκε στη Γαλλία υπό την έμπνευση του Καρδινάλιου Πέτρου de Berrulle (1575-1629). Ο τελευταίος εξέθεσε σε πολλά έργα μια διδασκαλία της θεώσεως του χριστιανού, η όποια εμπνεόταν από τους Πατέρες της Εκκλησίας, κυρίως από τον Άγιο Κύριλλο Αλεξανδρείας και τον Άγιο Αυγουστίνο. Είχε πολυάριθμους μαθητές και συνεχιστές μέχρι τον 10 αιώνα. -Λουδοβίκος Lallemand και Ιωάννης-Ιωσήφ Surin: Γάλλοι Ιησουΐτες, οι οποίοι περιλαμβάνονται ανάμεσα στους πιο αξιόλογους πνευματικούς συγγραφείς του ΙΖ αιώνα. Ολόκληρη η διδασκαλία τους τείνει να αποδείξει ότι, χάρη σε μια ολοκληρωτική άρνηση των θελημάτων του, ο χριστιανός μπορεί να φτάσει, με τη χάρη του Θεού, σε μια κατάσταση, «όπου ο άνθρωπος τόσο κινείται και ενεργοποιείται από το Άγιο Πνεύμα, ώστε σχεδόν καθόλου δεν αισθάνεται μέσα του τις κινήσεις της δικής του ψυχής, αλλά μόνο εκείνες του Κυρίου μας Ιησού Χριστού, ο οποίος είναι η αρχή αυτών των κινήσεων, σύμφωνα με όσα λέει ο απόστολος Παύλος: «Όσοι Πνεύματι Θεού άγονται, ούτοι εισι υιοί Θεού» (Surin).

7. ΕΡΡΙΚΟΣ DE LUBAC: Γάλλος Ιησουΐτης, ο οποίος, κατά τη διάρκεια ολόκληρης της περιόδου που ακολούθησε το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, συνέβαλε πολύ στο να γίνουν γνωστά στους καθολικούς κύκλους τα έργα και η σκέψη των Πατέρων της Εκκλησίας.

8. ΙΩΑΝΝΗΣ DANIELOU (1905-1974): Γάλλος Ιησουΐτης που ονομάστηκε καρδινάλιος το 1969. Άσκησε το αποστολικό του έργο στους κύκλους των διανοουμένων και των πανεπιστημιακών και δημοσίευσε πολλές μελέτες για τους Πατέρες της Εκκλησίας.

9. ODON CASEL (1886-1948): Γερμανός Βενεδικτίνος, ο οποίος υπήρξε ο κυριότερος θεολόγος της λειτουργικής ανανεώσεως στην καθολική Εκκλησία. Γαλουχημένος από τη διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας, προσπάθησε να αποδείξει μέσα σε πολλά έργα, ότι οι λειτουργικές εορτές της Εκκλησίας δεν υπενθυμίζουν μόνο συμβάντα του παρελθόντος, αλλά καθιστούν αντικειμενικά παρόντα για την Εκκλησία τα κυριότερα γεγονότα της οικονομίας της σωτήριας, προκειμένου να μπορέσουν να συμμετάσχουν σ' αυτά οι πιστοί.

10. DIEU VIVANT («Ζων Θεός»): Περιοδικό θρησκευτικής κουλτούρας, που εκδόθηκε στο Παρίσι από το 1945 μέχρι το 1953, με τη συνεργασία του π. Danielou. Το περιοδικό άνοιξε μια εκτεταμένη αντιπαράθεση υψηλής πνευματικής στάθμης ανάμεσα στις διάφορες χριστιανικές ομολογίες, τις μεγάλες θρησκείες και τα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα. Συγγραφείς, όπως ο Βλαδΐμηρος Lossky και η Myrrha Lot-Borodine προσέφεραν εδώ τη μαρτυρία της Ορθοδοξίας.

11. LA MAISON-DIEU («Ο Οίκος του Θεού»): Λειτουργικό περιοδικό, το οποίο, ανάμεσα στο δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και τη Β Βατικανή σύνοδο, υπήρξε το κυριότερο όργανο της λειτουργικής ανανεώσεως στην καθολική Εκκλησία για τις γαλλόφωνες χώρες.

12. SOURCES CHRETIENNES («Χριστιανικές Πηγές»): Συλλογή που δημοσιεύει κείμενα των Πατέρων της Εκκλησίας με τη γαλλική τους μετάφραση. Ιδρύθηκε το 1942 από τους πατέρες de Lubac και Danielou και διευθύνεται τώρα από τον π. Mondesert. Η συλλογή αυτή αριθμεί σήμερα (1984) πάνω από τριακόσιους τόμους. Η δημιουργία της είχε σαν σκοπό «να καταστήσει δυνατή την επιστροφή στις πηγές της Χριστιανικής σκέψεως» παρουσιάζοντας τα κείμενα των Πατέρων και «να ρίξει μια γέφυρα ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση διαδίδοντας κείμενα, τα οποία αποτέλεσαν κατά τη διάρκεια δέκα αιώνων την κοινή πνευματική τους κληρονομιά». Η συλλογή, υψηλής επιστημονικής στάθμης, έγινε πολύ ευνοϊκά δεκτή στους πανεπιστημιακούς κύκλους.

13. ACTION CATHOLIQUE («Καθολική Δράση»): Σύνολο οργανώσεων που συγκεντρώνουν καθολικούς λαϊκούς, οι οποίοι ασκούν ένα ιεραποστολικό έργο είτε στα πλαίσια των ενοριών τους, είτε στο κοινωνικό και επαγγελματικό περιβάλλον τους, κάτω από την ευθύνη της ιεραρχίας. Αυτές οι διάφορες κινήσεις, που εμφανίστηκαν από το 1926 (δημιουργία της «Jeunesse Ouvrière Chrétienne» = «Χριστιανική Εργατική Νεολαία»), αυξήθηκαν σημαντικά την επομένη του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου. Συνέβαλαν πολύ στο να αλλάξει η αντίληψη που είχε η καθολική Εκκλησία για τις σχέσεις της με τον κόσμο και το ρόλο των λαϊκών. Η Εκκλησία της Αντιμεταρρυθμίσεως (βλέπε τη σημείωση 15) - έντονα κληρικό-κρατούμενη ξεκινώντας από την κορυφή, τον πάπα της Ρώμης -, θεωρούσε τον εαυτό της ότι ήταν πάνω από τον κόσμο και ότι ήταν επιφορτισμένη να του μεταδώσει μια Αλήθεια και μια Ζωή που δέχτηκε από το Θεό και την όποια δεν κατείχε ο κόσμος μέσα του. Σ' αυτή την Εκκλησία η αποστολή των λαϊκών ήταν κυρίως να δέχεται τις κατευθύνσεις της ιεραρχίας και να χρησιμοποιεί τα μέσα αγιασμού που εκείνη παρείχε. Με την εξέλιξη της «Καθολικής Δράσεως», η ρωμαϊκή Εκκλησία έφτασε να πιστεύει ότι ο κόσμος, όπως και η ίδια, κατευθύνεται από το Άγιο Πνεύμα, και ότι οι μεγάλες αναζητήσεις του σημερινού κόσμου για πρόοδο, για κοινωνική δικαιοσύνη, για συναδέλφωση μεταξύ των ανθρώπων, είναι έργο αυτού του Αγίου Πνεύματος που δρα μυστικά μέσα του. Ο ιδιαίτερος ρόλος της Εκκλησίας, λοιπόν, θα ήταν ν' αποκαλύψει στον κόσμο το όνομα αυτής της μυστηριώδους Πνοής που τον κατευθύνει και να τον βοηθήσει να φτάσει στην ολοκλήρωση του, η οποία θα πραγματοποιηθεί οριστικά με την επιστροφή του Χριστού στο τέλος της ιστορίας. Αυτή η καινούρια αντίληψη είχε σαν συνέπεια μια βαθιά τροποποίηση του καθεστώτος των λαϊκών μέσα στην Εκκλησία: λαμβάνοντας υπόψη ακόμη και τις οικογενειακές, επαγγελματικές και πολιτικές τους υποχρεώσεις, παρουσιάστηκαν ιδιαίτερα ικανοί στο να ασκήσουν ένα θετικό ρόλο στην αποστολή της Εκκλησίας απέναντι στον κόσμο.

14. ΙΕΡΕΙΣ-ΕΡΓΑΤΕΣ: Ένας ορισμένος αριθμός καθολικών ιερέων υπήρξαν αιχμάλωτοι πολέμου μεταξύ των ετών 1940-45. Στο χρόνο αυτό που συμμερίστηκαν την κοινή μοίρα, είχαν ανακαλύψει καινούριες δυνατότητες ιεραποστολικής εργασίας, οι οποίες τους είχαν φανεί ευνοϊκές για τον ευαγγελισμό του απο-χριστιανισμένου εργατικού κόσμου. Όταν γύρισαν στη Γαλλία, θέλησαν κατά κάποιον τρόπο να επεκτείνουν αυτό το πείραμα προσθέτοντας στην ιεροσύνη τους την άσκηση ενός επαγγέλματος, συχνά εκείνο του εργάτη του εργοστασίου. Όμως αυτή η αναζήτηση πήρε πολύ γρήγορα μια ιδιαίτερη σημασία, από το γεγονός της εξελίξεως των σχέσεων της Εκκλησίας και του κόσμου, η οποία άρχισε τότε να παρουσιάζεται (πρβλ. προηγούμενη σημείωση). Στο νέο αυτό πλαίσιο πήγαινε να δημιουργηθεί μια κρίση ιεροσύνης: «Ο λαϊκός, δικαιοματικά χριστιανός, δεν αφήνει στον ιερέα παρά έναν δευτερεύοντα ρόλο και σχεδόν ανύπαρκτο. Από αυτό και η παράδοση επιθυμία του ιερέα να γίνει ένας λαϊκός ή, για να είμαι λιγότερο απότομος, η επιθυμία του να μοιραστεί πλήρως την ανθρώπινη μοίρα σε όλα της τα στοιχεία και να μην εμφανίζεται πλέον μέσα στη σημερινή κοινωνία σαν ένα αναχρονιστικό πρόσωπο» (P. Guilmot, *Fin d' une eglise clericale?* Παρίσι 1969, σ. 327). Η συνειδητοποίηση αυτής της καταστάσεως οδηγούσε την επαύριον της Β Βατικανής συνόδου έναν αρκετά μεγάλο αριθμό ιερέων στο να εγκαταλείψουν την ιεροσύνη χωρίς επιφυλάξεις και όρους και να προκαλέσουν μια σημαντική μείωση των εισόδων στα ιερατικά Σεμινάρια. Ωστόσο, στα χρόνια που προηγήθηκαν της συνόδου, μερικοί ιερείς, συχνά μεταξύ των πιο ζηλωτών για το ιεραποστολικό έργο, είχαν δει στη στράτευση τους σε επαγγελματικές δραστηριότητες και, ενδεχομένως, σε συνδικαλιστικές ευθύνες, έναν από τους τρόπους που θα μπορούσε να προσαρμόσει την άσκηση της ιεροσύνης στην καινούρια αντίληψη του ρόλου της Εκκλησίας απέναντι στον κόσμο, προς την οποία οι προοδευτικοί καθολικοί κύκλοι εύχονταν να δουν να προσανατολίζεται η ρωμαϊκή Εκκλησία. Το πείραμα των ιερέων - εργατών, το οποίο άρχισε την επαύριον του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου με την υποστήριξη του καρδινάλιου Suhard, αρχιεπισκόπου τότε του Παρισιού, έθετε έμμεσα υπό πολύ ριζική αμφισβήτηση τη ρωμαϊκή παραδοσιακή εκκλησιολογία, για να μπορεί να επικυρωθεί εκείνη την εποχή από το Βατικανό. Τέθηκε τέρμα σ' αυτό μεταξύ των ετών 1953 και 1959 με άνωθεν απόφαση. Αυτό το σταμάτημα προκάλεσε μια αρκετά σοβαρή κρίση στην Εκκλησία της Γαλλίας. Ωστόσο, το πείραμα των ιερέων - εργατών συνετέλεσε σημαντικά στο να προετοιμάσει την καθολική γνώμη στις αλλαγές που επιχειρήθηκαν στη ρωμαϊκή Εκκλησία μετά τη Β' Βατικανή σύνοδο.

15. ANTIMETAPPYΘMIZH: Ευρεία κίνηση εσωτερικής μεταρρυθμίσεως, η οποία εξελίχθηκε στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία από την επαύριον της συνόδου του Τριδέντου (1545-1563) για να διορθώσει τις αδυναμίες και τις καταχρήσεις που είχαν ευνοήσει τη γέννηση και την εξέλιξη

της προτεσταντικής Μεταρρυθμίσεως. Η περίοδος αυτή είδε να κατηγορούνται μερικά αρνητικά χαρακτηριστικά της μεσαιωνικής ρωμαϊκής Εκκλησίας: πολύ συγκεντρωτική αντίληψη της παποσύνης και πολύ αυταρχική της ιεραρχίας, σχολαστική θεολογία πολύ νοησιαρχική και συχνά παρηκμασμένη, ιερά εξέταση σε θέματα δογματικά που κατέληγε μερικές φορές σ' ένα καθεστώς τρόμου. Ταυτόχρονα, όμως, πολύ μεγάλοι πνευματικοί διδάσκαλοι, όπως η Θηρεσία της Avila και ο Ιωάννης του Σταυρού, έκαναν να γεννηθεί μια αξιόλογη ανανέωση στο θρησκευτικό ζήλο και τη ζωή της προσευχής. Ο τελευταίος ενέπνευσε μεταρρυθμιστές επισκόπους, όπως ο Κάρολος Borromeo στην Lombardia και ο Φραγκίσκος de Sales στην Savoie, οι οποίοι άσκησαν μια τεράστια επίδραση και είχαν πολυάριθμους μιμητές. Πρόκειται για τέτοιους ανθρώπους, οι οποίοι προσεύχονταν, νήστευαν και αγρυπνούσαν, όπως οι παλιοί Πατέρες, που αφιερώνονταν με όλους τους τρόπους στους φτωχούς, τους αρρώστους και τους απόκληρους. Ωστόσο, ήταν παράλληλα και άνθρωποι δράσεως, ενεργητικοί και οργανωτικοί, που έδωσαν στη ρωμαϊκή Εκκλησία ό,τι καλύτερο είχε, τα στοιχεία που κράτησε από το τέλος του ΙΣΤ' μέχρι τα μέσα του Κ αιώνα.

[16.](#) M. - J. LE GUILLOU, L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe, Παρίσι 1961, σσ. 47-48.

[17.](#) J. GELINEAU, Demain la Liturgie, Παρίσι 1976, d. 10.

[18.](#) Y. CONGAR, Notes sur le schisme oriental, Chevetogne 1954, σ.43.

[19.](#) A. VAUCHEZ, La spiritualite du Moyen Age occidental, Παρίσι 1975, σ. 68.

[20.](#) P. BATIFFOL, Cathedra Petri, Παρίσι 1938, σσ. 75-76.

[21.](#) W. DE VRIES, Orient et Occident. Les structures ecclesiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecumeniques, Παρίσι 1974, σσ. 215-216.

[22.](#) ΣΕΡΓΙΟΥ BOULGAKOV, L'Orthodoxie, Λωζάννη 1980, σσ.101-102.

[23.](#) Πρβλ. κυρίως την εξαιρετη μελέτη του Y. CONGAR για την «Οικονομία»: «Οι ορθόδοξοι θεολόγοι, με εξαίρεση μερικούς (...), ως προς το θέμα αυτό δέχονται μαζικά πως δεν υπάρχουν πράγματι μυστήρια παρά στη μία Εκκλησία... Η θέση αυτή (...) φαίνεται να προσεγγίζει μια κοινή θέση και να διερμηνεύει το παραδοσιακό βάθος της ορθόδοξης σκέψεως» (Y, Congar, Propos en vue d' une theologie de l' «Economie» dans la tradition latine, στο «Irenikon», 45 (1972), σσ. 180 και 183). Ο ανώνυμος συντάκτης του κύριου άρθρου του ίδιου αυτού τεύχους του «Irenikon» υπογράμμισε σωστά τα περιορισμένα όρια της αυγουστίνειας θεολογίας, η οποία υπερίσχυσε στη Δύση, σε ό,τι αφορά τα μυστήρια των ετεροδόξων: «Σ' εμάς, από τον ΙΓ αιώνα και δώθε, ένα σφάλμα οπτικής αποσυνέδεσε τα μυστήρια από την εκκλησιολογία. Αυτό το γεγονός μας φαίνεται να είναι η λογική κατάληξη της αργής εξελίξεως των θέσεων που υιοθέτησε η Δύση από τον αγώνα εναντίον του Δονατισμού. Προοδευτικά η θεολογία του Αγίου Πνεύματος ζημιώθηκε γι' αυτό μέχρι σχεδόν την πλήρη κατάργηση του ρόλου της στη σχέση μεταξύ των μυστηρίων και της Εκκλησίας. Η Β Βατικανή σύνοδος προσπάθησε να το επανορθώσει. Πολύ δειλά. Μερικές φορές αδέξια, περισσότερο με καλή θέληση παρά με μια συνολική θεώρηση» (ο.π., σσ.153-154). Εν πάση περιπτώσει, μπορούμε να πούμε ότι, στο σύνολο της παραδόσεως, από τον Γ αιώνα και δώθε, δεν υπήρξε ομοφωνία υπέρ της αναγνώρισεως των μυστηρίων των ετεροδόξων, και στις μη λατινικές εκκλησίες εκείνο που μάλλον υπερίσχυσε ήταν η αντίθετη θέση. Πρβλ. επίσης P.L' Huillier, Les divers modes de reception dans l' Orthodoxie des Catholiques romains, στο «Le Messager orthodoxe», No 82, 1979/1. Του ίδιου, Economie ecclesiastique et reiteration des sacrements, στο «Irenikon», 1937, σσ. 228-247 και 338-362.

[24.](#) P. L' HUILLIER, ό.π., σ. 22 και σημ. 27.

[25.](#) Η «πληροφορία» αυτή διαδόθηκε μ' ένα εμπιστευτικό σημείωμα, που απηύθυνε η «Μοναστική Γραμματεία» προς τα γαλλόφωνα καθολικά μοναστήρια. Πρόκειται για το λόγο που θα μπορούσε να είχε ωθήσει «τον π. Πλακίδα και τους συμμοναστές του» να ζητήσουν το βάπτισμα παρά τη θέληση του ηγουμένου τους (!): «Ενεργώντας έτσι, χωρίς αμφιβολία

θέλησαν να κερδίσουν τη συμπάθεια της φανατικής μερίδας του αθωνικού μοναχισμού, του οποίου μπορούσαν να φοβούνται μια στάση κριτικής επιφυλάξεως, ακόμη μάλιστα και έχθρας» (« Δελτίο της Μοναστικής Γραμματείας», Οκτώβριος 1977).

[26.](#) Λογ. 18,6, PG 35, 992 BC.

[27.](#) Ε. BEHR-SIGEL, στο «Contacts», No 45 (1964/1), σ. 49.

[28.](#) ΑΡΧΙΜ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ηγουμένου του Σταυρονικήτα, στο «Contacts», No 89 (1975/1), σ. 101.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο ΑΓΙΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ ΚΑΙ ΤΟ «FILIOQUE»

Στα πλαίσια της πολύ αξιέπαινης προσπάθειας να εξομαλυνθούν τα εμπόδια που αντιτίθενται στην αποκατάσταση της κοινωνίας μεταξύ της ορθόδοξης και της ρωμαϊκής Εκκλησίας, συχνά υποστηρίζεται σήμερα, ότι οι διαφορές που χωρίζουν τις δυο Εκκλησίες δεν είναι παρά διαφορές πολιτιστικού και ιστορικού χαρακτήρα και δεν αγγίζουν την ουσία της πίστεως. Πρόσφατα, ένας γάλλος Ιησουΐτης, ο π. Francois Rouleau, έγραφε μ' αφορμή το Filioque: «Το υποτιθέμενο θεολογικό πρόβλημα κρύβει λιγότερο μια διαφορά πίστεως παρά έναν ανταγωνισμό ανάμεσα σε δυο κουλτούρες που διεκδικούν μια ίση νομιμότητα στους κόλπους του χριστιανικού κόσμου. Θα έρθει, βέβαια, κάποτε - η ώρα έρχεται - που, αντί να ερίζουν για ένα πολιτιστικό προβάδισμα, οι δυο Εκκλησίες θα αναγνωριστούν περισσότερο συμπληρωματικές παρά διαφέρουσες στα θέματα της πίστεως»¹.

Ωστόσο, αν θέλουμε ν' αποφύγουμε να ανανεώσουμε τις θλιβερές εμπειρίες των συνόδων της Λυών και της Φλωρεντίας και των διαφόρων «ενώσεων» που ακολούθησαν, επιβάλλεται να εξακριβώνουμε με επιμέλεια παρόμοιες διακηρύξεις. Όπως το υπογράμμισε ακριβώς ένας άλλος ρωμαιοκαθολικός θεολόγος, ο π. De Halleux, «οι διευθετήσεις αρίστων προθέσεων συχνά δεν στηρίζονται παρά επάνω σε παρεξηγήσεις επιζήμιες για την κοινή αλήθεια»².

1. Η ΤΡΙΑΔΙΚΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Σύμφωνα με τους Πατέρες της Εκκλησίας, προγενέστερους από τον άγιο Αυγουστίνο ή ξένους προς την αυγουστίνεια παράδοση, ο Πατήρ είναι η Αρχή της Τριάδας, ο σύνδεσμος που την ενοποιεί με την μετάδοση της φύσεώς του. Ο Υιός είναι γεννημένος προαιώνια από τον Πατέρα, γεννημένος από την ουσία του, χωρίς διαίρεση αυτής της ουσίας. Είναι ομοούσιός του, αν και είναι δηλαδή ένα Πρόσωπο (ή Υπόσταση) διακεκριμένο από τον Πατέρα, από τον όποιο έχει την ύπαρξη του, κατέχει ποσοτικά την ίδια υπόσταση (ή ουσία) μ' Εκείνον, και όχι μια ουσία παρόμοια μόνο με τη δική του, διότι έτσι θα ήταν ένας «Θεός αλλιώτικος» από τον Πατέρα. Το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα, δηλαδή έχει από Εκείνον την υποστατική ύπαρξή του. Είναι ομοούσιο με τον Πατέρα και τον Υιό, δηλαδή κατέχει (χωρίς να σφετερίζεται) την ίδια ουσία που έχει ο Πατήρ και ο Υιός.

Όπως το υπενθύμισε πρόσφατα ο π. Δημήτριος Στανιλοάε, οι Πατέρες διακηρύσσοντας μόνο ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα, και όχι και από τον Υιό, «δέχτηκαν, ωστόσο, πάντοτε πως υπάρχει επιπλέον μια ειδική σχέση ανάμεσα στον Υιό και το Πνεύμα. Η σχέση αυτή ακριβώς εξηγεί γιατί ο Υιός και το Πνεύμα ενεργούν από κοινού με σκοπό τη σωτηρία του ανθρώπου, διαφυλάσσοντας όμως ο καθένας τη δική του ταυτότητα και σε συμφωνία μ' αυτήν»³. Ο ίδιος θεολόγος δέχεται ως σύμφωνη προς τη σκέψη των Πατέρων τη διατύπωση που προτάθηκε το 1979 σε μια συνάντηση της επιτροπής «Πίστη και Τάξη» στο Klingenthal: «Ο Υιός δεν είναι ξένος στην εκπόρευση του Πνεύματος, ούτε το Πνεύμα στη γέννηση του Υιού... Γέννηση

του Υιού και εκπόρευση του Πνεύματος πρέπει να διακρίνονται, όχι όμως να χωρίζονται η μια από την άλλη»⁴.

Η Παραδοσιακή έκφραση αυτής της σχέσεως είναι η κλασική διατύπωση: «Το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός δι' Υιού». Ωστόσο βρίσκουμε, κυρίως στους Αλεξανδρινούς και τους Δυτικούς (θεολόγους), διάφορες άλλες διατυπώσεις: το Άγιο Πνεύμα είναι το Πνεύμα του Πατρός και του Υιού (Γραφική έκφραση) - εκπορεύεται εκ του Πατρός και δέχεται εκ του Υιού - δέχεται εκ του Πατρός και του Υιού εκείνο που ανήκει στον Πατέρα και τον Υιό (Άγιος Ιλάριος Πικταβίου)- ή ακόμη, εκπορεύεται εκ του Πατρός και εκ του Υιού (Άγιος Αμβρόσιος Μεδιολάνων). Τα συμφραζόμενα αυτών των εκφράσεων δείχνουν ότι οι Πατέρες, χρησιμοποιώντας τες, δεν έβλεπαν την αιτία της υποστατικής υπάρξεως του Πνεύματος αλλά μόνο την τάξη που φαίνεται είτε στην ενέργεια των θείων προσώπων μέσα στην οικονομία της σωτηρίας, είτε μέσα στην περιχώρηση και την αΐδια φανέρωσή Τους. Με τον τρόπο αυτό κατανοούμε το ίδιο το Filioque δεν αντίκειται στην κοινή διδασκαλία των Πατέρων.

Φαίνεται πως ο πρώτος που έγραψε ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός και εκ του Υιού είναι ο Τερτυλλιανός. Σχολιάζοντας την τριαδική διδασκαλία του, ο π. Joseph Moingt έδειξε καθαρά ότι αυτή η διατύπωση στα πλαίσια μιας προ αυγουστίνειας θεολογίας ισοδυναμούσε με το «δι' Υιού» και δεν περιλάμβανε ότι ο Υιός έχει ένα ποιητικό ρόλο στην πρόοδο του Αγίου Πνεύματος:

«Ο Τερτυλλιανός δεν αφήνει πουθενά να καταλάβουμε ότι ο Υιός θα ήταν επίσης αρχή της θεότητας με τον ίδιο τρόπο και κατά τον ίδιο χρόνο που είναι και ο Πατέρας. Το θέμα που τίθεται στο κεφάλαιο IV (του *Adversus Praxean*) είναι «οικονομικό», επειδή αυτό αφορά στην αρχή της δυνάμεως που ασκείται δια του Υιού και του Πνεύματος (...): Το Πνεύμα του Πατρός εκχέετε και αποστέλλεται δι' Υιού. (...): Μπορούμε να εξαγάγουμε περισσότερες εικόνες από το κεφάλαιο VIII: *Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice*, κλπ. («Ο τρίτος είναι το Πνεύμα, που είναι του Θεού και του Υιού, όπως ο τρίτος προερχόμενος από τη ρίζα είναι ο καρπός που είναι του δέντρου, ο τρίτος προερχόμενος από την πηγή είναι το ρυάκι που ανήκει στο ποτάμι, ο τρίτος προερχόμενος από τον ήλιο είναι το φως, που ανήκει στην ακτίνα»). Το ρυάκι δέχεται το νερό της πηγής δια μέσου του ποταμού, για την ακρίβεια, λοιπόν, από τον ενδιάμεσό του. Ωστόσο, δεν είναι το ποτάμι που παράγει το νερό. Η μεταφορά της βλάστησης φαίνεται πιο δυνατή (επίσης κι εκείνη της ακτινοβολίας): ο καρπός βγαίνει από την υπόσταση ολόκληρου του δέντρου. Όμως όταν χρησιμοποιεί αυτή την εικόνα ή εκείνη της καταβολάδας, ο Τερτυλλιανός ενδιαφέρεται αποκλειστικά να κατοχυρώσει ότι η υπόσταση του τελευταίου βαθμού προέρχεται από τον πρώτο και δεν βλέπει στους καθαυτό ενδιάμεσους βαθμούς παρά όργανα μεταδόσεως που μεταβιβάζουν την υπόσταση από το ένα στο άλλο άκρο της γενιάς (...). Έτσι πρέπει να κατανοηθεί η σκέψη του, χωρίς καθόλου να μειώνεται: ταυτόχρονα ότι παίρνει από την υπόσταση του και γεννά ο ίδιος την υπόσταση του Υιού, ο Πατήρ παράγει μέσα σ' αυτή και συνιστά χωριστά, σαν ένα μέρος ξεχωριστό της υποστάσεως του Υιού, την υπόσταση του Πνεύματος κατά τέτοιο τρόπο,

που να έχει το είναι αποκλειστικά και άμεσα από τον Πατέρα, όμως το δέχεται, ωστόσο, εν τω Υιώ και ως Πνεύμα του Υιού»⁵.

Παρά τον αρχαϊσμό μερικών διατυπώσεων, «η διδασκαλία του Τερτυλλιανού για το Άγιο Πνεύμα είναι σπουδαία από κάθε άποψη»⁶, δηλώνει ο πατρολόγος J. Tixeront. Εκφράσεις και εικόνες θα μείνουν παραδοσιακές και θα ξαναβρεθούν στους Πατέρες, χωρίς να περιλάβουν περισσότερο μια οποιαδήποτε σχέση αιτιότητας ανάμεσα στο Λόγο και το Πνεύμα: «Πάλιν τε του Πατρός όντος πηγής, του δε Υιού ποταμού λεγομένου, πίνειν λεγόμεθα το Πνεύμα», γράφει ο Άγιος Αθανάσιος Αλεξανδρείας⁷. Ο Άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός μας παραδίδει αυτή τη διδασκαλία κάτω από την πιο κλασική της μορφή:

«Χρη γινώσκειν, ότι τον Πατέρα ου λέγομεν εκ τίνος· λέγομεν δε αυτόν του Υιού Πατέρα. Τον δε Υιόν ου λεγόμεν αίτιον ουδέ Πατέρα λέγομεν δε αυτόν και εκ του Πατρός και Υιόν του Πατρός. Το δε Πνεύμα το Άγιον και εκ του Πατρός λέγομεν και Πνεύμα Πατρός ονομάζομεν, εκ του Υιού δε το Πνεύμα ου λέγομεν, Πνεύμα δε Υιού ονομάζομεν («ει τις γαρ πνεύμα Χριστού ουκ έχει» φησίν ο θείος απόστολος (Ρωμ. 8,9)) και δι' Υιού πεφανερώσθαι και μεταδεδόσθαι ημίν ομολογούμεν («ενεφύσησε» γαρ και είπε τοις μαθηταίς αυτού «Λάβετε πνεύμα Άγιον» (Ιω. 20,29), ώσπερ εκ του ηλίου μεν η τε ακτίς και η έκλαμψις (αυτός γαρ εστί η πηγή της τε ακτίνος και της εκλάμψεως) δια δε της ακτίνος η έκλαμψις ημίν μεταδίδοται και αύτη εστί η φωτίζουσα ημάς και μετεχομένη υφ' ημών. Τον δε Υιόν ούτε του Πνεύματος λέγομεν ούτε μην εκ του Πνεύματος»⁸.

«Ο Πατήρ πηγή και αιτία Υιού και Πνεύματος, Πατήρ δε μόνου Υιού και προβολεύς Πνεύματος ο Υιός Υιός, Λόγος, Σοφία και Δύναμις, Εικών, Απαύγασμα, Χαρακτήρ του Πατρός και εκ του Πατρός, ουχ Υιός δε του Πνεύματος. Το Πνεύμα το Άγιον Πνεύμα του Πατρός ως εκ Πατρός εκπορευόμενον (...). Και Υιού δε Πνεύμα ουχ ως εξ αυτού, αλλ' ως δι' αυτού εκ του Πατρός εκπορευόμενον. Μόνος γαρ αίτιος ο Πατήρ»⁹.

Στα χρόνια που ακολούθησαν μετά την ενωτική σύνοδο της Λυών, και ενώ οι Λατίνοι θεολόγοι επικαλούνταν αυτά τα πατερικά κείμενα μέσα στο πνεύμα της μεταγενέστερης δυτικής θεολογίας, ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριος Κύπρου πέτυχε να προσδιορίσει την ακριβή ονομασία τους:

«Ει μεν γαρ ως εκ του Πατρός τέλειον έχον το είναι, και μόνον αυτόν αυχούν αίτιον, κακείθεν άμα δη συμπροϊόν τω Υιώ κατά την εαυτού ιδιότητα, άμα τε ήκον δια τούτου, και δι' αυτού και παρ' αυτού εκλάμπον, ως εξ ηλίου φως συν τη ακτίνι και δια της ακτίνος ή κακ της ακτίνος απολάμπον τε και φαινόμενον (...) Ότε δηλονότι εξ αμφοίν εύρηται ενίοις ειρημένον των αγίων προϊόν το Πνεύμα το άγιον, τουτέστιν εκ Πατρός και Υιού ή μην παρά Πατρός δι' Υιού, η και πεφηνός και εκλάμπον και προερχόμενον, η κακ της ουσίας αμφοτέρων υπάρχον ή πάλιν εκ Πατρός και Υιού, ουχ ώσπερ από του Πατρός (...). Υπάρχει γαρ κακ του ποταμού το ορυόμενον ύδωρ, υπάρχει δε και το φως εκ της ακτίνος· αλλ' ουδέτερον αυτώ ουδεμίαν εξ ενός των ειρημένων την αίτιαν έχει του είναι. Το μεν γαρ εκ της πηγής, λέγω δε πηγήν, όθεν υποστάν την

πρώτην εκρεί, το δε το φως εκ του ηλίου, όθεν απαυγάζον συνεκλάμπει τη ακτίνη και δι' αυτής πρόεισι»¹⁰.

Αυτή η διδασκαλία έχει το πλεονέκτημα ν' αποκαθιστά ένα κάποιο παραλληλισμό ανάμεσα στην εν χρόνω αποστολή του Πνεύματος και την αΐδια φανέρωσή του στους κόλπους της Τριάδας. Ο παραλληλισμός αυτός αλλοιώνεται από τη μεταγενέστερη λατινική ερμηνεία του Filioque η οποία αποδίδει στον Υιό μια αιτιότητα στην υποστατική ύπαρξη του Πνεύματος, επειδή στην οικονομία της σωτηρίας ο Θεάνθρωπος αποστέλλει το Πνεύμα, του οποίου το πλήρωμα κατοικεί στον ίδιο, όμως προφανώς δεν ασκεί καμιά αιτιότητα σε σχέση με την υποστατική ύπαρξή του.

Οι Λατίνοι θεολόγοι που δίνουν στο Filioque μια έννοια αιτιότητας αντιλέγουν γενικά ότι οι ελληνόφωνοι Πατέρες απέφυγαν να πουν ότι το Πνεύμα εκπορεύεται από τον Υιό, επειδή στα ελληνικά το ρήμα εκπορεύειν και η πρόθεση εκ δεν θα μπορούσαν να σημαίνουν παρά την προέλευση του Αγίου Πνεύματος από μια πρώτη πηγή, κάτι που, σε κάθε υπόθεση, δεν μπορεί προφανώς να εφαρμοστεί παρά στη σχέση του Πνεύματος με τον Πατέρα. Επίσης, ισχυρίζονται, ο ορός αιτία δεν θα μπορούσε να εφαρμοστεί παρά σε μια πρώτη αίτια. Έτσι, ένας Άγιος Ιωάννης Δαμασκηνός, ομολογώντας πως ο Πατήρ είναι «μόνη αιτία» μέσα στην Τριάδα, απέκλειε την ιδέα ότι ο Υιός μπορούσε να είναι, ο ίδιος επίσης, αρχική αιτία του Πνεύματος. Ωστόσο, δεν θα ήταν αντίθετος στην ιδέα ότι ο Υιός δέχεται από τον Πατέρα να είναι αιτία του Πνεύματος. Με τον τρόπο αυτό παραμερίζονται οι πατερικές μαρτυρίες που δεν ευνοούν το Filioque.

Απεναντίας, σύμφωνα με τους ίδιους αυτούς θεολόγους, το *δια* της ελληνικής διατυπώσεως «το Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός δι' Υιού», θα είχε μια έννοια αιτιότητας και θα σήμαινε την άσκηση της «εκπορευτικής ιδιότητας», που ο Υιός υποτίθεται πως δέχεται από τον Πατέρα, και θα ασκούσε από κοινού μαζί του. Αυτό το *δια* θα ήταν πρακτικά ο μόνος τρόπος να εκφράσουμε στα ελληνικά μια μετοχή του Υιού στην εκπόρευση του Πνεύματος, σε εξάρτηση από τον Πατέρα. Θα είχε το πλεονέκτημα, στα μάτια αυτών των θεολόγων, να εκφράζει όπως ακριβώς το Filioque, τη συμμετοχή του Υιού στην εκπόρευση του Πνεύματος, υπογραμμίζοντας καθαρά τη μοναρχία του Πατρός, που το Filioque αφήνει στη σκιά¹¹.

Στην ερμηνεία αυτή οφείλουμε να απαντήσουμε ότι, εάν η πρόθεση *δια* μπορεί να έχει μια έννοια αιτιότητας, μπορεί επίσης να σημαίνει κι ένα ρόλο ενδιάμεσου. Αντιτιθέμενη στην *εκ* προσλαμβάνει εύκολα αυτήν την τελευταία έννοια. Έτσι, παραδείγματος χάρη, οι Βαλεντινιανοί, για τους οποίους ο Σωτήρ είχε σώμα φαινομενικό, υποστήριξαν πως είχε γεννηθεί *δια* της Παρθένου Μαρίας και όχι *εκ* της Παρθένου: η Μαρία υπήρξε για Κείνον όχι μια μητέρα αλλά ένας δρόμος. Πέρασε *δια* μέσου της Μαρίας όπως το νερό περνά *δια* μέσου ενός καναλιού¹². Σε ό,τι αφορά την *δια* της διατυπώσεως «το Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός *δια* του Υιού», πολλοί λόγοι μας υποχρεώνουν ν' αποκλείσουμε την έννοια αιτιότητας, ακόμη και με την έννοια μιας «δύναμης εκπορευτικής» που δόθηκε από τον Πατέρα. Κατ' αρχήν οι εικόνες που οι Πατέρες χρησιμοποιούν περισσότερο (η πηγή, ο ποταμός, το νερό που αντλούμε, ο ήλιος, η ακτίνα, η φωτεινή λάμψη), το αποκλείουν,

όπως καλά το είδε ο π. Moingt. Επιπλέον, ποτέ οι Πατέρες δεν αποδίδουν στον Υιό, με μια έκφραση ξεκάθαρη, μια οποιαδήποτε αιτιότητα σε σχέση με την υποστατική ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος. Ποτέ δεν ονομάζουν τον Υιό «προβολέα» η «συμπροβολέα». Ποτέ δεν ελαττώνουν μ' έναν οποιοδήποτε περιορισμό τη διαβεβαίωση ότι μόνος ο Πατήρ είναι αιτία μέσα στην Τριάδα. Και, όπως θα δούμε, κάθε φορά που οι αντιπρόσωποι της Ορθοδοξίας αντιμετώπισαν τη διδασκαλία του Filioque, εννοούμενη ως μια συμμετοχή του Υιού στην εκπόρευση του Πνεύματος, την απέκρυσαν ως αντίθετη προς την πίστη.

Οι Πατέρες, ξένοι προς την αυγουστίνηα παράδοση, δεν χώρισαν ριζοσπαστικά την (τριαδική) «Θεολογία» από την «Οικονομία». Ακόμη λιγότερο μπορούμε να πούμε, πως στους Πατέρες «οι παραδοσιακές λέξεις ουσίας και υποστάσεως δεν έχουν παρά την αξία συμβόλων όχι διανοητικών αλλά ενδεικτικών και ούτε πραγματικά - πολύ απέχει από την πραγματικότητα - εκφραστικών του Μυστηρίου»¹³. Ωστόσο, δεν είναι λιγότερο αληθινό, πως η διδασκαλία τους έχει ένα χαρακτήρα ιδιαίτερα αποφατικό. Δεν ενδιαφέρθηκαν να κατανοήσουν αυτό που συνιστά τα θεία Πρόσωπα καθαυτά, ούτε πως διακρίνονται μεταξύ τους, ούτε με ποιες αναλογίες, παρμένες από τον κτιστό κόσμο, θα μπορούσαμε να συλλάβουμε τη γέννηση του Λόγου και την εκπόρευση του Πνεύματος. Είναι η συνειδητή και εκούσια διακριτικότητα. Βρισκόμαστε μπροστά σε πραγματικότητες που η ανθρώπινη διάνοια δεν μπορεί ούτε να εννοήσει ούτε να εξηγήσει.

Λέγει ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος στον Ευνόμιο: «Τις ουν η εκπόρευσις; Ειπέ συ την αγεννησίαν του Πατρός, καγώ την γέννησιν του Υιού φυσιολογήσω και την εκπόρευσιν του Πνεύματος και παραπληκτίσομεν άμφω εις Θεού μυστήρια παρακύπτοντες και ταύτα τίνες; Οι μηδέ τα εν ποσίν ειδέναι δυνάμενοι, μηδέ ψάμμον θαλασσών και σταγόνας υετού και ημέρας αιώνος εξαριθμείσθαι, μη ότι γε Θεού βάθεσιν εμβατεύειν και λόγον υπέχειν της ούτως αρρήτου και υπέρ λόγον φύσεως»¹⁴.

2. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ

Με τον Άγιο Αυγουστίνου Ιππώνος (354-430) βρισκόμαστε μπροστά στην επεξεργασία ενός τύπου τριαδικής θεολογίας πολύ διαφορετικού. Έτσι ένας καλός γνώστης της σκέψεως του μπόρεσε να πει ότι «ο ιστορικός του δόγματος που, ερχόμενος από τα κείμενα των Πατέρων του Δ' αιώνα, ξανοίγεται στο έργο του Αυγουστίνου» παρατηρεί ότι «η γραμμή ρήξεως στη συνθετική εξέλιξη της τριαδικής διδασκαλίας δεν βρίσκεται ανάμεσα στον Αυγουστίνου κι εμάς, αλλά ανάμεσα σ' εκείνον και τους άμεσους προκατόχους του»¹⁵.

Ασφαλώς ο Αυγουστίνος οφείλει πολλά στους προκατόχους του, κυρίως στους Λατίνους Πατέρες, στους οποίους βρίσκεται ήδη η ιδέα για το Άγιο Πνεύμα ως ενότητας, δεσμού, κοινωνίας των δυο άλλων προσώπων¹⁶. Ωστόσο, η πρωτοτυπία της μεθόδου θεολογικής σκέψεως και της ίδιας της τριαδικής διδασκαλίας του είναι εξαρτημένες κυρίως από την εμπειρία του της

μεταστροφής. Εδώ και πολύ καιρό, οι ιστορικοί έχουν επιμείνει στη δογματική σημασία της μεταστροφής του Αυγουστίνου. Ο E. Gilson έγραφε: «Ολόκληρη η διδασκαλία του Αγίου Αυγουστίνου, εκτιμημένη στη βαθιά έμπνευση της και μέχρι τις λεπτομέρειες της τεχνικής διαρθρώσεως της, κυριαρχείται από ένα γεγονός, τη θρησκευτική εμπειρία της ίδιας της μεταστροφής του. Σ' αυτό το πνεύμα πίστεψα πως μπορώ να γράψω αλλού και νομίζω πως είναι ορθό να πω ότι η φιλοσοφία του ουσιαστικά είναι μια "μεταφυσική της μεταστροφής"»¹⁷. Σχετικά με τη διδασκαλία της χάριτος, αυτή η εμπειρία της μεταστροφής θα έχει κυρίως σαν αποτέλεσμα να οδηγήσει τον Αυγουστίνo να επιμείνει πολύ έντονα στη ριζική ανεπάρκεια της φύσεως και την παντοδυναμία της χάριτος. Σε ό,τι άφορα την τριαδική θεολογία, μ' ένα φαινομενικό παράδοξο, η εμπειρία της μεταστροφής του θα οδηγήσει μάλλον τον Αυγουστίνo να αυξήσει την ικανότητα της κτιστής διάνοιας και την αξία των αναλογιών, παρμένων από τη δημιουργία, για να φτάσει σε μια κάποια κατανόηση του μυστηρίου.

Ο Αυγουστίνος μας περιέγραψε στις Εξομολογήσεις το ρόλο που έπαιξαν στη μεταστροφή του όχι μόνο η ανάγνωση των νεοπλατωνικών βιβλίων, αλλά ακόμη μια πραγματική πνευματική εμπειρία νεοπλατωνικού τύπου, δια μέσου της οποίας διέβλεψε το μυστήριο της Τριάδας. Απευθυνόμενος στο Θεό γράφει:

«Με προμήθεψες (...) μερικά βιβλία των Πλατωνικών, μεταφρασμένα από τα ελληνικά στα λατινικά. Κι εδώ διάβασα, όχι κατά λέξη αλλά σ' ένα παρόμοιο πνεύμα, που στηριζόταν σε πολλούς και διάφορους λόγους, ότι "εν αρχή ην ο Λόγος, και ο Λόγος ην προς τον Θεόν..."».

«Παρακινημένος από αυτά τα βιβλία να γυρίσω στον εαυτό μου, εισήλθα στα ενδότερα της καρδιάς μου, και Συ ήσουν ο οδηγός μου. Το πέτυχα, επειδή με βοήθησες. Μπήκα μέσα μου και είδα με τα μάτια της ψυχής μου, όσο κι αν ήταν αδύναμα, πάνω από τα μάτια της ψυχής μου, πάνω από τη διάνοια μου, το αναλλοίωτο φως (...). Εκείνος που γνωρίζει την αλήθεια το βλέπει κι όποιος το βλέπει γνωρίζει την αιωνιότητα. Είναι η αγάπη που το βλέπει!»¹⁸.

Ο Αυγουστίνος είναι «αναμφίβολα ο πρώτος που άντλησε συστηματικά από τη φιλοσοφία για την κατανόηση της αποκαλύψεως», και ο «τρόπος χρήσεως της φιλοσοφίας για την γνώση της πίστεως», ο οποίος χαρακτηρίζει τη σχολαστική μέθοδο του δυτικού Μεσαίωνα, «ανέρχεται τελικά στον άγιο Αυγουστίνo»¹⁹.

Το πιο σημαντικό αποτέλεσμα της νεοπλατωνικής εμπειρίας του Αυγουστίνου είναι χωρίς αμφιβολία η ανακάλυψη, πέρα από το μανιχαϊκό υλισμό που τον είχε κερδίσει κατ' αρχάς, του τρόπου υπάρξεως μιας «πνευματικής φύσεως» απολύτως άυλης, κατανοούμενης ως η ίδια η τελειότητα του όντος και η συγγένεια που υπάρχει, σύμφωνα με την αντίληψη του, ανάμεσα στην πνευματική φύση του ανθρώπινου όντος και την πνευματική φύση του Θεού. Έτσι ο Αυγουστίνος οδηγήθηκε στο να πιστεύει πως όλες οι ιδέες που εκφράζουν τη φύση, οι ιδιότητες και οι ενέργειες του «πνεύματος» μπορούν να εφαρμοστούν στο Θεό, μ' ένα τρόπο, βέβαια, ανώτερο, δηλαδή που να υπερβαίνει όλα τα κτιστά σχήματα, πραγματοποιήσεως, όμως εν τούτοις με

την κύρια σημασία. Αυτή η αντίληψη της αναλογίας, που θα γίνει αντικείμενο πλήρους επεξεργασίας από τον μεσαιωνικό σχολαστικισμό - και που στην πραγματικότητα άρχισε να γίνεται από τον Αυγουστίνου -, εφοδιάζει το θεολόγο με εργαλεία λογικά και μεταφυσικά που του επιτρέπουν να σκέπτεται και να μιλά για το Θεό και τις θείες πραγματικότητες μ' ένα τρόπο βέβαιο και με αυστηρή χρήση των όρων, νομίζοντας, ωστόσο, πως υπερασπίζεται - με μια ομολογία άγνοιας του τρόπου πραγματοποιήσεως στο Θεό καταφατικών κατηγοριών - τα δικαιώματα του μυστηρίου. Ακριβώς από το σημείο αυτό η ορθόδοξη θεολογία, πιστή στον αποφατισμό των Πατέρων, και η δυτική θεολογία, μεταγενέστερη του Αγίου Αυγουστίνου, αρχίζουν να διαφοροποιούνται.

Έτσι ο Άγιος Αυγουστίνος οδηγείται στο να χρησιμοποιεί την κατηγορία της «σχέσεως», εφαρμόζοντάς την στα θεία Πρόσωπα, με τρόπο πολύ πιο αυστηρό από τους Καππαδόκες. Θέτει εκείνο που θα παραμείνει ως ένα από τα θεμελιώδη αξιώματα της λατινικής τριαδικής θεολογίας: τα θεία Πρόσωπα είναι σχέσεις (ενώ οι Καππαδόκες έλεγαν μόνο πως τα ονόματά τους εκφράζουν τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα τους, και δεν διέκριναν διάφορες ουσίες). Καθετί που στο Θεό δεν περικλείει μια εξ αρχής αντίθεση σχέσεων είναι κοινό και στα τρία Πρόσωπα. Το Filioque κατανοούμενο στη σημασία που θα μείνει εκείνη της μεσαιωνικής λατινικής θεολογίας και θα καθοριστεί ως δόγμα στις συνόδους της Λυών και της Φλωρεντίας, απορρέει αναγκαστικά από τις έξης θέσεις: Έχοντας υπόψη την τεθείσα αρχή, το Άγιο Πνεύμα δεν μπορεί να διακρίνεται από τον Πατέρα παρά μόνο αν εκπορεύεται από Εκείνον. Εξάλλου, όπως ο Πατήρ και ο Υιός δεν διακρίνονται από μια σχετική αντίθεση καθόσον κάνουν να εκπορεύεται το Άγιο Πνεύμα, Εκείνο εκπορεύεται, από τον ένα και από τον άλλο σαν από μια και μοναδική αρχή. Ωστόσο, το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται από τον Πατέρα *principaliter*, δηλαδή σαν από πρώτη και αρχέγονη αρχή, επειδή εκείνος που δίνει στον Υιό με την ουσία του τη δυνατότητα να προβάλλει το Άγιο Πνεύμα, είναι ο Πατήρ.

Ολόκληρη αυτή η διδασκαλία θα προσδιοριστεί τεχνικά με ακρίβεια από τους διδασκάλους του Μεσαίωνα, Άνσελμο Καντουαρίας και κυρίως Θωμά Ακινάτο. Ωστόσο, αυτή διατυπώνεται ήδη καθαρά στα έργα του Αυγουστίνου:

«Στην Τριάδα, το να εκφράσουμε τις ιδιαίτερες και διαφορετικές ιδιότητες του καθενός από τα Πρόσωπα, οδηγεί στο να εκφράσουμε τις αμοιβαίες σχέσεις τους (...). Καθετί που δεν λέγεται για τα Πρόσωπα, θεωρούμενα στις αμοιβαίες σχέσεις τους, αλλά για Πρόσωπο θεωρούμενο καθαυτό, αναφέρεται στην ουσία»²⁰.

«Όπως ο Πατήρ και ο Υιός είναι μοναδικός Θεός, και σχετικά με τη δημιουργία μοναδικός Δημιουργός και μοναδικός Κύριος από άποψη σχέσεων, έτσι σε αναφορά με το Άγιο Πνεύμα, από την άποψη της σχέσεως, είναι μοναδική αρχή»²¹.

«Δεν είναι χωρίς σημασία ότι σ' αυτήν την Τριάδα ονομάζουμε Λόγο του Θεού μόνο τον Υιό, Δωρεά του Θεού μόνο το Άγιο Πνεύμα και Θεό Πατέρα μόνον Εκείνον, από τον οποίο γεννιέται ο Λόγος και εκπορεύεται το Άγιο Πνεύμα σαν από την πρώτη του αρχή (*principaliter*). Λέγω: "σαν από την

πρώτη του αρχή", διότι είναι αποδεδειγμένο ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται επίσης από τον Υιό. Ωστόσο, εκείνος που δίνει αυτό στον Υιό είναι ο Πατήρ: όχι ότι ο Υιός υπήρξε κάποτε χωρίς να το έχει, αλλά αυτό που ο Πατήρ έδωσε στο μονογενή Λόγο του, του το έδωσε γεννώντας τον. Τον γέννησε, λοιπόν, κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η κοινή Δωρεά τους να εκπορευόταν επίσης από τον Υιό, και το Άγιο Πνεύμα να είναι Πνεύμα των δυο άλλων Προσώπων»²².

Αυτή η αντίληψη του Filioque δεν σημαίνει απλώς ότι ο Πατήρ και ο Υιός μεταδίδουν από κοινού τη θεία ουσία στο Πνεύμα, το οποίο, ωστόσο, δεν θα είχε την υποστατική ύπαρξή του παρά από τον Πατέρα. Η ταύτιση που πρότεινε ο Αυγουστίνος ανάμεσα στο πρόσωπο και την αρχέγονη σχέση, αίρει κάθε θεμέλιο από αυτή τη διάκριση: ο Υιός δέχεται από τον Πατέρα να είναι μαζί του μια μόνο αρχή της υποστατικής υπάρξεως του Αγίου Πνεύματος.

Ο Άγιος Αυγουστίνος επιπλέον επιδόθηκε στο να μελετήσει το μυστήριο της Άγιας Τριάδας από τις κτιστές ανταύγειες της και κυρίως από τη ζωή του ανθρώπινου πνεύματος, δημιουργημένου κατ' εικόνα Θεού. Η γονιμότητα του πνεύματος, που εκφράζει καθαυτή τη σκέψη του και γεννά έτσι τον εσωτερικό λόγο (νοερός λόγος), είναι η εικόνα της γεννήσεως του Λόγου. Όσον αφορά το Άγιο Πνεύμα, αυτό εκπορεύεται με τον τρόπο θελήσεως και αγάπης. Ο Αυγουστίνος είναι ο πρώτος που δίνει στο Άγιο Πνεύμα αυτό το όνομα της Αγάπης που δεν είναι γραφικό - το αναγνωρίζει -, το οποίο, ωστόσο, υπονοείται ότι του αποδίδεται από το Α΄ Ιω. 4,8:

«Το Άγιο Πνεύμα είναι ο Θεός - Αγάπη (...) Είναι, λοιπόν, το Πνεύμα που εννοείται σ' αυτό το κείμενο: "ο Θεός αγάπη εστί"»²³.

Η λατινική τριαδική αντίληψη, κατά την οποία το Άγιο Πνεύμα είναι η κοινωνία και ο δεσμός ανάμεσα στον Πατέρα και τον Υιό, προσδιορίζεται, λοιπόν, ως έξης: Το Πνεύμα είναι η κοινή αγάπη με την οποία αγαπιούνται μεταξύ τους ο Πατήρ και ο Υιός. Ωστόσο, θα σημειώσουμε ότι η άποψη αυτή δεν συνδέεται απαραίτητα με τη διδασκαλία της εκπορεύσεως από τον Πατέρα και τον Υιό, υπό την έννοια ότι ο Υιός θα ήταν αιτία της υποστατικής υπάρξεως του Αγίου Πνεύματος: Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς το επανέλαβε για λογαριασμό του σ' ένα κείμενο που παραμένει - είναι αλήθεια - απομονωμένο μέσα στο σύνολο της βυζαντινής θεολογικής παραδόσεως, του οποίου, όμως, η ορθοδοξία δεν θα μπορούσε ν' αμφισβητηθεί²⁴.

Είμαστε εδώ στην καρδιά εκείνου που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «η μυστική θεολογία του Αγίου Αυγουστίνου», όπου υφάινεται η συνθετική όρασή του της τριαδικής θεολογίας και της οικονομίας της σωτηρίας, στενά συνδεδεμένη με την εμπειρία του Θεού και της αδελφικής αγάπης, που έζησε μέσα στην εκκλησιαστική ενότητα. Επειδή ακριβώς είναι η κοινωνία των θείων Προσώπων, γι' αυτό το Άγιο Πνεύμα είναι η κοινωνία των ανθρώπων με το Θεό και μεταξύ τους:

«Ο Πατήρ και ο Υιός θέλησαν να έχουμε κοινωνία μεταξύ μας με αυτό που τους είναι κοινό, και θέλησαν να μας συναθροίσουν στην ενότητα μ' αυτή τη Δωρεά, που τους είναι κοινή»²⁵.

«Εκείνος, λοιπόν, που εννοείται σ' αυτό το κείμενο είναι το Άγιο Πνεύμα: "Ο Θεός αγάπη εστί". Να γιατί το Άγιο Πνεύμα, Θεός που εκπορεύεται από το Θεό, όταν κάποτε δοθεί στον άνθρωπο, τον καταφλέγει από αγάπη για το Θεό και για τον πλησίον, όντας το ίδιο αγάπη. Πράγματι ο άνθρωπος δεν έχει μέσα του αυτό που χρειάζεται για ν' αγαπά το Θεό, αν αυτό δεν το λάβει από το Θεό. Επίσης ο Ιωάννης λέγει λίγο μετά: "Ημείς αγαπώμεν αυτόν, ότι αυτός πρώτος ηγάπησεν ημάς". Ακόμη και ο απόστολος Παύλος λέγει: "Η αγάπη του Θεού εκκέχεται εν ταίς καρδίαις ημών δια Πνεύματος Αγίου του δοθέντος ημίν"»²⁶.

Έτσι το Άγιο Πνεύμα είναι η ψυχή της Εκκλησίας, που είναι το Σώμα του Χριστού:

«Αυτό που είναι η ψυχή για το ανθρώπινο σώμα, είναι το Άγιο Πνεύμα για το Σώμα του Χριστού, την Εκκλησία. Το Άγιο Πνεύμα κάνει μέσα σ' ολόκληρη την Εκκλησία αυτό που η ψυχή κάνει σε όλα τα μέλη του ενός και μόνου σώματος (...). Έτσι ο χριστιανός και καθολικός άνθρωπος ζει, όσο βρίσκεται μέσα στο σώμα. Όταν αποκοπεί, γίνεται αιρετικός. Το Πνεύμα δεν ακολουθεί το αποκομμένο μέλος. Αν, λοιπόν, θέλετε να ζείτε από το Άγιο Πνεύμα, διατηρείτε την αγάπη, αγαπάτε την αλήθεια, επιθυμείτε την ενότητα για να φτάσετε στην αιωνιότητα»²⁷.

Τα κείμενα αυτά άξιζαν να παρατεθούν, επειδή δείχνουν ότι στη θεολογία του Αυγουστίνου υπάρχει κάτι περισσότερο από μια κρύα διαλεκτική, και επειδή το στοιχείο τούτο της διδασκαλίας του είναι ένα από αυτά που μπορούν πολύ εύκολα ν' αφομοιωθούν από την ορθόδοξη παράδοση, αν τα αποσυνδέσουμε από το «φιλιογκβιστικό» τους πλαίσιο και αν τα ξαναδιαβάσουμε υπό το φως της διδασκαλίας του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά. Αυτή ακριβώς η σημασία της ενότητας θα εμψυχώσει ολόκληρο τον αγώνα του Αυγουστίνου εναντίον του σχίσματος των Δονατιστών. Αυτή επίσης βρίσκεται στο κέντρο της αντιλήψεως του για τη χριστιανική προσευχή και συνιστά το κλειδί της δικής του ερμηνείας των ψαλμών:

«Συχνά υπενθυμίσαμε ότι στους ψαλμούς δεν οφείλουμε ν' ακούμε τη φωνή ενός ανθρώπου που προσεύχεται, αλλά τη φωνή όλων αυτών που ανήκουν στο Σώμα του Χριστού. Διότι όλοι οι άνθρωποι εντάχθηκαν στο Σώμα του, αντιλαμβανόμαστε καλά ότι μιλούν σαν να μιλούσε ένας μόνον άνθρωπος. Ο Χριστός, όλοι οι άνθρωποι, δεν είναι παρά ένας. Είναι αναρίθμητοι, λαμβανόμενοι καθαυτοί · είναι ένας χάρη σ' Εκείνον ο οποίος είναι ένας (...). Να ο ναός, δηλαδή, να οι άνθρωποι από τους οποίους ανεβαίνει η μόνη προσευχή, η μόνη που ο Θεός εισακούει (...). Το να προσεύχεται κανείς στο ναό του Θεού, σημαίνει να προσεύχεται μέσα στην κοινωνία της Εκκλησίας, στην ενότητα του Σώματος του Χριστού. Το Σώμα του Χριστού αποτελείται από όλους τους πιστούς που είναι σκορπισμένοι πάνω στη γη»²⁸.

Αυτή η αντίληψη για το Άγιο Πνεύμα - σύνδεσμος του Πατρός και του Υιού και σύνδεσμος της εκκλησιαστικής ενότητας, η οποία θα έχει μια μεγάλη επίδραση στη δυτική πνευματική παράδοση, δεν είναι αυτή στην οποία ο Αυγουστίνος θα σταματήσει οριστικά στα κείμενα του τα πιο συστηματικά, όπου εκθέτει το μυστήριο της Τριάδας. Ο Αυγουστίνος είχε ανακαλύψει «την

αληθή φύση του πνεύματος» και είχε διαβλέψει το Θεό - Τριάδα «από την πλευρά της σκέψεως και της εσωτερικότητας του πνεύματος»²⁹. Από το γεγονός της νεοπλατωνικής διαδικασίας, που είχε κυριαρχήσει στη μεταστροφή του, «η εμπειρία του Θεού, ως Φωτός και Πνεύματος» έμενε για κείνον «αξεχώριστη από την εμπειρία του ίδιου του εαυτού του ως πνευματικού υποκειμένου»³⁰. Επιπλέον είχε οδηγηθεί στο να αναζητήσει μια κατανόηση του τριαδικού μυστηρίου που να εκφράζεται με ξεχωριστούς όρους δανεισμένους από την ζωή του πνεύματος. Έτσι, σ' αυτό το σημείο, η αντίληψη του Πνεύματος ως αμοιβαίας Αγάπης του Πατρός και του Υιού δεν ήταν πολύ ακριβής και, εκλαμβανόμενη αυστηρά, δεν παρείχε επαρκείς εγγυήσεις για την ενότητα της φύσεως των τριών Προσώπων. Αυτή η διπλή φροντίδα τον έκανε να στραφεί σε ένα σχήμα ατομικό, προς την τριαδική εικόνα που παρουσιάζεται στον άνθρωπο από το Πνεύμα, τη γνώση του εαυτού μας από το Πνεύμα και την αγάπη με την οποία το Πνεύμα αγαπά τον ίδιο τον εαυτό του και αγαπά την ίδια του την αυτογνωσία. Αυτή η εμφάνιση της Τριάδας είναι εκείνη που θα εμπνεύσει την κλασσική ρωμαϊκή θεολογία, όπως αυτή διαμορφώθηκε στο Μεσαίωνα, κυρίως στο έργο του Θωμά Ακινάτου.

3. ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΤΡΙΑΔΙΚΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

Αναμφισβήτητα νεωτεριστική, η αυγουστίνηα διδασκαλία έγινε δεκτή στη Δύση με ενθουσιασμό. Ο Henri Marrou περιέγραψε πως, όντας ακόμη στη ζωή, ο Αυγουστίνος είχε ασκήσει μια καταπληκτική ακτινοβολία: «Τα πιο μικρά του κείμενα συζητιόντουσαν ζωηρά... Ένα πλήθος από ενθουσιώδεις φίλους και μαθητές δραστηριοποιείται για να επεκτείνει την επίδρασή του. Μερικοί - που δεν είναι οι λιγότερο δραστήριοι - δεν τον γνωρίζουν παρά δια μέσου των βιβλίων του και τον έχουν αγαπήσει χωρίς ποτέ να τον έχουν συναντήσει... Για όλους αυτούς ο Αυγουστίνος είναι ο Διδάσκαλος, που θαυμάζεται, ακούγεται, ακολουθείται με πάθος...»³¹. Ο ίδιος ιστορικός αναφέρει το εγκώμιο - πολύ λίγο καινούριο - που του έκανε, λίγο μετά το θάνατο του, ο πάπας Κελεστίνος:

«Η ζωή και οι αρετές του μακαριστού Αυγουστίνου τον διατήρησαν πάντοτε σε κοινωνία μαζί μας, χωρίς ποτέ να τον έχει αγγίξει και η παραμικρή ενοχλητική υποψία. Τον ενθυμούμαστε σαν έναν άνδρα τόσο μεγάλης γνώσεως, ώστε να έχει συναριθμηθεί πάντοτε από τους προκατόχους μου μεταξύ των πιο μεγάλων διδασκάλων»³².

Φαίνεται πως στη Δύση η αυγουστίνηα διδασκαλία δεν προσέκρουσε σε καμιά αντίθεση παρά μόνο σε ένα σημείο: τη ριζοσπαστική διδασκαλία περί χάριτος. Ακριβώς όμως ο Πρόσπερος Ακουϊτανίας στην επιστολή, όπου πληροφορεί τον Αυγουστίνο για τους δισταγμούς των μοναχικών κύκλων της Μασσαλίας που πίστευαν πως πρέπει να αποδοθεί κάποιος ρόλος στην ανθρώπινη πρωτοβουλία απέναντι στη δωρεά του Θεού, υπογραμμίζει ότι ο πιο διακεκριμένος αντίπαλος του Αυγουστίνου, ο επίσκοπος Αρελάτης Ιλάριος (ή Ελλάδιος;) είναι, αν εξαιρέσει κανείς το συγκεκριμένο αυτό σημείο,

«θαυμαστής σας και μαθητής σας - ας το γνωρίζει η αγιότητά σας - για ολόκληρο το σύνολο των διδασκαλιών σας»³³. Μας επιτρέπεται, λοιπόν, να πιστεύουμε πως και στους ίδιους τους Λερινείους κύκλους η τριαδική διδασκαλία του Αυγουστίνου δεν προκάλεσε καμιά αμφισβήτηση.

Ωστόσο, σε ό,τι αφορά την υποδοχή αυτής της διδασκαλίας στη Δύση, πρέπει να τονίσουμε δυο σημεία: από τη μια μεριά την αποδοχή της διδασκαλίας του Filioque και από την άλλη την εισαγωγή του στις ομολογίες πίστεως.

1) Η αποδοχή της διδασκαλίας του Filioque. Μπορούμε να πούμε πως από τον Δ' αιώνα στη Δύση «η αυγουστίνεια λύση για την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος χρησίμευσε σαν κανόνας, και σ' ολόκληρη τη λατινική Εκκλησία διδάσκουν, πως το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός και του Υιού»³⁴. Ανάμεσα σ' εκείνους που από αυτή την εποχή αναφέρουν το Filioque, μπορούμε να περιλάβουμε τον Άγιο Παυλίνο της Nole (+431), τον Άγιο Βικτρίκιο του Rouen (+407), τους συγγραφείς του Λέρινου ή της Μασσαλίας Φάυστο του Riez, Γεννάδιο Μασσαλίας, τον Άγιο Ευχέριο της Lyon, τον Άγιο Πρόσπερο της Aquitaine, τον πάπα Λέοντα το Μέγα. Στον επόμενο αιώνα, τον Άγιο Καισάριο της Aries, τον Άγιο Fulgence της Ruspe, τον Άγιο Άβιτο της Vienne, το Βοήθιο, τον πάπα Ορμίσδα, σε επιστολή του που απευθύνθηκε το 519 προς τον αυτοκράτορα Ιουστίνου, και τον άγιο Γρηγόριο το Μέγα (+604). Στον Ζ' αιώνα πρέπει να αναφέρουμε τους Ισπανούς Άγιο Ισίδωρο της Σεβίλλης και τον Άγιο Ιλδεφόνσο, και τη συνοδική επιστολή που στάλθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 643. Η ΙΕ' σύνοδος του Τολέδου (688) υπογραμμίζει για το ζήτημα της τριαδικής διδασκαλίας: «Εμείς, λοιπόν, εμείς παραδεχόμαστε και ακολουθούμε τη διδασκαλία του εξόχου διδασκάλου Αυγουστίνου»³⁵.

Ωστόσο, είναι δυνατό, παρά τη λεκτική πιστότητα στο αυγουστίνειο Filioque, μερικοί Δυτικοί αυτών των εποχών να μην κατάλαβαν ακριβώς την απόσταση που χώριζε την αυγουστίνεια θεολογία από την προηγούμενη αντίληψη - ουσιαστικά ορθόδοξη - της εκπορεύσεως «εκ του Πατρός και εκ του Υιού». Από τον Ε' αιώνα στη Δύση η παιδεία γνωρίζει μια σοβαρή οπισθοδρόμηση, κυρίως από το γεγονός των βαρβαρικών επιδρομών. Ήδη ένας Άγιος Γρηγόριος ο Μέγας που εξαρτάται σε πολλά σημεία από την ηθική και την πνευματική διδασκαλία του Αυγουστίνου δεν επαναλαμβάνει καθόλου τις υψηλές τριαδικές αναζητήσεις του, υιοθετώντας, ωστόσο, για τον εαυτό του την αυγουστίνεια διδασκαλία της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος (ο πάπας Ζαχαρίας, τον επόμενο αιώνα, θα τον διορθώσει σ' αυτό το σημείο στη μετάφραση του στα ελληνικά των Διαλόγων). Είναι, λοιπόν, δυνατό στη συνέχεια -ιδιαίτερα στη Ρώμη πριν από το σχίσμα του ΙΑ' αιώνα - να ερμήνευσαν το Filioque κατά ένα τρόπο πιο συντηρητικό, μη αυγουστίνειο και ουσιαστικά σύμφωνο με την ορθόδοξη παράδοση.

Οι μαρτυρίες που θα επέτρεπαν να κρίνουμε γι' αυτό είναι σπάνιες. Στα μέσα του ΣΤ' αιώνα, ο Ρωμαίος διάκονος Rusticus, ανηψιός του πάπα Βιγιλίου, διστάζει πάνω στο γεγονός - ή, το λιγότερο, τον τρόπο - της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος³⁶. Πολύ πιο σημαντική είναι η μαρτυρία που προσκομίζει ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής σχετικά με τη ρωμαϊκή ερμηνεία του Filioque κατά την εποχή του πάπα Θεοδώρου Α' (642 -649). Ο τελευταίος, στη

συνοδική επιστολή του που στάλθηκε στην Κωνσταντινούπολη, είχε ομολογήσει την πίστη του στο Filioque. Όμως ο Μάξιμος εκθέτει ως έξης τις εξηγήσεις που οι Ρωμαίοι του έδωσαν:

«Και το μεν πρώτον, συμφώνους παρήγαγον χρήσεις των Ρωμαίων Πατέρων έτι γε μην και Κυρίλλου Αλεξανδρείας, εκ της πονηθείσης αυτώ εις τον ευαγγελιστήν άγιον Ιωάννην ιεράς πραγματείας · εξ ων, ουκ αιτίαν τον Υιόν ποιούντας του Πνεύματος, σφας αυτούς απέδειξαν μίαν γαρ ίσασιν Υιού και Πνεύματος τον Πατέρα αιτία του μεν κατά την γέννησιν του δε, κατά την εκπόρευσιν αλλ' ίνα το δι' αυτού προΐεναι δηλώσωσι και ταύτη το συναφές της ουσίας και απaráλλακτον παραστήσωσι (...). Ούτοι μεν ουν ταύτα, περι ων ουκ ευλόγως ανεκλήθησαν (...). Μεθερμηνεύειν δε τα οικεία, του τας υποκλοπάς χάριν διαφυγείν των υποπιπτόντων κατά την υμετέραν κέλευσιν, παρεκάλεσα τους Ρωμαίους · πλην έθους κεκρατηκότος, ούτω ποιείν και στέλλειν, ουκ οίδα τυχόν ει πιστείεν. Άλλως τε και το μη ούτως δύνασθαι διακριβούν εν άλλη λέξει σε και φωνή τον εαυτών νουν ώσπερ εν τη ίδια και θρεψαμένη, καθάπερ ουν και ημείς εν τη καθ' ημάς τον ημέτερον. Γενήσεται δε πάντως αυτοίς, πείρα την επήρειαν μαθούσι, και η περί τούτου φροντίς»³⁷.

Το κείμενο αυτό, το πρώτο που αναφέρεται σε μια συζήτηση για το Filioque, έχει το διπλό ενδιαφέρον, από τη μια μεριά να μας δείξει ότι αυτή η ασυνήθιστη διατύπωση προκαλούσε υπόνοιες στην Κωνσταντινούπολη και από την άλλη πως οι Ρωμαίοι προσπαθούσαν να την υπερασπιστούν. Παρατηρούμε, λοιπόν, πως αυτή η υποστήριξη δεν τοποθετείται - όπως αυτό θα γίνεται πάντοτε πιο ύστερα - στο έδαφος της αυγουστίνειας θεολογίας: δεν δίνεται σαν απάντηση ότι ο Πατήρ και ο Υιός είναι μια και μόνη αρχή του Πνεύματος, ούτε ότι ο Υιός δέχεται από τον Πατέρα τη δύναμη να προβάλλει το Πνεύμα. Η απάντηση αποκρούει δίχως επιφυλάξεις και ορούς την ιδέα ότι ο Υιός θα ήταν αιτία της υποστατικής υπάρξεως του Πνεύματος, και δεν διατηρεί παρά την ιδέα μιας μεταδόσεως της ομοουσιότητας. Δυο υποθέσεις είναι δυνατές. Ή, λοιπόν, οι Ρωμαίοι χρησιμοποίησαν μια επιδέξια απολογητική ad hominem, από την οποία ο Μάξιμος θα ήταν ικανοποιημένος, ενδιαφερόμενος να μειώσει στο ελάχιστο ένα επεισόδιο που θα είχε μπορέσει να ρίξει μια σκιά πάνω στην ορθοδοξία της Ρωμαϊκής Εκκλησίας, της οποίας η υποστήριξη για τον ίδιο ήταν τόσο απαραίτητη στον αγώνα του εναντίον του μονοθελητισμού. Ή στη Ρώμη δεν έδιναν ακόμη στο Filioque την ακριβή έννοια που έχει στη διδασκαλία του Αγίου Αυγουστίνου και παρέμεναν σε μια ερμηνεία συμβιβασίμη με την κοινή παράδοση.

Ασφαλώς δεν είναι η περίπτωση των θεολόγων του Καρόλου του Μεγάλου, που προσκολλούνται αυστηρά στην αυγουστίνεια θεολογία και δεν διστάζουν να θεωρήσουν ως αίρεση την απουσία του Filioque στους Έλληνες. Ο πάπας Αδριανός προσπάθησε πολύ να δικαιολογήσει τον πατριάρχη Ταράσιο, που είχε χρησιμοποιήσει την αρχαία διατύπωση κατά την οποία το Πνεύμα προέρχεται εκ του Πατρός δι' Υιού: «Δεν έκανε (τίποτε άλλο)», δηλώνει, «παρά να δανειστεί τις λέξεις των παλαιών Πατέρων». Και ο Αδριανός σχηματίζει ένα φάκελο πατερικών κειμένων προς αυτή την κατεύθυνση³⁸. Ωστόσο, δεν φαίνεται να διακρίνει, κάτω από τη διαφορά των διατυπώσεων, την απόσταση που χωρίζει τις δυο θεολογίες. Είναι πολύ ενδιαφέρον να τον βλέπουμε, όπως και το διάδοχο του Λέοντα Γ', να φροντίζει να κατευνάσει τον

«φιλιογκβιστικό» ζήλο των Φράγκων θεολόγων και να μην προκαλέσει γι' αυτό το θέμα σύγκρουση με το Βυζάντιο.

Όπως θα δούμε πιο πέρα, ο Άγιος Φώτιος θα διαμαρτυρηθεί κυρίως εναντίον του αυγουστίνειου Filioque των Φράγκων. Όμως φροντίζει να τονίσει ότι η διδασκαλία που καταπολεμά δεν είναι εκείνη της Ρώμης. Δεν υπάρχει κανένας λόγος να θέσουμε υπό αμφισβήτηση την καλοπιστία του. Ωστόσο, είναι δυνατόν, βλέποντας τον πάπα να καταδικάζει την εισαγωγή της διατυπώσεως στο σύμβολο, να ερμηνεύσει τη στάση αυτή σαν αποδοκιμασία της διδασκαλίας, πέφτοντας έξω ως προς την πραγματική αντίληψη της Ρώμης. Εν τούτοις παραμένει επίσης σαν ενδεχόμενο ότι ο πάπας δεν είχε δώσει αυτή την εποχή στο Filioque τη σημασία που καταδίκασε ο Άγιος Φώτιος. Αυτό θα συνέβαινε, εάν πρέπει να πιστέψουμε για το θέμα αυτό τον Αναστάσιο, βιβλιοθηκάριο της Άγιας Έδρας και συνεργάτη των παπών Νικολάου Α', Αδριανού Β' και Ιωάννου Η'. Ερμηνεύοντας με στενό πνεύμα την επιστολή του Αγίου Μαξίμου προς Μαρίνον, κατανοεί το Filioque υπό την έννοια μόνο της εν χρόνω αποστολής του Πνεύματος:

«Οι Έλληνες έχουν άδικο να συζητούν μαζί μας, διότι δεν θεωρούμε, όπως πιστεύουν, τον Υιό σαν την αρχή ή την αίτια του Αγίου Πνεύματος. Ωστόσο, επειδή δεν αγνοούμε καθόλου την ενότητα ουσίας του Πατρός και του Υιού, αναγνωρίζουμε ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Υιού, όπως ακριβώς εκπορεύεται και εκ του Πατρός, κατανοώντας βέβαια την εκπόρευση ως αποστολή. (Ο Άγιος Μάξιμος) διδάσκει σε μας τους ίδιους και τους Έλληνες ότι κάτω από μια κάποια σχέση το Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Υιού και κάτω από μια άλλη ότι δεν εκπορεύεται. Επίσης αποδεικνύει πόσο είναι δύσκολο να εκφράσουμε κάτι το ιδιαίτερο μιας γλώσσας σε μια άλλη»³⁹.

Εάν το κείμενο αυτό εκφράζει ακριβώς τη σκέψη της Εκκλησίας της Ρώμης σ' αυτή την εποχή, θα αποδείκνυε ότι οι τότε πάπες, αν και δέχονταν τη διατύπωση του Filioque, απέρριπταν τη σημασία, που της έδινε η αυγουστίνεια και φράγκικη θεολογία, και δεν προχωρούσαν πέρα από την «ορθόδοξη» ερμηνεία της.

Ο ΙΒ' και ο ΙΓ' αιώνας στη Δύση θα σφραγιστούν από μια αξιόλογη αναγέννηση της παιδείας. Στα θεολογικά πράγματα η περίοδος αυτή θα δώσει την ευκαιρία μιας γενικής αποδοχής και μιας αυστηρής συστηματοποίησης της αυγουστίνειας αντιλήψεως της Τριάδας και του Filioque. Βασικά θα καταστεί δόγμα πίστεως από την Δ' σύνοδο του Λατερανού το 1215⁴⁰, από τη σύνοδο της Λυών το 1274⁴¹ και από τη σύνοδο της Φλωρεντίας το 1439. Η τελευταία αυτή σύνοδος εκφραζόταν ως έξης:

«Αιωνίως και ανάρχως ο Υιός έχει τη γέννηση του εκ του Πατρός. Αιωνίως και ανάρχως το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός και εκ του Υιού. Ό,τι είναι ή έχει ο Πατήρ, δεν το έχει από κάποιον άλλο, είναι αρχή άναρχη. Ό,τι είναι ή έχει ο Υιός, το έχει εκ του Πατρός, είναι αρχή που προέρχεται από αρχή. Ό,τι είναι ή έχει το Άγιο Πνεύμα, το έχει συγχρόνως εκ του Πατρός και εκ του Υιού. Ωστόσο, ο Πατήρ και ο Υιός δεν είναι δυο αρχές του Αγίου Πνεύματος αλλά μια αρχή. Όπως επίσης ο Πατήρ και ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα δεν είναι τρεις αρχές αλλά μια αρχή των δημιουργημάτων.

Κατά συνέπεια η Αγία Ρωμαϊκή Εκκλησία καταδικάζει, αποδοκιμάζει και αναθεματίζει οποιονδήποτε έχει αντίθετη ή ενάντια γνώμη και τον κηρύσσει ξένο του σώματος του Χριστού που είναι η Εκκλησία»⁴².

Το ανάθεμα αυτό που απειλεί, από την άποψη της Ρωμαϊκής Εκκλησίας, τις ορθόδοξες Εκκλησίες που δεν δέχτηκαν την ένωση της Φλωρεντίας, δεν άρθηκε ποτέ. Από την ίδια άποψη η κρίση που διατύπωνε, λοιπόν, ο π. Jugie παραμένει πάντοτε ισχύουσα:

Οι αποκομμένες ανατολικές Εκκλησίες ως θρησκευτικές κοινότητες είναι πραγματικά σχισματικές και αιρετικές, και είναι θεμιτό να έχουν χαρακτηριστεί από τους καθολικούς με αυτά τα επίθετα. Πρακτικά όμως, για να μην πληγώνονται πάρα πολύ οι πιστοί αυτών των Εκκλησιών μ' αυτές τις εκφράσεις και για να τους οδηγήσουμε πιο εύκολα στην αληθινή Εκκλησία, μπορούμε να χρησιμοποιούμε, χωρίς να βλάπτουμε την αλήθεια, ονομασίες πιο ήπιες, όπως "αποκομμένες Εκκλησίες", "χωρισμένες Εκκλησίες"⁴³.

Βέβαια, ο πάπας Παύλος ΣΤ' στην επιστολή του της 5ης Οκτωβρίου 1974, που γράφτηκε με την ευκαιρία της έβδομης εκατονταετηρίδας της συνόδου της Λυών, χαρακτήριζε μόνο τις συνόδους που συγκροτήθηκαν στη Δύση από το χωρισμό κι εδώθε με το όνομα «γενικές σύνοδοι που συγκροτήθηκαν στη Δύση», ενώ προηγουμένως η Ρωμαϊκή Εκκλησία τις ονόμαζε «οικουμενικές συνόδους». Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η Ρωμαϊκή Εκκλησία θα ήταν διατεθειμένη στο εξής να αποδώσει στις συνόδους αυτές μικρότερη σημασία απ' όση στις οικουμενικές συνόδους της αρχαίας Εκκλησίας και ότι οι κανόνες τους θα μπορούσαν να θεωρηθούν πως δεν έχουν πλέον δογματική βαρύτητα. Εν τούτοις πρέπει να θυμηθούμε ότι, για την ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, τοπικές σύνοδοι που έχουν αναγνωρισθεί από τον πάπα έχουν δογματική αξία πρακτικά ίση μ' εκείνη των οικουμενικών συνόδων. Μια πρόσφατη εξήγηση του πράγματος βρίσκουμε στο γεγονός ότι, λιγότερο από ένα χρόνο μετά από την επιστολή που αναφέραμε προηγουμένως, η οποία μπορούσε να φαίνεται πως μειώνει λίγο την αξία των συνόδων που συγκρότησε μόνη της η ρωμαϊκή Εκκλησία, ο ίδιος πάπας Παύλος ΣΤ' έγραφε σε μια επιστολή της 29ης Ιουνίου 1975, ότι η δευτέρα Βατικανή σύνοδος «δεν έχει λιγότερη σημασία» και «ότι είναι, κάτω από μερικές επόψεις, ακόμη πιο σημαντική από εκείνη της Νίκαιας».

2) Η εισαγωγή του Filioque στο σύμβολο της πίστεως. Αν η αποδοχή της αυγουστίνειας διδασκαλίας του Filioque υπήρξε γενική στη Δύση από τον Ε' αιώνα και ποτέ δεν προκάλεσε δεδηλωμένη αντίθεση, η εισαγωγή της διατυπώσεως στο σύμβολο της πίστεως πραγματοποιήθηκε πολύ πιο αργά και, για μια πρώτη περίοδο, αποκρούστηκε σταθερά από την Έδρα της Ρώμης⁴⁴.

Πρώτη που εισήγαγε το Filioque στην ομολογία πίστεως της φαίνεται να είναι η Ισπανική Εκκλησία. Εξάλλου το έκανε απλώς για να αντιτάξει την αυγουστίνεια θεολογία, που είχε γίνει δεκτή στη Δύση, στις πλάνες των Πρισκιλλιανών και των Αρειανών εναντίον των όποιων είχε να πολεμήσει. Η προσθήκη εμφανίζεται στο σύμβολο που εγκρίθηκε στη Σύνοδο του Τολέδου του 447(:). Πιθανόν εδώ πρέπει να δούμε μια συνέπεια της επιστολής που

απηύθυνε τον ίδιο χρόνο ο πάπας Άγιος Λέων ο Μέγας στον επίσκοπο της Astorga Turribius, και όπου το Filioque ομολογείτο (η γνησιότητα, ωστόσο, αυτής της επιστολής μερικές φορές αμφισβητήθηκε).

Η Γ' σύνοδος του Τολέδου αναθεματίζει εκείνους που αρνούνται ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός και εκ του Υιού. Ο βασιλιάς Ρεκκαρέδος, όταν συμφιλιώθηκε με την Εκκλησία, φαίνεται ότι είχε απαγγείλει το σύμβολο της Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως με την εισαγωγή του Filioque⁴⁵. Το Filioque ξαναεμφανίζεται στα πρακτικά της Δ', ΣΤ' και ΙΑ' συνόδου του Τολέδου.

Εξάλλου το λεγόμενο σύμβολο του Αγίου Αθανασίου, που όμως είναι πιθανό να προέρχεται από τη Νότια Γαλατία και χρονολογείται γύρω στο έτος 500, περιλάμβανε πολύ πιθανόν στο πρωτότυπο κείμενό του τη διακήρυξη της διπλής εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος.

Εκτός από την περίπτωση της Ισπανίας, δεν φαίνεται ότι το Filioque είχε εισαχθεί στο σύμβολο της Κωνσταντινουπόλεως από άλλη Εκκλησία της Δύσης πριν από την Καρολίνεια εποχή. Η σύνοδος της Cividale, που συγκροτήθηκε το 796 υπό τον Παυλίνο, πατριάρχη της Ακυλίας (πρόσωπο στενά συνδεδεμένο με την αυλή του Καρόλου του Μεγάλου), για να πολεμήσει τον Adoptianismus, το εισάγει στο Πιστεύω. Από το 787, χρονολογία του ναυαγίου των σχεδίων γάμου μεταξύ του Κωνσταντίνου, διαδόχου του θρόνου του Βυζαντίου, και της Rotrude, κόρης του Καρόλου του Μεγάλου, είχε οξυνθεί η εμπάθεια στη φράγκικη αυτοκρατορία εναντίον των ελλήνων. Στα Καρολίνεια Βιβλία, που συνέταξε ο Alcuin, «οι εκφράσεις οι πιο σκληρές χρησιμοποιούνται εναντίον των Ελλήνων, από τους οποίους προήλθαν όλες οι αιρέσεις. Η σύνοδος της Νικαίας (Ζ' οικουμενική σύνοδος, εναντίον των εικονομάχων) είναι μια πολύ κουτή σύνοδος. Η Ειρήνη και ο Κωνσταντίνος ομιλούν μια γλώσσα βλακώδους υπερηφάνειας. Ο Γρηγόριος Νύσσης είναι ένας άγνωστος του οποίου η μαρτυρία δεν έχει σημασία. Τέλος, ο Ταράσιος, ο κορυφαίος της συνόδου, είναι άξιος των πλέον υβριστικών λοιδοριών»⁴⁶. Το άσμα του συμβόλου της Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως με την προσθήκη του Filioque εισάγεται στο παρεκκλήσιο των αυτοκρατορικών ανακτόρων και από εδώ εξαπλώνεται γρήγορα στην αυτοκρατορία. Στο τέλος του 808 το βρίσκουμε στους Φράγκους μοναχούς των Ιεροσολύμων.

Μετά από μερικά χρόνια κατευνασμού, που οφείλονταν στην πρόσκαιρη συμφιλίωση της Ειρήνης και του Καρόλου του Μεγάλου, η φιλονικία ξαναζωντανεύει με την επανάληψη των εχθροπραξιών μεταξύ των Φράγκων και των Βυζαντινών. Στη σύνοδο της Aix-la-Chapelle του 809 «η διδασκαλία της διπλής εκπορεύσεως έγινε αποδεκτή χωρίς δυσκολία ως εκφράζουσα την παραδοσιακή πίστη. Έμενε το ζήτημα σχετικά με την προσθήκη στο σύμβολο. Εδώ έπρεπε να λάβουν υπόψη τους την ποικιλία των δυο χρήσεων, του ρωμαϊκού και του φραγκικού. Η ποικιλία αυτή ήταν για τους Έλληνες ένα σοβαρό επιχείρημα. Θα τους εγκαλούσαν για ετεροδοξία, όταν στο δικό τους κείμενο του Πιστεύω, δεν έκαναν παρά να συμμορφωθούν με τη συνήθεια της ρωμαϊκής Εκκλησίας; Για να τους πείσει για αίρεση, το καλύτερο δεν ήταν να κάνει τον πάπα να εισαγάγει στο κείμενο, όπως λεγόταν μέχρι τώρα στη Ρώμη, την προσθήκη που απέκρουαν οι Έλληνες; Ότι εκείνοι θα το

αποδέχονταν, ήταν πολύ αμφίβολο. Η Δυτική Εκκλησία θα είχε έκτοτε το δικαίωμα να τους θεωρήσει ύποπτους. Σε ένα θέμα πολύ πιο σπουδαίο από εκείνο της τιμής των εικόνων αποδείχνονταν αυτό που ήταν: αντίπαλοι της καθολικής πίστεως. Έτσι η υπεροχή που εννοούσαν να διατηρήσουν σε ζητήματα θρησκευτικά όπως ακριβώς στα πολιτικά θέματα θα αποτύγγανε»⁴⁷.

Ενώ έτσι είχαν τα πράγματα, το Νοέμβριο του 809 ο Barnard, επίσκοπος της Worms (ή πιθανόν ένας άλλος Barnard, επίσκοπος της Vienne), ο Jesse, επίσκοπος της Amiens και ο Adalard, ηγούμενος της Corbie, συνοδευόμενοι από τον Smaragde, που μας διαφύλαξε έναν λεπτομερή απολογισμό της αποστολής τους, στάλθηκαν στον πάπα Λέοντα Γ' για να τον κάνουν να εισαγάγει το Filioque στη ρωμαϊκή λειτουργική χρήση. Ο Λέων Γ' τους διαβεβαίωσε ότι είναι σύμφωνος με την ίδια τη διδασκαλία του Filioque: «Εάν κάποιος θέλει να πιστεύει ή να διδάσκει διαφορετικά, του το απαγορεύω. Και, εάν επιμένει στις ιδέες του, τον αποβάλλω ευθέως από την Εκκλησία». Ωστόσο, όπως είδαμε παραπάνω, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι ο Λέων Γ' έδινε στο Filioque την ίδια σημασία, που έδιναν και οι θεολόγοι του Καρόλου του Μεγάλου. Όπως κι αν έχει το πράγμα, ο Λέων αρνήθηκε να καλύψει με το κύρος του την προσθήκη στο σύμβολο, «επειδή είναι αθέμιτο να το γράφουμε ή να το ψάλλουμε εκεί που είναι απαγορευμένο» από τις οικουμενικές συνόδους⁴⁸. Και, «για την αγάπη και την προάσπιση της ορθόδοξης πίστεως», όπως εκφράζεται το Liber pontificalis, τοποθέτησε δεξιά κι αριστερά της εισόδου της ομολογίας του Αγίου Πέτρου δυο αργυρές πλάκες, όπου ήταν χαραγμένο το κείμενο του συμβόλου στα ελληνικά και στα λατινικά, χωρίς το Filioque⁴⁹.

Κατά τη σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως το 879 - 880, ο πάπας Ιωάννης Η' επιδοκίμασε χωρίς δισταγμούς την καταδίκη κάθε προσθήκης στο σύμβολο, καταδίκη που, στο ιστορικό πλαίσιο του γεγονότος, στόχευε ασφαλώς την εισαγωγή του Filioque.

Από τότε συνέχισαν να ψάλλουν περισσότερο το σύμβολο με το Filioque στην Καρολίνεια Αυτοκρατορία και μετά στην Αγία Ρωμαίο-γερμανική Αυτοκρατορία, που διαδέχθηκε την πρώτη. Στο τέλος του Γ' αιώνα και στις αρχές του ΙΑ' οι αυτοκράτορες κάνουν και ξανακάνουν τους πάπες σύμφωνα με τη θέληση τους. Στις 14 Φεβρουαρίου 1014, κατά τη στέψη του αυτοκράτορα Ερρίκου Β' από τον πάπα Βενέδικτο Η', το άσμα του Πιστεύω με την προσθήκη του Filioque εισήχθη στη Ρώμη ακόμη και στη λειτουργία⁵⁰. Η παποσύνη αποδυναμωμένη υποχωρούσε μπροστά στον καισαροπαπισμό του γερμανού αυτοκράτορα και, όταν ακόμη θα έχει αναλάβει με τη «Γρηγοριανή μεταρρύθμιση» μερικές δεκαετίες αργότερα, θα παραμείνει στο εξής σταθερά προσηλωμένη τόσο στην προσθήκη που είχε γίνει στο σύμβολο, όσο και στην «αυγουστίνεια» ερμηνεία του, που ήταν ήδη εκείνη των θεολόγων του Καρόλου του Μεγάλου.

4. ΤΟ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΕΙΟ «FILIOQUE» ΚΑΙ Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ

Από τα όσα εκθέσαμε προηγουμένως, συνάγεται πως το Filioque, όπως εισήχθη στη Ρώμη στο σύμβολο Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως και ανυψώθηκε σε δόγμα πίστεως από τη μεσαιωνική λατινική Εκκλησία, είναι μια διδασκαλία καθαρά αυγουστίνεια. Η επιτυχία της στη Δύση είναι φανερό πως οφείλεται στο εξαιρετικό κύρος που απόκτησε ο Αυγουστίνος ακόμη και πριν το θάνατο του. Για την τεράστια αυτή επίδραση του Αυγουστίνου είναι πολύ αποκαλυπτικές οι ακόλουθες γραμμές του διαπρεπούς πατρολόγου J. Tixeront: «Αναντίρρητα ο Άγιος Αυγουστίνος είναι ο πιο μεγάλος διδάσκαλος που απόκτησε ποτέ η Εκκλησία. Αν δεν άσκησε σχεδόν καμιά επίδραση στην Ανατολή, έγινε και έμεινε με όλη τη σημασία και την έκταση του όρου ο κατ' εξοχήν Πατήρ της Δυτικής Εκκλησίας... Ελέχθη - και όχι άδικα - ότι η λατινική Εκκλησία του οφείλει, κατά μεγάλο μέρος, την ιδιαίτερη μορφή της θρησκείας και της πίστεως της»⁵¹.

Αντιστρόφως η μη αποδοχή του Filioque μέσα στον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο προχώρησε εξίσου με μια κάποια μη αποδοχή του Αγίου Αυγουστίνου. Ασφαλώς δεν αγνοήθηκε εντελώς: η σύνοδος της Εφέσου τον τίμησε επιδοκιμάζοντας τις αποφάσεις που πάρθηκαν στη Δύση εναντίον των Πελαγιανών⁵². Στην προσφώνηση του στη Β' σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως, ο αυτοκράτορας Ιουστινιανός κατονομάζει σαφώς τον Αυγουστίνο μεταξύ των «Αγίων Πατέρων και Διδασκάλων της Αγίας Εκκλησίας του Θεού», που «ακολουθούμε πιστά» «αποδεχόμενοι ό,τι γράφτηκε και διακηρύχθηκε από αυτούς για την ορθόδοξη πίστη και για να καταδικάσουν τους αιρετικούς»⁵³. Ωστόσο, αυτή η αποδοχή, αρκετά τυπική, αναμφίβολα δεν προχωρούσε πιο πέρα από μια αναγνώριση της αντιπελαγιανής δραστηριότητας του Αυγουστίνου. Ποτέ οι μη λατινικές Εκκλησίες δεν δέχτηκαν το σύνολο της διδασκαλίας του, κυρίως σχετικά με το Τριαδικό, και ποτέ δεν τον αναγνώρισαν σαν ένα μάρτυρα της Παραδόσεως με ιδιαίτερα αυξημένο κύρος.

Η αυγουστίνεια αντίληψη του Filioque δεν φαίνεται καθόλου πως υπήρξε γνωστή έξω από τον λατινικό κόσμο πριν από την Ζ' σύνοδο. Η πρώτη αντιπαράθεση, που κατέγραψε η ιστορία, έλαβε χώρα - το είδαμε - με την ευκαιρία της συνοδικής επιστολής που έστειλε στην Κωνσταντινούπολη ο πάπας Θεόδωρος Α' (642-649). Οι Ρωμαίοι όμως εδώ προσκόμισαν μια λύση καθησυχαστική προτείνοντας στον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή μια όχι αυγουστίνεια ερμηνεία της επίδικης διατυπώσεως.

Στην Καρολίnea εποχή, όταν οι Φράγκοι μοναχοί του Όρους των Ελαιών άρχισαν να ψάλλουν το Πιστεύω με το Filioque, οι μοναχοί του Αγίου Σάββα ανακάλυψαν εδώ αμέσως μια «αίρεση». Δυστυχώς δεν κατέχουμε πλέον την επιστολή που έγραψε ο πατριάρχης των Ιεροσολύμων στον πάπα Λέοντα Γ' στη συνέχεια αυτού του επεισοδίου.

Επίσης εκείνο που προσάπτει στο Filioque ο Άγιος Φώτιος, είναι το σημείο αιρέσεως: Εάν δεχτούμε αυτή τη διδασκαλία, έγραφε, «ο Πατήρ ψιλόν αν είη περιλειπόμενον όνομα, κοινοποιηθέντος ήδη του χαρακτηρίζοντος αυτόν ιδιώματος, και εις εν πρόσωπον των δύο συναλοιομένων θεαρχικών υποστάσεων και αναβλαστήσει πάλιν ημίν ο Σαβέλλιος, μάλλον δε τι τέρας έτερον ημισαβέλλειον»⁵⁴. Και αλλού: «Ει δ' αίτιος ο Πατήρ των εξ αυτού, ου

τω λόγω της φύσεως, τω δε λόγω της υποστάσεως ο δε λόγος της πατρικής υποστάσεως ουδενί μέχρι νυν περιορίζουν και την του Υιού υπόστασιν δεδυσσέβηται (ουδέ γαρ ουδέ Σαβελλίω την Υιοπατορίαν τερατευσαμένω δεδυσσέβηται), ούμενον ουκ αν είη ουδενί τρόπω ουδενός των εν τη Τριάδι αίτιος ο Υιός»⁵⁵. Οι αντιρρήσεις του αγίου Φωτίου συνίστανται στα εξής: Στο Θεό ό,τι είναι ουσία, είναι κοινό για τα τρία Πρόσωπα, και δεν είναι δυνατό να έχουμε στο Θεό κάτι κοινό για τα τρία πρόσωπο παρά εκείνο μόνο που ανήκει στην ουσία. Εξάλλου, ό,τι είναι προσωπικό δεν μπορεί να ανήκει παρά σε ένα μόνο πρόσωπο και αμοιβαία, ό,τι ανήκει σε ένα πρόσωπο είναι αποκλειστικά προσωπικό. Επομένως τίποτε δεν μπορεί ν' ανήκει από κοινού σε δυο πρόσωπα, εξαιρουμένου του τρίτου.

Οι Λατίνοι αντιρρητικοί κατηγόρησαν γενικά τον Άγιο Φώτιο ότι καινοτόμησε διακηρύσσοντας ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ μόνον του Πατρός. Στην πραγματικότητα η διατύπωση δεν περικλείει τίποτε το καινούριο και δεν κάνει παρά να αποσαφηνίζει - χωρίς να της προσφέρει την παραμικρή εξέλιξη - την κοινή διδασκαλία των Πατέρων, που δεν είχαν υποστεί την επίδραση του Αυγουστίνου. Οι Πατέρες αυτοί, όπως είδαμε, είναι ομόφωνοι στο να αποδώσουν μόνο στον Πατέρα μια αιτιότητα σε σχέση με την υποστατική ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος. Πιο σοβαρή είναι η κατηγορία που διατυπώθηκε σχετικά με τον Φώτιο από τους συγχρόνους ορθόδοξους θεολόγους, ότι έμεινε στα όρια της πολεμικής και δεν προσκόμισε «θετική διδασκαλία για το Άγιο Πνεύμα, ούτε, ιδιαίτερα, πάνω στη σχέση ανάμεσα στη δεύτερη και την τρίτη υπόσταση, ενώ η πατερική γραμματεία της δίνει μια σημαντική θέση»⁵⁶. Το αντικείμενο όμως του αγίου Φωτίου ήταν να εξετάσει ένα συγκεκριμένο μόνο στοιχείο της δυτικής διδασκαλίας: ο Υιός ασκεί μια αιτιότητα απέναντι στην υποστατική ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος; Έχοντας εγερθεί το ζήτημα, έπρεπε να απαντήσει με σαφήνεια. Πράγματι, είναι χρήσιμο, για μια καλύτερη κατανόηση της αλήθειας καθεαυτής, οι ορθόδοξοι θεολόγοι να εξηγήσουν την πραγματική σημασία της εκπορεύσεως του Πνεύματος «δι'» Υιού και ακόμη του Filioque, όπως θα μπορούσε να κατανοηθεί μέσα σε μια προοπτική μη αυγουστίνεια. Ωστόσο, θα ήταν απατηλό να πιστέψουμε πως μια εμβάθυνση αυτού του είδους θα μπορέσει να καταλήξει σε μια συμφιλίωση ανάμεσα στη λατινική θέση και την ορθόδοξη παράδοση: κανένας Λατίνος θεολόγος δεν θα είχε ακολουθήσει τον Άγιο Φώτιο, εάν είχε προχωρήσει σ' αυτό το επίπεδο. Ακόμη και σήμερα, στα οικουμενικά πλαίσια του Κ' αιώνα, όταν καθολικοί θεολόγοι εμφανίζονται έτοιμοι να υιοθετήσουν την Φωτιανή διατύπωση «το Πνεύμα εκπορεύεται εκ μόνου του Πατρός», αυτό γίνεται με το να δίνουν στη λέξη «εκπορεύειν» τη σημασία που νομίζουν για το ελληνικό ρήμα, «εκπορεύεσθαι ως εκ μιας πρώτης αρχής», κάτι που δεν αποκλείει διόλου μια συμμετοχή του Υιού στην προβλητική δύναμη του Πατρός. Και όταν ορθόδοξοι θεολόγοι, επίσης των ήμερων μας, βρίσκουν μια σημασία του Filioque που θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή, αυτό γίνεται με το να αποκλείουν κάθε έννοια αιτιότητας. Αυτή, επομένως, δεν είναι για τους ρωμαιοκαθολικούς ένα «θεολογούμενο», αλλά μια δογματική διακήρυξη⁵⁷.

Όπως κι αν έχει το πράγμα, κριτικάροντας ο Άγιος Φώτιος το Filioque δεν εννοούσε να προκαλέσει μια αφορμή ρήξεως με τη Ρώμη, επειδή πίστευε ότι ο πάπας συμμεριζόταν την άποψη του. Όταν, όμως, το 1009 ο πάπας Σέργιος

Δ' έστειλε στον πατριάρχη Σέργιο Β' την επιστολή αναρρήσεώς του, όπου εμφανιζόταν το Filioque, ο πατριάρχης διέγραψε το όνομα του από τα δίπτυχα⁵⁸. Εάν το γεγονός είναι ακριβές, από τη στιγμή αυτή ακριβώς θα χρονολογείτο η διακοπή κοινωνίας, που θα αποδεικνυόταν στην πράξη οριστική, ανάμεσα στην ορθόδοξη Εκκλησία και τη Δύση. Πέντε χρόνια αργότερα, η Ρώμη απομακρυνόταν από την παραδοσιακή της στάση και αποδεχόταν την ένταξη του Filioque στο σύμβολο της πίστεως.

Το έτος 1054 δεν αποτελεί τη χρονολογία μιας ρήξεως, αλλά περισσότερο εκείνη μιας πρώτης αποτυχημένης απόπειρας προσεγγίσεως - απόπειρα που υπαγορεύτηκε από αίτια περισσότερο πολιτικά παρά θρησκευτικά, πράγμα που στο έξης θα συμβαίνει συχνά. Στην απόφαση αφορισμού, που δημοσιεύει εναντίον του πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλαρίου, ο καρδινάλιος Ουμβέρτος, παπικός απεσταλμένος, κατηγορεί τους Έλληνες ότι έχουν «όπως οι Πνευματομάχοι (!) απαλείψει από το σύμβολο της πίστεως την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος εκ του Υιού». Όσον αφορά τον Μιχαήλ Κηρουλάριο, φαίνεται πως, πριν από την επέμβαση του καρδινάλιου Ουμβέρτου, δεν είχε γνώση για τη διαφορά του Filioque και ότι απέδωσε τον παλιό χωρισμό που ήδη υπήρχε ανάμεσα στις δυο Εκκλησίες στην μη αποδοχή από τη Ρώμη των κανονικών διατάξεων που ήταν σε χρήση στις άλλες Εκκλησίες και θεσπίστηκαν κυρίως από την εν Τρούλλω σύνοδο (απαγόρευση της χρήσεως άζυμου άρτου για την Ευχαριστία, της νηστείας του Σαββάτου, της επιβολής της αγαμίας του κλήρου, της τελέσεως της λειτουργίας κατά τις ημέρες νηστείας της Τεσσαρακοστής κλπ.). Μπροστά στις κατηγορίες του Ουμβέρτου, ο Κηρουλάριος επανέλαβε με μετριοπάθεια τα επιχειρήματα του αγίου Φωτίου.

Κατά την ίδια εποχή, ένας από τους εκκλησιαστικούς άνδρες, με τον οποίο διατηρούσε αλληλογραφία ο Μιχαήλ Κηρουλάριος, ο πατριάρχης Αντιοχείας Πέτρος, δεν δίσταζε να περιορίζει τη συζήτηση μόνο στο πρόβλημα του Filioque και προσκαλούσε τον αδελφό του της Κωνσταντινουπόλεως ν' αφήσει κατά μέρος τα άλλα παράπονα εναντίον των Λατίνων:

«Ως έγωγε την εμήν γνώμην φανερώ · ει την εν τω Αγίω Συμβόλω προσθήκην διορθώσαινο, ουδέν αν έτερον επεζήτουν αδιάφορον καταλιπών συν τοις άλλοις και το περί των αζύμων ζήτημα...». «Αδελφοί γαρ και ημών ούτοι, καν εξ αγροικίας η αμαθίας συμβαίνη τούτους πολλάκις εκπίπτειν του εικότος, τω εαυτών στοιχούντας θελήματι· και μη τοσαύτην ακρίβειαν επιζητείν εν βαρβάροις έθνεσιν, ην αυτοί περί λόγους αναστρεφόμενοι απαιτούμενα. Μέγα γαρ καν παρ' αυτοίς ασφαλώς η ζωαρχική Τριάς ανακηρύττοιο, και το της ενσάρκου οικονομίας κατά την ημετέραν δόξαν ανομολογείται μυστήριον»⁵⁹.

Η συγκατάβαση, λίγο υπεροπτική, του Πέτρου Αντιοχείας στόχευε τους αρκετά απαίδευτους θεολόγους και τους τραχείς Φράγκους βαρόνους του αρχαίου μεσαίωνα. Στην εποχή των ενωτικών συνόδων της Λυών και της Φλωρεντίας, οι Έλληνες θα έχουν μπροστά τους Λατίνους θεολόγους μιας άλλης κλάσεως. Ωστόσο, τούτοι εδώ δεν θα κάνουν παρά να διακηρύξουν και να συστηματοποιήσουν τα δεδομένα της τριαδικής θεολογίας του Αυγουστίνου · και ολόκληρη η προσπάθεια των θιασωτών της ενώσεως θα είναι να πείσουν τους Βυζαντινούς ότι οι αρχαίες διατυπώσεις των Πατέρων δεν κάνουν παρά να εκφράζουν με άλλους όρους τη διδασκαλία του Filioque,

οριστικά διακηρυγμένη ως δόγμα πίστεως. Απέναντι σ' αυτή την απαίτηση, η ορθόδοξη συνείδηση δεν θα σταματήσει να διακηρύσσει ότι για ολόκληρη την Παράδοση - εκτός από τους απογόνους του Αυγουστίνου - ο Υιός δεν είναι με κανένα τρόπο αιτία της υποστατικής υπάρξεως του Αγίου Πνεύματος. Την κοινή αυτή συνείδηση της ορθόδοξης Εκκλησίας εξέφραζε η εγκύκλιος των Πατριαρχών της Ανατολής του 1848:

«Η τοιαύτη δόξα φέρει άπαντα τα χαρακτηριστικά της ετεροδιδασκαλίας, προϊόντα εκ της φύσεως και των ιδιωμάτων αυτής. Και επειδή πάσα ετεροδιδασκαλία, αποτομένη αυτού του καθολικού φρονήματος περί τε της μακαρίας Τριάδος και των θείων προόδων, και δη και αυτής της υπάρξεως του παναγίου Πνεύματος, έστι τε και λέγεται αίρεσις, και οι ούτω φρονούντες αιρετικοί, κατά την απόφασιν του εν Αγίοις Δαμάσου Πάππα Ρώμης, «ει τις περί του Πατρός και του Υιού καλώς φρονήσει, περί δε του αγίου Πνεύματος ουκ ορθώς έχει, αιρετικός εστι» (Ομολογία καθολικής πίστεως, ην ο Πάπας Δάμασος απέστειλε προς επίσκοπον Παυλίνον Θεσσαλονίκης, PL 13, 363), δια τούτο η μία, άγια, καθολική και αποστολική Εκκλησία, επομένη τοις ίχνεσι των αγίων Πατέρων, ανατολικών τε και δυτικών, εκήρυξέ τε πάλαι επί των Πατέρων ημών, και κηρύττει πάλιν σήμερον συνοδικώς, αυτήν μεν την ρηθείσαν καινοφανή δόξαν, ότι το Πνεύμα το άγιον εκπορεύεται εκ Πατρός και Υιού, είναι ουσιωδώς αίρεσιν, και τους οπαδούς αυτής, οιοιδήποτε και αν ώσιν, αιρετικούς, κατά την ρηθείσαν συνοδικήν απόφασιν του αγιοτάτου Πάππα Δαμάσου, και τας εξ αυτών συγκροτούμενας συνάξεις αιρετικός, και πάσαν κοινωνίαν πνευματικήν και θρησκευτικήν των Ορθοδόξων τέκνων της Καθολικής Εκκλησίας προς τους τοιούτους άθεσμον, μάλιστα τη δυνάμει του ζ' κανόνος της Γ' Οικουμενικής Συνόδου»⁶⁰.

Το να προσπαθήσει κανείς να αντιπαρατάξει επιχειρήματα στο Filioque, όπως το έκανε ο Άγιος Φώτιος, είναι νόμιμο. Ωστόσο, διατρέχει τον κίνδυνο να είναι απατηλό, επειδή ακριβώς η Ορθοδοξία δεν έχει την ίδια αντίληψη με την αυγουστίνεια και σχολαστική παράδοση για το κύρος του συλλογισμού και της αναλογίας σχετικά με την κατανόηση των μυστηρίων της πίστεως. Η βαθιά αιτία της στάσεως των Ορθοδόξων απέναντι στο Filioque είναι απλά ότι η διδασκαλία αυτή εμφανίζεται στη Δύση σαν μια ιδιαίτερη διδασκαλία, που ανήκει στον Άγιο Αυγουστίνο και την παράδοση που προήλθε από εκείνον, καινούρια σε σύγκριση με την κοινή διδασκαλία των προγενεστέρων Πατέρων, και ότι αυτή δεν έγινε ποτέ δεκτή από το σύνολο της Εκκλησίας. Δεν αποτέλεσε ποτέ μέρος αυτής της παρακαταθήκης της πίστεως που μεταβιβάστηκε από την Εκκλησία, και στην οποία ανήκει μόνο, σύμφωνα με το κριτήριο που διατυπώθηκε από τον Άγιο Βικέντιο Λερίνου, «αυτό που πιστεύτηκε πάντοτε, παντού και από όλους». Για να δημιουργήσουν ένα δόγμα πίστεως, θα έπρεπε να αντικαταστήσουν αυτόν τον κανόνα με το άλλο εκείνο κριτήριο, που ανήκει στην μετα-αυγουστίνεια Δύση και που είχε ήδη εκτεθεί ακριβώς από τον ίδιο τον Αυγουστίνο: «Ας σου αρκεί η γνώμη αυτού του τμήματος του σύμπαντος, όπου ο Κύριος θέλησε να στεφανώσει με ένα ένδοξο μαρτύριο τον πρώτο από τους αποστόλους του»⁶¹.

Αυτή η τελευταία παρατήρηση μας κάνει να σκεφθούμε το μυστηριώδη σύνδεσμο που συνδέει την επιβεβαίωση ή την απόρριψη του Filioque με τις δυο εκκλησιολογίες, η μια αποδίδοντας προνομιούχο θέση στο ρόλο της

εξουσίας ως πηγής της ζωής της Εκκλησίας, η άλλη επιμένοντας περισσότερο στις αξίες της κοινωνίας και της πνευματικής εσωτερικότητας. Όπως παρατηρούσε πρόσφατα ένας ρωμαιοκαθολικός θεολόγος: «Το Filioque έχει, λοιπόν, σημασία όχι μόνο τριαδική αλλά και εκκλησιολογική, που κατανοήθηκε με διαφορετικό τρόπο εδώ κι εκεί»⁶².

Προς την κατεύθυνση αυτή ακριβώς προσανατόλισαν τη σκέψη τους μερικοί νεώτεροι ορθόδοξοι θεολόγοι. Πράγματι, θα ήταν μια καρικατούρα να αντιπαρατάξουμε την ορθόδοξη προς την καθολική Εκκλησία σαν μια πνευματική Εκκλησία προς μια κοινωνία όπου ο νομικισμός και η εξουσία εξαφάνισαν τον προφητικό χαρακτήρα. Θα έπρεπε γι' αυτό να αγνοήσουμε ολότελα την εξαιρετική θρησκευτική άνθηση που σφράγισε τόσο την περίοδο της Αντιμεταρρυθμίσεως όσο και τον ΙΘ' αιώνα.

Ωστόσο, όταν ο Olivier Clement γράφει πως «ο "φιλιογκβισμός", ο οποίος κάνει να μοιράζεται από τον Υιό το βασικό προνόμιο, που ανήκει μόνο στο πρόσωπο του Πατρός, θέτοντας το Πνεύμα, σχετικά με την ίδια την υποστατική του ύπαρξη, σε εξάρτηση από τον Υιό, χωρίς αμφιβολία συνετέλεσε στο να αυξήσει το θεσμικό και εξουσιαστικό στοιχείο της ρωμαϊκής Εκκλησίας»⁶³, επαναλαμβάνει απλά, από την ορθόδοξη άποψη, μια παρατήρηση αρκετά σημαντική του Θωμά Ακινάτου:

«Η πλάνη αυτών που αρνούνται το πρωτείο του Τοποτηρητή του Χριστού για την καθολική Εκκλησία, μοιάζει με την άρνηση της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος σε σχέση με τον Υιό. Πράγματι, είναι ο ίδιος ο Χριστός, ο Υιός του Θεού, εκείνος που αγιάζει την Εκκλησία του και την σφραγίζει με το Άγιο Πνεύμα, όπως με ένα χάραγμα και με μια σφραγίδα... Παρόμοια, ο Τοποτηρητής του Χριστού, με το πρωτείο του και με τις φροντίδες του, όπως ένας πιστός δούλος, διαφυλάσσει την καθολική Εκκλησία υποταγμένη στο Χριστό»⁶⁴.

Είναι φανερό πως η ρωμαϊκή εκκλησιολογία διαφέρει από την ορθόδοξη και δεν είναι εκπληκτικό ότι και ο Θωμάς Ακινάτος επεσήμανε εδώ μια τριαδική ρίζα. Αντίθετα, εκπλήσσει ότι ένας Σέργιος Boulgakon δεν μπόρεσε να διακρίνει πως εφαρμόζεται το Filioque «στη ζωή, ούτε να επισημάνει τις πρακτικές του συνέπειες»⁶⁵. Αναμφίβολα δεν αποτελεί μια υπόθεση αυθαίρετη το να βλέπουμε μια σχέση μεταξύ του σχετικού παραγκωνισμού της προσωπικής πραγματικότητας του Αγίου Πνεύματος, που περικλείει το Filioque, και της τάσεως να αυξάνεται ο ρόλος της εξουσίας και να «λησμονείται» το Άγιο Πνεύμα - η να τοποθετείται δύσκολα σε σχέση με το θεσμό, όπως στις χαρισματικές κινήσεις -, που είδαμε συχνά στη Δύση⁶⁶.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η ιστορία έθεσε μπροστά μας δυο αντιλήψεις του Filioque. Η πρώτη δεν διακηρύσσει τίποτε περισσότερο από το «δι' Υιού» των ελλήνων Πατέρων και δεν αποδίδει στον Υιό καμιά αιτιότητα απέναντι στην ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος. Η δεύτερη, αναμφίβολα, προέρχεται από την πρώτη, όμως την

τροποποιεί ουσιαστικά: ο Υιός εδώ γίνεται αιτία της υποστατικής υπάρξεως του Αγίου Πνεύματος, σχηματίζοντας μαζί με τον Πατέρα μια και μόνη αρχή αυτής της εκπορεύσεως. Τέτοιο είναι το Filioque που έγινε δόγμα στην ρωμαϊκή Εκκλησία.

Αυτή η δεύτερη μορφή της διδασκαλίας ανήκει αποκλειστικά στους πνευματικούς απογόνους του Αγίου Αυγουστίνου. Καταλαβαίνουμε ότι οι ρωμαιοκαθολικοί θεολόγοι είναι προσηλωμένοι σ' αυτήν, επειδή, με δεδομένες τις καταβολές της αυγουστίνειας τριαδολογίας - δηλαδή την ταύτιση των Προσώπων με τις σχέσεις και το συναφές αξίωμα: στο Θεό όλα είναι ένα εκεί που δεν παρεμβαίνει μια αντίθεση σχέσεων -, το Filioque εμφανίζεται σαν μια αναγκαία συνέπεια της ομοουσιότητας του Πατρός και του Υιού και της υποστατικής διακρίσεως του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Για κείνον που έχει μπει σ' αυτόν τον τρόπο θεωρητικής προσεγγίσεως του δόγματος, το Άγιο Πνεύμα δεν μπορεί να διακριθεί από τον Υιό παρά μόνο αν εκπορεύεται από αυτόν. Όμως, για έναν ορθόδοξο θεολόγο, το αναπόφευκτο αυτού του συμπεράσματος, αντίθετο προς την παράδοση της Εκκλησίας, με δεδομένες αυτές τις καταβολές, είναι απόδειξη της πλάνης αυτής της θεολογίας (με την εις άτοπον απαγωγή).

Η ορθόδοξη Εκκλησία ποτέ δεν έκρινε ότι οι ιδιαίτερες διδασκαλίες ενός Πατέρα της Εκκλησίας, όσο Άγιος και μεγάλος υπήρξε, και η παράδοση που ανήκει σε μια Εκκλησία, συνιστούν αυθεντία σε δογματικά θέματα, εάν δεν γίνουν δεκτές από το σύνολο των άλλων Εκκλησιών. Η αποδοχή, λοιπόν, αυτή ποτέ δεν έλαβε χώρα σε ό,τι άφορα τον άγιο Αυγουστίνου, ενώ το έργο ενός αγίου Κασσιανού, που είναι σύγχρονο μ' εκείνο του Αυγουστίνου και έχει γραφεί επίσης στα λατινικά, ή οι Διάλογοι ενός Αγίου Γρηγορίου του Μεγάλου, ακόμη πιο όψιμοι, έγιναν γρήγορα αποδεκτά από τον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο. Συνεπώς η ορθόδοξη Εκκλησία δεν μπορεί να θεωρήσει την αυγουστίνεια και ρωμαϊκή θέση για την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος παρά σαν μια διδασκαλία ξένη προς την κοινή παράδοση, και η οποία ποτέ δεν επέτρεψε μια ομόφωνη αποδοχή κατά την εποχή που η Δύση είχε ακόμη κοινωνία με τις άλλες Εκκλησίες. Πολύ περισσότερο, όπως είδαμε: κάθε φορά που εξουσιοδοτημένοι μάρτυρες της παραδόσεως που διαφυλάχτηκε από αυτές τις άλλες Εκκλησίες βρέθηκαν μπροστά στην αυγουστίνεια θέση, εκδήλωσαν τη διαφωνία τους και, όταν η Δύση την εισήγαγε στο Σύμβολο ή την ανύψωσε σε δόγμα πίστεως, εκείνοι δεν δίστασαν να καταδείξουν εδώ μια αίρεση.

Το να διακηρύσσει κανείς, μαζί με τη ρωμαϊκή Εκκλησία, πως είναι θέμα πίστεως ότι το Άγιο Πνεύμα έχει τον Πατέρα και τον Υιό σαν μια αρχή της υποστατικής του υπάρξεως, ή το να βλέπει, μαζί με την ορθόδοξη Εκκλησία, μια σημαντική παραχάραξη της πίστεως στη διακήρυξη μιας συμμετοχής του Υιού στην εκπόρευση («ενεργητική προβολή», σύμφωνα με τη ορολογία των καθολικών θεολόγων) του Αγίου Πνεύματος, αυτό σημαίνει ότι προβάλλει δυο αντιτιθέμενες δογματικές διακηρύξεις. Εδώ πια δεν μπορούμε να μιλούμε για απλή παρεξήγηση ή για συμπληρωματικές προσεγγίσεις του τριαδικού μυστηρίου. Και δεν θα είχαμε το δικαίωμα να χαρακτηρίσουμε ως «περιφερειακή διαφορά» αυτό που άπτεται της εσωτερικής δομής του μυστηρίου της Αγίας Τριάδας.

Ότι ένας Άγιος και ένας διδάσκαλος όπως ακριβώς ο Άγιος Αυγουστίνος υπήρξε αθέλητα στην αφετηρία ενός δράματος μιας τέτοιας εκτάσεως, δεν πρέπει να μας εκπλήσσει υπέρμετρα. Κανένας άνθρωπος δεν είναι αλάθητος, και δεν θα ήταν δύσκολο να βρούμε στα κείμενα και άλλων Πατέρων, Ελλήνων ή Λατίνων, απόψεις εσφαλμένες. Ο κίνδυνος πλάνης ήταν το λύτρο της μεγαλοφυΐας ακόμη και του Αυγουστίνου. Εκείνο που είναι καθοριστικό στην παρούσα περίπτωση, είναι η θεμελιώδης πρόθεση του έργου και ο συνολικός προσανατολισμός της ζωής. Κατά συνέπεια, ο Αυγουστίνος είναι ακριβώς το αντίθετο ενός αιρεσιάρχη. Είχε σε ύψιστο βαθμό το φρόνημα και την αγάπη της Εκκλησίας, τη φροντίδα να οικειωθεί την Παράδοση της και να ζήσει σε κοινωνία με το πνεύμα της. Μαρτυρεί γι' αυτό ολόκληρος ο αγώνας του εναντίον του Δονατισμού. Θα μπορούσαμε να πούμε γι' αυτόν, αυτό που ειπώθηκε για τον Άγιο Αθανάσιο Αλεξανδρείας: «Ήταν προσηλωμένος στην Εκκλησία, όπως ένα δέντρο είναι ριζωμένο στο έδαφος».

Ένα εσφαλμένο «θεολογούμενο» ενός ανθρώπου και, ευρύτερα, μια κάποια αντίληψη για τη χρήση του ορθού λόγου στο χώρο της θεολογίας, κατέληξε με το να επιβληθεί σ' ολόκληρη την Εκκλησία της Δύσεως επειδή τα μέλη της, θαμπωμένα από τη μεγαλοφυΐα του Αυγουστίνου, τον είδαν όλο και περισσότερο όχι σαν ένα μεταξύ των Πατέρων, που η διδασκαλία του θα έπρεπε να παραβληθεί μ' εκείνη των άλλων και να υποστεί έτσι ένα απαραίτητο ξεκαθάρισμα και ευεργετικές ανατοποθετήσεις, αλλά σαν το μεγαλύτερο από τους Πατέρες και κατά κάποιο τρόπο την αυθεντία της Χριστιανικής σκέψεως. Θα μπορούσε στο εξής η καθολική Εκκλησία να εγκαταλείψει την εισαγωγή του Filioque στο σύμβολο και να διαχωρίσει τα όσα καθόρισε στις μεσαιωνικές συνόδους της για την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος από τις αυγουστίνειες προϋποθέσεις τους, κατά τρόπο που να μην ομολογεί πια το «Φιλιокβισμό» παρά μέσα σε μια έννοια, η οποία να αποκλείει κάθε «αιτιότητα» του Υιού στην εκπόρευση του Πνεύματος; Τα εμπόδια, λοιπόν, θα μπορούσαν να αρθούν με μια επιστροφή στην αρχαία παράδοση, όπως ακριβώς τη διατύπωσε, παραδείγματος χάρη, ένας Γρηγόριος Κύπρου. Ωστόσο, δεν πρέπει να κρύβουμε τις τεράστιες δυσκολίες που η λύση αυτή - η μόνη που θα μπορούσε να γίνει δεκτή από τους ορθοδόξους - θα έθετε για την ιεραρχία και τους καθολικούς θεολόγους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- [1.](#) FRANCOIS ROULEAU, A propos du Filioque, στο "Les Quatres Fleuves", No 9 (1979). σ. 74.
- [2.](#) A. de HALLEUX, Du personnalisme en pneumatologie, στο "Revue theologique de Louvain", 1975, σ.4.
- [3.](#) Περίληψη που δημοσιεύτηκε στην «Επίσκεψις», No 256 (1981), σ. 8.
- [4.](#) Ο.π., σ. 9.
- [5.](#) J. MOINGT, Theologie trinitaire de Tertullien, τομ. 3ος, Παρίσι 1966, σσ. 1067-1068.

- [6.](#) J. TIXERONT, Histoire des dogmes dans l'Antiquite chretienne, Παρίσι 1912-1915, τόμ. 1ος, σ. 338.
- [7.](#) ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, Προς Σεραππίωνα 1,19, ΒΕΠΕΣ 33, 108.
- [8.](#) ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως 8, έκδ. Β. Kotter, Βερολίνο - Νέα Υόρκη 1973, σσ. 30-31.
- [9.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, ο.π., 9, σ. 36.
- [10.](#) ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΥΠΡΙΟΥ, Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος, PG 142, 293 B, 298 CD.
- [11.](#) Πρβλ. Α. de HALLEUX, Pour un accord oecumenique sur la procession de l' Esprit-Saint, στό "Irenikon", 1978/4, σ. 465.
- [12.](#) Πρβλ. ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΛΟΥΓΔΟΥΝΟΥ, Έλεγχος ψευδωνύμου γνώσεως Α, VII, 2, ΒΕΠΕΣ 5, 107 ΤΕΡΤΥΛΛΙΑΝΟΥ, Περί της σαρκός του Χριστού. XX, 1, SC 216, 53-54 και 217, 416.
- [13.](#) G. LAFONT, Peut-on connaitre Dieu en Jesus-Crist? Παρίσι 1969, σ. 71.
- [14.](#) ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ. Λόγ. 31, 8, ΒΕΠΕΣ 59, 270.
- [15.](#) Ε. HENDRIKX, Εισαγωγή στα Έργα του Αγίου Αυγουστίνου, τόμ. 15ος, Περί της Τριάδος, Παρίσι 1955, σ. 22. Ο συγγραφέας εκφράζεται προφανώς ως καθολικός θεολόγος.
- [16.](#) Πρβλ. Ρ. SMULDERS, Esprit-Saint: Chez les Peres latins, στο "Dictionnaire de Spiritualite" τόμ. 4/2, στ. 1279.
- [17.](#) Ε. GILSON, L'esprit de la philosophic medievale, σσ. 137-138.
- [18.](#) ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, Εξομολογήσεις VII, 9, 13 και 10, 16.
- [19.](#) Ο du ROY. L' intelligence de la foi en la Trinite selen S. Augustin, Παρίσι 1966, σ. 461.
- [20.](#) ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, Περί της Τριάδος VIII, Πρόλ., 1.
- [21.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, ό.π., V, XIV, 15.
- [22.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, ό.π., XV, XVII, 29.
- [23.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, ό.π., XV, XVII, 31.
- [24.](#) Πρβλ. J. MEYENDORFF, Introduction a l' etude de Gregoire Palamas, Πάρισι 1959, σ. 316, και Ο. CLEMENT, Byzance et le Christianisme, Παρίσι 1964, σ. 46.
- [25.](#) ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, Λόγοι LXXI, 12, 18.
- [26.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ. Περί της Τριάδος XV, 17, 31.
- [27.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ. Λόγοι CCLVII, 4.
- [28.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ. Εις τον Ψαλμ. 130 I, 3.
- [29.](#) Ο. du ROY, ό.π., σ. 456.

- [30.](#) G. LAFONT, ό.π., σ. 80.
- [31.](#) H.-I. MARROU, Saint Augustin et l' Augustinisme, Παρίσι 1965, σσ. 149-150.
- [32.](#) ΤΟΥ ΙΛΙΟΥ, ό.π., σ. 152.
- [33.](#) ΠΡΟΣΠΕΡΟΥ ΑΚΟΥΥΤΑΝΙΑΣ. Επιστολή προς Αυγουστίνον 9 (ανάμεσα στα έργα του Αγίου Αυγουστίνου).
- [34.](#) J. TIXERONT, ό.π., τόμ. 3ος, σ. 335.
- [35.](#) PL 96, 527-528. Για την επίδραση της αυγουστίνειας διδασκαλίας της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος στη Δύση, πρβλ. TIXERONT, ό.π., τόμ. 3ος, σσ. 334-340.
- [36.](#) RUSTICUS, Κατά Ακέφαλων, PL 67, 136.
- [37.](#) ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Επιστολή προς Μαρίνον, PG 91, 136 AC.
- [38.](#) ΑΔΡΙΑΝΟΥ, Επιστολαί 2, MGH Epistolae, τόμ. 5, σ. 7 εξ.
- [39.](#) ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΑΡΙΟΥ, Προς διάκονον Ιωάννην, PL 129, 560 D-561 A.
- [40.](#) Δ' Σύνοδος του Λατερανού, Denz-Schonm., 800, 805.
- [41.](#) Β' Σύνοδος της Λυών, Denz-Schonm., 850, 853.
- [42.](#) Σύνοδος της Φλωρεντίας, Denz-Schtm., 1331-1332.
- [43.](#) M. JUGIE, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, Παρίσι 1926, τόμ. 1ος, σ. 20.
- [44.](#) Για την Ιστορία της εισαγωγής του Filioque στο σύμβολο, πρβλ. το άρθρο του A. PALMIER! «Filioque» στο «Dictionnaire de Theologie Catholique» 5/2, Παρίσι 1913, τ. 2309-2343, και J. TIXERONT, ό.π., τόμ. 3ος, σσ. 519-524.
- [45.](#) Η ιστορία των πρώτων συνόδων του Τολέδου είναι συγκεχυμένη και δεν μπορούμε τίποτε σίγουρα να βεβαιώσουμε για την ακριβή χρονολογία της εμφανίσεως του Filioque στα σύμβολα τους. Ωστόσο, είναι βέβαιο πως η ομολογία πίστεως του Ρεκκαρέδου περιείχε τη διακήρυξη της διπλής εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος. Πρβλ. Denz-Schonm., 470, και MANSI, Ampliss. Coll. Condi., 9, 985
- [46.](#) P. DE REGNON, Etudes sur la Sainte-Trinite, Τρίτη σειρά, σ. 209.
- [47.](#) E. AMANN, L' epoque carolignienne ("Histoire de l' Eglise", δημοσιευμένη υπό τη διεύθυνση των A. FLICHE και V. MARTIN, τόμ. 6ος), Παρίσι 1941, σ. 182.
- [48.](#) PL 102, 971 εξ.
- [49.](#) Πρβλ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΑΡΙΟΥ, Βίοι ρωμαίων Ποντιφικών, PL 128, 1238, και Liber pontificalis, έκδ. DUCHESNE, τόμ. 2ος, σ. 26. Πρβλ. σ. 46, σημ. 110.
- [50.](#) Πρβλ. την αφήγηση του BERNON, Libellus 2, PL 142, 1060-1062 Liber pontificalis, έκδ. DUCHESNE, τόμ. 2ος, σ. 268, σημ. 3.
- [51.](#) J. TIXEBONT, ό.π., τόμ. 2ος, σσ. 354-355.

[52.](#) Καταδίκη του Πελαγianiσμού, Denz. Schbnm., 267-269- Επιστολή της Συνόδου προς τον πάπα Κελεστίνo, PL 50, 511.

[53.](#) LABBE και COSSART, Concilia, τόμ. 5, στ. 419.

[54.](#) ΦΩΤΙΟΥ. Μυσταγωγία 9, PG 102, 289AB.

[55.](#) ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ. ο.π.. 15, PG 102, 293 AB.

[56.](#) S. BOULGAKOF, Le Paraclet, Παρίσι 1946, σ. 104.

[57.](#) Πρβλ. τις διάφορες εισηγήσεις συγκεντρωμένες στον τόμο που δημοσιεύτηκε από το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών: La theologie du Saint-Esprit dans le dialogue oecumenique, Παρίσι-Ταιζέ 1981.

[58.](#) Είναι η ερμηνεία που δόθηκε από μια από τις παραβολές ενός μικρού συγγράμματος του Νικήτα Χαρτοφύλακος της Νικαίας για τα σχίσματα ανάμεσα στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως και τη ρωμαϊκή Εκκλησία. Ωστόσο, το κείμενο είναι αμφίβολο. Πρβλ. M. JUGIE, ό.π., τόμ. 1ος, σ. 266.

[59.](#) ΠΕΤΡΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ. Επιστολή προς Μιχαήλ Κηρουάριον, 22 και 14, PG 120, 812 D, 805 C-808A.

[60.](#) ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΑΡΜΙΡΗ, Τα Δογματικά και Συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τόμ. 2ος, Αθήναι 1953, σ. 908.

[61.](#) ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ, Κατά Ιουλιανού Ι, 13.

[62.](#) B. de MARGERIE, La Trinite chretienne dans l' histoire, Παρίσι 1975, σ. 243.

[63.](#) O. CLEMENT, L' Englise orthodoxe, Παρίσι 1961, σ. 50.

[64.](#) ΘΩΜΑ ΤΟΥ ΑΚΙΝΑΤΟΥ, Contra errores Graecorum 32, στα Opuscula selecta, Παρίσι 1981, σ.584. Το παραθέτει ο B.de MARGERIE, ό.π.. σ. 243.

[65.](#) S. BOULGAKOF, Le Paraclet, σ. 141

[66.](#) Πρβλ. π.χ. τις παρατηρήσεις του Y. CONGAR, Jecroisen l' Esprit Saint, Παρίσι 1979, σσ. 218-226.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ

1. ΤΟ ΠΑΤΕΡΙΚΟ ΠΡΟΤΥΠΟ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ

Το 1949, ενώ το Συνέδριο του Άμστερνταμ δημιουργούσε το Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών, ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ χαρακτήριζε τη θέση του ορθόδοξου θεολόγου ανάμεσα στους συναδέλφους του που διακήρυτταν μια διαφορετική πίστη ως εξής: «Ο ορθόδοξος θεολόγος μπορεί και οφείλει να εκπροσωπεί λιγότερο τη σύγχρονη «Ανατολή» από την ίδια την οικουμενική αρχαιότητα... Είναι αυταπόδεικτο, πως η αρχαιότητα είναι σημαντική περισσότερο λόγω του καθολικού και συνθετικού χαρακτήρα της παρά λόγω της παλαιότητας της. Η Ορθοδοξία εκφράζει στην οικονομία του οικουμενισμού την πατερική στιγμή»¹. Πρέπει σίγουρα να εφαρμόσουμε στις νέες καταστάσεις και στις καινούριες ανάγκες αυτή την καθολική και συνθετική θεώρηση που είχαν οι πρώτες χριστιανικές γενιές για το μυστήριο της Εκκλησίας. Αυτό όμως (θα πρέπει να το κάνουμε) στηριζόμενοι σ' αυτήν και προσπαθώντας να μην αλλάξουμε τίποτε. Έτσι η Εκκλησία θα βρει σήμερα το δρόμο μιας ζωντανής πιστότητας.

Στην προοπτική της αρχαίας Εκκλησίας το μυστήριο της σωτηρίας παρουσιάζεται θεμελιακά ως έργο ενοποίησης. Ένα κείμενο αποδιδόμενο στο Μ. Βασίλειο λέει: «Τούτο γαρ το κεφάλαιον της του Σωτήρος κατά σάρκα οικονομίας, ίνα την ανθρωπίνην φύσιν προς εαυτήν τε και προς εαυτόν συναγάγη και, την πονηράν κατατομήν εξελών, την αρχαίαν ανακαλέσεται ένωσιν»². Πραγματοποιημένο το έργο της σωτηρίας μια για πάντα με το θάνατο και την ανάσταση του Κυρίου, αγκαλιάζει πραγματικά κάθε ανθρώπινο πρόσωπο στο χώρο και το χρόνο με την ευχαριστιακή λατρεία. Επειδή κάθε χριστιανός, νεκρός για την αμαρτία και αναστημένος μαζί με το Χριστό για μια νέα ζωή με το βάπτισμα, είναι μυστικά ταυτισμένος με το ένδοξο Σώμα του Χριστού δια μέσου της ενεργείας του Αγίου Πνεύματος, από την οποία είναι πληρωμένος με τη συμμετοχή του στο ευχαριστιακό Σώμα, οφείλουμε να συμπεράνουμε ότι όλοι οι χριστιανοί δια μέσου αυτής της μετοχής γίνονται «σύσσωμοι»³. Ο «φλέγων άνθραξ» του θείου Σώματος, όταν αγγίζει τον άνθρωπο, τον ελευθερώνει από τους ατομικούς του περιορισμούς και, κατά τρόπο θαυμαστό, τον κάνει να φτάνει στο πλήρωμα της προσωπικής ζωής, οδηγώντας τον στο να απορρίψει την έξαρση της ατομικότητας του σε μια αδελφική κοινωνία που είναι κατ' εικόνα της Αγίας Τριάδας.

Αυτό το ευχαριστιακό θεμέλιο της εκκλησιολογίας εκτέθηκε θαυμάσια από τον Άγιο Κύριλλο Αλεξανδρείας (+444) στο ακόλουθο απόσπασμα του Υπομνήματός του εις το κατά Ιωάννην ευαγγέλιο: «Ίνα τοίνυν εις ενότητα την ως προς Θεόν και αλλήλους συνιωμέν τε και συναναμισγόμεθα και ημείς αυτοί, καίτοι τη καθ' έκαστον νοούμενη διαφορά διεστηκότες εις ιδιότητα και ψυχαίς και σώμασιν, εμηχανήσατό τινα τρόπον ο Μονογενής, δια της αυτώ πρεπούσης εξηρημένον σοφίας και βουλής του Πατρός. Ενί γαρ σώματι, τω ιδίω δηλαδή, τους εις αυτόν πιστεύοντας ευλογών, δια της μυστικής μεταλήψεως, εαυτώ τε σύσσωμους και αλλήλοις αποτελεί. Τις γαρ αν και

διέλοι και της εις αλλήλους φυσικής ενώσεως εξοικειεί τους δι' ενός του αγίου σώματος προς ενότητα την εις Χριστόν αναδεσμουμένους; Ει γαρ οι πάντες εκ του ενός άρτου μετέχομεν, εν οι πάντες αποτελούμεθα σώμα. Μεριζεσθαι γαρ ουκ ενδέχεται τον Χριστόν. Δια τούτο και σώμα Χριστού κεχηρημάτικεν η Εκκλησία, μέλη δε και ημείς ανά μέρος, κατά την του Παύλου σύνεσιν (Πρβλ. Α' Κορ. 12, 27)... Ει γαρ και πολλοίς ούσιν ημίν ανά μέρος, εκάστω το τε του Πατρός και το ίδιον ενοικίζει Πνεύμα Χριστός, αλλ' εν έστι και αμέριστον, τα της αλλήλων ενότητος διακεκομμένα πνεύματα, κατά γε το είναι φαμεν εν τη καθ' ύπαρξιν ιδιότητι, συνεχον εις ενότητα, δι' εαυτού και ως εν τι τους πάντας αναφαίνεσθαι ποιούν εν εαυτώ... Δια τούτο πάλιν ημίν ο θεσπέσιος προσεφώνει Παύλος "Ανεχόμενοι αλλήλων εν αγάπη, σπουδάζοντες τηρείν την ενότητα του Πνεύματος εν τω συνδέσμω της ειρήνης, εν σώμα και εν Πνεύμα... εις Κύριος... εις Θεός και Πατήρ πάντων, ο επί πάντων και δια πάντων, και εν πάσιν" (Εφ. 4, 2-6)»⁴.

Σ' αυτή την προοπτική, η Εκκλησία είναι κατ' αρχάς η τοπική Εκκλησία, δηλαδή το σύνολο των χριστιανών που συναθροίζονται σε ένα και τον αυτό τόπο γύρω από τον κανονικό τους επίσκοπο για να τελέσουν την Ευχαριστία. Κάθε τοπική Εκκλησία δεν είναι ένα μέρος της καθολικής Εκκλησίας · η κάθε μια ενσαρκώνει την ολότητα του μυστηρίου της Εκκλησίας και ταυτίζεται με την καθολική Εκκλησία, που καθιστά παρούσα στην πληρότητα της σ' ένα δεδομένο σημείο του χώρου, από τη στιγμή που μένει πλήρως πιστή στην πίστη που παραδόθηκε από τους αποστόλους⁵.

Αυτό εξηγεί ότι η ιδέα της «διακοινωνίας» και της «ευχαριστιακής φιλοξενίας» υπήρξαν άγνωστες στην αρχαία Εκκλησία, η οποία δεν θα μπορούσε να τους δώσει κάποιο νόημα. Η Εκκλησία δεν ήξερε παρά την κοινωνία ή την άρνηση της. Στη σκέψη των χριστιανών αυτής της εποχής, εάν ένα μέλος μιας τοπικής Εκκλησίας μετείχε στην Ευχαριστία μιας άλλης τοπικής Εκκλησίας, π.χ. με την ευκαιρία κάποιου ταξιδιού, βεβαίωνε μ' αυτό ότι αναγνώριζε αυτή την Εκκλησία ως ταυτόσημη με τη δική του και με την καθολική Εκκλησία.

Ανάμεσα σ' αυτές τις Εκκλησίες υπήρχαν ασφαλώς διαφορές απόψεων, συνηθειών και παραδόσεων σε θέματα στα οποία μια γενική συμφωνία δεν είχε επιτευχθεί και που τα θεωρούσαν ως δευτερεύοντα: οι διαφορές αυτές δεν είχαν πλέον καμιά σημασία και δεν έκαναν παρά να «συνιστούν την ομόνοια της πίστεως», σύμφωνα με την έκφραση του Αγίου Ειρηναίου Λουγδούνου⁶. Εξάλλου καμιά βαριά αδυναμία δεν μπορεί να θίξει αντικειμενικά μια Εκκλησία απόλυτα πιστή στην αποστολική Παράδοση.

Αναφερόμενος σε ένα θέμα αυτού του είδους (την ακυρότητα του βαπτίσματος των αιρετικών) - που προσωπικά θεωρούσε σημαντικό, πλην όμως άσχετο με την ίδια την πίστη -, ο Άγιος Κυπριανός Καρθαγένης (+ 258) δήλωνε: «Δεν κρίνουμε κανέναν ή δεν απομακρύνουμε κανέναν από το δικαίωμα της κοινωνίας για διαφορά αντιλήψεως»⁷.

Πράγματι, σε κάθε εποχή της ιστορίας της Εκκλησίας υπήρξαν ομάδες αυστηρών που διέκοψαν την κοινωνία με τις άλλες Εκκλησίες για δευτερεύοντα θέματα. Όμως, όπως το αποδεικνύει ο ιστορικός Σωκράτης (+440 περίπου) μ' αφορμή το Νοβατιανό σχίσμα, τέτοιοι άνθρωποι αρχίζουν

συνήθως αμέσως να διαιρούνται και μεταξύ τους και να σχηματίζουν ατέλειωτα συμβατικά σχήματα συμφωνίας, φανερώνοντας ξεκάθαρα ότι μέσα τους υπερίσχυσε το πνεύμα της φατριάς από την αγάπη για την ενότητα της Εκκλησίας⁸.

Βλέπουμε πόσο η στάθμιση της φύσεως παρόμοιων θεμάτων ήταν κάτι το σημαντικό, όταν παρουσιάζονταν διαφορές ανάμεσα σε Εκκλησίες. Επρόκειτο για θέματα μηδαμινής σημασίας ή για διαφορετικές, όμως αυθεντικές, παραδόσεις; Η διατήρηση ή η αποκατάσταση της κοινωνίας επιβαλλόταν, χωρίς καμιά από τις δυο μερίδες να μπορεί να θέλει να υποχρεώσει την άλλη να συνταχθεί με τη δική της αντίληψη υπό την απειλή διακοπής της κοινωνίας. Αντίθετα, επρόκειτο για θέματα που αφορούσαν την υπόσταση της πίστεως και της αποστολικής παραδόσεως; Τότε, όσο οι διαφορές υπήρχαν, ο χωρισμός έμενε ως η πιο επώδυνη μα και η πιο επιτακτική απαίτηση όχι μόνο της αλήθειας, αλλά και της αληθινής αγάπης του Θεού και του πλησίον. Για τους Πατέρες, το περιεχόμενο της πίστεως ήταν αδιαίρετο: δεν θα μπορούσε να υπάρξει εδώ θέμα διακρίσεως «άρθρων θεμελιωδών», «κηρυγματικών», και άρθρων μικρότερης σημασίας: «Καθάπερ γαρ εν τοις βασιλικαίς νομίμασιν ο μικρόν του χαρακτήρος περικόψας, όλον το νόμισμα κίβδηλον ειργάσατο· ούτω και ο της υγιούς πίστεως και το βραχύτατον ανατρέψας, τω παντί λυμαίνεται, επί τα χείρονα προΐων από της αρχής. Που τοίνυν εισίν οι φιλονεικίας ημάς κρίνοντες ένεκεν της προς αιρετικούς διαστάσεως; που νυν εισίν οι λέγοντες ουδέν μέσον είναι ημών κα' κείνων, αλλ' από φιλαρχίας την διαφοράν γίνεσθαι; Ακουέτωσαν τι φησιν ο Παύλος, ότι το Ευαγγέλιον ανέτρεψαν οι και μικρόν τι καινοτομουντές (πρβλ. Γαλ. 1,7)»⁹.

Σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη, που παραμένει αυτή της ορθόδοξης Εκκλησίας, η καθολική Εκκλησία αποτελείται από το σύνολο των τοπικών Εκκλησιών που βρίσκονται σε κοινωνία μεταξύ τους. Είναι, μας λένε οι Πατέρες, ο μοναδικός αρραβώνας σωτηρίας, ο δοσμένος στους ανθρώπους από το Θεό για να τους επιτρέψει ν' αποφύγουν την καταδίκη· μοναδική νύμφη του Χριστού, είναι η πνευματική μητέρα που μόνη μπορεί να τους γεννήσει με το βάπτισμα στην καινούρια ζωή, να τους αναδείξει τέκνα θείας υιοθεσίας· Σώμα του Χριστού, είναι ο μόνος τόπος όπου οι άνθρωποι είναι αληθινά ενωμένοι με το Θεό και μεταξύ τους χάρη στην αγιαστική ενέργεια του Πνεύματος.

Γίνεται να πούμε πως κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να σωθεί και ν' αγιαστεί, αν δεν ανήκει πλήρως στην ορατή Εκκλησία; Μερικοί υπαινιγμοί δείχνουν ότι οι Πατέρες αναγνωρίζουν πως το Άγιο Πνεύμα είναι ελεύθερο ως προς τα δώρα Του και μπορεί να τα μεταδώσει χωρίς να περνούν από τους κανονικούς δρόμους της σωτηρίας, εκεί όπου βρίσκει καλοπροαίρετες καρδιές: «Ωσπερ γαρ πολλοί των ημετέρων ου μεθ' ημών εισιν, ους ο βίος αλλότριος του κοινού σώματος· ούτω πολλοί των έξωθεν προ ημών, όσοι τω τρόπω την πίστιν φθάνουσι και δέονται του ονόματος, το έργον έχοντες», δηλώνει ο Άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος (+390)¹⁰, που δεν διστάζει να περιλάβει ανάμεσα σ' αυτούς και τον δικό του πατέρα. Και για την αδελφή του λέει: «Πας ο βίος (αυτής) κάθαρσις ην αυτή και τελείωσις... Και μόνη σχεδόν, ίν' είπω τολμήσας, σφραγίς, αλλ' ου χάρισμα ην το μυστήριον»¹¹. Οι Πατέρες

όμως δεν μίλησαν γι' αυτή την αόρατη συμμετοχή στην Εκκλησία, η οποία είναι ορατή, επειδή δεν είχαν σαφείς ενδείξεις στις πηγές της Αποκαλύψεως.

Η κοινωνία ανάμεσα στις τοπικές Εκκλησίες φανερώνεται στο μυστηριακό επίπεδο με τη συλλογική καθιέρωση των επισκόπων και, όταν πρόκειται για την επίλυση προβλημάτων πίστεως και τάξεως, με τις επισκοπικές συνόδους. Αυτές οι σύνοδοι μπορεί να είναι επαρχιακές ή γενικές. Μια αυθεντική σύνοδος είναι μια σύναξη, όπου οι επίσκοποι, πιστοί στο Άγιο Πνεύμα, διακηρύσσουν επίσημα την αληθή πίστη της Εκκλησίας. Το μόνο γνώρισμα αυτής της αυθεντικότητας, σύμφωνα με την ορθόδοξη άποψη, είναι η ακολουθούσα αποδοχή αυτής της συνόδου εκ μέρους του συνόλου της Εκκλησίας¹².

Σε επαρχιακή κλίμακα η επίσης και σε επίπεδο της καθολικής Εκκλησίας, μερικές επισκοπικές έδρες κατά τη διάρκεια της ιστορίας περιβλήθηκαν με κάποιο πρωτείο. Αυτή η διάρθρωση της Εκκλησίας, όντας μια πραγματικότητα πολύ καθολική στο χώρο και το χρόνο, δεν μπορεί να θεωρηθεί επεισοδιακή ή καθαρά ανθρώπινου χαρακτήρα. Οφείλουμε να την αναγνωρίσουμε ως αποτέλεσμα της καθοδηγήσεως της Εκκλησίας από το Άγιο Πνεύμα και επομένως ως ένα στοιχείο της παραδόσεως. Όμως η ιδέα του πρωτείου, τέτοια όπως έγινε δεκτή από το σύνολο της Εκκλησίας, δεν περιέλαβε ποτέ παρά ένα πρωτείο μεταξύ ίσων. Οι τιτλούχοι τους δεν μπόρεσαν να ασκήσουν εξουσία έξω από τη δική τους επισκοπή παρά στο μέτρο που η εξουσία αυτή τους δόθηκε από τους άλλους επισκόπους και πάντοτε σε αμοιβαία αλληλεξάρτηση. Αρκετά νωρίς οι πάπες της Ρώμης διεκδίκησαν μια δικαιοδοσία θείου δικαίου εντελώς ιδιαίτερου εκκλησιολογικού χαρακτήρα για την οικουμενική Εκκλησία, όμως αυτή τους αναγνωρίστηκε προοδευτικά και μέσα στην αρκετά περιορισμένη σφαίρα, όπου ασκείτο η άμεση εξουσία τους, δηλαδή το ρωμαϊκό πατριαρχείο. Έτσι, μέχρι τη ρήξη του ΙΑ' αιώνα, η Ρώμη είχε απέναντι της τέσσερα άλλα πατριαρχεία, όπου υπήρχε μια διαφορετική αντίληψη των πραγμάτων.

2. Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ

Η ορθόδοξη εκκλησιολογία παρά τις διαστροφές, οφειλόμενες στις ιστορικές περιστάσεις και τα αμαρτήματα των ανθρώπων, έχει παραμείνει ουσιαστικά η εκκλησιολογία της αρχαίας Εκκλησίας, με την οποία η σημερινή ορθόδοξη Εκκλησία αισθάνεται ότι βρίσκεται σε πλήρη συνέχεια, χωρίς καμιά διακοπή. Έχει συνείδηση ότι είναι πολύ απλά η Εκκλησία του Θεού. Δεν μπορεί να θεωρήσει τις άλλες χριστιανικές ομολογίες παρά ως μέλη απομακρυσμένα από την εκκλησιαστική ενότητα, η οποία διατηρείται με πληρότητα στην ίδια. Η παράδοση της έχει ως κανονικό περιεχόμενο αυτό που όλοι οι χριστιανοί μαζί, πριν από την εποχή των σχισμάτων, θεώρησαν ότι αποτελεί μέρος της αποστολικής παρακαταθήκης, είτε πρόκειται για τη ίδια την πίστη, είτε για την εκκλησιαστική ζωή. Σύμφωνα με την ορθόδοξη άποψη η ενότητα ανάμεσα σε όλες τις χωρισμένες χριστιανικές ομάδες δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά με την επιστροφή στην κοινή και καθολική παράδοση της Εκκλησίας: αυτό που έγινε δεκτό ως δόγμα πίστεως ή βιώθηκε ως κοινός θεσμός

«παντού, πάντοτε και από όλους» κατά τη διάρκεια της χιλιετηρίδας που προηγήθηκε από τα σχίσματα, χωρίς καμιά προσθήκη και καμιά αφαίρεση¹³. Αποδεχόμενη στο πλήρωμα της την Παράδοση, κάθε μια από αυτές τις κοινότητες θα βρισκόταν ipso facto μέσα στην ενότητα της καθολικής Εκκλησίας.

Σύμφωνα, λοιπόν, μ' αυτή την πατερική και ορθόδοξη εκκλησιολογία, η ορατή ενότητα της Εκκλησίας προσφέρεται από το Θεό και θα παραμείνει αναλλοίωτη μέχρι την Παρουσία. Εάν εξαιρέσουμε τους καθολικούς οικουμενικούς κύκλους, η εκκλησιολογία προτεσταντικής προελεύσεως που κυριαρχεί στην οικουμενική κίνηση είναι πολύ διαφορετικής εμπνεύσεως. Η θεμελιώδης πεποίθησή της είναι ότι η ορατή ενότητα της Εκκλησίας δεν είναι δοσμένη αλλά κάτι το ελπιζόμενο και που μπορεί να οικοδομηθεί με το πνεύμα υπακοής όλων στην ενέργεια του Αγίου Πνεύματος. Καμιά εμπειρική Εκκλησία δεν μπορεί να ταυτιστεί με την Εκκλησία του Θεού, που κατέχει μια πραγματική όμως αόρατη ενότητα δια μέσου των σημερινών διαιρέσεων. Ο σκοπός της οικουμενικής κινήσεως είναι να την αποκαλύψει προοδευτικά με μια ορατή ενότητα, που θα περιλαμβάνει μια κοινή πίστη στις αλήθειες που θεωρούνται θεμελιώδεις, μια μυστηριακή «διακοινωνία» και αναγνώριση της ιεροσύνης. Οι θεσμικές και δογματικές διαφορές μπορεί να παραμείνουν τεράστιες ανάμεσα στις διάφορες Εκκλησίες.

Είναι φανερό πως μια τέτοια αντίληψη δεν μπορεί να φαίνεται στα μάτια των ορθοδόξων παρά σαν παναίρεση, και δεν θα μπορούσε να υπάρξει θέμα γι' αυτούς να κάνουν εδώ οποιεσδήποτε υποχωρήσεις. Επειδή το Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών είχε ως πρωτεργάτες ανθρώπους που, παρά την καλή θέληση τους, δεν μπορούσαν να διακρίνουν τις προϋποθέσεις της διδασκαλίας τους (των ορθοδόξων), ήταν αναπόφευκτο οι ορθόδοξοι αντιπρόσωποι να αισθανθούν εκεί τις πιο πολλές φορές σαν μετέωροι. Η θέση τους ξεκαθαρίστηκε κάπως μετά τη σύνοδο της κεντρικής Επιτροπής του Π.Σ.Ε. στο Τορόντο το 1950. Εκεί πράγματι διευκρινίστηκε ότι «το γεγονός της συμμετοχής στο Συμβούλιο δεν προϋποθέτει ότι κάθε Εκκλησία οφείλει να θεωρεί τις άλλες ως Εκκλησίες στην αληθή και πλήρη έννοια του όρου». Όμως, η διάρθρωση του Π.Σ.Ε. υποχρεώνει αναπόφευκτα τις ορθόδοξες Εκκλησίες να παρουσιάζονται εκεί ως «ομολογίες» η «απλές αντιπροσωπείες» ανάμεσα στις άλλες. Μόνο βεβαιώνοντας ξεκάθαρα την αντίληψη που έχουν για την ταυτότητα τους και τις πεποιθήσεις τους, μπορούν να αποφύγουν να μείνουν στην αβεβαιότητα και να απογοητεύσουν τους εταίρους τους.

Εν τούτοις, από την ίδρυση του Π.Σ.Ε. ο θεολόγος Γεώργιος Φλωρόφσκυ, σ' ένα κείμενο που ήδη αναφέραμε πιο πάνω, δικαιολογούσε την παρουσία των ορθοδόξων στο Π.Σ.Ε., προσδιορίζοντας τη μόνη παραδεκτή σημασία της συμμετοχής τους: «Θεωρώ παρόμοια συμμετοχή όχι μόνο ως επιτρεπόμενη και δυνατή για τους ορθοδόξους αλλά ακόμη ως άμεσο καθήκον που απορρέει από τη ίδια την ουσία της ορθόδοξης συνειδήσεως και την υποχρέωση που ανήκει στην αληθινή Εκκλησία να καταθέτει αδιάκοπα τη μαρτυρία της παντού, στις «συναγωγές και τις αρχές και τις εξουσίες». Πως θα πιστεύσουν χωρίς να έχουν ακούσει; Και πως θα ακούσουν χωρίς κήρυγμα; Αυτή η αποστολική ρήση έχει τη θέση της κυρίως εδώ. Βλέπω την

ορθόδοξη συμμετοχή στην οικουμενική Κίνηση υπό το πρίσμα της ιεραποστολικής δράσεως. Η ορθόδοξη Εκκλησία καλείται ειδικά σε συμμετοχή ακριβώς στην οικουμενική ανταλλαγή ιδεών, επειδή αναγνωρίζει τον εαυτόν της ως τον φύλακα της αποστολικής πίστεως και της Παραδόσεως στην καθολικότητα και την πληρότητα τους, και ότι είναι, μ' αυτή την έννοια, η αληθινή Εκκλησία επειδή έχει συνείδηση ότι κατέχει το θησαυρό της θείας χάριτος, χάρη στη συνέχεια της ιεροσύνης και της αποστολικής διαδοχής - επειδή, τέλος, διεκδικεί μια ξεχωριστή θέση μέσα στη διηρημένη χριστιανοσύνη. Η Ορθοδοξία είναι η καθολική αλήθεια, η αλήθεια για ολόκληρο τον κόσμο, για πάντα και για όλους τους λαούς. Να οι λόγοι για τους οποίους η ορθόδοξη Εκκλησία καλείται και είναι υποχρεωμένη να γίνει μάρτυρας της αλήθειας του Χριστού παντού και πάντοτε, μπροστά σ' ολόκληρο τον κόσμο»¹⁴.

Το 1976 η αγία Σύνοδος της ορθόδοξης Εκκλησίας στην Αμερική δημοσίευσε μια πολύ σημαντική Εγκύκλιο επιστολή για την ενότητα των χριστιανών και τον οικουμενισμό¹⁵. Η επιστολή αυτή έχει ως αντικείμενο «να διατυπώσει εκ νέου τη θέση που είχε πάντοτε η ορθόδοξη Εκκλησία, θέση που δυστυχώς ακόμη και μερικοί από τους ορθοδόξους αδελφούς μας αγνόησαν η λησμόνησαν».

Η σύνοδος δηλώνει: «Προσφιλέστατοι και αγαπημένοι αδελφοί και αδελφές, έχουμε καθήκον ως επίσκοποι της Εκκλησίας και φύλακες της αποστολικής πίστεως να ομολογήσουμε πως η ορθόδοξη Εκκλησία είναι η μοναδική Εκκλησία του Χριστού... Αυτή η θεμελιώδης αντίληψη της ορθόδοξης Εκκλησίας... πρόσφερε τη βάση για την ορθόδοξη συμμετοχή στην οικουμενική κίνηση». Στη συνέχεια η Εγκύκλιος επισημαίνει τρεις κινδύνους που απειλούν την οικουμενική κίνηση και γίνονται η αιτία δημιουργίας κρίσεως: α) ο σχετικισμός που απορρίπτει την ίδια την ιδέα της μοναδικότητας της Εκκλησίας και της απόλυτης αξίας της Παραδόσεως της, β) η εκκοσμίκευση, σύμφωνα με την οποία η ενότητα που επιδιώκεται να πραγματοποιηθεί, θα συνίστατο στην οικοδομή ενός καλύτερου κόσμου με την πολιτική, οικονομική και κοινωνική δράση, και γ) οι εσφαλμένες διαδικασίες σε σχέση με την ένωση. Στο θέμα αυτό το κείμενο λέει: «Απορρίπτουμε κατηγορηματικά τη χρήση της ευχαριστιακής κοινωνίας και της μυστηριακής διακοινωνίας θεωρούμενης ως μέσου για την πραγματοποίηση της χριστιανικής ενότητας. Σύμφωνα με την ορθόδοξη πίστη τα μυστήρια και η λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, πιο ειδικά η θεία Ευχαριστία, δεν μπορούν να χωριστούν από το ίδιο το είναι της Εκκλησίας, που η ύπαρξη τους έχει ως σκοπό να εκφράσει. Τα μυστήρια δεν είναι σύμβολα ψυχολογικής ευσέβειας. Είναι εκφράσεις της ουσίας της Εκκλησίας ως βασιλείας Θεού πάνω στη γη. Έξω από την ενότητα της πίστεως στη μοναδική Εκκλησία του Χριστού που είναι αδιαίρετη, δεν είναι δυνατό να έχουμε μυστηριακή κοινωνία, ούτε και λειτουργική συμπροσευχή». Και προσθέτει: «Μια επίσημη λειτουργική προσευχή που περιλαμβάνει την ενεργητική συμμετοχή μελών του κλήρου και λαϊκών διαφόρων ομολογιών είναι αντίθετη στους κανόνες της ορθόδοξης Εκκλησίας. Τέτοιες λειτουργικές προσευχές συντείνουν στη δημιουργία σύγχυσης, γίνονται πηγές σκανδάλων και βοηθούν να προβάλλεται μια εσφαλμένη εικόνα της χριστιανικής πίστεως και της φύσεως της ενότητας που ο Θεός έδωσε στους ανθρώπους μέσα στην

Εκκλησία Του... Ακολουθώντας την ορθόδοξη πίστη μια τέτοια λειτουργική προσευχή είναι επίσης μια εσφαλμένη παράσταση των ανθρώπων μπροστά στο ουράνιο θυσιαστήριο του Θεού».

Με την ευκαιρία της συμπληρώσεως εικοσιπέντε χρόνων του Π.Σ.Ε. το οικουμενικό Πατριαρχείο και το Πατριαρχείο της Μόσχας απηύθυναν μηνύματα στην κεντρική Επιτροπή του Συμβουλίου όπου επίσης το προειδοποιούσαν για τους κινδύνους της οριζοντοποίησης και της εκκοσμίκεύσεως που το απειλούν¹⁶.

Πράγματι είναι δύσκολο να εκτιμήσουμε την επίδραση που μπόρεσε να ασκήσει ήδη η ορθόδοξη μαρτυρία στους κόλπους του Π.Σ.Ε. Ένα κείμενο όπως η διακήρυξη της Λίμα (1982) για το Βάπτισμα, την Ευχαριστία και την Ιεροσύνη μαρτυρεί μια καινούρια συνειδητοποίηση σημαντικών δεδομένων της αποστολικής παραδόσεως. Η ορθόδοξη συμμετοχή πιθανόν να μην είναι εδώ ξένη. Μερικές εξελίξεις, που περιέχονται στο κείμενο αυτό έχουν μεγάλο ενδιαφέρον και εάν γίνονταν το αντικείμενο μιας αρκετά γενικής αποδοχής ανάμεσα στις ομολογίες προς τις οποίες απευθύνεται, αυτό θα σημείωνε μια τεράστια πρόοδο. Ωστόσο, πρέπει να πούμε ξεκάθαρα πως η ορθόδοξη Εκκλησία δεν μπορεί ν' αναγνωρίσει σ' ένα τέτοιο κείμενο παρά μια μερική και περιορισμένη έκφραση της Παραδόσεως της Εκκλησίας που η ίδια ζει, και ότι θα της ήταν αδύνατο ν' αποδεχτεί μερικές συστάσεις που συνοδεύουν το κείμενο χωρίς ν' απομακρύνεται απ' αυτή την Παράδοση.

Εξάλλου η αναγκαιότητα μαρτυρίας της Παραδόσεως της Εκκλησίας θα όφειλε να ωθήσει τους ορθοδόξους να είναι εκεί οι ίδιοι γενικότερα πιο πιστοί. Ακόμη κι αν το ουσιώδες μένει διαφυλαγμένο στο χώρο της Ορθοδοξίας, η αυθεντική Παράδοση είναι αποκρυμμένη ή παραμορφωμένη σε πολλά σημεία. Ας θυμηθούμε - για να μην αναφέρουμε παρά ένα μόνο παράδειγμα - τις θλιβερές καταστάσεις που οι εθνικισμοί ή το κλειστό πνεύμα προκάλεσαν μέσα στη Διασπορά. Όμως αυτές οι παραμορφώσεις είναι συχνά η συνέπεια ανώμαλων καταστάσεων και ιστορικών περιστάσεων (π.χ. η ρωσική επανάσταση ή οι αιώνες του τούρκικου ζυγού στην Ελλάδα και τα Βαλκάνια), και χρειάζεται πολλή σύνεση και υπομονή για να διορθωθούν. Οφείλουμε να έχουμε, πριν από κάθε άλλο πράγμα, τη φροντίδα να διαφυλάξουμε την ορθόδοξη ενότητα και να μην ανανεώνουμε πρωτοβουλίες όπως η ατυχής ημερολογιακή μεταρρύθμιση: κάθε μεταρρύθμιση, κάθε αλλαγή - ακόμη κι αν είναι δικαιολογημένη θεωρητικά -, που δεν θα μπορούσε να γίνει δεκτή μ' ένα τρόπο σχεδόν ομόφωνο από τον ορθόδοξο λαό, δεν θα ήταν εμπνευσμένη από το Πνεύμα του Θεού. Το οικουμενικό Πατριαρχείο σήμερα είναι πολύ ευαίσθητο σ' αυτή την πλευρά των πραγμάτων.

3. Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΗ ΡΩΜΑΙΟΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

Ο διάλογος που επιχειρεί η ορθόδοξη με τη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία έχει ένα χαρακτήρα πολύ διαφορετικό από εκείνον που μπορεί να έχει με τις ομολογίες που προήλθαν από τη Μεταρρύθμιση. Πράγματι και η μια και η άλλη ομολογούν πως η Εκκλησία του Χριστού είναι μία και ότι αυτή η ενότητα

είναι ορατή και ήδη πραγματοποιημένη. Στο μεγαλύτερο μέρος του χριστιανικού δόγματος οι διακηρύξεις τους συγκλίνουν, ακόμη κι αν τις παρουσιάζουν κάτω από ένα διαφορετικό φωτισμό, που συντηρεί κατά ένα μέρος μια διάχυτη επίδραση στο σύνολο της διδασκαλίας, σε σημεία στα οποία αποκλίνουν. Αυτή η συμφωνία των δυο Εκκλησιών που ο διμερής διάλογος τον οποίο ανέλαβαν θέλει κατ' αρχάς να υπογραμμίσει, θα όφειλε να έχει ένα βάρος τεράστιο στους κόλπους της οικουμενικής κινήσεως. Από αριθμητική άποψη αντιπροσωπεύουν σήμερα μέσα στον κόσμο την πλειονότητα των χριστιανών και κυρίως φανερώνουν εκείνο που υπήρξε η ομόφωνη πίστη των χριστιανών πριν από τα σχίσματα. Δυστυχώς η δύναμη αυτής της μαρτυρίας σκιάζεται κατά μεγάλο μέρος από μια κακή αναλογία στους κόλπους του Π.Σ.Ε. (του οποίου η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία δεν είναι μέλος για ευνόητους λόγους).

Όμως αυτές οι δύο Εκκλησίες δεν έχουν πλέον κοινωνία εδώ και περισσότερο από εννιά αιώνες και η κάθε μια για λογαριασμό της έχει συνείδηση ότι είναι η μοναδική Εκκλησία του Θεού.

Η προσέγγιση που άρχισε με τις συναντήσεις του πάπα Παύλου ΣΤ' και του πατριάρχη Αθηναγόρα το 1967 και που, από το 1979, πήρε τη μορφή ενός θεολογικού διαλόγου, έχει ως αντικείμενο την υπέρβαση αυτού του εμποδίου και το να επιτρέψει την αποκατάσταση της μυστηριακής κοινωνίας ανάμεσα στις δυο Εκκλησίες, οδηγώντας τες προοδευτικά να αναγνωριστούν πλήρως ως αδελφές Εκκλησίες, δηλαδή ως δύο σύνολα τοπικών Εκκλησιών που έχουν τις δικές τους τοπικές παραδόσεις, όμως σχηματίζουν μαζί τη μία Εκκλησία του Θεού.

Αυτό το οικουμενικό σχέδιο διατυπώθηκε ως εξής από τον καρδινάλιο Willebrands: «Οι Εκκλησίες μας, έχοντας δεχτεί την ίδια πίστη, ανέπτυξαν ακολουθώντας διαφορετικούς δρόμους και τρόπους αυτή τη χριστιανική κληρονομιά, και «η κληρονομιά που παραδόθηκε από τους αποστόλους έγινε δεκτή με διάφορους τρόπους και από τις αρχές της Εκκλησίας ερμηνεύτηκε με διαφορετικό τρόπο, σύμφωνα με τη διαφορά πνεύματος και τις προϋποθέσεις υπάρξεως» (πρβλ. Διάταγμα Unitatis Redintegratio της Β' Βατικανής συνόδου). Αυτές οι διαφορετικές εξελίξεις συναντιούνται σε όλους τους τομείς της ζωής της Εκκλησίας, τη λειτουργική και πνευματική παράδοση, τη διδασκαλία, τον τρόπο εκφράσεως, παρουσιάσεως και οργανώσεως του θεολογικού στοχασμού πάνω στα μυστήρια της πίστεως... Σ' αυτή την προοπτική οφείλει να τοποθετηθεί το έργο μας για την πλήρη κοινωνία «εν τη πίστει, στο σεβασμό του πλουραλισμού και της ποικιλίας, που είναι απαραίτητα για να εκφράσουμε τον άπειρο πλούτο του Θεού και των δώρων Του»¹⁷.

Εν τούτοις η εφαρμογή αυτού του προγράμματος προσκρούει σε συγκεκριμένες δυσκολίες που δεν είναι αμελητέες. Ο πατριάρχης Δημήτριος δεν δίστασε να επικαλεστεί «σοβαρά θεολογικά προβλήματα που αφορούν σε ουσιώδη κεφάλαια της χριστιανικής πίστεως»¹⁸ και αντιτίθενται ακόμη στην αποκατάσταση πλήρους κοινωνίας ανάμεσα στις δύο Εκκλησίες. Ποιες είναι αυτές οι δυσκολίες και με ποια μέσα ελπίζεται να υπερπηδηθούν;

Οι κυριότερες δυσκολίες τοποθετούνται στο επίπεδο της εκκλησιολογίας και της τριαδικής διδασκαλίας. Στα δύο αυτά σημαντικά σημεία η λατινική Εκκλησία γνώρισε δογματικές εξελίξεις που οι άλλες Εκκλησίες δεν δέχτηκαν ποτέ και που θεώρησαν ως παραχαράξεις της αποστολικής Παραδόσεως.

Η ρωμαϊκή εκκλησιολογία θεωρεί το πρωτείο του πάπα της Ρώμης ως την έσχατη αρχή της ορατής ενότητας της Εκκλησίας. Εκφραζόμενος ελεύθερα μπροστά σ' ένα ακροατήριο καρδινάλιων ο Παύλος ΣΤ' δεν δίστασε να πει στο λόγο του στο Συνέδριο της 24ης Μαΐου 1976: **«Το να είναι κάποιος έξω από την κοινωνία με το διάδοχο του Πέτρου, αυτό σημαίνει πως βρίσκεται έξω από την Εκκλησία»**. Αυτή η αντίληψη είναι ο καρπός μιας εξελίξεως που φάνηκε στη Ρώμη το λιγότερο από τον Δ' αιώνα, η οποία όμως - το είπαμε πιο πάνω - δεν έγινε ποτέ ουσιαστικά δεκτή από τις μη λατινικές Εκκλησίες. Αυτή η εξέλιξη της ρωμαϊκής εκκλησιολογίας ασφαλώς συντέλεσε σ' ένα μεγάλο ποσοστό στο να καταστήσει ξένες μεταξύ τους, τη λατινική Εκκλησία από τη μια μεριά και τις άλλες Εκκλησίες από την άλλη. Έτσι δημιουργήθηκε το κλίμα που καθιστούσε αναπόφευκτη τη ρήξη του ΙΑ' αιώνα.

Τον ΙΘ' αιώνα η Α' Βατικανή σύνοδος επιβεβαίωσε τη δογματική αυτή εξέλιξη καθορίζοντας ως δόγμα πίστεως το **πρωτείο δικαιοδοσίας** θείου δικαίου του πάπα για την οικουμενική Εκκλησία και **το προσωπικό αλάθητό** του σχετικά με τη διατύπωση των δογμάτων. Η ορθόδοξη Εκκλησία, όταν κάποτε αποκατασταθεί η ένωση, θα μπορούσε να αναγνωρίσει χωρίς δυσκολία για τον πάπα Ρώμης το ρόλο του «πρώτου μεταξύ ίσων» (primus inter pares), που είχε γίνει καθολικά δεκτό στην αρχαία Εκκλησία. Αντίθετα απορρίπτει το δόγμα της Α' Βατικανής, το οποίο έχει μια εντελώς διαφορετική σημασία. Ο πατριάρχης Δημήτριος λίγο μετά την εκλογή του όφειλε να δηλώσει: «Ως οικουμενικός πατριάρχης επιθυμούμε να υπογραμμίσουμε ότι στο μέλλον όλες οι γενικές και πανορθόδοξες συναντήσεις, όλοι οι διάλογοι και όλες οι διαβουλεύσεις θα στηρίζονται στις ακόλουθες θεμελιώδεις αρχές: 1) Η υψηλότερη αυθεντία της Μίας, Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας βρίσκεται στην οικουμενική Σύνοδο ολόκληρης της Εκκλησίας. 2) Κανείς μεταξύ μας, των επισκόπων της καθολικής Εκκλησίας, δεν δέχτηκε αυθεντία, προνόμιο ή δικαίωμα, παραχωρημένο κανονικά, πάνω σε κάποια εκκλησιαστική δικαιοδοσία, οποιαδήποτε κι αν είναι αυτή, χωρίς την οικεία βούληση και την κανονική συγκατάθεση του άλλου»¹⁹.

Η ρωμαιοκαθολική διδασκαλία για την Αγία Τριάδα εξαρτάται κατά μεγάλο μέρος από τη διδασκαλία του Αγίου Αυγουστίνου (+430) που, κατά τη διάρκεια των αιώνων, υπήρξε η κυριότερη πατερική αυθεντία της λατινικής Εκκλησίας. Ο Αυγουστίνος, νους μεγαλοφυής, αποδείχτηκε αρκετά καινοτόμος σ' αυτό τον τομέα, σε σημείο που μπόρεσαν να γράψουν ότι «ο ιστορικός του δόγματος που, ερχόμενος από τα έργα των Πατέρων του Δ' αιώνα, καταλήγει στο έργο του Αυγουστίνου» παρατηρεί ότι η «γραμμή ρήξεως στη συνθετική εξέλιξη της τριαδικής διδασκαλίας δεν βρίσκεται ανάμεσα στον Αυγουστίνο κι εμάς, αλλά ανάμεσα σ' εκείνον και τους άμεσους προκατόχους του»²⁰. Η ορθόδοξη Εκκλησία, πιο επιφυλακτική από τη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία σε ό,τι αφορά την ιδέα της δογματικής εξελίξεως, δεν απορρίπτει εν τούτοις τη δυνατότητα. Το κριτήριο όμως της

αυθεντικότητας μιας εξελίξεως αυτού του είδους δεν μπορεί να είναι παρά η αποδοχή της από την καθολική Εκκλησία. Ποτέ η άποψη ενός μόνο διδασκάλου ή η παράδοση μιας επιμέρους Εκκλησίας δεν μπορεί να αποκτήσει μια τέτοια αυθεντία. Έτσι, εδώ ακόμη, βρισκόμαστε μπροστά σε μια εξέλιξη που ανήκει αποκλειστικά στη λατινική Δύση και η οποία θα καταλήξει στη Ρώμη τον ΙΑ' αιώνα στην εισαγωγή του Filioque στο σύμβολο Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως και, λίγο πιο αργά, στις μεσαιωνικές συνόδους που θα καθορίσουν ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός και εκ του Υιού ως εκ μιας και μόνης αρχής, συνοδεύοντας αυτόν τον όρο με το ακόλουθο ανάθεμα (που ποτέ δεν έχει αρθεί): «Η Αγία Ρωμαϊκή Εκκλησία καταδικάζει, αποδοκιμάζει και αναθεματίζει οποιονδήποτε που έχει αντίθετη ή ενάντια γνώμη και τον κηρύσσει ξένο του σώματος του Χριστού που είναι η Εκκλησία»²¹.

Όπως το ρωμαϊκό πρωτείο, έτσι και το Filioque είναι επιδεκτικό μιας ορθόδοξης ερμηνείας, καθώς μαρτυρεί γι' αυτό ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής (+666). Αυτό είναι που επέτρεψε - με τη βοήθεια μιας κάποιως απροσδιοριστίας (των όρων) - τη διατήρηση της κοινωνίας κατά τη διάρκεια πολλών αιώνων, παρά τη γενίκευση αυτής της διδασκαλίας μέσα στη λατινική Εκκλησία. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι το Filioque καθορίστηκε ως δόγμα πίστεως από τη ρωμαϊκή Εκκλησία, σύμφωνα μ' αυτή την ερμηνεία αντίθετα, οι μεσαιωνικές σύνοδοι το διατυπώνουν ξεκάθαρα μέσα σε μια έννοια που κρίθηκε πάντοτε απαράδεκτη από τους αντιπροσώπους της ορθόδοξης Εκκλησίας. Όπως ο πατριάρχης Φώτιος, οι πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως, Αντιοχείας και Ιεροσολύμων, στη συλλογική Εγκύκλιο τους του 1848, χαρακτηρίζουν ως «αίρεση» αυτή τη διδασκαλία - και, πολύ πρόσφατα, ο πατριάρχης Δημήτριος Α' στην Εγκύκλιο του της 21ης Μαρτίου 1981 δήλωνε ότι το Filioque είναι «εντελώς απαράδεκτο και πρέπει να απορριφθεί»²².

Μπορούμε να εκτιμήσουμε ολόκληρη τη δυσκολία: το λιγότερο σε δύο σημαντικά δογματικά θέματα η ορθόδοξη Εκκλησία απορρίπτει κατηγορηματικά σαν αντίθετες προς την Παράδοση διδασκαλίες, που η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία καθόρισε επίσημα ότι ανήκουν στην παρακαταθήκη της πίστεως.

Είναι δυνατόν να ελευθερωθούμε από το εμπόδιο αυτό; Μια πρώτη απόπειρα, που έγινε από μερικούς καθολικούς οικουμενιστές, θα συνίστατο στο να μην υπολογίζονται πλέον σαν γνήσιες οικουμενικές σύνοδοι οι μεσαιωνικές σύνοδοι, μεταγενέστερες του χωρισμού, και στο να μη θεωρούνται οι αποφάσεις τους - ακόμη και δογματικές - παρά ως παραδόσεις που ανήκουν αποκλειστικά στη λατινική Εκκλησία και δεν έχουν υποχρεωτικό χαρακτήρα για τις άλλες Εκκλησίες. Έτσι θα μπορούσε να αποκατασταθεί η πλήρης κοινωνία, χωρίς οι Ορθόδοξοι να είναι υποχρεωμένοι να υιοθετήσουν το δόγμα της Α' Βατικανής συνόδου, το Filioque και τις άλλες αποκλειστικά λατινικές παραδόσεις. Ασφαλώς, σε μια τέτοια υπόθεση, η ένωση θα διευκολυνόταν πάρα πολύ για τους Ορθοδόξους. Όμως η πρόταση αυτή αποκρούστηκε έντονα πριν από λίγο από τον καρδινάλιο Ιωσήφ Ratzinger, που την κρίνει απαράδεκτη από καθολική άποψη. Πραγματικά, η πρόταση αυτή θα περιέκλειε ότι η ρωμαϊκή Εκκλησία εγκαταλείπει την πίστη της πως

υπήρξε από τον ΙΑ' αιώνα η καθολική Εκκλησία, και ότι πρακτικά αναγνωρίζει πως έσφαλε διακηρύσσοντας ως αλήθεια πίστεως, εκείνο που στην πραγματικότητα δεν ήταν παρά μια επιμέρους παράδοση: «Αυτό που παρουσιαζόταν ως αλήθεια όφειλε να χαρακτηριστεί ως απλή συνήθεια. Η ευγενής αξίωση για την αλήθεια θα υποβιβάζοταν σε πλάνη»²³.

Κατά τον π. Congar δεν θα ήταν πράγματι αναγκαίο, η μια από τις δύο πλευρές να παύσει να θεωρεί ως δόγμα αυτό που η παράδοση της θεώρησε ως τέτοιο. «Στο σημερινό κλίμα και υπό τη σημερινή χάρη» θα φαινόταν πως «είναι δυνατόν ν' αναγνωρίσουμε την πραγματική ισοδυναμία και την ομοιογένεια προθέσεως, άρα έννοιας και καταφάσεως, τέλος, το αυτό πνεύμα (ομόνοια), κάτω από στάσεις και εκφράσεις διαφορετικές»²⁴ - και στην πραγματικότητα αντιφατικές. Αλλ' είναι απίθανο ότι αυτός ο δογματικός πλουραλισμός, που σχετικοποιεί επικίνδυνα τις διακηρύξεις της πίστεως και που εκπληττόμαστε λίγο βρίσκοντας τον σ' ένα θεολόγο θωμιστικής παιδείας, θα μπορέσει να γίνει αποδεκτός από τις δύο Εκκλησίες.

Ένας άλλος δρόμος υποδεικνύεται από ένα κείμενο επεξεργασμένο στα πλαίσια του διαλόγου μεταξύ καθολικών και προτεσταντών, το οποίο όμως θα μπορούσε να βρει μια ιδιαίτερα θετική εφαρμογή στο διάλογο μεταξύ καθολικών και ορθοδόξων. Αυτό το ντοκουμέντο στηρίζεται στη θεωρία της δογματικής εξελίξεως ιδιαίτερα στην καθολική Εκκλησία: «Οι Εκκλησίες για τις όποιες το περιεχόμενο της πίστεως εκφράζεται σε μια διατύπωση πιο εξελιγμένη δεν μπορούν να θεωρούν προκαταβολικά τις άλλες Εκκλησίες, λιγότερο σαφείς στις δογματικές τους παραδόσεις, ότι προδίδουν εκούσια ή από κάποια πονηρή σκοπιμότητα την ακεραιότητα της χριστιανικής κληρονομιάς. Οφείλουν να δείξουν εμπιστοσύνη σε ό,τι δεν έχει διατυπωθεί με σαφήνεια και σ' εκείνο που αυτό επιτρέπει να βιωθεί. Και με τη σειρά τους, βέβαια, οι Εκκλησίες με τη λιτή δογματική έκθεση και μυστηριακή ζωή να αποφεύγουν να θεωρούν προκαταβολικά τις άλλες Εκκλησίες, πιο πλούσιες στη διατύπωση της πίστεως και τους λειτουργικούς τύπους, ότι βεβηλώνουν την καθαρότητα της πίστεως με στοιχεία επίκτητα και παρασιτικά. Αυτές οφείλουν όχι ν' αρνηθούν, αλλά ν' αφήσουν το θέμα ανοιχτό... Όταν κάποτε συμφιλιθούν, θα αυξηθούν μαζί προς την πληρότητα της αλήθειας»²⁵. Έτσι θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως η ορθόδοξη Εκκλησία μη αποδεχόμενη ούτε το Filioque ούτε το πρωτείο θείου δικαίου και το αλάθητο του πάπα δεν αντίκειται στα ρωμαϊκά δόγματα, αλλ' ότι απλώς τοποθετείται σε ένα στάδιο δογματικής εξελίξεως λιγότερο προηγμένο. Ο καρδινάλιος Ratzinger φαίνεται να ευνοεί μια λύση αυτού του είδους: «Για τη διακοινωνία (intercommunion) με τους Ορθοδόξους, η καθολική Εκκλησία δεν πρέπει απαραίτητα να επιμείνει στην αποδοχή των δογμάτων της δεύτερης χιλιετηρίδας. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι οι ανατολικές Εκκλησίες έχουν παραμείνει στη μορφή της Παραδόσεως της πρώτης χιλιετηρίδας, η οποία είναι ακριβής και, εάν κατανοηθεί καλά, δεν αντιφάσκει προς τις μεταγενέστερες εξελίξεις. Οι τελευταίες αυτές δεν έκαναν παρά να αποσαφηνίσουν αυτό που υπήρχε σ' αυτήν αρχικά κατά την περίοδο της αδιαίρετης Εκκλησίας. Εγώ ο ίδιος πήρα μέρος σ' αυτές τις απόπειρες προβληματισμού»²⁶. Αναμφίβολα ένα τέτοιο σχέδιο θα συναντούσε ισχυρές αντιδράσεις από την ορθόδοξη πλευρά. Πράγματι, το να περάσει (μία Εκκλησία) σε μυστηριακή κοινωνία με μια άλλη Εκκλησία που ομολογεί τούτο

ή εκείνο το δόγμα, δεν σημαίνει τελικά ότι τα δέχεται και η ίδια, έστω κι αν δεν της ζητείται μια σαφής ομολογία; Και οι ορθόδοξες Εκκλησίες θα δέχονταν ν' αντιμετωπιστούν ως Εκκλησίες υπανάπτυκτες δογματικά;

4. Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ Η «ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ» ΤΗΣ ΡΩΜΑΙΟΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Για να φωτιστεί καλύτερα ο διάλογος, πρέπει ακόμη να διευκρινίσουμε ότι η ορθόδοξη Εκκλησία δεν έχει την ίδια αντίληψη με τη ρωμαϊκή Εκκλησία για την εκκλησιαστικότητα των χριστιανικών κοινοτήτων, οι όποιες δεν έχουν μυστηριακή κοινωνία μαζί της.

Για τη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία η εκκλησιαστικότητα των Εκκλησιών που είναι χωρισμένες απ' αυτήν είναι πραγματική, αλλά ατελής. Είναι πραγματική με την έννοια ότι τα μυστήρια - ιδιαίτερα το βάπτισμα - που επιτελούν είναι απολύτως έγκυρα. Ιδιαίτερα η ορθόδοξη Εκκλησία κατέχει, κατά την αντίληψη της, τα περισσότερα από τα μέσα σωτηρίας που συνέστησε ο Χριστός. Ωστόσο, της λείπει το θεμελιώδες εκείνο μέσο σωτηρίας που είναι το παγκόσμιο πρωτείο δικαιοδοσίας του πάπα, ακρογωνιαίος λίθος της ρωμαϊκής εκκλησιολογίας.

Επειδή, λοιπόν, η εκκλησιαστικότητα των ορθόδοξων Εκκλησιών είναι ατελής και επομένως δεν τίθεται στη διάθεση των πιστών το σύνολο των μέσων σωτηρίας που συνέστησε ο Χριστός, αυτό δικαιολογεί κατά τη ρωμαιοκαθολική άποψη τη διατήρηση στις ορθόδοξες χώρες των ουνιτικών Εκκλησιών και της λατινικής ιεραρχίας.

Ωστόσο, επειδή η πλειονότητα των ορθόδοξων ήταν, εξαιτίας της ιδιαίτερης ιστορικής και πολιτιστικής καταστάσεώς τους, σε άγνοια (η ελλιπή γνώση) αθέλητη και κατά συνέπεια αναίτια σε σχέση με τα δόγματα του ρωμαϊκού πρωτείου, όπως και για άλλα δόγματα που καθόρισε η ρωμαϊκή Εκκλησία μετά το χωρισμό, η απουσία σ' αυτούς αυτών των μέσων σωτηρίας δεν τους στερεί από τη χάρη του Αγίου Πνεύματος, αν και είναι, κατά τη ρωμαιοκαθολική άποψη, η αιτία πολλών κακών.

Σύμφωνα μ' αυτή την αντίληψη, η ρωμαϊκή Εκκλησία θεμελιώνει ουσιαστικά την οικουμενική της προσπάθεια στην αμοιβαία αναγνώριση του κύρους του βαπτίσματος που έλαβαν όλοι οι χριστιανοί. Το βάπτισμα θεωρείται πάντοτε απολύτως έγκυρο, ακόμη και στις αιρετικές ή σχισματικές ομάδες, εφόσον η τέλεση του είναι ορθή από πλευράς τελετουργικής και μεταδίδεται σύμφωνα με την πρόθεση της Εκκλησίας (ακόμη κι αν εκείνος που το τελεί είναι μη βαπτισμένος και μη πιστός). Κατά συνέπεια, για την κλασική ρωμαϊκή θεολογία κάθε βαπτισμένος από πλευράς δικαίου υπάγεται στη δικαιοδοσία του πάπα. Οι ρωμαιοκαθολικοί οικουμενικοί θεολόγοι εκφράζουν σήμερα την ίδια διδασκαλία με όρους πιο διακριτικούς, λέγοντας ότι το βάπτισμα που λαμβάνει κάποιος μέσα σε μια κοινότητα, η οποία δεν είναι ενωμένη με τη Ρώμη, εντάσσει τον βαπτιζόμενο στην πλήρη ορατή ενότητα της Εκκλησίας και του εναποθέτει ένα δυναμισμό, ο οποίος τον κατευθύνει σ' αυτή την πλήρη

ορατή ενότητα που εμπερικλείει πράγματι την αναγνώριση της παγκόσμιας δικαιοδοσίας του πάπα.

Εξάλλου, η ρωμαϊκή Εκκλησία στις σχέσεις της με την ορθόδοξη έχει την τάση να ελαχιστοποιεί τη σπουδαιότητα των δογματικών διαφορών, που τη χωρίζουν απ' αυτήν, είτε ερμηνεύοντας τες σαν διαφορετικές εκφράσεις της πίστεως, που δεν θέτουν σε κίνδυνο τον «ουσιαστικό πυρήνα» της, είτε βλέποντας σ' αυτές διατυπώσεις που ανταποκρίνονται σε διαφορετικά στάδια της «δογματικής εξελίξεως», όπως ειπώθηκε πιο πάνω.

Η θέση της ορθόδοξης Εκκλησίας σ' αυτό το πρόβλημα είναι διαφορετική. Ουσιαστικά παρέμεινε εκείνη της αρχαίας παραδόσεως, την οποία ο π. Congar χαρακτήριζε ως εξής: «Η χριστιανική αρχαιότητα αρνήθηκε πάντοτε να δώσει το όνομα της Εκκλησίας στα σώματα που είχαν αποσπαστεί από τη μοναδική ορατή Εκκλησία, η οποία ήταν η «καθολική» Εκκλησία, δηλαδή η αληθινή και ορθόδοξη. Τους ήταν αδιανόητο ότι μπορούσε να υπάρξει Εκκλησία χωρίς τις ιδιότητες της Εκκλησίας, τις όποιες απέδωσε το σύμβολο Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως: μία, αγία, καθολική και αποστολική. Γι' αυτό ονόμαζαν τις αποκομμένες από την ενότητα κοινότητες με διάφορα ονόματα, αποκλείοντας το όνομα της Εκκλησίας, εκτός κι αν το χρησιμοποιούσαν με την εμπειρική έννοια του της συναθροίσεως...»²⁷.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ορθόδοξη Εκκλησία δεν αναγνωρίζει στις ετερόδοξες κοινότητες παρά μια «δυνάμει» εκκλησιαστικότητα, η οποία δεν θα μπορούσε να ενεργοποιηθεί παρά με την πραγματική είσοδο αυτών των κοινοτήτων σε κοινωνία μαζί της. Αυτή η εν δυνάμει εκκλησιαστικότητα μετριέται με τον αριθμό στοιχείων της αυθεντικής παραδόσεως που διατηρήθηκαν πραγματικά από αυτές τις κοινότητες, παρά τις περισσότερο ή λιγότερο σοβαρές παραχαράξεις της πίστεως και της άλλοτε κοινής παραδόσεως. Σε ό,τι αφορά τη ρωμαϊκή Εκκλησία, αυτά τα στοιχεία της εν δυνάμει εκκλησιαστικότητας είναι τα δόγματα που παρέμειναν κοινά (αν και δεν ερμηνεύονται πάντοτε με τον ίδιο ακριβώς τρόπο), η επισκοπική δομή της Εκκλησίας και η ιστορική αποστολική διαδοχή των επισκόπων, η διδασκαλία για τα επτά μυστήρια.

Για να γίνει και πάλι αυτή η συγκεκριμένη και εν δυνάμει εκκλησιαστικότητα πλήρως πραγματική και αποτελεσματική, η θεμελιώδης προϋπόθεση είναι η ολοκληρωμένη ομολογία της ορθόδοξης πίστεως, χωρίς προσθήκη ούτε αφαίρεση, και η επιστροφή στις βασικές παραδόσεις της Εκκλησίας σε θέματα μυστηριακής πράξεως και τάξεως. Αυτή η πιστότητα στην παράδοση δεν συνεπάγεται μια αυστηρή ομοιομορφία μεταξύ των τοπικών Εκκλησιών, αλλά απαιτεί κάθε σημαντική διαφορά να υποβάλλεται στη συνοδική διαδικασία, η οποία επιτρέπει σε όλες τις τοπικές Εκκλησίες να αναγνωρίζονται αμοιβαία ως Εκκλησία του Χριστού. Αυτό απαιτεί κάθε τοπική Εκκλησία να είναι διατεθειμένη να απαρνηθεί αυτό που η ίδια θεωρεί νόμιμο και επωφελές για τον εαυτό της, εάν αυτό διατρέχει τον κίνδυνο να γίνει πέτρα σκανδάλου για άλλες Εκκλησίες που ομολογούν την ίδια ορθόδοξη πίστη.

Εάν ανατρέξουμε στις κανονικές πηγές (π.χ. το Πηδάλιον, επίσημη κανονική συλλογή των ελληνικών Εκκλησιών), η κυριότερη συνέπεια της ορθόδοξης

αυτής αντιλήψεως για την εκκλησιαστικότητα είναι η μη αναγνώριση του κύρους των μυστηρίων που τελούνται στις ετερόδοξες κοινότητες. Σύμφωνα με το δίκαιο και την ακρίβεια των κανόνων, πρέπει να τελείται το βάπτισμα για τα μέλη αυτών των κοινοτήτων που εισέρχονται στην ορθόδοξη Εκκλησία. Ωστόσο, αν η ακολουθία του μυστηρίου έχει γίνει με τρόπο τελετουργικά σωστό σε κοινότητες που έχουν μια θεολογία για το μυστήριο σύμφωνη στα θεμελιώδη σημεία μ' εκείνη της ορθόδοξης Εκκλησίας, μπορεί να αρκέσει, δυνάμει μιας ποιμαντικής οικονομίας, η συμπλήρωση και τελειοποίηση αυτής της τελετουργίας με το χρίσμα ή ακόμη με μια άλλη τελετή εισδοχής στην Εκκλησία. Πραγματικά η Εκκλησία είναι «το μυστήριο των μυστηρίων» και μπορεί να αναπληρώσει κάθε έλλειψη.

Το θεμέλιο αυτής της θέσεως είναι ο 46^{ος} αποστολικός κανόνας, ο οποίος διακηρύσσει: «Επίσκοπον ή πρεσβυτερον αιρετικών δεξαμένους βάπτισμα ή θυσίαν καθαιρείσθαι προστάσσομεν». Αυτοί οι αποστολικοί κανόνες, που επικυρώθηκαν από την ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο (2η περίοδος εν Τρούλλω), αποτελούν τη βάση του ορθόδοξου κανονικού δικαίου. Η άσκηση της οικονομίας στις περιπτώσεις που φαίνεται ενδεδειγμένη, εμπνέεται κυρίως από τον 1^ο κανόνα του Μεγάλου Βασιλείου.

Εξάλλου η ορθόδοξη διδασκαλία γι' αυτό το θέμα είναι απολύτως γνωστή στους ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους. Ο π. Congar, για παράδειγμα, γράφει: «Οι ορθόδοξοι θεολόγοι, με εξαίρεση μερικούς (...), παραμένουν σε μια μαζική διακήρυξη, σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχουν πράγματι μυστήρια παρά μόνο στη μία Εκκλησία... Αυτή η θέση (...) φαίνεται να προσεγγίζει μια κοινή θέση και να διερμηνεύει ένα βάθος παραδοσιακό της ορθόδοξης σκέψεως»²⁸. Ο π. Wenger, ένας άλλος καθολικός ειδικός στα οικουμενικά θέματα, γράφει: «Κατά γενικό κανόνα η ορθόδοξη Εκκλησία θεωρεί άκυρο κάθε μυστήριο που τελείται έξω από την Ορθοδοξία... Κατά την ορθόδοξη άποψη, κάθε μυστήριο που παρέχεται έξω από την Εκκλησία είναι «κατά την ακρίβειαν» άκυρο... Αυτή η διάκριση μεταξύ ακριβείας και οικονομίας βρίσκεται ήδη στους κανόνες του Μεγάλου Βασιλείου σχετικά με το βάπτισμα. Η ορθόδοξη θεολογία έμεινε επίμονα προσηλωμένη σ' αυτές τις αρχές»²⁹.

Στο γεγονός ότι οι ορθόδοξες Εκκλησίες άλλοτε δέχονται τους ετεροδόξους με το βάπτισμα, άλλοτε τους παρέχουν το χρίσμα και άλλοτε δεν ζητούν παρά μια ομολογία πίστεως, θα ήταν εντελώς ανακριβές να δούμε «διαφορετικές μυστηριακές εμπειρίες» που περικλείουν «διαφορετικές θεολογίες», όπως το έκανε πρόσφατα ο σεβασμ. C.-J. Dumont³⁰. Στην πραγματικότητα ακρίβεια και οικονομία συμπλέκονται άριστα και οι διάφοροι κανονικοί τρόποι εισδοχής στην Εκκλησία ασκήθηκαν είτε διαδοχικά είτε ταυτόχρονα από τις ίδιες τοπικές Εκκλησίες και συχνά από τα ίδια πρόσωπα.

Από τον Γ' αιώνα - είναι αλήθεια - οι πάπες της Ρώμης υιοθέτησαν μια αντίθετη θέση, την οποία ο Άγιος Αυγουστίνος ενίσχυσε με όλο το βάρος του θεολογικού του κύρους για τη Δύση. Η διαφορά αυτή δεν προκάλεσε διακοπή της κοινωνίας (ο Άγιος Κυπριανός - το είδαμε πιο πάνω - επέμενε στην ανάγκη διατηρήσεως της κοινωνίας παρά τις διαφορές αυτές, που έκρινε όχι ουσιώδεις). Γι' αυτό είναι δυνατόν να βρεθούν ορθόδοξοι θεολόγοι, οι οποίοι πρεσβεύουν τη ρωμαϊκή και αυγουστίνη διδασκαλία σχετικά με το κύρος των

μυστηρίων των ετεροδόξων. Ωστόσο, θα ήταν μάταιο να ελπίζει κανείς πως θα μπορέσει να συντελεσθεί μέσα στην ορθόδοξη Εκκλησία μια «εξέλιξη», η οποία θα επέτρεπε να εκλάβουμε ως οριστικά αναμφισβήτητη την αναγνώριση του κύρους των μυστηρίων των μη ορθοδόξων. Το γεγονός ότι ουδέποτε υπήρξε ομοφωνία προς αυτή την κατεύθυνση κατά τη διάρκεια ολόκληρης της ιστορίας της Εκκλησίας καθιστούσε ριζικά προσωρινή και υποκείμενη σε αναθεώρηση μια τέτοια εξέλιξη, η οποία δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί παρά ως προσωπική γνώμη μερικών θεολόγων ή ιεραρχών η ως ένα ρεύμα σκέψευς που κυριαρχεί σ' ένα συγκεκριμένο περιβάλλον ή σε μια δεδομένη εποχή.

Αυτό το γεγονός έχει πολύ λιγότερες συνέπειες για τη συνέχιση του διαλόγου από όσες θα μπορούσαν να φοβηθούν οι καθολικοί οικουμενιστές. Πραγματικά, εάν αποκαθίστατο η ομοφωνία σε θέματα πίστεως, το πρόβλημα θα εξέλειπε ipso facto, και όσο η ομοφωνία αυτή δεν υπάρχει, η μυστηριακή κοινωνία παραμένει αδύνατη.

Ωστόσο, πρέπει να συναγάγουμε το συμπέρασμα ότι δεν μπορούμε να πάρουμε ως αφετηρία του διαλόγου «την αμοιβαία αναγνώριση του ενός βαπτίσματος», και ότι είναι αδύνατο σε ορθοδόξους θεολόγους συνεπείς προς τη διδασκαλία της Εκκλησίας τους να αποδεχτούν τις συστάσεις του κειμένου «Βάπτισμα, Ευχαριστία, Ιεροσύνη» της Λίμα (§ 15) προς αυτή την κατεύθυνση. Ο ουσιαστικός στόχος του διαλόγου είναι η ομοφωνία στην πίστη, και το θεμελιώδες στοιχείο του είναι η εμβάθυνση στις δογματικές αλήθειες από ορθόδοξη άποψη.

Το έργο της προσεγγίσεως - το εικάζουμε ήδη περιοριζόμενοι σ' αυτά τα παραδείγματα - θα πρέπει να υπερπηδήσει τρομερές δυσκολίες που πιθανόν δεν φαίνονται εκ πρώτης όψεως. Όμως είναι χρήσιμο να ξεκαθαρίσουμε τις καταστάσεις και να κατανοήσουμε ευκρινώς τα προβλήματα, αρκεί να το κάνουμε μέσα σ' ένα πνεύμα αγάπης, χωρίς πάθος και έξω από κάθε πολεμική, που θα εμπνέει μόνο ο πόθος της αλήθειας και της αυθεντικής ενότητας.

Μπροστά στις δυσκολίες του έργου, ο κίνδυνος θα είναι να περιπέσουμε σε δελεαστικά όνειρα ή σε εύκολες λύσεις που κρύβουν ταχυδακτυλουργικότητα. Ακόμη πιο επικίνδυνος είναι ο πειρασμός να ξεφύγουμε αυταπατώμενοι, σχετικοποιώντας την αξία των διατυπώσεων της πίστεως και τον ίδιο τον εκκλησιαστικό θεσμό. Είναι αγαθά απείρως πολύτιμα, για τα οποία χιλιάδες μάρτυρες έδωσαν τη ζωή τους: Δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το Θεό παρά δια μέσου των μεταμορφωμένων λέξεων, που προσέλαβε η Παράδοση και που μας μεταδίδουν εκείνο το οποίο ο Μονογενής Υιός θέλησε να μας αποκαλύψει από τα απόρρητα του Πατρός και, σύμφωνα με τη θέληση Του, δεν μπορούμε να συναντήσουμε το Χριστό παρά δια της Εκκλησίας και μέσα στην Εκκλησία που είναι το Σώμα Του.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. G, FLOROVSKY, "Une vue sur l' Assemblée d' Amsterdam" στο «Irenikon», 22 (1949), σσ. 10-11.

2. ΨΕΥΔΟ-ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, Ασκητικοί διατάξεις 18 PG 31, 1385 A.

3. «Σύσσωμος»: έχοντας (ή: σχηματίζοντας) ένα και το αυτό σώμα. Η έκφραση προέρχεται από την Εφ.3,6 και επαναλήφθηκε συχνά από τους Πατέρες από τον Άγιο Αθανάσιο κι εδώ. Η διδασκαλία των Ελλήνων Πατέρων για την Εκκλησία Σώμα του Χριστού μοιάζει ν' ανταποκρίνεται μ' αρκετή ακρίβεια σ' αυτήν του αποστόλου Παύλου, όπως την ερμηνεύει ή πρόσφατη Εξηγητική: η Εκκλησία είναι το πραγματικό, προσωπικό και δοξασμένο σώμα του Χριστού, «το οποίο είναι το κέντρο και η αρχή της ενότητας του χριστιανικού κόσμου, και τούτο διότι η μυστική ένωση μας ταυτίζει όλους μ' αυτό το ίδιο σώμα, ώστε να μπορούμε να είμαστε ένα μεταξύ μας». (L. CERFAUX, La theologie de l' Eglise suivant saint Paul, Παρίσι 1965, σ. 236. Πρβλ. σ. 287 με τη σημείωση 4).

4. ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, Υπόμνημα εις το κατά Ιωάννην 11, 11 PG 74, 560A-561B.

5. Αυτή η αντίληψη για την Εκκλησία προβλήθηκε ιδιαίτερα από τον π. N. Afanasieff. Όμως σύμφωνα μ' εκείνον, κάθε τοπική Εκκλησία που επιτελεί την Ευχαριστία ταυτίζεται από το γεγονός αυτό με την καθολική Εκκλησία και μπορεί να έχει μυστηριακή κοινωνία με τις άλλες τοπικές Εκκλησίες, ακόμη κι αν τις χωρίζουν δογματικές διαφορές. Πρβλ. N. AFANASIEFF "Una Sancta", στο «Irenikon», 36 (1963), σ. 473. Αυτό δεν φαίνεται σύμφωνο με τα δεδομένα της ιστορίας, και άλλοι ορθόδοξοι θεολόγοι διόρθωσαν τη θέση του Afanasieff διευκρινίζοντας πώς μια τοπική Εκκλησία δεν είναι όντως η Εκκλησία του Θεού και δεν μπορεί να έχει κοινωνία με τις άλλες Εκκλησίες παρά μόνο αν ομολογεί μια πίστη ακριβώς όμοια με τη δική τους. Πρβλ. Μητροπολίτου ΣΑΡΔΕΩΝ ΜΑΞΙΜΟΥ, Le Patriarcat oecumenique dans l' Eglise orthodoxe, Παρίσι 1975, σσ. 27-51.

6. ΕΙΡΗΝΑΙΟΣ ΛΟΥΓΔΟΥΝΟΥ στον ΕΥΣΕΒΙΟ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, Εκκλ. Ιστορ. V, 24, 13, SC 41,70.

7. ΚΥΠΡΙΑΝΟΣ ΚΑΡΧΗΔΟΝΟΣ, Sent. Episcop. Αναφέρεται από τον Άγιο ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟ, De Baptismo, VI. 7, 10, συλλ. Bibl. August. 29, σσ. 416-41

8. ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ, Εκκλ. Ιστορ. 5. 22, PG 67, 645.

9. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ. Ομιλ. 1,6 εις Γαλάτας. PG 61, 622.

10. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγ. 18, 6, PG 35, 992BC.

11. Π. ΤΟΥ ΙΛΙΟΥ, Λόγ. 8.20 PG. 35, 812 C.

12. Για την ορθόδοξη αντίληψη της αυθεντίας μέσα στην Εκκλησία πρβλ. Callistos WARE "L' exercice de l' autorite dans l' Eglise orthodoxe", στο "Irenikon", 54 (1981). σ. 451-471 και 55 (1982), σ. 25-34.

13. Πρβλ. ΒΙΚΕΝΤΙΟΥ ΛΕΡΙΝΟΥ. Commonitorium, 2: «Στην καθολική Εκκλησία πρέπει να επαγρυπνούμε με την πιο μεγάλη φροντίδα να κρατούμε για αληθινό εκείνο πού πιστεύτηκε παντού, πάντοτε και από όλους».

14. G. FLOROVSKY, ό. π. σ. 9-10.

[15.](#) Γαλλική μετάφραση στο "Le Messenger Orthodoxe" No 78 (1978), σσ. 36-55. Ένα θαυμάσιο σχόλιο του κειμένου δόθηκε από τον Dom Emmanuel LANNE στο "Irenikon", 46 (1973). σσ. 319-335.

[16.](#) Κείμενο στη "Doc. Cath.", 55 (1973), σσ. 819-825. Σχόλιο στο "Irenikon" 46 (1973), σσ. 475-482.

[17.](#) Καρδινάλιου WILLEBRANDS, "Allocution prononcee a Patmos le 29 mai 1980" στη "Doc. Cath.", 62 (1980), σ. 705.

[18.](#) Πατριάρχη Δημητρίου Α'. "Allocution du 30 novembre 1979", στο "S.O.P." No 43 (Δεκέμβριος 1979), Supplement Documentation: "La rencontre de Jean - Paul II et de Dimitrios Ier", σ. 23.

[19.](#) Κείμενο στο "Irenikon", 47 (1974). σ. 70.

[20.](#) E. HENDRIKX "Introduction a saint Augustin", στά CEuvres de saint Augustin: La Trinite, I, Παρίσι 1955. σ. 22.

[21.](#) Σύνοδος της Φλωρεντίας. Denz. Schonm., 1331-1332.

[22.](#) Στο «S.O.P.» No 59 (Ιούνιος - Ιούλιος 1981), σ. 15.

[23.](#) Πρβλ. "Irenikon", 56 (1983), σ. 236.

[24.](#) Y. CONGAR, "Autonomie et pouvoir central dans l' Eglise" στο "Irenikon" 53. (1980), σ. 311.

[25.](#) "Vers une profession de foi commune", Έκθεση της μικτής ομάδας εργασίας καθολικών - προτεσταντών. Κείμενο που συντάχθηκε από τον J.M.R. Tillard και παρουσιάστηκε από τον Pierre Duprey et Lukas Vischer, στη "Doc. Cath." 62 (1980), σ. 657.

[26](#) Καρδινάλιου RATZINGER, στο "Irenikon", 56 (1983), σ. 235.

[27.](#) Y. CONGAR "Note sur les mots "Confession" "Eglise" et "Communion", στο "Irenikon", 23 (1950), σ. 20-21. Σύμφωνα με την ομόφωνη διδασκαλία των Πατέρων, που στηρίζεται στην Καινή Διαθήκη, η Εκκλησία όχι μόνο «όφειλε να είναι μία, αλλά είναι μία και δεν μπορεί να είναι παρά μία. Η ενότητα αυτή ήταν (γι' αυτούς) μία ιδιότητα της ορατής Εκκλησίας και η ορατή Εκκλησία γινόταν κατανοητή ως μία και μόνη οργανική οικοδομή, μια κοινωνία. Σύμφωνα μ' αυτούς (τους Πατέρες), οι διαιρέσεις, οι διακοπές κοινωνίας, δεν καλύπτονταν ούτε κυριαρχούνταν από μια πνευματική και αόρατη ενότητα, και διάφορες ονομασίες δεν μπορούσαν να σχηματίσουν μια μόνο Εκκλησία. Δεν υπήρχε παρά μια ορατή Εκκλησία σε μια και μόνο κοινωνία. Τα αποκομμένα σώματα από αυτή την κοινωνία ήταν έξω από την Εκκλησία». (S.L. GREENSLADE. Αναφέρεται από τον E. LAMIRANDE, "La situation ecclesiologique des Donatistes d' apres saint Augustin", Ottawa 1972, σ. 134).

[28.](#) Y. CONGAR, "Propos en vue d' une theSologiedel'ficonomie", στο "Irenikon", 45 (1972), σσ. 180 και 183.

[29.](#) A. WENGER, "L' Eglise orthodoxe et les ordinations anglicanes", στο "Nouvelle Revue Theologique", 1954, σσ. 50-52.

[30.](#) C. - J. DUMONT, στο "Istina", 1983, σ. 257.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ Η ΔΥΣΗ

Έχοντας σκοπό να σας μιλήσω αυτό το βράδυ για την Ορθόδοξη Εκκλησία στη Δύση, θ' αναφερθώ κυρίως - όχι όμως αποκλειστικά - στη Γαλλία, επειδή γνωρίζω λιγότερο την κατάσταση που επικρατεί στις άλλες χώρες της δυτικής Ευρώπης.

1. ΤΟ ΟΡΘΟΔΟΞΟ ΠΑΡΕΛΘΟΝ ΤΗΣ ΔΥΣΕΩΣ

Παρά τα φαινόμενα, η παρουσία της Ορθοδοξίας στη Δύση δεν είναι ούτε κάτι το καινούριο, ούτε κάτι που μεταφέρθηκε απ' έξω. Η Ορθόδοξη Εκκλησία, εξάλλου, δεν είναι άγνωστη πουθενά, επειδή είναι η Εκκλησία του Χριστού, καθολική από την ουσία της. Επιπλέον, οι Ορθόδοξοι της Γαλλίας και της Δύσεως έχουν βαθιά συνείδηση ότι επανασυνδέονται με τις ίδιες τις ρίζες του τόπου τους και του πολιτισμού τους.

Πράγματι, δεν πρέπει ποτέ να μας διαφεύγει ότι η Δύση υπήρξε Ορθόδοξη για μια χιλιετία, μέχρι το θλιβερό χωρισμό, τους προδρόμους του οποίου διακρίνουμε στην εποχή του Καρόλου του Μεγάλου, και ο οποίος ολοκληρώθηκε τον 1Α' αιώνα.

Αναρίθμητοι ορθόδοξοι Άγιοι έζησαν στη Δύση, από την αποστολική εποχή μέχρι το κατώφλι του Μεσαίωνα. Πολλά γαλλικά χωριά φέρουν το όνομα Αγίων που, ενώ δεν υπήρξαν απόστολοι ή μάρτυρες καθολικά τιμώμενοι στο χριστιανικό κόσμο, σχεδόν όλοι έζησαν στη Γαλλο-ρωμαϊκή ή στη Μεροβίγγεια εποχή και επομένως είναι προγενέστεροι του 1Α' αιώνα. Η ζωή αυτών των Αγίων είναι ακριβώς όμοια μ' εκείνη όλων των ορθοδόξων Αγίων, που μας είναι πολύ γνωστοί. Επίσης η Δύση είχε και Πατέρες της Εκκλησίας, αναγνωρισμένους από ολόκληρη την Ορθόδοξη Εκκλησία: για να μην αναφέρουμε παρά τους μεγαλύτερους, στην Ιταλία και τη Ρώμη βρίσκουμε τους πάπες Άγιο Λέοντα τον Μέγα και Άγιο Γρηγόριο τον Μέγα (Διάλογο), τον Άγιο Αμβρόσιο Μεδιολάνων και τον Άγιο Ιερώνυμο. Οι Γαλάτες είχαν τον Άγιο Ειρηναίο Λουγδούνου, τον Άγιο Ιλάριο Πικταβίου και τον Άγιο Κασσιανό Μασσαλίας. Δυστυχώς, στη συνέχεια, η Δύση τους ξέχασε κάπως για να τοποθετηθεί σχεδόν αποκλειστικά στη σχολή του Αγίου Αυγουστίνου, του μεγάλου διδασκάλου της χριστιανικής Αφρικής. Ο Αυγουστίνος ήταν ένας εξάισιος Άγιος και μια από τις πιο ισχυρές μεγαλοφυΐες του χριστιανισμού. Όμως η σκέψη του, έντονα προσωπική μερικές φορές, θα έπρεπε να είχε εξισορροπηθεί και συμπληρωθεί με την εισφορά και όλων των άλλων Πατέρων, ιδιαίτερα των Ελλήνων Πατέρων. Η υπερβολικά αποκλειστική αναφορά στον Άγιο Αυγουστίνo είναι ασφαλώς μια από τις αιτίες που συνετέλεσαν περισσότερο στο να αποκοπεί αργότερα η Δύση από τον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο. Μπορούμε να πούμε πως, κατά ένα σημαντικό μέρος, ο ρωμαϊκός Καθολικισμός και ο Προτεσταντισμός είναι αυγουστινισμοί.

Οι Ορθόδοξες ρίζες της Δύσεως μας υπενθυμίζονται από τα πολυάριθμα μνημεία που φτάνουν, το λιγότερο μερικά, σ' αυτή την εποχή. Τα μνημεία αυτά αφθονούν στην Ιταλία και αποτελούν προσκυνήματα που υπενθυμίζουν περισσότερο τον αρχαίο αυτό χριστιανισμό παρά εκείνον που μπορούμε να πιστοποιήσουμε στις κατακόμβες και στα απομεινάρια των αρχαίων ρωμαϊκών βασιλικών. Η Γαλλία κατέχει ακόμη βαπτιστήρια και τόπους λατρείας του Ε' αιώνα, Όπως τα παρεκκλήσια της νήσου του Λερίνου ή τα λείψανα του ναϊδρίου του Αγίου Κασσιανού στον Άγιο Βίκτωρα Μασσαλίας. Η Ισπανία διαφύλαξε θαυμάσια κτίσματα της εποχής των Βισιγόθων, και στη Γερμανία ολόκληρη η περιοχή της Ρηνανίας είναι πλούσια από κατάλοιπα που χρονολογούνται σ' αυτή την αρχαία περίοδο.

Μια βαθιά ρήξη πραγματοποιήθηκε τον ΙΑ' αιώνα. Οι συνέπειές της εκδηλώθηκαν αρκετά γρήγορα. Χωρίς υπερβολή μπορούμε να πούμε πως ένας Γάλλος χριστιανός των αρχών του ΙΑ' αιώνα θα αισθανόταν πιο κοντά μ' ένα Χριστιανό της Μικράς Ασίας του Ε' αιώνα παρά μ' έναν άλλο Γάλλο χριστιανό του ΙΓ' αιώνα. Εάν η ρωμαϊκή αρχιτεκτονική και οι τοιχογραφίες του ΣΤ' και του Ζ' αιώνα είναι ακόμη αρκετά κοντά μ' εκείνες του ορθόδοξου κόσμου, η γοτθική τέχνη του ΙΓ' αιώνα μηνύει πολύ διαφορετικούς δρόμους. Εάν η θεολογία και η πνευματική διδασκαλία των Βενεδικτίνων και των Σιστερσιανών του ΙΑ' και ΙΒ' αιώνα ανήκουν ακόμη, σ' ένα σημαντικό μέτρο, στη σφαίρα των Πατέρων της Εκκλησίας, η σχολαστική θεολογία και η νέα πνευματικότητα που τις αντικαθιστά κατά τη διάρκεια της δεύτερης περιόδου του Μεσαίωνα διαφέρει πολύ απ' αυτές.

Ωστόσο, η μεταβολή δεν είναι πλήρης. Ένας Θωμάς Ακινάτος επιθυμεί να είναι πολύ περισσότερο μαθητής των Πατέρων παρά του Αριστοτέλη: πραγματική γνώση του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης και άλλων ελληνικών πατερικών κειμένων του επιτρέπει να εκφράσει σε σημαντικά θέματα διαφορετικά τον σχεδόν αποκλειστικό αυγουστινισμό των προγενεστέρων του, παρ' όλο που παραμένει, από άλλες απόψεις, πολύ εξαρτημένος απ' αυτόν. Από τα τέλη του ΙΓ' αιώνα οι Ρηνοφλαμανδοί πνευματικοί, στο ρεύμα των οποίων θα τοποθετηθεί ο Ισπανός Ιωάννης του Σταυρού, διαμορφώνουν μια μυστική διδασκαλία σημαντικά εμπνευσμένη από τα έργα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτη. Ένας Βλαδίμηρος Lossky θα ενδιαφερθεί ιδιαίτερα για τον Maitre Eckhart. Τον ΙΖ' αιώνα στη Γαλλία, γύρω από τον καρδινάλιο de Berulle, θα διαμορφωθεί μια πνευματική σχολή, η οποία θα ξαναβρεί εν μέρει τη διδασκαλία της θεώσεως του χριστιανού που δίδαξαν οι Έλληνες Πατέρες. Την ίδια εποχή, στη Γαλλία επίσης, ο π. Lallemand και οι μαθητές του θα διαδώσουν μια διδασκαλία για «τη φυλακή της καρδιάς» και την ευπείθεια στο Άγιο Πνεύμα, η οποία συγγενεύει με την ησυχαστική παράδοση. Επίσης ο ΙΖ' αιώνας θα γνωρίσει μια πελώρια εκδοτική και μεταφραστική προσπάθεια των Πατέρων της Εκκλησίας, η οποία θα παραταθεί δια μέσου του ΙΘ' αιώνα με τη γιγαντιαία έκδοση των δυο Πατρολογιών, ελληνικής και λατινικής, από τον αββά Migne, και η οποία συνεχίζεται μέχρι τον Κ' αιώνα με τους τριακόσιους τόμους της συλλογής «Χριστιανικές πηγές» (Sources chretiennes). Μερικοί από τους καλύτερους γνώστες της σκέψεως ενός από τους πιο μεγάλους Γάλλους ποιητές των αρχών αυτού του αιώνα, του Καρόλου Peguy, υπογράμμισαν τη

συγγένεια της σκέψεώς του με την Ορθόδοξη διδασκαλία. Θα μπορούσαμε να πολλαπλασιάσουμε αυτά τα παραδείγματα.

Βέβαια, δεν πρέπει να υπερτιμούμε τις αναλογίες. Κανένας από αυτούς τους συγγραφείς, κανένα από αυτά τα έργα δεν είναι πραγματικά ορθόδοξα. Όμως όλα αυτά μαρτυρούν για μερικά στοιχεία που επέζησαν και για ένα είδος νοσταλγίας της αρχέγονης Ορθοδοξίας. Για τον καθολικισμό, με βάση τη θεωρία του για τη δογματική εξέλιξη, οι Πατέρες της Εκκλησίας και ο χριστιανισμός των πρώτων αιώνων αντιπροσωπεύουν ένα στάδιο ενδιαφέρον αλλά «ξεπερασμένο» της ζωής της Εκκλησίας. «Τα κείμενα των Πατέρων είναι η εφημερίδα της Εκκλησίας, όταν αυτή ήταν δεκαεφτά ετών», έλεγε ποιητικά ο π. Von Balthasar.

Ωστόσο, οι Γάλλοι Ορθόδοξοι μπορούν να ερμηνεύσουν τα στοιχεία αυτά που επιβίωσαν κατά έναν άλλο τρόπο. Ξαναφυτεύοντας στη Δύση την Ορθόδοξη Εκκλησία, έχουν συνείδηση συγχρόνως ότι επανασυνδέονται με τις ρίζες τους και ότι οδηγούν στην πλήρη ανάπτυξή του ένα σπέρμα που παρέμενε μυστικά παρόν μέσα σε ό,τι καλύτερο παρήγαγε η πνευματική ζωή της Δύσεως.

2. Η ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

Η αναγέννηση έτσι της Ορθοδοξίας στη δυτική Ευρώπη προκλήθηκε και ετοιμάστηκε από το ίδιο το παρελθόν αυτών των περιοχών. Συγκεκριμένα όμως υπήρξε η συνέπεια, που κατηύθυνε η πρόνοια του Θεού, δύο δραμάτων από τα πιο μεγάλα του Κ' αιώνα, της ρωσικής επανάστασεως και της εξόδου των Ελλήνων της Μικράς Ασίας το 1922.

Πριν απ' αυτά τα γεγονότα, στη δυτική Ευρώπη δεν υπήρχε παρά ένας πολύ μικρός αριθμός ορθοδόξων Εκκλησιών, για τη χρήση των μελών του διπλωματικού σώματος και των πολύ μικρών ξένων παροικιών. Η περίπτωση του π. Guettee, αξιόλογου καθολικού ιερέα, που έγινε ορθόδοξος μετά την Α' Βατικανή σύνοδο, ήταν εντελώς εξαιρετική.

Μετά τη ρωσική μετανάστευση, ιδρύθηκε μια ρωσική αρχιεπισκοπή για τη δυτική Ευρώπη. Έχει την έδρα της στον καθεδρικό ναό της οδού Dary. Μετά από μια κάποια ταλάντευση ανάμεσα σε διάφορες δικαιοδοσιακές προσχωρήσεις, το 1970 προσαρτήθηκε στο οικουμενικό Πατριαρχείο δια μέσου του Έλληνα Μητροπολίτη Γαλλίας.

Παράλληλα συστήθηκαν δυο άλλες ομάδες Ρώσων μεταναστών, που ενδιαφέρθηκαν περισσότερο να προσαρτηθούν στην τοπική Εκκλησία της Ρωσίας. Η μια από αυτές υπήχθη στη δικαιοδοσία του Πατριάρχη Μόσχας, ενώ η άλλη, που έκρινε ότι το πατριαρχείο υπό τις σημερινές συνθήκες ήταν στενά εξαρτημένο από τη σοβιετική εξουσία, εξαρτάται από μια σύνοδο επισκόπων που θέλει να συνεχίσει στην εξορία την προεπαναστατική ρωσική συνοδική Εκκλησία και έχει την έδρα της στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Τη ρωσική μετανάστευση κατέστησαν διάσημη θεολόγοι και θρησκευτικοί συγγραφείς μεγάλης αξίας, ακόμη κι αν μερικές φορές η σκέψη του ενός ή του άλλου προκαλεί επιφυλάξεις ή απαιτεί συμπληρώσεις. Τα ονόματα των πατέρων Boulgakoff, Afanasieff, Florovsky, Schmemmann, Meyendorff, του Παύλου Evdokimov, είναι γνωστά σε όλο τον ορθόδοξο κόσμο. Ο Βλαδίμηρος Lossky, ο αρχιεπίσκοπος Βασίλειος Krivosheine και ο π. Κυπριανός Kern μετριοούνται ανάμεσα στους πρωτοπόρους της ανανεώσεως της Ορθόδοξης θεολογίας πατερικής και παλαμικής εμπνεύσεως. Δυο μεγάλοι εικονογράφοι, ο Λεωνίδας Ouspensky και ο π. Γρηγόριος Κρουγ, συνεισέφεραν σημαντικά στην ανανέωση της εικονογραφίας και της θεολογίας της εικόνας. Ένας μεγάλος Ρώσος πνευματικός, που είχε ζήσει πολλά χρόνια στο Άγιον Όρος, ο Αρχιμανδρίτης Σωφρόνιος, έκανε γνωστό το γέροντα Σιλουανό και ασκεί μια μεγάλη επίδραση από το μοναστήρι του, εγκαταστημένο τώρα στην Αγγλία. Στο Παρίσι, το Ινστιτούτο Ορθόδοξης Θεολογίας του Αγίου Σεργίου έπαιξε ένα ρόλο πολύ σημαντικό, εδώ και περισσότερο από μισό αιώνα, στην εκπαίδευση του κλήρου και επίλεκτων λαϊκών της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Δύση.

Η ελληνική μητρόπολη Γαλλίας ιδρύθηκε το 1963 περιλαμβάνοντας όλες τις ελληνικές ενορίες που σχηματίστηκαν μετά από την έξοδο του 1922. Ανάλογες μητροπόλεις συστήθηκαν στα περισσότερα κράτη της δυτικής Ευρώπης. Οι ελληνικές κοινότητες διατηρούν σχολεία, όπου διδάσκεται η ελληνική γλώσσα, φοιτητικά οικοτροφεία και γηροκομεία και ενδιαφέρονται να μείνουν πιστές στις πολιτιστικές παραδόσεις του τόπου τους, από τον οποίο προήλθαν.

Τέλος, στη Δύση υπάρχουν ομάδες ορθοδόξων Ρουμάνων, Σέρβων και Αράβων. Οι τελευταίοι έχουν στο έξης έναν επίσκοπο που εδρεύει στο Παρίσι. Συνολικά μπορούμε να υπολογίσουμε γύρω στις διακόσιες χιλιάδες τον αριθμό των Ορθοδόξων που διαμένουν στη Γαλλία. Δυο με τρεις χιλιάδες είναι καθαρά γαλλικής εθνικότητας.

Από τις αρχές της ρωσικής μεταναστεύσεως η Ορθόδοξη Εκκλησία άσκησε στη Δύση και ιδιαίτερα στη Γαλλία μια σημαντική ακτινοβολία, χωρίς αναλογία με την αριθμητική αδυναμία των αποτελεσμάτων της. Η ακτινοβολία αυτή είναι πολύ αισθητή ακόμη και σήμερα σε μερικούς καθολικούς κύκλους (οι όποιοι, ωστόσο, είναι πολύ μακριά από το να αντιπροσωπεύουν ολόκληρο το γαλλικό καθολικισμό). Δεν υπάρχουν μαγαζιά με είδη ευσέβειας, όπου να μη βρίσκουμε εικόνες. Στη Γαλλία μεταξύ των καθολικών οι εικόνες αντικατέστησαν σχεδόν εντελώς τα αγάλματα και την παραδοσιακή κατασκευή εικόνων. Ένα καθολικό μοναστήρι, το Αββαείο της Beliefontaine, εκδίδει μια συλλογή πατερικών και ορθοδόξων κειμένων, που έχει ευρεία διάδοση. Πολλές καθολικές μοναστικές κοινότητες ή ακόμη ομάδες λαϊκών, υιοθέτησαν τη βυζαντινή λειτουργία ή δανείστηκαν από αυτή στοιχεία για να εμπλουτίσουν τη δική τους λατινική λειτουργία. Βέβαια, όλα αυτά είναι δυνατό να εκθρέψουν βαριές παρεξηγήσεις στο χώρο της εκκλησιολογίας. Μερικές φορές ακούμε καθολικούς μοναχούς, που υιοθέτησαν το βυζαντινό ρυθμό, να λένε: «Δεν έχω ανάγκη να γίνω ορθόδοξος. Είμαι ήδη, παραμένοντας, ωστόσο, καθολικός». Η αποδοχή στοιχείων της Ορθόδοξης παραδόσεως, αποσυνδεδεμένων από το εκκλησιαστικό πλαίσιο, όπου βρίσκουν την

πραγματική τους σημασία, μπορεί να οδηγήσει σε σοβαρές πνευματικές αυταπάτες. Ο Θεός όμως μπορεί να μεταχειριστεί όλα αυτά για να φέρει καλοπροαίρετες ψυχές πιο κοντά στο πλήρωμα της Εκκλησίας Του. Ποιος μπορεί να εξιχνιάσει τα σχέδια Του;

3. ΤΑ ΣΗΜΕΡΙΝΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

Το γεγονός ότι η Ορθόδοξη παρουσία στη δυτική Ευρώπη οφείλει επί του παρόντος την προέλευση της στις μεγάλες μεταναστεύσεις, ελληνική και ρωσική, και ότι οι κανονικές δομές της διαμορφώθηκαν για την εξυπηρέτηση των αναγκών αυτών των μεταναστών, θα μπορούσε να μας κάνει να σκεφθούμε ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία εδώ δεν αντιπροσωπεύει παρά μια ξένη Εκκλησία, άσχετη με την ίδια την πραγματικότητα των χωρών, οι όποιες της δίνουν άσυλο.

Όμως οφείλουμε να λάβουμε υπόψη μας δύο γεγονότα:

Κατ' αρχάς τα παιδιά και τα εγγόνια των μεταναστών της γενιάς του 20 είναι τώρα πλήρως ενταγμένα στη ζωή της καινούριας τους πατρίδας. Πιο συχνά, δεν έχουν πια την επιθυμία, ούτε τη δυνατότητα, να γυρίσουν στην πατρίδα των προγόνων τους. Ακόμη δεν έχουν πια - και δεν θα έχουν ασφαλώς και στην προσεχή γενιά - το ενδιαφέρον να διατηρήσουν τις πολιτιστικές τους παραδόσεις. Ωστόσο, πρέπει να εγκαταλείψουν την Ορθόδοξη πίστη;

Επιπλέον, στο τέρμα διαφόρων πνευματικών αναζητήσεων, μερικές χιλιάδες Δυτικών έγιναν ορθόδοξοι επειδή αναγνώρισαν στο πρόσωπο της Ορθόδοξης Εκκλησίας τη μοναδική Εκκλησία του Χριστού, της οποίας οι άλλες χριστιανικές κοινότητες είναι μέλη χωρισμένα. Γι' αυτούς το να εισέλθουν σε κοινωνία με την Ορθόδοξη Εκκλησία ήταν ζήτημα πνευματικής ζωής ή πνευματικού θανάτου. Όμως οφείλουν γι' αυτό να γίνουν Έλληνες ή Ρώσοι;

Μια απάντηση στη διπλή αυτή ερώτηση επιχειρήθηκε από την ομάδα που τιτλοφορείται «Ορθόδοξη καθολική Εκκλησία της Γαλλίας» και η οποία υπήχθη στη δικαιοδοσία της Ρουμανικής Εκκλησίας. Η ομάδα αυτή, που σχηματίστηκε γύρω από τον διακεκριμένο Ρώσο μετανάστη Evgraf Konalevsky, ίδρυσε μια επισκοπή που δεν είναι «ούτε ρωσική, ούτε ελληνική, ούτε ρουμανική» και η οποία θέλει να είναι η ανασύσταση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Δύσεως, προγενέστερης του σχίσματος. Η λειτουργία της είναι μια διασκευή της αρχαίας δυτικής λειτουργίας των Γαλατών, που υπήρχε πριν από την εξάπλωση της ρωμαϊκής λειτουργίας στη Δύση. Η προσάρτηση της στη Ρουμανική Εκκλησία έχει δικαιοδοσιακό χαρακτήρα και δεν περιλαμβάνει κανένα στοιχείο δανεισμένο από τη λειτουργική παράδοση και τη θρησκευτική κουλτούρα αυτής της χώρας.

Η πρωτοβουλία ήταν ενδιαφέρουσα. Ενθουσίασε αξιόλογους ανθρώπους, οι όποιοι αφιέρωσαν σ' αυτήν πολύ ταλέντο και διάθεση. Ωστόσο, οφείλω να πω, παρά τη φιλία που με συνδέει με μερικά από τα μέλη αυτής της

Εκκλησίας, ότι η πρωτοβουλία αυτή μου φαίνεται πως οδήγησε σε μια αποτυχία. Οι μοναχοί του Άγιου Όρους δέχτηκαν κατ' επανάληψη μέλη αυτής της ομάδας, που παρέμειναν στο Όρος για αρκετό χρόνο. Η εμπειρία τους έδειξε ότι αυτοί οι νέοι άνθρωποι, παρά την προσωπική τους αξία και την καλή τους διάθεση, είχαν μείνει σε σημαντικό βαθμό ξένοι προς το πνεύμα της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Επίσης ο επίσκοπος αυτής της επισκοπής για σοβαρές δογματικές και ποιμαντικές αιτίες δεν έγινε δεκτός να μετέχει στη Διεπισκοπική Επιτροπή, η οποία συγκεντρώνει τους επισκόπους των διαφόρων ορθοδόξων δικαιοδοσιών στη Γαλλία.

Δεν είναι, λοιπόν, αυτή η κατεύθυνση προς την οποία οφείλουμε να αναζητήσουμε λύση. Ορθόδοξη Εκκλησία αυτόνομη και ενωμένη δεν θα μπορέσει να γεννηθεί στη Γαλλία παρά μόνο με μια οργανωμένη προσπάθεια των διαφόρων δικαιοδοσιών, όμως δεν έχει έρθει ακόμη η στιγμή. Για την ώρα, συμφέρει να αρκεστούμε στο παρόν σύστημα της συνυπάρξεως των διαφόρων δικαιοδοσιών. Το σύστημα αυτό, κάτω από τις παρούσες συνθήκες της Δύσεως, παρουσιάζει αρκετές δυσχέρειες.

Οι δυσχέρειες αυτές, πράγματι, είναι φανερές. Αναμφίβολα η πιο σημαντική είναι ότι οι δικαιοδοσίες αυτές αποτελούν επισκοπές που βρίσκονται η μια δίπλα στην άλλη στην ίδια περιοχή, και συγκεντρώνουν τα μέλη τους κυρίως με βάση την εθνική τους προέλευση. Εδώ υπάρχει μια διπλή ανωμαλία, επειδή η ενότητα του επισκόπου για κάθε επισκοπική περιοχή είναι ένα θεμελιώδες δεδομένο της χριστιανικής εκκλησιολογίας και επειδή η εξάρτηση από την τάδε ή την τάδε εκκλησία δεν μπορεί να καθορίζεται με εθνικά χαρακτηριστικά (ο «εθνοφυλετισμός» καταδικάστηκε από τον Οικουμενικό Θρόνο).

Μια τέτοια κατάσταση, λοιπόν, δεν μπορεί να διατηρηθεί σαν οριστική αλλά, από «οικονομία», μπορεί κατά κάποιον τρόπο να γίνει δεκτή για την ώρα, αν λάβουμε υπόψη μας δύο πράγματα.

Εν πρώτοις, πρέπει να πούμε ότι, εάν ξεπεράσουμε την εμπειρική άποψη, εάν προχωρήσουμε πέρα από τα φαινόμενα, αυτό το κομμάτισμα σε δικαιοδοσίες δεν θίγει την ουσία της Εκκλησίας. Σε κάθε ενορία, όπου τελείται η θεία Λειτουργία, η Εκκλησία του Θεού είναι παρούσα. Όταν ο Άγιος Ειρηναίος λειτουργούσε στη Λυών, δεν ήταν η Εκκλησία της Σμύρνης που αντιπροσωπευόταν. Η συναγμένη κοινότητα, που συνέθεταν Έλληνες έμποροι και Γαλάτες νεόφυτοι, ήταν απλώς η Εκκλησία του Θεού στη Λυών. Το ίδιο συμβαίνει και σήμερα. Η Ορθόδοξη Εκκλησία, όπως είναι σήμερα στη Γαλλία, είναι ήδη πραγματικά η Εκκλησία της Γαλλίας ή, καλύτερα, η Εκκλησία του Θεού στη Γαλλία. Η προσάρτηση σε μια Εκκλησία - μητέρα, ελληνική ή ρωσική, είναι παροδική και δεν αφορά παρά το ανθρώπινο στοιχείο της εκκλησιαστικής οργανώσεως. Και ένας Γάλλος που ανήκει σε μια ενορία, της οποίας ο ιερέυς εξαρτάται από το οικουμενικό Πατριαρχείο ή από το Πατριαρχείο της Μόσχας, δεν γίνεται γι' αυτό Έλληνας ή Ρώσος.

Εάν έρθει μια μέρα που θα ενωθούν όλες οι Ορθόδοξες ενορίες της Γαλλίας υπό την εξουσία ενός και μόνον αρχιεπισκόπου και θα συσταθούν επισκοπές με ιδιαίτερες δικαιοδοσιακές περιοχές, αυτό θα είναι καθαυτό καλό, διότι η

κατάσταση θα ξαναγινόταν έτσι σύμφωνη προς τους ιερούς κανόνες. Όμως, σε ό,τι αφορά την ουσία, αυτή η ενωμένη Εκκλησία στη δομή της δεν θα είναι περισσότερο η Εκκλησία της Γαλλίας από το παρόν δικαιοδοσιακό μωσαϊκό.

Δεύτερον πρέπει να πούμε πως ο δεσμός με την ελληνική και τη ρωσική Εκκλησία απέχει πολύ από το να είναι επιβλαβής. Στην παρούσα κατάσταση των πραγμάτων μάλιστα είναι απαραίτητος, αν δεν θέλουμε ν' αυτοσχεδιάζουμε και να προχωρούμε στην τύχη.

Πραγματικά εδώ και χίλια χρόνια η Δυτική Εκκλησία έπαυσε να είναι Ορθόδοξη. Δεν μπορούμε να αρνηθούμε αυτό το γεγονός, ούτε να ενεργούμε σαν να μην υπήρχε. Η Παράδοση περικλείει τη συνέχεια της ζωής και δεν γνωρίζει άλματα. Η Ορθοδοξία δεν συνίσταται μόνο στην ομολογία ορθής πίστεως. Έχει πολλές συνέπειες στη ζωή και τη συμπεριφορά. Προϋποθέτει ένα «πνεύμα» των χριστιανικών πραγματικοτήτων, το οποίο δεν αυτοσχεδιάζεται. Από τους σημερινούς Γάλλους ορθοδόξους - από εκείνους που μεταστράφηκαν τελευταία ή από τα εγγόνια μεταναστών, που δεν έχουν πλέον παρά μια μακρινή σχέση με την εθνική τους προέλευση - απουσιάζουν συχνά οι ρίζες και η παράδοση. Συνήθως πρόκειται για διανοουμένους, οι οποίοι ρέπουν ελαφρά στο να συγχέουν το στοχασμό και τη ζωή. Τους είναι απαραίτητο να κρατηθούν σε επαφή με τις Εκκλησίες που παρέμειναν πάντοτε Ορθόδοξες, όπου ένας ολόκληρος λαός είναι φορέας της Παραδόσεως και ζει από αυτήν. Τους είναι αδύνατο ν' αφομοιώσουν γόνιμα τον πλούτο της Ορθοδοξίας, εάν δεν μαθητεύσουν ταπεινά στη σχολή των ορθοδόξων χωρών, κυρίως της Ελλάδας, που είναι η πιο προσιτή για μας.

4. ΟΙ ΑΠΑΙΤΗΣΕΙΣ ΤΗΣ ΠΑΡΟΥΣΗΣ ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΩΣ

Η παρούσα δικαιοδοσιακή ποικιλία μπορεί, λοιπόν, να διατηρηθεί προσωρινά, πιθανόν για αρκετό καιρό ακόμη, όμως υπό τρεις προϋποθέσεις:

1) Κατ' αρχάς πρέπει οι Ορθόδοξοι να έχουν μια ξεκάθαρη εκκλησιολογική προοπτική. Οφείλουν να έχουν πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι η μοναδική Εκκλησία του Χριστού και όχι ένα «ανατολικό» σχήμα του χριστιανισμού. Η Ορθόδοξη Εκκλησία, λοιπόν, δεν μπορεί να δεχτεί να είναι στη Δύση ένα σύνολο υπηρεσιών ποιμαντικής συμπαραστάσεως σε ξένους, που υπάγονται σε εθνικές δικαιοδοσίες. Ακόμη περισσότερο δεν μπορεί να θεωρεί τις καθολικές και προτεσταντικές Εκκλησίες των δυτικών χωρών ως τις νόμιμες και αυθεντικές τοπικές Εκκλησίες αυτών των χωρών. Χωρισμένες από τον κορμό της Ορθοδοξίας, οι Εκκλησίες αυτές δεν είναι πια, σε σχέση με την Ορθόδοξη πίστη, η μία, αγία, καθολική και αποστολική Εκκλησία του Χριστού, παρούσα σ' αυτές τις χώρες.

Βέβαια, δεν είναι στο πνεύμα της Ορθόδοξης Εκκλησίας να επιδίδεται σ' έναν επιθετικό προσηλυτισμό, ούτε και σε μια οργανωμένη και κατευθυνόμενη ιεραποστολική δραστηριότητα. Η ιεραποστολική της αποτελεσματικότητα εξαρτάται από την ειρηνική ακτινοβολία της λατρείας της, από την ίδια τη ζωή των ιερέων της, των μοναχών και των πιστών της. Αυτή δεν επιδιώκει

θεαματικά αποτελέσματα. Ωστόσο, δεν μπορεί να περιορίσει το ρόλο της σ' εκείνον του να φυλάγει στους κόλπους της τους «εκ γενετής ορθοδόξους»: αυτό θα σήμαινε ότι προδίδει την αποστολή, που της εμπιστεύτηκε ο Χριστός. Έχει το καθήκον να δεχτεί όλους εκείνους οι οποίοι, ελεύθερα και παρακινημένοι από λόγους καθαρά πνευματικούς, ζητούν να γίνουν δεκτοί σε κοινωνία μαζί της.

Ένας ψεύτικος οικουμενισμός δεν πρέπει να μας εξαπατήσει σ' αυτό το σημείο. Η επιθυμία της ενότητας των χριστιανών είναι υγιής και κατά Θεόν, αν οδηγεί στην επικράτηση ανάμεσα στους χριστιανούς διαφορετικής ομολογίας του σεβασμού των προσώπων, μέσα σ' ένα κλίμα ελευθερίας των συνειδήσεων και αγάπης, και αν τείνει να τους ενώσει μέσα στην καθολική ομολογία - χωρίς τίποτε να προσθέτει και τίποτε να αφαιρεί - εκείνων που έγιναν πιστευτά «πάντοτε, παντού και από όλους» πριν τα σχίσματα και τις αιρέσεις της δεύτερης χιλιετίας. Όμως ο οικουμενισμός γίνεται, στα μάτια της Ορθόδοξης πίστεως, μια ολέθρια αίρεση, εάν συνίσταται στην άρνηση της ορατής ενότητας της Εκκλησίας, που ομολογείται στο σύμβολο της πίστεως, και εάν διατείνεται ότι η μία Εκκλησία του Χριστού είναι τώρα διηρημένη ανάμεσα σε διάφορες χριστιανικές ομολογίες. Σύμφωνα μ' αυτούς τους «οικουμενιστές» η ορατή ενότητα της Εκκλησίας δεν υπάρχει πια και θα πρέπει να «ανασυσταθεί» αρχίζοντας από την παρούσα ποικιλία. Κατά την Ορθόδοξη πίστη, η ορατή ενότητα της Εκκλησίας μας είναι δοσμένη μέσα στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Μερικές ομάδες χριστιανών αποχωρίστηκαν από την Εκκλησία, όμως εκείνη ποτέ δεν διαιρέθηκε.

2) Στη Δύση οι Ορθόδοξοι οφείλουν να επαγρυπνούν με μεγάλη φροντίδα στο συμπνευματισμό ανάμεσα στις διάφορες δικαιοδοσίες. Αυτή η συνεργασία είναι απαραίτητη, χωρίς, ωστόσο, να πρέπει να καταλήξει σε μια υπερβολικά συγκεντρωτική οργάνωση που δεν θα σεβόταν τη νόμιμη ποικιλία και την ελευθερία των προσώπων. Το έργο αυτό της συνεργασίας είναι το καθήκον, στο οποίο αφιερώθηκε η διεπισκοπική επιτροπή, στην οποία προεδρεύει ο Μητροπολίτης Μελέτιος, αντιπρόσωπος του Οικουμενικού Πατριαρχείου, τον οποίο αγαπούν και σέβονται οι πάντες στη Γαλλία. Ο Μητροπολίτης είναι τόσο περισσότερο ενδεδειγμένος γι' αυτό το καθήκον όσο ο οικουμενικός Θρόνος έχει την ιστορική αποστολή να ενθαρρύνει όλους εκείνους που μπορούν να ενισχύσουν την ενότητα των τοπικών Εκκλησιών. Στη διάρκεια ενός ταξιδιού στην Κωνσταντινούπολη πριν από δεκαοχτώ μήνες, μπόρεσα να εκτιμήσω πόσο το Πατριαρχείο είχε λεπτή αίσθηση αυτής της ενότητας και της καθολικότητας της Εκκλησίας, πόσο ήταν ενημερωμένο για τα προβλήματα σε κάθε χώρα και πόσο επιθυμούσε να καταθέσει τη γνήσια μαρτυρία της Ορθόδοξης πίστεως στο διάλογο με τους ετεροδόξους.

Στη Γαλλία κυρίως, διάφοροι διαδικαιοδοσιακοί οργανισμοί συνεργούν σ' αυτόν τον αμοιβαίο συμπνευματισμό, βασικά η Ορθόδοξη Αδελφότητα (Fraternite Orthodoxe), η οποία προσφέρει πολλές υπηρεσίες και συγκαλεί κάθε τρία χρόνια συνέδρια που συγκεντρώνουν εφτακόσια ή οχτακόσια πρόσωπα.

Από το 1978 στη Γαλλία ιδρύθηκαν δύο μοναστήρια, που εξαρτώνται από το Άγιον Όρος ως μετόχια της μονής Σίμωνος Πέτρας. Με τον τρόπο αυτό

βρίσκονται τοποθετημένα έξω από τους δικαιοδοσιακούς ανταγωνισμούς. Έτσι η παρουσία αθωνιτών μοναχών στη Γαλλία μπορεί να είναι ένας παράγοντας ενότητας και πνευματικής προσεγγίσεως ανάμεσα στους Ορθοδόξους διαφορετικής εθνικότητας.

3) Η χρήση των δυτικών γλωσσών πρέπει να εισαχθεί προοδευτικά. Ωστόσο, στη σημερινή κατάσταση των πραγμάτων, η χρήση αυτή δεν μπορεί να είναι αποκλειστική. Πράγματι, από τη μια μεριά οι Ορθόδοξες κοινότητες περιλαμβάνουν ένα σημαντικό αριθμό πρόσφατα εγκατεστημένων μεταναστών ή, αντίστροφα, γέροντες, για τους οποίους η χρησιμοποίηση της σλαβωνικής ή της ελληνικής αποτελεί μια αναγκαιότητα. Από τη άλλη - και αυτό πιθανόν είναι ένας λόγος ακόμη πιο βασικός - η γνώση των πρωτοτύπων κειμένων και των ελληνικών ή σλαβωνικών μελωδιών που τα συνοδεύουν είναι και θα παραμείνει ακόμη για πολύ καιρό μια αναγκαία προϋπόθεση, ώστε η μεταφορά τους στα γαλλικά να είναι πιστή στο πνεύμα της παραδοσιακής λειτουργίας. Μια λειτουργία στα γαλλικά δεν μπορεί ν' αποτελεί αντικείμενο αυτοσχεδιασμών. Πρέπει να διαμορφωθεί μέσα σε μια στενή επαφή με τις πηγές.

Ωστόσο, η εισαγωγή των δυτικών γλωσσών είναι απαραίτητη, αν λάβουμε υπόψη μας συγχρόνως τις ανάγκες των καινούριων γενεών παιδιών των παλαιών μεταναστών, που θα ξεκόψουν από την Ορθοδοξία αν την βλέπουν μόνο σαν μια γραφική παράδοση των παππούδων τους, όμως ακατάληπτη γι' αυτούς, και τις απαιτήσεις των ορθοδόξων γαλλικής εθνικότητας. Δεν υπάρχει τρόπος πιο αποτελεσματικός για να διαποτιστεί κάποιος από τη διδασκαλία και το πνεύμα της Ορθόδοξης Εκκλησίας, προκειμένου ν' αποκτήσει Ορθόδοξη ευαισθησία και σκέψη, παρά αν συμμετέχει στη Λειτουργία και τις ακολουθίες αυτής της Εκκλησίας. Γι' αυτό, όμως, πρέπει να είναι προσίτες στους μετέχοντες. Οι δυτικοί έχουν ακόμη μεγαλύτερη ανάγκη αυτής της κατανοήσεως που σχετίζεται με τα κείμενα παρά οι Έλληνες ή οι Ρώσοι, που είναι λιγότερο «εγκεφαλικοί» και οι οποίοι είναι εμποτισμένοι με την Ορθόδοξη παράδοση από την παιδική τους ηλικία.

5. ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΜΑΡΤΥΡΙΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

Από όσα προηγήθηκαν, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η παρουσία της Ορθοδοξίας στη Δύση είναι μια ζωτική αναγκαιότητα, κατ' αρχήν επειδή η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι η αληθινή Εκκλησία του Χριστού. Όπως μας το διδάσκει ολόκληρη η Παράδοση, η Εκκλησία είναι η πραγματική κιβωτός της σωτηρίας για ολόκληρη την ανθρωπότητα, ο τρόπος που ο Θεός καθόρισε, προκειμένου οι άνθρωποι να αποκτούν τη σωτηρία και την αιώνια ζωή. Για το λόγο αυτό πρέπει να είναι παντού παρούσα και να ακτινοβολεί μέσα στον κόσμο. Οι καρποί που θα αποφέρει αυτή η παρουσία θα εξαρτηθούν στη συνέχεια από την ελεύθερη απάντηση των ανθρώπων.

Εξάλλου η Δύση είναι οδυνηρά διηρημένη, από τον ΙΣΤ΄ αιώνα κι εδώθε, ανάμεσα στο ρωμαϊκό καθολικισμό και τις ομολογίες που προήλθαν από την προτεσταντική Μεταρρύθμιση. Καλοί ιστορικοί πιστεύουν ότι η Μεταρρύθμιση δεν θα είχε γίνει ποτέ, αν δεν είχε δημιουργηθεί η μεγάλη ρήξη. Οι Μεταρρυθμιστές θέλησαν να αντιδράσουν εναντίον των καταχρήσεων και των παρεκκλίσεων, που ανήκαν κατά μεγάλο μέρος στο δυτικό Χριστιανισμό, και οι όποιες διαμορφώθηκαν επωφελούμενες από το χωρισμό με τον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο. Όμως οι ίδιοι οι Μεταρρυθμιστές ζούσαν μέσα σ' έναν κόσμο αποκομμένο ήδη από την αρχαία παράδοση και ήταν οι ίδιοι εμποτισμένοι από τον αυγουστινισμό. Είναι αυτός ο λόγος ακριβώς για τον οποίο δεν μπόρεσαν να επανεύρουν το πλήρωμα του αρχέγονου χριστιανισμού. Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο η παρουσία της Ορθόδοξης Εκκλησίας - πολύ μακριά από του να είναι ένας παράγοντας νέων διαιρέσεων - μπορεί να είναι ένα δυνατό προζύμι για την ανασύσταση της πνευματικής ενότητας της Ευρώπης. Ενότητα που, όπως υπενθύμιζα λίγο πιο μπροστά, δεν μπορεί να στηριχτεί παρά πάνω στην πίστη, την οποία ομολόγησαν όλοι οι χριστιανοί μαζί κατά τη διάρκεια μιας χιλιετίας.

Τέλος, εδώ και πολύ καιρό ήδη, η Δύση είναι υποταγμένη σε μια πορεία αποχριστιανοποίησης, που ναρκοθετεί ακόμη και τα θεμέλια του πολιτισμού της, και η οποία τείνει να την οδηγήσει στις δεκαετίες που έρχονται σε αθεράπευτη παρακμή. Αυτό είναι ιδιαίτερα αισθητό στη Γαλλία, όπου η πορεία αυτή είναι έμμεση συνέπεια της Μεταρρυθμίσεως του ΙΣΤ΄ αιώνα, καθώς επίσης και της έντονα κληρικαλιστικής και αυταρχικής αντιδράσεως του καθολικισμού της Αντιμεταρρυθμίσεως. Είναι ακόμη στενά συνδεδεμένη με μερικές πλευρές της γαλλικής Επανάστασεως και με τις προϋποθέσεις μέσα στις όποιες γεννήθηκαν τόσο ο οικονομικός φιλελευθερισμός όσο και ο μαρξισμός. Πολλοί από τους Δυτικούς, μπροστά στον κίνδυνο πνευματικής ασφυξίας που τους απειλεί, έρχονται ν' αναζητήσουν λίγο οξυγόνο στις αιρέσεις, λιγότερο η περισσότερο περιθωριακές, οι όποιες πολλαπλασιάζονται ή στις σοφίες της Άπω Ανατολής.

Ωστόσο, ακόμη κι ανάμεσα σ' αυτούς, υπάρχουν άνθρωποι που τελικά ανακαλύπτουν στην Ορθόδοξη Εκκλησία μια πνευματική πηγή συνεχώς αναβλύζουσα και η οποία παρέμεινε σημαντικά ξένη στους περισσότερους από τους ανταγωνισμούς που προετοίμασαν την έκρηξη του δυτικού κόσμου, και η οποία προσφέρει την ελπίδα της ζωής για τον κόσμο μας.

Σας ευχαριστώ για την προσοχή σας και νομίζω ότι μπορούμε τώρα να περάσουμε σε ερωτήσεις.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

ΕΡΩΤΗΣΗ: Μπορείτε να μας δώσετε μερικές πληροφορίες για το περιοδικό «CONTACTS» και τις προσπάθειες του Ολιβιέ Κλεμάν στη Γαλλία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Το περιοδικό «CONTACTS» είναι ένα ορθόδοξο περιοδικό που δημοσιεύει θεολογικά άρθρα, όπως επίσης και άρθρα πληροφοριακά γύρω από τις διάφορες δραστηριότητες της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Δύση, καθώς και στις κατά παράδοση Ορθόδοξες χώρες. Είναι ένα πολύ καλό όργανο Ορθόδοξης κουλτούρας για τους γαλλόφωνους δυτικούς. Το περιοδικό διευθύνεται από τον κ. Ολιβιέ Κλεμάν, που είναι Γάλλος ορθόδοξος, γαλλικής καταγωγής, και υπήρξε μαθητής του Βλαδίμηρου Λόσσκυ. Δημοσίευσε αρκετά έργα μεγάλου ενδιαφέροντος, τα οποία έχουν μεγάλη απήχηση κυρίως στους γαλλικούς καθολικούς κύκλους. Συνετέλεσε πολύ στην προσπάθεια γνωριμίας και ακτινοβολίας της Ορθοδοξίας στη Γαλλία και βασικά μεταξύ των καθολικών και προτεσταντικών κύκλων. Ο Ολιβιέ Κλεμάν είναι ομιλητής που εκτιμάται πολύ και συμμετέχει πολύ συχνά σε συγκεντρώσεις και συνέδρια.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Το μετόχι της μονής Σίμωνος Πέτρας στη Γαλλία είναι επανδρωμένο και από Έλληνες μοναχούς;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Όχι. Στο μετόχι μας της Σίμωνος Πέτρας δεν υπάρχουν Έλληνες μοναχοί. Είμαστε δύο Αθωνίτες μοναχοί, οι όποιοι βέβαια έχουμε την ελληνική ιθαγένεια. Όπως γνωρίζετε, όλοι οι μοναχοί του Άθωνα από τη στιγμή που λαμβάνουν τη μοναχική κουρά, αυτόματα παίρνουν και την ελληνική ιθαγένεια. Ωστόσο, δεν είμαστε Έλληνες από καταγωγή. Περιστασιακά μοναχοί της Σίμωνος Πέτρας και ο ίδιος ο ηγούμενος έχουν έρθει στο μοναστήρι μας, όπως επίσης κι εμείς οι ίδιοι κάθε χρόνο πηγαίνουμε και παραμένουμε ένα διάστημα στη μονή της Σίμωνος Πέτρας. Όμως, επί του παρόντος, δεν υπάρχουν Έλληνες μοναχοί που να παραμένουν στο μοναστήρι μας.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Μελλοντικά θα έχει;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Το πράγμα δεν είναι αδύνατο. Ωστόσο, για την ώρα, δεν υπάρχουν συγκεκριμένα σχέδια.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Είπατε ότι οι Καθολικοί αντιμετώπισαν τα πατερικά κείμενα σαν ημερολόγιο δεκαεπταετούς και έχουν κάποια θεωρία πάνω σ' αυτό - κάποια ερμηνεία δίνουν. Θα ήθελα μερικές διευκρινίσεις επ' αυτού.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Η κοινή τοποθέτηση στην Καθολική Εκκλησία είναι η ακόλουθη: Υπάρχει μέσα στην Εκκλησία, δια μέσου των αιώνων, μια δογματική πρόοδος, την οποία οι καθολικοί θεωρούν ότι κατευθύνει το Άγιο Πνεύμα και η οποία συνεργεί στο να παρουσιάζονται, δια μέσου των αιώνων, καινούρια δόγματα. Αυτά, σύμφωνα μ' αυτή την υπόθεση, δεν είναι εντελώς καινούρια. Υποθέτουν ότι εμπειριέχονταν περιληπτικά, ότι δεν τα γνώριζαν ξεκάθαρα, όμως υπήρχαν σπερματικά στην εκκλησιαστική ζωή, και τα οποία

συνειδητοποιούν σε κάποια εποχή. Έτσι μπορεί να προέλθει μια ολόκληρη εξέλιξη. Ωστόσο, οι καθολικοί θεωρούν ότι τούτο ή εκείνο το σημείο διδασκαλίας, που ήταν άγνωστο σε κάποια εποχή ή ακόμη είχε απορριφθεί από μερικούς πατέρες ή αγίους, μπορεί μια μέρα να γίνει η επίσημη διδασκαλία της Καθολικής Εκκλησίας, Εάν οι θεολόγοι της σε μια δεδομένη εποχή κρίνουν ότι ανταποκρίνεται στη αλήθεια. Π.χ.: Η διδασκαλία για την αμίαντη σύλληψη είχε απορριφθεί ακόμη και τον ΙΒ' και τον ΙΓ' αιώνα από πολύ μεγάλους καθολικούς θεολόγους, όπως ο Βερνάρδος του Κλαιρβώ ή ο Θωμάς Ακινάτος. Όμως αργότερα άλλοι θεολόγοι σιγά-σιγά έγιναν οπαδοί της και τον ΙΘ' αιώνα ο πάπας της Ρώμης την αναγνώρισε ως δόγμα πίστεως που αποτελεί μέρος της καθολικής πίστεως. Το ίδιο πράγμα ισχύει και για την αντίληψη για το παπικό πρωτείο. Είναι βέβαιο ότι κατά την πατερική εποχή κανείς δεν πίστευε, ότι ο πάπας ήταν αλάθητος στη δογματική του διδασκαλία. Εν τούτοις η εξέλιξη στην καθολική σκέψη προχωρεί προοδευτικά και τον ΙΘ' αιώνα ένας πάπας αναγνώρισε ότι το παπικό αλάθητο ήταν ένα δόγμα πίστεως. Συνέπεια αυτού τον πράγματος είναι ότι για τους καθολικούς θεολόγους η σκέψη των Πατέρων της Εκκλησίας αντιπροσωπεύει ένα στάδιο της χριστιανικής σκέψεως αρχαίο αλλά ξεπερασμένο. Οι Πατέρες της Εκκλησίας κατά τους ρωμαιοκαθολικούς είναι πολύ ενδιαφέροντες, αλλά δεν αποδέχονται ότι η διδασκαλία τους εκφράζει το σύνολο της καθολικής πίστεως για σήμερα.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Πόσοι ορθόδοξοι μοναχοί υπάρχουν αυτή τη στιγμή στη Γαλλία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Στη Γαλλία σήμερα υπάρχει ένας πολύ μικρός αριθμός ορθόδοξων μοναχών. Ως μοναστήρια υπάρχουν τα δύο δικά μας αγιορείτικα μετόχια, αλλά στα μετόχια αυτά δεν είμαστε παρά τρεις μοναχοί, οι οποίοι ταυτόχρονα είμαστε πνευματικοί πατέρες δύο μικρών αδελφοτήτων γυναικών μοναχών. Σήμερα τα δύο αυτά μετόχια είναι πιο πολύ πνευματικά κέντρα, στα οποία συναθροίζονται διάφοροι λαϊκοί, προκειμένου να έχουν μια επαφή με τη μοναστική ζωή και να ζητήσουν πνευματική καθοδήγηση.

Υπάρχουν άλλα δύο ανδρικά μοναστήρια στη Γαλλία. Το ένα βρίσκεται στην ίδια περιοχή μ' εμάς και σε απόσταση εκατό περίπου χιλιομέτρων και εξαρτάται από την ελληνική Ορθόδοξη μητρόπολη της Γαλλίας. Αυτή τη στιγμή έχει ένα μοναχό και πέντε δοκίμους. Το μοναστήρι αυτό ξεκίνησε εδώ και δύο χρόνια. Υπάρχει ένα άλλο μοναστήρι πιο παλιό στα νότια της Γαλλίας κοντά στο Μομπελιέ. Ονομάζεται μοναστήρι της Νταλμερύ. Δεν γνωρίζω τον ακριβή αριθμό μοναχών αυτού του μοναστηρίου. Νομίζω πάντως πως πρέπει να έχει εφτά με οχτώ μοναχούς.

Ένα μικρό μοναστήρι - ερημητήριο μάλλον - υπάρχει κοντά στο Παρίσι, το οποίο έχει τρεις μοναχούς και εξαρτάται από το Πατριαρχείο της Μόσχας. Επιπλέον υπάρχουν δύο πιο σημαντικά γυναικεία μοναστήρια. Όμως και τα δύο είναι ρωσικής προελεύσεως, οι ακολουθίες γίνονται στα σλαβωνικά και το μεγαλύτερο μέρος των μοναχών είναι ρωσικής καταγωγής. Επίσης υπάρχουν μερικοί μοναχοί ή μοναχές που εξαρτώνται απευθείας από τους επισκόπους και διακονούν σε διάφορες ενορίες.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Για τους Πατέρες η ιδέα που έχουν οι Καθολικοί είναι ότι αντιπροσωπεύουν την ηλικία της Εκκλησίας, όταν αυτή ήταν δεκαεφτά ετών. Τι ιδέα έχουν για τους ορθόδοξους μοναχούς;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Στο σύνολο του ο ρωμαιοκαθολικός μοναχισμός εκδηλώνει μεγάλο ενδιαφέρον για τον ορθόδοξο μοναχισμό και σε πολλά καθολικά μοναστήρια διαβάζουν τα έργα των Πατέρων, των ασκητικών Πατέρων των πρώτων αιώνων, και ορθόδοξα βιβλία. Πριν από μερικούς μήνες οι ηγούμενοι δύο μεγάλων καθολικών μοναστηριών της Γαλλίας επισκέφθηκαν το Άγιον Όρος και ενθουσιάστηκαν πραγματικά με όσα είδαν εκεί. Ένας απ' αυτούς φεύγοντας είπε στους μοναχούς του Αγίου Όρους: «Βλέπουμε ότι σεις είστε πράγματι η Εκκλησία των Πατέρων». Πολλοί καθολικοί μοναχοί πιστεύουν πως ο ρόλος των μοναχών μέσα στην Καθολική Εκκλησία είναι να συμβάλλει στο να γίνει περισσότερο γνωστή η κοινή παράδοση, ο ορθόδοξος και συγχρόνως ο αρχαίος δυτικός μοναχισμός, δηλαδή να είναι κατά κάποιον τρόπο ένας σύνδεσμος μεταξύ Ανατολής και Δύσεως. Αυτό που τους λείπει, κατά τη δική μας Ορθόδοξη άποψη, είναι μια σωστή αντίληψη της Εκκλησίας, της ενότητας της Εκκλησίας.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Τι γνώμη έχετε για το μικτό μοναστήρι του π. Σωφρονίου στην Αγγλία;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Το μοναστήρι του π. Σωφρονίου είναι δυνατό να μας θέσει κάποιο πρόβλημα. Για την ακρίβεια δεν είναι μικτό μοναστήρι, αλλά δύο μοναστικές αδελφότητες, μια ανδρική και μια γυναικεία, οι οποίες ζουν κοντά, όχι στο ίδιο κτίριο αλλά στο ίδιο μοναστηριακό σύνολο. Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος για τον οποίο μόνο το ανδρικό μοναστήρι υφίσταται ως κανονική μονή. Οι αδελφές είναι απλώς μια ομάδα από μοναχές που ζουν κοντά στο μοναστήρι, οι οποίες, ωστόσο, αποτελούν ένα πραγματικό μοναστήρι. Την πνευματική τους καθοδήγηση έχει προσωπικά ο π. Σωφρόνιος. Είναι μια κατάσταση που πράγματι παρουσιάζει δυσκολίες και δεν είναι απολύτως σύμφωνη προς τη μοναχική παράδοση και τους ιερούς κανόνες. Μόνο που πρέπει να σκεφτούμε ότι στη Δύση συναντούμε μεγάλα εμπόδια στην εμφύτευση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, και στη σκέψη του π. Σωφρονίου είναι μια κατάσταση που μπορεί να είναι προσωρινή και η οποία του φαίνεται πως, κάτω από την προσωπική του καθοδήγηση, δεν παρουσιάζει για την ώρα μεγάλες δυσκολίες. Είναι βέβαιο ότι το μοναστήρι του π. Σωφρονίου έχει μια μεγάλη πνευματική ακτινοβολία στον ορθόδοξο κόσμο.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Θα μπορούσατε να μας πείτε πως γίνετε ορθόδοξος, ενώ προηγουμένως ήσαστε καθολικός μοναχός;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Το θέμα τούτο είναι απέραντο και γι' αυτό μόνο θα χρειαζόταν μια ολόκληρη διάλεξη, που ασφαλώς δεν μπορώ να κάνω αυτή τη στιγμή. Θα

έλεγα πολύ απλά ότι αυτό που με οδήγησε στην Ορθοδοξία είναι η σπουδή των ίδιων των πηγών του λατινικού μοναχισμού, μια ζωή προσευχής και συγχρόνως μελέτης θεμελιωμένης πάνω στους Πατέρες της Εκκλησίας και σ' ολόκληρη τη μεγάλη Πατερική παράδοση. Έτσι σιγά - σιγά απέκτησα την εσωτερική βεβαιότητα ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι πράγματι η Εκκλησία του Χριστού, αληθινή και αυθεντική σ' ολόκληρο το πλήρωμα της.

ΕΡΩΤΗΣΗ: Μπορείτε να μας πείτε, αν γνωρίζετε, ποια είναι η επιρροή που ασκούν ή η ανταπόκριση που βρίσκουν οι δοξασίες της Άπω Ανατολής στη Γαλλία και γενικότερα στο Δυτικό κόσμο;

ΑΠΑΝΤΗΣΗ: Μάλιστα. Υπάρχει σήμερα στη Γαλλία και γενικά στη Δύση μια κάποια ανάπτυξη διδασκαλιών ανατολικής προελεύσεως και κυρίως βουδιστικής. Αυτό κατ' αρχάς οφείλεται σε μερικούς Γάλλους που είχαν την ευκαιρία να πάνε στις Ινδίες, είτε για να κάνουν αποκλειστικά ορειβάσιες στις οροσειρές των Ιμαλαΐων, είτε παρακινημένοι ήδη από μια πνευματική αναζήτηση. Οι Γάλλοι αυτοί ανακάλυψαν εκεί το βουδισμό, σε μερικές περιπτώσεις το βουδισμό του Θιβέτ, και ζήτησαν να έρθουν στη Γαλλία πνευματικοί διδάσκαλοι βουδιστές ή Θιβετιανοί. Έτσι ακριβώς ιδρύθηκαν πολλά θιβετιανά μοναστήρια στη Γαλλία, τα οποία απέκτησαν και Γάλλους μαθητές. Στη Γκρενόμπλ π.χ. υπάρχουν κάπου πενήντα Γάλλοι που έγιναν βουδιστές, μαθητές ενός θιβετιανού διδασκάλου. Επικεφαλής αυτής της ομάδας είναι ο διευθυντής του ψυχιατρικού νοσοκομείου της Γκρενόμπλ, ένας διακεκριμένος γιατρός. Ωστόσο, αυτοί οι βουδιστές, που έχουν μια διδασκαλία ξένη προς τη δική μας τη χριστιανική, είναι σοβαροί άνθρωποι και πριν από ένα περίπου χρόνο μου ζήτησαν, σ' ένα βουδιστικό μοναστήρι που βρίσκεται εκατό χιλιόμετρα μακριά από τη δική μας αδελφότητα, να τους κάνω μια παρουσίαση της Ορθόδοξης πνευματικότητας. Στη συνάντηση αυτή παραβρέθηκαν κάπου εκατό με εκατον-πενήντα άνθρωποι καθολικής προελεύσεως. Μετά από την ομιλία μου ο βουδιστής διδάσκαλος τους που ήταν εκεί, είπε στην ομήγυρη: **«Εάν γνωρίζατε το βάθος του χριστιανισμού, ο βουδισμός δεν θα είχε πλέον τίποτε να σας προσφέρει»**. Από τότε πολλά πρόσωπα, που είχαν παραβρεθεί στη διάλεξη μου, ήρθαν για να με δουν, κι ένας απ' αυτούς συγκεκριμένα, ένας πολύ αξιόλογος άνθρωπος, έγινε ήδη Ορθόδοξος.

Αναδημοσίευση από:

<http://www.romios.bravehost.com/theologia/deselie/poreia.html>

Πηγή ηλ. κειμένου:

www.oodegr.com