

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ

ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΧΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ:

ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ ΠΕΝΤΕ ΛΙΩΝΩΝ

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ





ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
—ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837—



ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ

ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΧΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ:

ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ
ΠΕΝΤΕ ΛΙΩΝΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ

(19 Δεκεμβρίου 2017)

ΑΘΗΝΑ 2018

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	iii
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	v
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ	vi

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

➤ Χαιρετιστήριο Μήνυμα της Α.Θ.Π. του Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικού Πατριάρχη, κ. Βαρθολομαίου Α'	3
➤ Προσφώνηση του Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Καθηγητή Απόστολου Β. Νικολαΐδη	6
➤ Χαιρετισμός του Κοσμήτορα του Ινστιτούτου Μεταπτυχιακών Σπουδών Ορθόδοξου Θεολογίας στο Σαμπεζύ Γενεύης, Αρχοντος Διδασκάλου της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας και Ομότιμου Καθηγητή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών Βλάσιου Ι. Φειδά	9
➤ Χαιρετισμός του Προέδρου του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Αναπληρωτή Καθηγητή Θωμά Αντ. Ιωαννίδη	15
➤ Χαιρετισμός του Προέδρου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Καθηγητή Σωτηρίου Δεσπότη	17

ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ

➤ <u>Κύριλλος Κατερέλος</u> , Επίσκοπος Αβύδου, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: « Ο διάλογος των θεολόγων και λογίων της Βυρτεμβέργης/Τυβίγγης με τον Οικουμενικό Πατριάρχη Ιερεμία Β' (1573-1581) ».	27
➤ <u>Χρυσόστομος Σαββάτος</u> , Μητροπολίτης Μεσσηνίας, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: « Ο Κύριλλος Λούκαρις και η Ομολογία Χριστιανικής πίστεως ».	71

- Βασιλική Σταθοκώστα, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Ο διμερής θεολογικός διάλογος της Ορθοδόξου Εκκλησίας με την Παγκόσμια Λουθηρανική Ομοσπονδία**». 77
- Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, Ομότιμος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Η αγάπη στη Θεολογία του Λουθήρου**». 87
- Στέφανος Μιχαλιός, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου: «**Κοινωνικές Επιπτώσεις της Θρησκευτικής Μεταρρύθμισης**». 97

ΣΤΡΟΓΓΥΛΗ ΤΡΑΠΕΖΑ

«Η ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ ΚΑΙ Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ»

- Αρχιμ. Γρηγόριος Παπαθωμάς, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Θα ήταν το εκκλησιακό Αυτοκέφαλο λύση για το Προτεσταντικό σχίσμα;**» 109
 - Τζέφφου Μπάλντγουιν, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου: «**Οι πέντε Solas ως ενοποιητικές αρχές και τρόπος ανάλυσης του Προτεσταντισμού**». 125
 - Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Προτεσταντισμός και ατομισμός**». 133
 - Μαρίνα Κολοβοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Η χειροτονία των γυναικών**». 145
 - Κωνσταντίνος Κορναράκης, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Λούθηρος και θρησκευτικός τουρισμός**». 161
- Παρέμβαση Σωτηρίου Δεσπότη, Καθηγητή του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**“Αντισημιτικοί” Υπαινιγμοί**». 179

ΦΩΤΟΘΗΚΗ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Με πολλή χαρά δημοσιεύουμε τα *Πρακτικά Ημερίδας* που οργάνωσε και πραγματοποίησε η Κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών με την ευκαιρία της συμπλήρωσης 500 χρόνων Μεταρρύθμισης, και κεντρικό θέμα: «Μεταρρύθμιση και Ορθοδοξία: Πέντε αιώνες διάλογος και αντίλογος».

Σκοπός αυτής της Ημερίδας ήταν να αποκτήσουν κυρίως οι φοιτητές μας μια εξειδικευμένη, συστηματική, εμπειριστατωμένη και υπεύθυνη επιστημονική γνώση για τα αίτια και τις θεμελιώδεις αρχές της Μεταρρύθμισης, για τη σχέση της προς τον Ορθόδοξο Κόσμο αλλά και για τις τομές που επέφερε στη σύγχρονη πραγματικότητα.

Το έργο αυτό ανέλαβαν Καθηγητές της Σχολής με ειδίκευση στη Θεματική της Ημερίδας και μεγάλη εμπειρία ως προς τη σχέση της Μεταρρύθμισης με την Ορθοδοξία, προς τους οποίους εκφράζω για μια ακόμη φορά τις εγκάρδιες ευχαριστίες μου.

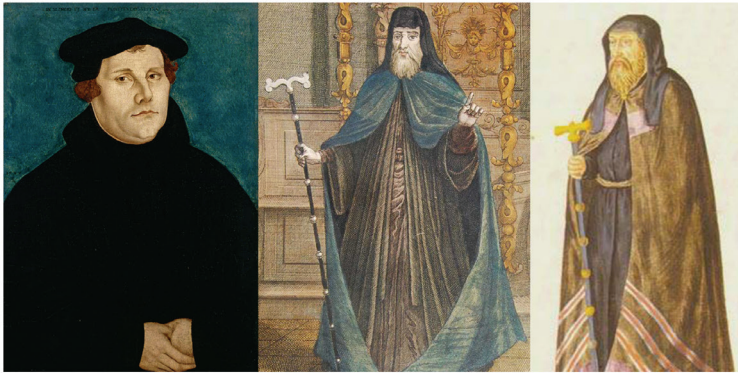
Ιδιαίτερα χρήσιμη για τις εργασίες της Ημερίδας ήταν η ενεργή παρουσία και δύο εκπροσώπων Καθηγητών του Ελληνικού Ευαγγελικού Κολεγίου, οι οποίοι και εισηγήθηκαν σχετικά, καθώς και η παρουσία σπουδαστών του ως άνω Κολεγίου.

Ιδιαίτερος ευχαριστώ τον Ειδικό Λογαριασμό Κονδυλίων Έρευνας του Ε.Κ.Π.Α. για την οικονομική συμβολή του κυρίως στην έκδοση των *Πρακτικών*, καθώς και τους συνεργάτες της Κοσμητείας Κατερίνα Μάντη, Αθανασία Σιλβέστρου, Ε.Τ.Ε.Π., και Δημήτριο Αλεξόπουλο, υποψήφιο διδάκτορα της Θεολογικής Σχολής, για την πολύτιμη προσφορά τους τόσο κατά την οργάνωση και διεξαγωγή της Ημερίδας όσο και κατά την επιμέλεια έκδοσης των *Πρακτικών*.

Επισημαίνω, τέλος, ότι και πάλι σεβαστήκαμε απολύτως την ταυτότητα των εισηγητικών κειμένων που μας απεστάλησαν για τη συμπερίληψή τους στα *Πρακτικά* και ότι οι όποιες παρεμβάσεις έχουν καθαρά τεχνικό χαρακτήρα.

Ιλίσια 28.3.2018

Ο Κοσμήτωρ της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.
Καθηγητής Απόστολος Β. Νικολαΐδης



ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ

ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΧΗ ΚΑΙ
ΟΡΘΟΔΟΣΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ:

ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ
ΠΕΝΤΕ ΛΙΩΝΩΝ

1837
2017
ΕΤΟΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ
ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΑΘΗΝΩΝ



ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ
ΣΧΟΛΗΣ



Τρίτη
19 Δεκεμβρίου 2017
10:00-14:30
Κεντρικό Αμφιθέατρο
«Χρυσόστομος Παπαδόπουλος» -
Κτήριο της Θεολογικής Σχολής

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ
ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΧΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ:
ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ ΠΕΝΤΕ ΑΙΩΝΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ

19 Δεκεμβρίου 2017

Κεντρικό Αμφιθέατρο «Χρυσόστομος Παπαδόπουλος»,
Κτήριο Θεολογικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

10.00-10.20 Προσφωνήσεις - Χαιρετισμοί

10.20-12.00 Εισηγήσεις

Πρόεδρος: Καθηγητής Απόστολος Β. Νικολαΐδης

10.20-10.40 Επίσκοπος Αβύδου Κύριλλος (Κατερέλος), Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Ο διάλογος των θεολόγων και λογίων της Βυρτεμβέργης/Τυβίγγης με τον Οικουμενικό Πατριάρχη Ιερεμία Β΄ (1573-1581)».

10.40-11.00 Μητροπολίτης Μεσσηνίας Χρυσόστομος (Σαββάτος), Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Ο Κύριλλος Λούκαρις και η Ομολογία Χριστιανικής πίστεως».

11.00-11.20 Βασιλική Σταθοκώστα, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Ο διμερής θεολογικός διάλογος της Ορθοδόξου Εκκλησίας με την Παγκόσμια Λουθηρανική Ομοσπονδία».

11.20-11.40 Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, Ομότιμος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Η αγάπη στη Θεολογία του Λουθήρου».

11.40-12.00 Στέφανος Μιχαλός, Καθηγητής Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου: «Η Μεταρρύθμιση με τα μάτια ενός Έλληνα Ευαγγελικού».

12.00-12.30 Διάλειμμα

12.30-13.30

Στρογγυλή Τράπεζα:
«Η Μεταρρύθμιση και ο σύγχρονος κόσμος»

Πρόεδρος: Καθηγητής Μάριος Π. Μπέγζος

- Αρχιμ. Γρηγόριος Παπαθωμάς, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Θα ήταν το εκκλησιαστικό Αυτοκέφαλο λύση για το Προτεσταντικό σχίσμα;»
- Τζέφφρυ Μπάλντγουιν, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου: «Οι πέντε Solas ως ενοποιητικές αρχές και τρόπος ανάλυσης του Προτεσταντισμού».
- Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Προτεσταντισμός και ατομισμός».
- Μαρίνα Κολοβοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Η χειροτονία των γυναικών».
- Κωνσταντίνος Κορναράκης, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «Λούθηρος και θρησκευτικός τουρισμός».

13.30-14.30

Συζήτηση

14.30

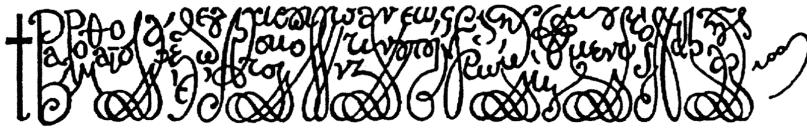
Λήξη Ημερίδας

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ



ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

- Χαιρετιστήριο Μήνυμα της Α.Θ.Π. του Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικού Πατριάρχη, **κ. Βαρθολομαίου Α'**
- Προσφώνηση του Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Καθηγητή **Απόστολου Β. Νικολαΐδη**
- Χαιρετισμός του Κοσμήτορα του Ινστιτούτου Μεταπτυχιακών Σπουδών Ορθοδόξου Θεολογίας στο Σαμπεζύ Γενεύης, Αρχοντος Διδασκάλου της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας και Ομότιμου Καθηγητή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών **Βλάσιου Ι. Φειδά**
- Χαιρετισμός του Προέδρου του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Αναπληρωτή Καθηγητή **Θωμά Αντ. Ιωαννίδη**
- Προσφώνηση του Προέδρου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Καθηγητή **Σωτηρίου Δεσπότη**



Τῷ Ἐλλογιματάτῳ Καθηγητῇ κυρίῳ Αποστόλῳ Β. Νικολαΐδῃ, Κοσμήτορι τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καί Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, τέκνῳ τῆς ἡμῶν Μετριότητος ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ, χάριν καί εἰρήνην παρὰ Θεοῦ.

Πληροφορηθέντες ἐκ τῆς ἀπό 10^{ης} Νοεμβρίου ἐ. ἔ. ἐπιστολῆς τῆς ὑμετέρας προσφιλοῦς Ἐλλογιμότητος περὶ τῆς διοργανώσεως, ὑπὸ τῆς καθ' ὑμᾶς Θεολογικῆς Σχολῆς, κατὰ τὴν 14^{ην} Δεκεμβρίου 2017, Ἡμερίδος ἐπὶ τῇ 500ῇ ἐπετειῷ τῆς Μεταρρυθμίσεως, μέ θέμα «Μεταρρύθμιση καί Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία: Διάλογος καί ἀντίλογος πέντε αἰῶνων», ἀσμένως ἀνταποκρινόμεθα εἰς τό αἴτημα ὑμῶν, ὅπως ἀποστείλωμεν Πατριαρχικόν μήνυμα, τό ὁποῖον θά ἀναγνωσθῇ κατὰ τὴν ἑναρξιν τῆς ἐν λόγῳ ἐπιστημονικῆς ἐκδηλώσεως.

Αἱ σχέσεις τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας μέ τόν Προτεσταντισμόν εἶναι τόσον παλαιαί ὅσον καί ἡ ἰδία ἡ Μεταρρύθμισις. Ὁ Λούθηρος ἐπεκαλέσθη, εἰς τόν ἀγῶνα αὐτοῦ κατὰ τῆς Ρώμης, τὴν ἱστορίαν, τὴν ζωὴν καί τὴν δομὴν τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καί τὴν ἀπεκάλεσε «*meliozem partem universalis Ecclesiae*», τό «καλλίτερον τμήμα τῆς καθ' ὅλου Ἐκκλησίας». Ἠκολούθησαν ὁ διάλογος τῶν Θεολόγων τῆς Τυβίγγης μέ τόν Οἰκουμενικόν Πατριάρχην Ἱερεμίαν Β' τόν Τρανόν, τὰ συγκλονιστικά γεγονότα περὶ τόν Πατριάρχην Κύριλλον Λούκαριν καί τὴν καλβινίζουσαν «Ἀνατολικὴν Ὁμολογίαν τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως», ἡ μετατροπὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς πεδῖον συγκρούσεως μεταξύ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ καί Προτεσταντισμοῦ, ἡ δρᾶσις τῶν μισσιοναρίων καί ἡ σφοδρὰ ἀντίδρασις τῆς Ὁρθοδοξίας. Εἰς τὴν ἐποχὴν μας, ἡ συνάντησις Ὁρθοδοξίας καί Προτεσταντισμοῦ ἐκτυλίσσεται ἐν τῷ πλαισίῳ τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν καί τῶν διμερῶν διαχριστιανικῶν θεολογικῶν διαλόγων, καθὼς καί ὡς «διάλογος τῆς ζωῆς».

Ἀμετακίνητος σκοπὸς τῶν συγχρόνων διαλόγων τῆς Ὁρθοδόξου ἡμῶν Ἐκκλησίας μέ τόν λοιπόν χριστιανικόν κόσμον παραμένει, ὡς ἐβεβαιώθη ὑπὸ τῆς ἐν Κρήτῃ Ἁγίας καί Μεγάλῃς Συνόδου, ἡ «τελικὴ ἀποκατάστασις τῆς ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐνότητος» (Σχέσεις τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας πρὸς τόν λοιπόν χριστιανικόν κόσμον, § 12). Ἡ πορεία αὐτῆ τῶν Χριστιανῶν «δέν στηρίζεται μόνον εἰς τὰς ἀνθρωπίνους δυνάμεις τῶν διεξαγόντων τοὺς διαλόγους, ἀλλ' ἀπεκδέχεται πρωτίστως τὴν ἐπιστασίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ χάριτι τοῦ Κυρίου, εὐχηθέντος «ἵνα πάντες ἐν ὧσιν (Ἰωάν. ιζ', 21)» (δ.π., § 8).

Ἡ ὑποτίμησις τῆς σημασίας τῶν διαχριστιανικῶν διαλόγων ἀποτελεῖ ἀτόπημα σοβαρώτατον. Εἶναι ἀδιανόητον νά παραμένωμεν ἀπαθείς καί ἀδιάφοροι ἔναντι τῆς διασπάσεως τῶν Χριστιανῶν. Ὁ μακαριστός π. Γεώργιος Φλωρόφσκι ἐχαρακτήρισε τὴν «τραγωδίαν τῆς διαίρεσεως» ὡς τό «μεγαλύτερον καί κρισιμώτερον πρόβλημα τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας». Ὁ ἀγὼν διὰ τὴν ὑπέρβασις τῆς διασπάσεως καί τὴν ὁρατὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας συνιστᾷ ζωτικὴν διάστασιν τῆς χριστιανικῆς ἡμῶν μαρτυρίας εἰς τόν σύγχρονον κόσμον.

Θετικώτατον ἀποτέλεσμα τῶν διαχριστιανικῶν διαλόγων πρέπει νά θεωρηῆται τό γεγονός ὅτι, εἰς τήν Δύσιν, κατανοεῖται ὄλον καί περισσότερον ἡ ἀξία καί τό βάθος τῆς Ὁρθοδόξου Παραδόσεως. Αὐξάνεται τό ἐνδιαφέρον τοῦ Προτεσταντισμοῦ διά τήν Ὁρθοδοξίαν, διά τήν εὐχαριστιακὴν ἐκκλησιολογίαν, τήν συνοδικήν τῆς δομῆν, τήν λειτουργικὴν καί μυστηριακὴν τῆς ζωῆν, διά τό ἀσκητικόν αὐτῆς ἦθος καί τήν πνευματικότητα, διά τήν θεολογίαν τῶν Πατέρων τῆς Ανατολῆς.

Καί ἡμεῖς οἱ Ὁρθόδοξοι γνωρίζομεν καί ἀξιολογοῦμεν ὀρθότερον τόν δυτικόν Χριστιανισμόν καί τήν πορείαν του μετά τό Μέγα Σχίσμα καί τήν Μεταρρύθμισιν. Γνωρίζομεν ὅτι κατά τήν πορείαν τῶν διαλόγων ἐπετεύχθησαν πολλά καί ἀξιόλογα, τά ὅποια ὀφείλουσαν νά πληροφορηθοῦν οἱ πιστοί, διά νά ἐκτιμήσουν τήν ἀξίαν των, ὄχι μόνον διά τήν Ἐκκλησίαν καί τήν Θεολογίαν, ἀλλά καί διά τόν πολιτισμόν, διά τήν κοινωνίαν, διά τήν εἰρήνην καί τήν καταλλαγὴν. Ὁ Μαρτίνος Λούθηρος καί ὁ Ἰωάννης Καλβίνος δέν εἶναι μόνον μεταρρυθμισταί τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά συγχρόνως καί σημαντικαί προσωπικότητες τῆς εὐρωπαϊκῆς καί τῆς παγκοσμίου ἱστορίας. Ἡ γνῶσις τῆς Μεταρρυθμίσεως διευκολύνει τήν συνάντησιν τῆς Ὁρθοδοξίας μέ τόν σύγχρονον κόσμον.

Ὡς ἐλέχθη προσφῶς, ἡ Ἐκκλησία εἶναι ὁ «κόσμος τοῦ κόσμου» καί ὄχι «ἀντικόσμος». Ἡ «οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου» μαρτυρία αὐτῆς ἐν τῷ κόσμῳ, μεταμορφώνει τόν κόσμον, ἀπαντᾷ εἰς τὰς ἀγωνίας καί τὰς ἀπορίας τοῦ ἀνθρώπου καί ἀνοίγει τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ. Ἐκφρασίς τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ καί ἡ Θεολογία, ἡ ὅποια τρέφεται ἀπό τήν Παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας, διατυπώνει δέ τόν λόγον «τῆς ἐν ἡμῖν ἐλπίδος» ἐν ὄψει τῶν σημείων τῶν καιρῶν καί τῶν «πειρασμῶν τῆς ἱστορίας».

Εἰς τό κέντρον τῆς Θεολογίας καί τοῦ διαλόγου αὐτῆς μέ τόν κόσμον, εὐρίσκονται τά σύγχρονα ἀνθρωπολογικά καί ἠθικά θέματα, τά ὅποια ἔχουν καταστῆ πεδῖον ἀντιπαραθέσεως μεταξύ Ἐκκλησίας καί ἐκπροσώπων τῆς νεωτερικῆς ἠθικῆς, ἀλλά καί ἐντός τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ἡ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία εὐρίσκεται εἰς τήν ἐποχὴν μας ἀπέναντι εἰς τό ἰδεολόγημα τοῦ «ἀνθρωποθεοῦ» καί τῆς αὐτοσωτηρικῆς πανελευθερίας του. Ἐδῶ ἡ αὐτοπραγματώσις εἶναι ἀμιγῶς ὑπόθεσις τοῦ ἀτόμου, τό ὅποιον δύναται νά ἐπιλέξῃ ἐλευθέρως ἀκόμη καί τήν ἀπομόνωσιν καί τόν αὐτοεγκλεισμόν. Τούναντίον, ἡ ἐν Χριστῷ ἐλευθερία εἶναι δῶρον τῆς Θείας φιλανθρωπίας καί πραγματώνεται ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καί ὡς Ἐκκλησία. Ἡ Ἐγκύκλιος τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας προβάλλει «ἐναντι τοῦ συγχρόνου ἀνθρωποθεοῦ ... τόν "Θεάνθρωπον" ὡς ἔσχατον μέτρον τῶν πάντων» καί χαρακτηρίζει τήν Ἐκκλησίαν ὡς «τόπον καί τρόπον τῆς ἐν ἐλευθερίᾳ ζωῆς», ὡς «ἀληθεῦειν ἐν ἀγάπῃ» καί ὡς «μετοχήν, ἤδη ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς τήν ζωὴν τοῦ ἀναστάντος Χριστοῦ» (§ 10).

Περαίνοντες τόν λόγον, τονίζομεν ἅπαξ ἔτι ὅτι ὁ διάλογος εἶναι τόπος καί τρόπος ἐνθέου μαρτυρίας τῆς Ὁρθοδόξου ἡμῶν πίστεως. Συνεχίζομεν μέ ἀκλόνητον πιστότητα εἰς τήν Παράδοσιν τῶν Πατέρων ἡμῶν, ἀλλά καί μέ ἀνοικτοσύνην πρὸς τόν κόσμον καί τήν ἱστορίαν, τόν διάλογον, ἐν ἀμετακινήτῳ πεποιθήσει καί βεβαιότητι, ὅτι δι' αὐτοῦ ὄχι μόνον δέν ἀπεμπολεῖται ἡ Ἀλήθεια, ἀλλά προβάλλεται καί λάμπει πᾶσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ.

Επί δέ τούτοις, χαίροντες καί ἐπυλογούντες ἐκ Φαναρίου τήν πραγματοποίησιν τῆς ἐπετειακῆς ταύτης ἐπιστημονικῆς ἐκδηλώσεως καί συγχαίροντες τήν περίπυστον Θεολογικήν Σχολήν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν διά τήν ἀξιέπαινον αὐτήν πρωτοβουλίαν, εὐχόμεθα πᾶσαν ἐπιτυχίαν εἰς τούς ἐλλογιμωτάτους εἰσηγητάς καί δαψιλῆ καρποφορίαν εἰς τās ἐργασίας τῆς Ἡμερίδος, ἐπικαλούμενοι ἐπί πάντας ὑμᾶς τήν ζεῖδωρον χάριν καί τό ἀμέτρητον ἔλεος τοῦ μεγαλοῦ Θεοῦ.

Ἀβίς Δεκεμβρίου δ'

Ἐπισημοῦς
Ἐκ τῆς
Φιλοσοφίας
Δι' αὐτοῦ
Ἰάσους ὁρίσ Θεόν εὐχέται β

ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΗ

*του Κοσμήτορα της Θεολογικής Σχολής
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,
Καθηγητή Απόστολου Β. Νικολαΐδη*

Ο χρόνος που πέρασε ήταν αφιερωμένος στα 500 Χρόνια Μεταρρύθμισης. Παρά το φόρτο των εορτασμών των 180 χρόνων ιστορίας του Ε.Κ.Π.Α. και της Θεολογικής Σχολής σκεφθήκαμε ως Κοσμητεία ότι δεν θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε μία τέτοια επέτειο, αφού η Προτεσταντική Μεταρρύθμιση άλλαξε το ρου της Ιστορίας όχι μόνο του Χριστιανισμού αλλά και της ευρύτερης θρησκευτικής, ηθικής, φιλοσοφικής, κοινωνικής, πολιτικής, οικονομικής και πολιτισμικής σκέψης και πράξης. Δεν θα ήταν κατά τη γνώμη μας υπερβολή, αν ισχυριζόμασταν ότι σημαντικότερες και συνταρακτικότερες ήταν οι συνέπειες οι δικές της από εκείνες του Σχίσματος Ανατολής και Δύσης, και τούτο επειδή η στάση διαμαρτυρίας και αμφισβήτησης καθώς και όσα ακολούθησαν δεν αφορούσαν μόνο στο εκκλησιαστικό κατεστημένο αλλά στο κατεστημένο στο σύνολό του.

Το 1517 (31 Οκτωβρίου) λοιπόν ο Λούθηρος θυροκολλεί τις 95 θέσεις διαμαρτυρίας στον μητροπολιτικό ναό της Βιττεμβέργης κατά της Παπικής Εκκλησίας, αντιδρώντας στα λεγόμενα συγχωροχάρτια, στο παπικό αλάθητο και το παπικό πρωτείο, ισχυριζόμενος ότι η αλήθεια δεν εκφράζεται αυθεντικά και αλάθητα στην Εκκλησία ή σε Συνόδους αλλά μόνο στη Βίβλο, η δε σωτηρία βασίζεται μόνο στη Χάρη και την πίστη και όχι σε καλά έργα. Συνοπτικά η θεολογία του Λουθηρανισμού εξαντλείται σε 5 μόνο: Μόνο ο Χριστός, μόνο η Βίβλος, μόνο η πίστη, μόνο η Χάρη και δόξα μόνο στο Θεό.

Όλα αυτά οδήγησαν στην αποκοπή του Λούθηρου και των οπαδών του από την Παπική Εκκλησία, λόγω δε της έλλειψης ενιαίας δογματικής διδασκαλίας δόθηκε χώρος και σε άλλους διαμαρτυρόμενους με κάποιες διαφορές στη διδασκαλία τους και αρχηγούς κυρίως τον Καλβίνο και τον Ζβίγγλιο. Στη συνέχεια εμφανίζονται και άλλες εκδοχές της Μεταρρύθμισης, όπως ο Αγγλικανισμός, οι Ευαγγελικοί, οι Βαπτιστές, οι Πουριτανοί, όλοι δε αυτοί έχουν ως κοινή ομπρέλα τον όρο Προτεσταντισμός στη βάση κάποιων κοινών βασικών αρχών.

Η εμφάνιση του Προτεσταντισμού στο προσκήνιο της Ιστορίας δεν προβλημάτισε μόνο τον Καθολικισμό αλλά και την Ορθοδοξία. Το ερώτημα που συχνά τίθεται είναι, αν ο Λούθηρος γνώριζε την Ανατολική Ορθόδο-

ξη Εκκλησία, και αν την γνώριζε τι τον εμπόδιζε να στραφεί προς αυτή, αρνούμενος τις αυθαιρεσίες του Καθολικισμού. Οι μαρτυρίες που έχουμε βεβαιώνουν ότι ο Λούθηρος όχι μόνο γνώριζε την Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία την οποία μάλιστα θεωρούσε ότι εκπροσωπεί την αρχαία Εκκλησία, την Εκκλησία των Πατέρων, Βασιλείου και Χρυσοστόμου, που χαρακτηρίζεται για την αυθεντικότητά της¹, αλλά και την υπερασπίστηκε όταν την κατασυκοφάντησε ο ρωμαιοκαθολικός θεολόγος Έκκιος².

Έξι σχεδόν δεκαετίες μετά τη διαμαρτυρία του Λούθηρου ο Οικουμενικός Πατριάρχης Ιερεμίας ο Β' έρχεται σε επιστολική επικοινωνία με λουθηρανούς θεολόγους, ο δε Κύριλλος Λούκαρις, Τοποτηρητής Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, λίγο μετά κατέφυγε σε προτεσταντικά επιχειρήματα για να αντικρούσει τον Ιησουϊτισμό και κατ' επέκταση τον Παπισμό, σε σημείο μάλιστα που να κατηγορηθεί ως οπαδός του Λούθηρου. Λίαν σημαντικός υπήρξε και ο διάλογος Λουθηρανών και Μητροφάνη Κριτόπουλου στις αρχές του 17ου αιώνα γιατί δόθηκε η ευκαιρία στους Λουθηρανούς να γνωρίσουν βασικές θέσεις της Ορθόδοξης Θεολογίας.

Σήμερα πάντως Ορθοδοξία και Προτεσταντικές Ομολογίες συνυπάρχουν και συνεργάζονται στη λεγόμενη Οικουμενική Κίνηση, όντας κανονικά μέλη του γνωστού ως Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών, ενώ μεταξύ τους διεξάγονται διμερείς θεολογικοί διάλογοι. Για όλα αυτά, καθώς και για το πώς επέδρασε ο Προτεσταντισμός στη σύγχρονη εποχή, θα ακούσετε περισσότερα από τους Εισηγητές.

Επιθυμώντας λοιπόν μια προσεκτικότερη ανάγνωση και ερμηνεία της Μεταρρύθμισης αλλά και της σχέσης της προς την Ορθόδοξη Εκκλησία η Κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής αποφάσισε να οργανώσει την σημερινή Ημερίδα με θέμα: «Μεταρρύθμιση και Ορθοδοξία: Πέντε αιώνες Διάλογος και Αντίλογος», ώστε οι φοιτητές μας αλλά και οι λοιποί συμμετέχοντες να πληροφορηθούν από επίσημα χείλη, όπως είναι οι συναφείς προς το αντικείμενο ειδικοί εισηγητές, Καθηγητές της Σχολής, οι οποίοι μετά λόγου γνώσεως θα αναπτύξουν την προγραμματισμένη προβληματική, όσα αναφέρονται στη σχέση διαλόγου και αντιλόγου Μεταρρύθμισης και Ορθοδοξίας.

1. Βλ. E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg-München 1952, σ. 16.

2. Βλ. σχετικά Ι. Καρμίρη, *Ο Λούθηρος και ο Μελάγχθων περί της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Αθήνα 1963, σ. 9 εξ.

Χωρίσαμε την Ημερίδα σε δύο Μέρη. Το πρώτο περιλαμβάνει πέντε ει-
κοσάλεπτες βασικές Εισηγήσεις μέσω των οποίων καλύπτονται κεντρικές
πλευρές του θέματος. Το δεύτερο περιλαμβάνει Στρογγυλή Τράπεζα όπου
σε πέντε δεκάλεπτες παρεμβάσεις θα φωτιστεί η σύγχρονη εικόνα αλλά
και οι προεκτάσεις του Προτεσταντισμού στο σύγχρονο κόσμο.

Δεν μένει κάτι άλλο παρά να ευχαριστήσω τους συναδέλφους και τους
λοιπούς εισηγητές, ιδιαίτερα τους δύο εκπροσώπους της Ελληνικής Ευαγ-
γελικής Εκκλησίας αλλά και τους συνεργάτες της Κοσμητείας για τον κόπο
που κατέβαλαν για την προετοιμασία και την οργάνωση της Ημερίδας.
Ιδιαίτερες ευχαριστίες στον Αναπληρωτή Πρύτανη Ακαδημαϊκών Υποθέ-
σεων του Ε.Κ.Π.Α. Καθηγητή Ναπολέοντα Μαραβέγια για την παρουσία
του αλλά και σε όλους εσάς που είστε παρόντες.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

*του Κοσμήτορα του Ινστιτούτου Μεταπτυχιακών Σπουδών
Ορθοδόξου Θεολογίας στο Σαμπεζύ Γενεύης,
Αρχοντας Διδασκάλου της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας
και Ομότιμου Καθηγητή του Εθνικού και Καποδιστριακού
Πανεπιστημίου Αθηνών Βλάσιου Ι. Φειδά*

ΔΙΟΡΘΟΔΟΞΟΙ ΣΧΕΣΕΙΣ

Αί διορθόδοξοι σχέσεις διεφυλάχθησαν όφειλετικώς υπό του Οικουμενικού Πατριαρχείου, μετά τό τραγικόν σχίσμα του ΙΑ' αιώνος (1054), διά τής προθύμου μάλιστα συνδρομής καί τών τριών πρεσβυγενών Πατριαρχείων τής Ανατολής εις τήν λειτουργίαν τών *Μειζόνων Ένδημιουσών Συνόδων* κατά τούς χαλεπούς καιρούς τής ύστεροβυζαντινής καί τής μεταβυζαντινής περιόδου. Έν τούτοις, μετά τήν άπελευθέρωσιν τών όρθοδόξων λαών τής Βαλκανικής χερσονήσου άπό τόν τουρκικόν ζυγόν κατά τόν ΙΘ' αιώνα άνεργριπίσθησαν, υπό τήν επίδρασιν τής έκκοσμικευμένης ιδεολογίας τής Γαλλικής έπαναστάσεως (1789), αί άπωθημένοι έθνικιστικάί ή καί έθνοφυλετικάί προλήψεις αυτών, αί όποιαί προσέλαβον καί έντονον εκκλησιαστικόν χαρακτήρα, διά τής αυθαιρέτου μάλιστα καί άντικανονικής επιβολής υπό τής εκκοσμικευμένης ήγεσίας αυτών τόσον τής άποσχίσεως εκ τής κανονικής δικαιοδοσίας του Οικουμενικού πατριαρχείου, όσον καί τής αυτοανακηρύξεως αυτών ως αυτοκεφάλων Έκκλησιών (*Ελλάδος, Ρουμανίας, Σερβίας, Βουλγαρίας* κ.ά.).

Η άλλαγή όμως τής πολιτικής τής Ρωσίας έναντι του Οικουμενικού πατριαρχείου μετά τήν ήτταν της εις τόν *Κριμαϊκόν πόλεμον* (1853-56) καί ή άναπόφευκτος καταδίκη τών άκραίων έθνοφυλετικων αξιώσεων τής Βουλγαρικης έξαρχίας ως εκκλησιολογικής αίρέσεως εις τήν *Μεγάλην Σύνοδον* τής Κων/πόλεως (1872) προσέφερον έλεύθερον πεδίοι εις τόν ρώσον πρεσβευτήν Ν. Ιγνάτιεφ, πρόεδρον του *Πανσλαβιστικού κινήματος*, νά έντάξη εις τήν άνατολικήν πολιτικήν τής Ρωσίας τά *ουτοπικά όράματα* του ρωσικού κινήματος τών Σλαβοφίλων. Τά όράματα αυτά ήξιουν τήν άποδυνάμωσιν όχι μόνον του Οικουμενικού πατριαρχείου, αλλά καί τής έλληνικης επιρροής εις τά πρεσβυγενή Πατριαρχεία τής Ανατολής (*Αλεξανδρείας, Αντιοχείας καί Ιεροσολύμων*), όπως συνάγεται τόσον άπό τήν προκλητικήν διείσδυσιν εις τό Άγιον Όρος καί άπό τήν άθέμιτον δρᾶσιν τής ρωσικης *Πνευματικῆς*

ἀποστολῆς (*Dukhounaia missia*) καὶ τῆς Παλαιστεινίου ἐταιρείας, ὅσον καὶ ἀπὸ τὴν αὐθαίρετον δήμευσιν ὄλων τῶν ἐσόδων τῶν ἀγιοταφικῶν, σιναϊτικῶν, ἀγιορειτικῶν καὶ πατριαρχικῶν Μονῶν ἢ Μετοχιῶν εἰς τὰς ὑπὸ ρωσικὸν ἔλεγχον περιοχὰς τῆς Βεσσαραβίας καὶ τοῦ Καυκάσου.

Ἡ νέα αὐτὴ πολιτικὴ τῆς Ρωσίας ἐπεβεβαιώθη τόσον ἀπὸ τὴν αὐθαίρετον ἐπιβολὴν τῆς Μεγάλης Βουλγαρίας εἰς τὴν Βαλκανικὴν χερσόνησον μὲ τὴν *Συνθήκην τοῦ ἀγίου Στεφάνου* (1878), μετὰ τὴν νίκην εἰς τὸν ρωσοτουρκικὸν πόλεμον (1877-79), ὅσον καὶ ἀπὸ τὰς βιαίας ἀντιδράσεις τῶν ρώσων Σλαβοφίλων διὰ τὴν ἀκύρωσιν αὐτῆς ὑπὸ τῆς διορθωτικῆς *Συνθήκης τοῦ Συνεδρίου τοῦ Βερολίνου* (1878). Ἡ ἀποτυχία τῶν σχεδίων αὐτῶν ἐπεσφραγίσθη διὰ τῶν Βαλκανικῶν πολέμων (1912, 1913), ἐνῶ αἱ τραγικαὶ συνέπειαι τοῦ Α' Παγκοσμίου πολέμου (1914-18), αἱ ὁποῖαι ἐνίσχυσαν μὲν τὴν *ιδεολογικὴν ἐσωστρέφειαν* τῆς Ρωσίας διὰ τῆς ἐπιβολῆς τοῦ σοβιετικοῦ καθεστῶτος, ἐξουδετέρωσαν πλήρως τὸν θεσμικὸν ρόλον καὶ τὴν παραδοσιακὴν πνευματικὴν ἐπιρροὴν τῆς Ἐκκλησίας εἰς τὸν ρωσικὸν λαόν.

Ἐν τούτοις, αἱ ἀπρόβλεπτοι ἐξελίξεις τοῦ Β' Παγκοσμίου πολέμου (1939-45) ἤνοιξαν νέας προοπτικὰς εἰς τὰς σχέσεις τῆς σοβιετικῆς κυβερνήσεως μὲ τὴν ἐμπερίστατον Ἐκκλησίαν τῆς Ρωσίας. Πράγματι, κατὰ τὴν συνάντησιν τοῦ φύλακος τοῦ ἐπὶ εἰκοσαετίαν περίπου χηρεύοντος Πατριαρχικοῦ θρόνου (1925-43) Σεργίου μὲ τὸν Στάλιν καὶ Μολότωφ (1943), ἐζητήθη ἐπισήμως ἡ ὑποστήριξις τῆς Ἐκκλησίας εἰς τὸν «*πατριωτικὸν ἀγῶνα*» διὰ τὴν ἀντιμετώπισιν τῆς γερμανικῆς εἰσβολῆς εἰς τὴν Οὐκρανίαν, διό καὶ ἐδόθησαν ὑποσχέσεις διὰ τὴν ἀναγνώρισιν τῶν βασικῶν τουλάχιστον δικαιωμάτων ὡς πρὸς τὴν ὀργάνωσιν καὶ τὴν ἀπρόσκοπον ἐκπλήρωσιν τῆς πνευματικῆς τῆς ἀποστολῆς. Αἱ συνέπειαι ὅμως τοῦ Β' Παγκοσμίου πολέμου (1939-45) ἀναδιεμόρφωσαν τὸν *ιδεολογικὸν χάρτην* ὄλων τῶν ὀρθοδόξων λαῶν τῆς Ἀ. Εὐρώπης, οἱ ὁποῖοι περιῆλθον πλέον ὑπὸ τὸν ἀπόλυτον ἰδεολογικὸν καὶ πολιτικὸν ἔλεγχον τῆς Σοβιετικῆς Ἐνώσεως, μὲ εὐνοήτους ὅμως προεκτάσεις καὶ εἰς τὰς σχέσεις τῶν αὐτοκεφάλων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῶν λαῶν αὐτῶν μὲ τὸ ἀναδιοργανωθέν Πατριαρχεῖον τῆς Μόσχας. Οὕτως, ὁ ἐμπιστος σύμβουλος τοῦ Στάλιν Γ. Κάρπωφ ἀνέλαβε τὸν πλήρη συντονισμόν τῶν ὑπὸ κομμουνιστικὰ καθεστῶτα αὐτοκεφάλων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν διὰ τὴν ἀντιμετώπισιν τῆς πολεμικῆς τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου τῆς Δύσεως ἐναντίον τοῦ σοβιετικοῦ καθεστῶτος.

Αἱ τραγικαὶ συνέπειαι τῶν δύο Παγκοσμίων πολέμων τοῦ Κ' αἰῶνος (1914-18 καὶ 1939-45) ὑπῆρξαν ἰδιαζόντως ἐπαχθεῖς διὰ τὰς δοκιμαζομένας ὑπὸ κομμουνιστικὰ καθεστῶτα Ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας, αἱ ὁποῖαι δὲν ἡδύ-

ναντο νά ἀγνοήσουν ἀζημίως τὰς ἰδεολογικὰς ἐπιλογὰς τῶν. Ἡ νέα αὐτὴ πραγματικότης εἰς τὴν λειτουργίαν ὄχι μόνον τῶν διορθοδόξων, ἀλλὰ καὶ τῶν διεκκλησιαστικῶν σχέσεων διεκηρύχθη προκλητικῶς εἰς τὴν ἄτυπον *Διορθόδοξον Συνάντησιν τῆς Μόσχας* (1948) ὄχι μόνον διὰ τῆς ἀποκηρύξεως τῆς συμμετοχῆς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς τὸ *Παγκόσμιον Συμβούλιον Ἐκκλησιῶν* (ΠΣΕ), ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν γνωστῶν μονομερῶν ἀντικανονικῶν πράξεων εἰς τὴν ἐσωτερικὴν ὀργάνωσιν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας (κατάργησις τοῦ Ἀυτονόμου τῶν Ἐκκλησιῶν Ἑσθονίας καὶ Λεττονίας, κατάργησις καὶ νέα ἀνακήρυξις τοῦ Ἀυτοκεφάλου τῆς Ἐκκλησίας Πολωνίας, ἀνακήρυξις τοῦ Ἀυτοκεφάλου τῆς Ἐκκλησίας Τσεχοσλοβακίας, ἀπόδοσις τῆς πατριαρχικῆς τιμῆς εἰς τὰς Ἐκκλησίας Βουλγαρίας καὶ Γεωργίας κ.ἄ.).

Βεβαίως, ἡ περιστασιακὴ ἰδεοληπτικὴ σύγχυσις εἰς τὴν λειτουργίαν τῶν διορθοδόξων σχέσεων δέν ἦτο δυνατόν νά κατισχύσῃ τῆς μακροαίωνος κανονικῆς παραδόσεως τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἀνύστακτος φύλαξ καὶ ἀδιαμφισβήτητος ἐγγυητὴς τῆς ὁποίας ὑπῆρξε τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον. Ἄλλωστε, μετὰ τὸν θάνατον τοῦ Στάλιν (1953) ἠτόνησεν ἡ οὐτοπικὴ ἰδεοληπτικὴ πίεσις τῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τοῦ σοβιετικοῦ καθεστῶτος, ἀφοῦ δέν εἶχε τὰ ἐπιθυμητὰ ἀποτελέσματα εἰς τὰς διεθνεῖς σχέσεις του. Οὕτως, ἐπετρέπη εἰς τὰς ὑπὸ κομμουνιστικά καθεστῶτα ἐμπεριστάτους Ὁρθοδόξους Ἐκκλησίας ὄχι μόνον ἡ σαφῶς ἐλεγχομένη συμμετοχὴ τῶν διορθοδόξων σχέσεων, ἀλλὰ καὶ ἡ προφανῶς σκόπιμος ἔγκρισις ὁμαδικῆς ὑποβολῆς αἰτήματος διὰ νά γίνουν δεκταὶ ὡς τακτικά μέλη τοῦ *Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν* (Π.Σ.Ε.). Ἐν τούτοις, δέν ἦτο δυνατόν νά ἀγνοηθοῦν ἀζημίως αἱ σοβαραὶ συνέπειαι διὰ τὴν κανονικὴν τάξιν τῶν αὐθαιρέτων καὶ ἀντικανονικῶν αὐτῶν πράξεων.

Τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ὑπεστήριξεν ἐκθύμως καὶ διὰ παντός προσφόρου τρόπου τὴν ἀποδοχὴν τοῦ αἰτήματος αὐτῶν εἰς τὴν Γενικὴν Συνέλευσιν τοῦ Π.Σ.Ε. εἰς τὸ Νέον Δελχί (1961), ἀλλ' ὅμως ἀπεφάσισε συγχρόνως δι' εὐνοήτους λόγους καὶ τὴν σύγκλησιν τῶν τεσσάρων *Πανορθοδόξων Διασκέψεων* (Ρόδος 1961, 1963 καὶ 1964, Σαμπεζύ 1968). Ἡ ἀπόφασις αὐτὴ ἦτο προφανῶς ἀναγκαία ὄχι μόνον διὰ τὴν ἀνακάθαρσιν τῆς κανονικῆς παραδόσεως ἐκ τῆς ἐπαχθοῦς φορτίσεως τῶν παλαιῶν καὶ τῶν προσφάτων αὐθαιρέτων ἀντικανονικῶν πράξεων, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἄμεσον ἀποκατάστασιν τῆς διασαλευθείσης κανονικῆς τάξεως εἰς τὴν λειτουργίαν τῶν διορθοδόξων σχέσεων. Βεβαίως, τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον οὐδεμίαν τῶν πράξεων αὐτῶν ἀνεγνώρισεν ὡς κανονικὴν εἰς τὴν σύγκλησιν, τὴν συγκρότησιν καὶ τὴν λειτουργίαν τῶν *Πανορθοδόξων Διασκέψεων*, ἀλλ' ὅμως ἐκπλήσσει

καί τό γεγονός ὅτι οὐδεμία διευτώθη ἔνστασις ὑπό τῶν συμπραξασῶν εἰς τάς ἀντικανονικάς αὐτάς πράξεις αὐτοκεφάλων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Οὕτως, τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον εἰσηγήθη τήν ὁμοφώνως ἀποδεκτὴν γενομένην πρότασιν διὰ τήν σύγκλησιν τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου τῆς Ὁρθόξου Ἐκκλησίας καί τήν ἄρσιν τῶν προκληθεῖσῶν ἐπικινδύνων κανονικῶν συγχύσεων.

Ὑπό τήν προοπτικὴν αὐτήν τά δύο Πατριαρχικά καί Συνοδικά Σιγίλλια (1966, 1975) διὰ τήν ἴδρυσιν καί τήν ἀποστολήν τοῦ Ὁρθοδόξου Κέντρου ἔδωσαν σαφῆ προτεραιότητα εἰς τήν ἄμεσον προετοιμασίαν θεολογικῶν στελεχῶν ἐξ ὄλων τῶν αὐτοκεφάλων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, τά ὅποια ἦσαν καί εἶναι πάντοτε ἀναγκαῖα διὰ τήν κατάλληλον ἐκπροσώπησιν αὐτῶν ὄχι μόνον εἰς τάς διεκκλησιαστικάς, ἀλλά καί εἰς τάς διορθοδόξους σχέσεις. Εἰς τά πλαίσια αὐτά ἐνετάχθησαν τόσον τά κατ' ἔτος ὀργανούμενα διεθνή «Θεολογικά Σεμινάρια» (1980-1996), αἱ σπουδαῖαι *Εἰσηγήσεις* τῶν ὁποίων ἐδημοσιεύθησαν εἰς τούς πολυγλώσσους τόμους τῆς σειρᾶς «Θεολογικά Μελέται» (*Études Théologiques*), ὅσον καί τό πρωτοποριακόν μεταπτυχιακόν πρόγραμμα σπουδῶν τοῦ Ἰνστιτούτου Ὁρθοδόξου Θεολογίας, μέ τήν πρόθυμον συμμετοχήν καί τήν γενναίαν ὑποστήριξιν τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν τῶν Πανεπιστημίων Φριβούργου καί Γενεύης.

Συνεπῶς, ἡ ἀπόφασις διὰ τήν σύγκλησιν τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου ἐλήφθη διὰ τήν ἀντιμετώπισιν τῶν συνεσωρευμένων παλαιῶν καί νέων κανονικῶν προβλημάτων εἰς τάς διορθοδόξους σχέσεις, ἀλλ' ὄχι βεβαίως, ὡς ὑπεστηρίχθη ἀκριτῶς ὑπό τινων θεολόγων, λόγω τῆς ἐπί αἰῶνας διήθεν μὴ συγκλήσεως τοιαύτης Συνόδου ἢ κατ' ἀπομίμησιν διήθεν τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου (1962-65). Ἄλλωστε, ἡ πρότασις αὐτή ἀνεφέρετο πάντοτε εἰς τάς περιφήμους *Ἐγκυκλίους* τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἰωακείμ Γ' (1902, 1904), διό καί, παρά τήν χαλεπότητα τῶν καιρῶν, ὄχι μόνον παρέμεινεν ἔντονος εἰς τήν ἐκκλησιαστικὴν συνείδησιν, ἀλλά καί προσδιώρισε τήν ὅλην πεντηκονταετὴ περίπου διαδικασίαν (1968-2016) ἐπιλογῆς καί προετοιμασίας τῶν θεμάτων τῆς ἡμερησίας διατάξεως τῆς Συνόδου. Ὑπό τό πνεῦμα αὐτό, ἐπελέγησαν ὑπό τῆς Α' Προσυνοδικῆς Πανορθόξου Διασκέψεως (Σαμπεζύ, 1976) τά δέκα ἐπείγοντα θέματα ἐκ τοῦ ἔκτενοῦς Καταλόγου τῆς Ρόδου (1961).

Τά θέματα αὐτά προητοιμάσθησαν, ἐπὶ τῇ βάσει τῶν σχετικῶν Συμβολῶν τῶν αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν, ὑπό τῆς Γραμματείας ἐπὶ τῆς προπαρασκευῆς τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου καί ὑπό τῆς Διορθόξου Προπαρασκευαστικῆς Ἐπιτροπῆς εἰς τάς ἐπανειλημμένας συνελεύσεις αὐτῆς (1971, 1986, 1990, 1993, 2009, 2011, 2014, 2015). Οὕτω, τά ὁμοφώνως συνταχθέντα κείμενα

παρεπέμφθησαν διά νά ἐγκριθοῦν ὑπό τῶν συγκαλουμένων Προσυνοδικῶν Πανορθόδοξων Διασκέψεων (1976, 1982, 1986, 2009, 2015), κατ' ἀναφοράν πάντοτε πρός τήν Ἁγίαν καί Μεγάλην Σύνοδον. Ἡ μελέτη λοιπόν τῶν Πρακτικῶν τῶν ἀλλεπαλλήλων συνελεύσεων τῆς Διορθόδοξου Ἐπιτροπῆς καί τῶν Προσυνοδικῶν Διασκέψεων ἐπιβεβαιοῖ πλήρως ὄχι μόνον τάς ἐπικινδύνους συνεπειάς τῶν παλαιῶν καί τῶν νέων αὐθαιρέτων ἀντικανονικῶν πράξεων διά τήν κανονικήν λειτουργίαν τῶν διορθόδοξων σχέσεων, ἀλλά καί τήν ἐπιτακτικήν ἀναγκαιότητα ἀμέσου συνοδικῆς ἀντιμετώπισεως τῆς θεραπείας αὐτῶν.

Ἐν τούτοις, ἦτο προφανῆς εἰς τάς συζητήσεις τῶν θεμάτων ἢ μετά τήν διάλυσιν τῆς Σοβιετικῆς Ἐνώσεως (25 Δεκ. 1991) υἰοθετηθεῖσα σαφῆς καί συστηματική παρελκυστική τακτική ὑπό ὠρισμένων αὐτοκεφάλων Ὁρθόδοξων Ἐκκλησιῶν, ἢ ὅποια ἀπεσκοπεῖ ὄχι βεβαίως εἰς τήν δῆθεν βελτίωσιν τῶν δῆθεν «ἐλλείψεων» ἢ «ἀτελειῶν» τῶν ὁμοφώνως ἐγκεκριμένων ὑπό Προσυνοδικῶν Πανορθόδοξων Διασκέψεων σημαντικῶν κειμένων, ἀλλά σαφῶς εἰς τήν καθυστέρησιν ἢ καί εἰς τήν τελικήν ἀποτροπήν τῆς συγκλήσεως τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου. Ἡ τακτική αὐτή διεπιστώθη σαφέστερον ὄχι μόνον εἰς τάς τρεῖς συνελεύσεις τῆς συγκροτηθείσης πρός ἐπίσπευσιν τῆς συγκλήσεως τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου *Εἰδικῆς Διορθόδοξου Ἐπιτροπῆς* (2014-2015), ἀλλά καί εἰς τάς διαφωνίας κατά τάς συζητήσεις τῆς *Ε' Προσυνοδικῆς Πανορθόδοξου Διασκέψεως* (Σαμπεζύ, 2015) διά τήν τελικήν ἔγκρισιν τῶν ἀναθεωρηθέντων κειμένων ἐπί τῶν θεμάτων τῆς ἡμερησίας διατάξεως τῆς Συνόδου.

Ἡ σύγκλησις λοιπόν ὑπό τῆς Α.Θ. Παναγιότητος τῆς *Συνάξεως τῶν Προκαθημένων τῶν αὐτοκεφάλων Ὁρθόδοξων Ἐκκλησιῶν* (Σαμπεζύ, 21-28 Ἰαν. 2016) ἦτο ἀπολύτως ἀναγκαία, ἀφ' ἑνός μὲν διότι ἐκλείσε τόν ἀτέρμονα κύκλον τῆς παρελκυστικῆς τακτικῆς τῶν ἐπαναλαμβανομένων σκοπίμως προσχηματικῶν διαφωνιῶν, ἀφ' ἑτέρου δέ διότι ἐθεράπευσεν ἀμέσως τάς προβαλλομένας δῆθεν ἀσαφείας ἢ ἐλλείψεις ὠρισμένων κειμένων. Οὕτως, ἔδωκεν ἐντολήν λ.χ. διά τήν ἄμεσον συμπλήρωσιν ὑπό τῆς *Γραμματείας* μέ μίαν θεολογικήν εἰσαγωγήν τοῦ κειμένου *Περί τοῦ γάμου καί τῶν κωλυμάτων αὐτοῦ* ἢ τήν ἄμεσον ἀπάλειψιν τῶν ἀσημάντων σημειῶν διαφωνίας εἰς ἄλλα κείμενα. Αἱ ἀποφάσεις αὐταί ἦσαν ἀναγκαῖαι διά νά καταρτισθῇ ὁ ὀριστικός *Κατάλογος* τῶν θεμάτων τῆς ἡμερησίας διατάξεως τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου, ἢ ὅποια ἀπεφασίσθη τελικῶς νά συγκληθῇ εἰς τήν *Ὁρθόδοξον Ἀκαδημίαν Κρήτης* κατά τήν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς (18-27 Ἰουνίου 2016).

Τό μέγα λοιπόν γεγονός τῶν σεμνῶν αὐτῶν ἑορταστικῶν ἐκδηλώσεων διά τάς διορθόξους σχέσεις εἶναι ἡ σύγκλησις καί ἡ ὀλοκλήρωσις τῆς ἀποστολῆς τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου διά τήν εὐρυθμον καί κατά κανόνα ἐκκλησιαστικήν λειτουργίαν τόσον τῶν διορθόξων, ὅσον καί τῶν διεκκλησιαστικῶν σχέσεων. Συνεπῶς, ἡ Σύνοδος αὐτή, ἡ ὁποία ἐνετάχθη πλέον εἰς τήν ἄλυσον τῶν πολλῶν Μεγάλων Συνόδων τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας κατά τήν Β' χιλιετίαν τοῦ ἱστορικοῦ της βίου, ἔχει σαφῶς ἀνεξίτηλον τήν σφραγίδα τῆς ὀφειλετικῆς μερίμνης τῆς Μητροῦς Ἐκκλησίας, διό καί φέρει δικαίως τήν ὑπογραφήν τῆς Α. Θ. Παναγιότητος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου. Ἡ ὑπογραφή αὐτή εἶναι πολύ σημαντική ἀφ' ἑνός μὲν διότι ἡ Α. Θ. Παναγιότητος ἐπέμεινεν ἀδιαλλάκτως καί ἐπέτυχε τήν ἄμεσον σύγκλησιν τῆς Συνόδου, ἀφ' ἑτέρου δέ διότι ἰσχύει καί ἐδῶ πολλῶ μᾶλλον τό εὐλογον ἀξίωμα, ὅτι «πρός γάρ τό τελευταῖον ἐκβάν ἕκαστον τῶν πρίν ὑπαρξάντων κρίνεται».

Εἶναι λοιπόν εὐνόητον, ὅτι ἡ σύγκλησις τῆς Ἁγίας καί Μεγάλης Συνόδου, ἡ ὁποία ἐκφράζει τήν ἀδιάκοπον συνέχειαν τῆς συνοδικῆς συνειδήσεως τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, εἶναι μία ἐξαιρετος ἐκκλησιαστική πρᾶξις καί ἀναδεικνύει τό ἐκκλησιολογικόν βάθος τῆς κανονικῆς παραδόσεως. Ὑπό τό πνεῦμα αὐτό, ἡ Ἁγία καί Μεγάλη Σύνοδος, αὐτή καθ' αὐτήν, ὁ Κανονισμός ὀργανώσεως καί λειτουργίας τῆς Συνόδου, ἡ ὅλη Διαδικασία προετοιμασίας καί τῶν μὴ ἐγκριθέντων κειμένων, τά τελικῶς ἐγκριθέντα ἀξιόλογα Κείμενα ἐπί τῶν θεμάτων τῆς ἡμερησίας διατάξεως τῆς Συνόδου καί ἡ ἐκτενής Ἐγκύκλιος τῆς Συνόδου καθορίζουν ἐφεξῆς τά βασικάς ἀρχάς καί τά κανονικά πλαίσια ὄχι μόνον διά τήν ἐσωτερικήν λειτουργίαν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἀλλά καί διά τήν ἀξιόπιστον προβολήν τῆς μαρτυρίας τῆς Ὁρθοδοξίας εἰς τόν σύγχρονον κόσμον.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

*του Προέδρου του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,
Αναπληρωτή Καθηγητή Θωμά Αντ. Ιωαννίδη*

Κατά το τρέχον έτος ο οικουμενικός Λουθηρανισμός, και κατ' επέκτασιν και ολόκληρος ο χριστιανικός κόσμος εορτάζουν την επέτειο των πεντακοσίων χρόνων από τη Λουθήρειο Μεταρρύθμιση (1517-2017). Με την ευκαιρία αυτή οργανώνονται συνέδρια, ημερίδες, σεμινάρια, διαλέξεις, ραδιοφωνικές εκπομπές, συζητήσεις στρογγυλής τράπεζας και διάφορες άλλες εκδηλώσεις. Όχι μόνο από θρησκευτική, αλλά και από κάθε άποψη το μεγάλο έργο του Λουθήρου προσδιόρισε από το δέκατο έκτο αιώνα σε πολλά τη διαμόρφωση του θρησκευτικού, κοινωνικού και πολιτικού βίου της σύγχρονης εποχής, και κυρίως επηρέασε την ιστορική εξέλιξη της χριστιανικής Εκκλησίας και του πολιτισμού. Κατά τον Π. Κανελλόπουλο, «η θρησκευτική Μεταρρύθμιση ήταν μέγα κίνημα στην ιστορία της Ευρώπης, την ηθική, την πνευματική και την πολιτική» (βλ. Π. Κανελλοπούλου, *Ιστορία του Ευρωπαϊκού πνεύματος*, μέρος Β', τεύχ. Α', Αθήναι 1988, σ. 17). Επίσης, στο Παγκόσμιο Λουθηρανικό Συνέδριο τον Ιούνιο του 1980 στο Augsburg «προσελθών ο Πρόεδρος της Γερμανικής Ομοσπονδίας εχαιρέτησε καταλλήλως τους συνέδρους και εβεβαίωσε, ότι το πλείστον των επιτευγμάτων εις την καθ' όλην ιστορίαν της Γερμανίας οφείλεται εις την πίστιν και το έργον του Λουθήρου» [βλ. Αιμιλιανού Σηλυβρίας, «Έκθεσις περί του διαλόγου Ορθοδόξων και Λουθηρανών», *Εκκλ* 57 (1980), σ. 439 ε.].

Η Κοσμητεία της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α. με αφορμή την επέτειο των πεντακοσίων χρόνων από τη Μεταρρύθμιση του Λουθήρου οργάνωσε την Επιστημονική αυτή Ημερίδα με θέμα: «Μεταρρύθμιση και Ορθόδοξη Εκκλησία: Διάλογος και αντίλογος πέντε αιώνων». Ο Μαρτίνος Λούθηρος δεν ενδιαφέρει μόνο τη δυτική χριστιανοσύνη και θεολογία, αλλά ιδιαίτερα σήμερα με την ανάπτυξη των διεκκλησιαστικών θεολογικών διαλόγων, ενδιαφέρει και την Ορθόδοξη θεολογία, εφόσον ανήκει πλέον στην οικουμενική εκκλησιαστική κίνηση, στα πλαίσια του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών. Επιπλέον, πρώτος ο Λούθηρος στην αρχή της μεταρρυθμιστικής δραστηριότητάς του εγκαινίασε τις συνεχιζόμενες έκτοτε κυρίως επί θεωρητικού επιπέδου αρμονικές σχέσεις μεταξύ των Ορθοδόξων και των

Λουθηρανών, οι οποίες είχαν ως αποτέλεσμα τον επίσημο θεολογικό διάλογο μεταξύ της Ορθόδοξης Εκκλησίας και της Παγκόσμιας Λουθηρανικής Ομοσπονδίας. Η ελλιπής από το Λούθηρο γνώση της Ορθόδοξης Εκκλησίας και του Ορθόδοξου χριστιανικού πνεύματος, όπως και η βραχύτητα και στενότητα του εκκλησιαστικού του ορίζοντα, μη επεκτεινόμενου πέραν της Ρώμης, τον εμπόδισαν να προχωρήσει πέραν του θεωρητικού και επί του πρακτικού πεδίου και να συνάψει ουσιαστικές απευθείας σχέσεις με την Ορθόδοξη Εκκλησία.

Κατά τον Ι. Καρμίρη, «αι επ' εσχάτων των χρόνων καταβαλλόμεναι εργώδεις προσπάθειαι εκ μέρους ρωμαιοκαθολικών κυρίως, αλλά και διαμαρτυρομένων θεολόγων προς επανανακάλυψιν του Λουθήρου και επαναξιολόγησιν της διδασκαλίας και του όλου μεταρρυθμιστικού έργου αυτού κέκτηνται αναντιροήτως μεγίστην εκκλησιολογικήν και θεολογικήν σημασίαν και δι' ημάς τους Ορθοδόξους, οίτινες οφείλομεν να ερευνήσωμεν βαθύτερον την λουθήρειον θεολογίαν, άτε ενδιαφέρουσαν και την Ορθόδοξον τοιαύτην» [βλ. Ι. Ν. Καρμίρη, *Μαρτίνος Λούθηρος (Ανάπτυπον εκ της Θεολογίας 1983)*, Αθήναι 1983, σ. 16].

Έγκριτοι Καθηγητές της Θεολογικής Σχολής με τις εισηγήσεις τους θα συμβάλουν στη μελέτη της θεολογίας του Λουθήρου από Ορθόδοξη άποψη και στην κατανόηση των σχέσεων μεταξύ της Ορθόδοξης Εκκλησίας και του Λουθηρανισμού. Τους ευχαριστούμε για τον κόπο τους και ευχόμαστε καλή επιτυχία στις εργασίες της Επιστημονικής Ημερίδας.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

του Προέδρου του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής
Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,
Καθηγητή Σωτηρίου Δεσπότη

Συμβολή στη «Νέα Προοπτική του Λουθήρου» κατά τον 21ο αι. στον Ορθόδοξο Χώρο¹

Δεν αποτελεί απλώς «ευτυχή σύμπτωση» η επιλογή της Κοσμητείας να προγραμματίσει τη συγκεκριμένη ημερίδα σε συνδυασμό με τη μνήμη του αγίου Ελευθερίου (15.12). Όπως τονίζει ήδη ο αείμνηστος Β. Στεφανίδης στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* του (1959) και πρόσφατα ο Αλ. Παπαδερός², ο **Λούθηρος (1483-1546)**³, ενώ του δόθηκε το όνομα *Martin* κατά τη βάπτισή του στις **11 Νοεμβρίου 1483**, την εορτή του πολυαγαπημένου στη Δύση «Προδρόμου των Χριστουγέννων» αγίου Martin, ο ίδιος **επέλεξε αργότερα για τον εαυτό του και το ελληνικό (σημείωση δική μου) όνομα Ελευθέριος (Eleutherios και όχι το εκλατινισμένο Eleutherius)**.⁴ Προφανώς έτσι τοποθέ-

1. Μία πρόσφατη αξιολόγηση του Λουθήρου εξ απόψεως ορθόδοξου είναι η εξής: Α. Τσαλαμπούνη, *Sola Scriptura: A Greek Orthodox Perspective*, Stefan Akier (ed.), *Sola Scriptura 1517-2017: Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen*, Colloquia Historia et Theologia. Tubingen: Mohr Siebeck (υπό έκδοση Οκτώβριος 2018).

2. Αλέξ. Κ. Παπαδερός, *Ελευθέριος-Μαρτίνος-Λούθηρος* https://www.scribd.com/document/334315317/ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ-ΠΑΠΑΔΕΡΟΣ-ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ-ΜΑΡΤΙΝΟΣ-ΛΟΥΘΗΡΟΣ#from_embed

3. Εν συνεχεία ανδρώθηκε (α) σε μια αυστηρή πατριαρχική οικογένεια στο Eisleben και (β) μόνασε σε ρωμαιοκαθολικό αυγουστινιανό μοναστήρι στην Ερφούρτη, αντιδρώντας στην άποψη της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας ότι η αποκατάσταση της ανθρωπίνης φύσης πραγματοποιείται με τις ιερατικές πράξεις, τα καλά έργα και τα μυστήρια, θεώρησε ότι με το προπατορικό αμάρτημα διαστρεβλώθηκε εντελώς η ανθρωπίνη φύση και ο άνθρωπος σώζεται πλέον μόνο δια της πίστεως. (γ) Ήδη είχε ανακαλυφθεί η τυπογραφία και εκπονήθηκαν μεταφράσεις κριτικές όπως του Εράσμου (ο γάμος μυστήριο – *mysterium* όχι *sacrament*). Βλ. Τ. Χιλ, *Η Ιστορία του Χριστιανισμού*. Μτφρ. Β. Αδραχτάς, Π. Τριανταφυλλοπούλου, Α. Καρυτόγλου, Αθήνα: Ουρανός 2010, 249-258.

4. Απαντά μάλιστα εξελληνισμός και του άλλου ονόματός του: Martinos. Αντιστοίχως ελληνικό όνομα είχε και ο δάσκαλός του στα ελληνικά Φίλιππος *Μελάγχθων* (μαύρη γη = μέλαν + χθών Melancthon < Schwarzenertd) <http://http---ellinon-anava.pblogs.gr/2015/01/loythhros-kai-melagthwn-onomata-germanika.html>. Eric White, *The Gutenberg Bible*, 550 Years after Gutenberg <http://www.bibleinterp.com/articles/2018/04/whi428017.shtml>

τησε ως κορωνίδα της ταυτότητάς του, το παύλειο χωρίο, που κατακλείει εκείνη τη σημαντικότερη περικοπή της *Προς Γαλάτας*, όπου ο απόστολος των εθνών διακηρύσσει τη λύτρωση από τη σκλαβιά και την κατάρα του Νόμου: *Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν!* Στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθε (Γαλ. 5, 1). Δυστυχώς η Ανατολή εκτός από το όνομα, δεν κατάφερε να προσφέρει κάτι παραπάνω σε ανήσυχες υπάρξεις (όπως ήταν αυτή του Λουθήρου), καθώς βίωνε την άλωση των Οθωμανών Τούρκων. Βεβαίως τους επόμενους αιώνες αυτή (η Ανατολή) θα ζήσει και την επέλαση προτεσταντών μισσιοναρίων⁵ με ό,τι αυτό συνεπάγεται για την επιφυλακτικότητα του μέσου Έλληνα μέχρι και τις μέρες μας για οτιδήποτε είναι βιβλικό.

Προσωπικά ανατράφηκα σε ένα περιβάλλον της δεκαετίας του 80 όπου ήταν πολύ έντονο και γοητευτικό το δίπολο «φωτισμένη Ανατολή – βάρβαρη Δύση» και άρα μορφές όπως ο Λ. «δαιμονοποιήθηκαν» χωρίς ακόμη να τις έχει αφορίσει η ορθόδοξη Εκκλησία. Βεβαίως για να ασκήσω δημοσίως αυτοκριτική και εγώ, όπως και κάποιοι από εκείνους που χαρακτήριζαν συλλήβδην τη Δύση «φράγκικο κατασκευάσμα», δεν διστάσαμε να αιτηθούμε υποτροφιών από την *Ευαγγελική* Εκκλησία για να πραγματοποιήσουμε τις μεταπτυχιακές σπουδές μας στην Εσπερία. Σε κάθε περίπτωση κανένας μανιχαϊσμός δεν μπορεί να είναι ορθόδοξος.

Τη δεκαετία του 90 ήταν η ίδια η Δύση, η οποία τουλάχιστον στον ερμηνευτικό χώρο, προσπάθησε να απεξαρτηθεί από τον Αυγουστίνο και τον Λούθηρο (Λ.) στην ερμηνεία του αποστόλου Παύλου (Π.), του Πρώτου μετά τον Ένα στον προτεσταντικό χώρο. Ο *λουθηρανός* (!) επίσκοπος K. Stendahl, και μάλιστα σε Συνέδριο Ψυχολόγων (American Psychological Association New York 1961)⁶ υπό τη βαριά σκιά και του Ολοκαυτώματος, εισηγείται τη *Νέα Παύλεια Προοπτική*⁷. Αυτή (η Προοπτική) επιθυμεί να μελετησει το ευαγγέλιο της ελευθερίας του αποστόλου των εθνών **χωρίς τα ματο-**

5. Πρβλ. A. Despotis, *Orthodox Biblical Exegesis in the Early Modern World (1490-1750)*, *The New Cambridge History of the Bible From 1450-1750*, E. Cameron (Ed.), Cambridge University Press 2016, 518-531.

6. Δημοσιεύθηκε καταρχάς στο *American Psychologist* 16 (1961): 759-772

7. A. Despotis, *Die «New Perspective on Paul» und die Griechisch-orthodoxe Paulusinterpretation* (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 11) St Ottilien: EOS V, 2014. A. Despotis (επιμ.), *Participation, Justification, and Conversion. Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between “Old and New Perspectives on Paul”*. (WUNT II: Vol. 442). Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 355-375.

γυάλια των προαναφερθεισών προσωπικοτήτων: στον αυθεντικό Π. δεν απαντούν τα διλήμματα **Νόμος - Χάρις** και **Έργα - Πίστη**, όπως αυτά τέθηκαν από τη Μεταρρύθμιση. Οι Μεταρρυθμιστές πολύ απλά προέβαλαν τα προβλήματα της Καθολικής Εκκλησίας του 15ου αι. στον 1ου αι. μ.Χ. Έτσι δημιούργησαν μια «εικόνα» του Ιουδαϊσμού των μεσοδιαθηκικών χρόνων ως μιας θρησκείας αυστηρά και αποκλειστικά νομικίστικης. Αντιθέτως την εποχή του Κυρίου, όταν δεν υπήρχε «ένας Ιουδαϊσμός και μία μεσσιανική αναμονή», η εκλογή, η διαθήκη και η επαγγελία είχαν (για κάποιες έστω μορφές) τον χαρακτήρα της χάριτος – του δώρου της ζωής. Συνεπώς δεν υφίσταται η διαλεκτική αντίθεση μεταξύ πίστεως και έργων. Σύμφωνα με τη Νέα Προοπτική, το ερώτημα του Π. δεν είναι καν «πώς οικειοποιούμαι **ατομικά** την χάρη από τον Θεό» αλλά πώς είναι εφικτό όσοι δεν ανήκουν «στο εκλεκτό έθνος», να κοινωνήσουν ως κοινότητα - εκκλησία τη σωτηρία και τις επαγγελίες του Ισραήλ, χωρίς να ενταχθούν οπωσδήποτε σε μια εκλεκτή φυλή μέσω των **έργων του Νόμου**. Ως τέτοια δεν λογίζονται πλέον οι λατρευτικές διατάξεις του Νόμου (σε αντίθεση προς τις ηθικές⁸), αλλά η εφαρμογή της περιτομής, του Σαββάτου και της διάκρισης των καθαρών τροφών⁹. Πρόκειται δηλ. για όσα στοιχεία της Τορά (η οποία αρχικά σήμαινε «Καθοδήγηση» και μετά μεταφράστηκε ως «Νόμος»¹⁰) διαδραματίζαν το

8. Αυτή η άποψη δεν δικαιώνεται από την χρήση του όρου στο Κουμράν (4QMMT C 27-31).

9. Αυτή η άποψη ίσως ισχύει για το Γαλ. 2,16 κ.ε. **όχι όμως και για το Ρωμ. 3, 20**. Ο συγκεκριμένος όρος δε συνδέεται με σύννομες ανθρώπινες πράξεις (F. Anemarie) αλλά με διατάξεις της Τορά, τις Χαλαχότ, που πρέπει να μετουσιωθούν σε πράξη για να υπάρξει δικαίωση. Η Νέα Προοπτική αγνοεί την ανθρωπολογική αφετηρία του Αποστόλου των Εθνών ότι η ανθρώπινη θέληση έστω κι αν θέλει το καλό, δεν μπορεί να το πραγματοποιήσει, κάτι που αντίκειται στο Δτ. 30, 11-14.

10. Πρέπει να ληφθεί υπόψιν ότι ο Π. εφαρμόζοντας τη ρητορική τεχνική *traductio* χρησιμοποιεί βασικούς όρους, όπως *νόμος*, *πίστις* και *δικαιοσύνη* ακόμη και στην ίδια συνάφεια (Ρωμ. 7, 21) με διαφορετική σημασιολογική χροιά. Σχετικά με την *traductio* βλ. Th. Schumacher, *Vollendung der Auslegung. Anmerkungen zur Übersetzung des Römerbriefs*, *BiKi* 65 (2010) 174-176, εδw 176. Ήδη ο P. Lapide, *Paulus zwischen Damaskus und Qumran. Fehldeutungen und Übersetzungsfehler*, Gütersloh: Mohn 1993, 35 είχε επισημάνει ότι ο όρος *Νόμος* μπορεί να σημαίνει τήν Πεντάτευχο, τήν διδασκαλία του Σινά, τον θεϊκό ηθικό νόμο (Tora Mi-Snai Ρωμ. 7, 12) αλλά και τη Χαλαχά, τη ραβινική καζουιστική ηθική που συνιστά το μεσότοιχο του φραγμού μεταξύ Ισραήλ και εθνών. Σημειωτέον ότι ο **όρος Τορά** απαντά για πρώτη φορά στο Λευ. 6, 7 και στο Δτ. 4, 40, όπου συμπυκνώνονται τα μαρτύρια και τα δικαιώματα και τα κρίματα όσα έλάλησεν Μωυσής τοίς υίοίς Ισραήλ εν τή έρήμω έξελεθόντων αυτών εκ γής Αιγύπτου. Το ερώτημα είναι εάν τα έργα του Νόμου

ρόλο *δεικτών εθνοτικής ταυτότητας* (identity markers) – τα ορόσημα μεταξύ Ισραήλ και εθνών – γκόγιμ.

Σήμερα στην Ευρώπη, ήδη το ιωβηλαίο (500 έτη) του Λ. εκπνέει, ενώ η προαναφερθείσα τάση ούτε *μία* Προοπτική εκφράζει (αφού έχουμε πολλαπλότητα απόψεων), ούτε πλέον είναι *Νέα* (αφού πολλοί εκπρόσωποί της βρίσκονται στη δύση της ζωής τους), ούτε ίσως και απολύτως *Παύλεια*, αφού μετατοπίζει σε κάποιες (ομολογουμένως ακραίες) περιπτώσεις ως κορυφαία στιγμή αλλαγής στον Π. όχι την εμπειρία της Δαμασκού (και το καινό σύμπαν που ανέτειλε εκεί για τον Σαύλο από την Ταρσό) αλλά αυτή της Αντιόχειας, όπου πραγματοποιήθηκε η μετωπική σύγκρουση με τον Πέτρο για το θέμα της δικαιοσύνης. Και ο τελευταίος όρος στον Π. δεν ταυτίζεται με την «τυφλή θέμιδα» αλλά με την εσχατολογική δικαίωση – «αποκατάσταση» όπως κατεξοχήν συμβαίνει στον Δευτεροσηαΐα.

Νομίζω ότι έφθασε η ώρα στην Ανατολή για μια σοβαρή αποκατάληπτη («Νέα Προοπτική») κριτική μελέτη της μεγάλης σε εύρος παραγωγής του

δεν συνεισφέρουν στη δικαίωση του αμαρτωλού ή εάν η επιτέλεση των προδιαγραφών του Νόμου υπό νοθ ανθρώπου συνιστά προσπάθεια αυτοδικαίωσης και συνεπώς διάπραξη της κατεξοχήν θανάσιμης αμαρτίας. Ένα άλλο χωρίο, που τεκμηρίωσε την κληρονομικότητα της αμαρτίας σε αθώους είναι το Εξ. 20, 5-6: *οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς ἐγὼ γάρ εἰμι Κύριος ὁ Θεός σου θεός ζηλωτής ἀποδιδούς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς μισοῦσίν με ἔκαι ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου!* 1. Συνήθως μνημονεύεται μόνον ο στ. 5 (από τον Δεκάλογο) για να υπογραμμίσει ότι ο Θεός της Π.Δ. δεν έχει ἔλεος και είναι υπέρμαχος της κληρονομικής αμαρτίας. Αποσιωπάται το *φινάλε*, ο στ. 6, όπου αποδεικνύεται ότι πάντα στη δικαιοσύνη (τσεντακά στα εβραϊκά) του Θεού υπερνικά η αγάπη γι' αυτό και Αυτός έχει και χαρακτηριστικά μάνας! Άλλωστε και ο στ. 5 δεν στρέφεται εναντίον όσων αμαρτάνουνν περιστασιακά αλλά όσων *μισούν τον Θεό* και άρα δεν σέβονται καμιά νόρμα ηθικής στη ζωή τους. 2. Το ρήμα *αποδιδούς (πάκαντ)* στα εβραϊκά «ελέγχω εξονυχιστικά» και αυτό τελικά μπορεί να έχει θετικό ή αρνητικό πρόσημο: το δεύτερο εάν πρόκειται για περίπτωση ύβρεως-αλαζονείας όπως σε αυτή της Τύρου (Ησ. 23, 17) ή και της ίδιας της Ιερουσαλήμ (Ιερ. 6, 6). Θετικό πρόσημο έχει στην περίπτωση της Σάρας που επιτέλους μετά τη συγκεκριμένη ανταπόδοση αποκτά γιο-χαμόγελο (= Ισαάκ Γεν. 21, 1 κ.ε.) ή της Άννας που επίσης γίνεται μάνα του Σαμουήλ και πέντε ακόμη τέκνων (Α' Βασ. 2, 21) ή των εξόριστων στους οποίους θα εκπληρωθεί επαγγελία (Ιερ. 29, 10 πρβλ. Ακ. 7, 16). Και στην περίπτωση του χωρίου ο Θεός δεν προαναγγέλλει μια κολεκτιβιστική αντεκδίκηση αλλά θα ελέγξει εάν τα τέκνα ακολουθήσουν/υιοθετήσουν το κακό παράδειγμα των γονέων που είδαν τόσα σημεία και τέρατα κατά την έξοδο και απίστησαν ή εάν αποστασιοποιηθούν. Τότε και μόνο και ενώ ο Θεός ο οικτίρμων και ελεήμων (Εξ. 34, 7) έχει αναμείνει θα ενεργήσει τιμωρητικά. Βλ. P. Lapide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, Gütersloh: Mohn, 8857-58.

ίδιου του Λ. (110 συνολικά τόμοι). Αντίστοιχη έρευνα διεξάγεται ήδη στα έργα του Θωμά Ακινάτη¹¹. Βεβαίως και η καθ' ημάς Ανατολή δεν βίωσε «Μεταρρύθμιση – Αντιμεταρρύθμιση – Διαφωτισμό». Σε κάθε περίπτωση, όμως, η κριτική συζήτηση με μορφές όπως ο Λ. μας κρατούν πάντα σε εγρήγορση.

Η αντικειμενική έρευνα του Λ. και η «Νέα Προοπτική» του απαιτούν τρεις προϋποθέσεις¹²: (α) Να διαχωριστεί ο Λ. και η θεολογία του από τα «πιστεύω» των μεταγενέστερων Μεταρρυθμιστών και νεότερων Προτεσταντών ερμηνευτών όπως οι Bultmann και Käsemann. Ήδη κάτι ανάλογο έχει πράξει η ανατολική θεολογία με τη διάκριση του Ωριγένη από τους Ωριγενιστές. (β) Να μην επαναλαμβάνονται «συνθήματα» άκριτα ως απόλυτες αρχές του Λ. Το *sola scriptura* δεν σημαίνει *nuda scriptura*. Το «**Μόνον οι Γραφές**» χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον Λ. **μόνον** στην πολεμική Γραμματεία του εναντίον των υπερβολών του παπισμού και της επιβολής παραδόσεων χωρίς κανένα έρεισμα στην **αποστολική** πίστη (όπως ονομαζόταν η *ορθόδοξη* την πρώτη χιλιετία). Στην ερμηνευτική παραγωγή του βεβαίως και συμβουλευτεί Πατέρες (και μάλιστα κόντρα στο σχολαστικό ρεύμα του Πρωτομεταρρυθμισμού της Θεολογίας της Βυρτεμβέργης)¹³, αν και αυτοί είναι συνήθως οι Αυγουστίνος και Ιερώνυμος. Δεν είναι ο άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος, ο οποίος γνώριζε άριστα την ελληνική γλώσσα και την τέχνη της ρητορικής, ενώ ζούσε και σε κλίματα όπου έδρασε ο Παύλος και άνθισε ο αρχέγονος Χριστιανισμός (πρβλ. Αντιόχεια). Άλλωστε γνωρίζουμε ότι ο Λ. δεν αξιολογεί όλες τις *Γραφές* ως ισόκυρες αυθεντίες: όσον αφορά π.χ. στην Καινή Διαθήκη δίνει ιδιαίτερη αξία στο *Κατά Ιωάννη* (καθώς δίνει έμφαση στο λόγο του Κυρίου) και τις *Προς Ρωμαίους, Γαλάτας, Εφεσίους, Α' Ιωάννη, Α' Πέτρου* (τις οποίες θεωρεί ανώτερες των Συνοπτικών Ευαγγελίων) ενώ υποτιμά την «αχυρένια» Καθολική Επιστολή Ιακώβου, θεωρεί την *Εβραίους* ως εσφαλμένη όσον αφορά το θέμα της μετάνοιας και αμφιβάλλει για τη θεοπνευστία της *Αποκάλυψης*. Άλλωστε ας μην λησμονείται ότι ο ίδιος ο Λ. θεωρεί τον προφορικό λόγο – το *ευαγγέλιο* περί του *Λόγου* ανώτερο από

11. Πρβλ. την Εργογραφία του Καθηγητή Ι. Δημητρακόπουλου (<http://www.elemedu.upatras.gr/english/>).

12. Πρβλ. Το τρίτομο έργο Α. Melloni (Ed.), Alberto Martin Luther A Christian between Reforms and Modernity (1517-2017) *De Gruyter* 2017.

13. T. Kaufmann, Luthers Bibelhermeneutik anhand seiner Vorrede auf das Neue Testament. *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zu Gegenwart*. Oda Wismeyer (ed.), New York: De Gruyter 2008 313-322, 315-316.

τον γραπτό ενώ γι' αυτόν αυθεντικό είναι **ό,τι ομιλεί για τον Χριστό**¹⁴. Ο Ι. Χριστός δεν είναι απλώς το επίκεντρο του μηνύματος της Γραφής αλλά και εκείνος που το εξαγγέλλει. **(γ) Η διάκριση μεταξύ της δικαίωσης ως μιας εφάπαξ εξωτερικής δικανικής πράξης** και της αναγέννησης ως μιας εσωτερικής διά βίου¹⁵ διαδικασίας επίσης δεν έχει ερείσματα στο έργο του ίδιου του Λ.. **(δ)** Βεβαίως και τα ανωτέρω σημεία δεν μπορούν να οδηγήσουν σε εξωραϊσμό του Λ., καθώς, παρά τις «δικαιολογίες» που μπορεί κάποιος να ανακαλύψει στο ιστορικό συγκείμενο, ο αντισημιτισμός του είναι επιλήψιμος. Παρακάτω παραθέτω πίνακα (βλ. Επίμετρο Ι) με τα σημεία, όπου αυτός (ο αντιουδαιϊσμός έχει επηρεάσει τη μετάφραση της Βίβλου).

Κάποια από τα θέματα που έθιξε ο σήμερα τιμώμενος Μεταρρυθμιστής είναι επίκαιρα και σήμερα. Τρία ερωτήματα έθεσε με περισσό θάρρος ένας ποιμένας των ημερών μας; (α) Εάν υπήρχαν δύο γειτονικοί ναοί σε μια ορθόδοξη πόλη, όπου στον είχαν εκτεθεί άγια Λείψανα και στον άλλο γινόταν συστηματική ερμηνεία ενός βιβλίου από την Α.Γ. (και δη της *Προς Ρωμαίους*), άραγε το πλήθος των ορθοδόξων «πιστών» θα επισκεπτόταν με ζήλο και τους δύο χώρους; (β) Πόσοι από εμάς εξομολογούμαστε ως αμαρτία την απιστία μας στον Χριστό (η οποία ουσιαστικά συνοδεύεται από την πίστη στον εαυτό και τα έργα μας), θεωρώντας την ουσιαστικά ως τη ρίζα όλων των άλλων παραπτωμάτων μας; (γ) Εάν σήμερα ερχόταν ο απόστολος Παύλος, θα τασσόμασταν εμείς στην Ανατολή με το μέρος του ή θα εντασσόμασταν στο αντίπαλο στρατόπεδο προτάσσοντας το «εκλεκτό έθνος» έναντι της πίστης - αφοσίωσης στον αληθινό Μεσσία; Σε μια εποχή, που βεβαίως όχι η τυπογραφία αλλά το διαδίκτυο εισάγει «καινά δαιμόνια» και ένας πάπας που αναπαράγει συγχωροχάρτια για τον εαυτό και τον κύκλο του και αφορισμούς για τους «άλλους» συχνά ξεπροβάλλει

14. Το ορθό κριτήριο για να αξιολογήσουμε τα βιβλία της Γραφής είναι αν δούμε κατά πόσον αυτά κηρύττουν πράγματι Χριστό [...] Ό,τι δεν καταγγέλλει Χριστό δεν είναι αποστολικό έστω κι αν το διδάσκουν ο Πέτρος ή ο Παύλος. Αντιθέτως, ό,τι κηρύττει Χριστό είναι αποστολικό, ακόμη κι αν προέρχεται από τον Ιούδα, τον Άννα, τον Πιλάτο και τον Ηρώδη (Vorrede zum Jakobus Brief). H. Bornkamm (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Göttingen: Vandenhoeck 1989, 215. Επίσης ο Λούθηρος στράφηκε εναντίον των τεσσάρων ερμηνευτικών αρχών της Α.Γ. και ιδίως της αλληγορίας, την οποία μάλιστα χαρακτήρισε ως όμορφη πόρνη που προσελκύει τους αδαείς (Lectures on Genesis, σχόλιο 3,15-20). Jillian E. Cox, "Martin Luther on the living word: Rethinking the principle of sola scriptura," *Pacifica* 29:1 (2016) 3-21.

15. Stephen Chester, It is No Longer I Who Live: Justification by Faith and Participation in Christ in Martin Luther's Exegesis of Galatians. *New Testament Studies* 55 (2009) 315-337.

είτε ενδόμυχα είτε δημόσια είτε στον κυβερνοχώρο, η ανάγκη για κριτικό διάλογο με τους Λουθήρους - Ελευθερίους της Ιστορίας μόνον γόνιμη μπορεί να αποδειχθεί. Αυτός ο (διάλογος) θα ευδοκιμήσει εάν (εκτός των άλλων προϋποθέσεων) επανέλθει ο «άμβωνας» (η ακρόαση των Γραφών) στο επίκεντρο του ορθόδοξου Ναού και το πρώτο μέρος και απαραίτητο συστατικό της θείας Λειτουργίας πάψει να θεωρείται ως Λειτουργία των Κατηχουμένων αλλά ως Λειτουργία του Λόγου και της Ερμηνείας του.

Πάντα μου προκαλούσε εντύπωση το εξής γεγονός: είναι γνωστό ότι ο άγιος Νικόδημος ο αγιορείτης¹⁶, παρέδωσε στην απλή ελληνική γλώσσα Υπομνήματα των παύλειων Επιστολών (στηριζόμενος κατά βάσιν στον Θεοφύλακτο Αχριδών – Βουλγαρίας) για να εξοστρακίσει τη δεισιδαιμονία και να μεταγγίσει ελπίδα στους ραγιάδες αδελφούς του, στο Γένος των Ορθόδοξων Γραϊκών, ίσως και για να αντιμετωπίσει την επέλαση των Μισσιονάριων. Δεν ασκεί, όμως, άμεση πολεμική εναντίον των Μεταρρυθμιστών, αν και γνωρίζει τον απόλυτο προορισμό του Καλβίνου, όπως βέβαια δεν μνημονεύει τις μεταστροφές του Αυγουστίνου και Λουθήρου. Προτιμά αντί της στείρας πολεμικής να οικοδομήσει προτρέποντας στην μελέτη του μέχρι σήμερα υποτιμημένου στα Κηρύγματα αποστόλου των εθνών: *Ο Παύλος καταγράφει μυστήρια μεγαλύτερα από εκείνα του Ευαγγελίου, αφού ο ίδιος ο Κύριος είχε υποσχεθεί με διπλή μάλιστα διαβεβαίωση στο Κατά Ιωάννη (14, 12) ότι όποιος πιστεύει σε Εκείνον «μείζονα τούτων ποιήσει». Ο πρώην διώκτης του Χριστιανισμού, ο τρίπηχος κατά το σώμα και ουρανομήκης κατά την ψυχή ταξιδεύει τον ακροατή του σε μήκη και πλάτη ανώτερα του Χριστόφορου Κολόμβου, αφού συναρπάζει τον αναγνώστη με την ανακάλυψη του νοητού κόσμου (Εισαγωγή στο Υπόμνημα).*

Εύχομαι η σημερινή Ημερίδα πραγματικά να οδηγήσει σε μια μεταρρύθμιση που θα έχει τον χαρακτήρα μεταμόρφωσης.

16. Νικόδημος ο αγιορείτης, *Ερμηνεία εις τας ιδ' Επιστολάς του Αποστόλου Παύλου*, Τόμος Α', Θεσσαλονίκη: Ορθόδοξη Κυψέλη 1989, 27-45.



Από την Επιστημονική Ημερίδα «Μεταρρύθμιση και Ορθόδοξη Εκκλησία: Διάλογος και αντίλογος πέντε αιώνων», η οποία πραγματοποιήθηκε στο Κεντρικό Αμφιθέατρο «Χρυσόστομος Παπαδόπουλος» της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (19.12.17).

ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ: ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ ΠΕΝΤΕ ΑΙΩΝΩΝ

ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ



Πρόεδρος: Καθηγητής Απόστολος Β. Νικολαΐδης

- Κύριλλος Κατερέλος, Επίσκοπος Αβύδου, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Ο διάλογος των θεολόγων και λογίων της Βυρτεμβέργης/Τυβίγγης με τον Οικουμενικό Πατριάρχη Ιερεμία Β' (1573-1581)**».
- Χρυσόστομος Σαββάτος, Μητροπολίτης Μεσσηνίας, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Ο Κύριλλος Λούκαρις και η Ομολογία Χριστιανικής πίστεως**».
- Βασιλική Σταθοκώστα, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Ο διμερής θεολογικός διάλογος της Ορθόδοξου Εκκλησίας με την Παγκόσμια Λουθηρανική Ομοσπονδία**».
- Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, Ομότιμος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Η αγάπη στη Θεολογία του Λουθήρου**».
- Στέφανος Μιχαλιός, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου: «**Η Μεταρρύθμιση με τα μάτια ενός Έλληνα Ευαγγελικού**».

➤ Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΤΩΝ ΘΕΟΛΟΓΩΝ ΚΑΙ ΛΟΓΙΩΝ
ΤΗΣ ΒΥΡΤΕΜΒΕΡΓΗΣ/ΤΥΒΙΓΓΗΣ ΜΕ ΤΟΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟ
ΠΑΤΡΙΑΡΧΗ ΙΕΡΕΜΙΑ Β' (1573-1581)

– *Κύριλλος Κατερέλος, Επίσκοπος Αβύδου, Καθηγητής
του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.*

Οί αυτονόητα περιορισμένες γνώσεις τῶν Μεταρρυθμιστῶν κατὰ τὸ 16ο αἰῶνα γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀποτελοῦν τὴ βάση γιὰ τὶς πρῶτες ἐπαφές μεταξὺ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῶν κύριων ἐκπροσώπων τοῦ Λουθηρανισμοῦ. Αὐτὲς οἱ περιορισμένες γνώσεις βρῖσκουν ἔκφραση¹, μεταξὺ τῶν ἄλλων στὴ συζήτηση τοῦ ἴδιου τοῦ Λουθήρου μὲ τὸν τότε πρίγκηπα τῆς Σαξωνίας Γεώργιο στὸ Leipzig μὲ τὸ Ρωμαιοκαθολικὸ Θεολόγο Ἰωάννη Ἐκκιο (1519) κατὰ τοῦ παπικοῦ Πρωτείου, τὶς ἐπιστολές του στὸ Σπαλατῖνο, ἀλλὰ καὶ σὲ ὁμολογιακὰ κείμενα τοῦ νέου κινήματος, ὅπως ἡ Ἀπολογία τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας (1530-1531) καὶ λίγο ἀργότερα τὰ Σμαλκαδικὰ ἄρθρα (1537).

Οἱ ἄμεσες ἐπαφές ἀνάμεσα στοὺς Μεταρρυθμιστὲς καὶ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀρχίζουν μὲ τὸ στενὸ συνεργάτη καὶ φίλο τοῦ Λουθήρου Φίλιππο Μελάχθωνα² (1497-1560). Ὁ Μελάχθων, συγγενὴς καὶ φίλος τοῦ γνωστοῦ ἀνθρωπιστῆ Reuchlin, ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ἀνθρωπιστής, ἄρχισε τὴν ἐπαφή του μὲ ἓνα Ὁρθόδοξο Ἕλληνα, τὸν Ἀντώνιο Ἐπαρχο ἀπὸ τὴν Κέρκυρα³ τὸ ἔτος 1543. Τὸ περιεχόμενον αὐτῆς τῆς ἀλληλογραφίας δὲν ἦταν καθαρὰ θεολογικόν, ἀλλὰ ἀποτελοῦσε τὴν ἔκθεση καὶ διασάφηση θρησκευτικοπολιτικῶν θέσεων τῆς Μεταρρύθμισης. Μιὰ δεύτερη ἐπαφή τοῦ Μελάχθωνα μὲ τὸν Πρίγκηπα τῆς Μολδαβίας Ἰάκωβο Ἡρακλείδη, ὁ ὁποῖος ἦλθε στὴ

1. I. Καρμίρης, *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, τόμ. I, Αθήναι 1927, 24-30. Ern. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg-München 1952, 9 ἑπ. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986, 18-25.

2. Γιὰ τὸ βίο καὶ τὴ Θεολογία τοῦ Φιλ. Μελάχθωνα, βλ. Ern. Benz, *Die Ostkirche*, 17-20. F. Zörfli, *LThK* 7, 247-249. J. Paquier, *DthC* 10, 502-513 καὶ τὴν ἐκεῖ βιβλιογραφία.

3. Ern. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, München 1971, 4-33.

Βιττεμβέργη (μετὰ τὸ 1550), γιὰ νὰ ἐγκατασταθεῖ τελικὰ στὶς Βρυξέλλες, εἶχε περισσότερο πολιτικὸ καὶ ὄχι θρησκευτικὸ χαρακτήρα⁴.

Οἱ περιορισμένες καὶ ἐν πολλοῖς ἀνακριβεῖς γνώσεις τῶν Μεταρρυθμιστῶν γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀντιστοιχοῦσαν σὲ ἐπίσης ἀσαφεῖς γνώσεις πού οἱ Ὁρθόδοξοι τῆς Ἀνατολῆς διέθεταν γιὰ τὸ νέο θρησκευτικὸ κίνημα. Σ' αὐτὴ ἀκριβῶς τὴν ἔλλειψη ξεκάθαρης γνώσης τῶν πραγμάτων θὰ πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ ἡ πρωτοβουλία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἰωάσαφ (1555-1565), ὁ ὁποῖος ἀπέστειλε τὸ Διάκονο τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας ἀπὸ τὴ Θεσσαλονικὴ Δημήτριο Μυσό, στὴ Βιττεμβέργη, γιὰ νὰ πληροφορηθεῖ καὶ νὰ γνωρίσει ἐπὶ τόπου τὶς θεολογικὲς ἀντιλήψεις καὶ ἐν γένει τὴ θρησκευτικὴ ζωὴ τῶν Μεταρρυθμιστῶν⁵. Ὅταν τέλος Σεπτεμβρίου τοῦ 1599 ὁ Δημήτριος Μυσὸς ἐπανήρχετο ἐπιστρέφοντας στὴ Θεσσαλονικὴ εἶχε μαζί του ἐπιστολὴ⁶ τοῦ Μελάχθωνα πρὸς τὸν Πατριάρχη Ἰωάσαφ καὶ μιὰ ἑλληνικὴ Μετάφραση τῆς Ἀγίουσταίας Ὁμολογίας⁷. Αὐτὴ ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς Ἀγίουσταίας Ὁμολογίας περιεῖχε ἀλλαγές καὶ προσθήκες στὸ ἀρχικὸ κείμενο πού ἀποσκοποῦσαν προφανῶς σὲ μιὰ θετικὴ ἀποτίμησι τοῦ νέου κινήματος στὴν Κωνσταντινούπολη⁸. Ἐκτὸς ὅμως τούτων, ὁ Δημήτριος ἔφερε μαζί του τὶς πολὺτιμες προσωπικὲς του ἐμπειρίες. Εἶναι χαρακτηριστικὰ αὐτὰ πού σημειώνει⁹ ὁ Μελάχθων στὴν ἐπιστολὴ του: «Ὁ Δημήτριος εἶδε τὶς συναθροίσεις μας ὁ ἴδιος καὶ ἄκουσε τὴ διδασκαλία μας. Θὰ μπορεῖ ἔτσι νὰ διηγηθεῖ, ὅτι ἐμεῖς μὲ εὐλάβεια ἐμμένουμε στὶς Ἅγιες Γραφές, τὶς προφητικὲς καὶ τὶς ἀποστολικὲς, καὶ στὶς δογματικὲς ἀποφάσεις τῶν Ἁγίων Συνόδων καὶ τὴ διδασκαλία τῶν Πατέρων τους, τοῦ Ἀθανασίου, τοῦ Βασιλείου, τοῦ Γρηγορίου, τοῦ Ἐπιφανίου, τοῦ Θεοδορήτου, τοῦ Εἰρηναίου καὶ ὄσων εἶναι μὲ αὐτοὺς μιᾶς γνώμης». Σκοπὸς τοῦ Μελάχθωνα εἶναι

4. Ern. Benz, *Wittenberg und Byzanz*, 34-58. Th. Nikolaou, «Confessio Augustana Graeca». Die orthodox-lutherischen Beziehungen im 16. Jahrhundert, KNA-Ökumenische Information 14/15 (2.4.1980)7. C. Tsirpanlis, *The historical and ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondence with the Lutherans (1573-1581)*, New York 1982, 5-6.

5. Ἰ. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 31-32.

6. C. Bretschneider, *Corpus Reformatorum IX*, Halis Saxonum 1842, 922-923. M. Crusius *Turcograecia*, Basileae 1584, 559. (Librum VIII).

7. Ἰ. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 32-33, ὑποσ. 1. Γ. Φλορόφσκυ, Ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς Ἀγίουσταίας Ὁμολογίας, στό: *Χριστιανισμὸ καὶ Πολιτισμὸς* (Μετ. Ν. Πουρναρᾶ), Θεσσαλονικὴ 2008, 196-200 (*Lutheran World* 6/2 1959) 153-155.

8. Ern Benz, *Wittenberg und Byzanz*, 94-128 (Ἰδιαιτέρως, Welcher Text der CA wurde übersetzt?, 100-103 καὶ *Melanchton als Verfasser der griechischen Übersetzung*, 122-124).

9. Ἰ. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 33.

προφανώς να προσπαθήσει να καταδείξει –αυτό είναι ασφαλώς το άγχος όλων των Μεταρρυθμιστών– ότι η Διαμαρτύρηση δεν αφίσταται της αρχαίας Εκκλησίας, αλλά και να διαλύσει «τις συκοφαντίες, τις όποιες κάποιοι έχθροι της αληθείας κατασκεύασαν», όπως γράφει ο ίδιος, αναφερόμενος κυρίως σε Λατίνους Μοναχούς που είχαν επιδοθεί στο έργο αυτό.

Ο Πατριάρχης όμως δεν απάντησε στο Μελάχθωνα και αυτό ασφαλώς τεκμαίρει μια συγκρατημένη, αν όχι μια αρνητική στάση και άποψη απέναντι στους Μεταρρυθμιστές που διαμόρφωσε και από το Δημήτριο Μυσό, αλλά κυρίως από το κείμενο της Αύγουσταίας Όμολογίας.

Ενώ λοιπόν η προσπάθεια του Μελάχθωνα δεν έτυχε καμιάς ανταπόκρισης, 14 χρόνια αργότερα αρχίζει μια νέα προσπάθεια που έχει συλλογικότερο, επισημότερο χαρακτήρα. Πρόκειται για τη γνωστή και για την ιστορία των ένωτικων προσπαθειών εξαιρετικά σημαντική αλληλογραφία ανάμεσα στο Πατριάρχη Ιερεμία¹⁰ Β΄ με μια σειρά Βυττεμβεργίων Θεολόγων της Μεταρρύθμισης¹¹ με έπικεφαλής τον κλασικό φιλόλογο Μαρτίνο Κρούσιο και τον Κοσμήτορα του Πανεπιστημίου του Tübingen Ίακωβο Ανδρέου¹² κατά τα έτη 1573-1581.

10. Β. Μυστακίδης, *Ο Πατριάρχης Ιερεμίας Β΄ ο Τρανός και η προσωπογραφία αυτού*, Εκκλησιαστική Αλήθεια 18 (1894-1895), 284. Κ. Σάθας, *Βιογραφικόν Σχεδιάσμα περί του Πατριάρχου Ιερεμία Β΄ (1572-1594)*, Αθήναι 1870 (Ανατ. Θεσσαλονίκη 1979). Ί. Καρμής, *Ιερεμία Β΄*, ΘΗΕ 6 (1965) στ. 780-784. Α. Tillyrides, *Jeremias II Tranos, Patriarch of Constantinople*, Εκκλησιαστικός Φάρος 59 (1977) 242-265. C. N. Tsirpanlis, *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondance with the Lutherans (1573-1581)*, New York 1982. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople. The Corrospondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremias II of Constantinople on the Augsburg Confession*, G. Podskalsky, *Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821. Η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη μεταρρύθμιση* (Μετφ. Πρωτ. Γ. Μεταλληνός), Αθήνα 2005, 148έπ. Ν. Τζιράκης, *Η πρώτη «απόκρισις» του Πατριάρχου Ιερεμία Β΄ στους Λουθηρανούς Θεολόγους της Τυβίγγης (1576)*, στό: *Αντίδωρον τῷ Μητροπολίτη Μεσσηνίας Χρυσοστόμῳ Θέμελι*, Τόμος Δ΄, Καλαμάτα 2006, 281-310.

11. Σ' αυτούς ανήκουν ο Ίακωβος Ανδρέου, ο Λουκάς Osiander, ο Ιωάννης Brenz, ο Ίακωβος Heerebrand κ. ἄ. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, 11, 33-36, 47-52.

12. C. Tsirpanlis, *Jeremias II's and the Lutherans*, 9: «The renewal of the Lutheran-Orthodox dialogue (which had begun with Melanchton in 1542) in 1573, seems to have been initiated by the Chancellor of the University of Tübingen, a protestant named Jacob Andreas. Andrea's objective was to unify Lutheranism and to spread the Reformation abroad. For this purpose Andreas employed a Bavarian Martin Crusius (Krauss). Crusius' approach was to revive Melanchton's plans for Union with the Orthodox Church. Martin Crusius has been described as «the German who had the most desire to understand Greece in Captivity in its deepest life» (N. Jorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest 1971, 17)».

Μετά από αίτημα του γερμανού Πρεσβευτῆ στήν Κων/λη David von Ungnad οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἀπέστειλαν ἐκεῖ τὸ 1573 τὸ λουθηρανὸ Πάστορα Stephan Gerlach¹³ μὲ τὴν ἐντολὴ «νὰ κερδίσει γιὰ τὸ Εὐαγγέλιο τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ἀνατολῆς». Ἀπεστάλησαν δύο ἐπιστολές, στίς 7 Ἀπριλίου 1573 ἀπὸ τὸν Μαρτίνο Κρούσιο¹⁴ καὶ στίς 8 Ἀπριλίου ἀπὸ τὸν Ἰάκωβο Ἀνδρέου¹⁵. Εἶναι χαρακτηριστικὰ αὐτὸ πὸν ὁ ἴδιος ὁ Μαρτίνος Κρούσιος θὰ γράφει¹⁶ σχετικὰ στὸ ἔργο του *Turcograecia*: «Ἐπειδὴ δὲν γνώριζα κανένα στήν Κωνσταντινούπολη καὶ μόνο ἤξερα, ὅτι ἐκεῖ μέχρι σήμερα ὑπάρχει κάποιος Πατριάρχης, ἔτσι ἔγραψα αὐτὸ τὸ πρῶτο γράμμα στὸν ἴδιο τὸν Πατριάρχη. Δὲν ἤξερα τότε οὔτε τὸ ὄνομά του, ἔτσι δὲ δὲν νόμιζα ὅτι ὁ παλαιὸς τίτλος «Παναγιώτατος καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης» μετὰ τὸ τέλος τῆς Ἑλληνικῆς Αὐτοκρατορίας διετηρεῖτο ἀκόμη μέχρι σήμερα». Ἡ ἐπιστολὴ δὲν ἀναγράφει ἔτσι οὔτε τὸ ὄνομα τοῦ Πατριάρχου πρὸς τὸν ὁποῖον ἀπευθύνεται. Ὁ Κρούσιος ἐκφράζει τὴν ἐκπληξή του γιὰ τὴν πληροφορήθηκε τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς «οὐκ εὐκαταφρονήτου» Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ στήν Κων/πολη, ἐνῶ ταυτόχρονα ἐκφράζει καὶ τὴ χαρὰ του, γιὰ τὴν ὡς ἑλληνομαθῆς μπορεῖ νὰ ἀπευθυνθεῖ σὲ Ἑλληνα. Χαρακτηρίζει τὴ Θεολογία του ὡς μία αὐθεντικὴ καὶ καθολικὴ διδασκαλία στὸ κήρυγμα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅπου ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη ὑποτάσσεται σ' αὐτό. Μόνο ἀπὸ τὸ σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ ἀπορρέει ἡ σωτηρία¹⁷. Συγχαίρει τὸν Πατριάρχη, γιὰ τὴν κατὰ τὴν τουρκικὴ σκλαβιά κατέχει τὰ δόγματα τοῦ Χριστοῦ, ἐνῶ ἐπισημαίνει, ὅτι ὁ ἕνας θὰ πρέπει νὰ προσεύχεται γιὰ τὸν ἄλλο, «ὡς μέλεσι τοῦ σώματος Χριστοῦ... ὑπὲρ ἀλλήλων», μὴ παραλείποντας τὴν παράκληση, νὰ γίνεи εὐμενῶς ἀποδεκτὸς ὁ Στέφανος Gerlach. Τὴν ἴδια σύσταση γιὰ τὸν Gerlach, ὁ ὁποῖος ὄχι μόνο εἶχε σπουδάσει φιλοσοφία, λατινικὰ καὶ ἑλληνικὰ καὶ ἐγένετο ἀκροατὴς τῶν «θεοπνεύστων γραφῶν», ἐπρόκοψε δὲ τόσο πολὺ, ὥστε νὰ γίνεи διδάσκαλος καὶ ἄλλων, ἀλλὰ «καὶ ἀρετῆ καὶ σεμνότητι ἡθῶν

13. I. Καρμίρης, *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, 87-88 καὶ 88, ὑποσ. 1. E. Benz, *Die Ostkirche*, 24-29v. C. Tsispranlis, *Jeremias' II and the Lutherans*, 11-12.

14. *Turcograecia*, libri Octo, a Martino Crusio, in Academia Tybingensi Graeco et Latino Professore, Basel 1584 410-411. Außenamt der EKD (Hrsg.), *Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen der Tübingen Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel*, Witten 1958, 29-31.

15. *Turcograecia*, 414-415. *Wort und Mysterium*, 31-32.

16. *Turcograecia*, 484. *Wort und Mysterium*, 29.

17. *Turcograecia*, 410-411: «πᾶν φιλοσοφικὸν νόημα, εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ αἰχμαλωτίζετο, εἰς μόνον τὸν Χριστὸν καὶ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, τὰ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀπερείδεται».

καὶ βίου τὴν εὐσέβειαν πιστοῦται», ἀπευθύνει ὁ Ἰάκωβος Ἀνδρέου, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει¹⁸: «Εἰς ἓνα σωτῆρα, τὸν Χριστόν, ὑμεῖς τε καὶ ἡμεῖς ἐβαπτίσθημεν· εἰς μόνον αὐτὸν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους λυτρωτὴν πιστεύομεν· διὰ μόνον τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ κατορθώματος αὐτοῦ σωθήσεσθαι οἶδαμεν». Τὶς δύο αὐτὲς ἐπιστολὲς συνόδευε καὶ μιὰ ὁμιλία τοῦ Ἰακώβου Ἀνδρέου περὶ τοῦ καλοῦ ποιμένου¹⁹, ἔρμηνεύουσα τὸ Λουκ. 10, 11.

Πρὶν ἀκόμα ληφθεῖ ὅποιαδήποτε ἀπάντηση ἀπὸ τὸν Πατριάρχη, ὁ Κρούσιος τοῦ ἔστειλε δευτέρη ἐπιστολὴ (1674) ἐπισυνάπτοντας ἄλλη ὁμιλία τοῦ Ἀνδρέου στὸ Λουκᾶ 10, 9 περὶ τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ²⁰, ἐνῶ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἰάκωβος Ἀνδρέου ἔστειλε καὶ αὐτὸς δευτέρη ἐπιστολὴ στὸν Πατριάρχη²¹ μὲ τὴν ἐλπίδα τῆς ἐνώσεως «ἐν τῷ τῆς Χριστοῦ διδασκαλίας καὶ σωτηρίου πίστεως θεμελίω». Ἡ σημαντικώτερη ὅμως ἐπιστολὴ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης ἀπεστάλη στὶς 16 Σεπτεμβρίου 1574, μὲ τὴν ὁποία ἀπεστάλη ἐκ νέου ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς Αὐγουστιαίας Ὁμολογίας²² ἀπὸ τὸν Ἀνδρέου καὶ τὸν Κρούσιο πρὸς τὸν Ἱερεμία, «ὅπως ἡ σοῦ ἀγιότης βλέπη τὴν θρησκείαν ἡμῶν, τίς ἐστι· εἰ ἄρα τῇ παρὰ ταῖς τῆς ἀγιότητός σου ἐκκλησίαις διδασκαλίᾳ συμφωνοῦμεν ἢ τι τάχα διαφωνοῦν ἐστὶν... σοφωτάτην ἑαυτῆς περὶ τούτων κρίσιν εὐνοϊκῶς δηλοῦν· εἰ ὁρᾶς, τοῦ Θεοῦ διδόντος, τὰ αὐτὰ ἐν Χριστῷ φρονοίημεν»²³. Ἡ ἀπάντηση στὸ κείμενο τῆς Αὐγουστιαίας ὁμολογίας θὰ ἀποτελέσει τὴν α' ἀπόκριση τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου²⁴, γιὰ τὴν ὁποία ὁ Καθηγητὴς Νικόλαος Τζιράκης ἔχει γράψει τὸ μνημονευθὲν ἄρθρο²⁵. Πρὶν ὅμως ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας συντάξει τὴν πρώτη αὐτῆ ἀπόκριση, σχολιάζοντας ἕνα-ἕνα τὰ ἄρθρα τῆς Αὐγουστιαίας Ὁμολο-

18. *Turcograecia*, 415. *Wort und Mysterium*, 32.

19. *Turcograecia*, 411-414. («Περιοχὴ Ὁμιλίας Κυρίου Ἰακώβου τοῦ Ἀνδρέου, ἐν Τυβίγγη προαιποσίτου καὶ καγκελλαρίου, Ε' Ἀπριλίου, ἀφογ' ρηθείσης»).

20. *Turcograecia*, 416-419. (Ἐπιστολὴ 4ης Μαρτίου 1574. ΤΩ ΑΥΤΩ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗ. Ἐν τῷ μόνῳ σωτῆρι ἡμῶν χαίρειν. *Turcograecia*, 415).

21. *Turcograecia*, 488.

22. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 27.

23. *Acta et Scripta Theologorum Wirtenbergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab Anno MDLXXVI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece et Latine ab iisdem Theologis edita*, Wittenberg 1584. D. Wendenbourg, *Reformation und Orthodoxie*, 155-162 (I. Die Schriften 1. Die Confessio Augustana Graeca).

24. Ι. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Τόμος Ι, Ἐν Ἀθήναις 1952, 375-432. C. Tsirpanlis, *Jeremias II and the Lutherans*, 11.

25. Βλ. ὑποσ. 8.

γίας, ἄλλοτε συμφωνώντας καὶ ἄλλοτε διαφωνώντας, ἤδη τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1574 εἶχε ἀποστείλει μιὰ πρώτη ἐπιστολὴ στὸν Ἀνδρέου καὶ τὸν Κρούσιο πού εἶναι πολὺ σημαντικὴ, γιατί χαρακτηρίζει τὴ θεολογία τοῦ νέου θεολογικοῦ κινήματος τῆς Μεταρρύθμισης ὡς καινοτομία καὶ νεωτερισμό²⁶. Ἀπὸ ὅλες τὶς πληροφορίες πού εἶχε γι' αὐτὸ ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ κείμενα τῶν ὁμιλιῶν τοῦ Ἀνδρέου πού τοῦ εἶχαν ἀποσταλεῖ ὁδηγεῖται στὸ νὰ ἐπισημάνει: Στὴ λογικὴ ποιίμνη τοῦ Χριστοῦ ἀνήκουν, «οἱ τῆς λογικῆς ποιίμνης τοῦ Χριστοῦ προϊστάμενοι. ὅσοι ἐκείνου μαθηταὶ εἰσι καὶ διάδοχοι ἀληθεῖς... ἔργα πλουτοῦντες ἀγαθὰ μετὰ πίστεως ἀκραιφνοῦς: καὶ οὗτοι, κατὰ χάριν καὶ μέθεξιν ποιμένες καλοὶ λέγοντ' ἄν». Οἱ ὑπόλοιποι δὲν εἶναι ποιμένες, «ἀντιστροφόμενοι τῇ αὐτοαληθείᾳ, Χριστῷ τῷ Θεῷ». Οἱ ἀληθινοὶ ποιμένες ἀκολουθοῦν ὅσα δίδαξε ὁ Χριστός, ὅσα δίδαξαν οἱ ἀπόστολοι, ὅσα δίδαξαν οἱ ἑπτὰ Σύνοδοι καὶ οἱ λοιποὶ θεοφόροι πατέρες, διαλάμψαντες «ἐπ' ἀρετῇ καὶ θαύμασιν», ὅσοι διαφυλάττουν αὐτὸ πού παρέλαβε ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ εἴτε ἐγγράφως εἴτε ἀγράφως. Σχολιάζοντας τὸ κείμενο τοῦ Ἀνδρέου γιὰ τὴ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν κρίνει ἀναγκαῖο νὰ ἐπισημάνει: «Υπόλοιπον δὲ ἐστίν, εὐξασθαι τῷ ἀρχιποίμενι Χριστῷ τῷ Θεῷ ἡμῶν, καὶ ὑμᾶς αὐτόθι μηδένα ἄλλον θεμέλιον τῆς πίστεως τηρεῖν, παρὰ τὸν κείμενον: ὅς ἐστίν ἀκρογωνιαίος λίθος Χριστός, ἡ αὐτοαλήθεια, μηδὲ ξένης φωνῆς νεωτεριζόντων τινῶν ἀκούειν, τῶν μὴ διὰ τῆς θύρας τοῦ Εὐαγγελίου εἰσερχομένων καὶ τῆς διδαχῆς τῶν ἐποικοδομησάντων ἀγίων Πατέρων καὶ διδασκάλων ἡμῶν...».

Ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας εἶναι σαφής: Ἡ διδασκαλία τοῦ Λουθηρανισμοῦ συνιστᾷ καινοτομία στὴν πίστη, πίστη δὲ τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ὁ Ἰησοῦς Χριστός καὶ ἡ διδασκαλία του, ἡ διδασκαλία τῶν ἀγίων Ἀποστόλων, ἡ διδασκαλία τῶν Πατέρων τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, ἀλλὰ καὶ ἡ διδασκαλία τῶν λοιπῶν θεοφόρων Πατέρων.

Στις 20 Μαρτίου 1575 ὁ Κρούσιος καὶ ὁ Ἀνδρέου αἰσθάνονται τὴν ἀνάγκη νὰ ἀπαντήσουν στὸν Πατριάρχη Ἱερεμία²⁷, ἐπειδὴ «ὁ μὲν γὰρ ἀρχιερεὺς ὁ ρωμαῖος νεωτερισμὸν ἡμῖν ἐγκαλεῖ, διότι, πρὸ πενήκοντα ἐτῶν διὰ ἀν-

26. *Turcograecia*, 420-422 (ἐδῶ, 421): «Ἄλλ' ὑμᾶς κύριος ὁ ἀληθὴς ἀρχιποίμνη, ἀξιώσει: τῆς ὑγιούς ἡμῶν πίστεως ἀεὶ ἔχεσθαι καὶ μὴ χλωαίνειν, μὴ δὲ νεωτερίζειν ἢ ἀποσκιάζειν, ἐν τοῖς θείως λαληθεῖσιν, ὑπὸ τε τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων, καὶ μαθητῶν αὐτοῦ, τῶν τε ἱερῶν ἑπτὰ συνόδων καὶ λοιπῶν θεοφόρων ἀγίων πατέρων ἐπ' ἀρετῇ διαλαμψάντων, καὶ θαύμασιν...».

27. *Acta et Scripta*, 2-4. *Wort und Mystereum*, 38-40.

δρός, θεία ἐλλάμψει καὶ ζήλω τῆς ἀληθείας διαφέροντος, Μαρτίνον τοῦ Λουθήρου, τὰ βελτίω διδαχθέντες...» ἀπεχώρησαν ἀπὸ τῆ Ρωμαιοκαθολικῆ Ἐκκλησία, ἐνῶ στῆ συνέχεια «ἄρχοντες καὶ θεολόγοι» τῆς Διαμαρτύρησης «ἐπιτομὴν τῆς ἀρχαίας καὶ ἐκ τοῦ παραδείσου περιελθούσης πίστεως συγγραψάμενοι» παρέδωσαν στὸν αὐτοκράτορα Κάρολο Ε΄ στὴν πόλη τῆς Αὐγούστας «τῆς ἐαυτῶν Ὁρθοδοξίας λόγον», γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐπιτομὴ αὐτὴ καλεῖται Αὐγουσταία Ὁμολογία». Ἐπ' αὐτῆς ἀναμένουν μὲ ἀνυπομονησία τὴν ἀπάντησιν²⁸. Αὐτὸς ὁ λόγος τῆς Ὁρθοδοξίας ἔχει ἤδη σταλεῖ στὸν Πατριάρχη «ἐλπίζοντες ἡμᾶς, εἰ τάχα καὶ περὶ τινὰ διαλλάττομεν ἔθιμα, διὰ τὸ πάμπολα ἐκτετοπισμένων ἡμῶν». Γιὰ δεύτηρη φορὰ οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἐπαναλαμβάνουν: «εἰ καὶ πλεῖστον ἀλλήλων ταῖς οἰκήσεσι διωρίσμεθα, ἀλλὰ τῆ περὶ τὴν Ὁρθοδοξίαν συναφεία ἐγγὺς ἀλλήλων εἶναι». Ἡ Κων/λη καὶ ἡ Τυβίγγη ὀφείλουν νὰ συνδέονται μὲ τὸ δεσμὸ τῆς «χριστιανικῆς ὁμοδοξίας καὶ ἀγάπης», ἀφοῦ ἔχουν κοινὸ τὸ θεμέλιο τῆς πίστεως, τὸν Ἰησοῦ Χριστό. Οἱ Θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἐλπίζουν, παρὰ τὶς διαφορὰς σὲ κάποια ἔθιμα ποὺ ὀφείλονται στῆ γεωγραφικὴ ἀπόστασι, «πάντως γ' οὖν ἐν τοῖς κυρίοις τῆς σωτηρίας κεφαλαίοις μὴ νεωτερίζειν: ἀλλὰ τὴν ὑπὸ τῶν ἀγίων ἀποστόλων τε καὶ προφητῶν καὶ τῶν θεοφόρων πατέρων καὶ πατριαρχῶν καὶ τῶν ταῖς θεοδότοις γραφαῖς ἐπωκομησαμένων συνόδων παραδοθεῖσαν πίστιν... περιπτύσεσθαι τε καὶ διαφυλάττειν»²⁹.

Θὰ μπορούσαμε ἀσφαλῶς νὰ ποῦμε, ὅτι ἡ μέχρι ἐδῶ ἀλληλογραφία χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ γενικότητα, ἀσάφεια ἢ δημιουργεῖ καὶ σύγχυσι, ἀφοῦ καὶ οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης φαίνεται νὰ ἀποδέχονται τὴν Ἁγία Γραφή, τὶς ἀποφάσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τὴ διδασκαλία τῶν θεοφόρων Πατέρων καὶ Προφητῶν καὶ ἀπορρίπτουν κατηγορηματικὰ τὴν κατηγορία περὶ νεωτερισμοῦ. Ὁ δι' ἐπιστολῶν διάλογος ἔρχεται ὅμως στῆ συνέχεια σὲ συγκεκριμένα θέματα, σὲ μερικὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα διαπιστοῦται ὁμοφωνία, σὲ ἄλλα ὅμως γίνεται ἐμφανὴς ἡ διαφοροποίηση.

Ἔτσι λοιπὸν ἀποστέλλεται ἡ πρώτη ἀπόκρισι τοῦ Πατριάρχη Ἰερεμίας³⁰ τὸ

28. G. Manstrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 29: «However, we await your most wise and most pious judgement and reply with reference to the Confession which we have sent».

29. *Acta et Scripta*, 3.

30. Γιὰ τὸν Πατριάρχη Ἰερεμίας καὶ τὸ γενικώτερο θεολογικὸ περιβάλλον τοῦ 16ου αἰώνα, βλ. Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig 1899, Ἰδιαιτέρως σελ. 4έπ., 9, 34, 76, 78, 87 έπ., 130, 140έπ., 157, 163, 165, 167, στό: *Studien zur Geschichte der Theologie und die Kirche*, hrsg. N. Bonnwetsch καὶ R. Seeberg, Leipzig 1899.

Μάιο 1576, την οποία ακολουθεί η απάντησή³¹ τῶν Θεολόγων τῆς Τυβίγγης Λουκά Osiander, Ιακώβου Ἀνδρέου καὶ τοῦ Μαρτίνου Κρουσίου τὸν Ἰούνιο τοῦ 1577. Τὸ Μάιο τοῦ 1579 ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας στέλνει τὴ β' ἀπόκρισή του στὴν Τυβίγγη, ἀπὸ τὴν ὁποία τὸ ἐπόμενο ἔτος 1580 ἔχουμε μιὰ νέα ἐπιστολή, ἐνῶ τέλος στὴν ἀλληλογραφία θὰ δώσει ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως μὲ τὴν τρίτη καὶ τελευταία ἀπόκρισή του τὸ Μάιο τοῦ 1581.

Ἐὰν θελήσουμε νὰ συνοψίσουμε, δηλ. νὰ κατηγοριοποιήσουμε τὰ θέματα ποὺ τέθηκαν σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς ἐπιστολὲς καὶ ἀναφερόμενοι στὰ σπουδαιότερα ἀπὸ αὐτά, θὰ πρέπει νὰ τονίσουμε τὰ ἑξῆς σημεία: 1. Ἡ ἀξία τῆς Ἀγ. Γραφῆς καὶ ἡ διὰ τῶν ἁγίων Πατέρων ἐρμηνεία τῆς. 2. Ἡ Τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία τοῦ Filioque. 3. Τὸ Προπατορικό ἀμάρτημα καὶ τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. 4. Ἡ Δικαίωση-Σωτηρία καὶ ἡ σημασία τῶν ἀγαθῶν ἔργων. 5. Τὰ Μυστήρια –ὁ λόγος γιὰ τὰ ὁποῖα καταλαμβάνει ἓνα πολὺ μεγάλο μέρος στὴν ὅλη ἀλληλογραφία– καὶ τὰ περὶ Ἐκκλησίας. 6. Ἡ τιμὴ τῶν Ἁγίων. 7. Περὶ Μοναχισμοῦ.

Πολὺ συνοπτικὰ θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἐκφράσουμε τὶς ἐκατέρωθεν ἀπόψεις γιὰ τὰ θέματα αὐτά:

1. Ἡ Ἁγία Γραφὴ καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς

Τὸ 7ο ἄρθρο τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας³² κάνοντας λόγο γιὰ τὴν Ἐκκλησία τὴ χαρακτηρίζει ὡς «συναθροισμὸν» τῶν μελῶν τοῦ Χριστοῦ, ὅπου διδάσκεται «ἀκεραίως καὶ ἀκιβδήλως» τὸ Εὐαγγέλιο. Τὰ μυστήρια οἰκονομοῦνται στὴν Ἐκκλησία «κατὰ τὴν Χριστοῦ διαταγὴν». Ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας διαφυλάσσεται μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελίου. Καὶ ἐνῶ ἡ διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελίου, δηλ. τῆς Ἀγ. Γραφῆς, εἶναι ἀπολύτως ἀναγκαία καὶ ταυτόχρονα ἀπολύτως ἐπαρκής, τὸ 7ο ἄρθρο ἐπισημαίνει γιὰ τὰ ἐκτὸς αὐτῆς: «Καὶ τῶν ἀναγκαίων οὐκ ἔστι, πανταχοῦ τὰς αὐτὰς εἶναι ἀνθρωπίνας παραδόσεις

31. C. Tsirpanlis, *Jeremias II and the Lutherans*, 12: «Despite Jeremias' obvious lack of enthusiasm and his discouragement of the Lutherans, the Protestant theologians worked hard to produce another Letter, still seeking to gain a favorable response from Orthodoxy. The Letter, dated June 8, 1577...It was accompanied by a greek translation of the Compendium Theologiae of Jacques Heerbrand, and was fortified dated October I, 1577. A German clock was also sent as a gift».

32. *Acta et Scripta*, 11. N. Τζιράκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίας Β', 297-298.

ἢ θεσμούς, τὰς πλείστας ὑπὸ ἀνθρώπων ἐξευρημένας». Ὅτι δὲν ὑπάρχει στὴν Ἀγ. Γραφή, εἶναι ἀνθρώπινη παράδοση, ἢ ὅποια, κατὰ συνέπεια, δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀπαραίτητο νὰ γίνεταί ἀπὸ ὅλους ἀποδεκτὴ. Στὴ δεύτερη ἐπιστολῇ³³ τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης (18 Ἰουνίου 1577) ἡ ἄποψή τους γίνεταί πρὸ σαφῆς. Δόγματα εἶναι μόνο ὁ διὰ τῶν προφητῶν, τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων ἀποκαλυφθεὶς λόγος τοῦ Θεοῦ τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης³⁴ καὶ μόνον αὐτὸς εἶναι ἀναμφίβολα ὑποχρεωτικός. Ὅτι δὲ συμφωνεῖ μὲ τὴν Ἁγία Γραφή, ἀποτελεῖ ἀνθρώπινο κατασκευάσμα³⁵. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ δήλωση συμφωνίας ποῦ ὑπῆρχε στὸ προαναφερθὲν γράμμα τους τῆς 20 Μαρτίου 1575 περὶ ἀποδοχῆς τῶν ἀποφάσεων τῶν 7 Οἰκουμενικῶν Συνόδων, τῶν Πατριαρχῶν καὶ τῶν Πατέρων περιορίζεται. Ἡ συμφωνία ἰσχύει στὸ μέτρο ποῦ οἱ Σύνοδοι συμφωνοῦν μὲ τὴν Ἀγ. Γραφή. Ἡ αὐθεντία τῶν προφητῶν, τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων ἀπὸ τῆ μιᾶ μεριά σὲ σχέση μὲ τοὺς Πατέρες καὶ τὶς Συνόδους δὲν εἶναι ἰσοβαρῆς. Ἡ Βίβλος ἐρμηνεύεται ὀρθᾶ διὰ τῆς Βίβλου. Ἡ ἐρμηνεία τῆς Βίβλου διὰ τῶν Πατέρων πάσχει ἀπὸ τὸ γεγονός, ὅτι αὐτοὶ δὲν ἐγνώριζαν Ἑβραϊκὰ ἢ Ἑλληνικά³⁶. Λατρεία τοῦ Θεοῦ ἀληθινὴ ὑπῆρχε ἄλλωστε καὶ τοὺς ἀρχαίους αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὴ σύγκληση Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Στὴν τρίτη τους ἐπιστολῇ³⁷ οἱ Θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἐμμένουν στὴν ἴδια γραφή: Ἡ Ἀγ. Γραφή συνιστᾷ τὸ μοναδικὸ κανόνα ἀληθείας τῆς πίστεως καὶ ταυτόχρονα τὸ κριτήριον μὲ τὸ ὅποιο κρίνονται τὰ κείμενα τῶν Πατέρων. Οἱ Θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἀναφέρονται σὲ συγκεκριμένα χωρία τῆς Ἀγ. Γραφῆς, τὰ ὅποια ἐρμηνεύονται διαφορετικὰ ἀπὸ τοὺς Πατέρες³⁸.

Ἦδη στὴν πρώτη του ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας³⁹ ἐπισημαίνει σχετικὰ μὲ τὴ θέση καὶ τὴν ἀξία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας: «Ἀποκρινόμενοι δὲ οὐδὲν οἴκοθεν λέξομεν ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν ἑπτὰ Συνόδων [...] καὶ κατὰ τὴν γνώμην τῶν θείων

33. *Acta et Scripta*, 147-199. *Word und Mysterium*, 129-175.

34. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 110: «...the Word which has been revealed to the human race by the Prophets and Christ and the Apostles and written in the Old and New Testament».

35. *Acta et Scripta*, 152: «...οὐκ ἐκ γραφικῶν ἀποδείξεων, ἀλλ' ἐξ ἀνθρωπίνων ἀφορμῶν, τὴν κατασκευὴν ἔχοντα».

36. *Acta et Scripta*, 157: «...τινὰς μὲν τῆς Ἑβραϊκῆς, ἄλλους δὲ τῆς ἑλληνικῆς γλώττης ἀπείρους γενέσθαι».

37. *Acta et Scripta*, 268-346.

38. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 221-222.

39. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 31-103.

διδασκάλων και ἐξηγητῶν τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς, οὓς ἡ τοῦ Χριστοῦ Καθολικῆ Ἐκκλησία γνώμη κοινῇ ἀπεδέξατο [...] ἄτε τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐν αὐτοῖς πνεύσαντος και δι' αὐτῶν λαλήσαντος»⁴⁰. Γιὰ τὸ ἄρθρο 7 τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας ἐπισημαίνει σχετικὰ μὲ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς Πατέρες: «...μίαν εἶναι τὴν ἁγίαν Ἐκκλησίαν τὴν καθολικὴν και ἀποστολικὴν τῶν χριστιανῶν, ὀρθῶς και ὡς οἱ Πατέρες οἱ θειότατοι παρέδωσαν, ἐκτελούντων τὰ νενομοθετημένα και κανόνισιν αὐτῶν ὠρισμένα και κεκυρωμένα τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι»⁴¹. Τελειώνοντας τὴν ἀ' ἀπόκρισή του ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας εἶναι περισσότερο ἐπικριτικὸς πρὸς τοὺς Θεολόγους τῆς Τυβίγγης ἐπισημαίνοντας: «Οὐ γὰρ ἡμῖν ἔξεστι, τῇ ἰδίᾳ καταθαρροῦσιν ἐξηγήσει, τί τῶν τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς ρητῶν συνιέναι και κατανοεῖν ἢ διερμηνεύειν [...] ἵνα μὴ ἀπὸ τῆς ὀρθῆς διδασκαλίας και ἀληθοῦς σοφίας και φρονήσεως ἐκκλινόντων, ἢ διάνοια ἡμῶν δίκην Πρωτέως ἐντεῦθεν κἀκεῖθεν περιφέρηται». Στὴ δευτέρη ἀπάντησή του ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ἐπισημαίνει στοὺς Θεολόγους τῆς Τυβίγγης, ὅτι δὲν μποροῦν αὐτοὶ μόνοι νὰ ἐρμηνεύουν τὴν Ἁγ. Γραφή, διαφορετικὰ ἀπὸ ὅ,τι «οἱ φωστῆρες τῆς Ἐκκλησίας και οἰκουμενικοὶ διδάσκαλοι ἐξηγήσαντο»⁴², αὐτὸ μάλιστα τὸ θέτει ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως: «Οὐδὲν γὰρ ἄλλο τὸ αἷτιον τῆς ἀσυμφωνίας, ἢ και τοῦτο μόνον, ὅπερ ὑμεῖς διορθοῦντες, σὺν Θεῷ σύμφωνοι και τὸ ἐν περὶ τὴν πίστιν ἐσόμεθα εἰς δόξαν Θεοῦ»⁴³. Εἶναι χαρακτηριστικὸ και ἀξιοσημείωτο, ὅτι στὴν τρίτη του ἀπόκριση⁴⁴ ὁ Πατριάρχης ζητᾷ ἀπὸ τοὺς θεολόγους «μὴ κόπους παρέχειν» πλέον και νὰ τὸν ἀπαλλάξουν ἀπὸ τὴ φροντίδα τῶν συνεχῶν ἀπαντήσεων, ἐπειδὴ «ἄλλοτε ἄλλως» τοὺς φωστῆρας και Θεολόγους τῆς Ἐκκλησίας μεταχειρίζονται, ἐρμηνεύοντας και αὐτοὺς και κατὰ συνέπεια τίς θεῖες Γραφεὶς λανθασμένα και, ἐνῶ –ὑποτίθεται– τοὺς τιμοῦν μὲ τὰ λόγια, στὴν πράξῃ τοὺς ἀθετοῦν⁴⁵. Ὁ Πατριάρχης

40. I. Καρμίου, *Τὰ Δογματικὰ και Συμβολικὰ Μνημεῖα*, I, 376.

41. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 388.

42. I. Καρμίου, *Τὰ Δογματικὰ και Συμβολικὰ Μνημεῖα*, Β', 475.

43. I. Καρμίου, ὅπ.παρ.

44. I. Καρμίου, 476-489.

45. Εἶναι πολὺ χαρακτηριστικὰ, ὅσα ἐπισημαίνει ἡ D. Wendebourg σχετικὰ, *Reformation und Orthodoxie*, 334: «Durch den ganzen Briefwechsel, auch schon vor dem eigentlichen theologischen Austausch, zieht sich die Unterschiedliche Bewertung der kirchlichen Tradition als die Grunddifferenz zwischen Tübingen und Konstantinopel. Sie bildete die Hauptursache dafür daß die Tübinger die Korrespondenz für vorläufig aussichtslos hielten und Patriarch Jeremias sie schließlich abbrach. Handelte es sich hier doch nicht um irgendeine Meinungsverschiedenheit, sondern um den Maßstab zur Lösung aller Einzelfragen».

Ίερεμίας, χωρίς να προσπαθήσει να όρίσει ή και να όριοθετήσει την έννοια της Παράδοσης, ταυτόχρονα ύπεραμύνεται της άποψης ότι οί εκκλησιαστικοί Πατέρες είναι αυθεντικοί έρμηνευτές της Αγίας Γραφής, είτε αυτό συμβαίνει μέσα από αποφάσεις Οικουμενικών ή τοπικών Συνόδων ή μέσα από τὰ έργα τους. Αντίθετα οί Λουθηρανοί έξακολουθοῦν «έπόμενοι νέοις (αὐτῶν) διδασκάλους».

2. Ἡ Τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ Filioque

Τὸ πρῶτο ἤδη ἄρθρο τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας⁴⁶ κάνει λόγο για τὴν πίστη στὸν Τριαδικὸ Θεό, χωρίς να ἀναφέρεται καθόλου στὸ Filioque. Στὴ δεύτερη ἐπιστολή τους οί θεολόγοι τῆς Τυβίγγης προσπαθοῦν να θεμελιώσουν τὴ διδασκαλία τοῦ Filioque στὴν Καινὴ Διαθήκη, ὅπως τὸ Ἰω. 15, 26; 16, 14; 10, 30. Στὴ δεύτερη ἐπιστολή τους θεωροῦν, ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Filioque δὲν ἀντιτίθεται στὸ Σύμβολο τῆς Νίκαιας⁴⁷. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικό, ὅτι προσπαθοῦν να θεμελιώσουν τὴν κακοδοξία τους σὲ κείμενα τοῦ ἀγίου Κυρίλλου⁴⁸. Στὴν τρίτη τους δὲ ἐπιστολή ἐμμένοντας στὴν ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος οί θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἀναφέρονται σὲ 5 ἐπιχειρήματα τῶν Λατίνων⁴⁹ πού –ύποτίθεται– δικαιολογοῦν τὴν ἐκπόρευση ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀπορρίπτοντας τὰ δύο πρῶτα καὶ ἀποδεχόμενοι τὰ ἄλλα τρία, ἀφοῦ προηγουμένως μάλιστα εἶχαν ἀναφέρει, ὅτι «ἡμεῖς καὶ τὴν διάστασιν ταύτην, τὴν μεταξὺ τῆς αἰωνίου ἐκπορεύσεως καὶ τῆς ἐν χρόνῳ πέμψεως· τὴν μεταξὺ τῆς οὐσίας τοῦ πνεύματος καὶ τῶν αὐτοῦ χαρισμάτων, οὐδαμῶς ἀγνοοῦμεν»⁵⁰. Ἐπισημαίνουν δὲ (συμπε-ρασματικά) ἀναφερόμενοι⁵¹ στὸ Χριστό: «Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον μὴ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευτὸν εἶη, οὐκ ἂν ἐδυνήθη αὐτό, διὰ τὸ ἐμφυσαῖν οὗτος τοῖς μαθηταῖς διδόναι. Νῦν δ' ἔπει

46. *Acta et Scripta*, 5-6. Ν. Τζιβάκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις» τοῦ Πατριάρχη Ἰερεμία Β΄, 294.

47. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 118: «Yet the decree of the Synod of Nicaea does not conflict with our faith in which we believe that the Holy spirit proceeds both from the Father and from the Son».

48. G. Mastrantonis, *Augsburg und Constantinople*, 120.

49. G. Mastrantonis, *Augsburg und Constantinople*, 225-231.

50. *Acta et Scripta*, 271.

51. Ἡ ἐπισημάνση αὐτὴ συνιστᾷ τὸ τρίτο ἐπιχείρημα τῶν Λατίνων πού ἔγινε δεκτὸ ἀπὸ τοὺς Λουθηρανούς Θεολόγους. *Acta et Scripta*, 277.

τοῦτο αὐτοῖς ἐνεφύσησε, διὰ τοῦτο καὶ παρ' αὐτοῦ ἐκπορεύεται. Ἡ γὰρ χρονική πέμψις καὶ ἐκπόρευσις αὕτη, τὴν αἰώνιον προϋποτίθεται ὡς αἰτίαν».

Στὴν πρώτη ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας δὲν ἔθεσε τὸ θέμα τοῦ Filioque καὶ δὲν ἀπέκρουσε τὴν κακοδοξία, ἀφοῦ τὸ πρῶτο ἄρθρο τῆς Ἀγιοσυσταίας Ὁμολογίας οὐδὲν ἀναφέρει περὶ αὐτοῦ. Περιορίστηκε μόνο νὰ ἀναφέρει, ὑπαινισσόμενος ἀσφαλῶς τὴ λατινικὴ κακοδοξία, τὴν ὁποία ἀκολούθησαν οἱ Λουθηρανοί, ὅτι τόσο ἡ Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, ὅσο καὶ οἱ μεταγενέστερες, «συνάδουσαι αὐτῇ ἐθέσπισαν, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι»⁵². Τὸ θέμα τοῦ Filioque ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας θὰ τὸ ἀναπτύξει ἐκτενῶς στὴ Β΄ καὶ Γ΄ ἀπόκρισή του⁵³.

Ἦδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ στὴ Β΄ ἀπόκρισή του θέτει τὴ βάση καὶ τὸ κριτήριον τῆς συζήτησης ἀναγόμενος στὸν 19ο κανόνα τῆς Πενθέκτης⁵⁴: «Ἄλλὰ καὶ εἰ γραφικὸς ἀνακινήθει λόγος, μὴ ἄλλως τοῦτον ἐρμηνευέτωσαν, ἢ ὡς ἂν οἱ τῆς Ἐκκλησίας φωστῆρες διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων παρέθεντο». Ἐξηγεῖ ὅτι ἄλλο εἶναι ἡ ἐκπόρευσις, ὡς φυσικὴ ὑπαρξις τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀμέσως ἐκ μόνου τοῦ αἰτίου Πατρὸς, ἄλλο δὲ ἡ πέμψις, ἡ χρονικὴ ἀποστολή, κατὰ τὴν ὁποία καὶ ὁ Υἱὸς πέμπει τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ Πνεῦμα πέμπει τὸν Υἱόν⁵⁵ (Ἠσ. 61, 1/Λουκ. 4, 18). Ἐπισημαίνει στοὺς θεολόγους τῆς Τυβίγγης, ὅτι οὐσιαστικὰ ταυτίζουν τὴν πέμψη μὲ τὴν ἐκπόρευση ὑπογραμμίζοντας, «τὸ ὑμᾶς ἐκλαμβάνειν τοῦτον εἶναι οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν ἐπὶ Θεοῦ, ὅπερ οὐκ ἔστιν»⁵⁶. Αφοῦ μὲ αὐτὸ τὸ κριτήριον ἐξετάζει ὅλα τὰ ἀγιογραφικὰ χωρία διερωτᾶται: «Εἰ γὰρ ἦν προβολεὺς ὁ Υἱὸς καὶ τοῦ Πνεύματος αἴτιος, πῶς αἱ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι τὸ τοιοῦτον ἀναγκαιότατον δόγμα παρεσιώπησαν;»⁵⁷. Ἀναφέρει σειρὰ ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων, «ἐξάρχων καὶ οἰκουμενικῶν διδασκάλων», ὅπως τοὺς χαρακτηρίζει, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸν ἅγιο Σὺλβεστρο Ρώμης, τὸν ἅγιο Ἀθανάσιον, τὸν ἅγιο Κύριλλον Ἱεροσολύμων, τὸ Μ. Βασίλειον, τὸν ἅγιο Γρηγόριον Θεολόγον, Ἰωάννην τὸ Χρυσόστομον καὶ τὸν ἅγιο Γρηγόριον Νύσσης⁵⁸, οἱ ὅποιοι ὀμιλοῦν γιὰ τὴν ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος, μὲ πιὸ χαρακτηριστικὰ τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἰωάννου τοῦ Δα-

52. I. Καρμίου, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα*, Α΄, 377.

53. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, 212-223 (II. Die Streitfragen 1. Der Ausgang des Heiligen Geistes).

54. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., II, 435.

55. I. Καρμίου, ὅπ.παρ.

56. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 437.

57. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 443.

58. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 167-169.

μασκηνοῦ καὶ τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει: «Μόνη πηγή τῆς ὑπερουσίας θεότητος ὁ Πατήρ»⁵⁹. Ἐὰν κάποια κείμενα ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων καὶ Ἁγίων παρέχουν ἔμμεσα ἔδαφος γιὰ τὴν ἀποδοχὴ τῆς κακοδοξίας, ὅπως ὁ Ἀμβρόσιος, ὁ Ἀυγουστίνος καὶ ὁ Ἰερώνυμος⁶⁰, τότε θὰ πρέπει νὰ δοῦμε μὴπως ἔχουν νοθευτεῖ τὰ κείμενά τους, ἢ εἶπαν αὐτὸ πού εἶπαν «κατ' οἰκονομίαν», ἀπαντῶντες «συμφερόντως καὶ ἀναγκαίως», ἢ μὴπως «τῆς ἀκριβείας ὡς ἄνθρωποι παρεσύρθησαν». Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ γενικὴ ἐπισημάνση τοῦ Πατριάρχου: «Τινὰς γὰρ ρήσεις αὐτῶν οὐκ ἀποδεχόμεθα, καίπερ τ' ἄλλα σφόδρα θαυμάζοντες»⁶¹. Καταληκτικὰ ὅμως μὲ ἔρεισμα τὰ σχετικὰ σημεῖα τῆς Ἀγ. Γραφῆς ἐρμηνευόμενα ἀπὸ τοὺς Πατέρες ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας ἐπισημαίνει⁶²: «Ἄφετε τὸ προφέρειν λόγους τούτου ἕνεκα ἀληθείας μακρὰν καὶ τὸ εὐσεβὲς δόγμα λάβετε, ὡς ἐσαφηνίσαμεν ἐκ τοῦ Πατρὸς γινώσκοντες τὸ Πνεῦμα ἐκπορευόμενον... αἰδούμενοι τοὺς Ἁγίους Πατέρας, καὶ Χριστὸν αὐτὸν φοβούμενοι, οὕτω θεολογήσαντα περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ῥητῶς, ὡς εἶπομεν».

Στὴν τρίτη ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας ἀναγκάζεται νὰ καταφύγει σὲ μιὰ σειρὰ ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων⁶³, γιὰ νὰ στηρίξει τὴν ἀποψή του καὶ νὰ τονίσει⁶⁴ τὸ ἐξῆς: «...οὐδεὶς τῶν διδασκάλων τῆς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησίας ἐκ τοῦ Υἱοῦ εἶπε τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον προσωπικῶς ἐκπορευέσθαι, ἢ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχειν, ἢ τοῦ Υἱοῦ πρόβλημα εἶναι, ἢ τὸν Υἱὸν προβολέα ἢ αἴτιον τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀπεφῆνατο». Τονίζοντας, ὅτι ἡ χάρις πρὸς τὸν κόσμον εἶναι καὶ «ἔρχεται ἐκ τῶν τριῶν προσώπων», ἢ δὲ ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος «οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν τριῶν», καταλήγει καὶ πάλι στὸ συμπέρασμα, «οὐκ ἄρα ταῦτὸν τῇ πέμψει ἢ ἐκπόρευσις». Εἶναι ἄλλο τὸ πρόσωπο τοῦ πνεύματος καὶ ἄλλο ἡ χάρις τοῦ πνεύματος. Ὅταν ὁ Πατέρας πέμπει τὰ χαρίσματά του στοὺς ἀνθρώπους, «οὐκ αὐτὸς προσωπικῶς χαρίζειται». Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὸν Υἱό. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα πού διανέμει στοὺς πιστοὺς τὶς κοινὲς δωρεὲς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. Καταφεύγοντας στὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό, τὸ Γρηγόριο Θεολόγο, στὸν ἅγιο Ἰουστῖνο καὶ στὸν ἅγιο Μάξιμο καταδεικνύει ὅτι «ἄλλο φύσις ἐπὶ τῆς θείας

59. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 447.

60. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 171.

61. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 448.

62. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 450.

63. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 289-290.

64. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 482.

Τριάδος και ἄλλο ὑπόστασις και ἐνέργεια»⁶⁵. Ἡ σύγχυση περὶ αὐτὰ ὀδηγεῖ στὴν κακοδοξία τοῦ Filioque.

3. Τὸ προπατορικό ἀμάρτημα και τὸ αὐτεξούσιο

Στὸ δευτέρου ἄρθρου τῆς Ἀνγουσταίας Ὁμολογίας⁶⁶ ἀναγράφεται, ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι φέρουν τὸν προπατορικό ἀμάρτημα. Οἱ ἄνθρωποι γεννῶνται ἀπὸ Πατέρα και Μητέρα φύσει ἀμαρτωλοί. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ «πᾶς ἄνθρωπος τέκνον τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ τῆ φύσει γεννᾶται και τῷ αἰωνίῳ θανάτῳ ὑπαίτιος και ὑποχείριος». Ἡ ἀμαρτία εἶναι νόσημα ἢ κακία τῆς ἐφθαρμένης φύσεως τῶν ἀνθρώπων. Καταδικάζεται ὁ Πελαγιανισμὸς ποὺ ἐπαγγέλλεται και τὴν ἴαση «ταῖς οἰκείαις ψυχαῖς δυνάμεσιν». Ἐνῶ στὸ κεφ. 19 ἐπισημαίνεται⁶⁷ ὅτι αἴτιος τοῦ κακοῦ δὲν εἶναι ὁ Θεός, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος και στὸ κεφ. 18 ἐπισημαίνεται⁶⁸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δύναμη διὰ τοῦ αὐτεξουσίου ποὺ διαθέτει νὰ ὀδηγηθεῖ στὴ σωτηρία, αὐτὸ ὅμως γίνεται «μηδαμῶς ἢ χωρὶς βοηθείας και χάριτος και ἐνεργείας τοῦ ἁγίου Πνεύματος».

Στὴ δευτέρη ἐπιστολή τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης τονίζεται ὅτι ἡ ἐπιλογή τοῦ ἀνθρώπου προϋποθέτει τὴ χάρη τοῦ Θεοῦ: «Οὕτω γὰρ τὸ ἀγαθὸν προαιρούμεθα, ὅταν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἢ ἀναγεννηθῶμεν ἢ ἀπὸ τοῦ θανάτου ἀμαρτίας ἀνεγερθῶμεν»⁶⁹. Ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐγκείται ἐπὶ τὰ πονηρά. Ὁ σαρκικός και μὴ ἀναγεννημένος ἄνθρωπος ἀφ' ἑαυτοῦ δὲν μπορεῖ τίποτα. Ὁ πνευματικὰ νεκρὸς ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιλέξει τὸ ἀγαθόν: «Οὐκ οὐδ' ἀγαθὸν χωρὶς αὐτοῦ δυνάμεθα αἰρεῖσθαι». Γι' αὐτὸ ὁ Ἄπ. Παῦλος λέγει, παρότι ἤδη ἀναγεννημένος, «οὐχ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω» (Ρωμ. 7, 21). Τόσο ὁ μὴ ἀναγεννημένος ἄνθρωπος, ἀλλὰ και ὁ ἀναγεννημένος ἄνθρωπος χρειάζονται ἀπαραιτήτως τὴ χάρη τοῦ Θεοῦ. Οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἀναλογιζόμενοι «τὸ ἀσθενὲς και δύστηνον ἡμῶν, ἀναγόμενοι μάλιστα σὲ σχετικὰ χωρία τοῦ Μ. Βασιλείου και τοῦ Ἱ. Χρυσοστόμου⁷⁰ ἀποφαίνονται γι' αὐτούς: «τῇ χάριτι τὸ πᾶν ἀνατίθησιν και

65. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 485.

66. *Acta et Scripta*, 6-7.

67. *Acta et Scripta*, 17.

68. *Acta et Scripta*, 16-17. Ν. Τζιράκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις» τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία Β', 303-304.

69. *Acta et Scripta*, 163.

70. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 122-123.

δείκνυσιν, ὅτι ὄλον τὸ ἐγκώμιον τοῦτο, οὐ τῶν ἡμετέρων πόνων, ἀλλὰ τῆς τοῦ Πνεύματος, δωρεᾶς κατόρθωμα ἦν καὶ τῆς χάριτος, ταῦτα μὲν οὕτω»⁷¹.

Στὴν τρίτη ἐπιστολὴ τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης τὰ πράγματα γίνονται ἀκόμα πιὸ σαφῆ: Ἀπὸ μόνος του ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιστρέψει στὸ Θεὸ ἐπιλέγοντας τὸ ἀγαθόν⁷². Δὲν εἶναι μόνο ἀναγκαῖο νὰ προηγηθεῖ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ, γιὰ νὰ πάρει ὁ ἄνθρωπος τὸ δρόμο τῆς ἐπιστροφῆς, ἀλλὰ εἶναι ἐκείνη καὶ μόνη ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ποὺ ἐπιτελεῖ τὸ ἔργο τῆς ἐπιστροφῆς: «Ἀρνούμεθά τε τῇ ἀνθρώπου θελήσει δύναμιν ἀφ' ἑαυτῆς εἶναι τοῦ αἰρεῖσθαι καλόν, ἕως ἂν ἤδη θεόθεν αὐτῇ, ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀνακαινισθεῖσα τύχη. Ἐντεῦθεν τὸν ἄνθρωπον, ὡς πρὸς τὴν ἰδίαν ἐπιστροφήν, οὐ μόνον ἀσθενῆ φαμεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ οὐδὲν ὅλως δύνασθαι»⁷³. Καὶ «περὶ τὸ ἐπιστρέφειν τοῦ ἀνθρώπου τὸ πᾶν μόνη τῇ θείᾳ χάριτι οὐδὲν ἀπαξαπλῶς τῇ παρ' ἡμῶν δυνάμει ἢ βουλήσει περιπίπτομεν».

Ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας στὴν πρώτη ἀπόκριση προφανῶς καὶ θὰ συμφωνοῦσε, ὅτι ὄλοι οἱ ἄνθρωποι φέρουν τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα⁷⁴. Εἶναι ἐπίσης σύμφωνος, ὅτι χωρὶς τῆ βοήθεια τοῦ Θεοῦ δὲν μπορεῖ νὰ σωθεῖ οὐδεὶς. Παραπέμπει δὲ στὸ Ἱ. Χρυσόστομο⁷⁵ ποὺ ἐπισημαίνει, ὅτι «ἡ χάρις καὶ ἡ χάρις ἦ, τοὺς ἐθέλοντες σώζειν». Ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ ὅμως ἐνεργεῖ κατὰ τέτοιον τρόπο, «ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν μὴ βλάπτεσθαι». Πρῶτος ὁ ἄνθρωπος ἐπιλέγει τὸ ἀγαθὸ καὶ ἀκολουθεῖ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ: «Δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἐλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, καὶ τότε αὐτὸς τὰ παρ' αὐτοῦ εἰσάγει»⁷⁶. Στὸ ἴδιο πνεῦμα ἐρμηνεύει ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας τὴ φράση τοῦ Ἀπ. Παύλου (Ρωμ. 9, 16) «οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ», ἀναγόμενος στὴ σκέψη τοῦ Ἱ. τοῦ Χρυσοστόμου.

Στὴ δευτέρῃ του ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας τονίζει καὶ πάλι τὸ ἀνθρώπινο αὐτεξούσιο γιὰ τὴ διάπραξη εἴτε τοῦ κακοῦ, εἴτε τοῦ ἀγαθοῦ. Τίποτα ὅμως δὲ συντελεῖται καταναγκαστικά: «Οὐ γὰρ κατ' ἀνάγκην, ἀλλὰ κατὰ γνώμην ἐκούσιόν ἐστι, τὸν θέλοντα καὶ αἰρούμενον πράττειν, ἅττ' ἂν πράττοι, εἴτε ἀγαθὰ, εἴτε φαῦλα»⁷⁷. Παραπέμπει στὸν Ἁγ. Ἰωάννη

71. *Acta et Scripta*, 165.

72. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 244: «And it is not only necessary that the grace of God precede, but ONLY it completes the entire work of the return to God».

73. *Acta et Scripta*, 297.

74. I. Καρμίου, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*, Α', 380.

75. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 78.

76. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 412.

77. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., II, 450.

τὸ Χρυσόστομο⁷⁸, γιὰ νὰ μᾶς πεί, ὅτι τὸ κάθε πράγμα καὶ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ ἔγκλημα τελεῖται ἀπὸ τὴν προαίρεσή μας καὶ ὄχι ἀπὸ βία. Παραπέμπει στὸ Μ. Βασίλειο⁷⁹, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει, ὅτι χωρὶς τὴ χάρη δὲν μπορούμε νὰ κάνουμε τίποτα. Ἡ χάρη προηγῆται τοῦ ἀνθρωπίνου θελήματος, αὐτὸ ὅμως δὲ σημαίνει, ὅτι τὴν καταργεῖ, γιὰτὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν πράτει τίποτα καταναγκαστικά. Ἡ λειτουργία τοῦ αὐτεξουσίου εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴ σωτηρία: «Διὸ καὶ προηγῆσθαι μὲν αὐτὴ λέγεται διὰ τὴν τοῦ κτίσματος ἀδυναμίαν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἔπεσθαι δέ, ἡγουμένης αὐτῆς, τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν διὰ τὸ μὴ ἐπαναγκάζειν, ἀλλ' αὐτεξούσιον ἔχειν ἡμᾶς»⁸⁰. Σὲ ἄλλο σημεῖο, ὁμιλώντας γιὰ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν στὸν ἄνθρωπο ἐπισημαίνει: «Οὐδὲν κωλύει τὸν ἄνθρωπον ποιεῖν ἅττ' ἂν θέλη, αὐτεξούσιον ὄντα»⁸¹. Ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἀναφορὲς τοῦ στὸν Ἱερὸ Αὐγουστῖνο, τὸν Ἀναστάσιο Σιναῖτη καὶ τὸν Ἡράκλειτο Ἐφέσου ἀνάγεται ἐπίσης καὶ στὸν Ἱ. Δαμασκηνό⁸², ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει, ὅτι ὁ Θεὸς μὲν προοιγνώνει τὰ πάντα, δὲν προορίζει ὅμως τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου. Κατὰ τὴν ἐπιλογή τῶν πράξεών μας, ὅταν ἡ προαίρεση εἶναι ἀγαθὴ ὁ Θεὸς συνεργεῖ, ὅταν ὅμως εἶναι κακὴ, αὐτὸ συνιστᾷ ἐγκατάλειψη. Ὑπάρχουν ὅμως δύο εἶδη ἐγκατάλειψης: Εἶναι ἡ παιδευτικὴ, αὐτὴ ποὺ συμβαίνει γιὰ τὴ δόξα τοῦ ἀνθρώπου ἢ τοῦ Θεοῦ ἢ γιὰ παραδειγματισμὸ καὶ τῶν ἄλλων. Ὑπάρχει ὅμως καὶ ἡ τελεία ἐγκατάλειψις, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἐξ οἰκείας προθέσεως ἀναίσθητος καὶ ἀνιάτρευτος παραδίδεται στὴν ὀλοκληρωτικὴ ἀπάθεια, ὅπως συνέβη μὲ τὸν Ἰούδα. Ὁ Θεὸς θέλει βεβαίως «πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ τυχεῖν». Ὁ Θεὸς θέλει καὶ εὐδοκεῖ «προηγουμένως» τὰ ἀγαθὰ, τὰ πονηρὰ ὅμως οὔτε προηγουμένως, οὔτε ἐπομένως θέλει. Αὐτὰ ἀνάγονται στὸ ἀνθρώπινο αὐτεξούσιο.

Στὴν τρίτη του ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ἐπισημαίνει⁸³, ὅτι τὸ κακὸν «οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς οὐσιν», δηλ. δὲν ἔχει ὄντολογικὴ ὑπόσταση, «οὐδὲ παρὰ Θεοῦ ἔχει τὴν γέννησιν». Θεωρεῖ τὸ κακὸ⁸⁴ ὡς ἐσωτερικὴ διάθεση τῆς ψυχῆς ποὺ ἐναντιώνεται στὴν ἀρετὴ, ἐξ αἰτίας τῆς ἀποκοπῆς ἀπὸ τὸ καλὸ,

78. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 174-175.

79. G. Mastrantonis, ὅπ.παρ., 175, 176-177.

80. Ι. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 451.

81. Ι. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 452.

82. G. Mastrantonis, ὅπ.παρ., 177-178.

83. Ι. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 486.

84. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 303: «It is an innate disposition of the indolent soul having the tendency to oppose virtue and to fall away from the good».

ὅπως συμβαίνει στοὺς ραθύμους. Ἐκαστος εἶναι ὁ ἀρχηγὸς καὶ ἡ αἰτία τοῦ κακοῦ ποὺ ὑπάρχει σ' αὐτόν. Ὁ κάθε ἄνθρωπος ἔχει τὸ κατ' εἰκόνα καὶ τὸ καθ' ὁμοίωση. Τὸ πρῶτο τὸ ἔχουμε ἀπὸ τὴ φύση μας, τὸ δεύτερο «ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν»⁸⁵. Ἡ πτώση δὲν ἐμποδίζει σὲ τίποτα τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὸ κακό, «ἐπεισάκτου ὄντος» καὶ νὰ προτιμήσει καὶ νὰ πράξει τὸ ἀγαθόν, ἀφοῦ ἔχει τὸ αὐτεξούσιο: «Ὅτι δὲ καὶ μετὰ τὴν παράβασιν δύναμιν ἔχει ὁ ἄνθρωπος αἰρεῖσθαι τὸ ἀγαθόν, δῆλον ἐντεῦθεν»⁸⁶. Τὰ λόγια τῶν Προφητῶν, τὰ ἴδια λόγια τοῦ Χριστοῦ «Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου» (Ματθ. 23, 27), ἢ παραβολὴ τοῦ σπορέως, ἀλλὰ καὶ ἡ παραβολὴ τοῦ ἀσώτου, «ἐκ δὴ τούτων πάντων δείκνυται, ὡς τὸ μὲν ἀναστῆναι καὶ ἀκολουθῆσαι, ἐφ' ἡμῖν, καὶ δύναμιν ἔχομεν, ὥστε ἐλέσθαι, τὸ ἀγαθόν, οὐχ ἦττον ἢ τὸ κακόν»⁸⁷. Ὁ τονισμὸς τοῦ αὐτεξουσίου δὲν ὀδηγεῖ τὸν Πατριάρχη Ἱερεμία νὰ παραθεωρεῖ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς βοήθειας τοῦ Θεοῦ⁸⁸, ὁ ὁποῖος μᾶς εἶπε, ὅτι «χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν» (Ἰω. 15, 5).

4. Ἡ δικαίωση καὶ τὰ ἀγαθὰ ἔργα

Σημαντικὰ εἶναι τὰ ἄρθρα 4-6 τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας⁸⁹, ὅπου ἐκφράζεται ἡ ἀντίληψη περὶ τῆς μόνης ἐκ τῆς πίστεως δικαίωσης, χωρὶς ταυτόχρονα νὰ ἀπαιτοῦνται ἀγαθὰ ἔργα. Γιὰ νὰ τεκμηριώσουν αὐτὴ τους τὴ διδασκαλία καταφεύγουν μεταξὺ ἄλλων στὴν πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολὴ τοῦ Ἀπ. Παύλου, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει: «Τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, διὰ τῆς πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· Θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχῆσθαι» (Ἐφεσ. 2, 9). Ἐπικαλοῦνται ἐπίσης τὸν ἅγιό Ἀμβρόσιο⁹⁰, ὁ ὁποῖος φέρεται νὰ ἐπισημαίνει: «Διετάγη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τοῦτο, σωθῆναι

85. I. Καρμίου, ὅπ.παρ.

86. I. Καρμίου, ὅπ.παρ., 487.

87. I. Καρμίου, ὅπ.παρ.

88. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, 236: «Wie der Beginn des christlichen Lebens von Gnade und freiem Willen gemeinsam getragen wird, so ist auch seine Fortsetzung ein Prozeß der Zusammenarbeit (συνεργεῖν), der Bundesgenossenschaft (συμμαχία) von Gott und Mensch».

89. *Acta et Scripta*, 7-11. Ν. Τζιράκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις» τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία Β', 295-297.

90. *Acta et Scripta*, 9.

τὸν πιστεύοντα εἰς Χριστόν, χωρὶς ἔργα, μόνη τῇ πίστει τῆς τῶν ἁμαρτιῶν ἀφέσεως ἐπιτυγχάνοντα». Ἡ πίστη ὀδηγεῖ στὴν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν, τὴ δικαίωση καὶ τὴν αἰώνια ζωή. Τὰ ἀγαθὰ ἔργα εἶναι ἐπακολουθήματα τῆς πίστεως. Βεβαίως τὸ Εὐαγγέλιο ἀπαιτεῖ τὴ μετάνοια, εἶναι ὁμως σφαιερὴ ἡ πεποίθηση, ὅτι μὲ τὰ ἀγαθὰ ἔργα ἐπιτυγχάνει κανεὶς τὴν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ ἄφεση χαρακτηρίζεται ἀβέβαιη καὶ ἡ σχετικὴ πεποίθηση σφαιερὴ. Ὁ ἄνθρωπος δὲ ἐπιτυγχάνει τὴν ἄφεση «διὰ τὴν ἰδίαν ἱκανοποιίαν ἢ ἀξιότητα»⁹¹, ἐπισημαίνεται στὸ ἄρθρο 5. Τὰ ἀγαθὰ ἔργα δὲν ἀπορρίπτονται, ὅταν ὑπάρχει μία πίστις «ἐνεργὸς καὶ καρποφόρος», ὅπως ἐπισημαίνεται στὸ ἄρθρο 6, ὅπου ὑπάρχει ἡ ἀναγωγή στὰ λόγια τοῦ Χριστοῦ: «Ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διατεταγμένα ὑμῖν, λέγετε, ὅτι δούλοι ἀχρειοί ἐσμεν». Οἱ Λουθηρανοὶ δέχονται⁹², «χρῆναι τοὺς πιστοὺς τὰ καλὰ τῶν ἔργων, τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐντετελεμένα ἀπεργάζεσθαι», ἀλλὰ δὲν θὰ πρέπει νὰ λησμονεῖται αὐτὸ πὺ λέγει ὁ Ψαλμωδὸς στὸν 142ο Ψαλμὸ: «Μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου, ὅτι οὐ δικαιοθήσεται πᾶς ὁ ζῶν».

Τὸ θέμα τῆς δικαίωσης καὶ τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἐπανέρχεται καὶ στὸ 20 ἄρθρο τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας⁹³. Ἐδῶ ὡς ἀγαθὰ ἔργα κατανομάζονται ἡ τέλεση ἐορτῶν, τελετῶν, νηστειῶν, οἱ ἀδελφότητες, ἡ μοναχικὴ πολιτεία καὶ πολλὰ ἄλλα παρόμοια πράγματα πὺ θεωροῦνται ἀνωφελῆ. Αὐτὰ δὲν ὀδηγοῦν στὴ δικαίωση. Ἡ δικαίωση δὲν ἐπέρχεται «ἐπ' ἀξία τῆς οἰκείας καλοκαγαθίας, κᾶν ὅτι μάλιστα σπουδαῖοι καὶ ἀνέγκλητοι φανῶμεν»⁹⁴.

Στὴ δευτέρη ἐπιστολὴ τῶν Θεολόγων τῆς Τυβίγγης ἐπαναλαμβάνονται οἱ ἴδιες θέσεις, δηλαδὴ –ἥδη τονίζεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ– ὅτι ὁ ἄνθρωπος δικαιώνεται ἀπὸ τὴν πίστη καὶ ὄχι τὰ καλὰ ἔργα⁹⁵. Ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ αἰώνια σωτηρία δὲν προσκτῶνται μὲ τις δικές μας ἀρετές καὶ τὰ καλὰ ἔργα. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀπ. Παῦλο, ἡ δικαίωση παρέχεται «δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (Ρωμ. 3, 24). Τότε μόνο εἶναι βεβαία ἡ ἐπαγγελία τῆς αἰωνίου ζωῆς. Τὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ κειμένου αὐτοῦ εἶναι ὅτι οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης προσπαθοῦν νὰ κατοχυρώσουν

91. *Acta et Scripta*, ὅπ.παρ.

92. *Acta et Scripta*, 10.

93. *Acta et Scripta*, 171-22. Ν. Τζιράκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις» τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία Β', 305-307.

94. *Acta et Scripta*, 18.

95. G. Mastrantonis, *Augsburg und Constantinople...* «...through faith alone we receive our Savior Christ in order that we might receive forgiveness of sins and life eternal through his most perfect act».

τις θέσεις τους αναγόμενοι σὲ μεμονωμένα χωρία τῶν ἁγίου Ἐπιφανίου, Μ. Βασιλείου, καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου⁹⁶.

Τις ἴδιες θέσεις ἐπαναλαμβάνει καὶ ἡ τρίτη ἐπιστολὴ τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης. Δὲν εἶναι πλέον παράξενο ὅτι ἐπικαλοῦνται ὄχι μόνο τὸν Ἀποστολο Παῦλο καὶ ἄλλα γραφικὰ χωρία, ἀλλὰ καὶ ἐκκλησιαστικούς Πατέρες. Προσάγεται, ἐνδεικτικά, χωρίο τοῦ Ἀποστ. Παύλου ἀπὸ τὴν πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολή: «Λογιζόμεθα πίστει δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, χωρὶς ἔργων νόμου». (Ρωμ. 3, 28). Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης διερωτῶνται: «Τί λαμπρότερον καὶ σαφέστερον ἂν τούτων λέγοιτο;». Ἀπευθυνόμενοι στὸν Πατριάρχη Ἱερεμία ἐπισημαίνουν: «Ὅράτω, τιμιώτατε Κύριε, ἡ ἀγιότης σου, ἀπονέμοντα Παῦλον, τό, ὅτι δικαιοῖ... Ὅράτω Παῦλον τὰ νομικὰ ἔργα, εἴτε πνευματικά, εἴτε σαρκικά, ἀδιαφόρως τοῦ τῆς δικαιώσεως χρήματος ἀπείργοντα»⁹⁷.

Στὴν πρώτη ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ἐκφράζει μὲ παρρησία τὴ διαφωνία, ὅτι ἡ δικαίωση δίδεται «μόνη τῇ πίστει». Μιὰ ζωντανὴ πίστη ἀπαιτεῖται νὰ καταδεικνύεται καὶ νὰ μαρτυρεῖται μὲ ἔργα⁹⁸. Παραθέτει χωρία ἐκ τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ κυρίως τοῦ Ἰ. Χρυσοστόμου⁹⁹ σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα, ἡ χάρις δὲν ἐπέρχεται σὲ ὅποιον δὲ φροντίζει νὰ κάνει καλὰ ἔργα. Ἀπαιτεῖται «ἐκάτερα συγκεκῶσθαι», ἀπαιτεῖται ἡ συμμαχία τῆς ἀνθρω-πίνης σπουδῆς γιὰ τὴν τέλεση ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ καὶ ἡ χάρις, «εἰς τελείωσιν ἀρετῆς». Ὅφείλουμε κατὰ συνέπεια νὰ πράττουμε τὸ κατὰ δύναμιν, «ἀσθένειαν ἀνθρωπίνην μὴ προβαλλόμενοι». Ὅφείλουμε νὰ καταδεικνύουμε «ἔργοις τὴν πίστιν», γνωρίζοντας ὅτι διὰ τῆς ἐξομολογήσεως λαμβάνουμε τὴν ἄφεση: «Οὐκ ἔστι γὰρ ἁμαρτία νικῶσα τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ Θεοῦ»¹⁰⁰. Ἡ Ἀγ. Γραφή εἶναι σαφής: «Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε, Κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ» (Ματθ. 7, 21) καὶ «ὕμεις φίλοι μου ἔστε, ἐὰν τηρῆτε πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν» (Ἰω. 15, 14). Γιὰ νὰ καταδείξει τὴν ἀνάγκη τῆς ἀπαραίτητης συνδρομῆς δὲν παραλείπει νὰ ἀναχθεῖ στὸ τοῦ Ἰακώβου: «ὅς ἂν ποιῆσῃ τὸν νόμον ὅλον, πταισῆ δὲ ἐν ἐνί, ἔσται πάντων ἔνοχος» (Ἰακ. 2, 10). Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ καὶ ἡ παραίνεση τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίας: «Ἀγῶνος

96. *Acta et Scripta*, 165. G. Mastrantonis, ὅπ.παρ., 126-127.

97. *Acta et Scripta*, 306.

98. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, 242: «Gue Werke allein genügen andererseits auch nicht, sie müssen mit dem Glauben verbunden sein; insofern sind sie Zeugnis (μαρτυρεῖν) und Zeichen (δεικνύναι) des Glaubens, Ausdruck seiner Lebendigkeit».

99. Ι. Καρμίουρης, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*, 380, 381, 383, 385, 424, 425.

100. Ι. Καρμίουρης, ὅπ.παρ., 381.

χρεία καὶ τούτου μεγάλου καὶ νομίμου»¹⁰¹, χωρὶς βεβαίως νὰ ξεχνοῦμε ὅτι ὁ παρῶν βίος εἶναι ὁδὸς «τῆς ἄνωθεν δεόμενος συμμαχίας». Ἐπικαλεῖται δὲ καὶ τὸν Ἰ. Χρυσόστομο: «συνεργοῦντες δὲ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς»¹⁰². Ἡ συνεργεία σημαίνει ἀγαθὰ ἔργα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου. Προηγεῖται ἡ πίστις, ἔπονται τὰ ἔργα. Παρότι αὐτὸ ποὺ κάνουμε ἐμεῖς εἶναι ἢ μικρὸ ἢ τίποτα, ἐν τούτοις αὐτὸ κατὰ τὸν Ἰ. Χρυσόστομο¹⁰³ εἶναι ἀναγκαῖο, «ἵνα μὴ ἀργοὺς ἡμᾶς εἰσάγη εἰς τὴν Βασιλείαν αὐτοῦ». Τὸ συμπέρασμα ἀπὸ ὅλα τὰ ἀγιογραφικὰ χωρία στὰ ὁποῖα ἀνάγεται ὁ Πατριάρχης εἶναι σαφές. Ὅσο μᾶς εἶναι δυνατὸ θὰ πρέπει νὰ φροντίζουμε νὰ παραμένουμε καθαροί, νὰ πράττουμε καλὰ ἔργα καὶ «οὕτω χάριτι Θεοῦ δυνασόμεθα καὶ τῶν μελλόντων ἐπιτυχεῖν ἀγαθῶν ἀξίως»¹⁰⁴. Τὴν ἀντίθεσή του ἐκφράζει ὁ Πατριάρχης γιὰ ὅσα γράφει ἡ Αὐγουσταία Ὁμολογία γιὰ τὶς ἐορτές, τὸ μοναχισμό καὶ τὴ νηστεία¹⁰⁵, μὲ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή, τοὺς Ἰ. Κανόνες καὶ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς Πατέρες, προτρέποντας καὶ παραινώντας: «Σπουδάσωμεν οὖν διὰ νηστείας καὶ προσευχῆς τὴν ἐμπορίαν τῆς σωτηρίας πραγματεῦσθαι»¹⁰⁶.

Τὴν ἴδια ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα πίστεως καὶ καλῶν ἔργων γιὰ τὴ σωτηρία¹⁰⁷ ἐκφράζει ὁ Ἱερεμίας στὴ Β΄ ἀπόκρισή του ἐπισημαίνοντας: «Κυρίως οὖν ὄντων ἀμφοτέρων τῶν πρὸς σωτηρίαν φερόντων, ἀναμφιβόλως δεῖ καὶ ἀμφοτέρα ἔχειν, πίστιν ὀρθὴν μετὰ τῶν ἔργων καὶ ἔργα ἀρετῆς διὰ τῆς πίστεως καὶ πιστεῦειν ἀκραδάντως»¹⁰⁸. Τὰ καλὰ ἔργα εἶναι ἐκφραση τῆς ἀγάπης, χωρὶς τὴν ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει σωτηρία¹⁰⁹. Ὅποιος ἔχει ἀγάπη, ἔχει καὶ ἐλπίδα. Ὅποιος δὲν ἔχει ἀγάπη, αὐτὸς εἶναι «εστερημένος» τοῦ Θεοῦ. Αὐτὰ ὑπαγορεύουν ἡ Ἁγία Γραφή καὶ οἱ Ἅγιοι Πατέρες: «Ὅπου δὲ ἡ εὐλάβεια τῶν θείων καὶ ἡ ὑπακοὴ τῶν λόγων τῶν ἀγίων Πατέρων ἀπολείπεται, ἢ τε ἀγαθὴ πίστις ἢ διὰ τῶν ἔργων δεικνυομένη, ἐκεῖ οὐδὲν

101. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 382.

102. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 383.

103. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 385.

104. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 387.

105. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 95έπ.

106. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 421.

107. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 180: «The one, then, needs the other; grace needs works, and works need grace».

108. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 454.

109. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 182: «...it has not been said in vain, that apart from faith, hope and love, it is impossible to be saved».

ἀγαθὸν δύναται ἐποικοδομηθῆναι»¹¹⁰. Γι' αὐτὸ ὁ Ἰ. Χρυσόστομος, θεωρώντας τὰ ἔργα ὡς ἀναγκαῖα, μᾶς παραινεῖ νὰ μὴν εἴμαστε ράθυμοι στὴν τήρηση τῶν ἐντολῶν, νὰ νικοῦμε τὸν πλησίον μὲ τὴν ἀγάπη μας «τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι»¹¹¹. Γι' αὐτὸ διαφέρουμε ἀπὸ τὰ θηρία τὰ ἄλογα, γιατί μπορούμε νὰ ζητοῦμε τὴν πρέπουσα τάξη καὶ συμπεριφορὰ, τιθασεύοντας τὸ λογισμό μας καὶ τὰ πάθη μας. Ὁ παρῶν χρόνος τῆς ζωῆς μας εἶναι χρόνος καμάτων καὶ ἀγώνων, γιὰ νὰ γίνουμε ἄμεμπτοι, ἀκέραιοι, τέκνα Θεοῦ ἀμώμητα, φωστῆρες τοῦ κόσμου. Ἡ νέκρωση τῶν κινήματων τῆς σαρκὸς εἶναι ἐκείνη πού μᾶς διασφαλίζει τοὺς καρπούς τοῦ Ἁγ. Πνεύματος. Καὶ ὅταν ὁμως τὰ ἐπιτύχουμε αὐτά, θὰ πρέπει νὰ ἔχουμε πάντοτε συνείδηση ὅτι «ἀχρεῖοι δοῦλοὶ ἐσμεν». Ἡ πίστη ἀπὸ μόνη τῆς δὲν ἀρκεῖ γιὰ τὴ δικαίωση. Φέροντας τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀβραάμ, ὁ ὁποῖος ἔπρεπε νὰ θυσιάσει τὸν υἱόν του καὶ νὰ καταδείξει καὶ μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν πίστη του, ὁ Πατριάρχης Ἰερεμίας ἐπισημαίνει: «Ὁρᾶτε τοίνυν ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον ὡσπερ γάρ ... τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρὸν ἐστὶ καὶ ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρὰ ἐστὶ»¹¹².

Τὸ θέμα δικαιοσύνης καὶ ἀγαθῶν ἔργων δὲν ἐπανέρχεται στὴν τρίτη ἀπόκριση τοῦ Πατριάρχου.

5. Τὰ Μυστήρια - Ἐκκλησία

Τὰ ἄρθρα 7-14 τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας¹¹³ ἀναφέρονται στὰ Μυστήρια καὶ τὴν Ἐκκλησία. Τὸ 7ο ἄρθρο παρέχει ἓνα ὄρισμό τῆς Ἐκκλησίας: Ἡ Ἐκκλησία εἶναι συνάθροιση τῶν μελῶν τοῦ Χριστοῦ, δηλ. τῶν ἀγίων, ὅπου ἀκίβδηλα καὶ ἀκέραια διδάσκεται τὸ Εὐαγγέλιο. Ἀναγκαῖα γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ διδαχὴ τοῦ Εὐαγγελίου καὶ ἡ οἰκονόμηση τῶν μυστηρίων. Αὐτὰ τὰ δύο εἶναι ἀναγκαῖα, πέρα ὁμως ἀπὸ αὐτὰ ὑπάρχουν ἀνθρώπινες παραδόσεις πού δὲν εἶναι δεσμευτικές. Παρότι ἡ Ἐκκλησία εἶναι ὁ σύλλογος τῶν ἀγίων καὶ τῶν ἀληθινῶν πιστῶν, αὐτὸ δὲ σημαίνει, ὅτι ἐνίοτε δὲ παρειαφρέουν στὶς τάξεις τῆς ἀνθρωπίνης ὑποκριτῆς καὶ φαῦλοι, οἱ ὁποῖοι ἐνίοτε τελοῦν καὶ τὰ μυστήρια. Αὐτὸ ὁμως δὲν βλάπτει σὲ τίποτα

110. Ἰ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 456.

111. Ἰ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 457.

112. Ἰ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 456.

113. *Acta et Scripta*, 11-14. Ν. Τζιράκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις» τοῦ Πατριάρχου Ἰερεμίας Β', 297-302.

τοὺς πιστοὺς, οὔτε κατὰ τὴν τέλεση τῶν Μυστηρίων οὔτε στοὶ κήρυγμα τοῦ Εὐαγγελίου. Κάτι τὸ ἀντίθετο θὰ ἀποτελοῦσε ἀποδοχὴ τῶν ἀπόψεων τῶν Δονατιστῶν πού ἔχουν κατακριθεῖ. Ἀπαραίτητο γιὰ τὴ δωρεὰ τῆς θείας χάριτος καὶ τῆ σωτηρία εἶναι τὸ Βάπτισμα. Ὁ Νηπιοβαπτισμὸς γίνεται ἀποδεκτός. Ἀναγομένη ἢ Αὐγουσταία Ὁμολογία στοὶ Ματθ. 18, 15 ἐπαναλαμβάνει ὅτι «οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ἵνα ἀπόληται εἷς τῶν μικρῶν τούτων». Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ θεία Εὐχαριστία στοὶ ἄρθρο 10 διδάσκεται ὅτι τὸ αἷμα καὶ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ «ὄντως παρέστι», χωρὶς νὰ ἐξηγεῖται πῶς συμβαίνει αὐτό, χωρὶς νὰ γίνεται λόγος γιὰ μετουσίωση ἢ μεταβολή. Ἡ Αὐγουσταία Ὁμολογία δέχεται κατ' ἀρχὴν τὴν ἐξαγόρευση τῶν ἀμαρτημάτων, δηλ. τὴν ἐξομολόγησι πού ἐπιφέρει τὴν ἀπόλυση, δηλ. τὴν ἄφεσι τῶν ἀμαρτημάτων. Ἡ ἐξαγόρευση γίνεται στὸν ὑπηρέτη ἢ οἰκονόμο τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ κατ' ἴδιαν, χωρὶς νὰ εἶναι ἀπαραίτητη ἢ ἀπαριθμησι ἐκάστου τῶν παραπτωμάτων. Γιὰ τὸ μετὰ τὸ Βάπτισμα ἀμαρτήματα ἢ Ἐκκλησία ὀφείλει νὰ παρέχει συγχώρηση. Μπορεῖ νὰ ἐπιβάλλονται ἐπιτίμια («ικανοποιίας»), ἢ δικαίωση ὁμως ἐπιτυγχάνεται διὰ τῆς πίστεως. Καταδικάζονται οἱ ἀναβαπτιστὲς καὶ οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Νοβατιανῶν στὴν Ἐκκλησία τῆς ἀρχαίας Ρώμης. Τὰ μυστήρια δὲν εἶναι μόνο σύμβολα ἢ χαρακτῆρες, ἰδιαίτερα γνωρίσματα τῶν Χριστιανῶν ἔναντι τῶν μὴ Χριστιανῶν, ἀλλὰ εἶναι μαρτύρια τῆς εὐνοίας καὶ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ. Αὐτὰ τὰ τελοῦν ὅσοι ἀνήκουν στοὶ ἐκκλησιαστικῷ τάγμα καὶ ἔχουν νὰ ἐπιτελοῦν μιὰ τέτοια λειτουργία δημοσίως καὶ ὄχι οἱ μὴ κεκλημένοι πρὸς τὴν ὑπηρεσία αὐτή.

Στὴν ἀπάντησι τοῦ ἔτους 1577 οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ὑποστηρίζουν, ὅτι ὑπάρχουν μόνο δύο Μυστήρια, δηλ. «τελετουργίας θεόθεν» διαταχθεῖσες, «αἵτινες τῷ ρήματι τῆς θείας ἐπαγγελίας, ἔχουσι συνεζευγμένον τι καὶ αἰσθητὸν σύμβολον...»¹¹⁴. Οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης δὲν ἀγνοοῦν ὅτι αἱ «ἑλληνικαὶ Ἐκκλησίαι» ἀριθμοῦν μόνο ἑπτὰ Μυστήρια. Ἐπισημαίνουν ὁμως ὅτι, ἐὰν ἤθελαν ὅλα τὰ θεῖα Μυστήρια, «ὄσα ὑπὲρ τὸν νοῦν ἡμῶν», νὰ τὰ ἐντάξουν σὲ ὅσα αὐτοὶ θεωροῦν τὴ στιγμὴ ἐκείνη ὡς Μυστήρια, τότε «οὐ μόνον ἂν ἑπτὰ Μυστήρια, ἀλλὰ πολλῶ πλείω εἶεν»¹¹⁵. Μυστήρια εἶναι τὸ Βάπτισμα, ἀφοῦ κατὰ τὰ λόγια τοῦ Χριστοῦ, «ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν Βασιλείαν τοῦ Θεοῦ». (Ἰω. 3, 5). Μυστήριον εἶναι ἐπίσης καὶ «τὸ Κυριακὸ Δεῖπνον, ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ θεσμο-

114. *Acta et Scripta*, 172-173.

115. *Acta et Scripta*, 172.

θετηθὲν οἶδαμεν», πρὸς ἀνάμνηση καὶ πληροφορία τοῦ ἀπολυτρω-τικοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν μας καὶ τῆς κληρονομίας τῆς αἰωνίου βασιλείας¹¹⁶ Του. Τὸ βάπτισμα τελεῖται διὰ τῆς «ἐπιχύσεως» ὕδατος, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγ. Πνεύματος. Ἡ ἐπίχυση τοῦ ὕδατος, ἡ ὕλη καὶ τὸ «ρῆμα», ἡ ἐπίκληση τῆς Ἁγίας Τριάδος συνιστοῦν τὴν οὐσία τοῦ Μυστηρίου. Ὁ Χριστὸς καὶ ὁ Ἀπόστολος δὲ διέταξαν κάτι «εἰδικῶς» καὶ διαφορετικὸ σχετικὰ. Τὸ Χρίσμα δὲ θεσμοθετεῖται ἀπὸ τὸ Χριστὸ καὶ τοὺς Ἀποστόλους, ἀλλὰ ἀνάγεται στὴν παράδοση τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀεροπαγίτου¹¹⁷, ἐνῶ «οὐδέ γε τὰ Διονυσίου ξυγγράμματα ἐμφέρειαν πρὸς τὸ ἀποστολικὸν πνεῦμα κέκτηνται»¹¹⁸. Οἱ Ἱερεῖς, οἱ διάκονοι τῆς Ἐκκλησίας, δὲν προσφέρουν στὴ Λειτουργία τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ εὐαγγελίζονται τὸ Χριστὸ δημόσια, βαπτίζουν, ὅσους θέλουν νὰ βαπτισθοῦν καὶ προσφέρουν τῇ Θ. Κοινωνία. Οἱ Ἱερεῖς, δηλαδή οἱ Ποιμένες, ἔχουν τὴν ἀναφορά τους στὸν Ἐπίσκοπο, ὁ ὁποῖος τοὺς ἐποπτεύει. Στους ὑπηρέτες αὐτοὺς τῆς Ἐκκλησίας¹¹⁹ εἶναι δυνατὸς ὁ γάμος καὶ «μετὰ τὸ ἱερωθῆναι». Ἡ Θ. Εὐχαριστία δὲν ἀποτελεῖ θυσία, ἀλλὰ ἀνάμνηση τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου. Κάτι τέτοιο δὲν εἶπε ὁ Χριστὸς οὔτε οἱ Εὐαγγελιστές: «Οὐδὲν δὲ παντάπασι ρῆμα ὑπ' αὐτοῦ λεχθὲν εὐρίσκεται, ὡς χρῆ τὸ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ ἐν τῷ δεῖπνῳ ἐκείνῳ θύειν»¹²⁰. Πιστεῦεται, ὅτι εἶναι παρὸν τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, δὲ συμβαίνει ὁμως καμιά μεταβολή. Μιὰ ἀνάμειξη τοῦ αἵματος μὲ τὸ νερὸ δὲν εἶναι ἀναγκαία, ἀφοῦ δὲν ἀναφέρεται στὴ Γραφή. Σύμφωνα μὲ τὸ τότε πασχάλιο ἔθιμο πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖται ἄζυμος ἄρτος. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ μετανοεῖ, «τὸ δὲ ἀνθρώποις, ἤγουν τοῖς τῆς Ἐκκλησίας διακόνοις, ἡμᾶς πάσας τὰς ἁμαρτίας ἀπαριθμεῖν, τοῦτο οὐδαμοῦ τῆς Ἁγίας Γραφῆς προστέτακται»¹²¹. Κατὰ συνέπεια ἡ ἐξομολόγησις δὲν ἀποτελεῖ ὑποχρεωτικὸ Μυστήριον.

Στὴν ἀπάντησι τοῦ ἔτους 1580 οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἐπισημαίνουν ὅτι ὡς πρὸς τὰ Μυστήρια ὑπάρχουν διαφορετικὲς ἄλλες παραδόσεις, τίς

116. *Acta et Scripta*, 173.

117. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 129: «In this you follow the tradition of Dianysios the Aeropagite (as it is supposed), whose books, as we know are held in high esteem by some».

118. *Acta et Scripta*, 174.

119. Γιὰ τὴν κατανόησι τῶν ἐννοιῶν τῆς γενικῆς καὶ εἰδικῆς ἱερωσύνης στὸ Λούθηρο, Βλ. H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melachton*, Berlin 1962, 40-68.

120. *Acta et Scripta*, 175.

121. *Acta et Scripta*, 177.

όποιες σέβονται, δὲν εἶναι ὅμως δεσμευτικὲς γι' αὐτούς. Αἰσθάνονται ὑποχρεωμένοι νὰ τηροῦν αὐτὸ ποὺ παρέδωσε ὁ Χριστὸς καὶ οἱ Ἀπόστολοι. Θεωροῦν ὅτι εἶναι ἀδιάφορο, ἂν βάπτισμα τὸ θὰ πρέπει νὰ γίνεταί μὲ τρεῖς καταδύσεις ἢ μὲ ἐπίχυση ὕδατος: «Πρῶγμα δὲ μέσον καὶ ἀδιάφορον εἶναι πιστεύομεν, εἴτε τρεῖς καταδύσεσιν εἴτε τρισὶν ἐπιχύσεσι βαπτίζεται»¹²². Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις τὸ Μυστήριον τελεῖται ἔγκυρα. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ Χρίσμα, «τὸ θεῖον ῥῆμα οὐδὲν περὶ τοῦ χρίσματος τούτου διδάσκει»¹²³. Ἐπειδὴ ἡ τέλεσή του δὲ βασίζεται οὔτε στὸ Χριστὸ οὔτε στοὺς Ἀποστόλους, δὲν εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὴ σωτηρία¹²⁴. Ἡ περὶ Χρίσματος παράδοση δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στὸ Διονύσιο, τὸ μαθητὴ τοῦ Ἀπ. Παύλου, ἐνῶ στὸ ἐπ' ὀνόματι τοῦ Διονυσίου φερόμενο σύγγραμμα ἀναφέρεται ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρείας, ὁ ὁποῖος ἔζησε πολλὰς γενεὰς ἀργότερα. Ὅλες οἱ ἀναφερόμενες χρίσεις τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης προτυπῶνουν τὰ χρίσματα ἐπὶ τῶν ὁποίων οἰκοδομεῖται ἡ Ἐκκλησία: «Οὐκ ἄρα τὰ τῆς παλαιᾶς χρίσματα εἰς τὴν καινὴν ἀνακτέον»¹²⁵. Ἐντυπωσιακὸ εἶναι ὅτι ἀναφερόμενοι στὸ Κυριακὸ Δεῖπνο ἐπισημαίνουν: Ὅπως στὸ βάπτισμα δὲν μεταβάλλεται ἡ οὐσία τοῦ ὕδατος καὶ μαζί μὲ τὸ ὕδωρ εἶναι παροῦσα καὶ ἐνεργεῖ ἡ χάρις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο, «ἀμεταποίητος μὲν ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ οἴνου μένει, ὁμοῦ δὲ μετὰ τοῦ ἄρτου καὶ οἴνου, πάρεσι καὶ διαδίδονται τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ»¹²⁶. Ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος εἶναι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ὅταν ἐσθίεται καὶ πίνεται ἀπὸ τοὺς πιστοὺς, «διότι ἐκτὸς τῆς χρήσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος καθ' ἑαυτὰ οὐ μὴ ᾧσι Μυστήρια»¹²⁷. Ἡ μείξη τοῦ οἴνου μὲ ὕδωρ δὲ μαρτυρεῖται ἀπὸ τοὺς Εὐαγγελιστὰς καὶ γι' αὐτὸ δὲ γίνεται. Οἱ Λουθηρανοὶ χρησιμοποιοῦν ἄζυμο ἄρτο, γιὰ τὴν δὲ χρησιμοποίησιν ἐνζυμος ἄρτος κατὰ τὸ Μυστικὸ Δεῖπνο. Πέραν τούτου ὁ ἄζυμος ἄρτος θεωρεῖται ὁ πλέον καθαρὸς ἄρτος. Στὴ Θ. Εὐχαριστία μὲ τὴν χρῆσιν ἀζύμου ἄρτου, θυ-

122. *Acta et Scripta*, 313.

123. *Acta et Scripta*, 314. Βλ. Hauke, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999, 176-183 (3.3.1) Die Leugnung des Firmsakramentes durch die Reformatoren und die Einführung der Konfirmation).

124. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, 290: «Die Tübinger halten dem Patriarchen vor, natürlich empfangen der Christ all die genannten Güter, wenn er in die Kirche aufgenommen werde, aber das geschehe in der allein von Christus gebotenen Taufe; darum brauche der Getaufte nicht gesalbt zu werden, ohne daß ihm deshalb das Geringste fehle».

125. *Acta et Scripta*, 317.

126. *Acta et Scripta*, 318.

127. *Acta et Scripta*, 319.

μόμαστε αὐτὸν τὸν οὐράνιο ἄρτο τῆς ἀναμαρτησίας καὶ τῆς καθαρότητος, ἀφ' ἑτέρου δὲ παρακινούμεστε στὸ νὰ καθαρίσουμε ἀπὸ τὴν παλαιὰ ζύμη τῆς κακίας καὶ τῆς πονηρίας τὸν ἑαυτὸ μας. Ἡ χειροτονία δὲν ἀριθμεῖται στὰ Μυστήρια, γιατί αὐτὰ εἶναι διατεταγμένα ἀπὸ τὸ Χριστό. Αὐτὸ ὅμως δὲ σημαίνει ὅτι μπορεῖ ὁ οἰοσδήποτε νὰ προσφέρει τὴ διακονία του στὴν Ἐκκλησία, χωρὶς νὰ διαθέτει τὰ ἀναγκαῖα χαρίσματα¹²⁸. Τὰ πρὸς τοῦτο κατάλληλα πρόσωπα, ἐφ' ὅσον κριθοῦν δόκιμα, μετὰ ἀπὸ προσευχή ὅλης τῆς Ἐκκλησίας, «ὑπὲρ τοῦ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα λαμβάνειν εἰς τὸ προσηκόντως τῆς ἑαυτοῦ κλήσεως προστήνα»¹²⁹. Κατὰ τὸ πάλαι τῆς Ἐκκλησίας ἔθος ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο «χεῖρες αὐτῶ ἐπιτίθενται»¹³⁰. Ὅποιαδήποτε ἄλλα ἔθιμα παραλείπονται, ἀφοῦ δὲν ἀναφέρονται στὶς ἀποστολικές πράξεις. Μυστήριο δὲν ἀποτελεῖ καὶ ὁ Γάμος. Ἐὰν δὲ ὁ Ἀπ. Παῦλος¹³¹ ὀνομάζει τὸ μυστήριο ἐκεῖνο μέγα, «τοπικῶς τοῦτο νοῶν ποιεῖ, συγκρίνων γε Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν γάμω...»¹³². Ἐνῶ ἡ Μετάνοια εἶναι ἀναγκαῖα καὶ ἡ ἀμετανοησία προκαλεῖ τὴν ὀργή τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐξομολόγησις εἶναι προαιρετικὴ καὶ μπορεῖ νὰ γίνῃ σὲ ἓνα ἀπὸ τοὺς «διακόνους» τῆς Ἐκκλησίας: «Οὐδαμοῦ τοίνυν, ἢ τοῦ Χριστοῦ, ἢ τῶν Ἀποστόλων ἐπιταξάντων τὰ πλημμελήματα καθ' ἑν τῶ πνευματικῶ ἀπαριθμῆσθαι, οὐκ ἀξιούμεν ἡμεῖς, τὸν βρόχον τοῦτον ταῖς συνειδήσεσιν ἐπιβάλλειν, ὥστε νομίζειν τὰς ἀμαρτίας μὴ ἀφίεσθαι, ἐὰν μὴ τῶ Ἱερεῖ κατὰ μίαν ἐξωμολογημέναι τύχωσιν»¹³³.

Παρομοίως δὲν ἀναγνωρίζεται ὡς Μυστήριο τὸ Ἰ. Εὐχέλαιο. Ὁ ἐκ τοῦ πτύσματος πηλός, μὲν τὸν ὅποιον ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς ἄλειψε τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ Τυφλοῦ, δὲν εἶναι Μυστήριο. Οὔτε τὸ λάδι μὲ τὸ ὅποιο ἀλείφοντο οἱ ἄρρωστοι γιὰ νὰ γίνουν καλὰ ἦταν μυστήριο, «διότι τοῖς τοιοῦτοις τοῦ θείου ἐλέους ἐξωτερικοῖς σημείοις, δεῖ ρητῆς καὶ φανερᾶς ἐπαγγελίας θείας, οἷα ἐστὶν ἐκείνη [...] ἢ περὶ τοῦ βαπτίσματος»¹³⁴. Θὰ πρέπει νὰ διαβάσει καὶ νὰ

128. Βλ. σχετικὰ, H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchton*, 132-167. (V. Kap.: Die Vokation zum Amt als Legitimierung des Amtsträgers).

129. *Acta et Scripta*, 321.

130. Βλ. H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchton*, 354-357 (Der Sinn der Handauflegung bei der Ordination).

131. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 264-254: «And if the Ephesians 5 Paul calls it (marriage) a great mystery, he understands it symbolically, comparing Christ and the Church to marriage, as the words of the Apostle bear witness when he says: «this is a great mystery, and I take it to mean Christ and the Church [Eph 5: 32].»

132. *Acta et Scripta*, 322.

133. *Acta et Scripta*, 324.

134. *Acta et Scripta*, 326.

κατανοεῖ κανείς ὀρθὰ αὐτὰ πού λέγει ὁ Ἰάκωβος γιά τὸ Εὐχέλαιο. Ἐκεῖνο πού παρέχει τὴν ἴαση δὲν εἶναι τὸ λάδι, ἀλλὰ ἡ προσευχή καὶ ἡ εὐχή τῆς πίστεως: «Ἐνθάδε τῇ τῆς πίστεως εὐχῇ προσῆπται, διαπράττεσθαι αὐτήν, τῶν ἁμαρτιῶν ἄφεσιν, ἐκ πίστεως ὅμως καὶ τοῦ κάμνοντος προσευχομένου»¹³⁵. Εἶναι βεβαίως γεγονός, ὅτι στὴν ἐποχὴ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων ἡ δι' ἐλαίου χρῆσις προκαλοῦσε ἴαση πασχόντων. Αὐτὸ ὅμως συνέβαινε τότε. Σήμερα ὅμως, «βεβαιωθέντος τοῦ Εὐαγγελίου» δὲ γίνονται τέτοια θαύματα. Ἀφοῦ λοιπὸν σταμάτησαν τὰ «θαυματουργήματα» αὐτά, θὰ πρέπει νὰ παύσει καὶ ἡ χρῆσις τοῦ ἐλαίου.

Κατὰ συνέπεια τὰ Μυστήρια εἶναι μόνο δύο, αὐτὰ πού συνέστησε ὁ ἴδιος ὁ Χριστός, αὐτὰ ὀφείλει ἀπαραιτήτως νὰ τελεῖ ἡ Ἐκκλησία μέχρι τῆς συντελείας τῶν αἰώνων «διὰ διηνεκοῦς μεταχειρίσεως». Μὲ αὐτὰ καθαγιάζεται ὄχι μόνο ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα, στὸ νὰ γίνουν ἱεροὶ ναοὶ τοῦ Θεοῦ. Μὲ αὐτὰ βεβαιοῦνται ἡ πίστις, τρέφεται ἡ ἐλπίδα στὸ Χριστό, ἡ ἀγάπη θεομαίνεται, ὁ Σατανᾶς ἀπελαύνεται, ὁ κόσμος καταπολεμεῖται καὶ οἱ ἐπιθυμίες τῆς σάρκας νεκρώνονται. Ὀφείλουμε ἐξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας νὰ εὐχαριστοῦμε τὸ Σωτῆρα Κύριο ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστό, γιὰ ἀπὸ ἄκρα συγκατάβαση καὶ φιλανθρωπία μᾶς κατέλιπε αὐτὰ τὰ δύο Μυστήρια καὶ μᾶς τὰ παρέδωσε ὡς βοήθεια στὴ δική μας ἀσθένεια. Ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν παρέχεται μόνο δι' αὐτῶν¹³⁶.

Ἀπαντώντας ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας στὴν πρώτη του ἀπόκριση, χωρὶς βεβαίως νὰ ἀντιληφθεῖ, ὅπως ἄλλωστε τὸ ἐπισημαίνει καὶ ὁ Florovsky¹³⁷, τὸ τί ἀκριβῶς σήμαινε γιὰ τοὺς Λουθηρανούς, ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι συνάθροισις καὶ κοινωνία ἀγίων, συμφωνεῖ ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι Μία, Ἁγία, Καθολικὴ καὶ Ἀποστολική, προσθέτοντας βεβαίως, ὅτι εἶναι ἡ Ἐκκλησία τῶν Χριστιανῶν, τῶν «ἐκτελούντων τὰ νενομοθετημένα καὶ κανόνισιν (αὐτῶν) ὠρισμένα καὶ κεκυρωμένα τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι»¹³⁸ ὑπὸ καὶ διὰ τῶν Πατέρων. Τὰ Μυστήρια εἶναι ἑπτὰ καὶ ἐδῶ ἀσφαλῶς εἶναι προφανῆς ἡ Ρωμαιοκαθολικὴ ἐπίδρασις¹³⁹. Ἐξηγεῖ τὴ θεολογικὴ τους σημασία. Ἐξηγεῖ γιὰ τὴ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀποδέχεται αὐτὰ ὡς Μυστήρια. Ἀναγνωρίζει ὅτι τὸ Μυστήριο

135. *Acta et Scripta*, 327.

136. *Acta et Scripta*, 328.

137. Γ. Φλορόφσκυ, Ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ὁ Β΄ καὶ οἱ Λουθηρανοὶ Θεολόγοι, στὸ: *Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς*, (Μετ. Ν. Πουρναρᾶ), Θεσσαλονίκη 2008, 192.

138. Ἰ. Καρμίρης, *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα*, I, 388.

139. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxy*, 277: «Damit steht er am Ende einer Entwicklung, die in der Tat auf Einwirkungen der scholastischen Theologie zurückgeht...».

τοῦ Χρίσματος διὰ τοῦ Μύρου τὸ παρέδωσε στὰ συγγράμματά του ὁ μαθητῆς τοῦ Αποστόλου Παύλου, ὁ ἱερώτατος Διονύσιος¹⁴⁰. Χωρὶς νὰ τὸ ἐξηγεῖ περαιτέρω, ἐπισημαίνει ὅτι ἡ χάρις τῶν Μυστηρίων πηγάζει ἀπὸ τὸ ἅγιο πάθος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ¹⁴¹. Τὸ γεγονός, ὅτι τὰ Μυστήρια τελοῦνται ὑπὸ ἀναξίων κληρικῶν, αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι ἐνεργά. Στὸ ἐρώτημα, ἐὰν ὁ Θεὸς χειροτονεῖ καὶ ἀναξίους κληρικούς ὁ Ἱερεμίας ἀπαντᾷ ὅτι ὁ Θεὸς δὲ χειροτονεῖ «πάντας», «διὰ πάντων δὲ αὐτὸς ἐνεργεῖ» γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ λαοῦ. «Ἡ γὰρ θεία χάρις καὶ δι' ἀναξίων ὑπηρετῶν ἐνεργεῖ καὶ τὰ μυστήρια τελειοῖ»¹⁴². Συμφωνεῖ μὲ τὸ νηπιοβαπτισμό, ἀναγόμενος δὲ στὸ Μ. Βασίλειο¹⁴³ ἐπισημαίνει, ὅτι μετὰ τὸ Βάπτισμα τὸ βρέφος λαμβάνει τὴ Θ. Κοινωνία. Θεωρεῖ ὅτι ἡ Αὐγουσταία Ὁμολογία ὀμιλεῖ πολὺ σύντομα καὶ μὲ ἀσάφεια γιὰ τὴ Θ. Εὐχαριστία¹⁴⁴. Κάνει λόγο γιὰ μεταβολὴ τῶν Τιμίων Δώρων, γιὰ τὴ χρῆση ἐνζύμου ἄρτου, ἀποδίδοντας αὐτὰ στὴν παράδοση τοῦ Μυστηρίου ἀπὸ τὸ Χριστό. Στὴν ἐξομολόγηση ὁ πνευματικὸς λειτουργεῖ ὡς πνευματικὸς ἰατρός, στὸν ὁποῖο οἱ πιστοί, σύμφωνα καὶ μὲ τὸ Μ. Βασίλειο¹⁴⁵, ὀφείλουν νὰ καταθέτουν ὅλες τὶς ἁμαρτίες τους. Τὰ ἐπιτίμια δὲν εἶναι ποινὲς οὔτε τυραννία. Τίθενται μὲ πνεῦμα εὐσπλαχνίας γιὰ τὴ σωτηρία τῆς ψυχῆς. Ἡ ἐξομολόγηση τῶν μετὰ τὸ βάπτισμα ἁμαρτημάτων πρέπει νὰ γίνεται μὲ μετάνοια καὶ συντριβή. Τὰ ἐπιτίμια, δίδονται ἀπὸ τοὺς Πνευματικούς «ἀναργύρως καὶ ἀκατηλεύτως». Ἡ ἐλεημοσύνη, ὡς ἀπόδειξη μετανοίας, ὠφελεῖ τὸν πιστό. «Ἐλεημοσύνην δὲ νοοῦμεν, οὐχ ἵνα ἐλεούσης ἕνα καὶ πάντα, ἀλλ' ὡς ἂν ἐλεῆς παντὶ τρόπῳ τοὺς πάντας καὶ πάντοτε»¹⁴⁶. Ἐπισημαίνοντας, ὅτι ὁ Χριστὸς κατέλιπε τὰ Μυστήρια «εἰς ἀνάμνησιν τῆς αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς μεγαλοπρεποῦς συγκαταβάσεως», προβαίνει σὲ θεολογικὴ παρουσίαση τῆς σημασίας τοῦ Μυστηρίου τῆς Θ. Εὐχαριστίας, ἐπισημαίνοντας ἀφ' ἑνὸς μὲν, ἐπαναλαμβάνοντας τὴν ἐπισήμανση τοῦ ἁγίου Νικολάου

140. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 390. Γιὰ τὴ θεολογικὴ σημασία τοῦ Χρίσματος στὸ ἔργο τοῦ Διονυσίου, βλ. Μ. Hauke, *Die Firmung*, 127-130.

141. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 391: «Οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι πάντων τῶν μυστηρίων τούτων, οἴοντι ποιητικὸν καὶ ἀρχικὸν αἴτιον τὸ τίμιόν ἐστι καὶ ἀγιώτατον πάθος τοῦ Κυρίου ἡμῶν, ἐξ οὗ ἡ δι' ὁ τοῖς μετέχουσιν ἡ χάρις πηγάζεται».

142. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 391.

143. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 394. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 54.

144. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ.: «Τὸ δέκατον περὶ τοῦ Κυριακοῦ δείπνου διαλαμβάνει, πλην οὐκ εἰς πλάτος, ἀλλ' ἀσαφῶς πως εἰπεῖν».

145. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 395.

146. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 399.

Καβάσιλα¹⁴⁷, ὅτι «σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις»¹⁴⁸, καὶ ὅτι ἡ Θ. Εὐχαριστία εἶναι ἀόρατη θυσία καὶ ἡ μεταβολὴ τῶν δώρων εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ¹⁴⁹. Τὸ κήρυγμα τοῦ Εὐαγγελίου καὶ τὰ μυστήρια τελοῦνται ἀπὸ τοὺς «ἐσφραγισμένους κανονικῶς καὶ κεκλημένους μόνους καὶ χειροτονηθέντας, ὡς ἡ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις ἀπαιτεῖ», ἀποκλειομένων προφανῶς τῶν αἰρετικῶν.

Στὴ Β΄ ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἱερουσαλὴμ τονίζει, ὅτι χωρὶς Μυστήρια δὲν ὑπάρχει Ἐκκλησία καὶ χριστιανικὴ ζωὴ¹⁵⁰. Στὸ Βάπτισμα εἶναι ἀναγκαῖες οἱ καταδύσεις, ὅπως παραδίδεται ἀπὸ τὴν ἀρχαία Ἐκκλησία, γιὰ αὐτὸς ποὺ δὲν ἀναγεννήθηκε δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, δὲν μπορεῖ νὰ εἰσέλθει στὴ Βασιλεία ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸ Ἰησοῦς «ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος» καὶ τῆς ἀνόδου προηγεῖται ἡ κάθοδος, γιὰ τὸ οἱ καταδύσεις καὶ ἀναδύσεις συμβολίζουν τὴν ἀνάστασι καὶ τὸ θάνατο τοῦ Χριστοῦ, γιὰ αὐτὸ ἐπιβάλλει ὁ 3ος Ἀποστολικὸς Κανόνας κατὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ Ζωναρά. Γιὰ τὸ χρίσμα δὲν ὀμιλεῖ μόνο ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, ἀλλὰ καὶ ὁ Συμεὼν ὁ Μεταφραστής, ὁ 49ος κανόνας τῆς Λαοδικείας, ὁ 3ος τῆς Καρθαγένης καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος¹⁵¹. Ἡ Θ. Εὐχαριστία εἶναι αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα Χριστοῦ. Ὁ Χριστὸς στὸ Μυστικὸ Δεῖπνο δὲ μίλησε γιὰ τύπο τοῦ σώματός του καὶ τύπο τοῦ αἵματός του. Οἱ ἀνατολικοὶ χρησιμοποιοῦν ἔνζυμο ἄρτο, γιὰ αὐτὸς εἶναι ἀληθινὰ ἄρτος. Ὁ Χρυσόστομος καὶ λοιποὶ Πατέρες ἔγραψαν περὶ αὐτοῦ. Ἡ χειροτονία εἶναι ἡ ἐξουσία, νὰ τελεῖ κάποιος τὰ Μυστήρια: «Οὐδὲν ἅγιον χωρὶς ἱερέως ἐστίν»¹⁵². Ὁ Γάμος εἶναι δῶρο συγκαταβάσεως τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν παιδοποιίαν¹⁵³. Ἡ Μετάνοια εἶναι δῶρο πρὸς τὸν ἀσθενῆ ἄνθρωπο. Γιὰ τὸ Εὐχέλαιο ὀμιλεῖ ὁ Ἰάκωβος ὁ Ἀδελφόθεος. Καταλήγει συμπερασματικά: «Ταῦτα δὲ πάντα Μυστήρια καὶ ὁ Χριστὸς παρέδωκε καὶ οἱ θεῖοι αὐτοῦ μαθηταί»¹⁵⁴.

147. PG 152, 452C (Ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας).

148. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 404.

149. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 405: «Καὶ γίνεται μὲν ἡ προσφορὰ, γίνεται δὲ ἀοράτως ἡ θυσία καὶ ἡ τῶν εἰδῶν μεταβολὴ εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου, ἀφανῶς τῆς θείας χάριτος τελεσιουργούσης διὰ τῶν τελεστικῶν εὐχῶν».

150. Ἰ. Καρμίου, *Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*, II, 459.

151. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 187-188.

152. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 461.

153. W. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, 332: «So wird sie auch in dem Zitat Symeons von Thessaloniki... als Gabe der göttlichen Herablassung (συγκατάβασις) wegen der Kinderzeugung bezeichnet».

154. Ἰ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 461-162.

Είναι χαρακτηριστικό, ότι στην τρίτη του απόκριση ο Πατριάρχης Ιερεμίας ἀφιερώνει πολύ λίγα λόγια για τὰ Μυστήρια. Παρὰ τὴν ὅλη εὐγένεια τῆς ἐπιστολῆς, ὁ Πατριάρχης Ιερεμίας δὲ διστάζει νὰ πεῖ μὲ παρηρησία στοὺς Λουθηρανούς, ὅτι διαστρέφουν καὶ μεταβάλλουν τὴ θεολογικὴ σημασία τῶν Μυστηρίων καὶ ὅτι κάποια δὲν τὰ θεωροῦν κἂν ὡς Μυστήρια. Ἀμφισβητοῦν ἀκόμα καὶ τὴν αὐθεντία τοῦ Ἱ. Χρυσοστόμου¹⁵⁵, ὁ ὁποῖος ἀποδέχεται τὸ Χρῖσμα ὡς Μυστήριο. Παρότι δὲ τὸ κάνουν αὐτό, θεωροῦν καὶ καλοῦν τοὺς ἑαυτοὺς τοὺς Θεολόγους, ἐπισημαίνει ἐπιτιμητικά, ἂν ὄχι εἰρηνικά, ὁ Πατριάρχης Ιερεμίας.

6. Ἡ τιμὴ τῶν Ἀγίων

Στὸ 21ο ἄρθρο τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας¹⁵⁶ ἐπισημαίνεται ὅτι εἶναι συμφέρον γιὰ τὸν πιστὸ νὰ ποιεῖται μνεῖα τῶν Ἀγίων, γιὰ νὰ στηρίζεται στὴν πίστη του, ἀφοῦ οἱ ἅγιοι «τῆς χάριτος καὶ βοηθείας διὰ τῆς πίστεως θεόθεν ἐπέτυχον» καὶ γιὰ νὰ προσπαθήσει νὰ τὸν μιμηθεῖ. Πουθενὰ ὅμως ἡ Ἁγία Γραφή δὲν ἀναφέρει ὅτι πρέπει ἢ μπορούμε νὰ ἐπικαλούμαστε τὴ βοήθειά τους. Ἔνας εἶναι ὁ «διαλλάκτης» ἢ ὁ μεσίτης μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ὁ Ἰησοῦς Χριστός.

Τὸ Β' κεφ. τῆς Α' πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῆς ἀναφέρει, ὅτι ἕνας εἶναι ὁ μεσίτης μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ὁ Ἰησοῦς Χριστός. Παρόμοια τὸ 8ο Κεφάλαιο τῆς πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολῆς μᾶς παραγγέλλει, ὅτι πρέπει νὰ ἐπικαλούμαστε μόνο τὸν Ἰησοῦ Χριστό, «ὅς καὶ μόνος ἐπηγγείλατο ἡμῖν ἐπακούειν βούλεσθαι τῶν δεήσεων ἡμῶν». Τὸ Β' κεφάλαιο τῆς Α' ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωάννου ἐπισημαίνει ὅτι, ἐὰν κάποιος ἁμαρτήσῃ, «παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον» (Α' Ἰω. 2, 1), ὄχι μόνο γιὰ τὶς δικές μας ἁμαρτίες, ἀλλὰ καὶ γιὰ ὅλο τὸν κόσμον».

Παρόμοια καὶ ἡ ἐπιστολὴ τῶν θεολόγων τῆς Βιττεμβέργης τοῦ ἔτους 1577 παραδέχεται, βεβαίως, ὅτι ὀφείλουμε νὰ μιμούμαστε τὴν εὐσέβεια, τὴν ὑπομονή, τὴν καρτερία, τὴν πίστη καὶ τὶς ἄλλες ἀρετὲς τῶν ἁγίων, οἱ ἅγιοι ὅμως δὲν μποροῦν νὰ γίνουν μεσίτες μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, οὔτε καθ' οἷονδῆποτε τρόπο μποροῦν νὰ βοηθήσουν ζωντανούς καὶ νεκρούς,

155. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 488.

156. *Acta et Scripta*, 22-23. D. Wendebourg, *Reformation un Orthodoxie*, 256. Ν. Τζιζάκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις» τοῦ Πατριάρχου Ιερεμίας Β', 307-308.

οὔτε νὰ φτιάχνουμε εἰκόνες τους, οὔτε νὰ τοὺς τιμοῦμε μὲ ναοὺς καὶ ἀναθήματα. Μπορεῖ μὲν νὰ ἐπιχειρεῖται μιὰ διάκριση μεταξὺ προσκυνήσεως καὶ τιμῆς, στὴν πράξη ὅμως ἀπονέμουμε στοὺς Ἅγιους αὐτὸ ποῦ ἀρμόζει μόνο στὸ Θεό¹⁵⁷. Οἱ Ἅγιοι δὲν μποροῦν νὰ ἀκούσουν τοὺς στεναγμοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐκεῖ ποῦ βρίσκονται. Τῆ θέση αὐτὴ προσπαθοῦν νὰ τὴν τεκμηριώσουν ἀπὸ χωρία τοῦ Ἡσαΐα (κεφ. ξγ'), τὸ δ' Βασιλειῶν (κεφ. β'), γιὰ νὰ βγεῖ τὸ συμπέρασμα, ὅτι οἱ Πατριάρχες καὶ οἱ Προφῆτες τότε, δὲν ἤξεραν πῶς εἶχαν τὰ πράγματα ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπως καὶ οἱ Ἅγιοι δὲ γνωρίζουν, πῶς ἔχουν τὰ πράγματα σήμερα στὸν κόσμον. Ἐπαναλαμβάνοντας χωρία τοῦ Ἀπ. Παύλου ποῦ θεωροῦν ὅτι στηρίζουν τὶς θέσεις τους, ἐπικαλοῦνται χωρία¹⁵⁸ κυρίως ἀπὸ τὸν ἅγιο Ἐπιφάνιο Σαλαμίνο, ὁ ὁποῖος τονίζει τὸ γεγονός ὅτι ὁ Χριστὸς στὸ Γάμο τῆς Κανᾶ ἀπήντησε στὴ Μητέρα Του, «τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου» (Ιω. 2, 4), ἐπικαλοῦνται τὸ Μ. Βασίλειον, ὁ ὁποῖος μᾶς λέγει ὅτι ἡ ἀπολύτρωση παρέχεται μόνο ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ Χριστό. Ἐπικαλοῦνται ἀκόμα καὶ τὸν Ἱ. Χρυσόστομον, ὁ ὁποῖος μιλώντας γιὰ τὴ Χαναanaία, ἐξαίρει τὴ φρόνηση τῆς γυναικὸς ποῦ δὲν ἀπηυθύνθηκε γιὰ τὴ θεραπεία τῆς στὸν Ἰάκωβον, τὸν Ἰωάννην ἢ τὸν Πέτρον, ἀλλὰ στὸν ἴδιον τὸ Χριστό¹⁵⁹. Τὸ συμπέρασμα εἶναι σαφές: «Οὐδὲ ἐν ταῖς γραφαῖς οὐδεμία οὐδαμοῦ ἐπαγγελία εὐρίσκεται, τοιαύτην ἐπίκλησιν ἢ προσκύνησιν ἡμῖν συνοίσειν, οὐδὲ ὑπόδειγμα οὐδενὸς εὐσεβοῦς ἀνθρώπου ὑπάρχει ἐν ταῖς γραφαῖς, ὃς ἂν ἅγιόν τινα ἐπικαλεσάμενος ἦ»¹⁶⁰.

Ἡ ἐπόμενη ἐπιστολὴ τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης τὸ ἔτος 1580 κἀνοντας λόγο γιὰ τοὺς Ἅγιους ἐπισημαίνει ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχή: «Τοὺς ἁγίους οὐκ ἐπικαλούμεθα, διότι οὐδεμίαν τούτου περὶ θεῖαν πρόσταξιν, οὐδὲ παράδειγμα ἐκ τῶν θεοπνευστῶν γραφῶν εὐρίσκομεν»¹⁶¹. Ἀναφέρονται σχετικὰ χωρία καὶ παραδείγματα ἀπὸ τὸν Ἡσαΐα, τὸν Ἰώβ, γίνεται λόγος γιὰ τὰ ὁστὰ τοῦ Ἑλισσαίου ποῦ δὲν ἀνέστησαν νεκροὺς¹⁶² κ.ἄ. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου ἀπαγορεύει τὴν ἐπίκληση καὶ τὴν προσκύνηση τῶν Ἀγγέλων. Ὅπως λέγει ὁ Μ. Ἀθανάσιος «Κτίσματος γὰρ κτίσμα οὐ προσκυνεῖ, ἀλλὰ δοῦλος δεσπότην». «Τοὺς ἁγίους εἶναι μὲν τέκνα καὶ κληρονόμους Θεοῦ

157. *Acta et Scripta*, 187: «ὅμως ἔργω τὸ αὐτὸ τοῖς ἁγίοις ἀπονεμόμενον ὀρώμεν, ὃ μόνω τῷ Θεῷ ἀρμόζει».

158. *Acta et Scripta*, 188-189.

159. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 140-141.

160. *Acta et Scripta*, 189.

161. *Acta et Scripta*, 112.

162. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 271.

ἐπιστάμεθα, οὐ παρὰ τοῦτο δι' ἐπικλητέους ἢ προσκυνητέους ὀρῶμεν»¹⁶³. Μποροῦμε βέβαια ἀπὸ εὐλάβεια νὰ ἐνθυμούμεθα τοὺς ἀγῶνες, τὰ μαρτύρια καὶ τὶς ἀρετὲς τῶν ἁγίων, αὐτὴ ὅμως ἡ μνήμη δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς ἐξοκείλει στὴν εἰδωλολατρία. Ὁ ἅγιος Ἐπιφάνιος¹⁶⁴ μᾶς διδάσκει ὅτι οὐτὲ ἡ Μητέρα τοῦ Χριστοῦ, ἡ Μαρία θὰ πρέπει νὰ προσκυνεῖται. Ὁ Κύριος εἶπε στὸν Ἐζεκία ὅτι γιὰ τὸ Δαβὶδ θὰ σώσει τὴν Ἱερουσαλήμ. Δὲν εἶπε ὅμως ὅτι θὰ σώσει τὴν πόλη ἐξ αἰτίας τῶν πρεσβειῶν τοῦ Δαυὶδ, ἀλλὰ ἐπειδὴ ὁ ἴδιος ἤθελε νὰ σώσει τὴν πόλη. Οἱ Λουθηρανοὶ θεολόγοι δὲν ἀποδέχονται καὶ ἀπορρίπτουν ὅσα εἶπε ὁ ἅγιος Κύριλλος γιὰ τὴ δευτέρα παρουσία καὶ τὴν κρίση, κατὰ τὴν ὁποία ἡ Θεοτόκος, οἱ Ἅγιοι καὶ οἱ Ἄγγελοι θὰ πρεσβεύουν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους¹⁶⁵. Παρομοίως δὲν ἀποδέχονται ὅσα ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός¹⁶⁶ ἔγραψε γιὰ τὶς ἅγιες εἰκόνες ἐπισημαίνοντας: «Οὐ μεταίρομεν δὲ διὰ τοῦτο τὰ παρὰ τῶν Ἁγίων Πατέρων τεθέντα ὄρια κἂν μὴ πάντα καταδεξώμεθα, τὰ ἐπ' ὀνόματι παραδόσεων τῆς Ἐκκλησίας εἰς αὐτὴν παρεισφρήσαντα, μᾶλλον μὲν οὖν ἐπιμελῶς τὰ ὄρια ἀναζητοῦμεν καὶ ἀνασκάλλομεν, ἅπερ οἱ προφητῆται, ὁ Χριστὸς καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἔθεντο»¹⁶⁷. Οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης ἀποδέχονται τὴν τιμὴ τῶν Ἁγίων, ἀπορρίπτοντας τὴν προσκύνηση. Ἡ τιμὴ ὅμως θὰ πρέπει νὰ εἶναι μιὰ ἀπλὴ μνεία τῶν ἀρετῶν τους καὶ ὄχι ἐπίκληση γιὰ Πρεσβεία πρὸς τὸ Θεό. Θεωροῦν ὅτι μὲ μιὰ τέτοια ἀντίληψη δὲν καινοτομοῦν ὡς πρὸς τὴν πίστη. Σέβονται τὰ συγγράμματα τῶν Πατέρων, τοῦ Κυρίλλου, τοῦ Ἰ. Χρυσοστόμου, τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, ὅμως «βασάνω τῶν θεοδότων γραφῶν, καθυποβλητέα ἀξιούμεν»¹⁶⁸. Ἀκόμα καὶ Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι δὲν εἶχαν τὴν ἐξουσία νὰ εἰσάγουν διδασκαλίες «δίχα θείου ρήματος ἐπικυροῦντος»¹⁶⁹.

Στὴν πρώτη ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ἐπισημαίνει ὅτι συμφέρει στοὺς πιστοὺς νὰ μνημονεύουν τοὺς ἁγίους, ἐπισημαίνει ὅμως ὅτι ἡ ἐπίκληση «ἀρμόζει μόνω τῷ Θεῷ καὶ πρῶτως καὶ ἰδιαίτατα αὐτῷ»¹⁷⁰. Ἡ

163. *Acta et Scripta*, 331.

164. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 276: «Yes, indeed, the Holy Father [Epiphanius] who agrees unquestionably with the Holy Scriptures proceeded to write the above quotation, since he was not able to find any trace of worship of the Ever-Virgin in the entire Holy Scripture».

165. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 277.

166. G. Mastrantonis, ὅπ.παρ., 278.

167. *Acta et Scripta*, 338.

168. *Acta et Scripta*, 340.

169. *Acta et Scripta*, ὅπ.παρ. D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, 256.

170. Ἰ. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*, I, 421.

πρὸς τοὺς ἁγίους ἐπίκληση «οὐ κυρίως ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς εἶπεν καὶ κατὰ χάριν»¹⁷¹. Ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος δὲν εἰσακούουν οἱ ἴδιοι τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτούς, ἀλλὰ ἡ χάρις ποὺ ἔχουν ἀπὸ τὸ Θεό. Γιὰ τὸ λόγο αὐτό, συνεχίζει ὁ Ἱερεμίας, ἔχουμε ὡς Μεσίτες τοὺς ἁγίους, ἰδιαίτερος δὲ τῆ Θεοτόκο, «μετ' αὐτῆς δὲ καὶ τοῦ χοροῦ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἁγίων ναοῖς, ἀναθήμασι, παρακλήσεσι, εἰκόσιν ἱεραῖς, σχετικῶς, οὐ λατρευτικῶς, προσκυνουμέναις»¹⁷². Οἱ Πρεσβεῖες πρὸς τῆ Θεοτόκο καὶ τοὺς Ἁγίους δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν νόημα γιὰ ἁμαρτωλούς, οἱ ὅποιοι ἀπέθαναν ἀμετανόητοι. Οἱ πρεσβεῖες ἔχουν νόημα γιὰ ὅσους ἀπέθαναν ἐν μετανοίᾳ, «οὐπω δὲ τὰς τῶν ἁμαρτημάτων κηλίδας δυνηθέντων ἐκπλῦνα»¹⁷³, ἐνῶ ἐπικεῖται ἡ κρίση κατὰ τῆ Δευτέρα Παρουσία. Οἱ Πρεσβεῖες πρὸς τῆ Θεοτόκο, τοὺς Ἀποστόλους, τοὺς Ἁγίους, τὸν Ἰωάννη τὸ Προδρόμο, τοὺς Προφήτες, μάρτυρες, ὁσίους ποιμένες καὶ οἰκουμενικοὺς διδασκάλους ἔχουν νόημα μόνο γιὰ ὅσους ζοῦν ἐν μετανοίᾳ καὶ ἐξομολογήσει, ὥστε νὰ φωτίζονται οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς τους καὶ νὰ μὴ συλληφθοῦν στὸν ὕπνο ἁμαρτάνοντες. Ἐπικαλούμαστε τὶς Πρεσβεῖες τους, γιὰ νὰ μποροῦμε νὰ διαφεύγουμε τὶς παγίδες τοῦ πονηροῦ. Πράττουμε αὐτά, ἐνῶ γνωρίζουμε «λατρείαν μόνῳ Θεῷ ἐξαιρέτως προσάγειν»¹⁷⁴. Ἡ τιμὴ ἄλλωστε πρὸς τὶς εἰκόνες τῶν Ἁγίων, «ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει», ὅπως ἀποφαίνεται σχετικὰ ὁ Μ. Βασίλειος¹⁷⁵.

Στὴ β' ἀπόκρισή του ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ἐμμένοντας στὶς ἀπόψεις του τονίζει ὅτι «δεῖ τοὺς ἁγίους ἐπικαλεῖσθαι, ὅτι καὶ βοηθεῖν δύνανται καὶ τούτου ἕνεκά εἰσι πολλὰ εἰς ἀπόδειξιν»¹⁷⁶. Στηρίζει τὶς θέσεις του στὴν Ἁγ. Γραφή καὶ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ἐνα ἀπὸ τὰ πολλὰ χωρία ἐκ τῆς Ἁγίας Γραφῆς ποὺ ἐπικαλεῖται εἶναι ἀπὸ τὸ βιβλίον τοῦ Ἰώβ¹⁷⁷, ὅπου ὁ Κύριος εἶπε στὸν ἁμαρτήσαντα Ἐλιφάζ τὸ Θαμανίτη νὰ πορευθεῖ πρὸς τὸν Ἰώβ (μαζὶ μὲ τοὺς δύο φίλους του), τὸν θεράποντα τοῦ Κυρίου καὶ ἐκεῖνος «ποιήσει κάρπωσιν ὑπὲρ ὑμῶν· Ἰώβ δὲ ὁ θεράπων μου εὐξεται ὑπὲρ ὑμῶν». Μὲ βάση τέτοια παραδείγματα ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας διερωτᾶται: «Τοὺς οὖν προστάτας τοῦ χριστιανικοῦ γένους παντός, τοὺς τῷ Θεῷ ὑπὲρ ἡμῶν

171. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ.,

172. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ.,

173. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 422.

174. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 421.

175. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 422.

176. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 462.

177. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 191.

έντευξεις ποιουμένους, οὐ τιμητέον»¹⁷⁸. Τὶς ἀπόψεις τοῦ ἐνισχύουν κείμενα τοῦ Ἁγ. Βασιλείου, τοῦ Ἁγ. Κυρίλλου καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Ἰωάννη τὸ Δαμασκηνό¹⁷⁹, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει: «Οἱ δὲ ἅγιοι, υἱοὶ Θεοῦ καὶ υἱοὶ τῆς Βασιλείας καὶ κληρονόμοι Θεοῦ καὶ συγκληρονόμοι Χριστοῦ». «Τιμῶ οὖν τοὺς ἁγίους καὶ συνδοξάζω τοὺς δούλους αὐτοῦ καὶ συγκληρονόμους». Ἐπισημαίνει μὲ παρηρησία: «Δεξώμεθα οὖν τὴν παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας ἐν εὐθύτητι καρδίας καὶ μὴ ἐν πολλοῖς λογισμοῖς [...] Μὴ καταδεξώμεθα νέαν πίστιν μαθεῖν, ὡς κατεγνωσμένης τῆς τῶν ἁγίων Πατέρων παραδόσεως»¹⁸⁰. Δὲν ἀποφεύγει νὰ ἀπαντήσῃ στὰ ὅσα οἱ Λουθηρανοὶ Θεολόγοι ἀναφέρουν γιὰ τὸν ἅγιο Ἐπιφάνιο, ἐπικαλούμενοι πρὸς τοῦτο τὸν Ἰωάννη τὸ Δαμασκηνό: «Εἰ δὲ λέγεις τὸν μακάριον Ἐπιφάνιον τρανῶς τὰς παρ' ἡμῖν ἀπαγορευσαὶ εἰκόνας, γνῶθι, ὡς ἐπίπλαστος ὁ λόγος, ἄλλου τινὸς τῷ τοῦ θεοῦ Ἐπιφανίου χρησαμένου ὀνόματι, οἷα πολλὰ συμβαίνει γίνεσθαι, ἢ Ἐπιφανίδου τοῦ αἰρετικοῦ»¹⁸¹. Δὲν ἦταν δυνατὸ ὁ ἅγιος Ἐπιφάνιος νὰ ἀντιμάχεται τοὺς ἄλλους Πατέρες, ἀφοῦ ὅλοι ἦταν μέτοχοι τοῦ ἐνὸς Ἁγίου Πνεύματος. Ἐπικαλεῖται τέλος τὴ διδασκαλία τῆς Ζ' Οἰκ. Συνόδου καὶ κηρύττει «Χριστὸν τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίους, ἐν λόγοις τιμῶντες, ἐν συγγραφαῖς, ἐν θυσίαις, ἐν ναοῖς, ἐν εἰκονίσμασι, τὸν μὲν Θεὸν καὶ δεσπότην σέβοντες, τοὺς δὲ δι' αὐτὸν ὡς γνησίους θεράποντας τιμῶντες καὶ τὴν κατὰ σχέσιν προσκύνησιν ἀπονέμοντες»¹⁸².

Ἡ τρίτη καὶ τελευταία ἀπάντηση γιὰ τὸ θέμα ἀπὸ τὸν προφήτη Ἰερεμία εἶναι μὲν σύντομη, εἶναι ὅμως ἀρκετὰ ἐπικριτική. Οἱ Λουθηρανοὶ ἀρνοῦνται τὴν ἐπίκληση τῶν ἁγίων καὶ τὴ θεωροῦν μάταιη, οὔτε ἀποδέχονται τιμὴ στίς εἰκόνες τῶν ἁγίων καὶ τὰ λειψανά τους, «ἀπὸ τῆς Ἑβραϊδος πηγῆς λαμβάνοντες ἀφορμάς»¹⁸³. Ἡ Ἐκκλησία ὅμως τῆς Ἀνατολῆς ἐρμηνεύει τὰ θεῖα ρητά, τὴν Ἀγ. Γραφή, ὅχι ὅπως τὴν ἐρμηνεύουν θεολόγοι «τοιούτοι, ὁποῖοι ἐστε ὑμεῖς», δηλ. οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης, ἀλλὰ ὅπως τὴν ἐρμηνεύει ὁ θεῖος Χρυσόστομος καὶ ἄλλοι ἀληθινοὶ θεολόγοι καὶ θεῖοι ἄνδρες, «πλήρεις ὄντες Ἁγίου Πνεύματος καὶ θαύματα ποιοῦντες παράδοξα, ζῶντες τε καὶ τεθνεῶτες»¹⁸⁴. Ἡ θαυματουργικὴ ἐνέργεια τῶν Ἁγίων ἀποτελεῖ ἄλλη

178. Ι. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 463.

179. Ι. Καρμύρης, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*, ΙΙ, 466.

180. Ι. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 467.

181. Ι. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 464.

182. Ι. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 470.

183. Ι. Καρμύρης, ὅπ.παρ., 488.

184. Ι. Καρμύρης, ὅπ.παρ.

μιά απόδειξη τῆς πρὸς αὐτοὺς ὀφειλομένης τιμῆς. Αὐτὲς τὶς παραδόσεις, ἀναγκαῖες καὶ εὐσεβεῖς, ἀπεδέχθησαν ἀλληλοδιαδόχως οἱ θεῖοι Πατέρες μας καὶ αὐτὲς μᾶς κληροδότησαν. Αὐτὲς τὶς παραδόσεις τηρεῖ καὶ ἡ Παλαιὰ Ρώμη. Πῶς λοιπόν, ἐρωτᾷ ὁ Ἱερεμίας, «τὰ ἑαυτῶν ὡς προτιμότερα ἠγεῖσθε»; Ἡ περιφρόνηση τῶν Ἁγίων καὶ τῆς τιμῆς τῶν εἰκόνων τοὺς ἔχει γιὰ τὸν Πατριάρχη Ἱερεμία ὡς πηγὴ τοὺς Ἑβραίους, οἱ ὅποιοι μὲ τὴ διασπορὰ τέτοιων ἀπόψεων ἔγιναν αἰτία σχισμάτων. Ἐπαναλαμβάνει ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας, ὅτι Σωτήρας καὶ Λυτρωτῆς εἶναι μόνο ὁ Χριστός, ἐνῶ σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τοὺς ἁγίους, «τὰς ἱεράς εἰκόνας αὐτῶν προσκυνοῦντας καὶ τὰ λείψανα ἀσπαζόμενοι, μυριάς ἰάσεις ἐκβλύζοντα τοῖς πιστῶς προσιοῦσιν ἐκάστοτε, ὠφέλειαν οὐ τὴν τυχοῦσαν καρπούμεθα παρ' αὐτῶν καὶ ψυχῇ καὶ σώματι φωτιζόμεθα»¹⁸⁵.

7. Μοναχισμός

Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ἡ Αὐγουσταία Ὁμολογία¹⁸⁶ προβαίνει πρὸς τὸ τέλος τῆς σὲ μιὰ εὐθεία καὶ δριμεῖα ἐπίθεση κατὰ τοῦ Μοναχισμοῦ, τὸν ὁποῖον θεωρεῖ ὡς ἓνα θεσμὸ πού ἀντιτίθεται στὸ γράμμα καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Εὐαγγελίου. Δικαιολογητικὴ βάση τῆς στάσης αὐτῆς εἶναι ἡ ἑδραία πεποίθηση ὅτι «περὶ τῶν εὐχῶν τῶν μοναχικῶν οὐδὲν ὁ Θεὸς ἐνετείλατο». Ἐν τούτοις ἡ ἐπίθεση κατὰ τῆς μοναχικῆς πολιτείας ἀρχίζει μὲ τὴν πρόφαση, ὅτι ἄτομα ἄρρενες καὶ θήλειοι πού δὲν ἔχουν ἀκόμα ἐνηλικιωθεῖ, περιβάλλονται τὸ μοναχικὸ σχῆμα, χωρὶς νὰ ἔχουν συνείδηση τῆς πράξης αὐτῆς. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ αὐτὲς τὶς περιπτώσεις, ὑπάρχουν καὶ πολλὲς ἄλλες, στὶς ὁποῖες οἱ μοναχοὶ καὶ οἱ μοναχὲς «τὸ ἀσθενὲς αὐτῶν οὐκ ἐπέγνωσαν», μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἀποτυγχάνουν στὴ διὰ βίου παρθενία. Ἀποτέλεσμα τῶν καταστάσεων αὐτῶν εἶναι «σκάνδαλα γὰρ τὰ αἰσχιστα ἐντεῦθεν βλαστήσαι καὶ τὰς συνειδήσεις βρόχοις δυσλύτοις ἐμπλεχθῆναι»¹⁸⁷. Δὲν εἶναι ὅμως μόνο αὐτά. Ὑπάρχουν πολλοὶ πού δὲν ἐγκρίνουν τὴν ὑπέρβαση αὐτῶν τῶν καταστάσεων διὰ τοῦ γάμου. Ὑπάρχουν ἐκεῖνοι οἱ ὅποιοι ἰσχυρίζονται ὅτι οἱ εὐχὲς οἱ μοναστικὲς ἰσοδυναμοῦν μὲ αὐτὲς τοῦ Βαπτίσματος, εἶναι δηλ. ἓνα νέο βάπτισμα πού παρέχει τὴν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τὴ δικαίωση

185. Ι. Καρμίρης, ὅπ.παρ.

186. *Acta et Scripta*, 37-44.

187. *Acta et Scripta*, 38.

ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ψευδολογοῦν εἰς βάρος τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ λαοῦ, διδάσκοντες ὅτι οἱ μοναστικές εὐχὲς ἔχουν πιὸ μεγάλη ἀξία ἀπὸ αὐτὸ τὸ βάπτισμα, «μειζονος ἀμοιβῆς ἀξίαν ὑπάρχειν»¹⁸⁸. Τέτοιες θεωρήσεις ἔχουν ὀδηγήσει στὴν ἀντίληψη, ὅτι ἐκεῖνοι ἐκ τῶν μοναχῶν οἱ ὁποῖοι θὰ ἤθελαν νὰ ἐγκαταλείψουν τὸ μοναχικὸ σχῆμα καὶ νὰ παντρευτοῦν δὲν ἔχουν δικαίωμα νὰ πράξουν κάτι τέτοιο, παρότι ὁ γάμος εἶναι θεῖος θεσμός. Γι' αὐτὸ ἡ Αὐγουσταία Ὁμολογία εἶναι τελείως ἀντίθετη: «Ἐξεῖναι γαμειν πᾶσι τοῖς ἀνεπιτηδείως πρὸς διατήρησιν τῆς παρθενίας ἔχουσιν»¹⁸⁹.

Πέρα ὅμως ἀπὸ ὅλα αὐτὰ ἡ Αὐγουσταία Ὁμολογία ἀντιτίθεται στὸ Μοναχισμό καὶ τὸν θεωρεῖ «προσηλακισμόν τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ καὶ γιὰ τοὺς ἐξῆς τρεῖς λόγους: 1. Ἡ μοναχικὴ πολιτεία δὲν ὀδηγεῖ στὴν ἄφεση τῶν ἁμαρτιῶν καὶ στὴ δικαίωση. Ἡ δικαίωση δὲν εἶναι προῖον τῆς δικῆς μας καλοκαγαθίας καὶ ἀσκήσεως. Παρέχεται διὰ τῆς πίστεως ὑπὸ τοῦ Θεοῦ: «μόνον ἄνευ ἔργων, ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, διὰ τὸν Χριστὸν ἐπηγγελμένην ἡμῖν χάριν καὶ ἔλεος τοῦ Θεοῦ τῇ πίστει ὑποδεχομένοις [...] ἴλεος πάλιν καὶ εὐμενῆς γίνετα»¹⁹⁰. 2. Μὲ βάση τὴ λανθασμένη ἀντίληψη ὅτι τὰ ἀγαθὰ ἔργα ἀρκοῦν γιὰ τὴ δικαίωση, κάποιοι θεωροῦν, πολὺ λανθασμένα, ὅτι τὸ περισσεύμα τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἑνὸς μοναχοῦ, μπορεῖ νὰ εἶναι χρήσιμο γιὰ κάποιον ἄλλον: «Δοκοῦντες γὰρ αὐτοῖς περισσεύειν ἔργων ἀγαθῶν οἱ μονασταὶ καὶ μὴ χρῆζειν πάντων πρὸς ζωῆς ὠνησιν αἰωνίου, τὰ περιττὰ καὶ πλεονάζοντα, ὡς ἱκανοποιήσεις τινὰς ὑπὲρ ἀλλοτρίων ἁμαρτημάτων ἄλλοις συνωκείωσαντο»¹⁹¹. 3. Ὁ Μοναχισμὸς θεωρεῖται ὅτι ἀποτελεῖ τὴν τελειωτικὴ πορεία πρὸς τὸ Θεό. Ὁ Χριστιανὸς ὅμως τελειοῦται «οὐ τῇ ἀγαμία ἢ πτωχεία καὶ ὀυπαρῶ τινι ἐνδύματι». Ἡ τελείωσις ἢ χριστιανικὴ εἶναι ἄλλο πρᾶγμα. «Εἶναι πληροφορία πίστεως καὶ πεποιθήσις ἐπὶ τῷ Χριστῷ τῷ ἐξιλάσαντι ἡμῖν τὸν Πατέρα»¹⁹². Ἡ Αὐγουσταία Ὁμολογία θεωροῦσα τὴ μοναχικὴ κουρὰ ὡς «οὐδὲν ἰσχυροῦσης εὐχῆς καὶ ταῖς τοῦ Θεοῦ ἐντολαῖς ἐναντία»¹⁹³» ἐκφράζει σοβαρὰ σοβαρὲς ἀντιρροήσεις γιὰ τὴν ἀξία τοῦ Μοναχικοῦ θεσμοῦ.

Στὴ δευτέρη ἐπιστολὴ τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης τὸ 1577 ἐπαναλαμβάνεται ἡ θεώρηση ὅτι «ἐνθυμείσθαι χρῆ, τὸν μονήρη βίον, οὔτε ὑπὸ Θεοῦ προ-

188. *Acta et Scripta*, 39.

189. *Acta et Scripta*, ὅπ.παρ.,

190. *Acta et Scripta*, 42.

191. *Acta et Scripta*, 43.

192. *Acta et Scripta*, ὅπ.παρ.,

193. *Acta et Scripta*, 41.

στετάχθαι οὔτε οὐδαμῆ ἐν ταῖς Θεαῖς Γραφαῖς ἀποδεδέχθαι»¹⁹⁴. Πέρα ἀπὸ αὐτῆ τῆ βασικῆ ἀρχῆ, ἡ Ἁγία Γραφή μᾶς δείχνει, γιατί ἡ εὐχή τῆς μοναχικῆς κουρᾶς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἔγκυρη. Ὁ Μωυσῆς στὸ 30ὸ κεφ. τῶν Ἀριθμῶν μᾶς λέγει, πότε εὐχές καὶ ταξίματα πρὸς τὸ Θεὸ εἶναι ἔγκυρα καὶ πότε ὄχι. Ἀσφαλῶς στὴν περίπτωσι νέων ἀνθρώπων πού ὑπόσχονται παρθενία καὶ ἀγαμία, «ἐν ἡλικία τῶν τῆς σαρκὸς κέντρων ἐτι ἀπέιρω οὔση»¹⁹⁵, ἡ εὐχή τῆς μοναχικῆς κουρᾶς δὲν εἶναι ἔγκυρη. Δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπιβάλλωνται βρόχοι στοὺς ἀνθρώπους, ὅπως διδάσκει ὁ Ἀπ. Παῦλος (Α΄ Κορ. ζ΄). Αὐτὸ θὰ ἀποτελοῦσε ἐμπαιγμὸ τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ὁ Χριστὸς εἶπε στὸ Διάβολο: «οὐκ ἐκπειράσεις Κύριον τὸν Θεόν σου» (Ματθ. δ΄). Ὡς ἐκ τούτου θὰ ἦταν ἔξω ἀπὸ τὸ νόμο τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης, νὰ εἶναι στίς περιπτώσεις αὐτὲς ἀπηγορευμένος ὁ γάμος. Ὁ Ἀπ. Παῦλος λέγει ἐξ ἄλλου: «Κρεῖσσον τὸ γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι» (Α΄ Κορ. 7, 9). Βεβαίως δὲν εἶναι κακὸ θεοσεβεῖς ἄνθρωποι νὰ μένουν μαζὶ κάτω ἀπὸ τὴν καθοδήγησι κάποιου πού διακρίνεται γιὰ ἀρετὴ καὶ παιδεία. Αὐτὸ συμβαίνει καὶ στὴ Βιττεμβέργη πού συντηροῦσε 400 νέες Μονὲς καὶ Διδασκαλεῖα¹⁹⁶. Αὐτὸ ὅμως δὲ σημαίνει, ὅτι, ὅποιος θὰ ἤθελε νὰ ἐγκαταλείψει τὴν κοινότητα αὐτή, δὲ θὰ μποροῦσε νὰ τὸ κάνει, δεδομένου ὅτι «τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, κομιδὴ πολλὰς τροπὰς τρέπεσθαι πεφυκυίας»¹⁹⁷. Ἐντύπωση προκαλεῖ ἡ ἀναγωγή στὸν Μ. Βασίλειο¹⁹⁸, ὁ ὁποῖος παρότι χαρακτηρίζεται ὡς «ὁ τηλικούτος τῆς μοναστικῆς πολιτείας ἐπαινέτης, ἐν τούτοις ἐπισημαίνει: «Νέος ὢν, εἴτε τὴν σάρκα, εἴτε τὸ φρόνημα, φεῦγε τὴν συνδιαγωγήν τῶν ὁμηλικῶν καὶ ἀποδίδρασκε ἀπ' αὐτῶν, ὡς ἀπὸ φλογός· πολλοὺς γὰρ ἐμπρήσας δι' αὐτῶν ὁ ἐχθρὸς τῶ αἰωνίῳ πυρὶ παρέδωκε»¹⁹⁹. Ἐξ ἄλλου οὔτε τὸ παράδειγμα τοῦ Χριστοῦ, οὔτε τοῦ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου, οὔτε τοῦ Ἡλία μποροῦν νὰ παράσχουν «πίστωσιν καὶ βεβαίωσιν τῆς μοναστικῆς» ζωῆς. Ὅλοι αὐτοὶ ἔζησαν λιγότερο ἢ περισσότερο χρόνο στὴν ἔρημο, ἀλλὰ ἔζησαν καὶ στὸν κόσμον καὶ κανένα δὲ συμβούλευσαν

194. *Acta et Scripta*, 196-197.

195. *Acta et Scripta*, 195.

196. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 146: «Thus, for example, here in this territory of Wittenberg, the honorable Louis, our most renowned duke and pious prince, maintains approximately four hundred young men in monasteries and in schools, that is to say, in private schools as well as in the university. All of these are being prepared for the ministry in the churches, but not one of them is bound by a vow of celibacy».

197. *Acta et Scripta*, 196.

198. *Acta et Scripta*, 196-197.

199. *Acta et Scripta*, 196.

νὰ μονάσει. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τοὺς Ἀποστόλους Πέτρο καὶ Παῦλο. Ἄφησαν ὑποθήκας γιὰ πάρα πολλὰ πράγματα, ἐνῶ «τῆς Μοναστικῆς οὐδὲ μέμνηται». Αὐτοὶ ποὺ ἐπιλέγουν τὸ μοναχικὸ βίον συχνὰ ἐξοικοίλουν πρὸς φαρισαϊσμό καὶ ἀλαζονεία, συχνὰ θεωροῦντες ἑαυτοὺς κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Κατὰ συνέπεια ἡ μοναχικὴ πολιτεία «οὔτε πρόσταγμα θεῖον οὔτε παράδειγμα τῶν ἁγίων βιβλίων θεάρεστον»²⁰⁰ ἀποτελεῖ. Ἐπισημαίνοντας οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης «ἀκραιφνεῖ ψυχῆς δι-αθέσει καὶ θεραπευτικῇ ὑφέσει καὶ ἀνυποκρίτῳ ἀγάπῃ» τὴ διαφωνία τους ἐπισημαίνουν²⁰¹ πρὸς τὸν Πατριάρχη Ἱερεμία: «Οὐδὲ νεωτερίζομέν τι περὶ τὴν τῆς πίστεως πραγματείαν, ἀλλὰ ταῦτα πιστεύομέν τε καὶ διδάσκομεν, ἅ ταῖς τῶν προφητῶν καὶ ἀποστόλων βίβλοις ξυγγεγραμμένα ἐμπεριέχεται».

Στὴν ἐπόμενη ἀπόκρισή τους τὸ 1580 οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης, παραδέχονται βεβαίως, ὅτι πολλοὶ ἄνδρες ποὺ ἀκολούθησαν τὸ μοναχικὸ σχῆμα διακρίθηκαν γιὰ τὴν εὐσέβεια καὶ τὴν ἀρετὴ τους, ἐπαναλαμβάνουν ὅμως τὴ βασικὴ τους θέση, ὅτι: «οὐ βλέπομεν ἰσχυρὸν οὐδένα θεμέλιον ᾧ τινι ὁ ἀσκητικὸς ὄδε βίος ἐπωκοδομήθη»²⁰². Ἡ μοναχικὴ πολιτεία «πρὸς Θεοῦ οὐ προστέτακται, ἀλλὰ γυμνὴ ἐστὶ Θεοῦ ῥήματος»²⁰³, δὲν ὑπάρχει ἀγιογραφικὸ ἔρεισμα γι' αὐτήν. Εἶναι λάθος, ὅτι διὰ τῆς μοναχικῆς εὐχῆς ἐξαλείφονται ἁμαρτίες. Μιὰ τέτοια ἀντίληψη εἶναι γιὰ τὸ τοῦ λυτρωτοῦ κατόρθωμα ὑβριστικὴ²⁰⁴. Ἡ μοναχικὴ ζωὴ καταλήγει σὲ φαρισαϊσμό καὶ ὑποκρισία. Εἶναι λάθος νὰ γίνεταί προσπάθεια νὰ θεμελιωθεῖ ὁ μοναχισμὸς στὸ Διονύσιο τὸν Ἀρεοπαγίτη, γιὰτὶ αὐτοῦ τὰ συγγράμματα δὲν εἶναι ἀπόρροια τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Ὁ Μ. Βασίλειος ἔγραψε πολλὰ ὑπὲρ τῆς μοναχικῆς πολιτείας, ἀλλὰ συμβαίνει «καὶ οἱ γνωριμώτατοι τῶν ἀνδρῶν, ἐν τῷ κρίνειν, ἔνια παραβλέπουσιν»²⁰⁵. Ὅταν ὁ Χριστὸς λέγει ὅτι «ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν» (Ματθ. 11, 12), ἐννοεῖ τὴ μετάνοια. Αὐτὸ ἔδειξε ἡ ἁμαρτωλὴ ἐκείνη γυναίκα ποὺ ἔπεσε μὲ δάκρυα στοὺς πόδας τοῦ Χριστοῦ καὶ «ταῖς ἑαυτῆς θριξίν αὐτοὺς ἐξέμασεν». Ἡ μετάνοιά της αὐτὴ «οὐκ ἦν ἐπαγγελία τοῦ μοναχικοῦ βίου». Ἄλλωστε, οἱ πνευματικοὶ ἀγῶνες δὲν εἶναι μόνο χρέος τῶν μοναχῶν. «Πάντας γὰρ ἀγω-

200. *Acta et Scripta*, 198.

201. *Acta et Scripta*, 144.

202. *Acta et Scripta*, 344.

203. *Acta et Scripta*, 341.

204. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 281: «This belief is an insult to the saving work of the Savior Christ».

205. *Acta et Scripta*, 342.

νιστέον καὶ μαχητέον». Αὐτὸ τονίζει ὁ Ἀπ. Παῦλος στὸ στ' κεφάλαιο τῆς πρὸς Ἐφεσίους Ἐπιστολῆς. Ἀκόμα καὶ τὰ τῶν Συνόδων δόγματα, ὑποστηρίζουν οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης, τότε μόνο μποροῦν νὰ γίνουν ἀποδεκτά, «ὄτε ταῖς θεοπνεύσταις γραφαῖς αὐτὰ συνάδοντα βλέπομεν. Εἰ δὲ γραφικῶν μαρτυριῶν ἀπολείπονται, τοῖς αὐτὰ εἰσηγησαμένοις καταλείπομεν»²⁰⁶. Ἐπαναλαμβάνουν καὶ τὰ γνωστὰ ἐπιχειρήματα: Οὔτε ὁ προφήτης Ἡλίας προέβη σὲ κάποια μοναχικὴ ὑπόσχεση οὔτε ὁ προφήτης Ἐλισσαῖος οὔτε οἱ μαθητές του. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν Ἰωάννη τὸ Βαπτιστή, τὸ Χριστὸ καὶ τοὺς Ἀποστόλους. Τὸ συμπέρασμα εἶναι προφανές: «Ὡν οὕτως ἐχόντων, δεικνυται, οὔτε Ἡλίας, οὔτε ὁ Πρόδρομος, οὔτε Χριστὸς καὶ οἱ Ἀπόστολοι, οὔτε εἰσηγηταί, οὔτε τύπος, τοῦ τῶν μοναχῶν τρέχειν βίον γενόμενοι»²⁰⁷. Θὰ πρέπει νὰ προσέξει κανεὶς μήπως ἐπιθυμώντας τὸν ἀγγελικὸ βίον ἀποκλίνει τελικὰ ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ θεοσέβεια καὶ ἀκακία. Ὁ Ἀπ. Παῦλος δὲν μᾶς παρακινεῖ νὰ τηροῦμε ἀυστηρὲς νηστεῖες πού δὲν μᾶς ὠφελοῦν. Ἀντίθετα μᾶς καλεῖ νὰ σεβώμαστε τὸ σῶμα, νὰ τοῦ ἀποδίδουμε τὴν προσήκουσα τιμὴ καὶ νὰ μὴ ἐξυβρίζουμε τὴ σάρκα μας²⁰⁸. Ὅταν δὲ ὁ Ἀπ. Παῦλος ἐπιδοκιμάζει τὸ νὰ ἀπέχουν οἱ σύζυγοι ἀπὸ τὶς σαρκικὲς μεταξὺ τους σχέσεις καὶ νὰ ἐπιδίδονται στὴ νηστεία, τὴν προσευχή, αὐτὸ δὲν εἶναι ἐπιχειρήμα ὑπὲρ τῆς μοναστικῆς πολιτείας (Α' Κορ. ζ'). Οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης μὲ βεβαιότητα καταλήγουν: «Καὶ πᾶσαν μὲν καινοτομίαν [...] ἀφ' ἑαυτῶν ἀπορρίπτομεν, ἀρχαιότητα δ' εἶναι κρίνομεν, ἃ παρὰ τῶν προφητῶν, παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ παρὰ τῶν Ἀποστόλων παρεδόθη»²⁰⁹. Γιὰ αὐτὸ ἄλλωστε ἡ πλέον ἀσφαλὴς ἐρμηνεία τῆς Γραφῆς εἶναι ἐκείνη πού γίνεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ Γραφή μὲ παράθεση καὶ σύγκριση τῶν χωριῶν τῆς καὶ μὲ ἀναδρομὴ στὶς ἑλληνικὲς καὶ ἑβραϊκὲς πηγές²¹⁰.

Στὴν πρώτη ἀπόκριση ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας, ἀναγόμενος στὸ Μ. Βασίλειο²¹¹, ἀναφέρει κατ' ἀρχήν, ὅτι δύο εἶναι οἱ δρόμοι τῆς σωτηρίας: Ὁ δρόμος

206. *Acta et Scripta*, 343.

207. *Acta et Scripta*, 344.

208. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 285: «For he wishes to spare the body and to deem it worthy of appropriate honor [cf. Col 2:23].»

209. *Acta et Scripta*, 346.

210. *Acta et Scripta*, 346: «Ἐξήγησιν δὲ τῶν γραφῶν, ταυτηνὶ ἀσφαλεστάτην καὶ στερεωτάτην εἶναι πιστεύομεν, ἥτις ἐξ αὐτῆς τῆς γραφῆς (τουτέστιν, ἐκ δεξιῶς μεταχειρισθείσης τῶν θεοπνεύστων γραμμάτων πρὸς ἄλληλα παραθέσεως, καὶ συγκρίσεως, ἀναδρομῆς ἐπὶ τὰς τῆς Ἑβραϊκῆς καὶ Ἑλληνικῆς φράσεως, ὡς ἀρίστης συμβούλου, πηγᾶς, γενομένης, λαμβάνεται».

211. Ι. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*, Ι, 425.

τῆς Παρθενίας καὶ ἡ συζυγία, γιὰ ὅσους δὲν μποροῦν νὰ διεξάγουν τὸν ἄθλον τῆς παρθενίας, παρότι καὶ ἀπὸ τοὺς ἐγγάμους θὰ ζητηθοῦν καρποὶ σωφροσύνης καὶ ἐξαγιασμός τῆς ζωῆς τους καὶ τῶν τέκνων τους. Στὴν πρώτη κατηγορία ἀνήκουν οἱ ἐραστὲς τοῦ οὐρανοῦ πολитеύματος, αὐτοὶ ποὺ γίνονται στρατιῶτες τῶν μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ προσβλέποντας νὰ ἀποκτήσουν τὴ διαγωγή τῶν ἀγγέλων. Εἶναι οἱ βιαστὲς τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, οἱ ὅποιοι μὲ κόπο πάσχουν τὸν πόνο τῶν ἀρετῶν μὲ νηστεία, ἀγρυπνία, ὑποταγή, ἡσυχία, ψαλμωδίες, προσευχή, δάκρυα, ὑπομονὴ κάθε θλίψεως ποὺ προκαλοῦν εἴτε οἱ δαίμονες εἴτε οἱ ἄνθρωποι. Ἐπιζητοῦν νὰ καλλωπίσουν τὴν ψυχὴ τους μὲ ἀπάθεια καὶ νὰ κατορθώσουν τὸ χάρισμα τῆς παρθενίας. Ἡ παρθενία δὲν εἶναι ἀπλὰ καὶ μόνο ἡ ἀποχὴ ἀπὸ γενετήσιες σχέσεις, ἀλλὰ γιὰ τὸ μοναχό «ὁ βίος καὶ ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἦθος παρθενεύειν ὀφείλει»²¹². Οἱ μοναχοὶ ὀφείλουν νὰ προσέχουν νὰ μὴ ὑποπέσουν στὸ ἁμάρτημα τοῦ Ἀνανία, ἔχοντας τὴν ψυχὴ τους προσδεδεμένη σὲ ὑλικά ἀγαθά. Ὁ Μοναχισμὸς εἶναι διάβασις τῶν μέτρων τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, εἶναι μετάστασις πρὸς τὴν ἀσώματο πολιτεία τῶν ἀγγέλων, εἶναι ἡ ἀποξένωση ἀπὸ κάθε σαρκικὴ συγγένεια καὶ κοινωνία βίου, εἶναι ἡ ὁδὸς εὐαρεστήσεως τοῦ Κυρίου, ὁ ὁποῖος εἶπε, «οὕτω πᾶς ἐξ ὑμῶν, ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητὴς»²¹³. Ὁ βίος τῶν ὀρθῶς βιούντων μοναχῶν εἶναι ὁ τέλειος βίος. Ἐνῶ μὲ τὸ λουτρό τῆς παλιγγενεσίας «ἀφῆκε τὰ πρότερα πάντα», ἂν μετὰ διαπραχθοῦν ἁμαρτήματα, συγχωροῦνται μὲ τὴ μετάνοια στὴν πορεία τῆς μοναχικῆς ζωῆς. Φοβερό εἶναι τὸ νὰ ἐμμένει κανεὶς στὴν ἁμαρτία. Ἐπειδὴ ὁμως ὁ Μοναχισμὸς εἶναι μιὰ ζωὴ συνεχοῦς μετανοίας ὀφείλουμε νὰ σεβόμαστε καὶ νὰ ἐπαινοῦμε τὸ μοναχικὸ βίον καὶ νὰ μὴ τὸν καταφρονοῦμε²¹⁴.

Δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι σήμερον δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν μοναχοὶ μὲ ἐπιμέλεια τῆς κατὰ Θεὸν ζωῆς. Ὅποιος δὲν τιμᾷ τοὺς ἐναρέτους, δὲν τιμᾷ τὸ Θεὸ καὶ, ὅποιος τοὺς περιφρονεῖ, ὑβρίζει τὸ Θεό. Βεβαίως ἡ πρὸς τὸ Θεὸ ἀγάπη δὲν διδάσκεται, ἀλλὰ ἡ ἐντολὴ τῆς ἀγάπης εἶναι μιὰ ἐντολὴ ποὺ μπορεῖ νὰ πραγματώνεται μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ²¹⁵.

212. Ἰ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 426.

213. Λουκ. 14, 13. Ἰ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 427.

214. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 266: «Die Reaktion des Patriarchen verwundert nicht. Denn in der Kritik am Mönchtum sah er nicht nur eine Institution innerhalb der Kirche attackiert, sondern „das Eigentliche“, das Ideal und die Vollendung des christlichen Lebens überhaupt».

215. Ἰ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 427. Ν. Τζιράκης, Ἡ πρώτη «ἀπόκρισις» τοῦ Πατριάρχη Ἱερεμία, 309.

Στή δεύτερη απόκρισή του ο Πατριάρχης Ἱερεμίας ἀπορρίπτει τὴν ἀποψη τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης, ὅτι ὁ μοναχικὸς βίος εἶναι ἀνέφικτος «διὰ τὸ τῆς φύσεως τρεπτὸν καὶ ἀδύνατον ὑποφέρειν, φορτιζομένης φορτία δυσβάστακτα...»²¹⁶. Ἡ εἴσοδος στὸ μοναχικὸ βίος γίνεται «μετὰ κουρᾶς καὶ εὐχῆς». Ἀναφέρει τὸ Διονύσιο τὸν Ἀεροπαγίτη καὶ τὸ περὶ ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας ἔργο, ὅπου περιγράφονται τὰ τῆς μοναχικῆς κουρᾶς ὡς πρὸς τὸ τυπικὸ τῆς. Ἀναφέρει δύο ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ Μ. Βασίλειο²¹⁷. Τὸ πρῶτο ἀναφέρεται στὶς βασικὲς προϋποθέσεις γιὰ νὰ ἀκολουθήσει κάποιος τὸν «ἀπερίσπαστο» βίος τῶν μοναχῶν, ὥστε νὰ μὴ εὐρεθῆ στὸ μέλλον «παλινδρομῶν πρὸς τὰ ἐφ' ὧν ἐξελήλυθε, σὺν αἰσχύνῃ καὶ γέλῳ, μετὰ κατακρίσεως ψυχῆς ἐπανερχόμενος τῷ βίῳ»²¹⁸. Στὸ δεύτερο ἀπόσπασμα ὁ Μ. Βασίλειος ὁμιλεῖ γιὰ τὰ ψυχικὰ προσόντα τῶν ἐραστῶν τῶν οὐρανίων πολιτευμάτων καὶ τῆς ἀγγελικῆς διαγωγῆς. Ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας ἐπισημαίνει ὅτι «ἡμεῖς οὐ λογιζόμεθα καὶ φαύλους καὶ ἀχρεῖους σώζεσθαι» ἀπὸ μόνον τὸ γεγονὸς ὅτι κλείστηκαν σὲ ἓνα κελλί ἐπισημαίνοντας ὅτι «πολλῶν δεόμεθα τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν»²¹⁹. Ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας παραθέτει μιὰ σειρὰ ἀπὸ ἱεροὺς κανόνες τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων ποὺ ρυθμίζουν ποικίλες πτυχὲς τοῦ μοναχοῦ βίου, ἀπὸ τὴν τέταρτη, τὴν Πενθέκτη καὶ τὴν Πρωτοδευτέρα, γιὰ νὰ ἀποδείξει, ὅτι ἡ μοναχικὴ πολιτεία εἶναι ἓνας ἀποδεκτὸς ἐκκλησιαστικὸς θεσμός. Ἐκτὸς τούτων, τονίζει ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὸ Μ. Βασίλειο πολλοὶ ἄλλοι ἐκκλησιαστικοὶ Πατέρες ἔχουν γράψει ἔργα «περὶ ἀποταγῆς βίου καὶ μοναχῶν καὶ ποῖος δεῖ εἶναι τὸν ἀληθῆ ἀσκητὴν», ἀποσκοπώντας προφανῶς νὰ δείξει ὅτι ὁ μοναχισμὸς δὲν εἶναι ξένος πρὸς τὴ ζωὴ καὶ τὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸν Ἡλία, τὸν Πρόδρομο καὶ τοὺς μαθητὲς τοῦ Χριστοῦ ποὺ δὲν ὁμίλησαν περὶ τοῦ Μοναχισμοῦ, ὁ Πατριάρχης θεωρεῖ ὅτι αὐτοὶ «τύποι ὑπῆρχαν ταύτης τῆς πολιτείας». Οἱ δὲ μεταγενέστεροι Πατέρες δὲν προέβησαν σὲ μιὰ καινοτομία, οὔτε ἐπινόησαν ἓνα ἀλλόκοτο καὶ ξένο βίος, «ἀλλ' ἀγγελικὸν τῷ ὄντι θεῖόν τε καὶ θαυμάσιον»²²⁰. Οἱ νηστεῖες τῶν μοναχῶν δὲν ἀποτελοῦν σωματικὴ γυμνασία, ἀλλὰ πνευματικὴ. Ἀποσκοποῦν στὴν πνευματικὴ ὠφέλεια καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς φράσης τοῦ Ἀπ. Παύλου: «Γύμναζε σεαυτὸν εἰς εὐσέβειαν» (Α' Τιμ. 4). Ὁ Πατριάρχης προσφεύγει σὲ πολλὰ σημεῖα τῆς Ἀγ. Γραφῆς γιὰ νὰ ἐξάρει τὴν ἀξία τῆς

216. Ἱ. Καρμίου, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα*, 470-471.

217. G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, 203-204.

218. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 471.

219. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 472.

220. Ἱ. Καρμίου, ὅπ.παρ., 474.

νηστείας, παρότι ο ίδιος επισημαίνει το αυτόνοτο: «Οὐδείς γὰρ ἀρνεῖται τὴν χιόνια εἶναι λευκὴν, ἀλλὰ τοῦτο ὁμολογεῖ καὶ μαρτύρων δίχα»²²¹.

Στὴν τρίτη καὶ τελευταία του ἀπάντηση πρὸς τοὺς λουθηρανούς Θεολόγους ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας, ὅταν πλέον εἶχε κατανοήσει, ὅτι ἡ συνεννόηση καὶ ἡ συμφωνία μὲ τοὺς Λουθηρανούς δὲν ἦταν ἐφικτή, περιορίζεται στὸ νὰ γράφει μόνο τὰ ἑξῆς: «Ἀθετεῖτε [...] πρὸς τούτοις καὶ τὴν μοναστικὴν πολιτείαν καὶ ἰσαγγελον»²²² παραθεωροῦντες ὅ,τι ἔγινε ἀποδεκτό, ἀπὸ θεῖους ἄνδρες, οἱ ὅποιοι ἦσαν πλήρεις πνεύματος Ἁγίου καὶ δὲν ἦταν Θεολόγοι, ὅπως ἐσεῖς.

8. Συμπερασματικές θεωρήσεις

Ἡ τρίτη ἀπόκριση τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίας οὐσιαστικὰ θὰ σημάνει τὸ τέλος αὐτοῦ τοῦ δι' ἀλληλογραφίας διαλόγου. Στὸν Πατριάρχη εἶχε μετὰ ἀπὸ τὴν ἀλλεπάλληλη ἀνταλλαγὴ ἀπόψεων καὶ θέσεων γίνεαι συνειδητό, ὅτι δὲν εἶχε πλέον νόημα ἢ μεταξύ τους συζήτησι. Ἡ τελευταία παράγραφος, κατὰ τὴν ὁποία ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας παρακαλεῖ τοὺς θεολόγους τῆς Τυβίγγης πλέον «μὴ κόπους παρέχειν ἡμῖν» καὶ νὰ μὴ τοῦ γράφουν πάλι τὰ ἴδια καὶ ἰδίως νὰ μὴ ἀναφέρονται πλέον σὲ δογματικὰ θέματα, μποροῦν ὅμως νὰ τοῦ γράφουν «φιλίας δὲ μόνης ἔνεκα», παρέχει ταυτόχρονα τὴν αἰτία τῆς μὴ ἐπίτευξης σύγκλισης στὰ καίρια θεολογικὰ ζητήματα. Ἐπισημαίνει²²³ ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας πρὸς τοὺς Θεολόγους τῆς Τυβίγγης: «...τοὺς τῆς Ἐκκλησίας φωστῆρας καὶ θεολόγους ἄλλοτε ἄλλως μεταχειρίζεσθε καὶ τοῖς λόγοις τιμῶντες αὐτοὺς καὶ ἐπαίροντες τοῖς ἔργοις ἀθετεῖτε καὶ τὰ ὅπλα ἡμῶν ἄχρηστα ἀποδεικνύετε τοὺς λόγους αὐτῶν τοὺς ἁγίους καὶ θεῖους», ἀντιπαραθέτοντας αὐτοὺς στὴ sola Scriptura λουθηρανικὴ ἀντίληψη. Αὐτὸ αὐτόνοτο σημαίνει, ὅτι οἱ δύο πλευρὲς προσερχόμενες στὸ διάλογο ξεκινούσαν ἀπὸ διαφορετικὴ θεολογικὴ ἀφετηρία. Ἡ μὲν Ἀνατολή εἶχε ὡς ἀφετηρία τὴν Ἀγ. Γραφὴ ἐρμηνευόμενῃ ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοὺς Πατέρες τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων²²⁴, ἐνῶ οἱ Λουθηρανοὶ ἐνέ-

221. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 475.

222. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 488.

223. Ἱ. Καρμίρης, ὅπ.παρ., 489.

224. C. Trispanlis, *Jeremias II and the Lutherans*, 22: «Finally, one cannot help but to admire Jeremias' thorough knowlegde of the Bible, as well as, of the Greek Fathers and the decisions of the Ecumenical Councils. He uses the Bible more extensively than patristic writings».

μειναν μόνο και αποκλειστικά στο κείμενο της Αγ. Γραφής και μόνο ό,τι έξω από αυτή συμφωνούσε με αυτή θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό. Στην αποτίμηση αυτή οι θέσεις του Λουθήρου και των πρώτων Θεολόγων της Μεταρρύθμισης είχαν προφανέστατα ιδιαίτερη αξία για τους Θεολόγους της Τυβίγγης. Με διαφορετικές άφετηρίες οι δύο πλευρές ήταν εκ προοιμίου αναμενόμενο, ότι θα ήταν πολύ δύσκολο να αναζητήσουν ένα κοινό έδαφος.

Η πρωτοβουλία του διαλόγου ανήκε στους Λουθηρανούς. Διαπιστώνει μάλιστα κανείς, ότι από την πλευρά τους δεν υπήρχε απλά μία επιθυμία για τη διεξαγωγή του, αλλά υπήρχε μια ιδιαίτερη έμμονη σ' αυτόν. Από τα ίδια τα κείμενά τους προκύπτει ή ανυπομονησία με την οποία περιμέναμ μια επιστολή από την Κωνσταντινούπολη και είναι επίσης έντυπωσιακό, ότι μετά από την τρίτη και τελευταία απόκριση από τον Ίερεμία μια σειρά από Λουθηρανούς Θεολόγους ξαναγράφει στον Πατριάρχη τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1581, θίγοντας τὰ ἴδια ζητήματα και ἐκφράζοντας και πάλι τις ἴδιες θέσεις, με τὴν ἐπισήμανση ὅτι ὁ Πατριάρχης Ίερεμίας και ἡ Ἀνατολή δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ τοὺς θεωροῦν και νὰ τοὺς ὀνομάζουν αἰρετικούς: «Τὸ δι' ἡμᾶς ὀνομάζεσθαι αἰρετικούς, οὐ δυνάμεθα φέρειν»²²⁵. Αὐτὸ ἦταν βαρὺ, ἀκόμα και ἂν ὁ χαρακτηρισμὸς προήρχετο ἀπὸ φίλους.

Ἡ ἐπιμονὴ τῶν Λουθηρανῶν νὰ βροῦν μιὰ μεγαλύτερη ἢ μικρότερη ἀνταπόκριση και ἀποδοχὴ στὴν Ἀνατολὴ εἶναι οὐσιαστικὰ ἡ ἀναζήτηση μιᾶς συμμαχίας ἀπέναντι στοὺς Ρωμαιοκαθολικούς, οἱ ὅποιοι ἀποτελοῦσαν τοὺς κύριους ἀντιπάλους. Δὲν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο, ὅτι οἱ Ρωμαιοκαθολικοὶ μετὰ τὴν ἀτυχή κατάληξη τοῦ διαλόγου συνεχάρησαν τὸν Πατριάρχη Ίερεμία²²⁶, γιατί δὲν παρασύρθηκε ἀπὸ τις κακοδοξίες τῶν Λουθηρανῶν, ἐνῶ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ίερεμίας ἐκεῖνος πὸν δυσαρέστησε λίγο ἀργότερα και τοὺς Ρωμαιοκαθολικούς με τὴν μὴ ἀποδοχὴ τοῦ Γρηγοριανοῦ ἡμερολογίου²²⁷. Τὸ ἂν πέρα ἀπὸ τὴν ἀναζήτηση τῆς συμμαχίας τῶν Ὀρθοδόξων ἐκ μέρους τοῦ Λουθηρανῶν ὑπεκρύπτοντο και πολιτικὲς σκοπιμότητες για μιὰ κυριαρχία τῆς Δύσης στὴν Ἀνατολή, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Γ. Φλωρόφσκυ²²⁸, εἶναι μιὰ πιθανὴ ὑπόθεση πὸν χρήζει περαιτέρω διερεύνησης, ἡ ὅποια ὁμως δὲν καταργεῖ τὴ γνήσια ἐπιθυμία και ἀπὸ τις δύο πλευρὲς για ἐπίτευξη τῆς ἐνότητας.

225. *Acta et Scripta*, 378.

226. A. Theiner, *Annales ecclesiastici*, τόμ. III, Romae 1856, 435-436.

227. A. Theiner, ὄπ.παρ., 616-617. C. Tsirpanlis, *Jeremias II and Lutherans*, 14-15.

228. Γ. Φλωρόφσκυ, *Χριστιανισμὸς και Πολιτισμὸς*, 186-187.

Από μιὰ γενική θεώρηση τῆς ὅλης ἀλληλογραφίας βγαίνει ἀβίαστα τὸ συμπέρασμα, ὅτι ὅλες οἱ ὑπάρχουσες καὶ ἀνακύψασες στὴν πορεία τοῦ δι-
αλόγου διαφορὲς συζητήθηκαν, χωρὶς νὰ ἀποκρυβεῖ τίποτα: Ἀπὸ τὴν ἀξία
τῆς πατερικῆς Παράδοσης γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς Ἀγ. Γραφῆς καὶ τὸ Filioque
μέχρι τὴ νηστεία καὶ τὰ Μνημόσυνα. Ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τῆς πορείας τοῦ δι-
αλόγου γίνεται σαφές, ὅτι οἱ Λουθηρανοὶ ἀναγκάζονται νὰ ξεδιπλώσουν
περισσότερο καὶ ἀναλυτικότερα τὰ ἄρθρα τῆς Ἀύγουσταίας Ὁμολογίας,
καθιστώντας ἀκόμα περισσότερο σαφεῖς τῆς θέσεις τους. Ἦταν ἐπόμενο
οἱ δύο τελευταῖες ἀπαντήσεις τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία, ἰδιαίτερα ἡ δεύτερη,
νὰ εἶναι περισσότερο κατοχυρωμένη καὶ θεμελιωμένη. Αὐτὴ δὲ ἡ βαθύτερη
καὶ ἰσχυρότερη τεκμηρίωση δὲ σήμαινε γιὰ τὸν Πατριάρχου Ἱερεμία τίποτα
ἄλλο παρὰ τὴν παρρησιώδη προβολὴ τοῦ πνευματικοῦ θησαυροῦ τῆς Ἀνα-
τολῆς καὶ ἐμμονὴ στὴν Παράδοση. Ὅσο καὶ ἐὰν ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς
Ἀύγουσταίας Ὁμολογίας ἐκτιμᾶται, ὅτι συνιστᾷ προσπάθεια προσαρμογῆς
μιᾶς σχολαστικῆς φρασεολογίας στὰ δεδομένα τῆς Ἀνατολῆς – ἡ σύγκριση
ἐξ ἄλλου τῆς ἑλληνικῆς μετάφρασης τοῦ Μελάχθωνα μὲ τὸ αὐθεντικὸ καὶ
πρωτότυπο κείμενο θὰ πρέπει βεβαίως κάποτε νὰ ἀποτελέσει τὸ ἀντικείμενο
ἐπισταμένης καὶ ἐνδελεχοῦς ἐπιστημονικῆς ἐρεύνης – τὰ ἐπίμαχα σημεῖα
ἦταν προφανῆ καὶ ἡ σύγκλιση τὸ ζητούμενο. Ὅσο καὶ ἂν ἡ συμφωνία γιὰ
τὴ σημασία τῆς Ἀγ. Γραφῆς καὶ τὴ θεοπνευσία της, γιὰ τὴν Τριαδικότητα
τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα καὶ τὴ μετάδοσή του σὲ ὅλους τοὺς
ἀνθρώπους γιὰ τὶς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, γιὰ τὴν κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας
ποὺ εἶναι μόνο ὁ Ἰησοῦς Χριστός, γιὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία, τὴν κρίση καὶ
τὴν αἰωνιότητα τῆς κολάσεως, γιὰ τὴν ἀπόρριψη τῶν παπικῶν συγχωρο-
χαρτίων, τῆς ὑπερπερισεύουσας ἀξιομισθίας τῶν ἔργων τοῦ Χριστοῦ καὶ
τῶν Ἁγίων καὶ τοῦ καθαρτηρίου, ὅπως καὶ γιὰ τὴν μὴ ὑποχρεωτικὴ ἀγαμία
τοῦ κλήρου ἦταν ὁ κοινὸς τόπος, ἡ διαφωνία γιὰ τὴν αὐθεντικὴ ἐρμηνεία
τῆς Ἀγ. Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία ὑπὸ τῶν ἐκκλησιαστικῶν Πατέρων καὶ τῶν
Πατέρων τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, τὸ Filioque, ἡ δικαίωση: τὸ αὐτεξούσιο
καὶ τὰ καλὰ ἔργα, τὰ Μυστήρια, οἱ ἑορτὲς καὶ ἡ τιμὴ τῶν Ἁγίων, οἱ Εἰκόνες,
ἡ ἀξία τῶν ἱερῶν λειψάνων, ἡ νηστεία καὶ διάφορα ἄλλα ἐκκλησιαστικὰ
ἔθιμα ἦταν (θεμελιώδη) σημεῖα διαφωνίας, τὰ ὁποῖα ὑποδηλώνουν ὅτι ἀφ'
ἐνὸς μὲν ἡ ἀποκοπὴ τῶν Λουθηρανῶν ἀπὸ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία
τοὺς ἔφερε πιὸ κοντὰ πρὸς τὴν Ὀρθοδοξία, ἀφ' ἑτέρου ὁμως οἱ καινοτομίες
ποὺ εἰσῆγαγαν ταυτόχρονα τοὺς ἀπομάκρυναν ἀπὸ αὐτή.

Ἐχει ὁ διάλογος τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμία γιὰ τὴν Ὀρθοδοξία τοῦ σήμερα
μόνο ἱστορικὴ ἀξία; Ἡ ἀπάντηση εἶναι ἀρνητικὴ, κυρίως ἐὰν ἀντιληφθεῖ

κανείς ότι ο Πατριάρχης ήδη από την πρώτη του έπιστολή καλεῖ τοὺς Λουθηρανούς νὰ ἀποδεχθοῦν τὴν ὀρθόδοξη παράδοση, τὴν ἀθηντική παράδοση τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας²²⁹. Τότε καὶ ἔτσι μόνον εἶναι δυνατὴ ἡ ἐνότητα. Αὐτὴ τὴν ἀρχὴ συνεχίζουν νὰ ἀκολουθοῦν καὶ οἱ Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίες σήμερα, ἐὰν ἀναγνώσει κανεὶς τὶς σχετικὲς ἀποφάσεις τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου, τὸν Ἰούνιο τοῦ ἔτους 2016 στὴν Κρήτη. Ἡ τελευταία αὐτὴ Σύνοδος ἀποδίδει στὴ σύγχρονη γλῶσσα αὐτὸ ποὺ ἔγραψε²³⁰ ὁ Πατριάρχης Ἱερεμίας στοὺς Λουθηρανούς:

«Διό, ἀδελφοί, στῶμεν ἐν τῇ πέτρᾳ τῆς πίστεως καὶ τῇ παραδόσει τῆς Ἐκκλησίας, μὴ μεταίροντες ὄρια, ἃ ἔθεντο οἱ ἅγιοι Πατέρες ἡμῶν, μὴ δίδόντες τόπον τοῖς βουλομένοις καινοτομεῖν καὶ καταλύειν τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας. Εἰ γὰρ δοθῇ ἄδεια παντὶ βουλομένῳ, κατὰ μικρὸν ὅλον τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας καταλυθήσεται [...] Δεξώμεθα οὖν τὴν παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας ἐν εὐθύτητι καρδίας καὶ μὴ ἐν πολλοῖς λογισμοῖς [...] Μὴ καταδεξώμεθα νέαν πίστιν μαθεῖν, ὡς κατεγνωσμένης τῆς τῶν ἁγίων πατέρων παραδόσεως».

229. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ τελευταία παράγραφος αὐτῆς τῆς ἐπιστολῆς (Ι. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα*, I 431): «Καὶ ὑμῶν, οὖν, ὦ ἄνδρες Γερμανοὶ καὶ σοφώτατοι καὶ τέκνα ἀγαπητὰ τῆς ἡμῶν μετριότητος, βουλομένων, ὡς νουνεχῶν, ὀλοψύχως τῇ ἡμετέρᾳ προσελθεῖν ἀγνωτὰτῃ Ἐκκλησίᾳ, ἡμεῖς, ὡς πατέρες φιλόστοργοι, προθύμως τὴν ὑμετέραν ἀγάπην καὶ φιλοφροσύνην ἀποδεξόμεθα, ἐὰν θελήσητε τοῖς ἀποστολικοῖς καὶ συνοδικοῖς συμφώνως ἡμῖν ἀκολουθήσειν καὶ τούτοις ὑπέξειν. Τηνικαῦτα γὰρ τῷ ὄντι συγκοινωνοὶ ἡμῖν ἔσεσθε, καὶ ὡς παρορησία ὑποταγέντες τῇ καθ' ἡμᾶς ἁγία καὶ καθολικῇ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ παρὰ πάντων τῶν νουνεχῶν ἐπαινεθήσεσθε καὶ οὕτω ταῖν δυοῖν ἐκκλησίαιν μιᾶς σὺν Θεῷ γενομένης, τοῦ λοιποῦ συζήσομεν καὶ συμβιωτεύσομεν θεαρέστως· ἕως οὗ καὶ τῆς ἐπουρανίου τύχομεν βασιλείας, ἧς γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν».

230. Ι. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα*, II, 467.

➤ Ο ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΛΟΥΚΑΡΙΣ ΚΑΙ Η ΟΜΟΛΟΓΙΑ
ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ.

*Τό πρόβλημα τοῦ συγγραφέα ὑπό τό φῶς τῆς δράσης
τῶν Λατίνων καί τῶν Προτεσταντῶν*

– Χρυσόστομος Σαββάτος, Μητροπολίτης Μεσσηνίας, Καθηγητής
του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α

1. Τό ἔτος 1633 δημοσιεύθηκε στή Γενεύη τῆς Ἑλβετίας ἡ ἑλληνική μετάφραση μιᾶς ὁμολογίας Χριστιανικῆς πίστεως, μέ λατινικό κείμενο καί πρόλογο τῶν Diodat καί Le Clerc, ἡ ὁποία στό λατινικό πρωτότυπό της (Μάρτιος 1629) ἀπεδίδετο στόν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Κύριλλο Λούκαρι, ἐνῶ ἀνεφερόταν ὅτι ἔφερε καί τή συμφωνία τῶν πατριαρχῶν Ἀλεξανδρείας Γερασίμου, Ἱεροσολύμων Θεοφάνους καί ἄλλων Ἱεραρχῶν.

Τό ὁμολογιακό αὐτό κείμενο μέ ἀπόλυτα καλβινικό περιεχόμενο ἀπηχεῖ θέσεις τῆς Institutio Christianae Religionis τοῦ Καλβίνου, τῆς Confessio Gallicana καί τῆς Confessio Belgica. Ἀπό τά συνολικά 18 ἄρθρα καί τίς 4 ἐρωτήσεις πού ἦταν κατανεμημένο τό περιεχόμενό του, καθαρώς ὀρθόδοξες ἀπόψεις ἐξέφραζαν μόνο τά ἄρθρα 1 καί 7, καί σχετικές ὀρθόδοξες τό ἄρθρο 6 καί ἡ ἐρώτηση 3¹, γι' αὐτό καί προκάλεσε μεγάλη ἀναταραχή καί ἀναστάτωση στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, ἡ ὁποία ἐπικεντρώθηκε τόσο στό πρόσωπο τοῦ συγγραφέα, ὅσο καί στό ἀντορθόδοξο περιεχόμενό του, τό ὁποῖο ἀφενός προκάλεσε τή συνοδική καταδίκη του καί ἀφετέρου ὀριοθέτησε τελικά καί τίς σχέσεις Ὁρθοδόξων καί Προτεσταντῶν.

Ἡ προβληματική αὐτή ὡς πρός τό πρόσωπο τοῦ συγγραφέα τοῦ συγκεκριμένου ὁμολογιακοῦ κειμένου στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία τέθηκε πέντε μόλις χρόνια μετά τήν ἐκδόσή του στό ἑλληνικά, ἀπό τήν Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 1638. Ἀντιθέτως στή Δύση οὐδέποτε ἀμφισβητήθηκε ἡ συγγραφική ἀπόδοση τοῦ κειμένου στό πρόσωπο τοῦ πατριάρχη Κυρίλλου Λουκάρεως, ἀλλά οἱ μέν Λατῖνοι χρησιμοποιοῦσαν τήν ταυτότητα τοῦ συγγραφέα ὡς ἐπιχείρημα κατά τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας καί τοῦ ἴδιου τοῦ

1. Βλ. Ἰ. Καρμίρη, *Ὁ περί τῶν ἐξωτερικῶν ἐπιδράσεων ἐπί τῆς Ὁρθόδοξου Θεολογίας ἐναρκτήριος λόγος*, Ἐν Ἀθήναις 1938, σσ. 22-23.

πατριάρχη, οί δέ Προτεστάντες υπερασπίζονταν τήν απόδοση συγγραφῆς τῆς ὁμολογίας στόν πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρι μέ σκοπό νά ἀποδείξουν τήν «ὀρθοδοξία» τοῦ περιεχομένου της καί νά τήν χρησιμοποιήσουν ὡς προσηλυτιστικό μέσον.

Συζήτηση ὁμως γιά τόν συγγραφέα τῆς ὁμολογίας παρατηρεῖται καί σέ μεταγενέστερους ἐρευνητές, χωρίς ὁμως νά ἔχουν καταλήξει σέ κάποια συγκεκριμένα συμπεράσματα, γιατί τά ἐπιχειρήματα ὄλων ἦταν πρώτιστα ἱστοριογραφματολογικά καί φιλολογικά κυρίως καί δευτερευόντως θεολογικά. Οἱ προβαλλόμενες ὡς μαρτυρίες ὑπέρ τῆς συγγραφῆς ἢ μή τοῦ κειμένου ἀπό τόν πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρι δέν μποροῦν νά στηρίξουν μέ ἰσχυρά ἐπιχειρήματα τήν μία ἢ τήν ἄλλη ἐκδοχή, ἐνῶ πολλές φορές ἀποδεικνύονται καί ἀδύναμες².

Μέ τά ὡς ἄνω δεδομένα ἀποδεικνύεται ὅτι ἡ ὁποιαδήποτε ἐρευνα σχετικά μέ τόν συγγραφέα τοῦ συγκεκριμένου ὁμολογιακοῦ κειμένου δέν μπορεῖ νά στηριχθεῖ μόνο στήν φιλολογική διερεύνηση ἀλλά θά πρέπει νά συσχετιστεῖ: α) Πρός τό γενικότερο πλαίσιο τῶν δράσεων καί ἐπιδιώξεων τῶν Λατίνων καί τῶν Προτεστάντων κυρίως στό χῶρο τῆς Βλαχίας, τῆς νοτίου Ρωσίας, τῆς Τρασυλβανίας, τῆς Πολωνίας καί τῶν Παραδουνάβιων ἡγεμονιῶν, οἱ ὁποῖες ἀρχικῶς ἀπετέλεσαν τίς περιοχές δράσης τοῦ πατριάρχη Κυρίλλου καί ἀργότερα στήν Κωνσταντινούπολη, καί β) Πρός τίς ἐκκλησιαστικές σκοπιμότητες τῆς ἐποχῆς καί τίς διαμορφούμενες σχέσεις Ὀρθοδοξίας καί Προτεσταντισμοῦ.

Στό πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ σύνθετου προβληματισμοῦ καλούμεθα νά ἀπαντήσουμε στό ἐξῆς ἐρώτημα:

Γιατί ἐπιλέγεται τό πρόσωπο τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Κυρίλλου Λουκάρεως γιά νά τοῦ ἀποδοθεῖ ἡ συγγραφή τοῦ συγκεκριμένου ὁμολογιακοῦ κειμένου μέ καλβινικό περιεχόμενο;

2. Κατά πρῶτον ἡ απόδοση στόν πατριάρχη τῆς συγκεκριμένης ὁμολογίας πίστεως ἐξυπηρετοῦσε τούς ἴδιους τούς Προτεστάντες στήν ἀνάπτυξη καί ἐφαρμογή τῶν προσηλυτιστικῶν τους δράσεων στίς χῶρες τῶν Βαλκανίων καί τῶν Παραδουνάβιων περιοχῶν, ἐπειδή τό ὄνομα τοῦ πατριάρχη Κυρίλ-

2. Γιά τίς διάφορες ἀναφορές σχετικά μέ τήν συγγραφική ἀπόδοση τῆς συγκεκριμένης ὁμολογίας στό πρόσωπο τοῦ πατριάρχη Κυρίλλου Λουκάρεως, βλ. Ι. Καρμίρη, *Ὀρθοδοξία καί Προτεσταντισμός*, τόμος Ι, Ἀθήναι 1937, σσ. 207-209. G. Podskalsky, *Ἡ Ἑλληνική Θεολογία ἐπί Τουρκοκρατίας 1453-1821. Ἡ Ὀρθοδοξία στή σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δογμάτων μετά τή μεταρρύθμιση* (ἑλλην. μτφ. πρωτ. Γ. Δ. Μεταλληνός), ΜΙΕΕ, Ἀθήνα 2005, σ. 227 κ.έξ.

λου, εξαιτίας τῆς διακεκριμένης θέσης του, ἀπέδιδε κῦρος καί αὐθεντία τόσο στό ἴδιο τό κείμενο τῆς ὁμολογίας καθεαυτοῦ, ὅσο καί στή χρήση τοῦ ψευδεπιγράφου αὐτοῦ κειμένου προκειμένου νά ἐξυπηρετηθοῦν οἱ προσηλυτιστικοί σκοποί καί στόχοι τῶν Προτεσταντῶν ἔναντι τῶν Ὁρθοδόξων, καί γιά τήν ἀνάπτυξη ἀντιλατινικῶν θέσεων.

Ἔτσι τό ἴδιο τό περιεχόμενο τῆς ὁμολογίας ἀπετέλεσε ἕνα χρηστικό προπαγανδιστικό μέσον τό ὁποῖο ἱκανοποιοῦσε γενικότερα τούς σκοπούς τῶν Προτεσταντῶν στήν Ἀνατολή.

Ἐπιπλέον θεωρῶ ὅτι ἡ ἐπιλογή τοῦ ὀνόματος τοῦ πατριάρχῃ ὡς συγγραφέα τῆς συγκεκριμένης ὁμολογίας δέν ὑπῆρξε τυχαία. Ἡ εὐνοϊκή ὁμωσ στάση τοῦ πατριάρχῃ ἔναντι τῶν Προτεσταντῶν, ἡ φιλία του μέ προτεστάντες πάστορες καί θεολόγους (βλ. Αντώνιο Leger καί Κορνήλιο Haga) καί ἡ ἐπιδίωξή του νά ἀναπτύξει ἰσχυρούς δεσμούς μέ κύκλους καί πρέσβεις τῶν Προτεσταντικῶν χωρῶν, οἱ ὁποῖοι εὐρίσκοντο στήν Κωνσταντινούπολη, ἀποτέλεσαν ἀφορμές μέ τίς ὁποῖες ἐπιβεβαιώοντο ἀφενός ἡ πεποίθηση τοῦ πατριάρχῃ ὅτι μέ τή στάση του αὐτή προστάτευε τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀπό τήν προπαγανδιστική δράση τῶν Λατίνων καί συγκεκριμένα τῆς λατινικῆς οὐνίας καί ἀφετέρου ἡ ἐπικρατοῦσα ἀποψη γιά τήν ἀπόδοση τῆς συγγραφῆς τῆς συγκεκριμένης ὁμολογίας στόν ἴδιο τόν πατριάρχῃ. Οἱ κινήσεις του ὁμωσ αὐτές, ἡθελημένα ἢ ὄχι, φαίνεται ὅτι ἐξυπηρετοῦσαν ἄριστα καί τήν ὅλη μεθόδευση τῶν Προτεσταντῶν, ἔστω καί ἂν δέν συνεπάγοντο καί τήν υἰοθέτηση τῆς ἀποδοχῆς ἀπό μέρους τοῦ πατριάρχῃ τῶν ἀπηχουμένων θεολογικῶν θέσεων ἢ ἀντιλήψεων τοῦ καλβινισμοῦ τῆς συγκεκριμένης ὁμολογίας. Ὑπ' αὐτήν τήν προοπτική θά μπορούσε μάλιστα νά ἐρμηνευθεῖ καί ἡ ὅλη ἀνεκτική στάση τοῦ πατριάρχῃ ἔναντι τῆς συγκεκριμένης ψευδεπιγραφίας, ὡς πρός τήν συγκεκριμένη ὁμολογία.

3. Στό σημεῖο αὐτό θά πρέπει νά ἐπισημάνουμε ὅτι ἡ συγκεκριμένη ὁμολογία χριστιανικῆς πίστεως ἔδωσε καί ἕναν ἄλλο προσανατολισμό στό διαμορφούμενο πλαίσιο τῶν σχέσεων Ὁρθοδόξων καί Προτεσταντῶν, διάφορο ἐκείνου τό ὁποῖο προσπάθησαν νά διαμορφώσουν τόσο ἡ ἀλληλογραφία τοῦ πατριάρχῃ Ἱερεμία Β', ὅσο καί τοῦ Μητροφάνη Κριτόπουλου, περισσότερο δηλαδή πολιτικό καί λιγότερο θεολογικό, ἐνῶ ἡ ἐλλειμματική θεολογική παιδεία τοῦ Κυρίλλου δίνει τή δυνατότητα δικαιολόγησῃς καί τῆς συγκεκριμένης ἀδιαφόρου στάσῃς του ἔναντι τοῦ περιεχομένου τῆς ὁμολογίας.

Εἶναι γνωστό ὅτι ἡ ἀλληλογραφία τοῦ Ἱερεμία τοῦ Β' ἔθεσε τήν ὅλη συζήτηση μέ τούς Προτεστάντες στή βάση τῶν θεολογικῶν ἐπιχειρημάτων, στά

όποια στηρίχθηκε στη συνέχεια και ο Μητροφάνης Κριτόπουλος, ώστε να θεωρηθεί ή ένωση με τους Προτεστάντες ως μία κίνηση προσέλευσης των Προτεσταντῶν στους κόλπους της Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας με τήν προϋπόθεση μάλιστα τῆς πλήρους ἀποδοχῆς τῆς «ἐν τῇ ἀποστολικῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἀνατολῆς ἐμπεπιστευμένης ὑπό τοῦ Κυρίου καί τῶν Ἀποστόλων καί ἀνοθεύτου φυλασσομένης ὀρθοδόξου πίστεως». Τό γεγονός αὐτό ὅμως δέν ἔγινε ἀποδεκτό ἀπό τούς προτεσταντικούς κύκλους, γι' αὐτό καί ἡ ὅλη προσπάθεια τοῦ Μητροφάνη ὀδηγήθηκε σέ ναυάγιο, ἐνῶ οἱ Προτεστάντες ὀργανώθηκαν ὥστε νά πετύχουν τόν ἐκπροτεσταντισμό τῶν Ὁρθοδόξων.

Ἐναντι τῆς παραπάνω προσέγγισης Ὁρθοδόξων καί Προτεσταντῶν καί τῆς ἀποτυχίας τῆς ἐνωτικῆς προσπάθειας τῶν Ἱερεμίου καί Μητροφάνους, ὁ Κύριλλος υἰοθέτησε μία ἄλλη μέθοδο. Προσέγγιζε τό θέμα τῆς ἐνώσεως Ὁρθοδόξων καί Προτεσταντῶν μέ κριτήρια καθαρά πολιτικά, τά ὅποια καί οἱ Προτεστάντες στήριξαν, προκειμένου νά τά ἐφαρμόσουν μέσα ἀπό συγκεκριμένες ἐνέργειες, ὅπως μέ τή σύσφιξη τῶν σχέσεων, τήν προσέλευση τῶν Ὁρθοδόξων στόν Προτεσταντισμό καί τόν ἐκπροτεσταντισμό τῶν Ὁρθοδόξων ἀλλά καί μέ τό ἰσχυρό ἐπιχείρημα τῆς ἀπόκρουσης τῆς λατινικῆς ἀπειλῆς³. Ὑπ' αὐτήν δέ τήν προοπτική ἐξηγεῖται καί ἡ ἀνάπτυξη μιᾶς ἐντονης ἀντιλατινικῆς προπαγάνδας τῶν Προτεσταντῶν. Φαίνεται λοιπόν ὅτι ὅπως γιά τούς Προτεστάντες ἔτσι καί γιά τόν Κύριλλο, τό συγκεκριμένο ὁμολογιακό κείμενο ἀπετέλεσε τό ἰδεολογικό ὑπόβαθρο ἀνάπτυξης καί ἐνίσχυσης τῆς πολιτικῆς τῶν διμερῶν σχέσεων, χωρίς βεβαίως νά ἔχει ἀποδεχθεῖ ὁ Κύριλλος καί τήν συγγραφή τοῦ κειμένου ἀπό τόν ἴδιο.

4. Ἡ ἀντιλατινική αὐτή δράση τοῦ Κυρίλλου ὅμως καί ἡ ἐπιδίωξη ἐδραίωσης τῶν σχέσεών του μέ τούς Προτεστάντες εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα, ἀφενός νά δημιουργηθεῖ κατά τόν 17ο αἰῶνα μία ὀλόκληρη ἀντιπροτεσταντική κίνηση, μέ χαρακτηριστικό τήν χρήση καί μιᾶς ἀντίστοιχης ρωμαιοκαθολικῆς ἐπιχειρηματολογίας, καί ἀφετέρου νά ἐνισχυθεῖ ὁ ἀγώνας τῶν Λατίνων κατά τοῦ προσώπου τοῦ πατριάρχου, τόν ὅποιον θεμελίωσαν κυρίως στό περιεχόμενο τοῦ συγκεκριμένου ὁμολογιακοῦ κειμένου καί στήν ἀπόδοση σ' αὐτόν τῆς συγγραφῆς του⁴.

3. Γιά τίς προσπάθειες τῶν Ἱερεμίου Β' καί Μητροφάνους Κριτόπουλου, βλ. Ἰ. Καρμίρη, *Ἐνθ' ἄνωτ.*, σ. 76 κ.έξ. Ἰ. Κουρεμπιλέ, *Τίποτα ἐνάντια στή συνειδηση*. Ὁ Μητροφάνης Κριτόπουλος στίς διαχρονικές ἐπαφές τοῦ 17ου αἰῶνα καί ἡ θεολογική του συνδρομή, Θεσσαλονίκη 2009.

4. Γιά τίς ἀντιδράσεις, βλ. Ἰ. Καρμίρη, *Ἐνθ' ἄνωτ.*, σ. 236 κ.έξ. Γ. Κουζέλη, *Ἡ ἀντιρρητική*

Τόσο ο Πάπας Ουρβανός ο Η', όσο και η Propaganda Fidei, με την συμβολή των πρέσβων Γαλλίας και Αυστρίας και των κυβερνήσεων Βενετίας και Ολλανδίας, αγωνίστηκαν για να πετύχουν την απομάκρυνση του Κυρίλλου από τον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινούπολης, την έξορία του ή ακόμη και τον θάνατό του⁵.

Παράλληλα όμως προς την πολεμική αυτή έναντι του προσώπου του πατριάρχη Κυρίλλου, ή συγκεκριμένη όμολογία έδινε στους Λατίνους και μία ακόμη δυνατότητα όχι μόνον ως προς την αντιπροτεσταντική πολεμική τους έναντι του καλβινικού περιεχομένου της όμολογίας και του προσώπου του πατριάρχη, στον οποίο απέδιδαν και τη συγγραφή, αλλά και ως προς την προσπάθειά τους να προσηλυτίσουν τους Ορθοδόξους τόσο έναντι της Ορθόδοξης Έκκλησίας όσο και του Προτεσταντισμού.

Για τον αγώνα των Λατίνων, ή απόδοση της συγγραφής της συγκεκριμένης καλβινικής όμολογίας στον πατριάρχη Κύριλλο ήταν τό καλύτερο επιχείρημά τους ώστε να προκαλέσουν την συνοδική καταδίκη του κειμένου και την έκπτωση του πατριάρχη, να εγκαθιδρύνουν ένα δηθεν ορθόδοξο πατριάρχη, στην ουσία ύποστηρικτή τους, τον Κύριλλο Κονταρή, να αποδυναμώσουν τη προτεσταντική προπαγάνδα και να αποκτήσουν έρεισματα τόσο στην τοπική κοινωνία, όσο και στους ισχυρούς παράγοντες της Κωνσταντινούπολης⁶.

Τά γεγονότα όμως όπως εξελίχθηκαν δεν είχαν τά αναμενόμενα αποτελέσματα ούτε για την Ορθόδοξη Έκκλησία ούτε για τους Λατίνους ούτε για τους Προτεστάντες ούτε βέβαια και για τις μεταξύ τους σχέσεις.

5. Συμπερασματικά θά μπορούσαμε να πούμε τά έξης: Η απόδοση της συγγραφής της συγκεκριμένης όμολογίας πίστης στό πρόσωπο του πατριάρχη Κυρίλλου Λουκάρεως έθεσε τό ίδιο τό πρόσωπο του πατριάρχη μεταξύ δύο συμπληγάδων, του Προτεσταντισμού και των Λατίνων.

θεολογία του Μελετίου Συρίγου. Η διδασκαλία του σε αντιπαραβολή με τον Καλβινικό Προτεσταντισμό κατά τον ις' αιώνα. Η «Αντίρρηση» του Μελετίου Συρίγου σε αντιπαραβολή με τη «Λουκάρια Όμολογία» και τον Καλβινισμό. Συμβολή έξ έπόψεως Ορθοδόξου (διδακτ. διατρ.), Αθήνα 2011. Γ. Χειλάς, Ο Κύριλλος Λούκαρις και ή Γραμματεία των Συνόδων του 16ου και 17ου αιώνας, Θεσσαλονίκη 2012.

5. Βλ. Κυρίλλου Καλογεράκη, Μητροπολίτου Ρόδου, «Κύριλλος ο Λούκαρις», έν Μεγάλη Όρθόδοξη Χριστιανική Έγκυκλοπαιδεία, τόμος 10, σσ. 425-426.

6. Πρβλ. Ι. Καρμίση, Ένθ' άνωτ., σσ. 236-238.

Ὁ πατριάρχης ὡς πρόσωπο καί ὡς θεσμός ὑπέστη τίς συνέπειες τοῦ φανατισμοῦ καί τῶν διώξεών του.

Ἡ ψευδεπίγραφη ὁμολογία ἀπεδείχθη ὡς μία ἀνειλικρινής καί ἀλυσιτελής προσπάθεια τῶν Προτεσταντῶν νά τήν χρησιμοποιήσουν ὡς μέσο προπαγάνδας καί προσηλυτισμοῦ, τό ὅποιο τελικά εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἀποτυχία γιά τή διαμόρφωση ἑνός πλαισίου διμερῶν σχέσεων, ἡ ὁποία ὀδήγησε στήν τελική χάραξη κάποιων ὀριοθετικῶν γραμμῶν, κυρίως μεταξύ Ὁρθοδοξίας καί Προτεσταντισμοῦ, μέσα ἀπό τή συνοδική διαδικασία, καί οἱ ὁποῖες μέχρι σήμερα δέν ἔχουν ἀρθεῖ.

➤ Ο ΔΙΜΕΡΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΜΕ ΤΗΝ ΠΑΓΚΟΣΜΙΑ ΛΟΥΘΗΡΑΝΙΚΗ ΟΜΟΣΠΟΝΔΙΑ

– Βασιλική Ηλ. Σταθοκώστα, Επίκουρη Καθηγήτρια
του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Ο διμερής θεολογικός διάλογος της Ορθόδοξου Εκκλησίας με την Παγκόσμια Λουθηρανική Ομοσπονδία ξεκίνησε το 1981 στο Espoo της Φινλανδίας. Ωστόσο, το συγκεκριμένο έτος, αν και ορόσημο, δεν ήταν η πρώτη φορά που συναντήθηκαν οι δύο πλευρές. Υπάρχει μια μακρά ιστορία επαφών, που καλύπτει διάστημα πολύ μεγαλύτερο από τα τελευταία 36 χρόνια (1981-2017)¹. Οι απαρχές ανάγονται στον 16ο αιώνα και στα πρώτα βήματα του Λουθήρου, που σταδιακά τον απομάκρυναν από τη Ρώμη. Η ύπαρξη της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Ανατολή, η οποία δεν δεχόταν το πρωτείο του πάπα, ενίσχυε την πεποίθηση του Λουθήρου για την ορθότητα της κριτικής του εναντίον της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, καθώς και την επιχειρηματολογία του κατά συγκεκριμένων παραχαράξεων της χριστιανικής διδασκαλίας και του τρόπου βίωσης της πίστης εκείνη τη χρονική στιγμή. Λίγο αργότερα ξεκίνησαν και οι σχέσεις μεταξύ Ορθόδοξων και Λουθηρανών, όταν ο Πατριάρχης Ιωάσαφ Β'² απέστειλε τον διάκονό του Δημήτριο Μυσό στη Βυτεμβέργη για να συλλέξει πληροφορίες για το κίνημα της Μεταρρύθμισης. Ακολούθησαν οι επαφές μεταξύ του Οικουμενικού Πατριαρχείου επί Ιερεμία Β' και των θεολόγων της Τυβίγγης³.

1. Ας σημειωθεί ότι προηγήθηκαν προπαρασκευαστικές συναντήσεις κατά το διάστημα 1978-1980. Βλ. Lutheran - Orthodox Dialogue, Agreed Statements 1985-1989 στην https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf.

2. Οικουμενικός Πατριάρχης κατά το διάστημα από το 1556 έως 1565.

3. Ιερεμίας Β' Τρανός: 1536-1595. Ήταν ο Οικουμενικός Πατριάρχης που προέβη σε διάλογο με τους θεολόγους της Τυβίγγης.

Περαιτέρω αναφορά στις πρώτες επαφές Ορθοδόξων και Λουθηρανών θα υπερέβαινε το πλαίσιο και τον σκοπό της μελέτης μας. Γεγονός είναι πάντως –και αυτό θα πρέπει να τονιστεί– ότι οι επαφές αυτές συνεχίζονται από τότε έως σήμερα, καλύπτοντας πέντε ολόκληρους αιώνες. Παρ' όλα αυτά, το 1981 αποτελεί πράγματι ορόσημο, καθώς τότε ξεκίνησε επίσημα και συστηματικά ο διμερής θεολογικός διάλογος μεταξύ των δύο πλευρών.

Το ενδιαφέρον της Ορθόδοξης Εκκλησίας για τους χριστιανούς που ακολούθησαν το κίνημα της Μεταρρύθμισης γενικά και τη διδασκαλία του Λουθήρου ειδικότερα οφείλεται στο γεγονός ότι η αποκατάσταση της χριστιανικής ενότητας αποτελεί συνεχή και επίμονη έγνοια της Ορθόδοξης Εκκλησίας, της Μιάς, Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας. Αυτό εκφράζεται αδιάκοπα σε όλη τη διάρκεια της ζωής της και, κατά τον 20ό αιώνα ειδικότερα, αποτυπώνεται σε δύο Εγκύκλιες Επιστολές του Οικουμενικού Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, το 1902-4 και το 1920⁴.

Στη συνέχεια, η ίδρυση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών με ιδρυτικό μέλος και την Ορθόδοξη Εκκλησία (1948) παρείχε το πλαίσιο συνάντησης και συνεργασίας μεταξύ Ορθοδόξων και Λουθηρανών θεολόγων, αποδεικνύοντας ότι είχαν κοινή θεώρηση των θεολογικών πραγμάτων σε πολλές περιπτώσεις. Οι θέσεις των δύο πλευρών σε ζητήματα όπως το άρθρο-βάση του ΠΣΕ, η συμφωνία τους και οι άσκνες προσπάθειές τους να γίνει αποδεκτό και να καθιερωθεί το Σύμβολο της Πίστεως Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως ως η κοινή πίστη των χριστιανών υπήρξαν γεγονότα μνημειώδη, σμίλεψαν τον χαρακτήρα και διαμόρφωσαν την ταυτότητα του διεκκλησιαστικού αυτού οργανισμού. Από το 1948, στιγμή της πραγματοποίησης της ιδρυτικής Γενικής Συνέλευσης του ΠΣΕ, έως το 1961 (Γ' Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ) η συνεργασία Ορθοδόξων και Λουθηρανών απέφερε καρπούς, όπως προκύπτει από την επίτευξη της διεύρυνσης του άρθρου-βάσης του ΠΣΕ προς μια πιο τριαδολογική διατύπωση, ως εξής: «Τό Παγκόσμιο Συμβούλιο Ἐκκλησιῶν εἶναι μία κοινωνία Ἐκκλησιῶν, οἱ ὁποῖες ὁμολογοῦν τόν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ὡς Θεόν καί Σωτήρα, σύμφωνα μέ τίς Γραφές, καί προσπαθοῦν νά ἀνταποκριθοῦν μαζί στήν κοινή τους κλήση πρὸς δόξαν τοῦ ἑνός Θεοῦ, Πατρός, Υἱοῦ καί Ἁγίου Πνεύματος»⁵.

4. Βλ. τα κείμενα των δύο εγκυκλίων στο Σταυρίδης Βασίλειος & Βαρελλά Ευαγγελία, *Ιστορία της Οικουμενικής Κινήσεως*, εκδ. Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1996.

5. Βλ. στο Γ. Τσέτση, *Οικουμενικά Ανάλεκτα: Συμβολή στην Ιστορία τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν*, εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1987, σ. 173εξ.

Με πίστη και συνέπεια στο πνεύμα της Πατριαρχικής Εγκυκλίου του 1920 «πρὸς τὰς ἀπανταχοῦ Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ», τα πρεσβυγενή Πατριαρχεία και οι Αυτοκέφαλες Ἐκκλησίες δεν ἔπαψαν να ασχολούνται με τις σχέσεις με τους ετεροδόξους. Ἐτσι, ο διάλογος μεταξύ της Ορθόδοξης Ἐκκλησίας και της Παγκόσμιας Λουθηρανικής Ομοσπονδίας απασχόλησε σε πανορθόδοξο επίπεδο την Α' Πανορθόδοξη Διάσκεψη στη Ρόδο το 1961, η οποία επεσήμανε την ανάγκη για τη «μελέτη των δυνατοτήτων καλλιέργειας σχέσεων και περαιτέρω προσεγγίσεως» με τις «εκ της Μεταρρυθμίσεως» προερχόμενες «Ἐκκλησίες και Ομολογίες»⁶. Ανάλογη στάση τήρησε και η Γ' Πανορθόδοξη Διάσκεψη που πραγματοποιήθηκε στη Ρόδο το 1964, η οποία διακήρυξε την επιθυμία της Ορθόδοξης Ἐκκλησίας για αγαθές σχέσεις «μεθ' ὅλων των Χριστιανικών Ἐκκλησιῶν και Ομολογιῶν», με σκοπό την οικοδομή της ενότητας των χριστιανῶν στη Μία, Αγία, Καθολική και Αποστολική Ἐκκλησία του Κυρίου, «κατά το ρήμα Αὐτοῦ ἵνα πάντες ἔν ὧσιν»⁷. Λίγο αργότερα, η Δ' Πανορθόδοξη Διάσκεψη, το 1968, εισηγήθηκε τη συγκρότηση Μικτῆς Επιτροπῆς για την ἑναρξη διμερούς θεολογικοῦ διαλόγου με την Παγκόσμια Λουθηρανική Ομοσπονδία, η οποία και αποδέχτηκε την πρόταση το ἔτος 1977⁸. Τις πανορθόδοξες αυτές αποφάσεις επικύρωσε και η Γ' Προσυνοδική Διάσκεψη στη Γενεύη το 1986, η οποία παραμένει δεσμευτική για τα Ορθόδοξα μέλη του διαλόγου, ὅτι, δηλαδή, οφείλουν να συνεχίσουν τις σχετικές προσπάθειες⁹.

6. Βλ. *Κείμενα και Πρακτικά της Α' Πανορθόδοξου Διασκέψεως της Ρόδου*, 24 Σεπτεμβρίου - 1 Οκτωβρίου 1961, εκδ. Οικουμενικοῦ Πατριαρχείου, Κωνσταντινούπολη 1961.

7. Βλ. Αντ. Παπαδόπουλος, *Κείμενα Διορθόδοξων και Διαχριστιανικῶν Σχέσεων*, Θεσσαλονίκη 1984.

8. Βλ. Lutheran - Orthodox Dialogue, Agreed Statements 1985-1989 στην https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf.

9. Βλ. το ανακοινωθέν τύπου της διμερούς συνάντησης στην Ι.Μ. Πεντέλης, Αθήνα, στο διάστημα 2-5 Μαΐου 2011, ὅπου τονίζεται, μεταξύ ἄλλων, ὅτι:

«α) ο Διάλογος μετὰ των Λουθηρανῶν πρέπει να συνεχισθῆ, ὅπως συνεφωνήθη εἰς Ἐσποο Φιλλανδίας τῷ 1981,

β) τα Ορθόδοξα μέλη εἶναι δεσμευμένα, εἰς ὅτι ἀφορὰ τους Διμερεῖς Διάλογους, ὡς τοῦτο ἔχει καθορισθῆ ὑπὸ της Γ' Πανορθόδοξου Προσυνοδικῆς Διασκέψεως ἐν Σαμπεζύ της Γενεύης, Ἐλβετίας τῷ 1986». Βλ. σχετικά Μητροπολίτης Σασίμων Γεννάδιος, *Ὁ Διεθνῆς Θεολογικὸς Διάλογος μετὰ της Ορθόδοξου Ἐκκλησίας και της Παγκοσμίου Λουθηρανικῆς Ομοσπονδίας: Ἡ προβληματικὴ του διαλόγου και προοπτικαὶ δια το μέλλον*, στην ιστοσελίδα <https://www.pentapostagma.gr/2015/10/η-εισήγηση-του-μητροπολίτη-σασίμων-γε.html>.

Η Μικτή Επιτροπή που πρότεινε η Δ' Προσυνοδική Διάσκεψη (1968) συγκροτήθηκε με τη συμμετοχή ίσου αριθμού Ορθοδόξων και Λουθηρανών αντιπροσώπων. Από πλευράς Ορθοδόξου συμμετείχαν ένας επίσκοπος και ένας λαϊκός από καθεμιά από τις 14 Ορθόδοξες Εκκλησίες. Από πλευράς Λουθηρανικής κάτι τέτοιο δεν ήταν δυνατό, δεδομένου ότι η Παγκόσμια Λουθηρανική Ομοσπονδία αποτελείται από πλήθος εκκλησιαστικών κοινοτήτων και τα μέλη της υπερβαίνουν τα 100. Από πλευράς Ορθοδόξου ο πρώτος συμπρόεδρος της Επιτροπής ήταν ο Μητροπολίτης Συληβρίας Αιμιλιανός¹⁰.

Ο διμερής θεολογικός διάλογος εκτυλίσσεται κατά τη διάρκεια προπαρασκευαστικών συζητήσεων και μελετών, κατά την πραγματοποίηση συσκέψεων και με την έκδοση κειμένων –όταν και όπου αυτό είναι δυνατόν–, στα οποία αποτυπώνεται η συμφωνία των δύο πλευρών. Ακριβώς σε αυτά τα κείμενα γίνεται φανερή η πρόοδος του διαλόγου. Όλες οι συζητήσεις διεξάγονται με πνεύμα καταλλαγής και προσευχής. Σε καμία περίπτωση όμως δεν τίθεται ζήτημα συμμετοχής των αντιπροσώπων των Εκκλησιών αναμίξ στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Αυτός είναι όρος απαράβατος για εμάς τους Ορθοδόξους, δεδομένου ότι η μετοχή στο κοινό ποτήριο προϋποθέτει την ενότητα της πίστεως και αυτός ακριβώς είναι και ο στόχος του διαλόγου, δηλαδή, «η αποκατάσταση της διασαλευθείσης, [...], μυστηριακής κοινωνίας μεταξύ των Χριστιανικών Εκκλησιών»¹¹.

Από το 1981 έως σήμερα πραγματοποιήθηκαν πολλές συναντήσεις, συζητήσεις και μελέτες θεολογικών θεμάτων, έχοντας ως απώτερο σκοπό την έκδοση κοινών κειμένων. Όταν αυτό επιτυγχάνεται, τα κείμενα υπογράφονται από τους αντιπροσώπους της Ορθόδοξης Εκκλησίας και της Παγκόσμιας Λουθηρανικής Ομοσπονδίας και στη συνέχεια υποβάλλονται στις εκκλησιαστικές αρχές των μελών της καθεμιάς. Ο σκοπός των κειμένων αυτών είναι όχι να σταματήσουν αλλά, αντίθετα, να συνεχίσουν τον διάλογο, δηλαδή, να μελετηθούν, να σχολιαστούν, να εκφραστούν προβληματισμοί, να γίνουν αποδεκτά ή να απορριφθούν στα σημεία ή στο σύνολό τους.

Η μετά την έκδοση των κοινών κειμένων διαδικασία ονομάζεται “reception

10. *Lutheran - Orthodox Dialogue, Agreed Statemenets 1985-1989: Divine Revelation, Scripture and Tradition, Canon and Inspiration*, στην https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf.

11. Βλ. σχετικά Μητροπολίτης Σασίμων Γεννάδιος, *Ο Διεθνής Θεολογικός Διάλογος μεταξύ της Ορθόδοξου Εκκλησίας και της Παγκοσμίου Λουθηρανικής Ομοσπονδίας: Η προβληματική του διαλόγου και προοπτικά δια το μέλλον*, στην ιστοσελίδα <https://www.pentapostagma.gr/2015/10/η-εισήγηση-του-μητροπολίτη-σασίμων-γε.html>.

process”, δηλαδή διαδικασία αποδοχής ή υποδοχής, που είναι επίσης μια πορεία διαλόγου. Ο δεύτερος όρος είναι κατά τη γνώμη μας πιο περιγραφικός του σκοπού και λιγότερο παρεξηγήσιμος απ’ ό,τι ο πρώτος. Η «αποδοχή» μπορεί να ερμηνευτεί ως de facto συμφωνία, ενώ η «υποδοχή» ενδέχεται να είναι θετική και εγκάρδια ή αρνητική και αποθαρρυντική. Σε κάθε περίπτωση, τα κείμενα αυτά απευθύνονται στην Εκκλησία η οποία, μέσα από τα θεσμικά όργανά της, είναι και η μόνη αρμόδια να τοποθετηθεί σχετικά¹².

- Στο διάστημα από το 1981 έως σήμερα μελετήθηκαν τα εξής θέματα:
- το Μυστήριο της Εκκλησίας (Espoo/Φιλλανδία, 1981).
- Μετοχή στο Μυστήριο της Εκκλησίας (Κύπρος, 1983). Το θέμα αποδείχτηκε ιδιαίτερα δύσκολο, δεν υπήρξε ένα μίνιμουμ συμφωνίας (consensus), γ’ αυτό αποφασίστηκε στο μέλλον να συνεχιστεί ο διάλογος αλλά επικεντρώνοντας σε πιο βασικά - βατά θέματα.
- Θεία Αποκάλυψη (Allentown, Pennsylvania, USA, 1985). Τα πράγματα πήγαν καλύτερα απ’ ό,τι στην προηγούμενη συνάντηση και οι δύο πλευρές κατέληξαν σε ένα κοινό κείμενο. Αξίζει να σημειωθεί ότι το κείμενο υπεγράφη και από τους νυν ομότιμους καθηγητές της Θεολογικής Σχολής του E.K.P.A., τον Βλάσιο Φειδά και τον π. Γεώργιο Μεταλληνό, αντιπρόσωπο του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων ο πρώτος, της Εκκλησίας της Κύπρου ο δεύτερος¹³.
- Γραφή και Παράδοση (Κρήτη, 1987). Η Μικτή Επιτροπή ενέκρινε μία κοινή έκθεση. Και στο σημείο αυτό, είναι αξιοσημείωτο ότι το κείμενο φέρει τις υπογραφές των καθηγητών, του π. Γεωργίου Μεταλληνού (ως αντιπροσώπου της Εκκλησίας της Κύπρου) και του π. Ιωάννη Ρωμανίδη (ως αντιπροσώπου της Εκκλησίας της Ελλάδος)¹⁴, όπως και το επόμενο κείμενο με τίτλο
- Κανόνας και Θεοπνευστία (Bad Segeberg, Germany, 1989)¹⁵. Επιτεύχθη η έκδοση κοινής έκθεσης.

12. Πρβλ. *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Lutheran World Federation: An Inter-Orthodox Evaluation of the Dialogue (1981 - 2011)*, Inter-Orthodox Center of Penteli, Athens, Greece, 2-5 May 2011, Preamble, στην <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=1350&tla=gr>.

13. *Lutheran - Orthodox Dialogue, Agreed Statemenets 1985-1989: Divine Revelation, Scripture and Tradition, Canon and Inspiration*, στην https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/1985-1987-1989-Lutheran_Orthodox_Dialogue-EN.pdf, σ. 5.

14. ό.π., σ. 9.

15. ο.π., σ. 15.

- Οι Οικουμενικές Σύνοδοι (Sandbjerg, Δανία, 1993).
- Κατανόηση της σωτηρίας υπό το φως των Οικουμενικών Συνόδων (Λεμεσός, Κύπρος, 1995).
- Η Αυθεντία εντός και από την Εκκλησία υπό το φως των Οικουμενικών Συνόδων. Σωτηρία: χάρις, δικαίωση και συνέργεια (Sigtuna, Sweden, 1998)
- Λόγος και Μυστήρια (Δαμασκός, Συρία, 2000).
- Τα μυστήρια ως μέσα για τη σωτηρία (Oslo, Norway, 2002).
- Βάπτισμα και Χρίσμα ως μυστήρια εισόδου στην Εκκλησία (Durau, Ρουμανία, 2004).
- Το Μυστήριο της Εκκλησίας/Η Θεία Ευχαριστία στη ζωή της Εκκλησίας (Bratislava, Slovak Republic, 2006).
- Η Θεία Ευχαριστία στη ζωή της Εκκλησίας (Πάφος, Κύπρος, 2008).
- Η φύση, τα γνωρίσματα και η αποστολή της Εκκλησίας (Lutherstadt Wittenberg, Germany, 2011).

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι τα σημεία ενδιαφέροντος του διαλόγου επικεντρώνονται στα εξής βασικά θέματα:

- Η Αγία Γραφή ως Θεία Αποκάλυψη, η Αγία Γραφή σε σχέση με την Παράδοση, ο Κανόνας και η Θεοπνευστία της.
- Οι Οικουμενικές Σύνοδοι και η σημασία τους.
- Τα Μυστήρια, με ιδιαίτερη έμφαση στο Βάπτισμα, το Χρίσμα και το Λειτουργημα/Ιεροσύνη και
- η Αποστολική διαδοχή και η χειροτονία.

Ιδιαίτερα δύσκολη για τη Μικτή Επιτροπή υπήρξε η συζήτηση για τη μετοχή στην Εκκλησία, θέμα το οποίο έχει σαφώς εκκλησιολογικό περιεχόμενο. Αρχικά, η Μικτή Επιτροπή οδηγήθηκε σε αδιέξοδο, όπως προκύπτει από τα προαναφερθέντα. Στη συνέχεια, όμως, κινήθηκε με ευελιξία και αποφάσισε να στραφεί προς πιο εύκολα θέματα, όπως τα σχετικά με την Αγία Γραφή. Έτσι, ο διάλογος συνεχίστηκε και εξελίχθηκε θετικά. Αναμφίβολα, το εκκλησιολογικό αποτελεί πάντοτε το σημείο αιχμής και τη μεγάλη πρόκληση για τους διμερείς θεολογικούς διαλόγους –όπως και γενικότερα για την οικουμενική κίνηση– στους οποίους συμμετέχει η Ορθόδοξη Εκκλησία.

Αλλά και στο παρελθόν, ο διμερής θεολογικός διάλογος της Ορθόδοξης Εκκλησίας με την Παγκόσμια Λουθηρανική Ομοσπονδία φάνηκε να κλονίζεται πριν ακόμη ξεκινήσει επίσημα. Ήταν στη δεκαετία του '50, όταν η Λουθηρανική Εκκλησία της Σουηδίας έδειχνε να κινείται προς την αναγνώριση της χειροτονίας των γυναικών. Τότε ορισμένοι Ορθόδοξοι

εκφράστηκαν μάλλον βεβιασμένα και με έντονο τρόπο διεκδίκησαν την παύση των συνομιλιών. Ψύχραιμες και υπεύθυνες προσωπικότητες, όπως ο μακαριστός μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Παντελεήμων Παπαγεωργίου, τοποθετήθηκαν υπέρ της συνέχισης των σχέσεων με τους Λουθηρανούς, εκφράζοντας τη θέση ότι οι Ορθόδοξοι θα μπορούσαν να τους ωφελήσουν και να τους ενισχύσουν στον αγώνα τους κατά της χειροτονίας γυναικών¹⁶.

Κατά τις τελευταίες δεκαετίες, το ζήτημα της χειροτονίας γυναικών στη Λουθηρανική Εκκλησία δυσαρέστησε επανειλημμένα τους Ορθοδόξους¹⁷, καθώς είδαν ένα μεγάλο εκκλησιολογικό ατόπημα να διαπράττεται από την πλευρά των Λουθηρανών. Οπωσδήποτε, η χειροτονία γυναικών πηγάζει από τη γενικότερη θεώρηση περί ιερωσύνης και ρόλου του κλήρου που εισήγαγε η διδασκαλία του Λουθήρου και δεν μπορεί να νοείται ανεξάρτητα από αυτή. Με άλλα λόγια, δεν πρόκειται για νεωτερισμό, ιδιορρυθμία ή εκκεντρικότητα αλλά για συνεπή εφαρμογή των αρχών της Μεταρρύθμισης ως αίτημα για συνεχή μετασχηματισμό και αναμόρφωση της εκκλησιαστικής κοινότητας, σύμφωνα με ό,τι οι ίδιοι οι Λουθηρανοί θεωρούν ως βίωση του ευαγγελικού μηνύματος στη σύγχρονη εποχή και τις ανάγκες της. Οι αρχές αυτές της Μεταρρύθμισης, ακόμη και σε μια ιστορική, παραδοσιακή και συγκρινόμενη με άλλες, συντηρητική εκκλησία, όπως η Λουθηρανική Εκκλησία της Σουηδίας, εξηγούν τους λόγους για τους οποίους τα μέλη της Παγκόσμιας Λουθηρανικής Ομοσπονδίας ορισμένα αποδέχονται, άλλα απορρίπτουν και άλλα απλά ανέχονται τη χειροτονία γυναικών ως ιερέων, αλλά και ως επισκόπων.

Αναπόφευκτα, η σχετική συζήτηση στράφηκε προς την ανθρωπολογία, τη θεολογική ή χριστιανική ανθρωπολογία, και οι δύο όροι είναι δόκιμοι στις σχετικές συζητήσεις και στη βιβλιογραφία, ως κρίσιμο ζήτημα του διαλόγου, η οποία με τη σειρά της έφερε στο προσκήνιο και τις συζητήσεις περί τριαδολογίας, χριστολογίας, πνευματολογίας και σωτηριολογίας. Συχνά, οι Ορθόδοξοι βρέθηκαν αντιμέτωποι με το κρίσιμο ερώτημα «υπάρχουν θεολογικοί λόγοι για την απόρριψη των γυναικών από το ιερατικό λειτούρ-

16. Βλ. περισσότερα Β. Σταθοκώστα, *Ορθόδοξη Εκκλησιολογία και Διαχριστιανικός Διάλογος: Η «Una Sancta» στη ζωή και το έργο του μητροπολίτη Παντελεήμονα Παπαγεωργίου*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2015, σ. 130.

17. Βλ. ενδεικτικά *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Lutheran World Federation: An Inter-Orthodox Evaluation of the Dialogue (1981 – 2011)*, Inter-Orthodox Center of Penteli, Athens, Greece, 2-5 May 2011, Preable, στην <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=1350&tl=gr>

γμα;». Το ερώτημα απασχόλησε έντονα την Ορθόδοξη θεολογία κυρίως από τη δεκαετία του '80 και εξής. Δυστυχώς, χάθηκε πολύτιμος χρόνος, καθώς επιχειρήθηκε η αιτιολόγηση της απόρριψης της χειροτονίας γυναικών μέσω της υιοθέτησης ρωμαιοκαθολικών επιχειρημάτων. Αναλυτική αναφορά στο θέμα αυτό θα υπερέβαινε την έκταση και τον σκοπό της παρούσας μελέτης. Αξιοσημείωτο, όμως, είναι ότι σύντομα οι προβληματισμοί για τη χειροτονία γυναικών έδωσαν τη σκυτάλη σε ένα άλλο, μάλλον πιο ακανθώδες ζήτημα, εκείνο της αναγνώρισης της ομοφυλοφιλίας και της αποδοχής προσώπων δηλωμένων ως ομοφυλοφίλων στο ιερατικό αξίωμα, η τέλεση γάμων μεταξύ ομοφυλοφίλων¹⁸ και τα όμοια. Ενδεχομένως, η αναφορά αυτών των ζητημάτων να εκπλήσσει δυσάρεστα ορισμένους, ωστόσο ο 21ος αιώνας φέρνει στο προσκήνιο τέτοιες συζητήσεις και γι' αυτό χαρακτηρίζεται ως αιώνας της ανθρωπολογίας¹⁹. Τα παραπάνω κρίσιμα ζητήματα αποτελούν εμπόδια στον διάλογο αλλά, ταυτόχρονα, και μία πολύτιμη ευκαιρία οι Εκκλησίες να εμβαθύνουν περισσότερο την εκκλησιολογική συζήτησή τους.

Βέβαιο είναι –και πρέπει να τονιστεί προς αποφυγή παρανοήσεων– ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν μπορεί να δεχτεί τη χειροτονία γυναικών στο ιερατικό λειτουργήμα, ούτε και να αναγνωρίσει την ομοφυλοφιλία ως τρόπο ζωής στο εκκλησιαστικό γεγονός.

Προχωρώντας σε μια εκτίμηση των επαφών μεταξύ των Ορθοδόξων και των Λουθηρανών, τίθεται το ερώτημα εάν στο διάστημα αυτό των 500 ετών, από το 1517 έως σήμερα, υπήρξε κάποια πρόοδος. Αρνητική είναι η απάντηση που δίνεται από την πλευρά των επικριτών των οικουμενικών διαλόγων, με κυριότερο το επιχείρημα ότι οι δύο εκκλησιαστικές παραδόσεις δεν έχουν ενωθεί μέχρι σήμερα αλλά ούτε πρόκειται να ενωθούν στο μέλλον. Ωστόσο, υπάρχουν και άλλες φωνές που εκφράζουν μια τελείως άλλη θεώρηση και εκτιμούν τα πράγματα πολύ διαφορετικά, πιο αισιόδοξα

18. Βλ. αναλυτικά: *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Lutheran World Federation: An Inter-Orthodox Evaluation of the Dialogue (1981-2011)*, Inter-Orthodox Center of Penteli, Athens, Greece, 2-5 May 2011, Preamble, στην <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=1350&titla=gr> και Μητροπολίτης Σασίμων Γεννάδιος, *Ο Διεθνής Θεολογικός Διάλογος μεταξύ της Ορθοδόξου Εκκλησίας και της Παγκοσμίου Λουθηρανικής Ομοσπονδίας: Η προβληματική του διαλόγου και προοπτικά δια το μέλλον*, στην ιστοσελίδα <https://www.pentapostagma.gr/2015/10/η-εισήγηση-του-μητροπολίτη-σασίμων-γε.html>.

19. Πρβλ. Κάλλιστος Ware (μτφρ. Ν. Ντόντος - Αναστασία Βασιλειάδου), *Η Ορθόδοξη Θεολογία στον 21ο αιώνα*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήναι, 2005.

και τρέφουν ελπίδες για το μέλλον, ίσως, επειδή γνωρίζουν ότι η ενότητα της χριστιανοσύνης δεν είναι μια εύκολη υπόθεση.

Βέβαιο είναι ότι η συνεργασία Ορθοδόξων και Λουθηρανών στο πλαίσιο του ΠΣΕ, υπήρξε μέχρι σήμερα επιτυχής. Προσωπικότητες και από τις δύο πλευρές, όπως ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκι, ο καθηγητής Αμίλκας Αλιβιζάτος, ο από Εδέσσης και Πέλλης Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Παντελήμων Παπαγεωργίου, ο καθηγητής Νίκος Νησιώτης, για να αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένους μόνο Ορθοδόξους, σχεδίασαν την ίδρυση, τη μορφή, τη δομή, τη λειτουργία, τη βάση και τη φυσιογνωμία του ΠΣΕ και το καθιέρωσαν ως το θεσμικό όργανο της διεκκλησιαστικής συνεργασίας.

Στο σημείο αυτό τίθεται το ερώτημα, οι διαφορές μεταξύ Ορθοδόξων και Λουθηρανών είναι αγεφύρωτες; Μέχρι στιγμής, η πρόοδος σε ζητήματα όπως το Σύμβολο Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως μάς αφήνουν περιθώρια αισιοδοξίας. Το ίδιο και η συμφωνία των Λουθηρανών για την καταδίκη του προσηλυτισμού²⁰. Αραγε, μπορεί να γεφυρωθεί το χάσμα που έχει δημιουργήσει η χειροτονία γυναικών ή το ζήτημα των ομοφυλοφίλων; Πρόκειται για ιδιαίτερα δύσκολα ερωτήματα, ωστόσο η απάντηση ενδέχεται να βρίσκεται στην ίδια την πίστη μας, όπως συνοψίζει η Αγία Γραφή: «Τα αδύνατα παρά ανθρώποις, δυνατά παρά τω Θεώ εστίν». Γι' αυτό, το Οικουμενικό Πατριαρχείο επιμένει στη συνέχιση των διμερών θεολογικών διαλόγων και στη συμμετοχή στο ΠΣΕ «έως ότου έλθει η μεγάλη και επιφανής ημέρα της των πάντων ενώσεως για την οποία η Εκκλησία μας σε κάθε Ακολουθία της, συνεχώς, ανελλιπώς και αδιαλείπτως προσεύχεται όταν λέγει... υπέρ της ειρήνης του σύμπαντος κόσμου, ευσταθείας των Αγίων του Θεού Εκκλησιών και της των πάντων ενώσεως... Αυτό είναι μία από τις προτεραιότητές μας, από τους ιερούς σκοπούς μας, από τα ιδανικά και τους στόχους της διακονίας μας»²¹.

20. Βλ. το κείμενο της 15ης Συνάντησης της Μικτής Επιτροπής Λουθηρανών και Ορθοδόξων, Lutherstadt Wittenberg, Γερμανία, 31 Μαΐου - 7 Ιουνίου 2011, στο σημείο V. The Problems of Proselytism and Domination.

21. Ν. Μαγγίνας, *Βαρθολομαίος: Θα συνεχίσουμε τους διαλόγους όσο και αν μας επικρίνουν*. Βλ. στην <http://www.amen.gr/article/bartholomaios-tha-sunexisoume-tous-dialogous-oso-kai-an-mas-epikrinoun> (2012).



*Μαρτίνος Λούθηρος (1483-1546).
Πρωταγωνιστής της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης.*

– Κωνσταντίνος Δεληκωσταντής, Ομότιμος Καθηγητής
του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Όταν, πριν 40 περίπου χρόνια στην Τυβίγγη, άρχισα να ασχολούμαι με τον Λούθηρο, είχα μείνει έκπληκτος από τις αντιφατικές και αλληλοσυγκρουόμενες απόψεις που είχαν διατυπωθεί για τον Μεταρρυθμιστή και από τα πολύ διαφορετικά πρόσωπα που τον επικαλούνταν. Ο φιλόσοφος Feuerbach, ο πατέρας του ανθρωποθεϊσμού, στηρίχθηκε στον Λούθηρο, τον οποίο θεωρούσε ως τον αρχηγέτη της μετατροπής της θεολογίας σε ανθρωπολογία, και μάλιστα απεκάλεσε τον εαυτό του «Λούθηρο Β'»¹. Ο Nietzsche τον απέρριψε, όχι επειδή διέσπασε τον Δυτικό Χριστιανισμό, αλλά επειδή τον έσωσε, ανασυγκροτώντας την Εκκλησία². Ο Max Scheler τον θεώρησε πατέρα του «ουμανιταρισμού» και της «γερμανικής ασθένειας» της «εσωτερικότητας»³. Ο Ernst Bloch και ο Herbert Marcuse τον είδαν ως πρόδρομο των αντιφάσεων και των αδιεξόδων της αστικής κοινωνίας και του καπιταλισμού⁴. Η δε Λαοκρατική Ανατολική Γερμανία τον κατέταξε μεταξύ των «αρίστων τέκνων του γερμανικού λαού», τα ιδανικά των οποίων εφαρμόζει το κομμουνιστικό καθεστώς⁵.

Αυτό, βέβαια, που μου προκάλεσε ακόμη μεγαλύτερη εντύπωση είναι οι αντιφατικές κρίσεις που κυριαρχούσαν για τον Λούθηρο στο πλαίσιο της δυτικής θεολογίας. Δεν υπήρχαν, απλώς, διαφορετικές αξιολογήσεις του Λουθήρου στους Ρωμαιοκαθολικούς και στους Προτεστάντες μελετητές του

1. Βλ. L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, *Απαντα*, επιμ. E. Thies, Frankfurt a.M. 1975 εξ., IV: *Kritiken und Abhandlungen III* (1844-1866), 7-68.

2. Βλ. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, *Απαντα*, επιμ. K. Schlechta, München 1973, II, 1234 (61).

3. Βλ. M. Scheler, "Von zwei deutschen Krankheiten", *Απαντα*, επιμ. Maria Scheler/Manfred S. Frings, Bern/München 1953 εξ., VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 204-219.

4. Βλ. E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, *Απαντα*, εκδ. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969 και H. Marcuse, "Studie über Autorität und Familie", στο έργο του ίδιου, *Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1976, 55-156.

5. Εφημ. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16.06.1980.

έργου του, αλλά και μεταξύ των ερευνητών στο ίδιο θεολογικό στρατόπεδο. Είναι χαρακτηριστικό ότι δύο ρωμαιοκαθολικοί γνώστες του έργου του Λουθήρου, ο Paul Hacker⁶ και ο Peter Manns⁷, έδιναν διαμετρικά αντίθετες εικόνες του. Ο πρώτος τον χαρακτήριζε ως «Καρτέσιο πριν τον Καρτέσιο», ενώ ο δεύτερος έκανε λόγο για τον «κοινό πατέρα» Προτεσταντών και Ρωμαιοκαθολικών «εν τη πίστει». Και στον χώρο του Προτεσταντισμού υπήρχαν αλληλοαναιρούμενες θεωρήσεις του Λουθήρου, ώστε ο Karl Barth ισχυρίστηκε ότι το πολύτομο έργο του Λουθήρου μοιάζει με το κουτί της Πανδώρας, από το οποίο μπορεί κάποιος να βγάλει ό,τι επιθυμεί⁸.

Πόσο, τελικά, ενδιαφέρουν όλα αυτά για το θέμα μας; Αρκετά, πιστεύω, αφού ο Λούθηρος και γενικότερα η Μεταρρύθμιση άλλαξαν όχι μόνο τη δυτική χριστιανοσύνη, αλλά επηρέασαν και τον Ορθόδοξο κόσμο.

Οι σχέσεις Ορθοδοξίας και Μεταρρύθμισης εκκινούν πολύ νωρίς. Ο Λούθηρος επικαλέστηκε, ήδη από το 1518/19, την ιστορία, την παρουσία και τη δομή της Ανατολικής Εκκλησίας στον αγώνα του κατά της Ρώμης και απεκάλεσε την Ορθόδοξη Εκκλησία «*meliozem partem universalis ecclesiae*»⁹, το καλύτερο τμήμα της καθ' όλου Εκκλησίας. Στην πορεία, όμως, άλλαξε γνώμη και είπε τα εξής ακραία: «Οι Εκκλησίες της Ρώμης και της Κωνσταντινουπόλεως συγκρούονταν για το ασήμαντο πρωτείο, με πολλά σαθρά επιχειρήματα και κενή πολυλογία, έως ότου τις κατάπιε και τις δύο ο διάβολος, τους μεν εν Κωνσταντινουπόλει, μέσω των Τούρκων και του Μωάμεθ, τους δε εν Ρώμη, μέσω του Πάπα και των βλάσφημων διαταγμάτων του»¹⁰.

Αυτό που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον στις σχέσεις Ορθοδοξίας και Προτεσταντισμού είναι ότι, παρά τις αρχικές ελπίδες, που γρήγορα διαψεύστηκαν, παρά τη σκληρή σύγκρουση με τον Καλβινισμό τον 17^ο αιώνα, παρά τον προτεσταντικό μισσιοναρισμό και το λάδι που έριχναν στη φωτιά, για τα δικά τους συμφέροντα, οι Ρωμαιοκαθολικοί, φθάσαμε κατά τον 20^ο αιώνα

6. Βλ. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien/Köln 1966.

7. Βλ. P. Manns, "Was macht Martin Luther zum Vater im Glauben für die eine Christenheit?", στο έργο: *Peter Manns-Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers*, επιμ. R. Decot, Stuttgart 1988, 400-423.

8. Βλ. τον *Επίλογο* του K. Barth στο έργο: H. Bolli (επιμ.), *Schleiermacher-Auswahl*, München/Hamburg 1968, 302.

9. M. Luther, *Disputatio Iohannis Eccii et Martini Lutheri Lipsiae habita* (1519), *Απαντα*, Weimarer Ausgabe, (WA), 2, 250-383, εδώ 280, 5.

10. M. Luther, *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), WA, 50, 578, 31-579, 3.

στην Οικουμενική Κίνηση, η οποία άνοιξε ένα νέο κεφάλαιο στο χώρο των διαχριστιανικών διαλόγων¹¹.

Ασφαλώς και πρέπει να συνεχισθεί, μετά το τέλος της «οικουμενικής ευφορίας», ο σοβαρός θεολογικός διάλογος με τους Λουθηρανούς. Από ιστορικής απόψεως, βέβαια, είναι αδύνατον να κατανοήσουμε τον Λούθηρο χωρίς αναφορά στο συγκρουσιακό κλίμα που επικρατούσε μετά την έκρηξη της Μεταρρύθμισης. Ωστόσο η θεολογία ενδιαφέρεται πρωτίστως για τα θεολογικά κριτήρια, τα οποία οδήγησαν τον Λούθηρο στη μεταρρυθμιστική του προσπάθεια. Όπως σημειώνει ο μακαριστός π. Ιωάννης Μάγιεντορφ, η Μεταρρύθμιση υπήρξε «μία απόπειρα για την απελευθέρωση του Δυτικού Χριστιανισμού από το σχολαστικό περίγραμμα της σκέψης και για την επαναφορά του στην Αγία Γραφή και τον πρώιμο Χριστιανισμό»¹². Αναμφίβολα, οι Μεταρρυθμιστές αγνοούσαν την ορθόδοξη θεολογική Παράδοση. Γι' αυτό, όπως συμπληρώνει ο Μάγιεντορφ, μπορεί να υποστηριχθεί ότι «δεν απέρριψαν την καθολική παράδοση της Εκκλησίας, αλλά μία μονόπλευρη και παρεφθαρμένη μορφή της»¹³.

Σε αυτή τη βάση, τι μπορούμε εμείς να πούμε, τεκμηριωμένα, για την έννοια της αγάπης στον Λούθηρο; Θεωρώ ότι δεν πρέπει να κρίνουμε τον Λούθηρο αποκλειστικά με βάση τα αποτελέσματα της Μεταρρύθμισης, τη διάσπαση δηλαδή της δυτικής χριστιανοσύνης και τις γενικότερες συνέπειές της. Γιατί αυτά δεν προκύπτουν κατ' ανάγκην από τις θεολογικές του αρχές, ούτε αποτελούν συνεπή εφαρμογή τους.

Οι θεολογικές θέσεις του Λουθήρου πρέπει να προσεγγίζονται και να μελετώνται στη συνάφεια συνόλου του έργου του. Κάθε παρουσίαση της διδασκαλίας του Λουθήρου πρέπει να στηρίζεται στις βασικές θεολογικές του θέσεις, να αντλεί από το κέντρο της σκέψης του και να κρίνει πολύ προσεκτικά τις περιστασιακές και ακραίες τοποθετήσεις του.

Πρόκειται, προφανέστατα, για αρκετά δύσκολο έργο, αν σκεφθούμε ότι η έκδοση των *Απάντων* του Λουθήρου, η *Weimarer Ausgabe*, περιλαμβάνει 112 ευμεγέθεις τόμους. Κατά τη δική μου άποψη, η θεολογία του Λουθήρου,

11. Βλ. Κ. Δεληκωσταντή, «Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός», στο έργο: *Η Ορθοδοξία και οι άλλες χριστιανικές Ομολογίες*, Εφημ. Τύπος της Κυριακής: Θρησκευτικά Αναγνώσματα, Ιανουάριος 2013, 73-95.

12. Ι. Μάγιεντορφ, «Η σημασία της Μεταρρύθμισης στην ιστορία της Χριστιανοσύνης», *Σύναξη*, τεύχος 51 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1994), 9-26, εδw 22.

13. Ο.π.

παρά τον περιστασιακό, πολεμικό ή αμυντικό χαρακτήρα πολλών κειμένων του, έχει συνέπεια, ενότητα και βάθος.

Μεταξύ των ερευνητών θεωρείται ευρύτατα αποδεκτό ότι η καρδιά της θεολογίας του Λουθήρου χτυπά στην πραγματεία του *Περί της ελευθερίας του Χριστιανού*. Στο σύντομο, αλλά μεστό αυτό κείμενο, ο Λούθηρος απαντά ως εξής στο ερώτημα «τι είναι ο χριστιανός»: «Ο χριστιανός είναι ελεύθερος κύριος των πάντων και δεν είναι υποτελής σε κανένα. Ο χριστιανός είναι πρόθυμος υπηρέτης των πάντων και υποτελής στον καθένα»¹⁴. «Κύριος» είναι ο χριστιανός με την πίστη στον Θεό και «υπηρέτης» με την αγάπη προς τον πλησίον. Κατά τον Λούθηρο, η πίστη και η αγάπη συνιστούν τη χριστιανική ύπαρξη: «Qui credit et exercet charitatem est christianus»¹⁵. Η πίστη απελευθερώνει τον άνθρωπο από το «μαρτύριο των έργων», που έχουν σκοπό τη δικαίωση ενώπιον του Θεού¹⁶, καθιστώντας τον πιστό διάκονο των πάντων με τα έργα της αγάπης. Αυτό που έχει εδώ κεντρική σημασία είναι η διάκριση πίστης και αγάπης ως προς τη λειτουργία τους στη δικαίωση του ανθρώπου και ο τονισμός της αδιάσπαστης ενότητας στην έκφρασή τους εν σχέσει προς τον πλησίον.

Η ζωή του πιστού είναι κατά τον Λούθηρο ενιαία πραγματικότητα. «Η πίστη», λέγει ο Μεταρρυσθμιστής, «είναι τόσο ζωντανή, ενεργός, δραστήρια, ισχυρή, ώστε είναι αδύνατον να μη πράττει το καλό, χωρίς διακοπή. Δεν ρωτά αν πρέπει να κάνουμε αγαθά έργα, αλλά πριν ακόμα ρωτήσει κάποιος, τα έχει ήδη πράξει και συνεχίζει να δρα. Όποιος δεν πράττει τέτοια έργα, είναι ένας άπιστος άνθρωπος, ο οποίος απλώς φλυαρεί για την πίστη και τα αγαθά έργα»¹⁷.

Τη μεγάλη συμβολή του Λουθήρου στην ορθή κατανόηση της αγάπης σε όλο το βάθος της εξήρε ο Anders Nygren στο μνημειώδες έργο του *Eros und Agape*¹⁸, το οποίο συζητήθηκε όσο λίγα θεολογικά κείμενα στον 20^ο αιώνα. Ο Nygren κατονομάζει εκεί ως χαρακτηριστικά της γνήσιας χριστιανικής αγάπης:

α) τον αυθορμητισμό, ενάντια σε κάθε μορφή νομικισμού ή άλλων σκοπιμοτήτων·

14. M. Luther, *Von den Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA, 7, 11-38, εδώ 21, 1-4.

15. M. Luther, *Predigt am 13. Sonntag nach Trinitatis* (26. August 1537), WA, 45, 132, 7.

16. Βλ. M. Luther, (Predigt) *In die Purificacionis Marie* (2. Februar 1521), WA, 9, 568, 10 εξ.

17. M. Luther, *Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer* (1522), WADB (Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel), 7, 10, 9-15.

18. Βλ. A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh 1954.

β) τον πηγαίο χαρακτήρα της αγάπης, εφ' όσον αυτή «αναβλύζει από την καρδιά... χωρίς να στερευεί ποτέ»¹⁹ και είναι τελείως ανεξάρτητη από την ποιότητα και τις ιδιότητες του αντικειμένου της. Ο Λούθηρος λέγει: «Δεν σ' αγαπώ επειδή είσαι καλός ή κακός, αφού δεν αντλώ την αγάπη μου από την αγαθότητά σου, από μία ξένη δηλαδή πηγή»²⁰. και

γ) ο Nygren τονίζει το γεγονός ότι η χριστιανική αγάπη είναι «χαμένη» αγάπη²¹. Κάθε υπολογισμός είναι ξένος γι' αυτή. Για τον λόγο αυτό, δεν απογοητεύεται· δεν σταματά, έστω και αν αντιμετωπίζει την αγνωμοσύνη του αγαπωμένου. Ο Λούθηρος γίνεται, σε αυτό το σημείο, δοξολογικός. «Στην αγάπη», λέγει, ο χριστιανός είναι «θεικός, ουράνιος άνθρωπος»²², δεν είναι «ένας απλός άνθρωπος, αλλά Θεός... αφού ο Θεός βρίσκεται μέσα του και επιτελεί κάτι, το οποίο ουδείς άνθρωπος ή άλλο κτίσμα μπορεί να πράξει»²³.

Ο Nygren σημειώνει ότι ο Λούθηρος χρησιμοποιεί συχνά για τον πιστό την εικόνα του «σωλήνα», στον οποίο χύνεται η αγάπη του Θεού για να εκβάλλει από το άλλο άκρο, στον πλησίον. «Ολόκληρη η χριστιανική διδασκαλία, τα έργα και η ζωή», γράφει ο Λούθηρος, «συνίστανται εμφανέστατα και καθ' ολοκληρίαν σε δύο μέρη, την πίστη και την αγάπη, με τα οποία ο άνθρωπος τοποθετείται μεταξύ του Θεού και του πλησίον του ως ένα “μέσον”, το οποίο εκ των άνω δέχεται και προς τα κάτω δίνει, και μοιάζει με ένα σκεύος ή σωλήνα, διά των οποίων τα θεία αγαθά οφείλουν να ρέουν ακατάπανυστα προς τους άλλους ανθρώπους»²⁴.

Ιδιαίτερη αξία για την ορθή κατανόηση της περί αγάπης διδασκαλίας του Λουθήρου έχουν και οι απόψεις του Peter Manns, του Ρωμαιοκαθολικού, πολύ καλού γνώστη της θεολογίας του Λουθήρου, που ήδη μνημονεύσαμε, ο οποίος θεωρεί ότι η αγάπη αποτελεί συστατικό στοιχείο της δικαιώσεως στον Λούθηρο και ότι ο Μεταρρυθμιστής συνδέει την πληρότητα της σωτηρίας του ανθρώπου με την αγάπη και όχι με την πίστη. Κατά τον P. Manns, η σκληρή αντιπαράθεση του Λουθήρου με τη σχολαστική διδασκαλία περί δικαιοσύνης εξ έργων, δεν του επέτρεπε να διατυπώσει, στην έξαρση του αγώνα κατά

19. M. Luther, *Predigt vom 24. November 1532*, WA, 36, 360, 14 εξ.

20. Ο.π.

21. A. Nygren, *Eros und Agape*, 576.

22. M. Luther, *Predigt am 3. Sonntag nach Trinitatis (1532)*, WA, 36, 439, 35.

23. Ο.π., 438, 21-24.

24. M. Luther, *Kirchenpostille (1522)*, *Epistel in der Früh-Christmesse, Tit 3, 4-7*, WA, 10, I, 1, 100, 8-13.

της Ρώμης, τη δική του άποψη πιο καθαρά²⁵. Έλεγε, χωρίς συμβιβασμούς: «Αυτά είναι τα όνειρα των Σχολαστικών. Εμείς, όμως, τοποθετούμε στη θέση εκείνης της αγάπης (που δήθεν δικαιώνει τον άνθρωπο) την πίστη»²⁶.

Ο P. Manns ενδιαφέρεται όμως για την αυθεντική άποψη του Λουθήρου, η οποία χάνεται μέσα στις πολεμικές διατυπώσεις. Κατά τον Λούθηρο, το πρωτείο της πίστης είναι προσωρινό, αφού η σωτηρία, στην εσχατολογική τελειώσή της, είναι συνδεδεμένη με την αγάπη. Ήδη όμως στη ζωή του χριστιανού η πίστη σαρκώνεται στην αγάπη, η οποία γίνεται η κινητήρια δύναμη στην πορεία προς την εσχατολογική ολοκλήρωση. Ο Manns θεωρεί ότι, παρά το γεγονός ότι ο Λούθηρος δεν έχει διατυπώσει *expressis verbis* την άποψη αυτή και ούτε καν έχει θέσει το σχετικό ερώτημα, μπορούμε να ισχυρισθούμε, με βάση θεολογικά επιχειρήματα, ότι η αγάπη έχει γι' αυτόν σωτηριολογικό χαρακτήρα²⁷. Και τούτο, διότι ο Λούθηρος απέκλεισε από τη συνάφεια της σωτηρίας μόνον εκείνη την «*caritas*», η οποία ενώ συνδέεται άμεσα με τη δικαίωση δια μέσου των έργων, φορά τον μανδύα της αγάπης. Η θεολογικώς ορθή θεώρηση της αγάπης ως καρπού της πίστης, σημαίνει, κατά τον Manns, ότι και η αγάπη διαποτίζεται από τα δωρήματα της θείας χάριτος.

Δεν είναι δυνατόν, βέβαια, να αγνοηθεί και η άποψη των ουκ ολίγων επικριτών του Λουθήρου, ότι η διάκριση πίστης και αγάπης οδηγεί σε διάσπαση των δύο και σε υποβάθμιση της αγάπης. Διότι, εδώ, ο τονισμός της αγάπης μπορεί εύκολα να θεωρηθεί κίνδυνος για την καθαρότητα της πίστης και ως στήριξη της δικαιοσύνης εξ έργων. Ούτως ή άλλως, επειδή η αγάπη δεν παίζει κανένα ρόλο στη δικαίωση του ανθρώπου ενώπιον του Θεού, αποκόπτεται δηλαδή από τη σχέση με τον Θεό και αφορά μόνον στη σχέση με τους ανθρώπους, είναι αδύνατον να κατέχει κεντρική θέση στη χριστιανική ύπαρξη. Ανήκοντας στα έργα, καθίσταται νομοτελειακά μια απλώς εξωτερική διάσταση της ζωής του χριστιανού. Ο Καθηγητής Joseph Ratzinger, ο νυν ομότιμος Πάπας Βενέδικτος, είναι σαφέστατος: «Στον Λούθηρο», γράφει, «η αγάπη αποκόπτεται τελείως από την πίστη, μέχρι το σημείο εκείνης της πολεμικής διατύπωσης: *maledicta sit caritas*. Το “*sola fide*”, στο οποίο ο Λούθηρος επέμενε τόσο πολύ, εννοούσε ακριβώς αυτόν

25. Βλ. P. Manns, “*Fides absoluta-Fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galater-Kommentar*”, στο έργο: E. Iserloh/K. Repgen (επιμ.), *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, I, Münster 1965, 265-312.

26. M. Luther, *S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531/1535)*, WA, 40, I, 228, 27 εξ.

27. Βλ. P. Manns, “*Fides absoluta-Fides incarnata*”, 310.

τον αποκλεισμό της αγάπης από την υπόθεση της σωτηρίας. Η αγάπη ανήκει στον χώρο των “έργων” και, κατά συνέπεια, εκκοσμικεύεται²⁸. Είναι, πράγματι, πρόβλημα, να γίνεται η αγάπη, η «αιώνια» και «μειζων» πάντων, εγκόσμια φιλανθρωπική δραστηριότητα, την άσκηση της οποίας βαθμιαία θα αναλάβει στη Δύση η κρατική μέριμνα.

Βαθιά ριζωμένο στη σκέψη του Λουθήρου είναι και αυτό που ονομάστηκε «καρτεσιανισμός της πίστης», ο οποίος οδηγεί επίσης στην υποβάθμιση της σημασίας της αγάπης. Σύμφωνα με τον αιχμηρό Paul Hacker, ο Λούθηρος είναι, όπως ήδη αναφέρθηκε, ο «Καρτέσιος της θεολογίας», ο θεολόγος, ο οποίος αντικατέστησε την αλήθεια της πίστης με την βεβαιότητα της πίστης και τοποθέτησε το ανέστιο άτομο στη θέση της Εκκλησίας. Και ο Hacker προσθέτει: «Θεωρούμε ότι, εξ επόψεως χριστιανικής, το “Εγώ στην πίστη” αποτελεί έκπτωση»²⁹.

Η λουθηρανική θεολογία απέρριψε με οξύτητα τις θέσεις του Hacker, θεωρώντας ότι παραποιούνται εδώ ολοσχερώς οι προθέσεις και οι θεολογικές παραδοχές του Μεταρρυθμιστή. Το πρόβλημα, βέβαια, παραμένει και συνδέεται και με την εκκλησιολογία του Λουθήρου. Διότι η πίστη, η οποία καθοσιώνει τον ρόλο του Εγώ στη σωτηρία του ανθρώπου –ο Ρωμαιοκαθολικός θεολόγος Albert Brandenburg έκανε λόγο για την «κανονιστικότητα του Εγώ» στον Λούθηρο, για τον οποίο «μέτρο και κανόνας για όλα είναι το Εγώ, το “*υπέρ έμοϋ*”, η ύπαρξή μου, η συνείδησή μου»³⁰– οδηγεί στην ενίσχυση της αυτονόμησης του ατόμου και σε μια «αποεκκλησιαστικοποίηση του Χριστιανισμού»³¹. Και ο μακαριστός π. Αλέξανδρος Σμέμαν έγραψε ότι ο Προτεσταντισμός υπήρξε «η “αποεκκλησιαστικοποίηση” του Χριστιανισμού ή, εν πάση περιπτώσει, η αρχή της»³². Ακόμη και ο μεγάλος λουθηρανός θεολόγος και φιλόσοφος Paul Tillich χαρακτήρισε την εκκλησιολογία του Λουθήρου «ως το πιο αδύναμο σημείο στη διδασκαλία του»³³. Ο Nietzsche,

28. Βλ. J. Ratzinger, “Luther und die Einheit der Kirchen. Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger”, *Internationale Katholische Zeitschrift “Communio”* 12 (1983) 568-582, εδώ 575.

29. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, 14.

30. A. Brandenburg, *Die Zukunft des Martin Luther. Martin Luther, Evangelium und Katholizität*, Münster 1977, 51.

31. M. Fürth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*, Stuttgart 1933, 146.

32. π. Α. Σμέμαν, *Ημερολόγιο 1973-1983*, μτφρ. Ι. Ροηλίδη, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2003, 247.

33. P. Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, I: Urchristentum bis Nachreformation*, Stuttgart 1971, 265.

τέλος, είχε πει, με το γνωστό απαράμιλλο ύφος του: «Σωτηρία της ψυχής στα γερμανικά σημαίνει: ο κόσμος περιστρέφεται γύρω από εμένα»³⁴.

Με αυτά τα δεδομένα, τι ισχύει, εν τέλει, θεολογικά, για τη διδασκαλία του Μαρτίνου Λουθήρου περί αγάπης; Ο Λούθηρος προφανώς και δεν ήθελε να διασπάσει την ενότητα της πίστης και της αγάπης. «Ολόκληρη η χριστιανική ζωή στηρίζεται», κατ' αυτόν, «στην πίστη»³⁵, όμως η πίστη αυτή περιλαμβάνει και τα έργα της αγάπης. «Sola fides» δεν σημαίνει «fides sine operibus», πίστη χωρίς έργα, αλλά «fides cum suis operibus»³⁶. Τα έργα, κατά τον Λούθηρο, αποτελούν αναγκαία αλλά όχι ικανή συνθήκη για τη σωτηρία: «Τα έργα είναι αναγκαία για τη σωτηρία», λέγει ο Μεταρρυθμιστής, «όμως δεν επενεργούν τη σωτηρία», αφού «μόνη η πίστη χαρίζει τη ζωή», «Opera sunt necessaria ad salutem, sed non causant salutem, quia fides sola dat vitam»³⁷. Η πίστη στον Λούθηρο δεν είναι όμως ποτέ «μόνη», αφού η αγάπη και τα έργα αποτελούν «απόδειξη της πίστης»³⁸. Αν η πίστη είναι η ratio essendi της αγάπης, η αγάπη είναι η ratio cognoscendi της πίστης.

Δεν μπορεί, επομένως, να αποδειχθεί μέσα από τα κείμενά μας αυτό που διατείνεται επανειλημμένα η κριτική, ότι δηλαδή ο Λούθηρος χωρίζει τελείως την πίστη από την αγάπη και υποβαθμίζει τα έργα, επειδή αυτά δεν παίζουν κανένα ρόλο στη δικαίωση του ανθρώπου. Είναι ακλόνητη πεποίθηση του Λουθήρου ότι η σωτηρία μας δεν είναι αποτέλεσμα ανθρώπινης δραστηριότητας, αλλά δωρεά και χάρις.

Προβληματίζομαι ιδιαίτερος, για το αν είναι ορθή ή όχι η άποψη πολλών μελετητών του Λουθήρου ότι η θεώρηση της αγάπης στη θεολογία του οδήγησε στην εκκοσμικεύσή της και στη μετατροπή της σε μια «αποκλειστικά ανθρώπινη» δύναμη. Μου φαίνεται αδιανόητο, η αγάπη, η στενά συνδεδεμένη με την πίστη, να είναι κατά τον Λούθηρο πλήρως αποκομμένη από τη χάρι. Βέβαια, δεν μπορεί να αποκλεισθεί ότι, τελικά, ο Λούθηρος επηρέασε τις εξελίξεις προς την κατεύθυνση της εκκοσμικεύσης, ότι η ιδέα της ελευθερίας του Χριστιανού ήταν η μήτρα για τη νεωτερική ελευθερία ως αυτονομία, ότι η θεώρηση της αγάπης στον Λούθηρο οδήγησε στον ουμανιταρισμό, κι όλα αυτά ενάντια στη θεολογία και τις προθέσεις του. Είναι

34. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Άπαντα, II, 1205 (43).

35. M. Luther, *Predigten über das 2. Buch Mose (1524-1527)*, zu Kapitel 13 (25. Mai 1525), WA, 16, 262, 19 εξ.

36. M. Luther, *Die Vorlesung über den Römerbrief (1515/16)*, WA, 56, 249, 12.

37. M. Luther, *Die Disputation de iustificatione (1536)*, WA, 39, I, 96, 6-8.

38. M. Luther, *Kirchenpostille (1522)*, WA, 10, I, 270, 5 εξ.

επίσης πιθανόν, η λουθηρανική θεώρηση των έργων ως «απόδειξης της πίστης» να σχετίζεται με την υπερεκτίμηση της εγκόσμιας δράσης για την αυτοσυνειδησία του πιστού, με τα γνωστά αποτελέσματα, τα οποία ανέδειξε ο Max Weber. Θυμάμαι αυτή τη στιγμή την άποψη του Ν. Μπερντιάγιεφ, ότι δεν υπάρχει τίποτε «περισσότερο μυστηριώδες» από τις πνευματικές επιδράσεις, οι οποίες είναι συνήθως «υπόγειες και απρόσμενες»³⁹. Προφανώς, όμως, ο Λούθηρος δεν μπορεί να είναι ο πατέρας όλων των «αμαρτιών της νεωτερικότητας».

Κατακλείοντας, κάπως προφητικά, δηλώνω πεπεισμένος ότι το μέλλον της ανθρωπότητας συνδέεται με το πώς κατανοούμε την απαρχή, το πόθεν της ελευθερίας μας και την κατεύθυνση και τον τελικό της σκοπό, το προς. Ο Λούθηρος μας έδωσε τη χριστοκεντρική προοπτική: «Ο χριστιανός δεν ζει για τον εαυτό του αλλά εν Χριστώ και για τον πλησίον του: εν Χριστώ ζει με την πίστη, για τον πλησίον του με αγάπη... Αυτή είναι η αληθινή, πνευματική, χριστιανική ελευθερία, η οποία ελευθερώνει την καρδιά από την αμαρτία, τους νόμους και τις εντολές και απέχει από τις άλλες ελευθερίες όσο ο ουρανός από τη γη»⁴⁰.

Η μεγάλη θεολογική και, γενικότερα, συγγραφική παραγωγή με αφορμή το εφετινό ιωβηλαίο της Μεταρρύθμισης πρέπει να αξιοποιηθεί και εκ μέρους της Ορθόδοξου Θεολογίας για τον διαχριστιανικό διάλογο και όχι μόνον. Ήγγικεν η ώρα να αναδείξουμε κι εμείς ειδικούς μελετητές του τεράστιου έργου του Λουθήρου.

39. N. Berdiaeff, *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως*, μτφρ. Β. Τριανταφύλλου/Σ. Γουνελά, εκδ. Κοινότητα, Αθήνα 1983, 53.

40. M. Luther, *Von Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA, 7, 38, 6-14.



*Ιερεμίας Β', ο επιλεγόμενος Τρανός (1536-1595).
Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης
και Οικουμενικός Πατριάρχης.*

> ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΠΤΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗΣ

– Στέφανος Μιχαλιός, Καθηγητής
του Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου

Εισαγωγή

Η μεταρρύθμιση που έλαβε χώρα στην Ευρώπη του 16ου και 17ου αιώνα ήταν πρωταρχικά θρησκευτική, δηλαδή, είχε την πρόθεση να αναμορφώσει την σκέψη και την πρακτική της εκκλησίας. Ο Λούθηρος και οι υπόλοιποι θεολόγοι της εποχής του μίλησαν για τη δικαίωση εκ πίστεως, την αμαρτωλή φύση του ανθρώπου και τη χάρη του Θεού. Όμως, δύσκολα κάποιος μπορεί να αρνηθεί το γεγονός ότι παράλληλα με τη θρησκευτική μεταρρύθμιση, το προτεσταντικό κίνημα έγινε καταλύτης για μια ευρύτερη ιδεολογική, κοινωνική και πολιτική μεταρρύθμιση.¹ Για παράδειγμα, οι πρώτες προτεσταντικές εκκλησιαστικές κοινότητες υπερασπίστηκαν το δικαίωμα και την αρχή της ελευθερίας του ατόμου, τόσο στον θρησκευτικό, όσο και στον πολιτικό χώρο.² Γι' αυτό το λόγο, η μελέτη του μεταρρυθμιστικού κινήματος και των

1. Σχεδόν όλοι οι ιστορικοί αναγνωρίζουν την κοινωνική και πολιτική διάσταση της μεταρρύθμισης. Για μια καλή εισαγωγή στο θέμα της θρησκευτικής μεταρρύθμισης και των επιπτώσεών της, παραθέτω τις εξής αξιοσημείωτες μελέτες: Euan Cameron, *The European Reformation*, 2nd Ed, Oxford: Oxford University Press, 2012. Owen Chadwick, *The Early Reformation on the Continent*, New York: Oxford University Press, 2001. Hans J. Hillerbrand, *The Division of Christendom: Christianity in the Sixteenth Century*, Louisville: Westminster, 2007. Diarmaid MacCulloch, *The Reformation*, New York: Penguin, 2005. Carter Lindberg, *The European Reformations*, 2nd Ed, West Sussex: Willey-Blackwell, 2009.

2. Δες ιδιαίτερα το παράδειγμα του Ιωάννη Καλβίνου και τις εξής μελέτες: Edward Dommen και James D. Bratt, επιμ., *John Calvin Rediscovered: The Impact of His Social and Economic Thought*, Princeton Theological Seminary Studies in Reformed Theology and History, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007. Martin Ernst Hirzel και Martin Sallmann, επιμ., *John Calvin's impact on church and society: 1509-2009*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009. Gijbert Brink και Harro Höpfl, επιμ., *Calvinism and the Making of the European Mind*, Studies in Reformed Theology, Leiden: Brill, 2014. Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms*, Cambridge Studies in Law and Christianity, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

ιδεών που πρεσβεύει δεν μπορεί να περιοριστεί στο χώρο της θεολογίας και της εκκλησιαστικής ζωής, αλλά περιλαμβάνει και τις κοινωνικοπολιτικές αλλαγές που το συνοδεύουν.

Αυτό συνέβη επειδή οι μεταρρυθμιστές δεν απομόνωσαν την πίστη τους από τα πρακτικά ζητήματα της κοινωνίας, αλλά θεώρησαν τις αρχές του ευαγγελίου ευεργετικές για όλη την κοινωνία. Ως αποτέλεσμα, αρκετές από τις κοινωνικοπολιτικές μεταρρυθμίσεις της εποχής (οπωσδήποτε όχι όλες)³ χρωστούν την ύπαρξή τους στην αναγέννηση του θρησκευτικού πνεύματος και τη νέα θεολογική στροφή που έφερε το κίνημα της μεταρρύθμισης. Ίσως γι' αυτό το λόγο η μεταρρύθμιση φαντάζει στα μάτια των θεολόγων ταυτόχρονα ελκυστική, αλλά και επικίνδυνη. Ελκυστική, μάλλον επειδή κατάφερε να δώσει στην εκκλησιαστική πίστη έναν κοινωνικό χαρακτήρα. Επικίνδυνη, ίσως επειδή μέρος αυτού που πρεσβεύει, το δικαίωμα της ελευθερίας, αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο ανεπιθύμητων εξελίξεων.

Στόχος της παρούσας έκθεσης είναι να αναδείξουμε τη σχέση ανάμεσα στη θεολογική πεποίθηση και την κοινωνική εφαρμογή της, σχολιάζοντας μια από τις βασικές αρχές της μεταρρύθμισης, τη δικαιοσύνη εκ πίστεως. Ως Έλληνας ευαγγελικός δεν μπορώ να κρύψω την επιθυμία μου να δω μια παρόμοια συσχέτιση στον Ελλαδικό χώρο: χριστιανικές αξίες να μεταρρυθμίζουν την κοινωνία μας.

Η Δικαιοσύνη εκ Πίστεως και η Έμφαση στην Παιδεία

Ένας από τους μεγαλύτερους ισχυρισμούς της μεταρρύθμισης, αν όχι ο σημαντικότερος, είναι ότι η δικαιοσύνη του Θεού χορηγείται στον άνθρωπο όχι με έργα υπακοής, αλλά με την πίστη. Η πεποίθηση ότι η δικαιοσύνη του Θεού δεν αποκτάται με έργα υπακοής, αλλά χορηγείται δωρεάν σε όποιον πιστεύει, αποτελεί βασικό θεμέλιο της μεταρρύθμισης που διαμόρφωσε τον θεολογικό, εκκλησιαστικό και κοινωνικό χαρακτήρα του κινήματος με ουσιαστικό τρόπο.⁴

3. Η ευρωπαϊκή σκέψη, με τον αναγεννησιακό ουμανισμό και την στροφή προς την αρχαία λογοτεχνία, ήδη κινούταν προς σημαντικές κοινωνικές αλλαγές. Οι θεολογικές τοποθετήσεις της μεταρρύθμισης πρόσθεσαν τα απαραίτητα εκείνα στοιχεία που οδήγησαν την Ευρώπη στην εποχή του διαφωτισμού.

4. Η πεποίθηση ότι η δικαιοσύνη του Θεού δεν χορηγείται στον άνθρωπο με έργα υπακοής, αλλά με την πίστη, παράγεται από χωρία της Καινής Διαθήκης, όπως τα

Πρωταρχικά, η ερμηνευτική τοποθέτηση υπέρ της δικαιοσύνης εκ πίστεως προτάσσει μια δικαιοσύνη η οποία δεν παράγεται με ανθρώπινη προσπάθεια, ούτε υλοποιείται με εξωτερικές διορθωτικές παρεμβάσεις στην ανθρώπινη συμπεριφορά. Η δικαιοσύνη δεν παράγεται με πράξεις ηθικής συμμόρφωσης σε εντολές. Αυτό συμβαίνει επειδή ο νόμος αντιμετωπίζει μόνο την εξωτερική ανθρώπινη συμπεριφορά, κι έχει ως προτεραιότητα να θέσει κανόνες κοινωνικής συμβίωσης. Οι θείες εντολές δεν μπορούν να επιφέρουν εσωτερική αλλαγή στον άνθρωπο, δεν μπορούν να μεταβάλουν τη σκέψη, τις επιθυμίες, τις διαθέσεις, ή τα όνειρα του ανθρώπου.⁵

Με ποιο τρόπο, λοιπόν, επιτυγχάνεται η δικαιοσύνη του Θεού; Οι θεολόγοι της μεταρρύθμισης υποστήριξαν ότι σύμφωνα με τον απ. Παύλο, η θεία δικαιοσύνη πραγματώνεται μέσω της πίστης, δηλαδή, καλλιεργείται και αναπτύσσεται στο άτομο που έχει ενστερνιστεί τη δικαιοσύνη, την έχει πιστέψει, την έχει υιοθετήσει. Η δικαιοσύνη παράγεται εκ πίστεως, δηλαδή ως αποτέλεσμα εσωτερικής αναμόρφωσης, κι όχι εξωτερικής προσαρμογής. Ως αποτέλεσμα, ο άνθρωπος της πίστης δεν υπακούει στην εντολή επειδή «πρέπει», αλλά επειδή το θέλει, το αγαπάει, το πιστεύει. Τα έργα εξακολουθούν να παίζουν σημαντικό ρόλο στη ζωή του πιστού, αλλά μόνο ως πράξεις καρπού και επιβεβαίωσης της δικαιοσύνης που έχει ήδη χορηγηθεί στον πιστό. Η δικαιοσύνη του πιστού αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την μεταβολή της συμπεριφοράς. Η πεποίθηση αυτή είχε τεράστιες δογματικές προεκτάσεις για το κίνημα της μεταρρύθμισης, επηρεάζοντας τη σωτηριολογία, την ανθρωπολογία και την εκκλησιολογία του προτεσταντικού κινήματος.

Όμως, η πεποίθηση ότι η δικαιοσύνη του Θεού χορηγείται εκ πίστεως δεν έχει μόνο δογματικές προεκτάσεις, αλλά εκκλησιαστικές και κοινωνικές. Επειδή, εάν η δικαιοσύνη του Θεού ξεκινάει με την εσωτερική μεταμόρφωση του ανθρώπου μέσω της πίστης, κι έπειτα υλοποιείται στην πράξη,

εξής: η χρήση του Αβακούμ 2:4 στο Ρωμαίους 1:17, το συμπέρασμα του απ. Παύλου στο Ρωμαίους 3:19-20 και 3:27-28, η χρήση του Γένεση 15:6 στο Ρωμαίους 4:5 (στη συνάφεια του Ρωμαίους 4, ιδιαίτερα το 4:2 και 4:16, 24), το Ρωμαίους 5:1-2 και 5:15-17, όπως επίσης τα χωρία Γαλάτας 2:16, 21, 3:24 και Εφεσίους 2:8-10. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στο επιχείρημα των επιστολών προς Ρωμαίους και προς Γαλάτας.

5. Οι θείες εντολές προσφέρουν γνώση του θείου θελήματος και αξιολογούν την ανθρώπινη πράξη ως δίκαιη ή άδικη με βάση το θέλημα του Θεού («...διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας», Ρωμ. 3:20). Η γνώση αυτή, όμως, δεν μπορεί να επιφέρει εσωτερική αλλαγή, ούτε να εξασφαλίσει την υπακοή των εντολών («τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου...», Ρωμ. 8:3).

τότε η εκκλησία έχει χρέος να εξηγήσει το ευαγγέλιο και να κατηχήσει τον άνθρωπο, ώστε να τον μορφώσει εσωτερικά. Η προέκταση της ιδέας αυτής μεταρρύθμισε την τελετουργία της εκκλησίας. Βασικός στόχος της λατρευτικής σύναξης είναι πλέον η χριστιανική παιδεία και η ηθική κατάρτιση του ανθρώπου. Το κήρυγμα του Λόγου του Θεού φυτεύει μέσα στον άνθρωπο τις χριστιανικές αρετές: την ειλικρίνεια, την αξιοπιστία, την αγάπη, την καλοσύνη, την εγκράτεια, την υπομονή, μεταμορφώνοντας τον χριστιανό στην εικόνα του Θεού. Ο χριστιανός καλείται να γίνει άνθρωπος πίστης, δηλαδή να ενστερνιστεί ενσυνείδητα τη δικαιοσύνη του Θεού, κι αυτό επιτυγχάνεται μέσω του κηρύγματος και της κατήχησης. Η έμφαση αυτή στη χριστιανική παιδεία του εκκλησιάσματος είχε ως προέκταση την παράλληλη έμφαση στην κατάρτιση των ποιμένων και ιεροκηρύκων, οι οποίοι είχαν την ευθύνη της κατήχησης και της μαθητείας.

Η ίδια συλλογιστική εφαρμόζεται και στην κοινωνία. Δηλαδή, η νομοθέτηση του ηθικού κώδικα δεν αρκεί για να εξασφαλίσει τη δικαιοσύνη μέσα στην κοινωνία. Ο άνθρωπος ως πολίτης χρειάζεται να πιστέψει στη δικαιοσύνη, να την ενστερνιστεί, να την κάνει δική του, κι αυτό επιτυγχάνεται μέσω της παιδείας. Αρχικά, η μετάφραση της Αγίας Γραφής στην κοινή καθομιλουμένη γλώσσα είχε στόχο την ευρύτερη πνευματική μόρφωση του λαού. Επιπρόσθετα, οι μεταρρυθμιστές του 16ου αιώνα έδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στην παιδεία του ανθρώπου από μικρή ηλικία, ιδρύοντας σχολεία (όπως και το πρώτο γυμνάσιο στο Στρασβούργο το 1538) και εισάγοντας τις ουμανιστικές σπουδές στα χριστιανικά σχολεία – την αρχαία λογοτεχνία, την ιστορία, τη φιλοσοφία, τις αρχαίες γλώσσες και τη μελέτη της Αγίας Γραφής.⁶ Ο ίδιος ο Λούθηρος υποστήριξε ότι «όλα τα παιδιά έχουν δικαίωμα στην παιδεία» και μετέθεσε την ευθύνη της παιδείας στη δημόσια σφαίρα.⁷ Ως αποτέλεσμα, η

6. Η μεταρρύθμιση ενίσχυσε το αναγεννησιακό κίνημα των προηγούμενων αιώνων δίνοντας έμφαση στους αρχαίους συγγραφείς και τις αρχαίες γλώσσες. Για μια μελέτη της σχέσης μεταξύ αναγέννησης και μεταρρύθμισης, δες τον Anthony Levi, *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis*, New Haven: Yale University Press, 2002.

7. Δες ιδιαίτερα την έκδοση του Λούθηρου, “To the Councilmen of all Cities in Germany that they Establish and Maintain Christian Schools” (1524). Για περισσότερες πληροφορίες στο θέμα αυτό, δες Carmen Luke, *Pedagogy, Printing, and Protestantism: The Discourse on Childhood*, Albany: State University of New York Press, 1989, και Carter Lindberg, *The European Reformations*, Malden: Wiley-Blackwell, 2010. Ο Λούθηρος επίσης προώθησε την εκπαίδευση των κοριτσιών, δίνοντάς τους ίση προτεραιότητα. Πίστευε ότι κάθε πόλη πρέπει να έχει τουλάχιστον ένα σχολείο θηλέων. Δες τον Howell Green, “The education of women in the Reformation,” *History of Education Quarterly* 19:1 (1979): 93–116.

εκπαίδευση αποτέλεσε τη βάση της κοινωνικής διάπλασης του ανθρώπου, θέτοντας τα θεμέλια για ορθή σκέψη και εκτίμηση των αρετών.

Η Δικαιοσύνη εκ Πίστεως και η Μεταστροφή από το Παρελθόν στο Μέλλον

Εκτός από την έμφαση στην παιδεία, το δόγμα της δικαιοσύνης εκ πίστεως επηρέασε τη σκέψη της μεταρρύθμισης και τον τρόπο που κατανοεί την ιστορία, επαναπροσδιορίζοντας την αξία που έχει το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Αυτό συμβαίνει επειδή η δικαιοσύνη που χορηγείται με την πίστη έχει ως αφετηρία τις δύο φαινομενικά αντικρουόμενες καταστάσεις: την αναγνώριση έλλειψης στον άνθρωπο και τη βεβαιότητα της δικαίωσης. Σχετικά με την αφετηρία της έλλειψης, εφόσον ο άνθρωπος από μόνος του δεν μπορεί να ικανοποιήσει τη θεία δικαιοσύνη με δικά του έργα, καθίσταται ανάξιος της θείας χάρης και συνεπώς ελλιπής. Η αφετηρία της έλλειψης απαιτεί τη μεταστροφή του ανθρώπου από την κατάσταση του παρελθόντος στην προοπτική του μέλλοντος. Ο άνθρωπος που μεταστρέφεται, μεταστρέφεται από τις ελλείψεις του παρελθόντος, αναγνωρίζει την προσωπική του αδυναμία στο παρόν, και εμπιστεύεται τον Θεό για την εξασφάλιση της δικαιοσύνης στο μέλλον. Η μεταστροφή αυτή είναι ένας ηθικός επαναπροσδιορισμός του εαυτού, μια αξιολόγηση, που οδηγεί προς την πραγμάτωση της δικαιοσύνης του Θεού στη ζωή του ανθρώπου.⁸

Επίσης, σχετικά με την αφετηρία της βεβαιότητας, αυτή υπάρχει πάλι επειδή η δικαιοσύνη εξασφαλίζεται μέσω της πίστης, κι όχι με ανθρώπινη προσπάθεια. Η δικαιοσύνη που χορηγεί ο Θεός μέσω της πίστης εξαρτάται αποκλειστικά από τον ίδιο τον Θεό, με αποτέλεσμα ο πιστός που λαμβάνει τη δικαιοσύνη να έχει βεβαιότητα δικαίωσης. Αυτή η δικαίωση δεν είναι άλλη από την εσχατολογική δικαίωση του ανθρώπου, η οποία αντί να χορηγηθεί στο τέλος της ιστορίας, χορηγείται στο σήμερα. Έτσι, η δικαίωση που χορηγεί ο Θεός έχει δικανικό και εσχατολογικό χαρακτήρα, δηλαδή, αφορά την εσχατολογική συγχώρηση των αμαρτιών, την τελική αθώωση του

8. Η πίστη υπάρχει μέσα στον πιστό ακριβώς επειδή ο ίδιος αναγνωρίζει την αδυναμία του να υπακούσει αληθινά, κι έτσι εμπιστεύεται τον Θεό για τη σωτηρία και τη δικαίωσή του. Η «πίστη» σε αυτό το πλαίσιο ορίζεται όχι μόνο καταφατικά, από τον θετικό προσανατολισμό του ανθρώπου προς τον Θεό, αλλά και αποφατικά, από την αναγνώριση της προσωπικής αδυναμίας για σωτηρία αφ' εαυτού.

ανθρώπου. Συνεπώς, η τελική δικαίωση του ατόμου δεν αποτελεί πλέον το τέλος ή το στόχο της σωτηρίας, αλλά την αφετηρία της χριστιανικής ζωής. Ο άνθρωπος ελευθερώνεται από την προσωπική προσπάθεια δικαίωσης μέσω της εντολής, γνωρίζοντας ότι η δικαίωση του Θεού είναι εξασφαλισμένη μέσω της πίστης.⁹

Η αφετηρία της έλλειψης και η κατανόηση της δικαιοσύνης του Θεού ως εσχατολογική διακήρυξη στο τώρα αλλάζουν την προοπτική του χρόνου και της ιστορίας, με επιπτώσεις θεολογικές, εκκλησιαστικές και κοινωνικές. Επειδή, εάν πράγματι ο Θεός εισέβαλε στον χρόνο για να κινήσει τα έσχατα, αν η ενσάρκωση, ο σταυρός και η ανάσταση του Χριστού αποτελούν εσχατολογικές πράξεις του Θεού που μεταβάλλουν την ιστορία με ένα μόνιμο, βέβαιο και μη-αναστρέψιμο τρόπο, τότε το παρόν δεν συνδέεται αναγκαστικά και άρρηκτα με το ίδιο του το παρελθόν, αλλά μπορεί να αποτελέσει μια καινούρια βάση για ένα διαφορετικό μέλλον. Η μεταστροφή από την κατάσταση του παρελθόντος σε συνδυασμό με την εδραίωση της εσχατολογικής δικαιοσύνης στο παρόν μέσω της πίστης, προτάσσει μια ιστορική ασυνέχεια μεταξύ του παρελθόντος και του παρόντος, η οποία όπως φαίνεται οδήγησε τους μεταρρυθμιστές σε ρήξη με τη δική τους παράδοση. Η αλήθεια δεν προσδιορίζεται πλέον αποκλειστικά και μόνο από την παράδοση, αλλά καθορίζεται επί της αρχής της δικαιοσύνης εκ πίστεως.

Αυτή η μεταστροφή σπρώχνει τον άνθρωπο να ξεχάσει το παρελθόν και να ανοιχτεί στο μέλλον με την ελπίδα να μάθει και να αναπτυχθεί. Η κατανόηση ότι ο άνθρωπος χωρίς τη δικαιοσύνη του Θεού είναι ελλιπής καλλιεργεί μια προδιάθεση για μάθηση, πρόοδο και αλλαγή, τόσο μέσα στην εκκλησία, όσο και μέσα στην κοινωνία. Πλέον, σε κάθε πτυχή της κοινωνίας, το παρόν δεν χρειάζεται να είναι έρμαιο παρελθοντικών παραδόσεων, αλλά μπορεί να λειτουργήσει διορθωτικά, προδιαγράφοντας ένα καινούριο μέλλον. Δεν είναι τυχαίο που η μεταρρύθμιση λειτούργησε ως πρόδρομος του ευρωπαϊκού διαφωτισμού με τον Descartes να σχηματίζει μια παρόμοια εικόνα της ιστορίας, απομονώνοντας το παρελθόν και την παράδοση από την αλήθεια του παρόντος.¹⁰ Επί της βάσης αυτής, η κοινωνία

9. Εκείνος που λαμβάνει την εσχατολογική αθώωση μέσω της πίστης ζει ελεύθερος από τη δουλεία της εξωτερικής εντολής, διαγράφοντας μια ζωή εθελούσιας υπακοής που προσδιορίζεται από την πίστη.

10. Δες τους Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge: Harvard University Press, 1958, σελ. 13, και Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in French Enlightenment*, New York: Octagon Books, 1969, σελ. 28.

ανέπτυξε την ιδέα της αξιολόγησης του παρελθόντος με προοπτική την πρόοδο. Η τάση μεταστροφής από το παρελθόν στο μέλλον, σε συνδυασμό με μια παράλληλη έμφαση στην απλότητα της χριστιανικής ζωής και την αποφυγή της υπερβολής, προκάλεσε αύξηση στην παραγωγικότητα, στήριξε την οικονομία και δημιούργησε τη μεσαία αστική τάξη.¹¹

Η Δικαιοσύνη εκ Πίστεως και το Δικαίωμα στην Ελευθερία

Το τρίτο επακόλουθο της μεταρρύθμισης στο οποίο θα ήθελα να αναφερθώ, το οποίο και αυτό σχετίζεται με τη δικαίωση που χορηγείται εκ πίστεως, είναι το δικαίωμα στην ελευθερία της συνείδησης του ατόμου. Επειδή, εάν η δικαιοσύνη του Θεού χορηγείται μέσω της πίστης, χωρίς τη συμβολή των έργων, αυτό ασφαλώς εμπλέκει τη συνείδηση του ατόμου η οποία στέκεται μπροστά στον Θεό. Η πίστη τίθεται προς αξιολόγηση μόνο από τον Θεό, αφού δεν είναι ορατή στον άνθρωπο. Συνεπώς, ο άνθρωπος στέκεται υπόλογος για τη σωτηρία του ενώπιον του Θεού, από τον οποίο και περιμένει να λάβει τη δικαίωση. Η αλήθεια αυτή εδραιώνει το δικαίωμα της ελευθερίας της συνείδησης, αφού ερμηνεύει την πίστη ως ζήτημα προσωπικό. Η μεταρρύθμιση υπερασπίστηκε αυτό το δικαίωμα του ανθρώπου, το δικαίωμα της ατομικής ελευθερίας όσον αφορά την ηθική του τοποθέτηση μπροστά στον Θεό. Φυσικά, παρόλο που το δικαίωμα

11. Η γνωστή θεωρία του Max Weber για τη συσχέτιση του προτεσταντικού κινήματος με την ανάπτυξη του καπιταλισμού (δες Max Weber, *The protestant ethic and the "spirit" of capitalism*, New York: Penguin, 1905, 2002) έχει κατακριθεί με επιχειρήματα από τους Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York: Mentor, 1954, Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action: A critique of Max Weber*, Toronto: University of Toronto Press, 1993, και Deirdre McCloskey, *Bourgeois Dignity: Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 2010. Όμως, το γεγονός ότι ο Weber απέτυχε να εντοπίσει τις πραγματικές αιτίες για τη σύνδεση του προτεσταντικού κινήματος με την ευρωπαϊκή οικονομική ανάπτυξη, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει ιστορική συσχέτιση. Πρόσφατες μελέτες προσπαθούν να εντοπίσουν τα πραγματικά αίτια μιας τέτοιας συσχέτισης. Για παράδειγμα, η μελέτη των Sacha O. Becker, Steven Pfaff και Jared Rubin, επιχειρηματολογεί ότι η ευρωπαϊκή οικονομία δεν αναπτύχθηκε βασιζόμενη στην ιδέα της επένδυσης χρήματος, αλλά στην ιδέα της επένδυσης ανθρώπων (human capital), μια ιδέα που ενισχύθηκε από το προτεσταντικό κίνημα (δες Sacha O. Becker, Steven Pfaff και Jared Rubin, "Causes and Consequences of the Protestant Reformation", *Explorations in Economic History* 62 [2016]: 1-25).

αυτό είναι προσωπικό, είναι ταυτόχρονα δικαίωμα που ανήκει σε όλους. Συνεπώς, η εκκλησία καλείται να θεσπίσει κανόνες που σέβονται και προάγουν το δικαίωμα αυτό.¹²

Το δικαίωμα στην ελευθερία της συνείδησης, εκτός από το χώρο της θεολογίας, επηρέασε την εκκλησιαστική πρακτική και την κοινωνία. Για παράδειγμα, ο Λούθηρος υποστήριξε για κάθε άτομο «το δικαίωμα της εξέτασης» σε ζητήματα που αφορούσαν προσωπική πίστη.¹³ Επίσης, ο Καλβίνος θέσπισε το θεσμό της ψήφου στα μέλη των εκκλησιών, ώστε να έχουν το δικαίωμα εκλογής ποιμένων, πρεσβυτέρων, ιεροκηρύκων και διακόνων. Στο χώρο της πολιτικής, ο Καλβίνος ανασχημάτισε τη δομή της κοινωνίας επάνω στην αρχή της ελευθερίας του ατόμου.¹⁴ Ο ίδιος υποστήριξε ότι «δεν υπάρχει πιο επιθυμητό αγαθό από την ελευθερία»,¹⁵ και αλλού γράφει: «παραδέχομαι ανοιχτά ότι δεν υπάρχει άλλου είδους κυβέρνηση πιο ευεργετική από εκείνη στην οποία η ελευθερία ασκείται καθώς πρέπει με κατάλληλους χειρισμούς και είναι εδραιωμένη σε σταθερή βάση».¹⁶ Δεν είναι τυχαίο πως κάποιοι θεωρούν τον Καλβίνο πιθανό πρόδρομο της σύγχρονης δημοκρατικής κοινωνίας.¹⁷

Το δικαίωμα στην ελευθερία του ατόμου, εκτός από θέματα πίστης και θρησκευματος, εφαρμόστηκε στο χώρο της σκέψης, της έκφρασης και της ιδιοκτησίας. Η έμφαση του προτεσταντικού κινήματος στο δικαίωμα της προσωπικής ελευθερίας επίσης προσδιόρισε το πλαίσιο για τη μετέπειτα διατύπωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και επηρέασε την άσκηση

12. Το δικαίωμα της ελευθερίας δεν διεκδικείται από το άτομο, αλλά προσφέρεται σε αυτό από την εκκλησία ή την κοινωνία ως αγαθό. Με αυτό τον τρόπο, η κοινότητα δίνει αξία στο άτομο και καλλιεργεί μια σχέση σεβασμού με αυτό.

13. Το δικαίωμα στην ελευθερία προσωπικής συνείδησης δεν είναι αποκλειστικό χαρακτηριστικό της μεταρρύθμισης. Όμως, η μεταρρύθμιση υιοθέτησε αρχές που υποστηρίζουν και συμβαδίζουν με το δικαίωμα της ελευθερίας του ατόμου.

14. Noel B. Reynolds και W. Cole Durham Jr., *Religious Liberty in Western Thought*, Emory University Studies in Law and Religion, Atlanta: Scholars Press, 1996, σελ. 83-122.

15. John Calvin, *Commentary on Genesis*, 39:1, CO, 23:502.

16. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV 20:8.

17. Δες τον John T. McNeill, "The Democratic Element in Calvin's Thought," *Church History* 18 (1949): 153-71, όπως επίσης και τον John W. De Gruchy, *Christianity and Democracy: A Theology for a Just World Order*, Cambridge Studies in Ideology and Religion, New York: Cambridge University Press, 1995. Επίσης, δες τη θετική γνώμη του Jean Jacques Rousseau για την πολιτική ελευθερία που εφάρμοσε ο Καλβίνος στη Γενεύη (Jean Jacques Rousseau, "A Discourse on the Origins of Inequality").

της ελευθερίας στη Γαλλία, την Ολλανδία, την Αγγλία, τη Σκωτία και την Αμερική.¹⁸

Επίλογος

Οπωσδήποτε, η έμφαση της μεταρρύθμισης στην πίστη του ανθρώπου έναντι των έργων, ενίοτε δημιούργησε παρανοήσεις του δόγματος με αρνητικά επακόλουθα. Η πεποίθηση ότι η δικαίωση του Θεού χορηγείται μέσω της πίστης μπορεί να οδηγήσει σε περιφρόνηση της προσωπικής ευθύνης για υπακοή, σε μια ολοκληρωτική αμφισβήτηση του παρελθόντος, ή σε έναν ακραίο ατομισμό.¹⁹ Η προσωπική μου εμπειρία, όμως, είναι ότι τέτοιου είδους εκφάνσεις καταδικάζονται από την πλειονότητα των προτεσταντικών εκκλησιών, οι οποίες ενθαρρύνουν την υπακοή, εκτιμούν την παράδοση της εκκλησίας και πιστεύουν στην εκκλησιαστική συλλογικότητα.

Μάλιστα, θεωρώ ότι οι θετικές επιδράσεις της μεταρρύθμισης, τόσο στην εκκλησία, όσο και στην κοινωνία, υπερκαλύπτουν τις όποιες ανεπιθύμητες εξελίξεις. Η αρχή της παιδείας, η πρακτική της αξιολόγησης και το δικαίωμα της ελευθερίας του ατόμου, στις περισσότερες περιπτώσεις σχημάτισαν κοινωνίες με συλλογική ηθική συνείδηση, δημιούργησαν συνθήκες προόδου και διασφάλισαν την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας σε πολλές πόλεις.²⁰

Είναι σχεδόν βέβαιο ότι η θρησκευτική μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα έγινε καταλύτης για μια ευρύτερη κοινωνική και πολιτική μεταρρύθμιση. Βλέποντας το κίνημα αυτό ως Έλληνας ευαγγελικός, συμπεραίνω ότι η χριστιανική πίστη μπορεί να επηρεάσει τη δημόσια σφαίρα, και συνεπώς, οι αξίες του ευαγγελίου μπορούν να διαμορφώσουν τη σκέψη, να μεταβάλουν συνήθειες και να θεσπίσουν αρχές συμβίωσης και διαλόγου σε μια κοινωνία· γιατί όχι και στη δική μας.

18. Κάποιοι, μάλιστα, εξηγούν την εμφάνιση του δημοκρατικού πολιτεύματος σε διάφορες χώρες του κόσμου σήμερα ως αποτέλεσμα παρουσίας του προτεσταντικού πνεύματος.

19. Το δικαίωμα της ελευθερίας αναμφισβήτητα καταχράστηκε, όχι λίγες φορές.

20. Για παράδειγμα, μια θρησκευτικότητα που δίνει έμφαση στην πίστη έναντι του νόμου διευρύνει τα περιθώρια έκφρασης και εφαρμογής από μια κουλτούρα σε μια άλλη. Η πίστη έχει τη δυνατότητα να εκφραστεί και να ενσαρκωθεί διαφορετικά, ανάλογα την χρονική περίοδο και τον τόπο, με αποτέλεσμα να παράγεται μια ποικιλομορφία στο τρόπο λατρείας και στην εκκλησιαστική ζωή της κάθε κοινότητας.



Κύριλλος Λούκαρις (1572-1638). Πατριάρχης Αλεξανδρείας (ως Κύριλλος Γ') και Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης και Οικουμενικός Πατριάρχης (ως Κύριλλος Α').

ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ ΚΑΙ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ: ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΟΓΟΣ ΠΕΝΤΕ ΑΙΩΝΩΝ

ΣΤΡΟΓΓΥΛΗ ΤΡΑΠΕΖΑ: «Η ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ ΚΑΙ Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ»



ΣΤΡΟΓΓΥΛΗ ΤΡΑΠΕΖΑ:
«Η ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ ΚΑΙ Ο ΣΥΓΧΡΟΝΟΣ ΚΟΣΜΟΣ»

Πρόεδρος: Καθηγητής Μάριος Π. Μπέγζος

- Αρχιμ. Γρηγόριος Παπαθωμάς, Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Θα ήταν το εκκλησιακό Αυτοκέφαλο λύση για το Προτεσταντικό σχίσμα;**»
- Τζέφφου Μπάλντγουιν, Καθηγητής του Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου: «**Οι πέντε Solas ως ενοποιητικές αρχές και τρόπος ανάλυσης του Προτεσταντισμού.**»
- Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Προτεσταντισμός και ατομισμός.**»
- Μαρίνα Κολοβοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Η χειροτονία των γυναικών.**»
- Κωνσταντίνος Κορναράκης, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.: «**Λούθηρος και θρησκευτικός τουρισμός.**»

➤ **ΘΑ ΗΤΑΝ ΤΟ ΕΚΚΛΗΣΙΑΚΟ ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΟ ΛΥΣΗ ΓΙΑ
ΤΟ ΠΡΟΤΕΣΤΑΝΤΙΚΟ ΣΧΙΣΜΑ;**
(Μία κατάθεση πρότασης προς διερεύνηση και προς συζήτηση)

– Αρχιμ. Γρηγόριος Δ. Παπαθωμάς, Καθηγητής,
του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

Εμφανίζομαι ενώπιόν σας με μία **ερευνητική πρόταση** που παρουσιάζεται για πρώτη φορά σε επιστημονικό συνέδριο και την οποία, προσωπικά, ερευνώ εδώ και 30 περίπου χρόνια, έχοντας συγκεντρώσει επαρκές αντίστοιχο πρωτογενές υλικό. Στο σημείο αυτό θα ήθελα απλώς να επισημάνω ότι δεν υπάρχουν βιβλιογραφικά παράλληλα στην ξενόγλωσση βιβλιογραφία και ακόμη λιγότερο στην ελληνόφωνη βιβλιογραφία, είτε ορθόδοξης είτε ρωμαιοκαθολικής είτε προτεσταντικής προέλευσης. Αναζητούσα μία ευκαιρία να παρουσιάσω την πρόταση αυτή σε εξειδικευμένο επιστημονικό συνέδριο και να την εκθέσω στον έλεγχο και την κρίση των συνέδρων και όλων υμών των παρόντων. Και να, που μου δόθηκε αυτή η ευκαιρία, και ευχαριστώ τον κ. Κοσμήτορα της Σχολής μας που με ενέταξε στην παρούσα επιστημονική Ημι-ημερίδα, δίδοντάς μου την ευκαιρία μιας πρώτης συναντίληψης αυτού του μέχρι σήμερα άλυτου και ακανθώδους ζητήματος.

Διερευνητική πρόταση

Εάν η Εκκλησία της Δύσης, το Πατριαρχείο Ρώμης, το οποίο, κατά την διάρκεια του 16ου αι., βρισκόταν σε Διακοπή Εκκλησιακής Κοινωνίας με τα άλλα τέσσερα Πατριαρχεία της Ανατολής, χορηγούσε εκκλησιακά Αυτοκέφαλα στους έκδηλα αυτονομούμενους κατά την περίοδο εκείνη Προτεστάντες, τότε το Προτεσταντικό σχίσμα δεν θα είχε αναδυθεί στο προσκήνιο της Ιστορίας. Και ακόμη, συνακόλουθα, είναι γεγονός ότι ο Προτεσταντισμός δεν έχει μόνον δογματικά χαρακτηριστικά, όπως αυτός αντιμετωπίζεται 500 χρόνια τώρα, αλλά η ιστορική του ύπαρξη εμφανίζει επίσης και εκκλησιολογικές προεκτάσεις και κανονικές απορροές, οι οποίες δεν ξεετάσθηκαν δεόντως και σε βάθος χρόνου μέχρι σήμερα.

Ανάλυση της πρότασης

Μετά την εκούσια θεσμική κατάτμηση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας από τον Μέγα Θεοδόσιο, ως κληροδότημα στους υιούς του Ονώριο και Αρκάδιο, στο Δυτικό και το Ανατολικό Τμήμα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας αντίστοιχα, εμφανίζεται μία *ετεροκεντρισμένη* ανάπτυξη παράλληλων εκκλησιασκών δράσεων (από το 395 και επέκεινα) και κυρίως μία *ετεροχρονισμένη* εκκίνηση νέων πολιτιστικών-κουλτουραλιστικών καταστάσεων σε βάθος χρόνου τόσο στην Δύση (από το 476 και εντεύθεν), όσο και μετέπειτα στην Ανατολή (από το 1453 και εντεύθεν, δηλ. ακριβώς μία χιλιετία αργότερα).

Ως γνωστόν, το 476 συντελείται η κατάλυση του Δυτικού Τμήματος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Τότε ακριβώς, ο πατριάρχης και πάπας Ρώμης επωμίζεται –παράλληλα με τις καθαρά εκκλησιαστικές του– και πολιτικές, ψιλώ τω τίτλω, αρμοδιότητες, μία σύνθετη και *δυσπλόστατη* εκκλησιο-πολιτική κατάσταση που διαρκεί για αιώνες, και έλαβε από την δυτική ιστοριογραφία το όνομα *Romanitas Latina*, δηλ. Λατινική *Ρωμηοσύνη*, ένα ιδιόμορφο καθεστώς *εκκλησιο-πολιτικής θεοκρατίας* (η οποία εγκοπλωνόταν ένα βαθύ συλλογικό όραμα, κάτι σαν «Μεγάλη ιδέα», να αποκαταστήσει μελλοντικά αυτήν την απολεσθείσα Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, αφού συγκροτημένη πολιτική εξουσία στην πράξη δεν υπήρχε, την ώρα που, στην συνέχεια, η μετασχηματισθείσα Ρωμαιο-καθολική Εκκλησία εμφανιζόταν πλέον η ίδια ως *Imperium Romanum* [«*Papa est verus imperator*»-1166]), *πριμοδοτώντας* την *επίκτητη* πολιτική έναντι της *υποστατικής* εκκλησιαστικής παραμέτρου. Η αποσύνθεση του Δυτικού Τμήματος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ήταν ευρείας κλίμακας, και οι πολιτικές δικαιοδοσίες και αρμοδιότητες με αντίστοιχο λειτουργικό αντίκρουσμα εκ μέρους του Πάπα (Παπικά Κράτη από τον 7ο αι. [πάπας Γρηγόριος Α' ο Διάλογος] και εντεύθεν, Πριγκιπάτα, Φεουδαρχία, φεουδαρχικός κατακερματισμός της τότε ενιαίας γεωπολιτικά Δυτικής Ευρώπης κ.λπ.) υπερίσχυσαν των εκκλησιασκών του αρμοδιοτήτων, όπως καταδεικνύεται από πάρα πολλές περιπτώσεις (και θεσμικές πτυχές) στους κόλπους της Δυτικής κοινωνίας. Τα σχετικά γεγονότα από τον 5ο μέχρι τον 15ο αι. μάς είναι αρκούντως γνωστά από την Εκκλησιαστική Ιστορία και από αντίστοιχες ειδικές μελέτες, μέσα από τις οποίες διαφαίνεται η ανάδυση μίας *καινοφανούς εκκλησιολογίας* παντελώς διαφορετικής από εκείνη την κοινή εκκλησιολογία, την ... *Εκκλησιακή Εκκλησιολογία* της Α' χιλιετίας. Ωστόσο, στο σημείο αυτό καλούμαστε να εξετάσουμε μία ιδιότυπη πτυχή

που σχετίζεται με την εξαγγελθείσα διερευνητική πρόταση, η οποία τέθηκε στην αρχή της παρούσας Ανακοίνωσης.

Η Εκκλησία συστήθηκε και συγκροτήθηκε συνοδικά ως πολυκεντρική – σε αντίθεση με την πολιτειακή Αυτοκρατορία, η δομή της οποίας υπήρξε εξαρχής μονοκεντρική με κάποιο αντίστοιχο πολιτικό πρωτείο εξουσίας. Αναλυτικότερα, αυτό σημαίνει ότι, ενώ η Εκκλησία αναπτύχθηκε συνοδικά και διαμορφώθηκε θεσμικά μέσα στην ενιαία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στην διάρκεια τεσσάρων ακριβώς αιώνων (Αποστολική Σύνοδος των Ιεροσολύμων/49-Δ' Οικουμενική Σύνοδος της Χαλκηδόνας/451), δεν ενστερνίστηκε και, πολύ περισσότερο, δεν υιοθέτησε, όπως είναι αρκούντως προφανές, την δομή οργάνωσης της Αυτοκρατορίας, δηλ. την μονοκεντρικότητα της Αυτοκρατορίας. Αντίθετα, απέναντι σε αυτήν ακριβώς την αυτοκρατορική μονοκεντρικότητα (ένας [1] αυτοκράτορας-μονοκράτορας για ολόκληρη την Ρωμαϊκή επικράτεια) ανέπτυξε και αντέταξε συνοδική μορφή εκκλησιακότητας, δηλ. εκκλησιακή πολυκεντρικότητα (πέντε [5] Πατριαρχεία-451 και μία [1] Αυτοκέφαλη Εκκλησία [της Κύπρου]-431). Η πολυκεντρικότητα αυτή, ως ουσιαστικό και συστατικό στοιχείο της όποιας Εκκλησιολογίας, αντιστοιχεί στην τριαδολογική διάσταση του «*ασυγχύτως [ετερότητα] και αδιαιρέτως [κοινωνία]*». Όταν, όμως, το έτος 395 η μία και ενιαία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία διαχωρίστηκε σε δύο τμήματα με τις αντίστοιχες γεωπολιτικές οντότητες, ο πατριάρχης και πάπας Ρώμης βρέθηκε *μόνος-μονοκράτορας* (Primus ante totius) ως Προκαθήμενος και ως Πατριαρχείο σε μία διακριτή και εντελώς «*ανεξάρτητη*» Αυτοκρατορία. Σε αυτό το νέο γεωπολιτικό πλαίσιο εμφανίζονται πρωτόγνωρες εκκλησιο-κανονικές και δομικές αλλαγές που εκδηλώθηκαν σε δύο χρόνους: από την μία πλευρά, σε σχέση με τον εκφραστή της πολιτικής εξουσίας (αυτοκράτορα) στην Δύση, δημιουργήθηκε αρχικά μία *δικέφαλη* νοοτροπία και σχέση (395-476) από την άλλη, μετά την κατάλυση του Δυτικού Τμήματος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (476) και μη υπάρχοντος αυτοκράτορα, προέκυψε μία *ταυτοσήμαντη πολιτική και εκκλησιακή μονοκρατορία*, η οποία ενισχύθηκε πολύπλευρα από την *Διακοπή κοινωνίας του 1054* και εντεύθεν και, μέχρι τα χρόνια της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης του 1517, συμπλήρωνε ένδεκα (11) συνολικά αιώνες εγκαθιδρυμένης και καθιερωμένης θεσμικής ιδεολογίας και πρακτικής. Να επισημάνουμε μόνον εδώ συγκριτικά ότι η Ανατολή, μετά το 1054, με τέσσερα [4] Πατριαρχεία και μία [1] Αυτοκέφαλη Εκκλησία, διατηρεί εξ ορισμού ανέγγιχτο το συνοδικό σύστημα *διοίκησης και κοινωνίας της Εκκλησιακής πολυκεντρικότητας*, ενώ η Δύση αρχίζει ήδη

από τότε και λίγο νωρίτερα να το απεμπολεί προοδευτικά και, μετ' ου πολύ, οριστικά, και, αντ' αυτού, αρχίζει να αναδύεται μία θεσμική εκκλησιακή μονοκεντρικότητα (Primus Solus) με χαρακτηριστικά μονοπρόσωπης πολιτικής θεοκρατίας (αυτό που αργότερα ορίσθηκε ως «Παπο-καισαρισμός»). Αρκεί να επισημανθεί μόνον εδώ ότι ο πάπας Ρώμης είχε ήδη γίνει αρχηγός κράτους (εκκλησιαστικός και πολιτικός ηγέτης), το οποίο ιδρύθηκε το 754 (πάπας Πιπίνος ο Βραχύς), δύο ιδιώματα, τα οποία παραμένουν ενεργά μέχρι σήμερα.

Στην υπό εξέταση ιστορική περίοδο και, πιο συγκεκριμένα, στην εποχή των μεταρρυθμίσεων της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας (1075), ο πάπας Γρηγόριος Ζ' πρόβαλε με κάθε μέσο την αντίληψη για μία ενιαία δομή της χριστιανικής κοινωνίας (societas perfecta), η οποία θα περιελάμβανε αδιάκριτα το Κράτος και την Εκκλησία υπό την αδιαμφισβήτητη αιγίδα ενός προσώπου ήδη για έξι (6) αιώνες μέχρι τότε, του πάπα της Λατινικής Ρωμηςούνης (476-1075). Παράλληλα, συνεχίστηκε η διαδικασία για την επιβολή απόλυτου συγκεντρωτισμού στην Εκκλησία, πράγμα που οδήγησε σε διεύρυνση της δικαιοδοσίας του Πάπα ως Pontifex Maximus. Μετά τις Σταυροφορίες (1095-1204/1261), υπάρχουν μεταξύ άλλων δύο στοιχεία που συνυφαίνονται με την μεταβολή των κοινωνικών δομών, οι οποίες ήταν απότοκες της Ύστερης Αρχαιότητας. Πρόκειται για την ραγδαία αύξηση του ευρωπαϊκού πληθυσμού και κυρίως για τις εμφανισθείσες από τον 12ο αι. και εντεύθεν συλλογικές πολιτιστικές ιδιοπροσωπίες και λαότητες, ήτοι εκείνες τις εθνικές πληθυσμιακές συσσωματώσεις, οι οποίες αυτοπροσδιορίζονται με βάση και προτεραιότητα την ολοένα και περισσότερο αναπτυσσόμενη κουλτούρα αυτών των αναδιδόμενων λαοτήτων.

Τα χαρακτηριστικά αυτά αρχίζουν σταδιακά να δίνουν υπόσταση στα διάσπαρτα την περίοδο εκείνη και άμορφα Κράτη, και συμβάλλουν στην διαμόρφωση της μεταγενέστερης λειτουργίας τους, η οποία διέπεται από αρτιότερη εσωτερική οργάνωση και υποδομή. Τα πρώιμα αυτά μορφώματα, όμως, αρχίζουν να αποκτούν μία αυτονομιστική συνείδηση απεξάρτησης από το υπαρκτό και πανίσχυρο ακόμη κέντρο της Λατινικής Ρωμηςούνης, τον πάπα και την παπική Εκκλησία του πολιτικού και, κατ' επέκταση και κατ' επιδείνωση, του εκκλησιαστικού συγκεντρωτισμού, συνοδευόμενου από μία σχεσιακή εκκλησιαστική αυταρχικότητα, που στόχευε στην ενότητα και την συνοχή της Romanitas. Οι αυτονομιστικές αυτές τάσεις απεξάρτησης εκτονώνονταν ποικιλοτρόπως σε πολιτικό επίπεδο. Μέχρι που προέκυψε, από το 1517, η Μεταρρύθμιση, η οποία προκαλεί μεν την σχετικοποίηση

της παπικής εκκλησιακής αποκλειστικότητας, αλλά κυρίως και πρωτίστως δημιουργεί νέες ανεξάρτητες χριστιανικές Κοινότητες, εισάγοντας στον Εκκλησιακό χώρο μία νέα, άγνωστη και αδιανόητη μέχρι τότε παράμετρο. Πρόκειται για την εκδοχή μιας νέας και άλλης μορφής Χριστιανισμού από αυτήν που υφίστατο μοναδικά μέχρι τότε στην Ρωμαϊκή κοινωνία (Optional Religion, Religion optionnelle) και, κατ' επέκταση, την συνεπαγόμενη δυνατότητα επιλογής αυτής της άλλης εκδοχής χριστιανικής θρησκείας, η αποδοχή της οποίας απάλλασε αυτόματα και οριστικά από την αποκλειστικά εγκαθιδρυμένη κυρίαρχη παπική κηδεμονία. Έτσι, οι ανεκπλήρωτες και ανεπιτυχείς ορισμένες φορές πολιτικές απόπειρες απεξάρτησης βρήκαν αποτελεσματική έκφραση μέσα από την επιλογή μιας άλλης εκδοχής Χριστιανισμού, όπως την προκάλεσε τότε ο Προτεσταντισμός, ο οποίος και προσέφερε εν συνεχεία, εκτός από την εκκλησιαστική, και την πολιτική ανεξαρτησία από το ίδιο και το αυτό εκκλησιαστικό και πολιτικό κέντρο.

Η συνειδητοποίηση και εδραίωση αυτού του διπλού, δραστικού τελικά, μείγματος πρακτικής, όπως αναδύθηκε τότε με την έκρηξη της Μεταρρύθμισης, προσέλαβε καθ' όλη την διάρκεια του 16ου αι. διαστάσεις χιονοστιβάδας και κορυφώθηκε στο τέλος του ίδιου αιώνα με το περίφημο πολιτικό σύνθημα αλλά και ισχυρό αίτημα απέναντι στον πάπα: «Cujus regio, ejus religio»: Σε αυτόν που ανήκει ο τόπος, η περιοχή, το «κράτος», σε αυτόν ανήκει και η επιλογή για το είδος της χριστιανικής θρησκείας, κάτι όμως που περιείχε και ένα απρόβλεπτο παράγωγο: την επιλογή πλέον όχι απλώς της μοναδικής θρησκείας, αλλά της εκδοχής πολλαπλής και πολυ-υπόστατης χριστιανικής θρησκείας. Με άλλα λόγια, η επιλογή θρησκείας τού ηγεμόνα/από τον ηγεμόνα καθόριζε αντίστοιχα την εξάρτηση ή την απεξάρτηση από το αδιαμφισβήτητο μέχρι τότε και μοναδικό πολιτικό και εκκλησιαστικό κέντρο, την Ρώμη. Έτσι, οι υπήκοοι της κάθε νέας κυβερνητικής ενότητας έπρεπε να ακολουθούν την θρησκεία του ηγεμόνα τους. Αυτό σημαίνει, αγαπητοί συνάδελφοι και αγαπημένα μας παιδιά, ότι η σχετικοποίηση της απόλυτης πολιτικής εξουσίας σχετικοποιούσε και την απόλυτη εκκλησιαστική εξουσία, και το αντίστροφο. Επρόκειτο για δύο ομόρροπες παράλληλες και ομόστοχες κινήσεις, οι οποίες έθεταν άμεσα σε υποστατική αμφισβήτηση το σχήμα της Romanitas, της Ρωμηοσύνης, και τορπίλιζαν τα θεμέλιά της.

Η Ρώμη, ως μονοκεντρική Εκκλησία στην Δυτική επικράτεια, δομείτο ολόένα και περισσότερο ως πυραμιδοειδούς μορφής Εκκλησία, εγκαθιδρύνοντας ποντιφικική μοναρχία, ο θεσμός της οποίας διαμορφώθηκε σταδιακά από

τον 5ο μέχρι τον 15ο αι. (ειδικά και έκδηλα με τις θεσμικές μεταρρυθμίσεις της γρηγοριανής παποσύνης [1075 και εντεύθεν]), και αγνοώντας –ίσως και περιφρονώντας– την [συνοδική] πολυκεντρικότητα της Εκκλησίας, όπως αυτή βιώθηκε καθ’ όλη την διάρκεια της Α’ χιλιετίας και αποτελούσε αυτοδίκαια και δική της εκκλησιακή εμπειρία. Έτσι, όταν προέκυψαν τα προτεσταντικά αιτήματα απεξάρτησης και χειραφέτησης, η Ρωμαιο-καθολική Εκκλησία δεν ήθελε καν να ακούσει για οποιασδήποτε υποτιθέμενης μορφής «κομμάτιασμα» και «κατακερματισμό» του δικαιοδοσιακού της εδάφους. Και αυτό, διότι είχε ήδη καθιερωθεί στους κόλπους της, μέσω των γρηγοριανών μεταρρυθμίσεων (πρβλ. Αγώνας περί Περιβολής κ.λπ.), η κορυφαία αρχή με τα γνωστά χριστομονιστικά χαρακτηριστικά: «*Ενας Χριστός-Ενας αρχηγός-Ενας πάπας-βικάριος του Χριστού-Μία Εκκλησία*», με αποτέλεσμα ο πάπας να μετατραπεί σε *Primus Solus*, διεκδικώντας απόλυτη ηγεμονία σε όλη την Εκκλησία «ανά την Οικουμένη». Σε αυτήν την νεότευκτη χριστομονιστική Εκκλησιολογία βρέθηκε εγκλωβισμένη η «Δυτική Εκκλησία-Κράτος», όταν ξέσπασε η Μεταρρύθμιση (1517), και ήταν αδιανόητο και ασύλληπτο για αυτήν να υπάρξει άλλη κατά τόπον Εκκλησία στον δικό της δικαιοδοσιακό χώρο, αυτόν της Δύσης. Ωστόσο, στην διάρκεια των πρώτων αιώνων, οι εξουσιαστικές και κυριαρχικές αυτές φιλοδοξίες των παπών συνιστούσαν αρχικά περιστασιακές παρεκτροπές και αντανakλούσαν συνήθως προσωπικές αδυναμίες, ενώ, στην συνέχεια, παρατηρείται διεύρυνση των ηγεμονικών τάσεων και συνεπαγόμενη ανάληψη αμιγώς πολιτικών εξουσιών. Γίνεται, λοιπόν, φανερό ότι, προϊόντος του χρόνου, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, στην προσπάθειά της να οικοδομήσει μία παγκόσμια εξουσία μέσα από το μοναδικό δισπόστατο εκκλησιο-πολιτικό ιδίωμα του πάπα, εγκλωβίστηκε σε μία θεσμική λογική από την οποία τής ήταν αδύνατον πλέον να εξέλθει.

Στο πλαίσιο αυτό, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ενήργησε με τον εξής παράδοξο τρόπο: Ενώ είχε δώσει προτεραιότητα στην καθιερωθείσα με τον χρόνο ευρεία πολιτική ισχύ, κατέφυγε σε εκκλησιαστικά μέσα και σε εκκλησιαστικές μεθόδους, προκειμένου να αντιμετωπίσει την Μεταρρύθμιση με την μονολιθική και αβάσιμη εν τέλει ιστορικά αρχή, ότι, κοντολογίς, «η Εκκλησία είναι μία και μοναδική, ήτοι μονο-δικαιοδοσιακή και μονο-κεντρική (ως «παγκόσμια» [sic], εισάγοντας έτσι Εκκλησιακό Παγκοσμισμό-Universalismus), και δεν κατατέμενεται σε πολλές (κατά τόπους) Εκκλησίες»!...

Τα αποτελέσματα αυτής της πρακτικής μάς είναι αρκούντως γνωστά από την Ιστορία τόσο σε εκκλησιαστικό όσο και σε πολιτικό επίπεδο. Με την εμμονική άρνηση εκχώρησης εκκλησιακής αυτονομίας, την πολεμική

αντιμεταρρύθμισης και τους θρησκευτικούς πολέμους, που συντάραξαν την Δυτική Ευρώπη για 2,5 αιώνες και προκάλεσαν τελικά την πρωτόγνωρη ανάδυση ενός Χριστιανισμού πολλαπλών εκδοχών με ομολογιακές αντίστοιχες αποχρώσεις, και την επακόλουθη διάσπαση, η Δυτική Ευρώπη εισήλθε οριστικά στον αστερισμό της Νεωτερικότητας. Αντιμετωπίζοντας το αίτημα της «εκκλησιακής πολυκεντρικότητας» ως διάσπαση (*sic*) και, τελικά, αρνούμενη να το ικανοποιήσει, για να αποφύγει την υποτιθέμενη διάσπαση, η Ρώμη τότε διέσπασε όντως εσωτερικά τον εαυτό της, την Δυτική Εκκλησία, και κατ' επέκταση αποδόμησε τα υποστατικά θεμέλια του Πατριαρχείου Ρώμης.

Στην συνάφεια αυτή και χάριν της προαγωγής του θεολογικού προβληματισμού και της επιστημονικής διερεύνησης του εν λόγω ζητήματος, αξίζει να τονισθεί ότι, στα τέλη του 16ου αι., του ίδιου αυτού αιώνα της Μεταρρύθμισης, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, ενώ αρνείται την παραχώρηση αυτονομιών και εκκλησιακών αυτοκεφαλιών στους δικούς της δικαιοδοσιακούς χώρους (δηλ. τα εδάφη της Δυτικής Ευρώπης), ασκώντας πολιτική συνοδικής αντιμεταρρύθμισης, εισάγει με μία άλλη παράλληλη συνοδική ενέργειά της – με την Σύνοδο του Brest-Litovsk στα 1596– την Ουνία [=εκκλησιακός υπερβατικός επεκτατισμός - εγκαθίδρυση υπερβατικών δικαιοδοσιών με απώτερο στόχο την αύξηση των δικαιοδοσιακών της εδαφών και την μισσιοναριστική και πολιτική ηγεμονία των εδαφών αυτών], ένα καινοφανές για τα δεδομένα της Εκκλησίας εκκλησιολογικό φαινόμενο, που συνίσταται στην συγκρότηση πολλών κατά τόπους Εκκλησιών σε χώρους, όμως, που παραδοσιακά ανήκαν στην εκκλησιακή δικαιοδοσία ετέρων Πρεσβυγενών Πατριαρχείων της Ανατολής και όχι στους ευθυτενώς δικούς της χώρους. Η αυθαίρετη αυτή καινοτομία ουσιαστικά υποδηλώνει την ελαστικότητα που χαρακτηρίζει την νεότευκτη εκκλησιολογία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, η οποία αποδέχεται έξωθεν και υπερβατικές εκκλησιακές ετερότητες στους κόλπους της, ενώ ταυτόχρονα τις αρνείται άτεγκτα στο εσωτερικό της και στο έδαφός της στους Προτεστάντες, ακολουθώντας τις επιταγές και τις μεταβολές της ασκούμενης εκκλησιαστικής πολιτικής. Όσον αφορά δε στην εν λόγω εποχή (16ος αι.), δύο είναι τα προς διερεύνηση ερωτήματα: **1)** Με ποιο σκεπτικό η Ρωμαιο-καθολική Εκκλησία υιοθετεί την *μονοκεντρική εκκλησιολογία* του μονολιθικού αδιάσπαστου εντός της και ταυτόχρονα την *πρισματική –και όχι πολυκεντρική– εκκλησιολογία* της αποκεντρικότητας εκτός των δικαιοδοσιακών εδαφών της; Και **2)** Η απόφαση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, μόλις μερικές δεκαετίες

μετά την Μεταρρύθμιση, να προβεί σε διεκδικητική εισδοχή Ουνιτικών (κατά τόπους) Εκκλησιών της Ανατολής στους κόλπους της, δεν μαρτυρεί τελικά ότι η άρνηση εκχώρησης εκκλησιακών αυτονομιών απέναντι στους Προτεστάντες στις αρχές του ίδιου αιώνα ήταν λάθος τακτικής και εκκλησιο-κανονικό ατόπημα;

Συγκριτικό παράλληλο ιστορικό παράδειγμα

Στο σημείο αυτό κρίνεται σκόπιμο να προβούμε σε μία συγκριτική προσέγγιση και ευρύτερη μελέτη της επίδρασης της Μεταρρύθμισης και από την σκοπιά της καθ' ημάς Ανατολής και του ορθόδοξου κοινωνιοχώρου, ως παράλληλο ιστορικό παράδειγμα ταυτόσημων και ομόχρονων αιτίων. Είναι γεγονός ότι η Διαμαρτύρηση προκάλεσε όντως ένα ωστικό κύμα κομφεσιοναλιστικού κατακερματισμού και θεσμικής χειραφέτησης τέτοιου βεληνεκούς, που άγγιξε άμεσα και το κατώφλι της Ορθόδοξης Εκκλησίας της κειμένης στην Νοτιο-ανατολική λεκάνη της Μεσογείου και της Ευρώπης. Πράγματι, η Ορθόδοξη Εκκλησία, σε σύνολη την Ανατολική πλευρά της Ευρώπης, βρισκόταν σε δύο διακριτές γεωπολιτικές καταστάσεις: στην υπόδουλη κατάσταση των Πρεσβυγενών Πατριαρχείων της Ανατολής κάτω από την Οθωμανική Αυτοκρατορία (Κωνσταντινούπολη, Αντιόχεια, Ιερουσαλήμ, Αλεξάνδρεια [και Κύπρος]) και την κατάσταση «ελευθέρου» καθεστώτος της Αυτοκρατορικής Ρωσίας. Μόλις 50 χρόνια μετά την Διακήρυξη του Augsburg (1530), η Ρωσία απευθύνεται στο Οικουμενικό Πατριαρχείο με συγκεκριμένο αίτημα εκκλησιαστικής αυτονομίας και με το ίδιο ουσιαστικά προτεσταντικής υφής περιεχόμενο: «*Cujus regio, ejus religio*» (1589). Το γειτνιάζον στα τεκταινόμενα της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως έρχεται τότε αντιμέτωπο με ένα μεγάλο δίλημμα: Είχε την δυνατότητα να επιλέξει ανάμεσα, από την μία πλευρά, στην άρνηση οποιασδήποτε μορφής αυτονομιστικών τάσεων στους κόλπους του και στο δικαιοδοσιακό του έδαφος, κατά το παράδειγμα της Ρωμαιο-καθολικής Εκκλησίας, και, από την άλλη, στον ενστερνισμό της πρακτικής των εκκλησιακών Αυτοκεφάλων της [συνοδικής] πολυκεντρικότητας της Α' χιλιετίας. Σήμερα είναι πλέον προφανές ότι εάν το Οικουμενικό Πατριαρχείο υιοθετούσε την τακτική της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, δηλ. εκείνη της άρνησης και των καταδικαστικών συνοδικών αποφάσεων, είναι περισσότερο από βέβαιο ότι και η Ορθόδοξη Εκκλησία

θα είχε ζήσει ανάλογη εμπειρία και αντίστοιχα γεγονότα με αυτά που έζησε τότε και μετέπειτα στους κόλπους της η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία με το κίνημα της Διαμαρτύρησης. Το ίδιο θα συνέβαινε και αργότερα, κατά την διάρκεια του 19ου αι. στην Μαουρερικά προτεσταντίζουσα Ελλάδα (1833/1850), την Σερβία (1815/1879), την Βουλγαρία (1870/1945), την Ρουμανία (1885), με την ανάδυση αντίστοιχου με τον Προτεσταντισμό φαινομένου, και μάλιστα με μία ιδιότυπη μορφή: τον **Εθνο-φυλετικό Προτεσταντισμό!**...

Το Οικουμενικό Πατριαρχείο, ως γνωστόν, υιοθέτησε τελικά την δεύτερη επιλογή του ανακύψαντος διλήμματος και εκχώρησε αυτονομίες και αυτοκέφαλα, εκχωρώντας κανονικά εδάφη, αναδεικνύοντας εκκλησιακές *ετερότητες* στους κόλπους του και διασώζοντας με τον τρόπο αυτόν την εκκλησιακή κοινωνία. Υπενθυμίζεται μόνον εδώ αυτό που δεν έγινε ποτέ κατανοητό από την Δυτική Χριστιανοσύνη. Το **Αυτοκέφαλο** συνεπάγεται κατάφαση της εκκλησιακής *ετερότητας*, ενώ ταυτόχρονα στοιχειοθετεί συγκεκριμένο αίτημα αδιάσπαστης εκκλησιακής *κοινωνίας*, ως διαλεκτική προϋπόθεση εκκλησιακής *ενότητας*, με την τελευταία να αποτελεί πρόταγμα και υποστατική σύνθεση της (απ)αιτούμενης *κοινωνίας των διακριτών ετεροτήτων*. Στην Δύση αντιλήφθηκαν την κατάφαση της *ετερότητας* ως αίτιο διαστατικότητας και διάσπασης, απώλειας κεκτημένων εδαφικών δικαιοδοσιακών δικαιωμάτων, με αποτέλεσμα η άρνηση και απόρριψη της *ετερότητας* προκάλεσε την οριστική (;) απώλεια της *κοινωνίας*. (Συνακόλουθα, και στην περίπτωση της προκληθείσας στον ίδιο αιώνα Ουνίας, διαπιστώνεται δήλωση *κοινωνίας* χωρίς ομοϋπόστατες εκκλησιακές *ετερότητες* [εκκλησιακή αυτοπληρότητα], οπότε εδώ *απόλλυται τελείως το διακριτό της εκκλησιακής ετερότητας*). Αντίθετα, στην Ανατολή και στην ατμόσφαιρα της Αυτοκεφαλίας, η κατάφαση της *ετερότητας* αποτελεί προϋπόθεση της *κοινωνίας*, καθώς αμφοτέρες συσχετιζόμενες εκβάλλουν στην εκκλησιακή *ενότητα*. Εν τέλει, η στάση αυτή της Ορθόδοξης Εκκλησίας και η επακόλουθη επιλογή της χορήγησης αυτοκεφαλίας στα δικαιοδοσιακά της εδάφη διέσωσαν, παρ' όλους τους περιστασιακούς κλυδωνισμούς, την εκκλησιακή κοινωνία και *ενότητα* στους κόλπους της.

Στο ευρύτερο φάσμα των χωρών της Βαλκανικής και ιδιαίτερα στην Ελλάδα, έχουμε, στην δική μας περίπτωση της Ελλαδικής Αυτοκεφαλίας, την εμπειρία του ακήρυχτου και δυνάμει «σχίσματος» για 17 συναπτά έτη (1833-1850), καθώς και την εμπειρία του Βουλγαρικού Σχίσματος (1870/1872), με το οποίο η Εκκλησία της Βουλγαρίας επιχείρησε *εθνο-γέννηση* και *εθνο-κρα-*

τισμό, και χρειάστηκε σχεδόν έναν αιώνα (1870-1961), προκειμένου να το υπερβεί θεολογικά και να αποκατασταθεί η εκκλησιο-κανονική ορθότητα στους κόλπους της Ορθοδόξου Εκκλησίας ανά την Οικουμένη... Επί πλέον, το Βουλγαρικό Σχίσμα αποτέλεσε ένα γεγονός, το οποίο προκάλεσε την αποκορυφωματική σύγκρουση αυτού του εθνο-φυλετικού παροξυσμού, μία εμπόλεμη διαμάχη, τον γνωστό από την Ιστορία ως Μακεδονικό Αγώνα (1904-1908), και δύο αιματηρούς Βαλκανικούς Πολέμους (1912-1913) που επακολούθησαν, έναν ουσιαστικά ενιαίο εμφύλιο πόλεμο 10ετίας μεταξύ ομόδοξων ορθόδοξων λαών της Βαλκανικής (1904-1913), δηλ. έναν εθνο-φυλετικό θρησκευτικό πόλεμο, παρόμοιο με τους θρησκευτικούς πολέμους, τηρουμένων των αναλογιών, που έζησε η Δυτική Ευρώπη, για δυόμιση και πλέον αιώνες, αμέσως μετά το ξέσπασμα της Μεταρρύθμισης.

Επομένως, καθ' όλη την διάρκεια του 16ου αι. και της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης, δύο Πατριαρχεία της Εκκλησίας, το Πατριαρχείο Ρώμης και το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, αγγίχθηκαν άμεσα και εκ του σύνεγγυς, διαφορότροπα μεν και σε διαφορετικό βαθμό το καθένα, αλλά με έναν κοινό παρονομαστή: το ετερότοπο αίτημα της εκκλησιακής αυτονομίας. Εν τούτοις, η διαφορότροπη αντίδρασή τους, οδήγησε αντίστοιχα και σε διαφορετικά αποτελέσματα: Η μη υιοθέτηση της εκκλησιο-κανονικής οδού από το πρώτο Πατριαρχείο οδήγησε στο Προτεσταντικό σχίσμα, ενώ η υιοθέτηση αυτής της εκκλησιο-κανονικής οδού από το δεύτερο απεσόβησε μία τέτοια αντίστοιχη σχισματική κατάσταση, διασφαλίζοντας την ενότητα της Ορθοδόξου Εκκλησίας για τέσσερις και πλέον αιώνες φθάνοντας μέχρι τις ημέρες μας (και μέχρι την Αγία και Μεγάλη Σύνοδο της Κρήτης (1589-2016)). Ειρήσθω εν παρόδω ότι, εάν στους κόλπους της Ορθόδοξης Εκκλησίας προκύψει αντίστοιχο ζήτημα ή πρόβλημα στο μέλλον, μετά από μία μακράιωνη πορεία σταθερότητας της εκκλησιακής κοινωνίας και ενότητας, την ιστορική ευθύνη θα την έχουν εκείνοι..., ή εκείνες οι κατά τόπους Εκκλησίες, που θα το προκαλέσουν...).

Συμπερασματικές παρατηρήσεις

- Υπάρχουν πολλές παράμετροι στο υπό διερεύνηση ζήτημα, καθώς αυτό είναι αποτέλεσμα μακράιωνων διεργασιών σε τρία εμπλεκόμενα επίπεδα (πολιτικό, θεολογικό και εκκλησιο-κανονικό), και σχετίζεται με πολλές διαπιστωμένες ιστορικά σκοπιμότητες.

• Στην διάρκεια του 11ου και του 12ου αιώνα, των αιώνων της Διακοπής κοινωνίας των Εκκλησιών Ανατολής και Δύσης, υφίστανται δύο παράλληλες Εκκλησιολογίες: η κοινή συνοδική Εκκλησιολογία της Α' χιλιετίας και η νεότευκτη πυραμιδοειδής Ρωμαιοκαθολική Εκκλησιολογία, η οποία κάνει αχνά την εμφάνισή της από το 476 και εξής και θεσμοθετήθηκε με τις γρηγοριανές μεταρρυθμίσεις του 1075. Απέναντι σε αυτήν την νεότευκτη Εκκλησιολογία, η οποία παγιώθηκε συνοδικά και θεσμικά μετά από ένα συνολικό χρόνο 5 αιώνων (11ος-16ος αι.), αντέδρασαν και διαμαρτυρήθηκαν οι αποσχισθέντες Διαμαρτυρόμενοι. Συμπερασματικά θα μπορούσε να λεχθεί εδώ ότι οι μεν Ρωμαιοκαθολικοί δεν υιοθέτησαν την προϋπάρχουσα κοινή εκκλησιακή Εκκλησιολογία της Α' χιλιετίας, για να αντιμετωπίσουν το προκύψαν κίνημα της Διαμαρτυρήσεως, αλλά μεταχειρίστηκαν την νεότευκτη πυραμιδοειδή Εκκλησιολογία τους των αρχών της Β' χιλιετίας, την οποία οι ίδιοι επινόησαν· οι δε Προτεστάντες, ζώντας τις συνέπειες αυτής της παγιωμένης θεσμικά αλλά επείσακτης νεότευκτης Εκκλησιολογίας, και αγνοώντας εμπειρικά παντελώς την Εκκλησιακή Εκκλησιολογία της Α' χιλιετίας, δεν μπόρεσαν να αναπτύξουν στέρεα επιχειρηματολογία στην προσπάθεια απεξάρτησής τους από την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, και για τον λόγο αυτόν τα πράγματα οδηγήθηκαν σε ναυάγιο.

• Η ανάδυση του Προτεσταντικού κινήματος οριοθετείται από δύο διαδοχικές αφετηρίες (16ος αι.), οι οποίες συνδέονται άμεσα με τις κατ' ιδίαν επιλογές των εμπλεκομένων προσώπων:

1) Τον Λούθηρο, ο οποίος, ως μοναχός, διαμαρτύρεται εναντίον της Εκκλησίας του για την καλπάζουσα βαθειά παρακμή στους κόλπους της. Και

2) Τους πρίγκιπες και τους φεουδάρχες του πολιτικού χώρου, οι οποίοι επιζητούν να αποδεσμευτούν από την πολιτειακή αποκλειστικότητα και κηδεμονία του Πάπα Ρώμης, εκμεταλλευόμενοι, πολιτικά και πολιτειακά, τις «νέες» θεολογικές ιδέες του Λουθήρου και των θιασωτών του.

Αναλυτικότερα:

1) Ο μοναχός Μαρτίνος Λούθηρος, στην κίνηση διαμαρτυρήσεώς του εναντίον του Πάπα, ηγήθηκε ενός πολυπληθούς κινήματος, αλλά δεν είχε ούτε κατά διάνοια την πρόθεση να συστήσει μία νέα, διαφορετική ή μία άλλη Εκκλησία.

2) Οι τιμαριούχοι πρίγκιπες και φεουδάρχες, με έκδηλες και σαφείς τις τάσεις αυτονομησης, δεν διέθεταν τρόπο να απεμπλακούν από την επιβεβλημένη ιστορικά μοναδικότητα και την πολιτική αποκλειστικότητα του Πάπα, ο οποίος συμπλήρωνε την εποχή εκείνη μία χιλιετία ηγεμονίας της

Λατινικής Ρωμηοσύνης (476-1517, ήτοι 5ος-16ος αι.). Στο *Κίνημα αυτό των «νέων ιδεών»*, βρήκαν την χρυσή ευκαιρία μιας πολιτικής αντίδρασης μέσω της θεολογικής διαμαρτύρησης εκ των έσω, μέσω των «επαναστατικών» ιδεών του θεολόγου μοναχού Λουθήρου, για να πετύχουν την, αδιανόητη μέχρι την εποχή εκείνη, πολιτική ανεξαρτησία μέσω της εκκλησιαστικής απόκλισης και αυτονόμησης, την οποία συνέδραμαν τα μέγιστα, ώστε να επιτευχθεί. Εν τέλει, έχει αποδειχθεί ιστορικά ότι έχουν εκπληρωθεί πολλές πολιτικές σκοπιμότητες μέσω της εκκλησιαστικής οδού, χωρίς ο εκκλησιαστικός χώρος να αντιλαμβάνεται πάντοτε, εκτός και εάν συννευδοκεί, ότι γίνεται αντικείμενο πολιτικής εκμετάλλευσης και εκπλήρωσης απώτερων πολιτικών σκοπιμοτήτων [προβλ. πολιτική-κρατική απεξάρτηση (16ος-18ος αι.) στην Δύση, Βουλγαρικό Σχίσμα (1870-19ος αι.) και Σκοπιανή «Εκκλησία» με αντίστοιχη εθνο-γέννηση (1946 και εντεύθεν-20ός αι.) στην Ανατολή]. Έτσι, η επιτυχία τελικά αποδίδεται και πιστώνεται στους πολιτικούς, οι οποίοι κατάφεραν, μέσω σαφώς εκκλησιαστικής οδού, να αφαιρέσουν την πολιτική αποκλειστικότητα από τον Πάπα, διαφορώντας για την επακολουθήσασα εκκλησιασκή διάσπαση και προκαλώντας την δημιουργία των ευρωπαϊκών Κρατών και την είσοδο της Ευρώπης στην εποχή της Νεωτερικότητας. Αντίθετα, χρεώνεται παταγώδης αποτυχία τόσο στους ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους για την αδόκιμη διαχείριση της υποθέσεως αυτής *θεολογικά*, όσο και στους διαμαρτυρόμενους θεολόγους, οι οποίοι προκάλεσαν κάτι περισσότερο από «Σχίσμα»: την δημιουργία ενός **διαφορετικού Χριστιανισμού** με ορατή συνέπεια τον **θρυσματισμό του Χριστιανισμού** και την ανάδυση περισσότερων από μία **εκδοχών εκκλησιασικότητας** στους κόλπους αυτού του ίδιου Χριστιανισμού, διαφορετικών δηλαδή εκδοχών της ίδιας αποκεκαλυμμένης πίστης. Το γεγονός αυτό εισήγαγε διάφορους εκκλησιαστικούς ανθρωπομορφισμούς και, κατ' επέκταση, ανέδειξε έναν *ανθρωποκεντρικό προσανατολισμό* της ίδιας και της αυτής πίστης με καθαρά κουλτουραλιστικά χαρακτηριστικά και με μεικτές πολιτισμικές ιδιαιτερότητες στην ευρωπαϊκή κοινωνία, εκφραζόμενο με νέες μορφές και τύπους της εκκλησιασικής πρακτικής, αφήνοντας στον καθένα, στον κάθε ανύποπτο πιστό, να επιλέγει την εκδοχή ή την υπαγωγή Εκκλησίας ή θρησκείας, που ο ίδιος θεωρεί υποκειμενικά την καλύτερη (*δοξασιακός υποκειμενισμός*) ή που τον βολεύει ατομικά. Το γεγονός αυτό, όμως, συνιστά τον ορισμό της εκκλησιασικής πολυδιάσπασης με προφανή τα συμπτώματα σταδιακής αποσύνθεσης, κάτι που αποτυπώνεται και στην ιδέα του επιμεριστικού Κράτους (με την νεότευκτη προτεσταντική αρχή

του visible-invisible, ορατού-αοράτου ή υλικού-πνευματικού, αντίστοιχα) και σαρκώνεται πολιτειακά.

• Η **διαμαρτυρία**, η Διαμαρτύρηση αυτή καθ' εαυτήν, δεν έχει από μόνη της και δεν μπορεί να έχει εκκλησιολογική υπόσταση αλλά ούτε και ταυτότητα εκκλησιακής αυτοπληρότητας. Μπορεί μάλιστα αυτή να γίνεται και το ποιητικό αίτιο επανάπαυσης και συμμετοχικής ολιγωρίας, προκαλώντας έναν αλλοτριωτικό κατήφορο χωρίς δυνατότητες επιστροφής. Αντιθέτως, η **οντολογία**, και όχι ο κουλτουραλιστικός *κονφεσιοναλισμός* (ομολογιακή προτεραιότητα και προτίμηση), προσλαμβάνει εκκλησιακή υπόσταση με χαρακτηριστικά αυτοπληρότητας. Αυτό ακριβώς είναι που εξηγεί το γιατί τελικά υπάρχουν πολυάριθμες Διαμαρτυρούμενες/Προτεσταντικές ομολογίες, οι οποίες όμως με την σειρά τους αδυνατούν υποστατικά να συγκροτήσουν μία Εκκλησία, όπως την οραματίζεται ο Απόστολος Παύλος (πρβλ. Α' Κορ. 1, 2), σε έναν δεδομένο τόπο. Ωστόσο, για να μην παραμένουμε στεγανά κριτικοί απέναντι στους Προτεστάντες, στο μέτρο που και εμείς οι Ορθόδοξοι αδυνατούμε να συγκροτήσουμε ένα Εκκλησιακό σώμα σε έναν δεδομένο τόπο (πρβλ. ορθόδοξη «Διασπορά» κ.λπ.), αν και Ορθόδοξοι, *προτεσταντίζουμε!*... Ενδεικτικά και συγκριτικά αρκεί να αναφερθεί μόνον ότι στο Παρίσι υπάρχουν και συνεδαφίζονται εντελώς αντι-βιβλικά (πρβλ. το θεμελιώδες *sola scriptura*) και αντι-εκκλησιολογικά **εβδομήντα (70) διακριτές Προτεσταντικές Ομολογίες/Εκκλησίες** (καθιερώνοντας το απάδον εκκλησιο-κανονικά Ομοσπονδιακό *καθεστώς* Προτεσταντικών Εκκλησιών), χωρίς να μπορούν να συγκροτήσουν μία –έστω και Προτεσταντική– Εκκλησία, καθώς και **έξι (6) Ορθόδοξες αλληπάλληλες Εκκλησιακές δικαιοδοσίες** εντελώς αντι-εκκλησιολογικά και αντι-κανονικά, με χαλαρή σύνδεση και πάλι ομοσπονδιακού χαρακτήρα (*Συνελεύσεις Επισκόπων-Assemblées* και όχι *Συνόδους*), χωρίς ουσιαστικά να προτίθενται να συγκροτήσουν μία Τοπική (ή ευρύτερα κατά τόπον) Εκκλησία, *απαρτίζοντας* έτσι ένα δικαιοδοσιακό χάος άνευ προηγουμένου.

• Στο φετινό επετειακό έτος των «500 χρόνων Προτεσταντισμού» (1517-2017), αναμέναμε όλοι να πραγματοποιηθεί μία παγκόσμια παν-προτεσταντική συνάντηση αποτίμησης αυτής της ημι-χιλιετίας, ενδοσκοπικής αυτοθέασης και συλλογικής αυτοκριτικής εκ μέρους των Προτεσταντών, εξετάζοντας, μεταξύ των άλλων, αυτοκριτικά δύο αξονικά ερωτήματα και αναρωτώμενοι: α) Τι κάνουμε 500 χρόνια τώρα; Και β) Κατά πόσο είμαστε Εκκλησία ή Εκκλησίες με μία τέτοια πολλαπλασιαστική πολυδιάσπαση; Τα ερωτήματα αυτά παραμένουν αδυσώπητα και ίσως αποτρεπτικά τέτοιου

είδους επετειακών συναντήσεων, αλλά αυτή η αυτοθέαση και η συλλογική αυτοκριτική θα μπορούσε να αποτελέσει την πυξίδα περαιτέρω πορείας των ιδίων ως έχουν την στιγμή αυτή και κυρίως σε σχέση με τον υπόλοιπο χριστιανικό κόσμο.

- Σήμερα, 500 χρόνια μετά, και στο πλαίσιο της μετα-νεωτερικής εποχής μας, φαίνεται ότι είναι εξ αντικειμένου δύσκολο να θεραπευτεί εκκλησιο-κανονικά η εκκλησιακή πολυδιάσπαση που ξέσπασε στους κόλπους του Προτεσταντισμού. Και αυτό, διότι, με την εισαγωγή πολλαπλών επιλογών του ίδιου και του αυτού Χριστιανισμού μέσω της ομολογικοποίησης (κονφessionαλισμού), προκλήθηκε διάχυση των εκκλησιαστικών προκυψασών στην πορεία Ομολογιών, διασπορά και εξακτίνωση με ομολογιακές αποχρώσεις και αλληλοεπικαλύψεις. Στον βαθμό που οι ίδιες οι Ομολογίες διεκδικούν ξεχωριστά αποκλειστική εκκλησιακή αυτοπληρότητα και την συνεπαγόμενη εκκλησιακή υπόσταση, θα προκαλείται αενάως άτυπος πολλαπλασιασμός εκκλησιαστικών μορφωμάτων και θα υφίσταται μονίμως διακωινοζόμενο το μέγα εκκλησιο-κανονικό πρόβλημα της συνεδαφικότητας.

- Τελειώνοντας, θα ήθελα να αναδείξω επιγραμματικά και μία ακόμη απορροϊκή πτυχή του πολυεδρικού αυτού ζητήματος. Οι Ρωμαιο-καθολικοί του Μεσαίωνα δεν υποψιάστηκαν ποτέ ότι υπήρχε ήδη από την Α' χιλιετία υπαρκτή εκκλησιο-κανονική λύση για το δυνάμει σχίσμα, το οποίο προκλήθηκε με την προτεσταντική Μεταρρύθμιση. Και έτσι, είτε από άγνοια είτε από ενσυνείδητες πολιτικές επιλογές, εξώθησαν τα πράγματα σε καταστάσεις πόλωσης και θρησκευτικών πολέμων και κυρίως στην ανάδυση μιας άλλης εκδοχής Χριστιανισμού με ελλειμματικά εκκλησιο-κανονικά χαρακτηριστικά. Από την άλλη πλευρά, οι Προτεστάντες δεν υποπετεύθηκαν και δεν ανακάλυψαν επίσης ποτέ, 500 χρόνια μέχρι σήμερα, ότι θα μπορούσαν να διεκδικήσουν μία εκκλησιο-κανονική υπόσταση, την οποία η Εκκλησία της Βίβλου και των Οικουμενικών Συνόδων διέθετε ως πρακτική και παρείχε ως δυνατότητα. Κατά συνέπεια, έχουν περιπέσει, 500 χρόνια τώρα, σε μία περιπέτεια με έκδηλα προφητικά χαρακτηριστικά μεν, αλλά χωρίς κανένα ενοποιητικό εκκλησιο-κανονικό αντίκρουσμα. Έτσι, το αρχικό προς διερεύνηση εντοπισθέν ερώτημα παραμένει ένα ερώτημα ανοικτό, που συνεχώς θα απαντάται... Ωστόσο, η Εκκλησία είχε και έχει πάντοτε στην διάθεσή της την οριστικοποιηθείσα και αμετάκλητη συνοδικά Κανονική Παράδοση της Α' χιλιετίας, την κοινή κληρονομιά όλων των Χριστιανών, η οποία έχει ένα ... υποστατικό «ελάττωμα»: παραμένει πάντοτε σιωπηλή..., και πρέπει, όταν την χρειαστείς, εσύ ο ίδιος να την ανακαλύψεις!...

Τελική υπο-πρόταση

Επειδή εδώ στην Ελλάδα, δυστυχώς, δεν αγαπάμε και πολύ τον *Διάλογο με τους «εκτός»*, παρόλο που η Ελλάδα είναι η γενέτειρά του..., θα μπορούσαμε να πραγματοποιήσουμε ένα επιστημονικό θεολογικό Συνέδριο στην Θεολογική μας Σχολή με συμμετοχή Προτεσταντών και Ορθοδόξων θεολόγων, εξετάζοντας και διερευνώντας από κοινού τα ζητήματα αυτά, από βιβλική, δογματική, εκκλησιολογική και κανονική σκοπιά. Και είναι σίγουρο ότι μία τέτοια προσπάθεια, σε κλίμα ακαδημαϊκό και αποϊδεολογικοποιημένο, θα μπορούσε να αποδώσει κάποιους ουσιαστικούς καρπούς...



Φίλιππος Μελάχθων (1497-1560). Εκ των πρωταγωνιστών της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης.

> ΟΙ ΠΕΝΤΕ SOLAS ΩΣ ΕΝΟΠΟΙΗΤΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΤΡΟΠΟΣ ΑΝΑΛΥΣΗΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗΣ

– Τζέφφρυ Μπάλντγουιν, Καθηγητής
του Ελληνικού Βιβλικού Κολεγίου

Εισαγωγή

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Προτεσταντισμός, όπως είναι σήμερα, χαρακτηρίζεται από απέραντη ποικιλομορφία. Ως εκ τούτου είναι δύσκολο να δει κανείς ποια σχέση έχουν μεταξύ τους ορισμένες προτεσταντικές εκκλησιαστικές αποχρώσεις. Εξάλλου, υπάρχουν περιπτώσεις όπου τα μέλη κάποιων εκκλησιών του προτεσταντικού χώρου νιώθουν ότι βρίσκονται πιο κοντά στη Ρωμαιοκαθολική ή στην Ορθόδοξη Εκκλησία απ' ό,τι σε άλλες αποχρώσεις του Προτεσταντισμού. Ένας τρόπος για να μπορεί κανείς να βάλει κάποια τάξη σ' αυτό το φαινομενικό χάος και να διαμορφώσει το περιγράμμα κάποιας ενότητας, είναι να εστιάσει στον ελάχιστο κοινό παρονομαστή των πέντε *Solas* της Μεταρρύθμισης.

Sola Scriptura – Η πιο εύκολη ανάγνωση της Μεταρρύθμισης είναι ότι απλά άφησε στην άκρη οτιδήποτε άλλο εκτός από την Αγία Γραφή. Και είναι εύκολη ανάγνωση επειδή όντως, σε αρκετές περιπτώσεις, πολλοί προτεστάντες λειτουργούν με αυτόν ακριβώς τον τρόπο. Χρησιμοποιούν τη Γραφή, όχι μόνο ως πηγή πνευματικής τροφής αλλά και ως άμεσης δογματικής τοποθέτησης, με την έτοιμη χρήση, αλλά και ενίοτε επιθετική εκσφενδόνιση βιβλικών χωρίων που μοιάζουν να υποστηρίζουν την όποια τους θέση. Ωστόσο, η πραγματικότητα είναι πιο σύνθετη.

Sola Scriptura δεν σημαίνει «μόνο η Βίβλος» κατά τρόπο απόλυτο και απροσδιόριστο (τουλάχιστον αυτή δεν ήταν η κατανόηση των μεταρρυθμιστών που την εξέφρασαν). Δεν σημαίνει «διαβάζω μόνο τη Βίβλο», ούτε σημαίνει «μόνο η Βίβλος ως αυθεντία». Σημαίνει: «μόνο η Βίβλος ως υπέρτατη αυθεντία». Αυτή η κατανόηση κάνει τη διαφορά, διότι συνεπάγεται ότι οι προτεσταντικές εκκλησίες δεν θεωρούν (ή δεν θα έπρεπε να θεωρούν) εαυτές ιστορικά ξεκαρφωτες και ουρανοκατέβατες. Έχουν πλήρη επίγνωση

του χρέους τους στην ιστορία, και άρα στην παράδοση της Εκκλησίας.¹ Κατ' αρχήν, εάν για παράδειγμα, μια προτεσταντική εκκλησία απορρίπτει με κάποιο τρόπο τη θεότητα του Χριστού ή την Αγία Τριάδα, για τον υπόλοιπο προτεσταντισμό θεωρείται αιρετική, θεωρείται ότι έχει εγκαταλείψει την ιστορική «ορθοδοξία» (ορθή δόξα).

Από την εποχή του Ειρηναίου τουλάχιστον, μιλάμε για έναν «Κανόνα Πίστεως» βάσει του οποίου ερμηνεύεται η Βίβλος από την Εκκλησία. Όταν οι προτεστάντες ερμηνεύουν τη Βίβλο με εκκλησιαστικό φρόνημα, την ερμηνεύουν όχι μόνο στο φως εκείνου του υποτυπώδους κανόνα πίστεως, αλλά μέσα από το πνεύμα όλων των Οικουμενικών Συνόδων (πλην κάποιων επιφυλάξεων για το θέμα των εικόνων). Επίσης, δεν υπάρχει τίποτα μέσα στον Προτεσταντισμό που να εμποδίζει τη σοβαρή μελέτη και τον βαθύ σεβασμό προς τα γραπτά των Πατέρων, οι οποίοι αγωνίστηκαν για το Ευαγγέλιο στη δική τους εποχή, διαρκώς επικαλούμενοι και σχολιάζοντας τα βιβλικά χωρία. Συνεπώς, όχι μόνο δεν υπάρχει κανένα εμπόδιο στη μελέτη των Πατέρων, υπήρξε και υπάρχει κάθε προδιαγραφή και συνθήκη για την εκτενέστερη μελέτη τους.² Ο ίδιος ο Λούθηρος, αναφερόμενος στη θεολογία του κατά τη διάρκεια των ετών 1513-8, είπε ότι ήταν μια προσπάθεια «να τιμηθεί εκ νέου η καθαρή μελέτη της Βίβλου και των αγίων πατέρων».³ Ο Καλβίνος γνώριζε γραπτά όχι μόνο του Κυπριανού, του Αυγουστίνου και του Γρηγορίου του Μέγα, αλλά και του Ωριγένη, του Αθανάσιου του Μέγα και του Κυρίλλου Αλεξανδρείας,⁴ ενώ στον πρόλογό του στην προτιθέμενη έκδοση των έργων του ιερού Χρυσοστόμου στα Γαλλικά, γράφει «ο Χρυσόστομός μας».⁵ Ο Θεόδωρος Στυλιανόπουλος αναφέρει συμπερασματικά ότι

1. Βλ. ενδεικτικά την μελέτη του Kenneth J. Stewart, *In Search of Ancient Roots: The Christian Past and the Evangelical Identity Crisis* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2017).

2. Βλ. ενδεικτικά την ανασυγκρότηση της μελέτης των πατέρων από τον T. F. Torrance. Jason Robert Radcliff, *T.F. Torrance and the Consensus Patrum: A Reformed, Evangelical, and Ecumenical Reconstruction of the Church Fathers* Ph.D. diss. University of Edinburgh, 2013.

3. *Luther's Works* (St. Louis: Concordia), 1.170.

4. Βλ. όλο το σχετικό κεφάλαιο (κεφ. 3) για την γνώση των Ελλήνων πατέρων από τον Καλβίνο στη μελέτη του Anthony Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1999), 67-86. Επίσης: Johannes van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, ed. Irena Backus (Leiden: E. J. Brill, 1997), 661-700 και Irena Backus, "Calvin and the Greek Fathers" in *Continuity and Change: The Harvest of Later Medieval and Reformation History*, ed. Robert J. Bast and Andrew C. Gow (Leiden: Brill, 2000), 253-76.

5. Ian P. Hazlett, "Calvin's Latin Preface to his Proposed French Edition of Chrysostom's

ο Λούθηρος και ο Καλβίνος σήμαναν μια επιστροφή στην κλασική πατερική ερμηνευτική».⁶

Συνεπώς, αν και διαφέρουν σε πολλά μεταξύ τους οι προτεστάντες, παραμένουν ωστόσο πιστοί στα δόγματα για τα οποία αγωνίστηκαν οι πρώτοι Πατέρες. Πέραν όμως αυτού, η Βίβλος αποτελεί το τελικό κοινό σημείο αναφοράς. Αυτό σηματοδοτεί τη δυνατότητα αλλαγής άποψης –όχι σε κοινά ιστορικά δόγματα, αλλά σε δευτερεύοντα θέματα– καθώς και τη δυνατότητα διαλόγου και ερμηνευτικής προόδου. Υπάρχει πάντα η ελπίδα ότι τελικά στο πλαίσιο του *Sola Scriptura* θα μπορέσουμε οι πιστοί των διαφόρων ομολογιών να ξεχωρίσουμε τα ουσιώδη από τα εποσιώδη και να ανακαλύψουμε έναν κοινό τόπο, καθώς δεν είμαστε υποχρεωμένοι να μείνουμε παγωμένοι στις όποιες θέσεις έχουμε σήμερα. Αντίθετα, οφείλουμε να αλλάξουμε τις απόψεις μας εάν πεισθούμε ότι άλλες απόψεις είναι συνεπέστερες προς το μήνυμα της Βίβλου.

Πέραν των Οικουμενικών Συνόδων και της κληρονομιάς της πατερικής παράδοσης, οι προτεστάντες διαβάζουν τη Βίβλο μέσα στο φως των άλλων *Solas*, δημιουργώντας άλλη μια ασφαλιστική δικλείδα στην ερμηνεία της, περιορίζοντας τις όποιες διασπάσεις και διατηρώντας αίσθηση πνευματικής συγγένειας ακόμα και όταν τέτοιες διασπάσεις έχουν υπάρξει. Κατά συνέπεια, απορρίπτονται επίσης κινήματα τα οποία προσθέτουν κάποια δεύτερη γραπτή (π.χ. Μορμόνοι) ή προφορική αυθεντία (π.χ. «γκουρού» ή ιεροκήρυκες των οποίων ο λόγος αποκτά υπερβολική εξουσία).

Συχνά συνδέεται ο Προτεσταντισμός με την ιστορικο-κριτική μέθοδο ερμηνείας της Βίβλου (σε αντιπαράθεση με την πατερική προσέγγιση). Η μέθοδος αυτή όντως αναπτύχθηκε αρχικά εντός του προτεσταντικού περιβάλλοντος, όμως δεν είναι αποκλειστικό χαρακτηριστικό του ίδιου του Προτεσταντισμού. Υπήρξαν και άλλα φιλοσοφικά ρεύματα που οδήγησαν στην υιοθέτησή της. Εξάλλου, η πιο έντονη κριτική που έχει ασκηθεί στην

Homilies: Translation and Commentary”, in James Kirk (ed.), *Humanism and Reform: The Church in Europe, England and Scotland, 1400-1643* (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1991), 145-46. Βλ. επίσης: Peter Moore, “Gold Without Dross: Assessing the Debt of John Calvin to the Preaching of John Chrysostom” *Reformed Theological Review* 68:2 (2009):109-29 και Najeeb George Awad, “The Influence of John Chrysostom’s Hermeneutics on John Calvin’s Exegetical Approach to Paul’s *Epistle to the Romans*” *Scottish Journal of Theology* 63 (2010): 414-36.

6. Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective. Vol. 1: Scripture, Tradition, Hermeneutics* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1997), 156.

ιστορικο-κριτική μέθοδο, προήλθε από τον ίδιο τον προτεσταντικό χώρο, είτε λόγω της αίσθησης ότι απειλούνταν το δόγμα της θεοπνευστίας των Γραφών, είτε λόγω έμφασης στο τελικό «κανονικό» κείμενο, έναντι της προσπάθειας ανεύρεσης της ιστορικής του εξέλιξης. Σε τελική ανάλυση, οι διάφορες μέθοδοι μπορούν να θεωρηθούν αλληλοσυμπληρωματικές.

Το πρακτικό όφελος του *Sola Scriptura* για όλες τις προτεσταντικές εκκλησίες είναι ότι θεωρείται σημαντικό οι πιστοί να γνωρίζουν και να κατανοούν τη Βίβλο ως πηγή πνευματικής τροφής. Ως εκ τούτου υπάρχει κήρυγμα, διδασκαλία και ενθάρρυνση για την ανάγνωση της Βίβλου – προτροπές που μπορούν να βρεθούν, για παράδειγμα, σε όλη τη διαδρομή του ιερού Χρυσοστόμου⁷ και άλλων πατέρων. Ο Θεόδωρος Στυλιανόπουλος γράφει για κάποιους σύγχρονους Ευαγγελικούς ότι «φαίνονται να είναι πιο πατερικοί από πολλούς Ορθοδόξους που θεωρούν την πατερική παράδοση δική τους κληρονομιά».⁸

Sola Gratia - Είναι προφανές ότι δυο προτεσταντικές εκκλησίες μπορεί να έχουν πολύ διαφορετικές τελετουργίες και πρακτικές. Όμως υπάρχει κάτι βασικό σε όλες, και αυτό είναι η αίσθηση ότι μόνο με την χάρη του Θεού μπορεί να υπάρξει σωτηρία. Αυτό δεν αποτελεί λεπτομέρεια, είναι το θεμέλιο της κατανόησης της σχέσης του πιστού με τον Θεό. Η σωτηρία όλη σχεδιάστηκε από τον Θεό «εις ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ» (Εφ. 1:6), και ο σκοπός της σωτηρίας είναι να μην καυχηθεί κανένας άνθρωπος στο τέλος, αλλά να δοξαστεί ο Θεός (Εφ. 2:8-10). Όπως γράφει ο ιερός Χρυσόστομος, όσα κι αν έχουμε κατορθώσει, «ἀξιούμεν χάριτι σωθῆναι, καὶ ἀπὸ φιλανθρωπίας τοῦτο λαβεῖν, οὐκ ἐξ ὀφειλῆς τινος καὶ χρέους».⁹ Η έμφαση στη θεία χάρη συνεπώς δεν ήταν μια καινοτομία του Προτεσταντισμού. Υπήρχε πάντα στην Εκκλησία, αλλά έγινε επιτακτικά αναγκαία όταν η τότε Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία θεωρούσε ότι μπορούσε να πουλάει συγχωροχάρτια και να μιλά περί αξιομισθίας με τέτοιο τρόπο ώστε να δίνεται η εντύπωση ότι αγοράζεται η σωτηρία μέσω της Εκκλησίας. Το σύνθημα

7. Βλ. ενδεικτικά, Χρυσοστόμου, *Εἰς τὸν Λάζαρον* 3,1 PG 48.992.

8. Stylianopoulos, *The New Testament*, 227-28.

9. *Εγκώμιον εἰς Μάξιμον καὶ περὶ τοῦ ποίας δεῖ ἀγεσθαι γυναικας*, PG 51.234. Επίσης, στο έργο του *Κατὰ Ἰουδαίων* γράφει: «Οὔτε γὰρ τῆς φιλανθρωπίας ἀπολαῦσαι δυνήσονται τῆς βασιλικῆς, οἰκοθεν φιλονεικοῦντες σωθῆναι, καὶ τὴν ἐκ τοῦ νόμου κατάραν καθ' ἑαυτῶν ἐπισπάσονται, διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. Διὰ τοῦτο λέγει· Ἐάν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει. Ὁ γὰρ ἐξ ἔργων νομικῶν σωθῆναι φιλονεικῶν οὐδὲν ἔχει κοινὸν πρὸς τὴν χάριν». PG 48.858.

«μόνο η χάρη» αποτελεί βάση της πνευματικής συγγένειας που νιώθουν προτεστάντες μεταξύ τους: δεν κατορθώσαμε εμείς τίποτα, δεν έχουμε τίποτα για να καυχηθούμε, εμπιστευόμαστε τη χάρη του Θεού και ζούμε με ευγνωμοσύνη. Κατά συνέπεια, μπορούμε να συνεργαστούμε και να συμπροσευχηθούμε, παρόλες τις διαφορές μας.

Solus Christus – Το «μόνο η χάρη» συνδέεται στενά με το «μόνο ο Χριστός». Όταν η Δύση, και ιδιαίτερα ο Αυγουστίνος, πάλευε ενάντια στον Πελάγιο στο θέμα της σωτηρίας, η Ανατολή, ιδιαίτερα δια του Κυρίλλου Αλεξανδρείας, αντιμαχόταν τον Νεστόριο στο θέμα της Χριστολογίας. Αυτά δεν είναι στεγανά, σχετίζονται μεταξύ τους. Ο ίδιος ο Κύριλλος (σε πολλά σημεία), εξηγεί ότι από την αρχή του γένους, «εν Αδάμ», η ανθρωπινή φύση υποτάχθηκε στον θάνατο και στην αμαρτία, και «λελύτρωται δὲ οὐχ ἑτέρως, πλὴν ὅτι διὰ μόνου Χριστοῦ. Ὡς γὰρ ὁ αὐτοῦ γέγραφε μαθητῆς, *Οὐκ ἔστιν ὄνομα ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς*» (βλ Πραξ. 4:12).¹⁰ Μόνο ο Χριστός ως Θεός μπορεί να σώσει τον άνθρωπο, όχι ένας άνθρωπος «καλό παράδειγμα» που τα κατάφερε για να μας δείξει πως μπορούμε να τα καταφέρουμε κι εμείς. Ουσιαστικά ο Κύριλλος επέκτεινε τη βασική επιχειρηματολογία του Αθανάσιου του Μέγα ότι «καινή» κτίση μπορεί να φέρει μόνο Εκείνος που έπλασε την αρχική κτίση.¹¹

Αυτό σημαίνει ότι οι προτεστάντες έχουν ιδιαίτερη ευαισθησία ώστε να μην υπάρξει άλλος ο οποίος να αποτελεί ένα είδος δευτέρου Σωτήρα. Δεν θα αποδώσουν μεσσιανικές ιδιότητες σε κανέναν άλλον. Δεν θα βασιστούν σε κάποιον άλλον ή κάτι άλλο για τη σωτηρία τους. Σχεδόν όλες οι Οικουμενικές Σύνοδοι ασχολήθηκαν με το πρόσωπο του Χριστού. Σ' αυτό το πρόσωπο του Χριστού των Οικουμενικών Συνόδων παραμένει πιστή η προτεσταντική ορθοδοξία.

Sola Fide - Είναι αλήθεια ότι ο προτεσταντισμός έχει ιδιαίτερη αγάπη για τον απ. Παύλο και τη διδασκαλία του (ειδικά στις προς Γαλάτας και προς Ρωμαίους επιστολές) για τη δικαίωση διά της πίστεως, και όχι εξ έργων. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν γίνεται κατανοητή και με άλλους τρόπους η σωτηρία, όπως για παράδειγμα, ως ένωση του πιστού με τον Χριστό.¹² Ωστόσο, το δόγμα της δια πίστεως δικαίωσης θεωρείται σημαντικό. Συχνά, ακόμα και η

10. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Γλαφυρά*, PG 69.32.

11. Π.χ. βλ. Μ. Αθανασίου, *Λόγος περί της ενανθρωπήσεως του Λόγου*, PG 25.97.

12. Βλ. π.χ. J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

ορολογία αυτή περί δικαίωσης ενοχλεί ως «Δυτική», στην πραγματικότητα όμως, όχι μόνο είναι βιβλική, είναι και πατερική. Στις διαλέξεις του στη Γένεση, ο Λούθηρος έγραφε ότι το δόγμα αυτό το έβρισκε στον Αυγουστίνο, στον Ιλαρίωνα, στον Αμβρόσιο και στον Κύριλλο.¹³ Για παράδειγμα, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας γράφει ότι ο νόμος του Μωυσή ήταν παιδαγωγός που οδηγεί στον Χριστό, ελέγχοντας τους παραβάτες, και διδάσκοντας τους ανθρώπους της γης μέσα από την ίδια τους την πείρα ότι είναι αδύνατον να διαφύγουν της καταδίκης του νόμου, διότι ο άνθρωπος αρρωσταίνει εύκολα και πέφτει στην αμαρτία. Και άρα ο άνθρωπος πρέπει να επωφεληθεί «της διὰ Χριστοῦ σωτηρίας, τοῦ δικαιοῦντος ἐν πίστει καὶ οἰκτιρμοῖς».¹⁴ Το ζήτημα εδώ που προκαλεί βαθιά πνευματική συγγένεια μεταξύ των πιστών των διάφορων προτεσταντικών ομολογιών είναι η αντιμετώπιση της ενοχής. Άνθρωποι που έχουν αίσθηση ενοχής νιώθουν ότι έχει γίνει πάνω τους η διακήρυξη, ότι εν Χριστώ –παρόλη την αμαρτωλότητά τους– λογίζονται ακόμα και τώρα ως δίκαιοι ενώπιον του Θεού. Πρόκειται για διακήρυξη που μπορεί να γίνει σε ανθρώπους που έχουν ακούσει την ετυμηγορία «ένοχος» και βρίσκονται στη φυλακή (ή σε οποιαδήποτε άλλη ενοχική φυλακή), αλλά πιστεύουν στον Χριστό. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, αντί να σκέφτονται και να αναρωτιούνται αν και πώς θα σώσουν την ψυχή τους, να ξοδεύουν τη ζωή τους γεμάτοι από χαρά που σώθηκε η ψυχή τους. Κατά συνέπεια, δεν κάνουν έργα για να αποκτήσουν τη σωτηρία αλλά για να είναι η ζωή τους έκφραση της σωτηρίας τους, και έτσι διασφαλίζεται το κίνητρο της αγάπης για κάθε καλό έργο του πιστού.

13. Manfred Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers" in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, ed. Irena Backus (Leiden: E. J. Brill, 1997), 2:612. Βλ. David Yeago, "The Bread of Life: Patristic Christology and Evangelical Soteriology in Martin Luther's Sermons on John 6" *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39.3 (1995): 257-79.

14. «Πεπαιδαγώγηκε τοίνυν ὁ νόμος ἐπὶ Χριστόν, ἐλέγχων τοὺς παραβαίνοντας, καὶ αὐτὴ πείρα διδάσκων τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὡς ἔστιν ἀμήχανον τὴν ἐκ νόμου διαδορᾶναι γραφὴν τὸ εἰς ἁμαρτίαν εὐκόλον ἠρόρωστηκότα τὸν ἄνθρωπον δεῖ δὲ πάντως αὐτῷ τῆς διὰ Χριστοῦ σωτηρίας τοῦ δικαιοῦντος ἐν πίστει καὶ οἰκτιρμοῖς» (Γλαφυρά, PG 69,156-157). Βλ. επίσης: Donald Fairbairn, "Justification in St. Cyril of Alexandria with Some Implications for Ecumenical Dialogue" in *Participatio: Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship* (T F Torrance Theological Fellowship) 4, 2013: 123-146. Για την έννοια της «δικαίωσης» στους πατέρες εν γένει, βλ. Nick Needham, "Justification in the Early Church Fathers", in *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, Bruce L. McCormack, ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2006): 25-54. Thomas C. Oden, *The Justification Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 15-35.

Soli Deo Gloria – Υπάρχει κανείς που να έχει αντίρρηση στη σκέψη ότι μόνο στον Θεό ανήκει η δόξα; Κι όμως αυτή η Θεοκεντρική προσέγγιση αποτελεί σημαντική ασφαλιστική δικλείδα. Είναι αναμφισβήτητο βιβλικό και πατερικό μοτίβο, ότι τα πάντα πρέπει να κατατείνουν προς δόξα Θεού. Άρα το «μόνο στον Θεό η δόξα» αποτελεί πολύτιμο κριτήριο για αξιολόγηση και αποφυγή κινήματων όπου θα μπορούσε η δόξα να αποδοθεί αλλού.

Επίλογος

Έχουν εκφραστεί πολλές επιφυλάξεις για τον προτεσταντισμό. Εδώ αναφέρουμε δυο σχετικές με το θέμα των Solas. Η πρώτη έχει να κάνει με το άτομο και την Εκκλησία. Είναι όλα τα πιο πάνω ενδεικτικά ενός ατομισμού που αντίκειται στο εκκλησιαστικό φρόνημα; Οπωσδήποτε ο προτεσταντισμός έθεσε το ζήτημα της προσωπικής ευθύνης του ατόμου απέναντι στον Θεό και αυτό ενδεχομένως έπαιξε το ρόλο του. Όμως, από τις Γραφές στις οποίες είναι αφοσιωμένος ο Προτεσταντισμός αντλείται η διαθηκική θεολογία του λαού του Θεού, κατά τη ρήση «ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαός» (Β' Κορ. 6:16), ενώ περιέχονται πλείστες περικοπές που προτρέπουν σε συλλογική και κοινωνική αντίληψη (π.χ. η απελευθέρωση ενός ολόκληρου λαού από την δουλεία, οι προφητικές κλήσεις σε κοινωνική δικαιοσύνη, η Επί του Όρους Ομιλία κτλ). Όσοι πιστεύουν στον Χριστό θεωρούν ότι αποτελούν Σώμα Χριστού ως Εκκλησία Του. Για τους προτεστάντες η Εκκλησία από τη μια έχει όρια ορατά μόνο στον Θεό και όχι στον άνθρωπο, εκδηλώνεται όμως σε πραγματικές ορατές και απτές κοινότητες, στις οποίες καλείται ο κάθε χριστιανός να συμμετέχει, δεχόμενος τις δωρεές του Πνεύματος διά του κηρύγματος του Λόγου, του βαπτίσματος και της Θείας Ευχαριστίας, καλλιεργώντας την αγάπη μεταξύ αδελφών εν Χριστώ και υπηρετώντας τον κόσμο με χαρά. Τα ρευστά όρια δεν προτίθενται για να καταστρέψουν τη συλλογικότητα αλλά για να διαφυλάξουν την οικουμενικότητα. Οι προτεστάντες αντιλαμβάνονται ότι ο Θεός δεν ενεργεί αποκλειστικά και μόνο στις δικές τους κοινότητες. Δεν υπάρχει *Nostra Ecclesia Sola*.

Η δεύτερη επιφύλαξη έχει να κάνει με τον φαινομενικά απόλυτα αποκλειστικό χαρακτήρα των *Solas*. Ωστόσο, αν ακολουθήσουμε την ερμηνεία του Westhelle, οι *Solas* σχετίζονται περισσότερο με την έννοια της λατινικής λέξης *Sol*, «ήλιος». Σε κάθε περίπτωση, όπως δηλώνει ο ίδιος, αυτή η *Sola* ήταν ο ήλιος «ο οποίος καθόριζε τις τροχιές των θεολογικών, εκκλησια-

στικών και πολιτικών “πλανητών”». ¹⁵ Με άλλα λόγια, οι *Solas* δεν ήταν απόλυτες αποκλειστικότητες, αλλά κέντρα βαρύτητας, τρόποι διοργάνωσης του θεολογικού σύμπαντος. Παρόλη την παγκόσμια προτεσταντική ποικιλομορφία, οι απλανείς *Solas* έχουν παραμείνει ως το μαγνητικό πεδίο που ενοποιεί και δίνει αίσθηση πνευματικής συγγένειας στις προτεσταντικές ομολογίες – μεταξύ τους και με την ιστορία της Εκκλησίας.

15. Vitor Westhelle, *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology* (Cambridge: James Clarke & Co, 2017), 2.

– *Απόστολος Β. Νικολαΐδης, Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.*

1. Εκκλησιαστικός και θεολογικός ατομισμός

Ο ατομισμός σαν όρος εμφανίζεται στη Γαλλία στις αρχές του 19ου αιώνα αλλά στην ηθική, θρησκευτική, φιλοσοφική και κοινωνική κατανόηση του γεννιέται και καθιερώνεται στην περίοδο **του Ανθρωπισμού και του Διαφωτισμού, δηλαδή τότε που αρχίζει να γίνεται λόγος για ανθρώπινα δικαιώματα, και αναπτύσσεται η Κριτική Θρησκείας**. Έτσι εξηγείται άλλωστε η εχθρότητα των περισσότερων διαφωτιστών προς τον Καθολικισμό και η φιλικότητα προς τον Προτεσταντισμό.

Με την εν λόγω θεωρία δίνεται προτεραιότητα στην αυτονομία, την ανεξαρτησία, τα ατομικά δικαιώματα, στην ατομική συνείδηση, το ατομικό συμφέρον, την ατομική ευημερία, έναντι της θεονομίας, της ετερονομίας, της σχέσης, του κολλεκτιβισμού, του ολοκληρωτισμού, της συλλογικής συνείδησης, των κοινωνικών δικαιωμάτων, της κοινωνικής αυθεντίας, του κοινού συμφέροντος.

Αρχικά ο ατομισμός χρησιμοποιείται σε συνάφεια προς τον Ανθρωπισμό, αργότερα όμως, το περιεχόμενό του διευρύνεται και απολυτοποιείται. Ταυτίζεται δε με την ελευθερία και την ελεύθερη βούληση, ενώ τροφοδοτεί το περιεχόμενο του Υπαρξισμού, του Φιλελευθερισμού, του Εθνικισμού και Εθνικοσοσιαλισμού, του Φονταμενταλισμού, του Αναρχισμού. Με άλλα λόγια, το άτομο έχει προτεραιότητα σε κάθε απέναντι και σε κάθε άνω.

Η καθιέρωση του όρου σαφώς και έπεται της εμφάνισης του Προτεσταντισμού, αφού ο προβληματισμός για τη σχέση ατόμου και κοινότητας είναι παλαιότερος, και θα έλεγα διαχρονικός. Με τον **Προτεσταντισμό** όμως αποκτά την θρησκευτική του νομιμοποίηση, σε αντίθεση προς τα συνήθως ισχύοντα, και αναφέρομαι στην κοινή διαπίστωση ότι η θρησκεία αποτελεί από την αρχή ως το τέλος μια συλλογική υπόθεση, «εκκλησία», όπως την χαρακτηρίζει ο Ντυρκέμ, σε αντίθεση προς τη μαγεία που κατανοείται ατομικιστικά. Σε κάθε θρησκεία δόγματα, ήθος, λατρεία, πεποιθήσεις, τυπικά,

σύμβολα, τέχνη, απαγορεύσεις είναι δηλωτικά της συλλογικότητας¹. Αλλά, όπως συμβαίνει και σε κάθε κανόνα, και εδώ υπάρχει η εξαίρεση, και αυτή φέρει το όνομα Προτεσταντισμός.

Η επιλογή του ατομισμού ως κεντρικού πυλώνα του Προτεσταντισμού δεν είναι τυχαία. Έρχεται ως **αντίδραση** στην αποθέωση του ρόλου και στις αυθαιρεσίες του ιερατείου ως καθοριστικού μεσολαβητικού παράγοντα μεταξύ των πιστών και του Θεού. Εκφράζεται δηλαδή ως μια αντίθεση προς μια ιεροκρατούμενη και εξουσιαστική εκκλησία. Γι' αυτό το λόγο ο ατομισμός γεννιέται με την **αποεκκλησιαστικοποίηση της πίστης**, με την κατάρριψη της ορατής τουλάχιστον Εκκλησίας, αλλά και όλων όσων σχετίζονται με αυτή, όπως ιεραρχία, λατρευτικά τυπικά, εικονισμοί, άγιοι, μυστήρια, παράδοση.

Κέντρο της χριστιανικής ζωής γίνεται αποκλειστικά και μόνο η **Βίβλος**. Αυτή δε δεν ερμηνεύεται κεντρικά, αλλά ατομικά. Έτσι δικαιολογείται άλλωστε και η ανάδειξη σπουδαιών θεολόγων με ατομικές ενίοτε δε και πρωτότυπες αλλά και αντιθετικές μεταξύ τους ερμηνευτικές προσεγγίσεις αρχής γενομένης από το Λούθηρο.

Αυτή η αποεκκλησιαστικοποίηση είχε βέβαια και άλλες κοινωνικού χαρακτήρα συνέπειες. Οδήγησε σε εγωιστικές συμπεριφορές, απειλητικές για την κοινωνική συνοχή, με κορυφαία την αυτοκτονία. Είναι γνωστή η κοινωνιολογική έρευνα του Ντυρκέμ σε κοινωνίες προτεσταντικής και καθολικής επιρροής, σύμφωνα με τα ευρήματα της οποίας οι αυτοκτονίες στις πρώτες ήταν αυξημένες σε σχέση προς τις δεύτερες².

Πέραν όμως της εκκλησιαστικής θεμελίωσης, ο ατομισμός έχει πρωτίστως και **θεολογική τεκμηρίωση**. Αυτή αρχίζει με μια ιδιότυπη θεολογική προσέγγιση της **ανθρώπινης πτώσης**. Η εικόνα του Θεού στον άνθρωπο αλλά και οι δυνατότητες προσέγγισης του Θεού καταστρέφονται παντελώς, και όλο το έργο της σωτηρίας έγκειται πια στη διάθεση και τις ενέργειες της Θείας Χάρης. Ο άνθρωπος οφείλει μόνο να πιστεύει, με την πίστη να είναι και αυτή έργο της Χάριτος. Έτσι ο ατομισμός έχει μια αγιοπνευματική θεμελίωση. Δίνει δηλαδή έμφαση στο άγιο πνεύμα που υποτιμήθηκε με το φιλιόκβε³, στο

1. Βλ. περισσότερα ΑΠ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Η διαλεκτική ιερότητας και κοινωνικότητας στο έργο του E. Durkheim*, Αθήνα 2002, σ. 60 εξ., 205 εξ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, Αθήνα 2007, σ. 113 εξ.

2. Βλ. σχετικά ΑΠ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Η διαλεκτική ιερότητας και κοινωνικότητας*, σ. 239 εξ.

3. Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Προτεσταντισμός*, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 36.

οποίο άλλωστε οφειλόταν και η αναβάθμιση του ρόλου του ιερατείου στην Παπική Εκκλησία.

Κέντρο επομένως στη ζωή του προτεστάντη είναι ο **Θεός**. Σ' αυτόν μόνο πιστεύει, αυτόν υπηρετεί, αυτόν δοξάζει και αυτόν αγαπά. Αυτόν μόνο υπακούει, σ' αυτόν υποτάσσεται και σε καμιά άλλη αυθεντία ή εκκλησία, και με αυτόν επικοινωνεί απευθείας, ανταποκρινόμενος στην ατομική πρόσκληση και αποσκοπώντας στη μυστικιστική ένωση, ή την ατομική αγιότητα, όπως γράφει ο Μ. Βέμπερ⁴. Αυτός είναι άλλωστε και ο λόγος άρνησης του Προτεσταντισμού να χαρακτηρίζεται ή να είναι Εκκλησία. Η δε σωτηρία είναι ατομική δωρεά του Θεού και όχι προϊόν εξαγοράς ή ενάρετης ζωής. Η θρησκευτικότητα είναι ιδιωτική υπόθεση και αναφέρεται αποκλειστικά στο ανθρώπινο εσωτερικό.

Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η **Προτεσταντική Ηθική**. Συνιστά ατομική υπόθεση με συγκεκριμένες προδιαγραφές που πρέπει να ακολουθήσει ο προτεστάντης, για να έχει μια «αποτελεσματική πίστη»⁵ και να σωθεί. Βασικό χαρακτηριστικό της είναι η **ελευθερία**, δηλαδή η ανυπακοή σε αυθεντίες και υπακοή στο Θεό και τον εαυτό του. Ο προτεστάντης δεν ανήκει κάπου αλλά μόνο στον εαυτό του.

Ο Μάξ Βέμπερ αναλαμβάνει το έργο να κοινωνιολογήσει αυτή την Ηθική στο έργο του «Η προτεσταντική Ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού», απαντώντας βασικά στο ερώτημα, πώς γνωρίζει ο προτεστάντης πρακτικά ότι θα σωθεί. Η απάντηση του ερωτήματος αναζητείται στο χώρο της εργασίας. Όποιος εργάζεται με χαρά και συνέπεια, είναι παραγωγικός σύμφωνα με τα χαρίσματα που του έδωσε ο Θεός, δηλαδή βαδίζει με κριτήριο την ιδιωτικοοικονομική δυνατότητα του κέρδους, καθώς γράφει ο Μ. Βέμπερ⁶, έχει επαγγελματικές επιτυχίες και ταυτόχρονα ζει ασκητικά, δηλαδή αποταμιεύει, έχει και την απόδειξη της προορισμένης σωτηρίας του. Η ζωή ενός προτεστάντη είναι κατεξοχήν ασκητική, αφού θα πρέπει να αποφεύγει απολαύσεις και αμαρτίες. Το χρήμα που αποκτούν εργάτης και εργοδότης δεν το διαθέτουν για κοσμικές απολαύσεις αλλά το επενδύουν, και αυτό συνιστά θέλημα Θεού. Εδώ ακριβώς, όπως σημειώνει ο Βέμπερ, ο ατομισμός αποκτά έναν απαισιόδοξο χαρακτήρα⁷.

4. M. WEBER, M. WEBER, *Η Προτεσταντική Ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού*, μτφρ. Μ. Γ. Κυπραίου, Αθήνα 1978, σ. 98 και 116.

5. Στο ίδιο, σ. 99.

6. M. WEBER, *ό.π.*, σ. 141.

7. Στο ίδιο, σ. 92.

2. Ατομισμός εφ' όλης της ύλης

Ίσως να μην είχε και τόσο μεγάλη σημασία αυτός ο αντεκκλησιαστικός προτεσταντικός ατομισμός αν δεν αποτελούσε το έναυσμα για την καθιέρωση πλέον του ατομισμού ως μιας κυρίαρχης ιδεολογίας και κοινωνικής πρακτικής που διαπερνά τη νεωτερικότητα και κορυφώνεται στις ημέρες μας με τη βοήθεια ακόμη και αυτής της Γενετικής.

Πρώτο και βασικό στάδιο σ' αυτήν την πορεία είναι ο Διαφωτισμός. Ο ατομισμός, όπως αυτός νοήθηκε στο Διαφωτισμό, σαφώς και έχει τις ρίζες του στον αρχαιοελληνικό Ανθρωπισμό, γι' αυτό και χαρακτηρίζεται για την ανθρωποκεντρικότητά του. Γρήγορα όμως με την εκκοσμίκευση όλων των πτυχών του κοινωνικού βίου εκφυλίζεται σε ατομικό ατομισμό, με την έννοια ότι κινείται αντιθετικά προς τα κοινωνικά δικαιώματα, εισβάλλει δε σε όλους τους θεσμούς. Επιγραμματικά σχεδόν σε τίτλους θα αναφερθώ στον φιλοσοφικό, τον κοινωνικό, τον πολιτικό, τον οικονομικό, τον οικολογικό και τον ηθικό ατομισμό, αλλά και πώς νοείται αυτός στην ορθόδοξη παράδοση.

2.1. Φιλοσοφικός ατομισμός

Το φιλοσοφικό ερώτημα για τον ατομισμό τέθηκε από παλαιά με τον Αριστοτέλη να υπογραμμίζει ότι το άτομο έχει αξία μόνο ενταγμένο στα της πόλεως, γι' αυτό και ο άνθρωπος λογίζεται ως κοινωνικό ον. Η αδιαφορία για τα κοινά χαρακτηρίστηκε από τον Αριστοτέλη «ιδιωτεία», δηλαδή ηλιθιότητα, ο δε Ηράκλειτος σημείωσε πως «*ἂν ἰδιάζωμεν, ψευδόμεθα*».

Ο σύγχρονος φιλοσοφικός ατομισμός εκπροσωπείται κυρίως από τον **Καντ με την αποθέωση της ελευθερίας της βούλησης** και την ταυτόχρονη ακύρωση της θείας βούλησης. Ό,τι ηθικό ανήκει όχι στην κοινωνία ή τη θρησκεία αλλά στο άτομο. Αρνείται κάθε ετερονομία, όπως και αν αυτή εμφανίζεται: εκ των άνω, εκ των κάτω, εκ των έσω, εκ των έξω⁸.

Στον Καντ η ελευθερία κατανοήθηκε ως αυτονομία⁹ υποκαθιστώντας την θεονομία, αυτονομία που τροφοδοτεί τον ατομισμό και τον υποκειμενισμό και που δεν στρέφεται μόνο κατά του Θεού αλλά και κατά της ηθικής, των θεσμών, της παράδοσης. Εδώ ακριβώς θεμελιώνεται και η ανθρωπινή αξιοπρέπεια, στον άνθρωπο ως απόλυτη αξία¹⁰.

8. Κ. ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗ, *Τα δικαιώματα του ανθρώπου*, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 62.

9. Στο ίδιο, σ. 59 εξ.

10. Κ. ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗ, *ό.π.*, 63.

Αλλά και η ψυχανάλυση στο πρόσωπο του **Φρόμ** θεωρεί τον άνθρωπο ως μέτρο όλων των πραγμάτων. Υπέροτατη ηθική αρχή είναι η αγάπη προς το Εγώ.

Σημαντική ώθηση στον ατομισμό έδωσε η φιλοσοφία του **Υπαρξισμού**, ιδιαίτερα ο κύριος εκπρόσωπός του, ο Κίρκεγκαρντ, τον οποίο ο νεομαρξιστής Μπλοχ χαρακτηρίζει ως τον τελευταίο των πραγματικών χριστιανών προτεσταντών¹¹.

Ο Υπαρξισμός δίνει έμφαση στην ατομική ύπαρξη, τη σκέψη, τους σκοπούς και τον τρόπο ζωής του ανεξάρτητου ατόμου, αφήνοντας εκτός καταστάσεις που παρεμποδίζουν την ατομικότητα και την ελευθερία του, όπως το άγχος, η απελπισία, ή ο άλλος, τον οποίο ο Σαρτρ ταυτίζει με την κόλαση.

2.2. Κοινωνικός ατομισμός

Η καθιέρωση και η διακήρυξη των ανθρώπινων δικαιωμάτων στα τέλη του 18ου αιώνα αποσκοπούσε στην άμυνα των ατόμων έναντι των αυθαίρετων κρατικών επεμβάσεων και την κατοχύρωση της ατομικής ανεξαρτησίας¹². Καθ' οδόν όμως εξελίχτηκαν σε ατομικά δικαιώματα, σε δικαιώματα έναντι των άλλων ατόμων οδηγώντας σε κρίση τις διαπροσωπικές σχέσεις. Εδώ εμφανίζεται αυτό που λέμε ατομικός ατομισμός ο οποίος σύντομα εξελίχτηκε σε κοινωνικό ατομισμό.

Ο **κοινωνικός ατομισμός**¹³, ως **απομόνωση του Εγώ στην ατομική ή συλλογική του μορφή**, εκφράζεται κυρίως στον φιλελευθερισμό, τον εθνικισμό, τον σωβινισμό, τον αναρχισμό. Ευνοείται δε από τον κοινωνικό ή εθνικό ή ιδεολογικό εγωισμό και την καταστρατήγηση των κανόνων αλληλεγγύης, με άμεσες συνέπειες στην κοινωνική συνοχή.

Εναντίον του φιλελεύθερου ατομισμού κινήθηκε ο σοσιαλιστικός κολλεκτιβισμός¹⁴ με σύνθημα την βίαιη κατάργηση όλων των μορφών ατομικότητας.

Την εναρμόνιση μεταξύ των δύο, ατομικού και συλλογικού υπογράμμισε ο Νεομαρξισμός με τον Μπλοχ να ισχυρίζεται ότι το ατομικό σώζεται μέσω του συλλογικού. Ατομικά δικαιώματα εκτός κοινότητας είναι εγωιστικά

11. ΑΠ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Μεταθρησκευτική Ανθρωπολογία*, Αθήνα 2003, σ. 109.

12. Κ. ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗ, *ό.π.*, σ. 34 εξ.

13. Βλ. περισσότερο ΑΠ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, Αθήνα 2007, σ. 175 εξ.

14. Βλ. ΑΠ.Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κοινωνική Ηθική*, Αθήνα 2009, σ. 27.

δικαιώματα και στρέφονται κατά των κοινωνικών δικαιωμάτων. Μοναξιά χωρίς κοινότητα είναι τυφλή και κοινότητα χωρίς μοναξιά είναι σχεδόν κενή» (Μπλοχ)¹⁵.

Την προτεραιότητα του συλλογικού αλλά όχι σε βάρος του ατομικού υπογράμμισε και ο γάλλος κοινωνιολόγος Ντυρκέμ¹⁶.

Τώρα, αν θα θέλαμε επιγραμματικά να δούμε τον τρόπο που ο ατομισμός επηρέασε τους θεσμούς θα λέγαμε ότι

Στον **οικογενειακό θεσμό** ο ατομισμός βρίσκει έδαφος σε ό,τι ακυρώνει και διασπά το εμείς: μη αγαπητικός έρωτας, ανταγωνισμοί, αυτοδικαίωση, οικονομική αυτονομία των μελών, διαζύγιο.

Στην **Εκπαίδευση** εντοπίζεται ως ανταγωνισμός στην απόκτηση και διαχείριση της γνώσης.

Στον **αθλητισμό** ο ατομισμός εκφράζεται μέσα από τον ανταγωνισμό, την καθιέρωση ατομικών αθλημάτων και τον πρωταθλητισμό.

Σήμερα γίνεται λόγος και για **οικολογικό ατομισμό**, όταν αναφερόμαστε στην ατομική χρήση των κοινών φυσικών πόρων, αλλά και την ιδιοκτησία γης, καρπών, σπόρων, κ.ά. με υπόβαθρο τον υποκειμενικό ορθολογισμό, τη λογική των συμφερόντων.

Στο χώρο της **εργασίας** χαρακτηριστικό παράδειγμα κοινωνικού ατομισμού είναι το λεγόμενο **συνδικαλιστικό κίνημα**. Προέχουν τα συμφέροντα της εργατικής τάξης και τα δικαιώματα του εργάτη έναντι κάθε εργοδοσίας. Στη διεκδίκηση αυτών των δικαιωμάτων εμφανίζεται ο συντεχνιακός ατομισμός. Τον ίδιο ατομισμό εκφράζει και η εργοδοσία όταν στέκεται εκμεταλλευτικά απέναντι στον εργαζόμενο. Ο ατομισμός εδώ εξυπηρετείται από τον μεταξύ τους ανταγωνισμό.

2.3. Πολιτικός ατομισμός

Σε επίπεδο πολιτικών ιδεολογιών πολιτικό ατομισμό εκφράζουν τόσο ο Φιλελευθερισμός όσο και ο Αναρχισμός¹⁷.

Ο **φιλελευθερισμός** θεμελιώνεται στην ατομική ελευθερία και στον ανταγωνισμό των ατομικοτήτων, άρα στις ανισότητες, με το Κράτος να

15. ΑΠ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Μεταθρησκευτική Ανθρωπολογία*, σ. 110.

16. Βλ. σχετικά ΑΠ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Η διαλεκτική ιερότητας και κοινωνικότητας*, σ. 76 εξ., 105 εξ.

17. Για τα παρακάτω βλ. αναλυτική αναφορά στο ΑΠ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κοινωνική Ηθική*, σ. 137 εξ.

λειτουργεί ως «νυκτοφύλακας», ταγμένο δηλαδή στην διασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων.

Ο **σοσιαλισμός** αντίθετα θεμελιώνεται στην προτεραιότητα του συλλογικού έναντι του ατομικού. Ατομικά δικαιώματα έχουν νόημα μόνο σε σχέση προς τα συλλογικά. Βασικές αρχές η αρχή της ισότητας και η αρχή αλληλεγγύης που στρέφεται εναντίον της κυριαρχίας ανθρώπων επί ανθρώπων. Ωστόσο έναν ιδιότυπο ατομισμό φαίνεται να εξέφρασε και ο Σοσιαλισμός, αν κρίνουμε από την απομόνωση των συμφερόντων του λεγόμενου προλεταριάτου.

Ο **αναρχικός ατομισμός** στρέφεται εναντίον και του φιλελευθερισμού και του σοσιαλιστικού κρατισμού, ενώ εκφράζεται μέσω του αντικρατισμού και του αντικοινωνισμού. Στο όνομα της ατομικότητας του εγώ θυσιάζεται η ατομικότητα των άλλων.

Στη **νεοελληνική πολιτική πράξη** ο πολιτικός ατομισμός εκφράζεται σε όλα τα επίπεδα, ευνοούμενος από την ανασφάλεια των πολιτών εξαιτίας της αναξιπιστίας των κρατικών μηχανισμών, και γενικότερα από την κρίση της Δημοκρατίας¹⁸. Εκφράζεται δε στην απολυτοποίηση της πολιτικής ή κομματικής ιδεολογίας και άποψης, στην καθιέρωση του ρουσφετιού ως μέσου ικανοποίησης του ατομικού συμφέροντος έναντι του κοινού συμφέροντος, στην προώθηση των ημετέρων στον κρατικό μηχανισμό, στην φοροδιαφυγή και την εξαπάτηση. Και μόνο η ευκολία παράβασης των νόμων και η παραβίαση των κοινωνικών κανόνων, η πληθώρα των νόμων, ο καταγιγισμός δικών, δείχνουν το μέγεθος του πολιτικού ατομισμού.

Η Ελλάδα των τελευταίων δεκαετιών είναι το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα πολιτικού ατομισμού τόσο από τη μεριά των πολιτικών όσο και από την πλευρά των πολιτών. Αυτή είναι άλλωστε και η βασική αιτία της λεγόμενης οικονομικής κρίσης.

2.4. Ο οικονομικός ατομισμός

Σε επίπεδο ιδεολογιών ο οικονομικός ατομισμός συνδέεται κυρίως με τον Καπιταλισμό και τον οικονομικό Φιλελευθερισμό. Τα πράγματα ωστόσο έδειξαν ότι ο οικονομικός ατομισμός δεν ήταν τελείως ξένος και στο σοσιαλισμό.

18. Βλ. περισσότερα ΑΠ. Β. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Κριτική Θεωρία και κοινωνική λειτουργία της Θρησκείας*, Αθήνα 2005, σ. 167 εξ. και *Κοινωνική Ηθική*, σ. 146 εξ.

Ο καπιταλιστικός οικονομικός και κατ' επέκταση φιλελεύθερος ατομισμός στηρίζεται στην ατομική ελευθερία, στην έμφυτη και συνάμα ορθολογική τάση του ανθρώπου να οικονομεί τα του εαυτού του. Σ' αυτό συμβάλλουν η ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, η ελεύθερη αγορά, η επιδίωξη ατομικού κέρδους και η ιδιοκτησία σε χρήματα και αγαθά. Ο Μπλοχ μιλάει για έναν οικονομικό εγωισμό και ναρκισσισμό που έχει χριστιανική καταγωγή και οξύνεται στην ιδιωτική οικονομία, την καπιταλιστική οικονομία. Ο καθένας γίνεται «ερημίτης του ιδίου συμφέροντος»¹⁹. Το κοινωνικό συμφέρον δεν αγνοείται, μόνο που περνά μέσα από το ατομικό συμφέρον.

Στην πράξη οικονομικό ατομισμό δηλώνει κατεξοχήν η **ιδιοκτησία, ή κτητικός ατομισμός**²⁰ καθώς λέγεται, που θεμελιώνεται στην αρχή του κέρδους και τον ανταγωνισμό του δικού μου και του δικού σου. Τα δικαιώματα ιδιοκτησίας θεμελιώνονται στις οικονομικές ανισότητες και φυσικά στον αποκλεισμό των άλλων από τη χρήση της. Το ατομικό συμφέρον γίνεται αυτοσκοπός.

Ως βασικές συνέπειες της φιλελεύθερης οικονομίας επισημαίνονται: οι οικονομικές ανισότητες, η κοινωνική αδικία, η ανεργία, η φτώχεια, ο ρατσισμός, η εμπορευματοποίηση των πάντων, η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος.

Τελικά ο οικονομικός ατομισμός κορυφώνεται στην **απομόνωση της οικονομίας** από τις λοιπές πτυχές του κοινωνικού βίου με το ενδιαφέρον του σύγχρονου ανθρώπου αποκλειστικά στον "homo economicus".

2.5. Ο ηθικός ατομισμός

Και θα τελειώσω με τον λεγόμενο **ηθικό ατομισμό**.

Αρχίζει με την απομόνωση της ατομικής έναντι της ηθικής που αφορά στο σύνολο των σχέσεων ηθικής του ανθρώπου.

Μια ατομική ηθική υπακούει σε **δύο βασικές αρχές**, οι οποίες μάλιστα είναι και θεωρητικές αρχές της Βιοηθικής: την αρχή της αυτονομίας ή του φιλελεύθερου ατομισμού και την αρχή του ατομικού ωφελιμισμού.

Σύμφωνα με την πρώτη, η ηθική αξιολόγηση εντολών και απαγορεύσεων γίνεται στη βάση των ατομικών δικαιωμάτων, δηλαδή του δικαιώματος του αυτοκαθορισμού και της αυτοδιάθεσης. Ζωή, θάνατος, ασθένεια, ευτυχία

19. ΑΠ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, *Μεταθρησκευτική Ανθρωπολογία*, σ. 109.

20. ΒΛ. C.B. MACPHERSON, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt a.M. 1967, ιδιαίτερα σ. 295 εξ.

κατανοούνται ατομικά. Το άτομο διεκδικεί να ζει από μόνος του, μέσω του εαυτού του και για τον εαυτό του.

Σύμφωνα με την ατομική ωφελμιστική αρχή, αποφεύγεται κάθε κίνηση που θα ζημίωνε το άτομο και υιοθετείται κάθε αρχή που θα διασφάλιζε την ατομική του ωφέλεια.

Αυτή λοιπόν η ατομική ηθική μπορεί να καταλήξει αθεϊστικά στη λεγόμενη **ιδιοκτησία του εαυτού μου** με τα παρακάτω χαρακτηριστικά:

- **Ανήκω** στον εαυτό μου και τον **διαθέτω** όπως θέλω. Οι άλλοι υπάρχουν για μένα και όχι εγώ γι' αυτούς.
- Εγώ αποφασίζω **για τη ζωή μου** ερήμην του Θεού και των άλλων.
- Εγώ ορίζω τον **τύπο της ομορφιάς** γιατί έχω καλύτερα «γούστα» από τη φύση.
- Εγώ ορίζω το **φύλο** μου και τον τρόπο διαχείρισής του.
- Θα προχωρήσω ή όχι σε **γάμο** όταν εγώ θέλω και με τους όρους που εγώ ορίζω, κάνοντας τους αναγκαίους υπολογισμούς στο όνομα του ιδίου συμφέροντος. Με τους ίδιους όρους εγώ αποφασίζω για πόσο καιρό θα κρατήσει ο γάμος, όπως εγώ αποφασίζω και για το διαζύγιο.
- Θα **τεκνοποιήσω** όπως, όταν και όσο εγώ (ή εμείς) θέλω.
- Εγώ αποφασίζω **αν και ποιοι θα έλθουν στη ζωή** και ποιοι όχι, ανάλογα με το ατομικό μου συμφέρον.
- Εγώ αποφασίζω για **το φύλο και τα χαρακτηριστικά** του ανθρώπου που εγώ θα φέρω στη ζωή.
- Θα **πεθάνω** όταν και όπως εγώ θέλω (εξατομίκευση του θανάτου). Ο θάνατος από δημόσιο κοινοτικό γεγονός μεταβάλλεται σε ατομικό.
- Εγώ ορίζω τη **διαθήκη** μου ανάλογα με τα συμφέροντά μου. Κληροδοτώ μετά θάνατον, όταν δεν τα χρειάζομαι.
- Εγώ ορίζω τα μετά το θάνατο, αν δηλαδή θα ταφώ ή αν θα καώ.

3. Ο ατομισμός στην Ορθόδοξη Παράδοση

Ο ατομισμός δεν έχει κάποια θέση ούτε στη Βίβλο ούτε στην Ορθόδοξη Παράδοση. Πρόκειται μάλλον για ανωμαλία και έκπτωση από την εικόνα του Θεού. Έτσι θα μπορούσε άλλωστε να εξηγηθεί γιατί ο Μαρξισμός επικράτησε κυρίως στην Ανατολή παρά στη Δύση.

Η έννοια του ατομισμού προσκρούει στην έννοια του προσώπου και στην έννοια της Εκκλησίας.

Το **πρόσωπο** διαφοροποιείται από την έννοια του ατόμου, που παραμένει εγκλωβισμένο στη βιολογικότητά του, γιατί δηλώνει την αγαπητική σχέση, η οποία εκφράζεται ως αυθυπέρβαση, ως θυσία, ως κίνηση και κατάφαση στον άλλο.

Η **Εκκλησία** μοιάζει με το σώμα, όπου ναι μεν υπάρχουν διαφορετικά (ατομικά) μέλη με τη δική τους αξία, αλλά κανένα από αυτά δεν μπορεί να λειτουργεί αυτόνομα και αυτοδύναμα.

Σ' αυτή τη συνάφεια η σωτηρία δεν είναι ένα ατομικό δικαίωμα αλλά συνάρτηση της σχέσης μου προς τους άλλους. Εκτός Εκκλησίας, δηλαδή εκτός του σώματος, δεν υπάρχει σωτηρία.

Κυρίαρχο στοιχείο του Ορθόδοξου χριστιανικού ήθους είναι η ασκητική που ακυρώνει τη φιλαυτία, την πλεονεξία αλλά και κάθε ατομική επιθυμία.

Ασκητικό ήθος σημαίνει

- Ότι είμαι και ό,τι έχω είναι για τους άλλους στο όνομα της κοινωφέλειας.
- Επομένως εργάζομαι για τους άλλους και όχι για μένα. Έτσι η εργασία δεν γίνεται αυτοσκοπός.
- Το ατομικό συμφέρον αναζητείται μόνο στο κοινό συμφέρον.
- Διεκδικώ το δικό μου αλλά μόνο μέσω των άλλων. Με άλλα λόγια, το δικό μου δεν υπάρχει χωρίς το δικό σου.
- Αρνούμαι το θέλημά μου υπέρ του θελήματος του άλλου. Γι' αυτό είμαι έτοιμος να αδικηθώ και όχι να αδικήσω. Αγώνίζομαι όμως για τη δικαίωση των άλλων.
- Αρκούμαι στα αναγκαία, θεωρώντας πως τα περιττά ανήκουν στους άλλους. Έτσι ακυρώνεται στην πράξη η αποταμίευση, η συσσώρευση πλούτου και η ιδιοκτησία.
- Δεν διεκδικώ δικαιώματα που συνδέονται με το ίδιο θέλημα.

Με λίγα λόγια, στη φράση του Λούθηρου ότι ο χριστιανός είναι κύριος του εαυτού του και δεν υπακούει σε κανένα, η Ορθόδοξη Παράδοση επιμένει ότι είναι πρόθυμος δούλος των πάντων και υποτελής στον καθένα²¹.

Παρά ταύτα και ο ορθόδοξος χώρος δεν έμεινε πρακτικά ανεπηρέαστος από προτεσταντικές ατομικιστικές συμπεριφορές. Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τάσεις ατομικής ευσέβειας, την αυξανόμενη ιδιωτικοποίηση των μυστηρίων, την έξαρση προσωποκρατικών εκκλησιαστικών συμπεριφορών, την έξαρση των ατομικών εκκλησιαστικοπολιτικών δράσεων, τη δημιουργία πουριτανικών ομάδων.

21. Κ. ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗ, *ό.π.*, σ. 79.

Κατά μία άλλη οπτική, η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν κατάφερε να αποβάλλει την ατομικότητα ως τρόπο ζωής των σύγχρονων χριστιανών, προβάλλοντας την αγάπη ως τρόπο κοινωνικής συμβίωσης με την προτεραιότητα να δίνεται στο εμείς και όχι στο εγώ.

Επίλογος

Μετά από τα παραπάνω επιγραμματικά θα μπορούσαμε να διερωτηθούμε, αν τελικά υπαίτιος για όλα αυτά που ακολούθησαν τη Μεταρρύθμιση είναι η ίδια η Μεταρρύθμιση και ιδιαίτερα ο Λουθηρανισμός.

Και πάλι επιγραμματικά θα έλεγα ότι ο Προτεσταντικός ατομισμός άνοιξε το δρόμο στον Διαφωτισμό, επηρέασε διακηρύξεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ενέπνευσε επαναστάσεις, προτύπωσε ατομικές συμπεριφορές σε Δυτική και Ανατολική Εκκλησία, τροφοδότησε την Κριτική Θρησκείας, επηρέασε φιλοσόφους και κοινωνιολόγους, έδωσε την επίσημη ώθηση σε ό,τι ακολούθησε σχετικά με την αποθέωση του ατομισμού σε όλα τα επίπεδα. Σίγουρα όμως κάποια από αυτά δεν συνάδουν προς τον αρχικό Προτεσταντισμό και δεν τον εκφράζουν πλέον. Δεν θα συμφωνούσε για παράδειγμα με την πορεία που έχουν πάρει τα ανθρώπινα δικαιώματα που πλέον δεν είναι συνάρτηση του Θεού ή και του κράτους²². Ο ατομισμός στον Προτεσταντισμό αφορούσε τη σχέση πιστού και Θεού, ενώ μετά το Διαφωτισμό κανείς Θεός πλέον δεν ορίζει τα πράγματα ούτε αποτελεί και το κέντρο της ζωής των ανθρώπων.

Όσο για τον Καπιταλισμό, σχεδόν κανείς σήμερα δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι ταυτίστηκε με τον Καλβινισμό, εξάλλου προϋπήρχε, θα μπορούσαμε μάλιστα με λίγη προσπάθεια να τον συνδέσουμε και με τον Παπισμό, σίγουρα όμως αυτός έδωσε ώθηση στην εξάπλωσή του.

22. Βλ. Κ. ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗ, *ό.π.*, σ. 69.



Ιωάννης Καλβίνος (1509-1564). Εκ των πρωταγωνιστών της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης.

➤ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΧΕΙΡΟΤΟΝΙΑΣ ΤΩΝ ΓΥΝΑΙΚΩΝ.

Μία ψηλάφηση τοῦ «Ἐρωτῶν Ὁρθῶς καί Αποκρίνασθαι»¹

– *Μαρίνα Β. Κολοβοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια
του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α*

Ὁ Ἀριστοτέλης στήν ἀρχή τοῦ Θ' βιβλίου τῶν *Τοπικῶν* του, ἀποτυπώνει τόν τρόπο θέσης τῶν ἐρωτημάτων στό πλαίσιο τῆς διαλεκτικῆς. Κατά τόν Σταγειρίτη φιλόσοφο, «ὅποιος προτίθεται νά διατυπώσει ἐρωτήματα», ὀφείλει ὡς πρῶτο βηματισμό νά βρεῖ τόν «τόπο», τόν ὁποῖο θά χρησιμοποιεῖ ὡς ἀφετηρία τῆς λογικῆς του ἐξέτασης. Στή συνέχεια νά διατυπώσει μέσα του τά ἐρωτήματα καί νά βάλει τά «στοιχεῖα», δηλαδή τίς προκείμενες προτάσεις σέ τάξη καί τέλος νά ἐκθέσει τή σύνθεση αὐτή σέ ἕναν τρίτο¹. Ἡ ἀκολουθία τοῦ «πῶς δεῖ ἐρωτῶν» ἀποτελεῖ ἕναν ἀσφαλῆ τρόπο ἀξιολόγησης σέ διαλεκτικό ἐπίπεδο, ἀφ' ἑνός μὲν τοῦ ἐρωτήματος, τό ὁποῖο τίθεται, ἀφ' ἑτέρου δέ τῶν ἐπιχειρούμενων ἀπαντήσεων σέ αὐτό, καθ' ὅσον ἡ ὀρθότητα τῆς ἀπάντησης ἐξαρτᾶται τόσο ἀπό τήν ἐγκυρότητα τοῦ ἐρωτήματος ὅσο καί ἀπό τά «στοιχεῖα», τά ὁποῖα δομοῦν τήν διατύπωσή του.

Οἱ παραπάνω θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλη σχετικά μέ τόν τρόπο τῆς ἐρωτήσεως, ἀποτελοῦν ἀφορμή γιά τή θέαση τοῦ ζητήματος τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν ἀπό μία διαφορετική ὀπτική. Μέ αὐτή τήν ἔννοια, στόχος τῆς συγκεκριμένης διερεύνησης δέν εἶναι ἡ ἀπάντηση στό ζήτημα τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν ἀπό πλευρᾶς ὀρθοδόξου², οὔτε ὁ σχολιασμός τῶν ἐπιχειρημάτων, τά ὁποῖα καταθέτουν εἴτε ὅσοι διάκεινται ὑπέρ εἴτε ὅσοι διάκεινται κατά αὐτῆς. Τό ζητούμενο τό ὁποῖο μᾶς ἀπασχολεῖ εἶναι ἡ ἀποτίμηση αὐτοῦ τοῦ ἴδιου τοῦ ἐρωτήματος. Ἐάν, δηλαδή, ὑφίσταται τό ἐρώτημα αὐτό καθ' ἑαυτό καί ἂν πληροῦνται οἱ προϋποθέσεις, ὥστε ἡ ἀπάντηση νά

1. Ἀριστοτέλους *Τοπικά Θ'*, 155b.

2. Σέ ὅλη τήν ἔκταση τῆς πραγμάτευσης τοῦ θέματος, μέ τήν ἔννοια τῆς χειροτονίας καί τῆς ἱερωσύνης, ἐννοεῖται ἡ ἀσκηση ἀπό μέρους τῶν γυναικῶν ἱερατικῶν λειτουργικῶν καθηκόντων καί ὄχι ἡ θέση τῶν διακονισσῶν στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία.

μήν εκπίπτει σέ «παραλογισμό» είτε «κατά τήν ύλη» είτε «κατά τή μορφή», σύμφωνα μέ τούς κανόνες τῆς λογικῆς³.

Ὅπως ἔχει παρατηρήσει ἡ καθηγήτρια κ. Δήμητρα Κούκουρα «τό θέμα τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν δέν εἶναι αἶτημα τῶν ἰδίων τῶν ὀρθοδόξων γυναικῶν, δέν εἶναι ἐγγενές ζήτημα τῶν ὀρθοδόξων κοινοτήτων καί πρό πάντων δέν εἶναι μία ἐπείγουσα προτεραιότητα πού νά ἀπαιτεῖ τήν ἀπάντησή της, ὥστε νά διασφαλισθεῖ ἡ ἐν Χριστῷ πρόοδος τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν καί οἱ εἰρηνικές σχέσεις τῶν μελῶν τους»⁴. Δέν ἀποτελεῖ δηλαδή ζήτημα τό ὅποιο προκύπτει ἀπό τήν ἀντίδραση αὐτοῦ τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, ζήτημα, τό ὅποιο ἐκφράζει τήν ὅποια δυσλειτουργία του, ζήτημα, ἐν τέλει, τό ὅποιο θέτει ἐπ' ἀμφιβόλῳ ἡ «ἀπειλεῖ» τήν σωτηρία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Κατά συνέπεια, ὡς θέμα, ἡ χειροτονία τῶν γυναικῶν, ἡ ἀποδοχή δηλ. τῆς γυναίκα στήν ἱερωσύνη δέ ἔχει προκαλέσει τήν ἐκφραση τῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος ἐπ' αὐτοῦ, ὑπό μορφή συνοδικῆς διατύπωσης μιᾶς συγκεκριμένης καί συστηματικῆς τοποθέτησης. Ὑπάρχει ἐν τούτοις ἐκπεφρασμένη ἡ ἀντίδραση τῆς παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας, μέ τήν ἔννοια τῆς συνεχοῦς καί ἀδιάκοπης ζώσας ἐμπειρίας αὐτοῦ τοῦ σώματος, ἡ ὅποια ἐκφράζεται ἀπό Πατέρες καί Ἐκκλησιαστικούς Συγγραφείς είτε ὡς πρός τίς αἰρέσεις, οἱ ὅποιες στό πλαίσιο τῶν δογματικῶν τους παρεκκλίσεων υἰοθετοῦσαν τήν ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν είτε ὡς πρός τίς τάσεις, οἱ ὅποιες, προτείνοντας ἕναν ἀλλότριον τρόπο ἀπό αὐτόν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βιώματος ὠθοῦσαν συγκεκριμένες πρακτικές πρός ἱκανοποίηση προσωπικῶν ἐπιδιώξεων καί ἐπιβεβαίωσης.

Χαρακτηριστικές εἶναι ἐν προκειμένῳ οἱ θέσεις τοῦ Ἁγ. Ἐπιφανίου Σαλαμίνοσ Κύπρου, ὅταν ἀναφέρεται στούς Μοντανιστές καί στούς Κολλυριδιανούς. Ἰδιαίτερα ὡς πρός τούς τελευταίους, ὁ ἐπίσκοπος Σαλαμίνοσ περιγράφει ἕνα ἰδιόμορφο τυπικό εὐχαριστίας, τό ὅποιο γυναῖκες ἰέρειες προσέφεραν

3. Γιά τήν κατανόηση τοῦ παραλογισμοῦ καθώς καί γιά ἀντίστοιχα παραδείγματα διαλογισμῶν, βλ. Ε.Π. Παπανούτσου, *Λογική*, Ἐκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1974², σ. 177 κ.έξ. Χαρακτηριστικά μόνο ἀναφέρουμε ὅτι «ὁ διαλογισμός ὡς λογική κατασκευή προσφέρεται εὐκολά στήν παραποίηση, ἀφοῦ εἶναι δυνατόν ὄχι μόνο μέ προκειμένες ψευδεῖς (καί τίς δύο ἢ μόνο τή μία) νά ἔχομε ἀληθές συμπέρασμα, ἀλλά καί ἀπό προκειμένες ἀληθεῖς συμπέρασμα ψευδές», σ. 177.

4. Δήμητρας Α. Κούκουρα, Ἀναπληρώτριας Καθηγήτριας Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ. «Ἡ χειροτονία τῶν γυναικῶν ἕνας ἐξωγενής προβληματισμός», στό *Γηθόσυνο Σέβασμα. Ἀντίδωρον τιμῆς καί μνήμης εἰς τόν μακαριστόν Καθηγητήν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην* (†2007), τόμ. Β', ἐκδόσεις Ἀδελφῶν Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 1207.

ἐν ὀνόματι τῆς «Μαρίας». Στὴν αἵρεση αὐτὴ ἡ Θεοτόκος ἀπολάμβανε θείας τιμῆς ἀπὸ σύλλογο γυναικῶν, γεγονός τό ὅποιο προκαλεῖ τόν ἔλεγχο τοῦ Ἐπιφανίου. Ἡ ἀναίρεσή του κινεῖται ἀφ' ἑνός μὲν στήν καταδίκη τῆς θεοποίησης τῆς Θεοτόκου, ἀφ' ἑτέρου δέ στήν αὐστηρὴ ἀποδοκιμασία τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν. Στό τελευταῖο εἰδικά θά ἐστιάσουμε τήν προσοχή μας. Ἡ τοποθέτηση τοῦ ἐπισκόπου Σαλαμῖνος εἶναι σαφής: «θεῶ μὲν ἀπ' αἰῶνος οὐδαμῶς γυνὴ ἱεράτευσεν, οὐκ αὐτὴ Εὐα, καίτοι γε ἐν παρεκβάσει γενομένη, ἀλλ' οὐκ ἐτόλμησεν ἔτι ἀσεβῆς τοιοῦτον ἀποτελέσαι ἐπιχείρημα»⁵.

Τά ἐπιχειρήματά του ἀντλοῦνται ἀπὸ τά ἀγιογραφικά δεδομένα, καί τήν ἐφαρμογή τους στήν ἐκκλησιαστικὴ πράξι καί ζωὴ, δηλαδή στήν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας⁶. Ὁ Ἐπιφάνιος μέ τήν ὀνομαστικὴ ἀναφορά, ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ὅσων προσέφεραν θυσίες πρὸς τόν Θεό ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τοὺς Κάϊν καί Ἀβελ, Ἐνώχ, Νῶε, Ἀβραάμ ὁ ὅποιος «ἱερουργεῖ Θεῶ», Μελχισεδέκ τόν ἱερέα τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, Λεὺϊ, Μωϋσῆ τόν προφήτη καί ἱεροφάντορα, Ἀαρών, Ἐλεάζαρ, Φινέες μέχρι καί τόν Ἰησοῦ τόν ἱερέα τόν μέγαλο καί τόν ἱερέα Ἐσδρα, καταλήγει ὅτι «οὐδαμοῦ γυνὴ ἱεράτευσε». Ἀπό τίς ἐν λόγῳ παραθέσεις γίνεται σαφές ὅτι συνδέει ἄρρηκτα τήν ἱερωσύνη μέ τήν προσφορά θυσίας. Στὴν Καινὴ Διαθήκη, ὁ ἴδιος ἐξ ἀρχῆς παρατηρεῖ ὅτι «εἰ ἱερατεύειν γυναῖκες θεῶ προσετάσσοντο ἢ κανονικόν τι ἐργάζεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ, ἔδει μᾶλλον αὐτὴν τὴν Μαρίαν ἱερατεῖαν ἐπιτελέσαι ἐν καινῇ διαθήκῃ, τὴν καταξιοθεῖσαν ἐν κόλποις ἰδίοις ὑποδέξασθαι τόν παμβασιλέα, θεὸν ἐπουράνιον, υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἧς ἡ μήτρα ναὸς γενομένη καί κατοικητήριον εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἔνσαρκον οἰκονομίαν κατὰ φιλανθρωπίαν θεοῦ καί ἐκπληκτον μυστήριον ἠτοιμάσθη. ἀλλ' οὐκ εὐδόκησεν»⁷. Ὁ Θεός δὲν ἐπέτρεψε νά εἰσέλθει στήν ἱερωσύνη ἡ μόνη γυναῖκα, ἡ ὁποία θά ὑπερπληροῦσε τίς προϋποθέσεις, δηλαδή ἡ Παναγία. Στὴν «Μαρία» δὲν δόθηκε οὔτε ἡ ἐντολὴ νά βαπτίζει, οὔτε νά εὐλογεῖ, οὔτε πάλι κάποια ἄλλη ἀνάλογη ἐξουσία. Ὁ Χριστὸς στήν ἐπιλογή τῶν δώδεκα ἀποστόλων δέν

5. Ἐπιφανίου Σαλαμῖνος, *Πανάριον*, "Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion", Ed. Holl, K., Leipzig: Hinrichs, 3:1933; Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, 31, 37, τόμ. 3, σ. 477.

6. Γιά τὴν συστηματικὴ ἀνάλυση τῶν ἐν λόγῳ θέσεων τοῦ Ἐπιφανίου, βλ. Μητροπολίτη Κωνσταντίας-Ἀμμοχώστου Βασιλείου «Προσληπτικότητα καί Παράδοση. Ἡ θέσις τῆς γυναίκας στήν Ἐκκλησία κατὰ τόν Ἅγιο Ἐπιφάνιο», στό *Ἅγιος Ἐπιφάνιος Κωνσταντίας Πατήρ καί Διδάσκαλος τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Πρακτικά Συνεδρίου, Ἅγια Νάπα-Παραλίμνι 2012, Πολιτιστικὴ Ἀκαδημία «Ἅγιος Ἐπιφάνιος», σσ. 79-119.

7. Ἐπιφανίου Σαλαμῖνος, ὅπ.π., τόμ. 3, σ. 477.

συμπεριέλαβε γυναῖκες καί μέ βάση τή σύνδεση τοῦ ἀποστολικοῦ ἔργου μέ τό ἱερατικό, διαπιστώνει ὅτι μεταξύ τῶν ἐπισκόπων καί πρεσβυτέρων, τούς ὁποίους οἱ ἀπόστολοι κατέστησαν «οὐδαμοῦ γυνή ἐν τούτοις κατεστάθη»⁸. Ὁ Ἐπιφάνιος ἐπισημαίνει τήν δράση τῶν γυναικῶν ὡς προφήτιδων ὄχι ὅμως ὡς ἱερεῶν, ἐνῶ καθιστᾶ σαφές καί μέ ἀναφορά στήν παρουσία τῶν διακονισσῶν: «Παρατηρητέον δὲ ὅτι ἄχρι διακονισσῶν μόνον τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἐπεδειθῆ τάγμα, χήρας τε ἠνόμασε καὶ τούτων τὰς ἔτι γραοτέρας πρεσβύτιδας, οὐδαμοῦ δὲ πρεσβυτερίδας ἢ ἱερίσας προσέταξε. καὶ γὰρ οὔτε διάκονοι ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ τάξει ἐπιστεύθησάν τι μυστήριον ἐπιτελεῖν, ἀλλὰ μόνον διακονεῖν τὰ ἐπιτελούμενα»⁹ καὶ «ὅτι μὲν διακονισσῶν τάγμα ἐστὶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν <δηλον> ἀλλ' οὐχὶ εἰς τὸ ἱερατεῦειν οὐδέ τι ἐπιχειρεῖν ἐπιτρέπεται»¹⁰. Μετὰ ἀπὸ αὐτὰ καταθέτει τὰ ἐρωτήματα τῆς ἀγανάκτησής

8. Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, ὅπ.π., τόμ. 3, σ. 478.

9. Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, ὅπ.π., τόμ. 3, σ. 478.

10. Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, ὅπ.π., τόμ. 3, σ. 478. Ἐπειδὴ ὅπως ἤδη σημειώθηκε (βλ. ὑπ. 1), δέν θά ἐπεκταθοῦμε στή λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῶν διακονισσῶν στήν Ἐκκλησία καί κατὰ συνέπεια στό ζήτημα τῆς ἱερωσύνης τῶν διακόνων καί διακονισσῶν, ἐν τούτοις γιά μία ἐρμηνευτική προσέγγιση τῶν θέσεων τοῦ Ἐπιφανίου στήν ἐν λόγω συνάφεια, βλ. Καθηγ. Εὐαγγέλου Θεοδώρου, «Ὁ Θεσμός τῶν Διακονισσῶν εἰς τὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν καὶ ἡ δυνατότης Ἀναβιώσεως αὐτοῦ», στό *Ἡ θέσις τῆς γυναικὸς ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὰ περὶ χειροτονίας τῶν γυναικῶν, Διορθόδοξον Θεολογικὸν Συνέδριον, Ρόδος, 30 Ὀκτωβρίου - 7 Νοεμβρίου 1988*, Ἐπιμ. Ἐκδόσεως Ἀρχιμ. Γενναδίου Λυμούρη (νῦν Μητροπολίτη Σασσίμων), Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον - ἐκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1994, σσ. 338-341, ὅπου γίνεται διάκριση μεταξύ τῆς μυστηριακῆς διακονικῆς ἱερωσύνης καί τῆς ἱερωστικῆς ἱερωσύνης. Σέ αὐτὴ τὴ συνάφεια, μέ ἀφορμὴ τὸν ἀριθμὸ τῶν διακόνων κατὰ πόλη ὁ 16ος κανόνας τῆς ἐν Τρούλλῳ Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀναφέρει: «ἡμεῖς, τῷ ἀποστολικῷ ῥητῷ τὸν νοῦν ἐφαρμόσαντες τῶν Πατέρων, εὐρομεν ὡς ὁ λόγος αὐτοῖς οὐ περὶ τῶν τοῖς μυστηρίοις διακονουμένων ἀνδρῶν ἦν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἐν χρείαις τῶν τραπεζῶν ὑπουργίας», Γ. Ράλλη - Μ. Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων*, τόμ. 2, Ἀθήνησι 1857, σ. 339, ἀντίστοιχα σημειώνει καὶ ὁ Ἐπίσκοπος Τρίκκης Οἰκουμένιος, *Ἐξήγησις τῶν πάλαι ἁγίων ἀνδρῶν ὑπὸ Ἀωνῶν ἢ καὶ ὑπὸ Οἰκουμένιου ἐκ διαφόρων ὑπομνημάτων συλλεχθεῖσα τε καὶ ἀκριβωθεῖσα εἰς σύνοψιν, εἰς τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων*, PG 118, 124C: «Ὅθεν τοὺς ἐκλεγέντας εἰς διακόνους ἐχειροτόνησαν, οὐ κατὰ τὸν νῦν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις βαθμόν, ἀλλὰ τοῦ διανέμειν μετὰ ἀκριβείας καὶ ὀρφανοῖς καὶ χήραις τὰ πρὸς διατροφὴν καὶ μὴ καταμελημένως...». Οἱ ἐν λόγω παραθέσεις ἀφοροῦν στή διαφοροποίηση, ἢ ὁποία καταγράφεται μεταξύ τῆς λειτουργίας τῶν διακόνων βάσει τῆς μαρτυρίας τῶν Πράξεων καὶ τῆς συνέχειας τῆς διακονίας τους στήν ἱστορικὴ πορεία τῆς Ἐκκλησίας. Βλ. καὶ Ἀρχιμ. Νικολάου Χ. Ἰωαννίδη, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, «Ἡ ἱερωσύνη κατὰ τὴν Πατερικὴ Παράδοση», *Ἀνάπτυπον ἐκ τοῦ συλλογικοῦ τόμου Τὸ Μυστήριον τῆς ἱερωσύνης, Πρακτικὰ Ζ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου Στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων*, Ἀθήναι 2006, σσ. 131-173. Γεγονὸς πάντως παραμένει ὅτι,

του: «Πόθεν δὲ πάλιν ἡμῖν ὁ καινὸς μῦθος οὗτος ἐγήγερται; Πόθεν γυναικῶν τύφος καὶ μανία γυναικωνίτις;»¹¹. Ἐπανέρχεται δὲ συμπερασματικά στοτό ὅτι ἢ μή ἀνάδειξη τῆς γυναίκα στήν ἱερωσύνη ἀποτελεῖ θεία ἐντολή, ἡ ὁποία διαφοροποιεῖ σὺν τοῖς ἄλλοις τὴν Ἐκκλησία ἀπό τὴν εἰδωλολατρία: «οὐχ ἵνα γυναῖκας πάλιν ἱερείας μετὰ τοσαύτας γενεάς ἀποδείξῃ. οὐκ εὐδόκησεν ὁ θεὸς τοῦτο ἐν Σαλώμῃ γενέσθαι, οὐκ ἐν αὐτῇ τῇ Μαρία. οὐκ ἐπέτρεψεν αὐτῇ δοῦναι βάπτισμα, οὐκ εὐλογῆσαι μαθητάς, οὐ τὸ ἄρχειν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκέλευσεν, ἢ μόνον ἀγίασμα αὐτὴν εἶναι καὶ καταξιωθῆναι τῆς αὐτοῦ βασιλείας. οὐ τὴν καλουμένην μητέρα Ρούφου, οὐ τὰς ἀκολουθησάσας ἀπὸ Γαλιλαίας, οὐ τὴν Μάρθαν τὴν ἀδελφὴν Λαζάρου καὶ Μαρίαν, οὐτίνα τῶν ἁγίων γυναικῶν <τῶν> καταξιωθεισῶν ὑπὸ τῆς αὐτοῦ παρουσίας σωθῆναι, ἐξυπηρετησαμένων <τε> αὐτῶ ἐκ τῶν ἰδίων ὑπαρχόντων, οὐ τὴν γυναῖκα τὴν Χανανίτιν, οὐ τὴν αἰμορροοῦσαν καὶ σεσωσμένην, οὐτίνα τῶν ἐπὶ τῆς γῆς γυναικῶν τοῦτο ποιεῖν προσέταξε τὸ ἀξίωμα»¹².

Ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος, ξεκινώντας ἀπὸ μία διαφορετικὴ ἀφητηρία, ὅταν ἀναφέρεται στοὺς πειρασμούς τοὺς ὁποίους καλεῖται νὰ ἀντιμετωπίσει ὁ ἱερέας, ἐπισημαίνει τὸν κίνδυνο νὰ χειραγωγηθεῖ ἀπὸ γυναῖκες, προσκολλώμενος σὲ αὐτές. Κατὰ τὸν ἀρχιεπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως μία τέτοια προσκόλλησις, ὅταν ὑποκινεῖται ἀπὸ τίς ἴδιες τίς γυναῖκες, ἐκτιμᾶται ὡς προσπάθεια ἀπὸ μέρους τους, μὲ ἔμμεσο τρόπο νὰ ἀποκτήσουν πρόσβαση σὲ αὐτὸ τὸ ὅποιο τοὺς ἔχει ἀπαγορευθεῖ: «Ὁ μὲν γὰρ θεῖος νόμος αὐτὰς ταύτης ἐξέωσε τῆς λειτουργίας, ἐκεῖναι δὲ ἑαυτὰς εἰσωθεῖν βιάζονται καὶ ἐπειδὴ δὲ ἑαυτῶν ἰσχύουσιν οὐδέν, δι' ἐτέρων ἅπαντα πράττουσι»¹³.

Κατ' ἀντίστοιχο τρόπο καὶ ὁ Τερτυλλιανὸς μαρτυρεῖ ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται στίς γυναῖκες νὰ συμμετέχουν σὲ κανένα ἱερατικὸ ἀξίωμα¹⁴.

ὅπως παρατηρεῖ καὶ ὁ Ὁμ. Καθηγ. Εὐάγγελος Θεοδώρου, «οὐδέποτε εἰς τὴν συνείδησιν τῆς Ἐκκλησίας ἐπεκράτησεν ἡ ἀντίληψις διαφορῶν κύκλων αἰρετικῶν ... κατὰ τὴν ὁποίαν αἱ γυναῖκες εἶναι δυνατόν νὰ ἀποκτήσουν ἱεραργικά ἱερατικά καθήκοντα, ἀνάλογα πρὸς τὰ τοῦ πρεσβυτέρου ἢ καὶ ἐπισκόπου. Ἀπὸ τῆς ἀποστολικῆς ἐποχῆς μέχρι σήμερον ἐπικρατεῖ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ μόνιμος καὶ σταθερὰ παράδοσις», ὅπ.π., σ. 339. Στίς 17 Φεβρουαρίου 2017, τὸ Πατριαρχεῖο Ἀλεξανδρείας ἐπανέφερε τὴ λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῶν διακονισῶν στὴ δικαιοδοσία του.

11. Ἐπιφανίου Σαλαμίνο, ὅπ.π., τόμ.3, σ. 478.

12. Ἐπιφανίου Σαλαμίνο, ὅπ.π., τόμ. 3, σ. 482.

13. Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Περὶ Ἱερωσύνης*, Λόγος Γ', θ', 31-34, Sources Chrétiennes 272, Ed. Malingrey, A., Paris, Cerf, 1980.

14. Τερτυλλιανοῦ, *On the veiling of virgins*, The Ante-Nicene Fathers, vol. IV, T&T Clark, Edinburgh, κεφ. 9, σ. 33.

Τό αύστηρό ύφος τῶν πατερικῶν παρατηρήσεων, στήν σύγχρονη ἐποχή ἴσως προκαλεῖ, ἀπό πρώτη ἄποψη, μία ποικιλία ἀρνητικῶν ἀντιδράσεων, ἐν τούτοις δέν θά πρέπει νά λησμονεῖται κατὰ τήν ἐρμηνευτική του προσέγγιση, τό εἶδος τοῦ ἐλεγκτικοῦ καί ἀντιαιρετικοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος καταγράφεται. Πέρα ὅμως καί πίσω ἀπό τό ὅποιο ἐκφραστικό ὕφος, αὐτό τό ὅποιο ὀφείλει νά ἐπισημανθεῖ εἶναι τό γεγονός, ὅτι ἡ εἴσοδος τῆς γυναίκα στήν ἱερωσύνη ἀποτελεῖ ξένο στοιχεῖο στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας.

Τό θέμα τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν, ὡς ἀνεξάρτητος πλέον προβληματισμός ἀπό τό περιβάλλον ἐντός τοῦ ὁποῖου τόν εἶχε γνωρίσει ἡ ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ἐπανέρχεται στό προσκήνιο τίς τελευταῖες δεκαετίες κατὰ τή συμμετοχή τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας στήν οἰκουμενική κίνηση. Χαρακτηριστικό εἶναι, ὅτι ἤδη στήν Α΄ Γενική Συνέλευση τοῦ ΠΣΕ στό Ἄμστερνταμ τό 1948, κατατέθηκε ἔκθεση σχετικά μέ τό ζήτημα τῆς πρόσβασης τῶν γυναικῶν στήν ἱερωσύνη, ὅπου καί καταγράφονται οἱ σχετικές ἀντιδράσεις, θετικές, ἀρνητικές ἢ οὐδέτερες, τῶν μελῶν του, ἐπί τοῦ θέματος: «The churches are not agreed on the important question of admission of women to the full ministry. Some churches for theological reasons are not prepared to consider the question of such ordination; some find no objection in principle but see administrative or social difficulties; some permit partial but not full participation in the work of the ministry; in others women are eligible for all offices of the Church. Even in the last group, social custom and public opinion still create obstacles. In some countries a shortage of clergy raises urgent practical and spiritual problems. Those who desire the admission of women to the full ministry believe that until this is achieved the Church will not come to full health and power. We are agreed that this whole subject requires further careful and objective study»¹⁵. Ἀντίστοιχα στήν ἀναφορά πού συντάχθηκε τό 1963 ἀπό συμβουλευτική ἐπιτροπή, ἡ ὁποία ὀρίσθηκε κατόπιν αἰτήματος τῆς Γ.Σ. τοῦ ΠΣΕ στό Νέο Δελχί τό 1961 καί ἡ ὁποία ἀναφορά κατατέθηκε στήν ἐπιτροπή Πίστη καί Τάξη, πού συνήλθε στό Μόντρεαλ τοῦ Καναδά τό 1963, διπιστώνεται ὅτι τό θέμα τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν ἐπειδή ἐπηρεάζει τίς μεταξύ τῶν ἐκκλησιῶν σχέσεις, αὐτῶν δηλ. πού τή δέχονται καί ὅσων ἀντιδρῶν «it concerns the total understanding of the ministry of the church and therefore has deep theological significance»¹⁶. Ἑβδομήντα χρόνια

15. *Official Report on the Amsterdam Assembly*, 1949. SCM Press, Ltd., London, σ. 147.

16. «The Ordination of Women: An Ecumenical Problem (Report of a consultation organised by the Department on the Cooperation of Men and Women in Church, Family

μετά, οί παραπάνω προβληματισμοί, στό πλαίσιο τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης, ἀπευθύνονται κατά κύριο λόγο πρός τούς ὀρθοδόξους, θέτοντας μέ ἄμεσο ἢ ἔμμεσο τρόπο τό ἐρώτημα γιά τίς κύριες αἰτίες τῆς μῆ χειροτονίας τῶν γυναικῶν¹⁷.

Βάσει τῶν παραπάνω, γίνεται ἀντιληπτή ἡ ἀρχική ἐπισήμανση ἐπί τοῦ θέματος, ὅτι, δηλαδή, τό ζήτημα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν εἶτε κατά τό παρελθόν ὡς τμῆμα ἑνός ἀλλοιωμένου τρόπου ζωῆς ξένου πρός τό ἐκκλησιαστικό βίωμα εἶτε κατά τήν σύγχρονη ἐποχή, προκύπτει ὡς ἐξωτερικός παράγοντας πού ὀχλεῖ μέ τόν α΄ ἢ β΄ τρόπο τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας καί ὄχι ὡς πρόβλημα τό ὁποῖο γεννιέται ἀπό αὐτό. Σύμφωνα, δηλαδή, μέ τήν ἀρχική Ἀριστοτελική παρατήρηση, ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία δέν ὑπῆρξε ποτέ «τόπος» γιά τό ἐν λόγω ἐρώτημα.

Στόν προτεσταντικό κόσμο ἡ χειροτονία τῶν γυναικῶν ἀρχίζει νά ἀναδύεται ὡς θέμα, ἀπό τό δεύτερο μισό τοῦ 19ου αἰ. καί νά κορυφώνεται κατά τό δεύτερο μισό τοῦ 20ου καί ἐξῆς. Οἱ καταβολές αὐτῆς τῆς κίνησης ἐντοπίζονται στήν θεολογική πρόταση τῆς Μεταρρύθμισης στό σύνολό της. Ὅσο καί ἂν στίς προθέσεις τοῦ Λουθήρου δέν ἦταν ἡ δημιουργία μίας «νέας» ἐκκλησίας ἀλλά ἡ κάθαρση τοῦ ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ, ἐν τούτοις ἡ μονοδιάστατη υἰοθέτηση κριτηρίων ὅπως τά *sola Scriptura, solus Christus, sola fidae, sola gratia, soli Deo gloria*,

and Society and the Department of Faith and Order, in Geneva, 10th-12th May 1963)» στό *Concerning the Ordination of Women*, World Council of Churches, Geneva, February 1964. Ἡ συνέχεια ἐργασίας ἐπί τοῦ θέματος κρίθηκε σημαντική καί τό σχετικό πρόγραμμα ἔλαβε τόν τίτλο «Woman in the ministry and the ministries».

17. Πιό ἔντονα τό ἴδιο ζήτημα ἀπασχόλησε τούς διμερεῖς διαλόγους κυρίως αὐτόν μέ τήν Ἀγγλικανική Ἐκκλησία, ἐνῶ οἱ σαφεῖς ὀρθόδοξες θέσεις κατατέθηκαν στό *Athens Statement*, τοῦ 1978, ὅπου καί καταγράφονται τόσο οἱ λόγοι τῆς μῆ ἀποδοχῆς, ἀπό πλευρᾶς ὀρθοδόξου, τῆς χειροτονίας τῶν γυναικῶν ὅσο καί οἱ συνέπειες πού θά εἶχε γιά τήν συνέχεια καί πρόοδο τοῦ διαλόγου ἡ ἀπόφαση τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας νά προχωρήσει στήν ἀποδοχή τῆς χειροτονίας τους. Βλ. σχετικά τό κείμενο, στό *Growth in Agreement, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. by Harding Meyer and Lucas Vischer, Paulist Press, New York/Ramsey, World Council of Churches, Geneva 1984, σσ. 51-52. Στίς σσ. 53-54 καταγράφονται ἀντίστοιχα οἱ θέσεις τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας. Μέ τήν ἐρευνα τοῦ προβληματισμοῦ, ἀπό πλευρᾶς Ὁρθοδόξου, ἀσχολήθηκαν καί πανορθόδοξες διασκέψεις μεταξύ τῶν ὁποίων αὐτή στήν Ἱ. Μονή Ἀγρια στή Ρουμανία τό 1976 καί ἡ ἀντίστοιχη τῆς Ρόδου τό 1988, ἡ ὁποία καί ἔγινε σημεῖο ἀναφορᾶς ἐπί τοῦ θέματος. Μέ πρωτοβουλία τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν καί τῆ συνεργασία Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, ὁργανώθηκαν ἀντίστοιχα συνέδρια στή Δαμασκό τό 1996 καί στήν Κωνσταντινούπολη τό 1997.

ἀποκομμένων ἀπό τό ἔδαφος τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης, ὀδήγησαν τελικά σέ μία νέα ἐντελῶς ἐκκλησιολογία πού κατέληξε ἀναπόφευκτα σέ μία νέα οὐσιαστικά ἐκκλησία, μέ στοιχεῖα, τά ὁποῖα, ἂν καί σέ σπερματική μορφή ἀρχικά, σταδιακά, θά ὀδηγοῦσαν σέ μία ἀλυσιδωτή συνέχεια μετεξελίξεων.

Σέ αὐτό τό νέο ἐκκλησιολογικό περιβάλλον, πού προσδιορίζεται ἐπιγραμματικά ἀπό τήν θεώρηση περί ἀοράτου καί μυστικῆς Ἐκκλησίας καί τῆς σχέσης αὐτῆς μέ τήν ὄρατή¹⁸, ἂν καί χρησιμοποιοῦνται ὅροι ὅπως αὐθεντία, παράδοση, μυστήρια, ἐντούτοις αὐτοί ἀνανοηματοδοῦνται μέ τέτοιον τρόπο, ὥστε πλέον νά μήν ἀνταποκρίνονται σέ ὅ,τι, ἀποτελοῦσε βίωμα καί ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας, στήν ἱστορική της συνέχεια. Στό ἔδαφος αὐτῶν τῶν προσφερόμενων ἐναλλακτικῶν ἐκκλησιολογικῶν προτάσεων, παράμετροι, ὅπως ἡ ἐπίδραση τῶν ἀρχῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ, τά δεδομένα τῆς Βιομηχανικῆς Ἐπανάστασης καί ἡ ἀνάδειξη ἀπό αὐτό τό περιβάλλον, τῆς νέας φιλοσοφίας μέ ἐπίκεντρο τήν ἀνθρώπινη αὐτοδιάθεση καί τόν ἀτομισμό, συνέβαλαν καθοριστικά στήν διαμόρφωση τῆς φυσιογνωμίας τοῦ σύγχρονου Προτεσταντισμοῦ¹⁹. Στό ἐν λόγω πλαίσιο, ἀναδύονται μία ποικιλία θεολογικῶν προσανατολισμῶν καί μία πολυμορφία θεολογιῶν, οἱ ὁποῖες γίνονται ὅλο καί περισσότερο «περιεκτικές», συμμορφούμενες μέ τά κατὰ ἐποχή ἐναλλασσόμενα κοινωνικά πρότυπα καί τίς ἐρμηνευτικές μεθόδους πού αὐτά ὑπαγορεύουν²⁰, ἀναδομώντας οὐσιαστικά ἀκόμη καί ἀρχές πού γιά τόν ἴδιο τόν Λουθηρο καί τήν ἀμέσως μετά ἀπό αὐτόν λουθηρανική θεολογία ἦσαν ἢ προσπάθησαν τουλάχιστον νά μείνουν σταθερές²¹. Κατ’

18. Ανδρέου Θεοδώρου, *Σημειώσεις εἰς τήν Συγκριτικὴν Συμβολικὴν*, Ἐν Αθήναις 1980, σ. 152 κ.έξ.

19. Βλ. Hans Küng, *Women in Chirstianity*, translated by John Bowden, Continuum, London-New York, 2005, σ. 74 καί ἐξ.

20. Βλ. ἐνδεικτικά, *Christian Theologies of Scripture, A Comparative Introduction*, ed. by Justin S. Holcomb, New York University Press, New York and London, 2006, σ. 243 καί ἐξ.

21. Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς σταθερότητας στίς καθαρές θέσεις τοῦ Λουθηρου, ὡς προσπάθεια ἀποφυγῆς τῆς πλήρους διάσπασης τῆς νεαρῆς τότε Λουθηρανικῆς ἐκκλησίας καί θεολογίας, ἐξ αἰτίας τῶν δογματικῶν διαφοροποιήσεων καί ἐντάσεων ὀδήγησε τό 1576 στήν σύνταξη τῆς Konkordienformel (Formula of Concord). Τό 1580 ἐκδόθηκε στήν πλήρη μορφή του τό Book of Concord, τό ὁποῖο συμπεριελάμβανε τά συμβολικά κείμενα τῆς Λουθηρανικῆς Ἐκκλησίας καί λειτούργησε ὡς ἡ ταυτότητα τοῦ Λουθηρανισμοῦ. Βλ. πληροφοριακά, Bente, *Historical Introductions to the Book of Concord*, Concordia, St. Louis 1965, σ. 102-256 καί *Concordia: A Reader's Edition of the Book of Concord*, Paul Timothy McCain et al., Eds, Concordia, St. Louis, 2005, 2006, σσ. 443-472. Ἐν τούτοις στήν σύγχρονη πραγματικότητα τοῦ προτεσταντισμοῦ, ἀμβλύνεται ὅλο καί περισσότερο

αυτόν τόν τρόπο, ἡ Ἐκκλησία, ὡς ὅρος καί πραγματικότητα ἔγινε κάτι τό εὐμετάβλητο καί συνεπῶς πολύμορφο, συμμορφούμενο κατ' ἀναλογία τοῦ παραδείγματος, τό ὁποῖο ἐπικρατοῦσε ἀνά περίοδο σέ κοινωνικό καί ὄχι μόνο ἐπίπεδο, καί ὡς ἐκ τούτου ἀσταθές. Αὐτό ἴσως τό ὁποῖο διαπιστώνεται, ὡς σταθερό φαινόμενο, εἶναι ἡ συνεχῆς μεταμόρφωση τῆς ἐκκλησίας σύμφωνα μέ τίς ἀναγνώσεις τοῦ κόσμου καί τῶν ποικίλων περιβαλλόντων καί ὄχι ἡ ἀντίστροφη πορεία, αὐτή τῆς πρόσληψης, δηλαδή, τοῦ κόσμου ἀπό τήν Ἐκκλησία καί τῆς μεταμόρφωσής του σέ Βασιλεία Θεοῦ.

Σέ αὐτό τό ἔδαφος ἐπομένως, ὅπου ἡ ἐκκλησιαστική παράδοση οὐσιαστικά ἀπορρίπτεται, καί κατὰ συνέπεια τά μυστήρια τῆς ἐκκλησίας ἀποκοτῶν διαφορετική κατανόηση, ἡ ἔννοια τῆς ἱερωσύνης δέν ἀνταποκρίνεται πλέον σέ αὐτό πού ἀποτελοῦσε ἐκκλησιαστικό βίωμα ἐξ ἀρχῆς, ἀλλά ἀντικαθίσταται ἀπό τό βασιλείο ἱεράτευμα τῶν πιστῶν καί στό ἐξῆς δέν ὑφίστανται ἱερεῖς ἀλλά λειτουργοί καί ποιμένες, ἦταν φυσικό καί λογικό ἐπακόλουθo νά προκύψει τό ἐρώτημα γιά τή συμμετοχή σέ αὐτή τή διαδικασία καί τῶν γυναικῶν²². Τά περιθώρια γιά τήν ἀνάπτυξη αὐτοῦ τοῦ προβληματισμοῦ, σύν τοῖς ἄλλοις, προκύπτουν ἀπό τήν Λουθηρανική κατανόηση τῆς διακονίας τῆς κοινότητος. Στό 14ο ἄρθρο τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας σημειώνεται: «κανένας ἄλλος νά μή διδάσκει ἢ νά τελεῖ τά μυστήρια παρὰ μόνο αὐτός πού ἔχει κανονικά ἐξουσιασθεῖ, κληθεῖ δηλ. γι' αὐτό». Χαρακτηριστική, προκειμένου νά κατανοήσουμε τό περιεχόμενο τοῦ ἄρθρου εἶναι ἡ παρατήρηση τοῦ Λουθήρου: «Ὅπως δέκα ἀδελφοί, γυιοὶ βασιλιᾶ, ἐκλέγουν ἕναν γιά νά διευθύνει ἐν ὀνόματί τους τήν κοινή κληρονομιά, ἂν καί ἐξίσου ὅλοι τους εἶναι βασιλεῖς πού ἔχουν τήν ἴδια δύναμη...», κατὰ τήν ἴδια ἀναλογία

ἡ δέσμευση ἀκόμη καί σέ αὐτά τά κείμενα. Ὅπως παρατηρεῖ χαρακτηριστικά ὁ Bruce L. MacCormack, σχολιάζοντας τό δογματικό χάος, τό ὁποῖο σήμερα χαρακτηρίζει τίς περισσότερες «ἐκκλησίες» τῆς Μεταρρύθμισης «The Lutheran churches manage to maintain greater outward solidity than do the Reformed churches, but even they find it increasingly difficult to measure thier unity by a shared commitment even to the Augustana, let alone other documents found in the Book of Concord. Within the Reformed churches, the confessions which are still «on the books» (i.e. part of the constitutional basis of church life) are treated largely as historical artifacts with little ongoing usefulness», Bruce L. MacCormack, «Is there a Future for “Christian Dogmatics”?», An Address on the Occasion of the 40th Anniversary of Karl Barth’s Death, The University of Basel, στό *Theologische Zeitschrift*, 66 (2010), σ. 307.

22. Βλ. Ἀνδρέου Θεοδώρου, ὅπ.π., σσ. 171-175 καί 329-330 καί Dr John Rinne, Metropolitan of Helsinki, «Tradition and Priesthood», στό *Luther et la réform Allemande dans une perspective oecuménique*, Les études théologiques de Chambésy 3, éditions du centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève 1983, 469-473.

καί ἡ χριστιανική κοινότητα καθιστᾶ τούς ποιμένες της»²³. Γίνεται ἐπομένως σαφές, ὅτι ἡ προτεσταντική ἀντίληψη, θεωρούμενη ὡς «τόπος», εἶναι ἀπολύτως συνεπής ὡς πρὸς τὰ ἀποτελέσματα καί τὴν ἀκολουθία τῶν δεδομένων ἀρχῶν καί κριτηρίων της· ἐν τούτοις ὅμως συνιστᾶ διαφορετική ἐκκλησιολογία, ἀποτελεῖ δηλαδή, διαφορετικό «τόπο», κατὰ τὴν Ἀριστοτελική διατύπωση, ἀπὸ αὐτὸν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ὡς ἐκ τούτου καί οἱ προκείμενες πού βλαστάνουν ἀπὸ αὐτὸν, διαφοροποιοῦνται ἀπὸ τίς μείζονες προκείμενες τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν βασικές συνιστώσες καί προαπαιτούμενα γιὰ τὴν κατανόηση τῶν θέσεών της, ὅπως ἐν συντομία προσεγγίζονται στὴ συνέχεια.

Τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση, τὰ ὁποῖα σύμφωνα μὲ τὴν ἐκκλησιαστική ἐρμηνεία, ἀποτελοῦν τίς βασικές λειτουργίες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, δέν εἶναι ἀπλές πράξεις, διατάξεις ἢ τελετές ἀλλὰ λειτουργοῦν τὴν κοινωνία Θεοῦ καί ἀνθρώπου, διακονοῦν τὸ ὅλο σῶμα καί «διακρίνονται ὡς πρὸς τὴ λειτουργικὴ τους ἀποτελεσματικότητα»²⁴. Σὲ αὐτὸ τὸ σύνολο τῶν λειτουργιῶν, ἡ ἱερωσύνη, ὡς χάρισμα, συντονίζει τίς λοιπές χαρισματικές ἐκδηλώσεις, ὄχι ὡς μεσιτικὴ λειτουργία, ἀλλὰ ὡς συντονιστικὸ κέντρο τῶν λοιπῶν λειτουργιῶν, τὸ ὁποῖο καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ἐμπειρία τῆς κοινότητος ὡς ἐκκλησιαστικὸ σῶμα. Ἀπὸ τὸ πλαίσιο τοῦ βασιλείου ἱερατεύματος τῶν πιστῶν, βλαστάνει αὐτὸ τὸ εἰδικὸ χάρισμα πού ἔχουν μὲ τὴ χειροτονία τους ὁ ἐπίσκοπος, ὁ πρεσβύτερος καί ὁ διάκονος²⁵, καί τὸ ὁποῖο ὡς *χαρισματικὴ διακονία* μὲ τὴ σειρά του, κάνει δυνατὴ τὴν αὔξηση καί πρόοδο τοῦ σώματος²⁶.

Στὴν Ἐκκλησία, ὅπου βιώνεται ἀδιάκοπα τὸ γεγονός τῆς Πεντηκοστῆς, ἡ χορηγία τῶν χαρισμάτων εἶναι συνεχῆς. Ἐντὸς αὐτῆς ὑφίσταται πλῆθος χαρισμάτων, τὰ ὁποῖα λειτουργοῦν ὀργανικὰ γιὰ τὸν καταρτισμὸ αὐτοῦ τοῦ σώματος καί διακονοῦν τὴν ἐνότητά του στὴν πορεία πρὸς τὴν ἀγιότητα καί τὴν οἰκοδομὴ τῆς θεώσεως, σύμφωνα μὲ τὸν Παῦλειο λόγο: «καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον

23. Βλ. Ἀνδρέου Θεοδώρου, ὅπ.π., σσ. 172-173.

24. Βλ. Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β΄*, Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 464-474, καὶ εἰδικότερα σ. 474.

25. Ἰωάννη Καρμίρη, *Ἡ θέσις καὶ ἡ διακονία τῶν λαϊκῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Ἀθήναι 1978, σ. 13.

26. Νίκου Α. Ματσούκα, ὅπ.π., σσ. 489-493.

διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ...»²⁷. Πλήθος χαρισμάτων, ἐπομένως τὰ ὅποια δέν συγγέονται οὔτε ἐναλλάσσονται²⁸ ἀλλὰ χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν λειτουργικὴ τους εὐταξία. Ἡ τάξη καὶ ἡ ἄρμονία κατὰ τὴ δημιουργία τῆς κτίσης, κοσμεῖ καὶ τὴν ἀναδημιουργία, τὴν καινὴ κτίση. Αὐτὴ ἡ συναρμογὴ τῶν χαρισμάτων δέν γνωρίζει τὴν πρόκληση τῆς ἀνισότητος μεταξὺ τῶν μερῶν της. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ὡς χορηγὸς τῶν θείων δωρεῶν, ἐγγυᾶται τὴν ἰσοτιμία τους ἐνῶ ἡ ποικιλία τῆς διακονικῆς τους ἐνέργειας ἀναδεικνύει, κατ' ἀντίθεση πρὸς τὴν «κοσμικὴ» ἐμπειρία, ὄχι μία ἀξιολογικὴ ἱεράρχηση ἀλλὰ τὸ μοναδικὰ διάφορο καὶ συμπληρωματικὸ τοῦ χαρακτήρα τους²⁹. Στὴν διάσταση αὐτῆς τῆς προοπτικῆς, ὅπου τὸ χάρισμα ἀποτελεῖ δωρεὰ καὶ ὄχι δικαίωμα, γίνεται κατανοητὸ ὅτι εἶναι χωρὶς ἔρεισμα ὁποιαδήποτε ἐννοια ἀνταγωνιστικότητος μεταξὺ τῶν φορέων τῶν χαρισμάτων. Ἡ δωρεὰ ἄλλωστε δέν ἀπαιτεῖται ἀλλὰ χορηγεῖται³⁰. Τὸ νὰ ἀπαιτηθεῖ τὸ χάρισμα φανερῶνει νόσο τοῦ ἐγῶ, ἡ ὅποια ἐκδηλώνεται ὡς ἐγωκεντρικὴ καὶ ἐγωπαθὴς διάθεση καὶ ἀνακλᾶ οὐσιαστικὴ πνευματικὴ πτωχεία, ἀφοῦ ἀποκαλύπτει τὴν ἠθελημένη ἄγνοια καὶ οὐσιαστικὴ τύφλωση τῆς ψυχῆς πρὸς «τὰ ἑαυτῆς», πιστοποιεῖ τὴν περιφρόνηση τῆς ἤδη ὑπάρχουσας δωρεᾶς καὶ τὴν ἀχαριστία πρὸς τὸν δωρητὴ, καὶ ἐν τέλει ἐπιβεβαιώνει τὸν ἐγκλωβισμό στὴν τυφλὴ ἐπιθυμία ἡ ὅποια ὀδηγεῖ κατ' ἐπέκταση στὴν ἀπώλεια τῆς ἐλευθερίας καὶ στὴν ἐμπειρία τοῦ θανάτου. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀποδίδεται στὴν Ἐπιστολὴ Ἰακώβου: «ἐκάστος δὲ

27. Ἐφ. 4:11-13.

28. Κορ. Α΄, 12:27-31. Βλ. καὶ «Athens Statement», *Growth in Agreement*, ὅπ.π., σ. 51.

29. Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν*, PG 60, 602: «Μὴ τοίνυν μέγα φρόνει· ἐδόθη γάρ σοι παρὰ τοῦ Θεοῦ, οὐ σὺ ἔλαβες, οὐδὲ εὔρες. Διὰ τοῦτο καὶ τῶν χαρισμάτων ἀπτόμενος, οὐκ εἶπεν, ὅτι Ὁ μὲν μείζον, ὁ δὲ ἔλαττον ἔλαβεν, ἀλλὰ τί; Διάφορον. Ἐχοντες γὰρ, φησὶ, χαρίσματα, οὐ μείζονα καὶ ἐλάττονα, ἀλλὰ διάφορα. Τί γὰρ, εἰ μὴ καὶ τὰ αὐτὰ ἐπετάγης, ἀλλὰ τὸ σῶμα τὸ αὐτὸ ἐστι; Καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ χαρίσματος, εἰς κατόρθωμα λήγει».

30. Χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει ὁ Θεοδώρητος Κύρου, σχολιάζοντας τὴν στάση «τῆς συναγωγῆς» τοῦ Κορέ καὶ τόν «περὶ ἱερωσύνης ἀγῶνα τους»: «Διὰ τί προσέταξεν ὁ Θεὸς τὰ τῶν στασιαστῶν πυρεῖα τῶ θυσιαστηρίῳ γενέσθαι περίθεμα; Εἰς ἔλεγχον τῶν κατὰ τῆς ἱερωσύνης θρασυνομένων, καὶ βεβαίωσιν τῶν ἱερουργεῖν προστεταγμένων». Θεοδώρητου Κύρου, *Εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας Γραφῆς κατ' ἐκλογὴν εἰς ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*, Ed. Fernández Marcos, N., Sáenz-Badillos, A., Poliglota Matritense, Madrid, 1979; *Textos y Estudios «Cardenal Cisneros»* 17, σελ. 213, PG 80, 381, 384.

πειράζεται υπό της ίδιας επιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον»³¹.

Τό μόνο τό ὁποῖο «ζητεῖται» καί προσευχητικά ἐκβιάζεται εἶναι ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ καί σέ αὐτήν τήν θεοειδῆ βία, στόν ζῆλο τῆς κατά Θεόν ζωῆς, ἀναδεικνύεται τό μεγαλεῖο τῆς λειτουργίας τῶν χαρισμάτων, ὅπως ἀναδύεται ἀπό τά λόγια τοῦ Ἀββᾶ Ζωσιμᾶ ἐνώπιον τῆς ἀγιότητος τῆς Μαρίας τῆς Αἰγυπτίας, ὅταν αὐτή, κατ' ἐπανάληψη, ἀρνεῖται νά ἱκανοποιήσει τό αἶτημά του νά τόν εὐλογήσει ἀναγνωρίζοντας τό δικό του ἱερατικό ἀξίωμα. Στούς λόγους τῆς Μαρίας: «Ἀββᾶ Ζωσιμᾶ, σοί τό εὐλογησαί ἀρμόζει καί εὐχεσθαι· σὺ γάρ πρεσβυτέρου ἀξία τετίμησαι, σὺ ἐκ πλείστων ἐτῶν τῷ ἁγίῳ θουσιαστηρίῳ παρίστασαι, καί πολλάκις τῶν θείων δωρεῶν μυσταγωγός γεγένησαι»³², ὁ Ζωσιμᾶς ἀνταπαντᾷ: «Δήλη μὲν, ὦ μήτερ πνευματική, [...] ὅτι σὺ πρὸς Θεόν ἐξεδήμησας καί τῷ πλείονι μέρει τῷ κόσμῳ νενέκρωσαι· δῆλον δὲ πλέον τό δεδομένον σοι χάρισμα, τῷ οὕτῳ με ἐξ ὀνόματος καλέσαι καί πρεσβύτερον λέγειν, ὃν οὐδέ ποτε τεθέασαι· ἀλλ' ἐπεῖπερ ἡ χάρις οὐκ ἐκ τῶν ἀξιωμάτων γνωρίζεται, ἀλλ' ἐκ τρόπων ψυχικῶν χαρακτηρίζεσθαι εἴθωεν, αὐτή εὐλόγησον διὰ τόν Κύριον, καί μετάδος εὐχῆς τῷ δεομένῳ τῆς σῆς ἀντιλήψεως»³³.

Κάθε φορά πού ὁ ἱερέας Ζωσιμᾶς συναντᾷ τήν ἀσκήτρια, τῆς βάζει μετάνοια καί δοξολογικά εὐχαριστεῖ τό Θεό γιά τήν ἀποκάλυψη τῆς ὀσίας μορφῆς της καί κάθε φορά ἡ Μαρία τόν ἐμποδίζει, βάζοντας ἡ ἴδια μετάνοια σέ αὐτόν, ἀναγνωρίζοντας τήν ἱερατική του λειτουργία καί τή διακονία τοῦ εὐχεσθαι ὑπέρ τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία τοῦ ἀναλογεῖ³⁴. Εἶναι χαρακτηριστικό, σύμφωνα μέ τή διήγηση ὅτι ἡ Μαρία, ὅταν τελικά ὑποχώρησε στήν ἐπίμονη αἴτηση τοῦ γέροντα Ζωσιμᾶ, καί πάλι δέν τόν εὐλογεῖ ἀλλά ἀναπέμπει δοξολογική εὐχαριστία πρὸς τόν Θεό γιά τό γεγονός τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων: «Εὐλογητός ὁ Θεός, ὁ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων καί ψυχῶν κηδόμενος»³⁵. Μετατρέπει δηλαδή τό αἶτημα τοῦ Ζωσιμᾶ γιά τήν προσωπική του ἀπό μέρος της εὐλογία, σέ προσευχή εὐχαριστίας πρὸς τό Θεό πού ὀφείλει νά εἶναι φωνή τοῦ κάθε πιστοῦ. Σέ αὐτή τήν προσευχή συμμετέχει

31. *Ιακ.* 1:14.

32. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, *Βίος Μαρίας Αἰγυπτίας τῆς ἀπὸ ἐταιρίδων ἀσκησάσης κατὰ τὴν ἔρημον τοῦ Ἰορδάνου*, PG 87 Γ', 3708AB.

33. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, ὅπ.π., PG 87 Γ', 3708B.

34. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, ὅπ.π., PG 87 Γ', 3708BC.

35. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, ὅπ.π., PG 87 Γ', 3708B.

μέ τήν ἐκφώνηση τοῦ Ἀμήν καί ὁ ἴδιος ὁ Ζωσιμᾶς³⁶. Ἐν τούτοις, ὁ γέροντας δέν παραιτεῖται. Ἀμέσως μετά τῆς ἀπευθύνει παρακλητική προσταγή, ὅχι αὐτή τή φορά νά τόν εὐλογήσει ἀλλά νά προσευχηθεῖ ὑπέρ αὐτοῦ καί τοῦ κόσμου. Ἡ θέση τῆς Μαρίας καί αὐτή τή φορά παραμένει σταθερή: «Σέ μὲν δέον, ἄββᾶ Ζωσιμᾶ, ἱερέως ἔχοντα ἀξίωμα, ὡς εἶπον, ὑπὲρ ἐμοῦ καί πάντων προσεύχεσθαι»³⁷. γιά λόγους ὑπακοῆς μόνον, στρέφεται πρὸς τήν ἀνατολή καί ἀναπέμπει τήν θαυμαστή προσευχή της. Ἀκόμη καί τήν ὥρα πού ὁ ἴδιος φέρει τά τίμια δῶρα γιά νά τήν κοινωνήσει καί τήν βλέπει θαυματουργικά νά περπατάει ἐπὶ τῶν ὑδάτων τοῦ Ἰορδάνη ποταμοῦ καί γονατίζει ἐνώπιον τῆς χαρισματικῆς της παρουσίας, ἡ ἴδια τοῦ φωνάζει ἀποτρέποντάς τον «Τί ποιεῖς, ἄββᾶ, καί ἱερεὺς ὑπάρχων, καί βαστάζων θεῖα μυστήρια;»³⁸.

Ἡ Μαρία ἡ Αἰγυπτία γονατίζει ἐνώπιον αὐτοῦ, γιά τόν ὁποῖο μαρτυρεῖ ὁ ἱερός Χρυσόστομος «Ὅταν γάρ ἴδης τόν Κύριον τεθυμένον καί κείμενον καί τόν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι καί ἐπευχόμενον καί πάντας ἐκείνῳ τῷ τιμίῳ φοινησομένους αἵματι, ἄρα ἔτι μετ' ἀνθρώπου εἶναι νομίζεις; ... πάντα δέ ταῦτα (βάπτισμα, εὐχαριστία) δι' ἑτέρου μὲν οὐδενός, μόνον δέ διά τῶν ἁγίων ἐκείνων ἐπιτελεῖται χειρῶν, τῶν τοῦ ἱερέως λέγω»³⁹ καί ὁ Ἀββᾶς Ζωσιμᾶς, μέ τή σειρά του, γονατίζει ἐνώπιον τῶν ἁγίων τῶν ἐπὶ γῆς, διά τῶν ὁποίων ὁ Θεός φανερώνει τή δόξα του. Στήν συνάντηση τοῦ ἱερέα Ζωσιμᾶ μέ τήν Μαρία τήν Αἰγυπτία γίνεται μέ μοναδικό τρόπο φανερῆ ἡ ἀμοιβαία σχέση καί λειτουργία τῶν χαρισμάτων καί κυρίως ἡ τελικὴ λειτουργικὴ ἀναφορά ὅλων αὐτῶν πού εἶναι ὁ ἁγιασμός τοῦ ἀνθρώπου. Σύμφωνα μέ τό λόγο τοῦ ἴδου ἄββᾶ: «ὄντως ἀψευδῆς ὁ Θεὸς ἐπαγγελάμενος ὁμοιοῦσθαι Θεῷ καθόσον ἐφικτὸν τοὺς ἑαυτοὺς ἐκκαθαίροντας»⁴⁰.

Σέ αὐτή τή θεώρηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς χαρισματικῆς λειτουργίας, ὡς ἁγιοπνευματικῆς κίνησης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, στό ὁποῖο ὁ πιστός καλεῖται νά βιώσει ἤδη ἀπὸ τό παρὸν καί στή διαδικασία τῆς μεταμόρφωσης τοῦ κόσμου τήν ἐσχατολογικὴ ἐμπειρία τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, πῶς μπορεῖ νά ἰσχύσει ἡ ἐκτίμηση τοῦ Hans Küng «ὅτι αὐτό, τό ὁποῖο ἦταν κατανοητό στό ἑλληνιστικὸ παράδειγμα τῆς πρώϊμης ἐκκλησίας, γίνεται ἐντελῶς ἀκατανόητο, ὅταν κραυγαλέες ἢ ἀφανεῖς διακρίσεις κατὰ τῶν

36. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, ὅπ.π., PG 87 Γ', 3708C.

37. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, ὅπ.π., PG 87 Γ', 3708C.

38. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, ὅπ.π., PG 87 Γ', 3721BC.

39. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περὶ Ἱερωσύνης*, Λόγος Γ', Sources chrétiennes 272, Ed. Malingrey, A.-M., Cerf, Paris, 1980, 3.4.18-21 καί 3.6.6-8.

40. Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, ὅπ.π., PG 87 Γ', 3721C.

γυναικῶν στίς χριστιανικές ἐκκλησίες δικαιώνονται καί διατηροῦνται μέ τήν ἐπίκληση τῆς παράδοσεως τῆς ἐκκλησίας. Ἔτσι σέ αὐτή τήν περίπτωσι «δεδομένης τῆς μετάβασι τοῦ κόσμου ἀπό τό μοντέρνο στό μεταμοντέρνο παράδειγμα» θά πρέπει νά τεθοῦν ἐρωτήσεις γιά τό μέλλον. Μέ ποιο δικαίωμα οἱ ἐκκλησίες, Ὁρθόδοξη καί Ρωμαιοκαθολική, ἀρνοῦνται ἀκόμη στίς γυναῖκες ἴση συμμετοχή στίς δραστηριότητές τους, μέχρι τοῦ σημείου νά τίς ἀποκλείουν ἀπό τήν ἱερωσύνη»⁴¹.

Οἱ προβληματισμοί τοῦ Hans Küng γιά τό δικαίωμα στήν ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν καί τήν ἀποκατάστασι τῆς ἀξιοπρέπειάς τους ἐντός τῆς ἐκκλησίας εἶναι ἀπολύτως σωστοί, σέ μία θεώρησι τῆς ἐκκλησίας ὡς μιᾶς ἀκόμη ὀργανώσεως, ἐνός κοινωνικοῦ ὀργανισμοῦ ἢ ἐνός συστήματος τοῦ κόσμου, ὅπου γίνεται –καί καλῶς γίνεται– λόγος περί ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, περί ἀποκατάστασι τῆς ἰσότητι καί περί κατάργησι τῶν διακρίσεων. Δέν ἰσχύουν ὅμως οἱ ἴδιοι προβληματισμοί, τά «στοιχεῖα» δηλαδή, γιά τή διαμόρφωσι τοῦ ἐρωτήματος, στή θεώρησι τῆς Ἐκκλησίας ὡς χαρισματικοῦ σώματος, ὅπως προαναφέρθηκε, ὅπου ἡ ἀπαιτήσι τῆς ἰσότητι σέ ὅλες του τίς λειτουργίες, ἐν προκειμένῳ τῶν χαρισμάτων του, θά σήμαινε κατάργησι τῆς ταυτότητάς του, διάλυσι καί τέλος θάνατο. Αὐτό ἀκριβῶς δηλαδή, τό ὅποιο θά συνέβαινε καί σέ ἕναν ζωντανό ὀργανισμό, ὅπου ὅλα τά ὀργανα θά ἀπαιτοῦνταν εἴτε νά ἔχουν τήν ἴδια λειτουργία εἴτε νά ἐκτελοῦν ταυτοχρόνως ὅλα, ὅλες τίς λειτουργίες⁴².

Σέ αὐτή τήν προοπτική γίνεται κατανοητό ὅτι τό ἐρώτημα γιά τή χειροτονία τῶν γυναικῶν, μέ ἀναφορά στήν ἱερωσύνη, πρὸς τήν Ὁρθόδοξη

41. Hans Küng, ὅπ.π., σ. 95. Ὁ ἴδιος ἐπισημαίνει στήν συνέχεια τῶν θέσεων του: «The reintroduction of the diaconate for women, which is attested in the early church, which was first abolished in the Western church and which then disappeared in the Eastern church, is highly desirable. But this measure is not enough. Unless the admission of a woman to the diaconate also at the same time makes her admission to the presbyterate possible, this would not lead to equal rights for women, but rather to a postponement of their ordination». Γιά τόν Küng εἶναι σαφές ὅτι ἡ ἐξασφάλισι τῆς ἰσότητι γιά τίς γυναῖκες ἐπιτυγχάνεται μόνο, ἐάν ἡ λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς διακόνισσι ἐξασφαλίζει τή δεδομένη πρόσβασι στόν ἱερατικό, καί κατά συνέπειαν, ὅπως συνάγεται ἀπό τήν ἐπιχειρηματολογία του, στόν ἐπισκοπικό βαθμό. Μόνο τότε ἀποκτᾶ, πάντα κατά τόν ἴδιο, νόημα ἡ ἐπαναφορά τῆς λειτουργίας τῶν διακονισῶν. Σέ ἀντίθετη περίπτωσι, ἐάν δηλαδή οἱ διακόνισσι δέν ἔχουν πρόσβασι στήν ἱερωσύνη ὡς μελλοντικές «πρεσβυτέρισσι», τότε ὅποιαδήποτε πρωτοβουλία θά ἀποτελεῖ ἕνα ἀκόμη πρόσχημα γιά τήν ἀναβολή τῆς χειροτονίας τους.

42. «Οὐ δυνατὸν πάντας εἶναι πάντα· ὥσπερ ἐκεῖ φησιν, Εἰ ἦν τὰ πάντα ἐν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα;» Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὁμιλία εἰς τὴν Α΄ Πρὸς Κορινθίους, PG 61, 266.

Ἐκκλησία, ἀφορμώμενο ἀπό μία ἐντελῶς διαφορετική λογική εἶναι ἀβάσιμο. Ὡς ἐκ τούτου, ὁποιαδήποτε βιαζόμενη ἀπάντηση ἀπό πλευρᾶς ὀρθοδόξου, ἢ ὅποια θά προσπαθήσει νά ἱκανοποιήσει τό «γιατί ὄχι» σέ αὐτή τήν ἄλλη λογική, πάντοτε θά παραμένει στήν καλύτερη περίπτωση ἀνεπαρκής, διότι οἱ προκείμενες προτάσεις τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, προερχόμενες ἀπό μία διαφορετική κατανόηση, ἀπό ἕναν ἄλλο «τόπο», δέν θά ἐκπληροῦν τίς προϋποθέσεις ἀπάντησης· στή χειρότερη δέ περίπτωση εἴτε θά ἐγκλωβίζεται σέ ὀρθολογικά ἀδιέξοδα μέ κίνδυνο τήν αὐτοαναίρεσή της, εἴτε προσπαθώντας νά τά ἀποφύγει, θά ὀδηγεῖται στήν ἀλλοίωση τῆς ταυτότητάς της καταλήγοντας ἐκτός τοῦ ζῶντος βιώματος τῆς Ἐκκλησίας.

Ἐάν πάλι τό ἐρώτημα στραφεῖ ἀπό τήν ἴδια τήν Ἐκκλησία πρὸς τόν ἑαυτό της, ἐξ αἰτίας πάντοτε ἐξωγενῶν παραγόντων ἢ ἀλλοτριωμένων ἐσωτερικῶν στοιχείων, τότε θά βρεθεῖ στήν ἀντίστοιχη δύσκολη θέση πού βρίσκεται κάποιος, ὅταν θά πρέπει ἀπολογητικά νά ἀπαντήσει στόν ἑαυτό του γιά ποιούς λόγους «ἡ ὑγεία του εἶναι ὑγιής». Σέ ὅλες τίς περιπτώσεις, ἢ ὅποια ἀπάντηση ἀπό πλευρᾶς ὀρθοδόξου, σέ ἕνα ἐρώτημα, τό ὅποιο δέν γεννᾶται ἀπό τό ἐκκλησιαστικό βίωμα καί τήν ἐκκλησιολογική συνείδηση καί αὐτογνωσία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, καί ἢ ὅποια ἐδράζεται σέ ἐπιχειρήματα καί λογικές ἀπαιτήσεις διαφορετικῶν γενικότερα θεολογικῶν καί ἐκκλησιολογικῶν θεωρήσεων, θά κατέληγε σέ παραλογοισμό εἴτε «κατά τήν ὕλη» εἴτε «κατά τή μορφή». Στήν προκειμένη περίπτωση αὐτό μεταφράζεται σέ «ἐκκλησιολογικό παραλογοισμό» μέ συνέπειες αὐτονόητες.

Αὐτό ὡστόσο, γιά τό ὅποιο ὀφείλει ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία νά ἀγρυπνᾷ καί ἀνύστακτα νά ἐπιμελεῖται, εἶναι τό ἴδιο της τό σῶμα, μέ τήν ἔννοια νά ἀναγνωρίζει καί νά ἀναδεικνύει τή μοναδικότητα τῆς λειτουργικῆς σημασίας ὅλων τῶν μελῶν της, ὥστε νά μήν ὑποπέσει στό ὀλίσθημα ἑνός κληρικαλιστικοῦ ἐλιτισμοῦ, Ρωμαιοκαθολικοῦ τύπου, καί στήν κατά συνέπεια μετάλλαξη τῆς ἱερατικῆς διακονίας σέ τυραννική ἐξουσία ὀλίγων αὐτοδικαιωμένων κεχρισμένων. Σέ μία τέτοια περίπτωση, αὐτό θά σήμαινε τή δική της ἀλλοίωση καί συμμόρφωση μέ τά σχήματα τοῦ κόσμου· καί τότε, μέ μία τέτοια συνείδηση, οἱ προβληματισμοί τοῦ Hans Küng θά εἶναι καί δικαιολογημένοι καί ἡ ἄρνηση συμμόρφωσης πρὸς τίς ἀπαιτούμενες διορθωτικές κινήσεις θά ἀποδίδουν τήν ἄρνηση ἀπώλειας ἐξουσίας. Τότε ὅμως δέν θά γίνεται λόγος πλέον γιά Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀλλά γιά ἕνα ἐκκλησιαστικό ὑβρίδιο μέ ὀρθόδοξη ἀνάχρωση.



Διεθνές Μνημείο για τη Μεταρρύθμιση (Mur des réformateurs), Γενεύη.

➤ Ο ΛΟΥΘΗΡΟΣ ΚΑΙ Ο ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΣ ΤΟΥΡΙΣΜΟΣ

Προκλήσεις και προοπτικές που απορρέουν από την κριτική του Λουθήρου έναντι του εκκλησιολογικού ήθους των ιεραποδημιών της εποχής του.

– Κωνσταντίνος Κορναράκης, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

1. Οι αφετηρίες της κριτικής των ιεραποδημιών από τον Λούθηρο

Στην *Ανοικτή Επιστολή του προς το Γερμανικό Έθνος* (1520), ο Λούθηρος επισημαίνει: «οι ιεραποδημίες δεν είναι κακές, αλλά στην εποχή μας έχει διαβρωθεί η σημασία τους»¹. Πράγματι, ο γερμανός μοναχός δεν φαίνεται να αρνείται την ουσία ενός ταξιδιού που θα μπορούσε να προσθέσει στον πιστό προσκυνητή μια θετική πνευματική εμπειρία (δίνει και σχετικές οδηγίες για το πώς θα μπορούσε αυτό να συμβεί).

Η πολεμική, ωστόσο, του Λουθήρου εναντίον των ιεραποδημιών είχε τις αφετηρίες της στη διδασκαλία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας περί αγαθών έργων, που έπρεπε να πράξει ο άνθρωπος ώστε να τύχει αξιομισθίας και συγχώρησης των αμαρτιών του². Στις ιεραποδημίες αυτές η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είχε συμπεριλάβει και προσκυνηματικά ταξίδια, όπως αυτό στους Αγίους Τόπους. Η έμφαση, όμως, εδίδετο στο ταξίδι στη Ρώμη. Ο Λούθηρος είχε παρατηρήσει ότι το ιερό αυτό ταξίδι αποτελούσε ένα σύμπλεγμα διαφθοράς, οφειλομένης στην παπική αλαζονεία. Κύριος υπεύθυνος της κατάστασης αυτής θεωρείτο, φυσικά, ο εκάστοτε Πάπας, ο

1. *An Open Letter to the Christian Nobility*, Transl. C. M. Jacobs, *Works of Martin Luther*, Vol. II, A. J. Holman Company, Philadelphia 1916, σ. 113.

2. Όπως φαίνεται, η ατομική χορήγηση λυσιποίνων (συγχωροχαρτίων) ένεκα συμμετοχής σε ιεραποδημίες αποτελούσε έθος ήδη από τον 12ο αι. Ωστόσο, δεν μαρτυρείται θεσμοποιημένη χορήγηση ομαδικών λυσιποίνων σε προσκυνητές πριν από το 1300 (Diana Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, I.B.Tauris & Co Ltd, London 2001, σ. 64).

οποίος εκμεταλλευόταν παντοιοτρόπως τις θρησκόληπτες μάζες με σκοπό τη χειραγωγήσή τους και τον πλουτισμό³.

Επί παραδείγματι ο πάπας Βονιφάτιος ο 8ος καθιέρωσε με βούλα την 20η Φεβρουαρίου του 1300 την εορτή των Ιωβηλαίων⁴. Η αρχική πρόβλεψη ήταν να εορτάζονται κάθε 100 χρόνια. Το 1343, με βούλα του Κλήμεντος του 6ου που εκδόθηκε στην Ανίγνση το διάστημα μεταξύ των Ιωβηλαίων προσδιορίστηκε στα 50 έτη, το 1389 στα 33 και το 1473 στα 25 έτη. Κατά τον Λούθηρο, οι Πάπες ενίσχυαν τον εγωισμό και την περιέργεια του ταξιδιού αυτού στη Ρώμη, θεσμοθετώντας τα «νόθα, υποκριτικά και ανόητα χρυσά έτη που ξεσηκώνουν τους ανθρώπους και τους οδηγούν ενάντια στις εντολές του Θεού»⁵. Ο Πάπας Κλήμης ο 6ος λέγεται⁶ ότι εξέδωσε βούλα στις 27 Ιουνίου του 1346 με την οποία πρόσταζε τους αγγέλους, «να οδηγήσουν στον ουρανό τις ψυχές των προσκυνητών που μπορεί να πέθαιναν κατά το ταξίδι τους στη Ρώμη» κατά τη διάρκεια του «ιερού έτους» (Ιωβηλαίο) του 1350. Ο Λούθηρος, μνημονεύοντας το γεγονός, σχεδόν δύο αιώνες αργότερα, σχολίασε ότι ο Πάπας (για τον οποίο ούτως ή άλλως θεωρούσε ότι έχει κυριευθεί από τον διάβολο, ώστε ως όργανό του να απομακρύνει τους ανθρώπους από την ορθή πίστη με τις αξιομισθίες) τοποθέτησε τον εαυτό του σε ίση θέση με τον Χριστό και έφθασε τόσο μακριά ώστε να εκδίδει εντολές για τους αγγέλους στον ουρανό⁷ (Σμαλκαδικά άρθρα, 1537).

2. Η κριτική των Ιεραποδημιών από τον Λούθηρο

Η κριτική του Λουθήρου έθιγε τη θεολογική, εκκλησιολογική, ηθική αλλά και κοινωνιολογική διάσταση των ιεραποδημιών. Συγκεκριμένα:

3. Ο πάπας Κλήμης ο 6ος, λ.χ. χορήγησε το 1352 ομαδικό λυσίπαινο στους κατοίκους της νήσου Μαγιόρκα υπό την προϋπόθεση της συλλογής από τον τοπικό επίσκοπο 30.000 φλορινιών (Diana Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, σ. 68).

4. Diana Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, σ. 76.

5. *An Open Letter to the Christian Nobility*, Transl. C. M. Jacobs, Works of Martin Luther, Vol. II, σ. 114.

6. Μια τέτοια βούλα αμφισβητείται σήμερα ότι εξεδόθη ποτέ: J. Sumption, *The Age of Pilgrimage: The Medieval Journey to God*, Hidden Spring, N. Jersey 2003, σ. 429. Ωστόσο δεν τίθεται σε αμφιβολία ότι εκφράζει το πνεύμα της εποχής.

7. *The Smalcald Articles, Article IV*, T. F. Lull (ed.), *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Fortress Press, Minneapolis 1989, σ. 514.

α) Θεολογική κριτική

(i) Η αξιομισθία του ιερού ταξιδιού είναι θεολογικά ασύστατη: Όπως σημειώνει στην *Ανοικτή Επιστολή του προς το Γερμανικό Έθνος* (1520), «ο Θεός δεν έδωσε ποτέ εντολή για ιεραποδημίες. Ο Θεός έδωσε εντολή στον άνθρωπο να φροντίζει τη σύζυγό του και τα παιδιά τους, να φροντίζει να εκπληρώνει τα καθήκοντά του στην οικογένεια και να βοηθά τον γείτονά του»⁸. Πολύ περισσότερο, δεν είναι η αξιομισθία της ιεραποδημίας που αγιάζει τον άνθρωπο:

Άγιοι είναι εκείνοι που ο Θεός αγιάζει, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη κάποιου από τα έργα τους ή η συνεργασία τους, αλλά λόγω του γεγονότος ότι έχουν βαπτιστεί στο όνομα του Χριστού, έχουν ραντιστεί και καθαριστεί με το αίμα του αλλά και χαριτώνονται και προικίζονται με τον αγαπητό του Λόγο και τα δώρα του Αγίου Πνεύματος. Όλα αυτά τα οποία δεν έχουμε προκαλέσει αλλά και δεν μπορούμε να προκαλέσουμε πρέπει να τα λάβουμε από εκείνον μόνο με την καθαρή Χάρη. Εκείνος, ωστόσο, που δεν έχει λάβει αυτό (αυτή τη χάρη) και αναζητά με άλλο τρόπο την αγιότητα, αποτελεί δυσοσμία και βδέλυγμα απέναντι στον Κύριο επειδή είναι σαν να αρνείται το γεγονός ότι δεν αρκεί το λουτρό από το αίμα του αθώου Αμνού⁹.

(ii) Η σωτηρία του ανθρώπου εξαρτάται από τη δικαίωση της πίστης στον Χριστό: Ο άνθρωπος, σημειώνει στον λόγο του *Εις την εσπέρα της του Χριστού Γεννήσεως* (1530) δεν σώζεται από τα καλά έργα αλλά από την πίστη στον σωτήρα Χριστό. Εάν το προσκύνημα στον άγιο Ιάκωβο της Compostella¹⁰ σώζει, τότε δεν είναι ο Χριστός ο σωτήρας της ανθρωπότητας αλλά το προσκυνηματικό αυτό ταξίδι.

Το υπόμνημα στην *Προς Γαλάτας Επιστολή* θέτει δια μακρών, για πρώτη φορά, μία από τις πιο σημαντικές και ενδιαφέρουσες έννοιες, αυτή της «χριστιανικής ελευθερίας». Το σύνθημα αυτό αποτελούσε την περίληψη του μηνύματος ότι η εκ πίστεως δικαίωση ελευθερώνει τους χριστιανούς από τον ζυγό της αναζήτησης σωτηρίας δια μέσου της τήρησης της (θρησκευτικής) νομιμότητας και τελετουργίας, παρέχοντάς τους αντ' αυτών την ύψιστης σημασίας «ειρήνη της συνείδησης», η οποία δεν μπορεί να

8. *An Open Letter to the Christian Nobility*, Transl. C. M. Jacobs, *Works of Martin Luther*, Vol. II, σ. 114.

9. Απαιτείται, δηλαδή, η sola gratia. Βλ. N. R. Leroux, *Martin Luther as Comforter: Writings on Death*, Brill, Leiden 2007, σ. 165.

10. Η Compostela ανήκε στους θρησκευτικούς προορισμούς των μετανοούντων, βλ. Diana Webb, *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, σ. 51.

επιτευχθεί ακριβώς μέσω της νομικίστικης πραγμάτωσης των καλών έργων αλλά πραγματοποιείται μόνο μέσω της βεβαιότητας της χάριτος που πηγάζει από την εκ πίστεως δικαίωση. Ο Λούθηρος υπαινισσόταν ότι η άσκηση μετανοίας μέσω συγκεκριμένων έργων, οι ιεραποδημίες και άλλες θρησκευτικές δραστηριότητες αποκτούσαν άλλη σημασία μέσα από αυτή την νέα κατανόηση του Νόμου και του Ευαγγελίου¹¹.

(iii) Τα προσκνηματικά ταξίδια δεν αντιμετωπίζουν το πρόβλημα της αμαρτίας: Κατά τον Λούθηρο (*Θεωρία του πάθους του Χριστού*, 1519), όσοι ταξιδεύουν για να σώσουν τις ψυχές τους και συγχρόνως μεταφέρουν μαζί τους ο,τι φυλακτά διαθέτουν για να μην τους συμβεί κάτι κακό, χρησιμοποιούν τα πάθη και το μαρτύριο του Χριστού ως άμυνα για να μην υποφέρουν οι ίδιοι. Αντί να καταθέσουν τις αμαρτίες τους στον Χριστό, φεύγουν σε μακρινά ταξίδια. Φεύγουν σε μακρινά ταξίδια γεμάτοι πάθη¹².

Έτσι, ένας χριστιανός που ζει σε αυτή την εμπιστοσύνη προς τον Θεό, γνωρίζει όλα τα πράγματα, μπορεί να κάνει όλα τα πράγματα, αναλαμβάνει όλα όσα πρέπει να γίνουν και κάνει τα πάντα χαρούμενα και ελεύθερα. Όχι επειδή μπορεί να συγκεντρώσει πολλές αξιομισθίες και καλά έργα, αλλά επειδή είναι ευχαρίστηση γι' αυτόν να ευχαριστήσει τον Θεό με αυτόν τον τρόπο και υπηρετεί τον Θεό καθαρά χωρίς ανταπόδοση, ευχαριστημένος επειδή ευχαριστεί τον Θεό με το να τον υπηρετεί. Από την άλλη πλευρά, εκείνος που δεν είναι μαζί με τον Θεό, ή αμφιβάλλει, κυνηγά αρκετά και με πολλά έργα και ανησυχεί με ποιο τρόπο μπορεί να κινηθεί προς τον Θεό. Τρέχει στον Άγιο Ιάκωβο της Κομποστέλλα, στη Ρώμη, στην Ιερουσαλήμ, εδώ και εκεί, απαγγέλλει την προσευχή του Αγίου Μπρίτζετ και τα υπόλοιπα (...)¹³.

β) Εκκλησιολογική κριτική

Μια ιταλική παροιμία της εποχής του Λουθήρου, που σατίριζε την κατάσταση, έλεγε ότι «Ο Θεός είναι παντού, εκτός από τη Ρώμη. Εκεί υπάρχει ο Βικάριός του»¹⁴. Μέσα στα κείμενα του γερμανού μοναχού καταγγέλ-

11. R. Rex, *The Making of Martin Luther*, Princeton University Press, Princeton 2017, σ. 132.

12. *A Meditation on Christ's passion*, 2, T. F. Lull (ed.), *Martin Luther's Basic Theological Writings*, σ. 165.

13. *Treatise on Good Works*, Transl. W. A. Lambert, *Works of Martin Luther*, Vol. I, A. J. Holman Company, Philadelphia 1915, σ. 191.

14. *An Open Letter to the Christian Nobility*, Transl. C. M. Jacobs, *Works of Martin Luther*, Vol. II, σ. 113, σημ. 2.

λονται οι εκάστοτε Πάπες, οι Επίσκοποι, οι ιερείς αλλά και οι μοναχοί οι οποίοι ενισχύουν τα προσκυνηματικά ταξίδια υπό τη μορφή που έχουν και την προοπτική που προσέλαβαν στον χρόνο. Αναδεικνύονται ποιμαντικά προβλήματα, όπως έλλειψη λειτουργικού βίου, απουσία ποιμαντικής συμβουλευτικής, αλλά ακόμη χειρότερα, εκμετάλλευση της ευπιστίας του λαού, ενίσχυση των προκαταλήψεων και υποκριτική πίστη που «αποψιλώνει τις ενορίες, πολλαπλασιάζει ταβέρνες και τα μάγια, σπαταλά τα χρήματα και εξαφανίζει την εργασία και οδηγεί τους φτωχούς λαούς από τη μύτη. Εάν (οι Επίσκοποι) –γράφει– είχαν απλά και μόνο διαβάσει την Αγία Γραφή, με όση καλή διάθεση διαβάζουν αυτό το αναθεματισμένο κανονικό δίκαιο θα γνώριζαν πώς να αντιμετωπίσουν όλες αυτές τις καταστάσεις». Γι' αυτό, «τι φοβερή απολογία πρέπει να δώσουν όλοι εκείνοι οι επίσκοποι που επιτρέπουν τη διαβολική απάτη και απολαμβάνουν τα κέρδη της»¹⁵;

γ) Κριτική της ηθικής και κοινωνικής διαφθοράς

Ο γερμανός λόγιος, ποιητής, σατιρικός και μεταρρυθμιστής Ulrich von Hutten (21 April 1488 - 29 August 1523) παρατηρεί: *εκείνοι που επιστρέφουν από το ταξίδι στη Ρώμη, συνήθως κουβαλούν στο σπίτι τους τρία πράγματα: διεφθαρμένη συνείδηση, διαλυμένο στομάχι και άδειο πορτοφόλι*¹⁶.

Πράγματι, όπως φαίνεται μέσα από τα κείμενα του Λουθήρου, τα ταξίδια αυτά αποτελούσαν αιτίες διαφθοράς, διαψεύδοντας σε πολλές περιπτώσεις τις αρχικές προσδοκίες των προσκυνητών (στον βαθμό τουλάχιστον που αυτές υπήρχαν). Προσκυνητές εργάζονταν σκληρά για να συλλέξουν τα χρήματα τα οποία θα δαπανούσαν κατά το ταξίδι τους, όχι πάντοτε σε αγαθά έργα. Κάποιοι εγκατέλειπαν την οικογένειά τους, έχαναν την εργασία τους, ξόδευαν τα χρήματα σε ασωτίες (παραλλήλως, δε, μεταξύ των προσκυνητών αναπτύσσονταν άθεσμες σεξουαλικές σχέσεις) και στο τέλος περιθωριοποιημένοι κατέληγαν στην επαιτεία.

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω η απαγόρευση των ιεραποδημιών εξελίχθηκε (σε πολλές περιπτώσεις) σε άλλοθι ελέγχου της προσωπικής ζωής του πιστού¹⁷.

15. *An Open Letter to the Christian Nobility*, Transl. C. M. Jacobs, *Works of Martin Luther*, Vol. II, σσ. 129-130.

16. Οπ.π., σ. 113, σημ. 3.

17. Bridget Heal, «Sacred Image and sacred space in Lutheran Germany», W. Coster – A. Spicer (εκδ.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, σ. 58.

3. Οι θέσεις του Λουθήρου υπό το πρίσμα της Ορθόδοξης Παράδοσης: Η περίπτωση του Σιωνίτη Προσκυνητή (1850)

α) Ο ελεγκτικός χαρακτήρας του έργου Σιωνίτης Προσκυνητής και το ζήτημα των πρώιμων αντι-λουθηρικών θέσεων του μοναχού Παχώμιου Ρουσάνου σχετικά με το ζήτημα των ιεραποδημιών.

Το 1850, ο Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ Οικονόμων εκδίδει τον Σιωνίτη Προσκυνητή, ένα έργο το οποίο προοριζόταν να εκθέσει τις θεολογικές αρχές των ιεραποδημιών στους Αγίους Τόπους και να αντικρούσει τις εξ αντιθέτου θέσεις του Αδαμαντίου Κοραή¹⁸. Ειδικότερα ενδιαφερόταν «να προφυλάξει τις απλούστερες και ακεραιότερες ψυχές» από την «κακόφρονα ανευλάβεια περί τους Αγίους Τόπους» από τους «λογομάγειρες» οι οποίοι με προσωπείο ευσεβείας, αφενός μεν αρνούνται τη σημασία των ιεραποδημιών στα μέρη που έδρασε ο Χριστός αποψιλώνοντας το ιερό Ευαγγέλιο από την ιστορική του αλήθεια, αφετέρου φθείρουν την ακεραιότητα της Εκκλησίας διασπείροντας φήμες ότι οι ιεραποδημίες αυτές επιφέρουν πακτωλό χρημάτων στην Εκκλησία και γι' αυτό θα ήταν καλύτερα να σταματήσουν και τα χρήματα αυτά να διατεθούν στην ίδρυση διδακτηρίων τα οποία θα διαφώτιζαν το δούλο γένος¹⁹. Ο Οικονόμος ενδιαφέρεται να αποδείξει ότι η κριτική του Λουθήρου σχετικά με τα προσκυνηματικά ταξίδια (προσθέτει και τον Καλβίνο) απάδει προς τα έθιμα της Αποστολικής Μητέρας των Εκκλησιών και ενώ αναγνωρίζει ότι η «παπική μακαριότητας» εξέκλινε του ορθού σκοπού των ιεραποδημιών, δικαιώνοντας κατ' ουσίαν τον Λούθηρο σε αυτό το τμήμα της κριτικής του, ελέγχει όμως τον γερμανό μοναχό διότι αντί να επιστρέψει στην ορθόδοξη ανατολική Εκκλησία, γεγονός που θα τον βοηθούσε να κατανοήσει τη θεολογία των ιεραποδημιών, εκείνος επέλεξε να προχωρήσει σε σχίσμα με την ούτως ή άλλως αποσχισθείσα Δυτική Εκκλησία²⁰. Το έργο έχει πολυσυλλεκτικό χαρακτήρα: περιέχει δύο επιστολές του Γρηγορίου Νύσσης που σχετίζονται με το θέμα²¹, τις θέσεις

18. Σιωνίτης προσκυνητής: ήτοι, του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου επισκόπου Νύσσης Αι περί των Ιεροσολύμων διαλαμβάνουσαι δύο επιστολαί, Μετά Σημειώσεων, και Παραρτήματος, ω προσετέθη και το μέχρι νυν ανέκδοτον κατά Αγιοκατηγόρων, Παχωμίου μοναχού του Ρουσάσου, Υπό του Πρεσβυτέρου και Οικονόμου του Οικουμενικού Πατριαρχικού Θρόνου Κωνσταντίνου του εξ Οικονόμων, Αθήνησι, Τύποις Φ. Καραμπίνη και Β. Βάφα, 1850, σ. 46.

19. Σιωνίτης προσκυνητής, σσ. ι' - ια'.

20. Σιωνίτης προσκυνητής, σ. 46 κ.εξ.

21. Σιωνίτης προσκυνητής, Περί των απιόντων εις Ιεροσόλυμα (σσ. 1-4) και Ταις

του Οικονόμου εν εκτάσει²² και «ως δε κορωνίδα του τε Παραρτήματος και του όλου Συντάγματος» το «Κατά Αγιοκατηγόρων ανέκδοτον πονημάτιον του μακαρίτη Παχωμίου μοναχού (του Ρουσάνου), εκ των χειρογράφων της Μαρκιανής Βιβλιοθήκης αντιγραφέν», το οποίο εκδίδεται για πρώτη φορά²³.

Η πρωτοτυπία του έργου έγκειται στην έκδοση, για πρώτη φορά, του σχετικού έργου του Ζακύνθου μοναχού Παχωμίου Ρουσάνου (1508-1553). Κατά τον Οικονόμο πρόκειται για έργο αντι-λουθηρανικό το οποίο αποτελεί μια σχεδόν σύγχρονη απάντηση στις αιτιάσεις του Λουθήρου περί ιεραποδημιών. Η έρευνα ωστόσο δίσταται σχετικά με το κατά πόσον αποτελεί όντως αντιρρητικό έργο προς τις θέσεις του Λουθήρου ή το «κατά του Φρα Μαρτί Λούτερι» (υπότιτλος ο οποίος υποστηρίζει αυτή τη θεωρία) αποτελεί εκ των υστέρων προσθήκη στο χειρόγραφο²⁴. Σε κάθε περίπτωση, ο Ρουσάνος δεν φαίνεται να απαντά στις αιτιάσεις του Λουθήρου ότι οι ιεραποδημίες δεν μπορούν να προσφέρουν απροϋπόθετα όφελος (χωρίς δηλαδή πνευματική προετοιμασία), ούτε μνημονεύει τις περί αξιομισθίας θέσεις της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας αλλά ενδιαφέρεται να απαντήσει σε όσους, «των το σχήμα των μοναχών υποκρινομένων και δοκούντων εν γνώσει προέχειν των λοιπών», απαξιώνουν την προσκύνηση στους Αγίους Τόπους διότι, δήθεν, δεν προσφέρουν τίποτα στους προσκυνητές, ακόμη δε περισσότερο ότι είναι δυνατόν οι άγιοι τόποι να «μιαίνονται» όταν «αιρετικοί και διεφθαρμένοι άνθρωποι κατοικούν σε αυτούς»²⁵.

κοσμιωτάταις αληθώς και ευλαβεστάταις αδελφαίς Ευσταθία και Αμβροσία και τη κοσμιωτάτη και σεμνοτάτη θυγατρί Βασιλίση (σσ. 5-11).

22. Σιωνίτης προσκυνητής, *Περί του δειν απιέναι εις Ιεροσόλυμα*, σσ. 38-140.

23. Σιωνίτης προσκυνητής, *Κατά Αγιοκατηγόρων, ήτοι των κωλύνοντων τους απερχομένους εις προσκύνησιν των σεβασμιών και ιερών τόπων και κατά του Φρα Μαρτί Λούτερι*, σσ. 141-151.

24. O G. Podskalsky θεωρεί ότι το όνομα του Λουθήρου προσετέθη εκ των υστέρων στον τίτλο του κειμένου του Ρουσάνου (*Η ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821: Η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση*, μτφρ. π. Γ. Μεταλληνός, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2005, σ. 147). Κατά τη φιλολογική κριτική του π. Γεωργίου Μεταλληνού, ο υπότιτλος «κατά του Φρα Μαρτί Λούτερι» είναι γνήσιος, αν και (κατ' αυτόν) το πώς γνώρισε ο Παχώμιος τη σκέψη του Λουθήρου ανήκει μάλλον στον χώρο της εικασίας [*Κριτικές επισημάνσεις στο έργο του Π. Ρουσάνου Κατά Αγιοκατηγόρων*], στο *Παχώμιος Ρουσάνος, 450 χρόνια από την κοίμησή του (†1453), Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συμποσίου, Ιερά Μητρόπολις Ζακύνθου και Στροφάδων*, Αθήνα 2005, σσ. 353-363].

25. Σιωνίτης προσκυνητής, *Κατά Αγιοκατηγόρων, ήτοι των κωλύνοντων τους απερχομένους εις προσκύνησιν των σεβασμιών και ιερών τόπων και κατά του Φρα Μαρτί Λούτερι*, σσ. 142.

Γενικώς θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος ότι το έργο αυτό του Κωνσταντίνου Οικονόμου του εξ Οικονόμων έχει αντιρρητικό χαρακτήρα, υπέρ του εκκλησιαστικού έθνους του προσκυνήματος στα Ιεροσόλυμα αλλά και τους χώρους όπου έδρασε ο Ιησούς Χριστός αλλά και πολεμικό χαρακτήρα, κατά των αρνητών της θεολογικής σημασίας του, με σκοπό να αντικρούσει τις απόλυτες προτεσταντικές (αλλά και κάποιων Ορθοδόξων) θέσεις εναντίον των ιεραποδημιών. Επίσης επιθυμεί να εξάρει τη σημασία των τόπων εκείνων όπου και διεξήχθη το έργο της θείας οικονομίας (situational approach)²⁶, χωρίς ωστόσο να ασκεί παραλλήλως μια εκ των έσω κριτική η οποία θα έφευγε στην επιφάνεια τα θεολογικά και ποιμαντικά ζητήματα των προσκυνηματικών ταξιδιών, όπως π.χ. έχει την τόλμη να κάνει ο Γρηγόριος Νύσσης στο ένα από τα δύο κείμενα που περιλαμβάνονται στο έργο του Οικονόμου. Αντιθέτως, σχολιάζοντας τις κριτικές θέσεις του για την πνευματική ποιότητα των ιεραποδημιών στην εποχή του, ο Οικονόμος συμπεραίνει ότι ο επίσκοπος Νύσσης γράφει κατ' αυτό τον τρόπο δότι η επιστολή του αυτή αφορά σε μοναχούς και δεν έχει καθολική σημασία και ισχύ!²⁷ Σε άλλη περίπτωση, πάντως, θεωρεί ότι ο Καππαδόκης Επίσκοπος με ποιμαντικό τρόπο εφιστά την προσοχή σε εκείνους οι οποίοι δεν είναι έτοιμοι να επισκεφθούν τα ιερά προσκυνήματα²⁸. Μία εκ των εξηγήσεων της στάσεως αυτής του λόγιου κληρικού θα μπορούσε να βασίζεται στο γεγονός ότι είχαν υποπέσει στην αντίληψή του κρίσεις για το προσκύνημα στους Ιερούς Τόπους οι οποίες έφθαναν στο άκρο να το χαρακτηρίζουν ως «ψυχοβλαβές», επικαλούμενες ως πηγή τους τη σχετική επιστολή του Γρηγορίου Νύσσης.

β) Μια υπόθεση εργασίας: σε ποιο βαθμό θα μπορούσε ο Λούθηρος να αξιοποιήσει τις θέσεις του Γρηγορίου Νύσσης;

Η προβολή εκ μέρους του Οικονόμου των σχετικών με τις ιεραποδημίες κειμένων του αγίου Γρηγορίου Νύσσης αποτελεί πρόκληση για μια συγκριτική μελέτη τους με στοιχειώδεις θέσεις του μεταρρυθμιστή μοναχού. Πράγματι, η μελέτη της 2ης Επιστολής του Γρηγορίου Νύσσης *Κηνήτορι, Περί των απιώντων εις Ιεροσόλυμα*, εμφανίζει δύο σημαντικές ομοιότητες

26. B. Stephenson, *Performing the Reformation: Public Ritual in the City of Luther*, Oxford University Press, Oxford - New York 2010, σ. 180.

27. Πρόκειται για την επιστολή *Περί των απιώντων εις Ιεροσόλυμα, Σιωνίτης προσκυνητής*, σ'.

28. *Σιωνίτης προσκυνητής*, σ. 116.

με τις θέσεις του Λουθήρου. Το πρώτο σημείο όπου συναντάται η σκέψη των δύο ανδρών είναι το γεγονός ότι η ταύτιση του προσκυνητή (μοναχού ή λαϊκού είναι σαφές ότι δεν έχει σημασία) με τους θρησκευτικούς τόπους ή τα προσκυνήματα δρα εις βάρος της εργώδους καλλιέργειας της πνευματικής ζωής²⁹. Κατά τον Καππαδόκη ιεράρχη, ο Χριστός ουδέποτε συνέδεσε την προαγωγή στη Βασιλεία των Ουρανών με προσκυνηματικά ταξίδια (θέση που συναντούμε και στον Λούθηρο), ενώ όσοι συνέδεσαν την ακρίβεια της πίστεώς τους (ευσέβεια) με τα προσκυνήματα των Ιερών Τόπων καλό θα ήταν να εξετάσουν την ηθική παρακμή των όσων ήδη κατοικούν εκεί³⁰ (γεγονός που αποδεικνύει ότι δεν προάγει στην πνευματική ζωή ο χώρος ή το σύμβολο αλλά η αλληλεπίδραση της ιερότητας του χώρου και της νηπτικής ζωής). Το δεύτερο σημείο είναι η έκπτωση στα πάθη που συνοδεύει τους προσκυνητές, άνδρες και γυναίκες, καθώς στην πορεία τους προς τους Ιερούς Τόπους, αναγκάζονται να καταλύουν σε πανδοχεία όλοι μαζί ή να συναντούν οίκους ανοχής³¹.

Η διαφορά, ωστόσο, στον τρόπο αξιολόγησης των ιεραποδημιών μεταξύ Γρηγορίου Νύσσης και Λουθήρου έγκειται σαφώς στα θεολογικά θεμέλια της στάσεως εκατέρου. Ο Γρηγόριος Νύσσης, επί παραδείγματι δεν υποτιμά την ποιμαντική σημασία του ιερού προσκυνήματος. Υπό την έννοια αυτή βρίσκεται πιο κοντά στην ποιμαντική αξιοποίηση της ανάγκης που αισθάνεται ένας προσκυνητής να ταυτίζεται με ένα ιερό σύμβολο ή τον ιερό τόπο του συμβόλου αυτού, αναζητώντας ο ίδιος πνευματική ταυτότητα. Ειδικότερα, ενθουσιασμένος μετά από μια επίσκεψή του στους αγίους τόπους, αν και δι' αυτοψίας βεβαιώθηκε ότι «ο το άγιον της όντως ζωής ίχνος υποδεξάμενος τόπος της πονηράς ακάνθης ου καθαρεύει»³², αφού

29. «Ο δε μήτε μακάριον ποιεί μήτε προς την βασιλείαν εύθετον, αντί τίνος σπουδάζεται, ο νουν έχων επισκεψάσθω» (*Περί των απιώντων εις Ιεροσόλυμα, Κηνήσιτορι*, εκδ. G. Pasquali, *Gregorii Nysseni Epistulae*, (GNO 8.2) E.J. Brill, Leiden 1959, σσ. 14, 11-13).

30. «Έπειτα και ει ην πλείων η χάρις εν τοις κατά Ιεροσόλυμα τόποις, ουκ αν επεχωρίαζε τοις εκεί ζώσιν η αμαρτία· νυν μέντοι ουκ έστιν ακαθαρσίας είδος ο μη τολμάται παρ' αυτοίς και πορνείαι και μοιχείαι και κλοπαί και ειδωλολατρία και φαρμακεία και φθόνοι και φόνοι· και μάλιστά γε το τοιούτον επιχωρίαζει κακόν, ώστε μηδαμού τοιαύτην ετοιμότητα είναι προς το φονεύειν όσην εν τοις τόποις εκείνοις, θηρίων δίκην τω αίματι των ομοφύλων επιτρεχόντων αλλήλοις ψυχρού κέρδους χάριν. Όπου τοίνυν ταύτα γίνεται, ποίαν απόδειξιν έχει το πλείονα χάριν είναι εν τοις τόποις εκείνοις;» (*Περί των απιώντων εις Ιεροσόλυμα, Κηνήσιτορι*, εκδ. G. Pasquali, σ. 16, 6-17).

31. *Περί των απιώντων εις Ιεροσόλυμα, Κηνήσιτορι*, εκδ. G. Pasquali, σ. 15, 3-21.

32. *Ταις κοσμιωτάταις αληθώς και ευλαβεστάταις αδελφαίς Ενσταθία και Αμβροσία*

περιγράψει τις κατανυκτικές του εμπειρίες, σχολιάζει ότι προτιμά οι τόποι αυτοί να αποτυπώνονται μέσα στην ψυχή του ανθρώπου: ο Χριστός πρέπει να μορφώνεται μέσα στον άνθρωπο δια αγαθής συνειδήσεως, ήτοι αρετής, να καθλώνεται το σαρκικό του φρόνημα από τον θείο φόβο, να συσταυρώνεται με τον Χριστό και, τέλος, αποκυλίωντας τον βαρύ της βιοτικής απάτης λίθο, να εξέρχεται του σωματικού μνημείου, ήτοι του σαρκικού φρονήματος³³ (*mutatis mutandis* το λεγόμενο *essentialist model* στη θεώρηση των ιεραποδημιών)³⁴.

Η βιωματική (άμα και νηπτική) αυτή εμπειρία του ιερού πατρός φανεώνει ότι όχι μόνο δεν υφίσταται *seruum arbitrium*, αλλά ότι εάν ο άνθρωπος καταστήσει εν ελευθερία τη βούληση του Θεού ως βούλησή του (οπότε η απόλυτη υπακοή του στον ευαγγελικό λόγο είναι εν ταυτώ και εκκοπή του ίδιου θελήματος) τότε η σωτηριολογική «δικαίωσή» του έναντί του (δηλαδή όχι με δικανική έννοια) δεν ενεργείται μονομερώς υπό του Θεού³⁵, αλλά «βιάζεται» από τον άνθρωπο μέσω του μυστηρίου της Μετανοίας. Προφανώς, εδώ, δεν γίνεται απλά λόγος περί δικαίωσεως διά πίστεως, εφόσον συμβαίνουν πολύ περισσότερα: η πίστη, δηλαδή, δεν κινδυνεύει να περιοριστεί σε ένα ψυχολογικό γεγονός που προσκρούει στον σκόπελο του υποκειμενισμού³⁶, διότι διασφαλίζεται από τα έργα (εκούσια βία κατά του ίδιου θελήματος και άλλα πνευματικά αγωνίσματα που στην νηπτική παράδοση συνδέονται με τον μυστηριακό βίο, όπως το μυστήριο της εξομολογήσεως ή και με

και τη κοσμιωτάτη και σεμνοτάτη θυγατρί Βασιλίση, (εκδ.) G. Pasquali, *Gregorii Nysseni Epistulae*, σ. 21, 8-10.

33. *Ταις κοσμιωτάταις αληθώς και ευλαβεστάταις αδελφαίς Ευσταθία και Αμβροσία και τη κοσμιωτάτη και σεμνοτάτη θυγατρί Βασιλίση*, (εκδ.) G. Pasquali, σ. 20, 6-23.

34. B. Stephenson, *Performing the Reformation: Public Ritual in the City of Luther*, σ. 180.

35. Βλ. Ν. Ματσούκα, *Ο Προτεσταντισμός*, εκδ. Κυριακίδη 2016, σ. 44· Δ. Τσελεγγίδη, *Η σωτηριολογία του Λουθήρου: Συμβολή στη μελέτη της θεολογίας του Λουθήρου από ορθόδοξη άποψη*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 166.

36. Βλ. «Εις την ορθόδοξον εκκλησιολογίαν απουσιάζει πάσα σκέψις, που θα είχε κάποιαν σχέσιν με το pro me του Λουθήρου, και θα έλεγον: αυτός είναι ο βαθύτερος λόγος, διά τον οποίον απουσιάζει μια συστηματική περί δικαίωσεως διδασκαλία εις την ορθόδοξον θεολογίαν. Θα ετόλμων να είπω ότι διά την ορθόδοξον σκέψιν αποτελεί αμαρτίαν να ενδιαφέρομαι διά την προσωπικήν μου δικαίωσιν και σωτηρίαν. Δί' εμέ φροντίζει ο Θεός! Εγώ καλούμαι να φροντίζω μόνον διά την σωτηρίαν—εδώ η «σωτηρία» υπό έννοιαν ευρυτάτην— των αδελφών μου. Και μόνον όταν πράττω τούτο, όταν δηλαδή η ύπαρξίς μου γίνει ετερο-κεντρική και εξωστρεφής, αρχίζω να κινούμαι και προς την προσωπικήν μου δικαίωσιν» [Μ. Φαράντου, «Η περί δικαίωσεως διδασκαλία του Λουθήρου και το περί Εκκλησίας ερώτημα», *Θεολογία*, 54.3 (1983)538].

εξωτερικά έργα, όπως το «εργόχειρο» κ.λπ.). Συνάπτοντας τον πνευματικό αυτό αγώνα με το γεγονός της κοινωνίας με το Όλον, δηλαδή τον Τριαδικό Θεό, ο Καππαδόκης ιεράρχης «κοινωνικοποιεί» την μετάνοια και επιστροφή στο εκκλησιαστικό γεγονός διότι εν Τριαδικώ Θεώ η μετάνοια βιώνεται ως γεγονός της κοινότητας.

Μια σύνοψη των ανωτέρω συναντούμε στην περίπτωση της οσίας Μαρίνας της Αιγυπτίας η οποία έχοντας υποδουλωμένη την ελευθερία της στην αμαρτία, συμμετέχει εκουσίως αλλά για λόγους ιδιοτέλειας (ηδονή σαρκικών επιθυμιών) σε ταξίδι ιεραποδημίας. Φθάνει στα Ιεροσόλυμα σε κατάσταση ηθικής εξαθλίωσης και εκεί συμβαίνει η μεταστροφή της μετά από προσωπική βία κατά του παλαιού της εαυτού. Η οικεία βουλήσει μεταστροφή της επικυρώνεται από τη Θεοτόκο και την εξομολόγησή της. Η κοινότητα στο πρόσωπο του αββά Ζωσιμά επιβεβαιώνει την αγιότητα του βίου της.

Συγχρόνως, ο άγιος Γρηγόριος επιτυγχάνει να καταστήσει σαφές ότι αν και η διανομή των χαρισμάτων, «εν είδει πυρός», έγινε σε συγκεκριμένο χωροχρόνο, τώρα, «και οι ενταύθα πιστεύσαντες μέτοχοι γίνονται του χαρίσματος κατά την αναλογίαν της πίστεως, ου κατά την επιδημίαν την εν Ιερουσαλήμ»³⁷. Εδώ εννοείται σαφώς η καππαδοκική θεολογία της διακρίσεως ουσίας και ενεργειών η οποία εξηγεί πώς είναι δυνατόν ένας άνθρωπος να καθίσταται κοινωνός ζωοποιών χαρισμάτων ιερών τόπων αν και ευρίσκεται μακράν αυτών.

Ο Λούθηρος, με την απόλυτη στάση του απέναντι στις ιεραποδημίες, θέτει το δάκτυλο «εις τον τύπον των ήλων». Γνωρίζει ότι το προσκύνημα μπορεί να αποτελεί για πολλούς λόγους αιτία πνευματικής αναψυχής και βαθιάς θρησκευτικής αναζωογόνησης αλλά σε καμιά περίπτωση (σύμφωνα με το πλαίσιο που είχε διαμορφώσει η παπική εκκλησία) δικαίωση ατομικής πνευματικότητας. Το κριτήριο του *sola gratia* και του *sola fide*, επομένως, λειτουργεί ως ένα βαθμό ως ασφαλιστική δικλείδα για το είδος και την ποιότητα πνευματικής αφύπνισης που έθεσε πολλές φορές στα συγγράμματά του ο Λούθηρος (δηλαδή ότι η συναίσθηση της αμαρτίας που με ωθεί στη σχέση με τον Χριστό είναι ανώτερη των ανώφελων ιεραποδημιών). Εντούτοις ο γερμανός ζηλωτής μοναχός χάνει την ευκαιρία να αντιμετωπίσει πειστικά την εκμετάλλευση των εύπιστων ή και εξαθλιωμένων πιστών από τον παπικό θρόνο. Εάν, δηλαδή, ακολουθούσε τη γραμμή της γρηγοριανής σκέψεως θα μπορούσε, από τη μία πλευρά να

37. *Περί των απιώντων εις Ιεροσόλυμα, Κηνσίτορι*, εκδ. G. Pasquali, σ. 19, 3-12.

αποδομήσει τον χαρακτήρα θρησκευτικής νεύρωσης που είχαν προσλάβει στην εποχή του οι ιεραποδημίες (διότι θα μπορούσε να εξηγήσει με σαφήνεια ποιο πνευματικό όφελος μπορεί να περιμένει ένας προσκυνητής από το ταξίδι του στον ιερό χώρο ή από τον ιερό χώρο, ακόμη και εάν δεν μεταβεί εκεί) και από την άλλη πλευρά να μεταβάλλει την επιθυμία της ιεραποδημίας σε μοχλό δια πίστεως δικαιοσύσεως υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί ένα παθητικό εν Χριστώ υποκείμενο αλλά ύπαρξη που αγωνίζεται να συνθλίψει τα δεσμά που την καθηλώνουν στη φθορά και να καταξιωθεί μέσα από τον αγώνα της αυτό να καταστεί μέτοχος των θείων χαρισμάτων «κατ' αναλογία της πίστεως». Το γεγονός ότι στον εικοστό πρώτο αιώνα οι ιεραποδημίες λουθηρανών αποτελούν πλέον θεσμό καταδεικνύει κατά τον καλύτερο τρόπο την αποτυχία αυτή του σπουδαίου γερμανού μεταρρυθμιστού.

4. Όταν το κέντρο της μεταρρύθμισης έγινε προορισμός θρησκευτικής περιηγήσεως: Το Wittenberg ως αντικείμενο θρησκευοψυχολογικής μελέτης

Πώς προσλαμβάνεται σήμερα από τους σύγχρονους λουθηρανούς η θρησκευτική παράδοση που θεμελίωσε ο μεταρρυθμιστής μοναχός και θεολόγος του 16ου αι.; Αξιοσημείωτη είναι η περίπτωση του Wittenberg, του επονομαζόμενου και λουθηρανικής «Μέκκας»³⁸, το οποίο δέχεται περίπου 350.000 επισκέπτες ετησίως.

Στα μέσα του 14ου αι., μπήκαν τα θεμέλια μετατροπής του Wittenberg σε ιερή πόλη όταν ο πρώτος εκλέκτορας της Σαξωνίας, Rudolf I, ενέταξε ένα παρεκκλήσι με φυλασσόμενα οστά αγίων στο σύμπλεγμα των φρουριών της Βιττεμβέργης. Ενάμισυ αιώνα αργότερα, χάρη στον Φρειδερίκο τον Γ', το Wittenberg είχε καταστεί θρησκευτικός προορισμός. Λέγεται ότι εκεί φυλάσσονταν περί τα 19.000 ιερά αντικείμενα και λείψανα³⁹. Το 1519 είχαν ψαλεί 1.138 λειτουργίες και 7.586 λειτουργίες είχαν αναγνωστεί μόνο στο κάστρο (περισσότερες από 20 λειτουργίες καθημερινά).

Τότε ήταν που η πόλη πέρασε στον έλεγχο των μεταρρυθμιστών. Χαρα-

38. B. Stephenson, *Performing the Reformation: Public Ritual in the City of Luther*, σ. 170.

39. BA. N. R. Leroux, *Martin Luther as Comforter: Writings on Death*, Brill, Leiden 2007, σ. 20.

κτηριστικό το γεγονός ότι το 1522 ο συνάδελφος του Λουθήρου Andreas Bodenstein von Karlstadt προχωρεί στην πρώτη προτεσταντική εικονοκλαστική κίνηση, αποσύροντας από τον ναό της Stadtkirche τα μεσαιωνικά έργα τέχνης⁴⁰.

Σήμερα, πέντε αιώνες αργότερα, το ιερό της Stadtkirche αποτελεί βραβευμένο μουσείο τέχνης και ένα από τους βασικούς προορισμούς στην ατζέντα τουριστών και προσκυνητών. Το ερώτημα που αναδύεται είναι ο τρόπος διαχείρισης του θρησκευτικού προσκυνήματος στον τόπο που ο Λούθηρος κήρυξε την ανεξαρτησία του ανθρώπου από τη θρησκευτική τυπολατρία.

Στο πλαίσιο αυτό, ο θρησκευτικός τουρισμός ενισχύεται:

(α) Από το υπουργείο Οικονομίας και Εργασίας της Σαξωνίας, το οποίο μάλιστα δημοσίευσε σχετικό κείμενο με τον τίτλο: *Spirituellem Tourismus in Sachsen-Anhalt* (2006). Στο κείμενο αυτό αναλύεται η δυνατότητα «πνευματικού τουρισμού» ως «ειδικής μορφής τουρισμού». Προσθέτως παρέχει συστάσεις για τις δυνατότητες ανάπτυξης της περιοχής, με βάση την πλούσια θρησκευτική ιστορία της σε σχέση με τη Μεταρρύθμιση, που ενσαρκώνεται σε πολυάριθμες τοποθεσίες και διαδρομές θρησκευτικού ενδιαφέροντος και βάζουν τη σφραγίδα τους στο τοπίο⁴¹.

(β) Από δυο λουθηρανικούς εκκλησιαστικούς οργανισμούς, δηλαδή τη Wittenberg English Ministry (WEM) από το 1997 και την Evangelical Lutheran Church of America (ELCA) από το 1999, που δραστηριοποιούνται στην προσέλκυση λουθηρανών προσκυνητών/ταξιδιωτών από όλο τον κόσμο καθώς και την πνευματική τους στήριξη και καθοδήγηση για τον χρόνο που θα βρίσκονται στη Βιττεμβέργη⁴².

Τα συμπεράσματα που προκύπτουν μέχρι τώρα είναι:

Υπάρχει ενδιαφέρον συμμετοχής στα θρησκευτικά δρώμενα και τις λατρευτικές ευκαιρίες που υπάρχουν, το οποίο όμως βαίνει σε φθίνουσα πορεία, αναλόγως προς την εκκοσμίκευση της εποχής.

Η εκκοσμίκευση αυτή πιστοποιείται στην εμπορευματοποίηση του θρησκευτικού προσκυνήματος. Η πώληση κουπών με τη φιγούρα του Λουθήρου σε τουρίστες ή το φολκλορικό δρώμενο της συμμετοχής στην αναπαρά-

40. B. Stephenson, *Performing the Reformation: Public Ritual in the City of Luther*, σ. 178.

41. Βλ. Karin Berkemann, *Spirituellem Tourismus in Sachsen-Anhalt: Potenzialanalyse und Handlungsempfehlungen für eine besondere Reiseform*, Magdeburg-Lutherstadt Wittenberg 2006, σσ. 54-66.

42. B. Stephenson, *Performing the Reformation: Public Ritual in the City of Luther*, σσ. 172.

σταση του γάμου του Λουθήρου με την Katharina von Bora οδήγησαν σε προβληματισμούς, ότι δηλαδή βρισκόμαστε μπροστά στη Disneyfication του θρησκευτικού αυτού προσορισμού ή τη δημιουργία μιας Λουθηρανικής Disneyland⁴³.

Παρατηρείται σύγχυση ως προς την κατανόηση, αξιολόγηση και αξιοποίηση του θρησκευτικού προσκυνήματος εκ μέρους των προσκυνητών. Κατά τη σχετική μαρτυρία πάστορα, ο οποίος ασκεί το έργο της ποιμαντικής διακονίας των θρησκευτικών περιηγητών, «πολλοί άνθρωποι έρχονται για προσκύνημα στο Wittenberg θεωρώντας τον Λούθηρο ανώτερο από τον Χριστό. Μάλιστα κατά την τέλεση των θρησκευτικών τους καθηκόντων φαίνεται ότι αποδίδουν λατρεία στον Λούθηρο με μεγαλύτερο ζήλο από ο,τι στον Χριστό»⁴⁴. Ο ίδιος ο Λούθηρος, πάντως, είχε απαγορεύσει την προσωπολατρία σε σχετικό του κείμενο.

Εξ επόψεως θρησκευσιοψυχολογικής, το παράδειγμα του Wittenberg φανερώνει:

α) Ότι η παναθρώπινη ανάγκη της συνάντησης του ανθρώπου με την πηγή της θρησκευτικής του παράδοσης, από όπου αντλεί δύναμη πνευματικού αγώνα, είναι πιο δυνατή από περιορισμούς που δεν έχουν σαφές και ακλόνητο θεολογικό έρεισμα. Μέσα από τη διαδικασία της νόμιμης και αποδεκτής, πλέον, ταξιδιωτικής οργάνωσης της ιεραποδημίας στη λουθηρανική «Μέκκα», παρατηρείται η σταδιακή «αποενοχοποίηση των Λουθηρανών για τα θρησκευτικά ταξίδια».

β) Αν και η επιδίωξη της δια των ιεραποδημιών αξιομισθίας και συγχώρησης απορρίφθηκε από τη Μεταρρύθμιση, εντούτοις η θρησκευσιοψυχολογική δυναμική των θρησκευτικών συμβόλων εξακολουθεί να ασκεί έλξη στους πιστούς, υπό την έννοια ότι στην απουσία του μυστηρίου της εξομολόγησης η επίσκεψη θρησκευτικών τόπων και η υιοθέτηση ρόλων («συμμετοχή στον γάμο του Λουθήρου»)⁴⁵ για πολλούς θρησκευόμενους λειτουργεί αποενοχοποιητικά ως προς την αίσθηση της αμαρτίας.

Όπως επισημαίνει ο υπουργός Οικονομίας και Εργασίας της Σαξωνίας στο προαναφερθέν κείμενο, «στη μελέτη μας αυτή, ο πνευματικός τουρι-

43. Οπ.π., σ. 191.

44. Οπ.π., σσ. 174-175.

45. Οπ.π., σσ. 44-46. Βλ. επίσης, B. Stephenson, «Luther's Wedding: How One Town is Rebuilding its Convivial Culture through Imagination and Tradition», *Practical Matters* 1.1 (2009) 1-27.

σμός περιγράφεται ως “πνευματικό και φυσικό ταξίδι”, από ανθρώπους που αναζητούν εμπειρίες υπέρβασης, έννοια ζωής ή αξιών»⁴⁶.

5. Η κριτική του Λουθήρου εναντίον των ιεραποδημιών ως κοινός χώρος προβληματισμού για το μέλλον τους

Εάν η κριτική του Λουθήρου έναντι της παπικής αντίληψης περί ιεραποδημιών επί τη βάση των τριών αξόνων, δηλαδή *θεολογίας, εκκλησιολογίας και ήθους* απελευθερωθεί από τα συγκεκριμένα ιστορικά δεδομένα μέσα στα οποία αναπτύχθηκε, τότε μπορεί να αποτελέσει τη βάση για διαχριστιανικό προβληματισμό σχετικά με την ποιμαντική αξιοποίηση των καθολικώς αναγνωρισμένων ιερών προσκυνημάτων, όπως λ.χ. είναι οι χώροι όπου εκτυλίχθηκαν τα γεγονότα της θείας οικονομίας⁴⁷. Στο συμπέρασμα αυτό οδηγεί ευχερώς η στροφή των ποικίλων λουθηρανικών ομολογιών προς τις ιεραποδημίες, αναγνωρίζοντας, προφανώς, τον λυτρωτικό χαρακτήρα του προσκυνήματος (μπορούμε να το εξετάσουμε αυτό εξ επόψεως Ψυχολογίας της Θρησκείας κυρίως σε αναφορά προς το πρόβλημα της ενοχής) αλλά και την ανάγκη ενίσχυσης πρακτικών όψεων του πνευματικού βίου (εξ επόψεως ποιμαντικής μεθοδολογίας)⁴⁸.

Προς την κατεύθυνση αυτή, απροσδόκητος σύμμαχος αυτού του διαλόγου καθίστανται οι θέσεις του Οικονόμου του εξ Οικονόμων περί θεολογίας του προσκυνήματος. Ειδικότερα, αν και η κριτική του εναντίον του Λουθήρου και του Καλβίνου είναι οξεία, εντούτοις καταλήγει σε ένα συμπέρασμα που προκαλεί έκπληξη, κυρίως για το γεγονός ότι εδράζεται σε πατερικό υπόβαθρο. Ο λόγιος κληρικός, δηλαδή, αποδέχεται το γεγονός ότι η θεολογία του προσκυνήματος μπορεί να *αξιοποιηθεί*, εν Χριστώ Ιησού, ορθοδόξως προσκυνουμένου, όλες τις χριστιανικές ομολογίες. Για να καταλήξει σε αυτό το συμπέρασμα επικαλείται την 4η Ομιλία του Ιωάννου του Χρυσοστόμου στον Απόστολο Παύλο, όπου ο ιερός πατήρ αρνείται τη διάκριση

46. Karin Berkemann, *Spirituellem Tourismus in Sachsen-Anhalt: Potenzialanalyse und Handlungsempfehlungen für eine besondere Reiseform*, σ. 7.

47. Βασιζόμενος στον Ph. Meyer, ο π. Γ. Μεταλληνός αναγνωρίζει ότι ο Λούθηρος, αν και απέριπτε τις ιερές αποδημίες στη Δύση, «στους αγίους Τόπους θα επήγαινε λόγω της ιστορικότητάς τους» («Κριτικές επισημάνσεις στο έργο του Π. Ρουσάνου, *Κατά Αγιοκατηγόρων*», σ. 360, σημ. 43).

48. B. Stephenson, *Performing the Reformation: Public Ritual in the City of Luther*, σσ. 172-177.

των ομολογούντων το όνομα του Ιησού Χριστού σε «αιρετικούς» και μη «αιρετικούς» και αναφέρει χαρακτηριστικά ότι η επικράτηση του ονόματος του Ιησού Χριστού στην Παλαιστίνη και έπειτα σε όλη την οικουμένη αποδεικνύεται από το γεγονός ότι όσοι προσκυνούν τον «αυτόν Χριστόν», αν και όχι όλοι σωστά, δια της ομολογίας του ονόματός του καταφάσκουν την αυθεντικότητα των γεγονότων της Θείας Οικονομίας⁴⁹.

Ο Οικονόμος, βεβαίως, αν και επεκτείνει ιεραποστολικά τη σκέψη του Χρυσοστόμου, συνδέοντας το ιερό προσκύνημα με τη διαπαιδαγώγηση των ετεροδόξων στην Ορθόδοξη πίστη, ωστόσο δεν αρνείται το γεγονός της εγκυρότητας της συμμετοχής τους στη δοξολογία του Ιησού Χριστού. Κατά τον λόγιο κληρικό, η φιλόνητη Οικονομία του Δεσπότη επέτρεψε να συνέρχονται στα ιερά προσκνήματα της Παλαιστίνης όχι μόνο Ορθόδοξοι αλλά και αιρετικοί οι οποίοι προπαιδεύονται με αυτό τον τρόπο στις οδούς της σωτηρίας. Στο πλαίσιο αυτό, ακόμη και εάν δεν υπάρχει συμφωνία των ομολογιών με το «υγιές φρόνημα» της ορθόδοξου πίστεως, εντούτοις κάθε ετεροδόξος που ομολογεί το όνομα του Ιησού Χριστού αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου πιστευόντων στον Ιησού Χριστό και αυτή η ύμνηση του ονόματός του καταλήγει σε μια αρμονία, όπου ο μεν Ορθόδοξος ψάλλει τα παραληφθέντα από τους αποστόλους, ο δε Αρμένιος προσθέτει τη μελωδία του, ο Κόπτης τα χάλκινα κύμβαλα και ο «Δυτικός» τα πολύχορδα όργανά του⁵⁰.

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω, η κληρονομιά του Λουθήρου θα μπορούσε να αξιοποιηθεί σε στοιχειώδες επίπεδο και στο πλαίσιο του οικουμενικού διαλόγου ώστε να αναπτυχθεί ένας διαχριστιανικός διάλογος μεταξύ των Χριστιανικών Εκκλησιών και Ομολογιών, κυρίως προς την κατεύθυνση της αυτοκριτικής εκάστης Εκκλησίας εν σχέσει προς τη θεολογική αντιμετώπιση του πνευματικού πλούτου ενός ιερού προσκνήματος και της καλλιέργειας της ποιμαντικής της αυτοσυνειδησίας σχετικά με τη διακονία των πνευματικών αναγκών των προσκνητών/περιηγητών κατά την πορεία τους προς τους προσκνηματικούς προορισμούς. Ένας κοινός άξονας προβληματικής στον διάλογο αυτό θα μπορούσε να είναι α) η αφήγηση (ως μια δυναμική αλληλεπίδραση μεταξύ αντικειμενικού παράγοντος, όπως ο ιερός χώρος

49. «Μη γαρ μοι λέγε τας αιρέσεις τας ποικίλας και παντοδαπάς· πάντες γαρ τον αυτόν Χριστόν κηρύττουσιν, ει και μη υγιώς πάντες, αλλ' εκείνον τον εν Παλαιστίνη πάντες προσκυνούσι σταυρωθέντα, τον επί Ποντίου Πιλάτου» (Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εις τον άγιον απόστολον Παύλον*, 4, PG50, 489).

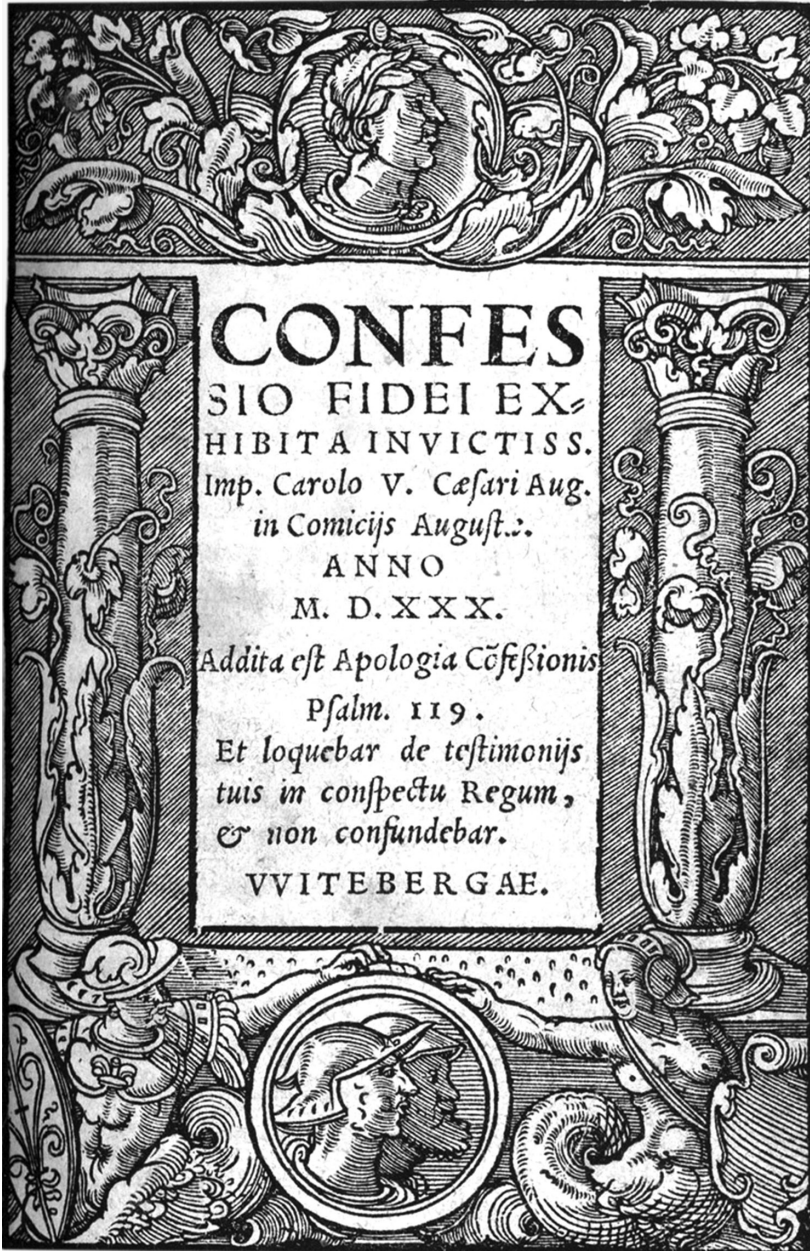
50. *Περί του δειν απιέναι εις Ιερσόλυμα*, στο *Σιωνίτης προσκνητής*, σσ. 138-139.

και το ιερό αντικείμενο, και του υποκειμενικού παράγοντος υπό τη νηπτική έννοια του Γρηγορίου Νύσσης), β) η οριοθέτηση της περιήγησης με βάση τα κτίσματα και τον πολιτισμό του τόπου, και γ) ο λατρευτικός βίος (σύνδεση της αφήγησης με τον λατρευτικό και μυστηριακό βίο)⁵¹.

Σε κάθε περίπτωση, όμως, δεν είναι δυνατόν οι διάλογοι αυτοί να εισέλθουν σε ουσιαστικότερα ζητήματα πνευματικότητας του προσκυνήματος, διότι δεν μπορούν να παρακαμφθούν θεμελιώδη θεολογικά ζητήματα, τα οποία δεν θα επιτρέψουν την εις βάθος διερεύνηση της θεολογίας της ιεραποδημίας κατά τον διαχριστιανικό αυτό διάλογο. Η μη κατανόηση του δόγματος της διάκρισης ουσίας και ενεργειών (αδυναμία που οδηγεί στην ατομική ευσέβεια, η οποία εκλαμβάνει το θρησκευτικό ταξίδι ως ατομική εμπειρία)⁵² και η απουσία του μυστηρίου της εξομολόγησεως (που μόνο αυτό θεμελιώνει με ουσιαστικό θεολογικό τρόπο τη μετάνοια, αναστέλλοντας κάθε υποψία αξιομισθίας), απλώς καθηλώνουν τον άνθρωπο σε πράξεις εξωτερικής ευσέβειας.

51. Βλ. και B. Stephenson, *Performing the Reformation: Public Ritual in the City of Luther*, σσ. 181.

52. Όπως φαίνεται, εάν ο Προτεσταντισμός είχε εργασθεί επάνω στη θεολογική σκέψη του Λουθήρου, η οποία στο ζήτημα του άκτιστου χαρακτήρα της Χάρης προσεγγίζει την ορθόδοξη θεολογική παράδοση (Δ. Τσελεγγίδη, *Η σωτηριολογία του Λουθήρου*, σ. 80, σημ. 39), πιθανόν τα περιθώρια σύγκλισης σε ένα διάλογο Ορθοδόξων και Λουθηρανών, σχετικά με τη θεολογία και ποιμαντική των ιεραποδημιών, να ήταν πολύ περισσότερα.



Αυγουσταία Ομολογία (Confessio Augustana). Ένα από τα σημαντικότερα κείμενα της Προτεσταντικής Μεταρρύθμισης (1530).

ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ

του Σωτηρίου Δεσπότη, Καθηγητή του Τμήματος
Κοινωνικής Θεολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

«ΑΝΤΙΣΗΜΙΤΙΚΟΙ» ΥΠΑΙΝΙΓΜΟΙ¹

Ως μικρή συνεισφορά στη σημερινή Ημερίδα, επιτρέψτε μου να καταθέσω κάποιες μεταφράσεις του Λουθήρου² οι οποίες, αν και εμπνέονται από το γνωστό αντισημιτισμό του³, επαναλαμβάνονται χωρίς να έχουν ερείσματα στο αυθεντικό κείμενο. Έχουν επισημανθεί ήδη από τον P. Lapide⁴ και εντο-

1. Martin Karrer, „Das Neue Testament des Erasmus und Luthers,“ *Theologische Zeitschrift* 73:3 (2017) 299-324

2. Η ελληνική μτφρ. είναι δική μου και του Θωμά Ιωαννίδη και εκπονήθηκε στο πλαίσιο της νέας Μετάφρασης της Αγίας Γραφής στη Νέα Ελληνική των Εκδόσεων Ψυχογιός.

3. Σε ένα από τα όψιμα έργα του Λουθήρου *On the Jews and Their Lies* (1543), που χρησιμοποίησε κατά κόρον και η ναζιστική προπαγάνδα, αυτός στρέφεται με ιδιαίτερη επιθετικότητα εναντίον των Γερμανών Εβραίων: *What shall we Christians do with this rejected and condemned people, the Jews? ... First, set fire to their synagogues or shuls, and bury and cover with dirt whatever will not burn... Second, I advise that their houses also be razed and destroyed... Third, I advise that all their prayer books and Talmudic writings, in which such idolatry, lies, cursing, and blasphemy are taught, be taken from them. Fourth, I advise that their rabbis be forbidden to teach henceforth on pain of loss of life and limb... Fifth, I advise that safe conduct on the highways be abolished completely for the Jews... 3 In twentieth-century Europe Adolf Hitler and those close to him believed that Christianity was a “bastard child” of Judaism. Hitler’s theologians used this text by Martin Luther to convince many Protestant leaders and congregants to turn a blind eye to his anti-Jewish policies. In many cases German Protestants enthusiastically supported creating Jewish ghettos and work camps. What must we do today in light of this tragic history? Jewish and Gentile believers must stand together to prevent any other holocausts from happening in our world, among Jews or any other people. Ο Λούθηρος είχε ταχθεί υπέρ των «δεσποτών» στο κίνημα των αγροτών, αφού εκείνοι υποστήριζαν το κίνημά του. Μάλιστα διαχωρίζει την απορριπτέα σκλαβιά στους αρχαίους λαούς αλλά και στους Τούρκους των ημερών του αφέντος, από τη δουλεία, όπως αυτή εφαρμοζόταν από τους Μεσαιωνικούς αφέντες αφετέρου. Βλ. Volker Leppin, *Affirmation und Kritik der Sklaverei im Luthertum Theologie und Sklaverei von der Antike bis in die frühe Neuzeit*. Nicole Priesching und Heike Grieser (Hgg). Hildesheim · Zürich · New York: Georg Olms Verlag 2016 145-164, εδώ 146-147.*

4. *Paulus zwischen Damaskus und Qumran. Fehldeutungen und Übersetzungsfehler*, Gütersloh: Mohn 199. Ο ίδιος επισημαίνει τις επιπλοκές που προκάλεσαν μεταφραστικές επιλογές

πίζονται στα γνωστά κεφ. 9-11 της *Προς Ρωμαίους*, τα οποία αναφέρονται στην τελική σωτηρία του Ισραήλ. Η συγκεκριμένη επιστολή ερμηνεύθηκε είτε επί τη βάσει της «δικανικής ατμόσφαιρας» των κεφ. 1-3 (Λούθηρος) είτε επί τη βάσει της στάσης υπέρ των Ισραηλιτών **κεφ. 9-11** (Νέα Παύλεια Προοπτική, όπου όμως συχνά αγνοείται το γεγονός ότι ο Π. ομιλεί για όσους **πιστεύουν τελικά** στον Χριστό) είτε επί τη βάσει της μυστηριακής - μετοχικής ατμόσφαιρας των **κεφ. 6-8** η ορθόδοξη Ανατολή⁵. Σε κάθε περίπτωση ιδίως τον 19ο αι. όπως και στο α' ήμισυ του 20ού αι. προβλήθηκε ένας διαφωτιστής - αντι-ιουδαίος Π., ενώ αγνοήθηκε ο **αποκαλυπτικός** Π. (με έντονη επίγνωση των δαιμονικών στοιχείων - αρχόντων του αιώνας τούτου), ο **ησυχαστής** Π. (με φοίτηση επί δεκαετία στην Ταρσό στην σιωπή και άσκηση στην ευχή), ο οποίος ποτέ δεν έπαψε να είναι **Ιουδαίος - Φαρισαίος**, όπως επισημαίνουν και οι *Πράξεις* (23, 6) καθώς δεν άλλαξε όνομα (όπως συνέβη π.χ. με τον Κηφά). Το παύλειο magnum opus, η «άγνωστη» (ουσιαστικά εν τοις πράγμασι) στο ελληνικό κοινό *Προς Ρωμαίους*, εκτός από την «εγκεφαλική δομή της» έχει και εκρήξεις δοξολογίας - ξεχειλίσματα καρδιάς (Ρωμ. 8, 35-39. 11, 33-36) που συνδέονται με την χορηγία «υιοθεσίας - adrogatio» και «δώρου - beneficium» (πτυχές που ελάχιστα λαμβάνονται υπόψη στα υπομνήματα).

Σημειώτέον ότι η μετάφραση της Καινής Διαθήκης από τον Λούθηρο (η οποία ήταν κορυφαία για την εξέλιξη της Γερμανικής γλώσσας), βρέθηκε ήδη από τις μέρες του στο στόχαστρο (Sendbrief vom Dolmetzchen Nuernberg 1530) καθώς στο χωρίο Ρωμ. 3, 28 (**λογιζόμεθα γάρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον, χωρίς ἔργων νόμου**), που χρησιμοποιεί ως απόφθεγμα, πρόσθεσε

των Εβδομήκοντα (Τορά = Νόμος, Τσεντακά = Δικαιοσύνη). Σημειώνει ότι το χωρίο του Δευτερονομίου (21, 23 = Γαλ. 3, 13) αρχικά δεν θεωρούσε καταραμένο εκείνον που σταυρωνόταν, αλλά θεωρούσε βλασφημία του Θεού το να παραμένει ο πλασμένος κατ' εικόνα Θεού άνθρωπος (συνήθως Ιουδαίος μάρτυρας στην Παλαιστίνη) κρεμασμένος χωρίς ταφή αντικείμενο βρώσης των αρπακτικών. Σημειώτέον ότι καρφία από σταυρούς ήδη θεωρούνταν φυλακτά και στους Εβραίους. Και το άλλο χωρίο του Δευτερονομίου (27, 26), που χρησιμοποιείται ως βασικό επιχείρημα στην *Προς Γαλάτας* (3, 10), δεν θεωρεί ως επικατάρατο (από τον Μωυσή και όχι από τον Θεό [27, 26] όποιος δεν εφαρμόσει όλες τις εντολές της Τορά, αλλά όσες (συγκεκριμένα τις ένδεκα) προμνημονεύονται στη συγκεκριμένη συνάφεια, στην κατακλείδα της Πεντατεύχου. Επίσης στο Γαλ. 3, 16 τον όρο σπέρμα τον συνδέει με τον Μεσσία, ενώ αρχικά στο Γέν. 22, 17 (ζερά) σημαίνει τους απογόνους (Πρ. 3, 25). Αγνοεί, όμως, ο συγγραφέας ότι τα συγκεκριμένα χωρία στην εποχή του Π. ερμηνεύονταν, όπως προϋποθέτει ο Π. Ο συσχετισμός του Δτ. 21, 22-23 με τη σταύρωση και όχι με την ύψωση του πτώματος μετά θάνατον αποδεικνύεται από τα Χειρόγραφα της Νεκρής Θαλάσσης (11QT 64.8, 10-11).

5. Η παρατήρηση προέρχεται από τον αυτάδελφό μου Αθ. Δεσπότη.

ο ίδιος το *μόνον* που δεν απαντά στο Πρωτότυπο: *So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*. Έτσι στήριξε το οικοδόμημα της διδασχής του αναφορικά με τη σωτηρία *μόνον* ἐκ πίστεως (*sola fide*). Επίσης το βασικό χωρίο για τη σπουδαιότητα της πίστης (Γέν. 15, 6: *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*)⁶ μεταφράστηκε «του *υπολογίστηκε* δικαιοσύνη» (*Das rechnete ER ihm zur Gerechtigkeit*) και ὄχι «θεωρήθηκε ως ευδοκίμηση» (πρβλ. Buber: *achtete Er Ihm als Bewährung*).

Ακολουθούν παραδείγματα λανθασμένης μετάφρασης χωρίων της *Προς Ρωμαίους*:

- | | | | |
|----|---|---|---|
| 9 | 4 | οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλίται, ὧν ἡ υἰοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθήκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, | Οἱ οποίοι εἶναι Ἰσραηλίτες (Ὁ Λούθηρος ως ἐξ Ἰσραήλ βάσει της θεωρίας της αποκληρώσεως και του μεθεπόμενου στίχου 7 εννοεί αποκλειστικά τους Χριστιανούς)), στους οποίους ανήκει η υιοθεσία και η δόξα, οι διαθήκες και η νομοθεσία, και η λατρεία και οι υποσχέσεις |
| 9 | 6 | Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ, | Αὐτό δεν σημαίνει ὅτι ἔχει διαψευσθεῖ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. Διότι δεν εἶναι Ἰσραηλίτες ὅλοι ὅσοι κατάγονται ἀπὸ τον Ἰσραήλ |
| 11 | 7 | Τί οὖν; ὁ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, | Ποιά εἶναι λοιπὸν η κατάληξη; Εκείνο που ἐπιζητούσε ὁ Ἰσραήλ δεν το πέτυχε, ἀλλὰ οἱ ἐκλεκτοὶ το πέτυχαν· ἐνῶ οἱ λοιποὶ πωρώθηκαν. (Λούθηρος: τυφλώθηκαν. < ἐπυρώθηκαν Ησ 42, 19) Ἐν προκειμένῳ σημειωτέον ὅτι υποκείμενο εἶναι ὁ Θεός. (πρβλ. 11, 25. 32) |

6. Lapide ὁ.π. 74-76

- 11 11 Λέγω οὖν, **μη ἔπταισαν ἵνα πέσωσι**; μη γένοιτο· ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς.
- Ἡ σωτηρία των εθνῶν**
Διερωτώμαι λοιπόν, μήπως σκόνταψαν (Λούθηρος: ἔπεσαν - ανετράπησαν) για να πέσουν; Ὅχι βέβαια· ἀλλὰ ἀπὸ τὸ δικό τους παράπτωμα προέκυψε ἡ σωτηρία για τους εθνικούς, για να τους κάνει ζηλότυπους.
- 11 12 εἰ δὲ τὸ **παράπτωμα αὐτῶν** πλοῦτος κόσμος καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἔθνῶν, πόσω μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν;
- Ἀλλὰ, εἴαν τὸ παράπτωμά τους πλούτισε τὸν κόσμο με τὴν θεία χάρη καὶ ἡ ἥττα τους ἔδωσε πνευματικὸ πλούτο στα ἔθνη, πόσο περισσότερα θετικὰ αποτελέσματα θα ἔχει ἡ ἐπάνοδός τους;
- 11 15 εἰ γὰρ ἡ **ἀποβολὴ αὐτῶν** καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ **πρόσληψις** εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;
- Διότι, ἀν ἡ ἀπόρριψη ἐκ μέρους τους τοῦ Χριστοῦ (Λούθηρος: **ἡ ἀποβολὴ τους ἀπὸ τὸν Θεὸ** [**Ihre Verwerfung – ihre Annahme**]) συντέλεσε στη συμφιλίωση τοῦ κόσμου, τι ἄλλο θα εἶναι ἡ **ἐπάνοδός τους** στὴν πίστη παρὰ ἐπάνοδος στὴ ζωὴ;

11 25 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν,
ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο,
ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς
φρόνιμοι, ὅτι πῶρως ἀπὸ
μέρους τῶ Ἰσραὴλ γέγονεν
ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν
ἐθνῶν εἰσέλθη,

Ἡ αποκατάσταση του Ἰσραήλ

Δεν θέλω βέβαια να
αγνοείτε, ἀδελφοί μου, το
μυστικό αυτό σχέδιο, για να
μην ἔχετε την ψευδαίσθηση
ὅτι εἰσθε συνετοί, ὅτι ἓνα
μέρος των Ἰσραηλιτῶν
πωρώθηκε, ὥσπου εἰσέλθει
στην βασιλεία του Θεοῦ το
πλήρωμα των εθνικῶν,

11 28 κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον
ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν
ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς
πατέρας.

Ὡς προς μεν το Ευαγγέλιο
εἶναι για σας εχθροί (Μτφρ.
Λουθήρου 1975: εχθροί
Θεοῦ), ενώ ως προς την
ἐκλογή τους εἶναι ἀγαπητοί
χάρι στους προπάτορες.



Από την Επιστημονική Ημερίδα «Μεταρρύθμιση και Ορθόδοξη Εκκλησία: Διάλογος και αντίλογος πέντε αιώνων», η οποία πραγματοποιήθηκε στο Κεντρικό Αμφιθέατρο «Χρυσόστομος Παπαδόπουλος» της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών (19.12.17).



ISBN: 978-618-84068-0-3



9 786188 406803