

Εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία καὶ μοναστικὴ πνευματικότητα στὴ νεώτερη ὀρθόδοξη θεολογία*

ΣΤΑΥΡΟΥ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ

Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα ἄρχισε νὰ προσλαμβάνει στὸ κέντρο τοῦ ἐνδιαφέροντός της καὶ νὰ ἐρμηνεύει μὲ ἕναν ἐντελῶς νέο τρόπο τὴν Θεία Λειτουργία καὶ τὴν ἄσκηση, τὸ εὐχαριστιακὸ γεγονός καὶ τὸ ἀσκητικὸ βίωμα τῆς μοναστικῆς πνευματικότητας, κυρίως, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀνανεωτικὴ στροφὴ στὴν δεκαετία τοῦ '60¹.

Ἡ ἀνανέωση αὐτή, ὡς γνωστόν, σήμανε γιὰ τὴν νεοελληνικὴ θεολογικὴ σκέψη τὴν ἐργώδη προσπάθεια ἐξόδου της ἀπὸ τὴν λεγόμενη «Βαβυλώνεια αἰχμαλωσία»² καὶ τὴν «ψευδομόρφωση» τοῦ θεολογικοῦ ἥθους τῆς Ὁρθοδοξίας. Τὴν ψευδομόρφωση αὐτή, καθὼς καὶ τὶς δυτικὲς ἐπιδράσεις μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀνι-

* Τὸ ἄρθρο αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐπεξεργασμένη εἰσήγηση στὴν Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Δημητριάδος κατὰ τὸ ἀκαδημαϊκὸ ἔτος 2007-2008. Μία ἐκτενέστερη ἀνάπτυξη τοῦ θέματος αὐτοῦ βλ. ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, «Εὐχαριστιακὴ Ἐκκλησιολογία καὶ μοναστικὴ Πνευματικότητα – Τὸ ζήτημα τοῦ γεροντισμοῦ» στὸ συλλ. τόμο *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία, Ἡ «θεολογία τοῦ '60»*, ἐπιμ. Π. Καλαϊτζίδης, Θ. Παπαθανασίου, Θ. Ἀμπατζίδης, ἐκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήνα 2009, σσ. 547-631.

1. Βλ. ΠΑΝΝΑΡΑ ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1992. ΣΥΛΛΟΓΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ, *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία, «Ἡ θεολογία τοῦ '60»*, ἐπιμ. Π. Καλαϊτζίδης, Θ. Παπαθανασίου, Θ. Ἀμπατζίδης, ἐκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήνα 2009.

2. Βλ. ΦΛΩΡΟΦΕΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, «Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ Ρωσικὴ θεολογία» στὸν τόμο *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Π. Πάλλη, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 197. *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς θεολογίας*, Μέρος πρῶτο, μτφρ. Εὐτ. Γιούλτση, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986. *Τὸ Σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ, Μία ὀρθόδοξος ἐρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Ἱ. Κ. Παπαδόπουλος, ἐκδ. Ἀριός, Ἀθήνα, 1999. BLANE ANDREW (ἐπιμ.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, New York 1993. WILLIAMS GEORGE, π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ. *Εἰσαγωγή στὴ σκέψη του*, μτφρ.-πρόλ. Θ. Παπαθανασίου, ἐκδ. Παρουσία, Ἀθήνα 1989. Βλ. ἐπίσης τὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη* 64/1997, μὲ θέμα «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ἀπὸ τὴν θεολογία τῶν Πατέρων στὴν νεοπατερικὴ σύνθεση», καὶ ἰδιαίτερα τὸ ἄρθρο τοῦ Μητρ. Περγάμου ΖΗΖΙΟΥΛΑ ΙΩΑΝΝΟΥ, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος», σσ. 13-26.

χνεύσει ένδεικτικά στις λεγόμενες Όμολογίες Πίστεως ἐπὶ Τουρκοκρατίας, στὸν εὐσεβισμό τῶν χριστιανικῶν ὀργανώσεων, ἀλλὰ καὶ στὴ νοησιαρχία τῆς νεοελληνικῆς ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας. Καὶ ὀφείλουμε νὰ ἀναφέρουμε ὅτι προέκυψε ὡς ἀποτέλεσμα ἑνὸς ἀνοικτοῦ καὶ εἰλικρινοῦς διαλόγου μὲ τὰ ἀνανεωτικὰ κινήματα τῆς θεολογίας στὴ Δύση, ὅπως ἡ Βιβλική, ἡ Πατερικὴ καὶ ἡ Λειτουργικὴ Κίνηση, μὲ σημεῖο αἰχμῆς καὶ ἐνδιάμεσο καταλύτη τὴν οὐσιαστικὴ καὶ γόνιμη παρουσία στὴ Δύση τῶν ὀρθοδόξων Ρώσων θεολόγων τῆς διασπορᾶς. Ἡ γνωριμία μὲ τὴν προσευχὴ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ μὲ τὶς ἀρχαῖες λειτουργικὲς παραδόσεις σήμανε μία ἐκ νέου ἀνακάλυψη τῆς λατρείας καὶ τῆς Ἐκκλησίας ὡς Σώματος τοῦ Χριστοῦ. Ὡστόσο, ἡ ἐπανεύρεση τῆς αὐθεντικῆς λειτουργικῆς πράξης, ἐμπειρίας καὶ ἔκφρασης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος ἀποκάλυψε τὴ διάσταση τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ὀδήγησε φυσιολογικὰ στὴν ἀναζωογόνηση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὴν περὶ Ἐκκλησίας θεολογία πάνω σὲ νέες βάσεις καὶ ἀρχές.

Πράγματι, ἡ ἔκδοση καὶ ἡ μελέτη πατερικῶν καὶ λειτουργικῶν κειμένων προσανατόλισαν σὲ μίαν ἄνθιση τῆς πατερικῆς καὶ λειτουργικῆς θεολογίας. Ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία, ἡ θεολογία τοῦ προσώπου, ἡ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸ περὶ Ἁγίας Τριάδος δόγμα, ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας, ἡ φιλοκαλικὴ ἀσκητικὴ τοῦ ὀρθόδοξου ἡθους, ἡ μοναστικὴ παράδοση ὡς ἄξονες καὶ προτεραιότητες τοῦ θεολογικοῦ ἐνδιαφέροντος, δείχνουν ὅτι ἡ νεώτερη ὀρθόδοξη σκέψη ἀναζητᾷ καὶ ἐπανευρίσκει τὴ χαμένη αὐτοσυνειδησία της.

Ἡ ἱστορικὴ μελέτη τῆς λατρείας, μάλιστα, παρουσιάζοντας τὶς ἀρχές καὶ τὶς πηγές τῆς ἀρχέγονης λειτουργικῆς ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας, τροφοδότησε μίαν ἔντονη προσπάθεια γιὰ λειτουργικὴ ἀνανέωση, ἀφοῦ ἔγινε φανερὸ ὅτι ὁ Μεσαίωνας καὶ ἡ σχολαστικὴ περίοδος εἶχαν ἐπιφέρει σοβαρὲς ἀλλοιώσεις στὴ λατρεία τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἐκδυτικισμὸς τῆς Ἀνατολῆς συσκοτίισε τὴ σημασία τῆς Εὐχαριστίας γιὰ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, μετατρέποντάς τὴν σὲ ἓνα μυστήριον μεταξὺ τῶν ἄλλων μυστηρίων. Ἀξίζει νὰ ἀναφέρουμε ὅτι ἡ Εὐχαριστία καὶ στὴν ἐπίσημη «ὀρθόδοξη» ἐκκλησιολογία παρουσιάζοταν ὡς «μέσον τῆς χάριτος», δηλαδή, ὡς ἓνα μυστήριον μεταξὺ τῶν ἄλλων. Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη, δάνεια ἀπὸ τὴν ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία, τοποθετοῦσε σταθερὰ τὸ περὶ Μυστηρίων μετὰ ἀπὸ τὸ περὶ Ἐκκλησίας κεφάλαιο στὴ δογματικὴ ἔκθεση τῆς νεότερης ὀρθόδοξης θεολογίας³. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ Εὐχαριστία ἀφο-

3. ΤΡΕΜΠΕΛΑ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ, *Δογματικὴ*, ἐκδ. Σωτήρ, Τόμος 3, Ἀθήναι 1979, σσ. 1-66ἔξ.

ροῦσε τὴ θεολογία μόνο ὡς πρὸς τὴ μυστηριακὴ μεταβολὴ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου, τὴν ἐγκυρότητα ἢ μὴ τῆς τέλεσής της καὶ τὴν σύμφωνη μὲ τοὺς κανόνες μετάληψη σὲ ἀτομικὸ ἐπίπεδο. Ὅμως, ὅταν ἡ Ἐκκλησία ὡς θεσμὸς θεωρεῖται αἰτία τῶν μυστηρίων καὶ τῆς ἐξ αὐτῶν ἀπορρέουσας χάριτος, στερεῖται ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς, ἀκριβῶς ἐπειδὴ προηγείται αὐτῶν. Ἔτσι, μεταβάλλεται σὲ ἓνα *ex opere operato* «ἱερό, ἄχρονο καὶ ἀμετάβλητο» ἀντικειμενικὸ θαῦμα καὶ μυστήριον μὲ ἐπίκεντρο τὴν μεταβολὴ τῶν ὑλικῶν στοιχείων. Μὲ ἄλλα λόγια, σκοπὸς τῆς Εὐχαριστίας καὶ τῶν ἄλλων μυστηρίων δὲν εἶναι ἡ οἰκοδομὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ ἡ τροφοδοσία καὶ ἡ ἐνίσχυση τῆς ἀτομικῆς εὐσέβειας. Ἀπότοκο τῆς ἐκδοχῆς αὐτῆς ἀποτελεῖ καὶ ἡ δυνατότητα τέλεσης τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας χωρὶς τὴ συμμετοχὴ τοῦ λαοῦ ἀκόμη καὶ ἐρήμην του.

Ἀκολουθώντας αὐτὴ τὴν γραμμὴ, καταλήγουμε ὅτι πίσω ἀπὸ τὸν τελετουργικὸ συμβολισμό, πίσω ἀπὸ τὴ σχολαστικὴ αἰτιολόγηση τῆς στιγμῆς τοῦ καθαριασμοῦ τῶν δώρων, πίσω ἀπὸ τὴ σακραμενταλιστικὴ καὶ κληρικαλιστικὴ πράξι δὲν ὑπάρχει παρὰ ὁ δεδομένος καὶ ἀντικειμενικὸς θεσμὸς τῆς ἱστορίας, ὡς ἀνάμνηση τοῦ παρελθόντος, καὶ ὄχι ἡ ἀποκαλυπτικὴ φανέρωση καὶ κοινωνία τῶν ἐσχάτων. Ὡς ἐὰν ἡ Ἐκκλησία δὲν ζεῖ καὶ δὲν γεύεται ἐν Πνεύματι τὴν ἐμπειρία τῶν ἐσχάτων στὴν Εὐχαριστία, δὲν βιώνει τὴν παρουσία τοῦ ἐρχόμενου Κυρίου τῆς δόξης καὶ δὲν συμμετέχει στὸ ἐσχατολογικὸ δεῖπνο τῆς Βασιλείας. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ τὸ ὅτι ἡ ἐσχατολογία θεωρήθηκε, ἐν πολλοῖς, ὡς τὸ παρὰδοξο καὶ τελευταῖο κεφάλαιο τῆς δογματικῆς⁴, στὸ ὁποῖο γίνεται λόγος γιὰ τὰ μέλλοντα νὰ συμβοῦν. Στους ἀντίποδες αὐτῆς τῆς νοοτροπίας, ἡ σταδιακὰ ἀναπτυσσόμενη λειτουργικὴ ἢ εὐχαριστιακὴ θεολογία προσεγγίζει τὴ Θεία Εὐχαριστία ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν Μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, ὡς τὴν πράξι ἢ ὁποῖα καθιστᾷ τὴν Ἐκκλησία αὐτὸ πού πραγματικὰ εἶναι. Ἡ τελετουργικὴ, ἢ ἀρχαιολογία τῆς λατρείας ἢ τὸ κανονικὸ δίκαιο ἐξετάζονται σὲ δεῦτερο ἐπίπεδο.

Πρβλ. ZIZIOULAS JOHN, «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, τόμ. 31 Frankfurt am Main (Verlag O. Lambeck) 1977, σσ. 163-179.

4. ΤΡΕΜΠΕΛΑ ΠΑΝΑΓΩΤΟΥ, *Δογματικὴ*, Τόμος 3, σ. 364, «Μεταξὺ τῆς παρούσης καταστάσεως τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἰδανικοῦ, ὅπερ θὰ πραγματοποιηθῇ ὑπ' αὐτῆς κατὰ τὴν τελείωσιν ταύτης μετὰ τὴν συντέλειαν τῶν αἰῶνων ὑπάρχει ἀνυπολόγιστος ἀπόστασις. Ὑπὸ τὴν ἔποψιν ταύτην ἡ ζωὴ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγάπης εἶναι κατ' ἀνάγκην καὶ ζωὴ ἐλπίδος. Οὕτως ἀγόμεθα εἰς τὸ τελευταῖον βιβλίον τῆς Δογματικῆς, τὸ διαπραγματευόμενον τὰ κατὰ τὴν ἐλπίδα ταύτην καὶ ἐνδιατροῦνον περὶ τὰ ἀναμείνοντα πάντας ἡμᾶς πέραν τοῦ τάφου, καθὼς καὶ περὶ τὰ ἐλπιζόμενα ἀγαθὰ, ἅτινα πρόκειται νὰ ἀπολαύσῃ ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ συμβασιλεύων μετὰ τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν ἐν τῷ μέλλοντι τελείωσιν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ».

Πρώτη συνέπεια αυτής της προσέγγισης υπήρξε η έπαναφορά της Θείας Εύχαριστίας στο κέντρο του εκκλησιαστικού γεγονότος, ως αίτια και πηγή του. Η Θεία Εύχαριστία παύει να θεωρείται, πλέον, ως ένα μυστήριο μεταξύ των άλλων μυστηρίων. Χωρίς άμφιβολία, πρόκειται για έπαναφορά της λατρείας στο κέντρο της ζωής και της αλήθειας της Έκκλησίας και προβολή της Εύχαριστίας ως δημόσιας πράξης, ή όποια κάνει αισθητή την αιώνια φύση της Έκκλησίας, ως σώματος του Χριστού. Έτσι, η Εύχαριστία, ως πράξη καθολική, δεν αναφέρεται μόνο σε μία λειτουργία της ζωής της Έκκλησίας (την κοινή προσευχή), αλλά εκφράζει, εμπνέει και καθορίζει ολόκληρη την Έκκλησία, ολόκληρη τη φύση της, σύνολη τη ζωή της. Τελικά, η Λειτουργική Κίνηση έδωσε έρεθίσματα στην ορθόδοξη θεολογική σκέψη για να στραφεί από την εύσεβιστική και άτομικιστική προσέγγιση της λατρείας, στην κατανόηση της λατρείας ως της αιώνιας αυτοαποκάλυψης της Έκκλησίας, ή όποια, ως κοινότητα, πορεύεται δια των άτραπών της ιστορίας προς τα έσχατα της Βασιλείας⁵.

Η έσχατολογική αυτή προοπτική υπερέρασε την μέχρι τότε έπικρατούσα ιστορική κατανόηση της Εύχαριστίας και φώτισε την Εύχαριστία ως την κατ' έξοχην έσχατολογική έμπειρία της Έκκλησίας, ως λειτουργία, πρόγευση και κίνηση προς την Βασιλεία. Η Έκκλησία δια της Εύχαριστίας φανερώνει έντος της ιστορίας τη μελλοντική της ταυτότητα, όπως, δηλαδή, *θα είναι* στη Βασιλεία. Η Έκκλησία, δίχως να παύει να είναι Έκκλησία και έκτος της Εύχαριστίας, έπειδή ακριβώς εικονίζει και προγεύεται τα έσχατα στην Εύχαριστία, μπορεί να είναι και να καλείται Έκκλησία. Η έσχατολογική αυτή διάσταση της Εύχαριστίας έχει καιρίες κοσμολογικές επιπτώσεις. Ό,τι πραγματοποιείται στην Εύχαριστία μυστηριακά, θα πραγματοποιηθεί στο τέλος και για ολόκληρο τον κόσμο. Ο κόσμος είναι το σώμα της ανθρωπότητας και η ανθρωπότητα είναι πλέον το σώμα του Χριστού. Συνεπώς, η Έκκλησία στην έσχατολογική της προοπτική ταυτίζεται με το εύχαριστιακό σώμα, το όποιο είναι το υπερουράνιο σώμα του Χριστού. Ολόκληρος ο φυσικός κόσμος προσάγεται στην Εύχαριστία δια του ανθρώπου, προκειμένου να μεταμορφωθεί και αυτός σε Σώμα Χριστού. Άλλωστε, η Εύχαριστία προσφέρεται ακριβώς, *για να ζήσει ο κόσμος*⁶.

5. ΣΜΕΜΑΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, *Η λειτουργική Αναγέννηση και η Όρθόδοξη Έκκλησία*, μτφρ. Ν. Χριστοδούλου, έκδ. Σηματογράφος, Λάρισα 1989, σ. 36. Βλ. ΖΙΖΙΟΥΛΑΣ JOHN, «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», όπ.π.

6. ΣΜΕΜΑΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, *Για να ζήσει ο κόσμος*, μτφρ. Ζ. Λορεντζάτος, Αθήνα 1970, 21987. ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ ΙΩΑΝΝΟΥ, Μητρ. Περγάμου, *Η κτίση ως εύχαριστία. Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της Οικολογίας*, έκδ. Ακριτας, Αθήνα 1992.

Βασικὲς ὀψεις τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας καὶ ἐκκλησιολογίας

Ἡ Λειτουργικὴ Κίνησις⁷ συνέβαλε στὸ νὰ ἀνακαλύψουν ἐκ νέου οἱ ὀρθόδοξοι τὴν παράδοσή τους καί, στὸ πλαίσιο τοῦ Οἰκουμενικοῦ Διαλόγου, νὰ ἐκφράσουν τὴν περὶ Ἐκκλησίας ἀντίληψή τους κατὰ τρόπο εὐχαριστιακὸ κατ' ἐξοχήν. Ἔτσι, ἡ Εὐχαριστία προσεγγίζεται πλέον ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους ὡς τὸ μυστήριον τῆς καθολικότητας, δηλαδή, τῆς Ἐκκλησίας. Ἦδη ἀπὸ τὸ 1929 ὁ Γεώργιος Φλωρόφσκυ παρουσίασε τὴν Εὐχαριστία ὡς τὸ καθολικὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, ἐκθέτοντας τὰ ἐκκλησιολογικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας μὲ ἓναν τρόπο τελείως διαφοροτικὸ ἀπὸ τὴν σχολαστικίζουσα ἀκαδημαϊκὴ θεολογία⁸. Ὁ Νικόλαος Ἀφανάσιεφ, παρότι δὲν εἶχε τὴν πολυμέρεια καὶ τὸ δυναμισμό τοῦ Φλωρόφσκυ, μὲ τίς ἐκκλησιολογικὲς του ἔρευνες θὰ δείξει τὴ σημασία τῆς Εὐχαριστίας ὡς τοῦ κατ' ἐξοχήν μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ τὸ ὁποῖο πηγάζει καὶ διαμορφώνεται ὁλόκληρη ἡ ζωὴ τῆς. Ἡ προσέγγισις αὐτὴ ὀνομάσθηκε «εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία» ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Ἀφανάσιεφ⁹. Ἡ εὐχαριστιακὴ σύναξις ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ ὁλόκληρης τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή, τῆς ἐνότητας καὶ τῆς κοινωνίας καὶ δὲν εἶναι, ἀσφαλῶς, ἓνα ἀπὸ τὰ μυστήριά της, τὸ ὁποῖο ἱκανοποιεῖ ἀπλῶς τίς ἀτομικὲς ἀνάγκες τῶν πιστῶν. Σὲ ἓνα τέτοιο κλίμα θὰ ἀναπτυχθεῖ ἡ θεολογικὴ προσωπικότητα τοῦ Ἀλέξανδρου Σμέμαν, τὸ ἔργο τοῦ ὁποῖου συνδέθηκε μὲ τὴν καθιέρωσι τῆς «λει-

7. Βλ. ROUSSEAU DOM OLIVIER, *Histoire du mouvement Liturgique*, Paris 1945. KOENKER B. E., *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, Chicago 1954. STAWLEY H. J., *The Liturgical Movement*, Oxford 1954. Βλ. Ἐπίσης τὸ εἰδικὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Maison Dieu*, 25/1951, μὲ θέμα «Avenir et risques du renouveau liturgique». BOUYER LOUIS, *Liturgical Piety*, Notre Dame Indiana 1983. DIX GREGORY, *The Shape of Liturgy*, London 1945.

8. Βλ. «Ἐκκλησία καὶ Καθολικότης» στὸ ΦΛΩΡΟΦΕΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἀνατομία Προβλημάτων τῆς Πίστεως*, μτφρ. Μελετίου Καλαμαρά, ἐκδ. Βασ. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1977, σσ. 147-165, τὸ ὁποῖο δημοσιεύθηκε στὰ ρωσικὰ «Εὐχαριστία ἰ σὸμπορνοστ» στὸ περιοδικὸ Πούτ', 19/1929, σσ. 3-23. *Τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, μτφρ. Ἰ. Κ. Παπαδόπουλου, (Neuchâtel - Paris, 1948), ἐκδ. Ἀρχμός, Ἀθήνα 1999.

9. Βλ. τὸ κύριο ἔργο τοῦ AFANASSIEFF NICOLAS, *L'Église du Saint-Esprit*, Preface de Dom O. Rousseau, Paris 1975. Βλ. ἐπίσης τὰ παρακάτω ἄρθρα τοῦ AFANASSIEFF, «La doctrine de la primauté à la lumière de l'Ecclesiologie», *Istina*, 1957, σσ. 401-420· «L'Église qui preside dans l'amour», στὸ συλ. τόμο *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, (N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann), Neuchâtel 1960· «Una sancta», *Irenikon* 36/1963, σσ. 436-475.

τουργικῆς θεολογίας», ἡ ὁποία δὲν περιορίζεται σὲ ἓνα εἶδος ἀρχαιολογίας τῆς λατρείας καὶ τῆς λειτουργικῆς πράξης, ἀλλὰ ἀνοίγεται στὴ θεολογικὴ καὶ ἐκκλησιολογικὴ ἐρμηνεία τῆς λειτουργίας μὲ κέντρο καὶ ἀναφορὰ πάντοτε τὴν Εὐχαριστία¹⁰. Ἡ λειτουργικὴ πράξη, ἡ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας ἐν γένει, ἐρμηνεύεται θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιολογικὰ μὲ κέντρο καὶ ἀναφορὰ πάντοτε τὴν Εὐχαριστία. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ Εὐχαριστία δὲν εἶναι ἀπλῶς ἡ τελετουργικὴ ἔκφραση τῆς πίστεως οὔτε ἐξαντλεῖται στὰ δομικὰ συστατικὰ τῆς λειτουργικῆς τάξης, ἀλλὰ συνιστᾷ τὸ εἶναι καὶ τὴν ἴδια τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, τὴν πηγὴ καὶ τὸ «σημεῖο ἀναφορᾶς» τῆς θεολογίας. Κατὰ τὴν Εὐχαριστία, ἡ Ἐκκλησία παύει νὰ εἶναι «ἴδρυμα, δόγμα καὶ σύστημα» καὶ πραγματώνεται ὡς «ζωή, θέα καὶ σωτηρία». Συνεπῶς, ὁ *Lex Orandi* πρέπει νὰ ἐπανευρεθεῖ ὡς ὁ *Lex Credendi*. Πρόκειται, δηλαδή, γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τοῦ θεολογικοῦ νοήματος τῆς λειτουργίας καὶ τῆς λειτουργικῆς διάστασης τῆς θεολογίας. Στὴν ἐκκλησιολογικὴ, κοσμολογικὴ καὶ ἐσχατολογικὴ πληρότητά της ἡ Εὐχαριστία συνιστᾷ τὸ Μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι ἡ ἀλήθειά της.

Ἡ ἀνάδειξη τῆς ἐκκλησιολογικῆς διάστασης τῆς Εὐχαριστίας, ὀδήγησε τὴν νεώτερη ὀρθόδοξη θεολογία νὰ ὑπερβεῖ τὴ σχολαστικὴ ἀντίληψη τῆς Εὐχαριστίας ὡς ἀντικείμενο (σακραμενταλισμός) καὶ νὰ τὴν ἐκλάβει ὡς ἓνα δυναμικὰ ἐνεργούμενο γεγονός, ὡς πράξη τῆς κοινότητος, ὡς τὸ εἶναι καὶ τὸ φαίνεσθαι τῆς Ἐκκλησίας. Διὰ τῆς τελέσεως τῆς Θείας Εὐχαριστίας, ἡ Ἐκκλησία πληροῦται, σημαίνεται καὶ φανερώνεται ὡς κοινότητα, ἡ ὁποία, μολονότι πορεύεται στὴν ἱστορία, προλαμβάνει καὶ προγεύεται τὰ ἔσχατα καὶ τὴν Βασιλεία. Ἡ Εὐχαριστία εἶναι ἡ ἔκφραση τοῦ Μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας, τὸ ὁποῖο ἐμπερικλείει τὰ πάντα.

Δεύτερη συνέπεια τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας ἦταν ἡ μεταβολὴ στὴ θεώρηση τῶν σχέσεων μεταξὺ Εὐχαριστίας καὶ ἱερωσύνης. Ἡ ἱερωσύνη δὲν ἐκλαμβάνεται πλέον ὡς δεδομένος θεσμός, ὑπεράνω καὶ ἐκτὸς τῆς Εὐχαριστίας, ὁ ὁποῖος τὴν καθιστᾷ ἔγκυρη μὲ τὴν ἱστορικὴ αὐθεντία τῆς ἀποστολικῆς διαδοχῆς, ἀλλὰ ὡς λειτουργημὰ τὸ ὁποῖο ὑφίσταται ἐντὸς τῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητος καὶ γιὰ τὴν εὐχαριστιακὴ κοινότητα, ἀφοῦ κάθε χειροτονία πρέπει νὰ

10. ΣΜΕΜΑΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, *Ἡ λειτουργικὴ Ἀναγέννηση καὶ ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, ὅπ.π., σσ. 88-91· *Ἡ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας στὸ σύγχρονο κόσμον*, μτφρ. Ἰω. Ροηλίδης, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1983, σσ. 159-179· *Ἡ Ἐκκλησία προσευχομένη, Εἰσαγωγή στὴ λειτουργικὴ θεολογία*, μτφρ. π. Δ. Τζέροπος, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1991, σσ. 11-55· *Εὐχαριστία, Τὸ Μυστήριον τῆς Βασιλείας*, μτφρ. Ἰω. Ροηλίδης, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2000.

τελείται ἐντὸς καὶ γιὰ τὴν εὐχαριστιακὴ κοινότητα. Ἔτσι καὶ ὁ ἐπίσκοπος ὡς κεφαλὴ τῆς κοινότητάς του, ὑφίσταται μόνον σὲ σχέση καὶ ἀναφορὰ μὲ τὴν τοπικὴ Ἐκκλησία. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ διάσταση τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος εἶναι ἐκκλησιολογικὴ κατ' ἐξοχὴν καὶ ἀντλείται ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ κοινότητα. Καμία ἀτομικὴ διάσταση ἢ νομικὴ ἰσχὺς δὲν δύναται ἀπὸ μόνῃ τῆς νὰ δικαιολογήσει τὴν ὑπαρξὴ τῆς ἱερωσύνης¹¹.

Ἡ ἀποδοχὴ τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας καὶ τῆς σημασίας τῆς γιὰ τὸν συνοδικὸ θεσμὸ καὶ τὴ σχέση τῆς τοπικῆς μὲ τὴν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησία, ἢ κοινωρία καὶ ἢ ἑτερότητα, ὡς στοιχεῖα ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας, ἢ κοσμικὴ καὶ οἰκολογικὴ διάσταση τῆς εὐχαριστιακῆς ἐμπειρίας φανερῶνουν, στὸ μεταίχμιό τοῦ 21ου αἰ., τὴ νέα οἰκουμένην δυναμικὴ στὸ χῶρο τῆς ἐκκλησιολογίας. Ἡ ἐκκλησιολογία ἀναφέρεται, πλέον, στὴν ἐνότητα καὶ στὴν ποικιλία τῶν χαρισμάτων τῶν μελῶν τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ μὲ κέντρο τὴν Εὐχαριστία. Τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός δὲν ἐξαρτᾶται πλέον ἀπὸ τὴν καθιδρυματικὴ καὶ ἱεροκρατικὴ ἀντίληψη τῆς Ἐκκλησίας¹².

Στὸ πλαίσιο τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας καὶ ἐκκλησιολογίας, ὁ ἰδιαιτέρος ρόλος τῆς Πνευματολογίας ἀναδεικνύεται καθοριστικός. Μεταξὺ ἐνὸς χριστομονισμοῦ, ποὺ σφράγισε τὰ περὶ Εὐχαριστίας καὶ Ἐκκλησίας στὴ Δύση, καὶ ἐνὸς πνευματομονισμοῦ σὲ ὀρισμένες μορφές ἀτομοκρατικῆς πνευματικότητας στὴν Ἀνατολὴ ἀλλὰ καὶ στὸν προτεσταντικὸ χῶρο μετὰ τὴ Μεταρρύθμιση, ἢ ὀρθόδοξη θεολογία θεωρεῖ τὴν Εὐχαριστία ἀλλὰ καὶ τὴν Ἐκκλησία μέσα ἀπὸ τὴν ἀμοιβαία σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας. Ὁ Χριστὸς εἶναι ὁ «κεχρισμένος» τοῦ Πνεύματος, στὸν ὁποῖο κατοικεῖ «πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος». Τὸ δὲ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ στὴν Εὐχαριστία εἶναι «σῶμα πνευματικόν», δηλαδή, σῶμα, τὸ ὁποῖο συγκροτεῖται διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὡς ἡ ἐν Πνεύ-

11. Βλ. σχετικὰ ΖΙΖΙΟΥΛΑΣ JOHN, «Ordination - A sacrament? An Orthodox Reply», *Concilium* 4/1972, σσ. 33-39· «Episkopé and Episkopos in the Early Church. A Brief Survey of the Evidence», στὸ L. Vischer, *Episkopé and Episkopate in Ecumenical Perspective*, Faith and Order paper 102, Geneva (W.C.C.), 1980, σσ. 30-42· «Ὁ συνοδικὸς θεσμός. Ἱστορικὰ, ἐκκλησιολογικὰ καὶ κανονικὰ προβλήματα», *Θεολογία* 2/2009, σσ. 5-41· «The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church», Richard Potz, *Kanon VII: Der Bischof und seine Eparchie*, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Östkirchen, Wien (Verlag des Verbandes der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs), 1985, σσ. 23-35.

12. Βλ. τὸ ἀφιέρωμα «Ὁ συνοδικὸς θεσμός», *Θεολογία* 2/2009.

ματι προσωπική παρουσία του αναστάσαντος και ἐρχόμενου Χριστοῦ. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἐπενεργεῖ καὶ σὰ εὐχαριστιακὰ δῶρα, ἀλλὰ καὶ στοὺς ἀνθρώπους, ἐνσωματώνοντάς τους σὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Διὰ τῆς κοινωνίας πού παρέχει, «ὄλον συγκροτεῖ τὸν θεσμόν τῆς Ἐκκλησίας», ἐκφράζοντας τὴν ἐνότητα μιᾶς κοινότητος, ἡ ὁποία ἀντανακλᾷ καὶ ἤδη προγεύεται μέσα στὴν ἱστορία τὸ ἐσχολογικὸ ὄραμα καὶ τὴν ἐμπειρία τῆς Βασιλείας¹³.

Διερευνώντας ἱστορικὰ τοὺς παράγοντες πού ἐπέδρασαν ἀποφασιστικὰ στὴ διαμόρφωση τῆς ἐκκλησιολογικῆς συνείδησης στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή, καταλήγουμε στὴν ἐπισήμανση ὅτι ἡ εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία καὶ τὸ ἀσκητικὸ βίωμα ἀποτελοῦν τὶς δύο βασικὲς ἐκκλησιολογικὲς συνιστώσες πού χαρακτηρίζουν διαχρονικὰ τὴν Ὀρθόδοξη Παράδοση. Ὡστόσο, μὲ ποιὸ τρόπο συνδέονται ἡ Εὐχαριστία καὶ ἡ ἀσκησιμότητα, τὸ λειτουργικὸ ἦθος καὶ ἡ μοναστικὴ πνευματικότητα; Ὑφίστανται, ἄραγε, ἐκλεκτικὲς διακρίσεις μεταξὺ τῆς «ἁγιοπνευματικῆς» ζωῆς τῶν μοναζόντων καὶ τῆς μυστηριακῆς ζωῆς τῶν πιστῶν μέσα στὸν κόσμον; Ἡ εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία καὶ συγκρότηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος εἶναι δυνατόν νὰ διακρίνεται ἢ νὰ θεωρεῖται ὑποδεέστερη ἀπὸ τὸν «μυστικισμό» τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς; Ἡ ἡσυχαστικὴ πράξις, τὰ στάδια τῆς πνευματικῆς τελείωσης καὶ ἡ ἐμπειρία τῆς θεώσεως εἶναι δυνατόν νὰ διαφοροποιοῦνται ἀπὸ τὴν μυστηριακὴν ζωὴν; Ὑφίσταται, ὄντως, ἓνα εἶδος ἀνταγωνισμοῦ μεταξὺ Εὐχαριστίας καὶ μοναστικῆς πνευματικότητας;

13. Βλ. ΖΗΖΙΟΥΛΑ ΙΩΑΝΝΟΥ, Μητρ. Περγάμου, «Χριστολογία, Πνευματολογία καὶ Ἐκκλησιολογία», μτφρ. Στ. Γιαγκάζογλου - Στ. Τερζῆς, περιοδικὸ Ἀναλόγιον 6/2003, σσ. 100-116· «Πνευματολογία καὶ Ἐκκλησιολογία. Ἐκκλησιολογικὲς συνέπειες δύο τύπων Πνευματολογίας», σὸ σὺλ. τόμο *Σύναξις Εὐχαριστίας, Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Γέροντος Αἰμιλιανοῦ*, μτφρ. Στ. Γιαγκάζογλου, σσ. 153-174· ΖΙΖΙΟΥΛΑΣ JOHN, «The Pneumatological Dimension of the Church», *International Catholic Review* 2/1973, σσ. 82-90· «The Mystery of the Church in Orthodox Tradition - With additional final paragraphs on "the cosmic dimension of the Church"», *One in Christ* 24/1988, σσ. 294-303. ΦΛΩΡΟΦΕΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Τὸ Σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ, Μία ὀρθόδοξος ἐρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας*, ὅπ.π. Πρβλ. ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, «Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν πολλῶν. Σχόλια στὴ διαμάχη Φλωρόφσκυ καὶ Λόσκυ γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν δύο οἰκονομιῶν», *Σύναξις* 76/2000, σ. 54-65· *Κοινωνία θεώσεως, Ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας σὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2001.

Ἡ ἄσκησις ὡς ἀφορμὴ γιὰ πνευματομονιστικὲς καὶ ἔλιτιστικὲς τάσεις

Ὁ ἀνταγωνισμὸς αὐτὸς δὲν εἶναι κάτι καινούργιο. Ἔχει βαθύτατες ρίζες στὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας. Αἰρέσεις ὅπως ὁ Μαρκιωνισμὸς καὶ ὁ Μοντανισμὸς, πού ξεπήδησαν ἀπὸ τὴ μήτρα τοῦ Γνωστικισμοῦ καὶ ὁ ἀπόηχός τους ἔφθασε μέχρι τὸν Μεσσαλιανισμό, τὸν Παυλικιανισμό καὶ τὸν Βογομιλισμό, ἀπέρριπταν τὴν ἱεραρχικὴ δομὴ καὶ τὰ Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας, ἀναπτύσσοντας ἕνα ἰσχυρὸ προφητικὸ καὶ ἐνθουσιαστικὸ κίνημα. Θεωροῦσαν ὅτι ἡ πραγματικὴ Ἐκκλησία εἶναι ἡ Ἐκκλησία τοῦ Παρακλήτου, ἡ ὁποία συμπληρώνει τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Χριστοῦ καὶ πρέπει νὰ κυβερνᾶται ἀπὸ χαρισματοῦχους προφῆτες, τὰ δὲ μέλη της πρέπει ἐπίσης νὰ διακρίνονται γιὰ τὴν πνευματικὴ ἀνωτερότητά τους. Ἄν καὶ οἱ αἰρετικὲς αὐτὲς δοξασίαι ὑπεχώρησαν, ἐντούτοις μίᾳ ἄλλῃ γραμμῇ πνευματοκρατικῶν τάσεων πῆγασε ἀπὸ τὸν Πλατωνισμό καί, διὰ τῶν Ἀλεξανδρινῶν διδασκάλων Κλήμεντα καὶ Ὁριγένη καὶ λίγο ἀργότερα διὰ τοῦ Εὐαγγερίου, ἐπέδρασε στὴν Ἀνατολὴ κυρίως διὰ τοῦ μοναχισμοῦ.

Στὸ πλαίσιο τοῦ Ὁριγενισμοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς σκέψης τοῦ Εὐαγγερίου, ἡ Ἐκκλησία ἐθεωρεῖτο ἀποκλειστικὰ ὡς *θεραπευτήριον τοῦ νοῦ ἀπὸ τὰ πάθη*, ἐνῶ ὁ μοναχισμὸς ἐκλαμβάνετο ὡς ἡ ἀποκλειστικὴ μέθοδος μιᾶς μυστικῆς ἔνωσης τοῦ πιστοῦ μὲ τὸν Θεό. Σὲ μίᾳ τέτοια ἀντίληψη, ἡ Εὐχαριστία, ἀλλὰ καὶ κάθε μυστηριακὴ πράξις τῆς Ἐκκλησίας, δὲν ἔχει παρὰ μόνον συμβολιστικὸ καὶ ἀλληγορικὸ νόημα. Κυριαρχεῖ ὁ τύπος τοῦ χαρισματικοῦ καὶ πνευματικοῦ πιστοῦ, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ κατανοεῖ τὸ ἀληθινὸ περιεχόμενον τῶν βιβλικῶν τύπων. Τὰ λειτουργήματα τῆς Ἐκκλησίας, ὅταν δὲν ἀτονοῦν πλήρως, ἀφοροῦν ἀπλῶς τοὺς ἀπλοϊκοὺς πιστοὺς. Ὅπως ἦταν φυσικὸ, μιὰ σειρὰ ἀπὸ ποιμαντικὰ καὶ θεσμικὰ προβλήματα ἔκαναν τὴν ἐμφάνισή τους στὴν ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ, ὡς πολωτικὸς ἀνταγωνισμὸς μεταξὺ τῆς θεσμικῆς ἱεραρχίας καὶ τοῦ χαρισματικοῦ στοιχείου, ἐπισκόπων καὶ μοναχῶν, εὐχαριστιακῆς-μυστηριακῆς ζωῆς, ἀφ' ἑνός, καὶ ἀσκητικῆς καθαρότητος, ἀφ' ἑτέρου.

Ἡ ἀντίληψη τῆς Ἐκκλησίας ὡς *θεραπευτήριον τῶν ψυχῶν ἀπὸ τὰ πάθη*, ὡς μέθοδος γιὰ τὴν κάθαρση τῶν ἀνθρώπων, θὰ ἐπηρεάσει τὸν μοναχισμό. Ἡ μονοσήμαντα θεραπευτικὴ ἀντίληψη τῆς ἐκκλησιολογίας ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα σὲ ἕναν θρησκευτικὸ ἀτομισμὸ καὶ ἔλιτισμό. Ἡ πορεία πρὸς τὴ σωτηρία ἀποβαίνει μᾶλλον ἀτομικὴ ὑπόθεση, ἡ ὁποία προϋποθέτει καὶ τὴν ἐγκατάλειψη τῆς σχέσης καὶ ἀναφορᾶς πρὸς τὸν αἰσθητὸ καὶ ὕλικὸ κόσμον, πρὸς τὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη σωματικότητα. Στὴ θεραπευτικὴ προσέγγιση τῆς ἐκκλησιολογίας δίνεται σαφῶς προτεραιότητα στὴ γνωσιολογία. Τὸ ζήτημα τῆς γνώσεως καὶ τὰ

διάφορα χαρίσματα αυτής της γνώσης έχουν ιδιαίτερη βαρύτητα και άσκούν ἔλξη στή μοναστική πνευματικότητα. Ἀντίθετα, τὸ λατρευτικὸ καὶ εὐχαριστιακὸ στοιχεῖο χάνει τὴν πρωτεύουσα σημασία του καὶ μετατρέπεται σὲ μέσο πρὸς σκοπὸ. Ἡ Θεία Εὐχαριστία ἐξαντικειμενοποιεῖται ὡς θεία μετάληψη, ἡ ὁποία, ἀπλῶς, ὑποβοηθεῖ τὸν ἀγῶνα τοῦ πιστοῦ κατὰ τῶν παθῶν.

Θεωρώντας τὴν Ἐκκλησία ὡς θεραπευτήριον ψυχῶν, καὶ ὄχι ὡς σῶμα τοῦ ἱστορικοῦ ἀλλὰ καὶ ἀναμενόμενον σὰ ἔσχατα Χριστοῦ, τὴν μετατρέπουμε σὲ κοινωνία χαρισματῶν, ἐπεὶδὴ ἀκριβῶς ἔχει στὸ σῶμα της, ὡς μία élite, πνευματοφόρους ἁγίους. Συμπέρασμα: ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἁγία ὄχι λόγῳ τῆς ἁγίας κεφαλῆς τοῦ σώματός της, τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ λόγῳ τῶν ἁγίων χαρισματῶν. Ἡ ἀντίληψη αὐτή, προῖόν μιᾶς Πνευματολογίας ἀνεξάρτητης ἀπὸ τὴ Χριστολογία, παρ' ὅλο πὸν ὑποβαθμίζει τὴν ἱστορικότητα τῆς Ἐκκλησίας τὴν καθιστᾶ ἔννοια κοινωνιολογική. Ὁξύμωρο. Ἀναμενόμενη, εὐλογία καί, γιατί ὄχι, μοιραία εἶναι ἡ ἀντίθεση μεταξὺ τῶν πνευματοφόρων χαρισματῶν καὶ τῶν ἱστορικῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων, τῶν ἐπισκόπων, ἀφοῦ τὸ ἱστορικὸ καὶ θεσμικὸ πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας εἶναι κάτι τελείως διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ πεδίο δράσης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Ἡ θεραπευτικὴ ἐκκλησιολογία στὴ σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογικὴ σκέψη σχετίζεται μὲ τὸν τονισμὸ τῆς πνευματολογικῆς σὲ βάρος τῆς χριστολογικῆς διάστασης στὴν ἐκκλησιολογία. Ἡ τάση αὐτὴ ὑπῆρξε ἔντονη στοὺς κύκλους ἀρκετῶν Ρώσων θεολόγων καὶ φιλοσόφων, οἱ ὅποιοι, προσπαθώντας νὰ προσδιορίσουν τὴν ιδιαίτερη ταυτότητα τῆς Ὀρθοδοξίας ἔναντι τῆς Δύσεως, ἐξέλαβαν τὴν Πνευματολογία ὡς ιδιαίτερο γνώρισμά της. Οἱ πνευματολογικὲς ιδέες τοῦ ρωσικοῦ σοφιολογικοῦ ρεύματος (Vl. Solov'ion, P. Florensky, S. Boulgakon, N. Berdiaeff), ἀλλὰ καὶ οἱ ἐκκλησιολογικὲς θέσεις τῶν A. Khomiakov καὶ Leo Karsavin θὰ ἐκβάλλουν κατὰ παράδοξο τρόπο στὴ θεωρία περὶ δύο ἀνεξάρτητων οἰκονομιῶν τοῦ Vladimir Lossky. Ὁ συγγραφέας τοῦ περιφημοῦ βιβλίου «Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας» θὰ ἐπιχειρήσει νὰ θεμελιώσει μίαν ἀνεξάρτητη οἰκονομία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καθοριστικὴ στὴ θεώρηση τῆς θεραπευτικῆς διάστασης τῆς ἐκκλησιολογίας. Μετατοπίζοντας τὸ βάρος ἀπὸ τὸν χριστομονισμό τῆς Δύσης στὸν πνευματομονισμό τῆς Ἀνατολῆς, ὁ Lossky προέβαλε στὴν ἐκκλησιολογία του τὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, ὡς τὸν κατ' ἐξοχὴν θεολόγο τῆς φερόμενης ὡς οἰκονομίας τοῦ Πνεύματος¹⁴.

14. LOSSKY VLADIMIR, *Ἡ Μυστικὴ Θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Στέλλας Κ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 183-230.

Ἡ οἰκονομία τοῦ Υἱοῦ καί, συνεπῶς, ἡ Χριστολογία συνδέονται μὲ τὰ Μυστήρια καὶ τὸ ἔργο τους ἀναφέρεται καὶ ἀποσκοπεῖ στὴν ἐνότητα καὶ θεραπεία τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Στὸ πεδίο αὐτό, ἀνήκουν ἡ ἱεραρχία τῆς Ἐκκλησίας, καθὼς καὶ οἱ θεσμικὲς ἐκδηλώσεις τῆς. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀντικειμενικὴ ὄψη τῆς Ἐκκλησίας. Ἀντίθετα, ἡ οἰκονομία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἡ Πνευματολογία διενεργεῖ τὸ θεωπικὸ ἔργο μὲ τὶς χαρισματικὲς ἐπιφοιτήσεις σὲ συγκεκριμένα ἀνθρώπινα πρόσωπα. Συνεπῶς, ἡ ἀνεξάρτητη αὐτὴ οἰκονομία τοῦ Πνεύματος δὲν ἀφορᾷ τὴν ἀπρόσωπη ἀνθρώπινη φύση, ἀλλὰ τὴν πολλαπλότητα τῶν ἀνθρώπινων ὑποστάσεων. Πρόκειται γιὰ τὴν *προσωπικὴ καὶ χαρισματικὴ ὄψη* τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ φωτισμός, ἡ θέα τοῦ Θεοῦ, τὰ ἅγια λείψανα, οἱ ἐμφανίσεις τῆς Παναγίας καὶ κάθε χαρισματικὴ ἐκδήλωση στὴ ζωὴ τῶν πιστῶν ἀνήκει στὴν οἰκονομία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Μεταξὺ τῆς Πνευματολογίας, ἡ ὁποία ἐκφράζει τὶς ἐκδηλώσεις τῆς θείας χάριτος στὰ πρόσωπα τῶν πιστῶν, κυρίως μὲ τὸ φωτισμὸ καὶ μὲ τὴ θέωσή τους, καὶ τῆς Χριστολογίας, ἡ ὁποία περιλαμβάνει τὰ Μυστήρια καὶ κάθε ἄλλη θεσμικὴ ἔκφραση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, παρατηρεῖται μία διαλεκτικὴ ἔνταση, ἀντίστοιχη μὲ ἐκείνη πού διακρίνει τὸ πρόσωπο ἀπὸ τὴ φύση, τὴν ἐλευθερία ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα, τὰ ἔσχατα ἀπὸ τὴν ἱστορία. Ἡ οἰκονομία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θεμελιώνεται θεολογικά, κατὰ τὸν Lossky, στὴν ἀνάπτυξη τοῦ «πνευματολογικοῦ ρεύματος» τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς, τὸ ὁποῖο διαδέχθηκε, μετὰ τὸν Ζ' αἰ., τὸ ἀντίστοιχο «χριστολογικό» καὶ ἔλαβε τὴν τελικὴ του διαμόρφωση στὴ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὶς ἄκτιστες ἐνέργειες, τὴν ἀσκητικὴ πνευματικότητα καὶ τὴ θέα τοῦ ἀκτίστου φωτός.

Ἀλλὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα οὐδέποτε ἀφορᾷ στὸ βίωμα μεμονωμένων ἀτόμων, ὡς νὰ ἐπρόκειτο γιὰ ἰδιαίτερη ἔμπνευση μιᾶς ὀρισμένης τάξης προνομιούχων, ἡ ὁποία διακρίνεται ἀπὸ τὸ κοινὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς διαλεκτικῆς μεταξὺ φύσεως καὶ προσώπου κ.λπ. δὲν ἐρμηνεύει «θεοπρεπῶς» τὴ σχέση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας. Ἡ αὐθαίρετη ὑπαγωγή τῶν Μυστηρίων, τῆς ἱεραρχίας καὶ ὄλων τῶν ἄλλων θεσμικῶν λειτουργημάτων ἀποκλειστικά στὸ πεδίο τῆς Χριστολογίας καὶ ἀντιστοίχως, ἡ ἀναγωγή τῶν χαρισματικῶν ἐκδηλώσεων, ὅπως τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς καὶ τοῦ μοναχισμοῦ, τῆς ἐλλάμψεως καὶ τῆς θέας τοῦ ἀκτίστου φωτός τοῦ Θεοῦ ἀποκλειστικά στὴν πνευματολογικὴ ὄψη τῆς Ἐκκλησίας, εἰσάγει τὴν ξένη γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Παράδοση ἀντίθεση μεταξὺ πνεύματος καὶ ἱεραρχίας. Θεολογικά ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ δίνει τὴν ἐντύπωση ὅτι ὑφίσταται διαφορὰ μεταξὺ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν Ἐκκλησία.

Μολονότι ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ¹⁵ αντέδρασε έντονα στις θέσεις αυτές του Vladimir Lossky, έντονους ό αντίκτυπος και ή επίδρασή τους, σε συνδυασμό με τή γενικότερη στροφή του '60 προς τή νηπιτική και άσκητική παράδοση, θά φέρουν στο προσκήνιο μία σειρά από θεολογικά και ποιμαντικά προβλήματα που σχετίζονται με τήν ανταγωνιστική, έν πολλοίς, σχέση μεταξύ του θεσμικού και του χαρισματικού στοιχείου τής εκκλησιαστικής ζωής. Ό άπόηχος τών άπόψεων του Lossky για τήν ύπαρξη ανεξάρτητης οικονομίας του Πνεύματος έντοπίσθηκε στα ένδιαφέροντα και τις έπιλογές τής νεοελληνικής θεολογίας και τής μοναστικής πνευματικότητας μετά τήν στροφή τής δεκαετίας του '60. Είναι άκρω ένδιαφέρουσα για τό θέμα μας ή διαμάχη του καθηγητή Παναγιώτη Τρεμπέλα, έκπροσώπου τής παλαιάς ακαδημαϊκής θεολογίας, και του μοναχού Θεόκλητου Διονυσιάτου, έκφραστή τής άγιορειτικής πνευματικότητας και ανανέωσης, γύρω από τή θέση τής μυστικής θεολογίας και τής άποφατικής γνωσιολογίας στην Όρθόδοξη Παράδοση.

Ό Παναγιώτης Τρεμπέλας¹⁶ θεωρεί άπροκάλυπτα ότι ή μυστική θεολογία είναι μία αυτόνομη και αυθαίρετη θεολογική γνώση, ή όποία, σχεδόν, αντιστρατεύεται τις θεοπαράδοτες και αυθεντικές πηγές τής πίστης, όπως είναι ή Γραφή, ή Άποστολική Παράδοση και τα Μυστήρια, ως μέσα χάριτος και άγιασμού. Συνεπώς, γιατί και σε τί χρειάζεται στον «μυστικό» ή Θεία Εύχαριστία, άφοϋ ή ένόραση στο κελί δια τής νοεράς προσευχής έχει ως άμεσο άποτέλεσμα τή θέα του Θεού; Στην άπάντησή του, ό π. Θεόκλητος Διονυσιάτης όρθως έπισημαίνει στις θέσεις του Π. Τρεμπέλα τήν επίδραση του δυτικού σχολαστικισμού και όρθολογισμού, τήν όποία, όμως, άποδίδει στην έλλειψη άποφατισμού τής νεοελληνικής ακαδημαϊκής θεολογίας. Κατά τον άγιορείτη μοναχό, ή καταφατική θεολογία είναι τό ήμισυ μόνο τής Όρθοδοξίας και συμπεριλαμβάνει «τό όμολογιακόν μέρος και τα άγια Μυστήρια». Πέραν τής καταφατικής και γνωστής αυτής παράδοσης, ύπάρχει ή μέχρι τώρα άγνωστη άποφατική θεολογία, δηλαδή, οι θησαυροί τής ζωής του Άγίου Πνεύματος, οι όποιοι άποκλώνται «δι' έτέρας, πλην τών Μυστηρίων όδοϋ». Τό «πνευματικό» αυτό μέρος τής Όρ-

15. Η ούσιαστική κριτική του Φλωρόφσκυ στις θέσεις του Lossky περιέχεται στο άρθρο του «Ό Χριστός και ή Έκκλησία του. Προτάσεις και Σχόλια», στο συλ. τόμο ΦΛΩΡΟΦΕΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Θέματα Όρθοδόξου Θεολογίας*, έκδ. Άρτος Ζωής, Άθήνα 1973, σσ. 177-189.

16. Βλ. ΤΡΕΜΠΕΛΑ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ, *Μυστικισμός - Άποφατισμός - Καταφατική Θεολογία*, τ. Α', Άθήνα 1974, σ. 17· *Μυστικισμός - Άποφατισμός - Καταφατική Θεολογία*, τ. Β', Άθήνα 1980.

θοδοξίας ἄρχισε νὰ γίνεται γνωστὸ μὲ πλῆθος πατερικῶν καὶ φιλοκαλικῶν ἐκδόσεων, καθὼς ἐπίσης καὶ μὲ τίς «πρωτοφανεῖς» γιὰ τὸν ἑλλαδικὸ θεολογικὸ χῶρο μελέτες γιὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ γιὰ τὴν μυστικὴ θεολογία, μὲ πρωτοπόρους τοὺς Ρώσους θεολόγους. Ἡ κατὰ κάποιον τρόπο μετριότερη καταφατικὴ θεολογία, δηλαδὴ τὸ ὁμολογιακὸ μέρος τῆς πίστεως καὶ τὰ Μυστήρια, βιώνεται κατὰ κανόνα ἐντὸς τοῦ κόσμου ἀπὸ τοὺς λαϊκοὺς. Ἡ πολυτέλεια, ὅμως, τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας μαζί μὲ τὴν καταφατικὴ ἀνήκει κατὰ κανόνα στοὺς μοναχοὺς. Πρόκειται, κατὰ τὸν ἀγιορείτη λόγιο, γιὰ ὁδοὺς πὸν ὀδηγοῦν στὸν Θεὸ «βεβαίως οὐχὶ ἐξ ἴσου». Μόνον οἱ ἐκλεκτοὶ μοναχοὶ «διὰ τῆς καθάρσεως τοῦ νοῦς» εἰσέρχονται στὸν γνόφο τῆς ἀγνωσίας, ὅπου εἶναι ὁ Θεός. Τοῦτο συνιστᾶ ἄμεση διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡ ὁποία ἀποκαλύπτεται σταδιακὰ στοὺς ἀγιαζόμενους¹⁷.

Ὅπως δὴποτε, οἱ ὅποιες διακρίσεις μεταξὺ τῆς πνευματικότητας τῶν μοναχῶν καὶ τῆς εὐσέβειας τῶν λαϊκῶν δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἀφοροῦν μίαν ἰδιαίτερη δράση τοῦ Παρακλήτου ἢ νὰ ἐκλαμβάνονται ὡς ποιοτικὰ ἀνώτερες. Ἡ ὁδὸς τῆς ἄσκησης, ὡς δῆθεν ἀποφατικὴ θεολογία, δὲν μπορεῖ νὰ διαχωρίζεται ἀπὸ τὴν ὁδὸ τῶν Μυστηρίων, ἡ ὁποία, μάλιστα, ὀνομάζεται αὐθαίρετα καταφατικὴ θεολογία. Μία θεραπευτικὴ ἐκκλησιολογία πρέπει νὰ συνδέεται ὀργανικὰ μὲ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία. Διαφορετικά, προκύπτουν πολλὰ καὶ ποικίλα προβλήματα ἀπὸ τὴν ἀνταγωνιστικὴ σχέση ἀσκήσεως καὶ Μυστηρίων, μοναχισμοῦ καὶ Ἐκκλησίας στὸν κόσμον, κανονικῆς ἱεραρχίας καὶ πνευματικῶν γερόντων, ἀτομικῆς εὐσέβειας καὶ ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης. Τὰ προβλήματα αὐτὰ παρεμποδίζουν ἀκόμη καὶ ναρκοθετοῦν τὴ συγκρότηση τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας ὡς εὐχαριστιακῆς συνάξεως ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον, μεταβάλλοντας τὸν χαρακτήρα τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιολογίας σὲ «χαρισματικὴ κοινωνιολογία»¹⁸.

Στις μέρες μας, ἡ ἐμφάνιση μιᾶς ἀτομικῆς εὐσέβειας καὶ ἡ παλιννόστηση ἐνὸς πνευματοκρατικοῦ «ἐλιτισμοῦ» σὲ κύκλους ὀρθοδόξων θεωρεῖ οὔτε λίγο

17. Βλ. ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ, «Περὶ μίαν θεολογικὴν μελέτην», περιοδικὸ Ἰθωνικοὶ Διάλογοι 29-30/1975, σσ. 9-18. 31-32/1975, σσ. 12-18. 33-34/1975, σσ. 8-32.

18. ΠΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, *Κοινωνία θεώσεως, Ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2001· «Μυστηριακὸς ἡσυχασμός. Οἱ ἐκκλησιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς θεολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ», *Σύναξις* 81/2002, σσ. 39-49· «Εὐχαριστία καὶ ἄσκηση. Οἱ ἐκκλησιολογικὲς συνιστώσες τοῦ ὀρθοδόξου ἡθους», στὸ συλ. τόμον *Σύναξις Εὐχαριστίας. Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Γέροντος Αἰμιλιανοῦ*, ἐκδ. Ἰνδικοτος, Ἀθήνα 2003, σ. 335-364.

ούτε πολύ ως μέλη της Ἐκκλησίας ὄχι ὄλους τοὺς βαπτισμένους καὶ ἀγωνιζόμενους πιστοὺς, ἀλλὰ μόνον ἐκείνους πὺν κατέχουν κατὰ ἀμέσως ἐπαληθεύσιμο τρόπο –ὅπως στὶς θετικὲς ἐπιστῆμες– τὰ χαρίσματα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὰ ὅποια ἐξ ἀνάγκης προκύπτουν ἀπὸ τὸν φωτισμὸ καὶ τὴ θέωση τοῦ πιστοῦ. Ἡ τάση αὐτὴ ἔχει βρεῖ ἀξιοσημείωτη ἀνταπόκριση καὶ ὀφείλεται στὶς ὑστερες θεολογικὲς θέσεις τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη¹⁹, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ Ἐκκλησία καὶ οἱ Σύνοδοι μοιάζουν μὲ «Ἐταιρεῖες ψυχιατρικῶν κλινικῶν» καὶ δὲν εἶναι παρὰ θεραπευτικὲς καὶ ἀσκητικὲς συναθροίσεις χαρισματῶν καὶ θεουμένων. Ἡ ἀγιότητα τῆς Ἐκκλησίας ἐξάπαντος ὀφείλεται στὴν ἀγιότητα τῶν μελῶν της. Ὡστόσο, ἡ δυναμικὴ τῆς ἀγιότητος στὴν προοπτικὴ αὐτὴ κινδυνεύει νὰ μετατραπῆ σὲ νάρθηκα μὲ συγκεκριμένες διαβαθμίσεις καὶ κωδικοποιημένα στάδια, ὅπως τῶν *καθαρμένων*, τῶν *φωτισμένων* καὶ τῶν *θεωμένων*. Τὰ τρία αὐτὰ στάδια προτείνονται ὡς ἐργαλεῖο ἐρμηνείας ὄχι μόνον γιὰ τὴν ἐκκλησιολογία καὶ τὴν Ὀρθοδοξία, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὸν πολιτισμὸ τῆς ἀνθρωπότητος. Κατὰ τὸν Ἰωάννη Ρωμανίδη, ἡ δύναμη τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς θέωσης κατέκτησε τὴν Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία καὶ ἔγινε καρδιὰ τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, μέρος τῆς νομοθεσίας καὶ τῆς διοίκησης, ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς νομικῆς υποστήριξης αὐτῆς τῆς θεραπευτικῆς διαδικασίας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν πεμπτούσια τῆς Ὀρθοδοξίας. Τὸ ὅτι δι’ αὐτοῦ τοῦ τρόπου τὰ Μυστήρια τείνουν νὰ μετατραποῦν σὲ τελετουργικὲς καὶ θεσμικὲς πράξεις, δίχως ἀντικειμενικὸ θεραπευτικὸ ἀντίκρισμα, ἐνῶ τὰ στάδια τῆς χαρισματικῆς καὶ πνευματικῆς ζωῆς, αὐτονομημένα ἀπὸ τὴν λειτουργικὴν πράξη καί, κυρίως, ἀπὸ τὴν Θεία Εὐχαριστία, καθιδρύνονται ὡς μοναδικὴ ὁδὸς ἐνώσεως μὲ τὸν Χριστό, παραδόξως δὲν ἐνοχλεῖ καθόλου. Χωρὶς ἀμφιβολία, πρόκειται γιὰ θεραπευοκεντρικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ θεωμένος ἐπίσκοπος, ὡς ἄλλος ἰατρός, ὀδη-

19. Βλ. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ, «Πρόλογος» στὸν τόμο *Γρηγορίου Παλαμά Ἔργα*, τόμος 1, στὴ σειρά «Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας», ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1984, σσ. 27-31· «Ἰησοῦς Χριστός-Ἡ ζωὴ τοῦ κόσμου», στὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* γιὰ τὴν εἰκοσιπενταετηρίδα ἀρχιερατείας τοῦ Μητρο. Θεσσαλονίκης Παντελεήμονος Β΄, Θεσσαλονίκη 1991, σσ. 436-437· «Ἐκκλησιαστικαὶ σύνοδοι καὶ πολιτισμὸς», *Θεολογία* 4/1995, σσ. 646-680· «Ἡ θρησκεία εἶναι νευροβιολογικὴ ἀσθένεια, ἡ δὲ Ὀρθοδοξία ἢ θεραπεία της» στὸν τόμο *Ὀρθοδοξία, Ἑλληνισμὸς, Πορεία στὴν 3η χιλιετηρίδα*, ἐκδ. Ἰ. Μ. Κουτλουμουσίου Ἁγ. Ὁρους, Ἀθήνα 1996, σσ. 67-87. Ἐνδιαφέρουσα κριτικὴ βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, ὅπ.π., σσ. 441-4, 486, ἀλλὰ καὶ στὸ ἔργο τοῦ π. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἡ ἀρχέγονη Ἐκκλησία σήμερα*, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2002, σσ. 132-147.

γεῖ τοὺς μόνον ἐξ ὕδατος βαπτισμένους «ιδιώτες-λαϊκούς» σὲ ἐξατομικευμένη διάγνωση καὶ θεραπεία τῶν παθῶν. Ἡ διάκριση μεταξὺ *γνωστικῶν*, ὡς τῶν κατεχόντων τὴν ἐμπειρία τῆς νοερᾶς εὐχῆς, καὶ *ιδιωτῶν*, δηλαδή, κοινῶν πιστῶν εἶναι ριζική.

Μολονότι ὁ Ἰωάννης Ρωμανίδης ἐξέλαβε τὸν ἑαυτό του ὡς ἕναν ἀπὸ τοὺς εἰσηγητὲς τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας στὴν ἑλληνοφώνη Ὁρθοδοξία, ἐντούτοις, ἡ ἐκκλησιολογική του θεώρηση εἶναι μονοσήμαντα θεραπευτική. «Τὰ στάδια αὐτὰ τῆς θεραπείας εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς μυστηριακῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως μαρτυροῦν τὰ λειτουργικὰ κείμενα». Τὰ Μυστήρια εἶναι *μέσα πρὸς σκοπὸ* καὶ ὑφίστανται ὡς ἐπιβεβαίωση τῆς νοερᾶς προσευχῆς²⁰. Διαφορετικά, εἶναι μία μαζική καὶ μαγική διαδικασία, δίχως δυναμικὴ χάριτος καὶ ἀγιασμοῦ. Παρὰ τὴν ἔντονη ὑποτίμηση τῆς θεολογίας τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς, ὁ Ἰωάννης Ρωμανίδης φαίνεται νὰ υἱοθετεῖ τὴν ἀντίληψη τοῦ Lossky γιὰ μονοσήμαντη σχέση Μυστηρίων καὶ ἀνθρώπινης φύσεως καὶ σύνδεση τῶν χαρισματικῶν ἐκδηλώσεων τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀπευθείας μὲ τὰ ιδιαίτερα ἀνθρώπινα πρόσωπα. Ἔτσι, τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἐμφανίζεται νὰ δρᾷ καὶ νὰ ἀγιάζει ἐξατομικευμένα τοὺς χαρισματούχους, δίχως νὰ δομεῖ τὸν ἴδιο τὸν θεσμὸ τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀφετηρία τῆς θέωσης καὶ τοῦ ἀγιασμοῦ θεωρεῖται ἡ Πεντηκοστὴ τοῦ Πνεύματος καὶ ὄχι ἡ Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ. Στὴν Ἐκκλησία ἀνήκουν ὀργανικὰ μόνον οἱ θεούμενοι, ὄχι καὶ οἱ καθαιρόμενοι. «Ἀρχίζει κανεὶς μὲ τὸ νὰ γίνη “ιδιώτης” (λαϊκός), ὅστις λέγει “ἀμήν” κατὰ τὴν λογικὴν λατρείαν ἐν ἀντιβολῇ πρὸς τὴν νοερὰν ἐν τῇ καρδίᾳ γενομένην λατρείαν. Εἰς αὐτὸ τὸ στάδιον ἀσχολεῖται ὁ ιδιώτης μὲ τὴν μετάβασίν του ἀπὸ τὴν *κάθαρσιν* τῆς καρδίας εἰς τὸν φωτισμὸν αὐτῆς ὑπὸ τὴν καθοδήγησιν ἐκείνων ποὺ εἶναι ναοὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποτελοῦν τὸ “βασιλεῖον ἱεράτευμα.”»²¹. Σὲ μία τέτοια *δοκητικὴ ἐκκλησιολογία* ἡ Θεία Λειτουργία εἶναι ἀπλῶς λογικὴ λατρεία, ἐνῶ ποιοτικὰ ἀνώτερη εἶναι ἡ νοερὴ λατρεία ἐν Πνεύματι. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ὅμως, ἀντὶ νὰ πνέει ὅπου θέλει, ἐμφανίζεται νὰ δεσμεύεται ἀπὸ τὰ τρία στάδια τῆς τελείωσης, τὰ ὁποῖα θεωροῦνται μᾶλλον ὡς ἀσκητικὰ ἐπιτεύγ-

20. Βλ. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ, «Πρόλογος» στὸν τόμο *Γρηγορίου Παλαμᾶ Ἔργα*, τόμος 1, στή σειρά «Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας», ὅπ.π., σσ. 27-31. «Ἰησοῦς Χριστός-Ἡ ζωὴ τοῦ κόσμου», ὅπ.π., σσ. 436-437.

21. Βλ. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ, «Ἐκκλησιαστικὰ σύνοδοι καὶ πολιτισμός», ὅπ.π., σ. 656.

ματα άτομικης ἀρετῆς καὶ ὄχι ὡς δῶρα. Στὴ θεώρηση τῆς *τεκμαρτῆς θεοπτίας*, κυρίαρχη εἶναι μία παράδοξη ὄψη θεραπευτικοῦ ἐμπειρισμοῦ. Μάλιστα, κατὰ τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ Ἰωάννη Ρωμανίδη, θὰ μπορούσαμε νὰ δοῦμε μὲ μία μαγνητική τομογραφία τὸν «στρομφαλισμὸν τῆς θεωτικῆς ἐνέργειας τῆς Ἁγίας Τριάδος»²² στὴν καρδιὰ τῶν ἁγίων, τῶν ὁποίων τὰ λείψανα διατηροῦνται ἄφθαρτα. Μολονότι ὁ εὐσεβιστικὸς αὐτὸς θετικισμὸς παραλληλίζει τὴν πορεία τῶν σταδίων τῆς θέωσης ἀναλογικὰ πρὸς τὴν ἰατρική, δὲν παύει, ὡστόσο, νὰ θυμίζει τὴν ἀμερικανικῆς κοπῆς καὶ προέλευσης θρησκεία τῆς ψυχανάλυσης, καθὼς καὶ τὴν ἐξατομικευμένη προτεσταντικὴ χρησιμοθηρία τῶν σεσωσμένων χαρισματούχων. Ἡ ὅλη θεολογικὴ συλλογιστικὴ γιὰ τὴν ὑποστήριξη τῆς θεραπευτικῆς αὐτῆς ἐξατομίκευσης τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ, ἐν τέλει, τυπικὸ σύμπτωμα μᾶς νοησιαρχικῆς ἀποδεικτικῆς, τὴν ὁποία ὁ Ἰωάννης Ρωμανίδης τόσο ἔντονα στὸ παρελθὸν κατήγγειλε στὴν ἐξαίρετη διατριβή του²³.

Ἐξάλλου, ἡ τεκμαρτὴ θεοπτία καὶ ἡ ἀντικειμενοποίηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας ὡς μετρήσιμος συντελεστὴς γίνεται, μὲ μιὰ σχεδὸν σχολαστικὴ ἀποδεικτικὴ μέθοδο, ὁ μοναδικὸς λόγος ἐγκυρότητας τῶν λειτουργημάτων τοῦ κλήρου, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀποστολικῆς διαδοχῆς. Ὅταν τὸ μυστήριον τῆς ἱερωσύνης τοῦ ἐπισκόπου προϋποθέτει καὶ ἀπαιτεῖ ἀποδεδειγμένα τὴν θέωση, ὅταν αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ἐμφάνισης τοῦ θεσμοῦ τῶν πρεσβυτέρων, τῆς ἐνορίας καὶ τοῦ συνοδικοῦ συστήματος στὴν Ἐκκλησία, ὅταν μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου οἱ θεούμενοι ἀποσυνδέθηκαν ἀπὸ τὸν ἐνοριακὸ κλῆρο καὶ ὑπῆρχαν μόνον στοὺς κόλπους τοῦ ἀναχωρητικοῦ καὶ μοναστικοῦ βίου, τότε εὐθέως ὑποτιμῶνται καὶ ἀμφισβητοῦνται, ἄλλοτε καὶ σήμερα, οἱ κοινοὶ ἱστορικοὶ διάδοχοι τοῦ Χριστοῦ καὶ λειτουργοὶ τῶν Μυστηρίων ἔναντι τῶν χαρισματούχων. Καὶ στὴν περίπτωσιν τοῦ Ἰωάννη Ρωμανίδη, ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς θεωρήθηκε καὶ πάλι ὡς ὁ κύριος ἐκφραστὴς τῆς θεραπευτικῆς καὶ μοναστικῆς αὐτῆς ἐκκλησιολογίας²⁴.

Θεωροῦμε, πάντως, ὅτι στὴ σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογικὴ σκέψη, ἡ ἐριμνευτικὴ τῆς θέωσης χρειάζεται νὰ συνδεθεῖ ὅπωςδήποτε μὲ τὴν θεολογικὴ ὀντολογία τοῦ προσώπου καὶ μὲ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία. Ἡ θέωση

22. Βλ. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ, «Ἡ θρησκεία εἶναι νευροβιολογικὴ ἀσθένεια, ἡ δὲ Ὀρθόδοξία ἡ θεραπεία της», ὅπ.π., σ. 76.

23. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ, *Τὸ Προπατορικὸν ἁμάρτημα*, 1957, 1989.

24. Βλ. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ, «Πρόλογος», «Α' Εἰσαγωγή Γενικὴ» καὶ «Β' Δογματικοῖστορικὴ Εἰσαγωγή», ὅπ.π., σσ. 5-194· «Ἰησοῦς Χριστὸς-Ἡ ζωὴ τοῦ κόσμου», ὅπ.π., σσ. 395-450.

μέσω τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν, ἡ βιβλικὴ σημαντικὴ τῆς υἰοθεσίας, δὲν συνιστᾷ μίαν αὐτοματικὴ καὶ ἀπρόσωπη διαδικασίαν. Στὴν Ἐκκλησίαν δὲν νοεῖται ἐμπειρία καὶ «πνευματικότητα», ἂν δὲν ἔχει ὡς βάση καὶ ἀναφορὰ τὴν ἄκτιστη χάρις τῶν Μυστηρίων. Κατὰ τὴν ἐκδήλωση τῆς μυστηριακῆς καὶ ἀσκητικῆς αὐτῆς συνεργίας, ὁ Χριστὸς ἀνακαινίζει ὄχι μόνον τὴν κοινὴ φύση, ἀλλὰ καὶ τὴν ἰδιαιτέρη ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ οἰκείωση τῆς ἐνυπόστατης θείας ἐνέργειας πραγματοποιεῖται προσωπικὰ καὶ χαρισματικὰ μὲ τὴν ἀμοιβαία συσχέτιση τῆς ἀσκητικῆς καὶ μυστηριακῆς ζωῆς· σὲ καμία περίπτωση ἢ μετοχῇ αὐτὴ δὲν εἶναι φυσικὴ ἢ ἠθικὴ, αὐτοματικὴ ἢ ἀναγκαστικὴ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου. Χωρὶς νὰ συγγέεται καθόλου ἢ θεία καὶ ἢ ἀνθρώπινη φύση, τὸ κτιστὸ καὶ τὸ ἄκτιστο, ἡ ἄκτιστη τριαδικὴ ἐνέργεια μεταβιβάζεται μόνον διὰ τῶν ὑποστάσεων κατὰ τρόπο προσωπικό²⁵.

Ἡ θεραπευτικὴ ἐκκλησιολογία δὲν εἶναι, ἀσφαλῶς, οὔτε αἰρετικὴ οὔτε ὠριγενιστικὴ. Ὅμως ὁ ὑπερτονισμὸς τῆς ἔναντι καὶ εἰς βάρος τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας ὀδηγεῖ ἐξ ἀνάγκης στὸν Ὁριγενισμό. Γιατί, ὅταν ἡ εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία καὶ τὸ ἀσκητικὸ βίωμα δὲν συνυφαίνονται ὀργανικὰ ἀλλὰ διαχωρίζονται καὶ ἀνταγωνίζονται μεταξύ τους, ἐμφανίζονται δύο διαφορετικοὶ καὶ ἀλληλοαναιρούμενοι τύποι ἐκκλησιολογίας. Αὐτὴ ἡ ἔντασις καὶ ἡ διπολικότητα φαίνεται πὼς εἶναι πολὺ σοβαρὸ πρόβλημα γιὰ τὴ σύγχρονη Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Ἰδιαιτέρως ἐν τῇ ἐλλαδικῇ Ὁρθοδοξίᾳ εἶναι ἔντονον τὸ δίλημμα ἢ χάσμα μεταξύ εὐχαριστιακῆς καὶ θεραπευτικῆς ἐκκλησιολογίας, τὸ ὁποῖο μάλιστα προέκυψε ὡς συνέπεια τῆς θεολογικῆς μεταστροφῆς τοῦ '60. Εἶναι, πλέον, σὺνήθες τὸ φαινόμενο τόσο στὸν ἐκκλησιαστικὸ καὶ ποιμαντικὸ βίον ὅσο καὶ ἐν τῇ θεολογικῇ σκέψει ὁριζόμενοι νὰ προσκολλῶνται ἀποκλειστικὰ ἐν τῇ θεραπευτικῇ ἐκκλησιολογίᾳ, ὡς τὸ πᾶν, καὶ ἄλλοι νὰ ἀσχολοῦνται μὲ μίαν λειτουργικὴ ἢ, ἀπλῶς, ἰδρυματικὴ ἐκκλησιολογία, δίχως νὰ συνθέτουν καὶ νὰ ἀλληλοπεριχωροῦν τίς δύο αὐτὲς ὀψεις τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας.

25. ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, *Κοινωνία θεώσεως, Ἡ σύνθεσις Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας* ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, ὁ.π.π.: Προλεγόμενα ἐν τῇ θεολογίᾳ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν, Σπουδὴ ἐν τῷ ἁγίῳ Γρηγόριῳ Παλαμᾶ, ἐκδ. Τέριτος, Κατερίνη, 1992.

Πρὸς μία σύνθεση Εὐχαριστίας καὶ ἄσκησης

Στὰ κείμενα τῆς μοναστικῆς παράδοσης, ἡ ἀσκητικὴ καὶ θεραπευτικὴ ἀντίληψη τῆς Ἐκκλησίας συνυφαίνεται ἄρρηκτα μὲ τὴν εὐχαριστιακὴ καὶ μυστηριακὴ ὄψη τῆς. Ἄσκηση καὶ Εὐχαριστία συναποτελοῦν τὶς ἐκκλησιολογικὲς συνιστώσες τοῦ ὀρθόδοξου ἥθους. Μὲ τὴν εὐχαριστιακὴ πράξη τῆς Ἐκκλησίας ἐκφράζεται ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ γίνῃ πρόσωπο «κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ» μέσα στὴν ἱστορία, νὰ ὑπερβῆ τὴν βιολογικὴ του ὑπόσταση, ἡ ὁποία τελεῖ ὑπὸ τὸ κράτος τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου. Τὸ πρόσωπο διὰ τῆς Εὐχαριστίας, *ἐδῶ καὶ τώρα, ἤδη καὶ ὄχι ἀκόμη*, προγεύεται τὰ ἔσχατα. Τοῦτο ἀκριβῶς συνιστᾷ καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἀσκητικοῦ ἥθους τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς. Δίχως τὸ εὐχαριστιακὸ ὑπόβαθρο, ἡ ἄσκηση εὐκόλα ἐκτρέπεται σὲ μία πνευματικὴ ἐγκύμναση καὶ αὐτοπειθαρχία, σὲ ἰδιωτικὸ καὶ στενὰ ἠθικὸ ἐπίτευγμα. Διὰ τῆς Εὐχαριστίας, ὁ πιστὸς ἐνοποιεῖ τὴν ἀσκητικὴ του συνεργία μὲ τὴ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ, ἀλληλοπεριχωρεῖ τὸ ἦθος του μὲ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀγάπης. Καμία θεολογία καὶ πείρα τῆς θείας χάριτος δὲν ὑφίσταται στὴν ὀρθόδοξη μοναστικὴ πνευματικὴ ὑπεράνω ἢ καὶ ἐκτὸς τῆς μυστηριακῆς ζωῆς. Στὰ νηπτικὰ καὶ ἀσκητικὰ κείμενα, ὁ διάχυτος πνευματολογικὸς παράγοντας συχνὰ συνδέεται ὀργανικὰ μὲ μία δοξολογικὴ Χριστολογία καὶ Τριαδολογία δίχως νὰ ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος πνευματομονισμοῦ, ὁ ὁποῖος θὰ ἀφοροῦσε μία ἰδιαίτερη καὶ αὐτόνομη πνευματικότητα τῶν χαρισματούχων. Διὰ τοῦ Πνεύματος, ὁ Χριστὸς γίνεται μία ἐμπειρικὰ μεθεκτὴ πραγματικότητα στὴ ζωὴ τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ Μοναχισμὸς τῆς Ἀνατολῆς, λοιπόν, ἀναπτύχθηκε μὲ ἄξονα τὴν κοινὴ λατρεία στὴ Θεία Εὐχαριστία καὶ τὴν κατὰ μόνας ἄσκηση καὶ προσευχὴ στὸ κελί. Παρὰ τὶς πνευματοκρατορικὲς τάσεις καὶ μονομέρειες τοῦ Ὁριγενισμοῦ καὶ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, ἀπὸ θεολογικῆς πλευρᾶς οἱ Ἑλληνες Πατέρες, ὅπως ὁ Ἀθανάσιος, οἱ Καππαδόκες, ὁ Χρυσόστομος, ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης καὶ ἄλλοι, ἐπανένταξαν τὴν θεραπευτικὴ προσέγγιση τῆς Ἐκκλησιολογίας στὴν εὐχαριστιακὴ τῆς ὁλοκλήρωσης καὶ προοπτικῆς, ὅπως ἐξαρχῆς συνέβη μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας. Τὸ μοναστικὸ ἰδεῶδες τῆς ἔνωσης μὲ τὸν Θεὸ πραγματώνεται μὲ τὴ συνύφανση ἀσκητικῆς καὶ εὐχαριστιακῆς ζωῆς. Ἡ συνύπαρξη τῆς ἄσκησης καὶ τῆς Εὐχαριστίας εἶναι γνήσιο χαρακτηριστικὸ τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ. Τὰ περίφημα στάδια τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ὁ ἔμπονος ἀγῶνας γιὰ τὴν κάθαρση ἀπὸ τὰ πάθη καὶ ἡ ζωὴ τῆς προσευχῆς δὲν ὁλοκληρώνονται χωρὶς τὴ λειτουργικὴ ζωὴ. Γι' αὐτὸ καὶ στὸν συγγραφέα τῶν ἀρεοπαγι-

τικῶν κειμένων τὰ στάδια αὐτὰ ταυτίζονται μὲ τὸ βάπτισμα, τὸ χρῆσμα καὶ τὴ Θεία Εὐχαριστία²⁶. Ἡ ἴδια ἢ ἀσκητικὴ κάθαρση, ὡς χάρις καὶ ἔνωση μὲ τὸν Χριστό, συντελεῖται στὴν κοινότητα τῆς Θείας Εὐχαριστίας. «Ἡ πρὸς Θεὸν ἡμῶν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἔνωσις ταῖς τῶν σεβασμιωτάτων ἐντολῶν ἀγαπήσει καὶ ἱερουργίαις μόνως τευξόμεθα»²⁷, διευκρινίζει ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, φωτίζοντας τὴν ἄρρηκτη σχέση Μυστηρίων καὶ ἀσκήσεως στὴν Ὁρθόδοξη Παράδοση.

Μεγαλειώδης κορύφωση τῆς ἀρμονικῆς σύνθεσης μεταξὺ εὐχαριστιακῆς ἐμπειρίας καὶ ἀσκητικοῦ βιώματος συνιστᾷ ἡ θεολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ. Στὸ ἔργο του *Μυσταγωγία* ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς προέβη στὴν πρόσληψη τοῦ κοσμολογικοῦ στοιχείου τῆς ὠριγενιστικῆς παράδοσης καὶ στὴ σύνδεσή του ὄχι μὲ τὴν ἀρχικὴ τελειότητα τῶν νοερῶν ὄντων ἀλλὰ - πρᾶγμα παράδοξο γιὰ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ νοοτροπία - μὲ τὴν ἐσχατολογικὴ διάσταση τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Ἡ Ἐκκλησία ἀνοίγεται σὲ συμπαντικὲς διαστάσεις μιᾶς κοσμικῆς λειτουργίας. Τὸ θεραπευτικὸ στοιχεῖο τῆς κάθαρσης, ἡ ἀπαλλαγὴ τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸ κακό, εἶναι ἀπαραίτητο δίχως, ὅμως, νὰ συνιστᾷ τὸ ἔσχατο καὶ τελικὸ κριτήριό τῆς Ἐκκλησιολογίας. Τελικὸς προσορισμὸς τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ εὐχαριστιακὴ μεταμόρφωση ὅλης τῆς δημιουργίας, ὑλικῆς καὶ πνευματικῆς, καὶ ἡ προσαγωγή τῆς στὸν Θεό.

Ἡ θέωση ὡς τὸ ἰδανικὸ τῆς μυστικῆς θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας πραγματοποιεῖται ἀπὸ τὴν ἄκτιστη καὶ ἐνυπόστατη χάρις, ἡ ὁποία λαμβάνεται «ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων»²⁸ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ. Κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, κάθε θεία τελετὴ, καὶ αὐτὰ τὰ Μυστήρια, θὰ ἦσαν ἀνωφελῆ καὶ ἀνενέργητα, ἂν δὲν παρεῖχαν τὴ χάρις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡ ὁποία συγκροτεῖ τὴν ὅλη δομὴ τῆς Ἐκκλησίας μὲ κέντρο τοὺς κατὰ τόπους ἐπισκόπους ὡς αὐθεντικούς πατέρες καὶ διδασκάλους. Ἄλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἢ δυνατότητα τῆς τήρησης τῶν ἐντολῶν ἔχει ἀφετηρία καὶ

26. Βλ. ΣΙΑΣΟΥ ΛΑΜΠΡΟΥ, *Ἐραστὲς τῆς ἀλήθειας, Ἔρευνα στὶς ἀφετηρίες καὶ στὴ συγκρότηση τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας κατὰ τὸν Πρόκλο καὶ τὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη*, Θεσσαλονίκη 1984, σσ. 81-106.

27. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας* 2, PG 3, 392A. Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Τριάδες* 2,1,39, στὸ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, ἐκδ. Π. Χρήστου, τόμ. Α', σ. 501.

28. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Ἀντιρρητικός* 5,75, στὸ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, ἐκδ. Π. Χρήστου, τόμ. Γ', σ. 344.

υπόκειται στη χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὴν ὁποία λαμβάνουν ὅλοι οἱ πιστοὶ στοῦ μυστήριου τοῦ βαπτίσματος. Καμία ἐμπειρία καὶ «πνευματικότητα» δὲν εἶναι δυνατόν νὰ νοηθεῖ στὴν Ἐκκλησία, ἂν δὲν ἔχει ὡς βάση καὶ ἀναφορὰ τὴν ἄκτιστη χάρη τῶν Μυστηρίων. Μετὰ τὸ βάπτισμα, τὸ μυστήριον τοῦ «μυστικοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου» σημαίνει τὴν χαρισματικὴν μέθεξιν τοῦ πιστοῦ στὴν σταυρικὴ θυσία καὶ στὴν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ. Ὅπως τὸ βάπτισμα, ἔτσι καὶ ἡ κοινὴ τῆς Θεῆς Εὐχαριστίας εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου δωρεά. Τὰ δύο αὐτὰ «ἀνώδυνα» γιὰ τὸν πιστὸ Μυστήρια θεμελιώνονται καὶ εἰκονίζονται ἀληθῶς τὰ «ἐπώδυνα» πάθη τοῦ Χριστοῦ. Ὡς ἐκ τούτου, στοῦ βαπτίσματος καὶ στὴν Εὐχαριστία δὲν ἔχουμε μία συμβολιστικὴ ἀνάμνησιν τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τοὺς μυστηριακοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους μετοχεύεται ἡ θεία χάρη ὡς ἐνεργὸς παρουσία τοῦ Χριστοῦ, προσφέροντας τὴν θέωσιν σὲ ὁλόκληρην τὴν ὑπάρξιν τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο μυστήρια, προέρχεται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θέωσις καὶ σ' αὐτὰ συγκεφαλαιώνεται σύνολη ἡ οἰκονομία τοῦ Θεανθρώπου²⁹.

Ὁ φωτισμὸς τοῦ βαπτίσματος καὶ ἡ κοινὴ τῆς Θεῆς «φωτιστικοῦ σώματος» ἐνώνει στὴν Ἐκκλησία ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι τὸν Χριστὸ μὲ τὶς ἰδιαίτερες ἀνθρώπινες ὑποστάσεις. «Διὰ τούτων [τῶν μυστηρίων] μὲν οὖν ὑποστατικῶς ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἐδικαίωσε»³⁰. Τὸ βάπτισμα καὶ ἡ Εὐχαριστία ἀναγεννοῦν καὶ μεταμορφώνουν τὸν σύνολο ἄνθρωπο στὴν ἐνότητα τῆς φύσεως καὶ τοῦ προσώπου του, ὑποστασιάζουν στὸν Χριστό. Ὅπως ἀκριβῶς δὲν τίθεται καμία ἀπόστασις μετὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ Πνεύματος, ἔτσι καμία διάστασις Μυστηρίων καὶ χαρισματικῆς ζωῆς δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ὑφίσταται. Ἡ ἀσκητικὴ ἐτοιμασία τῶν πιστῶν δὲν ἀποτελεῖ οὔτε ἀτομικὸ κατόρθωμα οὔτε αὐτοσκοπὸ, ἀλλὰ «παίδευμα τοῦ Παρακλήτου», ὁ ὁποῖος παρακινεῖ τὴν ἐλεύθερη ἀνταπόκρισιν καὶ συνεργίαν τῶν ἀνθρώπων στὴν ἐνωση μὲ τὸν Χριστό. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ ἕνας Χριστὸς γίνεται κατὰ χάριν «μυριοῦπόστατος», περιλαμβάνοντας τοὺς πολλούς.

Ἡ θεμελίωσις τῆς θεᾶς τοῦ ἀκτίστου φωτὸς εἶναι εὐχαριστιακὴ κατ' ἐξοχίαν. Τὸ εὐχαριστιακὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὡς πηγὴ τοῦ φωτὸς τῆς ἄκτιστης χάρης, ἔχει ἀνακραθεῖ καὶ ὑπάρχει πλέον ἐντὸς τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως, τὴν ὁποία καὶ «ἐνδοθεν περιαιγάζει»³¹. Ἡ θεὰ τοῦ ἀκτίστου φωτὸς εἶναι γνώρισμα τῆς

29. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Ὁμιλία Ε'*, 7. Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ὁμιλία εἰς Ἰωάννην* 85, 3, PG 59, 463.

30. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Ὁμιλία Ε'*, 3. Πρβλ. *Ὁμιλία Ε'*, 18. *Τριάδες* 1,3,38, ὅπ.π. σ. 449.

31. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Τριάδες* 1,3,38, ὅπ.π.

μυστηριακής ζωής της Ἐκκλησίας. Δίχως τὴν ἐμπειρία τῆς Θείας Εὐχαριστίας δὲν υἰφίσταται γιὰ τὴν Ἐκκλησία οὔτε ἄσκησις οὔτε κάθαρσις. Τὴν ἐκκλησιολογικὴ αὐτὴ σύνθεσις εὐχαριστιακῆς καὶ ἀσκητικῆς ζωῆς ἐκφράζει ἰδιαίτερα ὁ ἅγιος Νικόλαος Καβάσιλας, ὅταν ἐπισημαίνει ὅτι ἡ κάθαρσις εἶναι καὶ προϋπόθεσις τῆς Εὐχαριστίας, ἀλλὰ καὶ παρέχεται διὰ τῆς Εὐχαριστίας. Ὁ ἀγῶνας τῆς κάθαρσις προσιδιάζει σὲ ὅσους προσέρχονται στὴν Εὐχαριστία, ἡ ὁποία καθαίρει ὅσους ἔχουν ἀνάγκη καθάρσεως καὶ φωτίζει ἐκείνους ποὺ προσεγγίζουν τὸ μυστήριον, ἔχοντας διέλθει ἤδη ἀπὸ τὸ στάδιο τῆς κάθαρσις. Εἶναι τὸ «καθάρσιον γέρας» ἀλλὰ καὶ τὸ «τελευταῖον μυστήριον», καθ' ὅσον ἡ κάθαρσις καὶ ὁ ἁγιασμός ποὺ προσφέρει ἡ Θεία Εὐχαριστία εἶναι ἡ τελικὴ, μέγιστη καὶ ὑψιστὴ ἐμπειρία, «ὅτι περαιτέρω προελθεῖν οὐκ ἔστιν οὐδὲ προσθεῖναι... μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν οὐκ ἔστιν ἐφ' ὃ χωροῦμεν»³².

32. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς Δ'*, 1-3, 7, 11, 33. Βλ. ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, «Εὐχαριστία, Θεία Οἰκονομία. Θεολογικὸ σχόλιο στὶς ἐρμηνευτικὰς ἀρχὰς τοῦ Νικολάου Καβάσιλα στὴ Θεία Λειτουργία», *Σύναξη* 107/2008, σσ. 73-87.