

Θρησκεία, πολιτική, κοινωνία

Χρυσόστομος Α. Σταμούλης

Οφείλω, ευθύς εξαρχής, να τονίσω πως η εισήγησή μου δεν πρόκειται να καλύψει το θέμα στο εύρος που υπόσχεται ο τίτλος της. Δεν πρόκειται δηλαδή να εισέλθω σε μια γενική θεώρηση των δεδομένων στην ιστορία του πολιτισμού σχέσεων θρησκείας, πολιτικής και κοινωνίας, αλλά θα περιοριστώ σε κάποια εισαγωγικά σχόλια για τη σχέση της χριστιανικής Εκκλησίας με την πολιτική και την κοινωνία, και ακόμη ειδικότερα στη σχέση της Ορθοδοξίας με τα μεγέθη της πολιτικής και της κοινωνίας, έτσι όπως αυτή αποκαλύπτεται μέσα από τη συνέχεια μιας πορείας που ξεκινά από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο και το *Διάταγμα των Μεδιολάνων* και φτάνει έως τις ημέρες μας¹. Ένα διάταγμα, άλλωστε, που μας συνάζει σήμερα καθώς συμπληρώθηκαν ήδη στις αρχές της φετινής χρονιάς 1700 χρόνια από την έκδοσή του.

Βέβαια, θα πρέπει να σημειώσω -και με αυτό εισέρχομαι στον ιστορικό πυρήνα του θέματός μου- ότι εάν το διάταγμα των Μεδιολάνων αποτελεί το κυρίως μέρος μιας πράξης που χαρακτήρισε και προσδιόρισε εν πολλοίς της ιστορία του Χριστιανισμού και του πολιτισμού στο σύνολό του, υπάρχει ένα προοίμιο, ένα εισαγωγικό γεγονός, ουβερτούρα ονομάζεται στο χώρο της μουσικής, που προοδοποιεί τα μελλούμενα και τα συμποσώνει.

Δίχως άλλο, αναφέρομαι στην τελευταία πολιτική πράξη του Γαλερίου, ο οποίος εκπλήσσοντας την ιστορία εξέδωσε διάταγμα την 30^η Απριλίου του 311 με το οποίο ανέστειλε τους διωγμούς των Χριστιανών. Το μείζον, βέβαια, δεν βρίσκεται στην παύση των διωγμών, αλλά στο επιπλέον, καθώς ο Γαλέριος πηγαίνει πέρα από το προφανές: επιστρέφει στους έως τότε διωκόμενους τους χώρους λατρείας τους και επιτρέπει την άσκησή της, «Utdenuosintcristianietconventiculacomponent (Lactantius, *Demortibuspersecutorum* 34,4)». Βασικός όρος, βέβαια, ήταν από τη μια η συμμόρφωση των Χριστιανών με τους νόμους του κράτους και η συνακόλουθη δέσμευση απομάκρυνσης από οποιαδήποτε ενέργεια διατάραξης της δημόσιας τάξης και από την άλλη η εκ μέρους τους

1

¹Για τη σχέση θρησκείας και πολιτικής στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, αλλά και το θρησκευτικό και πολιτιστικό υπόβαθρο των απαρχών του Χριστιανισμού, βλ. P. Pachis, *Religion and Politics in the Greco-Roman World. Redescribing the Isis - Sarapis Cult*, εκδ. X. Μπαρμπουνάκης, Θεσσαλονίκη 2010· Π. Παχής, *Το θρησκευτικό και πολιτιστικό υπόβαθρο των απαρχών του Χριστιανισμού, Ιστορία της Ορθοδοξίας Ι. Οι απαρχές του χριστιανισμού*, εκδ. Road, Αθήνα 2009, σ. 24-83.

αποδοχή της απόδοσης ευχών υπέρ του αυτοκράτορα και του κράτους². Το διάταγμα εφαρμόστηκε σε όλη την αυτοκρατορία με εξαίρεση τις περιοχές της Ανατολής, οι οποίες βρίσκονταν κάτω από τον έλεγχο του εχθρού των Χριστιανών Μαξιμίνου³.

Γίνεται, λοιπόν, σαφές από τα παραπάνω ότι το διάταγμα των Μεδιολάνων το οποίο εκδόθηκε στα τέλη του Ιανουαρίου του 313 ή στις αρχές του Φεβρουαρίου του ίδιου έτους και μετά την επικράτηση του Κωνσταντίνου επί του Μαξεντίου στη Μιλβία γέφυρα στις 28 Οκτωβρίου του 312, μια επικράτηση που πολλοί αλλά και ο ίδιος δεν δίσταζε να αποδίδει στη θεία έμπνευση, δεν ήταν ένα τυχαίο ή αποσπασματικό γεγονός. Ο Χριστιανισμός και το αποδεικνύει αυτό τόσο η περίπτωση του Γαλερίου, αλλά και δευτερεύοντα, μικρότερης έντασης αλλά ιδιαίτερης σημασίας, γεγονότα, όπως για παράδειγμα η αναγνώριση του Χριστιανισμού σε επίσημη θρησκεία από τον Τιριδάτη της Αρμενίας γύρω στα 300 μ.Χ., «είχεν αποκτήσει», πλέον, «πολιτικήν σημασίαν»⁴. Σε αυτό οδήγησαν δύο βασικά γεγονότα. Από τη μια η αδυναμία της φθίνουσας εθνικής θρησκείας να εγγυηθεί την ενότητα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και από την άλλη η αύξηση των μελών της χριστιανικής Εκκλησίας, τα οποία βρισκόντουσαν τώρα σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας.

Έτσι, ακόμη και εάν δεχθούμε την άποψη των ιστορικών, πως «στην ιστορία δεν υπάρχει αρχή και τέλος» -πράγμα που με κάποιο τρόπο δηλώνουν και οι παρατηρήσεις που προηγήθηκαν- οφείλουμε να σημειώσουμε ότι το *Διάταγμα των Μεδιολάνων* κηρύσσει την έναρξη μεταμόρφωσης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ή αλλιώς το πρωτόκολλο ίδρυσης της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Και «ο παράγων», καθώς σημειώνει με εξαιρετικό τρόπο ο Ν.Η. Baynes, «που ουσιαστικά καθώρισε τον χαρακτήρα αυτής της μεταμορφώσεως, ήταν το όνειρο του μέλλοντος της αυτοκρατορίας, όπως ο Κωνσταντίνος το συνέλαβε»⁵. Το όνειρο ενός αυτοκράτορα, ο οποίος «προωρίστηκε να κυβερνήσει μια ειδωλολατρική αυτοκρατορία [...] στα θεμέλια μιας ενωτικής χριστιανικής πίστεως»⁶. Και συνεχίζει ο Baynes: «Αυτός ο αυτοκράτορας, ενσωματώνοντας στο ίδιο του το πρόσωπο την επιβλητική μεγαλοπρέπεια της ειδωλολατρικής Ρώμης, δεν μπορούσε,

2

² Ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για το θέμα βλ. στο, Β. Leadbetter, *Galerius and the will of Diocletian*, εκδ. Routledge, New York 2011.

³ Βλ. Α. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία Α' (324 – 610)*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 130. Πρβλ. Β. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, εκδ. «Αστήρ» & Ε. Παπαδημητρίου, Αθήναι 1959, σ. 136. Hans von Schoenebeck, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantins*, *Klio Beiheft* 43, Scientia Verlag und Antiquariat 1967.

⁴ Β. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, σ. 139.

⁵ Ν.Η. Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (Ν.Η. Baynes-H. ST. L. B. Moss), εκδ. Δ.Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 1988, σ. 20.

⁶ Ν.Η. Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (Ν.Η. Baynes-H. ST. L. B. Moss), σ. 21.

φυσικά, να κάμει το Χριστιανισμό θρησκεία του ρωμαϊκού κράτους -αυτό ήταν αδιανόητο- αλλ' ο άνθρωπος, στον οποίο ο χριστιανικός Θεός κατά θαυμαστό τρόπο είχε δείξει υπερβολική εύνοια, είχε μια προοπτική του τι ήταν δυνατόν να πραγματοποιηθεί και του τι θα μπορούσε να δημιουργήσει για το μέλλον. Μέσα στην ίδια την ειδωλολατρική αυτοκρατορία θα μπορούσε να αναπτύξει μια άλλη -μια χριστιανική- αυτοκρατορία: και κάποτε τα τείχη της ειδωλολατρικής αυτοκρατορίας θα έπεφταν και στη θέση τους το χριστιανικό οικοδόμημα θα αποκαλύπτονταν. Σε μια χριστιανική πρωτεύουσα η ρωμαϊκή παράδοση των νόμων και της διοικήσεως θα αντλούσε την αυθεντία και το κύρος της από το υπέρτατο *imperium*, το οποίο ήταν το μόνιμο στοιχείο στη συνταγματική ανάπτυξη της ρωμαϊκής πολιτείας. Το κράτος το ίδιο που έγινε χριστιανικό και ορθόδοξο, θα διατηρούνταν διά μιας Καθολικής και Ορθοδόξου Εκκλησίας, ενώ η ελληνική σκέψη και η ελληνική τέχνη και αρχιτεκτονική θα διαιώνιζαν την ελληνική παράδοση. Και σ' αυτή την προοπτική ο Κωνσταντίνος συνέλαβε, προέβλεψε την βυζαντινή αυτοκρατορία», στην οποία, «οι παράγοντες που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του προβλήματος του Κωνσταντίνου -η ειδωλολατρική ελληνιστική παιδεία, η ρωμαϊκή παράδοση, η χριστιανική Εκκλησία- σιγά σιγά συγχωνεύτηκαν, μετά μακρόχρονη ένταση και ανταγωνισμό»⁷. Έτσι, εάν κάποιος πρέπει να αναγνωρίσει το μείζον αυτής της εποχής θα μπορούσε δίχως κανένα ενδοιασμό να συμφωνήσει με το συμπέρασμα του Baynes, πως: «σ' αυτή την περίοδο της διαμάχης δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις και σχηματίστηκαν τα περιθώρια, που καθώρισαν τον χαρακτήρα του πολιτισμού, που ήταν το επακόλουθο μιας εποχής»⁸.

Ας επιστρέψουμε, όμως, τώρα στο περιεχόμενο του *Διατάγματος των Μεδιολάνων*. Οι σημαντικότερες διατάξεις αφορούν στην ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης και στην απόδοση στους Χριστιανούς της δημευθείσας εκκλησιαστικής περιουσίας⁹. Ο Χριστιανισμός κατέστη νόμιμη και επιτρεπόμενη θρησκεία (*Religio Licita*)-βρισκόμαστε δηλαδή ενώπιον του εγκαινιασμού μιας μορφής ανεξιθρησκίας, μιας πολιτικής θρησκευτικής ανεκτικότητας-, αλλά δεν αναγνωρίστηκε και ως προστατευόμενη ή επίσημη θρησκεία της αυτοκρατορίας (*Religio Imperii*).

Η τελευταία πράξη, όμως, ανήκει στον Θεοδόσιο τον Α' και πραγματοποιήθηκε στις 27 ή 28 Φεβρουαρίου του 380, με τη διακήρυξη «*Cunctos Populos*». Μια διακήρυξη, η οποία έφερε εμφανή τα σημάδια

⁷N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 21-22.

⁸N.H.Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 22.

⁹A. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία Α'* (324 – 610), σ. 132 - 133. Πρβλ. Demetriades Kalliopios, *Die christliche Regierung und Orthodoxie Kaiser Constantin Des Grossen* (1878), Kessinger Publishing Hardcover- LLC May 22, 2010.

της επίδρασής της από το θεολογικό υπόβαθρο της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου της Νικαίας, η οποία «είχε προσδιορίσει με σαφήνεια τις κύριες γραμμές, τις οποίες οι μεταγενέστεροι αυτοκράτορες θα ακολουθούσαν στις σχέσεις τους με την Εκκλησία»¹⁰, τη στιγμή που η ματιά της ήταν στραμμένη στη Β΄ Οικουμενική Σύνοδο της Κωνσταντινούπολης που θα ακολουθούσε.¹¹

Οι αλλαγές, βέβαια, που εισήγαγε ο Κωνσταντίνος δεν σταμάτησαν στα όσα παραπάνω σημειώθηκαν. Σε συνέχεια και επέκτασή τους ο αυτοκράτορας προχώρησε σε οικονομική ενίσχυση του χριστιανικού κλήρου, απάλλαξε τους κληρικούς από τις επαχθείς λειτουργίες και παρέσχε φορολογικές απαλλαγές, εξομοιώνοντάς τους προς τους εθνικούς ιερείς. Αναγνώρισε νομική προσωπικότητα στην Εκκλησία και εισήγαγε τη δικαιοδοσία των επισκόπων επί ιδιωτικών διαφορών. Παρόλα, όμως, αυτά εξακολούθησε για τους ειδωλολάτρες να φέρει τον τίτλο του *Pontifex Maximus*¹². Όπως σωστά σημειώνεται, «Η πολιτεία» του αυτή, «μπορεί να γίνει κατανοητή, αν μελετηθεί παράλληλα με τη ρωμαϊκή πολιτική και θρησκευτική παράδοση και τις ελληνιστικές πολιτικές ιδέες. Η παραδοσιακή ρωμαϊκή ειδωλολατρική θρησκεία ήταν υπόθεση του Κράτους, εφόσον ο ίδιος ο αυτοκράτορας έφερε τον τίτλο του *μέγιστου αρχιερέα (pontifex maximus)* και οι λατρευτικές τελετές αποτελούσαν αντικείμενα κρατικού ενδιαφέροντος και επιβάρυναν το δημόσιο ταμείο. Ο Κωνσταντίνος υπήρξε συνεχιστής της ρωμαϊκής παράδοσης και διατήρησε τα προνόμια της παραδοσιακής ειδωλολατρικής θρησκείας μαζί με τον τίτλο του *μέγιστου αρχιερέα*, ωστόσο αποδέχτηκε τα όρια που η χριστιανική διδασκαλία έθετε στην απόδοση τιμών προς το Ρωμαίο αυτοκράτορα και στο βαθμό της ανάμειξης του τελευταίου στα εκκλησιαστικά ζητήματα. Έτσι ο Κωνσταντίνος δεν αποποιείται τον τίτλο του *pontifex maximus*, πράξη που σύμφωνα με τον S. Greensableθα αποτελούσε αληθινή “επανάσταση” για την εποχή του 4^{ου} αιώνα, και συνεχίζει να μεριμνά για τη θρησκεία, όπως άλλωστε και για οποιαδήποτε άλλη έκφανση της ζωής των υπηκόων του. Η πολιτική της θρησκευτικής ανεκτικότητας που εγκαινιάστηκε από τον Μ. Κωνσταντίνο το 313 στο Μιλάνο, ανήκε σε μια *συνέχεια δικαίου* και στηριζόταν σε ένα σύνολο προγενέστερων αξιών. Η εξαίρεση από φορολογικές ή άλλου είδους υποχρεώσεις του εθνικού και εβραϊκού ιερατείου, όπως προέβλεπε το ρωμαϊκό δίκαιο, επεκτάθηκε και στους

¹⁰L.B.Moss, Η ιστορία της βυζαντινής αυτοκρατορίας: Μια σύνοψη. Από το 330 ως την Τέταρτη Σαυροφορία, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (N.H.Baynes-H.ST.L.B.Moss), σ. 41.

¹¹Βλ. W.H.C.Frend, *The Rise of Christianity*, εκδ. Darton, Longman & Todd, London 1986, σ. 636εξ. Πρβλ. I.E.Καραγιαννόπουλου, *Ιστορία Βυζαντινού Κράτους Α΄*. Ιστορία πρώιμου βυζαντινής περιόδου (324-565), εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1980, σ.184-185.

¹²A. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία Α΄* (324 – 610), σ.136. Πρβλ. John E. N. Hearsey, *City of Constantine* (324-1453), εκδ. John Murray, London 1963· A.H.M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, εκδ. University of Toronto Press, Toronto 1962·J.P.Baker, *Constantine the Great: And the Christian Revolution*, εκδ. Rowman&Littlefield, NewYork 1992.

κληρικούς της νέας θρησκείας. Εκτός από τη συνέχεια του δικαίου στην πολιτική πράξη του Κωνσταντίνου παρατηρείται και μια *συνέχεια αξιών*. Η ευσέβεια, η πίστη, η δικαιοσύνη, η φιλανθρωπία, η μεγαλοψυχία, η φροντίδα για το δημόσιο συμφέρον, ο σεβασμός του θείου, αναγνωρίστηκαν ως αξίες *sine qua non* για την ασφάλεια, την ηρεμία, την ομόνοια και την ειρήνη της Αυτοκρατορίας. Πρόκειται για αξίες που χαρακτήριζαν τον τρόπο ύπαρξης της ίδιας της Αυτοκρατορίας, που βασιζόνταν σε μια ισχυρή παράδοση και εφαρμόζονταν στις σχέσεις Κράτους-Θρησκείας. Η συνέχεια αυτή συνθέτει ακριβώς τις αρχές, και το πνεύμα του ρωμαϊκού δικαίου κατά τον 4^ο αιώνα»¹³.

Το 324, αρχή της μονοκρατορίας του, ο Κωνσταντίνος έκανε μια νέα προσπάθεια να εγκαθιδρύσει μια μοναδική κρατική θρησκεία και συγχρόνως να στηρίξει σ' αυτή την αυτοκρατορική εξουσία¹⁴. Πεποίθησή του η αντιστοιχία ανάμεσα στην ενότητα πίστεως και την ευημερία του κράτους. Ο αυτοκράτορας δεν είναι πια Θεός, αλλά ο ηθελημένος, ο εκλεκτός του Θεού, που κυβερνά μόνο με τη θεία χάρη και επίνευση¹⁵. Τάση του να προστατεύονται τα αδύνατα κοινωνικά μέλη από την αυθαιρεσία των δυνατών¹⁶.

Δεν χωρά καμία αμφιβολία, πως ο Κωνσταντίνος με τις πράξεις του αυτές αναγνώριζε, ότι το κράτος βρήκε στην Εκκλησία τη μεγάλη συνεκτική δύναμη που του ήταν αναγκαία, μια και οι υπήκοοί του και από άποψη πολιτισμική και από άποψη καταγωγής, ήταν τόσο διαφορετικοί μεταξύ τους. Ακόμη το κράτος δεχόταν την ηθική υποστήριξη της Εκκλησίας σε κάθε του σχεδόν ενέργεια. Από την άλλη μεριά, η Εκκλησία έβρισκε πλούσια υλική ενίσχυση από το κράτος και υποστήριξη στις προσπάθειές της για την εξάπλωση του Χριστιανισμού και την καταπολέμηση των αιρέσεων.

Έτσι όμως η Εκκλησία περιέπεσε κάτω από την κηδεμονία του κράτους, ενώ το κράτος μπλέχτηκε άθελά του στις ατέλειωτες ενδοεκκλησιαστικές διαμάχες. Οι αγώνες για το ορθό δόγμα έπαψαν να είναι εσωτερικό ζήτημα της Εκκλησίας, μεταβλήθηκαν σε θρησκευτικοπολιτικό ζήτημα και κατέληξαν να φέρουν τους δύο συμμαχούς, Εκκλησία και κράτος, πολλές φορές σε ιστορική αμηχανία και άλλες τόσες σε αντίθεση και ανταγωνισμό¹⁷.

¹³ Ν.Χ. Μαγγιώρος, *Ο μέγας Κωνσταντίνος και η δονατιστική έριδα. Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας κατά την Κωνσταντινείο περίοδο*, εκδ. Βυζάντιον, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 132-133.

¹⁴ Βλ. S. Runciman, *Byzantine Civilisation*, εκδ. Edward Arnold, London 1975, σ. 26.

¹⁵ Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 72

¹⁶ «Και είναι τιμή του που ο βυζαντινός κόσμος έκανε συνείδησή του και ζήτησε να ελαφρώσει τα βάρη της ζωής, θεμελιώνοντας νοσοκομεία για τους ασθενείς, τους λεπρούς και τους αδύνατους...», Ν.Η. Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (Ν.Η. Baynes-H. ST. L. B. Moss), σ. 36.

¹⁷ Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 75.

Εντός αυτού του πλαισίου ο Κωνσταντίνος συνέχιζε να προβάλλει τον εαυτό του ως εκλεκτό του Θεού των Χριστιανών και την αποστολή του ως έργο αυτού του Θεού. Από τη μεριά του ο Χριστιανισμός εισήγαγε αντί της θεοποίησης του αυτοκράτορα νέα αντίληψη· του αυτοκράτορα που τον θέλησε ο Θεός και που μόνο με τη θεία χάρη είναι σε θέση να ασκεί το λειτούργημά του¹⁸. Πρέπει να είναι «ύπαρχος του Μεγάλου Βασιλέως», προσωρινός εκπρόσωπος του Θεού επί της γης ως την ημέρα της επανόδου του «επουρανίου βασιλέως»¹⁹. «Οφείλει να είναι μίμημα και εικόν του Θεού, κοσμούμενος διά των υψίστων αρετών»²⁰. Εκλέγεται από το λαό, στην εκλογή όμως αυτή δρα και αποκαλύπτεται το Θείο Πνεύμα και η θεία θέληση. Πρέπει να συμμορφώνεται προς τις θεμελιώδεις αρχές της χριστιανικής διδασκαλίας και ηθικής, γιατί μόνο έτσι θα αποδείξει το σεβασμό του προς το θείο και μόνο έτσι θα το τιμήσει. Η υποχρέωση παροχής προστασίας προς τους αδυνάτους, η αντίληψη ότι ο βασιλιάς οφείλει να απονέμει δικαιοσύνη, να μεριμνά για τους υπηκόους, εξασφαλίζοντάς τους ευημερία και γαλήνη, θέτουν φραγμούς στις τάσεις απολυταρχίας και τον υποχρεώνουν σε χρηστή και συνετή άσκηση εξουσίας²¹.

Στην περίπτωση που παραμελεί συστηματικά τις υποχρεώσεις του, παραβαίνει το θείο νόμο και προσβάλλει τη θεία τάξη. Αλλά τότε χάνει την προστασία του Θεού. Τότε είναι πια δυνάμει έκπτωτος και δεν μπορεί να είναι στην πραγματικότητα αληθινός ηγεμόνας. Το δικαίωμα του λαού για αντίσταση δεν αποτελεί στάση και δολοφονία, αλλά νόμιμο δικαίωμα επανάστασης εναντίον του «επιβάτη» του θρόνου²². Ο αυτοκράτορας είναι ο φυσικός προστάτης της Εκκλησίας, που από τη μεριά της τον βοηθά με τα πνευματικά της όπλα να επιτελέσει την αποστολή του. Άλλωστε αυτοκρατορία και Εκκλησία είχαν τον ίδιο λαό με τα ίδια οράματα, παρόλες τις διαφοροποιήσεις μεταξύ των τότε τάξεων της κοινωνίας²³.

Αυτός, βέβαια, ο ιδιότυπος διάλογος είχε και τη φυσική συνέχειά του. Ο αυτοκράτορας ανήκει στην Εκκλησία, αλλά και η Εκκλησία του ανήκει· το ίδιο και οι κληρικοί και ως εκ τούτου τόσο αυτοί όσο και η Εκκλησία στο σύνολό της του οφείλουν τέλεια υπακοή. Ο αυτοκράτορας που είναι υπεύθυνος για την επικράτηση του ηθικού νόμου και της τάξης, αντλεί από την αποστολή του αυτή το δικαίωμα να επεμβαίνει στα ζητήματα της οργάνωσης και εσωτερικής ζωής των εκκλησιαστικών ιδρυμάτων και της Εκκλησίας γενικότερα. Προστάτης όντας της

¹⁸ Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 289.

¹⁹ Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 291.

²⁰ Βλ. Α. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία Α'* (324 – 610), σ. 115.

²¹ Βλ. Α. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία Α'* (324 – 610), σ. 138.

²² Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 299.

²³ Βλ. Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία. Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη Β'*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 457-458.

Εκκλησίας δικαιούται να απαιτεί από αυτή την υπακοή που οφείλει ο προστατευόμενος προς τον προστάτη του²⁴. Ο ίδιος συγκαλούσε τις τοπικές και οικουμενικές συνόδους. Μόνο με την υπογραφή του γίνονταν έγκυρες και μπορούσαν να μπουν σε εφαρμογή οι αποφάσεις τους. Επενέβαινε ακόμα και στον καθορισμό της έκτασης των εκκλησιαστικών επαρχιών, στην εκλογή και προαγωγή επισκόπων, μητροπολιτών και του ίδιου του Πατριάρχη. Αποφαίνονταν πολλές φορές για την ορθότητα της μιας ή της άλλης απόφασης της Εκκλησίας, εξέδιδε διατάγματα δογματικού περιεχομένου. Αλλά και στο πειθαρχικό επίπεδο είχε δικαίωμα να τιμωρεί, να καθαιρεί και να αλλάζει Πατριάρχες και αρχιερείς, χωρίς αυτό να φαίνεται ότι θίγει το κύρος και προσβάλλει την αυτονομία της Εκκλησίας²⁵.

Και τούτο διότι για την Εκκλησία ο αυτοκράτορας ήταν πλέον ένας από τους πιστούς. Δεν ήταν ανώτερός της και έπρεπε να υπακούει και να συμμορφώνεται προς τις επιταγές και τους κανόνες της -εκείνους βέβαια οι οποίοι αφορούσαν στο πνευματικό πεδίο. Κάθε απόκλιση του από το θείο νόμο και κάθε αντίθεσή τους προς τους ιερούς κανόνες, έπρεπε να ελεγχθεί αυστηρά και να χτυπηθεί. «Η δύναμη και η παρρησία του κλήρου απέβησαν το βήμα της λαϊκής ελευθερίας και του δικαίου»²⁶. Οι φωνές που τόνιζαν ότι καμία αρμοδιότητα δεν έχει ο αυτοκράτορας στις υποθέσεις της Εκκλησίας υπήρξαν σπάνιες και μοναχικές²⁷.

Αυτός ήταν προφανώς και ο λόγος που η Εκκλησία δείχθηκε από την αρχή πρόθυμη σε «λειτουργικούς» συμβιβασμούς και υποχωρήσεις, αποδέχθηκε «ουσιαστικά άνευ αντιστάσεως την αυτοκρατορική νομοθεσία στην Ανατολή στον τομέα της Εκκλησιαστικής διοίκησης»²⁸ και αναγνώρισε στον αυτοκράτορα το δικαίωμα να επεμβαίνει στις αποφάσεις της και να διαιτητεύει στα ζητήματά της· ακόμη και τα δογματικά. Η πρακτική αυτή αμφισβητήθηκε μόνο όταν ο αυτοκράτορας αποπειράθηκε να εκμεταλλευτεί αυτά τα δικαιώματα κατά τρόπο που ξεπερνούσε κάθε όριο ανοχής. Στην πρωτοπορία αυτής της αμφισβήτησης και των συνακόλουθων αντιδράσεων βρέθηκαν στις περισσότερες περιπτώσεις οι μοναχοί, οι οποίοι ουκ ολίγες φορές επιχείρησαν τη ματαίωση των εμφανιζόμενων εκτροπών. Και είναι αλήθεια ότι σε πολλές περιπτώσεις τούτο επετεύχθη. Η αυθαιρεσία των πρώτων στιγμών έδωσε στην πορεία τη θέση της στο σεβασμό της αυθεντικής διατύπωσης του δόγματος, το οποίο υπήρξε καρπός της συνοδικής πράξης της Εκκλησίας. Σε κάθε, όμως, περίπτωση και εν τέλει το ζήτημα των σχέσεων κράτους και Εκκλησίας εξαρτιόταν από τον

²⁴ Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 306 – 307.

²⁵ Βλ. Ν.Η. Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (Ν.Η. Baynes-Η. S.T.L.B. Moss), σ. 35. Πρβλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 309.

²⁶ Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 307.

²⁷ Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 310.

²⁸ Ι. Μάγιεντορφ, *Βυζαντινή Θεολογία*, εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα 2010, σ. 182.

θρησκευτικό ηγέτη και τον πολιτικό αρχηγό, από την περισσότερο ή λιγότερο ισχυρή προσωπικότητα του αυτοκράτορα και του Πατριάρχη²⁹. Από εκείνα δηλαδή τα πρόσωπα, τα μέλη του κοινού οργανισμού, που ξεπρόβαλε μέσα από τη διαδικασία μεταμόρφωσης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και με όπλα του την αρμονία και τη συνεργασία, θεωρήθηκε ως η μόνη λύση, η μόνη προϋπόθεση προκειμένου να επιτευχθεί η κοινή και άκρως πολυπόθητη ευημερία Εκκλησίας και κράτους³⁰. Με τις διαδικασίες αυτές, «ο παλιός ανταγωνισμός ανάμεσα στην Εκκλησία και το Κράτος φάνηκε να φτάνει στο τέλος του»³¹.

Σεβασμιώτατοι, κυρίες και κύριοι,

Η κατανόηση και κριτική θεώρηση του *Διατάγματος των Μεδιολάνων*, αλλά και της συνολικής πολιτικής του Μεγάλου Κωνσταντίνου δεν υπήρξε στο παρελθόν δεν αποτελεί και σήμερα εύκολη υπόθεση.

Από τη μια μεριά, έχουμε απόψεις που θεωρούν, πως με την αναγνώριση του 313 η Εκκλησία έλαβε διαστάσεις που της όφειλε η ιστορία και απέκτησε έτσι δυνατότητες και δυνάμεις που επέτρεψαν την αδιάκοπη λειτουργία της μέχρι και σήμερα. Μια λειτουργία που σε πολλές περιπτώσεις στηρίζεται ολοκληρωτικά στη δύναμη και την εξουσία, που της δίνει η θεσμική της διάσταση και ο κρατικός της χαρακτήρας.

Ενώ, από την άλλη, δεν είναι λίγοι εκείνοι που πιστεύουν, ότι η αναγνώριση του Χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας συμπίπτει με την αρχή της εκκοσμίκευσης της εκκλησιαστικής ζωής³². Και τούτο διότι «το εκκλησιαστικό σώμα που ενσάρκωνε τη χαρισματική ενότητα ως ομολογία και μαρτυρία αληθείας μέσα στον “κόσμο” των τεμαχισμένων ατόμων, αφομοιώνεται τώρα και ταυτίζεται με το κοινωνικό σύνολο που αποτελεί ενότητα όχι χαρισματική και αποκαλυπτική, αλλά μόνο πολιτειακή-πολιτική ή ενότητα θεσμικών συμβάσεων. Ο κλήρος παύει να είναι η κεφαλή της ορατής ενότητας του σώματος των πιστών “εις τύπον και τόπον” του Χριστού, και εντάσσεται στην κοσμική-επαγγελματική ιεραρχία του δημόσιου βίου, “εις τύπον και τόπον” των κοσμικών αξιωματούχων του κοινωνικού συνόλου: Οι επίσκοποι και πρεσβύτεροι της ευχαριστιακής σύναξης μεταβάλλονται σε αρχιερείς και ιερείς της κρατικής θρησκείας»³³. Μάλιστα σε τέτοιο βαθμό έφτασε αυτή η εκκοσμίκευση

²⁹ Βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό Κράτος*, σ. 314 -315.

³⁰ Βλ. Ν.Η. Baynes, Εισαγωγή, *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό* (Ν.Η. Baynes- H. S. L. B. Moss), σ. 35.

³¹ Βλ. S. Runciman, *Byzantine Civilisation*, εκδ. Edward Arnold, London 1975, σ. 26.

³² Βλ. Χ. Γιανναρά, *Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1977, σ. 114.

³³ Χ. Γιανναρά, *Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας*, σ. 114-115.

που υποστηρίζεται, πως η αναγνώριση «ήταν», εν τέλει ο τάφος της θεολογίας και η αρχή της βαβυλωνίας σκλαβιάς της Εκκλησίας στον εθνισμό και στο αστικό κράτος. Σκλαβιάς, που την έχει φέρει στην τραγική θέση να παρακολουθή αδύναμη την μεταμοντέρνα διάλυση της κτίσης του Θεού, αυτή η μόνη που θα μπορούσε να αντισταθή στην επερχόμενη, και νάτην εδώ, ανείπωτη βία»³⁴.

Υπάρχει, όμως, και μία τρίτη ερμηνευτική πρόταση, η οποία κατανοώντας τις υπερβολές και των δύο αναγνώσεων που προηγήθηκαν, αλλά και την αντικειμενικότητα και την αλήθεια επιμέρους κρίσεων τους, κινείται σε έναν άλλο χώρο, το χώρο της σύνθεσης, η οποία στηρίζεται στην αρχή, πως η Εκκλησία δεν μπορεί παρά να έχει σχέσεις με όλα τα ιστορικά σχήματα και ως εκ τούτου και με τις πολιτικές εξουσίες του κόσμου. Γράφει σχετικά ο Νίκος Ματσούκας: «Το άκρως αξιοπερίεργο στις ημέρες μας είναι το γεγονός ότι νεότεροι θεολόγοι και ερασιτέχνες της θεολογίας και της διανόησης, κατά ένα μεγάλο ποσοστό έχουν εντοπίσει το θανάσιμο αμάρτημα της Εκκλησίας στη σχέση και τη συνεργασία της με τον Καίσαρα. Έτσι ύστερα από το πρώτο θανάσιμο αμάρτημα, που εντοπίζεται στην ερωτική συμπεριφορά, προστέθηκε και ο Καίσαρας. Έρωτας και Καίσαρας είναι τα δυο (μοναδικά) θανάσιμα αμαρτήματα. Μερικοί μάλιστα φτάνουν στο σημείο να πιστεύουν πως αν λύσουν αυτά τα δυο προβλήματα, επιτέλους θα φτιάξουν μια {ηθική} και αγγελική Εκκλησία!»³⁵.

Είναι σαφές από τα παραπάνω, ότι η στάση που θα κρατήσει κανείς απέναντι στα πράγματα έχει να κάνει με τις αρχές και τα κριτήρια της εκκλησιαστικής ζωής και του θεολογείν. Ο Χριστιανισμός από την εμφάνισή του μέχρι και σήμερα ζει στο μεταίχμιο, στο σύνορο· πάντα ανάμεσα, καθώς με τρόπο διοφυσιτικό-χαλκηδόνιο ενώνει υποστατικά τις βιβλικές παραδοχές, πως είναι μαζί «εν τω κόσμω», αλλά και «ουκ εκ του κόσμου». Μια αμφισημία κλειδί που δημιουργεί προβλήματα, αλλά και η οποία είναι συστατικό στοιχείο της οντολογίας της Εκκλησίας³⁶.

³⁴ Β. Ψύλλης, *Αριστερά και πολιτική θεολογία*, 15/11/2013 <http://leftpoliticaltheology.blogspot.gr/>

³⁵ Ν.Α. Ματσούκας, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκης 1985, σ. 449.

³⁶ Βλ. σχετικά, Χ.Ν. Τσιρώνης, *Άνθρωπος και Κοινωνία: Συμβολή στο διάλογο Θεολογίας και Κοινωνικής Θεωρίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 78-79: «iii) Οι δομές, τα αξιώματα και οι ρόλοι στην κοινωνική ζωή εκφράζουν ηθικές αξίες ή απαξίες, ενώ κάθε μορφή εξουσίας και διαχείρισης των ανθρώπινων υποθέσεων με πολιτικές ή και πνευματικές διαστάσεις οφείλει να διέπεται κατά τη χριστιανική διδασκαλία από ουσιώδεις ηθικές αρχές, ενώ αξιώνεται μόνο εφόσον η φύση και οι κοινωνικές εκφάνσεις της νοούνται ως διακονία. Ως εκ τούτου, ο προφητικός θεολογικός λόγος σε πλουραλιστικές κοινωνίες χρειάζεται να βρίσκεται σε διάλογο με όλους τους κοινωνικούς παράγοντες, να προσφέρει τη Μαρτυρία σε όλο το κοινωνικό φάσμα και να αποτιμά κριτικά και *αναστοχαστικά την ηθική υπόσταση των πεπραγμένων τόσο των μελών των χριστιανικών Εκκλησιών όσο και των υπολοίπων. Υπό αυτήν τη σκοπιά δεν μπορεί να δίδεται ιδιαίτερη βαρύτητα στην εκφορά μόνο του λόγου αλλά και στους τρόπους με τους οποίους ο λόγος συνοδεύεται και ολοκληρώνεται από την πράξη κατά το αυθεντικό ευαγγελικό παράδειγμα (Α΄ Ιω 3:18) .iv) Μακριά από τη δαιμονοποίηση ή τον εγκλωβισμό των κοινωνικών φαινομένων και, κατά συνέπεια, απελευθερωμένες από μια στάση που είτε κλυδωνίζεται από το φόβο είτε εμφορείται από ενθουσιασμό, οι χριστιανικές Εκκλησίες είναι

Στο βιβλίο μου *Κάλλος το άγιον*, στοιχώντας σε αντίστοιχες θέσεις και διατυπώσεις του π. Αλεξάνδρου Σμέμαν, είχα εκφράσει την άποψη, πως ο Χριστός δεν είναι γέννημα του πολιτισμού και βεβαίως δεν ήλθε για τον πολιτισμό. Δίχως άλλο, όμως, η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν μπορεί παρά να δημιουργεί συνεχώς πολιτισμό³⁷. Εντούτοις, οφείλω να ομολογήσω ότι ένας πολιτισμός, μέσα από όλες του τις ανεπάρκειες και τις επάρκειες, μπορεί να αποβεί όσο σωτήριος, τόσο και μοιραίος για τη σάρκωση του Λόγου του Θεού. Μπορεί με άλλα λόγια να αποκαλύψει, να φωτίσει τη σάρκωση, αλλά μπορεί και να την κρύψει μέσα σε κάθε μορφής είδωλα και περιοριστικούς, όσο και αποπροσανατολιστικούς μηχανισμούς. Και τούτο διότι ο πολιτισμός δεν συνιστά ένα σύνολο απρόσωπων πραγματικοτήτων, μια τυχαιότητα ή έναν απόλυτο προορισμό, αλλά *ακριβό καρπό*, που παράγουν ανθρώπων πρόσωπα, που ασκούν ή δεν ασκούν την κατ' εικόνα Θεού δημιουργικότητά τους, ανάμεσα στις οριακές στιγμές του έρωτα και του θανάτου. Μια δημιουργικότητα που κάνει τον άνθρωπο να εργάζεται μαζί με τον Θεό του, «προς την τελείωσιν εκάστου των μορίων του κόσμου»³⁸.

Στη συνέχεια μιας τέτοιας κατανόησης του πολιτισμού και των συμπαρομαρτούντων του, νομίζω πως είναι πλέον σαφές και πρέπει να τονιστεί με έμφαση, πως ο Χριστός ήλθε και για τον πολιτισμό³⁹. εάν, βεβαίως, είμαστε έτοιμοι να πούμε, σε πείσμα όλων όσοι ερωτοτροπούν με τα απομεινάρια του μεσσαλιανισμού και με τις ασκητικές υπερβολές της συριακής θεολογίας⁴⁰, πως ο πολιτισμός, όπως και η ιστορία είναι με

σημαντικό να αναπτύσσουν διαρκώς έναν ήρεμο και συνετό λόγο, να προσδιορίζουν αξίες και κριτήρια βίου και να απελευθερώνουν τις δημιουργικές δυνάμεις των Χριστιανών με συμμετοχικό και υπεύθυνο τρόπο. Είναι σημαντικό τέλος να ληφθεί υπόψη ότι η κένωσις (Ρωμ 8:3) δεν είναι ένδειξη αδυναμίας και συμβιβασμός, αλλά αντιθέτως ένα σημάδι της κυρίαρχα μετασχηματιστικής δυναμικής που εμπεριέχεται στη χριστιανική ηθική (Β' Κορ 12:9-10)».

³⁷ Χ.Α. Σταμούλης, *Κάλλος το άγιον. Προλεγόμενα στη φιλόκαλη αισθητική της Ορθοδοξίας*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2004, σ. 17.

³⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Apologian Exaameron*, TLG (2017) (078) 72, 30.

³⁹ Βλ. σχετικά Ιωάννης Ζηζιούλας, Μητροπολίτης Περγάμου, *Εκκλησία και Έσχατα, Εκκλησία και Έσχατολογία*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2001, σ. 37: «Και όχι μόνο αυτό, αλλά και επιδρά η ίδια (εν. η Εκκλησία) στον πολιτισμό αυτού του τόπου, στον οποίο σαρκώνεται ιστορικά, με το μήνυμά της και την επιρροή της στην ζωή γενικά των ανθρώπων του τόπου... Μόνο στην Δύση μετά το Διαφωτισμό αμφισβητήθηκε έντονα ο πολιτισμικός ρόλος της Εκκλησίας και εμφανίσθηκε το δόγμα του περιορισμού της Εκκλησίας στα λεγόμενα “θρησκευτικά” της καθήκοντα, ωσάν η θρησκεία να μην αποτελούσε από τη φύση της ανέκαθεν παράγοντα πολιτισμού». Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί πως η αμφισβήτηση του πολιτισμικού ρόλου της Εκκλησίας δεν χαρακτήρισε αποκλειστικά και μόνον τη Δύση, πλείστα όσα παραδείγματα, κρυφά και φανερά, θα μπορούσε κανείς να ανακαλύψει και στο χώρο της Ορθόδοξης Ανατολής.

⁴⁰ Για την αρνητική στάση του συριακού μοναχισμού απέναντι στον ανθρώπινο πολιτισμό και την εκ μέρους του θεώρησή του ως έργο του σατανά, βλ. S.P. Brock, *Early Christian Ascetism*, *Numen* 20(1973), σ. 11-12. Πρβλ. Γ. Σκαλτσά, Το άφυλο του θεού και η Ανθρώπινη Σεξουαλικότητα. Ιστορική μελέτη στη θεολογική σκέψη των πρώτων χριστιανικών αιώνων, *Φύλο και θρησκεία. Η θέση της γυναίκας στην Εκκλησία*, σ. 104.

κάποιον τρόπο, δια του κατ' εικόνα Θεού ανθρώπου, συνέχεια της δημιουργίας, προέκταση της δημιουργίας⁴¹.

Συνεπώς, όταν αναφέρομαι στην υποτίμηση, την περιθωριοποίηση, ή και τον μηδενισμό του πολιτισμού, από όλους εκείνους τους φυγάδες της ζωής, που αγνοώντας το αμφίσημο και παράδοξο του χαρακτήρα της σχέσης της Εκκλησίας με τον κόσμο, παλεύουν με νύχια και με δόντια να νικήσουν τη δημιουργία του Θεού, στο όνομα του Θεού, ειδωλοποιώντας το βιβλικό «ουκ εκ του κόσμου», αναφέρομαι κυρίως και κατεξοχήν στους εισηγητές και θιασώτες της ολοκληρωτικής υποτίμησης της ανθρώπινης φύσης, αλλά και κάθε κτιστής φύσης. Σε όλους εκείνους που αγνοούν πως «οι δημιουργίες του Θεού είναι θεοπρεπώς (περισσότερο από όσο ο άνθρωπος μπορεί να κατανοήσει) πραγματικές και ανοιχτές στην αιωνιότητα, επειδή υπάρχουν χάρη στην αιώνια και αναλλοίωτη βούληση του Θεού»⁴². Σε όλους εκείνους που χτυπώντας τους πολυποίκιλους ανεπαρκείς, γιατί όχι και αλλοτριωτικούς ανθρωπισμούς Ανατολής και Δύσης⁴³, φτάσανε μέσα από την απόλυτη εκμετάλλευση της πτώσεως, στην απόλυτη ανθρωποκτονία, τούτέστιν στη δολοφονία του ίδιου του Θεού.

Βέβαια, για να είναι κάποιος ειλικρινής με πρόσωπα και πράγματα, οφείλει να σημειώσει πως η πράξη της πρόσληψης, που κορυφώνεται στο μυστήριο της σάρκωσης, δεν εγκλωβίζει, πολύ περισσότερο δεν ταυτίζει τον Χριστό με την ιστορία. Ο Χριστός προσέλαβε τον κόσμο και την ιστορία, τούτη την «αγαθή πραγματικότητα»⁴⁴, προσέλαβε τον

⁴¹ Στην πατερική παράδοση στο «κατ' εικόνα» αποδίδονται η λογικότητα, το φιλάρετον και το αρχικόν. Εντούτοις, εκείνο που φαίνεται να καλύπτει καταλυτικά κάθε άλλο χαρακτηριστικό του «κατ' εικόνα» μοιάζει να είναι η ελευθερία του ανθρώπου, η αυτεξουσιότητά του, και η δημιουργικότητα που αυτή γεννά. Ο άνθρωπος μόνος από ολάκερη τη δημιουργία μπορεί να δημιουργεί τον κόσμο του, τον πολιτισμό του, τις σχέσεις του, τις φιλίες του, τα έργα τέχνης του. Η δημιουργικότητά του αποτελεί σημάδι φανέρωσης της σφραγίδας του Αγίου Πνεύματος που βρίσκεται εντός του, συνεπώς σημάδι του αρχέτυπου κάλλους προς το οποίο «διεπλάττετο». Για τη δημιουργικότητα του ανθρώπου, ως απόρροια της κατ' εικόνα Θεού δημιουργίας του, βλ. το εντυπωσιακό κείμενο του Γρηγορίου Παλαμά, *Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα. Φυσικά και θεολογικά, ηθικά τε και πρακτικά και καθαρτικά της βαρλααμίτιδος λύμης, Συγγράμματα*, έκδ.-επιμ. Π. Χρήστου, τόμος Ε', Θεσσαλονίκη 1992, σ. 71: «Μόνοι γαρ ημείς των κτισμάτων απάντων προς τω νοερώ τε και λογικό και το αισθητικόν έχομεν· ο τω λογικό σνημμένον είναι πεφυκός, τεχνών τε και επιστημών και γνώσεων εξεύρε πολυειδέστατον πληθύν. Γεωργείν τε και οικοδομείν, και προάγειν εκ μη όντων, ει και μη εκ μηδαμώς όντων (τούτο γαρ Θεού), μόνω παρέσχε τω ανθρώπω». Πρβλ. Χ.Α. Σταμούλη, *Κάλλος το άγιον. Προλεγόμενα στη φιλόκαλη αισθητική της Ορθοδοξίας*, σ. 168· Π. Νέλλα, *Οι χριστιανοί μέσα στον κόσμο. Η δημιουργία, η ιστορία, η Εκκλησία, οι πιστοί. Μελέτη με βάση τα δεδομένα της Αποκαλύψεως και την πραγματικότητα της εποχής μας*, *Σύναξη* 13(1985), σ. 15.

⁴² Π. Νέλλα, *Οι χριστιανοί μέσα στον κόσμο. Η δημιουργία, η ιστορία, η Εκκλησία, οι πιστοί. Μελέτη με βάση τα δεδομένα της Αποκαλύψεως και την πραγματικότητα της εποχής μας*, *Σύναξη* 13(1985), σ. 8.

⁴³ Βλ. σχετικά, Χ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο έρωσ*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1987, σ. 137εξ. Για την, διά του επιστημονισμού και τεχνολογισμού, δαιμονοποίηση του ανθρωπισμού και εν τέλει του συνόλου πολιτισμού, βλ. Π. Τζαμαλίκος, *Η θρησκευτική έκφανση της τεχνολογίας*, *Φιλοσοφία* 23-24(1993-94), σ. 62-87.

⁴⁴ Ν.Α. Ματσούκα, *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας. Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 92: «Η κτίση και η ιστορία συνολικά είναι αγαθή πραγματικότητα, ως αισθητά και νοητά κτίσματα σε σχέση πάντοτε με το ζωοδότη Θεό. Βαθιά

πολιτισμό, διανοίγοντας την αλήθεια τους, δια της μεταμορφώσεως, στην εσχατολογική τους ολοκλήρωση και αναφορά⁴⁵. Έτσι δεν ομιλούμε για μια κάποια πολιτιστική ή πολιτισμική πολύ περισσότερο πολιτική εξάντληση του Χριστού, αλλά για την ολοκληρωτική χριστοποίηση, άλλως καινοποίηση του πολιτισμού. Για μια νέα νοηματοδότηση, που αντλεί από το γεγονός της σάρκωσης του Λόγου⁴⁶. Μια αλήθεια και μια πραγματικότητα που επιτρέπει τη λειτουργία της βιβλικής και πατερικής αμφισημίας, που αποκαλύπτει πως ο άνθρωπος της Ορθοδοξίας για να αληθεύει, οφείλει να αποδεικνύεται συνεχώς και πάντα αμφιλαφής. Άνθρωπος του κόσμου, αλλά και άνθρωπος μιας άλλης πόλης, που καλεί από τα έσχατα⁴⁷. Μέλος μιας Εκκλησίας, που, ως πραγματικότητα που αντλεί από τη Βασιλεία, *συνεχώς γίνεται*⁴⁸. Μια παρουσία που βεβαιώνει την ύπαρξή της στο παράδειγμα του Χριστού⁴⁹, εκείνου του προσώπου

σπουδαιότητα έχει το γεγονός ότι αισθητά και νοητά μαζί ζωοποιούνται και οδεύουν σε μια αυξητική προκοπή».

⁴⁵ Βλ. σχετικά, Σ.Χ. Αγουρίδου, *Χριστιανισμός και πολιτισμός* (Ανάτυπον εκ του δελτίου «Εκκλησία»), Εν Αθήναις 1958, σ. 44.

⁴⁶ Βλ. Π. Τζαμαλίκος, Η θρησκευτική έκφραση της τεχνολογίας, *Φιλοσοφία* 23-24(1993-94), σ. 79: «Ακόμη και το ενδεχόμενο νόημα του κόσμου και της ζωής ο άνθρωπος πασχίζει να το δώσει ο ίδιος. Δεν υπάρχει θέση για θεία αποκάλυψη, και τίποτε δεν αφήνει χώρο για να απονεμηθεί ένα συνολικό νόημα στην Ιστορία από ένα γεγονός, όπως η ενσάρκωση του Χριστού».

⁴⁷ «ου γαρ έχομεν ὡδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητούμεν», *Εβρ.* 13,14. Πρβλ. Π. Καλαϊτζίδη, Αντί Εισαγωγής: Εσχατολογία, Θεολογία και Εκκλησία, *Εκκλησία και Εσχατολογία*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2003, σ. 15: «Η θεολογία ως η προφητική φωνή της Εκκλησίας δεν μπορεί παρά να λειτουργεί εν αναφορά προς τον αντινομικό και διφυή χαρακτήρα της τελευταίας. Όπως η Εκκλησία δεν είναι εκ του κόσμου τούτου, έτσι και η θεολογία αποβλέπει στη διατύπωση μιας εμπειρίας χαρισματικής και μιας πραγματικότητας υπερβατικής· και όπως η Εκκλησία ζει και πορεύεται εν τω κόσμῳ, έτσι και η θεολογία αναζητά το διάλογο και την επικοινωνία με το εκάστοτε ιστορικό παρόν, δανείζεται το λόγο, τη σάρκα και τα σχήματα της κάθε δεδομένης εποχής (και όχι μόνο των προγενεστέρων!). Η θεολογία δεν εξαντλείται ούτε ταυτίζεται με την Ιστορία, αλλά δεν μπορεί και να λειτουργήσει ερήμην της Ιστορίας, επιμένοντας μάλιστα να αγνοεί τα διδάγματα της Ιστορίας». Πρβλ. Ιωάννη Ζηζιούλα, Μητροπολίτη Περγάμου, Ορθοδοξία και σύγχρονος πολιτισμός, *Αντίφωνο* (Νοέμβριος 2007), σ. 1-2 [www.antifono.gr]: «Ποια είναι η σχέση της Ορθοδόξου Εκκλησίας με τον πολιτισμό και ποια είναι η ιδιαίτερη σχέση της με τον πολιτισμό των ημερών μας; Είναι γνωστό ότι η Εκκλησία είναι “εν τω κόσμῳ”, αλλά όχι εκ του κόσμου. Και αυτό περιπλέκει πάντοτε την αυτοσυνειδησία της και κάνει τον κύριο εκφραστή της αυτοσυνειδησίας αυτής, που είναι η Θεολογία, να αναζητεί τρόπους, με τους οποίους η εσχατολογική ταυτότητα της Εκκλησίας, δηλαδή το όχι εκ του κόσμου τούτου, θα διατηρηθεί χωρίς να πάψει να ισχύει το “εν τω κόσμῳ”, δηλαδή η σχέση της με τον ευρύτερο πολιτισμικό περίγυρό της. Η σχέση της Εκκλησίας με τον εκάστοτε πολιτισμό είναι πάντοτε διαλεκτική. Θετική και συγχρόνως αρνητική. Σχέση αγάπης και μίσους, θα έλεγε κανείς. Έτσι περιγράφεται και στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον και έτσι θα παραμείνει μέχρι τη Δευτέρα Παρουσία. Όταν ο τρόπος υπάρξεως της Εκκλησίας και εκείνος του κόσμου θα ταυτισθούν πλέον στη Βασιλεία του Θεού. Όταν δηλαδή ο κόσμος θα γίνει Βασιλεία του Θεού».

⁴⁸ Ν. Ματσούκα, Εκκλησία και Βασιλεία του Θεού, *Εκκλησία και Εσχατολογία*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2003, σ. 73. Πρβλ. Θ. Παπαθανασίου, *Η Εκκλησία γίνεται όταν ανοίγεται. Η ιεραποστολή ως ελπίδα και ως εφιάλτης*, εκδ. Εν πλω, Αθήνα 2008, σ. 336, όπου και λόγος για «ασκητισμό της μεταστροφής».

⁴⁹ «νυν δε προς σε ἔρχομαι, καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς. ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου, καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτούς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ’ ἵνα τηρήσῃς αὐτούς ἐκ τοῦ πονηροῦ. ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶ, καθὼς ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰμὶ. Ἁγίασον αὐτούς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθεία ἐστὶ. καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἐγὼ ἀπέστειλα αὐτούς εἰς τὸν κόσμον· καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὡσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ», *Ιωάν.* 17, 13-19.

που αποκάλυψε με τον τρόπο του τις δαιμονικές διαστάσεις τόσο της εκκοσμίκευσης όσο και της ετεροκοσμικότητας⁵⁰.

Και το λέγω τούτο, διότι όσο αμαρτία είναι η «μονοφυσιτική» και γνωστικίζουσα απολυτοποίηση της ιστορίας, του εδώ και τώρα, και η ταυτόχρονη αδυναμία θέασης των εσχάτων (*υπεριστορισμός*), άλλο τόσο αμαρτία είναι η σχολαστική παραδοχή και αποδοχή θεωριών, «νεστοριανής» προέλευσης, που αναφέρονται στο τέλος της ιστορίας, ως βασικής προϋπόθεσης για την αρχή της βασιλείας (*υπερεσχατολογισμός*)⁵¹. Θεωρίες και στάσεις, που αντλώντας ή και στοχεύοντας σε καταστάσεις ηθικιστικής καθαρότητας, αδυνατούν να δεχτούν πως ο Χριστός ως μεθόριο κτιστού και ακτίστου, ιστορίας και εσχατολογίας, οδηγεί με τον τρόπο του, που αποκαλύπτεται καθημερινά στο μυστήριο της Ευχαριστίας, στην Έσχατη ημέρα. Σε κείνη την υποστατική πραγματικότητα, δηλαδή, που αποκαλύπτει την επιτακτική ανάγκη να περάσουμε από θεωρίες περί του τέλους της ιστορίας, στην οντολογική προσδοκία της τελείωσης της ιστορίας, εντός της βασιλείας, του κατασυκοφαντημένου και κακοποιημένου Χριστού, που δεν έχει τέλος⁵². Άλλωστε, όπως πολύ σωστά έχει επισημανθεί, «ολόκληρη η

⁵⁰ Βλ. σχετικά Μητροπ. Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, *Εκκλησία και Έσχατα, Εκκλησία και Εσχατολογία*, σ. 38· π. Α. Σμέμαν, *Ημερολόγιο 1973-1983*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2004, σ. 53· Ν. Ματσούκα, *Εκκλησία και Βασιλεία του Θεού, Εκκλησία και Εσχατολογία*, σ. 71. Για τη μόνιμη σχεδόν διεκκυστίδα πνευματικού και κοινωνικού στο χώρο της Εκκλησίας, αλλά και της θεολογίας, βλ. Γ. Πατρώνου, *Εκκλησία και κόσμος. Θέματα πνευματικού και κοινωνικού προβληματισμού*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2002.

⁵¹ Γράφει σχετικά ο Θ. Παπαθανασίου, *Ιεραποστολή και Εσχατολογία, Εκκλησία και Εσχατολογία*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2001, σ. 181: «Με όλα αυτά μπορεί, νομίζω, να καταστεί σαφές ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την Ιεραποστολή φανερώνει πως κατανοούμε τα δύο θεμελιώδη μεγέθη, την Εσχατολογία αφ' ενός και την Ιστορία αφ' ετέρου, και, συνακόλουθα, πως τοποθετούμαστε απέναντι στο πρόβλημα του Υπερεσχατολογισμού (που ακυρώνει την Ιστορία) αφ' ενός και του Υπεριστορισμού (που παραθεωρεί ή ιστορικοποιεί τα Έσχατα) αφ' ετέρου». Τη συζήτηση για το τέλος της ιστορίας, με αφορμή το *Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο*, βλ. στη μελέτη του Δ. Αρκάδα, *Το τέλος της ιστορίας στην εσχατολογία του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, Εκκλησία και Εσχατολογία*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2001, σ. 139-155. Γενικότερα για τη συζήτηση της θέσης της εσχατολογίας στη βιβλική παράδοση, βλ. Γ. Πατρώνου, *Η Βασιλεία του Θεού εν τη συγχρόνω Δυτική Θεολογία*, Αθήναι 1989. Πρβλ., του ίδιου, *Ιστορία και Εσχατολογία στη Βασιλεία του Θεού*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1992· Π. Ρικέρ, *Ο Χριστιανισμός και το νόημα της ιστορίας, Σύνταξη 107(2008)*, σ. 32-49. Περισσότερα για τις τάσεις στη σύγχρονη χριστιανική εσχατολογία, αλλά και ευρύτερα στο χώρο των άλλων Θρησκειών βλ. στο *The Oxford Handbook of Eschatology*, εκδότης Jerry L. Walls, εκδ. Oxford University Press, Oxford 2008.

⁵² Η λειτουργική σχέση ιστορικών πραγμάτων και βασιλείας, που αποκαλύπτει με τρόπο δυναμικό την αγαπητική εμφάνιση του κτιστού δια του μυστηρίου της μεταμόρφωσης στο άκτιστο, ομολογείται από την εκκλησιαστική κοινότητα καθημερινά στο σύμβολο της πίστεως. Για το *Σύμβολο της Πίστεως* βλ. τις πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Ν. Ματσούκα, *Οικουμενική Θεολογία. Έκθεση της χριστιανικής πίστης. Προϋποθέσεις ενός οικουμενικού διαλόγου*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 101-145, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη σχέση ιστορίας και εσχάτων τις σελίδες 115-116 και 120-121 αντίστοιχα, όπου ο Νίκος Ματσούκας, σημειώνει: «*Επί Ποντίου Πιλάτου*, δηλαδή, διαδραματίζονται αντιστοιχώς θάνατος του Χριστού, πάθη, ταφή, ανάσταση. Οι συντάκτες του *Συμβόλου* εξάπαντος δεν έθεσαν τυχαία αυτό το ιστορικό σημείο. Με αυτό δένονται τα πάντα σε μια ενιαία ιστορική και ακατάληκτα εσχατολογική πορεία προς την ακατάληκτη βασιλεία του Χριστού... Ο καθένας, λοιπόν, με την απαγγελτική ομολογία του *Συμβόλου*, μπορεί ακόμη με κάποιο δέος να αντιληφθεί ότι η *σωτηρία μας* –για την οποία δεν γίνεται καμιά ιδιαίτερη διευκρίνιση ή ανάλυση– συντελείται μέσα σ' όλα αυτά τα δραματικά γεγονότα της ενιαίας ιστορικής πορείας στην επέκταση της φυσικής και

ιστορία της Θείας Αποκαλύψεως δεν νοείται παρά ως μιας συνεχής πορεία σαρκώσεως του Λόγου του Θεού μέσα στο ιστορικό γίνεσθαι»⁵³.

Στο σημείο αυτό νομίζω πως είναι αναγκαία μια διευκρίνιση. Συχνά στο θεολογικό μας χώρο γίνεται συζήτηση για την *αλλοτρίωση*. Τις περισσότερες φορές, εάν όχι όλες, ως αλλοτρίωση περιγράφεται εκείνη η κατάσταση απείθειας ή σταδιακής απομάκρυνσης από τον τρόπο μιας ιστορικής κοινότητας, στις περισσότερες περιπτώσεις της κοινότητας, άλλως των κοινοτήτων, της πρώτης Εκκλησίας του Χριστού. Άλλες φορές ως αλλοτρίωση κατανοείται η απομάκρυνση από τους καρπούς που παράγει η ζωή μιας τέτοιας κοινότητας, όπως για παράδειγμα τα δόγματα, οι κανόνες, οι ηθικές επιταγές και η τέχνη.

Έχω την αίσθηση, πως όλες αυτές οι αλλοτριώσεις μένουν ανόητες εάν δεν σημειώσουμε, ότι η πραγματική αλλοτρίωση είναι η διαίρεση των μελών του εκκλησιαστικού σώματος, από το πρόσωπο του σαρκωμένου Λόγου, του Χριστού. Με άλλα λόγια, η απώλεια του προσώπου, τουτέστιν η απώλεια της σχέσης ενός συγκεκριμένου τρόπου ύπαρξης, που αποκαλύπτεται πάντα από αυτό το πρόσωπο⁵⁴. Και τούτο διότι «ιδανικές», «ειδυλλιακές» κοινότητες δεν υπήρξαν και νομίζω πως δεν θα υπάρξουν, στα όρια της ιστορικής παροντικότητας, ποτέ⁵⁵. Ακόμη και η πρώτη εκκλησιαστική κοινότητα, στην ιστορία του πολιτισμού, η κοινότητα των μαθητών, βίωσε εντός της, στο πρόσωπό του μαθητή Ιούδα, την τραγωδία της αλλοτρίωσης.

Συνεπώς, το κριτήριο της αλλοτρίωσης δεν προσδιορίζεται από την οποιαδήποτε πιστότητα στη ζωή της κοινότητας, αλλά από τη ζωή του Χριστού εντός της κοινότητας, ή τη ζωή της κοινότητας με τον Χριστό. Και το λέγω τούτο διότι το Ευαγγέλιο, χωρίς να ταυτίζεται με τον κάθε υπαρκτό και οπωσδήποτε ιστορικό Χριστιανισμό, είναι από μόνο του, ως

μεταφυσικής διάστασης ως την *ακατάληκτη* βασιλεία του Χριστού... Ολάκερη η *Καινή Διαθήκη* είναι κατάσπαρτη με τους χαρακτηριστικούς όρους *βασιλεία των ουρανών* ή *βασιλεία του Θεού* κτλ. Η αιωνίως υπάρχουσα τούτη *βασιλεία του Θεού*, ερχόμενη στην κτίση και την ιστορία, κατά το αίτημα άλλωστε της Κυριακής προσευχής, δεν είναι τίποτα άλλο παρά η *άκτιστη δόξα του Θεού*. Η *ενέργειά* της, επομένως, είναι παρούσα στον κόσμο, και οι πάντες μπορούν να μετέχουν σ' αυτήν. Το ότι στο σημείο αυτό του *Συμβόλου της πίστεως* μνημονεύεται η *ακατάληκτη βασιλεία του Χριστού*, του κριτή ζώντων και νεκρών, εξάπαντος τούτη η μνεία δηλώνει την κοινή ενέργεια Πατέρα και Υιού, και αυτονόητα όλης της Τριάδας, όπως τούτο γίνεται κατανοητό στη συνέχεια του *Συμβόλου της πίστεως*. Έτσι το κοσμοσωτήριο έργο του Χριστού συνεχίζεται θριαμβευτικά και *ακατάληκτα* στα άπειρα βάθη, στις *αδιάσπαστες διαστάσεις*, της βασιλείας του Θεού, όπως και η πατερική θεολογία αργότερα ερμήνευσε ή ακολούθησε πιστά το *Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως*.

⁵³ Γ. Μαρτζέλου, Η σάρκωση του Λόγου ως θεμελιώδης ιεραποστολική αρχή της αρχαίας Εκκλησίας, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Γ'*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 56. Βλ. σχετικά Ωριγένους, *Φιλοκαλία* 15,19, έκδ. J.A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, εκδ. Cambridge University Press, Cambridge 1893, σ. 85, «αεί γαρ εν ταις γραφαίς ο Λόγος σαρξ εγένετο, ίνα κατασκηνώση εν ημίν»· Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Εκ των Θεοδότου και της ανατολικής καλουμένης διδασκαλίας κατά τους Ουαλεντίνου χρόνους Επιτομαί* 19, PG 9, 665D.

⁵⁴ Για το θέμα της αλλοτρίωσης, καθώς και της κοινωνικής επαλήθευσης της αλλοτρίωσης ή της σχέσης, βλ. Χ. Γιανναρά, *Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1995, σ. 24-25.

⁵⁵ Βλ. σχετικά Ν. Ματσούκα, *Οικουμενική Θεολογία*, σ. 103.

η περιγραφή της ζωής, το υπόμνημα της ιστορίας της συγκεκριμένης κοινότητας εν Χριστώ, ένας υπαρκτός και οπωσδήποτε ιστορικός Χριστιανισμός⁵⁶. Τόσο ιστορικός όσο και το πρόσωπο του Ιησού. Ένας Χριστιανισμός, που οι οποιεσδήποτε αστοχίες και προδοσίες του, σαν αυτή του Ιούδα, αλλά ακόμη ακόμη και οι οποιεσδήποτε αταξίες και ατημελησίες του⁵⁷, δεν αλλοτριώνουν το πρόσωπο του Χριστού, αλλά την ίδια την κοινότητα, δείχνοντας πως η τραγικότητα, χαρακτηριστικό που αδυνατούν να δουν οι υπέρμαχοι θεωριών καθαρότητας, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, που δεν μπορεί παρά να χρεώνεται πάντα τα αποτελέσματα της αβάσταχτης ελευθερίας με την οποία πλάστηκε. Και ίσως είναι εν τέλει αυτές οι αταξίες και αστοχίες, η έλλειψη μιας κάποιας ηθικιστικής καθαρότητας και ακρίβειας, που δίνουν στο Ευαγγέλιο το πραγματικό του μέγεθος, την αληθινή του διάσταση, που ορίζεται κατά τρόπο παράδοξο, από την παρουσία του ακτίστου, αλλά και τη δραματική πορεία του κτιστού να αγγίξει το άκτιστο⁵⁸.

Με τον τρόπο αυτό γίνεται σαφές πως η σωτηρία, ως ανερμήνευτη και ταυτόχρονα χειροπιαστή πραγματικότητα, δεν αναζητιέται στην οποιαδήποτε πιστότητα στο παρελθόν, αλλά στην κοινωνία της ζωής του προσώπου του Χριστού, που καλεί από τα έσχατα⁵⁹. Στη συνεχή αποκάλυψη της πιστότητας στο μυστήριο της υποστατικής ένωσης, στη συνεχή κατάφαση στο *Σύμβολο της Πίστεως*, που συνιστά τον πυρήνα του πολιτισμού της σάρκωσης⁶⁰. Έτσι, χωρίς φόβο, μπορούμε να πούμε

⁵⁶ Βλ. σχετικά Ν.Α.Ματσούκα, *Παλαιάς και Καινής Διαθήκης σημεία, νοήματα, αποτυπώματα*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 12. Πρβλ. Ν.Α.Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β*, σ. 14,18· Αναστασίου Γιαννουλάτου, Αρχιεπισκόπου Τυράνων και πάσης Αλβανίας, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2000, σ. 114-115,121· Γ. Φλορόφσκυ, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 15, 21: «Η αποκάλυψις είναι η ιστορία της Διαθήκης. Η γραπτή αποκάλυψις, δηλαδή η Αγ. Γραφή, είναι επομένως πρωτίστως ιστορία. Οι νόμοι και οι Προφήται, οι ψαλμοί και αι προφητεΐαι, όλα περιχωρούνται και συνυφαίνονται εις τον ζώντα ιστορικόν ιστόν. Η αποκάλυψις δεν είναι μόνον σύστημα θείων ενεργειών. Η αποκάλυψις, θα μπορούσε κανείς να ειπή ότι ήταν η πορεία του Θεού εις την ιστορίαν. Το αποκορύφωμα ήλθεν, όταν ο Θεός εισήλθεν ο ίδιος εις την ιστορίαν “διά παντός”, όταν ο Λόγος του Θεού ενεσαρκώθη και “ενηθρώπησεν”... Σημαίνει δε τούτο ότι αυτό το Ευαγγέλιον καθίσταται αντιληπτόν εις όλον το βάθος και την πληρότητα μόνον ως πνευματική εμπειρία. Αλλ’ ό,τι ανακαλύπτεται δια της πίστεως, δίδεται “εν πλήρει αληθεία”. Τα Ευαγγέλια συγγράφονται εντός της Εκκλησίας, κατ’ αυτήν δε την έννοιαν αποτελούν μαρτυρίαν της Εκκλησίας. Καταγράφουν την εμπειρίαν και την πίστιν της Εκκλησίας, αλλά δεν παύουν να είναι και ιστορικά αφηγήσεις, που μαρτυρούν τι πράγματι συνέβη εν τόπω και χρόνω».

⁵⁷ Βλ. Ν.Α.Ματσούκα, *Παλαιάς και Καινής Διαθήκης σημεία, νοήματα, αποτυπώματα*, σ. 12.

⁵⁸ Μια πρώτη περιγραφή τούτης της δραματικής πορείας της Εκκλησίας, όπου τα μέλη της παλεύουν με νύχια και με δόντια για παραμονή στην «κοινωνία», που έχει ως βάση της τη μυστηριακή ένωση των πιστών με τον Κύριο, βλ. στην πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη του Β. Στογιάννου, *Πέτρος παρά Παύλω* (Εναίσιμος επί διδακτορία διατριβή), Θεσσαλονίκη 1968.

⁵⁹ «Ούτω ο άνθρωπος κινείται δυναμικώς και πάσα πτώσις αυτού είναι απομάκρυνσις από του μέλλοντος και όχι του παρελθόντος», Ν. Α. Ματσούκα, *Θεολογία, κτιστολογία, εκκλησιολογία κατά τον Μέγαν Αθανάσιον. Σημεία πατερικής και οικουμενικής θεολογίας*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 149.

⁶⁰ Αρχιμ. Σωφρονίου (Σαχάρωφ), *Αγώνας Θεογνωσίας. Η αλληλογραφία του γέροντος Σωφρονίου με τον Δ. Μπάλφουρ*, εκδ. Ι.Μ. Τιμίου Προδρόμου, Έσσεξ Αγγλίας 2004, σ. 305-306: «Γράφεις: “Παρέμεινα ορθόδοξος με την πολιτιστική σημασία του όρου”, ταυτόχρονα όμως “έπαυσα να πιστεύω

πως η μόνη αλλοτρίωση, όπως άλλωστε και η μόνη θανάσιμη αμαρτία είναι η άρνηση της υποστατικής ένωσης, η άρνηση της σάρκωσης του Λόγου του Θεού Πατέρα, η απομάκρυνση από το Ευαγγέλιο της βασιλείας⁶¹, που είναι ο ίδιος ο Χριστός⁶². Και είναι σαφές, πως η οποιαδήποτε άρνηση της σάρκωσης του Λόγου δεν διαβρώνει μόνο την αλήθεια του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδος, αλλά καταργεί ολόκληρη την Αγία Τριάδα. Η σάρκωση του Θεού Λόγου, του ενός της Τριάδος, αποκαλύπτει την όλη Τριάδα. Κάνει την όλη Τριάδα, εάν μπορούμε να το πούμε έτσι, να αληθεύει. Γράφει σχετικά ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς: «Ει μη εσαρκώθη ο του Θεού Λόγος, ουκ αν εδείκνυτο Πατήρ αληθώς ο Πατήρ, ουκ αν αληθώς Υιός ο Υιός, ουκ αν το Πνεύμα το άγιον, προϊόν και αυτό εκ του Πατρός· ουκ αν Θεός εν ουσία και υποστάσεσιν, αλλ' ενεργεία τις μόνον ενθεωρουμένη τοις κτίσμασι, καθάπερ οι τε μωραθέντες έφησαν πάλαι σοφοί και οι νυν κατά τον Βαρλαάμ και Ακίνδυνον φρονούντες»⁶³.

Μια τέτοια τοποθέτηση, βέβαια, που θέτει στο κέντρο κατανόησης το πρόσωπο του Χριστού, σαφώς και δεν αδειάζει την κοινότητα από το λειτουργικό της περιεχόμενο. Πολύ περισσότερο δεν εισηγείται μια κάποια απόδραση από τα όρια της αμεσότητας, ούτε, βέβαια, οδηγεί σε τυπικές ατομοκρατίες, μυστικισμούς και θεωρίες καθαρότητας. Η κοινότητα είναι αυτό που είναι εξαιτίας του Χριστού. Αυτό που κάνει την κοινότητα Εκκλησία είναι ο Χριστός μέσα της. Ο ίδιος Χριστός που έκανε την Μαρία Θεοτόκο, ο ίδιος Χριστός που με την ύπαρξή του επιτρέπει την άνθιση του μυστηρίου της αγιότητας. Σε τελική ανάλυση ως αλλοτρίωση μπορούμε να θεωρήσουμε την απώλεια της σχέσης, την αποτυχία κοινωνίας με το πρόσωπο του Χριστού, και δι αυτού με τον

σε πολλά ορθόδοξα δόγματα», και ακόμη «ο τύπος της ζωής μου δεν είναι καθόλου ασκητικός». Σε τι λοιπόν συνίσταται ο ορθόδοξος πολιτισμός; Μου φαίνεται ότι, αν απορρίψουμε το ορθόδοξο Σύμβολο της πίστεως και την ασκητική εμπειρία που αποκτήθηκε με αιώνες ζωής εν Χριστώ, εκείνο που θα απομείνει από τον ορθόδοξο πολιτισμό δεν θα είναι παρά μόνο το ελληνικό μινόρε και η ρωσική τετραφωνία». Πρβλ. Αναστασίου (Γιαννουλάτου) Αρχιεπ. Τυράνων και πάσης Αλβανίας, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, σ. 120: «Το δόγμα λοιπόν της Σαρκώσεως αποτελεί ουσιαστικό θεμέλιο για την εξέταση και ορθή θεώρηση του προβλήματος που μας απασχολεί».

⁶¹ *Ματθ.* 4,23· *Μαρκ.* 1,14: «Μετά δε το παραδοθήναι τον Ιωάννην ήλθεν ο Ιησούς εις την Γαλιλαίαν κηρύσσων το ευαγγέλιον της βασιλείας του Θεού και λέγων ότι πεπλήρωται ο καιρός και ήγγικεν η βασιλεία του Θεού· μετανοείτε και πιστεύετε εν τω ευαγγελίω». Πρβλ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Εξήγησις υπομνηματική εις τον προφήτην Αβδιού*, PG71, 736A: «Και ημάς ο μακάριος έφη Παύλος ενδύσασθαι μεν τον θώρακα της δικαιοσύνης, υποδήσασθαι δε και τους πόδας εν ετοιμασία του Ευαγγελίου της ειρήνης, τουτέστιν Χριστού».

⁶² Γράφει σχετικά ο π. Γεώργιος Φλορόφσκυ, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, σ. 14: «Τοιουτοτρόπως το ιστορικών πλαίσιον της αποκαλύψεως δεν είναι κάτι από το οποίον θα έπρεπε να απαλλαγώμεν. Δεν υπάρχει λόγος να αποσπώμεν την αποκαλυφθείσαν αλήθειαν από το πλαίσιον εντός του οποίου πραγματοποιήθησαν αι αποκαλύψεις. Τουναντίον, μία αφαιρέσις, ως αυτή, θα εξηφάνιζε και την αλήθειαν, καθ' όσον η αλήθεια δεν είναι μία ιδέα, αλλά πρόσωπον και μάλιστα ο ενανθρωπήσας Κύριος». Πρβλ. Γ. Μαρτζέλου, *Η σάρκωση του Λόγου ως θεμελιώδης ιεραποστολική αρχή της αρχαίας Εκκλησίας, Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Γ'*, σ. 54, όπου το Ευαγγέλιο χαρακτηρίζεται ως ο σαρκωμένος λόγος του Θεού.

⁶³ Γρηγορίου Παλαμά, *Ομιλία* ΙΣΤ, 19, Γρηγορίου του Παλαμά, *Άπαντα τα Έργα*, εκδ. Π. Χρήστου, *ΕΠΕ*, τόμος 9, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 448-450.

κόσμο ολάκερο, εντός της κοινότητας, εν χρόνω και εν τόπω⁶⁴. Τούτο δίχως άλλο, μπορεί να σώσει τους ταπεινούς και καταφρονεμένους από τον αδηφάγο ηθικισμό, αλλά πολύ περισσότερο από τη συνεχή επιστροφή στα «ιδανικά» του παρελθόντος. Ενός παρελθόντος, που κλεισμένο πάντα στη μήτρα της συναισθηματικής μεγέθυνσης -γέννημα της εξιδανίκευσης που δημιουργεί η απομάκρυνση από τη στιγμή-, θεωρείται πάντα καλύτερο από το παρόν. Καλύτερο οπωσδήποτε και από αυτά που θα έρθουν.

Και επανέρχομαι τώρα, μετά τη μακροσκελή, αλλά θεωρώ αναγκαία για την κατανόηση των πραγμάτων συζήτηση της σχέσης της Εκκλησίας με την ιστορία και τον πολιτισμό, προκειμένου να κλείσω την εισήγησή μου με συγκεκριμένες παρατηρήσεις για τη σχέση της Εκκλησίας με την πολιτική και συνεπώς και την κοινωνία.

Πρώτον, η Εκκλησία, όσο και η θεολογία και νομίζω πως φάνηκε αυτό από όλα όσα έχουν προηγηθεί, είναι από τη φύση της πολιτική. Η άρνηση της πολιτικής της διάστασης, η άρνηση δηλαδή της έγνοιας της για τα κοινά, την κοινωνία και τον άλλο δεν μπορεί παρά να την οδηγήσει -και έχει συμβεί αυτό στο παρελθόν, στα όρια του διαλόγου της με την ιστορία και την αυτοσυνειδησία της-, σε καταστάσεις ενθουσιαστικές, όπου η κυριαρχία του χαρισματικού στοιχείου καταπιέζει έως εξαφάνισης τόσο τη θεσμική της δομή όσο και τον ίδιο του τον εαυτό. Και τούτο διότι η αμφισημία της φύσης της κατανοεί χάρισμα και θεσμό σε συνεχή διάλογο. Έναν διάλογο, που επιτρέπει την πραγματική ζωή και άνθιση του σώματος του Χριστού. Η Εκκλησία δεν μπορεί παρά να διαλέγεται με την ιστορία και τον πολιτισμό. Η εκ των προτέρων ενοχοποίηση ενός εκ των δύο ή και των δύο και η άρνηση οποιασδήποτε σχέσης μαζί τους αποτελεί προδοσία της ταυτότητάς της. Όπως, άλλωστε, προδοσία της ταυτότητάς της αποτελεί και η οποιαδήποτε ταύτισή της με την πολιτική και την εξουσία, που αίρει την αμφισημία του τρόπου της. Και η ιστορία έχει να μας διδάξει πολλά σχετικά με αυτόν τον πειρασμό, στον οποίο η Εκκλησία σε πολλές περιπτώσεις ενέδωσε ανεπαισθήτως, αρνούμενη τη φάτνη της Βηθλεέμ και την ταπείνωση της Γαλιλαίας⁶⁵.

⁶⁴ Θαυμάσιες εικόνες για τη σχέση εμπιστοσύνης, εκείνης της δυνατότητας που κάνει την κοινωνία να αληθεύει, σώζει ο Ωριγένης, *Φιλοκαλία* 15,19, έκδ. J.A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, σ. 85: «αεί γαρ εν ταις γραφαίς ο Λόγος σαρξ εγένετο, ίνα κατασκηνώση εν ημίν· αλλ', εάν εις το στήθος του σαρκωθέντος Λόγου ανακλιθώμεν και ανιόντι αυτό εις το υψηλόν όρος ακολουθήσαι δυνηθώμεν, ερούμεν το· Είδομεν την δόξαν αυτού... και καθ' ετέραν δε υψηλοτέραν διήγησιν οι δυνηθέντες τοις ίχνεσιν Ιησού κατακολουθείν αναβαίνοντος και μεταμορφουμένου από της επί γης όψεως, όψονται αυτού την μεταμόρφωσιν καθ' εκάστην γραφήν».

⁶⁵ Βλ. σχετικά, Γέροντος Χαλκηδόνας Κυρού Μελίτωνος, Χριστώ συνεσταύρωμαι (Γαλατ. 2,20), *Λόγοι και Ομιλίες*, επιμέλεια διάκονος Ανδρέας Νανάκης, έκδ. Πανσέληνος, Άγιον Όρος 1991, σ. 101: «Διότι υπήρξαν περίοδοι εν τη ιστορική πορεία της Μεγάλης Εκκλησίας, καθ' ας αύτη, περιβεβλημένη την από του κόσμου ισχύν και εξουσίαν, επενδεδυμένη την αλουργίδα πολιτειακών προνομίων και αίγλης, ησφαλισμένη εν τη ανασφαλεία της κρατικής προστασίας, έζησε καθ' εαυτήν, εις εαυτήν και δι' εαυτήν. Ήχθη ποτέ και η Εκκλησία αύτη εις όρος υψηλόν λίαν και διήλθεν από του μεγίστου

Δεύτερον, «η εξέταση της σχέσης του χαρισματικού σώματος της Εκκλησίας προς την κάθε μορφή εξουσίας [...] είναι βασικό θέμα της δογματικής θεολογίας»⁶⁶. Γεγονός που αποδεικνύει, ότι η συζήτηση για την ανακάλυψη της βάσης του διαλόγου Εκκλησίας, πολιτικής και κοινωνίας, δεν σχετίζεται με τα περί την θεολογία, αλλά με τον ίδιο τον πυρήνα του είναι της. Με τον ίδιο τον οντολογικό πυρήνα της Εκκλησίας⁶⁷.

Τρίτον, η Εκκλησία θα πρέπει να εγκαταλείψει την αμαρτία της υποκρισίας. «Δὲν εἶναι δυνατὸν», καθώς τονίζει ο Μακαριστός Μητροπολίτης Χαλκηδόνος Μελίτων, «ἡ Ἐκκλησία, καὶ μάλιστα ἡ Ὀρθόδοξος, ἡ δική μας Ἐκκλησία, νὰ νοηθῆ ὡς ἄσχετη πρὸς τὴ ζωὴ, πρὸς τοὺς καιροὺς, πρὸς τὴν ἀγωνίαν αὐτῆς τῆς ὥρας, πρὸς τὰ φλέγοντα προβλήματα αὐτῆς τῆς στιγμῆς, ἀπλῶς ὡς πόλις ἐπάνω ὄρους κειμένη καὶ θεωροῦσα τὰ περὶ αὐτήν. Ὡς Ἐκκλησία εἴμεθα ἐμπεπλεγμένοι εἰς τὴν πορείαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, εἰς τὴν μεγάλην αὐτὴν περιπέτεια, ποὺ ὀνομάζεται Ἱστορία, ἄγουσα εἰς τὴν τελείωσιν τῶν ἐσχάτων. Ὑποκρινόμενοι τὴν χθές, ἀπουσιάζομεν ἀπὸ τὴν σήμερον καὶ ἡ αὔριον ἔρχεται ἄνευ ἡμῶν. Ὅμιλῶν εἰς τὴν 4ην Πανορθόδοξον Διάσκεψιν τῆς Γενεύης, εἶχον εἶπεῖ: «Ἡ χθές παρῆλθε πρὸ πολλοῦ, οὔτε κὰν τὴν σήμερον ζῶμεν, μᾶς προέλαβεν ἡ μεθαύριον». Τὸ ἐπαναλαμβάνω αὐτὸ σήμερον ἐντονώτερον. Διότι εἶναι ἡ πέραν τῆς αὐτάρκους υποκρισίας ἀλήθεια, ἡ ἀπλή, ἡ εὐκολωτέρα ἀντιμετώπισις τῶν προβλημάτων εἶναι νὰ τὰ χλευάσῃ καὶ νὰ τὰ κατακρίνῃ κανεὶς καὶ νὰ ἀντιπαρέλθῃ, ὅπως ὁ Ἱερεὺς καὶ ὁ λευίτης τῆς Σαμαρειτικῆς παραβολῆς. Ἀλλὰ ἡ πληγὴ εἶναι ἐδῶ καὶ κράζει [...] Ἄν ὅλοι οἱ μικρόνοες, ὅλοι οἱ ἐθελοτυφλοῦντες, ὅλοι οἱ παρελθοντολόγοι καὶ ἐγκαυχῶμενοι διὰ τὴν ἀρετὴν τῆς ἐποχῆς τῶν συνωμοτήσουν, διὰ νὰ κατακρίνουν ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα, ἡ Ἐκκλησία ἔχει χρέος νὰ σταθῆ μὲ θεανδρικὴν κατανόησιν,

τούτου πειρασμού, ως ο Κύριός της (Ματθ. 4,8). Αλλ' υποστρέψασα μετὰ του Ιησού εν τη δυνάμει του Πνεύματος εις την Γαλιλαίαν (Λουκ. 4,14), και, απογεγυμνωμένη πλέον πάσης ἐξῶθεν προνομίας και κοσμικῆς ἐξουσίας, επανακαλύπτει δι' εαυτήν και αποκαλύπτει εις ἄλλους την μόνην ὄντως ασφάλειαν και προνομίαν και ἐξουσίαν και αἴγλην, ἥτοι την εν αὐτῇ ζωὴν του Χριστοῦ». Πρβλ. C. N. Tsironis, "Peace-War-Ecclesia in Modern Greece: Fragments and Continuities", στο: S. Asfaw- Al. Chehadah-M. Simion (Eds.), *Just Peace: Orthodox Perspectives*, εκδ. WCC, Geneva 2012, σ. 148: «The historical experience of identifying the Christian identity with a political entity, the political targets or national pursuits in modern years is bitter, disappointing and catastrophic both for the people and the church».

⁶⁶ Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία. Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σε ἀντιπαράθεση με τὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη Β'*, σ. 449-450.

⁶⁷ Αυτό τονίζεται και σε ἐπίσημα κείμενα των Ὀρθόδοξων Εκκλησιῶν κατὰ τὴ συμμετοχὴ τους στην Οικουμενικὴ Κίνηση. Βλ. σχετικὰ, Σ.Χ. Τσομπανίδη, *Μεταλειτουργία. Ἡ Ὀρθόδοξη συμμετοχὴ στην κοινὴ χριστιανικὴ μαρτυρία για δικαιοσύνη, εἰρήνη και ἀκεραιότητα τῆς δημιουργίας*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 225-233 και 245-268. Κριτικὴ θεώρηση τῆς προσπάθειας του Π.Σ.Ε. για «ένα πέρασμα ἀπὸ τὴ θεολογία στην ἀνθρωπολογία» και τὴ «κοινωνικοπολιτικὴ στράτευση τῆς θεολογίας και των Εκκλησιῶν», κυρίως μετὰ τὸ 1963 και τὸ Δ' Συνέδριο του Τμήματος «Πίστη και Τάξη», στο Μόντρεαλ, βλ. στο βιβλίο του Χρήστου Γιανναρά, *Ἀλήθεια και ἐνότητα τῆς Εκκλησίας*, εκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1977, σ. 207-216.

ένανθρωπιζόμενη όπως ο Κύριος της εν μέσω ενός νέου κόσμου, που έρχεται μακρόθεν, και να ακούση αυτή την αγωνιώδη κραυγή [...]. Κάτι έχει να μᾶς πῆ με ὅλα αὐτὰ τὰ φαινόμενα αὐτὸς ὁ κόσμος, που έρχεται νέος εἰς τὸ προσκήνιον τῆς Ἱστορίας»⁶⁸.

Εἶναι σύνηθες στις ημέρες μας, η σημασία του Διατάγματος για τον κόσμο στον οποίο ζούμε να διαβάζεται μονομερώς. Ἐτσι, η θρησκευτική ελευθερία και έκφραση, τα μηνύματα της καταλλαγής και του αλληλοσεβασμού, η άρνηση του εθνοφυλετισμού, έχουν νόημα για το δικό μας σώμα, για το ημέτερον παν και μόνο. Η διεκδίκηση δεν περιλαμβάνει τον άλλο, το άλλο, το διαφορετικό και τον ξένο. Πρόκειται στ' αλήθεια για έναν διάλογο στον οποίο στους δύο τρίτος δεν χωρεί. Και τούτο διότι, καθώς πιστεύω, ζούμε σε μια εποχή επιστροφής, αναβίωσης μορφών σκληρού θρησκευτικού φονταμενταλισμού και φανατισμού. Πρέπει κάποτε να το καταλάβουμε, πως εκκλησιολογικά ο κόσμος ὅλος εἶναι Εκκλησία, αλλά πολιτικά η Εκκλησία εἶναι μέρος ενός κόσμου που εμπεριέχει την έννοια του διαφορετικού και ο ἄλλος στέκεται ἰσότητα ἀπέναντι στον Ορθόδοξο Χριστιανό, ως μέλος μιας πολιτείας και ενός κράτους, ενός κόσμου ολάκερου εἰάν θέλετε, που τον μοιραζόμαστε ἀπό κοινού. Στη βάση αυτού του κόσμου βρίσκεται, ὅσον αφορά τα καθ' ἡμᾶς, η ελληνική νομοθεσία, το σύνταγμα, αλλά και το ευρωπαϊκό δίκαιο. Πραγματικότητες, που η δημιουργική τους ανάγνωση επιτρέπει την αποφυγή της αλαζονείας τόσο ἀπό την πλευρά της Εκκλησίας, ὅσο και ἀπό την πλευρά της πολιτείας. Ο ειλκρινής διάλογος, που προϋποθέτει σεβασμό της διαφορετικότητας, πρόσληψη της διαφορετικότητας -αυτό εἶναι το περιεχόμενο του διατάγματος των Μεδιολάνων- εἶναι το κεκτημένο της δημόσιας πλατείας, η οποία αποτελεί το ουσιώδες κριτήριο που απορροφά τους κραδασμούς του ιδιωτικού και του κρατικού⁶⁹. Και εἶναι αλήθεια ὅτι η διαφορά που

⁶⁸ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Κυρού Μελίτωνος, Λόγος εἰς τὴν υποκρισίαν, *Λόγοι και Ομιλίες*, επιμέλεια διάκονος Ανδρέας Νανάκης, εκδ. Πανσέληνος, Ἁγιον Ὅρος 1991, σ. 87-88. Μια υπογράμμιση της διάθεσης ἀκρόασης και ταυτόχρονα πρόσληψης της αγωνίας του κόσμου για τὴν σήμερον και τὴν αὐριον εκ μέρους των Ορθόδοξων Εκκλησιῶν αποτελεί δίχως ἄλλο η ἐξαρχῆς συμμετοχή τους στην Οικουμενική Κίνηση. Για τὸ θέμα βλ. αναλυτικές παρατηρήσεις στο βιβλίο του Στέλιου Τσομπανίδη, *Ἐπὲρ τῆς των πάντων ενώσεως», Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας και θεολογίας στο Π.Σ.Ε.*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2008.

⁶⁹ Για τὴν προσπάθεια κάποιων να θέσουν τὴν Εκκλησία εκτὸς της δημόσιας πλατείας, βλ. D.G. Goa, *The Public Square and the Culture of Amnesia, Findings* (2002), σ. 1-6. Για τις σχέσεις των ὀρων «ιδιωτικό», «δημόσιο» και «κρατικό», βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Ι. Πέτρου, *Πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική ελευθερία*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 211: «Υπάρχει κάποια σύγχυση στη χρήση των ὀρων αυτῶν που οφείλεται στο γεγονός ὅτι στην ελληνική πραγματικότητα, ἰδίως σε ἐπίπεδο νομικῆς ορολογίας, ταυτίζεται συνήθως τὸ “δημόσιο” με τὸ “κρατικό”. Το “κράτος”, και κάθε τι που εἶναι “κρατικό”, συνδέεται με τὴν νόμιμη ἄσκηση ἐξουσίας. Ὅσο τὸ “δημόσιο” ταυτίζεται με τὸ “κρατικό” συνδέεται και αὐτὸ με τὴν ἄσκηση ἐξουσίας. Ἐτσι, δυσχαιρένεται η κατανόηση του δημόσιου με τὴν έννοια του “κοινού”, που ανήκει στον κοινωνικό χώρο, γιατί στην περίπτωση αὐτή θα πρέπει να αποσυνδεθῆ ἀπό τὴν έννοια της ἄσκησης κρατικῆς ἐξουσίας. Ἀπό τὴν ἄλλη πλευρά, ὅταν κατανοηθῆ σωστά η έννοια του “ιδιωτικού”, τότε αὐτὸ δεν εἶναι ἀντίθετο προς τὸ “δημόσιο”, αλλά μόνο προς τὸ “κρατικό”. Η κατανόηση ὁμως αὐτή προϋποθέτει τὴν παραπάνω διαφοροποίηση του “δημόσιου” ἀπὸ τὸ “κρατικό”».

εισάγει ο Χριστιανισμός στη σχέση Θρησκείας-Κράτους, σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή ρωμαϊκή ειδωλολατρική θρησκεία είναι ακριβώς αυτή: το πέρασμα από τον απόλυτο κρατισμό στη γη του δημόσιου βίου. Εάν χαθεί αυτή η ειλικρίνεια, εσωτερικής και εξωτερικής φύσεως, και κυριαρχήσει η προπατορική *υποκρισία*, η αύριον, για να επαναλάβω τα λόγια του Μητροπολίτη Χαλκηδόνας Μελίτωνος που ήδη προσημειώθηκαν, «θα έλθει άνευ ημών».