

Δημήτρης Ουλής

***Εκκλησιαστική Παράδοση
και Ορθόδοξη
Ερμηνευτική***

Αθήνα 2010

§1. Προλεγόμενα

Αν είναι αλήθεια ότι «ερμηνεία είναι η εργασία της σκέψης η οποία συνίσταται στο να αποκρυπτογραφεί το κρυφό μέσα στο φανερό νόημα και να εκδιπλώνει τα επίπεδα της σημασίας που περιέχονται μέσα στην κυριολεκτική σημασία»,¹ παραμένει πάντοτε ανοιχτό το ερώτημα που αφορά στον φορέα και στους όρους αυτής της «εργασίας»: ποιος συντελεί, δηλαδή, την αποκρυπτογράφηση και με ποια νομιμοποίηση αξιώνει να εκδιπλώσει τα επίπεδα σημασιών που λανθάνουν πίσω από τη κυριολεκτική σημασία. Όσον αφορά ειδικότερα στην ορθόδοξη θεολογική ερμηνευτική, το ερώτημα αποβαίνει καίριο –διότι ανάλογα με την απάντηση που θα δώσουμε, κρίνεται ο βαθμός κατά τον οποίο η εκκλησιαστική παράδοση μπορεί πράγματι να στοιχειοθετήσει μία πρόταση βίου (ήγουν, ένα νόημα και μία σημασία) με πανανθρώπινη και διαχρονική εμβέλεια.

Το περιορισμένο πλαίσιο της παρούσας μελέτης δεν μας επιτρέπει, φυσικά, να επεκταθούμε σε ολόκληρο το φάσμα που διανοίγει η συγκεκριμένη προβληματική. Κατά συνέπεια, στο βαθμό που το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται, αφενός, στη σχέση της θεολογικής ερμηνευτικής με την ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση και, αφετέρου, στον εσχατολογικό δυναμισμό της παράδοσης αυτής που την καθιστά διαχρονική, το επιχείρημα της μελέτης μας πρόκειται να αναπτυχθεί σε τέσσερις ενότητες. Στην πρώτη ενότητα, θα αποπειραθούμε έναν κριτικό αναστοχασμό πάνω στην έννοια της Παράδοσης έτσι όπως αυτή μπορεί να συναχθεί από κείμενα νεότερων ορθόδοξων θεολόγων, καθώς και από σημαντικά πατερικά κείμενα –όπως το *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* του Μ. Βασιλείου· στη δεύτερη, θα προσπαθήσουμε να επισημάνουμε τους διαχρονικούς όρους και τα όρια μίας ορθόδοξης θεολογικής ερμηνευτικής, ενώ παράλληλα, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε τη στενή συνάφεια της θεολογίας, ως ερμηνευτικής διαδικασίας, με την ίδια την ασκητική και λατρευτική ζωή του εκκλησιαστικού σώματος. Στην τρίτη ενότητα, θα αποπειραθούμε να υπαινιχθούμε, μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα, τον εσχατολογικό δυναμισμό της ορθόδοξης παράδοσης, στο βαθμό που αυτή κατανοείται υπό το πρίσμα της εν λόγω ερμηνευτικής. Τέλος, στην τέταρτη ενότητα θα ανακεφαλαιώσουμε τις βασικές θέσεις της μελέτης μας και θα διατυπώσουμε ορισμένες σκέψεις οι οποίες θα

¹ P. Ricoeur, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, μτφρ. Αλέκα Μουρίκη (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Αγροτικής Τραπέζης 1990) σελ. 36.

μπορούσαν, ενδεχομένως, να λειτουργήσουν ως αφορμές για περαιτέρω έρευνα και προβληματισμό.

§2. Η Παράδοση και οι «παραδόσεις»

Σε αντίθεση με ουσιοκρατικές και στατικές εννοήσεις της Παράδοσης, οι οποίες την αντιλαμβάνονται ως ένα συμπαγές corpus αληθειών, νοοτροπιών και πρακτικών που μεταβιβάζονται σχεδόν απaráλλακτες από γενεά σε γενεά,² η αρχαία Εκκλησία³ κατανόησε την Παράδοση πρωτίστως ως ερμηνευτική αρχή και μέθοδο,⁴ η οποία παραπέμπει περισσότερο στην ίδια τη μυστηριακή ζωή της κοινότητας, παρά σε παγιωμένες και αφηρημένες («ψιλές») δογματικές διατυπώσεις. Λέγοντας κάτι τέτοιο, δεν εννοούμε φυσικά ότι η Εκκλησία απαξίωσε καθ' οιονδήποτε τρόπο τις δεύτερες, αλλά ότι ουδέποτε τις κατανόησε ως «κανόνα πίστεως» (regula fidei), δηλαδή ως απόλυτο και αποκλειστικό κριτήριο της αυθεντικότητας και της αλήθειας της. Είναι χαρακτηριστικό ότι ήδη από τις επιστολές του Αποστόλου Παύλου η λέξη «Παράδοση» απαντάται ως επί το πλείστον στον πληθυντικό –«στήκετε καί κρατείτε τὰς παραδόσεις» (Β' Θεσσ. 2.15)– γεγονός το οποίο αποτελεί μία πρώτη ένδειξη περί της πολυσημίας του όρου: του γεγονότος, δηλαδή, ότι αυτός αναφέρεται ταυτοχρόνως σε μία ομολογία πίστεως και σε μία λειτουργική πράξη, σε μία διδασκαλία, αλλά και σ' έναν κοινοτικό, αγαπητικό και ευχαριστιακό τρόπο υπάρξεως.⁵ Για την αρχαία

² Αναφερόμενος στην παράδοση ως τυπικό χαρακτηριστικό των θρησκειών, ο Βασίλης Στογιάννος αναφέρει ότι «συνίσταται [...] εἰς τὴν ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεὰν παραλαβὴν καὶ παράδοσιν τῶν δογμάτων, τῆς λατρείας καὶ τῶν ἠθικῶν ἐπιταγῶν τῆς θρησκείας πρὸς διδασκαλίαν τῶν ἐπιγενομένων καὶ διατήρησιν εἰς ζωὴν τοῦ κατὰ τὸ παρελθὸν ἀποκαλυφθέντος ἢ ὀψωσθήποτε γνωσθέντος» Βλ. Β. Στογιάννου, *Ερμηνευτικά Μελετήματα* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας 1988) σελ.265. Έναν παραπλήσιο ορισμό διατυπώνει και ο Π. Βασιλειάδης, επισημαίνοντας ότι η παράδοση συνίσταται «στην παραλαβή και μεταβίβαση από γενιά σε γενιά αξιών και κανόνων συμπεριφοράς, δογμάτων πίστεως και ηθικών επιταγών, λατρείας και συγκεκριμένης στάσεως προς το μυστήριο που λέγεται ζωή». Βλ. Π. Βασιλειάδης, *Η Ορθοδοξία στο Σταυροδρόμι* (Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής 1992) σσ. 129-130.

³ Σύμφωνα με τον Βασίλη Αδραχτά, η «αρχαία Εκκλησία» θα πρέπει να διαφοροποιείται τόσο από τον «πρώιμο Χριστιανισμό» (1^{ος} – 4^{ος} αι, όπου οι σχέσεις Χριστιανισμού και Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας τέθηκαν σε εντελώς νέα πολιτική βάση), όσο και από τον «αρχέγονο Χριστιανισμό», ο οποίος εκτείνεται από τον 1^ο αιώνα μέχρι τα μέσα περίπου του 2^{ου} αιώνα μ.Χ. Αντίθετα, η αρχαία Εκκλησία εκτείνεται από τον 1^ο έως τον 5^ο αιώνα, και μερικές φορές έως τον 8^ο αιώνα μ. Χ. Βλ. Β. Αδραχτά, *Η "Βασιλεία του Θεού" ως Ουτοπία: η Γένεση, Ανάπτυξη και Τυπολογία της Πολιτικής Εσχατολογίας του Πρώιμου Χριστιανισμού*, διδακτορική διατριβή [δακτυλόγραφο], υποσ.1, σελ.1.

⁴ Βλ. G. Florovsky, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, μτφρ. Δημήτρη Τσάμη (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας 1991²) σελ. 108: «Ἡ Παράδοση εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἐκκλησίαν ἦταν πρωτίστως ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ καὶ μέθοδος».

⁵ Βλ. Π. Βασιλειάδης, ο.π., σελ. 130: «Παρέδοκα ἡμῖν ὁ καὶ παρέλαβον», γράφει [ενν. ο Παύλος] στους πιστούς της Κορίνθου και μας διασώζει ὅ,τι πολυτιμότερο ζούσε και πίστευε η Πρώτη Εκκλησία: την

Εκκλησία, έτσι, η Παράδοση είναι αδύνατον να ιδωθεί ως κάτι το επιγενόμενο και δευτερογενές, που επιβάλλεται έξωθεν ή ερήμην του εκκλησιαστικού σώματος. Αντίθετα, κατανοείται ως μετωνυμία της ίδιας της ευχαριστιακής και μυστηριακής ζωής της Εκκλησίας, εξ ου και η εμπειρική δυνατότητα της τελευταίας αφενός να αντιδιαστέλλει την «αλήθεια» στην «αίρεση»,⁶ αφετέρου να αντιλαμβάνεται τις λεπτές εσωτερικές αποχρώσεις της ίδιας της Παράδοσης. Υπ' αυτήν την έννοια, νομιμοποιείται κανείς να προβεί στη μεθοδολογική διάκριση ανάμεσα σε «Παράδοση» και «παραδόσεις»,⁷ όχι τόσο για να δηλώσει μία ιεράρχηση μέσα στον ενιαίο κορμό της Παράδοσης,⁸ όσο για να δείξει τον τρόπο με τον οποίο η Εκκλησία ενσωματώνει την ιστορική αλλαγή, διατηρώντας παράλληλα ανέπαφη την ευαγγελική και δογματική αυτοσυνειδησία της. Με βάση τη διάκριση αυτή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι «παραδόσεις» αφορούν στα ετερόκλητα, περιστασιακά και έκτακτα στοιχεία τα οποία η Εκκλησία συνάγει από την εκάστοτε ιστορική εποχή, ενώ η Παράδοση αναφέρεται στο *καθαυτό ιδρυτικό γεγονός της Εκκλησίας*: τη σάρκωση, σταύρωση και ανάσταση του Χριστού, καθώς και στη δυνατότητα μετοχής του εκκλησιαστικού σώματος σ' αυτήν, εν αγίω Πνεύματι. Η διάκριση είναι σημαντική, στο μέτρο που μας επιτρέπει να μην κατανοούμε την Παράδοση κατά τρόπο κλειστό, γραμμικό και μονοσήμαντο, αλλά ως μία *διαλεκτική κίνηση* που συναρθρώνει το «εντός» της Εκκλησίας με το «εκτός» της. Ο πατήρ Κάλλιστος Ware συνοψίζει εύστοχα αυτήν την προβληματική:

Η Ορθόδοξη αντίληψη για την Παράδοση, δεν είναι στατική, αλλά δυναμική, δεν την θεωρεί ως μια νεκρή αποδοχή του παρελθόντος αλλ' ως ζώσα ανακάλυψη του αγίου Πνεύματος στο παρόν. Η Παράδοση, ενώ εσωτερικά είναι

ομολογία της πίστεως (Α' Κορ. 15, 3 εξ) και τη λειτουργική πράξη της Θείας Ευχαριστίας (Α' Κορ 11,23 εξ), τον πυρήνα του δόγματος και της λατρείας, της πίστεως και της ζωής της Εκκλησίας».

⁶ Για την εμπειρική αυτή δυνατότητα της Εκκλησίας, βλ. Χ. Γιανναρά, *Αλφαθητάρι της Πίστεως* (Αθήνα: Δόμος 1971⁷) σσ.31 – 33.

⁷ Απ' όσο γνωρίζουμε, την διάκριση αυτή συστηματοποίησε για πρώτη φορά ο Βλαδίμηρος Λόσσκυ. Βλ. V. Lossky, *Κατ Εικόνα και και Ομοίωσιν Θεού*, μτφρ. Μ.Γ. Μιχαηλίδη (Θεσσαλονίκη: Ρηγόπουλος 1974) σσ. 133 – 160. Η εδώ διαπραγματεύσή μας χρωστάει τα μέγιστα σ' αυτήν τη συστηματοποίηση.

⁸ Πρβλ την άποψη του Κ. Ware, *Η Ορθόδοξη Εκκλησία*, μτφρ. Ιωσήφ Ροηλίδη (Αθήνα: Ακρίτας 1998²) σελ. 312: «Οι Ορθόδοξοι, αν και σέβονται την κληρονομιά του παρελθόντος, γνωρίζουν ταυτόχρονα πως ό,τι έχουν δεχτεί από το παρελθόν δεν αξίζει το ίδιο. Μεταξύ των διαφόρων στοιχείων της Παράδοσης, αυτά που διαθέτουν μοναδική αξία είναι η Αγία Γραφή, το Σύμβολο της Πίστεως και οι δογματικοί όροι των Οικουμενικών Συνόδων: τα στοιχεία αυτά οι Ορθόδοξοι τα δέχονται ως κάτι που δεν μπορεί να ακυρωθεί ή να ανασκευαστεί. Τα άλλα στοιχεία της Παράδοσης δεν έχουν ακριβώς το ίδιο κύρος. Οι αποφάσεις των συνόδων του Ιασίου ή της Ιερουσαλήμ δεν βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο με το Σύμβολο της Νίκαιας, ούτε τα γραφτά ενός Αθανασίου ή ενός Συμεών του Νέου Θεολόγου κατέχουν την ίδια θέση με το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο».

αμετάλλακτη (επειδή ο Θεός δεν μεταβάλλεται), συνεχώς αναλαμβάνει καινούργιες μορφές, που συμπληρώνουν τις παλιές χωρίς να τις εκτοπίζουν.⁹

Είναι προφανές, ωστόσο, ότι αυτές οι «καινούργιες μορφές» δεν ενσωματώνονται στην Παράδοση κατά τρόπο άκριτο και μηχανιστικό, αλλά συνιστούν στοιχεία τα οποία διωλίζονται προσεκτικά και τροχοδρομούνται στον εκκλησιαστικό τρόπο υπάρξεως με ποικίλους τρόπους –«πολυμερῶς καί πολυτρόπως» (Εβρ.1.1). «Αναδημιουργούμενα δια της Παραδόσεως», επισημαίνει ο V. Lossky, «τα καθαρθέντα αυτά στοιχεία, επανέρχονται τώρα εις την Εκκλησίαν ως ιδιόν της αγαθόν».¹⁰ Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Παράδοση συνιστά όχι μόνο τη διατήρηση και μεταβίβαση από γενιά σε γενιά μίας ιερής παρακαταθήκης του παρελθόντος, αλλά και μία αέναη οικειοποίηση νέων κάθε φορά «παραδόσεων». Οι τελευταίες, χωρίς ποτέ να υποκαθιστούν την Παράδοση, της προσθέτουν τις δικές τους αποχρώσεις και προοδευτικά γίνονται κομμάτι της –σε βαθμό που είναι αδύνατον, από ένα ορισμένο σημείο και μετά, να χαράξουμε σαφείς διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στη μεν και στις δε. Πάνω απ' όλα όμως, η ώσμωση και αλληλοπεριχώρησή τους συντελεί ώστε η Παράδοση να καταστεί, κατά κάποιον τρόπο, προϋπόθεση και κριτική συνείδηση των «παραδόσεων» –όπως επίσης και το αντίστροφο. Ενυπόστατες στην Παράδοση, οι «παραδόσεις» εγκεντρίζονται στον εκκλησιαστικό τρόπο υπάρξεως, αποκαθαίρονται από τα μη-Ευαγγελικά στοιχεία τους, και υπόκεινται διαρκώς σε εκκλησιολογική επαληθευσιμότητα. Από την άλλη μεριά, η Παράδοση, ανανεούμενη διαρκώς από τις εκάστοτε «παραδόσεις» με τις οποίες έρχεται σε επαφή, αποσοβεί το ενδεχόμενο να εκπέσει σε κενή επίκληση, χωρίς κανένα έρεισμα ιστορικότητας.¹¹ Για να το θέσουμε με διαφορετικούς όρους, η αλληλοπεριχώρηση Παράδοσης και «παραδόσεων», αφενός εμβαπτίζει την κάθε ιστορική εποχή στην καθολικότητα της εκκλησιαστικής αλήθειας, αφετέρου προσδίδει στην τελευταία τον προσήκοντα κάθε φορά ιστορικό ρεαλισμό και δυναμισμό. Γι' αυτό και δεν αποτελεί σύμπτωση το γεγονός ότι ο Μ. Βασίλειος, στο έργο του *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, αρνείται να αντιπαραθέσει κατά τρόπο δυϊστικό και απόλυτο τα «δόγματα» στα «κηρύγματα» –δηλονότι, την

⁹ K. Ware, ο.π., σελ. 314.

¹⁰ V. Lossky, ο.π., σελ. 150.

¹¹ Με την ωραία διατύπωση του V. Lossky: «Δέν δύναται τις νά ἀνήκη εις τήν Παράδοσιν ἐναντιούμενος εις τά δόγματα, ὅπως ἐπίσης δέν δύναται τις νά χρησιμοποιήσῃ παραδεγεμένους δογματικούς ὅρους διά νά ἀντιτάξῃ μία τυπικήν «ὀρθοδοξίαν» κατά πάσης νέας ἐκφράσεως τῆς Ἀληθείας πού ἡ ζωή τῆς Ἐκκλησίας δύναται νά προσαγάγῃ». Βλ. V. Lossky, ο.π., σελ. 158.

«επίσημη» εκκλησιαστική Παράδοση, στις άτυπες και άγραφες εκκλησιαστικές «παραδόσεις»:

Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως διαθοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παραδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφοτέρω τῆν αὐτὴν δὲ ἰσχύν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν [...] Εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ ἄγραφα τῶν ἐθνῶν ὡς μὴ μεγάλη ἔχοντα τὴν δύναμιν παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἄν εἰς αὐτὰ τὰ καίρια ζημιοῦντες τὸ Εὐαγγέλιον· μᾶλλον δὲ εἰς ὄνομα ψιλὸν περισιτῶντες τὸ κήρυγμα.¹²

Και λίγο παρακάτω διερωτάται:

«Ἄ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τις ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἄν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν ἐκθριαμβεῦν ἐν γράμμασιν;»¹³

Τα επιχειρήματα που επιστρατεύει ο Μ. Βασιλείος για να υποστηρίξει την αλληλοπεριχώρηση Παράδοσης και «παραδόσεων» είναι εντυπωσιακά μέσα στην απλότητά τους. Ο τύπος τού σταυρού, ο προσανατολισμός του σώματος κατά την Ανατολή εν ώρα προσευχής, οι επικλήσεις, η ευλογία του ύδατος, η τριπλή κατάδυση, η αποταγή του σατανά στο μυστήριο του βαπτίσματος –όλες αυτές οι «παραδόσεις» δεν διαθέτουν, αυστηρά μιλώντας, κανένα βιβλικό έρεισμα, ούτε κατοχυρώνονται από κάποιο «επίσημο» δογματικό όρο της Εκκλησίας.¹⁴ Παρόλα αυτά, αποτελούν οργανικό κομμάτι τής Παράδοσης, διότι έχουν εγκεντριστεί στο εκκλησιαστικό σώμα και έχουν καταξιωθεί προ πολλού στη ζωή και τη συνείδησή του. Εκείνος, λοιπόν, που δεν μετέχει στην αγιοπνευματική αυτή διαδικασία της δεξίωσης και οικειοποίησης των εκάστοτε νέων «παραδόσεων» κατ' ουσίαν παραμένει άγευστος της ίδιας της εκκλησιαστικής ζωής, κι επομένως είναι ο πλέον αναρμόδιος να αποφανθεί περί της Παράδοσης –ακόμα κι αν έχει μελετήσει όλους τους όρους και τα

¹² Μ. Βασιλείου, «Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων* Τόμ. 52 (Αθήνα: Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1987) ΚΖ', 66, σσ. 286- 287.

¹³ Μ. Βασιλείου, ο.π., σελ. 287.

¹⁴ Βλ. Μ. Βασιλείου, ο.π., σελ 287: «Τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ τούς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἠλπικότας κατασημαίνεσθαι, τίς ὁ διὰ γράμματος διδάξας; Τό πρὸς ἀνατολᾶς τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχὴν, ποῖον ἐδίδαξεν ἡμᾶς γράμμα; Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφων ἡμῖν καταλέλουπεν; [...] Εὐλογοῦμεν δὲ τὸ τέ ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ προσέτι αὐτόν τόν βαπτιζόμενον. Ἄπο ποιῶν ἐγγράφων; Οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπῶμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως; Τί δέ; Αὐτὴν τοῦ ἐλαίου τὴν χρίσιν τίς λόγος γεγραμμένος ἐδίδαξε; Τό δὲ τρίς βαπτίζεσθαι τόν ἄνθρωπον, πόθεν; Ἄλλα δὲ ὅσα περὶ τὸ βάπτισμα, ἀποτάσσεσθαι τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς; Οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας;»

«επίσημα» κείμενά της. Διότι αυτό που καθιστά, εν τέλει, την Παράδοση εκκλησιαστική είναι, ακριβώς, η διαμεσολάβησή της από τη ζωή και το βίωμα του εκκλησιαστικού πληρώματος: «*Η Παράδοση δεν φυλάσσεται μόνο από την Εκκλησία – ζει στην Εκκλησία, είναι η ζωή του αγίου Πνεύματος στην Εκκλησία*».¹⁵ Με άλλα λόγια, η Εκκλησία δεν συνιστά απλώς τον εξωτερικό «θεματοφύλακα» της Παράδοσης, αλλά τον υποστατικό φορέα της. Γι' αυτό και θα πρέπει να θεωρηθεί τουλάχιστον αναμενόμενη η επιλογή του Μ. Βασιλείου να θεματοποιήσει το πρόβλημα της Παράδοσης *κατ' εξοχήν* σε μία πραγματεία περί του Αγίου Πνεύματος. Διότι αν αληθεύει ο αποστολικός λόγος «οὐ δέ τό πνεῦμα Κυρίου ἐκεῖ ἐλευθερία» (Β' Κορ. 3.17), τότε η Παράδοση δεν είναι απλώς και μόνον, μία χειρονομία «συντήρησης» του παρελθόντος –ενός παρελθόντος το οποίο «*αναπαράγεται πάντα μέσα στο παρόν, που δεν είναι παρά η ηχώ του*», όπως ωραία το διατυπώνει ο Ν. Πουλαντζάς.¹⁶ Την ίδια στιγμή, είναι και μία χειρονομία «προδοσίας» αυτού του παρελθόντος, υπό την έννοια ότι ο μόνος τρόπος να μείνει κανείς πιστός στην Παράδοση είναι τελικά να την «προδώσει»: να επιχειρήσει την υπέρβαση των στεγανών που το παρελθόν θέτει στην Παράδοση, να τολμήσει το δημιουργικό προχώρημά της εν αγίω Πνεύματι και να αποπειραθεί να προσλάβει τις οποιεσδήποτε νέες «παραδόσεις» η εκάστοτε ιστορική συγκυρία θέτει ενώπιον της Εκκλησίας.

§3. Ερμηνεύοντας την Παράδοση

Το αίτημα της αλληλοπεριχώρησης της Παράδοσης με τις «παραδόσεις» δεν συνιστά, παρόλα αυτά, μια απλή στρατηγική της Εκκλησίας, αλλά θεμελιώνεται οντολογικώς στην αλληλοπεριχώρηση θείας και ανθρώπινης φύσης στο πρόσωπο του Χριστού. Το θεανδρικό θεμέλιο της Εκκλησίας τής επιτρέπει να συνάγει τα διεστώτα «ἐπί τό αὐτό» (Α' Κορ. 11.20), εξασφαλίζοντας την ενυπόστατη περίληψη όλων των επιμέρους «παραδόσεων» στην καθολική αλήθεια της Παράδοσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τίθεται ο ακρογωνιαίος λίθος της ορθόδοξης ερμηνευτικής: η *Χριστοκεντρικότητα*. Και στην προκειμένη περίπτωση, μόλις που χρειάζεται να επαναλάβουμε ότι ο όρος δεν αναφέρεται σε κάποια αφηρημένη ερμηνευτική αρχή (principle), όσο σ' έναν κοινοτικό, ευχαριστιακό και αγαπητικό τρόπο υπάρξεως. Δεν είναι τυχαίο ότι η βυζαντινή εικονογραφία απεικονίζει σε

¹⁵ Κ. Ware, ο.π., σελ. 314.

¹⁶ Βλ Ν. Πουλαντζά, *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, μτφρ. Γιάννης Κρητικός (Αθήνα: Σύγχρονη Σκέψη/Θεμέλιο 1984²) σελ. 155.

πλείστες όσες περιπτώσεις το Χριστό να κρατεί την Αγία Γραφή στο αριστερό του χέρι.¹⁷ Κατά την άποψή μας, η συγκεκριμένη απεικόνιση αισθητοποιεί με τον πιο απέριττο τρόπο την χριστοκεντρικότητα της ερμηνευτικής διαδικασίας εν γένει: επισημαίνει, δηλαδή, ότι κάθε «επίσημο» κείμενο της Εκκλησιαστικής Παράδοσης είναι δυνατόν να εκδιπλώσει την αληθινή του σημασία μονάχα εν Χριστώ – συγκεκριμένα, μονάχα αν διαμεσολαβηθεί από το ίδιο το σώμα του Χριστού, που εντοπίζεται στην ευχαριστιακή κοινότητα. Όπως γλαφυρά επισημαίνει ο Paul Ricoeur, το οποιοδήποτε κείμενο «αποκομμένο από τους δεσμούς του με τη ζωντανή κοινότητα, ανάγεται [...] σε ένα πτώμα παραδομένο στην αυτοψία».¹⁸ Η ερμηνευτική διαδικασία δεν μπορεί να εγκλωβίζεται στα στεγανά της τάδε ή της δείνα υποκειμενικής γνώμης, για τον απλούστατο λόγο ότι αναφέρεται σε δεδομένα της Παράδοσης που αποτελούν προϊόντα της εκκλησιαστικής κοινότητας,¹⁹ και επομένως την προϋποθέτουν εξ ορισμού. Με άλλα λόγια, αν η Παράδοση συνιστά μετωνυμία της μυστηριακής και αγιοπνευματικής ζωής της Εκκλησίας, είναι προφανές ότι δεν μπορεί να νοηθεί ερμηνεία –πόσο μάλλον *ορθόδοξη* ερμηνεία– αποκομμένη από το πλήρωμα αυτής της ζωής. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, «στη συνείδηση των Πατέρων της Εκκλησίας η απόπειρα για ερμηνεία είναι καρπός της προσευχής, της άσκησης και της εμπειρίας της θείας αποκάλυψης».²⁰ Όχι διότι τα κείμενα της Παράδοσης δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπιστούν απλώς και μόνο ως «φιλολογικά» είδη,²¹ αλλά γιατί ως τεκμήρια μίας λατρεύουσας και ευχαριστιακής κοινότητας, διαθέτουν ένα πλεόνασμα νοήματος το οποίο υπερβαίνει τις εξηγητικές νόρμες της ιστορικοκριτικής και φιλολογικής έρευνας. Θα τολμούσαμε, μάλιστα, να ισχυριστούμε ότι το εν λόγω πλεόνασμα δεν προκύπτει τόσο από μία τυπική εννόηση περί της «θεοπνευστίας» του, όσο από τις ποιότητες ζωής που καθρεφτίζονται μέσα σ' αυτό. Ο Jürgen Moltmann, σ' ένα θεμελιακό δοκίμιό του για την εμπειρική διάσταση της θεολογίας –

¹⁷ Εντελώς ενδεικτικά, βλ. την εικόνα του «Χριστού της τελικής κρίσης», στο L. Ouspensky, *Η Θεολογία της Εικόνας στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, μτφρ. Σπύρου Μαρίνη (Αθήνα: Αρμός 1998) σελ. 341, καθώς και την εικόνα της «Δέησης» στο εξώφυλλο του ίδιου βιβλίου.

¹⁸ P. Ricoeur – A. Lacocque, *Ας Σκεφτούμε τη Βίβλο*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου – Φώτης Σιάτιστας (Αθήνα: Άρτος Ζωής 2005) σελ. 16.

¹⁹ «Κάθε ανάγνωση κειμένου», επισημαίνει ο Ricoeur, «[...] γίνεται πάντα στο εσωτερικό μιας κοινότητας, μιας παράδοσης ή ενός ρεύματος ζωντανής σκέψης οι οποίες αναπτύσσουν προϋποθέσεις και απαιτήσεις». Βλ. P. Ricoeur, *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, ο.π., σελ. 27.

²⁰ Α. Αντωνόπουλου, «Ερμηνευτική και Θεολογική Διαχρονικότητα» στο Α. Αντωνόπουλος, Σ. Δεσπότης, *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας, τόμος Γ: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ορθοδοξία* (Πάτρα: Έκδοση Ανοικτού Ελληνικού Πανεπιστημίου, 2008) σελ. 248.

²¹ Ο Oscar Cullmann απέδειξε με πειστικά επιχειρήματα ότι μπορούν. Βλ. τις διεισδυτικές παρατηρήσεις του περί της βιβλικής ερμηνευτικής στο O. Cullmann, *Salvation in History*, trnsl. by S.G. Sowers (Λονδίνο: SCM Press 1967) σσ. 64-74.

και κατ' επέκταση, της ερμηνευτικής διαδικασίας– δείχνει να το κατανοεί πολύ καλά αυτό, όταν διατείνεται πως

κατανοούμε όχι μόνο μέσα από την παρατήρηση, αλλά και μέσα από τη συμμετοχή· και όχι μόνο μέσα από τη συμμετοχή, αλλά και μέσα από την υπεύθυνη δράση μας εντός της Ιστορίας.²² [...] Ο δρόμος της ερμηνευτικής δεν οδηγεί μονοσήμαντα από το κείμενο στο κήρυγμα. Οδηγεί από ένα κείμενο που αναβλύζει από μία πράξη του παρελθόντος και εκβάλλει στις πράξεις της καθημερινής μας ζωής.²³

Έχει σημασία να αναστοχαστεί κανείς τις παραπάνω διαπιστώσεις, στο μέτρο που έρχονται να μας υπενθυμίσουν τη βιωματική διάσταση της ερμηνείας: ότι, δηλαδή, κάθε ερμηνευτικό εγχείρημα δεν προσπαθεί απλώς να διαμεσολαβήσει δύο διαφορετικά *Sitz im Leben*, αλλά να καλύψει μία τεράστια βιωματική απόσταση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά περιεχόμενα ζωής. Το γεγονός αυτό αναβιβάζει την ερμηνεία σε εγχείρημα πρωτίστως *υπαρξιακής* και δευτερευόντως σημασιολογικής τάξης. Για να το πούμε διαφορετικά, κάθε ερμηνευτική απόπειρα, χωρίς να υποτιμά στο ελάχιστο τα ιστορικά και πραγματολογικά δεδομένα της Παράδοσης με την οποία καταγίνεται, έχει ανάγκη να εξοικειωθεί με έναν «προσανατολισμό ζωής» (*Lebensführung*),²⁴ τον οποίο μονάχα η ώσμωσή της με το βίωμα μιας ζωντανής κοινότητας μπορεί να της προσπορίσει. Εξ ου και, στο πλαίσιο της ορθόδοξης ερμηνευτικής, μιλούμε πλέον για την αδήριτη ανάγκη μίας ορισμένης συνάφειας ανάμεσα στο *lex credendi* και το *lex orandi* –εννοώντας μ' αυτό, πως ούτε η ερμηνευτική διαδικασία μπορεί να παραμένει άγευστη της λατρευτικής και ασκητικής εμπειρίας της Εκκλησίας, ούτε η θεολογία μπορεί να ασκείται ανεξάρτητα από τη λειτουργική της προοπτική.²⁵

Είναι αλήθεια, βέβαια, ότι η πρόταση «*lex orandi lex est credendi*» έχει κατά καιρούς παρερμηνευθεί: συγκεκριμένα, έχει δημιουργήσει υπόνοιες περί μίας «σακραμενταλιστικής» υπαγωγής της ερμηνευτικής, μιας προσπάθειας να ιδωθεί η

²² J. Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, trnsl. by Margaret Kohl (Μινεάπολις: Fortress Press 2000), σελ. 118: «We 'understand' not just through observation but through participation too, and not just through participation, but also through our own responsible action in history».

²³ J. Moltmann, *ο.π.*, σελ. 131: «The road of hermeneutics does not merely lead from text to preaching [...]; It leads from a text springing from a past praxis to the praxis of our own lives today».

²⁴ Παραφράζουμε έναν θαυμάσιο όρο του Max Weber.

²⁵ Για τη λειτουργική διάσταση της θεολογίας, βλ. A. Schmemmann, *Η Αποστολή της Εκκλησίας στο Σύγχρονο Κόσμο*, μτφρ. Ιωσήφ Ροηλίδη (Αθήνα: Ακρίτας 1993²) σσ. 159 - 179.

ερμηνευτική διαδικασία αυστηρώς και μόνο μέσα από το πρίσμα της τελετουργίας. Όπως σωστά υπογραμμίζει, ωστόσο, ο πατήρ Alexander Schmemmann, η παραπάνω υπόνοια ελέγχεται τουλάχιστον ως ανιστόρητη, καθόσον αγνοεί την ριζικά διαφορετική νοηματοδότηση του όρου «λειτουργία» από την αρχαία Εκκλησία.

Στην πρώτη Εκκλησία, [...] ο όρος *λειτουργία* δεν ήταν όπως σήμερα ένα απλό συνώνυμο της λέξης *λατρεία* (cult). Αναφερόταν ουσιαστικά σ' όλα εκείνα τα λειτουργήματα και αξιώματα μέσα στην Εκκλησία στα οποία φανερώνεται και εκπληρώνεται η φύση και η κλήση της. Το νόημά της είναι πρωταρχικά εκκλησιολογικό και όχι λατρευτικό (cultic).²⁶

Κατά συνέπεια, αν με τον όρο τελετουργία δεν νοείται απλώς η λατρεία (υπό την έννοια του «cult») αλλά ένας τρόπος *δυναμικής φανέρωσης της εν Χριστώ ζωής μέσα στην Ιστορία*, τότε η σύμπνοια ανάμεσα στο *lex credendi* και το *lex orandi* δεν υποδηλώνει μία ιεράρχηση, αλλά μία διαλεκτική, ισότιμη και συμπληρωματική σχέση. Συγκεκριμένα, υποδηλώνει το αίτημα μίας θεολογικής ερμηνείας της Παράδοσης *γειωμένης* (grounded) στην εκκλησιαστική εμπειρία και, την ίδια στιγμή, ενός περιεχομένου εκκλησιαστικής ζωής που δεν λιμνάζει μέσα στην τυποποίηση, αλλά είναι ικανό να παράγει *λόγο* –ήγουν να εμπλουτίζει αέναα την Ιστορία με καινούργια νοήματα και νέες σημασίες. Ότι ο Paul Evdokimov ονομάζει *virtus traditionis* –η γνησιότητα της Παράδοσης– δεν τεκμαίρεται κατά τρόπο νοησιαρχικό, υποκειμενικό και άσαρκο, αλλά ανάγεται στην καθαυτή εκκλησιαστική εμπειρία, δηλαδή στο πρόταγμα «*να ακούωμε το Χριστό μέσα από το Σώμα του, να υποτασσόμαστε στην σχολή της ιδικής του ερμηνείας*».²⁷ Διότι εάν είναι αλήθεια ότι «*ο όρος 'Ορθοδοξία' δε σημαίνει 'ορθή δοξασία', αλλά 'ορθή δοξολογία' και κατά συνέπεια 'ορθή λατρεία'*»,²⁸ τότε τόσο η ερμηνευτική, όσο και η θεολογία στην ευρύτερη διάστασή τους, νομιμοποιούνται να επικαλεστούν αυτήν την Ορθοδοξία μονάχα στο βαθμό που ρηματοποιούν το εκκλησιαστικό βίωμα και διαμεσολαβούνται από αυτό. Θα άξιζε, μάλιστα, να σημειωθεί ότι η παραπάνω προϋπόθεση δεν εξαιρεί ακόμα και τα πιο δοξασμένα τέκνα της Εκκλησίας –τους ίδιους τους Πατέρες της. Η

²⁶ A. Schmemmann, ο.π., σελ. 166. Πρόκειται για μία διήκουσα άποψη του πατρός Schmemmann την οποία αναλύει διεξοδικώς και σε άλλα κείμενά του. Βλ. A. Schmemmann, *Για να Ζήσει ο Κόσμος* μτφρ. Ζήσιμου Λορεντζάτου (Αθήνα: Δόμος 1992³) σσ. 35 – 36.

²⁷ P. Evdokimov, *Η Ορθοδοξία*, μτφρ. Αγαμέμνονα Μουρτζόπουλου (Θεσσαλονίκη: Ρηγόπουλος 1972) σσ. 18-19. Στο ίδιο μήκος κύματος, ο A. Schmemmann επισημαίνει ότι «η θεολογία είναι πάντοτε μία πρόσκληση στο 'γεύσατε και ιδετε', μια αναγγελία και μια υπόσχεση που πρέπει να πληρωθεί 'έν κοινωνία', στο όραμα, στη ζωή». Βλ. A. Schmemmann, ο.π., σελ. 175.

²⁸ Π. Βασιλειάδη, *Βιβλικές Ερμηνευτικές Μελέτες* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας 1988) σελ. 32.

περίφημη «φωνή των Πατέρων» επενδύεται με τόσο υψηλό κύρος εντός της Εκκλησίας όχι διότι αντανακλά την Α ή την Β άποψη του εκάστοτε σοφού «γέροντα» ή πεφωτισμένου ιεράρχη, αλλά διότι η Εκκλησία αναγνωρίζει σ' αυτήν το δικό της βίωμα. Υπ' αυτήν την έννοια, δεν θα πρέπει να θεωρούνται δεσμευτικές για το εκκλησιαστικό σώμα όλες ανεξαιρέτως οι απόψεις των Πατέρων, απλώς και μόνο επειδή διατυπώνονται από τους «Πατέρες». Οι απόψεις των Πατέρων είναι δεσμευτικές μονάχα όταν εκφράζουν αφενός, τη συνείδηση και τη ζωή του εκκλησιαστικού σώματος και όταν συνάδουν αφετέρου, προς τη λεγόμενη «Σύνοδο των Πατέρων» (Consensus Patrum): τη *«συμφωνία της πατερικής διδασκαλίας με την πίστη της μίας, αγίας, καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας»*.²⁹ Το παραπάνω κριτήριο αποτελεί έναν εύσημο τρόπο προκειμένου να δηλωθεί για ακόμα μία φορά ότι η *virtus traditionis* δεν αποτελεί ατομική, αλλά *εκκλησιολογική* κατηγορία· και ότι, συνεπώς, κανένας δεν νομιμοποιείται να επισείει την εκκλησιαστική Παράδοση ερήμην του φορέα της.

§4. Η Παράδοση και τα Έσχατα

Αναφερθήκαμε προοιμιακά στη μεθοδολογική διάκριση ανάμεσα στην «Παράδοση» και τις «παραδόσεις», σε μια προσπάθεια να καταστήσουμε σαφή τον τρόπο με τον οποίο η Εκκλησία συναρθρώνει τη διαχρονικότητα της Παράδοσης με την ιστορική αλλαγή. Θα θέλαμε τώρα να επιμείνουμε λίγο περισσότερο στην αποσαφήνιση της έννοιας της διαχρονικότητας. Αν με τον συγκεκριμένο όρο εννοούμε την ιδιότητα εκείνου *«που διατηρεί τη σημασία ή την αξία του κατά το πέρασμα του χρόνου, που ξεπερνάει το χρόνο και ισχύει σε διάφορες εποχές»*,³⁰ θα ήταν ενδιαφέρον να αναστοχαστούμε, μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα, τους τρόπους με τους οποίους η Παράδοση επιτυγχάνει κάτι τέτοιο. Υπό ποίαν έννοια η Παράδοση της Εκκλησίας είναι διαχρονική; Και τι σημαίνει αυτό για τη σχέση της με την Ιστορία;

Η απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα είναι δύσκολη και προϋποθέτει μία ορισμένη εξοικείωση με την προβληματική της εσχατολογίας, ως ιδιαίτερης στάσης της Εκκλησίας απέναντι στο πρόβλημα του χρόνου και το διακύβευμα της Ιστορίας. Όπως είναι φυσικό, μία διεξοδική αναφορά στη συγκεκριμένη προβληματική θα

²⁹ Βλ. Δ. Τσάμη, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία: Από την Αποστολική Εποχή ως την Άλωση της Κωνσταντινουπόλεως* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας 1989) σελ. 22. Στην ίδια σελίδα, ο συγγραφέας ορίζει το *Consensus Patrum* και ως «ουσιαστική εν Χριστώ ομοφωνία, που ενυπάρχει στις διδασκαλίες όλων των Πατέρων της Εκκλησίας».

³⁰ Βλ. λήμμα «διαχρονικός» στο Γ. Μπαμπινιώτη, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* (Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε. 2002) σελ. 500.

συνιστούσε ανεπίτρεπτο πλατειασμό για τους στόχους που η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να υπηρετήσει. Θα αρκούσε μονάχα να επισημάνουμε ότι η εσχατολογική νοηματοδότηση του χρόνου από την Εκκλησία σηματοδοτεί μία προσπάθεια διαλεκτικής σύνθεσης του παρελθόντος, του παρόντος και μέλλοντος, η οποία εκβάλλει σε μία ριζική ένταση ανάμεσα στο «μηκέτι» και στο «ούπω» ανάμεσα, δηλαδή, στο κεντρικό γεγονός της σωτηρίας, που είναι η Ανάσταση του Χριστού, και στην αναμονή της ολοκληρωτικής αποκάθαρσης της Ιστορίας με το θρίαμβο της Βασιλείας του Θεού, κατά τους έσχατους χρόνους.³¹ Η ένταση αυτή είναι βαθύτατα «υπαρξιακή» στην ουσία της, αφού προτείνει δύο συμπεριφορές φαινομενικά αλληλοαποκλειόμενες: από τη μία, την *κατάφαση* του κόσμου και της Ιστορίας, στο βαθμό που αυτά γίνονται δοχείο των θείων ενεργειών και εικόνα του μέλλοντος αιώνας· από την άλλη, τη *σχετικοποίηση* του κόσμου και της Ιστορίας, στο βαθμό που «παράγει [...] τό σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου» (Α΄ Κορ. 7.31), και τα μέλη τού εκκλησιαστικού σώματος καλούνται να ζήσουν μέσα σ' αυτόν ως πάροικοι και παρεπίδημοι.³² Μία τόσο ιδιότυπη στάση απέναντι στο χρόνο είναι εύλογο ότι συνεπάγεται και μία ορισμένη αμφιθυμία της Εκκλησίας απέναντι στο παρελθόν. Από τη μία μεριά, η Εκκλησία αναγνωρίζει ότι θεμελιώνεται σε μία σειρά από ιδρυτικές πράξεις τού παρελθόντος –την Ανάσταση του Χριστού, την έκχυση των χαρισμάτων του Αγίου Πνεύματος κατά την Πεντηκοστή. Από την άλλη μεριά, αρνείται να εξιδανικεύσει αυτό το παρελθόν, στο όνομα της επαγγελίας του Κυρίου της για τη δεύτερη επάνοδό του. Δεν θα ήταν μάλιστα υπερβολή να ισχυριστούμε ότι η συνολική παρουσία της Εκκλησίας μέσα στην Ιστορία συνιστά μαρτυρία της έντασής της ανάμεσα στην *ανάμνηση* ενός θεμελιωτικού παρελθόντος και την *ελπίδα* ενός λυτρωτικού μέλλοντος.

Θα μπορούσαμε να επικαλεστούμε πολλά παραδείγματα που αισθητοποιούν τη συγκεκριμένη ένταση. Ήδη, και μόνο η διάκριση ανάμεσα σε Παράδοση και «παραδόσεις» στην οποία προβήκαμε αρχικά, συνιστά ένα πρώτο τεκμήριό της: οικειοποιούμενη αέναα τις εκάστοτε νέες «παραδόσεις», η Παράδοση της Εκκλησίας καταφάσκει τη μελλοντοστρέφεια της Ιστορίας και αρνείται τη στείρα επαναληπτικότητα του κυκλικού χρόνου –μία επαναληπτικότητα η οποία, κατά τον

³¹ Βλ. Ο. Cullmann, *Χριστός και Χρόνος*, μτφρ. Π. Κουμάντος (Αθήνα: Άρτος Ζωής 1980) σσ. 145-171.

³² Πρβλ. Εβρ. 13,14: «Ὁὐ γάρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλά τήν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν».

Jorge Luis Borges, παραπέμπει μάλλον σ' ένα «φτώχεμα του κόσμου».³³ Αλλά η διάρρηξη του παρελθόντος προς τα έσχατα πραγματοποιείται κατ' εξοχήν στην ευχαριστιακή ζωή της Εκκλησίας. Κάτι τέτοιο γίνεται προφανές, αν αναλογιστεί κανείς ότι η Ευχαριστία συνιστά την καρδιά της εκκλησιαστικής ζωής και υποστασιάζει την καθολικότητα της αλήθειας της.³⁴ Οι θεμελιωτικοί λόγοι του μυστηρίου της θείας Ευχαριστίας βρίσκονται, οπωσδήποτε, σ' ένα συμβάν του παρελθόντος –το «Μυστικό Δείπνο».³⁵ Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το μυστήριο συνιστά αποκλειστικά και μόνο μία «αέναη επανάληψη» αυτού του συμβάντος: την ίδια στιγμή, είναι κι ένα γεγονός εσχατολογικό, μία πρόγευση του μεσσιανικού Δείπνου της Βασιλείας του Θεού.³⁶ Στο πλαίσιο του μυστηρίου της θείας Ευχαριστίας, ο γραμμικός χρόνος μεταβάλλεται σε «λειτουργικό χρόνο» –δηλαδή, σ' έναν χρόνο εκκλησιολογικά και εσχατολογικά ανακαινισμένο, όπου «*το παρόν συνάπτεται με το παρελθόν και το μέλλον, ενώ το νυν επεκτείνεται σε αδιάκοπο αεί*».³⁷ Ο «λειτουργικός» αυτός χρόνος συνθέτει και υπερβαίνει τόσο τη γραμμικότητα όσο και την κυκλικότητα, και εκτυλίσσεται ως μία κορυφαία διαλεκτική ανάμεσα στο χθες και το αύριο της θείκης αγάπης –ανάμεσα στη θεμελίωση της σωτηρίας και το όραμα της πλήρους αποκάλυψής της.

³³ J. Borges, *Ιστορία της Αιωνιότητας*, μτφρ. Αχιλλέα Κυριακίδη (Αθήνα: Ύψιλον/Βιβλία 1998) σελ. 84. «Φτώχεμα του κόσμου», υπό την έννοια ότι ο χρόνος δεν αποτελεί πλέον ορίζοντα του καινού, αλλά της επανάληψης. Αν όμως τίποτε το καινούργιο δεν αναμένεται να συμβεί, τότε ο κόσμος δεν εμπλουτίζεται στο ελάχιστο –απλώς επαναλαμβάνει τον εαυτό του. Γενικότερα για τον κυκλικό χρόνο βλ. ενδεικτικά Μ. Ελίαδε, *Κόσμος και Ιστορία: Ο Μύθος της Αιώνιας Επιστροφής*, μτφρ. Στρατή Ψάλτου, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1999) σσ. 75 - 125· Δ. Τσάμη, *Εισαγωγή στην Πατερική Σκέψη* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας 1990) σσ. 63 - 69.

³⁴ Για τον τρόπο με τον οποίο η Ευχαριστία αισθητοποιεί την καθολικότητα της αλήθειας της Εκκλησίας βλ. J. Zizioulas, *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church* (Νέα Υόρκη: St Vladimir's Seminary Press, 1993) σσ. 143 - 169.

³⁵ Για τη θεμελίωση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας στο Μυστικό Δείπνο, βλ. Α. Αντωνόπουλου, «Διαχρονικές Μορφές Παρουσίας της Ορθοδοξίας» στο Α. Αντωνόπουλος, Σ. Δεσπότης, *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας, τόμος Γ: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ορθοδοξία* (Πάτρα: Έκδοση Ανοικτού Ελληνικού Πανεπιστημίου 2008) σσ. 221 - 224.

³⁶ Βλ. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, transl. by A. Stewart Todd, James B. Torrance (Λονδίνο: SCM Press 1953) σελ 16: "The 'rejoicing' at the Eucharistic meals is thus to be explained from the connexion of this celebration with the thought of the resurrection on the one hand, and on the other hand from the connexion with the thought of the Messianic Meal. The eucharistic meal of the community, which is gathered in Jesus' name and at which consequently he is now effectively present in the Πνεῦμα (Spirit) occupies its appointed place between Christ's resurrection meal and the expected eschatological meal". Γενικότερα, για το μεσσιανικό/εσχατολογικό δείπνο και τη σχέση του με τη Θεία Ευχαριστία βλ. J. Daniέλου, *Αγία Γραφή και Λειτουργία: Η Βιβλική Θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας*, μτφρ. από ομάδα (Αθήνα: Άρτος Ζωής 1981) σσ. 162-171.

³⁷ Γ. Μαντζαρίδη, *Χρόνος και Άνθρωπος* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας 1992) σελ. 147.

Μία ανάλογη ένταση ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε όσον αφορά στο σύνολο των πολιτιστικών και ιστορικών στοιχείων (δηλαδή των «παραδόσεων») τα οποία η Παράδοση της Εκκλησίας συνάγει από το παρελθόν. Όπως σωστά επισημαίνει, εξάλλου, ο Paul Ricoeur, η μεσσιανική ιδέα της «εκπλήρωσης» –«οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι» (Μθ. 5.17)– «προϋποθέτει την ιδιάζουσα σύσταση μιας παράδοσης και ήδη συγκροτημένων παραδόσεων, χωρίς τη συμβολή των οποίων η νέα πίστη θα παρέμενε μια κραυγή».³⁸ Ο ίδιος ο Ιησούς αποδέχεται πολλά στοιχεία της Ιουδαϊκής θρησκείας και παράδοσης, όπως επίσης και το κύρος των Ιουδαϊκών Γραφών. Αυτό που κάνει με τη διδασκαλία και τη δράση του δεν είναι να «αρνηθεί» τις συγκεκριμένες παραδόσεις, αλλά να μεταβάλλει ριζικώς τις αρχές ερμηνείας και τα κριτήρια της κατανόησής τους.³⁹ Καθόλου τυχαία, η συγκεκριμένη αυτή στάση πρόκειται να αποβεί καταστατική για ολόκληρη την αρχαία Εκκλησία. Ο Σάββας Αγουρίδης, λόγου χάρη, υποστηρίζει ότι ακόμα και η διοικητική οργάνωση της Εκκλησίας θεμελιώνεται εν πολλοίς σε μία απ' αυτές τις «παραδόσεις» –συγκεκριμένα, στις ρωμαϊκές «εταιρείες» (societates)⁴⁰ γύρω από τις οποίες συσπειρώνονταν ως επί το πλείστον οι χαμηλότερες κοινωνικές τάξεις της αυτοκρατορίας. Μολονότι όμως η Εκκλησία ανέκαθεν οικειοποιήθηκε τις εκάστοτε κοινωνικές θεσμίσεις της εποχής της, προχώρησε, εν τούτοις, ακόμα περισσότερο: ενσωμάτωσε τις θεσμίσεις αυτές στην καθαυτό Παράδοσή της, μετατρέποντάς τες σε θεσμίσεις κατ' εξοχήν ευχαριστιακές και εκκλησιολογικές. Από τη στιγμή που εγκεντρίζεται κανείς στη ζωή της Εκκλησίας, δεν είναι το αίμα, οι κοινωνικοί δεσμοί και οι θεσμικές ιεραρχήσεις αυτές που προσδίδουν στις διυποκειμενικές σχέσεις την ταυτότητά τους, αλλά η αγάπη, που πιστοποιείται και ομολογείται εντός της ευχαριστιακής σύναξης. Προκειμένου μάλιστα να δηλώσει το αγαπητικό ήθος που συνέχει αυτήν την νέα νοηματοδότηση των κοινωνικών σχέσεων, η Εκκλησία δεξιώνεται την αρχαιοελληνική αλληγορία του σώματος της

³⁸ P. Ricoeur – A. Lacocque, ο.π., σελ. 18.

³⁹ Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Βασίλης Στογιάννος, «ή θέσις τοῦ Ἰησοῦ ἔναντι τῆς Παραδόσεως καὶ τῆς Ἁγίας Γραφῆς τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ δύναται νὰ συνοψισθῆ εἰς τὰ ἀκόλουθα δυὸ σημεῖα· α) δέχεται τὸ κύρος τῆς Γραφῆς καὶ τὴν ἐν τινι μέτρῳ ὀρθότητα τῆς Παραδόσεως καὶ β) δίδει τὴν κλεῖδα διὰ τὴν ὀρθὴν κατανόησιν καὶ βίωσιν αὐτῶν, θέτων ὡς κριτήριον ἐρμηνείας καὶ βιώσεως τῶν ἀποκεκαλυμμένων ἀληθειῶν ἑαυτὸν ὡς Κύριον». Βλ. Β. Στογιάννου, ο.π., σελ. 272.

⁴⁰ Βλ. Σ. Αγουρίδη, *Ιστορία των Χρόνων της Καινής Διαθήκης* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας, 1985⁴) σελ. 81.

Πόλεως,⁴¹ το οποίο μετονομάζει και μετουσιώνει σε *ευχαριστιακό* σώμα. Η ενότητα του εν λόγω σώματος αποτελεί προτύπωση της εσχατολογικής ενότητας των ανθρώπων μεταξύ τους, καθώς και με την κτίση, στη Βασιλεία του Θεού.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με πλείστες άλλες πολιτισμικές «παραδόσεις» τις οποίες η Εκκλησία συναντά κατά την ιστορική της πορεία. Η σχέση της, λόγου χάρη, με τον Ελληνισμό συγκροτεί από μόνη της μία πελώρια θεματική, η οποία ούτε καν ακροθιγώς δεν μπορεί να αναπτυχθεί εδώ.⁴² Έχει σημασία να υπογραμμισθεί, ωστόσο, ότι σε κάθε περίπτωση η Εκκλησία προσπάθησε να τροχοδρομήσει τις εν λόγω πολιτισμικές «παραδόσεις» σε μία διάσταση αμιγώς ευχαριστιακή, προκειμένου να τις «κινητοποιήσει» εσχατολογικά.⁴³ Το βλέπουμε, λόγου χάρη, στον τρόπο με τον οποίο προσέλαβε την αρχαιοελληνική αντίληψη του *κάλλους*, μεθερμηνεύοντάς την – μέσω της βυζαντινής εικόνας– σε προτύπωση του *κάλλους των εσχάτων*.⁴⁴ Το βλέπουμε, επίσης, στην τιάνια προσπάθεια της Εκκλησίας να αποκαθάρει τις ποικίλες μορφές του χριστιανικού ασκητισμού από τα όποια γνωστικά ή νεοπλατωνικά τους καθιζήματα, προκειμένου να εγκεντρίσει την άσκηση σ' έναν κοινοβιακό, ευχαριστιακό και εκκλησιαστικό τρόπο υπάρξεως. Το βλέπουμε, γενικότερα, στην κατάφαση της Εκκλησίας απέναντι στην εκάστοτε τοπική γλώσσα και κουλτούρα με την οποία ήλθε σε επαφή, την οποία και ενσωμάτωσε στην Παράδοσή της, προκειμένου να την διανοίξει στην καθολικότητα της εσχατολογικής της αλήθειας. Τέτοια ήταν, λόγου χάρη, η περίπτωση του εκχριστιανισμού των

⁴¹ Για την έννοια του σώματος στην αρχαιοελληνική σκέψη ως κατ' εξοχήν πολιτική αλληγορία, βλ. Γ. Γιατρομανωλάκη, *Πόλεως Σώμα: Μία Πρώιμη Ελληνική Μεταφορά και Προσωποποίηση* (Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου/Καρδαμίτσας 1991).

⁴² Για μία ενδεικτική καταγραφή των σχέσεων Ελληνισμού-Χριστιανισμού βλ. Ι. Ζηζιούλα, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση δύο κόσμων* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία 2008²).

⁴³ Η έκφραση ανήκει στον π. Νικόλαο Λουδοβίκο. Βλ. Ν. Λουδοβίκου, *Η Κλειστή Πνευματικότητα και το Νόημα του Εαυτού: ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και Προσώπου* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 1999) σελ. 235.

⁴⁴ Γι' αυτήν τη διάσταση της βυζαντινής τέχνης, βλ. Σ. Σκλήρη, *Εν Εσόπτρω* (Αθήνα: Γρηγόρης 1992) σελ. 96: «Η ορθόδοξη εικόνα δεν ζωγραφίζει τον φυσικό, φθαρτό χώρο. Εμφανίζει και αποκαλύπτει μπροστά στα μάτια μας τον μεταπλασμένο και μεταμορφωμένο, λυτρωμένο από την χάρη του Θεού και την Ανάσταση του Χριστού παραδεισιακό χωροχρόνο, της ατέλειωτης Βασιλείας του Θεού». Βλ. επίσης L. Ouspensky, ο.π., σελ. 224: «Ο κόσμος που περιβάλλει τον άνθρωπο –φορέα του μηνύματος της αποκάλυψης του Θεού– γίνεται εδώ εικόνα της μέλλουσας κτίσης, μιας μεταμορφωμένης, ανακαινισμένης κτίσης». Γενικότερα για την πρόσληψη της αρχαιοελληνικής έννοιας του *κάλλους* από την βυζαντινή τέχνη βλ. Χ. Γιανναρά, *Σχεδίασμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία*, Αθήνα: Δόμος, Αθήνα 1990²) σσ. 366 – 369.

Σλάβων από τον Κύριλλο και τον Μεθόδιο κατά τον 9^ο αιώνα,⁴⁵ αλλά και η σημερινή ιεραποστολική πρακτική που ακολουθεί στις χώρες του λεγόμενου Τρίτου Κόσμου.⁴⁶

Οπωσδήποτε, τα παραδείγματα που επικαλούμαστε είναι ενδεικτικά· παρόλα αυτά, στοιχειοθετούν ένα επιχείρημα το οποίο μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι η Παράδοση της Εκκλησίας είναι διαχρονική όχι διότι αποτελεί μία κλειστή και αποτελεσμένη ουσία –ένα δοσμένο “*res finita*” που διατρέχει αδιατάρακτα τους αιώνες– ούτε διότι κείται στη σφαίρα κάποιου απώτατου και εξιδανικευμένου «ιερού» παρελθόντος. Αντίθετα, η διαχρονικότητα της Παράδοσης προκύπτει ως απότοκος του *εσχατολογικού δυναμισμού της*: του γεγονότος, δηλαδή, ότι δύναται να συνάγει κάθε φορά το παρελθόν (και το παρόν) «ἐπί τό αὐτό», διαρρηγνύοντάς τα προς τα έσχατα. Με άλλα λόγια, η διαχρονικότητα της Εκκλησίας θεμελιώνεται στη δυνατότητά της να ατενίζει ολόκληρη την Ιστορία όχι υπό το πρίσμα μίας άχρονης αιωνιότητας (*sub specie aeternitatis*), αλλά υπό το πρίσμα του ίδιου του Χριστού και Κυρίου της, που έρχεται να συναντήσει την Ιστορία από το *εσχατολογικό μέλλον*.⁴⁷

Και στην προκειμένη περίπτωση, είναι εύλογο κανείς να διερωτηθεί: μία τέτοια εσχατολογική και ευχαριστιακή νοηματοδότηση της Ιστορίας από την εκκλησιαστική Παράδοση είναι δυνατή χωρίς τον εμβαπτισμό της ερμηνευτικής (αλλά και της θεολογίας γενικότερα) στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας; Θα μπορούσε ο εκάστοτε ερμηνευτής να εμβαθύνει στην εσχατολογική πρόσληψη των εκάστοτε «*παραδόσεων*» και να διακρίνει τις λεπτές εσωτερικές αποχρώσεις της Παράδοσης, αν παραμείνει έξω από το πλήρωμα ζωής στο οποίο εκείνη καλεί; Και πώς συμβιβάζεται, εν τέλει, το επιστημολογικό αίτημα της «*εμπειρικής*» πιστοποίησης της αλήθειας, όταν επιλέγουμε να κρατάμε εξ ορισμού την ερμηνευτική μακριά από την *εκκλησιαστική εμπειρία καθαυτή*; Ίδού, λοιπόν, γιατί «[...] στην *ορθόδοξη θεολογία δεν νοείται Εκκλησία, ερμηνεία ή θεολογική διδασκαλία χωρίς την*

⁴⁵ Βλ. Ι. Ταρνανίδη, *Πτυχές της Σλαβικής Ορθοδοξίας* (Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη 1992) σσ. 303 – 321. Γενικότερα για το ιεραποστολικό έργο των αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου βλ. Α.Α. Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος* (Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη 1992).

⁴⁶ Για τις αρχές που διέπουν τη σύγχρονη ορθόδοξη ιεραποστολή βλ. Α. Καρυώτογλου, «Ο Χαρακτήρας της Ορθόδοξης Ιεραποστολής στο Σύγχρονο Κόσμο», *Πάντα τα Έθνη* 93 (2005), σσ. 20 – 25. Βλ. επίσης Π. Μπούμη, «Οι Αρχές της Ορθόδοξου Ιεραποστολής», *Πάντα τα Έθνη* 94 (2005), σσ. 3-4.

⁴⁷ Επ’ αυτού βλ. Β. Στογιάννου, *ο.π.*, σσ. 555-561. Βλ. επίσης J. Zizioulas, *ο.π.*, σελ. 96: ‘The truth of history lies in the future, and this is to be understood in an ontological sense: history is true, despite change and decay, not just because it is a movement *towards* an end, but mainly because it is a movement *from* the end, since it is the end that gives its meaning [υπογραμμίσεις του συγγραφέα]». Δεν θα ήταν άσκοπο, εξάλλου, να θυμηθούμε εδώ το Αποκ. 1.8: «ὁ ὢν ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος» –όπου η έμφαση πρέπει, κατά την άποψή μας, να δοθεί στο «*ἐρχόμενος*».

άμεση σύνδεσή της με τη λατρεία»⁴⁸ –δηλαδή με την ίδια τη μυστηριακή της ζωή. Όχι απλά για λόγους «απολογητικούς», όπως υποστηρίζει σημαντικός νεοέλληνας θεολόγος,⁴⁹ αλλά και για λόγους που αφορούν στην *βιωματική διάσταση* της ερμηνευτικής διαδικασίας, χωρίς την οποία η τελευταία είναι εξ ορισμού αδύνατον να νοηθεί.

§5. Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας την προβληματική μας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι στο περιορισμένο πλαίσιο της παρούσας μελέτης, προσπαθήσαμε να δείξουμε:

α) ότι η Παράδοση της Εκκλησίας δεν πρέπει να νοείται ουσιοκρατικά και στατικά, αφού διαπλέκει εντός της τόσο τις ιδρυτικές πράξεις του παρελθόντος, όσο και τις εκάστοτε «παραδόσεις» τις οποίες η Εκκλησία συναντά κατά την ιστορική της διαδρομή.

β) ότι την αλληλοπεριχώρηση Παράδοσης και «παραδόσεων» νομιμοποιεί οντολογικά το θεανδρικό θεμέλιο της Εκκλησίας, ήγουν η αλληλοπεριχώρηση θείας και ανθρώπινης φύσης στο πρόσωπο του Χριστού.

γ) ότι βάσει αυτής της Χριστοκεντρικότητας, οποιαδήποτε απόπειρα ερμηνείας και κατανόησης της Παράδοσης οφείλει να εγκεντρισθεί στην αγιοπνευματική εμπειρία του ευχαριστιακού σώματος, που συνιστά, ακριβώς, το μυστηριακό σώμα του Χριστού.

δ) ότι η ευχαριστιακή και βιωματική διάσταση της Παράδοσης την αποτρέπει από το να εκπέσει σε μία κενή επίκληση του παρελθόντος και τη διανοίγει διαρκώς προς την εσχατολογική ελπίδα της Βασιλείας του Θεού. Στην εσχατολογική αυτή προοπτική της Παράδοσης θεμελιώνεται *κατ' εξοχήν* η διαχρονικότητά της. Τέλος,

ε) ότι η ευχαριστιακή και βιωματική διάσταση της Παράδοσης προϋποθέτει μία αντίστοιχα ευχαριστιακή και βιωματική διάσταση της ερμηνευτικής (και κατ' επέκταση, της ίδιας της θεολογίας). Το αίτημα αυτό δεν είναι «εξωτερικό» ως προς την ερμηνευτική διαδικασία *per se*, αλλά συνιστά *εγγενές στοιχείο της*, εφόσον βέβαια αυτή επιθυμεί να σταθεί με τη δέουσα εντιμότητα και περιωπή απέναντι στο αντικείμενό της.

⁴⁸ Βλ. Α. Αντωνόπουλου, «Διαχρονικές Μορφές Παρουσίας της Ορθοδοξίας», *ο.π.*, σελ. 234

⁴⁹ Πρβλ. Χ. Γιανναρά, *Η Απολογητική στην Ορθοδοξία* (Αθήνα: Γρηγόρης 1989²) σσ. 37 – 39.

Εάν η προβληματική που αναπτύξαμε διαθέτει κάποια ερείσματα, θα είχε ενδιαφέρον να διερωτηθούμε σε ποιο βαθμό το εκκλησιαστικό πλήρωμα εξακολουθεί σήμερα να συναρτά το *lex credendi* με το *lex orandi* της Παράδοσης και να αντιλαμβάνεται τη μετοχή στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας ως μία πρόγευση των εσχατολογικών αγαθών. Με άλλα λόγια, έχει ιδιαίτερη σημασία να θέσουμε το ερώτημα κατά πόσον το εσχατολογικό νεύρο της Παράδοσης έχει σήμερα παροπλισθεί –εξ ου και η δυσκολία του σύγχρονου «μετανεωτερικού» υποκειμένου να διακρίνει ανάμεσα στην Παράδοση και τη συντήρηση. Το ερώτημα είναι κρίσιμο, στο βαθμό που προϋποθέτει να αναστοχαστούμε πάνω σε δύσκολες ή ακόμα και επώδυνες προβληματικές, όπως αυτές του «λειτουργικού ευσεβισμού»⁵⁰ ή της εκκοσμίκευσης. Γνωρίζουμε, ωστόσο, ότι μόνο αν βάλουμε το δάκτυλο «εις τὸν τύπο τῶν ἤλων» (Ιω. 20.25) μπορούμε να βεβαιωθούμε ότι το σώμα της Παράδοσης είναι όντως εκεί. Και ότι μας μιλά μέσα στη διαχρονικότητα της εσχατολογικής του δόξας.

⁵⁰ Η έκφραση ανήκει στον A. Schmemmann, *Η Αποστολή της Εκκλησίας*, ο.π., σελ. 162: «[...] Το αποτέλεσμα ενός λειτουργικό ευσεβισμού θρεμμένου με συναισθηματικές και ψευτοσυμβολικές εξηγήσεις είναι μια αναπτυσσόμενη και καθολική εκκοσμίκευση. Η λειτουργία, έχοντας γίνει στο μυαλό των πιστών κάτι *per se* «ιερό», καθιστά ακόμα πιο «βέβηλη» την πραγματική ζωή που αρχίζει πέρα από τις ιερές θύρες του ναού».

§6. Βιβλιογραφία

Borges, Jor. *Ιστορία της Αιωνιότητας*, μτφρ. Αχιλλέα Κυριακίδη (Αθήνα: Ύψιλον/Βιβλία 1998).

Cullmann, Oscar

1980. *Χριστός και Χρόνος*, μτφρ. Π. Κουμάντος (Αθήνα: Άρτος Ζωής).

1967. *Salvation in History*, transl. by S.G. Sowers (Λονδίνο: SCM Press)

1953. *Early Christian Worship*, transl. by A. Stewart Todd - James B. Torrance (Λονδίνο: SCM Press).

Daniélou, Jean

1981. *Άγία Γραφή και Λειτουργία: Η Βιβλική Θεολογία των Μυστηρίων και των Εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας*, μτφρ. από ομάδα (Αθήνα: Άρτος Ζωής).

Eliade, Mircea

1989. *Κόσμος και Ιστορία: Ο Μύθος της Αιώνιας Επιστροφής*, μτφρ. Στρατή Ψάλτου, (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα).

Endokimov, Paul

1972. *Η Ορθοδοξία*, μτφρ. Αγαμέμνονα Μουρτζόπουλου (Θεσσαλονίκη: Ρηγόπουλος).

Florovsky, George

²1991. *Άγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, μτφρ. Δημήτρη Τσάμη (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας).

Lossky, Vladimir

1974. *Κατ' Εικόνα και και Ομοίωσιν Θεού*, μτφρ. Μ.Γ. Μιχαηλίδη (Θεσσαλονίκη: Ρηγόπουλος).

Moltmann, Jürgen

2000. *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*, transl. by Margaret Kohl (Μινεάπολις: Fortress Press).

Ouspensky, Leo

1998. *Η Θεολογία της Εικόνας στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, μτφρ. Σπύρου Μαρίνη (Αθήνα: Αρμός).

Ricoeur, Paul. – Lacocque, André

2005. *Ας Σκεφτούμε τη Βίβλο*, μτφρ. Αλεξάνδρα Παπαθανασοπούλου – Φώτης Σιάτιστας (Αθήνα: Άρτος Ζωής).

Ricoeur, Paul

1990. *Δοκίμια Ερμηνευτικής*, μτφρ. Αλέκα Μουρίκη (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Αγροτικής Τραπεζής).

Schmemmann, Alexander

²1993. *Η Αποστολή της Εκκλησίας στο Σύγχρονο Κόσμο*, μτφρ. Ιωσήφ Ροηλίδη (Αθήνα: Ακρίτας).

²1992. *Για να Ζήσει ο Κόσμος*, μτφρ. Ζήσιμου Λορεντζάτου (Αθήνα: Δόμος).

Ware, Kallistos

²1998. *Η Ορθόδοξη Εκκλησία*, μτφρ. Ιωσήφ Ροηλίδη (Αθήνα: Ακρίτας).

Zizioulas, John.

1993. *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church* (Νέα Υόρκη: St Vladimir's Seminary Press).

Αγουρίδης, Σάββας

⁴1985. *Ιστορία των Χρόνων της Καινής Διαθήκης* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας).

Αδραχτάς, Βασίλειος

2005. *Η "Βασιλεία του Θεού" ως Ουτοπία: η Γένεση, Ανάπτυξη και Τυπολογία της Πολιτικής Εσχατολογίας του Πρώιμου Χριστιανισμού*, διδακτορική διατριβή [δακτυλόγραφο].

Αντωνόπουλος, Αντώνιος.

2008. «Διαχρονικές Μορφές Παρουσίας της Ορθοδοξίας» στο Α. Αντωνόπουλος, Σ. Δεσπότης, *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας, τόμος Γ: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ορθοδοξία* (Πάτρα: Έκδοση Ανοικτού Ελληνικού Πανεπιστημίου) σσ: 221 – 242.

2008 «Ερμηνευτική και Θεολογική Διαχρονικότητα» στο Α. Αντωνόπουλος, Σ. Δεσπότης, *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας, τόμος Γ: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ορθοδοξία* (Πάτρα: Έκδοση Ανοικτού Ελληνικού Πανεπιστημίου) σσ: 243 – 265.

Βασιλειάδης, Πέτρος

1988. *Βιβλικές Ερμηνευτικές Μελέτες* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας).

1992. *Η Ορθοδοξία στο Σταυροδρόμι* (Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής).

Γιανναράς, Χρήστος

⁷1991. *Αλφαβητάρι της Πίστης* (Αθήνα: Δόμος).

²1990. *Σχεδιάγραμμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία* (Αθήνα: Δόμος).

²1989. *Η Απολογητική στην Ορθοδοξία* (Αθήνα: Γρηγόρης).

Γιατρομανωλάκης, Γιώργης

1991. *Πόλεως Σώμα: Μία Πρώιμη Ελληνική Μεταφορά και Προσωποποίηση* (Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου/Καρδαμίτσας).

Ζηζιούλας, Ιωάννης.

²2008 *Ελληνισμός και Χριστιανισμός: Η συνάντηση δύο κόσμων* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία).

Καρυώτογλου, Αλέξανδρος

2005. «Ο Χαρακτήρας της Ορθόδοξης Ιεραποστολής στο Σύγχρονο Κόσμο», *Πάντα τα Έθνη*, 93: 20 – 25.

- π. Λουδοβίκος Νικόλαος
1999. *Η Κλειστή Πνευματικότητα και το Νόημα του Εαυτού: ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και Προσώπου* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα).
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος
1992. *Χρόνος και Άνθρωπος* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας).
- Μέγας Βασίλειος,
1987 «Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων*, Τόμ. 52 (Αθήνα: Ἐκδοσις τῆς Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Εκκλησίας τῆς Ἑλλάδος): 231-300.
- Μπαμπινιώτης, Γεώργιος
2002. *Λεξικό τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσῆς* (Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε.).
- Μπούμης, Παναγιώτης
2005. «Οἱ Ἀρχές τῆς Ὀρθοδόξου Ἱεραποστολῆς», *Πάντα τα Ἔθνη* 94: 3 - 4.
- Πουλαντζάς, Νικόλαος
²1984. *Το Κράτος, ἡ Ἐξουσία, ὁ Σοσιαλισμός*, μτφρ. Γιάννης Κρητικός (Αθήνα: Σύγχρονη Σκέψη/Θεμέλιο).
- π. Σκλήρης, Σταμάτης
1992. *Ἐν Ἐσώπτρῳ* (Αθήνα: Γρηγόρης).
- Στογιάννος, Βασίλειος
1988. *Ἑρμηνευτικά Μελετήματα* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας).
- Ταχιάος, Αιμίλιος-Αντώνιος
1992. *Κύριλλος και Μεθόδιος* (Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη).
- Ταρνανίδης, Ιωάννης.
1992. *Πτυχές τῆς Σλαβικῆς Ὀρθοδοξίας* (Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη).
- Τσάμης, Δημήτριος
1990. *Εἰσαγωγή στην Πατερική Σκέψη* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας).
1989. *Εκκλησιαστική Γραμματολογία: Από την Αποστολική Ἐποχή ὡς την Ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρας).