ΓΕΩΡΓΙΟΥ Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ

ΕΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΟ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΜΕΤΑΞΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΙ ΡΩΜΑΙΟΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ*

Εισαγωγή

Η μέθοδος που ακολουθήθηκε, ως γνωστόν, στο Θεολογικό Διάλογο μεταξύ Ορθοδόξου και Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας είναι οι δύο Εκκλησίες να ξεκινήσουν το Διάλογο από τα σημεία που τις ενώνουν και αναπτύσσοντάς τα να πλησιάσουν εκ των ένδον και προοδευτικά όλα τα σημεία, στα οποία διαφωνούν[1]. Με άλλα λόγια αυτό σημαίνει ότι η βάση της θεολογίας του Διαλόγου μεταξύ των δύο Εκκλησιών είναι η κοινή θεολογική παράδοση της α΄ χιλιετίας. Για το λόγο αυτό το σημαντικότατο θέμα της Εκκλησιολογίας με τις βασικές θεολογικές πτυχές και προϋποθέσεις του, που απασχόλησε το Διάλογο κυρίως κατά την πρώτη δεκαετία (1980-1990) και πριν από τον εγκλωβισμό του στο ακανθώδες και δυσεπίλυτο πρόβλημα της Ουνίας που τον οδήγησε ουσιαστικά σε ναυάγιο στη Βαλτιμόρη των ΗΠΑ (2000)[2], απηχεί και εκφράζει όχι μια σύγχρονη εκκλησιολογική προσέγγιση για την επίτευξη της ενότητας μεταξύ των δύο Εκκλησιών, αλλά την εκκλησιολογική

---

* Εισήγηση που έγινε στα γερμανικά στα πλαίσια του 4ου Διεθνούς Πατρολογικού Συνεδρίου που διοργάνωσε το Ρωμαιοκαθολικό Ίδρυμα Pro Oriente μεταξύ 27-30 Ιουνίου 2007 στο Sibiu της Ρουμανίας (Μονή Brancoveanu), με κεντρικό θέμα «Η ενότητα και η καθολικότητα της Εκκλησίας» (Die Einheit und die Katholizität der Kirche).

[1] Βλ. Χρυσοστόμου – Γερασίμου Ζαφείρη (Μητροπολίτου Περιστερίου), «Ὀρθοδοξία καί Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικός Διάλογος. Γεγονότα καί σκέψεις», στό *Θεολογία* 53 (1982), σ. 853 κ.ἑ., 876 ἐξ. Βλ. ἐπίσης «Ἡ ἐναρξις τοῦ ἐπισήμου θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς εἰς Πάτμον καί Ρόδον (29 Μαΐου - 4 Ἰουνίου 1980)», στό *Ἐπίσκεψις* 233 (1980), σ. 4 ἐξ.· D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, σ. 51 κ.ἑ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, *Θεολογικός διάλογος Ὀρθοδόξων καί Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα)*, Ἐκδ. Ἀδελφῶν Κυριακίδη Α. Ε., Θεσσαλονίκη - Ἀθήνα 1996, σ. 43 ἐξ.· Γρ. Μ. Λιάντα, *Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καί τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καί ἡ συμβολή τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στούς διμερεῖς θεολογικούς διαλόγους μέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί τήν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν* (Διδακτορική Διατριβή), Ἐκδ. Κορνηλία Σφακιανάκη, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 147 κ.ἑ.

[2] Γιά τήν ἱστορία τοῦ διαλόγου ἀπό τήν ἀρχή μέχρι καί τό ναυάγιό του στή Βαλτιμόρη βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Ἀξιολόγηση καί προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου μέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου», στό *Nicolaus (nuova serie), Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 33 (2006), Fasc. 2, σ. 81 κ.ἑ.· τοῦ ἰδιου, *Ὀρθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ΄*, Ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2007, 295 κ.ἑ.

διδασκαλία και συνείδηση της αρχαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας. Έτσι τα θεολογικά κείμενα που βγήκαν κυρίως κατά την α΄ δεκαετία του Θεολογικού Διαλόγου αποτελούν μνημεία θεολογικής σύγκλισης, που θα ήταν αδύνατο να επιτευχθεί, χωρίς τη συνεχή αναφορά και θεμελίωση των θεολογικών θέσεων της Μικτής Θεολογικής Επιτροπής των δύο Εκκλησιών στη μεταξύ τους κοινή θεολογική παράδοση. Τόσο το κείμενο του Μονάχου (1982), όσο και τα κείμενα του Bari (1987) και του Νέου Βάλαμο (1988) συνοψίζουν και εκφράζουν ουσιαστικά την πατερική θεολογική παράδοση της ενιαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας.

Κατόπιν τούτων όσα διαλαμβάνονται στα παραπάνω κείμενα του Θεολογικού Διαλόγου για την ενότητα και την καθολικότητα της Εκκλησίας δεν αποτελούν θεολογικές προσεγγίσεις επί τη βάσει μιας εκκλησιολογικής προβληματικής ξένης προς την κοινή παράδοση των δύο Εκκλησιών, αλλά θεολογικές προσεγγίσεις που θεμελιώνονται στην εκκλησιολογική διδασκαλία και παράδοση των Πατέρων της ενιαίας και αδιαίρετης Καθολικής Εκκλησίας.

α. Το κείμενο του Μονάχου (1982)

Το πρώτο θεολογικό κείμενο του Διαλόγου υπήρξε καρπός της Β΄ Γενικής Συνέλευσης της Μικτής Θεολογικής Επιτροπής που συνήλθε στο Μόναχο από 30 Ιουνίου έως 6 Ιουλίου 1982 και είχε ως θέμα «Το μυστήριο της Εκκλησίας και της Ευχαριστίας υπό το φώς του μυστηρίου της Αγίας Τριάδος»[3]. Το κείμενο αυτό αποτελεί ένα αξιολογότατο θεολογικό κείμενο με βάση την ευχαριστιακή Εκκλησιολογία της αρχαίας Εκκλησίας που άρχισε να βρίσκει πρόσφορο έδαφος και στη ρωμαιοκαθολική θεολογία ιδιαίτερα μετά τη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού[4].

---

[3] Βλ. «Μόναχον: Αἱ ἐργασίαι τῆς Β΄ ἐν ὁλομελείᾳ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς», στό *Ἐπίσκεψις* 277 (1982), σ. 2 κ.ἑ.· D. Salachas, ὅπ. παρ., σ. 57 κ.ἑ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὅπ. παρ., σ. 45· Γρ. Μ. Λιάντα, ὅπ. παρ., σ. 160 κ.ἑ.· Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Ἀξιολόγηση καί προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου μέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου», ὅπ. παρ., σ. 86· τοῦ ἰδιου, *Ὀρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ΄*, Ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 304.

[4] Βλ. N. Afanassieff, «L' Eucharistie, principal lien entre les catholiques et les orthodoxes», στό *Irénikon* 38 (1965), σ. 337 κ.ἑ. καί στό *HerKorr* 20 (1966), σ. 336 κ.ἑ.· M. Brun, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, Ökumenische Beihefte 18, Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz) 1988, σ. 198 κ.ἑ.· St. Charkianakis, *Τό περί Ἐκκλησίας Σύνταγμα τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου (Εἰσαγωγή – Κείμενον – Συστηματική ἀνάκρισις)*, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 89 ἐξ., 122 (ὑποσ. 1), 182. Ἀπό ρωμαιοκαθολικῆς πλευρᾶς βλ. τήν πολύ σημαντική διαπίστωση τοῦ Καρδιναλίου Lercaro σχετικά μέ τήν εὐχαριστιακή κατανόηση τῆς Ἐκκλησίας ἐκ μέρους τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς: «So ist hier in aller Klarheit festgestellt, dass durch die Feier der Eucharistie in jeder dieser

Το α΄ μέρος του κειμένου αναφερόμενο κυρίως στη σχέση Εκκλησίας και Θ. Ευχαριστίας τονίζει τη σημασία του μυστηρίου της Θ. Ευχαριστίας για τη συγκρότηση της ενότητας της Εκκλησίας ως σώματος του Χριστού και ως μυστηρίου βιώσεως της τριαδικής κοινωνίας[5]. Όπως τονίζεται χαρακτηριστικά, όταν η Εκκλησία τελεί την Ευχαριστία, πραγματοποιεί "αυτό, το οποίο είναι", δηλ. σώμα Χριστού. Υπό την έννοια αυτή η Ευχαριστία τελείται από την Εκκλησία αφενός μεν ως έκφραση της ουρανίου λειτουργίας στον παρόντα αιώνα, αφετέρου όμως οικοδομεί την Εκκλησία, εφόσον δι' αυτής το Πνεύμα του αναστάντος Χριστού καθιστά την Εκκλησία σώμα Χριστού. Αυτός είναι ο λόγος, για τον οποίο η Ευχαριστία συνιστά πράγματι το κατ' εξοχήν Μυστήριο της Εκκλησίας[6].

Εξάλλου, όπως επισημαίνεται στο κείμενο, δια του μυστηρίου της Θ. Ευχαριστίας η Εκκλησία φανερώνει αυτό που είναι στην ουσία της: η αποτύπωση και φανέρωση του μυστηρίου της τριαδικής κοινωνίας και η "ενοίκηση" του Θεού μεταξύ των ανθρώπων. Με άλλα λόγια με την τέλεση της Ευχαριστίας καθίσταται παρόν και φανερώνεται το τριαδικό μυστήριο της Εκκλησίας[7]. Κι' αυτό γιατί, όπως υπογραμμίζεται, δια της Ευχαριστίας οι πιστοί ενώνονται με τον Χριστό που προσφέρεται μαζί τους στον Πατέρα, και λαμβάνουν τη δύναμη να προσφερθούν κι' αυτοί στους αδελφούς τους εν πνεύματι θυσίας, όπως ο ίδιος ο Χριστός προσφέρθηκε "υπέρ πολλών" στον Πατέρα διδόμενος έτσι στους ανθρώπους. Αυτή η τελείωση εν τη ενότητι, που πραγματοποιήθηκε αχωρίστως δια του Υιού και του Αγ. Πνεύματος που ενεργούν εν αναφορά προς τον Πατέρα και τη βουλή του, είναι, όπως σημειώνεται, η Εκκλησία στην πληρότητά της[8].

Στο β΄ μέρος γίνεται λόγος για την τοπική διάσταση της Εκκλησίας και την ενότητά της σε σχέση με τη Θεία Ευχαριστία[9]. Η τοπική Εκκλησία, όπως επισημαίνεται στο κείμενο, αποκαλύπτει την ταυτότητά της, μόνο όταν είναι ευχαριστιακή σύναξη. Κι' αυτό γιατί, όταν η τοπική Εκκλησία τελεί την Ευχαριστία, πραγματώνεται και αποκαλύπτεται η Εκκλησία τόσο ως σώμα Χριστού όσο και ως μυστήριο ενότητας κατά το

Kirchen in ganz realer Weise die einzige heilige Kirche in ihrer Gesamtheit auferbaut wird und sich fortentwickelt» (G. Lercaro, «Die Bedeutungdes Dekrets De Oecumenismo für den Dialog mit den nicht-katholischen Kirchen des Ostens», στό *Concilium* 1 [1965], σ. 445).

[5] Βλ. D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 157 κ.ἐ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 46 κ.ἐ.

[6] Βλ. § 4, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 158· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 48.

[7] Βλ. § 5, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 159· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 49.

[8] Βλ. § 6, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 160· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 50 ἐξ.

[9] Βλ. D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 160 κ.ἐ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 51 κ.ἐ.

πρότυπο της τριαδικής κοινωνίας. Έτσι με την τέλεση της Ευχαριστίας μεταδίδεται στους πιστούς μια νέα ενότητα, που υπερνικά τις ενδεχόμενες φυλετικές, πολιτικοκοινωνικές ή εθνικές διακρίσεις και αποκαθιστά την κοινωνία μεταξύ τους μέσα στο μυστηριακό σώμα του Χριστού. Πέραν αυτού όμως η ενότητα αυτή, όπως τονίζεται, υπερβαίνει την ψυχολογική, φυλετική, πολιτικοκοινωνική ή πολιτιστική ενότητα, γιατί είναι η «κοινωνία του Αγ. Πνεύματος», που συνάγει επί το αυτό τα διασκορπισμένα τέκνα του Θεού. Και αυτό ακριβώς το μυστήριο της αγαπητικής ενότητας των πολλών που συντελείται δια της Ευχαριστίας μέσα στην Εκκλησία συνιστά και εκφράζει το μυστήριο της τριαδικής κοινωνίας που μεταδίδεται στους πιστούς ως μια νέα πραγματικότητα. Αυτός είναι ο λόγος, για τον οποίο η Εκκλησία έχει ως πρότυπο της ενότητάς της το μυστήριο του εν Τριάδι Θεού. Με την έννοια αυτή η Εκκλησία νοούμενη υπό το φως του τριαδικού μυστηρίου συνιστά όχι μόνο το κριτήριο για την ενότητα της τοπικής Εκκλησίας, αλλά και για τη λειτουργία της εκκλησιαστικής ζωής στο σύνολό της[10]. Λειτουργός και εγγυητής της ενότητας της τοπικής Εκκλησίας είναι ο επίσκοπος. Αυτός είναι που εκπροσωπεί την τοπική Εκκλησία του στα πλαίσια της κοινωνίας των Εκκλησιών, ως ο σύνδεσμος αυτής με τις άλλες τοπικές Εκκλησίες. Γι' αυτό δεν τελείται αληθής Ευχαριστία στην Εκκλησία του, αν δεν είναι αυτός ο προεστώς της λειτουργικής συνάξεως ή έστω κάποιος πρεσβύτερος που βρίσκεται σε κοινωνία μαζί του[11].

Στο γ΄ μέρος του κειμένου τονίζεται ότι η Εκκλησία είναι μία, γιατί το σώμα του Χριστού είναι ένα. Η τοπική Εκκλησία που τελεί την Ευχαριστία περί τον επίσκοπο δεν είναι μέρος του σώματος του Χριστού. Η πολλαπλότητα των τοπικών συνάξεων δεν διαιρεί την Εκκλησία, αλλά αντίθετα εκδηλώνει μυστηριακά την ενότητά της[12]. Κι' αυτό γιατί σύμφωνα με τη διάχυτη πατερική διδασκαλία των πρώτων αιώνων η καθολική Εκκλησία φανερώνεται δια της Ευχαριστίας στη σύναξη της τοπικής Εκκλησίας[13]. Έτσι καθολικότητα και τοπικότητα της Εκκλησίας συμπίπτουν μυστηριακά στην Ευχαριστία.

Για να βρίσκεται όμως πράγματι η τελούσα την Ευχαριστία τοπική Εκκλησία σε κοινωνία με τις άλλες τοπικές Εκκλησίες και να εκφράζει την καθολικότητα της Εκκλησίας πρέπει να χαρακτηρίζεται α) από την *καθολικότητα εν χρόνω*, κατά την οποία το μυστήριο της Εκκλησίας που βιώνεται στα πλαίσια της τοπικής Εκκλησίας θα πρέπει να ταυτίζεται

---

[10] Βλ. § 1, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 160 ἐξ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 51 ἐξ.

[11] Βλ. § 4, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 162 ἐξ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 54 κ.ἐ.

[12] Βλ. § 1, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 163 ἐξ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 57 ἐξ.

[13] Βλ. § 3, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 164· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 58.

πλήρως προς το μυστήριο της Εκκλησίας που βιώθηκε από την πρώτη Εκκλησία και β) από την *καθολικότητα εν χώρω*, κατά την οποία θα πρέπει να υπάρχει αμοιβαία αναγνώριση μεταξύ της εν λόγω τοπικής Εκκλησίας και των άλλων τοπικών Εκκλησιών[14].

Η εκκλησιολογική αυτή θεώρηση καθιστά σαφές κατά το κείμενο του Μονάχου, γιατί θα πρέπει οι επίσκοποι ως υπεύθυνοι για την ενότητα της Εκκλησίας να μνημονεύονται στα δίπτυχα: γιατί αυτοί αποτελούν, όπως επισημαίνεται, τα ορατά «σημεία της καθολικής ενότητος εν τη ευχαριστιακή κοινωνία», οι υπεύθυνοι για τη διατήρηση της κοινωνίας των ανά την οικουμένη Εκκλησιών και της από κοινού πιστότητάς τους στην αποστολική παράδοση[15]. Εξάλλου, επειδή η μία και μόνη Εκκλησία ως καθολική πραγματώνεται μυστηριακά στα πλαίσια της τοπικής Εκκλησίας, κανένας επίσκοπος δεν μπορεί, όπως τονίζεται, να διαχωρίσει τη μέριμνα για την Εκκλησία του από τη μέριμνα για ολόκληρη την ανά την οικουμένη Εκκλησία. Η επισκοπή της ανά την οικουμένη Εκκλησίας ανατίθεται από το Άγ. Πνεύμα όχι στο σύνολο των τοπικών επισκόπων, αλλά στην κοινωνία τους, η οποία εκφράζεται κατά την παράδοση με το συνοδικό θεσμό[16].

Το «κείμενο του Μονάχου», όπως φάνηκε από τα παραπάνω, αποτελεί έναν ύμνο στη Θεία Ευχαριστία και στη σημασία της για την ενότητα και την καθολικότητα της Εκκλησίας. Εκείνο όμως πού προξενεί πραγματικά μεγάλη εντύπωση στο κείμενο αυτό, διαγράφοντας μάλιστα πολύ θετικές προοπτικές για την επιτυχή προώθηση του Θεολογικού Διαλόγου, είναι η εκκλησιολογική πρόοδος που παρατηρείται για πρώτη φορά από ρωμαιοκαθολικής πλευράς σε επίσημο θεολογικό κείμενο, πράγμα που κάνει τη ρωμαιοκαθολική θεολογία να ταυτίζεται στο σημείο αυτό με την ορθόδοξη. Η ευχαριστιακή Εκκλησιολογία, που αποτελεί, όπως απέδειξε η σύγχρονη έρευνα, βασικό χαρακτηριστικό στοιχείο της αρχαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας[17], συνιστά τη βάση για την

---

[14] Βλ. § 3, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 164 ἐξ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 58 ἐξ.

[15] Βλ. § 3, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 165· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 59 ἐξ.

[16] Siehe § 4, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 165 ἐξ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 60 ἐξ.

[17] Βλ. ἐνδεικτικά N. Afanassieff, «Una Sancta», στό *Irénikon* 36 (1963), σ. 436 κ.ἐ.· τοῦ ἰδιου, *L' Église du Saint Esprit*, Collection «Cogitatio Fidei», No 83, Paris 1975· J. D. Zizioulas, «La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église», στό *Istina* 14 (1969), σ. 67 κ.ἐ.· Ἰω. Δ. Ζηζιούλα, *Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ ἐπισκόπῳ κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰώνας*, Ἐν Ἀθήναις [2]1990· Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννου, *Εὐχαριστίας Ἔξεμπλάριον, ἤτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικά καί Εὐχαριστιακά*, Ἐκδ. Εὐεργέτις, Μέγαρα 2006· J. D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Contemporary Greek Theologians Series, No 4, New York 1985· J. – M. R. Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Collection «Cogitatio Fidei», No

αντιμετώπιση όλων των επί μέρους εκκλησιολογικών προβλημάτων μέσα στο εν λόγω κείμενο[18].

Κατ' αρχήν πρέπει να υπογραμμίσουμε από ορθοδόξου πλευράς ότι αποτελεί σημαντική πρόοδο της ρωμαιοκαθολικής θεολογίας η διάχυτη στο κείμενο έννοια της Εκκλησίας ως τοπικής ευχαριστιακής σύναξης. Όπως παρατήρησε εύστοχα ο καθηγητής Γ. Μαντζαρίδης, το γεγονός ότι στο κείμενο αυτό η Εκκλησία ορίζεται ως τοπική ευχαριστιακή σύναξη είναι ιδιαίτερα σημαντικό από ορθόδοξη άποψη, γιατί «η θέση αυτή δεν δύναται να συμβιβαστεί με την παραδοσιακή ρωμαιοκαθολική Εκκλησιολογία. Αν ήθελε κανείς να εξαγάγει τις συνέπειες από αυτή τη θέση, τότε θα μπορούσε να χαρακτηρίσει τον Πάπα μόνο ως *primus inter pares*»[19].

Εξάλλου η έξαρση της σημασίας της Ευχαριστίας για τη συγκρότηση, τη φανέρωση και την ενότητα της Εκκλησίας, που συνιστά τον ακρογωνιαίο λίθο της Εκκλησιολογίας της αρχαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας, αποτελεί πλέον βασικό στοιχείο και για τη ρωμαιοκαθολική θεολογία, πράγμα που σημαίνει ότι και γι' αυτήν το όλο θέμα της Εκκλησίας τίθεται πλέον επί χαρισματικής και μυστηριακής και όχι επί προσωπικής-θεσμικής ή καθιδρυματικής βάσεως[20].

Η υπογράμμιση επίσης του γεγονότος ότι η μέριμνα για την ανά την οικουμένη Εκκλησία δεν είναι υπόθεση και χρέος ενός μόνον επισκόπου, αλλά κάθε επισκόπου τοπικής Εκκλησίας, και ανατίθεται στην κοινωνία των επισκόπων μεταξύ τους, η οποία εκφράζεται με το συνοδικό θεσμό, θέτει τις βασικές προϋποθέσεις για την επανεξέταση του «πρωτείου» και του «αλαθήτου» στα πλαίσια της Εκκλησιολογίας της

168, Les Éditions du Cerf 1992· τοῦ ἰδιου, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Collection «Cogitatio Fidei», No 191, Les Éditions du Cerf 1995· J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Collection «Cogitatio Fidei», No 202, Les Éditions du Cerf, Paris 2000.

[18] Παρεμφερεῖς ἀπόψεις βλ. G. Galitis, «Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen», στό *Orthodoxes Forum* 3 (1989), σ. 174· A. Vletsis, «Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht», στό *Kircheneinheit und Weltverantwortung (Festschrift für Peter Neuner,* hrsg. von Chr. Böttigheimer und H. Filser unter Mitarbeit von Fl. Bruckmann), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2006, σ. 700.

[19] Βλ. G. Mantzaridis, «Betractungen über den Text von München», στό *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui (Les études théologiques de Chambésy 5)*, Chambésy 1985, σ. 253 ἐξ.

[20] Βλ. καί Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Ἀξιολόγηση καί προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου μέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου», ὅπ. παρ., σ. 89· τοῦ ἰδιου, *Ὀρθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ΄*, Ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 310.

αρχαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας, πράγμα το οποίο επισημαίνεται σαφώς, όπως θα δούμε πιο κάτω, στο κείμενο του Νέου Βάλαμο (1988)[21].

Γενικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η θεολογία του κειμένου του Μονάχου ανοίγει μια πολύ αισιόδοξη προοπτική στο Θεολογικό Διάλογο, δημιουργώντας την πεποίθηση ότι η θεολογική κληρονομιά της αρχαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας μπορεί να συμβάλει αποφασιστικά στην υπέρβαση ακόμη και των σημείων εκείνων, στα οποία φαίνεται να υπάρχει ριζική διαφωνία μεταξύ των δύο Εκκλησιών. Από την άποψη αυτή είναι απόλυτα δικαιολογημένη η παρατήρηση του συναδέλφου Θ. Νικολάου, ο οποίος, καίτοι εντοπίζει την ιδιαίτερη σημασία του κειμένου του Μονάχου όχι τόσο στο θεολογικό όσο κυρίως στο ψυχολογικό επίπεδο του Διαλόγου[22], διαπιστώνει ωστόσο ότι «το κείμενο είναι και από άποψη θεολογική πολύ σημαντικό, γιατί περιέχει στο σύνολό του θεμελιώδεις δογματικές διατυπώσεις, που προέρχονται από την αρχαία Εκκλησία και αποτελούν κοινή κληρονομιά των δύο Εκκλησιών»[23].

β. Το κείμενο του Μπάρι (1987)

Το κείμενο του Bari με θέμα «Πίστις, μυστήρια και ενότης της Εκκλησίας» αποτελεί συνέχεια του κειμένου του Μονάχου και εγκρίθηκε κατά την Δ΄ Γενική Συνέλευση της Μικτής Θεολογικής Επιτροπής που συνήλθε στο Bari από 9-16 Ιουνίου 1987[24].

Η βασική εκκλησιολογική αντίληψη που διακηρύσσεται με το κείμενο αυτό και μας ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι ότι η ενότητα της Εκκλησίας προϋποθέτει ενότητα στην πίστη και στα μυστήρια[25]. Μάλιστα η ενότητα στην πίστη θεωρείται μέσα στο κείμενο απαραίτητη προϋπόθεση για την ενότητα στα μυστήρια και ειδικότερα για την ενότητα στο μυστήριο της Θ. Ευχαριστίας. Κι' αυτό γιατί η πίστη, όπως τονίζεται, είναι στην ουσία της εκκλησιαστικό γεγονός που πραγματώνεται και επιτελείται εν κοινωνία και δια της κοινωνίας της Εκκλησίας στη λειτουργική και μάλιστα στην ευχαριστιακή της

---

[21] Βλ. § 55, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 187· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 125· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, *Ὁ ἐπίσημος θεολογικός διάλογος Ὀρθόδοξης καί Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας*, Σειρά «Οἰκουμένη», Τεῦχ. 3, Ἐκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 82.

[22] Βλ. Th. Nikolaou, «Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge», στό *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui (Les études théologiques de Chambésy* 5), Chambésy 1985, σ. 223.

[23] Βλ. ὀπ. παρ., σ. 224.

[24] Βλ. «Ἡ Δ΄ Συνέλευση τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς (Μπάρι, 9-16 Ἰουνίου 1987). Κοινόν Ἀνακοινωθέν», στό *Ἐπίσκεψις* 382 (1987), σ. 10· D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 95 κ.ἐ.· Γρ. Μ. Λιάντα, ὀπ. παρ., σ. 179 κ.ἐ.

[25] Βλ. D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 167 κ.ἐ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 86 κ.ἐ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὀπ. παρ., σ. 60 κ.ἐ.

έκφραση. Υπό την έννοια αυτή η μυστηριακή κοινωνία αποτελεί έκφραση της πίστης και της ζωής της Εκκλησίας. Με άλλα λόγια δεν είναι δυνατή η μυστηριακή κοινωνία χωρίς την κοινωνία στην πίστη. Κοινωνία στην πίστη και κοινωνία στα μυστήρια είναι αλληλένδετες μεταξύ τους[26].

Εξάλλου η πίστη ως εκκλησιαστικό γεγονός εμβαθύνεται και διαφωτίζεται μέσω της εκκλησιαστικής κοινωνίας που βιώνεται μυστηριακά σε κάθε τοπική Εκκλησία. Έτσι η πίστη δεν αποτελεί μόνο προϋπόθεση για την κοινωνία στα μυστήρια, αλλά και καρπό της μυστηριακής ζωής που εκδηλώνεται σε διάφορα επίπεδα ζωής και δράσης της τοπικής Εκκλησίας. Κατ' αρχήν με την τέλεση των μυστηρίων η τοπική Εκκλησία βιώνει την πίστη της, τη διακηρύσσει και τη μεταδίδει. Έπειτα με την τέλεση των μυστηρίων κάθε τοπική Εκκλησία εκφράζει το βαθύτερο είναι της και την ταυτότητά της, διαδηλώνοντας ότι αποτελεί συνέχεια της Εκκλησίας των Αποστόλων και ότι βρίσκεται σε κοινωνία με όλες τις Εκκλησίες που μετέχουν της μιας και της αυτής πίστεως και τελούν τα αυτά μυστήρια. Κατά την τέλεση των μυστηρίων μιας τοπικής Εκκλησίας οι άλλες τοπικές Εκκλησίες αναγνωρίζουν την ταυτότητα της πίστεώς τους με την πίστη της Εκκλησίας αυτής και ενισχύονται έτσι στη ζωή τους. Αυτό σημαίνει ότι η τέλεση των μυστηρίων μεταξύ των τοπικών Εκκλησιών επιβεβαιώνει την υπάρχουσα μεταξύ τους κοινωνία της πίστεως και τη φανερώνει. Γι' αυτό άλλωστε ένας πιστός μιας τοπικής Εκκλησίας που είναι βαπτισμένος στην Εκκλησία αυτή μπορεί να μετάσχει στα μυστήρια μιας άλλης τοπικής Εκκλησίας. Η κοινωνία αυτή στα μυστήρια φανερώνει την ταυτότητα και τη μοναδικότητα της αληθούς πίστεως, της οποίας μετέχουν οι τοπικές Εκκλησίες[27]. Όταν απειλείται η αληθής πίστη και κινδυνεύει η ενότητα της Εκκλησίας από αιρέσεις και σχίσματα, τότε η Εκκλησία στηριζόμενη στην Αγ. Γραφή, στη ζώσα παράδοση και στους όρους των προηγουμένων συνόδων αποφαίνεται περί της ορθής πίστεως αυθεντικά και αλάθητα σε Οικουμενική σύνοδο[28].

Μέσα στο παραπάνω εκκλησιολογικό πλαίσιο κατανοείται κατά το κείμενο του Bari και η σημασία και ο σκοπός των ποικίλων λειτουργημάτων μέσα στην Εκκλησία: Τα λειτουργήματα υπάρχουν μέσα στην Εκκλησία, για να διατηρήσουν, να αυξήσουν και να κατοχυρώσουν την ενότητα της Εκκλησίας στην πίστη και στα μυστήρια. Εγγυητής της ενότητας της πίστεως στα πλαίσια της τοπικής Εκκλησίας είναι ο επίσκοπος που αποτελεί το μάρτυρα της παραδόσεως ανάμεσα στο λαό

---

[26] Βλ. §2 καί §3, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 167· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 86 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 60.

[27] Βλ. § 21 - § 23, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 172· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 95 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 65 ἐξ.

[28] Βλ. § 27, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 173· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 96 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 67.

του. Ο επίσκοπος ως λειτουργός των μυστηρίων και διδάσκαλος της πίστεως, βοηθούμενος από τους πρεσβυτέρους και τους διακόνους του διακηρύσσει την πίστη της Εκκλησίας, εκφράζει το περιεχόμενο και τις απαιτήσεις της για τη χριστιανική ζωή και την υπερασπίζεται από τις τυχόν εσφαλμένες ερμηνείες που θα μπορούσαν να αλλοιώσουν ή να θέσουν σε κίνδυνο την αλήθεια του μυστηρίου της σωτηρίας. Έτσι η ενότητα της πίστεως είναι αχώριστη από την ενότητα της μυστηριακής ζωής. Η κοινωνία στην πίστη και η κοινωνία στα μυστήρια δεν είναι δύο διακεκριμένες πραγματικότητες· είναι δύο όψεις της μιας και της αυτής πραγματικότητας που προϋποθέτει και φανερώνει η ενότητα της Εκκλησίας[29].

Είναι πολύ σημαντικό από ορθόδοξη άποψη το γεγονός ότι η ενότητα της Εκκλησίας στο κείμενο του Bari συνδέεται στενά με την ενότητα στην πίστη και την ενότητα στα μυστήρια και ότι τονίζεται ήδη από την αρχή ότι η ενότητα στην πίστη αποτελεί, όπως συνέβαινε άλλωστε και στην αρχαία Εκκλησία, προϋπόθεση για την ενότητα στα μυστήρια και ιδιαίτερα στη Θεία Ευχαριστία[30].

Αξιομνημόνευτο επίσης τυγχάνει, όπως παρατήρησε ήδη ο καθηγητής Γ. Γαλίτης, το γεγονός ότι στο κείμενο το «αλάθητο» αποδίδεται στην Οικουμενική Σύνοδο και όχι σε ένα πρόσωπο, όπως λ.χ. ο επίσκοπος Ρώμης. Παρά το γεγονός ότι οι σχετικές διατυπώσεις μπορούν να είναι δισήμαντες και να ερμηνεύονται κατά την επιθυμία του εκάστοτε αναγνώστη, εφόσον δεν αποκλείεται *expressis verbis* το αλάθητο του πάπα, ωστόσο, όπως σημειώνει, λαμβανομένων υπόψη των ιστορικών προϋποθέσεων, το γεγονός ότι μπορεί ένας ρωμαιοκαθολικός σήμερα να λέει κάτι τέτοιο συνιστά πρόοδο και ελπίδα για το μέλλον[31]. Το σημείο μάλιστα αυτό του κειμένου εξαίρει ιδιαίτερα και ο αείμνηστος καθηγητής Ιω. Καλογήρου, ο οποίος θεωρεί ότι από την άποψη αυτή το κείμενο προωθεί σημαντικά το θέμα της ενότητας μεταξύ των δύο Εκκλησιών[32].

---

[29] Βλ. § 34 καί § 36, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 174· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 98 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὀπ. παρ., σ. 68.

[30] Βλ. § 2, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 167· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 86 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὀπ. παρ., σ. 60. Βλ. ἐπίσης καί G. Tsetsis, «The Question of Christian unity in the bilateral dialogues of the Orthodox Church», στο *Seventh Forum on bilateral Dialogues (1994-1997), France, May 1997 (Faith and Order Paper No 179)*, WCC Publications, Geneva 1999, σ. 29 ἐξ.

[31] Βλ. G. Galitis, ὀπ. παρ., σ. 174.

[32] Βλ. Ἰω. Καλογήρου, «Ἡ οἰκουμενική μαρτυρία τῆς Ὀρθοδοξίας. Ἀπό τό ἀρχέγονον χριστιανικόν μαρτύριον πρός τόν πατερικόν διάλογον καί τήν κατά τό παρόν ἀξιοποίησιν αὐτοῦ διά τήν χριστιανικήν ἑνότητα», στό *Ἀναφορά εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου, 1914-1986*, τόμ. Γ΄, Γενεύη 1989, σ. 60 ἐξ.: «Ἡ προώθησις αὐτή», ὅπως τονίζει, «ἔγκειται, κατά τά γενικά, εἰς τό ὅτι ἡ ἑνότης (καί ἡ μέ αὐτήν ἐπιτυγχανόμενη καί ἐκδηλούμενη ἐκκλησιαστική πληρότης) δέν σχετίζεται πλέον – καί ἀ-

γ. Το κείμενο του Νέου Βάλαμο (1988)

Το κείμενο αυτό με θέμα «Το μυστήριον της Ιερωσύνης εν τη μυστηριακή δομή της Εκκλησίας και ιδία η σπουδαιότης της αποστολικής διαδοχής διά τον αγιασμόν και την ενότητα του λαού του Θεού» εγκρίθηκε κατά την Ε΄ Γενική Συνέλευση της Μικτής Θεολογικής Επιτροπής που συνήλθε στο Νέο Βάλαμο της Φιλλανδίας από 19 έως 27 Ιουνίου 1988[33]. Το πλαίσιο, μέσα στο οποίο εξετάζεται το εν λόγω θέμα είναι και πάλι η ευχαριστιακή Εκκλησιολογία του κειμένου του Μονάχου, με βάση την οποία αναπτύσσεται η σημασία του μυστηρίου της Ιεροσύνης και ιδιαίτερα της αποστολικής διαδοχής για την ενότητα της Εκκλησίας[34].

Καίτοι, όπως τονίζεται στο κείμενο, όλα τα μέλη της Εκκλησίας, ως μέλη του σώματος του Χριστού, μετέχουν της ιεροσύνης του, ο Χριστός ως κεφαλή της Εκκλησίας κατέστησε «εις τόπον και τύπον αυτού» τους Αποστόλους, τους οποίους εξέλεξε από το λαό, τους εφοδίασε με το κύρος και την αυθεντία του και τους ενίσχυσε με τη χάρη του Αγ. Πνεύματος. Το έργο και την αποστολή των Αποστόλων συνεχίζουν μέσα στην Εκκλησία οι επίσκοποι με τους περί αυτούς πρεσβυτέρους και διακόνους, καθιστάμενοι με τη χειροτονία τους διάδοχοι των Αποστόλων[35].

Ο σκοπός της ιεροσύνης του επισκόπου, που αποτελεί το επίκεντρο όλων των χαρισμάτων και διακονιών του Αγ. Πνεύματος, έχει ως κύριο σκοπό την επίτευξη και διατήρηση της ενότητας στα πλαίσια της τοπικής Εκκλησίας. Κι' αυτό γιατί η ιεροσύνη του κορυφώνεται με την τέλεση της Θ. Ευχαριστίας, με την οποία γίνονται όλοι ένα σώμα, το

πό τήν ρωμαιοκαθολικήν πλευράν – μέ τήν θεώρησιν τοῦ ζητήματος τούτου κατά τήν ἄποψιν τῆς πρός τόν ἐπίσκοπον Ρώμης σχέσεως. Ἡ ἐπιδίωξις συμφωνίας εἰς τό περί ἑνότητος ζήτημα τίθεται πλέον ὁριστικά – κατά τό κείμενον τουλάχιστον – ἐπί τῆς βάσεως τῆς σχέσεως μεταξύ πίστεως καί μυστηριακῆς κοινωνίας. Πρός τόν σκοπόν δέ τοῦτον καταβάλλεται βαθυστόχαστος θεολογική προσπάθεια καί ἐπιτυγχάνεται εἰς τό κείμενον νά διατυπωθῇ συμφωνία εἰς τήν περί τῶν μυστηρίων διδασκαλίαν ἐπί τῇ βάσει τῆς κοινῆς παραδόσεως, τῆς κοινῆς πίστεως καί τῶν κοινῶν προϋποθέσεων ἐκφράσεως εἰς τήν Ἐκκλησίαν τῆς κοινῆς πίστεως».

[33] Βλ. «Ἡ Ε΄ Γενική Συνέλευση τῆς Διεθνοῦς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καί τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας», στό *Ἐπίσκεψις* 403 (1988), σ. 7 ἐξ.· «Κοινό κείμενο τῆς Διεθνοῦς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς (Νέο Βάλαμο, 26 Ἰουνίου 1988)», στό *Ἐπίσκεψις* 404 (1988), σ. 9· D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 132 κ.ἑ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 108 ἐξ.· Γρ. Μ. Λιάντα, ὀπ. παρ., σ. 192 ἐξ.

[34] Βλ. D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 178 κ.ἑ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 110 κ.ἑ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὀπ. παρ., σ. 72 κ.ἑ.

[35] Βλ. § 18, στό D. Salachas, ὀπ. παρ., σ. 181· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὀπ. παρ., σ. 114 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὀπ. παρ., σ. 75.

σώμα του Χριστού. Έτσι η τοπική Εκκλησία προικισμένη με την ποικιλία των χαρισμάτων του Αγ. Πνεύματος έχει στο κέντρο της τον επίσκοπο, η μετά του οποίου κοινωνία πραγματοποιεί την ενότητα όλων των μελών της επισκοπής του και εκφράζει έτσι την πληρότητα της Εκκλησίας. Η ενότητα αυτή της τοπικής Εκκλησίας, όπως υπογραμμίζεται, δεν χωρίζεται από την καθολική κοινωνία των άλλων τοπικών Εκκλησιών. Για το λόγο αυτό είναι απαραίτητο για μια τοπική Εκκλησία να βρίσκεται σε κοινωνία με τις άλλες τοπικές Εκκλησίες. Η κοινωνία δε αυτή εκφράζεται και πραγματοποιείται τόσο μέσα στα πλαίσια του επισκοπικού συλλόγου όσο και δια μέσου αυτού, όταν λ.χ. ο επίσκοπος δια της χειροτονίας του αφενός καθίσταται λειτουργός μιας τοπικής Εκκλησίας, αφετέρου την εκπροσωπεί εντός της καθολικής κοινωνίας. Αυτό επισημαίνει άλλωστε και η τέλεση της επισκοπικής χειροτονίας, η οποία κατά τους κανόνες τελείται τουλάχιστον από δύο ή τρεις επισκόπους, για να εκφράσει έτσι την κοινωνία των άλλων τοπικών Εκκλησιών με εκείνη του χειροτονουμένου σε επίσκοπο, εισάγοντάς τον με τον τρόπο αυτό στην κοινωνία των επισκόπων. Γι' αυτό και η συλλειτουργία των επισκόπων που πραγματοποιείται κατά την επισκοπική χειροτονία εκφράζει παραστατικά την ενότητα της Εκκλησίας και την ταυτότητά της προς την αποστολική παράδοση[36].

Ιδιαίτερα αξιοσημείωτο είναι εν προκειμένω ότι η ευχαριστιακή Εκκλησιολογία του κειμένου του Μονάχου αποτελεί τη βάση για την κατανόηση του ρόλου του επισκόπου στα πλαίσια της τοπικής και της καθολικής Εκκλησίας. Για άλλη μια φορά τονίζεται με έμφαση στο κείμενο του Νέου Βάλαμο ότι, επειδή η Εκκλησία φανερώνεται πλήρως κατά τη Θεία Ευχαριστία, ο ρόλος του επισκόπου και κατ' επέκταση του πρεσβυτέρου εκδηλώνεται και αυτός πλήρως κατά την τέλεση της Ευχαριστίας[37], καθώς και ότι η Ευχαριστία καθιστά πραγματική την ενότητα της τοπικής Εκκλησίας και ταυτόχρονα φανερώνει τόσο την ενότητα όλων των Εκκλησιών που την τελούν εν αληθεία όσο και τη διαχρονική ενότητά τους από την αποστολική εποχή μέχρι σήμερα[38]. Με άλλα λόγια η Ευχαριστία ως κορυφαία λειτουργική πράξη του επισκόπου φανερώνει ταυτόχρονα την ενότητα και την καθολικότητα της Εκκλησίας τόσο εν χώρω όσο και εν χρόνω. Μέσα στα πλαίσια αυτής της Εκκλησιολογίας υπογραμμίζεται εμφαντικά ότι η Una Sancta είναι κοινωνία τοπικών Εκκλησιών και όχι μεμονωμένων ατόμων[39], καθώς και

---

[36] Βλ. § 25 – § 28, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 182· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 116 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 76 ἐξ.

[37] Βλ. § 34, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 183· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 119· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 78.

[38] Βλ. § 36, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 184· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 119· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 78.

[39] Βλ. § 45, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 185· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 122· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 80.

ότι κάθε επίσκοπος με τη χειροτονία του καθίσταται διάδοχος των Αποστόλων, οιαδήποτε κι' αν είναι η Εκκλησία της οποίας προκάθηται ή τα πρεσβεία της Εκκλησίας αυτής μεταξύ των άλλων τοπικών Εκκλησιών[40].

Ωστόσο όχι μόνο δεν παραγνωρίζεται ο ιστορικός και κανονικός θεσμός της πενταρχίας στην αρχαία Εκκλησία (Ρώμη, Κων/πολις, Αλεξάνδρεια, Αντιόχεια και Ιεροσόλυμα), καθώς και των λοιπών εκτός της πενταρχίας προκαθημένων και πατριαρχών, αλλά εξαίρεται και η σημασία του για τη ζωή και την ενότητα της Εκκλησίας[41]. Ιδιαίτερα τονίζεται ότι κατά τον *34ο Κανόνα των Αγ. Αποστόλων*, που υπάρχει στην κανονική παράδοση και των δύο Εκκλησιών, ο πρώτος των επισκόπων δεν αποφασίζει παρά εν συναινέσει με τους άλλους επισκόπους, αλλά και αυτοί τίποτε δεν αποφασίζουν χωρίς τη συναίνεση του πρώτου[42].

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ενέχει ιδιαίτερη σπουδαιότητα και συνιστά σημαντική πρόοδο από ρωμαιοκαθολικής πλευράς η δήλωση που γίνεται στην καταληκτική παράγραφο του κειμένου ότι η εξέταση του θέματος του πρωτείου εντός της καθόλου Εκκλησίας και ειδικότερα του πρωτείου του επισκόπου Ρώμης – θέμα που συνιστά βασική διαφορά μεταξύ της Ορθοδόξου και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας – θα συζητηθεί προσεχώς, στα πλαίσια της προοπτικής της κοινωνίας μεταξύ των τοπικών Εκκλησιών, όπως αυτή περιγράφεται στο εν λόγω κείμενο[43].

Συμπέρασμα

Ύστερα από όσα είπαμε, έγινε, πιστεύουμε, σαφές ότι η ενότητα και η καθολικότητα της Εκκλησίας, όπως αναπτύσσεται στα τρία προαναφερθέντα κείμενα του Θεολογικού Διαλόγου μεταξύ της Ορθοδόξου και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, κατανοούνται και εκφράζονται μόνο σε συνάρτηση με το κατ' εξοχήν μυστήριο της Εκκλησίας, τη Θ. Ευχαριστία, και δεν μπορούν να νοηθούν ανεξάρτητα απ' αυτό. Από την άποψη αυτή οι δύο Εκκλησίες, ανακαλύπτοντας τη σημασία της ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας που ήταν διάχυτη στη θεολογία και τη συνείδηση της αρχαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας, έθεσαν τις σταθερές και αδιαμφισβήτητες βάσεις για την αντιμετώπιση

---

[40] Βλ. § 49, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 186· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 123· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 80.

[41] Βλ. § 52, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 186 ἐξ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 1124 ἐξ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 81.

[42] Βλ. § 53, στό D. Salachas, ὁπ. παρ., σ. 187· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ., σ. 125· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ., σ. 82.

[43] Βλ. § 55, στό D. Salachas, ὁπ. παρ.· Ἀ. Παπαδόπουλου, ὁπ. παρ.· Γ. Μαρτζέλου - P. Hofrichter, ὁπ. παρ.

των μεταξύ τους διαφορών και προβλημάτων στα πλαίσια του Θεολογικού Διαλόγου με ελπιδοφόρες για το άμεσο μέλλον προοπτικές.

Είναι βέβαια γεγονός ότι η αξιοποίηση των εκκλησιολογικών δεδομένων των προαναφερθέντων τριών θεολογικών κειμένων από το μεταγενέστερο κείμενο του Balamand (1993) δεν υπήρξε η αναμενόμενη, προκειμένου να αντιμετωπισθούν τα προβλήματα που ανεφύησαν μεταξύ Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών στις χώρες του πρώην υπαρκτού σοσιαλισμού εξ αφορμής του ακανθώδους ζητήματος της Ουνίας. Γι' αυτό άλλωστε και δημιουργήθηκαν αρνητικές καταστάσεις που φόρτισαν την πορεία του Θεολογικού Διαλόγου μεταξύ των δύο Εκκλησιών, με αποτέλεσμα ο Διάλογος να καταλήξει σε ναυάγιο στη Βαλτιμόρη (2000)[44]. Ωστόσο η επανέναρξή του πέρυσι το Σεπτέμβριο στο Βελιγράδι μέσα σε καινούργιες ιστορικές συγκυρίες και η συνέχισή του φέτος τον Οκτώβριο στη Ρώμη με θέμα «Εκκλησιολογικές και κανονικές συνέπειες της μυστηριακής φύσης της Εκκλησίας. Συνοδικότητα και αυθεντία στην Εκκλησία» δημιουργεί βάσιμες ελπίδες για την υπέρβαση των προβλημάτων μεταξύ των δύο Εκκλησιών στα πλαίσια της ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας της αρχαίας και αδιαίρετης Εκκλησίας.

[44] Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, «Ἀξιολόγηση καί προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου μέ τή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου», ὅπ. παρ., σ. 101 κ.ἐ.· τοῦ ἴδιου, *Ὀρθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ΄*, Ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 331 κ.ἐ.