

ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ  
ΚΑΙ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Πρώτη βασική και αναγκαία προϋπόθεση για τή μελέτη τών θεμάτων, τά όποια άπτονται τής θεολογίας, εΐτε αυτά άφοροϋν στή Δυτική εΐτε στήν Άνατολική Όρθόδοξη Έκκλησία, εΐναι ή ανάδειξη τών άπαραΐτητων κριτηρίων, τά όποια άφ' ενός μέν τήν προσδιορίζουν, άφ' έτέρου δέ τήν όριοθετοϋν σέ σχέση μέ συναφείς ή φαινομενικά συγγενείς θεωρητικές περιοχές τοϋ έπιστητοϋ. Η ανάγκη όριοθετήσεως τής θεολογίας βασίζεται στό γεγονός, ότι αυτή δέν εΐναι μία άπλή ιδεολογία ή «θεώρηση» τής πίστεως πού διαμορφώνεται άπό θεωρητικές άρχές και άξιωματικές προτάσεις, αλλά ή έκφραση τοϋ περιεχομένου τής ζωής τής έκκλησιαστικής κοινότητας<sup>1</sup>. Αυτό σημαίνει ότι ή προσέγγιση τοϋ μυστηρίου τής άποκαλύψεως τοϋ Τριαδικοϋ Θεοϋ καθίσταται δυνατή όχι μέσω τής στοχαστικής και διαλεκτικής φιλοσοφικής σκέψεως, ή όποια έχει σαφώς ύποκειμενικό χαρακτήρα και ύπόκειται στήν άμφιβολία και άμφισβήτηση τών δεδομένων τής ιστορικής-αίσθητης πραγματικότητας, αλλά μέσω τής θείας χάριτος και τοϋ φωτισμοϋ τοϋ νοός διά τοϋ Άγίου Πνεύματος<sup>2</sup>.

\* Επίκουρος Καθηγητής τής Δογματικής, Τμήμα Θεολογίας, ΕΚΠΑ.

1. Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β΄*. Έκθεση τής Όρθόδοξης πίστεως, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 22. Βλ. επίσης Χ. Ανδρούτσου, *Δογματική τής Όρθοδόξου Άνατολικής Έκκλησίας*, έκδ. Αστήρ, Άθήναι 1956<sup>2</sup>, σελ. 3 κ. έξ., Ν. Ξεζάκη, *Όρθόδοξος Δογματική Α΄*, Προλεγόμενα εΐς τήν Όρθόδοξον Δογματικήν, έκδ. Έννοια, Άθήνα 2009<sup>2</sup>, σελ. 180 κ. έξ.

2. Γρηγορίου Ναζιανζηνοϋ, *Περί θεολογίας (Θεολογικός Β΄)*, 1, στό *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*, έπ. έκδ. J. Barbel [=BARBEL], έκδ. Patmos, Düsseldorf 1963, σελ. 62 (PG 36, 25D-28A). Βλ. Ίω. Ρωμανίδη, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία τής Όρθοδόξου Καθολικής Έκκλησίας Α΄*, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1983, σελ. 7 κ. έξ. Για τή σχέση δόγματος και λατρευτικής ζωής στόν

Γι'αυτό ο θεολόγος, έρμηνευτής τής θείας αποκαλύψεως, δέν στηρίζεται σέ προσωπικές «άπόψεις», πού έκφράζουν ύποκειμενικές αντίληψεις καί εΐναι διαβλητές από τόν χρόνο καί τήν ιστορία, αλλά αναφέρεται στήν Παράδοση τής Έκκλησίας, δηλαδή στήν πίστη, ή όποία θεμελιώνεται καί αναπτύσσεται μέ βάση τήν Άγία Γραφή, έρμηνεύεται από τούς Πατέρες τής Έκκλησίας καί βιώνεται μέσα στή μυστηριακή ζωή τής έκκλησιαστικής κοινότητας<sup>3</sup>, υπό τήν προϋπόθεση τής μόνης όντολογικής έτερονομικής σχέσεως κτιστοϋ-άκτίστου<sup>4</sup>.

## 1. Ό ιστορικός χαρακτήρας δομής σκέψεως τών δυτικῶν θεολόγων

Ή παρατήρηση τοϋ Γρηγορίου τοϋ Θεολόγου στόν πρώτο θεολογικό του λόγο, ό όποίος άπευθυνόμενος στους εϋνομιανούς έπιστημαΐνει τήν περιορισμένη ένασχόληση μέ «τὸ περι θεοϋ φιλοσοφεΐν»<sup>5</sup>, δέν άποτρέπει σέ καμία περίπτωση τόν άνθρωπο από τή διαρκή μνήμη τοϋ Θεοϋ, οϋτε άποκλείει τήν καθημερινή του ένασχόληση μέ αϋτόν. Σκοπός του εΐναι νά προσδιορίσει τά όρια τοϋ θεολογικοϋ λόγου σέ σχέση μέ τόν φιλοσοφικό στοχασμό<sup>6</sup>. Τό «θεολογεΐν», δηλαδή ή έπιθυμία τοϋ ανθρώπου νά προχωρήσει στό «γνῶναι θεόν», θά πρέπει νά διακρίνεται από τά υπόλοιπα θέματα τής καθημερινότητας, τά όποία άπασχολοϋν τόν άνθρωπο καί τόν ικανοποιοϋν νά όμιλεΐ σχετικά μέ αϋτά. Ό λόγος περι Θεοϋ προϋποθέτει τήν πνευματική καλλιέργεια τοϋ ανθρώπου, ή όποία έξασφαλίζεται άφ' ενός μέν μέσω τής ψυχικής καί σωματικής καθαρότητας, άφ' έτέρου δέ μέσω τοϋ κεκαθαρμένου νοός από τίς άσχολίες τής καθημερινότητας, πού έντέλει όδηγοϋν τή σκέψη στή σύγχυση καί τήν ταραχή<sup>7</sup>.

Ή Δυτική Έκκλησία, έξαιτίας προφανῶς τής στενότητας τοϋ πνεύματος καί τής έλλείψεως τής διανοητικής όξύτητας, όπως παρατηρεΐ

Γρηγόριο τόν Θεολόγο βλ. Δ. Λιάλιου, *Γρηγοριανά Α'*, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1997, σελ. 246 κ. έξ.

3. Βλ. Γ. Φλορόφσκυ, *Άγία Γραφή, Έκκλησία, Παράδοσις*, μτφρ. Δ. Τσάμη, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2003<sup>2</sup>, σελ. 108 κ. έξ.

4. Ν. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'*, όπ. π., σελ. 260 κ. έξ.

5. Γρηγορίου Ναζιανζηνοϋ, *Πρός Εϋνομιανούς (Θεολογικός Α')*, 3, BARBEL, σελ. 40 (PG 36, 13C).

6. Όπ.π., 4, σελ. 42 (PG 36, 16B).

7. Όπ.π., 3, σελ. 40 κ. έξ. (PG 36, 13C-16A).

Kl. Schatz<sup>8</sup>, δέν μπορεί νά απεγκλωβιστεί από τήν ιστορική διάσταση τών πραγμάτων καί τίς συνθήκες ζωής τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου, ὥστε νά ἐρμηνεύσει τή θεία ἀποκάλυψη ἀπαλλαγμένη ἀπό τίς ἔννοιες καί τούς ὅρους τῆς Οἰκονομίας. Ἦδη ἀπό τόν 4ον αἰῶνα, ὁ ἄγ. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος διαπιστώνει τή δυσκολία ἐκφράσεως καί διατυπώσεως τῆς σκέψεως τών Ἰταλῶν, ὅπως χαρακτηριστικά ἀναφέρει, καθῶς καί τήν ἔλλειψη κατάλληλης ὁρολογίας<sup>9</sup>.

Ἀποτέλεσμα αὐτῶν τῶν πνευματικῶν καί γλωσσικῶν ἀδυναμιῶν τῆς δυτικῆς θεολογίας εἶναι ἡ ἐπιφυλακτικότητά της νά ἐμπλακεῖ ἄμεσα μέ τίς θεολογικές ἀντιπαραθέσεις τῆς Ἀνατολῆς. Αὐτό ὀφείλονταν στό μειωμένο πνευματικό ἐνδιαφέρον καί στήν ἀνεπαρκῆ γνώση τῶν προβλημάτων, διότι δέν προέκυψαν μέσα στό ἐκκλησιαστικό σῶμα τοῦ δυτικοῦ κόσμου τόσες λεπτές καί σέ ὑψηλό φιλοσοφικό ἐπίπεδο ἐρμηνευτικές διαφορές, ὥστε ἡ Δυτική Ἐκκλησία νά ἀναπτύξει τίς ἀντίστοιχες θεολογικές προϋποθέσεις μέ τήν Ἀνατολή προκειμένου νά ἀντιμετωπίσει ἀντίστοιχα θεολογικά προβλήματα. Οἱ περισσότερες αἱρέσεις δημιουργήθηκαν στήν Ἀνατολή, στίς ὁποῖες ὅμως δέν ἐνεπλάκει ἡ Δύση. Αὐτό ἀναφέρεται στούς *Διαλόγους* τοῦ Ἀνσέλμου τοῦ Havelberg ἀπό τόν Ἑλληνα συνομιλητή του Ἐπίσκοπο Νικομηδείας Νικήτα, γύρω στό 1150, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει ὅτι οἱ αἱρέσεις στήν Ἀνατολή «οφείλονται στους πολλούς προβληματισμούς της, στη διαρκή ἐρευνα καί στις ἐντός αὐτῆς πνευματικές ἀνησυχίες»<sup>10</sup>. Ἔτσι προσπάθησε ἡ Δυτική Ἐκκλησία μέ τό δικό της τρόπο νά ἀντιπαραβάλλει τήν ὀρθή πίστη στίς αἰρετικές δοξασίες, ὄχι θεωρητικά, ἀναπτύσσοντας μία θεολογική ἐπιχειρηματολογία, ἀλλά πρακτικά, ἐπαναλαμβάνοντας τήν παραδεδομένη πίστη, ὅπως ἀρμόζει στό λιτό καί πρακτικό πνεῦμα τῶν Λατίνων<sup>11</sup>.

Ἡ πνευματική αὐτή ἀδυναμία, πού χαρακτηρίζει τή Δυτική Ἐκκλησία, μαζί μέ τό ἐνδιαφέρον της γιά τήν πρακτικότητα τῶν θε-

8. K. Schatz, *Το πρωτεῖο του Πάπα. Ἡ ιστορία του ἀπό τις ἀπαρχές μέχρι σήμερα*, μτφρ. Μ. Ρούσσος-Μηλιδώνης, ἐκδ. Ροές, Αθήνα 2005, σελ. 36.

9. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος ΚΑ'*, 34, PG 35, 1125A.

10. Βλ. K. Schatz, *Το πρωτεῖο του Πάπα*, ὅπ.π., σελ. 36, καί H.-J. Sieben, «Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg (†1158)», στό *Theologie und Philosophie* 54 (1979), σελ. 237. Ἡ παρατήρηση αὐτή εἶναι πολύ πῶ σημαντική, ἐάν ληφθῆ ὑπόψη, ὅτι ὁ διάλογος μεταξύ τοῦ Anselm v. Havelberg καί τοῦ Νικομηδείας Νικήτα δέν πρέπει νά εἶναι πραγματικός, ἀλλά φανταστικός, πού σημαίνει ὅτι ὁ Ἑλληνας συνομιλήτης ἐκπροσωπεῖ μία ἤδη διαμορφωθείσα ἄποψη τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας σχετικά μέ τίς προϋποθέσεις τῆς ἑλληνο-ὀρθοδόξου θεολογικῆς παραγωγῆς. Ὅπ.π., σελ. 222 κ. ἐξ.

11. Ὅπ.π.

μάτων προσδιόρισε και τή μέθοδο πού ακολουθήσε στην αντιμετώπιση των αιρέσεων. Εύθύς εξαρχής και στην αντιπαράθεσή της με τον Γνωστικισμό προέβαλε τήν παράδοση (traditio) ως τόν αντικειμενικό κανόνα τής πίστεως. Βασικοί πυλώνες αὐτῆς τῆς κοινῆς και σέ ὄλους προσιτῆς παραδόσεως εἶναι ἡ Ἁγία Γραφή, ἀπαλλαγμένη ἀπό τίς «μή γνήσιες» ἀπόκρυφες παραδόσεις, και ἡ ἀποστολική διαδοχή τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος<sup>12</sup>. Ἀλλά τά στοιχεῖα αὐτά, σύμφωνα μέ τόν Κ. Δυοβουνιώτη, ἐξασφαλίζουν τήν «ἐξωτερική βεβαιότητα» τῆς πίστεως, χωρίς ὥστόσο νά μποροῦν νά ἀναγάγουν τήν πίστη σέ γνώση, «τὴν πεποίθησιν, τῆς ἐπὶ τῆς ἐξωτερικῆς αὐθεντίας στηριζομένην, εἰς πεποίθησιν στηριζομένην και ἐπὶ ἐσωτερικῆς μαρτυρίας». Αὐτό σημαίνει ὅτι οἱ πιστοὶ γνωρίζουν τί πιστεύουν, ἀλλὰ ὄχι γιατί πιστεύουν, ὥστε μέ βάση τήν κατ' ἐπίγνωσιν πίστη<sup>13</sup> νά εἶναι πάντοτε ἔτοιμοι «νά δώσωσι λόγον παντὶ τῷ αἰτοῦντι (Α' Πέτρο. 3, 15)»<sup>14</sup> και νά ἀντιμετωπίσουν ὅποιαδήποτε αἴρεση προκύψει. Ἡ ἀδυναμία ἀναγωγῆς τῆς πίστεως σέ γνώση, ἐν προκειμένῳ, ὀφείλεται κατὰ τόν ἐν λόγω συγγραφέα στό γεγονός ὅτι τίς περισσότερες φορές «ἐλλείπει ἡ θερμότης τοῦ θρησκευτικοῦ αἰσθήματος και ἡ ἀναγκαῖα πνευματικὴ ἀνάπτυξις», τά ὅποια θεωροῦνται ἀπολύτως ἀπαραίτητα. Μέ βάση λοιπόν τίς ἐγγενεῖς ἐλλείψεις και δυσκολίες τῆς δυτικῆς σκέψεως καθὼς και τήν ἐρμηνεία πού δίνεται παραπάνω ἀπό τόν Κ. Δυοβουνιώτη στην κατ' ἐπίγνωσιν πίστη εἶναι κατανοητό, γιατί ὁ προσανατολισμός τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας στην πρακτικὴ ἐπίλυση τῶν προβλημάτων ὀδήγησαν τὴ δυτικὴ θεολογία σέ μία «στεῖρα» ἐπανάληψη τῆς πίστεως μέ τήν ἀκρίβεια τῆς «κατὰ γράμμα» ἐρμηνείας τῆς Ἁγίας Γραφῆς.

Ὁ ἱστορικός αὐτός προσανατολισμός τῆς Δύσεως κλονίζεται ἀπό τήν προσωπικότητα τοῦ ἱ. Αὐγουστίνου, ὁ ὁποῖος, ὡς ὀπαδός τῆς αἵρέσεως τοῦ μανιχαϊσμοῦ ἀρχικά, και γνώστης τῆς νεοπλατωνικῆς φιλοσοφίας, προχώρησε στή σύνθεση τῆς φιλοσοφίας μέ τὴ θεολογία, ὅπως ἔκανε πρὶν ἀπὸ αὐτόν ὁ Marius Victorinus, τόν ὁποῖο ἐξυμνεῖ ὁ Harnack ὡς ἕναν Αὐγουστίνου πρὶν τόν Αὐγουστίνου<sup>15</sup>. Ὁ Αὐγουστίνος, ἀφοῦ μελέτησε πολλὰ βιβλία πλατωνικῶν, τά ὅποια εἶχαν

12. Ὅπ.π., σελ. 24.

13. Ρωμ. 10, 2.

14. Κ. Δυοβουνιώτη, Ὁφειλόμενη ἀπάντησις ὑπὸ Κωνσταντίνου Ἰ. Δυοβουνιώτου Ὑφηγητοῦ τῆς Θεολογίας, ἐκδ. Σ. Κ. Βλαστοῦ, Ἐν Ἀθήναις 1908, σελ. 2.

15. A. Ziegenaus, Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Sinsfülle nach Marius Victorinus, ἐκδ. Max Hüber, Augsburg 1972, σελ. 4.

μεταφραστεί από τον Victorinus, έπηρεάστηκε από αυτόν<sup>16</sup> και χρησιμοποίησε, κυρίως, τήν πλατωνική και νεοπλατωνική φιλοσοφία προκειμένου να έρμηνεύσει τά δόγματα τής Έκκλησίας<sup>17</sup>. Ίσως θά μπορούσε κανείς να υποστηρίξει, ότι μέ βάση τον Victorinus άνέπτυξε ό Αύγουστίνος τή φιλοσοφία σέ θεολογία, κυρίως ως πρός τήν άνθρωποκεντρική έρμηνεία του τριαδολογικού δόγματος και τή χρήση των γνωστών ψυχολογικών σχημάτων, πού έξηγούν τίσ σχέσεις μεταξύ των προσώπων τής Αγίας Τριάδος<sup>18</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο πραγματοποιείται ή στροφή από τήν άντικειμενική πραγματικότητα και τήν ιστορία στήν ύποκειμενικότητα και στόν έσω άνθρωπο και από τήν απαρέγκλιτη έφαρμογή τής παραδόσεως στόν φιλοσοφικό στοχασμό.

Ό σχολαστικισμός έρχεται ως συνέχεια τής θεολογικής σκέψεως του Αύγουστίνου και γίνεται τό ιδεολογικό υπόβαθρο τής έκκλησιαστικής και πολιτικής ζωής του δυτικού κόσμου. Η έκκλησιαστική αúθεντία από τή μία πλευρά, ή όποία εκφράζει τήν παράδοση στήν ιστορική της διάσταση, και ή άνθρώπινη γνώση από τήν άλλη, ή όποία έρμηνεύει τό περιεχόμενο τής πίστεως, δημιούργησαν τό περίγραμμα τόσο τής έκκλησιαστικής όσο και τής πολιτικής και πολιτιστικής ζωής των άνθρώπων. Έπειδή, όμως, ό φιλοσοφικός λόγος δέν μπορούσε από μόνος του να έρμηνεύσει τήν πίστη τής θείας αποκαλύψεως χωρίς να εκτρέπεται σέ παρερμηνείες τής δογματικής διδασκαλίας, έχανε τήν αúτονομία του και γινόταν ύπηρετής τής θείας αποκαλύψεως. Σέ αυτό τό πλαίσιο έξηγείται ή παράδοξη σχέση λόγου και πίστεως, κατά τήν όποία, σύμφωνα μέ τον Ν. Ματσούκα, «ή δογματική διδασκαλία δεχόταν ύπαγορεύσεις από τό λόγο, όπως και ό λόγος περιόριζε τήν αúτονομία του στά πλαίσια τής διδασκαλίας αúτης»<sup>19</sup>.

Οι έκκλησιολογικές συνέπειες αúτου του τρόπου θεολογίας διαμόρφωσαν τό έπισκοποκεντρικό σύστημα τής Δυτικής Έκκλησίας. Η Έκκλησία διατηρεί πλέον τήν αúθεντία τής παραδόσεως όχι στόν Έπίσκοπο, ως τον εκφραστή και έγγυητή τής πίστεως του χαρισμα-

16. Όπ.π., σελ. 7 και 366.

17. Φ. Ιωαννίδη, «Εισαγωγή», στό *Ιερός Αυγουστίνος. Η επίδραση της θεολογίας του σε Ανατολή και Δύση*, έπ. έκδ. Π. Ύφαντης, έκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2013, σελ. 16.

18. Όπ.π., σελ. 17 και Α. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Sinsfülle nach Marius Victorinus*, όπ.π., σελ. 114 κ. έξ., κυρίως 118.

19. Ν. Ματσούκα, *Ό Προτεσταντισμός*, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 9.

τικοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά ὡς τὸν ἐγγυητὴ τῆς ἐφαρμογῆς τῶν κανόνων τῆς πίστεως, ἡ ὁποία μετατρέπεται πλέον σέ ἓνα σύστημα ἠθικοῦ-δικανικοῦ τρόπου ζωῆς<sup>20</sup>. Ἔτσι ὁ Ἐπίσκοπος αὐτονομεῖται ἀπὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως αὐτὸ ἐκφράζεται ἀπὸ τὴ Σύνοδο τῶν Ἐπισκόπων, καὶ ἡ αὐθεντία τῆς Ἐκκλησίας μεταβιβάζεται στὴν αὐθεντία τοῦ Ἐπισκόπου, δηλαδή στὸν Πάπα Ρώμης<sup>21</sup>.

Ἡ μετάβαση αὐτὴ ἀκολουθεῖται καὶ ἀπὸ τὴν ἀλλαγὴ τῆς ἐπιχειρηματολογίας σχετικὰ μὲ τὴν πρόταξη τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης. Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἱστορικά καὶ βιβλικά ἐπιχειρήματα προσλαμβάνει καὶ θεολογικὴ θεμελίωση. Ἐν προκειμένῳ εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἡ ἀνάλυση πού γίνεται ἀπὸ τὸν Anselm von Havelberg, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο οἱ ἀποφάσεις τῶν Συνόδων δέν εἶναι τίποτα περισσότερο ἀπὸ τὴν ἐρμηνεῖα τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Οἱ Σύνοδοι εἶναι κατ' οὐσίαν αὐτὸ τὸ ἴδιο τὸ γεγονός τῆς ἐρμηνείας. Ἐάν αὐτὴ ἡ σχέση τῆς Συνόδου μὲ τὴν ἐρμηνεῖα τοῦ δόγματος προβληθεῖ στὸν τρόπο ἀποκαλύψεως τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ («οἰκονομικὴ» Τριάδα), τότε ἡ Σύνοδος ἀντιστοιχεῖ στὴν Γραφή. Ἀλλὰ τόσο ἡ Γραφή ὅσο καὶ ἡ Σύνοδος εἶναι ἔργο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἡ μὲν πρώτη, ἐπειδὴ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα σύμφωνα μὲ τὸν λόγο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ «συμπληρώνει ('ergänzt')» τὴν ἀποκάλυψη, ἀναγγέλοντας καὶ διευρύνοντας τὴν ἀλήθεια τοῦ Εὐαγγελίου στοὺς μαθητὲς του<sup>22</sup>, ἡ δὲ δεύτερη, δηλαδή ἡ Σύνοδος, ἐπειδὴ ἀποτελεῖ τὸ ἐρμηνευτικὸ γεγονός τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Μὲ βάση, λοιπόν, τὴν «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ» (Filioque) αἰδία ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡ ὁποία ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐκπόρευση καὶ ἀποστολή τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀπὸ τὸν Χριστὸ στοὺς μαθητὲς καὶ στὴν Ἐκκλησία, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀπαντᾷ στὴν ἐρώτηση γιὰ τὴ σχέση τῆς Ἁγίας Γραφῆς μὲ τὴ Σύνοδο, μεταξὺ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δόγματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ παρέχει σέ ἐκκλησιολογικὸ ἐπίπεδο τὴ θεολογικὴ τεκμηρίωση τοῦ «Πρώτου». Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα δηλαδή, τὸ ὁποῖο ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ Χριστό, τὸ στόμα τῆς Ἀληθείας, ἐμφανίζεται πρωτίστως στό Εὐαγγέλιο καὶ στὴ συνέχεια στίς Συνόδους τῶν ἁγίων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ὡς ὁ πρωταίτιος καὶ διδάσκαλος τῆς Ἀληθείας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο καὶ σέ ἀντιστοιχία μὲ τὴν τριαδολογία, ὁ «Πρῶτος» τῆς Συνόδου ἔχει τὴν εὐθύνη τοῦ δόγματος, τὸ ὁποῖο στὴ συνέχεια «ἀναπτύσσεται» (Dogmenfortschritt) καὶ «ἐξελίσσεται» (Dogmenentwicklung) διὰ τῆς

20. K. Schatz, *To πρωτεῖο του Πάπα*, ὅπ. π., σελ. 55 κ. ἔξ.

21. H.-J. Sieben, «Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg (†1158)», ὅπ. π., σελ. 235 κ. ἔξ.

22. *Ἰω.* 16, 12-15.

Συνόδου. Ἔτσι τό Filioque θεμελιώνει θεολογικά τό «πρωτεῖο» τοῦ Πάπα καί συγχρόνως κατοχυρώνεται ὡς πίστη τῆς Ἐκκλησίας<sup>23</sup>. Τό δόγμα δέν ἐκφράζεται πλέον ἀπό τήν Ἐκκλησία ἀλλά μόνον ἀπό τόν Ἐπίσκοπο καί αὐτός μαζί μέ τήν Ἐκκλησία-Σύνοδο γίνεται ὁ αὐθεντικός ἐρμηνευτής τῆς πίστεως<sup>24</sup>.

23. Γιά τήν ἀναγκαιότητα τῆς θεολογικῆς θεμελιώσεως τοῦ “πρωτείου” ἀπό ὀρθοδόξου πλευρᾶς, ἀσκώντας συγχρόνως ἀρνητική κριτική στούς προγενεστέρους σημαντικούς Ἑλληνες θεολόγους τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν τό πρωτεῖο ὡς “ἀπλό πρωτεῖο τιμῆς καί τάξης” ἀφαιρώντας τοιουτοτρόπως κάθε δύναμη καί ἐξουσία ἀπό αὐτό, σέ ἀντίθεση μέ τή θετική ἐκτίμηση τῶν δυτικῶν θεολόγων τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου καί τῶν Ρώσων ὀρθοδόξων θεολόγων τῆς διασποράς, βλ. Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννου (Ζηζιούλα), Ἔργα Α΄. Ἐκκλησιολογικά μελετήματα, ἐκδ. Δόμος, Αθήνα 2016, σελ. 801 κ. ἐξ. καί 807 κ. ἐξ. Ὁ ἴδιος ἐπισημαίνει σχετικά: «Τό πρόβλημα πού παραμένει γιά συζήτηση στό πλαίσιο τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ Ρωμαιοκαθολικῶν καί Ὀρθοδόξων εἶναι τό εἶδος τοῦ πρωτείου πού ἔχουμε κατὰ νοῦ» (ὅπ.π., σελ. 814). Διερωτόμενος στή συνέχεια, ἐάν ἡ Ἐκκλησία χρειάζεται ἕναν παγκόσμιο πρῶτο καί γιατί, θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀπάντηση θά πρέπει νά ἀναζητηθεῖ στή θεολογία καί ὄχι στή βιβλική ἐξήγηση ἢ στήν ἱστορία. Ἔτσι καταλήγει: «Ἐάν, ἐπομένως, δέν μπορούμε νά βροῦμε ἕνα κοινὸ σημεῖο ἀναφορᾶς εἴτε στή βιβλική ἐξήγηση εἴτε στήν ἱστορία, θά μπορούσαμε νά ἀναρωτηθοῦμε ἐάν μπορούμε νά συμφωνήσουμε στή βάση ὀρισμένων θεμελιωδῶν ἀρχῶν, προκειμένου νά ἀπαντήσουμε ἀπὸ κοινοῦ στοῦ ἐρώτημα πού τέθηκε παραπάνω, δηλαδή, ἐάν καί γιά ποιούς θεολογικοὺς λόγους χρειαζόμαστε ἕναν παγκόσμιο πρῶτο... Τέτοιοι θεολογικοὶ λόγοι μποροῦν νά προκύψουν ἀπὸ μιὰ ἐκκλησιολογία τῆς κοινωρίας, ἡ ὁποία ἀρχίζει νά διαμορφώνεται στίς μέρες μας ὡς ἀποτέλεσμα τῶν θεολογικῶν ἰδεῶν τῆς Β΄ Βατικανῆς Συνόδου καί τῆς ὑπέρβασης τοῦ Σχολαστικισμοῦ τόσο στή ρωμαιοκαθολικὴ ὅσο καί στήν ὀρθόδοξη θεολογία τοῦ καιροῦ μας» (ὅπ.π., σελ. 816). Βλ. ἐπίσης Μητροπολίτου Σηλυβρίας Μαξίμου (Βγενοπούλου), «Ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Δ. Ζηζιούλα καί τὸ ζήτημα τοῦ πρωτείου», στό Πρόσωπο, Εὐχαριστία καί Βασιλεία τοῦ Θεοῦ σέ ὀρθόδοξη καί οἰκουμενικὴ προοπτικὴ, ἐκδ. Ἐκδοτικὴ Δημητριάδος, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν Βόλου, Βόλος 2016, σελ. 101 κ. ἐξ. Σχετικὰ μέ τήν ἔννοια τῆς κοινωρίας στή Δυτικὴ Ἐκκλησία βλ. παρακάτω.

24. K. Schatz, *To πρωτεῖο τοῦ Πάπα*, ὅπ.π., σελ. 177 κ. ἐξ. καί 139 κ. ἐξ. Ἐπίσης, H.-J. Sieben, «Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg (†1158)», ὅπ.π., σελ. 244 κ. ἐξ. Πρβλ. Innozenz III, *Brief “Apostolicae Sedis primatus” an den Patriarchen von Konstantinopel, 12. November 1199*, στο Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ἐπ. ἔκδ. P. Hünermann, ἐκδ. Herder, Freiburg i.Br. 1991<sup>37</sup>, 774: «Apostolicae Sedis primatus, quem non homo, sed Deus, immo verius Deus homo constituit, multis quidem et evangelicis et apostolicis testimoniis comprobatur, a quibus postmodum constitutiones canonicae processerunt, concorditer asserentes sacrosanctam Ecclesiam in beato Petro Apostolorum principe consecratam quasi magistram et matrem ceteris praeeminere».

Στή συνέχεια τῶν ἐκκλησιολογικῶν συνεπειῶν καί σέ ἐπίπεδο θεολογικῆς ἐρμηνείας κυριαρχεῖ ὁ σχολαστικισμός, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται ἀπό τή μεθοδική χρήση τῆς λογικῆς στήν κατανόηση καί συστηματοποίηση τοῦ περιεχομένου τῆς πίστεως. Ἡ χρήση τοῦ ὀρθοῦ λόγου εἶχε ὡς σκοπό νά καταδείξει, ὅτι ἡ πίστη ἐξηγεῖται μέσῳ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως καί δι' αὐτῆς υἰοθετεῖται ἀπό τόν ἄνθρωπο ὡς λογικῶς ἀναγκαία. Ἡ χρήση φυσικά τῆς φιλοσοφίας δέν ἀπορρίπτεται ἀπό τούς Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ διαφορά ὁμῶς ἔγκειται στίς προϋποθέσεις τῶν θεολόγων τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, οἱ ὁποῖες προσδιορίζονται ἀπό τόν θεολογικό στοχασμό τοῦ σχολαστικισμοῦ καί τήν ἔλλειψη διακρίσεως τοῦ κτιστοῦ ἀπό τό ἄκτιστο καθώς καί τῆς Οἰκονομίας ἀπό τή Θεολογία<sup>25</sup>. Σέ αὐτήν τήν προοπτική μπορεῖ, σύμφωνα μέ τή δυτική θεολογική σκέψη, ὁ ἄνθρωπος στοχαστικῶς διά τῶν ἐννοιῶν νά φθάσει στή γνώση τοῦ πραγματικοῦ καί ἀληθινοῦ περιεχομένου τῆς πίστεως ταυτίζοντας τήν πίστη μέ τό λόγο<sup>26</sup>. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ἀποτελεῖ ὁ Βαρλαάμ ὁ Καλαβρός, ὁ ὁποῖος σύμφωνα μέ τόν Γρηγόριο τόν Παλαμαῆ, δέν διαφοροποιεῖται ἀπό τόν Εὐνόμιο<sup>27</sup>.

Αὐτός ὁ τρόπος θεολογίας τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας ἔρχεται ἀσφαλῶς σέ ἀντίθεση μέ τήν ὀρθόδοξη πατερική διδασκαλία, ἡ ὁποία τονίζει τήν ἀνεπάρκεια τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως νά φθάσει στούς «ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ λόγους», ὅπως ἀναφέρει ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμαῆς, ἐφόσον αὐτή στηρίζεται στούς ὄρους καί στίς προϋποθέσεις τοῦ ὀρθολογισμοῦ ἢ τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντιλήψεως καί τοῦ ἐμπειρισμοῦ<sup>28</sup>. Μέ ἄλλα λόγια, ὁ λόγος δέν θά πρέπει νά ἐγκλωβίζεται στίς κτιστές κατηγορίες οὔτε τῶν αἰσθήσεων, οἱ ὁποῖες περι-ορίζονται μόνον στήν ἐνδοκοσμική καί στή διά τῆς θεάς γνώση τῶν

25. Ἡ Silvia Cichon-Brandmaier στήν εἰσαγωγή τῆς μελέτης της γιά τή σχέση μεταξύ οἰκονομικῆς καί ἀϊδίου Τριάδος στόν Karl Rahner καί Hans Urs von Balthasar ἐπισημαίνει: «Die Kappadozier kommen in ihrer Absetzung vom Arianismus zu einer Unterscheidung von Theologie als immanenter Goteslehre und Ökonomie als Aussagen zur Heilsveranstaltung. Diese erste, noch nicht immer konsequente Unterscheidung verschärft sich in der Folgezeit, wenn Gregor Palamas eine Entsprechung von ökonomischer und immanenter Trinität ablehnt» (Ökonomische und immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, ἐκδ. Friedrich Pustet, Regensburg 2008, σελ. 28 κ. ἐξ.).

26. Ν. Ματσούκα, Ὁ Προτεσταντισμός, ὅπ.π., σελ. 10 κ. ἐξ.

27. Γρηγορίου Παλαμαῆ, Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, 3, 2, 4, τ. Α', ἐπ. ἐκδ. Π. Χρήστου [=ΧΡΗΣΤΟΥ Α'], Θεσσαλονίκη 1988, σελ. 659.

28. Τοῦ ἰδίου, Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, 1, 1, 2, ΧΡΗΣΤΟΥ Α', σελ. 362.



όντων, οὔτε πάλι τοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος κινεῖται ἐντός τῶν ὀρθολογικῶν κριτηρίων τῆς σκέψεως<sup>29</sup>.

Ὁ συνδυασμός, ἐπομένως, τῆς ἱστορικῆς θέασης καί ἐρμηνείας τοῦ περιεχομένου τῆς θείας ἀποκαλύψεως μέ τήν ἀπουσία τῆς ἀποφατικῆς θεωρήσεως τῶν δογμάτων τῆς Ἐκκλησίας ὀδήγησε ἀναπόφευκτα σέ μία σύγχυση φυσικῆς ἱστορίας καί ὑπερβατικῶ Θεοῦ, ἡ ὁποία ἐγκυμονεῖ τούς παρακάτω κινδύνους: α) Ὁ Θεός νά ταυτιστεῖ μέ τά ἱστορικά δεδομένα τῆς ἐποχῆς, ἔτσι ὥστε νά ἀποδίδονται στό Θεό ἔννοιες τῆς κτιστῆς πραγματικότητος καί ὁ Θεός περιοριζόμενος μέσα στά ἐρμηνευτικά ὅρια τῆς κάθε ἐποχῆς νά θεωρεῖται «ἀναχρονιστικός», ἐνῶ ἡ Ἐκκλησία –ὡς ἐκφραστής αὐτῆς τῆς ἐρμηνείας– συντηρητική, ἡ ὁποία χρειάζεται ἀνανέωση, περιλαμβάνοντας καί ἀπαντώντας στά σύγχρονα προβλήματα τῆς κοινωνίας. β) Ὁ λόγος περί Θεοῦ νά διαιρεθεῖ σέ τριαδολογία, χριστολογία ἢ ἐκκλησιολογία-πνευματολογία, ἐφόσον δέν φαίνεται ἡ ἀποκάλυψη ὀλοκλήρου τῆς Ἁγίας Τριάδος στό πρόσωπο τοῦ ἄσαρκου καί σαρκωμένου Λόγου τοῦ Θεοῦ, καί ἔτσι νά ἐπιμεριστεῖ τό περιεχόμενο τῆς Θεολογίας πού εἶναι ὁ ἕνας Τριαδικός Θεός. γ) Νά διαμορφωθεῖ μία συνείδηση ἀνελευθερίας, ἐφόσον ὁ Θεός ἐρμηνευόμενος μέ τούς ὅρους καί τίς ἔννοιες τῆς κτιστῆς πραγματικότητος προσδιορίζει καί ἐντέλει ἐγκλωβίζει τόν ἄνθρωπο μέσα στίς νομοτελειακές λειτουργίες τῆς φυσικῆς πραγματικότητος. δ) Νά προκληθεῖ τό αἶσθημα τῆς ἀντίστασης, τό ὁποῖο φθάνει μέχρι τήν «ἐπαναστατική» ἀντίληψη τοῦ «θανάτου τοῦ Θεοῦ», ἐφόσον ἡ ἄρνηση τοῦ Θεοῦ διασφαλίζει τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου.

Βασική αἰτία ὅλων αὐτῶν τῶν προβλημάτων εἶναι ἡ σύγχυση Θεολογίας καί Οἰκονομίας.

29. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 44, 28A καὶ 28C, τοῦ ἰδίου, *Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως Β΄* (Θεωρία), στό *Gregorii Nysseni Opera* VII, 1, [=JAEGER] ἐπ. ἔκδ. H. Langerbeck, ἐκδ. E. J. Brill, Leiden 1964, σελ. 40 (PG 44, 333B): «Ὁ μοι δοκεῖ τότε ὁ μέγας Μωϋσῆς ἐν τῇ θεοφανείᾳ παιδευθεὶς γινῶναι ὅτι οὐδὲν τῶν ἄλλων ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ τὴν διάνοιαν θεωρεῖται τῶ ὄντι ὑφέστηκε, πλὴν τῆς ὑπερανεστῶσης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντὸς ἀφ' ἧς ἐξήπται τὸ πᾶν». Βλ. περισσότερα Ν. Ξιῶνη, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγ. Γρηγόριο Νύσσης*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1999, σελ. 214-232.

## 2. Ἡ γνώση τῆς ἀληθείας στή σχέση Θεολογίας καί Οἰκονομίας

Ἡ Θεολογία, κατά τόν Γρηγόριο τόν Θεολόγο, διακρίνεται ἀπό τήν Οἰκονομία ὡς πρὸς τό περιεχόμενο, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ἡ πρώτη ἀναφέρεται στό ἀκατάληπτο τοῦ ἑνός Τριαδικοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ δευτέρη στόν τρόπο ὑπάρξεως καί ἀποκαλύψεως στήν κτιστή πραγματικότητα. Ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς διακρίσεως εἶναι διαφορετικός καί ὁ τρόπος προσεγγίσεως τῆς Θεολογίας σέ σχέση μέ τήν «οἰκονομική» Ἁγία Τριάδα, δηλαδή τόν Τριαδικό Θεό, ὅπως αὐτός γίνεται ἀντιληπτός στό πλαίσιο τῆς θείας Οἰκονομίας<sup>30</sup>. Ἡ διαφορά αὐτή δέν ὀφείλεται ἀσφαλῶς σέ ἕναν διαφορετικό τρόπο ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, ἔτσι ὥστε ὁ ἀποκεκαλυμμένος Θεός τῆς Οἰκονομίας νά εἶναι διαφορετικός ἀπό τόν Θεό τῆς Θεολογίας. Ἡ διάκριση γίνεται ἀφ' ἑνός μέν ἐξαιτίας τῆς δυνατότητος πού ἔχει ἡ κτιστή φύση νά προσεγγίσει τήν ἄκτιστη θεία φύση, ἀφ' ἑτέρου δέ ἀπό τίς ἱκανότητες τοῦ κάθε ἀνθρώπου, καί ὡς ἐκ τούτου τῶν διαφορετικῶν προϋποθέσεων πού διαθέτει ὁ κάθε ἄνθρωπος στή διαδικασία γνώσεως τῶν πραγμάτων, βάσει τῶν ὁποίων μπορεῖ νά κατανοήσει τά περὶ Θεοῦ<sup>31</sup>. Ἐπομένως, ἡ διάκριση Θεολογίας καί Οἰκονομίας δέν γίνεται ἐξαιτίας τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου, δηλαδή τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος εἶναι πάντοτε ὁ ἴδιος καί στίς δύο περιπτώσεις, ἀλλά ἐξαιτίας τοῦ γνωρίζοντος ὑποκειμένου. Ὁ ἄνθρωπος, δηλαδή, ἀντιλαμβάνεται τόν Θεό σέ ἕνα συγκεκριμένο γνωστικό πλαίσιο (Οἰκονομία), στό ὁποῖο φυσικά δέν περιορίζεται τό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί, συνεπῶς, στό βαθμό πού ἐκφεύγει αὐτοῦ τοῦ πλαισίου δέν μπορεῖ νά γίνει ἀντιληπτός. Ἐπιπλέον ἀντιλαμβάνεται τόν Θεό μέ βάση τίς δυνατότητές του, οἱ ὁποῖες παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλία, τόσο κατά τήν ποσότητα ὅσο καί κατά τήν ποιότητα, μέ συνέπεια ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ νά περιορίζεται στίς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου ἐντός τῆς ἱστορικῆς θείας ἀποκαλύψεως (Οἰκονομία).

Τῆ διαφορετικότητά τῆς προσεγγίσεως τοῦ ἀποκεκαλυμμένου Θεοῦ ἐπισημαίνει ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὅταν ἀναφέρεται στή δι-

30. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Εἰς τὸ Ἅγιον Πάσχα (Λόγος ΜΕ')*, PG 36, 625B-628C. Βλ. ἐπίσης Κ. Σκουτέρη, *Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «Θεολογία», «Θεολογεῖν», «Θεολόγος» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καί ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καί τῶν Καππαδοκῶν*, Ἀθῆναι 1972, σελ. 156 κ. ἐξ.

31. Τοῦ ἰδίου, *Πρὸς Εὐνομιανούς (Θεολογικός Α')*, 3, BARBEL, σελ. 42 (PG 36, 16A): «τίνα δὲ φιλοσοφητέον, καὶ ἐπὶ πόσον; ὅσα ἡμῖν ἐφικτά, καὶ ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ ἀκούοντος ἔξις ἐφικνεῖται καὶ δύναμις».

δασκαλία της αλήθειας, δηλαδή σέ αυτήν τήν ἴδια τήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία «πρὸς τὰς διαθέσεις τῶν δεχομένων τὸν λόγον συµμεταβάλλεται»<sup>32</sup>. Κατ' αὐτόν, ἡ ἀλήθεια γνωρίζεται ὄχι ὅπως ἀκριβῶς εἶναι καὶ ἐκφέρεται, ὄχι ὅπως αὐτὴ ἀποκαλύπτεται μέσα στὴν κτιστὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ ἀνάλογα μὲ τὴ δυνατότητα ἀφομοιώσεως πού ἔχει ὁ κάθε ἄνθρωπος μὲ βάση τίς ικανότητές του – χωρὶς βεβαίως αὐτὸ νὰ σημαίνει σχετικοποίηση τῆς ἀληθείας. Ἡ ἀλήθεια καθεαυτὴ εἶναι καὶ παραμένει ἡ ἴδια χωρὶς νὰ μεταβάλλεται ἀπὸ τὴν ἀντιληπτικὴ ικανότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἐφόσον δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτόν<sup>33</sup>. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τὴν ἀλήθεια ὄχι ὅπως εἶναι, ἀλλὰ ὅπως αὐτὴ ἀνακλᾶται ὡς μιᾶς ἄλλης φύσεως καὶ οὐσίας (ἐτεροῦσιας) πραγματικότητας μέσα στὸν αἰσθητὸ κόσμο τῆς ἀντικειμενικότητος. Ἡ προβολὴ τῆς πραγματικότητος καὶ ἡ προσέγγισή της ὡς ἐτεροῦσια τοῦ μεταβαλλόμενου καὶ πεπερασμένου κόσμου περιγράφεται ἀπὸ τὸν Μ. Ἀθανάσιο χαρακτηριστικά: «καὶ γὰρ καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγενήτου λεξίδιον οὐ πρὸς τὸν Υἱὸν ἔχει τὴν σημασίαν, κἄν οὗτοι [ἐνν. οἱ ἄρειανοί] γογγύζωσιν, ἀλλὰ πρὸς τὰ γενητά... Καὶ τὸ ἀγένητον ἄρα οὐ διὰ τὸν Υἱὸν, ἀλλὰ διὰ τὰ δι' Υἱοῦ γενόμενα σημαίνεται· καὶ καλῶς, ὅτι οὐκ ἔστιν ὡς τὰ γενητά ὁ Θεός, ἀλλὰ καὶ τούτων κτίστης διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ δημιουργός ἐστιν. Ὡσπερ δὲ τὸ ἀγένητον, πρὸς τὰ γενητά σημαίνεται, οὕτως καὶ τὸ Πατὴρ δηλωτικόν ἐστι τοῦ Υἱοῦ· καὶ ὁ μὲν ποιητὴν καὶ δημιουργὸν καὶ ἀγένητον ὀνομάζων τὸν Θεὸν τὰ κτίσματα καὶ τὰ γενητά βλέπει καὶ καταλαμβάνει· ὁ δὲ τὸν Θεὸν Πατέρα καλῶν, εὐθὺς τὸν Υἱὸν νοεῖ καὶ θεωρεῖ»<sup>34</sup>. Ἡ γνώση λοιπόν, σύμφωνα μὲ τὸ παραπάνω ἀπόσπασμα τοῦ Μ. Ἀθανασίου, προκύπτει ὄχι ἀπὸ τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο καθεαυτὸ, ὅπως εἶναι ἡ ιδιότητα τοῦ ἀγενήτου ἢ τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ ἀντίθετό του· ἀπὸ τὴν ιδιότητα τοῦ γενητοῦ-κτιστοῦ γνωρίζεται τὸ ἀγένητο καὶ ἀπὸ τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ γνωρίζεται ὁ Πατὴρ. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν αἰώνια, ἀμετάβλητη καὶ ἀμέριστη ἀλήθεια, ἡ ὁποία γνωρίζεται ὄχι αὐτὴ καθεαυτὴ, ἀλλὰ μέσα ἀπὸ τὴν μεταβολή, τὴν ἀλλοίωση καὶ τὴ χρονικότητα τῆς δημιουργίας. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀλήθεια καθεαυτὴ,

32. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως (Θεωρία)*, JAEGER VII, 1, σελ. 51 (PG 44, 344C).

33. Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Κατὰ Ἀρειανῶν Α'*, PG 26, 88B: «Τὸ γὰρ τρεπόμενον καὶ ἀλλοιούμενον, οὐχ ἰστάμενον δὲ ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ, πῶς δύναται εἶναι ἀληθές; Ὁ δὲ γε Κύριος λέγει· Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια· εἰ τοίνυν ὁ Κύριος αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ τοῦτο λέγει, καὶ τὸ ἄτρεπτον ἑαυτοῦ δείκνυσιν».

34. Ὡπ.π., PG 26, 80AB.

ἄν καί εἶναι μέσα στή χρονική τρεπτότητα καί ἀποτελεῖ τό περιεχόμενο ὄλων τῶν ἐπιμέρους ἀντικειμένων τῆς κτιστῆς πραγματικότητας, δέν ἐγκλωβίζεται στή μερικότητα τοῦ φυσικοῦ ἐπιστητοῦ, ὥστε νά ἐπιμερίζεται σέ περισσότερες τῆς μιᾶς ἀλήθειες. Ἡ ἀλήθεια δέν εἶναι ἓνα ποσοτικό μέγεθος, ὥστε ἡ γνώση της νά ἐξαρτᾶται ἀπό τό ἄθροισμα τῆς γνώσεως τῶν ἐπιμέρους ἀληθειῶν. Ἡ ἀλήθεια εἶναι ποιοτική, εἶναι ὁ Λόγος τῆς ὑπάρξεως ὄλων τῶν πραγμάτων, ὁ ὁποῖος φυσικά δέν μπορεῖ νά γνωσθεῖ αὐτός καθεαυτός στήν αἶδία ὑπαρξή του. Ὡς ἑτερούσιος τοῦ κόσμου γνωρίζεται διά τῆς κτίσεως μέσα στήν κτίση, στήν ὁποία ἐνυπάρχουν οἱ λόγοι τῆς δημιουργίας καί οἱ ὅποιοι ἀποκαλύπτουν τόν ἕναν Λόγο τοῦ Θεοῦ καί Πατρός, τόν Ἰησοῦ Χριστό<sup>35</sup>. Ἡ ἀλήθεια, κατά συνέπεια, ὡς ὁ ἴδιος ὁ Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ δέν μπορεῖ νά εἶναι ὑποκειμενική καί σχετική, νά ἐξαρτᾶται ἀπό τίς γνωστικές ἰκανότητες τοῦ γνωρίζοντος ὑποκειμένου καί νά συµμεταβάλλεται μέσα στή διαρκῶς μεταβαλλόμενη ἔγχρονη πραγματικότητα. Ἡ καθόλου ἀλήθεια ἀποκαλύπτεται στόν λόγο κάθε γνωστικοῦ ἀντικειμένου καί ὡς καθολική εἶναι ἀντικειμενική, πρᾶγμα πού καθιστᾶ αὐτήν ὑποχρεωτική καί ἀναγκαστική.

Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς ἀληθείας δέν σημαίνει, ἀσφαλῶς, τήν ὑποχρεωτική υἰοθέτησή της. Ὁ κάθε ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος νά δεχθεῖ ἢ νά ἀπορρίψει τήν ἀλήθεια καί νά δεχθεῖ ἢ νά ἀπορρίψει τό ψεῦδος. Ὅχι διότι τό ψεῦδος ἔχει ὄντολογική ὑπαρξή καί ὑπάρχει παράλληλα μέ τήν ἀλήθεια<sup>36</sup>. Ἡ ὑπαρξή του ἐξαρτᾶται ἀπό τόν ἴδιο τόν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος ἀπορρίπτει τήν ἀλήθεια διαστρέφοντας τό περιεχόμενό της, ὥστε νά δέχεται τελικά τήν ἴδια τήν ἀλήθεια, ἀλλά ἀντεστραµένη<sup>37</sup>. Ἔτσι, ἐνῶ ἀποδέχεται τήν ἀλήθεια, τήν ὁποία

35. Βλ. Ἰω. 1, 14· 14, 6· 17, 17, Ματθ. 22, 32, Ρωμ. 1, 25, καί Ἰακ. 2, 21-22. Βλ. ἐπίσης, Γρηγορίου Νύσσης, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἐξαήμερου* PG 44, 73BC καί 113BC, καί Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καί Γρηγορίου*, PG 91, 1080AB. Πρβλ. Ν. Ματσούκα, *Ἐπιστήμη, φιλοσοφία καί θεολογία στήν Ἐξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, ἐκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1990, σελ. 23 κ. ἑξ., Θ. Πιτταρά, *Ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. Δημιουργία, Ἐνανθρώπηση, Ἀποκατάσταση σέ σχέση μέ τήν ἁμαρτία*, ἐκδ. Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων, Ἀθήνα 2019, σελ. 30 κ. ἑξ., καί Χρ. Καψιμαλάκου, *Σπουδὴ στον Μάξιμο τον Ομολογητή. Η διαλεκτική αντίθεση ελευθερίας και αναγκαιότητας*, ἐκδ. Ἔννοια, Ἀθήνα 2016, σελ. 127 κ. ἑξ.

36. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατὰ Μανιχαίων 1*, στό *Die Schriften des Johannes Damaskos IV*, ἐπ. ἑκδ. Β. Kotter [=KOTTER], ἐκδ. De Gruyter, Berlin 1981, σελ. 351 (PG 94, 1505A-1508B) καί τοῦ ἰδίου, *Διαλεκτικά Α'*, KOTTER I, σελ. 53 (PG 94, 529A).

37. Τό ψεῦδος ὡς ἀντιστροφή τῆς πραγματικότητος περιγράφεται ἀπό τόν Μ. Ἀθανάσιο, ὅταν ἐξηγεῖ τή στροφή τῶν ἀνθρώπων πρὸς τήν εἰδωλολατρία. Παρατη-

φυσικά δέν μπορεί νά απορρίψει ώς καθολική καί αντικειμενική, τροποποιεί τό περιεχόμενό της σύμφωνα μέ τίς δικές του προϋποθέσεις καί τά έκάστοτε συμφέροντά του. Καί σέ αυτό άκριβώς τό σημείο συνίσταται ή έλευθερία τοῦ ανθρώπου. Δέν όφείλεται στή συμβολή του στόν προσδιορισμό τῆς άληθείας, ή όποία εἶναι καθολική καί έτερούσια αὐτοῦ, αλλά στή δυνατότητά του νά επιλέξει (γνωμικό θέλημα) έλευθέρως τήν υιοθέτηση τῆς άληθείας, όπως αὐτή εἶναι, ή νά τήν απορρίψει υιοθετόντάς την άντεστραμένη. Τήν αντικειμενικότητα τῆς θείας άποκαλύψεως σέ σχέση μέ τήν ανθρώπινη έλευθερία ύποστηρίζει ό άγ. Γρηγόριος Νύσσης χρησιμοποιώντας τό παράδειγμα τοῦ φωτός. "Όπως τό φῶς, παρατηρεῖ χαρακτηριστικά, διαχέεται σέ όλόκληρη τήν κτίση, αλλά δέν φωτίζονται όλοι οἱ άνθρωποι από αυτό, παρά μόνον όσοι τό επιθυμοῦν καί άγωνίζονται νά μετέχουν καί νά παραμένουν μέσα σέ αυτό, τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τήν άποκάλυψη τοῦ Θεοῦ<sup>38</sup>. 'Ο Θεός άποκαλύπτεται σέ όλόκληρη τήν κτίση από τήν άρχή τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου. Στόν άνθρωπο όμως έπαφίεται ή δυνατότητα γνώσεως τῆς άποκεκαλυμμένης άληθείας. 'Η έμμονή τοῦ ανθρώπου στίς γνωστικές του ικανότητες καί ό έγκλωβισμός του στόν ὑλῶδη καί κοσμικό τρόπο ζωῆς δέν τοῦ επιτρέπουν νά άπελευθερωθεῖ από τούς συλλογισμούς «τῆς φιλοσοφίας καί κενῆς άπάτης», ὥστε νά άντιληφθεῖ τόν Κτίστη άντί τῆς κτίσεως<sup>39</sup>. "Έτσι λοιπόν, ή γνώση τῆς Θεολογίας, πού σημαίνει

ρεῖ σχετικά: «Άλλ' άνθρωποι πάλιν παράφρονες, κατολιγωρήσαντες καί οὔτως τῆς δοθείσης αὐτοῖς χάριτος, τοσοῦτον άπεστράφησαν τόν Θεόν, καί τοσοῦτον έθόλωσαν έαυτῶν τήν ψυχῆν ὡς μή μόνον επιλαθέσθαι τῆς περι Θεοῦ έννοίας, αλλά καί έτερα άνθ' έτέρων έαυτοῖς αναπλάσασθαι» (Περὶ Ένανθρωπήσεως 11, στό *Sur l'incarnation du verbe*, Sources chrétiennes 199, έπ. έκδ. C. Kannengiesser, έκδ. Cerf, Paris 1973, σελ. 304 (PG 25, 116B). Βλ. επίσης Ν. Ξιώνη, «'Ο θεολογικός λόγος: Τό «κατ' άλήθειαν ζῆν»», στό *Επιστημονική Έπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Αθηνῶν* 46 (2011), σελ. 414 κ. έξ.

38. 'Ιωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατά Μανιχαίων 1*, KOTTER IV, σελ. 56 κ. έξ. (PG 44, 349AB): «οὐκ άνωθέν τις άναγκαστική δύναμις τόν μὲν έν ζόφῳ, τόν δέ έν φωτι γενέσθαι παρασκευάζει, άλλ' οἴκοθεν έχομεν έν τῇ έαυτῶν φύσει τε καί προαιρέσει τὰς τοῦ φωτός τε καί σκότους αίτίας οἱ άνθρωποι, πρὸς όπερ άν έθέλωμεν έν τούτῳ γινόμενοι. Καί γάρ κατά τήν ιστορίαν οὐ διά τινος τείχους ή ὄρους επιπροσθοῦντος τὰς ὄψεις καί τὰς άκτίνας άποσκιάζοντας ό τῶν Αἰγυπτίῳν ὀφθαλμός έν σκότῳ ἦν· άλλ' επίσης πάντα τοῦ ήλίῳ ταις άκτίσι καταφωτίζοντος, οἱ μὲν Έβραῖοι τοῦ φωτός κατετρώφον οἱ δέ άναισθητῶς εἶχον τῆς χάριτος· οὔτω πᾶσι κατά τό ἴσον τοῦ φωτεινοῦ βίου κατ' έξουσίαν προκειμένου, οἱ μὲν έν σκότῳ διαπορεύονται, διά τῶν πονηρῶν επιτηδευμάτων πρὸς τόν τῆς κακίας ζόφον συνελαινόμενοι, οἱ δέ τῷ φωτι τῆς άρετῆς έλλαμπρύνονται».

39. Κολ. 2, 8, καί Ρωμ. 1, 19-28.

τόν ἀκατάληπτο Τριαδικό Θεό, ἐντός τῆς θείας Οἰκονομίας, δηλαδή στόν τρόπο ὑπάρξεως τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος ὅπως αὐτή ἀποκαλύπτεται, ἐξαρτᾶται ἀπό τήν πνευματική κατάσταση στήν ὁποία εὐρίσκεται ὁ ἄνθρωπος καί ἡ ὁποία προσδιορίζει τή δυνατότητα προσεγγίσεως τῆς θείας ἀποκαλύψεως καί γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἔχει καθαρῶς ἱστορικό χαρακτήρα, ἐνῶ ἀπό τίς γνωσιολογικές προϋποθέσεις τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖες διαμορφώνονται ἀπό αὐτόν τόν ἴδιο, ἐξαρτᾶται ἡ «ποιότητα» τῆς γνώσεως πού προσδιορίζεται εἴτε «κατὰ τήν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων» εἴτε «κατὰ Χριστόν»<sup>40</sup>.

Ἡ σαφής, λοιπόν, διάκριση μεταξύ Θεολογίας καί Οἰκονομίας καί ὁ διαφορετικός τρόπος προσεγγίσεως τῆς αἰδίου Τριάδος σέ σχέση μέ τήν ἀποκεκαλυμμένη Τριάδα, ὅπως αὐτό γίνεται ἀντιληπτό ἀπό τά παραπάνω, δέν ἀφήνει περιθώρια υἱοθετήσεως τῆς ἀξιωματικῆς γιά τήν τριαδολογία διατυπώσεως τοῦ Karl Rahner, ὅτι ἡ οἰκονομική Τριάδα εἶναι ἡ αἰδία καί τό ἀντίθετο<sup>41</sup>. Οὔτε βεβαίως ἐπαρκεῖ ἡ ἐξηγήση πού δίνει ὁ ἴδιος, ὅτι ἡ ταυτότητα τῆς αἰδίου Τριάδος μέ τήν «οἰκονομική» Τριάδα ὀφείλεται στήν αὐτοαποκάλυψη (Selbstmitteilung-αὐτοκοινοποίηση) αὐτοῦ τοῦ ἰδίου τοῦ Θεοῦ στή δημιουργία μέσω τῆς χάριτος καί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου<sup>42</sup>. Ἡ ἄποψη βεβαίως αὐτή στηρίζεται στή θεώρηση τῆς ἱστορίας ὡς αὐτή ἡ ἴδια ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ. Καί παρόλο πού εἶναι ἀπολύτως σωστή, ἐφόσον τόσο ἡ ἀποκάλυψη ὅσο καί ἡ γνώση τῆς θείας ἀποκαλύψεως ἔχουν ἱστορικό χαρακτήρα, τό πρόβλημα ἀνακύπτει ὡς πρός τήν ἐρμηνεία τῆς θείας ἀποκαλύψεως, στήν ὁποία θά πρέπει νά συμπεριληφθοῦν οἱ δύο προϋποθέσεις πού παρουσιάστηκαν

40. Κολ. 2, 8.

41. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als der transzendente Urgrund der Heilsgeschichte*, ἐπ. ἔκδ. J. Feiner καί M. Löhrer, στό *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, σελ. 328: «Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt». Γιά τίς ἀπαρχές τοῦ filioque βλ. Γ. Μαρτζέλος, «Οἱ ἀπαρχές καί οἱ προϋποθέσεις τοῦ Filioque στή δυτική θεολογική παράδοση», στό *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου μέ θέμα Τό Ἅγιον Πνεῦμα*, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 383-406 [«Die Anfänge und die Voraussetzungen des Filioque in der theologischen Überlieferung des Abendlandes», στό *Orthodoxes Forum* 13 (1999), σελ. 31-45].

42. Τοῦ ἰδίου, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, ἐκδ. Herder, Freiburg i.Br. 1984, σελ. 141. Γιά μία κριτική τῶν θεολογικῶν θέσεων τοῦ K. Rahner ὡς πρός τήν αὐγουστίνεια θεολογία σχετικά μέ τήν ἀναγκαιότητα ἐρμηνείας τῆς τριαδολογίας τοῦ ἱ. Αὐγουστίνου μέσω τῆς θ. Οἰκονομίας βλ. E. Kühn, «The Johannine Logic of Augustine's Trinity: A Dogmatic Sketch», στό *Theological Studies* 68 (2007) σελ. 572-594.

παραπάνω και πού προσδιορίζουν την έρμηνευτική προσέγγιση της θείας αποκαλύψεως: α) την κτιστότητα του ανθρώπου και β) τις ιδιαιτέρες φυσικές του ικανότητες, οι οποίες διαμορφώνονται ανάλογα με την πνευματικότητα του καθενός.

Η έρμηνεία της θείας αποκαλύψεως μέσω της φιλοσοφικής σκέψης και ή γνώση του Θεού μέσα από τις έννοιες και τούς όρους της κτιστής πραγματικότητας, χωρίς την απαραίτητη διάκριση κτιστού-άκτιστου και Οικονομίας-Θεολογίας, οδηγεί κατ' ανάγκη στην προβολή των κτιστών κατηγοριών στον άκτιστο και αΐδιο τρόπο ύπαρξεως του Τριαδικού Θεού έξανθρωπίζοντας τόν Θεό με βάση την ανθρώπινη έμπειρία. Άλλά, τόσο ή διά των θείων ενεργειών αποκάλυψη του Θεού όσο και ή διά του ασάρκου και ένσάρκου Λόγου αποκάλυψη μέσα στην ιστορία, δέν φανερώνουν τόν Θεό όπως αυτός είναι στην αΐδια ύπαρξή του, αλλά όπως αυτός μπορεί να γίνει αντιληπτός στις αισθητές και λογικές δυνατότητες των κτιστών όντων. Έτσι, άν και υπό προϋποθέσεις μπορεί να χρησιμοποιηθεί μία αναλογία μεταξύ αΐδιου και «οικονομικής» Τριάδος, έντούτοις δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή ή ταυτότητα αυτών των δύο, την οποία οι περισσότεροι σημαντικοί θεολόγοι της δυτικής θεολογικής παραδόσεως είτε τροποποιώντας, είτε παρεξηγώντας, είτε παρερμηνεύοντας, τι έσφαλμένως έχουν καταλάβει, λίγο-πολύ την αποδέχονται<sup>43</sup>. Άκόμη και ό Walter Kasper, ό οποίος θεωρείται ότι έρμηνεύει

43. Βλ. S. Cichon-Brandmaier, *Ökonomische und immanente Trinität. Ein Vergleich der Konzeptionen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, όπ.π., σελ. 78 κ. έξ. Ώς προς την τροποποίηση της αξιωματικής φράσεως του K. Rahner προς την κατεύθυνση μιας ακόμη μεγαλύτερης ακραίας διατυπώσεως μνημονεύονται από την Cichon-Brandmaier ό Jürgen Moltmann και ό Piet Schoonenberg (όπ.π., σελ. 354). Ό Moltmann θεωρώντας τή διάκριση σέ αΐδια και οικονομική Τριάδα ως επίδραση της πλατωνικής φιλοσοφίας σχετικά με τή σχέση του κόσμου των Ίδεών με τόν κόσμο του φαινομένου συμφωνεί με τόν K. Barth και προσπαθώντας να συμβιβάσει αυτά τά δύο προχωρεί στην έρμηνεία του τριαδολογικού δόγματος με βάση τή σταύρωση και τό πάθος του Ίησού Χριστού. Έπάνω στό σταυρό βλέπει ό Moltmann να συναντάται ό αΐδιος Θεός με τόν Θεό της θείας αποκαλύψεως. Έχει πραγματοποιείται, κατ' αυτόν, μία βαθιά διαίρεση του Θεού (ύποστατική διάκριση), όταν ό Θεός-Πατήρ εγκαταλείπει τόν Θεό-Υιό (Ματθ. 27, 46 και Μαρκ. 15, 34) και τόν θυσιάζει διά του Άγίου Πνεύματος προς σωτηρία των ανθρώπων. Συγχρόνως, όμως, διατηρείται ή ένότητα έν Άγίω Πνεύματι (ένας Θεός), έφόσον ό Θεός είναι ένωμένος με τόν Θεό και δέν μπορεί να υπάρχει ουσιαστική διαίρεση. Στην ίδια προοπτική έρμηνεύει και την αγάπη του Θεού, ή οποία εκφράζεται μέσω της θυσίας του Υιού διά του Πατρός. Έτσι θά καταλήξει να πει: «*Was mit ihr [ένν. die Identität der immanenten und der ökonomischen Trinität] eigentlich ausgedrückt werden soll, ist die Wechselwirkung zwischen dem Wesen und der Offenbarung, dem ihnen und dem*

ὀρθῶς τή φράση τοῦ Rahner ὡς πρὸς τήν ταυτότητα τῆς αἰδίου μέ τήν «οἰκονομική» Τριάδα<sup>44</sup>, δέν ἐπιτυγχάνει νά μείνει συνεπῆς στήν πατερική διάκριση μεταξύ Θεολογίας καί Οἰκονομίας<sup>45</sup>. Ἡ χριστομονιστική θεώρηση τῆς θείας ἀποκαλύψεως καί ἡ ἀπομόνωση τῆς ἀπό τήν ὅλη θεολογία τῆς Ἐκκλησίας δέν ἐπαρκεῖ προκειμένου νά δικαιολογηθεῖ ἡ ταυτότητα Θεολογίας καί Οἰκονομίας στό πρόσωπο τοῦ σαρκωμένου Λόγου τοῦ Θεοῦ, διότι ἡ ἀποκάλυψη τοῦ δημιουργοῦ καί ἀκτίστου Τριαδικοῦ Θεοῦ πραγματοποιεῖται καί πρὶν τήν ἔνσαρκη παρουσία τοῦ Λόγου, ὁ ὁποῖος ἐνδημεῖ ἀσάρκως καί ἐν Πνεύματι στούς Πατριάρχες, Προφῆτες καί Δικαίους τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης<sup>46</sup>.

*Außen des dreieinigen Gottes. Die ökonomische Trinität offenbart sich nur die immanente Trinität, sondern wirkt auch auf diese zurück»* (J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, ἐκδ. Chr. Kaiser, Gütersloh 1994<sup>3</sup>, σελ. 177· βλ. ἀκόμη σελ. 91 κ. ἐξ.). Βλ. ἐπίσης S. Cichon-Brandmaier, *Ökonomische und immanente Trinität*, ὄπ.π., σελ. 84 κ. ἐξ. Ἐπίσης καί ὁ Schoonenberg υἱοθετεῖ τή φράση τοῦ Rahner, ἀλλά προσπαθεῖ νά τήν ἐρμηνεύσει μέ βάση τόν περσοναλισμό. Ἀντιλαμβάνεται τόν Υἱό καί τό Ἅγιο Πνεῦμα «als schöpferische, personalisierende Prinzipien», οἱ ὁποῖες προσλαμβάνουν τόν χαρακτήρα τοῦ προσώπου κατὰ τή θεία Οἰκονομία (Heilsgeschichte) καί λαμβάνουν μία διαλογική σχέση πρὸς τόν Πατέρα. Γιά τόν Schoonenberg εἶναι σαφές, ὅτι ἡ μοναρχία τοῦ Πατρός σημαίνει τήν αἰδία ὑπαρξη τοῦ ἑνός μόνου προσώπου, ἐνῶ ὁ Υἱός καί τό Ἅγιο Πνεῦμα γίνονται πρόσωπα κατὰ τήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στήν Οἰκονομία. Βλ. S. Cichon-Brandmaier, *Ökonomische und immanente Trinität*, ὄπ.π., σελ. 90 κ. ἐξ.

44. Ὅπ.π., σελ. 89, 95 καί 363.

45. Ὁ W. Kasper χρησιμοποιοῖ τρία ἐπιχειρήματα προκειμένου νά δικαιολογήσει τήν ταυτότητα Θεολογίας καί Οἰκονομίας. Τό πρῶτο ἐπιχειρήμα του ἀναφέρεται στίς ἀγιαστικές ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ (Heilshandeln), οἱ ὁποῖες προϋποθέτουν τήν ἴδια τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ στήν Οἰκονομία, ὅπως αὐτός εἶναι αἰδίως. Τό δεύτερο ἐπιχειρήμα ἀναφέρεται στόν Ἰησοῦ Χριστό, στόν ὁποῖο ταυτίζεται ὑποστατικῶς ἡ οἰκονομική μέ τήν αἰδία Τριάδα, ἐνῶ στό τρίτο ἐπιχειρήμα ἐξετάζεται ἡ ταυτότητα τῆς οἰκονομικῆς μέ τήν αἰδία Τριάδα μέ βάση τή σωτηρία (Heil), ὅπου ὅλοι οἱ ἄνθρωποι γίνονται υἱοί καί θυγατέρες τοῦ Θεοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. Ἐπομένως, ὅταν κατέρχεται τό Ἅγιο Πνεῦμα στούς ἀνθρώπους, ὁ ἄνθρωπος γίνεται νὰός τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, ἐκδ. Grünewald, Mainz 1982<sup>2</sup>, σελ. 334 κ. ἐξ.

46. Βλ. Ν. Ματσούκα, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία, κατὰ τόν Μάξιμο Ὁμολογητή*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1980, σελ. 247 κ. ἐξ. καί τοῦ ἰδίου, *Ὁρθοδοξία καί αἵρεση*, ὄπ.π., σελ. 59 κ. ἐξ. καί 298 κ. ἐξ. Ἡ ἀδυναμία προσεγγίσεως τῆς θεολογίας μόνον μέσω τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ φαίνεται καί ἀπό τό γεγονός, ὅτι ἡ σάρκωση τοῦ Λόγου ἀποτελεῖ τό κέντρο τῆς Οἰκονομίας καί ὄχι τῆς Θεολογίας, τῆς ὁποίας κέντρο εἶναι ἡ θεαρχική Τριάδα. Βλ. Κ. Σκουτέρη, *Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «Θεολογία», «Θεολογεῖν», «Θεολόγος*, ὄπ.π., σελ. 160.



Στήν ίδια μέ τον Κ. Rahner έρμηνευτική πορεία κινείται και ό Hans Urs von Balthasar μέ τή διαφορά ότι γι' αυτόν δέν άποτελεί κεντρικό σημείο τής τριαδολογίας ή ένανθρώπηση του Λόγου του Θεου, όπως συμβαίνει μέ τον Rahner, αλλά ό σταυρός και ή «έγκατάλειψη» του Ίησου (Gottverlassenheit Jesu) άπό τον Πατέρα (ό Λόγος του Σταυρου). Η σταυρική θυσία του Ίησου Χριστου έρμηνεύεται άπό τον v. Balthasar ως ή άπόλυτη έκφραση άγάπης, έφόσον έλευθέρως παραδίδεται στον θάνατο προκειμένου νά όδηγήσει τον κόσμο στή σωτηρία. Αυτή όμως ή έλεύθερη άγαπητική κίνηση του Θεου προς τον άνθρωπο δέν εκφράζεται μόνον μέσω των ενεργειών του Θεου στό γεγονός τής σωτηρίας (Heilsgeschehen), αλλά ανταποκρίνεται στον άίδιο τρόπο ύπάρξεως του Θεου μεταξύ των προσώπων τής Άγίας Τριάδος. Έτσι, ή άίδια Τριάδα ταυτίζεται μέ τήν «οικονομική» Τριάδα<sup>47</sup>. Σέ αυτήν τήν προοπτική άπορρίπτει τή διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργειών, ή όποία άντιστοιχεί στή διάκριση κτιστου-άκτιστου και ή όποία αναπτύσσεται στή διδασκαλία του Γρηγορίου του Παλαμα, θεωρώντας ότι ή διαφορά μεταξύ τής ρωμαιοκαθολικής παραδόσεως και του ιερου Πατρός έντοπίζεται μόνον στή διαφορετική άντίληψη τής μετοχής<sup>48</sup>. Η προσπάθεια άπομειώσεως τής σημασίας των διαφορετικών προϋποθέσεων στή έρμηνευτική μέθοδο τής θείας άποκαλύψεως άπό τους δυτικούς θεολόγους σέ σχέση μέ τήν πατερική παράδοση φαίνεται και στον W. Kasper, ό όποιος προσπαθει νά αναγάγει τή διαφορά αυτή σέ ένα σημείο μιας διαφορετικής θεωρήσεως του ίδιου και του αυτοϋ πράγματος. Έτσι έπισημαίνει ότι ή χάρη του Θεου, τήν όποία άντιλαμβάνεται ή παλαμική θεολογία ως άκτιστη, γίνεται κατανοητή άπό τή δυτική θεολογία όχι «ως άκτιστη ενεργεια, αλλά ως πραγματική αυτοκοινοποίηση του Θεου στήν

47. S. Cichon-Brandmaier, *Ökonomische und immanente Trinität*, όπ.π., σελ. 201. Βλ. επίσης όπ.π., σελ. 194 κ. έξ. Έν προκειμένω θά μπορούσε κανείς νά παρατηρήσει, ότι οι προϋποθέσεις τής θεολογικής σκέψεως του Hans Urs von Balthasar συμφωνούν μέ τις άντίστοιχες του Moltmann, έφόσον κεντρικό σημείο τής τριαδολογίας και των δύο είναι ή θεολογία του σταυρου. Η διαφορά τους σχετικά μέ τό υπό πραγμάτευση θέμα έγκειται στον τρόπο έρμηνείας τής ταυτότητος τής οικονομικής μέ τήν άίδια Τριάδα, καθόσον ή άίδια Τριάδα κατανοείται άπό τον v. Balthasar ως «ύπερβαίνουσα προϋπόθεση (überholende Voraussetzung)», ενώ άπό τον Moltmann ως «άμοιβαία επίδραση (Wechselwirkung)».

48. H. U. v. Balthasar, *Theologik. II. Wahrheit Gottes*, έκδ. Johannes, Einsiedeln 1985, σελ. 137 κ. έξ. Βλ. S. Cichon-Brandmaier, *Ökonomische und immanente Trinität*, όπ.π., σελ. 188, ή όποία έπισημαίνει τήν άρνηση του v. Balthasar νά διακρίνει τήν κεκρυμμένη θεία ουσία άπό τις μεθεκτές ενεργειες του Θεου μέσα στον κόσμο ή τον Θεό άπό τή θεότητα.

[ἐνοίκιση] καί διά τῆς ἐνοικίσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», ἐφόσον μέσω «τῆς ἐνοικίσεως τοῦ χορηγουμένου σ' ἐμᾶς Ἁγίου Πνεύματος μετέχουμε τῆς θείας φύσεως (2 Petr 1, 4)»<sup>49</sup>. Ἡ ἐρμηνεία αὐτή δέν εἶναι φυσικά μία ἀπλή διαφορετική θεώρηση τοῦ ἰδίου καί τοῦ αὐτοῦ πράγματος, ἀλλά ἀνταποκρίνεται στή βασική ἐρμηνευτική διαφορά τῶν δυτικῶν θεολόγων μέ τούς ὀρθοδόξους, σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ἐρμηνεύεται τό Ἅγιο Πνεῦμα ὡς ἡ ἔκσταση τοῦ Θεοῦ, ὡς ἡ ἀπόλυτη πληρότητα καί ὡς ἡ ὑπερχείλιση τῆς ἀγάπης καί τῆς χάριτος<sup>50</sup> στό πλαίσιο τῆς ταυτότητος Θεολογίας καί Οἰκονομίας χωρίς νά γίνεται ἡ σαφῆ διάκριση οὐσίας καί ἐνεργείας.

### 3. Συνέπειες τῆς ταυτότητος Οἰκονομίας καί Θεολογίας

Ἡ ταυτότητα τοῦ αἰδίου τρόπου ὑπάρξεως τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ μέ τόν τρόπο ἀποκαλύψεώς του στήν κτιστή πραγματικότητα ὀδηγεῖ τελικά τή δυτική θεολογική σκέψη στήν ἀναγκαιότητα ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς σχέσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μέ τά ἄλλα δύο πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος προκειμένου νά τονιστεῖ ἡ κοινωνία τῶν προσώπων μέ βάση τήν προσωπικότητα καί ὄχι τήν αὐτοσυνειδησία. Διότι ἡ αὐτοσυνειδησία, δηλαδή ἡ συνείδηση τῆς ὑπάρξεως μιᾶς ὑποστάσεως, προκύπτει ἀπό τή διαφοροποίησή της ἀπό τίς ὑπό-

49. Ὁπ.π. Ὑπ' αὐτήν τήν προϋπόθεση κατανοεῖται ἡ ἀποψη πολλῶν δυτικῶν θεολόγων, ὅταν χαρακτηρίζουν τή σχέση τοῦ Θεοῦ μέ τόν κόσμο ὡς «μῆ λειτουργική» (funktionslos), ἐφόσον δέν διακρίνουν μέσω τῶν ἀκτίστων θείων ἐνεργειῶν τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ ἐντός τῆς κτιστῆς πραγματικότητος. Ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο ἐρμηνεύεται, κατά τή δυτική θεολογική παράδοση καί στή συνέχεια τῆς διδασκαλίας τοῦ Αὐγουστίνου καί τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτη, ὡς ἡ θεία Δωρεά-Χάρις (Gnade), ἡ ὁποία δέν εἶναι τίποτα περισσότερο ἀπό τό ἴδιο τό Ἅγιο Πνεῦμα. D. Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, ἐκδ. Chr. Kaiser, München 1980, σελ. 10, 175 κ. ἐξ., 244 κ. ἐξ. καί 249. Βλ. ἐπίσης M. Kunyler, «Die Florentiner Diskussion über das Filioque vom 14. März 1439 im Licht des Palamismus», στό *Annuario Historiae Conciliorum* (1989), σελ. 351, καί Γ. Μαρτζέλος, *Οὐσίαν καί ἐνεργεῖαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολήν εἰς τήν ἱστοριοδογματικήν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 117, ὑποσ. 3.

50. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, ἐκδ. Grünewald, Mainz 1983<sup>2</sup>, σελ. 278: «Der Geist bringt also das innerste Wesen Gottes, die sich selbst mitteilende Liebe, in der Weise zum Ausdruck, daß dieses Innerste zugleich das Äußerste ist, nämlich die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Außer-sich-Seins Gottes. Der Geist ist gleichsam die Ekstasis Gottes; er ist Gott als reiner Überfluß, Gott als Überströmen von Liebe und Gnade».

λοιπες υποστάσεις, στις οποίες αναφέρεται<sup>51</sup>. Αυτό, όμως έχει ως συνέπεια να τονίζεται ο ιδιαίτερος και αυτόνομος χαρακτήρας κάθε υπάρξεως-υποστάσεως πού, εάν εφαρμοστεί στον τρόπο υπάρξεως των προσώπων της Αγίας Τριάδος, οδηγεί στον τριθεϊσμό<sup>52</sup>. Προκειμένου, λοιπόν, να αποφευχθεί ο κίνδυνος του τριθεϊσμού, τονίζεται η *κοινωνία των προσώπων* με βάση τις προσωπικές σχέσεις.

Στήν προσωπική σχέση των τριών υποστάσεων της Αγίας Τριάδος θά πρέπει επίσης η τάξη, ως η άριθμητική ιεράρχιση, μέσω της οποίας αποκαλύπτεται ο Θεός στον άνθρωπο, να αντιστοιχεί στην *αΐδια Τριάδα* και συγχρόνως να διασφαλίζει την *ένότητα της ουσίας*. Αυτό επιτυγχάνεται, κατά τη δυτική θεολογική σκέψη, με την *περιχώρηση (circuminsesio)*<sup>53</sup>. Αλλά η έννοια της περιχωρήσεως των προσώπων της Αγίας Τριάδος δεν είναι πάντοτε κατάλληλη για τον v. Balthasar, ώστε να εκφράζει πάντοτε την *όμοουσιότητα των τριών υποστάσεων*. Η προβληματική χρήση του όρου γίνεται σαφής με την *έρμηνεία του Jürgen Moltmann*, ο οποίος θεμελιώνει την *ένότητα της Αγίας Τριάδος* στην *περιχώρηση*, πού σε συνδυασμό με την *μοναρχία του Πατρός* οδηγεί σε ένα είδος *σαβελλιανισμού (μονταλισμού)*<sup>54</sup>.

Στους παραπάνω προβληματισμούς, οι οποίοι επιβάλλουν την *ανάπτυξη της διδασκαλίας περί της κοινωνίας προσώπων*, θά πρέπει επιπλέον να προστεθεί και η *ταυτότητα σχέσεως (relatio)* και *ουσίας (subsantia)*, *εφόσον η μία ουσία του Θεού δεν ερμηνεύεται με βάση τον υποστατικό τρόπο υπάρξεως*, αλλά με την *κοινωνία των προσώπων*. Εάν δεν γίνει η *αναγκαία διάκριση των προσώπων μεταξύ τους*, τότε κλονίζεται η *μοναρχία του Πατρός*, *εφόσον με την κοινοποίηση όλων όσων έχει ο Πατήρ στον Υίο, κοινοποιείται και η αιτία του τρόπου υπάρξεως του Αγίου Πνεύματος, καθιστώντας έτσι τον Υίο*

51. Βλ. L. Börsig-Hover, *Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini*, έκδ. Grünewald, Mainz 1987, σελ. 63 κ. έξ. Βλ. επίσης J. Splet, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, έκδ. Knecht, Frankfurt a.M. 1986<sup>2</sup>.

52. Πρβλ. R. Radlbeck-Ossmann, «...In drei Personen.-Der trinitarische Schlüsselbegriff "Person" in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kasper», στό *Catholica* 47 (1993), σελ. 38-51.

53. Βλ. Ν. Ειώνη, *Περί του Αγίου Πνεύματος ότι και Θεός και εκ Θεού κατά φύσιν*, έκδ. Έννοια, Αθήνα 2018, σελ. 223 κ. έξ. Πρβλ. επίσης όπ.π., σελ. 176 κ. έξ. Βλ. επίσης Β. Τσίγκου, *Περιχώρησις. Θεολογικό περιεχόμενο του όρου και οι εφαρμογές του κατά τη Δογματική της Όρθοδόξου Έκκλησίας*, έκδ. Ostrakon, Θεσσαλονίκη 2015.

54. Βλ. Η. U. v. BALTHASAR, *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, έκδ. Johannes, Einsiedeln 1987, σελ. 144.

συναίτιο με τόν Πατέρα. Ἐπίσης, ἡ περιχώρηση μεταξύ τῶν προσώπων τοῦ Πατρός, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡ ὁποία εἶναι ἀπαραίτητη, ὥστε νά συνεπινοῦνται ὡς μία ἐνότητα (Dreieinigkeit) τόσο κατά τήν οὐσία ὅσο καί κατά τίς ὑποστάσεις-πρόσωπα, ὀδηγεῖ, ὅπως ἀναφέρεται παραπάνω, σέ ἓνα εἶδος σαβελλιανισμοῦ. Ἐπομένως εἶναι ἄκρως ἀπαραίτητο, σύμφωνα μέ τή δυτική θεολογία, νά γίνῃ σαφής διάκριση μεταξύ τῶν προσώπων, ὥστε ἀφ' ἑνός μὲν νά διαφυλάσσεται ἡ σχέση αἰτίας-αἰτιατῶν, ἀφ' ἑτέρου δέ νά διακρίνονται σαφῶς μεταξύ τους οἱ ὑποστάσεις τῆς Ἁγίας Τριάδος. Γι' αὐτό ὁ v. Balthasar ἐπισημαίνει ὅτι κατά τήν κοινοποίηση ὄλων ὄσων ἔχει ὁ Πατήρ στόν Υἱό δέν συμπεριλαμβάνεται ἡ πατρότητα, «διότι αὐτή εἶναι ἡ βασιική ἀρχή ὄλων αὐτῶν πού χορηγεῖ ὁ Πατήρ στόν Υἱό»<sup>55</sup>. Ἐρμηνεύοντας ὁμως τήν πατρότητα ὡς τήν αἰτία τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος καί κατά ἀκολουθία ταυτίζοντας αὐτήν μέ τό ὑποστατικό ἰδίωμα τῆς ἀγεννησίας τοῦ Πατρός, μεταφέρονται οἱ ἐνδοτριαδικές σχέσεις ἀπό τό ὄντολογικό-ὑπαρξιακό ἐπίπεδο (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) στό προσωποκρατικό ἐπίπεδο (μία οὐσία, τρία πρόσωπα) μέ ἀποτέλεσμα νά ἐρμηνεύεται πλέον ἡ τριαδολογία μέ ἔννοιες καί ὄρους τῆς Οἰκονομίας καί νά προσδίδεται στό πρόσωπο ὄντολογικό περιεχόμενο σύμφωνα μέ τήν ἐμπειρία τῶν κοινωνικῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων<sup>56</sup>.

Μέ βάση, λοιπόν, αὐτήν τήν ἀπαραίτητη γιά τή δυτική θεολογία ἐπανερμηνεία τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος ἔπρεπε ἐκ νέου νά προσδιοριστοῦν οἱ σχέσεις τῶν τριῶν θείων προσώπων στήν προοπτική τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας, ὅπου τό Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἡ ἐνυπόστατη ἀγάπη μεταξύ Πατρός καί Υἱοῦ, ἐνῶ ἡ προσωπική ἐνότητα τῆς Ἁγίας Τριάδος ἐκφράζεται μέ τό «Ἐμεῖς», ὑπερβαίνοντας τοιουτοτρόπως τή διυποκειμενικότητα τοῦ «Ἐγώ» (Πατήρ) καί «Ἐσύ» (Υἱός), ἡ ὁποία θά κατέληγε σέ μία κοινωνία ἀτόμων-ὑποστάσεων<sup>57</sup>. Ὁ ἐνοποιητικός αὐτός ρόλος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στή Θεολογία θά πρέπει μέ βάση τήν ταυτότητα Θεολογίας καί Οἰκονομίας νά συναντᾶται καί στήν Οἰκονομία, δηλαδή στή σχέση τοῦ Θεοῦ μέ τόν κόσμο. Ἔτσι ἐκκινώντας στή συνέχεια ἀπό τήν Οἰκονομία καί μέ τήν

55. Ὅπ.π., σελ. 145.

56. Γιά τίς ἐκκλησιολογικές συνέπειες τοῦ Filioque σχετικά μέ τή διαμόρφωση τοῦ ἐπισκοποκεντρικοῦ συστήματος στή Δύση –καί ιδιαίτερα τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα– ὡς τό φυσικό ἐρμηνευτικό ἀποτέλεσμα τῶν προσωπικῶν ἐνδοτριαδικῶν σχέσεων καί τῆς ταυτότητος Οἰκονομίας καί Θεολογίας βλ. παραπάνω.

57. Βλ. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenband: Ich-Du-Wir*, ἐκδ. Aschendorff, Münster 1980<sup>4</sup>, σελ. 69 κ. ἔξ.

προϋπόθεση ότι τό Ἅγιο Πνεῦμα ἀποτελεῖ τό μέσο ἐνότητας μεταξύ Θεοῦ καί κόσμου, μέσω ἀσφαλῶς τῶν θείων δωρεῶν, ἐρμηνεύονται οἱ σχέσεις τῆς αἰδίου Τριάδος, ὅπου τό Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἡ ἐνότητα μεταξύ τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ εἴτε ὡς ἡ μεταξύ τους ἀγάπη (Rahner), εἴτε ὡς ἡ πληρότητα τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας τους (v. Balthasar). Συνεπῶς γίνεται σαφής ἡ θέση τῆς δυτικῆς θεολογικῆς παραδόσεως, κατά τήν ὁποία ἡ γνώση τῶν προσωπικῶν ἐνδοτριαδικῶν σχέσεων ὁδηγεῖ στή γνώση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ<sup>58</sup>.

Σύμφωνα, ὅμως, μέ τήν πατερική παράδοση τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, οἱ σωτηριῶδεις ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ (Heilshandeln) δέν ἀποκαλύπτουν σέ καμία περίπτωση τόν ἴδιο τόν Θεό (Selbstoffenbarung), ὅπως αὐτός εἶναι στήν αἰδία ὑπαρξή του. Οἱ θεῖες ἐνέργειες καθιστοῦν δυνατή τήν κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, μέσα στήν ὁποία γνωρίζεται ἡ τριαδικότητα, ὁ ὑποστατικός τρόπος ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλά ὄχι τό εἶναι τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἡ οὐσία του καί ἡ ἐνδοτριαδική ζωή καί κίνηση<sup>59</sup>. Ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ δέν ἀναφέρεται στή θεία φύση, ὅπως αὐτή ὑπάρχει αἰδίως (Θεολογία), ἀλλά βασίζεται στίς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου, στηρίζεται ἀποκλειστικῶς καί μόνον στήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ἐντός τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας (Οἰκονομία) καί φανερώνει τό θεῖο θέλημα καί ὄχι τόν Θεό καθεαυτόν εἴτε κατά τήν οὐσία του, εἴτε κατά τήν αἰδία ζωή καί κίνηση. Ἔτσι ἀποσαφηνίζεται πλήρως τό γνωστικό ἐπιστητό τοῦ ἀνθρώπου, τό ὁποῖο δέν εἶναι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλά οἱ θεῖες ἐνέργειες, ὅπως αὐτές γίνονται ἀντιληπτές ἐντός τῆς κτιστῆς πραγματικότητας. Κάθε ἀναφορά περί Θεοῦ βασίζεται στίς ἀνθρώπινες καταληπτικές δυνατότητες, οἱ ὁποῖες προσδιορίζονται ἀπό τόν βαθμό τῆς πίστεως καί ἀναφέρονται στόν ὑποστατικό τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ<sup>60</sup>.

58. Βλ. G. Martzelos, «Der Verstand und seine Grenzen nach dem Hl. Basilius dem Großen», στό *Τόμος Ἐόρτιος Μ. Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981, σελ. 236, ὑποσ. 4. Ἡ παραπάνω προβληματική δέν ἀποτελεῖ, βεβαίως, μία νέα καί, βεβαίως, σύγχρονη θεολογική προσέγγιση τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος, ἀλλά βασίζεται στήν ἀριστοτελική φιλοσοφία, ὅπως αὐτή προσλαμβάνεται καί ἀναπτύσσεται ἀργότερα ἀπό τόν Μ. Hegel. Πρβλ. Ν. Ξιώνη, *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὅτι καί Θεός καί ἐκ Θεοῦ κατά φύσιν*, ὅπ.π., σελ. 64 κ. ἐξ.

59. Γ. Μαρτζέλος, *Οὐσίαν καί ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν Μέγαν Βασίλειον*, ὅπ.π., σελ. 121. Βλ. ἐπίσης, Ν. Ξιώνη, *Οὐσία καί ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατά τόν ἅγ. Γρηγόριο Νύσσης*, ὅπ.π., σελ. 174 κ. ἐξ.

60. Ὅπ.π., σελ. 43 κ. ἐξ. (PG 32, 869B-872A). Μέ αὐτές τίς προϋποθέσεις μπορεί κανεῖς εὐκολά νά καταλάβει, γιατί τό filioque ἀποτελεῖ αἰτία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σχίσματος μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσεως. Ἡ χρήση του στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας –καί ὄχι μόνον ὡς μία ἀπλή πρόσθεση στό Σύμβολο τῆς Πίστεως– διακόπτει τή συνέχεια τῆς

Ἡ Δυτική Ἐκκλησία δέν κατόρθωσε νά προχωρήσει στή σαφή διάκριση Θεολογίας καί Οἰκονομίας ἐξαιτίας ἴσως τῶν ἐγγενῶν ἀδυναμιῶν τοῦ δυτικοῦ τρόπου σκέψεως. Ὡς ἀποτέλεσμα αὐτοῦ ἦταν ἡ ταύτιση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ στήν αἴδια ὑπαρξή του μέ τόν τρόπο ἀποκαλύψεώς του στήν κτιστή πραγματικότητα, ἡ ὁποία ἀναδεικνύει τήν ἀδυναμία τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας νά διακρίνει τήν οὐσία ἀπό τήν ἐνέργεια καί τόν διά τῶν ἐνεργειῶν τρόπο κοινωνίας τοῦ κτιστοῦ μέ τό ἄκτιστο. Γι' αὐτό καταλήγει προφανῶς στή χρήση τοῦ φιλοσοφικοῦ-ἐπιστημονικοῦ στοχασμοῦ, ὁ ὁποῖος ὁδηγεῖ σέ μία σχεσιακοῦ τύπου ἐρμηνεία τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ πού γίνεται πρότυπο κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων. Ἡ κοινωνία αὐτή ὡς κοινωνία προσώπων ἐξασφαλίζει τή θέωση, ἐνῶ ὡς ἐκκλησιολογία τῆς κοινωνίας θεμελιώνει τό «Πρωτεῖο». Ἔτσι, οἱ διαφορετικές προϋποθέσεις Δυτικῆς καί Ἀνατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας δομοῦν μία διαφορετική θεολογία καί ἐκκλησιολογία, ἡ ὁποία βασιζέται καί συγχρόνως τροφοδοτεῖ ἕναν διαφορετικό τρόπο ζωῆς. Ἡ σύγκλιση αὐτῶν τῶν δύο θά μπορούσε ἴσως νά γίνει στήν περίπτωση πού ἡ μία Ἐκκλησία κατανοοῦσε τόν τρόπο ζωῆς τῆς ἄλλης, χωρίς ἀσφαλῶς νά γίνεται προσπάθεια ἀλλαγῆς τοῦ τρόπου ζωῆς. Διότι, ὁποιαδήποτε προσπάθεια ἀλλαγῆς στηρίζεται πρωτίστως στήν ἀλλοίωση τῶν προϋποθέσεων σκέψεως καί ἀντιλήψεως ὄχι μόνον περὶ τοῦ Θεοῦ ἀλλά καί γι' αὐτήν τήν ἴδια τήν κτιστή πραγματικότητα. Καί ἐνῶ ἡ σύγκλιση αὐτή στό κοινωνικό ἐπίπεδο καί ἐπὶ τῆ βάσει τῆς ἀρχῆς τῆς ἀνοχῆς (Toleranz) ἐρμηνεύεται ὡς πολυπολυτισμικότητα καί ἀνοιγμα στή διαφορετικότητα, σέ ἐπίπεδο πίστεως καί ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας ἐρμηνεύεται ὡς αἵρεση. Ἔτσι, ἂν καί θά μπορούσε σέ ἐπίπεδο κοινωνικό ἢ πολιτικό νά ὑπάρχει μία ὁμοιομορφία τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, σέ ἐπίπεδο θεολογικό ἢ ὁμοιομορφία καί ἡ ἐξίσωση τῆς πίστεως μέ ἄλλες μορφές ἐρμηνείας καί κατανοήσεως τοῦ Θεοῦ καί τοῦ κόσμου σημαίνει συγκρητισμό, ὁ ὁποῖος δέν γίνεται ἀποδεκτός ἀπό τούς πιστοῦς ἀνθρώπους ὁποιασδήποτε θρησκείας.

---

πατερικῆς παραδόσεως, διαμορφώνει μία διαφορετική δοξολογική σχέση μέ τό Θεό, ἡ ὁποία συνίσταται στήν ταύτιση Οἰκονομίας καί Θεολογίας καί ὄχι στή σχέση κτιστοῦ-ἀκτίστου, καί κλονίζει τή σωτηρία, ἐφόσον ταυτίζοντας οὐσία καί ἐνέργειες ἀναιρεῖ τήν κοινωνία τοῦ κτιστοῦ ὄντος μέ τόν ἄκτιστο Θεό μέσω τῶν ἀκτίστων θείων ἐνεργειῶν. Πρβλ. E. Suttner, «Ist das «filioque» noch kirchentrennend?», στό *Theologisch – Praktische Quartalschrift* 137 (1989), σελ. 252, καί Γ. Μαρτζέλος, «Οἱ ἀπαρχές καί οἱ προϋποθέσεις τοῦ Filioque στή δυτική θεολογική παράδοση», ὅπ.π., σελ. 405.