

ΔΟΓΜΑΤΙΚΑΙ ΤΙΝΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ
ΕΠΙ ΤΟΥ ΣΥΜΒΟΛΟΥ
ΝΙΚΑΙΑΣ - ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ

ΥΠΟ
ΜΕΓΑ ΦΑΡΑΝΤΟΥ
Τακτικού Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Τὸ σύμβολον Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως διευτυπώθη, ὡς γνωστόν, φραστικῶς καὶ ἐπισήμως κατὰ τὰς πρώτην (325) καὶ δευτέραν (381) οἰκουμενικὰς συνόδους, ἐξ ἀφορμῆς τῶν αἱρέσεων τοῦ Ἀρειανισμοῦ καὶ τῶν Πνευματομάχων, ποὺ ἀνεφύησαν εἰς τοὺς κόλπους τῆς ἐκκλησίας καὶ ἐπὶ μακρὸν συνετάραξαν αὐτήν, προέρχεται ὅμως κατὰ περιεχόμενον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰς πλείστας ἐπὶ μέρους φράσεις του, ἐκ τῶν ἀρχαίων βαπτιστηρίων συμβόλων τῶν διαφόρων τοπικῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Β' οἰωνοῦ, ἢ καὶ ἐκ τοῦ Α' οἰωνοῦ, ἀκόμη δὲ καὶ ἐκ τῆς Καινῆς Διαθήκης. Παρὰ τὸν αὐστηρότερον δογματικὸν χαρακτῆρα, τὸν ὅποιον προσέλαβε τὸ σύμβολον τοῦτο, λόγῳ τῆς συσχετίσεώς του πρὸς τὰς ἀνωτέρω αἱρέσεις, ὅμως προερχόμενον ἐκ τῶν ἀρχαίων βαπτιστηρίων συμβόλων διὰ τοὺς κατηχομένους, τὰ ὅποια καὶ ἀντικατέστησε, τελεῖ εἰς συνάφειαν πρὸς τὴν πρᾶξιν καὶ τὴν ζωὴν τῆς ἐκκλησίας ὡς ὁμολογία τοῦ «θλου», τουτέστι τοῦ «σώματος» τῆς ἐκκλησίας, καὶ ὡς ἔκφρασις γεγονότος προσωπικῆς ἀλλαγῆς διὰ μετανοίας καὶ μεταστροφῆς ἐκ τῆς πλάνης καὶ τῶν εἰδώλων εἰς τὴν ἐν Χριστῷ πίστιν καὶ ζωὴν. Καὶ δὴ:

1. Τὸ σύμβολον εἶναι «πιστεύω» τῆς ἐκκλησίας, ὡς σώματος Χριστοῦ καὶ ὡς κοινωνίας ἁγίων, παραλαμβάνει δὲ αὐτὸ καὶ τὸ ἄτομον ὡς ἰδικόν του, προσωπικόν, «πιστεύω». Εἶναι δηλ. κοινὴ ὁμολογία: ἔκφρασις κοινοῦ πνεύματος καὶ κοινοῦ φρονήματος πάντων τῶν πιστευόντων εἰς τὸν αὐτὸν ἐν τριάδι θεὸν καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον. Τὸ σύμβολον ἐκφράζει κοινωνίαν καὶ ἐνότητα καὶ κατατείνει εἰς κοινωνίαν καὶ ἐνότητα: ἐκφράζει κοινήν πίστιν, κοινήν λατρείαν καὶ κοινὸν τρόπον χριστιανικῆς ζωῆς. Διὸ καὶ ἐνώνει, δὲν διχάζει τοὺς πιστοὺς. Ἐκ τοῦ λόγου τούτου ἐξηγεῖται καὶ ἡ ἀντίθεσις τῆς Ὁρθοδοξίας κατὰ πάσης μονομεροῦς καὶ μὴ κοινῶς ἀποδεκτῆς προσθήκης εἰς τὸ σύμβολον τῆς κοινῆς πίστεως τῆς ἀρχαίας ἐκκλησίας, εἰδικώτερον δὲ τοῦ Filioque, τὸ ὅποιον εἰς οὐδὲν τῶν ἀρχαίων συμβόλων ἀπαντᾶται. Τὸ σύμβολον ἐκφράζει κοινὸν πνεῦμα καὶ κοινὸν φρόνημα, συγκροτούμενον ὄχι διὰ σκέψεως καὶ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ὅστις

ἐξατομικεύει, ἀλλὰ διὰ πίστεως («ἐξ ἀκοῆς») εἰς τὸν θεῖον Λόγον, ὅστις ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ἀποκαλύπτει εἰς ἡμᾶς τὸν θεὸν-πατέρα.

2. Τὸ «καθόλου» προηγεῖται εἰς τὸν χριστιανισμὸν τοῦ «μέλους», χωρὶς τοῦτο νὰ σημαίνει ὅτι τὸ «μέλος» εἶναι ἀπλοῦν «ἐξάρτημα» τοῦ ὅλου. Τὸ ἄτομον «λυτροῦται» ὄχι μόνον καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ, — καὶ ἂν τὸ τοῦ Αὐγουστίνου: ὁ θεὸς καὶ ἡ ψυχὴ μου, ἢ κατὰ τὸ τοῦ Λευθέρου: ὁ θεὸς καὶ ἡ πίστις μου—, ἀλλὰ συναπτόμενον εἰς τὸ «σῶμα», εἰς τὸ ὁποῖον ὅμως δὲν «μαζοποιεῖται», ἀλλ' ἐξυψοῦται τὸ πρῶτον εἰς πρόσωπον καὶ ἐλευθεροῦται. Τὴν ὁμολογίαν, λοιπόν, τοῦ «ἔλου» παραλαμβάνει καὶ τὸ ἄτομον ὡς προσωπικὴν τοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν. Ἄνευ τοῦ «σώματος» τὸ σύμβολον χάνει τὸ νόημά του, ὡς δὴ ὁμολογία ἐκ τοῦ σώματος προερχομένη καὶ πρὸς τὸ σῶμα κατατείνουσα. Ἔτσι τὸ «σύμβολον» ἀποτελεῖ τὸν συνεκτικὸν κρίκον, ποῦ συνδέει τοὺς πιστοὺς ὄλων τῶν αἰώνων, τῶν φυλῶν καὶ τῶν τόπων, καὶ τὴν κοινὴν πίστιν ἑκατομμυρίων χριστιανῶν τοῦ παρόντος. Εὐρίσκεται δὲ εἰς συνάφειαν πρὸς τὸ «ἀποστολικόν» καὶ πρὸς ὅλα τὰ ἀρχαῖα σύμβολα, εἶναι ὅμως ὁμολογία ὄχι μόνον μιᾶς «τοπικῆς», ἀλλὰ τῆς «καθολικῆς» ἐκκλησίας.

Συγχρόνως ὅμως δὲν θὰ πρέπει νὰ ἀπολυτοποιηθεῖ ὁ χαρακτήρ τοῦ «συμβόλου». Τὸ σύμβολον δὲν εἶναι ἀύτοσκοπός, ἀλλ' «ἄρος», ὑπεμφαίνων τὴν ὀρθὴν κατεύθυνσιν, πρὸς τὴν ὁποῖαν θὰ πρέπει νὰ κινηθῶμεν. Δὲν πιστεύομεν εἰς προτάσεις καὶ εἰς δόγματα, ἀλλ' εἰς τὸν ἐν τριάδι θεόν. Τὸ τέρμα του εἶναι, λοιπόν, ὁ θεός, εἰς συνάντησιν καὶ κοινωνίαν μετὰ τοῦ ὁποίου καὶ ἀποσκοπεῖ. Ἡ ἀποστολή του εἶναι πρωτίστως «προφυλακτικὴ»: μᾶς δεικνύει τὴν ὀρθὴν πορείαν πρὸς τὸν θεόν, καὶ μᾶς προφυλάσσει ἐκ τῶν κινδύνων ἀποκλίσεων (αἰρέσεων).

Ἐκ τοῦ λόγου δὲ τούτου εἶναι καὶ ἀναντικατάστατον: διότι, ὡς ἔκφρασις καὶ διατύπωσις ὀρθῆς κατανοήσεως καὶ ἐρμηνείας τοῦ γεγονότος τῆς θείας ἀποκαλύψεως, δεικνύει τὸν ὀρθὸν δρόμον πορείας πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἔτσι μᾶς προφυλάσσει ἐκ τοῦ κινδύνου ἀποπροσανατολισμοῦ. Τὸ σύμβολον, λοιπόν, εἶναι «ἄρος», ὀρόσημον, ὡς διαρκῆς κινήσις καὶ αὐθιπέρβασις πρὸς τὴν ἀλήθειαν, πρὸς τὸ «λήρωμα», — ὄχι μόνον τῶν ἐπὶ μέρους ἀτόμων, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκκλησίας ὡς «ὄλου», ἢ ὁποῖα ἔχει τὸ σύμβολον—, τῆς ὁποίας ἡ σχέσις πρὸς τὸν θεόν εἶναι, ὄχι στατικὴ καὶ αὐτάρκης, ἀλλὰ ὁδοιπορικὴ καὶ ἀναφορικὴ, ὡς τρόπος ζωῆς σύμφωνος πρὸς τὴν ζωὴν τῆς «κεφαλῆς» αὐτῆς, τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Διότι τὸ «πιστεύω» ἔχει σχέσιν ὄχι τόσον μὲ θεωρίας τινὰς καὶ διδασκαλίας, ἀλλὰ μὲ ἀλλαγήν ζωῆς ὡς μεταστροφὴν ἐκ τῶν ἔργων τοῦ διαβόλου εἰς ἔργα κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, εἶναι ὁμολογία ἐκφράζουσα καὶ προσδιορίζουσα τὸν ὀρθὸν τρόπον τῆς κατὰ Χριστὸν ζωῆς. Αἱ σύνοδοι δὲν

ἐζήτουν νὰ διατυπώσουν μίαν ὀρθὴν διδασκαλίαν πρὸς ὑποχρεωτικὴν ἀποδοχὴν αὐτῆς ὑπὸ τῶν πιστευόντων, ἀλλὰ τὴν ὀρθὴν πίστιν ὡς ὀρθὴν ὁμολογίαν καὶ ἀπάντησιν εἰς τὴν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ θεῖαν ἀποκάλυψιν, οὐσαν ἀποκάλυψιν τοῦ ἐν τριάδι θεοῦ. Ἐκ τοῦ λόγου τούτου δὲ ἐξηγεῖται καὶ ὁ ἀμείλικτος πόλεμος τῆς ἀρχαίας ἐκκλησίας κατὰ τῶν αἱρέσεων. Ἡ «α ἴ ρ ε σ ι ε» δὲν εἶναι ἀπλῶς πεπλανημένη διδασκαλία, ἀλλὰ μὴ ὀρθὴ εἰς θεὸν ὁμολογία, ἔχουσα ὡς προϋπόθεσιν καὶ ὡς ἀκολουθίαν μὴ ὀρθόν, ἤτοι μὴ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τρόπον ζωῆς. Τὸ βάθος τῆς αἱρέσεως εἶναι μὴ ὀρθός, διεστραμμένος, τρόπος ζωῆς, ὡς συνέπεια μὴ ὀρθῆς κατανοήσεως καὶ προσοικειώσεως τῆς θείας ἀποκαλύψεως. Τυχὸν π.χ. ἀποδοχὴ τοῦ «μονοφυσιτισμοῦ» ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας θὰ εἶχεν ἀνυπολογίστους ἀνθρωπολογικὰς ἐπιπτώσεις, ἀφοῦ ἡ «σωτηρία» θὰ κατενοεῖτο ὄχι ὡς ἐξύψωσις τοῦ ἀνθρωπίνου εἰς «πρόσωπον», εἰς διαλογικὴν σχέσιν πρὸς τὸν θεὸν ὡς ἀπέναντι, ἀλλ' ὡς ἀπορρόφησις τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Ἐκ τοῦ λόγου τούτου καὶ σήμερον, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ οἰκουμενισμοῦ, δὲν θὰ πρέπει νὰ ὑποτιμηθοῦν αἱ συζητήσεις ἐπὶ τῶν δογματικῶν διαφορῶν ὡς ἀπλῶς παλαιαί, ἱστορικαί, διαμάχαι, ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ θεωρῶνται αἱ πιστευόμεναι προτάσεις εἰς στενὴν συνάφειαν πρὸς τὰς ἀνθρωπολογικὰς αὐτῶν ἀκολουθίας καὶ ἐπιπτώσεις. Διότι ἐκ τῆς ὀρθῆς κατανοήσεως τῆς θείας ἀποκαλύψεως ἐξαρτᾶται καὶ ἡ ὀρθὴ κατανόησις τοῦ ἀνθρωπίνου, ὡς καὶ συνόλου τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος.

Ὅμως δύναται νὰ τεθεῖ θέμα ἀντικαταστάσεως τοῦ συμβόλου τούτου τῆς ἐκκλησίας δι' ἐνὸς νεοῦ συμβόλου, τὸ ὁποῖον θὰ ἐξυπηρετεῖ ἐνδεχομένως καλῦτερον τὰς λατρευτικὰς καὶ τὰς καθημερινὰς ἀνάγκας τῶν σημερινῶν χριστιανῶν; Ὅμιλεῖ καὶ σήμερον εἰς τὴν ἰδικὴν μας ζωὴν τὸ σύμβολον καὶ ὁ κόσμος, τὸν ὁποῖον ἐκφράζει, ὅπως καὶ πρὸ 1600 καὶ πλέον ἐτῶν, ὅτε συνετάγη καὶ ἐγράφη; Τὸ ἐρώτημα ἀφορᾷ εἰς δύο ὅψεις τοῦ συμβόλου: εἰς τὴν γλωσσικὴν μορφήν καὶ εἰς τὸ περιεχόμενον αὐτοῦ. Καὶ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενον αὐτοῦ ἢ ἀπάντησις θὰ δοθεῖ μὲ τὸ τέλος τῆς παρουσίας πραγματείας, ἤτοι μετὰ τὴν ἐξέτασιν ὠρισμένων συναφῶν πρὸς τὸ περιεχόμενον ὄψεων. Ὡς πρὸς δὲ τὴν μορφήν τὸ σύμβολον εἶναι συντεταγμένον, ὡς γνωστόν, εἰς ἀρχαῖζουσαν ἑλληνικὴν γλῶσσαν μὲ πλουσίαν φιλοσοφικὴν ὀρολογίαν. Ὁ Joseph Ratzinger, θέλων νὰ παραστήσει τὴν σημασίαν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, καὶ γενικώτερον τοῦ Ἑλληνισμοῦ, εἰς τὴν διάδοσιν τοῦ Εὐαγγελίου καὶ διαμόρφωσιν τῆς θεολογίας του, ἐρμηνεύει ὅτι ἡ ἀναφέρουσα τὸ ὄραμα τοῦ Παύλου περικοπή, ὅπως οὗτος μεταβεῖ «εἰς Μακεδονίαν» (Πράξ. 16,6 ἐξ.), «θέλει νὰ ἐξάρει τὴν μεταφορὰν τοῦ Εὐαγγελίου εἰς τὴν Εὐρώπην, εἰς τοὺς Ἕλληνας», ὡς ἐν θεῖον πρέπει». Καὶ συνεχίζει: «Εἶμαι πεπεισμένος, ὅτι εἰς τὸ βάθος δὲν ὑπῆρξεν ἀπλῶς τυχαῖον τὸ γεγονός, ὅτι τὸ χριστιανικὸν μήνυμα κατὰ τὴν διαμόρφωσίν του εἰσῆλθε τὸ πρῶτον εἰς τὸν ἑλληνικὸν κόσμον

καὶ συνανεμίχθη ἐδῶ μὲ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ κατανοεῖν, περὶ τῆς ἀληθείας... (διὸ) καὶ τὸ ἀναφαίρετον δικαίωμα τοῦ ἐλληνικοῦ ἐπὶ τοῦ χριστιανικοῦ» (Einführung in das Christentum, 1968, 51).

Ἡ ἐλληνικὴ γλῶσσα καὶ φιλοσοφία προσέφεραν ἀνεκτιμήτους ὑπηρεσίας εἰς τὸ Εὐαγγέλιον. Ὁ ἄλλος σύγχρονος ρωμαιοκαθολικὸς θεολόγος Johann Auer, διὰ τὰ περιορισθῶ εἰς τινὰς συγχρόνους ἐγκρίτους δογματικούς θεολόγους τῆς Δύσεως, ἀναφέρει: «Ὅστις ἀναγινώσκει τὰ μεγάλα ἔργα τῆς θεολογίας, κατανοεῖ, ὅτι, παρὰ τὸ μοναδικὸν τῆς ἀποκαλύψεως, ἄνευ τῆς ὑπηρεσίας τῆς μεγάλης ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, μία τοιαύτη θεολογία ὡς κατανοοῦσα ἐρμηνεῖα τῆς ἀποκαλύψεως δὲν θὰ ἦτο δυνατόν νὰ παραχθεῖ» (Kleine Katholische Dogmatik, II, 1978, 439). «Εἰς τὴν ΠΔ ἀπουσίαζεν ἀκόμη ὁ μέγας φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τῶν Ἑλλήνων, διὰ τὰ ἀπελευθερώσει τὴν εἰς τὸν ἕνα θεὸν πίστιν ἐκ τῶν δεσμῶν τοῦ ἐθνικισμοῦ» (437). Διὸ καὶ «ὁ λόγος περὶ ἐξελληνισμοῦ τοῦ χριστιανισμοῦ διὰ τῶν πατέρων εἶναι ἐν γένει στραβὸς καὶ ἐν πολλοῖς λαθασμένος» (448).

Παρόμοια πρεσβεύει περίπου καὶ ὁ H. Thielicke, ὁ γνωστὸς σύγχρονος προτεστάντης συστηματικὸς θεολόγος, κατὰ τὸν ὅποιον οἱ ὅροι τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, οἱ ὅποιοι ἐπελέγησαν ὑπὸ τῆς θεολογίας διὰ τὰ ἐκφράσουν τὸ περιεχόμενον τῆς θείας ἀποκαλύψεως, ὡς π.χ.: οὐσία, ὑπόστασις, λόγος κλπ., ὑφίστανται μὲν «μίαν σημασιολογικὴν ἀλλαγὴν» (Bedeutungswandel), ἡ ὁποία ἔτι «δὲν εἶναι ὀλοκληρωτικὴ», διότι «ἐξ ὑπαρχῆς παρουσιάζουν οὗτοι μίαν σχετικὴν συγγένειαν πρὸς τὴν σημασίαν τῶν περιεχομένων, εἰς τὴν ὑπηρεσίαν τῶν ὁποίων τίθενται οὗτοι». Οἱ φιλοσοφικοὶ οὗτοι ὅροι, λοιπὸν, δὲν ἐπελέγησαν τυχαίως ὑπὸ τῆς θεολογίας, διὸ καὶ «δὲν εἶναι εὐκόλον νὰ ἀντικατασταθοῦν» δι' ἄλλων, χωρὶς συγχρόνως νὰ διακινδυνεύσωμεν καὶ ἀλλοίωσιν τοῦ δι' αὐτῶν ἐκφραζομένου περιεχομένου τῆς θείας ἀποκαλύψεως (Der evangelische Glaube, I, 1968, 88).

Τὰ ἀνωτέρω πρέπει νὰ μᾶς ἐμβάλλουν εἰς σκέψεις, κατὰ πόσον μία γλωσσικὴ ἀλλαγὴ τοῦ ὑφισταμένου συμβόλου, ἐν τῇ ἐννοίᾳ ὅχι τῆς μεταφράσεως, ἀλλὰ τῆς ἐξ ὑπαρχῆς δημιουργίας νέου συμβόλου, δὲν ἐγκυμονεῖ συγχρόνως τὸν κίνδυνον ἀπωλείας πολλῶν στοιχείων ἐκ τοῦ πλοῦτου τοῦ περιεχομένου τῆς θείας ἀποκαλύψεως καὶ τῆς παραδόσεως, ἐπὶ τῆς ὁποίας παραδόσεως, εἰδικώτερον ὡς πρὸς τὴν περὶ θεοῦ διδασκαλίαν, τὴν ὁποίαν κυρίως ἐκφράζει τὸ σύμβολον, ἡ θεολογικὴ κριτικὴ τῶν νεωτέρων χρόνων, παρὰ τὴν πολλαπλῶς θετικὴν συμβολὴν τῆς, «ἐπὶ τοῦ πεδίου τῆς πνευματικῆς διαμάχης δὲν ἐπέδρασε τόσοσιν συγκλονιστικῶς καὶ τόσοσιν καταστρεπτικῶς», ὡς λέγει χαρακτηριστικῶς ὁ W. Pannenberg (ἐν: Herder Korrespondenz, 1981, 183). Ἐπὶ πλέον ἔρχονται αἱ δυσκολίαι τῆς ἰδικῆς μας ἐποχῆς, εἰς τὴν ὁποίαν ἀνήκομεν καὶ ἡμεῖς καὶ εἴμεθα τέκνα αὐτῆς, τὴν ὁποίαν ὁ Pannenberg, μὲ

ἀναφορὰν εἰς τὸ ἔργον τοῦ Peter Berger «The homeless Mind», χαρακτηρίζει ὡς «Säkularisierung» μὲ κύριον γνώρισμα «τὴν διαδικασίαν τῆς Modernisierung ὡς Industrialisierung καὶ Bürokratisierung τῆς ζωῆς μὲ ὅλας τὰς ἐξ αὐτῶν προκυπτούσας ἀκολουθίας», καὶ ἡ ὁποία ὠδήγησεν «εἰς τὴν ἀπογύμνωσιν τὸ περὶ νοήματος ἐρώτημα ἐκ πάσης δημοσίας ἰσχύος καὶ εἰς τὴν μετάθεσιν αὐτοῦ εἰς τὴν σφαῖραν τοῦ ἰδιωτικοῦ» (183).

Τὸ γεγονός, λοιπόν, τοῦτο τῆς πλήρους ἐκκοσμητικέσεως τῆς ζωῆς μας, διὰ τῆς ἀπογυμνώσεως αὐτῆς ἐκ τῶν ἀξιών καὶ τοῦ περὶ αὐτῆς νοήματος, ἐν συνδυασμῷ καὶ πρὸς τὸ ἕτερον γεγονός, ὅτι ἡ γλῶσσα μας ἔγινε σχεδὸν ἀποκλειστικῶς «τεχνική», γλῶσσα τεχνικῶν ὑπολογισμῶν καὶ μεταδόσεως τεχνικῶν πληροφοριῶν, πρέπει νὰ μᾶς ἐμβάλλει εἰς τὴν σκέψιν, ὅτι τυχὸν ἀπὸ πειρα δημιουργίας ἐνὸς νέου συμβόλου θὰ ἐνεκυμῶνει συγχρόνως τὸν κίνδυνον ἀπωλείας ἀναπαλλοτριῶτων στοιχείων ἐκ τοῦ περιεχομένου τῆς θείας ἀποκαλύψεως. Διότι «βωβαίνει ἡ περὶ θεοῦ μαρτυρία ἐκεῖ, ὅπου ἡ γλῶσσα εἶναι μόνον τεχνικὴ μεταδόσεως τοῦ 'κάτι'. Εἰς τὸν λογιστικὸν ὑπολογισμὸν δὲν ἀπαντᾶται ὁ θεός. Ἴσως ἡ δυσκολία μας δι' ἕνα περὶ θεοῦ λόγον προέρχεται σήμερον ἀκριβῶς ἐκ τοῦ ὅτι ἡ γλῶσσα μας διαρκῶς καὶ περισσότερον κατατείνει νὰ γίνῃ γλῶσσα καθαρῶν ὑπολογισμῶν καὶ δείκτης τεχνικῶν πληροφοριῶν, καὶ εἶναι διαρκῶς καὶ ὀλιγώτερον προσέγγις εἰς τὸν λόγον τοῦ κοινοῦ εἶναι, ἐν τῇ ὁποίᾳ καὶ μόνον ἔτσι συμπροσεγγίζεται διαισθητικῶς ἢ συνειδητῶς τὸ θεμέλιον πάντων τῶν ὄντων» (J. Ratzinger, μν. ἔργ., 66). «Ὅ,τι χρειαζόμεθα σήμερον ἐξ ἐπόψεως θεολογικῆς ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν γλωσσικὴν μορφήν τοῦ συμβόλου εἶναι πρωτίστως ἡ κατάλληλος ἐρμηνεία αὐτοῦ πρὸς κατανόησιν καὶ προσοικείωσιν τοῦ περιεχομένου τοῦ ὑπὸ τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου, ἢ μὲ λόγους τοῦ Pannenberg: «Ἡ σήμερον τόσον εὐρέως διαδεδομένη ἀκατανόησις τῶν διατυπώσεων τοῦ συμβόλου μᾶς καλεῖ ὄχι πρὸς κατάργησιν, ἀλλὰ πρὸς ἐπεξήγησιν αὐτῶν». Αἱ δὲ τυχὸν νέαι διατυπώσεις ἐνὸς συγχρόνου συμβόλου, «καὶ εἰς τὴν καλυτέραν ἀκόμη περίπτωσιν, οὐδέποτε δύνανται νὰ ἐκπληρώσουν τὴν λειτουργίαν, τὴν ὁποίαν ὄντως ἔχουν αἱ παλαιαὶ διατυπώσεις τοῦ συμβόλου, διὰ τῶν ὁποίων ὁ ἐπὶ μέρους χριστιανὸς ἐντάσσεται εἰς τὴν κοινωνίαν τοῦ ὅλου χριστιανισμοῦ» (Das Glaubensbekenntnis, 1974², 22). Μετὰ τὰς ἀνωτέρω γενικὰς περὶ τοῦ συμβόλου παρατηρήσεις, προβαίνομεν εἰς εἰδικωτέρας τινὰς δογματικὰς παρατηρήσεις, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὸ περιεχόμενον αὐτοῦ.

Τὸ σύμβολον NK ἐκφράζει τὴν εἰς τὸν ἕνα ἐν τριάδι θεὸν πίστιν ὡς κοινὴν πίστιν ὄλων τῶν χριστιανῶν. Ἡ «δομὴ» του, ὅπως καὶ ὄλων τῶν ἄλλων ἀρχαίων συμβόλων, εἶναι κατ' ἐξοχὴν *θ ε ο - λ ο γ ι κ ῆ*, καὶ εἰδικώτερον *τ ρ ι α δ ι κ ῆ*, ἀπληροῦσα τὴν μαρτυρίαν τῆς Καινῆς Διαθήκης καί, κατὰ κοινὴν σήμερον ὁμολογίαν, τὴν ἐλληνικὴν θεολογίαν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλη-

σίας. Ὁ Michael Schmaus, ἀναφερόμενος εἰς τὴν περὶ θεοῦ διδασκαλίαν, κάμνει διάκρισιν, μὲ ἀναφορὰν εἰς τὰς ἐρεῦνας τοῦ Th. de Régnon, μεταξὺ ἐλληνικῆς θεολογίας, ἀφορμωμένης ἐκ τῆς Καινῆς Διαθήκης, καὶ αὐγουστινείου-λατινικῆς, ἐχούσης ὡς ἀφετηρίαν τὴν νεοπλατωνικὴν φιλοσοφίαν (Katholische Dogmatik, I, 1960^ο, σ. 425 ἐξ.). Τὸ αὐτὸ δέχεται καὶ ὁ Bernard Piault, ὅταν λέγει, ὅτι «τοὺς ἁγίους ἀποστόλους Παῦλον καὶ Ἰωάννην ἐπέλεξαν οἱ Ἕλληνας θεολόγοι ὡς τοὺς καθοδηγητάς τῆς σκέψεώς των», καὶ ἀκόμη, ὅτι «ἀκριβῶς, ὅπως ὁ Παῦλος καὶ ὁ Ἰωάννης ἐστοχάσθησαν ἐπὶ τῶν ἔργων τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, διὰ νὰ μᾶς περιγράψουν τὴν ἀκατάληπτον ἀγάπην τοῦ θεοῦ, ἔτσι πράττουν καὶ οἱ θεολόγοι τῆς χριστιανικῆς Ἀνατολῆς» (Der dreieine Gott, ἐν: Der Christ in der Welt, 1957, 121).

Ἰδιαιτέρως ὁμως σήμερον εἶναι ὁ Karl Rahner ἐκεῖνος, ὅστις παραπονεῖται, ὅτι «οἱ χριστιανοί, παρὰ τὴν ὀρθόδοξον πρὸς τὴν Τριάδα ὁμολογίαν των, εἶναι εἰς τὴν θρησκευτικὴν πραγμάτωσιν τῆς ὑπάρξεώς των σχεδὸν μόνον ἠεροεισεῖται», καὶ ὅτι εἰς τὴν σημερινὴν θεολογίαν, ἡ ὁποία ὁμιλεῖ περὶ σαρκώσεως ὅχι πλέον ἐνὸς θείου προσώπου, καὶ δὴ εἰδικῶς τοῦ προσώπου τοῦ θείου Λόγου, ἀλλὰ τ ο ὕ θ ε ο ὕ, πιθανῶς τίποτε δὲν θὰ ἤλλασεν, καὶ «ἐὰν οὐδεμία Τριάς θὰ ὑπῆρχεν» (Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate», ἐν: Schriften zur Theologie, IV, 1964⁴, 105· πρβλ. σχετικῶς καί: Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte, ἐν: Mysterium Salutis, 2, 1967, 318 ἐξ.). Διὰ τὴν ἀντιτριαδικὴν ταύτην συμπεριφορὰν ἐγκαλεῖ ὁ Rahner τὴν λατινικὴν περὶ θεοῦ διδασκαλίαν, ὅπως αὕτη διεμορφώθη κυρίως ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῶν Αὐγουστίνου καὶ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου, καὶ ἡ ὁποία, ἀφ' ἐνὸς μὲν ἀφορμᾶται ἐκ τῆς κοινῆς τῶν θείων προσώπων «φύσεως» μὲ ἀποτέλεσμα νὰ θεωρεῖ τὰ θεῖα πρόσωπα, δηλ. τὴν ἐν τ ρ ι ἄ δ ι θεότητα, ὡς κάτι τὸ «μετά», ἤτοι τὸ δευτερεῖον,—καὶ ἐπὶ τῆς θεο-λογίας ταύτης κινεῖται κυρίως ὁ Θωμᾶς Ἀκινάτος —, ἀφ' ἐτέρου δὲ — μὲ ἀφετηρίαν τὴν ἀποψιν τοῦ Αὐγουστίνου, καθ' ἣν εἶναι ἀδιάφορον, ποῖον ἐκ τῶν θείων προσώπων ἐσαρκώθη καὶ ὅτι θὰ ἠδύνατο τὸ οἰονδήποτε ἐκ τῶν θείων προσώπων νὰ σαρκωθεῖ, δηλ. καὶ ὁ Πατὴρ καὶ τὸ Πνεῦμα— πρεσβεῦει κατὰ βᾶσιν τὴν σάρκωσιν — καὶ κατ' ἀκολουθίαν καὶ τὸν θάνατον— ὅχι ἐνὸς ἐκ τῶν τριῶν θείων προσώπων, δηλ. τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ τ ο ὕ θ ε ο ὕ, ὅστις ὁμως εἶναι ὁ τριαδικὸς θεός, ἤτοι Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα. Τὴν θεολογικὴν ταύτην ἀποψιν τοῦ Αὐγουστίνου ἠκολούθησε καὶ ἀνέπτυξε κατὰ συστηματικὸν τρόπον κυρίως ἡ προτεσταντικὴ θεολογία τοῦ αἰῶνος μας, ἡ ὁποία διὰ τῆς Διαλεκτικῆς θεολογίας, μετέβαλε τὴν θεο-λογίαν εἰς χριστο-λογίαν, διὰ νὰ μεταβάλλει ἐν συνεχείᾳ ταύτην, διὰ τῆς θεολογίας τοῦ Ἰπαρξισμού, εἰς Ἰησου-λογίαν καὶ ἀνθρωπο-λογίαν, μὲ «φυσικὴν» ἀπό-

ληξιν τὴν «θεολογίαν τοῦ θανάτου τοῦ θεοῦ». Τῆς θέσεως ταύτης τοῦ Αὐγουστίνου δὲν ἀποκλίνουν οὔτε καὶ θεολόγοι, διεκδικοῦντες διάστασιν τινα ἐκ τῶν θεολογιῶν Διαλεκτικῆς καὶ Ὑπαρξισμοῦ, ὡς ὁ Jürgen Moltmann, ὅστις θεωρεῖ ὡς δυνατὴν μίαν θεολογίαν τοῦ παρόντος μόνον ὑπὸ τὸ πρῖσμα «τοῦ ἐσταυρωμένου θεοῦ» — τὸν τίτλον αὐτὸν φέρει τὸ γνωστὸν ἔργον του: «Der gekreuzigte Gott», 1972—, ἢ ὁ Eberhard Jüngel, ὅστις ἐπιδιώκει νὰ δώσει μίαν νέαν ὠθησιν εἰς τὴν δογματικὴν σκέψιν, ἐπὶ τῇ βάσει «τῆς ἱστορίας τοῦ ἐσταυρωμένου θεοῦ», χωρὶς ὅμως νὰ δύναται νὰ ἐκφύγει ἐκ τῆς χριστολογικῆς ἐμφάσεως τῆς μπαρτιανῆς θεολογίας (πρβλ. τὸ ἔργον του: Gott als Geheimnis der Welt, 1977²).

Ὁ K. Rahner προτείνει, διὰ νὰ ἀπομακρυνθεῖ ἡ θεολογία ἐκ τῆς μονοθεϊστικῆς στενωπέως της, νὰ ἐπανέλθει αὕτη εἰς τὴν σκέψιν «τῆς Γραφῆς καὶ τῶν Ἑλλήνων» (μν. ἔργ., 110), ἡ ὁποία διαπραγματεύεται περὶ τοῦ Πατρὸς ὡς τοῦ θεοῦ καὶ «ὡς τῆς ἀνάρχου ἀρχῆς ἐν τῇ θεότητι καὶ τῇ κοσμικῇ πραγματικότητι» (111), καὶ ἐδῶ, «εἰς τὸ πρῶτον τοῦτο κεφάλαιον τῆς περὶ θεοῦ διδασκαλίας, νὰ γίνῃ ἐπίσης λόγος περὶ τῆς 'ουσίας' τοῦ θεοῦ, περὶ τῆς θεότητος τοῦ Πατρὸς τούτου» (110). Ἔτσι δὲ μόνον εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ πρόταξις τοῦ «μὴ τριαδικοῦ κεφαλαίου De Deo uno πρὸ τοῦ περὶ τριάδος», ὅπως διατάσσει ταῦτα «ἡ βασικὴ σύλληψις τῆς αὐγουστινείου δυτικῆς βασικῆς καταλήψεως» (112). Τὸ ἀδιέξοδον τοῦτο τῆς μονοθεϊστικῆς στενωπέως τῆς περὶ θεοῦ διδασκαλίας διαπιστώνει σήμερον καὶ ἡ προτεσταντικὴ θεολογία. Ὁ W. Pannenberg θεωρεῖ, ὅτι «ἡ περὶ Τριάδος διδασκαλία ἀποκτᾷ νέαν ἐπικαιρότητα», ἐν τῇ ἐπιδιώξει νὰ τύχει ἀπαντήσεως τὸ ἐρώτημα, «πῶς ὁ θεὸς δύναται νὰ εἶναι τόσο ἐπέκεινα τοῦ κόσμου, ὡς εἶναι συγχρόνως καὶ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον παρὼν καὶ προσλαμβάνει τὸν κόσμον εἰς τὸ πλήρωμα τῆς ἰδίας αὐτοῦ ζωῆς» (Herder Korrespondenz, 1981, 188).

Μὲ βάσιν τὰ ὅσα ἐλέχθησαν ἀνωτέρω τὸ σύμβολον ἀποκτᾷ σήμερον νέαν ἐπικαιρότητα, διότι, μὲ τὴν τριαδικὴν-τριμερῆ δομὴν του, ἀφ' ἑνὸς μὲν ἀποτελεῖ τὴν κατάλληλον κατανόησιν καὶ ἐρμηνείαν τῆς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποκαλύψεως τοῦ ἐν τριάδι θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου δὲ παρέχει τὴν βάσιμον δυνατότητα πρὸς ἀνάπτυξιν μιᾶς συγχρόνου περὶ θεοῦ διδασκαλίας, εἰς τὴν ὁποίαν θὰ ἀπεφεύγοντο αἱ ἀποκλίσεις καὶ αἱ ἀκρότητες τοῦ παρελθόντος. Ὡς γνωστόν: «εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα» (Α' Κορ. 8,6). Θεὸς εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην δὲν εἶναι ἀόριστως κάποιος θεός, ἀλλ' ὁ Πατήρ. «Μία προσεκτικὴ ἔρευνα, λέγει ὁ Schmaus, κατέδειξεν, ὅτι ἡ λέξις 'θεός' εἰς τὴν Ἁγίαν Γραφήν ἐννοεῖ σχεδὸν ἀποκλειστικῶς τὸ πρῶτον θεῖον πρόσωπον, τὸν Πατέρα... Ἐν τῇ ΚΔ ἡ λέξις 'θεός' χρησιμοποιοεῖται ὡς ἴδιον ὄνομα τοῦ πρώτου θεοῦ προσώπου, καὶ ὄχι ὡς γενικὸς χαρακτηρισμὸς τῶν τριῶν προσώπων ἢ τῆς κοινῆς

αὐτῶν θείας οὐσίας» (Katholische Dogmatik, I, 1960⁶, 379). Ἡ «μονοθεΐα» δὲν νοεῖται νεοπλατωνικῶς, ἐν τῇ ἐννοίᾳ τῆς μιᾶς θείας οὐσίας, τῆς ὁποίας μετέχουν τὰ τρία θεῖα πρόσωπα. «Εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα». Ὁ Πατήρ, ὡς ἡ ἀναρχος ἀρχή, εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, καὶ δι' αὐτῶν ἡ ἀρχὴ συμπάσης τῆς κτίσεως. Τὸ σύμβολον παρέχει, λοιπόν, τὴν δυνατότητα διαφοροποιήσεως τῆς χριστιανικῆς περὶ τοῦ ἐν τριάδι θεοῦ διδασκαλίας τόσο ἐκ τῆς ὀρθοδοξοῦς μονοθεΐας τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ, ὡς καὶ ἐκ τῆς φιλοσοφικῆς-θεωρητικῆς μονοθεΐας τοῦ πλατωνισμοῦ-νεοπλατωνισμοῦ, ὅσον καὶ ἐκ τῆς τριθεΐας καὶ πολυθεΐας, εἰς τὴν ὁποίαν ἀφεύκτως ὀδηγεῖ ἡ ἀδιάκριτος ἐξίσωσις τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων τῆς θεότητος. Αἱ τρεῖς θεῖαι ὑποστάσεις εἶναι μὲν ὁμοούσιοι, ὄχι ὁμοῦ καὶ ἀ-διάφοροι. Ὁ Πατήρ εἶναι *primus inter pares*: εἶναι ὁ «θεὸς-πατήρ», κατὰ τὴν ἔκφρασιν τοῦ συμβόλου, ἐξ οὗ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, ἢ ἄλλως: ἔχων Υἱὸν καὶ Πνεῦμα.

Μία ἄλλη εἰσέτι ὄψις, ἣτις τονίζεται εἰς τὸ σύμβολον εἶναι ἡ πίστις ὡς ἐμπιστοσύνη εἰς τὸν θεόν, τὸν ὅποιον κατανοεῖ ὡς ἀντικειμενικὴν καὶ ὑπερκειμένην τοῦ κόσμου πραγματικότητα. Ὁ θεὸς εἰς τὸ σύμβολον ὁμολογεῖται ὡς ὀντολογικῶς καὶ ποιητικῶς διάφορος καὶ ὑπερκειμένη πραγματικότης καὶ συγχρόνως ὡς ὁ ποιητής, ὁ προνοητής, ὁ κύριος καὶ ὁ λυτρωτὴς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι ἀπορρίπτεται κάθε εἶδος *Immanentismus*, εἴτε πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τοῦ φυσικοῦ πανθεϊσμοῦ, ὅστις ταυτίζει τὸν θεὸν πρὸς τὸν κόσμον ἢ ἐκλαμβάνει αὐτὸν ὡς τὴν οὐσίαν αὐτοῦ (*Spinoza*), εἴτε πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τοῦ ἱστορικοῦ πανθεϊσμοῦ, ὅστις, ἐν τελικῇ ἀναλύσει, ταυτίζει τὸν θεὸν πρὸς τὸ ἱστορικὸν γίγνεσθαι, μετὰ τοῦ ὁποίου συμπορεύεται καὶ συντελειοῦται οὗτος. (*Hegel*), εἴτε πρὸς τὴν κατεύθυνσιν, τέλος, τοῦ Ἰπαρξισμοῦ, ὅστις θεωρεῖ τὸν θεὸν ὡς «δείκτην» (*Chiffre*) ὑπαρξιακῶν βιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου.

Ἐξ ἄλλου ὁμοῦ τὸ σύμβολον δὲν μεταπίπτει εἰς τὴν ἀντίθετον τοῦ *Immanentismus* ἀκρότητα, ἣτοι τὴν τοῦ Θεϊσμοῦ, ὅστις, μεταθέτων τὸν θεὸν εἰς τὸ «ἐπέκεινα», στερεῖ αὐτὸν ἐκ τῆς παρουσίας καὶ ἐνεργείας του, τουτέστιν ἐκ τῆς ἱστορικότητός του, εἰς τὸν κόσμον. Ἡ θεολογία τοῦ συμβόλου θέτει ἰσχυρὰν ἔμφασιν ἐπὶ τῆς ἱστορικότητος τοῦ θεοῦ: ὁ θεὸς ὁμολογεῖται ὡς θεὸς τῆς ἱστορίας, ὡς θεὸς ἀντικειμενικῶν γεγονότων: τῆς δημιουργίας, τῆς ἀπολυτρώσεως, τῆς ἀναστάσεως καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὡς θεὸς τῆς ἀνθρωπότητος, καὶ ὄχι μιᾶς κλίμας «εὐσεβιστῶν». Εἰς τὰ ἀντικειμενικὰ ταῦτα ἔργα τοῦ θεοῦ συντασσόμενον τὸ ἄτομον εὐρίσκει τὸ προσωπικὸν νόημα καὶ τὴν σωτηρίαν του. Ἐδῶ ἡ πίστις εἶναι πίστις βασταζομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ-λυτρωτοῦ, καὶ ὄχι μία πίστις ὡς αὐτο-πεποιθήσις καὶ αὐτο-λύτρωσις διὰ προσωπικῶν ἀποφάσεων καὶ ἔργων, ὡς παρουσιάζουν ταύτην αἱ διάφοροι θεολογίαι τοῦ ὑποκειμενισμοῦ.

Ἐπίσης τὸ σύμβολον ὁμολογεῖ καὶ ἐξυμνεῖ τὸν θεὸν ὡς θεὸν ὁ λ η ς τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος. Ὁ αὐτὸς θεός, καίτοι κατὰ διάφορον τρόπον, εἶναι ὁ θεὸς τῆς κτίσεως (θεὸς-πατήρ), τῆς ἱστορίας ὡς θεὸς-λυτρωτῆς (θεὸς-υἱός), καὶ τῆς προσωπικῆς ζωῆς καὶ σωτηρίας ὡς θεὸς-ἁγιαστῆς (θεὸς-πνεῦμα). Τυχὸν δὲ ἀπουσία τοῦ θεοῦ ἐκ μιᾶς τῶν ἀνωτέρω τούτων κοσμικῶν «διαστάσεων», θὰ μετέθετε τὸν θεὸν εἰς τὸ ἐπέκεινα καὶ θὰ ἄφηγε τὴν πρωτοβουλίαν εἰς τὸν ἄνθρωπον. Θεὸς-δημιουργός, ὅστις δὲν θὰ ἦτο καὶ θεὸς-λυτρωτῆς-ἁγιαστῆς, θὰ εἶχεν ὡς ἐπακόλουθον ἕνα κόσμον αὐτονομημένον ἐκ τοῦ θεοῦ, εἰς τὸν ὁποῖον δὲν ἐνεργεῖ περαιτέρω ὁ θεὸς ὡς κύριος αὐτοῦ, ἦτοι τὴν ἄνοδον τῶν φυσικῶν δυνάμεων καὶ τῆς πολυθεΐας. Ὅπως ἐπίσης καὶ ἔξαρσις τοῦ θεοῦ-υἱοῦ, εἰς βάρος τῶν δύο ἄλλων θείων ὑποστάσεων, ὡς τοῦ θεοῦ-λυτρωτοῦ, ὡς αὕτη ἐξεδηλώθη κυρίως εἰς τὸν χριστομονισμόν τῆς Διαλεκτικῆς θεολογίας, καταλήγει τελικῶς εἰς μίαν ἐχθρότητα πρὸς τὸν κόσμον, καὶ εἰς τὴν ἐκ τοῦ κόσμου ἀπομόνωσιν τῆς ἐκκλησίας. Τέλος, ἡ ὑπὲρ τὸ δέον ἔξαρσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς τοῦ θεοῦ-ἁγιαστοῦ, καταλήγει εἰς ἄκρατον ὑποκειμενισμόν: εἰς ἀπώλειαν τῶν ἀντικειμενικῶν-ἱστορικῶν διαστάσεων, εἰς θεοποίησιν τοῦ «θρησκευτικοῦ» ἀτόμου καὶ εἰς ἄνοδον τοῦ παραλόγου ἐν τῷ χῶρῳ τῆς πίστεως.

Ἡ ὁμολογία, λοιπόν, τοῦ συμβόλου πρὸς τὸν θεὸν ὡς τὸν θεὸν ὁ λ η ς τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος ἐξαίρει ὅχι μόνον τὴν ἱστορικότητα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ προφυλάσσει τὴν θεολογικὴν σκέψιν ἐκ τῶν πολλῶν κινδύνων, ἐκ τῶν ὁποίων κινδυνεύει εἰς τὸν περὶ τὸν θεὸν στοχασμόν τῆς. Ὁ H. Thielicke, θέλων νὰ δικαιώσει τὸ Filioque καὶ ἀκολουθῶν ἐπὶ τοῦ προκειμένου τὴν κατὰ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας πολεμικὴν τοῦ K. Barth (πρβλ. σχετικῶς KD I,1, 1955⁷, 496 ἐξ.), ἐπιρίπτει εἰς τὴν Ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν τὴν κατηγορίαν «παραμελήσεως τῆς ἱστορικῆς ἀποκαλύψεως καί, ὡς ἐκ τούτου, τῆς ἱστορίας ἐν γένει» (Der evangelische Glaube, II, 1973, 218). Ὁ Thielicke ὅμως «τὸ παρακάνει», ὅταν ἐξάγει τόσον γενικὰς προτάσεις καὶ κρίσεις περὶ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ἀκριβῶς πράττουν καὶ μερικοὶ ἡμέτεροι — Ρῶσοι καὶ Ἕλληνας — θεολόγοι, οἱ ὁποῖοι ἐξάγουν ὅλην τὴν ἱστορίαν τῆς Δύσεως ἐκ τῆς ὑπ' αὐτῆς υἰοθετήσεως τοῦ Filioque.

Ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετον ὅμως συμβαίνει: Κατὰ γενικὴν ὁμολογίαν δυτικῶν θεολόγων ἢ περὶ Τριάδος διδασκαλία τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας φέρει ἐντόνως ἱ σ τ ο ρ ι κ ὸ ν χαρακτήρα, οὔσα θεολογία, πρωτίστως, ἐπὶ τῆς «οἰκονομικῆς» Τριάδος, ἐκ τῆς ὁποίας ἐξάγει καὶ προτάσεις τινὰς περὶ τοῦ θεοῦ «καθ' αὐτόν», χωρὶς ὅμως καὶ νὰ φιλοσοφεῖ περὶ τοῦ θεοῦ «καθ' αὐτόν» καὶ περὶ τῶν «ἐνδο-τριαδικῶν» σχέσεων, ὡς τολμᾷ ἡ δυτικὴ θεολογία, ἀπὸ τοῦ Αὐγουστίνου καὶ ἐξῆς, «παρὰ τὸν κίνδυνον τῆς φιλοσοφικῆς ἀποκλίσεως» (Thielicke, μν. ἔργ., 218). Κατὰ τὴν ἄποψιν τοῦ K. Rahner «οἱ Ἕλληνας

κατενόουν τὴν Τριάδα... 'Heilsökonomisch', ἔτσι ὥστε διεμόρφωσαν ὁ λ η ν τὴν θεολογίαν των ὡς περὶ τῆς Τριάδος διδασκαλίαν... 'Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐν τῇ περὶ Τριάδος διδασκαλίᾳ τῆς εἶναι 'heilsökonomisch', ἦτοι ἔχει ὡς ἀφετηρίαν τὴν πρὸς τὸν κόσμον στροφὴν τῆς» (μν. ἔργ., ἐν: Schr. z. Theol., IV, 112). Τὰ αὐτὰ δέχεται καὶ ὁ J. Auer (μν. ἔργ., II, 346 ἐξ.) κ.ά. Πλέον συγκεκριμένως ἐκφράζεται ὁ M. Schmaus, ὅστις ἀναφέρει, ἐν σχέσει πρὸς τὰς διαφορὰς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς θεολογίας, προκειμένου περὶ τῆς περὶ Τριάδος διδασκαλίας: «Ἐνῶ ἡ ἑλληνικὴ ἐρμηνεῖα τροφοδοτεῖται ἐκ τῆς Γραφῆς, προσδιορίζεται ἡ ἀλεξανδρινῆ-λατινικὴ ἐκ τῆς φιλοσοφίας... πρὸ παντὸς δὲ ἐκ τῆς πλατωνικῆς-νεοπλατωνικῆς σκέψεως» (Katholische Dogmatik, I, 1960⁶, 425-6). 'Ἡ μεταξὺ ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς θεολογίας, λοιπόν, διαφορὰ, ἐν σχέσει πρὸς τὴν συγκεκριμένην ταύτην ὄψιν τῆς περὶ θεοῦ διδασκαλίας, ἐγκραται, νομίζω, εἰς τὸ γεγονός, ὅτι ἡ ἑλληνικὴ θεολογία παραμένει πιστὴ εἰς μίαν «οἰκονομικὴν» θεολογίαν ἐπὶ τῇ βάσει τῆς «οἰκονομικῆς» Τριάδος, δηλ. τῆς Ἀγίας Τριάδος ὡς ἀποκαλύπτεται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἐνῶ ἡ δυτικὴ, χρησιμοποιοῦσα τὴν νεοπλατωνικὴν ἀρχὴν τῆς «ἀναλογίας», ἐπιχειρεῖ νὰ διεισδύσει εἰς τὰ «ἄδυτα» τῆς Ἀγίας Τριάδος, ἦτοι νὰ ἐξετάσει τὸν θεὸν ἐνδοτριαδικῶς καὶ καθ' αὐτόν, ὅπως ἔπραξε κυρίως ὁ Barth, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ κινδυνεύει νὰ εἰσαγάγει «θύραθεν» ἀρχὰς εἰς τὴν θεολογικὴν σκέψιν καὶ νὰ μεταβληθεῖ αὕτη εἰς «μετα-φυσικὴν». Ἐννοεῖται ὁμως, ὅτι καὶ τὸ σύμβολον, ὡς καὶ ἡ ἀνατολικῆ-ἑλληνικὴ θεολογία, παρὰ τὴν ἔντονον ροπὴν των πρὸς τὴν «οἰκονομικὴν» Τριάδα, — ἡ ὁποία ροπὴ εἶναι, ἐξ ἄλλου, καὶ καινοδιαθηκικὴ—, δὲν καταλήγουν εἰς ἕνα σαβελλιανισμόν, ὅστις θεωρεῖ τὸν θεὸν καὶ τὰς θείας ὑποστάσεις μόνον ἐν σχέσει πρὸς τὸν κόσμον καὶ πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ προχωροῦν εἰς διατύπωσιν καὶ προτάσεων περὶ τοῦ θεοῦ «καθ' αὐτόν». Φράσεις καὶ ὅροι ὡς: «πρὸ πάντων τῶν αἰώνων», «ὁμοουσίος» κλπ., θέλουν νὰ δείξουν πῶς εἶναι ὁ θεὸς ὄχι μόνον ἐν σχέσει πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ «καθ' αὐτόν».

Ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀνωτέρω, σπουδαία εἶναι καὶ ἡ κ ο σ μ ι κ ἡ θ ε ω ρ η σ ι ς, τὴν ὁποίαν λαμβάνει ἡ χριστιανικὴ πίστις εἰς τὰς διατυπώσεις τοῦ συμβόλου. «Ὅπως ὁ θεὸς εἶναι εἷς, οὕτω μία καὶ ἐνιαία εἶναι καὶ ἡ κτιστὴ πραγματικότης. Ὁ μέγας Βασίλειος λέγει ἐπ' αὐτοῦ: «Δύο γὰρ ὄντων πραγμάτων, κτίσεώς τε καὶ θεότητος· καὶ τῆς μὲν κτίσεως ἐν δουλείᾳ καὶ ὑπακοῇ τεταγμένης, ἀρχικῆς δὲ οὔσης καὶ δεσποτικῆς τῆς θεότητος» (Κατὰ Εὐνομίου, Β'. ΒΕΠ 52, 215). «Ὅπως ὁμως ὁ θεὸς εἶναι καὶ ἔρχεται εἰς τὸν κόσμον ὡς ἄλλος καὶ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἦτοι ὡς δημιουργικὴ αἰτία τῶν ὄντων καὶ τῶν γινομένων (Πατήρ), ὡς λυτρωτικὴ (Υἱός), ὡς τελειωτικὴ (Πνεῦμα), ἔτσι καὶ ὁ κόσμος διαφοροποιεῖται ἐν ἑαυτῷ εἰς περιοχὰς τῆς φύσεως, τῆς ἱστορίας καὶ τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως καὶ ζωῆς. Τὸ σύμβολον, λοιπόν, συνδέον ἀρ-

μονικῶς θεο-λογίαν, ὡς λόγον περὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς κτίσεως, χριστο-λογίαν, ὡς λόγον περὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ του ἔργου, καὶ πνευ-ματο-λογίαν, ὡς λόγον περὶ τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ τελειωτικοῦ του ἔργου, κατανοεῖ τὴν πίστιν εἰς μίαν κοσμικὴν ἢ καλύτερον παγκοσμίαν προοπτι-κὴν, ἢ ὁποία συνάπτει εἰς ἐνότητα καὶ ἀρμονίαν φύσιν, ἱστορίαν καὶ ἀτομικὴν ζωὴν, χωρὶς νὰ καταλήγει εἰς τὰς ἀκρότητας ἐνὸς Naturalismus ἢ Historis-mus ἢ Existentialismus. Ἡ κοσμικὴ αὕτη προοπτικὴ τῆς πίστεως ἀπο-τελεῖ ἰδιαιτέρον γνῶρισμα τῆς ἐλληνικῆς-ὀρθοδόξου θεολογίας, ὡς ἀναφέρει σχετικῶς καὶ ὁ J. Ratzinger: «Ἡ Ἀνατολὴ προσεπάθησε πάντοτε νὰ κατα-νοήσῃ τὴν χριστιανικὴν πίστιν εἰς μίαν κοσμικὴν-μεταφυσικὴν προοπτι-κὴν, ἢ ὁποία εὔρε τὴν ἀποτύπωσίν της εἰς τὰς ὁμολογίας πίστεως πρὸ παντὸς εἰς τὸ ὅτι χριστολογία καὶ κοσμολογία τίθενται εἰς ἀμοιβαίαν σχέσιν, καὶ ἔτσι τὸ ἀνεπανάληπτον καὶ τὸ συνεχὲς τῆς ἱστορίας ἐκείνης, περιληπτικὸν τῆς δημιουργίας, ἔρχονται εἰς ἀμοιβαίαν συνάφειαν. Θὰ ἐπανέλθομεν ἀργότερα εἰς τὸ, πῶς ἡ διευρυμένη αὕτη ἀποψις, κυρίως ἕνεκα τῶν παρορμήσεων ἐκ τοῦ ἔργου τοῦ Teilhard de Chardin, ἀρχίζει ἐπὶ τέλους νὰ ἀποκτᾷ καὶ πάλιν μεγαλύτεραν ἰσχὺν καὶ εἰς τὴν δυτικὴν συνείδησιν» (μν. ἔργ., σ. 56).

Τέλος δέον νὰ λεχθοῦν ὀλίγα τινὰ καὶ περὶ τοῦ Ἁ γ ί ο υ Π ν ε ὑ - μ α τ ο ς, τὰ ἄρθρα περὶ τοῦ ὁποίου διευτυπώθησαν, ὡς γνωστόν, ὑπὸ τῆς Β' οἴκουμενικῆς συνόδου τοῦ 381 καὶ τῆς ὁποίας τὴν 1600ὴν ἐπέτειον ἐορτάζει ἐφέτος ὁ χριστιανικὸς κόσμος μὲ ποικίλας ἐκκλησιαστικὰς καὶ θεολογικὰς ἐκ-δηλώσεις. Ἐνῶ τόσον τὸ λεγόμενον ἀποστολικὸν ὅσον καὶ τὸ σύμβολον ΝΚ τονίζουν μετ' ἐμφάσεως καὶ κάπως διεξοδικῶς τὸ ἱστορικὸν γεγονός τῆς σαρκώσεως τοῦ θείου Λόγου «διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν», τὸ σύμβολον ΝΚ περιγράφει ἐγγύτερον ἀπ' ὅ,τι ἕλα τὰ ἄλλα σύμβολα τῆς Ἀρχαίας Ἐκκλη-σίας, μὴδὲ καὶ τοῦ ἀποστολικοῦ ἐξαιρουμένου, τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, τόσον ἐν-δοτριαδικῶς: ἐν τῇ πρὸς τὰς δύο ἄλλας θείας ὑποστάσεις σχέσει του, ὅσον καὶ πρὸς τὸν κόσμον καὶ τὸ πρὸς αὐτὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἔργον του. Καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀΐδιον σχέσιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ πρὸς τὸν Υἱὸν δὲν ἐπαναλαμβάνεται εἰς τὸ ἄρθρον ὁ ὅρος «ὁμοούσιος», ἀντ' αὐτοῦ ὅμως χρησιμοποιεῖται ὁ ἰσοδύναμος αὐτοῦ ὅρος «κ ὑ ρ ι ο ν», ὅστις χρησιμοποιεῖ-ται εἰς μὲν τὴν ΠΔ προκειμένου περὶ τοῦ Γιαχβέ, εἰς δὲ τὴν ΚΔ ἀποδίδεται κυρίως εἰς τὸν Ἰησοῦν Χριστόν. Μόνον ὁ θεὸς εἶναι «κύριος» ἐν τῇ ἐννοίᾳ τοῦ ἀπολύτως ἐλευθέρου καὶ ἀπροσδιορίστου καὶ τοῦ ἀπολύτως τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ προσδιορίζοντος. Ἐξ ἄλλου ὁ ὅρος «κύριον» ἐξαίρει τὸν ὑποστατικὸν χαρακτῆρα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα δὲν εἶναι ἰδιότης ἢ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἶναι συνειδητὴ ὑπόστασις, ἐνεργοῦσα αὐτεξουσίως.

Τὴν δὲ θεϊότητα καὶ τὸν ὑποστατικὸν χαρακτῆρα τοῦ Ἁγίου Πνεύ-

ματος επικυρώνει και ενισχύει και ο ἕτερος ὄρος τοῦ συμβόλου: τὸ Πνεῦμα εἶναι «τὸ ζωοποιόν», τὸ παρέχον ζωὴν, ἢ πηγὴ καὶ ἡ διάρκεια πάσης ζωῆς. Μόνον ὁ θεός, ὁ ὢν ἡ ζωὴ καὶ «ἔχων ζωὴν ἐν ἑαυτῷ» (Ίω. 5,26), μπορεῖ νὰ ζωοποιεῖ τοὺς νεκροὺς καὶ νὰ μεταβάλλει «τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα» (Ρωμ. 4,17). Τὰ κτιστὰ ὄντα, καὶ ἰδίως οἱ ἄνθρωποι, ἕνεκα τῆς ἁμαρτίας, ἔχουν μὲν ζωὴν, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἡ ζωὴ, διὸ καὶ ὑπόκεινται εἰς τὸν θάνατον. Θάνατος εἶναι ὁ ἀποχωρισμὸς ἐκ τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία ὁμοίως εἶναι ὁ θεός. Τὸ Πνεῦμα τοῦ θεοῦ εἶναι ἐκεῖνο, ποὺ παρέχει ζωὴν, συγκρατεῖ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ὄντα εἰς τὴν ζωὴν καὶ παρέχει ὡς «τέλος ζωῶν αἰώνιον» (Ρωμ. 6,23). «Πνευματικὸς» ἄνθρωπος εἰς τὴν Γραφὴν δὲν εἶναι ὁ σοφός, ὁ δι' ἄνθρωπίνης σοφίας» ἐμπλουτισμένος, ἀλλ' ὁ δεχόμενος «τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ θεοῦ», ἦτοι ὁ λαβὼν, «οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου..., ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ» (Α' Κορ. 2,12 ἐξ.), καὶ γενόμενος ἔτσι μέτοχος τῆς θείας ζωῆς, ἥτις καὶ μόνη ἐγγυᾶται τὴν διαρκῆ καὶ αἰώνιαν ζωὴν τοῦ κτίσματος. Πνευματικὴ ζωὴ κατὰ τὴν χριστιανικὴν πίστιν δὲν εἶναι μόνον ἡ διὰ γνώσεων καλλιέργεια τοῦ πνεύματος, ἀλλ' ὀρθὸς τρόπος ζωῆς ὡς ζωῆς κατὰ θεόν, ἦτοι ὡς πορεία πρὸς τὴν ζωὴν καὶ ἔχι πρὸς τὸν θάνατον.

Οἱ ἄνθρωποι ἀποθνήσκουν, διότι δὲν μετέχουν τοῦ Πνεύματος τοῦ θεοῦ, τὸ Ὅποιον, φερόμενον ἐπάνω τοῦ χάους καὶ «τῆς ἀβύσσου» (Γεν. 1,2) κατὰ τὴν πρωτο-δημιουργίαν, ἐζωοποιεῖ τὴν κτίσιν καὶ ἐνεψύχωσε τὸν ἄνθρωπον (Γεν. 2,7), κρατεῖ τὰ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καὶ εἰς τὴν ζωὴν καὶ δὲν ἀφήνει «τὰ σύμπαντα» νὰ ἐπιστρέφουν εἰς τὴν ἀνυπαρξίαν (Ψαλμ. 103, 29) καὶ τέλος ἀναζωοποιεῖ τὸν φθαρέντα καὶ θανόντα διὰ τῆς ἁμαρτίας ἄνθρωπον εἰς ζωὴν διαρκῆ καὶ αἰώνιον διὰ τοῦ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ συντελεσθέντος ἀπολυτρωτικοῦ ἔργου. «Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ» (Λουκ. 1,35), λέγει ὁ ἄγγελος πρὸς τὴν Μαρίαν, καὶ ἐπαναλαμβάνει τὸ σύμβολον περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ: «ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου». Τὸ Πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ὡς εἰς τὴν πρωτο-δημιουργίαν ἔτσι καὶ εἰς τὴν νέαν δημιουργίαν εἶναι ἡ δημιουργικὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἡ δύναμις ζωῆς. Ἡ Θεοτόκος, διὰ τῆς ἐπελεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ζωοποιεῖται, ὡς ἡ ἄγνος ἔρμημος διὰ τοῦ ὕδατος, γίνεται ἡ νέα δημιουργία, ἡ νέα ἀρχὴ ζωῆς πρὸς σωτηρίαν τῆς πεσοῦσης εἰς τὴν ἁμαρτίαν καὶ εἰς τὸν θάνατον ἀνθρωπότητος. Τὸ αὐτὸ δὲ Πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἤγειρε καὶ τὸν «Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν» (Ρωμ. 8, 11), «Ὅστις, ὡς ἡ διαρκῆ καὶ ἀτελεύτητος πλέον ζωὴ, ἀποτελεῖ καὶ τὴν μόνην δυνατότητα προσωπικῆς ἡμῶν ζωῆς καὶ σωτηρίας.

Διὰ τοῦτο, τότε καὶ μόνον εἶναι ἀρμόζων ὁ περὶ τοῦ Ἰησοῦ λόγος, ὅταν εἶναι λόγος περὶ τοῦ Πνεύματος, ὅπως καὶ ἀντιστρόφως: τότε καὶ μόνον δύναται νὰ ὁμιλεῖ τις ἀρμοζόντως περὶ τοῦ Πνεύματος, ὅταν ὁ λόγος του εἶναι λόγος περὶ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Χριστολογία καὶ Πνευματολογία ἀνή-

κουν ἀρρήκτως μαζί, ἀφοῦ ἡ ὑποκειμενικὴ σωτηρία διὰ τοῦ Πνεύματος εἶναι δυνατὴ μόνον ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀντικειμενικῆς ἐν Χριστῷ ἀπολυτρώσεως, ἥτοι τοῦ ζῶντος σώματος τοῦ Ἰησοῦ. Τὸ σημεῖον τοῦτο ἐτόνισεν ἐξόχως καὶ ἰδιαιτέρως ἀνέκαθεν ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία, ἡ ὁποία εἰς τὸν χῶρον τῆς «οἰκονομίας» ἐθεώρησε τὴν εἰς τὸν κόσμον πέμψιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ), ἢ μᾶλλον, τὸ καὶ ὀρθότερον, «διὰ τοῦ Υἱοῦ», ἀφοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦνται εἰς τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ θεοῦ-πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Οἱ δυτικοὶ θεολόγοι ἀδικοῦν τὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν, ὅταν ἐπιρρίπτουν εἰς αὐτὴν τὴν μομφὴν τοῦ Μυστικισμοῦ καὶ μιᾶς πνευματοκρατίας «ἄνευ Χριστοῦ». Τὰ «αἰτία-τά» θεῖα πρόσωπα εἰς τὸν χῶρον τῆς «οἰκονομίας» πέμπονται μὲν πρωταρχικῶς ὑπὸ τοῦ Πατρὸς, ἔρχονται αὐτεξουσίως — τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἶναι «κύριον»—, καὶ συγχρόνως ἀλληλο-πέμπονται: ὁ Υἱὸς πέμπει τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ καὶ ὁ Υἱὸς γεννᾶται «ἐκ Πνεύματος Ἁγίου» (Μτθ. 1,18. 20· Λουκ. 1,35). Πνεῦμα λαμβάνει κατὰ τὴν βάπτισιν καὶ ὁδηγεῖ αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον, «πλήρης» Πνεύματος Ἁγίου ἐπιστρέφει «ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου», ἐν Πνεύματι ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, εἶναι «Υἱὸς Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ Πνεῦμα ἁγιωσύνης» καὶ τὸ Πνεῦμα ἀνιστᾷ αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν (Λουκ. 3,22·4,1.14· Μτθ. 12,28· Ρωμ. 1,3).

Ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία, εἰς τὸν χῶρον τῆς θείας οἰκονομίας, συνέδεσεν ἀρρήκτως τὸ ἁγιαστικὸν ἔργον τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πρὸς τὸ ἀπολυτρωτικὸν ἔργον τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οὐδέποτε ὅμως εἶδε τὸν Υἱὸν ὡς πρωταρχικὴν αἰτίαν τοῦ Πνεύματος, ἀφοῦ ὁ Υἱὸς εἶναι «Υἱός», ἥτοι ἔχει ὡς αἰτίαν τὸν Πατέρα, «Ὅστις καὶ πέμπει αὐτὸν εἰς τὸν κόσμον. Τὸ ἀπολυτρωτικὸν ἔργον τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἀνα-φορικόν: γίνεται θελήματι τοῦ θεοῦ-πατρὸς καὶ προσφέρεται τελικῶς εἰς τὸν Πατέρα. Τὸ λάθος τῆς μὴ ἀναφορικότητος τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῦ ἔργου του εἰς τὸν Πατέρα ἔκαμε κατὰ τὰς τελευταίας δεκαετίας ἡ θεολογία τοῦ Ὑπαρξισμοῦ, διὰ τὴν ἀναφορικότητα, εἰς τὰς ἀκολουθίας τῆς, εἰς τὴν ἀπόρριψιν τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ «θανάτου τοῦ θεοῦ». Ἀλλὰ, ὡς λέγει ὁ W. Pannenberg, «ἡ περὶ θεοῦ σχέσις τοῦ Ἰησοῦ ἀποτελεῖ χωρὶς ἀμφιβολίας τὸ κέντρον τοῦ εὐαγγελίου του». Ἐκ τοῦ θεοῦ ἀντλεῖ ὁ Ἰησοῦς τὸ ἀπόλυτον τῆς αὐθεντίας του· διὸ καὶ πᾶσα τυχὸν ἀπόρριψις τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ κηρύγματος τοῦ Ἰησοῦ καταλήγει ἀναποδράστως εἰς τὴν ἀπόρριψιν «καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Ἰησοῦ ὡς οὐδεμίαν γενικὴν ἰσχὺν ἐχούσης» (ἐν: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1972, 32-33). Συνεπῶς: εἰς τὸν χῶρον τῆς θείας οἰκονομίας ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ὄχι μόνον οὐδέποτε ἡμφεσβήτησε, ἀλλὰ καὶ δέχεται μετ' ἐμφάσεως τὸ ἀρρηκτον τῆς σχέσεως τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Υἱόν, ἐν τῇ ἀναφορᾷ ὅμως ἀμφοτέρων πρὸς τὸν θεὸν-πατέρα. Καὶ λέγω εἰς τὸν χῶρον τῆς θείας οἰκονομίας, διότι τόσον ἡ Γραφὴ ὅσον καὶ τὰ ἀρχαῖα σύμβολα, ὅταν ὀμιλοῦν περὶ τοῦ Πνεύματος

καὶ τῶν σχέσεων αὐτοῦ πρὸς τὸν Υἱόν, σκέπτονται «nicht innertrinitarisch, sondern heilsgeschichtlich» (J. Ratzinger, μν. ἔργ., 275), ἥτοι «ὄχι ἐνδοτριαδικῶς, ἀλλ' οἰκονομικῶς».

Πῶς ὅμως κατανοοῦνται αἱ σχέσεις τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Υἱόν καὶ πρὸς τὸν Πατέρα ἐνδοτριαδικῶς; Περὶ τῶν ἐνδοτριαδικῶν σχέσεων κάμνει λόγον προφανῶς ἡ ἀκολουθοῦσα εἰς τὸ σύμβολον φράσις: «τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον». Ὡς ἐλέχθη, ἐνῶ τὸ "Ἅγιον Πνεῦμα καὶ τὸ ἔργον του συνδέονται ἀρρήκτως πρὸς τὸν Υἱόν καὶ τὸ ἀπολυτρωτικὸν αὐτοῦ ἔργον, αἴφνης τὸ σύμβολον κάμνει μίαν ἀποστροφὴν καὶ σχετίζει τὸ "Ἅγιον Πνεῦμα ἀμέσως πρὸς τὸν Πατέρα, ἄνευ μνείας τοῦ Υἱοῦ: «τὸ Πνεῦμα τὸ "Ἅγιον... τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον». Ἐδῶ προφανῶς πρόκειται περὶ τῆς αἰδίου σχέσεως τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Πατέρα, ἡ ὁποία ἐμπερικλείει τὴν «οἰκονομικὴν», ἀλλὰ δὲν εἶναι μόνον «οἰκονομικὴ». Τί συμβαίνει: εἶναι ἄραγε τυχαῖος ὁ προσδιορισμὸς οὗτος τῆς σχέσεως τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Πατέρα, καὶ διατί ἀπέδωκεν ἡ σύνοδος τόσην σημασίαν εἰς αὐτὸν ὥστε νὰ τὸν καταχωρίσει εἰς τὸ σύμβολον μεταξὺ τῶν ἐλαχίστων—τεσσάρων ἐν συνόλῳ — χαρακτηρισμῶν, τοὺς ὁποίους ἐχρησιμοποίησε περὶ τοῦ Πνεύματος; Εἶχεν ἄραγε διαισθανθεῖ τὴν μέλλουσαν νὰ ἐπακολουθήσει μεγάλην δογματικὴν ἔριν περὶ τὸ Filioque; Καὶ διατί ἡ σύνοδος, ἐνῶ προσδιώρισε τὴν σχέσιν τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Πατέρα, δὲν συμπροσδιώρισε τὴν σχέσιν αὐτοῦ καὶ πρὸς τὸν Υἱόν; Εἶναι ἄραγε ἀπλῆ παράλειψις τό: «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ»; Εἶναι ἡ ἔκφρασις: «τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον» ἀτελής πρότασις, δεομένη καὶ περαιτέρω συμπληρώσεως διὰ τοῦ: «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ», ὅπως ὑποστηρίζει ἡ δυτικὴ θεολογία, ἡ τὸ ἀντίθετον, ἥτοι τελεία πρότασις, ἀποκλείουσα τὸν Υἱόν ἐκ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος; Καί, ἐὰν δεχθῶμεν, ὅτι ἡ πρότασις τῆς συνόδου εἶναι ἀτελής, διατί δὲν συνεπλήρωθη αὕτη διὰ τινος τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, πού ἐπηκολούθησαν κατὰ τοὺς μετέπειτα αἰῶνας καὶ μέχρι τοῦ 9ου αἰῶνος, αἱ ὁποῖαι ὅμως οὐδὲ κἀν διενεόθησαν νὰ πράξουν κάτι τοιοῦτον; Δὲν θὰ συνεπλήρωναν ἄραγε αἱ μετέπειτα οἰκουμενικαὶ σύνοδοι τὴν ἔκφρασιν ταύτην τοῦ συμβόλου: «τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον», ἐὰν ὑπῆρχε συνείδησις εἰς τὴν ἐκκλησίαν ὅτι τὸ "Ἅγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεται «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ»; Ὡς γνωστὸν ἡ κατὰ περιεχόμενον συμπλήρωσις τοῦ συμβόλου δι' ἄλλης οἰκουμενικῆς συνόδου ὑπῆρξε δυνατὴ, ὡς τοῦτο ἀποδεικνύεται καὶ ἐκ τοῦ ἔργου τῆς Β' οἰκουμενικῆς συνόδου, ἡ ὁποία ἀπῆλειψεν ἐκ τοῦ συμβόλου τῆς Νικαίας περιττὰς λέξεις καὶ φράσεις καὶ συνεπλήρωσε τὰ ἄρθρα αὐτοῦ, καὶ κυρίως τὸ περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὸ ὁποῖον ἦτο ἀτελές. Ἡ ἐκκλησία ὅμως ὄχι μόνον οὐδέποτε συνεπλήρωσε τὴν φράσιν: «τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον» διὰ τῆς: «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ», ἀλλὰ κατεπολέμησε τὴν τελευταίαν δι' ὄλων τῶν δυνάμεων τῆς, ὅταν ἐγένετο ἐκ μέρους τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας ἀπόπειρα προσ-

θήκης αὐτῆς εἰς τὸ σύμβολον. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ Β' οἰκουμενικὴ σύνοδος διετύπωσε τὴν φράσιν: «τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον» συνειδητῶς, καὶ συνειδητῶς ἀπέκλεισε τὸν Υἱὸν ἐκ τῆς ἐκπορεύσεως.

Τὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι ὑπάρχει μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως θ ε ο λ ο γ ι κ ῆ διαφορά ὡς πρὸς τὸ Filioque καὶ δὲν πρόκειται ἀπλῶς περὶ κανονικῆς διαφορᾶς, συλλισταμένης εἰς τὴν διατήρησιν ἢ τὴν ἀπάλειψιν τῆς φράσεως ἐκ τοῦ συμβόλου, ὡς φαίνεται νὰ ἐννοεῖ ταύτην ἡ Δύσις μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ συμβόλου ΝΚ προσφάτως ὑπὸ τοῦ Πάπα Παύλου-Ἰωάννου τοῦ Β' εἰς τὴν βασιλικὴν τοῦ Ἁγίου Πέτρου ἐλληνιστὶ καὶ λατινιστὶ ἄνευ τῆς προσθήκης τοῦ Filioque, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὰς ἐνεργείας ἀπαλείψεως τούτου ἐκ τοῦ συμβόλου τόσον τῆς Ἀγγλικανικῆς ὅσον καὶ τῆς Παλαιοκαθολικῆς ἐκκλησίας. Ἡ φράσις: «τὸ Πνεῦμα τὸ Ἁγιον... τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον» τελεῖ εἰς ἀντιστοιχίαν πρὸς τὴν φράσιν τοῦ συμβόλου τῆς Νικαίας, ἣτις ἀναφέρεται εἰς «τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ... τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων», ἣτοι ἀναφέρεται εἰς τὴν ἀ τ ῖ δ ι ο ν σχέσιν τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Πατέρα, ἐνῶ εἰς τὴν ἐν χρόνῳ καὶ κατ' οἰκονομίαν σχέσιν ὁ Υἱὸς γεννᾶται «ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας», ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἡ ἐν χρόνῳ πέμψις τοῦ Πνεύματος ἔχει ἀναφορὰν εἰς τὸ πρόσωπον καὶ τὸ ἔργον τοῦ Υἱοῦ. Τοιαύτας ἐκφράσεις τῆς Γραφῆς καὶ τῆς παραδόσεως θὰ ἔπρεπε νὰ τὰς προσέχουν καλύτερον οἱ δυτικοὶ θεολόγοι, οἱ ὅποιοι εὐρίσκουν θεολογικὴν ἀσυνέπειαν εἰς τὴν διδασκαλίαν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, διότι, ἐνῶ αὕτη πρεσβεῖ τὴν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐν χρόνῳ πέμψιν τοῦ Πνεύματος, ἀρνεῖται ὅμως νὰ δεχθῆι τὸν Υἱὸν συναίτιον τῷ Πατρὶ ὡς πρὸς τὴν αἰδίον ἐκπόρευσιν. Σύμφωνα μετὰ τὰ ἰδικὰ τῶν θεολογικῶν κριτήρια θὰ ἔπρεπε τότε καὶ ἡ ἐν χρόνῳ γέννησις τοῦ Υἱοῦ «ἐκ Πνεύματος Ἁγίου» νὰ συνεπάγεται καὶ τὴν αἰδίον καὶ ἐκ τοῦ Πνεύματος γέννησιν τοῦ Υἱοῦ, — μία θεολογικὴ «ἀσυνέπεια» καὶ τῆς δυτικῆς θεολογίας, τὴν ὅποιαν διεῖδε καὶ διετύπωσε μετὰ δξύνουσαν ὁ ἱερός Φώτιος, ὅστις ἀναφέρει σχετικῶς: «Εἰ ἐκπορεύεται τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ὡσπερ ἐκ τοῦ Πατρὸς, τί μὴ καὶ ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πνεύματος γεννᾶται, ὡσπερ ἐκ τοῦ Πατρὸς» (Ἐγκύκλιος ἐπιστολή...., ἐν: Καρμίρη, Μνημεῖα, I, 1960, 324);

Οἱ δυτικοὶ θεολόγοι, ὡς εἶδομεν, ἐπιρρίπτουν θεολογικὴν ἀσυνέπειαν πρὸς τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν, ἡ ὅποια, ἐνῶ παραδέχεται τὴν ἐν χρόνῳ πέμψιν τοῦ Πνεύματος καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀρνεῖται καὶ τὴν αἰδίον ἐξ αὐτοῦ ἐκπόρευσιν. Τίθεται ὅμως τὸ ἐρώτημα: διατί, ἐνῶ ρητῶς ἡ Γραφή καὶ ἡ παράδοσις μαρτυροῦν ὅτι ὁ Υἱὸς ἐγεννήθη ἐν χρόνῳ «ἐκ Πνεύματος Ἁγίου» (Μτθ. 1,18,20), δὲν δέχονται οὗτοι καὶ τὴν αἰδίον τοῦ Υἱοῦ γέννησιν ὄχι μόνον ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ Πνεύματος; Δὲν προδίδει ἄραγε ἡ ἄρνησις τῶν αὐτῆ θεολογικῆν ἀσυνέπειαν; Ἄλλ' εἰς τὰς σχέσεις ταύτας δὲν πρόκειται περὶ π ρ ω τ α ρ -

χικῆς σχέσεως Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, ἡ ὁποία δὲν ὑπάρχει, ἐφ' ὅσον ἀμφότερα εἶναι «αἰτιατὰ» πρόσωπα. Εἰς ὅλας τὰς σχέσεις Υἱοῦ καὶ Πνεύματος προϋποτίθεται πάντοτε ἡ σχέσις αὐτῶν, ὡς ἡ πρωταρχική, πρὸς τὸν θεὸν-πατέρα, τὴν ἀναρχὸν ἀρχὴν τῶν ὑποστάσεων τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος ἐν τῇ θεότητι. Εἰς τὰς πρὸς τὸν κόσμον σχέσεις τῶν τὰ δύο «αἰτιατὰ» πρόσωπα, πεμπόμενα ὑπὸ τοῦ Πατρὸς, ἔρχονται αὐτεξουσίως, — ρητῶς καλεῖ τὸ σύμβολον τὸν Υἱὸν «κύριον» καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα «κύριον» —, ἀλλὰ καὶ ἀλληλο-πέμπονται· τὸ ἐν συμπληρώνει καὶ τελειώνει τὸ ἔργον τοῦ ἄλλου.

Ἡ δυτικὴ θεολογία εἰς τὴν περὶ τὸ Filioque, καὶ γενικώτερον περὶ Τριάδος, προβληματικὴν τῆς χρησιμοποιοῦ βασικῶς δύο ἐπιχειρήματα ὑπὲρ ἑαυτῆς: τὸ τῆς ταυτότητος («οἰκονομικῆς») καὶ ἀϊδίου Τριάδος καὶ τὸ τῆς ἀναλογίας. Τὸ πρῶτον θεολογικὸν ἐπιχείρημα ἐκκληρονόμησεν αὕτη ἐκ τῆς θεολογίας τοῦ K. Barth, καὶ ἔχει ὡς ἐξῆς: «Ὡς αὐτός, "Ὅστις εἶναι, ἀποκαλύπτει τὸ θεός», καί: "Ὅ,τι εἶναι εἰς τὴν ἀποκάλυψίν του, αὐτὸ εἶναι οὗτος πρότερον ἐν ἑαυτῷ. Καὶ ὅ,τι οὗτος εἶναι πρότερον ἐν ἑαυτῷ, αὐτὸ εἶναι οὗτος καὶ εἰς τὴν ἀποκάλυψίν του» (KD I,1, 1955⁷, 417, 489). Τὴν θέσιν ταύτην τοῦ Barth ἐπαναλαμβάνει παρηλλαγμένως πως καὶ ὁ K. Rahner, ἀναφέρων: «Ἡ οἰκονομικὴ Τριάς εἶναι ἡ καθ' αὐτὴν Τριάς καὶ ἀντιστρόφως» (ἐν: Schr. z. Theol., IV, 1964⁴, 115). Καὶ εἶναι βέβαια ἀληθὲς καὶ ὀρθόν, ὅτι ἡ ἀνωτέρα πρότασις, ἐξ ἐπόψεως θεολογικῆς, δὲν ἐπιδέχεται ἀμφισβήτησιν. Πᾶσα τυχὸν ἀπομάκρυνσις ἐκ τῆς θέσεως ταύτης, θὰ μᾶς μετέθετεν ἢ εἰς μίαν φυσικὴν θεολογίαν ἢ καὶ μεταφυσικὴν, ἡ ὁποία θὰ ἀνεζήτει τὸν θεὸν ἐκτός, ἢ καὶ ἐκτός, τοῦ χώρου τῆς ἀποκαλύψεώς του, ἢ εἰς ἓνα σαβελλιανισμόν, ὅστις θεωρεῖ ὅτι ὁ θεὸς «φαινομενικῶς» μόνον ἀποκαλύπτεται καὶ ὄχι ὄντως, ἀφοῦ ὁ ἀποκαλυπτόμενος δὲν εἶναι ἀπολύτως ταυτὸς πρὸς τὸν θεὸν καθ' αὐτόν.

Ἐν τούτοις ὅμως ἡ ἀναμφισβήτητος αὕτη ὡς πρὸς τὴν ἀλήθειαν θεολογικὴ θέσις ἔχει ἀνάγκην συνθεωρήσεως πρὸς ἄλλας θεολογικὰς προτάσεις, ἐξαγομμένας ἐκ τῆς ἐν Χριστῷ θείας ἀποκαλύψεως. Καὶ πρὸ παντὸς πρὸς τὸ γεγονός, ὅτι ὁ ἀποκαλυφθεὶς εἶναι μὲν ὁ ἐν τριάδι θεός, ἀλλ' ὁ τρόπος ἀποκαλύψεως καὶ παρουσίας εἰς τὸν κόσμον τῶν τριῶν θεῶν ὑποστάσεων εἶναι ποικίλος καὶ διάφορος καὶ διαφόρου βαθμοῦ φανερώσεως. Ἡ Γραφὴ δὲν διαστάζει νὰ εἴπει, ὅτι «θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε», καὶ ὅτι οἰκεῖ «φῶς ἀπόσιτον· ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται» (Ἰω. I,18· Α' Τιμ. 6, 16). Βασικῶς τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς εἶναι ἀφανέρωτον· φανεροῦται μὲν διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, οὐδέποτε ὅμως αὐτο-ἀποκαλύπτεται. Διαφόρως ὅμως ἀποκαλύπτεται ὁ Υἱός, "Ὅστις σαρκοῦται καὶ γίνεται ἄνθρωπος. Ὁ Υἱὸς ἀποκαλύπτει μὲν τὸν Πατέρα καὶ πέμπει τὸ Πνεῦμα, ὅμως δὲν

σαρκοῦται ἡ ὅλη Ἁγία Τριάς, ἀλλὰ μόνον ἡ δευτέρα ὑπόστασις αὐτῆς, ὁ Υἱός. Τέλος δὲ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἀποκαλύπτεται εἰς τὸ σῶμα Χριστοῦ, εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ εἰς τὴν ζωὴν τῶν ἁγίων, ἀποκαλύπτει εἰς τὸ διηγετικὸν τὸν Υἱόν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα. Συνεπῶς ὁ ἐν Χριστῷ ἀποκαλυπτόμενος ἐν τριάδι θεὸς εἶναι μὲν ὁ θεὸς ὡς ὑπάρχει καὶ ζεῖ καθ' αὐτόν, ἀλλ' ὅμως δὲν συμπίπτει ἀπολύτως «οἰκονομικῆ» καὶ καθ' αὐτὴν Τριάς, ἀφοῦ δὲν σαρκοῦται ἡ ὅλη τριαδικὴ θεότης, ἀλλὰ μόνον ὁ Υἱός, ἡ δευτέρα ὑπόστασις αὐτῆς. Ἐὰν ἡ «ἀποκεκαλυμμένη» Τριάς συνέπιπτεν ἀπολύτως πρὸς τὴν «ἀίδιον» Τριάδα, θὰ ἔπρεπε, μετὰ τὴν ἀποκάλυψιν, νὰ ἐκλείψει τὸ μυστήριον τῆς θεότητος. Ἄλλ' ὁ θεὸς εἶναι καὶ παραμένει, καὶ μετὰ τὴν ἀποκάλυψιν του, μυστήριον. Καὶ ἀκόμη: ἐάν, ὡς γνωρίζομεν τὸν θεόν, ὅπως οὗτος ἀποκαλύπτεται πρὸς ἡμᾶς, ἐγνωρίζομεν αὐτόν καὶ ὡς εἶναι οὗτος καθ' αὐτόν, θὰ κατελήγομεν εἰς ἓνα Ontologismus, εἰς τὴν ἀρεσιν δηλ. τῶν «Μασσαλιανῶν», οἱ ὅποιοι «φρονοῦσι καὶ λέγουσι μεθεκτὴν τὴν θείαν οὐσίαν εἶναι» (Ἀπόσπασμα ἐκ τοῦ συνοδικοῦ τῆς Ὁρθοδοξίας κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου, ἐν: Καρμίρη, Μνημεῖα, I, 1960, 410, 400).

Ὁ Ontologismus, ὅστις ἐξεπροσωπήθη καὶ εἰς τὴν Δύσιν καὶ κατεδικάσθη ὡς ἀίρεσις ὑπὸ τῆς δυτικῆς ἐκκλησίας, διεκδικεῖ τὴν ἄμεσον θέαν τοῦ θεοῦ εἰς τὴν οὐσίαν του (M. Schmaus, μν. ἔργ., 273 ἐξ.). Ὡς γνωστὸν ἡ αὐτὴ μομφὴ τοῦ Ontologismus ἐπερίφθη καὶ κατὰ τοῦ K. Barth, ὅστις, μὲ βάσιν τὸ θεολογικόν του ἀξίωμα περὶ ἀπολύτου ταυτότητος τῆς «οἰκονομικῆς» πρὸς τὴν «καθ' αὐτὴν» Τριάδα καί, κατ' ἀκολουθίαν, περὶ ἀποκάλυψως τοῦ θεοῦ ἐν τῇ οὐσίᾳ του, χαρακτηρίζεται ἀπὸ μίαν «θεολογικὴν φυγὴν ἔως τὰ ὕψη» (Höhenflug)... μὲ τὸ νὰ ἐγκαταστήσει τὸν χριστολογικόν του συγκεντρωτισμὸν εἰς τὸν οὐρανόν..., εἰς μίαν ἐνδοτριαδικὴν διαδικασίαν..., εἰς ἓνα ἐνδοτριαδικὸν κύκλον, ἐκ τοῦ ὁποῦ δὲν μπορεῖ πλέον ὁ Barth νὰ ἐξέλθει». «Ὁ Barth ἐπιλέγει τὸν σταθμὸν του τόσο ὑψηλὰ εἰς τὸν οὐρανόν, ὥστε κατοπτεῖται ἔτσι τὸ ὅλον πανόραμα τῆς θείας ἱεραῆς ἱστορίας» (H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, 1966, 142, 117). Ἄλλὰ, ὡς λέγει ὁ M. Schmaus (μν. ἔργ. 274), «ὅστις νομίζει ὅτι δύναται νὰ ἴδῃ ἀμέσως τὸν θεὸν μετὰ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς ἐν ὁδοπορίας ζωῆς του, καταβιβάζει αὐτόν εἰς τὸ ἐπίπεδον τοῦ δημιουργήματος». Ἡ Γραφὴ ρητῶς ὁμιλεῖ, ὅτι ἡ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν θείων μυστηρίων γνώσις μας εἶναι εἰς τὴν παροῦσαν ζωὴν ἕμμεσος, σχετικὴ καὶ μερικὴ: πίστις ὄχι γνώσις. «Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται... Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη» (Α' Κορ. 13,9 ἐξ.). Ὡς γνωστὸν, ἡ πατερικὴ θεολογία κάμνει σαφῆ διάκρισιν μεταξὺ «οἰκονο-

μικῆς» καὶ «καθ' αὐτήν» θεότητος πρὸς ἀποφυγὴν τόσον ἐνὸς Ontologismus, ὅστις δέχεται ἄμεσον καὶ κατ' οὐσίαν ἀποκάλυψιν καὶ γινῶσιν τοῦ Θεοῦ, ὅσον καὶ ἐνὸς σαβελλιανισμοῦ, ὅστις δέχεται «φαινομενικὴν» μόνον ἀποκάλυψιν καὶ γινῶσιν τοῦ θείου. Ὁ Θεός, κατ' αὐτήν, ἀποκαλύπτεται ὄντως καὶ ἀμέσως εἰς ἡμᾶς, ὄχι ὅμως ἐν τῇ οὐσίᾳ, ἀλλ' ἐν ταῖς ἐνεργεῖαις του. Αἱ ἐνεργεῖαι δὲν εἶναι κάτι τὸ κατώτερον τῆς θείας οὐσίας· εἶναι «θεότης», «ἄκτιστος θεία ἐνέργεια» (Ἐκ τοῦ «Τόμου συνοδικοῦ» τῆς κατὰ Βαρλαάμ συνόδου τοῦ 1351, ἐν: Καρμίρη, Μνημεῖα, I, 1960, 384). Αὗται δὲ παριστοῦν τὸν τρόπον ἀποκαλύψεως τοῦ θείου, τὸ ὅποῖον, καίτοι ὄντως καὶ ἀμέσως ἀποκαλυπτόμενον (ἐνεργεῖαι), ὅμως παραμένει συγχρόνως μυστήριον καὶ ἀπρόσιτον (οὐσία). Ἡμεῖς δέ, γινώσκοντες τὸν θεόν, δὲν μετέχομεν τῆς θείας οὐσίας —«ἀληπτον μὲν εἶναι παντελῶς αὐτήν καὶ ἀμέθεκτον»—, ἀλλὰ τῆς θείας χάριτος καὶ ἐνεργείας —«μεθεκτὴν δὲ τὴν θείαν χάριν τε καὶ ἐνέργειαν» (ἐν: Καρμίρη, μν. ἔργ. 412), ὅπερ, μεταφραζόμενον, σημαίνει: ὁ Θεός, καίτοι ἀποκαλυπτόμενος, παραμένει μυστήριον· ἡ δὲ γινῶσις αὐτοῦ, καίτοι πραγματικὴ, οὐχ ἤττον εἶναι γινῶσις ἐν ἀγνωσίᾳ συντελουμένη.

Ἄλλὰ καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς «ἀ ν α λ ο γ ί α ς», τὴν ὅποῖαν χρησιμοποιοεῖ ἡ δυτικὴ θεολογία διὰ νὰ δείξει τὴν θεολογικὴν ἀσυνέπειαν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία, ἐνῶ παραδέχεται τὴν ἐν χρόνῳ ἐκ τοῦ Υἱοῦ πέμψιν τοῦ Πνεύματος, ἀρνεῖται νὰ δεχθεῖ καὶ τὴν ἀτίδιον αὐτοῦ («ἐκ τοῦ Υἱοῦ») ἐκπόρευσιν, καὶ νὰ κάμψῃ ἔτσι τὴν ἀντίστασιν αὐτῆς, ὥστε νὰ ἀποδεχθεῖ τὸ Filioque, δὲν εἶναι ἀποδεκτὴ ἀπὸ πλευρᾶς θεολογικῆς. Ἦδη ὁ σύγχρονος προτεστάντης δογματικὸς θεολόγος H.-G. Fritzsche ἐπισημαίνει, συναφῶς πρὸς τὸ Filioque: «Οἰκονομικαὶ σχέσεις, ὡς ἐκπόρευσις ἢ μᾶλλον πέμψις τοῦ Παρακλήτου ἐκ τοῦ Πατρὸς ὡς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, δὲν δύνανται νὰ γίνουσι τὸ ἀπεικόνισμα τοῦ αἰωνίου καθ' αὐτὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ». Ἡ «οἰκονομικὴ» Τριάς δὲν εἶναι ἀπλῶς μία Κορῆ, ἐν ἀπεικόνισμα, τῆς αἰωνίου. Ἡ θεολογία δὲν δύναται νὰ ἀποδεχθεῖ τὸ περὶ Τριάδος φιλοσοφικὸν («μοντέλλον») τοῦ Hegel, ὅστις ἐδέχετο τὴν ὕπαρξιν «ἀπολύτου ἀντιστοιχίας μεταξὺ τοῦ ἱστορικοῦ τὸ-ἐν-μετὰ-τὸ-ἄλλο πρὸς τὸ αἰώνιον (wesensimmanent), ὅπως μεταξὺ εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου». Ἦδη «ὁ Πλατωνισμὸς καὶ ὁ Ἰδεαλισμὸς» μιᾶς συνεποῦς καθ' αὐτήν (ἱστορικὸν καὶ αἰωνίως καθ' αὐτὸ ὑπάρχον μέχρι καὶ τοῦ Filioque ἀντιστοιχοῦν ἀκριβῶς μεταξὺ των) περὶ Τριάδος διδασκαλίας ἔχουν κάμει σχολήν. Μὲ τὸ νὰ ἀπαγορευόμεν δὲ τὸν Πλατωνισμὸν τοῦτον τῆς ἀρχέτυπον-ἀπεικόνισμα-σκέψεως μόνον ἐκ τὸς τῆς βιβλικῆς ἀποκαλύψεως καὶ τῆς ἱερᾶς ἱστορίας ὡς φυσικὴν θεολογίαν, διὰ νὰ καλλιερῶμεν αὐτὸν τόσον περισσότερον ἀνενοχλήτως ἐντὸς αὐτῶν (χωρὶς νὰ σκοτιζόμεθα περὶ τῆς ἀπαγορεύσεως τῶν εἰκόνων), δὲν συμβάλλομεν εἰς τὴν λύσιν τοῦ προβλήματος· ἀλλὰ μόνον αὐτό: ὅτι ἤδη ἐπὶ τοῦ ἐδάφους τῆς βιβλι-

κῆς ἀποκαλύψεως λαμβάνει κανεὶς ἀπόστασιν ἐκ τοῦ φιλοσοφεῖν ὡς 'φυσικῶς θεολογεῖν'. Τὸ μοντέλλον θὰ πρέπει κανεὶς νὰ τὸ καταστρέψει, ἀντὶ νὰ μὴν θέλει νὰ τὸ ἀφήσει ἀπ' τὰ χέρια του ὡς ἓνα μονοπώλιον τοῦ φιλοσόφου» (Dogmatik, II, 1967, 152).

Τὰ ἀνωτέρω θὰ ἤρκουν διὰ νὰ δώσουν μίαν ἀποστομωτικὴν ἀπάντησιν εἰς θεολόγους, ὡς εἶναι οἱ Barth, Thielicke κλπ., οἱ ὅποιοι, ἀποδεχόμενοι τὸ Filioque ὡς μίαν ἀντιστοιχίαν τῆς οἰκονομικῆς πρὸς τὴν καθ' αὐτὴν Τριάδα, νομίζουν ὅτι θεολογοῦν μὲ συνέπειαν, ἐνῶ καθ' οὐσίαν φιλοσοφοῦν, χρησιμοποιοῦντες τὸ πλατωνικὸν μοντέλλον τῆς ἀκριβοῦς ἀναλογίας εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου. Εἰς τὴν θεολογίαν τῶν δυτικῶν δὲν λαμβάνεται, πρὸ παντός, ὑπ' ὄψιν ἡ σκέψις τοῦ E. Brunner, τὴν ὁποίαν οὗτος τονίζει κατὰ κόρον καὶ εἶναι ἡ ἐξῆς: Τὰ θεῖα πρόσωπα, ὡς «ὁ θεὸς-εἰς-τὴν-αὐτοαποκάλυψιν του», προσδιορίζονται «εἰς τὴν συγκεκριμένην ταύτην, ἀναντίστροφον τάξιν: ἐκ Πατρὸς, διὰ τοῦ Υἱοῦ, πρὸς τὸ Πνεῦμα», ὅπερ σημαίνει ὅτι τὰ θεῖα πρόσωπα εἰς τὸν χῶρον τῆς «οἰκονομίας» ἔρχονται ὡς «τὸ - ἐν - μετὰ - τὸ - ἄλλο» καὶ ὄχι ὡς «τὸ - ἐν - δίπλα - στὸ - ἄλλο» ἢ ἀπέναντι στὸ ἄλλο, ὅπως τοῦτο ἰσχύει προκειμένου περὶ τῆς αἰωνίας καὶ καθ' αὐτὴν τριαδικῆς θεότητος (Dogmatik, I, 1960, 220-1).

Ἄλλὰ καὶ ἂν ὑποθέσομεν, ὅτι θὰ ἴσχυε καὶ περὶ τῆς Τριάδος ἡ φιλοσοφικὴ μέθοδος τῆς ἀναλογίας μεταξὺ εἰκόνας καὶ ἀρχετύπου, καὶ πάλιν δὲν εἶναι συνεπὴς εἰς τὴν θέσιν τῆς ταύτης ἡ δυτικὴ θεολογία, ἥτις ἀπορρίπτει τὴν καὶ αἰδίως («ἐκ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος») γέννησιν τοῦ Υἱοῦ, παρ' ὅλον ὅτι δέχεται τὴν ἐκ τοῦ Πνεύματος ἐν χρόνῳ γέννησιν αὐτοῦ, ὡς αὕτη μαρτυρεῖται ρητῶς ὑπὸ τῆς Γραφῆς καὶ τῆς παραδόσεως. Ἄλλὰ καὶ τὸ κυριώτερον ὁ Υἱὸς οὐδέποτε εἶναι εἰς τὴν Γραφήν πρωταίτιον, ἀλλὰ πάντοτε δευτεραίτιον: — τὸ μαρτυρεῖ ἤδη ἡ ὀνομασία τοῦ «Υἱός» —, προερχόμενος ἐκ τοῦ Πατρὸς. Εἰς τὴν Γραφήν τὰ πάντα συμβαίνουν ὄχι ἐκ, ἀλλὰ διὰ τοῦ Υἱοῦ, — καίτοι ἡ «διὰ» δὲν ἔχει τὴν ἔννοιαν τοῦ «μέσου», «ὀργάνου», ἀλλ' ἐκφράζει ὑφισταμένην τάξιν εἰς τὴν τριαδικὴν θεότητα. Μὲ βάσιν, λοιπόν, τὴν κοινῶς ἀποδεκτὴν ταύτην θεολογικὴν θέσιν, καθ' ἣν ὁ Υἱός, τόσον ἐνδοτριαδικῶς εἶναι ὁ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννώμενος καὶ προερχόμενος, ὅσον καὶ «οἰκονομικῶς» εἶναι ὁ «δὲ» οὗ τὰ πάντα ἐγένετο», ὡς ἀναφέρει τὸ σύμβολον καὶ ἡ Γραφή ('Ιω. 1,3), θὰ ἠδυνάμεθα τὸ πολὺ νὰ καταλήξομεν, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὅτι τοῦτο «ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ», οὐδέποτε ὅμως εἰς τὸ «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ» (Filioque), ἀφοῦ ὁ Υἱὸς δὲν εἶναι ἐν τῇ θεότητι πρωταίτιον, ἀλλὰ πάντοτε δευτεραίτιον, ὡς ὁ ἴδιος γεννώμενος ἐκ τοῦ Πατρὸς.

Διὰ τῆς προτάσεως: «τὸ Ἁγιον Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ», ἀποκλείεται μὲν ὁ Υἱὸς ἀπὸ τοῦ νὰ εἶναι πρωταίτιος αἰτία καὶ ἀρχὴ

τοῦ Πνεύματος, δὲν ἀποκλείεται ὅμως, ἀλλὰ τουναντίον ἐμπερικλείεται εἰς τὴν ἐνδοτριαδικὴν διαδικασίαν ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ἐκ τοῦ Πατρὸς, — ὅπως ἐπίσης οὔτε καὶ τὸ Πνεῦμα ἀποκλείεται ἐκ τῆς ἐνδοτριαδικῆς διαδικασίας γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς. Ὁ τύπος αὐτός: «τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ» εὐρίσκει ἀπήχησιν καὶ ἀντιστοιχίαν καὶ εἰς τὴν Γραφήν, καθ' ἣν τὸ Πνεῦμα πέμπεται ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ καὶ συνεχίζει καὶ ἐπιτελεῖ τὸ ἀπολυτρωτικὸν ἔργον αὐτοῦ, "Ὅστις ὅμως Υἱὸς ἐπιτελεῖ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς καὶ τὰ πάντα λαμβάνει ἐξ αὐτοῦ, δὲν εἶναι δὲ τελείως ξένος καὶ εἰς τὴν ὀρθόδοξον παράδοσιν. Ὡς παράδειγμα μόνον ἀναφέρομεν τὸ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ ἀναφερόμενον: «Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον (οὐδεμία γὰρ ὄρμη ἀνευ πνεύματος) καὶ υἱοῦ δὲ πνεῦμα οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον» ("Ἐκδοσις ἀκριβῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ιβ', ἐν: ἐκδ. ὑπὸ Kotter, II, 1973, 36). Βασικῶς ὅμως θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποφεύγονται οἱ ὑπὲρ τὸ δέον θεολογικοὶ στοχασμοὶ περὶ τῆς αἰδίου σχέσεως Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, ἐφ' ὅσον ἡ Γραφή οὐδὲν σχεδὸν ἀναφέρει, νὰ ἀρκούμεθα δὲ εἰς ὅ,τι ἡ Γραφή καὶ ἡ Παράδοσις ὁμολογεῖ καὶ ἀναγνωρίζει, ὅτι δηλ. «τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας... παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται» (Ἰω. 15,26), ἢ ὡς λέγει τὸ σύμβολον: «τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον..., τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον».

Ἐδῶ δὲν εἶναι ὁ τόπος ἀπαριθμήσεως ὄλων ἐκείνων τῶν ἐπιχειρημάτων, τὰ ὅποια ἀντέταξεν ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία κατὰ τῆς υἰοθετήσεως τοῦ Filioque καὶ ἀπεδύθη εἰς ἓνα πείσμονα καὶ ἀνέδοτον ἀγῶνα διαρκοῦς καταπολεμήσεως αὐτοῦ. Ἀπαριθμοῦμέν τινα ἐξ αὐτῶν μόνον ἐνταῦθα:

1. Εἰς τὴν υἰοθέτησιν τοῦ Filioque εἶδεν ἡ Ὀρθοδοξία τὸν κίνδυνον καταργήσεως τῆς μοναρχίας τοῦ Πατρὸς, ἡ ὅποια ἀποτελεῖ ἀδιαμφισβήτητον μαρτυρίαν τῆς Γραφῆς καὶ τῆς παραδόσεως καὶ ἀναγνωρίζεται κοινῶς ὑπὸ συνόλου τῆς θεολογίας, — δυτικῆς καὶ ἀνατολικῆς. Προκειμένου περὶ τοῦ Πατρὸς ἰσχύει αὐτό, τὸ ὅποion λέγει ὁ K. Rahner, ὅτι δηλ. οὗτος εἶναι «ἡ ἀναρχος ἀρχὴ ἐν τῇ θεότητι καὶ ἐν τῇ κοσμικῇ πραγματικότητι» (μν. ἔργ. 111). Ἡ ἐξέψωσις καὶ τοῦ Υἱοῦ εἰς πρωταρχικὴν αἰτία τοῦ Πνεύματος λύει «εἰς διθεταν τὴν μοναρχίαν», ἄγει πρὸς «τὴν ἑλληνικὴν μυθολογίαν» καὶ καταστρέφει «τῆς ὑπερουσίου καὶ μοναρχικῆς Τριάδος... τὸ ἀξίωμα» (ἱεροῦ Φωτίου, Ἐγκύκλιος ἐπιστολή... ἐν: Καρμίρη, μν. ἔργ., 323).

2. Εἰς τὴν υἰοθέτησιν τοῦ Filioque εἶδεν ἡ Ὀρθοδοξία τὸν κίνδυνον παρανοήσεως καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ αὐτοῦ ἔργου. Τὸ σημεῖον τοῦτο ἔχει ἐλάχιστα τύχει προσοχῆς ὑπὸ τῆς νεωτέρας ὀρθοδόξου θεολογίας, χρῆζει δὲ περαιτέρω στοχαστικῆς ἐμβαθύνσεως. Ἡ κατὰ τῆς Ὀρθοδόξιας μωμφὴ τῆς Δύσεως περὶ ὑποτιμήσεως ἢ παραμερισμοῦ τῆς ὑποστά-

σεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἔργου του ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν ὑπόστασιν καὶ τὸ ἔργον τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶναι μόνον εἰκονική. Ἡ προσευχὴ τῶν ὀρθοδόξων μοναχῶν, τοὺς ὁποίους ἰδιαίτερος ἐγκαλεῖ ἡ Δύσις ἐπὶ μυστικισμῶ, εἶναι χριστοκεντρική: ἐπικαλοῦνται τὴν ἔλευσιν τοῦ Παρακλήτου, προσευχόμενοι ἀδιαλείπτως εἰς τὸν Ἰησοῦν Χριστόν, μὲ τὰ λόγια: «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν». Ἀλλὰ καὶ ἡ ὅλη λατρευτικὴ ζωὴ καὶ ἡ θεολογία τῆς Ὀρθοδοξίας ἔχει χριστοκεντρικὸν χαρακτῆρα. Ὡς γνωστὸν οὐδεμία δυτικὴ ἐκκλησία διεμόρφωσε τοὺς ναοὺς της μὲ τὸσον ἰσχυρὰ χριστολογικὰ γνωρίσματα, ἕπως ἡ Ὀρθοδοξία. Εἰς τὴν πρόσοψιν τοῦ «Ἱεροῦ» τοῦ ὀρθοδόξου ναοῦ, δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ τῆς ὠραίας πύλης, εἶναι τοποθετημένος ὁ Ἰησοῦς Χριστός, ἡ ὅλη δὲ εἰκονογραφία του ἐμπνέεται ἐκ τῶν γεγονότων τῆς ἐπιγείου ζωῆς, καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ ἐκ τῶν («ἐργῶν») τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δηλ. τῶν Ἁγίων. Εἰς τὸ κέντρον δὲ τοῦ ναοῦ, ἐπὶ τοῦ τρούλλου, εἶναι τοποθετημένη ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ ὡς τοῦ παντοκράτορος. Ὁ Fritz Buri ἀναφέρει σχετικῶς μὲ μιαν ἐπίσκεψίν του εἰς ὀρθοδόξους ναοὺς τῆς Ἑλλάδος: «Ἐξεπλάγημεν, διότι εἰς τοὺς μὲ μωσαϊκὰ, τοιχογραφίας καὶ εἰκόνας στολισμένους τούτους ναοὺς οὐδεμίαν εἰκόνα τοῦ θεοῦ-πατρὸς συννητήσαμεν, πάντοτε ὅμως, κοντὰ εἰς ἐκείνας τῆς θεομήτορος καὶ τῶν πολλῶν ἁγίων, μιαν ἰδιαίτεραν παράστασιν τοῦ Χριστοῦ καὶ μάλιστα ὡς τοῦ παντοκράτορος ἢ κοσμοκράτορος, τοῦ κυρίου τοῦ παντὸς ἢ τοῦ κόσμου... Ἡ εἰκὼν τοῦ παντοκράτορος σημαίνει, ὅτι περὶ τῆς δημιουργίας καὶ τῆς τελειώσεως καί, κατὰ συνέπειαν, περὶ τοῦ θεοῦ ὡς τοῦ δημιουργοῦ καὶ τοῦ τελειωτοῦ δύναται νὰ γίνῃ λόγος μόνον ἐν ὄψει τοῦ Χριστοῦ. Ὁ παντοκράτωρ εἶναι τὸ σύμβολον μιᾶς χριστοκεντρικῆς θεολογίας» (Der Pantokrator. Ontologie und Eschatologie als Grundlage der Lehre von Gott, 1969, 11).

Δὲν πρόκειται, λοιπόν, περὶ ὑποτιμῆσεως τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὴν ἄρνησιν τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας νὰ δεχθεῖ τὸ Filioque, ἀλλὰ μᾶλλον περὶ ὀρθῆς κατανοήσεως αὐτοῦ. Τυχὸν ἀποδοχὴ τοῦ Filioque θὰ ἐσήμαινεν, ὅτι «ἐγγυτέρω ἂν εἴη τῆς πατρικῆς οὐσίας ὁ Υἱός, ἢ περὶ τὸ Πνεῦμα» (Ἱεροῦ Φωτίου, μν. ἔργ., 324). Ἡ μετάθεσις δὲ αὕτη τοῦ Υἱοῦ («ἐγγυτέρω») πρὸς τὴν ὑπόστασιν τοῦ Πατρὸς ἢ πρὸς τὴν τοῦ Πνεύματος συνεπάγεται βαρείας θεολογικὰς ἐπιπτώσεις, αἱ ὁποῖαι συνοψίζονται ὡς ἀκολούθως ὑπὸ τοῦ Ἱεροῦ Φωτίου (325): «Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται; Πότερον, τὴν αὐτὴν ἐκπόρευσιν ἢ τῆς πατρῶας ἀντίθετον; Εἰ μὲν γὰρ τὴν αὐτὴν, πῶς οὐ κοινοῦνται αἱ ιδιότητες, αἷς καὶ μόναις ἢ Τριάς Τριάς εἶναι καὶ προσκυνεῖσθαι χαρακτηρίζεται; Εἰ δὲ ἐκείνης ἀντίθετον, πῶς ἡμῖν οὐ Μάνεντες καὶ Μαρκίῶνες τῷ ῥήματι τούτῳ προκύπτουσι, τὴν θεομάχον πάλιν κατὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ γλῶσσαν προτείνοντες»; Καὶ πράγματι ἡ «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ» ἐκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος γεννᾷ εὐλογον τὸ

ἔρώτημα περὶ τοῦ εἶδους τῆς ἐκπορεύσεως: εἶναι ἢ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐκπόρευσις μία, ἢ δύο διάφοροι; Ἐὰν εἶναι αἱ ἐκπορεύσεις δύο διάφοροι, — μία ἢ τοῦ Πατρὸς καὶ μία ἢ τοῦ Υἱοῦ—, ὡς τοῦτο εἶναι εὐλογον, ἀφοῦ Πατὴρ καὶ Υἱὸς εἶναι δύο ἀσυγχύτως διάφοροι ὑποστάσεις, τότε εἰσάγεται δυαρχία εἰς τὴν θεότητα, καὶ περιπίπτομεν εἰς τὰς αἱρέσεις τῶν Μάνεντος καὶ Μαρκλιωνος, οἱ ὅποιοι θεωροῦν τὸν θεὸν-δημιουργὸν ὡς διάφορον καὶ ἀντίθετον πρὸς τὸν θεὸν-λυτρωτὴν, τὸν θεὸν-πατέρα ἀντίθετον τοῦ θεοῦ-υἱοῦ, καί, κατ' ἀκολουθίαν, βλέπουν τὸ ἔργον τῆς ἀπολυτρώσεως ὡς ἀντίθετον πρὸς τὸ ἔργον τῆς δημιουργίας.

Ἄλλὰ τοιαύτην διττὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ δέχεται ἡ δυτικὴ θεολογία, ἢ ὅποια διὰ τῆς συνόδου τῆς Λυῶνος (1274) διατυπώνει ὡς ἐξῆς τὸ δόγμα τῆς: «Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit». Γνωρίζουσα ἡ δυτικὴ θεολογία τί θὰ ἐσήμαινεν ἀποδοχὴ διττῆς ἐκπορεύσεως, τονίζει μετ' ἐμφάσεως ὅτι ἢ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπόρευσις τοῦ Πνεύματος εἶναι μία, «μία ἀρχή». Ἄλλὰ, καὶ ἡ θέσις τῆς αὐτῆς δὲν τὴν σώζει ἐκ τοῦ ἀδιεξόδου. Διότι, πῶς δύναται νὰ συμβαίνει τοῦτο, ὅταν τὰ ἐκπορεύοντα τὸ Πνεῦμα θεῖα πρόσωπα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἀσυγχύτως δύο; Δὲν ἔχομεν ἐδῶ σύγχυσιν τῶν ἀκοινωνήτων ὑποστατικῶν ἰδιωμάτων, «οὐ κοινοῦνται αἱ ιδιότητες, αἷς καὶ μόναις ἡ Τριάς Τριάς εἶναι καὶ προσκυνεῖσθαι χαρακτηρίζεται», ὡς τόσον ὀξυδερκῶς παρατηρεῖ ὁ Φώτιος; Δὲν κινούμεθα πρὸς καταστροφὴν τῆς τριαδικότητος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸς τὴν «μονοθεΐαν», —μία παθολογία, ἢ ὅποια συνοδεύει ἀδιαλείπτως τὴν δυτικὴν θεολογίαν; Καὶ ἀκόμη: ἢ προσκόλλησις τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸν Πατέρα δὲν μεταθέτει τὸ ἔργον τῆς ἀπολυτρώσεως μᾶλλον πρὸς τὸν χῶρον τῆς δημιουργίας παρὰ πρὸς τὸ «ἔσχατον», πρὸς τὸ ἀγιαστικὸν καὶ ἐσχατολογικὸν ἔργον τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; Καὶ ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ δὲν ἀποτελεῖ ἄραγε τὸ Filioque μίαν στροφὴν τοῦ χριστιανισμοῦ πρὸς τὸ παρελθόν: πρὸς τὸ στατικὸν καὶ κατεστημένον, παρὰ πρὸς τὸ μέλλον: πρὸς τὸ νέον καὶ τὴν ἀλλαγὴν, πρὸς τὴν ἐλπίδα («καινῆς κτίσεως»), ἣτις ἐκφράζει καὶ τὴν ἐπαγγελίαν τῆς θείας ἀποκαλύψεως; Δὲν «δένεται» διὰ τοῦ Filioque ὑπὲρ τὸ δέον ἢ χριστολογία πρὸς τὴν κοσμολογίαν, καί, κατ' ἀκολουθίαν, καὶ ἡ χριστιανικὴ ἀποκάλυψις καὶ θεολογία πρὸς τὴν φυσικὴν ἀποκάλυψιν, θεολογίαν καὶ φιλοσοφίαν, ὅπως προδίδει ἡ ἰδίᾳ ἢ δυτικῇ θεολογία, ἢ ὅποια εἰς τὴν περὶ θεοῦ διδασκαλίαν τῆς φέρει ἔντονα τὰ ἔχνη τῆς φιλοσοφικῆς καὶ τῆς φυσικῆς, εἴτε θετικῆς εἴτε ἀρνητικῆς, θεολογίας; Ἀντίθετα, ὅπως γενικῶς καὶ ὑπὸ δυτικῶν θεολόγων ἀναγνωρίζεται, τὸ περιεχόμενον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ θεολογίας φέρει ἔντονα πνευματολογικὰ καὶ ἐσχατολογικὰ γνωρίσματα.

3. Τέλος εἰς τὴν υἰοθέτησιν τοῦ Filioque εἶδεν ἡ Ὁρθοδοξία τὸν κίνδυνον ὑποτιμήσεως καί, ἐν πολλοῖς, καταστροφῆς τῆς ὑποστάσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ τοῦ ἔργου αὐτοῦ. Ὅπως καὶ ἂν ἔχει τὸ πρᾶγμα, ἡ Ὁρθοδοξία εἶδεν εἰς τὴν διδασκαλίαν τοῦ Filioque μίαν τάσιν ὑποτιμήσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ τοῦ ἔργου του ἔναντι κυρίως τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἀπολυτρωτικοῦ αὐτοῦ ἔργου. Ἡ θεολογία τῆς δὲν ἐξεφράσθη ὡς ὑποτίμησις τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἔργου του, διότι, ὡς ἐλέχθη, ἡ πνευματολογία τῆς εἶναι χριστοκεντρική, ἀλλ' ὡς διαρκῆς ἀγωνία μὴ ὑποτιμήσεως τοῦ Πνεύματος καὶ τοῦ ἔργου του ἔναντι τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Εἰς τὴν διδασκαλίαν τοῦ Filioque εἶδεν ἡ Ὁρθοδοξία μερικὴν ἀναβίωσιν τῆς αἰρέσεως τοῦ Μακεδονίου καὶ τῶν ἀρχαίων Πνευματομάχων.

Εἰς τὴν γλῶσσαν τῆς Ὁρθοδοξίας ἡ ἀναφώνησις «θεέ μου» σημαίνει: «Παράκλητε»! Εἰς τὴν ἱερὰν ἱστορίαν τὰ θεῖα πρόσωπα ἔρχονται ἀλληλοδιαδόχως εἰς τὸν κόσμον: ὁ Υἱὸς ἔρχεται μετὰ τὸν πατέρα-δημιουργόν, ὡς λυτρωτῆς, καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἔρχεται μετὰ τὸν Υἱόν, ὡς ἀγιαστῆς. Τὸ ἔργον τοῦ Υἱοῦ περατοῦται βασικῶς διὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ. Ἀνάληψις σημαίνει: τέρμα εἰς τὰς ἐμφανίσεις τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Χριστός, ὡς ἐθεάθη εἰς τὸν κόσμον, θὰ φανερωθεῖ καὶ πάλιν μόνον κατὰ τὴν Β' παρουσίαν αὐτοῦ. Τώρα εἶναι ἀπὼν, παρὼν δὲ μόνον ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. Ὁ θεὸς τοῦ παρόντος εἶναι ὁ Παράκλητος· δι' Αὐτοῦ οἰκειοποιούμεθα τὸ ἔργον τῆς ἐν Χριστῷ συντελεσθείσης ἀπολυτρώσεως. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα δὲν ἔρχεται ὡς ὁ ἐντολοδόχος μόνον τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ καὶ ὡς «κύριον». Τὸ ἀπολυτρωτικὸν ἔργον τοῦ Χριστοῦ δὲν συμπληροῦται βεβαίως διὰ τοῦ ἔργου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ καὶ δὲν τελειοῦται, δὲν ἔρχεται εἰς τὸν σκοπὸν του, ὅστις εἶναι ἡ σωτηρία ἐκάστου ἀνθρώπου, ἄνευ αὐτοῦ. Τυχὸν ὑποτίμησις τῆς ὑποστάσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἔναντι τοῦ Υἱοῦ θὰ εἶχεν ὀλεθρίας συνεπίαις διὰ τὴν ζωὴν τῆς ἐκκλησίας καὶ τὸ ἔργον τῆς θεολογίας. Διότι θὰ ὑπετιμᾶτο ὁ θεὸς τοῦ παρόντος ἔναντι τοῦ θεοῦ τοῦ παρελθόντος, τὸ ὑποκειμενικὸν ἔναντι τοῦ ἀντικειμενικοῦ, τὸ ὑπαρξιακὸν ἔναντι τοῦ ἱστορικοῦ, ὁ προσωπικὸς ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ἀγιασμός ἔναντι τῆς ἐξ ἀντικειμένου ἐν Χριστῷ ἀπολυτρώσεως, μὲ ἓνα λόγον: ἡ πνευματολογία ἔναντι τῆς χριστολογίας. Βασικὴ πίστις τῆς Γραφῆς καὶ τῆς παραδόσεως εἶναι ἔτι, καὶ μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Ἰησοῦ, ὁ θεὸς εἶναι ἐκεῖνος, ὅστις μᾶς λυτρώνει, ἐρχόμενος πρὸς ἡμᾶς ὡς Θεὸς-Πνεῦμα. Εἰς τὸ πρὸς ἡμᾶς ἀπολυτρωτικὸν ἔργον τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὰ μέσου τῶν αἰώνων καὶ μέχρι τῆς συντελείας τοῦ κόσμου, δὲν ὑπάρχουν «βικάριοι» Αὐτοῦ, ἐνεργοῦντες τὴν σωτηρίαν μας. Ὁ θεὸς εἶναι Ἐκεῖνος, ὅστις ἔρχεται καὶ πάλιν καὶ ἐνεργεῖ, ὡς Θεὸς-Πνεῦμα, τὴν ἀπολύτρωσιν μας.

Τυχὸν δὲ ὑποτίμησις τοῦ Παρακλήτου καὶ ὑπεράγαν ἐξάρτησις αὐτοῦ

ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ὑποτιμᾷ τὸν θεὸν τοῦ «παρόντος» ἔναντι τοῦ θεοῦ τοῦ «παρελθόντος», μὲ πολὺ ὀδυνηρὰς ἀρνητικὰς ἐπιπτώσεις. Ἡ «ἀπουσία» τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ παρόντος ἀνοίγει τὸν δρόμον διὰ τὴν παρουσίαν καὶ τὴν ἀνοδὸν τοῦ «ὑπερανθρώπου». Δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς τυχαῖον τὸ γεγονὸς, ὅτι ὁ Πάπας ἐξέλαβεν ἑαυτὸν ὡς *Vikarius Christi*, ἤτοι ὡς τὸν ἀντιπρόσωπον, τὸν ἐντολοδόχον, ἢ μᾶλλον ὡς τὸν «διάδοχον» τοῦ Χριστοῦ, ὅστις λαμβάνει τὸ ἀξίωμα του κατ' εὐθεῖαν ἐκ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐνεργεῖ ἐν ὀνόματι αὐτοῦ, ἄνευ ἀναφορᾶς εἰς τὸν Παράκλητον, — ἢ ἀκόμη ὅτι ἡ Θεοτόκος Μαρία ἔχει ἰσχυροτέραν ἔναντι τοῦ Παρακλήτου θέσιν εἰς τὴν ζωὴν καὶ εἰς τὴν σκέψιν τῶν δυτικῶν (πρβλ. τὰ «μαριολογικὰ» δόγματα, τὰ ὅποια σχεδὸν θεοποιοῦν τὴν Θεοτόκον), — ἢ τέλος τὸ γεγονὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς αὐταρκειᾶς καὶ ἀπολυτοποιήσεως, ἢ ὅποια ἐξικνεῖται μέχρι τοιοῦτου βαθμοῦ, ὥστε νὰ προπαγανδίζεται ὅτι καὶ μόνον τὸ ὅτι ἀνήκει ἢ «πηγαίνει» κανεὶς εἰς τὴν Ρωμαιοκαθολικὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐκκλησιάζεται καὶ ὑπακούει εἰς τὸ ἱερατεῖον, ἀρκεῖ διὰ τὴν σωτηρίαν του, — μία τάσις, ἢ ὅποια δὲν εἶναι ἀσυνήθης καὶ εἰς ὠρισμένους «εὐσεβιστικούς» καὶ φανατικούς κύκλους ὀρθοδόξων. Ὁ «ἐκκλησιολογικὸς ναρκισσισμὸς» (Metz) οὗτος δὲν εἶναι ὀλιγώτερον ἀνθρωποκεντρικὸς καὶ αὐτονομημένος ἀπ' ὅ,τι εἶναι, ἀπὸ τῆς ἄλλης πλευρᾶς, εἰς τὸν Προτεσταντισμὸν «*Die Kirche der Professoren*», ἔνθα «ἐντὸς τῆς προτεσταντικῆς ἐκκλησίας ἀποτελοῦν τὴν ἐσχάτην αὐθεντίαν αἱ θεολογικαὶ σχολαί», μὲ κύριον γνώρισμα, κατὰ τὴν κρίσιν τοῦ P. Tillich, τὴν: «*Individualisierung, Intellektualisierung καὶ τὴν Spiritualisierung*» (Zahrnt, μν. ἐργ., 455). Ἡ ἔξαρσις τοῦ θεοῦ-λυτρωτοῦ τοῦ παρελθόντος εἰς βᾶρος τοῦ θεοῦ-τελειωτοῦ τοῦ παρόντος, ὡς τοῦτο συμβαίνει διὰ τοῦ Filioque, ἀφήνει ἀνοικτὴν τὴν θύραν διὰ τὴν ἀνοδὸν κοσμικῶν καὶ ἀνθρωπίνων δυνάμεων εἰς τὸν χῶρον τῆς πίστεως, αἱ ὅποια, καίτοι ἐνεργοῦν ὡς «μεσάζοντα», εἰς τὴν πραγματικότητά διεκδικοῦν «ἐσχάτην», δηλ. θεῖαν, αὐθεντίαν, ὡς οὔσαι ἀλάθητοι καὶ ἀναγκαῖαι διὰ τὴν σωτηρίαν μας.

Εἰς τὴν ὑποτίμησιν τοῦ θεοῦ τοῦ παρόντος ἔναντι τοῦ θεοῦ τοῦ παρελθόντος διὰ τοῦ Filioque εἶδεν ἡ ὀρθόδοξος παράδοσις ὅχι τόσον φόβον τῆς δυτικῆς θεολογίας περὶ ἀπομακρύνσεως ἐκ τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως, ἀλλὰ τάσιν τῆς θεολογίας πρὸς «ἐκκοσμίκευσιν» καὶ πρὸς ἀνθρωποκεντρικὸν καὶ πορείαν ἐκ τοῦ θεοανθρωπισμοῦ πρὸς τὸν ἀνθρωποθεϊσμόν, ὅπως ἐξέφρασε τοῦτον κατ' ἐξοχὴν ἡ «θεολογία τοῦ θανάτου τοῦ θεοῦ», ἢ ὅποια ἀποτελεῖ συνεπῆ ἀκολουθίαν τοῦ χριστομονισμοῦ τῆς Διαλεκτικῆς θεολογίας, ὅστις ἐκφράζεται εἰς τὸν θεολογικὸν συλλογισμόν: «ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐσαρκώθη καὶ ἀπέθανε· τώρα, εἰς τὸ παρὸν, δὲν ἔχομε θεόν· ὁ θεὸς εἶναι ἀπών, εἶναι νεκρός!» Ἡ αὐτονομία δὲ αὕτη ἔναντι τοῦ Παρακλήτου εἰς τὸ παρὸν δὲν ἄγει τὸν ἀνθρώπον εἰς ἀπελευθέρωσιν, ἀλλ', ἀντιθέτως, εἰς νέαν δουλείαν διὰ τῆς ἱερο-

ποιήσεως κοσμικῶν δυνάμεων καὶ ἀθηντιῶν: τοῦ Πάπα καὶ τοῦ ἱερατείου, τῆς «θεολογικῆς» λογικῆς κλπ. «Δοῦλον λέγεις τὸ Πνεῦμα;», λέγει ὁ μέγας Βασίλειος (Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ΙΘ'. ΒΕΠ 52, 273). Ἄλλά, τότε δὲν ἔχομεν πλέον ἐλπίδα ἀπολυτρώσεως, δηλ. ἀπελευθερώσεως. «Ὁμως «τὸ Πνεῦμα ἐλευθεροῖ. Ὅυ γὰρ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία» (σ. 279· καί: Β' Κορ. 3,17).

Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἶναι ἡ ἐγγύησις καὶ ἡ ἐλπίς πάσης ἐλευθερίας: τῆς προσωπικῆς καὶ τῆς ἐλευθερίας τῶν λαῶν ἀπὸ πάσης μορφῆς δουλείας καὶ ἀλλοτριώσεως· κατάφασις τοῦ προσωπικοῦ καὶ τοῦ πλούτου τῶν χαρισμάτων (πλουραλισμός), ἄρσις πάσης ὑποταγῆς εἰς «κτιστάς» δυνάμεις, ἀπόρριψις πάσης ἰδεολογικῆς ἀκαμψίας καὶ ὀργανωσιακῆς μονολιθικότητος· οὔτε δικτατορικὴ μαζοποίησης, ἀλλ' οὔτε καὶ ἀτομοκρατικὴ ἀναρχία, ἀλλ' ἐλευθερία ὡς εὐθύνη. Οἱ λαοὶ τῆς Δύσεως καυχῶνται διὰ τὴν δημοκρατίαν καὶ τὴν ἐλευθερίαν των, ἡ ὅποια ὅμως εἶναι νομικὴ ἐλευθερία καί, δι' αὐτό, δὲν εἶναι εἰς τὴν πραγματικότητα ἐλευθερία. Εἰς τὴν Γερμανίαν π.χ. ἡ ἔννοια *Polizei* εἶναι σχεδὸν ταυτόσημος πρὸς τὴν ἔννοιαν «θεός». Ἡ ἐλευθερία ὅμως δὲν πηγάζει ἐκ τοῦ νόμου, ἀλλ' ὁ νόμος ἐκ τῆς ἐλευθερίας. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, ὡς τὸ Πνεῦμα τῆς ἐλευθερίας, ἀποτελεῖ τὴν ἐγγύησιν καὶ τὴν ἐλπίδα ἐλευθερίας καὶ τῶν λαῶν. Οἱ λαοὶ γνωρίζουν ὅτι δὲν εἶναι ἐλεύθεροι καὶ ὅτι ὑπόκεινται εἰς παντὸς εἶδους ἀλλοτριώσεις. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα συνειδητοποιεῖ τὰ δεσμά των: διὰ τὸ μὴ ζοῦν μὲ αὐταπάτας καὶ ψευδαισθήσεις ὅτι δῆθεν εἶναι ἐλεύθεροι, καὶ συγχρόνως: ἐνισχύει τὴν ἐλπίδα αὐτῶν, ὥστε νὰ μὴ καμφοῦν, νὰ μὴ συμβιβασθοῦν, ἀλλὰ νὰ ἀγωνισθοῦν μὲ ὅλας τὰς δυνάμεις διὰ μίαν πραγματικὴν ἐλευθερίαν, εἰς τὴν ὅποιαν τὸ ἄτομον θὰ εὐρίσκει τὸ πραγματικόν του ἐγὼ καὶ θὰ ἐκπληρώνει τὸν ἀληθινὸν προορισμόν του. Ἐὰν ἰσχύουν τὰ ἀνωτέρω, τότε δὲν εἶναι ἐντελῶς τυχαῖον τὸ γεγονός ὅτι ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία συνέδεσε τὸ *Filioque* πρὸς τὸ παπικὸν πρωτεῖον καὶ ἀλάθητον καὶ τὴν ἀπόπειραν τοῦ δυτικοῦ ἐν γένει κόσμου, — γνωστὸν εἶναι καὶ τὸ ἔργον τῶν προτεστάντων μισσιοναρίων πρὸς προσηλυτισμὸν τῶν δεινοπαθούτων ὀρθοδόξων λαῶν τῆς Βαλκανικῆς, καὶ ἰδίως τῶν Ἑλλήνων, κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα· πρβλ. Γ. Μεταλληνοῦ, Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν κατὰ τὸν 19ον αἰ., Ἀθήναι, 1977, ἰδίως σ. 71 ἐξ.—, νὰ ὑποτάξει τὴν Ἀνατολήν. Ἡ ἄρνησις τῆς ἐλευθερίας τοῦ Πνεύματος ἐσήμαινε διὰ τὴν Ὁρθοδοξίαν ἄρνησιν καὶ τοῦ Πνεύματος τῆς ἐλευθερίας, καὶ ὑποταγὴν εἰς «κτιστάς» ἀθηντίας. Τὸ γεγονός τοῦτο ἐπισημαίνουν πρόμαχοι τῆς Ὁρθοδοξίας τῆς περιωπῆς τοῦ Φωτίου, καθ' ὃν ἡ ἀπόρριψις τοῦ *Filioque* εἶναι ἀπόρριψις τῆς παπικῆς «τυραννίδος κατὰ κράτος», καὶ τοῦ Μάρκου Εὐγενικοῦ, ὅστις ἀρνεῖται πᾶσαν «ὑποταγὴν» εἰς τοὺς δυτικούς, «ἦν ὀφείλομεν, ὡς ἐκεῖνοι νομίζουσιν» (ἐν: Καρμίρη, Μνημεῖα, I, 1960, 321, 424).

Ὡς γνωστὸν ὁ κατὰ τοῦ Παπισμοῦ ἀγὼν τοῦ Προτεσταντισμοῦ, ὅστις ὄχι μόνον ἀποδέχεται, ἀλλὰ καὶ ὑποστηρίζει μετὰ πάθους τὸ Filioque, ἔχει τελείως διάφορον σημασίαν ἐκείνου τῆς Ὁρθοδοξίας, ἡ ὁποία ἀπορρίπτει τὰ παπικὰ δόγματα πρωτίστως ἐκ δογματικῶν λόγων, καὶ ὄχι ἐξ ἄλλων, καὶ δὴ πολιτικο-ιστορικῶν, ὡς τοῦτο συνέβη μετὰ τοὺς τὰ μεταρρυθμιστικὰ κινήματα προκαλέσαντας καὶ ἀποδεχθέντας «βορείους» εὐρωπαϊκοὺς λαοὺς. Ὁ Friedrich Heer ἀναφέρει, ὅτι ἐπὶ 1000 ἔτη, ἤτοι ἀπὸ τοῦ 9ου καὶ μέχρι τοῦ ἀποκορυφώματος τοῦ 19ου αἰῶνος, ἐκυριάρχει εἰς τὴν Εὐρώπην μία «ἐνό-της», ἡ ὁποία περιελάμβανε «τὴν πολιτικὴν κοινωνικὴν κυριαρχοῦσαν τάξιν μετὰ ἐκείνην τοῦ πνεύματος, τῆς μορφώσεως καὶ τοῦ πολιτισμοῦ — ἐν ἑαυτῇ ἐμπερικλείουσαν καὶ ὅλας τὰς ἐπαναστατικὰς καὶ ἀντιτιθεμένας ἐξεγέρσεις, αἱ ὁποῖαι συνεργοῦν ἐν θέσει καὶ ἀντιθέσει... Ὑπάρχει μία βαθεῖα ἀρμονία, μία σοβαρὰ, συχνὰ θεμελιώδης συμπαιγνία μετὰξὺ ὀρθοδοξίας καὶ αἱρέσεως, ἐκκλησίας καὶ ἀντι-ἐκκλησίας ... Luther, Calvin, Erasmus, Ignatius von Loyola καὶ Theresia von Avila ἀνήκουν ἐξ ἴσου μαζί, ὅπως τριτεννικὴ καὶ προτεσταντικὴ στοιχειώδης θεολογία· καθολικὸς Pietismus καὶ Quietismus συμπράττουν εἰς μίαν μυστικὴν συμμαχίαν μετὰ τὸν προτεσταντικὸν Spiritualismus κατὰ τὸν 17ον καὶ 18ον αἰῶνα. Τὸ θεμέλιον δι' ὅλα: αἱ θρησκευτικο-πολιτικαὶ περὶ κράτους καὶ ἐκκλησίας διατάξεις ἀπὸ Καρόλου τοῦ μεγάλου μέχρι Ἰωσήφ τοῦ Β΄» (Europäische Geistesgeschichte von Augustin bis Luther, I, 1970, (Urban-Tasch. 131), 39).

Μεταξὺ τῶν συγχρόνων ὀρθοδόξων θεολόγων ὑπάρχει συνήθως μία φιλοπροτεσταντικὴ τάσις, προερχομένη ἐκ τῆς ἀντιλήψεως, ὅτι μᾶς συνδέουν περισσότερα κοινὰ θεολογικὰ στοιχεῖα καὶ κυρίως τὸ πνεῦμα ἐλευθερίας μετὰ τὸν Προτεσταντισμὸν παρὰ πρὸς τὸν Ρωμαιοκαθολικισμὸν. Ἀλλὰ ἡ ἀντίληψις αὕτη εἶναι ἐσφαλμένη, διότι καὶ ὁ Προτεσταντισμὸς, ἔστω καὶ ὡς ἀντίθεσις πρὸς τὸν Ρωμαιοκαθολικισμὸν, προέρχεται ἐκ τῆς ρίζης τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ καὶ συμπεριφέρεται μετὰ τὰς αὐτὰς προϋποθέσεις καὶ ἀρχὰς ὡς καὶ ἐκεῖνος. Τὴν ἀποψιν ταύτην οὐδεὶς ἄλλος ἐξέφρασε τόσον σαφῶς, ὅσον ὁ Emil Brunner, ὅστις ἀναφέρει: «Τὸ πρῶτον, τὸ ὁποῖον καὶ ἡμεῖς, οἱ προτεστάνται, ἔχομεν νὰ ἀναγνωρίζομεν, εἶναι τὸ γεγονός, ὅτι ἡ Ecclesia Romana ὑπῆρξεν ἐπὶ αἰῶνας τὸ μοναδικὸν κανάλι, τὸ ὁποῖον μετέφερον εἰς τὴν ἀνθρωπότητα τὸ εὐαγγέλιον τῆς Βίβλου. Καί, ὡς πρὸς τοῦτο, ἰστάμεθα ὅλοι μας — τουλάχιστον εἰς τὴν Δύσιν — ἐπὶ τῶν ὤμων τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας» (Dogmatik, III, 1960, 107). Ἡ προβληματικὴ ἀντιμετωπίσεως τῶν ἑκτροπῶν τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ ἐκ μέρους τῆς Ὁρθοδοξίας εἶναι τελείως διαφορετικὴ ἐκείνης τῶν Προτεσταντῶν, οἱ ὁποῖοι, ὡς ἐλέχθη, κινοῦνται εἰς τὰς αὐτὰς κατηγορίας σκέψεως, ἤτοι τὰς τῆς «δύσεως», πρὸς τὸν Ρωμαιοκαθολικισμὸν. Τοῦτο πιστοποιεῖται καὶ ἐπὶ τῶν ἡμερῶν μας, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ Οἴκουμηνι-

σμοῦ, ἐνθα οἱ ρωμαιοκαθολικοὶ «συνεννοοῦνται» καλύτερον μὲ τοὺς προτε-
στάντας παρὰ μὲ τοὺς ὀρθοδόξους, παρ' ὅλον ὅτι μὲ τοὺς τελευταίους ἔχουν,
κατὰ τὰ φαινόμενα, μικροτέρας ἐκκλησιολογικὰς καὶ θεολογικὰς διαφορὰς.
Ἐπὶ τοῦ σημείου αὐτοῦ αἱ ἐργασίαι τοῦ Ἰωάννου Ρωμανίδου περὶ «ρωμο-
σύνης» φαίνεται ὅτι ἔχουν πρωτοποριακὸν χαρακτήρα, παρ' ὅλον ὅτι οὗτος
ὑποστηρίζει, ὅτι τὸ «δυτικὸν» πατριαρχεῖον, ἤτοι ἡ Ρώμη, ἀπώλεσε τὸν ὀρθὸν
προσανατολισμὸν του εἰς μίαν μεταγενεστέραν περίοδον, δηλ. ἀφ' ὅτου «ἐξε-
φραγίσθη», ἐνῶ τὰ σπέρματα διαφοροποιήσεως τῆς θεολογικῆς σκέψεως
μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως φαίνεται, ὅτι ἔχουν τὰς ρίζας των ἤδη εἰς
τὴν πρώϊμον χριστιανικὴν ἐποχὴν.

Τὰς ἄλλας περιπετείας, διὰ τῶν ὁποίων διήλθεν ἡ δυτικὴ θεολογία,
εἰς τὴν προσπάθειαν δικαιοσύνης τοῦ Filioque καὶ τῆς διττῆς ἐκπορευσεως
τοῦ Πνεύματος ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἀφήνομεν κατὰ μέρος. Χάριν παραδεί-
γματος μόνον ἀναφέρομεν τὴν διάχυτον εἰς τὴν δυτικὴν θεολογίαν ἐκδοχὴν,
καθ' ἣν τὸ "Ἅγιον Πνεῦμα εἶναι ἡ ἀ γ ά π η τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, — ἐκ-
δοχὴ, ἡ ὁποία πηγάζει ἐκ τῆς «ψυχολογικῆς» περὶ Τριάδος διδασκαλίας τοῦ
Αὐγουστίνου, ἣτις θεωρεῖ τὸν θεόν, ὅτι ἔχει — κατ' ἀντιστοιχίαν πρὸς τὸν
ἄνθρωπον καὶ τὰς διανθρωπίνας σχέσεις — «γνώσιν»: τὸν Υἱόν, καὶ ἀγάπην»: τὸ
Πνεῦμα. Ἡ ἐρμηνεία αὕτη εἶναι μὴ-ἁγιογραφικὴ καὶ μὴ-δογματικὴ. Μὴ-
ἁγιογραφικὴ, διότι ἡ Γραφή οὐδαμοῦ ταυτίζει τὸ Πνεῦμα πρὸς τὴν ἀγάπην.
Καὶ εἶναι μὲν ἀληθές, ὅτι ἡ Γραφή ταυτίζει τὸν θεὸν πρὸς τὴν ἀγάπην, — «ὁ
θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (Α' Ἰω. 4,16). Ἄλλ', ὡς ἐλέχθη, ὑπὸ «θεὸν» ἐννοεῖ ἡ ΚΔ
τὸν Πατέρα, ἢ τὸ πολὺ-πολὺ τὸν τριαδικὸν θεόν, οὐδέποτε ὅμως τὸ "Ἅγιον
Πνεῦμα. Συγχρόνως δὲ ἡ ἀνωτέρω ἐκδοχὴ εἶναι καὶ μὴ-δογματικὴ, διότι εἰς
τὴν ΚΔ αἱ τρεῖς θεῖαι ὑποστάσεις τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος
σαφῶς διακρίνονται τῶν λεγομένων ἰδιοτήτων ἢ ἐνεργειῶν τοῦ θεοῦ, αἱ ὁποῖαι
καὶ ἀποτελοῦν κ ο ι ν ἄ προσόντα σ υ ν ὄ λ ο υ τῆς τριαδικῆς θεότητος, ὅχι
ἐνὸς ἢ δύο ἐξ αὐτῶν. Τὰ μόνα «ἀκοινωνήτα» γνωρίσματα εἶναι τὰ ὑποστατικὰ
ιδιώματα τοῦ ἀγεννήτου, γεννητοῦ καὶ ἐκπορευτοῦ. Ἔτεινε παλαιότερον ἡ
δυτικὴ θεολογία, μὲ τὰς μοναρχιανικὰς τῆς τάσεις, εἰς σύγχυσιν τῆς ἐνότητος
καὶ τῆς τριαδικότητος τοῦ θεοῦ, κατέληξεν εἰς μεταγενεστέρους αἰῶνας εἰς
σύγχυσιν τῆς θεότητος καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἢ τῶν θείων ὑποστάσεων καὶ τῶν
ἐνεργειῶν, — μία τάσις, ἡ ὁποία ἐξεδηλώθη ἐντονώτερον καὶ πλέον συγκε-
κριμένως εἰς τὰς λεγομένας «ἡσυχαστικὰς ἔριδας» τοῦ 14ου αἰῶνος (πρβλ.
σχετικῶς Ἰω. Καρμίρη, Μνημεῖα, I, 1960, 348 ἐξ.).

Πολὺ διαφωτιστικὴ διὰ τὰς μεταξὺ τῶν θείων ὑποστάσεων σχέσεις
εἶναι καὶ ἡ ἀκολουθοῦσα τὴν πρότασιν: «τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον»
φράσις τοῦ συμβόλου: «τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδο-

ξαζόμενον». Ἐνῶ εἰς τὴν σχέσιν ἀρχῆς τοῦ Πνεύματος ἡ φράσις: «τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον» ἀποκλείει τὸν Υἱόν, συμφώνως πρὸς τὴν μοναδικὴν καὶ ρητὴν μαρτυρίαν καὶ τῆς Γραφῆς (Ἰω. 15,26), ἡ φράσις: «τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον» προλαμβάνει πᾶσαν παρανόησιν περὶ τυχὸν ἀποκλεισμοῦ τοῦ Υἱοῦ ἐκ τῆς οὐσιώδους συναφείας καὶ τῆς ἀμοιβαίας περιχωρήσεως τῶν θείων ὑποστάσεων πρὸς ἀλλήλας, καὶ συγκεκριαλιώνει τὴν δοξολογικὴν πίστιν πρὸς τὸν ἐν τριάδι θεόν. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, παρ' ὄλον ὅτι ἔχει τὴν ἀρχὴν του εἰς τὸν Πατέρα, τελεῖ εἰς οὐσιώδη συναφειαν καὶ πρὸς τὸν Υἱόν, καὶ ὄχι μόνον εἰς τὸν χῶρον τῆς θείας οἰκονομίας, ἀλλὰ καὶ ἐνδοτριαδικῶς, ὅπως ἀκριβῶς θέλει νὰ δηλώσει καὶ ὁ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ καθιερωθεὶς δογματικὸς ὅρος «περιχώρησις». Αἱ θεῖαι ὑποστάσεις, λέγει, «ἐνοῦνται..., οὐχ ὥστε συγγεῖσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων· καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως — οὐδὲ ἐξισταμένων ἢ κατ' οὐσίαν τεμνομένων κατὰ τὴν Ἀρείου διαίρεσιν. Ἀμέριστος γὰρ ἐν μεμερισμένοις... ἡ θεότης» (Ἐκδοσις ἀκρ. τῆς ὀρθ. πίστεως, I,8). Αἱ θεῖαι ὑποστάσεις ταυτίζονται — εἷς εἶναι ὁ θεὸς — ἐν ὑποστατικῇ διακρίσει, καὶ συγχρόνως περιχωροῦν εἰς ζῶσαν σχέσιν καὶ κοινωνίαν.

Εἰς τὴν θεολογίαν τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολῆς οὐδέποτε ἀνεφύη ἡ σκέψις περὶ «ἀποκλεισμοῦ» τοῦ Υἱοῦ ἐκ τῆς αἰδίου ζωῆς τοῦ Πνεύματος, ὡς καὶ ἐκ τῶν πρὸς τὸν κόσμον σωτηριαδῶν ἐνεργειῶν του, — μία μομφή, τὴν ὁποίαν ἐπιρρίπτουν τόσον συχνὰ καὶ μὲ τόσην ἐλαφρὰν τὴν συνείδησιν οἱ σύγχρονοι δυτικὸι θεολόγοι, καὶ ἡ ὁποία, οὔτε λίγο οὔτε πολὺ, σημαίνει, ὅτι ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ θεολογία ἔχει ἐγκαταλείψει τὸν χῶρον τῆς ἐν Χριστῷ θείας ἀποκαλύψεως. Μόνον εἰς τὸ θέμα τῆς ἀρχῆς τῶν «αιτιατῶν» δύο ὑποστάσεων ἡ ὀρθόδοξος θεολογία ὑπῆρξε σαφῆς καὶ ἀνυποχώρητος: αὐταὶ προέρχονται ἀμέσως ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, ἄνευ μεσολαβήσεώς τινος, — βασικῶς οὔτε τὸ «δι' Υἱοῦ» προκειμένου περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶναι γνωστὸν εἰς τὴν ὀρθόδοξον παράδοσιν, διὰ τὴν ὁποίαν ἰσχύουν τὰ ὑπὸ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἀναφερόμενα: «Πατὴρ· ἡ πάντων ἀρχή, ἡ αἰτία τοῦ εἶναι τοῖς οὐσιν, ἡ ρίζα τῶν ζώντων» (Περὶ Πίστεως, 2. ΒΕΠ 54, 153). «Ἔστι μὲν γὰρ ὁ Πατὴρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνευθεές, ρίζα καὶ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» «...ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ... καὶ ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθε καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται» (Ὁμιλία ΚΔ': Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοίων, 4.7. ΒΕΠ 54, 221. 224). Ἡ θέσις περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἢ ἄλλως πως τοῦ θεοῦ, ἡ ὁποία ἀποτυπῶνται μὲ τόσην σαφήνειαν εἰς τὸ σύμβολον, διήκει δι' ὅλης τῆς Καινῆς Διαθήκης, ὄχι μόνον φραστικῶς, ἀλλ' οὐσιωδῶς καὶ κατὰ περιεχόμενον, καὶ δι' ὅλης τῆς πρωτο-χριστιανικῆς παραδόσεως.

Περὶ τὰ ἄλλα, ὑπόλοιπα, ἄρθρα τοῦ συμβόλου δὲν θέλω νὰ ἐνδιατρίψω ἰδιαιτέρως. Ὅ,τι μὲ ἐνδιέφερε κυρίως ἦσαν μερικαὶ θεολογικαὶ παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς περὶ τοῦ ἐν τριάδι θεοῦ ὁμολογίας τοῦ συμβόλου, μὲ εἰδικωτέραν ἀναφορὰν εἰς τὴν περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διατύπωσιν αὐτοῦ ὑπὸ τῆς Β' οἰκουμενικῆς συνόδου, ὡς καὶ εἰς τὸν τρόπον κατανοήσεως αὐτῆς ὑπὸ τῆς δυτικῆς θεολογίας ἀργότερον διὰ τῆς προσθήκης τοῦ *Filioque*. Μεγάλης σπουδαιότητος εἶναι, ἐπίσης, καὶ τὸ περὶ ἐκκλησίας ἄρθρον αὐτοῦ, ἰδίως σήμερον, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ Οἰκουμενισμοῦ, διὰ τοῦ τονισμοῦ τῆς «καθολικότητος» αὐτῆς. Ἡ ἐκκλησία, οὔσα ὄντολογικῶς «καθολικὴ», ὡς τὸ «σῶμα Χριστοῦ», ὅπερ εἶναι ἡ ἀνασθηθεῖσα καὶ τεθεωθεῖσα ἀνθρωπίνη φύσις, δέον καὶ νὰ γίνῃ καθολικὴ, δηλ. παγχριστιανικὴ καὶ πανανθρωπίνη. Καὶ ἡ ὑπόμνησις αὕτη μᾶς προφυλάσσει ἀπὸ πᾶσαν τάσιν «ἐπαρχιωτοποιήσεως» τῆς ἐκκλησίας: ἀπομονώσεως δηλ. αὐτῆς ἐκ τῆς δημοσίας ζωῆς, καὶ ἐκ τῶν διαλόγων, καὶ περιορισμοῦ τῆς εἰς ἐλάχιστα «ὑπολείμματα» «γνησίων ὀρθοδόξων». Ἡ ἐκκλησία εἶναι «οἰκουμενικὴ» καὶ πρέπει νὰ ἔχει συνείδησιν τῆς «καθολικότητός» τῆς. Συγχρόνως ὅμως τὸ σύμβολον μᾶς ὑπομινῆσκει ὅτι ἡ ἐκκλησία εἶναι «μία», καὶ ἡ ὑπόμνησις αὕτη μᾶς προφυλάσσει κατὰ παντὸς οἰκουμενιστικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ πλουραλισμοῦ, ὅστις θὰ ἀπέβαινεν εἰς βάρος τῆς θείας ἀληθείας καὶ τῆς ὑποθέσεως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καί, κατ' ἀκολουθίαν, εἰς βάρος τῆς ἐνότητος τῆς μιᾶς ἐκκλησίας. «Καθολικόν» εἶναι τὸ ποιοτικόν, ἦτοι ἡ ἐν ἀγάπῃ ἀλήθεια, καὶ ὄχι ἀπλῶς τὸ γενικόν καὶ τὸ οἰκουμενικόν, — πρᾶγμα ὅμως ὅπερ σημαίνει, ὅτι τὸ πρὸς ὅλους τοὺς χριστιανούς καὶ πρὸς τὸν κόσμον ἐν γένει «ἄνοιγμα» τῆς ἐκκλησίας δὲν πρέπει νὰ ἀποβαίνει εἰς βάρος τῆς εὐαγγελικῆς ἀληθείας.