

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΟΣ
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΣΥΝΑΞΗ
ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΣΠΟΥΔΗΣ
ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ

ΑΝΑΤΑΡΑΞΕΙΣ ΣΤΗ ΜΕΤΑΠΟΛΕΜΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ Η «ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ '60»

ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ
ΒΟΛΟΣ, ΚΥΡΙΑΚΗ 6-8 ΜΑΪΟΥ 2005

ΕΠΟΠΤΕΙΑ-ΣΥΝΤΟΝΙΣΜΟΣ ΥΛΗΣ:

Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ
Θ. Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ
Θ. ΑΜΠΑΤΖΙΔΗΣ

ΙΝΔΙΚΤΟΣ
ΑΘΗΝΑΙ 2009

ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΟ, ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΑ
ΣΤΟΝ ΠΕΡΓΑΜΟΥ ΙΩΑΝΝΗ (ΖΗΖΙΟΥΛΑ)
ΚΑΙ ΤΟΝ ΧΡΗΣΤΟ ΓΙΑΝΝΑΡΑ
ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΚΗ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΑΓΟΡΑ*

Ἐναπαράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία: ἡ γενιά τοῦ '60». Μὲ τὸν «**Α** τίτλο αὐτὸν ἡ Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Δημητριάδος καὶ ἡ συντακτικὴ ἐπιτροπὴ τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη* —ἰδέσθαι πνευματικῆς πρωτοπορίας καὶ ἐκκλησιαστικῆς παρρησίας στὸν τόπο μας— μᾶς ἀπηύθυναν μιὰ πρόσκληση, μὲ τὴ μορφή τῆς πρόκλησης. Πρόσκληση κριτικῆς ἀναδρομῆς στὸ ἱστορικὸ παρελθὸν τῆς θεολογίας μας, καὶ πρόκληση λειτουργικοῦ καινισμού τοῦ καθοδὸν πρὸς τὴν Βασιλεία. Σὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμετέχοντας, θὰ ἤθελα νὰ ἀναφερθῶ ἐδῶ σὲ δύο ἐκ τῶν ἐπιφανέστερων ἐκπροσώπων τῆς γενιᾶς ἐκείνης, καὶ μετέπειτα πανεπιστημιακῶν, στὸν καθηγητὴ τῆς δογματικῆς καὶ συμβολικῆς θεολογίας μητροπολίτη Περγᾶμου Ἰωάννη (Ζηζιούλα), ἀκαδημαϊκό, καὶ στὸν καθηγητὴ τῆς φιλοσοφίας Χρῆστο Γιανναρᾶ.

Τὰ ἔργα τους συνιστοῦν ἀναμφίβολα ὀρόσημα, ἐντὸς καὶ ἐκτὸς Ἑλλάδος, καὶ ἡ ἐδῶ ἀναδρομὴ μου σὲ αὐτὰ συνιστᾶ, σὲ κάθε περίπτωση, μιὰ εὐχαριστιακὴ ἀναδρομὴ. Εὐχαριστιακὴ, σὲ ἐπίπεδο καταρχὰς ἀνθρώπινο, ὡς βαθειὰ ἀναγνώριση χρέους ὀφειλέτου ἔναντι τῶν δωρητῶν του καὶ προσωπικὴ ἔκφραση εὐχαριστίας. Μιλώντας γιὰ ἀπὸ πλευρᾶς μου ἀναγνώριση χρέους καὶ εὐχαριστίας, στὸν καθένα ἐκ τῶν δύο προσωπικά, γιὰ τὰ πολυδιάστατα ἔργα τους καὶ γιὰ ὅσα αὐτὰ μοῦ προσέφεραν καὶ συνεχίζουν νὰ μοῦ προσφέρουν, (τὸ ἐννοῶ) κυριολεκτικὰ μιλώντας, πέρα ἀπὸ κάθε εὐγένεια καὶ ἐπιστημονικὴ εὐπρέπεια, πρὶν καὶ πέρα ἀπὸ τίς ἐκφραζόμενες στὰ ἔργα ἀπόψεις των, τίς συγκλίσεις ἢ ἀποκλίσεις μου πρὸς αὐτές. Τὸ τελευταῖο δὲ ἐπιθυμῶ νὰ τὸ τονίσω ἰδιαίτερα: εἶναι θέμα εἰλικρίνειας ἐνώπιον τῶν ἔργων καὶ κοινῆς ἔγνομαις γιὰ τὴν ὑπόθεση τοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμον, τὴν Βασιλεία τοῦ Θεοῦ στὴν ἱστορία (ὄχι ἐκ τῆς ἱστορίας): τίποτε περισσότερο καὶ τίποτε λιγότερο.

Δὲν διαθέτω στὸν λόγο τὸ χάρισμα τῆς εὐκρίνειας (τοῦ μητρ. Περγᾶμου),

* Ἐξ αἰτίας σοβαρῶν προσωπικῶν λόγων, ὁ κ. Ἀγόρας δὲν μπόρεσε νὰ παρευρεθεῖ στὸ συνέδριο καὶ νὰ διαβάσει ὁ ἴδιος τὴν εἰσήγησή του, ἡ ὁποία τελικὰ ἀναγνώσθηκε ἀπὸ τὸ προεδρεῖο.

οὔτε τὸ δῶρο τῆς καλλιέπειας (τοῦ Χ. Γιανναρᾶ). Ἡ πολύπλοκη ἄλλωστε φύση τοῦ ἐξεταζόμενου θέματος (ἐρμηνευτικοῦ καὶ συστηματικοῦ, καὶ ὄχι ἀπλᾶ ἱστορικοῦ καὶ περιγραφικοῦ ὅπως θὰ δοῦμε), μοῦ ἐπέβαλε μιὰ γραφὴ περισσότερο κυκλικὴ παρά εὐθύγραμμη, μὲ ἀναπόφευκτες ἐπαναλήψεις. Γιὰ τοῦτο παρακαλῶ τὴν ὑπομονὴ καὶ ἐπιείκεια τοῦ ἀναγνώστη, εἰδικὰ γιὰ τοὺς χρησιμοποιοῦμενους νεολογισμούς.

* * *

Μιλώντας παραπάνω γιὰ πολύπλοκο θέμα ἀναφέρομαι στὴν «προσωπολογικὴ προβληματικὴ», ὡς ἐρμηνευτικὴ διαπλοκὴ φύσης, προσώπου, ἱστορίας καὶ ἐσχάτων. Ἡ σύνθετη αὐτὴ προβληματικὴ, στὴν ἐκκλησιαστικὴ μας θεολογία τουλάχιστον, σχετίζεται ἄμεσα μὲ δύο βασικὰ ἐρωτήματα ποῦ ἀφοροῦν: α) στὴν διαπλοκὴ μεταξὺ ἀποκαλυπτικοῦ γεγονότος (ἀποκάλυψης) καὶ φιλοσοφίας (λόγου) στὴν θεολογία, καὶ β) στὸν τόπο, τὸν τρόπο καὶ τὴν προοπτικὴ αὐτῆς τῆς διαπλοκῆς, στὴ θεολογία, ἐπαναλαμβάνω, ἔτσι ὥστε νὰ ἀποφεύγεται ὁ ἑτεροκαθορισμὸς τῆς τελευταίας ἀπὸ ἐξωθεολογικοὺς παράγοντες. Ἐρωτήματα μείζονος σημασίας ποῦ, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, ἀπασχολοῦν συνειδητὰ τὴν σύγχρονη Ὁρθοδοξία, τουλάχιστον ἀπὸ τὸ 1936 (π. G. Florovsky στὸ Α΄ Θεολογικὸ Συνέδριο). Ἐτσι τὸ θέμα μας «φύση, πρόσωπο, ἱστορία, ἐσχάτα» θὰ ἀπαιτοῦσε τὴν ἀναλυτικὴ διερεύνηση τῆς διαπλοκῆς θεολογίας/φιλοσοφίας¹, στὸ κάθε ἔργο ξεχωριστὰ (σὲ αὐτὸ τοῦ μητροπολίτου Περ-

1. Ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας τουλάχιστον, ὁ διάλογος τῆς τελευταίας μὲ τὴν φιλοσοφία μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τόσο ad intra (μέσα ἀπὸ τὴν ἐν εὐχαριστίᾳ Ἐκκλησίᾳ) ὅσο καὶ ad extra (μέσα ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ Πολιτισμὸ). Ἐδῶ ἀναφέρομαι εἰδικὰ στὸν ad intra διάλογο, τὸν ἐκκλησιολογικό, θεολογικό, καὶ φιλοσοφικό, χωρὶς ὅμως νὰ παραγνωρίζω ἐπ' οὐδενὶ τίς ad extra, πολιτισμικὲς του ἐπιπτώσεις. Ἐπίσης μιλώντας γιὰ «ἐσχάτα» ἀναφέρομαι στὴν βιβλικο-χριστιανικὴ ἐσχατολογία ὡς ἐγκαινιασμένη πραγματικότητα, καὶ μάλιστα μυστηριακοῦ τύπου καὶ ἀποκαλυπτικο-λειτουργικοῦ πλαισίου. Γιὰ τὴν ἐν γένει βιβλικὴ ἐσχατολογία, πρβλ. μεταξὺ ἄλλων: S. ZEDDA, *L'escatologia biblica* (coll. Egesi biblica), Edizioni Paideia, Brescia, 1972-74 (2 vol.). Γιὰ τὴν ὀρθόδοξη λειτουργικὴ ἐσχατολογία, πρβλ. Π. ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, *Lex Orandi: Λειτουργικὴ θεολογία καὶ λειτουργικὴ ἀναγέννηση* (σειρὰ Ἰδιόμελα, ἀρ. 5), Ἰνδικτος, Ἀθήνα, 2005· A. SCHMEMANN, *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann* (T. Fisch ed.), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y., 1990, καὶ *Ἐκκλησία καὶ Ἐσχατολογία* (ἐποπτ. Π. Καλαϊτζίδης), Καστανιώτης, Ἀθήνα, 2003. Τέλος, γιὰ μιὰ διασταύρωση φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν ἀπόψεων περὶ βιβλικο-χριστιανικῆς ἐσχατολογίας εἶναι χρήσιμο μεταξὺ ἄλλων καὶ τὸ ἔργο *Mondo storico ed Escatologia* (Atti del XXVI Convegno del Centro di Studi filosofici di Galarate), Morcelliana, Brescia, 1972.

γάμου/σὲ αὐτὸ τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ) καί, στὴ συνέχεια, τὴν δια-λογικὴ καὶ συγκριτικὴ (ὄχι συγκριτιστικὴ) θεώρηση τῶν διασταυρώσεων αὐτῶν στὰ ἐν λόγῳ ἔργα. Κάτι τέτοιο ὅμως εἶναι ἀδύνατο νὰ γίνῃ ἐδῶ, ἀναλυτικὰ τουλάχιστον, λόγῳ περιορισμένου χώρου². Ἐκεῖνο ποὺ πρόκειται νὰ ἐπιχειρηθεῖ, ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας (ὡς διακεκριμένης ἔναντι τῆς φιλοσοφίας ἐπιστήμης) καὶ ὄχι ἀντίστροφα (δηλαδὴ ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας, στὴν ἐπιστημολογικὴ τῆς διάκριση ἔναντι τῆς θεολογίας), εἶναι:

(1) νὰ διαγραμμιστοῦν καταρχὰς περιληπτικὰ τὰ ἑκατέρωθεν πλαίσια τῶν ἔργων Περγάμου καὶ Γιανναρᾶ, μὲ σποραδικὲς ἀναφορὲς στὰ θεολογικά τους πρότυπα·

(2) νὰ ἐστιαστοῦν, στὴ βάση τῶν πλαισίων αὐτῶν, οἱ θεολογικὲς κυρίως διαστάσεις τῶν ἔργων καὶ μάλιστα οἱ θεμελιώδεις συντεταγμένες τους (ὄντο-λογικὲς, ἱστοριολογικὲς καὶ ἐπιστημολογικὲς), σημαντικὲς πιστεύω γιὰ τὸν περαιτέρω διάλογο θεολογίας-φιλοσοφίας, τὸν ἐκκλησιαστικὸ κυρίως (ἀλλὰ καὶ τὸν πολιτισμικό)·

(3) νὰ διατυπωθοῦν μερικὲς σκέψεις σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ μεθοδολογικὸ ἐρώτημα τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ μάλιστα πρὸς τὴν «προθεωρία τῶν ὀνομάτων» καὶ τὴν «διαπλοκὴ θεολογίας-φιλοσοφίας» στὴ σύγχρονη θεολογικὴ μας παραγωγή. Μὲ ἀφορμὴ τὴν παράλληλη ἀνάγνωση τῶν ἐν προκειμένῳ ἔργων καὶ στὴ συνέχεια τῶν κριτικῶν ἐπισημάνσεων τοῦ ἀειμνήστου π. G. Florovsky, αὐτὸ τὸ πάντοτε ἐπίκαιρο καὶ ἐπιτακτικὸ πλέον ἐρώτημα —τὸ μεθοδολογικὸ δηλαδὴ, ποὺ βρίσκεται στὸ κέντρο τῶν προσωπικῶν μου ἀναζητήσεων— ἀποτελεῖ τὸν κύριο λόγο τοῦ παρόντος κειμένου. Γιὰ τοῦτο καὶ ἡ σύνολη προσέγγισή μου τῶν ἔργων Περγάμου καὶ Γιανναρᾶ, τῶν πρωτεργατῶν τῆς θεολογικῆς γενιᾶς τοῦ '60, θὰ εἶναι περισσότερο συστηματικὴ παρά ἱστορικὴ.

1. Εἶναι εὐρέως γνωστό, πὼς οἱ δύο ἐπιφανεῖς πανεπιστημιακοί, ὁ μητροπο-

2. Δυστυχῶς δὲν ἔχουμε ἀκόμα μιὰ μελέτη τοῦ μέχρι σήμερα ἔργου τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ. Ἐνα τέτοιο κενό, ἀνεπίτρεπτο γιὰ ἓνα τόσο ἐκτεταμένο καὶ ἐνδιαφέρον ἔργο, θὰ ἔπρεπε, πιστεύω, νὰ καλυφθεῖ τὸ συντομότερο, ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας καταρχὰς, ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ καὶ ὁ Η. Παπαγιαννόπουλος. Ἐστιάζοντας ὁ τελευταῖος τὸ κενὸ αὐτὸ ἀναφέρεται σὲ μιὰ εὐρύτερα παγιωμένη παρ' ἡμῖν πνευματικὴ πόλωση καὶ σύγχυση «σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία Δυτικὸς στοχασμὸς καὶ Ὀρθόδοξη θεολογία συνιστοῦν δυὸ ἀσύμπτωτους κόσμους, μεταξύ τῶν ὁποίων καλεῖται νὰ ἐπιλέξει κανεὶς τὸν ἓνα ἀπορρίπτοντας ἐκ προοιμίου τὸν ἄλλον...» (πρβλ. Η. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, «Ἰποκείμενο καὶ ριζικὴ ἀναφορικότητα: τὸ ἔργο τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ καὶ ἡ φιλοσοφία», ἐν *Μανιφέστο: πολιτικὴ καὶ πολιτισμὸς*, τχ. 6 (ἄνοιξη 2006), σελ. 34. Βρίσκω ἐδῶ τὴν εὐκαιρία νὰ εὐχαριστήσω καὶ δημόσια τὸν Η. Παπαγιαννόπουλο γιὰ τὶς ἀνταλλαγὲς ἀπόψεων στὰ θέματα αὐτὰ καὶ τὶς πολύτιμες παρατηρήσεις του.

λίτης Περγάμου και ὁ Χρῆστος Γιανναράς (ἐφεξῆς μητρ. Π. και Χρ. Γ.), ἀσχολήθηκαν μὲ τὴν «προσωπολογικὴ προβληματικὴ», ἀπὸ τὶς ἀρχές τοῦ '70, δημιουργικὰ και πρωτότυπα ὡς πρωτοπόροι, ὁ καθένας βεβαίως στὴν δική του προοπτικὴ. Ἀφορμώμενοι ἀπὸ τὸ ἀνανεωμένο στὴν θεολογία ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ «ἐλληνοπατερικὸ ἦθος» και τὸν «ἐλληνισμό τῶν Πατέρων» (δηλ. γιὰ τὸν τρόπο τοῦ ὀρθοδόξως θεολογεῖν) —ἀλλὰ και γιὰ τὴν «λειτουργικὴ πραγματικότητα» και τὴν «θεολογία τοῦ μυστηρίου» (ὁ μητρ. Π.)—, συμμερίστηκαν ἐνεργὰ τὴν ἀγωνία τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴ μεταλαμπάδευση τοῦ «εὐαγγελικοῦ κηρύγματος» στὸν σύγχρονο ἄνθρωπο, αὐτὸν τῆς «μετανιτσεικῆς ἐποχῆς»³. Καὶ γιὰ τοὺς δύο πνευματικούς ἀνδρες ἡ ἀφορμὴ ἦταν ἱστορικὴ. Ἀφορμὴ μιᾶς ἐποχῆς «νέας», μὲ διπλὴ ἔννοια, ποὺ ἔκανε τότε τὴν εἴσοδό της στὸν ἐν Ἑλλάδι ἐκκλησιαστικὸ χῶρο: ἐποχῆς θεολογικὰ «νεοπατερικῆς-λειτουργικῆς» και φιλοσοφικὰ «μεταμεταφυσικῆς» —ἢ μᾶλλον «ὑστερομεταφυσικῆς»—, ποὺ ἔθετε τὴν ἐν λόγῳ προβληματικὴ στὸ ἐπίκεντρο τοῦ θεολογικοῦ (και φιλοσοφικοῦ) ἐνδιαφέροντος. Στὴν προσπάθεια διασταύρωσης τοῦ «εὐαγγελικοῦ κηρύγματος» τῶν Πατέρων και τοῦ «μετανιτσεικοῦ κόσμου», τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ, ὁ τρόπος τῆς συμβολῆς τους ἦταν πρῶτιστα ἐρμηνευτικός (θεολογικὸς κυρίως στὸν μητρ. Π., φιλοσοφικὸς κυρίως στὸν Χρ. Γ.) και μάλιστα κριτικός (ἔμμεσα στὸν πρῶτο, ἄμεσα στὸν δεύτερο)⁴.

3. Μιλώντας γιὰ «μετανιτσεικὸ» κόσμο ἐννοῶ αὐτὸν ποὺ ἔχει διαβεῖ τὸν Ρουβίκωνα τῆς «κριτικῆς τῶν εἰδώλων», ἀπὸ τὸ εἶδωλο τοῦ «φιλοσοφικοῦ χριστιανισμοῦ» (Nietzsche) μέχρι τὸ εἶδωλο τῆς «ὄντο-θεο-λογίας» (Heidegger) ὡς θεμέλιο τοῦ προηγουμένου. Μὲ τὸν ὄρο «ὄντο-θεο-λογία» ἐννοῶ καταρχὰς τὸ ἀμοιβαῖο βραχυκύκλωμα μεταξὺ «εἶναι» και «Θεοῦ» σὲ ἓναν κοινὸ (ὄντο-θεο-λογικὸ) ὀρίζοντα. Πέραν τῆς φιλοσοφικῆς κριτικῆς (ἀπὸ τὸν Heidegger και ἐπέκεινα) τοῦ ἐν λόγῳ βραχυκυκλώματος, ποὺ δεσμεύει συγχυτικὰ τὴν φιλοσοφία στὴν θεολογία, ὑπάρχει και ἡ ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας κριτικὴ, ἡ ἀποκαλυπτικὴ κριτικὴ τοῦ ἐν λόγῳ εἰδώλου, τῆς δέσμευσης τῆς θεολογίας στὴν φιλοσοφία και τῆς σύγχυσῆς της μὲ τὴν τελευταία. Πρόκειται γιὰ κριτικὴ τοῦ ἐγκλεισμοῦ τοῦ «Θεοῦ» (και τῆς «ἀποκάλυψῆς» Του στὴν ἱστορία) στὸν ὀρίζοντα τοῦ «εἶναι» (και τῆς «φανέρωσῆς» του στὸ χρόνο) στὸ πλαίσιο τῆς κριτικῆς κάθε μεθοδολογικοῦ ἑτεροκαθορισμοῦ τῆς θεολογίας ἀπὸ ἐξωθεολογικοὺς παράγοντες (στὴ συνέχεια τοῦ Flogeonky — βλ. παρακάτω, 3ο μέρος). Γιὰ τὴν θεματικὴ, πρβλ. μεταξὺ ἄλλων: I.-Π. ΜΑΝΟΥΣΑΚΗΣ, *Θεὸς φιλοσοφούμενος: Ἐξὶ προσεγγίσεις σύγχρονης φιλοσοφίας στὸ ἐρώτημα περὶ Θεοῦ*, Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 2004· J.-L. MARION, *Le visible et le révéle* (coll. Philosophie et Théologie), Cerf, Paris, 2005· F. BOUSQUET & P. CAPELLE (dir.), *Dieu et la raison: L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Bayard, Paris 2005· J.-P. MANOUSSAKIS (ed.), *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* (coll. Perspectives in Continental Philosophy, n° 49), Fordham U.P., New York, 2006.

4. Ἡ διαφορὰ ἀφетηριῶν, προοπτικῶν και τρόπων διασταυρώσεως «χριστιανικοῦ Εὐαγγε-

Ἡ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» ὅμως εἶχε ἤδη τὴν προῖστορία της, ὄχι μόνο στὴν Ἑλλάδα⁵, ἀλλὰ κυρίως στὸν ὀρθόδοξο κόσμο τῆς Ἑσπερίας⁶, στὸν ὁποῖο καὶ θὰ ἀναφερθῶ ἀκροθιγῶς· διότι στὴν προῖστορία αὐτὴ ἀναφέρονται, μὲ διαφορετικὲς ἀφετηρίες καὶ τρόπους, καὶ ὁ μητρ. Π. καὶ ὁ Χρ. Γ.

1.1. Κατὰ τὴν περίοδο τοῦ μεσοπολέμου, στὸ φιλοσοφικὸ καὶ θεολογικὸ ἔργο τῶν «Ρώσων τῆς διασποράς» στὸ Παρίσι, ἡ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» εἶχε ἤδη διαγράψει σημαντικὴ ἱστορία, σὲ σχέση μὲ τὸ «εἶναι» καὶ τὴν «ἀλήθεια» τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας (βλ. «τριαδολογία» καὶ ἐκκλησιολογία⁷).

λίου» τῆς Ἐκκλησίας καὶ «ἐλληνικοῦ λόγου» τῶν πολιτισμῶν συνιστᾷ τὸ καίριο σημεῖο διαφοροποίησης τῆς θεολογικῆς (καὶ ὄντολογικῆς) διάστασης τῶν ἔργων Περγάμου καὶ Γιανναρά. Ἀπὸ τώρα ἐστιάζω τὴν προβληματικὴ τῆς διαπλοκῆς θεολογίας-φιλοσοφίας: 1) στὸ νόημα καὶ τὴν λειτουργία τῆς «ἐσχατολογίας» (διαπλοκὴ τελικὰ μὲσω Χριστοῦ καὶ Βασιλείας ἢ ἀπλὰ μὲσω πολιτισμοῦ καὶ ἱστορίας;), 2) στὴ διάκριση μεταξὺ «θεμελίου» τοῦ θεολογεῖν (τὸ ἐπ' ἐσχάτοις στὴν ἱστορία σαρκωμένο «πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ» ὡς ἀποκαλυπτικὸ γεγονός, *revelatum*) καὶ «παραμέτρων» τοῦ θεολογεῖν (φιλόσοφος λόγος, ἐπιστημονικός, πολιτισμικός, αἰσθητικός, κ.λπ.) καθὼς καὶ 3) στὸ ἐρώτημα περὶ «προϊδεασμοῦ» καὶ «προ-θεωρίας» σὲ πλαίσιο ἐρμηνευτικοῦ κύκλου (θεολογίας/φιλοσοφίας). Πιστεύω πῶς οἱ ἀπαντήσεις τῶν θεμάτων αὐτῶν δὲν εἶναι αὐτονόητες καὶ συνεπῶς τὰ παραπάνω ἀξίζει νὰ τεθοῦν ὡς ἐρωτήματα. Αὐτὸς εἶναι ὁ ἀπώτερος σκοπὸς τοῦ κειμένου μου.

5. Δὲν θὰ μπορούσε κανεὶς μας νὰ μὴν θυμηθεῖ ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας τοὺς Β. Φράγκο, Ι. Θεοδωρακόπουλο καὶ Β. Τατάκη, καὶ ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας τουλάχιστον τὸν Ν. Νησιώτη· πρβλ. Ν. NISSIOTIS, «Secular and Christian Images of Human Person», ἐν *Θεολογία*, τχ. 53 (1982), σσ. 947-989· τχ. 54 (1983), σσ. 90-122.

6. Ἡ «προσωπολογία», ὡς λόγος περὶ προσώπου ἢ ἀκριβέστερα περὶ προσωπότητας (τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἀνθρώπου, κ.λπ.) δὲν εἶναι ἀποκλειστικὸ προνόμιο τῆς ὀρθόδοξης σκέψης οὔτε, ἀντίστροφα, κάθε προσωπολογία στὸν ὀρθόδοξο χῶρο ἔχει *ipso facto* ἐλληνοπατερικὸ περιεχόμενο καὶ νόημα. Δὲν θὰ μπορούσα νὰ μὴν ἀναφέρω ἐδῶ τὴν σχετικὴ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» τῆς βιβλικο-εβραϊκῆς σκέψης (στοὺς F. Rosenzweig, M. Buber, E. Lévinas, κ.λπ.), οὔτε αὐτὴν τῆς δυτικο-χριστιανικῆς σκέψης (στοὺς M. Scheler, G. Marcel, κ.λπ.). Ἄλλωστε, στὰ πράγματα τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος, στὰ «ἐν πολιτισμοῖς ἱστορικά» (πολιτισμός), δὲν ὑπάρχουν οὔτε στεγανὰ οὔτε ἀμιγεῖς χῶροι· καὶ στὰ πράγματα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, στὰ «ἐν Χριστῶ μυστηριακά» (Ἐκκλησία), τὰ πάντα περνᾶνε «λειτουργικά» καὶ «συν-εργειακά» (ἐνυπόστατα) — ὄχι «μονο-ενεργειακά» (θεουργικά) — μέσα ἀπὸ τὸ «εὐχαριστιακὸ» χωνευτήρι. Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἐπανέλθουμε παρακάτω. Γιὰ τὴν σχετικὴ προβληματικὴ στὴν βιβλικο-εβραϊκὴ σκέψη, πρβλ. P. BOURETZ, *Témoins du futur: Philosophie et messianisme* (coll. NRF essais), Gallimard, Paris 2003.

7. Χρησιμοποιῶ καταρχὰς τὴν «τριαδολογία» σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν «τριαδικὴ Θεολογία» (τὸν τριαδικὸ τρόπο ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ κατὰ φύσιν) διακρινόμενη ἢ τελευταία ἐν σχέσει πρὸς τὴν τριαδικὴ «Οἰκονομία» (τὸν τριαδικὸ τρόπο ἐνέργειας τοῦ Θεοῦ κατὰ χάριν). Μὲ τὸν ὄρο «τριαδολογία» ἐπιθυμῶ νὰ σημάνω ἕναν ἀποφατικο-αντινομικὸ «τριαδομονισμό»

Ἀναφέρομαι καταρχὰς στὴ ρωσικὴ θρησκευτικὴ σκέψη καὶ θεολογία τοῦ 19ου αἰώνα (τὴν τότε κάτω ἀπὸ βαθειὰ ἐπίδραση τῆς κυρίαρχης φιλοσοφίας τῆς ἐποχῆς, τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ). Εἶναι γνωστὴ σὲ ὅλους, ἢ ἀπὸ πλευρᾶς «ἐλληνοπατερικοῦ ἥθους» ὀξεία κριτικὴ τοῦ G. Florovsky, σὲ κάθε παρείσφρηση ἐξωθεολογικῶν παραγόντων στὸν τρόπο τοῦ θεολογεῖν (στὸν μεθοδολογικὸ ἑτεροκαθορισμὸ τῆς θεολογίας), γιὰ τὴν ὁποία ἔκανα λόγο στὴν ἀρχὴ καὶ στὴν ὁποία θὰ ἐπανέλθω ἐκτενῶς ἀργότερα⁸. κριτικὴ ἀντίδραση σὲ μιὰ ἑτεροκαθορισμένη (ἰδεοκρατικὰ τότε) θεολογία: στὴν ἀναφορὰ τοῦ «εἶναι» (τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας, τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου) στὴν «ἰδέα», παρὰ στὴν ἴδια τὴ «ζωή»: ὀξεία ἀντίθεση πρὸς τὴν «μετα-λογικὴ» σκέψη καὶ θεολογία τοῦ P. Florensky καταρχὰς⁹, καὶ γενικότερη κριτικὴ στάση πρὸς τὴν «παρισινὴ σχολή» τῆς ἐποχῆς τοῦ μεσοπολέμου, πρὶν καὶ μετὰ τὴν ἀναχώρηση τοῦ π. Γεωργίου γιὰ τὴν Ἀμερική. Ἄς σημειωθεῖ πὼς ἐκεῖ, ἔπειτα ἀπὸ χρόνια, ὁ Florovsky ἐπηρέασε βαθιὰ τὴ μεθοδολογικὴ προσέγγιση τοῦ νεαροῦ τότε μεταπτυχιακοῦ φοιτητοῦ του Ἰωάννη Ζηζιούλα (μητρ. Π.), σὲ ὅλη τὴ θεολογικὴ σκέψη του (κτιστότητα, ἐσχατολογία, ἐλευθερία, πρόσωπο, χριστολογία καὶ εἰκονολογία, ἐκκλησιολογία) καὶ μάλιστα στὴν προσωπολογία του (ἐλευθερία-πρόσωπο)¹⁰.

(χαρακτηριστικὸ καταρχὰς τῆς ρωσικῆς θεοφιλοσοφικῆς σκέψης). Στὴν θεολογία, ὁ ἐν λόγῳ «τριαδομονιμὸς», θεωρῶντας τὴν «Τριάδα» ὡς καθεαυτὴν ὑφισταμένη (κάτι σὰν θεο-οντολογικὴ δομὴ κοινωνικότητας), καὶ τὴν «κτιστότητα» περισσότερο ὡς χρονικότητα παρὰ ὡς ἱστορία, προβάλλει τὴν «Τριάδα» αὐτὴν ἀπευθείας —remoto Christo et Regno— στὸν κτιστὸ κόσμον μὲ τὴ μορφή ἑνὸς ἀποφατικο-θεουργικοῦ «ἐκκλησιομονισμοῦ» (μέσω ἑνὸς ἀντίστοιχου «ἐνεργομονισμοῦ»). Στὸ δυαδικὸ αὐτὸ σχῆμα Τριάδα-Ἐκκλησία (νοούμενες ὡς πραγματικότητες καθεαυτές, βλ. ὑπερβατικότητα-ἐμμένεια) —τὸ ἀπ' ἄκρη σὲ ἄκρη φιλοσοφικὸ καθότι «κατοπτρικό» (καὶ ὄχι «εἰκονιστικό»), τὸ ἐπιστημολογικὰ «ἀναγωγικό» (ἀπὸ τὴν ἐμμένεια στὴν ὑπερβατικότητα) καὶ ὄντολογικὰ «θεουργικό» σχῆμα (ἀπὸ τὴν ὑπερβατικότητα στὴν ἐμμένεια)—, ὁ (κοινωνιοκεντρικὸς) τριαδομονιμὸς καὶ ὁ (κοινωνιοκεντρικὸς) ἐκκλησιομονισμὸς συνάπτονται (ἀναγωγικὰ) καὶ ἀντανακλῶνται (ἀποφατικὰ) μεταξύ τους, μέσω (θεουργικοῦ) ἐνεργομονισμοῦ καὶ κοινωνιομονισμοῦ. Γιὰ τὴν κριτικὴ μου στὴν ἀπευθείας ἀντανάκλαση Τριάδας-Ἐκκλησίας (remoto Christo et Regno) σὲ φιλοσοφικὸ πλαίσιο (ὑπερβατικότητας-ἐμμένειας) θὰ ἐπανέλθω πολλάκις στὴ συνέχεια.

8. Γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ G. Florovsky στὸν μεθοδολογικὸ ἑτεροκαθορισμὸ τῆς θεολογίας, βλ. παρακάτω (3.).

9. Ὁ P. Florensky, ὅπως καὶ ὁ Ὁριγένης —κατὰ τὸν αἰμίμηστο Florovsky—, ἔβλεπε στὸν χριστιανισμό τὴν «θρησκεία τοῦ Λόγου» καὶ ὄχι τὴν «θρησκεία τοῦ Χριστοῦ». Εἶναι ἐπίσης γνωστὴ ἡ ἀντίθεση μεταξύ (χριστοκεντρικῆς) «εἰκονολογίας» τοῦ Florovsky καὶ (μεταλογικοῦ) «συμβολισμοῦ» τοῦ Florensky, ὁ ὁποῖος δὲν ἀφήνει ἀνεπηρέαστο, νομίζω, καὶ στὸ σημεῖο αὐτό, ὅπως καὶ στὴν «ἀποφατικὴ ἀντινομία», τὸν Lossky.

10. Πρὸβλ. Μητρ. Περγάμου ΙΩΑΝΝΗ (ΖΗΖΙΟΥΛΑ), «Ὁ π. Γεώργιος Florovsky ὡς οἰκουμενικὸς

Συνεχίζοντας τὴν ἀναδρομὴ μας στὰ μέσα τοῦ 20οῦ αἰῶνα στὸ Παρίσι—ὅπου ἡ κριτικὴ τοῦ μεθοδολογικοῦ ἑτεροκαθορισμοῦ τῆς θεολογίας ἀπὸ τὸν Florovsky δὲν φαίνεται νὰ ἐπηρέασε οὐσιαστικά τὰ πράγματα, τότε τουλάχιστον—, περιορίζομαι νὰ μνημονεύσω ἐδῶ τοὺς πλέον σημαντικούς γιὰ τὴν «προσωπολογικὴ προβληματικὴ»: τοὺς N. Berdiaev (ἀπὸ πλευρᾶς χριστιανικῆς φιλοσοφίας) καὶ Vl. Lossky (μὲ ἱστοριοφιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ ἐνδιαφέροντα) καταρχὰς καὶ ἔπειτα τοὺς P. Evdokimov καὶ O. Clément. Ἴσως ὁ Berdiaev, ἀλλὰ ἀσφαλῶς ὁ θεολόγος Lossky, ἐπηρέασε οὐσιαστικά, πιστεύω, τὴν μεθοδολογικὴ προοπτικὴ τοῦ Χρ. Γ. (λ.χ. ἀποφατισμός, εἰκονολογία, τριαδολογία, ἀνθρωπολογία τοῦ προσώπου), σὲ συνδυασμὸ ὅμως—καὶ τοῦτο εἶναι σημαντικό— μὲ τὴν φαινομενολογικὴ ὄντολογία τοῦ «πρώιμου Heidegger» καὶ τὴν ὑπαρξιοκρατία τοῦ Sartre.

Παρενθετικά ὀφείλω νὰ ἀποσαφηνίσω ἐδῶ πῶς εἶμαι ἀντίθετος σὲ κάθε ντετερμινιστικὴ ἐκδοχὴ τῆς «γενεαλογίας» τῶν ἔργων (σὲ προοπτικὴ ἱστορικισμοῦ), καθόσον ἡ γένεση (κάθε ἔργου) νοηματοδοτεῖται (καὶ ἐρμηνεύεται) ἀπὸ τὸ τέλος (του)· ὄχι ἀντίστροφα. Τὴν ἱστορικὴ «γενεαλογία» τὴν λαβαίνω ὑπόψη μου ὡς ἐρευνητικὴ ὑπόθεση, ὄχι ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀπόδειξη. Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο, ὀφείλω παραταῦτα νὰ σημειώσω ὅτι πέραν τῆς ἐρμηνευτικῆς ἐτερότητας μεταξὺ Χρ. Γ. καὶ μητρ. Π. (ὑπαρξιοκεντρικῆς καὶ μυστηριοκεντρικῆς ἀντίστοιχα, ὅπως θὰ δοῦμε), ἡ ἐτερότητα δομῆς τῆς θεολογίας (ὡς θεολογίας) στὰ ἔργα τους, δὲν εἶναι ἄσχετη πρὸς τὴν ἐτερότητα τῶν θεολογικῶν δομῶν («θεολογικῶν παραδειγμάτων») τῶν Vl. Lossky καὶ G. Florovsky (καὶ μάλιστα τοῦ ἀποφατικοκεντρισμοῦ τοῦ πρώτου καὶ τοῦ Χριστοκεντρισμοῦ τοῦ δεύτερου)¹¹. Ὅλα φαίνεται νὰ παίζουν τὸν ρόλο τους.

δάσκαλος», ἐν *Σύναξη*, τχ. 64 (1997), σσ. 12-26. Γιὰ τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο του, πρβλ. καταρχὰς: G. WILLIAMS, π. *Γεώργιος Φλωροφσκυ: εἰσαγωγή στὴ σκέψη του* (εἰσαγωγή καὶ μτφρ. Θ. Παπαθανασίου), Παρουσία, Ἀθήνα, 1989, καὶ A. BLANE, *Georges Florovsky: Russian Intellectual & Orthodox Churchman*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 2001.

11. Ἀντιπαραβάλε λ.χ. τὴν βιβλικο-ὄντολογικὴ ἔννοια τῆς «κτιστότητας», τὴν χριστοκεντρικὴ ἐκδοχὴ τῆς «εἰκονολογίας» καὶ τὴν ἐσχατολογικὴ ἀντίληψη τῆς «ἐλευθερίας» στὸν G. Florovsky (ποὺ προεκτείνονται ὄντο-μυστηριακὰ ἀπὸ τὸν Σεβ. Π.) μὲ τὴν ἀποφατικὴ «πρωτολογία», τὴν ὠριγενίζουσα «εἰκονολογία» καὶ τὴν θεουργικὴ «σωτηριολογία» τοῦ Vl. Lossky (ποὺ ἐρμηνεύονται καταρχὰς ὄντο-υπαρξιακὰ καὶ ἐν συνεχείᾳ ἱστορικο-κριτικὰ ἀπὸ τὸν Χρ. Γ.). Γιὰ πρώτη προσέγγιση τῆς θεολογικῆς δομῆς στὸ ἔργο τοῦ G. Florovsky, πρβλ. G. WILLIAMS, π. *Γεώργιος Φλωροφσκυ: εἰσαγωγή στὴ σκέψη του* (μτφρ. Θ. Παπαθανασίου) Παρουσία, Ἀθήνα, 1989, καὶ γιὰ αὐτὴν τοῦ Vl. Lossky, πρβλ. O. CLÉMENT, *Orient-Occident, deux passeurs: Vl. Lossky et P. Evdokimov* (coll. Perspective orthodoxe, n° 6), Labor et Fides, Genève, 1985.

1.2. Κατά τὴν ἐνασχόλησή τους λοιπὸν μὲ τὴν «προσωπολογικὴ προβληματική», ὁ μητρ. Π. καὶ ὁ Χρ. Γ. ἔφεραν μαζί μὲ τὶς θεολογικὲς καταβολές τους καὶ τὰ δικά τους ἐπιστημονικὰ ἐνδιαφέροντα: ἐκκλησιολογικὰ καὶ εὐχαριστιολογικὰ γιὰ τὸν πρῶτο¹², φιλοσοφικὰ καὶ ἠθοκοινωνικὰ γιὰ τὸν δεύτερο¹³. Ἀναδρομικὰ θεωρώντας τὶς ἰδιαίτερες εὐαισθησίες ἐκάστου, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, σχηματικὰ καὶ ἀπὸ πλευρᾶς διάκρισης τομέων τοῦ θεολογικοῦ ἐπιστητοῦ, ὅτι ἡ προοπτικὴ τοῦ πρώτου τὸν ἐνέγραφε ἤδη σὲ πλαίσιο Ἱστορίας τῆς θεολογίας καὶ Συστηματικῆς, ἡ δὲ ἀφετηριακὴ προοπτικὴ τοῦ δεύτερου, σὲ πλαίσιο Ἀπολογητικῆς καὶ Ἠθικῆς. Μὲ αὐτὲς τὶς ἀφετηριακὲς προοπτικὲς ξεκίνησαν νὰ ἀσχολοῦνται δημιουργικὰ ὁ καθένας τους μὲ τὴν διασταύρωση «εὐαγγελικοῦ κηρύγματος» τῆς πατερικῆς παράδοσης καὶ «μετανιτσεικοῦ κόσμου» τῆς ἐποχῆς τους· πιὸ ἀπλὰ Εὐαγγελίου, Ἐκκλησίας καὶ κόσμου¹⁴.

Μιὰ μορφολογικὴ σύγκριση τοῦ ἔργου τοῦ Χρ. Γ. καὶ αὐτοῦ τοῦ μητρ. Π. ἐμφανίζει τὸ μὲν πρῶτο ὡς ἐρμηνευτικὰ πολυσύνθετο («θέμα καὶ παραλλαγές»), τὸ δὲ δεύτερο ὡς ἐρμηνευτικὰ σύμπλοκο («ἀνοικτὴ συμφωνία»). Ἐνῶ καὶ τὰ δύο ἔργα εἶναι «ὀρχηστρικά» (δηλαδὴ ἐρμηνευτικὰ συγκροτημένα μὲ τὴ δική του τὸ καθένα «ἐσωτερικὴ λογική»), τὸ μὲν ἔργο τοῦ μητρ. Περγάμου συνιστᾷ μιὰ «ἀνοικτὴ συμφωνία» (εἰς ἐσχατολογικὸ βάθος), τὸ δὲ ἔργο τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ συνιστᾷ ἓνα «συμφωνικὸ θέμα καὶ παραλλαγές» (κατὰ πολιτισμικὸ πλάτος). Στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξή τους, τὸ μὲν ἔργο τοῦ ἑνὸς ἐκδι-

12. Στὴ συνέχεια τῆς ἀνέκδοτης διδακτορικῆς μελέτης του στὴν Χριστολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ καὶ τῶν Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοῦ τρεῖς πρώτους αἰῶνας, Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1965 (1990²) καὶ «L'eucharistie: quelques aspects bibliques», ἐν J. ZIZIOULAS, J.-M. R. TILLARD, J.-J. VON ALLMEN, *L'Eucharistie*, coll. Églises en dialogue, n° 12, Mame, Paris, 1970, σσ. 11-74. Γιὰ τὴν μελέτη τοῦ μητρ. Π. στὴ χριστολογία τοῦ Μαξίμου, πρβλ. G. WILLIAMS, π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: εἰσαγωγή στὴ σκέψη του (μτφρ. Θ. Παπαθανασίου), Παρουσία, Ἀθήνα, 1989, σελ. 162, ὑπ. 161.

13. Στὴ συνέχεια τῶν ἔργων του *Χάιντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης: ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ τῆς ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ*, Δωδώνη, Ἀθήνα, 1967· *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθους: δοκιμὲς γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη θεώρηση τῆς ἠθικῆς*, Ἀθήνα, 1970 (ποὺ ἐξελίχθηκε τελικὰ ὡς *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθους*, Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1979) καὶ *Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ σώματος: σπουδὴ στὸν ἅγιον Ἰωάννη τῆς Κλίμακος*, Δωδώνη, Ἀθήνα, 1971 (ποὺ ἀνάγεται στὴν περίοδο 1964-1967).

14. Βλέποντας ἀναδρομικὰ τὰ πράγματα, ἡ μεταξὺ των διαφοροποίηση ἄρχισε νὰ διαφαίνεται ἀπὸ τὴν ἀρχή (1967). Τὴν φροντίδα τους γιὰ τὸ σύγχρονο ἄνθρωπο τὴν συγκεκριμενοποίησαν, χαρακτηριστικὰ, ὁ μὲν Σεβ. Π. μέσα ἀπὸ μιὰ «εὐχαριστιακὴ θεώρηση τοῦ κόσμου» (λειτουργικο-θεολογικὸ καὶ εὐχαριστιακὸ πλαίσιο), ὁ δὲ Χρ. Γ. μέσα ἀπὸ μιὰ «ἀποφατικο-δυναμικὴ θεώρηση τῆς ἀλήθειας» (γνωσιο-θεωρητικὸ καὶ λογο-κεντρικὸ πλαίσιο). Πρβλ. τὶς σχετικὲς ἀνακοινώσεις τους στὴ Συνάντηση θεολόγων στὴ Θεσσαλονίκη τὴν ἐποχὴ ἐκείνη, στὸ *Contacts*, τχ. 19 (1967), σσ. 81-92.

πλώνεται εἰς βάθος μὲ ὁμόκεντρος κύκλους (χριστο-εκκλησιακούς), ἀπὸ διάφορες ὀπτικές γωνίες τοῦ «μυστηρίου», τὸ δὲ ἔργο τοῦ ἄλλου, εἰς πλάτος, μέσῳ ἐπανερμηνειῶν (παραλλαγῶν) τοῦ ἀρχικοῦ του θέματος. Αὕτῃ ἡ μορφολογικὴ ἑτερότητα ἀπαγορεύει, πιστεύω, κάθε ἰσομέρεια μεταξὺ τῶν ἔργων καὶ καθιστᾷ τὴν συγκριτικὴν ἑρμηνευτικὴν τους προσέγγιση δύσβατη. Τὸ μόνο(;) ποῦ μπορεῖ κανεὶς νὰ κάνει, νομίζω, εἶναι νὰ ἀντιπαραβάλλει τὴν ὀρχηστρικὴ ἀνοικτότητα τῆς «συμφωνίας» τοῦ μητρ. Π. μὲ τὸ ὀρχηστρικὸ «θέμα» τοῦ Χρ. Γ., μὴ παραγνωρίζοντας ὡστόσο τὶς «παραλλαγές» του. Κάπως ἔτσι λοιπὸν θὰ προσπαθῆσω νὰ κινηθῶ στὴ συνέχεια.

1.3. Μὲ τὴν «προσωπολογία» (λόγον περὶ προσώπου) ἄρχισε νὰ ἀσχολεῖται, πρῶτος νομίζω, ὁ Χρ. Γ., μὲ *Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου* (1970), σὲ ἀνθρωπο-θεο-λογικὴ ὄντολογικὴ προοπτικὴ. Τῇ μελέτῃ του αὕτῃ τὴν ἐπεξεργάστηκε μετέπειτα στὸ ἀξονικὸ γιὰ τὴν σχεσιακὴ ὄντολογία του ἔργο *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως* (1976)¹⁵, σὰν κριτικὴ διασταύρωση δύο διαφορετικῶν ἑρμηνευτικῶν παραδειγμάτων: ἐνὸς «μυστικο-θεολογικοῦ» (τῆς *Μυστικῆς θεολογίας* τοῦ πρώιμου Lossky) καὶ ἐνὸς «ὄντο-φαινομενολογικοῦ» (τοῦ *Εἶναι καὶ Χρόνος* τοῦ πρώιμου Heidegger καὶ τῆς φαινομενολογίας τοῦ J. P. Sartre, *Τὸ Εἶναι καὶ τὸ Μηδέν*)¹⁶.

Μὲ ἐπίγνωση τῶν προβλημάτων τῆς νεότερης ἀνθρωπολογίας, ὁ Χρ. Γ. ἐργάστηκε ἀπαρχῆς πρὸς τὴν κατεύθυνση μιᾶς ὄντολογικῆς δικαίωσης τοῦ προσώπου, ἀκριβέστερα τοῦ ἀνθρωπίνου ὑποκειμένου, ὡς ἐνδογενῶς σχεσιακῆς καὶ ἀναφορικῆς ὕπαρξης. Ξεκινώντας (φιλοσοφικά) ἀπὸ μιὰ θεολογία τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου, σὲ ἀπευθείας ἀναφορὰ πρὸς (καὶ ἀπὸ) τὸ «πρόσωπο τοῦ Θεοῦ» ἢ ἐν πάσῃ περιπτώσει τὴν «προσωπότητα» (personhood) τοῦ Θεοῦ¹⁷,

15. Πρὸβλ. *Τὸ ὄντολογικὸ περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου*, Ἀθήνα 1970, ποῦ ἐξελίχθηκε ὡς *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως: θεολογικὸ δοκίμιον ὄντολογίας*, Παπαζήσης, Ἀθήνα, 1976.

16. Παρὰ τὴν σαφῆ ἀποστασιοποίησιν τοῦ Lossky ἐναντι κάθε ὄντο-φαινομενολογικῆς ἑρμηνείας τῆς «ἐκστασης», τὸ θεολογικὸ παράδειγμα τοῦ τελευταίου ὡς δομικὰ «μυστικὸ» καὶ ὑπαρξιακὰ «θεουργικόν»(;) ἀναδεικνύοντας τὸν «ἀποφατισμό» —ἢ ἀκριβέστερα τὴν «ἀποφατικὴν ἀντινομία»— ὡς τὸ ἐπιστημολογικὰ θεμελιῶδες πλαίσιο-ὄριο τῆς χριστιανικῆς θεολογίας, ἀφήνει —ἀθέλητα— περιθώρια ἀδιαφοροποίητης (καὶ συνεπῶς συγκεχυμένης) διασταύρωσης φιλοσοφίας-θεολογίας. Γιὰ τὴν ἐν λόγῳ ἀποστασιοποίησιν τοῦ τελευταίου, πρὸβλ. ΛΟΣΣΚΥ, «Ἡ θεολογικὴ ἐννοία τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου», στὴν συλλογὴ μελετημάτων του *Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ* (ἐλλ. μτφρ. Μ.Γ. Μιχαηλίδη), ἐκδ. Β. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη, 1974, σσ. 103-115 [113].

17. Ἐκφραση θεολογικὰ περιέργη τὸ «πρόσωπο τοῦ Θεοῦ» (στὸ πρόσωπο ποιοῦ ἀπὸ τοὺς

προσέγγισε (ιστορικά) τήν ἑλληνοπατερική σκέψη, προσπαθώντας νὰ τοποθετηθεῖ (κριτικά) ἔναντι τῆς φαινομενολογικῆς ὄντολογίας τοῦ Heidegger.

Στὴν μετέπειτα ἐξέλιξη τοῦ ἔργου του¹⁸, παίρνοντας κατὰ καιροὺς ἀποστάσεις ἀπὸ τὴν θεολογία (ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ '70 καὶ ἔπειτα), προσπάθησε νὰ θεμελιώσῃ, ὄντολογικά καὶ κριτικά, τὴν σύμπτωση «ὑπαρξῆς καὶ συνύπαρξῆς», ὡς ταυτοχρονία ἀφενὸς «προσωπικῆς ἐλευθερίας καὶ μοναδικότητας» καὶ ἀφετέρου «ριζικῆς ἀναφορικότητας», μὲ κριτήριον τὴν ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς ὡς συνύπαρξῆς (κοινωνεῖν = ἀληθεύειν)¹⁹. Ἡ ἀρχικὴ προσπάθεια δικαίωσης τῆς θεολογίας, τοῦ προσώπου εἰδικότερα (ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας), πού

Τρεῖς ἀναφέρεται;) ἀποκτᾶ νόημα μόνο σὲ πλαίσιο «προσωπολογικῆς ἀναλογίας» (Θεοῦ-ἀνθρώπου), ἱεραρχικῆς καὶ θεουργικῆς. Ὡς τέτοια ἀπαντᾶται συχνὰ στὸ ἔργο τοῦ Χρ. Γ., ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ἀποφατολογίας καὶ τῆς εἰκονολογίας τοῦ Lossky. Πρβλ. ΛΟΣΣΚΥ, «Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας», στὴν συλλογὴ μελετημάτων τοῦ Κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ (ἑλλ. Μτφρ. Μ.Γ. Μιχαηλίδη), ἐκδ. Β. Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη, 1974, σσ. 117-131 [130].

18. Στὸ ἔργο τοῦ Χ. Γιανναρᾶ διακρίνω κυρίως δύο ἱστορικὲς φάσεις. Ἡ ἀποφατικο-[θεο]λογικὴ φάση, στὴν ὁποία θὰ ἐστιασθῶ ἐδῶ, ἐκτείνεται ἀπὸ τὶς σπουδὲς τοῦ τελευταίου στὴ Γερμανία καὶ Γαλλία μέχρι τὰ τέλη τοῦ '70. Ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ '80 γίνεται καθηγητὴς φιλοσοφίας στὴν Πάντειο Σχολή, ὁπότε ἡ σκέψη του περνᾶει στὴν κριτικο-[σχεσιο]λογικὴ φάση. Γιὰ παράδειγμα: ἡ ἀποφατικὴ «ὄντολογία τοῦ προσώπου» (1970, 1976) ἀπολήγει στὴν κριτικὴ «ὄντολογία τῆς σχέσης» (2004), μέσῳ τῶν «προτάσεων κριτικῆς ὄντολογίας» (1985). Οἱ φάσεις ὅμως αὐτὲς βρίσκονται σὲ ἐξελικτικὴ σχέση (συνέχειας-ἀσυνέχειας) καὶ δὲν θὰ πρέπει νὰ νοοῦνται στεγανά καθόσον ἀλληλοπεριχωροῦνται. Τὸ σύνολο ἔργο του παρουσιάζει ὄντως μιὰ θαυμαστὴ συγκρότηση μὲ κέντρο τὴν προβληματικὴ «ἀλήθεια, ἀποφατισμός, πολιτισμός». Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ τριλογία *Χάιντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης* (γνωσιοθεωρία), *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ* (ὄντολογία) καὶ *Ἐλευθερία τοῦ ἠθους* (ἠθολογία), τὸ ἔργο δομεῖται ὡς κριτικὴ γνωσιοθεωρία μὲ ἀφορμὴ καταρχὰς ἓνα πολιτισμικὸ ἐρώτημα: τὴν «διασάφηση τῶν διαφορῶν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ Παράδοσης ἀπὸ τὴν δυτικοευρωπαϊκὴν. Διαφορῶν πού, κατὰ τὸν συγγραφέα, δὲν ἐξαντλοῦνται στατικὰ στὸν τόπο τῆς θεωρίας, ἀλλὰ καθορίζουν τὸν τρόπο ἢ τὴν πρακτικὴν τοῦ βίου, δηλαδὴ ὅ,τι ὀνομάζουμε πολιτισμό». Ὅπως ὁ ἴδιος αὐτο-ερμηνευτικὰ ἀναφέρει, τὸ σύνολο ἔργο του περιστρέφεται γύρω ἀπὸ «τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στὴν ἑλληνικὴ καὶ δυτικὴ κατανόηση τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς γνώσης» (πρβλ. *Χάιντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης*, Δόμος, Ἀθήνα, 1988, σελ. 9).

19. Πρβλ. Η. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, «Ἵποκείμενο καὶ ριζικὴ ἀναφορικότητα», ὁ.π., σσ. 35. Μιὰ τέτοια διαπλοκὴ ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἀποδεκτὴ στὴν φιλοσοφία, ἴσως δὲ καὶ γόνιμη (πρβλ. Η. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, «Ἵποκείμενο καὶ ριζικὴ ἀναφορικότητα: τὸ ἔργο τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ καὶ ἡ φιλοσοφία», ὁ.π.). Στὴ θεολογία ὅμως ἐγείρει σοβαρὰ ἐρωτηματικὰ ἀφορῶντα, καταρχὰς, στὴ μυστικο-θεολογικὴ δομὴ αὐτὴ καθεαυτὴ (κατὰ Lossky) στὸ ἔργο τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ, πέραν τῆς ἐρμηνευτικῆς διασταύρωσός της μὲ τὴν φιλοσοφία στὸν τελευταῖο καὶ τῆς προέκτασός της σὲ σχεσιο-[θεο]λογικὴ δομὴ (στὰ ὁποῖα θὰ ἀναφερθῶ παρακάτω).

τὸν φέρνει *mutatis mutandis* κοντὰ στὸν «συσχετισμό» (*corrélation*) τοῦ P. Tillich²⁰, θὰ ἀπέληγε πιθανὸν σὲ προσπάθεια θεμελίωσης τῆς θεολογίας ἐπὶ τῆς φιλοσοφίας (ἐπὶ τῆς φιλοσοφικῆς ὄντολογίας, μὲ βάση τὴν ἀποφατολογία), ἂν ὁ Χρ. Γ. δὲν μετατόπιζε —ἐγκαιρα καὶ κριτικά— τὸ κέντρο βάρους, ἀπὸ τὴν ἀρχική του «φιλοσοφοθεολογία» στὴν «κριτική φιλοσοφία».

Χωρὶς νὰ προτίθεται νὰ ἐπεκταθῶ ἐδῶ σὲ ἀνάλυση τοῦ ἀφετηριακοῦ γιὰ τὴν σχεσιακὴ ὄντολογία τοῦ ἔργου *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως*, δὲν μπορῶ νὰ μὴν παρατηρήσω ὅτι, ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τοῦ *Εὐαγγελίου* στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἡ διασταύρωση φιλοσοφίας καὶ θεολογίας στὸ ἐν λόγῳ ἔργο —ἐπὶ τῇ βάσει δύο κυρίως ἐκ τῶν τριῶν παραμέτρων τοῦ ἐρμηνευτικοῦ σχήματος («Θεὸς-κόσμος-Ἄνθρωπος») καὶ μὲ ἀντικατάσταση τοῦ ἐπ' ἐσχάτοις σαρκωμένου «Χριστοῦ» ἀπὸ ἕναν διαχρονικὸ «Λ(λ)όγο»— παρουσιάζεται, καταρχὰς ὡς διασταύρωση ἀδιαφοροποίητη —ἀδιάκριτη ὡς πρὸς τὴν ἀμοιβαία ἑτερότητα μεταξὺ «ἀποκαλυπτικοῦ γεγονότος» (σαρκωμένου Χριστοῦ) καὶ «φιλόσοφου λόγου» (πτωτικοῦ ἀνθρώπου)— καὶ στὴ συνέχεια ὡς σχέση μονοδιάστατη ἢ ἀκριβέστερα κατοπτρικὴ φιλοσοφίας-θεολογίας (ἀποφατικῶ τῷ τρόπῳ).

Παρὰ τὴν πρόθεση τοῦ Χρ. Γ. γιὰ ἀποστασιοποίηση ἀπὸ τοὺς Lossky καὶ Heidegger, πρόκειται ἐδῶ ὄχι γιὰ κριτικὴ στάση (ἐναντι καὶ τῶν δύο) ἀλλὰ γιὰ ἀδιάκριτη θεο-οντο-λογικὴ διασταύρωσή των. Ὅταν δηλαδὴ ἐπιχειρεῖται κριτικὴ, αὐτὴ ἀφορᾷ μόνον στὴ φαινομενολογικὴ ὄντολογία τοῦ Heidegger (τὸ «μηδὲν» ὡς κενὸ στὴν ὄντολογία), ἀλλὰ ὄχι καὶ στὴ μυστικὴ δομὴ τῆς θεολογίας τοῦ Lossky. Ἐνῶ ἀποτολμᾶται κριτικὴ τῆς ὄντο-λογικῆς δομῆς τοῦ Heidegger, δὲν ἀποτολμᾶται καὶ κριτικὴ τῆς θεο-λογικῆς δομῆς τοῦ Lossky· ἀντίθετα μάλιστα, τὸ μυστικο-θεολογικὸ παράδειγμα τοῦ τελευταίου —τὸ ὁποῖο, σημειωτέον, ὡς τέτοιο δὲν ἀποκλείει, δυνάμει τουλάχιστον (pace Lossky), μιὰ διασταύρωση μὲ τὸ φαινομενο-οντολογικὸ τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου καὶ τὸ «μηδενιστικὸ» τοῦ Sartre— ἀπολήγει στὴν «σχεσιακὴ ὄντολογία» τοῦ Χρ. Γ. μὲ βάση μιὰ «σχεσιακὴ ἐκστατικο-αναφορικότητα» (τριαδο-λογικὴ καὶ κοινωνιο-λογικὴ). Ἀκριβῶς γι' αὐτό, ἡ προβληματικὴ «ἀλήθεια, γνώση καὶ γλώσσα», μὲ ἀναφορὰ στὸ Λόσκιο σχῆμα-πλαῖσιο «θεολογία, ἀποφατισμὸς καὶ γλώσσα», στὴν ὁποία θὰ ἐπανέλθουμε παρακάτω, κατέχει κεντρικὴ θέση στὸ ἔργο του.

Σωστὰ βεβαίως ἐστιάστηκε πρόσφατα, ὄχι μόνον ἡ βαθειὰ ἔγνοια τοῦ Χρ. Γ. γιὰ τὴν ἀλήθεια τοῦ κοινωνικοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ ἡ παράλληλη φροντίδα του

20. Πρὸβλ. R. GIBELLINI, *Ἡ θεολογία τοῦ 20οῦ αἰῶνα*, Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα, 2002, σσ. 103-129.

για να αναδείξει, ἢ μᾶλλον «να ὑφάνει», «ένα κοινὸ γλωσσάρι μεταξὺ τῆς μαρτυρίας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος ἀφενὸς καὶ τῆς ἔκφρασης τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου ἀφετέρου», μὲ στόχο τὴ μεταφορὰ τοῦ εὐαγγελικοῦ μηνύματος τῶν Πατέρων στὸ σύγχρονο κόσμ²¹. Ἔτσι ὁ Γιανναρᾶς τοῦ πολιτισμοῦ καὶ ὁ Γιανναρᾶς τῆς θεολογίας εἶναι ὁ αὐτός²². Ἡ δὲ προσφορά του στὴν θεολογία ἔγκειται, ὅπως παρατηρήθηκε, στὸ ξεβόλεμα τῆς τελευταίας ἀπὸ τὴν ἀκαδημαϊκὴ συμβατικότητα καὶ στὴ σύνδεσή της μὲ τὴν κοινωνικὴ καθημερινότητα· ἐν ὀλίγοις στὸ «να μᾶς δασκαλεύει πῶς νὰ διακρίνουμε τὴν ἀθέατη, θεολογικὴ βαρύτητα τῶν καθημερινῶν δρωμένων»²³.

Πρὶν περάσω στὴ σκιαγράφηση τῶν πλαισίων τοῦ ἔργου τοῦ μητρ. Π. θὰ ἤθελα νὰ ἐπισημάνω ὅτι ἐνῶ ἡ σκέψη τοῦ τελευταίου κινεῖται στὸ πλαίσιο τῶν σχέσεων Ἑλληνισμοῦ-Χριστιανισμοῦ²⁴, ἡ σκέψη τοῦ Χρ. Γ. κινεῖται στὸ πλαι-

21. Πρὸβλ. Θ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, «Γιανναρᾶς παλινωδούμενος», στὸ περιοδικὸ *Μανιφέστο: πολιτικὴ καὶ πολιτισμὸς*, τχ. 6 (Ἰανουάριος 2006), σσ. 38-39 [39] (ὑπογραμμίσεις δικές μου).

22. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν Χρ. Γ. —γιὰ τὴν ὁμολογία τοῦ ὁποίου, πῶς δὲν ὑπάρχει «οὔτε θεολογικὴ οὐδετερότητα οὔτε διπλὴ θεολογικὴ ὑπηκοότητα», οὐδεὶς θὰ δικαιουτο νὰ θέσει ἐν ἀμφιβόλῳ— προκύπτει ἐδῶ ἓνα ἐρώτημα: δεδομένου τοῦ ὄντολογικὰ ἀπερίσταλτου (καὶ ὄχι ἀπλῶς ὑπέρογου) χαρακτήρα τοῦ *revelatum* (τοῦ ἐπ' ἐσχάτοις σαρκωμένου προσώπου τοῦ Χριστοῦ), μέχρι ποιοῦ σημείου εἶναι δυνατὴ μιὰ σύμπτωση θεολογίας καὶ πολιτισμοῦ, ἐκκλησιο-λογίας καὶ κοινωνιο-λογίας (καὶ ὑπὸ ποίους ὅρους); Τὸ ἐρώτημα αὐτό, καίριας σημασίας γιὰ τὴν χριστιανικότητα τῆς θεολογίας, τὴν οὐσιαστικὴ καὶ ὄχι μόνο τὴν τυπικὴ, θὰ μᾶς ἀπασχολήσει στὸ τελευταῖο μέρος τοῦ κειμένου. Παραταῦτα δὲν θὰ μπορούσαμε ποτὲ νὰ ὑποτιμήσουμε τὴν ἱστορικὴ σημασία τῆς κριτικῆς τῶν «εἰδώλων» στὸ ἔργο τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ. Στὸ θέμα αὐτὸ ἀκριβῶς ἐστιάζω τὴν οὐσία τοῦ προγράμματός του καὶ τὴν θεολογικὴ σημασία τῆς συμβολῆς του. Ὡστόσο, ἀπὸ πλευρᾶς χριστιανικότητας τῆς θεολογίας, ἡ κριτικὴ αὐτὴ φαίνεται περιορισμένου ἐρμηνευτικὰ βάθους (ὡς γνωσιοθεωρητικὴ καὶ ὄχι ὡς ριζικὰ μυστηριολογικὴ κριτικὴ, ἀποφατολογικὴ καὶ ὄχι ἐκκλησιοθεολογικὴ, πολιτισμολογικὴ καὶ ὄχι ἐσχατολογικὴ). Ὡς κριτικὴ τῶν εἰδώλων ἐμφανίζεται τελικὰ μονοδιάστατη στὸ μέτρο πού ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ἐρώτημα περὶ ἀληθείας ὡς γνωσιοθεωρητικὸ ἐρώτημα (θεολογία καὶ γλώσσα), ἀφήνει ἐκτὸς ἐμβέλειάς της τὴν κριτικὴ ἄλλου τύπου «εἰδώλων», τοῦ ὄντο-θεολογικοῦ «εἰδώλου» καταρχάς (τῆς ὀλιστικῆς ἢ πανοραμικῆς σύγχυσης κτιστοῦ κόσμου/ἀκτίστου Θεοῦ σὲ ἓναν κοινὸ μεταξὺ τους ὀρίζοντα) καὶ τῶν πολλαπλῶν ἐπιπτώσεών του στὴν θεολογία καὶ τὴν φιλοσοφία (λ.χ. ὡς θεουργία). Ἀντιπαράβαλε, λ.χ., τὴ σχετικὴ μὲ τίς Ἀρεοπαγιτικὲς Συγγραφὲς κριτικὴ τῶν «εἰδώλων» στὸ *Χάιντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης* μὲ τὸ J.-L. MARION, *De surcroît: Etudes sur les phénomènes saturés* (coll. Perspectives critiques), P.U.F., Paris, 2001 (εἰδικότερα μὲ τὸ «Au nom ou comment le taire», σσ. 155-195).

23. Στὸ «να ξεβολέψει μιὰ θεολογία ντυμένη στὰ λαμὲ καὶ σκαρφαλωμένη σὲ τόσο ψηλὰ τακούνια, πού δὲν πατᾶ στὸ ἔδαφος καὶ στὴν καθημερινότητα» κατὰ τὴν εὐγλωττὴ καὶ χαριτωμένη παράφραση τοῦ Θ. Παπαθανασίου μιᾶς ἔκφρασης τοῦ Χρ. Γ. (πρὸβλ. Θ. Παπαθανασίου, «Γιανναρᾶς παλινωδούμενος», ὅ.π., σελ. 38).

24. Πρὸβλ. Μ. ΜΠΕΓΖΟΥ, *Τὸ μέλλον τοῦ παρελθόντος: κριτικὴ εἰσαγωγή στὴ θεολογία τῆς*

σιο τῆς ἀντίθεσης Ὁρθοδοξίας-Δύσης. Ἐπιπρόσθετα, τὸ ἔργο του συνιστᾷ προσπάθεια ὄχι μόνο ὄντολογικῆς δικαίωσης τῆς ἑλληνοπατερικῆς θεολογίας (τοῦ «προσώπου» συγκεκριμένα) —σὲ πολιτισμικὴ προοπτικὴ ἐνὸς διαχρονικοῦ ἑλληνισμοῦ, σημειωτέον—, ἀλλὰ καὶ ἱστορικῆς κριτικῆς τοῦ «ἄλλου πολιτισμοῦ» (τοῦ «Δυτικοῦ» ἢ ἀκριβέστερα «Δυτικότροπου»). Ἔτσι, θεολογία, ὄντολογία καὶ ἱστορία-πολιτισμὸς σχηματίζουν ἐρμηνευτικά, ὅπως θὰ δοῦμε ἀναλυτικὰ στὴ συνέχεια, ἕναν κλειστὸ κύκλο (βραχυκύκλωμα;).

1.4. Στὸ πλαίσιο τῶν θεώρησης τῶν σύμπλοκων σχέσεων Ἑλληνισμοῦ-Χριστιανισμοῦ —σὲ ἐκκλησιακὴ προοπτικὴ (ecclesial), διαχρονικῆς καὶ συγχρονικῆς καθολικότητας—, ἡ σκέψη τοῦ Σεβ. Π. στοιχειοθετεῖ προσπάθεια ὄντολογικῆς ἐπεξήγησης τῆς ἑλληνοπατερικῆς θεολογίας, καὶ ἐρμηνευτικῆς ἐνεργοποίησής της γιὰ τὸ σύγχρονο ἄνθρωπο καὶ κόσμο. Τὸ ἐρώτημα περὶ προσωπότητας τὸ προσέγγισε εὐθέως ἀρχῆς γενομένης, νομίζω, ἀπὸ τὸ «Human Capacity and Human Incapacity» (1975), τὸ «Vérité et communion» (1977), τὸ «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖο στὸ πρόσωπο» (1977), καὶ τὸ «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη» (1982-3), σὲ ἀπευθείας συνέχεια τοῦ θεολογικοῦ «παραδείγματος Florovsky» καὶ χωρὶς νὰ ἀγνοεῖ διόλου τὴν ὄντολογικὴ προβληματικὴ τῆς σύγχρονης φαινομενολογίας²⁵.

Γιὰ νὰ ἐστιᾷσει τὴν «προσωπότητα» στὶς ἀπορητικές, μυστηριώδεις διαστάσεις της στὸν ἄνθρωπο (ἢ ἀκριβέστερα στὸ «φαινόμενο-ἄνθρωπος»), τὸ «Human Capacity» ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ χριστολογικὸ ἐρώτημα καὶ τὴν κριτικὴ τῆς «ταυτολογικῆς» ἀρχαιοελληνικῆς ὄντολογίας²⁶, στὴ βάση τοῦ *ex nihilo* τῆς

ὀρθοδοξίας, Ἀρμός, Ἀθήνα, 1993, σελ. 123. Ἐνῶ ὁ Χρ. Γ. ἐστιαζόμενος στὸ πρόβλημα τῆς ἀλλοίωσης τῆς νεοελληνικῆς ταυτότητας (πολιτισμικῆς καὶ θρησκευτικῆς) κινεῖται ἀντιθετικὰ ὡς πρὸς τὴν «Δύση», ὁ μητρ. Π. ἐστιάζοντας τὴ διαχρονικὴ σημασία τῆς καθολικότητας τῶν Πατέρων (τῆς ἐκκλησιαστικῆς καθολικότητάς των στὸν χρόνο κατὰ Florovsky) λειτουργεῖ διαλογικὰ (σὲ «Ἀνατολή» καὶ «Δύση»). Ὁ ἕνας παλεύει γιὰ τὴν νεοελληνικὴ ἀνόρθωση, ὁ ἄλλος γιὰ τὴν νεοπατερικὴ μεταγραφή. Κατὰ τοῦτο ὁ Περγάμου θυμίζει τὴν προσπάθεια τοῦ αἰμίμηστου Ν. Νησιώτη νὰ καταστήσει προσιτὴ στὴ «Δύση» τὴν οὐσία τῆς Ὁρθοδοξίας [πρβλ., λ.χ., τοῦ τελευταίου, «Interpreting Orthodoxy», ἐν *The Ecumenical Review*, vol. 14, n° 1 (October 1961), σσ. 3-27].

25. Πρβλ. «Human Capacity and Human Incapacity: a Theological Exploration of Personhood», ἐν *Scottish Journal of Theology*, τχ. 28 (1975), σσ. 401-447.

26. Ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς πατερικῆς θεολογίας (τοῦ *ex nihilo* τῶν κτιστῶν ἀπάντων, τῆς «Κτίσεως» ὡς κτίσεως, δηλαδὴ ὡς καθεαυτῆς ἐναντι τοῦ «Κτίστου»), ὁ μητρ. Π. θεωρεῖ (καὶ ὀνομάζει) τὴν ἀρχαιοελληνικὴ ὄντολογία (τῆς φιλοσοφίας) «κλειστὴ» (καὶ «μονιστικὴ»). Στὴν ἴδια θεολογικὴ προοπτικὴ κινούμενος, καὶ γιὰ νὰ σημάνω τὸ ἐπιστημολο-

Δημιουργίας (προβληματική ή όποία θά αναπτυχθεῖ στήν διαλεκτική κτιστοῦ/ἀκτίστου στο «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη»).

Ἡ μελέτη αὐτή, ὅπως τὸ «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη» στή συνέχειά της ἀλλά καὶ ἄλλα ἔργα τοῦ μητρ. Π., ἐμφανίζει ἀμεσότερα φιλοσοφικὸ χαρακτήρα²⁷. Στὰ παραπάνω ἔργα γίνεται ἐντονότερα αἰσθητὴ ἡ προβληματικὴ τοῦ «συσχετισμοῦ» (corrélation) φιλοσοφίας-θεολογίας τοῦ Tillich (τοῦ ὁποίου ὑπῆρξε μαθητής) καὶ δίδεται ἡ ἐντύπωση ὅτι ἡ οὐσία τοῦ ἐγχειρήματος τοῦ μητρ. Π. εἶναι ἡ ἐντόπιση μιᾶς, τρόπον τινά, «ἀποκεκαλυμμένης φιλοσοφίας» ἡ ὁποία θά ἐπέτρεπε τὴν θεμελίωση τῆς θεολογίας. Παραταῦτα ὁ ἐν λόγῳ «συσχετισμὸς» στο ἔργο τοῦ μητροπολίτου Ἰωάννου λειτουργεῖ, νομίζω, σὲ προοπτικὴ «ἱστορικῆς ἀντινομίας» (αὐτοκρατορία-ἔρημος) καὶ «ἐσχατολογικῆς ἐντασης» (ἱστορίας-ἐσχάτων) κατὰ Florensky. Πρόκειται συνεπῶς, ὄχι γιὰ ἀπλὸ συσχετισμὸ (σύγχυσης) φιλοσοφίας-θεολογίας, ἀλλὰ καταρχὰς γιὰ ἀμοιβαία ἀνοικτότητα (ἐτεροτήτων) τῆς μιᾶς ἐναντι τῆς ἄλλης· καὶ δυνάμει, γιὰ θεμελίωση τῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τῆς θεολογίας (ὄχι ἀντίστροφα)²⁸.

γικὸ παράδειγμα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς ὄντολογίας κατ' ἀντιδιαστολὴ πρὸς αὐτὸ τῆς πατερικῆς θεολογίας (καὶ ἀπὸ τὴν ἐκκλησιακὴ θέση τῆς τελευταίας), προτιμῶ τὰ ἐπίθετα «ταυτολογικὴ» καὶ «ἐνιαία» (= ὀλιστική), ἢ ἀκόμα καὶ «ναρκισσιστικὴ» (πτωτικὴ). Ἔτσι περικλείονται φανερὰ νομίζω (στο παράδειγμα τῆς ὄντολογικῆς κλειστότητας) καὶ οἱ «ἀνοικτές» ὄντολογίες τῆς «ἐκστασης» (λ.χ. νεοπλατωνικῆς), «ἐνιαῖες» καὶ συνεπῶς παγανιστικῆς, παρὰ τὴν ὅποια ἀνοικτότητα καὶ ἀποφατικότητά τους. Διότι, ἀπὸ τὴν ἐκκλησιακὴ ὀπτικὴ γωνία (τῆς Εὐχαριστίας), αὐτὸ πού θά ἀπέτρεπε μιὰ «ὄντολογία» ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι κατ' οὐσίαν παγανιστικὴ (καὶ νὰ λειτουργεῖ παγανιστικά, ἐντὸς τῆς θεολογίας μάλιστα, δηλητηριάζοντας τὴν τελευταία), εἶναι νὰ δομεῖται (καταρχὰς) ἡ ὄντολογία αὐτή (καὶ συνεπῶς νὰ νοεῖται) ὡς «δωρολογία» (λόγος περὶ «δώρου»). Αὐτὰ ὅμως θά τὰ δοῦμε ἀναλυτικότερα παρακάτω (2. καὶ 3.).

27. Πρὸβλ. «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη: ἡ διαλεκτικὴ κτιστοῦ-ἀκτίστου καὶ τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας», ἐν Σύναξη, τχ. 2 (1982), σσ. 9-20· «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη: τὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως ἑλληνισμοῦ-χριστιανισμοῦ καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου», ἐν Σύναξη, τχ. 3 (1982), σσ. 75-82, καὶ «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη», ἐν Σύναξη, τχ. 6 (1983) σσ. 77-85. Γιὰ ἀνάλογα ἔργα τοῦ Περγάμου, ἀπ' ἄκρη σ' ἄκρη θεολογικοῦ περιεχομένου ἀλλὰ μὲ ἀμεσο φιλοσοφικὸ χαρακτήρα, πρὸβλ. «The Contribution of Cappadocia to Christian Thought», στο F. PIMENIDES, S. ROIDES (eds), *Sinasos in Cappadocia*, National Trust for Greece – Agra Publications, London, 1986, σσ. 23-37· Ἡ κτίση ὡς εὐχαριστία: Θεολογικὴ προσέγγιση στο πρόβλημα τῆς οἰκολογίας», Ὁρθόδοξη Μαρτυρία, ἀρ. 44, Ἀκρίτας, Ἀθήνα, 1992 (σελ. 39 κ.έ.)· «On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood», ἐν C. SCHWÖBEL-C. GUNTON (eds), *Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1991, σσ. 33-46 κ.ά.

28. Ἀδόκιμα, νομίζω, γράφτηκε πρόσφατα, σὲ ἰδιαίτερα ἐνδιαφέροντα κατὰ τὰ ἄλλα μελέτη,

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἐνῶ τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως προσεγγίζει τὴν προσωπότητα τοῦ ἀνθρώπου μέσω τῆς ἀναλογικῆς ἀνθρωπολογίας καὶ τῆς ἀποφατικῆς εἰκονολογίας (κατὰ Lossky), τὸ «Human Capacity» τὴν προσεγγίζει ἀναλύοντας κριτικὰ τὴν ἀνθρωπολογία, ὅχι ἀπευθείας, ἀλλὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἀνθρωπολογικὴ διάσταση τῆς Χριστολογίας (κατὰ Floironsky), συγκρίνοντας κριτικὰ τὴν «συμμετρικὴ Χριστολογία τῶν φύσεων» καὶ τὴν «ἀσύμμετρη Χριστολογία τοῦ ἐνυποστάτου» (τὴν ὀρθόδοξη), οἱ ὁποῖες ὑποδηλώνουν δύο διαφορετικὰ εἶδη προσωπολογίας στὴν θεολογία²⁹. Ἐπιπρόσθετα —καὶ αὐτὸ

ὅτι «γιὰ τὸν Ζηζιούλα τὸ κύριο πρόβλημα εἶναι ἡ θεμελίωση τῆς θεολογίας ἐπὶ τῆς φιλοσοφίας». Πρὸβλ. MARILYNN LAWRENCE, «Theo-Ontology: Notes of the Implications of Zizioula's Engagement with Heidegger» (στὴν ἱστοσελίδα www.theandros.com/zizheidegger.html). Τὸ πρόβλημα γιὰ τὸν μητρ. Π. εἶναι πιὸ σύμπλοκο (ἢ διατήρηση μᾶλλον μιᾶς ἀμοιβαίας ἀνοικτότητας μεταξὺ θεολογίας-φιλοσοφίας) καὶ πάντως ὅχι ἡ θεμελίωση τῆς θεολογίας ἐπὶ τῆς φιλοσοφίας. Ἄλλωστε, τὴ θέση τοῦ αὐτῆ τῆ διατυπώνει ὁ ἴδιος μὲ τὴν ἐξῆς (ρητορικὴ) ἐρώτηση: «Ἡ φιλοσοφικὴ δικαίωση τῆς πατερικῆς θεολογίας εἶναι τάχα δυνατὴ; Ἡ μήπως ἡ πατερικὴ θεολογία τῆς δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο; Μιὰ θεολογικὴ δικαίωση τῆς φιλοσοφίας καὶ μάλιστα μιὰ διακήρυξη πὼς ἡ φιλοσοφία καὶ ὁ κόσμος δὲν μποροῦν νὰ ἀποκτήσουν πραγματικὴ ὄντολογία παρὰ μόνον ἐὰν ἀποδεχθοῦν ἐκ προοιμίου τὸν Θεὸ ὡς τὴν μόνη ὄντοτητα τῆς ὁποίας τὸ "εἶναι" εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ πρόσωπο καὶ τὴν ἐλευθερία;» («Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον». Πρὸβλ. J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, coll. Perspective orthodoxe, n° 3, Labor et Fides, Genève, 1981, ὑποσ. 30, σσ. 37-39 [39]). Ὅφειλω παραταῦτα νὰ παρατηρήσω, ὅτι τὸ ζήτημα ἐνός «μεθοδολογικοῦ συσχετισμοῦ» (ἔστω καὶ ὡς ἱστορικῆς ἀντινομίας καὶ ἐσχατολογικῆς ἔντασης) μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ θεολογίας στὴν ἐν λόγῳ μελέτῃ (ἀλλὰ καὶ στὸ «Χριστολογία καὶ ὑπαρξή») εἶναι αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ προκάλεσε τὴν πληθώρα τῶν ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας κριτικῶν στὸν μητρ. Π. Ἀνάλογες ἀντιδράσεις διατυπώθηκαν καὶ γιὰ τὸν «μεθοδολογικὸ συσχετισμὸ» φιλοσοφίας καὶ θεολογίας στὸ *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως* τοῦ Χρ. Γ. ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας. Γιὰ τὴν θεολογικὴ τουλάχιστον μεθοδολογία τὸ θέμα ἐνός «συσχετισμοῦ» (ἢ «ἐντασης» καὶ «ἀντινομίας») μεταξὺ φιλοσοφίας-θεολογίας δὲν εἶναι διόλου ἄσχετο πρὸς τὸ θέμα «συσχετισμοῦ» Οἰκονομίας-Θεολογίας· ἀντίθετα μάλιστα. Μποροῦμε συνεπῶς ἀπὸ τώρα νὰ διερωτηθοῦμε γιὰ τὸν τρόπο τοῦ συσχετισμοῦ αὐτοῦ: πρόκειται περὶ μεταφυσικο-αποφατικοῦ τρόπου —ἢ ἐν πάσῃ περιπτώσει φιλοσοφικοῦ καὶ μάλιστα σχολαίου (*remoto Christo et Regno*)— ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τρόπου (*in Christo et Regno*); Τὸ ἐρώτημα αὐτό, θεμελιῶδες κατὰ τὴν ταπεινὴ μου ἄποψη γιὰ κάθε θεολογικὴ ἐπιστημολογία βιβλικό-χριστιανικῆς προοπτικῆς, διαπερνᾷ ὅλο μου τὸ κείμενο γιὰ νὰ διερευνηθεῖ εἰδικότερα στὸ τελευταῖο μέρος του.

29. Ἡ «ἀσύμμετρη Χριστολογία» ἀποσκοπεῖ νὰ ὑπογραμμίσῃ ὅτι μὲ τὴν σάρκωση τοῦ Υἱοῦ Χριστοῦ δὲν προέκυψε ἕνα νέο πρόσωπο, ἀφοῦ ἡ ἔνωση τῶν φύσεων εἶναι «καθ' ὑπόστασιν» (ἐνυπόστατη), ἢ δὲ ἐν προκειμένῳ «ὑπόσταση» εἶναι αὐτὸς τοῦτος ὁ ἄκτιστος Υἱὸς τοῦ Πατρὸς (ἐξοῦ καὶ ἡ γραφὴ «Υἱὸς-Χριστός»). Πρόκειται γιὰ τὴν μετα-χαλκηδόνια χριστολογικὴ ἐξέλιξη τῆς 5ης καὶ 6ης Οἰκουμενικῆς Συνόδου (ἀλλὰ καὶ τῆς 7ης μέχρι τοῦ τέλους τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων τὸ 843 μ.Χ.), δηλαδὴ γιὰ θεολογικὰ βήματα πέρα ἀπὸ τὴν δια-

είναι τὸ σημαντικότερο— ἡ ἑρμηνευτικὴ ἀφετηρία τῆς προσωπολογίας τοῦ μητρ. Π. δὲν εἶναι τὸ σχῆμα-πλαῖσιο «Θεὸς-ἄνθρωπος» (τῶν δύο παραμέτρων καὶ τῆς ἄχρονα θεουργικῆς ἱεραρχίας τῶν ὄντων), ἀλλὰ τὸ σχῆμα «Θεὸς-κόσμος-Ἄνθρωπος» (τῶν τριῶν παραμέτρων καὶ τῆς ἐσχατολογικῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας) ὅπου τὸ Ἄνθρωπος ἀναφέρεται στὴν ὄντως ἀνθρωπότητα, αὐτὴν ἀκριβῶς τοῦ ἔσχατου Ἀδάμ, τοῦ σαρκωμένου Χριστοῦ.

Μὲ τὸ «Vérité et communion»³⁰ ἡ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» ἐστιάζεται στὴν «ἀλήθεια» τῆς «προσωπότητας» καὶ τῆς «κοινωνίας» —«ἀλήθεια» ταυτόσημη μὲ τὴν «ἐλευθερία»— μὲ βάση τὸν (ἐσχατολογικὸ) ρεαλισμὸ τῆς (ἐπ' ἐσχάτοις) σάρκωσης τοῦ «προσώπου» τοῦ Υἱοῦ-Χριστοῦ στὴν ἱστορία³¹. Σημειωτέον μάλιστα ὅτι ἡ προθεωρία (προϊδεασμός) «ἀλήθειας», «προσωπότητας» καὶ «ἐλευθερίας» παρουσιάζεται ἐδῶ ὡς καταρχὰς Χριστοκεντρικὸς καὶ εὐχαριστιακός (ὄχι ὡς ἀποφατολογικὸς καὶ θεογνωστικός), μέσα ἀπὸ τὸ ἐπ' ἐσχάτοις μυστηριολογικὸ πλαίσιο τῆς ἀσύμμετρα ἐνυπόστατης σχέσης καὶ ἐλεύθερης κοινωνίας κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου στοῦ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ (ὄχι μέσα ἀπὸ ἓνα φυσιοκεντρικὸ ὄντο-θεο-λογικὸ πλαίσιο ὑπερβατικότητας/ἐμμένειας τοῦ Θεοῦ στον κόσμο)³².

Τὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι κατὰ τὴν ἐκτίμησή μου κεφαλαιώδους σημασίας γιὰ τὸ μεθοδολογικὸ ἐρώτημα στὴν θεολογία (τὴν ἀποφυγὴ ἑτεροκαθορισμοῦ τῆς θεολογίας ἀπὸ ἐξωθεολογικοὺς παράγοντες) τὸ ὁποῖο διαπερνᾷ ὅλο τὸ κείμενό μου καὶ στοῦ ὁποῖο θὰ ἀναφερθῶ παρακάτω. Πρὸς τὸ παρὸν ἐπισημαίνω ἀπλῶς τὴν σύγκλιση Περγάμου καὶ Florovsky στὴν ἀσύμμετρα ἐνυποστασία (πλαῖσιο προσωπολογίας), τὸν γενικότερο χριστοκεντρισμὸ (ὄχι χριστομονισμό) καὶ τὴν ἔμφαση στὴν ἐλευθερία τῆς θεολογίας τοῦ τελευταίου, στον τριαδικό

τύπωση τῆς Χαλκηδόνας, ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἐκληφθεῖ ὡς «συμμετρικὴ» χριστολογία, ἂν κατανοηθεῖ ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ Τόμου τοῦ Λέοντος (πάπα Ρώμης): πρβλ. σχετικὰ G. WILLIAMS, π. Γεώργιος Φλωροφσκυ: εἰσαγωγή στὴ σκέψη του (μτφρ. Θ. Παπαθανασίου), Παρουσία, Ἀθήνα, 1989, σσ. 99-104.

30. Πρβλ. «Vérité et communion: fondements patristiques et implications existentielles de l'ecclesiologie eucharistique», ἐν *Irenikon*, τχ. 50 (1977), σσ. 451-510.

31. Μὲ βάση, δηλαδή, τὴν εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία (ἐν πίστει, ἐπ' ἐλπίδι, ἐν ἀγάπῃ) τῆς Ἐκκλησίας ὅτι ὁ σαρκωμένος Υἱὸς-Χριστὸς εἶναι ἡ ἴδια ἡ σάρκωση τῆς «ἀλήθειας» τοῦ Θεοῦ (ἐν ἑαυτῷ κατὰ φύσιν, καὶ ἐκτὸς ἑαυτοῦ κατὰ χάριν) ὡς δῶρο «ἀλήθειας», «ζωῆς» καὶ «προσωπότητας» στον ἄνθρωπο (πρβλ. Ἰω. 14, 6).

32. Ἐδῶ ἀγγίζουμε, πιστεύω, μιὰ βασικὴ διαφοροποίηση Περγάμου (μέσω Florovsky) καὶ Γιανναρά (μέσω Lossky) στὴν ὁποία καίτοι ἀποφασιστικῆς σημασίας δὲν μπορῶ νὰ ἐπεκταθῶ ἐδῶ: στὴν διαφοροποίησή μεταξὺ ἀσύμμετρης ἐνυποστασίας ἀφενὸς καὶ ἀποφατικῆς ἀντινομίας/θεουργικοῦ ἐνεργητισμοῦ ἀφετέρου.

(κατὰ Περγάμου) — ὄχι «τριαδολογικό» — χριστοκεντρισμό. Σημειωτέον πὼς τὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἐπίσης καίριας σημασίας γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικότητα τῆς θεολογίας — δηλαδή τὴν «ἐνδογενῆ χριστοεἰδειά» τῆς — δεδομένου ὅτι ἡ ἐπ' ἐσχάτοις ἀγιοπνευματικὴ σάρκωση τοῦ Υἱοῦ-Χριστοῦ ἀποτελεῖ αὐτὸ τοῦτο τὸ *revelatum* τῆς θεολογίας (ὡς χριστιανικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς, ὀρθοδόξῳ τῷ τρόπῳ)³³.

Στὴ μελέτη τοῦ «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖο στὸ πρόσωπο»³⁴ ἢ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» παρουσιάζεται ἐκκλησιοθεολογικὰ στὴ βάση τῶν προαναφερθεισῶν μελετῶν περὶ προσωπότητος (ὑποστατικότητος), ἐλευθερίας καὶ «ἀλήθειας». Ἄς σημειωθεῖ παρενθετικά, πὼς ὁ μητρ. Π., σὲ οὐσιαστικὴ ὑποσημείωση τῆς μελέτης τοῦ, τοποθετεῖται κριτικὰ ὡς πρὸς μιὰ φαινομενολογικὴ προσέγγιση τῆς ἐν γένει θεολογίας³⁵. Ἐπιπλέον, τὸ σύνολο τῆς ἐν λόγῳ μελέτης ἀποτελεῖ καὶ αὐτὸ μιὰ ἔμμεση τοποθέτηση τῆς θεολογίας τοῦ ἐναντι τῆς φαινομενολογίας στὸ θέμα τῆς ὄντολογίας. Μεταγράφοντας τὸν τίτλο τῆς μελέτης ὡς «ἀπὸ τὴν φαινομενολογία (προσωπεῖο) στὴν ὄντολογία (πρόσωπο)», φαίνεται, νομίζω, καθαρὰ ἡ θέση τοῦ μητρ. Π. στὸ θέμα θεολογία, ὄντολογία καὶ φαινομενολογία.

1.5. Συνοψίζοντας τὰ ἐκατέρωθεν πλαίσια τῶν δύο στοχαστῶν: α) Στὴν «ὄντολογία τῆς σχέσης» τοῦ Χρ. Γ. τὸ περὶ προσωπότητος ἐρώτημα τίθεται σὲ πλαίσιο δύο παραμέτρων [Θεὸς-ἄνθρωπος μὲ βάση τὸν «Λ(λ)όγο»], πρὶν καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν «ἐπ' ἐσχάτοις σάρκωση τοῦ Χριστοῦ» (ὡς «ἀποκαλυ-

33. Ἀντιδιαστέλλω ἐδῶ (καὶ σὲ ὅλο τὸ κείμενό μου) τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεολογία πρὸς κάθε εἶδος φιλοσοφικῆς θεολογίας (ἀλλὰ καὶ «χριστιανικὴν φιλοσοφία») ὡς πρὸς τὴν δομικὴν καὶ ἐνδογενῆ χριστιανικότητα καὶ χριστοφάνειά τῆς, μὲ βάση τὸν «Χριστὸ» ὡς τὸ «μυστήριον» καὶ τὴν «πραγμάτωση» (σάρκωση-ἀνακεφαλαίωση) τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας» (Ἐφ. 1, 3-14, 17-23). Πρόκειται γιὰ ἐνδογενῆ χριστοκεντρισμό (ὄχι χριστομονισμό) τῆς «ἀλήθειας» (καὶ τῆς θεολογίας ὡς κατ' οὐσίαν χριστιανικῆς), τοῦ «ἀληθεύειν» (καὶ τοῦ «θεολογεῖν ἐν ἀληθείᾳ»). Γιὰ τὴν ἐπικαιρότητα τοῦ χριστοκεντρισμοῦ τῆς «ἀλήθειας» στὴν θεολογία, πρὸς ἀλλων: A. MILANO, *Quale verità: Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna, 1999, καὶ P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo: Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma, 2002. Τέλος, γιὰ τὴν προβληματικὴν περὶ «χριστιανικῆς φιλοσοφίας», πρὸς F. J. AMBROSIO (ed.), *The Question of Christian Philosophy Today*, Fordham U.P., New York, 1999.

34. Πρὸς. «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον: ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου», ἐν *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 1977, σσ. 287-323.

35. Πρὸς. J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, coll. *Perspective orthodoxe*, n° 3, Labor et Fides, Genève 1981, ὑποσ. 30, σσ. 37-39.

πτικὸ γεγονός», ὡς *revelatum* καὶ θεμέλιο τῆς χριστιανικῆς θεολογίας). Σὲ τελικὴ ἀνάλυση, τὸ ἐν λόγῳ ἐρώτημα τίθεται (καὶ ἀπαντᾶται) *remoto Christo et Regno...* Μὲ ἀφετηρία μιὰ προβληματικὴ περὶ ἐνεργοκεντρικῆς σχέσης (ὄντο-μυστικῆς κατὰ τὴν ἀποψή μου) μεταξύ ὑπερβατικότητας τοῦ Θεοῦ καὶ ἐμμένειας τοῦ Θεοῦ³⁶ —σὲ πλαίσιο μετα-οντολογίας καὶ θεουργίας, ἀποφατισμοῦ καὶ θεογνωσίας (βλ. «θεολογία καὶ γλώσσα») — ἢ ἀποφατικο-αναλογικὴ ἐκδοχὴ τοῦ «κατ' εἰκόνα» κατὰ Lossky ἐρμηνεύεται σὲ λογοκεντρικὸ πλαίσιο (ἀποφατικὸς λόγος) καὶ ὑπαρξιοκεντρικὴ προοπτικὴ (διά-λόγος)³⁷. Ἡ προοπτικὴ εἶναι ἀπαρχῆς πολιτισμοκεντρικὴ καὶ ἡ ἀρχικὴ θεουργικὴ προσέγγιση τοῦ ὑπάρχειν καὶ κοινωνεῖν ἀπολήγει μετέπειτα σὲ κριτικὴ προσέγγιση. Ἡ παραβολὴ τῶν *Πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως* (1976), *Προτάσεις κριτικῆς ὄντολογίας* (1985) καὶ *Ὀντολογία τῆς σχέσης* (2004) δείχνουν, νομίζω, πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση³⁸.

36. Οἱ ἐπιπτώσεις μιᾶς θεο-ὄντο-μυστικῆς προβληματικῆς περὶ ταυτόχρονης ὑπερβατικότητας/ἐμμένειας τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμον —*remoto Christo*— σὲ ἕνα ἀπευθείας κάθετο ἀποφατικο-θεουργικὸ πλαίσιο, ἄ-χρονο ἢ μᾶλλον δια-χρονικὸ καὶ ἀν-ιστόρητο, δὲν θὰ μπορούσαν νὰ ὑποτιμηθοῦν στὸ ἔργο τοῦ Χρ. Γ. Ἡ ἐπιμέρους συμβολὴ τοῦ τελευταίου στὴν προβληματικὴ αὐτὴ συνίσταται στὸ ὅτι διεύρυνε τὸ ἐρώτημα «θεολογία καὶ ἀ-γνωσία» τοῦ Lossky στὸ «θεολογία καὶ γλώσσα», παραμένοντας ὡστόσο δέσμιος τῶν ἐπιστημολογικῶν προϋποθέσεων τῆς προβληματικῆς τοῦ Lossky. Προφανῶς ἀντιλαμβανόμενος ὁ Χρ. Γ. τοὺς κινδύνους ἐνὸς τέτοιου ἐγκλεισμοῦ, στὴν μετὰ τὸ '79-'80 περίοδον τοῦ ἔργου του, μετέθεσε τὶς ἐπιστημολογικὰς του προϋποθέσεις ἀπὸ τὸν (θεουργικὸ) «ἀποφατισμὸ» ὄντο-θεολογικοῦ τύπου στὴν «ἀποφατο-λογία» κριτικοῦ τύπου. Παρόλες τὶς ἐπιφυλάξεις μου ἀλλὰ καὶ ὡς μὴ ἀρμόδιος γιὰ τὰ φιλοσοφικὰ πράγματα ἐκτιμῶ πῶς τὸ ἔργο του κέρδισε σαφῶς (ἂν μὴ τι ἄλλο σὲ ὁμοιογένεια) ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐπιστημολογικὴ μετάθεση· δὲν ἔχασε. Διότι ἀπέδωσε τρόπον τινὰ «τὰ Καίσαρος τῷ Καίσαρι» (βλ. πολιτικὴ φιλοσοφία) καὶ «τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ» (βλ. χριστιανικὴ θεολογία) παραμένοντας, ὡστόσο, βαθιὰ ἐρωτευμένος μετὰ τὴν τελευταία (ὡς πραγματικὰ σκεπτόμενος καὶ ὡς ὄντως ἐκκλησιαστικός).

37. Ἀνακύπτει ἐδῶ ἕνα ἐρώτημα στὸ ὅποιο δὲν μπορῶ, ἐπὶ τοῦ παρόντος, νὰ ἀπαντήσω. Πρόκειται γιὰ τὴν ὀφειλόμενη διάκριση μεταξύ «Λοσσκισμοῦ» καὶ VI. Lossky (κατ' ἀναλογίαν πρὸς τὴ διάκριση μεταξύ «Παλαμισμοῦ» καὶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, «Θωμισμοῦ» καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτη, «Ὁριγενισμοῦ» καὶ Ὁριγένη, κ.λπ.). Κάτι τέτοιο ἐκφεύγει ἐντελῶς τῶν ὁρίων τοῦ ἐδῶ κειμένου. Παραταῦτα, ἡ ἀντιπαραβολὴ τῆς εἰκονολογίας καὶ τῆς μυστηριολογίας τοῦ VI. Lossky μετὰ τὴν ἀντίστοιχη θεματικὴ στὸ ἔργο τοῦ Χρ. Γ. (λ.χ. στὸ *Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως* καὶ τὴν *Ἐλευθερία τοῦ ἡθους*) δὲν νομίζω ὅτι ἀφήνει περιθώρια ἀμφιβολίας ὡς πρὸς τὸ κυρίαρχο θεολογικὸ πρότυπό του, τοῦ ὁποίου κληρονομεῖ τὰ ἐνδογενῆ προβλήματα. Σὲ αὐτὴ τὴ συνάφεια θὰ ἤθελα νὰ ἐπισημάνω τὴν ἐτερότητα τοῦ θεολογικοῦ παραδείγματος τοῦ Lossky πρὸς τὸ Φλωροφσκιανὸ θεολογικὸ παράδειγμα, ἢ ὅποια καὶ νοσηματοδοτεῖ, δόκιμα πιστεύω (ἂν καὶ ἐν μέρει ἀσφαλῶς), τὴν θεολογικὴν ἐτερότητα Γιανναρᾶ καὶ Περγάμου.

38. Πρὸ βλ. *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως*, ὅ.π.: *Προτάσεις κριτικῆς ὄντολογίας*, Δόμος, Ἀθήνα, 1985· *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, Ἴκαρος, Ἀθήνα, 2004.

β) Στην «ὄντολογία τοῦ προσώπου» τοῦ μητρ. Π. ἡ προσωπολογικὴ προβληματικὴ τίθεται σὲ πλαίσιο τριῶν παραμέτρων [«Θεὸς-κόσμος-Ἀνθρώπος» μὲ βάση τὴν «ἐλευθερία»] καὶ ἀφετηρία μιὰ χριστοκεντρικὴ ἐκδοχὴ τοῦ «κατ' εἰκόνα» (τῆς ἀσύμμετρης ἐνυποστασίας κατὰ Florovsky), σὲ συνδυασμὸ πρὸς τὴν ἐσχατολογικὴν ὑπόστασιν τῆς «εἰκόνας» στὸν Ἐσχατο Ἀδάμ (Χριστό) καὶ τὸ λειτουργικὸ τῆς πλαισίου (συμβολὴ τοῦ μητρ. Π.). Ἡ προοπτικὴ τοῦ εἶναι ἀπαρχῆς μυστηριοκεντρικὴ, ὡς προβληματικὴ ἀσύμμετρης ἐνυποστασίας, ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς καὶ μυστηριολογικοῦ πλαισίου (στὸ «κατὰ χάριν» ἐπίπεδο τῆς «τριαδικῆς» Οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ ad extra), σὲ δοξολογικὴ διάνοιξη πρὸς –καὶ μὲ ὄντολογικὴ θεμελίωσιν ἀπὸ– τὴν «τριαδικὴν» Θεολογία (ἀπὸ τὸ «κατὰ φύσιν» ἐπίπεδο τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ ad intra). Ἡ παραβολὴ τῶν προαναφερθέντων ἔργων τοῦ μητρ. Π. μὲ τίς μεταγενέστερες μελέτες τοῦ στὴν προσωπολογία, τὴν εἰκονολογία καὶ τὴν λειτουργικὴ θεολογία δείχνουν σαφῶς πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνσιν³⁹.

γ) Τὸ «πρόσωπο» καὶ ἡ «σχέση», ἡ «ἐτερότητα» καὶ ἡ «κοινωνία» ἀποτελοῦν πράγματι «κλειδιά» γιὰ τὸ ἔργο, τόσο τοῦ Χρ. Γ. ὅσο καὶ τοῦ μητρ. Π. Ἡ διαφορὰ ὅμως πλαισίων καὶ προοπτικῶν τῶν ἔργων –πολιτισμικὴ καὶ διαχρονικὴ στὸν πρῶτο, λειτουργικὴ καὶ ἐσχατολογικὴ στὸν δεύτερο– καὶ οἱ ἐπιστημολογίες τους (θεολογία καὶ φιλοσοφία ἐν διαλόγῳ, μέσα στὸ κάθε ἔργο), ὄντας διαφορετικὲς (σύγχυσις θεολογίας-φιλοσοφίας στὸ ἔργο τοῦ ἑνός, διακεκριμένη σχέση θεολογίας-φιλοσοφίας στὸ ἔργο τοῦ ἄλλου), δημιουργοῦν τίς προϋποθέσεις, ὥστε τὰ παραπάνω «κλειδιά» νὰ νοηματοδοτοῦνται μὲ διαφορετικὸ περιεχόμενο. Ἔτσι ἡ μὲν «Θεο-λειτουργικὴ» ὄντολογία τοῦ μητρ. Π. ἐμφανίζεται ἐνδογενῶς ὡς ἐσχατολογικὰ χριστοκεντρικὴ καὶ μυστηριακὴ, ἀπολήγουσα σὲ μιὰ «ὄντολογία τοῦ προσώπου», ἡ δὲ «φιλοσοφο-πολιτισμικὴ» ὄντολογία τοῦ Χρ. Γ. παρουσιάζεται ἐνδογενῶς ὡς διαχρονικὰ (ἢ ἄχρονα;)

39. Πρὸβλ. «Déplacement de la perspective eschatologique», ἐν G. ALBERIGO (et alii, eds), *La chrétienté en débat: Histoire, formes et problèmes actuels* (Colloque de Bologne, 11-15 mai 1983), Cerf, Paris, 1984, σσ. 89-100· «The Mystery of the Church in Orthodox Tradition», ἐν *One in Christ*, τχ. 24 (1988), σσ. 294-303· «On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood», ἐν C. SCHWÖBEL & C. GUNTON (eds), *Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1991, σσ. 33-46· «Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ», ἐν *Σύναξι*, τχ. 49 (1994), σσ. 7-18· τχ. 51 (1994) σσ. 83-101, καὶ τχ. 52 (1994) σσ. 81-97· «Communion and Otherness», ἐν *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, τχ. 38/4 (1994), σσ. 347-361· «Συμβολισμὸς καὶ ρεαλισμὸς στὴν ὀρθόδοξη λατρεία», ἐν *Σύναξι* τχ. 71 (1999), σσ. 6-21, καὶ τέλος τὸ ἀνέκδοτο μέχρι σήμερον *Towards an Eschatological Ontology* (King's College, London, 1999) στὴν ἱστοσελίδα www.resourcesforchristiantheology.org/mambo/content/blogcategory/16/42/

άνθρωποκεντρική και ἐκστατικοσχεσιακή, ἀπολήγουσα σὲ μιὰ «ὄντολογία τῆς σχέσης». Τοῦτο, νομίζω, δὲν θὰ πρέπει νὰ μᾶς ξενίζει, οὔτε τοὺς θεολόγους οὔτε τοὺς φιλοσόφους⁴⁰: διότι ἡ ἀξία τοῦ κάθε ἔργου ἔγκειται καταρχάς (καὶ ὄχι βεβαίως μόνον) στὴν ἐσωτερικὴ συνέπειά του.

Ἡ διαφορὰ ἀφετηριῶν καὶ προσεγγίσεων (ἀποφατο-λογία καὶ ἀνθρωπολογία τοῦ ἐνός, ἐσχατο-λογία καὶ Χριστο-λογία τοῦ ἄλλου) ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἀντιληφθεῖ κανεὶς τὴν μεταξύ των ἑτερότητα προοπτικῶν καὶ «συσχετισμῶν» (ἀνθρωποκεντρικοῦ καὶ Χριστοκεντρικοῦ ἀντίστοιχα). Ἡ διαφορὰ αὐτὴ μεταφράζεται ἀντίστοιχα —μὲ ἑκατέρωθεν συνέπεια— ὡς ἱστοριοκεντρικὴ σχεσιολογία ἀναφορικότητας καὶ ἐκστασης τοῦ ὑποκειμένου (στὸν Χρ. Γ.) καὶ ὡς μυστηριοκεντρικὴ προσωπολογία εὐχαριστιακῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου διὰ μετοχῆς στὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ (στὸν μητρ. Π.).

Στὴ συνάφεια τῶν πλαισίων τῶν ἔργων ποὺ προσπάθησα νὰ σκιαγραφήσω παραπάνω, θὰ ἤθελα τώρα νὰ ἐστιάσω τὴν προσοχὴ τοῦ ἀναγνώστη στὶς θεμελιώδεις συντεταγμένες τῶν ἔργων, ἐπισημαίνοντας μερικές θεματικές ποὺ ἀξίζουν, πιστεύω, περαιτέρω διερεύνησης γιὰ ἓναν ἀνοικτὸ διάλογο θεολογίας-φιλοσοφίας. Γιὰ τοῦτο θὰ ἀναφερθῶ μὲ τὴ σειρά: (2.1.) στὶς ἑκατέρωθεν ὄντολογικὲς συντεταγμένες («μὴ-εἶναι» καὶ «εἶναι») τῶν ἔργων, (2.2.) στὶς ἱστοριολογικὲς τους συντεταγμένες («ἱστορία» καὶ «ἐσχατα»), καὶ (2.3.) στὶς ἐπιστημολογικὲς τους συντεταγμένες («ἀλήθεια» καὶ «θεωρία»), ὅπως βεβαίως τίς ἀντιλαμβάνομαι ἀπὸ τὴν δική μου ὀπτικὴ γωνία καὶ προβληματικὴ (τὸ μεθοδολογικὸ ζήτημα στὴν ὀρθόδοξη θεολογία).

2.1. Ἄς ξεκινήσουμε ἀπὸ τίς ὄντολογικὲς συντεταγμένες τῶν μητρ. Π. καὶ Χρ. Γ καὶ μάλιστα ἀπὸ τὸ «μηδέν» (καὶ τὸ «εἶναι»). Ἡ ὄντολογικὴ προσέγγιση τοῦ Περγάμου εἶναι διαφοροποιημένη καὶ ἀνοικτὴ, ἀρθρώνεται δὲ σὲ πολλαπλὰ ἐπίπεδα. Στὴν εὐρύτερη προοπτικὴ καὶ ἐξέλιξή της, ἡ θεολογία τοῦ μητρ. Π. κινεῖται, πιστεύω, σὲ «ἀποκαλυπτικὸ πλαίσιο» (βλ. «μυστήριον», «ἀποκάλυψις») ὄντολογικῶς διακεκριμένων ἐπιπέδων, ριζικότερων, πιστεύω, αὐτῶν τοῦ «φιλοσοφικοῦ πλαισίου»: στὸ ἐπίπεδο μιᾶς «Θεο-λογικῆς διαφορᾶς» («κτιστὴ ὑπαρξή/ἄκτιστη ὑπαρξή» στὴν πρωτολογία) ἐπὶ τῆ βάσει τῆς κτι-

40. Τὸ ὅτι δὲν θὰ πρέπει νὰ μᾶς ξενίζει —δεδομένων τῶν διαφορετικῶν ἐρμηνευτικῶν προοπτικῶν τῶν ἔργων καὶ τῶν θεολογικῶν ἀφετηριῶν τους (κατὰ Lossky καὶ κατὰ Florovsky ἀντίστοιχα)— δὲν σημαίνει ὅτι ἡ θεολογικὴ διάσταση τοῦ ἔργου τοῦ Χρ. Γ. δὲν δημιουργεῖ ἐρωτηματικὰ στὴν θεολογία ὡς θεολογία (ἴσως δὲ καὶ στὴν χριστιανικὴ φιλοσοφία). Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἐνδέχεται καὶ ἡ ὄντολογικὴ διάσταση τοῦ ἔργου τοῦ μητρ. Π. νὰ δημιουργεῖ τὰ δικά της ἐρωτηματικὰ στὴν φιλοσοφία (γιὰ τὰ ὁποῖα δηλώνω ἀναρμόδιος).

σιολογίας, σὲ αὐτὸ μιᾶς «ἔσχατο-λογικῆς διαφορᾶς» («ἀνάσταση ζωῆς/θάνατος θανάτου» στὰ ἔσχατα) ἐπὶ τῇ βάσει τῆς Χριστολογίας καὶ στὸ ἐπίπεδο μιᾶς «εὐχαριστιο-λογικῆς διαφορᾶς» («τρόπος χάριτος/τρόπος φύσεως» στὴν ἱστορία) ἐπὶ τῇ βάσει τῆς μυστηριολογίας.

Κατὰ τὴν προσωπική μου κατανόηση τοῦ ἔργου, σύμφωνα μὲ τὴν ἐσωτερική λογική του, εἶναι γύρω ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς «ἔσχατο-λογικῆς διαφορᾶς» —ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀσύμμετρης, τριαδικῆς καὶ σωτηριολογικῆς Χριστολογίας του— ποὺ ἐκδιπλώνονται τὰ ἄλλα ἐπίπεδα. Μὲ πιὸ ἀπλὰ λόγια: ἡ ἀγιοπνευματικὴ καὶ ἔσχατολογικὴ θεώρηση τοῦ «μυστηρίου» τοῦ ὅλου Χριστοῦ (τοῦ «ἔσχατου Ἀδάμ»), ὡς ἐνυπόστατα ἀσύμμετρα καὶ δομικὰ τριαδική «Χριστο-λογία» (ὄχι «τριαδολογική», πανοραμικῶ-ἀποφατικῶ τῶ τρόπῳ) ἀντιστοιχεῖ —κατὰ τὴν «ἀναλογία τῆς πίστεως»— στὴν ἐπίσης ἐνυπόστατα ἀσύμμετρα καὶ δομικὰ τριαδική «Θεο-λογία» (μυστήριον τοῦ Θεοῦ) τὴν ὁποία, ἡ «Χριστο-λογία» αὐτὴ (τὸ μυστήριον τοῦ ὅλου Χριστοῦ) νοηματοδοτεῖ ἐρμηνευτικὰ μέσῳ τῆς Εὐχαριστίας (μυστηριακὴ πρόληψη τῶν Ἐσχάτων, τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ).

Τὸ πλαίσιο μιᾶς τέτοιας θεώρησης εἶναι αὐτὸ τῆς λειτουργικῆς καὶ λειτουργούμενης «ἱστορίας τῆς σωτηρίας», ὡς τριπλὸ πλαίσιο τοῦ «Θεὸς-κόσμος-Ἀνθρώπος» (ἢ ἀκριβέστερα «Δημιουργὸς-Δημιουργία-Ἀδὰμ/Χριστός»). Διακρίνοντας, προφανῶς, ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ, τὴν ὀπτική γωνία τῆς φύσεως τοῦ κόσμου ὡς κτιστοῦ ex nihilo, στὸ ἔργο τοῦ μητρ. Π. —ἢ τουλάχιστον στὴν εὐρύτερη προοπτικὴ του— ἀντιδιαστέλλονται ἀπόλυτα —ὄντολογικὰ καταρχὰς καὶ ὄχι ἀπλῶς γνωσιολογικά— ἡ κτιστότητα τοῦ «κόσμου» (ὡς κτιστότητα) καὶ ἡ ἀκτισία τοῦ «Θεοῦ» (ὡς ἀκτισία). Τοῦτο, διότι, ἡ (ἐν Χριστῷ) ἀποδοχὴ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ (τῷ Πνεύματι), προϋποθέτει διαρκῶς, ἀπὸ πλευρᾶς κόσμου, τὴν συνείδηση τῆς κτιστότητας τῶν κτισμάτων (ὡς ex nihilo δημιουργημάτων) ἔναντι τῆς ἀκτισίας τοῦ Θεοῦ (ὡς ex Patre Δημιουργοῦ).

Πρόκειται γιὰ τὴν ὀπτική γωνία τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι (ἔναντι αὐτῆς τῶν κτιστῶν ὀρίων-πλασιῶν τοῦ κόσμου). Ὀπτικὴ γωνία ἔσχατο-λογικὴ, ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὴν χάρη (τοῦ Θεοῦ) καὶ ἀπὸ τὸν ἔσχατο σκοπὸ τῆς Δημιουργίας (Βασιλεία) τοῦ Θεοῦ, ἔναντι μιᾶς πρωτολογικῆς ὀπτικῆς γωνίας, ποὺ ὀρίζεται ἀπὸ τὴ φύση (τοῦ κτιστοῦ) καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς Δημιουργίας. Ἔτσι τὸ «ἄ» τοῦ «Ἄ-κτιστου» ἔχει στερητικὸ (καὶ ὄχι ἀπλᾶ ὑπερβατικὸ) χαρακτήρα: ὑποδηλώνει καταρχὰς τὸν ὄντολογικὸ (καὶ συνεπῶς γνωσιολογικὸ) ἀπεγκλωβισμό τοῦ ἄ-κτιστου Θεοῦ —ἢ ἀκριβέστερα «τρισ-ἀκτιστου» καθότι τριαδικοῦ Θεοῦ— καὶ τῆς ἀλήθειάς Του, ἀπὸ τοὺς ὄντολογικὰ καὶ ὑπαρ-

κτικὰ κτιστούς μας ὄρους-πλαίσια, ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ, ὑπαρκτικὴ καὶ γνωσιολογικὴ «δια-κτιστότητά» μας.

Καίτοι στὰ θέματα αὐτὰ θὰ ἀναφερθοῦμε ἐκτενῶς στὴ συνέχεια, ἄς σημειωθεῖ ἤδη πὼς μιλώντας γιὰ «᾽Α-κτιστο» Θεὸ δὲν Τὸν ἐννοοῦμε οὔτε ὡς ἀπλὰ «ὑπέρ-κτιστο» οὔτε ὡς τὸν «ἐπέκεινα» τοῦ κτιστοῦ: διότι καταρχάς, στὴν θεολογία, δὲν μιλάμε ἐμεῖς (γιὰ τὸν Θεό) ἀλλὰ, συνειδητοποιώντας ριζικὰ τὰ ὄντολογικὰ καὶ ὑπαρκτικὰ μας ὄρια (ὡς κτίσματα), ἀρνούμαστε νὰ τὰ προβάλλουμε ἐπάνω Του· καὶ ἀρνούμενοι νὰ Τὸν δοῦμε μὲ τὰ δικά μας μάτια (φέρνοντάς Τον ἀναπόφευκτα «στὰ μέτρα μας») προσπαθοῦμε νὰ Τὸν δοῦμε μέσα ἀπὸ τὰ δικά Του μάτια, δηλαδή τὰ μάτια τοῦ Χριστοῦ, τὰ ἁγιοπνευματικά. Ἐνῶ, δηλαδή, ἓνα «ἐπέκεινα τοῦ κτιστοῦ» ὑπέρ-κτιστο ὑποδηλώνει μιὰ «ἀναφορικότητα» ἀπὸ τὸ ἐδῶ πρὸς τὸ ἐκεῖ μὲ ἀφετηρία τὸ ἐδῶ (ὅπου μιλάμε ἐμεῖς γιὰ Ἐκεῖνον), τὸ «ἐναντι τοῦ κτιστοῦ» ᾽Α-κτιστο ὑποδηλώνει μιὰ «ἀντι-ἀναφορικότητα» (*contre-intentionnalité*), μιὰ «εἰκονιστικὴ ἀναφορικότητα» (ἀπὸ ἐκεῖ πρὸς τὰ ἐδῶ μὲ ἀφετηρία τὸ ἐκεῖ), σύμφωνη μὲ τὴν ἀνεστραμμένη προοπτικὴ βάθους τῆς βυζαντινῆς εἰκόνας ὅπου Αὐτός (ὁ Χριστός) μιλάει σὲ μᾶς (τοὺς μαθητεύοντες) γιὰ Ἐκεῖνον (τὸν Πατέρα Του)⁴¹.

Μιὰ τέτοια προσέγγιση βλέπουμε στὸ ἔργο τοῦ μητρ. Π. ὅπου ὁ τελευταῖος ξεκινᾶει, ὅπως φαίνεται, ἀπὸ τὴν ὄντολογικὰ ἀπόλυτη καὶ ἀμοιβαία ἐξωτερικότητα «μηδενός» καὶ «εἶναι» («κτιστοῦ κόσμου»/«ἄ-κτίστου Θεοῦ») στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀντιστοιχῶν φύσεων (κόσμου/Θεοῦ). Αὐτὴ ἡ ἀμοιβαία ὄντολογικὴ ἐξωτερικότητα ὁδηγεῖ στὴν ἀπόλυτη καὶ ἀμοιβαία ὑπαρκτικὴ ἀντιδιαστολὴ «κτιστότητας» («ὑπαρκτικῆς ἀναγκαιότητας») καὶ «ἄ-κτισίας» («ὑπαρκτικῆς ἐλευθερίας») στὸ ἐπίπεδο τῶν ἀντιστοιχῶν ὑπάρξεων (κόσμου/Θεοῦ). Ἐπειδὴ τὸ κτιστὸ «εἶναι» (τοῦ κόσμου) καὶ τὸ ἄ-κτιστο «εἶναι» (τοῦ Θεοῦ) στοιχειοθετοῦν ἀμοιβαῖες ἐξωτερικότητες ὄντολογικὰ ἀπόλυτες, ἀντιδιαστέλλονται ριζικὰ ἢ κτιστότητα καὶ ἢ ἀκτισία, τὸ δεδομένο τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κτιστοῦ κόσμου (ὡς *ex nihilo* κτιστοῦ) καὶ τὸ μὴ-δεδομένο τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ᾽Α-κτίστου Θεοῦ (ὡς *ex Patre* «ἄ-κτίστου»). Τοῦτο ἰσχύει στὸ «προ-πτωτικὸ» ἐπίπεδο (ἀνεξάρτητα δηλαδή, ἀπὸ τὴν πτώση), στὸ πρωτολογικὸ ἄς ποῦμε

41. Παραφράζοντας τὸ «πρόσχωμεν» τῆς Θ. Λειτουργίας: «Εἷς Θεολόγος, εἷς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἷς δόξαν Θεοῦ Πατρός. Ἀμήν». Γιὰ μιὰ «εἰκονιστικὴ ἀναφορικότητα» σὲ ἄλλο ὅμως πλαίσιο, φαινομενολογικὸ, ὄχι θεο-λογικὸ(;), πρβλ. J.-L. MARION, «Christian Philosophy: Hermeneutic or Heuristic?», στὸ F. J. AMBROSIO (ed.), *The Question of Christian Philosophy Today*, Fordham U.P., New York, 1999, καὶ τοῦ ἰδίου, «L'icône ou l'herméneutique sans fin», ἐν *De surcroît: Etudes sur les phénomènes saturés*, coll. Perspectives critiques, P.U.F., Paris, 2001, σσ. 125-153.

ἐπίπεδο (τῆς «κτιστῆς φύσης») τοῦ κόσμου —ὡς ὄντολογικά (καὶ ἐπιστημολογικά) διακεκριμένου ἔναντι τοῦ ἐπιπέδου τῆς ἐσχατολογικῆς «χάριτος» (καὶ «ἐπ' ἐλευθερία κλήσης» ἐν Ἀδάμ/Χριστῶ) τοῦ ἄκτιστου Θεοῦ στὸν κόσμῳ⁴².

Σημειωτέον, ὅτι ὁ προσδιορισμὸς αὐτοῦ τοῦ «πρὶν» ἀπὸ τὴν ἀστοχία τοῦ Ἀδάμ (καὶ πτώση τοῦ κτιστοῦ στὸ «παρὰ φύσιν») ἐπιπέδου, τῆς κτιστότητας τοῦ κτιστοῦ πρωτολογικοῦ (κατὰ τὴν φύση του), προϋποθέτει —παραδόξως— τὴν ἐσχατολογικὴ χάρη τοῦ Θεοῦ (σὲ αὐτὴ ἀκριβῶς τὴν κτιστὴ φύση τοῦ κτιστοῦ). Διότι ἐδῶ δὲν μιλάμε ἀπλῶς γιὰ πτώση καὶ ἀνόρθωση (ἀπολύτρωση), ἀλλὰ καταρχὰς καὶ πολὺ πιὸ πλατιά γιὰ κτιστότητα (προ-πτωτικὴ) καὶ ἀφθαρτοποίηση (ἐσχατολογικὴ). Εἶναι ἡ χάρη τῆς ἐσχατολογικῆς ἀνακεφαλαίωσης καὶ ἀφθαρτοποίησης τοῦ κτιστοῦ ἐν τῷ Ἐπερχομένῳ καὶ Ἀναστάντι (ὄντολογικὸς μαξιμαλισμὸς) ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ βλέπουμε τὴν πρωτολογία τοῦ *ex nihilo* κτιστοῦ ὡς ἀφετηριακὰ καὶ διαχρονικὰ διαπερνῶμενη ἀπὸ τὸ μηδέν (ὄντολογικὸς μινιμαλισμὸς). Μόνον ἡ ἁγιοπνευματικὴ ριζοσπαστικὴ κίνησις τῆς Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἁγιοπνευματικὴ ἐγρήγορσις τοῦ ἐνδόξου Ἐρχομοῦ Του μποροῦν νὰ μᾶς ἐπιτρέψουν νὰ δοῦμε τὸ ριζικὰ ἐλλειπτικὸ status τῶν δημιουργημάτων (τὴν κτιστότητα ὡς φύση στὸ ὄντολογικὸ

42. Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ νὰ χρησιμοποιήσω ἐδῶ μιὰ εἰκόνα: Ὁ ἄνθρωπος πλάστηκε (καὶ πλάθεται) ἀπὸ τὸν Θεὸ στὸν κόσμῳ (ἐκτὸς Θεοῦ, ἐκτὸς «εἶναι») γιὰ νὰ πετάξει ἐκτὸς κόσμου (ἐκτὸς «μὴ-εἶναι»), μέχρι τὸν Θεὸ («εἶναι»), μεταφέροντας μάλιστα μαζί του καὶ τὸν κόσμῳ στὸν Θεὸ (στὸ «εἶναι»). Αὐτὸ τὸ λέμε κτιστὴ (καὶ ὄχι ἄκτιστη) φύση τῶν δημιουργημάτων. Γιὰ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν πτήση-μεταφορὰ (κλήση) —ὄντολογικῆς καταρχὰς σημασίας— ὁ Θεὸς ἔπλασε τὸν ἄνθρωπο μὲ φτερά (χάρις). Μέχρι ἐδῶ μιλάμε —ὄντολογικά (καὶ συνεπῶς γνωσιολογικά)— γιὰ κτιστότητα καὶ γιὰ ἀκτισία, γιὰ «μὴ-εἶναι» καὶ γιὰ «εἶναι» (καὶ συνεπῶς γιὰ «ἀν-ἀλήθεια» καὶ γιὰ «ἀλήθεια» τοῦ «εἶναι»). Ποιὸς ξέρει γιατί, κοιτάζοντας οἱ ἄνθρωποι μόνον «κάτω», μόνον ἐντὸς τοῦ κόσμου, ξεχνᾶμε τὸν ἐκτὸς κόσμου Θεὸ. Ἡ, τὸ χειρότερο, τὸν νομίζουμε μέσα στὸν κόσμῳ, ὄχι κατὰ Χριστοειδῆ (ἁγιοπνευματικὸ) ἀλλὰ κατὰ βλάβσημο (εἰδωλολατρικὸ) τρόπο. Προσδίδουμε δηλαδὴ σὲ ἓναν «σαρκωμένο Θεὸ» μόνον τὴν ἐμμένεια (στὴν ἐντὸς τοῦ κόσμου ὑπαρξὴ Του), ὄχι ὅμως ταυτόχρονα καὶ τὴν ὑπερβατικότητα (στὴν ἐκτὸς τοῦ κόσμου ὑπαρξὴ Του). Εἴτε μὲ τὴν λήθη τοῦ Θεοῦ εἴτε μὲ τὴν παρανόησι τῆς σάρκωσής Του καὶ τῆς παρουσίας Του, ξεχνᾶμε ὅπωςδήποτε καὶ λαθεύουμε στὴν πτήση-μεταφορὰ (κλήση) μας. [Δὲν ξέρω γιατί, ἀλλὰ ἴσως ἡ παρανόησι νὰ εἶναι χειρότερη καὶ ἀπὸ τὴν λήθη.] Ὅπως καὶ νὰ ἔχει τὸ πράγμα, ξεχνῶντας τὸν (σὲ κάθε περίπτωσι) ἐκτὸς κόσμου Θεὸ καὶ τὴν πτήση-μεταφορὰ (παρακοὴ κλήσεως, ὄντολογικὴ λήθη), τὰ φτερά μας (χάρις) ἀτρόφησαν καὶ ἀτροφοῦν σταδιακὰ (ἁμαρτία). Αὐτὸ τὸ λέμε πτώση (καὶ μᾶς ἀφορᾶ ὅλους), δηλαδὴ ἐγκλεισμὸς μέσα στὸν κόσμῳ, στὸ ἐκτὸς τοῦ Θεοῦ (στὸ ἐκτὸς τοῦ «εἶναι»), μέσα στὸ μὴ-εἶναι, καὶ συνεπῶς στὴν «ἀν-ἀλήθεια» τοῦ «εἶναι»: τοῦ δικοῦ μας «εἶναι» (ὑπαρκτικὴ ἀν-ἀλήθεια) καὶ καταρχὰς τοῦ δικοῦ Του «εἶναι» (θεολογικὴ ἀν-ἀλήθεια).

βάραθρο του μηδενός), όσο και την ασύμμετρη υπεροχή της ἐν εὐχαριστία χάριτος Του (τὴν ἀναφορὰ τῶν δημιουργημάτων στὸν Θεὸ ὡς κλήση). Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο, μιλάμε γιὰ ἀδαμιαία παρακοή κλήσεως (καὶ ἀποποίηση χάριτος) ὡς ἐμμονή φύσεως (κτιστότητας) καὶ τελικὰ γιὰ «πτώση» (αὐτεγκλωβισμό) τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου —ἐν Ἀδάμ— στὰ ὅρια τῆς κτιστότητας-θνητότητας (παραμονὴ ἐν τῷ θανάτῳ).

Εἶναι σύμφωνα μὲ τὸ ἑλληνοπατερικὸ πνεῦμα τῆς χριστιανικῆς Βίβλου, καὶ στὴ συνέχεια τῆς θεματικῆς τοῦ Florensky περὶ κτιστότητας, ποὺ ὁ μητρ. Π. ἀντιλαμβάνεται λειτουργικά (ἢ καλύτερα ἀποδέχεται εὐχαριστιακά) τὴν κτιστότητα τοῦ *ex nihilo* κτιστοῦ ὡς ὄντολογικὰ ριζική (*ex nihilo*) —ἐναντι τῆς ἀ-κτισίας τοῦ Ἄ-κτίστου, τῆς ριζικὰ ὄντολογικῆς ὅπου τὸ «εἶναι» κυριολεκτεῖται πράγματι— καὶ τὸ «μηδέν» τοῦ *ex nihilo* κτιστοῦ —ποὺ διαπερνάει ἐγκάρσια (ὡς κτιστότητα) τὴν «φύση» τοῦ κτιστοῦ— μὲ τρόπο ὄντολογικὰ ἀπόλυτο (ὡς «προ-κτισιακὸ» καὶ «δια-κτισιακὸ» μηδέν). Ἔτσι, ἀπὸ ὄντολογικὴ ἀποψη, τὸ προκτισιακὸ «μηδέν» προσδιορίζει τὴν κτιστότητα τοῦ κτιστοῦ αὐτοῦ καθεαυτοῦ, ὡς ὄντολογικῶς ἀπολελυμένου. Τὸ κτιστό, αὐτὸ καθεαυτό, δὲν νοεῖται ὡς ἐντὸς τοῦ «εἶναι», ἀλλὰ ὡς ἰστάμενο ἐναντι τοῦ «εἶναι». Αὐτὴ τὴν ἀπόλυτα διαλεκτικὴ θεώρηση Θεοῦ/κόσμου, ὡς ἀμοιβαία ἐξωτερικότητα κτιστοῦ/ἀκτίστου σὲ ἐπίπεδο ἑτερότητας φύσεων καθεαυτῶν —καὶ ὄχι σὲ ἐπίπεδο χάριτος καὶ κοινωνίας, ἀδιαίρετης καὶ ἀσύγχυτης ἐν Χριστῷ (τῷ Πνεύματι)— θὰ τὴν ὀνομάσουμε σχηματικὰ «Θεο-λογικὴ διαφορά».

Ἡ «Θεο-λογικὴ διαφορά», γιὰ τὴν ὁποία μιλάμε, εἶναι βιβλικῆς προοπτικῆς (ἀποκαλυπτικῆς) καὶ ὄντο-λειτουργικοῦ περιεχομένου. Ὁχι ἀπλὰ φιλοσοφικῆς προοπτικῆς καὶ ὄντο-φαινομενολογικοῦ περιεχομένου. Προϋποθέτει, τόσο τὴν βιβλικοχριστιανικὴ κτισσιολογία (βλ. ὄντολογικὸ περιεχόμενο τῆς «κτιστότητας» σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὴν φύση τοῦ κόσμου) ὅσο καὶ τὴν ἀντίστοιχη ἐσχατολογία (βλ. ὄντολογικὸ περιεχόμενο τῆς «Παρουσίας» σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου). Τὰ παραπάνω διασταυρῶνται ἀνοικτὰ (καὶ νοηματοδοτοῦνται στὴν ὄντολογικὴ τους πληρότητα) μέσα ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ Χριστολογία, τὴν «ἀσύμμετρη» ὡς ἐν ἀκτίστῳ προσώπῳ (βλ. ὄντολογικὸ περιεχόμενο τῆς «προσωπότητας» σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ «εἶναι» τοῦ ὄντως Ἀνθρώπου)⁴³.

43. Εἶναι τουλάχιστον ἀτυχῆς ἡ ἀπουσία τῆς βιβλικοχριστιανικῆς κτισσιολογίας καὶ ἐσχατολογίας, τῆς «διαχρονικῆς κτιστότητας» τοῦ κόσμου (*ex nihilo*) καὶ τῆς «τελικῆς Παρουσίας» τοῦ Χριστοῦ (στὰ ἔσχατα) ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Χρήστου Γιανναρά· καὶ διόλου ἀσχετὴ πρὸς τὸ Λόσσκειο «θεολογικὸ παράδειγμα» («μυστικῆς καὶ θεουργικῆς θεολογίας»).

Στὸ ἔργο τοῦ μητρ. Π. ἡ ἀπολυτότητα τοῦ «μηδενός», ἡ παντελῆς ὄντο-
 λογικὴ ἀσχετοσύνη τοῦ «μηδενός» (ἐναντι τοῦ «εἶναι») προϋποθέτει οὔτε λίγο
 οὔτε πολύ... τὴν ἀποδέσμευση τῆς ὄντολογικῆς θεώρησης (καὶ ὄντολογίας)
 ἀπὸ τὴν γνωσιολογία (τοῦ κτιστοῦ)⁴⁴. Ἡ ἀπόλυτη ἐξωτερικότητα τοῦ «μη-
 δενός» (καὶ τῆς ἀνυπαρξίας) ἐναντι τοῦ «εἶναι» (καὶ τῆς ὑπαρξῆς) ἀντιδια-
 στέλλει, πιστεύω, ριζικὰ αὐτὸ τὸ «μηδέν» ὡς «μηδέν» θεολογικῶς θεωρού-
 μενο («κτιστότητα» τῆς ὑπαρξῆς) ἐναντι κάθε ἄλλης ἐκδοχῆς ὅπου τὸ «μηδέν»
 θὰ θεωρεῖτο ὡς πρὸς τὸ «εἶναι» (σὲ ἐσωτερικότητα ἢ ἀναφορικότητα ὡς πρὸς
 τὸ «εἶναι» καὶ τὴν ὑπαρξῆ), ὡς φιλοσοφικῶς θεωρούμενο μηδέν («μηδενισμός»
 τῆς ὑπαρξῆς). Εἶναι περιττὸ νὰ ἀναφερθεῖ πὺς ἡ θεολογικὴ θεώρηση τοῦ «μη-
 δενός» (ὡς μυστηριακὰ ὑπαρκτικὴ καὶ ὄχι ὁμολογιακὰ ἰδεοληπτικὴ) προϋπο-
 θέτει βαθειᾶς ἐμπειρίες κτιστότητας (θνητότητας), προληπτικῆς ἀνακαίνισης
 (ζωῆς), δημιουργικῆς «ἐλευθερίας» καὶ ἐσχατολογικῆς «πίστης» (ὡς ἐλπι-
 ζομένων ὑπόστασι καὶ ἔλεγχον πραγμάτων οὐ βλεπομένων· πρβλ. Ἑβρ. 11,
 1), τελικὰ δὲ τὴν ὅση τὸ δυνατὸν «ἀγάπη»· ὄχι ἀπλῶς τὴν ἐρωτικὴ ἐκστασι
 καὶ «ἐπιθυμία»⁴⁵.

Προσωπικὰ ἐπιμένω —στὴν προοπτικὴ μάλιστα τοῦ ἔργου τοῦ μητρ. Περ-
 γάμου— ὅτι ἀπὸ πλευρᾶς βιβλικο-χριστιανικῆς θεολογίας εἶναι παντελῶς ἀδύ-
 νατη μιὰ ὄντολογικὰ ἐνιαία καὶ ἀδιαφοροποίητη θεώρηση τοῦ «εἶναι» καὶ τῆς
 «ὑπαρξῆς» (βλ. κτιστότητα/ἀκτισία)⁴⁶. Γιὰ τοῦτο ἡ προσέγγιση τῶν ὑπαρκτῶν
 διαφοροποιεῖται ὄντολογικά, κατὰ ριζικὸ τρόπο, σὲ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ
 προσέγγιση· μάλιστα δὲ σὲ ἐσχατολογικὴ καὶ πρωτολογικὴ, σὲ προσέγγιση
 «χάριτος» καὶ προσέγγιση «φύσεως». Ἐπιπρόσθετα, διακρίνοντας (ὄχι χω-
 ρίζοντας) μεταξὺ «θεολογικῶς νοουμένου μηδενός» (ὄντολογικὴ ἀμφιροπία)
 καὶ «φιλοσοφικῶς νοουμένου μηδενός» (ὑπαρκτικὸς μηδενισμός), ἀποφεύγε-

44. Πρβλ. «Χριστολογία καὶ ὑπαρξῆ», ἐν Σύναξη, τχ. 6 (1983), σσ. 77-85 [στὴ συνέχεια
 τῶν «Χριστολογία καὶ ὑπαρξῆ: ἡ διαλεκτικὴ κτιστοῦ-ἀκτιστοῦ καὶ τὸ δόγμα τῆς Χαλκη-
 δόνος», ἐν Σύναξη, τχ. 2 (1982), σσ. 9-20· «Χριστολογία καὶ ὑπαρξῆ: τὸ πρόβλημα τῆς
 σχέσεως ἑλληνισμοῦ-χριστιανισμοῦ καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου», ἐν Σύναξη, τχ. 3 (1982),
 σσ. 75-82], καὶ Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία: θεολογικὴ προσέγγιση στὸ πρόβλημα τῆς οἰκο-
 λογίας, Ἀκρίτας, Ἀθήνα, 1992, σσ. 70-87.

45. Πρβλ. ἐπίσης καὶ τὴν ἄποψη τοῦ J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, La Différence,
 Paris, 1986, καὶ κυρίως *Le phénomène érotique: Six méditations*, Grasset, Paris, 2003.

46. Εἶναι στὸ σημεῖο αὐτὸ ποὺ διαφοροποιεῖται τελικὰ, νομίζω, μιὰ ὄντολογικὴ προσέγγιση
 βιβλικοχριστιανικοῦ τύπου σὰν τὴν παραπάνω —ὡς ριζικὰ διαφοροποιημένη καὶ ἐξάπαντος
 μὴ ἐνιαία— ἀπὸ τὶς ὄντολογίες φιλοσοφικοῦ τύπου, τὶς κλειστὲς ἢ καὶ ἀνοικτὲς, τὶς ἐνστα-
 τικὲς ἢ καὶ ἐκστατικὲς.

ται ἡ σύγχυση μεταξύ «κτιστότητας» τῆς ὑπαρξῆς καὶ «μηδενισμοῦ» τῆς ὑπαρξῆς. Σύγχυση πού συνιστᾶ ἓνα ὑπαρξιακὸ καὶ ἐπιστημολογικὸ βραχυκύκλωμα θεολογίας καὶ φιλοσοφίας στὸ ἐπίπεδο ἑνὸς ἀδιαφοροποίητου πλαισίου καὶ θεμελίου τοῦ «ὑπαρκτικοῦ γεγονότος», στὸ ἐπίπεδο «ἀλήθειας» (τῆς ὑπαρξῆς) καὶ «ἀποκάλυψης» (τῆς ζωῆς) πού ἐν Ἐκκλησίᾳ βιώνονται καὶ θεωροῦνται εὐχαριστιακά—ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι—ὡς ὄντο-χαρισματικὸ «δῶρο» (ὑπαρξῆς καὶ ζωῆς).

Πρόκειται, κατὰ τὴν ταπεινὴ μου ἀποψη, γιὰ ἀσύμμετρη κτισιολογία, μινιμαλιστικὴ μὲν (λόγω ἀπολυτότητας τοῦ μηδενὸς καὶ τῆς κτιστότητας) ἀλλὰ καὶ μαξιμαλιστικὴ (λόγω ἀπολυτότητας τῆς Ἀναστάσεως καὶ τῆς χάριτος), ἀνάλογη πρὸς τὴν ἀσύμμετρη ἀνθρωπολογία (ἐπίσης μινιμαλιστικὴ καὶ μαξιμαλιστικὴ) τῆς ἀσύμμετρης Χριστολογίας ἀπὸ τὴν ὁποία καὶ νοηματοδοτεῖται τελικά. Πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ἐπίσης, ὅτι ἡ ἀπολυτότητα τοῦ *ex nihilo* κτιστοῦ κόσμου (καὶ τοῦ πρωτογενῶς δεδομένου τῆς ὑπαρξῆς του) συναντᾶ ἐρμηνευτικὰ τὴν ἀπολυτότητα τοῦ *ex Patre* ἄ-κτιστου Θεοῦ (καὶ τοῦ ριζικὰ ἐλεύθερου τῆς ὑπαρξῆς Του). Τὴν συναντᾶ ὅμως ἐρμηνευτικὰ, ὄχι ἀπευθείας (*remoto Christo et Regno*), ἀλλὰ μέσῳ τῆς ἀπολυτότητας τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, τοῦ Ἀναστημένου ἐν Πνεύματι (*in Christo et Regno*). Ἀσύμμετρη «Θεο-λογία» καὶ ἀσύμμετρη «κτισιολογία» διασταυρῶνται ἀνοικτὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἀσύμμετρη «Χριστο-λογία», τὴν ἐσχατολογικὴν τοῦ Χριστοῦ ὡς ἐσχάτου Ἀδάμ, ὡς ὄντως Ἀνθρώπου· διασταυρῶνται καὶ κοινωνοῦν ἀπόλυτα, ὄχι *in abstracto* (ὡς φύσεις), ἀλλὰ ἐνυπόστατα (μέσῳ προσώπων), ὄχι προσθετικά, συμμετρικὰ καὶ συγχυτικά, ἀλλὰ ἐν Πνεύματι (ἐσχατολογικά), ἀσύμμετρα καὶ ἀσύγχυτα⁴⁷.

Πρὶν ἀφήσουμε τὸ θέμα τῆς ἀπολυτότητας τοῦ «μηδενὸς» καὶ τῆς «κτιστότητας» τῆς Δημιουργίας καθεαυτῆς—τόσο ὡς ἐνδογενοῦς ὄντολογικῆς ἀμφιρροπίας (*ex nihilo* κτιστὴ φύση) ὅσο καὶ ὡς πρωτογενοῦς ὑπαρκτικῆς ἀναγκαιότητας (πρωτογενῶς δεδομένη ὑπαρξή)—γιὰ νὰ ἀναφερθοῦμε στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν «ἐσχατολογία» (στὸ ἐπίπεδο ἄκτιστης χάριτος τοῦ Θεοῦ ὡς ἐσχατολογικὴν πραγμάτωση καὶ ὀλοκλήρωση τῆς Δημιουργίας) θὰ πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ τὸ ἑξῆς:

47. Γιὰ μιὰ σχετικὴ προσέγγιση τῆς Χριστο-λογίας σὲ ἀσύμμετρα κοινωνιακὸ πλαίσιο Δημιουργοῦ-Δημιουργίας ἐν προσώποις (ὄχι ἀπλῶς σὲ συμμετρικὰ θεανθρωπικὸ πλαίσιο φύσεων *in abstracto*), πρὸβλ. C. GUNTON, *Christ and Creation: The 1990 Didsbury Lectures*, Paternoster Press & Grand Rapids, Eerdmans 1993, καὶ *The Triune Creator: A Historical & Systematic Study*, coll. Edinburgh Studies for Constructive Theology, Edinburgh University Press & Grand Rapids, Eerdmans 1998.

Τὸ σπάσιμο τῆς ὅποιας ἐνιαίας ὄντολογίας —ἐνιαίας κοσμολογικά ἢ ἀκόμα καὶ πανοραμικά— σὲ λειτουργικὸ πλαίσιο συνεπάγεται καταρχὰς τὴν ἄρνηση κάθε εἶδους ὄντολογικῆς συνέχειας (continuum) ἢ συγγένειας μεταξύ Θεοῦ (ἄκτιστου) καὶ κόσμου (κτιστοῦ): τοῦτο ὄχι μόνο στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐτερότητας τῶν φύσεων (Θεοῦ/κόσμου) ἀλλὰ καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς ὑπερβατικότητας τῆς χάριτος (τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμο). Ἐπιπρόσθετα, τὸ σπάσιμο αὐτό, ὡς ἐκ τοῦ εὐχαριστιακοῦ πλαισίου στὸ ὁποῖο λαβαίνει χώρα, προϋποθέτει τὴν πλήρη ἀποδέσμευση τοῦ «εἶναι» (ἀπὸ τὸ «νοεῖν») καὶ ὄχι ἀπλῶς τὴν ἄρνηση τῆς ταύτισης μεταξύ «νοεῖν» καὶ «εἶναι» (σὲ φιλοσοφικὸ πλαίσιο ἀποφατικοῦ τύπου). Στὴν τελευταία περίπτωση τὸ «εἶναι» θεωρεῖται πάλι (μέσω τοῦ «νοεῖν»), ὡς ἀσύμμετρο καὶ ὑπερβατικὸ (ἐναντι τοῦ νοεῖν), ἀποφατικῶ τῶ τρόπῳ (ὡς «ὑπερ-εἶναι»). Ἀντικαθιστώντας, οὕτως εἰπεῖν, τὸν κοσμολογικὸ μονισμό τοῦ παγανισμοῦ μὲ τὴν διαλεκτικὴ Χριστολογία τῆς βιβλικοαποστολικῆς ἐμπειρίας, τὴν λειτουργικὰ ἀποκαλυπτικὴ τοῦ «ἐσχάτου Ἀδάμ», τὴν ἀσύμμετρα καὶ ἐπ' ἐσχάτοις ἐνυπόστατη Χριστολογία, ὁ μητρ. Π., στὴ συνέχεια τοῦ Florovsky, ἀναδεικνύει τὴν «ἐλευθερία» τοῦ Ἀδάμ/Χριστοῦ ὡς «χαρισματικὸ τόπο» τῆς ἀμφίπλευρα ἀνοικτῆς διασταύρωσης καὶ κοινωνίας «Θεοῦ» (ὡς Θεοῦ) καὶ «κόσμου» (ὡς κόσμου, ὡς μὴ-Θεοῦ).

Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὀπτικὴ γωνία, ἡ προσέγγιση τοῦ Χρ. Γ., καίτοι ἀποφατικῆ, ἐκστατικῆ καὶ σχεσιακῆ μὲ ἔμφαση, παραμένει ἔγκλειστη, φοβᾶμαι —τελικά—, σὲ ἓναν ὄντολογικὸ μονισμό (ἢ ἐνισμό), λόγῳ ἀκριβῶς τῆς ἐνιαίας (φιλοσοφικῆς) ἐπιστημολογίας. Ἡ προσέγγιση ἀρθρώνεται σὲ πλαίσιο ἀδιαφοροποίητο (δηλαδή παρὰ τὴν ὄντολογικὰ ἀμοιβαία ἐτερότητα μεταξύ ἀ-κτίστου καὶ κτιστοῦ, καὶ τὴν ἐπιστημολογικὰ ἀμοιβαία ἐτερότητα μεταξύ θεολογεῖν καὶ φιλοσοφεῖν), στὴ βάση μιᾶς διαφορᾶς ὄντολογικῆς σχετικῆς (αἰσθητὰ-νοητὰ)⁴⁸ σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία, μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς φαινομενολογικῆς διαφορᾶς ὄντων-εἶναι, ἀπουσίας-παρουσίας κατὰ τὴν χαιντεγγεριανὴ προσέγγιση («ὄντο-λογικὴ διαφορά»). Στὸ πλαίσιο τῆς φαινομενολογικῆς προσέγγισης —ἀλλὰ καὶ σὲ συνέχεια μιᾶς θεουργικῆς πρωτολογίας (καὶ

48. Πρὸβλ. Σχεδιάγραμμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία. Σημαντικὸ μέρος τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας παραμένει ἴσως ἀκόμα δέσμιον αὐτοῦ τοῦ «ὄντο-μυστικοῦ ὀλισμοῦ» τοῦ «εἶναι», τῆς γνωσιολογικῆς ἀποφατικῆς καὶ ὄντολογικῆς πανοραμικῆς «μετα-ὄντολογίας» («μυστικὴ ὄντο-θεο-λογία»). Τὸ σοβαρὸ πρόβλημα ἐνὸς παν-μυστικισμοῦ (πιθανὸν σὲ μεταγραφὴ ἐνὸς παν-λογισμοῦ τοῦ 19ου αἰ.) δὲν μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ ἐδῶ. Χρειάζεται δουλειά, μὲ τὴ συμμετοχὴ πολλῶν, καὶ ἀξίζει, πιστεύω, τὸν κόπο: γιὰ τὴν θεολογία τῆς Ἐκκλησίας καταρχὰς καὶ τὴν οὐσιαστικὴ τῆς χριστιανικότητά: ὄχι ἀσφαλῶς γιὰ πολιτισμικὲς ἢ ἄλλου εἶδους συγκρίσεις (καὶ ἀντιπαραθέσεις).

σωτηριολογίας) κατά Lossky—, τὸ «μηδέν» τείνει νὰ θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Χρ. Γ. σὲ ἀναφορὰ ὡς πρὸς τὸ «εἶναι» καὶ τὴν ὑπαρξή, ὡς ὄντολογικὰ σχετικό (ὄχι ὡς ὄντολογικὰ ἀπόλυτο), ὡς ἐξωτερίκευση, τρόπον τινά, τοῦ «εἶναι» (καὶ τῆς ὑπαρξῆς) στὴ σχέση⁴⁹.

Ἡ διαφορὰ μιᾶς ὑπαρκτικο-φιλοσοφικῆς θεώρησης τοῦ «μηδενός» (ὄντολογικὰ σχετικῆς) ἀπὸ τὸν Χρ. Γ., ὡς πρὸς τὴν προαναφερθεῖσα λειτουργικο-θεολογικὴ θεώρησή του (ὄντολογικὰ ἀπόλυτη) ἀπὸ τὸν μητρ. Π., εἶναι κατανητοῦ καὶ δὲν θὰ πρέπει νὰ μᾶς ξενίζει· διότι ἡ φαινομενολογικὴ ὄντολογία (ὡς φαινομενολογικὴ) ἐγγράφεται, νομίζω, σὲ κάθε περίπτωση (γιὰ λόγους ἐπιστημολογικῆς συνέπειας πρὸς τὸν ἑαυτὸ της) πρὶν ἀπὸ τὴν «Θεο-λογικὴ διαφορὰ» (κτιστῆς ὑπαρξῆς/ἄκτιστης ὑπαρξῆς)· εἴτε ὡς κλειστὴ ἔναντι τῆς «Θεο-λογικῆς διαφορᾶς» εἴτε ὡς ἀνοικτὴ πρὸς τὴν «Θεο-λογικὴ διαφορὰ»⁵⁰, πάντως ὅμως δύσκολα ὡς ἐπέκεινα τῆς «Θεο-λογικῆς διαφορᾶς». Δὲν θὰ μπορούσε, νομίζω, ἡ φαινομενολογία (ὡς φαινομενολογία) οὔτε νὰ ὑπερπηδῆσει τὸ «μηδέν» (τοῦ «εἶναι») καὶ τὴν «ἀπουσία» (τῆς «παρουσίας») οὔτε καὶ θὰ τὸ ἐπεδίωκε· ἀκριβῶς γιὰ νὰ μὴν πέσει σὲ μιὰ νέας μορφῆς μεταφυσικὴ καὶ αὐτοανααιρεθεῖ ὡς φαινομενολογία (ὡς μετα-μεταφυσικὴ). Αὐτὴ βέβαια ἡ ἀποστροφή τῆς φαινομενολογίας πρὸς τὴν μεταφυσικὴ ὄντολογία (καὶ μάλιστα τὴν ὄντο-θεο-λογικοῦ τύπου), τὴν καθιστᾷ ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρουσα γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεολογία· διότι ἂν μὴ τι ἄλλο, ἡ φαινομενολογία παίρνει στὰ σοβαρὰ τὴν «μηδενικότητα» τοῦ (κτιστοῦ) «εἶναι» (ὡς κτιστοῦ), ἀναγνωρίζει καὶ καταφάσκει δηλαδὴ, ἀπὸ τοὺς δικούς της δρόμους, τὸ ἕνα σκέλος, οὕτως εἰπεῖν, τῆς «Θεο-λογικῆς διαφορᾶς», τὴν κτιστότητα τοῦ κτιστοῦ (ὄντολογικὸς μινιμαλισμός)· δὲν τὴν συγκαλύπτει⁵¹. Οὔτε μπορεῖ νὰ

49. Πρὸβλ. λ.χ., Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Χαίιντεγγερ καὶ Ἀρεοπαγίτης: ἡ περὶ ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ*, Δόμος, Ἀθήνα, 1988 σσ. 56-66, 90-102, καὶ *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρωσ: Θεολογικὸ δοκίμιο ὄντολογίας*, Παπαζήσης, Ἀθήνα, 1976 (Δόμος, Ἀθήνα, 1987), σσ. 75-88 (σσ. 285-346).

50. Πρὸβλ. σχετικὰ: I.-Π. ΜΑΝΟΥΣΑΚΗΣ, *Θεὸς φιλοσοφούμενος: Ἐξι προσεγγίσεις σύγχρονης φιλοσοφίας στὸ ἐρώτημα περὶ Θεοῦ*, Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 2004, καὶ J.-L. MARION, *Le visible et le révéle* (coll. Philosophie et Théologie), Cerf, Paris, 2005.

51. Χωρὶς νὰ μπορῶ νὰ ἐπεκταθῶ στὸ θέμα ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας θέλω νὰ ἀναφέρω ἐπεξηγηματικὰ ὅτι στὴν ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ μας ἀπαντῶνται ὄχι μόνο «θεϊστικὲς» καὶ «ἀντι-θεϊστικὲς» φιλοσοφίες (ὄντο-θεο-λογικὲς) ἀλλὰ καὶ «μὴ-θεϊστικὲς» φιλοσοφίες (ἀπορητικὲς ἢ/καὶ κριτικὲς)· φιλοσοφίες ἐγγραφόμενες ἱστορικὰ ἐκτὸς τῆς διαλεκτικῆς θεϊσμοῦ-ἀντιθεϊσμοῦ ὡς μεθοδολογικὰ μετα-μεταφυσικὲς στὸ μέτρο πού βάζουν σὲ παρένθεση τὸ [θεο-] τῆς «ὄντο-[θεο]-λογίας» στὴν φιλοσοφικὴ ὄντολογία. Μὲ τὸν τρόπο αὐτό (τὸν καθόλου ἀπλὸ ἀσφαλῶς) ἀποδεσμεύουν τὴν φιλοσοφία ἀπὸ τὴν θεολογία καὶ ἀντίστροφα

προσφέρει υπηρεσίες σὲ θεολογικὲς προσεγγίσεις τῆς παρουσίας τῆς χάριτος τοῦ Ἀναστάσιου, στὴν Ἐκκλησία καὶ τὸν κόσμον, ποὺ θὰ ἀνέστελλαν κατ' οὐσίαν τὴν κτιστότητα (θνητότητα) τοῦ κτιστοῦ⁵². Παραταῦτα ἡ ἀποδοχὴ τῆς φαινομενολογίας ἀπὸ τὴν θεολογία (ὅπως καὶ κάθε ἐποχῆς, φιλοσοφίας) δὲν θὰ μπορούσε νὰ σημαίνει μιὰ «ἀποδοχὴ ἄνευ ὄρων» (ἀλλὰ μιὰ ἀνάληψη τῆς προβληματικῆς της). Σὲ ἀντίθετη περίπτωση ἡ φαινομενολογία (ὅπως κάθε φιλοσοφία) —ἀθέλητα— θὰ ἐπέβαλλε στὴ θεολογία τοὺς δικούς της ὄρους (ἐτεροκαθορισμὸς τῆς θεολογίας)⁵³.

2.2. Ἄς περάσουμε τώρα στὶς ἱστοριολογικὲς συντεταγμένες τῶν μητρ. Π. καὶ Χρ. Γ. καὶ μάλιστα στὴν «ἱστορία» (καὶ τὰ «ἔσχατα»). Οἱ μεταξύ τους διαφορὲς προσέγγισης εἶναι χαρακτηριστικὲς. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ πρώτου στὴν

δὲν ἐγκλωβίζου (δυνάμει) τὴν θεολογία στὴν φιλοσοφία (στὸ ἐπίπεδο μάλιστα τῆς ἐσχατολογίας καὶ τῆς ὄντολογίας). Πρὸβλ. M. HEIDEGGER, «Phénoménologie et théologie» (tr. fr. M. Méry), ἐν ERNST CASSIRER / MARTIN HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Beauchesne, Paris, 1972, σσ. 101-121, καὶ τὸ σημαντικὸ «Séminaire de Zurich, 6 novembre 1951» (tr. fr. F. Fédier), ἐν *Poésie*, n° 13, 1980, σσ. 52-63. Πρὸβλ. ἐπίσης R. KEARNEY & J. O'LEARY (éds), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980, καὶ κυρίως L. P. HEMMING, *Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 2002.

52. Ὁ θάνατος παραμένει ὁ τελικὸς (καὶ σημαντικότερος) ἐχθρὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ὑπόλοιπης δημιουργίας τοῦ Θεοῦ ἀκόμα καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασι τοῦ Χριστοῦ (ὄχι μόνο πρὶν ἀπὸ τὴν ἀνάστασή Του). Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ θὰ ἐπανέλθουμε στὴ συνέχεια.

53. Μέσα στὴν δισχιστικὴ ἱστορία τοῦ χριστιανικοῦ Εὐαγγελίου, καὶ ἀπὸ πλευρᾶς τῶν σχέσεων του μὲ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὴν φιλοσοφία στὴν ἱστορία, διακρίνω σαφῶς (ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τοῦ Εὐαγγελίου τῆς Ἐκκλησίας, ἀπερίσταλτου σὲ κάθε φιλοσοφία) τρεῖς κατηγορίες πνευματικῶν δημιουργιῶν: α) τὴν «ἐκκλησιαστικὴ θεολογία», β) τὴν ἀντιστροφή της σὲ «φιλοσοφικὴ θεολογία», καὶ γ) τὴν μεταξύ τῶν δύο ἄκρων λεγόμενη «χριστιανικὴ φιλοσοφία», τὸ status τῆς ὁποίας εἶναι ἰδιαίτερα ρευστὸ καὶ λεπτὸ. Πράγματι, ἡ τελευταία ἵσταται μεταξύ «ἐκχριστιανισμένου ἑλληνισμοῦ» (στὴν ἐκκλησιαστικὴ θεολογία) καὶ ἀντίστροφα «ἐξἑλληνισμένου χριστιανισμοῦ» (στὴν φιλοσοφικὴ θεολογία). Σημειωτέον, ὅτι τὴν ἐντὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας τῶν Πατέρων «μεταμορφωμένη φιλοσοφία» (ἐκχριστιανισμένο ἑλληνισμό), δὲν τὴν ταυτίζω ἐπ' οὐδενὶ μὲ τὴν ἀπλή «χριστιανικὴ φιλοσοφία». Τοῦτο διότι δὲν τὴν προσεγγίζω στὸ πλαίσιο καὶ στὴ βάση τῆς τελευταίας (τῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας), ἀλλὰ στὴ βάση τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ μέσα ἀπὸ τὴν θεολογία τῶν Πατέρων φιλοσοφία ἀναδεικνύεται ὡς «μεταμορφωμένη φιλοσοφία» καὶ ὄχι ὡς συγκεχυμένη πραγματικότητα, παραμορφωτικὴ ἀσφαλῶς τῆς θεολογίας, ἴσως δὲ καὶ τῆς φιλοσοφίας. Πρὸβλ. σχετικᾶ: J.-L. MARION, «La "philosophie chrétienne": herméneutique ou heuristique?», στὴ συλλογὴ μελετημάτων του *Le visible et le révéle* (coll. «Philosophie et Théologie»), Cerf 2005, σσ. 99-117.

Ἱστορία λαμβάνει χώρα μέσα ἀπὸ τὸ εὐχαριστιακὸ γεγονός τῆς Λειτουργίας, ὡς ἐσχατολογικὸ γεγονός πραγμάτωσης τῆς Ἐκκλησίας, ὡς «Ἐκκλησίας», ὡς «σώματος τοῦ Χριστοῦ» (θεολογο-ιστορικὸ πλαίσιο στὴ συνέχεια τοῦ Florensky, βλ. «ἐκχριστιανισμὸς τοῦ ἑλληνισμοῦ»). Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Χρ. Γ., ἀφορμώμενη ἀπὸ τὴν προσωπικὴ κλήση στὴν «ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς» (κτιστῆς ἢ ἀκτιστῆς; φύσει ἢ χάριτι;), λαμβάνει χώρα μέσα ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ γίγνεσθαι τῶν πολιτισμῶν (ἱστοριο-πολιτισμικὸ πλαίσιο), ὡς διαχρονικὸ γεγονός. Ἡ ἑτερότητα τῶν προοπτικῶν τους (ἐσχατολογικὴ-μυστηριολογικὴ τοῦ ἑνός, πρωτολογικὴ-διαχρονικὴ τοῦ ἄλλου) —δεδομένων καὶ τῶν θεολογικῶν καταβολῶν τους— δὲν εἶναι ἀσήμαντη. Διαφοροποίησε οὐσιαστικά, πιστεύω, τὶς θεωρήσεις τους —σὲ ἐπιστημολογικὸ ἐπίπεδο (ἀλήθεια τοῦ «εἶναι»), σὲ «θεο-λογικὸ» ἐπίπεδο (ὑπόσταση τοῦ «εἶναι») καὶ σὲ ὄντολογικὸ ἐπίπεδο (παρουσία τοῦ «εἶναι») — συνιστώντας, κατὰ τὴ γνώμη μου, δύο διαφορετικὰ ἐρμηνευτικὰ παραδείγματα σχέσης ὄντολογίας, θεο-λογίας καὶ ἱστορίας· εἰδικὰ δὲ θεώρησης τοῦ «μυστηρίου» (revelatum).

Ἡ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» τοῦ μητρ. Π., ὡς ἐκ τοῦ πλαισίου τῆς (βλ. *διαλεκτικὴ σχέση βιβλικοῦ πνεύματος-ἑλληνικοῦ λόγου στὴν Ἐκκλησία, «εὐχαριστιολογία», «Θεο-λογικὴ διαφορὰ», κ.λπ.*) μᾶς παραπέμπει ἄμεσα στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς θεολογίας (καὶ ἔμμεσα στὴν ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν πολιτισμῶν)· ἱστορία τῆς θεολογίας μὲ κέντρο τῆς τὸ ἐν Ἐκκλησίᾳ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας στὴν εὐχαριστία —στὴν προοπτικὴ τῶν ἐσχάτων— καὶ σὲ δοξολογικὴ «ἀναφορὰ» στὴν τριαδικὴ ζωὴ (κοινωνίας) τοῦ ἀκτιστοῦ Θεοῦ⁵⁴. Ἐδῶ εἶναι ὁ πολιτισμὸς ποὺ θεωρεῖται

54. Ἀποσπασματικὰ διαβάσματα τῆς προσωπολογίας τοῦ Περγάμου (Ἀγουρίδης, Παναγόπουλος) καὶ ἱστοριοκεντρικὰ διαβάσματα τῆς ἱστορικο-ερμηνευτικῆς προσέγγισής του στοὺς ἑλληνας Πατέρες (de Halleux), προβάλλοντας στὴν «τριαδικὴ Θεο-λογία» τοῦ Περγάμου τὴν προβληματικὴ τῆς Λόσσκειας «πανοραμικῆς τριαδολογίας», ἀπομονώνουν τὴν «τριαδικὴ Θεο-λογία» ἀπὸ τὴν «τριαδικὴ Οἰκονομία». Μὲ τὸν τρόπο αὐτό, παραγνωρίζουν τὸν χριστοκεντρισμὸ καὶ ἐκκλησιοκεντρισμὸ τῆς προσωπολογίας τοῦ Περγάμου (σὲ ἀκολουθία καὶ πρὸς τὶς θεολογικὲς εὐαισθησίαις τοῦ Florensky), ὅπως ἐπίσης καὶ τὸν ἐσχατοκεντρισμὸ τῆς (ὡς δική του ἐρμηνευτικὴ συμβολή). Καὶ ὅμως, ὁ μητρ. Π., ἀπὸ τὰ πρῶτα κιόλας σχετικὰ δημοσιεύματά του, ρητὰ ἀναφέρεται στὶς τρεῖς αὐτὲς παραμέτρους τῆς προσωπολογίας του (πρβλ. «Ἀπὸ τὸ προσωπεῖο στὸ πρόσωπο»). Γιὰ τὴν ἱστορικο-ερμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς «τριαδικῆς Θεο-λογίας», πρβλ. J. D. ZIZIULAS, «The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective», ἐν J. S. MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. 1, coll. *Teologia e Filosofia*, n° 6, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1983, σσ. 29-54. Γιὰ τὴν προβολὴ τοῦ Λόσσκείου τριαδολογικοῦ παραδείγματος ὄχι μόνο στὸν Χρ. Γ. ἀλλὰ καὶ στὸν μητρ. Π., πρβλ. A. DE HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme

μέσα από την Ἐκκλησία (ὄχι ἀντίστροφα), ἡ φιλοσοφία μέσα ἀπὸ τὴν θεολογία, ἡ ἱστορία μέσα ἀπὸ τὰ ἔσχατα, κ.λπ. Κατὰ τοῦτο, ἂν μὴ τι ἄλλο, ἡ «ἐσωτερικὴ λογικὴ» τοῦ ἔργου του ἐμφανίζεται ὡς ριζικὰ χριστιανο-θεολογικὴ, ἡ δὲ προσωπολογικὴ προοπτικὴ του ὡς ὄντολογικὰ «ἐκκλησιο-ευχαριστιακὴ» καὶ ἱστορικὰ «λειτουργιο-εσχατολογικὴ».

Δὲν εἶναι ἀσήμαντο νομίζω —ἀπὸ πλευρᾶς μεθοδολογικοῦ ἐρώτηματος (θεολογίας/φιλοσοφίας) στὸ ὁποῖο θὰ ἀναφερθῶ στὴν ἐπόμενη ἐνότητα— τὸ γεγονός πὺς ἡ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, ὡς ἐκ τοῦ πλαισίου της (βλ. ἀντίθεση Ὁρθοδοξίας-Δύσης στὸν πολιτισμό, «ἀποφατισμός» καὶ «ὄντολογικὴ διαφορά»), μᾶς παραπέμπει ἄμεσα στὴν ἱστορία τοῦ διαχρονικοῦ ἑλληνισμοῦ, αὐτὴν τοῦ «ἑλληνικοῦ πνεύματος» καταρχᾶς (μὲ τὴν πλατύτερη ἐννοια τοῦ ὄρου, ἀπὸ τὴν προσωκρατικὴ σκέψη μέχρι τὶς σύγχρονες φιλοσοφικὲς ἀπολήξεις της) στὴν ὁποία προστίθεται (χρησιμοποιοῦ σκόπιμα τὸν ὄρο) καὶ ἡ «ἑλληνοπατερικὴ σκέψη»⁵⁵. Μεγάλοι φιλόσοφοι (Ἕλληνες κατὰ πνεῦμα) καὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (ἐκκλησιακοὶ κατὰ πνεῦμα, καίτοι πολιτισμικὰ Ἕλληνες) ἀποτελοῦν ἐδῶ προσθετικὲς πραγματικότητες (πολιτισμικοῦ τύπου) σὲ «ἐξελικτικὸ» πλαίσιο πνευματικῆς ἱστορίας (συνέχειας-ἀσυνέχειας)⁵⁶. Κέντρο τῆς προσωπολογίας τοῦ Χρ. Γ. μοιάζει νὰ εἶναι μιὰ πνευματικὴ συνάντηση στὸ χωροχρόνο τοῦ «Λόγου» τοῦ Θεοῦ (μιᾶς «ἀποφατικῆς θεογνωσίας» καὶ μιᾶς σύστοιχα «ἀποφατικῆς Χριστολογίας»⁵⁷)

trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse», ἐν *Revue théologique de Louvain*, τχ. 17 (1986), σσ. 129-155 καὶ 265-292. Γιὰ μιὰ σωστὰ ἐστιασμένη προσέγγιση τῆς προβληματικῆς, πρβλ. Μ. ΣΤΑΥΡΟΥ, «Le fondement de la personnéité: La théologie trinitaire dans la pensée de Jean Zizioulas», ἐν *Contacts*, τχ. 48 (1996), σσ. 268-291.

55. Ἡ κατὰ Χρ. Γ. ἱστορικὴ ἀντίθεση Ὁρθοδοξίας-Δύσης στὸν πολιτισμό δὲν εἶναι χωρὶς ἀναλογίες πρὸς τὸ ἀντιθετικὸ σχῆμα «Ὁρθοδοξία-Δύση» τῶν Σλαβοφίλων. Γιὰ τοὺς τελευταίους, πρβλ. F. ROULEAU, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, coll. Horizon — N.S., n° 2, Culture et Vérité, Namur, 1990, καὶ γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ πλαισίου αὐτοῦ στὴν θεολογία, πρβλ. Μ. ΜΠΕΓΖΟΥ, *Τὸ μέλλον τοῦ παρελθόντος: κριτικὴ εἰσαγωγή στὴ θεολογία τῆς ὀρθοδοξίας*, Ἄρμος, Ἀθήνα, 1993, σσ. 112-124.

56. Εἶναι ἀτυχὴς ἡ ὁμογενοποίησις τῆς πατερικῆς θεολογίας μὲ τὴν βυζαντινὴ φιλοσοφία (ἀπὸ πλευρᾶς τῆς τελευταίας) καὶ ἡ συρρίκνωσις τῆς ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης τῆς θεολογίας (τῶν Πατέρων) στὴν φιλοσοφικὴ παράδοσις (τῶν ἑλληνοβυζαντινῶν). Πρβλ. *Σχέδιμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*, Δόμος, Ἀθήνα, 1988, σσ. 222-225, ὑποσ. 61-62.

57. Πρβλ. *Χάιντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης Β.3* (σσ. 103-123 [119]). Πρόκειται, πιστεύω, γιὰ θεοφιλοσοφικὸ «ἀποφατισμὸ» γνωσιοθεωρητικοῦ τύπου (παρὰ γιὰ χριστοθεολογικὸ ἀποφατισμὸ μυστηριακοῦ καὶ εἰκονικοῦ τύπου), σύμφωνα μὲ μιὰ λογο-κεντρικὴ ἀνάγνωσις τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραφεῶν, ἐμπνεόμενῃ ἀπὸ τὴν ἀντινεοσχολαστικὴ ἐρμηνεία τοῦ V. Lossky (σὲ διάλογο μὲ τὸν E. Gilson) καὶ μὲ πιθανὴ ἀφετηρία τὴν «μεταλογικὴ» τοῦ P. Florensky.

μέ τόν ἑλληνικό «λόγο», τόν ἡρακλείτειο «κοινό λόγο», πού διασταυρώνονται σέ ἕναν ἀρεοπαγιτικό κατ' αὐτόν «ἀποφατικό λόγο». Ταυτόχρονα, ἡ ἀναφορά του στο «Λόγο» τοῦ Θεοῦ καί εὐρύτερα στήν τριαδική ζωή τοῦ Θεοῦ μοιάζει κατοπτρική καί συγχρονική, ὡς «θεωρητική» (θεωρεῖν) ἔκσταση ἀπό τόν «χωροχρόνο» καί διαφυγή ἀπό τίς πραγματικές ἀντιφάσεις τῆς «ἱστορίας» (ἀπό τήν κτιστότητα), παρά ὡς κατάφαση τοῦ χωροχρόνου καί τῆς ἱστορίας (τῆς κτιστότητας), «μυστηριακῆς» ἀντιστροφῆς τῆς πτώσης τους (βάπτισμα) καί «εὐχαριστιακῆς» διάνοιξης τῶν ὀρίων τους (εὐχαριστία) στήν ἱστορία (Ἐκκλησία).

Σέ πλαίσιο ἀποσύνδεσης προσωπολογίας καί ἐσχατολογίας πολὺ σωστά ἐστιάστηκαν, σάν συμπληγάδες τῆς θεολογίας, τόσο μιὰ «ἀπρόσωπη ἱστορία» ὅσο καί ἕνα «ἀνιστόρητο πρόσωπο» (περσοναλισμός)⁵⁸. Στήν προσέγγιση τοῦ Χρ. Γ., ἡ ὄντολογική διάνοιξη καί ἀναφορικότητα ἔναντι τοῦ «ἄλλου» παρουσιάζεται «ἀδιάστατη», ὡς σχεσιακή διάνοιξη σέ πλαίσιο ἄχρονης καί «ἀνιστόρητης» κοινωνίας (ὑπαρξιστικοῦ τύπου). Εἶναι σάν ὅλα αὐτά, ἡ διάνοιξη στήν ἑτερότητα τοῦ «ἄλλου» καί ἡ σχέση μέ τὸ «ἄλλον» (ὅπου ἐγὼ καί ὁ ἄλλος παραμένουμε ἔγκλειστοι σέ ἕνα ὄντολογικό *continuum*), νὰ συμβαίνουν χωρὶς τὴν περιπέτεια τῆς ἱστορίας μέ τόν ἄλλον (ὡς «ἄλλον»), σέ ἕναν ὄντολογικὰ ἀδιάστατο χωροχρόνο ἐπέκεινα τῆς ἱστορίας· σέ ἕναν ὑπαρκτικὰ πολτοποιημένο χωροχρόνο «μυστικισμοῦ τῆς σχέσης καί τῆς κοινωνίας», ἐξαιτίας τοῦ ὁποῖου —παρὰ τίς σαφέστατα ἀντίθετες προθέσεις του σέ ὄλο του τὸ ἔργο— ὁ Χρ. Γ. δὲν κατορθώνει, φοβοῦμαι, νὰ ἀποφύγει τελικὰ τὴν ἀποσύνθεση καί κونيρτοποίηση τῆς συγκεκριμένης ἱστορίας τῶν ἀνθρώπων (καί τοῦ κόσμου), τῆς διαστατῆς καί ὡς ἐκ τούτου ὄντολογικὰ τραγικῆς, ἴσως δέ, οὔτε τὴν περιστολή τῆς ἑτερότητας τοῦ ἄλλου (ὡς «ἄλλου»).

Ἡ πραγματικότητα τοῦ προσώπου, κατὰ μὲν τόν Χρ. Γ. ἀναφέρεται στὸν ἔρωτα καί τὸ ἦθος (ὡς ὄντολογικὴ σχεσιακότητα ἐν διαλόγῳ), κατὰ δὲ τὸν μητρ. Π. στήν ἐλευθερία καί τὴν ἀγάπη (ὡς ὄντολογικὴ ἐνυποστασία ἐν κοινωνία). Ἐνῶ στὸν πρῶτο, τὸ «πρόσωπο» νοεῖται ὡς διυποκειμενικὸ γεγονός, ἐρωτικὸ καί ὑπαρκτικὸ κατὰ βάσιν, στὸν Περγάμου νοεῖται ὡς πλουραλιστικὴ ὄντοτητα (*plural being*), ὡς «συσσωματικὴ πραγματικότητα», ἀσύμμετρη πρὸς τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός τῆς «συσσωμάτωσης» (σέ πλαίσιο σχέσεων στὸν πληθυντικό)⁵⁹. Καίτοι σχεσιακὸ ὡς πραγματικότητα («ὄνομα σχέσεως»), τὸ «πρό-

58. Πρὸβλ. Μ. ΜΠΕΓΖΟΥ, *Τὸ μέλλον τοῦ παρελθόντος: κριτικὴ εἰσαγωγή στὴ θεολογία τῆς ὀρθοδοξίας*, Ἀρμός, Ἀθήνα, 1993, σσ. 105-112.

59. Χωρὶς τὴν ἔννοια τῆς «συσσωματικῆς προσωπότητας» (*corporate personality*), σέ πλου-

σωπο» ὄχι μόνο παραμένει αὐτὸ τὸ ἴδιο ἀπερίσταλτο στὴ σχέση, ἀλλὰ εἶναι ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ ἴδιο (ὡς πρόσωπο) ποὺ ὑποστασιάζει (ἐν σχέσει πρὸς τοὺς ἄλλους) τὸ «εἶναι» του ὡς «ἐν κοινωνία εἶναι», τὴν ὑπαρξή του ὡς «ἐν κοινωνία συν-ὑπαρξή», ἐλεύθερη καὶ ἀγαπητική. Σὲ ἀντιδιαστολή πρὸς τὸν Χρ. Γ., ἡ προσωπικὴ ἐνυποστασία δὲν ὑφίσταται (οὔτε νοεῖται) ἀναγωγικὰ ἀπὸ τὸ σχεσιακὸ γεγονός. Δὲν μπορούμε, δηλαδή, ἀπὸ τὴ σχεσιακότητα νὰ ἀναχθοῦμε ὄντολογικὰ στὴν ἐνυποστασία, ἀλλὰ ἀντίθετα ἀπὸ τὴν ἐνυποστασία θεωροῦμε τὴ σχεσιακότητα ὡς προσωπικὴ (ἐνυπόστατη) σχεσιακότητα, ὄχι ἀπλὰ ὡς φυσικὴ (ἐκστατική) σχεσιακότητα. Τοῦτο διότι, ἡ «προσωπικὴ ὑπόσταση» («πρόσωπο») στοιχειοθετεῖ τὴν πρωταρχικὴ ὄντολογικὴ κατηγορία ὡς «καθολικὴ» ὑπόσταση τοῦ «εἶναι», περιέχουσα τὴν «φύση» ἢ τὶς «φύσεις» (καὶ ὄχι περιεχόμενὴ ἀπὸ τὴν «φύση» ἢ τὶς «φύσεις»).

Ἡ ριζικὴ διαφοροποίηση τῆς προσωπολογίας τοῦ μητρ. Π. ἔναντι αὐτῆς τοῦ Χρ. Γ. —ἢ ὁποῖα συχνὰ παραγνωρίστηκε— συνίσταται στὸ ὅτι τὸ «πρόσωπο», ὡς ἐσχατολογικὴ (κατὰ χάριν) πραγματικότητα (ἐν Χριστῷ) καὶ πρωταρχικὰ ἀκτιστὴ (κατὰ φύσιν) πραγματικότητα (ἐν Τριάδι), ὑποδηλώνει ὄχι ἀπλὰ μιὰ «σχέση» μὲ τὴ μορφή τῆς ἐρωτικῆς (αὐτο-)ἐκστασης πρὸς τὸ ἐπέκεινα, ὡς ἄλλο τοῦ ἐνθάδε (φαινομενολογο-υπαρκτικὴ διαφορικότητα σὲ πλαίσιο ὄντολογικῆς συνέχειας), ἀλλὰ μιὰ σχέση «ἐν ἐλευθερίᾳ» πρὸς τὸν συγκεκριμένον «ἄλλον» ὡς extra nos «ἄλλον» (ὄντολογικὴ ἐξωτερικότητα σὲ πλαίσιο ὄντολογικῆς ἀσυνέχειας καὶ μὲ τὴ μορφή τῆς ἐκ τοῦ ἄλλου πρὸς ἐμένα ἀνοικτῆς κοινωνίας). Ἔτσι, ἐνῶ καὶ οἱ δύο στοχαστὲς ἀναφέρονται σὲ σχεσιακὴ ὄντολογία, ὁ μὲν Χρ. Γ. τὴν ἀντιλαμβάνεται ὡς ὄντολογία τῆς σχέσης (καὶ τῆς κοινωνίας), σὲ πλαίσιο οὐσιαστικῆς συνέχειας τῶν σχετιζομένων, ὁ δὲ μητρ. Π. ὡς ὄντολογία τοῦ προσώπου (ἐν κοινωνίᾳ), σὲ πλαίσιο ριζικῆς ἀσυνέχειας καὶ ἀνοικτῆς διασταύρωσης τῶν σχετιζομένων. Στὸ σημεῖο αὐτό, ἡ ἐπιστημολογικὴ διαφορὰ τῶν δύο προσεγγίσεων τῆς «προσωπολογικῆς προβληματικῆς» —ὡς πρὸς τὴ διάρθρωση «θεο-λογίας», ὄντολογίας καὶ ἐσχατολογίας (ἢ ἀλήθειας, «εἶναι» καὶ ἱστορίας)— παραπέμπει στὴν ἐκατέρωθεν διαφοροποιημένη θεώρηση τῆς «κοινωνίας» ἀκτίστου καὶ κτιστοῦ (ἀπὸ πλευρᾶς ἀκτίστου, δηλ. χάριτος) καὶ τῆς «μετοχῆς» τοῦ κτιστοῦ στὴ ζωὴ τοῦ ἀκτίστου (ἀπὸ πλευρᾶς κτιστοῦ, δηλ. ἐλευθερίας). Ἡ ἀσύμμετρη

ραλιστικὸ πλαίσιο σχέσεων ἐνυπόστατης καὶ ἀνοικτῆς κοινωνίας ὄντοτήτων μὲ θεμέλιο ἐσχατολογικὸ (κατὰ χάριν) ὡς ἀκτιστο (κατὰ φύσιν), εἶναι ἀδύνατη ἢ προσέγγιση τῆς προσωπολογίας τοῦ Περγάμου. Πρὸς βλ., μεταξύ ἄλλων, τὴν θαυμάσια μελέτη τοῦ D. KNIGHT, «John D. Zizioulas on the Eschatology of the Person», στὸ D. FERGUSSON & M. SAROT (eds), *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*, T & T Clark, Edinburgh 2000), σσ. 189-197.

αὐτὴ διασταύρωση χάριτος (ἀκτίστου) καὶ ἐλευθερίας (κτιστοῦ), ὡς «κοινωνία» ἐν ἀμοιβαίᾳ ἐλευθερίᾳ, καὶ ὁ τρόπος «μετοχῆς» στὴν χάρη (τοῦ ἀκτίστου), ἐν ἀναφορᾷ καὶ εὐχαριστία, συνιστᾷ τὸ πλαίσιο τῆς ὄντολογικῆς θεώρησης τοῦ μητρ. Π. (ἐναντι αὐτοῦ τοῦ Χρ. Γ.), ἐξοῦ καὶ ἡ διαφοροποίηση τῶν προσωπολογικῶν τους προσεγγίσεων: πλαίσιο ἐσχατολογικῆς ὄντολογίας, μέσῳ «εὐχαριστιακῆς μετοχῆς» στὸν Χριστό (στὸν μητρ. Π.), πλαίσιο ὄντολογικῆς διαχρονίας (ἀνιστόρητης), μέσῳ «ἐλλογῆς μετοχῆς» στὸν Λόγο (κατὰ τὸν Χρ. Γ.).

Ἐπειδὴ τὸ «πρόσωπο» (καὶ ὁ «προσωπικός» τρόπος σχέσης καὶ κοινωνίας πού ὑποδηλώνει) στοιχειοθετεῖ θεμελιακὴ ὄντολογικὴ κατηγορία –ὡς ὑπόσταση τῆς φύσης (καὶ τῶν φύσεων) καὶ ὄχι ἀπλὰ ὡς ἔκσταση τῆς φύσης (καὶ τῶν φύσεων), ὡς πραγματικότητα ὄντολογικὴ (ὄχι ὄντικὴ) περιέχουσα τὴν φύση (καὶ τὶς φύσεις) καὶ ὄχι περιεχόμενη ἀπὸ τὴ φύση (καὶ τὶς φύσεις)– ἀνακύπτει τὸ ἐρώτημα, στὸ ἐπίπεδο τῆς Χριστο-λογίας, ὡς ἐρώτημα γιὰ τὸ «πρόσωπο» ὡς ὑπόσταση τῆς ἱστορίας – καὶ ὄχι ἀπλὰ ὡς ἔκσταση χρονικότητας στὴν ἱστορία πρὸς τὸ «ἄλλο» τοῦ «παρόντος» (τὸ «αὔριο»). Στὸ πλαίσιο μιᾶς προσωποκεντρικῆς σχεσιακῆς ὄντολογίας, ἀνοικτῆς κοινωνίας, ἐσχατολογικοῦ θεμελίου καὶ εὐχαριστιακοῦ περιεχομένου (βλ. προβληματικὴ πρόσωπο, ἱστορία, «εἶναι»), τὸ «πρόσωπο» (ταυτότητα-ἑτερότητα) παραπέμπει ἀγαπητικὰ καὶ ἐλεύθερα στὸν «ἄλλον» (ἄλλη ταυτότητα-ἑτερότητα) καὶ ἐκ τοῦ «ἄλλου» (ἐξωτερικότητα, εἰκονικὴ ἀναφορικότητα, κ.λπ.)· στὸν «ἄλλως ἄλλον», τόσο ὡς ἕτερον τοῦ «ἑαυτοῦ» (σὲ πλαίσιο προσωπικῆς συν-ὑπαρξῆς στὴν ἱστορία) ὅσο καὶ ὡς ἕτερον τοῦ «παρόντος» (σὲ πλαίσιο προσωπικῆς ἀνακεφαλαίωσης τῆς ἱστορίας)⁶⁰.

2.3. Ἐὰν ἀναφερθοῦμε τώρα καταληκτικὰ στὶς ἐπιστημολογικὲς συντεταγμένες τῶν Περγάμου καὶ Γιανναρᾶ, καὶ μάλιστα στὴν «ἀλήθεια», τὸ περιεχόμενο καὶ τὴν θεώρησή της («θεωρία»). Ἡ «ἀλήθεια» στὸ ἔργο τοῦ μητρ. Π. παρουσιάζεται ρητὰ «Χριστο-κεντρικὴ» καὶ ἡ θεώρησή της εὐχαριστιακὰ ἐκκλησιακὴ (ecclesial) καὶ ἐσχατολογικὴ, μὲ ἔμφαση τόσο στὴν ἐσχατολογικὴ ὑπόσταση τῆς «ἀλήθειας» (ὁ Χριστὸς στὴ Βασιλεία) ὅσο καὶ στὴν εἰκονολογικὴ-εὐχαριστιακὴ πρόληψή της στὴν ἱστορία «ἐν Ἐκκλησίᾳ» (καὶ συνεπῶς στὴν ἀντίστοιχη προληπτικὴ μετοχὴ μας στὴν «ἀλήθεια»). Κατὰ τὸν Χρ. Γ. ἡ θεώρηση τῆς «ἀλήθειας» ἐμφανίζεται ὡς «Λ(λ)ογο-κεντρικὴ», ὑπαρξιακὰ

60. Πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ, πρβλ. τὸ *Vérité et Communion* καὶ τὸ *Towards an Eschatological Ontology* (ὀ.π.) τοῦ Περγάμου.

σχεσιακή και μάλλον ἄ-χρονη (μέσα ἀπὸ τὸν ἀποφατικὸ καὶ κοινὸ «[Λ]όγο» ὡς δυναμικὸ γίγνεσθαι στὴν ἱστορία), μὲ ἔμφαση τόσο στὴ διαχρονικότητα τῆς «ἀλήθειας» («Λόγος») ὅσο καὶ στὴν «ἀποφατικο-διαλογικὴ» προσέγγισή της στὴν ἱστορία. Εἶναι ἄραγε τυχαῖο πὼς τὸ μὲν ἔργο τοῦ Περγάμου διαπερνᾶται ἐγκάρσια ἀπὸ μιὰ ἐσχατικὴ «εὐχαριστιολογία», αὐτὸ δὲ τοῦ Γιανναρᾶ ἀπὸ μιὰ ἀποφατικὴ «δια-λογο-θεωρία»;

Ἀπὸ τῆ στιγμὴ ὅμως πού ἡ «ἀλήθεια», κατὰ τὸν μὲν μητρ. Π. παραπέμπει στὸν σαρκωμένο «Χριστό» (καὶ κατ' ἐπέκταση στὴν εὐχαριστιακὴ πρόληψη τῆς κοινωνίας τῶν ἐσχάτων), κατὰ δὲ τὸν Χρ. Γ. στὸν «Λόγο» τοῦ Θεοῦ (καὶ κατ' ἐπέκταση στὸν «κοινὸ λόγο» τῶν ἐν κοινωνία ἀνθρώπων), ἡ μεταξὺ τῶν δύο προσεγγίσεων ριζικὴ διαφορὰ —ἀδιάφορη ἴσως ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας, ἀλλὰ θεμελιώδης ἀπὸ πλευρᾶς χριστιανικότητας τῆς θεολογίας— ἐστιάζεται εὐθέως στὸ ὄντο-σωτηριολογικὸ περιεχόμενο (καὶ νόημα) αὐτοῦ τούτου τοῦ «ἀποκαλυπτικοῦ-σωτηριολογικοῦ» γεγονότος τῆς σάρκωσης τοῦ Υἱοῦ-Χριστοῦ⁶¹: στὴν ἴδια τῆ «σάρκωση» τῆς «ἀλήθειας» τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο (ὄχι τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὸν ἴδιον) στὸ ἐσχατο βάθος τῆς ἱστορίας (καὶ ὄχι ἀπλὰ στὴν χρονικὴ «φανέρωσή» της στὴν ἐπιδερμίδα τῆς ἱστορίας).

Τὸ σοβαρὸ πρόβλημα πού προκύπτει ἐδῶ —σὲ πλαίσιο «πανοραμικῆς τριαδολογίας», κατὰ τὸ πρότυπο τῆς «κοινωνιστικῆς τριαδολογίας» τοῦ N. F. Fedorov⁶², τῆς συμμετρικῆς πρὸς τὴν «κοινωνιστικὴ ἐκκλησιολογία» τοῦ A. S. Khomiakov— εἶναι πὼς ὁ «Λόγος» τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἓνας «κοινὸς Λόγος» τοῦ Θεοῦ γενικὰ καὶ ἀδιάκριτα —τοῦ Θεοῦ νοουμένου ὡς μετα-λογικοῦ (κατὰ P. Florensky καὶ V. Lossky) ἢ/καὶ δια-λογικοῦ (κατὰ Χρ. Γ.)— ἀλλὰ ὁ «προσωπικὸς Λόγος» τοῦ «Θεοῦ καὶ Πατρός». Ἡ προσέγγιση συνεπῶς τῆς «ἀλήθειας» τοῦ Θεοῦ καταρχάς (καὶ τοῦ κόσμου κατ' ἐπέκταση) δὲν μπορεῖ νὰ ἀφορμᾶται ἀπὸ μιὰ «πανοραμικὴ τριαδολογία», στὴν «ἀποφατικὴ ἀντινομία» της (ad intra) καὶ τὸν «θεουργικὸ ἐνεργομονισμό» της (ad extra), οὔτε ἀπὸ τῆ μετεξέλιξή τους στὸν ἀποφατολογικὸ «κοινὸ λόγο». Ἀντίθετα, γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ θεολογία, ἡ ἐν λόγῳ «ἀλήθεια» (καὶ ἡ σύστοιχη προσέγγισή της)

61. Ὁ Θεὸς σώζει ἀποκαλυπτόμενος (ἐν Χριστῷ στὴν ἱστορία) καὶ ἀποκαλύπτεται σώζοντας (τὴν ἱστορία καὶ τὸν κόσμο). «Ἀποκάλυψη» καὶ «σωτηρία», «ἀλήθεια» καὶ «ζωή» συνάπτονται (στὴν ἑλληνοπατερικὴ τουλάχιστον ἀνάγνωση τῆς χριστιανικῆς Βίβλου, στὴν προοπτικὴ τοῦ ἐκχριστιανισμένου ἑλληνισμοῦ).

62. Ἀναφέρομαι καταρχάς στὸ ἔργο τοῦ *Filosofia obshchago dela* (*The Philosophy of a Common Task*). Πρὸβλ. σχετικὰ A. SCHMEMANN (ed.), *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, N.Y., 1997, σσ. 175 κ.έ., καὶ B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*, τ. II, Ed. Gallimard, Paris, 1955, σσ. 136-153.

παρα-δίδεται, προσφέρεται στον σαρκωμένο Υἱὸ-Χριστό, τὸν ἐνανθρωπήσαντα στὴν ἱστορία Λόγο τοῦ Πατρὸς, καὶ κοινωνεῖται μέσῳ μετοχῆς στὴν ἴδια τὴν εὐχαριστιακὴ σάρκα Του, ὡς αὐτοπρόσωπη ἀποκάλυψη —πρὶν ἀπὸ κάθε θεώρηση— τῆς «ἀλήθειας» τοῦ Πατρὸς καταρχάς (καὶ τοῦ κόσμου κατ' ἐπέκταση). Πρόκειται, χωρὶς περιστροφές, γιὰ μυστηριακὴ ἐπίγνωση τῆς «ἀλήθειας» (πρὸβλ. Κολ. 1, 9-10· 2, 2-4), διὰ μετοχῆς στὴν εὐχαριστιακὴ σάρκα καὶ τὴν ἐν γένει μυστηριακὴ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ· ὄχι γιὰ μυστικὴ θεώρηση τῆς «ἀλήθειας», μέσῳ θεουργικῆς ἔκστασης καὶ θεοπτικῆς ἀναφορικότητας. Τὸ σημεῖο αὐτό, τὸ τόσο συχνὰ παρανοημένο, καθορίζει ἀποφασιστικά, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, τὸ ἐπιστημολογικὰ ἰδιότυπο status τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας.

Ἄναφερόμαστε ἐδῶ στὴ σάρκωση τοῦ Υἱοῦ-Χριστοῦ καὶ Λόγου τοῦ Πατρὸς ὡς «ἀλήθεια» καὶ «δῶρο» («ἀλήθειας» καὶ «ζωῆς») γιὰ τὸν κόσμο· τόσο στὸ «ἁγιοπνευματικὸ γεγονός» τῆς σάρκωσης τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς ὡς «Χριστοῦ» καὶ στὴν ὄντολογικὴ σημασία του (ὡς ἐσχατολογικοῦ γεγονότος) γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου (στὸ τέλος τῆς) ὅσο καὶ στὴν «ἁγιοπνευματικὴ καινότητα» αὐτοῦ τοῦ (ἄρρητου καὶ ἀπόρρητου) τρόπου καὶ τὴν ὄντολογικὴ σημασία του γιὰ τὸν «ἐσχατολογικὸ καινισμό» ὑπαρξῆς καὶ ἱστορίας. Πρόκειται γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς «ἀλήθειας», τὸν τρόπο «ἀποκάλυψης» τῆς καὶ τὸν τρόπο «μετοχῆς» μας σὲ αὐτήν(·) ὡς «ἀλήθειας» ἄκτιστης (κατὰ φύσιν) καὶ ἐσχατολογικὰ σαρκωμένης (κατὰ χάριν) στὴν ἱστορία (πλαῖσιο Ἐκκλησίας καὶ σωτηρίας)· ὄχι ἀπλὰ ὡς «ἀλήθειας διαχρονικῆς» καὶ σταδιακὰ φανερωμένης στὴν ἱστορία (πλαῖσιο ἀνθρωπίνου πνεύματος καὶ πολιτισμοῦ).

Ἄλλο τὸ «Ἅγιο Πνεῦμα», ὡς Πνεῦμα ἐκ τοῦ «Πατρὸς» καὶ πρὸς τὸν «Πατέρα», καὶ ἄλλο ἓνα «διαχρονικὸ πνεῦμα», ὡς ἐκ τοῦ κόσμου καὶ πρὸς τὸν κόσμο. Ἄλλη ἢ ὑπερβατικότητα τοῦ «παγκοσμίου πνεύματος» ὡς «παγκοσμίου» —ἢ ἀκόμα καὶ ὡς «ἱεροῦ» (ἐνδοκτισιακὴ ὑπερβατικότητα, σὲ φιλοσοφικὴ καὶ σοφιολογικὴ προοπτικὴ)— καὶ «ἄλλως ἄλλη» ἢ ἐξωκτισιακὴ ὑπερβατικότητα τοῦ Πνεύματος τοῦ «Ἁγίου» (σὲ βιβλικοχριστιανικὴ προοπτικὴ). Ἡ τελευταία θεωρεῖται, δοξολογικὰ-καὶ-εὐχαριστιακά, ὡς ἐνυπόστατα ὑφιστάμενη ὑπερβατικότητα: ἄκτιστη (κατὰ φύσιν) στὸ ἐπίπεδο τῆς «τριαδικῆς Θεο-λογίας», καὶ ἐσχατολογικὴ, μεταϊστορικὴ (κατὰ χάριν) στὸ ἐπίπεδο τῆς «τριαδικῆς Οἰκονομίας». Σημειωτέον ὅτι ἡ σχέση Πνευματολογίας (στὴν τριαδικὴ Θεο-λογία) καὶ ἐσχατολογίας (στὴν τριαδικὴ Οἰκονομία) εἶναι ἐνδογενής, ὡς σχέση «τριαδικοῦ Θεοῦ» καὶ «τριαδικῆς Βασιλείας» (τοῦ «τριαδικοῦ Θεοῦ»). Οἱ ὅποιεςδήποτε παρανοήσεις, ὡς πρὸς τὸ τριαδικῶς ὑφεστάναι τοῦ ἐνός Θεοῦ καταρχάς, τὴν τριαδικότητα τῆς Πνευματολογίας καὶ τὴν τριαδικότητα τῆς ἐσχατολογίας, ἔχουν ἄμεσο ἀντίκτυπο στὴν τριαδικότητα τῆς

«χάριτος», στην ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι ἐσχατολογικὴ καὶ πρὸς τὸν Πατέρα ἐν τῇ Βασιλείᾳ (ἐπι-)κλητικὴ χάρις. Ἐπ' αὐτῶν θὰ ἐπανεέλθουμε παρακάτω.

Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ παραγνώριση τῆς ἐξωτερικότητας (βιβλικῆς προοπτικῆς καὶ ὄντολογικοῦ περιεχομένου), παρὰ τὴν ὅποια ἀγιογραφικὴ ἀναφορά, ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Χρ. Γ. Ἐπίσης, ἡ ἐνδογενῶς προφητικὴ καὶ μυστηριακὴ προοπτικὴ τῆς ἱστορίας, ἡ «τυπολογικὴ» καὶ «εἰκονικὴ» προσέγγισή της εἶναι μᾶλλον ἀνύπαρκτες στὸ ἔργο του. Κατὰ τοῦτο, παρὰ τὴν ἀδιαμφισβήτητη ἀναφορά στὴν Γραφή, τοὺς Πατέρες καὶ τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας (μέσω τῶν ἐλλήνων Πατέρων ἐρμηνευμένων ὁμως ὑπαρξιστικὰ κατ' ἀναλογίαν πρὸς τὴν ὑπαρξιστικὴ ἐρμηνευτικὴ τοῦ Bultmann⁶³), ἡ «ἐσωτερικὴ λογικὴ» τοῦ σχεσιο-λογικὰ ὑπαρξιοκεντρικοῦ (ὄχι προσωπολογικὰ Χριστοκεντρικοῦ) ἔργου τοῦ Χρ. Γ. ἐμφανίζεται τελικὰ ὡς «θρησκευιο-φιλοσοφικὴ» (μεταξὺ φιλοσοφίας τῆς θρησκείας καὶ θρησκευτικῆς φιλοσοφίας)⁶⁴. Εἶναι φανερὴ ἐπίσης ἡ μεθοδολογικὴ σύγχυση μεταξὺ ἐπιπέδου χάριτος καὶ ἐπιπέδου φύσεως (μεταξὺ θεολογεῖν/φιλοσοφεῖν, «μυστήριον»/πολιτισμός, «ἐκκλησία»/κόσμος, κ.λπ.) στὸ ἐν λόγῳ ἔργο. Κινούμενο οὐσιαστικὰ σὲ πλαίσιο «ὑπερβατικῆς ἀχρονίας/ἐμμενοῦς διαχρονίας» (συνδεόμενες ἐνεργομονιστικῶ τῶ τρόπῳ), ἡ «ἐν σχέσει ὑπαρξή» στὸ ἔργο του (ἀναλογικὴ καὶ συγχυτικὴ τῶν ἀμοιβαίων ἑτεροτήτων ἀκτίστου/κτιστοῦ) θέτει ζήτημα σύγχυσης μεταξὺ κτιστότητας καὶ ὑπαρκτικότητας, ἱστορικότητας καὶ σχεσιακότητας· πρόβλημα συρρίκνωσης τῆς «ἱστορίας» στὴν ἐκστατικότητα-ἀναφορικότητα τῆς σχέσης, ἴσως δὲ καὶ περιστολῆς τῆς «ἐξωτερικότητας», δηλαδὴ τῆς ἐξωκτισιακῆς ὑπερβατικότητας —τοῦ Θεοῦ ἔναντι τοῦ κτιστοῦ, καὶ τῆς Βασιλείας ἔναντι τῆς ἱστορίας— στὰ ἐνδοκτισιακὰ ὅρια καὶ τὴν «ἐσωτερικότητα» τοῦ ὑποκειμένου. Σύγχυση τῆς βιβλικῆς ἀποκάλυψης-σάρκωσης (ἱστορία-ἔσχατα) τοῦ εἶναι-ἀλήθειας στὴν ἐν ἱστορίᾳ ἐνανθρώπηση τοῦ «Χριστοῦ (ἱστορία τῆς σωτηρίας) ὡς ζωὴ καὶ ἀλήθεια» καὶ συνάμα τῆς μυστηριακῆς πραγμάτωσης-καὶ-προσμονῆς (Ἐκκλησία-Βασιλεία) τοῦ εἶναι-ἀλήθειας (τοῦ εἶναι κατ' ἀλήθειαν) στὴ

63. Πρὸς. σχετικὰ R. GIBELLINI, *Ἡ θεολογία τοῦ 20οῦ αἰῶνα*, Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα, 2002, σσ. 39-69.

64. Ἡ μετέπειτα ἐξέλιξη τοῦ ἔργου, μὲ ἀνεπαίσθητη σχεδὸν μετατόπιση τοῦ ἐρμηνευτικοῦ κέντρου βάρους ἀπὸ τὸ «σχεσιο-λογικὰ» ὑπαρξιοκεντρικὸ στὸ «κοινωνιο-λογικὰ» σχεσιοκεντρικὸ εἶναι πολὺτιμη γιὰ τὴν σαφῆ ἀντιδιαστολὴ μεθοδολογίας καὶ ἐρμηνευτικῆς, ὡς πρὸς τὸ «χριστο-λογικὰ» προσωποκεντρικὸ ἐρμηνευτικὸ παράδειγμα καὶ τὴν βαθύτερη σημασία τοῦ τελευταίου γιὰ τὴν χριστιανικὴ θεολογία ὡς χριστιανικὴ, τὴν ἰδιότυπη μεθοδολογία καὶ ἐπιστημολογία της (βλ. παρακάτω, 3.).

μυστηριακή λειτουργία τους ως «σῶμα Χριστοῦ», μέ τήν φαινομενολογική φανέρωση (παρουσία-ἀπουσία) τοῦ «εἶναι» ὡς «ἀ-λήθεια» στήν ὄντολογική χρονικότητα τῆς ὑπαρξῆς.

Μιά ἀποκαλυπτική —καί κατά τοῦτο πολύτιμη— ἀντίφαση τοῦ ἔργου τοῦ Χρ. Γ. εἶναι πῶς μή διακρίνοντας ἐπαρκῶς μεταξύ φιλοσοφίας καί θεολογίας (στούς Πατέρες), κατά τήν πρώτη φάση τοῦ ἔργου του (θρησκευοφιλοσοφική), συγγέει, στή μεταγενέστερη φάση (ἀμιγῶς πολιτισμική), μεταξύ «πόλης» καί «Ἐκκλησίας» (πολιτισμικῆς παράδοσης καί ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης)· καί ἔτσι συντελεῖ —ἀσφαλῶς ἀθέλητα πλὴν τραγικά— σέ αὐτό ἀκριβῶς πού κατά κόρον ἀποκηρύσσεται: στήν θρησκευοποίηση τῆς Ἐκκλησίας (θρησκεία/Ἐκκλησία) μέσω πολιτισμικῆς σύγχυσης μεταξύ μιᾶς διαχρονικά ἑλληνικῆς παράδοσης καί τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης. Βραχυκυκλώνοντας ἀπαρχῆς τὸ «Ἕλληνες» μέ τὸ «Πατέρες» στούς ἴδιους τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, καί συνδέοντας ἀπευθείας —remoto Christo et Regno— Πατέρες καί Ἐκκλησία ὡς μή ὄφειλε (ἐξωευχαριστιακά), ὁ Χρ. Γ. προσεγγίζει στή συνέχεια τοὺς Πατέρες καί τήν Ἐκκλησία, τὸν «ἑλληνισμό» τῶν πρώτων καί τήν «ὀρθοδοξία» τῆς δεύτερης, σέ ἐρμηνευτικὴ ἀναλογία (φιλοσοφικοῦ τύπου) πρὸς τοὺς φιλοσόφους καί τήν «πόλη», μέ βάση τόσο τὸ «ὑπαρκτικὸ γεγονός» (ὑπαρξιοκεντρικῆς ὄντολογίας) ὅσο καί μιὰ ἐξελικτικὴ θεώρηση τοῦ ἑλληνο-φιλοσοφικοῦ πνεύματος (πολιτισμικῆς ἱστοριολογίας). Ἄλλο εἶναι ὅμως τὸ πολιτισμικὸ νόημα τοῦ «ὑπαρκτικοῦ γεγονότος» κοινωνίας (βλ. «πόλις») καί ἄλλο τὸ εὐχαριστιακὸ νόημα τοῦ «ὑπαρκτικοῦ γεγονότος» κοινωνίας διὰ μετοχῆς (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι) στήν ἀκτιστὴ ζωὴ καί κοινωνία τοῦ Θεοῦ (βλ. ἐκκλησιαστικὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ)· ἄλλο ἢ φαινομενολογικὴ ὄντολογία (τῆς ἀπουσίας-παρουσίας καί τῆς χρονικότητας τῆς ὑπαρξῆς) καί ἄλλο ἢ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία (τῆς Παρουσίας ἄνευ ἀπουσίας στὰ μεταϊστορικά ἔσχατα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ).

Ἡ ἀθέλητη, ἀσφαλῶς, φιλοσοφικοποίηση (σέ χαϊντεγκεριανίζουσα προοπτική) τῆς μυστηριολογίας καί τῆς σωτηριολογίας τῆς Ἐκκλησίας στὸ ἔργο του —ὄχι χωρὶς ἀναλογίες mutatis mutandis πρὸς τὸ συστηματικὸ ἔργο τοῦ Bultmann—, συμβάλλει ἀδόκητα πλὴν τραγικά, φοβοῦμαι, στήν γενικότερη τάση ἐκκοσμίκευσης τῆς ἐκκλησιαστικότητας τοῦ «ἑλληνοπατερικοῦ πνεύματος» καί στήν ἐκπολιτισμοποίηση-θρησκευοποίηση τοῦ «μυστηρίου» (τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Ἐκκλησίας, τοῦ Θεοῦ καί τῆς Βασιλείας), πρὸς τήν κατεύθυνση ἐνός ἥπια ἐξελληνισμένου χριστιανισμοῦ· κατ' ἐπέκταση δέ, στήν περαιτέρω σύγ-χυση καί συγχυτικὴ πρόσμιξη (κατ' ἀντιδιαστολὴ πρὸς τήν διακεκριμένη σχέση) μεταξύ «θεολογίας» (εἰκονιστικὴ τῆς Βασιλείας) καί

«φιλοσοφίας» (εἰκονιστική τοῦ κόσμου), «ἐσχατολογίας» (τῆς Βίβλου) καὶ «ἱστοριολογίας» (τῆς φιλοσοφίας), «Ἐκκλησίας» (τοῦ Χριστοῦ) καὶ «Πολιτισμοῦ» (τοῦ κόσμου)⁶⁵.

* * *

Πρὶν ἔλθω στὸ ἐπόμενο καὶ τελευταῖο μέρος τοῦ κειμένου θὰ ἤθελα νὰ ὑπενθυμίσω παρενθετικά πὼς τὸ ἐρώτημα περὶ «ἐρμηνευτικοῦ κύκλου» καὶ «προϊδεασμοῦ» (ἢ καλύτερα «προθεωρίας») εἶναι ἀναπόφευκτο σὲ κάθε προσέγγιση καὶ ἐρμηνεία πνευματικῶν ἔργων. Ἐπειδὴ τὸ «πόθεν ὁμιλεῖτε;» (d'où parlez-vous?) στοιχειοθετεῖ κατὰ τὸν ἀείμνηστο P. Ricoeur τὴν κατεξοχὴν ἐρμηνευτικὴ ἐρώτηση⁶⁶, προφανὲς καθήκον μας εἶναι ὄχι μόνο νὰ διερωτώμεθα γιὰ τὸν τόπο ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἐκφέρεται ὁ λόγος τοῦ ἐκάστοτε «ἄλλου» (ὡς ἄλλου), ἀλλὰ καταρχὰς νὰ συνειδητοποιοῦμε ὅσο γίνεται βαθύτερα τὸν «τόπο» τῆς «προθεωρίας» μας μέσῳ τῆς ὁποίας προσλαμβάνουμε (διαλογικά) τὸν λόγο τοῦ «ἄλλου» (ὡς ἄλλου) καὶ νὰ ἐκθέτουμε τὰ ἐρμηνευτικά μας πλαίσια διαλόγου καὶ προσέγγισης ὅσο τὸ δυνατόν καθαρότερα, πρὸς τὸ συμφέρον ὄλων. Συνάμα, τὸ ἐρμηνευτικὸ «παράδειγμα», πὸν κάθε πρωτότυπο καὶ συγκροτημένο ἔργο συνιστᾷ φέροντας ἐπάνω του τὴν προσωπικὴ σφραγίδα (ἐρμηνείας) τοῦ δημιουργοῦ του, φέρνει ἐπίσης μέσα του καὶ τὶς ἱστορικές του καταβολές (μεθοδολογίας καὶ ἐρμηνευτικῆς) πὸν πρέπει νὰ συνεκτιμῶνται. Ὡς «παράδειγμα» συνιστᾷ μὲν προσωπικὴ δημιουργία τοῦ δημιουργοῦ του ἀλλὰ ὄχι ex nihilo (ἀρθρώνεται στὴ βάση προηγουμένων «παράδειγμάτων» μὲ θετικὸ ἢ/καὶ ἀρνητικὸ τρόπο).

Στὸ ὁποιοδήποτε συγκροτημένο ἔργο ὁ «ἐρμηνευτικὸς κύκλος» —στὴ βάση τῆς «προθεωρίας» ἐκάστου— εἶναι ἀναπόφευκτος· καὶ στὴν ἐσωτερικὴ συγκρότηση τῶν ἐκατέρωθεν ἔργων (τοῦ Σεβ. Π. καὶ τοῦ Χρ. Γ.) ἔγκειται τόσο

65. Γιὰ τὴν μυστηριολογία καὶ τὴν σωτηριολογία τοῦ Χρ. Γ., πρὸς βλ. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους καὶ τὸ Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως. Δὲν παραγνωρίζω ποσῶς τὴν ἀγωνία τοῦ Χρ. Γ. γιὰ τὴν χαμένη μας πολιτισμικὴ ταυτότητα· τὴν συμμερίζομαι ἀπόλυτα καὶ συστοιχοῦμαι ὑπὸ ἓναν ὅμως ἀπαράβατο ὄρο: τὴν μὴ περιστολὴ τοῦ «μυστηρίου τῆς Πατρικῆς οἰκονομίας» (Ἐφ. 1, 3-14 καὶ 17-23), τοῦ θανάτου (τοῦ θανάτου) καὶ τῆς ἀνάστασης (τῆς ζωῆς) στὸν Χριστὸ ἐν σώματι. Γιὰ μιὰ ἰσορροπημένη προσέγγιση τοῦ θέματος τῆς πολιτισμικῆς ταυτότητας, πρὸς βλ. I. ΖΗΖΙΟΥΛΑ (μητρ. Περγᾶμου), «Εὐρωπαϊκὸ πνεῦμα καὶ ἐλληνικὴ ὀρθοδοξία», ἐν *Εὐθύνη*, τχ. 163 καὶ 167 (1985), σσ. 329-333 καὶ 569-573.

66. Πρὸς βλ. I.-Π. ΜΑΝΟΥΣΑΚΗΣ, *Θεὸς φιλοσοφούμενος: ἕξι προσεγγίσεις σύγχρονης φιλοσοφίας στὸ ἐρώτημα περὶ Θεοῦ*, Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 2004, σελ. 47.

ή σημασία τους όσο και ή διαφορά τους, τόσο ή διαφορά τους όσο και ή σημασία τους. Ἄν ὅμως ή πνευματική ἀξία τους ἀναφέρεται καταρχάς (καί ὄχι μόνο βέβαια) στήν ἐσωτερική τους συγκρότηση καί συνέπεια, τὸ θεολογικό τους βάρος ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν «προϊδεασμὸ» ἐκάστου· καί συγκεκριμένα, ἀπὸ τὴν ἐρμηνευτική τοποθέτησή του ὡς πρὸς τὸ ἐπιστημολογικὸ ἐρώτημα, τὸ ἀποφασιστικῆς σημασίας γιὰ τὴν χριστιανικότητα τῆς θεολογίας (τὴν οὐσιαστική, ὄχι τὴν φορμαλιστική): τὴν σχέση «ἀλήθειας καί Χριστοῦ», τὸν τόπο, τὸν τρόπο καί τὴν προοπτική τῆς σχέσης αὐτῆς (ὡς ἀναφορὰ τῆς «ἀλήθειας» στὸν «ὄλο Χριστό», καί ὄχι ἀντίστροφα).

Ἐκτιμῶ πὼς ή διαπλοκή εὐαγγελικοῦ «κηρύγματος» (χριστιανισμός) καί ἀνθρωπίνου «λόγου» (ἐλληνισμός) στήν «θεολογία» τῆς Ἐκκλησίας (ὀρθοδοξία)⁶⁷ θεωρεῖται (καί λειτουργεῖ) διαφορετικὰ στὰ ἔργα τῶν Περγάμου καί Γιανναρᾶ. Ὅπως προαναφέρθηκε, ή διαφορετικὴ προσέγγιση τῶν πραγμάτων στήν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας/τοῦ πολιτισμοῦ —διαφορετικὰ κατὰ τόπο, τρόπο καί προοπτική— διαρθρώνει ἀνάλογα τίς πραγματικότητες φύση, πρόσωπα, ἱστορία καί ἔσχατα στὸ ἔργο ἐκάστου, καί φυσικὰ ἀπολήγει σὲ διαφορετικὴ νοηματοδότηση τῶν ὀνομάτων «πρόσωπο», «σχέση», «ἐτερότητα», «κοινωνία». Στὸ σημεῖο αὐτό, καί μὲ ἀφορμὴ τὰ ἀντίστοιχα ἔργα, τὸ ἐρώτημα περὶ ἐρμηνευτικοῦ κύκλου καί προθεωρίας τίθεται ἐπιτακτικά, ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας τουλάχιστον, καί μᾶς παραπέμπει στὸ μεθοδολογικὸ πρόβλημα (καί ἐπιστημολογικὸ ἐρώτημα) τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας, διόλου ἄσχετο πρὸς τὰ περὶ «Πατερικοῦ ἠθους» καί «ἐλληνισμοῦ τῶν Πατέρων», κατὰ τὸν αἰμνηστο G. Florovsky.

3. Ἔχει περάσει σχεδὸν ἓνας αἰώνας ἀπὸ τότε πού ὁ Florovsky, διαπιστώνοντας τὴν ἀποδέσμευση τῆς θεολογίας ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία καί τὴν διακοπὴ τῆς ζωντανῆς βιβλικοπατερικῆς Παράδοσης στήν ὀρθόδοξη θεολογία, ἐπικέντρωσε τὴν προσοχή μας στὸν πειρασμὸ τοῦ ἑτεροκαθορισμοῦ τῆς θεολογίας (παρεΐσφρηση ἐξωθεολογικῶν παραγόντων στὸν τρόπο τοῦ θεολογεῖν), ἐστιάζοντάς τον ὡς μεθοδολογικὸ πρόβλημα⁶⁸. Εἶναι γνωστὴ ή ὀξεία κριτικὴ του στήν ἑτερο-

67. Καί μόνη ή ἀντιπαραβολὴ τοῦ Ἑλληνισμός καί Χριστιανισμός τοῦ μητρ. Π. μὲ τὰ οἰκεῖα κεφάλαια τοῦ ἔργου τοῦ Χρ. Γ. Σχεδιάσμα εἰσαγωγῆς στή φιλοσοφία τὸ δείχνει, πιστεύω, σαφέστατα. Πρβλ. μητρ. Περγάμου ΙΩΑΝΝΟΥ (ΖΗΖΙΟΥΛΑ), Ἑλληνισμός καί Χριστιανισμός: ή συνάντηση τῶν δύο κόσμων, Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα, 2003.

68. Ὁ μεθοδολογικὸς ἑτεροκαθορισμὸς τῆς θεολογίας στήν Ὀρθοδοξία τεκμηριώθηκε ἱστορικοκριτικὰ στὸ ἔργο τοῦ G. FLOROVSKY, Σταθμοὶ ρωσικῆς θεολογίας, καί ἐκφράστηκε προγραμματικά, ὡς κριτικὴ ἀντιπρόταση ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας «νεο-πατερικοῦ» τύπου,

καθορισμένη, ιδεοκρατικά τότε, θεολογία τῆς ἐποχῆς του, καθὼς καὶ ἡ μεθοδολογική του ἀντιπρόταση περὶ διαχρονικῆς σημασίας τοῦ ἑλληνοπατερικοῦ «ἡθους» καὶ τοῦ «ἐκχριστιανισμένου ἑλληνισμοῦ» τῶν Πατέρων γιὰ τὴν χριστιανική καὶ μάλιστα ὀρθόδοξη θεολογία (ἑλληνοπατερικὸ παράδειγμα)⁶⁹.

Στὴ συνέχειά του ὁ Α. Schmemmann ἐμβάθυνε περαιτέρω στὸ θέμα τοῦ ἑτεροκαθορισμοῦ τῆς θεολογίας καὶ τοῦ μεθοδολογικοῦ προβλήματός της, θέτοντάς το εὐρύτερα ὡς ἐκκλησιοθεολογικὸ πρόβλημα, σὲ λειτουργικὸ πλαίσιο· δηλαδὴ ὡς (ἀλληλ-)ἐξάρτηση θεολογίας καὶ Ἐκκλησίας μέσα ἀπὸ τὴν Εὐχαριστία ὡς μυστήριον τῆς Βασιλείας. Δὲν εἶναι ἄσκοπη ἐδῶ ἡ παράθεση τοῦ λόγου του:

«Ἡ σημερινὴ κατάσταση τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας —ἔγραφε ὁ π. Ἀλέξανδρος τὸ 1961— μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ μὲ δυὸ λέξεις: σύγχυση καὶ ἀφύπνιση. Μὲ τὴν λέξη σύγχυση ἐννοῶ τὴν πασιφανῆ ἑλλειψὴ ἐνότητας ἢ ὁποῖα ὑφίσταται σήμερον μεταξύ τῶν ὀρθόδοξων θεολόγων: ἐνότητα θεολογικῆς γλώσσας, ἐνότητα μεθόδου, συμφωνία ὡς πρὸς τὴν φύσιν τῶν ἐρωτημάτων καὶ τὸν τρόπο τῆς ἐπίλυσής τους. Ἡ θεολογία μας ἀναπτύσσεται στὴ βάση πολλῶν θεολογικῶν “κλειδιῶν” καὶ στὴ βάση διαφόρων ἀλληλοαποκλειομένων “ἐρμηνευτικῶν πλαισίων” (intellectual frameworks). Ἀλλὰ ἡ σύγχυση αὐτὴ εἶναι ἐπίσης σημεῖο ἀφύπνισης, σημεῖο ἀναζητήσεως μιᾶς γνήσια ὀρθόδοξης θεολογικῆς προοπτικῆς»⁷⁰.

Τὴν «ἐπιστροφή στους Πατέρες» καὶ τὴν ἐπανασύνδεση θεολογίας καὶ

στὶς δυὸ ἀνακοινώσεις του κατὰ τὸ Α' Συνέδριον Ὀρθόδοξης Θεολογίας τὸ 1936 καὶ στὸ μετέπειτα ἔργο του (πρὸς βλ. G. FLOROVSKY, «Westlich Einflüsse in der Russischen Theologie», στὸ *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes*, Athènes, 1939, σσ. 212-231, καὶ «Patristics and Modern Theology», στὸ *Procès-verbaux*, ὁ.π., σσ. 238-242). Τὸ γεγονός αὐτό, κεφαλαιώδους σημασίας γιὰ τὴν μετέπειτα ὀρθόδοξη θεολογία, ἔχει *mutatis mutandis* ἓνα ἱστορικὸ προηγούμενο: τὴν κριτικὴν τοῦ K. Barth στὸν μεθοδολογικὸ ἑτεροκαθορισμὸ τῆς θεολογίας στὴν Διαμαρτύρηση (φιλελεύθερη θεολογία), πού τεκμηριώθηκε ἱστορικοκριτικὰ στὰ μαθήματά του, δημοσιευθέντα ὡς Ἡ Προτεσταντικὴ θεολογία στὸν 19ο αἰῶνα, καὶ ἐκφράστηκε προγραμματικά, ὡς κριτικὴ ἀντιπρόταση εὐαγγελικῆς θεολογίας «διαλεκτικοῦ» τύπου, στὸ ὑπόμνημά του στὴν Πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολὴ ἐξελισσόμενη στὴν μετέπειτα μνημειώδη Ἐκκλησιαστικὴ Δογματικὴ του (πρὸς βλ. σχετικά: R. GIBELLINI, Ἡ θεολογία τοῦ 20οῦ αἰῶνα, Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα, 2002, σσ. 15-38). Εἶναι γνωστὴ ἄλλωστε ἡ οὐσιαστικὴ σύγκλιση Florovsky καὶ Barth, παρὰ τὶς ἐκατέρωθεν διαφορές, στὸν χριστοκεντρισμὸ (προσοχή, ὄχι χριστομονισμό!) καὶ στὴν ἐκκλησιαστικότητα τῆς θεολογίας.

69. Πρὸς βλ. σχετικά: G. WILLIAMS, π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: εἰσαγωγή στὴ σκέψη του, ὁ.π., σσ. 61-63.

70. A. SCHMEMMANN, «Theology and Eucharist» στὸ T. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1990, σελ. 69· πρὸς βλ. Α. ΣΜΕΜΑΝ, Θεολογία καὶ Εὐχαριστία, ἐκδ. Τῆνος, Ἀθήνα, 2004,

Ἐκκλησίας τὴν ἀντιλαμβανόταν ὁ Schmemmann σὲ πλαίσιο μιᾶς θεολογίας δομικά λειτουργικῆς, ὡς «εὐχαριστιακὴ μεταστροφή» τῆς θεολογίας –στὴν προοπτικὴ τῶν ἐσχάτων τῆς Βασιλείας· καὶ αὐτὸ εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικό– καθόσον, ὅπως ὁ ἴδιος ἔλεγε: «εἴτε ἀναφέρεται ρητῶς εἴτε ὄχι, ἡ Εὐχαριστία εἶναι ἡ ὀργανικὴ πηγὴ καὶ ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς θεολογίας»⁷¹. Τὸ «ἐλληνοπατερικὸ παράδειγμα», τὸ ἔβλεπε βαθύτερα ὡς «λειτουργικὸ-εὐχαριστιακὸ παράδειγμα». Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ «ἐκχριστιανισμένος ἑλληνισμὸς» τῶν Πατέρων καὶ τὸ περιεχόμενον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ «ἡθους» των (Florensky) ἐστιάστηκε «λειτουργικά» (πλαίσιο) καὶ μάλιστα «εὐχαριστιακά» (τόπος). Ἄς σημειωθεῖ μάλιστα πὺς ἡ ὑπέρβαση τῆς σύγχυσης, μέσα ἀπὸ τὴν «εὐχαριστιακὴ μεταστροφή» τῆς θεολογίας στὴν Ἐκκλησία (καὶ ἀντίστροφα), δὲν θὰ μπορούσε κατὰ τὸν Schmemmann νὰ ὑλοποιηθεῖ παρὰ ὡς «ἐκκλησιοθεολογικὴ σύνθεση», μὲ συμφωνικὸ ὅμως καὶ ποτὲ μονωδικὸ χαρακτήρα⁷². Πιστεύω, πὺς αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πρόγραμμα βρίσκει μιὰ θαυμάσια ἔκφραση στὸ ἔργο τοῦ μητρ. Π., καὶ αὐτὴ κατὰ τὴ γνώμη μου εἶναι ἡ βαθύτερη, ἐκκλησιακο-ερμηνευτικὴ σημασία τοῦ ἔργου τοῦ τελευταίου⁷³.

σελ. 7. Τὸ κείμενο αὐτὸ πρωτοδημοσιεύτηκε στὸ *St Vladimir's Theological Quarterly* 5 (1961), σσ. 10-23.

71. Α. ΣΜΕΜΑΝ, *Θεολογία καὶ Εὐχαριστία*, ἐκδ. Τῆνος, Ἀθήνα, 2004, σσ. 57 καὶ 63 (μὲ ἀναφορὰ στὸ *Adversus Haereses*, 1,10,2 τοῦ Εἰρηναίου Λυῶνος).

72. Α. ΣΜΕΜΑΝ, *Θεολογία καὶ Εὐχαριστία*, σελ. 10 (ὑπογράμμιση δική μου). Θὰ ἄξιζε, πιστεύω, νὰ μελετηθεῖ ἡ ἱστορία τῆς μεταφλωροφσκιανῆς ὀρθόδοξης θεολογίας τοῦ περασμένου αἰῶνα (ἀπὸ τὸ Α' Θεολογικὸ Συνέδριον τοῦ 1936 καὶ ἐντεῦθεν) μὲ βάση τις διαφορὲς τοποθετήσεις τόσο στὴν κριτικὴ τοῦ μεθοδολογικοῦ ἑτεροπροσδιορισμοῦ ὅσο καὶ στὴν ἀντιπρόταση ἐπιστροφῆς στοὺς Πατέρες. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ θὰ μπορούσαμε νὰ νιώσουμε βαθύτερα καὶ ἀπτὰ τὴν διαφορὰ μεταξὺ «διαλεκτικῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης» (μὲ βάση καὶ τὰ δύο σκέλη τοῦ προγράμματος Florensky) καὶ «νεοπατερικὰ συγκεχυμένης σύνθεσης» (ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ἑνὸς μόνον ἐκ τῶν δύο σκελῶν – συρρίκνωση τοῦ προγράμματος). Ἡ συρρίκνωση τοῦ διαλεκτικοῦ φλωροφσκιανοῦ προγράμματος σὲ ἀπλή (μὴ διαλεκτικὴ) «νεοπατερικὴ σύνθεση» μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ προγράμματός του μὲ σοβαρὲς πιθανότητες ἐπιστροφῆς στὴν προφλωροφσκιανὴ μεθοδολογικὴ κατάσταση (ἐρμηνευτικὸς ἑτεροκαθορισμὸς τῆς ἐκκλησιοθεολογίας).

73. Πρβλ., λ.χ., τὸ J. ZIZIOULAS, «Ortodossia», ἐν *Enciclopedia del novecento*, vol. 5, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1981, σελ. 1-18, καὶ τὸ «The Ecumenical Dimensions of Orthodox Theological Education», ἐν *Orthodox Theological Education for the Life and Witness of the Church*, World Council of Churches, Genève, 1978, σσ. 33-40. Ἡ ἀντιπαραβολὴ τοῦ τελευταίου πρὸς τὸ G. FLOROVSKY, «The Legacy and the Task of Orthodox Theology», ἐν *Anglican Theological Review*, vol. 31, n° 2 (April 1949), σσ. 65-71, δείχνει σαφῶς τὴν προέκταση τοῦ προγράμματος Florensky στὸν Περγάμου.

Ἡ παραπάνω ὡστόσο διαπίστωση τοῦ Schmemmann –περὶ σύγχυσης καὶ ἀφύπνισης στὴν θεολογία καὶ τὴν Ἐκκλησία– μᾶς ἀφορᾷ ὅλους μας σήμερα καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς ἐστιάζω τὴ σημασία τοῦ συνεδρίου μας. Διότι ἡ σύγχυση, ὅσο κι ἂν εἶναι τραγική, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι πρὸς θάνατον ὅταν συνοδεύεται ἀπὸ τὴν ἀφύπνιση. Χρειαζόμαστε μᾶλλον ἀναψηλάφηση τῆς πίστεως, ὅπως πρόσφατα γράφτηκε συμπληρώνοντας μὲ ἰδιαίτερη θεολογικὴ εὐστοχία: «Τί ἐννοοῦμε λέγοντας ὅτι τὸ παρὸν ἀντλεῖ τὸ νόημά του ἀπὸ τὰ ἔσχατα ὅταν τὰ ἔσχατολογικὰ ὀράματα εἶναι τόσο μπερδεμένα; Μήπως γι' αὐτὸ γινόμαστε ἐντὸς καὶ ἐκτὸς Ἐκκλησίας “μαλλιά-κουδάρια”, καθὼς νοηματοδοτοῦμε τὸ παρὸν ἀντλώντας ἀπὸ ἓνα θολὸ μέλλον;»⁷⁴

Ἡ κριτικὴ τοῦ μεθοδολογικοῦ ἑτεροκαθορισμοῦ στὴν θεολογία ἀπὸ τὸν Floironsky, καὶ ἡ ταυτόχρονη ἀντιπρόταση-πρόσκληση γιὰ ἐπιστροφή στὸ «πατερικὸ ἦθος» τοῦ θεολογεῖν (ὄχι ἀπλὰ στὸ «πατερικὸ γράμμα»), εἶναι συνεχῶς ἐπίκαιρη. Διότι τὸ πρόβλημα ἑνὸς μεθοδολογικοῦ ἑτεροκαθορισμοῦ θέτει εὐθέως τὸ ἐρμηνευτικὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν χριστοεκκλησιαστικότητα τῆς θεολογίας μας (τὴν οὐσιαστικὴ καὶ ὄχι ἀπλῶς τὴν τυπικὴ), ὡς ἐρώτημα καταρχὰς γιὰ τὴν διαφορὰ ἀλλὰ καὶ τὴν σχέση μετὰξὺ θεολογίας (βλ. «Θεός») καὶ φιλοσοφίας (βλ. «εἶναι») στὴν Ἐκκλησία («σῶμα Χριστοῦ»): ποιὸς ἐρμηνεύει ποιόν, ἀπὸ ποῦ τὸν ἐρμηνεύει, μὲ ποιὸ τρόπο καὶ κυρίως σὲ ποιά προοπτικὴ τὸν ἐρμηνεύει⁷⁵. Δὲν εἶναι μήπως οἱ μεθοδολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ θεολογεῖν –καὶ

74. Πρὸβλ. Σύναξη, τχ. 96 (Ὀκτώβριος-Δεκέμβριος 2006), σελ. 92 (ὑπογραμμίσεις δικές μου).

75. Ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας, ὄχι φιλοσοφίας. Διότι τὸ ἐρώτημα «θεολογία καὶ φιλοσοφία» (ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας) δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ ἐρώτημα «φιλοσοφία καὶ θεολογία» (ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας), λόγῳ διαφορᾶς ἀφετηρίας καὶ προοπτικῆς. Τὸ μεθοδολογικὸ ἐρώτημα τίθεται στὴ βάση τῆς θεολογικῆς προβληματικῆς περὶ «ἐλληνοπατερικοῦ ἦθους» καὶ «ἐλληνισμοῦ τῶν Πατέρων» τὰ ὁποῖα, κατὰ τὸν ἀείμνηστο G. Floironsky, στοιχειοθετοῦν πάγιες ἐρμηνευτικὲς παραμέτρους τῆς χριστιανικῆς θεολογίας καὶ προσδιορίζουν τὸ ἰδιότυπο ἐπιστημικὸ τῆς *status*. Ἔτσι τὸ μεθοδολογικὸ ἐρώτημα περὶ ἐρμηνευτικῆς μεθόδου καὶ ἐπιστημικοῦ *status* τῆς χριστιανικῆς θεολογίας (ὡς ἐνδογενῶς καὶ κατ' οὐσίαν χριστιανικῆς) παραπέμπει τὴν ἴδια τὴ θεολογία σὲ ἓνα πολυδιάστατο ἐρώτημα: καταρχὰς περὶ τῆς «ἀλήθειας», ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν «σαρκωμένο Χριστό» (Ἰω. 14, 6), περὶ τῆς «κτιστότητας» τῆς ὑπαρξῆς τῶν δημιουργημάτων (τοῦ Θεοῦ), ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὴν «ἀκτισία» τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ (καὶ Δημιουργοῦ), καὶ περὶ τοῦ «τελικοῦ σκοποῦ» τῆς Ἱστορίας, ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸ «μυστήριον» τῆς «Πατρικῆς οἰκονομίας» τοῦ Θεοῦ (Ἐφ. 1, 10). Ὅπως εἶδαμε, τὰ ἔργα τῶν Περγάμου καὶ Γιανναρᾶ διαφοροποιοῦνται μετὰξὺ τους στὴ βάση αὐτοῦ τοῦ πολυσύνθετου ἐρωτήματος –τοῦ κατεξοχὴν ἐρμηνευτικοῦ γιὰ κάθε βιβλικο-χριστιανικὴ θεολογία– μάλιστα ὡς πρὸς τὸν «τόπο» ἀπὸ τὸν ὁποῖον τίθεται καὶ ὡς πρὸς τὸν «τρόπο» μὲ τὸν ὁποῖον τίθεται, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα. Ὁ τόπος καὶ ὁ τρόπος τοῦ θεολογεῖν δὲν εἶναι αὐτο-

μάλιστα οί ἐπιστημολογικές «προ-υπο-θέσεις»— πού βαρύνουν σέ σημασία καθόσον, σέ κάθε περίπτωση, ὑπόκεινται τῶν ὅποιων θεολογικῶν θέσεων;⁷⁶

Θὰ ἦταν τάχα ἄσκοπο, σέ τελική ἀνάλυση, νὰ ξεκινούσαμε πάλι ἀπὸ τὸ πρωταρχικὸ ἐρώτημα τῆς θεολογίας: γιατί θεολογοῦμε; Γιὰ ποιὸν καταρχὰς (προσπαθοῦμε νὰ) θεολογοῦμε, μὲ ποιά ἀφετηρία καὶ μὲ ποιὸ σκοπό; Εἶναι τάχα αὐταπάντητα τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἢ μήπως θὰ ἔπρεπε νὰ μᾶς διακατέχουν διαρκῶς καὶ ἀκατάπαυστα, καταρχὰς ὡς ἐρωτήματα; Στὰ παραπάνω θὰ προσπαθῆσω νὰ ἀναφερθῶ, στὸ ὑπόλοιπο τοῦ κειμένου μου, μὲ ἀφορμὴ τῆς διαφορετικῆς ἐρμηνευτικῆς προσεγγίσεως τῆς «προσωπολογικῆς προβληματικῆς», καὶ μάλιστα τοὺς διαφορετικοὺς τρόπους (τόπους καὶ προοπτικῆς) διασταύρωσης θεολογίας καὶ φιλοσοφίας, στὰ ἔργα τῶν Περγάμου καὶ Γιανναρᾶ. Ὡς ἐκ τούτου, τὰ ἐρωτήματα πού θὰ προσπαθῆσω νὰ διατυπώσω στὴ συνέχεια, ἀπὸ πλευρᾶς θεολογίας, σχετικὰ μὲ τὴ διασταύρωση αὐτή, πηγαινουν πέρα ἀπὸ τὰ ἔργα τῶν δύο στοχαστῶν καὶ ἀφοροῦν καταρχὰς στὸν ἴδιον τὸν γράφοντα (ὑπὸ μορφήν δημόσιας αὐτοκριτικῆς).

3.1. Στὴ θεολογία, κάθε προσπάθεια «νεο-πατερικῆς σύνθεσης», γιὰ νὰ εἶναι ὄντως καὶ «πατερικὴ» ἀλλὰ καὶ «ἐκ νέου», προϋποθέτει ἀπαρέγκλιτα ἓναν πραγματικὸ ἐξορκισμό κάθε εἴδους μεθοδολογικοῦ ἑτεροκαθορισμοῦ —[ὑπερ]φυσιοκρατικοῦ, ἰδεοκρατικοῦ ἢ ὑπαρξιοκρατικοῦ, κ.λπ. τύπου— καὶ μόνον τότε, στὴ συνέχειά του, τὸ βάπτισμα εἰς Χριστὸν τοῦ θεολογεῖν, σύμφωνα μὲ τὸ ἀποστολικὸ καὶ ἑλληνοπατερικὸ «ἦθος» (τρόπο τοῦ θεολογεῖν). Εἶναι αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐκκλησιακὸ «ἦθος» (ecclesial), τῶν Πατέρων ἐν προκειμένῳ, πού προσδιορίζει κατὰ περιεχόμενον τὸν «ἐλληνισμό» των· ὄχι ἀντίστροφα, οὔτε ἀνεξάρτητα ἀπὸ αὐτό. Πρόκειται, τελικά, γιὰ ἓνα θεολογεῖν σύμφωνα μὲ τὸν (ἐσχατολογικὸ) τρόπο χάριτος τοῦ ἐπ' ἐσχάτοις σαρκωθέντος Χριστοῦ· ὄχι σύμφωνα μὲ τὸν (πρωτολογικὸ) λόγο (καὶ πτωτικὸ τρόπο) φύσεως ἐκάστου πολιτισμοῦ τῆς (αὐτονομημένης) ἱστορίας τοῦ κτιστοῦ. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἀντιστροφή προοπτικῆς —γιὰ βαπτισματικὸ ἐξορκισμό, σταύρωση, θάνατο (ἐν Χριστῷ) καὶ γιὰ ἐσχατολογικὴ διάνοιξη καὶ ἐνσωμάτωση (ἐν Χριστῷ)— τοῦ φιλοσόφου λόγου, γιὰ συνεχῆ διαδικασία βαπτισματικῆς ἀποδόμησης καὶ εὐχαριστιακῆς ἀναδόμησης τοῦ τρόπου τοῦ κόσμου, τοῦ πολιτισμοῦ, τῆς φι-

νόητα κοινὸς γιὰ ὅλους, ἐξοῦ καὶ ἡ σχετικὴ προβληματικὴ, μεθοδολογικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ, τῶν G. Florovsky καὶ A. Schmemmann (βλ. παραπάνω).

76. Ἀπὸ τίς ὁποῖες, ἀσφαλῶς, δὲν ἐξαιροῦμαι φυσικά καὶ ὁ ἴδιος, θέτοντας τὸ ἐρώτημα μὲ τὸν τρόπο (ἀπὸ τὸν τόπο καὶ στὴν προοπτικὴ) πού τὸ θέτω (ὡς ἐρώτημα).

λοσοφίας, κ.λπ. στην ιστορία τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς θεολογίας τῆς. Μὲ τὴν, ἐν προκειμένῳ, σύμπλοκῃ καὶ σταυραναστάσιμῃ διαδικασίᾳ δὲν τελειώνουμε ποτὲ στὴν ιστορία τῆς θεολογίας, καθότι πάντα τὰ φαινόμενα «δεῖται σταυροῦ», γιὰ νὰ θυμηθοῦμε τὴν μεγάλη αὐτὴ φράση Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Πάντα ὑποχρεούμαστε νὰ ἀρχίζουμε τὴ διαδικασία αὐτὴ —ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς σωτηρίας (τὸν Χριστὸ τῆς ἀποστολικῆς ἐμπειρίας)— σὲ ἀκολουθία τῶν προηγούμενων (Πατέρων καὶ θεολόγων), μέχρι τὸ τέλος τῆς ιστορίας (στὸν ἀνακεφαλαιώνοντα ἐν ἑαυτῷ Χριστὸ στὴν Βασιλεία).

Τὸ μεθοδολογικὸ ἐρώτημα τῆς θεολογίας σχετίζεται εὐθέως μὲ τὰ περὶ ἑλληνοπατερικοῦ «ἥθους» καὶ «ἐλληνισμοῦ» τῶν Πατέρων τὰ ὁποῖα, κατὰ τὸν ἀείμνηστο G. Florovsky, ὅπως προαναφέρθηκε, στοιχειοθετοῦν διαχρονικὲς παραμέτρους τῆς «χριστιανικῆς θεολογίας» ποὺ προσδιορίζουν τὸ ἐπιστημολογικὸ τῆς *status*. Εἶναι αὐτὸς ἀκριβῶς ὁ τρόπος καὶ ὁ τόπος ποὺ διαρθρώνει καὶ νοηματοδοτεῖ τὶς πραγματικότητες «φύση καὶ πρόσωπα, ἱστορία καὶ ἔσχατα» στὴν ἴδια καταρχὰς τὴν «πατερικὴ θεολογία» —σὲ ἀκολουθία τῆς «ἀποστολικῆς παράδοσης τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος» γιὰ τὴν ἐν Χριστῷ ἔλευση τῆς ἐσχατολογικῆς Βασιλείας— ὡς «ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση». Ἔτσι τὸ ἐρώτημα περὶ ἐρμηνευτικῆς μεθόδου καὶ ἐπιστημολογικοῦ *status* τῆς «χριστιανικῆς θεολογίας» (ὡς «ἐρμηνευτικὰ χριστιανικῆς» καὶ ἐναντι ἄλλων «ἐρμηνευτικῶν ἐπιστημῶν») παραπέμπει τὴν θεολογία —τελικά— στὸ ἐρώτημα περὶ τῆς «ἀλήθειας» (Ἰω. 18, 38) καὶ τῆς σχέσης τῆς μὲ τὸν «Χριστό» (Ἰω. 14, 6). Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκριβῶς διαφοροποιοῦνται μεταξύ τους τὰ θεολογικὰ ἔργα (καὶ οἱ «χριστιανικὲς θεολογίες» ὡς ρεύματα): στὴν ἰδιότυπη ἀναφορὰ καὶ ταύτιση τῆς «ἀλήθειας» μὲ τὸν (καὶ στὸν) «Χριστό», στὸν τόπο καὶ τὸν τρόπο ἐρμηνείας (κατὰ «Χριστόν» καὶ εἰς «Χριστόν») τῆς «ἀλήθειας».

Πέραν ὅμως τοῦ ἐπιστημολογικοῦ ἐρωτήματος περὶ «προθεωρίας» (θεολογικῆς/φιλοσοφικῆς) τῆς «ἀλήθειας» τίθεται ἐπίσης καὶ ἓνα μεθοδολογικὸ ἐρώτημα περὶ «ἐρμηνευτικοῦ κύκλου»: πρόκειται περὶ κλειστοῦ ἢ περὶ ἀνοικτοῦ «κύκλου»; Καὶ μάλιστα ἀπὸ ποῦ διανοιγμένου καὶ πρὸς τὰ ποῦ διανοιγμένου; Εἶναι αὐτὸ τὸ διπλὸ ἐρώτημα, μεθοδολογικὸ καὶ ἐπιστημολογικὸ, ἀπαρέγκλιτο γιὰ κάθε συνεπῆ ἐρμηνευτικὴ πρόταση, ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσῃ στὴ συνέχεια.

3.2. Νομίζω πὼς τὸ ἐρώτημα περὶ ἐρμηνευτικοῦ κύκλου καὶ προθεωρίας τίθεται ὀξύτερα στὴν περίπτωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας, «ἐκκλησιαστικῆς» ἀκριβέστερα (*ecclesial*), ἀπὸ ὅπουδῆποτε ἄλλου: ἡ συστηματικὴ θεώρηση τῆς *regula fidei* («κανὼν πίστεως») —στὴ βάση τοῦ *revelatum* («μυστήριον») — συν-

επάγεται ἄραγε ἀπαραίτητα τὴν κλειστότητα, ἢ ἐν πάσῃ περιπτώσει τὴν «ἐνδοκτισιακότητα», κάθε συστήματος στὴν ἱστορία;⁷⁷ Προσωπικὰ ὑποστηρίζω πὼς ὄχι⁷⁸. σὲ ἀντίθετη περίπτωση ἢ συστηματικὴ θεολογία θὰ ἐξέπιπτε σὲ «σύστημα» (βλ. εἶδωλο), θὰ ἔπαυε οὐσιαστικὰ νὰ συνιστᾶ μιὰ κατὰ Χριστὸν θεολογικὴ ἐρμηνευτικὴ («Χριστο-κεντρικά», «μυστηριο-κεντρικά», «ἐσχατο-κεντρικά») μὲ ἐκκλησιακὸ τρόπο (βλ. εἰκόνα)⁷⁹.

Ἡ θεολογία μας τότε θὰ ἔπαυε οὐσιαστικὰ νὰ εἶναι «θεο-λογία» –καίτοι φέρουσα τὸ «χριστιανικὴ» καὶ τὸ «ἐκκλησιαστικὴ» ὡς ἐπωνυμία–, θὰ ἔχανε τὸ ἴδιο τὸ (κατὰ Χριστὸν) ἀντικείμενό της καὶ θὰ μίλαγε πράγματι «ἐκτὸς θέματος», ἀδυνατώντας νὰ ἐστιᾶσει αὐτὸ πού εἰλικρινὰ προσπαθεῖ: τὸν ἐπ' ἐσχάτοις ἀποκεκαλυμμένο «Θεό» (ὡς ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι Θεό). Θὰ ἀδυνατούσε δηλαδὴ νὰ ἐστιᾶσει, ἢ ἀκριβέστερα νὰ εἰκονίσει τὸν «Θεό» –μὲ ὀνόματα καὶ προτάσεις (ἀκριβῶς ὅπως στὴν ἀγιογραφία μὲ χρώματα καὶ σχήματα), «ἀπὸ μέρους» βεβαίως καὶ ὅσο ποτὲ εἶναι δυνατόν μέσα στὴν ἱστορία (πρὶν ἀπὸ τὴ Βασιλεία)–, μιλώντας γιὰ Αὐτὸν μὲ τοὺς δικούς Του ὅρους (καὶ ὄχι μὲ τοὺς δικούς της ὅρους καὶ τὰ δικά της σύμβολα)⁸⁰. Περιστελλόντας ἀνεπίγνωστα τὸν «Χριστό» («μυστήριον καὶ πλήρωμα τῆς Πατρικῆς οἰκονομίας» – *revelatum*) καί, ἀδυνατώντας νὰ ἀναφερθεῖ μὲ ἐκκλησιαστικὸ τρόπο στὸν «κανόνα πίστεως» ὡς «ὄλον», ἡ θεολογία μας δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἐκφράσει τὸ «πιστεύω», «ὁμολογῶ», «προσδοκῶ» (ὅλα μαζί, ὄχι ἐπιλεκτικά) τοῦ *symbolum fidei* («σύμβολον πίστεως») τῆς Ἐκκλησίας. Ἐπιπρόσθετα, καὶ ἐδῶ εἶναι τὸ τραγικότερο, ἀδυνατώντας νὰ λειτουργήσῃ σὰν εἰκόνα πρὸς τὸν

77. Τὸ ἐρώτημα εἶναι, ἐὰν ἡ ἐσωτερικὴ συνέπεια τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας (βλ. «συστηματικὴ» θεολογία) ὑποδηλώνει ἓνα ἐνδοκτισιακὰ κλειστὸ ἐρμηνευτικὸ «σύστημα-εἶδωλο» (ἀπὸ τὴν ἱστορία καὶ πρὸς τὴν ἱστορία), ἢ μιὰ ἐξωκτισιακὰ διανοιγμένη (ἀπὸ καὶ πρὸς τὰ ἐσχατα) καὶ ἐσχατολογικὰ ἀνοικτὴ (ἀπὸ καὶ πρὸς τὸν ἄκτιστο Θεό) «εἰκόνα»: μιὰ θεολογικὴ «εἰκόνα», «κατ' εἰκόνα» τοῦ σαρκωμένου ἐπ' ἐσχάτοις Χριστοῦ ὡς «ὄντως εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ.

78. Ἀφορμῶμαι ἀπὸ μιὰ σαφῶς «χριστοκεντρικὴ εἰκονολογία», τὴν ὁποία ὀφείλω καταρχὰς στοὺς Florensky (χριστοκεντρικὴ) καὶ Περγάμου (μυστηριο-κεντρικὴ καὶ ἐσχατο-κεντρικὴ), ὄχι ὅμως χωρὶς τὴν συμβολὴ *a contrario* τῆς εἰκονολογίας τοῦ Lossky (ἀποφατο-θεουργικὴ) καὶ τοῦ Γιανναρά (κλολο-κεντρικὴ) ἢ/καὶ «σχεσιο-κεντρικὴ»).

79. Ἀνταλλάσσοντας τὸν ἐκκλησιακὸ τρόπο μὲ ἓναν σχολαῖο τρόπο τοῦ θεολογεῖν, ὁ διαχωρισμὸς τοῦ θεολογικοῦ ἐπιστητοῦ σὲ ἀκοινώνητους κλάδους (ἱστορικὸ, λειτουργικὸ, συστηματικὸ, κ.λπ.) θὰ ἦταν ἀναπόφευκτος (μοιραῖος).

80. Ἡ ἐν προσώποις τριαδικὴ ὑπαρξὴ κοινωνίας τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι κλειστὴ (κάτι ὡς ὑπερδομή): ἀντίθετα, μάλιστα, εἶναι ἐσωθεν (κατὰ φύσιν) καὶ ἐξωθεν (κατὰ χάριν) ἀπέραντα ἀνοικτὴ καὶ ὡς τέτοια, ἢ ἐν προσώποις τριαδικὴ ζωὴ κοινωνίας τοῦ Θεοῦ (κατὰ φύσιν) μετέχεται ἐξωθεν (κατὰ χάριν) ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι.

«Θεό», σάν παράθυρο ανοικτό μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ βλέπουμε πράγματι (ἂν καὶ «ἀπὸ μέρους») τὸν «Θεό» (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι, ἐν Ἐκκλησίᾳ στὴν ἱστορία), ἡ θεολογία θὰ μᾶς ἔδειχνε στὴ θέση Του κάτι «ἄλλο» ποὺ θὰ λειτουργοῦσε σάν εἶδωλο παραμορφωτικό (ὄχι σάν εἰκόνα) τοῦ «Θεοῦ», συνιστώντας οὐσιαστικὸ ἐμπόδιο (παραπέτασμα) ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὸν «Θεό» (στὴν Ἐκκλησία καὶ κατ' ἐπέκταση στὸν κόσμος).

Γιὰ νὰ ἀποφύγει τὰ παραπάνω, ἡ θεολογία θὰ μπορούσε ἴσως νὰ ἐπιλέξει τὴ «σιωπή». Ἀλλὰ τὸ «εὐ-αγγέλιο» τῆς ἐν Χριστῷ Βασιλείας τοῦ Θεοῦ κηρύχθηκε καὶ δὲν γίνεται νὰ μὴν κηρύσσεται· καὶ ἡ συστηματικὴ «σιωπή» δὲν ἦταν ποτὲ ἡ λύση γιὰ τὴν θεολογία, ἀλλὰ ἀντίθετα τὸ «ὀρθὸ» κήρυγμα καὶ ἡ «ὀρθή» δοξολογία πρὸς τὸν Πατέρα (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι). Σιωποῦμε μόνον ὅταν καὶ ὅπου πρέπει, ὄχι ὅμως κατὰ σύστημα· καὶ δὲν ὑπεκφεύγουμε τὸ ρίσκο τοῦ θεολογεῖν, καίτοι τρομερὸ ὄντως, μὲ ἄρρητα ρήματα ποὺ δὲν οἰκοδομοῦν τελικὰ τὸ «σῶμα τοῦ Χριστοῦ» (Α' Κορ. 14, 1-19) ἀλλὰ κάτι ἄλλο στὴ θέση του (ἂν τελικὰ κάτι οἰκοδομοῦν)⁸¹.

Τὰ παραπάνω, ἀναφερόμενα στὸν τρόπο τοῦ θεολογεῖν, σχετίζονται μὲ τὸ μεθοδολογικὰ καὶ ἐπιστημολογικὰ θεμελιῶδες ἐρώτημα «θεολογία, μυστήριον καὶ γλῶσσα»· ὄχι ἀπλῶς μὲ τὸ συρρικνωμένο σὲ «θεολογία καὶ γλῶσσα» σχῆμα. Τὸ τελευταῖο ὑπεραπλουστεύει καὶ συσκοτίζει τὸ προηγούμενο ἐρώτημα —εἰς βάρος τελικὰ τῆς ἴδιας τῆς θεολογίας—, καθόσον ἡ γλῶσσα σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν «ὄντολογία» στὴν ἱστορία· ὄντολογία ἢ ὁποῖα, εἴτε θέλουμε εἴτε ὄχι, μπαίνει στὸ παιχνίδι φανερὰ ἢ, τὸ χειρότερο, incognito (λ.χ. ὡς «μυστικὴ» μετα-ὄντολογία)· καὶ ἔτσι ἀπαρέγκλιτα μετατρέπει τὸ σχῆμα «θεολογία καὶ γλῶσσα» σὲ «θεολογία, ὄντολογία καὶ γλῶσσα».

Ἐδῶ ὅμως ἀρχίζουν τὰ σοβαρὰ ἐρωτήματα γιὰ τὴ θεολογία· ἐρωτήματα ὄχι βεβαίως περὶ «ὀνομάτων» (στὸ πλαίσιο τοῦ «θεολογία καὶ γλῶσσα»), οὔτε καταρχὰς περὶ νοηματοδοτήσεων τῶν «ὀνομάτων» (ὄντικῶν ἢ μυστικῶν, φαινομενολογικῶν ἢ γλωσσικῶν νοηματοδοτήσεων, στὸ πλαίσιο «ὄντολογία καὶ γλῶσσα»)⁸². Πρόκειται γιὰ ἐρωτήματα περὶ «πραγμάτων» —ἐρωτήματα ἀπὸ πλευρᾶς τοῦ θεολογεῖν (κατὰ Χριστόν), ὄχι ὡς φιλοσοφεῖν (οὔτε θεολογεῖν κατὰ κόσμον)— στὸ πλαίσιο τῆς προβληματικῆς «θεο-λογία», «μυστήριον» (τῆς Πατρικῆς οἰκονομίας) καὶ «προφητικὴ γλῶσσα» (τῆς θεολογίας ὡς θεολογίας).

81. Πρὸς τὴν καταπληκτικὴν σὲ βάθος (ἀλλὰ καὶ χιούμορ) κριτικὴν τοῦ Παύλου στὴν Α' Κορ. 14, 1-19.

82. Πρὸς τὴν ἔμφαση Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, «μὴ ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἐστὶν ἡμῖν ἡ ἀλήθεια» (PG 36, 92A).

Μὲ λίγα λόγια, ἀπὸ πλευρᾶς χριστιανικῆς θεολογίας κάθε ἐποχῆς (κατ' ἀντιδιαστολή τόσο πρὸς τὴν φιλοσοφία κάθε εἶδους ὅσο καὶ πρὸς τὴν ἱστορία κάθε πολιτισμοῦ), τὸ θεμελιώδες ἐρώτημα δὲν εἶναι περὶ «ὀνοματοδοτήσεων» τοῦ ἄκτιστου «Θεοῦ» —ἅπαγε· τὸ ὄνομά Του (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι καὶ μάλιστα «τριαδικῶ» καὶ «τρισαγίῳ» τῷ τρόπῳ) εἶναι καταρχὰς «Θεὸς καὶ Πατήρ»— ἀλλὰ περὶ «νοηματοδοτήσεως τῶν πραγμάτων» αὐτοῦ συγκεκριμένα τοῦ «Θεοῦ καὶ Πατρὸς» στὴν ἱστορία (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι), δηλαδή τῶν «πραγμάτων-πεπραγμένων τῆς Πατρικῆς οἰκονομίας» σύμφωνα μὲ τὸ «μυστήριον τοῦ θελήματός Του» (Ἐφ. 1, 9-10)⁸³.

Δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ ξεχάσουμε —τὸ λέω βασικά γιὰ τὸν ἑαυτό μου— πὼς ὁ λόγος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας (ὡς θεο-λογικὸς κατὰ τρόπον) εἶναι καταρχὰς λόγος περὶ «σωτηριωδῶν πραγμάτων» (καὶ μέσῳ «σωτηριωδῶν πραγμάτων»)· ὄχι καταρχὰς λόγος περὶ «γλωσσικῶν ὀνομάτων» (κοινῶν ἢ μὴ), οὔτε μέσῳ γνωσιοθεωριῶν (καταφατικῶν ἢ μὴ). Ἀλίμονο ἐὰν τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν τρόπο τοῦ «θεο-λογεῖν» ἐτίθετο καταρχὰς μὲ ὄρους «ὀνομάτων» (σὲ γνωσιοθεωρητικὴ βάση καὶ ἀνάλογο ὄντολογικὸ πλαίσιο). Τότε τὸ «θεο-λογεῖν» (βλ. «πράγματα») θὰ συνεχέετο μὲ τὸ «νοηματοδοτεῖν» τὰ «ὀνόματα». Καί, τὰ τελευταῖα, μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορία ποὺ φέρνουν μέσα τους (βλ. ὄντολογικὸ ἐρώτημα) —τὴν ἱστορία τοῦ νοεῖν τὸ «εἶναι» (βλ. γνωσιολογικὸ ἐρώτημα) καὶ τοῦ ἐκφράζειν τὸ «εἶναι» (βλ. γλωσσικὸ ἐρώτημα)— θὰ ἐπέβαλλαν ἀπαρέγκλιτα τοὺς ὄρους τους (ὄντολογικοὺς καὶ γλωσσικοὺς, ὄντικούς ἢ μυστικούς, κ.λπ.) στὸν τρόπο τοῦ «θεο-λογεῖν». Σὲ τέτοια περίπτωση, ὁ τρόπος αὐτός, μὴ ὄντας πλέον «κατὰ Χριστόν», ἀλλὰ «κατὰ κόσμον», θὰ ὀδηγοῦσε ἀναπόφευκτα σὲ «σχολαῖες», κατὰ περιεχόμενο, θεολογίες (καταφατικές ἢ ἀποφατικές, μεταφυσικές ἢ μὴ, δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ σημαντικό), δηλαδή σὲ μεθοδολογικὸ καὶ ἐπιστημολογικὸ ἑτεροκαθορισμὸ τοῦ «θεο-λογεῖν» καὶ κατ' ἐπέκταση σὲ ἀλλοτρίωση τοῦ περιεχομένου (τοῦ λόγου, τοῦ στόχου, κ.λπ.) τῆς «θεο-λογίας» μας.

Θὰ ἀποτελοῦσε βασικὴ παρανόηση τοῦ κειμένου μου νὰ νομισθεῖ ὅτι ὑποτιμῶ τὴ σημασία τῶν «θεῶν ὀνομάτων» καὶ τῆς (θεο-)φιλοσοφικῆς προβληματικῆς τους, θεμελιώδους γιὰ κάθε φιλοσοφία βιβλικῆς ἔμπνευσης (λ.χ. χρι-

83. Γύρω ἀπὸ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ ἐρώτημα τῆς χριστιανικῆς θεολογίας (ὡς ὀρθόδοξης κατὰ τρόπον) περιστρέφομαι ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος τοῦ κειμένου, προσπαθώντας νὰ τὸ θέσω καταρχὰς ὡς ἐρώτημα ὅσο τὸ δυνατόν λιγότερο ἀδόκιμα. Ἡ δὲ προσωπικὴ μου εὐχαριστία πρὸς τοὺς Γιανναρᾶ καὶ Περγάμου (καὶ μέσῳ αὐτῶν πρὸς τοὺς αἰμίνηστους Lossky καὶ Florovsky) εἶναι βαθειά, πρῶτιστα λόγῳ τῶν κριτικῶν ἐρωτημάτων ποὺ τὰ ἔργα τους εἶναι ἱκανὰ νὰ φέρουν (καὶ φέρνουν) στὸ φῶς.

στιανική φιλοσοφία). Αναφερόμενος παραπάνω σὲ «θεῖα ὀνόματα» καὶ «Πατρική Οἰκονομία» κάνω λόγο καταρχὰς γιὰ διαφορετικὰ «πρίσματα» θεώρησης «πραγμάτων», ὄχι γιὰ «πράγματα» αὐτὰ καθ'αυτὰ. Ἄλλο μιὰ θεώρηση τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας» μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα «θειῶν ὀνομάτων» —καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ «εἶναι» καταρχὰς (βλ. Ἔξ. 3, 14)— (θεώρηση χριστιανικῆς φιλοσοφίας) καὶ ἄλλο μιὰ ἀντίστροφη θεώρηση: τῶν «θειῶν ὀνομάτων» —καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ «εἶναι» καταρχὰς— μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας» (θεώρηση χριστιανικῆς θεολογίας)⁸⁴.

3.3. Τὸ ἐρώτημα περὶ τρόπου τοῦ θεολογεῖν —στὴν χριστιανική θεολογία (σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ἐν γένει φιλοσοφία ἢ ἀκόμα καὶ τὴν χριστιανική φιλοσοφία)— τίθεται πρῶτιστα ὡς προσπάθεια νὰ ἀναφερθοῦμε στὸν «Θεὸ» μὲ τοὺς δικούς Του «ὅρους» (ὅπως λέμε «οἱ ὅροι τῆς συμμετοχῆς εἶναι οἱ ἐξῆς...»), ὄχι μὲ τοὺς δικούς μας «ὅρους»: καὶ συνεπῶς νὰ ἀναφερθοῦμε στὸν τριαδικὸ «Θεὸ» μέσα ἀπὸ (καὶ ὄχι παράλληλα πρὸς) τὰ σωτηριώδη «πράγματά» Του: τὰ πεπραγμένα καὶ τὶς ἐνέργειες τοῦ «Θεοῦ καὶ Πατρός», ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι, στὴν σύνολη ἱστορία τῆς σωτηρίας (ὡς ἐπακριβῶς πραγμάτωση καὶ ὀλοκλήρωση τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας»). Πρόκειται γιὰ ἐπίπονη προσπάθεια —τὸ γνωρίζουμε λίγο-πολὺ ὅλοι— νὰ ἀναφερθοῦμε στὸν «Θεὸ», δηλαδή νὰ θεολογήσουμε (τὸ κατὰ χάριν καὶ δύναμιν), μέσα ἀπὸ τὴν «Πατρική οἰκονομία» καὶ συγκεκριμένα μέσα ἀπὸ τὸ «κέντρο» τῆς, τὸ «μυστήριον» τοῦ Πατρικοῦ θελήματος, τὸν «Χριστό», τὴν ἐπιτομὴ καὶ ἀνακεφαλαίωση τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας» (Ἐφ. 1, 9-10): νὰ θεολογήσουμε λοιπὸν μέσα ἀπὸ τὴν ἐν Χριστῷ (τῷ Πνεύματι) «ἱστορία τῆς σωτηρίας», ὄχι μέσα ἀπὸ τὴν «ἱστορία τοῦ κόσμου» αὐτὴ καθ'αυτὴ (ἀνεξάρτητα ἢ παράλληλα πρὸς τὴν «Πατρική Οἰκονομία» ἢ ἀκόμα συγχέοντας τὴν τελευταία μὲ τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου). Ποιὸς τάχα θὰ μπορούσε νὰ ἀμφισβητήσῃ σοβαρά, πῶς εἶναι αὐτὴ ἀκριβῶς ἢ προσπάθεια πού συγκεκριμενοποιεῖται (παραδειγματικά), στὴν ἀποστολικὴ καταρχὰς ἀλλὰ καὶ τὴν πατερικὴ, ἐν συνεχείᾳ, θεολογία;⁸⁵

84. Οἱ δύο, ἀντίστροφες μεταξύ τους, θεωρήσεις ἀντιστοιχοῦν, ἢ μὲν πρώτη στὸν τρόπο τοῦ «συμβόλου» (ὅταν καὶ στὸ μέτρο πού ἀποφεύγει τὸν τρόπο τοῦ «εἰδώλου»), ἢ δὲ δεύτερη στὸν τρόπο τῆς «εἰκόνας».

85. Δὲν ἀντιλαμβάνομαι ἐδῶ τὴν «θεοπνευστία» κατὰ ὑπερφυσικὸ καὶ θεουργικὸ τρόπο, μὲ ὅρους φωτισμοῦ καὶ ἔλλαμψης (σὲ μονοενεργειακὴ προοπτικὴ), ἀλλὰ κατὰ χριστοκεντρικὸ καὶ εὐχαριστιακὸ τρόπο, μὲ ὅρους διαφάνειας καὶ εἰκονισμοῦ (σὲ συνεργειακὴ προοπτικὴ). Ἡ ἀγιότητα καὶ ἡ θεοπνευστία ἀφορᾷ καταρχὰς στὸν Χριστό (ὡς ἀκτιστὴ διαφάνεια πρὸς τὸν Πατέρα) καὶ κατ' ἐπέκταση στὴν δική μας εὐχαριστιακὴ σχέση (μὲ τὸν Χριστό) καὶ

Ἡ προσπάθεια νὰ ἀναφερθοῦμε στὸν «Θεὸ» μὲ τοὺς δικούς Του «ὄρους», σημαίνει τὴν προσπάθεια νὰ δοῦμε τὰ πράγματα τοῦ κόσμου μέσα ἀπὸ τὴν «Πατρικὴ Οἰκονομία», τὰ σωτηριώδη «πράγματα» τοῦ Θεοῦ (ὄχι νὰ βλέπουμε τὴν «Πατρικὴ Οἰκονομία» μέσα ἀπὸ τὰ πράγματα τοῦ κόσμου). Κάτι τέτοιο συνεπάγεται συνεχῆ προσπάθεια εὐχαριστιακῆς ἀντιστροφῆς, εἰκονικῶ τῶ τρόπῳ, τῆς προοπτικῆς μας (τῆς ὑπαρξιακῆς καταρχάς), πράγμα διόλου εὐκόλο, ἂν καὶ τελικὰ ἀπλό. Καὶ τολμῶ νὰ τὸ ὀνομάσω «ἀπλό», διότι ὁ τελικὸς σκοπὸς (καὶ τὸ βαθύτερο νόημα) τῶν πραγμάτων τοῦ κόσμου (καὶ τῆς ὑπαρξῆς μας) βρίσκεται ἀκριβῶς μέσα στὴν «Πατρικὴ οἰκονομία»· καὶ μάλιστα στὸ ἐσώτατό της «μυστήριον», τὸν Χριστό, ὁ ὁποῖος τὴν «συνοψίζει» (ἐν ἁγίῳ Πνεύματι) καὶ μᾶς τὴν «προ-τείνει» (ἐσχατολογικά), τὴ στιγμὴ ἀκριβῶς πού μᾶς τὴν «προσ-φέρει» (προληπτικά), μέσα ἀπὸ τὸ «μυστήριον» τοῦ σώματός Του (ὡς «εὐχαριστία», ἐν ἁγίῳ Πνεύματι, πρὸς τὸν Πατέρα).

Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ ὅτι στὴν Λειτουργία ἀναφερόμαστε στὸν «Θεὸ» (ὡς Πατέρα, Υἱὸ καὶ ἅγιον Πνεῦμα), καταρχάς καὶ ἐν τέλει, μέσα ἀπὸ τὸ δικό Του «ὄνομα» (τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος), ὄχι βεβαίως μέσῳ δικῶν μας «θειῶν ὀνομάτων»⁸⁶. «ὄνομα» ἐνδογενῶς, κατὰ τρόπον, «τριαδικό», καὶ «τρεις-ἅγιον» καὶ «τρεις-ἀκτιστο». Εἶναι ὁ τρόπος ἀποκάλυψης τοῦ Πατρὸς, ὁ ἐν Χριστῶ τῶ Πνεύματι «τριαδικὸς» τρόπος (ὡς τρόπος χάριτος – ὄντολογικά, ὄχι ἀπλῶς φαινομενολογικά ἢ γλωσσικά) πού μᾶς ἐπιτρέπει τὸ θεολογεῖν κατὰ Χριστόν, τὴν ἀναφορὰ στὸν Θεὸ καὶ Πατέρα (τὴν θεολογία ὡς θεο-λογία) μέσῳ τοῦ μυστηρίου τῆς δικῆς Του Οἰκονομίας (τῆς Πατρικῆς Οἰκονομίας). Ἔτσι μόνο μποροῦμε νὰ ἀναφερόμαστε στὸν «Πατέρα» (ἀλλὰ καὶ στὸν Υἱὸ καὶ στὸ ἅγιον Πνεῦμα) σύμφωνα μὲ τὸ κατὰ χάριν καὶ δύναμιν πάντοτε προληπτικά, ἐν «μυστηρίῳ» ἀπεκδεχόμενοι καὶ προσκαρτεροῦντες, μὲ τὸν δικό Του τρόπο ἀποκαλύψεως (τὸν «τριαδικό»), μὲ τοὺς δικούς Του δηλαδὴ ὄρους⁸⁷.

ὑπαρκτικὴ διαφάνεια (στὸν Χριστό), ὡς προϋπόθεση εἰκονισμοῦ (τοῦ Χριστοῦ) στὰ πρόσωπα καὶ τὰ ἔργα μας, τὰ θεολογικά, ἐν προκειμένῳ. Λοιπὸν ἄς τὸ τολμήσουμε. Πρὸβλ. σχετικὰ τὴν θαυμάσια μελέτη τοῦ μητρ. Π., «Ἡ θέωση τῶν Ἁγίων ὡς εἰκονισμὸς τῆς Βασιλείας», ἐν Ἀναλόγιον, τχ. 7 (φθινόπωρο 2005), σσ. 137-151.

86. Παρόλο πού χρησιμοποιοῦμε καὶ τὰ δικὰ μας ὀνόματα (τὸ «εἶναι» καταρχάς), ἀλλὰ ἐξάπαντος μέσα στὸ πλαίσιο (τὸ ἐσχατολογικὸ μάλιστα τῆς Βασιλείας Του) τῶν δικῶν Του ὀνομάτων (τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος)· ὄχι ἀντίστροφα.

87. Συνεπῶς, ἂν καὶ παντελῶς ξένο γιὰ τὴν κτιστὴ ἐμπειρία (καὶ μάλιστα τὴν ἐν πτώσει), ὁ «Πατήρ» εἶναι «τρिसακτίστῳ» καὶ «τριαδικῶ» τῶ τρόπῳ ὑφιστάμενος ὡς «Πατήρ» (ὄχι δι-ακτίστῳ οὔτε δυαδικῶ τῶ τρόπῳ). Τὸ ὄνομα «Πατήρ» (ὅπως καὶ τὸ «Υἱός» καὶ τὸ

Ἡ ἀπὸ πλευρᾶς μας ἀποδοχὴ τῶν ὄρων Του μᾶς ἀπελευθερώνει ἀπὸ ἐξω-θεολογικούς παράγοντες καὶ ἐπιτρέπει στὴ θεολογία (σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴ φιλοσοφία) νὰ προσεγγίσει τὴν «ἵστορία τῆς γλώσσας καὶ τοῦ εἶναι» (βλ. «ὄντο-λογικὸ ἐρώτημα») μέσα ἀπὸ τὴν «ἵστορία τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ Χριστοῦ», μέσα δηλαδὴ ἀπὸ τὴν «Πατρικὴ οἰκονομία» καὶ τὸ ἐσώτατο «μυστήριό» της· ὄχι ἀντίστροφα, οὔτε παράλληλα, οὔτε ἀνεξάρτητα. Καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτό (τῆς εὐχαριστιακῆς ἀντιστροφῆς τῆς προοπτικῆς, ἀπὸ ἀπλὴ συμβολικὴ σὲ εἰκονιστικὴ) μπορεῖ ἡ θεολογία στὴ συνέχεια —μέσα ἀπὸ τὸ «μυστήριον» (ἐπὶ τῇ βάσει δηλαδὴ τῶν σωτηριωδῶν «πραγμάτων»), καὶ «καινοτομώντας» ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι τὰ «ὀνόματα»— νὰ ἀναφερθεῖ στὸν Θεό (νὰ θεολογεῖ) μέσα ἀπὸ τὸ «μυστήριον» τοῦ θελήματός Του⁸⁸.

Πράγματι, σὲ ἐκκλησιακὸ πλαίσιο, δὲν εἶναι τὸ «Θεός» καὶ τὰ «πρά-γματα τοῦ Θεοῦ» ποὺ μποροῦν νὰ νοηματοδοτηθοῦν στὸν ὀρίζοντα τοῦ «εἶναι» καὶ τῆς (μεταφυσικῆς ἢ μὴ) ἱστορίας του (ἢ ὁποία συνεχίζεται, ἄς μὴ μᾶς διαφεύγει), ἀλλὰ ἀντίστροφα. Γιὰ τοῦτο μποροῦμε —καὶ στὴν θεολογία του-λάχιστον μᾶς ἐπιβάλλεται— νὰ νοηματοδοτήσουμε τὸ «εἶναι» στὸν ὀρίζοντα τῶν πραγμάτων τοῦ «Θεοῦ» (στὸν ὀρίζοντα τῆς Πατρικῆς οἰκονομίας καὶ τοῦ «μυστηρίου» της), ἀποδεχόμενοι —καταρχᾶς— τὸ «εἶναι» καὶ τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὸ νόημά της ὡς «δῶρο». Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θέση —ὡς δωροδόχοι καὶ δια-χειριστές (τοῦ «εἶναι», τῆς «ὑπαρξῆς», τοῦ «νοήματος»), ὄχι ὡς κάτοχοι καὶ κύριοι— μποροῦμε νὰ θεωροῦμε τὸ «εἶναι» προληπτικὰ καὶ ἀπὸ μέρους (ὄχι ἐποπτικὰ), ὡς «δῶρο».

Σὲ ἀντίθετη περίπτωσι —ἂν δηλαδὴ ἐγκαταλείπαμε τὴν εὐχαριστιακὴν θέσιν αὐτὴν στὴ θεολογία—, ἢ «ἵστορία τῆς σωτηρίας», ἢ Πατρικὴ Οἰκονομία καὶ τὸ

«Πνεῦμα») εἶναι «ὄνομα» τριαδικό (τριαδικὰ προσωπικό), ὡς τρισάκτιστο (τριαδικὰ ὑπερ-βατικό)· καὶ ταυτόχρονα εἶναι ὄνομα τρισάκτιστο (τριαδικὰ ὑπερβατικό), ὡς τριαδικό (τρια-δικὰ προσωπικό). Ἐδῶ βεβαίως σταματᾶνε οἱ κουβέντες καὶ τὰ «ὀνόματα», οἱ ὄροι καὶ οἱ «ἐτικέτες», ἂν μὴ τι ἄλλο γιὰ νὰ μπορέσουν νὰ μιλήσουν τὰ ἴδια τὰ Πρόσωπα γιὰ τὴν δική τους ἀλήθεια. Σταματᾶνε ὄχι μόνο λόγῳ παντελοῦς ἀδυναμίας ἔκφρασης, ὄχι μόνο λόγῳ ἀπόλυτης συστολῆς ἐναντι τοῦ (τριαδικοῦ καὶ τρισαγίου) μυστηρίου ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ γιὰ ἓναν ἄλλο λόγο: ἀπὸ σεβασμὸν τουλάχιστον στὸ προσωπικό Του μυστικό, στὸ μυσ-τήριον τῆς (τριαδικῆς καὶ τρισάγιας) προσωπικῆς Του ἑτερότητας καὶ ὑπαρξῆς. Ἐνῶ προσ-παθοῦμε νὰ σεβαστοῦμε τὸ μυστικό αὐτὸ σὲ ὁποιοὺς ἀγαπᾶμε (καὶ τοὺς ἀποδεχόμεστε ἔτσι ὅπως εἶναι, ὡς «ἄλλους») δὲν θὰ τὸ σεβαστοῦμε καταρχᾶς στὸ ἴδιον τὸν «Θεό» (ὡς «Ἄλλον»); 88. Ἐναν τέτοιο συνεχῆ ἀγῶνα, νομίζω, ἀνέλαβαν ἀπὸ πλευρᾶς τους καὶ μὲ δική τους εὐθύνη οἱ Πατέρες (γιὰ λογαριασμὸ τῶν ἐκκλησιαστικῶν κοινοτήτων τῆς ἐποχῆς τους) ὡς μαθη-τές (Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας), δηλαδὴ σὲ ἐρμηνευτικὴ ἀκολουθία πρὸς τοὺς Ἀποστόλους καὶ τὸ κήρυμά των.

«μυστήριό» της θα ἀλλοιώνονταν, οὐσιαστικά μάλιστα καὶ κατὰ περιεχόμενο, μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ «εἶναι» καὶ τῆς «γλώσσας» (βλ. ἱστορία τῆς μεταφυσικῆς). Τότε θὰ ἦταν τὰ ἴδια τὰ χρησιμοποιούμενα «ὀνόματα», μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορία τους (τὴν πολιτισμική, φιλοσοφική, κ.λπ.), πού θὰ ἀλλοτριώναν τὴν «θεολογία» μας —μέσω ἀλλοίωσης τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας» (ἱστορία τῆς σωτηρίας)—, ἐξωθεολογικῶ τῶ τρόπῳ (μεταφυσικῶ, μυστικῶ γλωσσοαναλυτικῶ, κ.λπ. ἀνεξαιρέτως).

Γιὰ νὰ πῶ τὸ ἴδιο πράγμα διαφορετικά: παρόλο πού ἡ τριαδική «Θεο-λογία» (τὸ «κατὰ φύσιν ὑφεστάναι» τοῦ Θεοῦ) προηγεῖται ὄντολογικά τῆς τριαδικῆς «Οἰκονομίας» (τοῦ «κατὰ χάριν ἐνεργεῖν» τοῦ Θεοῦ), εἶναι ἡ τελευταία (ἡ Οἰκονομία), ὡς «πράγματι» τριαδική (in re), καὶ ὄχι ἀπλῶς ὡς τριαδική «τῶ νωί» (in intellectu), πού προηγεῖται ἐρμηνευτικά (κατὰ χάριν) τῆς τριαδικῆς «Θεο-λογίας» (κατὰ φύσιν) —μέσω τῆς τριαδικῆς «Χριστο-λογίας», ὑπὸ τὸν ἀπαράβατο βεβαίως ὄρο τοῦ ἀπερίσταλτου τοῦ «κατὰ φύσιν ὑφεστάναι» τοῦ Θεοῦ στὸ «κατὰ χάριν ἐνεργεῖν» Του.

Ἀναφέρομαι ἐδῶ στὴν τριαδικὴ ὑπερβατικότητα τῆς «Θεο-λογίας» ἔναντι τῆς τριαδικῆς «Χριστο-λογίας» (πού συνιστᾷ τὴν ἐπιτομὴ τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας»), ἡ πληρότητα τῆς ὁποίας θὰ ἀποκαλυφθεῖ στὰ Ἐσχατα (ὡς πλήρως συντελεσμένη τῶ Πνεύματι «ἀνακεφαλαίωση» καὶ «ἀναφορὰ» τοῦ κτιστοῦ ἐν Χριστῶ πρὸς τὸν Πατέρα). Μέχρι τότε ὅμως ἡ «Χριστο-λογία» μας (ὡς λειτουργούμενη ἐπιτομὴ τῆς σύνολης «Πατρικῆς Οἰκονομίας» καὶ ἀναφορὰ ἐν Χριστῶ τῶ Πνεύματι, πρὸς τὸν Πατέρα) θὰ παραμένει μυστηριακὰ «προληπτική», ὡς «ἀπὸ μέρους» μετεχόμενη-καὶ-συνεργούμενη (δυεργητισμός). ὄχι ἀπλᾶ ὡς γνωσιολογικὰ «ἀποφατική» (ἢ μυστικὰ «θεουργική καὶ θεοπτική», κ.λπ.).

3.4. Θὰ ἐπιθυμοῦσα νὰ σταθῶ λίγο ἀκόμα στὴ διάκριση τῆς θεολογίας ἔναντι τῆς φιλοσοφίας, ὡς προϋπόθεση μιᾶς διακεκριμένης, μὴ-συγχυτικῆς σχέσης τους⁸⁹. Ὑποστηρίζω ἐδῶ, πὼς ἡ ἐπιστημολογικὴ διάκριση καὶ λειτουργικὴ σχέση μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ θεολογίας —μέσα στὴν ἴδια τὴν θεολογία καὶ ἀπὸ

89. Θεωρῶ ὡς βασικὴ ἀρχὴ τὸ νὰ ξεκινᾶμε ἀπὸ τὶς ἑτερότητες (ὡς ἀμοιβαῖα διακεκριμένες) γιὰ νὰ φθάσουμε σὲ μιὰ σχέση κοινωνίας των (ὡς σχέση καὶ κοινωνία διακεκριμένων ἑτεροτήτων). ὄχι ἀπὸ τὴν σχέση πρὸς τὶς ἑτερότητες, καθόσον οἱ τελευταῖες, καίτοι σχεσιακές, παραμένουν ἀπερίσταλτες στὴν σχέση κοινωνίας των. Σὲ ἀντίθετη περίπτωση δὲν σχετιζόμαστε ὡς ἕτεροι, οὔτε κοινωνοῦμε ἐλεύθερα μεταξύ μας ὡς πρόσωπα, ἀλλὰ παρασιτοῦμε ἀμοιβαῖα ὁ ἓνας στὴν σκιά τοῦ ἄλλου, ἐγκλωβισμένοι σὲ μιὰ ὑπερδομὴ κλειστῆς (καὶ συγχυτικῆς) κοινωνίας.

πλευρᾶς τῆς τελευταίας— περνάει ἀπαραίτητα μέσα ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν δοξολογικὴν διάκριση καὶ εὐχαριστιακὴν σχέση μεταξὺ «Οἰκονομίας» καὶ «Θεολογίας»⁹⁰. Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ νὰ γίνω σαφέστερος.

Εἶναι στὴ βάση τοῦ κεντρικοῦ ἀποκαλυπτικοῦ γεγονότος τῆς «Πατρικῆς Οἰκονομίας» (Ἐφ. 1, 3-14, 17-23) ποὺ εἶναι ὁ ἐπ' ἐσχάτοις σαρκωμένος Χριστός, τὸ «μυστήριον» καὶ «πλήρωμα» τῆς Πατρικῆς Οἰκονομίας (revelatum), ποὺ ἀντιδιαστέλλεται ἢ «ἐκκλησιαστικὴ θεολογία» ἔναντι τῆς «φιλοσοφίας» (χριστιανικῆς ἢ μὴ) ὡς ἀπερίσταλτη στὴ φιλοσοφία (τὴν χριστιανικὴν ἢ μὴ). Στὴν προοπτικὴ τῆς «μυστηριακῆς ἀποκάλυψης στὴν ἱστορία» (ὄχι ἀπλὰ τῆς «φαινομενολογικῆς φανέρωσης ἐν χρόνῳ»), τοῦ Πατρὸς ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι, ἢ σχέση «εὐαγγελικοῦ κηρύγματος» καὶ «φιλοσόφου λόγου» στὴν χριστιανικὴ θεολογία δὲν ὑφίσταται ὡς ἀπευθείας σχέση (συγκεχυμένα δηλαδὴ θεολογικο-φιλοσοφικά), ἀλλὰ ὡς διακεκριμένη —καὶ ἀσύμμετρη ἐν Χριστῷ— σχέση θεολογίας καὶ φιλοσοφίας, ἀσύγχυτη καὶ ἀδιαίρετη τῷ Πνεύματι.

Ὡς ἀπορρέουσα ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν «Χριστο-λογία» τῆς Ἀποστολικῆς πίστεως (regula fidei) καὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων (symbolum fidei), γιὰ λόγους ἐσωτερικῆς συνέπειας πρὸς αὐτὴν τὴν τριαδικὴν «Χριστο-λογία» καὶ πρὸς ἀποφυγὴν ἑτεροκαθορισμῶν στὴ θεολογία, ἢ «κατὰ Χριστόν» (ὄχι κατὰ κόσμον) «μυστηριο-κεντρικὴ» προσέγγιση —σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸν «Χριστό» ὡς τὸ «μυστήριον» τῆς Πατρικῆς Οἰκονομίας⁹¹— δὲν θὰ μπορούσε παρὰ νὰ εἶναι «εὐχαριστιακὴ» (ἐν εὐχαριστίᾳ) καὶ «ἐσχατο-λογικὴ»⁹² —ἀδιαίρετα

90. Γνωρίζω βεβαίως πὼς τὸ θέμα τῆς διάκρισης ἀλλὰ καὶ τῆς σχέσης μεταξὺ «Οἰκονομίας» καὶ «Θεολογίας», μάλιστα δὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν τόπο καὶ τὸν τρόπο αὐτῆς τῆς διακεκριμένης σχέσης —καὶ γιὰ τὶς ἐπιπτώσεις της στὸν τρόπο τοῦ θεολογεῖν (ἐδῶ ἀκριβῶς ἐντάσσω καὶ τὴν διασταύρωση θεολογίας-φιλοσοφίας)— εἶναι μεῖζον καὶ ἐπείγον. Συνιστᾷ ἓνα ἀπὸ τὰ βασικότερα θεολογικὰ desiderata, σὲ διαχριστιανικὸ μάλιστα ἐπίπεδο. Ὑποφώσκει πράγματι στὸν θεολογικὸν τρόπο ἐκάστου, συνειδητὰ ἢ ἀσυνειδητὰ (τῶν Περγάμου καὶ Γιανναρᾶ, ἐν προκειμένῳ, ὅπως ἄλλωστε καὶ στὸν δικό μου), ἀλλὰ καταρχὰς στὸν θεολογικὸν τρόπο τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (Πατερικὸ «ἦθος»), ἔναντι τοῦ ὁποίου καλούμεθα ὑπεύθυνα καὶ ἐλεύθερα καὶ νὰ τοποθετηθούμε.

91. «Θεολογίαν [...] διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύς τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὅλος γὰρ ἦν ὁ Πατήρ, καὶ ὅλον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐσιωδῶς ἐν ὅλῳ τελείως τῷ Υἱῷ καὶ σαρκουμένῳ, οὗ σαρκούμενοι· ἀλλ' ὁ μὲν εὐδοκῶν, τὸ δὲ συνεργοῦν, αὐτουργοῦντι τῷ Υἱῷ τὴν σάρκωσιν» (ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Ἑρμηνεία εἰς τὸ Πάτερ ἡμῶν, PG 90, 876 CD). «Τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον, Χριστόν ὁ τῆς Γραφῆς ὠνόμασεν λόγος [...] ταῦτόν δηλαδὴ λέγων τῷ Χριστῷ τὸ κατὰ Χριστόν μυστήριον» (ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Πρὸς Θαλάσσιον, ἐρώτησις 60, PG 90, 620 C).

92. Κατ' ἀντιδιαστολὴν πρὸς τὴν εὐθύγραμμη «πρωτολογικὴ» (γενεαλογικὴ) προοπτικὴ τῆς ἱστοριολογίας, ἢ «μυστηριολογικὴ» προοπτικὴ τῆς ἐσχατολογίας σημαίνει διαλεκτικὴ κί-

καὶ ἀσύγχυτα— ἐν Πνεύματι. Ὁχι μόνο, διότι ὁ ἔσχατος λόγος (βλ. «ἐσχατολογία») —ὡς διάκριση «πνευμάτων» καὶ κρίση «ἱστοριῶν» (καὶ θεολογιῶν)— ἀνήκει τελικὰ στὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ στὰ ἔσχατα (μετα-ιστορία). στὸν Ἐπερχόμενο «ἐν Πνεύματι» (καὶ δόξει) ἀπὸ τὰ ἔσχατα πρὸς τὴν ἱστορία γιὰ νὰ ὀδηγήσει τὴν ἱστορία πρὸς τὰ ἔσχατα καὶ νὰ τὴν ἀνακεφαλαιώσῃ. Ἀλλὰ καὶ διότι αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ «ἐν Πνεύματι» τῆς τριαδικῆς Χριστο-λογίας εἶναι ἐκεῖνο (Ἐκεῖνος) ποὺ διασφαλίζει τὸ «ἀδιαίρετα καὶ ἀσύγχυτα», τὸ «ἀχώριστα καὶ ἄτρεπτα», τόσο ὡς πρὸς τὴν ἀσύμμετρα διακεκριμένη σχέση (καὶ ὄχι προσθετικὴ μίξη) ἀκτίστου-κτιστοῦ ἀπὸ πλευρᾶς ἀκτίστου «ἐν προσώπῳ» (τριαδικῆς ἐξωτερικότητας) ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀσύμμετρα διακεκριμένη σχέση (καὶ ὄχι προσθετικὴ μίξη) ἐσχάτων-ἱστορίας, ἀπὸ πλευρᾶς ἀκτίστου «ἐν προσώπῳ» (ἐσχατολογικῆς ἐξωτερικότητας).

Ἀναφέρομαι ἐδῶ στὸ «ἐν προσώπῳ ὑφεστάναι» τοῦ Χριστοῦ-Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς (διαλεκτικὴ ἀκτιστο-κτιστό) καὶ ἀντίστοιχα στὸ «ἐν προσώπῳ ὑφεστάναι» τοῦ Παρακλήτου-Πνεύματος τοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐν Χριστῷ (διαλεκτικὴ ἔσχατα-ἱστορία) στὸ πλαίσιο τῆς ἐνυπόστατα «τριαδικῆς» (καὶ ὄχι πανοραμικὰ «τριαδολογικῆς») «Πατρικῆς Οἰκονομίας» (Ἐφ. 1, 3-14, 17-23). Τὴν Οἰκονομία αὐτή, στὸ «μέτρο» (πρβλ. Β' Κορ. 10, 13· Ρωμ. 12, 3· Ἐφ. 4, 13) ἀκριβῶς ποὺ τὴν «ἀπεκδεχόμεθα» (πρβλ. Α' Κορ. 1, 7-8· Φιλ. 3, 20· Γαλ. 5, 5-6· Ἑβρ. 9, 28) ὡς «Πατρικὴ» —ἀπὸ τὸν Πατέρα τοῦ Χριστοῦ (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι) ἀλλὰ καὶ πρὸς αὐτὸν συγκεκριμένα τὸν Πατέρα (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι)—, τὴν «προ-θεωροῦμε» τριαδικὰ καὶ ἐνυπόστατα (ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῶν «πραγμάτων τοῦ Θεοῦ» στὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας), ὄχι τριαδολογικο-πανοραμικὰ καὶ συγχυτικὰ (ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῶν «ἐρμηνειῶν τοῦ κόσμου»). Τὴν προ-θεωροῦμε εὐχαριστιακὰ μετέχοντες στὸν «ὄλο Χριστό» (Βασιλεία) μέσα στὴν ἱστορία (Ἐκκλησία) —στὸ «μέτρο» τῆς προληπτικῆς μετοχῆς μας (Ἐκκλησία) στὸν «ὄλο Χριστό» (Βασιλεία)— ὡς ἐν Χριστῷ ὑφισταμένη καὶ ἐν Πνεύματι ἀποκαλυπτόμενη ἐσχατολογικὴ διάνοιξη κοινωνίας —καὶ ἀποφατικὴ διάκριση «κοινωνιακῆς μετοχῆς» καὶ «κοινωνίας»— τῆς «Πατρικῆς οἰκονομίας» πρὸς τὴν «τριαδικὴ Θεο-λογία»· πρὸς τὴν ἐκ τοῦ Πατρὸς τρισάγια ὑπαρξὴ καὶ ζωὴ τοῦ Θεοῦ ὡς ἀδιαίρετη καὶ ἀσύγχυτη τριαδικὴ κοινωνία τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Μιὰ τέτοια «εὐχαριστιακὴ καὶ ἐν μυστηρίῳ προ-θεωρία» ἐστιάζει, πιστεύω σωστά, τὸ ἰδιότυπο ἐπιστημικὸ πλαίσιο (εὐχαριστιακό-

νηση: μία ἀπὸ τὰ ἔσχατα πρὸς τὴν ἱστορία (μυστηριολογικὴ κίνηση) καὶ ταυτόχρονα μία ἀπὸ τὴν ἱστορία πρὸς τὰ ἔσχατα (εἰκονολογικὴ ἀνάδραση).

εἰκονολογικό) τῆς «ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας» (στὴν Οἰκονομία), τῆς δια-
νοιγμένης ἐσχατολογικά (ἀπὸ τὴν ἀνακεφαλαίωση τῆς Οἰκονομίας) πρὸς τὴν
Θεο-λογία, ἀποφεύγοντας ταυτόχρονα τὸν ἑτεροκαθορισμὸ τῆς θεολογίας ἀπὸ
ἐξωθεολογικοὺς παράγοντες.

Μιὰ ἀμοιβαία διακεκριμένη θεώρηση (ὡς προϋπόθεση κάθε ἀσύγχυτης
σχέσης) θεολογίας καὶ φιλοσοφίας εἶναι, μεθοδολογικά, καίριας σημασίας, νο-
μίζω, γιὰ τὴν θεολογία (ὡς θεολογία) τῆς Ἐκκλησίας (ὡς Ἐκκλησίας) πρὸς
ἀποφυγὴν ἐρμηνευτικῶν βραχυκυκλωμάτων (θεολογίας-φιλοσοφίας, ἐσχατο-
λογίας-ἱστορίας, μυστηρίου-πολιτισμοῦ, κ.λπ.). δηλαδή ἐρμηνευτικῶν ἑτερο-
καθορισμῶν τῆς θεολογίας ἀλλὰ καὶ ἐρμηνευτικῶν συγχύσεων στὴν ἱστορία
τῆς θεολογίας (λ.χ. ὡς πρὸς τὸ «θεολογικὸ» περιεχόμενο τοῦ «ἐλληνισμοῦ»
τῶν Πατέρων). Σὲ ἀντίθετη περίπτωση, ἡ ἀποφυγὴ (ἐρμηνευτικῶν) ἀντικα-
τοπτρισμῶν καὶ (μεθοδολογικῶν) «συγ-χύσεων» μεταξὺ (ἐκκλησιαστικῆς)
«θεολογίας» καὶ (χριστιανικῆς) «φιλοσοφίας» μοιάζει ἀδύνατη, πιστεύω (καὶ
γιὰ τὶς δύο)· γιὰ τὴν θεολογία πάντως, στὴν ὁποία ἐδῶ ἀναφέρομαι, τὸ ζή-
τημα εἶναι ἐπιείγον καὶ ἀξίζει νὰ μᾶς ἀπασχολήσει.

Δὲν θὰ ἦταν δυνατόν νὰ μᾶς διαφεύγει πὼς τόσο ἡ «ὄντολογία» ὅσο καὶ
ἡ «θεολογία» δὲν εἶναι μονοσήμαντοι ὅροι. Οὔτε ἡ «ὄντολογία» εἶναι ταυτό-
σημη μὲ τὴν φιλοσοφία (ὑπάρχει καὶ θεολογικὴ ὄντολογία), οὔτε ἡ «θεολο-
γία», στὴν ἱστορία τοῦ χριστιανισμοῦ, ἐν προκειμένῳ, εἶναι αὐτονόητα ἐκκλη-
σιαστικὴ ἢ ἀκριβέστερα ἐκκλησιακὴ θεολογία (ecclesial). ὑπάρχει βεβαίως
καὶ φιλοσοφικὴ θεολογία. Ἀναφέρομαι ἐδῶ, σχηματικὰ καὶ ἀπὸ ἱστορικο-θεο-
λογικῆς πλευρᾶς —ὄχι ἀπὸ ἱστορικο-φιλοσοφικῆς πλευρᾶς—, στὶς διακρίσεις
μεταξὺ παραδείγματος «ἐκχριστιανισμένου ἐλληνισμοῦ» (μέσα στὴν «ἐκκλη-
σιακὴ θεολογία») τῶν Πατέρων, παραδείγματος «ἐξελληνισμένου χριστιανι-
σμοῦ» (τῆς «φιλοσοφικῆς θεολογίας») τῶν φιλοσόφων (λ.χ. Hegel, Schelling)
καὶ παραδείγματος «ἡπια ἐξελληνισμένου χριστιανισμοῦ» (κάθε «φιλοσοφί-
ζουσα θεολογία»), σὲ ἐρμηνευτικὴ ἀναλογία πρὸς τὸν Ἀλεξανδρέα Φίλωνα
καὶ τὴν χριστιανικὴ «ἀλεξανδρινὴ σχολή» (Κλήμεντος, Ὁριγένους, κ.λπ.).
Ἐννοεῖται ὅτι τὸ ἐστιαζόμενο εἶναι ὁ τρόπος λειτουργίας τοῦ φιλοσόφου λό-
γου, ὡς φιλοσοφικὸς τρόπος (ἀνεξαρτήτως σχολῶν καὶ ρευμάτων φιλοσοφίας)
ἐντὸς τῆς θεολογίας. Δηλαδή δὲν ἐστιάζεται στὸν «πλατωνισμὸ» καθ'αυτὸν
τῶν προαναφερθέντων, ἢ στὸν «ἀριστοτελισμὸ» καθ'αυτὸν κ.λπ. τῶν ἐπο-
μένων, ἢ στὸν σύγχρονο «χαϊντεγκεριανισμὸ» καθ'αυτὸν, ἀλλὰ στὸν ἴδιο τὸν
τρόπο ἀποδοχῆς, ἐρμηνείας καὶ λειτουργίας τῶν ἑκασταχοῦ καὶ ἐκάστοτε
(στὴν ἱστορία καὶ τὸν πολιτισμὸ) «φιλοσόφων λόγων» μέσα στὴν θεολογία
τῆς Ἐκκλησίας.

Ἐνώπιον τῆς «Βασιλείας» τοῦ Θεοῦ, ἡ σχέση πολιτισμῶν καὶ Ἐκκλησίας εἶναι ἰδιαίτερα σύμπλοκη καὶ δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ἀπλουστεύσουμε χωρὶς κίνδυνο παραμόρφωσης αὐτῆς τῆς Βασιλείας (καὶ συνεπῶς τοῦ «πνεύματος» καὶ τοῦ «σκοποῦ» τοῦ «Εὐαγγελίου» καὶ τοῦ «ἀποστολικοῦ κηρύγματος»). Ἀρκεῖ καὶ μόνο νὰ θυμηθοῦμε τὴν —παραδειγματικὴ— ἱστορία τοῦ ἀρχέγονου χριστιανισμοῦ, τὶς ἐνστάσεις τοῦ Παύλου, τὴν Ἀποστολικὴν σύνοδο, κ.λπ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, ἔναντι τῆς «Παρουσίας» τοῦ Χριστοῦ, ἡ σχέση ὄντολογίας καὶ «κηρύγματος» εἶναι ἀντίστοιχα σύμπλοκη στὴν θεολογία. Δὲν μπορούμε νὰ τὴν ἀπλουστεύουμε, χωρὶς κίνδυνο παραμόρφωσης τῆς ἐσχατολογικῆς «Παρουσίας» (τοῦ Χριστοῦ) στὴν ἱστορία —«χάρις Παρουσίας»— καὶ συνεπῶς τῆς ὄντολογικῆς «παρουσίας» (τοῦ «εἶναι») —«χάριτι» καὶ ὄχι ἀπλῶς «φύσει»— τοῦ «κτιστοῦ» μὲ τὸν «τρόπο» τοῦ ἀκτίστου καὶ ἀπὸ τὸν «τόπο» τοῦ ἀκτίστου.

Ἄς θυμηθοῦμε ἐπίσης, πὼς ἡ διαπλοκὴ εὐαγγελικοῦ «κηρύγματος» (τῆς ἐν Χριστῷ Βασιλείας τοῦ Θεοῦ) καὶ ἀνθρωπίνου «λόγου» στὸ «σῶμα τοῦ Χριστοῦ» (ἐν «Ἐκκλησίᾳ») συνιστᾷ αὐτὸ πού ὀνομάζουμε «ἐκκλησιακὴ» θεολογία (ecclesial). ἐπίσης πὼς ἡ θεολογία αὐτή, ὡς ἐκ τοῦ πλαισίου της, ἔχει σωτηριολογικὸ περιεχόμενο («κήρυγμα») καὶ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ («Βασιλεία»). Ἡ «σωτηριολογία», ἂν μὴ τι ἄλλο, τῆς Ἐκκλησίας, ἀπαιτεῖ θεολογικὴ ἔκφραση (δοξολογικὴ καὶ κηρυγματικὴ) μὲ ὄρους ὑπαρξῆς καὶ ἀνυπαρξίας, ζωῆς καὶ θανάτου, «εἶναι» καὶ «μὴ-εἶναι», ἀφθαρσίας καὶ φθαρτότητας, δηλαδή, μὲ ὄρους ὑπαρκτικούς καὶ ὄντολογικούς⁹³. μὲ ὄρους πού ἀπηχοῦν μιὰ προβληματικὴ γιὰ τὸ «εἶναι» καὶ τὴν ὑπαρξή, καὶ οἱ ὅποιοι δανείζονται ἀπὸ τὸν ἐκάστοτε περιρρέοντα πολιτισμό, ἀπὸ τὴν φιλοσοφία του καταρχάς.

Ὅμως, ἡ ἐκκλησιακὴ θεολογία δὲν «δανείζεται», ποτὲ καὶ ἀπὸ πουθενὰ

93. Ἡ ἀνάγνωση καὶ μόνο τῆς Θείας Λειτουργίας καὶ τῶν μυστηρίων ἀπὸ τὸ Εὐχολόγιο τὸ δείχνει καθαρὰ, ὑπὸ τὸν ὄρο βεβαίως ὅτι δὲν ἐκλαμβάνουμε τὶς ὄντολογικὲς αὐτὲς ἐκφράσεις, οὔτε μὲν μαγικά ἀλλὰ οὔτε καὶ μυστικιστικὰ ἢ συμβολικά, ὡς ποιητικῆ ἀδεία χρησιμοποιοῦμενες. Μήπως ὅμως ὁ ἴδιος ὁ ὑπαρκτικὸς προἰδεασμὸς μας, κατὰ τὰ ἐν Ἐκκλησίᾳ τελούμενα «μυστήρια», εἶναι καταρχάς «ὠριγενίζων»; Μήπως, δηλαδή, ἓνας πλατωνίζων συμβολισμὸς (ποιητικὸς ἢ/καὶ θεουργικὸς) ἔχει ὑποκαταστήσει de facto μέσα μας (ὡς ἀσυνείδητος προἰδεασμὸς) τὸν ἐσχατολογικὸ ρεαλισμὸ τῶν «μυστηρίων»; Τί κυρίως «ἀναζητοῦμε» μπαίνοντας στὴν (καὶ «ἀποκομίζουμε» βγαίνοντας ἀπὸ τὴν) Λειτουργία; Τὴν ψυχικὴ παραμυθία, τὴν ἐορταστικὴ αἴσθησι, ἢ τὴν ἐσχατολογικὴ ἐγρήγορσι; Ὅσονδήποτε κι ἂν ὅλα αὐτὰ εἶναι σημαντικά, τὸ ἐρώτημά μου ἀφορᾷ στὴν σωτηριολογικὴ προτεραιότητα· διότι στὴν πράξι τὸ ἐρώτημα τίθεται καλῶς ἢ κακῶς μὲ ὄρους ἀναζήτησις καὶ ἀποκόμισης, ἃς μὴν ἐθελοτυφλοῦμε.

στήν ιστορία, ὄρους «ἄνευ ὄρων». Βάζει ἀπαραίτητα τοὺς δικούς της ὄρους στὸ ἐκάστοτε ἱστοριοπολιτισμικὸ «δάνειο» (ὄντολογίας, ἀπὸ τὴν περιρρέουσα φιλοσοφία, ἐν προκειμένῳ), τοὺς ὄρους τῆς ἐκκλησιαστικότητάς της ποὺ εἶναι καταρχάς, τὸ «βάπτισμα» εἰς Χριστόν, μὲ κορύφωση στὴν «εὐχαριστιακὴ ἐνσωμάτωση» στὸν Χριστό. Τὸ «βάπτισμα», ὅμως, προϋποθέτει ὑπαρξιακὴ «μετα-στροφή»· καὶ γιὰ τοῦτο συνιστᾷ πραγματικὴ ἀποδόμηση (στὸν κόσμον) καὶ ἀναδόμηση (στὸν Χριστό) τοῦ βαπτιζόμενου (καὶ τοῦ τρόπου τοῦ θεωρεῖν τὰ «πράγματα», τοῦ προῖδεασμοῦ ἐκάστου), ὡς ἀναδόμηση χάριτος καὶ ἐγχρίστωση εὐχαριστιακὴ πρὸς τὴν Βασιλεία. Αὐτὴ ἡ διαδικασία ἀποδόμησης-καὶ-ἀναδόμησης εἶναι, νομίζω, ὁ «ἐκκλησιακὸς ὄρος» κάθε πολιτισμικοῦ «δανείου» ἀπὸ τὴν θεολογία τῆς Ἐκκλησίας· καὶ ἐν προκειμένῳ, τοῦ «δανείου» τοῦ ὄντολογικοῦ προβληματισμοῦ ἀπὸ τὴν κατὰ κόσμον φιλοσοφία (ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ φιλοσοφία).

Τὸ μεθοδολογικὸ ζήτημα τῆς θεολογίας («ἐρμηνευτικὸς κύκλος» καὶ «ὑπαρξιακὴ προθεωρία») εἶναι θέμα πολυσύνθετο καὶ συνοψίζεται τελικὰ στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ἐν Ἐκκλησίᾳ status τῆς «ἀλήθειας» (στὴν «χριστιανικὴ» θεολογία), ὡς ἐρώτημα «ὀρθόδοξῳ τῷ τρόπῳ» τιθέμενο· διότι ὁ τρόπος ἐρωτήματος προδικάζει προοπτικὰ τὴν ἀπάντηση. Ἀναφέρομαι ἐδῶ σὲ status μυστηριολογικὸ τῆς «ἀλήθειας» ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα (ὄχι σὲ status ἱστορικό)· μὲ θεμέλιο ἐξωκτισιακὸ καὶ ἐσχατολογικὸ (ὄχι ἐνδοκτισιακὸ καὶ διαχρονικό)· γιὰ «ἀλήθεια» στὴ θεολογία, ὡς δομικὰ χριστιανικὴ, ὡς κατὰ Χριστόν καὶ εἰς Χριστόν (ὄχι κατὰ κόσμον καὶ εἰς πτώσιν)· μὲ λίγα λόγια γιὰ λειτουργικο-προφητικὴ διαπλοκὴ εὐαγγελικοῦ «κηρύγματος» καὶ φιλοσόφου «λόγου» στὸ «σῶμα τοῦ Χριστοῦ». Ἡ «δια-λογικὴ» καὶ «συγ-κριτικὴ» προσέγγιση τῶν ἔργων Γιανναρᾶ καὶ Περγάμου ἐπαληθεύει τὴν ἐπιστημολογικὴ σημασία (γιὰ τὴν οὐσιαστικὴ χριστιανικότητα τῆς θεολογίας) τοῦ τρόπου σχέσης «ἀλήθειας καὶ Χριστοῦ» καὶ ἀποκαλύπτει ἓνα μεγάλο κενὸ στὰ ὀρθόδοξα θεολογικὰ πράγματα: τὴν ἀπουσία μιᾶς συγκροτημένης ἐκκλησιολογικῆς θεώρησης τοῦ πολιτισμοῦ (ὡς παράμετρο καὶ ὄχι θεμέλιο τῆς θεολογίας) ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς «σωτηρίας»· μιᾶς μυστηριολογικῆς προσέγγισης τοῦ πολιτισμοῦ ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς «Βασιλείας», σύμφωνης πρὸς τὸν τρόπον καταρτίσεως καὶ ὑπάρξεως τῆς «Ἐκκλησίας», ἐν εὐχαριστιακῇ συνάξει ἀλλὰ καὶ προσμονῇ τῆς Παρουσίας στὴν ἱστορία (ὄχι ἐκ τῆς ἱστορίας). Ἐὰν ὅπως πιστεύω (καὶ δὲν εἶμαι ὁ μόνος) τὸ πλαίσιο τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας εἶναι «λειτουργικό», «συνεργειακό» (βλ. ἐγκαινισμένη ἐσχατολογία), καὶ ὁ τρόπος τῆς θεολογίας μας «εὐχαριστιακός» (βλ. προληπτικὴ μυστηριολογία), ποιὸ εἶναι τὸ «ἐκκλησιολογικὸ» status τοῦ «πολι-

τισμοῦ» (ὡς πολιτισμοῦ); Μὲ ποιούς ὄρους δύνανται νὰ σχετιστοῦν στὴν Ἐκκλησία (ὡς «ἐκκλησιαστικὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ») —ἀχώριστα ἀλλὰ καὶ ἀσύγχυτα— ὁ ἐκάστοτε πολιτισμὸς τῆς ἱστορίας (τῶν «χριστιανικῶν» πολιτισμῶν συμπεριλαμβανομένων) μὲ τὸ «μυστήριον» τῆς «Πατρικῆς οἰκονομίας» (τὸ ἀποκεκαλυμμένο ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι);

Ἄν ἡ ἐπανασύνδεση θεολογίας καὶ Ἐκκλησίας περνάει μέσα ἀπὸ τὴν «εὐχαριστιακὴ μεταστροφή» τους (Schmemmann), ἡ τελευταία προϋποθέτει τὴν ἐγκατάλειψη κάθε μορφῆς ἱστοριοκεντρισμοῦ καὶ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ μυστηριοκεντρικοῦ ἐπαναπροσδιορισμοῦ (θεολογίας καὶ Ἐκκλησίας) ἀπὸ τὴν Βασιλεία, ὡς «ἐσχατολογικὴ μεταστροφή»: καὶ μάλιστα τῶν ἐπιστημολογικῶν καὶ ἐρμηνευτικῶν «προ-υπο-θέσεων» τῆς θεολογίας⁹⁴.

Σὲ βιβλικοχριστιανικὴ καὶ λειτουργικὴ προοπτικὴ ἐκκλησιακῆς θεολογίας —σύμφωνης δηλαδὴ μὲ τὴν *regula Fidei* τῶν Ἀποστόλων καὶ τὴν *traditio Symboli* τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας— τὸ κατὰ Χριστὸν «θεολογεῖν» εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ (καὶ ἀπερίσταλτο στὸ) κατὰ κόσμον «φιλοσοφεῖν» (καὶ κατ' ἀναλογίαν τὸ «[μυστηριο-]ἐκκλησιακῶς» ὑφεστάναι ἔναντι τοῦ «[θρησκευιο-]πολιτισμικῶς» ὑπάρχειν)⁹⁵. Γιὰ λόγους «ἐπιστημικῆς» συνέπειας πρὸς τὴν ἐσωτερικὴ «λογικὴ» ποὺ διέπει τὸ «μυστήριον» («ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ»: πρβλ. Α' Κορ. 1, 17 κ.έ.), προσπαθοῦμε τὸ κατὰ δύναμιν, νὰ μὴν παραγνωρίζουμε τὴν ἐπιστημολογικὴ διάκριση —ὄχι διάσταση οὔτε χωρισμό, τὸ τονίζω ἐμφατικά, ἀλλὰ ἀμοιβαῖα διακεκριμένη σχέση— μεταξύ «θεολογίας» καὶ «φιλοσοφίας»: σχέση μεθοδολογικὰ καὶ ἐρμηνευτικὰ διακεκριμένη (ὡς πρὸς τὴν προοπτικὴ, τὸν τρόπο καὶ τὸν τόπο συγκρότησης, προσέγγισης καὶ νοηματοδότησης τῶν πραγματικοτήτων) στὸ πλαίσιο ἑνὸς προἰδεασμοῦ εὐχαριστιακοῦ καὶ μεταϊστορικοῦ (μυστηριακῆς θεώρησης), καὶ ὄχι ἀπλῶς ἑνὸς προἰδεασμοῦ ὑπαρξιακοῦ καὶ ἐνδοϊστορικοῦ («ψιλῆς» ὑπαρξιακῆς θεώρησης).

Στὸ εὐρύτατο αὐτὸ θέμα θὰ ἀναφερθῶ καταληκτικὰ ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς «Λειτουργικῆς» θεολογίας (δοξολογικῆς-μυστηριακῆς-ἐσχατολογικῆς),

94. Στὴν κατεύθυνση μιᾶς θεολογίας δομημένης εὐχαριστιακά, λειτουργικὰ καὶ ἐσχατολογικὰ, ἐργάστηκε, πιστεύω, ἀπὸ τὴν ἀρχὴν μέχρι καὶ σήμερα ὁ μητρ. Περγάμου (πρβλ. *Ἡ εὐχαριστιακὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος* (1967), καὶ *Towards an Eschatological Ontology*).

95. Πολὺ σωστὰ ἐστιάζει ὁ μητρ. Π., ἀπὸ πλευρᾶς ἱστορικῆς φαινομενολογίας τῶν θρησκευιῶν, τὴν διαφορὰ μεταξύ «θρησκείας» καὶ «ἐκκλησίας» στὴν «μυστηριολογία» τῆς τελευταίας μὲ κέντρο τὴν «εὐχαριστία» (πρβλ. J. ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, coll. *Perspective orthodoxe*, n° 3, Labor et Fides, Genève, 1981, σσ. 53-54, ὑποσ. 56).

ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπορρέουν, πιστεύω, τὰ στοιχεῖα μιᾶς δοξολογικῆς, εὐχαριστιακῆς καὶ ἐσχατολογικῆς ὄντολογίας («εἰκονολογικὴ ὄντολογία»). Παραταῦτα, ἀναφέρεται ἐδῶ ὡς ἐπιείγον, τὸ αἶτημα μιᾶς ἀμοιβαίας διάκρισης, ἐκατέρωθεν συνεποῦς (γιά τὴν θεολογία ἀλλὰ καὶ τὴν φιλοσοφία), μεταξὺ «θεο-λογικῆς μεθόδου» καὶ «φιλοσοφικῆς μεθόδου» (στὴν ὄντολογία, τὴν γνωσιολογία, τὴν ἠθικὴ καὶ κυρίως στὴν θεολογία). Τοῦτο δέ, πρὸς ἀποφυγὴν καταρχὰς ἐπιστημολογικῶν συγχύσεων (ποῦ θὰ ἀδικοῦσαν καὶ τίς δύο ἐπιστῆμες, τὴ μιὰ ἔναντι τῆς ἄλλης) καὶ παραμορφωτικῶν θεωρήσεων (μεθοδολογικῶν ἑτεροκαθορισμῶν τῆς θεολογίας) τοῦ «μυστηρίου τοῦ ὅλου Χριστοῦ» (totus Christus, caput et corpus ἐκ τῆς Βασιλείας/πρὸς τὴν Βασιλεία)· ἑτεροκαθορισμῶν τῆς «ἀλήθειας» (τοῦ Θεοῦ) καὶ τῆς «ἀποκάλυψής» της, τῆς «μετοχῆς» μας (στὴν ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ) καὶ τῆς «γνώσης» (τοῦ Θεοῦ).

3.5. Ἡ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» (φύση, πρόσωπο, ἱστορία, ἔσχατα), θεμελιώδης γιά τὴν θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, ἀναφέρεται ἄμεσα στὸ περιεχόμενο τοῦ «ἐλληνοπατερικοῦ ἠθους» (κατὰ τὸν ἀείμνηστο Florovsky)· στὴν οὐσία καὶ ὄχι ἀπλῶς στὸν τύπο του, στὴν «ἀλήθεια» καὶ ὄχι ἀπλῶς στὴν ἀληθοφάνεια τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας, στὴν «ὀρθοδοξία» της καὶ ὄχι ἀπλῶς στὴν ὀρθοδοξοφάνειά της. Καὶ ἡ οὐσία αὕτη, ταπεινὰ θυμίζω, εἶναι ἡ ἐνανθρωπήσασα «ἀλήθεια» τοῦ Θεοῦ στὸ σαρκωμένο «πρόσωπο» τοῦ Χριστοῦ (ὡς ἐσχατολογικά, κατὰ χάριν καὶ αὐτοπροσώπως σαρκωμένου Θεοῦ) στὴν ἱστορία. Ἐξοῦ καὶ ἡ καίρια σημασία, γιά τὴν Ἐκκλησία καὶ τὸν κόσμον, μιᾶς «χριστόμορφης» προσωπολογίας· τῆς μυστηριακῆς καὶ ἐσχατολογικῆς προσωπολογίας. Τὸ ἔργο τοῦ μητροπολίτου Περγᾶμου «μαρτυρεῖ» —μὲ τὴν ἰωάννεια σημασία τοῦ ὄρου (πρβλ. Ἰω. 1, 1-18)— διὰ μακρῶν περὶ αὐτοῦ.

Ἡ ἐρμηνευτικὴ συμβολὴ μιᾶς χριστοκεντρικῆς προσωπολογίας, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ βιβλικοχριστιανικὴ ἐσχατολογία καὶ μέσῳ τῆς ἐκκλησιακῆς μυστηριολογίας, σύμφωνη καταρχὰς μὲ τὴν «ἀποστολικὴ Παράδοση» καὶ τὸ «ἐλληνοπατερικὸ ἠθος» —μὲ τὸ «πνεῦμα» πρῶτιστα (ὄχι ἀπλᾶ μὲ τὸ «γράμμα» καθεαυτὸ) τῶν Πατέρων καὶ σὲ «ἐρμηνευτικὴ ἀναλογία» πρὸς αὐτούς—, εἶναι, πιστεύω, καίριας σημασίας γιά τὴν χριστιανικὴ θεολογία (ὡς «πράγματι» καὶ ὄχι μόνον «ὄνόματι» χριστιανική).

Πρὶν καὶ πέρα ἀπὸ κάθε προσωπολογία, περισσότερο ἢ λιγότερο «ὀρθόδοξη» ἢ καὶ «βυζαντινοπρεπῆ», τὸ πρόσωπο στοιχειοθετεῖ μιὰ πραγματικότητα χάριτι ἐσχατολογικὴ (καθότι φύσει ἄκτιστη), μιὰ λειτουργικὴ καὶ λειτουργούμενη ὄντολογικὴ ταυτότητα, ὡς εὐχαριστιακὴ καὶ εὐχαριστουσα ὑπαρξὴ στὴν ἱστορία· ὄχι ὅμως τυπολατρικὰ καὶ ὁμολογιακὰ (λειτουργικὴ καὶ εὐχα-

ριστιακή), ούτε ἀπλῶς ὑπαρξιακά· ἀλλὰ διὰ μετοχῆς «εὐχαριστιακή», ἐν σχέσει «ἐκκλησιακή» καὶ κατὰ τρόπον «λειτουργική» ὑπαρξή: ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι, πρὸς τὸν Πατέρα.

Στὴν Ἐκκλησία, ἡ εὐχαριστιακὴ Λειτουργία ὀνομάζεται «Μυσταγωγία», σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ «μυστήριον τῆς Πατρικῆς Οἰκονομίας»: ὄχι πρὸς ἀναβάσεις καὶ καταβάσεις μυστικοῦ καὶ θεουργικοῦ τύπου. Ὀνομάζεται δὲ «Θεία» μυσταγωγία, ἐπειδὴ ἀκριβῶς πρόκειται γιὰ «τριαδικῶ τῷ τρόπῳ» μυσταγωγία: γιὰ εἴσοδο στὸ κέντρο τοῦ «μυστηρίου» τῆς Πατρικῆς οἰκονομίας, στὸν «πυθμένα τῆς Πατρικῆς ἀγαθότητος»⁹⁶, γιὰ μυστηριακὴ εἴσοδο στὴν «καρδιά τοῦ Θεοῦ», ὄχι γιὰ μυστικὴ θεωρία-θεοπτία ἐνός θεουργικοῦ «ἐπέκεινα». Καὶ ἀκριβῶς ὡς «τριαδική» (ὄχι ἀπλὰ καὶ ἀδιάκριτα ὡς «θεία» καὶ «μυστική»), ἡ Λειτουργία τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὸν Θεό, ἢ ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι πρὸς τὸν Πατέρα ἀναφερόμενη ὡς εὐχαριστία γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ κόσμου, περνάει «ἐν Πνεύματι» μέσα ἀπὸ τὴν προσδοκώμενη καὶ ἐπερχόμενη στὴν ἱστορία Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Σὲ λειτουργικὰ εὐχαριστιακὴ προσέγγιση, ἡ «ἀναφορὰ» αὐτὴ τοῦ «κτιστοῦ εἶναι» καὶ τῆς ἱστορίας του (ἐν Χριστῷ) στὴν τριαδικὴ ζωὴ κοινωνίας τοῦ Θεοῦ, ὡς «σωτηριολογικὴ» ἀναφορὰ (γιὰ τὸ «εἶναι» τοῦ κτιστοῦ καὶ τὴν ἱστορία του ἐν Ἀδάμ), δὲν θὰ μπορούσε ἐπουδενὶ νὰ προθεωρεῖται, ἱεραρχικῶ τῷ τρόπῳ, ὡς κάθετη ἀντανάκλαση σὲ θεουργικο-θεοπτικὸ πλαίσιο ἐνός «ὑπερκόσμιου εἶναι» (ὑπέρ-θεοῦ) σὲ ἓνα «χωροχρονικὸ κάτοπτρο» (ὑποκειμένου κόσμου), οὔτε νὰ βιώνεται ὡς μυστικιστικὴ διαφυγὴ ἀπὸ τὴν πραγματικὴ ἱστορία, τὴν συγκρουσιακὴ καὶ δραματικὴ ἀντίθετα μάλιστα. Ἡ ἐν προκειμένῳ «ἀναφορὰ» ἐμφανίζεται ὡς «ὄντολογικὰ λειτουργικὴ» καταρχάς, καὶ «δοξο-

96. Ἀναφερόμενος στὴν ἀγιογραφικὴ ταύτιση «Χριστοῦ» καὶ «μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ» ὁ ἅγιος Μάξιμος λέγει: «Τοῦτό ἐστι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον. Τοῦτό ἐστι τὸ μακάριον, δι' ὃ τὰ πάντα συνέστησεν, τέλος. Τοῦτό ἐστιν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος σκοπὸς [...] οὗ ἕνεκα μὲν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενός ἕνεκα. Πρὸς τοῦτο τὸ τέλος ἀφορῶν, τὰς τῶν ὄντων ὁ Θεὸς παρήγαγεν οὐσίας. Τοῦτο κυρίως ἐστὶ τὸ τῆς προνοίας καὶ τῶν προνοουμένων πέρας· καθ' ὃ εἰς τὸν Θεόν, ἢ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πεποιημένων ἐστὶν ἀνακεφαλαίωσις. Τοῦτό ἐστι τὸ πάντας περιγράφον τοὺς αἰῶνας, καὶ τὴν ὑπεράπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρως προϋπάρχουσαν τῶν αἰώνων μεγάλην τοῦ Θεοῦ βουλήν ἐκφαῖνον μυστήριον· ἧς γέγονεν ἄγγελος αὐτὸς ὁ κατ' οὐσίαν τοῦ Θεοῦ Λόγος γενόμενος ἄνθρωπος· καὶ αὐτόν, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸν ἐνδότατον πυθμένα τῆς Πατρικῆς ἀγαθότητος φανερόν καταστήσας, καὶ τὸ τέλος ἐν αὐτῷ δείξας, δι' ὃ τὴν πρὸς τὸ εἶναι σαφῶς ἀρχὴν ἔλαβον τὰ πεποιημένα»· πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Πρὸς Θαλάσσιον, ἐρώτησις 60, PG 90, 621 AB (ὑπογραμμίσεις δικές μου).

λογικά εὐχαριστιακή» κατ' ἐπέκταση (ὄχι ὡς ἐκστατικά μυστικιστική, ἱεραρχικά θεουργική, ἢ λογοκεντρικά ἀποφατική). Στὰ δικά μου τουλάχιστον μάτια φαίνεται, πὼς ἡ πραγματοποιούμενη στὸ γεγονός τῆς Θείας Λειτουργίας «ἀναφορά» αὐτῆ τοῦ «εἶναι» στὴν τριαδικὴ «ζωή» (κοινωνίας) τοῦ Θεοῦ, διατρέχει καταρχὰς ὀριζόντια ὅλη τὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας, τὴν ἤδη-καὶ-οὐπω ἀνακεφαλαιωμένη ἐν Χριστῷ (ἀπὸ τὸ μηδὲν τῆς Δημιουργίας ὡς τὰ ἔσχατα τῆς Παρουσίας) καί, μόνον ἔτσι, ἀπὸ τὸ τέλος δηλαδὴ τῆς ἱστορίας (ἔσχατα), ἀνέρχεται «εὐχαριστιακά» πρὸς τὸν Θεό, ὡς «λειτουργικά δοξολογική» (ὄχι ὡς μυστικιστικὰ ἐκστατική)· καὶ τότε, κατερχόμενη ἐσχατολογικά καινισμένη, μυστηριακά συγκροτημένη καὶ ἀνακεφαλαιωμένη ἀπὸ τὰ ἔγκατα τῆς Βασιλείας, ἡ «ἀναφορά» αὐτῆ τῆς σύνολης ἱστορίας τῶν ὄντων παραλαμβάνεται πάλι «ἐν εὐχαριστία» ὡς κοινωνία μετὰ τὸν Θεό —μέσα ἀπὸ τὴν μετοχή μας σὲ αὐτήν— γιὰ νὰ διατρέξει ἐκ νέου τὴν διασπασμένη ἱστορία τοῦ κόσμου μέχρι τὴν ἐπόμενη «λειτουργικὴ ἀναφορά» ἐν Ἐκκλησίᾳ⁹⁷.

3.6. Ἡ πρόσκληση συμμετοχῆς στὸν προβληματισμὸ γιὰ τὸ ἄμεσο ἱστορικὸ παρελθὸν τῆς θεολογίας μας καὶ στὴν ἀγωνία γιὰ τὸ «ἐν Ἐκκλησίᾳ» μέλλον αὐτοῦ τοῦ ἱστορικοῦ παρελθόντος συνεπάγεται ἀπὸ πλευρᾶς μας, ὅπως προανέφερα, τὴν μέριμνα γιὰ τὴν εὐχαριστιακὴ «πρόσληψη» (reception)⁹⁸ καὶ τὸν λειτουργικὸ «καινισμὸ» τοῦ παρελθόντος στὸ «ἐκκλησιακὸ» σῶμα τοῦ ἀναστάντος Χριστοῦ.

Τὴν «ὁδὸ» τῆς «ἀλήθειας» (τοῦ Χριστοῦ), πρὸς τὴν «ἀλήθεια» (τὸν Χριστό) καὶ τὴ «ζωή» (στὴ Βασιλεία) κανεὶς δὲν τὴν διέρχεται μόνος καὶ μάλιστα στὸν ἀγῶνα τῆς θεολογίας. Τὰ ἔργα, τοῦ μητροπολίτου Περγάμου καὶ τοῦ Χρήστου Γιανναρά, τὸ δείχνουν καθαρά (στὶς ρητὲς ἢ ἄρρητες ἀναφορές, κριτικὲς ἢ μὴ, τοῦ ἑνὸς πρὸς τὸ ἄλλο). Καὶ τὰ δύο ἔργα, τὸ «ἐκκλησιοθεολογικὸ» τοῦ ἑνὸς καὶ τὸ «πολιτισμοφιλοσοφικὸ» τοῦ ἄλλου, μᾶς εἶναι ἀπαραίτητα, ἀκριβῶς χάρις στὴν ἀμοιβαία καὶ εἰς βάθος διαφοροποίησή τους (καὶ ὄχι παρὰ τὴν διαφοροποίησή τους): διαφοροποίησις πού τὴν ἐννοῶ (καλῶς ἢ κακῶς) εἰς βάθος, πλὴν σύμφωνη, πιστεύω, μετὰ τὰ ἀντίστοιχα «χαρίσματα» τῶν δημιουργῶν τους: «ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ Κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ Θεός, οὕτως περιπατεῖτω» (Α' Κορ. 7, 17). Μᾶς εἶναι ἀπαραίτητα ὅμως, κατὰ τὴν

97. Πρὸς μὴτρ. Περγάμου, «Εὐχαριστία καὶ κόσμος», ἐν Ἡ κτίσις ὡς εὐχαριστία, ὁ.π., σσ. 17-37· τοῦ ἰδίου, «Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ», ὁ.π.

98. Πρὸς J. D. ZIZIOULAS (metropolitan of Pergamon), «The Theological Problem of "Reception"», ἐν *One in Christ*, τ. 21 (1985), σσ. 187-193.

ταπεινή γνώμη μου, με ένα συγκεκριμένο τρόπο: με τρόπο εὐχαριστιακὰ κριτικό και λειτουργικὰ δοξολογικό, με τρόπο ἐσχατοκεντρικὰ διαλεκτικό, ὄχι ἱστοριοκεντρικὰ προσθετικό· ἐν Ἐκκλησίᾳ ἐκ τῆς Βασιλείας, και ὡς Εὐχαριστία πρὸς τὴν Βασιλεία· «πρόσληψη» τῶν ἔργων στὴν εἰς βάθος «ἐρμηνευτική ἑτερότητά» τους, με τρόπον τὸ κατὰ δύναμιν ἁγιοπνευματικὰ «μυστηριοκεντρικό»· ἐν Χριστῷ, κατὰ Χριστὸν και εἰς Χριστόν. Εἶναι, νομίζω, μόνον αὐτὸς ὁ τρόπος πρόσφορος γιὰ κατάφαση ἐν διανοιγμένη κοινωνία (τῷ Πνεύματι, εἰς Χριστόν, πρὸς τὴν Βασιλεία) τῶν ἀμοιβαίων ἐρμηνευτικῶν ἑτεροτήτων τῶν ἔργων στὴν Ἐκκλησία.

Δὲν ὑποστηρίζω, ἐπιδενί, μιὰ ἀναλογία μεταξὺ τῶν ἐν λόγῳ ἔργων, ἀντιθέτως μάλιστα. Καὶ τοῦτο διότι, ἐνῶ τὸ ἔργο τοῦ Περγάμου, δομικὰ θεολογικό, ἐγγράφεται σαφέστατα στὸν τύπο τῆς «δοξολογικῆς θεολογίας», τὸ ἔργο τοῦ Γιανναρᾶ, δομικὰ φιλοσοφικό, θὰ μπορούσαμε νὰ τὸ ἐγγράψουμε στὴν «χριστιανικὴ φιλοσοφία». Τὰ χαρίσματα τῶν δημιουργῶν τους εἶναι διαφορετικά· και ὡς τέτοια δὲν μπορούμε νὰ μὴν τὰ ἀποδεχτοῦμε ἀμφότερα «εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ» (Ἐφ. 4, 12). Τὴν ἴδια στιγμή δὲν ὑποτιμῶ, ἐπιδενί, τὴν οὐσιαστικὴ συνέργεια και συμβολή, στὸ (κατὰ Χριστόν) θεολογεῖν, τοῦ ἀνθρώπινου «λόγου» (τῶν κατὰ κόσμον ἐπιστημῶν και μάλιστα τῆς φιλοσοφίας, τῆς φαινομενολογίας εἰδικότερα), τουναντίον μάλιστα· ἂν μὴ τι ἄλλο λόγῳ τῆς ἀνάληψης, ἀπὸ τὸν ἐν Χριστῷ τριαδικὸ Θεό, κάθε ἀνθρώπινης πραγματικότητας στὸν Χριστὸ ἀλλὰ και τὴν συμ-πάθεια, τὴν «συμπαθητικὴ συν-εμπειρία», ὅπως ἔλεγε ὁ αἰμίμηστος Florensky, πρὸς τὸν ἀγῶνα τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴν ἀλήθεια⁹⁹. Ἀκριβῶς ὅμως γιὰ αὐτό, ἀδυνατῶ νὰ παραγνωρίσω τὴν καιρία σημασία τοῦ «τρόπου διαπλοκῆς» τῆς φιλοσοφίας (τοῦ «ἐλληνισμοῦ», τοῦ Πολιτισμοῦ) με τὸν «Χριστό» (τὴν Ἐκκλησία), τοῦ «τρόπου χριστοποίησης» τῆς φιλοσοφίας στὴν θεολογία τῶν Πατέρων (μέσα ἀπὸ τὸν λειτουργικὸ ἐν Εὐχαριστία «τρόπο» τῆς θεολογίας τῶν

99. Πρὸβλ. μητρ. Περγάμου ΙΩΑΝΝΟΥ, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος», *Σύναξη*, τχ. 64 (1977), σσ. 13-26 [26]. Ἄν ἀντιδιαστέλλω, σὲ ὅλο τὸ κείμενό μου, τὸ θεολογεῖν ἔναντι τοῦ φιλοσοφεῖν, εἶναι γιὰ νὰ μπορέσω νὰ ἀποφύγω τὴν σύγχυση τῆς θεολογίας με τὴν φιλοσοφία με στόχο τὴν διακεκριμένη σχέση τους, ὄχι τὴν ἀντιπαράθεσή τους. Τὸ «θεολογία και φιλοσοφία» δὲν ἀποτελεῖ ἐπ' οὐδενὶ ἓνα ἰσομερές σχῆμα, πολωτικὸ και συγχυτικὸ ἱστοριοκεντρικοῦ και πολιτισμικοῦ πλαισίου, ἀλλὰ ἓνα ἀσύμμετρα διαλεκτικὸ σχῆμα, μυστηριοκεντρικοῦ και ἐσχατολογικοῦ πλαισίου. Καὶ μάλιστα, ἓνα χριστοκεντρικὰ διαλεκτικὸ σχῆμα, ὡς ἀσύγχυτη και ἀδιαίρετη ἐν Χριστῷ σχέση θεολογίας και πολιτισμῶν (βλ. φιλοσοφίας) διὰ μετοχῆς στὴν εὐχαριστία (ὡς ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἐνυπόστατη και ἐσχατολογικὴ). Ἄλλο ἢ ἱστορικὴ σύγχυση και ἀντιπαράθεση, ἄλλο ἢ ἀσύγχυτη κοινωνία διακεκριμένων ἐπιστημῶν.

τελευταίων) και κάθε θεο-λογίας σὲ ἐρμηνευτική ἀναλογία πρὸς τοὺς Ἀποστόλους και τοὺς Πατέρες. Πρόκειται, πιστεύω, γιὰ «συνεργειακή διαπλοκή» χριστιανικῆς Βίβλου και κοσμικῆς φιλοσοφίας (κατὰ Χριστόν – περὶ «ἱστορίας», «εἶναι» και «ἀλήθειας») στὴν ἐκκλησιαστική θεολογία, γιὰ ἐν εὐχαριστία «διακεκριμένη διαπλοκή» (ἐλεύθερα και ἀγαπητικά) – ὄχι γιὰ κατὰ κόσμον «συγκεχυμένη διαπλοκή» (ἀμοιβαία ἐξουσιαστική)–, γιὰ «ἀγιοπνευματική διαπλοκή», ἐν εὐχαριστία και πρὸς τὰ ἔσχατα (τὸ κατὰ δύναμιν), στὴν ὁποία καλούμεθα νὰ συμμετέχουμε (χάριτι), ὡς «μιμηταὶ» τῶν Ἀποστόλων (ἀποστολική Παράδοση), στὴ συνέχεια τῶν Πατέρων (πατερικὸ ἦθος). (πρὸβλ. Α' Κορ. 11, 1).

Ἡ ἑλληνοπατερικὸ ἦθος «διαπλοκή», βιβλικῆς ἀποκάλυψης (σαρκωμένου Χριστοῦ) και ἑλληνικοῦ πνεύματος (φιλοσοφοῦντος λόγου), ἂν και ἐνδογενῶς ἐκκλησιακῆ (θεο-λογική και προφητική) – φύσει (ἐν ἀγίῳ Πνεύματι και ἐλευθερία) και θέσει στοὺς (κατὰ και εἰς Χριστόν) Πατέρες τῆς «Ἐκκλησίας» (τοῦ Χριστοῦ καταρχάς, ὄχι ἀπλὰ τῆς «ἐλληνορθοδοξίας» ἡμῶν τῶν ἀπογόνων)–, ἔχει ἀσφαλῶς και εὐρύτερες πολιτισμικὲς προεκτάσεις. Ὡς εὐχαριστιακή, ἡ διαπλοκή «ὄντολογίας» (εὐχαριστίας), «θεολογίας» (ἀλήθειας) και «ἱστορίας» (οἰκονομίας) στὴν Ἐκκλησία (σῶμα Χριστοῦ και εἰκόνα τῆς Βασιλείας μέσα ἀπὸ τὴν λειτουργούμενη ἐμπειρία ἀγάπης, πίστεως και ἐλπίδας) δὲν στερεῖται ἀσφαλῶς ἱστορικῆς σημασίας γιὰ τὸν ἐκάστοτε και ἐκασταχοῦ περιρρέοντα πολιτισμό: τὸν εὐρύτερα εὐρωπαϊκὸ (σήμερα), και τὸν δικό μας νεοελληνικὸ (ἐδῶ και τώρα). Παρὰ ταῦτα, ὡς εὐχαριστιακή (μυστηριακή), ἡ διαπλοκή αὐτὴ δὲν καθορίζεται τελικὰ ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ (ἱστοριοκεντρικά), ἀλλὰ ἀπὸ τὴν Βασιλεία (ἐσχατοκεντρικά)¹⁰⁰.

Ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνομαι, στὴν προοπτικὴ τοῦ «ἐκχριστιανισμένου ἑλληνισμοῦ» τῶν Πατέρων (Φλωρόφσκυ)¹⁰¹, ἡ σχέση «κηρύγματος» (τῆς ἐν Χριστῷ

100. Δὲν εἶναι οἱ «πολιτισμοί», πού βρίσκονται στὴν ρίζα τοῦ «ἀποκαλυπτικοῦ γεγονότος» (revelatum), ἢ πού θὰ μπορούσαν νὰ τὸ «δικαιώσουν», ἀλλὰ μόνο τὸ extra pos τῆς «προαιωνίας βουλῆς τοῦ Θεοῦ και Πατρός». Γιὰ τὸν λόγο αὐτό, εἶναι τὸ «ἀποκαλυπτικὸ γεγονός» πού «κρίνει» (γιὰ νὰ σώσει) τοὺς πολιτισμούς, ὄχι ἀντίστροφα. Μεταξὺ «ἐκκλησιακοῦ γεγονότος» (μυστηριακοῦ, εὐχαριστιακοῦ, ἐσχατολογικοῦ) και «πολιτισμικοῦ γεγονότος» (λ.χ. φιλοσοφικοῦ) δὲν ὑπάρχει ἀντιστρεψιμότητα, ἀλλὰ ἀσύμμετρη σχέση και διακεκριμένη κοινωνία, ἐν Πνεύματι Χριστοῦ (ὄχι κόσμου). Αὐτὴ εἶναι ἡ βασικὴ μου ἐνσταση στὴν θεολογικὴ πλευρὰ τοῦ ἔργου τοῦ Χρ. Γ.

101. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν «ἐξελληνισμένο χριστιανισμό» (τῶν πάσης φύσεως γνωστικισμῶν), ἀλλὰ και σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς ἕναν «ἡπια ἐξελληνισμένο χριστιανισμό» (τῶν κατὰ κόσμον θεολογιῶν).

Βασιλείας) και πολιτισμοῦ (τῆς ἱστορίας) στὴν θεολογία (ἐν Ἐκκλησίᾳ)¹⁰² δὲν εἶναι οὔτε ἀπλὰ προσθετική, οὔτε συμμετρική, οὔτε ἱστοριοκεντρική (ἐπιλεκτική και ἐξελικτική). Πρόκειται γιὰ διαπλοκὴ πολὺ πιὸ σύμπλοκη (προφητική-κριτική) και σὲ βάθος (ἐσχατολογικό) στὸ «νῦν τῆς χάριτος» (τὸ εὐχαριστιακό). Πρόκειται γιὰ σχέση «μυστηριακή», ἀναφερόμενη στὸ «μέγα» κατὰ τὸν Ἀπόστολο «μυστήριον» (τὸν Χριστὸ και τὴν Ἐκκλησίαν ὡς «μυστήριον τῆς Βασιλείας»). Πῶς νὰ γίνῃ διαφορετικά, ἀφοῦ ἡ κίνηση τῆς ἱστορίας ὀρίζεται —τελικά— ὡς πρὸς τὴν Βασιλείαν (ὡς κίνηση εἴτε πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς Βασιλείας εἴτε πρὸς τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση, πρὸς τὸ πρωτολογικὸ τῆς ἱστορίας, τὸ μηδέν). Πῶς νὰ γίνῃ, ἀφοῦ τὸ «μυστήριον συνέργειας» τῆς ἐλευθερίας μας μὲ τὸ «Πνεῦμα τῆς Βασιλείας» (τὸν «Παράκλητο») τοποθετεῖται ὄχι ἐπέκεινα τῆς Βασιλείας, ἀλλὰ ἐνθάδε (πλὴν ὡς «μυστήριον»), ὄχι ἐπέκεινα τῆς ἱστορίας τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ ἐντὸς αὐτῆς (πλὴν ὡς «μυστήριον»).

Ἐδῶ βεβαίως γίνεται ἐμφανὲς ἓνα καίριον ἐρώτημα περὶ Πνευματολογίας (τριαδικῆς και ὄχι πανοραμικὰ τριαδολογικῆς) και μάλιστα στὴν Οἰκονομία (τὴν ἐπίσης τριαδική, ὄχι πανοραμικὰ ἐνεργομονιστική): μὲ ποιὸ τρόπο ἡ θεολογία μας περὶ «θείας χάριτος», πού ἀναφέρεται στὸ «τριαδικῶς ἐνεργεῖν κατὰ χάριν» τοῦ Θεοῦ (τριαδικὴ Οἰκονομία) —διακεκριμένου ἐν σχέσει ὡς πρὸς τὸ «τριαδικῶς ὑφεστάναι κατὰ φύσιν» Του (τριαδικὴ Θεολογία)— σέβεται, καταφάσκει και δὲν ἀναιρεῖ τὴν μυστηριολογικὴν διαφορὰ μεταξὺ «Ἀναληφθέντος» ... και «πάλιν Ἐρχομένου» Χριστοῦ, μεταξὺ ἐκκλησιακῆς ἱστορίας και ἐσχατολογικῆς ἀνακεφαλαίωσής της στὴ Βασιλείαν; Μὲ ποιὸ τρόπο διασώζεται και δὲν περιστέλλεται στὴν θεολογία μας αὐτὴ ἡ ὑπερβατικότητα τῆς «ἁγιοπνευματικῆς χάριτος» (και τῆς «ἐσχατολογικῆς Βασιλείας»), παροῦσα και ἐνεργοῦσα «μυστηριακά» μέσα στὴν ἱστορία, κινώντας τὴν μεταμορφωτικὰ ἀπὸ τὰ ἔσχατα ... πρὸς τὰ ἔσχατα; Πρόκειται πράγματι γιὰ μεταμόρφωση τῆς ἱστορίας στὴν Βασιλείαν (και ὄχι γιὰ παραμόρφωση τῆς Βασιλείας ἀπὸ τὴν ἱστορία); Πρόκειται ὄντως περὶ τριαδικῆς (και ὄχι τριαδολογικῆς και ἐνεργομονιστικῆς) «θεολογίας τῆς χάριτος», «μυστηριολογίας» και «ἐσχατολογίας»; Τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ πού ἄπτονται τοῦ «θεολογικοῦ» περιεχομένου και τῆς «οἰκονομικῆς» σημασίας τῆς Πνευματολογίας, δὲν μποροῦν, πιστεύω, νὰ μᾶς ἀφήνουν ἀδιάφορους.

102. Διότι ἀκριβῶς στὸν τρόπο διαπλοκῆς και σχέσης «κηρύγματος» και πολιτισμοῦ ἐστιάζεται τὸ ζήτημα τοῦ ἐκχριστιανισμοῦ τοῦ φιλοσόφου (ἐλληνικοῦ) «λόγου» (ἐκχριστιανισμὸς τοῦ ἑλληνισμοῦ), ἀλλὰ και τὸ πρόβλημα τῆς ἀντιστροφῆς του σὲ ἐξελληνισμό τοῦ σαρκωμένου ἁγιοπνευματικὰ «Χριστοῦ» (ἐξελληνισμὸς τοῦ χριστιανισμοῦ).

Σὲ ἀντιδιαστολή πρὸς κάθε ὑποβολιμαῖο τριαδολογικὸ πνευματομονισμό (στὴν Θεολογία) καὶ ἐνεργομονιστικὸ πνευματοκεντρισμό, εὐθέως ἀνάλογο μιᾶς ἐνεργομονιστικῆς Χριστολογίας, ἀποφατικῶ κυρίως τύπου (στὴν Οἰκονομία), ὁ «τριαδικὸς χριστοκεντρισμὸς» ἀναφέρεται ἀνακεφαλαιωτικά (ἀπὸ θέσεως Ἐσχάτων) —ἀν καὶ προληπτικά (μέσω «εὐχαριστιακῆς» μετοχῆς)— στὸ μυστήριον τοῦ ὅλου Χριστοῦ, τοῦ «Ἀναστάντος» Ἐσταυρωμένου, τοῦ «Ἀναληφθέντος» ... καὶ «πάλιν Ἐρχομένου» στὴν σύνολη ἱστορία (ἀπὸ κτίσεως κόσμου μέχρι ἐσχάτων ἱστορίας)· καὶ ἀναφέρεται, θεωρώντας τὴν ἱστορία ἀνακεφαλαιωτικά (μέσα ἀπὸ τὴν Παρουσία καὶ τὰ Ἐσχατα), ὡς τριαδικὴ Οἰκονομία («Πατρικὴ οἰκονομία»). Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁ Ἀναληφθεὶς ... καὶ πάλιν Ἐρχόμενος (στὴν ἐκκλησιακὴ Του ἱστορία) εἶναι ὁ Ἀναστὰς Ἐσταυρωμένος (στὴν προσωπικὴ Του ἱστορία) Χριστός, ἡ ἐκκλησιακὴ Του ἱστορία, καίτοι (χρονικὰ) ἐπόμενη, ἐγγράφεται (μυστηριακά) ἐντός (καὶ ὄχι ἐπέκεινα) τῆς προσωπικῆς Του ἱστορίας.

Στὸ πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ τριαδικοῦ χριστοκεντρισμοῦ, τὸ «νῦν χάριτος» τοῦ ἐν δόξει «Ἀναληφθέντος» ... καὶ «πάλιν Ἐρχομένου» Χριστοῦ, οὔτε ἀναιρεῖ τὴν διαλεκτικὴ ἱστορίας-ἐσχάτων οὔτε συρρικνώνει τὴν μεταξύ τους διαφορά: οὔτε ἐγκλωβίζει ὀλιστικὰ τὴν ἱστορία στὰ Ἐσχατα οὔτε τὴν πολτοποιεῖ μυστικιστικά: οὔτε ὀλιστικοποιεῖ τὴν ἐσχατολογικὴ «χάρη» οὔτε περιστέλλει τὴν ἱστορικὴ μας «ἐλευθερία». Ἀντίθετα μάλιστα. Ὡς ἐσχατολογικὰ «σύγχρονη» στὴν ἱστορία («νῦν»), ἡ προσωπικὴ «χάρις» τοῦ ἄκτιστου Θεοῦ —ἢ ἐκ τοῦ Πατρός, ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι τριαδικὴ χάρις— καταφάσκει ὄντολογικὰ τὴν ἱστορία «ἐν τοῖς μυστηρίοις» (ἀπὸ θέσεως ἐσχάτων), ἀκριβῶς διότι δὲν ἀναιρεῖ ἱστορικὰ τὴν διαφορά μεταξύ «γεγονότος τῆς ἐνδόξου Ἀναλήψεως» καὶ «γεγονότος τῆς τελικῆς Παρουσίας» (διαφορετικὰ σωτηριώδη γεγονότα). Σημειωτέον, ὅτι τὸ «γεγονός τῆς Πεντηκοστῆς» σχετίζεται ἐνδογενῶς πρὸς τὸ «γεγονός τοῦ Εὐαγγελισμοῦ». Οὔτε ὁ ἀγιοπνευματικὸς «Εὐαγγελισμὸς» πολτοποιεῖ τὴν προσωπικὴ ἱστορία τοῦ Χριστοῦ (ὡς ἐν ἐλευθερίᾳ ἱστορία), οὔτε ἡ «Πεντηκοστή», ἐπίσης ἀγιοπνευματικὴ, ἀν καὶ μὲ διαφορετικὸ τρόπο (μέσω πλέον τοῦ Ἀναστάντος), ἀναιρεῖ τὴν ἐκκλησιακὴ ἱστορία τοῦ Χριστοῦ (ὡς ἐν ἐλευθερίᾳ ἱστορία). Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ τριαδικὴ χάρις τοῦ Ἀναστάντος δημιουργεῖ ὄντως πραγματικὸ «τόπο χάριτος» καὶ «εὐ-καιρίας» στὴν κτιστὴ «ἱστορία» τοῦ κόσμου καὶ τὴν «ἐλευθερία» μας (πρβλ. Λουκ. 4, 16-20)¹⁰³.

103. Γιὰ τὰ παραπάνω παρουσιάζουν ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἡ μελέτη τοῦ DOUGLAS B. FARROW, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., 1999,

Ἡ σχέση Ἱστορίας καὶ Ἐσχάτων («Πολιτισμοῦ τοῦ κόσμου» καὶ «Εὐαγγελίου τῆς Βασιλείας») δὲν λειτουργεῖται στὴν Εὐχαριστία (ἐν Ἐκκλησίᾳ) ὡς συμμετρική, οὔτε ὡς ἐξελικτική σχέση, ἀλλὰ ὡς ἀσύμμετρα διαλεκτική σχέση καὶ ἀπὸ πλευρᾶς Ἐσχάτων (ἐν Πνεύματι τῷ Χριστῷ): σχέση ἀσύμμετρης καὶ ἀμφίπλευρης «συνέργειας» στὸ εὐχαριστιακὸ «νῦν τῆς χάριτος» τοῦ Ἀναστάντος Χριστοῦ, τοῦ Ἀναληφθέντος ... καὶ πάλιν Ἐρχομένου ἐν Πνεύματι. Πρόκειται γιὰ σχέση ἀγιοπνευματικῆς κίνησης ἀπὸ τὰ Ἐσχατα (extra nos) στὸ σωτηριολογικὸ «νῦν» τῆς Ἐκκλησίας (καὶ μέσῳ αὐτῆς στὸ παρὸν τῶν Πολιτισμῶν), καὶ γιὰ μεταμορφωτικὴ ἀνάδραση, κενωτικὴ (ὄχι ἀποθεωτικὴ) τῆς Ἐκκλησίας (καὶ τῶν Πολιτισμῶν) ἀπὸ αὐτὸ τὸ «νῦν» σωτηρίας, τὸ λειτουργικὸ καὶ λειτουργούμενο, πρὸς τὰ Ἐσχατα.

* * *

Ὅπως σωστὰ γράφτηκε πρόσφατα, «ἡ διαπλοκὴ τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν θεολογία ξενίζει τόσο τὸν φιλόσοφο ὅσο καὶ τὸν θεολόγο καὶ ἀπαιτεῖ μιὰν ἀμοιβαία διεύρυνση, στὴν ὁποία μόνο εὐκόλα δὲν διανοίγεται κανεὶς»¹⁰⁴. Ἐπιπρόσθετα, ἡ διαπλοκὴ τῆς χριστιανικῆς θεολογίας μὲ τὴν φιλοσοφία, δὲν ἀπαιτεῖ μόνον αὐτὸ οὔτε θὰ μπορούσε νὰ πραγματοποιηθεῖ ὡς ἀπευθείας διαπλοκὴ μὲ τὴν τελευταία, ἀλλὰ ὡς διαπλοκὴ μέσῳ τοῦ «εὐαγγελίου», στὴ συνέχεια τῶν Ἀποστόλων καὶ Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (ὄχι ἀπλᾶ τοῦ ἑλληνοχριστιανικοῦ πολιτισμοῦ). δηλαδὴ ὡς διαπλοκὴ μὲ τὴν φιλοσοφία σύμφωνα μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ Παράδοση (καὶ ὄχι ἀπλῶς καὶ μόνο κατὰ τὴν πολιτισμικὴ μας παράδοση). διαφορετικά, ἡ ἐκκλησιαστικὴ θεολογία θὰ ἐξέπιπτε σὲ φιλοσοφικὴ θεολογία. Ἐὰν λοιπὸν γιὰ τὸν φιλόσοφο, τὸ ζήτημα τῆς διαπλοκῆς μὲ τὴν θεολογία τίθεται ἐπὶ τῆ βάσει δύο παραμέτρων καὶ ἀμοιβαίας ἀνοι-

ἀλλὰ καὶ ἡ πρόσφατη μελέτη τοῦ D. H. KNIGHT, *The Eschatological Economy: Time and the Hospitality of God*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K., 2006. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ὑπόμνηση τοῦ μητρ. Π., ὅτι ἡ ἀκτιστὴ χάρις δὲν ἀποτελεῖ ποτὲ μέρος τῆς φύσεως τοῦ κτιστοῦ [πρβλ. «Χριστολογία καὶ ὕπαρξη», *Σύναξη*, τχ. 6 (1983), σσ. 77-85, καὶ «Ἡ θέωση τῶν Ἀγίων ὡς εἰκονισμὸς τῆς Βασιλείας», *Ἀναλόγιον*, τχ. 7 (φθινόπωρο 2005), σελ. 142]: οὔτε «πρωτολογικά» (κατὰ τὴν ἑναρξὴ τῆς Δημιουργίας) οὔτε «διαχρονικά» (καθ' ὁδὸν ἐν Ἐκκλησίᾳ) πρὸς τὴν Βασιλεία. Δὲν εἶναι χάρις «ὑπερ-φύσεως» ἀλλὰ χάρις ὄντως Προσώπων κατὰ φύσιν. Δὲν προσφέρεται (οὔτε μετέχεται) «ὑπερ-φυσικά» ἀλλὰ ἀκτίστῳ τῷ τρόπῳ —ἐπ' ἐσχάτοις (ἐσχατολογικά) ὡς ἐν Προσώποις χάρις, ὡς ἀκτιστὴ δωρεά— στὸ τέλος (καὶ πρὸς τὸ τέλος).

104. Πρβλ. Η. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, «Ἰποκείμενο καὶ ριζικὴ ἀναφορικότητα», ὁ.π., σελ. 35 (ὑπογράμμιση δική μου).

κτότητας (φιλοσόφων—θεολόγων), για τὸν θεολόγο, τὸ ζήτημα τίθεται ἐπὶ τῆ βάσει τριῶν παραμέτρων στὴ βάση μιᾶς πολυσύνθετης ἀνοικτότητας. Εἶναι θέμα διαφορετικότητας θεμελίου (revelatum) καὶ συνεπῶς διαφορετικοῦ τρόπου, προοπτικῆς καὶ τόπου συγκρότησης τῆς θεολογίας (ἐναντι τῆς φιλοσοφίας), πρὶν ἀπὸ ὁποιαδήποτε συζήτησή τους περὶ ὑποκειμενικότητας καὶ κοινωνικότητας (τοῦ ἀνθρώπου), περὶ ἱστορικότητας καὶ ἐσχάτων (τοῦ κόσμου) καὶ τελικὰ περὶ «Θεοῦ» καὶ «εἶναι», περὶ θεο-λογίας καὶ ὄντολογίας (τοῦ Θεοῦ/τῆς δημιουργίας Του).

Τὸ περὶ «Θεοῦ» ἐρώτημα καὶ τὸ περὶ «εἶναι» ἐρώτημα ὄχι μόνον δὲν ταυτίζονται μεταξύ τους, ἀλλὰ ἡ χριστιανικὴ θεολογία—ἀπὸ πλευρᾶς της—ἀρνεῖται νὰ θέσει τὸ πρῶτο ἐρώτημα (περὶ «Θεοῦ») στὸν ὀρίζοντα τοῦ δευτέρου (περὶ «εἶναι»). Ζώντας τὸν Χριστό, ὡς τὴν «αὐτοπρόσωπη ἀποκάλυψη» τοῦ «Θεοῦ», ἀποδέχεται (καὶ τῆς εἶναι ἐπιβεβλημένο, τόσο ἀπὸ τὴν σωτηρία ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορία) νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα περὶ «εἶναι», ἀλλὰ μὲ τοὺς ὅρους τοῦ «Θεοῦ» καὶ στὸν δικό Του «ὀρίζοντα»· σὲ αὐτὸν τοῦ «μυστηρίου τῆς Πατρικῆς Οἰκονομίας» (revelatum), ὡς ἀνοικτὸν ἀπὸ Αὐτὸν καὶ πρὸς Αὐτὸν ὀρίζοντα. Καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτό, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν Δωτήρα τοῦ δώρου (τὸν «Πατέρα τῶν φώτων»), δοξολογικὰ καὶ εὐχαριστιακὰ, ἡ θεολογία ἀπεκδέχεται, μέσα ἀπὸ τὸν ὅλο Χριστό (τὸν ἐσχατολογικό) τὴν ἀπάντηση τοῦ ἐρωτήματός της περὶ «εἶναι», γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ κόσμου: εἰς ἀνάστασιν σαρκός (ὄχι εἰς πτώσιν).

Στὸ πλαίσιο πού τὸ «γεγονὸς Χριστός» ὀριοθετεῖ ἐν Ἐκκλησίᾳ (μυσταγωγικὸ καὶ δοξολογικὸ, εὐχαριστιακὸ καὶ ἐσχατολογικὸ), ἡ «προσωπολογικὴ προβληματικὴ» φωτίζεται, πιστεύω, σὲ ὅλες της τὶς διαστάσεις. Ἔτσι γίνεται πληρέστερα ἀντιληπτό, πῶς καὶ γιὰ ποιὸν ἐσώτερο λόγο, οἱ πραγματικότητες στίς ὁποῖες ἀναφέρονται οἱ ὅροι τῆς προβληματικῆς (φύση, πρόσωπο, ἱστορία, ἔσχατα) δὲν συνιστοῦν μεταξύ τους ἀπερίσταλτες ἀντινομίες (καὶ ἀπλὲς ἱστορικὲς ἐντάσεις), ἀλλὰ ἐνυπόστατες διαλεκτικὲς σχέσεις καὶ μάλιστα ἀκτιστά καὶ ἐσχατολογικὰ ἀσύμμετρες (μὴ ἀντιστρέψιμες): εἶναι δηλαδὴ τὰ «ἔσχατα» πού ὑποστασιάζουν τελικὰ τὴν «ἱστορία» (ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι) ὡς ἐσχατολογικὸ γεγονὸς καὶ εἰκόνα τῆς ἐπερχόμενης (ἐσχατολογικῆς) Βασιλείας (βλ. ἡ ἱστορία ὡς ἐσχατολογικὴ «οἰκονομία»): καὶ σὲ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ πλαίσιο εἶναι τὰ «πρόσωπα» πού ὑποστασιάζουν τελικὰ τὴ «φύση» (δηλαδὴ, πού δίνουν ὑπόσταση στὴν ὅποια πραγματικότητα, πού τὴν κάνουν πραγματι καὶ ἐν τέλει νὰ ὑπάρχει ὡς τέτοια μέσα ἀπὸ ἓνα προσωπικὸ γεγονὸς ἐλεύθερης κοινωνίας καὶ ζωῆς).

Γιὰ τὴν χριστιανικὴ θεολογία (καὶ μάλιστα γιὰ τὴν ἑλληνοπατερικὸ ἦθος

και προοπτικῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογία, τὴν κατ' οὐσίαν ὀρθόδοξη), ἡ «προσωπολογία» ὡς λόγος περὶ «προσώπου» (σωτηριολογικός, ἐσχατολογικός καὶ ὄντολογικός), δὲν θὰ μπορούσε, πιστεύω —για λόγους ἐρμηνευτικῆς συνέπειας-συνέχειας πρὸς τὸ «ἦθος» καὶ τὴν «προοπτικὴν» τῶν Πατέρων—, παρὰ νὰ θεωρεῖται καταρχὰς μὲ τρόπο εὐχαριστιακό, μέσα ἀπὸ τὸ γενικότερο πλαίσιο μιᾶς «χριστοειδοῦς συνέργειας» (ἐρμηνευτικῆς διαπλοκῆς καὶ ὄχι προσθετικῆς μίξης), τῆς βιβλικῆς σωτηριολογικῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν ἱστορία, τὴν προφητεία καὶ τὴν ἀποκαλυπτικὴ (τέλος τῆς ἱστορίας), μὲ τὴ φιλοσοφικὴ ἑλληνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ φύση, τὸν κόσμον καὶ τὸν λόγο-μυστήριο (νόημα τῶν πραγμάτων). Ἀπὸ τὰ «κτιστὰ» δὲν μπορούμε νὰ ἀναχθοῦμε ἀπευθείας στὰ «ἄκτιστα», οὔτε ἀπὸ τὰ «ἱστορικά» ἀπευθείας στὰ «ἐσχατολογικά». Ἡ πρόσβαση στὰ τελευταῖα δὲν εἶναι δυνατὴ παρὰ μόνον μέσῳ διάνοιξής μας, ἀπὸ τὴν «Βασιλεία» καὶ πρὸς τὴν «Βασιλεία», δηλαδὴ ἐν Χριστῷ τῷ Πνεύματι, πρὸς τὸν Πατέρα. Διαφορετικά, κατὰ τὴν ταπεινὴ μου ἄποψη τουλάχιστον, ὑποκύνουμε ἀνεπίγνωστα σὲ ἐρμηνευτικὸ λάθος ἀναγωγισμοῦ (προβολῆς, ἑτεροπροσδιορισμοῦ, κ.λπ.) καὶ ταυτόχρονα σὲ σωτηριολογικὸ λάθος ἀναίρεσης τῆς ὄντως σωστικῆς ἑτερότητας, τῆς ἁγιοπνευματικῆς, τοῦ «Ἄλλου»: μεταξὺ ἀκτίστου καὶ κτιστοῦ (ἐν Χριστῷ ὄντολογικὴ ἑτερότητα), μεταξὺ ἐσχάτων καὶ ἱστορίας (ἐν Εὐχαριστίᾳ σωτηριολογικὴ ἑτερότητα).

Τόσο ἓνας (σχεσιακός) ὑπαρξιοκεντρισμὸς ὅσο καὶ ἓνας (ἀποφατικός) κοινωνιοκεντρισμὸς —στὴν πτωτικὴ ἐξιδανίκευσή τους μάλιστα, μὲ τὴ μορφὴ ἑνὸς «μυστικισμοῦ» τῆς σχέσης στὴν κοινωνία, ἢ ἑνὸς «ἱστορικισμοῦ» τοῦ γίγνεσθαι στὸν πολιτισμό—, δὲν μπορούν παρὰ νὰ ἐγείρουν ἐρωτηματικὰ σὲ ὅλους μας, ἀπὸ κάθε κατεύθυνση¹⁰⁵. ἐρωτήματα ἀσφαλῶς καὶ ὄχι πολεμικῆ, ἐρωτήματα ὅμως σοβαρὰ καὶ βαθιά: «θεο-λογικά», ὄντολογικά καὶ ἐσχατολογικά. ἐρωτήματα καταρχὰς γιὰ τὸ «ὄραμα τῆς Βασιλείας», τὸ περιεχόμενό του καὶ τὴ «συν-εργειακὴ» μας πρὸς τὸ ὄραμα αὐτὸ «σύν-οδο» ἐν

105. Τελικά, μήπως βγάζουμε ἀπὸ τὴν πόρτα ἓναν «φυσιοκρατικὸ οὐσιοκεντρισμό», ἀφήνοντάς τον ὅμως νὰ ξαναμπεῖ ἀπὸ τὸ παράθυρο σὰν «ὑπαρξιοκρατικὸς ἱστοριοκεντρισμός»; Κάτι τέτοιο θὰ ἦταν μὲν κατανοητὸ γιὰ τὴν περιπλάνηση τοῦ ἀνθρώπινου λόγου τῆς φιλοσοφίας, ὄχι ὅμως καὶ γιὰ τὸν μεταμορφωμένο λόγο τοῦ ἀνθρώπου στὴν θεολογία. Ἡ τελευταία ἔχει πιὸ δύσκολες ἀπαιτήσεις, καθόσον ἐκεῖ ὁ ἀνθρώπινος λόγος καλεῖται νὰ λογοδοτήσῃ ὄχι μόνον ἔναντι τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ πρῶτιστα ἔναντι τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς τριαδικῆς Βασιλείας. Τὸ θεολογεῖν σημαίνει, στέκω μεταξὺ σφύρας καὶ ἄκμονος, μεταξὺ Χριστοῦ («Βασιλεία») καὶ κόσμου (πολιτισμός) —ἀλλὰ μὲ τὰ μάτια μόνιμα προσανατολισμένα (κατὰ τὸ δυνατόν) πρὸς τὸν Χριστό— χωρὶς παραταῦτα νὰ ἀγνοῶ (κατὰ τὸ δυνατόν) τίς βαθύτερες ἀνάγκες τοῦ κόσμου (ὄχι ὅμως τὴ λογικὴ του).

Ἐκκλησία (καὶ «συν-δρομή» στὴν θεολογία τῆς). Οἱ ὅποιες ἐσωτερικὲς ἀντιφάσεις σὲ συγκροτημένα ἔργα —καὶ τῶν μεγαλυτέρων ἀκόμα δημιουργῶν— δὲν ἀποτελοῦν παρὰ δείγματα ἐπίγνωσης τῆς σοβαρότητας τῶν ἐρωτημάτων ἀπὸ τοὺς δημιουργοὺς των καὶ μάλιστα εὐθέως ἀνάλογα τῆς εὐαισθησίας τῶν τελευταίων· δείγματα ὄντως σωστικὰ τῶν ρωγμῶν τῶν ἔργων μέσα ἀπὸ τὴν ὅποιες περνάει ἀδιάλειπτα τὸ ἐπερχόμενο φῶς τῆς Βασιλείας στὴν ἱστορία τῆς «ἀνά-γνωσης» τῶν ἔργων¹⁰⁶.

106. Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ, καταλήγοντας, νὰ ἐπαναλάβω πῶς οἱ ὅποιες ἐνστάσεις μου ἀφοροῦν ἐρμηνευτικὰ «παραδείγματα» καὶ ὄχι «ἔργα» (τῶν Περγάμου καὶ Γιανναρᾶ) ποὺ σὲ κάθε περίπτωση μᾶς εἶναι πολὺτιμα (ὡς πρωτότυπα καὶ συγκροτημένα)· εἶναι ἐπίσης περιττὸ νὰ ἐπαναληφθεῖ ὅτι οἱ ἐνστάσεις δὲν ἀφοροῦν ἐπ' οὐδενὶ καὶ ποτὲ τοὺς «δημιουργοὺς» των. Ἄλλωστε ἡ προσέγγιση τῆς «ἐσωτερικῆς λογικῆς» καὶ τῶν μεθοδολογικῶν προϋποθέσεων τῶν ἐν λόγῳ ἔργων, ὡς «ἐρμηνευτικῶν παραδειγμάτων», εἶναι καὶ ἀπὸ πλευρᾶς μου ἐρμηνευτικὴ (δηλαδὴ ὄχι οὐδέτερη, ἀν καὶ βασικὰ σωστή, νομίζω)· ἐξαρτᾶται δηλαδὴ καὶ ἀπὸ τὴν δική μου μεθοδολογικὴν προϋπόθεσιν. Δὲν θὰ μποροῦσε, συνεπῶς, ποτὲ νὰ ἐκληφθεῖ μὴ-κριτικὰ ὡς τάχα «αὐθεντικὴ» (ex cathedra ποὺ λέμε) οὔτε, ἀκόμα λιγότερο, ὡς «τελική» (ἀπὸ ἐμένα τὸν ἴδιο καταρχάς). Ἄν διατυπώνεται ἐδῶ, εἶναι μόνον καὶ μόνον γιὰ νὰ προβληματιστεῖ ὁ τυχὸν ἀναγνώστης (ὅπως καὶ ἐγώ) καί, λαμβάνοντάς τιν ἐνδεχομένως ὡς ἐρμηνευτικὴν ὑπόθεσιν (ἄς ὑποθέσουμε ὅτι...), νὰ ξεκινήσει ὁ ἴδιος τὸν δικό του δρόμο (προβληματισμοῦ καὶ κατανόησης τῶν θεμάτων ποὺ τίθενται μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα). Αὐτὸς καὶ μόνον εἶναι ὁ στόχος τοῦ παρόντος.