

Ἐσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται... ὁ Χριστός; Ὁ «χριστιανικὸς Ἑλληνισμός» τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ καὶ ἡ ἱεραποστολή

ΘΑΝΑΣΗ Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ*

1. Τὸ ἐρώτημα

Εἶναι γνωστὴ ἡ θέση τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ ὅτι «ὁ Ἑλληνισμὸς εἶναι μία σταθερὴ κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως»¹, ὅτι, δηλαδή, «ὁ Ἑλληνισμός [...] προσέλαβε αἰώνιο χαρακτῆρα στὴν Ἐκκλησία [καί] ἔχει ἐνσωματωθεῖ σ' αὐτὴν τῇ δομῇ τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἡ αἰώνια κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως»². Εἶναι ἐπίσης γνωστὸ ὅτι ἐπίκληση αὐτῆς τῆς θέσης ἔχει γίνεи ἀπὸ πολλοὺς, συχνὰ μάλιστα μὲ τρόπο ἐμβληματικὸ ἢ καὶ συνθηματολογικὸ.

Πρὸ καιροῦ εἶχα τὴν εὐκαιρία νὰ ἐξετάσω τὴν ἐν λόγω θέση τοῦ Φλωρόφσκυ, σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ὅλη θεολογία του καὶ τὴν ἱστορική της συνάφεια³. Λακωνικὰ ὑπενθυμίζω τὶς βασικὲς διαπιστώσεις: Ὁ Φλωρόφσκυ δὲν μιλοῦσε γιὰ τὸν ἐθνικὸ ἢ φυλετικὸ Ἑλληνισμό, ἀλλὰ γιὰ τὶς κατηγορίες σκέψης στὶς ὁποῖες διατυπώθηκε τὸ δόγμα κατὰ τοὺς πρώτους ἑπτὰ περίπου αἰῶνες. Δεχόταν κατ' ἀρχὴν ὅτι οἰοσδήποτε ὅρος οἰασδήποτε γλώσσας δύναται νὰ προσληφθεῖ ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, μέσα ὅμως ἀπὸ μία ἐργώδη διαδικασία ἀναπροσανα-

*. Ὁ Θ.Ν. Παπαθανασίου εἶναι Δρ. Θεολογίας, Ἀρχισυντάκτης τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη*.

1. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, «Πατερικὲς σπουδὲς καὶ σύγχρονη θεολογία», *Γρηγόριος Παλάμης* 735 (1990), σ. 809.

2. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας* (μτφρ. Παναγιώτης Πάλλης), ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1979, σσ. 226-227.

3. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Ν. ΘΑΝΑΣΗΣ, *Ἡ Ἐκκλησία γίνεται ὅταν ἀνοίγεται. Ἡ ἱεραποστολή ὡς ἐλπίδα καὶ ὡς ἐφιάλτης*, ἐκδ. Ἐν Πλῶ, Ἀθήνα 2008, σσ. 112-126, 146-152 (μελέτημα μὲ τίτλο «Αὐτοκρατορία καὶ ἐρημος. Ἡ ἱστορία καὶ οἱ ἀντινομίες της στὴ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ»).

τολισμοῦ του, καθ' ὅσον οὐδεμία λέξι ὑπάρχει ἀνιστορικά, δηλαδή μὲ τρόπο οὐδέτερο, ἀλλὰ ὑφίσταται σὲ συγκεκριμένη ἱστοριοκοινωνικὴ συνάφεια καί, συνεπῶς, φέρει μαζί της ἓνα συγκεκριμένο πολιτισμικὸ φορτίο. Ἔτσι, ὁ Φλωρόφσκυ κατέληγε σὲ ἀρνητικὴ στάση ὅσον ἀφορᾷ στὸ ἐνδεχόμενο ἀντικατάστασης τῶν καθιερωμένων δογματικῶν ἐκφράσεων ἀπὸ ἄλλες (πρὸ ὀφθαλμῶν εἶχε κυρίως τὴν ὁρολογία τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας), διότι φοβόταν ὅτι μπορεῖ νὰ στρεβλωθεῖ τὸ περιεχόμενο τοῦ δόγματος – τὸ σημανόμενον. Ὁ ἴδιος ὁ Φλωρόφσκυ εἶχε παραδεχτεῖ ὅτι ἡ θέση του χρειάζοταν περαιτέρω ἐπεξεργασία καὶ τεκμηρίωση, αὐτὸ ὅμως δὲν πρόλαβε νὰ τὸ κάνει.

Ἡ θέση του αὐτὴ εἶναι γεγονὸς ὅτι γεννᾷ ὁρισμένα ἐρωτήματα. Πρῶτα ἀπ' ὅλα, μοιάζει νὰ ἀντιφάσκει πρὸς ἄλλες ἀπόψεις του, ὅπως ἡ ἀνοικτότητα τῆς ἱστορίας καὶ τὸ χρέος τῆς Ἐκκλησίας νὰ συναντιέται δημιουργικὰ μὲ τὶς ἀπρόσμενες πραγματικότητες τὶς ὁποῖες φέρνει τὸ μέλλον. Δεύτερον, ἐφ' ὅσον ἡ ἱστορικὴ παρουσία τῆς Ἐκκλησίας νοεῖται ὡς σάρκωση τοῦ Εὐαγγελίου στὸ ἐκάστοτε παρόν, γεννᾶται τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας μπορεῖ νὰ ἐκφράζεται μόνο μὲ τὰ δεδομένα ἑνὸς συγκεκριμένου πολιτισμοῦ (δηλαδή τοῦ ἑλληνικοῦ) ἢ μήπως ὀφείλει νὰ ἀναδιατυπώνεται στὰ δεδομένα κάθε ἄλλου πολιτισμοῦ. Τὸ ἐρώτημα γίνεται ὀξύτερο ἂν δὲν περιοριστεῖ κανεὶς στὴ δυτικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ λάβει ὑπόψη του ὅτι μεγάλα τμήματα τῆς ἀνθρωπότητας (στὴν Ἀφρική, τὴν Ἀπὼ Ἀνατολὴ κ.ο.κ) ἐκφράζονται παραδοσιακὰ μὲ τρόπους πολὺ διαφορετικοὺς ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ ὀντολογία, ὅπως λ.χ. μέσῳ τῆς πράξης, τῆς εἰκόνας ἢ τῶν συμβόλων. Τί πρέπει νὰ γίνῃ γιὰ νὰ συναντηθοῦν οἱ ἄνθρωποι αὐτῶν τῶν πολιτισμῶν μὲ τὸ Εὐαγγέλιο; Θὰ πρέπει, ἄραγε, νὰ μνηθεοῦν σὲ ἄλλον πολιτισμὸ (τὸν ἑλληνικόν), ἢ μήπως δύναται τὸ Εὐαγγέλιο νὰ ἐκφραστεῖ καὶ μὲ τὰ δικά τους μέσα; Ἄν προσυπογράψουμε τὸ δεύτερο, τότε ὁ Ἑλληνισμὸς μοιάζει νὰ μὴν εἶναι μόνιμη κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπαρξης, ἀλλὰ μία ἀπὸ τὶς ἐκδηλώσεις (ἢ σαρκώσεις) της. Στὸ προηγούμενο μελέτημά μου, ποὺ μνημόνευσα παραπάνω, τάχθηκα ὑπὲρ τῆς δυνατότητας καὶ τοῦ χρέους ἀναδιατύπωσης τῆς ἀλήθειας τῆς Ἐκκλησίας, καὶ διατηρῶ τὴ θέσιν αὐτή. Ταυτόχρονα, ὅμως, ἐπεσήμαινα ὅτι πρέπει νὰ κρατήσουμε ἰδιαιτέρως κατὰ νοῦ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Φλωρόφσκυ δὲν ἔθετε θέμα ἀπλῶς πολλαπλῶν *διατυπώσεων* ἑνὸς δεδομένου μηνύματος (τοῦ Εὐαγγελίου), ἀλλὰ θέμα ἀκεραιότητος *καθ' αὐτὸ* τοῦ μηνύματος.

Ὁ Φλωρόφσκυ κοιμήθηκε πρὶν ἐκπνεύσει ἡ δεκαετία τοῦ '70. Τὸν κίνδυνο κολόβωσης τοῦ Εὐαγγελίου τὸν ἐβλεπε προεχόντως σὲ ρεύματα τῆς εὐρωπαϊκῆς θεολογίας ποὺ ἐμφανίζονταν ἤδη ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰῶνα καὶ

κατά τη διάρκεια του 20ού: στίς γνωστές όπτικές Προτεσταντών σάν τόν Strauss, τόν Harnack καί τόν Bultmann, οί όποιοι όντως έθεσαν έν άμφιβόλω καθαντό τό έκκλησιαστικό δόγμα καί «άπομύθευσαν» τό πρόσωπο του Χριστού⁴, καθώς καί σέ Όρθόδοξες θεολογίες όπως ή σοφιολογία του Bulgakov, την όποία ό Φλωρόφσκυ έβλεπε ως όλίσθηση στον ιδεαλισμό καί πανθεϊσμό. Στο όλο ζήτημα, όμως, ύπάρχει άλλη μία παράμετρος πού ξεφεύγει από τό πλαίσιο της δυτικής σκέψης. Ήδη από τά τέλη της δεκαετίας του '30 είχε αρχίσει νά ακούγεται στόν διαχριστιανικό χώρο ή φωνή των Χριστιανών του Τρίτου Κόσμου καί ή άπαίτησή τους νά εκφράσουν την πίστη στα δικά τους δεδομένα (τό 1938 πραγματοποιήθηκε στο Tambaram της Ινδίας τό τρίτο Παγκόσμιο Ίεραποστολικό Συνέδριο, στο όποιο, για πρώτη φορά, ή παρουσία εκπροσώπων των «νεαρών εκκλησιών» του Τρίτου Κόσμου άποτελούσε πλειονότητα: τό συνέδριο αυτό ήταν πού διαμόρφωσε την τελική εύθεια για την ίδρυση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Έκκλησιών)⁵. Η φωνή του χριστιανικού Τρίτου Κόσμου πέρασε για τά καλά στο προσκήνιο της οικουμενικής κίνησης (στην όποία ό Φλωρόφσκυ πρωταγωνιστούσε) κατά τη δεκαετία του '70. Έχω την έντύπωση ότι ό Φλωρόφσκυ (άντίθετα από τόν έπίσης Όρθόδοξο θεολόγο καί πρωταγωνιστή της οικουμενικής κίνησης Νίκο Νησιώτη)⁶ δέν έδωσε προσοχή σ' αυτή την ανάδυση των θεολογιών του Τρίτου Κόσμου, μιá καί δέν πρόλαβε νά δεί την κατοπινή εκδίπλωσή τους - εκδίπλωση πού έλαβε διαστάσεις σχεδόν κατακλυσμιαίες. Αυτές τίς διαστάσεις θα προσπαθήσω νά προσεγγίσω σ' αυτό τό μελέτημα, καί νά έξετάσω πώς σχετίζονται με τίς φλωροφσκικές θέσεις καί πώς επαληθεύουν - υπό μίαν έννοια - δικές του έπισημάνσεις.

4. Για τη σχέση πού έβλεπε ό Φλωρόφσκυ μεταξύ Bruno Bauer (1809-1882) καί David Strauss (1808-1874), οί όποιοι όδήγησαν τελικά στον Adolf Harnack (1851-1930) καί τόν Albert Schweitzer (1875-1965), βλ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, *Σταθμοί της Ρωσικής Θεολογίας*, μέρος Α' (μτφρ. Εύτυχίας Β. Γιούλση), έκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 516.

5. Βλ. FRIEDER LUDWIG, *Zwischen Kolonialismuskritik und Kirchenkampf. Interaktionen afrikanischer, indischer und europäischer Christen während der Weltmissionsskonferenz in Tambaram 1938*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, σσ. 137-138 κ.ά.

6. Σχετική έπισημάνση έχω κάνει στην (άδημοσίευτη ακόμη) εισήγησή μου με τίτλο "Mission as a challenge for Orthodox Contextual Theology", την 6η Ιουνίου 2010, στο συνέδριο "Neo-Patristic Synthesis or Post-Patristic Theology: Can Orthodox Theology be Contextual?", τό όποιο διοργανώθηκε στον Βόλο από την Άκαδημία Θεολογικών Σπουδών της Ί. Μητροπόλεως Δημητριάδος κ.ά. πανεπιστημιακούς φορείς. Τό παρόν μελέτημά μου συνεχίζει, έν πολλοίς, τίς θέσεις πού διατύπωσα σ' εκείνη την εισήγηση.

Είναι σαφές ότι το όλο ερώτημα αφορά το ίδιο το *είναι* της Ἐκκλησίας, τὸν τρόπο ὑπαρξῆς της μέσα στήν ἱστορία. Ὅτι, λοιπόν, κατὰ τὶς τελευταῖες δεκαετίες τὰ σχετικά ζητήματα ὑπερπλεονάζουν διεθνῶς στὸν χῶρο τῆς ἱεραποστολικῆς θεωρίας καὶ πράξης, διόλου τυχαῖο εἶναι, διότι ἀπλούστατα ἡ ἱεραποστολή δὲν εἶναι μία πρόσθετη ἢ δευτερεύουσα δραστηριότητα τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ ὁ ἴδιος ὁ τρόπος ὑπαρξῆς της καὶ ὁ λόγος ὑπαρξῆς της. Αὐτό, ὅμως, σημαίνει καὶ κάτι ἄλλο γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη παρουσία. Τὴ στιγμή πού ὁ παγκόσμιος θρησκευτικὸς χάρτης μεταβάλλεται ριζικὰ καὶ τὸ δημογραφικὸ κέντρο βάρους τοῦ Χριστιανισμοῦ ἔχει μετακινηθεῖ ἀπὸ τὸν Δυτικὸ Κόσμο στὸν ἀναβράζοντα Τρίτο Κόσμο, εἶναι περίπου αὐτοκτονικὴ ἢ ἀπροθυμία τῆς θεολογίας μας νὰ παρακολουθήσει τὴν πραγματικότητα γιὰ νὰ δώσει μαρτυρία στὴν καρδιὰ τῶν ἐξελίξεων. Ἄς μοῦ ἐπιτραπῇ νὰ φέρω ἓνα ἐνδεικτικὸ παράδειγμα. Ἐκ τῶν προϊόντων αὐτῶν τῶν παγκόσμιων ἱεραποστολικῶν διεργασιῶν ἔχει ὑπάρξει ἡ εἰσήγηση τῆς κορεάτισσας προτεστάντισσας καθηγήτριας Chung Hyun Kyung στὴν Καμπέρρα τῆς Αὐστραλίας τὸ 1991, ἡ ὁποία προκάλεσε θύελλα ἀντιδράσεων (καὶ ἐγινε τὸ ἀγαπημένο παράδειγμα τῶν ἀντι-οικουμενιστῶν, οἱ ὁποῖοι μέμφονται τὴν οἰκουμενικὴ κίνηση ἐπὶ συγκρητισμῷ) ὅταν συνδύασε τὴν ἐπίκληση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μὲ τὴν κορεατικὴ σαμανιστικὴ ἐπίκληση τῶν προγονικῶν πνευμάτων⁷. Ἡ πλειονότητα τῶν Ὁρθοδόξων, ὅμως, πληροφορήθηκε γιὰ τὴν εἰσήγηση σχεδὸν συμπτωματικά· ἐπειδὴ αὐτὴ ἐγινε σὲ Γενικὴ Συνέλευση (τὴν 7η) τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν, στὸ ὁποῖο οἱ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίες συμμετέχουν θεσμικά, καὶ πάντως ὄχι ἐπειδὴ οἱ Ὁρθόδοξοι παρακολουθοῦν τὴν ἀνάδυση τῶν νέων θεολογιῶν, τὸν διάλογο καὶ τὴν ἀναμέτρηση μαζί τους! Κατὰ παρόμοιο τρόπο, οἱ διαστάσεις πού ἔχουν ἤδη λάβει τὰ ζητήματα πού θέτει ἡ θέση τοῦ Φλωρόφσκυ, συχνὰ ἀγνοοῦνται ἐντυπωσιακὰ ἀπὸ ἓναν δυτικο-μονιστικὸ ἐπαρχιωτισμὸ τῶν θεολογιῶν μας - εἴτε συντηρητικῶν (πού εἶναι στραμμένες πρὸς τὴ Δύση γιὰ νὰ τὴν πλήξουν) εἴτε προοδευτικῶν (πού ἐπικεντρώνουν στὴ Δύση γιὰ νὰ συμμετάσχουν στὸ γίγνεσθαι της).

Ἐπὶ πλέον, οἱ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίες (καὶ ἰδίως οἱ ἑλληνικές, ἰδιαίτατα κατὰ τὶς τελευταῖες δεκαετίες) ἐλάχιστα ἔχουν ἀπασχοληθεῖ μὲ ἐρωτήματα πέρα ἀπὸ τὴ σχέση μὲ τὴ δυτικὴ συνάφεια, ὅπως ἡ συνάντηση μὲ τὶς ἄλλες θρησκείες, τὸ

7. Στὴν ὀπτική τῆς Chung Hyun Kyung ἀναφέρομαι ἰδιαίτερα παρακάτω.

ἐρώτημα τῆς σωτηρίας τῶν ἐκτὸς Ἐκκλησίας, οἱ πολιτισμοὶ ὡς χνάρια τῆς παρουσίας τοῦ Πνεύματος ἢ ὡς ἀνταρσία ἀπέναντι στὸν Θεὸ κλπ. Ἡ ἴδια ἡ δυτική χριστιανοσύνη, ἀντιθέτως, ἔχει μακρὰ θητεία στὰ ἐρωτήματα [μὲ ἀφετηριακὰ τὰ ἔργα θεολόγων ὅπως οἱ Ernst Troeltsch (1865-1923), Paul Tillich (1886-1965), Karl Rahner (1904-1984) κ.ἄ.], ὅχι μόνο λόγω τοῦ διαλόγου τῆς μὲ τὴ δυτικὴ νεωτερικότητα, ἀλλὰ, σὲ μεγάλο βαθμό, λόγω τῆς ἐπαφῆς τῆς μὲ πελώριους καὶ διαφορετικούς πολιτισμούς μέσω τῆς ἀποικιοκρατίας καὶ τῆς ἱεραποστολικῆς ἐπέκτασης ἀπὸ τὸν 16ον αἰῶνα. Οἱ ἀπόψεις ποὺ ἀναπτύσσονται στὸν χῶρο τῆς ἱεραποστολῆς, ιδίως ἀπὸ τὴ δεύτερη δεκαετία τοῦ 20οῦ αἰῶνα, ἔχουν ἀφάνταστη ποικιλία καὶ εὐαισθησίες. Δὲν εἶναι, ὁμως, τοῦ παρόντος ἡ παρουσία καὶ ὁ σχολιασμός τους.

2. Ἀναδιτύπωση ἢ Νέο Περιεχόμενο;

Πρέπει νὰ καταλάβουμε ὅτι τὸ ζήτημα ποὺ ἔχει τεθεῖ ἀπὸ ὀρισμένα ρεύματα τῆς τριτοκοσμικῆς (καὶ ἰδιαίτερα τῆς ἀπωανατολικῆς) σκέψης (μὲ τὴ συνεπικουρία, ὅπως θὰ δοῦμε, φιλελεύθερων δυτικῶν θεολογιῶν) ξεπερνᾷ ριζικὰ καὶ τὶς τολμηρότερες προτάσεις γιὰ ἀναδιτύπωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως. Ἡ ὀπτικὴ τῆς ἀναδιτύπωσης (εἴτε μὲ τρόπους ἄλλων πολιτισμῶν, εἴτε μὲ ἐννοιολογικὰ ἐργαλεῖα οἰκεῖα στὸν σημερινὸ ἄνθρωπο, ὅπως ἡ γλῶσσα τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν, ἡ λογοτεχνία, ἡ ψυχανάλυση ἢ ἡ ἠθική), ὅσο ἀνατρεπτικὴ καὶ ἂν φαίνεται, ὅσο καὶ ἂν φοβίζει, ὅσο καὶ ἂν προκαλεῖ συγκρούσεις, δὲν εἶναι ἀληθινὰ εἰκονοκλαστικὴ. Βασικὴ τῆς θέσης εἶναι ὅτι ὑπάρχει μία ἀλήθεια (ἡ πίστις τῆς Ἐκκλησίας), ἡ ὁποία δύναται νὰ διατυπωθεῖ παντοιοτρόπως. Ἀκόμα, δηλαδή, καὶ ἂν κανεὶς μιλήσῃ γιὰ τὸν Τριαδικὸ Θεὸ ἢ γιὰ τὴν θεανθρωπότητα τοῦ Χριστοῦ χωρὶς νὰ χρησιμοποιεῖ διόλου τοὺς φιλοσοφικοὺς ὅρους “οὐσία”, “φύσις” καὶ “ὑπόστασις”, καὶ πάλι μιᾷ γιὰ Τριαδικὸ Θεὸ καὶ γιὰ θεάνθρωπο Χριστό. Τέτοιας λογῆς ὑπῆρξαν –τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν– οἱ πολυάριθμες προσπάθειες διαφόρων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέσα στοὺς αἰῶνες νὰ κηρύξουν μὲ παραδείγματα ἀπὸ τὴν καθημερινὴ ζωὴ, λόγου χάριν παρομοιάζοντας τὴν Ἁγία Τριάδα μὲ τὸν ἥλιο (δίσκος, ἀκτῖνες, φῶς) ἢ μὲ τριφύλλι (τρία πέταλα τοῦ αὐτοῦ φύλλου) καὶ τὴν θεανθρωπότητα μὲ τὸ πυρωμένο σίδηρο (μέταλλο καὶ φωτιά) κ.ο.κ. Τέτοιας λογῆς εἶναι στὴν ἐποχὴ μας οἱ ἀπόπειρες γιὰ ἀναδιτύπωση τῆς Χριστολογίας μὲ ἀφρικανικὸ τρόπο (εἶχα ἐπίσης τὴν εὐκαιρία, πρὸ καιροῦ, νὰ ἀσχοληθῶ μὲ τὴν ἀφρικανικὴ ἐννόηση τοῦ Χριστοῦ ὡς Προγό-

νου και Μεγάλου Ἀδελφοῦ)⁸. Ἡ γνώμη μου εἶναι ὅτι τέτοιες προσπάθειες ὄχι ἀπλῶς ἐπιτρέπονται, ἀλλὰ ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση τῆς Ἐκκλησίας, ὅμως μαζί μὲ τὴν ἐπίγνωση ὅτι ἡ εὐστοχία τους (τὸ ἄν, δηλαδή, θὰ ἐκφραστεῖ ὄντως τὸ σημαινόμενο) θὰ δοκιμαστεῖ καὶ θὰ κριθεῖ κατὰ περίπτωση. Προφανῶς δὲν εἶναι ἐπιθυμητό, σὺν περιστάσεσιν αὐτέσιν, ἡ εἰκόνα τοῦ ἡλίου νὰ παραπέμψει τελικὰ σὲ τροπικὸ μοναρχιανισμό (σὲ ἀναίρεση, δηλαδή, τῆς Τριαδικότητος) ἢ ἡ ψυχολογικὴ γλῶσσα νὰ ἐμφανίσει τὸν Χριστὸ ὡς ἀνιστορικὸ σύμβολο. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὥστόσο, οἱ ἀντιτιθέμενοι στὴν ἀναδιατύπωση (ὅσοι, δηλαδή, ἀποδέχονται ὡς νόμιμο μόνον τὸ παραδοσιακὸ γλωσσάρι) διατρέχουν τὸν κίνδυνον νὰ ταυτίσουν (κατὰ ἀπολλιναρικὸ τρόπο) τὴν ἀλήθεια μὲ τὴ γλῶσσα στὴν ὁποία αὐτὴ κάποτε διατυπώθηκε, κι ἔτσι νὰ ἐγκιβωτίσουν τὴν ἀλήθεια εἴτε σὲ ἓνα πολιτισμὸ, εἴτε σὲ ἓνα κοσμοεἶδωλο, καὶ μάλιστα ἐνδεχομένως παρωχημένο. Σὲ κάθε περίπτωση, ὅμως, ἀμφότεροι –καὶ οἱ θιασῶτες τῆς ἀναδιατύπωσης καὶ οἱ ἐπικριτὲς τῆς– κινοῦνται, παρὰ τὶς ἱκανεὲς διαφορὰς τους, μέσα στὸ ἴδιο μεῖζον πλαίσιο τῆς ἀποδοχῆς τοῦ ἐκπεφρασμένου ἐκκλησιαστικοῦ δόγματος.

Ἡ ἐνστάσις, ὅμως, ποὺ ἐγείρουν ὀρισμένοι ἀπωανατολίτες χριστιανοὶ θεολόγοι δὲν ἀφοροῦν στοὺς ἐκφραστικούς τρόπους, ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ σημαινόμενο. Ἡ βασικὴ τους θέσις δὲν εἶναι ὅτι οἱ καθιερωμένοι ὅροι γιὰ τὸ Χριστολογικὸ ἢ τὸ Τριαδικὸ δόγμα εἶναι δυτικοὶ (ἐλληνικοί), ἀλλὰ ὅτι *καθ'αὐτὸ* τὸ Χριστολογικὸ καὶ τὸ Τριαδικὸ δόγμα εἶναι δυτικοὶ τρόποι ἐννόησης τοῦ Θεοῦ· ὅτι, δηλαδή, καὶ αὐτὰ εἶναι σημαίνοντα, καὶ ὄχι σημαινόμενα. Ἡ ἰσχυρὴ ἀπωανατολικὴ παράδοση δυσπιστίας πρὸς τὴν ἔννοια τῆς σταθερῆς ὑπόστασης συμβάλλει ἰδιαίτερα σ' αὐτό.

Πρὶν δοῦμε μερικὲς ἐνδεικτικὰς περιπτώσεις τέτοιων θεολογιῶν (ὑπογραμμίζω ὅτι δὲν μιλάμε γιὰ κριτικὴ ἐκ μέρους ἄλλων θρησκευτικῶν πίστεων, ἀλλὰ γιὰ θέσεις οἱ ὁποῖες δηλώνουν χριστιανικὲς), χρειάζεται νὰ ἀναφερθοῦμε σὲ ἓνα παρόμοιο ρεῦμα, τὸ ὁποῖο ἀναπτύχθηκε μὲν στὸν δυτικὸ κόσμον, ἀλλὰ τὴν ἔμπνευσή του τὴν ὀφείλει ἐν πολλοῖς στὰ ἐρωτήματα ποὺ θέτει ἡ συνάντησις μὲ τὴν παγκόσμια θρησκευτικὴ πολυμορφία, κι ἔτσι πολὺ γρήγορα βρέθηκε σὲ ὁσμωσὴ μὲ τοὺς προβληματισμοὺς τῆς Ἀπὼ Ἀνατολῆς. Εἶναι τὸ ρεῦμα τὸ ὁποῖο διεθνῶς ὀνομάζεται “πλουραλιστικὴ θεολογία”. Δὲν πρόκειται γιὰ συμπαγὲς

8. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Ν. ΘΑΝΑΣΗΣ, “Χριστός, ὁ Πρόγονος καὶ Ἀδελφός. Μία ἀφρικανικὴ Χριστολογία”, *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 25.1 (2007), σσ. 59-82.

μόρφωμα, χάριν, όμως, της οικονομίας λόγου, έδω μπορούμε άδρομερως να τo σκιαγραφήσουμε ως εξής: 'Ο όρος “πλουραλιστική θεολογία” δέν άναφέρεται στην άποδοχή της έτερότητας (πάνω στην όποία ή 'Ορθόδοξη θεολογία έχει έργαστεί άρκετά στους τελευταίους καιρούς), αλλά ειδικά στην πεποίθηση ότι κάθε θρησκεία άποτελεί έναν από τούς πολλούς τρόπους έννόησης ή βίωσης τού άγνώστου Θεού και ότι, συνεπώς, ουδέμία θρησκεία μπορεί να έχει άπόλυτες άξιώσεις και οίκουμενικές διαστάσεις. Καθεμία άποτελεί έκφραση μίας συγκεκριμένης και μόνο ιστορικο-πολιτισμικής συνάφειας. Χαρακτηριστική είναι ή εικόνα που χρησιμοποίησε ό John Hick (1922-), ό όποιος, από τις άρχές της δεκαετίας τού '70, θεωρείται έγκαινιαστής της “πλουραλιστικής θεολογίας”. Άντιτιθέμενος πρός την παραδοσιακή θεολογία, ή όποία, κατά τη γνώμη του, θυμίζει τo γεωκεντρικό σύστημα τού Πτολεμαίου, άφου νοεί τόν Χριστό και τόν Χριστιανισμό ως τo παγκόσμιο κέντρο, ό Hick ύποστήριξε ένα Κοπερνίκειο μοντέλο, όπου τo μυστήριο (mystery - όχι sacrament) τού Θεού έπέχει θέση τού ήλιου, γύρω από τόν όποϊον όλοι οί πλανήτες (θρησκείες), συμπεριλαμβανομένης της γής (Χριστιανισμού), διαγράφουν τροχιές, καθένas τη δική του, με τη δική του “βίωση” της ήμέρας και της νύκτας, αλλά πάντως τροχιές με τo ίδιο νόημα κατ' ουσίαν⁹. Στην όπτική τού Hick ό Χριστός είναι κάτι ριζικά άλλο άπ' αυτό που λέει ή παραδεδομένη έκκλησιαστική Χριστολογία. Και έδω άκριβώς βρίσκεται τo σημείο όπου ό Hick διαφοροποιείται ριζικά και από τούς θιασώτες της επανερμηνείας και από τούς αντιπάλους της. Ύπενθυμίζω ότι οί θιασώτες της επανερμηνείας επικαλούνται με ζέση, ως κορυφαίο υπόδειγμα τού αυθεντικού τρόπου έκκλησιαστικής ύπαρξης μέσα στίς διαφορετικές έποχές, πολιτισμούς και κοινωνίες, τo παράδειγμα τού 4ου αιώνα: την τόλμη της Έκκλησίας να προσλάβει και να έπεξεργαστεί έλληνικούς φιλοσοφικούς (δηλαδή μη-Βιβλικούς και μη-σημιτικούς) όρους, προκειμένου να έκφράσει σ' αυτούς την αλήθειά της, δηλαδή τη θεανθρωπότητα τού Χριστού - τη σάρκωση τού Υιού. Άκριβώς, λοιπόν, αυτό που για τούς θιασώτες της επανερμηνείας άποτελεί δείγμα ζωτικότητας, για τόν Hick άποτελεί κορυφαία περίπτωση άλλοτρίωσης! Αυτό που προσέλαβε ή Έκκλησία, λέει ό Hick, δέν ήταν οί όροι, αλλά καθαυτή ή ιδέα της θεανθρωπότητας. Στόν αρχαίο κόσμο ό όρος “Υιός Θεού” νοούνταν όχι κατά κυριολεξία¹⁰ (όντολογικά), αλλά μεταφορικά. 'Ο ίδι-

9. HICK JOHN, *God and the Universe of Faiths*, OneWorld Publications, Oxford 1973.

10. HICK JOHN, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky ²1993, σ. 43.

ος ό Ίησοῦς δὲν πίστευε ὅτι ἦταν Θεός. Ἦταν ἓνας ἄνθρωπος ἀνοικτός στή θέληση τοῦ Θεοῦ καί, συνεπῶς, ἓνας τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Θεός τότε ἔδρασε στὴν ἱστορία. Ἀργότερα, ὅμως, οἱ Χριστιανοί, ἐπιθυμώντας νὰ τονίσουν τὸ πρόσωπό του, ἐννόησαν τὸν ὄρο “Υἱὸς Θεοῦ” κατὰ κυριολεξία, στὴν δὲ Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (ὅλα αὐτά, πάντα κατὰ τὸν Hick) ἡ Ἐκκλησία υἱοθέτησε ἐπισήμως τὸν μη-βιβλικὸ ὄρο “οὐσία” καὶ διατύπωσε τὸ δόγμα τοῦ ὁμοουσίου¹¹. Ποιό ἦταν τὸ ἐπόμενο βῆμα; Ἡ δημιουργία τοῦ δόγματος τῆς Τριάδας! Ἀφοῦ, μὲ τὴ θεοποίηση τοῦ Χριστοῦ ἐμφανιζόταν πλέον ἄλλη μία θεία ὑπόσταση δίπλα στὸν Θεό, ἦταν ἀναγκαῖο νὰ διατυπωθεῖ μία ἀντίστοιχη διδασκαλία¹². Ἔτσι, λοιπόν, ὁ Hick δέχεται τὴν Τριαδικὴ πίστη μόνο ὡς ἓναν ἀπὸ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποῖους νοοῦν καὶ βιώνουν τὸν ἄγνωστο Θεὸ ὑποκειμενικὰ κάποιοι ἄνθρωποι, μίας συγκεκριμένης πολιτισμικῆς συνάφειας. Δὲν ὑπάρχουν, δηλαδή, ὄντολογικὰ καὶ κυριολεκτικὰ τρεῖς ὁμοούσιες ὑποστάσεις¹³. Ἡ θέση τοῦ Hick δὲν συμπίπτει κἄν μὲ τὸν τροπικὸ μοναρχιανισμό (τὴν πεποίθηση, δηλαδή, ὅτι καθεμιά ἀπὸ τὶς λεγόμενες ὑποστάσεις εἶναι ἀπλῶς τρόπος ἐμφάνισης τοῦ ἑνὸς καὶ μονοπρόσωπου Θεοῦ). Θὰ μπορούσε μᾶλλον νὰ ὀνομαστεῖ ὑποκειμενικὸς ἢ ἐρμηνευτικὸς τροπισμός¹⁴. Συνεχιστὴς, ὑπὸ μιὰν ἔννοια, τοῦ Hick λογίζεται ὁ ρωμαιοκαθολικὸς Paul Knitter. Δέχεται τὸν Χριστὸ ὡς πραγματική, ἀλλὰ ἐπὶ μέρους ἐκδήλωση τοῦ Θεοῦ (ἐκδήλωση τοπικὴ, στὸν μεσογειακὸ χῶρο), χωρὶς οἰκουμενικὲς διαστάσεις. Ἔτσι τοῦ ἀποδίδει μία “σχετικὴ μοναδικότητα”, ἡ ὁποία, κατὰ τὴ γνώμη μου, θυμίζει τὴ “μοναδικότητα”¹⁵ κάθε θείας ἐκδήλωσης στὸν ἐνοθεϊσμὸ ἢ κάθε ἀβατάρας στὸν Ἰνδουϊσμό.

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Hick ἐμφανίστηκαν μὲ ἐξαιρετικὸ δυναμισμό, διότι ἤρθαν σὲ ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία εἶχε ἤδη λάβει χώρα ἡ ἀποκήρυξη τοῦ ἱμπεριαλιστι-

11. HICK, *The Metaphor*, ὁ.π., ἰδίως σσ. 44-45, 101-104. Κατὰ τὸν Hick αὐτὸ συνέβη καὶ γιὰ πολιτικούς λόγους, γιὰ τὴν ἐνίσχυση, δηλαδή, τῆς αὐτοκρατορικῆς συνοχῆς καὶ ἐξουσίας.

12. HICK, *The Metaphor*, ὁ.π., σ. 152.

13. HICK, *The Metaphor*, ὁ.π., σ. 149.

14. Βλ. τὴν κριτικὴ τοῦ STEPHEN T. DAVIS, “John Hick on Incarnation and Trinity”, *The Trinity* (ἐπιμ. Stephen Davis - Daniel Kendall - Gerald O’Collins), Oxford University Press, Oxford 1999, σσ. 251-273.

15. KNITTER F. PAUL, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Oneworld, Oxford 1996, σσ. 73-83. Ὁ Knitter ἔχει, κατὰ καιρούς, μεταβάλλει τὸ κέντρο βάρους τῆς θεολογίας του. Σχετικοποιεῖ τὴ Χριστολογία ἄλλοτε συγκροτώντας ἓνα θεοκεντρικὸ μοντέλο, ἄλλοτε ἓνα Βασιλαιοκεντρικὸ καὶ ἄλλοτε Πνευματοκεντρικὸ. Βλ. χαρακτηριστικὰ KNITTER F. PAUL, “A New Pentecost? A Pneumatological Theology of Religions”, στό: *Current Dialogue* 19 (1991), σσ. 32-41.

κοῦ μοντέλου ἱεραποστολῆς, εἶχε γίνει συνείδηση ὅτι μεγάλα τμήματα τῆς ἀνθρωπότητος, καὶ δὴ ἄλλων θρησκευτικῶν ταυτοτήτων, παρέμεναν ἐκτὸς Ἐκκλησίας, καὶ ἐγειρόταν ἔντονα τὸ (ἀρχαῖο, στὴν πραγματικότητα) ἐρώτημα περὶ τῆς δυνατότητας σωτηρίας τῶν ἐκτὸς Ἐκκλησίας¹⁶. Παράλληλα, ὁμως, εἶναι προφανὲς ὅτι οἱ ἀπόψεις τοῦ Hick ἀντλοῦν καὶ ἀπὸ προγενέστερες ὀπτικές. Πέρα ἀπὸ συγγένειες μὲ τὸν δοκητισμὸ, τὸν ἀρειανισμὸ, τὸν μεταγενέστερο οὐνιταριανισμὸ¹⁷ κ.λπ., ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ ἐκ μέρους του συνέχιση ρευμάτων πού εἶχαν διατυπωθεῖ τὸν 19ον αἰῶνα, ὅπως καὶ ὁ ἴδιος παραδέχεται (Schleiermacher, Strauss, Harnack)¹⁸. Φρονῶ ὅτι ἀξιοσημείωτη ἦταν καὶ ἡ συμβολὴ τοῦ Ἀγγλου θεολόγου Edwin Hatch (1835-1889), ὁ ὁποῖος εἶχε κάνει λόγο γιὰ τὴν σαρωτικὴ εἴσοδο τοῦ ἐλληνικοῦ στοιχείου στὴν Ἐκκλησίαν κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες. Ὡς χαρακτηριστὸ στοιχεῖο τῆς καίριας ἀλλαγῆς πού σήμανε τότε αὐτὴ ἡ εἴσοδος, προσδιόριζε τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν (σημιτικὴ) ἐμφανιστὸν πρακτικὸ τρόπο ζωῆς ὡς ἐκπλήρωση τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, στὸν (ἐλληνικὸ) στοχασμὸ γιὰ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ¹⁹. Ἔτσι κυριάρχησε ἡ τάση ὑποστατικοποίησης - ὀντολογικοποίησης ἰδιοτήτων ἢ τρόπων δράσης τοῦ ἑνός, μονοπρόσωπου Θεοῦ. Ἡ θεωρία, δηλαδή, τοῦ ὕστερου Ἑλληνισμοῦ περὶ ὑπάρξεως τῶν λόγων τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμον, μετεξελίχθηκε, κατὰ τὸν Hatch, στὴν ἐξύψωση τοῦ Ἰησοῦ στὸν κορυφαῖο Λόγον καί, κατόπιν, στὸ δόγμα τοῦ ὁμοουσίου - τῆς ὑπάρξεως θείας φύσης στὸν Χριστό²⁰. Γνωρίζουμε ὅτι ὁ Harnack εἶχε διαβάσει τὸν Hatch μὲ ἐνθουσιασμό²¹. Παρόμοια, λοιπόν, ὁ Harnack ὑποστήριξε ὅτι

16. Βλ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΤΙΡΑΝΩΝ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΑΛΒΑΝΙΑΣ, *Παγκοσμιότητα καὶ Ὁρθοδοξία. Μελετήματα Ὁρθοδόξου προβληματισμοῦ*, ἔκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2000, σσ. 169-206 (μελέτημα μὲ τίτλο “Θεολογικὴ κατανόηση τῶν ἄλλων θρησκειῶν”), ὅπου καταδεικνύεται ὅτι στὴν ἴδια τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση φωλιάζει ἡ ἀπάντηση ὅτι ὁ Θεός, μὲ μυστικούς τρόπους, δρᾷ γιὰ τὴ σωτηρία ὅλων, ἐντὸς καὶ ἐκτὸς Ἐκκλησίας.

17. Ρεῦμα πού διαμορφώθηκε κατὰ τὸν 16ον αἰῶνα (καὶ ἔχει σήμερον κοινότητες σὲ διάφορα σημεῖα τοῦ κόσμου) καὶ ἀπορρίπτει τὴν Τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ. Βλ. WILLIAM F. SCHULTZ, “Unitarian Universalism”, *Dictionary of the Ecumenical Movement* (ἐπιμ. Nicholas Lossky κ.ἄ.), WCC Publications, Geneva 2002, σσ. 1163-1164.

18. HICK, *The Metaphor*, ὁ.π., σ. 18.

19. Αὐτὸ τὸ συμμερίζεται καὶ ὁ HICK, στὸ ἔργο του *God and the Universe of Faiths*, ὁ.π., σσ. 109-110.

20. HATCH EDWIN, *The Hibbert Lectures 1888. Greek Ideas and Usages upon the Christian Church 1897* (ἐπιμ. A. M. Fairbairn), Williams and Norgate, Londn 1897, σσ. 259-275.

21. HORBURY WILLIAM, “The New Testament”, *A Century of Theological and Religious Studies in Britain* (ἐπιμ. Ernest Nicholson), Oxford University Press 2003, σ. 78.

στή συνάντησή της με τὸν ἑλληνικὸ πολιτισμὸ ἡ Ἐκκλησία δὲν προσέλαβε ἕναν νέο τρόπο ἔκφρασης τῆς θεανθρωπότητας, ἀλλὰ καθαυτὴ τὴν ιδέα τῆς θεανθρωπότητας. Ὡς σημεῖο ἀποφασιστικῆς εἰσόδου τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὴν Ἐκκλησία θεωρεῖ τὸν 2ον αἰῶνα, ὅποτε ὁ Χριστὸς θεωρήθηκε ὡς ὁ ἑνσαρκὸς Λόγος²². Ἐντελῶς ἀντίστροφα πρὸς τὴ λογικὴ τῆς ἀναδιατύπωσης, ὁ Harnack ὑποστήριξε χαρακτηριστικὰ ὅτι αὐτὸ πού τελικὰ προέκυψε δὲν ἦταν ἕνα χριστιανικὸ προϊὸν σὲ ἑλληνικὸ ἔνδυμα, ἀλλὰ ἕνα προϊὸν ἑλληνικὸ σὲ χριστιανικὴ συσκευασία²³.

Αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἶχε ὁ Φλωρόφσκυ πρὸ ὀφθαλμῶν, ὡς κίνδυνο, ἦταν ἀκριβῶς αὕτη ἡ ὀπτική τοῦ Harnack. Κι ἔτσι, ἡ θέση τοῦ π. Γεωργίου περὶ τὴν μονιμότητας τοῦ “χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ” σήμαινε προσυπογραφή τῆς πίστεως ὅτι ἡ θεότητα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ Τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ ἔχουν πραγματικὸ περιεχόμενο καὶ δὲν εἶναι ἀπλῶς πολιτισμικὰ σχήματα λόγου. Ὁ Φλωρόφσκυ, ὡς γνωστόν, ὑπῆρξε Χριστοκεντρικὸς, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἀντιτιθόταν σὲ κάθε θεολογία στὴν ὁποία ὁ Χριστὸς δὲν συμμετεῖχε ἀποφασιστικά. Κι ἔτσι, ἐπέμενε:

“Καμμιά συνεπὴς Ἐκκλησιολογία δὲν μπορεῖ νὰ οἰκοδομηθῇ, χωρὶς ἡ κεντρικὴ θέσις τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ Ἑσαρκωθέντος Κυρίου καὶ Βασιλέως τῆς Δόξης νὰ γίνῃ ἀνεπιφύλακτα παραδεκτὴ”²⁴. “Δυστυχῶς, τὸ μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀντιμετωπίστηκε πολὺ συχνὰ τοὺς τελευταίους χρόνους [σ.σ.: τὸ κείμενο αὐτὸ δημοσιεύθηκε τὸ 1955] μὲ ἐντελῶς ἀφηρημένο τρόπο, σὰν νὰ μὴν ἦταν τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἕνα μεταφυσικὸ πρόβλημα ἢ ἀκόμη κάποιο διαλεκτικὸ αἰνιγμα... Σὲ πολλὰς πρόσφατες ἀπόπειρες νέας διατυπώσεως τῆς παραδοσιακῆς πίσεως μὲ σύγχρονους ὅρους, ὑπάρχει κάποια λεπτὴ ἀλλὰ πραγματικὴ γεῦσις δοκητισμοῦ... Ὁλόκληρη ἡ σημασία τῆς ἐνσαρκώσεως περιστέλλεται σὲ σύμβολα, ὁ ἐνανθρωπήσας Κύριος κατανοεῖται μᾶλλον σὰν ἕνας δείκτης κάποιας σεβαστῆς ἀρχῆς (ὅπως ὁργὴ Θεοῦ ἢ ἀγάπη, μῆνις ἢ ἔλεος, κρίσις ἢ ἄφεσις) παρὰ σὰν ἕνα ζωντανὸ Πρόσωπο”²⁵.

22. ADOLF VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Munchen und Hamburg 1964, σσ. 122-128.

23. HARNACK, *Das Wesen*, ὁ.π., σ. 134.

24. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, “Ὁ Χριστὸς καὶ ἡ Ἐκκλησία του. Προτάσεις καὶ σχόλια” (μτφρ. Ἑμμ. Πρατσινάκης), *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, ἔκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθῆναι 1973, σ. 187.

25. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, “Ἡ ἀειπάρθενος μητέρα τοῦ Θεοῦ”, *Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, ὁ.π., σσ. 127-128.

Ἡ Χριστοκεντρικότητα τῆς θεολογίας τοῦ Φλωρόφσκυ ἀφορᾷ καὶ κάποιαν ἄλλη, συναφῇ, μὰ κατοπινὴ ἐξέλιξη στὸν οἰκουμενικὸ χῶρο, τὴν ὁποία ἐπίσης ὁ ἴδιος δὲν ἔζησε γιὰ νὰ τῇ δεῖ. Ὡς γνωστό, εἶχε διαφωνήσει μὲ τὸν Vladimir Lossky, ὁ ὁποῖος (συνεχίζοντας μία προγενέστερη τάση τῆς Ρωσικῆς θεολογίας γιὰ ὑπερτονισμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος) διέκρινε ἔντονα τὴν οἰκονομία τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τὴν οἰκονομία τοῦ Πνεύματος²⁶. Ὁ Φλωρόφσκυ ὑποπτευόταν ὅτι ἡ διάκριση αὐτὴ μπορούσε νὰ ὀδηγήσει στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ Πνεῦμα χορηγεῖ κατὰ πέρα ἀπὸ τὸν Χριστὸ καὶ κατὰ πληρέστερο ἂπ' ὅ,τι ὁ Χριστὸς - συμπέρασμα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Φλωρόφσκυ δὲν συμφωνοῦσε²⁷. (Ἐδῶ, βέβαια, ἀνοίγει τὸ μεγάλο θέμα τῆς σύνθεσης Χριστολογίας, Πνευματολογίας καὶ Τριαδολογίας, ἡ ἀνάγκη τῆς ὁποίας ἔχει ἰδιαίτερος ἐπισημανθεῖ ἀπὸ σημαντικούς θεολόγους, ἀλλὰ δὲν εἶναι τοῦ παρόντος ἡ ἐνασχόλησή μας μαζί του). Στὰ χρόνια ποὺ ἀκολούθησαν, οἱ διεργασίες στὸν οἰκουμενικὸ χῶρο κατέστησαν τὴ θέση τοῦ Lossky ἰδιαίτερα δημοφιλὴ ἀνάμεσα σὲ Χριστιανούς διαφόρων παραδόσεων. Ἡ ἔμφαση στὸ Πνεῦμα ἔδινε μία ἰδιαίτερη πνοὴ γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ “Χριστομονισμοῦ”, ὁ ὁποῖος δέσποζε στὴ δυτικὴ θεολογία, στένευε τὴν Ἐκκλησία στὰ ὅρια ἑνὸς ἰδρύματος, ἐγκιβώτιζε σ' αὐτὸ τὴ χάρι τοῦ Θεοῦ καὶ ἐμφάνιζε τὸ Πνεῦμα ἀπλῶς ὡς ἐργαλεῖο τοῦ Υἱοῦ ἢ ὡς δωρεὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὰ μέλη μονάχα τῆς Ἐκκλησίας του. Ἀντίθετα μὲ τοὺς δυτικούς θεολόγους, τοὺς ὁποίους δυσκόλευε τὸ Filioque νὰ προχωρήσουν σὲ μίαν ἀναβάθμιση τοῦ ρόλου τοῦ Πνεύματος, οἱ Ὁρθόδοξοι διέθεταν τὴν παράδοση ποὺ τοὺς διευκόλυνε νὰ τὸ κάνουν. Καὶ ὄντως αὐτὸ ἔγινε στὸ πλαίσιο τῆς Οἰκουμενικῆς Κίνησης, κυρίως στὴ δεκαετία τοῦ '60, καὶ πλέον ἡ ἔμφαση στὸ Πνεῦμα (ὅπως καὶ στὴν Τριαδολογία) ἀναγνωρίζεται ὡς ἱστορικὴ συμβολὴ τῶν Ὁρθοδόξων²⁸.

Αὐτὴ ἡ Πνευματολογικὴ ἔμφαση ἀνοίγε τοὺς ὁρίζοντες γιὰ ἀπάντηση καὶ σὲ ἄλλο ἓνα καυτὸ ἐρώτημα, τὸ ὁποῖο συνδέεται μὲ τὴν ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας: ἂν ἔχουν δυνατότητα σωτηρίας οἱ πιστοὶ τῶν ἄλλων, πλὴν τοῦ Χριστιανισμοῦ, θρησκειῶν. Ἡ θέση τοῦ Lossky περὶ ἰδιαίτερης οἰκονομίας τοῦ Πνεύματος δι-

26. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, “Ὁ Χριστὸς καὶ ἡ Ἐκκλησία του”, στὸ: τοῦ ἰδίου, *Θέματα Ὁρθόδοξου Θεολογίας* (μτφρ. Ἐμμ. Πρατσινάκης), ἔκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθῆναι 1973, σσ. 182-183, 185-187.

27. BAKER MATTHEW, “The Eternal ‘Spirit of the Son’: Barth, Florovsky and Torrance on Filioque”, *International Journal of Systematic Theology* 12.4 (2010), σ. 392.

28. Βλ. ἐνδεικτικὰ KIRSTEEN KIM, *The Holy Spirit in the World. A Global Conversation*, SPCK - Orbis Books, London - New York 2008, σσ. ix, 170 (β. καὶ 47, 51, 55).

ευκόλυνε να διακρίνει κανείς τη σωστική δράση του Πνεύματος και σε περιοχές ή πολιτισμούς όπου δεν έχει γίνει γνωστός ή δεκτός ο Χριστός. Σ' αυτό τον προβληματισμό έπαιξε εξαιρετικό ρόλο ένα άρθρο που δημοσίευσε το 1971 ο Άραβας Ὁρθόδοξος μητροπολίτης Georges Khodr²⁹. Ὁ Khodr ὑποστήριξε ὅτι τὸ Πνεῦμα ἔχει ἐκχυθεῖ στὰ ἔθνη (Πράξ. 2: 17) ἀκριβῶς βάσει τῆς ἰδιαίτερης οἰκονομίας τοῦ Πνεύματος. Ταυτόχρονα, ὁμως, διευκρίνιζε ὅτι καθεμία ἀπὸ τὶς δύο οἰκονομίες δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ χωρὶς τὴν ἄλλη, καὶ ἐπέμεινε στὴν μυστικὴ (μέσω τῆς δράσης τοῦ Πνεύματος) παρουσία τοῦ Χριστοῦ σὲ κάθε φιλότιμη ἀνθρώπινη προσπάθεια - καὶ στὶς μὴ χριστιανικὲς θρησκείες. Ὁ Khodr, δηλαδή, ἀνοίγε ὀρίζοντες βάσει τοῦ δυναμισμοῦ τῆς παράδοσης. Ὡστόσο, τὴν προσοχὴ πολλῶν ἑτεροδόξων χριστιανῶν τὴ συγκέντρωσε μία ἰδιαίτερη ἀποστροφή του (θεμελιωμένη στὸ ἔργο τοῦ Lossky), ὅτι τόσο ὁ Χριστός, ὅσο καὶ τὸ Πνεῦμα, δροῦν μὲ “ὑποστατικὴ ἀνεξαρτησία” (hypostatic independance), ὅτι δηλαδή τὸ Πνεῦμα συχνὰ δρᾷ δίχως νὰ ἀποστέλλεται ἀπὸ τὸν Λόγο³⁰. Πάνω, λοιπόν, στὴν ἔννοια τῆς “ὑποστατικῆς ἀνεξαρτησίας” ἀρκετοὶ ἑτεροδόξοι θεολόγοι ἔκτισαν, στὴ συνέχεια, Πνευματολογίες ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴ Χριστολογία καὶ πολὺ εὐρύτερες ἀπὸ τὴ Χριστολογία, ὑποστηρίζοντας, περὶπου, ὅτι ὁ Χριστὸς ἀφορᾷ μόνο τοὺς πιστοὺς τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἐνῶ τὸ Πνεῦμα ὅλους τοὺς ἀνθρώπους.

Σὲ σχέση μὲ τὸ κείμενο τοῦ Khodr ἔχουμε πιθανότατα τὸ φαινόμενο τῆς “ἑτερογονίας τῶν σκοπῶν”, δηλαδή τὴν ἀπόληξη μίας ιδέας σὲ διαφορετικὸ σημεῖο ἀπὸ τὸ ἀρχικῶς σκοπούμενο. Τὸ λέω αὐτό, διότι σὲ πολλὲς ἀπὸ τὶς ἐν λόγω Πνευματολογίες ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὴ συνέχεια, ἡ Χριστολογία ἀντιμετωπίστηκε ὡς πηγὴ προβλημάτων, ἢ ὁποία ἔπρεπε νὰ προσπεραστεῖ. Κάθε ἀρνητικὸ ἐκκλησιαστικὸ φαινόμενο μέσα στὴν ἱστορία (ὁ Χριστομονισμός, οἱ

29. KHODR GEORGES, “Christianity in a Pluralistic World. The Economy of the Holy Spirit”, *The Ecumenical Review* 23.2 (1971), σσ. 118-128. Ὁμοίως, KHODR GEORGE, “An Orthodox Perspective of Inter-Religious Dialogue”, *Current Dialogue* 19 (1991), σσ. 45-64.

30. Βλ. KIRSTEEN KIM, *The Holy Spirit in the World. A Global Conversation*, SPCK - Orbis Books, London - New York 2008, σ. 54. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ὁμολογία τοῦ KNITTER, *Jesus and the Other Names*, ὁ.π., σ. 113: “The startling implications of a pneumatological or Spirit-based understanding of the church first touched me in a presentation by Orthodox theologian George Khodr [...]. Khodr laid out the possibilities of a pneumatological ecclesiology and theology of religions mainly through his creative reflections on traditional trinitarian theology”. Παρακάτω ἀναφέρω κι ἄλλους ἑτεροδόξους θεολόγους ποὺ ἐμπνεύθηκαν, κατὰ διαφόρους τρόπους, ἀπὸ τὴν ἐπισήμανση τοῦ Khodr.

ἐξουσιαστικὲς δομές, ἡ μισαλλοδοξία, ὁ θρησκευτικὸς φανατισμὸς καὶ τὸ ἔλλειμμα διαλόγου μεταξὺ τῶν θρησκειῶν) χρεώθηκε στὴν Χριστολογία, δίχως οὐσιαστικὰ νὰ γίνεται διάκριση μεταξὺ Χριστολογιῶν καὶ δίχως νὰ ἀξιοποιεῖται ἡ θεολογία περὶ παγκοσμίου, μυστικῶς δρῶντος καὶ ἐσχατολογικοῦ Χριστοῦ³¹. Ὅρισμένες τάσεις ἔφτασαν σὲ ἀκραῖο Πνευματομονισμό, εἴτε ὑποστηρίζοντας ὅτι ὁ Χριστὸς ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸ Πνεῦμα³², εἴτε ἀπολύνοντας σὲ ἄρνηση τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ, εἴτε βλέποντας τὴν πίστη στὸν Χριστό-σωτήρα ὡς πηγὴ μισαλλοδοξίας καὶ ἄρα ὡς τὸ ἔσχατο ἐμπόδιο στὸ δρόμο γιὰ τὴν ἀνοχὴ καὶ τὴν ἀλληλοκατανόηση. Μερικὲς τέτοιες θεωρήσεις, οἱ ὁποῖες ἀναπτύχθηκαν ἰδιαίτερα στὴ συνάφεια τῆς Ἀπὼ Ἀνατολῆς, θὰ τίς δοῦμε, ἐνδεικτικὰ, εὐθὺς στὴ συνέχεια.

Ἐκ τῶν κορυφαίων ἐκπροσώπων τῶν ἀπωανατολικῶν θεολογιῶν ὑπῆρξε ὁ Ἰνδὸς Stanley Samartha (1920-2001), κληρικὸς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Νότιας Ἰνδίας³³ καὶ ἰδρυτῆς, στὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ '70, τοῦ προγράμματος τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν γιὰ τὸν διάλογο μὲ τοὺς ἀνθρώπους ἄλλων πίστεων. Οἱ ἀπόψεις του διαμορφώθηκαν ἀπὸ τὴν ἐμπειρία του στὴν πολυθρησκευτικὴ γενέτειρά του καὶ τίς σπουδές του στὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖς κοντὰ στὸν Paul Tillich, ἰδιαίτερα ὅμως ἐπηρεάστηκε ἀπ' ἐνὸς ἀπὸ τὴ θέση περὶ “ὑποστατικῆς αὐτονομίας”, τὴν ὁποία συνάντησε στὸ ἄρθρο τοῦ Khodr, καὶ ἀπ' ἐτέρου ἀπὸ τὴν ἐπιμονὴ τῶν Ὁρθοδόξων μετόχων τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν στὴν καταγγελία τοῦ Χριστομονισμοῦ καὶ στὸν τονισμὸ τῆς Τριαδολογίας³⁴. Γιὰ τὸν Samartha αὐτὰ ἦταν ἔναυσμα γιὰ περαιτέρω θεω-

31. Στὸ ζήτημα αὐτὸ ἀναφέρθηκα (ἀσκώντας κριτικὴ στὴν “πλουραλιστικὴ θεολογία”) στὴν εἰσήγησή μου μὲ τίτλο “Journey to the centre of gravity. Christian mission one century after Edinburgh 2010”, ἡ ὁποία ἐγίνε στὴ Βοστώνη τὴν 5ῃ Νοεμβρίου 2010, στὸ συνέδριο “The Changing Contours of World Mission and Christianity”, τὸ ὁποῖο διοργάνωσαν οἱ ἐννέα θεολογικὲς σχολὲς τοῦ Boston Theological Institute.

32. NEWMAN PAUL, “The Word Proceeds from the Spirit”, *Journal of Ecumenical Studies* 28.4 (1991), σσ. 115-120.

33. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Νότιας Ἰνδίας προέκυψε τὸ 1947 ἀπὸ τὴν ἔνωση τῆς Ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας μὲ πρεσβυτεριανικὲς, κονγκρεγκασιοναλιστικὲς καὶ ἄλλες προτεσταντικὲς ἐκκλησίες. Βλ. τὸ ἡμέτερο “Μερικὲς σημειώσεις πάνω στὸ κείμενο τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ “Ὑπακοὴ καὶ Μαρτυρία”, *Σύναξη* 72 (1999), σσ. 100-101.

34. KIM, *The Holy Spirit*, ὁ.π., σσ. 73-74, 78. Τὴν ἐξέλιξη τῶν ιδεῶν του καὶ τὴ μετακίνησή του ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ Χριστολογία περιγράφει ὁ ἴδιος ὁ SAMARTHA, *Between Two Cultures. Ecumenical Ministry in a Pluralistic Age*, WCC Publications, Geneva 1996.

ρήσεις. Ἀφ' ἑνὸς ἀπέρριψε τὸ Filioque (ἀκριβῶς ἐπειδὴ αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐξ ὁρισμοῦ τροχοπέδη γιὰ τὴν “ὑποστατικὴ αὐτονομία”) καὶ ἀφ' ἑτέρου θεώρησε Χριστομονισμό καθαιντὴ τὴν θεώρηση τοῦ Χριστοῦ ὡς Θεοῦ. Εἰσηγήθηκε μία “Θεοκεντρικὴ” ἢ “Μυστηριοκεντρικὴ” Χριστολογία, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ὡς κέντρο ἀναγνωρίζεται ἓνας Θεός - Μυστήριον, μία ἀπὸ τὶς φανερώσεις τοῦ ὁποῖου ὑπῆρξε ὁ Χριστός³⁵, χωρὶς ὅμως νὰ εἶναι Θεὸς ὁ ἴδιος. Αὐτὸ ὁ Samartha προσπαθεῖ νὰ τὸ ἀποδώσει κάνοντας μία διάκριση μεταξὺ τοῦ Θεοῦ (στὸν ὁποῖον καὶ μόνο ἀποδίδει τὴν ἔννοια τῆς θεότητος - deity) καὶ τοῦ Χριστοῦ (στὸν ὁποῖο ἀποδίδει τὴν ἔννοια τῆς θειότητος - divinity. Ὁ ὅρος divinity, κατὰ τὸν Samartha, δηλώνει ἐκδήλωση τῆς deity, ἢ ὁποία, ὅμως, δὲν ἀποτελεῖ ὄντολογικῶς deity). Γιὰ τὸν Samartha ἡ πεποίθηση ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ὁμοούσιος μὲ τὸν Θεὸ δὲν ἀποτελεῖ ὄντως ἀλήθεια, ἀλλὰ μία ἀπὸ τὶς ἀπόπειρες ἐννόησης τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ἢ ὁποία ἀπλῶς ἐπικράτησε μὲ τὴν ἐκκλησιαστικοκρατικὴ ἐπικύρωσή της στὴν Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο³⁶. Προσπαθώντας νὰ καταστήσει τὸν Χριστιανισμό συμβατὸ μὲ τὴν ἰνδικὴ ἀντίληψη, μιλάει μὲν γιὰ σάρκωση τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τὴν νοεῖ μὲ ἓναν τρόπο κοντινὸ πρὸς τὸν Ἰνδουϊστικὸ Βισνουϊσμό³⁷, στὸν ὁποῖον οἱ διάφορες θεότητες (divinities) εἶναι διαφορετικὲς ἐκδηλώσεις/φανερώσεις (avatar) τοῦ Θεοῦ. Ὁ Samartha δήλωνε ὅτι προχώρησε σ' αὐτὴ τὴ θεώρηση προκειμένου νὰ παρακάμψει τὴν ἐπιθετικότητα πού γεννᾷ κατὰ τῶν ἄλλων πίστεων ἡ ἐκδοχὴ τοῦ Χριστοῦ ὡς Θεοῦ καὶ παγκόσμιου σωτήρα. Ἡ θέση του αὐτὴ (θέση καὶ ἄλλων, κατὰ καιροὺς) γεννᾷ, φυσικὰ, πολλὰς ἐνστάσεις. Γιὰ παράδειγμα: Μία ἐξουσιαστικὴ Χριστολογία γεννᾷ ὄντως σταυροφορικὸ φανατισμό. Μία Χριστολογία τῆς κένωσης, ὅμως; Μία Χριστολογία ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς ἀγάπης ὡς τοῦ ἔσχατου κριτηρίου; Κι ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἐμφάνιση ἰσχυρῶν ρευμάτων μισαλλοδοξίας στὸν κατὰ παράδοση ἀνεκτικὸ Ἰνδουισμό³⁸, θὰ πρέπει νὰ θέσει πολλὰ ἐρωτηματικὰ σὲ τέτοιες φορμαλιστικὲς προσεγγίσεις.

35. SAMARTHA S. J., *One Christ - Many Religions. Towards a Revised Christology*, South Asia Theological Research Institute, Bangalore '2000 (πρώτη ἔκδοση, Orbis Books, New York 1991), σσ. 99-101.

36. SAMARTHA, *One Christ*, ὁ.π., σσ. 140-141.

37. SAMARTHA, *One Christ*, ὁ.π., σσ. 135-136.

38. Βλ. ΠΑΠΑΛΕΞΑΝΔΡΟΠΟΥΛΟΣ ΣΤΕΛΙΟΣ, “Ἰνδουισμὸς καὶ ἀνοχή”, *Σύναξη* 112 (2009), σσ. 50-69.

Ἡ ἀναθεωρημένη Χριστολογία ποὺ διατύπωσε ὁ Samartha ἐκβάλλει σὲ ἀναθεώρηση καὶ τῆς κλασικῆς Τριαδολογίας. Κατὰ τὴν ἀποψή του, ἑλληνικὸ δεδομένο εἶναι ὅχι ἀπλῶς οἱ ὅροι μὲ τοὺς ὁποίους διατυπώθηκε ἡ Τριαδικότη-
τα, ἀλλὰ καθαυτὴ ἡ ἰδέα τῆς Τριαδικότητος. Εἶναι - λέει - ἰδέα δημιουργημένη ἀπὸ τὸν ἑλληνικό/δυτικὸ πολιτισμὸ καὶ λειτουργικὴ μόνο γι' αὐτόν, ὅπως, ἀντί-
στοιχα, καὶ ἡ ἰνδουϊστικὴ ἰδέα τοῦ θεοῦ/Brahman εἶναι γέννημα τοῦ ἰνδουϊστι-
κοῦ πολιτισμοῦ καὶ λειτουργικὴ μόνο γι' αὐτόν. Ἀμφοτέρως, δηλαδή, οἱ ἰδέες
εἶναι ἀπλῶς τρόποι τῶν ἀντίστοιχων πολιτισμῶν νὰ μιλήσουν γιὰ τὸν Μυστήριον
Θεὸ καί, ἄρα, εἶναι τρόποι μὴ-οἰκουμενικοί³⁹. Στὴν Ἀσία, λοιπόν (καταλήγει ὁ
Samartha) δὲν χρειάζεται ἀναδιατύπωση τῆς Τριάδος, ἀλλὰ μὴ-τριαδικὸς τρό-
πος ἐννόησης τοῦ Θεοῦ. Στὴ θεώρηση αὕτη ὑπάρχει, νομίζω, ἄλλο ἓνα ἰσχνὸ
σημεῖο. Ὁ Samartha (καὶ ἄλλοι τοῦ ἰδίου προβληματισμοῦ) μιλοῦν γιὰ τὸν
ἑλληνικό/δυτικὸ χαρακτῆρα τῶν παραδεδομένων δογμάτων, ἀλλὰ προσπερ-
νοῦν τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ δόγματα αὐτὰ συνιστοῦν καὶ *ρήξη* μὲ τὸν Ἑλληνισμό
(ὅσον ἀφορᾷ, λ.χ, στὶς ἐννοιες τῆς ἐξ οὐκ ὄντων δημιουργίας, τῆς εὐθύγραμμης
ἱστορίας, τῆς ἐσχατολογίας κ.ἄ.), πρᾶγμα ποὺ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Harnack τὸ εἶχε
ἐπισημάνει, ἔστω καὶ περιφρειακά⁴⁰.

Ἐπίσης προβεβλημένη ἐκπρόσωπος τῆς ἀσιατικῆς χριστιανικῆς θεολογίας
εἶναι ἡ Ἰνδὴ Vandana (τὸ ὄνομα αὐτὸ τὸ υἱοθέτησε ἡ ἴδια καὶ σημαίνει στὰ
σανσκριτικά “προσευχή”), γνωστὴ καὶ ὡς Mataji (μητέρα) (1924)⁴¹. Ἡ
Vandana γεννήθηκε σὲ ζωροαστρικὴ οἰκογένεια καὶ ὅταν ἐνηλικιώθηκε μετε-
στράφη στὸν Ρωμαιοκαθολικισμό. Μὲ ἰδιαίτερη ἔγνοια γιὰ τὴν εἰρηνικὴ συνύ-
παρξη ὅλων τῶν θρησκειῶν καὶ γιὰ τὴ διαμόρφωση ἑνὸς πραγματικὰ ἰνδικοῦ
Χριστιανισμοῦ, ἔγινε μοναχὴ καὶ ἠγήθηκε τῆς κίνησης τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν
ἄσραμ στὴν Ἰνδία⁴². Τὸ ἄσραμ (τὴν κλασσικὴ ἰνδουϊστικὴ κοινότητα) τὴν θεώ-
ρησε ὡς τὴν κατάλληλὴ μορφή Ἐκκλησίας στὴν ἰνδικὴ συνάφεια. Τὰ ἄσραμ τῆς
Vandana συγκροτοῦνται κι αὐτὰ γύρω ἀπὸ ἓνα πνευματικὸ ὁδηγὸ καὶ δέχο-

39. SAMARTHA, *One Christ*, ὁ.π., σ. 95.

40. HARNACK, *Das Wesen*, ὁ.π., σσ. 137,140-141.

41. Ἡ Vandana πάσχει, πλέον, ἀπὸ ἀλτσχάιμερ. Βλ. τὸ δημοσίευμα τοῦ Conference of Religious India Bulletin: www.religiousindia.org/2010/09/15/vandana-matajis-work-hailed/ (πρόσβαση: 14-11-2010). Τὸ ἀρχικὸ τῆς ὀνόμα δὲν ἔχω μπορέσει νὰ τὸ ἐντοπίσω.

42. KIM, *The Holy Spirit*, ὁ.π., σ. 80.

νται ανθρώπους όλων τῶν πίστειν, σὲ κοινὴ προσευχὴ πρὸς τὸν Θεό⁴³. Δὲν καλοῦν τοὺς πιστοὺς τῶν ἄλλων θρησκειῶν σὲ μεταστροφή στὸν Χριστιανισμό, ἀλλὰ σὲ μεταστροφή στὴν κοινὴ ἀποδοχὴ τῆς παρουσίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἡ Vandana ἔκρινε ὅτι τὸ στοιχεῖο τοῦ Χριστιανισμοῦ ποὺ δύναται νὰ σχετιστεῖ μὲ τὴν ἰνδικὴ συνάφεια εἶναι ἡ Πνευματολογία. Χαρακτηριστικὰ ἐπεσήμανε ὅτι ἡ ἰνδικὴ θρησκευτικότης βιώνει τὸ Πνεῦμα μὲ χαρὰ, πρᾶγμα ποὺ δὲν συμβαίνει στὴ δυτικὴ θρησκευτικότης. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα τὸ ταυτίζει μὲ τὸ atman (τὸ θραῦσμα τῆς θείας πραγματικότητος ποῦ, κατὰ τὸν Ἰνδουισμό, βρίσκεται μέσα σὲ κάθε ὄν), ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ Brahman (τὸ θεῖο, τὸ θεμέλιο ὅλων τῶν ὄντων)⁴⁴. Ἡ Vandana δὲν ἔχει στραφεῖ ρηματικὰ κατὰ τῆς Χριστολογίας, οὔτε ἀποκηρύσσει τὴν Τριαδολογία. Ὡστόσο τὸ μοντέλο τῆς δημιουργεῖ τὸν συνειρμὸ ὅτι τὸ πρῶτο Πρόσωπο τῆς Τριάδας (Πατήρ/Brahman) ταυτίζεται μὲ τὸ τρίτο (Πνεῦμα/atman), κι ἔτσι δὲν ἀπομένει χώρος γιὰ τὸν Χριστὸ στὴ θεότητᾱ⁴⁵.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ Κορεάτισσα θεολόγος Chung Hyun Kyung, τὴν ὁποία προημιονεύσαμε, ἔχει διατυπώσει μία χριστιανικὴ Πνευματολογία ἡ ὁποία ἐπιχειρεῖ νὰ συναντήσῃ τὸν πνευματικὸ κόσμον τοῦ κορεατικοῦ σαμανισμοῦ⁴⁶. Εἶναι σημαντικό ὅτι ἡ Kyung δὲν ἐπικεντρώνει μόνον στὰ πνεύματα τῶν προγόνων, ἀλλὰ καὶ στὰ πνεύματα τῶν βασανισμένων, δηλαδὴ τῶν ἀνθρώπων ποὺ βίωσαν ἀδικία καὶ ὀδύνη στὸν κόσμον. Ὡστόσο, ἡ ἀντιστοίχιση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πρὸς τὸ Κά, τὸ πνεῦμα ποῦ, στὴν ἀνιμιστικὴ παράδοση τῆς βορειο-

43. WILFRED FELIX, "Emerging Trends Challenge the Churches of Asia", *Trends in Mission toward the 3rd Millenium* (ἐπιμ. William Jenkinson - Helene O'Sullivan), Orbis Books, Maryknoll, New York 1991, σ. 18.

44. VANDANA, "From death to life: A Reflection on an Upanishdic text in the light of the Johannine gospel", *India's search for reality and relevance of the Gospel of John* (ἐπιμ. Christopher Duraisingh - Cecil Hargraves), Indian Society for the Promotion of Christian Knowledge, Delhi 1975, σσ. 35-36. VANDANA, *Waters of Fire*, Christian Literature Society, Madras 1981, σσ. 93-113. Βλ. καὶ "The Role of the Principal Upanisads in Indian Christian Thought", *Encyclopaedia of Induism* (ἐπιμ. Nagendra Kr. Singh), Anmol Publicatuons, New Delhi 2000, σ. 1344.

45. KIM, *The Holy Spirit*, ὁ.π., σ. 87.

46. CHUNG HYUN KYUNG, "Come, Holy Spirit. Renew the Whole Creation", *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices* (ἐπιμ. Michael Kinnamon - Brian E. Cope), WCC Publications, Geneva 1997, σσ. 231-237. Γιὰ μία θεώρηση τῆς ὀπτικῆς τῆς, βλ. Kim, *The Holy Spirit*, ὁ.π., σσ. 136-138 κ.ἄ.

ανατολικής Ασίας, ζωοποιεί τόν κόσμο και συνέχει τις ποικίλες πραγματικότητες του, δημιουργεί μεγάλη ασάφεια για τὸ ἂν αὐτὸ νοεῖται σὲ κάποια σχέση (καὶ ποιὰ) μὲ τὸν Χριστὸ καὶ μὲ τὴν Τριάδα⁴⁷.

Ὁ Choan-Seng Song εἶναι σημαντικὸς Πρεσβυτεριανὸς θεολόγος ἀπὸ τὴν Ταϊβάν (1929-). Ἐπιμένει ὅτι, ἂν ἡ χριστιανικὴ πίστη βρεθεῖ στὴν Ἀσία κατ' εὐθείαν ἀπὸ τὴν Παλαιστίνη, κι ὄχι ἀπὸ τὸν (ἢ: μέσα ἀπὸ τὸν) δυτικὸ κι ἑλληνορωμαϊκὸ κόσμο, τότε θὰ πρόκειται γιὰ Χριστιανισμὸ ἀληθινὰ σαρκωμένο στὴν ἀσιατικὴ πραγματικότητα⁴⁸. Ὁ Song πασχίζει μὲ ἀξιοπρόσεκτο ζήλο νὰ διατυπώσει τὴν χριστιανικὴ πίστη μὲ ἀσιατικὸ τρόπο, δίχως δηλαδὴ τὶς ἑλληνικὲς μεταφυσικὲς κατηγορίες. Τονίζει ιδιαίτερα τὴ σταυρικὴ θυσία τοῦ Χριστοῦ ὡς δῶρο τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους καὶ ὡς οἰκουμένη ἀλήθεια, ὅμως (ἀκριβῶς ἐπειδὴ θεωρεῖ ἐγκλωβισμό τὶς καθιερωμένες χριστολογικὲς καὶ τριαδολογικὲς, ὄντολογικὲς διατυπώσεις) ἀποφεύγει νὰ πεῖ καθαρὰ ἂν ὁ Χριστὸς εἶναι πραγματικὰ Θεὸς καὶ ποιὰ ἡ σχέση του μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα⁴⁹.

Θὰ κλείσω τὴν ἐνότητα αὐτὴ μὲ μία ἀναφορὰ σὲ ἕναν διακεκριμένο Πεντηκοστιανὸ θεολόγο, τὸν Amos Yong, ὁ ὁποῖος γενήθηκε στὴ Μαλαισία ἀπὸ Κινέζους γονεῖς, ἀλλὰ σπούδασε καὶ διδάσκει στὶς ΗΠΑ. Ὁ Yong ἔχει λάβει ὑπόψη του τὶς θέσεις τοῦ Lossky καὶ τοῦ Khodr⁵⁰. Τὶς θεωρεῖ μὲν σημαντικὲς, καθ' ὅσον ὑποστηρίζει ὅτι “ἡ ἀποδοχὴ τῆς αὐτονομίας τῆς οἰκονομίας τοῦ Πνεύματος ἐλευθερώνει τὴ συγκριτικὴ θεολογία ἀπὸ τὰ κατηγορικὰ ὅρια τῆ

47. Ἡ Ὁρθόδοξη ἀντιπροσωπία στὴν Καμπέρα ἐξέδωσε τὸ κριτικὸ κείμενο “Reflections of Orthodox Participants addressed to the Seventh Assembly of the WCC”, *Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Eumenical Movement* (ἐπιμ. Gennadios Limouris), WCC Publications, Geneva 1994, σσ. 177-179. Γιὰ ιδιαίτερες ἐπισημάνσεις ἐκ μέρους Ὁρθοδόξων θεολόγων βλ. CLAPSIS EMMANUEL, “What does the Spirit say to the churches? Missiological interpretations of the seventh assembly of the World Council of Churches”, *International Review of Mission* 319-320 (1991), σσ. 327-337, καὶ ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ Δ., “Θεολογικὸς ἀνιμισμὸς καὶ Ὁρθόδοξη πνευματολογία. Μία ὀρθόδοξη ἀποψη μὲ ἀφορμὴ τὴν προκλητικὴ εἰσήγηση τῆς καθηγ. Chung Hyun Kyung στὴ Ζ’ Γενικὴ Συνέλευση τοῦ ΠΣΕ στὴ Καμπέρα”, *Καθ’ Ὁδὸν* 4 (1993), σσ. 101-111.

48. CHOAN-SENG SONG, *The Compassionate God*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1982, σ. 7, 16-17.

49. CHOAN-SENG SONG, *The Believing Heart. An Invitation to Story Theology*, Fortress Books, Minneapolis 1999, σσ. 63, 294.

50. AMOS YONG, *Discerning the Spirit(s). A Penteostal - Charsmatic Contribuion to hrstian Theology of Religions*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, σ. 65 ἐξ.

Χριστολογίας”⁵¹, ταυτόχρονα όμως τούς μέμφεται ότι δεν προχώρησαν σε αποφασιστική απεμπλοκή από τη Χριστολογία (τὸν ἴδιο δισταγμὸ χρεώνει ἐπίσης στὸν Samartha, τὸν Knitter κ.ἄ.)⁵². Ὁ Yong δὲν ἀποκηρύσσει μὲν τὸν Χριστό, πιστεύει ὅμως ὅτι τὸ παγκόσμιο σωστικὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἀφενὸς καὶ ἡ ἱστορικότητα τοῦ Ἰησοῦ τῆς Ναζαρετ ὡς σωτῆρα ὅλων ἀφετέρου εἶναι δύο σχεδὸν ἀσυμφιλίωτα μεταξύ τους ἀξιώματα⁵³. Χαρακτηριστικὸ τῆς συζήτησης ποὺ ἔχει προκαλέσει, εἶναι ἡ κριτικὴ τοῦ ἐπίσης Πεντηκοστιανοῦ Veli-Matti Kärkkäinen, ὁ ὁποῖος συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀνάγκη ἔξαρσης τῆς Πνευματολογίας, ἀλλὰ δηλώνει ἀπρόθυμος γιὰ μία θεολογία τῶν θρησκειῶν βασισμένη στὴν προσπέ-
ραση τῆς Χριστολογίας⁵⁴.

3. Διευκρινίσεις καὶ Ἐρωτήματα

Μὲ τὴν ὡς ἄνω ἀδρομερῇ καὶ ἐνδεικτικῇ περιδιάβαση στὸ πέλαγος τῆς σύγχρονης οἰκουμενικῆς θεολογικῆς παραγωγῆς θέλησα νὰ καταδείξω μερικὲς κατευθύνσεις ποὺ ἔχει ἤδη λάβει ἡ συζήτηση περὶ τοῦ “χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ”, καὶ δὴ τίς κατευθύνσεις ἐκεῖνες ποὺ ὁδηγοῦν σὲ ἀναίρεση τοῦ παραδεδομένου δόγματος. Εἶναι μία ὑπόθεση, τὴν ὁποία δὲν μποροῦν νὰ ἀγνοοῦν οἱ συνδαιτημόνες τῶν ἐγχώριων ἀντιπαραθέσεών μας. Κάθε πλευρὰ ὀφείλει νὰ ὑποστείλει τὴν σαρωτικὴ ρητορικὴ (τὴ συνθηματολογία καὶ τὴν ἐμβληματικὴ διακηρυκτικότητα) καὶ νὰ διευκρινίσει (στὸν ἑαυτὸ της καὶ στοὺς ἄλλους) τί δέχεται ὡς πυρῆνα τῆς χριστιανικῆς ταυτότητας καὶ τί ὡς μεταβαλλόμενα ἐνδύματά του, τί ἐννοεῖ μιλώντας γιὰ “Ὁρθόδοξο πολιτισμό” καὶ τί ἐννοεῖ μιλώντας γιὰ “ἄνοιγμα στὸ μέλλον”. Μπορεῖ, ἄραγε, νὰ μιλήσει τὸ Εὐαγγέλιο σὲ κάθε ἐποχῇ, ἂν ἡ Ἐκκλησία συμπίπτει μὲ ἕνα δεδομένο καὶ ἱστορικῶς τελεσίδικο πολιτισμό; Κι ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ “ἄνοιγμα στὸ μέλλον” ἢ (ὅπως συχνὰ λέγεται) ἡ ἐννόηση τῆς ἀλήθειας ὡς ἐρχόμενης ἀπὸ τὸ μέλλον, μπορεῖ, ἄραγε, νὰ σημαίνει κατάφαση κάθε ἐκπληξης; Ἀκόμα, δηλαδή, καὶ ἀκύρωση τῆς σάρκωσης,

51. YONG AMOS, “The Turn to Pneumatology in Christian Theology of Religions: Conduit or Detour?”, *Journal of Ecumenical Studies* 35.3-4 (1998), σσ. 453.

52. YONG, “The Turn”, ὁ.π., σσ. 437-454.

53. YONG, *Discerning*, ὁ.π., 94.

54. KÄRKKÄINEN VELI-MATTI, “Toward Pneumatological Theology of Religions: A Pentecostal-Charismatic Inquiry”, *International Review of Mission* 361 (2002), σ.194.

ἐγκατάλειψη τῆς Τριαδικότητος, ἀναίρεση τῆς Βασιλείας; Φυσικά, δύναται κάποιος νὰ πεῖ “ναί” σὲ αὐτό, ἀλλὰ τότε θὰ πρέπει νὰ διευκρινίσει σὲ τί, κατὰ τὴ γνώμη του, συνίσταται τὸ Εὐαγγέλιο, ὥστε νὰ πρόκειται γιὰ ἕναν οἰκουμενικὸ στὸν τόπο καὶ στὸν χρόνο μήνυμα, καὶ ὄχι ἀπλῶς γιὰ αὐτόνομα προϊόντα καθεμιᾶς τοπικῆς ἢ χρονικῆς συνάφειας, χωρὶς συνέχεια ταυτότητας. Φρονῶ, κοντολογίᾳ, ὅτι, ὅπως ἡ ἔννοια τοῦ παρελθόντος μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ ἔτσι ὥστε νὰ εἰδωλοποιεῖται, νὰ ἐγκιβωτίζει καὶ νὰ πνίγει τὴν ἀλήθεια, ἔτσι καὶ ἡ ἔννοια τοῦ μέλλοντος μπορεῖ νὰ εἰδωλοποιηθεῖ καὶ νὰ γίνεῖ ἄλμα σὸ κενό⁵⁵.

Γιὰ τὸν Φλωρόφσκυ ἡ συνάντηση Εὐαγγελίου καὶ Ἑλληνισμοῦ δὲν ὑπῆρξε τυχαία, ἀλλὰ ἀποτελοῦσε ἕνα γεγονὸς μέσα στὴ δράση τῆς θείας πρόνοιας⁵⁶. Τὸ ἴδιο ὑποστηρίζει καὶ τὸ Βατικανό, τὸ ὁποῖο ἔχει ἀποδοκιμάσει ὅσες ἀσιατικὲς θεολογίες σχετικοποιοῦν τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Χαρακτηριστικὲς εἶναι στὸ προκείμενο ἡ ἐγκύκλιος “Fides et Ratio” (“Πίστη καὶ Λόγος”) τοῦ πάπα Ἰωάννη Παύλου Β΄ (14 Σεπτεμβρίου 1998) καὶ ἡ ὁμιλία τοῦ νῦν πάπα Βενέδικτου ΙΣΤ΄ στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Ρέγκενσμπουργκ (12 Σεπτεμβρίου 2006, μὲ τίτλο “Πίστη, Λόγος καὶ τὸ Πανεπιστήμιο. Ἀναμνήσεις καὶ Στοχασμοί”)⁵⁷, ἡ ὁποία στὰ καθ’ ἡμᾶς διαβάστηκε ἀπλῶς ὡς ἐπίθεση κατὰ τοῦ Ἰσλάμ, ἀφοῦ γιὰ τὴν ἀφεντιά μας οἱ γιγαντιαῖες ἀναμετρήσεις ποὺ λαμβάνουν χώρα στὸν Τρίτο Κόσμος εἶναι ὄνου σκιά!

Οἱ θιασῶτες τοῦ αἰτήματος τῆς ἀναδιατύπωσης ὀφείλουν νὰ παραδεχτοῦν ὅτι βρίσκονται σὲ μία ἀντινομικὴ θέση: καὶ δέχονται καὶ ὑπερβαίνουν τὸν “χριστιανικὸ Ἑλληνισμό” (ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι δέχονται τὰ σημερινὰ διὰ τῶν μεταφυσικῶν, ὄντολογικῶν ἐλληνικῶν ὅρων, ἀλλὰ ἐπίσης δέχονται ὅτι αὐτὰ τὰ σημερινὰ δύνανται νὰ διατυπωθοῦν καὶ μὲ διαφορετικὰ ἐκφραστικὰ μέσα). Ἡ ἀναδιατύπωση δὲν καταργεῖ τὸν “χριστιανικὸ Ἑλληνισμό”! Τὸν καταφάσκει καὶ τὸν προϋποθέτει! Ἄς μοῦ συγχωρεθεῖ ἂν οἱ ἐπόμενες φράσεις ἀκουστοῦν ὡς ἐπανάληψη, ἀλλὰ πρέπει νὰ γίνεῖ κατανοητὸ ὅτι ἡ ἀναδιατύπωση ἀναζητεῖ, σὲ νέα ἐκφραστικὰ μέσα, τὸ ἰσοδύναμο (ἢ ἀκόμη καὶ τὸν πληρέστερο φωτισμό)

55. Πρβλ. τὴν εἰσηγήσή μου “Journey to the centre of gravity”, ὁ.π..

56. ΦΛΩΡΟΦΕΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση* (μτφρ. Παναγιώτης Πάλλης), ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 36.

57. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html (πρόσβαση: 14-11-2010). Ἡ ὁμιλία ξεκινοῦσε μὲ σχολιασμὸ ἐνὸς ἀποπάσματος ἀπὸ ἔργο τοῦ αὐτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου κατὰ τοῦ Ἰσλάμ.

του σκοπούμένου υπό τῶν ἐννοιῶν “ὑπόσταση”, «πρόσωπο” κ.λπ. Δὲν ἐπιδιώκει τὴν ἐγκατάλειψη αὐτοῦ τοῦ σκοπούμένου! Δὲν εἶναι πρόθυμη, λ.χ., νὰ κηρύξει θεὸ ἀπρόσωπο σὲ μιὰ συνάφεια ἢ ὁποία δὲν διαθέτει τὴν ὄντολογικὴ κατηγορίαν τῆς σταθερῆς ὑπόστασης! Ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἐννοία, ὁ “χριστιανικὸς Ἑλληνισμός” παραμένει ὄντως σταθερὴ κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπαρξῆς –ἀκόμα κι ἂν οἱ διατυπώσεις του ὑπερβαθοῦν καὶ οὐδεὶς ἑλληνικὸς ὅρος χρησιμοποιοῦνται. Στὴν ὀπτικὴ αὐτὴ εἶναι πολὺτιμο νὰ κρατᾶμε, σὺν τοῖς ἄλλοις, κατὰ νοῦ τὴν πολυτιμότητα τοῦ ἀποφατισμοῦ, δηλαδὴ τὴν ἐπίγνωση ὅτι οὔτε οἱ ὅροι οὔτε οἱ εἰκόνες ἐξαντλοῦν τὴν ἀλήθεια. Σὲ κάθε περίπτωσι, ἡ ἀναδιατύπωση εἶναι ἱλιγγιδῶς σπουδαία ὑπόθεσις καί, κατὰ τὴ γνώμη μου, ὀφείλει νὰ ἀποτελεῖ κορυφαία προτεραιότητα τῆς θεολογίας καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος, καθ’ ὅσον δὲν ἀφορᾷ ἀπλῶς τὸν σχηματισμὸ ἐννοιῶν καὶ διατυπώσεων, ἀλλὰ τὴ λειτουργία τῶν ἀληθειῶν τῆς πίστεως ὡς ὑπαρξιακῶν πραγματικότητων στὸ ἐκάστοτε παρὸν τοῦ ἀνθρώπου, μὲ ἀποφασιστικὸ προσανατολισμὸ στὸ πρωτεῖο τῆς ἀγάπης.

Ὁ δάσκαλος Φλωρόφσκυ δείχνει νὰ συζήτησε τὴν ἀναδιατύπωση περισσότερο ὡς κίνδυνον, παρὰ ὡς ἐλπίδα καὶ ὡς ἀξίωση τῆς ἴδιας τῆς χριστιανικῆς ταυτότητας (ἀξίωση ποὺ σώζει ἀπὸ τὴν ἀπολίθωσις τῆς ἱστορικῆς πορείας). Ἐνα εἶδος ἀκροβασίας ἀποτυπώνεται σὲ διάφορα σημεῖα τοῦ ἔργου του. Γιὰ παράδειγμα, εἶναι χαρακτηριστικοὶ οἱ κυματισμοὶ τῆς σκέψης του στὸ κείμενό του “Ἀποκάλυψη, φιλοσοφία καὶ θεολογία”, ποὺ πρωτοδημοσιεύτηκε τὸ 1931⁵⁸, πρὶν –ὑπενθυμίζω– ἡ φωνὴ τοῦ Τρίτου Κόσμου ἀκουστῇ ἰσχυρῇ. Στὸ μελέτημα αὐτὸ ὁ Φλωρόφσκυ παραδέχεται ὅτι “οἱ ἀμετάβλητες ἀλήθειες τῆς ἐμπειρίας μποροῦν νὰ ἐκφραστοῦν μὲ διαφορετικοὺς τρόπους”, ὅπως οἱ εἰκόνες, οἱ παραβολές, ἡ ποίηση, ἡ τέχνη, ὁ συμβολισμός. Ἀλλὰ αὐτοὺς τοὺς τρόπους τοὺς προσγράφει στὴ γλῶσσα τῆς “κηρυγματικῆς θεολογίας”, τὴν ὁποία καὶ ἀντιδιαστέλλει ἀπὸ τὴ δογματικὴ γλῶσσα, τὴ γλῶσσα τῆς “κατανοούσης σκέψεως”. Στὴ συνέχεια, ὅμως, ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ Ἀπολλιναρισμός (ἡ πεποίθησις ὅτι ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει ὄχι μόνον ἀλήθειες, ἀλλὰ καὶ τίς διατυπώσεις τους) συνιστᾷ καὶ ἐσφαλμένη ἀνθρωπολογία καὶ ἐσφαλμένη θεολογία, ἐνῶ αὐτὸ ποὺ ἔκαναν οἱ Πατέρες ἦταν ἡ μετάφρασις τῆς ἀποκάλυψης “ἀπὸ τὴν Ἑβραϊκὴ ποιητικὴ καὶ προφητικὴ γλῶσσα στὰ Ἑλληνικά”. Γιὰ τὸν Φλωρόφσκυ, ὅμως, αὐτὸ τὸ πέρα-

58. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, “Ἀποκάλυψη, φιλοσοφία καὶ θεολογία”, *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, ὁ.π., σσ. 23-45.

σμα στίς ἑλληνικὲς διατυπώσεις δημιουργεῖ μία τελεσιδικία. Ἡ γλῶσσα, λέει, στὴν ὁποία “ἀκοῦμε τὸ Εὐαγγέλιο στὴν ὁλότητα καὶ πληρότητά του” εἶναι ἡ ἑλληνική. Εἶναι, βέβαια, φανερό ὅτι ἐδῶ ὁ Φλωρόφσκυ δὲν μιλάει ἀπλῶς γιὰ τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἀλλὰ γιὰ τὸ ὅλο μόρφωμα τοῦ χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ.

Πολλοὶ ἀπὸ τοὺς πολέμιους τῆς ἀναδιατύπωσης (δηλαδή ἀπὸ ὅσους νοοῦν τὸν “χριστιανικὸ Ἑλληνισμό” ὡς τὴν ἔσχατη πολιτισμικὴ μορφή τοῦ Χριστιανισμοῦ) ἔχουν πανηγυρίσει γιὰ τὴν ἀποστροφή αὐτὴ τοῦ Φλωρόφσκυ, καὶ υποστηρίζουν τὸ οὐσιαστικῶς ἀμετάφραστο τοῦ ἑλληνικοῦ χριστιανικοῦ μορφώματος. Κι ὅμως ὁ Φλωρόφσκυ διευκρινίζει:

“Αὐτό, φυσικά, δὲ σημαίνει καὶ δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει [σ.σ.: ὑπογράμμιση δική μου] ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ μεταφραστεῖ [τὸ Εὐαγγέλιο] – ἀλλὰ πάντοτε τὸ μεταφράζουμε ἀπὸ τὰ Ἑλληνικά”⁵⁹.

Στὴ συνέχεια ἐπιμένει στὸ ἀναντικατάστατο τῶν δογματικῶν ἀληθειῶν καί, ταυτόχρονα, ὀρίζει κάποιους ἄξονες γιὰ ἓνα μελλοντικὸ ἔργο ἀναδιατύπωσης. Θὰ τολμοῦσα νὰ πῶ ὅτι, ἐνῶ ὁ ἴδιος δὲν τὴν ἐπιθυμεῖ, ὠθεῖται ἀπὸ τὴν ἴδια τοῦ τῆ θεολογία στοὺς ἀνοιχτοὺς ὀρίζοντες τῆς ἀναδιατύπωσης. Γιὰ παράδειγμα, μιλᾷ γιὰ “φιλοσοφικὸ ἐκλεκτικισμό” τῆς χριστιανικῆς δογματικῆς, καὶ υπογραμμίζει ὅτι

“ἡ ἐμπειρία καὶ ἡ γνώση τῆς Ἐκκλησίας εἶναι πιὸ περιοριστικὴ καὶ πληρέστερη ἀπὸ τὴ λεκτικὴ διατύπωση τῶν δογματικῶν τῆς κειμένων. Ἡ Ἐκκλησία μαρτυρεῖ πολλὰ πράγματα τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι ἀνάμεσα στίς ‘δογματικὲς’ διατυπώσεις, ἀλλὰ μᾶλλον στίς εἰκόνες καὶ στὰ σύμβολα. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ‘δογματικὴ’ θεολογία δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ καταργήσῃ οὔτε νὰ ἀντικαταστήσῃ τὴν ‘κηρυγματικὴ’ θεολογία. Στὴν Ἐκκλησία δίνεται τὸ πλήρωμα τῆς γνώσεως καὶ ἀντιλήψεως, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πλήρωμα ἀποκαλύπτεται καὶ ὁμολογεῖται μόνο βαθμιαῖα καὶ μερικά - καί, γενικά, ἡ γνώση μέσα σ’ αὐτὸ τὸν κόσμον εἶναι πάντοτε ‘μερική’ μόνο γνώση, καὶ τὸ πλήρωμα θὰ ἀποκαλυφθεῖ μόνο κατὰ τὴν ‘Παρουσία’... Αὐτὴ ἡ ‘ἀτέλεια’ τῆς γνώσεως ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἀκόμη ‘καθ’ ὁδόν’, ἀκόμα στὴ διαδικασία τοῦ γίγνεσθαι [σ.σ.: ὑπογράμμιση δική μου]... Ἡ Ἐκκλησία δὲν προσπαθεῖ νὰ

59. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, “Ἀποκάλυψη, φιλοσοφία καὶ θεολογία”, ὁ.π., σ. 36.

ἀποκρυσταλλώσει τὴν ἐμπειρία τῆς σ' ἓνα κλειστὸ σύστημα λέξεων καὶ ἐννοιῶν”⁶⁰.

Οἱ ἐπισημάνσεις αὐτὲς ἔχουν ἐξαιρετικὴ σημασία, διότι σπάζουν τὴν ἔννοια τῆς ἐνδοϊστορικῆς τελεσιδικίας καὶ ἀφήνουν ἀνοιχτὸ τὸ πεδίο σὲ ὅ,τι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς θὰ θελήσει νὰ ἀποκαλύψει. Ὁ Φλωρόφσκυ ὁλοκληρώνει μὲ τὴν ὑπέροχη ἐπισημάνση ὅτι ἡ Παράδοση δὲν συνίσταται στὴν ἱστορικὴ μνήμη, ἀλλὰ στὴν ζωντανὴ σχέση μὲ τὴν Πεντηκοστή. Ἡ ἀκροτελεύτεια φράση του ἔχει ὡς ἑξῆς: “Ὁ Θεὸς ἀποκαλύφθηκε καὶ ἀποκαλύπτεται [σ.σ.: ὑπογράμμιση δική μου] στὸν ἄνθρωπο. Καὶ ἐμεῖς καλούμαστε νὰ δώσουμε τὴ μαρτυρία μας γι’ αὐτὸ πού εἶδαμε καὶ ἐξακολουθοῦμε νὰ βλέπουμε”.

Ἐχῶ τὴν ἐντύπωση ὅτι ἐδῶ βρίσκεται ἓνα λεπτὸ καὶ καίριο σημεῖο. Ἡ πνοὴ τῆς Πεντηκοστῆς (ἡ ὁποία κάνει τὴν Ἐκκλησίαν νὰ εἶναι κάτι πού γίνεται, κι ὄχι κάτι πού ὑπάρχει μὲ οὐσιοκρατικὸ τρόπο) δίνει τὴ δυνατότητα σὲ νέες συνάφειες νὰ γίνουν χώροι νέων θεοφανειῶν – ὄχι αὐτομάτως, ἀλλά, ὅπως σημείωνα καὶ στὴν ἀρχή, μέσα ἀπὸ μία ἐργώδη προσπάθεια. Σ’ αὐτὴ τὴν περίπτωση, ὅμως, ὑπάρχει καὶ μία πλευρὰ πού συνήθως μᾶς διαφεύγει: Οἱ συνάφειες ὅπου σαρκώνεται τὸ Εὐαγγέλιο δὲν εἶναι μόνο παθητικοὶ λήπτες, ἀλλὰ συνεισφέρουν μὲ τὴ δική τους εὐαισθησία, μὲ τὶς δικές τους ἐμφάσεις, μὲ τὶς δικές τους ἐμπνεύσεις, στὴν *πραγμάτωση* τῆς Ἐκκλησίας. Ὡστόσο, ἀκριβῶς αὐτὸ εἶναι ἓνα πεδίο ὅπου οἱ δισταγμοὶ τοῦ Φλωρόφσκυ φαίνεται ὅτι ἦταν μεγαλύτεροι ἀπὸ τὴν αἰσιοδοξία του. Στὸ μελέτημά του, λόγου χάριν, γιὰ τὶς ρωσικὲς ἱεραποστολές (ἓνα μελέτημα ἐπίσης πρῶμο - τοῦ 1933)⁶¹ διατυπώνει τὶς ἐπιφυλάξεις του γιὰ τὸ ἐμπνευσμένο ἔργο τοῦ Ρώσου ἀγίου Στεφάνου τῆς Πέρμ, ὁ ὁποῖος, τὸν 14ον αἰῶνα, ἐργάστηκε γιὰ μία Ὁρθόδοξη, μὴ-Ρωσικὴ ἐκκλησία τῶν Ζυριάνων (μίας ἰδιαίτερης φυλῆς ἐντὸς τῆς ρωσικῆς ἐπικράτειας). Ὁ Φλωρόφσκυ ἀμφέβαλλε ἂν ὅλοι οἱ λαοὶ ἔχουν τὴν πολιτισμικὴ δυνατότητα νὰ δεξιωθοῦν τὰ δεδομένα ἐνός “ἀνώτερου πολιτισμοῦ”. Ὅμως δεχόταν ὅτι τὸ ἔργο τῆς μετάφρασης εἶναι πρωτεῦον καὶ ὑπογράμμιζε ὅτι ὁ ἱεραπόστολος πρέπει νὰ ἔχει ἓνα ἰδιαίτερο φι-

60. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, “Ἀποκάλυψη, φιλοσοφία καὶ θεολογία”, ὁ.π., σ. 40.

61. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, “Ρωσικὲς ἱεραποστολές. Ἐνα ἱστορικὸ διάγραμμα”, *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, ὁ.π., σσ. 163-182. Γιὰ τὴν ἱεραποστολικὴ θεολογία τοῦ Φλωρόφσκυ, βλ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΘΑΝΑΣΗΣ Ν., “Ἡ ‘γενιά’ τοῦ ‘60’ καὶ ἡ ἱεραποστολή. Δυσπιστία, δημιουργικότητα, ἀμηχανία”, στό: *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία. Ἡ “θεολογία τοῦ ‘60’* (ἐπιμ. Π. Καλαϊτζίδης, Θ. Ν. Παπαθανασίου, Θ. Ἀμπατζίδης), ἔκδ. Ἰνδικτος, Ἀθῆναι 2009, ἰδίως σσ. 413-415.

λολογικό ταλέντο, καθώς και κάτι ακόμη: “μία επιθυμία να διεισδύσει στην ψυχή ενός ξένου λαού και να την κατανοήσει· δηλαδή, πρέπει κανείς υπό όρι-σμένη έννοια να έχει την ικανότητα της” σάρκωσης στα δεδομένα του λαού⁶². Τελικά, φαίνεται ότι την ψυχή κάθε λαού ο π. Γεώργιος την έβλεπε κυρίως υπό το πρίσμα της δυνατότητάς της να κατανοήσει τον “χριστιανικό Έλληνισμό”, κι όχι και ως έναν πελώριο, ιδιαίτερο πλούτο που μπορεί, όπως λέγαμε παραπάνω, να πλουτίσει την Έκκλησία και να διευρύνει τους ορίζοντές της. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Φλωρόφσκυ χρησιμοποιούσε (όπως και συνηθιζόταν τότε) όρους, όπως “άνω-τερος πολιτισμός”, “πρωτόγονη μορφή ζωής” κ.λπ., όρους για τους οποίους χρειάστηκε να έρθει λίγο αργότερα το έργο ανθρωπολόγων σαν τον Claude Levi-Strauss και να διευκρινίσει ότι οι πολιτισμοί δεν είναι ανώτεροι και κατώ-τεροι, αλλά διαφορετικοί· και ότι οι λεγόμενες πρωτόγονες κοινωνίες δεν συνι-στούν παιδικά στάδια της ανθρωπότητας αλλά είναι σύνθετες δομές με σύνθετα συμβολικά πεδία⁶³. Μήπως αυτή την γεμάτη έμπιστοσύνη θέση, ότι κάθε λαός έχει τη θεόδοτη ικανότητα να μιλήσει με τον τρόπο του στον Θεό και με τον Θεό, δεν τη βρίσκουμε ήδη στον βίο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου;⁶⁴ Όμως, σε κάθε περίπτωση, πάλι σε κάθε σκεπτικισμό που μπορεί να πυροδο-τούν διάφορες θέσεις του Φλωρόφσκυ, θα πρέπει να κρατηθεί με έναργεια προ-όφθαλμων ή βασιική άγωνία του: ή ταυτότητα του Ευαγγελίου.

Στον διαχριστιανικό χώρο ή σπουδή των ποικίλων συναφειών του σημει-νοῦ κόσμου (συναφειών πολιτισμικών, θρησκευτικών, κοινωνικών κ.λπ.) γίνε-ται με ιδιαίτερη έγνοια. Σε συνάρτηση με τη σπουδή αυτή, πλήθος προτάσεων έχουν διατυπωθεί και διατυπώνονται για τη “μετάφραση” του Ευαγγελίου σε κάθε συνάφεια και, ταυτόχρονα, για την πιστότητα σ’ αυτό - προτάσεις οι οποίες δοκιμάζονται σε μία συνεχή παγκόσμια συζήτηση. Πολλές από τις προ-τάσεις αυτές επιχειρούν να απαντήσουν ακριβώς στον τρόπο απέναντι στη Χρι-στολογία, τον όποιον είδαμε σε διάφορα θεολογικά ρεύματα. Εύελπιστώ ότι

62. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, “Ρωσικές ιεραποστολές”, ό.π., σ. 166. Στο παράθεμα αυτό δεν κρατώ την τελευταία διατύπωση της ελληνικής μετάφρασης, διότι την θεωρώ άστοχη. Αποδίδει ως “συμπα-θητική μετεμψύχωση” τη φράση “sympathetic incarnation”, που, κατά τη γνώμη μου σημαί-νει “μία νέα σάρκωση, γεμάτη κατανόηση και βιωματική ταύτιση”.

63. Βλ. λ.χ. LEVI-STRAUSS CLAUDE, *Άγρια σκέψη* (μτφρ. Εῦα Καλπουρτζή), εκδ. Παπαζή-σης, Αθήνα 1977.

64. *Βίος Κωνσταντίνου - Κυρίλλου, Βίος Μεθοδίου (μετάφρασεις), Βίος Κλήμεντος Ἀχρίδος* (μτφρ. Ἰωάν. Ε. Ἀναστασίου, ανάπτυπον από την Ἐπιστημονικήν Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχο-λῆς Θεσσαλονίκης, τ. 12), Θεσσαλονίκη 1968, σσ. 143, 147.

κριτική προσέγγισή τους θα επιχειρήσουμε σὲ ἄλλη εὐκαιρία. Ἐπιγραμματικά μόνο σημειώνω ἐδῶ δύο πράγματα:

Πρῶτον: Οἱ θιασῶτες τῆς ἀναδιατύπωσης πρέπει νὰ προσέξουν τὸν κίνδυνον νὰ νοήσουν τοὺς διαφόρους πολιτισμοὺς οὐσιοκρατικά, δηλαδή σὰν τάχα αὐτοὶ νὰ ἀποτελοῦν στατικές καὶ ἀναλλοίωτες ὀντότητες. Ὁ κίνδυνος αὐτὸς συχνὰ προκύπτει ἀκριβῶς ἀπὸ τὴ φιλότιμη διάθεση νὰ ἀποδεχτεῖ κανεὶς ἄρραγῇ τὴν κάθε ιδιοπροσωπία. Οἱ πολιτισμοί, ὥστόσο, μεταβάλλονται. Μεταβάλλονται σὲ συνάρτηση μὲ τὴν παγκόσμια πραγματικότητα, τὶς κοινωνικὲς ἀλλαγές, τὴν κυκλοφορία τῶν ιδεῶν. Ἀλλῶς ὁ ἄνθρωπος θὰ ἦταν γιὰ πάντα σκλάβος σὲ αὐτὸ πού ἔτυχε νὰ γεννηθεῖ, χωρὶς τὴν πολύτιμη δυνατότητα νὰ ἀλλάξει. Σὲ αὐτὴ τὴν ἀλήθεια, ἄλλωστε, θεμελιώνεται ἡ εὐαγγελικὴ ἔννοια τῆς μεταστροφῆς. Εἶναι, συνεπῶς, λάθος νὰ θεωρήσουμε τὸν κάθε πολιτισμὸ ἀδιαπέραστο ἀπὸ ξένα στοιχεῖα. Ἄν κάθε πολιτισμὸς εἶναι ἐς αἰεὶ δεσμευμένος στὶς δικές του κατηγορίες σκέψης, τότε οὐδέποτε Ἕλληνες θὰ μπορούσαν νὰ ἀποδεχτοῦν τὴν (σημιτικὴ) ἔννοια τῆς δημιουργίας ἢ τῶν ἐσχάτων (πρβλ. ὅσα εἶπαμε παραπάνω γιὰ τὶς ρήξεις πού ἐμπεριέχει τὸ μόρφωμα τοῦ “χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ”). Κάθε στοιχεῖο, συνεπῶς, τῆς συσσωρευμένης προϊκας τῆς Ἐκκλησίας (τὸ σημιτικὸ στοιχεῖο της, τὸ ἑλληνικόν, τὸ σλαβικόν, τὸ ἀφρικανικόν κ.λπ.) δὲν ἀποτελεῖ μονοπώλιο ἑνός, ἀντίστοιχα, πολιτισμοῦ, ἀλλὰ προσφέρεται σὲ ὅλα τὰ μέλη της, γιὰ νὰ γονιμοποιηθεῖ στὸ σήμερον.

Δεύτερον: Στὴν ὅλη συζήτησή μας, καίριο σημεῖο παραμένει ἡ ἀπόφαση τοῦ καθενός, ἂν θὰ ἀποδεχτεῖ πίστη σὲ Θεὸ σαρκωμένο καὶ σὲ Θεὸ Τριαδικόν, ἢ ἂν θὰ προσχωρήσει σὲ ἕναν συνεπῆ ἀγνωστικισμό. Τὸ δεύτερον σημαίνει, προφανῶς, ἀποδέσμευση ἀπὸ πολλὰ κεφάλαια τῆς πίστεως. Ἄν πάντως ἐπιλεγεῖ τὸ πρῶτο, εἶναι σημαντικό νὰ διατυπώνεται, μὲ σημερινούς τρόπους, μία θεολογία πού ὄχι μόνο θὰ φέρνει τὴ Χριστολογία σὲ σύνθεση μὲ τὴν Πνευματολογία, τὴν Τριαδολογία καὶ τὴν προσδοκία τῆς Βασιλείας, ἀλλὰ καὶ θὰ διατυπώνει μία Χριστολογία ἢ ὁποία θὰ ἀναγνωρίζει τὴν συμπαντικὴ καὶ δίχως ὅρια δράση τοῦ Χριστοῦ καὶ θὰ ὁμολογεῖ τὸν Χριστὸ ὡς κριτὴ ὅλων: ἡγουν καὶ τῶν ἀνθρώπων πού τολμοῦμε νὰ μιλάμε γι’ αὐτόν, καὶ τῶν θεολογικῶν σχημάτων μὲ τὰ ὁποῖα ἐκφραζόμαστε γι’ αὐτόν⁶⁵.

65. Τὴν ὀπτική αὐτὴ ἔχω ὑποστηρίξει στὸ κείμενό μου “Diakonen eines Gottes-Missionars. Eine orthodoxe Betrachtung der Mission und der ‘Heutigkeit’”, *Una Sacta* 65.3 (2010), σσ. 190-199, καθὼς καὶ στὶς εἰσηγήσεις μου “Mission as a challenge for Orthodox Contextual Theology” καὶ “Journey to the centre of gravity”, ὁ.π.