

Τὸ πρόσωπο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ τριαδολογία καὶ ἡ σύνθεση «ψυχολογικῆς» καὶ «κοινωνικῆς» ἀναλογίας

ΧΡΗΣΤΟΥ ΓΑΡΙΔΗ*

Προοίμιο

Τὸ παρὸν πῶμα παρουσιάζει ἐν συντομίᾳ τὸν προβληματισμὸ γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴ σύγχρονη γερμανόφωνη ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία, πὺ ἀναπτύσσεται¹ μετὰ τὴ Β΄ Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ ἔχοντας ὡς ἀφετηρία τὴν Οἰκονομία. Πλαίσια ἀνάπτυξης τοῦ ἀποτελοῦν ἡ ἀντιπαλότητα μετὰξὺ τῆς μονοῦποκειμενικῆς καὶ κοινωνικῆς ἀντίληψης τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ, ἓνα ἐνεργὸ ἕως σήμερα κληροδόμημα τῆς κλασικῆς δυτικῆς τριαδολογίας, καὶ οἱ σοβαρὲς ἐπιδράσεις πὺ ἀσκεῖ ἡ φιλοσοφικὴ ἔννοια τοῦ προσώπου στὴ θεολογικὴ. Κοινὴ ἀποδοχὴ τοῦ προβληματισμοῦ εἶναι ἡ σχέση ταυτότητος μετὰξὺ αἰδίας καὶ οἰκονομικῆς Τριάδος (τοῦ Karl Rahner), ἡ ὅποια ἀποτελεῖ μίᾳ σύγχρονη ἔκφραση τῆς δυτικῆς ἀναλογίας καὶ καθορίζει τὴ γνωσιο-λογικὴ πρόσβαση τῆς ἱστορίας στὴν αἰδιότητα.

Ἐνῶ γιὰ τὴ δράση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν Ἐκκλησία, στοὺς ἐπιμέρους πιστοὺς (ἀκόμη καὶ ἀπὸ ἠθικῆς ἀποψῆς) καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὴ βοήθειά του στὴ γνώση ἢ ἐμβάθυνση τῆς ἀλήθειας τῆς πίστεως ἐπικρατοῦν συγκλίνουσες ἐκτιμήσεις, στοὺ ζήτημα τοῦ ὀρισμοῦ τῆς προσωπικότητός του, ὁ ὅποιος ἐπιχειρεῖται μὲσα ἀπὸ τὴ σύνδεση τῆς οἰκονομικῆς δράσης του μὲ τὴν ἰδρυτικὴ τριαδικὴ πραγματικότητα, διαπιστώνεται μίᾳ βαθιὰ διασταση ἀπόψεων². Κύρια αἰτία

* Ὁ Χρῆστος Γαρίδης εἶναι Μαθηματικὸς, Δρ Πληροφορικῆς καὶ κάτοχος Μ.Δ.Ε. τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Α.Π.Θ.

1. Πρβλ. BREUNING W., *Trinitätslehre, Pneumatologie*, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (Hrsg. Vorgrimler H./Vander R. Gucht), 3Bde., Freiburg 1970, 33 ἔξ, 120-126.

2. Πρβλ. VORGRIMLER H., *Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie*, MThA 49, 2 Bde., Altenberge 1997, 128.

της είναι η ασυμβατότητα των αντιλήψεων για το τριαδικό υποκείμενο (ή κέντρο δραστηριότητας) της μονοϋποκειμενικής και κοινωνικής τριαδολογίας, το οποίο στην πρώτη ταυτίζεται με τον όλο Θεό ενώ στη δεύτερη με το τριαδικό πρόσωπο.

Εισαγωγικά δίδονται οι λόγοι επανακαθορισμού του προσώπου του Αγίου Πνεύματος, ο γενικότερος προβληματισμός γύρω από το τριαδικό πρόσωπο και οι δυσκολίες μίας γραφικής θεμελίωσης της υποκειμενικότητας του τρίτου προσώπου της Αγίας Τριάδας. Ακολουθεί η περιγραφή του προσώπου του Αγίου Πνεύματος και των έγγενων αδυναμιών του στις κλασικές αναλογίες. Στη συνέχεια παρουσιάζονται τέσσερις χαρακτηριστικές θέσεις για το πρόσωπο του Αγίου Πνεύματος της σύγχρονης ρωμαιοκαθολικής θεολογίας, εκ των οποίων η πρώτη, του Karl Rahner, παραμένει πιστή στο μονοϋποκειμενικό μοντέλο, ενώ οι τρεις τελευταίες, των Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper και Bernd Jochen Hilberath, κινούνται στα πλαίσια της κοινωνικής σκέψης κάνοντας χρήση της έννοιας του υποκειμένου για το τριαδικό πρόσωπο. Κλείνοντας, συνοψίζεται κριτικά η σκέψη της σύνθεσης “ψυχολογικής” και “κοινωνικής” αναλογίας προς υπέρβαση των αδυναμιών τους.

Εισαγωγή

Η τριαδολογία παραμένει για τη Δυτική Έκκλησία (όπως και για την Ανατολική) η ειδιοποιός διδασκαλία, δηλ. η ταυτότητα της χριστιανικής θεολογίας. Οι προκλήσεις-παράγοντες³ που έληξεσαν την εξέλιξη της νεότερης δυτικής

3. Συνήθως αναφέρονται οι τέσσερις ακόλουθες προκλήσεις (πρβλ. HILBERATH B. J., NITSCHKE B., *Trinität*, in: NHthG (Hrsg. P. Eicher), Bd. 4, München 2005, 360-364): 1) Η παρονομαστική αντίληψη της πραγματικότητας, ή οποία επιβάλει μία “ύψιστη υπερβατικότητα” με μία μονιστική παγκόσμια νομοτέλεια. Σ’ αυτή, ο προβληματισμός γύρω από τη γνώση και την κατανόηση του Θεού θέλει να αντιτάξει τη δυνατότητα μίας προσωπικής μονοθεϊστικής αντίληψης υπερβατικότητας και να προβάλλει την κριτική δυναμική ενός *Deus semper major* απέναντι σε κάθε αντίληψη και κάθε ολοκληρωτισμό που απολυτοποιεί τη σωτηρία (SCHAEFFLER R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg 1973, 94-106, 255-425). 2) Η κριτική της φιλοσοφίας, ή οποία ξεκινά από τη λογικότητα του άριθμητικά Ένός, το οποίο μπορεί να νοείται άπρόσωπα (πλατωνική ή μονιστική παράδοση) ή προσωπικά (νεοπλατωνική και νεότερη παράδοση). Και ενώ π.χ. στον Kant το ένα θείο υποκείμενο θεωρείται σε αναλογία με το ένα ανθρώπινο υποκείμενο δίνοντας στην περι μονάδος σκέψη για το Θεό χαρακτηρα αξιώματος ή «όριακής έννοιας», στον Fichte άπορρίπτεται κάθε αντίληψη περι προσώπου στο Θεό, έπειδή κάθε σκέ-

τριαδολογίας στον 20ο αιώνα –στην πριν και μετά τη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού εποχή– είναι πολλοί και σοβαροί. Αποτέλεσμά τους ήταν μία βαθμιαία εγκατάλειψη των αφηρημένων σχολαστικών και μεταφυσικών θεωρήσεων της έννοιας του Θεού με ταυτόχρονη στροφή του συστηματικού προβληματισμού στην εμπειρία του Θεού στην Οικονομία. Αυτό είχε ως συνέπεια, κάθε νέα έννοιολογική σύλληψη (Konzept) στην τριαδολογία που θέτει ως άφετηρία την αὐτοπιστότητα του Θεού (Selbsttreue), νὰ ἔχει ὡς βασικὸ μεθοδολογικὸ κανό-

ψη γιὰ πρόσωπο ἀποτελεῖ ἕναν καθορισμὸ καὶ κατὰ συνέπεια περιορισμὸ, ποὺ ἀντίκειται στὴν ἀπολυτότητα τοῦ Θεοῦ. Στὸ διάλογό της μὲ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη ἡ θεολογία πρέπει νὰ προσδιορίσει τοῦ «ὄρους δυνατότητας» τριαδολογικοῦ λόγου στὴ συνάφεια μίᾶς ὑπερβατικῆς (Kant/Fichte) ἢ φαινομενολογικῆς (Heidegger/Levinas) προσέγγισης ἢ μίᾶς γλωσσολογικῆς (Wittgenstein/Putnam) καὶ γλωσσοπραγματιστικῆς (Apel/Habermas) θεωρίας, καθὼς ἐπίσης καὶ στὰ πλαίσια ἐνὸς σημειοθεωριακοῦ (Pierce/Derrida) ἢ αισθητικοῦ (Adorno/Lyotard) προβληματισμοῦ. 3) Ὁ διάλογος γιὰ τὴν «Οἰκουμένη τοῦ Ἀβραάμ», στὸν ὁποῖο φαίνεται ὁ μοναδιαῖος μονοθεϊσμός νὰ συνδέει ἰσχυρότερα Ἰουδαίους καὶ μουσουλμάνους. Ἐκ μέρους τῶν Ἰουδαίων διατυπώνεται ἡ ἀπαίτηση ἀποστασιοποίησης τῶν χριστιανῶν «ἀπὸ τὸν τριαδισμό τῶν πρώτων συνόδων τῆς Ἐκκλησίας» (MOLTMANN J./ LAPIDE P., *Jüdischer Monotheismus, christliche Trinitätslehre*, München 1979, 55), ἐνῶ τὸ Κοράνιο διατυπώνει μὲ σαφήνεια σχετικὰ μὲ τὴ μοναδικότητα τοῦ Allah, ὅτι «ἄπιστοι εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ λένε: Ἐθεὸς εἶναι ὁ τρίτος ἀπὸ τρεῖς» (Sura 5,73). Ἡ τριαδολογικὴ ἐρμηνεῖα τῶν πληθωρικῶν περὶ Θεοῦ ἀντιλήψεων τῆς ΠΑ δὲν πρέπει νὰ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν ἰουδαϊκὸ μονοθεϊσμό (KRÜGER T., *Einheit und Vielfalt des Gottlichen im AT*, in: Trinitat, (Hrsg. HARLE W./PREUL R.), Marburg 1998, 15-50), ἐπειδὴ τὸ ἀποφασιστικὸ χαρακτηριστικὸ του γνώρισμα δὲν εἶναι ἡ αὐστηρὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἡ ἱστορικὴ-δυναμικὴ συνέπεια-πιστότητα τοῦ Jhwh. Αὐτὸ ὑποχρεώνει τὴ χριστιανικὴ τριαδολογία νὰ διαμορφώνεται ὡς ἱστορικὴ συγκεκριμενοποίηση τῆς αὐτομετάδοσης τοῦ Θεοῦ δι' Ἰησοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ὡς σωτηριολογικὴ ἐρμηνεῖα τῆς πιστότητας τοῦ Jhwh (B. NITSCHKE, *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Hl. Geist*, Regensburg 2003, 32εξ). Ἀντίθετα τὸ Ἰσλάμ συνιστᾷ τὴν προσοχὴ σὲ κάθε εἶδος τριθεΐα (BUSCH E., *Die Trinitätslehre angesichts der Kritik von Judentum und Islam*, in: Religion und Wahrheit (Hrsg. B. Köhler), Wiesbaden 1998, 217-236). 4) Τὰ θρησκευοῖστορικὰ συμπεράσματα, ὅπως π.χ. αὐτὸ τοῦ Adolf von Harnack, περὶ ἐνὸς ἐκ τῶν ὑστέρων “ἐξελληνισμοῦ” τοῦ ἀρχικοῦ βιβλικοῦ μονοθεϊσμοῦ τοῦ χριστιανισμοῦ διὰ τοῦ δόγματος, ὁ ὁποῖος ἀπεδείχθη ἀβάσιμος (RICKEN F., *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des alt-christlichen Platonismus: Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und Lehrformel von Nikaia* (Hrsg. B. Welte), Freiburg 1970, 74-99· GRILLMEIER A., *Jesus Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg 1979, 386-451· ΜΑΡΤΥΖΕΛΟΣ Γ., *Ἡ ἱστορία τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ πνευματικότητας*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002, 1-6). Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ τριαδολογία πρέπει νὰ ἐφιστᾷ τὴν προσοχὴ στὰ πραγματικὰ σωτηριολογικὰ ἐνδιαφέροντα καὶ τὶς ἐξειδικευμένες θεολογικὲς διακρίσεις τῆς τριαδικῆς πίστεως. Τὸ ἴδιο πρέπει νὰ ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς προσπάθειες ἐξαγωγῆς τῆς τριαδικῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ ἀπὸ προϋπάρχουσες θρησκευοῖστορικὲς μορφές (KRÜGER T., *Einheit und Vielfalt*).

να: 1) τὴ θεμελίωσή της στὴν ἱστορική ἐμπειρία τῆς σωτηρίας ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν Πνεύματι, καὶ 2) τὴν κατανόησή τῆς σωτηρίας αὐτῆς ὡς προερχόμενης ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ Θεό. Αὐτό, ὡς ἔκφραση τῆς βιβλικῆς ἀντίληψης ὅτι ἡ σωτηρία ἔρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ Θεό, κατέστησε τὴ δυτική τριαδολογία ἀντανεκλαστική ἐρμηνεία τῆς σωτηριολογικῆς καθοριζόμενης βασικῆς χριστιανικῆς ἐμπειρίας ὅτι: ἡ ὀριστική σωτηρία ἔρχεται ἀπὸ τὸ Θεό, διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι⁴.

Ἐπειδὴ εἶναι ἀδύνατον τὸ παρὸν πόνημα νὰ παρουσιάσει τὸ συνολικὸ συστηματικὸ προβληματισμὸ γύρω ἀπὸ τὰ ἐπίκαιρα προβλήματα⁵ ποὺ ἀπασχο-

4. HÄRLE W., *Dogmatik*, Berlin 2000, 385 ἔξ.

5. Ὡς πεδία τοῦ νεώτερου συστηματικοῦ προβληματισμοῦ τῆς δυτικῆς τριαδολογίας ἀναφέρονται (πρβλ. HILBERATH/NITSCHKE, *Trinität*, 369-371): 1) Ὁ κατ'ἀλλήλους ὀρισμὸς τῆς θεοκεντρικῆς καὶ δοξολογικῆς προτεραιότητος τοῦ Πατρὸς –τῆς «μοναρχίας» του– (MOLTMANN J., *Trinität und Reich Gottes*, München 1986, 179-183· PANNENBERG W., *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 335-355) βάσει τῶν ἀπαιτήσεων τῆς παλαιοδιαθηκικῆς καὶ ἑλληνικῆς-πατερικῆς παράδοσης, ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ γίνῃ λόγος γιὰ «πατροκεντρισμὸ» τῆς τριαδολογίας (NITSCHKE, *Atem des sprechenden Gottes*, 22). 2) Ἡ συσχέτιση τῶν «αἰδίων προελεύσεων» (immanente Hervorgänge) μὲ τίς «οἰκονομικῆς ἀποστολές» (heilsgeschichtliche Sendungen). Ἐπειδὴ ἡ ἐνδοτριαδικὴ διάκριση μεταξὺ Πατρὸς, Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος δὲν ἔχει τὴν ἔννοια μαθηματικοῦ ἀθροίσματος θεοτήτων, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴν (αὐτο)πιστότητα τοῦ Θεοῦ ποὺ βιώνει ὁ κόσμος ὡς σωτηρία δι' Υἱοῦ καὶ τελειοῦσα χάρις ἐν Πνεύματι, πρέπει οἱ αἰδίες προελεύσεις τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος ἐκ τοῦ Πατρὸς νὰ συσχετισθοῦν μὲ συνέπεια μὲ τίς σωτηριολογικῆς προθέσεις τοῦ Πατρὸς, δηλ. μὲ τίς οἰκονομικῆς ἀποστολές τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ποὺ ξεκινοῦν καὶ αὐτὲς ἀπὸ τὸν Πατέρα (WERBICK J., *Trinitätslehre*, in: *Handbuch der Dogmatik* (Hrsg. SCHNEIDER T.), Bd. 2, Düsseldorf 2002, 481-576, 558-570). 3) Οἱ δυσκολίες τῆς ταυτόχρονης διατήρησης τῆς προτεραιότητος τοῦ Πατρὸς καὶ τῆς ὄντολογικῆς ἰσότητος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος (H. U. v. BALTHASAR, *Theologik II*, Einsiedeln 1985, 137). 4) Ὁ ἐπανακαθορισμὸς τῆς σχέσης θείας οὐσίας καὶ τριαδικῶν προσώπων, ὁ ὁποῖος ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν πληθωρικότητα (Pluralität) τῶν ἐνεργῶν σχέσεων τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Πατέρα, οἱ ὁποῖες μαρτυροῦνται βιβλικὰ καὶ συνηγοροῦν στὸ νὰ θεωρηθεῖ κάθε πρόσωπο ὡς «ἐστιακὸ σημεῖο (Brennpunkt) περισσότερων (τῆς μιᾶς) σχέσεων» (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 348). 5) Ὁ ἐπανακαθορισμὸς τῆς ἰδιαιτερότητας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὁ ὁποῖος ἔχει ἐξεληχθεῖ σὲ λυθία λίθο κάθε ἀπόπειρας ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς σχέσης οὐσίας καὶ προσώπου στὸ Θεό. Τόσο ἡ βιβλικὴ μαρτυρία ὅσο καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ ἀναλογία τῆς ἀνθρώπινης πνευματικότητας συνηγοροῦν γιὰ ἓναν ἐνεργητικὸ καὶ ἐνδοτριαδικὰ προσωπικὸ καθορισμὸ τοῦ Πνεύματος (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 342-350.356-366· HILBERATH B. J., *Πνευματολογία. Ἡ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ δογματικὴ θεολογία περὶ Ἁγίου Πνεύματος*, Ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2006, 135-162 [μετάφ.: *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994]). 6) Οἱ προθέσεις τῆς φεμινιστικῆς θεολογίας γιὰ μίαν μὴ σεξιστικὴν χρῆσιν τῆς διδασκαλίας τῆς ἀναλογίας, ὅπου οἱ ἀρσενικῆς καὶ θηλυκῆς συνεπαγωγῆς γύρω ἀπὸ κάθε τριαδικὸ πρόσωπο πρέπει νὰ τονίζονται ἐξίσου καὶ νὰ ὑπερβαίνονται κριτικὰ (BINGEMER M. C. L.,

λοῦν τὴ δυτικὴ τριαδολογία, θὰ περιορισθεῖ σὲ μία σύντομη κριτικὴ παρουσίαση τοῦ προβληματισμοῦ γύρω ἀπὸ τὶς πρόσφατες προσπάθειες ἐπαναπροσδιορισμοῦ τοῦ προσώπου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος τῆς γερμανόφωνης ρωμαιοκαθολικῆς τριαδολογίας, οἱ ὁποῖες ὀδήγησαν νομοτελειακὰ στὴ σύνθεση τῶν τριαδολογικῶν μοντέλων τῆς “ψυχολογικῆς” καὶ “κοινωνικῆς” ἀναλογίας τοῦ Ἀυγουστίνου καὶ τοῦ Richard τοῦ St. Viktor ἀντιστοίχως. Ἰδιαίτερα σημαντικὴ εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ B. J. Hilberath, ἐπειδὴ ἡ ἀντίληψή του γιὰ τὴν προσωπικότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀποτελεῖ ἀφετηρία τῆς σύνθεσης τῶν ἀναλογιῶν.

Γιατὶ ἐπαναπροσδιορισμὸς τοῦ προσώπου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος;

Ὁ ἐπαναπροσδιορισμὸς τῆς προσωπικότητας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐντάσσεται ὡς εἰδικότερο θέμα σὲ ἓνα γενικότερο πλαίσιο ἐπανακαθορισμοῦ τῶν αἰδίων σχέσεων τῶν τριαδικῶν προσώπων καὶ ὑπαγορεύεται ἀπὸ δύο βασικὰ διαχρονικὰ προβλήματα τῆς δυτικῆς τριαδολογίας, στὰ ὁποῖα «προσκρούει κάθε προσπάθεια θεμελίωσης τῆς πνευματολογίας στὴν τριαδολογία»⁶: Τὸ πρῶτο προέρχεται ἀπὸ τὶς δυσκολίες συσχέτισης αἰδίων καὶ οἰκονομικῶν τριαδικῶν σχέσεων, στὶς ὁποῖες περιέρχεται ἡ δυτικὴ τριαδολογία στὴν ἀνάγκη⁷ τῆς γιὰ

Jesus Christ and the Salvation of the Woman, Voices from the Third World II, 1998, 125-142· JOHNSON E., *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994). 7) Ἡ (διαφορετικὴ) κατανόηση τοῦ γίνεσθαι, καθὼς ἐπίσης τῆς ἀπάθειας καὶ συμπάθειας τοῦ Θεοῦ, στὴν ὁποία ὀδηγοῦν ἡ χαλκηδόνια καὶ ἡ νέο-χαλκηδόνια θέση στὴ χριστολογία (ἀντίδοση ἰδιωμάτων vs ταυτότητας ἰδιωμάτων). Ἐδῶ παρατηρεῖται, τὰ παθητικὰ μοντέλα (Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 36-37· JÜNGEL E., *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ³1978, 510 ἔξ· v. BALTHASAR H. U., *Theodramatik* II, 1978· *Theodramatik* III, 1980) νὰ προσανατολίζονται ἐντονότερα στὴ βιβλικὴ μαρτυρία καὶ στὴν ὑπαρξιακὴ πρόσβαση, ἐνῶ αὐτὰ τῆς ἀπάθειας νὰ στρέφονται στὴν φιλοσοφικὴ περὶ Θεοῦ σχέση (RAHNER K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 216 ἔξ· VORGRIMLER H., *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, 155-160).

6. HILBERATH, *Πνευματολογία*, 142.

7. Ἡ ἀνάγκη τῆς δυτικῆς τριαδολογίας γιὰ μία συνεπῆ συσχέτιση τῶν «αἰδίων προελεύσεων» τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος ἐκ τοῦ Πατρὸς μετὰ τὶς σωτηριολογικὰς προθέσεις τοῦ Πατρὸς, δηλ. μετὰ τὶς «οἰκονομικὰς ἀποστολὰς» τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, ποὺ ξεκινοῦν καὶ αὐτὲς ἀπὸ τὸν Πατέρα, προέρχεται ἀπὸ τὴν αἰτιοκρατικὴν ἀντίληψη, ὅτι στὴν ἀπόλυτὴ ἀναλογία ποὺ ὑφίσταται μετὰξὺ τῆς οἰκονομίας τῶν ἀποστολῶν καὶ τῆς αἰδίας ἐνδοθεϊκῆς αὐτομετάδοσης τοῦ

ἀναλογική θεμελίωση τῶν «οἰκονομικῶν ἀποστολῶν» (heils geschichtliche Sendungen) στὶς ἐνδοτριαδικές «ἀΐδιες προελεύσεις» (immanente Hervorgänge)· τὸ δεύτερο ἀπὸ τὶς δυσκολίες ἐφαρμογῆς τῶν τριαδολογικῶν ἀναλογιῶν στὴν περιγραφή ὄχι μόνο τῆς σύστασης καὶ τῶν αἰτιωδῶν σχέσεων (Ursprungsrelationen) τῶν τριαδικῶν προσώπων, ἀλλὰ καὶ τῶν οἰκονομικῶν σχέσεών τους μὲ τὸν κόσμο. Εἰδικότερα, γιὰ τὴν περίπτωση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θεωρεῖται ὅτι:

α) τόσο ἡ βιβλικὴ μαρτυρία ὅσο καὶ οἰκονομικὴ ἐμπειρία τῆς πέμψης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν⁸ ἀποσαφηνίζουν τὴν ἐνδοτριαδική του προέλευση ὡς Πνεῦμα μόνο τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ ἀφήνουν ἀνοιχτές καὶ ἄλλες πιθανές ἐκδοχές⁹ ἐνδοτριαδικῆς συσχέτισής του. Αὐτὸ ἀντανανκλᾶται καὶ στὰ διάφορα σύμβολα πίστεως¹⁰ καὶ ὀδηγεῖ ἀναλόφρευκτα στὸ πρόβλημα τῆς ταυτόχρονης¹¹ προτεραιότητας τοῦ Πατρὸς μὲ τὴν ὁμοταξία (Gleichrangigkeit) τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, τὸ ὁποῖο ἱστορικὰ ἐπιχειρήθηκε νὰ καταπολεμηθεῖ ἐρμηνευτικὰ ἀνεπι-

Θεοῦ, οἱ «ἀΐδιες προελεύσεις» ἀποτελοῦν λογικὴ προϋπόθεση τῶν οἰκονομικῶν ἀποστολῶν (πρβλ. WERBICK, *Trinitätslehre*, 558-570). Στὴ βάση αὐτὴ ἡ ἐνδοτριαδικὴ διάκριση μεταξὺ Πατρὸς, Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος δὲν ἀποτελεῖ ἄθροισμα θεοτήτων, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴν πιστότητα τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν κόσμο, ἡ ὁποία βιώνεται ὡς σωτηρία δι' Υἱοῦ καὶ τελειοῦσα χάρις ἐν Πνεύματι. Συνεπῶς, ἡ βιούμενη αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμο ὡς λυτρωτικὴ καὶ δικαιοῦσα πιστότητα ἐν Υἱῷ ὀφείλει νὰ νοηθεῖ σὲ σχέση μὲ τὴν ἱστορικὰ δεδομένη αὐτοδιάκριση τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα, ἐνῶ ἡ ἐν Πνεύματι αὐτομετάδοση (ὡς βιούμενη πιστότητα) ὀφείλει νὰ ἐκφρασθεῖ ἱστορικὰ τόσο στὴν χαρισματικὴ κοινότητα, ὅσο καὶ ὡς αὐτοδιάκριση ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό.

8. «Ἡ ἐκκίνηση ἀπὸ τὴ μαρτυρούμενη οἰκονομικὴ ἐμπειρία δὲν ὀδηγεῖ σὲ μία ξεκάθαρη ἐνδοτριαδικὴ ἀντιστοίχιση τοῦ Πνεύματος εἴτε (μόνο) ὡς Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, εἴτε (μόνο) ὡς Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ. Ἀκόμη καὶ μία τοποθέτησή του ὡς 'Τρίτου' μετὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸ δὲν εἶναι τόσο ἀπλὰ αὐτονόητη. Ἐπίσης, ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ λογίων τοῦ Παρακλήτου (Ἰω 14,16· 14,26· 15,26· 16,7-11· 16,13-15) προκύπτει ὅτι τόσο ὁ Πατὴρ ὅσο καὶ ὁ Υἱὸς μποροῦν νὰ χαρακτηρισθοῦν ὡς χορηγοὶ τῆς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος. Ἀκόμη πιὸ σημαντικό φάνηκε ἐξἄλλου, ὅτι ἐκεῖ γίνεται λόγος γιὰ διαφορετικοὺς τρόπους συνέργειας» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 142).

9. «1) τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ὡς 'Τρίτος', ἐξερχόμενο ἀπὸ τὸν Πατέρα ἢ ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό· 2) τὸ Πνεῦμα ὡς 'Δεύτερος', ἐν τῇ δυνάμει τοῦ ὁποῖου ὁ Πατὴρ ἀποστέλλει τὸν Υἱὸ στὸν κόσμο· 3) ὁ Υἱὸς (Λόγος) καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς δύο ὄργανα (Εἰρηναῖος: τὰ δύο χεῖρα), διὰ τῶν ὁποίων ἐνεργεῖ ὁ Πατὴρ» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 143).

10. Σχετικὰ μὲ τὶς διατυπώσεις γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα στὰ διάφορα σύμβολα πίστεως τονίζεται ὅτι σ' αὐτὰ γίνεται μὲν ἀναφορὰ στὶς σχέσεις του μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, τὸ βάρος ὁμως πέφτει στὴν οἰκονομικὴ δράση του γιὰ τὴν τελείωση τοῦ ἔργου τῆς σωτηρίας. Πρβλ. HILBERATH, *Πνευματολογία*, 142-143.

11. Πρβλ. BALTHASAR, *Theologik II*, 137.

τυχῶς μὲ τις μεθόδους τοῦ μονταλισμοῦ καὶ τῆς ὑποταγῆς. Τὸ πρόβλημα αὐτὸ ἀποτελεῖ καὶ σήμερα πρόκληση ἐπανακαθορισμοῦ τῶν αἰδίων τριαδικῶν σχέσεων ὄχι μόνο γιὰ καθαρὰ θεολογικούς λόγους, ἀλλὰ καὶ γιὰ πρακτικούς¹², στοχεύοντας στὴν καταπολέμηση συγχρόνων τάσεων ποὺ ἢ συρρικνώνουν τὸ Ἅγιο Πνεῦμα σὲ μία ἀπλή θεία δύναμη ἐνὸς θεοῦ ὑποκειμένου (μονταλισμός) ἢ τὸ ἀνάγουν σὲ ἓνα αὐτοτελὲς θεῖο ὑποκείμενο, ἐφαρμόζοντας τὴν ὑποταγὴ προκειμένου νὰ ἀποφύγουν τὴ διάσπαση τῆς θείας ἐνότητος καὶ τὸν τριθεϊσμό.

β) ἡ ἐρμηνεία τῶν ἐνδοτριαδικῶν προελεύσεων μὲ βάση τὸ “ψυχολογικό” μοντέλο τοῦ Αὐγουστίνου, ποὺ προσανατολίζεται στὴν αὐτοπραγμάτωση τοῦ πνευματικοῦ ὑποκειμένου, δὲν προβάλλει μὲ ἀρμόζοντα τρόπο τὴν προσωπικὴ ἰδιομορφία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, γιὰ αὐτὸ προέρχεται ὡς ὁ “Τρίτος” σὲ ἀναλογία μὲ τὴν πραγμάτωση τῆς αὐτοαγάπης ποὺ ἔπεται τῆς αὐτογνωσίας, ἐνῶ αὐτὴ τοῦ “κοινωνικοῦ” μοντέλου τοῦ Richard τοῦ St. Viktor τὸ ἐμφανίζει μὲν “προσωπικά”, ὅμως πάλι ὡς τὸν “Τρίτο” τῆ τάξει, ὁ ὁποῖος τελικά, ἐνῶ θεωρεῖται ὁ οἰκονομικὸς ἐκφορέας τῆς θείας ἀγάπης στὸν κόσμον, δὲν μπορεῖ νὰ συσχετισθεῖ μὲ ἓναν αἰδιο¹³. Γιὰ τὸ ὄριο τῆς κοινωνικῆς ἀναλογίας μίας κοινωνίας ἰσχύει ὅτι ἡ συνύπαρξι (Miteinandersein) στοὺς ἀνθρώπους βιώνεται πάντα ὡς ἀναγκαία συμπλήρωσι, ἐνῶ στὴν Ἁγία Τριάδα πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ὡς τέλεια περιχώρησι, ὡς ἀξεπέραστο “ταυτόχρονο” νὰ ὑπάρχει κανεὶς στὸν ἑαυτὸ του (Selbstsein) καὶ στὸν ἄλλον (Im-andern-Sein).

12. Οἱ πρακτικοὶ λόγοι ἀφοροῦν τόσο τὴ θρησκευτικὴ τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ὅσο καὶ τοὺς διαθρησκειακοὺς διαλόγους: «Ὁ λόγος περὶ ἐνὸς Θεοῦ ‘ἐν τρισὶν προσώποις’ ἐγείρει ἢ ἀγγίζει τὴν ὑποψία - καὶ ὄχι μόνο σὲ μουσουλμάνους (MOHAGHEGHI H., *Trinität - Dreifaltigkeit. Eine muslimische Perspektive*, Una Sancta 1/2009, 55) καὶ Ἰουδαίους - ὅτι σ’ αὐτὸν καθοριστικὴ εἶναι ἡ ἀντίληψι γιὰ τρεῖς θεοὺς. Αὐτὸ φαίνεται νὰ ἰσχύει τόσο γιὰ τὴ μέση χριστιανικὴ συνείδησι ὅσο καὶ γιὰ τὴ θεολογικὴ μεταγλώσσα, παρὰ τίς ὅποιες εὐρηματικὲς ἐπινοήσεις καὶ τὰ ὅποια ἐρμηνευτικὰ tricks τῶν δογματολόγων. Ἀφετέρου θὰ πρέπει νὰ ὑπάρχει ἓνας δύσκολα προσδιορίσιμος ἀλλὰ μᾶλλον ἀξανάμενος ἀριθμὸς χριστιανῶν, οἱ ὁποῖοι ἀποφεύγουν τὸν κίνδυνον τοῦ τριθεϊμοῦ ὑποτάσσοντας τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα στὸν Πατέρα. Αὐτὴ ἡ τάσι συρρικνώσεως ἢ καὶ ἀρνήσεως τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος χάριν τῆς διατήρησεως ἐνὸς αὐστηροῦ μονοθεϊμοῦ, ποὺ δὲν εἶναι φαινόμενο νέο, φαίνεται μάλιστα νὰ ἐνισχύεται στὰ πνευματικοιστορικὰ πλαίσια τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Νεωτερικοῦ καὶ τῶν προκλήσεων τῶν διαθρησκειακῶν συναντήσεων. Τὸ ἐρώτημα λοιπὸν ποὺ τίθεται ἐπιτακτικὰ σήμερα εἶναι, ἂν μπορεῖ νὰ σταθεῖ ἡ χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ πίστι ἀνάμεσα στὴ Σκύλα τοῦ τριθεϊμοῦ καὶ τὴ Χάρυβδι τῆς ὑποταγῆς ὡς ‘συγκεκριμένος μονοθεϊσμός’» (HILBERATH, *Zur Personalität des Heiligen Geistes*, Una Sancta 1/2009, 29-30).

13. Πρὸβλ. WERBICK, *Trinitätslehre*, 511.

Υπό την προϋπόθεση ότι οι «οικονομικές αποστολές» είναι θεμελιωμένες στίς «αΐδιες προελεύσεις» ή ότι εξάγονται συμπερασματικά απ' αυτές (χωρίς να είναι καταληπτές υπό πλήρη έννοια), η δυτική τριαδολογία ώθεϊται στην αναζήτηση μοντέλων και αναλογιών που θα μπορούσαν να ενσωματώσουν τις διάφορες προοπτικές συσχέτισης. Στα πλαίσια αυτά η περιγραφή της σύστασης των προσώπων του Υιού και του Αγίου Πνεύματος από τον ανατολικό Μονοπατρισμό και το δυτικό Φιλιοκβισμό θεωρείται σμικρυντική, επειδή δε στηρίζεται στο σύνολο των ένδοξιαδικών σχέσεων (που θεωρούνται θεμέλιο των οικονομικών τους και φανερώνονται σ' αυτές), αλλά μόνο στίς αιτιώδεις του «γεννητού» και «έκπορευτού», οι όποιες, θέτοντας ως αρχή ενότητας στη θεότητα το πρόσωπο του Πατρός (ανατολικό μοντέλο) ή τη θεία ουσία (δυτικό μοντέλο), οδηγούν σε μία υποχώρηση της σχεσιακής αυτοτέλειας¹⁴ του δεύτερου και τρίτου προσώπου. Αυτό θέτει ως προϋπόθεση αποδοχής ενός «πατροκεντρισμού» την επεξεργασία ενός τριαδικού μοντέλου σχέσεων που θα έγγυαται την προτεραιότητα της υποστάσεως του Πατρός χωρίς υποχώρηση της σχεσιακής αυτοτέλειας των υποστάσεων του Υιού και του Πνεύματος. Έπειδή η φανέρωση των ένδοξιαδικών σχέσεων συναρτάται άμεσα με τη δράση του Αγίου Πνεύματος στην Οικονομία, η όποια αφήνει και τα ίχνη της ιδιάζουσας προσωπικότητάς του, όλες σχεδόν οι προσπάθειες επανακαθορισμού των αΐδιων τριαδικών σχέσεων έχουν συνήθως απόληξη (τόπο αναζήτησης της επαλήθευσής τους) την προσωπικότητα του Αγίου Πνεύματος, το όποιο, ως σημειωθεί, για τη δυτική τριαδολογία αποτελεί ταυτόχρονα “ουσία” του Θεού (ως πνεύμα και αγάπη), αλλά και πρόσωπο ως Άγιο Πνεύμα.

14. Στην προοπτική αυτή θεωρούνται προβληματικές, τόσο η ανατολική formula για την αΐδια εκπόρευση του Πνεύματος «*ἐκ μόνου του Πατρός*» ως «μονόπλευρη και αποκλειστική», όσο και η δυτική του «*filioque*»: «Δέν πρέπει τουλάχιστον να εκφρασθεί ότι ο Πατήρ, από τον όποιο το Πνεύμα εκπορεύεται, είναι ήδη αΐδιως Πατήρ του Υιού; Και πιά γενικά διατυπωμένο: είναι άρκητή μόνο ή θεώρηση των αιτιωδών σχέσεων, για να εκφρασθεί ο πλοῦτος τόν ένδοξιαδικών σχέσεων, ιδίως ως λόγος του οικονομικού “*ἐρχομαι-σέ-σέση*” (*in-Beziehung-treten*) του τριαδικού Θεού; Αντίθετα, στο δυτικό *Filioque* θά πρέπει να τεθεί τó ἐρώτημα κατά πόσο μπορεῖ να ανταποκριθεί σέ έναν *spiritus creator* και σέ μία πνευματολογική χριστολογία (δηλ. στή βασιική σκέψη ότι ο Πατήρ έν Αγίω Πνεύματι αποστέλλει τόν Υιό). Και πάλι γενικά διατυπωμένο: δέν επέφερε ο υπερτονισμός τής ενότητας τής ουσίας στή δυτική τριαδολογία μία υποχώρηση τής σχεσιακής αυτοτέλειας τών υποστάσεων (προσώπων);» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 143-144).

Τριαδικό πρόσωπο και σύγχρονος δυτικός προβληματισμός

Ὁ σύγχρονος προβληματισμός γύρω ἀπὸ τὴν προσωπικότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος τῆς ρωμαιοκαθολικῆς τριαδολογίας ἐντάσσεται ἀσφαλῶς στὸν εὐρύτερο προβληματισμὸ περὶ τριαδικοῦ προσώπου τῆς δυτικῆς τριαδολογίας, ὁ ὁποῖος δὲν ἐπηρεάζεται μόνο ἀπὸ τὴν ἐκάστοτε θεολογικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ σχέση οἰκονομικῆς καὶ αἰδίας Τριάδας (ὡς βάση ἀπεικόνισης τῶν οἰκονομικῶν σχέσεων στὶς αἰδίες) καὶ τὴ γνωσιολογικὴ μέθοδο πρόσβασης σ' αὐτὴ (ἀναλογία, συνωνυμία, κλπ), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ σύγχρονες ἀνθρωπολογικὲς περὶ προσώπου ἀντιλήψεις, προερχόμενες κυρίως ἀπὸ τὴν κοινωνιολογία καὶ τὴν ψυχολογία. Ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς ἱστορικοδογματικῆς ἐξέλιξης τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου στὴ Δύση προκύπτει τὸ ἀσφαλὲς συμπέρασμα ὅτι ὁ ἐκάστοτε θεολογικὸς προβληματισμὸς στὸ ζήτημα τῆς σύστασης καὶ τῆς διάκρισης τῶν τριαδικῶν προσώπων ἀκολούθησε (καὶ ἀκολουθεῖ ἕως σήμερα) ἐντελῶς ἀνταντακλαστικὰ μίᾳ ἀπὸ τίς δύο διαλεκτικὰ συμπλεκόμενες τάσεις: τὴ διατήρηση τῆς ἐνότητας τοῦ θεοῦ Ὡντος στὴ βάση τῆς μίας οὐσίας ἢ τὸν τονισμὸ τῶν διαφορῶν τῶν θείων προσώπων πρὸς εὐκρινέστερη διάκρισή τους¹⁵. Ἡ ἀντιπαλότητα αὐτὴ ὀδήγησε στὴ διαμόρφωση δύο βασικῶν τριαδολογικῶν μοντέλων περιγραφῆς τῶν τριαδικῶν προσώπων: τὸ *μονοῦποκειμενικό*, πού ἀνάγεται στὴν “ψυχολογικὴ” ἀναλογία τοῦ Αὐγουστίνου, καὶ τὸ *κοινωνικό-διαπροσωπικό*, πού ἀνάγεται στὴν “κοινωνική” ἀναλογία τοῦ Richard St. Viktor καὶ παρουσιάζεται σήμερα καὶ σὲ διάφορες ἄλλες ἐκδοχές¹⁶, ἀνάλογα μὲ τὸ βαθμὸ ἐλευθερίας πού προσδίδεται στὰ θεία πρόσωπα. Καὶ στὰ δύο μοντέλα ἐμπλέκεται ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο κατανοεῖται ὡς ἓνα αὐτόνομο ἐνεργειακὸ κέντρο, ἱκανὸ νὰ δηλώσει αὐτοτέλεια, ἀλλὰ καὶ ἐνότητα.

Τὸ μονοῦποκειμενικὸ μοντέλο ἀντιλαμβάνεται τὸ Θεὸ ὡς ἓνα ὑποκείμενο σὲ τρία πρόσωπα (ἐν Πατρὶ, ἐν Υἱῷ καὶ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι), τὸ ὁποῖο ὡς αὐτό-

15. Πρβλ. HILBERATH/NITSCHKE, *Trinität*, 369-372.

16. Στὰ κοινωνικὰ μοντέλα π.χ. τῶν Jürgen Moltmann καὶ Leonardo Boff ἡ τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ κατανοεῖται ὡς “ἀνοικτὴ Τριάδα”, ὡς τὸ ἀρχετυπικὸ γεγονός ἐπικοινωνίας (Kommunikation), ἡ ὁποία θέλει νὰ περάσει πάνω στους ἀνθρώπους καὶ νὰ τοὺς ἐντάξει στὴν ἐπικοινωνία τῆς θείας ἀγάπης. Ἡ κοινωνία τῶν θείων προσώπων εἶναι τὸ ἀρχέτυπο, μάλιστα τὸ “ἰδεῶδες” μᾶς κοινωνίας, πρὸς τὴν ὁποία βρίσκεται καθοδὸν ἡ ἱστορία τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν ἀλλοτριωμένων δομῶν σχέσεων, στὸ μέτρο φυσικὰ πού αὐτὴ μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀληθῆς πραγματικότητα μόνο ἀπὸ τὸ Θεό - ὡς μετοχὴ στὴ διαπροσωπικὴ ἐπικοινωνία του.

νομο ενεργειακό κέντρο διασφαλίζει την ένότητα του θείου ὄντος. Τὸ πρόσωπο ἐδῶ ὀρίζεται ὡς *αὐτοσχέση* τοῦ ἐνὸς θείου ὑποκειμένου καὶ ἰδρύεται κατὰ τὴ σχεσιακὴ πραγμάτωση τῆς θείας οὐσίας· ὑπάρχει καθαυτὸ (Selbststand) ὡς μία μοναδικὴ λογικὴ ὄντοτητα ταυτιζόμενη πλήρως μὲ τὸ θεῖο ὑποκείμενο (θεία φύση) χάριν τῆς θείας ἐνότητας. Ἡ ἀποδιδόμενη στὰ πρόσωπα ἐτερότητα προκύπτει ὡς λογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ἐνδοτριαδικοῦ γεγονότος σύστασης ὡς γεγονότος τῆς ἀγάπης. Αὐτὸ ὀρίζει τὴν “*παραδοσιακὴ*” ἔννοια τοῦ τριαδικοῦ προσώπου στὴν ὁποία ἀνήκει κάθε μὀρφωμα προσώπου τῆς κλασικῆς καὶ σύγχρονης δυτικῆς τριαδολογίας, στὸ ὁποῖο τὸ πρόσωπο ἰδρύεται ὡς αὐτοαναφορὰ τοῦ θείου ὑποκειμένου. Ἀντίθετα, στὸ κοινωνικὸ-διαπροσωπικὸ μοντέλο *κάθε τριαδικὸ πρόσωπο* κατανοεῖται ὡς *ὑποκείμενο* ποὺ ἰδρύεται κατὰ τὴ *σχέση* τοῦ (Relation)¹⁷ μὲ τὰ ἄλλα θεία πρόσωπα, μέσῳ τῆς ὁποίας ἐπέρχεται ἕνας ἀμοιβαῖος καθορισμὸς ἀλλὰ καὶ διάκριση τῆς προσωπικότητας τῶν (αὐτοδιάκριση τριαδικῶν ὑποκειμένων). Ἡ ταύτιση ἐδῶ του τριαδικοῦ προσώπου μὲ τὸ ὑποκείμενο ἀποσκοπεῖ στὴ διασφάλιση τῆς ὄντολογικῆς αὐτοτέλειάς του ὡς αὐτόνομο ενεργειακὸ κέντρο, ἀπαλείφοντας κάθε πιθανότητα ὑποταγῆς. Ἐνῶ ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα στὸ μονοὑποκειμενικὸ μοντέλο τίθεται ὡς αὐτοδιάκριση¹⁸ τοῦ ἐνὸς θείου ὄντος ἀπὸ τὸ ἴδιο, στὸ κοινωνικὸ τίθεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ

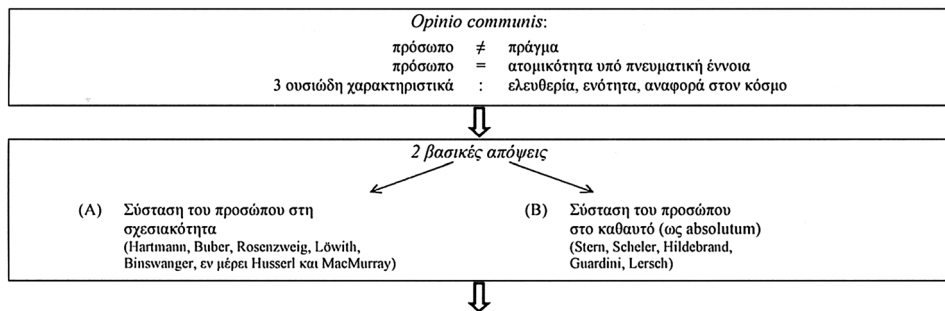
17. Ἡ σημασία τῶν ἐννοιῶν *σχέση* καὶ *ὑποκείμενο* γιὰ τὸ πρόσωπο στὴ σύγχρονη δυτικὴ θεολογία ἀντανταλλάται στὴν ἐκτενῆ ἐρευνα τῶν πεδίων: προσώπου καὶ σχέσης (THEILEMANN C., *Die Frage nach Analogie, Natürlicher Theologie und Personenbegriff in der Trinitätslehre*, Berlin 1995, 233-265) καὶ προσώπου καὶ ὑποκειμένου (PANNENBERG W., *Grundfragen Systematischer Theologie II*, Göttingen 1980, 80-95).

18. Ἡ σκέψη τῆς αὐτοδιάκρισης δὲ θέλει νὰ προβάλλει τὴ σημασία τῆς σχεσιακότητας μόνον γιὰ τὰ τριαδικὰ πρόσωπα, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ θεότητά τους, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ τριαδολογικὸ αὐτονόητο, ὅτι ἂν στὶς τριαδικὰς σχέσεις συντελοῦνται ταυτόχρονα ἡ ἐνικότητα καὶ ἡ τριαδικότητα, τότε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἕνα πρόσωπο Θεὸς “*πρὶν*” εἶναι πρόσωπο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ αὐτοδιάκριση *κάθε* τριαδικοῦ προσώπου πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ ταυτόχρονα καὶ στὴ θεότητα (καὶ τὶς ιδιότητές της), μὲ συνέπεια νὰ μὴ θεωρεῖται μόνον συστατικὴ γιὰ τὰ πρόσωπα, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ θεότητά τους. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ προέρχεται ἀπὸ τὸν Pannenberg καὶ στηρίζεται στὴν οἰκονομικὴ διάκριση τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Πατέρα, θεωρώντας τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ συστατικὴ τόσο γιὰ τὴ θεότητα τοῦ Πατρὸς ὅσο καὶ γιὰ τὴν υἱότητα τοῦ Ἰησοῦ. (PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 347· PANNENBERG, *Grundfragen II*, 123· Pannenberg, *Systematische Theologie*, 337 ἐξ). Τελικὰ ἡ αὐτοδιάκριση τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τὸν Πατέρα ὀδηγεῖ σὲ μία “*ἀμοιβαία αὐτοδιάκριση*” (wechselseitige Selbstunterscheidung) ὄλων τῶν προσώπων μεταξὺ τους, καθιστώντας ταυτόχρονα τὸ αὐτοδιακρινόμενον πρόσωπο καὶ ἐξαρτώμενο ἀπὸ τὰ ἄλλα: στὴν ἐκάστοτε αὐτοδιάκριση ὁ αὐτοδιακρινόμενος αὐτοκαθορίζεται ὡς ἐξαρτώμενος ἀπὸ τὰ ἄλλα πρόσωπα καὶ λαμβάνει τὸν ἑαυτὸ του (Εἶναι) ἐκ νέου ἀπ’ αὐτά.

τριαδικό πρόσωπο κατά την αυτοδιάκρισή του από τα άλλα· αυτή επιχειρείται να ξεαχθεί έρμηνευτικά από τις οικονομικές σχέσεις τών τριαδικών προσώπων που φανερώνονται κατά τη δράση τους στην Οικονομία και οι όποιες οφείλουν να συσχετισθούν με τις αΐδιες ως τη λογική τους αίτια. Η έντονη προβολή της διαλογικής ἐγώ-ἐσὺ δομῆς στο κοινωνικό-διαπροσωπικό μοντέλο μετατοπίζει αναπόφευκτα τη δυτική θεολογική σκέψη από τήν “παραδοσιακή” ἔννοια τοῦ τριαδικού προσώπου στή “μοντέρνα”¹⁹, ἡ ὁποία ἐμπλουτίζει κατά τέτοιο τρόπο

Αὐτό λέγεται καί γιά τόν Πατέρα, ὁ ὁποῖος μεταδίδοντας τήν κυριότητά του στόν Υἱό καθιστᾷ τόν ἑαυτό του ἐξαρτώμενο ἀπ’ αὐτόν. Ἡ ἀνταπόδοση τῆς κυριότητος στόν Πατέρα ἀπό τόν Υἱό ἐπιφέρει τήν ἀμοιβαιότητα στή σχέση Πατρός καί Υἱοῦ, ἡ ὁποία λείπει ἀπό τήν ἔννοια τῆς γέννησης (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 340). Παρόμοια λέγονται καί γιά τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ἐπειδή Πατήρ καί Υἱός ἐξαρτώνται ἀπό τή δράση του κατά τήν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ, καί τὸ Πνεῦμα διακρίνεται ἀπ’ αὐτούς δοξάζοντας τόν Υἱό καί μ’ αὐτόν τόν Πατέρα. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ αυτοδιάκριση “δὲν εἶναι αὐστηρά ἢ ἴδια” γιά κάθε τριαδικό πρόσωπο (πρβλ. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 342 ἐξ). Συνεπῶς τὰ πρόσωπα δὲ συνιστοῦν μόνο τήν ἑτερότητά τους, ἀλλὰ καί τήν οὐσιαστικὴ ἐνότητά τους, χωρὶς ὅμως νὰ λαμβάνουν τήν οὐσία τοῦς ἀπ’ αὐτὰ τὰ ἴδια. Τὸ ἐρώτημα ἀπὸ ἔχουν τὰ πρόσωπα τήν οὐσία τους, δηλ. ἡ σχέση οὐσίας καί προσώπου, παραμένει ἀναπάντητο. Ἐπίσης, χωρὶς νὰ εἶναι ἡ διάκριση μεταξὺ Θεοῦ καί Θεοῦ αὐστηρά μία μόνο ἐσωτερικὴ πράξι τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐμπλοκή στή διαδικασία τῆς αυτοδιάκρισης τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ὁποία δὲ νοεῖται ὡς ἓνα ἀπλό ἀντικείμενο τῆς δράσης τοῦ Θεοῦ, θεωρεῖται προβληματικὴ, ἐπειδὴ ἡ πράξι καί τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου Ἰησοῦ κατανοοῦνται κατά ἓνα τρόπο, ὁ ὁποῖος εἰσάγει ἀναγκαιότητα στὸ Θεὸ καί ἀφήνει τὴ διάκριση Πατρός καί Υἱοῦ νὰ συν-ενεργεῖται τρόπον τινὰ ἀπὸ τὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου Ἰησοῦ (πρβλ. THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie*, 251).

19. Ὡς “μοντέρνα” ἔννοια προσώπου ἐκλαμβάνεται αὐτὴ τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας (THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie*, 200), στήν ὁποία γίνονται ἀποδεκτὰ ὡς συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ προσώπου τόσο τὸ καθαυτό ὄσο καί ἡ σχέση. Ὁ παρακάτω πίνακας (Hilberath 1988, 136), ποὺ σκιαγραφεῖ τὸν ἐπίκαιρο φιλοσοφικὸ προβληματισμὸ γύρω ἀπὸ τήν ἔννοια τοῦ προσώπου, προέρχεται ἀπὸ τὶς προσπάθειες τοῦ Theunissen νὰ καταδείξει ποῦ ἔγκειται τὸ πολυσήμαντο τῆς ἔννοιας αὐτῆς (THEUNISSEN M., *Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff*, in: *Die Frage nach dem Menschen. Fs. Max Müller* (Hrgs. H. Rombach), Freiburg 1966, 461-464):



τήν υποκειμενικότητα με τὸ στοιχείο τῆς σχεσιακότητας, ὥστε νὰ θέτει θέμα καταλληλότητάς²⁰ τῆς γιὰ τὴ θεολογία.

⇓

(α) Προσωπικότητα ως ριζοσπαστική σχεσιακότητα	3 βασικές θέσεις	Απολυτότητα του προσώπου ως ένα (β1) για-τον-εαυτό-είναι (β2) δια-του-εαυτού-και-εκ-του-εαυτού-είναι
---	------------------	--

Κοινές σὲ ὅλες τὶς ἀπόψεις εἶναι οἱ θέσεις ὅτι πρόσωπο καὶ πράγμα (Sache) δὲν ταυτίζονται (Kant), ὅτι πρόσωπο εἶναι ἀτομικότητα ὑπὸ πνευματικὴ ἔννοια (Husserl) καὶ ὅτι βασικά στοιχεῖα τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου εἶναι ἡ ἐλευθερία, ἡ ἐνότητα καὶ ἡ ἀναφορά του στὸν κόσμο (Kant). Οἱ ἀπόψεις ἀρχίζουν νὰ ἀποκλίνουν ἀποφασιστικά ὅταν πρόκειται τὸ πρόσωπο νὰ ταυτισθεῖ ἢ νὰ ἀντιπαραβληθεῖ μετὰ τὸ ἄτομο, τὴν οὐσία, τὸ αὐτὸ (Self) ἢ τὸ ἐγὼ (ὑποκείμενο). Στὸ μοντέρνο περσοναλισμὸ γίνονται αἰσθητὲς τρεῖς βασικὲς θέσεις γιὰ τὴ σύσταση τοῦ προσώπου, ἀνάλογα μετὰ τὸ ἂν κανεὶς τὴ θεωρεῖ ἐντὸς μιᾶς “ριζοσπαστικῆς σχεσιακότητας” καὶ τὸ προσωπικὸ εἶναι ὡς “περατότητα μετὰ τὴ μορφή πλήρους ἐξαρτησιμότητας” (α) ἢ ἂν τὴ βλέπει στὸ καθαντὸ, τοῦ ὁποίου τὴν ἀπολυτότητα στηρίζει στὴν “ἐλευθερία του νὰ εἶναι γιὰ τὸν ἑαυτὸ του” (β1) ἢ τὴν κάνει “ἀκόμη τελειότερη” στὴν “αὐτάρχειά του νὰ εἶναι διὰ καὶ ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ του” (β2). Γιὰ τὴν πρώτη ομάδα ἡ ἐξαρτησιμότητα εἶναι “κυρίως, ἂν καὶ ὄχι ἀποκλειστικά” κοινωνική, ἐνῶ ἡ δευτέρα μπορεῖ νὰ ἐπιτρέπει τὴ σχεσιακότητα μόνο ἂν αὐτὴ “δὲν ἔχει συστατικὴ σημασία” (πρβλ. Hilberath 1988, 130-144). Λόγω τῆς πληθώρας ὁρισμῶν τῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου στὴ φιλοσοφία, χρήσιμο προσανατολισμὸ ἀποτελοῦν οἱ προτάσεις τοῦ Henrich (HENRICH D., *Die Trinität Gottes und der Begriff der Person*, in: *Identität* (Hrsg. O. Marquard/K. Stierle), München 1979, 612-616) ποὺ ὀρίζουν τὰ οὐσιώδη στοιχεῖα τῆς ὡς ἑξῆς: 1) προσωπικότητα εἶναι ἕνα “ἔσχατο ἀπροσπέλαστο” (letztes Unhintergebares), ἕνα πρωταρχικὸ στὸν ἄνθρωπο, 2) “πρόσωπο” εἶναι ὁ ἄνθρωπος ὡς “ἔσχατο καθορισμένο, ἐλεύθερα ἐνεργοῦν κέντρο δραστηριότητας”, 3) στὸ προσωπικὸ αὐτὸ εἶναι ἀνήκον “αὐτοσυνειδησία, συνειδηση, ἀτομικότητα, υποκειμενικότητα καὶ λογικὴ ὑπευθυνότητα”. Στὸν ὅρισμὸ αὐτὸ ὀφείλει νὰ προστεθεῖ ὡς τέταρτο στοιχεῖο καὶ ἡ σχεσιακότητα τοῦ διαλογικοῦ περσοναλισμοῦ τοῦ 20ου αἰῶνα, «χωρὶς τὴν ὁποία ἡ φιλοσοφικὴ ἔννοια τοῦ προσώπου θὰ περιοριζόταν στὴν ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου (Subjekt), ποὺ ὀρίζεται ἤδη μετὰ τὸ τρίτο στοιχεῖο» (THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie*, 201).

Ἕνας τέτοιος συμβατικὸς ὁρισμὸς τῆς “μοντέρνας” ἐννοίας τοῦ προσώπου δημιουργεῖ προβλήματα στὴ θεολογία καὶ θέτει νέα ἐρωτήματα. Τὸ βασικὸ πρόβλημα εἶναι ὁ ἐξοπλισμὸς τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ προσώπου μετὰ συστατικὰ στοιχεῖα (ὅπως ἡ αὐτοσυνειδησία, ἡ συνείδηση, ἡ ἐλευθερία πρὸς αὐτοβεβαίωση, ἡ ἀγάπη, ἡ δράση, κ.ἄ.), τὰ ὁποία κατὰ τὴν παραδοσιακὴ τουλάχιστον τριαδολογία δὲν ἀνήκουν στὸ τριαδικὸ πρόσωπο ἀλλὰ στὴν κοινὴ θεία φύση. Πρὸς ἀποφυγὴ ἀσφειδῶν καὶ παρανοήσεων κατὰ τὴ χρῆση τῆς “μοντέρνας” ἐννοίας τοῦ προσώπου στὴν τριαδολογία, ἡ θεολογία ὀφείλει πάντοτε νὰ γνωρίζει νὰ φαινόμενο ἢ πᾶς σκέψη ἔχει μπροστά της, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ ἀποφασίζει ποῖα στοιχεῖα μποροῦν νὰ προσληφθοῦν ἀπ’ αὐτὴ καὶ τί εἶδος ἀντιπαραθέσεων πέπειε νὰ διεξαγάγει. Ἡ πρώτη π.χ. ἀναγκαία διάκριση εἶναι αὐτὴ τῆς φιλοσοφικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴ νομικὴ καὶ ἀπὸ τὴ λέξη “πρόσωπο” τῆς καθημερινῆς γλώσσας, ἡ ὁποία εἶναι συνώνυμη μετὰ “ἄνθρωπος”, “ἄτομο”, “προσωπικότητα”, “κάποιος ἄνας” καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀριθμησιμότητα. Ὅποσδήποτε ἡ θεολογία ὀφείλει κατὰ τὸ σχηματισμὸ θεολογικῶν ἐννοιῶν νὰ ἀποφύγει τὴ σύγχυση: 1) τῶν ὁρθῶν θεολογικῶν κατηγο-

‘Ο σύγχρονος προβληματισμός γύρω από τη “μοντέρνα” έννοια του προσώπου –τουλάχιστον στη σύγχρονη γερμανόφωνη θεολογία– ξεκινά από τη δριμύεια κριτική προς τη μονοϋποκειμενική κατανόηση του Θεού ως ένα υποκείμε-

ριών με ἀκατάλληλες για τὸ θεολογικὸ ἀντικείμενο φιλοσοφικὲς κατηγορίες ἢ ἔννοιες τῆς καθμερινῆς γλώσσας καὶ 2) τῆς “μοντέρνας” ἔννοιας τοῦ προσώπου με τὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα τῆς (πρὸς ἀποφυγὴν συρρικνώσεων καὶ μονομερειῶν). Πῶς ὁμως θὰ ἔπρεπε νὰ γίνεαι λόγος π.χ. γὰρ σχεσιακότητα τῶν τριαδικῶν προσώπων, ἐὰν τὸ στοιχεῖο αὐτὸ τῆς “μοντέρνας” ἔννοιας τοῦ προσώπου θὰ ἔπρεπε νὰ προσληφθεῖ στὴν τριαδολογία, χωρὶς νὰ περιέλθει σὲ δεῦτερη μοῖρα σχετικὰ λ.χ. μετὴν ὑποκειμενικότητα ἢ ὑπευθυνότητα; Ποιὰ στοιχεῖα τῆς πρέπει νὰ γίνουαι ἀποδεκτὰ ἀπὸ τὴν τριαδολογία ὡς συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ προσώπου; Ἄρχουαι ἢ αὐτοσυνειδησία ἢ ἢ ὑποκειμενικότητα ἢ τὸ κέντρο δραστηριότητας χωρὶς τὴ σχεσιακότητα; Ἡ ἀρκεῖ μόνο τὸ στοιχεῖο τῆς σχεσιακότητας τῆς νεώτερης φιλοσοφίας γὰρ τὴ σύσταση τοῦ προσώπου, ἔτσι ὅπως ἀναπτύχθηκε στὸ διαλογικὸ περσοναλισμὸ (ἢ διαλογικὴ-ὑπαρξιακὴ δομὴ τοῦ ἐγώ-ἐσύ: M. Buber [†1965], F. Rosenzweig [†1929], F. Ebner [†1913]), ἀλλὰ καὶ πρὶν ἀπ’ αὐτὸν στὸν φιλοσοφικὸ προβληματισμὸ τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ (J. G. Fichte [†1814], F. H. Jacobi [†1819], G. W. Hegel [†1831]); (πρὸβλ. Theilemann, *Die Frage nach Analogie*, 200-205).

Στὰ πλαίσια τῆς μονοϋποκειμενικῆς σκέψης ὡς κύριο συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ τριαδικοῦ προσώπου θεωρεῖται ἢ ὑπαρξὴ αὐτοσυνειδησίας (Selbstbewusstsein), ἐνῶ στὴν κοινωνικὴ αὐτὸ τῆς σχεσιακότητας (Relationalität). Ἐνῶ στὴν κλασικὴ δυτικὴ τριαδολογία κυριαρχεῖ ἀκόμη - ὑπὸ τὸ βάρος τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ προσώπου τοῦ Βοήθιου, ποὺ δὲν μπόρεσε οὐσιαστικὰ νὰ κλονισθεῖ οὔτε καὶ ἀπὸ τὴν περσοναλιστικὴ σκέψη τοῦ Richard St. Viktor - τὸ στοιχεῖο τοῦ ἀτομικοῦ καθεαυτοῦ, στὴ σύγχρονη ὑπερτερεῖ συνήθως τὸ σχεσιακὸ στοιχεῖο, ἂν καὶ ὁ ρόλος του σὲ σχέση μετὴν τὴ σύσταση τοῦ προσώπου ἀξιολογεῖται διαφορετικὰ. Εἰδικότερα, ἢ τάση διαπροσωπικότητας ποὺ ἐπικρατεῖ στὴ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ τριαδολογία εἶναι νὰ νοηθεῖ ἢ ὑπόσταση (Subsistenz), δηλ. τὸ καθαυτὸ ἢ ὁ αὐτοκαθορισμὸς τοῦ προσώπου, ὡς τὸ ἴδιο ἀρχικὴ (gleichursprünglich) μετὴν σχεσιακότητα, δηλ. τὴν ἐμπειρία τῆς στροφῆς-ἀναφορᾶς ποὺ ἐκφράζεται μετὴν ἔννοια τοῦ προσώπου, ἢ ὁποῖα ἀναγνωρίζει τὸν ἄλλο (ὡς δυνατὸ) ἐπικοινωνιακὸ ἑταῖρο δίνοντάς του τὴ δυνατότητα νὰ σχετισθεῖ μετὸς ἄλλους. Τὸ πρόσωπο ὀφείλει νὰ νοηθεῖ ὄχι μεμονωμένα «ὡς δυνατὸ ὑποκείμενο κρίσεων καὶ ἐνεργειῶν, ἀλλὰ πρωταρχικὰ ὡς δυνατὸς ἀποδέκτης κλήσης καὶ ἀπάντησης», ὁπότε ἢ “οὐσία” του «δὲν πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ τόσο πολὺ στὴν ὑποκειμενικότητά του (στὴν ἰκανότητά του γὰρ κρίση καὶ δράση), ἀλλὰ πολὺ περισσότερο στὸ ὅ,τι μπορεῖ νὰ ‘κληθεῖ’ καὶ νὰ ‘ἀπαντήσει’» (SCHAEFFLER R., *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg 1980, 188 ἔξ· πρὸβλ. WERBICK J., *Person*, in: NHthG (Hrsg. P. Eicher), Bd. 3, München 2005, 357-360). Συνεπῶς, ἢ ἰκανότητα κάποιου γὰρ κρίση καὶ ἐνέργεια ὀφείλει νὰ θεμελιωθεῖ στὴν ἐπικοινωνιακὴ στροφή τῶν ἄλλων πρὸς αὐτὸν καὶ τὴν ἀναγνώρισή του ὡς (τουλάχιστον ἐν δυνάμει ἰκανὸ πρὸς κρίση καὶ ἐνέργεια) ἐπικοινωνιακὸ ἑταῖρο, ἢ νὰ μὴν ἀποκόπτεται ἀπ’ αὐτές. ‘Ο ἀριθμὸς τῶν διαφορετικῶν τριαδολογικῶν προσεγγίσεων στὸ ζήτημα τοῦ προσώπου δείχνει ὅτι μία “μοντέρνα” ἔννοια τριαδικοῦ προσώπου δὲν εἶναι μόνο μία ἔννοια ἀμφισβητούμενη ὑπόθεση στὸ παρόν, ἀλλὰ καὶ τὸ κατεξοχὴν ζητούμενο.

20. [ἀριστερὴ σελίδα] «...ἤδη στὴν ἀρχαία Ἐκκλησία ἀναδύεται τὸ πρόβλημα ποὺ κυριαρχεῖ σήμερα γύρω ἀπὸ τὴ “μοντέρνα” ἔννοια τοῦ τριαδικοῦ προσώπου καὶ ἐστιάζεται στὸ κατὰ πόσο καὶ σὲ ποῖο βαθμὸ μπορεῖ νὰ γίνεαι νοητὴ ἢ προσωπικότητα ὑπὸ τὴ σημερινὴ ἔννοια στὸν ὄρο

νο σὲ τρία πρόσωπα καὶ τοὺς ὑπέρομαχούς τῆς Karl Barth²¹, Karl Rahner²² (καὶ Eberhard Jüngel²³) κυρίως ἀπὸ τοὺς Jürgen Moltmann²⁴, Walter Kasper²⁵, Wolfhart Pannenberg²⁶, Ludger Oeving-Hanhoff²⁷ καὶ Bernd Jochen Hilberath²⁸, οἱ ὁποῖοι κινούμενοι στὰ πλαίσια τῆς κοινωνικῆς σκέψης κατανοοῦν (ὁ καθένας μὲ τὸ δικό του τρόπο) τὸ τριαδικὸ πρόσωπο ὡς ὑποκειμένο, θεωρώντας ὅτι τὸ “ἐναντί” τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἐν Πνεύματι ποὺ μαρτυρεῖται στὴν ΚΔ ἀπαιτεῖ μία διαπροσωπικὴ ἐρμηνεία, ἂν πρέπει νὰ ἀποφευχθεῖ μία μονταλιστικὴ συρρίκνωση τῆς Οἰκονομίας. Ἀντίθετα, ἡ μὴ ἀποδοχὴ τοῦ τριαδικοῦ προσώπου ὡς ὑποκειμένου ἀπὸ τοὺς Barth καὶ Rahner ἐδράζεται ἀφενὸς στὴν κατανόηση τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς τριαδικῆς αὐτομε-

ὑπόστασι, ποὺ σημαίνει: «Σὲ ποῖο βαθμὸ μπορεῖ νὰ γίνῃ νοητὸ ἓνα ὑποκειμένο-εἶναι (Subjektsein) καὶ ἓνα ἐν-σχέσει-εἶναι (In-Beziehung-sein) στὴν ὑπόστασι; Καὶ σὲ πῶς ἀκρᾶία μορφή; Σὲ τί βαθμὸ μπορεῖ κανεὶς νὰ νοήσῃ τὸν τριαδικὸ Θεὸ ὡς τέλεια κοινωνία τριῶν ‘προσώπων’ ποὺ ὑφίστανται αἰδιῶς ὡς τέλειες σχέσεις, χωρὶς νὰ ὑπερβεῖ τὰ ὅρια τοῦ ἀναλογικοῦ λόγου τῆς δυτικῆς θεολογίας;» (HILBERATH, *Zur Personalität*, 30).

21. Ὁ Barth, κινούμενος στὰ πλαίσια τῆς παράδοσης τῆς οὐσιακῆς ἐνότητας (τοῦ Αὐγουστίνου), ἀντιλαμβάνεται τὸ τριαδικὸ πρόσωπο ἀπλᾶ ὡς ἓνα «τρόπο τοῦ εἶναι» (Seinsweise) τοῦ Θεοῦ. Πρβλ. BARTH K., *Die Kirchliche Dogmatik I/I*, Zürich ¹⁹⁴⁷, 367-404· JÜNGEL, *Gott als Geheimnis*, 527-532.

22. Γιὰ τὸν RAHNER τριαδικὸ πρόσωπο εἶναι ἓνας «διακριτὸς τρόπος ὑποστασιασμοῦ (ἢ τοῦ ὑποστασιαζέσθαι)» (distinkte Subsistenzweise) τοῦ Θεοῦ (RAHNER K., *Der dreifaltige Gott als transzenderer Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis II* 1967, 392).

23. Πρβλ. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ¹⁹⁷⁸, 44 ἔξ, 212, 308, 391 ἔξ, 506, 521 ἔξ· JÜNGEL E., *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, (Hrsg. JÜNGEL E.), München 1980, 226· JÜNGEL E., *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1986⁴, 113 ἔξ.

24. Πρβλ. MOLTSMANN J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München ¹⁹⁷³, 88 ἔξ· MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 32 ἔξ, 79 ἔξ, 103, 110 ἔξ, 155 ἔξ, 162 ἔξ, 167, 172 ἔξ, 188, 193.

25. Πρβλ. KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 360 ἔξ, 356-366.

26. Πρβλ. PANNENBERG, *Grundfragen I*, 94 ἔξ, 100 ἔξ, 103 ἔξ, 107, 109 ἔξ· W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 177 ἔξ· Pannenberg, *Systematische Theologie*, 320 ἔξ (κυρίως 322 ἔξ), 323 ἔξ (κατὰ Jüngel), 325 ἔξ (κατὰ Barth), 330 ἔξ, 334 ἔξ, 346 ἔξ, 347 ἔξ, 363 ἔξ, 364, 400 ἔξ (κατὰ Cremer), 457 ἔξ (κατὰ Jüngel καὶ Barth).

27. Πρβλ. OEING-HANHOFF L., *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, in: *ThPh* 52, 1977, 406 ἔξ.

28. HILBERATH B. J., *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»*, Innsbruck 1986, 130 ἔξ, 141 ἔξ, 295 ἔξ. («Ὁ Rahner θεωρεῖ μονόπλευρα ὅτι τὸ πρόσωπο ἀρθρώνεται ἀπὸ τὸ στοιχεῖο τοῦ καθαυτῶ», 130).

τάδοσής του στην Οικονομία (και ὄχι τῶν σχέσεων πού τίθενται ἀναγκαστικά μ' αὐτὴ θεωρώντας μία διαπροσωπικὴ ἐρμηνεία τῆς τριαδικότητος ὡς ὑποπτη τριθεϊσμοῦ), καὶ ἀφετέρου στὴν ὑπόθεση ὅτι ἡ “μοντέρνα” ἔννοια τοῦ προσώπου εἶναι ἤδη ἡ “παραδοσιακὴ” τῆς τριαδολογίας²⁹. Ἡ ἐφαρμογὴ ὁμως τῆς “μοντέρνας” ἐννοίας τοῦ προσώπου στὴν τριαδολογία παραμένει γιὰ ἕνα μεγάλο ἀριθμὸ δυτικῶν θεολόγων³⁰ προβληματικὴ, ἐνῶ ἡ ταῦτισή της μὲ τὴν “παρα-

29. Ὁ Rahner εἶναι βέβαιος ὅτι ἡ ἔννοια πρόσωπο δὲν λέγει τίποτε περισσότερο ἀπὸ τὴν ὑπόσταση τῆς ἐπίσημης διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία μιλά γιὰ τρεῖς ὑποστάσεις ἀπὸ τὸν ὄρο «νά θεωροῦνται μὲν στὴν ἐτερότητά τους, νά τίθενται ὁμως ὑπὸ μίαν ἔννοια» (Rahner, *Der dreifaltige Gott*, 364). Ὡς ἀποδείξεις χρησιμοποιεῖ τὶς ἐκφράσεις «τρεῖς ὑποστάσεις» ἀπὸ τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Διονυσίου Ρώμης πρὸς Διονύσιο Ἀλεξανδρείας τοῦ 162 καὶ «in tribus subsistentiis consubstantialibus» τῆς Α' Συνόδου τοῦ Λατερανοῦ τοῦ 649. Τὴν ὄντολογικὴ ταῦτιση τῶν δύο ἐννοιῶν στηρίζει σὲ κείμενα τῆς Ἐκκλησίας, στὰ ὁποῖα ἀφενὸς οἱ δύο ἔννοιες χρησιμοποιοῦνται συνώνυμα, ἀφετέρου γίνεται λόγος «γιὰ μόνον μία δύναμη, μία θέληση, ἕνα καὶ μοναδικὸ στόν-ἴδιο-τόν-ἑαυτοῦ-εἶναι, μία καὶ μοναδικὴ δράση, μία καὶ μοναδικὴ μακαριότητα, κ.λπ.» (366). Τελικὰ ἀποδέχεται τὴν ταῦτιση τῶν δύο ἐννοιῶν μόνον σὲ συγκεκριμένη συνάφεια, ἀναγνωρίζοντας τὸ πρόβλημα καὶ τὴν ἀνακρίβεια πού συνεπάγεται ὁ ἰσχυρισμὸς του: «Στὴν ἐπίσημη διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας πρόσωπο καὶ ὑπόσταση χρησιμοποιοῦνται ὑπὸ τὴν αὐτὴν ἔννοια, ὅταν κανεὶς δεῖ ὅτι ἡ ὑπόσταση ἑνὸς προσώπου ἐννοεῖ τὸν ὑποστασιασμὸ (Subsistenz) μίας πνευματικῆς φύσης (ἡ ὁποία ὑπάρχει μία μόνον φορὰ στὸ Θεό). Παρόλα αὐτὰ οἱ δύο αὐτὲς ἔννοιες στὴν ἱστορικὴ τους προέλευση, ἀλλὰ καὶ στὴν χρῆσή τους, ἀφενὸς κυρίως στὴ λατινικὴ θεολογία, ἀφετέρου στοὺς Ἕλληνες πατέρες, καὶ ἐπίσης στὴ διαμόρφωση τῆς τριαδολογίας στὴν ἱστορία, δὲν εἶναι ἀπλὰ συνώνυμα, ἀλλὰ ἔχουν τουλάχιστον σαφεῖς ἀποχρώσεις, διὰ τῶν ὁποίων διαχωρίζονται ἡ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη» (RAHNER K., *Schriften zur Theologie* XIII, Einsiedeln 1978, 137 ἔξ). «Οἱ Ἕλληνες σπάνια λέγουν *πρόσωπον* [τὸ ὁποῖο στὴν τριαδολογικὴ συνάφεια ἀναπτύχθηκε ὡς ἰσοδύναμὸ του *persona*], ἀλλὰ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὑπόστασις» (RAHNER K., *Art. Trinität*, in: *Sacramentum Mundi* 4, 1969, (=HTTL 7,339-360), 1018 ἢ 366).

30. Δὲν εἶναι μόνον οἱ Barth καὶ Rahner τῆς μονοὑποκειμενικῆς παράδοσης, ἀλλὰ καὶ οἱ H. U. v. BALTHASAR (*Theologik* III, 106 ἔξ· πρβλ. *Theodramatik* II, 191 ἔξ), MÜHLEN H. (*Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, MBTh 26, Münster 1963, 2, 44 ἔξ, 106, 127· *Una Persona Mystica*, München 1964, 139 ἔξ· *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre*, in: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Hrsg. HEITMANN C./ MÜHLEN H.), Hamburg - München 1974, 267), EBELING G. (*Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tübingen 1979, 228 ἔξ, 397· III, 111, 537), P. Althaus (*Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1952, 696 ἔξ), VOGEL H. (*Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Teil I, Stuttgart 1982, 235 ἔξ), JOEST W., (*Dogmatik* I, Göttingen 1987, 156, 335 ἔξ), LOCHMAN J. M. (*Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre*, in: *EvTh* 35, 1975, 242), WEBER O. (*Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen - Moers 1959, 417 ἔξ) καὶ SCHLINK E. (*Trinität IV. Dogmatisch (Artikel)*, in: *RGG*, Bd. 6, Tü-

δοσιακή” δὲν εἶναι διόλου προφανής, ἀφοῦ νεώτερες ἐργασίες³¹ πάνω στὸν ἱστοριοδογματικὸ ὀρίζοντα τοῦ τριαδικοῦ προσώπου κατέδειξαν τὸ ἀστήρικτο τῆς ὑπόθεσης. Ἐπίσης, ἡ χρήση τοῦ ὄρου “τρόπος τοῦ εἶναι” (Seinsweise) τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας ἀπὸ τὸν Barth δὲ γίνεται ἀποδεκτὴ ὡς συνέχεια τῆς “κλασικῆς” τριαδολογίας μὲ τὴ “μοντέρνα” ἔννοια τοῦ προσώπου λόγω τῆς διαπίστωσης τοῦ ἀρνητικοῦ-ἀμυντικοῦ³² (δηλ. ἀποφατικοῦ) χαρακτήρα του.

Ὁ Rahner προσεγγίζει τὸ μαρτυρούμενο “ἔναντι” τῶν τριαδικῶν προσώπων στὴν Οἰκονομία στὴ βάση τοῦ βασικοῦ τριαδολογικοῦ ἀξιωματός του γιὰ τὴ σχέση αἰδίας καὶ οἰκονομικῆς Τριάδας («Ἡ ‘οἰκονομικὴ’ Τριάδα εἶναι ἡ ‘αἰδία’ καὶ ἀντιστρόφως»³³), τὸ ὁποῖο προκύπτει ἀπὸ τὴ θεμελιακὴ γιὰ τὴν ἔννοια τῆς αὐτοφανέρωσης τοῦ Θεοῦ θεώρηση, ὅτι ὁ Θεὸς στὴν Οἰκονομία τῆς

bingen 1962, 1036) τῆς κοινωνικῆς. Γιὰ παρόμοια θέση κριτικὴ ἀσκεῖ καὶ ὁ OEING-HANHOFF (*Hegels Trinitätslehre*, 400) στὴ νεοσχολαστικὴ θεολογία τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ Kleutgen.

31. Ἐδῶ πρέπει νὰ ἀναφερθοῦν οἱ ἐργασίες τοῦ BASIL STUDER (*Der Person-Begriff in der frühern kirchenamtlichen Trinitätslehre*, in: ThPh 57, 1982, 161-177) καὶ BERND JOCHEN HILBERATH (*Der Personbegriff*). Ὁ Studer πιστεύει ὅτι τὸ τριαδικὸ πρόσωπο στὸ δόγμα τοῦ 381 εἶχε ἀρνητικὸ προσανατολισμὸ (κατὰ τῶν Σαβελλιανῶν) καὶ μ’ αὐτὴ τὴν ἔννοια ἀπαντᾷ στοὺς Καππαδόκες καὶ τὸν Αὐγουστῖνο. Πρὶν τὸν Αὐγουστῖνο ὁ τονισμὸς ἔπεφτε στὴ διαφορετικὴ λήψη τοῦ εἶναι ἀπὸ τὸ κάθε πρόσωπο, ἐνῶ στὸν Αὐγουστῖνο, ὁ ὁποῖος εἶχε ἐνδοιασμούς γιὰ τὴν τριαδολογικὴ χρῆση τοῦ ὄρου λόγω τοῦ κινδύνου τοῦ τριθεϊσμοῦ, τὸ “persona” ἀποτελεῖ “ἀρχὴ ἐνότητας”. Ὁ Studer συμπεραίνει ὅτι «εἶναι δυνατὸν ἢ κλασικὴ ἔννοια τοῦ προσώπου νὰ ἀντικατασταθεῖ μὲ πῦρ ἐκφραστικῆς ἔννοιες, ἐὰν αὐτὸ θὰ ἦταν ποιμαντικὰ καὶ οἰκουμενικὰ ἀποδεκτὸ» (176). Ὁ Hilberath προσπάθησε νὰ ἀποδείξει, στηριζόμενος στὶς φιλοσοφικὲς ἔρευνες τοῦ Theunissen πάνω στὸ διαλογικὸ περσοναλισμὸ (THEUNISSEN M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1981), ὅτι ἡ ἐπιλογή μεταξὺ τοῦ καθαυτοῦ καὶ τῆς σχέσης δὲν εἶναι σωστὴ. Παίρνοντας κριτικὴ θέση ἀπέναντι στοὺς Αὐγουστῖνο καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτη, ἀντιπαρατίθεται καίρια μὲ τὴν κατανόηση τῆς “μοντέρνας” ἔννοιαις τοῦ προσώπου τοῦ Rahner, στὴν ὁποία ὁ Rahner βλέπει μονόπλευρα μόνον τὸ στοιχεῖο τοῦ καθαυτοῦ (*Der Personbegriff*, 141, 295, 309), ἐνῶ ὁ Moltmann μόνον τὸ σχεσιακὸ (*Der Personbegriff*, 144). Σημαντικὴ εἶναι ἐπίσης ἡ διαπίστωσή του, ὅτι καὶ θέσεις τῶν Lynch καὶ Bantle, ποὺ ἀποκλίνουν αὐτῶν τοῦ Rahner, εἶναι μονομερεῖς, ὑπερασπιζόμενες τὴν ἀστήρικτὴ θέση, ὅτι οἱ οἰκουμενικὲς σύνοδοι τοῦ 381/2 καὶ 453 εἶχαν ἤδη διδάξει τὴ “μοντέρνα” ἔννοια τοῦ προσώπου (*Der Personbegriff*, 76 ἐξ, 82, 142).

32. Πρὸβλ. BALTHASAR, *Theologik* III, 106 ἐξ, 109, 120· *Theodramatik* II, 191 ἐξ.

33. «Die ‘ökonomische’ Trinität ist die ‘immanente’ Trinität und umgekehrt», Rahner 1960, IV, 115 (ἀρχικὴ διατύπωση)· ἐπίσης στὸ: Rahner, *Der dreifaltige Gott*, 392. Ἡ ἀπόφαση αὐτὴ τοῦ Rahner νὰ θέσει σὲ πλήρη ἀναλογία τὶς δύο Τριάδες ἦταν ἀποτέλεσμα τῆς ἀντιπαράθεσής του μὲ τὸ Νεοσχολαστικισμὸ (καὶ τὴν πλήρη ἀποσύνδεση σ’ αὐτὸν τῶν πραγματειῶν De Deo uno καὶ De Deo trino) καὶ προκάλεσε ἔντονες ἀντιδράσεις (MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 165· JÜNGEL, *Entsprechungen*, 272· CONGAR Y., *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 337· BALTHASAR, *Theodramatik* II, 466· ἐπίσης WERBICK, *Trinitätslehre*, 532-538) ποὺ ἔφθασαν μὲ-

αὐτομετάδοσης του «για μᾶς» (für uns) δὲν μπορεῖ νὰ ἐμφανισθεῖ ὡς ἕνας ἄλλος ἀπ' αὐτὸν ποὺ εἶναι «ἐν ἑαυτῷ» (in sich) καὶ γιὰ τὸν «ἑαυτό του» (für sich). Ἀκολουθώντας τὴν “ψυχολογική” ἀναλογία τοῦ Αὐγουστίνου καὶ ἔχοντας ὡς ἀφετηρία τὴν ἔννοια τῆς αὐτομετάδοσης τοῦ ἀπολύτου πνευματικοῦ

χρὶ τὴν κατηγορία τοῦ “ἰδεαλιστικοῦ μονταλισμοῦ” (Moltmann). Πρβλ. ἐπίσης τὴν κριτικὴ τοποθέτηση τοῦ HILBERATH (*Der Personbegriff*, 30-54, 297-308).

Ἡ ριζοσπαστικὴ ταύτιση τῆς αἰδίας μὲ τὴν οικονομικὴ Τριάδα ποὺ ἐπιχειρεῖται ἐκ πρώτης ὄψεως μὲ τὸ “ἀξίωμα” αὐτὸ χαρακτηρίζεται ὡς μία προσπάθεια νὰ δημιουργηθεῖ μία ἀναλογικὴ (καλύτερα δοξολογικὴ) γέφυρα ἀνάμεσα «στὴν ἄρθρωση τῆς οικονομικῆς ἐμπειρίας τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ, τοῦ Θεοῦ-καθατοῦ-γιὰ-μᾶς (Gott-an-sich-für-uns), καὶ στὴν τραυλιζουσα προσπάθεια νὰ ἐκφρασθεῖ ὁ Θεὸς στὴν ἴδια Του τὴ δόξα, τοῦ Θεοῦ-καθατοῦ-γιὰ-μᾶς (Gott-an-sich-für-uns)», στὴ βάση ὅτι ἡ αἰδία Τριάδα ἀποτελεῖ θεο-λογικὴ προϋπόθεση (αἰτία) τῆς οικονομικῆς» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 146). Στὴν ὄντολογικὴ του συνιστώσα δὲν βλέπει μόνο στὴν ἐνδοθεϊκὴ πραγματικότητα τὸν λόγο τῆς αὐτομετάδοσης τοῦ Θεοῦ, καὶ κατὰ συνέπεια τῆς οικονομικῆς ἐμπειρίας, ἀλλὰ βλέπει ἐντὸς αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας τὴν ἴδια τὴν ἐνδοθεϊκὴ πραγματικότητα, ἐὰν ἡ ἀποκάλυψη ὡς αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ πρέπει νὰ εἶναι πραγματικὴ. Ἡ γνωσιολογικὴ συνιστώσα ἐπιτρέπει ἀναλογικὲς ἐκφράσεις γιὰ τὸ Θεὸ καὶ μπορεῖ νὰ ἐκδιπλωθεῖ σὲ ἕξι βήματα «ἰσχυρίζομενη ὅτι:

1) ἐκφράσεις γιὰ τὸν τριαδικὸ Θεὸ μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν μόνο μὲ βάση τὴν οικονομικὴ ἐμπειρία·

2) ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ἀνάγει στὴν αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ καθίσταται δυνατὴ μέσῳ αὐτῆς·

3) (τελικὰ βέβαια) μὲ βάση τὴν οικονομικὴ ἐμπειρία δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ οὔτε νὰ ὀρισθεῖ ἡ θεία οὐσία·

4) ἡ ἐμπειρία τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ λαμβάνεται μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία, διαφορετικὰ ἢ πεποίηση γιὰ τὴν ἀποκάλυψη ὡς αὐτομετάδοση θὰ εἶχε αὐτοανααιρεθεῖ·

5) ἔτσι ἰσχύει: οἱ θεολογικὲς ἐκφράσεις δὲν μποροῦν μὲν νὰ συλλάβουν ἐπαρκῶς τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, δὲν εἶναι ὅμως καὶ τόσο ἀνεπαρκεῖς, ὥστε οἱ ἐμπειρίες νὰ μὴν ἔχουν καμιά σχέση μὲ τὴν πραγματικότητά τοῦ Θεοῦ·

6) Οἱ μεταφορὲς καὶ οἱ ἔννοιες πρέπει συνεχῶς νὰ διορθώνονται μέσα ἀπὸ μία κατάδυση στὶς βασικὲς ἐμπειρίες, μέσα ἀπὸ ἕνα ἄνοιγμα τοῦ ἑαυτοῦ στὸν μεγαλύτερο Θεὸ» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 146).

Τὸ βασικὸ τριαδολογικὸ “ἀξίωμα” προήχθη σὲ ἄτυπο κανόνα συστηματικῆς κατάταξης τῶν διαφόρων δογματικῶν σχεδίων (BREUNIG 1995, 323-329· COURTH F., *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Paderborn 1992, 241-291· HILBERATH B. J., *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, Mainz 1990, 57-92· KRAUS G., *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt 1994, 312-316· THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie*), ἡ κατάταξη τῶν ὁποίων διενεργεῖται ἀπὸ τὸ πόσο ἔντονα προβάλλεται ἡ αἰδία Τριάδα ὡς θεολογικὴ προϋπόθεση καὶ θεμελίωση τῆς Οἰκονομίας (BALTHASAR, *Theologik II*· BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/I*· BREUNING W., *Gotteslehre*, in: *Glaubenszugänge I* (Hrsg. W. Beinert), Paderborn 1995, 199-362· RAHNER, *Der dreifaltige Gott*) ἢ ἡ Οἰκονομία ὡς γνωσιοθεολογικὴ προϋπόθεση τῆς τριαδολογικῆς σχέ-

Είναι μέσα από την αυτοέκφραση και την αυτοαγάπη του, υπογραμμίζει ότι οι αΐδιες σχέσεις που ιδρύονται κατά την αυτοπραγμάτωσή του δεν έχουν τίποτε κοινό με διαπροσωπικές-διαλογικές σχέσεις, γι' αυτό και «δεν υπάρχει 'ένδο-τριαδικά' ένα αντιθετικό 'έσύ'. 'Ο Υἱός είναι ή αυτοέκφραση του Πατρός, ή όποια δεν επιτρέπεται να συλληφθεί ακόμη μία φορά ως 'έκφράζουσα', τὸ Πνεῦμα [εἶναι] ή 'Δωρεά' που δεν υπάρχει ακόμη μία φορά»³⁴: Τὸ «έσύ» τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν Πατέρα (Ἰω 17,21) προϋποθέτει ἕνα «ἀφετηριακὸ σημεῖο στὴν κτιστότητα» (geschöpflichen Ausgangspunkt)³⁵.

Ὁ Rahner δὲν ἀποκλείει τὴ χρήση τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου στὴν τριαδολογία (καὶ ἔννοεῖ τὴν παραδοσιακὴ του Ἀκινάτη), ἀλλὰ τὴν ἀποφεύγει (χρησιμοποιώντας πιὸ ἀφηρημένες καὶ οὐδέτερες ἔννοιες), γιὰ νὰ ἀποτρέψει ἀντιμονοθεϊστικὲς παρανοήσεις που θὰ προκαλοῦσε ἡ σύγχυσή της μὲ τὴ "μοντέρνα". Πιστεύει ὅτι ἡ χρήση διαπροσωπικῶν μοντέλων ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα σὲ ἕναν ὀλοκληρωτικὸ τριθεϊσμό, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ σὲ κάθε περίπτωση μεγαλύτερο κίνδυνο καὶ ἀπὸ μία μονταλιστικὴ σμίκευση τῆς σχέσης αἰτίας καὶ οικονομικῆς Τριάδας. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ κάθε ἀντίληψη που ὀδηγεῖ σὲ τρεῖς ὑποκειμενικότητες ἢ κέντρα δραστηριότητας, ἐξοπλισμένα τὸ καθένα μὲ δική του αὐτο-

της τοῦς (COFFEY D., *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, New York 1999· GRESHAKE G., *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg '2001· HILBERATH, *Der Personbegriff*, 1990· Jüngel, *Gott als Geheimnis*· KASPAR, *Der Gott* 1982· MOLTSMANN, *Trinitat und Reich Gottes*· PANNENBERG, *Systematische Theologie*). Οἱ διάφορες συστηματοποιήσεις εἶναι ἀλληλένδετες μὲ τις μεθοδολογικὲς ἐπιλογὲς γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς σχέσης Οἰκονομίας καὶ Ἀιδιότητος καὶ ἀποκρυσταλλώνονται τελικὰ στὸν καθορισμὸ τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου.

34. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, 366. Ὁ Rahner φθάνει νὰ κρίνει μὲ σκεπτικισμὸ καὶ τὴ διαπροσωπικὴ σημασιολογία που καθορίζει τὴ θεολογία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς «δεσμοῦ ἀγάπης» στὸν Αὐγουστῖνο: Ἐπειδὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἕνα ἀμοιβαῖο ἐνδοτριαδικὸ ἐσύ, «δὲν ὑπάρχει καὶ μία ἀμοιβαία (δύο πράξεων) ἀγάπη ἀνάμεσα στὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, ἀλλὰ μία ἀγαπητικὴ αὐτοαποδοχὴ τοῦ Πατρός που θεμελιώνει τὴ διάκριση Πατρός καὶ Υἱοῦ (κατὰ τὴν τάξη τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀγάπης)» (387).

35. Μὲ τὴ θέση του αὐτὴ ὁ Rahner ἀποφεύγει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πὼς μπορεῖ νὰ εἶναι ὄχι μόνο ἡ ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου, ἀλλὰ ἀκριβῶς ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ πάθος τοῦ Ἰησοῦ στὸ σταυρὸ ἢ αὐτοαποκάλυψη τοῦ Θεοῦ: «Ἐὰν θεωρήσει κανεὶς μαζί μὲ τὸν Rahner καὶ τὴν αὐγουστίνεια παράδοση τὸ οικονομικὸ "ἐναντι" τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν Πατέρα του θεμελιωμένο μόνο στὴν ἀνθρώπινη φύση του, τότε θὰ πρέπει νὰ γίνῃ ἀποδεκτὸ ἕνα "ἐναντι" (ὡς τέτοιο) ὄχι μόνο ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο Ἰησοῦ καὶ τὴν Ἁγία Τριάδα, ἀλλὰ καὶ ἐντὸς τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος ὡς ἄνθρωπος ἦταν ὑποστατικὰ ἐνωμένος μὲ τὸν αἰδιο Υἱὸ τοῦ Πατρός - μία ἐντελῶς ἀκατανόητη καὶ γιὰ τὴ χριστολογία μοιραία σκέψη» (WERBICK, *Trinitätslehre*, 535).

συνειδησία, πρέπει να κρατηθεί μακριά³⁶ από την έννοια του προσώπου, ώστε να μη τεθεί υπό αμφισβήτηση ή ενότητα της θείας αυτοπραγμάτωσης με ένα προσωπικό-διαλογικό “ένδιάμεσο”.

Ἐνῶ ἡ προσέγγιση τῆς θείας τριαδικότητας τοῦ Rahner γίνεται καταρχὴν ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς ἀντιπάλους του, ἐντούτοις ἡ ταύτιση οἰκονομικῆς καὶ αἰδίας

36. Ο Rahner ἀντιλαμβάνεται τὴ λειτουργία τῆς τριαδολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου ὄχι ὡς ὄντικῃ, ἀλλὰ ὡς λογικὴ ἐρμηνεία μᾶς κατάστασης, ἡ ὁποία “ἐρμηνεύει” ἀκριβολογώντας τὴν ἐν λόγῳ κατάσταση χωρὶς νὰ ἐκφράζει μίαν ἄλλη (πρὸβλ. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, 351 ἔξ). Ἡ γνώση τριῶν προσώπων στὸ Θεὸ εἶναι γενίκευση καὶ λογικὴ ἐρμηνεία πού μπορεῖ νὰ γίνῃ μόνον τότε ὀρθά κατανοητῆ, ὅταν συνδεθεῖ μὲ τὴν πρωταρχικὴ ἐμπειρία τῆς πίστεως, χωρὶς ὅμως νὰ ἀποτελεῖ ἐπιπρόσθετη γνώση στὴν ἀρχικὴ ἐμπειρία. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ὁ ἀρχικὸς ἰσχυρισμὸς τοῦ Rahner (πού προηγεῖται τῆς ἐξέτασης τῶν ἐκκλησιαστικῶν κειμένων) ὅτι «μὲ ‘πρόσωπο’ καὶ ‘οὐσία’ λέγεται μόνον μὲ μίαν ἄλλη λεκτικὴ μορφή τὸ ἴδιο τῆς πρωταρχικῆς ἐμπειρίας τῆς πίστεως» (350) μεταστοιχειώνεται στὸν «σὲ κάθε περίπτωσι: Ἐὰν ὁ λόγος περὶ τριῶν προσώπων πρέπει νὰ γίνῃ ὀρθά κατανοητός –σὲ ἀντίθεσι μὲ τὴν περιορῶσα γλωσσικὴ χρῆσι– τότε πρέπει νὰ ἐπανερχόμαστε διαρκῶς στὴν ἀρχικὴ οἰκονομικὴ ἐμπειρία: Γνωρίζουμε τὸ Πνεῦμα, καὶ μάλιστα ὡς Θεὸ (πού εἶναι ἕνας), τὸν Υἱὸ καὶ μάλιστα ὡς Θεὸ, τὸν Πατέρα καὶ μάλιστα ὡς Θεὸ. Ἡ γενίκευσι: ‘γνωρίζονται τρία πρόσωπα’ ἦρθε ἐκ τῶν ὑστέρων, εἶναι (τουλάχιστον καταρχὴν) μίαν λογικὴ ἐρμηνεία (καμμία ἐπιπρόσθετη γνώσι σ’ αὐτὴ τὴν πρωταρχικὴ ἐμπειρία) ἡ ὁποία ὑπηρετεῖ μόνον στὴν ἀπόκρουσι τῆς μονταλιστικῆς παρανόησι αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας» (386). Ὅχι ὅμως μόνον τὸ πρόσωπο, ἀλλὰ καὶ σχέση εἶναι στὸν Rahner μίαν λογικὴ καὶ ὄχι ὄντολογικὴ ἐρμηνεία, ἔτσι ὥστε, τόσο τὸ πρόσωπο ὅσο καὶ ἡ σχέση νὰ μὴν ἔχουν μίαν θετικὴν, ἀλλὰ μόνον ἀρνητικὴν-ἀμυντικὴν λειτουργίαν (362-364: ἡ ἐννοία τῆς “relatio”). Ἡ “μοντέρνα” ἐννοία τοῦ προσώπου δὲν μπορεῖ νὰ ἐνσωματώσει στὸ περιεχόμενό της αὐτὴ τὴν ἀποτρεπτικὴν-προστατευτικὴν λειτουργίαν τόσο κατὰ τοῦ μονταλισμοῦ ὅσο καὶ κατὰ τοῦ τριθεϊσμοῦ. Ἡ ἀπορία τῆς ἔγκειται στὴν ταύτισι τῆς μὲ τὸ συνειδησιακὸ καὶ ἐνεργειακὸ κέντρο καὶ στὴ γενίκευσι τοῦ ἀπόλυτου μοναδικοῦ πού γιὰ ἀκόμη μίαν φορὰ ἐπιχειρεῖ, ἐπειδὴ ἡ ἐννοία πρόσωπο εἶναι «μίας φύσεως πού δὲν ταιριάζει σὲ καμμία ἄλλη ἐννοία (ἐκτός ἴσως αὐτῶν τῆς ἀτομικότητος καὶ ἐτερότητος). Ὅταν λέμε ‘στὸ Θεὸ ὑπάρχουν τρία πρόσωπα’, ‘ὁ Θεὸς ὑφίσταται σὲ τρία πρόσωπα’, τότε γενικεύεται καὶ συναριθμεῖται αὐτὸ τὸ ὅποιο ἀκριβῶς δὲν μπορεῖ νὰ ἀριθμηθεῖ, ἐπειδὴ τὸ μόνον πραγματικὰ κοινὸ τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος εἶναι ἡ μίαν καὶ μοναδικὴ θεότητα, καὶ μίαν πραγματικὰ ὑπέριστη σκωπία, ἀπὸ τὴν ὁποία θὰ μποροῦσαν Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα νὰ συναριθμηθοῦν, δὲν ὑπάρχει» (385 ἔξ). Ἔτσι, «ὅταν μιλάμε σήμερον γιὰ πρόσωπο στὸν πληθυντικὸ, σκεφτόμαστε σχεδὸν ἀναπόφευκτα, κινούμενοι ἀπὸ τὴ σημερινὴ κατανόησι τῆς λέξεως, τρία πνευματικὰ κέντρα δραστηριότητος, τρεῖς πνευματικῆς ὑποκειμενικότητες καὶ ἐλευθερίες. Τρεῖς τέτοιες ὅμως δὲν ὑπάρχουν στὸ Θεό... Δὲν ὑπάρχουν τρία συνειδησιακὰ κέντρα, ἀλλὰ ἡ μίαν συνειδησι ὑποστασιάζεται μὲ τριπλὸ τρόπο... Ἡ ‘ὑπόστασι’ λοιπὸν ὡς τέτοια δὲν εἶναι ‘προσωπικὴ’, ὅταν κάτω ἀπὸ τὸ ‘προσωπικὴ’ κατανοεῖται αὐτὸ πού μᾶς εἶναι οἰκειὸ ἀπὸ τὴ μοντέρνα ἐννοία τοῦ προσώπου» (387). Αὐτὸ ὁ Rahner τὸ ἀποδίδει (ἀκολουθώντας πιθανὸν τὸν Ἀκινάτη) στὸ ὅτι «τὸ ‘persona’ ὡς συγκεκριμένη ἐννοία σὲ ἀντίθεσι μὲ τὴν ‘personalitas’ (‘subsistentia’, ‘subsistentialis’) δὲν χαρακτηρίζεται τυπικὰ τὴ διαφορὰ, ἀλλὰ τὸν

Τριάδας θεωρείται³⁷, παρὰ τὸν οἰκονομικὸ προσανατολισμὸ τῆς, τυπικῆ (formal), γιατί παραμελεῖ σοβαρὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ σημασία τοῦ Σταυροῦ καὶ τοῦ σκανδάλου τῆς ἱστορίας τοῦ Ἰησοῦ. Ἡ ἀποδοχὴ ὁμως μιᾶς ταύτισης “περιεχομένου” τῶν δύο Τριάδων ἔχει σοβαρὲς συνέπειες³⁸ στὴ θεολογία, μία ἐκ τῶν ὁποίων εἶναι ἡ ἀναγκαστικὴ πιά διαπροσωπικὴ-διαλογικὴ ἐρμηνεία τῆς θείας τριαδικότητος. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι «ἡ τριαδολογία πρέπει νὰ ξεκινήσει ἀπὸ τρία διακριτὰ ὑποκείμενα», ἐπειδὴ «Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἀπὸ βιβλικὴ ἄποψη εἶναι πραγματικὰ ὑποκείμενα μὲ βούληση, νοῦ, πού μιλοῦν μεταξύ τους, στρέφονται μὲ ἀγάπη τὸ ἓνα πρὸς τὸ ἄλλο καὶ εἶναι μαζί ἓνα»³⁹. Γιὰ τοὺς Moltmann καὶ Pannenberg ἡ ἀντίληψη τοῦ Θεοῦ ὡς ἑνὸς ὑποκειμένου (τῶν Barth, Jüngel καὶ Rahner, πού δὲ νοοῦν τὴν τριαδολογία μὲ συνέπεια σχεσιακά), ὁδηγεῖ ἀργὰ ἢ γρήγορα στὴ μονόπλευρη ταύτιση τοῦ ὑποκειμένου Θεοῦ μὲ τὸν Πατέρα. Ὁ Πατὴρ ὁμως ὡς “ἀρχή” στὴ σύλληψη αὐτὴ δὲ βρίσκεται σὲ μία

διαφορετικὸ» (386). Γι’ αὐτὸ ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου, ἡ κάποτε ὀρθὴ λογικὴ ἐρμηνεία τῆς πρωταρχικῆς ἐμπειρίας, ἀπώλεσε τὴν ἐξηγητικὴ λειτουργικότητά της στὸ σημερινὸ ὀρίζοντα κατανόησης τῆς “μοντέρνας” ἐννοίας τοῦ προσώπου καὶ μία πιθανὴ διόρθωσή της δὲν τίθεται ὑπὸ συζήτηση γιατί «ἡ ἱστορία τῆς ἐννοίας δὲν κατευθύνεται αὐτόνομα καὶ μὲ ἀντάρχεια μόνο ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία» (388). Βέβαια «ἡ θεολογία μπορεῖ θεωρητικὰ νὰ κρατήσει μακριὰ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου τῆς τέτοιες νοηματικὲς μεταβολὲς μὲ ἕναν ‘per definitio’ καθορισμό. Ἡ Ἐκκλησία ὁμως δὲν εἶναι οὐσιαστικὰ πιά ἡ κυρίαρχη κυρία καὶ ὁ καθοδηγητὴς μιᾶς τέτοιᾶς ἐννοιολογικῆς ἱστορίας» (353).

37. Πρβλ. JÜNGEL, *Entsprechungen*, 272.

38. Ἡ πιά βασικὴ εἶναι ἡ “ἀλληλοεπίδραση” (Wechselwirkung) Οἰκονομίας καὶ Ἀιδιότητος, πού εἶναι ἰδιαίτερα αἰσθητὴ στὴ θεολογία τοῦ Moltmann: «Αὐτὸ πού θέλει πραγματικὰ νὰ ἐκφράσει ἡ ταυτότητα οἰκονομικῆς καὶ αἰδίας Τριάδας εἶναι ἡ ἀλληλοεπίδραση ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ τὴν ἀποκάλυψη, στὸ ἐντὸς καὶ τὸ ἐκτὸς τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἡ οἰκονομικὴ Τριάδα δὲν ἀποκαλύπτει μόνο τὴν αἰδία, ἀλλὰ ἐπιδρᾷ καὶ ἐπ’ αὐτῆς» (MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 177). Ἡ ἀλληλοεπίδραση ἐδῶ ἔχει συστατικὸ χαρακτῆρα τόσο γιὰ τὶς ἐνδοτριαδικὲς ὅσο καὶ γιὰ τὶς σχέσεις τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν κόσμον. Μολονότι οἱ σχέσεις αὐτὲς δὲ θεωροῦνται τῆς ἰδίας τάξεως, ἐντούτοις βάσει τοῦ ἰσχυρισμοῦ τῆς ἀλληλεπίδρασης, ἡ σχέση πρὸς τὸν κόσμον ἐπιδρᾷ στὶς ἐσωτερικὲς σχέσεις τοῦ Θεοῦ, ἔτσι ὥστε ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας νὰ καθίσταται ἡ ἱστορία τοῦ ἰδίου τοῦ Θεοῦ πού συντελεῖται στὶς ἐνδοτριαδικὲς σχέσεις ἀμοιβαίως.

39. MOLTMANN J., *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, in: *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (Hrsg. W: Breuning), Freiburg 1984, 106. Γιὰ τὸν Moltmann εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀποδεχθεῖ κανεὶς ὅτι σπὸν κήπο τῆς Γεσθημανῆ ἐνήργησαν μεταξύ τους δύο “διακριτοὶ τρόποι ὑποστασιασμοῦ” (Rahner) ἑνὸς καὶ μοναδικοῦ ὑποκειμένου ἢ ὅτι στὸ Σταυρὸ τοῦ Γολγοθᾶ κραύγασε ἓνας “τρόπος τοῦ εἶναι” (Barth) τοῦ ἑνὸς προσωπικοῦ Θεοῦ πρὸς ἓναν ἄλλο.

κατάλληλη όντολογική έξάρτηση⁴⁰ με τον Υίο, πράγμα που έξυπακούεται για τον Υίο. Για τον Pannenberg αυτό σημαίνει ότι οι παραδοσιακοί δρόμοι θεμελίωσης της τριαδικότητας του Θεού στο πρόσωπο του Πατρός ή στη μία ουσία δεν είναι σήμερα πια οι ένδεδειγμένοι⁴¹, επειδή παραβλέπουν την άμοιβαία όντολογική έξάρτηση των προσώπων στο προσωπικό Είναι τους και αφήνουν να αίωρείται ή σκέψη της ύποταγής. Συνεπώς, ή μη προβολή της άμοιβαιότητας από τον παραδοσιακό λόγο περι αιτιωδών σχέσεων τον καθιστά μονόπλευρο⁴² και ώθει στην εισαγωγή της έννοιας της “άμοιβαίας αυτόδιάκρισης”⁴³ των προσώπων, ή όποια, όπως φαίνεται μέσα από την όλη κριτική του Pannenberg στην

40. Πρβλ. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 324 (κατά Jüngel), 140 (κατά Kasper), 334 έξ (κατά Rahner και Jungel), 354 (κατά Kasper), 357 (για Rahner), 458 (για Barth)· MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 158 (κατά Barth), 164 έξ (κατά Rahner).

41. «Η κοινή ενέργεια των τριών προσώπων ad intra και ad extra δεν μπορεί να θεμελιώσει την ύπόθεση της ενότητάς τους, μολονότι αντίστροφα ή άλλώς θεμελιωμένη ένότητα της ουσίας μπορεί να βρει την έκφρασή της στο κοινό της ενέργειας. Έτσι, ή ένότητα των προσώπων στην παραδοσιακή τριαδολογία δε θεμελιώνεται στην περιχώρησή τους, αλλά στην προέλευσή τους από το πρόσωπο του Πατρός ως πηγή της θεότητας (Ανατολή), ή από την αυτοεκδίπλωση της θείας αυτοσυνειδησίας (Δύση). Αυτόι οι παραδοσιακοί δρόμοι θεμελίωσης της τριαδικότητας του Θεού στην ένότητα του Πατρός ή της θείας ουσίας δεν μπορούν πια να είναι σήμερα βγατοί, γιατί όδηγούν ή στην ύποταγή ή στον Σαβελλιανισμό» (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 362). Είναι σαφές ότι οι έκφρασεις αυτές του Pannenberg δε στρέφονται μόνο κατά των Καπαδοκών, αλλά και κατά των Άνσέλμου Καντερβουρίας, Richard του St. Viktor, Θωμά Άκινάτη, προπάντων όμως κατά του Αύγουστίνου, του όποιου την έννοια του προσώπου θα άπορρίψει με έμφαση.

42. Ο Pannenberg δεν άρνείται τον χαρακτηρισμό του Πατρός ως “άρχη της θεότητος” (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 338, 350) που μόνο από τη σκοπιά του Υιού φανερώνεται ως άρχη, μιλά άκόμη για τη “γέννηση” του Υιού από τον Πατέρα (455) και άποκαλεί ένίοτε τη σκέψη περι αιτιωδών σχέσεων μονόπλευρη (338 έξ, 347). Για τον Pannenberg ό Αύγουστίνος έπρεπε να κάνει μία νέα άρχη (308) λόγω των σοβαρών προβλημάτων που άντιμετώπιζαν οι Καπαδόκες με την ένότητα (στη δράση) των προσώπων, μολονότι προσπαθοΐσαν να περιγράψουν τις μεταξύ των σχέσεις με την κατηγορία της αιτιώδους σχέσης (302 έξ, 308). Το δίλημμα τους έγινε όρατό στην “άδοκιμη” διατύπωση του Μεγάλου Βασιλείου, κατά την όποια ουσία και ύποστάσεις συμπεριφέρονται μεταξύ τους ως γενική έννοια προς άτομικές συγκεκριμενοποιήσεις (Μ. Βασίλειος, Έπιστολή 38,2). Στη ζήτημα όμως της “opera ad extra” και των αιτιωδών σχέσεων διαπιστώνει μία συνέχεια άνάμεσα στους θεολόγους της Άνατολής και τον Αύγουστίνο (295, 302). Η κριτική του προς τους Καπαδόκες και τον Αύγουστίνο δεν άφήνει τελικά να διαφανεί ένα ιδιαίτερα βαθύ ρήγμα άνάμεσα στις τριαδολογικές συλλήψεις τους.

43. Πρβλ. PANNENBERG, *Grundfragen II*, 124 έξ· Pannenberg, *Systematische Theologie*, 287, 296 έξ, 335 έξ, 347 έξ. Πρβλ. επίσης σήμ. 18.

κλασική τριαδολογία, είναι κεντρικότερη⁴⁴ και από την έννοια της «γέννησης»: Ἡ αὐτοδιάκριση μπορεῖ νὰ ἐκφρασθεῖ ἀπὸ τὴ δραστηριότητα τοῦ ἐκάστοτε ὑποκειμένου, ἐνῶ ἡ αἰτιώδης σχέση φαίνεται νὰ δημιουργεῖ δυσκολίες στὴ διάκριση τῶν τριαδικῶν προσώπων ὡς ὑποκείμενα. Μολονότι ἡ στάση αὐτὴ ἀπέναντι στὶς αἰτιώδεις σχέσεις παραμένει ἐν γένει διαφορούμενη, ἀποτελεῖ σήμερα γιὰ τὴ δυτικὴ τριαδολογία ὁδοδείκτη γιὰ τὸ ἔργο ποὺ ἔχει αὐτὴ νὰ ἐπιτελέσει: Ὁ παραδοσιακὸς λόγος περὶ generatio καὶ spiratio ὀφείλει νὰ δώσει τὴ θέση του σὲ μία πιὸ συγκεκριμένη κατανόηση τῶν αἰτιωδῶν σχέσεων, ἡ ὁποία θὰ ἐπέτρεπε νὰ γίνουν ἀντιληπτές ὑπὸ τὴν έννοια μιᾶς πραγματικῆς ἀμοιβαιότητας.

Πῶς ὅμως μπορεῖ νὰ νοηθεῖ μία τέτοια ἀμοιβαιότητα στὰ πλαίσια τῆς ταυτότητας οἰκονομικῆς καὶ αἰδίας Τριάδας, ἡ ὁποία ἔχει τόσο διαφορετικὲς συνέπειες⁴⁵ γιὰ τὴ μονοὑποκειμενικὴ καὶ κοινωνικὴ τριαδολογία; Ἡ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία θὰ ἐπιχειρήσει νὰ δώσει ἀπάντηση σ' αὐτὸ μέσα ἀπὸ μία ἐπανερμηνεία τῆς αὐτομετάδοσης τοῦ Θεοῦ συνδυάζοντας βασικὲς μονοὑποκειμενικὲς καὶ κοινωνικὲς θέσεις, ἀλλὰ καὶ διατηρώντας τὴν ἀρχὴ ὅτι: ὁ Θεὸς δὲν καθίσταται κατὰ τὴ σχέση μὲ τὸν κόσμον αὐτομεταδιδόμενος, ἀλλὰ εἶναι ὁ κατ' οὐσίαν αἰδίως αὐτομεταδιδόμενος, καὶ ὅτι στὴν οἰκονομικὴ του αὐτομετάδοση ἀναλογεῖ τέλεια στὸν ἑαυτό του ὡς ὁ κατ' οὐσίαν αὐτομεταδιδόμενος· εἶναι δηλ. γιὰ μᾶς αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ γιὰ τὸν ἑαυτό του: ὁ Αὐτομεταδιδόμενος. Ἡ αὐτομετάδοση ὅμως τοῦ Θεοῦ, ὡς μία ὀριακὴ ἔκφραση ποὺ κινεῖται στὰ ὅρια τοῦ ἀρρήτου, δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφρασθεῖ καταφατικὰ ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ τὴ νοήσει (στὴν ἰδεώδη περίπτωσι) μόνο ὡς ἀμοιβαία συμπλήρωση αὐτοτελῶν ἐλλειμματικῶν ὑποκειμένων, ἀναγκαία στὸ σχεσιακὸ τοῦς αὐτογίνεσθαι. Θὰ νοηθεῖ ὡς ἡ μία αὐτοπραγμάτωσι

44. Πρβλ. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 331-334, 340, 408, 415. Κατὰ τὸν Theilemann ἡ χρῆσις τοῦ ὄρου “γέννησις” στὸν Pannenberg, δίνει τὴν ἐντύπωσι ὅτι ἀπλὰ συν-χρησιμοποιεῖται, χωρὶς νὰ ἔχει μιᾶς πραγματικῆς λειτουργία.

45. Γιὰ τὴν πρόσληψι τῶν ἀναγκαίων θεωρήσεων τῶν δύο προσεγγίσεων καὶ τὴν ἀποφυγὴ τῶν μονομερῶν ἀκροτήτων τοὺς προτείνεται «νὰ ἐρμηνεύεται ἡ αἰδία Τριάς κατὰ τέτοιο τρόπο ὡς ὁ λόγος τοῦ κοσμικοῦ γίνεσθαι (ἔως καὶ τὴ Σταύρωσι), ὥστε αὐτὴ νὰ μὴν ἐμφανίζεται οὔτε ὡς τυπικὴ διαδικασία αὐτομετάδοσης (Rahner), οὔτε ἐμπλεκόμενι στὴν κοσμικὴ διαδικασία (Moltmann), ἀλλὰ πολὺ περισσότερο νὰ γίνεται κατανοητὴ ὡς ἐκείνι ἡ αἰδία καὶ ἀπόλυτη αὐτοπαράδοσι (Selbsthingabe) ποὺ ἐμφανίζει ἀνέκαθεν ὁ Θεὸς ὡς ἀπόλυτη ἀγάπη πρὸς τὸν ἑαυτό του, ποὺ μόνο ἀπ' αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ ἐλεύθερη αὐτοπαράδοσι του πρὸς τὸν κόσμον ὡς ἀγάπη, χωρὶς νὰ ἔχει ἀνάγκη γιὰ τὸ αὐτογίνεσθαι του (τὴν “αὐτομετάδοσι” του) τὴν κοσμικὴν διαδικασίαν καὶ τὸ Σταυρό» (BALTHASAR, *Theodramatik* III, 300).

τοῦ ἐνὸς Θεοῦ ποὺ συμπεριλαμβάνει Υἱὸ καὶ Ἅγιο Πνεῦμα, χωρὶς νὰ τοὺς ἀναγνωρίζει ἔναντί του Πατὴρς μία αὐτόνομη αὐτοπραγμάτωση, ταυτιζόμενη οὐσιαστικά μὲ τὴ «γέννηση» καὶ τὴν «ἐκπόρευση». Θὰ εἶναι ἰδρυτικὴ ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἔλευσης στὴν ὑπαρξὴ δυνάμει τῆς θείας αὐτοπραγμάτωσης, ὅπου ὁμως τὰ ἰδρυόμενα δὲν ἔρχονται στὴν ὑπαρξὴ μέσω ἐνὸς *γίνεσθαι* τοῦ ἑαυτοῦ τους στο γεγονός τῆς αὐτομετάδοσης (ὑπὸ τὴν ἔννοια μιᾶς ἱστορίας ὠρίμανσης ἢ μετάδοσης), ἀλλὰ αὐτὰ ὑπάρχουν (εἶναι) αἰδίως ἐντὸς αὐτοῦ. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτῆ, ἐνδοτριαδικὴ αὐτομετάδοση σημαίνει μία ἀκατάληπτη αὐτοπροσφορὰ τοῦ Πατὴρς πρὸς τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα ποὺ δὲν αἶρει τὸ πνευματικὸ καθαυτό του καὶ συντελεῖται ὡς ἀγάπη «ἐντὸς μίας τόσο μεγάλης αὐτοαναφορᾶς τοῦ Θεοῦ (*Selbstbezogenheit*), ἢ ὅποια περιλαμβάνει μία ἀκόμη μεγαλύτερη αὐτοπαραίτηση (*Selbstlosigkeit*)»⁴⁶. Τὸ γεγονός τῆς ἀκόμη μεγαλύτερης αὐτοπαραίτησης ἐντὸς τῆς ὅλης αὐτοαναφορᾶς τοῦ Θεοῦ ὀρίζει καὶ τὴν οὐσία τῆς θείας αὐτομετάδοσης, ἢ ὅποια δὲν νοεῖται πλέον ὑπεριστορικά-μεταφυσικά, ἀλλὰ ὡς ἐνεργούμενη (καὶ κατανοούμενη) στὴν ἱστορία τοῦ Θεοῦ μὲ τοὺς ἀνθρώπους, δηλ. στο σταυρὸ τοῦ Ἰησοῦ καὶ στὴν ἔλευση τοῦ Πνεύματος, οὐσία τοῦ Θεοῦ.

Τὸ στοιχεῖο τῆς ἀμοιβαιότητας στο συστατικὸ ἐνδοτριαδικὸ γεγονός τῆς αὐτομετάδοσης, ποὺ μπορεῖ νὰ χαρακτηρίζεται καὶ ὡς γεγονός τῆς ἀγάπης, εἰσάγεται ἀπὸ τὴν ἀξίωση, αὐτοαναφορὰ καὶ αὐτοπαραίτηση στο Θεὸ ὄχι μόνο νὰ μὴν ἀντίκεινται μεταξύ τους, ἀλλὰ νὰ προϋποθέτουν ἢ μία τὴν ἄλλη κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε ὁ Θεός (ἢ οὐσία του) νὰ συντελεῖται στὴν ὁμοοῦσια κοινωνία τῶν ὑποστάσεων ὡς ἡ φέρουσα στὴν ὑπαρξὴ αὐτοπαραίτηση καὶ “ταυτόχρονα” ὡς ἡ ἀπόλυτη αὐτοαναφορὰ (ἐπειδὴ τὰ φερόμενα στὴν ὑπαρξὴ δὲν εἶναι κάτι “ἄλλο” ἀπὸ Θεός). Τὸ “πῶς” αὐτοῦ του “ταυτόχρονου” δὲν⁴⁷ μπορεῖ

46. JÜNGEL, *Entsprechungen*, 270. Ἡ δομικὴ αὐτὴ περιγραφὴ τῆς ἀγάπης στο Θεὸ συνάδει μὲ ἀξίωμα τῆς Δ' Συνόδου τοῦ Λατερανοῦ (1215), ὅτι γιὰ κάθε ἀνθρωπολογικὴ ὁμοιότητα ποὺ ἀποδίδεται στο Θεὸ πρέπει νὰ γίνεται ἀποδεκτὴ μία ἀκόμη μεγαλύτερη ἀνομοιότητα.

47. Αἰσθητὸς εἶναι ὁ πεσιμισμὸς ὅτι οἱ ἀπόπειρες νὰ ριχθεῖ φῶς στο τριαδικὸ μυστήριο δὲν μποροῦν «νὰ προχωρήσουν πέραν μίας σύγκλισης δύο κοσμικὰ μὴ ἐνσωματώσιμων τριαδικῶν εἰκόνων ποὺ παραπέμπουν ἀπὸ κοινοῦ πέραν αὐτῶν. ... Τὸ διαπροσωπικὸ μοντέλο δὲν μπορεῖ νὰ φθάσει τὴν οὐσιακὴ ἐνότητα τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ τὸ ἐνδοπροσωπικὸ δὲν μπορεῖ νὰ παραστήσει τὸ πραγματικὸ καὶ διαρκὲς ‘ἔναντι’ τῶν ὑποστάσεων στο Θεό» (BALTHASAR, *Theologik II*, 35). Ἐντούτοις, ἡ κατανόηση τοῦ δομικοῦ αὐτοῦ προβλήματος τῶν ἀναλογιῶν ὑπαγορεύει ὡς κατευθυντήρια μεθοδολογικὴ γραμμὴ στὴν τριαδολογία «νὰ στρέψει τὸ βλέμμα τῆς μέσα ἀπὸ τὴν ἀσύμβατη πολικότητα τῶν δύο ἐνδοκοσμικῶν εἰκόνων πρὸς τὰ ἄνω, ..., πρὸς τὸ ἀκατάληπτο ἀρχέτυπο» (39).

να ἐρμηνευθεῖ καταφατικά, ὅλες δὲ οἱ τριαδολογικὲς θεωρίες ὀφείλουν νὰ τὸ προσπατεύσουν ἀπὸ παρανοήσεις καὶ νὰ προσπαθήσουν νὰ κατανοήσουν τὸ γιατί καὶ τὸ κατὰ πόσο ἡ ἱστορία τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἔλευση τοῦ Πνεύματος ἀποτελοῦν θεῖα αὐτομετάδοση. Τόσο ἡ μονοὑποκειμενικὴ ὅσο καὶ ἡ κοινωνικὴ-διαπροσωπικὴ παράδοση δὲν μποροῦν νὰ ἱκανοποιήσουν τὴν ἀξίωση αὐτή, γι' αὐτὸ ἀποστολὴ τοὺς εἶναι, ἡ πρώτη νὰ προβάλει τὴν αὐτοαναφορὰ (ἐνότητα) πραγματοποιούμενη στὴν ἀπόλυτη αὐτοπαραίτηση (στὶς σχέσεις) τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ δευτέρη τὴν ἀκόμη μεγαλύτερη αὐτοπαραίτηση τοῦ Θεοῦ στὴν ἀπόλυτη αὐτοαναφορὰ του, βάσει τῆς ὁποίας αὐτὸς αὐτομεταδίδεται, χωρὶς νὰ θέτει ἢ νὰ προϋποθέτει κάτι “ἄλλο” διαφορετικὸ ἀπ' αὐτόν. Ἡ ἀξίωση αὐτὴ θὰ γίνεῖ ἀντικείμενο διαφόρων τριαδολογικῶν συλλήψεων, ἀλλὰ καὶ ἀφετηρία τῆς σύνθεσης τῶν ἀναλογιῶν.

Εἶναι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ὑποκείμενο;

Μπορεῖ ὅμως ἡ ἐνδοϊστορικὴ θεώρηση νὰ ὀδηγήσει στὴ σύλληψη τοῦ τριαδικοῦ προσώπου καὶ εἰδικότερα αὐτοῦ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς ὑποκείμενο;

Κάθε ὑποκείμενο ἐξ ὀρισμοῦ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν αὐτενέργειά του. Συνεπῶς, ἡ ἔννοια τῆς κοινῆς θεῖας ἐνέργειας ἢ δράσης (Handeln), ποὺ φανερῶνει ad extra τὴν οὐσιακὴ κοινότητα τῶν τριαδικῶν προσώπων μετὰ βᾶσιν τὸ ἀξίωμα opera trinitatis ad extra indivisa sunt, ἀπαιτεῖ δρῶντα ὑποκείμενα στὸ Θεό, τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ εἶναι: ἢ ὁ ἕνας Θεὸς ἐν τρισὶν προσώποις (μονοὑποκειμενικὴ σκέψη) ἢ τὰ τρία θεῖα πρόσωπα καθ'αυτὰ (κοινωνικὴ σκέψη). Στὴν περὶπτωση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀναζητοῦνται, κυρίως ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ σκέψη, ἐξηγητικὰ ἐρεῖσματα γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς ὑποκειμενικότητάς του στὴ γενικότερη δράση του στὴν Οἰκονομία, ἀλλὰ καὶ στὴν εἰδικότερη στὴν ἱστορία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀπὸ δύο παραδείγματα ἐξηγητικῶν προσπαθειῶν στὴν κατεύθυνση αὐτή, αὐτῶν τῶν Moltmann καὶ Pannenberg, φαίνονται καὶ οἱ δυσκολίες θεμελίωσης τῆς ὑποκειμενικότητάς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν Οἰκονομία, δηλ. στὸ κατὰ πόσο θὰ μπορούσε νὰ φανεῖ αἴτιο μιᾶς ἀποκλειστικῆς “δικῆς” του δράσης⁴⁸, ἢ ὁποῖα θὰ μπορούσε νὰ ὀδηγήσει συμπερασματικὰ στὴν ὑποκειμενικὴ του αὐτοτέλεια.

48. Ἡ ἔννοια τῆς δράσης στοὺς Moltmann καὶ Pannenberg ἐντάσσεται στὴν ἐργώδη προσπάθειά τους γιὰ ἀποσαφήνιση τῆς σχέσης προσώπου καὶ σχέσης. Ἐπειδὴ στὴν τριαδολογία

Τόσο για τὸν Moltmann ὅσο καὶ για τὸν Pannenberg ἡ ὑποκειμενικότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θεμελιώνεται ἀπὸ τὴν ΚΔ κυρίως στὶς ἰωάννειες ἐκφρά-

τους οὐσία καὶ ὑπαρξη (πρόσωπα) τοῦ Θεοῦ δὲν ταυτίζονται, ἀλλὰ γίνεται ἀποδεκτὴ μία *distinctio rationis* ἀνάμεσά τους (στὸν Moltmann ὑποστηρίζεται ἐνδοτριαδικὰ μὲ τὴ διάκριση μεταξὺ συστατικοῦ καὶ περιχωρητικοῦ ἐπιπέδου, ἐνῶ στὸν Pannenberg μὲ τὴν ἔννοια τῆς αὐτοδιάκρισης τῶν προσώπων), ἡ *ad extra* δράση τῶν θείων προσώπων ἐξυτηρεῖ αὐτὴ τὴ διάκριση ὡς βάση περιγραφῆς τοῦ ἐνδοτριαδικοῦ συστατικοῦ γεγονότος. Ἡ περιγραφή αὐτὴ εἶναι ἀπόδοση (*Appropriation*) ὄχι οὐσιακῶν ἰδιοτήτων (*essentialia attributa*) στοῦ Θεοῦ μέσῳ ἐνὸς γλωσσικοῦ γεγονότος, ἀλλὰ ἔργων τῶν τριαδικῶν προσώπων στὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ ὡς ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τῆς. Ἡ ἐμπλοκὴ τῆς *opera ad extra* στὴν ἐνδοτριαδικότητα ἀνάγεται στὴν κοσμολογικὴ προϋπόθεση ὅτι ἡ ὑπαρξη τοῦ κόσμου θέτει τρόπον τινὰ τὴ θεότητα τοῦ Θεοῦ σὲ ἐξάρτηση μὲ τὴν ἱστορία, πού (για τὸν Pannenberg) σημαίνει ὅτι καὶ τὰ τριαδικὰ πρόσωπα εἶναι ἀμοιβαῖα ἐξαρτώμενα στοῦ μέτρου τῆς ἐξάρτησης τοῦ οἰκονομικοῦ ἔργου τοῦ ἐνὸς ἀπ' αὐτὸ τῶν ἄλλων. Αὐτὸ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἐνότητας τοῦ Θεοῦ ὀδηγεῖ σὲ μίαν νέα ἀντίληψη σχέσης ἀΐδιας καὶ οἰκονομικῆς Τριάδας: «Τὸ ζήτημα τῆς ἐνότητας Πατρὸς, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος στὴν ἐνότητα τῆς θείας οὐσίας καὶ τὸ ζήτημα τῆς ἐνότητας τῆς ἔτσι νοούμενης ἀΐδιας μὲ τὴν οἰκονομικὴ Τριάδα εἶναι ἀλληλένδετα: Ἡ ἐνότητα τοῦ Θεοῦ στὴν τριαδικότητα τῶν προσώπων πρέπει νὰ φέρει ἐντὸς τῆς ταυτόχρονα τὸν λόγο καὶ τῆς ἑτερότητας καὶ τῆς ἐνότητας ἀΐδιας καὶ οἰκονομικῆς Τριάδος» (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 316 ἐξ), διαφορετικὰ δὲν λαμβάνεται σοβαρὰ ἡ σημασία τῆς ἱστορίας για τὸ Θεό. Αὐτὸ πὸν μπορεῖ νὰ ἐνώνει καὶ νὰ διακρίνει ἀΐδια καὶ οἰκονομικὴ Τριάδα εἶναι ἡ δράση τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία στὸν Pannenberg ἀναφέρεται κυρίως στὴ σχέση του μὲ τὸν κόσμον (416 ἐξ). Ἐνῶ κάνει λόγο καὶ για μίαν *opera ad intra* (341) καὶ για δράση τῶν τριαδικῶν προσώπων στὶς μεταξὺ τους σχέσεις (416), νοεῖ τὴ δράση τῶν θείων προσώπων ἢ τοῦ Θεοῦ «καταρχὴν ὡς τὴ δραστηριότητα μιᾶς 'θέλησης' ... πρὸς τὰ ἔξω, μιᾶς δραστηριότητας πού παράγει δράσεις καὶ ἀποτελέσματα διαφορετικὰ ἀπ' αὐτή. Στὴ δράση ὁ δρῶν εἶναι στοῦ ἄλλο, πρὸς τὸ ὁποῖο ἢ πάνω στοῦ ὁποῖο δρᾷ» (417). Ἐπίσης ἡ δράση τοῦ Θεοῦ περιγράφεται καὶ ὡς «ἕνας τρόπος τοῦ εἶναι τοῦ δρῶντος ..., ... ὑπὸ τὴν ἔννοια ἐνὸς εἶναι ἐκτὸς ἑαυτοῦ, μὲ τὸ νὰ φέρει αὐτὸς στὴν ὑπαρξη μὲ τὴ δράση του ὄχι μόνο τὸ διαφορετικὸ, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ νὰ δείχνει ἔτσι, νὰ ἀποφασίζει μάλιστα ὁ ἴδιος, ποιὸς εἶναι καὶ τί εἶναι σὲ θέσει νὰ κάνει» (398). Ἡ σκέψη τῆς δράσης συνδέει ἀΐδια καὶ οἰκονομικὴ Τριάδα, ἐπειδὴ: «μὲ τὸ νὰ εἶναι ὁ δρῶν στοῦ ἄλλο πὸν φέρει στὴν ὑπαρξη κατὰ τὴν πραγμάτωση τῆς δράσης του, συμπεριφέρεται ταυτόχρονα καὶ πρὸς τὸν ἑαυτό του. Αὐτὸς εἶναι τότε ὡς ὁ ἔτσι δρῶν ὁ ἑαυτός του» (417). Στὸ μέτρο αὐτὸ ἡ δράση τῶν τριαδικῶν προσώπων *ad extra* ἀφορᾷ καὶ τὰ ἴδια τὰ πρόσωπα ἀλλὰ καὶ τὴν μεταξὺ τους ἀλληλεξάρτηση στὶς ἐνδοτριαδικές τους σχέσεις, ὅπου βέβαια τὰ πρόσωπα δὲν ἐπιτρέπεται νὰ γίνουν νοητὰ ὡς «ὀντολογικὰ ἀνεξάρτητα» ὑποκείμενα, πὸν συνεργοῦν τρόπον τινὰ «συλλογικά» (302 ἐξ). Ἡ δυνατότητα δράσης τοῦ Θεοῦ δὲν ἔγκειται σὲ μίαν ἀναγκαιότητα (*Bedürftigkeit*), ἀλλὰ στὴν οὐσιακὴ ἐνότητα τοῦ Θεοῦ, γι' αὐτὸ, μολοντί ἡ *ad extra* δράση τῶν θείων προσώπων ἐπιδρᾷ σ' αὐτὰ καὶ στὶς σχέσεις τους, δὲν εἶναι συστατικὴ οὔτε για τὴν ἐνότητα οὔτε για τὴν τριαδικότητα στοῦ Θεοῦ: Ἡ γνώση τῶν ἐνδοτριαδικῶν διακρίσεων δὲ θεμελιώνεται ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Υἱοῦ μέσα ἀπὸ διαφορετικὲς σφαῖρες δράσης τοῦ ἐνὸς Θεοῦ στοῦν κόσμον» (297 ἐξ· 295 ἐξ). Ἀλλὰ καὶ «ἡ κοινὴ δραστηριότητα δὲν εἶναι συστατικὴ για τὰ πρόσωπα καὶ τίς διαφορές τους» (460). Ἐπίσης ἡ κοινότητα δράσης τῶν θείων προσώπων *ad extra* δὲ

σεις για τη δοξαστική έσχατολογική δράση⁴⁹ του, δηλ. στη δημιουργία της “βασιλείας της δόξας”, για την οποία μπορεί να γίνει προληπτικά λόγος ως τέλεια άδεια Τριάδα μόνο στο χώρο της δοξολογίας. Από την ειδικότερη δράση του Άγιου Πνεύματος στην ιστορία του Ίησού ο Moltmann δέ⁵⁰ θεμελιώνει την υποκειμενικότητά του στη δράση του κατά την ανάσταση του Ίησού. Αντίθετα ο Pannenberg βλέπει τον ιωάνναιο δοξασμό του Πατρός και του Υιού από το “Άγιο Πνεύμα ἀλληλένδeto με την ανάσταση του Χριστού, ἀναζητώντας τη θεμελίωσή του στην ανάσταση του Ίησού, της οποίας πρωταρχικό υποκείμενο θεωρεί⁵¹ το Άγιο Πνεύμα. Αυτό όμως μπορεί πολύ δύσκολα να στηριχθεί στην

θεμελιώνει ούτε αντικαθιστά την ουσιακή ενότητα, αλλά μόνο την κοινοποιεί, επειδή διακρίνεται από την ενότητα της ζωής και της ουσίας του Θεού («μόλις σ' αυτήν είναι ο ένας Θεός ένας δρών Θεός, έτσι όπως αυτός είναι από πριν στην κοινωνία του Πατρός και του Υιού και του Πνεύματος ένας ζών Θεός», 421). Ειδικότερα ο Pannenberg συνδέει τη δράση με την ουσία του Θεού (την οποία ταυτίζει με τη βασιλεία του Θεού ως βασιλεία του Πατρός) στο μέτρο που αυτή κοινοποιείται ad extra με τη δράση των θείων προσώπων και γνωρίζεται στην ολότητά της υπό το φως της “έσχατολογικής τελείωσης της βασιλείας του Θεού στον κόσμο”. Αυτό σημαίνει ότι το κοινό της δράσης (και κατά συνέπεια ή ενότητα) των θείων προσώπων παραμένει “κεκρυμμένο” στην ιστορία, ενώ η γνώση του, που τώρα είναι προληπτική, θα επέλθει μόνο στα έσχατα κατά την τελείωση της βασιλείας. Έτσι, ενώ το άθροισμα της opera trinitatis ad extra αποκαλύπτει τη μοναρχία του Πατρός ως “περιεχόμενο” της βασιλείας του, αυτή δεν είναι προϋπόθεση, αλλά “ἀποτέλεσμα” της συνέργειας των τριών προσώπων”, γι' αυτό η θεότητα του Θεού θα κριθεί στα έσχατα. Αναλυτικότερα για τη δράση του Θεού στο: PANNENBERG W., *Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie*, in: ThLZ 85, 1960.

1960, 227· PANNENBERG, *Grundfragen I*, 137, 142-144· PANNENBERG, *Grundfragen II*, 116 έξ· 122 έξ (κυρίως 125)· 184, 193 έξ· PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 354 έξ· 416 έξ. Κριτική στη σύλληψη αυτή από μονοϋποκειμενική σκοπιά στο: THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie*, 181-186.

49. Πρβλ. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 137-143 (κυρίως 141-143)· PANNENBERG, *Grundzüge*, 180 έξ, 172· Pannenberg, *Systematische Theologie*, 342 έξ, 358.

50. Μολονότι ο Moltmann θεωρεί την Άγία Τριάδα ως “έσχατολογικά ανοικτή ιστορία” που άνοιξε το γεγονός του Σταυρού (πρβλ. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 241-243, 253-255), δεν αϊτιολογεί τη δοξαστική δράση του Πνεύματος στα έσχατα σε σχέση με το πάθος και την Άνάσταση, δηλ. το έργο του Χριστού. Έτσι με την ανάσταση του Ίησού «δεν έχει λεχθεί τίποτα για την προσωπικότητα του Πνεύματος» (MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 138).

51. «Μπορεί να λεχθεί, ότι σε ‘πρώτο βαθμό’ (erste Instanz) πρέπει να θεωρηθεί το Πνεύμα του Θεού ως υποκείμενο της ανάστασης του Ίησού. Αυτό δεν αποκλείει να έχει ενεργήσει ο Πατήρ δια του Πνεύματος...» (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 342). ‘Ο μεγάλος αριθμός όμως των χωρίων της ΚΔ που σχετίζουν τον Πατέρα με την ανάσταση του Ίησού άπαιτούν μία ακριβέστερη αϊτιολόγηση της δραστηριότητας του Πνεύματος ως “πρώτου βαθμού” της Α-

καινοδιαθηκική μαρτυρία⁵², ή όποια βασικά κάνει λόγο για ανάσταση του Ίησού από τον Πατέρα διά του Πνεύματος, καθιστώντας αυτόν πρωταρχική άρχη της Ανάστασης. Έτσι, κάθε θεώρηση και προσμέτρηση της σημασίας του Σταυρού και της Ανάστασης στην τριαδολογία οδηγεί στην άποδοχή ότι ή πρωταρχική δραστηριότητα του Πατρός (διά του Πνεύματος) στην ανάσταση του Ίησού είναι αυτή που πρέπει να έχει την καθοριστική σημασία για τις ειδικές τριαδικές σχέσεις και τὰ πρόσωπα, άν δεχθεί κανείς ως βάση καθορισμού των τις οικονομικές ενέργειές τους.

Οί αναλογίες

Οί θεολογικές προσπάθειες της δυτικής χριστιανοσύνης δείχνουν (έκεϊ άκριβώς όπου χαρακτηρίζονται από δημιουργικότητα) μία ευρύτητα στην πνευματολογία, ή όποια ξεκινώντας από τον χαρακτηρισμό του Αγίου Πνεύματος ως δεσμού κοινωνίας του Πατρός και του Υίου φθάνει μέχρι τον καθορισμό του ως “συναγαπώμενου Τρίτου”. Η πρώτη έννοιολογία ανάγεται στον ιερό Αύγουστίνο (†430) [μέ συνεχιστές τους Άνσελμο Καντερβουρίας (†1109) και Θωμά Άκινάτη (†1274)] και συνθέτει τó μοντέλο της “ψυχολογικής” αναλογίας, ενώ ή δεύτερη έλκει την καταγωγή της από τον Richard του St. Viktor (†1173) και εισάγει τó μοντέλο της “κοινωνικής” αναλογίας. Κοινά χαρακτηριστικά των δύο αναλογιών είναι ή άφετηρία τους στη μεταφυσική παράδοση και ή κατανόηση της ουσίας του Θεού πραγματούμενης ως ένα άιδιο γεγονός σχέσεων.

νάστασης. Ο λόγος της ΚΔ για δράση του Πατρός διά του Πνεύματος στην Ανάσταση δέ σημαίνει βέβαια μία “μή έλευθερη” δράση του Πνεύματος έναντι της “έλευθερης” του Πατρός: «Η έλευθερία του Πνεύματος ύφίσταται στο ότι αυτό δέν έξέρχεται από τον έαυτό του, δηλ. δέν αυτοεκπορεύεται! Άλλά και ή έλευθερία του Πατρός δέν έπηρεάζεται διόλου από τη δράση του Πνεύματος. Αυτή ύφίσταται στο ότι αυτός έξέρχεται από τον έαυτό του προς τó άλλο» (THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie*, 198).

52. Τά χωρία Ρωμ. 8,11 και Πρξ 2,24 που αναφέρει ό Pannenberg μιλούν για τον Πατέρα ως άρχη της ανάστασης του Ίησού (πρβλ. THEILEMANN, *Die Frage nach Analogie*, 195-199). Σ' αυτά μπορούν να προστεθούν και τά: Ρωμ. 10,9· 4,24· Α' Κορ. 6,14· Β' Κορ. 1,9· Γαλ. 1,1· Α' Θεσ. 1,9· Α' Πτρ. 1,21. Αυτά που θα μπορούσαν πιθανώς να στηρίξουν την άποψη του Pannenberg είναι: Ρωμ. 1,4· Α' Τιμ. 3,16· Ρωμ. 8,2 και Πτρ. 3,18· προσφέρουν όμως μία ιδιαίτερα πενιχρή έξηγητική βάση για να θεωρηθεί τó Πνεύμα ως ό “πραγματικά δρών” (στο Ρωμ. 8,2), ως δρών από ίδια παρόρμηση και μη ως έξερχόμενο από τον Πατέρα.

2.1. Η “ψυχολογική” αναλογία

Η “ψυχολογική” αναλογία έχει καθορίσει τη δυτική θεολογία σε τόσο μεγάλη διάρκεια⁵³, ώστε να θεωρείται ακόμη και σήμερα σε μεγάλο βαθμό ως επίσημη δεσμευτική διδασκαλία. Ο Αύγουστίνος αποκλείει μία διάκριση στο Θεό μέσω συμβεβηκότων σχέσεων (Akzidentien), αφαιρώντας έτσι την έννοια σχέση (στο Θεό) από τον πίνακα τών κατηγοριών του Άριστοτέλη. Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεῦμα μπορούν να διακριθούν στο Θεό, μόνο αν νοηθούν ως αναφερόμενοι ό ένας στον άλλο μέσω διαφορετικών, μη συμβεβηκότων σχέσεων⁵⁴, που δεν μπορούν να εκλείψουν ποτέ. Έτσι τα θεία πρόσωπα δεν έχουν μόνο, αλλά είναι οι σχέσεις τους: ο Πατήρ δεν είναι «τίποτε άλλο» από τη θεία αρχή που φέρει στην ύπαρξη Υιό και Πνεῦμα, ο Υιός δεν είναι «τίποτε» άλλο από τον Υιό του Πατρός, ο οποίος μαζί με αυτόν εκπορεύει το Πνεῦμα, και το Πνεῦμα δεν είναι «τίποτε άλλο» από τους δύο εκπορευόμενο και τους δύο ένωνον Πνεῦμα (ως ἀγάπη)⁵⁵.

Μία τέτοια ουσιακή (wesenhafte), μη συμβεβηκία σχέση είναι νοητή στον Αύγουστίνο μόνο όταν η ουσία του Θεού νοηθεί ως ἀγάπη, επειδή η οντότητα της ἀγάπης μπορεί να θέσει και να περιγράψει άμεσα μία τριαδική πραγματικότητα σχέσεων στο Θεό («Νά, εκεί είναι τρεις: ο αγαπών, το αγαπώμενο και η ἀγάπη»). Η θεία όμως σχεσιακή πραγματικότητα ως αναλογία της (άνθρωπινης) διαπροσωπικής ἀγάπης αποτυγχάνει, επειδή οι σχέσεις σ' αυτή δεν σημαίνουν μόνο εξάρτηση και ἀτέλεια, αλλά επιτρέπουν το αγαπώμενο να υπάρχει ανεξάρτητα από τον αγαπώντα, χωρίς να προέρχεται απ' αυτόν. Γι' αυτό ο Αύγουστίνος στρέφεται στην αναλογία της πνευματικής αυτοαγάπης, επειδή ο (αγαπώμενος) πνευματικός εαυτός δεν είναι ανεξάρτητος από το αγαπών πνεῦμα (τον αγαπώντα), αλλά προέρχεται απ' αυτό και γνωρίζεται απ' αυτό ως

53. Όλες οι μεγάλες όμολογίες της Δυτικής Έκκλησίας της πρώτης χιλιετίας, όπως αυτές του Ψευδοαθανασιανού Συμβόλου (Symbolum Quicumque), της ΣΤ' Συνόδου του Τολέδου (675), αλλά κυρίως αυτές της Δ' Συνόδου του Λατερανού (1215) και της Συνόδου της Φλωρεντίας (1439-1445), διατύπωσαν τους τριαδολογικούς όρισμούς τους στη βάση της αύγουστινείας και θωμιστικής περι σχέσεως διδασκαλίας.

54. Μολονότι ο άγιος Γρηγόριος Ναζιανζηνός χρησιμοποίησε πιό πριν την έννοια «σχέσις» για να εκφράσει την τριαδικότητα στο Θεό, στη Δύση θεωρείται ότι ο Αύγουστίνος ήταν αυτός που επέδρασε συστηματικά με την έννοια αυτή στη δυτική θεολογία. Παρόλα αυτά όμως δεν αποκρύπτεται η πιθανή σχέση του χωρίου De Trinitate XV 20,38 με το Λόγο 29 του Ναζιανζηνού (ALTANER B., *Augustinus, Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa*, in: RBen 1951, 58).

55. ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΣ, *De Trinitate*, VIII 8.

ἄξιος ἀγάπης [ἀκριβέστερα: ἡ ἀγάπη προέρχεται ἀπὸ τὸν ἀγαπώντα καὶ τὴ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του ὡς ἄξιου ἀγάπης, δηλ. τὴν αὐτογνωσία]. Ἔτσι τὸ πνεῦμα πὺν γνωρίζει καὶ ἀγαπᾷ (ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐκπορεύονται γνώση καὶ ἀγάπη) εἶναι πραγματικά ταυτόσημο καὶ ὁμως ταυτόχρονα διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνον πὺν γνωρίζεται στὴ γνώση καὶ περικλείεται ἀπὸ τὴν ἀγάπη. Ὅμως, στὸ θεῖο πνεῦμα ἡ γνώση καὶ ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι ἀπλὰ συμβεβηκότα, ἀλλὰ «ἔχουν πολὺ περισσό-τερο ἓνα εἶναι “οὐσιωδῶς” (substantialiter), ὅπως τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα. Ἀκόμη δηλ. καὶ ἐὰν ὀνομασθοῦν τὸ ἓνα ἀναφορικά μὲ τὸ ἄλλο ὡς σχετιζόμενα (σχέσεις), εἶναι ὁ ἑαυτός (Selbst) τοῦ καθενὸς ἀπ’ αὐτὰ μία ὑπαρξὴ τῆς οὐσίας (Wesensbestand)»⁵⁶. Ἔτσι ἡ τριαδικότητα στὸ Θεὸ ἰδρύεται μέσῳ μίας τριπλῆς οὐσιακῆς πραγματικότητας σχέσεων, πὺν τίθεται μὲ τὸ πνευματικὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ: Ἡ γνώση ὑφίσταται στὸ Θεὸ ὡς ὁ Λόγος, πὺν ἀναλογεῖ τέλεια στὸν Πατέρα σὲ ὅλα: μέσα ἀπ’ αὐτὸν ἐκφράζεται τέλεια ὁ Πατὴρ καὶ ἐντὸς αὐτοῦ ἔχει κάθε κτιστὸ τὴν ἀλήθειά του. Ἡ ἀγάπη ὑφίσταται ὡς δωρεά, ἐντὸς τῆς ὁποίας Πατὴρ καὶ Λόγος προσφέρουν⁵⁷ ἀμοιβαῖα τὸν ἑαυτό τους ὁ ἓνας στὸν ἄλλο καὶ μεταδίδονται τελικὰ στὸ κτιστὸ πνεῦμα: Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ γνώση του (ἡ ἀλήθεια: πρβλ. Α’ Ἰω 5,20) καὶ ἡ ἀγάπη του (Α’ Ἰω 4,16), οἱ ὁποῖες δὲν εἶναι κἀτὶ ἐξωτερικὸ, ἀλλὰ οἱ αὐτοπραγματώσεις του, ἐντὸς τῶν ὁποίων βρῖσκεται ἐντελῶς στὸν ἑαυτό του.

Τὸ πρόσωπο

Οἱ σχεσιακὲς αὐτοπραγματώσεις τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, νοούμενες ὡς πρόσωπα, ταυτίζονται οὐσιαστικὰ πρόσωπο καὶ οὐσία καὶ δέν⁵⁸ ὀδηγοῦν σὲ μία διαπροσωπικὴ ἔννοια προσώπου, γιατί ἡ σύσταση τοῦ προσώπου στὸν Αὐγουστῖνο δὲν ὀρίζεται ὡς ἓνα “ἐν-σχέσει-εἶναι” μὲ ἄλλα πρόσωπα, ἀλλὰ μόνο μὲ τὸν ἑαυτό του (ὡς αὐτοσχέση): οἱ Ἐκπορευόμενοι νοοῦνται μόνο ὡς πραγματικό-

56. *De Trinitate*, IX 49.

57. *De Trinitate*, XI 17.

58. «Στὸν Αὐγουστῖνο, ἐπειδὴ τὸ πρόσωπο δὲν ἀποτελεῖ σχεσιακὴ ἔννοια, εἶναι ἀσαφὲς κατὰ πόσο μία σχεσιακὴ αὐτοπραγματώση στὸ Θεὸ ὀρίζει πρόσωπο. Γι’ αὐτόν, ἡ ἔννοια αὐτῆ χαρακτηρίζεται μὲ τόσο μεγάλη σαφήνεια –λόγῳ τοῦ χριστολογικοῦ της προφίλ– ἓνα κέντρο δραστηριότητος πὺν ἐνεργεῖ ἐξ ἑαυτοῦ, βρῖσκεται ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑπάρχει γιὰ τὸν ἑαυτό του, ὥστε νὰ τὴν ἐφαρμόξει στὴ σχεσιακὴ τριαδικὴ πραγματικότητα παρὰ τὴν πραγματικὰ διαφορετικὴ πρόθεσή του [τὴ διατήρηση τῆς θείας ἐνότητος], λόγω ἀμχανίας» (WERBICK, *Trinitätslehre*, 502).

τητες τοῦ Πατρὸς –τοῦ Ἐκπορευόντος– ὄχι ὁμως ὡς ἴδιες πραγματικότητες, οἱ ὁποῖες ἀπὸ τὴν πλευρὰ τους σχετίζονται μὲ τὸν Πατέρα. Γιὰ τὸν Αὐγουστῖνο οἱ θεολόγοι μιλοῦν γιὰ τρία πρόσωπα, μόνο «ἐπειδὴ θέλουν νὰ ἔχουν τουλάχιστον μία κάποια λέξη στὴ διάθεσή τους, ὥστε νὰ μὴ σιωποῦν ὅταν τοὺς ρωτοῦν: Τί εἶναι αὐτοὶ οἱ τρεῖς πού ὁμολογοῦμε ὅτι εἶναι τρεῖς;»⁵⁹. Συνεπῶς, ἡ ἑτερότητα τῶν Ἐνωμένων στὴ μία θεία οὐσία ὡς «trinitas» μπορεῖ μὲν νὰ ἐκφρασθεῖ στὴ βάση τῶν σχέσεων, ἔτσι ὥστε (ὅπως διατυπώνει ὁ Αὐγουστῖνος) «τὰ τρία πρόσωπα (νά) δηλώνουν σχέσεις» (DH 528/NR 270), ὄχι ὁμως νὰ τεθεῖ (συσταθεῖ). Αὐτὸ τελικὰ πού θὰ θέσει τὴν ἑτερότητα στὸ Θεὸ στὸ αὐγουστῖνιο μοντέλο, μέσα ἀπὸ μία μακροαίωνα ἐξέλιξη⁶⁰ του, εἶναι ἡ ἀντιθετικότητα τῶν σχέσεων,

59. *De Trinitate*, VII 6.

60. Χαρακτηριστικοὶ σταθμοὶ στὴν ἐξέλιξη τῆς “ψυχολογικῆς” ἀναλογίας ἀποτελοῦν οἱ ἀντιλήψεις περὶ προσώπου τῶν Βοήθιου καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτη: Τὸν 6ο μ.Χ. αἰῶνα ὁ Λατῖνος ἀριστοτελικὸς Βοήθιος, ἀκολουθώντας τὴν αὐγουστῖνεια σκέψη περὶ ἐνότητος τοῦ θείου ὄντος, θὰ ταυτίσει τὸ πρόσωπο μὲ τὸ άτομο, ὀρίζοντας τὸ πρόσωπο ὡς μία «*naturae rationabilis individua substantia*» (ἀτομικὴ, ἀδιαίρετη οὐσία μᾶς λογικῆς φύσης) (*Contra Eut. et Nest. III*, 84 καὶ 86), δηλ. ὡς μία ὑπάρχουσα ἐν ἑαυτῇ καὶ ἐξ ἑαυτῆς, προικισμένη μὲ λογικὸ ὄντοτητα.

Ἡ αὐγουστῖνεια ἔννοια τοῦ προσώπου θὰ δεχθεῖ τὴν καθοριστικὴ συστηματικὴ ἐπεξεργασία τῆς στὴν περίοδο τοῦ Σχολαστικισμοῦ ἀπὸ τὸν δομινικανὸ Θωμᾶ Ἀκινάτη, ὁ ὁποῖος θὰ ἐρμηνεύσει τὴ σχέση μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε αὐτὴ νὰ καταστῆ ἱκανὴ γιὰ σύσταση προσώπου. Καὶ γι’ αὐτὸν τὸ πρόσωπο εἶναι οὐσία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ βάση κάθε συμβεβηκότος καὶ δὲν ἐνυπάρχει σὲ κανένα ἄλλο ὑπαρκτό· εἶναι ὁ φορέας ἢ τὸ ἀποτύπωμα μῆς γενικῆς πνευματικῆς φύσης πού σημαίνει: μία (αὐτόνομη) πνευματικὴ οὐσία πού ὑπάρχει ἐν ἑαυτῇ καὶ ἐξ ἑαυτῆς (Sth I q.29 a.2). Ὁ Ἀκινάτης σὲ σχέση μὲ τὸν Αὐγουστῖνο κατανοεῖ τὴν πνευματικὴ ὑπαρξὴ πιὸ ἐμφατικὰ ὡς σχεσιακὴ πραγματικότητα, θεωρώντας τὴν ὡς “ἐπιστροφὴ” (Sth I q.14 a.2 ad 1: *reditio*), ὡς αὐτοαναφορὰ (αὐτοσχέση), κατὰ τὴν ὁποία τὸ ἀναφερόμενο στὸν ἑαυτό του πρόσωπο δὲν καθίσταται συμβεβηκὸς ἐνὸς ἄλλου, ἀλλὰ ἐπιστρέφει ἀπὸ τὸ ἄλλο στὸν ἑαυτό του καὶ ὑπάρχει ἔτσι γι’ αὐτόν. Αὐτὸ λοιπὸν πού ὀρίζει τὸ πρόσωπο ὡς πνευματικὴ ὑπαρξὴ (*subsistentia*) εἶναι ὅτι αὐτὸ ἀναφέρεται –γνωρίζοντας καὶ θέλοντας– στὰ ἀντικείμενα τῆς γνώσης καὶ τῆς βούλησης, ὅπου οἱ ἐκείναιτες παραγόμενες σχέσεις μποροῦν νὰ παραμένουν συμβεβηκότα, νὰ χάνονται ἢ νὰ προστίθενται, ἐφόσον τὸ πρόσωπο δὲν καθιστᾷ τὸν ἑαυτό του ἀντικείμενο μέσα σ’ αὐτές. Αὐτὴ ἡ εἰδικὴ περίπτωση αὐτοαναφορᾶς (ὑπὸ τὴν ἔννοια μῆς πνευματικῆς αὐτοπραγματώσεως πού δὲν εἶναι πιὰ μόνο συμβεβηκὸς) «μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἀφετηρία γιὰ τὴ δυτικὴ τριαδολογία, ἐπειδὴ ἀποκτᾷ ἀπ’ αὐτὴ τὴ δυνατότητα νὰ νοήσει τὴ σχέση ὄχι πιὰ μόνο ὡς συμβεβηκὸς, ἀλλὰ καὶ ὡς συστατικὴ τοῦ εἶναι τοῦ προσώπου» (WERBICK, *Trinitätslehre*, 503). Στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο οἱ πνευματικὲς αὐτοπραγματώσεις τῆς γνώσης καὶ τῆς βούλησης ἐνυπάρχουν ὅπως στὸ ὑποκείμενο, τὸ ὁποῖο μέσα ἀπ’ αὐτὲς ἀναφέρεται στὸν ἑαυτό του καὶ διακρίνεται ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα. Αὐτὲς λοιπὸν οἱ “πάνω ἀπὸ συμβεβηκότα” ἐνυπάρχουσες σχέσεις (*Inhärenzbeziehungen*) μποροῦν στὴν ὑψιστὴ Ὀντότητα, στὴν ὁποία –λόγω τῆς ἀπλότητάς της– ἀποκλείονται ἐνυπάρξεις ὡς συμβεβηκότα, νὰ εἶναι μόνο ἔτσι πραγματοποιημένες, ὥστε νὰ πραγματώνουν τὴ μία

την όποια διατυπώνει⁶¹ ή Σύνοδος της Φλωρεντίας (1439-1445) ακολουθώντας τον Άνσελμο. Παρόλα αυτά, αν και στην “ψυχολογική” αναλογία είναι ορατός ο κίνδυνος «τὰ πρόσωπα νὰ παρανοηθοῦν ὡς ἰδεατὰ στοιχεῖα τῆς αὐτοπραγμάτωσης τοῦ Ἀπολύτου Πνεύματος»⁶², ἡ ἐπίσης αὐγουστίνη ἀντίληψη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς “δεσμοῦ ἀγάπης” («vinculum amoris») πού συνδέει τὸν Πατέρα μὲ τὸν Υἱὸ στὴν ἀμοιβαία ἀγαπητικὴ αὐτοπροσφορὰ τους, ἐρχεται ἐναντία στὴν παρανόηση αὐτὴ καὶ ὁδηγεῖ κοντὰ σὲ ἓνα διαπροσωπικὸ-διαλογικὸ μοντέλο ἐνότητας.

Τὰ προβλήματα

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ὁ ἐκ τοῦ Πατρὸς “ἀρχοειδῶς” (principaliter) καὶ τοῦ Υἱοῦ (σὲ σχέση μὲ τὴ γνωστικὴ πράξις πού ἐκφέρει τὸν Υἱὸ) ἐκπορευόμενος “Τρίτος”, τὸ μοντέλο τῆς “ψυχολογικῆς” ἀναλογίας προκαλεῖ προβλήματα, τὰ ὅποια «καθιστοῦν ὡχρὲς τὶς προσωπικὲς ἰδιαιτερότητες τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος: ἡ σχέση Πατρὸς καὶ Υἱοῦ δὲν μπορεῖ π.χ. νὰ ἐκφρασθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ Πνεῦμα, ἐνῶ τὸ Πνεῦμα, ἂν καὶ ἐξέρχεται καὶ ἀπὸ τοὺς δύο ὡς ‘Τρίτος’ καὶ ἐνεργεῖ ὡς ‘δεσμὸς ἀγάπης’ μεταξὺ τους, μπορεῖ μόνο μὲ μεγάλη δυσκολία νὰ γίνεῖ κατανοητὸ ὡς πρόσωπο, ὡς ὁ μεταξὺ των

θεία οὐσία ὡς ὑφιστάμενες (γιὰ τὸν ἑαυτό τους) σχέσεις συσχετίζοντας τὴ μία μὲ τὴν ἄλλη. Ἔτσι, πρόσωπα πρὸ Θεοῦ εἶναι «ὑφιστάμενες σχέσεις (relationes subsistentes) ἀφ’ ἑαυτῆς γι’ αὐτὲς τὶς ἴδιες» (Sth I q.40 a.2 ad 1· πρβλ. q.29 a.4). Συνεπῶς τὰ θεία πρόσωπα ὑπάρχουν κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε αὐτὰ νὰ ἀναφέρονται ἢ νὰ σχετίζονται κατὰ τὴν πραγμάτωση τῆς θείας οὐσίας σ’ αὐτὸν ἢ μ’ αὐτόν, ἀπὸ τὸν ὁποῖο προέρχονται.

Στὴ βάση τῆς “ψυχολογικῆς” ἀναλογίας ἡ θεία ὄντοτητα περιγράφεται ἐπίσης καὶ ὡς περιχώρηση (DH 1331/NR 285). Στὴ δυτικὴ ὁμως παράδοση ἀπαντᾷ λιγότερο μὲ τὴ μορφή τῆς τέλει ἀλληλοδιείσδυσης (circuminsessio)· ἔχει πολὺ περισσότερο τὸ χαρακτῆρα ἐνὸς ἀμοιβαίου ἐντός-του-ἄλλου-εἶναι (circuminsessio) τῶν τριῶν θείων προσώπων πού ὑπερβαίνει μίαν ἀπλὴ ἐνύπαρξη. Τὰ θεία πρόσωπα εἶναι τὸ ἓνα ἐντὸς τοῦ ἄλλου, ὅπως ὁ τέλει γνωρίζων καὶ ἀγαπῶν (τὸν ἑαυτό του) σὸ γνωριζόμενο καὶ ἀγαπώμενο, καὶ τὸ γνωριζόμενο καὶ ἀγαπώμενο σὸν γνωρίζοντα καὶ ἀγαπῶντα. Ἔτσι, ἡ ὄντοτητα τοῦ Θεοῦ (σὲ σχέση μὲ τὴν Ἀνατολή) νοεῖται λιγότερο ὡς κοινωνία (communio) καὶ περισσότερο ὡς ἀναφορὰ τοῦ Πατρὸς σὸν ἑαυτό του ἐν Λόγῳ καὶ ἐν Πνεύματι, ὅπως ἀρμόζει στὴν “ψυχολογικὴ” ἀναλογία.

61. «quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (DH 1330/NR 284).

62. KASPER W., *Der Gott*, 363.

‘Τρίτος’⁶³. Ἀκόμη, τὸ πόσο σχετική μπορεῖ νὰ καταστῆ ἡ συσχέτιση τῶν Τριῶν στὸ μοντέλο αὐτὸ ἀρκεῖ μόνο τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας δὲν προϋποθέτει ἤδη μία ἀγαπῶσα ἀνοικτότητα (δηλ. τὴν προτεραιότητα τῆς ἀγάπης ἔναντι τῆς γνώσης). Ἀπὸ ὀρθόδοξης πλευρᾶς στὴν “ψυχολογική” ἀναλογία τοῦ Αὐγουστίνου διαπιστώνονται⁶⁴ ἡ πρώτη συστηματικὴ ταύτιση Θεολογίας καὶ Οἰκονομίας καὶ οἱ θεολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ Filioque. Ἀκόμη τονίζονται οἱ κίνδυνοι⁶⁵ ἀπὸ τὴ χρήση ψυχολογικῶν καὶ ὄχι ὄντολογικῶν κατηγοριῶν στὴν τριαδολογία καὶ καταγράφεται ἡ αὐτονόμηση⁶⁶ τῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου στὴ δυτικὴ θεολογία λόγῳ τῆς ἀδυναμίας της νὰ νοήσῃ ἀποφατικὰ τὴ σχέση οὐσίας καὶ προσώπου.

63. HILBERATH, *Πνευματολογία*, 144.

64. ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ Γ., *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμὸς. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Α΄*, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1993, 100-131.

65. Γιὰ τὸν μητρ. Περγάμου Ἰ. Ζηζιούλα ἡ ἔννοια «τρόπος υπάρξεως» τῶν Καπαδοκῶν πατέρων γιὰ τὴν περιγραφὴ τῆς ὑπόστασης ἢ τοῦ προσώπου στὴν Ἁγία Τριάδα εἶναι ὄντολογικὴ, ὡς δηλωτικὴ τοῦ Θεοῦ ὡς ὄντος, καὶ ἡ ὄντολογικὴ γλῶσσα εἶναι ὄχι μόνο ἐπιτρεπτή, ἀλλὰ ἐπιβαλλόμενη στὴν τριαδολογία: «Τὰ ὑποστατικά ἰδιώματα ..., ποὺ καθορίζουν τὴν ιδιότητα ἢ ἑτερότητα κάθε προσώπου στὸ Θεό, ὅλα δηλώνουν ἀποκλειστικὰ τρόπους, μὲ τοὺς ὁποίους βρίσκονται στὴν ὑπαρξή, ἔχουν τὸ εἶναι τὰ πρόσωπα αὐτά. Ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ θὰ εἰσαγάγουμε στὰ πρόσωπα τῆς Τριάδος ἄλλο, μὴ ὄντολογικῆς φύσεως περιεχόμενο, πέφτουμε σὲ πλάνη. Ὁ κίνδυνος αὐτὸς εἶναι ἐμφανὴς στὴν τριαδολογία τοῦ Αὐγουστίνου, ποὺ περιγράφει τὰ τρία πρόσωπα μὲ μὴ ὄντολογικῆς, ἀλλὰ κυρίως ψυχολογικῆς κατηγορίας (μνήμη, γνώση, ἀγάπη). Ἡ ὄντολογικὴ γλῶσσα εἶναι ἡ μόνη ποὺ προσιδιάζει ἀσφαλῶς στὴν Τριαδολογία» (ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ Ι., *Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, Σύνταξη 37*, Ἀθήνα 1991, 23-24).

66. «Ἀδυνατώντας ἡ δυτικὴ θεολογία νὰ νοήσῃ τὴν ἀποφατικὴν σχέση οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, ἐπέμεινε στὴν ἀρχικὴ ταύτιση οὐσίας (essentia) καὶ ὑποστάσεως (substantia) ὡς ἔννοιες ἀπόλυτα συνώνυμες, διατυπώνοντας ἤδη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Αὐγουστίνου ἐπιφυλάξεις («sic enim dicunt illi (οἱ Ἕλληνες) tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam», *De Trinitate*, VII 4,8) ὡς πρὸς τὴν καταλληλότητα τοῦ ὄρου αὐτοῦ γιὰ τὸν χαρακτηρισμὸ τῶν τριαδικῶν ὑποστάσεων, ἐπειδὴ, βάσει τῆς λογικῆς της, ἐξῆρε ὑπερβολικὰ τὴν ἀτομικὴ τους ἑτερότητα (πρβλ. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/I*, 375). Ἡ ταύτιση ὁμοῦ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως ἐμπόδιζε τὴ Δύση νὰ υἱοθετήσῃ τὴν ταύτιση ὑποστάσεως καὶ προσώπου, γιατί θὰ ἀναγκαζόταν νὰ δεχθεῖ τρεῖς χωριστὲς οὐσίες στὴ θεότητα, καταλήγοντας τελικὰ στὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα τῆς οὐσίας μὲ στόχο τὸν τονισμὸ τῆς ἐνόητας στὴν Τριάδα. Στὰ πλαίσια αὐτὰ ὁ ὄρος persona κατέληξε νὰ δηλώνει τὴν τριαδικὴν ὑπόσταση ὡς ἐσωτερικὴν σχέση τῆς μῆς οὐσίας μὲ τὸν ἑαυτὸ της (αὐτοσχέση), ἔννοια ποὺ θὰ καθορίσει τὴν κατανόηση τοῦ προσώπου στὴ μεταγενέστερη δυτικὴ θεολογία» (ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ Ι., *Ὀντολογία ἢ θεολογία τοῦ προσώπου, Σύνταξη 13/14*, Ἀθήνα 1985, 23) καὶ γιὰ τὸν Χ. Γιανναρᾶ τὸ «νὰ θεωροῦνται οἱ ὑποστάσεις ἐσωτερικὲς σχέσεις τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ» (ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ., *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρως*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1987, 321) εἶναι τυπικὸ γνώρισμα τῆς σχολαστικῆς ρωμαιο-

Τὸ οὐσιαστικότερο ὅμως πρόβλημα τοῦ αὐγουστίνειου μοντέλου γιὰ τὴ δυτικὴ θεολογία εἶναι ἡ ἀδυναμία του νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ γιατί ἡ ἀγαπητικὴ ἀμοιβαιότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ χρειάζεται ἕναν Τρίτο, τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, γιὰ νὰ τοὺς συνδέει, ἀφοῦ ἤδη οἱ δύο στὴ δυαδικότητα τῆς ἀγαπητικῆς ἀμοιβαιότητάς τους πραγματοποιοῦν τέλεια τὴ θεία οὐσία ὡς ἄπειρη καὶ ἀτέρομη ἀγάπη. Παρόλες ὅμως τὶς διαπιστώσεις προβλημάτων, «ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία δὲν πῆρε μέχρι σήμερα σαφῆ θέση στὰ ἐπίσημα κείμενα διδασκαλίας τῆς σχετικὰ μὲ τὸ «ψυχολογικὸ» τριαδολογικὸ μοντέλο, γιὰ τὸ ὁποῖο αὐτὴ, ἂν δεῖ κανεὶς τὴν πραγματικότητα συνολικά, αἰσθάνεται ἀκόμη μίαν ἐγγύτητα»⁶⁷.

2.4.2. Ἡ «κοινωνικὴ» ἀναλογία

Ἡ διαπίστωση ἀπὸ τὸν φραγκισκανὸ Richard τοῦ St. Viktor ὅτι ἡ αὐτοαγάπη τοῦ Αὐγουστίνου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ τέλεια πραγματοποίηση τῆς ἀγάπης, τὸν ὀδήγησε στὴν ἐπεξεργασία ἑνὸς τριαδολογικοῦ μοντέλου, τὸ ὁποῖο ἐπιχειρεῖ νὰ στοχασθεῖ τὴν τριαδικὴ ἐνότητα στὴ βάση τῆς ἀναλογίας τῆς διαπροσωπικῆς ἀγάπης καὶ τὴν Ἁγία Τριάδα ὡς πραγματοποίηση τῆς ὑψιστῆς ἀγάπης: Ὁ ἀγαπῶν δὲν μπορεῖ νὰ ἀγαπᾷ τέλεια, ἐὰν στὴν ἀγάπη δὲν ξεπερνᾷ τὸν ἑαυτό του πρὸς τὸ ἐσύ, ἐὰν δὲν ἔχει ἐκείνον μὲ τὸν ὁποῖο μπορεῖ νὰ μοιρασθεῖ αὐτὸ πὺν εἶναι καὶ ἔχει⁶⁸. Ἡ σκέψη αὐτὴ τῆς τελείωσης τῆς ἀγάπης στὴν αὐτομετάδοση ὀδηγεῖ τὴν ἐπιχειρηματολογία τῆς δυτικῆς τριαδολογίας σὲ ἕνα πρῶτο ἀποκορύφωμα: ὁ Θεὸς φανερώνεται κατὰ τὴν παράδοση τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου - ὡς «bonum diffusivum» (αὐτοεκχυνόμενον ἀγαθὸ), ὅπου ἡ αὐτοέκχυσή του πρέπει νὰ γίνεῖ νοητὴ στὴ σωστὴ τῆς τάξης, δηλ. ὡς ἐκείνη ἡ τέλεια αὐτομετάδοση, κατὰ τὴν ὁποία ὁ μεταδίδων δὲν κρατᾷ τίποτε γιὰ τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ μοιράζεται τὰ πάντα μὲ τὸν ἀποδέκτη τῆς. Ἐκεῖ λοιπὸν (στὸ Θεό), ὅπου ἡ αὐτομετάδοση (ἀγάπη) εἶναι τέλεια καὶ ὁ ἀγαπῶν μοιράζεται τὰ πάντα

καθολικῆς θεολογίας. Ἀντίθετα ἡ Ἀνατολὴ υἰοθετώντας τὸν ὄρο πρόσωπο μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «διαφοροποιημένου» τρόπου ὑπάρξεως τῆς κοινῆς θείας οὐσίας ἀπέφυγε τὴν ἐξέλιξη αὐτὴ, ἀρνούμενη συστηματικὰ τὴν ἐξειδίκευση τοῦ περιεχομένου του («τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου», Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, PG 32, 152B).

67. WERBICK, *Trinitätslehre*, 508.

68. «Γιατί τί εἶναι πῶς ἔνδοξο, τί πῶς ὑπέροχο ἀπὸ τὴν ἐλευθερία νὰ δίνει κανεὶς, ἡ ὁποία θέλει νὰ μεταδώσει κάθε τί πὺν ἔχει κάποιος; Εἶναι λοιπὸν σαφές, ὅτι σὲ ἐκεῖνο τὸ ἀνεξάντλητο ἀγαθὸ καὶ ὑψιστὸ θέλημα δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει κανένα φειδωλὸ παραμένω στὸν ἑαυτό μου» (RICHARD ST. VIKTOR, *De Trinitate* III 4).

μέ τον αγαπώμενο, ἐκεῖ ἡ ἀγάπη θέτει-ιδρύει⁶⁹ τὸν ὁμοούσιο αγαπώμενο πὸν μοιράζεται τὴν πληρότητα τῆς θεότητος μετὸν αγαπώντα. Ἐπειδὴ δὲ ὁ Θεὸς δὲν μπορεῖ νὰ μοιρασθεῖ τὴν πληρότητα τῆς θεότητάς του μετὰ τὰ κτίσματα, ἀποκλείεται ἡ θεία ἀγάπη νὰ βρεῖ ἐταῖρο σὲ ἄνθρωπο, στὸν ὁποῖο θὰ μποροῦσε νὰ βρεῖ τὴν τέλεια μορφή της.

Ἐνῶ ἡ ἀγαπητικὴ αὐτομετάδοση φαίνεται νὰ ἀπαιτεῖ μόνο μία δυαδικότητα στὸ Θεό, ἡ ἀναγκαιότητα τῆς τριαδικότητος στηρίζεται καὶ πάλι στὴ «μαρτυρία τῆς ὑψιστῆς ἀγάπης»⁷⁰: Ἡ ἀμοιβαία ἀγάπη θὰ παρέμενε «ἐγωισμὸς τῶν δύο», ἐὰν δὲν ἐπιθυμοῦσε τὸ μοίρασμα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς μακαριότητος πὸν χαρίζουν μέσα ἀπὸ ἀμοιβαία αὐτομετάδοση ὁ αγαπῶν καὶ ὁ αγαπώμενος ὁ ἓνας στὸν ἄλλο, μετὰ ἓνα –συναγαπώμενο (condilectus)– τρίτο. Ἐνῶ λοιπὸν ἡ ἀγάπη πραγματοποιεῖται στὴν ἀγαπητικὴ κοινωνία τῶν δύο, πὸν μοιράζονται χαρὰ καὶ μακαριότητα, ἡ τέλεια μορφή της πραγματοποιεῖται ἐκεῖ ὅπου ἡ ἀγαπητικὴ κοινωνία δὲν κρατᾶ τίποτε γιὰ τὸν ἑαυτὸ της, ἀλλὰ μεταδίδεται στὸν ὁμοούσιο τρίτο. Ἐτσι ὁ διάλογος ἀγάπης τῶν δύο γίνεται νοητὸς ἀκόμη μία φορὰ ὡς «bonum diffusivum sui» –ὡς αὐτομεταδιδόμενος στὸν τρίτο– ἐὰν ἡ ἀγάπη πρέπει νὰ νοηθεῖ πραγματικὰ τέλεια, ἔτσι ὅπως ἀρμόζει στὸ Θεό: «Ἐνῶ ἡ τελειότητα ἐνὸς θείου προσώπου ἀπαιτεῖ τὴν παρουσία ἐνὸς ἄλλου, κατὰ ἀνάλογο τρόπο ἡ τελειότητα αὐτῶν τῶν δύο ἀπαιτεῖ τὴν προσθήκη τοῦ τρίτου»⁷¹. Συνεπῶς, ἡ μία οὐσία τοῦ Θεοῦ –ἡ τέλεια ἀγάπη πὸν εἶναι ὁ Θεός– ὑπάρχει σὲ τρία πρόσωπα, ἐπειδὴ ἡ τέλεια ἀγάπη πρέπει νὰ εἶναι διαπροσωπικὴ ἀγάπη: ἡ ἀμοιβαία ἀγάπη τῶν «δύο», τὴν ὁποία δίδουν ὡς μετοχὴ στὴν κοινωνία τῆς ἀγάπης τους στὸ «τρίτο πρόσωπο». Ὑπὸ ποία ὅμως ἔννοια γίνεται ἐδῶ λόγος γιὰ πρόσωπο;

Τὸ πρόσωπο

Ὁ Richard τοῦ St. Viktor συλλαμβάνει τὸ πρόσωπο ὡς ἓνα “ποιός”, τὸ ὁποῖο πραγματοποιεῖ τὸν οὐσιακὸ καθορισμὸ τοῦ “τί” τῆς ἀτομικῆς του ἰδιαιτερότητας σύμφωνα μετὰ τὴν ἐξατομικεύουσα⁷² ἰδιωματικότητά του. Τὸ πρόσω-

69. *De Trinitate* III 7.

70. *De Trinitate* III 11.

71. *De Trinitate* III 15.

72. *De Trinitate* IV 7.

πον-είναι περιλαμβάνει μία μη μεταδόσιμη προσωπική ιδιοματικότητα, αποκλείοντας έτσι τη συσχέτιση προσωπικής αυτομετάδοσης και ακοινωνήτης ιδιοματικότητας, επειδή τα πρόσωπα θα ήταν τότε ταυτόσημα. Τα ιδιώματα δεν είναι αναγκαστικά διαφορές ουσίας, αλλά μπορούν- στην Άγια Τριάδα και μόνο εδώ -να σχετίζονται αποκλειστικά με τον *Modus obtinendi* (τρόπο λήψης ή απόκτησης), δηλ. με το πώς ένα πρόσωπο λαμβάνει ή ενδύει την φύση του. Ο Richard προσλαμβάνει από το Βοήθιο στον όρισμό του προσώπου την έξατομικενυσή του (*Individuierung*) μέσω του *Modus obtinendi*, εισάγοντας τον όρο «*existentia*»⁷³. «Η λέξη *Existenz* (ύπαρξη) & δηλώνει το να έχει κανείς το Είναι του έν τῷ ἑαυτῷ του και ταυτόχρονα από κάπου ἄλλου»⁷⁴ καθιστώντας το τριαδικό πρόσωπο μία «ακοινωνήτη ύπαρξη τῆς θείας φύσεως» (*divinae naturae incommunicabilis existentia*)⁷⁵. Ἡ ἔντονη προβολή του σχεσιακού χαρακτήρα του προσώπου στον Richard ὁδηγεῖ τελικὰ στην ταύτιση: Πρόσωπον-εἶναι σημαίνει πάντα ἓνα ἐν-σχέσει-εἶναι (*Bezogensein*): τὰ πρόσωπα εἶναι ἐν ἑαυτῷ (*In-sich-sein*) μόνο λόγω του ἐν-σχέσει-εἶναι στή βάση μιᾶς (οὐσιακῆς) μετάδοσης τοῦ Εἶναι τους, ἢ ὅποια τὰ ἐπιτρέπει νὰ μοιράζονται τὴν οὐσία τους, ὄχι ὅμως τὸν ἐκάστοτε *Modus obtinendi* τῶν ιδιωμάτων⁷⁶ τους.

73. Ἡ ρίζα «*sistere*» χαρακτηρίζει τὸν *Modus essendi* (τρόπος τοῦ εἶναι), δηλ. τὸ νὰ βρῆσκειται καὶ ἐντὸς τοῦ ἑαυτοῦ (*In-sich-Stehen*) καὶ νὰ μὴ ἐνυπάρχει σὲ καμία ἄλλη φύση (*Keiner-anderen-Substanz-Inhieren*), ἐνῶ ἡ πρόθεση «*ex*» παραπέμπει στὸν νὰ εἶναι ἐξ ἑαυτοῦ (*Aus-sich-Sein*) καὶ ἀπὸ κάποιον ἄλλο (*Von-einem-her-Sein*).

74. *De Trinitate* IV 23.

75. *De Trinitate* IV 22.

76. Τα ιδιώματα τῶν θείων προσώπων ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό τους περιγράφονται καὶ αὐτὰ στή βάση τῆς οὐσίας τῆς ἀγάπης: Τὸ προσωπικὸ ἰδίωμα τοῦ Πατρὸς συνίσταται στὸν τρόπο πὸν ἀγαπᾷ, σὴν «αὐθόρμητή του, καθαρὰ ἐξ ἑαυτοῦ πηγάζουσα ἀγάπη. Ναι, ἔχει τὴν πληρότητά της. Τὸ ὅτι τὴν ἔχει, τὸ δείχνει μὲ τὸ νὰ μὴ κρατᾷ τίποτε γιὰ τὸν ἑαυτό του ἀπὸ τὴν πληρότητά της, ἀλλὰ μὲ τὸ νὰ μεταδίδει τὰ πάντα» (*De Trinitate* IV 17). Στὴν πληρότητά της μὴ ὀφειλόμενης (*ungeschuldet*) ἀγάπης, ἢ ὅποια δὲν προκαλεῖται ἀπὸ κανενὸς εἶδους ὑποχρέωση, ἀναλογεῖ στὸ τρίτο πρόσωπο ἢ πληρότητα τῆς «ὀφειλόμενης» (*geschuldet*), τῆς ἀπαντώσας ἀγάπης. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἐκπορεύεται ὡς ἡ τέλεια, ἀπαντώσα ἀναλογία σὴν αὐτομετάδοση τοῦ Πατρὸς (καὶ τοῦ Υἱοῦ) σὴν ἀγάπη. Τὸ δεύτερο ὅμως πρόσωπο προέρχεται ὡς ἀπαντώσα (ὀφειλόμενη) ἀγάπη ἢ ὅποια ταυτόχρονα μεταδίδει στὸ τρίτο πρόσωπο τὴ (μὴ ὀφειλόμενη) ἀγάπη πὸν λαμβάνει. Ἡ ἀγάπη ὑπάρχει ἐξ αὐτῆς ἀναγκαστικὰ (ὡς οὐσία) σ' αὐτὲς τὶς τρεῖς προσωπικὲς αὐτοπραγματώσεις πὸν ἰδρύνονται ἀπὸ τοὺς τρεῖς *modi obtinendi*, δηλ. ὡς ὁ κατεξοχὴν Ὑπερβαίνων τὸν ἑαυτόν του κινούμενος πρὸς τὸν ἄλλον καὶ Ἀγαπῶν, μεταδίδοντας τέλεια στὸν ἄλλο τὸν ἑαυτό του (Πατῆρ), ὡς ὁ Ἀγαπῶν πὸν ἀπαντᾷ σ' αὐτὴ τὴν ἀγάπη μὲ τὴν ὑπαρξὴ του καὶ τὴ μεταδίδει περαιτέρω (Υἱός) καὶ ὡς ὁ Ἀγαπῶν πὸν λαμβάνει ἀπὸ τοὺς ἄλλους δύο τὴν ἀγάπη καὶ μὲ

Τὰ προβλήματα

Ὁ Richard τοῦ St. Viktor ἀκολουθεῖ καὶ ἐμβαθύνει τὴ διαπροσωπικὴ ἀναλογία (κατὰ τὴν ὁποία ἡ τριαδικότητα νοεῖται ὡς ἡ ἀμοιβαία ἀγαπητικὴ δωρεὰ τοῦ ἑαυτοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι), περιγράφοντας μὲ ἕναν διαφοροποιημένο τρόπο τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς ἴδρυση ἑνὸς συναγαπώμενου Τρίτου ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ κοινωνία ἀγάπης Ἀγαπῶντος καὶ Ἀγαπωμένου. Ἐπιχειρεῖ νὰ ἄρει τὴ δυαδικὴ τάση τοῦ vinculum amoris, ἀνοίγοντας τὴ δυαδικότητα τῶν δύο τέλεια ἀγαπωμένων ὡς ἀναγκαῖα στὸν Τρίτο. Δὲν κάνει ὁμως κατανοητὸ πῶς μπορεῖ ὁ Τρίτος νὰ εἶναι ἡ ἴδια ἡ πραγματικότητα τῆς ἀγάπης, στὴν ὁποία Πατὴρ καὶ Υἱὸς ἀνοίγουν πρὸς αὐτὸν τοὺς ἑαυτοὺς τους, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι ἤδη στραμμένοι ὁ ἕνας στὸν ἄλλο. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα φαίνεται νὰ εἶναι ὀριστικὰ ὁ Τρίτος τῆ τάξει, πού μετέχει στὴν κοινωνία τῶν δύο, ἐπειδὴ μόνο ἔτσι μπορεῖ νὰ εἶναι πραγματικότητα τῆς αὐτομεταδιδόμενης ἀγάπης. Ἀκόμη, ὁ τρόπος αὐτὸς σύστασης τοῦ προσώπου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν μπορεῖ νὰ συσχετισθεῖ εὐκόλα μὲ τὸν ρόλο του στὴν Οἰκονομία: «Θὰ ἔπρεπε νὰ γίνεῖ λόγος γιὰ τὸ πῶς ἡ κοινωνία ἀγάπης τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ὁποῖο μετέχει σ' αὐτὴ καὶ τὴν τελειοῖ ἀνοίγοντάς τιν πρὸς τὸν Τρίτο, εἶναι ταυτόχρονα ἀνοικτὴ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· γιὰ τὸ πῶς μπορεῖ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ἐνῶ ἐνδοτριαδικὰ δὲν θεωρεῖται ἐκφορέας (ἀλλὰ ἀποδέκτης), νὰ εἶναι αὐτὸ ὁ ἐκφορέας (δότης) τῆς ζωῆς τῆς χάριτος ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου - τὸ «ξεχειλίσμα» τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ»⁷⁷.

Τὸ ἔργο τοῦ Richard τοῦ St. Viktor "De Trinitate" παρέμεινε γιὰ τὴ Δυτικὴ Ἐκκλησία ὡς ἡ συνεπὴς ἐπεξεργασία μιᾶς "διαπροσωπικῆς" τριαδολογικῆς σκέψης, θεωρώντας τὸ ἐν-σχέσει-εἶναι ὡς συστατικὸ του προσώπου. Ἐνῶ τὰ ἐρεθίσματά του ἐπηρέασαν στὴ συνέχεια κυρίως τὴ φραγκισκανὴ σχολή, δὲν εἶχαν μόνιμη ἐπίδραση στὴν ἐξέλιξη τῆς ἐπίσημης διδασκαλίας τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας. Μόνο στὸ πρόσφατο παρελθὸν ἀνακαλύπτεται πάλι ἡ σκέψη του (κυρίως ἀπὸ τὸν Urs von Balthasar), μὲ τὸν περιορισμὸ ὁμως ὅτι ἡ τάση τοῦ Richard γιὰ μίαν πάρα πολὺ ἀνθρωπομορφικὴ-διαπροσωπικὴ θεώρηση τῆς ἀγάπης χρήζει διόρθωσης ὅσον ἀφορᾷ στὴν ἐνότητα τῆς πραγμάτωσης τῆς θείας οὐσίας.

τὴν ἀγαπητικὴ ἀπάντησή του τελειοῖ τὴν κοινωνία ἀγάπης τῶν μαζί του, τὸ «συναγαπώμενο» (Ἅγιο Πνεῦμα).

77. WERBICK, *Trinitätslehre*, 511.

3. Θέσεις για τὸ ἅγιο Πνεῦμα ὡς πρόσωπο στὴ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία

Οἱ νεώτερες προσπάθειες τῆς ρωμαιοκαθολικῆς θεολογίας ἐπιχειροῦν νὰ ὑπερβοῦν τὶς δυσκολίες προβολῆς τῆς προσωπικότητας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πὺν συνδέονται μὲ τὶς ἀσάφειες τῶν θεωρητικῶν ἐρμηνειῶν τῆς “ψυχολογικῆς” καὶ “κοινωνικῆς” ἀναλογίας σχετικὰ μὲ τὴν ἐνδοτριαδικὴ προέλευσή του, προσεγγίζοντας τὸ μυστήριο τῆς ἐνδοτριαδικῆς πραγματικότητας ἔξω ἀπὸ τὰ μέτρα μίας μεταφυσικῆς τῆς ἀγάπης. Στοχεύουν μὲ βάση τὴν αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ νὰ κάνουν κατανοητὸ γιὰτί εἶναι οὐσιακὴ πραγμάτωση (γιατί ἀναλογεῖ) στὸ Θεό, μέσα ἀπὸ τὴ δωρεὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος νὰ δίδεται (ὁ Θεός) στοὺς πιστοὺς ὡς αὐτὸς ὁ ἴδιος. Ἡ ἀντίληψη τῆς δωρεᾶς ὡς πρόσωπο σημαίνει ἀκριβῶς ὅτι σ’ αὐτὴ εἶναι παρὼν ὁ Θεός ὡς αὐτὸς ὁ ἴδιος, ὅτι αὐτὴ δὲν εἶναι ἕνας ἀπλὸς “ἐξωτερικὸς καρπός” τῆς δωρεᾶς τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἐὰν λοιπὸν ὁ ἴδιος ὁ Θεός καθίσταται παρὼν σ’ αὐτὴ τὴ δωρεά, τότε γιὰ τὴ ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία προκύπτει ὅτι «αὐτὸς εἶναι οὐσιωδῶς (αἰδίως) ἢ παρουσία τοῦ ἑαυτοῦ του στὴ δωρεά», δίδοντας μὲ τὸ χαρακτηριστικὸ αὐτό (τῆς παρουσίας τοῦ ἑαυτοῦ στὴ δωρεά)⁷⁸ τὴ βάση ὀρισμοῦ τῆς προσωπικῆς ἰδιομορφίας τῆς δωρεᾶς.

Ἡ πραγματικότητα τῆς αὐτοδωρεᾶς τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ στὴ βάση τῆς αὐτομετάδοσής του προσεγγίσθηκε στὴ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία τόσο ἀπὸ τὴν ψυχολογικὴ-μονοὑποκειμενικὴ ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ-διαπροσωπικὴ σκέψη. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς πρώτης κατηγορίας ἀποτελεῖ ἡ “ἀπρόσωπη” θέση περὶ Ἁγίου Πνεύματος τοῦ Karl Rahner πὺν συνάδει μὲ τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὸ τριαδικὸ πρόσωπο. Οἱ θέσεις τῶν Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper καὶ Bernd Jochen Hilberath ἀνήκουν στὴ δευτέρη κατηγορία σκέψης καὶ ἐπιχειροῦν ἢ κάθε μίᾳ μὲ τὸν τρόπο τῆς νὰ ἐκφράσουν τὴν προσωπικότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς ἕνα καθαυτό (δηλ. ὑποκείμενο) ἐν σχέσει (Selbststand in Relation).

4.1. Ἡ θέση τοῦ Karl Rahner

Ὁ Karl Rahner (1904-1984) ἐξέφρασε πολλαπλῶς μέσα ἀπὸ τὴν τριαδολογία⁷⁹ του ἤδη ἀπὸ τὸ 1959 τὴ δυσφορία τοῦ σχετικὰ μὲ τὶς τριαδολογικὲς θεω-

78. WERBICK, *Trinitätslehre*, 564

79. Ἡ συστηματικὴ τριαδολογία τοῦ Rahner δίδεται στὸ *Mysterium Salutis (Der dreifältige*

ρίες γύρω από το τριαδικό πρόσωπο. Μία ύστερη συνοπτική διαπραγμάτευση στο θέμα αυτό καταθέτει (όχι τυχαία) κατά το διάλογο με τη μονοθεϊστική θρησκεία του Ίσλάμ: “Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam”⁸⁰. Για τὸν Rahner, ἡ θεολογικὴ ἀπορία ποὺ προκύπτει ὡς δεδομένο ἀπὸ τὴν κληρονομία τῆς τριαδολογίας, θέτει στὴ χριστιανικὴ θεολογία τὸ συνειδησιακὸ ἐρώτημα: Πρέπει στὴ βάση τῶν περὶ ὑποστάσεως καὶ προσώπου σκέψεων νὰ συνεχισθεῖ περαιτέρω ἡ θεωρητικὴ ἔρευνα καὶ εἰκασία, ἐν ἀνάγκη καὶ μετὶς ἀκροβασίης μυστικὰ μεμνημένων, ἢ νὰ διασωθεῖ τὸ μονοθεϊστικὸ ἀγαθὸ τῆς πίστεως, ποὺ θὰ μπορούσε νὰ εἶναι κοινὸ γιὰ χριστιανούς, Ἰουδαίους καὶ μουσουλμάνους; Καὶ κυρίως: Πρέπει τὸ Credo τοῦ Ἰησοῦ (στὸ Μκ. 12,29 ἔξ. ὑπὸ τὴν μονοθεϊστικὴν ἔννοια τοῦ Δευτ. 6,4 ἔξ!) νὰ διαφυλαχθεῖ ἢ ὄχι; Ὁ Rahner ἐπέλεξε μὲ μεγάλη ταπεινώση ἀλλὰ καὶ ἀποφασιστικὴν τὴν συνεπῆ ὁμολογία τοῦ μονοθεϊσμοῦ, στὴν ὁποία ἀποκρυσταλλώνεται καὶ ἡ ἀντίληψή του περὶ τριαδικοῦ προσώπου.

Τριαδικὸ πρόσωπο στὸν Rahner εἶναι ἓνας “διακριτὸς τρόπος ὑποστασιασμοῦ ἢ τοῦ ὑποστασιάζεσθαι” (distinkte Subsistenzweise) τοῦ Θεοῦ, ποὺ ἰδρύεται μὲ τὴν ἀΐδια αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ (Πατρός) στὶς ἐνδοθεϊκὲς “προελεύσεις” τῆς γέννησης τοῦ Υἱοῦ καὶ τῆς ἐκπόρευσης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἐπειδὴ ὁ Θεὸς αὐτομεταδίδεται καὶ στὴν Οἰκονομία, ἡ αὐτομετάδοσή του εἶναι μόνον τότε πραγματικὴ, καὶ κατὰ συνέπεια τὰ “πρόσωπα” ποὺ μᾶς φανερώνουν οἱ “ἀποστολές” τοῦ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος δὲν εἶναι κτιστὰ ἀλλὰ ἀνήκουν στὸ Θεὸ καθαυτὸ, ὅταν ἡ οἰκονομικὴ Τριάδα ταυτίζεται μὲ τὴν ἀΐδια. Ἔχοντας ὡς ἀφετηρία προσέγγισης τοῦ τριαδικοῦ προσώπου τὴν οἰκονομικὴν Τριάδα, στὴν ὁποία «ὁ ἄναρχος καὶ ὁ παραμένων κυρίαρχος Θεὸς καλεῖται Πατὴρ, στὴν αὐτομετάδοσή του στὴν ἱστορία Λόγος, στὴν αὐτομετάδοσή του

Gott), στὴν ὁποία συμπεριελήφθησαν καὶ παλαιότερες τριαδολογικὲς μελέτες ὅπως “Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate” (RAHNER K. 1960, *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1960, 165-187) καὶ “Theos im Neuen Testament” (RAHNER K., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 91-167). Περαιτέρω στοιχεῖα τῆς τριαδολογικῆς σκέψης τοῦ Rahner ὑπάρχουν στὸ “Natur und Gnade” καὶ “Zur Theologie des Symbols” (K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 209-236, 275-311), ἀλλὰ καὶ στὶς νεώτερες ἐργασίες “Theologie und Anthropologie” καὶ “Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik” (RAHNER K., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 43-65, 165-186).

80. RAHNER K., *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, 129-147.

στην υπερβατικότητα του ανθρώπου "Άγιο Πνεῦμα"⁸¹, ὁ Rahner διακρίνει δύο βασικούς τρόπους (Grundmodalitäten)⁸² αὐτομετάδοσης, πού ἀντιστοιχοῦν στίς οἰκονομικές "ἀποστολές" καί φανερώνουν τὰ θεία πρόσωπα ὡς "συγκεκριμένους τρόπους παρουσίας" (konkrete Gegebenheitsweisen) τοῦ Θεοῦ στήν Οἰκονομία: τῆς ἀλήθειας (Λόγος) καί τῆς ἀγάπης (Πνεῦμα). Μὲ τὴν ταύτιση ὁμως οἰκονομικῆς καί αἰδίας Τριάδας, ὥστε νὰ ἀποφευχθεῖ κάθε παρανόηση κτιστότητας τῶν δύο "συγκεκριμένων τρόπων παρουσίας" τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμος, ταυτίζεται⁸³ οὐσιαστικά ὁ "συγκεκριμένος τρόπος παρουσίας" μὲ τὴν αἰδία ὑπόσταση, τὴν ὁποία ὁ Rahner ὀνομάζει "σχεσιακὸ συγκεκριμένο τρόπο ὑπαρξῆς" (relative konkrete Existenzweise) τοῦ Θεοῦ, καταλήγοντας τελικὰ στήν ταύτιση τῶν "ἀποστολῶν" καί αἰδίων "προελεύσεων". Παρὰ τὴν ταύτιση ὁμως τῶν "προελεύσεων" μὲ τίς "ἀποστολές", οἱ "προελεύσεις" διακρίνονται μεταξύ τους λόγω τῆς οἰκονομικῆς διακρισης⁸⁴ τῶν "ἀποστολῶν" στίς ὁποῖες

81. RAHNER *Schriften* XIII, 141. Μ' αὐτὸ ὁ Rahner τονίζει τὴν προτίμησή του, νομιμοποιούμενος καὶ ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη, νὰ χρησιμοποιεῖ καλύτερα τὸ "Λόγος" παρὰ "Υἱός", γιὰ νὰ μὴν ἀναμειξεῖ ἀπλὰ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦ, "τὴ μοναδικὴ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου Ἰησοῦ μὲ τὸ Θεό", μὲ τὸν αἰώνιο Λόγο τοῦ Θεοῦ Πατρός (141), πού δὲν ἔχει εἰσέλθει ἀκόμη στὴν ἱστορία.

82. «Ἡ θεία αὐτομετάδοση ἔχει δύο βασικούς τρόπους: Αὐτομετάδοση ὡς ἀλήθεια καὶ ὡς ἀγάπη· ὡς ἀλήθεια, πού συντελεῖται στὴν ἱστορία καὶ εἶναι προσφορὰ τῆς ἐλεύθερης πιστότητας τοῦ Θεοῦ· ὡς ἀγάπη, πού προκαλεῖ τὴν ἀποδοχὴ τῆς καὶ ἀνοίγει τὴν υπερβατικότητα τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ ἀπόλυτο μέλλον τοῦ Θεοῦ» (RAHNER, *Art. Trinität*, 1016)

83. «Ἐπειδὴ οἱ δύο αὐτοὶ τρόποι παρουσίας τοῦ ἐνὸς Θεοῦ καθαντοῦ παρὰ τὴν διαφορετικότητα τους εἶναι οἱ ἴδιες Θεὸς καὶ ὄχι κάτι κτιστὸ καὶ διαφορετικὸ ἀπ' αὐτόν, πρέπει νὰ ἀνήκουν στὸν ἴδιο τὸ Θεὸ καθαντὸ ἀνέκαθεν καὶ αἰώνως. Ὄνομάζονται τότε στὴν κλασικὴ τριαδολογία, γιὰ νὰ κάνουμε σαφὲς αὐτὸ τὸ ἀνήκειν στὸν Θεὸ καθαντὸ, ἐνδοθεϊκὲς προελεύσεις (processionones)» (RAHNER, *Schriften* XIII, 144). Ταυτίζονται δηλ. οἱ οἰκονομικοὶ τρόποι παρουσίας τοῦ Θεοῦ μὲ τίς ὑποστάσεις, ἐπειδὴ «δὲν σημαίνουν τροπικότητες (Modalitäten), πού θὰ ἰδρύνταν μόνο ἀπὸ μία ἐλεύθερη βούληση τοῦ Θεοῦ καὶ γι' αὐτὸ θὰ ἀνήκαν ἀναπόφευκτα στὸ χῶρο τοῦ κτιστοῦ» (145). «Αὐτὲς οἱ δύο προελεύσεις, ταυτόσημες μὲ τίς ἀποστολές, μποροῦν λοιπὸν ὡς ἀρμόζουσες στὸ Θεὸ 'καθαντὸ' νὰ κατανοοῦνται πάντα ὡς οἱ 'δυνατότητες' γιὰ μία τέτοια διπλὴ αὐτομετάδοση, δηλ. πάντα οἰκονομικά (ὅπως π.χ. ὁ Λόγος στὸ Ἰω 1,1 ἔξ, πού εἶναι αἰώνως παρὰ τῷ Θεῷ, δηλ. αἰδίας, καὶ ὁμως νοεῖται ὡς σχετιζόμενος μὲ τὸν κόσμος), ὅπου βέβαια αὐτὲς οἱ 'δυνατότητες' δὲν πρέπει νὰ γίνονιν νοητὲς ὡς δυναμικότητες, οἱ ὁποῖες θὰ ἔπρεπε πρῶτα νὰ συμβοῦν στὸν Θεό. Ἀλλὰ ἀκριβῶς, ἐπειδὴ ὡς ἐπίκαιρα δεδομένες ἔχουν μία ἐλεύθερη ('ἐνδεχόμενη') σχέση μὲ τὸν κόσμος, δὲν πρέπει μόνο 'καθαντὲς' νὰ ἀρμόζουν στὸ Θεό, ἀλλὰ πρέπει καὶ 'γι' αὐτόν' νὰ ἔχουν μία 'αἰδία' σημασία, ἓνα τέτοιο νόημα» (RAHNER, *Art. Trinität*, 1016).

84. «Στὸν ἀναρχο Θεό (ὀνόματι Πατῆρ) προσήκει αἰδίως ἡ δυνατότητα μιᾶς ἱστορικῆς αὐτοέκφρασης ἀλλὰ καὶ ἡ δυνατότητα νὰ ἐγκαθιδρύνεται ὁ ἴδιος στὸ ἐσώτατο κέντρο τῆς δημιουργίας ὡς ἡ δυναμικὴ καὶ ὁ σκοπὸς τῆς. Αὐτὲς οἱ δύο αἰδίες δυνατότητες, οἱ ὁποῖες εἶναι καθαρῶς

αναλογούν. Για τὸν Rahner ὁμως, πὺν κινεῖται στὰ πλαίσια τῆς θείας ἐνότητος τῆς “ψυχολογικῆς” ἀναλογίας, αἷτιος γιὰ τὴν πραγματικὴ διάκριση (ἐτερότητα) τῶν “προελεύσεων” καὶ κατὰ συνέπεια τῶν ὑποστάσεων εἶναι ὁ Πατήρ, ὁ ὁποῖος μὲ μία διπλὴ αἰδία αὐτομετάδοση (τῆς οὐσίας τοῦ) διακρίνεται⁸⁵ ὡς Ἐκφραζόμενος καὶ Ἀποδεχόμενος ἀπὸ τὸ Ἐκφραζόμενο (Λόγος) καὶ τὸ Ἀποδεχόμενο (“Ἅγιο Πνεῦμα).

Ὁ Rahner ἀποφεύγει⁸⁶ τὴ χρήση τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου στὴν τριαδολογία γιὰ νὰ ἀποτρέψει τυχὸν ἀντιμονοθεϊστικὲς παρανοήσεις πὺν θὰ προκαλοῦσε ἢ σύγχυσή τῆς μὲ τὴ “μοντέρνα”. Τοῦ εἶχε γίνεи συνείδηση, ὅτι ὅλες οἱ ἔννοιες τῆς κλασικῆς τριαδολογίας πὺν εἶναι σὲ χρῆση γιὰ νὰ περιγράψουν τὴν ἐνδοθεϊκὴ ἐνότητα στὴν πολλαπλότητα, πᾶσχουν στὴν εἰκονικότητά τους, τῆς ὁποίας ἢ μεγαλύτερη ἀδυναμία ἐγκεῖται στὸν χρονικὸ χαρακτήρα τῆς. Ἀσχέ-

ἐνεργητικότητα (reine Aktualität), πὺν εἶναι Θεός, πρέπει νὰ διακριθοῦν ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ πρέπει μέσα ἀπ’ αὐτὴ τὴ διαφορευτικότητα νὰ διακριθοῦν καὶ ἀπὸ τὸν ἀναρχο Θεό» (RAHNER, *Schriften* XIII, 145).

85. «Ἡ πραγματικὴ ἐτερότητα τῶν δύο προελεύσεων ἰδρύεται μὲ μία διπλὴ αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ (τοῦ Πατρός), ἐφόσον ὁ πρωταρχικὸς Θεός (ὁ Πατήρ) εἶναι ὁ ἐν ἀληθείᾳ γιὰ τὸν ἑαυτό του Ἐκφρασθεῖς (Υἱός) καὶ ὁ ἐν ἀγάπῃ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του Λαμβάνων καὶ Ἀποδεχόμενος (Πνεῦμα), καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνος πὺν μπορεῖ ἐλεύθερα νὰ μεταδώσει ‘πρὸς τὰ ἔξω’ μὲ αὐτὸν τὸν διπλά-ἕνα τρόπο τὸν ἑαυτό του» (RAHNER, *Art. Trinität*, 1016-1017). Ἀκόμη: «Ἡ πραγματικὴ ἐτερότητα στὸ Θεὸ συνιστᾶται μὲσφ μῖας διπλῆς αὐτομετάδοσης τοῦ Πατρός, διὰ τῆς ὁποίας ἀφενὸς ὁ Πατήρ μεταδίδεται ὁ ἴδιος στὸν ἑαυτό του καὶ ἀφετέρου ἀκριβῶς (μὲ αὐτὴ τὴν αὐτομετάδοση) θέτει, ὡς ὁ Ἐκφραζόμενος καὶ ὁ Ἀποδεχόμενος, τὴν πραγματικὴ του διαφορὰ πρὸς τὸ Ἐκφραζόμενο καὶ τὸ Ἀποδεχόμενο. Τὸ μεταδιδόμενο, ἐφόσον αὐτὸ ἀφενὸς καθιστᾶ τὴ μετάδοση μῖα πραγματικὴ αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ καὶ ἀφετέρου δὲν αἶρει τὴν πραγματικὴ διαφορὰ στὸ Θεὸ ὡς Μεταδιδόντα καὶ ὡς μεταδιδόμενο, μπορεῖ νὰ χαρακτηριθεῖ δικαίως ὡς θεότητα, δηλ. ὡς ‘οὐσία’ τοῦ Θεοῦ» (1017).

86. Ὁ Rahner μπορεῖ νὰ ἀποφύγει τὴν ἔννοια πρόσωπο, ἐπειδὴ: «ἢ προσέγγισή του προϋποθέτει βέβαια τὰ οἰκονομικὰ δεδομένα, ἀναπτύσσει ὁμως τὴ θεολογία τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ‘αὐτομετάδοσης’ του στὴν Οἰκονομία, καὶ μάλιστα μέσα ἀπὸ τὸν προβληματισμὸ γύρω ἀπὸ τὴν προϋπόθεση τῆς ἀποδοχῆς τῆς ἀποκάλυψης ἀπὸ τὸν παραλήπτη τῆς, πὺν ἐγκεῖται στὴν ἀναλογία μεταξὺ τῆς βασικῆς ἀνθρωπολογικῆς δομῆς (αὐτοπραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου στὴ γνώση καὶ τὴ βούληση) καὶ τῆς αὐτοφανερώσεως τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ Λόγῳ καὶ ἐν τῷ Πνεύματί του. Τὸ μοντέλο αὐτὸ μπορεῖ νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου» (HILBERTH, *Der Personbegriff*, 12). «Ἡ οἰκονομικὴ αὐτομετάδοση τοῦ Θεοῦ στὸν Rahner παραπέμει σαφῶς σὲ μῖα αἰδία-τριαδικὴ αὐτομετάδοση, στὴν ὁποία κανεῖς θὰ μπορούσε νὰ ἐφαρμόσει προσωπικὲς κατηγορίες μόνο μὲ μεγάλη ἐπιφύλαξη - γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἢ αὐτοτέλεια τῶν τριῶν ‘τρόπων παρουσίας’ ἐκφράζεται μὲ τὴ γραμμὴ τῆς παράδοσης τῶν ὑποστάσεων καὶ ὄχι μὲ αὐτὴ τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου» (WERBICK, *Trinitätslehre*, 545).

τως ἂν πρόκειται γιὰ μία “προέλευση” γέννησης ἢ ἐκπόρευσης, θὰ πρέπει πάντα νὰ γίνεται νοητὴ καὶ μία ἀρχή, θὰ πρέπει νὰ γίνονται νοητὰ μία συγκεκριμένη διάρκεια, ἕνας περιορισμὸς ἢ ἕνα τελικὸ προϊόν μιᾶς διαδικασίας, καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι πού πρέπει νὰ κρατηθεῖ αὐστηρὰ μακριὰ ἀπὸ τὸ Θεό. Πῶς ὅμως πρέπει νὰ γίνει νοητὴ μία γέννηση πού δὲν ἔχει ἀρχίσει ποτέ, πού δὲν διαρκεῖ κάποιο χρονικὸ διάστημα καὶ πού δὲν φθάνει ποτέ σὲ ἕνα τέλος; Τὸ δίλημμα αὐτὸ γιὰ τὸν Rahner εἶναι ἡ συνέπεια τῆς εἰσαγωγῆς τῆς ἔννοιας Υἱὸς στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ἑνὸς Θεοῦ. Γι’ αὐτὸ χρησιμοποιεῖ ἔννοιες πιὸ ἀφηρημένες καὶ πιὸ οὐδέτερες ἀπὸ τὴ γέννηση ἢ τὴν ἐκπόρευση, πού ἔχουν τὸ πλεονέκτημα⁸⁷ νὰ μειώνουν τὶς δυνατότητες παραπλάνησης.

Πιὸ οὐσιαστικὸ ὅμως γιὰ τὸν Rahner καὶ ἀπὸ τὶς ἔννοιες πού ἔχει προτείνει εἶναι ἡ προειδοποίηση γιὰ τὶς θεωρήσεις πού μποροῦν νὰ θέσουν σὲ σοβαρὸ κίνδυνο τὴ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ὅταν κάτι πού πρέπει νὰ λεχθεῖ γιὰ τὴ μία καὶ μοναδικὴ οὐσία τοῦ Θεοῦ, μεταφέρεται σὲ κάποια ἀπὸ τὰ πρόσωπα. Τονίζοντας ἀξιωματικά, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ “καὶ ὅλα ὅσα αὐτὴ ἐνέχει εἶναι ἀπόλυτα μία καὶ μοναδική”, πιστεύει ὅτι ὅταν στὴν παράδοση λέγεται ὅτι τὰ τρία πρόσωπα γνωρίζουν τὸ ἕνα τὸ ἄλλο, ἀγαποῦν τὸ ἕνα τὸ ἄλλο, βρῖσκονται σὲ ἕναν ἐνδοθεϊκὸ διάλογο ἀγάπης κ.λπ., τότε μεταφέρονται στὰ τρία καταστάσεις καὶ συμπεριφορές, «οἱ ὁποῖες στὴν πραγματικότητα ὑπάρχουν μόνο μία φορά»⁸⁸. Γιὰ τὸν Rahner, ὅταν θεωρήσεις τοῦ παρόντος ἐννοοῦν ὅτι ἀνάμεσα στὰ θεῖα πρόσωπα ὑφίστανται ἀμοιβαία γνώση καὶ ἀγάπη, ἢ ὅτι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἡ ἀμοιβαία ἐκστατικὴ ἀγάπη ἢ τὸ ἐμεῖς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πού ἔγινε πρόσωπο κ.λπ., τότε παραθεωροῦν τὸ γεγονὸς ὅτι γνώση καὶ ἀγάπη εἶναι ἴδιον καὶ κτῆμα τῆς μιᾶς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Τελικά, λέγει ὁ Rahner, πρέπει νὰ ἀντέξουμε τὴν προβληματικὴ τῆς ἀγνωσίας μας χωρὶς ἀδιάκριτες ἐξηγητικὲς προσπάθειες, ἐπειδὴ πρόκειται γιὰ τὴν προβληματικὴ τοῦ ἀνεξιχνίαστου μυστηρίου τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ.

87. Καὶ ἡ ἀφηρημένη ἐννοιολογία τοῦ Rahner δὲν εἶναι ἄμοιρη προβλημάτων, ὄχι τόσο γιατί εἶναι ποιμαντικὰ δύσκολο νὰ μεταδοθεῖ στους πιστούς, ἀλλὰ κυρίως γιατί «ἀντίκειται στὶς ποιμαντικὲς διαθέσεις τοῦ Rahner [κατὰ τοῦ τριθεϊσμοῦ] στὸ χῶρο τῆς τριαδολογίας, ἐπειδὴ στὸ λόγο γιὰ τρεῖς οἰκονομικοὺς ‘τρόπους παρουσίας’ καὶ τρεῖς ἐνδοθεϊκοὺς ‘διακριτοὺς τρόπους ὑπάρξεως’ ἐμφιλοχωρεῖ πάλι ὁ κίνδυνος τῆς τριθεϊστικῆς παρανόησης πού διαβλέπει ὁ Rahner στὴ συνείδηση τοῦ μέσου πιστοῦ» (HILBERATH, *Der Personbegriff*, 12).

88. RAHNER, *Schriften* XIII, 138.

4.2. Η θέση τοῦ Hans Urs von Balthasar

Ὁ Hans Urs von Balthasar (1905-1988), ὁ ὁποῖος ἐκφράσθηκε μέσα ἀπὸ τὸ τεράστιο ἔργο του πολλές φορές γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, προσφέρει μία συμπυκνωμένη παρουσίαση τῆς ἀποψῆς του γιὰ τὸν προσωπικὸ χαρακτήρα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὸ βιβλίο του “*Spiritus Creator*”⁸⁹. Ὁ Balthasar, ἐνῶ γνώριζε⁹⁰ ὡς βαθὺς γνώστης τῆς ἑλληνικῆς πατρολογίας πόσο “λεπτὴ” εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ὑπόστασης κατὰ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς στὴν Ἁγία Τριάδα, προσέλαβε (στηριζόμενος στὴ θεολογία τοῦ Heribert Mühlen) καὶ κατέστησε βάσει τῶν τριαδολογικῶν σκέψεών του “προσωπικὲς κατηγορίες”, οἱ ὁποῖες προέρχονται ἀπὸ ἕναν περσοναλισμὸ πού ἄφηνε πίσω του τὴν ἤδη γνωστὴ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Βοήθιου οὐσιανικὴ θεολογία καὶ ἄρχισε νὰ προσεγγίξει σκεπτικὰ τὸ πρόσωπο ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς σχέσης.

Ἡ ἀφετηρία τῆς σκέψης τοῦ Balthasar (ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὸν Mühlen) ὑφίσταται στὴν ἐξέταση δύο βασικῶν τύπων τῆς προσωπικῆς συμπεριφορᾶς: Στὴν “ἐγὼ-ἐσὺ συμπεριφορὰ” πού χαρακτηρίζει δύο πρόσωπα κατὰ τὸ “ἀμοιβαῖο ἄνοιγμα τοῦ ἑαυτοῦ” τους (*Selbsterschließung*) καὶ ὡς ἐκ τούτου σὲ “ἀντίθεση”, καὶ στὴν “ἐμεῖς συμπεριφορὰ”, ὅπου τὰ δύο πρόσωπα δὲν βρίσκονται πιά σὲ ἀντίθεση, ἀλλὰ σὲ “μία κοινὴ δράση τὸ ἕνα δίπλα στὸ ἄλλο καὶ μαζὶ μὲ τὸ ἄλλο”. Σύμφωνα μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ προσώπου τοῦ Duns Scotus, στὴν ὁποία στηρίζονται οἱ Balthasar καὶ Mühlen, κάθε πρόσωπο ὑπάρχει καταρχὴν ἐντὸς μᾶς “ἔσχατης μοναξιάς” (*ultima solitudo*). Αὐτὴ ὑπερβαίνεται ἐκεῖ ὅπου τὰ δύο πρόσωπα εἶναι ἀποφασισμένα γιὰ “διπλὴ αὐτοπαράδοση” (*Doppelhingabe*) μὲ τὴ βούληση γιὰ “ἔνωση”. Τὸ “ἐμεῖς” ὑπερβαίνει τὴν “ἀντίθεση” τοῦ “ἐγὼ-ἐσύ” μὲ ἀποφασιστικὸ τρόπο⁹¹. Στὰ πλαίσια αὐτὰ μεταφέρεται ἀναλογικὰ ἡ σχέση τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τὸν Πατέρα τοῦ Κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου στὸ “Θεὸ ἐν αὐτῷ” (*Gott in sich*), ἔτσι ὥστε καὶ ἐκεῖ, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, δύο πρόσωπα ὡς πρωταγωνιστὲς νὰ γίνονται νοητὰ σὲ “ἀντίθεση” καὶ νὰ ξεπερνοῦν μέσα ἀπὸ τὴν πράξη τῆς ἀνώνυμης ἀγάπης τους τὴν “ἔσχατη μοναξιά” τους, ἡ ὁποία (πράξη) ἔχει ὁ ὡς προῖδὸν τὸ Πνεῦμα⁹².

89. BALTHASAR H. U. v., *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967.

90. *Spiritus Creator*, 114 (σημείωση).

91. Πρβλ. *Spiritus Creator*, 115.

92. «Τὰ ὁποῖα [πρόσωπα] φανερόνουν στὴν ἀμοιβαία προσφορὰ τῆς ‘ultima solitudo’ τους τὴ θέλησή τους νὰ ἀνυψωθοῦν σὲ κείνη τὴν ἀνωνυμία τῆς ἀγάπης, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει στὸν κοινὸ, τὸν Τρίτο, νὰ γίνῃ ὁ ἀποφασιστικὸς καρπὸς τῆς» (*Spiritus Creator*, 116).

Ἡ “ἀνωνυμία” τῆς ἀγάπης εἶναι δηλωτικὴ τῆς δυσκολίας πού αἰσθάνεται ὁ Balthasar νὰ ἐρμηνεύσει τὸ “πνεῦμα-εἶναι” (Geistsein) ὡς τὸ ἀκοινώνητο συστατικὸ τῆς ὑπόστασης τοῦ Πνεύματος, γνωρίζοντας ὅτι ἡ χριστιανικὴ περὶ Θεοῦ διδασκαλία πάντοτε κατανοοῦσε ὡς πνεῦμα τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ (με βάση ὄχι τὴν ἑλληνικὴ μεταφυσικὴ, ἀλλὰ τὸ Ἰω. 4,24). Γι’ αὐτὸ καταφεύγει στὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι: «τὸ Πνεῦμα ὡς τὸ ‘ἐμεῖς’ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ εἶναι οὐσιωδῶς ἀνώνυμο (κάτι πού δείχνει ἤδη τὸ ὄνομά του: ἐπειδὴ ὁ ὅλος Θεὸς εἶναι ‘πνεῦμα’, τὸ τρίτο πρόσωπο δὲν ἔχει πιὰ ἴδιον ὄνομα), ὅμως ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἐδῶ πού ἔγινε πρόσωπο»⁹³. Τελικὰ ἡ προσωπικότητα τοῦ Πνεύματος προκύπτει ἀπὸ τὸν χαρακτήρα του ὡς «ἔσχατη θεία ἐλευθερία, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπὸ τὴν ἔνωση Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, τρόπον τινὰ μέσα ἀπὸ τὴ συμβολὴ τῶν ἐλευθεριῶν τῆς ἀγάπης των»⁹⁴.

Γιὰ τὴν ἀποσαφήνιση τῆς ἐσωτερικῆς τάξης (dispositio) τῆς θείας αὐτῆς πραγματικότητας, ὁ Balthasar ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς δωρεὰ τῆς θείας ἀγάπης, ἡ ὁποία παρέχεται κατὰ τέτοιο τρόπο στους πιστούς, ὥστε αὐτοὶ ἐν αὐτῇ καὶ δι’ αὐτῆς νὰ ἐντάσσονται στὴν πραγματικότητα τῆς δημιουργικῆς-συμφιλιωτικῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ. Στὰ πλαίσια αὐτὰ θὰ ἐκφράσει τὴν παράδοση τοῦ vinculum amoris μὲ οἰκονομικοὺς ὅρους ἀγάπης, χρησιμοποιώντας χωρὶς ἐνδοιασμοὺς χρονικὲς κατηγορίες καὶ παράγωγα⁹⁵ πού παραπέμπουν στὴν ἀγάπη τῶν ἀνθρώπινων φύλων: Αὐτὴ ἡ ἀγάπη εἶναι τὸ “πνεῦμα”, πού κάνει τοὺς ἀγαπωμένους νὰ εἶναι ἕνα· αὐτὸ οὐσιούται τρόπον τινὰ στὸν “καρπὸ”, στὸν ὁποῖο ἀντικειμενοποιεῖται τὸ καρπογόνο

93. *Spiritus Creator*, 115. Γιὰ τὸν Vorgrimler ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς δὲν εἶναι μόνον ἀθεμελίωτος, ἀλλὰ καὶ παράδοξος (VORGRIMLER, *Wegsuche*, 130).

94. *Spiritus Creator*, 115 ἐξ.

95. «Ἐψίση κτιστὴ εἰκόνα αὐτῆς τῆς ὑπέρβασης [τοῦ ἐγὼ-ἐσὺ] εἶναι τὸ παιδί πού προέρχεται ἀπὸ τὴν ἔνωση ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ τὸ κοινὸ ἔργο δύο φίλων, οἱ ὁποῖοι θέτουν ἐντὸς αὐτοῦ τὸν καρπὸ τοῦ ἐμεῖς-εἶναι. Τὸ παιδί ὅμως εἶναι κατ’ ἐκεῖνο τὸν τρόπο ‘ὑποκειμενικὸ πνεῦμα’ (subjektiver Geist), ὅταν φέρνει στὴ μνήμη τὴν ἀντικειμενοποιούσα ἐμεῖς-πράξη τῶν γονέων μόνον ὡς παρελθόν, ἐνῶ στὸ ‘ἀντικειμενικὸ πνεῦμα’ τοῦ ἔργου λείπει ἡ ἐλευθερὴ ὑποκειμενικότητα τῆς δράσης πού ἔχει τὸ παιδί. Τὸ μυστήριον ὅμως τῆς οἰκονομικῆς Τριάδος, τὸ ὁποῖο τελικὰ δίνει ἐλεύθερα τὸ Πνεῦμα ταυτόχρονα ὡς ‘ἀποτέλεσμα’ καὶ ‘ἐλευθερία’, ἐνώνει μὲ ἕναν ἀσύλληπτο τρόπο τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα καὶ ἀνοίγει μ’ αὐτὸ τὸ βλέμμα πρὸς τὰ βάθη τοῦ ἐνδοτριαδικοῦ μυστηρίου, ἐκεῖ ὅπου τὸ Πνεῦμα ὡς προσωποποιημένο ‘ἐμεῖς’ ἐξέρχεται πέραν τοῦ ἐγὼ-ἐσὺ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ὡς προϊόν τῆς ἔνωσης, ὡς ὁ καρπὸς τῆς καὶ ὡς ἡ μαρτυρία τῆς, ἐντὸς τῆς θείας καὶ κυριαρχικῆς ἐλευθερίας» (*Spiritus Creator*, 115).

(Fruchtbarkeit) τῆς ἀγάπης. Ἀλλά καὶ γιὰ τὴν αἰδία πραγματικότητα τῆς θείας ἀγάπης θὰ ἦταν νοητό «ἡ κοινὴ ἀγάπη νὰ τελειοῦται & μὲ ἐσωτερικὸ καρπὸ»⁹⁶, ὅτι ὁ καρπὸς αὐτὸς νὰ μὴν ἐκπορευέται “ἐκ τῶν ὑστέρων” ἀπὸ τὴν ἤδη ἐν αὐτῇ τέλεια ἀγάπη, ἀλλὰ εἶναι ἀνέκαθεν τὸ “κίνητρο” (Motiv) –τὸ κινουῦν– αὐτῆς τῆς ἀγάπης· εἶναι τὸ Πνεῦμα, τὸ ὁποῖο κρατᾷ σὲ κίνηση τοὺς ἀγαπωμένους τὸν ἕνα πρὸς τὸν ἄλλο. Ἴσως ἔτσι θὰ μπορούσε –στὰ ὅρια τοῦ ρητοῦ– νὰ γίνεαι νοητό, γιὰτί «τὸ Πνεῦμα εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι ἀπλᾶ ὁ Πατὴρ πρὸς τὸν Υἱὸ (ὅσο καὶ ἂν αὐτὸ εἶναι οὐσιῶδες), νὰ εἶναι δηλ. τὸ πέραν τῆς ἀμοιβαίας δωρεᾶς τοῦ ἑαυτοῦ τῶν οὐσιακῶ δῶρο, τὸ κατεξοχὴν donum»⁹⁷.

Ἡ γραφικὴ θεμελίωση τῶν σκέψεων τοῦ Balthasar θεωρεῖται προβληματική, γιὰτί ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη δὲν μπορεί νὰ ἐξαχθεῖ οὔτε μία ἐνδοτριαδικὴ “ἀντίθεση” δύο προσώπων, οὔτε καὶ μία ἔνωση στὴ συμβολὴ τῶν ἐλευθεριῶν τῆς ἀγάπης των. «Αὐτὸ πού ὀδηγεῖ τὸν Balthasar στὶς σκέψεις αὐτὲς δὲν εἶναι οὔτε μία ἰωάννεια ἐξηγηματικὴ· στηρίζεται, πολὺ περισσότερο, στὴν ὀραματικὴ θεώρηση τοῦ ἐνδοτριαδικοῦ δράματος τῆς μυστικοῦ Adrienne von Speyer (1902-1967)»⁹⁸.

4.3. Ἡ θέση τοῦ Walter Kasper

Ὁ Walter Kasper (*1933) στὴν πλούσια σὲ ὄγκο περὶ Θεοῦ διδασκαλία⁹⁹ τοῦ διατυπώνει ἐκφράσεις σχετικὰ μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, οἱ ὁποῖες ἐνίοτε διακρίνονται ἀπὸ ἀντιφατικότητα: Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα «δὲν πρέπει νὰ εἶναι μόνο ἡ δωρεὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ δωρητὴς αὐτῆς τῆς δωρεᾶς»¹⁰⁰ –«ὁ Πατὴρ εἶναι διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ μαζί μὲ τὸν Υἱὸ ὁ δωρίζων, τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ὁ καθαρὰ λαμβάνων. Ὁ Υἱὸς δὲ νοεῖται στὴν ἀπάντησή του ἀκόμη μία φορὰ ὡς ὀμιλῶν, τὸ Πνεῦμα ὄχι ἀκόμη μία φορὰ ὡς δωρίζων»¹⁰¹. Πέραν αὐτῶν ἡ πνευματολογία τοῦ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὶς ἀκόλουθες ἰδιομορφίες:

Ὁ Kasper κατανοεῖ τὴν τριαδολογικὴ του ἀντίληψη ὡς «κατανοοῦσα διείσδυση στὰ βᾶθη τῆς θεότητας»¹⁰² ἀκολουθώντας τὸν Balthasar, ἂν καὶ αὐτὸ δὲν

96. BALTHASAR, *Theologik* III, 150.

97. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 148.

98. VORGRIMLER, *Wegsuche*, 130.

99. KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.

100. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 277.

101. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 353. Θεωρεῖται “δάνειο” ἀπὸ τὸν Karl Rahner.

102. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 276.

φαίνεται καθαρά. Καὶ σ' αὐτὸν ἡ προσωπικότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἶναι μία ἀξίωση (Postulat) στὴ βάση τῆς ἐλευθερίας τῆς θείας ἀγάπης: «Γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἡ ὑποκειμενικὴ δυνατότητα τῆς ἐσχατολογικῶς ὀριστικῆς ἀποκάλυψης τῆς ἀγάπης, καὶ αὐτὸ σημαίνει τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ, πρέπει νὰ εἶναι αὐτὴ ἡ ἐλευθερία ἐν τῇ ἀγάπῃ, νὰ εἶναι δηλ. ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ»¹⁰³. Θὰ ἤθελε νὰ θεμελιώσῃ τὴ θέση αὐτή, κατὰ δική του ὁμολογία, στὰ χωρία περὶ ἀποκαλύψεως τῆς Γραφῆς, προσάγει ὁμως μόνο τὰ περὶ ἀποστολῆς χωρία¹⁰⁴. Γενικὰ δὲν ἀποποιεῖται¹⁰⁵ τὴν παραδοσιακὴν τριαδολογικὴν ἔννοια τοῦ προσώπου, ἡ ὁποία ἀποδέχεται γιὰ τὰ πρόσωπα μόνο ἓνα ἀτομικὸ συνειδησιακὸ καὶ ἐνεργειακὸ κέντρο, ἀλλὰ θὰ ἐπιθυμοῦσε νὰ τὴ συμπληρώσῃ μὲ μία μοντέρνα ἐννοιολογία¹⁰⁶, τὴν ὁποία θεωρεῖ ἐφαρμοσίμη στὴν τριαδολογία, ἱκανὴ νὰ προσφέρει σημεῖο ἐπαφῆς σ' αὐτή.

Ὁ Kasper, ὁμως, κάνει περισσότερα ἀπὸ ἓνα σημεῖο ἐπαφῆς μέσα τὴ σχεσιακὴν περὶ προσώπου σκέψη του. Τῆς ἐπιτρέπει νὰ εἶναι τόσο καθοριστικὴ, μὲ συνέπεια νὰ ὀδηγεῖται (ὅπως καὶ ὁ Jürgen Moltmann) σὲ μία αὐστηρὴ ἀπόρριψη τῆς μονοθεϊστικῆς μόνο-προσωπικότητος τοῦ Θεοῦ τοῦ Karl Rahner, κατηγορώντας τον γιὰ “ἀκραῖο ἀτομισμό”¹⁰⁷: «Τὸ νὰ πάρουμε λοιπὸν τὴν κυριαρχικὴν ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ ὡς σημεῖο ἐξόδου καὶ ἐνώσεως σημαίνει (διαφορετικὰ ἀπ' ὅτι στὴν ἐπικρατοῦσα λατινικὴ παράδοση) νὰ ξεκινήσουμε ὄχι ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Πατέρα, ὁ ὁποῖος κατέχει πρωταρχικὰ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ πὺρ ὑφίσταται στὴν ἀγάπη. Ἡ ἀγάπη, βέβαια, δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ διαφορετικὰ νοητὴ, παρὰ μόνο προσωπικὰ ἢ διαπροσωπικὰ. Ἔτσι τὸ πρόσωπο δὲν ὑπάρχει παρὰ μόνο μέσα ἀπὸ τὴν αὐτομετάδοσίν του πρὸς τὰ ἄλλα καὶ τὴν ἀναγνώρισίν του ἀπὸ τὰ ἄλλα. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον ἡ ἐνότητα καὶ ἡ μοναδικότητα τοῦ Θεοῦ, ἀκριβῶς ὅταν ὁ Θεὸς νοεῖται

103. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 277.

104. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 338. Δὲν ἐξηγεῖ ὁμως γιατί μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ἀποστολὴ ὑπὸ τὴν κυριολεκτικὴν ἔννοια συστατικὴ τοῦ προσώπου.

105. «Στὴν Ἁγία Τριάδα ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ τρία ὑποκείμενα, τὰ ὁποῖα εἶναι συνειδητὰ τὸ ἓνα ἐναντι τῶν ἄλλων, δυνάμει μίας καὶ τῆς ἰδίας συνειδήσεως, ἡ ὁποία ‘κατέχεται’ ἀπὸ τὰ τρία ὑποκείμενα μὲ τρεῖς διαφορετικὸς ἐκάστοτε τρόπους» (KASPER, *Der Gott*, 352).

106. «Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ὑπάρχει μόνο στὶς σχέσεις τοῦ Ἐγὼ-Ἐσύ-Ἐμεῖς. Ἀκριβῶς σ' αὐτὸν τὸν ὀρίζοντα τῆς μοντέρνας κατανόησης τοῦ προσώπου ἓνας μοναχικός, ἀπρόσωπος Θεὸς εἶναι ἀδιανόητος. Γι' αὐτὸ ἡ μοντέρνα ἔννοια τοῦ προσώπου προσφέρει ἓνα σημεῖο ἐπαφῆς στὴν τριαδολογία» (KASPER, *Der Gott*, 353).

107. KASPER, *Der Gott*, 352.

έξαρχής προσωπικά, να κατανοηθεί ως μοναξιά. Έδω έγκειται ο βαθύτερος λόγος, γιατί δεν άντέχει ή θεϊστική κατανόηση ένός μονοπροσωπικού Θεού. Περιέρχεται αναγκαστικά σε άπορία, αναζητώντας ένα 'έναντι' για τὸ Θεό, τὸ ὁποῖο μετὰ θά πρέπει νά βρεθεῖ στὸν κόσμο καὶ στὸν ἄνθρωπο, μὴ μπορώντας ἔτσι πιά νά διαφυλαχθεῖ ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀφοῦ Θεὸς καὶ κόσμος τίθενται σὲ μία ἀναγκαστική σχέση»¹⁰⁸.

Ἡ αὐστηρὴ ἐφαρμογὴ ἀπὸ τὸν Kasper τῆς “μοντέρνας περὶ προσώπου σκέψης” στὸ Θεό, ὥστε νά χρειάζονται περισσότερα πρόσωπα στὸ Θεό για νά ἀποφευχθεῖ ἡ μοναξιά σ' αὐτόν, ἔρχεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὸ ἀξίωμα τῆς Δ' Συνόδου τοῦ Λατερανοῦ (1215), ποῦ ἰσχύει ἀκόμη στὴ ρωμαιοκαθολικὴ θεολογία, ὅτι για τὸ Θεὸ δὲν μπορεῖ νά λεχθεῖ καμία ὁμοιότητα, χωρὶς ταυτόχρονα νά λεχθεῖ μία ἀκόμη μεγαλύτερη ἀνομοιότητα. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ προσωπικότητα τοῦ Θεοῦ ἔχει μεγαλύτερη ἀνομοιότητα παρὰ ὁμοιότητα μὲ τὴν ἀνθρώπινη προσωπικότητα, ἔτσι ὥστε νά μὴν μποροῦν ἀπὸ τὴν τελευταία νά ἐξαχθοῦν ὑπερβολικὰ συμπεράσματα για τὴν πρώτη, ἀλλὰ καὶ οὔτε νά δοθοῦν ὡς ἀναγκαιότητες. Τὸ βασικὸ ἐρώτημα (τοῦ μονοὑποκειμενισμοῦ) πρὸς τὴν ἀντίληψη τοῦ Kasper εἶναι ἂν στὴν Οἰκονομία μιᾶ διὰ τοῦ Λόγου του καὶ μεταδίδει τὸν ἑαυτό του ἐν τῷ Πνεύματί του ὁ ἕνας Θεός. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Kasper εἶναι ξεκάθαρη: «Ἐὰν οἱ θεῖες ὑποστάσεις στὸ Θεὸ δὲν εἶναι ὑποκείμενα, τότε δὲν μποροῦν νά ἐμφανισθοῦν καὶ στὴν Οἰκονομία ὡς ὁμιλοῦντα καὶ δρῶντα ὑποκείμενα»¹⁰⁹. Ἡ θέση αὐτὴ θεωρεῖται¹¹⁰ ἀπὸ μονοὑποκειμενικῆς σκοπιᾶς ὡς καθαρὸς ἰσχυρισμὸς τριῶν θεοτήτων.

4.4. Ἡ θέση τοῦ Bernd Jochen Hilberath

Ὁ Bernd Jochen Hilberath (*1948) ἀσχολήθηκε μὲ τὴν ἔννοια τοῦ τριαδικοῦ προσώπου στὸ ἔργο του “Der Personbegriff der Trinitätslehre in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians Adversus Praxean”¹¹¹ καὶ ἡ ἀντιπαράθεσή του σ' αὐτὸ μὲ τὸν Karl Rahner ἔγινε ἀντικείμενο μιᾶς πλούσιας σὲ συμπεράσματα κριτικῆς. Ἐκτοτε ὁ Hilberath ἐκφράσθηκε πολλὰς φορὲς για τὸ Ἅγιο

108. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 364.

109. ΣΤΟ ΙΔΙΟ, 368.

110. Πρὸβλ. VORGRIMLER, *Wegsuche*, 132.

111. *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»*, Innsbruck 1986.

Πνεῦμα, τὸ 1992 σὲ μία συστηματικὴ του σύνοψη¹¹², ἐνῶ τὸ 1994 μὲ μία μονογραφία¹¹³, στὶς ὁποῖες περιέχεται καὶ ἡ σκέψη τῆς σύνθεσης τῶν ἀναλογιῶν.

Ὁ Hilberath βλέπει τὴν “προσωπικότητα” ἢ τὴν “ὑποκειμενικότητα” τοῦ θεοῦ Πνεύματος θεμελιωμένη στὴν ἀποκάλυψη, προπάντων στὰ λόγια του Παρακλήτου τοῦ Κατὰ Ἰωάννη εὐαγγελίου. Μὲ ιδιαίτερη παραπομπὴ στὸ Ἰω 16,13 («ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα») ἐξηγεῖ: «Τόσο ὁ παραλληλισμὸς τῶν ἀποστολῶν ὅσο καὶ ὁ εἰδικὸς ρόλος τοῦ Παρακλήτου ἀφήνουν νὰ διαφανεῖ καθαρὰ ἡ ὑποκειμενικότητα τοῦ Πνεύματος, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ πιά νὰ ἐρμηνευθεῖ ἐπαρκῶς ὡς ἀπλὸ λογοτεχνικὸ στυλιστικὸ μέσο»¹¹⁴. Ἐπειδὴ δὲ διαθέτει μία ἐρμηνευτικὴ ἰκανὴ νὰ ἀντεπεξέλθει στὶς ὀριακῆς ἐκφράσεις τῆς ἰωάννειας θεολογίας, ἐντάσσει τὸν προσδιορισμὸ τῆς προσωπικότητος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν ἀναζήτηση ἑνὸς μοντέλου περιγραφῆς τοῦ τριαδικοῦ προσώπου μὲ βάση τὴν ἐγγελιανὴ σκέψη, στὸ ὁποῖο τὸ πνευματικὸ-προσωπικὸ “στόν-ἴδιο-τόν-ἑαυτὸ-εἶναι” (bei-sich-selbst-sein) νὰ παρουσιάζεται ἐννοιολογικὰ ὡς “ἀνεκαθεν-στόν-ἄλλον-εἶναι” (immer-schon-beim-andern-sein) καὶ τὸ τελευταῖο ὡς ἀμείωτη αὐτοῦπαρξη (Selbstsein). Ἡ ἀξίωση αὐτὴ ἀποτελεῖ στὴ θεολογικοῖστορικὴ τῆς προοπτικῆς μία ριζοσπαστικοποίηση τῆς σκέψης τοῦ Hegel, κατὰ τὴν ὁποία: «τὸ ἐγγελιανὸ μοντέλο τῆς τριαδικῆς αὐτοπραγμάτωσης τοῦ Πνεύματος ριζοσπαστικοποιεῖται σὲ τέτοιο βαθμὸ, ὥστε ὁ Θεὸς ὡς ἀπόλυτο πνεῦμα καὶ τέλεια ἀγάπη νὰ μὴν ἔρχεται στὸν ἑαυτό του ἐντὸς τοῦ ἄλλου (ποῦ εἶναι ὁ ἑαυτὸς του), ἀλλὰ νὰ βρῆται ἀνεκαθεν στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του ἐντὸς τοῦ ἄλλου»¹¹⁵. Ἐπειδὴ ὁμως τὸ “ἄλλο” (ἢ ὁ “ἄλλος”) τοῦ ἑαυτοῦ τοῦ Θεοῦ παρὰγεται καὶ ὡς

112. HILBERATH B. J., *Pneumatologie*, in: *Handbuch der Dogmatik* (Hrsg. T. Schneider), Bd. 1, Düsseldorf 2002, 445-552.

113. HILBERATH B. J., *Πνευματολογία. Ἡ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ δογματικὴ θεολογία περὶ Ἁγίου Πνεύματος*, ἔκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2006 [μετάφρ.: *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994].

114. HILBERATH, *Πνευματολογία*, 83.

115. HILBERATH, *Pneumatologie*, 533. Τὰ ἴχνη τοῦ Hegel δὲν ὑπάρχουν μόνο στὴν τριαδολογικὴ σκέψη τοῦ Hilberath, ἀλλὰ τοῦ Eckhard Lessing, ὁ ὁποῖος ἀνέλυσε ἀπὸ δογματικῆς καὶ ἠθικῆς σκοπιᾶς τὴν ἐγγελιανὴ κατανόηση τοῦ Πνεύματος ὡς τὸ «δύνασθαι-εἶναι-τοῦ-ἐντὸς-ἐντὸς-τοῦ-ἄλλου» (LESSING E., *Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben*, TRE 12, 1984, 218). Ἀφήνει ὁμως νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι προβολὴ μᾶς τέτοιας φιλοσοφίας τοῦ Πνεύματος στὴν αἴδια Τριάδα χρῆζει μεγάλης προσοχῆς καὶ νηφαλιότητος, λέγοντας ὅτι «ἡ λέξη πνεῦμα (...) προσλαμβάνει τὴν σημασία της ἀπὸ τὴ συνάφεια τοῦ περὶ αὐτῆς λόγου» (LESSING, *Geist*, 221 ἔξ). Στὴ συνάφεια τῆς αἰτίας Τριάδας προτιμᾶ νὰ γίνεαι λόγος γιὰ “τρόπο τοῦ εἶναι” (Barth) ἢ γιὰ “διακριτὸ τρόπο τοῦ ὑποστασιάζεσθαι” (Rahner) ἀντὶ προσώπου (LESSING, *Geist*, 221).

κτιστό κατά τη σχέση του με τὸν κόσμο, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κτιστό στὴν αἰδία Τριάδα, οὔτε νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν σχέση του με τὸν κόσμο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν καθίσταται σχέση κατὰ τὴν σχέση του με τὸν κόσμο, ἀλλὰ ὑπάρχει αἰδίως ἐν σχέσει καὶ ὡς σχέσεις.

Ὁ Hilberath ἀποδέχεται τὴν προσωπικὴ ἰδιομορφία¹¹⁶ τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἀποφεύγοντας μίαν ἐξειδικεύση τοῦ ὄντολογικοῦ περιεχομένου τῆς ἀνθρωπολογικῆς ἔννοιαις “ἄλλος” στοῦ Θεοῦ, ποῦ θὰ ὀδηγοῦσε σὲ μίαν γενικὴ ἔννοια προσώπου· τὸ “ἄλλος” παραμένει ἀπλὰ δηλωτικὸ ἐνδοτριαδικῆς σχέσης ἢ σχέσεων, οἱ ὁποῖες θεωροῦνται αἰτία κάθε “ἄλλου” μὴ θεοῦ ἐκτὸς Θεοῦ. Ἐπειδὴ ἡ σύνολη πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ, δηλ. ἡ οὐσία του, χαρακτηρίζεται στὴ δυτικὴ παράδοση ὡς πνεῦμα καὶ ἀγάπη, τὰ ὁποῖα ὅμως χαρακτηρίζουν καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα (μὲ εἰδικὸ τρόπο) γιὰ μίαν ἀκόμη φορά, ὁ Hilberath θὰ ἀναζητήσει τὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τῆς προσωπικότητος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὶς ἐμπειρίες του στὴν Οἰκονομία, ὅπως τὰ ἀποκαλύπτει ἐκεῖ ἡ λειτουργικότητά του ὡς πνεῦμα (τῆς ἀληθείας) καὶ ὡς ἀγάπη (δημιουργικὴ τῆς ζωῆς). Ἀπὸ τὶς μαρτυρίες¹¹⁷ τῆς ΠΔ καὶ ΚΔ, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν γλωσσολογικὴ καὶ σημασιολογικὴ προσέγγιση τῆς ἔννοιαις πνεῦμα στὴν

116. «Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἕκαστος μὲ τὸν τρόπο του ‘πρόσωπον’, ἢ θὰ λέγαμε, ὅτι ἡ ἐμπειρία τους στὴν Οἰκονομία μᾶς καθιστᾶ δυνατὸ νὰ προβάλλουμε στοιχεῖα ἀπὸ τὴν περὶ προσώπου ἀντίληψή μας κάθε φορά μὲ εἰδικὸ τρόπο στὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα» (HILBERTH, *Zur Personalität*, 38).

117. Ἀπὸ τὴν ἐκτενῆ ἀνάλυση τῶν ἐμπειριῶν τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ (*ruach*) στὴν ΠΔ (HILBERTH, *Πνευματολογία*, 31-53) προκύπτει ὅτι αὐτὸ κατανοεῖται μὲ ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο ὡς: δημιουργικὴ-ἐνθουσιαστικὴ δύναμη, στροφή τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν κόσμο (πρβλ. Ψλ 104,29), παρουσία (“ἐνοίκηση”) τοῦ Θεοῦ στοὺς πιστοὺς, στὴν κοινωνία τους, ἀλλὰ καὶ στὴν σύνολη κτίση (*schechina*), κ.λπ. Ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς πρωτοχριστιανικῆς ἐμπειρίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν ΚΔ (HILBERTH, *Πνευματολογία*, 54-84) δὲν προκύπτει μίαν συστηματικὴ πνευματολογία (σχετικὰ μὲ τὴν προσωπικότητα τοῦ Πνεύματος), γίνεται ὅμως ἡδη αἰσθητὴ ἢ τάση διάκρισης μεταξὺ Θεοῦ καὶ Θεοῦ στοῦ λόγου περὶ Ἰησοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἀφήνεται νὰ διαφανεῖ σαφέστερα (στοῦ Κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιο) ἡ “προσωπικότητά” του μέσα ἀπὸ τὶς οικονομικὲς λειτουργίες του σὲ σχέση μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό. «Μέσα ἀπὸ μίαν προσεκτικὴν προσέγγιση τῶν ἐμπειριῶν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θὰ μπορούσε νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι Αὐτὸ ‘προσωποποιεῖ μὲ τρόπο μοντέλου’ στοιχεῖα τοῦ προσωπικοῦ-πνευματικοῦ Εἶναι: ὡς ἐκστατικὸ, ὡς ὑπάρχον ὑπερβαίνοντα ἑαυτὸν, δίδοντας χῶρο στὸν ἄλλο (νὰ ἐκδιπλωθεῖ), ὡς χαρίζον ἑαυτὸν (πρὸς κοινωνίαν)» (HILBERTH, *Zur Personalität*, 38). «Σὲ κάθε περίπτωσι οἱ ἄνθρωποι ποῦ ἔχουν καταληφθεῖ ἀπὸ τὸ Πνεῦμα βιώνουν τοὺς ἴδιους τοὺς ἑαυτοὺς τοὺς ὡς νὰ ἀπάγονται στὴν ἐλευθερία, νὰ δημιουργοῦν χῶρο στοὺς ἄλλους, ὡς νὰ ἐνεργοῦν γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῶν ἄλλων» (M. WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992, 273).

άνθρωπολογία, ἐξάγει ὅτι, ὅπου ἐνεργεῖ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, δὲν φανερόνεται μόνο ἡ ἀλήθεια καὶ δὲν δημιουργεῖται μόνο ζωὴ, ἀλλὰ δημιουργοῦνται καὶ χώροι ἐλευθερίας, ἐντὸς τῶν ὁποίων πραγματώνεται ἔνωση καὶ περιχωρητικότητα. Ἐπειδὴ θεωρεῖ τὴν οἰκονομικὴ λειτουργία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θεμελιωμένη¹¹⁸ στὴν αἴδια, μεταφέρει¹¹⁹ στὴν προσωπικότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (κυρίως) τὸ στοιχεῖο τοῦ “χώρου” ζωῆς, πὺ βιώνεται στὴν οἰκονομικὴ ἐμπειρία, καταλήγοντας στὸν ἀκόλουθο ὀρισμὸ:

«Ἐὰν ἡ πραγματικότητα τοῦ πνεύματος πραγματώνεται στὸ ἐκτός-ἑαυτοῦ-εἶναι (aus-sich-sein) καὶ στὸ μέ-τόν-ἄλλον-εἶναι (mit-dem-anderen-sein) καὶ ἐὰν πρέπει γιὰ τὸ Θεὸ νὰ λεχθεῖ ὅτι αὐτὸς ἀνέκαθεν εἶναι ἐκτός ἑαυτοῦ μὲ τὸν ἄλλο, καὶ μέσα ἀπ’ αὐτόν, ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός του, ἐὰν ἡ ἀγάπη συντελεῖται στὸ ἐκστατικὸ ἐκ-τοῦ-ἑαυτοῦ-ἐξέρεχεσθαι (aus-sich-herausgehen) καὶ μέ-τόν-ἄλλον-ἕνα-εἶναι (mit-dem-andern-eins-sein) καὶ ἐὰν πρέπει γιὰ τὸ Θεὸ νὰ λεχθεῖ ὅτι αὐτὸς ἀνέκαθεν ἀνοίγει τὸν ἑαυτό του στὸν ἄλλο, εἶναι ἕνα μὲ αὐτόν ἐν ἀγάπῃ, καὶ ἔτσι εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός του, τότε τὸ “Ἅγιο Πνεῦμα” ὑπάρχει ἀκριβῶς ἐκεῖ γι’ αὐτὴ τὴν πραγμάτωση, κατὰ τὴν ὁποία ὁ Πατὴρ ὁ ἴδιος εἶναι ἐν τῷ Υἱῷ στὸ ἄλλο (τοῦ ἑαυτοῦ του) καὶ ταυτόχρονα ἀνέκαθεν

118. «Οἱ οἰκονομικὲς λειτουργίες τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς Πνεύματος τῆς ζωῆς, τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς ἐλευθερίας εἶναι ἐκφάνσεις ἐνὸς ἰδιάζοντος προσωπικοῦ εἶναι. Εἶναι θεμελιωμένες στὴν ἐνδοτριαδικὴ λειτουργία του ὡς χώρου ζωῆς, ἀλήθειας καὶ ἐλευθερίας, ἐντὸς τοῦ ὁποίου εἰσέρχονται τὰ θεῖα πρόσωπα ὑπερβαίνοντα τοὺς ἑαυτοὺς των καὶ στὸν ὁποῖο αὐτὰ βρισκονται στὸν ἑαυτό τους ὄντας τὸ ἕνα ἐντὸς τοῦ ἄλλου» (HILBERATH, *Pneumatologie*, 538).

119. Γιὰ τὴν προβολὴ στὴν αἴδια πραγματικότητα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στοιχείων προσωπικότητας πὺ διαφαίνονται στὶς οἰκονομικὲς του ἐνέργειες, ὁ Hilberath ἐφαρμόζει τὰ ἔξι βήματα τοῦ “βασικοῦ τριαδολογικοῦ ἀξιώματος” τοῦ Karl Rahner («Ἡ ‘οἰκονομικὴ’ Τριάδα εἶναι ἡ ‘αἴδια’ καὶ ἀντιστρόφως») στὴν πνευματολογία. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἐκφράσεις γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι δυνατὲς ἐφόσον:

- 1) «ξεκινᾶμε ἀπὸ εἰδικὲς ἐμπειρίες τοῦ Πνεύματος·
- 2) δεχόμαστε τὶς ἐμπειρίες αὐτὲς ὡς δωρεὲς τοῦ ἰδίου τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ·
- 3) ἔχουμε συνείδηση ὅτι ἡ ‘οὐσία’ ἢ τὸ ‘πρόσωπο’ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν εἶναι καταληπτά·
- 4) (ἐντούτοις) ἐντὸς τῆς ἐμπειρίας τοῦ αὐτοδωριζόμενου Πνεύματος σὺν-βιώνουμε ἕνα ἴχνος ἀπ’ αὐτά·
- 5) (καὶ ἔτσι) μποροῦμε νὰ ἐλέγξουμε τὴν καταλληλότητα τῆς ἔννοιας τοῦ ‘προσώπου’·
- 6) ξεκινώντας (δέ) ἀπὸ τὶς πνευματικὲς ἐμπειρίες μποροῦμε νὰ ἐπιφέρουμε διορθώσεις στὶς ἔννοιές μας, ἰδιαίτερα σ’ αὐτὴ τοῦ ‘προσώπου’» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 147).

Λεπτομερὴς περιγραφή τῆς ἐφαρμογῆς τῆς μεθόδου δίδεται στό: HILBERATH, *Πνευματολογία*, 142-157.

στών ἴδιο τὸν ἑαυτό του, καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ εἶναι ταυτόχρονα μὲ τὸν ἄλλο καὶ στὸν ἑαυτό του. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ὁ “χῶρος”, τὸ “μέσον”, τὸ “γεγονός”, μέσα στὸ ὁποῖο Πατὴρ καὶ Υἱὸς ἀνέκαθεν εἶναι οἱ ἴδιοι στὸν ἑαυτό τους καὶ μὲ τὸν ἄλλο, μέσα ἀπὸ μία ἀκόμη μεγαλύτερη αὐτοαναφορικὴ αὐτοπαραίτηση. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἐνώνονται κατὰ τέτοιο τρόπο (ἐν Ἅγιῳ Πνεύματι) αὐτοπαραίτηση καὶ αὐτοαναφορά, μπορεῖ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα νὰ χαρακτηρίζεται ὡς τὸ “ἐντός-του-ἄλλου-εἶναι τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ”¹²⁰.

Θεωρώντας ὁ Hilberath ὡς βασικὸ συστατικὸ τόσο τῆς τριαδικῆς ὅσο καὶ τῆς ἀνθρώπινης προσωπικότητας τὴν παροχή¹²¹ “χώρου” πραγμάτωσης τοῦ προσώπου, θὰ ἐξημενεύσει τὴν αὐτοῦπαρξη τῶν τριαδικῶν προσώπων μέσα ἀπὸ μία περιχωρητικὴ διατύπωση¹²² τοῦ “ἐν-σχέσει-εἶναι” τους. Ἡ θέση αὐτῆ τοῦ Hilberath καθιστᾷ ὀρατὴ τὴν ἰδιομορφία τοῦ προσώπου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, παρουσιάζοντάς το ὄχι ἀπλὰ ὡς συναγαπώμενο Τρίτο, προερχόμενο ἀπὸ τὸν Πατέρα [καὶ τὸν Υἱό], ἀλλὰ ὡς ἕναν αἰδίως “χῶρον” Παρέχοντα, ὁ ὁποῖος προσωποποιεῖ τὸν ἴδιο τὸ “χῶρο” συνάντησης Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, συμμετέχοντα¹²³

120. HILBERATH, *Πνευματολογία*, 150.

121. «Αὐτὸ ἐγκτεταί προπάντων στὸ ὅτι τὸ τριαδικὸ μοντέλο (καὶ κατὰ εἰδικότερο τρόπο τὸ πνευματολογικὸ) τοῦ πρόσωπον-εἶναι φανερώνει ὅτι σ' αὐτὸ ἀνήκει οὐσιαστικὰ τὸ ἀφαιρῶ-ἐαυτὸν καὶ χορηγῶ-στοὺς-ἄλλους-χώρο καὶ ὅτι αὐτὴ ἡ πραγμάτωση εἶναι αὐτοπραγμάτωση, ἡ ὁποία δὲ σημαίνει αὐτοαπόλεια» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 154). Ἀλλὰ καὶ στὴν ἀνθρωπολογικὴ διάσταση «εἶναι ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς ποὺ γίνεται στὴ συνάντηση μὲ ἄλλους ἀνθρώπους. Εἶναι αὐτός, στὸν ὁποῖο ἄλλοι ἄνθρωποι προσφέρθηκαν ὡς χῶρος γιὰ τὴν αὐτοσυνάντησή του. Ἐν ὀλίγοις, ἐὰν ὁ ἄνθρωπος θέλει νὰ συναντήσει τὸν ἑαυτό του, τότε πρέπει νὰ βρεῖ ἕναν ἄλλον ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος γι' αὐτὸν θὰ ἐλευθερώσει τὸν ἑαυτό του ἐσωτερικά» (LIES L., *Sakramentaltheologie. Eine personale Sicht*, Graz 1990, 35). Ἐνῶ ὁμοίως ἡ πραγματοποίηση ἐνὸς τέτοιου πρόσωπον-εἶναι ὡς “ἔνσαρκη πραγματικότητα” στὸν ἄνθρωπο διακρίνεται ἀπὸ ἀτέλεια καὶ ἀνασφάλεια, στὸ θεολογικὸ ἐπίπεδο εἶναι αἰδίως πραγματοποιημένο στὴν «τριαδικὴ προσωπικότητα», στὴν «αὐτοσυναντώμενη προσωπικότητα τοῦ Θεοῦ» (LIES, *Sakramentaltheologie*, 36).

122. «Ἐν τῷ Πατρὶ ὡς ἀρχὴ τῆς θεότητος ἀνοίγει ὁ χῶρος, παρέχεται στὸν Υἱὸ ἡ τέλεια μετοχὴ στὴ θεία ζωὴ. Αὐτὴ ἡ πραγμάτωση εἶναι ταυτόχρονα ἡ πραγμάτωση τῆς ἀμοιβαίας παροχῆς (ἀνοίγματος) χώρου, τῆς τέλει ἀναπόκρισης τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. Καὶ αὐτὴ ἡ πραγμάτωση εἶναι πάλι ταυτόχρονα τὸ κοινὸ ἄνοιγμα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα ποὺ τοὺς ἐνώνει, στὸ ὁποῖο παρέχουν μετοχὴ καὶ ἀνταποκρίνονται τέλεια, ὅπως καὶ αὐτοὶ μετέχουν σ' αὐτό, ποὺ τοὺς ἀνταποκρίνεται τέλεια» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 151).

123. «Αὐτὸ δὲν εἶναι μόνο ὁ *Condilectus*, ὁ συναγαπώμενος Τρίτος, στὸν ὁποῖο περνᾷ, ἀνοίγεται καὶ ὑπερβαίνεται ἡ δυαδικότητα τῆς ἀμοιβαίας ἀγάπης τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ ἐνώνεται πάλι μέσα σ' αὐτὸν (*vinculum amoris*). Εἶναι ἐκεῖνος ποὺ παρέχει στὸ ὁ-εἰς-ἐντός-του-

στην προσωπική τους αυτοπραγμάτωση: είναι ο “χῶρος” πού προσφέρουν Πατήρ και Υἱὸς περιχωρητικά ὁ ἕνας στὸν ἄλλο. Συνδυάζοντας ὁ Hilberath τὸ δυναμικὸ χαρακτήρα τῆς προσωπικότητας μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα καταλήγει:

«Όταν ἡ προσωπικότητα κατανοεῖται ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς αυτοπραγμάτωσης τοῦ αὐτόνομου, χάριν τοῦ ἑαυτοῦ τοῦ συγκροτούμενου ὑποκειμένου, τότε φαίνεται τὸ πρόσωπο τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴν ἐνδοτριαδικὴ αυτοπραγμάτωση νὰ ὑποχωρεῖ ἐντελῶς. Όταν, ἀντίθετα, ἡ προσωπικότητα κατανοεῖται ἀπὸ τὴν πλευρὰ ἐκείνης τῆς κίνησης κατὰ τὴν ὁποία τὸ πνευματικὸ, ἀγαπῶν ὑποκείμενο ὑπερβαίνει τὸν ἑαυτό του, γιὰ νὰ βρεθεῖ ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός του ἐντὸς τοῦ ἄλλου, τότε τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἐμφανίζεται ὡς ἡ ἀρχετυπικὴ εἰκόνα τοῦ πρόσωπον-εἶναι. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός του, ἐφόσον αὐτὸ ἀφήνει τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸ νὰ εἶναι οἱ ἴδιοι οἱ ἑαυτοὶ τους ἐν ἀλλήλοις»¹²⁴.

Ἡ τριαδολογικὴ σύλληψη τοῦ Hilberath, κατὰ τὴν ὁποία ἕνα ὑποκείμενο καθίσταται πρόσωπο περιχωρητικά, δὲν εἶναι ἄμοιρη προβλημάτων καὶ συνεπειῶν, γι’ αὐτὸ ἔχουν ἐγερθεῖ πολλὲς ἐνστάσεις¹²⁵ γιὰ τὴν ὀρθότητά της. Ἐνῶ «πρόσωπο καὶ σχέση εἶναι οὐσιαστικὰ ἀλληλένδετα»¹²⁶ καὶ ἡ σχέση στὴν Ἁγία Τριάδα θεωρεῖται ὡς ἕνα αἰδίως ἐνεργούμενο γεγονός πού ὑφίσταται ταυτόχρονα μὲ τὸ πρόσωπο, ἀπὸ τὴν τελευταία παράθεση γίνεται ὁρατό, ὅτι “πρὶν” ἀπὸ τὴν ὑπερβαίνουσα τὸν ἑαυτό κίνηση, πρὶν ἀπὸ τὸ γεγονός ἢ τὴν πραγμάτωση, δηλ. πρὶν τὴν αἰδίως ἐνεργούμενη σχέση, ἐμφανίζεται ἤδη ἕνα συσταθὲν ἀγαπῶν ὑποκείμενο. Ἄν ὁμως τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἔχει συσταθεῖ πρὶν ἀπὸ τὴ συστατικὴ σχέση, τότε τίθεται τὸ ἐρώτημα ἀπὸ ποῦ ἔχει τὴ σύστασή του καὶ ἀπὸ

ἄλλου-εἶναι (ineinandersein), στὴν περιχώρηση τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, τὸν τέλειο χῶρο, εἶναι ἐκεῖνος τοῦ ὁποίου ἡ αὐτοῦπαρξη πραγματοποιεῖται στὸ κατόρθωμα τῆς αὐτοπαράιτησης τοῦ ὁ-εἰς-ἐντὸς-του-ἄλλου-εἶναι. Ἔτσι, τὸ Πνεῦμα δὲν προέρχεται ὡς τρίτο ἀπὸ τὸ πρῶτο καὶ δεύτερο πρόσωπο πού συγκροτοῦνται καθαυτὰ καὶ κατ’ ἀμοιβαιότητα· ἀποδεικνύεται πολὺ περισσότερο ‘ὁ αἰδίως ἀνοικτὸς χῶρος διαπροσωπικῆς συνάντησης ἐν προσώπῳ’» (HILBERATH, *Πνευματολογία*, 151).

124. HILBERATH, *Πνευματολογία*, 154.

125. Πρὸβλ. SCHOONENBERG P., *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff*, in: ZKTh 111, 1989, 120-162· MIGGELBRINK R., *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Altenberge 1989, 381-394· VORGRIMLER, *Wegsuche*, 133-137.

126. «Person und Relation gehören wesentlich zusammen» (HILBERATH, *Pneumatologie*, 535). Καὶ ὁ Hilberath (πὼς οἱ Schaeffler καὶ WERBICK, βλ. σήμ. 19) θεωρεῖ τὴν σχέση ὡς τὸ ἴδιο ἀρχικὴ (gleichursprünglich) μὲ τὸ καθαυτὸ τοῦ προσώπου, πού εἶναι ἀδιανόητο χωρὶς αὐτή.

ποῦ κατέχει (για νὰ παρέχει) τὸ “χῶρο” ποῦ προσωποποιεῖ. Μολονότι ὁ Hilberath ἀποκλείει τὸ πρόσωπο ὡς πραγμάτωση αὐτόνομου ὑποκειμένου, ἀπὸ μονοὑποκειμενικῆς πλευρᾶς τονίζεται ὅτι τέτοιου εἴδους θεωρήσεις τῆς ἐνδο-θεϊκῆς κοινωνίας ὀδηγοῦν στὴν ἄρση τῆς διάκρισης τῶν τριῶν ἑτεροτήτων στὸ Θεὸ καὶ στὴν «ἀντικατάσταση τοῦ μονοθεϊσμοῦ ἀπὸ τρία θεῖα ὑποκείμενα»¹²⁷. Ἐπίσης, τονίζεται ἡ πλήρης ἀσυμβατότητα¹²⁸ τῆς ἔννοιας “ἄλλος” στὸ Θεὸ μὲ τὴν ἑλληνικὴ ὑπόσταση, ἀκόμη καὶ στὸ ἐπίπεδὸ τῆς περιχώρησης, λόγω τῆς ὄντολογικῆς τῆς ἀσάφειας.

Ἡ ἀντίληψη τοῦ Hilberath γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ὡς “χῶρον” Παρέχοντα ἀποτελεῖ σαφῶς μία ἰσχυρότερη προσωπικὴ παράσταση τοῦ Πνεύματος ἀπὸ ἐκείνη τῆς ἀγάπης ὡς *nexus amoris*, γιατί δὲ συνδέει ἀπλὰ τὸν Πατέρα μὲ τὸν Υἱό, ἀλλὰ συμμετέχει στὴν αὐτοπραγμάτωσή τους ὡς προσωποποιημένος περιχωρητικὸς χῶρος. Παραμένει ὁμως καὶ ἐδῶ ἀσαφές, πῶς μπορεῖ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, τοῦ ὁποῦ ἡ αὐτοὑπαρξὴ πραγματώνεται στὴ χορήγηση τοῦ περιχωρητικῶ “χώρου” (ἢ ὁποῖα εἶναι τελικὰ κοινὸ χαρακτηριστικὸ καὶ τῶν τριῶν προσώπων) νὰ συμπεριληφθεῖ καὶ αὐτὸ ὡς πρόσωπο στὸ “χῶρο” αὐτὸ (ποῦ εἶναι τὸ ἴδιο). Στὴν περίπτωσιν αὐτὴ ἡ σχέση του ὡς πρόσωπο μὲ τὴ θεότητα θὰ μπορούσε νὰ ἐξηγηθεῖ μόνο μέσα ἀπὸ μία σχέση μὲ τὸν ἑαυτὸ τοῦ (αὐτοσχέση).

4.5. Ἡ σύνθεση τῶν ἀναλογιῶν

Ἡ ἀντίληψη τοῦ Hilberath γιὰ τὸ ἀνθρωπολογικὸ πρόσωπο στηρίζεται στὴ βασικὴ ἀρχὴ ὅτι «αὐτοὑπαρξὴ ἢ αὐτοκατοχὴ εἶναι δυνατὴ μόνο στὴ συνάντησιν (ἐσὺ-σχέση) μὲ μία ἄλλη αὐτοὑπαρξὴ»¹²⁹, ποῦ σημαίνει ὅτι ἡ ἐσὺ-σχέση εἶναι συστατικὴ τοῦ προσώπου. Συνεπῶς, προσωπικὴ αὐτοπραγμάτωση εἶναι πραγμάτωση τοῦ ἑαυτοῦ ἐν σχέσει ἢ ἐντὸς μιᾶς ἄλλης προσωπικῆς αὐτοπραγμάτω-

127. VORGRIMLER, *Wegsuche*, 137.

128. «Τὸ ‘ἄλλο’ ἔχει μία συγκεκριμένη ἐκφράσιμη σημασία: στὸν Hilberath ἡ χρῆσις του εἶναι χωρὶς νόημα ἀφήνοντας νὰ διαφανεῖ ἔλλειμμα σκέψης κάτω ἀπὸ τὴν ἐντύπωσιν ἑνὸς θεοῦ στοχασμοῦ. Τὸ ‘ἄλλος’ στὸ Θεὸ δὲν μπορεῖ νὰ ἐννοεῖ τὴν σχεσιακότητα τῆς ἑλληνικῆς ὑπόστασης, ἐπειδὴ οἱ ὑποστάσεις ἐν τῇ οὐσίᾳ βρίσκονται σὲ τόσο αὐστηρὴ συμφωνία μεταξύ τους, ὥστε νὰ μὴν μποροῦν νὰ εἶναι ἢ μία πρὸς τὴν ἄλλη τὸ ‘ἄλλο’ ἢ ὁ ‘ἄλλος’, πρὸς τὸν ὁποῖο ἢ μία ὑπόστασις θὰ μπορούσε νὰ μετακινηθεῖ κατὰ τέτοια μορφή, ὡσάν νὰ ἐξερχόταν ἐξ ἑαυτῆς ἢ νὰ βρισκόταν ἐκτὸς ἑαυτῆς ἐντὸς τῆς ἄλλης» (VORGRIMLER, *Wegsuche*, 136).

129. HILBERATH, *Pneumatologie*, 535.

σης, όπου δύο (ή περισσότεροι) επικοινωνιακοί εταῖροι ἔρχονται σὲ ἀναλογία¹³⁰ (Entsprechung) μέσω ἀμοιβαίας παροχῆς χώρου συνάντησης. Ἡ μεταφορὰ τῆς σκέψης αὐτῆς στὸ τριαδικὸ ἐπίπεδο ἐνσωματώνει οὐσιαστικὰ τὸ μοντέλο τῆς πνευματικῆς αὐτοπραγμάτωσης (“ψυχολογικὴ ἀναλογία”) στὸ μοντέλο τῆς διαπροσωπικῆς αὐτοπραγμάτωσης (“κοινωνικὴ ἀναλογία”), ἡ ὁποία καταννοεῖται ὡς μία ἀπὸ κοινοῦ πραγμάτωση προσωπικότητας (Miteinandervollziehen), ὁδηγώντας στὴ σύνθεσή τους. Ὑπὸ ποίους ὅρους ὁμως εἶναι δυνατὴ μία τέτοια μεταφορὰ στὴν Ἁγία Τριάδα καὶ πῶς μπορεῖ νὰ ἐκφρασθεῖ ὁ σχεσιακὸς ἄρμος τῶν θείων ὑποστάσεων μέσα ἀπ’ αὐτή;

Ἐνῶ τὸ τί εἶναι τὰ τρία θεῖα πρόσωπα ἐκφράζεται στὴ δυτικὴ τριαδολογία μὲ παραπομπὲς στὴ μία θεῖα οὐσία, τὸ ποιὸς εἶναι ὁ Πατὴρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα μπορεῖ νὰ καθορισθεῖ μόνο ἀπὸ τὸ ἐν-σχέσει-εἶναι, δηλ. ἀπὸ τὶς μεταξὺ τῶν σχέσεις: τὸ ἀκοινωνήτο προσωπικὸ ἴδιωμα, δυνάμει τοῦ ὁποῖου τὸ ἐκάστοτε πρόσωπο πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὰ ἄλλα ὡς ἓνας προσωπικὸς “αὐτός”, ἀπορρέει ἀπὸ τὴν εἰδικὴ σχέση, στὴν ὁποία βρίσκεται μὲ τὰ ἄλλα ἢ ἀπὸ τὸν τρόπο λήψης (modus obtinentiae), μὲ τὸν ὁποῖο κάθε ἓνα –σὲ σχέση μὲ τὰ ἄλλα– λαμβάνει ἢ κατέχει τὴ θεῖα οὐσία. Ὁ Richard τοῦ St. Viktor περιλαμβάνει στὸν ὀρισμὸ τοῦ προσώπου τὰ στοιχεῖα τῆς ἀκοινωνησίας (incommunicabilitas) καὶ τοῦ modus obtinentiae (ἢ τῶν αἰτιωδῶν σχέσεων), ὅταν μιλά γιὰ “incommunicabilis ek-sistentia”, δηλ. γιὰ τὸν ἀκοινωνήτο τρόπο τοῦ ἀπό-πού-εἶναι (Her-Sein) καὶ κατανοεῖ τὸ ἀπό-πού-εἶναι (ek-sistere) ὡς λήψη ἢ κατοχή.

130. Στὸ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο ἡ συσχετιστικὴ αὐτὴ ἀναλογία, στὴν ὁποία ὁ καθένας γίνεται γιὰ τὸν ἄλλο τὸ “μήνυμα”, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἀνακαλύψει τὴν ἀλήθεια τῆς ζωῆς του, εἶναι ἡ ἐκπλήρωση τῆς ἐπαγγελίας ποὺ περιέχεται στὴν ἔννοια τοῦ προσώπου: Ὡς πρόσωπο ὁ ἄνθρωπος ἔχει κληθεῖ νὰ γίνει ὁ ἑαυτός του στὸ ἐσὺ καὶ νὰ βοηθήσει τὸ ἐσὺ στὸ αὐτογίνεσθαι του. Ὅμως στοὺς ἀνθρώπους τὸ αὐτογίνεσθαι δὲν ἐπαληθεύεται στὴν ἀναλογία. Τὰ ἀνθρώπινα πρόσωπα παραμένουν τελικὰ τὸ ἓνα γιὰ τὸ ἄλλο οἱ ἄλλοι, τὰ ὁποῖα μποροῦν μὲν νὰ “συμπληρώνουν” εὐεργετικὰ καὶ εἰς βάθος τὸ ἓνα τὸ ἄλλο, μποροῦν ὁμως καὶ νὰ καταχρῶνται τὸ ἓνα τὸ ἄλλο, νὰ ἐπιχειροῦν νὰ καταστήσουν τὸ ἓνα τὸ ἄλλο ἀπλό “συμβεβηγὸς” τῆς αὐτοβελιώσῆς τους. Ἔτσι, «γιὰ τὸ πρόσωπο στὸν ἀνθρώπινο χῶρο εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἀνθίσταται κατὰ τῆς ἀφοσίωσής» του στὶς ἐσὺ-σχέσεις κάθε φορὰ ποὺ συνειδητοποιεῖ τὸν ἑαυτό του, δηλ. νὰ αὐτοκατανοεῖται –ἀναφερόμενο στὸν ἑαυτό του– ὡς ἐκεῖνο τὸ κέντρο δραστηριότητος ποὺ συγκατατίθεται στὶς σχέσεις ἢ ἀναλαμβάνει τὴν εὐθύνη τους καὶ τὸ ὁποῖο γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ μπορεῖ νὰ πάρει ἀπόσταση ἀπ’ αὐτές, ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ στὶς διάφορες ἐσὺ-σχέσεις νὰ αὐτοκατανοηθεῖ ὡς ταυτόσημο μὲ τὸν ἑαυτό του. Αὐτὸ τὸ οὐσιώδες συστατικὸ τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου-εἶναι καθιστᾷ δύσκολη τὴ χρῆση τῆς κατηγορίας τοῦ προσώπου ὡς κατευθυντήρια ἔννοια στὴν τριαδολογία» (WERBICK, *Trinitätslehre*, 548).

Ἐπειδὴ ἡ διαπροσωπική του ἀντίληψη φαίνεται νὰ προβάλλει τρία αὐτόνομα-ἀνεξάρτητα κέντρα δραστηριότητας καὶ νὰ θέτει ἔτσι σὲ κίνδυνο τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ, ἡ σύγχρονη ρωμαιοκαθολικὴ κοινωνικὴ τριαδολογία ἐπιχειρεῖ νὰ ξεπεράσει τὶς συνέπειές της ταυτίζοντας τὶς ἐσύ-σχέσεις (ἀναλογίες) τῶν τριαδικῶν προσώπων μὲ τὶς αὐτοσχέσεις τους¹³¹. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι γιὰ τὰ τρία θεῖα πρόσωπα γίνεται ἀποδεκτό, κάτι ποὺ εἶναι ἀδύνατο¹³² στὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία: Νὰ βρίσκονται κατὰ τέτοιο τρόπο στοὺς ἑαυτοὺς τους καὶ ταυτόχρονα χωρὶς περιορισμοὺς ἐντὸς τῶν ἄλλων (κάτι ποὺ δὲν ἀποτελεῖ ἀντίφαση στὸ Θεό), ὥστε αὐτοῦπαρξη (ὑπόσταση) καὶ ἀναλογία νὰ πέφτουν ἢ μία ἐντὸς της ἄλλης (“ὑπάρχω ἀναλογώντας”) καὶ ἡ ἐσύ-σχέση νὰ μὴ μπορεῖ νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν αὐτοσχέση. Ἡ σκέψη αὐτὴ ἐδράζεται στὴν ἀξιωματικὴ ἀρχὴ ὅτι ἡ αὐτοαναφορὰ στὸ Θεὸ συντελεῖται ἐντὸς μιᾶς ἀκόμη μεγαλύτερης αὐτοπαραιτησης.

Μὲ τὴν ταύτιση ἐσύ-σχέσεων καὶ αὐτοσχέσεων στὴν αἰδία Τριάδα ἢ “ψυχολογικὴ” ἀναλογία (τοῦ Αὐγουστίνου) καθίσταται ἐνσωματώσιμη στὴν “κοινωνικὴ” ἀναλογία (τοῦ Richard von St. Viktor), ἐπειδὴ ἡ λήψη ἢ κατοχὴ τῆς θείας οὐσίας (αὐτοσχέση) μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς συντελούμενη ἐν σχέσει ἢ ἐντὸς μιᾶς ἄλλης αὐτοσχέσης (π.χ. Πατήρ-εἶναι = Πατήρ-εἶναι γεννώντας τὸν Υἱὸ ἢ ἐν τῷ Υἱὸς-εἶναι). Βέβαια καὶ ἡ “ψυχολογικὴ” ἀναλογία ἀφήνει νὰ διαφανεῖ μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς προσωπικῆς αὐτοαναφορᾶς τὸ νὰ εἶναι κανεὶς στόν-ἑαυτό-τοῦ-ἐντὸς-του-ἄλλου, ἐπειδὴ τὸ πνευματικὸ-προσωπικὸ εἶναι εἶναι

131. Ἐπειδὴ, «ἐὰν μπορούσε καὶ ἔπρεπε ὁ Υἱὸς νὰ σχετίζεται μὲ τὸν ἑαυτό του, χωρὶς νὰ σχετίζεται αἰδίως μὲ τὸ Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα, τότε –καὶ μόνον τότε– θὰ ἦταν ἓνα αὐτόνομο καὶ ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα κέντρο δραστηριότητας. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα». Ἔτσι «ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας σὲ τρία πρόσωπα, ἐπειδὴ αὐτὰ ἀναφέρονται στοὺς ἑαυτοὺς τους ἀναφερόμενα τὸ ἓνα στὰ ἄλλα δύο, καὶ ἐπειδὴ ἡ ἐσύ-σχέση τους εἶναι ἄμεσα ταυτόσημη μὲ τὴν αὐτοσχέση τους» (WERBICK, *Trinitätslehre*, 547).

132. Ἡ αὐτοσχέση στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο πρέπει νὰ εἶναι ἀκόμη μία φορὰ διακεκριμένη ἀπὸ κάθε ἐσύ-σχέση, καὶ ἄς εἶναι καὶ ἡ πιὸ στενὴ. Καὶ εἶναι ἀκόμη καὶ τότε διαφορετικὴ, ὅταν τὸ ἐγὼ δὲ θέλει νὰ ἀντιληφθεῖ αὐτὴ διάκριση – ὅπως π.χ. στὴν κατάθλιψη ἢ στὴν ἐκσταση. Στὴν ἀνθρώπινη διαπροσωπικότητα δὲν γίνεται ποτὲ πραγματικὰ ἀληθινὸ, αὐτὸ ποὺ ὁ Hegel ἀποκαλεῖ ἐπαγγελία τοῦ προσώπων-εἶναι, ὅτι ἐγὼ εἶμαι στόν ἄλλο –στὸ ἐσύ– στόν ἑαυτό μου ἢ ὁ “ἑαυτός μου. Ὁ ἄλλος εἶναι δυνατὸν νὰ δικαιώσει αὐτὴ τὴν ἐπαγγελία –ὅσο πιὸ βαθιὰ καὶ ἐκτεταμένα μπορεῖ– ἀναποκρινόμενος ἀληθινὰ σὲ ἐμένα· νὰ τὴν ἐκπληρώσει ὅμως δὲ θὰ μπορέσει ποτέ, ἐπειδὴ παραμένει ὁ ἄλλος ποὺ πρέπει νὰ παραμείνει ἀπέναντί μου ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός του, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀδύνατον νὰ μοιρασθεῖ τὰ “πάντα” μὲ μένα, ὅπως καὶ ἐγὼ δὲν μπορῶ νὰ μοιρασθῶ τὰ “πάντα” μ’ αὐτόν.

έντελῶς στὸν ἑαυτό του, ὅταν εἶναι στὴ γνωστικὴ εἰκόνα ποὺ ἔχει γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ στὸ θελητὸ τῆς αὐτοαγάπης του. Ἐντούτοις ἡ τάση τῆς νὰ κάνει λόγο γιὰ πρόσωπα μόνο ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἕνα (τριαδικό) Θεὸ καὶ ὄχι μὲ τὶς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις παραμένει, ἐνῶ δὲν μποροῦν νὰ γίνουν ἀποδεκτὲς διαπροσωπικὲς¹³³ σχέσεις μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων, ἐπειδὴ μόνο ὁ Πατὴρ ἐκφράζεται ὡς αὐτοσχετιζόμενος διὰ τοῦ Λόγου καὶ ἐν Πνεύματι. Αὐτὸ αἶρει τὴ δυνατότητα μιᾶς πραγματικῆς ταυτότητας μεταξὺ αἰδίας καὶ οικονομικῆς Τριάδας, τὴν ὁποία ἡ κοινωνικὴ ρωμαιοκαθολικὴ τριαδολογικὴ σκέψη βλέπει¹³⁴ νὰ ἀποκαθίσταται μόνο ἂν ἡ ἐνδοτριαδικὴ διαπροσωπικότητα ἐκφρασθεῖ ἀναλογικὰ (ἢ καὶ μεταφορικὰ) μ' αὐτὴ τῆς Οἰκονομίας. Ὑπὸ τὸν ὄρο αὐτὸ ἡ θεῖα τριαδικότητα θὰ νοηθεῖ ὡς “καθαρή” πραγματοποίηση διαπροσωπικότητας, ὅταν αὐτοῦπαρξῆ καὶ ἀναλογία γιὰ κάθε τριαδικὸ πρόσωπο βρισκονται σὲ “τέλεια” ταύτιση, ἔτσι ὥστε οἱ διαπροσωπικὲς σχέσεις νὰ μὴ στηρίζονται στὴ συμπληρωματικὴ συνδρομὴ δύο ἢ περισσοτέρων οὐσιακὰ ἐτέρων, ἀλλὰ νὰ εἶναι ἡ “τέλεια ἀναλογία” ἐνὸς προσώπου πρὸς τὰ ἄλλα. Τέλεια δὲ εἶναι ἡ ἀναλογία, ὅταν ἕνα τριαδικὸ πρόσωπο ἀναλογεῖ καὶ στὴν “ἑτερότητα” (Anderssein) τῶν ἄλλων, ποὺ σημαίνει ὅτι τὰ θεῖα πρόσωπα καθαυτὰ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο πέραν αὐτῆς τῆς ἀναλογίας¹³⁵.

Ἀπὸ τὴν τελευταία παράθεση γίνεται σαφὲς ὅτι στὴ σύνθεση ὅλες οἱ ἐσὺ-σχέσεις στὴν αἰδία Τριάδα ἀποκτοῦν συστατικὸ χαρακτῆρα γιὰ τὰ θεῖα πρόσωπα, ἐπειδὴ συνιστοῦν μέσα ἀπὸ τὴν ἀμοιβαία ἀναλογία τὴν ἑτερότητα (ιδιώματα) τῶν προσώπων. Αὐτὸ στὴν περίπτωσι τῶν αἰτιωδῶν σχέσεων τῆς γέννησης

133. Μία ἐγὼ-ἐσὺ σχέση θὰ μπορούσε στὴν “ψυχολογικὴ” ἀναλογία νὰ εφαρμοσθεῖ μόνο στὴν κατεύθυνση ἀπὸ τὸν Πατέρα πρὸς τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα, ἐνῶ ἀποκλείεται ἡ ἀντίθετη κατεύθυνση τοῦ ἐσὺ πρὸς τὸ ἐγὼ, ποὺ μαρτυρεῖται στὶς οικονομικὲς σχέσεις Πατρὸς, Υἱοῦ (Χριστοῦ) καὶ Πνεύματος καὶ γίνεται ἀποδεκτὴ μόνο στὴν Οἰκονομία.

134. Πρὸβλ. WERBICK, *Trinitätslehre*, 549-550.

135. «Ὁ Πατὴρ ἀναλογεῖ στὸν ἑαυτό του ἀναλογώντας στὸν Υἱὸ καὶ στὸ Ἅγιο Πνεῦμα μὲ τὸ νὰ εἶναι Γεννήτωρ τοῦ Υἱοῦ καὶ Ἐκπορευτὸν τὸ Πνεῦμα· καὶ δὲν εἶναι γιὰ τὸν ἑαυτό του ‘τίποτε ἄλλο’ ἀπὸ τὸ πρόσωπο ποὺ ζεῖ μέσα ἀπὸ μία τέτοια ἀναλογία τὸ πρόσωπον-εἶναι του. Ἔτσι, ὁ Υἱὸς ἀναλογεῖ στὸν ἑαυτό του ἀναλογώντας στὸν Πατέρα καὶ στὸ Ἅγιο Πνεῦμα, μὲ τὸ νὰ εἶναι ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς [καὶ μὲ τὸ νὰ συνεκπορευεῖ τὸ Πνεῦμα]. Ἔτσι καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ἀναλογεῖ στὸν ἑαυτό του ἀναλογώντας στὸν Πατέρα καὶ στὸν Υἱὸ μὲ τὸ νὰ ἐκπορευεῖται ἐκ τοῦ Πατρὸς [καὶ τοῦ Υἱοῦ] καὶ μὲ τὸ νὰ τοὺς ‘δοξάζει’, ὄντας ἡ ἐκπόρευση καὶ ὁ δοξασμός. Ἐδῶ ‘προβάλλεται’ τὸ ἀπαραινόμενον ἴδιον καὶ ἀκοινωνητὸν τοῦ προσώπου· ἐδῶ καθίσταται ἡ οὐσιακὴ αὐτοκατοχὴ μέσα ἀπὸ μία μὴ ἀποξενωτικὴ συνύπαρξη τοῦ ἐνὸς γιὰ τὸν ἄλλο αἰδιο γεγονός» (WERBICK, *Trinitätslehre*, 550).

καὶ τῆς ἐκπόρευσης, ἐκλαμβανομένων¹³⁶ ὡς ἐσύ-σχέσεων τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, εἰσάγει μίαν ἀντιστρεπτότητα (Reversibilität), ἡ ὁποία δορᾷ συστατικὰ καὶ γιὰ τὸ πρόσωπο τοῦ Πατρὸς: ὁ Πατὴρ εἶναι Πατὴρ μόνον ἀναλογώντας (μόνον μέσα ἀπὸ τὶς ἐσύ-σχέσεις του) πρὸς τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα. Ἔτσι, ἐνῶ οἱ ἐσύ-σχέσεις τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα δὲν παύουν νὰ λειτουργοῦν ὡς αἰτιώδεις σχέσεις γιὰ τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα, καθίστανται συναθοριστικὲς καὶ γιὰ τὴν αὐτοῦπαρξὴ τοῦ Πατρὸς, ἐπειδὴ μόνον ἐντὸς αὐτῶν τῶν σχέσεων (γεννώντας τὸν Υἱὸ καὶ ἐκπορεύοντας τὸ Πνεῦμα) ἔρχεται στὸν ἑαυτό του (ἢ ἔχει τὴν αὐτοῦπαρξή του) ὁ Πατὴρ. Αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἐπιδροῦν ὡς ἀνεξάρτητα ὑποκείμενα στὴν αὐτοῦπαρξὴ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ ὅτι ἡ ἀΐδια συνύπαρξή τους καθίσταται ἀναγκαία γιὰ τὴν αὐτοσχέση τοῦ Πατρὸς. Ἀκόμη, ἡ ταύτιση ἐσύ-σχέσης καὶ αὐτοσχέσης ὡς τέλεια ἀναλογία, ἐπειδὴ παραμένει ὄντολογικὰ ἀσαφής, ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴν ταύτιση οὐσίας καὶ προσώπου, ἂν ἡ οὐσιακὴ αὐτοκατοχή (ὡς αὐτοσχέση) ταυτισθεῖ μὲ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ προσώπου, δηλωτικὴ τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ἐσύ-σχέση του, ὡς συστατικὴ τῆς ἑτερότητάς του.

Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς αὐτοῦπαρξῆς Υἱοῦ καὶ Πνεύματος γιὰ τὴν αὐτοῦπαρξὴ τοῦ Πατρὸς (ποῦ ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴ λογικὴ τῆς σχέσης, ἡ ὁποία τοὺς θέλει ἀπαραίτητα μέλη τῶν ἐσύ-σχέσεών του) ἐπαναφέρει τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας στὸ Θεό, ὀδηγώντας στὴν ἀμοιβαία ὄντολογικὴ ἐξάρτηση καὶ συνεπῶς στὴ σχετικοποίησιν τῶν τριαδικῶν προσώπων. Μὲ τὴ σχετικοποίησιν τοῦ προσώπου τοῦ Πατρὸς, ἡ μοναρχία Του χάνει τὸν ἀπόλυτο συστατικὸ χαρακτήρα της, ἐπειδὴ ἡ σύστασις τοῦ τριαδικοῦ προσώπων-εἶναι (ὄχι μόνον τοῦ Υἱοῦ καὶ

136. Μολοντί οἱ αἰτιώδεις σχέσεις θὰ μπορούσαν νὰ κατανοηθοῦν καὶ ὡς σχέσεις σχεσιακοῦ “ἐναντι”, στὴν ὀρθόδοξη θεολογία δὲν ἐρμηνεύονται ὡς τέτοιες. Χρησιμεύουν περισσότερο ὡς κρυπτογραφικὰ σημεῖα (Chiffren) καὶ χωροκράτες (Platzhalter) γιὰ τὸ τί ὡς περιγραφές του πῶς τῶν προσωπικῶν διαφορῶν στὸ Θεό, καὶ γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἢ μορφή τους δὲν καθορίζεται ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καταφατικὰ, ἀλλὰ ἡ χρῆσις καὶ ἡ ἐρμηνεία τους ἐπιχειροῦνται ἀποφατικὰ: «Χρησιμεύουν μόνον γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὴν ὑποστατικὴ ἑτερότητα τῶν τριῶν, ὄχι νὰ τὴν αἰτιολογήσουν» (LOSSKY V., *La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe: A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 79). Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ λόγος περὶ σχέσεων σχεσιακοῦ “ἐναντι”, ἀλλὰ ἑτερότητας. Θεωροῦμενες αὐστηρὰ δὲν εἶναι οἱ ἴδιες συστατικὲς, καὶ ἤδη ἡ γενίκευση, ὅτι τὰ τριαδικὰ πρόσωπα ἰδρύνονται διὰ τῶν αἰτιωδῶν σχέσεών τους, εἶναι ἀνεπίτρεπτη. Γιὰ τὸν Lossky τέτοιες γενικεύσεις εἶναι μᾶλλον ἐκφράσεις μίᾶς ὀρθολογιστικῆς ροπῆς νὰ μετασχηματίζεται τὸ ἀπερινόητο μυστήριον τοῦ τριαδικοῦ δόγματος σὲ ἀντικείμενον γνῶσις καὶ νὰ καθίσταται προσβάσιμο στοὺς πάντας.

τοῦ Πνεύματος, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς) δὲν περιορίζεται μόνο στὴν αἰτιότητα¹³⁷ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ μετατοπίζεται στὴν ἀρχὴ τοῦ σχεσιακοῦ “ἔναντι” ὡς περιχωρητικὴ πραγμάτωση, αἶροντας οὐσιαστικὰ τὴ διάκριση μεταξὺ αἰτιακοῦ καὶ περιχωρητικοῦ ἐπιπέδου στὴν Ἁγία Τριάδα. Ἡ θεώρηση αὐτὴ ἀντιστρατεύεται τὴ βασικὴ ἐπιδίωξη τῆς μονοπατριστικῆς ἀρχῆς αἰτιότητας τῆς ἀνατολικῆς θεολογίας, δηλ. τὴν ἐγκαθίδρυση στοῦ αἰτιακοῦ ἐπίπεδο *μὴ ἀντιστρέψιμων* (irreversible) σχέσεων πρὸς ἀποκλεισμό *κάθε* σχετικότητας (Relativismus) τῶν προσώπων. Προϋπόθεση γι’ αὐτὸ εἶναι μία αὐστηρὴ διάκριση μεταξὺ ἐνὸς αἰτιακοῦ καὶ ἐνὸς περιχωρητικοῦ ἐπιπέδου, ἔτσι ὥστε ἡ σύσταση τῶν προσώπων τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος νὰ πραγματώνεται μόνο στοῦ αἰτιακοῦ ἐπίπεδο διὰ τῶν προελεύσεών τους ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ νὰ περιγράφεται διὰ τῶν αἰτιωδῶν σχέσεών τους, ἢ δὲ ἀμοιβαιότητα-ἀντιστρεπτότητα τῶν τριαδικῶν σχέσεων νὰ ὑφίσταται ὡς σχεσιακὸ “ἔναντι” μόνο στοῦ περιχωρητικὸ ἐπίπεδο τῆς ἐνδοτριαδικῆς ζωῆς.

Μία σχετικοποίηση τῆς μοναρχίας τοῦ Πατρὸς εἶναι ἄκρως προβληματικὴ, ἐπειδὴ σχετικοποιεῖ τὴν τελειότητα τῆς αἰτίας στὴν Ἁγία Τριάδα. Αὐτὸ συνεπάγεται τὴ σχετικότητα τῆς τελειότητας τῆς «γέννησης» καὶ τῆς «ἐκπόρευσης» καὶ κατὰ συνέπεια τῶν ὑπάρξεων τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, οἱ ὁποῖες ἀναπόφευκτα θὰ πρέπει νὰ τελειωθοῦν μόλις στοῦ περιχωρητικὸ ἐπίπεδο. Ἔτσι ἡ αἰτία τῆς τελειότητας τῶν τριαδικῶν προσώπων μετατοπίζεται ἀπὸ τὴν τελειότητα τοῦ Πατρὸς σὲ μία τελειότητα κοινωνικότητας («ἐνὸς πλὴτος δομημένου πλέγματος σχέσεων»¹³⁸), ἢ ὁποία δὲν ἔχει τὴν αἰτία τῆς στὸν Πατέρα, τὴν πηγὴ τῆς θεότητος. Μὲ μία τέτοια ὅμως ὄντολογικὴ προτεραιότητα ἢ ἔννοια τῆς κοινωνικότητας (communio) στὴν Ἁγία Τριάδα καθίσταται οὐσιαστικὰ ἡ συστατικὴ ἀρχὴ τῆς, στὴν γενικότητα τῆς ὁποίας ὀφείλουν ἀναγκαστικὰ νὰ ὑποταχοῦν τόσο ἡ οὐσία ὅσο καὶ τὸ πρόσωπο.

137. «Ἡ αἰτιότητα τοῦ Πατρὸς ἐκφράζει τὴν ἰδέα, ὅτι αὐτὸς εἶναι Θεὸς ἐν προσώπῳ ἐφόσον εἶναι αἰτία τῶν δύο ἄλλων θείων προσώπων, καὶ ὅτι αὐτὸς μπορεῖ νὰ εἶναι ὑπὸ τὴν πλήρη ἔννοια ἀπόλυτα πρόσωπο στοῦ μέτρο κατὰ τὸ ὅποιο ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἴσοι (μὲ αὐτὸν) κατέχοντας τὴν ἴδια φύση, εἶναι οἱ ἴδιοι τῆς ἰδίας φύσεως» (LOSSKY, *La procession*, 79).

138. «... ein reicher strukturiertes Beziehungsgeflecht, das Vater, Sohn und Geist verbindet» (PANNENBERG, *Systematische Theologie*, 348).