

## ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

### *Δοκίμιο για μία θεολογία της ετερότητας*

ΣΤΑΥΡΟΥ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ  
ΣΥΜΒΟΥΛΟΥ ΤΟΥ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟΥ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟΥ

«Εάν τις είπη ότι αγαπώ τον θεόν και τον αδελφόν αυτού μισή, ψεύστης· εστίν· Ο γαρ μη αγαπών τον αδελφόν αυτού ον εώρακεν, τον θεόν ον ουχ εώρακεν ου δύναται αγαπάν... Ο αγαπών τον θεόν αγαπά και τον αδελφόν αυτού», *Α΄ Ιωάννου*, 4,20-21.

#### **Η σημαντική της ετερότητας**

Στους καιρούς της ύστερης νεωτερικότητας, στη δίνη της σύγχρονης παγκοσμιοποίησης, όταν όλες οι μεγάλες αφηγήσεις και παραδόσεις τίθενται εκ των πραγμάτων στο περιθώριο, τι καίριο και υπαρκτικό νόημα ζωής για τον κόσμο, τον άνθρωπο και την ιστορία κομίζει μια συζήτηση για το πρόσωπο και την ετερότητα από τη σκοπιά της θεολογίας;

Η εποχή μας βυθίζεται ολοένα και περισσότερο στην αλογία ενός νέου, τεχνολογικού τη φορά αυτή, μεσσιανισμού, με επίκεντρο τον μύθο της αέναης οικονομικής ανάπτυξης, της αέναης πληροφορίας, της αέναης κατανάλωσης και της αέναης ευφορίας... Κατά μία άποψη, διάφοροι αλλοτριωτικοί μηχανισμοί διαμορφώνουν σταδιακά ένα είδος πολιτιστικού αποχρωματισμού που σαρώνει κάθε πολιτισμική ετερότητα και ιδιομορφία, επιβάλλοντας παντού έναν κυρίαρχο τρόπο ζωής, ένα και μοναδικό πολιτισμικό παράδειγμα. Στο ανοικτό περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης, κατά μίαν άλλην αντίληψη, οι πολιτισμοί, οι γλώσσες, οι θρησκείες συναντώνται ούτως ή άλλως στο πλαίσιο ενός πολιτισμικού πλουραλισμού και μπορούν να διαλεχθούν, πέρα από κάθε πολιτιστικό μονοφυσιτισμό, σε ένα νέο πεδίο δημιουργικής κριτικής της πραγματικότητας. Η παγκοσμιοποίηση μπορεί να απειλεί με ισοπέδωση ή συρρίκνωση τις πολιτιστικές ιδιαιτερότητες, αποβλέποντας στην επιβολή μιας πολιτιστικής μονοκαλλιέργειας σε πλανητική κλίμακα. Ωστόσο, παρέχει τη δυνατότητα κοινής προβληματικής και δραστηριοποίησης σε κοινά ανθρώπινα προβλήματα και καταστάσεις. Άλλωστε, είναι συζητήσιμο κατά πόσον οι ελευθερίες και τα δικαιώματα του ατόμου, που συνιστούν το ιδεολογικό πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, επιτρέπουν τη βίαιη επιβολή ενός και μόνου είδους πολιτισμού.

Μια βασική όψη της δυτικής νεωτερικότητας υπήρξε σαφώς η διακήρυξη για το τέλος της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, που σήμανε και ένα είδος αποχριστιανισμού της Ευρώπης. Η πίστη έγινε ιδιωτική υπόθεση και έπαψε να νοηματοδοτεί θεσμικά και εκ των έσω τον πολιτισμό, την κοινωνία και την ιστορία των δυτικών κοινωνιών. Στη μεταχριστιανική Ευρώπη, η πίστη μετασηματίστηκε σταδιακά σε μια μορφή «κουλτούρας» και περιρρέουσας ατμόσφαιρας που διέρχεται πλέον μέσα από άλλους δρόμους, πέραν της παραδοσιακής θεολογίας και της θεσμοποιημένης Εκκλησίας. Και, ενόσω σήμερα, ο κυρίαρχος πολιτισμός της αναπτύσσεται ερήμην της θρησκείας, η Δύση έντρομη διαπιστώνει την επιστροφή του Θεού είτε με τη μορφή του θεοκρατικού Ισλάμ είτε με τη μορφή του θρησκευτικού φονταμενταλισμού γενικότερα. Φαίνεται πως το φάντασμα του θρησκευτικού φανατισμού αλλά και του θρησκευτικού αποχρωματισμού θα διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο στις πολυπολιτισμικές κοινωνίες του μέλλοντος. Για τον αμυντικό δυναμοκεντρισμό της αμερικανικής Δύσης, μετά την κατάρρευση του κομμουνισμού, ο εχθρός είναι πλέον και αποδεδειγμένα το Ισλάμ. Ας θυμηθούμε τη σύγκρουση των πολιτισμών κατά Χάντινγκτον, που διακρίνονται ουσιαστικά με βάση τη θρησκεία αλλά και την τάση πολλών που υποτιμούν ακριβώς το ρόλο της στη διαμόρφωση του πολιτισμού. Άλλωστε, η όποια επιστροφή της θρησκείας, τόσο σε παγκόσμιο επίπεδο αλλά και ιδιαίτερα στο δυτικό κόσμο, προβάλλει ως εναλλακτική λύση στον κίνδυνο του μηδενισμού, στο υπαρξιακό κενό αλλά και στην απαξίωση ή ακόμη και έκλειψη του συλλογικού και πολιτικού που είναι ταυτόχρονα και έκλειψη του υποκειμένου.

Αν η χριστιανική θεολογία και Εκκλησία παραμένουν στο περιθώριο, δίχως να επηρεάζουν θεσμικά το σύγχρονο πολιτισμό, τούτο οφείλεται στη διαπλοκή τους με μια χρεοκοπημένη ηθική, ανίκανη να αρθρώσει πρόταση και νόημα ζωής για τον κόσμο, τον άνθρωπο και την ιστορία. Στο νέο περιβάλλον του πλουραλισμού, η χριστιανική θεολογία καλείται να διαλεχθεί δημιουργικά με την πολιτιστική και θρησκευτική ποικιλομορφία του σύγχρονου κόσμου. Οφείλει να επανεύρει την αληθινή οικουμενικότητα και ανεκτικότητά της, για να προσπεράσει τη μισαλλοδοξία και το φανατισμό. Ο φανατικός είναι εκείνος που σφιχταγκαλιάζει την αλήθεια τόσο πολύ, ώστε τελικά την πνίγει. Η αλήθεια, λοιπόν, δεν είναι ανάγκη να εκλαμβάνεται ως δογματισμός και αποκλειστικότητα αλλά ως ερμηνευτική πρόταση και δυνατότητα να προσέλθει σε διάλογο και σχέση με τον άλλον. Ο κίνδυνος που απειλεί τη γνήσια θρησκευτική ζωή σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης δεν είναι άλλος από το

φανατισμό και τη μισαλλοδοξία. Είναι διαδεδομένη στις μέρες μας η αντίληψη πως οι μονοθεϊστικές κυρίως θρησκείες βαρύνονται με μία σχεδόν προνομιακή σχέση με τη μισαλλοδοξία και το φανατισμό, που προκύπτει από την ολιστική και αποκλειστική έννοια για την περί Θεού, κόσμου και ανθρώπου αλήθεια που εκφράζουν. Πέρα από τη συζήτηση μιας τέτοιας απλουστευτικής και σχηματικής ερμηνευτικής πρότασης, είναι βέβαιο ότι οι θεσμοποιημένες μορφές του Χριστιανισμού δεν ήταν άμοιρες από εκδηλώσεις θρησκευτικής βίας και φανατισμού. Στην εποχή μας, όσο ποτέ ίσως άλλοτε, προβάλλει η ευθύνη της χριστιανικής θεολογίας να διαλεχθεί δημιουργικά, όπως είχε πράξει με δυναμικό τρόπο ο απόστολος των εθνών Παύλος, με τον πολύπτυχο και πολυθρησκευτικό κόσμο μας. Θα πρέπει, ασφαλώς, να συνειδητοποιήσουμε πως η πολυπολιτισμική κοινωνία αποτελεί ήδη το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο και για τις δυτικές χριστιανικές εκκλησίες και θεολογικές παραδόσεις. Κατά τον E. Levinas, «ο άλλος άνθρωπος είναι ο τόπος της μεταφυσικής αλήθειας και απαραίτητος για τη σχέση μου με το Θεό. Δεν παίζει ρόλο μεσάζοντα. Ο άλλος άνθρωπος δεν είναι η ενσάρκωση του Θεού, αλλά ακριβώς μέσω του προσώπου του όπου αποσαρκώνεται, είναι η εκδήλωση του ύψους όπου αποκαλύπτεται ο Θεός». Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας καίρια επισημαίνει ότι «η ουσία της αμαρτίας είναι ο φόβος του Άλλου, πράγμα που αποτελεί μέρος της απόρριψης του Θεού. Εφόσον η επιβεβαίωση του “εαυτού” μας πραγματοποιείται μέσω της απόρριψης και όχι της αποδοχής του Άλλου - αυτό επέλεξε ελεύθερα να κάνει ο Αδάμ - δεν είναι παρά φυσιολογικό και αναπόφευκτο ο άλλος να γίνει εχθρός και απειλή. Η συμφιλίωση με τον Θεό είναι αναγκαία προϋπόθεση για τη συμφιλίωση με οποιονδήποτε “άλλον”... Το γεγονός ότι ο φόβος του άλλου ενυπάρχει παθολογικά στην ύπαρξή μας καταλήγει στον φόβο όχι μόνο του άλλου, αλλά και κάθε ετερότητας».

Η ορθόδοξη θεολογία ιδιαίτερα, που έχει μιαν άλλη παράδοση στην ιστορική της διαδρομή και δεν βαρύνεται με μιαν «ιμπεριαλιστική σχεδόν καταγραφή της ιστορίας της ιεραποστολής», όπως συνέβη στη χριστιανική Δύση, μπορεί να συνεργαστεί δημιουργικά και να προσανατολίσει προς μία παγκοσμιότητα που θα σέβεται τη διαφορά και την ετερότητα. Συνάμα, μπορεί να κατανοήσει και αυτή ότι «η αλήθεια δεν αποδεικνύει τον εαυτό της θριαμβολογώντας βερμπαλιστικά πάνω στις άλλες αλήθειες...». Ο Θεός της ορθόδοξης παράδοσης δεν ταυτίζεται με έναν και μοναδικό πολιτισμό αλλά σαρκώνεται μέσα σε κάθε ανθρώπινο πολιτισμό. Οι ιδέες περί αποκλειστικότητας και περιούσιου λαού του Θεού, που εμφιλοχώρησαν

στις κατά τόπους αυτοκέφαλες εκκλησίες και συνταυτίζουν την υπόστασή τους με μια εθνική, φυλετική ή κρατική οντότητα, δεν μπορούν να εκφράσουν την αλήθεια και καθολικότητα της Εκκλησίας. Η σύγχρονη Ορθοδοξία δεν πρέπει να προσκολλάται άγωνα και να αναπολεί νοσταλγικά εξωραΐζοντας το ένδοξο βυζαντινό παρελθόν, να κλείνεται σε ένα είδος ναρκισσισμού, δυναμοκεντρικής και ιδιοκτησιακής αντίληψης για την κατοχή της αλήθειας. Θα πρέπει επιτέλους να βρει τη χρυσή τομή ανάμεσα στην εκκοσμίκευση και στην προσπάθειά της να συμμετάσχει ενεργά στο ιστορικό γίγνεσθαι. Είναι ιστορικό λάθος να ανατρέχουμε νοσταλγικά σε πολιτιστικές εκφράσεις του παρελθόντος, που διαμορφώθηκαν κάτω από άλλες ιστορικές δομές και καταστάσεις, για να λύσουμε προβλήματα του παρόντος. Πίσω από την ιδεολογικοποίηση του ιστορικού παρελθόντος εκτείνεται ίσως ο φαντασιακός χαρακτήρας του μεγαλείου μιας διαχρονικής καθεστωτικής κοινότητας με ανυπέβλητες επιδόσεις στον πολιτισμό και την ιστορία. Αν ο πολιτισμός συνιστά σάρκωση της αλήθειας της Εκκλησίας μέσα στην ιστορία, δεν χρειάζεται εξάπαντος να αποβαίνει νάρθηκας και σαρκοφάγος αυτής της αλήθειας, μονοπωλώντας την πολιτιστική έκφρασή της στο διηνεκές. Η Εκκλησία, ωστόσο, δεν αντλεί το είναι της από πολιτιστικές πραγματικότητες του παρελθόντος αλλά από τα έσχατα της ιστορίας, από τη σχέση της με τη βασιλεία. Τούτο σημαίνει ακριβώς ότι η Εκκλησία δεν είναι ανάγκη να στρέφεται μονοσήμαντα στο παρελθόν από ένα είδος πολιτιστικής αυτάρκειας ή αναβάπτισης με τα κεκτημένα και μεγαλειώδη αλλοτινών εποχών. Ούτε ασφαλώς να επιδεικνύει, λόγω θεολογικής αφασίας, πότε εσωστρέφεια και αμηχανία, πότε αμυντική ή πολεμική διάθεση απέναντι στις νέες πολιτισμικές και κοινωνικές πραγματικότητες αλλά χρειάζεται να διαλέγεται γόνιμα και δημιουργικά με το εκάστοτε παρόν, εξαιτίας ακριβώς αυτής της εσχατολογικής της προοπτικής. Ο πρόσκαιρος και μεταβατικός χαρακτήρας της ιστορίας δεν αφήνει περιθώρια στην Εκκλησία να ταυτίζει το όραμά της για τη νέα πολιτεία του Θεού, του ανθρώπου και του κόσμου, με μια συγκεκριμένη έκφραση συλλογικότητας π.χ. χριστιανική αυτοκρατορία, χριστιανικό έθνος ή κράτος, συγκεκριμένη φυλετική ή πολιτιστική ιδιαιτερότητα κ.λπ. Η εμπειρία της αρχέγονης Εκκλησίας, που ενώ μάτωνε με τους διωγμούς ζύμωσε πολιτισμούς και λαούς, φανερώνει πως η θεολογία της ετερότητας είναι σε τελευταία ανάλυση μια πραγμάτωση της εσχατολογικής προοπτικής της Εκκλησίας και σαφέστατα δεν αποτελεί μια συγκρητιστική θεολογική προσέγγιση, όπου όλα απαξιώνονται ενόψει της παγκοσμιοποίησης.

Ωστόσο, είναι ανάγκη να τονίσουμε ότι η σημαντική της ετερότητας κατανοείται στην εποχή μας περισσότερο ως ατομικό δικαίωμα και κοινωνική ανοχή στην έκφραση του διαφορετικού και του ξένου και φαίνεται πως είναι προϊόν και επεξεργασία των ατομικών ή ανθρωπίνων δικαιωμάτων της όψιμης νεωτερικότητας στις νέες οικονομικές, πολιτικές και ιδεολογικές συνθήκες της παγκοσμιοποίησης. Η μεταμοντέρνα αποδοχή της ετερότητας και αυτοδιάθεσης του ατόμου ως αυταξίας προβάλλει ως αναγκαίος όρος και εκσυγχρονιστικό πρόταγμα για τη διασφάλιση του πλουραλιστικού ιδεώδους με τελικό σκοπό τη συμβίωση και την ειρήνη στις παγκοσμιοποιούμενες και πολυπολιτισμικές κοινωνίες. Εξάλλου, ο φόβος του θρησκευτικού φονταμενταλισμού και της τρομοκρατίας, πέρα από κάθε συγκρουσιακή μεταξύ των πολιτισμών στρατηγική, επιβάλλει το σεβασμό ή τουλάχιστον την ανοχή στη θρησκευτική και πολιτιστική ετερότητα του άλλου και κυρίως του ξένου και του μετανάστη. Πέρα από τη ρητορεία για την ετερότητα, που μοιάζει να είναι ένα ιδεολόγημα της μόδας, προβλήματα όπως η φτώχεια και η εξαθλίωση, η έλλειψη ουσιαστικής αποδοχής του ξένου στις προηγμένες οικονομικά κοινωνίες, ο πραγματικός διάλογος μεταξύ των πολιτισμών, η ανταγωνιστική και υπερκαταναλωτική κοινωνία, η αλλοτρίωση και η μοναξιά του ανθρώπου των σύγχρονων κοινωνιών, δεν αντιμετωπίζονται απλώς με εκσυγχρονιστικά ευχολόγια και κανόνες ηθικής συμπεριφοράς. Απαιτείται, μάλλον, μια αλλαγή της ατομοκρατικής και ωφελμιστικής νοοτροπίας που γέννησε αυτά τα προβλήματα και η έμπνευση για τη δημιουργία ενός άλλου πολιτισμού, που θα έχει στον πυρήνα του την ετερότητα ως άξονα αναφοράς και υπαρκτικής νοηματοδότησης του ανθρώπου και της ζωής του.

### **Οι θεολογικές καταβολές της ετερότητας**

Στην κατεύθυνση ενός εναλλακτικού πολιτιστικού παραδείγματος, η θεολογία του προσώπου, όπως την εξέφρασαν οι Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, πέρα από οποιαδήποτε θρησκευτική έκπτωση και ιστορική θεσμοποίησή της, κομίζει έναν βαθύτερο λόγο για την ετερότητα που μπορεί να νοηματοδοτήσει και να εμπνεύσει διαλεκτικά έναν σύγχρονο πολιτισμό, πέρα από κάθε εγκόσμιο ή μεταφυσικό ολοκληρωτισμό. Η έννοια της ετερότητας καθώς αναπτύσσεται στη σκέψη των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας αποτελεί μian κατ' εξοχήν *σχεσιακή* και *αναφορική* πραγματικότητα που δεν οχυρώνεται στο *ίδιον* και στην απόρριψη του διαφορετικού αλλά αντλεί το νόημα και το είναι ακριβώς από την κοινωνία ως

κενωτικό άνοιγμα στον Άλλον. Η ετερότητα δεν είναι μια ατομική διεκδίκηση που θεμελιώνεται στον φόβο του άλλου ή στην προστασία από τον άλλο, μια μειοψηφική έκφραση και διαφορά που επιζητεί την ανεκτικότητα της πλειοψηφίας αλλά αποδοχή του άλλου και αναίρεση της διαίρεσης μέσα από ένα πλέγμα διαπροσωπικών σχέσεων. Πρόκειται, κατά βάση, για μια γόνιμη και εμπνευσμένη συνάντηση του ελληνικού και του βιβλικού ιδεώδους, για την αμοιβαία σύνθεση του οντολογικού ερωτήματος με την προσωπική φανέρωση του Αλλότριου μέσα στην κτίση και την ιστορία.

Παρά το οξύμωρον του πράγματος, το σύγχρονο ιδεώδες της ετερότητας αλλά και η αξία και ο σεβασμός της προσωπικότητας του ανθρώπου ή του ατόμου και των δικαιωμάτων του έχει θεολογικές ρίζες και καταβολές. Μέσα από μια μακρά διαδικασία εκκοσμίκευσης και περιθωριοποίησης του δυτικού Χριστιανισμού, η νεωτερικότητα αποσυνέδεσε τελικά την αξιοπρέπεια του ανθρώπου και την έννοια του προσώπου του στο πλαίσιο μιας αυτόνομης ηθικής. Ο περσοναλισμός του ανθρωπισμού και του υπαρξισμού αντιλαμβάνεται πλέον το πρόσωπο ως μια ενδοκοσμική πραγματικότητα, δίχως οποιαδήποτε μεταφυσική θεμελίωση και αναφορά. Ωστόσο, ο περσοναλισμός αυτός προέκυψε ιστορικά από την αντίληψη για το πρόσωπο ως ατομική αυτοσυνειδησία που εισήγαγε στη δυτική θεολογία ο άγιος Αυγουστίνος και εξέφρασε καταλυτικά ο «τελευταίος Ρωμαίος φιλόσοφος και πρώτος σχολαστικός» Βοήθιος με τον περίφημο ορισμό του: *persona est naturae rationabilis individual substantia. Πρόσωπο είναι η ατομική υπόσταση της λογικής φύσεως*. Η αρχική εισαγωγή, όμως, αλλά και η σαφέστατα διαφοροποιημένη από την παραπάνω σημασιодότηση της έννοιας του προσώπου έγινε για πρώτη φορά στην ιστορία της σκέψης από τη θεολογία των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας, για να εκφράσει την πίστη και το βίωμά της στην Αγία Τριάδα. Καθώς επισημαίνει ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζηζιούλας, «το πρόσωπον ως έννοια και βίωμα είναι γέννημα και θρέμμα της πατερικής θεολογίας», μια ιστορική και υπαρξιακή πραγματικότητα που φαίνεται να μην έλαβε την δέουσα θέση ούτε καν στην ιστορία της φιλοσοφίας. Η θεολογική σκέψη των Ελλήνων Πατέρων όχι μόνο δεν συνιστά τον «τερματητή του φιλοσοφικού διαλόγου» αλλά συνέχισε αδιάκοπα την ανοικτή φιλοσοφική αναζήτηση με ριζικές υπαρξιακές καινοτομίες και όχι απλώς με μεταφυσικές προτάσεις ή μυστικιστικές αποδράσεις.

Πράγματι, η περί προσώπου θεολογία έχει ως αφετηρία την έκφραση της βιβλικής πίστης και πρωτοχριστιανικής εμπειρίας στον Τριαδικό Θεό, μέσω της

ταυτότητας του Χριστού. Η πίστη στην Αγία Τριάδα ως σε τρία ξεχωριστά πρόσωπα προέκυψε μέσα από την πίστη και έκφραση της αρχέγονης Εκκλησίας για την ταυτότητα του Χριστού. Η πίστη αυτή περιελάμβανε σαφώς την περί Θεού βιβλική εμπειρία της Παλαιάς Διαθήκης. Ως απόλυτη υπερβατικότητα έναντι του κόσμου, ο Θεός είναι απόλυτα ελεύθερος έναντι οποιασδήποτε λογικής, ηθικής ή κοσμικής αρχής και ανάγκης. Συνάμα, δίχως να αποτελεί μια απρόσωπη δύναμη, ο Θεός αυτός αποκαλύπτεται και ενεργεί προσωπικά όχι μέσα στην κοσμική φύση αλλά στην ιστορία των ανθρώπων και αναγνωρίζεται μέσα από έμπρακτες προσωπικές σχέσεις μαζί τους. Πάνω σε αυτόν τον εμπειρικό καμβά, οι αξιώσεις του Χριστού για το πρόσωπό του, το βίωμα της Εκκλησίας αλλά και το πολιτιστικό περιβάλλον της όψιμης αρχαιότητας, θα διαμορφώσουν έναν πολύ παράδοξο *μονοθεϊσμό*, αυτόν της *Αγίας Τριάδος*. Ο Χριστός εκφράζει μια αποκλειστική σχέση υιότητας με τον Θεό και αξιώνει ότι είναι ο εσχατολογικός «υιός του ανθρώπου», αυτός που θα κρίνει τελικά και αμετάκλητα την ιστορία. Η πίστη και το βίωμα στην ανάσταση, την αποχώρηση και συνάμα παραμονή του Χριστού, εν ετέρω τρόπω, διά του «άλλου παρακλήτου», στο ιστορικό προσκήνιο αλλά και η προσδοκία της ένδοξης επανόδου του στον κόσμο, δεν εξέφραζε μόνο το περιεχόμενο της ταυτότητας του Χριστού αλλά οδηγούσε και σε μια θεμελιώδη τροποποίηση της περί Θεού αντίληψης των Εβραίων της εποχής εκείνης και όχι μόνο. Ο Θεός ενεργεί στην Εκκλησία ως Πνεύμα Άγιον που πραγματοποιεί την παρουσία του Χριστού. Μέσα από μια τέτοια εμπειρία η αρχαία Εκκλησία εξέφρασε ήδη στην Καινή Διαθήκη την πίστη της στον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα και την βίωσε με τον πλέον αποφασιστικό τρόπο στη βαπτισματική και ευχαριστιακή της εμπειρία και πράξη. Η έκφραση όμως του υπαρξιακού αυτού βιώματος στην περιρρέουσα ατμόσφαιρα και τον πολιτισμό που επικρατούσε, έθετε το πρόβλημα της θεολογικής και φιλοσοφικής έκφρασης της πίστης στον Θεό ως Αγία Τριάδα. Ο Θεός είναι ένας ή τρεις ιδιαίτερες υπάρξεις; Αν τα τρία αυτά πρόσωπα είναι τρία όντα, πώς αποφεύγεται η τριθεΐα και διαφυλάσσεται ο βιβλικός μονοθεϊσμός από την ειδωλολατρική πολυθεΐα; Η αρχαία Εκκλησία σε μια δημιουργική συνάντηση με την ελληνική φιλοσοφία και τον πολιτισμό - ήδη από τα κείμενα της Καινής Διαθήκης που είναι έργο των ελληνιστικών χριστιανικών κοινοτήτων - θα υπερβεί όχι μόνο τη διαμάχη με τον Ιουδαϊσμό αλλά και το σκόπελο των ανατολικών μυθολογικών λαβυρίνθων του Γνωστικισμού και θα εκφράσει στέρεα το υπαρξιακό της βίωμα στην Αγία Τριάδα. Για το περιεχόμενο αυτής της συνάντησης, αν πρόκειται, δηλαδή, για εξελληνισμό του Χριστιανισμού ή

εκχριστιανισμό του Ελληνισμού, το κρίσιμο βήμα θα γίνει δύο αιώνες αργότερα με τους Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, κυρίως και κατεξοχήν με την καθοριστικής σημασίας σύνθεση των Καππαδοκών.

Μέσα στη δίνη του Γνωστικισμού στην Εκκλησία και στην κυριαρχία του Μέσου Πλατωνισμού στη φιλοσοφία, μια σειρά από τριαδολογικές αιρέσεις θα προσπαθήσουν να εκφράσουν την πίστη στην Αγία Τριάδα ως ταυτότητα του ενός και μοναδικού προσώπου. Άλλοτε ο Υιός δεν θεωρούνταν ως πρόσωπο και άλλοτε ούτε καν ως Θεός. Ειδικά ο Σαβελλιανισμός δέχονταν ένα είδος ομοουσίου των Τριών προσώπων και συνάμα το ομοϋπόστατόν τους, καθόσον η ουσία και η υπόσταση ταυτίζονταν στη φιλοσοφική ορολογία της εποχής. Ο ένας και μοναδικός Θεός τροποποιούσε τον εαυτό του και διαδραμάτιζε τρεις διαφορετικούς ρόλους ή είχε τρία διαφορετικά πρόσωπα-προσωπεία. Στην πραγματικότητα, επρόκειτο για μια θεολογία που θεμελιωνόταν στην ουσία ως μοναδικό οντολογικό κατηγορημα του Θεού. Ο Θεός είναι το απόλυτο Ένα. Αλλά και ο Φίλων ενωρίτερα, ο περίφημος Ιουδαίος ελληνιστής φιλόσοφος, υπήρξε και αυτός συνεπής προς την αρχαιοελληνική φιλοσοφική παράδοση που είναι κατά βάση μονοθεϊστική, εκφράζοντας την αντίληψη ότι ο Θεός είναι ένας και μόνος. Προς αυτή τη θέση αντέδρασαν οι Απολογητές του Β΄ αι. (Ιουστίνος-Αθηναγόρας, Θεόφιλος), υποστηρίζοντας με την πενιχρή ορολογία τους ότι ο Θεός είναι ένας αλλά όχι *μοναχικός*. Αλλά και ο Ειρηναίος Λυώνος με τη θεολογική και φιλοσοφική γλώσσα που είχε στη διάθεσή του θεωρούσε τον Υιό και το Πνεύμα ως τα μόνα όντα που υπάρχουν εκ της ουσίας του Θεού και Πατρός. Τα τρία όντα που συγκροτούν την Αγία Τριάδα δεν είναι αφηρημένες δυνάμεις του ενός Θεού αλλά πραγματικές και συγκεκριμένες υπάρξεις σε άρρηκτη σχέση μεταξύ τους. Ο Υιός είναι το όνομα, η περιγραφή ή το πρόσωπο του κρυμμένου Πατρός. Μετά τον Θεόφιλο, ο Τερτυλλιανός είναι ο πρώτος λατινόφωνος θεολόγος που χρησιμοποιεί τον όρο *Τριάς* και διακρίνει τα πρόσωπα στην ενιαία θεότητα. Η ορολογία του για την Αγία Τριάδα, «*una substantia, tres personae*», *μία ουσία, τρία πρόσωπα*, θα περάσει στην Ανατολή διαμέσου του Ιππολύτου, του μικρασιάτη αυτού θεολόγου που έδρασε στη Ρώμη στο μεταίχμιο του Β΄ και Γ΄ αι. Στην ελληνόφωνη Ανατολή, η μετάφραση των όρων αυτών παρουσιάζει προβλήματα μοναρχιανισμού ή Σαβελλιανισμού. Ο όρος *substantia* σήμαινε *υπόστασις*, δηλαδή, *ουσία*, ενώ ο όρος *persona*, αντιδάνειο του ελληνικού όρου *πρόσωπον* δεν σήμαινε παρά προσωπείο ή ρόλο. Πρόκειται, συνεπώς, για έννοια δίχως οντολογικό περιεχόμενο. Ο Θεός του Ωριγένη, κατά τον Γ΄ αι., είναι η αναλλοίωτη και άπειρη πηγή της πατρότητας και συνάμα της

κοινωνικότητας. Η Τριάς αποτελεί και την πρώτη άχρονη και προαιώνια εκδίπλωση του Θεού από τη μοναδικότητα στην ετερότητα. Ο Ωριγένης είναι ίσως ο πρώτος θεολόγος που ερμηνεύει την Τριάδα ανεξαρτήτως από την εμπλοκή της στο έργο της σωτηρίας. Χρησιμοποιώντας τον πλατωνικό όρο ουσία, αναφέρεται στο κοινό χαρακτηριστικό της Τριάδος, ενώ με τον αριστοτελικό όρο *υποκείμενον* ή τον στωικό *υπόστασις* εκφράζει την ιδιαιτερότητα των θείων προσώπων, διαβαθμίζοντας δυναμικά το καθένα. Η μετάφραση στα λατινικά του όρου *υπόστασις* που χρησιμοποιούσε ο Ωριγένης δημιουργούσε, ωστόσο νέα προβλήματα. Η διατύπωση του Ωριγένη θα μπορούσε να αποδοθεί στη λατινόφωνη ορολογία ως *una substantia, tres substantiae*, έκφραση δίχως κανένα λογικό νόημα και τριαδικό περιεχόμενο.

### **Η οντολογία του προσώπου. Κοινωνία και ετερότητα**

Το συγκεκριμένο αυτό πλαίσιο αλλάζει ριζικά με τη συμβολή και τη σύνθεση των Ελλήνων Πατέρων και ιδιαίτερα των Καππαδοκών θεολόγων, τόσο στο πεδίο της ορολογίας όσο και σε εκείνο του υπαρκτικού νοήματος που προσδίδουν στις θεολογικές και φιλοσοφικές έννοιες. Οι όροι «ουσία» και «υπόστασις», συνώνυμοι μέχρι τότε στην ελληνική σκέψη, διαχωρίζονται καθοριστικά. Συνάμα, η υπόσταση ταυτίζεται με τον όρο «πρόσωπον». Ένας όρος με σαφέστατο οντολογικό περιεχόμενο ταυτίζεται με έναν όρο ρευστό και εξ άπαντος δίχως κανένα οντολογικό περιεχόμενο. Η έννοια του προσώπου, με γενεαλογικές ρίζες που προέρχονταν από την αρχαία οπτική, τη γραμματική, τη ρητορική και το θέατρο, συνδέεται έτσι για πρώτη φορά με την υπόσταση, για να εκφράσει με οντολογικό και σταθερό τρόπο την ιδιαίτερη προσωπική ύπαρξη και ταυτότητα του Θεού. Ο Θεός είναι τρία πρόσωπα-υποστάσεις ως τρία ιδιαίτερα όντα ή υπάρξεις και όχι προσωπεία ή τροπικές εκδοχές της ουσίας ή ακόμη κάποιο επίθεμα του όντος, δίχως πραγματικό και συγκεκριμένο περιεχόμενο. Κατά συνέπεια, ο λατινικός όρος *substantia* αποδίδεται με τον όρο ουσία ή φύση και όχι πλέον με τον όρο υπόσταση. Ο Θεός είναι ένας ως προς την ουσία και Τριαδικός ως προς τα πρόσωπα ή τις υποστάσεις του. Η ουσία σημαίνει την ενότητα του Θεού ενώ η υπόσταση ή το πρόσωπο δηλώνει την ιδιαίτερη ύπαρξη και ετερότητα. Ωστόσο, σε μία τέτοια αντίληψη, η πολλαπλότητα δεν συγκρούεται με την ενότητα; Πώς είναι δυνατό να ερμηνευθεί το παράδοξο για τη λογική μυστήριο της Αγίας Τριάδος, δίχως να εισάγεται η τριθεΐα; Προϋπάρχει η ουσία ως πρωταρχικό οντολογικό κατηγορημα στον Θεό και κατόπιν αναδύονται τα πρόσωπα; Τελικά, τί μπορούμε να γνωρίζουμε για την ύπαρξη του Τριαδικού Θεού και πως

νοηματοδοτείται ο όρος «πρόσωπον», ώστε να αφορά όχι απλώς μια ψιλή περί Θεού γνώση αλλά, κυρίως και κατ' εξοχήν, να προσφέρει συγκεκριμένες εμπειρικές και υπαρκτικές δυνατότητες στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη;

Καινοτομώντας, πράγματι, τα ονόματα οι Καππαδόκες Πατέρες, τονίζουν ότι η ουσία δεν υπάρχει γυμνή ή ανυπόστατη αλλά υφίσταται πάντα σε πραγματικές και συγκεκριμένες υποστάσεις. Ως τρόπος υπάρξεως το πρόσωπο δεν επέχει κάποια δευτερεύουσα μετά την ουσία θέση. Η τελευταία, δεν αποτελεί από μόνη της το πρωταρχικό αίτιο της ύπαρξης του Θεού, δεν συνιστά την αιτία του προσωπικού Τριαδικού τρόπου υπάρξεώς του, δεν παράγει αυτόματα και απρόσωπα την Τριαδική ζωή σαν να ήταν *καρπογόνος* από μια φυσική της ιδιότητα ή ανάγκη. Μια τέτοια αντίληψη θα σήμαινε επιστροφή στην αρχαιοελληνική οντολογία και στο μονισμό της ουσίας. Με άλλα λόγια, ο ένας Θεός δεν είναι η μία ουσία, καθόσον αυτή δεν νοείται ανυπόστατη, γενικά και αόριστα, αλλά πάντοτε εν προσώπω. Με δεδομένη την ισορροπία φύσεως και προσώπου, το είναι του Θεού, η Τριαδική ύπαρξη και ζωή του, έχει ως αιτία το πρόσωπο του έχοντος ουσία Πατρός. Η ομοούσια προσωπική ετερότητα του Υιού και του Πνεύματος προέρχεται εξ αιτίας του Πατρός. Η προσωπική ετερότητα στον Τριαδικό Θεό δεν είναι αποτέλεσμα μιας αθέλητης και αναγκαστικής φυσικής απορροής, σαν το ξεχείλισμα του (νέο)πλατωνικού κρατήρα της θεότητας που επεκτείνεται στην πολλαπλότητα των υποστάσεων και των κατώτερων βαθμίδων της ύπαρξης. Η φύση του Θεού είναι ομοουσίως Τριαδική. Η ύπαρξη του Υιού και του Πνεύματος δεν είναι κάποια ακούσια πρόοδος ή διαπλάτυνση της ουσίας. Ο Πατήρ, όπως ακριβώς συνιστά ελεύθερα την αιτία και της δικής του ύπαρξης, έτσι ελεύθερα προβαίνει στη διάκριση των άλλων δύο υποστάσεων. Το πρόσωπο στη σκέψη των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας, λοιπόν, όχι μόνον αποκτά σταθερό περιεχόμενο αλλά συνδεόμενο με την Τριαδική ύπαρξη του Θεού αποβαίνει πρωταρχικό οντολογικό κατηγορημα. Το ομοούσιο πρόσωπο του Πατρός συνιστά την ελεύθερη *αιτία* και αρχή των δύο άλλων. Το πρόσωπο στην Αγία Τριάδα είναι ένα υπαρκτικό γεγονός ελευθερίας και συνάμα σχέσεως. Μολονότι δηλώνει μίαν ιδιαίτερη ταυτότητα, δεν νοείται από μόνο του, δεν μπορεί να υπάρξει μόνο του, δίχως αναφορά, κοινωνία και σχέση με άλλα πρόσωπα. Και ενώ είναι μοναδικό, ανόμοιο και ανεπανάληπτο, ενώ δεν μπορεί να τραπεί ή να μειωθεί στο ελάχιστο ως ιδιαίτερη προσωπική ταυτότητα, δεν υφίσταται παρά μόνον ως σχέση. Ο Υιός δεν είναι ο Πατήρ ή το Πνεύμα και είναι Υιός μόνο σε σχέση με τον Πατέρα. Η απόλυτη ταυτότητα και ετερότητά του πηγάζει ακριβώς από το γεγονός της

αδιάκοπης κοινωνίας. Η διακοπή της σχέσης σημαίνει και αναίρεση της ύπαρξης του προσώπου.

Η προσωπική ετερότητα, η αμείωτη και αναντικατάστατη ταυτότητα, όχι μόνο δεν συγκρούεται με τη σχέση αλλά κατά κάποιο τρόπο προέρχεται από την σχέση. Η κοινωνία, όσο κι αν φαίνεται παράδοξο, είναι τέτοια ακριβώς, ώστε ιδρύει την ετερότητα και μοναδικότητα, δηλαδή, ό,τι ακριβώς δεν μπορεί να μεταδοθεί ως προσωπικό ιδίωμα. Και ενώ η ετερότητα είναι συστατική της ενότητας, συνάμα, η κοινωνία των προσώπων αποτελεί προϋπόθεση της ίδιας της ετερότητας. Τα τρία πρόσωπα αλληλοπεριχωρούνται στην ομοούσια αυτή αναφορά και σχέση τους, διακρατώντας την υπαρκτική αυτοτέλεια, την αμείωτη πληρότητα και συνάμα την απόλυτη ενότητά τους. Τέτοια είναι η απόλυτη κοινωνία τους, ώστε κάθε πρόσωπο συνιστά αμέριστα και αδιαίρετα το φορέα ολόκληρης της κοινής ουσίας. Η ομοούσια σχέση και αναφορά επιτρέπει στο κάθε πρόσωπο να υφίσταται *ασυγχύτως* μέσα στο άλλο, δίχως καμία έκπτωση της ετερότητάς του. Η κοινωνία αυτή των προσώπων εκφράζει το είναι του Θεού ως αγάπη κατά τρόπο οντολογικό. *Ο Θεός είναι αγάπη*, δεν σημαίνει μία φυσική απλώς ιδιότητα π.χ. της πλατωνικής θείας αγαθότητας ή ότι ο Θεός αγαπά τον ατομικό και μόνον εαυτό του, αλλά ότι το ίδιο το είναι του υφίσταται ως αδιάστατη κοινωνία και αγάπη, δηλαδή ως Τριάδα προσώπων, δίχως καμία οντολογική δέσμευση στην άκτιστη και άναρχη ύπαρξή του να αγαπά π.χ. τον κτιστό και πεπερασμένο κόσμο. Το ό,τι αγαπά και τον κόσμο, μετά την εκ του μη όντος δημιουργία του, σημαίνει μία πράξη και ενέργεια ελεύθερης δωρεάς και αγάπης, πέρα από τα όρια της άκτιστης φύσης του. Η ελευθερία του Θεού εκφράζεται ως αγάπη, δηλαδή ως μια οντολογική ελευθερία που υπέρκειται από την ηθική έννοια της ελευθερίας ως επιλογής δυνατοτήτων που γνωρίζουμε εμείς ως κτιστά και πεπερασμένα όντα. Στον Τριαδικό Θεό η ελευθερία ως «σύνδρομος» της φύσεώς του, ασκείται με τον οντολογικό τρόπο του ακτίστου, δηλαδή, πάντοτε απόλυτα και καταφατικά ως υπαρκτικός μονόδρομος, εφόσον τίποτε δεν υπάρχει δίπλα ή εντός του Θεού που να δεσμεύει και να περιορίζει την ύπαρξή του.

Η περί Αγίας Τριάδος και προσώπου θεολογία των Ελλήνων Πατέρων δεν υπήρξε μια άσκηση στη φιλοσοφική ορολογία και γνώση. Θεωρώντας το θεϊκό «Εν» επέκεινα της ουσίας, ο νεοπλατωνικός αποφατισμός όριζε αρνητικά την οντολογία. Τίποτε περί του «Ενός» δεν είναι δυνατό να γνωσθεί. Η δε πλατωνική σκέψη συνελάμβανε νοερά την ουσία των όντων μέσω των ιδεών. Η πατερική σκέψη περιορίζει τον αποφατισμό στην παντελώς άγνωστη και ανεμνήνευτη ουσία του Θεού

και όχι ως προς τον Τριαδικό τρόπο υπάρξεως των προσώπων. «Και τω Μωϋσή δε χρηματίζων ο Θεός, ουκ είπεν “εγώ ειμι η ουσία”, αλλ’ “εγώ ειμι ο ων” (Εξ. 3,14). Ου γαρ εκ της ουσίας ο ων, αλλ’ εκ του όντος η ουσία· αυτός γαρ ο ων όλον εν εαυτώ συνείληφε το είναι». Στο εκπληκτική αυτή ρήση του Γρηγορίου Παλαμά προβάλλεται η βιβλική αντίληψη περί ενός προσωπικού Θεού που δεν δεσμεύεται από τον αποφατισμό και την αγνωσία ή την αντικειμενικότητα της ουσίας του αλλά ενεργεί πέρα από αυτήν, κάνοντας ελεύθερα γνωστό το είναι του διά των ακτίστων ενεργειών του κατά τρόπο ολότελα προσωπικό. Πρόκειται για την υπέρβαση της αντικειμενικής μεταφυσικής ταυτολογίας που εγκλωβίζει την οντολογία της θεϊκής ύπαρξης σε ένα είδος αυτιστικού μονισμού της ουσίας, για ένα προσωπικό και ενεργειακό άνοιγμα του Θεού που δεν δεσμεύεται από την φύση του να γνωρίζεται *ad extra* «εν τρισίν υποστάσεσιν ων». Ως κοινωνία προσώπων ο Θεός προσφέρεται και γνωρίζεται χαρισματικά μέσα από διαπροσωπικές σχέσεις, συνιστά αγαπητική κατ’ ενέργειαν έκσταση της φύσεώς του εν προσώπω προς την κτιστή ετερότητα του ανθρώπου. Η ερμηνευτική προσέγγιση στον τρόπο υπάρξεως του Θεού φανερώνει και φωτίζει την ίδια την ύπαρξη και ζωή του ανθρώπου. Ο Θεός, κατά την σκέψη των Ελλήνων Πατέρων, δεν είναι ένα υπέρτατο Όν που γνωρίζεται αντικειμενικά και αναγκαστικά μέσω των ιδιοτήτων αλλά προσωπική ζωή που ελεύθερα αποκαλύπτεται μέσα από ένα πλέγμα σχέσεων.

Στην βαπτισματική και ευχαριστιακή εμπειρία της Εκκλησίας ο Θεός ονομάζεται και γνωρίζεται ως Τριαδική κοινωνία. Η προσευχή της Εκκλησίας, η λειτουργική της ευσέβεια δεν εκφράζεται αλλά ούτε και βιώνεται ερήμην της διακρίσεως των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Εάν ο Θεός δεν είναι κοινωνία προσώπων, τότε η ζωή του ανθρώπου λαμβάνει ένα τελείως διαφορετικό νόημα. Η σημασία του «κατ’ εικόνα και καθ’ ομοίωσιν» του Θεού στον άνθρωπο, καθώς πραγματώνεται από την Χριστολογία, αποβαίνει κλειδί για τις ανθρωπολογικές συνέπειες της θεολογικής οντολογίας του προσώπου. Η πατερική διάκριση κτιστού κόσμου και ακτίστου Θεού, υπερβαίνοντας τον κλειστό κοσμολογικό μονισμό της αρχαιοελληνικής σκέψης, εισήγαγε «μια ριζική ετερότητα» στην οντολογία. Ο κόσμος και ο άνθρωπος δεν κατανοούνται και δεν ερμηνεύονται από την αιώνια ανακύκληση της φύσης αλλά από μίαν άλλη, εκτός του κόσμου, πραγματικότητα. Τα όντα δεν ανάγουν πλέον την ύπαρξή τους στην απρόσωπη ανάγκη ή στον εαυτό τους αλλά σε μίαν προσωπική και άκτιστη ετερότητα, που καλεί τα κτιστά όντα στο είναι ως γεγονότα ελευθερίας και αγάπης. Όταν η πατερική θεολογία χρησιμοποιεί

καταλλήλως ανθρωπολογικά παραδείγματα, για να υποδηλώσει το μυστήριο της Αγίας Τριάδος, τούτο δεν συμβαίνει για να ερμηνεύσει ένα υπερβατικό απλώς δόγμα αλλά για να επισημάνει κυρίως τις υπαρκτικές συνέπειες για τον άνθρωπο. Η όποια αντιστοιχία της ανθρώπινης φύσης ή της πολλαπλότητας των ανθρώπων εφαρμόζεται υπό τον όρο ότι δεν εισάγονται οι κατηγορίες του κτιστού στον άκτιστο Θεό. Πράγματι, στον άνθρωπο η κοινή ουσία διαιρείται ατομικά μέσα στο χώρο και τον χρόνο που προσμετρά την ανάδυση και φθορά των κτιστών. Αντίθετα, στον Θεό η προσωπική ετερότητα δεν αντιμάχεται την ομοούσια ενότητα. Στον Θεό δεν προϋπάρχει η κοινή ουσία και κατόπιν αναδύονται τα πρόσωπα. Ωστόσο, τα συγκεκριμένα ανθρώπινα πρόσωπα θεωρούνται εξίσου πρωταρχικά με την ουσία του ανθρώπου. Οι Έλληνες Πατέρες θεωρούν ως αιτία και του ανθρώπινου είναι, ως πρωταρχικό οντολογικό κατηγορημά του όχι την γενική και αόριστη ανθρώπινη φύση αλλά το συγκεκριμένο πρόσωπο. Παρά την εξατομικευμένη αποσπασματικότητα της ανθρώπινης φύσης, στο επίπεδο της υπαρκτικής γνησιότητας και των προσωπικών σχέσεων είναι δυνατό ένα συγκεκριμένο ανθρώπινο πρόσωπο να θεωρείται ως ένας *μικρόκοσμος*, ως φορέας σύμπασας της ανθρωπότητας ή της κτίσης, δηλονότι της κοινής φύσης. Είναι, τέλος, χαρακτηριστικό ότι στην αμυδρή αναλογία από τον άνθρωπο στον Τριαδικό Θεό χρησιμοποιούν όχι έναν αλλά τρεις ανθρώπους, τρία ιδιαίτερα ανθρώπινα πρόσωπα, πράγμα πολύ σημαντικό για την αρκετά διαφορετική κατανόηση της ετερότητας που αναπτύχθηκε στη δυτική θεολογική σκέψη.

### **Η персонаλιστική ταυτότητα του σκεπτόμενου υποκειμένου**

Η περί προσώπου αντίληψη της Δύσης οφείλεται κατ' εξοχήν στη σκέψη του Αυγουστίνου, που θεμελιώνει καταλυτικά την περί Αγίας Τριάδος θεολογία στη λατινόφωνη σκέψη. Σε μια εργώδη προσπάθεια να εκχριστιανίσει με τον ιδιότυπο τρόπο του τη νεοπλατωνική κυρίως φιλοσοφία, αγνοώντας την ήδη πλούσια θεολογική συμβολή των Καππαδοκών, ανέλαβε να ερμηνεύσει το Τριαδικό δόγμα σχεδόν μόνος του, δίχως να μετέχει σε καμιά προηγούμενη θεολογική ερμηνευτική παράδοση και σχολή. Το ίδιο το έργο του Αυγουστίνου διαμόρφωσε μια τέτοια παράδοση, όταν κυρίως διαδόθηκε η μελέτη του από τον Καρλομάγνο τέσσερεις αιώνες αργότερα. Τότε η ευρωπαϊκή Δύση ανακάλυπτε σταδιακά στα κείμενα του επισκόπου Ιπώνος το ιδεώδες της ατομικής ύπαρξης. Ο Θεός εκλαμβάνεται ως το απόλυτο *υποκείμενο*, έχοντας ως *αντικείμενο* την υλική δημιουργία του.

Ο συγγραφέας των *Εξομολογήσεων*, προκειμένου να κατανοήσει και να εξηγήσει λογικά το δόγμα της Αγίας Τριάδος αναζήτησε, με οδηγό τη νεοπλατωνική ψυχολογία, την αναλογία του Θεού στον άνθρωπο, όχι απλώς στον ένα άνθρωπο αλλά στον έσω εαυτό του. Η ένδον ταυτότητα της ψυχής ενός ανθρώπου είναι δυνατό να εξεικονίσει την Τριαδική ύπαρξη του Θεού. Στον ανθρώπινο νου η μνήμη αποτελεί πηγή της ύπαρξης, από την οποία αναβλύζει με τη λειτουργία της ανάμνησης η γνώση αλλά και η αγάπη-βούληση διά της οποίας ο νους έλκεται προς το αγαθό. Και ο Θεός είναι ένας μεταφυσικός Νους που έχει ως Γνώση τον Λόγο-Υιό. Ως Αγαθός Νους προκαλεί την Αγάπη προς τον Λόγο-Υιό του και έτσι αυτός τον γνωρίζει ως Αγαθό. Ο σύνδεσμος της αγάπης (*nexus amoris*) μεταξύ του Πατρός και του Υιού είναι το Άγιον Πνεύμα. Η τριάδα της μνήμης, της γνώσης και της αγάπης αντιστοιχεί στην Αγία Τριάδα.

Αντίθετα, για τους Έλληνες Πατέρες, η γνώση, η βούληση και η αγάπη δεν δηλώνουν υποστατικές ιδιαιτερότητες αλλά την μία ουσία ως κοινές ενέργειές της. Οι υποστατικές ιδιότητες αφορούν οντολογικές σχέσεις, δηλώνουν τον τρόπο υπάρξεως των προσώπων και ασφαλώς δεν εκφράζουν ψυχολογικές εμπειρίες. Το πρόβλημα, ωστόσο, δεν έγκειται απλώς στις θετικές και ανθρώπινες ψυχολογικές ιδιότητες που εξαντλούν την προσωπική ετερότητα του Θεού αλλά στην περσοναλιστική ταυτότητα που αυτές προσδίδουν στη θεία ουσία, χαρακτηρίζοντας όχι ιδιαίτερα και διακεκριμένα πρόσωπα αλλά τις εσωτερικές της σχέσεις. Η ετερότητα των προσώπων συσκοτίζεται χάριν της ενότητας και της ιδιότυπης δομής της ουσίας. «Πρόσωπο είναι ένας απόλυτος όρος, όχι ένας όρος σχετικός με τον Υιό ή τη Άγιο Πνεύμα, όπως απόλυτοι είναι και οι όροι Θεός, μέγας, δίκαιος... Για τον Θεό, είναι λοιπόν ταυτόσημα το να είναι και το να είναι ένα πρόσωπο». Ο μονοθεϊσμός του Αυγουστίνου αφορά τελικά τη θεία ουσία (*Divinitas*), που προηγείται λογικά από την αρχή της θεότητας (*Deitas*), την οποία προάγει ο Πατήρ ως Τριάδα. «Όταν στην Τριάδα μιλούμε για το πρόσωπο του Πατρός, δεν μιλούμε για άλλο πράγμα παρά για την ουσία του Πατρός». Ο Πατήρ, συνάμα, δεν είναι μοναδική αιτία της θεότητας, αφού προάγει μαζί με τον Υιό την ύπαρξη του Πνεύματος. Η μοναδικότητα και απλότητα μιας απρόσωπης ουσίας, φαίνεται πως τελικά προτάσσεται οντολογικά από τα πρόσωπα που αναδύονται ως εσωτερικές της σχέσεις αντιθέσεως. «Γιατί λοιπόν δεν αποκαλούμε τα τρία ένα μόνο πρόσωπο, καθώς και μία μόνη ουσία και έναν μόνο Θεό;». Το περιεχόμενο του όρου πρόσωπο στον Αυγουστίνο παραμένει όχι απλώς σε εκκρεμότητα αλλά μάλλον κενό και ανακριβές, μια καθαρή τυπολογία. Στις ύστερες

επεξεργασίες της αυγουστίνειας θεολογίας από τούς σχολαστικούς, προηγείται σαφώς το κεφάλαιο περί του ενός Θεού (De Deo uno), για να ακολουθήσει εκείνο που αφορά την Τριάδα των Προσώπων (De Deo trino). Η προτεραιότητα της ουσίας έναντι του προσώπου, επισκίασε το δόγμα της Αγίας Τριάδος και χρωμάτισε ανάλογα ολόκληρο το φάσμα της θεολογικής αλλά της φιλοσοφικής σκέψης του δυτικού πολιτισμού, σαρκώνοντας ένα είδος «πρακτικού μονοθεϊσμού» με κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις.

Για τον Αυγουστίνο, ο άνθρωπος είναι πρόσωπο ως ατομική ύπαρξη που ταυτίζεται με την ψυχή του. Ως ένας μοναχικός εαυτός, μπορεί να νοηθεί δίχως κοινωνία, σχέση και αναφορά με άλλα πρόσωπα ή με τον υπόλοιπο κόσμο. Από αυτή την αναγωγική ενδοστρέφεια και την παρατήρηση του ατομικού εαυτού, έλκει την ιδρυτική του αρχή το πρόσωπο ως συνείδηση του σκεπτόμενου υποκειμένου στη δυτική σκέψη. Πρόκειται για την ανάδυση του σύγχρονου εγώ στην ιστορία, που προϋποθέτει μια ριζική αλλαγή της εσωτερικότητας. Ο ορισμός του Βοήθιου για το πρόσωπο ως λογική και ατομική φύση, ως βαθύτερος εαυτός που προσδιορίζεται διά της αυτοσυνειδησίας, θα προσληφθεί από τον Θωμά Ακινάτη και θα αναπτυχθεί περαιτέρω στη σχολαστική σκέψη. Το αυγουστίνειο πρόσωπο, παρόλον τον υπαρξιακό-ψυχολογικό μυστικισμό και την πνευματικότητά του, πλήρως εκκοσμικευόμενο, θεμελιώνει με την ιδιότυπη νοησιарχία του το cogito ergo sum του Ντεκάρτ, το σκεπτόμενο υποκείμενο του Καντ, την ιστορική συνείδηση και νομοτέλεια του Χέγκελ και φθάνει ως το άτομο του Διαφωτισμού ή τον περσοναλισμό του υπαρξισμού και το υποκείμενο της νεωτερικότητας.

### **Το ήθος της ελευθερίας. Υπαρξιακές συνέπειες της θεολογίας του προσώπου**

Αρκετοί ορθόδοξοι θεολόγοι, έχοντας κατά νου το πρόσωπο του δυτικού περσοναλισμού και υπαρξισμού και την αυγουστίνεια ψυχολογική προσέγγιση στην Αγία Τριάδα ως τη μόνη ίσως δυνατή έννοια του προσώπου, θεωρούν ότι καμία αντιστοιχία ή βάση δεν μπορούν να δώσουν τα πρόσωπα της Τριάδος στο ανθρώπινο πρόσωπο. Μάλιστα συχνά γίνεται λόγος για έναν αποφατισμό του προσώπου, ένα είδος ανθρωπολογικού κενού ως προς το πρόσωπο στη θεολογική σκέψη των Ελλήνων Πατέρων. Για τον Λόσκυ τελικά «μας είναι αδύνατο να σχηματίσουμε μιαν έννοια του ανθρώπινου προσώπου και θα πρέπει να αρκεσθούμε στη διατύπωση: Πρόσωπο σημαίνει το αμείωτο του ανθρώπου στη φύση του». Ωστόσο, αν η πατερική

σκέψη κάνει εκτεταμένο λόγο για την ανθρώπινη φύση, δίχως πάντοτε την ορολογία του προσώπου, τούτο οφείλεται σαφώς στο ότι το λεξιλόγιο αυτό δεν είχε ακόμη ενσωματωθεί στην ανθρωπολογική εμπειρία που σήμερα ονομάζουμε πρόσωπο και μάλιστα υπό την επήρεια και ανάδυση της ψυχολογίας του ατόμου. Έτσι η ανθρώπινη φύση προσεγγίζεται στην πατερική σκέψη εμπειρικά και υπαρξιακά μέσα από το οντολογικό κυρίως περιεχόμενο του προσώπου.

Η αναφορά στη πατερική θεμελίωση του προσώπου επισημαίνει ότι η δυτική περσοναλιστική φιλοσοφία και θεολογία δεν αποτελεί τον αποκλειστικό τρόπο προσέγγισης του ανθρώπινου προσώπου. Πέρα από την αντίληψη που βλέπει στο πρόσωπο ένα λογικό ή ψυχολογικό υποκείμενο με δυνατότητα αυτογνωσίας, υπάρχει μια εντελώς διαφορετική προσέγγισή του ως μιας ανεπανάληπτης ταυτότητας που αναδύεται από μία σχέση και συνιστά φανέρωση της ελευθερίας και της αγάπης κατά τρόπο οντολογικό, ως τρόπος υπάρξεως του ακτίστου Θεού. Το δόγμα της Αγίας Τριάδος δεν συνιστά ένα μεταφυσικό μυστήριο δίχως καίρια συνέπεια για την κτιστή ύπαρξη και ζωή του ανθρώπου. Ο άκτιστος Τριαδικός Θεός, απόλυτα ελεύθερος στο είναι του, συνιστά ως προσωπική κοινωνία το αρχέτυπο του ανθρώπου. Όμως, ο κτιστός άνθρωπος είναι απόλυτα ελεύθερος; Συνήθως εκλαμβάνουμε την ανθρώπινη ελευθερία ως δυνατότητα επιλογών. Η ύπαρξη του ανθρώπου δεσμεύεται καθοριστικά από την εκ του μη όντος ανάδυσή του στο είναι. Και ο κόσμος μέσα στον οποίο περιορίζεται να ζει είναι και αυτός δεδομένος. Αλλά και η κτιστή ύπαρξή του είναι σχετική και εξαρτημένη, αφού προέρχεται από τον Θεό. Αυτή, λοιπόν, η σχετική και περιορισμένη ελευθερία, ως αμυδρή αντανάκλαση της απόλυτης ελευθερίας του Θεού, αποτελεί το κατ' εικόνα; Και η δυναμική τάση του ανθρώπου προς το καθ' ομοίωσιν Θεού, η θέωση, επιτυγχάνεται μέσω αυτής;

Η δραματική αστοχία της πτώσης αλλά και ο μετέπειτα πολιτισμός του προπατορικού αμαρτήματος φανερώνουν τη βαθιά δίψα του ανθρώπου να υπερβεί τα υπαρκτικά του δεδομένα, να κατακτήσει την απόλυτη ελευθερία. Το απόλυτο είναι η πραγμάτωση της ελευθερίας. Διαφορετικά, η ύπαρξη του ανθρώπου καθίσταται τραγική, επιλέγοντας είτε την ανελεύθερη υπακοή και υποταγή στα δεδομένα όριά της είτε τον δρόμο της ανταρσίας και της αυτονόμησης απέναντι στα υπαρκτικά όριά της. Μια τέτοια θεώρηση δικαιώνει απόλυτα όχι μόνο την έννοια της ηθικής ελευθερίας των δυνατοτήτων αλλά και της κανονιστικής ηθικής. Η κλήση του Θεού προς τον άνθρωπο περιέχει ακριβώς την πληρότητα και όχι τη σχετικοποίηση της ελευθερίας του. Η ελευθερία του ανθρώπου, όμως, είναι ανάγκη να υπερβεί την

κτιστότητα της φύσεώς του, η οποία εξαρχής υπόκειται στο θάνατο και στη φθορά. Η μόνη δυνατότητα υπέρβασης της κτιστότητας είναι η θετική ανταπόκριση του ανθρώπου στην υπαρκτική κλήση του Θεού. Η κοινωνία με τον Θεό, δηλαδή, με τον τρόπο υπάρξεως του Θεού, *σώζει* τον κτιστό άνθρωπο από τα δεδομένα όρια της υπάρξής του, αποκαθιστά την ακεραιότητα και πληρότητα του είναι του, δίχως να κινδυνεύει να επιστρέψει στο μηδέν, απ' όπου αναδύθηκε στην ύπαρξη.

Συνεπώς, ο τρόπος άσκησης του κατ' εικόνα, δηλαδή της ελευθερίας, έχει αποφασιστική σημασία και δεν συνιστά απλώς μια δικανική συνέπεια που θέτει ηθικά όρια στην υπερβατική ροπή του ανθρώπου. Η υπαρκτική αποτυχία του πρώτου ανθρώπου φωτίζει, έστω και αρνητικά, τη δυναμική της ελευθερίας. Οι πρωτόπλαστοι θέλησαν να γίνουν θεοί για τον εαυτό τους. Δίχως κοινωνία και σχέση με τον Θεό, ο άνθρωπος αντλεί ζωή από τη φυσική του αυτοτέλεια και αυτονόμηση, δηλαδή από την κτιστή και θνητή φύση του. Όχι μόνο εγκαταλείπει και την υπόλοιπη δημιουργία στην κλειστή αυτάρκεια της κτιστότητας, αντί να οδηγήσει και αυτή στην απελευθέρωση των ορίων της, αλλά την εκλαμβάνει και ως τρόπο της αυτοθέωσης και αυτοϊκανοποίησης. Ο κόσμος γίνεται κτήμα του ανθρώπου, ο άλλος άνθρωπος γίνεται η κόλασή του, αφού θηρεύει σ' αυτόν την ηδονή μιας έγκλειστης και τραγικής ελευθερίας. Ο θάνατος και το κακό εισάγεται διά του ανθρώπου στη δημιουργία ως απειλή και εκμηδενισμός κάθε συγκεκριμένης ύπαρξης. Ο άνθρωπος απλώς διαιώνίζει το είδος του μαζί με την επιβίωση της άλογης φύσης και γεύεται ποικιλοτρόπως την τραγικότητα του θανάτου ως πρόσωπο που θέλει αλλά δεν μπορεί να ξεπεράσει τα κτιστά όριά του. Από την άποψη αυτή, η αναζήτηση της προσωπικής ετερότητας φανερώνει και την αρχέγονη υπαρκτική εκκρεμότητα του ανθρώπου, την ανοικτή διάθεση της δεξίωσης του Άλλου μέσα από τη θυσιαστική αγάπη για τον συγκεκριμένον άλλο.

Η Χριστολογία ως διαλεκτική ένωση κτιστού και ακτίστου δείχνει τη θετική υπέρβαση των ορίων του ανθρώπου, την υπέρβαση της νεκρούμενης ζωής, την ιστορική πραγμάτωση της θέωσης. Φανερώνει τις απεριόριστες δυνατότητες του καινού ήθους ως νέου τρόπου υπάρξεως στη δυναμική της κοινωνίας των ανθρώπων με τον Θεό. Το ανθρώπινο πρόσωπο αποκτά υπόσταση ζωής, δίχως να εκπίπτει στην τραγικότητα του ατόμου, επειδή συνιστά έναν καθολικό τρόπο ύπαρξης. Η *καθολικότητα* είναι εκείνη η διάσταση της προσωπικής ύπαρξης που υποστασιάζει σε ένα συγκεκριμένο ον την ολότητα και πληρότητα της φύσης. Αυτή η θεώρηση αναδεικνύει κάθε ξεχωριστή ύπαρξη, όχι ως απλή διαίρεση και αριθμητικό

επιμερισμό της φύσης, αλλά μοναδική, ανόμοια και ανεπανάληπτη προσωπική ετερότητα, η οποία συγκεφαλαιώνει και ακέραια εκφράζει το *όλον* της φύσης. Το πρόσωπο υπερβαίνει τη φύση με το να την κάνει να υφίσταται καθολικά. Συγχρόνως, το πρόσωπο εμπεριέχει τη διάσταση της *κοινωνίας*, της εκστατικής σχέσης ως ελεύθερη αγάπη. Πέρα από οποιαδήποτε αποκλειστικότητα, το πρόσωπο ανοίγεται ως αγαπητική αυθυπέρβαση της ατομικότητας, και συνδέεται με άλλα πρόσωπα σε μian αδιάρρηκτη κοινωνία, δίχως να χάνει την ετερότητά του, δηλαδή, την ελευθερία του. Μάλιστα, η *ιδιάζουσα ταυτότητά* του δεν είναι αυτόνομη, αλλά εκπηγάζει ακριβώς από αυτή τη σχέση και κοινωνία. *Το πρόσωπο αντλεί το είναι από το γεγονός της κοινωνίας*. Στο πλαίσιο αυτό κατανοείται ακριβώς και η ταύτιση μεταξύ προσώπου και αλήθειας, ως φανέρωση του καθολικού στο πεδίο της προσωπικής ύπαρξης και μάλιστα υπό το φως της Χριστολογίας.

Το γεγονός του Χριστού όπου ακριβώς πραγματώνεται η φανέρωση του Τριαδικού Θεού εν προσώπω, συνιστά και τη *δίοδο* που συνδέει και φωτίζει το ανθρώπινο πρόσωπο με την προσωπική ζωή του Τριαδικού Θεού. Στο ενσαρκωμένο πρόσωπο του Χριστού η θεώρηση του ανθρώπου «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν» Θεού, το ιδεώδες της βιβλικής και πατερικής σκέψης για τη θέωση του ανθρώπου ως υπέρβαση της φθοράς και του θανάτου, γίνεται βιωμένη ιστορία και πράξη. Το δόγμα της Χριστολογίας θα ήταν μια μεταφυσική πεποίθηση ή και αφορμή μιας ηθικής διδασκαλίας, αν δεν ήταν η καρδιά και το βίωμα της Εκκλησίας, αν δεν σημασιοδοτούσε έναν καινό τρόπο υπάρξεως για τον άνθρωπο και την κτίση ολόκληρη, αν δεν ενσάρκωνε το ήθος της ελευθερίας και της αγάπης. Η αλήθεια του Χριστού δεν συνιστά μεταφυσική πίστη αλλά ιστορική φανέρωση του προσώπου. Το πρόσωπο του Υιού εισέρχεται στην ιστορία του κτιστού και προσλαμβάνει ασυγχύτως και αδιαιρέτως την αυτεξούσια ανθρώπινη φύση, παρέχοντας έναν νέο τρόπο υπάρξεως στον άνθρωπο. Με τον τρόπο αυτό της προσωπικής και όχι της φυσικής ανάληψης της ανθρώπινης φύσης, βεβαιώνεται η ελεύθερη ένωση κτιστού και ακτίστου, η ασύγχυτη κοινωνία δύο υπαρκτικών ετεροτήτων. Το κτιστό και το άκτιστο ενώνονται τέλεια, δίχως να αναιρείται η ετερότητά τους, δίχως να εγκλωβίζεται το ένα μέσα στο άλλο, δίχως να αλλοτριώνεται το ένα από το άλλο. Ο Χριστός έχει ένα και μοναδικό πρόσωπο το οποίο εντάσσει σε μία προσωπική σχέση δύο εντελώς διαφορετικές φύσεις, δίχως να αναιρείται ή να συγχέεται η ετερότητά τους. «*Εν προσώπω Ιησού Χριστού*» (*Β' Κορ.* 4,6), η ταυτότητα και της ανθρώπινης φύσης του προκύπτει από την υπόσταση του Υιού ως ομοούσια σχέση με τον Πατέρα

και το Πνεύμα. Διά του προσώπου του Χριστού, η ελευθερία του ανθρώπου ασκείται πλέον με τον τρόπο του Τριαδικού Θεού, ως απόλυτη υπαρκτική κατάφαση.

Η ασύμμετρη αυτή Χριστολογία, όπως την εξέφρασε το δόγμα της Χαλκηδόνας, δεν θέτει το πρόσωπο του Υιού μεταξύ δύο φύσεων, η μηχανική ανάκραση και συνάφεια των οποίων πραγματοποιεί το χριστολογικό γεγονός. Εξ άλλου, αν ο Χριστός είχε δύο πρόσωπα τότε θα είχε δύο διαφορετικές ταυτότητες με αποτέλεσμα η διαλεκτική σχέση κτιστού και ακτίστου να ήταν ανέφικτη και η ανθρωπότητα περιορισμένη μέσα στα υπαρκτικά όρια του κτιστού. Δεν πρόκειται, συνεπώς, για κάποια υποτίμηση της ανθρώπινης φύσης αλλά για ανάδειξη των άπειρων υπαρκτικών δυνατοτήτων της. Στον *ενυπόστατο* αυτό χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης του Χριστού, η ανθρωπότητα λαμβάνει ό,τι ποτέ δεν θα μπορούσε να αποκτήσει, αν είχε δικό της ιδιαίτερο πρόσωπο. Το *ενυπόστατο* συνιστά ένα δυναμικό και εκστατικό άνοιγμα του προσώπου να πραγματοποιεί κοινωνία και σχέση με μian εντελώς διαφορετική ύπαρξη, καθόσον δεν εγκλωβίζεται από τις ιδιότητες της φύσεως. Συνάμα, τούτο μας παρέχει τη δυνατότητα να δούμε ξεκάθαρα τη διαφοροποίηση του προσώπου από κάθε ψυχολογικό περιεχόμενο όπως το συνέλαβε ο Αυγουστίνος. Οι όποιες ψυχολογικές δυνατότητες και λειτουργίες αφορούν και χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη φύση. Η ανθρώπινη φύση λαμβάνει τις ενέργειες της άκτιστης φύσης μέσα από μία σχέση που δημιουργεί το πρόσωπο. Η περίφημη αντίδοση των ιδιωμάτων εδράζεται στο πρόσωπο του *ενανθρωπήσαντος* Θεού, γι αυτό και οι δύο φύσεις παραμένουν ασύγχυτες. Διά του προσώπου του Χριστού, η ανθρώπινη ύπαρξη εισέρχεται σε μια σχέση που της προσδίδει ζωή αληθινή και αιώνια ταυτότητα. Η υπέρβαση της φθοράς και του θανάτου δεν είναι φυσικό γεγονός αλλά εμπειρία προσωπικών σχέσεων.

Το υπαρκτικό αίτημα για τη *διαλεκτική του ενός και των πολλών*, βρίσκει στη Χριστολογία την πλήρη υπέρβασή του. Όπως η ελευθερία συμπλέκεται στη ζωή του προσώπου με την αγάπη, έτσι και η ενότητα δεν αντιμάχεται την ετερότητα αλλά αμοιβαίως περιχωρούνται. Ο Χριστός στην Εκκλησία προσλαμβάνει διά του Αγίου Πνεύματος τα πολλά και διαφορετικά ανθρώπινα πρόσωπα, που ελεύθερα αντλούν την ταυτότητά τους όχι από τον ατομικό και πεπερασμένο εαυτό τους αλλά από την αδιάρρηκτη σχέση που έχει και ο ίδιος ως Υιός με τον Πατέρα, ως ένας της Τριάδος. Στην κοινωνία του σώματός του πραγματώνεται η γνώση του Θεού ως αγάπη που διέρχεται αποκλειστικά μέσα από την αγάπη του άλλου. Δίχως τη σχέση με τον άλλο ως ερωτική αυθυπέμβαση, δεν υπάρχει εαυτός που γνωρίζει και αγαπά τον Θεό. Εν

Χριστώ συναντούμε τους άλλους διαπροσωπικά δίχως να αλλοτριωνόμαστε, παύουμε να υπάρχουμε ως περικλειστές και διαιρεμένες ατομικότητες που οδεύουν στη φθορά και τον αφανισμό, κατορθώνουμε το ήθος του προσώπου το οποίο οδηγεί «εις εκείνην την ενότητα ήτις κέκτηται διδάσκαλον την Αγίαν Τριάδα». Η εκστατική φορά τού προσώπου επιτρέπει την ενσωμάτωση των πολλών στον ένα Χριστό, κάνει την Εκκλησία Σώμα Χριστού και κάθε μέλος της γίνεται ο ίδιος Χριστός και εκκλησία. Η αλήθεια αυτή του προσώπου που υπερβαίνει κάθε ατομικότητα, διαίρεση και θάνατο της ύπαρξης, δεν είναι μια απλώς εννοιολογική και αφηρημένη μεταφυσική πρόταση, αλλά ιστορικό και εμπειρικό γεγονός στη ζωή της Εκκλησίας, που είναι η ευχαριστιακή συγκρότησή της σε Σώμα Χριστού. Το ήθος του προσώπου, συνεπώς, δεν είναι απόρροια μιας ηθικής διδασκαλίας, ακόμη και της πιο υψηλής, αλλά δυνατότητα και βιωματικό κατόρθωμα στο πλαίσιο μιας κοινότητας που πραγματοποιεί μέσα στην ιστορία την αλήθεια του προσώπου ως υπαρξιακή συμπεριφορά και στάση ζωής.

### **Ο πολιτισμός του προσώπου, μια ιστορική εκκρεμότητα**

Η νεώτερη ορθόδοξη θεολογία στην καμπή μιας ιστορικής μεταστροφής και επανακάλυψης της πατερικής σκέψης άρχισε το μακρόπνοο έργο της νεοπατερικής σύνθεσης ως μιας βαθύτερης αναζήτησης του υπαρξιακού νοήματος της θεολογίας. Η έννοια και η σημασία του προσώπου αποτέλεσε κεντρική συνιστώσα της σύγχρονης ορθόδοξης σκέψης ήδη από τον Γεώργιο Φλωρόφσκυ και άλλους ρώσους θεολόγους και στοχαστές. Ωστόσο, τη συστηματική ανάδειξη της οντολογίας του προσώπου στο επίπεδο του σύγχρονου θεολογικού και φιλοσοφικού στοχασμού οφείλουμε στο έργο του Χρήστου Γιανναρά και του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα. Πρόκειται για τους κατ' εξοχήν Διόσκουρους μιας ρωμαλέας ερμηνευτικής θεολογίας του προσώπου. Ο Μητροπολίτης Ιωάννης Ζηζιούλας, ερμηνεύοντας υπαρξιακά το δόγμα της Αγίας Τριάδος και της Χριστολογίας μέσα από την ευχαριστιακή ταυτότητα της Εκκλησίας, χρησιμοποιεί την έννοια του προσώπου ως πρωταρχική θεολογική κατηγορία. Παρεμβαίνοντας δημιουργικά και κριτικά στον νεώτερο δυτικό περσοναλισμό και υπαρξισμό, πραγματοποιεί μια σύγχρονη θεολογική και υπαρξιακή ερμηνεία της βιβλικής και πατερικής σκέψης απαντώντας στα θεμελιώδη οντολογικά ερωτήματα του ανθρώπου. Το πρόβλημα των ορίων της κτιστότητας του ανθρώπου δεν υπερβαίνεται με μια δυνατότητα που κατέχει ήδη η ανθρώπινη φύση ως φυσική εντελέχειά της αλλά διά του προσώπου ως τρόπου υπάρξεως που έρχεται από την

άκτιστη ετερότητα. Η οντολογική έννοια του προσώπου είναι έννοια απόλυτης κατάφασης της παρουσίας, και ενώ βιώνεται «τραγικά» από το κτιστό ως απουσία, μαρτυρεί συγχρόνως ότι υπάρχει αμιγής παρουσία «κάπου» έξω από το κτιστό. Έτσι εξηγείται η επιμονή της Χριστολογίας της Χαλκηδόνας στο ένα πρόσωπο του Χριστού που είναι το πρόσωπο του Υιού της Τριάδος. Εν τω προσώπω του Χριστού ο άνθρωπος βιώνει την θέωση, υπερβαίνοντας τα όρια του κτιστού όχι ψυχολογικά ούτε «φυσικά», αλλά διά μέσου ενός προσώπου. Η τοποθέτηση της έννοιας του προσώπου στην άκτιστη ετερότητα του Τριαδικού Θεού επισημαίνει ότι η θεολογία δεν δανείζεται την έννοια του προσώπου από τη φιλοσοφία, για να την εφαρμόσει στον Θεό, αλλά ότι η φιλοσοφία μπορεί να δανεισθεί την έννοια αυτή από τη θεολογία. Ο κρίκος της κοινωνίας Θεού και ανθρώπου βρίσκεται «εν προσώπω». Η προσωπική κοινωνία κτιστού και ακτίστου περιέχεται στη βιβλική και πατερική αντίληψη για το «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν» Θεού, ως αντανάκλαση της προσωπικής ύπαρξης του Θεού στον άνθρωπο. Το ανθρωπολογικό πρόβλημα της οντολογίας του προσώπου εντοπίζεται, εξ άλλου, στην προτεραιότητα και απολυτότητα της ετερότητας σε σχέση με το γενικό, δηλαδή στο πρόβλημα της σχέσης του «ενός» και των «πολλών» και στην χριστολογική του λύση. Η πραγμάτωση της οντολογίας του προσώπου αποτελεί εσχατολογική και εικονολογική πραγματικότητα.. Η αλήθεια του προσώπου ως τελική αλήθεια της ύπαρξης είναι εικόνα του μέλλοντος με την έννοια ότι βιώνεται ως διαλεκτική σχέση του εσχατολογικού χαρακτήρα του προσώπου που εισβάλλει στην ιστορία, δίχως να μετατρέπεται σε ιστορία. Η θεολογική συμβολή του Μητροπολίτη Ιωάννη Ζηζιούλα προκάλεσε πρωτόγνωρο ενδιαφέρον, κυρίως στη Δύση, όπου οι διατριβές και οι αναφορές στο έργο του είναι εξόχως σημαντικές.

Ο Χρήστος Γιανναράς, στον οποίον οφείλεται και η πρώτη συστηματική παρέμβαση στον οντολογικό προβληματισμό της σύγχρονης ορθόδοξης θεολογίας για το πρόσωπο, εντοπίζει στην εμπειρική πραγματικότητα του προσώπου την ίδια την αφετηρία για το γεγονός της ύπαρξης. Ο τρόπος της πρόσβασης, αυτό που κάνει το πρόσωπο προσιτό στη γνώση και την εμπειρία μας, είναι ο έρωσ ως εκστατικός χαρακτήρας της σχέσης. Πρόκειται για μιαν οντολογία που προϋποθέτει και παραμένει πάντοτε ανοικτή στην εμπειρική διερεύνηση. Ο οντολογικός προβληματισμός παραμένει ανυπότακτος σε ατομοκεντρικές θεωρήσεις και εμμένει στην περίπτωση της ενιαίας ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης από τους Προσωκρατικούς ως τον 14 μ.Χ. αιώνα στην κοινωνική επαλήθευση των ερμηνευτικών προτάσεων. Υπάρχει «κάτι περισσότερο» στο γεγονός της ύπαρξης

που συντελείται στη βάση της σχέσης από τον τρόπο, απλώς, της φύσης. Από την προσέγγιση της ερμηνευτικής πρότασης «ο Θεός αγάπη εστί» συνάγονται δύο διαφορετικά υπαρκτικά ενδεχόμενα: η άκτιστη ύπαρξη ελεύθερη από κάθε προκαθορισμό φύσης ως αυτόβουλη αυθυπερβατική αναφορική σχέση, ο αιτιώδης της ελευθερίας τρόπος, και η κτιστή ύπαρξη που υπόκειται σε αναγκαιότητες υπαρκτικών ορίων αλλά με κάποια ενδεχόμενα σχετικής ελευθερίας και αγαπητικής σχέσης. Η απόλυτη υπαρκτική ελευθερία του Θεού προσφέρει λογικό τόπο στη σχετική ελευθερία του ανθρώπου. Ως πρόταση οντολογικής ερμηνείας του ανθρώπινου υποκειμένου, η σημασία της προσωπικής ετερότητας μπορεί να έχει περιεχόμενο την ελευθερία ως αποδέσμευση από υπαρκτικούς περιορισμούς και αναγκαιότητες της φύσης. Θέτοντας σε διάλογο και αντιπαράθεση τις απαντήσεις της οντολογίας αυτής με τα ερωτήματα της σύγχρονης οντολογικής έρευνας στη Δύση, ο Χρήστος Γιανναράς θα επεκτείνει τις συνέπειες της προσωποκεντρικής κριτικής οντολογίας στη νοηματοδότηση και άλλων πτυχών του βίου και του πολιτισμού σε διάλογο με τις ευρωπαϊκές κατακτήσεις της νεωτερικότητας. Ολόκληρο το έργο του φανερώνει με συνέχεια και συνοχή πως η ενασχόλησή του αυτή με το οντολογικό πρόβλημα και την σχεσιοκεντρική οντολογία δεν είναι απλώς μια ακαδημαϊκή έρευνα και μελέτη αλλά υπαρκτική ανάγκη για τη νοηματοδότηση της ίδιας της ζωής.

Η θεολογία του προσώπου θα αποτελέσει αφετηρία για ευρύτερες θεωρήσεις σε σχέση με τον πολιτισμό και την ιστορία. Στο επίπεδο της κοινωνικής οντολογίας ο Θεόδωρος Ζιάκας θα αναζητήσει τη διέξοδο από την κρίση του πολιτισμού της νεωτερικότητας, που είναι κατά βάση κρίση του υποκειμένου, στην προσωποκεντρική οντολογία και την ιδιοπροσωπία του Ελληνισμού. Η νεωτερικότητα έχει φορέα μιαν ατομοκεντρική ανθρωπολογική παράδοση, που αγγίζει πλέον τα ιστορικά της όρια. Τίθεται, συνεπώς, επιτακτικά το ερώτημα «μετά το Άτομο τι;». Η ανίχνευση των σταδίων της πολιτισμικής και ανθρωπολογικής τυπολογίας του Έλληνα, παραπέμπει στη μετάβαση από το άτομο στο πρόσωπο ως απάντηση στην παρατεταμένη κρίση της εξατομίκευσης των Ελλήνων μέσα από τη δημιουργική συνάντηση με τον Χριστιανισμό. Στις μέρες μας, τόσο το χριστιανικό πρόσωπο όσο και το ελληνικό και νεωτερικό άτομο εμφανίζουν σημάδια ιστορικής φθοράς. Το χριστιανικό πρόσωπο είναι όπως το άφησε η παρακμή και η πτώση του Βυζαντίου και η νεωτερική «μετακένωση»: μια καπνισμένη αιογραφία γεμάτη γρατσουνιές και με τα μάτια βγαλμένα. Αυτή η παράδοση που έδωσε τους τελευταίους καρπούς της με την φιλοκαλική αναγέννηση, τον Ντοστογιέφσκυ και τον

Παπαδιαμάντη, καλύφθηκε στη συνέχεια με τη θανατερή σκιά της αλλοτρίωσης που κάλυψε τα πάντα. Το ελληνικό και νεωτερικό άτομο, εξ άλλου, εξελίχθηκε αναπόφευκτα στη μηδενιστική του αποσύνθεση. Δεν μπορεί να αποτελέσει πλέον πηγή ιστορικού και πολιτιστικού δυναμισμού. Δίχως νόημα εμφανίζεται ένας αναπαλαιωμένος τύπος εκσυγχρονισμού που θέλει να μετακενώσει στους σύγχρονους Έλληνες τις λεγόμενες αξίες του νεωτερικού ατόμου, θεωρώντας ότι απουσιάζει η εξατομίκευση από την ελληνική κοινωνία. Το πρόβλημα δεν αφορά μόνο τους Έλληνες αλλά, ασφαλώς, τον νεωτερικό άνθρωπο σε πλανητική κλίμακα. Σήμερα με ανοικτά όλα τα μετανεωτερικά ενδεχόμενα, ή θα προχωρήσουμε σε έναν νέο κολεκτιβισμό μέσα από τη μεταμοντέρνα μαζική δημοκρατία και το τέλος των ατομικών δικαιωμάτων ή θα πορευθούμε το δύσκολο δρόμο της μεταλλαγής του ατόμου σε πρόσωπο ως άθλημα της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, ως δημιουργία ενός νέου τραγικού πολιτισμού. Η μετάβαση από το άτομο στο πρόσωπο συνιστά μετάβαση από την ατομικότητα στην καθολικότητα. Δίχως την απώλεια του μοναδικού και ανεπανάληπτου χαρακτήρα του προσώπου, είναι δυνατή η υπέρβαση της πώλωσης μεταξύ του ατομικού και του συλλογικού.

Σε μία τελείως διαφορετική κατεύθυνση κινείται η ερμηνευτική περί εξατομίκευσης του προσώπου πρόταση του Στέλιου Ράμφου. Εκκινώντας και αυτός από τη θεολογία του προσώπου, καθώς την εξέφρασαν οι Γιανναράς και Ζηζιούλας, θα προβεί αρχικά σε διορθωτικές παρεμβάσεις στην περί προσώπου συζήτηση, για να καταλήξει τελικά σε μια τελείως διαφορετική και εν πολλοίς αντίθετη θεώρηση. Αφετηριακή θέση του Στέλιου Ράμφου αποτελεί η εκτίμηση ότι ο μεσαιωνικός Ελληνισμός δεν κατόρθωσε να υπερβεί το φράγμα του συμβολικού προσώπου και παρέμεινε εγκλωβισμένος στην ομάδα και το αίσθημά της. Ο Ελληνισμός, που πρωταγωνιστούσε επί χιλιετίες, έκτοτε σύρεται ουραγός στο γίγνεσθαι της ιστορίας που άλλοι διαμορφώνουν. Το μακραίωνα ιστορικό μας λίκνασμα οφείλεται στο ότι η πατερική αντίληψη για το υποστατικό πρόσωπο της Τριάδος δεν έγινε σπέρμα ζωής και πολιτισμού στην Ανατολή, γιατί ακριβώς δεν μπόρεσε να λάβει μιαν ερμηνευτική προέκταση στο ανθρώπινο πρόσωπο. Μονάχα ο άγιος αποτέλεσε τον ανθρωπολογικό τύπο του προσώπου και όχι ο οποιοσδήποτε άνθρωπος. Το συμβολικό αυτό πρόσωπο έγινε βαθμηδόν ένας τύπος παγιωμένης αλήθειας, ένα απολίθωμα που έπνιξε το σφρίγος της ζωής. Όταν το σύμβολο γίνεται απόλυτα εγχρονικό, αντί να μας ωθεί σε συνεχή ανοίγματα του περιεχομένου του, όταν παύει να δέχεται ερμηνευτική ενεργοποίηση, μας φυλακίζει με τον τρόπο του κώδικα σε προκαθορισμένη σημασία

μια για πάντα δοσμένη. Ο καθημερινός άνθρωπος θεωρήθηκε ως πεπτωκός με αμαυρωμένη εντός του τη θεϊκή εικόνα που έπρεπε απλώς να μετανοεί. Σε μια τέτοια προσέγγιση, το επιτακτικό αίτημα της ηθικής συντριβής, δεν άφηνε περιθώρια για μια δημιουργική ανάπλαση του ανθρώπου και του κόσμου. Η Ανατολή, απορρίπτοντας το εγωκεντρικό άτομο, ουδέποτε απέκτησε πίστη στον άνθρωπο και καθηλώθηκε στην ανθρωπολογία του αμαρτωλού. Και ενώ η Ορθοδοξία βυθίστηκε στην ιστορική της αφασία, η ερμηνευτική αυτή προέκταση πραγματοποιήθηκε στη Δύση ως μία θεμελιώδης εκτίναξη και πρωτοβουλία. Πρόκειται για την οδηγτική ιδέα του προσώπου ως μεμονωμένου ατόμου με ιδρυτικές καταβολές στο ψυχολογικό άτομο του Αυγουστίνου, που ανέδειξε την εσωτερικότητα της αυτοσυνειδησίας ως συστατικό παράγοντα και ειδοποιό του χαρακτήρα. Στην Ανατολή η ίδια η Τριαδολογία συνέβαλε στην ιστορική της περιθωριοποίηση. Εφόσον το πρόσωπο νοείται ως πραγματικότητα αναφορική, ως μία οντότητα πάντα σε σχέση προς την εξωτερική ετερότητα, τούτο συνιστά εξ ορισμού μια στατική καταγραφή του υποστατικού τρόπου υπάρξεως. Η σχέση ετεροτήτων θεμελιώνει την ηθική του χρέους ως αντικειμενικό μέγεθος και παράγωγο κατηγορικής προσταγής. Η ιδέα του προσώπου δεν αναπτύχθηκε ανθρωπολογικά, μολονότι στο πλαίσιο του Τριαδικού δόγματος έγινε αντικείμενο σοβαρής επεξεργασίας. Έχουμε θεολογία όχι όμως και οντολογία ή ανθρωπολογία του προσώπου. Η θεολογία του προσώπου αδιαφορεί για την εσωτερική ζωή του ανθρώπου. Γι' αυτό και το πρόσωπο το συναντά κανείς στο θεωρητικό χώρο της δογματικής και της απολογητικής των σύγχρονων ορθοδόξων θεολόγων και όχι στο πεδίο της ιστορικής πραγματικότητας του σημερινού πολιτισμού. Το ενδιαφέρον της σύγχρονης ελλαδικής θεολογίας για το πρόσωπο, παρά τη φαινομενική αντιπαράθεση, ακολουθεί μεταπρατικά τα ίχνη της ευρωπαϊκής σκέψης και δευτερευόντως της ρωσικής. Η τελευταία μάλιστα προσπάθησε με την σοφιολογία της, ως επιμονή στο πνευματικό κάλλος και όχι στην ασκητική, να σπάσει το φράγμα του συμβολικού προσώπου που έπνιξε το Βυζάντιο και να πορευθεί στη νεωτερικότητα από τη θύρα της Ορθοδοξίας και όχι της δυτικής λογοκρατίας. Τελικά, η παρακμή και η πτώση του μεσαιωνικού μας πολιτισμού και η χρόνια κρίση του νεώτερου οφείλονται στο ότι η ορθόδοξη εσχατολογία δεν έπλασε την ιστορικότητά της. Η Ορθοδοξία, μολονότι γνώριζε και βίωνε το κάθε στιγμή έσχατο, ταρίχευσε το ζωντανό του περιεχόμενο και απέκλεισε με τη συντηρημένη του μορφή τον δρόμο της ιστορικότητας. Στη Δύση η τελολογική αντίληψη της πράξης με όλες τις αδυναμίες της τον απελευθέρωσε. Γιατί, λοιπόν, ο εσχατολογικός τύπος της

Ανατολής παρέμεινε αδρανής; Μια γόνιμη αφετηρία για την απάντηση του ερωτήματος αυτού θα ήταν το κενό της ησυχαστικής θεολογίας ως προς τη σχέση τριαδικών υποστάσεων και ακτίστων ενεργειών. Πρόκειται για μian αναντιστοιχία μεταξύ των ουσιωδών και όχι προσωπικών ενεργειών του Θεού και της απρόσωπης δεξιώσής τους από τον άνθρωπο παθητικά, αφού κάτω από αυτό το πρίσμα το εγώ πρέπει να ταυτίζεται με την αμαρτία και η θεραπευτική αγωγή του να συνοψίζεται στην ενέργεια της προσευχής και στην ασκητική της αποχής και της στέρησης. Αυτή ακριβώς η πρακτική οδήγησε στην εδώ και έξη περίπου αιώνες ιστορική περιθωριοποίηση του Γένους και των υπόλοιπων ορθόδοξων λαών.

Κατά τον Στέλιο Ράμφο υπάρχει τρόπος να αρθεί το αδιέξοδο αυτό, εάν αποδεχθούμε στον άνθρωπο ένα εσωτερικό κέντρο ευρύτερο του εγώ, τόσο ευρύτερο ώστε να υφίσταται ως έτερο απέναντί του. Αυτό θα επιτρέψει όντως να γίνει ο συνάνθρωπος σκοπός μου, αφού θα χωρεί στην ίδια την ταυτότητά μου οργανικά και όχι να την ορίζει εξωτερικά. Μοναδική ετερότητα δεν με καθιστά η σχέση που μου παρέχει εξ αντανάκλασεως ταυτότητα αλλά καθαυτή η προσωπική μου υπόσταση εντός της οποίας υφίσταται το εγώ μου και οι άλλοι ως ένας καθολικός εαυτός. Το εγώ αυτό ως προσωπική υπόσταση δεν είναι το ψυχολογικό Εγώ του Φρόυντ ή του Γιουνγκ. Ο Ράμφος προβαίνει σε μια παράδοξη σύνθεση της πλωτινικής ιδέας του «ημείς» ως αυτοσυνειδησίας του διανοητικού νου που συνθέτει φυσικό και νοητό κόσμο, με την πατερική ερμηνευτική της πορείας του ανθρώπου από το κατ' εικόνα προς το κατ' ομοίωσιν Θεού. Κατ' αυτό τον τρόπο αναδύεται ένα είδος αυθυπόστατου προσώπου, η ταυτότητα του οποίου προκύπτει από το «ημείς», δηλαδή από τον εαυτό που δεν σχετίζεται με το εγώ ή την ομάδα αλλά με την προσωπική καθολικότητα. Η έννοια του προσώπου προσδίδει καθολικότητα στον εαυτό, στο μέτρο που πραγματοποιεί την ετερότητα εντός του εαυτού. Το πρόσωπο είναι ταυτόχρονα ο βαθύτερος και ο πλατύτερος εαυτός, το Εσύ και Αυτοί του Εγώ. Στην αναφορικότητα αυτή της συνείδησης ό άλλος ανήκει ήδη στον δικό μας κόσμο πριν ακόμη εμφανισθεί έξω ως ετερότητα. Η εξατομίκευση αυτή, που συναντά δήθεν τον πυρήνα της πατερικής σκέψης, δηλώνει τον εκπροσωπισμό του ατόμου και δεν συνιστά μian αβυσσαλέα αυτοβεβαίωση του εγώ. Διαφέρει από τη συνείδηση του πλατωνικού εγώ γιατί περιλαμβάνει και το σώμα. Μολονότι οι Καππαδόκες απλώς διευθέτησαν μian ορολογία με τον ταυτισμό ουσίας και υποστάσεως, το «κάτι πέραν» ως εννοιολογική προέκταση δόθηκε μετά την σύνοδο της Χαλκηδόνας. Πρόκειται για την παραμελημένη πατερική έννοια του «ενυποστάτου». Αν η σημερινή ορθόδοξη

θεολογία του προσώπου οικοδομείται αποκλειστικά στις σχέσεις των προσώπων της Τριάδος, η πατερική θεολογία του ενυποστάτου θεμελιώνεται στην θεανθρώπινη υπόσταση του Χριστού. Τα ανθρωπολογικό άνοιγμα του Λεόντιου Βυζάντιου και του Μαξίμου Ομολογητή αναδεικνύουν το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης ως ελευθερία κατ' εικόνα Θεού. Η έσχατη αναφορά του φυσικού εγώ βρίσκεται στον δημιουργικό Θεό Λόγο, όπως ακριβώς η ανθρωπότητα του Χριστού υφίστατο ανέκαθεν στον Λόγο ως παρουσία στο νόημα. Μια τέτοια θεώρηση ανοίγει τον δρόμο σε μια ταυτότητα του ανθρώπου, όπου απέναντι στο Εγώ δεν βρίσκεται κατ' αρχήν το εκτός μας Εσύ αλλά το μη Εγώ του δικού μας προσώπου και συμβάλλει ανακαινιστικά στην ιδέα του προσώπου. Η φιλοσοφία του ανθρώπου ως αυθυπαρξία μπορεί να βαπτισθεί αναγεννητικά στην ετυμολογική διαφάνεια του ελληνικού προσώπου. Η θεωρία του ενυποστάτου επιτάσσει να προσπελάσουμε το πρόσωπο ως εσωτερική ετερότητα, δίχως κατ' ανάγκην να δεχόμαστε το πολωτικό σχήμα ταυτότητας και ετερότητας που οδηγεί στην τυποκανονική ηθική συνείδηση.

Μολονότι αρχικά ο Στέλιος Ράμφος είδε στη νέα αυτή αντίληψη για το πρόσωπο το εσχατολογικό άτομο που αρνείται την κοσμική λύση και την ιδεολογία της κυριαρχίας των συνθηκών στο ανθρώπινο πρόβλημα, η ουσιαστική πρότασή του για το αυθυπόστατο του προσώπου θα μπορούσε να διατυπωθεί ως μια διαρκής έγνοια για την ιστορική και αντικειμενική επαλήθευση του προσώπου. Κατά την νεοεγγελεϊανή αντίληψη την οποία υιοθετεί ο Στέλιος Ράμφος, η ιστορία αποθεώνεται αναγκαστικά: *Η αιώνια αλήθεια έχει τώρα ζωτικήν ανάγκη της ιστορικότητας και όχι αντιστρόφως!* Το έλλειμμα εξατομίκευσης στην Ανατολή αναδεικνύει τη γοητεία του αυτοσυνείδητου και αυτόνομου ατομικού ανθρώπου του δυτικού πολιτισμού. Στη μεταχριστιανική φάση της δυτικής διάνοησης, στις πολιτισμικές συνθήκες της νεωτερικότητας, το θεολογικό πρόσωπο ή η εκκλησιολογική υπόσταση της Ορθοδοξίας δεν μπορεί να έχει ιστορική αποτελεσματικότητα. Η ορθόδοξη Ανατολή χρειάζεται επειγόντως έναν ερμηνευτικό εκσυγχρονισμό, δηλαδή, μian αποθεολογικοποίηση του προσώπου, για να μπορέσει να προσαρμοσθεί στα ιστορικά δεδομένα, δηλαδή, στον πολιτισμό της ρωμαιοκαθολικής και διαμαρτυρόμενης Δύσης αλλά και του Διαφωτισμού, μιας και ο δυτικός πολιτισμός είναι το μόνο ιστορικά, άρα αναγκαία και λογικά, νικηφόρο δεδομένο. Σαν άλλος Πλάτων ή καλύτερα Πλήθων ο Στέλιος Ράμφος αναζητά υπερανθρώπους και εσωστρεφείς πρίγκιπες στην κρίσιμη αυτή καμπή του Ελληνισμού που θα πραγματώσουν ιστορικά

τον καημό του ενός, ως αυτοσυνείδητης προσωπικότητας, επιτρέποντας επιτέλους την οργανική μετοχή μας στον σύγχρονο κόσμο.

Πέρα από την γόνιμη πρόκληση των θέσεων αυτών για την σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία, τίθεται εύλογο το ερώτημα για το αν η νέα αυτή κατανόηση του προσώπου στο οποίο η καθολικότητα και ο άλλος γίνεται εσωτερική υπόθεση του εγώ ενέχει, πράγματι, οντολογικό και υπαρκτικό περιεχόμενο. *Δεν ανοίγω απλώς για να υποδεχτώ τον συνάνθρωπο, ανοίγω πρωτίστως για να είμαι διάφανος στον εαυτό μου.* Δίχως τους υπαρκτούς και συγκεκριμένους άλλους είναι δυνατό να υφίσταται όντως αληθινή ετερότητα; Αν η εξατομίκευση του προσώπου συνιστά, εν τέλει, μιαν ευθεία υποστροφή στο αυγουστίνειο ψυχολογικό άτομο, στο σκεπτόμενο υποκείμενο του Διαφωτισμού και στον ιδιωτικό εαυτό της ύστερης νεωτερικότητας, προς τι η αναφορά στη θεωρία του ενυποστάτου, δηλαδή, σε παραδοσιακές θεολογικές και φιλοσοφικές έννοιες; Η ευρηματική ιδέα για το εκσυγχρονιστικό «κόσμιμο δρόμο» με την εξατομίκευση του προσώπου προς συνάντηση της δυτικής ιστορίας και του πολιτισμού φαίνεται να παραβλέπει την πελώρια ανθρωπολογική κρίση της ύστερης νεωτερικότητας, τις κρίσιμες υπαρξιακές συνέπειες των τεχνολογικών εφαρμογών στη ζωή του ανθρώπου και της φύσης, την «ευφρόσυνα μηδενιστική εποχή» μας μέσα στη τελματώδη δίνη του καταναλωτισμού και της νευρωτικής εποποιίας του μοντέρνου ψυχισμού.

Η όποια θρησκευτική αλλοτρίωση του ήθους και η φαινομενολογία των συμπτωμάτων της δεν συνιστά απλώς πρόβλημα της παραδοσιακής χριστιανικής αντίληψης που προσκρούει, απορροφάται ή περιθωριοποιείται από τον πολιτισμό της νεωτερικότητας και την κοινωνία της καταναλωτικής και τεχνολογικής ευημερίας. Η αλλοίωση του χριστιανικού ήθους αποκαλύπτει ότι το αβυσσαλέο υπαρκτικό πρόβλημα του νεωτερικού πολιτισμού μας για τη νοηματοδότηση, ακεραιότητα και πληρότητα της ζωής του κόσμου και του ανθρώπου παραμένει πρόβλημα αναπάντητο. Ο εσχατολογικός χαρακτήρας του προσώπου μπορεί να διαλεχθεί γόνιμα και δημιουργικά με την πρωτοπορία της μετανεωτερικής σκέψης στο πλαίσιο ενός άλλου *μεταμοντέρνου πολιτισμού*. Η ορθόδοξη Παράδοση, που αρνείται τη συμβατική ηθική και προβάλλει το ευχαριστιακό και ασκητικό ήθος του προσώπου, μπορεί να συμβάλλει θετικά στην άρση των αμφιβολιών και των αδιεξόδων του σύγχρονου πολιτισμού. Πέρα από αμυντικές εσωστρέφειες, παραδοσιαρχίες και στείρες αντιπαλότητες με τη Δύση, η ορθόδοξη Παράδοση οφείλει να νοηματοδοτήσει την ευφυΐα της δυτικής τεχνολογίας με το ήθος της ελευθερίας και της αγάπης του

ενεργούντος προσώπου, να συνδέσει λειτουργικά το «οργανώνει» της Δύσης με το «κοινωνεί» της Ανατολής. Η αλήθεια του προσώπου ως εσχατολογική φανέρωση εντός της ιστορίας, αθέατη και πάντως υπαρκτή, δεν κομίζει μια δεοντολογία αλλά μια πρόταση ζωής και πολιτισμού, πέρα από τη φυσική νομοτέλεια, πρόταση ικανή να μεταμορφώνει την εγκλωβισμένη στην φθορά και τον θάνατο βιολογική ύπαρξη σε γεγονός ελεύθερης και αγαπητικής κοινωνίας. Προς αυτή την κατεύθυνση μία θεολογία της ετερότητας μπορεί να εμπνεύσει τον σύγχρονο άνθρωπο και να σημάνει ένα δημιουργικό άνοιγμα στον πολιτισμό, την κοινωνία, την ιστορία.

### **Προς μία θεολογία της ετερότητας**

Η ορθόδοξη θεολογία οφείλει να πραγματοποιήσει ένα δημιουργικό άνοιγμα προς τον πολυπολιτισμικό κόσμο μας, προσλαμβάνοντας τα προβλήματα και τους προβληματισμούς του. Χρειάζεται μια νέα προσέγγιση των σημερινών κοινωνικών και πολιτιστικών πραγματικοτήτων, μέσα από μια *θεολογία της ετερότητας*, που δεν θα έχει ωστόσο τίποτε κοινό με το πνεύμα του συγκρητισμού. Είναι όντως ανάγκη στις μέρες μας η Ορθοδοξία να προχωρήσει πιο πέρα και από την νεωτερικότητα και να αποδεχθεί τον πλουραλισμό και την ετερότητα των άλλων κατά τέτοιο τρόπο ώστε ταυτόχρονα να μην υποτιμά, συμβιβάζει, πολύ δε περισσότερο εγκαταλείπει την ορθόδοξη αυτοσυνειδησία και ετερότητα. Στοιχεία μιας τέτοιας θεολογίας της πολυπολιτισμικότητας ως αλληλοσεβασμός, αποδοχή και ειρηνική συνύπαρξη με την θρησκευτική ή όποια άλλη ετερότητα, είναι διάσπαρτα μέσα στη Βίβλο και τα πατερικά κείμενα. Απαιτείται σαφώς μία άλλη νοοτροπία και ένας άλλος προσανατολισμός για την αναγνώρισή τους. Μια άλλη ερμηνευτική προσέγγιση μπορεί να αναδείξει και να φωτίσει καίριες πτυχές της θεολογίας της ετερότητας. Το δόγμα της δημιουργίας επισημαίνει, πέρα από τη διαλεκτική κτιστού και ακτίστου, ότι ο άνθρωπος και ο κόσμος είναι δημιουργήματα «καλά λίαν» του Θεού. Η διήγηση της Βαβέλ υπενθυμίζει την αρχική ενότητα και διάσπαση, την κοινή καταγωγή, την αφετηρία μιας πολυπολιτισμικής πραγματικότητας, μέσα από την ποικιλία γλωσσών και πολιτισμών. Ολόκληρη η ιστορία του λαού του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη φανερώνει έναν Θεό του σύμπαντος κόσμου που επιλέγει πολλούς και ποικίλους δρόμους προσέγγισης με τους ανθρώπους. Στο σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία των ανθρώπων εντάσσονται όλες οι θρησκευτικές παραδόσεις. Από μian άλλη σκοπιά και η Βίβλος δεν είναι μόνο θεόπνευστο έργο αλλά και ιστορικό προϊόν και μαρτυρία πολυπολιτιστικών και πολυθρησκευτικών σχέσεων. Στην Παλαιά Διαθήκη, ο Ισραήλ

οφείλει να μην καταπιέζει τους ξένους γιατί ήταν κάποτε ξένος και αυτός. Εξ άλλου η πρόσληψη πολιτιστικών στοιχείων και από άλλους λαούς και η μετέπειτα εκθεολόγησή τους, είναι δυνατό να μας οδηγήσει σ' αυτό που θα ονομάζαμε ανακαλύψη της ξενικότητας μέσα στα ίδια τα βιβλικά κείμενα. Η Καινή Διαθήκη οριοθετείται πέρα από την αποκλειστικότητα του περιούσιου λαού. Ο πλησίον είναι ο άλλος, ο έτερος, όπως και ο Θεός είναι ο απόλυτος Άλλος, ο όντως Έτερος προς τον άνθρωπο, που γίνεται αδελφός. Συνεπώς, η αποδοχή του άλλου και της ετερότητας δεν αποτελεί απλώς ένα ακόμη παράδοξο αίτημα της μετανεωτερικότητας και της πολυπολιτισμικότητας αλλά βρίσκεται ακριβώς στην καρδιά της θεολογικής μας παράδοσης. «Εν τη οικία του πατρός μου μοναί πολλάι εισιν» (Ιω. 14,2). Στην Καινή Διαθήκη μπορεί κανείς να προσεγγίσει μια σειρά από θεολογικούς τόπους της ετερότητας, όπως οι παραβολές του Καλού Σαμαρείτη και της Κρίσεως. Το ιδρυτικό γεγονός της Εκκλησίας στην Πεντηκοστή σημαίνει πρόσληψη της προσωπικής ετερότητας αλλά και της πολυπολιτισμικότητας των λαών και των γλωσσών στην προοπτική του σώματος του Χριστού. Η εμπειρία και δυναμική της αρχαίας Εκκλησίας στο σύνολό της φανερώνει σαφέστατα πολυπολιτισμικές προοπτικές. Μια ερμηνευτική προσέγγιση της αρχέγονης χριστιανικής κοινότητας, η ίδια η εκκλησιολογία του αποστόλου Παύλου, η Αποστολική Σύνοδος και το άνοιγμα προς τους εθνικούς σηματοδοτούν τις απαρχές μιας νέας πραγματικότητας. Οι άνθρωποι δεν πρέπει να είναι Ιουδαίοι ή να εφαρμόζουν τον Μωσαϊκό Νόμο για να ενταχθούν στην Εκκλησία. Η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος δεν επιβάλλει μιαν αναγκαστική ομοιομορφία με απαρέγκλιτους κανόνες και κατηγορικές προσταγές. Αντίθετα, φωτίζει την προσωπική ετερότητα του κάθε μέλους της εκκλησιαστικής κοινότητας και την ανάγει σε αρμονική αλληλεξάρτηση με τα άλλα, οικοδομώντας την ενότητα του σώματος. Το δόγμα της Αγίας Τριάδος συνιστά την απόλυτη κατάφαση της προσωπικής ετερότητας μέσα στην αγαπητική ομοουσιότητα, κοινωνία και αλληλοπεριχώρηση. Και αυτή «η ετερότητα είναι *συστατική* της ενότητας, και όχι επακόλουθό της». Η Χριστολογία των δύο φύσεων αποκαλύπτει την ένωση των όντως διαφορετικών κατά τη φυσική τους ετερότητα στο πρόσωπο του Θεανθρώπου, την ξενικότητα του Θεού στον κόσμο και την τραγικότητα της ξενιτείας του ανθρώπου: «Δος μοι τούτον τον ξένον...τον εκ βρέφους ως ξένον ξενωθέντα τω κόσμω». Η εκκλησιολογία του Σώματος του Χριστού αποκαλύπτει τη δυνατότητα ένωσης των πολλών στον Ένα Χριστό, όπου οι πολλοί συνάπτονται και γίνονται αλλήλων μέλη. Γιατί η Εκκλησία είναι η συναγωγή των πριν διεστώτων αλλά και η

ποικιλία των χαρισμάτων. Εξάλλου, η εκκλησιολογία στην ορθόδοξη Παράδοση εκκινεί από την ιδιαιτερότητα της τοπικής Εκκλησίας και κατόπιν αναφέρεται στην κοινωνία των τοπικών Εκκλησιών και όχι σε κάποια γενική και παγκόσμια ομοιόμορφη Εκκλησία. Κοινωνία και ετερότητα, ενότητα και πολλαπλότητα συμπίπτουν, αντανακλώντας το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Η ορθόδοξη ανθρωπολογία επισημαίνει την καθολικότητα και πληρότητα του ανθρώπου σε κάθε ανθρώπινο πρόσωπο, την αλήθεια του ως μοναδικού, ανόμοιου και ανεπανάληπτου προσώπου, ως μιας σχεσιοδυναμικής ύπαρξης που αποκτά ταυτότητα μέσω της σχέσεως με μιαν άλλη προσωπική ετερότητα. Η σχέση του ανθρώπου με την ετερότητα του κόσμου και της φύσης φανερώνει την ευθύνη του απέναντι στην υπόλοιπη δημιουργία. Ο άνθρωπος καλείται να οδηγήσει την κτίση σε κοινωνία μαζί του, καλλιεργώντας την αισθητικά μέσω της προσωπικής δημιουργίας του και όχι να την καθυποτάξει ή να την αφομοιώσει μη σεβόμενος την ετερότητά της. Κατά μία έννοια η ορθοδοξία σήμαινε τελικά κατάφαση στη σχέση κοινωνίας και ετερότητας ενώ η αίρεση επέμεινε στον άκαμπτο μονισμό της πραγματικότητας, στην καλλιέργεια των μανιχαϊστικών αντιθέσεων και στον μονοδιάστατο άνθρωπο. Το ασκητικό ήθος, εξ άλλου, δεν συνιστά ατομικό αλλά κατ' εξοχήν γεγονός κοινωνίας. Είναι η προσωπική εμπειρία της θυσιαστικής αυθυπέμβασης από κάθε αδιέξοδη εμμονή στην αυτάρκεια της ύπαρξης, το *κοινωνικό και κενωτικό άνοιγμα* του προσώπου στη ζωή της κοινότητας ως συνύπαρξη και σχέση με τα άλλα μέλη, η κατάφαση στη ζωή ως αγάπη και ελευθερία. Η ανθρώπινη προσπάθεια δεν κατορθώνει, παρά μόνο αποδέχεται ελεύθερα και οικειώνεται αγαπητικά τον τρόπο υπάρξεως του Θεού.

Ακόμη, η κατηγορία του ξένου, της φιλοξενίας και της ξενικότητας ως υπαρξιακής κατάστασης είναι ανάγκη κατάλληλα να αξιοποιηθεί σε μία θεολογία της ετερότητας. Ο Θεός είναι ο παντοτινός ξένος για την ανθρώπινη ύπαρξη, η χριστιανική κοινότητα βιώνει την ξενικότητα ως «πάροικος και παρεπίδημος» στον κόσμο, αφού η βασιλεία του Θεού είναι η εσχατολογική προοπτική της. Ο ξένος δεν είναι εχθρός αλλά φίλος και επισκέπτης, επειδή κανείς δεν είναι ιδιοκτήτης στον κόσμο αυτό που δεν είναι παρά ξενοδοχείο και σύναξη των ετέρων. «Επειδή οι λαοί είτε θα χαθούν στη διάσπασή τους, είτε θα επιζήσουν μόνο σε μια νέα κοινωνία», η διαθεσιμότητα του διαλόγου μεταξύ των πολιτισμών και των θρησκειών αποτελεί τη μόνη εναλλακτική λύση. Στο κέντρο του διαλόγου θα πρέπει να βρίσκονται οι άνθρωποι των άλλων θρησκειών και ιδεολογιών και όχι αφηρημένα και απρόσωπα

συστήματα. Ο διάλογος αυτός μπορεί να προσανατολίζεται και να δομείται στη βάση του *Ματθ. 7,12*, «να κάνουμε στους άλλους αυτό που θα θέλαμε αυτοί να κάνουν σε μας». Να γίνεται αποδεκτός ο πλουραλισμός των ιδεών, των σκέψεων, της ζωής και των δομών. Ο Θεός, άλλωστε «ουκ αμάρτυρον αυτόν αφήκεν» (*Πραξ. 14,17*), σημάδια του υπάρχουν και στους άλλους πολιτισμούς και τις θρησκείες. Τούτο δεν συνιστά σαφώς κάποια ανερμήνευτη φυσική αναγκαιότητα αλλά υπογραμμίζει τη θετική αξία της ετερότητας μέσα στην πρόνοια του Θεού να αποκαλύπτεται και να συνομιλεί με την ποικιλομορφία του κόσμου του. Το χρέος της αναζήτησης της ενότητας και πολλές άλλες παράμετροι της θεολογίας της Εκκλησίας μπορούν να συνεισφέρουν στη δημιουργική και έμπρακτη απάντησή της στις νέες συνθήκες της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικότητας. Η πολυπολιτισμικότητα των συγχρόνων κοινωνιών προκαλεί την Ορθοδοξία να ανακαλύψει μέσα από την ετερότητά της τα στοιχεία ταυτότητας και όχι αντίθεσης με άλλες συλλογικότητες που επιμένουν στην ετερότητά τους για να συνυπάρξουν ειρηνικά και δίκαια στον ίδιο ζωτικό χώρο.