

"Ινδικτός

ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΙΚΙΛΗΣ ΥΛΗΣ



ΓΙΑ ΤΗΝ
ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

21

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΤΕΥΧΟΣ 21 – ΝΟΕΜΒΡΙΟΣ 2006 – ΤΙΜΗ 15 ΕΥΡΩ

α. 3 ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ Ταυτότητα και ετερότητα σέ ένα μεταβαλλόμενο κόσμο α. 7 ΝΙΚΟΥ ΓΚΑΓΓΕΟΥ 'Ο ξένος α. 9 ΠΕΤΡΟΥ ΠΟΛΥΧΡΟΝΗ Μαρτυρίες ή ανακαλύπτοντας ξανά την ντροπή και την ευγνωμοσύνη α. 15 RICHARD KEARNEY Ξένοι, θεοί και τέρατα – Έρμηνεύοντας την ετερότητα α. 43 ΓΙΟΧΑΝ ΒΟΛΦΓΚΑΝΓΚ ΓΚΑΠΤΕ Από τὸ ταξίδι στην Ίταλία [1786] α. 47 η. ΛΑΜΠΡΟΥ ΚΑΜΠΕΡΙΑΗ 'Η πολυμορφία τῆς Ὁρθόδοξιας σέ έναν μονοσήμαντο κόσμο α. 63 ΞΕΝΟΦΩΝΤΑ ΚΟΜΝΗΝΟΥ Τὸ Ἀλλότριο καὶ τὸ Οἰκεῖο: "Ένα σχόλιο α. 66 MARGUERITE YOURCENAR Σημειωματάριο, 1942-1948 α. 75 ΦΩΤΗ ΤΕΡΖΑΚΗ Φονταμενταλισμός καὶ ετερότητα α. 87 ΣΤΑΥΡΟΥ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ Πρόσωπο καὶ ετερότητα – Δοκίμιο γιὰ μιὰ θεολογία τῆς ετερότητας α. 127 ΘΑΝΟΥ ΛΗΠΟΒΑΤΣ 'Η ἀλλόττητα στὸν Μονοθεϊσμό α. 165 ΠΕΤΡΟΥ ΠΟΛΥΧΡΟΝΗ Γράμμα (ἢ ἀναστοχασμοί) ἀπὸ τὴν Ἰρλανδία α. 169 MARIO WIRZ 'Επίκληση ἀγγέλου α. 171 ΝΤΙΝΑΣ ΒΑΪΟΥ Ταυτότητες / 'Ετερότητες γυναικῶν στὴν πόλη α. 185 ΚΩΣΤΑ Μ. ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΥ 'Ο Ἄλλος καὶ Ἐμεῖς: Κοινοὶ τόποι μιᾶς κοινῆς πατρίδας α. 203 ΘΑΝΟΥ ΖΑΡΤΑΛΟΥΔΗ «'Εν τῷ ἐτέρῳ νέμεσθαι» – 'Η ἰδέα τοῦ προσώπου στὸν Τζόρτζιο Ἀγκάμπεν α. 229 ΣΟΛΩΝΑ ΞΕΝΟΠΟΥΛΟΥ-ΕΛΕΝΗΣ ΧΑΤΖΗΝΙΚΟΛΑΟΥ 'Ετερογένεια, πολυπλοκότητα καὶ ὁ χῶρος στὸν Παιδικὸ Κῆπο Φιλοθέης τοῦ Δημήτρη Πικιώνη α. 251 ΘΕΟΚΛΗ ΚΑΝΑΡΕΛΗ Ξένοι φιλόξενοι, τοπία τῆς μνήμης α. 263 ΣΤΕΛΙΟΥ ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ 'Η Ὁρθόδοξη παράδοση καὶ ἡ κατάφαση τῆς ετερότητας α. 275 ΔΗΜΗΤΡΗ ΚΟΣΜΟΠΟΥΛΟΥ "Όταν ἔρχεται ὁ ξένος α. 295 ΔΗΜΗΤΡΗ Α. ΣΕΒΑΣΤΑΚΗ Μικρὲς σπουδὲς – Πάνω στὴν ετερότητα ἢ τὴν ετερομορφία; α. 305 ΞΕΝΟΦΩΝΤΑ ΚΟΜΝΗΝΟΥ Schooligans α. 307 ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΔΟΪΚΟΥ Τὸ ἐρωτικὸ ἀνεκπλήρωτο καὶ ἡ κίνηση τῆς ἀνάτασης α. 313 ΧΑΡΤΙΝΗ ΑΥΑΛΙΑ – ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΕΣ ΕΠΙΛΟΓΕΣ (Θεόφιλος Ἀμπατζίδης) α. 323 ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΕΡΗ (Μανώλης Βελιτζανίδης)

Τὸ παρὸν τεῦχος κοσμεῖται μὲ ζωγραφιὲς τοῦ Πέρη Ἰερεμιάδη.

ΣΤΟΝ ΚΥΚΛΟ ΤΗΣ ΙΝΔΙΚΤΟΥ ΣΥΜΜΕΤΕΧΟΥΝ ΟΙ: ΕΛΙΖΑ ΒΑΡΟΝΟΥ • ΜΑΝΩΛΗΣ ΒΕΛΙΤΖΑΝΙΔΗΣ • ΣΤΑΥΡΟΣ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΠΕΤΡΟΣ ΓΙΑΡΜΕΝΙΤΗΣ • ΠΕΡΗΣ ΙΕΡΕΜΙΑΔΗΣ • ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ • ΛΙΓΕΛΟΣ ΚΑΛΟΓΕΡΟΠΟΥΛΟΣ • ΞΕΝΟΦΩΝ ΚΟΜΝΗΝΟΣ • ΗΛΙΑΣ ΜΑΛΕΒΗΤΗΣ • ΗΛΙΑΣ ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ • ΠΕΤΡΟΣ ΠΟΛΥΧΡΟΝΗΣ • ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ

ΙΝΔΙΚΤΟΣ ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΠΟΙΚΙΛΗΣ ΥΛΗΣ ΕΚΔΟΤΗΣ: ΜΑΝΩΛΗΣ ΒΕΛΙΤΖΑΝΙΔΗΣ – ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΣΤΑΥΡΟΣ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΙΔΙΟΚΤΗΣΙΑ, ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ, ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ: ΙΝΔΙΚΤΟΣ Α.Ε.Ε.Β.Ε. – ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ: ΠΕΡΗΣ ΙΕΡΕΜΙΑΔΗΣ – ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ: ΠΕΤΡΟΣ ΓΙΑΡΜΕΝΙΤΗΣ – ΕΚΤΥΠΩΣΗ: ΛΥΧΝΙΑ ΥΙΟΙ Θ. ΒΓΟΝΤΖΑ Ο.Ε. – ΣΥΝΔΡΟΜΗ 4 ΤΕΥΧΩΝ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 ΕΥΡΩ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 80 ΕΥΡΩ – ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ, ΕΜΒΑΣΜΑΤΑ, ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ, ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ: ΙΝΔΙΚΤΟΣ ΑΝΩΝΥΜΟΣ ΕΚΔΟΤΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΚΑΛΛΙΔΡΟΜΙΟΥ 64, 114 73 ΑΘΗΝΑ, ΤΗΛ.: 210.82.51.889, 210.88.38.007, FAX: 210.82.15.389 ΕΞΕΛΑΚΤΥΛΟΥ 5, 546 35 ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, ΤΗΛ.: 2310.23.10.83, FAX: 2310.26.23.99

www.indiktos.gr, e-mail: indiktos@indiktos.gr

ISSN: 1106-9279

ΣΤΑΥΡΟΥ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ*

ΠΡΟΣΩΠΟ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ-ΔΟΚΙΜΙΟ ΓΙΑ ΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ

«Ἐάν τις εἶπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ μισῶ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ ὃν εἶρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ εἶρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν... ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ».

(Α΄ Ἰωάννου, 4, 20-21)

Η ΣΗΜΑΝΤΙΚΗ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ

Στους καιρούς τῆς ὕστερης νεωτερικότητας, στὴ δίνη τῆς σύγχρονης παγκοσμιοποίησης, ὅταν ὅλες οἱ μεγάλες ἀφηγήσεις καὶ παραδόσεις τίθενται ἐκ τῶν πραγμάτων στὸ περιθώριο, τί καίριο καὶ ὑπαρκτικό νόημα ζωῆς γιὰ τὸν κόσμο, τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἱστορία κομίζει μιὰ συζήτηση γιὰ τὸ πρόσωπο καὶ τὴν ἑτερότητα ἀπὸ τὴ σκοπιά τῆς θεολογίας;

Ἡ ἐποχὴ μας βυθίζεται ὁλοένα καὶ περισσότερο στὴν ἀλογία ἐνὸς νέου, τεχνολογικοῦ τῆ φορὰ αὐτῆ, μεσσιανισμοῦ, μὲ ἐπίκεντρο τὸν μῦθο τῆς ἀέναης οικονομικῆς ἀνάπτυξης, τῆς ἀέναης πληροφορίας, τῆς ἀέναης κατανάλωσης καὶ τῆς ἀέναης εὐφορίας... Κατὰ μιὰ ἄποψη, διάφοροι ἀλλοτριωτικοὶ μηχανισμοὶ διαμορφώνουν σταδιακὰ ἓνα εἶδος πολιτιστικοῦ ἀποχρωματισμοῦ πού σαρώνει κάθε πολιτισμικὴ ἑτερότητα καὶ ἰδιομορφία, ἐπιβάλλοντας παντοῦ ἓναν κυρίαρχο τρόπο ζωῆς, ἓνα καὶ μοναδικὸ πολιτισμικὸ παράδειγμα. Στὸ ἀνοικτὸ περιβάλλον τῆς παγκοσμιοποίησης, κατὰ μίαν ἄλλην ἀντίληψη, οἱ πολιτισμοί, οἱ γλῶσσες, οἱ θρησκείες συναντῶνται οὕτως ἢ ἄλλως στὸ πλαίσιο ἐνὸς πολιτιστικοῦ πλουραλισμοῦ καὶ μποροῦν νὰ διαλεχθοῦν, πέρα ἀπὸ κάθε πολιτιστικὸ μονοφυστισμὸ, σὲ ἓνα νέο πεδίο δημιουργικῆς κριτικῆς τῆς πραγματικότητας. Ἡ παγκοσμιοποίηση μπορεῖ νὰ ἀπειλεῖ μὲ ἰσοπέδωση ἢ συρρίκνωση τῆς πολιτιστικῆς ἰδιαιτερότητες, ἀποβλέποντας στὴν ἐπιβολὴ μιᾶς πολιτιστικῆς μονοκαλλιέργειας σὲ πλανητικὴ κλίμακα. Ὡστόσο, παρέχει τὴ δυνατότητα κοινῆς προβληματικῆς καὶ δραστηριοποίησης σὲ κοινὰ ἀνθρώπινα προβλήματα καὶ καταστάσεις. Ἄλλωστε, εἶναι συζητήσιμο κατὰ πόσον οἱ ἐλευθερίες καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ ἀτόμου, πού συνιστοῦν τὸ ἰδεολογικὸ πλαίσιο τῆς παγκοσμιοποίησης, ἐπιτρέπουν τὴ βίαιη ἐπιβολὴ ἐνὸς καὶ μόνου εἶδους πολιτισμοῦ.

* Ὁ Σταῦρος Γιαγκάζογλου εἶναι Δρ Θεολογίας καὶ σύμβουλος τοῦ Παιδαγωγικοῦ Ἰνστιτούτου.

Μιά βασική όψη τῆς δυτικῆς νεωτερικότητος ὑπῆρξε σαφῶς ἡ διακήρυξη γιὰ τὸ τέλος τῆς θρησκείας στὴ δημόσια σφαίρα, πού σήμανε καὶ ἓνα εἶδος ἀποχριστιανισμοῦ τῆς Εὐρώπης. Ἡ πίστη ἔγινε ἰδιωτικὴ ὑπόθεση καὶ ἔπαυσε νὰ νοσηματοδοτεῖ θεσμικὰ καὶ ἐκ τῶν ἔσω τὸν πολιτισμό, τὴν κοινωνία καὶ τὴν ἱστορία τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν. Στὴ μεταχριστιανικὴ Εὐρώπη, ἡ πίστη μετασχηματίσθηκε σταδιακὰ σὲ μιὰ μορφή «κουλτούρας» καὶ περιφρέουσας ἀτμόσφαιρας πού διέρχεται πλέον μέσα ἀπὸ ἄλλους δρόμους, πέραν τῆς παραδοσιακῆς θεολογίας καὶ τῆς θεσμοποιημένης Ἐκκλησίας. Καί, ἐνὸς ἡμέρας, ὁ κυρίαρχος πολιτισμὸς τῆς ἀναπτύσσεται ἐρήμην τῆς θρησκείας, ἡ Δύση ἐντρομὴ διαπιστώνει τὴν ἐπιστροφή τοῦ Θεοῦ εἴτε μὲ τὴ μορφή τοῦ θεοκρατικοῦ Ἰσλάμ, εἴτε μὲ τὴ μορφή τοῦ θρησκευτικοῦ φονταμενταλισμοῦ γενικότερα. Φαίνεται πὼς τὸ φάντασμα τοῦ θρησκευτικοῦ φανατισμοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ θρησκευτικοῦ ἀποχρωματισμοῦ θὰ διαδραματίσει καθοριστικὸ ρόλο στὶς πολυπολιτισμικὲς κοινωνίες τοῦ μέλλοντος. Γιὰ τὸν ἀμυντικὸ δυναμοκεντρισμὸ τῆς ἀμερικανικῆς Δύσης, μετὰ τὴν κατάρρευση τοῦ κομμουνισμοῦ, ὁ ἐχθρὸς εἶναι πλέον καὶ ἀποδεδειγμένα τὸ Ἰσλάμ. Ὡς θυμηθοῦμε τὴ σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν κατὰ Χάντινγκτον, πού διακρίνονται οὐσιαστικὰ μὲ βάση τὴ θρησκεία ἀλλὰ καὶ τὴν τάση πολλῶν πού ὑποτιμοῦν ἀκριβῶς τὸ ρόλο τῆς στὴ διαμόρφωση τοῦ πολιτισμοῦ. Ἄλλωστε, ἡ ὅποια ἐπιστροφή τῆς θρησκείας, τόσο σὲ παγκόσμιο ἐπίπεδο ἀλλὰ καὶ ἰδιαίτερα στὸ δυτικὸ κόσμῳ, προβάλλει ὡς ἐναλλακτικὴ λύση στὸν κίνδυνο τοῦ μηδενισμοῦ, στὸ ὑπαρξιακὸ κενὸ ἀλλὰ καὶ στὴν ἀπαξίωση ἢ ἀκόμη καὶ ἔκλειψη τοῦ συλλογικοῦ καὶ πολιτικοῦ πού εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἔκλειψη τοῦ ὑποκειμένου.

Ἄν ἡ χριστιανικὴ θεολογία καὶ Ἐκκλησία παραμένουν στὸ περιθώριο, οἷχως νὰ ἐπηρεάζουν θεσμικὰ τὸ σύγχρονο πολιτισμὸ, τοῦτο ὀφείλεται στὴ διαπλοκὴ τους μὲ μιὰ χρεοκοπημένη ἠθικὴ, ἀνίκανη νὰ ἀρθρώσει πρόταση καὶ νόημα ζωῆς γιὰ τὸν κόσμῳ, τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἱστορία. Στὸ νέο περιβάλλον τοῦ πλουραλισμοῦ, ἡ χριστιανικὴ θεολογία καλεῖται νὰ διαλεχθεῖ δημιουργικὰ μὲ τὴν πολιτιστικὴ καὶ θρησκευτικὴ ποικιλομορφία τοῦ σύγχρονου κόσμου. Ὅφειλε νὰ ἐπανεύρει τὴν ἀληθινὴ οἰκουμενικότητα καὶ ἀνεκτικότητά της, γιὰ νὰ προσπεράσει τὴ μισαλλοδοξία καὶ τὸ φανατισμὸ. Ὁ φανατικὸς εἶναι ἐκεῖνος πού σφιχταγκαλιάζει τὴν ἀλήθεια τόσο πολὺ, ὥστε τελικὰ τὴν πνίγει. Ἡ ἀλήθεια, λοιπόν, δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐκλαμβάνεται ὡς δογματισμὸς καὶ ἀποκλειστικότητα ἀλλὰ ὡς ἐρμηνευτικὴ πρόταση καὶ

δυνατότητα να προσέλθει σε διάλογο και σχέση με τον άλλον. Ὁ κίνδυνος που απειλεῖ τὴ γνήσια θρησκευτικὴ ζωὴ σὲ ὅλα τὰ μήκη και τὰ πλάτη τῆς γῆς δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸ φανατισμὸ και τὴ μισαλλοδοξία. Εἶναι διαδεδομένη στις μέρες μας ἡ ἀντίληψη πὼς οἱ μονοθεϊστικές κυρίως θρησκείες βαρύνονται μὲ μία σχεδὸν προνομιακὴ σχέση μὲ τὴ μισαλλοδοξία και τὸ φανατισμὸ, που προκύπτει ἀπὸ τὴν ὀλιστική και ἀποκλειστικὴ ἔννοια γιὰ τὴν περὶ Θεοῦ, κόσμου και ἀνθρώπου ἀλήθεια που ἐκφράζουν. Πέρα ἀπὸ τὴ συζήτηση μιᾶς τέτοιας ἀπλουστευτικῆς και σχηματικῆς ἐρμηνευτικῆς πρότασης, εἶναι βέβαιο ὅτι οἱ θεσμοποιημένες μορφές τοῦ Χριστιανισμοῦ δὲν ἦσαν ἄμοιρες ἀπὸ ἐκδηλώσεις θρησκευτικῆς βίας και φανατισμοῦ. Στὴν ἐποχὴ μας, ὅσο ποτὲ ἴσως ἄλλοτε, προβάλλει ἡ εὐθύνη τῆς χριστιανικῆς θεολογίας νὰ διαλεχθεῖ δημιουργικά, ὅπως εἶχε πράξει μὲ δυναμικὸ τρόπο ὁ ἀπόστολος τῶν ἐθνῶν Παῦλος, μὲ τὸν πολύπτυχο και πολυθρησκευτικὸ κόσμο μας. Θὰ πρέπει, ἀσφαλῶς, νὰ συνειδητοποιήσουμε πὼς ἡ πολυπολιτισμικὴ κοινωνία ἀποτελεῖ ἤδη τὸ εὐρύτερο κοινωνικὸ πλαίσιο και γιὰ τίς δυτικὲς χριστιανικὲς ἐκκλησίες και θεολογικὲς παραδόσεις. Κατὰ τὸν E. Levinas, «ὁ ἄλλος ἄνθρωπος εἶναι ὁ τόπος τῆς μεταφυσικῆς ἀλήθειας και ἀπαραίτητος γιὰ τὴ σχέση μου μὲ τὸ Θεό. Δὲν παίζει ρόλο μεσάζοντα. Ὁ ἄλλος ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἀκριβῶς μέσῳ τοῦ προσώπου του ὅπου ἀποσαρκώνεται, εἶναι ἡ ἐκδήλωση τοῦ ὕψους ὅπου ἀποκαλύπτεται ὁ Θεός». Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας καιρία ἐπιστημαίνει ὅτι «ἡ οὐσία τῆς ἁμαρτίας εἶναι ὁ φόβος τοῦ Ἄλλου, πράγμα που ἀποτελεῖ μέρος τῆς ἀπόρριψης τοῦ Θεοῦ. Ἐφόσον ἡ ἐπιβεβαίωση τοῦ “ἑαυτοῦ” μας πραγματοποιεῖται μέσῳ τῆς ἀπόρριψης και ὄχι τῆς ἀποδοχῆς τοῦ Ἄλλου—αὐτὸ ἐπέλεξε ἐλεύθερα νὰ κάνει ὁ Ἀδάμ— δὲν εἶναι παρὰ φυσιολογικὸ και ἀναπόφευκτο ὁ ἄλλος νὰ γίνῃ ἐχθρὸς και ἀπειλή. Ἡ συμφιλίωση μὲ τὸν Θεὸ εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴ συμφιλίωση μὲ ὅποιονδήποτε “ἄλλον”... Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ φόβος τοῦ ἄλλου ἐνυπάρχει παθολογικά στὴν ὑπαρξή μας καταλήγει στὸν φόβο ὄχι μόνο τοῦ ἄλλου, ἀλλὰ και κάθε ἐτερότητας».

Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία ἰδιαίτερα, που ἔχει μιὰν ἄλλη παράδοση στὴν ἱστορικὴ τῆς διαδρομὴ και δὲν βαρύνεται μὲ μιὰν «ἰμπεριαλιστικὴ σχεδὸν καταγραφή τῆς ἱστορίας τῆς ἱεραποστολῆς», ὅπως συνέβη στὴ χριστιανικὴ Δύση, μπορεῖ νὰ συνεργαστεῖ δημιουργικά και νὰ προσανατολίσει πρὸς μιὰ παγκοσμιοτητα που θὰ σέβεται τὴ διαφορὰ και τὴν

έτερότητα. Συνάμα, μπορεί νά κατανοήσει καί αὐτή ὅτι «ἡ ἀλήθεια δὲν ἀποδεικνύει τὸν ἑαυτό της θριαμβολογώντας θερμπαλιστικά πάνω



στὶς ἄλλες ἀλήθειες...» Ὁ Θεός τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης δὲν ταυτίζεται μὲ ἓναν καὶ μοναδικὸ πολιτισμὸ ἀλλὰ σαρκώνεται μέσα σὲ κάθε ἀνθρώπινο πολιτισμὸ. Οἱ ἰδέες περὶ ἀποκλειστικότητας καὶ περιούσιου λαοῦ τοῦ Θεοῦ, πού ἐμφιλοχώρησαν στὶς κατὰ τόπους αὐτοκέφαλες ἐκκλησίες καὶ συνταυτίζουν τὴν ὑπόστασή τους μὲ μιὰν ἐθνική, φυλετική ἢ κρατική ὄντοτητα, δὲν μποροῦν νὰ ἐκφράσουν τὴν ἀλήθεια καὶ καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ σύγχρονη Ὀρθοδοξία δὲν πρέπει νὰ προσκολλᾶται ἄγωνα καὶ νὰ ἀναπολεῖ νοσταλγικά ἐξωραϊζοντας τὸ ἐνδοξο βυζαντινὸ της παρελθόν, νὰ κλείνεται σὲ ἓνα εἶδος ναρκισσισμοῦ, δυναμοκεντρικῆς καὶ ἰδιοκτησιακῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν κατοχή τῆς ἀλήθειας. Θὰ πρέπει ἐπιτέλους νὰ βρεῖ τὴ χρυσή τομὴ ἀνάμεσα στὴν ἐκκοσμίκευση καὶ στὴν προσπάθειά της νὰ συμμετάσχει ἐνεργᾶ στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι. Εἶναι ἱστορικὸ λάθος νὰ ἀνατρέχουμε νοσταλγικά σὲ πολιτιστικές ἐκφράσεις τοῦ παρελθόντος, πού

διαμορφώθηκαν κάτω ἀπὸ ἄλλες ἱστορικές δομές καὶ καταστάσεις, γιὰ νὰ λύσουμε προβλήματα τοῦ παρόντος. Πίσω ἀπὸ τὴν ἰδεολογικοποιί-

ηση του ιστορικού παρελθόντος εκτείνεται ίσως ό φαντασιακός χαρακτήρας του μεγαλείου μιας διαχρονικής καθεστωτικής κοινότητας με ανυπέβλητες επιδόσεις στον πολιτισμό και την ιστορία. Αν ό πολιτισμός συνιστά σάρκωση της αλήθειας της Έκκλησίας μέσα στην ιστορία, δέν χρειάζεται εξάπαντος να αποβαίνει νάρθηκας και σαρκοφάγος αυτής της αλήθειας, μονοπωλώντας την πολιτιστική έκφρασή της στο δηγεκές. Η Έκκλησία, ώστόσο, δέν άντλεί τό εΐναι της από πολιτιστικές πραγματικότητες του παρελθόντος αλλά από τά εσχατα της ιστορίας, από τή σχέση της με τή βασιλεία. Τοϋτο σημαίνει ακριβώς ότι ή Έκκλησία δέν εΐναι ανάγκη να στρέφεται μονοσήμαντα στο παρελθόν από ένα είδος πολιτιστικής αυτάρκειας ή αναβάπτισης με τά κεκτημένα και μεγαλειώδη άλλωτινων εποχών. Ούτε ασφαλώς να επιδεικνύει, λόγω θεολογικής άφασίας, πότε έσωστρέφεια και άμνηγία, πότε άμυντική ή πολεμική διάθεση άπέναντι στις νέες πολιτισμικές και κοινωνικές πραγματικότητες αλλά χρειάζεται να διαλέγεται γόνιμα και δημιουργικά με τό εκάστοτε παρόν, εξαιτίας ακριβώς αυτής της έσχατολογικής της προοπτικής. Ο πρόσκαιρος και μεταβατικός χαρακτήρας της ιστορίας δέν αφήνει περιθώρια στην



Ἐκκλησία νὰ ταυτίζει τὸ ὄραμά της γιὰ τὴ νέα πολιτεία τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, μὲ μιὰ συγκεκριμένη ἔκφραση συλλογικότητας, π.χ. χριστιανικὴ αὐτοκρατορία, χριστιανικὸ ἔθνος ἢ κράτος, συγκεκριμένη φυλετικὴ ἢ πολιτιστικὴ ἰδιαιτερότητα, κ.λπ. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας, ποὺ ἐνῶ μάτωνε μὲ τοὺς διωγμοὺς ζύμωσε πολιτισμοὺς καὶ λαοὺς, φανερῶνει πῶς ἡ θεολογία τῆς ἑτερότητας εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση μιὰ πραγμάτωση τῆς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς τῆς Ἐκκλησίας καὶ σαφέστατα δὲν ἀποτελεῖ μιὰ συγκρητιστικὴ θεολογικὴ προσέγγιση, ὅπου ὅλα ἀπαξιῶνονται ἐνόψει τῆς παγκοσμιοποίησης.

Ὡστόσο, εἶναι ἀνάγκη νὰ τονίσουμε ὅτι ἡ σημαντικὴ τῆς ἑτερότητας κατανοεῖται στὴν ἐποχὴ μας περισσότερο ὡς ἀτομικὸ δικαίωμα καὶ κοινωνικὴ ἀνοχὴ στὴν ἔκφραση τοῦ διαφορετικοῦ καὶ τοῦ ξένου καὶ φαίνεται πῶς εἶναι προῖον καὶ ἐπεξεργασία τῶν ἀτομικῶν ἢ ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων τῆς ὄψιμης νεωτερικότητας στὶς νέες οικονομικές, πολιτικὲς καὶ ἰδεολογικὲς συνθῆκες τῆς παγκοσμιοποίησης. Ἡ μεταμοντέρνα ἀποδοχὴ τῆς ἑτερότητας καὶ αὐτοδιάθεσης τοῦ ἀτόμου ὡς αὐταξίας προβάλλει ὡς ἀναγκαῖος ὅρος καὶ ἐκσυγχρονιστικὸ πρόταγμα γιὰ τὴ διασφάλιση τοῦ πλουραλιστικοῦ ἰδεώδους μὲ τελικὸ σκοπὸ τὴ συμβίωση καὶ τὴν εἰρήνη στὶς παγκοσμιοποιούμενες καὶ πολυπολιτισμικὲς κοινωνίες. Ἐξάλλου, ὁ φόβος τοῦ θρησκευτικοῦ φονταμενταλισμοῦ καὶ τῆς τρομοκρατίας, πέρα ἀπὸ κάθε συγκρουσιακὴ μεταξὺ τῶν πολιτισμῶν στρατηγικὴ, ἐπιβάλλει τὸ σεβασμὸ ἢ τουλάχιστον τὴν ἀνοχὴ στὴ θρησκευτικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἑτερότητα τοῦ ἄλλου καὶ κυρίως τοῦ ξένου καὶ τοῦ μετανάστη. Πέρα ἀπὸ τὴ ρητορεία γιὰ τὴν ἑτερότητα, ποὺ μοιάζει νὰ εἶναι ἓνα ἰδεολόγημα τῆς μόδας, προβλήματα ὅπως ἡ φτώχεια καὶ ἡ ἐξαθλίωση, ἡ ἔλλειψη οὐσιαστικῆς ἀποδοχῆς τοῦ ξένου στὶς προηγμένες οικονομικὰ κοινωνίες, ὁ πραγματικὸς διάλογος μεταξὺ τῶν πολιτισμῶν, ἡ ἀνταγωνιστικὴ καὶ ὑπερκαταναλωτικὴ κοινωνία, ἡ ἀλλοτρίωση καὶ ἡ μοναξιά τοῦ ἀνθρώπου τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν, δὲν ἀντιμετωπίζονται ἀπλῶς μὲ ἐκσυγχρονιστικὰ εὐχολόγια καὶ κανόνες ἠθικῆς συμπεριφορᾶς. Ἀπαιτεῖται, μᾶλλον, μιὰ ἀλλαγὴ τῆς ἀτομοκρατικῆς καὶ ὠφελμιστικῆς νοοτροπίας ποὺ γέννησε αὐτὰ τὰ προβλήματα καὶ ἡ ἔμπνευση γιὰ τὴ δημιουργία ἐνὸς ἄλλου πολιτισμοῦ, ποὺ θὰ ἔχει στὸν πυρήνα του τὴν ἑτερότητα ὡς ἄξονα ἀναφορᾶς καὶ ὑπαρκτικῆς νοηματοδότησης τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ζωῆς του.

ΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ

Στήν κατεύθυνση ενός ἐναλλακτικοῦ πολιτιστικοῦ παραδείγματος, ἡ θεολογία τοῦ προσώπου, ὅπως τὴν ἐξέφρασαν οἱ Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, πέρα ἀπὸ οποιαδήποτε θρησκευτικὴ ἔκπτωση καὶ ἱστορικὴ θεσμοποίησή της, κομίζει ἕναν βαθύτερο λόγο γιὰ τὴν ἑτερότητα πὺ μπορεῖ νὰ νοσηματοδοτήσει καὶ νὰ ἐμπνεύσει διαλεκτικὰ ἕναν σύγχρονο πολιτισμὸ, πέρα ἀπὸ κάθε ἐγκόσμιο ἢ μεταφυσικὸ ὀλοκληρωτισμὸ. Ἡ ἔννοια τῆς ἑτερότητας καθὼς ἀναπτύσσεται στὴ σκέψη τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ μίαν κατ' ἐξοχὴν σχεσιακὴ καὶ ἀναφορικὴ πραγματικότητα πὺ δὲν ὀχυρώνεται στὸ ἴδιον καὶ στὴν ἀπόρριψη τοῦ διαφορετικοῦ ἀλλὰ ἀντλεῖ τὸ νόημα καὶ τὸ εἶναι ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν κοινωνία ὡς κενωτικὸ ἀνοιγμα στὸν Ἄλλον. Ἡ ἑτερότητα δὲν εἶναι μίᾶ ἀτομικὴ διεκδίκηση πὺ θεμελιώνεται στὸν φόβο τοῦ ἄλλου ἢ στὴν προστασία ἀπὸ τὸν ἄλλο, μίᾶ μειωφρητικὴ ἔκφραση καὶ διαφορὰ πὺ ἐπιζητεῖ τὴν ἀνεκτικότητα τῆς πλειοψηφίας, ἀλλὰ ἀποδοχὴ τοῦ ἄλλου καὶ ἀναίρεση τῆς διαίρεσης μέσα ἀπὸ ἕνα πλέγμα διαπροσωπικῶν σχέσεων. Πρόκειται, κατὰ βάση, γιὰ μίᾶ γόνιμη καὶ ἐμπνευσμένη συνάντηση τοῦ ἑλληνικοῦ καὶ τοῦ βιβλικοῦ ἰδεώδους, γιὰ τὴν ἀμοιβαία σύνθεση τοῦ ὄντολογικοῦ ἐρωτήματος μὲ τὴν προσωπικὴ φανέρωση τοῦ Ἀλλότριου μέσα στὴν κτίση καὶ τὴν ἱστορία.

Παρὰ τὸ ὀξύμωρον τοῦ πράγματος, τὸ σύγχρονο ἰδεῶδες τῆς ἑτερότητας ἀλλὰ καὶ ἡ ἀξία καὶ ὁ σεβασμὸς τῆς προσωπικότητος τοῦ ἀνθρώπου ἢ τοῦ ἀτόμου καὶ τῶν δικαιωμάτων του ἔχει θεολογικὲς ρίζες καὶ καταβολές. Μέσα ἀπὸ μίᾶ μακρὰ διαδικασία ἐκκοσμίκευσης καὶ περιθωριοποίησης τοῦ δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ, ἡ νεωτερικότητα ἀποσυνέδεσε τελικὰ τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου του στὸ πλαίσιο μιᾶς αὐτόνομης ἠθικῆς. Ὁ περσοναλισμὸς τοῦ ἀνθρωπισμοῦ καὶ τοῦ ὑπαρξισμοῦ ἀντιλαμβάνεται πλέον τὸ πρόσωπο ὡς μίᾶ ἐνδοκοσμικὴ πραγματικότητα, δίχως οποιαδήποτε μεταφυσικὴ θεμελίωση καὶ ἀναφορά. Ὡστόσο, ὁ περσοναλισμὸς αὐτὸς προέκυψε ἱστορικὰ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ πρόσωπο ὡς ἀτομικὴ αὐτοσυνειδησία πὺ εἰσήγαγε στὴ δυτικὴ θεολογία ὁ ἅγιος Λύγουστίνος καὶ ἐξέφρασε καταλυτικὰ ὁ «τελευταῖος Ρωμαῖος φιλόσοφος καὶ πρῶτος σχολαστικὸς» Βοήθιος μὲ τὸν περίφημο ὀρισμὸ του: «*persona est naturae rationabilis individual substantia*» – Πρόσωπο εἶναι ἡ ἀτομικὴ ὑπόσταση τῆς λογικῆς φύσεως. Ἡ ἀρχικὴ εἰσαγωγή, ὅμως, ἀλλὰ καὶ ἡ σαφέστατα διαφοροποιημένη ἀπὸ τὴν παραπάνω



σημασιодότηση τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου ἔγινε γιὰ πρώτη φορά στήν ἱστορία τῆς σκέψης ἀπό τῆ θεολογία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, γιὰ νά ἐκφράσει τήν πίστη καί τὸ βίωμά της στήν Ἁγία Τριάδα. Καθὼς ἐπισημαίνει ὁ Μητροπολίτης Περγᾶμου Ἰωάννης Ζηζιούλας, «τὸ πρόσωπον ὡς ἔννοια καί βίωμα εἶναι γέννημα καί θρέμμα τῆς πατερικῆς θεολογίας», μιὰ ἱστορική καί ὑπαρξιακή πραγματικότητα πού φαίνεται νά μὴν ἔλαβε τήν δέουσα θέση οὔτε κἀν στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Ἡ θεολογική σκέψη τῶν Ἑλλήνων Πατέρων ὄχι μόνο δὲν συνιστᾶ τὸν «τερματητὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ διαλόγου» ἀλλὰ συνέχισε ἀδιάκοπα τὴν ἀνοικτὴ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση μὲ ριζικὲς ὑπαρξιακὲς καινοτομίες καί ὄχι ἀπλῶς μὲ μεταφυσικὲς προτάσεις ἢ μυστικιστικὲς ἀποδράσεις.

Πράγματι, ἡ περὶ προσώπου θεολογία ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν ἔκφραση τῆς βιβλικῆς πίστεως καί πρωτοχριστιανικῆς ἐμπειρίας στὸν Τριαδικὸ Θεό, μέσῳ τῆς ταυτότητας τοῦ Χριστοῦ. Ἡ πίστη στήν Ἁγία Τριάδα ὡς σὲ τρία ξεχωριστὰ πρόσωπα προέκυψε μέσα ἀπὸ τὴν πίστη καί ἔκφραση τῆς ἀρχέγονης Ἐκκλησίας γιὰ τὴν ταυτότητα τοῦ Χριστοῦ. Ἡ πίστη αὐτὴ περιελάμβανε σαφῶς τὴν περὶ Θεοῦ βιβλικὴ ἐμπειρία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ὡς ἀπόλυτη ὑπερβατικότητα ἔναντι τοῦ κόσμου, ὁ Θεὸς εἶναι ἀπόλυτα ἐλεύθερος ἔναντι ὅποιασδήποτε λογικῆς, ἠθικῆς ἢ κοσμικῆς ἀρχῆς καί ἀνάγκης. Συνάμα, δίχως νά ἀποτελεῖ μιὰν ἀπρόσωπη δύναμη, ὁ Θεὸς αὐτὸς ἀποκαλύπτεται καί ἐνεργεῖ προσωπικά ὄχι μέσα στήν κοσμικὴ φύση ἀλλὰ στήν ἱστορία τῶν ἀνθρώπων καί ἀναγνωρίζεται μέσα ἀπὸ ἔμπρακτες προσωπικὲς σχέσεις μαζί τους. Πάνω σὲ αὐτὸν τὸν ἐμπειρικὸ καμβά, οἱ ἀξιώσεις τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὸ πρόσωπό του, τὸ βίωμα τῆς Ἐκκλησίας ἀλλὰ καί τὸ πολιτιστικὸ περιβάλλον τῆς ὄψιμης ἀρχαιότητος, θὰ διαμορφώσουν ἕναν πολὺ παράδοξο μονοθεϊσμό, αὐτὸν τῆς Ἁγίας Τριάδος.



Ὁ Χριστὸς ἐκφράζει μίαν ἀποκλειστικὴν σχέσηιν υἰότητος μετὰ τὸν Θεὸν καὶ ἀξιώνει ὅτι εἶναι ὁ ἐσχατολογικὸς «υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», αὐτὸς ποῦ θὰ κρίνει τελικὰ καὶ ἀμετάκλητα τὴν ἱστορίαν. Ἡ πίστις καὶ τὸ βίωμα στὴν ἀνάστασιν, τὴν ἀποχώρησιν καὶ συνάμα παραμονὴν τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἑτέρῳ τρόπῳ, διὰ τοῦ «ἄλλου παρακλητοῦ», στὸ ἱστορικὸ προσκῆνιον, ἀλλὰ καὶ ἡ προσδοκία τῆς ἐνδοξῆς ἐπανόδου τοῦ στὸν κόσμον, δὲν ἐξέφραζε μόνον τὸ περιεχόμενον τῆς ταυτότητος τοῦ Χριστοῦ ἀλλὰ ὁδηγοῦσε καὶ σὲ μιὰ θεμελιώδη τροποποίησιν τῆς περὶ Θεοῦ ἀντίληψης τῶν Ἑβραίων τῆς ἐποχῆς ἐκείνης καὶ ὄχι μόνον. Ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ στὴν Ἐκκλησίαν ὡς Πνεῦμα Ἅγιον ποῦ πραγματοποιεῖ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ. Μέσα ἀπὸ μιὰ τέτοια ἐμπειρία ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία ἐξέφρασε ἤδη στὴν Καινὴ Διαθήκῃ τὴν πίστιν τῆς στὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα καὶ τὴν βίωσιν μετὰ τὸν πλέον ἀποφασιστικὸν τρόπον στὴν βαπτισματικὴν καὶ εὐχαριστιακὴν τῆς ἐμπειρίας καὶ πράξεως. Ἡ ἐκφρασις ὅμως τοῦ ὑπαρξιακοῦ αὐτοῦ βιώματος στὴν περιρρέουσα ἀτμόσφαιρα καὶ τὸν πολιτισμὸν ποῦ ἐπικρατοῦσε, ἔθετε τὸ πρόβλημα τῆς θεολογικῆς καὶ φιλοσοφικῆς ἐκφρασεως τῆς πίστεως στὸν Θεὸν ὡς Ἁγία Τριάς. Ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας ἢ τρεῖς ἰδιαιτέρως ὑπάρξεις; Ἄν τὰ τρία αὐτὰ πρόσωπα εἶναι τρία ὄντα, πῶς ἀποφεύγεται ἡ τριθεΐα καὶ διαφυλάσσεται ὁ βιβλικὸς μονοθεϊσμός ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρικὴν πολυθεΐαν; Ἡ ἀρχαία Ἐκκλησία σὲ μιὰ δημιουργικὴ συνάντησιν μετὰ τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν καὶ τὸν πολιτισμὸν—ἤδη ἀπὸ τὰ κείμενα τῆς Καινῆς Διαθήκης ποῦ εἶναι ἔργον τῶν ἑλληνιστικῶν χριστιανικῶν κοινοτήτων— θὰ ὑπερβεῖ ὄχι μόνον τὴν διαμάχην μετὰ τὸν Ἰουδαϊσμὸν ἀλλὰ καὶ τὸ σκόπελον τῶν ἀνατολικῶν μυθολογικῶν λαβυρίνθων τοῦ Γνωστικισμοῦ καὶ θὰ ἐκφράσει στέρεα τὸ ὑπαρξιακὸν τῆς βίωσιν στὴν Ἁγία Τριάς. Γιὰ τὸ περιεχόμενον αὐτῆς τῆς συνάντησεως, ἂν πρόκειται, δηλαδὴ, γιὰ ἐξελληνισμὸν τοῦ Χριστιανισμοῦ ἢ

ἐκχριστιανισμό τοῦ Ἑλληνισμοῦ, τὸ κρίσιμο βῆμα θὰ γίνει δύο αἰῶνες ἀργότερα μὲ τοὺς Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, κυρίως καὶ κατεξοχὴν μὲ τὴν καθοριστικῆς σημασίας σύνθεσι τῶν Καππαδοκῶν.

Μέσα στὴ δίνη τοῦ Γνωστικισμοῦ στὴν Ἐκκλησία καὶ στὴν κυριαρχία τοῦ Μέσου Πλατωνισμοῦ στὴ φιλοσοφία, μιὰ σειρά ἀπὸ τριαδολογικὲς αἱρέσεις θὰ προσπαθήσουν νὰ ἐκφράσουν τὴν πίστη στὴν Ἁγία Τριάδα ὡς ταυτότητα τοῦ ἐνὸς καὶ μοναδικοῦ προσώπου. Ἄλλοτε ὁ Υἱὸς δὲν θεωροῦνταν ὡς πρόσωπο καὶ ἄλλοτε οὔτε κἀν ὡς Θεός. Εἰδικὰ ὁ Σαβελλιανισμὸς δέχονταν ἓνα εἶδος ὁμοουσίου τῶν Τριῶν προσώπων καὶ συνάμα τὸ ὁμοῦπόστατόν τους, καθόσον ἡ οὐσία καὶ ἡ ὑπόστασι ταυτίζονταν στὴ φιλοσοφικὴ ὀρολογία τῆς ἐποχῆς. Ὁ ἓνας καὶ μοναδικὸς Θεὸς τροποποιῶσε τὸν ἑαυτό του καὶ διαδραμάτιζε τρεῖς διαφορετικοὺς ρόλους ἃ εἶχε τρία διαφορετικὰ πρόσωπα-προσωπεῖα. Στὴν πραγματικότητα, ἐπρόκειτο γιὰ μιὰ θεολογία πού θεμελιωνόταν στὴν οὐσία ὡς μοναδικὸ ὄντολογικὸ κατηγορήμα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀπόλυτο Ἔνα. Ἀλλὰ καὶ ὁ Φίλων ἐνωρίτερα, ὁ περιφημὸς Ἰουδαῖος ἑλληνοεὐραϊκὸς φιλόσοφος, ὑπῆρξε καὶ αὐτὸς συνεπῆς πρὸς τὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοσι πού εἶναι κατὰ βάση μονοθεϊστικὴ, ἐκφράζοντας τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας καὶ μόνος. Πρὸς αὐτὴ τὴ θέση ἀντέδρασαν οἱ Ἀπολογητὲς τοῦ Β' αἰ. (Ἰουστίνος-Ἀθηναγόρας, Θεόφιλος), ὑποστηρίζοντας μὲ τὴν πενηχρὴ ὀρολογία τους ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας ἀλλὰ ὄχι μοναχικός. Ἀλλὰ καὶ ὁ Εἰρηναῖος Λυῶνος μὲ τὴ θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ γλῶσσα πού εἶχε στὴ διάθεσί του θεωροῦσε τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς τὰ μόνα ὄντα πού ὑπάρχουν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός. Τὰ τρία ὄντα πού συγκροτοῦν τὴν Ἁγία Τριάδα δὲν εἶναι ἀφηρημένες δυνάμεις τοῦ ἐνὸς Θεοῦ ἀλλὰ πραγματικὲς καὶ συγκεκριμένες ὑπάρξεις σὲ ἀρρηκτὴ σχέση μεταξύ τους. Ὁ Υἱὸς εἶναι τὸ ὄνομα, ἡ περιγραφή ἢ τὸ πρόσωπο τοῦ κρυμμένου Πατρός. Μετὰ τὸν Θεόφιλο, ὁ Τερτυλλιανὸς εἶναι ὁ πρῶτος λατινόφωνος θεολόγος πού χρησιμοποιοῖ τὸν ὄρο Τριάς καὶ διακρίνει τὰ πρόσωπα στὴν ἐνιαία θεότητα. Ἡ ὀρολογία του γιὰ τὴν Ἁγία Τριάδα, «*una substantia, tres personae*» – μιὰ οὐσία, τρία πρόσωπα, θὰ περάσει στὴν Ἀνατολὴ διαμέσου τοῦ Ἰππολύτου, τοῦ μικρασιατῆ αὐτοῦ θεολόγου πού ἔδρασε στὴ Ρώμη στὸ μεταίχμιό τοῦ Β' καὶ Γ' αἰ. Στὴν ἑλληνοφώνη Ἀνατολή, ἡ μετάφρασι τῶν ὄρων αὐτῶν παρουσιάζει προβλήματα μοναρχιανισμοῦ ἢ Σαβελλιανισμοῦ. Ὁ ὄρος substantia σήμαινε ὑπόστασις, δηλαδὴ, οὐσία, ἐνῶ ὁ ὄρος persona, ἀντιδάνειο τοῦ ἐλληνικοῦ ὄρου πρόσωπον, δὲν σήμαινε παρὰ προσωπεῖο ἢ ρόλο. Πρόκειται,

συνεπῶς, γιὰ ἔννοια δίχως ὄντολογικό περιεχόμενο. Ὁ Θεός τοῦ Ὠριγένη, κατὰ τὸν Γ' αἰ., εἶναι ἡ ἀναλλοίωτη καὶ ἄπειρη πηγὴ τῆς πατρότητας καὶ συνάμα τῆς κοινωνικότητας. Ἡ Τριάς ἀποτελεῖ καὶ τὴν πρώτην ἄχρονη καὶ προαιώνια ἐκδίπλωση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆς μοναδικότητος εἰς τὴν ἐτερότητα. Ὁ Ὠριγένης εἶναι ἴσως ὁ πρῶτος θεολόγος ποὺ ἐρμηνεύει τὴν Τριάδα ἀνεξαρτήτως ἀπὸ τὴν ἐμπλοκὴν τῆς ἐν ἔργῳ τῆς σωτηρίας. Χρησιμοποιώντας τὸν πλατωνικὸ ὄρο οὐσία, ἀναφέρεται ἐν τῷ κοινῷ χαρακτηριστικῷ τῆς Τριάδος, ἐνῶ μὲ τὸν ἀριστοτελικὸ ὄρο ὑποκείμενον ἢ τὸν στωικὸ ὑπόστασις ἐκφράζει τὴν ἰδιαιτερότητα τῶν θείων προσώπων, διαβαθμίζοντας δυναμικὰ τὸ καθένα. Ἡ μετάφρασις εἰς λατινικὰ τοῦ ὄρου ὑπόστασις ποὺ χρησιμοποιοῦσε ὁ Ὠριγένης δημιουργοῦσε, ὡστόσο, νέα προβλήματα. Ἡ διατύπωση τοῦ Ὠριγένη θὰ μπορούσε νὰ ἀποδοθῆ ἐν τῇ λατινῶφονῃ ὀρολογία ὡς *una substantia, tres substantiae*, ἔκφρασις δίχως κανένα λογικὸ νόημα καὶ τριαδικὸ περιεχόμενο.

Η ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ – ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

Τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ πλαίσιο ἀλλάζει ριζικὰ μὲ τὴ συμβολὴ καὶ τὴ σύνθεσις τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἰδιαίτερα τῶν Καππαδοκῶν θεολόγων, τόσο ἐν τῷ πεδίῳ τῆς ὀρολογίας ὅσο καὶ ἐν τῷ ἐκείνῳ τοῦ ὑπαρκτικοῦ νοήματος ποὺ προσδίδουν ἐν τῇ θεολογικῇ καὶ φιλοσοφικῇ ἔννοιᾳ. Οἱ ὄροι «οὐσία» καὶ «ὑπόστασις», συνώνυμοι μέχρι τότε ἐν τῇ ἑλληνικῇ σκέψει, διαχωρίζονται καθοριστικὰ. Συνάμα, ἡ ὑπόστασις ταυτίζεται μὲ τὸν ὄρο «πρόσωπον». Ἐνας ὄρος μὲ σαφέστατο ὄντολογικὸ περιεχόμενο ταυτίζεται μὲ ἕνα ὄρο ρευστὸ καὶ ἐξ ἅπαντος δίχως κανένα ὄντολογικὸ περιεχόμενο. Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου, μὲ γενεαλογικὰς ρίζας ποὺ προέρχονταν ἀπὸ τὴν ἀρχαίαν ὀπτική, τὴ γραμματική, τὴ ρητορική καὶ τὸ θέατρο, συνδέεται ἔτσι γιὰ πρώτη φορὰ μὲ τὴν ὑπόστασις, γιὰ νὰ ἐκφράσῃ μὲ ὄντολογικὸ καὶ σταθερὸ τρόπο τὴν ἰδιαίτην προσωπικὴν ὑπαρξὴν καὶ ταυτότητα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεός εἶναι τρία πρόσωπα-ὑποστάσεις ὡς τρία ἰδιαίτερα ὄντα ἢ ὑπάρξεις καὶ ὄχι προσωπεῖα ἢ τροπικὰς ἐκδοχὰς τῆς οὐσίας ἢ ἀκόμη κάποιον ἐπίθεμα τοῦ ὄντος, δίχως πραγματικὸ καὶ συγκεκριμένον περιεχόμενον. Κατὰ συνέπεια, ὁ λατινικὸς ὄρος *substantia* ἀποδίδεται μὲ τὸν ὄρο οὐσία ἢ φύσις καὶ ὄχι πλέον μὲ τὸν ὄρο ὑπόστασις. Ὁ Θεός εἶναι ἕνας ὡς πρὸς τὴν οὐσίαν καὶ Τριαδικὸς ὡς πρὸς τὰ πρόσωπα ἢ τὰς ὑποστάσεις του. Ἡ οὐσία σημαίνει τὴν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ ἐνῶ ἡ ὑπόστασις ἢ τὸ πρόσωπον δηλώνει τὴν ἰδιαίτην ὑπαρξὴν καὶ ἐτερότητα. Ὡστόσο, ἐν μίᾳ τέτοιᾳ ἀντίληψι, ἡ πολλα-



πλόττητα δὲν συγκρούεται μὲ τὴν ἐνότητα; Πῶς εἶναι δυνατό νὰ ἐρμηνευθεῖ τὸ παράδοξο γιὰ τὴ λογικὴ μυστήριο τῆς Ἁγίας Τριάδος, δίχως νὰ εἰσάγεται ἡ τριθεΐα; Προϋπάρχει ἡ οὐσία ὡς πρωταρχικὸ ὄντολογικὸ κατηγορημα στὸν Θεὸ καὶ κατόπιν ἀναδύονται τὰ πρόσωπα; Τελικά, τί μπορούμε νὰ γνωρίζουμε γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ πῶς νοηματοδοτεῖται ὁ ὅρος «πρόσωπον», ὥστε νὰ ἀφορᾷ ὄχι ἀπλῶς μιὰ φιλήν περὶ Θεοῦ γνώση ἀλλὰ, κυρίως καὶ κατ' ἐξοχήν, νὰ προσφέρει συγκεκριμένες ἐμπειρικές καὶ ὑπαρκτικές δυνατότητες στὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή;

Καινοτομώντας, πράγματι, τὰ ὀνόματα οἱ Καππαδόκες Πατέρες, τονίζουν ὅτι ἡ οὐσία δὲν ὑπάρχει γυμνή ἢ ἀνυπόστατη ἀλλὰ ὑφίσταται πάντα σὲ πραγματικές καὶ συγκεκριμένες ὑποστάσεις. Ὡς τρόπος ὑπαρξεως τὸ πρόσωπο δὲν ἐπέχει κάποια δευτερεύουσα μετὰ τὴν οὐσία θέση. Ἡ τελευταία, δὲν ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνῃ τῆς τὸ πρωταρχικὸ αἷτιο τῆς



ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ, δὲν συνιστᾶ τὴν αἰτία τοῦ προσωπικοῦ Τριαδικοῦ τρόπου ὑπαρξείως του, δὲν παράγει αὐτόματα καὶ ἀπρόσωπα τὴν Τριαδικὴ ζωὴ σὰν νὰ ἦταν καρπογόνος ἀπὸ μιὰ φυσικὴ τῆς ιδιότητα ἢ ἀνάγκη. Μιὰ τέτοια ἀντίληψη θὰ σήμαινε ἐπιστροφή στὴν ἀρχαιοελληνικὴ ὄντολογία καὶ στὸ μονισμό τῆς οὐσίας. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ ἕνας Θεὸς δὲν εἶναι ἡ μία οὐσία, καθόσον αὐτὴ δὲν νοεῖται ἀνυπόστατη, γενικὰ καὶ ἀόριστα, ἀλλὰ πάντοτε ἐν προσώπῳ. Μὲ δεδομένη τὴν ἰσορροπία φύσεως καὶ προσώπου, τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, ἡ Τριαδικὴ ὑπαρξὴ καὶ ζωὴ του, ἔχει ὡς αἰτία τὸ πρόσωπο τοῦ ἔχοντος οὐσία Πατρός. Ἡ ὁμοούσια προσωπικὴ ἑτερότητα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος προέρχεται ἐξ αἰτίας τοῦ Πατρός. Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα στὸν Τριαδικὸ Θεὸ δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀθέλητης καὶ ἀναγκαστικῆς φυσικῆς ἀπορροῆς, σὰν τὸ ξεχειλίσμα τοῦ (νεο-)πλατωνικοῦ κρατήρα τῆς θεότητος ποὺ ἐπεκτείνεται στὴν πολλαπλότητα τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν κατώτε-

ρων βαθμίδων τῆς ὑπαρξῆς. Ἡ φύση τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁμοουσίως Τριαδική. Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος δὲν εἶναι κάποια ἀκούσια πρόοδος ἢ διαπλάτυνση τῆς οὐσίας. Ὁ Πατὴρ, ὅπως ἀκριβῶς συνιστᾶ ἐλεύθερα τὴν αἰτία καὶ τῆς δικῆς του ὑπαρξῆς, ἔτσι ἐλεύθερα προβαίνει στὴ διάκριση τῶν ἄλλων δύο ὑποστάσεων. Τὸ πρόσωπο στὴ σκέψη τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, λοιπόν, ὄχι μόνον ἀποκτᾶ σταθερὸ περιεχόμενο ἀλλὰ συνδεόμενο μὲ τὴν Τριαδικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ ἀποβαίνει πρωταρχικὸ ὄντολογικὸ κατηγορημα. Τὸ ὁμοούσιο πρόσωπο τοῦ Πατρὸς συνιστᾶ τὴν ἐλεύθερη αἰτία καὶ ἀρχὴ τῶν δύο ἄλλων. Τὸ πρόσωπο στὴν Ἁγία Τριάδα εἶναι ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονός ἐλευθερίας καὶ συνάμα σχέσεως. Μολοντί δηλώνει μιὰν ἰδιαίτερη ταυτότητα, δὲν νοεῖται ἀπὸ μόνο του, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει μόνο του, δίχως ἀναφορά, κοινωνία καὶ σχέση μὲ ἄλλα πρόσωπα. Καὶ ἐνῶ εἶναι μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο, ἐνῶ δὲν μπορεῖ νὰ τραπεῖ ἢ νὰ μειωθεῖ στὸ ἐλάχιστο ὡς ἰδιαίτερη προσωπικὴ ταυτότητα, δὲν ὑφίσταται παρὰ μόνον ὡς σχέση. Ὁ Υἱὸς δὲν εἶναι ὁ Πατὴρ ἢ τὸ Πνεῦμα καὶ εἶναι Υἱὸς μόνο σὲ σχέση μὲ τὸν Πατέρα. Ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα καὶ ἑτερότητά του πηγάζει ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς ἀδιάκοπης κοινωνίας. Ἡ διακοπὴ τῆς σχέσης σημαίνει καὶ ἀναίρεση τῆς ὑπαρξῆς τοῦ προσώπου.

Ἡ προσωπικὴ ἑτερότητα, ἡ ἀμείωτη καὶ ἀναντικατάστατη ταυτότητα, ὄχι μόνον δὲν συγκρούεται μὲ τὴν σχέση ἀλλὰ κατὰ κάποιο τρόπο προέρχεται ἀπὸ τὴν σχέση. Ἡ κοινωνία, ὅσο κι ἂν φαίνεται παράδοξο, εἶναι τέτοια ἀκριβῶς, ὥστε ἰδρύει τὴν ἑτερότητα καὶ μοναδικότητα, δηλαδή ὅ,τι ἀκριβῶς δὲν μπορεῖ νὰ μεταδοθεῖ ὡς προσωπικὸ ἰδίωμα. Καὶ ἐνῶ ἡ ἑτερότητα εἶναι συστατικὴ τῆς ἐνότητας, συνάμα, ἡ κοινωνία τῶν προσώπων ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς ἴδιας τῆς ἑτερότητας. Τὰ τρία πρόσωπα ἀλληλοπεριχωροῦνται στὴν ὁμοούσια αὐτὴ ἀναφορὰ καὶ σχέση τους, διακρατώντας τὴν ὑπαρκτικὴ αὐτοτέλεια, τὴν ἀμείωτη πληρότητα καὶ συνάμα τὴν ἀπόλυτη ἐνότητά τους. Τέτοια εἶναι ἡ ἀπόλυτη κοινωνία τους, ὥστε κάθε πρόσωπο συνιστᾶ ἀμέριστα καὶ ἀδιαίρετα τὸ φορέα ὁλόκληρης τῆς κοινῆς οὐσίας. Ἡ ὁμοούσια σχέση καὶ ἀναφορὰ ἐπιτρέπει στὸ κάθε πρόσωπο νὰ ὑφίσταται ἀσυγχύτως μέσα στὸ ἄλλο, δίχως καμία ἔκπτωση τῆς ἑτερότητάς του. Ἡ κοινωνία αὐτὴ τῶν προσώπων ἐκφράζει τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ὡς ἀγάπη κατὰ τρόπο ὄντολογικό. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀγάπη, δὲν σημαίνει μία φυσικὴ ἀπλῶς ιδιότητα π.χ. τῆς πλατωνικῆς θείας ἀγαθότητος ἢ ὅτι ὁ Θεὸς ἀγαπᾷ

τόν άτομικό καὶ μόνον ἑαυτό του, ἀλλὰ ὅτι τὸ ἴδιο τὸ εἶναι του ὑφίσταται ὡς ἀδιάσπαστη κοινωνία καὶ ἀγάπη, δηλαδή ὡς Τριάδα προσώπων, δίχως καμία ὄντολογική δέσμευση στὴν ἄκτιστη καὶ ἀναρχὴ ὑπαρξή του νὰ ἀγαπᾶ π.χ. τὸν κτιστὸ καὶ πεπερασμένο κόσμο. Τὸ ὅτι ἀγαπᾶ καὶ τὸν κόσμο, μετὰ τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργία του, σημαίνει μία πράξη καὶ ἐνέργεια ἐλεύθερης δωρεᾶς καὶ ἀγάπης, πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ἄκτιστης φύσης του. Ἡ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ ἐκφράζεται ὡς ἀγάπη, δηλαδή ὡς μιὰ ὄντολογικὴ ἐλευθερία ποὺ ὑπέρκειται ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ὡς ἐπιλογῆς δυνατοτήτων ποὺ γνωρίζουμε ἐμεῖς ὡς κτιστὰ καὶ πεπερασμένα ὄντα. Στὸν Τριαδικὸ Θεὸ ἡ ἐλευθερία, ὡς «σύνδρομος» τῆς φύσεώς του, ἀσκεῖται μὲ τὸν ὄντολογικὸ τρόπο τοῦ ἀκτίστου, δηλαδή πάντοτε ἀπόλυτα καὶ καταφατικά ὡς ὑπαρκτικὸς μονόδρομος, ἐφόσον τίποτε δὲν ὑπάρχει δίπλα ἢ ἐντὸς τοῦ Θεοῦ ποὺ νὰ δεσμεύει καὶ νὰ περιορίζει τὴν ὑπαρξή του.

Ἡ περὶ Ἁγίας Τριάδος καὶ προσώπου θεολογία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων δὲν ὑπῆρξε μιὰ ἄσκηση στὴ φιλοσοφικὴ ὀρολογία καὶ γνώση. Θεωρώντας τὸ θεϊκὸ «Ἐν» ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὁ νεοπλατωνικὸς ἀποφατισμὸς ὄριζε ἀρνητικά τὴν ὄντολογία. Τίποτε περὶ τοῦ «Ἐνός» δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γνωσθεῖ. Ἡ δὲ πλατωνικὴ σκέψη συνελάμβανε νοερά τὴν οὐσία τῶν ὄντων μέσω τῶν ἰδεῶν. Ἡ πατερικὴ σκέψη περιορίζει τὸν ἀποφατισμὸ στὴν παντελῶς ἀγνωστὴ καὶ ἀνεριμήνευτη οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι ὡς πρὸς τὸν Τριαδικὸ τρόπο ὑπάρξεως τῶν προσώπων. «Καὶ τῷ Μωϋσῆ δὲ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν “ἐγὼ εἰμι ἡ οὐσία”, ἀλλ’ “ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν” (Ἐξ. 3, 14). Οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία. Αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι». Στὴν ἐκπληκτικὴ αὐτὴ ρήση τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ προβάλλεται ἡ βιβλικὴ ἀντίληψη περὶ ἐνός προσωπικοῦ Θεοῦ ποὺ δὲν δεσμεύεται ἀπὸ τὸν ἀποφατισμὸ καὶ τὴν ἀγνωσία ἢ τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς οὐσίας του ἀλλὰ ἐνεργεῖ πέρα ἀπὸ αὐτήν, κάνοντας ἐλεύθερα γνωστὸ τὸ εἶναι του διὰ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν του κατὰ τρόπο ὁλότελα προσωπικό. Πρόκειται γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς ἀντικειμενικῆς μεταφυσικῆς ταυτολογίας ποὺ ἐγκλωβίζει τὴν ὄντολογία τῆς θεϊκῆς ὑπαρξῆς σὲ ἓνα εἶδος αὐτιστικοῦ μονισμοῦ τῆς οὐσίας, γιὰ ἓνα προσωπικὸ καὶ ἐνεργειακὸ ἀνοιγμα τοῦ Θεοῦ ποὺ δὲν δεσμεύεται ἀπὸ τὴν φύση του νὰ γνωρίζεται *ad extra* «ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ὢν». Ὡς κοινωνία προσώπων ὁ Θεὸς προσφέρεται καὶ γνωρίζεται χαρισματικά μέσα ἀπὸ διαπροσωπικὲς σχέσεις, συνιστᾶ ἀγαπητικὴ κατ’ ἐνέργειαν ἔκσταση τῆς φύσεώς του ἐν

προσώπω πρὸς τὴν κτιστὴ ἑτερότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση στὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ φανερώνει καὶ φωτίζει τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξὴ καὶ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Θεός, κατὰ τὴν σκέψη τῶν Ἑλλήνων Πατέρων, δὲν εἶναι ἓνα ὑπέρτατο ὄν πού γνωρίζεται ἀντικειμενικὰ καὶ ἀναγκαστικὰ μέσῳ τῶν ἰδιοτήτων ἀλλὰ προσωπικὴ ζωὴ πού ἐλεύθερα ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπὸ ἓνα πλέγμα σχέσεων.

Στὴν βαπτισματικὴ καὶ εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας ὁ Θεὸς ὀνομάζεται καὶ γνωρίζεται ὡς Τριαδικὴ κοινωνία. Ἡ προσευχὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἡ λειτουργικὴ τῆς εὐσέβεια δὲν ἐκφράζεται ἀλλὰ οὔτε καὶ βιώνεται ἐρήμην τῆς διακρίσεως τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἐὰν ὁ Θεὸς δὲν εἶναι κοινωνία προσώπων, τότε ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου λαμβάνει ἓνα τελείως διαφορετικὸ νόημα. Ἡ σημασία τοῦ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, καθὼς πραγματώνεται ἀπὸ τὴν Χριστολογία, ἀποβαίνει κλειδὶ γιὰ τὴν ἀνθρωπολογικὴν συνέπειαν τῆς θεολογικῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου. Ἡ πατερικὴ διάκριση κτιστοῦ κόσμου καὶ ἀκτίστου Θεοῦ, ὑπερβαίνοντας τὸν κλειστὸ κοσμολογικὸ μονισμό τῆς ἀρχαιοελληνικῆς σκέψης, εἰσήγαγε «μιὰ ριζικὴ ἑτερότητα» στὴν ὄντολογία. Ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος δὲν κατανοοῦνται καὶ δὲν ἐρμηνεύονται ἀπὸ τὴν αἰώνια ἀνακύκληση τῆς φύσης ἀλλὰ ἀπὸ μιὰν ἄλλη, ἐκτὸς τοῦ κόσμου, πραγματικότητα. Τὰ ὄντα δὲν ἀνάγουν πλέον τὴν ὑπαρξὴ τους στὴν ἀπρόσωπη ἀνάγκη ἢ στὸν ἑαυτό τους ἀλλὰ σὲ μιὰν προσωπικὴ καὶ ἄκτιστη ἑτερότητα, πού καλεῖ τὰ κτιστὰ ὄντα στὸ εἶναι ὡς γεγονότα ἐλευθερίας καὶ ἀγάπης. Ὅταν ἡ πατερικὴ θεολογία χρη-





σιμοποιεῖ καταλλήλως ἀνθρωπολογικά παραδείγματα, γιὰ νὰ ὑποδηλώσει τὸ μυστήριο τῆς Ἁγίας Τριάδος, τοῦτο δὲν συμβαίνει γιὰ νὰ ἐρμηνεύσει ἓνα ὑπερβατικὸ ἀπλῶς δόγμα ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐπισημάνει κυρίως τὶς ὑπαρκτικὲς συνέπειες γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ ὅποια ἀντιστοιχία τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἢ τῆς πολλαπλότητας τῶν ἀνθρώπων ἐφαρμόζεται ὑπὸ τὸν ὄρο ὅτι δὲν εἰσάγονται οἱ κατηγορίες τοῦ κτιστοῦ στὸν ἄκτιστο Θεό. Πράγματι, στὸν ἄνθρωπο ἡ κοινὴ οὐσία διαιρεῖται ἀτομικὰ

μέσα στο χώρο και τον χρόνο που προσμετρά την ανάδυση και φθορά των κτιστών. Αντίθετα, στον Θεό ή προσωπική έτερότητα δεν αντιμάχεται την ομοούσια ενότητα. Στον Θεό δεν προϋπάρχει ή 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 αίτια και του ανθρώπινου είναι, ως πρωταρχικό όντολογικό κατηγορημά του, όχι την γενική και άοριστη ανθρώπινη φύση αλλά το συγκεκριμένο πρόσωπο. Παρά την εξατομικευμένη αποσπασματικότητα της ανθρώπινης φύσης, στο επίπεδο της ύπαρκτης 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 άμυδρή 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 έτερότητας που αναπτύχθηκε στη δυτική θεολογική σκέψη.

Η ΠΕΡΣΟΝΑΛΙΣΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΣΚΕΠΤΟΜΕΝΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ

Ἡ περὶ προσώπου ἀντίληψη τῆς Δύσης ὀφείλεται κατ' ἐξοχὴν στὴ σκέψη τοῦ Αὐγουστίνου, πού θεμελιώνει καταλυτικὰ τὴν περὶ Ἁγίας Τριάδος θεολογία στὴ λατινόφωνη σκέψη. Σὲ μιὰ ἐργώδη προσπάθεια νὰ ἐκχριστιανίσει μὲ τὸν ἰδιότυπο τρόπο του τὴ νεοπλατωνικὴ κυρίως φιλοσοφία, ἀγνοώντας τὴν ἤδη πλούσια θεολογικὴ συμβολὴ τῶν Καππαδοκῶν, ἀνέλαβε νὰ ἐρμηνεύσει τὸ Τριαδικὸ δόγμα σχεδὸν μόνος του, δίχως νὰ μετέχει σὲ καμιά προηγούμενη θεολογικὴ ἐρμηνευτικὴ παράδοση καὶ σχολή. Τὸ ἴδιο τὸ ἔργο τοῦ Αὐγουστίνου διαμόρφωσε μιὰ τέτοια παράδοση, ὅταν κυρίως διαδόθηκε ἡ μελέτη του ἀπὸ τὸν Καρλομάγνο τέσσερις αἰῶνες ἀργότερα. Τότε ἡ εὐρωπαϊκὴ Δύση ἀνακάλυπτε σταδιακὰ στὰ κείμενα τοῦ ἐπισκόπου Ἰππῶνος τὸ ἰδεῶδες τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξῆς. Ὁ Θεὸς ἐκλαμβάνεται ὡς τὸ ἀπόλυτο ὑποκείμενο, ἔχοντας ὡς ἀντικείμενο τὴν ὕλικὴ δημιουργία του.

Ὁ συγγραφέας τῶν Ἐξομολογήσεων, προκειμένου νὰ κατανοήσει καὶ νὰ ἐξηγήσει λογικὰ τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος ἀναζήτησε, μὲ ὁδηγὸ τὴ νεοπλατωνικὴ ψυχολογία, τὴν ἀναλογία τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, ὅχι ἀπλῶς στὸν ἓνα ἄνθρωπο ἀλλὰ στὸν ἑσῶ ἑαυτό του. Ἡ ἔνδον ταυ-

τότητα τῆς ψυχῆς ἐνὸς ἀνθρώπου εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξεικονίσει τὴν Τριαδικὴ ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Στὸν ἀνθρώπινο νοῦ ἡ μνήμη ἀποτελεῖ πηγὴ τῆς ὑπαρξῆς, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀναβλύζει μὲ τὴ λειτουργία τῆς ἀνάμνησης ἢ γνώση ἀλλὰ καὶ ἡ ἀγάπη-βούληση διὰ τῆς ὁποίας ὁ νοῦς ἐλκεται πρὸς τὸ ἀγαθόν. Καὶ ὁ Θεὸς εἶναι ἓνας μεταφυσικὸς Νοῦς ποῦ ἔχει ὡς Γνώση τὸν Λόγο-Υἱόν. Ὡς Ἀγαθὸς Νοῦς προκαλεῖ τὴν Ἀγάπην πρὸς τὸν Λόγο-Υἱόν του καὶ ἔτσι αὐτὸς τὸν γνωρίζει ὡς Ἀγαθόν. Ὁ σύνδεσμος τῆς ἀγάπης (nexus amoris) μεταξὺ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ εἶναι τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Ἡ τριάδα τῆς μνήμης, τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀγάπης ἀντιστοιχεῖ στὴν Ἁγία Τριάδα.

Ἀντίθετα, γιὰ τοὺς Ἑλληνες Πατέρες, ἡ γνώση, ἡ βούληση καὶ ἡ ἀγάπη δὲν δηλώνουν ὑποστατικὲς ἰδιαιτερότητες ἀλλὰ τὴν μία οὐσία ὡς κοινὲς ἐνέργειές της. Οἱ ὑποστατικὲς ἰδιότητες ἀφοροῦν ὄντολογικὲς σχέσεις, δηλώνουν τὸν τρόπο ὑπάρξεως τῶν προσώπων καὶ ἀσφαλῶς δὲν ἐκφράζουν ψυχολογικὲς ἐμπειρίες. Τὸ πρόβλημα, ὡστόσο, δὲν ἔγκειται ἀπλῶς στὶς θετικὲς καὶ ἀνθρώπινες ψυχολογικὲς ἰδιότητες ποῦ ἐξαντλοῦν τὴν προσωπικὴ ἑτερότητα τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ στὴν περσοναλιστικὴ ταυτότητα ποῦ αὐτὲς προσοδίδουν στὴ θεία οὐσία, χαρακτηρίζοντας ὄχι ἰδιαίτερα καὶ διακεκριμένα πρόσωπα ἀλλὰ τὶς ἐσωτερικὲς της σχέσεις. Ἡ ἑτερότητα τῶν προσώπων συσκοτίζεται χάριν τῆς ἐνότητος καὶ τῆς ἰδιότυπης δομῆς τῆς οὐσίας. «Πρόσωπο εἶναι ἓνας ἀπόλυτος ὄρος, ὄχι ἓνας ὄρος σχετικὸς μὲ τὸν Υἱόν ἢ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ὅπως ἀπόλυτοι εἶναι καὶ οἱ ὄροι Θεός, μέγας, δίκαιος... Γιὰ τὸν Θεόν, εἶναι λοιπὸν ταυτόσημα τὸ νὰ εἶναι καὶ τὸ νὰ εἶναι ἓνα πρόσωπο». Ὁ μονοθεϊσμὸς τοῦ Λύγουστίνου ἀφορᾷ τελικὰ τὴ θεία οὐσία (Divinitas), ποῦ προηγεῖται λογικὰ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς θεότητος (Deitas), τὴν ὁποία προάγει ὁ Πατὴρ ὡς Τριάδα. «Ὅταν στὴν Τριάδα μιλοῦμε γιὰ τὸ πρόσωπο τοῦ Πατρὸς, δὲν μιλοῦμε γιὰ ἄλλο πράγμα παρὰ γιὰ τὴν οὐσία τοῦ Πατρὸς». Ὁ Πατὴρ, συνάμα, δὲν εἶναι μοναδικὴ αἰτία τῆς θεότητος, ἀφοῦ προάγει μαζὶ μὲ τὸν Υἱόν τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Πνεύματος. Ἡ μοναδικότητα καὶ ἀπλότητα μιᾶς ἀπρόσωπης οὐσίας φαίνεται πῶς τελικὰ προτάσσεται ὄντολογικὰ ἀπὸ τὰ πρόσωπα ποῦ ἀναδύονται ὡς ἐσωτερικὲς της σχέσεις ἀντιθέσεως. «Γιατί λοιπὸν δὲν ἀποκαλοῦμε τὰ τρία ἓνα μόνο πρόσωπο, καθὼς καὶ μία μόνη οὐσία καὶ ἓναν μόνον Θεόν;» Τὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου πρόσωπο στὸν Λύγουστινο παραμένει ὄχι ἀπλῶς σὲ ἐκκρεμότητα ἀλλὰ μᾶλλον κενὸ καὶ ἀνακριβές, μιὰ καθαρὴ τυπολογία. Στὶς ὑστερὲς ἐπεξεργασίαις τῆς αὐγουστίνειας θεολογίας ἀπὸ τοὺς σχολα-

στικούς, προηγεῖται σαφῶς τὸ κεφάλαιο περὶ τοῦ ἐνὸς Θεοῦ (De Deo uno), γιὰ νὰ ἀκολουθήσει ἐκεῖνο πὺ ἀφορᾶ τὴν Τριάδα τῶν Προσώπων (De Deo trino). Ἡ προτεραιότητα τῆς οὐσίας ἐναντι τοῦ προσώπου ἐπισκίασε τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ χρωμάτισε ἀνάλογα ὁλόκληρο τὸ φάσμα τῆς θεολογικῆς ἀλλὰ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης τοῦ δυτικῶ πολιτισμοῦ, σαρκιώνοντας ἓνα εἶδος «πρακτικῶ μονοθεΐσμοῦ» μὲ κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς προεκτάσεις.

Γιὰ τὸν Αὐγουστίνου, ὁ ἄνθρωπος εἶναι πρόσωπο ὡς ἀτομικὴ ὑπαρξὴ πὺ ταυτίζεται μὲ τὴν ψυχὴ του. Ὡς ἓνας μοναχικὸς ἑαυτὸς, μπορεῖ νὰ νοηθεῖ δίχως κοινωνία, σχέση καὶ ἀναφορὰ μὲ ἄλλα πρόσωπα ἢ μὲ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀναγωγικὴ ἐνδοστρέφεια καὶ τὴν παρατήρηση τοῦ ἀτομικοῦ ἑαυτοῦ ἔλκει τὴν ἰδρυτικὴ του ἀρχὴ τὸ πρόσωπο ὡς συνείδηση τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου στὴ δυτικὴ σκέψη. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀνάδυση τοῦ σύγχρονου ἐγὼ στὴν ἱστορία, πὺ προϋποθέτει μιὰ ριζικὴ ἀλλαγὴ τῆς ἐσωτερικότητος. Ὁ ὀρισμὸς τοῦ Βοήθιου γιὰ τὸ πρόσωπο ὡς λογικὴ καὶ ἀτομικὴ φύση, ὡς βαθύτερος ἑαυτὸς πὺ προσδιορίζεται διὰ τῆς αὐτοσυνειδησίας, θὰ προσληφθεῖ ἀπὸ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ θὰ ἀναπτυχθεῖ περαιτέρω στὴ σχολαστικὴ σκέψη. Τὸ αὐγουστίνου πρόσωπο, παρόλον τὸν ὑπαρξιακό-ψυχολογικὸ μυστικισμὸ καὶ τὴν πνευματικότητά του, πλήρως ἐκκοσμικεύμενο, θεμελιώνει μὲ τὴν ἰδιότυπη νοησιαρχία του τὸ cogito ergo sum τοῦ Ντεκάρτ, τὸ σκεπτόμενο ὑποκείμενο τοῦ Κάντ, τὴν ἱστορικὴ συνείδηση καὶ νομοτέλεια τοῦ Χέγκελ καὶ φθάνει ὡς τὸ ἄτομο τοῦ Διαφωτισμοῦ ἢ τὸν περσοναλισμὸ τοῦ ὑπαρξισμοῦ καὶ τὸ ὑποκείμενο τῆς νεωτερικότητος.

ΤΟ ΗΘΟΣ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ –

ΥΠΑΡΞΙΑΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

Ἀρκετοὶ ὀρθόδοξοι θεολόγοι, ἔχοντας κατὰ νοῦ τὸ πρόσωπο τοῦ δυτικῶ περσοναλισμοῦ καὶ ὑπαρξισμοῦ καὶ τὴν αὐγουστίνου ψυχολογικὴ προσέγγιση στὴν Ἁγία Τριάδα ὡς τὴ μόνη ἴσως δυνατὴ ἔννοια τοῦ προσώπου, θεωροῦν ὅτι καμία ἀντιστοιχία ἢ βάση δὲν μποροῦν νὰ δώσουν τὰ πρόσωπα τῆς Τριάδος στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο. Μάλιστα συχὰ γίνεται λόγος γιὰ ἓναν ἀποφατισμὸ τοῦ προσώπου, ἓνα εἶδος ἀνθρωπολογικοῦ κενοῦ ὡς πρὸς τὸ πρόσωπο στὴ θεολογικὴ σκέψη τῶν Ἑλλήνων Πατέρων. Γιὰ τὸν Λόσκου τελικὰ «μᾶς εἶναι ἀδύνατο νὰ σχηματίσουμε μιὰν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου καὶ θὰ πρέπει νὰ ἀρκεσθοῦμε στὴ διατύπωση: Πρόσωπο σημαίνει τὸ ἀμείωτο τοῦ ἀνθρώ-

που στη φύση του». Ωστόσο, αν η πατερική σκέψη κάνει εκτεταμένο λόγο για την ανθρώπινη φύση, δίχως πάντοτε την όρολογία 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 στην 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 έντελως 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 καιρία συνέπεια για την κτιστή ύπαρξη και ζωή του ανθρώπου. Ο ακτίστος Τριαδικός Θεός, απόλυτα ελεύθερος στο είναι του, συνιστά ως προσωπική κοινωνία το αρχέτυπο του ανθρώπου. “Ομως, 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’ όμοιωσιν Θεού, ή θέωση, επιτυγχάνεται μέσω αυτής;

Η δραματική αστοχία της πτώσης αλλά και ό μετέπειτα πολιτισμός του προπατορικού αμαρτήματος φανερώνουν τη βαθειά δίψα του ανθρώπου να υπερβεί τα ύπαρκτικά 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 ύπαρκτικά όριά της. Μια τέτοια θεώρηση δικαιώνει απόλυτα όχι μόνο την

έννοια τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας τῶν δυνατοτήτων ἀλλὰ καὶ τῆς κανονιστικῆς ἠθικῆς. Ἡ κλήση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο περιέχει ἀκριβῶς τὴν πληρότητα καὶ ὄχι τὴ σχετικοποίηση τῆς ἐλευθερίας του. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ὅμως, εἶναι ἀνάγκη νὰ ὑπερβεῖ τὴν κτιστότητα τῆς φύσεώς του, ἢ ὅποια ἐξαρχῆς ὑπόκειται στὸ θάνατο καὶ στὴ φθορά. Ἡ μόνη δυνατότητα ὑπέρβασης τῆς κτιστότητας εἶναι ἡ θετικὴ ἀνταπόκριση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὑπαρκτικὴ κλήση τοῦ Θεοῦ. Ἡ κοινωνία μὲ τὸν Θεό, δηλαδή, μὲ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, σώζει τὸν κτιστὸ ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ δεδομένα ὅρια τῆς ὑπαρξῆς του, ἀποκαθιστᾷ τὴν ἀκεραιότητα καὶ πληρότητα τοῦ εἶναι του, δίχως νὰ κινδυνεύει νὰ ἐπιστρέψει στὸ μηδέν, ἀπ' ὅπου ἀναδύθηκε στὴν ὑπαρξή.

Συνεπῶς, ὁ τρόπος ἄσκησης τοῦ κατ' εἰκόνα, δηλαδή τῆς ἐλευθερίας, ἔχει ἀποφασιστικὴ σημασία καὶ δὲν συνιστᾷ ἀπλῶς μιὰ δικανικὴ συνέπεια πού θέτει ἠθικὰ ὅρια στὴν ὑπερβατικὴ ροπὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ὑπαρκτικὴ ἀποτυχία τοῦ πρώτου ἀνθρώπου φωτίζει, ἔστω καὶ ἀρνητικά, τὴ δυναμικὴ τῆς ἐλευθερίας. Οἱ πρωτόπλαστοι θέλησαν νὰ γίνουν θεοὶ γιὰ τὸν ἑαυτό τους. Δίχως κοινωνία καὶ σχέση μὲ τὸν Θεό, ὁ ἄνθρωπος ἀντλεῖ ζωὴ ἀπὸ τὴ φυσικὴ του αὐτοτέλεια καὶ αὐτονόμηση, δηλαδή ἀπὸ τὴν κτιστὴ καὶ θνητὴ φύση του. Ὅχι μόνο ἐγκαταλείπει καὶ τὴν ὑπόλοιπη δημιουργία στὴν κλειστὴ αὐτάρκεια τῆς κτιστότητας, ἀντὶ νὰ ὀδηγήσει καὶ αὐτὴ στὴν ἀπελευθέρωση τῶν ὀρίων τῆς, ἀλλὰ τὴν ἐκλαμβάνει καὶ ὡς τρόπο τῆς αὐτοθέωσης καὶ αὐτοϊκανοποίησης. Ὁ κόσμος γίνεται κτῆμα τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἄλλος ἄνθρωπος γίνεται ἡ κόλασή του, ἀφοῦ θηρεύει σ' αὐτὸν τὴν ἡδονὴ μιᾶς ἐγκλειστῆς καὶ τραγικῆς ἐλευθερίας. Ὁ θάνατος καὶ τὸ κακὸ εἰσάγεται διὰ τοῦ ἀνθρώπου στὴ δημιουργία ὡς ἀπειλὴ καὶ ἐκμηδενισμὸς κάθε συγκεκριμένης ὑπαρξῆς. Ὁ ἄνθρωπος ἀπλῶς διαιωνίζει τὸ εἶδος του μαζί μὲ τὴν ἐπιβίωση τῆς ἄλογης φύσης καὶ γεύεται ποικιλοτρόπως τὴν τραγικότητα τοῦ θανάτου ὡς πρόσωπο πού θέλει ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ξεπεράσει τὰ κτιστὰ ὅριά του. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτῆ, ἡ ἀναζήτησις τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας φανερώνει καὶ τὴν ἀρχέγονη ὑπαρκτικὴ ἐκκρεμότητα τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἀνοικτὴ διάθεση τῆς δεξίωσης τοῦ Ἄλλου μέσα ἀπὸ τὴ θυσιαστικὴ ἀγάπη γιὰ τὸν συγκεκριμένον ἄλλο.

Ἡ Χριστολογία ὡς διαλεκτικὴ ἔνωση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου δείχνει τὴ θετικὴ ὑπέρβαση τῶν ὀρίων τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ὑπέρβαση τῆς νεκρούμενης ζωῆς, τὴν ἱστορικὴ πραγμάτωση τῆς θέωσης. Φανερώνει

τις απεριόριστες δυνατότητες του καινού ἡθους ὡς νέου τρόπου ὑπάρξεως στή δυναμική τῆς κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων μὲ τὸν Θεό. Τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο ἀποκτᾶ ὑπόσταση ζωῆς, δίχως νὰ ἐκπίπτει στήν τραγικότητα τοῦ ατόμου, ἐπειδὴ συνιστᾶ ἕναν καθολικὸ τρόπο ὑπαρξῆς. Ἡ καθολικότητα εἶναι ἐκείνη ἡ διάσταση τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς πὺ ὑποστασιάζει σὲ ἕνα συγκεκριμένο ὄν τὴν ὁλότητα καὶ πληρότητα τῆς φύσης. Αὐτὴ ἡ θεώρηση ἀναδεικνύει κάθε ξεχωριστὴ ὑπαρξή, ὅχι ὡς ἀπλὴ διαίρεση καὶ ἀριθμητικὸ ἐπιμερισμὸ τῆς φύσης, ἀλλὰ μοναδική, ἀνόμοια καὶ ἀνεπανάληπτη προσωπικὴ ἑτερότητα, ἡ ὁποία συγκεφαλαιώνει καὶ ἀκέραια ἐκφράζει τὸ ὅλον τῆς φύσης. Τὸ πρόσωπο ὑπερβαίνει τὴ φύση μὲ τὸ νὰ τὴν κάνει νὰ ὑφίσταται καθολικά. Συγχρόνως, τὸ πρόσωπο ἐμπεριέχει τὴ διάσταση τῆς κοινωνίας, τῆς ἐκστατικῆς σχέσης ὡς ἐλεύθερη ἀγάπη. Πέρα ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἀποκλειστικότητα, τὸ πρόσωπο ἀνοίγεται ὡς ἀγαπητικὴ αὐθυπέμβαση τῆς ατομικότητας, καὶ συνδέεται μὲ ἄλλα πρόσωπα σὲ μιὰν ἀδιάρρηκτη κοινωνία, δίχως νὰ χάνει τὴν ἑτερότητά του, δηλαδὴ τὴν ἐλευθερία του. Μάλιστα, ἡ ἰδιάζουσα ταυτότητά του δὲν εἶναι αὐτόνομη, ἀλλὰ ἐκπηγάζει ἀκριβῶς ἀπὸ αὐτὴ τὴ σχέση καὶ κοινωνία. Τὸ πρόσωπο ἀντλεῖ τὸ εἶναι ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς κοινωνίας. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ κατανοεῖται ἀκριβῶς καὶ ἡ ταύτιση μεταξύ προσώπου καὶ ἀλήθειας, ὡς φανέρωση τοῦ καθολικοῦ στὸ πεδίο τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς καὶ μάλιστα ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Χριστολογίας.

Τὸ γεγονός τοῦ Χριστοῦ, ὅπου ἀκριβῶς πραγματώνεται ἡ φανέρωση τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ, συνιστᾶ καὶ τὴ δίοδο πὺ συνδέει καὶ φωτίζει τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο μὲ τὴν προσωπικὴ ζωὴ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Στὸ ἐνσαρκωμένο πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἡ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ, τὸ ἰδεῶδες τῆς βιβλικῆς καὶ πατερικῆς σκέψης γιὰ τὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑπέμβαση τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου, γίνεται βιωμένη ἱστορία καὶ πράξη. Τὸ δόγμα τῆς Χριστολογίας θὰ ἦταν μιὰ μεταφυσικὴ πεποιθῆση ἢ καὶ ἀφορμὴ μιᾶς ἠθικῆς διδασκαλίας, ἂν δὲν ἦταν ἡ καρδιὰ καὶ τὸ βίωμα τῆς Ἐκκλησίας, ἂν δὲν σημασιοδοτοῦσε ἕναν καινὸ τρόπο ὑπάρξεως γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κτίση ὁλόκληρη, ἂν δὲν ἐνσάρκωνε τὸ ἡθος τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀγάπης. Ἡ ἀλήθεια τοῦ Χριστοῦ δὲν συνιστᾶ μεταφυσικὴ πίστη ἀλλὰ ἱστορικὴ φανέρωση τοῦ προσώπου. Τὸ πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ εἰσέρχεται στήν ἱστορία τοῦ κτιστοῦ καὶ προσλαμβάνει ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως τὴν αὐτεξούσια ἀνθρώπινη φύση, παρέχοντας ἕναν νέο τρόπο

υπάρξεως στὸν ἄνθρωπο. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τῆς προσωπικῆς καὶ ὄχι τῆς φυσικῆς ἀνάληψης τῆς ἀνθρώπινης φύσης θεβαιώνεται ἡ ἐλεύθερη ἔνωση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, ἡ ἀσύγχυτη κοινωνία δύο ὑπαρκτικῶν ἑτεροτήτων. Τὸ κτιστὸ καὶ τὸ ἀκτιστο ἐνώνονται τέλεια, δίχως νὰ ἀναιρεῖται ἡ ἑτερότητά τους, δίχως νὰ ἐγκλωβίζεται τὸ ἓνα μέσα στὸ ἄλλο, δίχως νὰ ἀλλοτριώνεται τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ὁ Χριστὸς ἔχει ἓνα καὶ μοναδικὸ πρόσωπο τὸ ὁποῖο ἐντάσσει σὲ μία προσωπικὴ σχέση δύο ἐντελῶς διαφορετικῆς φύσεις, δίχως νὰ ἀναιρεῖται ἢ νὰ συγχέεται ἡ ἑτερότητά τους. «Ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ» (Β΄ Κορ. 4, 6), ἡ ταυτότητα καὶ τῆς ἀνθρώπινης φύσης του προκύπτει ἀπὸ τὴν ὑπόστασι τοῦ Υἱοῦ ὡς ὁμοούσια σχέση μὲ τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα. Διὰ τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου ἀσκειῖται πλέον μὲ τὸν τρόπο τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, ὡς ἀπόλυτη ὑπαρκτικὴ κατάφαση.

Ἡ ἀσύμμετρη αὐτὴ Χριστολογία, ὅπως τὴν ἐξέφρασε τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας, δὲν θέτει τὸ πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ μεταξὺ δύο φύσεων, ἢ μηχανικὴ ἀνάγκρα καὶ συνάφεια τῶν ὁποίων πραγματοποιεῖ τὸ χριστολογικὸ γεγονός. Ἐξ ἄλλου, ἂν ὁ Χριστὸς εἶχε δύο πρόσωπα τότε θὰ εἶχε δύο διαφορετικῆς ταυτότητες μὲ ἀποτέλεσμα ἡ διαλεκτικὴ σχέση κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου νὰ ἦταν ἀνέφικτη καὶ ἡ ἀνθρωπότητα περιορισμένη μέσα στὰ ὑπαρκτικὰ ὅρια τοῦ κτιστοῦ. Δὲν πρόκειται, συνεπῶς, γιὰ κάποια ὑποτίμηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀλλὰ γιὰ ἀνάδειξη τῶν ἀπειρων ὑπαρκτικῶν δυνατοτήτων τῆς. Στὸν ἐνυπόστατο αὐτὸ χαρακτῆρα τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ, ἡ ἀνθρωπότητα λαμβάνει ὅ,τι ποτὲ δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἀποκτήσει, ἂν εἶχε δικό της ἰδιαιτέρου πρόσωπο. Τὸ ἐνυπόστατο συνιστᾷ ἓνα δυναμικὸ καὶ ἐκστατικὸ ἀνοιγμα τοῦ προσώπου νὰ πραγματοποιεῖ κοινωνία καὶ σχέση μὲ μιὰν ἐντελῶς διαφορετικὴ ὑπαρξή, καθόσον δὲν ἐγκλωβίζεται ἀπὸ τίς ἰδιότητες τῆς φύσεως. Συνάμα, τοῦτο μᾶς παρέχει τὴ δυνατότητα νὰ δοῦμε ξεκάθαρα τὴ διαφοροποίηση τοῦ προσώπου ἀπὸ κάθε ψυχολογικὸ περιεχόμενο ὅπως τὸ συνέλαβε ὁ Λύγουστινος. Οἱ ὅποιες ψυχολογικῆς δυνατότητες καὶ λειτουργίες ἀφοροῦν καὶ χαρακτηρίζουν τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἡ ἀνθρώπινη φύση λαμβάνει τίς ἐνέργειες τῆς ἀκτιστῆς φύσης μέσα ἀπὸ μιὰ σχέση ποὺ δημιουργεῖ τὸ πρόσωπο. Ἡ περιφνημὴ ἀντίδοσι τῶν ἰδιωμάτων ἐδράζεται στὸ πρόσωπο τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ, γι' αὐτὸ καὶ οἱ δύο φύσεις παραμένουν ἀσύγχυτες. Διὰ τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ εἰσέρχεται σὲ μιὰ σχέση ποὺ τῆς προσδίδει ζωὴ ἀληθινὴ καὶ αἰώνια ταυτότητα. Ἡ



ὑπέρβαση τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου δὲν εἶναι φυσικὸ γεγονὸς ἀλλὰ ἐμπειρία προσωπικῶν σχέσεων.

Τὸ ὑπαρκτικὸ αἶτημα γιὰ τὴ διαλεκτικὴ τοῦ ἐνός καὶ τῶν πολλῶν βρίσκει στὴ Χριστολογία τὴν πλήρη ὑπέρβασή του. Ὅπως ἡ ἐλευθερία συμπλέκεται στὴ ζωὴ τοῦ προσώπου μὲ τὴν ἀγάπη, ἔτσι καὶ ἡ ἐνότητα δὲν ἀντιμάχεται τὴν ἑτερότητα ἀλλὰ ἀμοιβαίως περιχωροῦνται. Ὁ Χριστὸς στὴν Ἐκκλησία προσλαμβάνει διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος τὰ πολλὰ καὶ διαφορετικὰ ἀνθρώπινα πρόσωπα, ποὺ ἐλεύθερα ἀντλοῦν τὴν ταυτότητά τους ὄχι ἀπὸ τὸν ἀτομικὸ καὶ πεπερα-

σμένο έαυτό τους αλλά από τήν αδιάρρηκτη σχέση πού έχει και ό ίδιος ως Υιός με τόν Πατέρα, ως ένας τής Τριάδος. Στην κοινωνία του σώματός του πραγματώνεται ή γνώση του Θεού ως αγάπη πού διέρχεται αποκλειστικά μέσα από τήν αγάπη του άλλου. Δίχως τή σχέση με τόν άλλο ως έρωτική αυθυπέμβαση, δέν υπάρχει έαυτός πού γνωρίζει και αγαπά τόν Θεό. Έν Χριστώ συναντούμε τούς άλλους διαπροσωπικά δίχως νά άλλοτριωνόμαστε, παύουμε νά υπάρχουμε ως περικλειστές και διαιρεμένες ατομικότητες πού οδεύουν στη φθορά και τόν άφανισμό, κατορθώνουμε τό ήθος του προσώπου τό όποιο οδήγει «εις εκείνην τήν ενότητα ήτις κέκτηται διδάσκαλον τήν Άγίαν Τριάδα». Η έκστατική φορά του προσώπου επιτρέπει τήν ένσωμάτωση των πολλών στον ένα Χριστό, κάνει τήν Έκκλησία Σώμα Χριστού και κάθε μέλος της γίνεται ό ίδιος Χριστός και εκκλησία. Η αλήθεια αυτή του προσώπου πού υπερβαίνει κάθε ατομικότητα, διαίρεση και θάνατο τής ύπαρξης, δέν είναι μιá άπλως έννοιολογική και αφηρημένη μεταφυσική πρόταση, αλλά ιστορικό και έμπειρικό γεγονός στη ζωή τής Έκκλησίας, πού είναι ή εύχαριστιακή συγκρότησή της σέ Σώμα Χριστού. Τό ήθος του προσώπου, συνεπώς, δέν είναι άπόρροια μιáς ήθικης διδασκαλίας, άκόμη και τής πιο ύψηλης, αλλά δυνατότητα και βιωματικό κατόρθωμα στο πλαίσιο μιáς κοινότητας πού πραγματοποιεί μέσα στην ιστορία τήν αλήθεια του προσώπου ως υπαρξιακή συμπεριφορά και στάση ζωής.

Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ, ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΚΚΡΕΜΟΤΗΤΑ

Η νεώτερη όρθόδοξη θεολογία στην καμπή μιáς ιστορικής μεταστροφής και επανακάλυψης τής πατερικής σκέψης άρχισε τό μακρόπνοο έργο τής νεοπατερικής σύνθεσης ως μιáς βαθύτερης αναζήτησης του υπαρξιακού νοήματος τής θεολογίας. Η έννοια και ή σημασία του προσώπου αποτέλεσε κεντρική συνιστώσα τής σύγχρονης όρθόδοξης σκέψης ήδη από τόν Γεώργιο Φλωρόφσκυ και άλλους ρώσους θεολόγους και στοχαστές. Ωστόσο, τή συστηματική ανάδειξη τής όντολογίας του προσώπου στο επίπεδο του σύγχρονου θεολογικού και φιλοσοφικού στοχασμού οφείλουμε στο έργο του Χρήστου Γιανναρά και του Μητροπολίτη Περγάμου Ίωάννη Ζηζιούλα. Πρόκειται για τούς κατ' έξοχήν Διόσκουρους μιáς ρωμαλέας έρμηνευτικής θεολογίας του προσώπου. Ο Μητροπολίτης Ίωάννης Ζηζιούλας, έρμηνεύοντας υπαρξιακά τό δόγμα τής Αγίας Τριάδος και τής Χριστολο-

γίας μέσα από τὴν εὐχαριστιακὴ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, χρησιμοποιεῖ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου ὡς πρωταρχικὴ θεολογικὴ κατηγορία. Παρεμβαίνοντας δημιουργικὰ καὶ κριτικὰ στὸν νεώτερο δυτικὸ περсонаλισμὸ καὶ ὑπαρξισμὸ, πραγματοποιεῖ μιὰ σύγχρονη θεολογικὴ καὶ ὑπαρξιακὴ ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς καὶ πατερικῆς σκέψης ἀπαντώντας στὰ θεμελιώδη ὄντολογικὰ ἐρωτήματα τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ πρόβλημα τῶν ὁρίων τῆς κτιστότητας τοῦ ἀνθρώπου δὲν υπερβαίνεται μὲ μιὰ δυνατότητα ποὺ κατέχει ἤδη ἡ ἀνθρώπινη φύση ὡς φυσικὴ ἐντελέχειά της ἀλλὰ διὰ τοῦ προσώπου ὡς τρόπου ὑπάρξεως ποὺ ἔρχεται ἀπὸ τὴν ἄκτιστη ἐτερότητα. Ἡ ὄντολογικὴ ἔννοια τοῦ προσώπου εἶναι ἔννοια ἀπόλυτης κατάφασης τῆς παρουσίας, καὶ ἐνῶ βιώνεται «τραγικὰ» ἀπὸ τὸ κτιστὸ ὡς ἀπουσία, μαρτυρεῖ συγχρόνως ὅτι ὑπάρχει ἀμιγῆς παρουσία «κάπου» ἔξω ἀπὸ τὸ κτιστό. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ ἐπιμονὴ τῆς Χριστολογίας τῆς Χαλκηδόνος στὸ ἓνα πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ποὺ εἶναι τὸ πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ τῆς Τριάδος. Ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Χριστοῦ ὁ ἄνθρωπος βιώνει τὴν θέωση, υπερβαίνοντας τὰ ὅρια τοῦ κτιστοῦ ὄχι ψυχολογικὰ οὔτε «φυσικὰ», ἀλλὰ διὰ μέσου ἑνὸς προσώπου. Ἡ τοποθέτηση τῆς ἔννοιας τοῦ προσώπου στὴν ἄκτιστη ἐτερότητα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἐπισημαίνει ὅτι ἡ θεολογία δὲν δανεῖζεται τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴ φιλοσοφία, γιὰ νὰ τὴν ἐφαρμόσει στὸν Θεό, ἀλλὰ ὅτι ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ δανεισθεῖ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἀπὸ τὴ θεολογία. Ὁ κρίκος τῆς κοινωνίας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου βρίσκεται «ἐν προσώπῳ». Ἡ προσωπικὴ κοινωνία κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου περιέχεται στὴ βιβλικὴ καὶ πατερικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ, ὡς ἀντανάκλαση τῆς προσωπικῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο. Τὸ ἀνθρωπολογικὸ πρόβλημα τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου ἐντοπίζεται, ἐξ ἄλλου, στὴν προτεραιότητα καὶ ἀπολυτότητα τῆς ἐτερότητας σὲ σχέση μὲ τὸ γενικὸ, δηλαδή στὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τοῦ «ἐνός» καὶ τῶν «πολλῶν» καὶ στὴν χριστολογικὴ του λύση. Ἡ πραγμάτωση τῆς ὄντολογίας τοῦ προσώπου ἀποτελεῖ ἐσχατολογικὴ καὶ εἰκονολογικὴ πραγματικότητα. Ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου ὡς τελικὴ ἀλήθεια τῆς ὑπαρξῆς εἶναι εἰκόνα τοῦ μέλλοντος μὲ τὴν ἔννοια ὅτι βιώνεται ὡς διαλεκτικὴ σχέση τοῦ ἐσχατολογικοῦ χαρακτῆρα τοῦ προσώπου ποὺ εἰσβάλλει στὴν ἱστορία, οἷχως νὰ μετατρέπεται σὲ ἱστορία. Ἡ θεολογικὴ συμβολὴ τοῦ Μητροπολίτη Ἰωάννη Ζηζιούλα προκάλεσε πρωτόγνωρο ἐνδιαφέρον, κυρίως στὴ Δύση, ὅπου οἱ διατριβὲς καὶ οἱ ἀναφορὲς στὸ ἔργο του

είναι ἐξόχως σημαντικές. Ὁ Χρῆστος Γιανναράς, στὸν ὁποῖον ὀφείλεται καὶ ἡ πρώτη συστηματικὴ παρέμβαση στὸν ὄντολογικὸ προβληματισμὸ τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας γιὰ τὸ πρόσωπο, ἐντοπίζει στὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα τοῦ προσώπου τὴν ἴδια τὴν ἀφετηρία γιὰ τὸ γεγονὸς τῆς ὕπαρξης. Ὁ τρόπος τῆς πρόσβασης, αὐτὸ πὺ κάνει τὸ πρόσωπο προσιτὸ στὴ γνώση καὶ τὴν ἐμπειρία μας, εἶναι ὁ ἔρωσ ὡς ἐκστατικὸς χαρακτήρας τῆς σχέσης. Πρόκειται γιὰ μιὰν ὄντολογία πὺ προϋποθέτει καὶ παραμένει πάντοτε ἀνοιχτὴ στὴν ἐμπειρικὴ διερεύνηση. Ὁ ὄντολογικὸς προβληματισμὸς παραμένει ἀνυπότακτος σὲ ἀτομοκεντρικὲς θεωρήσεις καὶ ἐμμένει στὴν περίπτωση τῆς ἐνιαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς ὡς τὸν 14ο μ.Χ. αἰῶνα στὴν κοινωνικὴ ἐπαλήθευση τῶν ἐρμηνευτικῶν προτάσεων. Ὑπάρχει «κάτι περισσότερο» στὸ γεγονὸς τῆς ὕπαρξης πὺ συντελεῖται στὴ βάση τῆς σχέσης ἀπὸ τὸν τρόπο, ἀπλῶς, τῆς φύσης. Ἀπὸ τὴν προσέγγιση τῆς ἐρμηνευτικῆς πρότασης «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ» συνάγονται δύο διαφορετικὰ ὑπαρκτικὰ ἐνδεχόμενα: ἡ ἄκτιστη ὕπαρξη ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε προκαθορισμὸ φύσης ὡς αὐτόβουλη αὐθυπερβατικὴ ἀναφορικότητα σχέσης, ὁ αἰτιώδης τῆς ἐλευθερίας τρόπος, καὶ ἡ κτιστὴ ὕπαρξη πὺ ὑπόκειται σὲ ἀναγκαιότητες ὑπαρκτικῶν ὀρίων ἀλλὰ μὲ κάποια ἐνδεχόμενα σχετικῆς ἐλευθερίας καὶ ἀγαπητικῆς σχέσης. Ἡ ἀπόλυτη ὑπαρκτικὴ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ προσφέρει λογικὸ τόπο στὴ σχετικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Ὡς πρόταση ὄντολογικῆς ἐρμηνείας τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου, ἡ σημασία τῆς προσωπικῆς ἑτερότητας μπορεῖ νὰ ἔχει περιεχόμενο τὴν ἐλευθερία ὡς ἀποδέσμευση ἀπὸ ὑπαρκτικούς περιορισμούς καὶ ἀναγκαιότητες τῆς φύσης. Θέτοντας σὲ διάλογο καὶ ἀντιπαράθεση τὶς ἀπαντήσεις τῆς ὄντολογίας αὐτῆς μὲ τὰ ἐρωτήματα τῆς σύγχρονης ὄντολογικῆς ἔρευνας στὴ Δύση, ὁ Χρῆστος Γιανναράς θὰ ἐπεκτείνει τὶς συνέπειες τῆς προσωποκεντρικῆς κριτικῆς ὄντολογίας στὴ νοηματοδότηση καὶ ἄλλων πτυχῶν τοῦ βίου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ σὲ διάλογο μὲ τὶς εὐρωπαϊκὲς κατακτήσεις τῆς νεωτερικότητας. Ὀλόκληρο τὸ ἔργο του φανερώνει μὲ συνέχεια καὶ συνοχὴ πὺς ἡ ἐνασχόλησή του αὐτὴ μὲ τὸ ὄντολογικὸ πρόβλημα καὶ τὴν σχεσιοκεντρικὴ ὄντολογία δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἀκαδημαϊκὴ ἔρευνα καὶ μελέτη ἀλλὰ ὑπαρκτικὴ ἀνάγκη γιὰ τὴ νοηματοδότηση τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς.

Ἡ θεολογία τοῦ προσώπου θὰ ἀποτελέσει ἀφετηρία γιὰ εὐρύτερες θεωρήσεις σὲ σχέση μὲ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὴν ἱστορία. Στὸ ἐπίπεδο τῆς

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 Έλληνισμού. Η νεωτερικότητα έχει φορέα μιαν άτομοκεντρική ανθρωπολογική παράδοση, που αγγίζει πλέον τα ιστορικά της όρια. Τίθεται, συνεπώς, επιτακτικά το ερώτημα «μετά το "Ατομικό";» Η αντίχρευση 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 ή παρακμή και η πτώση του Βυζαντίου και η νεωτερική «μετακένωση»: μιὰ καπνισμένη αγιογραφία γεμάτη γρατσουνιές και με τὰ 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 αλλοτριώσης που κάλυψε τὰ πάντα. Το ελληνικό και νεωτερικό άτομο, εξ' άλλου, εξελίχθηκε αναπόφευκτα στη μηδενιστική του αποσύνθεση. Δεν μπορεί να αποτελέσει πλέον πηγὴ ιστορικοῦ καὶ πολιτιστικοῦ δυναμισμοῦ. Δίχως νόημα ἐμφανίζεται ἕνας ἀναπαλαιωμένος τύπος ἐκσυγχρονισμοῦ που θέλει νὰ μετακινήσει στους σύγχρονους Έλληνες τις λεγόμενες ἀξίες τοῦ νεωτερικοῦ ἀτόμου, θεωρώντας ὅτι ἀπουσιάζει ἡ εξατομίκευση ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ κοινωνία. Τὸ πρόβλημα δὲν ἀφορᾷ μόνο τοὺς Έλληνες ἀλλὰ, ἀσφαλῶς, τὸν νεωτερικὸ ἄνθρωπο σὲ πλανητικὴ κλίμακα. Σήμερα με ἀνοικτὰ ὅλα τὰ μετανεωτερικὰ ἐνδεχόμενα, ἢ θὰ προχωρήσουμε σὲ ἕναν νέο κολεκτιβισμό μέσα ἀπὸ τὴν μεταμοντέρνα μαζικὴ δημοκρατία καὶ τὸ τέλος τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων ἢ θὰ πορευθοῦμε τὸ δύσκολο δρόμο τῆς μεταλλαγῆς τοῦ ἀτόμου σὲ πρόσωπο ὡς ἄθλημα τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς δικαιοσύνης, ὡς δημιουργία ἑνὸς νέου τραγικοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ άτομο σὲ πρόσωπο συνιστᾷ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀτομικότητα σὲ καθολικότητα. Δίχως τὴν ἀπώλεια τοῦ μοναδικοῦ καὶ ἀνεπανάληπτου χαρακτήρα τοῦ προσώπου, εἶναι δυνατὴ ἡ ὑπέρβαση τῆς πώλωσης μεταξύ τοῦ ἀτομικοῦ καὶ τοῦ συλλογικοῦ.

Σὲ μία τελείως διαφορετικὴ κατεύθυνση κινεῖται ἡ ἐρμηνευτικὴ περὶ εξατομίκευσης τοῦ προσώπου πρόταση τοῦ Στέλιου Ράμφου.

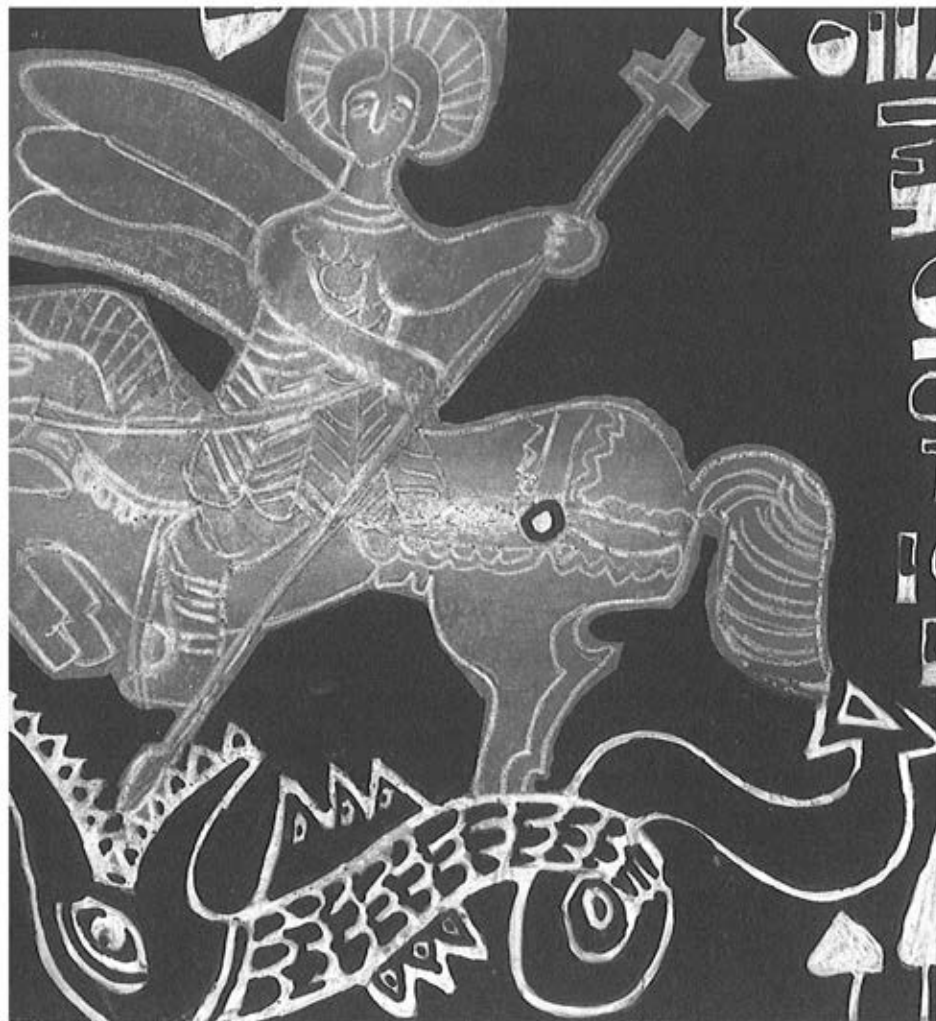
Ἐκκινώντας και αὐτὸς ἀπὸ τῆ θεολογία τοῦ προσώπου, καθὼς τὴν ἐξέφρασαν οἱ Γιανναρᾶς καὶ Ζηζιούλας, θὰ προβεῖ ἀρχικὰ σὲ διορθωτικὲς παρεμβάσεις στὴν περὶ προσώπου συζήτηση, γιὰ νὰ καταλήξει τελικὰ σὲ μιὰ τελείως διαφορετικὴ καὶ ἐν πολλοῖς ἀντίθετη θεώρηση. Ἀφετηριακὴ θέση τοῦ Στέλιου Ράμφου ἀποτελεῖ ἡ ἐκτίμηση ὅτι ὁ μεσαιωνικὸς Ἑλληνισμὸς δὲν κατόρθωσε νὰ ὑπερβεῖ τὸ φράγμα τοῦ συμβολικοῦ προσώπου καὶ παρέμεινε ἐγκλωβισμένος στὴν ομάδα καὶ τὸ αἶσθημά της. Ὁ Ἑλληνισμὸς, ποὺ πρωταγωνιστοῦσε ἐπὶ χιλιετίες, ἔκτοτε σύρεται οὐραγὸς στὸ γίγνεσθαι τῆς ἱστορίας ποὺ ἄλλοι διαμορφώνουν. Τὸ μακραίωνο ἱστορικὸ μας λίκνασμα ὀφείλεται στὸ ὅτι ἡ πατερικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ ὑποστατικὸ πρόσωπο τῆς Τριάδος δὲν ἔγινε σπέρμα ζωῆς καὶ πολιτισμοῦ στὴν Ἀνατολή, γιὰτὶ ἀκριβῶς δὲν μπόρεσε νὰ λάβει μιὰν ἐρμηνευτικὴ προέκταση στὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο. Μονάχα ὁ ἅγιος ἀποτέλεσε τὸν ἀνθρωπολογικὸ τύπο τοῦ προσώπου καὶ ὄχι ὁ ὅποιοσδήποτε ἄνθρωπος. Τὸ συμβολικὸ αὐτὸ πρόσωπο ἔγινε βαθμηδὸν ἓνας τύπος παγιωμένης ἀλήθειας, ἓνα ἀπολίθωμα ποὺ ἔπνιξε τὸ σφρίγος τῆς ζωῆς. Ὅταν τὸ σύμβολο γίνεται ἀπόλυτα ἐγχρονικὸ, ἀντὶ νὰ μᾶς ὠθεῖ σὲ συνεχῆ ἀνοίγματα τοῦ περιεχομένου του, ὅταν παύει νὰ δέχεται ἐρμηνευτικὴ ἐνεργοποίηση, μᾶς φυλακίζει μὲ τὸν τρόπο τοῦ κώδικα σὲ προκαθορισμένη σημασία μιὰ γιὰ πάντα δοσμένη. Ὁ καθημερινὸς ἄνθρωπος θεωρήθηκε ὡς πεπτωκὸς μὲ ἀμαυρωμένη ἐντὸς του τῆ θεϊκὴ εἰκόνα ποὺ ἔπρεπε ἀπλῶς νὰ μετανοεῖ. Σὲ μιὰ τέτοια προσέγγιση, τὸ ἐπιτακτικὸ αἶτημα τῆς ἠθικῆς συντριβῆς δὲν ἄφηνε περιθώρια γιὰ μιὰ δημιουργικὴ ἀνάπλαση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου. Ἡ Ἀνατολή, ἀπορρίπτοντας τὸ ἐγκεντρικὸ ἄτομο, οὐδέποτε ἀπέκτησε πίστη στὸν ἄνθρωπο καὶ καθηλώθηκε στὴν ἀνθρωπολογία τοῦ ἀμαρτωλοῦ. Καὶ ἐνῶ ἡ Ὀρθοδοξία βυθίστηκε στὴν ἱστορικὴ της ἀφασία, ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ προέκταση πραγματοποιήθηκε στὴ Δύση ὡς μιὰ θεμελιώδης ἐκτίναξη καὶ πρωτοβουλία. Πρόκειται γιὰ τὴν ὀδηγητικὴν ἰδέαν τοῦ προσώπου ὡς μεμονωμένου ἀτόμου μὲ ἰδρυτικὲς καταβολὲς στὸ ψυχολογικὸ ἄτομο τοῦ Αὐγουστίνου, ποὺ ἀνέδειξε τὴν ἐσωτερικότητα τῆς αὐτοσυνειδησίας ὡς συστατικὸ παράγοντα καὶ εἰδοποιό του χαρακτήρα. Στὴν Ἀνατολὴ ἡ ἴδια ἡ Τριαδολογία συνέβαλε στὴν ἱστορικὴ της περιθωριοποίηση. Ἐφόσον τὸ πρόσωπο νοεῖται ὡς πραγματικὴ ἀναφορικὴ, ὡς μιὰ ὄντοτητα πάντα σὲ σχέση πρὸς τὴν ἐξωτερικὴ ἑτερότητα, τοῦτο συνιστᾶ ἐξ ὀρισμοῦ μιὰ στατικὴ καταγραφὴ τοῦ

υποστατικού τρόπου υπάρξεως. Ἡ σχέση ἑτεροτήτων θεμελιώνει τὴν ἠθικὴ τοῦ χρέους ὡς ἀντικειμενικὸ μέγεθος καὶ παράγωγο κατηγορικῆς προσταγῆς. Ἡ ἰδέα τοῦ προσώπου δὲν ἀναπτύχθηκε ἀνθρωπολογικά, μολονότι στὸ πλαίσιο τοῦ Τριαδικοῦ δόγματος ἔγινε ἀντικείμενο σοβαρῆς ἐπεξεργασίας. Ἔχουμε θεολογία ὄχι ὅμως καὶ ὀντολογία ἢ ἀνθρωπολογία τοῦ προσώπου. Ἡ θεολογία τοῦ προσώπου ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ πρόσωπο τὸ συναντᾷ κανεὶς στὸ θεωρητικὸ χῶρο τῆς δογματικῆς καὶ τῆς ἀπολογητικῆς τῶν σύγχρονων ὀρθόδοξων θεολόγων καὶ ὄχι στὸ πεδίο τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητος τοῦ σημερινοῦ πολιτισμοῦ. Τὸ ἐνδιαφέρον τῆς σύγχρονης ἐλλαδικῆς θεολογίας γιὰ τὸ πρόσωπο, παρὰ τὴ φαινομενικὴ ἀντιπαράθεση, ἀκολουθεῖ μεταπρατικὰ τὰ ἴχνη τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης καὶ δευτερευόντως τῆς ρωσικῆς. Ἡ τελευταία μάλιστα προσπάθησε μὲ τὴν σοφιολογία της, ὡς ἐπιμονὴ στὸ πνευματικὸ κάλλος καὶ ὄχι στὴν ἀσκητικὴ, νὰ σπάσει τὸ φράγμα τοῦ συμβολικοῦ προσώπου ποὺ ἔπνιξε τὸ Βυζάντιο καὶ νὰ πορευθεῖ στὴ νεωτερικότητα ἀπὸ τὸν δρόμο τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ ὄχι τῆς δυτικῆς λογοκρατίας. Τελικὰ, ἡ παρακμὴ καὶ ἡ πτώση τοῦ μεσαιωνικοῦ μας πολιτισμοῦ καὶ ἡ χρόνια κρίση τοῦ νεώτερου ὀφείλονται στὸ ὅτι ἡ ὀρθόδοξη ἐσχατολογία δὲν ἔπλασε τὴν ἱστορικότητά της. Ἡ Ὁρθοδοξία, μολονότι γνώριζε καὶ βίωνε τὸ κάθε στιγμὴ ἔσχατο, ταρῖχευσε τὸ ζωντανό του περιεχόμενο καὶ ἀπέκλεισε μὲ τὴ συντηρημένη του μορφή τὸν δρόμο τῆς ἱστορικότητος. Στὴ Δύση ἡ τελολογικὴ ἀντίληψη τῆς πράξης μὲ ὅλες τὶς ἀδυναμίες της τὸν ἀπελευθέρωσε. Γιατί, λοιπόν, ὁ ἐσχατολογικὸς τύπος τῆς Ἀνατολῆς παρέμεινε ἀδρανής; Μιὰ γόνιμη ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀπάντηση τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ θὰ ἦταν τὸ κενὸ τῆς ἡσυχαστικῆς θεολογίας ὡς πρὸς τὴν σχέση τριαδικῶν ὑποστάσεων καὶ ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Πρόκειται γιὰ μιὰν ἀναντιστοιχία μεταξὺ τῶν οὐσιωδῶν καὶ ὄχι προσωπικῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀπρόσωπης δεξιότητός τους ἀπὸ τὸν ἀνθρωποπαθητικὰ, ἀφοῦ κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα τὸ ἐγὼ πρέπει νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν ἁμαρτία καὶ ἡ θεραπευτικὴ ἀγωγή του νὰ συνοψίζεται στὴν ἐνέργεια τῆς προσευχῆς καὶ στὴν ἀσκητικὴ τῆς ἀποχῆς καὶ τῆς στέρησης. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ πρακτικὴ ὁδήγησε στὴν ἐδῶ καὶ ἔξι περιπόου αἰῶνες ἱστορικὴ περιθωριοποίηση τοῦ Γένους καὶ τῶν ὑπόλοιπων ὀρθόδοξων λαῶν.

Κατὰ τὸν Στέλιο Ράμφο ὑπάρχει τρόπος νὰ ἀρθεῖ τὸ ἀδιέξοδο αὐτό,



ἐὰν ἀποδεχθοῦμε στὸν ἄνθρωπο ἓνα ἐσωτερικὸ κέντρο εὐρύτερο τοῦ ἐγώ, τόσο εὐρύτερο ὥστε νὰ ὑφίσταται ὡς ἕτερο ἀπέναντί του. Αὐτὸ θὰ ἐπιτρέψει ὄντως νὰ γίνηι ὁ συνάνθρωπος σκοπὸς μου, ἀφοῦ θὰ χωρεῖ στὴν ἴδια τὴν ταυτότητά μου ὀργανικὰ καὶ ὄχι νὰ τὴν ὀρίζει ἐξωτερικὰ. Μοναδικὴ ἐτερότητα δὲν μὲ καθιστᾷ ἢ σχέση πού μου παρέχει ἐξ ἀντανακλάσεως ταυτότητα ἀλλὰ καθαυτὴ ἢ προσωπικὴ μου ὑπόσταση ἐντὸς τῆς ὁποίας ὑφίσταται τὸ ἐγώ μου καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ἓνας καθολικὸς ἑαυτός. Τὸ ἐγώ αὐτὸ ὡς προσωπικὴ ὑπόσταση δὲν εἶναι τὸ ψυχολογικὸ Ἐγὼ τοῦ Φρόυντ ἢ τοῦ Γιούνγκ. Ὁ Ράμφος προβαίνει σὲ μιὰ παράδοξη σύνθεση τῆς πλωτινικῆς ἰδέας τοῦ «ἡμεῖς» ὡς αὐτοσυνειδησίας τοῦ διανοητικοῦ νοῦ πού συνθέτει φυσικὸ καὶ νοητὸ κόσμο, μὲ τὴν πατερικὴ ἐρμηνευτικὴ τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ κατ' εἰκόνα πρὸς τὸ κατ' ὁμοίωσιν Θεοῦ. Κατ' αὐτὸ τὸν



τρόπο αναδύεται ένα είδος αλθυπόστατου προσώπου, ή ταυτότητα του οποίου προκύπτει από τὸ «ἡμεῖς», δηλαδή ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ πὸν δὲν σχετίζεται μὲ τὸ ἐγὼ ἢ τὴν ὁμάδα ἀλλὰ μὲ τὴν προσωπική καθολικότητα. Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου προσδίδει καθολικότητα στὸν ἑαυτὸ, στὸ μέτρο πὸν πραγματοποιεῖ τὴν ἑτερότητα ἐντὸς τοῦ ἑαυτοῦ. Τὸ πρόσωπο εἶναι ταυτόχρονα ὁ βαθύτερος καὶ ὁ πλατύτερος ἑαυτός, τὸ Ἐσὺ καὶ Αὐτοὶ τοῦ Ἐγὼ. Στὴν ἀναφορικότητα αὐτὴ τῆς συνειδήσης ὁ ἄλλος ἀνήκει ἤδη στὸν δικὸ μας κόσμον πρὶν ἀκόμη ἐμφανισθεῖ ἔξω ὡς ἑτερότητα. Ἡ ἐξατομίκευση αὐτὴ, πὸν συναντᾷ δῆθεν τὸν πυρήνα τῆς πατερικῆς σκέψης, δηλώνει τὸν ἐκπροσωπισμὸ τοῦ ἀτόμου καὶ δὲν συνιστᾷ μιὰν ἀβυσσαλέα αὐτοβεβαίωση τοῦ ἐγὼ. Διαφέρει ἀπὸ τὴ συνείδηση τοῦ πλατωνικοῦ ἐγὼ γιατί περιλαμβάνει καὶ τὸ σῶμα. Μολοντί οἱ Καππαδόκες ἀπλῶς διευθέτη-

σαν μίαν όρολογία με τόν ταυτισμό ούσίας και ύποστάσεως, τó «κάτι πέραν» ως έννοιολογική προέκταση δόθηκε μετá τήν σύνοδο τής Χαλκηδόνας. Πρόκειται για τήν παραμελημένη πατερική έννοια του «ένυποστάτου». Άν ή σημερινή όρθόδοξη θεολογία του προσώπου οικοδομείται αποκλειστικά στις σχέσεις των προσώπων τής Τριάδος, ή πατερική θεολογία του ένυποστάτου θεμελιώνεται στη θεανθρώπινη ύπόσταση του Χριστού. Τά ανθρωπολογικό άνοιγμα του Λεόντιου Βυζάντιου και του Μάξιμου Όμολογητή αναδεικνύουν τó νόημα τής ανθρώπινης ύπαρξης ως έλευθερία κατ' εικόνα Θεού. Η έσχατη αναφορά του φυσικού εγώ βρίσκεται στον δημιουργικό Θεό Λόγο, όπως ακριβώς ή ανθρωπότητα του Χριστού ύφίστατο άνεκαθεν στον Λόγο ως παρουσία στο νόημα. Μιά τέτοια θεώρηση ανοίγει τόν δρόμο σε μιá ταυτότητα του ανθρώπου, όπου απέναντι στο 'Εγώ δέν βρίσκεται κατ' αρχήν τó εκτός μας 'Εσύ αλλά τó μη 'Εγώ του δικού μας προσώπου και συμβάλλει ανακαινιστικά στην ιδέα του προσώπου. Η φιλοσοφία του ανθρώπου ως αυθυπαρξία μπορεί να βαπτισθεί αναγεννητικά στην έτυμολογική διαφάνεια του έλληνικού προσώπου. Η θεωρία του ένυποστάτου επιτάσσει να προσπελάσουμε τó πρόσωπο ως έσωτερική έτερότητα, δίχως κατ' ανάγκην να δεχόμαστε τó πολωτικό σχήμα ταυτότητας και έτερότητας που όδηγεϊ στην τυποκανονική ήθική συνείδηση.

Μολοντί αρχικά ό Στέλιος Ράμφος είδε στη νέα αυτή αντίληψη για τó πρόσωπο τó έσχατολογικό άτομο που αρνείται τήν κοσμική λύση και τήν ιδεολογία τής κυριαρχίας των συνθηκών στο ανθρώπινο πρόβλημα, ή ουσιαστική πρότασή του για τó αυθυπόστατο του προσώπου θά μπορούσε να διατυπωθεί ως μιá διαρκής έγνοια για τήν ιστορική και αντικειμενική επαλήθευσή του. Κατά τήν νεοεγγελειανή αντίληψη τήν όποία φαίνεται να υίοθετεί ό Στέλιος Ράμφος, ή ιστορία αποθεώνεται αναγκαστικά: *Η αιώνια αλήθεια έχει τώρα ζωτικήν ανάγκη τής ιστορικότητος και όχι αντιστρόφως!* Τό έλλειμμα εξατομίκευσης στην Άνατολή αναδεικνύει τή γοητεία του αυτοσυνείδητου και αυτόνομου ατομικού ανθρώπου του δυτικού πολιτισμού. Στη μεταχριστιανική φάση τής δυτικής διανόησης, στις πολιτισμικές συνθήκες τής νεωτερικότητας, τó θεολογικό πρόσωπο ή ή εκκλησιολογική ύπόσταση τής Όρθοδοξίας δέν μπορεί να έχει ιστορική αποτελεσματικότητα. Η όρθόδοξη Άνατολή χρειάζεται επειγόντως έναν έρμηνευτικό εκσυγχρονισμό, δηλαδή, μιάν αποθεολογικοποίηση του προσώπου, για να μπορέσει να προσαρμοσθεί

στά ιστορικά δεδομένα, δηλαδή στον πολιτισμό τῆς ρωμαιοκαθολικῆς καὶ διαμαρτυρούμενης Δύσης ἀλλὰ καὶ τοῦ Διαφωτισμοῦ, μιᾶς καὶ ὁ δυτικὸς πολιτισμὸς εἶναι τὸ μόνον ἱστορικά, ἄρα ἀναγκαῖα καὶ λογικά, νικηφόρο δεδομένο. Σὰν ἄλλος Πλάτων ἢ καλύτερα Πλήθων ὁ Στέλιος Ράμφος ἀναζητᾷ ὑπερανθρώπους καὶ ἐσωστρεφεῖς πρίγκιπες στὴν κρίσιμη αὐτὴ καμπὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ποὺ θὰ πραγματώσουν ἱστορικά τὸν καημὸ τοῦ ἑνός, ὡς αὐτοσυνείδητης προσωπικότητας, ἐπιτρέποντας ἐπιτέλους τὴν ὀργανικὴ μετοχὴ μας στὸν σύγχρονο κόσμο.

Πέρα ἀπὸ τὴν γόνιμη πρόκληση τῶν θέσεων αὐτῶν γιὰ τὴν σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία, τίθεται εὐλόγο τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ἂν ἡ νέα αὐτὴ κατανόηση τοῦ προσώπου στὸ ὅποιο ἡ καθολικότητα καὶ ὁ ἄλλος γίνεται ἐσωτερικὴ ὑπόθεση τοῦ ἐγὼ ἐνέχει, πράγματι, ὄντολογικὸ καὶ ὑπαρκτικὸ περιεχόμενο. Δὲν ἀνοίγω ἀπλῶς γιὰ νὰ ὑποδεχθῶ τὸν συνάνθρωπο, ἀνοίγω πρωτίστως γιὰ νὰ εἶμαι διάφανος στὸν ἑαυτό μου. Δίχως τοὺς ὑπαρκτοὺς καὶ συγκεκριμένους ἄλλους εἶναι δυνατὸ νὰ ὑφίσταται ὄντως ἀληθινὴ ἑτερότητα; Ἄν ἡ ἐξατομίκευση τοῦ προσώπου συνιστᾷ, ἐν τέλει, μιὰν εὐθεία ὑποστροφή στὸ αὐγουστίνειο ψυχολογικὸ ἄτομο, στὸ σκεπτόμενο ὑποκείμενο τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ στὸν ἰδιωτικὸ ἑαυτὸ τῆς ὕστερης νεωτερικότητας, πρὸς τί ἡ ἀναφορά στὴ θεωρία τοῦ ἐνυποστάτου, δηλαδή σὲ παραδοσιακὲς θεολογικὲς καὶ φιλοσοφικὲς κατηγορίες; Ἡ εὐρηματικὴ ἰδέα γιὰ τὸ ἐκσυγχρονιστικὸ «κόψιμο δρόμου» μὲ τὴν ἐξατομίκευση τοῦ προσώπου πρὸς συνάντηση τῆς δυτικῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ φαίνεται νὰ παραβλέπει τὴν πελώρια ἀνθρωπολογικὴ κρίση τῆς ὕστερης νεωτερικότητας, τίς κρίσιμες ὑπαρξιακὲς συνέπειες τῶν τεχνολογικῶν ἐφαρμογῶν στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς φύσης, τὴν «εὐφρόσυνα μηδενιστικὴ ἐποχὴ» μας μέσα στὴν τελματώδη δίνη τοῦ καταναλωτισμοῦ καὶ τὴν νευρωτικὴ ἐποποιία τοῦ μοντέρνου ψυχισμού.

Ἡ ὅποια θρησκευτικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ ἥθους καὶ ἡ φαινομενολογία τῶν συμπτωμάτων τῆς δὲν συνιστᾷ ἀπλῶς πρόβλημα τῆς παραδοσιακῆς χριστιανικῆς ἀντίληψης ποὺ προσκρούει, ἀπορροφᾶται ἢ περιθωριοποιεῖται ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ τῆς νεωτερικότητας καὶ τὴν κοινωνία τῆς καταναλωτικῆς καὶ τεχνολογικῆς εὐημερίας. Ἡ ἀλλοίωση τοῦ χριστιανικοῦ ἥθους ἀποκαλύπτει ὅτι τὸ ἀβυσσαλέο ὑπαρκτικὸ πρόβλημα τοῦ νεωτερικοῦ πολιτισμοῦ μας γιὰ τὴ νοηματοδότηση, ἀκεραιότητα καὶ πληρότητα τῆς ζωῆς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου παραμένει πρόβλημα ἀναπάντητο. Ὁ ἐσχατολογικὸς χαρακτήρας τοῦ προσώπου μπορεῖ νὰ διαλεχθεῖ γόνιμα καὶ δημιουργικὰ μὲ τὴν πρωτοπορία τῆς μετα-

νεωτερικῆς σκέψης στὸ πλαίσιο ἐνὸς ἄλλου μεταμοντέρνου πολιτισμοῦ. Ἡ ὀρθόδοξη Παράδοση, πού ἀρνεῖται τὴ συμβατικὴ ἠθικὴ καὶ προβάλλει τὸ εὐχαριστιακὸ καὶ ἀσκητικὸ ἦθος τοῦ προσώπου, μπορεῖ νὰ συμβάλει θετικὰ στὴν ἄρση τῶν ἀμφιβολιῶν καὶ τῶν ἀδιεξόδων τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ. Πέρα ἀπὸ ἀμυντικὲς ἐσωστρέφειες, παραδοσιαρχίες καὶ στεῖρες ἀντιπαλότητες μὲ τὴ Δύση, ἡ ὀρθόδοξη Παράδοση ὀφείλει νὰ νοηματοδοτήσῃ τὴν εὐφυῖα τῆς δυτικῆς τεχνολογίας μὲ τὸ ἦθος τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀγάπης τοῦ ἐνεργοῦντος προσώπου, νὰ συνδέσῃ λειτουργικὰ τὸ «ὀργανῶναι» τῆς Δύσης μὲ τὸ «κοινωνεῖν» τῆς Ἀνατολῆς. Ἡ ἀλήθεια τοῦ προσώπου ὡς ἐσχατολογικὴ φανέρωση ἐντὸς τῆς ἱστορίας, ἀθέατη καὶ πάντως ὑπαρκτή, δὲν κομίζει μιὰ δεοντολογία ἀλλὰ μιὰ πρόταση ζωῆς καὶ πολιτισμοῦ, πέρα ἀπὸ τὴ φυσικὴ νομοτέλεια, πρόταση ἱκανὴ νὰ μεταμορφῶναι τὴν ἐγκλωβισμένη στὴν φθορὰ καὶ τὸν θάνατο βιολογικὴ ὑπαρξὴ σὲ γεγονὸς ἐλεύθερης καὶ ἀγαπητικῆς κοινωνίας. Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση μιὰ θεολογία τῆς ἑτερότητας μπορεῖ νὰ ἐμπνεύσῃ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο καὶ νὰ σημάνῃ ἓνα δημιουργικὸ ἀνοιγμα στὸν πολιτισμὸ, τὴν κοινωνία, τὴν ἱστορία.

ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ

Ἡ ὀρθόδοξη θεολογία ὀφείλει νὰ πραγματοποιήσῃ ἓνα δημιουργικὸ ἀνοιγμα πρὸς τὸν πολυπολιτισμικὸ κόσμο μας, προσλαμβάνοντας τὰ προβλήματα καὶ τοὺς προβληματισμούς του. Χρειάζεται μιὰ νέα προσέγγιση τῶν σημερινῶν κοινωνικῶν καὶ πολιτιστικῶν πραγματικοτήτων, μέσα ἀπὸ μιὰ θεολογία τῆς ἑτερότητας, πού δὲν θὰ ἔχει ὡστόσο τίποτε κοινὸ μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ συγκρητισμοῦ. Εἶναι ὄντως ἀνάγκη στὶς μέρες μας ἡ Ὁρθοδοξία νὰ προχωρήσῃ πιὸ πέρα καὶ ἀπὸ τὴν νεωτερικότητα καὶ νὰ ἀποδεχθῇ τὸν πλουραλισμὸ καὶ τὴν ἑτερότητα τῶν ἄλλων κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε ταυτόχρονα νὰ μὴν ὑποτιμᾷ, συμβιβάζει, πολὺ δὲ περισσότερο ἐγκαταλείπει τὴν ὀρθόδοξη αὐτοσυνειδησία καὶ ἑτερότητα. Στοιχεῖα μιᾶς τέτοιας θεολογίας τῆς πολυπολιτισμικότητας ὡς ἀλληλοσεβασμὸς, ἀποδοχὴ καὶ εἰρηνικὴ συνύπαρξη μὲ τὴν θρησκευτικὴ ἢ ὅποια ἄλλη ἑτερότητα, εἶναι διάσπαρτα μέσα στὴ Βίβλο καὶ τὰ πατερικὰ κείμενα. Ἀπαιτεῖται σαφῶς μιὰ ἄλλη νοοτροπία καὶ ἓνας ἄλλος προσανατολισμὸς γιὰ τὴν ἀναγνώρισή τους. Μιὰ ἄλλη ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση μπορεῖ νὰ ἀναδείξῃ καὶ νὰ φωτίσῃ καίριες πτυχὲς τῆς θεολογίας τῆς ἑτερότητας. Τὸ δόγμα τῆς δημιουργίας ἐπισημαίνει, πέρα ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ κτιστοῦ καὶ

ἀκτίστου, ὅτι ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κόσμος εἶναι δημιουργήματα «καλὰ λίαν» τοῦ Θεοῦ. Ἡ διήγηση τῆς Βαβέλ ὑπενθυμίζει τὴν ἀρχικὴ ἐνότητα καὶ διάσπαση, τὴν κοινὴ καταγωγὴ, τὴν ἀφετηρία μιᾶς πολυπολιτισμικῆς πραγματικότητος, μέσα ἀπὸ τὴν ποικιλία γλωσσῶν καὶ πολιτισμῶν. Ὁλόκληρη ἡ ἱστορία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ στὴν Παλαιὰ Διαθήκη φανερώνει ἕναν Θεὸ τοῦ σύμπαντος κόσμου ποὺ ἐπιλέγει πολλοὺς καὶ ποικίλους δρόμους προσέγγισης μὲ τοὺς ἀνθρώπους. Στὸ σχέδιο τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων ἐντάσσονται ὅλες οἱ θρησκευτικὲς παραδόσεις. Ἀπὸ μιὰν ἄλλη σκοπιὰ καὶ ἡ Βίβλος δὲν εἶναι μόνον θεόπνευστο ἔργο ἀλλὰ καὶ ἱστορικὸ προϊόν καὶ μαρτυρία πολυπολιτιστικῶν καὶ πολυθρησκευτικῶν σχέσεων. Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη, ὁ Ἰσραὴλ ὀφείλει νὰ μὴν καταπιέζει τοὺς ξένους γιατί ἦταν κάποτε ξένος καὶ αὐτός. Ἐξ ἄλλου ἡ πρόσληψη πολιτιστικῶν στοιχείων καὶ ἀπὸ ἄλλους λαοὺς καὶ ἡ μετέπειτα ἐκθεολόγησή τους εἶναι δυνατὸ νὰ μᾶς ὁδηγήσει σ' αὐτὸ ποὺ θὰ ὀνομάζουμε ἀνακάλυψη τῆς ξενικότητος μέσα στὰ ἴδια τὰ βιβλικὰ κείμενα. Ἡ Καινὴ Διαθήκη ὀριοθετεῖται πέρα ἀπὸ τὴν ἀποκλειστικότητα τοῦ περιούσιου λαοῦ. Ὁ πλησίον εἶναι ὁ ἄλλος, ὁ ἕτερος, ὅπως καὶ ὁ Θεὸς εἶναι ὁ ἀπόλυτος Ἄλλος, ὁ ὄντως Ἕτερος πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ποὺ γίνεται ἀδελφός. Συνεπῶς, ἡ ἀποδοχὴ τοῦ ἄλλου καὶ τῆς ἐτερότητος δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἕνα ἀκόμη παράδοξο αἴτημα τῆς μετανεωτερικότητος καὶ τῆς πολυπολιτισμικότητος ἀλλὰ βρίσκεται ἀκριβῶς στὴν καρδιὰ τῆς θεολογικῆς μας παράδοσης. «Ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν» (Ἰω. 14, 2). Στὴν Καινὴ Διαθήκη μπορεῖ κανεὶς νὰ προσεγγίσει μιὰ σειρά ἀπὸ θεολογικοὺς τόπους τῆς ἐτερότητος, ὅπως οἱ παραβολὲς τοῦ Καλοῦ Σαμαρείτη καὶ τῆς Κρίσεως. Τὸ ἰδρυτικὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας στὴν Πεντηκοστὴ σημαίνει πρόσληψη τῆς προσωπικῆς ἐτερότητος ἀλλὰ καὶ τῆς πολυπολιτισμικότητος τῶν λαῶν καὶ τῶν γλωσσῶν στὴν προοπτικὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ἐμπειρία καὶ δυναμικὴ τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας στὸ σύνολό της φανερώνει σαφέστατα πολυπολιτισμικὲς προοπτικὲς. Μιὰ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τῆς ἀρχέγονης χριστιανικῆς κοινότητος, ἡ ἴδια ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἀποστόλου Παύλου, ἡ Ἀποστολικὴ Σύνοδος καὶ τὸ ἄνοιγμα πρὸς τοὺς ἐθνικοὺς σηματοδοτοῦν τὶς ἀπαρχὲς μιᾶς νέας πραγματικότητος. Οἱ ἄνθρωποι δὲν πρέπει νὰ εἶναι Ἰουδαῖοι ἢ νὰ ἐφαρμόζουν τὸν Μωσαϊκὸ Νόμο γιὰ νὰ ἐνταχθοῦν στὴν Ἐκκλησία. Ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν ἐπιβάλλει μιὰν ἀναγκαστικὴ

ομοιομορφία με अपαρέγκλιτους κανόνες και κατηγορικές προσταγές. Αντίθετα, φωτίζει την προσωπική ετερότητα του κάθε μέλους της εκκλησιαστικής κοινότητας και την ανάγκη σε αρμονική αλληλεξάρτηση με τὰ ἄλλα, οἰκοδομώντας τὴν ἐνότητα τοῦ σώματος. Τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος συνιστᾷ τὴν ἀπόλυτη κατάφαση τῆς προσωπικῆς ετερότητας μέσα στὴν ἀγαπητικὴ ὁμοουσιότητα, κοινωνία και ἀλληλοπεριχώρηση. Καὶ αὐτὴ «ἡ ετερότητα εἶναι συστατικὴ τῆς ἐνότητας, και ὄχι ἐπακόλουθό της». Ἡ Χριστολογία τῶν δύο φύσεων ἀποκαλύπτει τὴν ἔνωση τῶν ὄντως διαφορετικῶν κατὰ τὴ φυσικὴ τους ετερότητα στὸ πρόσωπο τοῦ Θεανθρώπου, τὴν ξενικότητα τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμον και τὴν τραγικότητα τῆς ξενιτείας τοῦ ἀνθρώπου: «Δὸς μοι τοῦτον τὸν ξένον... τὸν ἐκ βρέφους ὡς ξένον ξενωθέντα τῷ κόσμῳ». Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ φανερώνει τὴ δυνατότητα ἔνωσης τῶν πολλῶν στὸν Ἕνα Χριστό, ὅπου οἱ πολλοὶ συνάπτονται και γίνονται ἀλλήλων μέλη. Γιατὴ ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἡ συναγωγὴ τῶν πρὶν διεστώτων ἀλλὰ και ἡ ποικιλία τῶν χαρισμάτων. Ἐξᾴλλου, ἡ ἐκκλησιολογία στὴν ὀρθόδοξη Παράδοση ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας και κατόπιν ἀναφέρεται στὴν κοινωνία τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν και ὄχι σε κάποια γενικὴ και παγκόσμια ομοιομορφία Ἐκκλησία. Κοινωνία και ετερότητα, ἐνότητα και πολλαπλότητα συμπίπτουν, ἀντανακλώντας τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ ὀρθόδοξη ἀνθρωπολογία ἐπισημαίνει τὴν καθολικότητα και πληρότητα τοῦ ἀνθρώπου σε κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο, τὴν ἀλήθεια του ὡς μοναδικῷ, ἀνόμοιου και ἀνεπανάληπτου προσώπου, ὡς μιᾶς σχεσιοδυναμικῆς ὑπαρξῆς ποὺ ἀποκτᾷ ταυτότητα μέσω τῆς σχέσης με μιὰν ἄλλη προσωπικὴ ετερότητα. Ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου με τὴν ετερότητα τοῦ κόσμου και τῆς φύσης φανερώνει τὴν εὐθύνη του ἀπέναντι στὴν ὑπόλοιπη δημιουργία. Ὁ ἀνθρώπος καλεῖται νὰ ὀδηγήσει τὴν κτίση σε κοινωνία μαζί του, καλλιεργώντας τὴν αἰσθητικὰ μέσω τῆς προσωπικῆς δημιουργίας του και ὄχι νὰ τὴν καθυποτάξει ἢ νὰ τὴν ἀφομοιώσει μὴ σεβόμενος τὴν ετερότητά της. Κατὰ μιὰ ἔννοια ἡ ὀρθοδοξία σήμαινε τελικὰ κατάφαση στὴ σχέση κοινωνίας και ετερότητας ἐνῶ ἡ αἵρεση ἐπέμεινε στὸν ἀκαμπτο μονισμό τῆς πραγματικότητας, στὴν καλλιέργεια τῶν μανιχαϊστικῶν ἀντιθέσεων και στὸν μονοδιάστατο ἀνθρώπο. Τὸ ἀσκητικὸ ἦθος, ἐξ ἄλλου, δὲν συνιστᾷ ἀτομικὸ ἀλλὰ κατ' ἐξοχὴν γεγονὸς κοινωνίας. Εἶναι ἡ προσωπικὴ ἐμπειρία τῆς θυσιαστικῆς αὐθυπέμβασης ἀπὸ κάθε

αδιέξοδη έμμογή στήν αὐτάρκεια τῆς ὑπαρξῆς, τὸ κοινωνικό καὶ κενωτικό ἀνοιγμα τοῦ προσώπου στὴ ζωὴ τῆς κοινότητας ὡς συνύπαρξη καὶ σχέση μὲ τὰ ἄλλα μέλη, ἢ κατάφαση στὴ ζωὴ ὡς ἀγάπη καὶ ἐλευθερία. Ἡ ἀνθρώπινη προσπάθεια δὲν κατορθώνει, παρὰ μόνο ἀποδέχεται ἐλεύθερα καὶ οἰκειώνεται ἀγαπητικά τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ.

Ἀκόμη, ἢ κατηγορία τοῦ ξένου, τῆς φιλοξενίας καὶ τῆς ξενικότητας ὡς ὑπαρξιακῆς κατάστασης εἶναι ἀνάγκη κατάλληλα νὰ ἀξιολογηθεῖ σὲ μία θεολογία τῆς ἐτερότητας. Ὁ Θεὸς εἶναι ὁ παντοτινὸς ξένος γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή, ἢ χριστιανικὴ κοινότητα βιώνει τὴν ξενικότητα ὡς «πάροικος καὶ παρεπίδημος» στὸν κόσμο, ἀφοῦ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ τῆς. Ὁ ξένος δὲν εἶναι ἐχθρὸς ἀλλὰ φίλος καὶ ἐπισκέπτης, ἐπειδὴ κανεὶς δὲν εἶναι ἰδιοκτήτης στὸν κόσμο αὐτὸ πού δὲν εἶναι παρὰ ξενοδοχεῖο καὶ σύναξη τῶν ἐτέρων. «Ἐπειδὴ οἱ λαοὶ εἶτε θὰ χαθοῦν στὴ διάσπασή τους εἶτε θὰ ἐπιζήσουν μόνο σὲ μιὰ νέα κοινωνία», ἢ διαθεσιμότητα τοῦ διαλόγου μεταξὺ τῶν πολιτισμῶν καὶ τῶν θρησκείων ἀποτελεῖ τὴ μόνη ἐναλλακτικὴ λύση. Στὸ κέντρο τοῦ διαλόγου θὰ πρέπει νὰ βρίσκονται οἱ ἄνθρωποι τῶν ἄλλων θρησκείων καὶ ἰδεολογιῶν καὶ ὄχι ἀφηρημένα καὶ ἀπρόσωπα συστήματα. Ὁ διάλογος αὐτὸς μπορεῖ νὰ προσανατολιζέται καὶ νὰ δομεῖται στὴ βάση τοῦ Ματθ. 7, 12, «νὰ κάνουμε στοὺς ἄλλους αὐτὸ πού θὰ θέλαμε αὐτοὶ νὰ κάνουν σὲ μᾶς». Νὰ γίνεταί ἀποδεκτὸς ὁ πλουραλισμὸς τῶν ἰδεῶν, τῶν σκέψεων, τῆς ζωῆς καὶ τῶν δομῶν. Ὁ Θεός, ἄλλωστε, «οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν» (Πράξ. 14, 17), σημάδια του ὑπάρχουν καὶ στοὺς ἄλλους πολιτισμοὺς καὶ τίς θρησκείες. Τοῦτο δὲν συνιστᾷ σαφῶς κάποια ἀνερμήνευτη φυσικὴ ἀναγκαιότητα ἀλλὰ ὑπογραμμίζει τὴ θετικὴ ἀξία τῆς ἐτερότητας μέσα στὴν πρόνοια τοῦ Θεοῦ νὰ ἀποκαλύπτεται καὶ νὰ συνομιλεῖ μὲ τὴν ποικιλομορφία τοῦ κόσμου του. Τὸ χρέος τῆς ἀναζήτησης τῆς ἐνότητας καὶ πολλὰς ἄλλες παράμετροι τῆς θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας μποροῦν νὰ συνεισφέρουν στὴ δημιουργικὴ καὶ ἔμπρακτε ἀπάντησή της στὶς νέες συνθήκες τῆς παγκοσμιοποίησης καὶ τῆς πολυπολιτισμικότητας. Ἡ πολυπολιτισμικότητα τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν προκαλεῖ τὴν Ὁρθοδοξία νὰ ἀνακαλύψει μέσα ἀπὸ τὴν ἐτερότητά της τὰ στοιχεῖα ταυτότητας καὶ ὄχι ἀντίθεσης μὲ ἄλλες συλλογικότητες πού ἐπιμένουν στὴν ἐτερότητά τους γιὰ νὰ συνυπάρξουν εἰρηνικά καὶ δίκαια στὸν ἴδιο ζωτικὸ χῶρο.