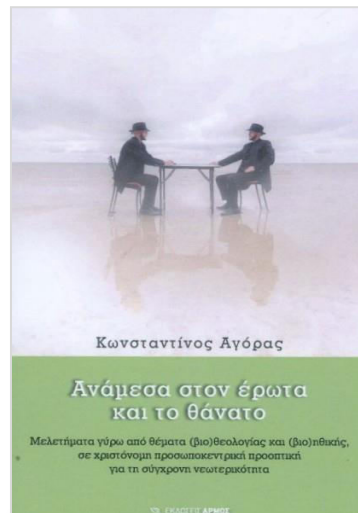
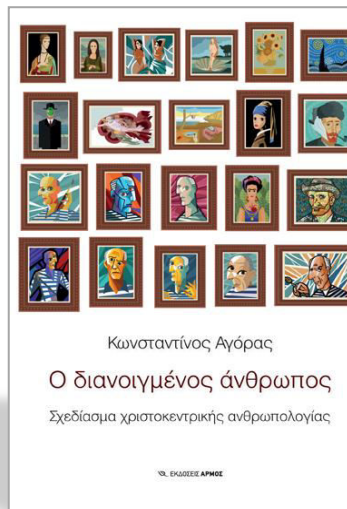


Βιοηθική Ανθρωπολογία Προσωπολογία

Παρουσίαση

Δρ. Κωνσταντίνος Αγόρας



Εκδόσεις Αρμός, Αθήνα 31/1/2019

Βιοηθική, Ανθρωπολογία, Προσωπολογία

Παρουσίαση

Δρ Κωνσταντίνος Αγόρας

Αθήνα, 31/1/2019, εκδόσεις Αρμός

Πριν αρχίσω την παρουσίαση των δυο βιβλίων μου «**Ο Διανοιγμένος άνθρωπος**» και «**Ανάμεσα στον έρωτα και το θάνατο**» αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω δημόσια όλους τους δασκάλους μου στη φιλοσοφία και τη θεολογία, τη δυτική και την ανατολική, στην Ιταλία και τη Γαλλία, και ειδικά δυο από αυτούς. Τον σεβ. μητροπολίτη Περγάμου κ. Ιωάννη αλλά και τον αείμνηστο φίλο μου Olivier Clément. Αν την οικογένειά μου την ευχαριστώ για την αγάπη και τη στήριξη που μου έδειξαν και μου δείχνουν, τους δασκάλους μου, όλους ανεξαιρέτως, τους ευχαριστώ και για κάτι άλλο: γιατί μου δίδαξαν, ποιος με τον ένα τρόπο ποιος με τον άλλον, μια θεολογία καταρχάς **χριστιανική και δι-ομολογιακή**, δηλ. ανοιχτή προς όλους τους χριστιανούς και τις χριστιανικές θεολογίες. Όχι μια **ομολογιακή θεολογία**, όχι μια θεολογία της ομολογιακής αυτάρκειας μιας και μόνο χριστιανικής Ομολογίας (ορθόδοξης, καθολικής, διαμαρτυρούμενης, αγγλικανικής κ.λπ), που δεν μπορεί τελικά παρά να είναι αυτιστική, αλλά μια **διαλογική θεολογία**. Και αυτό είναι για μένα υποθήκη και με σφράγισε.

Ο τρόπος παρουσίασης των έργων θα είναι αφηγηματικός μιλώντας για την ιστορία, τη γενεαλογία τους, καθώς και για τον τρόπο ανάγνωσής των.

1. Η χριστιανική **ανθρωπολογία** όπως όλοι γνωρίζουμε απαντάει στο ερώτημα τι σημαίνει «*άνθρωπος*» σε χριστιανική προοπτική. Η **προσωπολογία** απαντάει αντίστοιχα στο ερώτημα τι σημαίνει «*είμαι πρόσωπο*» –και όχι «έχω πρόσωπο»– για αυτούς που ακολουθούν τον Ιησού-Χριστό. Η ανθρωπολογία λοιπόν και η προσωπολογία υπήρξαν (και παραμένουν) μεγάλες αγάπες στη ζωή μου. Ειδικά μάλιστα από το 1976 όταν άρχισα να σπουδάζω φιλοσοφία και θεολογία στη Ρώμη.

Θυμάμαι πως τότε, στο δεύτερο έτος φιλοσοφίας στο Γρηγοριανό Πανεπιστήμιο (το 1977), σπουδάζαμε και ρωσική φιλοσοφία με έναν διαπρεπέστατο καθηγητή, τον αείμνηστο Gustav Wetter s.j., ειδικό στη ρωσική και τη μαρξιστική φιλοσοφία. Είχα πάρει λοιπόν μια εργασία για την γνωσιοθεωρία του Χομιακώφ και τη θεωρία του περί «αλήθειας». Κατά ευτυχή σύμπτωση, ακριβώς το έτος εκείνο, πρωτοκυκλοφόρησε στο περιοδικό *Irénikon* των Βενεδικτίνων του Chevetogne μια εκτενέστατη μελέτη ενός άγνωστου μέχρι τότε σ' εμένα, καθηγητή θεολογίας στη Σκωτία, του Ιωάννη Ζηζιούλα (νυν μητρ. Περγάμου). Η μελέτη, εκτενέστατη, είχε τον

τίτλο **«Αλήθεια και Κοινωνία»**¹. Διαβάζοντάς την, για πρώτη φορά ερχόμουν σε επαφή με τη σκέψη του ανδρός μέσω ενός εκ των τριών κατά τη γνώμη μου σημαντικότερων μελετημάτων του (σύμφωνα με τον προσωπικό μου «κανόνα»)². Από εκεί και πέρα παγιώθηκε η αγάπη και το ενδιαφέρον μου όχι μόνο για τον άνδρα και τη σκέψη του αλλά και για την **προσωπολογία** και την **ανθρωπολογία**.

Τα χρόνια πέρασαν και οι σπουδές προχώρησαν μετά τη φιλοσοφία, πρώτα στη δυτική θεολογία και μετά στην ανατολική. Όταν πήγα στο Παρίσι για να κάνω ένα δεύτερο μεταπτυχιακό και το διδακτορικό μου (1987), είναι περιττό να πω ότι την **ανθρωπολογία** την έβλεπα, ήδη από τα χρόνια της Ρώμης, **«προσωποκεντρικά»**. Έβλεπα τον «άνθρωπο», το «είναι του ανθρώπου», **καταρχάς και θεμελιακά** «ως προσωπικό» και όχι «ως φυσικό». Τι θα πει αυτό;

Έβλεπα την ανθρωπολογία με κέντρο και άξονα, οντολογικό, το «είναι-πρόσωπο» του ανθρώπου, την **«προσωπότητά»** του όπως την ονομάζω³, όπως υπάρχει **σαρκωμένη στον καθέκαστον συγκεκριμένο άνθρωπο** (και όχι γενικά και αφηρημένα). Σημειωτέον όπως προείπα ότι το «πρόσωπο», η «προσωπότητα», αναφέρεται στην οντολογία (είναι) του ανθρώπου και όχι στις ιδιότητές του (έχω). Έβλεπα λοιπόν την ανθρωπολογία, το ανθρώπινο είναι, **«προσωποκεντρικά»** και συνεπώς **«μη-φυσιοκεντρικά»** (δηλ. όχι με κέντρο τη γενική και αφηρημένη «ανθρώπινη φύση» *καθ'αυτή* – ante rem).

Αν λοιπόν το **«ανθρώπινο είναι»** το έβλεπα με κέντρο το **«είναι-πρόσωπο»**, το τελευταίο το έβλεπα με κέντρο την **«Αγία Τριάδα»**. Τότε ξεκινούσα την ανθρωπολογία με μια **τριαδοκεντρική προσωπολογία της κοινωνίας**⁴, δηλ. με αναφορά στο «κοινωνιακό είναι» του τριαδικού Θεού και κατ'επέκταση-μετοχή στο «κοινωνιακό είναι» της Εκκλησίας διότι θεωρούσα τον άνθρωπο *απλά ως «εικόνα του Θεού»* (θα επανέλθω), ως εικόνα της Αγίας Τριάδος. Θεωρούσα θεολογικά τότε την

¹ J.D. Zizioulas, “Vérité et communion. Fondements patristiques et implications existentielles de l’ecclésiologie eucharistique”, στο περιοδικό *Irenikon*, τ. 50 (1977), σελ. 451-510.

² Εκτός από το μνημονευθέν μελέτημα, τα άλλα δυο είναι «Από το προσωπείο εις το πρόσωπο. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», στον συλλογικό τόμο *Χαριστήρια εις τιμήν του μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Πατριαρχικό Ινστιτούτο Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 287-323 καθώς επίσης και το «Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood», στο περιοδικό *Scottish Journal of Theology*, τ. 28 (1975), σελ. 401-447.

³ Το είναι-πρόσωπο, το να είσαι πρόσωπο, για την χριστιανική θεολογία σημαίνει κάτι πολύ βαθύ, οντολογικό, και όχι κάτι απλά φαινομενολογικό, εμπειρικά διαπιστούμενο στη βάση των ψυχολογικών ποιοτήτων (ψυχολογικό πρόσωπο), ή κοινωνικό (κοινωνικό πρόσωπο, κοινωνικός ρόλος) ή νομικό (νομικό πρόσωπο). Επειδή στην τρέχουσα χρήση ο όρος «προσωπικότητα» αναφέρεται στο ψυχολογικό κυρίως πρόσωπο, για το «είναι-πρόσωπο» του ανθρώπου χρησιμοποιώ τον όρο «προσωπότητα» που σημαίνει «είναι-ως-πρόσωπο», «υπάρχω-ως πρόσωπο».

⁴ Μια προσωπολογία του ανθρώπου με κέντρο την τριαδική και κοινωνιακή ύπαρξη του Θεού, μια τριαδοκεντρική προσωπολογία του ανθρώπου θα μπορούσαμε να πούμε.

«προσωπότητα του ανθρώπου» και την εν γένει προσωπολογία κάτι σαν *απευθείας ανατανάκλαση*, αναλογική και κάθετη («χάριτι» βεβαίως και όχι «φύσει»), της *τριαδικής προσωπότητας* του Θεού.

Αυτή η θεολογική θεώρηση της «προσωπότητας στον άνθρωπο» είχε τα χαρακτηριστικά της *σχεσιακότητας* (βλ. σχέση) και της *κοινωνιακότητας* (βλ. κοινωνία), κατ'αναλογίαν (όσο γίνεται) της «τριαδικής προσωπότητας του Θεού (γενικώς)»⁵.

Στη συνέχεια λοιπόν, όταν τελείωσα τη διατριβή μου (το 1992) και επέστρεψα για κάποια χρόνια στην Ελλάδα (πριν επιστρέψω ξανά στη Γαλλία), με προτροπή του Ι. Ζηζιούλα, άρχισα να ασχολούμαι, στην προέκταση της *προσωποκεντρικής ανθρωπολογίας*, και με τη *βιοηθική*: με μία προσωποκεντρική *βιοηθική* στη βάση μιας *ανθρωπολογίας με άξονα το πρόσωπο, τριαδοκεντρικού* όπως είπα ακόμα τότε τύπου. *Ανθρωπολογία, προσωπολογία, και βιοηθική* ήταν η σειρά των πραγμάτων που με απασχολούσαν, την εποχή εκείνη, στον απόηχο της διδακτορικής μου διατριβής στη συστηματική θεολογία⁶.

2. Μελετώντας όμως βιοηθικές θέσεις και συνθέσεις προερχόμενες από διάφορους πνευματικούς κόσμους –«κοσμικές» βιοηθικές και «χριστιανικές» βιοηθικές, καθολικές, διαμαρτυρούμενες, ορθόδοξες– συνειδητοποίησα κάτι πολύ ενδιαφέρον. Ότι το σημαντικότερο στον διάλογο, μεταξύ των διαφόρων τοποθετήσεων, των *«βιοηθικών θέσεων»* επάνω σε ένα θέμα (λ.χ. επί της ευθανασίας ή των αμβλώσεων, ή των μεταμοσχεύσεων), είναι το ξεκαθάρισμα, από κάθε πλευρά, των *θεωρητικών προϋποθέσεων* που υποβαστάζουν τις «βιοηθικές θέσεις» εκάστης των πλευρών, δηλ. των *ερμηνευτικών τους ανθρωπολογικών πλαισίων*. Διότι οι *«βιοηθικές θέσεις»* αντλούν το νόημά τους από τις *«ανθρωπολογικές προϋποθέσεις»* εκάστου. Οι τελευταίες δεν συμπίπτουν μεταξύ τους διότι τα *«πλαίσια θεώρησης»* της προβληματικής δεν είναι κοινά. Ειδικά μάλιστα μεταξύ «χριστιανών» και «κοσμικών», μεταξύ «εκκλησιακών» και «εκκοσμικευμένων» όπως αγαπώ να λέω. Έχουμε βασικές διαφορές, κοσμικοί και χριστιανοί, στην *αν-*

⁵ Με λίγα λόγια: το «πρόσωπο», ως *οντολογική κατηγορία* (Θεού και ανθρώπου) και την *προσωποκεντρική* θεώρηση του ανθρώπου, τα οφείλω συνεπώς καταρχάς στον σεβ. δάσκαλό μου, μητρ. Περγάμου και τον ευχαριστώ δια βίου γι' αυτό. Εκείνος μου δίδαξε την προσωπολογία ως *οντολογική* και *τριαδοκεντρική* (και κατ' επέκτασιν *εκκλησιοκεντρική*). Εγώ από πλευράς μου, όπως θα δούμε στη συνέχεια, την επανεμήνευσα, πολύ αργότερα, ως *χριστοκεντρική* (και *μυστηριοκεντρική*) για λόγους που θα εξηγήσω παρακάτω. Στο «μυστηριοκεντρική» δεν διαφέρουμε πιστεύω με τον Περγάμου. Διαφέρουμε ίσως στο «χριστοκεντρική».

⁶ Η τελευταία πραγματευόταν το θέμα: «Πρόσωπο και Ελευθερία, ή το είναι ως κοινωνία, στο έργο του Ι. Ζηζιούλα» (στα γαλλικά, ανέκδοτη, αναρτημένη στο https://issuu.com/111006/docs/agoras_personne_et_liberte). Ήταν μόλις η δεύτερη τότε διατριβή στο έργο του ανδρός, η αρχή μια σειράς διατριβών που σήμερα έχει ξεπεράσει κατά πολύ τις πενήντα, διεθνώς !!

θρωπολογία, στο πως νοούμε το «είμαι άνθρωπος» αλλά και βαθύτερα στην **προσωπολογία** («είμαι πρόσωπο»)⁷.

Το πιο ενδιαφέρον όμως ήταν η διαπίστωση ότι και *μεταξύ των χριστιανών* – αυτών δηλ. που θεωρούν τον άνθρωπο ως «εικόνα Θεού»⁸–, υπάρχουν επίσης *διαφορές στην θεολογική ανθρωπολογία (και βαθύτερα στην προσωπολογία)*, πράγμα που είναι φυσικό για όποιον γνωρίζει την διαφορά των *θεολογικών προϋποθέσεων* εκάστης Εκκλησιαστικής Ομολογίας. Ίσως σας εκπλήξω μάλιστα αν σας πω ότι ακόμα και μεταξύ των ίδιων των Ορθοδόξων, αν τους πάρουμε ως σύνολο, υπάρχουν επίσης διαφορές όχι ασήμαντες στους χώρους αυτούς. Το πράγμα αυτό εξηγείται για τους Ορθοδόξους (που είναι επικεντρωμένοι στους «Πατέρες») διότι τόσο η **θεολογική ανθρωπολογία** όσο και η **θεολογική προσωπολογία** δεν αναπτύχθηκαν από τους «Πατέρες», και η σημερινή έρευνα μεταξύ των Ορθοδόξων, στο χώρο της **θεολογικής ανθρωπολογίας**, μόλις έχει αρχίσει δειλά-δειλά να διαφαίνεται. Αυτά λοιπόν περιληπτικά όσον αφορά στα περί «*βιοηθικών τοποθετήσεων*» και «*ανθρωπολογικών προϋποθέσεων*» (ερμηνευτικών πλαισίων) στο βιοηθικό διάλογο.

Στα θέματα τα ερμηνευτικά των «πλαισίων» επιμένει ιδιαίτερα το βιβλίο μου **Ανάμεσα στον έρωτα και το θάνατο** το οποίο, από την άποψη αυτή, είναι περισσότερο μια «*μετα-βιοηθική*» παρά μια «βιοηθική». Ο λόγος είναι ότι στη βιοηθική το ερμηνευτικό θέμα, οι εκατέρωθεν ερμηνευτικές προϋποθέσεις, *σπανιότατα έρχονται στο φως* και κανείς δεν φαίνεται να ασχολείται με αυτές. Σαν να θεωρείται αυτονόητο ότι επειδή το βιοηθικό πρόβλημα είναι το ίδιο για όλους, πρακτικό και άμεσο, οι προϋποθέσεις στην τοποθέτησή μας έναντι αυτού θα είναι κοινές. Ίσως πάλι διότι η βιοηθική αφορά σε πρακτικά ζητήματα και αγωνιζόμαστε να πετύχουμε ένα consensus με τους άλλους ή να αντίστροφα δηλώσουμε την αντίθεσή μας χωρίς πολλά πολλά. Για μένα όμως, το βασικότερο, ήταν και παραμένει να αντιληφθούμε το «*πόθεν ομιλείτε;*» (P. Ricoeur) του άλλου για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τον «λόγο», το «γιατί;» της συγκεκριμένης τοποθέτησής του, πριν αποφανθούμε για την αξία της. Ίσως πάλι να είμαι υπερβολικά «θεωρητικός» σε θέματα «πρακτικά», δεν ξέρω. Με αυτά όμως τα δεδομένα, η συμβολή μου στο χώρο της βιοηθικής δεν θα μπορούσε να είναι άλλη από αυτή που είναι. Δεν θα μπορούσε να μην είναι «**δια-λογική**» και «**κριτική**» όπως στο παραπάνω βιβλίο.

⁷ Οι «*βιοηθικές θέσεις*» αντλούν το νόημά τους από τις «*ανθρωπολογικές προϋποθέσεις*» εκάστου, εκάστης πλευράς. Αυτή ήταν η αποφασιστική μου ανακάλυψη, μεθολογικής τάξεως. Και είναι ένα από τα βασικά πράγματα που επιχείρησα να δείξω στο βιβλίο «*Ανάμεσα στον έρωτα και το θάνατο*», επιχειρώντας ουσιαστικά μια «*κριτική της βιοηθικής λογικής*».

⁸ Αυτό που λέω εδώ είναι έντεχνα ανακριβές. Ο άνθρωπος ως «*εικόνα Θεού*» δεν είναι ανθρωπολογική (και προσωπολογική) θεώρηση μόνο των χριστιανών αλλά και των εβραίων (βλ. λ.χ. Martin Buber). Θα δούμε στη συνέχεια ποια ακριβώς θεώρηση είναι η χριστιανική ως χριστιανική. Τότε ακόμα δεν τα είχα ξεκαθαρισμένα αυτά τα πράγματα.

Για τον χώρο της **θεολογικής προσωπολογίας** δεν θα αναφερθώ εκτενώς διότι το θέμα είναι εξαιρετικά πολύπλοκο και δεν θέλω να κουράσω περιττά τον αναγνώστη. Ας πούμε όμως ότι στη θεολογία γενικά (και όχι μόνο στην Ορθόδοξη) «χρησιμοποιείται» κατά τη γνώμη μου μια προσωπολογία της οποίας όμως ο **προϊδεασμός** είναι μάλλον ουμανιστικός –προερχόμενος από τις ανθρωπιστικές επιστήμες, δηλ. «έξωθεν» (από τη φιλοσοφία, την ψυχολογία, την κοινωνιολογία κ.λπ) – και «προβάλλεται» εν συνεχεία στη θεολογία (κατ' αρχάς στην τριαδολογία). Το θέμα αυτό ήταν για μένα μείζονος σημασίας. Διότι έναν τέτοιον **ερμηνευτικό ετεροπροσδιορισμό της προσωπολογίας**, της θεολογίας του προσώπου, της προσωπότητας, το να «προβάλλω» επ' αυτής ένα έξωθεν δάνειο, δεν το αποδεχόμεν και αναζητούσα μια ενδο-θεολογική ερμηνευτική βάση και πλαίσιο, σαφώς χριστιανικά, του «προσώπου»⁹.

Δεν ήταν λοιπόν μόνον η **βιοηθική** και η **ανθρωπολογία** όπως υπαινίχτηκα πιο πριν. Παράλληλα με την ενασχόληση στην ανθρωπολογία και βιοθεολογία –εστιαζόμενος καταρχάς στην χριστιανική έννοια του όρου *ανθρώπινη «ζωή»* και του *ανθρώπινου «σώματος»*¹⁰, μείζονα ερωτήματα– με ενδιέφερε να εμβαθύνω όλο και περισσότερο στο «μυστήριο του είναι-πρόσωπον» στον άνθρωπο, στην ίδια την **«προσωπολογία»** του ανθρώπου **ως επακριβώς χριστιανική** (όχι γενικά και ακαθόριστα ως «βιβλική»). Η εμβάθυνση αυτή ήταν μέσα στην ίδια τη λογική της έρευνάς μου. Πώς όμως ήταν τα πράγματα;

3. Το θέμα ξεκίνησε από αυτό που στη συστηματική θεολογία είναι πρωταρχικής σημασίας: από το *ερώτημα για τον ερμηνευτικό «προϊδεασμό» των εννοιών που χρησιμοποιούμε, ο οποίος εξαρτάται από τον «ερμηνευτικό τόπο»* από τον οποίο μιλάμε. *Πόθεν νοηματοδοτούμε* (και συνεπώς *πώς νοηματοδοτούμε*) –σε βιβλικο-χριστιανικό όμως πλαίσιο, όχι σε ακαθόριστα «βιβλικό» – τον όρο **«πρόσωπο»** για τον άνθρωπο· τόσο στον χώρο της χριστιανικής αν-

⁹ Με δεδομένη την απόκλιση των θεολογικών *ανθρωπολογιών* (για να μην μιλήσω για τις *προσωπολογίες*) μεταξύ Χριστιανών διαφόρων Ομολογιών αλλά και εντός της ίδιας Ομολογίας, μεταξύ των ίδιων των Ορθόδοξων μάλιστα, αντιλαμβανόμαστε εύλογα ότι υπάρχει αντίστοιχη απόκλιση και στις Ορθόδοξες βιοηθικές. Το αντίθετο θα ήταν παράδοξο καθόσον, όπως προείπα, στον εν γένει χριστιανικό χώρο, η θεολογική ανθρωπολογία συνιστά το πλαίσιο της βιοηθικής εκάστου. Χρειάζεται δουλειά πολλή ακόμα στη θεολογία και μάλιστα στην Ορθόδοξη. Τόσο στον χώρο του *ανθρωπολογικού πλαισίου* της βιοηθικής (βιοθεολογία) όσο και στην βιοηθική την ίδια, με την στενή έννοια, η οποία ριζώνει (ή οφείλει να ριζώνει) στον χώρο αυτό. *Αλλά, ταπεινά φρονώ, χρειάζεται καταρχάς δουλειά στον χώρο της θεολογικής προσωπολογίας καταρχάς που καθορίζει κάθε προσωποκεντρική ανθρωπολογία και βιοηθική.* Έτσι το ενδιαφέρον μου μετατοπιζόταν όλο και περισσότερο, από τις διάφορες θέσεις σε θέματα βιοηθικής (λ.χ. ευθανασία, αμβλώσεις κ.λπ.) σε αυτό που ονομάζουμε **βιοθεολογία**, δηλ. στο ίδιο το θεολογικό πλαίσιο προσέγγισης της προβληματικής που είναι ανθρωπολογικό.

¹⁰ Σε τι διαφέρει μια «ζωή» ως *επακριβώς ανθρώπινη* ή ένα «σώμα» ως *επακριβώς ανθρώπινο* από τα αντίστοιχα της γάτας ή του σκύλου;;

θρωπολογίας όσο και της αντίστοιχης βιοηθικής. Αυτό ήταν ένα θεμελιώδες ερώτημα το οποίο δεν μπορούσα να το παρακάμψω. Όχι μόνο για την Ορθόδοξη θεώρηση των πραγμάτων αλλά γενικότερα για την Χριστιανική ως χριστιανική.

Για τον δάσκαλό μου, αυτός ο «ερμηνευτικός τόπος» του *προϊδεασμού* και της *νοηματοδότησης* του «προσώπου», της «προσωπότητας», τόσο για τον Θεό όσο και για τον άνθρωπο, είναι όπως πιστεύω *λειτουργικο-ευχαριστιακός* ως ο τόπος της «κοινωνίας»: της *ευχαριστιακής* (με τον Θεό) και *εκκλησιακής* (μεταξύ μας). Η προσωπολογία του είναι σαφώς *τριαδοκεντρική*.

Παραταύτα, από πλευράς μου, συνέχιζα να διερωτώμαι βαθύτατα: άραγε το «πρόσωπο», ως οντολογική κατηγορία, το «είναι-πρόσωπο», η προσωπότητα, εννοούνται *με τον ίδιο τρόπο στον «Θεό» και στον «άνθρωπο»*; Υπάρχει δηλ. μια *«γενική προσωπολογία»* στη χριστιανική θεολογία που να εφαρμόζεται (αναλογικά βεβαίως) τόσο στον *«Θεό»* (ως «τριαδικό-κοινωνιακό») όσο και στον *«άνθρωπο»* (ως «εκκλησιακό-κοινωνιακό»); Το ερώτημα αυτό το θεωρώ μείζονος σημασίας για τη συστηματική θεολογία και χαίρομαι που αναδύθηκε κάποια στιγμή στη συνείδησή μου¹¹.

Στο σημείο ακριβώς αυτό όμως προέκυψε, στα δικά μου μάτια, σχετικά με την «προσωπολογία του ανθρώπου», από βιβλικο-χριστιανικής άποψης, η αβυσσαλέα διαφορά μεταξύ μιας *«αχριστολόγητης προσωπολογίας»* (=τριαδοκεντρικής) και μιας *«χριστολογημένης προσωπολογίας»* (=χριστοκεντρικής).

Όλο και περισσότερο αντιλαμβανόμουν –αντίθετα από ότι φανταζόμουν στην αρχή της διδακτορικής μου έρευνας, το 1987– ότι *μεταξύ του Θεού ως ΑΚΤΙΣΤΟΥ και του ανθρώπου ως ΚΤΙΣΤΟΥ δεν μπορεί να υπάρχει ούτε «κοινή», ούτε «αναλογική» προσωπολογική θεώρηση*¹². Αυτό πράγματι ήταν κάτι που μέχρι τότε, καλώς ή κακώς δεν είχα σκεφτεί ... κινούμενος σε μια ακαθόριστα βιβλικού τύπου θεώρηση, όχι ειδικά βιβλικο-χριστιανική! Δεν μπορεί δηλ. να υπάρχει μια *«γενική προσωπολογία»* κοινή στο Θεό και στον άνθρωπο¹³, τριαδολογικού τύπου (με αναλογική εφαρμογή), διότι αν κάτι τέτοιο υπήρχε θα αναιρούσε την *απόλυτα διαλεκτική ετερότητα*, την *αμοιβαία* ετερότητα και εξωτερικότητα,

¹¹ Το ερώτημα αυτό αφορά στην οντολογική σχέση μεταξύ «Θεού» και «ανθρώπου»: η σχέση τους είναι «αναλογική» ή μήπως είναι «εικονολογική»; ; Επειδή η σχέση τους στηρίζεται στην «προσωπότητα», το ερώτημα είναι αν το «πρόσωπο» είναι τελικά «αναλογική κατηγορία», μεταξύ «Θεού» και «ανθρώπου», ή «εικονολογική κατηγορία».

¹² Καθόσον, όπως λέει θαυμάσια και ο Περγάμου το «είναι ως άκτιστο» (του Θεού) και το «είναι ως κτιστό» (του ανθρώπου αλλά και του κόσμου) δεν έχουν κάποια οντολογικά αναλογική ή ιεραρχική σχέση μεταξύ τους αλλά μια *σχέση απόλυτα διαλεκτική* από πλευράς οντολογίας του τύπου είτε/είτε (είτε κτιστό/είτε άκτιστο).

¹³ Του ερμηνευτικού σχήματος «Εγώ-Εσύ», όπως λέει ο Μπούμπερ, όπου το «Εγώ» να είναι όχι ασφαλώς μονιστικό αλλά τριαδικό, και το «Εσύ» ανθρωπολογικό. Αυτή την προσέγγιση την ονομάζω «κατοπτρική» (όχι «εικονολογική»).

μεταξύ «**κτιστού** είναι» (του ανθρώπου) και «**άκτιστου** είναι» (του Θεού). Και είναι η ετερότητα αυτή και η εξωτερικότητα, η *αμοιβαία* σημειωτέον, που συνιστά το πλαίσιο της **ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΣΧΕΣΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΘΕΟΥ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΤΟΝ ΧΡΙΣΤΟ**¹⁴. Η χριστολογία μπαίνει αποφασιστικά στη μέση για το ερώτημα περί προσωπολογίας του ανθρώπου.

Σιγά-σιγά συνειδητοποιούσα ότι το «μυστήριο της προσωπότητας» στον άνθρωπο, που έχει τη ρίζα του στον **άκτιστο Θεό**, περνάει ή μάλλον κοινωνείται ως δώρο στον **κτιστό άνθρωπο** μόνον δια του (αγιοπνευματικά) **σαρκωμένου Χριστού**, και μετέχεται (αγιοπνευματικά) από τον άνθρωπο **μόνον μέσω του Ιησού-Χριστού**. Δεν μπορεί συνεπώς να υπάρξει κοινή «προσωπολογική αναλογία» των δυο πραγματικοτήτων «**Θεός** προσωπικός» - «**άνθρωπος** προσωπικός» (βλ. «Εγώ-Εσύ»), διότι η προσωπολογία του ανθρώπου χρωματίζεται τελεσίδικα από τον «τρίτο», τον Χριστό.

Σε βιβλικο-χριστιανική προοπτική οι όροι της σχέσης Θεού-ανθρώπου με άξονα το «πρόσωπο» είναι τρεις και όχι δυο: «**Θεός** προσωπικός» – «**Χριστός** προσωπικός» – «**άνθρωπος** προσωπικός» καθοδικά, και ανάποδα, ανοδικά). Η προσωπολογία του ανθρώπου πρέπει να είναι **εκ προοιμίου «χριστολογημένη»**, όχι απλώς αφετηριακά «τριαδολογημένη» (αχριστολόγητη). Και αυτό είναι ένα απόλυτα βασικό σημείο που διαφοροποιεί την προσωπολογία μου (ως χριστολογημένη) από αυτήν του σεβαστού και πεφλημένου μου δασκάλου (την αχριστολόγητη κατ' εμέ), στο επίπεδο καταρχάς της ίδιας της «Θεολογίας» (τριαδολογίας). Διότι «πόθεν» ο προϊδεασμός του προσώπου στην «Θεολογία» την ίδια, στην τριαδολογία, αν όχι από τον Χριστό; Η χριστολογία προηγείται ερμηνευτικά της προσωπολογίας ακόμα και στην τριαδολογία, την «Θεολογία», όπως δεν παύω να επαναλαμβάνω από χρόνια.

Όπως δείχνεται ξεκάθαρα στο βιβλίο μου **ο Διανοιγμένος άνθρωπος**, αυτό που χαρακτηρίζει το δώρο του «είναι-πρόσωπον», της προσωπότητας στον άνθρωπο (το «**κατ' εικόνα**»), δεν είναι μια υποτιθέμενα «αναλογική σχεσιακότητα και κοινω-

¹⁴ Όταν λέμε «διαλεκτική σχέση κοινωνίας» εννοούμε «μη-ολιστική σχέση κοινωνίας», ανοικτή δηλ. σχέση και όχι κλειστή. Διότι η σχέση κοινωνίας Θεού και ανθρώπου στον Χριστό δεν είναι απλώς διαλεκτική (φιλοσοφικά) αλλά **εν Αγίω Πνεύματι διαλεκτική** και μάλιστα **ασύμμετρα** (ξεκινάει από τον Θεό και τελειώνει πάλι στον Θεό). Αυτό σημαίνει εδώ ότι «**εν Αγίω Πνεύματι**», ο Θεός και ο άνθρωπος αλληλοκαταφάσκονται στον Χριστό ως *αμοιβαία έτεροι εν ελευθερία και αγάπη κοινωνίας*. Ούτε συντίθενται μεταξύ τους, ούτε κολλάει ο ένας πάνω στον άλλο, ούτε απορροφάται ο ένας από τον άλλο. Κοινωνούν ελεύθερα και αγαπητικά εν αγίω Πνεύματι αδιαίρετα και ασύγχυτα όπως προείπα. Θα τολμούσα εδώ να πω «της αμοιβαία διαλεκτικής και κενωτικής σχέσης Θεού και ανθρώπου στον Χριστό». Διότι αν η σχέση αυτή, η αγιοπνευματική, Θεού και ανθρώπου στον Χριστό δεν είναι τέτοια, διαλεκτική και κενωτική, είναι πολύ δύσκολο να αποφύγει μια ολιστική χριστολογία, περισσότερο ή λιγότερο κρυπτο-απολλιναρική και μονοφυσιτίζουσα όπως όλες οι κλασικές χριστολογίες της «σύνθεσης» θεότητας και ανθρωπότητας.

νιακότητα» Θεού – ανθρώπου αλλά η ίδια η «**χριστοείδεια**», η «**χριστομορφία**» της ύπαρξής του. Είσαι και γίνεσαι «πρόσωπο» όλο και περισσότερο ακολουθώντας **ιστορικά** τον Ιησού Χριστό και μετέχοντας **μυστηριακά** στη δική του προσωπότητα, στη σαρκωμένη προσωπότητα του Υιού του Θεού. Όχι μιμούμενος (κατά το δυνατόν) μια **υπερβατολογική** «σχεσιακότητα» και «κοινωνιακότητα» ενός «τριαδικού Θεού», σχεσιακού και κοινωνιακού, όπως υποστηρίζουν οι διάφορες «οντολογίες της σχέσης» και της «κοινωνίας» του Απολύτου που κινούνται στο ερμηνευτικό σχήμα «Εγώ-Εσύ».

Η προσωπότητα, το είναι-πρόσωπον στον άνθρωπο δεν είναι **αναλογικό «υπαρκτικό γεγονός»** αλλά μοναδικό **προσωπικό «μυστήριο»** σε σχέση με τον Ιησού Χριστό, όχι με τον τριαδικό Θεό με απευθείας πτήση (μυσταγωγικά ή μυστικιστικά). Δεν είναι δηλ. ούτε απλά «σχεσιο-κεντρικό» υπαρκτικό γεγονός (σε τριαδολογική βάση), ούτε απλά «κοινωνιο-κεντρικό» υπαρκτικό γεγονός (σε εκκλησιολογική βάση), αλλά **μυστήριο ακραιφνώς «χριστο-κεντρικό»** (και όχι «χριστομονιστικό» καθότι εν Αγίω Πνεύματι). Πράγμα που σημαίνει ότι είμαστε και γινόμαστε όλο και περισσότερο «πρόσωπα», όχι απλά με την «ανθρωπολογική σχεσιακότητά» μας (βλ. «οντολογία της σχέσης») ή την «ανθρωπολογική κοινωνιακότητά» μας («οντολογία της κοινωνίας»), που πραγματώνουμε περισσότερο ή λιγότερο, αναλογική και στη βάση της «θείας χάριτος», αλλά με το **δώρο της υιοθεσίας** εν Χριστώ Ιησού, από τον Πατέρα, εν Πνεύματι. Έτσι μόνο είμαστε και γινόμαστε «υιοί εν Υιώ σαρκωθέντι», μετέχοντας μυστηριακά στην ιστορική ανθρωπότητά Του –την «κενωτική» και «ένδοξη»– και μιμούμενοι Αυτόν, τον συγκεκριμένο Ιησού, στην ιστορική ζωή Του. Και τούτο σε προοπτική όχι μόνο κάθετη και υπερβατική, ούτε μόνον οριζόντια και ιστορική, αλλά σε προοπτική **σταυροειδή**, κάθετη και οριζόντια.

4. Με τον τρόπο αυτό λοιπόν πέρασα σταδιακά από μια **προσωπολογία** αρχικά «**τριαδοκεντρική**» (**σχεσιοκεντρική και κοινωνιοκεντρική**) του ανθρώπου (αχριστολόγητη κατ' εμέ) του «Εγώ-Εσύ» –στην οποία ο Περγάμου με είχε μύσει και του είμαι ασφαλώς υπόχρεος δια βίου– σε μια «**διαλεκτικά χριστοκεντρική και μυστηριοκεντρική**» **προσωπολογία** (χριστολογημένη). Ας σημειωθεί όμως ότι η τελευταία δεν είναι αντίθετη πιστεύω από την ευρύτερη δυναμική και προοπτική της προσωπολογίας του Περγάμου. Αλλά μετατοπίζει το **βαρύκεντρο** της προσωπολογίας από την «**Θεολογία**» (από την τριαδολογία) στην «**Οικονομία**» (στη χριστολογία). Διότι, ευρύτερα, θεωρεί την «Οικονομία» (με κέντρο την **χριστολογία** και όχι με κέντρο την εκκλησιολογία¹⁵) ως την ερμηνευτική θύρα εισόδου στην «Θεολογία» (στην τριαδολογία) αλλά και στην ανθρωπολογία. Βεβαίως αυτό είναι ένα τεράστιο θέμα και δεν θα προχωρήσω εδώ παραπέρα.

¹⁵ Αυτό είναι ένα άλλο σημείο διαφοροποίησής μου από την προοπτική του Περγάμου. Η δική μου είναι χριστοκεντρική και μυστηριοκεντρική, η δική του είναι εκκλησιοκεντρική και τριαδοκεντρική.

Η διερεύνηση της **«προσωπολογίας»** στον άνθρωπο, με άξονα τον συγκεκριμένο Ιησού-Χριστό, όχι την «ιδέα» του (χριστοκεντρική προσωπολογία), έφερε μαζί της την **«μυστηριολογία»** και την **«εικονολογία»**. Όπως λέει Θαυμάσια και ο Νικόλαος Καβάσιλας, ο άνθρωπος είναι πρόσωπο, όχι απλά ως **«εικών Θεού»** (ως εικόνα δηλ. της Αγίας Τριάδος, ή της τριαδικής κοινωνίας του Θεού), αλλά μόνον ως **«εικών εικόνας Θεού»**, δηλ. ως εικόνα του συγκεκριμένου Ιησού-Χριστού ο οποίος είναι η πραγματική και μοναδική εικόνα του Θεού, η υπέρ ημών σαρκωμένη εικόνα του Θεού. Αυτή η εκδοχή της «εικόνας», η χριστοκεντρική, ή καλύτερα η χριστο-μυστηριοκεντρική, είναι απόλυτα βασική σε εμένα και όπως πιστεύω κλειδί της χριστιανικής θεολογίας ως χριστιανικής.

Το γεγονός όμως αυτό τροποποιεί τα προσωπολογικά δεδομένα και κάνει την προσωπολογία για τον άνθρωπο **αφετηριακά «χριστολογημένη»**, δεν την αφήνει δηλ. «αχριστολόγητη» (ως αφετηριακά «τριαδολογημένη», ως το πούμε έτσι). Ο «άνθρωπος» δύναται και ελπίζει να γίνει **«όντως πρόσωπο»** και έτσι να εικονίσει τον «Θεό» στην προσωπότητά Του (σύμφωνα με την κλήση του = «ομοίωση και θέωση») **μόνο μέσω του «Ιησού Χριστού» και της ιστορίας του, της μοναδικής και έσχατα μυστηριακής ιστορίας· όχι απευθείας, κατοπτρικά και ιδεαλιστικά κατά πλατωνικό ως πούμε τρόπο**, —έστω και «λειτουργικά» θεωρούμενο¹⁶—, **με τον τριαδικό Θεό, αλλά εσχατολογικά και μυστηριακά**: μέσα από τον **«τόπο»** στον οποίο ο τριαδικός Θεός δίδεται σε μας και με τον δικό Του **«τρόπο»: τον Ιησού-Χριστό ως κοινωνία**. Να γίνει δηλ. όντως πρόσωπο με την σταδιακή του **«χριστοποίηση»** (βλ. ομοιώσις) στη βάση βεβαίως της αρχικής του δυναμικής **«χριστομορφίας»** (βλ. εικών εικόνας).

Έτσι στη θεολογική προσωπολογία και ανθρωπολογία μου (και συνεπώς στη βιοθεολογία και τη βιοηθική) συντελέστηκε μια **μετατόπιση του προσωπολογικού άξονα**: από τον αρχικά **«σχεσιο-κοινωνιακό τριαδοκεντρισμό»** του ανθρώπου στον **«διαλεκτικό χριστοκεντρισμό»** του ανθρώπου. Χριστοκεντρισμό, **τριαδικό** μεν (από πλευράς Θεού) αλλά και **εσχατολογικό ή καλύτερα εσχατικό** (από πλευράς ανθρώπου), αδιαίρετα και **ασύγχυτα**. Και αυτήν ακριβώς την ανθρωπολογία επιχειρεί να δείξει ο **«Διανοιγμένος άνθρωπος»**.

5. Από όταν έγραφα τις μελέτες που βρίσκονται στο βιβλίο με τίτλο **«Ανάμεσα στον έρωτα και το θάνατο»** πέρασαν πράγματι πάρα πολλά χρόνια. Για διάφορους πρακτικούς λόγους η έκδοσή τους καθυστέρησε. Στα χρόνια αυτά το ενδιαφέρον μου για τα βιοηθικά ζητήματα —το οποίο ήταν ευθύς εξαρχής εστιασμένο όπως είπα στις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της βιοηθικής και στη βιοθεολογία— επικεντρώθηκε όλο και περισσότερο στη μετάβαση από την **«ΗΘΙΚΗ»** στην

¹⁶ Αναφέρομαι σε μια «αρεοπαγητική» αντίληψη της Βυζαντινής Λειτουργίας, ανιστορικής, έτσι όπως βιώνεται σήμερα συνήθως από τους πιστούς. Η εννοιακή αναπαράστασή τους είναι μόνον κάθετη, όχι σταυροειδής, κάθετη και οριζόντια, ιστορική και εσχατολογική.

«ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ» και τελικά στην **«ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ»** την ίδια, που κατά τη γνώμη μου είναι το επιστημολογικό θεμέλιο της **ανθρωπολογίας** και απώτερα της **ηθικής**. Όπως ο καθένας καταλαβαίνει, η εξέλιξη αυτή στα ενδιαφέροντά μου, έχει την εσωτερική της συστηματική συνέπεια και λογική· διότι κατά την ταπεινή μου άποψη η **ερμηνευτική αλληλουχία των χώρων έρευνας/θεμελίωσης** είναι η εξής: η **έρευνα** είναι από την **«ΗΘΙΚΗ» (την μυστηριακή και ασκητική), μέσω της «ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ» (της χριστοκεντρικής), στη διαλεκτική «ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ» / και αντίστροφα η θεμελίωση.**

Μέσα από τη **«χριστοκεντρική ανθρωπολογία»** (βλ. πρόσωπο, εικόν) και κυρίως μέσα από την **«μυστηριακή χριστολογία»**, την **διαλεκτικά «τρι-αδική»** και **«εσχατολογική»**, ένοιωσα βαθύτερα και πιο δυναμικά, πιστεύω, στο χώρο της ηθικής, το περιεχόμενο της **προσωποκεντρικής «χριστονομίας»**· όχι όμως απλά της χριστονομίας ως **«χριστονομίας»** (που μπορεί να θεωρηθεί και αυτή «ετερόνομα»...¹⁷) αλλά επακριβώς ως **«διαλεκτικής χριστονομίας»** (δηλ. ως **μη-ολιστικής χριστονομίας**)· περιεχόμενο που δεν είναι **αναλογικά** προσωπολογικό όπως προείπα, αλλά **εικονολογικά** προσωπολογικό, **δηλ. μυστηριολογικό και ασκητικό στην καθημερινότητα.**

6. Εν κατακλείδι πιστεύω ειλικρινά ότι μια τέτοια **«μυστηριολογική και εικονολογική προσωπότητα»** στον άνθρωπο ως **«εικόνα εικόνας Θεού»**, μια **χριστο-προσωπική ανθρωπολογία** σαν αυτή της **αγαπητικής ελευθερίας της υπεύθυνης «διαλεκτικής χριστονομίας»**, μέσα από μία **«διαλεκτικά χριστοκεντρική»** προσέγγιση –δηλ. ούτε **«μόνο θεο-κεντρική»**, **«γενικευμένα θεο-κεντρική»** (μεσαιωνικό τω τρόπο), ούτε αντίστροφα **«μόνο ανθρωπο-κεντρική»** (εκκοσμικευμένο τω τρόπο)–, θα μπορούσε ίσως να επαναανοηματοδοτήσει σύγχρονα ένα αυθεντικότερο ανθρωπισμό για όλους. Για τους **«εκκλησιακούς» ανθρώπους** καταρχάς (και είναι καθήκον μας) αλλά ενδεχομένως και για τους **«κοσμικούς» ανθρώπους**. Αν μη τι άλλο διότι θα επέτρεπε, θεωρητικά τουλάχιστον όπως πιστεύω, την άμβλυση της ιστορικής αντίθεσης μεταξύ **μεσαιωνικού «θεο-κεντρισμού»** και **νεωτερικού «ανθρωπο-κεντρισμού»**, μεταξύ παραδοσιακής **ετερονομίας** και σύγχρονης **αυτονομίας**, την πόλωση με λίγα λόγια μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης. Την αντιπαλότητα νεωτερικού «ανθρωπο-κεντρισμού» και προνεωτερικού «θεο-κεντρισμού», η οποία καλά κρατεί δυστυχώς ακόμα δημιουργώντας συνεχείς πολώσεις. Διότι η όποια **αντίθεση** Θεού και ανθρώπου, «θεο-κεντρισμού» και «ανθρωπο-κεντρισμού», προνεωτερικού και νεωτερικού, είναι **πτωτική** και ως

¹⁷ Εάν ο «Χριστός» θεωρηθεί **περισσότερο** (και σε τελική ανάλυση) ως «Θεός» από ότι ως «άνθρωπος» –όπως συμβαίνει κατά τη γνώμη μου στην Ορθόδοξη χριστολογία μιας παραδοσιακής, αλεξανδρινής «θεανθρωπίας της **σύνθεσης**» (μείζον πρόβλημα!!)– τότε η «χριστονομία» συμπίπτει στην πράξη με την «θεονομία», δηλ. την «ετερονομία». Για τούτο επιμένω τόσο πολύ στον **διαλεκτικό** (μη-συνθετικό, μη-ολιστικό) χαρακτήρα της ίδιας της χριστολογίας, αρχικά (για την οποία ετοιμάζω βιβλίο) και κατ' επέκταση της χριστονομίας.

τέτοια έχει ήδη υπερβαθεί, *προσωπικά και διαλεκτικά* εν αγίω Πνεύματι, στον **«άνθρωπο Ιησού Χριστό»**, τον Μεσίτη, τον κενωθέντα υπέρ ημών Θεό, τον «έσχατο Αδάμ»¹⁸: «*Εις γαρ θεός, εις και μεσίτης θεού και ανθρώπων, άνθρωπος Χριστός Ιησούς*» (Α΄ Τιμ. 2, 5)¹⁹.

¹⁸ Η αντίθεση έχει «*ήδη*» υπερβαθεί ασφαλώς σε Εκείνον αλλά «*ούπω*» σε εμάς.

¹⁹ Το ότι η (πτωτική) αντίθεση αυτή, μεταξύ θεοκεντρισμού και ανθρωποκεντρισμού, προνεωτερικότητας και νεωτερικότητας, έχει ήδη υπερβαθεί και υπερβαίνεται συνεχώς στον *Μεσίτη Ιησού Χριστό*, δεν σημαίνει βεβαίως ότι έχει υπερβαθεί ακόμα εν ημίν στην ιστορία. Εδώ όμως βρίσκεται η προσπάθειά μας.