

Θ. ΛΙΠΟΒΑΤΣ, Ν. ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ, Β. ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ
(ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ)

ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ



**ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ
ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ**

Θ. ΛΙΠΟΒΑΤΣ - Ν. ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ - Β. ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ

Επιμέλεια

ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Μετάφραση αγγλικών κειμένων

ΓΙΩΡΓΟΣ ΜΕΡΤΙΚΑΣ

Μετάφραση γαλλικού κειμένου

ΚΩΣΤΑΣ ΚΟΥΡΕΜΕΝΟΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

1η έκδοση: Απρίλιος 2002

Θ. Λίποβατς-Ν. Δεμερτζής-Β. Γεωργιάδου (Επιμέλεια)
Θρησκείες και πολιτική στη νεωτερικότητα

Μακέτα εξωφύλλου: Έλλη Παγκάλου

© 2002, Εκδόσεις Κριτική ΑΕ

Κωλέττη 25, 106 77 Αθήνα, τηλ. 0103808720
Τσαμαδού 1-3, 106 83 Αθήνα, τηλ. 0103803730 fax 0103803740
e-mail: biblia@kritiki.gr
www.kritiki.gr

ISBN 960-218-253-9

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	9
----------------	---

I

Η θρησκευτικότητα σήμερα

PAUL VALADIER: Εκκοσμίκευση ή μηδενισμός; Σκέψεις για το χριστιανισμό στη μοντέρνα κοινωνία	25
DAVID MARTIN: Η παγκοσμιότητα του χριστιανισμού	42
ΝΙΚΟΣ ΚΟΚΟΣΑΛΑΚΗΣ: Παραδοσιακή θρησκεία και κοινωνία στην ύστερη νεωτερικότητα	56
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ-ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΥΡΤΣΗΣ: Homo Faber versus Deus Faber. Τεχνολογία και θρησκεία στη νεωτερικότητα	93

II

Κριτικός λόγος και εκκοσμίκευση

ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ: Πολιτική θεολογία και νεωτερικότητα	117
ΝΙΚΟΣ ΔΕΜΕΡΤΖΗΣ: Πολιτική και επικοινωνία: Όψεις εκκοσμίκευσης της Ορθοδοξίας	142
ΠΗΝΕΛΟΠΗ ΦΟΥΝΤΕΔΑΚΗ: Θρησκεία και κράτος στην Ευρώπη: Εκκοσμίκευση και λειτουργική διαφοροποίηση	183

GUSTAV AUERNHEIMER: Θρησκεία, κράτος και εκκοσμίκευση στη Γερμανία	211
---	-----

III

Θρησκεία και Πολιτική

BERNHARD BOLL: Θρησκεία, πολιτική και εκλογική συμπεριφορά στη Γερμανία. Ιστορικές εμπειρίες, σύγχρονα ερωτήματα και αβεβαιότητες για το μέλλον	235
ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ-ΗΛΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ: Τύποι θρησκευτικής δεύσμευσης, εκκλησιαστική πρακτική και πολιτικές προτιμήσεις. Μια εμπειρική ανάλυση	254
GABRIEL ANDREESCU: Οι δρόμοι της εκκοσμίκευσης στην Ανατολική Ευρώπη: Η διαμάχη κράτους-εκκλησίας στη Ρουμανία	280

IV

Ορθοδοξία και νεωτερικότητα

ΟΤΤΟ KALLSCHEUER: Ο ψυχρός πόλεμος στο χριστιανισμό	301
ΣΤΕΛΙΟΣ ΧΙΩΤΑΚΗΣ: Εκκοσμίκευση και Ορθόδοξη Εκκλησία. Το παράδοξο μιας σχέσης	327
ΣΑΒΒΑΣ ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ: Ορθοδοξία και ελληνικότητα από τη σκοπιά της νεωτερικότητας	364

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η θρησκεία ουδέποτε έπαψε να επηρεάζει τις κοσμοαντιλήψεις των ανθρώπων της νεωτερικότητας, της εποχής δηλαδή που ξεκινά από το 18ο αιώνα και φθάνει μέχρι τις μέρες μας. Αν σήμερα στη Δύση (και όχι μόνον εκεί) γίνεται λόγος για την «επιστροφή του Θεού» και την ανάδυση μιας «νέας θρησκευτικότητας», μέσα από τον πολλαπλασιασμό εκκλησιών, δογμάτων, σεκτών, αιρέσεων και φονταμενταλισμών, οφείλεται στο γεγονός ότι η θρησκεία αφενός μεν επιχειρεί να δώσει πειστικές απαντήσεις στην αγωνία του θανάτου, αφετέρου δε να συμβάλει στην εξήγηση του κακού και της αδικίας στον κόσμο (θεοδικία), στην τιθάσευση και κατανίκηση κάθε εξωκοσμικού και μη ελεγχόμενου από τον άνθρωπο παράγοντα. Θρησκευτικές παραστάσεις, πρακτικές και πίστη επιχειρούν έως σήμερα να εντάξουν τον άνθρωπο τόσο σε ένα κοσμολογικό όσο και σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, γεγονός που καθιστά δυνατή (και όχι απαραίτητα αντιφατική) την ταυτόχρονη συνύπαρξη θρησκευτικής προσήλωσης και εκκοσμίκευσης στη νεωτερικότητα. Στο σημερινό θρυμματισμένο, ρευστό και επικίνδυνο κόσμο επιτείνονται οι υπαρξιακές ανασφάλειες των ατόμων και τίθενται επί τάπητος ζητήματα ατομικής και συλλογικής ταυτότητας. Για εκατομμύρια ανθρώπων παντού στην υφήλιο, η στροφή στη θρησκεία συνιστά έναν τρόπο αντιμετώπισης του άγχους και της αγωνίας που προκαλούν η ανέχεια, ο πόλεμος, ο κατακερματισμός και η ταχύτητα των επερχόμενων αλλαγών στην τεχνολογία, τις κοινωνικές σχέσεις και την καθημερινότητα. Θρησκευτική πίστη

και θρησκευτικές πρακτικές επιτελούν, επομένως, λειτουργίες εξορθολογιστικές, εξηγούν και, κυρίως, νοηματοδοτούν ανομικές καταστάσεις. Τέτοιες λειτουργίες ωστόσο, είτε λαμβάνουν χώρα σε συλλογικό είτε σε ατομικό επίπεδο, προϋποθέτουν μια έκπτωση του Εγώ, με την υπαγωγή του σε ένα θρησκευτικό δόγμα, σε κάποιες υπερχείμενες δυνάμεις ή σε μια ιερή συλλογικότητα (το έθνος, το λαό κ.λπ.) που συνιστά ένα είδος «λειτουργικού ισοδυνάμου» της θρησκείας.

Είναι γεγονός ότι η υπαρκτή αγωνία και η θεοδικία δεν εξαλείφονται ούτε και θα εξαλειφθούν ποτέ στο μέλλον, ακριβώς γιατί αποτελούν θεμελιώδεις πυλώνες της ανθρώπινης συνθήκης. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η τρέχουσα αναβίωση του θρησκευτικού φαινομένου αποτελεί μια απλή επανάληψη, ως εάν να μην έχει μεσολαβήσει τίποτα κατά τους τελευταίους δύο περίπου αιώνες στο δυτικό πολιτισμό. Η στροφή πολλών ανθρώπων στο Θεό και η υιοθέτηση μορφών θρησκευτικής έκφρασης είναι μεν απόρροια της έλλειψης νοήματος και των ανασφαλειών που γεννά ο εκτεχνολογισμός, η περιπλοκότητα και η αδιαφάνεια της σύγχρονης ζωής, πλην όμως συντελείται σε ένα κοινωνικό περιβάλλον που δεν επιτρέπει την επικράτηση ενός μόνο θρησκευτικού προτύπου, μιας και μοναδικής θρησκείας. Το μονοπώλιο της μιας και μοναδικής θρησκείας μέσα σε μια επικράτεια έχει δώσει πια τη θέση του στο θρησκευτικό πλουραλισμό. Η ετερογένεια και ο πολλαπλασιασμός των κοινωνικών ταυτοτήτων σε παγκόσμιο επίπεδο, η συνεχής ροή και κίνηση κεφαλαίων, ανθρώπων, εικόνων και πληροφοριών σήμερα δεν μπορεί να συμβιβαστεί με την καθήλωση σε μία και μόνη, και εξ αποκαλύψεως, θρησκευτική αλήθεια. Φυσικά, δεν μπορεί να συμβιβαστεί και με οποιεσδήποτε άλλες μονοδιάστατες απαντήσεις προέρχονται από τον επιστημονισμό ή το μυστικισμό. Ο ενδοθρησκευτικός ανταγωνισμός, καθώς και ο ανταγωνισμός θρησκευτικών και μη θρησκευτικών ομάδων, κινημάτων και ιδεών δείχνει ότι, σε συνθήκες

θρησκευτικού πλουραλισμού, εν τέλει επικρατεί η «θέληση του καταναλωτή» (P. Berger), με συνέπεια τη μεταβλητότητα θρησκευτικών δεσμεύσεων και περιεχομένων.

Σε κάθε περίπτωση, η επιστροφή των θρησκευτικών παραδόσεων θα είναι άνευ αντικρίσματος εάν εμποδωθεί με παραδοσιακό τρόπο. Και τούτο διότι δεν υπάρχει μία και μοναδική απάντηση στις τρέχουσες αλλά και μόνιμες υπαρξιακές αγωνίες των ανθρώπων. Ακριβώς επειδή οι μνήμες του παρελθόντος ανασυγκροτούνται στο παρόν, η στροφή στην παράδοση δεν θα ήταν σωστό να εκληφθεί ως επανάληψη του αιώνιου χθες. Αν μη τι άλλο διότι δεν υπάρχει μία και μοναδική, αλλά πολλές παραδόσεις, από τις οποίες τα υποκείμενα αντλούν υλικό για να διαχειριστούν νοηματικά τις ανασφάλειες της ύπαρξης και τους φόβους της βιωτής.

Δεν είναι όμως αλυσιτελής (και συχνά καταστροφική) η υπεράσπιση μόνο των παραδόσεων με παραδοσιακό τρόπο· το ίδιο αλυσιτελής είναι ο μηδενισμός και ο κινισμός, οι οποίοι απλώς προσπερνούν το μυστήριο της ύπαρξης και τις αβεβαιότητες που γεννά η κοινωνία της διακινδύνευσης. Μπροστά στη σφοδρότητα των ερωτημάτων ελλοχεύει ο κίνδυνος μιας αρχαϊκής παλινδρόμησης: να απαρηθούμε τη μέριμνα για τον άλλο, να ξεχάσουμε την κουλτούρα του διαλόγου, του σεβασμού και της ανεκτικότητας και να περιχαρακωθούμε σε μερικές, τοπικές και αυτοπεριεκτικές «αλήθειες». Στην επικίνδυνη αυτή ατραπό εδώ και μερικά χρόνια έχει εισέλθει η ηγεσία της ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας και εκπρόσωποι του λεγόμενου νεο-ορθόδοξου ρεύματος σκέψης. Κοιτώντας προς τα πίσω, διεκδικούν με αξιώσεις το μονοπώλιο της ελληνικής παράδοσης, ταυτίζοντας αφενός μεν τον ελληνισμό με την Ορθοδοξία, αφετέρου δε το νόημα της ζωής με τη μέθεξη σε μια προσωπική σχέση με το Θεό. Αυτό όμως συνιστά μία εναλλακτική στάση απέναντι στο πρόβλημα της ύπαρξης. Δίπλα και πέρα από αυτήν υπάρχουν και άλλες. Σήμερα –με όλο το βάρος της ιστορι-

κής μνήμης, των τραγωδιών που συντελέστηκαν και συντελούνται ακόμα στο όνομα της προόδου, της ανάπτυξης, του Θεού, του Ανθρώπου, της δημοκρατίας, της φυλής και του έθνους-, θα ήταν πνευματική τρυφηλότητα να εξαντλήσουμε τη στάση μας απέναντι στις υπαρξιακές ανασφάλειες καταφεύγοντας σε ψευδείς εγγυήσεις ή αναζητώντας λάθος απαντήσεις.

Η ελπίδα, η οδύνη, η αγωνία, η μέριμνα και η αγάπη δεν είναι ούτε και πρέπει να θεωρούνται μονοπώλιο της θρησκείας (και της εκκλησίας): είναι και μπορούν να βιωθούν χωρίς αναφορά στο Θεό. Η χριστιανική παράδοση δεν είναι αποκλειστικό κληροδότημα της εκκλησίας. Μπορεί κανείς να αντλήσει από αυτήν χωρίς να παγιδεύεται σε σωτηριολογικές αυταπάτες. Το υπαρξιακό ερώτημα μπορεί να αντιμετωπιστεί και με μια *άθρησκη θρησκευτικότητα*, όπως και με μια θρησκευτικότητα χωρίς θεό ή/και χωρίς εκκλησία. Με ταπεινοφροσύνη, δηλαδή, και αξιοπρέπεια (που δεν ταυτίζεται με έναν υπεροπτικό ανθρωπισμό) και με μια αγάπη για τον άλλο που εμπνέεται μεν από τη διδασχία του Παύλου, πλην όμως δεν υποκύπτει στη ναρκισσιστική και φαντασιωσική «αδελφoσύνη» της εκκλησίας. Η μη ταυτιστική αγάπη και η δρώσα εμπιστοσύνη απέναντι στον άλλο είναι δύσκολη στάση ζωής, σε μια εποχή όπου η πίστη στη γνώση έχει ξεθωριάσει. Άλλο πράγμα όμως είναι η αφελής πίστη στη γνώση, εν πολλοίς συνέπεια του εργαλειακού λόγου, και άλλο είναι η *διάκριση ανάμεσα στην πίστη και τη γνώση*, που συνιστά κατάκτηση του πολιτισμού της νεωτερικότητας. Η αφελής πίστη στη γνώση υπονομεύει και χρησιμοποιεί τη θρησκεία, είναι ευάλωτη στο φονταμενταλισμό, αλλά και στην ανάδειξη «πολιτικών θρησκειών», όπως χαρακτηρίστηκαν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του 20ού αιώνα. Η διαφοροποίηση πίστης και γνώσης, αντιθέτως, επιτρέπει τη διάσωση του θρησκευτικού στοιχείου και την κοινωνική απήχηση της θρησκείας σε συνθήκες εκκοσμίκευσης και οικονομικο-πολιτικού εκσυγχρονισμού.

Σήμερα, οι χριστιανικές εκκλησίες βρίσκονται σε δύσκολη θέση. Εδώ και δεκαετίες περνούν μια κρίση αξιοπιστίας, και μόνο σε περιορισμένο βαθμό ορισμένες προχώρησαν σε μερική αυτοκριτική και σε οικουμενικό διάλογο ανάμεσά τους. Όσο οι τρεις μεγάλες εκκλησίες δεν κατανοήσουν ότι ο χριστιανισμός ως μήνυμα δεν ταυτίζεται ολικά με καμία από αυτές και ότι όλες είναι υποχρεωμένες να απαντούν ξανά και ξανά στις προκλήσεις της ιστορίας με δημιουργικό τρόπο, δεν πρόκειται να ξανακερδίσουν τη χαμένη τους αξιοπιστία. Πρέπει, με άλλα λόγια, να δεχθούν το πλαίσιο της νεωτερικότητας και της εκκοσμίκευσης ως κάτι το αμφίρροπο μεν αλλά θετικό, και να μην εγκαταλείψουν τον κόσμο στην τύχη του, παραμένοντας προσκολλημένες σε ένα στείο δογματισμό και στη φетиχοποίηση της παράδοσης.

Με το ριπίδιο των θεμάτων αυτών ασχολούμαστε στον ανά χειρας συλλογικό τόμο, ο οποίος αποτελείται από τέσσερις θεματικές ενότητες: I) Η θρησκευτικότητα σήμερα – II) Κριτικός λόγος και εκκοσμίκευση – III) Θρησκεία και Πολιτική – IV) Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα. Τα δεκατέσσερα κεφάλαια που κατανέμονται ισόρροπα στα τέσσερα αυτά μέρη είναι πρωτότυπα κείμενα που γράφτηκαν ειδικά για τις ανάγκες της παρούσας έκδοσης. Όπως είναι φυσικό, σε όλα σχεδόν τα κείμενα έντονη είναι η παρουσία της συγκριτικής ανάλυσης, με ιδιαίτερη αναφορά στην Ευρώπη.

Κινούμενος στην τροχιά του σύγχρονου κόσμου, ο *Paul Valadier* αναγνωρίζει την ανάγκη όπως οι χριστιανικές εκκλησίες λάβουν σοβαρά τα δεδομένα της εποχής μας και να αντιδράσουν ανάλογα. Πλην όμως θεωρεί ότι τυχόν υιοθέτηση της «εκκοσμίκευσης» ως γενικού και τελεσίδικου ερμηνευτικού σχήματος για τη θέση της χριστιανικής θρησκείας στις σημερινές κοινωνίες, θα τις οδηγήσει σε πεσιμισμό και αυτοπεριορισμό. Αντιθέτως, προτείνει την αντιμετώπιση του σύγχρονου μηδενισμού μέσα από την καθημερινή διερώτηση επί του πρα-

κτέου, την υπέρβαση των δογματισμών και την καλλιέργεια της καλής θέλησης.

Ο *David Martin*, πολύ γνωστός κοινωνιολόγος της θρησκείας διεθνώς, προβαίνει σε ένα ενημερωτικό πανόραμα της θέσης του χριστιανισμού (ως εκκλησίας και ως θρησκευτικού δόγματος) σε ολόκληρο τον πλανήτη. Από την ανάλυσή του φαίνεται η μεγάλη ποικιλομορφία της θεσμικής και δογματικής φύσης του χριστιανισμού, στο πλαίσιο της εκκοσμίκευσης και της πολιτικής κουλτούρας των χωρών στις οποίες έχει διαδοθεί.

Ο *Νίκος Κοκοσαλάκης* ερμηνεύει την αναβίωση της θρησκείας και την επιστροφή του ιερού στην ύστερη νεωτερικότητα, τόσο βάσει διαχρονικών σωτηριολογικών αναζητήσεων του υποκειμένου, όσο και βάσει των ειδικών αναγκών που δημιουργούνται την εποχή αυτή (ανασφάλεια, έλλειψη νοήματος, οικονομική ανέχεια, ζητήματα εθνικής ταυτότητας κ.λπ.). Θεωρεί μάλιστα ότι τελικό ρήγμα ανάμεσα στη θρησκεία και την κοινωνία και οριστική εκρίζωση του ιερού ουδέποτε έλαβαν χώρα, όπως αφελώς υπονοούσε μια μονοδιάστατη εννόηση της εκκοσμίκευσης. Για το συγγραφέα, η εκκοσμίκευση είναι πάντοτε ατελής και η δεσπόζουσα τάση στην ύστερη νεωτερικότητα είναι η σε πολιτικό επίπεδο διάκριση εκκλησίας και κράτους και η σε πολιτιστικό επίπεδο επιστροφή του ιερού. Το τελευταίο όμως παρουσιάζεται με διαφορετικό τρόπο: άλλοτε ως αποδοχή των ορίων στη μεγαλομανιακή ύβρη και τις αντιφάσεις του ύστερου καπιταλισμού και άλλοτε ως φονταμενταλιστική πίστη που παραπέμπει στις βεβαιότητες του Μεσαίωνα.

Στο κείμενό του ο *Αλέξανδρος-Ανδρέας Κύρτσης* συνδυάζει τις έννοιες της θρησκείας και της τεχνολογίας μέσω ενός κοινού ηθικού προτάγματος: της βελτίωσης του ανθρώπου και της τακτοποίησης του κόσμου βάσει συμβολικών συστημάτων. Από την άποψη αυτή, η θρησκεία ως δημόσια υπόθεση συνδέεται με μια συνολική κοινωνική τεχνολογία, εφόσον ο Θεός

κατασκευάζει και πλάθει ταυτόχρονα τον άνθρωπο και την κοινωνία. Ο Κύριος παρατηρεί στις μέρες μας μια ρήξη ανάμεσα στις (μονοθεϊστικές) θρησκείες και τον τεχνολογικό πολιτισμό. Το κοινό ηθικό πρόταγμα αμφισβητείται. Κατά την άποψή του όμως, η αμφισβήτηση αυτή δεν οφείλεται στον (υπερ)ορθολογισμό της τεχνολογίας, αλλά στην ανάδυση μιας νέας μαγικής σκέψης και ενός νέου μεταφυσικού πνεύματος που γεννά η σύγχρονη τεχνολογία και προπαντός το διαδίκτυο. Η νοηματική αστάθεια και η διάσπαση της ταυτότητας στο διαδίκτυο γεννά και την ανάγκη της περιστολής της. Έτσι επέρχεται ένας παράδοξος συνδυασμός μαγικού ακτιβισμού και μυστικιστικής παραίτησης. Για το συγγραφέα, η λύση δεν βρίσκεται στην επιστροφή στον *Deus faber* της νεωτερικότητας, αλλά στη μη βίαιη συνύπαρξη πολλών φωνών, σε ένα σύγχρονο πολυθεϊσμό.

Ο *Θάνος Λίποβατς* αντιπαρατίθεται κατ' αρχάς με τις απόψεις του C. Schmitt περί «Πολιτικής Θεολογίας», ο οποίος, ορίζοντας το Πολιτικό (τις έννοιες του κράτους, του δικαίου και της κυριαρχίας) με όρους της Θεολογίας και της Μεταφυσικής, απορρίπτει τη φιλελεύθερη παράδοση των δικαιωμάτων και τη σύγχρονη νεωτερική Δημοκρατία. Στη θέση τους ο Schmitt τοποθετεί την απόφαση του Ενός Υπέρτατου Κυρίαρχου, η οποία λαμβάνεται στη βάση σχέσεων «εχθρού-φίλου». Μια κοινωνία, όμως, στην οποία το Πολιτικό ορίζεται ως σχέση «εχθρού-φίλου», επισημαίνει ο Λίποβατς, εκτοπίζει κάθε εσχατολογική, υπερβατική και ουτοπική κριτική σκέψη, ενώ η θρησκευτική πίστη χάνει την οποιαδήποτε ηθική πρακτική της συνέπεια. Ο συγγραφέας συζητά στη συνέχεια και άλλες απόψεις περί Πολιτικής Θεολογίας («Θεολογία της Απελευθέρωσης», «Θεολογία της Δόξας», «Ομοσπονδιακή Θεολογία» κ.λπ.), οι οποίες διαθέτουν ένα κριτικό περιεχόμενο, αναγνωρίζουν τον Ορθό Λόγο ως στοιχείο που πηγάζει από τη θρησκευτική πίστη, στηρίζουν το δημοκρατικό πολίτευμα, όπως

και την αρχή του χωρισμού των εξουσιών. Για τον Λίποβατς, πάντως, το περιεχόμενο και οι διάφορες εκδοχές της Πολιτικής Θεολογίας παραμένουν ακατανόητες, εάν δεν συσχετιστούν με τις διεργασίες εκκοσμίκευσης, δηλαδή με τις διεργασίες απομάγευσης αλλά, κατά καιρούς, και επαναμάγευσης του κόσμου.

Ο Νίκος Δεμερτζής θεωρεί πως στο νέο περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης η Εκκλησία της Ελλάδος εμμένει στην παραδοσιακή της λειτουργία ως εθνικής-κρατικής εκκλησίας. Ενώ πλέον η πολιτεία στρέφεται βαθμηδόν προς την κατεύθυνση μετα-εθνικών διαδικασιών, η εκκλησία κινείται αντιθέτως: εγκολλιώνεται για άλλη μία φορά τη λογική του πολιτιστικού εθνικισμού, με αποτέλεσμα να πολιτικοποιείται με τον πλέον ανοικτό τρόπο. Εξακολουθεί, έτσι, να υποβάλλεται ένα είδος εθνο-θρησκευτικής εκκοσμίκευσης, η οποία συνδέεται άρρηκτα και με μια ιδιότυπη επικοινωνιακή εκκοσμίκευση, ακριβώς γιατί δεν μπορεί να ασκήσει πολιτική χωρίς τη συνεργασία των ηλεκτρονικών ΜΜΕ, και ειδικά της τηλεόρασης. Όσο η Εκκλησία της Ελλάδος πολιτικοποιείται εξαρτάται από την τηλεόραση, δημόσια και ιδιωτική, και αναλαμβάνει το ρίσκο του μετασχηματισμού των σχέσεών της με τους πιστούς. Λόγω της τηλεοπτικής εικονοποιίας καλλιεργείται ένα ιδιότυπο θρησκευτικό ψευδο-βίωμα και επέρχεται μια εικονιστική απο-ιερροποίηση του ορθόδοξου προτάγματος καθώς και μια ρηματική καθημερινοποίηση του θρησκευτικού λόγου.

Από τη σκοπιά της συνταγματολόγου, η Πηνελόπη Φουντεδάκη εξετάζει συγκριτικά, ανά ευρωπαϊκό κράτος, αφενός μεν τη θέση/ύπαρξη της επίσημης εκκλησίας, αφετέρου δε τη σύνδεση/σχέση κράτους-εκκλησίας. Από την ανάλυση των δύο αυτών μεταβλητών προκύπτει ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον και σύνθετο τοπίο, καθώς σε κάθε ευρωπαϊκή χώρα οι διαδικασίες εκκοσμίκευσης ακολούθησαν διαφορετικές τροχιές, έτσι ώστε αναφορικά με την πρώτη μεταβλητή να εμφανίζονται

τρεις βασικοί τύποι ρύθμισης του ζητήματος της «επίσημης εκκλησίας»: α) απόλυτος χωρισμός [π.χ. Γαλλία], β) σχετικός χωρισμός [π.χ. Αγγλία] και γ) θέσπιση επίσημης εκκλησίας [π.χ. Ελλάδα]. Αναφορικά με τη δεύτερη μεταβλητή, η Φουντεδάκη διαπιστώνει, μεταξύ άλλων, ότι από χώρα σε χώρα ισχύουν διαφορετικές ρυθμίσεις της χρηματοδότησης των εκκλησιών, παραλλάσσει η συμβολική επιρροή της εκκλησίας στις περιπτώσεις ορκωμοσίας των πολιτειακών αρχών, καθώς και η ισοκυρία μεταξύ θρησκευτικού και πολιτικού γάμου. Τέλος, η συγγραφέας διακρίνει τάσεις αποκρατικοποίησης των εκκλησιών και προβλέπει ότι πιθανώς στο μέλλον θα μετατραπούν σε μη κυβερνητικές οργανώσεις κοινωνικής αλληλεγγύης.

Με αρκετές ιστορικές αναφορές θρησκειολογικού και πολιτικού περιεχομένου, ο *Gustav Auernheimer* δείχνει πως η διαδικασία της εκκοσμίκευσης είναι περίπλοκη και αντιφατική, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει ένας και μοναδικός ορισμός της. Ειδικά για τη Γερμανία, με τη συνύπαρξη δύο μεγάλων χριστιανικών εκκλησιών (καθολικοί και προτεστάντες/ευαγγελιστές) η σχέση κράτους και εκκλησίας τοποθετείται ανάμεσα σε δύο ακραία μοντέλα εκκοσμίκευσης: το μοντέλο της Αγγλικανικής επίσημης κρατικής εκκλησίας και το μοντέλο του γαλλικού λαϊκού κράτους. Μεταπολεμικά, και προπάντων μετά την επανένωση, στη Γερμανία οι εκκλησίες παίζουν σημαντικό ρόλο στην εκπροσώπηση συλλογικών συμφερόντων και στη διαχείριση κοινωνικών ζητημάτων όπως το περιβάλλον, οι αμβλώσεις, το κίνημα ειρήνης και η απασχόληση, παρά τις έντονες τάσεις απο-θρησκαιοποίησης των Γερμανών.

Προβαίνοντας σε μια σύντομη ιστορική αναδρομή, ο *Boll* θεωρεί ότι τα θρησκευτικά δόγματα στη σύγχρονη Γερμανία διαδραματίζουν ακόμη ένα σημαντικό πολιτικό ρόλο, εφόσον επιδρούν στη διαμόρφωση της δημόσιας θεματολογίας. Στηρίζομενος σε εμπειρικά δεδομένα εκλογικής συμπεριφοράς μιας ολόκληρης δεκαετίας (1982-1992), ο συγγραφέας καταλήγει

στο συμπέρασμα ότι δεν είναι τόσο το δόγμα (καθολικοί – προτεστάντες), όσο το ίδιο το γεγονός της θρησκευτικής πίστης εν γένει εκείνο που επηρεάζει την εκλογική συμπεριφορά στη Γερμανία. Και τούτο, παρά τις εμφανείς τάσεις εκκοσμίκευσης στη χώρα αυτή.

Τους τύπους θρησκευτικής δέσμευσης και τις σχέσεις δογματικής θρησκευτικότητας, εκκλησιαστικής πρακτικής και εκλογικής προτίμησης στην Ελλάδα κατά την ύστερη μεταπολίτευση, αναλύουν στο άρθρο τους η *Βασιλική Γεωργιάδου* και ο *Ηλίας Νικολακόπουλος*. Στηριζόμενοι σε μελέτες της κοινωνιολογίας της θρησκείας και σε εμπειρικό υλικό, προβαίνουν κατ' αρχάς σε μια τυπολογία της θρησκευτικής δέσμευσης, διακρίνοντας μεταξύ μιας «θεσμικής-οργανωσιακής», μιας «κοινοτικής» και μιας «εξατομικευμένης» αφοσίωσης στην Ορθοδοξία. Επίσης, υποστηρίζουν ότι όπως στην καθολική και προτεστάντικη Ευρώπη κατά τις τελευταίες δεκαετίες, έτσι και στο πλαίσιο της ελληνικής Ορθοδοξίας, πληθαίνουν οι εκφράσεις ενός θρησκευτικού ατομικισμού και μιας άθρησκης πίστης. Όσο, μάλιστα, οι εκδηλώσεις αυτές εδραιώνονται και πολλαπλασιάζονται, τόσο οι πολιτικές και εκλογικές προτιμήσεις των ψηφοφόρων με θρησκευτική δέσμευση χάνουν την πολιτικο-κομματική τους περιχαράκωση. Ορθόδοξοι πιστοί χριστιανοί που εκκλησιάζονται τακτικά και διαθέτουν μια δογματικά προσδιορισμένη θρησκευτικότητα, εμφανίζουν πράγματι έναν δεξιόστροφο προσανατολισμό των ιδεολογικο-πολιτικών τους τοποθετήσεων. Ωστόσο, χαλαρότερες μορφές δογματικής θρησκευτικότητας, θρησκευτικής δέσμευσης και εκκλησιαστικής πρακτικής, καταλήγουν οι συγγραφείς, είναι συμβατές με έναν κεντρώο ή και κεντροαριστερό προσανατολισμό των πολιτικο-εκλογικών προτιμήσεων.

Στο κείμενό του, με αφορμή τη Ρουμανία, ο *Gabriel Andreescu* αναφέρεται σε περιπτώσεις κρατών της Νοτιοανατολικής Ευρώπης, τα οποία είναι μεν «κοσμικά», πλην όμως

όχι και «λαϊκά». Πρόκειται δηλαδή για κράτη στα οποία η διαδικασία εκκοσμίκευσης παρουσιάζει ορισμένες ιδιαιτερότητες: αναγνώριση επίσημων εκκλησιών και θρησκευτικών δογμάτων (κυρίως της Ορθοδοξίας), χρηματοδότηση του κλήρου από τον κρατικό προϋπολογισμό κ.ο.κ. Ο συγγραφέας δίνει ιδιαίτερη έμφαση στη θέσπιση ενός νομικού πλαισίου εμπνεόμενου από τις αρχές του πολιτικού φιλελευθερισμού, όπου, μεταξύ άλλων, κατοχυρώνεται εξ ορισμού η αυτονομία των θρησκευτικών δογμάτων, περιγράφεται το περιεχόμενο της θρησκευτικής και συνειδησιακής ελευθερίας, δεν εφαρμόζεται η αρχή της αναλογικότητας και καταργείται η απαγόρευση του προσηλυτισμού. Ένα τέτοιο πλαίσιο θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση για την ανασύσταση των σχέσεων κράτους-εκκλησίας στην περιοχή της Νοτιοανατολικής και Βορειοανατολικής Ευρώπης όπου ήδη παρουσιάζονται σοβαρά κρούσματα θρησκευτικής μισαλλοδοξίας και καταστρατήγησης των ατομικών δικαιωμάτων.

Χρησιμοποιώντας τον Ψυχρό Πόλεμο ως μεταφορά, ο *Otto Kallscheuer* προβαίνει σε μια σύντομη πλην όμως ακριβή και περιεκτική επισκόπηση της ιστορικής πορείας/αντιπαράθεσης του Δυτικού και Ανατολικού χριστιανισμού. Παρά την κοινή τους καταγωγή, οι δύο αυτές εκδοχές του χριστιανισμού ανέπτυξαν διαφορετικά σχήματα αντίληψης και πράξης απέναντι στον κόσμο και την πολιτική. Βάσει της διάκρισης ή μη ανάμεσα σε *Impedrium* και *Sacerdotium* (Δύση versus Ανατολή), σχηματίστηκαν δισταμένες κοσμοαντιλήψεις, το βάρος των οποίων είναι ακόμα αισθητό στην ευρωπαϊκή πολιτική κουλτούρα(ες). Ο συγγραφέας θεωρεί ότι όσο προχωρούν οι διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης, ο χριστιανισμός συνολικά θα πρέπει να ξανασκεφθεί την παράδοσή του και να απαντήσει υπό νέους όρους στο ερώτημα: «Ποιος είναι ο γείτονάς μου;». Στο νέο πλαίσιο οφείλει να επανακαθορίσει την οικουμενικότητά του όχι στη βάση ενός κοινού θετικού σημείου αναφοράς

ολόκληρης της ανθρωπότητας, αλλά στη βάση μιας κοινής παγκόσμιας αρνητικότητας: ότι δεν είμαστε πλήρεις.

Στις σχέσεις της εκκλησίας με την εκκοσμίκευση και τη νεωτερικότητα αναφέρεται το άρθρο του *Στέλιου Χιωτάκη*, «*Εκκοσμίκευση και Ορθόδοξη Εκκλησία. Το παράδοξο μιας σχέσης*». Σύμφωνα με το συγγραφέα, οι σχέσεις αυτές διαμορφώθηκαν στις ιστορικές συνθήκες του Βυζαντίου και έκτοτε αναπαράγονται με άκαμπτο και δογματικό τρόπο. Βασική θέση του Χιωτάκη είναι ότι η εκκοσμίκευση της εκκλησίας συντελέστηκε παράλληλα με τη θρησκευτικοποίηση της κρατικής εξουσίας. Παρακολουθώντας την πορεία εκκοσμίκευσης της εκκλησίας μέσα από ένα πλήθος παραδειγμάτων, στο άρθρο διατυπώνεται ο ισχυρισμός ότι η εξέλιξη αυτή συνέβαλε στην προσαρμογή των θρησκευτικών θεσμών στον κόσμο και επέβαλε τη σύνδεσή τους με την οικονομική και την κοινωνική ζωή. Συγχρόνως, πάντως, αυτή η παράλληλη ιεροποίηση και αποϊεροποίηση κοσμικών και θρησκευτικών θεσμών, αντιστοίχως, εν τέλει υπονόμευσε τόσο την εκκλησία όσο και την κρατική εξουσία, με συνέπειες που επιβιώνουν μέχρι σήμερα, στο πλαίσιο του ελληνικού κράτους και της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος.

Στο κείμενό του, τέλος, ο *Σάββας Αγουρίδης* αναλύει συνοπτικά την ιστορική πορεία της Ορθοδοξίας και αναρωτιέται για τις θετικές και αρνητικές πλευρές της σύνδεσής της με την ελληνικότητα. Από τη σκοπιά του θεολόγου, τοποθετείται κριτικά απέναντι στην παραδοσιολατρία της ορθόδοξης εκκλησίας και προτρέπει στην εσχατολογική στροφή, δηλαδή στην αλλαγή, τη μετάνοια και την ταπεινοφροσύνη. Παράλληλα, επισημαίνει ότι η «σατανικότητα» του εθνικισμού έγκειται στην αναγόρευση ενός έθνους ως «*θεοφόρου*» λαού λόγω της «*ορθοδοξίας*» του. Εντοπίζει επίσης τις αντι-βιβλικές, παγανιστικές, όψεις του τυπικού της λειτουργίας στην ορθόδοξη εκκλησία, καθώς και την ιδεολογική χρήση του «*ελληνοχριστια-*

νικού πολιτισμού». Ο Αγουρίδης προτείνει την επαν-ανακάλυψη του διαλογικού πνεύματος της Ορθοδοξίας προκειμένου αυτή, στο πλαίσιο της νέας εποχής, να κοιτάξει με ευθύνη πρώτα τον εαυτό της και κατόπιν τους άλλους.

Αθήνα, Φεβρουάριος 2002

*Βασιλική Γεωργιάδου
Νίκος Δεμερτζής
Θάνος Λίποβατς*

I

Η ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑ ΣΗΜΕΡΑ

Paul Valadier sj*

Εκκοσμίκευση ή μηδενισμός; Σκέψεις για το χριστιανισμό στη μοντέρνα κοινωνία

Κάθε στοχασμός γύρω από τη θέση του χριστιανισμού στη μοντέρνα κοινωνία συνδέεται με μια ανάγνωση της νεωτερικότητας, δηλαδή μ' ένα στοχασμό γύρω από τη φύση αυτής της κοινωνίας, την καταγωγή της, την ιστορική της ανάπτυξη, τις κεντρικές αρχές και αναφορές της, τις ζωντανές της αντιφάσεις. Ένας τέτοιος στοχασμός, είτε το συνειδητοποιεί είτε όχι, δεν μπορεί να αναπτυχθεί αποκλειστικά με βάση τα εφόδια της θεολογίας και, αν κάποιος προσπαθήσει να παρακάμψει αυτό το αξίωμα, κινδυνεύει να λησμονήσει το ίδιο το σώμα του στοχασμού, δηλαδή να μη λάβει υπόψη του, συγκεκριμένα και «ενανθρωπισμένα», την παρουσία του χριστιανισμού σε μια δεδομένη κοινωνία. Παράλειψη σοβαρή, που, θέλοντας κατά παράδοξο τρόπο να επικεντρωθεί στη θεολογία και μόνο, απιστεί απέναντι σ' ένα βασικό αξίωμα του χριστιανισμού, ότι δηλαδή αυτός είναι η θρησκεία της Ενανθρώπησης του Λόγου, άρα μια θρησκεία που δεν μπορεί να στοχαστεί τον εαυτό της αν δεν περιλάβει επίσης στο στοχασμό της το πώς υπάρχει η ίδια ενεργεία στην ιστορική πραγματικότητα. Αυτός δηλαδή ο στοχασμός δεν αποτελεί παρελκόμενο μιας γνήσιας θεολογίας, προαιρετικό επιπρόσθετο παράρτημά της, που έπεται, εάν και

* Καθηγητής, Faculté de Philosophie, Centre-Sèvres, Paris.

εφόσον ο ίδιος το επιθυμεί, ενός θεολογικού λόγου ο οποίος διαθέτει απόλυτη εσωτερική συνοχή και αυτονομία. Αντιθέτως, οφείλει να είναι αναπόσπαστο τμήμα του ίδιου του νοήματος της χριστιανικής παρουσίας στην ιστορία και στον κόσμο.

Θα μπορούσαν να προσαχθούν τεκμήρια για τον παραπάνω ισχυρισμό. Δεν θα ήταν δύσκολο να δείχτεί, ότι οι θεολογίες που νόμισαν πως δεν είχαν ανάγκη αυτή τη μεσολάβηση της φιλοσοφίας για να σκεφτούν τη νεωτερικότητα παραμένουν εγκλωβισμένες σ' έναν ελάχιστα συνειδητό λόγο περί νεωτερικότητας, και μάλιστα ότι συχνά γίνονται θύματα αυτής τους της μυωπίας. Δεν είναι αυτός όμως ο στόχος μας εδώ. Εμείς εκείνο που θέλουμε να κάνουμε κατανοητό είναι ότι η χριστιανική σκέψη ένωσε συχνά να συγγενεύει με μια ανάγνωση της παρουσίας του χριστιανισμού στη μοντέρνα κοινωνία με όρους εκκοσμίκευσης (πρώτο μέρος), και να προτείνουμε μιαν άλλη ανάγνωση, όχι λιγότερο γόνιμη, μολονότι ηχεί πιο παράξενα στα χριστιανικά αφτιά, μια ανάγνωση που στέκεται με ενδιαφέρον μπροστά στη νιτσεική ανάλυση της νεωτερικότητας ως μηδενισμού (δεύτερο μέρος). Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε το γόνιμο αυτής της προσέγγισης μέσα από δύο οπτικές γωνίες, ότι δηλαδή αυτή από τη μια ρίχνει ζωντανό φως στο ιστορικό παρόν των κοινωνιών μας και από την άλλη οδηγεί σ' έναν γόνιμο στοχασμό γύρω από τη θέση του χριστιανισμού σήμερα, γύρω από το ρόλο των χριστιανών και των εκκλησιών στη σημερινή κοινωνία. Δεν είναι βέβαια το μόνο δυνατό κλειδί, ούτε και θα αποκρίψουμε τα όποια όρια αυτής της ερμηνείας. Ωστόσο, χωρίς να θεωρούμε ότι υπερτερεί από κάθε άποψη ανεξαιρέτως, θα την υπερασπιστούμε και για έναν ακόμη λόγο: ότι αποτελεί ταμπό για τις εκκλησίες, και γιατί ίσως μπορεί να κινητοποιήσει την ενεργό χριστιανική παρουσία περισσότερο απ' όσο οι αναλύσεις που έχουν ως αφητηρία την εκκοσμίκευση.

Η κυρίαρχη ανάγνωση

Κυρίαρχη ανάγνωση ονομάζω αυτήν που διαβάξει τη σχέση μεταξύ χριστιανικής θρησκείας και νεωτερικότητας με όρους εκκοσμίκευσης. Ένα πρώτο ατού της είναι προφανώς όλοι εκείνοι, κοινωνιολόγοι, φιλόσοφοι, θεολόγοι, που την ανέπτυξαν, την τελειοποίησαν, την ενίσχυσαν, την εικονογράφησαν με πλήθος γόνιμες και διαφωτιστικές αναλύσεις. Είναι τόσο γνωστοί, και το συγκεκριμένο στοιχείο του φακέλου τόσο διάσημο, ώστε δεν χρειάζεται να τους αναφέρουμε. Δεν είναι όμως το μόνο ατού αυτής της ανάγνωσης η αυθεντία αυτών που την υπερασπίστηκαν· ένα άλλο είναι ότι αποκαλύπτει αλήθειες, αλήθειες μάλιστα προφανείς.

Απ' όλα τα προτερήματά της ας συγκρατήσουμε σαν ένα από τα πιο σημαντικά το ότι επιτρέπει να εντάξουμε τη σημερινή πραγματικότητα μέσα στο φόντο του ιστορικού γίνεσθαι: πράγματι, παίρνει υπόψη της τις μακροχρόνιες εξελίξεις, εξελίξεις σύνθετες οι οποίες αντλούν από πολλές πηγές, δίνοντας έτσι στην παρούσα κατάσταση ένα ιστορικό βάθος ικανό να εξηγήσει το ειδικό βάρος και το βαθμό αρμοδιότητας της σημερινής θρησκευτικής πραγματικότητας. Έχει επίσης το προτέρημα ότι προτείνει μια διάγνωση και/ή μια κρίση γι' αυτή την εξέλιξη, σύμφωνα με την οποία η ευρωπαϊκή ιστορία σηματοδεύτηκε από μια σταδιακή αλλά άφηνκτη απόσπαση της κοινωνίας και των διαφόρων συνιστωσών της (πολιτική, επιστήμες, οικονομία, τέχνη, ήθη κ.λπ.) από τον εναγκαλισμό της χριστιανικής θρησκείας. Μπορεί επομένως να θεωρηθεί ως μια ανάλυση της εξόδου της ευρωπαϊκής κοινωνίας από τη θρησκεία, ως μια αποκάλυψη της σταδιακής της χειραφέτησης ή αυτονόμησης από το πλαίσιο της ετερονομίας ή από ένα Νόμο που υποτίθεται ότι πηγάζει από κάπου αλλού. Χωρίς να είναι αναγκαστικά ντετερμινιστική και ακόμα λιγότερο φαναλιστική, η ανάγνωση αυτή ξεδιπλώνει μπροστά

στα μάτια μας κάτι που φαντάζει σαν μια κίνηση λογική, με εσωτερική συνοχή, η οποία φέρνει σταδιακά στο φως τα αποτελέσματά της, αφού η εκκοσμίκευση αγγίζει σιγά-σιγά όλο και ευρύτερες σφαίρες της ανθρώπινης πραγματικότητας.

Από αυτή την άποψη, η συγκεκριμένη ανάγνωση εκδηλώνει κι ένα άλλο προτέρημα: δεν είναι μόνο μια ιστορική υπόθεση που προσδίδει βάθος στο παρόν, αλλά εξηγεί και αρκετές σημερινές κοινωνικές καταστάσεις και δομές. Η εκκοσμίκευση των μοντέρνων θεσμών είναι, θα λέγαμε, ορατή διά γυμνού οφθαλμού, και δεν χρειάζονται περίπλοκες αποδεικτικές διαδικασίες για να αναγνωρίσει κανείς τη δράση της στις τέχνες, στις επιστήμες, στην εξέλιξη του δικαίου. Εξηγεί επίσης, αντιστρόφως, την αμηχανία των εκκλησιών, οι οποίες χάνουν σιγά-σιγά τον έλεγχο τους πάνω στην κοινωνία, περιθωριοποιούνται, βλέποντας τον παραδοσιακό τους ρόλο, εκείνον της συσπείρωσης μιας κοινωνίας, να μη γίνεται αποδεκτός. Δεν είναι επομένως μόνον η θρησκεία που αλλάζει καθεστώς και χάνει (ή φαίνεται να χάνει) το γνωστό της κομβικό και συνδετικό ρόλο στον ιστό και στο κόνιαμα της κοινωνίας, αλλά είναι και οι ίδιες οι εκκλησίες που καλούνται να αναρωτηθούν για το νέο τους ρόλο, και οι οποίες βιώνουν συχνά την περιθωριοποίησή τους ως κατάφωρη προσβολή ή ως ένα άδικο και αθέμιτο παραμέρισμά τους, που σίγουρα κάνει τη ζωή τους πολύ δύσκολη, αφού επιφέρει σχεδόν μοιραία την ιδιωτικοποίηση της θρησκείας και άρα μιαν απώλεια της υπόληψής της ή την κοινωνική και πολιτική της απαξίωση.

Η γρήγορη αυτή επισκόπηση των διαφορών ωφελημάτων μιας ανάγνωσης με όρους εκκοσμίκευσης, υποδηλώνει επίσης πόσο πολύ μπορεί κανείς να τη δει κάτω από δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες. Γιατί, πράγματι, μπορεί κανείς να αξιολογήσει αυτή την ιστορική κίνηση εξόδου από τη θρησκεία ως θετική, ωφέλιμη, άφευκτη για τις κοινωνίες μας (τέλος της κυριαρχίας του κλήρου, κοινωνική χειραφέτηση έξω από τις

θρησκείες, πρόσβαση στην ανθρώπινη αυτονομία έξω από την αλλοτριώση ή την ετερονομία του εκείθεν, κ.λπ.), ή μπορεί, αντιθέτως, να κρίνει αυτή την κίνηση ως ολέθρια, επιζήμια, εχθρική τόσο για το χριστιανισμό, για τον οποίον σηματοδοτεί την απώλεια της επιρροής του, όσο και για την κοινωνία, αφού η εκκοσμίκευση την κάνει να χάνει τη συνοχή της, την ενοποιό της δύναμη, σε τέτοιο σημείο που, συμπεραίνουν μερικοί, η κίνηση αυτή δεν μπορεί παρά να καταλήξει στην κοινωνική διάλυση ή σε νέες μορφές «βαρβαρότητας».

Εξάλλου, τον ίδιο επαμφοτερισμό βρίσκει κανείς στη στάθμιση του ρόλου του ίδιου του χριστιανισμού σε αυτή την κίνηση. Πράγματι, το ερώτημα μπορεί να τεθεί με δύο αντιδιαμετρικούς τρόπους: ο χριστιανισμός είναι άραγε θύμα αυτής της κίνησης εξόδου από τη θρησκεία, η οποία τον προσβάλλει κατά κάποιον τρόπο από τα έξω, ή μήπως συνέβαλε ο ίδιος σε αυτήν, οπότε τίθεται το επόμενο ερώτημα: Σε ποιο βαθμό συνέβαλε; περιθωριακά; έμμεσα; ή, αντιθέτως, δύναμι της ίδιας του της λογικής ως «θρησκείας της εξόδου από τη θρησκεία», για να χρησιμοποιήσω κι εγώ την έκφραση του Μαρσέλ Γκωσέ, ο οποίος υποστηρίζει αυτήν ακριβώς την άποψη; Δίχως να μπορούμε να πάρουμε θέση με τρόπο δογματικό, μπορούμε αναμφίβολα να εκτιμήσουμε ότι η «αίσθηση» και, κάποτε, η σκέψη εντός των εκκλησιών ρέπουν προς την άποψη ότι ο χριστιανισμός είναι σ' αυτή την υπόθεση μάλλον το θύμα παρά ο δράστης, γιατί οι ίδιες αυτές εκκλησίες δυσκολεύονται να παραδεχτούν ότι η εκκοσμίκευση θα μπορούσε πράγματι να είναι, και αναμφίβολα είναι, η ίδια η πραγμάτωση της πιο ενδόμυχης χριστιανικής λογικής. Και πράγματι, είναι ευκολότερο να αποδεχτείς τη θέση του αποδιοπομπαίου τράγου (ενώ, εάν θεωρήσεις τον εαυτό σου δράστη, θα πρέπει να ψάξεις να βρεις τον ή τους ενόχους, πράγμα που, στην προκειμένη περίπτωση, οδηγεί σε πολύ λεπτές καταστάσεις), και δυσκολότερο να αναγνωρίσεις τα αποτελέ-

σματα των ίδιων σου των λόγων, όταν αυτά μοιάζουν να απέχουν πολύ από τις προσδοκίες σου.

Η τελευταία μας παρατήρηση για την αμφισημία του νοήματος αυτής της κυρίαρχης ανάγνωσης οδηγεί μοιραία στη διερεύνηση των ορίων αυτής της προσέγγισης. Δεν αναφέρομαι εδώ στα μεθοδολογικά όρια που φυσικότητα χαρακτηρίζουν κάθε ιστορική ανάλυση, ιδίως δε αναλύσεις που αφορούν το θρησκευτικό φαινόμενο, ένα φαινόμενο πάντοτε πολυσύνθετο και που πρέπει να αναλύεται με λεπτότητα και ευστοχία, σε πείσμα των κρίσεων καθολικής ισχύος, οι οποίες έχουν μεγάλη πέραση σε αυτόν το χώρο. Αναφέρομαι μάλλον στα όρια αυτής της ανάγνωσης ως προς τις συνέπειες που ιδίως οι χριστιανοί αντλούν απ' αυτήν. Μια πρώτη συνέπεια, εγγενής στη διατύπωση της υπόθεσης, προκύπτει από το ότι το να μιλάς για «έξοδο από τη θρησκεία» προϋποθέτει ένα ιστορικό σχήμα που αναφέρεται σε μια πρωταρχική κατάσταση, σ' ένα αρχέγονο ιστορικό στάδιο, σ' ένα καθεστώς σχέσεων μεταξύ θρησκείας και κοινωνίας τέτοιο, που επιτυγχανόταν μια αρμονία: σημαίνει ότι δέχεσαι πως στην αρχή υπήρχε ένα λίγο-πολύ τέλειο πρότυπο και πως έπειτα συνέβη ένας εκφυλισμός, άσχετα από το ποιες ήταν οι αιτίες ή οι λόγοι του. Προϋποτίθεται άρα πάντα ένας χρυσός αιώνας, έστω και αν δεν ονομάζεται έτσι: είναι τότε ο αιώνας μιας υποθετικής αρχέγονης θρησκείας κατά Ντυρκέμ, άποψη με την οποία συγγενεύει ο Γκοσέ, και τότε ο αιώνας ενός χριστιανισμού ο οποίος πραγματώνει ή υποτίθεται ότι πραγματώνει την ωραία αρμονία μεταξύ χριστιανισμού και κοινωνίας. Οι αναφορές αυτές μπορούν πολύ εύλογα να αμφισβητηθούν. Και εν πάση περιπτώσει, όσον αφορά τη χριστιανοσύνη τουλάχιστον, δεν είναι τάχα αυτή η ίδια ένας μύθος, μια νοσταλγία, η εξιδανικευμένη κατασκευή μιας σχέσης που οι ιστορικές πραγματικότητες ποτέ δεν την επαλήθευσαν σαν τέτοια;

Αυτή όμως η νοσταλγία δεν αφήνει ανεπηρέαστες τις κρίσεις που διατυπώνονται σχετικά με τη νεωτερικότητα. Επιφέρει ένα

είδος καταδίκης ή απαξιωτικής αποτίμησης της σημερινής κοινωνίας, η οποία θεωρείται ότι έχει απολέσει τις θρησκευτικές της βάσεις. Εξ ου και οι αρνητικές κρίσεις που τόση πέραση έχουν μέσα στις εκκλησίες, η σκλήρυνση που αυτές οι κρίσεις επιφέρουν, και οι πολιτικές παλινόρθωσης της παλιάς καλής τάξης που απορρέουν σχεδόν αναπόφευκτα απ' αυτές. Αν όμως η διάγνωση είναι ψευδής ή μονόπλευρη, το ίδιο δεν θα είναι και οι αντιδράσεις που αυτή προκαλεί; Γι' αυτό και φοβάμαι μήπως η κυρίαρχη ανάγνωση με όρους εκκοσμίκευσης σπρώξει τις εκκλησίες σε αδιέξοδα και εκθρέψει νοσταλγίες, οι οποίες θα εκτρέψουν τις ζωντανές τους δυνάμεις από την πραγματική και αποτελεσματική χριστιανική μαρτυρία μέσα στο ιστορικό παρόν.

Η κυρίαρχη ανάγνωση μπορεί να έχει παραλυτική επίδραση και για έναν άλλο λόγο. Η κίνηση εξόδου από τη θρησκεία δεν φαίνεται να έχει ορατό τέλος· η εκκοσμίκευση μοιάζει να είναι ανεξάντλητη και να επεκτείνεται συνεχώς προς όλες τις σφαίρες της ζωής. Ωστόσο, μια κίνηση τόσο μεγάλη, τόσο ευρεία στις σφαίρες που επηρεάζει, διατηρεί άραγε ακόμη κάποιο νόημα; Εξηγεί ακόμα κάτι, οτιδήποτε; Δεν βάζει τους ανθρώπους μπροστά σε μία *vis a tergo* [δύναμη εκ των όπισθεν], η οποία βουλιάζει μέσα σ' ένα είδος κακού απείρου; Εκκοσμίκευση, οπωσδήποτε· ως πού θα φτάσει όμως αυτή; Έχει άραγε ένα τέρμα, ή μήπως ο όρος καταλήγει τελικά να περιγράφει σχεδόν κάθε μη θρησκευτική θύραθεν πραγματικότητα; Χωρίς να αρνούμαστε ότι η συγκεκριμένη ανάγνωση ήταν και παραμένει εύστοχη, δεν δικαιούμαστε τάχα να αναρωτηθούμε μήπως έχει εξαντλήσει με το παραπάνω τα αποτελέσματά της, έχοντας πια καταλήξει σ' έναν επαναλαμβανόμενο λόγο, ο οποίος άρα είναι τεμπέλικος, ανίκανος να ανασκουμπωθεί, να ξεκαθαρίσει ποιοι είναι οι στόχοι του, να διορθώσει τον εαυτό του, όπως οφείλει να κάνει κάθε «επιστημονική» υπόθεση; Αν πράγματι είναι έτσι, τότε ολισθαίνουμε προς την ιδεολογία και τις προκατασκευασμένες, άρα στείρες απαντήσεις.

Μηδενισμός και νεωτερικότητα

Ο μηδενισμός σύμφωνα με τον Νίτσε

Υπάρχει μια άλλη ανάγνωση που μπορεί ν' αποδειχτεί γόνιμη. Αυτή εμπνέεται από τη φιλοσοφία του Νίτσε. Ο Νίτσε ανέπτυξε, ως γνωστόν, κυρίως στα τελικά έργα της πορείας του, το μοτίβο του μηδενισμού ως μακραίωνης ιστορίας, η οποία κατ' αυτόν σημάδεψε όχι μόνο τη μεταφυσική από τα χρόνια των αρχαίων Ελλήνων, αλλά και τη χριστιανική θρησκεία και ολόκληρο τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Μοτίβο πολύμορφο, δύσκολα προσδιορίσιμο, λόγω των πολυαριθμώτατων αναφορών μέσα στο νιτσεικό corpus, αναφορών που κάποτε αντιφάσκουν και που δεν αναπτύσσονται ποτέ συστηματικά, τουλάχιστον στα δημοσιευμένα κείμενα, μολονότι είναι πολύ πιο σημαντικές και ετερόκλητες στα μεταθανάτια γραφτά του. Δεν σκοπεύω να προτείνω εδώ απαράλλαχτη την άποψη του Νίτσε, απλώς θέλω να εμπνευστώ ελεύθερα από μια θέση που τη θεωρώ εξαιρετικά γόνιμη, χωρίς ωστόσο να ενστερνίζομαι όλες τις προοπτικές που προσιδιάζουν στο νιτσεισμό (αν δεχτούμε ότι υπάρχει τέτοιος -ισμός).

Δύο μείζονες προτάσεις δομούν την κατανόηση του μηδενισμού. Η πρώτη και ουσιωδέστερη λέει ότι ο μηδενισμός έγκειται στην απαξίωση των ύψιστων αξιών. Απώλεια αξιών, η οποία σημαίνει αναμφισβήτητα ότι οι έσχατες αυτές αναφορές έχουν χάσει τη δύναμη και την αρμοδιότητά τους, σάμπως, ως πούμε, η δικαιοσύνη ή η αλήθεια να είχαν βγει εκτός κυκλοφορίας και να μην είχαν πια αντίκρισμα στην αγορά της ηθικής, όπως ένα υποτιμημένο νόμισμα γίνεται ένα σκέτο κομμάτι χαρτί. Η απαξίωση αυτή αποτελεί σαφώς τμήμα του μηδενισμού, μα η μηδενιστική ασθένεια είναι πολύ πιο βαριά: καθου-

τό μηδενισμός υπάρχει από τη στιγμή που αντιλαμβάνεται κανείς ότι μέσα στις υψηλότερες αξίες κυριαρχούσαν κρυφά και υπόγεια οι πιο ταπεινές, οι πιο ποταπές και οι πιο θανατηφόρες αξίες. Με άλλα λόγια, γίνεται φανερό πως η θέληση για το πιο υψηλό, για την Ιδέα που είναι αποκλειστικά ιδέα, περιείχε μέσα της επίσης και θεμελιωδώς το πιο ταπεινό, ή ακόμα ότι κάτω από το Ον ή την Ιδέα κρυβόταν το μηδέν (nihil), ήτοι ο θάνατος. Οι ύψιστες αξίες δεν υποτιμούνται απλώς· αποκαλύπτουν το δηλητηριό τους, που φέρνει το θάνατο και την άρνηση του πραγματικού. Σκοτώνουν τη ζωή και τη γονιμότητά της: τις υποκαθιστούν, όπως ο υπεραισθητός κόσμος υποκαθιστά απατηλά τον κόσμο των φαινομένων και φέρει εντός του την άρνηση και την καταστροφή του αντικειμένου της άρνησής του.

Η πρώτη αυτή προσέγγιση του μηδενισμού οδηγεί σε μία δεύτερη, εξίσου αξιοσημείωτη θέση. Από τη στιγμή που κάποιος αντιλαμβάνεται ότι οι ύψιστες αξίες είναι μηδενιστικές (ότι δηλαδή κατοικεί μέσα τους το μηδέν και ο θάνατος), γίνεται δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να τις θέλει ακόμα. Αμέσως «λείπει η θέληση» (der Wille fehlt), δεν μπορεί πια να δεθεί, να ιεραρχηθεί γύρω από σκοπούς και στόχους, να δομηθεί και να θελήσει το σιδήποτε. Αποδιοργανώνεται σε κάθε είδους αναρχομένους ευσεβείς πόθους, ή αφήνεται στην κυριαρχία «θελήσεων πίστης», οι οποίες παρέχουν κατά κάποιον τρόπο αναπληρωματικούς πλην όμως απατηλούς στόχους σε μια θέληση ανίκανη να τους παράσχει η ίδια στον εαυτό της. Αυτού του είδους η άρρωση ή δουλική θέληση είναι, κατά τον Νίτσε, αυτή που χαρακτηρίζει το μοντέρνο άνθρωπο, τον «τελευταίο άνθρωπο», τον «ανώτερο άνθρωπο», αυτόν που «έφτασε αργά», ο οποίος έχει αποτραβηχτεί στην αναζήτηση της «μικρής του ευτυχίας», ανίκανος καθώς είναι να γίνει δημιουργός, για λόγους που έχουν να κάνουν με το ανίσχυρο της θέλησής του. Από εκεί και πέρα θα μπορούσε να αναπτυχθεί περαιτέρω η θηριώδης νιτσεική ανάλυση της νεωτερικότητας, των βαθιών

της χαρακτηριστικών, δηλαδή της παρακμής, υποπροϊόντος του μηδενισμού, αφού η παρακμή είναι το σημάδι της έκρηξης των επιμέρους στοιχείων σε βάρος του όλου, όπως το βλέπουμε στον ατομικισμό, στο μοντέρνο αυτόν καταστροφέα κάθε ιεραρχίας που οδηγεί στο βάραθρο της διαρκούς έλλειψης ικανοποίησης του ατόμου, το οποίο διεκδικεί συνεχώς περισσότερες ικανοποιήσεις (υλικές ή δικαιωμάτων), αυξάνοντας έτσι συνεχώς το ανικανοποίητό του.

Ένα αναλυτικό κλειδί

Χρειάζεται άραγε να μακρηγορήσουμε σχετικά με την ευστοχία αυτής της ανάλυσης του μηδενισμού ως προς τη μοντέρνα κοινωνία; Ο εικοστός αιώνας σημαδεύτηκε από την κατάρρευση των μεγάλων ιδεολογιών της ιστορίας, που είχαν κινητοποιήσει τη θέληση των μαζών. Η κατάρρευση αυτή δεν συνιστά αποτυχία μόνο κάποιων κοινωνικοπολιτικών συστημάτων· είναι επίσης αποτυχία των μεγάλων απόλυτων αξιών, οι οποίες διαμόρφωσαν μείζονες προσδοκίες και συνέβαλαν στην οικοδόμηση των φιλοσοφιών της ιστορίας των τελευταίων αιώνων. Οι αξίες αυτές είναι οι αξίες της δικαιοσύνης για όλους, της ελευθερίας και της χειραφέτησης του ανθρώπου, της έλευσης μιας κοινωνίας χωρίς τάξεις και χωρίς κράτος, της δικαιοσύνης. Όχι μόνον υποτιμήθηκαν, αλλά αφήνουν τώρα να φανεί ότι εκείνο που πραγματικά ήθελαν όσοι τις επικαλούνταν ήταν ο θάνατος, η τυραννία, η καταπίεση, ότι χρησίμεψαν σαν μάσκα σε μια θέληση εκμηδένισης, ότι στο όνομά τους θυσιάστηκαν εκατομμύρια άνθρωποι, με δυο λόγια ότι, με νιτσεικούς όρους, κάτω από αυτές τις ύψιστες αξίες βασιλεύει στην πραγματικότητα το μηδέν. Έκρυβαν τη θυσία που απαιτούσαν από τους ανθρώπους, φωτοστεφανώνονταν με αίμα όπως όλα τα είδωλα, και η εξαφάνισή τους αφήνει πίσω της τοπία γεμάτα ερείπια. Η Ιδέα, στο όνομα της οποίας κάποιοι ισχυριζονταν

ότι τις ήθελαν, έκανε τελικά έκδηλη την αληθινή της καταγωγή: το θάνατο και την εξολόθρευση του κόσμου.

Η κατάρρευση αυτή όμως έχει επίδραση στις θελήσεις. Είναι δυνατόν να θέλει κανείς ακόμα τέτοιες αξίες; Και, αν στο εξής δεν μπορούμε πια να θέλουμε, δεν πρέπει αναγκαστικά να διαπιστώσουμε ότι βασιλεύει το «ποιο το όφελος;» (Umsontst), άλλος ορισμός του μηδενισμού σύμφωνα με τον Νίτσε; Προς τι ο αγώνας, η σπράτευση, η πάλη; Δεν είναι καλύτερα να απολαμβάνουμε το παρόν χωρίς υπερβολικές έγνοιες για το αύριο, το οποίο θα βρει τον τρόπο να τα βγάλει πέρα μόνο του; Η άρρωστη θέληση όμως είναι επίσης μια θέληση παραδομένη σε κάθε λογής εσωτερικές αποσαθρώσεις: είναι χειραγωγήσιμη και εύκολα υποτάσσεται σε νέες δοξασίες οι οποίες δίνουν την ψευδαίσθηση της ενότητας, ενώ μπορεί επίσης να βουλιάξει μέσα στο άγχος, να αφηθεί στα ναρκωτικά και στις πιο ποικίλες κραιπάλες, ώστε να μη χρειαστεί να θέλει (κάτι ή να υπάρξει η ίδια). Όπως είναι γνωστό, ο θάνατος των ύψιστων αξιών, ιδίως ο θάνατος του Θεού, δεν εγκαινιάζει καθόλου, κατά τον Νίτσε, έναν αιώνα ηρεμίας, το πέρασμα σ' ένα ανώτερο στάδιο της ανθρωπότητας, την είσοδο στην ευτυχισμένη αυτονομία, όπου ο άνθρωπος ανακτά την, υποτίθεται αλλοτριωμένη, ανθρώπινη ουσία του. Ποιος αναγνώστης της *Χαρούμενης Επιστήμης* δεν θυμάται τις ζοφερότατες προβλέψεις για ένα μέλλον γεμάτο καταστροφές και αναστατώσεις, σύμφυτες με αυτόν το θάνατο; Προς τι θα μπορούσε άραγε να τείνει η ανθρωπότητα, έχοντας χάσει το κέντρο βάρους και τις κύριες αναφορές της; Και δεν θα υποκύψει στον ίλιγγο που της προξενεί η θέα του μηδενός;

Μηδενισμός και χριστιανισμός

Μπορούμε βέβαια να θεωρήσουμε αυτή την ανάλυση υπερβολική, μονόπλευρη, επικίνδυνα απαισιόδοξη και αρνητική. Δεν

μπορούμε ωστόσο να αγνοήσουμε την ευστοχία της, ούτε, επομένως, να την απορρίψουμε αβασάνιστα. Μπορούμε, αντιθέτως, να εκτιμήσουμε ότι έχει πολλά στοιχεία που πρέπει να κρατήσουμε, έστω και αν δεν υιοθετήσουμε τη συνολική διάγνωση του Νίτσε, ενώ πρέπει να κρατήσουμε και την ίδια τη λέξη «διάγνωση». Λέξη τυπικά νιτσεική, λέει με σαφήνεια ότι πρόκειται για μια ερμηνεία ικανή να χαρακτηρίσει μια σύνθετη κατάσταση, πάντα ευρύτερη και περιπλοκότερη απ' όσο λέγεται, και αποκαλυπτική συμπτωμάτων δυσάρεστων, αναμφίβολα, αλλά που θα ήταν ασυνεπές να τα αγνοήσουμε εντελώς.

Όσο για μένα, χωρίς να ανάγω αυτή την ερμηνεία σε αποκλειστική, κρατώ από αυτήν το ότι εξηγεί αρκετά ορθά πολλές όψεις της νεωτερικότητας, καθώς και τη θέση του χριστιανισμού μέσα σ' αυτήν. Σε ό,τι αφορά τη νεωτερικότητα, θεωρώ ότι η νιτσεική ανάλυση φωτίζει άριστα την αμηχανία πολλών ανθρώπων του καιρού μας. Εν πάση περιπτώσει, τη θεωρώ πολύ ορθότερη από τα όσα λέγονται για την αυτονομία που επιτέλους κατάκτησε ο μοντέρνος άνθρωπος, ένας άνθρωπος ικανοποιημένος, με αυτοπεποίθηση, που απολαμβάνει τον εαυτό του, δήθεν χειραφετημένος από τις αρχαίες πίστεις. Η νιτσεική ανάλυση μας παρουσιάζει, αντίθετα, ένα άτομο χωρίς δεσμούς μεν, αλλά που έχει χάσει τον μπούσουλα, που κινείται μέσα σ' ένα σύμπαν που δεν το καταλαβαίνει καλά, που αντιμετωπίζει τον πειρασμό να αποτραβηχτεί στο ναρκισσισμό του ή να αφηθεί σε γκουρού φορείς μιας σωτηρίας-μαϊμούς, ένα άτομο βορρά των αμφιβολιών, του άγχους, ανίκανο για στρατεύσεις διαρκείας είτε στο συναισθηματικό, είτε στον πολιτικό βίο. Και, ακόμη κι αν η νιτσεική διάγνωση είναι οπωσδήποτε υπέρ το δέον ζοφερή, υπερβολική στη «σφυριά» που καταφέρνει εναντίον της νεωτερικότητάς μας (της οποίας, ας μην το ξεχνάμε τόσο συχνά, αναγνωρίζει και τα προτερήματα), πάντως σίγουρα μας αίρει στο ύψος πολλών από τις σημερινές προκλήσεις των κοινωνιών μας.

Ειδικότερα, μου φαίνεται ικανή να μας κάνει να κατανοήσουμε ποια θέση μπορεί να καταλάβει ο χριστιανισμός μέσα σ' αυτό το γενικό κλίμα. Εδώ θα αναπτύξω δύο όψεις των πραγμάτων. Κατ' αρχήν, η ριζοσπαστικότητα της νιτσεικής διάγνωσης δεν μπορεί να μας κρύψει το ότι αυτή έχει εφαρμογή και στον ίδιο το χριστιανισμό. Μπορεί επομένως να μας βοηθήσει να καταλάβουμε ότι οι χριστιανοί δεν είναι υπεράνω αυτού του μηδενισμού, ότι μπορούν να επηρεαστούν απ' αυτόν όπως και οι άλλοι, ή ακόμα ότι η στάση και ο λόγος των εκκλησιών ίσως συνέβαλαν και ίσως ακόμα να συμβάλουν στη βασιλεία του μηδενισμού. Θα μπορούσαν να ειπωθούν πολλά εδώ γι' αυτή την ακούσια συμβολή που ίσως βαρύνει τις εκκλησίες, τόσο επειδή επέβαλαν στο παρελθόν μian ασκητική ηθική που περιφρονούσε τη συναισθηματική ζωή και το σώμα, όσο και γιατί υιοθέτησαν έναν άκαμπτο δογματικό λόγο, ο οποίος συνέβαλε με τον τρόπο του στην απαξίωση του Θεού, κάνοντάς τον υπερβολικά ανθρωπινό και άρα μη πιστευτό. Και εδώ πάλι, το μερίδιο του χριστιανισμού στο θάνατο του Θεού ή στην απαξίωση των ύψιστων αξιών θα άξιζε έναν ειλικρινή και σε βάθος έλεγχο: στο κάτω-κάτω, μήπως δεν συνέβαλαν και οι χριστιανοί (και όχι μόνον οι ιδεολογίες της ιστορίας που αναφέρθηκαν προωτέρω) στη βασιλεία του μηδενισμού; Και αυτή η συμβολή μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκει μονάχα στο παρελθόν, ή μήπως πρέπει να αναρωτηθούμε επίσης αν πρακτικές και λόγοι σημερινοί συμβάλλουν ακόμα στη βασιλεία του, μέσω, παραδείγματος χάριν, ενός ορισμένου δογματισμού, μέσω της πάραυτα διατυμπανιζόμενης βεβαιότητας ότι αυτοί κατέχουν την αλήθεια, λες και η αλήθεια μπορεί να κατέχεται, μέσω της άρνησης του μετασχηματισμού, μέσω της επιβολής μιας αυστηρής ηθικής που δεν μπορεί να τηρηθεί και η οποία μετέχει στην απαξίωση των αξιών, από τη στιγμή που αυτές φαντάζουν μη επιθυμητές, περιοριστικές και εμπορούμενες από το θάνατο; Έτσι,

και αυτό είναι το νόημα της πρώτης μου παρατήρησης, η νιτσεϊκή διάγνωση θα μπορούσε να αποδειχτεί γόνιμη, αν βοηθούσε το σημερινό χριστιανισμό να «γίνει αυτό που είναι», δηλαδή να απαλλαγεί από τα αρνητιστικά του σπέρματα ώστε να προτείνει μια θρησκεία πιο δημιουργική, πιο καταφατική, που θα νοιάζεται για την αληθινή ελευθερία και για την ευθύνη του καθενός ξεχωριστά και όλων μαζί των ανθρώπων.

Υπάρχει όμως και μια δεύτερη όψη, όχι λιγότερο σημαντική, η οποία έχει να κάνει με το ρόλο του χριστιανισμού μέσα σε μια νεωτερικότητα διαπύοτισμένη από το μηδενισμό. Ένα από τα θεμελιώδη γνωρίσματα του μηδενισμού είναι, όπως είδαμε, η αποσύνθεση της θέλησης, η αποσάθρωση της επιθυμίας ή η αδυναμία να είναι ή να γίνει κανείς δημιουργός με αυθεντικό τρόπο. Μου φαίνεται λοιπόν πως ο κεντρικός ρόλος μιας θρησκείας, μέσα σ' ένα τέτοιο περιβάλλον, δεν είναι τόσο να επιβεβαιώνει κάποιες αλήθειες επαναλαμβάνοντάς τις δογματικά ή να καταφάσκει κάποιες αντικειμενικές, υποτιθέεται, ηθικές αρχές, αλλά να βοηθά κάποιες θελήσεις να οικοδομήσουν τον εαυτό τους, να βοηθά την επιθυμία ώστε αυτή να γεννηθεί εκεί όπου έχει καταλυθεί και στέκει ανίσχυρη, να βοηθά τους άντρες και τις γυναίκες να θέλουν να υπάρξουν, αντί να αφήνονται στην αυτοεγκατάλειψη. Από αυτή την άποψη ο χριστιανισμός, χάρις στο συμβολικό του ριζωμα, χάρις στην πρόταση που απευθύνει στους ανθρώπους να μπουν σε μια Διαθήκη, χάρις στο μήνυμά του, που βάζει σε πρώτο πλάνο την επιθυμία ενός Θεού Πατέρα να αναγνωρίσει ο άνθρωπος τον εαυτό του ως γιο/κόρη και ως κλητό στην ένθεη ζωή, παρά ως ον εγκαταλελειμμένο στο μηδέν και στο θάνατο, ο χριστιανισμός λοιπόν έχει ουσιαστικά εφόδια για να αντιμετωπίσει το μηδενισμό. Όχι κυρίως με προτάσεις αξιών που θα θεωρηθούν ύποπτες, αλλά με την πρόταση να κατασκευαστεί η θέληση στη ρίζα της, με βάση την επιθυμία του Θεού ο άνθρωπος απλώς να υπάρξει. Εάν δεχτεί κανείς ότι ο μηδενισμός είναι ο καθου-

τό μοντέρνος κίνδυνος, τότε θα παραδεχτεί ότι μια συμβολική θρησκεία είναι ιδιαίτερα ενδεδειγμένη για να τον αναχαιτίσει, και θα προσθέσω ότι δεν βλέπω από πού αλλού θα μπορούσαν να προέλθουν εξίσου ισχυρές ανασχετικές ενέργειες.

Θα το επαναλάβω: πρόκειται για μια πρόταση στοχασμού και για μια υπόθεση δράσης από τη μεριά των εκκλησιών. Θα πρέπει οι συνέπειές της να εξεταστούν στις λεπτομέρειές τους. Θα αναφερθώ μονάχα σε μια-δυο, αντιπαραβάλλοντάς τες με την κυρίαρχη ανάγνωση, της εκκοσμίκευσης. Κατ' αρχήν, θεωρώ ότι η προσέγγιση αυτή αποφεύγει τον εγκλωβισμό των εκκλησιών στο συστηματικό πεσιμισμό ως προς την επιρροή τους, την καχυποψία μπροστά στη μοντέρνα κοινωνία, το αίσθημα ότι είναι θύματα μιας μακροαίωσης κίνησης ξεριζώματος του χριστιανισμού. Ο μηδενισμός αφορά τον καθένα, δεν είναι εύκολο να νομίζει κανείς πως είναι «υπεράνω» ή απλώς θύμα. Πρέπει ο καθένας να καταλάβει το μέγεθος του αντιπάλου και να τον υπερνικήσει ο ίδιος, ή να προσπαθήσει να το κάνει. Το πρώτο καθήκον αφορά επομένως τις ίδιες τις εκκλησίες και το κάθε μέλος τους: να μη βουλιάξουν στον αρνητικό πεσιμισμό και να μην ενδώσουν στην ηττοπάθεια. Με αυτή την έννοια, η παρουσία του μηδενισμού υποχρεώνει τον καθένα να αναρωτηθεί για τον εαυτό του, αντί να ξεκινά θρηνώντας για τα βάσανα των καιρών μας ή ελεεινολογώντας μια κατάσταση που έχει επιβληθεί από τα έξω στις εκκλησίες.

Επιπλέον όμως, μπορούμε να πούμε ότι ο χριστιανισμός, χάρις στις θεμελιώδεις προτάσεις του μηνύματός του, μπορεί να αυτοπροταθεί ως βοήθεια σε καταλυμένες θελήσεις. Υπό τον όρο, βέβαια, ότι δεν θα αναλωθεί στην αυταρέσκεια του αρνητισμού ή της συστηματικής κριτικής μιας μοντέρνας κοινωνίας, την οποία θα χαρακτηρίζει προκατειλημμένα ως «κουλτούρα θανάτου». Η προοπτική επομένως αυτή εντάσσει το μήνυμα σε μια θετική οπτική, μια οπτική εποικοδομητική, αισιόδοξη ως προς τις δυνατότητες τις δικές του αλλά και

εκείνες του σημερινού ανθρώπου. Θεμελιώνεται σε μια διάγνωση που αφορά τη νεωτερικότητα, αλλά και στα εφόδια που διαθέτει ο χριστιανισμός. Υποχρεώνει επομένως τον τελευταίο να δώσει ένα στίγμα ανθρωπισμού, ένα στίγμα πρότασης που απευθύνεται στον άνθρωπο κατά τα πρότυπα του ευαγγελικού «εγέρθητι και περιπάτει», μακριά από τις θελήσεις συστηματικής συσπείρωσης της κοινωνίας μέσω της θρησκείας ή ελέγχου του ανθρώπου, των συναισθημάτων και των συμπεριφορών του. Τον εντάσσει στην προοπτική μιας προσδοκίας, αρετής ή ανοίγματος που λείπει εντυπωσιακά από τις κοινωνίες μας μετά το θάνατο των ιδεολογιών· όχι μιας προγραμματισμένης και προκάτ προσδοκίας, αλλά μιας προσδοκίας που θα πρέπει να κατασκευαστεί μέρα με την ημέρα μέσα στην καθημερινότητα των προς επίλυση προβλημάτων. Και το μόνο ερώτημα που τελικά αξίζει τον κόπο είναι τούτο: θέλουμε κάτι παρά (το) τίποτα;

Συμπέρασμα

Για να το πούμε διαφορετικά και εν είδει κατακλείδας, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ο μηδενισμός είναι το μείζον «γεγονός» της σημερινής νεωτερικότητας και ότι μεταφράζεται με το «εις μάτην» και με την αποστράτευση των θελήσεων τόσο στο επίπεδο των μεγάλων συλλογικών οραμάτων όσο και σ' εκείνο των επιμέρους ατομικών φιλοδοξιών. Η υπόθεση που προτείνεται εδώ, αντί να θρηνεί για την περιθωριοποίηση των εκκλησιών ή για τη μικρή τους επιρροή, αντί να συλλογίζεται με όρους εκκοσμίκευσης, πράγμα που μπορεί να την οδηγήσει στο να διαβλέπει ένα όλο και πιο περιορισμένο μέλλον για τις εκκλησίες, καλεί σε κινητοποίηση για μια παρουσία που θα αποτινάξει τις νοσταλγίες κυριαρχίας και σφαιρικής επιρροής, υπέρ μιας αογής εργασίας ανασυγκρότησης των επιθυμιών και

των θελήσεων. Η υπέρβαση του μηδενισμού δεν είναι ένα πρόγραμμα δράσης που μπορεί να κωδικοποιηθεί εύκολα, αλλά μάλλον ένα αίτημα που απαιτεί εφευρετικότητα, τόλμη και κυρίως πεποίθηση ότι υπάρχει μέλλον τόσο για τον άνθρωπο όσο και για το χριστιανισμό, αν αυτός δεν απελπιστεί ότι μπορεί να κινητοποιήσει την επιθυμία, χωρίς την οποία πράγματι θα θριάμβευε το μηδενιστικό «όλα είναι μάταια».

David Martin*

Η παγκοσμιότητα του χριστιανισμού

Σε ένα τόσο σύντομο άρθρο, το μόνο που είμαι σε θέση να κάνω είναι να αναλύσω ορισμένα είδη καταστάσεων που επηρεάζουν την παγκόσμια θέση της χριστιανοσύνης. Προτίθεμαι επίσης να πειραματιστώ διεισδύοντας στις συνήθεις κοινωνιολογικές μεταβλητές, προκειμένου να διαπιστώσω εάν έχουν νόημα αυτές οι τυπικές καταστάσεις εν αναφορά προς τρεις ιστορικές περιπτώσεις. Πρόκειται, *πρώτον*, για την σύτως ή άλλως παρακμάζουσα σχέση μεταξύ κράτους και εκκλησίας, *δεύτερον*, για την αναμφίβολα σοβαρή σύγκρουση μεταξύ ριζοσπαστικών και κληρικών ελίτ, και *τρίτον*, για την αναμφίβολα θετική συνάφεια μεταξύ θρησκείας και κινητοποίησης του εθνικού συναισθήματος στο κέντρο, στην περιφέρεια και ανάμεσα στους μετανάστες.

Εάν αρχίσουμε πραγματευόμενοι την παρακμή της σχέσης ανάμεσα σε κράτος και εκκλησία, που είναι επίσης η παρακμή σε μια στενή σχέση ανάμεσα στην τοπική κοινότητα και στη χριστιανική κοινότητα, τότε έχουμε μια κατάσταση που χαρακτηρίζει πάνω από το ήμισυ του όλου χριστιανικού χώρου, κυρίως στη Δυτική Ευρώπη και στη Λατινική Αμερική. Στον ίδιο χώρο υπάρχει επίσης αξιοσημείωτη σύγκρουση ανάμεσα σε ριζοσπαστικές και κληρικές ελίτ, που στη ρομανική Ευρώπη και στη Λατινική Αμερική μερικές φορές σήμαινε απροκάλυπτο πόλεμο,

* Καθηγητής, University of London, University of Lancaster.

ενώ στην προτεσταντική Βόρεια Ευρώπη ήταν σχετικά ήπια. Αυτή δεν είναι η μοναδική αντίθεση ανάμεσα σε καθολικές και προτεσταντικές κοινωνίες, επειδή σε προτεσταντικές χώρες υπήρξε στενή συμμαχία ανάμεσα στη βιβλική αφήγηση και στο φιλελεύθερο εθνικισμό,¹ που τώρα ουσιαστικά εξαλείφθηκε (εκτός από τις ΗΠΑ), ενώ στις καθολικές χώρες υπήρξε σημαντική σύγκρουση, εκτός από θρησκευτικές περιφέρειες όπως η Ιρλανδία ή οι Βάσκοι ή όπου η εκκλησία αναμίχθηκε μ' έναν οργανικό εθνικισμό της Δεξιάς.

Η Λατινική Αμερική (στην οποία θα πρέπει κανείς να συμπεριλάβει τις Φιλιππίνες) διαφέρει από τη ρομανική Ευρώπη σε δύο σημεία: πρώτον, επειδή οι νικηφόρες ριζοσπαστικές ελίτ δεν αποδέχθηκαν το μητροπολιτικό έλεγχο ώστε να εκκοσμηκίσουν τις μάζες, κι έτσι αναγκάστηκαν να συμβιβαστούν με το μεξικανικό μοντέλο, και δεύτερον επειδή η καθυστερημένη ανάπτυξή της έδωσε τη δυνατότητα μιας θρησκευτικής πολυαρχίας, σύμφωνα με τα πρότυπα της Βορείου Αμερικής.² Το αποτέλεσμα ήταν η ριζική απόρριψη του όλου θρησκευτικού – πολιτιστικού συστήματος σε αντιστοιχία με τον ταχέως αναφυόμενο Πεντηκοστιανισμό, που συνδυάστηκε με την παρακμή –για ποικίλους λόγους– του μαρξισμού. Η Λατινική Αμερική αποτελεί μια ενδιαφέρουσα παραλλαγή των σχέσεων ανάμεσα σε κέντρο και περιφέρεια ένεκα της παρουσίας γηγενών λαών. Έτσι, σε μεξικανικές περιφέρειες νοτιοδυτικά και νοτιανατολικά υπάρχουν, αντιστοίχως, περισσότεροι Καθολικοί και περισσότεροι Ευαγγελικοί απ' ό,τι στο κέντρο. Στο σύνολο της ηπείρου, η θρησκεία αναπτύχθηκε στο εσωτερικό της κουλτούρας σε πολύ μεγαλύτερη έκταση απ' ό,τι στη ρομανική Ευρώπη, εάν εξαιρέσουμε ορισμένες περιοχές όπως η Βόρεια Πορτογαλία

1. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge Un. Press, Καμπριτζ 1977.

2. David Martin, *Tongues of Fire*, Blackwell, Οξφόρδη 1990, και *Pentecostalism – The World Their Parish*, Blackwell, Οξφόρδη 2001.

και η Νότια Ιταλία. (Υπό μίαν έννοια, η Ελλάδα συμπεριλαμβάνεται εδώ, αν και επηρεάζεται από ένα σύνολο παραγόντων, όπως η κληρονομιά της Μεγάλης Ελλάδος και το Βυζάντιο και τοποθετείται σε ένα αμφισβητούμενο σύνορο με την οθωμανική επικυριαρχία και πιο πρόσφατα με τον κομμουνισμό).

Οποιοσδήποτε κι αν είναι οι μείζονες διαφορές ανάμεσα σε Ευρώπη και Λατινική Αμερική, το γενικό ποσοστό όσων παραμένουν θρησκευτικά ενεργοί και στις δυο είναι (περίπου) 20%. Αυτό αποδεικνύει την ισχυρή σχέση ανάμεσα σε ένα ιστορικό κατεστημένο και μια κατάσταση απάθειας που απειλεί την εκκλησία ως κοινωφελή οργανισμό. Στην ίδια την Ευρώπη, η θρησκευτική κινητοποίηση είναι μεγαλύτερη σε καθολικές περιοχές παρά σε προτεσταντικές, ενώ σε άλλα ζητήματα καθολικές και προτεσταντικές περιοχές μοιάζουν. Μεγαλύτερη αποχριστιανοποίηση παρουσιάζουν η προτεσταντική Βρετανία, Ολλανδία, Δανία και Σουηδία (ή ο άξονας Μπίρμινγχαμ-Βερολίνου) και η καθολική Γαλλία.

Εάν εφαρμόσουμε την ίδια προσέγγιση στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη, διαπιστώνουμε ότι πρόκειται για λιγότερο ανεπτυγμένη και κοινωνικά διαφοροποιημένη περιοχή, όπου η θρησκεία είτε συνταυτίστηκε ιστορικά με την εθνική διαμαρτυρία ενάντια στην ξένη κυριαρχία, οθωμανική, γερμανική ή ρωσική, είτε συνδέθηκε κατά καιρούς οργανικά με καθεστώτα της Δεξιάς. Μετά το 1945, αυτή η κατάσταση επιτάχθηκε με τη δικτατορία των εκκοσμικευτικών ελίτ, που έδωσαν επιπλέον κίνητρα στη θετική σχέση της θρησκείας με την εθνική κουλτούρα και την ανεξαρτησία. Αυτό είχε ποικίλες συνέπειες, διότι, αν και κατά τα άλλα δεν διέφεραν, ο καθολικισμός αποδείχθηκε περισσότερο αρνητικός στην κοσμική κυριαρχία απ' ό,τι η ορθοδοξία, ενώ ο προτεσταντισμός αντιστάθηκε λιγότερο. Διαπιστώνει κανείς ότι υπήρξε μεγαλύτερη συνταύτιση και θρησκευτική κινητοποίηση σε Πολωνία, Λιθουανία, Κροατία, Σλοβακία και Ρουμανία, μεγαλύτερη συ-

νταύτιση αλλά μικρότερη θρησκευτική κινητοποίηση σε Σερβία, Βουλγαρία, Δυτική Ουκρανία, Γεωργία και Αρμενία, και εκτεταμένη αποχριστιανοποίηση στην Εσθονία, στην άλλοτε Ανατολική Γερμανία, και στη (σημερινή) Τσεχική Δημοκρατία. Για μια ακόμη φορά, το θρησκευτικά ενεργό ποσοστό σ' έναν πληθυσμό περίπου 300 εκατομμυρίων είναι γύρω στο 20%, ανάμεσα στο κατώτατο όριο του 3% στη Ρωσία και πάνω από 50% στην Πολωνία. Είναι ενδιαφέρον ότι η εκκλησία δεν κατόρθωσε να χρησιμοποιήσει την ανεξαρτησία για να επανεδραιώσει τον έλεγχο επί του νόμου ή της συμπεριφοράς και ότι η θρησκευτική πολυαρχία παραμένει σχετικά ασήμαντη.³

Θα στραφούμε τώρα από τον κατεστημένο χριστιανισμό της άλλοτε χριστιανοσύνης σε διαφορετικές μορφές δραστηρίου εθελοντισμού και πολυαρχίας στη Βόρεια Αμερική και στην Αφρική, με συνολικό πληθυσμό γύρω στα 650 εκατομμύρια. Στη Βόρεια Αμερική, ο πρώιμος διαχωρισμός εκκλησίας και κράτους και η θετική σχέση της θρησκείας τόσο προς την εθνική συγκρότηση και προς τις αξίες της περι αυτοπεποίθησης και εθελοντισμού, όσο και προς την ταυτότητα των μεταναστών, αναχαίτισε την απροκάλυπτη σύγκρουση ανάμεσα σε κοσμικές και θρησκευτικές ελίτ, τον αδιαπραγμάτευτο πολιτικό διαχωρισμό. Ο άτεγκτος ανταγωνισμός συνέβαλε στη θρησκευτική προσαρμοστικότητα και στη δημιουργία θρησκευτικών «υποπολιτισμών» (sub-cultures) που εκπλήρωναν πολλές κοινωνικές λειτουργίες, ενώ η αποδυνάμωση του κεντρικού ελέγχου προστάτευε τη θρησκεία, συμπεριλαμβανομένης της αχανούς περιφέρειας του ευαγγελικού νότου, από τις κοσμικές μητροπολιτικές ελίτ. Στην Ευρώπη, αντιθέτως, αυτές οι ελίτ ανέλαβαν τα κεντρικά νευρικά συστήματα της εκπαίδευ-

3. Steve Bruce, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford Univ. Press, Οξφόρδη 1999, σσ. 100 κ.ε.

σης και των μέσων πληροφόρησης και κατόρθωσαν να μειώσουν την ικανότητα της θρησκείας να αναπαράγεται. Επομένως στις ΗΠΑ τόσο η συνταύτιση όσο και η ενεργοποίηση είναι πολύ μεγαλύτερη απ' ό,τι στην Ευρώπη και, επιπλέον, οι ΗΠΑ είναι κέντρο διεθνούς πολιτιστικής ακτινοβολίας, το οποίο συμπεριλαμβάνει τη διάδοση του χριστιανισμού.

Στην Αφρική, ο εθνικισμός αγωνίστηκε ενάντια στη χριστιανική ευρωπαϊκή αποικιοποίηση, αλλά οι ηγέτες του ήσαν συχνά προϊόντα της χριστιανικής εκπαίδευσης, κι έτσι η περίοδος της αποαποικιοποίησης αντιμετώπισε μια συμμαχία έθνους και θρησκείας χάριν της προόδου και μια περαιτέρω συμμαχία κοσμικών και θρησκευτικών ελίτ.⁴ Όπως στη Λατινική Αμερική, δεν υπήρξε εκκοσμίκευση των μαζών. Σε μια κατάσταση σφύζουσας πολυαρχίας και συγκρητισμού (μαζί με κάποιους θρησκευτικοφυλετικούς δεσμούς) υπάρχουν τρεις βασικοί παίκτες: στατικές πρώην αποικιακές εκκλησίες με δεσμούς στην ανώτερη μεσαία τάξη και σε κρατικές ελίτ, παρακμάζουσες αφρικανικές ανεξάρτητες εκκλησίες και, τέλος, ένας σφριγηλός χαρισματικός και πεντηκοστιανός τομέας.⁵ Αυτός ο τομέας αμφισβητεί τους δεσμούς ανάμεσα σε παλαιότερες εκκλησίες και στο κράτος και συμπεριλαμβάνει μια νέα διεθνή μεσαία τάξη με ισχυρή επίρεια στα μέσα πληροφόρησης, ειδικά στη Δυτική Αφρική.

Στον υπόλοιπο κόσμο, οι χριστιανοί (που αριθμούν γύρω στα 100 εκατομμύρια) είναι μειονότητες που αντιμετωπίζουν ισλαμικά, ινδουιστικά ή βουδιστικά καθεστώτα σε ποικίλες καταστάσεις εθνικιστικής και κοινοτικής μαχητικότητας. Το αποτέλεσμα είναι ότι ο χριστιανισμός συνταυτίζεται με διάφορα είδη κοινοτικής απόκλισης. Υπάρχουν, πρώτα και κύρια, κατάλοιπα αρχαίων χριστιανικών κοινοτήτων, μερικές φορές με εθνικούς δεσμούς, όπως στην Αίγυπτο και στο Λίβανο. Πολλές από αυτές

4. Paul Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, Huerst, Λονδίνο 1998.

5. David Maxwell, *Christians and Chiefs in Zimbabwe*, Edinburgh Univ. Press, Λονδίνο 1999.

τις κοινότητες, με τις μεγάλες συνταυτίσεις που αυτό δημιουργεί, πλησιάζουν στο όριο μεταξύ χριστιανισμού και ισλάμ και αισθάνονται την ανάγκη να μεταναστεύσουν ως κληρονόμοι μιας διαιωνιζόμενης εθνοθηρησκευτικής πίεσης και από τις δύο πλευρές.

Τα υπόλοιπα είδη κοινοτήτων είναι μακροχρόνιοι θύλακες όπως στο Βιετνάμ και στην Κεράλα, εθνικές περιφέρειες όπως σε Νεπάλ, Ταϊλάνδη, Ινδία, Βούρμα και Ινδονησία, και ευαγγελικές μεσοασιακές διεθνικές ομάδες (αντίστοιχες με εκείνες της Δυτικής Αφρικής) στη Σιγκαπούρη και ορισμένες από τις υπόλοιπες «μικρές τίγρεις» της Ασίας. Η Κορέα είναι η μοναδική χώρα όπου η θετική συνεργασία ανάμεσα σε χριστιανισμό, πρόοδο και εθνικισμό κατέληξε σε μια διείσδυση της τάξης του 25% και αντιστατέλλεται με την αρνητική σχέση στην Ιαπωνία (1%) και στην Ταϊβάν (3%). Στις δυο αυτές χώρες, η αρτηφανής πολυαρχία πήρε νεοβουδιστικές μορφές, επηρεάζοντας μέχρι και 20% του πληθυσμού. Η Κίνα είναι σύνθετη περίπτωση, όμως η δικτατορία της κοσμικής ελίτ συνταύτισε περαιτέρω το χριστιανισμό με την πρόοδο και τη δημοκρατία ή, στην περίπτωση ενός εκτεταμένου πεντηκοστιανού ή χαρισματικού ρεύματος που αριθμεί πάνω από 30 εκατομμύρια, με την οικογενειακή σταθερότητα, την τιμότητα και την οικονομική πειθαρχία.⁶

Όλες αυτές οι πολύ διαφορετικές μορφές μιας παγκόσμιας κατάστασης έχουν ιδιόμορφες πολιτικές συνέπειες. Έτσι, στη Δυτική (κυρίως) καθολική Ευρώπη της μεταπολεμικής περιόδου διαπιστώσαμε την απόρριψη των δεσμών με τη Δεξιά υπέρ ενός ηγεμονικού και κεντροδεξιού προτάγματος υπό το λάβαρο της χριστιανοδημοκρατίας για την πραγμάτωση ενός δημοκρατικού καπιταλισμού, εν είδει πολιορκητικού κριού ενάντια στον κομμουνισμό.

6. Alan-Kim-Kwong Hunter, Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge Univ. Press, Καίμπριτζ 1993. Ο προτεσταντισμός στην Κορέα τον τελευταίο καιρό παραπαίει, ειδικά σε σύγκριση με έναν κοινωνικά κριτικό καθολικισμό.

Μετά τη δεκαετία του 1960, όμως, ο κοσμικός δυναμισμός καπιταλισμού και ατομικισμού υπονόμεισε τόσο την παλαιότερη κοινοτική θρησκευτικότητα όσο και απόπειρες να διατηρηθούν χριστιανικοί κανόνες ως νόμος του κράτους. Ο καθολικισμός βαθμηδόν έγινε ομάδα πίεσης σύμφωνα με το προτεσταντικό υπόδειγμα. Πράγματι, η βαθμιαία εκδίωξη του κλήρου από κέντρα ισχύος δημιούργησε σημαντική μετατόπιση μεταξύ κληρικών ελίτ προς την Αριστερά σε όλη την περιφέρεια του πρώην κατεστημένου χριστιανισμού, από την Ολλανδία και την Αγγλία μέχρι τη Βραζιλία: μολονότι οι παλαιότεροι δεσμοί με το θρησκευτικό εκκοινωνισμό των ανώτερων μεσαίων τάξεων δεν εγκαταλείφθηκαν, υπάρχει κάποια ένταση ανάμεσα στις κλίσεις του κλήρου προς την Αριστερά και στις τάσεις κοσμικών μεσαίων τάξεων προς τη Δεξιά.

Στη Δυτική Ευρώπη συνολικά οι ψηφοφόροι με θρησκευτικά κίνητρα μειώθηκαν, αν και χριστιανικά κόμματα παραμένουν ενεργά, επειδή αντιπροσωπεύουν είτε απειλούμενες αξίες είτε περιφέρειες, μικρές όπως η Τζουτλάντ στη Δανία ή αρκετά μεγάλες όπως η Βαυαρία.⁷

Στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη η πτώση του κομμουνισμού επέτρεψε σε ορισμένα χριστιανικά κόμματα να εμφανιστούν, αλλά με μέτρια επιτυχία, ακόμη και στην Ουγγαρία.⁸ Στην Πολωνία, η ισχύς της «Αλληλεγγύης» παρήκμασε με γρήγορους ρυθμούς εφόσον δεν αποτελούσε πλέον όχημα για εθνική διαμαρτυρία. Εν τω μεταξύ, τα ανασυγκροτημένα και μετονομασμένα κομμουνιστικά κόμματα έκαναν μια αξιοσημείωτη επανεμφάνιση, ως επί το πλείστον χωρίς την παραδοσιακή αντιθεολογική ιδεολογία τους. Σε χώρες όπως η Σερ-

7. Suzanne Berger, «Religious Transformation and the Future of Politics», *European Sociological Review* 1, 1985, σ. 23.

8. Miklas Tomka, «The Churches and Government Policy», στο Centre for Political Research (συνλ. έκδ.), *Question Marks: The Hungarian Government*, Korridor, Βουδαπέστη 1994/1995.

βία, όπου ο εθνικισμός επιτάθηκε τα τελευταία χρόνια και η θρησκεία συμπορεύεται μαζί του, η εκκλησία αναπόφευκτα συμμετέχει στο ρεύμα του εθνικού συναισθήματος, αν και με περιστασιακές χειρονομίες διαφωνίας, ενώ στη Ρωσία ο θρησκευτικός και κομμουνιστικός σωβινισμός συνεργάζονται, ειδικά ενάντια στον ξένο προσηλυτισμό.

Στη Λατινική Αμερική, η Καθολική Εκκλησία διατήρησε έντονα συντηρητικές συμμαχίες, προάγοντας μια χριστιανοδημοκρατία του Κέντρου και, κατά περιόδους, ενθαρρύνοντας έναν αριστερό φιλελευθερισμό, εν μέρει επειδή επεδίωκε να προλάβει το μαρξισμό ή τον πεντηκοστιανισμό εκεί όπου ο ένας εξ αυτών ή και αμφότεροι είναι ή ήταν απειλή.⁹ Με την παρακμή του κομμουνισμού, η πολιτική σύγκρουση γύρω από τη θρησκεία ως τέτοια μειώθηκε, αλλά οι ευαγγελικές και πεντηκοστιανές περιφέρειες τείνουν προς την Κεντροδεξιά, χωρίς όμως να διαμορφώνουν κάποια αμερικανικού τύπου νέα χριστιανική Δεξιά.

Στην Αμερική, ο ρόλος της θρησκείας σχετίζεται τόσο ευρέως με την αμερικανικότητα, ώστε η ρητορική της αναπτύσσεται σε κάθε πλευρά υπό τη γενική υπόδειξη «ο Θεός ευλογεί την Αμερική». Ιδιαίτερες μερίδες του πληθυσμού παραδοσιακά προτιμούσαν το ένα ή το άλλο κόμμα, μ' ένα διαχωρισμό ανάμεσα στους εγχώριους προτεστάντες και στους πιο πρόσφατους καθολικούς μετανάστες, καθώς και ανάμεσα στους Ρεπουμπλικάνους λευκούς ευαγγελικούς και στους Δημοκράτες μαύρους ευαγγελικούς. Μειζόνες συμμαχίες εμφανίστηκαν ανάμεσα στα δόγματα των θρησκευόμενων συντηρητικών, οι οποίοι πάσχιζαν να αντιμετωπίσουν φιλελεύθερους κληρικούς, και στους αποκαλούμενους «κοσμικούς ανθρωπιστές». Ανάλογη διάταξη δυνάμεων εμφανίστηκε πρόσφατα στον Καναδά, οδηγώντας στη συ-

9. Anthony Gill, *Rendering Unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin America*, Un. of Chicago Press, Σικάγο 1998.

νένωση του θρησκευτικού συντηρητισμού με τον οικονομικό φιλελευθερισμό. Είναι προφανές ότι αυτή η συγκεκριμένη σύγκρουση είναι ευρέως διαδεδομένη στο χριστιανισμό εν γένει.

Στην Αφρική, η πανταχού παρουσία του κόσμου του πνεύματος επιβεβαιώνει ότι μια ρητορική που επικαλείται τη θρησκεία είναι πολύ περισσότερο διάχυτη απ' ό,τι στις ΗΠΑ και κάτι που μοιάζει με διαχωρισμό αναδύεται ανάμεσα στην πολιτική των παλαιότερων θρησκειών, στενά συνδεδεμένων με πρόνοια, εκπαίδευση και κράτος, και στις νέες χαρισματικές εκκλησίες που αμφισβητούν αυτή την ηγεμονία και συνάμα ονειρεύονται τη δημιουργία χριστιανικού έθνους.¹⁰ Στην καθολική Βορειοκεντρική Αφρική, η εκκλησία δρα ακόμη ως πολιτικός ρυθμιστής.¹¹ Περιστασιακά, εθνοθρησκευτικοί δεσμοί τροφοδοτούν σοβαρές συγκρούσεις, και στο επικίνδυνο σύνορο χριστιανισμού με ισλάμ τέτοιοι δεσμοί τροφοδοτούν μια πολιτική κοινοτικού ανταγωνισμού.¹² Βέβαια, στα βόρεια της ηπείρου οι ελπίδες για δημιουργία ισλαμικών κρατών είναι πολύ βαθύτερα ριζωμένες απ' ό,τι οι ελπίδες κάποιων αιρετικών χριστιανών στο νοτιότερο μέρος της ηπείρου.

Στα υπόλοιπα μέρη του κόσμου όπου οι χριστιανοί είναι λίγο-πολύ απειλούμενες μειονότητες ή έχουν δεσμούς με περιφερειακές εθνότητες, η πολιτική του κοινοτικού ανταγωνισμού τείνει να κυριαρχήσει, αν και υπάρχουν επίσης ποικίλοι τύποι, όπως η Κορέα, όπου ο πολιτικός διαχωρισμός επαναλαμβάνεται ανάμεσα σε κεντροαριστερούς φιλελεύθερους προτεστά-

10. Paul Frestan, *Evangelical and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge Univ. Press, Καίμπριτζ 2001.

11. Andrian Hastings, «East, Central and Southern Africa», στο Thomas Qannon (επιμ.), *World Catholicism in Transition*, Macmillan, Λονδίνο 1988, σσ. 308-319.

12. Ian Linden, «The Church and Genaiden», στο Baum, Gregory - Wells, Harold (επιμ.), *The Reconciliation of Peoples*, Orbis, Νέα Υόρκη 1997, σσ. 43-85.

ντες με τους καθολικούς συμμάχους τους και ευαγγελικούς της Κεντροδεξιάς.

Σ' αυτή την επί τροχάδην ανασκόπηση δεν αναφέρθηκα στην κοινωνική διαφοροποίηση, δηλαδή στο διαχωρισμό κοινωνικών τομέων, όπως εκπαίδευση και πρόνοια, από τη θρησκευτική εποπτεία, παρότι αυτό ήταν βασικό ζήτημα στο έργο μου *General Theory of Secularisation* (Γενική θεωρία της Εκκοσμίκευσης, 1978) και θεωρείται γενικώς ο πλέον ασφαλής παράγοντας μεταξύ των ποικίλων συστατικών της θεωρίας περί εκκοσμίκευσης.¹³ Είναι προφανές ότι η κοινωνική διαφοροποίηση είναι μεγαλύτερη στις ΗΠΑ και στη Δυτική Ευρώπη απ' ό,τι οπουδήποτε αλλού, αν και σ' αυτές τις «ηγετικές κοινωνίες» οι συνέπειες διαφέρουν εμφανώς. Έτσι, οι αλλαγές του 1960, που υπονόμευσαν σημαντικά τις εκκλησίες στη Δυτική Ευρώπη, στις ΗΠΑ προκάλεσαν μετατροπές στο εσωτερικό τους, όπως οι ανεξάρτητες μεγα-εκκλησίες. Εκείνο, ωστόσο, που εντυπωσιάζει τον παρατηρητή είναι η διαφορά ανάμεσα στις πιο επιτακτικές και περιοριστικές αξιώσεις του κράτους στην Ευρώπη όσον αφορά την εκπαίδευση και την πρόνοια και στην ποικιλία των λειτουργιών που διατηρούν οι εκκλησίες στις ΗΠΑ. Εδώ η διαφορά ανάμεσα σε Ευρώπη και ΗΠΑ αντανακλά τη μορφολογία των προγενέστερων θρησκευτικών μορφών με εκκλησιαστική ηγεμονία στην πρώτη και ομοσπονδιακή/πολυαρχική θρησκευτικότητα στη δεύτερη. Ο Καναδάς με τα θρησκευτικά, δήθεν, κατεστημένα του και την τάση του προς κρατική μέριμνα προσφέρει μια επιπλέον εξεικόνιση αυτού του θεωρητικού συνδέσμου.

Περισσότερο συγκεκριμένα, στην Ευρώπη, αλλά και στις ΗΠΑ, η όλη σφαίρα των εκπαιδευτικών, προνοιακών (και πλη-

13. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwe, Οξφόρδη 1978· Josi Gasanova, *Public Religions in the Modern World*, Univ. of Chicago Press, Σικάγο-Λονδίνο 1994.

ροφοριακών) επαγγελματών χρειάζεται κατάλληλη μελέτη ώστε να ανιχνευθούν οι εκκοσμικευτικές τάσεις, ιδιαίτερα όταν επαγγελματίες, που υποτίθεται ότι εργάζονται υπό την αιγίδα της θρησκείας, προβαίνουν σε προληπτικές απεργίες υπέρ της κοσμικότητας. Ωστόσο, υπάρχει ένα πρόσφατο ρεύμα προς την εξής κατεύθυνση: κυβερνήσεις καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι το κοινωνικό κεφάλαιο διατηρείται καλύτερα όχι με εξωτερικές κυρώσεις, αλλά διά μέσου κάποιου συνδυασμού προτεσταντικής εσωτερικής συνείδησης και καθολικού κοινοτικού ελέγχου.

Τα εκπαιδευτικά και προνοιακά επαγγέλματα είναι επίσης εκείνα στα οποία οι γυναίκες εισήλθαν με μεγαλύτερη επιτυχία, κι αυτό έχει εξίσου σημαντικές συνέπειες για τη θρησκεία.¹⁴ Κατά το παρελθόν, οι γυναίκες αποδέχονταν έναν ιδιαίτερο θρησκευτικό ορισμό του ρόλου τους απέναντι στη σχετική αδιαφορία των ανδρών, αν και αυτό δεν ισχύει πλέον, με συνέπειες για τη θρησκευτικότητα των νεαρότερων γυναικών. Μολονότι αυτό είναι πηγή έντασης ακόμη και στο εσωτερικό των «δυτικών» εκκλησιών, αποτελεί επίσης πηγή έντασης ανάμεσα στη δυτική θρησκευτική κοινή γνώμη και στις βιβλικές παραδόσεις της Ευαγγελικής Εκκλησίας (και του ισλάμ) σε άλλα μέρη, καθώς προσφέρονται ικανοποιητικοί ρόλοι για γυναίκες και προσελκύονται σε εξαιρετικά μεγάλους αριθμούς, με βάση τη γυναικεία και οικογενειακή ακεραιότητα έναντι της ανδρικής ανευθυνότητας. Ο δυτικός φιλελεύθερος κλήρος αντιμετωπίζει τους θρησκευτικούς ηγέτες από αναπτυσσόμενες χώρες, όσον αφορά αυτά και συνα-

14. Callum Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800-2000*, Routledge, Λονδίνο-N. Υόρκη 2001, κεφ. 4· Martin Bernice, «The Pentecostat Gender Paradox», στο Fenn, Richard κ.ά. (επιμ.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Blackwell, Οξφόρδη 2001, σσ. 52-66· Linda Woodhead, «The role of Women», στο Linda Woodhead (επιμ.), *Religion in the Modern World*, Routledge, Λονδίνο 2001.

φή θέματα όπως η ομοφυλοφιλία και η πατριαρχία εν γένει, με τρόπο που δοκιμάζει τη δέσμευσή τους στην εσωτερική αξία μη δυτικών πολιτισμών. Υπάρχουν, συν τοις άλλοις, περισσότερο επικίνδυνα ενδεχόμενα που караδοκούν, όπως μετανάστες με υψηλά ποσοστά αναπαραγωγής που απασχολούνται σε κοινωνίες με υπογεννητικότητα, δημιουργώντας έτσι τις προϋποθέσεις για συνδυασμένη εθνική, θρησκευτική και πολιτιστική σύγκρουση.

Ποιες, λοιπόν, είναι οι κυριότερες τάσεις που αναδύονται από τη σύντομη αυτή ανασκόπηση; Αναμφίβολα, η θεσμική θρησκεία είναι παντού υπό πίεση, ιδίως δε όπου συνδέεται με κατεστημένες κοινωνικές ιεραρχίες, όπως στη Λατινική Αμερική και (με μάλλον διαφορετικό τρόπο) στη Δυτική Ευρώπη. Η θρησκεία μπορεί να λειτουργεί ως σύμβολο ταυτότητας, όπως στην Ιρλανδία, στην Πολωνία ή στην Κολομβία, αλλά πλέον είναι δύσκολο να μετατρέπεται σε κοινωνική εξουσία. Σε χριστιανικές κουλτούρες αυτό δεν είναι μόνο μέρος του εκδημοκρατισμού αλλά και της εξατομίκευσης που στην Ευρώπη υπονομεύει τους θρησκευτικούς θεσμούς, ενώ στις ΗΠΑ τούς εκθέτει απλά στη ρευστότητα και στις ιδιοτροπίες της ατομικής επιλογής. Οποτεδήποτε ο ατομικισμός εμφανίζεται αχαλιναγώγητος στο βορειανατολικό κόσμο, λαμβάνει υλιστικές χειραγωγικές αλλά και άκρως ιδεαλιστικές έως απορριπτικές μορφές: με «πράσινα» και «new age» κινήματα, και με τεχνικές για αυτοκαλλιέργεια και θεραπεία.

Στη Λατινική Αμερική και άλλα μέρη του κόσμου των δύο τρίτων, η συνδυασμένη έλευση εκδημοκρατισμού και εξατομίκευσης εκφράζεται μάλλον διαφορετικά. Υπάρχει, κατά πρώτον, ο άτεγκτος καθολικισμός, που διατηρεί συλλογικό χαρακτήρα, ενίοτε της Δεξιάς μα πιο πρόσφατα της Αριστεράς, και διασώζει τη διεθνή διάσταση της Καθολικής Εκκλησίας στο πλαίσιο ενός μάλλον παρηκμασμένου εθνικισμού. Υπάρχει

επίσης ο λαϊκιστικός ευαγγελισμός, ασταθής, πολυαρχικός και ανταγωνιστικός, που κινητοποιεί τις φτωχές και τις αναδυόμενες μεσαίες τάξεις κατά μήκος ενός νοητού τόξου από το Μπουένος Άιρες και το Λάγος μέχρι τη Σιγκαπούρη, τη Μανίλα και τη Σεούλ.

Οι βασικές δυνατότητες είναι απλές: κάποια εκδοχή εθνοθηρησκείας ή, εναλλακτικά, στο εσωτερικό του χριστιανισμού, επιλογές ανάμεσα σε κάποιο οργανικό καθολικό εγχείρημα, σε ευαγγελική πολυαρχία αγγλοαμερικανικής προέλευσης, αλλά αποτελεσματικά αφομοιωμένης στον κάθε τόπο και σε κάποιο συνδυασμό φιλελεύθερου χριστιανισμού και ευρωπαϊκής κοσμικότητας, όπως διασπείρεται από δυτικές μορφωμένες παγκόσμιες ελίτ.

Εάν αυτά τα ταξινομήσουμε επιγραμματικά στο «δυτικό» πλαίσιο, προκύπτουν τα εξής:

1. Η διάβρωση θεσμικών και τελετουργικών μορφών κοινωνικού σεβασμού και ηθικού ελέγχου, όπως προάγονται από τη θρησκεία.
2. Η απομάκρυνση της εκκλησίας από το κράτος, από το νόμο ως έκφραση της χριστιανικής ηθικότητας και από «χριστιανικά» πολιτικά κόμματα.
3. Η ανάδυση του κλήρου, ιδίως εκκλησιαστικών παραγόντων, ως πολιτικών σχολιαστών και η ως επί το πλείστον τοποθέτησή τους στην Κεντροδεξιά.
4. Η απομάκρυνση της εκκλησίας από εθνικά συναισθήματα και εθνική συνείδηση.
5. Η ανάδυση ενός ριζοσπαστικού ατομικισμού: (α) με λίαν πραγματιστική, ωφελιμιστική συμπεριφορά προς ηθικές αρχές ή (β) που ενδιαφέρεται για την προσωπική θεραπεία ή (γ) ποικιλόμορφες πνευματικότητες, περιπαθώς ηθικιστικές γύρω από οικολογικά ζητήματα κ.λπ. Αξίζει ίσως να τονιστεί η αριθμητική μηδαμινότητα των Νέων Θρησκευτι-

κών Κινημάτων, ειδικά όσον αφορά την απήχησή τους, έστω κι αν θέτουν ενδιαφέροντα ερωτήματα.

6. Η Εκκλησία αυτή καθ' εαυτήν ως αντανάκλαση της ηθικής σύγχυσης, κυρίως σε σχέση με την οικεία σφαίρα της οικογένειας και του φύλου.
7. Η στροφή από τα μέσα πληροφόρησης και την κοσμική διάνοηση, καθώς και από τα εκπαιδευτικά και προνοιακά επαγγέλματα προς μια απροκάλυπτη εχθρότητα για τη θρησκεία. Αυτό στενεύει τα περιθώρια για να συνεχιστεί η πολιτική κατανόηση της θρησκείας.

Νίκος Κοκοσαλάκης*

Παραδοσιακή θρησκεία και κοινωνία στην ύστερη νεωτερικότητα

Εννοιολογικό και θεματικό πλαίσιο

Ο τίτλος αυτού του άρθρου είναι αρκετά ευρύς, γι' αυτό θα ήθελα να αρχίσω με μια γενική τοποθέτηση και οριοθέτηση του θέματός μου. Θα χρησιμοποιήσω εδώ τον όρο θρησκεία ως υπερβατική και, συνάμα, κοινωνική πραγματικότητα που μεταβάλλεται, διαχρονικά και συγχρονικά, στο πλαίσιο της ευρύτερης κοινωνικής εξέλιξης. Η θρησκεία έτσι αποτελεί πολιτισμικό παράγοντα που έχει άμεση ή έμμεση διαλεκτική σχέση με τις πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις στην κοινωνία. Παράλληλα, η θρησκεία αποτελεί βασικό ανθρωπολογικό και υπαρξιακό στοιχείο με τον τρόπο που την ορίζει ο Luckmann¹ «ως τη βασική ικανότητα και τάση του ανθρώπου να υπερβαίνει το βιολογικό οργανισμό του». Ο όρος παραδοσιακή θρησκεία αναφέρεται συνήθως στις μεγάλες ιστορικές θρησκείες, τις οποίες ο Weber ονομάζει «world religions», αν και εγώ εδώ έχω υπόψη μου κυρίως το χριστιανισμό.

Η κοινωνιολογική ανάλυση του όποιου ρόλου της θρησκείας στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία προϋποθέτει

* Καθηγητής Κοινωνιολογίας, University of Liverpool.

1. Βλ. T. Luckmann, *The Invisible Religion*, MacMillan, London 1967.

αναφορά στη σχέση θρησκείας και νεωτερικότητας. Σε γενικές γραμμές, η θρησκεία και η νεωτερικότητα έχουν εννοηθεί και αναλυθεί από τις κοινωνικές επιστήμες ως αντίθετες ή και συγκρουόμενες πολιτισμικές έννοιες. Οι νεωτεριστές απέρριψαν την πραγματικότητα του *ιερού*, το οποίο κατέταξαν στη σφαίρα του μη λογικού ή και του παραλόγου. Είναι γνωστό ότι η θρησκεία, για το Διαφωτισμό και τη νεωτερική σκέψη, αποτελούσε όχι μόνον αναχρονιστικό πολιτισμικό και κοινωνικό κατάλοιπο αλλά και συντηρητική ή και αντιδραστική ιδεολογία, καθώς και τροχοπέδη κοινωνικής και επιστημονικής προόδου και εμπόδιο κοινωνικής και ατομικής χειραφέτησης. Οι κοινωνικές επιστήμες λοιπόν, οι οποίες αναπτύχθηκαν μέσα στα ιδεολογικά και επιστημολογικά πλαίσια της νεωτερικότητας, εξέλαβαν αυτήν τη θέση για τη θρησκεία ως δεδομένη πραγματικότητα. Η πλειονότητα των κοινωνικών επιστημονών μάλιστα που ασχολήθηκαν με τη θρησκεία υποστήριζαν, μέχρι και τη δεκαετία του 1980, ότι με τη συνεχώς αυξανόμενη εκκοσμίκευση ο κοινωνικός και πολιτισμικός ρόλος της θρησκείας θα έφθινε συνεχώς και, τελικά, θα εξαφανιζόταν.

Εκ των πραγμάτων όμως, βάσει δηλαδή της πρόσφατης παγκόσμιας οικονομικής και κοινωνικής εξέλιξης και της αδιαμφισβήτητης αναβίωσης των θρησκευτικών φαινομένων σε παγκόσμιο επίπεδο τα τελευταία είκοσι χρόνια, η περί εκκοσμίκευσης θεωρία είναι υπό αναθεώρηση. Υπάρχει πλέον αδιαμφισβήτητη μαρτυρία ότι οι θρησκευτικές παραδόσεις, όχι μόνο στο χώρο του ισλάμ αλλά και σε ολόκληρο τον κόσμο, αποκτούν και πάλι αυξανόμενη κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική σημασία. Οπωσδήποτε, η επιστημονική ανάλυση και κατανόηση του θετικού ή αρνητικού πολιτισμικού ρόλου της παραδοσιακής θρησκείας στη σύγχρονη κοινωνία αποτελεί σοβαρή πρόκληση για τις κοινωνικές επιστήμες και ιδίως για την κοινωνιολογία. Η γενικευμένη αμφισβήτηση της απόλυτης αυθεντίας του ορθού λόγου στο πλαίσιο της «μεταμο-

ντέρνας» κοινωνίας, οι λειτουργίες και επιπτώσεις της παγκοσμιοποιημένης οικονομίας της αγοράς στην καθημερινή ζωή, η άμβλυνση της πώλωσης των μεγάλων ιδεολογικών στρατοπέδων με την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, καθώς και οι γενικότερες υπαρξιακές και πνευματικές αναζητήσεις του σύγχρονου ανθρώπου έχουν συντελέσει σε μια γενικότερη τάση επιστροφής στις θρησκευτικές παραδόσεις υπό διάφορες μορφές.

Εκείνο που διαφαίνεται τώρα είναι ότι, από επιστημολογική σκοπιά, τα θρησκευτικά φαινόμενα θεωρήθηκαν και αναλύθηκαν στο παρελθόν στο πλαίσιο μιας μονοδιάστατης νεωτερικής σκέψης. Οι στενές ρασιοναλιστικές κατηγορίες και οι θετικιστικές μέθοδοι που χρησιμοποιήθηκαν απέτυχαν να αναγνωρίσουν και να αξιολογήσουν σωστά το βαθύτερο συμβολικό ανθρωπολογικό χαρακτήρα αυτών των φαινομένων. Το αποτέλεσμα υπήρξε μια μη αντικειμενική, μεροληπτική αντίληψη της θρησκείας εντός ενός ιδεολογικού επιστημονισμού, ο οποίος απέρριπτε εκ προοιμίου την ουσιαστική οντολογική της πραγματικότητα και της απέδιδε μη λογικό ψευδαισθησιακό χαρακτήρα. Οπωσδήποτε οι αντιλήψεις αυτές δεν ήταν ελεύθερες από προκατάληψη. Ως ενδεικτικά αλλά τρανταχτά παραδείγματα αναφέρουμε τις θέσεις για τη θρησκεία μεγάλων νεωτεριστών, όπως ο Freud και ο Marx. Ο πρώτος, στα περισσότερα βιβλία του, αναφέρθηκε στη θρησκεία ως ψευδαίσθηση ή ως ατομική ή συλλογική νευρώση. Ο δεύτερος με ιδιαίτερη ευκολία χαρακτήρισε τη θρησκεία συλλήβδην ως «όπιο του λαού» και κάθε θρησκευτική πίστη ως ψευδή συνείδηση και αντανάκλαση των ταξικών δομών της κοινωνίας. Βέβαια, τόσο ο Freud όσο και ο Marx είχαν σημαντικές αλήθειες για τη θρησκεία. Ο πρώτος με την ανάλυση του ασυνειδήτου και των κινήτρων στην ψυχανάλυση και ο δεύτερος με τη θεωρία και ανάλυση της ιδεολογίας. Όμως, ο καθολικός τρόπος με τον οποίον απέρριψαν την οντολογική

πραγματικότητα και τον όποιο βαθύτερο πολιτισμικό ρόλο των θρησκευτικών φαινομένων συντέλεσε και στη στρεβλή επιστημολογική θεώρησή τους.

Ωστόσο, η επιστημολογική ανεπάρκεια της θετικιστικής νεωτερικής σκέψης γενικά καταμαρτυρείται τώρα και από τη δριμεία κριτική που ασκεί εναντίον της η μετανεωτερική βιβλιογραφία. Η τελευταία, βέβαια, που πλέον είναι τεράστια, συχνά καταλήγει στην υπερβολή, στον άκρατο σχετικισμό και στην ασυνέπεια. Όμως, σκοπός μας εδώ δεν είναι να καταπιαστούμε με τέτοια πελώρια και ουσιώδη επιστημολογικά θέματα. Απλώς τα προσεγγίζουμε ακροθιγώς για να επισημάνουμε την ιστορική, αμοιβαία αντίθεση και προκατάληψη που χαρακτήρισαν τη σχέση θρησκείας και νεωτερικότητας. Αυτή η επισήμανση είναι αναγκαία για να προχωρήσουμε στο σκοπό μας που είναι να επικεντρωθούμε, πολύ συνοπτικά, σε ορισμένα χαρακτηριστικά του πολιτισμικού ρόλου της θρησκείας στην ύστερη νεωτερικότητα.

Είναι φανερό σήμερα ότι οι ιδεολογικές καταβολές της νεωτερικότητας διέρχονται κρίση και η αρχική αισιοδοξία, όπως και οι προσδοκίες για γενική κοινωνική πρόοδο και κοινωνική και προσωπική χειραφέτηση σε μια πλήρως εκκοσμηκευμένη κοινωνία έχουν διαψευστεί. Οι βασικές εξαγγελίες του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης για μια κοινωνία «ισότητας, ελευθερίας και αδελφοσύνης» δεν πραγματοποιήθηκαν ποτέ. Στο σύγχρονο κόσμο μάλιστα όχι μόνον η παρουσία του κακού και η κοινωνική αδικία και ανισότητα δεν έχουν εκλείψει, αλλά και η ασυμμετρία μεταξύ πλούσιων και φτωχών χωρών διευρύνεται και διάφορες μορφές κοινωνικού αποκλεισμού εντός και μεταξύ των κοινωνιών αυξάνονται. Στον υποκειμενικό χώρο, επίσης, προβλήματα υπαρξιακού άγχους, σύγχυσης και ανασφάλειας χαρακτηρίζουν όλες τις σύγχρονες κοινωνίες. Παράλληλα παρατηρείται μια συγκρητική ή φονταμενταλιστική αναβίωση θρη-

σκευτικών φαινομένων, η οποία λαμβάνει διάφορες μορφές ανάλογα με τη θρησκευτική παράδοση της κάθε κοινωνίας. Όλα αυτά τα φαινόμενα εκτυλίσσονται στο πλαίσιο μιας παγκοσμιοποιημένης οικονομίας της ελεύθερης αγοράς, η οποία προωθεί την εμπορευματοποίηση των πάντων, ενώ συνεπικουρείται και από τη ραγδαίως αναπτυσσόμενη ηλεκτρονική τεχνολογία.

Η κρίση και γενική σύγχυση των αξιών που παρατηρείται στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία προκαλεί τις κοινωνικές επιστήμες να διερευνήσουν το σύγχρονο κοινωνικό και πολιτισμικό ρόλο των μεγάλων παραδοσιακών θρησκειών. Για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό ειδικότερα, ο οποίος μέχρι και το 17ο αιώνα ήταν ταυτόσημος με το χριστιανισμό, φαίνεται τώρα επιτακτική ανάγκη να επανεξεταστούν και να αξιολογηθούν, αντικειμενικά και χωρίς προκατάληψη, οι πολιτισμικές του ρίζες και οι θρησκευτικές του παραδόσεις στο πλαίσιο της ύστερης νεωτερικότητας και της παγκοσμιοποίησης.

Στο άρθρο αυτό θα ήθελα να υποστηρίξω ότι η παρατηρούμενη αναβίωση της θρησκείας συνδέεται άμεσα με τις σχετικά πρόσφατες κοινωνικο-οικονομικές εξελίξεις και ιδίως με αυτό που ο Thurow² ονόμασε παγκόσμιο καπιταλισμό (*global capitalism*). Θα ήθελα, επίσης, να υποστηρίξω ότι ο ρόλος της παραδοσιακής θρησκείας, που πάντοτε απετέλεσε το κατεξοχήν συμβολικό κεφάλαιο σε κάθε κοινωνία, μπορεί να αναζητηθεί στη σύγχρονη πολιτισμική σημασία των βασικών διαχρονικών και οικουμενικών αξιών της, μέσα, όμως, σε μια πλουραλιστική και διαφοροποιημένη κοινωνία. Υπάρχει έλλειμμα και αναζήτηση πνευματικότητας σ' αυτή την κοινωνία όπου κυριαρχούν ο καταναλωτισμός και οι υλιστικές διαστάσεις, όπως και οι στόχοι ενός μονοδιάστατου οικονομικού τεχνολογικού

2. Βλ. L. C. Thurow, *The Future of Capitalism: How today's economic forces shape tomorrow's world*, William Morrow, New York 1996.

πολιτισμού. Το έλλειμμα αυτό δεν αφορά μόνο τις διαχρονικές, υπαρξιακές, σωτηριολογικές αναζητήσεις του ανθρώπου για το νόημα της ζωής και του θανάτου, αλλά και τα καυτά ηθικά προβλήματα της καθημερινής κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής ζωής στο πλαίσιο της κοινωνίας πολιτών.

Παράλληλα, ο ρόλος της θρησκείας μπορεί να αναζητηθεί στη διασύνδεσή της με διάφορες μορφές ύστερου εθνικισμού, καθώς και με την αναζήτηση και εδραίωση διαφόρων μορφών συλλογικής ταυτότητας που συχνά λαμβάνουν φονταμενταλιστική μορφή. Πριν όμως ασχοληθώ με αυτά τα θέματα, θα ήθελα να επιστημονώ τον προμηθεϊκό χαρακτήρα της νεωτερικότητας και να υποστηρίξω ότι το μεγάλο ρήγμα που δημιουργήθηκε στην Ευρώπη μεταξύ νεωτερικότητας και παραδοσιακής θρησκείας το 18ο και 19ο αιώνα δεν επέφερε τελικά την πλήρη και ισόμορφη εκκοσμίκευση της ευρωπαϊκής κοινωνίας. Μπορεί μάλιστα τώρα να υποστηριχθεί, ότι η εκκοσμίκευση υπήρξε συγκεχυμένη και ασαφής και ότι οι ίδιες οι αξίες της δημοκρατίας και της κοινωνίας πολιτών στην Ευρώπη δεν μπορούν εύκολα να αποκοπούν από τις χριστιανικές πολιτισμικές ρίζες τους.

Ο προμηθεϊκός χαρακτήρας της νεωτερικότητας και η ρήξη της με την παράδοση

Η νεωτερική σκέψη, με πρωτοπόρο τον Καρτέσιο (Descartes 1596-1650), δημιούργησε ένα ριζικό ρήγμα με κάθε φιλοσοφική και θρησκευτική παράδοση, και εισήγαγε μια νέα μοναδική ανθρωποκεντρική επιστημολογία, βασισμένη καθαρά στον ορθό λόγο (*cogito ergo sum*). Με αυτήν την επιστημολογία, που αναπτύχθηκε φιλοσοφικά ιδίως στη Γαλλία το 17ο και 18ο αιώνα, η νεωτερικότητα διεκδικούσε για τον εαυτό της τη βεβαιότητα για ένα μοναδικό και αποκλειστικό τρόπο πρό-

σβασης στην αλήθεια, απορρίπτοντας κατά συνέπεια κάθε παραδοσιακή θρησκευτική επιστημολογία. Η ουσιώδης διαφορά μεταξύ αυτής της επιστημολογίας και κάθε άλλης παραδοσιακής ήταν ότι οι μεν παραδοσιακές στήριζαν την αλήθεια σε κάποια θρησκευτική πίστη/αποκάλυψη ή δόγματα, ενώ η νεωτερική έφθανε στην αλήθεια διά του ορθού λόγου ή μέσω εμπειρικά επιβεβαιωμένης γνώσης στα πλαίσια των νόμων της φύσης. Οι νόμοι αυτοί, που ισχύουν και για τον άνθρωπο ως μέρος της φύσης, είχαν εννοηθεί μηχανικά και είναι ανακαλύψιμοι σύμφωνα με τη νευτώνεια φυσική.

Δεν θα υπεισέλθω εδώ στα μεγάλα φιλοσοφικά και επιστημολογικά προβλήματα που εγείρονται σχετικά με τις παραπάνω αντιλήψεις για τη φύση, τον άνθρωπο και την κοινωνία, τα οποία άλλωστε έχουν έκτοτε απασχολήσει ιδιαίτερως τη διάνοηση και τη φιλοσοφική σκέψη. Θα ήθελα μόνο να επισημάνω ότι αυτή η επιστημολογική αντίληψη του κόσμου και το φυσιοκρατικό μηχανιστικό μοντέλο της επιστήμης που ίσχυσε μέχρι και το τέλος του 19ου αιώνα έχουν ριζικά αναθεωρηθεί τον 20ό αιώνα, με πρωτοπόρους τους φυσικούς όπως ο Einstein, ο Heisenberg κ.ά. Με τις αναθεωρήσεις αυτές, η οξεία αντίθεση μεταξύ επιστήμης και θρησκείας, η οποία είχε κορυφωθεί στους κύκλους διανοουμένων και θεολόγων στο δεύτερο μισό του 19ου αιώνα, σιγά σιγά αμβλύθηκε. Οπωσδήποτε τώρα είναι γενικά αποδεκτό ότι η επιστήμη δεν συγκρούεται επιστημολογικά με τη θρησκεία όπως την ορίσαμε στην αρχή αυτού του άρθρου. Η όποια επιστημονική μέθοδος, δηλαδή, δεν αίρει και δεν μπορεί να άρει την οντολογική πραγματικότητα της θρησκείας. Ο Einstein,³ μάλιστα, υποστήριξε ότι «η επιστήμη χωρίς τη θρησκεία είναι χωλή, η θρησκεία χωρίς την επιστήμη είναι τυφλή». Όμως η σχέση αυτή ποτέ δεν ξεκαθαρίστηκε αρκετά και οι κοινωνικές επιστήμες, ως γνήσια παιδιά της νεωτε-

3. Βλ. A. Einstein, *Ideas and Opinions*, Souvenir Press, London 1954, σ. 46.

ρικότητας, υπέθεσαν ότι η κοινωνία θα συνεχίσει να εκκοσμι-
κεύεται, ότι δηλαδή η θρησκεία θα συνεχίσει να περιθωριο-
ποιείται και να αποσύρεται στον ιδιωτικό χώρο. Η πρόσφατη
λοιπόν αναβίωση της θρησκείας, και ιδίως του ισλάμ, κατέλα-
βε τις κοινωνικές επιστήμες κάπως απροετοίμαστες για την
ερμηνεία των φαινομένων.

Η νεωτερικότητα υπήρξε, ως γνωστόν, αποτέλεσμα συγκεκρι-
μενων οικονομικών, πολιτικών και πολιτισμικών εξελίξεων.
Στον πολιτισμικό χώρο, ιδιαίτερα, το κύριο χαρακτηριστικό της
ήταν ο ανθρωποκεντρικός και προμηθειικός της χαρακτήρας. Ο
νεωτερικός άνθρωπος παίρνει, ούτως ειπείν, τη μοίρα του στα
χέρια του. Η Αναγέννηση, η Θρησκευτική Μεταρρύθμιση, ο
Διαφωτισμός και η Γαλλική και η Βιομηχανική Επανάσταση ει-
σήγαγαν στον ευρωπαϊκό πολιτισμό μια κάθετη διχοτόμηση με-
ταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας. Η διχοτόμηση αυτή, που
ονομάστηκε από τον Gellner⁴ και άλλους «το μεγάλο γρήγμα»
(the big ditch), είχε δύο κύριες συνέπειες: Πρώτον, δημιούργη-
σε τον πρώτο καθαρά ανθρωποκεντρικό, προμηθειικό πολιτι-
σμό στην ιστορία. Κατέστησε δηλαδή τον άνθρωπο και τον ορ-
θό λόγο ως την κυρίαρχη δύναμη στον κόσμο, την ιστορία και
τη φύση. Δεύτερον, απέρριψε όλες τις θρησκευτικές αντιλήψεις
περί του κόσμου και του ανθρώπου και την έννοια του *ιερού*
γενικότερα και κατασκεύασε το δικό της φυσιοκρατικό, ορθο-
λογικό επιστημολογικό σύστημα.

Στο σύστημα αυτό απέδωσε καθολική, οικουμενική, δια-
χρονική και διαπολιτισμική αξία, απορρίπτοντας παράλληλα
οποιαδήποτε πραγματική οντολογική έννοια του *ιερού*. Ο
Gellner το τοποθετεί ως εξής: «Ο ριζοσπαστικός ρασιοναλι-
σμός του Διαφωτισμού εξαλείφει με μια μονοκονδυλιά το *ιε-
ρό* από τον κόσμο... απο-ιεροποιεί και απομυστικοποιεί το

4. Βλ. E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London 1992.

καθετί. Με άλλα λόγια, όχι θαύματα, όχι θείες παρεμβάσεις, όχι σωτήρες, όχι ιερές εκκλησίες, όχι μυστηριακές κοινότητες. Όλες οι υποθέσεις υποβάλλονται σε εξονυχιστική έρευνα, όλα τα φαινόμενα είναι ανοικτά σε νέες ερμηνείες και όλα υπόκεινται σε συμμετρικούς νόμους που αποκλείουν ιερές θαυματουργικές παρεμβάσεις και την παρέμβαση του άλλου εις το εγκόσμιο».⁵

Οι φιλοσοφικές και επιστημολογικές προεκτάσεις αυτής της θεώρησης του κόσμου είναι, βέβαια, τεράστιο θέμα που δεν μπορεί να μας απασχολήσει εδώ. Εκείνο όμως που πρέπει να τονιστεί είναι ότι ο νεωτερικός ορθολογισμός, παρά την εξορία του *ιερού* από τον κόσμο, δεν κατόρθωσε ποτέ να λύσει το πρόβλημα του *υπερβατού*, το οποίο συνέχισε κατά κάποιο τρόπο να μπαίνει στα πράγματα από την πίσω πόρτα. Η νεωτερική σκέψη είναι η μόνη στην ιστορία η οποία συνέλαβε ένα πλήρως απο-ιεροποιημένο και απο-μυστικοποιημένο κόσμο και συνάμα τον πλήρη και απόλυτο χωρισμό της θρησκείας όχι μόνο από την πολιτική αλλά και από την ηθική, τις αξίες και τον πολιτισμό γενικότερα. Ακόμη και στην ακμή της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας, στον ορθολογισμό της οποίας έκτισε η νεωτερικότητα, η έννοια του *ιερού* διατηρήθηκε ως θεμελιώδης του κόσμου αρχή.

Το μεγάλο ρήγμα λοιπόν που δημιουργήθηκε μεταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας είχε ως συνέπεια να αποκόψει κάπως αυθαίρετα και βίαια τον ευρωπαϊκό πολιτισμό από τις χριστιανικές πολιτισμικές ρίζες του. Αυτό όμως ήταν μάλλον κατασκευάσμα των διανοουμένων παρά μία φυσιολογική πολιτισμική εξέλιξη. Τέτοιο ρήγμα ήταν αδύνατο να επέλθει στην κοινωνική βάση, δεδομένου ότι ο ευρωπαϊκός πολιτισμός ως καθημερινό βίωμα δεν μπορούσε να αποκοπεί οριστικά και απότομα από τις θρησκευτικές παραδόσεις του και

5. Βλ. E. Gellner, *ό.π.*, σσ. 80-81.

τις συμβολικές καταβολές του. Είναι μάλιστα σημαντικό ότι τα διάφορα εννοιολογικά σχήματα της νεωτερικότητας⁶ δεν μπόρεσαν τελικά να ξεπεράσουν το πρόβλημα του υπερβατού. Απλώς στη θέση του *ιερού* εγκατέστησαν τη φύση ως απώτατη, υπερβατική, υποστασιοποιημένη αρχή.⁷ Ο Gellner, μάλιστα, επιβεβαιώνει ότι «ο ρασιοναλισμός ήταν η συνέχεια του αποκλειστικού μονοθεϊσμού με άλλα μέσα».⁸ Έτσι, είτε πάρουμε τον Δαρβίνο είτε πάρουμε τον Μαρξ, μαζί με μια υπερβατική υποστασιοποιημένη έννοια της φύσης έχουμε και μια εσχατολογική έννοια της ιστορίας. Όμως, η αντικατάσταση του βιβλικού Θεού με τη φύση ενέχει κάποια αντίφαση, αφού η ίδια η φύση στο πλαίσιο της νέας θετικιστικής μεθόδου καθίσταται αντικείμενο γνώσης και υποβάλλεται στην κυριαρχία του προμηθεϊκού νεωτερικού ανθρώπου.

Οι αντιλήψεις αυτές, βέβαια, προήλθαν και διαμορφώθηκαν, σε μεγάλο βαθμό, στα κοινωνικά πλαίσια της εμπειρίας των αιματηρών θρησκευτικών πολέμων του 16ου και 17ου αιώνα στην Ευρώπη. Στην ουσία ήταν μια πράξη αντίθεσης και απόρριψης του παλαιού φεουδαρχικού καθεστώτος (*Ancien Regime*) και του κληρικο-κρατικού, σκοταδιστικού και αυταρχικού μεσαίωνα. Οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού, γράφοντας εναντίον της μεσαιωνικής αντίληψης του κόσμου και εναντίον της εξουσίας και κυριαρχίας της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, απολυτοποίησαν τη φύση και τον ορθολογισμό. Όμως δεν ήταν δυνατόν ποτέ να εδραιώσουν φιλοσοφικά τον ορθολογισμό ως

6. Βλ. R. Bockock – K. Thompson, *Social and Cultural Forms of Modernity*, Heinemann, London 1992.

7. Για κριτική ανάλυση, βλ. Z. Bauman, *Legislators and Interpreters*, Basil Blackwell, Oxford 1987, και του ίδιου «The Fall of the legislator», στο T. Doherty (επιμ.), *Postmodernism: A Reader*, Wheatsheaf, London 1993. Βλ. επίσης, R. Rubinstein, *Modernization: the humanist response to its promise and problems*, Paragon House, Washington D.C. 1982.

8. Βλ. E. Gellner, *ό.π.*, σ. 58.

βίωμα ή τρόπο ζωής ούτε και ως κανονιστικό πρότυπο κοινωνικών και προσωπικών ανθρωπίνων σχέσεων. Πρέπει, μάλιστα, να σημειωθεί ότι οι βασικές αξίες της νεωτερικότητας, δηλαδή *ελευθερία, αδελφότητα, ισότητα*, που ήταν ως γνωστό και συνθήματα της Γαλλικής Επανάστασης, δεν μπορούσαν να θεμελιωθούν επιστημολογικά στον ορθολογισμό και εν πολλοίς ήταν «δανεισμένες» από τον ιουδαιο-χριστιανισμό.

Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η πεμπτουσία του προβλήματος της νεωτερικότητας από την αρχή ήταν πώς να συνδέσει την ηθική και τον ορθολογισμό με τους νόμους της φύσης. Ο Seligman μάλιστα παρατηρεί, ότι «ολόκληρο το οικοδόμημα της νεωτερικότητας βασίζεται στην ικανότητά της ή μη να αρθρώσει πειστικό λόγο απόλυτης ηθικής».⁹ Η νεωτερική σκέψη, έχοντας αποκόψει την ηθική από τη θρησκεία, δεν μπόρεσε ποτέ να εδραιώσει την καταγωγή των αξιών στον ορθό λόγο. Μεγάλοι φιλόσοφοι μάλιστα όπως ο Kant (1724-1804) και ο Hume (1711-1776) ξεκαθάρισαν ότι οι αξίες και οποιαδήποτε έννοια ηθικής δεν μπορούν να προέλθουν από κάποια μεθοδική, ορθολογική, φυσιοκρατική αντίληψη του κόσμου. Κατά τον Gellner, «Ο Kant, ως ο πιο βαθύς στοχαστής του Διαφωτισμού, ήταν εντελώς ξεκάθαρος γι' αυτό το πράγμα. Καθετί μέσα στη φύση πράγματι υπόκειται στους νόμους της, αλλά η γνώση η ίδια –και η ηθική– είναι έξω από τη φύση».¹⁰ Ο Hume, επίσης, στο βιβλίο του *Πραγματεία της ανθρώπινης φύσης* (1888), τεκμηρίωσε με απόλυτη σαφήνεια ότι οι ηθικές διακρίσεις δεν μπορούν να προέρχονται ούτε από τη φύση ούτε από τον ορθό λόγο.

Στο χώρο της κοινωνιολογίας, οι «μεγάλοι πατέρες» Durkheim και Weber έφθασαν στο ίδιο συμπέρασμα. Έτσι, ο Durkheim απέρριψε οποιαδήποτε χρησιμοθηρική καταγωγή

9. Βλ. A. Seligman, «Towards a reinterpretation of modernity and post-modernity», στο B. Turner (επιμ.), *Theories of Modernity and Post-modernity*, Sage, London 1990.

10. Βλ. E. Gellner, *ό.π.*, σ. 82.

των ηθικών κανονιστικών αξιών.¹¹ Στο βιβλίο του μάλιστα *Κοινωνιολογία και Φιλοσοφία*¹² υποστήριξε ότι η ηθική και οι αξίες τελικά μπορεί να προέρχονται ή από το θεϊόν ή από μια ιδεατή έννοια της κοινωνίας και πρόσθεσε: «Δεν θα προβάλλω εδώ τα επιχειρήματα για τη μια ή την άλλη λύση που είναι και οι δύο συνεπείς. Μπορώ μόνο να προσθέσω ότι, όσον με αφορά, μου είναι εντελώς αδιάφορο να επιλέξω, αφού στη θεότητα βλέπω μόνο την κοινωνία μεταμορφωμένη και συμβολικά εκφραζόμενη». Ως γνήσιος οπαδός του Διαφωτισμού, βέβαια, θα ήταν αδύνατο να επιλέξει το Θεό του πατέρα, παππού ή προπάππου του, που ήταν όλοι ραβίνοι.

Ο κύριος λόγος γι' αυτή τη συζήτηση είναι να υποστηριχθεί ότι ο νεωτερικός ρασιοναλισμός δεν μπόρεσε και δεν θα μπορούσε ποτέ να εκριζώσει την έννοια του *ιερού* και του *υπερβατού* από τη δυτική κοινωνία. Η ένταση αυτή διαφαίνεται ιδιαίτερα και από την ενασχόληση του Weber με την ανάλυση του δυτικού ρασιοναλισμού αλλά και από την αγωνία που χαρακτηρίζει τα γραπτά του για την τύχη του δυτικού πολιτισμού γενικότερα. Σ' αυτούς που αφελώς πίστευαν στη σωτηρία του κόσμου μέσω του επιστημονισμού, εκείνος αντέτασσε:¹³ «Η μοίρα της εποχής που έφαγε από το δένδρο της γνώσης είναι ότι πρέπει να γνωρίζεις ότι δεν θα μπορέσει ποτέ να μάθει την *έννοια του κόσμου* από τα αποτελέσματα της ανάλυσής του, όσο τέλεια κι αν είναι αυτή η ανάλυση». Πρόσθεσε δε ότι η επιστήμη δεν θα μπορέσει ποτέ να μας διδάξει πώς να ζήσουμε. Η έντονη, βέβαια, απαισιοδοξία του Weber για τις προοπτικές και την ποιότητα του νεωτερικού πολιτισμού είναι διάχυτη στα περισσότερα έργα του.

11. Βλ. E. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, The Free Press, New York 1933.

12. Βλ. E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, Cohen and west, London 1953, σ. 52.

13. Βλ. Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Free Press, Illinois 1949, σ. 57.

Ο Weber μετέφερε τη λογική του μεγάλου ρήγματος μεταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας και το επακόλουθο χάσμα (όπως το είδε) μεταξύ ορθού λόγου και αξιών στην κοινωνία. Έτσι, στο πλαίσιο της παρέλασης του εργαλειακού ρασιοναλισμού διέγινωσε την έλευση ενός πλήρως απομυστικοποιημένου κόσμου (Entzauberung der Welt), όπου το ιερό δεν παίζει κανένα κοινωνικό ρόλο.¹⁴ Κάτι τέτοιο όμως δεν φαίνεται να έχει συμβεί στην πραγματικότητα. Βέβαια, το δυτικό ρασιοναλιστικό ήθος έχει διαβρώσει την παραδοσιακή θρησκεία και έχει εκκοσμικεύσει τους θεσμούς, όμως δεν μπορούσε να διακόψει πλήρως την πολιτισμική και υπαρξιακή συνέχεια του ιερού στην κοινωνία.¹⁵ Ο ίδιος ο Weber μάλιστα, στις πιο μελαγχολικές στιγμές του, εξέφραζε σκέψεις όπως την ακόλουθη: «Μπορεί προς το τέλος αυτής της εξέλιξης [δηλαδή της νεωτερικότητας] οι θεοί να αναστηθούν από τους τάφους των, να προσπαθήσουν να επιβάλουν την εξουσία τους στη ζωή μας και να ξαναρχίσουν πάλι τους αιώνιους καβγάδες τους μεταξύ τους».¹⁶ Η σκέψη αυτή του Weber ίσως δεν είναι άσχετη και με τη θέση που εξέφρασε πρόσφατα ο Huntington,¹⁷ την οποία δεν αποδέχομαι, ότι οι πολιτισμικές συγκρούσεις τον 21ο αιώνα θα έχουν θρησκευτικό υπόβαθρο.

Σε κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο, τα παραπάνω σημαίνουν ότι η καρτεσιανή λογική και ο αυστηρός ορθολογισμός του Διαφωτισμού, που χαρακτηρίζουν τη νεωτερική σκέψη, έχουν σιγά σιγά τεθεί υπό αμφισβήτηση, τουλάχιστον ως εργαλεία για την επίλυση των καθημερινών κοινωνικών και ηθικών προβλημάτων στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία. Αυτό λοιπόν

14. Βλ. A. Smart, *Postmodernity*, Routledge, London 1993, σ. 86.

15. Βλ. J. Beckford, «Is the sacred a sociological category?», *Journal of Oriental Studies*, τόμ. 26, no 1, σσ. 33-39.

16. Βλ. Max Weber, *Economy and Society*, τόμ. 2, Callifornia U.P., Berkley 1978, σ. 149.

17. Βλ. S. Huntington, «The clash of civilizations», *Foreign Affairs*, Σεπτ.-Οκτ. 1993.

που αποκαλείται «κρίση της νεωτερικότητας» συνδέεται και με αυτό που ο Bauman ονόμασε «πτώση των νομοθετών» (fall of the legislators), που σημαίνει την αμφισβήτηση της ηγεμονίας και της ανωτερότητας του δυτικού ρασιοναλισμού.¹⁸ Αν και οι επιθέσεις εναντίον του δυτικού ορθολογισμού είναι πολλές φορές υπερβολικές και άδικες, και εγώ προσωπικά τις καταδικάζω, εκείνο που είναι πέραν πάσης αμφιβολίας είναι ότι οι εξαγγελίες του Διαφωτισμού για γενική κοινωνική και προσωπική χειραφέτηση δεν υλοποιήθηκαν. Στο επίπεδο μάλιστα του πολιτισμού και των ανθρωπίνων σχέσεων, η επέκταση του εργαλειακού ρασιοναλισμού και η συνακόλουθη εμπορευματοποίηση όλου του φάσματος της ανθρώπινης ζωής έχει οδηγήσει σε πνευματικό κενό, που παρουσιάζεται έντονο στις πνευματικές και υπαρξιακές αναζητήσεις του σύγχρονου ανθρώπου. Παρά τα εντυπωσιακά και πράγματι θαυμαστά επιτεύγματα στους τομείς της επιστήμης και της τεχνολογίας, η ιδέα της προόδου γενικά και οι προσδοκίες για την ανθρώπινη ευτυχία φαίνεται να υπαναχωρούν. Πρόοδος δηλαδή στις κοινωνικές και προσωπικές σχέσεις των ανθρώπων, ως στόχος του εργαλειακού ορθολογισμού, φαίνεται τώρα ακατόρθωτος όσο ποτέ. Η βασική προσδοκία του δυτικού ατομισμού, η επίτευξη δηλαδή της προσωπικής ευτυχίας, φαίνεται πλέον απογοητευτικά μακριά με μια συνεχώς αυξανόμενη αλλοτρίωση, παρά το γεγονός ότι το άτομο (*self*) αναδεικνύεται και προωθείται ως μοναδική, απώτατη αξία.

Η ατελής και ασαφής εκκοσμίκευση

Για τους λόγους που εκθέσαμε παραπάνω, και άλλους ουσιαστικότερους που αφορούν τη βαθύτερη ανθρωπολογική έννοια

18. Βλ. Z. Bauman, «The Fall of the Legislators», στο T. Doherty (επιμ.), *Postmodernism: A Reader*, Wheatsheaf, London 1993.

της θρησκείας, η εκκοσμίκευση που προήλθε από τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές εξελίξεις της νεωτερικότητας δεν ήταν ούτε πλήρης ούτε σαφής. Εκκοσμίκευση είναι εκείνη η διαδικασία και η κοινωνική εξέλιξη κατά την οποία η θρησκευτική πίστη και πράξη, καθώς και τα θρησκευτικά σύμβολα χάνουν την κοινωνική και πολιτισμική σημασία τους.¹⁹ Τέτοια εκκοσμίκευση, βέβαια, επήλθε σε μεγάλο βαθμό στην Ευρώπη από το 18ο μέχρι και τα τέλη του 20ού αιώνα. Με τη βιομηχανική επανάσταση, τη μαζική αστικοποίηση και τη γενική κοινωνική διαφοροποίηση, η θρησκεία περιθωριοποιήθηκε στις περισσότερες χώρες της Ευρώπης. Με το γενικό διαχωρισμό πολιτικής και θρησκείας σημαντικοί τομείς του δημόσιου χώρου, όπως η παιδεία και η κοινωνική πρόνοια, πέρασαν σιγά σιγά από την εκκλησία στο κράτος. Η επιστήμη και η τεχνολογία αναπτύχθηκαν μέσα σε κοσμικά πολιτειακά πλαίσια. Τα πανεπιστήμια από μοναστικοί εκκλησιαστικοί θεσμοί εξελίχθηκαν σε ανεξάρτητα κοσμικά κέντρα παραγωγής και μετάδοσης διαφοροποιημένης γνώσης. Με την εκπληκτική πρόοδο της ιατρικής επιστήμης, ο χώρος της υγείας απομυστικοποιήθηκε και απομαγεύτηκε σε μεγάλο βαθμό. Μετά τη Γαλλική Επανάσταση, η πολιτική ιδεολογία, είτε δεξιά είτε αριστερά, είχε πλέον κοσμικό μη θρησκευτικό υπόβαθρο. Οι ίδιες οι αξίες της δημοκρατίας και οι δημοκρατικές διαδικασίες εξελίχθηκαν και εδραιώθηκαν με βάση την έννοια της θέλησης του λαού και της λαϊκής κυριαρχίας, η οποία αποσυνδέθηκε ρητά και ριζικά από οποιαδήποτε έννοια του *ιερού*.

Όλα αυτά, βέβαια, είναι γνωστά και χιλιοειπωμένα. Εκείνο όμως που δεν έγινε ξεκάθαρο ποτέ είναι: σε ποιο βαθμό η πολιτισμική κληρονομιά των αξιών και των συμβόλων του χριστιανισμού συνέχισε να παίζει κάποιο πολιτισμικό και κοινω-

19. Βλ. B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, σ. 149.

νικό ρόλο στη νεωτερική Ευρώπη στο πλαίσιο των δημοκρατικών ή μη διαδικασιών; Μερικοί κοινωνιολόγοι υποστήριξαν ότι τα χριστιανικά σύμβολα και αξίες δεν έπαυσαν ποτέ να είναι διάχυτα, σε διάφορες μορφές, στις πολιτικές, οικονομικές και πολιτισμικές δομές της βιομηχανικής κοινωνίας.²⁰ Ο D. Martin, μάλιστα, κατηγόρησε αυτό που ονόμασε «ιδεολογική μόλυνση της έννοιας της εκκοσμίκευσης».²¹ Υποστήριξε δηλαδή ότι η θέση πολλών αναλυτών της εκκοσμίκευσης ήταν επηρεασμένη από ιδεολογικές ή και αντιθρησκευτικές προκαταλήψεις. Οπωσδήποτε εκείνο που είναι αναμφισβήτητο είναι ότι η εκκοσμίκευση δεν εξαπλώθηκε ισόμορφα σε όλες τις ευρωπαϊκές κοινωνίες και αυτό όχι μόνον επειδή η εκβιομηχάνιση της Ευρώπης ήταν ασύμμετρη αλλά και για πολλούς άλλους οικονομικούς, πολιτικούς και πολιτισμικούς λόγους.²² Σε χώρες όπου η θρησκεία έχει στενούς ιστορικούς δεσμούς με την εθνική ταυτότητα όπως, για παράδειγμα, στην Ελλάδα, την Ιρλανδία, την Πολωνία, τη Μάλτα και αλλού, η εκκοσμίκευση δεν υπήρξε ποτέ τόσο προηγμένη όπως σε άλλες χώρες, π.χ. τη Βρετανία ή τη Γαλλία.

Μια άλλη θέση υποστηρίζει ότι η εκκοσμίκευση του κοινωνικού συστήματος στο δυτικό κόσμο δεν σημαίνει κατ' ανά-

20. Μεταξύ των πιο γνωστών που υποστήριξαν αυτή τη θέση είναι: D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, London 1978. T. Parsons, «Christianity and Modern Industrial Society», στο E. Tyriakian (επιμ.), *Sociological Theory, Values and Socio-cultural Change*, Free Press, New York 1963. Του ίδιου, «Religious and Economic Symbolism in the Modern World», στο H. M. Johnson (επιμ.), *Religious Change and Continuity*, Joshey Bass Publishers, Washington 1979. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann, London 1976. Του ίδιου, «The return of the sacred?» στο βιβλίο του *Sociological Journeys*, Heinemann, London 1980.

21. Βλ. D. Martin, «Remise en question de la theorie de la civilization», στο G. Davie-D. Hervieu-Leger (επιμ.), *Identites Religieuses en Europe*, La Decouverte, Paris 1996.

22. Βλ. D. Martin, *A General Theory of Secularization*.

γκην και εκκοσμίκευση στο πολιτισμικό επίπεδο.²³ Ο Bell μάλιστα, στο βιβλίο του *Οι πολιτισμικές αντιφάσεις του καπιταλισμού*, δείχνει ξεκάθαρα ότι η εκκοσμίκευση δεν ήταν μια μονοδιάστατη κοινωνική εξέλιξη στη δυτική κοινωνία. Άλλο πράγμα η διαφοροποίηση του κοινωνικού συστήματος και η συνακόλουθη περιθωριοποίηση της οργανωμένης θρησκείας και άλλο πράγμα οι μεταβολές που επήλθαν στον υποκειμενικό, συνειδησιακό χώρο των πολιτών. Οπωσδήποτε στη βιομηχανική και μεταβιομηχανική κοινωνία επήλθε σημαντική αλλοτρίωση του ατόμου, αλλά η εκκοσμίκευση; στη σφαίρα της πίστης και στο υπαρξιακό επίπεδο της συνείδησης του λαού, δεν υπήρξε ποτέ μια ξεκάθαρη, εμπειρικά αποδεδειγμένη υπόθεση.²⁴ Η θρησκευτική πίστη βέβαια στη Δύση, όπως σωστά υποστήριξε ο Luckmann,²⁵ ιδιωτικοποιήθηκε σε μεγάλο βαθμό. Όμως αυτό δεν σήμαινε ότι η θρησκεία στη σύγχρονη δυτική κοινωνία απώλεσε ποτέ το συλλογικό της χαρακτήρα. Απλώς η θρησκεία έγινε προσωπική υπόθεση, υπό την έννοια ότι εντός της κοινωνίας πολιτών ο πολίτης μπορεί να επιλέγει και να διαμορφώνει την πίστη του και τη λατρεία του ελεύθερα.²⁶

Στη σημερινή κοινωνία, ο διαχωρισμός της θρησκείας από το δημόσιο χώρο της πολιτικής εξουσίας παραμένει και έτσι πρέπει να παραμείνει. Εκείνο όμως που τώρα, με την αναβίωση των θρησκευτικών φαινομένων, διαφαίνεται και στο εμπειρικό επίπεδο είναι ότι η θρησκεία ξαναμπαίνει στην κοινωνία ως πολιτισμικός παράγων. Η Hervieu-Leger έχει πειστικά προβά-

23. Τη θέση αυτή έχουν υποστηρίξει ο D. Bell, *ό.π.* και ο J. Beckford, *ό.π.*

24. Βλ. Ν. Κοκοσαλάκης, «Αλλοτρίωση», στο *Φιλοσοφία και Κοινωνικές Επιστήμες*. Εκπαιδευτική ελληνική εγκυκλοπαίδεια, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1999, τόμ. 22, σσ. 23-24.

25. Βλ. T. Luckmann, *ό.π.*

26. Βλ. Ν. Kokosalakis, «Religione e trascendenza: un commento a la teoria di Luckmann», *Studi di Sociologia*, 3-4, Milano 1988, Anno xxvi, pp. 227-236.

λει τη θέση ότι η ύστερη νεωτερική κοινωνία όχι μόνο δεν προωθεί την εκκοσμίκευση αλλά και γεννά τις δικές της θρησκευτικές αντιδράσεις στο πλαίσιο της διαλεκτικής μεταξύ κοινωνικού συστήματος και κουλτούρας.²⁷ Αλλά και ο γράφων έχει υποστηρίξει ότι η δυναμική του πολιτισμικού ρόλου της θρησκείας στη σύγχρονη Ευρώπη πρέπει να αναζητηθεί πέρα από την καθιερυματική ενσωμάτωσή της στο κοινωνικό σύστημα.²⁸

Φαίνεται τελικά ότι ένα οριστικό ρήγμα μεταξύ της νεωτερικότητας και της χριστιανικής πολιτισμικής παράδοσης στην Ευρώπη δεν επήλθε, επειδή ίσως δεν θα μπορούσε να εγέλθει. Τα διάφορα εννοιολογικά σχήματα της νεωτερικότητας, όπως διατυπώθηκαν από το Διαφωτισμό και τις κοινωνικές επιστήμες, ήταν κυρίως ακαδημαϊκά διανοητικά κατασκευάσματα που δεν ήταν δυνατόν να κατανοηθούν και να υιοθετηθούν από τις λαϊκές μάζες. Εξαίρεση αποτελεί ο μαρξισμός που στη μορφή του υπαρκτού σοσιαλισμού, όπως εφαρμόστηκε στη Ρωσία και την Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη, επεχείρησε και την κοινωνική εκρίζωση της θρησκείας. Ο μαρξισμός, εκτός του ότι παρέχει μια θεωρία της κοινωνίας και της ιστορίας, υπήρξε και εφαρμοσμένο πολιτικό σύστημα και άγγιξε άμεσα τη ζωή και τις προσδοκίες εκατοντάδων εκατομμυρίων ανθρώπων. Εκείνο όμως που πρέπει να τονιστεί ιδιαίτερα είναι ότι η απήχηση του μαρξισμού στην κοινωνική βάση δεν έγκειται τόσο στην επιστημονική και ορθολογική του οντότητα όσο στην ουτοπική, εσχατολογική και σωτηριολογική του διάσταση. Στο σημείο αυτό, η ομοιότητα μεταξύ χριστιανισμού και μαρξισμού είναι στενή, και πολλοί έχουν αναλύσει τον τε-

27. Βλ. D. Hervieu-Leger, *Vers Un Nouveau Christianisme? Introduction a la Christianisme Occidentale*, Cerf, Paris 1986. Της ίδιας, «La religion des Europeens: modernite, religion, secularization», στο G. Davie and D. Hervieu-Leger (επιμ.), *Identites religieuses en Europe*, La Decouverte, Paris 1996.

28. Βλ. N. Kokosalakis, «Religion and the dynamics of social change in Europe», *Archives des sciences sociaux des religions*, 81, 1993, σσ. 135-150.

λευταίο ως μια κοσμική θρησκεία χωρίς Θεό.²⁹ Οι αντιφάσεις, βέβαια, του εφαρμοσμένου μαρξιστικού-λενινιστικού συστήματος στο πολιτισμικό, οικονομικό και πολιτικό επίπεδο ήταν τέτοιες, που δεν μπορούσαν να αντέξουν στο χρόνο. Έτσι, τελικά στις κοινωνίες που εφαρμόστηκε, η πολιτισμική συνέχεια της θρησκείας δεν μπόρεσε να διακοπεί.

Θρησκεία και η νέα κοινωνικο-οικονομική τάξη

Η κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού αποτελεί σημαντικό ορόσημο μεταμόρφωσης της νεωτερικότητας στο πολιτισμικό και κυρίως στο οικονομικό επίπεδο. Είναι τώρα κοινά αποδεκτό ότι ζούμε στη μεταβιομηχανική ή ύστερη νεωτερική κοινωνία. Με την εξέλιξη αυτή, η οικονομία της ελεύθερης αγοράς γίνεται το επίσημο και μοναδικό οικονομικό σύστημα σε ολόκληρο τον κόσμο. Είναι αυτό που πολλοί σήμερα ονομάζουν παγκόσμιο καπιταλισμό ή σύγχρονο ιμπεριαλιστικό καπιταλισμό. Αυτός ο καπιταλισμός, βέβαια, είναι πολύ διαφορετικός από τον καπιταλισμό της βιομηχανικής κοινωνίας με τις ταξικές δομές και συγκρούσεις της, με τις ξεκάθαρες διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των κομμάτων της Δεξιάς και της Αριστεράς, με τα έθνη-κράτη του αποκαλούμενου «ελεύθερου κόσμου» και με αντίπαλο ένα οικονομικά αδύναμο σοσιαλιστικό κόσμο. Αυτή η μορφή του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού, που προωθείται έντονα και από τη ραγδαίως αναπτυσσόμενη ηλεκτρονική τεχνολογία, δημιουργεί τη λεγόμενη κοινωνία της πληροφορίας (information society), η οποία διαφέρει από κάθε προηγούμενη όχι μόνον επειδή έχει υπερβεί τις ταξικές δομές και συγκρούσεις της βιομηχανικής κοινωνίας, αλλά επειδή

29. Βλ. J. Bentley, *Beyond Marx and Christ: The dialogue in German speaking Europe 1870-1970*, New Left Books, London 1982.

κινείται σε παγκόσμιο, σε εθνικό και σε τοπικό επίπεδο ταυτόχρονα. Αυτός ο καπιταλισμός, όπως τον έχουν περιγράψει ο Thugow, ο Drucker κ.ά., προωθεί επαναστατικές αλλαγές³⁰ όχι μόνο στο χώρο της οικονομικής πολιτικής και της εργασίας, αλλά συνεπάγεται δραστικές μεταμορφώσεις, ζυμώσεις και αντιδράσεις στην πολιτισμική σφαίρα και, βέβαια, στη θρησκεία.

Η εξέλιξη αυτή που είναι τώρα γνωστή ως παγκοσμιοποίηση, έχει σημαντικές επιδράσεις σε όλα τα επίπεδα της σύγχρονης ατομικής και συλλογικής ζωής, οι οποίες είναι γνωστές και πολυσυζητημένες. Εδώ θα ήθελα μόνο να επισημάνω μερικές επιπτώσεις αυτής της εξέλιξης επειδή έχουν άμεση σχέση με το θέμα μας. Στον πολιτισμικό χώρο η παγκοσμιοποίηση δημιουργεί μια γενική ρευστότητα και μια σχετικοποίηση σε όλα τα επίπεδα. Ιδίως σχετικοποιεί τις παραδόσεις και αποδομεί όλες τις βεβαιότητες, υποσκάπτει δε ακόμη και αυτόν τον ορθολογισμό της νεωτερικότητας.

Οι δύο άξονες της κοινωνικής ατμομηχανής είναι: ο οικονομικός ανταγωνισμός και η εμπορευματοποίηση των πάντων, και η αστραπιαία εναλλαγή των πληροφοριών, κυρίως σε μορφή εικόνας, σε παγκόσμιο και τοπικό επίπεδο συνάμα. Σ' αυτή τη διαδικασία δεν υπάρχει ιεράρχηση αξιών και γεγονότων. Ένας πόλεμος, ένας καταστρεπτικός σεισμός, μια ιεροτελεστία, ένα έγκλημα, ένα οικονομικό ή σεξουαλικό σκάνδαλο, ακόμη και ένα απλό κουτσομπολιό για τη ζωή ενός δημόσιου προσώπου, παρουσιάζονται από τα ΜΜΕ με την ίδια εμβριθεία και λεπτομέρεια, με την ίδια σοβαρότητα ή προχειρότητα. Σε όλα αυτά αποδίδεται λίγο πολύ η ίδια κοινωνική σημασία και όλα εξαλείφονται από την εμπειρία μας εξίσου εύκολα και καλειδοσκοπικά.

Στο χώρο της θρησκευτικής και πολιτισμικής συνείδησης, η κατάσταση αυτή επιφέρει έναν έντονο συγκρητισμό και δημι-

30. Βλ. P. Drucker, *The Post-capitalist Society*, Butterworth – Heinemann, London 1993 και L. C. Thurow, *ό.π.*

ουργεί ένα μωσαϊκό αντιλήψεων. Είναι δε εκπληκτική η ευκολία και η συχνότητα με την οποία τα άτομα γίνονται φορείς αυτού του μωσαϊκού των αντιλήψεων. Ένας σημαντικός αριθμός «Ελλήνων ορθοδόξων», για παράδειγμα, μπορεί να πιστεύει και να συμμετέχει στη λατρεία της εκκλησίας και ταυτόχρονα να πιστεύει στην αστρολογία, στη μετεμψύχωση, στους αρχαίους θεούς του Ολύμπου, στα μάγια, στα μέντιουμ κ.λπ. Στα φαινόμενα αυτά ενός αυξανόμενου συγκρητισμού η ύστερη νεωτερικότητα παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με την εποχή της εμφάνισης του χριστιανισμού μέσα στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.

Στο παρελθόν, ένα μεγάλο μέρος της κοινωνιολογικής ανάλυσης της θρησκείας πραγματοποιήθηκε στα πλαίσια του ρήγματος μεταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας, όπως ανέφερα παραπάνω. Ο κεντρικός άξονας της κοινωνιολογίας του Weber, για παράδειγμα, αφορά την πολύπλοκη διασύνδεση μεταξύ οικονομικής, πολιτικής και θρησκευτικής ζωής. Βασική του ανησυχία για την εξέλιξη του δυτικού πολιτισμού ήταν η διάγνωση ότι το πνεύμα και οι λειτουργίες του καπιταλισμού είχαν πλήρως αποσυνδεθεί από οποιαδήποτε θρησκευτική ηθική ουσία. Συγκεκριμένα ανέφερε ότι «κάτω από τις τεχνολογικές και κοινωνικές συνθήκες μιας ρασιοναλιστικής κουλτούρας, η μίμηση της ζωής του Βούδα, του Ιησού, ή του Αγίου Φραγκίσκου φαίνεται καταδικασμένη σε αποτυχία για καθαρά εξωτερικούς λόγους».³¹ Στη νεωτερική κοινωνία, δηλαδή, ο Weber διαπίστωνε ένα πλήρη χωρισμό μεταξύ αγοράς και ηθικής, και αυτή η διάγνωση από μια πλευρά φαίνεται να ισχύει και σήμερα.

Όμως, στην ουσία, οι σύγχρονες κοινωνικο-οικονομικές εξελίξεις δεν παύουν να έχουν ηθικές συνέπειες και η διαλεκτική σχέση μεταξύ οικονομίας και ηθικής δεν παύει ποτέ να ισχύει.

31. Βλ. Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, επιμ. από C. Wright Mills, Oxford U.P., New York 1946, σ. 357.

Η θέση αυτή αναπτύχθηκε από πολλούς κοινωνιολόγους.³² Ο Bell, επίσης, είχε υποστηρίξει ότι οι πολιτισμικές αντιφάσεις του καπιταλισμού στη μεταβιομηχανική κοινωνία εγείρουν ταυτόχρονα ηθικά και θρησκευτικά θέματα³³ και ο Habermas διέγινε ότι στις προηγμένες βιομηχανικές κοινωνίες οι εντάσεις και οι συγκρούσεις δεν πυροδοτούνται τόσο από προβλήματα διανομής του πλούτου όσο από βαθύτερα προβλήματα που αφορούν «τη γραμματική των τύπων της ζωής».³⁴ Στην ύστερη νεωτερικότητα λοιπόν, όπως πειστικά έχει υποστηρίξει ο Casanova,³⁵ η θρησκεία έχει να κάνει με διαμάχες για τις αξίες στην κοινωνία πολιτών μέσα σε μια παγκοσμιοποιημένη οικονομία. Οι ανταγωνιστικές δυνάμεις και διαδικασίες της αγοράς δημιουργούν κοινωνικές και ηθικές εντάσεις επειδή μαζί με την παραγωγή αγαθών προωθούν επίσης: άκρατο καταναλωτισμό, κοινωνική ανισότητα, κοινωνικό αποκλεισμό, ανεργία, ασυμμετρικές δυνάμεις και εξουσίας, υλιστικά πρότυπα ζωής και, πάνω απ' όλα, την ιεροποίηση του χρήματος.

Ο κοινωνικός ρόλος της θρησκείας στην ύστερη νεωτερικότητα

Η σχέση της θρησκείας γενικά και του χριστιανισμού ειδικότερα με την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας δεν έχει ακόμα μελετηθεί επαρκώς και είναι προς το παρόν ασαφής και συγκε-

32. Βλ. μεταξύ άλλων: J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago U.P., Chicago 1994. D. Schnapper, «LeSens de l' ethico-religieuse», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, 1993, σσ. 149-163. J. Beckford, «The Sociology of Religion and Social Problems», *Sociological Analysis*, 51, 1, 1990. D. Hervieu-Leger, «Religion and Modernity in the French Context: For a new approach to secularization», *Sociological Analysis*, τόμ. 51, 1990.

33. Βλ. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann, London 1976.

34. Βλ. J. Habermas, «New Social Movements», *Telos*, 49, Φθινόπωρο 1981.

35. Βλ. J. Casanova. *ό.π.*

χυμένη. Οι Robertson³⁶ και Beyer³⁷ έχουν σκιαγραφήσει διάφορες θεωρητικές διαστάσεις του προβλήματος, αλλά σε εμπειρικό επίπεδο το θέμα άρχισε να διερευνάται μόλις πρόσφατα.³⁸ Εδώ θα ήθελα να αναφέρω μόνο μερικά σημεία, στα οποία η παραδοσιακή θρησκεία σχετίζεται με τις εξελίξεις της σύγχρονης κοινωνικο-οικονομικής ζωής.

Το κείμενο χαρακτηριστικό της παγκοσμιοποίησης είναι ότι έχει αυξήσει τον ανταγωνισμό, έχει καταστήσει την οικονομία απώτατη αξία και έχει εμπορευματοποιήσει τα πάντα, χωρίς τη στοιχειώδη ευαισθησία για τις επιπτώσεις αυτής της διαδικασίας στις ηθικές, κοινωνικές και πνευματικές σχέσεις των ανθρώπων. Αυτό βέβαια δεν είναι νέο γνώρισμα του καπιταλισμού, του οποίου πάντοτε απώτερος σκοπός υπήρξε το κέρδος. Στη σύγχρονη κοινωνία όμως, οι διάφορες ιδεολογικές, κοινωνικές και πολιτικές παρεμβάσεις ενάντια στις αρνητικές επιπτώσεις της ελεύθερης αγοράς έχουν αποδυναμωθεί, στο βαθμό που η ίδια η αγορά έχει γιγαντωθεί. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι πιέσεις να γίνονται πιο αισθητές σε ατομικό όσο και συλλογικό επίπεδο και, κατά συνέπεια, τα ηθικά και υπαρξιακά προβλήματα που γεννιούνται σε αυτό το επίπεδο να γίνονται όλο και πιο έντονα και εμφανή. Οι διαμαρτυρίες κατά της παγκοσμιοποίησης που παρατηρούνται τελευταία (Seattle, Göteborg, Genova) είναι συμπτώματα τέτοιων προβλημάτων.

Εδώ εντοπίζεται και ένα σημαντικό μέρος της αναβίωσης του κοινωνικού ρόλου της παραδοσιακής θρησκείας. Ας μην ξεχνάμε ότι η θρησκεία στην ιστορία πάντοτε έπαιξε ένα δι-

36. Βλ. R. Robertson, «The sacred and the world system», στο P. Hammond (επιμ.), *The sacred in a Secular Age*, California U.P., Berkley 1985. Του ίδιου, «Globalization, politics and religion», στο J. Beckford και T. Luckmannn (επιμ.), *The Changin Face of Religion*, Sage, London 1989.

37. Βλ. P. Beyer, *Religion and Globalization*, Sage, London 1994.

38. Βλ. R. Robertson (επιμ.), *Religion and the transformations of Capitalism*, Routledge, London 1995.

πλό κοινωνικό ρόλο. Άλλοτε νομιμοποιούσε και καθαγίαζε το κοινωνικό σύστημα, το καθεστώς και την ίδια την πολιτική εξουσία και άλλοτε λειτουργούσε ως ανατρεπτική δύναμη. Ο χριστιανισμός, για παράδειγμα, λειτούργησε ως τέτοια ειρηνική ανατρεπτική δύναμη τους τρεις πρώτους αιώνες και συνέβαλε στην κατάλυση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Στη σύγχρονη συγκυρία, σε αντίθεση προς τα ηθικά προβλήματα που γεννά και προωθεί η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, αντιπαρατίθενται στη συνείδηση του ατόμου οι παραδοσιακές θρησκευτικές αξίες. Οι αξίες αυτές είναι συνήθως πνευματικού συμβολικού περιεχομένου και αναφέρονται όχι μόνο στην ολότητα των εμπειριών του ατόμου αλλά και σε ένα γενικότερο σωτηριολογικό σχήμα που παρέχει απαντήσεις σε βαθύτερους υπαρξιακούς προβληματισμούς για το νόημα του κόσμου, της ζωής και του θανάτου. Κατ' επέκταση όμως, τέτοιες σωτηριολογικές επιδιώξεις, σχεδόν πάντοτε, έχουν και κοινωνικές προεκτάσεις, επειδή νοηματοδοτούν την οικονομική και πολιτική σφαίρα κατά ένα συγκεκριμένο αξιακό τρόπο.

Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά του ύστερου καπιταλισμού είναι ότι προωθεί έναν έντονο καταναλωτισμό και ευδαιμονισμό, που όμως πάλι σε υπαρξιακό επίπεδο δημιουργεί ένα κενό και μια κατάσταση χίμαιρας και κορεσμού. Η διαρκής επιδίωξη απόκτησης νέων καταναλωτικών αγαθών, υπό τον καταιγισμό διαφημίσεων από τα κυρίαρχα πια στην καθημερινή εμπειρία ΜΜΕ, οδηγεί σε ένα τεχνικό μη αυθεντικό κόσμο, ο οποίος σχετικοποιεί και εξισώνει όλες τις αξίες. Η επιδίωξη αυτή οδηγεί πολλούς σε διάφορες ακρότητες και στην αναζήτηση αλλοπρόσαλλων καταστρεπτικών εμπειριών, όπως τα ναρκωτικά. Πολλοί όμως, από όλες τις ηλικίες και διάφορα κοινωνικά στρώματα, από αντίθεση στρέφονται προς τη θρησκεία προς αναζήτηση ενός αυθεντικού νοήματος της ζωής.

Οι σύγχρονες οικονομικές διαδικασίες δημιουργούν επίσης διάφορες μορφές κοινωνικού αποκλεισμού, ασυμμετρίας

και κοινωνικής ανισότητας τόσο σε παγκόσμιο επίπεδο όσο και στο επίπεδο της κρατικής κοινωνίας. Έτσι, το χάσμα που ήδη υπάρχει μεταξύ των πλούσιων χωρών του δυτικού κόσμου και των χωρών του πρώην σοσιαλιστικού και του Τρίτου Κόσμου διευρύνεται. Το γεγονός αυτό σχετίζεται άμεσα με την αναβίωση των θρησκευτικών φαινομένων στις χώρες του τριτοκοσμικού Νότου, όπως για παράδειγμα του χριστιανισμού στην Λατινική Αμερική³⁹ και την αναβίωση του ισλάμ και του φονταμενταλισμού⁴⁰ τα τελευταία είκοσι χρόνια, ιδίως στην Ασία και στην Αφρική.

Όμως και στις πλούσιες χώρες του Βορρά οι διαδικασίες της αγοράς γεννούν ρευστότητα, ανασφάλεια, ανεργία, υποαπασχόληση και περιθωριοποίηση διαφόρων κοινωνικών ομάδων. Οι πιο ευπαθείς ομάδες φαίνεται να είναι οι νέοι, οι ηλικιωμένοι και ιδίως οι μετανάστες. Η έκταση και η ένταση αυτών των προβλημάτων είναι γνωστή και δεν χρειάζεται να περιγραφεί εδώ. Εκείνο που πρέπει να τονιστεί ιδιαίτερα είναι ότι τα κοινωνικά αυτά προβλήματα είναι ηθικής φύσης και αφορούν τις αξίες της κοινωνίας πολιτών. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το πρόβλημα της ανεργίας. Εκ πρώτης όψεως, η ανεργία είναι οικονομικό και κοινωνικό θέμα του οποίου η καταπολέμηση, μέσω ορθολογικού οικονομικού σχεδιασμού, αφορά την πολιτεία. Όμως, είναι γενικά γνωστό ότι στη σημερινή οικονομική συγκυρία της παγκοσμιοποιημένης αγοράς και της «κοινωνίας της γνώσης» και «της πληροφορίας» η πλήρης απασχόληση είναι ένα απραγματοποίητο όνειρο. Η αγορά μάλιστα τείνει να παράγει διογκούμενη ανεργία και υποαπασχόληση, καθώς στην ύστερη νεωτερικότητα η ίδια η φύση της

39. Βλ. D. Levine (επιμ.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1986.

40. Βλ. A. Pacini (επιμ.), *Fratelli Musulmani e il dibattito sur islam politico*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996.

εργασίας έχει αλλάξει.⁴¹ Η ανεργία, λοιπόν, στη σύγχρονη κοινωνία είναι μια σοβαρή μορφή κοινωνικού αποκλεισμού που στην εμπειρία των ανέργων εισπράττεται ως ηθικό πρόβλημα περιθωριοποίησης και προσβολής της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Στο βαθμό που οι πολιτικοί δεν θέλουν ή δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν τέτοια προβλήματα, οι πολίτες χάνουν την εμπιστοσύνη τους στην πολιτική γενικά και πολλοί στρέφονται σε διάφορα κοινωνικά ή θρησκευτικά κινήματα.

Η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και η σχετική εξασθένηση της αυτονομίας του εθνικού κράτους καθιστά την παρέμβαση της κρατικής κοινωνικής πολιτικής και των δημοκρατικών διαδικασιών όλο και πιο δύσκολη για την αντιμετώπιση τέτοιων προβλημάτων. Στο σημείο αυτό, οι παραδοσιακές χριστιανικές αξίες της ελευθερίας, της κοινωνικής δικαιοσύνης και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας έρχονται στο προσκήνιο. Σε μερικές περιπτώσεις μάλιστα μπορεί να λειτουργούν ως αντιπολιτευτική δύναμη, όπως έγινε, για παράδειγμα, στη Βρετανία μεταξύ των επισκόπων της Αγγλικανικής Εκκλησίας και άλλων θρησκευτικών ηγετών και της κυβέρνησης της Μ. Thatcher εναντίον της νεοφιλελεύθερης οικονομικής πολιτικής της τη δεκαετία του 1980.⁴² Ο Αρχιεπίσκοπος Τιράνων Αναστάσιος, στο πρόσφατο βιβλίο του *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, προβλέπει ότι οι θρησκευτικές κοινότητες μπορεί να αποβούν φορείς αντίστασης στην παγκοσμιοποίηση.⁴³ Στη σύγχρονη μεταβιομηχανική κοινωνία λοιπόν, ενώ θρησκεία και πολιτική έχουν διακριτούς ρόλους, στην ουσία δεν χωρίζονται απολύτως λόγω του ότι τα οικονομικά και κοινωνικά προ-

41. Βλ. J. Rifkin, *The End of Work*, GP. Putnam's, London 1995.

42. Βλ. P. Heelas και P. Morris (επιμ.), *The Values of the Enterprise*, Routledge, London 1991.

43. Βλ. Αναστάσιος Γιανουλάτος, Αρχιεπίσκοπος Τιράνων, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, Ακρίτας, Αθήνα 2001. Βλ. και σχόλιο στην εφημ. *Η Καθημερινή*, 19.8.2001.

βλήματα είναι συνάμα και προβλήματα ηθικά. Τα τελευταία δέκα χρόνια, θέματα αξιών, που αφορούν την έννοια και λειτουργία της κοινότητας,⁴⁴ έχουν απασχολήσει όχι μόνο θρησκευτικούς αλλά και πολιτικούς ηγέτες στην Ευρώπη και στις ΗΠΑ. Ο ατομισμός (individualism), που υπήρξε ο ακρογωνιαίος αξιακός λίθος της πρώιμης και μέσης νεωτερικότητας,⁴⁵ φαίνεται να έχει οδηγήσει σε αδιέξοδα.

Στην ύστερη νεωτερικότητα λοιπόν, ο κοινωνικός ρόλος της παραδοσιακής θρησκείας επικεντρώνεται στο πρόβλημα της αναζήτησης και λειτουργίας κοινοτικών αξιών στην κοινωνία πολιτών. Οι αρνητικές πολιτισμικές συνέπειες του προηγμένου παγκόσμιου καπιταλισμού και η απαξίωση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που προκαλούν, γεννούν τις προϋποθέσεις για την επιστροφή του ιερού. Θα πρέπει, βέβαια, να τονιστεί εδώ ότι ο ρόλος της παραδοσιακής θρησκείας στις χώρες της Ευρώπης σήμερα δεν μπορεί να είναι ποτέ άμεσα πολιτικός. Όμως, η πολιτισμική σημασία των οικουμενικών χριστιανικών αξιών, όπως της αγάπης και του σεβασμού της ετερότητας του άλλου, γίνεται όχι μόνον επίκαιρη αλλά και επιτακτική ανάγκη.⁴⁶

Η χριστιανική ανθρωπολογία, όπως διατυπώνεται στα ευαγγελικά κείμενα και έχει διευρυνθεί στη θεολογία των Πατέρων, ιδίως της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας (Γρηγόριος ο Νύσσης, Μάξιμος Ομολογητής, Συμεών Νέος Θεολόγος κ.ά.), αναγορεύει το ανθρώπινο πρόσωπο απώτατη κοινωνική αξία και αυθεντική εικόνα του ίδιου του Θεού. Με τον τρόπο αυτό, το χριστολογικό δόγμα μπορεί να είναι και σήμερα πηγή διαχρονικών οικουμενικών αξιών που έχουν στενή σχέση με τις επιπτώσεις της οικονομίας, της αγοράς στις κοινωνικές σχέσεις και στην αξιοπρέπεια του ανθρώπινου προσώπου. Μια ευρύτε-

44. Βλ. A. Etsioni, *The Spirit of Community: The reinvention of American Society*, Simon & Schuster, London 1993.

45. Βλ. S. Lukes, *Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1973.

46. Βλ. Αναστάσιος, Αρχιεπίσκοπος Τυράνων, *ό.π.*

ρη και βαθύτερη πνευματικότητα δηλαδή, στο πλαίσιο της ευαγγελικής αγάπης και της πλήρους αποδοχής της ετερότητας του άλλου, συνεπάγεται κοινοτικές, αλτρουιστικές αξίες και συμπεριφορές που είναι ιδιαίτερα αναγκαίες στη σημερινή πλουραλιστική κοινωνία. Οι αξίες όμως αυτές μπορεί να έχουν απήχηση στη συνείδηση του σύγχρονου ανθρώπου και να είναι λειτουργικές όχι μόνο για το χρησιμοθηρικό και θετικό κοινωνικό αλλά και για το βαθύτερο πνευματικό και πολιτισμικό τους χαρακτήρα. Η δύναμή τους και η κοινωνιολογική τους σημασία έγκειται κυρίως στην πνευματική, σωτηριολογική τους οντότητα και διάσταση. Το θέμα αυτό, όμως, είναι κυρίως θεολογικό και αρκετά μεγάλο για να αναπτυχθεί εδώ.⁴⁷

Παραδοσιακή θρησκεία και εθνική ταυτότητα

Στη σύγχρονη κοινωνία, η συνείδηση του να ανήκει κανείς σε κάποιο ή κάποια κοινωνικά σύνολα και να έχει μία ή πολλές συγκεκριμένες ταυτότητες φαίνεται να είναι ιδιαίτερα έντονη. Όλοι μας, βέβαια, είμαστε φορείς διαφόρων ταυτοτήτων, για παράδειγμα, είμαστε Έλληνες, Ευρωπαίοι, χριστιανοί ορθόδοξοι κ.λπ. Όμως, η συνείδηση και ελαστικότητα ή μη των ορίων αυτών των ταυτοτήτων διαφέρει από άτομο σε άτομο και από ομάδα σε ομάδα και εξαρτάται και από διάφορες κοινωνικές συνθήκες και ιστορικές συγκυρίες. Κάποια, βέβαια, από αυτές τις ταυτότητες κατέχει κυρίαρχη θέση στη συνείδησή μας ανάλογα με το τι πιστεύουμε και ανάλογα με τις αξίες μας και την παιδεία μας.

Για διάφορους λόγους, που δεν μπορούν να αναπτυχθούν επαρκώς στο χώρο ενός άρθρου, η ύστερη νεωτερικότητα έχει

47. Για μια γενική πολιτισμική προσέγγιση της Ανατολικής Ορθοδοξίας, βλ. N. Kokosalakis, «Aspetti culturali del Cristianesimo orientale ortodosso», *Religioni e Società*, no. 25, Anno XI, maggio-agosto 1996.

δημιουργήσει κατάλληλες συνθήκες για τη διασύνδεση θρησκευτικής και εθνικής ταυτότητας. Παρατηρείται δηλαδή η αναβίωση ενός ύστερου εθνικισμού, ο οποίος έχει ως σημαντικό υπόβαθρο τη θρησκεία. Ο R. Robertson περιγράφει εύγλωττα αυτή τη συγκυρία: «[Η παγκοσμιοποίηση δημιουργεί] μια πίεση για τη διασύνδεση θρησκευτικών και εθνικών πλαισίων, ανεξάρτητα από το συνταγματικό ή μη χωρισμό τους. Αυτό είναι συνέπεια και της άμεσης εμπειρίας του πολιτισμικού πλουραλισμού και των διαφόρων θρησκευτικών πίστσεων σε παγκόσμιο επίπεδο. Αυτή η συγκυρία γίνεται σχεδόν βέβαια και πηγή τού να συνειδητοποιήσουμε πιο έντονα τις βαθύτερες όψεις της σύγχρονης ζωής. Με τα ίδια τεκμήρια η συνειδηση για τις ρίζες μας, την παράδοσή μας, την κληρονομιά μας κ.λπ., αυξάνει την πιθανότητα ότι οι κοινωνίες θα αντλήσουν από τις θρησκευτικές, πολιτισμικές πηγές τους για να ορίσουν τις ταυτότητές τους, καθώς και την πιθανότητα κινημάτων βασισμένων σε θρησκευτικά σύμβολα».⁴⁸

Η εθνικότητα και η παραδοσιακή θρησκεία προηγούνται του μοντέρνου εθνικισμού, ο οποίος απλώς διοργάνωσε διάφορες ιστορικές κουλτούρες κάτω από την ιδεολογία και εξουσία του έθνους-κράτους.⁴⁹ Για την πολιτισμική τους ανομοιογένεια, ο Anderson περιέγραψε τα έθνη-κράτη ως *φαντασιακές κοινότητες*⁵⁰ (imagined communities), ο δε Hall τα αποκάλεσε *πολιτισμικά συννοθυλεύματα* (cultural hybrids).⁵¹ Καθώς όμως η αυτονομία του έθνους-κράτους –που ήταν καθαρό δημιούρ-

48. Βλ. R. Robertson, «General Considerations in Church State Relations», στο T. Robins και R. Robertson (επιμ.), *Church State Relations*, Transaction Books, Oxford 1987.

49. Βλ. A. Smith, *The Ethnic Revival*, Cambridge U.P., Cambridge 1981. Του ίδιου, *The Ethnic Origin of Nations*, Blackwell, Oxford 1986. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford 1983.

50. Βλ. B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London 1983.

51. Βλ. S. Hall κ.ά., *Modernity and its Future*, Polity Press, Cambridge 1992, σ. 297.

γημα της νεωτερικότητας– εξασθενεί και αλλοιώνεται στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, έτσι και οι παλιές διασυνδέσεις έθνους και θρησκείας αναβιώνουν. Ο Gellner, μάλιστα, παρατηρεί, ότι αυτά δεν είναι απλά πολιτισμικά κατάλοιπα, αλλά βρίσκονται στην ίδια τη φύση των πραγμάτων περιμένοντας να αφυπνιστούν την κατάλληλη στιγμή.⁵² Με την αυξανόμενη παγκοσμιοποίηση, η ασυμμετρία οικονομικής δύναμης και πολιτικής εξουσίας δημιουργεί υψηλές εντάσεις σε διάφορα κοινωνικά και πολιτισμικά επίπεδα.

Τα παραδείγματα που επιβεβαιώνουν αυτές τις διαπιστώσεις είναι άφθονα τις δύο τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα. Η θεαματική αναβίωση του ισλάμ –που ο Gellner περιγράφει ως επιστροφή στο «Υψηλό ισλάμ»⁵³– καθώς και τα διάφορα φονταμενταλιστικά φαινόμενα και κινήματα που παρατηρούνται σε όλες τις θρησκευτικές παραδόσεις, μπορούν να ερμηνευθούν στο πλαίσιο της ευρύτερης αυτής κοινωνικο-πολιτισμικής διαλεκτικής. Παρατηρείται, λοιπόν, σε πολλά μέρη του πλανήτη, παράλληλα με την παγκοσμιοποίηση, μια αναβίωση εθνο-θρησκευτικών παραδόσεων. Τέτοιο παράδειγμα αποτελεί και στη χώρα μας η προσπάθεια της εκκλησίας να αναβιώσει και να ισχυροποιήσει τους ιστορικούς δεσμούς Ορθοδοξίας και έθνους. Ενδεικτική γι' αυτό είναι και η όλη ιστορία, που έλαβε τη μορφή διαμάχης μεταξύ εκκλησίας και πολιτείας, περί της αναγραφής ή μη του θρησκευματος στα δελτία αστυνομικής ταυτότητας. Σε μερικές περιοχές, όπως τα Βαλκάνια, τη Μέση Ανατολή και αλλού, η συγκυρία της διασύνδεσης εθνικισμού και θρησκείας χαρακτηρίζεται, ως γνωστό, από μακρές, έντονες και βίαιες εθνο-θρησκευτικές συγκρούσεις.

Ο κοινωνικός ρόλος όλων των θρησκειών, λοιπόν, και φυσικά του χριστιανισμού, μπορεί, όπως ο Ιανός, να έχει δύο όψεις:

52. Βλ. E. Gellner, *ό.π.*, σ. 48.

53. Βλ. E. Gellner, *Postmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, London 1992, σσ. 2-22.

την ανοιχτή, διαλλακτική και ενωτική ή την κλειστή, αδιάλλακτη και διχαστική. Και με τις δύο αυτές μορφές έχει πάντοτε λειτουργήσει η θρησκεία στην ιστορία. Στην Ευρώπη, η παραδοσιακή θρησκεία υπήρξε συχνά πηγή διχαστικών αντιλήψεων, ιδίως όταν τέτοιες αντιλήψεις έγιναν υπόβαθρο και φορείς διαφόρων θρησκευτικών, πολιτικών, κοινωνικών ή εθνικών ταυτοτήτων. Η ένταση και η έκταση της διχαστικής λειτουργίας της θρησκείας σχετίζεται άμεσα, σχεδόν πάντοτε, με συγκεκριμένες πολιτικο-οικονομικές και ιστορικές συνθήκες. Έτσι, για παράδειγμα, η ανάλυση και εξήγηση των θρησκευτικών πολέμων στην Ευρώπη το 17ο και 18ο αιώνα σχετίζεται άμεσα με την αρχή της κατάρρευσης των μεσαιωνικών φεουδαρχικών καθεστώτων, καθώς και με τις κοσμογονικές κοινωνικο-οικονομικές και πολιτισμικές αλλαγές της περιόδου. Παρομοίως, η ερμηνεία των όποιων φονταμενταλιστικών θρησκευτικών φαινομένων και εθνο-θρησκευτικών κινημάτων σήμερα θα ήταν ελλιπής, αν δεν συμπεριλάμβανε και τη σημασία οικονομικών και πολιτικών παραγόντων της παγκοσμιοποίησης.

Ένας άλλος χώρος, στον οποίο παρατηρείται έντονη διασύνδεση της παραδοσιακής θρησκείας και εθνοτικών ταυτοτήτων, είναι εκείνος τού συνεχώς αυξανόμενου μεταναστευτικού ρεύματος. Τα τελευταία είκοσι χρόνια παρατηρείται μεγάλη εισροή νομίμων και μη μεταναστών στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, με προέλευση από τη Μέση Ανατολή, την Ανατολική Ευρώπη, τα Βαλκάνια και τη Βόρειο Αφρική. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, επίσης, το 1980 ένας στους πέντε Αμερικανούς ήταν ασιατικής, αφρικανικής ή ινδικής καταγωγής και το 1990 η αναλογία είχε ανέλθει σε ένας στους τέσσερις.⁵⁴ Το μεταναστευτικό ρεύμα, ιδίως προς την Ευρωπαϊκή Ένωση, που όλες οι χώρες της τώρα έχουν σημαντικές ισλαμικές μειονότητες, προβλέπεται να αυξάνεται συνεχώς. Έχει παρατηρη-

54. Βλ. S. Hall, *ό.π.*, σ. 307.

θεί ότι οι μετανάστες στο νέο, συνήθως αφιλόξενο, κοινωνικό περιβάλλον, βρίσκουν καταφύγιο στις θρησκευτικές και εθνικές παραδόσεις τους.⁵⁵ Η διασύνδεση σχετικού ή απόλυτου κοινωνικού αποκλεισμού αυτών των ομάδων και της αναβίωσης της θρησκευτικότητάς τους φαίνεται τώρα προφανής.

Επιστροφή του ιερού;

Κλείνοντας αυτό το άρθρο θα ήθελα να θέσω και να σχολιάσω πολύ σύντομα το ερώτημα: Έχουμε, λοιπόν, σημαντική επιστροφή του κοινωνικού και πολιτισμικού ρόλου της θρησκείας στην ύστερη νεωτερικότητα; Θα πρέπει πρώτα απ' όλα να πούμε ότι θετική ή αρνητική απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν μπορεί να δοθεί με επιστημονική βεβαιότητα. Αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι η θέση περί συνεχούς μονοδιάστατης εκκοσμίκευσης και τελικής εξάλειψης του κοινωνικού ρόλου του *ιερού* δεν μπορεί πλέον να υποστηριχθεί, ακριβώς επειδή η αναβίωση τις τελευταίες δεκαετίες των θρησκευτικών φαινομένων δεν φαίνεται να είναι συγκυριακή ή παροδική.

Η αναβίωση αυτή, ωστόσο, μπορεί να εκληφθεί ως μια νέα φάση εκκοσμίκευσης στην ύστερη νεωτερικότητα, όπου οι οικονομικές και τεχνολογικές εξελίξεις σχετικοποιούν τα πάντα και προωθούν τον πολιτισμικό και θρησκευτικό συγκρητισμό. Πρέπει όμως να τονιστεί ότι οι εξελίξεις αυτές σχετικοποιούν και το ίδιο το πολιτισμικό πρόγραμμα της νεωτερικότητας. Η πολιτισμική εξέλιξη, την οποία ανίχνευσε ο Weber, από το μεσαιωνικό καθεστώς στην άνοδο του προτεσταντικού πουριτανισμού μέχρι και την κυριαρχία του καπιταλιστικού πνεύματος μέσα σε μια εκκοσμιευμένη κοινωνία, είναι σίγουρα ένα από

55. Βλ. B. Perekh, «Between Holy Text and Moral Void», *New Staresman and Society*, March 1989, σσ. 30-31.

τα πιο εντυπωσιακά και σημαντικά κοινωνιολογικά επιτεύγματα. Ωστόσο, όπως ανέφερα νωρίτερα, ο ίδιος ο Weber θεώρησε πολύ πιθανή «την ανάσταση των θεών» στο τέλος αυτής της εξέλιξης. Υποστήριξε μάλιστα ότι είναι αμφίβολο ότι οι θεοί πέθαναν ποτέ και το *ιερό* εξέλιπε στο βαθμό που υπέθεσαν οι διανοούμενοι της νεωτερικότητας. Τουλάχιστον η έννοια και η παρουσία του *μυστηρίου* παρέμεινε πάντοτε στον ορίζοντα.

Παρά το ότι, όπως υποστήριξε ο Gellner,⁵⁶ ο ρασιοναλισμός ήταν η εκκοσμικευμένη συνέχεια του μονοθεϊσμού, οι αξίες του ιουδαιο-χριστιανισμού είναι βαθιά ριζωμένες και διάχυτες στην ευρωπαϊκή κοινωνία και δεν μπορούσαν να ξεριζωθούν από τη νεωτερικότητα. Ο Parsons⁵⁷ μάλιστα ανίχνευσε μια αδιάκοπη συνέχεια μεταξύ των συμβολισμών του πρώιμου χριστιανισμού και της σύγχρονης οικονομικής ζωής. Ο ιουδαϊσμός, ο χριστιανισμός και το ισλάμ, που αναλύθηκαν από τον Eisenstadt⁵⁸ ως αξονικοί πολιτισμοί (*axial civilizations*), εισήγαγαν στην ιστορία μια καθαρή διάκριση και ένταση μεταξύ του υπερβατού (*other*) και του κοσμικού (*worldly*). Αυτή η διάκριση λειτούργησε ως ακρογωνιαίος λίθος προσωπικής και κοινωνικής ηθικής εναντίον οποιουδήποτε σχετικισμού. Η ιδέα ενός Δημιουργού Θεού, «ορατών τε πάντων και αοράτων», και κυρίαρχου του σύμπαντος, δεν άφηνε περιθώρια για σύγχυση μεταξύ του γενικού (οικουμενικού) και του μερικού, παρείχε δε το νόημα της σύνδεσης μεταξύ του ιερού, του εγώ (*the self*) και του άλλου, καθώς και τη βασική αξία της κοινοτικής ζωής.

Είναι ακριβώς αυτές οι πολιτισμικές και υπαρξιακές λειτουργίες, που δεν μπόρεσε ποτέ να προσφέρει η νεωτερικότη-

56. Βλ. E. Gellner, *ό.π.*, σ. 57.

57. Βλ. T. Parsons, *ό.π.*, σ. 1.020.

58. Βλ. S. Eisenstadt (επιμ.), *The Origins and Development of Axial Civilizations*, Sunny Press, Albany 1954.

τα με επάρκεια και συνέπεια. Ο Seligman μάλιστα υποστηρίζει ότι «το θεμελιακό οικοδόμημα της νεωτερικότητας, βασισμένο στην οικουμενικότητα του ορθού λόγου και την αυτονομία του ατομικού εγώ, οδήγησε στην κατάρρευση της διάκρισης μεταξύ του γενικού (οικουμενικού) και του μερικού ως διακριτές και χωριστές κατηγορίες». ⁵⁹ Η νεωτερικότητα, δηλαδή, με το να αρνηθεί το ιερό «μας αφήνει χωρίς τρίτο όρο – μια σχέση μέσα στην οποία και διά μέσου της οποίας οι Α και Β (κοινωνικοί δρώντες) μπορούν να ορίσουν την κοινωνικότητά τους. Συνεπώς, το όλο πρόγραμμα της νεωτερικότητας ίσταται ή καταρρέει με την ικανότητά του ή μη να αρθρώσει μια απόλυτη ηθική». ⁶⁰ Αυτή ακριβώς η κατάσταση οδήγησε στον άκρατο σχετικισμό της ύστερης νεωτερικής κοινωνίας.

Συμφωνώ με τον Gellner, ότι ο σχετικισμός των μετανεωτερικών βρίθεται από αντιφάσεις και είναι τελικά μηδενιστικός. ⁶¹ Όμως αυτό που περιγράφει ως το κατάντημά μας (our predicament), δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί με την επιστημολογία του Διαφωτισμού και με τη δήθεν οικουμενικότητα της νεωτερικότητας, που ο Bauman περιέγραψε ως *ύβρη* ⁶² και ο Bell τοποθετεί ως εξής: «Η βαθύτερη φύση του μοντέρνου ανθρώπου, το μυστικό της ψυχής του, είναι ότι επιδιώκει να φθάσει πέραν από τον εαυτό του. Γνωρίζοντας ότι είναι πεπερασμένος – θνητός –, αρνείται να το δεχθεί. Ο χιλιασμός του σύγχρονου ανθρώπου, το εφιαλτήριο και η κινητήρια δύναμη της ζωής του, είναι η μεγαλομανία του αυτοπροσδιορισμού του ως απείρου. Συνεπώς, η μοντέρνα ύβρις είναι η άρνηση να δεχθεί όρια..., η

59. A. Seligman, «Towards a reinterpretation of modernity and post-modernity», στο B. Turner (επιμ.), *Theories of Modernity and Post Modernity*, Sage, London 1990, σσ. 117-118.

60. Bl. A. Seligman, *ό.π.*, σσ. 117-118.

61. Bl. E. Gellner, *ό.π.*, σσ. 47-71.

62. Bl. Z. Bauman, *Legislators and Interpreters*, Basil Blackwell, Oxford 1987.

επιδίωξη να φθάσει πάντοτε πέραν, πέραν από την ηθική, πέραν από την τραγωδία, πέραν από τον πολιτισμό». ⁶³

Η διάθεση είναι γνωστή, αλλά ο κόσμος θέτει αναγκαστικά όρια. Η προμηθεϊκή προσπάθεια του νεωτερικού ανθρώπου έχει οδηγηθεί σε αδιέξοδα. Ο άνθρωπος μπορεί να διερευνά τη φύση και, μέχρις ενός σημείου, να την ελέγχει και να τη μεταμορφώνει, όμως ως μέρος της φύσης ο ίδιος, δεν μπορεί να φθάσει πέραν και έξω από τη φύση. Αυτή είναι η απογοήτευση στην οποία ξαφνικά και με σύγχυση φαίνεται να αφυπνίζεται ο μετανεωτερικός άνθρωπος. Ας αφήσουμε στην άκρη τις υπαρξιακές επιπτώσεις της ύβρης, τις οποίες περιέγραψαν ως *αλλοτρίωση* οι καλλιτέχνες, οι φιλόσοφοι, καθώς και οι κοινωνικοί επιστήμονες τα τελευταία εκατόν πενήντα χρόνια. Η καθημερινή εμπειρία υποχρεώνει τους πολίτες της ύστερης νεωτερικής κοινωνίας να αντιμετωπίσουν και να δεχθούν όρια.

Πρώτα και πάνω απ' όλα υπάρχει η αδήριτη παρουσία της φθοράς και του θανάτου. Αλλά και πέραν τούτου, μέσα στην πληθώρα ενός αποχαινωτικού καταναλωτισμού, υπάρχει ένδεια. Οι επιθυμίες είναι άπειρες και οι «ανάγκες» ατελείωτες, αλλά οι πηγές για την ικανοποίησή τους είναι περιορισμένες. Και δεν εννοώ μόνο την ικανοποίηση των «αναγκών», οι οποίες σε μεγάλο βαθμό είναι τεχνικά κατασκευασμένες από ένα διαφημιστικό όργιο. Παραβλέπω επίσης ότι υπάρχει μεγάλη ασυμμετρία στην ικανοποίηση αυτών των αναγκών εντός και διά μέσου των κοινωνιών, πράγμα που δημιουργεί εντάσεις και αγανάκτηση σε ένα μεγάλο μέρος των πολιτών. Αναφέρομαι, λοιπόν, κυρίως στην ένδεια που παρουσιάζεται τώρα μέσα στην ίδια τη φύση που όλοι γνωρίζουμε ως το οικολογικό περιβαλλοντικό πρόβλημα.

Στην «κοινωνία της γνώσης», η ίδια η γνώση, όπως ο Ιανός, έχει δύο όψεις. Φαίνεται παράδοξο, αλλά είναι αλήθεια, ότι

63. Βλ. D. Bell, *Sociological Journeys*, Heinemann, London 1980, σ. 79.

μαζί με τη ραγδαίως αυξανόμενη παραγωγή γνώσης επιταχύνεται και η άγνοια. Η νεωτερικότητα παρήγαγε τα τελευταία διακόσια χρόνια περισσότερη γνώση απ' ό,τι ολόκληρο τὸ ανθρώπινο γένος στην προηγούμενη ιστορία του. Η γνώση όμως παλαιώνεται με τέτοιους ρυθμούς, ιδίως τα τελευταία είκοσι χρόνια, με αποτέλεσμα οι περισσότεροι να αισθάνονται αμαθείς. Αλλά και στο χώρο της υγείας, όπου η ιατρική είναι υπερέμφανη που σε εκατό περίπου χρόνια έχει διπλασιάσει το μέσο όρο της ανθρώπινης ζωής, οι άνθρωποι συχνά σε απόγνωση στρέφονται στην παραϊατρική και στη θρησκεία ή την παραθρησκεία και τη μαγεία. Συμπερασματικά, η υπερπαραγωγή της γνώσης δεν λύνει αλλά μάλλον φαίνεται να οξύνει το πρόβλημα που ο Weber αποκάλεσε «η έννοια του κόσμου», ούτε και έχει βοηθήσει στη βελτίωση των ανθρώπινων σχέσεων. Αυτή η συγκυρία παραπέμπει ξανά στο χώρο της πίστης και επαναφέρει στο προσκήνιο τα σύμβολα και τις τελετουργίες της παραδοσιακής θρησκείας.

Προσπάθησα να υποστηρίξω νωρίτερα ότι ο κοινωνικός πολιτισμικός ρόλος του ιερού στη σύγχρονη κοινωνία μπορεί να αναζητηθεί στις οικουμενικές αξίες και στα θεολογικά σωτηριολογικά σχήματα της παραδοσιακής θρησκείας. Αυτό βέβαια υπό την προϋπόθεση ότι οι θρησκευτικοί οργανισμοί θα κτίσουν πάνω στα θετικά επιτεύγματα της νεωτερικότητας ως μιας διαφοροποιημένης πλουραλιστικής κοινωνίας πολιτών. Περισσότερο να λεχθεί ότι οι ίδιοι οι θρησκευτικοί οργανισμοί θα πρέπει, πάση θυσία, να κρατηθούν μακριά από την πολιτική και τον πειρασμό της εξουσίας.

Σε ένα άλλο επίπεδο, η αναβίωση των θρησκευτικών φαινομένων παρατηρείται και στους αμυντικούς μηχανισμούς της διασύνδεσης του ιερού με τον ύστερο εθνικισμό ή και στην αναζήτηση βεβαιότητας μέσα σε φονταμενταλιστικές αντιλήψεις που συχνά γεννούν φανατισμό, ξενοφοβία και μισαλλοδοξία. Τέτοια φαινόμενα και κινήματα φαίνεται να γεννιούνται

και από αντίδραση προς τα ηθικά και κοινωνικο-οικονομικά προβλήματα που γεννά η παγκοσμιοποίηση. Μέσα στον ευρύτερο σχετικισμό και πολιτισμικό συγκρητισμό της ύστερης νεωτερικότητας διαφαίνεται και μία τάση επιστροφής στη δογματική βεβαιότητα του μεσαίωνα.⁶⁴ Αν αυτό είναι αλήθεια, θα έπρεπε όλοι να ανησυχούμε.

64. Βλ. U. Eco, *Travels in Hyper-reality*, Picador, London 1987.

Αλέξανδρος-Ανδρέας Κύρτσος*

Homo Faber versus Deus Faber.

Τεχνολογία και θρησκεία στη νεωτερικότητα

1. Ο τεχνολογικός πολιτισμός οδήγησε σε μια λογική κατασκευής του «Είναι». Η πρόθεση της διάπλασης των καταστάσεων σύμφωνα με ένα σχέδιο που περιλαμβάνει τόσο την εξεικόνιση του επιθυμητού τελικού αποτελέσματος, όσο και την περιγραφή των μέσων και των διαδικασιών μέσω των οποίων αυτό το αποτέλεσμα θα επιτευχθεί, δεν είναι κάτι το αυτονόητο σε πολιτισμικές συνθήκες όπου επικρατεί η τυχαία και ανεπεξέργαστη χρήση των σωματικών και διανοητικών δυνατοτήτων του ανθρώπινου είδους. Η ενεργητική και συνειδητή κατασκευή των συνθηκών της υπόστασης προϋποθέτει λόγους περί της μεθόδευσης της πράξης. Είτε πρόκειται για απλές εθιμικές ή βάσει της συσσωρευμένης εμπειρίας επιβεβλημένες τεχνικές, είτε πρόκειται για τεχνολογίες, δηλαδή για επιστημονικά θεμελιωμένους λόγους περί του πρακτέου στη βάση υλικών εργαλείων, πρακτικών γνώσεων και διαδικασιών, οι μεθοδεύσεις της πράξης αναδεικνύουν τη δημιουργική διάσταση της υπόστασης. Η ιδέα της συνειδητής κατασκευής των συνθηκών παραπέμπει στην ιδέα του δημιουργού. Η καθημερινότητα και οι ενέργειες που εγγράφονται σε μια συγκεκριμένη ιστορική εμπειρία καθιστούν δημιουργό τον άνθρωπο. Ό,τι υπερβαίνει την κατανόηση

* Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.

των πραγμάτων με βάση την καθημερινή εμπειρία και τα ιστορικά συμβάντα, καθιστά πηγή της δημιουργίας κάποια απόμακρη ανώτερη δύναμη, που όταν αποκτήσει ανθρωπομορφικό χαρακτήρα, ονομάζεται θεός. Όταν μια κοινωνία δεν αρκείται στην κατανόηση της τάξης πραγμάτων ως απόρροια της διαμάχης μεταξύ περισσότερων θείων δημιουργών, ανακαλύπτει την ανάγκη εκπόρευσης των αρχών και των δυνάμεων της δημιουργίας από μια κεντρική πηγή την οποία ονομάζει Θεός.¹ Η καθοριστική για την πορεία της πνευματικής και συμβολικής συγκρότησης του παγκόσμιου πολιτισμού ανακάλυψη των αρχαίων Εβραίων, ήταν ότι αυτό το ανθρωπόμορφο πνεύμα, ενώ μπορεί να γίνει κατανοητό βάσει λεκτικών μεταφορών που παραπέμπουν σε ανθρώπινα χαρακτηριστικά, θα πρέπει να τοποθετείται συγχρόνως σε μια εξωανθρώπινη και εξωιστορική σφαίρα και τελικά να περιγράφεται με αφηρημένες κατηγορίες. Ο σαφής διαχωρισμός της ιδιότητας του ηγεμόνα (π.χ. του Φαραώ) από αυτή του Θεού (με κεφαλαίο θήτα πλέον), δημιουργεί ταυτόχρονα τα πρώτα σπέρματα της ιδέας της επιστήμης, αλλά και του λόγου περί τεχνικής, δηλαδή της τεχνολογίας. Οι υλικές και οι κοινωνιακές συνθήκες της κοινωνικής υπόστασης, αλλά και του άμεσου βιώματος, οργανώνονται με βάση ιδέες που ανάγονται αφενός σε γενικές επιστημονικά θεμελιω-

1. Σε αυτή τη συνάφεια είναι πάντα επίκαιρες οι απόψεις του Evans-Pritchard, ο οποίος διακρίνει σαφώς τη θρησκεία από τη μαγεία προσδίδοντας στην τελευταία μια διάσταση κοινωνικής θεωρίας και κοινωνικής εκλογίκευσης. Ακολουθώντας τον Durkheim, θεωρεί τη διάκριση μεταξύ πρωτόγονων και προφητικών θρησκειών ως αδύναμη για την ανάλυση του θρησκευτικού φαινομένου και τονίζει τη σημασία της θρησκείας ως στοιχείου της κοινωνικής συγκρότησης. Η θρησκεία αντιμετωπίζεται σαν ένα σύστημα ιδεών, μέσω των οποίων τα άτομα δημιουργούν λόγους και παραστάσεις που τους επιτρέπουν να ορίσουν τη σχέση τους με την κοινωνία. Ως μια βασική διαφορά με τη μαγεία εμφανίζεται το ότι η τελευταία δεν διαμορφώνει τις πρακτικές της σε σχέση με γενικές αρχές της κοινωνικής συγκρότησης. Βλ. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.

μένες αρχές, αφετέρου στη λογική του εργαλειακού λόγου, δηλαδή του λόγου περί επιλογής και συσχέτισης μέσων που θα πρέπει να χρησιμοποιηθούν προκειμένου να κατασκευαστεί ένα αντικείμενο ή να διαμορφωθεί μια κατάσταση.² Αυτή η «κατασκευαστική» διάσταση κάθε πολιτισμού αφορά τόσο τα μεμονωμένα υλικά αντικείμενα που επηρεάζουν τη σχέση ανθρώπου-φύσης, όσο και την οργάνωση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων στο πλαίσιο τεχνολογικών συστημάτων ή γενικότερα στο πλαίσιο οργανωμένων μορφών δράσης.³

2. Οι δύο αυτές πλευρές του τεχνολογικού πολιτισμού, η υλική και η οργανωσιακή, έχουν σχέση με τη θρησκεία, που όμως δεν συναρτάται άμεσα με τις τεχνολογικές ανάγκες της παραγωγικής υποδομής ή των μηχανισμών εξουσίας κάθε κοινωνίας. Η σύνδεση θρησκείας και τεχνολογικού πολιτισμού θα πρέπει να τοποθετηθεί στη σφαίρα των μηχανισμών της συμβολικής και της ηθικής διάστασης της κοινωνικής συγκρότησης. Αυτές οι συμβολικές και ηθικές διαστάσεις έχουν σημασία για τη μελέτη της θρησκείας, που μπορεί να γίνει κατανοητή τόσο ως υπόθεση του οργανωμένου ιερατείου όσο και ως έκφραση του κοινωνικά παραγόμενου θρησκευτικού συναι-

2. Ο εργαλειακός λόγος συνδέται από τον Horkheimer στην *Κριτική του εργαλειακού λόγου* με την ταύτιση του ανθρώπου-δημιουργού με την εικόνα του Θεού-δημιουργού. «Αυτή η εικόνα του ανθρώπου ως κυρίου των πραγμάτων (που αποτέλεσε στοιχείο του πυρήνα της διαφωτιστικής σκέψης) μπορούμε να τη συναντήσουμε ανατρέχοντας στις πηγές της στα πρώτα κεφάλαια της Γένεσης». Στο Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1967, σ. 103.

3. Βλ. σχετικά με την οργανωσιακή διάσταση της τεχνολογίας και του τεχνολογικού πολιτισμού: Arnold Pacey, *The Culture of Technology*, Cambridge, Massachusetts 1996. Επίσης: Alexandros-Andreas Kyrtis et al., «The Cultural Background of Quantitative Research on Public Understanding of Science and Technology», στο Meinolf Dierkes/Claudia von Grote Cl. (επιμ.), *Public Understanding of Science and Technology. Public Opinion and Public Debates*, WZB-Publications. Berlin 1998, σσ. 3-22.

σθήματος. Η σχέση μεταξύ θρησκείας, ηθικής και τεχνολογίας εμφανίζεται ήδη σε πολλές συζητήσεις, είτε με ρητό είτε με ενδιάθετο τρόπο. Ο Emanuele Severino, σε μια τοποθέτηση που με βοηθάει πολύ στην ανάπτυξη των επιχειρημάτων μου, επισημαίνει ότι αναφορικά τουλάχιστον με το χριστιανισμό υπάρχει μια αντιστοιχία μεταξύ της θρησκευτικής και της κοσμικής ηθικής.⁴ Οι εκφραστές και των δύο εκδοχών του ηθικού λόγου, αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σαν κάποιους που μπορούν να καθοδηγήσουν, να μεταβάλουν και να βελτιώσουν τους ανθρώπους. Η λογική αυτή του καθοδηγητικού και βελτιωτικού εγχειρήματος που χαρακτηρίζει όλες τις εκδοχές του δυτικού πολιτισμού, αλλά και τις τρεις τουλάχιστον μονοθεϊστικές θρησκείες, ίσως ακόμη και τον κομφουκιανισμό, εάν λάβουμε σοβαρά υπόψιν τον τρόπο που μας τον παρουσιάζει ο Max Weber, προσδίδει στην ηθική το χαρακτήρα της τεχνικής.⁵ Μάλιστα στη θεολογική-μεταφυσική παράδοση, η ηθική εμφανίζεται ως μια τεχνική που καλύπτει τα πάντα, μια και δεν αφορά μόνο τις χρονικά πεπερασμένες καταστάσεις του φθαρτού, σωματικά προσδιορισμένου ανθρώπου και τις μεταβαλλόμενες ιστορικές εποχές, αλλά και την ψυχή, στην οποία η «τεχνική» αυτή μπορεί να εξασφαλίσει την αιώνια σωτηρία.

Ακόμη και το πνεύμα της κοινωνικοτεχνολογικής πλευράς των σύγχρονων κοινωνικών επιστημών δεν είναι ξένο προς αυτή την ιδέα της ηθικής τεχνολογίας. Όταν η ανάπτυξη απόψεων για τη λήψη μέτρων που αποσκοπούν στη βελτίωση των συνθηκών δεν λαμβάνει ως γνώμονα τους παράγοντες συγκρότησης μιας χρονικά πεπερασμένης εποχής, αλλά προσανατολίζεται στην αποκάλυψη διαχρονικών ή εσαχτολογικών

4. Emanuele Severino, «Die Technik ist der Untergang des Guten Glaubens», στο Carlo Maria Martini/Umberto Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, Munchen 1999, σσ. 97-107.

5. Max Weber περί κομφουκιανισμού: Max Weber, *Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1988 [1920], τόμος I, σσ. 276-536.

στοιχείων, τότε ο λόγος περί διαμόρφωσης της κοινωνικής τάξης πραγμάτων συγκλίνει προς το λόγο περί θεοδικίας.⁶ Η τελεολογική φιλοσοφία της ιστορίας, όταν αναφέρεται σε καμπές των εξελίξεων μετά τις οποίες μια συγκεκριμένη λογική της κοινωνικής συγκρότησης θα αναπαράγεται στο διηνεκές, δημιουργεί τις προϋποθέσεις σύμπλεξης της κοινωνικής σκέψης με τη διαχρονική και υπερβατική διάσταση της δημιουργίας του κόσμου, μέσα στον οποίο η ανθρώπινη προθετικότητα εμφανίζεται ως δύναμη εξάρτημα ενός αφηρημένου λόγου και μιας αιώνιας αρμονίας. Σε ένα πολύ πιο περιορισμένο και εκκοσμικευμένο πλαίσιο, η ηθική αποτελεί τη βάση της οικονομικής και πολιτικής αποτελεσματικότητας και της θεσμικής επάρκειας. Οι διάφοροι τρόποι καθοδήγησης, μεταβολής και βελτίωσης των ανθρώπων μπορεί να διαφέρουν ριζικά, έχουν όμως μια κοινή καταβολή σε δυνάμεις που ωθούν σε αυτή την κατεύθυνση σκέψης και δράσης. Εάν δεν μπορούσαμε να κατανοήσουμε την τεχνολογική σημασία και την τεχνολογική διάσταση της ηθικής, είναι σχεδόν αδύνατο να κατανοήσουμε και τη σχέση μεταξύ της θρησκευτικής και της κοσμικής ηθικής.

3. Η ίδια η θεολογία, και ο λόγος του Θεού, έτσι όπως γράφεται από τους ανθρώπους, μας βοηθούν πάντως πολύ περισσότερο απ' ό,τι ίσως νομίζουμε να κατανοήσουμε αυτή τη σχέση.⁷ Μπορεί η προσωπική επεξεργασία του μεταφυσικού θρησκευτικού συναισθήματος ή οι επικλήσεις θεϊκών πνευμάτων από ομάδες, ή τμήματα της κοινωνίας με ειδικούς αξιακούς προσανατολισμούς, να μη συνδέονται με μια ιδέα συνολικής τεχνολογικής αντιμετώπισης της ηθικής τακτοποίησης

6. Θεοδικία και το πνεύμα των κοινωνικών επιστημών: Karl Löwith, *Το νόημα της ιστορίας*, Αθήνα 1985.

7. Περί συμβολισμού της θρησκείας και ρόλου του Θεού κατασκευαστή (Deus Faber): OthmarKeel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996.

του κόσμου. Δεν ισχύει όμως αυτό για τη θρησκεία ως δημόσια υπόθεση, ως μια υπόθεση ενός οργανωμένου και κοινωνικά νομιμοποιημένου ιερατείου, στο οποίο αναγνωρίζεται ο ρόλος του διαχειριστή, στη βάση μεταφυσικών συμβολισμών, της σχέσης μεταξύ κρατικής-πολιτικής συγκρότησης και ηθικής οργάνωσης. Η θρησκεία ως ιδιωτική υπόθεση ή υπόθεση της συναναστροφής και της αλληλόδρασης σε μικρούς κοινωνικούς κύκλους δεν έχει αναγκαστικά αυτό το χαρακτήρα. Μπορεί να μένει κοντά στη μαγεία (δηλαδή στην ιδέα ότι ατομικές προθέσεις κινητοποιούν ανάλογα με την περίπτωση τις υπερφυσικές δυνάμεις για να επιφέρουν ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, χρησιμοποιώντας εξειδικευμένες τεχνικές κινητοποίησης αυτών των δυνάμεων) και στη διαχείριση των συμβόλων με μικροαφηγήσεις, και να μη χρειάζεται μια συνεκτική και επικαθορίζουσα θεμελιώδη ηθική που να παραπέμπει στην ιδέα μιας συνολικής κοινωνικής τεχνολογίας. Χωρίς όμως μια τέτοια συνολική κοινωνική και συμβολική τεχνολογία, η θρησκεία ως δημόσια υπόθεση γίνεται προβληματική, γιατί δεν μπορεί να επιβάλει την ιδέα του ηθικού νόμου και της κεντρικής αυθεντίας.

Με μια δόση λειτουργιστικής προσέγγισης θα μπορούσαμε να πούμε ότι η κοινωνική πολυπλοκότητα των εβραϊκών κοινωνιών και η εξατομίκευση των κοινωνικών σχέσεων, καθώς και η ρευστότητα των ταυτοτήτων στην ύστερη αρχαιότητα, κατέστησαν αναγκαία την εφεύρεση του μονοθεϊσμού, όχι μόνον ως φιλοσοφικού αλλά και ως κοινωνικού γεγονότος. Αυτή ίσως είναι και η σημασία των Εβραίων βασιλέων και προφητών, του Κωνσταντίνου και του Μωάμεθ. Αλλά και του θεολόγου Αυγουστίνου, που ως πολιτικός φιλόσοφος δημιούργησε, στη βάση της θεοδικίας και της ιδέας της προόδου στην ιστορία, συγχρόνως και την ιδέα της κοινωνικής και ηθικής τεχνολογίας – παρά το γεγονός ότι τοποθέτησε την ιδέα της ηθικής κυρίως τεχνολογίας στο πεδίο της πνευματικής

άσκησης που επιτυγχάνεται διά της παραίτησης από τα εγκόσμια. Έτσι, η τεχνολογία συνδέεται με τη θρησκεία μέσω της ιδέας της ηθικής τακτοποίησης του κόσμου στη βάση κανόνων που μπορούν λογικά να κατασκευαστούν με παραδοχές που απορρέουν από κεντρικά συμβολικά συστήματα. Ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται σαν κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από την κοινωνική και πολιτική τάξη πραγμάτων. Ο Θεός δεν πλάθει μόνο τον άνθρωπο αλλά και την κοινωνία, και οι επίγειοι εκπρόσωποί του τη σμιλεύουν και τη διαμορφώνουν καθ' ομοίωση προς αυτόν το Θεό κατασκευαστή, σαν να ήταν ένα αντικείμενο. Ο Θεός φαντασιώνεται με βάση αυτό το πολιτισμικό πρότυπο σαν να ήταν ένας αρχιμάστορας, ένας πανίσχυρος σχεδιαστής μηχανικός. Ο Deus Faber και ο Homo Faber βρίσκονται σε μια σχέση απόλυτης αρμονίας. Όπως θα δούμε όμως, κάτω από ορισμένες συνθήκες, αυτή η αρμονία μπορεί να διαρραγεί και ο Homo Faber να στραφεί εναντίον του Deus Faber. Αυτό μπορεί να συμβεί, εάν η σύζευξη των μυστικιστικών αντιλήψεων με τη μαγική σκέψη στραφεί κατά της ιδέας της σύζευξης προφητικών θρησκευτικών αντιλήψεων με κεντρικές ρυθμιστικές αντιλήψεις που εμφανίζονται ως κοινωνικές τεχνολογίες ή ως τεχνολογίες πολύπλοκων συστημάτων.

4. Η παρατήρηση του τρόπου με τον οποίο οι νεαρότεροι χρήστες των συγχρόνων τεχνολογιών αναπτύσσουν λόγους περί αιτιότητας των πραγμάτων στη βάση μεταφορικής πρόσδοσης μαγικών δυνάμεων στα επιμέρους τεχνολογικά αντικείμενα και στα οιονεί νοήμονα στοιχεία των τεχνολογικών και πληροφοριακών συστημάτων μάς δείχνει νέες μορφές επίδρασης του τεχνολογικού πολιτισμού πάνω σε θεμελιώδη βιωματικά και νοηματικά στοιχεία, που μπορούν να αποτελέσουν τη μήτρα παραγωγής νέων μορφών υπερβατικής και μεταφυσικής θέωσης. Αυτό που στην πληροφορική ονομάζεται «διαφάνεια» (transparency), δηλαδή η δημιουργία ενός Gestalt που καθιστά

μυστηριώδεις και ανοίκειους τους μηχανισμούς παραγωγής αυτού που φαίνεται, είναι η βάση της ανάγκης χρήσης μεταφορών με μεταφυσικές παραπομπές. Οι εικόνες και τα επιχειρήματα σε αυτή την κατεύθυνση εμφανίζονται ως ένα τεχνολογικό bricolage που επενδύεται με υπερβατικούς όρους. Η έλλειψη ενός διαφανούς και συζητήσιμου κεντρικού ορθολογικού πυρήνα καθιστά τους ακατάστατους λόγους περίπου μαγικούς. Ο μυστικισμός και η μαγεία και όχι η κεντρικοποιημένη μηχανική αντίληψη είναι η βάση του νέου τεχνολογικού πολιτισμού. Εάν θεωρήσουμε ότι όχι μόνον η θρησκεία διαμορφώνει την τεχνολογία αλλά και η τεχνολογία τη θρησκεία, τότε ο σύγχρονος τεχνολογικός πολιτισμός που εδράζεται στη νοσηματοδοσία και τη συμβολική επεξεργασία πολύπλοκων και ασταθών συστημάτων, τείνει να ενισχύσει περισσότερο μυστικιστικές και μαγικές αντιλήψεις. Ενώ η κατασκευή των αντικειμένων του τεχνολογικού πολιτισμού βασίζεται σε επιστημονικές (ή τουλάχιστον σε επιστημονικοφανείς) θεμελιώσεις, η κοινωνική συγκρότηση του τεχνολογικού πολιτισμού παρουσιάζει ένα ορθολογικό έλλειμμα. Τα αντικείμενα είναι δυνατόν να ενσωματώνουν σχέσεις αρμονίας, ενώ η κοινωνία περιέχει πάντα απροσδιοριστία και αντιφατικότητα. Η αρμονία όμως των αντικειμένων συνεπάγεται συγχρόνως και τους περιορισμούς της ύλης.

Οι οργανωμένες μονοθεϊστικές θρησκείες αποσκοπούν στο να μεταφέρουν την ιδέα της αρμονίας της ύλης στην ηθική τάξη πραγμάτων, αλλά από την άλλη προσπαθούν να μεταφέρουν τις φαντασιακές υπερβάσεις που γεννά ο κάθε πολιτισμός στην αντιμετώπιση των υλικών πραγμάτων με οργανωμένο τρόπο, που διαφέρει από αυτόν της μαγείας παρά τη διατήρηση στοιχείων της μαγικής σκέψης. Με αυτό τον τρόπο υπάρχει μια αντιστοιχία μεταξύ της προθετικότητας της τεχνολογίας (που αφορά τη διεύρυνση των δυνατοτήτων του νου και του σώματος) και της προθετικότητας της θρησκείας. Η τεχνολογία όμως όταν δεν περιορίζεται στα αντικείμενα,

όπως συνέβαινε στον παραδοσιακό τεχνολογικό πολιτισμό, αλλά επεκτείνεται στα συστήματα, ενσωματώνει λιγότερη τάξη και περισσότερη πολυπλοκότητα από ό,τι η θρησκεία. Και αυτό γιατί τα ανθρώπινα συστήματα –και σ' αυτά ανήκουν και τα τεχνολογικά συστήματα– δεν λειτουργούν μόνο με βάση το τυπικό τους κανονιστικό περίβλημα, ενώ η θρησκεία αντιμετωπίζει σοβαρά προβλήματα υπόστασης όταν υπάρχουν αποκλίσεις από το τυπικό δόγμα και από την αυθεντία αυτών που βάσει της ιεραρχικής τους θέσης το εκφράζουν. Αυτό το στοιχείο πιστεύω ότι έχει μεγάλη σημασία για τους μετασχηματισμούς, για τις αλλαγές που παρατηρούμε στην ύστερη νεωτερικότητα. Έτσι, ενώ η θρησκεία μπορούσε παλαιότερα να συγκλίνει με τη λογική της κατασκευής που ενσωμάτωνε ο τεχνολογικός πολιτισμός, σήμερα αποκλίνει από αυτόν, μια και ο τεχνολογικός πολιτισμός περικλείει αναγκαστικά, λόγω της συστημικής του πολυπλοκότητας, πολλές απρόβλεπτες συνέπειες καθώς και διαδικασίες που δεν μπορούν να αναχθούν σε συνεκτικούς θρησκευτικούς λόγους.

Το οργανωσιακό στοιχείο της θρησκείας, που είναι συνηφασμένο με την ύπαρξη μοναδικών και ταυτίσιμων πηγών της αυθεντίας, όλο και περισσότερο αποκλίνει από το τεχνολογικό οργανωσιακό στοιχείο. Ο τεχνολογικός πολιτισμός της ύστερης νεωτερικότητας αντιστρατεύεται τη θρησκεία, όχι στη βάση ενός ορθολογισμού που την αμφισβητεί (όπως πολλοί πιστεύουν), αλλά στη βάση ενός νέου μεταφυσικού πνεύματος και μιας νέας μαγικής σκέψης που έρχεται σε αντίθεση προς την προσπάθεια εκλογίκευσης και συνοχής που χαρακτηρίζει όλες τις μονοθεϊστικές θρησκείες. Η πολυκεντρικότητα των πολύπλοκων πληροφοριακών και γενικότερα τεχνολογικών συστημάτων, η αστάθειά τους, η απροσδιοριστία και οι πολλαπλές πηγές λειτουργικών κινδύνων και υπόσκαψης της προσωπικής και κοινωνικής ταυτότητας των χρηστών, είναι στοιχεία των νέων τεχνολογικών συνθηκών που μπορούν να υπο-

νομεύσουν σε μεγάλο βαθμό κεντρικά και συνεκτικά συστήματα αναφορών. Οι νέες μορφές αποξένωσης και αλλοτρίωσης αντισταθμίζονται από στοιχεία επεξεργασίας των συμβολικών στοιχείων της ύπαρξης που προσδίδουν νόημα μέσω της εικονοποίησης και της μεταφοράς. Τα ίδια τα τεχνολογικά και πληροφοριακά συστήματα της εποχής των δικτυακών τεχνολογιών περιέχουν πάμπολλα τέτοια στοιχεία.⁸ Εδώ δεν γίνεται αναφορά σε κάτι που η κατανόησή του απαιτεί εξεζητημένες τεχνολογικές γνώσεις. Αφορά όψεις των σχέσεων ανθρωπου-μηχανής (υπολογιστή), που πλέον αποτελούν κοινή γνώση. Όλοι γνωρίζουμε πια ότι η επεξεργασία και η ερμηνεία των δεδομένων που υπόκεινται σε διαχείριση βάσει πληροφοριακών συστημάτων, στηρίζεται σε εργαλεία εικονοποίησης πάνω στην οθόνη της τερματικής συσκευής κάθε υπολογιστικής μονάδας. Η χρησιμοποίηση των πολυμέσων για την εικονοποίηση της πληροφορίας που σχηματίζεται από την επεξεργασία των δεδομένων, δημιουργεί όμως νέες δυνατότητες σύνδεσης και ανατροφοδότησης της προσωπικής μας ταυτότητας με ερεθίσματα που προέρχονται από την ψηφιακή επεξεργασία δεδομένων. Η δυνητικοποίηση (virtualization) της εικόνας, και συγχρόνως της βιωματικής βάσης της υπόστασής μας, στο βαθμό που αυτή εξαρτάται από τη χρήση νέων τεχνολογιών, αποτελεί άμεση συνέπεια των νέων αυτών συνθηκών.⁹ Η διάσπαση της δημιουργίας ταυτότητας και σταθερών σημείων επικοινωνίας με τους άλλους στη βάση γραμμικών αφηγήσεων είναι ένα από τα βασικά επακόλουθα της υπερχεμενι-

8. Βλ. Steven D. Brown, «Electronic Networks and Subjectivity», στο Angel J. Gordo-Lopez/Ian Parker, *Cyberpsychology*, London 1999, σσ. 146-166. Επίσης βλ. κείμενα στο Stanley Aronowitz (επιμ.), *Techoscience and Cyberculture*, New York and London 1996.

9. Βλ. Pierre Lévy, *Δυνητική πραγματικότητα*, Αθήνα 1999. Επίσης: Sherry Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of Internet*, New York 1995.

κής δομής της πληροφορίας που επιβάλλουν τα νέα μέσα (new media).¹⁰

Η δυνατότητα επιλογής μεταξύ πολλαπλών τροχιών μη γραμμικών αφηγήσεων που αναδύονται μέσα από την έλλειψη πλήρους διάταξης των επιμέρους κειμένων-σπονδύλων που συναποτελούν το τελικό κείμενο, καθώς και η απροσδιοριστία της ρητής μεθόδου σύνθεσης του αφηγήματος, αλλά και του τέλους της αφήγησης δημιουργεί νοηματικές αστάθειες. Η αίσθηση ότι η ερμηνεία των γεγονότων είναι αδιέξοδη και μάταιη, μια και κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε κοινά μέτρα και σταθμά που δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν στο βαθμό που ο δημιουργός της αφηγηματικής μήτρας δεν μας καθοδηγεί, όπως αυτό συμβαίνει στα κλασικά μυθιστορήματα ή στα παραμύθια, δημιουργεί την τάση αναζήτησης των εξηγήσεων όχι σε αρχές αλλά σε δυνάμεις. Όσο περισσότερο οι δυνάμεις αποσυνδέονται από αρχές, τόσο περισσότερο τείνουμε να εξηγούμε και να ερμηνεύουμε τις καταστάσεις στη βάση ενός συνδυασμού μυστικισμού και μαγικής σκέψης.

Οι νέες μορφές τεχνολογικής πολυπλοκότητας και η συνακόλουθη αναγκαιότητα μείωσης της πολυπλοκότητας, χωρίς την οποία όχι μόνο να δράσουμε αλλά ούτε και να υπάρξουμε ως ψυχολογικές οντότητες μπορούμε, μας ωθούν στην αναζήτηση δυνάμεων, η ανάδυση των οποίων είναι δύσκολο να αναχθεί σε αρχές, και επομένως είναι μαγικές. Όταν αυτή η δυσκολία συναρτάται και με τα αξιακά κενά που συνεπάγεται η έλλειψη προσανατολισμού προς δυνάμει ιστορικούς μετασχηματισμούς, δηλαδή με τα αξιακά κενά που φέρνει η μηδενιστική διάσταση της μοιρολατρίας, τότε η μαγική σκέψη συνδέεται με μυστικιστικές στάσεις και με προδιαθέσεις παραίτησης από τη δράση.¹¹ Ο τεχνολογικός πολιτισμός στην εποχή της δικτυακής πληροφορι-

10. Για τη σχέση μεταξύ θρησκείας, ηθικής και αφηγηματικών δομών, βλ. Paul Nelson, *Narrative and Morality. A Theological Inquiry*, London 1987.

11. Η συντηρητική διάσταση της απάρνησης της φιλοσοφίας της ιστορίας και οι συνέπειες στην κατεύθυνση αξιακών και κατ' επέκταση ηθικών

κής και της βιοτεχνολογίας, με τα ζητήματα διαχείρισης της πολυπλοκότητας που δημιουργεί για μεγάλο αριθμό των μελών κυρίως των τεχνολογικά ανεπτυγμένων κοινωνιών, τείνει να επιβάλλει στη σκέψη και στις νοηματοδοσίες τη λογική της παλινδρόμησης μεταξύ ενός μαγικού ακτιβισμού και μιας μυστικιστικής παραίτησης. Οι δύο τάσεις αποτελούν τις όψεις του ίδιου νομίσματος, ενός νομίσματος που χαράσσεται ως έκφραση της εκστατικής αντιμετώπισης της τεχνολογίας και της επιστήμης. Δηλαδή μιας αντιμετώπισης που παράγει ταυτόχρονα συναισθήματα θαυμασμού, αμηχανίας μπροστά στο τεχνικό πρόβλημα και φόβου για τις ευρύτερες επιπτώσεις και, επομένως, καθιστά τη σύγχρονη τεχνολογία πηγή αποκάλυψης της πιο θεμελιώδους αλλά συγχρόνως και αρχέγονης πλευράς της ψυχικής μας υπόστασης. Η τεχνολογία ποτέ δεν ταυτιζόταν με την επιστήμη, όσο κι αν τη θεωρούσε το βασικό της παραστάτη.¹² Οι τεχνολογικές εξελίξεις όμως της δεκαετίας του 1990, δημιούργησαν ένα νέο τύπο κατασκευαστή, χειριστή και χρήστη που απομακρύνεται όλο και περισσότερο από τη νοοτροπία του επιστημονικού ορθολογισμού. Το τεχνολογικό εγχείρημα αποξενώνεται όλο και περισσότερο από τον επεξεργασμένο λόγο θεμελίωσής του. Τα πολύπλοκα συστήματα που αποτελούνται από αλληλεπιδράσεις ανθρώπινων προθέσεων, συσκευές που ενσωματώνουν νοήμονα στοιχεία, διαδικασίες και δυναμικά μεταλλασσόμενες γνώσεις δεν έχουν βρει ακόμη τον Νεύ-

ελλειμμάτων έχει συζητηθεί από τον Albert Hirschmann, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Massachusetts 1991. Για τη δυνατότητα συνδυασμού της φιλοσοφικής απαισιοδοξίας που απαρνείται τη φιλοσοφία της ιστορίας με την επιστημονική θεμελίωση της ηθικής βάσης της κοινωνικής συμβίωσης, δηλαδή τους αξιακούς προσανατολισμούς, βλ. ερμηνεία του έργου του Schopenhauer από τον Max Horkheimer: «Schopenhauers Denken im Verhältnis zur Wissenschaft und Religion». Στον τόμο του ίδιου: *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M. 1981, σσ. 145-155.

12. Walter G. Vincenti, *What Engineers Know and How they Know It*, Baltimore and London 1990.

τωνά τους, και απ' ό,τι φαίνεται είναι καταδικασμένα να μην τον βρουν ποτέ. Η αδυναμία ανάδειξης μιας νευτωνικού τύπου διάνοιας, κάνει συγχρόνως εξαιρετικά δύσκολη από λογικής απόψεως την αντιστοίχιση μεταξύ της δομής αυτών των ανθρωπινων δημιουργημάτων και της δομής των αποτελεσμάτων της θείκης δημιουργίας, η οποία εκπορεύεται από την ταύτιση των φυσικών νόμων με το πνεύμα του μοναδικού Θεού.¹³

5. Στο βαθμό που η θρησκεία είναι προσηλωμένη στην αρμονία των πραγμάτων και των σχέσεων και ενδιαφέρεται για θεμελιώσεις σε σταθερές αρχές, υιοθετεί μια λογική προσέγγιση που μοιάζει με αυτή της επιστήμης.¹⁴ Η κατεύθυνση αυτή καλλιεργήθηκε από το σχολαστικισμό, ο οποίος όταν αργότερα συνδέθηκε από τον Νεύτωνα με την εργαλειακότητα παρήγαγε μια εικόνα του Θεού κατασκευαστή και ελεγκτή των μηχανισμών λειτουργίας της πλάσης του, μια εικόνα δηλαδή ενός Deus Faber, ενός Θεού με τεχνικές δεξιότητες. Η επιστήμη και η θρησκεία είναι δυο αντιμαχόμενες προσπάθειες αποκάλυψης του πνεύματος του Θεού και της μεταφοράς του στα ανθρώπινα πράγματα. Ενώ όμως για την επιστήμη ο Θεός αποκαλύπτεται μέσα από τη διερεύνηση της ουσίας των πραγμάτων, για τη θρησκεία ο Θεός μεταφέρεται στους ανθρώπους διά του στόματος και του πνεύματος και της αυθεντίας του ιερατείου, αλλά και με βάση τις γραφές και την ερμηνεία τους. Η δημιουργία εναλλακτικών γραφών, των επιστημονικών συγγραμμάτων, και εναλλακτικών ιερατείων, των επιστημόνων έχει, όπως ξέρουμε,

13. Σύμφωνα με τις απόψεις ορισμένων ιστορικών των ιδεών, η διάρρηξη αυτή της αναλογικής σχέσης μεταξύ ανθρωπίνης και θείκης δημιουργίας εμφανίζεται στην ευρωπαϊκή επιστήμη με τον Δαρβίνο. Βλ. John Burrow, Εισαγωγή στην υπό την επιμέλειά του έκδοση του κλασικού βιβλίου του Δαρβίνου *The Origin of Species*, Harmondsworth 1985.

14. Βλ. Harold Turner, *The Roots of Science. An Investigative Journey Through the World's Religions*, Auckland 1998.

κατά καιρούς ενοχλήσει ιδιαίτερα την οργανωμένη θρησκεία. Μόνον όταν ο προτεσταντισμός αναγόρευσε την ανάγνωση και την ερμηνεία των γραφών σε μια υπόθεση όλων, ήταν πια δυνατόν να συμβιβαστεί θεσμικά η θρησκεία με την επιστήμη. Οι επιστήμονες έγιναν σταδιακά οι ερμηνευτές του πνεύματος του Θεού και της ουσίας των πραγμάτων που αυτός κατασκεύασε. Ο καθολικισμός συμβιβάστηκε με τα μαθηματικά ίσως και με τη βοήθεια της σχολαστικής παράδοσης, αλλά ποτέ με τις εμπειρικές επιστήμες, μια και ποτέ δεν εκχώρησε το δικαίωμα ερμηνείας των γραφών και των πραγμάτων σε πρόσωπα που δεν ήταν υπό τον απόλυτο έλεγχο της εκκλησίας.¹⁵ Η ορθόδοξη εκκλησία είχε πάντα μια πιο ελαστική προσέγγιση. Ο ρόλος της μετά το 16ο αιώνα ποτέ δεν απέρρευε από το δόγμα, αλλά από τη σημασία της για τη δημιουργία και διαχείριση κοινωνικών και αργότερα εθνικών ταυτοτήτων. Αυτό βέβαια δεν την κάνει πιο φιλελεύθερη, αλλά με τη διαταραγμένη σχέση με την ιδέα του κανόνα και του νόμου την κάνει πιο αυθαίρετη.

Ο συνδυασμός αυθεντίας του προσώπου φορέα των μηχανισμών αναπαραγωγής του συμβολικού περιβλήματος με δημόσιους λατρευτικές πρακτικές ως βάση της συνοχής της θρησκευτικής κοινότητας, ενώ δημιουργεί προϋποθέσεις πολιτισμικής κανονιστικότητας, δεν δημιουργεί προϋποθέσεις εξορθολογισμού των ηθικών σχέσεων και των πολιτικών διαδικασιών. Η σύνδεση θρησκείας και εθνικισμού, δηλαδή θρησκείας, εθνικής ταυτότητας και ανάπτυξης των μηχανισμών απόκτησης δύναμης στο

15. Τα μαθηματικά ως μέθοδος επένδυσης του επιστημονικού λόγου αποδείχθηκαν ιδιαίτερα χρήσιμα όχι μόνον από αναλυτικής απόψεως αλλά και ως τρόπος αντιμετώπισης της εκκλησιαστικής λογοκρισίας, όχι γιατί οι εκκλησιαστικοί κύκλοι δεν καταλάβαιναν μαθηματικά, αλλά γιατί πίστευαν ότι η γλώσσα των μαθηματικών θα μείωνε αισθητά το βαθμό διάδοσης της κριτικής επιστημονικής σκέψης στο ευρύτερο κοινό. Βοήθησαν δηλαδή στο συμβιβασμό της εκκλησίας με την ιδέα της επιστήμης. Βλ. σχετικά: Joseph Schwartz, *The Creative Moment. How Science Made Itself Alien to Modern Culture*, New York 1992.

διεθνές σύστημα, δημιούργησε όχι μόνο στις ανατολικές εκκλησίες, αλλά και στις δυτικές, ανοχή προς τις τεχνολογικές διαστάσεις των επιστημονικών εφαρμογών, που αποτελούσαν την πηγή πολιτικοστρατιωτικής και οικονομικής δύναμης. (Τα ιερατεία ευλογούσαν την παραγωγή τεχνολογικών μέσων της αύξησης της δύναμης του έθνους, όχι όμως την παραγωγή λόγων που αφορούσαν τα θεμελιώδη ζητήματα.) Νομίζω ότι είναι σε όλους λίγο πολύ γνωστό, ότι ο μηχανικός είναι πιο αγαπητός από τον επιστήμονα τόσο στους ιερείς όσο και στους ηγεμόνες. Η τάση ανοχής σχετίζεται πάντως και με το γεγονός ότι με την τεχνολογία τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά απ' ό,τι με τη διατύπωση λόγων περί των θεμελιωδών ζητημάτων.

Η χρήση της τεχνολογίας δεν αφορά κυρίως τη φύση των πραγμάτων, αλλά την υποταγή της ηθικής στην αποτελεσματικότητα. Σε αυτή την κατεύθυνση η θρησκεία δεν είχε ιδιαίτερα προβλήματα όσο η τεχνική αφορούσε μεμονωμένα αντικείμενα. Από τη στιγμή όμως που η τεχνική οργανώνει την κοινωνία και το περιβάλλον, η σχέση γίνεται πιο δύσκολη. Μπορούμε εδώ να θυμηθούμε την άποψη του Montesquieu για τη σχέση νόμου, τεχνολογίας και κοσμικής θρησκείας.¹⁶ Στη νεωτερικότητα όμως, η θρησκεία δεν οργανώνει την κοινωνία με βάση τη θρησκευτικά θεμελιωμένη ηθική. Ο νόμος που οργανώνει την κοινωνία, το τυπικό δίκαιο, διαφοροποιείται από την ηθική και βρίσκεται πιο κοντά στις συστατικές ιδέες του τεχνολογικού πολιτισμού. Οι νομοθέτες και οι νομικοί διαχειρίζονται την πο-

16. Στο *Πνεύμα των Νόμων*, η νομική θεωρία του Montesquieu συνδέεται τόσο με τη φυσική φιλοσοφία, όσο και με την ιδέα της επίγειας διακυβέρνησης που ασκείται από το Θεό. Η ιδέα του Θεού, όπως και του νόμου, ανάγεται σε μηχανιστικές θεωρήσεις τόσο των φυσικών όσο και των κοινωνικών πραγμάτων. Οι φυσικοί νόμοι, οι ηθικοί κανόνες και το τυπικό δίκαιο εμφανίζονται ως παράγωγα της ίδιας αδιαίρετης πηγής ορθολογισμού που είναι ο θείκος νόμος που διέπει την αρμονία του σύμπαντος. Βλ. Montesquieu, *De l'esprit des lois*. Ιδιαίτερα τα βιβλία 1 (τόμος 1ος) και 24, 25, 26, 29 (τόμος 2ος).

λυπλοκότητα της κοινωνίας, ενώ οι οργανωμένες θρησκείες διαχειρίζονται τους θεμελιώδεις προσανατολισμούς που συνδέουν την ανάγκη για στερέωση των προσωπικών και κοινωνικών ταυτοτήτων με την αναγωγή των ηθικών δεσμεύσεων σε μεταφυσικούς συμβολισμούς. Αυτός είναι ένας εξόχως νεωτερικός ρόλος της θρησκείας. Επιτρέπει την επιβίωση διά της ταυτότητας, ενώ στα προνεωτερικά χρόνια επέτρεπε την επιβίωση διά της καρτερικότητας που ενίσχυε ο απεγκλωβισμός του νου από τα εγκόσμια. Ο νόμος ασχολείται με μια μηχανική των σχέσεων, ακόμη και εάν δεν υπάρχουν τα ανάλογα νοήματα, η κατανόηση των πραγμάτων ή η κοινωνική και προσωπική ταυτότητα που αυτόματα θα προσανατόλιζε στον κανόνα. Νομίζω πως είναι εύκολο να καταλάβει κανείς ότι ο νόμος που επιβάλλει το τυπικό δίκαιο είναι περισσότερο συμβατός με την καρτερικότητα παρά με την ανησυχία για την κοινωνική και προσωπική ταυτότητα. Το στοιχείο αυτό αποτελεί μια επιπλέον αιτία δημιουργίας ασταθών σχέσεων μεταξύ νόμου και θρησκείας. Όσο περισσότερο η θρησκεία ως κοινωνικό φαινόμενο εξαρτάται από τη δυναμική του θρησκευτικού συναισθήματος τόσο λιγότερο μπορεί και η οργανωμένη θρησκεία να ταυτιστεί με το νόμο και, επομένως, με κοινωνικές τεχνολογίες που απορρέουν από την επεξεργασία κεντρικών αρχών και αξιών.

6. Πώς όμως συνδέεται η μεταφυσική της ταυτότητας και του ύφους ζωής που εκφράζεται διαμέσου του θρησκευτικού συναισθήματος με τον τεχνολογικό πολιτισμό; Η σύγχρονη μεταφυσική συνδέεται με τον τεχνολογικό πολιτισμό μέσα από συναισθήματα εκστατικού θαυμασμού αντικειμένων, γνώσεων και διαδικασιών, θαυμασμού όμως που εναλλάσσεται, όπως ήδη επισημάνθηκε, με φόβο αυτών των ίδιων των αντικειμένων, των γνώσεων και των διαδικασιών. Πρόκειται ουσιαστικά για μια σύγχρονη μορφή φετιχισμού. Ο εκστατικός θαυμασμός

της τεχνολογίας συναρτάται με το φόβο για κάτι που ίσως έχει απρόβλεπτες ή προβλεπόμενες αρνητικές συνέπειες που ίσως δεν μπορούν να ελεγχθούν. Ο σύγχρονος Homo Faber δεν είναι καθ' ομοίωση του Deus Faber. Ο φαιουστικός τύπος που έχει απομακρυνθεί από το Θεό-νομοθέτη κυριαρχεί.¹⁷ Ο θρήνος για την απώλεια του Deus Faber αναδεικνύεται έτσι σε βασικό συστατικό της σύγχρονης μεταφυσικής των αντιπάλων των εκφραστών των φαιουστικών πολύπλοκων ενεργημάτων που φοβούνται τη δυσκολία ελέγχου των επιπτώσεών τους. Τόσο οι δογματικοί κομμουνιστές όσο και οι θεμελιοκράτες οικολόγοι αυτόν τον αποδιωγμένο Deus Faber αναζητούν, αλλά επειδή δεν τον βρίσκουν στρέφονται προς μια λογική της θεότητας που είναι δυνατόν να εμφανίζεται μόνο μέσα από την απάρνηση της δράσης, την απάρνηση του εγχειρήματος, δηλαδή μέσα από την απάρνηση της δυτικής έννοιας της ενεργητικής ηθικής. Η εκστατική ταύτιση και ο φόβος της τεχνολογίας αφορούν το θαυμασμό ή το δέος της αυθεντίας του δαιμονιακού επιστήμονα. Πρόκειται εδώ για το πρόβλημα της ύψης σε ό,τι αφορά τις αρνητικές επιπτώσεις της τεχνολογίας και την αδυναμία ελέγχου των δυνάμεων που απελευθερώνει.

Ο Θεός σε αυτό το πλαίσιο δεν εμφανίζεται ως διακανονιστής της πράξης, ως εμπνευστής της ευπραξίας, αλλά ως πνεύμα που προτρέπει στην παραίτηση. Πρόκειται για το Θεό της

17. Η ιδέα αυτή του φαιουστικού ανθρώπου ως φορέα της επιστημονικής σκέψης και της τεχνολογικής πράξης, που προέρχεται από τον Oswald Spengler, επηρέασε, μέσω της σκέψης του David Bloor, το ισχυρό πρόγραμμα της κοινωνιολογίας της γνώσης και κατ' επέκταση σχετικιστικές και αποδομιστικές τάσεις στη μελέτη της επιστήμης και της τεχνολογίας. Ανεξάρτητα από τα επιστημολογικά και γενικότερα θεωρητικά προβλήματα που περιέχουν οι θέσεις του Spengler και ειδικότερα η πρόσφατη ενσωμάτωσή τους στη σκέψη των εκπροσώπων του ισχυρού (σχετικιστικού) προγράμματος της κοινωνιολογίας της γνώσης, η αξία τους έγκειται στο γεγονός ότι απηχούν πραγματικές ιδεολογικές τάσεις που εμφανίζονται μετά τη δεκαετία του 1980. Βλ. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London 1976.

μειωμένης πολυπλοκότητας. Ενώ ο Deus Faber είναι Θεός της ελεγχόμενης πολυπλοκότητας. Ο Deus Faber είναι ανταγωνιστής των επιστημόνων και των πολιτικών θεμελιωτών, εκτός εάν οι επιστήμονες και οι διαμορφωτές πολιτικών συνταγμάτων γίνουν το ιερατείο του, οι διαμεσολαβητές του. Ο Deus Faber είναι πλατωνικός Θεός. Ο ρομαντικός Θεός του Schelling δεν είναι Deus Faber, είναι Θεός νομοθέτης που με τη δύναμη του πνεύματός του καταφέρνει να αναδείξει το ιστορικό δίκαιο των ανθρώπων σε νομοθετική έκφραση του θειικού πνεύματος.¹⁸ Ο σύγχρονος τεχνολόγος υποσκάπτει τόσο το τεχνολογικό όσο και το νομοθετικό έργο του Θεού. Αυτό όμως δεν μοιάζει να αποτελεί πρόβλημα της σύγχρονης κοινής θρησκευτικής συνείδησης. Η ηθική διάσταση της θρησκείας αφορά τον πρακτικό μετριασμό, ενώ κατά τα άλλα αποτελεί η θρησκεία έκφραση των εξατομικευμένων κοινωνικών σχέσεων. Ο καθένας προσπαθεί να σώσει το σώμα του και την ψυχή του και ίσως και των αγαπημένων του προσώπων (αυτό όμως όχι στη συνήθη καθημερινότητα, αλλά στις ακραίες συνθήκες). Το ιερατείο –και πάντως όχι ο θρησκευόμενος λαός– είναι ίσως σε θέση να συνδέσει τη θρησκεία με τον τεχνολογικό πολιτισμό. Στη συνείδηση των περισσοτέρων, η μεταφυσική της τε-

18. Η ιδέα του Θεού στον Schelling ανάγεται σε ιστορικές διαδικασίες ανάδυσης του πνεύματος της θρησκευτικής πίστης. Η ουσία του Θεού αναδύεται μέσα από ιστορικές διαδικασίες και δεν εκπορεύεται από μια σταθερή ουσία. Η λογική της κατανόησης του Θεού και της σημασίας της πίστης για τα ανθρώπινα πράγματα δεν είναι επομένως απαγωγική, αλλά επαγωγική. Βλ. σχετικά: F. W. J. Schelling, *Die Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1993 [1841/1842]. Για τον ιστορικό και φιλοσοφικό σχολιασμό αυτού του θέματος και του ρόλου του Schelling στην ανάπτυξη της θεωρίας της θρησκείας, βλ. Athur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Massachusetts 1964 [1936]. Επίσης: Wilhelm G. Jacobs, «Geschichte als Prozess der Vernunft», στο Hans Michael Baumgartner (επιμ.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, München 1975, σσ. 39-44.

χνολογίας μπορεί να συνδεθεί με τις ηθικές διαστάσεις της θρησκευτικής μεταφυσικής μόνο στη βάση της δυσφορίας και της παραίτησης από τον πολιτισμό, καθώς και της απάρνησης καταναλωτικών προτύπων και της ικανοποίησης συνεχώς διογκούμενων κοινωνικών προσδοκιών, η ύπαρξη των οποίων είναι άμεσα συνυφασμένη με τις σύγχρονες τεχνολογίες. Αυτό όμως δεν μοιάζει εφικτό στο πλαίσιο του σύγχρονου οικονομικού πολιτισμού. Ούτε όμως και η αρμονιστική λογική του Deus Faber μοιάζει ρεαλιστική, μια και η αναγκαία τεχνολογία για το σύγχρονο οικονομικό πολιτισμό, είτε ως σύστημα αντικειμένων είτε ως οργανωτική δομή, υπάρχει μόνο μαζί με τα προβλήματα και τις αποκλίσεις από το λειτουργικό της ρόλο.

Η θρησκευτική μεταφυσική μοιάζει περισσότερο, εφόσον εμφανίζεται σε συνάρτηση με την πρόσληψη των προβλημάτων της τεχνολογικής συγκρότησης του σύγχρονου κόσμου, με μια ατομική αντιστάθμιση, με ένα αποκούμπι μπροστά στην πολυπλοκότητα του τεχνολογικού πολιτισμού. Αποτελεί ένα στοιχείο νοήματος που δεν είναι ούτε εφικτό, αλλά ούτε και αναγκαίο στο πλαίσιο του τεχνολογικού πολιτισμού. Το στοιχείο αυτό της (παράλληλης προς το βίωμα της κοινωνικής πολυπλοκότητας) αναζήτησης του νοήματος είναι χαρακτηριστικό της καπιταλιστικής νεωτερικότητας. Στις μορφές της όμως που καθορίζονταν από τον παλαιό τεχνολογικό πολιτισμό, η εκλογίκευση της θρησκευτικής μεταφυσικής συνδεόταν και με την αναζήτηση ενός ηθικού και κοινωνικού περιεχομένου. Στη σημερινή εκδοχή αναζητείται στο επίπεδο της κατασκευής της ατομικότητας και, σε ορισμένες περιπτώσεις, στο επίπεδο της εθνικής ταυτότητας. Ίσως αυτή είναι η εξέλιξη που κάνει την νεωτερικότητα στη νεότερη εκδοχή της, σε αντίθεση με παλαιότερες, να διακατέχεται όλο και περισσότερο από το Θεό του Schelling, και όλο λιγότερο από το Θεό του Νεύτωνα. Ο Θεός δεν είναι πια ανάμεσά μας, ούτε μέσα στη σχέση ανθρώπου-φύσης, ούτε καν στη φύση την ίδια έτσι όπως είναι αντιληπτή

από τον άνθρωπο της ύστερης νεωτερικότητας. Ο καθένας πρέπει να τον αναζητήσει με το δικό του τρόπο και για τους δικούς του λόγους. Επιπλέον, η κοινωνική ταυτότητα, η παραγωγή της οποίας υποστηρίζεται από θρησκευτικά συναισθήματα και πρακτικές, δεν είναι μια συλλογική ταυτότητα, όσο και αν προσανατολίζει σε πρότυπα και κοινωνικές ταξινομήσεις. Η εθιμικότητα των θρησκευτικών πρακτικών και η αναζήτηση προστάτη αγίου του internet αποτελούν χαρακτηριστικά σημεία αυτών των τάσεων. Οι επίσημες θρησκείες θα συνδέονται όλο και περισσότερο με τον εθνοκεντρισμό ή, πάντως, με ιδεολογίες διαφοροποίησης προς τον άλλο, παρά τη φιλόδοξία πολλών εκπροσώπων τους να αναδειχθούν σε εκφραστές μιας παγκόσμιας ηθικής. Οι ιδιότυπες εκφράσεις θρησκευτικών συναισθημάτων διαφαίνεται ότι θα συνδέονται όλο και περισσότερο με την ανάγκη να υπάρχει ένα αποκούμπι μέσα σε πολύπλοκες κοινωνικές συνθήκες που δεν είναι πρόσφορες για νοσηματοδοσία. Γι' αυτό άλλωστε στο νεότερο τεχνολογικό πολιτισμό, το θρησκευτικό στοιχείο θα συμπυκνώνει τα μεταφυσικά, ακόμη και μαγικά, στοιχεία της σχέσης του ανθρώπου με την πολύπλοκη και δύσκολα ελέγξιμη τεχνολογία που παράγει.

Σε αυτή την τροχιά των πραγμάτων υπάρχει, βέβαια, μια εναλλακτική. Η απομάγευση της τεχνολογίας και της επιστήμης μέσα από τη γνώση των αντικειμένων της και των όρων τόσο της γνωστικής, όσο και της θεσμικής, ιστορικής και κοινωνικής συγκρότησης των επιστημών, θα μας διευκολύνει στο να επιστρέψουμε σε μια ιδέα συνεργασίας μεταξύ του Homo Faber και του Deus Faber, σε μια ιδέα που έχει σημασία ακόμη και γι' αυτούς που τα βγάζουν πέρα και χωρίς να θρησκευονται ή να είναι προσηλωμένοι στην ιδέα μιας ανώτερης δύναμης, αλλά παρ' όλα αυτά ενδιαφέρονται έντονα για την ηθική τακτοποίηση του κόσμου βάσει κεντρικών αρχών. Η ιδέα αυτή ήταν καθοριστική για το Διαφωτισμό και για την εγγραφή της θρησκείας στο πλαίσιο του ορθού λόγου, για να θυμηθούμε για

άλλη μια φορά τον Kant.¹⁹ Αυτό δεν σημαίνει ότι μπορούμε να επαναφέρουμε τη διαφωτιστική αισιοδοξία ως στοιχείο της δυνατότητας ηθικής τακτοποίησης του κόσμου κατ' αντιστοιχία προς τη φυσική αρμονία των πραγμάτων. Αυτό γίνεται δύσκολο, μεταξύ άλλων, γιατί δεν μπορούμε να ξεπεράσουμε τη φαινοσυστική διάσταση του σύγχρονου τεχνολογικού ανθρώπου. Δεν μπορούμε επίσης να ξεπεράσουμε με ευκολία τη ρευστότητα των ταυτοτήτων και τη διάσπαση της μεταφυσικής (που συχνά ελπίζουμε ότι θα μας σώσει από τις τλαιπωρίες που συνεπάγεται αυτή η ρευστότητα) σε κοινωνικούς μικροκόσμους και ιδιωτικούς ή εθνικούς θεούς. Ο κοινωνικά και ιστορικά ευπροσάρμοστος Θεός του Schelling, σε κάποια πιο προσιτή εκδοχή του, ίσως είναι πιο καλός για τα μέτρα του καθημερινού ανθρώπου από το Θεό μηχανικό του Νεύτωνα. Η τάξη πραγμάτων μπορεί ίσως να προέλθει πιο εύκολα από την αναγνώριση και αποδοχή της πολυδιάσπασης και του πολυεπίπεδου των κοινωνικών πραγμάτων. Ο Θεός και η ηθική ίσως είναι πλέον κάτι το εφικτό μόνο μέσα από τους κανόνες αλληλοσύνδεσης πολλών θεών και ηθικών αρχών σε δίκτυα, των οποίων οι δομικοί προσδιορισμοί και οι μετασχηματισμοί μπορούν να γίνουν κατανοητοί και αποδεκτοί σε τέτοιο βαθμό, ώστε να προσανατολίζουν τη δράση και να δημιουργούν συνθήκες πολιτισμού, δηλαδή συνθήκες όχι παραίτησης από τη δράση, αλλά παραίτησης από τη βία.

19. Βλ. Immanuel Kant, «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», στο *Immanuel Kant's Sämtliche Werke*, Λειψία 1921, τόμος 6, σσ. 401-634. Για την ιστορική δυνατότητα εγγραφής της θρησκείας σε πλαίσια ορθολογισμού και ανεκτικότητας με βάση τις εξελίξεις στον 20ό αιώνα, βλ. Max Horkheimer, «Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion», στον τόμο του ίδιου: *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M. 1981, σσ. 131-136.

II

ΚΡΙΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΣΗ

Θάνος Λίποβατς*

Πολιτική θεολογία και νεωτερικότητα

I

Στο τέλος του Δευτέρου Παγκόσμιου Πολέμου, πολλοί στοχαστές έθεσαν μεταξύ άλλων το ερώτημα, αν και κατά πόσον η εγκατάλειψη βασικών αρχών του χριστιανισμού¹ από το Διαφωτισμό και το θετικισμό στην Ευρώπη, οδήγησε όχι μόνο στο Auschwitz και τα άλλα εγκληματικά αποτελέσματα του εθνικοσοσιαλισμού, αλλά και στον εργαλειακό λόγο του φιλελεύθερου καπιταλισμού και του άκρατου ατομικισμού. Μετά τον πόλεμο, παράλληλα με τις θέσεις των Adorno, Horkheimer και Arendt, υποστηρίχθηκαν από τους M. Heidegger, C. Schmitt κ.ά., η απόρριψη κάθε αλλαγής του status quo και η προώθηση αυταρχικών, συντηρητικών απόψεων ενάντια στη δημοκρατία και το φιλελευθερισμό. Το επιχείρημα ήταν ότι κάθε ριζική αλλαγή και κάθε αγώνας για δικαιοσύνη και ελευθερία ισοδυναμεί με την τάση των ριζικών επαναστατών και μεταρρυθμιστών να υποκύπτουν στη γνωστική στάση της «αυτολύτρωσης» και αυτοθέωσης και της περιφρόνησης και απόρριψης του «κόσμου-όπως-είναι».²

* Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου.

1. Βλ. M. Brumlik, *Die Gnostiker*, Frankfurt a.M. 1995, σ. 295. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1985.

2. Βλ. M. Brumlik, *ό.π.*, σσ. 296 κ.ε. E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 1959. J. Taubes (επιμ.), *Der Fürst dieser Welt. Carl*

Ο C. Schmitt υπήρξε ο θεωρητικός που με πλήρη συνέπεια ανέπτυξε αυτό το συλλογισμό στο έργο του *Πολιτική Θεολογία*, ήδη το 1922. Σ' αυτό το έργο επιδιώκει μια ιδεοτυπική, δομική, «κοινωνιολογική» ανάλυση των θεμελιακών εννοιών του Δικαίου,³ ξεκινώντας από ορισμένες αξιωματικού τύπου διαπιστώσεις. Αναφέρω ορισμένες: «Υπέρτατος κυρίαρχος (Souverän) είναι όποιος αποφασίζει (ορίζει) την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης», δηλαδή την εξαίρεση από την «κανονική» καθημερινότητα,⁴ «Το κύριο (πολιτικό) πρόβλημα είναι η πραγμάτωση του Δικαίου»,⁵ «Auctoritas, non veritas fecit legem»,⁶ «Όλες οι θεμελιακές έννοιες της νεωτερικής θεωρίας του κράτους είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες».⁷ Ιδιαίτερα με την τελευταία θέση ο C. Schmitt επανενθύμισε αυτό που συνήθως η πολιτική θεωρία τείνει να απωθεί, ότι δηλαδή όλοι οι θεωρητικοί του Πολιτικού συγκροτούν τις θεωρίες τους αναφερόμενοι ρητά ή άρρητα σε μια έννοια του Θεού.

Ο C. Schmitt συνειδητά πηγαίνει ένα βήμα παραπέρα, υπεραυτιζόμενος με αυτήν την παράδοση. Θεωρεί ότι υπάρχει μια δομική αναλογία ανάμεσα στις θεμελιακές έννοιες του κράτους και του δικαίου από τη μια και αυτές της θεολογίας και της μεταφυσικής από την άλλη. Έτσι, η θεωρία του Hobbes αποτελεί γι' αυτόν το κλασικό ιστορικό παράδειγμα προς υποστήριξη της θέσης του. Από την άλλη πιστεύει, αντίθετα, ότι η φιλελεύθερη παράδοση, ξεκινώντας από τον Locke, παρ' όλες τις αναφορές της στην έννοια του Θεού, απωθεί την προαναφερθείσα αναλογία.

Schmitt und die Folgen, Paderborn 1983. Του ιδίου, *Gnosis und Politik*, Paderborn 1984.

3. Βλ. N. Elias, *Was ist Soziologie*, München 1970. M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973. Και οι δύο αυτοί συγγραφείς επέφεραν μια ανάλογη μέθοδο.

4. Βλ. C. Schmitt, *Politische Theologie I*, Berlin 1970, σ. 11.

5. Βλ. *ό.π.*, σ. 27.

6. Βλ. *ό.π.*, σ. 44.

7. Βλ. *ό.π.*, σ. 49.

Ταυτιζόμενος με τους Γάλλους θεωρητικούς της Παλινόρθωσης και της Αντεπανάστασης de Maistre και Bonald, πιστεύει ότι το «κακό» άρχισε με τη Γαλλική Επανάσταση του 1789 και την κυριαρχία των ατομικών δικαιωμάτων. Εδώ δηλαδή θεωρεί ως το «προπατορικό αμάρτημα» της σύγχρονης νεωτερικής Δημοκρατίας την αμφισβήτηση της υπέρτατης κυριαρχίας του Ενός, την αρχή της οποίας διαβλέπει ήδη στη Μεταρρύθμιση, πράγμα που γι' αυτόν οδήγησε έκτοτε σε συνεχείς εμφυλίους πολέμους.⁸

Έτσι κατ' αυτόν οι φιλελεύθεροι και σοσιαλιστές διανοούμενοι δεν έχουν ένα αισθητήριο για την «πραγματικότητα της ζωής», η οποία γι' αυτόν συνίσταται στο ότι ο άνθρωπος είναι θεμελιακά «κακός/αμαρτωλός» και αναπαράγει επανειλημμένα τη βία και το φόνο. Επιρρίπτει δηλαδή στους πολιτικούς του εχθρούς ότι δεν θέλουν να τα δουν αυτά και απορρίπτουν τον δυϊστικό, αποκαλυπτικό, βίαιο χαρακτήρα της «απόφασης» του υπέρτατου κυρίαρχου. Ο C. Schmitt ονομάζει την απόφαση που ένα υποκείμενο παίρνει κάτω από εξαιρετικές, υπαρξιακές συνθήκες, μια «ηθική απόφαση εκ του μηδενός». Εδώ εκκοσμικεύει το υπαρξιακό, ηθικό, ατομικό «είτε-είτε» του S. Kierkegaard,⁹ μεταθέτοντάς το ανεπίτρεπτα στον πολιτικό/νομικό χώρο. Προϋποθέτει δε ένα πλασματικό υποκείμενο, που επιβάλλει εκ των άνω την ενότητα του κόσμου μέσω της ενότητας της δικαιοκίνης τάξης και γι' αυτό το λόγο το υποκείμενο πρέπει να είναι το ίδιο ενιαίο, αυτοκυριαρχούμενο και μονολιθικό.

Η αυθαίρετη, ανεξέλεγκτη απόφαση είναι έτσι το δομικό στοιχείο που ορίζει γι' αυτόν το Πολιτικό ως τη (φαντασιακή) σχέση «φίλου-εχθρού»¹⁰ μέσω έσχατων (πολεμικών) μέσων. Τελικός στόχος του υπέρτατου κυρίαρχου είναι η τάξη και η

8. Εδώ ο C. Schmitt συμφωνεί εκ του αντιθέτου με τον Hegel, ο οποίος ορθά διείδε στην κυριαρχία της σύγχρονης ατομικής ελευθερίας την προεσταντική ελευθερία, ηθική, ατομική συνείδηση.

9. Βλ. S. Kierkegaard, *Entweder/Oder*, Köln 1985.

10. Βλ. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, σ. 33.

ειρήνη του κράτους. Για να περισωθεί όμως η ειρήνη πρέπει ν' αποκλειστεί από την πολιτική πραγματικότητα κάθε εσχατολογική, υπερβατική και ουτοπική κριτική σκέψη και πράξη. Μ' αυτό τον τρόπο η κοινωνία όμως γίνεται απολύτως εμμενής και ελεγχόμενη, η δε θρησκευτική πίστη απολύτως εσωτερικευμένη, χωρίς καμία ηθική πρακτική συνέπεια.

Ο C. Schmitt επαναλαμβάνει ως θεμελιακή τη ρήση του Hobbes: «Jesus is the Christ».¹¹ Αυτή η ρήση συνοψίζει για τον Hobbes τον ελάχιστο κοινό παρονομαστή πίστης για όλες τις χριστιανικές εκκλησίες και ομάδες, τις οποίες ο υπέρτατος κυρίαρχος αναγκάζει να τον παραδεχθούν, προκειμένου να μην υπάρξει θρησκευτικός και ιδεολογικός πόλεμος ανάμεσά τους. Ο C. Schmitt ερμηνεύει τη ρήση ως εξής: οι χριστιανοί δεν μπορούν ν' αναμένουν άλλη μορφή σωτηρίας στο παρόν και στο μέλλον, η χρονικότητα, η ιστορία, η ουτοπία και η εσχατολογία του μέλλοντος καταργούνται ως ανατρεπτικά του status quo της Παρουσίας, το οποίο έτσι «εγγυάται» ο ίδιος ο Χριστός. Γι' αυτό το λόγο ο C. Schmitt υιοθετεί αντισημιτικές θέσεις, γιατί βλέπει στην ιουδαϊκή, μεσσιανική ελπίδα για μια δίκαιη κοινωνία το κατεξοχήν ανατρεπτικό στοιχείο,¹² και ταυτίζει αυθαίρετα τις διάφορες (ορθόδοξες και ετερόδοξες) ιουδαϊκές παραδόσεις με την Επανάσταση και τη δυϊστική Γνώση.

Ωστόσο, ο C. Schmitt, στα πρόωγα κείμενά του δεν έχει ακόμα καταλήξει στις θέσεις αυτές. Το 1917 ζητάει να βρει εκείνο το σημείο δράσης, όπου ακόμα παραδέχεται το πρωτεϊον του Νόμου απέναντι στην εξουσία, έτσι ώστε οι νόρμες «επιβάλλονται» στο Είναι.¹³ Επίσης το 1917, ξεκινάει από την

11. Βλ. C. Schmitt, *Der Leviathan*, Köln 1982. Th. Hobbes, *Leviathan*, κεφ. 42.

12. Βλ. M. Brumlik, *ό.π.*, σ. 300.

13. Βλ. Fr. Scholz, «Die Theologie C. Schmitts», στο J. Taubes (επιμ.), *Der Fürst dieser Welt*, *ό.π.*, σ. 162. C. Schmitt, «Recht und Macht», στο *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, 1917, τεύχος 1, σ. 52.

άποψη ότι στον καθολικισμό η εκκλησία, ως η αναγκαία, θεσμική διαμεσολάβηση ανάμεσα στους ανθρώπους και το Θεό, επιβάλλεται να είναι «παρούσα, ορατή» στον κόσμο. Όμως εδώ προβληματίζεται για το διαφορούμενο χαρακτήρα της «ορατότητας» της εκκλησίας, εφόσον για τους πεπερασμένους και αμαρτωλούς ανθρώπους υπάρχει πάντα μια διαφορά ανάμεσα στην ουσία και το φαίνεσθαι. Έτσι τονίζει ότι η αληθινή ορατότητα δεν ταυτίζεται με τη συγκεκριμένη ορατότητα και γι' αυτό τα άτομα, οι πιστοί, έχουν το δικαίωμα να ελέγχουν κριτικά τις καταστάσεις μέσα στην εκκλησία.¹⁴

Το 1922, η συγγραφή της *Πολιτικής Θεολογίας* επέφερε την καμπή. Προφανώς βίωσε αυτό το διαφορούμενο της Διαφοράς ως κάτι το «αβάσταχτο» και έσπευσε ν' αντικαταστήσει την ορατότητα με τη στατική, απολιθωμένη Αναπαράσταση/Αντιπροσώπηση (Representation), που έγινε έκτοτε μια έννοια-κλειδί για τη θεωρία του. Αυτή η Αναπαράσταση σήμαινε τώρα ότι ο Θεός, ως μη ορατός, παραδίδει ολικά και τελεσίδικα την υπέρτατη Αυθεντία για τη λήψη αποφάσεων για τα εγκόσμια και τα πνευματικά στον αντιπρόσωπό του επί της γης, στον προκαθήμενο της καθολικής εκκλησίας. Εδώ υπάρχει στον C. Schmitt μια αυτονόμηση της Αναπαράστασης/Αντιπροσώπησης απέναντι στο υποκείμενο που αντιπροσωπεύεται, το οποίο είναι ο ίδιος ο Θεός. Ναι μεν ο Θεός εγγυάται με την Αλήθεια του δόγματος την Αυθεντία της Αντιπροσώπησης, ωστόσο ο εμφανώς βεβιασμένος τρόπος που ο C. Schmitt συγκαλύπτει το αγχωτικό κενό της Διαφοράς ανάμεσα στην ουσία και το φαίνεσθαι, τον οδηγεί στο σημείο του να καταστήσει το Θεό «ανήμπορο», «όμηρο» ενός υστερικού Λόγου. Αυτό συμβαίνει όταν τονίζει ότι ο Θεός μόνο «βασιλεύει» ενώ

14. Βλ. C. Schmitt, «Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung», στο *Summa. Eine Vierteljahresschrift*, 1917, τεύχος 2, σ. 76. Fr. Scholz, *ό.π.*, σ. 168.

ο αντιπρόσωπός του «κυβερνά», δηλ. «λύνει κει δένει» δικτατορικά.¹⁵

Ακριβώς εδώ ο C. Schmitt μεταθέτει και εκκοσμικεύει τον προβληματισμό αυτό στον πολιτικό χώρο, ενάντια στους κοινοβουλευτικούς συμβιβασμούς που, κατά τη γνώμη του, μεταθέτουν απλά τα προβλήματα χωρίς να τα λύνουν με ένα «είτε-είτε». Βέβαια, δεν θέλει να δει εδώ ότι στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία η αδυναμία αυτή είναι βαθύτερης, συστημικής φύσης και δεν ξεπερνιέται με ντεσιζιονιστικό τρόπο, ο οποίος αντίθετα θα μεγάλωνε το χάος. Η έλλειψη «τελικής λύσης» παράγει, ωστόσο, μια δυσφορία και φαντασιώσεις βίαιης υπέρβασης αυτής της «ανικανότητας». Έτσι, ο C. Schmitt αντιπαραθέτει ένα σκληρό Λόγο του Κυρίου/δικτάτορα ενάντια στο Λόγο της θετικιστικής Γνώσης,¹⁶ που κυριαχεί στη νεωτερικότητα: δηλαδή το διαδικαστικό φορμαλισμό ενός συστήματος (οικονομικών, διοικητικών) σχέσεων, που μπορεί να προωθήσει ορθολογιστικά μερικώς την πραγμάτωση της Ελευθερίας και της Δικαιοσύνης και βασιζέται επάνω στην έννοια της εμπιστοσύνης ανάμεσα στους πολίτες. Αλλά επιπλέον εγγυάται τα ατομικά τους δικαιώματα, για τα οποία, παρ' όλη την κυριαρχία του καπιταλισμού, υπάρχει ζωντανή η ελπίδα ότι μπορούν να υλοποιηθούν στο μέλλον μ' ένα καλύτερο, δικαιότερο τρόπο.

Όμως ο C. Schmitt, όπως όλοι οι δεδηλωμένοι αντιδημοκράτες, τα απορρίπτει όλα αυτά, καταγγέλλοντας την κατάργηση της αυτοδυναμίας του Πολιτικού και την υποταγή του στο «σύστημα» του καπιταλισμού και της τεχνοκρατίας (όπου το «σύστημα» είναι μια γνωστικής προέλευσης έννοια). Παραμένοντας θεμελιακά αντιτριάδικός, «μοναρχιανός», θυσιάζει κάθε

15. Βλ. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaue, 1923. Fr. Scholz, *ό.π.*, σσ. 169 κ.ε.

16. Βλ. Θ. Λίποβατς, «Οι τέσσερις Λόγοι» (του Κυρίου, της Γνώσης, της Υστερίας και της Αλήθειας), στο του ιδίου, *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα 1991, σσ. 45-84.

εσχατολογική ελπίδα ενός ανοιχτού, δικαιότερου μέλλοντος στην απολιθωμένη Αντιπροσώπευση, εφόσον δεν πιστεύει σε καμιά συμφιλίωση/λύτρωση των ανθρώπων. Ταυτίζει δε τη φιλελεύθερη/σοσιαλδημοκρατική Δημοκρατία και την έννοια της προόδου γενικά με τον Αντίχριστο. Αναφερόμενος στη Β' προς Θεσσαλονικείς Επιστολή του Παύλου, θεωρεί τον εαυτό του ως τον «κατέχοντα», δηλαδή ως εκείνον που έχει ως στόχο και καθήκον να προβάλλει εμπόδια στην κατίσχυση του Αντίχριστου.¹⁷

Παρ' όλα αυτά ο C. Schmitt εντόπισε μια κύρια απορία του Πολιτικού στη νεωτερικότητα: την επίτευξη της ενότητας και την ειρήνευση ενός πολιτικού χώρου, ενάντια στις κεντροφυγές δυνάμεις της εξατομίκευσης και του παρτικουλαρισμού. Η σημερινή κρίση αποτελεσματικής διακυβέρνησης αλλά και η αμφισβήτηση της ίδιας της υπέρτατης κυριαρχίας του εθνικού κράτους σε πολλά σημεία της Γης, διαφαίνεται με δραματικό τρόπο στις περιπτώσεις αυτονομίας τρομοκρατικών υποομάδων και στη διαιώνιση καταστάσεων, όπου δεν επικρατεί ούτε κεκρηυγμένος «πόλεμος» ούτε ασφαλής «ειρήνη». Κάθε «απόφαση» που λαμβάνεται στην πολιτική, σημαίνει ότι ενέχει πάντα και το ρίσκο της τυχαιότητας του άγνωστου μέλλοντος.

Στο μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο συγγραφέν και μετά θάνατον δημοσιευθέν Ημερολόγιό του, ο C. Schmitt καταγγέλλει τη «στάση αναμονής»¹⁸ των εβραίων και των χριστιανών απέναντι σε μια δίκαιη κοινωνία του μέλλοντος και την Παρουσία του Μεσσία. Κύρια θέση του εδώ αποτελεί το ότι το χριστιανικό δόγμα της Τριάδας είναι προβληματικό,¹⁹

17. Βλ. Fr. Scholz, *ό.π.*, σ. 173. Παύλος, Β' Επιστολή προς Θεσσαλονικείς 2, 6 κ.ε. (Η επιστολή αυτή δεν θεωρείται γνήσια επιστολή του Αποστόλου Παύλου).

18. Βλ. C. Schmitt, *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-51*, Berlin 1991, σ. 37.

19. Βλ. C. Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin 1970, σσ. 120 κ.ε.

γιατί διατυπώνει, παρ' όλη την Ενότητα του Θεού, τη Διαφορά ανάμεσα στο Θεό-Δημιουργό και το Θεό-Λυτρωτή. Επειδή ο C. Schmitt γνωρίζει μόνο μια, φαντασιακής φύσης διαφορά, την πόλωση/εχθρότητα, η Τριάδα είναι γι' αυτόν «ανατρεπτική» του status quo, εφόσον ενέχει το στοιχείο της συμβολικής, μη βίαιης Διαφοράς ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον.

Με αυτό τον τρόπο ερμηνεύει αυθαίρετα τον καθολικισμό, απομονώνοντας και απολυτοποιώντας μόνο τα αυταρχικά, μοναρχικά στοιχεία του, τα μόνα τα οποία και υιοθετεί. Ωστόσο εντόπισε το ότι ο Θεός του καθαρού μονοθεϊσμού (ισλάμ), σε αντίθεση με τον τριαδικό Θεό αλλά και με το Θεό των προφητών, είναι δομικά απολυταρχικός και αυθαίρετος. Εξάλλου, δεν είναι τυχαίο ότι ο Hobbes υποστηρίζει στη θεολογία του τον αρειανισμό,²⁰ ως εκείνη την ερμηνεία του χριστιανισμού, που αρχικά υποστηρίχθηκε και από τους δυτικούς και ανατολικούς αυτοκράτορες. Αυτό γιατί έβλεπαν εύκολα τον εαυτό τους ως ένα υποκατάστατο του Χριστού. Αυτή η στάση υπήρξε μάλιστα το θεμέλιο του βυζαντινού καισαροπαπισμού, εφόσον ο Ευσέβιος της Καισαρείας²¹ θεμελίωσε την πολιτική θεολογία στο Βυζάντιο, όπου ο αυτοκράτορας θεωρείτο ως «Ισαπόστολος» και ασκούσε θρησκευτικό λειτουργήμα.

Όπως δείχνει και το Ημερολόγιο του C. Schmitt, η στάση του υποδηλώνει την απέλπιδα παραδοχή ενός απόλυτα εμμενούς κόσμου, χωρίς ελπίδα αλλαγής/σωτηρίας, στον οποίον όμως κάθε οπορτουνιστική υπηρεσία των κρατούντων καθίσταται δυνατή και θεμιτή ελλείψει δυνατότητας κριτικής. Για να περιοριστεί η εμμενής βία του κόσμου απαιτείται μια αυταρχική υπέρτατη εξουσία και όχι ένας δικαιότερος κόσμος. Με αυτό τον τρόπο ο C. Schmitt, εκμεταλλευόμενος τις αδυ-

20. Βλ. Th. Hobbes, *Leviathan*, Κεφ. 42. E. Fromm, *Das Christusdogma*, München 1984. Ο Fromm υποστηρίζει την αρειανή στάση από «τ' αριστερά».

21. Βλ. H.-G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1982.

ναμίες διακυβέρνησης της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης (και κάθε Δημοκρατίας), αποδίδοντάς τες αποκλειστικά στο συμμετοχικό, διαλογικό στοιχείο των δημοκρατικών θεσμών και μηχανισμών, αποτέλεσε τον «ιδεατό τύπο» των αντιδημοκρατικών, εξπρεσιονιστών Γερμανών (και άλλων Ευρωπαίων) διανοούμενων του μεσοπολέμου, με ακτινοβολία μέχρι σήμερα. Βέβαια, αυτές οι θέσεις υπήρξαν εξίσου στη ριζική Δεξιά όπως και στη ριζική Αριστερά.

Ο C. Schmitt δείχνει το 1946/47, την περίοδο της φυλάκισής του λόγω της υποστήριξής του στο III Reich, πως αυτοεγκαταλήφθηκε σε μια στάση απελπισίας, έτσι ώστε ο κόσμος εμφανίζεται εδώ ως ένα «έκπρωμα», που μόνο να τον μισήσει μπορεί κανείς. Έτσι, η ασυνείδητη πονηρία της σκέψης του αποκάλυψε τελικά ότι η δομή της ήταν γνωστικής φύσης, δηλαδή ακριβώς αυτή που συνεχώς καταπολεμούσε στους εχθρούς του.²² Η «ηρωική», μηδενιστική παραδοχή του κόσμου στηρίχθηκε σ' αυτόν σε μια ειδική «Γνώση», «κατανόηση» του κόσμου, που το εγώ του βίωσε ως ένα τυχαίο, μοναχικό, αλύτρωτο ον. Αυτή η στάση βασίστηκε επάνω στην απάρνηση του ηθικού Νόμου και της ελπίδας λύτρωσης.

II

Η αρχική κριτική στον «πολιτικό μονοθεϊσμό» από τον E. Peterson²³ υποστήριξε ότι το τριαδικό δόγμα είναι α-πολιτικό

22. Βλ. Π. Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, Αθήνα 1991. Ο Κονδύλης υπήρξε ένας από τους μαθητές του C. Schmitt. M. Brumlik, *ό.π.*, σσ. 302 κ.ε.

23. Βλ. E. Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem», στο του ιδίου, *Theologische Traktate*, München 1951. P. Koslowski, «Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?», σε *Theologie und Philosophie* 56, Freiburg 1981, σσ. 70 κ.ε. H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte*

και στηρίζει την ελευθερία και την αυτονομία της εκκλησίας απέναντι στην πολιτεία. Αυτή η θέση, όπως τόνισε και ο C. Schmitt, δεν ευσταθεί, γιατί ήδη η απόρριψη μιας εξουσίας αποτελεί πολιτική πράξη. Ωστόσο, πέραν από τους συντηρητικούς θεωρητικούς, υπήρξαν και εκείνοι που έδωσαν ένα κριτικό περιεχόμενο στην πολιτική θεολογία. Ο καθολικός θεολόγος J.-B. Metz πρότεινε την πολιτική/κοινωνική κριτική ερμηνεία της Τριάδας, όπως και ο προτεστάντης θεολόγος J. Moltmann. Και οι δυο στήριξαν τη λεγόμενη «θεολογία της απελευθέρωσης» πάνω στο ότι η τριαδική και η σταυρική θεολογία απορρίπτουν μια «θεολογία της δόξας», που οδηγεί στην ιδεολογική στήριξη των κρατούντων θεσμών.

Ο προτεστάντης θεολόγος K. Barth²⁴ τόνισε με μεγάλη πειστικότητα ότι κάθε «πολιτικοποίηση» του τριαδικού δόγματος, είτε συντηρητικής είτε επαναστατικής φύσης, προσπαθεί τελικά να εργαλειοποιήσει το δόγμα. Θεωρεί ότι η Τριάδα καθιστά αδύνατη κάθε θεία νομιμοποίηση ενός θεσμού, ακόμα και για τη χριστιανική εκκλησία. Ο K. Barth υποστηρίζει πως όλες οι μονομερείς ερμηνείες του δόγματος ξεκινάνε είτε από την υπερτίμηση της δομικής ενότητας της έννοιας του Θεού και την υποτίμηση της ιστορικής, εσχατολογικής Αποκάλυψης είτε από το αντίστροφο. Η δυσκολία έγκειται στο να συλλάβει κανείς συγχρόνως και τις δύο αυτές πτυχές, ως εξίσου σημαντικές στις συνέπειές τους. Τελικά για τον K. Barth δεν είναι δυνατόν να υπάρξει για τον άνθρωπο καμία «θεο-μίμη-

der christlichen Demokratie, München, 1975. Μια κριτική ερμηνεία της πολιτικής θεολογίας με επαναστατικό πρόσημο υποστηρίζουν ο J. B. Metz, «Politische Theologie in der Diskussion», στο H. Peukert (επιμ.), *Diskussion zur «Politischen Theologie»*, Mainz 1969, και ο J. Moltmann, «Theologische Kritik der politischen Religion», στο J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München 1970.

24. Βλ. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon, Zürich 1955, Bd. I/1, σ. 371. P. Koslowski, *ό.π.*, σσ. 73 κ.ε.

ση»,²⁵ γιατί θα ήταν ένα είδωλο, και κανένας κυβερνών δεν μπορεί να είναι «νόμος έμψυχος» (Ιουστινιανός). Επίσης δεν μπορεί να υπάρξει κανένα «υποκείμενο της ιστορίας» εκτός από το Θεό. Κάθε δυνατή «αντιπροσώπηση» του Θεού είναι μη ουσιοκρατικής φύσης και στηρίζεται αποκλειστικά στην ερμηνεία του αποκεκαλυμμένου Λόγου του Θεού, στη Γραφή και στην ελεύθερη αυτοδέσμευση του υποκειμένου.

Οι δυνατότητες χρήσης του τριαδικού δόγματος ως ενός καθαρά ευριστικού μοντέλου ερμηνείας, προϋποθέτουν την εύρεση μιας φορμαλιστικής, δομικής αναλογίας ανάμεσα σε διαφορετικούς χώρους του ανθρώπινου Είναι. Όμως αυτή η αναλογία δεν υποκαθιστά την πολιτική θεωρία, μπορεί μόνο να την εμπλουτίσει με μια βαθύτερη κατανόηση. Σε αντίθεση με την πολιτική θεολογία του μονοθεϊσμού, στον παγανισμό μιλάμε για «πολιτική θρησκεία».²⁶ Εδώ ισχύει η εργαλειοποίηση της θρησκείας για πολιτικούς/ιδεολογικούς λόγους, κάτι που γίνεται και σήμερα στα εθνικά κράτη. Πέραν αυτού, ο «υπαρκτός χριστιανισμός» ήταν στην πράξη, τις πιο πολλές φορές, ένας «μοναρχικός μονοθεϊσμός», παρά το τριαδικό δόγμα, με αρνητικές πολιτικές και πολιτισμικές συνέπειες.

Ο Η. Kelsen, σοσιαλδημοκράτης συνταγματολόγος, πατέρας του Συντάγματος της πρώτης αυστριακής Δημοκρατίας, υπήρξε για τον C. Schmitt ιδεολογικός αντίπαλος. Ο Η. Kelsen, εμπνεόμενος από το τριαδικό δόγμα,²⁷ το ερμήνευσε ως μια θεμελίωση του δημοκρατικού πολιτεύματος και του χωρισμού των τριών εξουσιών. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι στο πλαίσιο της Τριάδας ο Υιός εθελούσια υπακούει στο θέλημα του Πατέρα και ότι ο τελευταίος αυτοδεσμεύεται με την αναγνώριση του έργου συμφιλίωσης με τους ανθρώπους. Κατ' αυ-

25. Βλ. K. Barth, *ό.π.*, σ. 372.

26. Βλ. P. Koslowski, *ό.π.*, σσ. 76 κ.ε., 80.

27. Βλ. Η. Kelsen, «Gott und Staat», σε *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 9, 1922/23, σ. 275.

τόν τον τρόπο, ο Θεός ως Ένας, αυτοδιαφοροποιείται και αυτοπεριορίζεται στην παντοδυναμία του, χάριν της ανθρώπινης ελευθερίας. Εκκοσμικεύοντας στη συνέχεια αυτή την ερμηνεία, ο Η. Kelsen θεωρούσε ότι το κράτος, ως υπέρτατος κυρίαρχος «αυτοδεσμεύεται» στη Δημοκρατία να «αυτοδιαλυθεί» μέσα στο Δίκαιο, δηλαδή να παύσει να υπάρχει η Διαφορά Δικαίου και Εξουσίας. Εδώ όμως διαφαίνονται τα όρια της ερμηνείας αυτής. Και τούτο διότι δεν μπορεί ποτέ να εξαφανιστεί αυτή η δομική Διαφορά: εδώ, παρά την ψυχαναλυτική του παιδεία, ο Η. Kelsen έμεινε δέσμιος ενός νεοκαντιανού ιδεαλισμού. Αυτό, γιατί εξιδανίκευσε το Δίκαιο, το οποίο δεν εδραιώνεται στην αγάπη, στην οποία αντίθετα βρίσκει το όριό του. Έτσι, το Συμβολικό δεν μπορεί ποτέ ν' απορροφήσει το Πραγματικό και να ταυτιστεί μαζί του.

III

Ο προβληματισμός της «πολιτικής θεολογίας» και του «πολιτικού μονοθεϊσμού» έχει την προέλευσή του στην κοινωνιολογία της θρησκείας του Μ. Weber.²⁸ Οι αναλύσεις της τελευταίας δεν σημαίνουν ότι η θρησκεία αποτελεί το μόνο ή τον πιο σημαντικό παράγοντα που καθορίζει τις στάσεις και πράξεις των ατόμων μέσα στον πολιτισμό. Επίσης δεν σημαίνουν ότι οι ιδιαιτερότητες των ατόμων εξαφανίζονται μέσα σε ορισμένα συλλογικά σχήματα στάσεων και πράξεων ή ότι αυτά δεν αλλάζουν, τουναντίον. Όμως οι θρησκείες αποτέλεσαν και αποτελούν πάντα έναν μείζονα «παιδαγωγό» των κυρίαρχων φαντασιώσεων, των υπαρξιακών στάσεων και των πολιτικών ιδε-

28. Βλ. Μ. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft V. Religionssoziologie*, Tübingen 1972. Του ιδίου, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988.

ολογιών των ανθρώπων απέναντι στον εαυτό τους, την κοινωνία και το θάνατο. Έτσι, ο διαφορετικός ή ατελής/μονομερής σχηματισμός της έννοιας του «προσώπου» είναι πάντα ενδεικτικός της σημασίας που είχε και έχει για γενιές ολόκληρες ένα θρησκευτικό δόγμα, μια μυστική ή μια ασκητική πράξη.

Όσον αφορά τις πολιτισμικές και ψυχολογικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στην ορθόδοξη Ανατολή και στην καθολική και προτεσταντική Δύση, κανείς δεν μπορεί να παραβλέψει τις συνέπειες που αυτές είχαν για την περαιτέρω ανάπτυξη της κοινωνικοοικονομικής, πολιτικής και πολιτισμικής εκκοσμίκευσης. Έτσι, η επικράτηση του μυστικού ησυχασμού στον ύστερο βυζαντινό Μεσαίωνα και στην τσαρική Ρωσία, είχε μεγάλες συνέπειες μέχρι σήμερα. Η μονομερής και απόλυτη κυριαρχία της πλατωνικής/πλωτινικής ενατένισης/θέασης του Θεού και η φαντασίωση της «θέωσης» του «προσώπου» και της «κοινότητας» χωρίς περιορισμό, κυριάρχησαν σε βάρος της ανάπτυξης του πρακτικού ορθού Λόγου, του ηθικού Νόμου και της Ατομικότητας (με όλες τις αντιφάσεις και τους διχασμούς της). Αυτό συνέβη σε αντίθεση με τη μη πλωτινική έννοια του προσώπου, όπως αυτή κυριάρχησε στη Δύση. Αυτή η υπεροχή του μυστικισμού και η απόρριψη της ιουδαϊκής κληρονομιάς επικράτησαν έπειτα από πολλές διαμάχες και την καταπίεση των αντιγνομούντων. Μέσα σ' αυτό το ιστορικό πλαίσιο που αναλύει η κοινωνιολογία της θρησκείας, η ψυχανάλυση μπορεί να ερμηνεύσει με βαθύτερο τρόπο το νόημα των δογμάτων και των φαντασιώσεων που τα εδραιώνουν και να αναλύσει τη δομή και την ιστορικότητα της προσωπικότητας των εν λόγω ατόμων και ομάδων.

Ο τρόπος δηλαδή και η συνέπεια με την οποία αναπτύσσεται ή όχι μια ατομικότητα, χειραφετημένα από συλλογικά δεσμά, δεν είναι άσχετη από τις ιδιομορφίες της εκάστοτε επικρατούσας θρησκευτικής παράδοσης και των μηχανισμών που την επιβάλλουν. Έτσι, εμμέσως, η προσθήκη του «και»

στο τριαδικό δόγμα, το *filioque*,²⁹ εκφράζει μέσα σ' ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό πλαίσιο κάτι: η απόλυτη υποταγή του Υιού στον Πατέρα/Κύριο αναπαράγει στην ορθόδοξη εκδοχή το στατικό, ιεραρχικό, κλειστό, α-χρονικό, νεοπλατωνικό μοντέλο θεώρησης του ψυχισμού του ατόμου, υποταγμένο στην εξουσία και στην ομάδα. Αντίθετα, η ισότητα ανάμεσα στον Υιό και στον Πατέρα, δίνει τη δυνατότητα (που ιστορικά πραγματοποιήθηκε αργότερα) ανάπτυξης της διαφοροποίησης της κοινωνίας, της αυτονομίας του ατόμου απέναντι στους θεσμούς και τις κοινότητες, της χρονικότητας της ιστορίας, της ανοιχτότητας της κοινωνίας και της γνώσης, της υπευθυνότητας και της αυτοδέσμευσης της θέλησης του ατόμου απέναντι στον Άλλον (της αξιοπιστίας). Σε αυτό το πλαίσιο οι κοινωνικές συγκρούσεις και οι ψυχικές διαταραχές δεν απωθούνται και δεν απορρίπτονται ολικά, αλλά γίνονται μέσω του ορθού Λόγου και της καλής Θέλησης αντικείμενα διαλόγου/αντιλόγου και μιας πρακτικής, ενδοκόσμιας αλλαγής των παραδοσιακών, κλειστών θεσμών. Επίσης αποφεύγονται οι καταθλιπτικές και βίαιες εκρήξεις αναρχικής ή δεσποτικής βίας, του φανατισμού και του ανορθολογισμού.³⁰ Τα τελευταία αυτά φαινόμενα είναι γνωστό ότι υπήρξαν και στην Ανατολή και στη Δύση, ενώ η ανάπτυξη του Νόμου, της ατομικότητας, του ορθού Λόγου και της εκκοσμίκευσης υπήρξε μόνο στη Δύση.³¹

Ο μοναρχικός μονοθεϊστικός χριστιανισμός, ο οποίος μέσα από τη μυστική του, οιονεί γνωστικίζουσα, «μονοφυσική» του μορφή, δεν αναγνωρίζει πλήρως τον αυτοπεριορισμό και την αυτοθυσία του ίδιου του Θεού σε όλες τους τις πρακτικές (ηθικές και πολιτικές) συνέπειες για τον άνθρωπο, εγκλωβί-

29. Βλ. J. Kristeva, «Le poids mystérieux de l'Orthodoxie», *Le Monde*, Paris, 19.4.1999.

30. Βλ. A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris 1977.

31. Βλ. H. S. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard 1983.

ζει τον τελευταίο σ' ένα αδιέξοδο, ιδιαίτερα στη νεωτερικότητα. Η ψυχική δομή αυτού του ατόμου ταλαντεύεται ανάμεσα σε ακραίες, βίαιες, αρχαϊκές, προοιδιπόδειες καταστάσεις. Αυτές τείνουν δε σήμερα, μέσα σ' ένα άλλο ιστορικό πλαίσιο, να επικρατήσουν σε μια κορεσμένη, επιτρεπτική κοινωνία και γι' αυτό η γνωστική τάση για αυτοπαράιτηση και μυστική φυγή από την υπευθυνότητα των εγκοσμίων επανέρχεται πάλι.

IV

Σε σχέση με την πολιτική θεολογία, ο J. Derrida ταυτίζει την κριτική του γραπτού νόμου με την πλατωνικής προέλευσης απολογία της κυριαρχίας του σοφού νομοθέτη.³² Όμως, η κριτική του θετικού νόμου είναι δικαιωμένη και αναγκαία, στο βαθμό που προσανατολίζεται στο όνομα της «Απειρότητας» της Ιδέας της Δικαιοσύνης. Πρόκειται για το «άπειρο αίτημα της ίδιας της Δικαιοσύνης», το οποίο δεν είναι κάτι το εκ των προτέρων υπολογίσιμο, αλλά η κίνηση εκείνη που εγγράφει ξανά και ξανά εκ νέου το Νόμο. Η «εμπειρία της Δικαιοσύνης είναι η εμπειρία εκείνων των στιγμών, όπου την απόφαση ανάμεσα στο Δίκαιο και το Άδικο δεν μπορεί να την εγγυηθεί κανείς κανόνας και κανένα υποκείμενο».³³

Αυτό το ά-μετρον και υπερβατικό της Δικαιοσύνης, ως τη μήτρα κάθε Νόμου και κάθε υπέρβασής του που τον επανεγγράφει, ο Derrida το ονομάζει «μυστικό θεμέλιο του Νόμου». Εδώ τονίζει σε σχέση με την πολιτική θεολογία, την αναγκαι-

32. Βλ. Πλάτων, *Πολιτικός*, 294 b, c.

33. Βλ. J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität»*, Frankfurt a.M. 1991, σσ. 24, 26, 33 κ.ε., 40, 51, 57. Chr. Menke, «Für eine Politik der Dekonstruktion. J. Derrida über Recht und Gerechtigkeit», σε A. Haverkamp (επιμ.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, σσ. 279 κ.ε.

όπτη αποφυγής δύο εξίσου λανθασμένων απαντήσεων, όσον αφορά τη σχέση του Νόμου με την πολιτική πραγματικότητα. Από τη μια, οι πραγματιστές τονίζουν αποκλειστικά το υπαρκτό, θετικό Δίκαιο, που δεν είναι τίποτε άλλο από το άθροισμα των θετικών νόμων, έτσι ώστε εδώ το άπειρο αίτημα της Δικαιοσύνης «εξατιμίζεται». Από την άλλη, οι ιδεαλιστές τονίζουν τη απόλυτη διαφορά και διαφωνία ανάμεσα στην ιδέα της Δικαιοσύνης και την πραγματικότητα του θετικού Δικαίου.

Απέναντι στους πραγματιστές, ο Derrida τονίζει ότι η Δικαιοσύνη είναι πάντα αυτό που με δυνητικά βίαιο τρόπο, κάθε συγκεκριμένος νόμος απωθεί και αγνοεί. Εξάλλου, η πηγή του θετικού Δικαίου μέσα από τη δύναμη της συνήθειας, ενέχει πάντα στοιχεία αυθαιρεσίας.³⁴ Όμως απέναντι στους ιδεαλιστές, και ιδιαίτερα αναφερόμενος στην επαναστατική, μεσσιανική θεολογία του W. Benjamin, τονίζει τον τρομερό, διαφορούμενο χαρακτήρα της αποκαλυπτικής βίας που αυτή ενέχει. Ο W. Benjamin, ο οποίος υπήρξε θαυμαστής του C. Schmitt, ερμηνεύει την έννοια του υπέρτατου κυρίαρχου ως την έννοια του δίκαιου και τιμωρού Θεού του ιουδαϊσμού, του οποίου, ως απεσταλμένος με «δικτατορικές εξουσίες», ο Μεσσίας αναμένεται «κάθε στιγμή» να έλθει, για να λυτρώσει το ιστορικό παρελθόν από την ατελείωτη αδικία της ιστορίας.

Ο Derrida εδώ όμως τονίζει ότι ο W. Benjamin «συνέπλευσε με εκείνο το μεγάλο αντικοινοβουλευτικό και αντιδιαφωτιστικό κύμα, στην κορυφή του οποίου εμφανίστηκε ο εθνικοσοσιαλισμός» στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης.³⁵ Πρόκειται για το ότι τότε η κριτική του Νόμου παρασύρθηκε από το ουτοπικό ρεύμα μιας απόλυτης Δικαιοσύνης· και αυτό είχε ολέθρια αποτελέσματα.

34. Βλ. J. Derrida, *ό.π.*, σσ. 21 κ.ε., 26. Chr. Menke, *ό.π.*, σσ. 281 κ.ε.

35. Βλ. J. Derrida, *ό.π.*, σσ. 60, 62, 124. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, (1921), Frankfurt a.M. 1965.

Το λάθος των πραγματιστών και των ιδεαλιστών έγκειται στο ότι πιστεύουν ότι η Διαφορά ανάμεσα στο συντεταγμένο Νόμο ή το Δίκαιο και τη Δικαιοσύνη μπορεί και πρέπει να καθοριστεί και να καταγραφεί μια για πάντα. Αλλά ο Νόμος δεν είναι κάτι το καθαρά «εξωτερικό», και αυτή η Διαφορά ως κίνηση ενέχει το διαδικαστικό και ερμηνευτικό χαρακτήρα του Δικαίου. Αυτό σημαίνει επίσης ότι η Δικαιοσύνη υπερβαίνει κάθε ιντελεκτουαλιστική/νομικίστικη προσπάθεια καταγραφής και εγκλωβισμού της μέσα στο πλαίσιο του δικαιοκού και ηθικού υποσυστήματος,³⁶ και κάθε νομοθέτηση έχει έναν τελεστικό χαρακτήρα. Έτσι, η ελπίδα για Δικαιοσύνη έχει εδώ έναν ηθικό και πολιτικό χαρακτήρα και απορρίπτει εξίσου τον ντεσιζιονιστικό μηδενισμό όσο και την ησυχαστική αποπολιτικοποίηση.³⁷

Ο W. Benjamin έχει, ωστόσο, πάντα οπαδούς. Ο J. Taubes,³⁸ ακολουθώντας τον, θεωρούσε τον εαυτό του ως έναν μεσσιανικό επαναστάτη στοχαστή, αντίποδα του C. Schmitt από τα αριστερά, ενώ από την άλλη εντόπισε τη «συγγένειά» του με αυτόν στο κοινό, αποκαλυπτικό τους στοιχείο. Από την άλλη όμως, και ο ίδιος ο Διαφωτισμός του 18ου αιώνα,³⁹ ως ριζικό αίτημα Δικαιοσύνης, ενείχε έντονα δυϊστικά, γνωστικά και αποκαλυπτικά στοιχεία.

Ο Derrida θεωρεί τελικά ότι η αποδομητική έννοια της Δικαιοσύνης έχει πάντα έναν ηθικό και έναν πολιτικό χαρακτήρα, ο οποίος όμως ποτέ δεν μπορεί να πάρει το χαρακτήρα μιας απόλυτης, ολοκληρωτικής, ακτιβιστικής πολιτικοποίησης. Η ελπίδα για Δικαιοσύνη ενέχει τόσο τις μη βίαιες συγκρούσεις για ηγεμονία μιας συγκεκριμένης ερμηνείας του Νόμου όσο και την απόρριψη κάθε ουτοπίας της ολικής, τελικής

36. Βλ. J. Derrida, *ό.π.*, σσ. 27, 77 κ.ε.

37. Βλ. J. Derrida, *ό.π.*, σ. 30. Chr. Menke, *ό.π.*, σ. 283.

38. Βλ. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993.

39. Βλ. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Frankfurt a.M. 1973.

πραγμάτωσης της Δικαιοσύνης «εδώ» και «τώρα». Ισχύει πάντα η εσχατολογική επιφύλαξη, εφόσον το άπειρο αίτημα της Δικαιοσύνης υπερβαίνει το ίδιο το Πολιτικό.

V

Πέρα από τη συντηρητική, την επαναστατική και τη σοσιαλδημοκρατική πολιτική θεολογία υπάρχει και η πολιτική θεολογία των πουριτανικών, καλβινιστικών κοινοτήτων στις ΗΠΑ. Εδώ το αυγουστινικό δόγμα του προκαθορισμού ερμηνεύθηκε μ' έναν θεμελιακά δημοκρατικό τρόπο. Ο εσωτερικός συγκλονισμός, η ανα-γέννηση και η μετάνοια του χριστιανικού ατόμου, το υποχρεώνει συγχρόνως στη συμμετοχή στα κοινά και στη δημιουργία ενός συλλογικού Συμβολαίου με τους άλλους. Εδώ ο ορθός Λόγος πηγάζει από τη θρησκευτική Πίστη και δεν αντιτίθεται σ' αυτήν. Η ελευθερία του χριστιανικού ατόμου είναι εσωτερικής και προκοινωνικής φύσης και έχει ως στόχο την εδραίωση επί ίσοις όροις μιας πολιτικής κοινότητας. Έτσι, η πουριτανική πίστη ίδρυσε την «ομοσπονδιακή θεολογία»⁴⁰ επάνω στον εσωτερικό αυτοέλεγχο και την ενδοκόσμια ασκητική των μοναχικών ατόμων και όχι επάνω στον εξωτερικό έλεγχο από τον Λεβιάθαν, τον υπέρτατο κυρίαρχο.

Ωστόσο, στην πουριτανική παράδοση είναι έντονο το δυϊστικό, αποκαλυπτικό μοντέλο της απόρριψης των «άλλων», οι οποίοι δεν δέχονται αυτό το μοντέλο της ηθικοποιημένης πολιτικής. Όμως το Συμβόλαιο, η ομοσπονδία με το Θεό, δεν αποτελεί προϊόν μιας αυθαίρετης απόφασης του Ενός, και οδηγεί στη συνεχή μεθοδική, ενεργητική οργάνωση της ιδιωτικής και της δημόσιας ζωής, καθώς και στον πραγματισμό. Ο

40. Βλ. O. Kallscheuer, *Gottes Wort und Volkes Stimme*, Frankfurt a.M. 1994, σσ. 116 κ.ε., 118, 121.

θεμελιακός μύθος είναι η Έξοδος από τη Γη της σλαβιάς και η είσοδος στη Γη της Επαγγελίας, δηλαδή στην ελευθερία και στην ισότητα.

Από την άλλη, η συμμαχία του Θεού με τους εκλεκτούς του βασιζεται επάνω στη ναρκισσιστική αυτοεξύψωση του μοναχικού υποκειμένου,⁴¹ που εγκυβερνιέται να συνεργαστεί ενεργά στα κοινά. Αλλά το φαντασιακό συμπλήρωμα αυτού του ριζικού ατομικισμού είναι η ρομαντική νοσταλγία για αθωότητα, ενότητα και πανθειστική ένταξη στη μυστικοποιημένη φύση. Εδώ βρήκε έδαφος ν' αναπτυχθεί μια νέα, αμερικανική μορφή της Γνώσης μέσω της άμεσης, συναισθηματικής (feeling), μυστικής σχέσης με το Θεό, με το αποτέλεσμα της αυτοθεοποίησης του «εαυτού».⁴²

Η ενδοκόσμια πουριτανική ηθική εδραιώνει όμως εδώ συγχρόνως και έναν θρησκευτικό και πολιτικό πλουραλισμό, που ενέχει την πολιτική ισότητα όλων των θρησκειών ως θεμελιακό, συστατικό στοιχείο της Δημοκρατίας, η οποία απαιτεί μια ελάχιστη καθολική συναίνεση, βασιζόμενη επάνω σε μια έννοια του Θεού, που είναι ένα καθαρό σημαίνον, μια λέξη, ένα όνομα χωρίς περιεχόμενο. Έτσι, ο καθένας, μέσα από το προσωπικό του βίωμα, μπορεί να δώσει το δικό του περιεχόμενο σ' αυτό το όνομα. Εδώ υπάρχει το παράδοξο μιας πολιτικής θρησκείας, που όμως δεν είναι απλά ένα αφηρημένο κατασκευάσμα όπως στον Rousseau, αλλά ενέχει και κινητοποιεί δυναμικά τις ιστορικές μορφές θρησκείας, χωρίς να ταυτίζεται με μια από αυτές. Αυτός ο υποκειμενισμός και σχετικισμός οδηγούν στην αμερικανική αμεσότητα της δημοκρατίας και στον κοινοτισμό. Οι «κοινότητες» των πιστών είναι η βάση της

41. Βλ. *ό.π.*, σ. 119.

42. Βλ. *ό.π.*, σσ. 125, 129, 131, 133, 134. Το self είναι ως έννοια κάτι άλλο από την «ψυχή» και ισοδυναμεί με το θεϊκής προέλευσης «πνεύμα» των γνωστικών, εφόσον στηρίζεται σε μια εσωτερική «γνώση» (knowing) και βεβαιότητα για τη σωτηρία της ψυχής του ατόμου.

αμερικανικής δημοκρατίας, αλλά ο κοινοτισμός ευνοεί ως ιδεολογία το κλείσιμο τους σε εσωστραφείς, παρτικοουλαρίστικες και καταπιεστικές ομάδες.

Η στάση αυτή ενέχει έναν λαϊκίστικο αντι-ιντελεκτουαλισμό, έναν απόλυτο υποκειμενισμό του «συναισθήματος» και την τελική απώθηση της σημασίας του κειμένου των Γραφών. Όλη η ιδεολογία της «θετικής σκέψης», της «αυτοπραγμάτωσης» και της «αυτοσυνείδησης» του μοναχικού ατόμου, οδηγεί σε τελευταία ανάλυση στον ανταγωνισμό της αγοράς. Ο ντεσιζιονισμός του ατόμου, η σχετικότητα των έλλογων περιεχομένων της πίστης, ο κίνδυνος ολίσθησης από την πίστη σ' έναν προσωπικό Θεό (που αποτελεί και το θεμέλιο της ελευθερίας και της δημοκρατίας), σε μια ασιατικού τύπου πανθειστική ή βουδιστική, απρόσωπη, συναισθηματική, εαυτοκεντρική πίστη, είναι εμφανής, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του 1980. Η σύγχρονη επιτυχία ορισμένων μορφών ασιατικής (ησυχαστικής) θρησκευτικότητας στις ΗΠΑ συμβιβάζεται εύκολα με τις απαιτήσεις του σύγχρονου, ευέλικτου νεοφιλελευθερισμού, καθώς και με την κρίση αξιών της νεωτερικότητας.⁴³

Αυτός ο διαφορούμενος χαρακτήρας της πολιτικής θεολογίας του αμερικανικού προτεσταντισμού και οι ισχυρές γνωστικές του τάσεις δεν μπορούν να συγκαλύψουν τη σημαντική προσφορά του στην ίδρυση και την ανάπτυξη της αμερικανικής δημοκρατίας.⁴⁴ Αυτό το μοντέλο, ωστόσο, έχει υποστεί από το 1968 και έπειτα ρωγμές με τη διάσπαση ανάμεσα σ' ένα προοδευτικό, δημοκρατικό, συνιβερσαλιστικό μοντέλο (σε συνδυασμό με το προτεσταντικής έμπνευσης κίνημα για τα ανθρώπινα και κοινωνικά δικαιώματα των μαύρων και άλλων μειονοτήτων) και σ' ένα συντηρητικό, εθνικιστικό μοντέλο.⁴⁵

43. Βλ. *ό.π.*, σσ. 131, 132. S. Žižek, *The Fragile Absolute*, London 2000.

44. Βλ. O. Kallscheuer, *ό.π.*, σσ. 138 κ.ε., 140 κ.ε., 142.

45. Βλ. *ό.π.*, σ. 143 κ.ε.

VI

Δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει την πολιτική θεολογία αν δεν την εντάξει γενικότερα μέσα στη συζήτηση για την έννοια της εκκοσμίκευσης. Ένας από τους στοχαστές που αμφισβήτησαν τη νομιμοποίηση αυτής της έννοιας ήταν ο Η. Blumenberg, ο οποίος θεωρεί ότι ο όρος «εκκοσμίκευση» και η δομική αναλογία θρησκευτικών, πολιτικών και φιλοσοφικών εννοιών, υπονοεί ότι η νεωτερικότητα ενέχει ένα έλλειμμα νομιμοποίησης και ότι αυτό σημαίνει μια έκπτωση και αποστασία από τη νόμιμη μορφή που ήταν ο παραδοσιακός χριστιανισμός.⁴⁶ Όπως υποστήριξαν όμως ορισμένοι χριστιανοί στοχαστές, αν η νεωτερικότητα ενέχει σίγουρα ένα στοιχείο απώθησης του χριστιανισμού, τότε αυτό το απωθημένο στοιχείο ανέπτυξε ένα μεγάλο δυναμισμό, ο οποίος άφησε τα ίχνη του επάνω στις τάσεις ελευθερίας και ανανέωσης που χαρακτηρίζουν τη νεωτερικότητα.

Η βασική θέση του Η. Blumenberg είναι ότι ο τονισμός του Νέου, που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα, αποτέλεσε μια ύστατη και υπέρτατη προσπάθεια του ευρωπαϊκού πολιτισμού στα τέλη του Μεσαίωνα, προκειμένου ν' αντιμετωπίσει ενεργητικά και δημιουργικά τη μεγάλη πρόκληση που αποτέλεσε ένα κυρίαρχο τότε ερώτημα της σχολαστικής θεολογίας. Πρόκειται για το ερώτημα της Θεοδικίας, δηλαδή το πώς δικαιώνεται ο Θεός ως απόμακρος και παντοδύναμος, εάν ανέχεται το κακό και τον πόνο στον κόσμο. Την έννοια του «κρυμμένου Θεού» ο Blumenberg την ονομάζει θεολογικό (μοναρχικό) απολυταρχισμό και της επιρρίπτει μια κρυπτογνωστική τάση, μέσα από τη μείωση της αξίας του κόσμου και του (αμαρτω-

46. Βλ. Η. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, σσ. 46, 73, 143.

λού) ανθρώπου εμπρός στα μάτια του δίκαιου Θεού.⁴⁷ Η θέληση και οι αποφάσεις του Θεού στον ύστερο Μεσαίωνα εμφανίζονταν μέσα σ' αυτά τα πλαίσια ως άδηλες και ακατανόητες από τον άνθρωπο, έχοντας τη σφραγίδα του ντεσιζιονισμού και της τυχαιότητας (contingency). Έτσι, η μόνη σχέση του Θεού προς τον άνθρωπο περνούσε μέσα από την αυθαίρετη χορήγηση της θείας χάρις σε ορισμένους ανθρώπους, με στόχο τη δικαίωση/λύτρωσή τους.

Ο Blumenberg θεωρεί ότι απέναντι σ' αυτό το θεικό απολυταρχισμό, ένα σημαντικό μέρος των στοχαστών στην περίοδο αυτή καθώς και στην Αναγέννηση και στη Μεταρρύθμιση ήγειρε το αίτημα της ανταρσίας και της αυτονομίας. Ο άνθρωπος ανέπτυξε έκτοτε μια απόλυτη φροντίδα⁴⁸ προς επιβίωση της εξατομικευμένης ανθρωπότητας μέσα από μια ενεργητική στάση απέναντι στη φύση και τον πολιτισμό. Ο άνθρωπος εγκαλείτο έτσι να επαφθεθεί αποκλειστικά στις δυνάμεις του, δηλαδή στον ορθό Λόγο και τη θεωρητική/πρακτική περιέργεια, προκειμένου να ερευνήσει και να δαμάσει με εφευρετικό τρόπο τα ελλείμματα της φύσης και της κοινωνίας και να μπορέσει έτσι ν' αυτοσυντηρηθεί.

Ο προτεστάντης θεολόγος W. Pannenberg, απαντώντας σ' αυτές τις αναλύσεις,⁴⁹ παρατηρεί ότι ο Blumenberg υπερέτιμωσε τη σημασία της θεοδικίας στους τότε θεολογικούς προβληματισμούς, ενώ από την άλλη υποτίμησε και απώθησε θεμελιακά τη σημασία που είχε τότε στη θεολογία το στοιχείο της συμφιλίωσης του Θεού με τον άνθρωπο μέσω της Ενσάρκωσης, της Σταύρωσης και της Ανάστασης του Χριστού. Κατά τον Pannenberg, το πρόβλημα δεν έγκειται στη θεολογία αλλά στο θεσμό της εκκλησίας, όπως λειτούργησε τότε. Γιατί η εκ-

47. Βλ. *ό.π.*, σσ. 28 κ.ε., 84, 143 κ.ε.

48. Βλ. *ό.π.*, σσ. 37, 165.

49. Βλ. W. Pannenberg, «Die christliche Legitimität der Neuzeit», στον ίδιο, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1978, σσ. 119 κ.ε.

κλησία, ως αντιπρόσωπος του Θεού επί Γης, αυτοεξυψώθηκε μέσω μιας συντηρητικής θετικοποίησης του δόγματος.⁵⁰ Αντλώντας από αυτό την απαίτηση μιας απόλυτης κοσμικής εξουσίας, διέγραψε κάθε στοιχείο αυτοπεριορισμού αυτής της εξουσίας μέσα από την εσχατολογική επιφύλαξη μπροστά σ' ένα ανοιχτό μέλλον.

Για τον Rappenberg όμως, αντίθετα με τις αναλύσεις του Blumenberg, ο χριστιανός μέσω της ενσάρκωσης/σταύρωσης/ανάστασης του Χριστού, έγινε αδελφός του Χριστού και υιός του Θεού (όχι Θεός), και μ' αυτό τον τρόπο «αντιπρόσωπος» του Θεού επί Γης, ως άτομο και όχι ως συλλογικός θεσμός. Δηλαδή απέκτησε τη νομιμοποιημένη εξουσιοδότηση να κυριαρχήσει λελογισμένα μέσω του ορθού Λόγου και της καλής Θέλησης επάνω στη φύση και στον πολιτισμό, ερευνώντας, ανακαλύπτοντας και κατασκευάζοντας νέες καταστάσεις και θεσμούς, για τους οποίους είναι αποκλειστικά υπεύθυνος, έχοντας έτσι την ελευθερία να συνεχίσει αυτόνομα το θεικό έργο δημιουργίας χωρίς παραδοσιακούς περιορισμούς.⁵¹

Ο Rappenberg καταδεικνύει ότι αυτή η θετική στάση που οδήγησε στη νεωτερικότητα υπήρχε ήδη σε πολλούς σχολαστικούς νομιναλιστές και ουμανιστές, για τους οποίους η ελευθερία του Θεού, όχι μόνο δεν είναι ένα εμπόδιο για την ελευθερία του ανθρώπου, αλλά αντίθετα η προϋπόθεσή της. Ήδη από τότε ασκήθηκε κριτική στο δόγμα του προκαθορισμού⁵² και τονίστηκε η θεμελιακή αγάπη του Θεού, πριν από κάθε κρίση του, για τους ανθρώπους. Έτσι, ο άνθρωπος απεγκλωβίστηκε από την ένταξή του στο αρχαιοελληνικό, αριστοτελικό μοντέλο του κλειστού⁵³ πεπερασμένου χώρου και χρόνου της εντελέχειας, ανακαλύπτοντας μαζί με το Άπειρο του

50. Βλ. *ό.π.*, σ. 125.

51. Βλ. *ό.π.*, σσ. 121 κ.ε.

52. Βλ. *ό.π.*, σ. 124.

53. Βλ. *ό.π.*, σσ. 123 κ.ε.

Θεού το (ποιοτικά διαφορετικό) άπειρο της φύσης και την άπειρη ανοιχτότητα της ελευθερίας του ανθρώπου.

Θεμελιακό ρόλο έπαιξε εδώ ο προτεσταντισμός, τη σημασία του οποίου απωθεί ο Blumenberg. Το πιο σημαντικό στοιχείο του υπήρξε η επανακάλυψη της αμεσότητας στη σχέση του ανθρώπου με το Θεό και της ελευθερίας που πηγάζει από αυτήν, καθώς και της αυτονομίας της δίκαιης κοινωνίας από τους κυριαρχικούς θεσμούς.⁵⁴ Ο Rappenberg δεν θεωρεί το πρόβλημα της θεοδικίας ως κεντρικό, αλλά αντίθετα το τραύμα των θρησκευτικών πολέμων στο 16ο και το 17ο αιώνα. Η απάντηση του ευρωπαϊκού πνεύματος στο τραύμα των θρησκευτικών πολέμων ήταν, ωστόσο, διαφορούμενη: όχι μόνο μια απόρριψη του θρησκευτικού απολυταρχισμού, αλλά και μια αθεϊκή, σκεπτικιστική απόρριψη του χριστιανισμού. Από εδώ ξεπήδησαν οι νεωτερικές μορφές της Γνώσης: της παντοδυναμίας και της αυτοθεοποίησης του ανθρώπου. Αυτό έγινε μέσω της επικράτησης του εγωκεντρικού υποκειμένου (της θεοποίησης του ορθού Λόγου και αργότερα των συναισθημάτων και των ορμών), της κατασκευής του κράτους-Λεβιάθαν και της κυριαρχίας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, καθώς και της αυτοτροφοδοτούμενης τεχνολογίας. Η νεωτερικότητα και η εκκοσμίκευση είχαν και έχουν συνεπώς δυο πρόσωπα: το ένα ως μια μετεξέλιξη του παραδοσιακού χριστιανισμού και του ορθολογισμού, το άλλο ως μια νέα μορφή της Γνώσης.

Η σημερινή κρίση της νεωτερικότητας με την εμφάνιση των νεοπαγανιστικών και ασιατικών μορφών της Γνώσης, οι οποίες ταιριάζουν στις απαιτήσεις του νεοφιλελευθερισμού και της παγκοσμιοποίησης, δείχνουν και κάτι άλλο. Αν η κλασική εκκοσμίκευση σήμαινε την απομάγευση του κόσμου, εντούτοις η επανεμφάνιση των μύθων, πρώτα το 1800, μετά το 1890 και τέλος από το 1980 και έπειτα, σημαίνει ότι στη νεωτερικότητα

54. Βλ. ό.π., σσ. 126 κ.ε.

υπήρξαν πάντα περιοδικές προσπάθειες επαναμάγευσης του κόσμου. Σ' αυτό το σύμπωμα της κρίσης του νεωτερικού πολιτισμού, μια κριτική ανάγνωση του χριστιανικού μηνύματος θα μπορούσε ν' αντιτάξει μια εναλλακτική απάντηση.⁵⁵

55. Βλ. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000. O. Kallscheuer, *Gottes Wort Volkes Stimme*, Frankfurt a.M. 1994. S. Žižek, *The Fragile Absolute*, London 2000.

Νίκος Δεμερτζής*

Πολιτική και επικοινωνία: Όψεις εκκοσμίκευσης της ορθοδοξίας

Θρησκεία και επικοινωνία. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Είναι γνωστό ότι εδώ και πολλά χρόνια στις περισσότερες δυτικές χώρες ο κλάδος της κοινωνιολογίας της θρησκείας έχει σημειώσει σημαντική πρόοδο. Ταυτόχρονα, σημαντική πρόοδος έχει σημειωθεί και στην κοινωνιολογία των ΜΜΕ και ιδιαίτερα στο πεδίο που αναφέρεται στις επιδράσεις των Μέσων. Δεν έχει σημειωθεί όμως κάποια αξιόλογη πρόοδος στη σχέση ανάμεσα στους δύο αυτούς κλάδους* και τούτο, παρά το γεγονός ότι στις μέρες μας η θρησκεία «επιστρέφει» σε ένα κοινωνικό περιβάλλον κορεσμένο από μέσα επικοινωνίας: όσον αφορά τις δυτικές χώρες, η λεγόμενη «επιστροφή της θρησκείας» ή της «θρησκευτικότητας» συντελείται εντός της κοινωνίας της πληροφορίας αλλά και του θεάματος* αναφορικά με τις υπόλοιπες, τις λιγότερο αναπτυγμένες χώρες, η επιστροφή της θρησκείας (συχνά με τη μορφή του φονταμενταλισμού) γίνεται μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο του «παγκόσμιου χωριού». Άρα λοιπόν, η ανάγκη συσχέτισης της κοινωνιολογίας της θρησκείας και της κοινωνιολογίας των Μέσων επικοινωνίας δεν είναι τεχνητή, δεν πρόκειται για ένα ενδο-ακαδημαϊκό αίτημα, αλλά

* Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.

για μια ανάγκη που προκύπτει από τους εμμενείς όρους εκδήλωσης της θρησκευτικότητας στην ύστερη νεωτερικότητα. Από ό,τι γνωρίζω, ελάχιστες είναι οι συμβολές που επιχειρούν να γεφυρώσουν συστηματικά το χάσμα ανάμεσα στους δύο κλάδους. Σχετικά πρόσφατα, δύο βιβλία¹ ανέλαβαν το καθήκον αυτό, με τον περιορισμό βεβαίως ότι αναφέρονται κυρίως στην βορειοαμερικανική εμπειρία.²

Δεδομένης της έλλειψης αυτής, αρκετά ερωτήματα παραμένουν αναπάντητα ή μερικώς απαντημένα: Πώς, λόγω χάριν, οι θρησκευτικοί θεσμοί επηρεάζουν τους πιστούς ως προς την έκθεση και χρήση των ΜΜΕ; Ποια η σχέση ανάμεσα στη θρησκευτικότητα και την καθημερινή χρήση των ΜΜΕ και κυρίως της τηλεόρασης;³ Πέραν αυτών, άλλα ερωτήματα που εγείρονται είναι: Πώς και γιατί εμφανίζονται θρησκευτικά ζητήματα στην ατζέντα των ειδήσεων; Πώς συγκροτείται το θρησκευτικό συναίσθημα μέσα στις κοινότητες του διαδικτύου (virtual communities); Πώς επηρεάζει η ενασχόληση των Μέσων με θρησκευτικά θέματα την πολιτική κουλτούρα μιας χώρας; Επιτείνεται ή αναστέλλεται η διαδικασία της εκκοσμίκευσης όταν η θρησκεία ενσωματώνεται στη συνολική τηλεοπτική εικονοροχή;

1. D. Stout & J. Buddenbaum, *Religion and Mass Media. Audiences and Adaptations*, Sage, London 1996, σσ. 261-289 και S. Hoover, *Religion in the News. Faith and Journalism in American Public Discourse*, Sage Publications, London 1998.

2. Το βιβλίο που επιμελήθηκαν οι S. Hoover & K. Lundby [*Rethinking Media, Religion, and Culture*, Sage Publications, London 1997] κινείται περισσότερο στο χώρο των πολιτισμικών σπουδών, αν και περιέχει πολύ αξιόλογα κείμενα για τη σχέση Επικοινωνίας και Θρησκείας, όπως αμφότερες αλλάζουν στο πλαίσιο της ύστερης νεωτερικότητας.

3. Όπως αναφέρουν, λόγω χάρις, οι Stout & Buddenbaum (ό.π., σσ. 14-15), από την επισκόπηση 17 κορυφαίων επιστημονικών περιοδικών κοινωνιολογίας και επικοινωνίας, από το τέλος του Δεύτερου Παγκόσμιου Πολέμου και μετά δημοσιεύθηκαν μόνο 59 άρθρα αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στη χρήση των Μέσων και τη θρησκεία. Από αυτά, τα 30 φιλοξενήθηκαν σε περιοδικά επικοινωνίας και τα υπόλοιπα 29 σε κοινωνιολογικές επιθεωρήσεις.

Στο παρόν κείμενο θα προσπαθήσω να συνεξετάσω δύο μόνον από τα προηγούμενα ερωτήματα: την πολιτικο-πολιτισμική αναδιάταξη των σχέσεων ιδιωτικού και δημόσιου χώρου που επέρχεται με την παρουσία θρησκευτικών θεμάτων στην ατζέντα των μέσων επικοινωνίας, αφενός, και την εκκοσμίκευση που συντελείται από τη διαμεσολάβηση της θρησκείας από τα ΜΜΕ, αφετέρου. Αρκετές από τις εμπειρικές μου αναφορές θα εστιασούν στην ελληνική περίπτωση.

Πολιτική κουλτούρα, θρησκεία και ΜΜΕ: Αναλυτικό πλαίσιο

Ξεκινώντας, θα έλεγα προγραμματικά ότι ο τρόπος με τον οποίο τα ΜΜΕ καλύπτουν θρησκευτικά θέματα εξαρτάται από το σύνολο των ιστορικών, πολιτιστικών και πολιτικών αντιλήψεων γύρω από τη θέση της θρησκείας στη δημόσια ζωή. Η σχέση θρησκείας και μέσων ενημέρωσης πρέπει να μελετηθεί μέσα από ένα τριμερές αναλυτικό πλαίσιο: α) τη θρησκευτική παράδοση και πρακτική μιας χώρας, β) την κουλτούρα του δημοσιογραφικού επαγγέλματος και γ) την πολιτική κουλτούρα της δημόσιας σφαίρας και το περιεχόμενο του δημοσίου λόγου.⁴ Είναι προφανές ότι η σχέση αυτή, λοιπόν, μετατρέπεται στην πορεία του χρόνου και παραλλάσσει από χώρα σε χώρα. Υπό την έννοια αυτή, για τη σωστή κατανόηση της εν λόγω σχέσης πρέπει να λαμβάνεται υπόψη και η «συγκυρία», καθώς και η εμφάνιση χαρακτηριστικών θρησκευτικών προσωπικοτήτων, οι οποίες μπορούν να λειτουργήσουν με μια σχετική ανεξαρτησία, επιταχύνοντας ή επιβραδύνοντας ποικίλες δυναμικές και διαδικασίες στο εσωτερικό των κοινωνιών.

4. Hoover, *ό.π.*, σσ. 1-13.

Γενικά, μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του '80, σε χώρες με ισχυρή παράδοση πολιτικού φιλελευθερισμού, κοινωνίας πολιτών και χωρισμού εκκλησίας και κράτους, τόσο τα δημόσια όσο και τα ιδιωτικά ΜΜΕ αντιμετώπιζαν τη θρησκεία ως ένα αυστηρά ιδιωτικό ζήτημα που δεν είχε θέση στη δημόσια θεματολογία και ειδησεογραφία (δεν προβαλλόταν δηλαδή ιδιαίτερα στα δελτία ειδήσεων, στις εφημερίδες κ.λπ., ανεξάρτητα από το αν οι ίδιες οι εκκλησίες και οι θρησκευτικές ομάδες είχαν δικά τους μέσα επικοινωνίας και τα χρησιμοποιούσαν για προσηλυτισμό). Έκτοτε, λόγω της ευρύτερης διαδικασίας της εξεταστικής, της κρίσης νοήματος, της εμφάνισης νέων εκκλησιών και παρα-εκκλησιών, του πολλαπλασιασμού «προσωπικών θρησκειών», του φαινομένου της «νέας θρησκευτικότητας» χωρίς θρησκευτική δέσμευση (ή της άθρησκης θρησκευτικότητας), της εμφάνισης του θρησκευτικού φανατισμού σε παγκόσμια κλίμακα, αλλά και της αντιθετικής συνύπαρξης τάσεων εκκοσμίκευσης και επαναφοράς του ιερού,⁵ τα θρησκευτικά ζητήματα προσέλκυσαν την προσοχή των δημοσιογράφων.⁶ Κι αυτό, γιατί ζητήματα θρησκευτικού ή εκκλησιαστικού περιεχομένου αποτελούν αρκετά συχνά «είδηση» ή media events (π.χ. οι επισκέψεις του Πάπα σε διάφορες χώρες, καθολικές και μη, οι συλλογικές αυτοκτονίες ή τρομο-

5. D. Lyon, «Religion and the Postmodern: Old Problems, New Prospects», στο K. Flanagan και P. Jupp (επιμ.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, MacMillan, London 1999, σσ. 14-29 και Γ. Γκότσης, *Θρησκεία, Νεωτερικότητα και Σύγχρονη Πολιτισμική Ταυτότητα*, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, Αθήνα 1996, σσ. 13 κ.ε.

6. Στις ΗΠΑ πάντως, σύμφωνα με μία έρευνα που κάλυψε την περίοδο 1972-1984, στην αρχή του φαινομένου της «νέας θρησκευτικότητας» οι δημοσιογράφοι των μεγαλύτερων εφημερίδων αντιμετώπισαν τα νέα θρησκευτικά κινήματα με επιφύλαξη, χαρακτηρίζοντάς τα ως φορείς σύγκρουσης και αναταραχής (B. Driel και J. Richardson, «Print Media Coverage of New Religious Movements: A longitudinal study», στο *Journal of Communication* 38(3), 1988, σσ. 37-61.

κρατικές ενέργειες ατόμων που ανήκουν σε θρησκευτικές σέκτες). Τα θρησκευτικά ζητήματα προσέκλυσαν σταδιακά την προσοχή των Μέσων γιατί η σύγχρονη μορφή της θρησκευτικής πρακτικής στις δυτικές χώρες αποκτά, παρά τον κατακερματισμό της, ολοένα και περισσότερο ένα δημόσιο χαρακτήρα. Επικαλούμενες το δικαίωμα στη διαφορά και την «πολιτική της ταυτότητας», οι επιμέρους σέκτες, εκκλησίες, αιρέσεις κ.λπ. ζητούν τη δημόσια αναγνώρισή τους και φυσικά επιδιώκουν περισσότερη ορατότητα και παρουσία στα μέσα ενημέρωσης.⁷ Είναι χαρακτηριστικό ότι στις ΗΠΑ από τα μέσα της δεκαετίας του '80 αυξάνουν ραγδαία οι θρησκευτικοί ραδιοφωνικοί σταθμοί και τα θρησκευτικά τηλεοπτικά κανάλια, των καλωδιακών συμπεριλαμβανομένων, οι συνδρομητές των οποίων ανέρχονται σε αρκετά εκατομμύρια. Μέσα σε ένα χρόνο μόνο, μεταξύ 1985 και 1986, ο αριθμός των θρησκευτικών ραδιοφωνικών σταθμών είχε αυξηθεί κατά 10%, φτάνοντας τους 1.134. Ταυτόχρονα, στο ίδιο διάστημα, τα θρησκευτικά τηλεοπτικά κανάλια σημείωσαν αύξηση 100%, φτάνοντας τα 200 σε ολόκληρη τη χώρα.⁸ Σύμφωνα με μετρήσεις στα μέσα της δεκαετίας του '80, 13,3 εκατομμύρια Αμερικανών παρακολουθούσαν τηλεοπτικά προγράμματα τουλάχιστον δεκαπέντε λεπτά κάθε εβδομάδα, ενώ αυτοί που παρακολουθούσαν για μία ώρα και παραπάνω ήταν λιγότεροι από 2 εκατομμύρια. Το κοινό των προγραμμάτων αυτών αποτελείται κυρίως από ηλικιωμένες γυναίκες, άτομα περιορισμένης εκπαίδευσης και χαμηλού εισοδήματος.⁹

7. Βλ. Hoover, *ό.π.*, σσ. 34-36, και Τ. Ταίηλορ, *Πολυπολιτισμικότητα* (με σχόλια των Κ. Α. Appiah, S. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf), εκδ. Πόλις, Αθήνα 1997.

8. Q. Schultze, «The Mythos of the Electronic Church», στο *Critical Studies in Mass Communication*, 1987, τεύχ. 4, σσ. 245-261.

9. J. Potter, *Media Literacy*. Thousand Oaks, Sage Publications 1998, σσ. 308-309.

Η στάση αυτή είναι σύμπτωμα της ευρύτερης αλλαγής που συντελείται στη σχέση ανάμεσα στην ιδιωτική και δημόσια σφαίρα, αλλαγή που δεν οφείλεται μόνο στα ΜΜΕ, αλλά και σε πολλούς άλλους μακρο και μεσο-σκοπικούς πολιτικούς, τεχνολογικούς και πολιτισμικούς παράγοντες.¹⁰ Σε κάθε περίπτωση, η απο-ιδιωτικοποίηση της θρησκείας, τα νέα θρησκευτικά κινήματα και προπαντός η αναβίωση παραδοσιακών θρησκευτικών παραδόσεων, έχουν προ πολλού εγείρει αμφιβολίες γύρω από την αξιοπιστία των στερεότυπων εξελικτικών θεωρημάτων που για πολύ καιρό συνόδευσαν τις αναλύσεις της διαδικασίας εκκοσμίκευσης. Σύμφωνα με ένα από αυτά, όσο προχωρά ο εκσυγχρονισμός τόσο θα υποχωρεί η θρησκεία, κάτι το οποίο δεν έχει συμβεί από τις αρχές τουλάχιστον της δεκαετίας του '70. Αν μη τι άλλο, διότι η «εκκοσμίκευση» δεν είναι μία και μοναδική πρωτοτυπική διαδικασία (ούτε και υπάρχει μία και ολοκληρωμένη θεωρία της εκκοσμίκευσης): ουσιαστικά, υπάρχουν πολλές «εκκοσμικεύσεις» που δεν αφορούν μόνο τη σχέση εκκλησίας και κράτους, αλλά και τη σχέση μαγείας και θρησκείας, την εσωτερική εξέλιξη των θρησκευτικών δογμάτων, την ισχύ των χριστιανοδημοκρατικών πολιτικών κομμάτων, την εξατομίκευση της πίστης, τη θρησκευτική ανεκτικότητα, τον εξορθολογισμό του κοινωνικού πράττειν κ.λπ.¹¹ Η πολυειδία της εκκοσμίκευσης εντός εκάστης κοινωνίας, αλ-

10. Βλ. S. Lash & J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Polity Press, Oxford 1987. Των ιδίων, *Economies of Signs and Space*, Sage Publications, London 1994. Βλ. ακόμη J. Cohen and A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Massachusetts 1997, J. Weintraub, «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction», στο J. Weintraub και K. Kumar (επιμ.), *Public and Private in Thought and Practice. Perspectives on a Grand Dichotomy*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, σσ. 1-42. Επίσης, J. Meyrowitz, *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Oxford University Press, New York 1985 και R. Sennett, *Η Τυραννία της Οικειότητας*, Νεφέλη, Αθήνα 1999.

11. D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Harper and Row, New York 1978, σσ. 12 κ.ε., και Γκότσης, ό.π., σσ. 155 κ.ε.

λά και οι διαφορετικές εκφάνσεις της από χώρα σε χώρα, έχει ως συνέπεια τη διαφορετική συσχέτιση ιδιωτικού και δημόσιου, ανάλογα με το επίπεδο αναφοράς και τη θέση της θρησκείας και της εκκλησίας στην πολιτική κουλτούρα ενός κράτους.¹²

Αναφορικά πάντως με τα μέσα επικοινωνίας, διατρέχοντας τον κίνδυνο της υπερ-απλούστευσης, θα έλεγα ότι ακόμα και αν η θρησκεία, ως θρησκευτική πίστη και λατρευτική πρακτική, ήταν μία αμιγώς ιδιωτική υπόθεση, με την παρουσία θρησκευτικών-λατρευτικών ζητημάτων στις θεματολογίες των ΜΜΕ αυτομάτως η θρησκεία δημοσιοποιείται: όταν τα, ανεξαρτήτως ιδιοκτησιακού καθεστώτος, επιτελούντα δημόσιες λειτουργίες ΜΜΕ προβάλλουν ένα ιδιωτικό ζήτημα, αυτό μετατρέπεται σε δημόσιο. Εδώ το «δημόσιο» νοείται ως «ορατό», ως κάτι το οποίο εκτίθεται στην κοινή θέα, ως δημόσιο θέαμα. Ταυτόχρονα όμως συμβαίνει και μια άλλη, παραπληρωματική, διαδικασία μετατροπής αναφορικά τουλάχιστον με την τηλεόραση: η τηλεόραση είναι ένα οικιακό, ιδιωτικό, μέσο επικοινωνίας, το οποίο χρησιμοποιείται κυρίως στο πλαίσιο της οικογένειας.¹³ Αυτά που μεταδίδει, όμως, αποκτούν δημόσιο χαρακτήρα, ακριβώς λόγω της μαζικής της λειτουργίας: με την τηλεοπτική, άρα δημόσια, μετάδοση θρησκευτικών-λατρευτικών θεμάτων συντελείται μια μείξη ιδιωτικού και δημόσιου χώρου.¹⁴ Μετα-

12. J. Casanova, «Private and Public Religions», στο *Social Research* 59(1), 1992, σσ. 17-57. Ειδικότερα, η σχέση-διάκριση κράτους και εκκλησίας, η οποία συνιστά μία μόνο διάσταση της εκκοσμίκευσης, είναι ιδιαίτερα περύλοκη και παραλλάσσει από χώρα σε χώρα. Βλ. σχετικά Π. Φουντεδάκη, «Σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας στον ευρωπαϊκό χώρο», στο *Σύνταγμα, 2000* και Π. Δημητρόπουλος, *Κράτος και Εκκλησία: Μια δύσκολη σχέση*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2001.

13. D. Morley και R. Silverstone, «Domestic Communication. Technologies and Meanings», στο *Media, Culture and Society*, τόμ. 12 (1), 1990, σσ. 31-55.

14. Για το ζήτημα των σχέσεων ιδιωτικού-δημόσιου στην κοινωνία του θεάματος, βλ. Ν. Δεμερτζής, *Πολιτική Επικοινωνία. Διακινδύνευση, Δημοσιότητα, Διαδίκτυο*, Παπαζήσης, Αθήνα 2001, κεφ. 4.

τρεπόμενη η θρησκεία από την τηλεόραση σε δημόσιο θέαμα, το θρησκευτικό συναίσθημα βιώνεται ιδιωτικά στο σπίτι. Η συνθήκη αυτή διαφέρει άρδην από ορισμένες τουλάχιστον παραδοσιακές πρακτικές του εκκλησιασμού, όπου συνέβαινε το αντίστροφο: στο δημόσιο χώρο του ναού βιώνεται η ατομική-ιδιωτική εμπειρία της προσευχής και της λατρείας.

Σε δυτικές χώρες, όπως η Ελλάδα, χωρίς ισχυρή παράδοση κοινωνίας πολιτών και περιορισμένη εκκοσμίκευση (μη χωρισμός εκκλησίας και κράτους, κρατική θρησκεία κ.λπ.), η θρησκεία είναι ανέκαθεν ένα δημόσιο ζήτημα,¹⁵ που εκ της φύσεώς του έλκει την προσοχή των δημοσιογράφων. Πολλές από τις ενέργειες της εκκλησίας εγγράφονται εξ ορισμού στη δημόσια θεματολογία. Με δεδομένη την κρίση ταυτότητας και την κρίση πολιτικής αντιπροσώπευσης, που συνοδεύουν τις ανακατατάξεις και τους τριγμούς που προκαλεί η παγκοσμιοποίηση σε οικονομικό, δημογραφικό, διεθνοπολιτικό και πολιτιστικό επίπεδο, στις χώρες αυτές η εκκλησία αναλαμβάνει το ρόλο υποκατάστατου της κοινωνικής συνοχής και εκπροσώπου του έθνους.¹⁶ Το πλέον εμφανές παράδειγμα αυτού είναι η στάση του Αρχιεπισκόπου κ. Χριστόδουλου απέναντι στα δημόσια πράγματα της χώρας και η διαμάχη της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος με το κράτος σχετικά με τις νέες αστυνομικές ταυτότητες.

Η εθνο-θρησκευτική εκκοσμίκευση της Ορθοδοξίας

Ο Αρχιεπίσκοπος κ. Χριστόδουλος δεν ομιλεί πάντα στο όνομα της εκκλησίας: συχνότατα ο λόγος του χαρακτηρίζεται από

15. Ν. Δεμερτζής, «Η επιλεκτική παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, Οδυσσεάς, Αθήνα 1994, σσ. 41-74.

16. Θ. Λίποβας, «Εθνικισμός και Θρησκεία στη Νεωτερικότητα», στο *Επιστήμη και Κοινωνία*, τεύχ. 5-6, 2001.

μια διπλή υποκατάσταση: αφενός μεν ως ιδιώτης-πολίτης προβάλλει τις δικές του απόψεις ως απόψεις της εκκλησίας, αφετέρου δε ταυτίζει την εκκλησία με το έθνος, ταύτιση που χρονολογείται στην Ελλάδα από παλιά. Είναι πασιγνώστη η θέση του ότι έχει δικαίωμα να ομιλεί επί των κυριότερων ζητημάτων που αφορούν το έθνος, το «συμφέρον του οποίου είναι ταγμένος να υπηρετεί». Τονίζει μάλιστα πως «τέτοιο δικαίωμα έχει σήμερα και ο τελευταίος πολίτης». Ωστόσο, τυπικά ο προκαθήμενος της Εκκλησίας της Ελλάδος όταν απευθύνεται στους πιστούς δεν ασκεί δικαίωμα, αλλά εκπληρώνει δημόσια αποστολή, ακριβώς επειδή, ως θεσμός του κράτους, η εκκλησία είναι οργανωμένη σε νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου, το οποίο οφείλει να λειτουργεί στο πλαίσιο της συνταγματικής νομιμότητας. Όπως επισημαίνει ο Μανιτάκης¹⁷ «οι φορείς δημοσίων αρχών, ακόμη και των εκκλησιαστικών, δεν έχουν δικαιώματα αλλά υποχρεώσεις». Παρακάμπτοντας τη δημόσια αρμοδιότητά του, ο κ. Χριστόδουλος προβάλλει τις ιδιωτικές του απόψεις στο σύνολο του εκκλησιαστικού σώματος και, παράλληλα, υιοθετεί μιαν απολύτως θρησκευοποιημένη αντίληψη περί έθνους: το έθνος των Ελλήνων ταυτίζεται με το ποίμνιο της ορθόδοξου εκκλησίας. Πρόκειται για ένα ακεραιοκρατικό, ζηλωτικό, παράδειγμα «πολιτιστικού εθνικισμού», ο οποίος, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης και της οικουμενικότητας της ιδέας του ανθρώπου, λειτουργεί ως πολιτική διαιρετική ιδεολογία. Η αντίληψη αυτή είναι απόρροια της μεθύτερης λογικής με την οποία ο λόγος του εθνικισμού ανασυγκροτεί τη συλλογική εμπειρία στη βάση μιας ύπατης, ενορχηστρωμένης και ενορχηστρωτικής ταυτότητας: της εθνικής ταυτότητας. Όπως πλειστάκις έχει τεκμηρωθεί, ο εθνικισμός, ως ιδεολογικός λόγος της νεωτερικότητας, επενεργεί στην «πρώτη ύλη» της ιστορικής

17. Α. Μανιτάκης, *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος*, Νεφέλη, Αθήνα 2000, σ. 194.

εμπειρίας του παρελθόντος ομογενοποιώντας αναδρομικά ένα πλήθος ετερόκλητων πολιτισμικών στοιχείων, έτσι ώστε η εθνική ταυτότητα να εμφανίζεται ως εάν να υπήρχε ανέκαθεν.¹⁸ Αυτό οφείλεται στην εξαιρετική ευελιξία και αποτελεσματικότητα με την οποία ο εθνικιστικός λόγος συναρθρώνει άλλα ιδεολογήματα, υποτάσσοντάς τα σε μια τετραμερή λογική: α) η ανθρωπότητα χωρίζεται, εξ ανάγκης και εκ φύσεως, σε έθνη, β) κάθε έθνος έχει ή οφείλει να διεκδικεί την πολιτική του κυριαρχία στο πλαίσιο μιας κρατικής επικράτειας, γ) κάθε έθνος διαθέτει προφανή, προσίδια και αιώνια χαρακτηριστικά, δ) τα συμφέροντα και οι αξίες του έθνους προέχουν κάθε άλλου συμφέροντος και αξίας.¹⁹

Βάσει αυτής της λογικής παραγνωρίζεται το γεγονός ότι δεν είναι η θρησκεία που όρισε την εθνική ταυτότητα, αλλά το αντίστροφο: ο εθνικισμός οικειοποιήθηκε τη θρησκεία προκειμένου να συγκροτήσει εθνική ταυτότητα. Δίχως υπερβολή, θα μπορούσαμε να πούμε πως αυτό που τελικά έκανε η Ορθοδοξία κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας ήταν να διατηρήσει μια συλλογική αίσθηση κοινότητας θρησκευτικού τύπου, η οποία εκ των υστέρων και μέσω του εθνικιστικού λόγου περιεβλήθη την αίγλη της «ελληνικότητας» ως εθνικότητας. Εάν δεν είχε μεσολαβήσει η πολιτική ιδεολογία του εθνικισμού, εκτός απρόοπτου, η ελληνικότητα θα εξακολουθούσε να υφίσταται ως μια εθνοτικο-πολιτισμική εκδοχή της ορθό-

18. Βλ. E. Hobsbaum, *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, σσ. 46 κ.ε. Βλ. ακόμη E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford 1988 (ανατύπωση), σσ. 48-49 και N. Smart, «Tradition, Retrospective Perception, Nationalism and Modernism», στο P. Heelas (επιμ.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Blackwell, London 1988.

19. Ν. Δεμερτζής, *Ο Λόγος του Εθνικισμού. Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*, εκδ. Αντ. Σάκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 1996, σσ. 56-63 και 84-100.

δοξης χριστιανικής ταυτότητας.²⁰ Δεν υπήρξε, άρα, μια ιστορική εντελέχεια στη σχέση Ορθοδοξίας και ελληνικού έθνους: ούτε υπήρχε κάτι στην Ορθοδοξία το οποίο αφ' εαυτού έμελλε να οδηγήσει στη συγκρότηση του έθνους. Είναι ο εθνικισμός που οικειοποιείται το ορθόδοξο φρόνημα, το μεταγράφει στη λογική του, το ανασυγκροτεί και το μεταπλάθει σε εθνο-θρησκευτική πολιτική ταυτότητα.²¹ Με την υπαγωγή αυτή και την απορρόφηση της θρησκευτικής ταυτότητας από την εθνική, ήδη από το 19ο αιώνα επήλθε μια πολιτική εκκοσμίκευση της Ορθοδοξίας,²² η οποία μετατρέπεται σε κρατική-εθνική θρησκεία (αυτοκέφαλες εθνικές ορθόδοξες εκκλησίες). Αυτό είχε και έχει μια διπλή συνέπεια: α) την «εργαλειοποίηση» και β) την απώλεια της οικουμενικότητας της Ορθοδοξίας. Ως κρατική θρησκεία, η Ορθοδοξία (και η εκκλησία) παρέχει «αλλοκοσμική» νομιμοποίηση και κύρος στο κράτος (και τα κόμματα εξουσίας), επιτελώντας μέρος των λειτουργιών που εκείνο όφειλε να ασκεί στο χώρο κυρίως της πρόνοιας και της υγείας. Ταυτόχρονα, με τον ίδιο εργαλειώδη τρόπο, η εκκλησία προσπορίζει νομική, οικονομική και πολιτική ασφάλεια και εγγυήσεις για την απρόσκοπτη άσκηση των εξουσιαστικών της δραστηριοτήτων, τόσο όσον αφορά τα εσωτερικά της όσο και αναφορικά με τις σχέσεις της με τους πιστούς.²³ Παράλληλα, η «εθνικοποίηση» της Ορθοδοξίας είχε και έχει ως συνέπεια τη

20. D. Dunn, «Nationalism and religion in Eastern Europe», στο D. Dunn, (επιμ.), *Religion and Nationalism in Eastern Europe and the Soviet Union*, Lynne Rienner Publishers, London 1987, σ. 7.

21. Όπως αναφέρει ένας από τους εγκυρότερους μελετητές του εθνικισμού, «η θρησκεία παρέχει συχνά το κοινωνιολογικό υλικό πάνω στο οποίο εργάζεται ο εθνικισμός, δεν μπορεί όμως να εξηγήσει ούτε την εμφάνιση αλλά ούτε και το χαρακτήρα του τελευταίου» (A. Smith, *Theories of Nationalism*, Duckworth, London 1971, σ. 57).

22. D. Martin, *ό.π.*, σσ. 263 και 272.

23. Βλ. Β. Γεωργιάδου, «Από το καθεστώς της "συμφωνίας" στην πραγματικότητα της κοσμικής υπαγωγής», στο *Θεωρία και Κοινωνία*, τεύχ. 3, 1990. Ακόμη

νοηματική και πρακτική απάρνηση της οικουμενικότητάς της· εγκολπούμενη την αξιωματική παραδοχή του εθνικισμού ότι η ανθρωπότητα είναι εξ ορισμού χωρισμένη σε επιμέρους έθνη, αναγκαστικά χάνει την οικουμενική της προοπτική.²⁴ Αυτό είναι εντελώς πρόδηλο στις σχέσεις ανάμεσα στο Οικουμενικό Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης και την Ιερά Σύνοδο της Εκκλησίας της Ελλάδος, η ένταση των οποίων απασχολεί συχνά το Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων, αλλά και τα ελληνικά ΜΜΕ. Στο πλαίσιο της αντιπαλότητας αυτής είναι που πριν από δύο χρόνια, με αφορμή τους βομβαρδισμούς του ΝΑΤΟ στη Σερβία, ο Πατριάρχης Βορθολομαίος χαρακτήρισε τον εθνικισμό «αίρεση», μια δήλωση που έκανε ιδιαίτερη εντύπωση καθώς κύριος αποδέκτης της ήταν η ελληνική εκκλησία, η οποία πρωτίστως διά του κ. Χριστόδουλου είχε αντιδράσει με ιδιαίτερη σφοδρότητα στους βομβαρδισμούς εκείνους.²⁵ Ο χαρακτηρισμός αυτός δεν ήταν «κεραυνός εν αιθρία», καθόσον εκκινεί από μια σχετική παράδοση του Πατριαρχείου. Η Μεγάλη Σύνοδος (29.8-17.9.1872) είχε καταδικάσει ρητά τον «εθνοφυλετισμό», την προσπάθεια δηλαδή δημιουργίας ανε-

V. Georgiadou, «Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism», στο *International Journal of Politics, Culture and Society*, τόμ. 9 (2), 1995, της ίδιας, «Κοσμικό κράτος και ορθόδοξη εκκλησία: σχέσεις θρησκείας, κοινωνίας και πολιτικής στη μεταπολίτευση», στο Χρ. Λυριντζής, Ηλ. Νικολακόπουλος, Δ. Σωτηρόπουλος (επιμ.), *Κοινωνία και Πολιτική. Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994*, Θεμέλιο, Αθήνα 1996. Βλ. ακόμη Ν. Demertzis, «Greece», στο R. Eatwell (επιμ.), *European Political Cultures. Conflict or Convergence?*, Routledge, London 1997, σσ. 107-121.

24. A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford 1993, σ. 159.

25. Η αντιπαράθεση ανάμεσα στο Πατριαρχείο και την Εκκλησία της Ελλάδος δεν πρέπει πάντως να εκληφθεί ως αντίθεση ανάμεσα σε έναν «καλό» οικουμενισμό και σε έναν «κακό» εθνικισμό, ούτε φυσικά ως μια διαμάχη ανάμεσα σε δύο ιεράρχες. Πρόκειται για μια αντιπαλότητα μεταξύ δύο πολύ ισχυρών φορέων θρησκευτικο-πολιτικής εξουσίας, οι οποίοι στοχεύουν στη διατήρηση αλλά και την επέκταση της δικαιοδοσίας τους.

ξάρτητης εκκλησίας όχι εξαιτίας κρατικής διαίρεσης ή πολιτικής ανεξαρτησίας, αλλά λόγω «εθνικών διαφορών».²⁶

Όσο η εκκλησία και ειδικά ο Αρχιεπίσκοπος κ. Χριστόδουλος επιμένει να παρεμβαίνει στη δημοσιότητα και να «έχει λόγο για όλα», τόσο λειτουργεί ως εκπρόσωπος ενός γραφειοκρατικού οργανισμού, ο οποίος διαχειρίζεται το θρησκευτικό χάρισμα με πολιτικούς-εξουσιαστικούς και όχι πνευματικούς όρους. Βεβαίως, όπως αναφέραμε, η εκκλησία ήταν ανέκαθεν τμήμα του πολιτικού συστήματος εξαιτίας του ελλιπούς χωρισμού της από το κράτος και για πάρα πολλά χρόνια αρκούνταν στην παθητική εργαλειοποίησή της. Κατά μια έννοια, επειδή μέχρι πρόσφατα η εκκλησία επιτελούσε «αφανείς», πλην όμως υπαρκτές, πολιτικές λειτουργίες θα μπορούσαμε να πούμε ότι ήταν πολιτικοποιημένη *an sich* (αφ' εαυτής). Από την ενθρόνιση του κ. Χριστόδουλου και μετά πολιτικοποιείται *für sich* (δι' εαυτήν). Παρ' όλο που τόσο ο ίδιος όσο και άλλοι ιεράρχες δηλώνουν ότι η εκκλησία δεν ασκεί πολιτική, τούτο διαψεύδεται στην πράξη από την ίδια την πρωτοφανή κινητοποίηση της εκκλησίας με αφορμή την απάλειψη της αναγραφής του θρησκευματος από τις αστυνομικές ταυτότητες. Η συλλογή υπογραφών για το ζήτημα αυτό και η προβολή τους ως μοχλού πίεσης στην κυβέρνηση δεν είναι αυτόχρονα άσκηση πολιτικής; Σε μια πρόσφατη και πολύκροτη συνέντευξή του, ο κ. Χριστόδουλος αναφέρει ότι «από άποψη θεολογική [...] απαγορεύεται στους κληρικούς να αναμιγνύονται στην πολιτική»· αναφέρει επίσης ότι «μπορώ να σταθώ στο πλευρό του λαού μας [...] να βοηθήσω να ορθοποδήσει όχι ως πολιτικός αλλά ως εκκλησιαστικός άνθρωπος».²⁷ Στην ίδια συνέντευξη δηλώνει ότι «εγώ δεν έχω την πρόθεση να εξελιχθώ σε πολιτικό ηγέτη, η θέση μου είναι στην εκκλησία»· ταυτόχρονα

· 26. Β. Κ. Στεφανίδης, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αστήρ, Αθήνα 1959, (2η έκδ.), σσ. 738-739.

27. Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος: «Δεν προτίθεμαι να γίνω Μακάριος!». Συνέντευξη στον Θανάση Λάλα. ΒΗΜΑGAZINΟ, Κυριακή, 11 Φεβρουαρίου 2001.

όμως δείχνει να μην κατανοεί ότι «κάθε αναφορά σε μείζον ιστορικό-κοινωνικό θέμα» έχει και πολιτική διάσταση. Πόσο μάλλον που διευκρινίζει ότι «δεν θέλω να ορίσω στους πολιτικούς το τι θα κάνουν και δεν θα επιτρέψω να ορίσουν αυτοί πώς θα ομιλώ εγώ». Το να μην επιτρέπει, όμως, κάποιο δημόσιο πρόσωπο στους πολιτικούς να κάνουν κάτι, δεν είναι εξ ορισμού μια πολιτική στάση;

Αν η παραπάνω, ενδεικτική, αντίφαση δεν είναι απόρροια μιας τάσης ευένδοτης στον προπαγανδιστικό και κυνικό λόγο—όπου οι ισχυρισμοί της μιας στιγμής διαψεύδονται από τα επιχειρήματα της επομένης— οπωσδήποτε φανερώνουν μια περιοριστική εννόηση της πολιτικής, η οποία δεν ταυτίζεται με τα δρώμενα εντός και μεταξύ των κομμάτων. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο των σχέσεών της με το κράτος, *το ουσιαστικό ζήτημα δεν είναι αν η εκκλησία εκφέρει πολιτικό λόγο και ασκεί πολιτική, αλλά η ποιότητα του πολιτικού λόγου που εκφέρει και το είδος της πολιτικής που ασκεί.*²⁸ Έτσι, ο εκ μέρους του Αρχιεπισκόπου χαρακτηρισμός των άθεων και όσων επιδιώκουν την αναμόρφωση των σχέσεων εκκλησίας-πολιτείας ως «γραικύλων» (29.5.98), η εξαγγελία καταβολής οικονομικής ενίσχυσης σε πολύτεκνες οικογένειες της Δυτικής Θράκης από τις οποίες εξαιρούνται οι Έλληνες πολίτες μουσουλμάνοι,²⁹ η απαίτησή

28. Διότι βεβαίως η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία δεν είναι η μόνη στο χώρο των χριστιανικών δογμάτων που ασκεί πολιτική και μάλιστα διεθνή. Η περίπτωση της καθολικής εκκλησίας είναι ενδεικτική.

29. Βεβαίως, όπως αναφέρει ο Χριστόπουλος, επιμελητής ενός συλλογικού έργου για ζητήματα θεολογικής ετερότητας στην Ελλάδα, το πρόβλημα δεν είναι ότι η ορθόδοξη εκκλησία θέλει να υπηρετήσει οικονομικά τους πιστούς της, αλλά έγκειται στο ότι το υπάρχον θεσμικό πλαίσιο που ρυθμίζει τις σχέσεις εκκλησίας και κράτους επιτρέπει στην πρώτη να ασκεί δημογραφική πολιτική. Από την άλλη μεριά όμως, στη συγκεκριμένη επιλογή της εκκλησίας να επιδοτήσει τις πολύτεκνες οικογένειες της Δυτικής Θράκης δεν ελήφθη υπόψη ότι η διαφορά στα ποσοστά γεννητικότητας δεν αφορά τόσο τις δύο εθνοτικές ομάδες καθαυτές (μουσουλμάνοι – χριστιανοί), όσο είναι αποτέλεσμα εσωτερικών δημογραφικών μετα-

του να καθιερωθεί η πρακτική της εξομολόγησης στα δημόσια σχολεία, καθώς και η αμφισβήτηση της αρμοδιότητας του Υπουργείου Παιδείας να εξαιρέσει το μάθημα των θρησκευτικών από τις πανελλαδικές εξετάσεις είναι σχεδιασμένες και συνειδητές ενέργειες με πολιτικούς στόχους και περιεχόμενο. Με τις ενέργειες αυτές η διαδικασία της εκκοσμίκευσης της Ορθοδοξίας επιτείνεται ακόμα περισσότερο· ταυτόχρονα όμως συντελείται και μια ιδιαίζουσα θρησκευτικοποίηση του δημόσιου βίου και της πολιτικής.

Βεβαίως, η πολιτικοποίηση της Ορθοδοξίας δεν οφείλεται μόνο στη στρατηγική που επέλεξε ο προκαθήμενος της Εκκλησίας της Ελλάδος, αλλά και στις υπαρκτές ταυτοτικές ανάγκες και υπαρξιακές αγωνίες στις οποίες αυτή ανταποκρίνεται. Ανάγκες, οι οποίες λιγότερη σχέση έχουν με την ανακούφιση της υπαρξιακής ανασφάλειας και την απάντηση στο πρόβλημα της θεοδικίας και περισσότερο με τη δίψα κοινωνικής αναγνώρισης, ανάσυρσης από την αφάνεια και υιοθέτησης ενός εθνοθρησκευτικού life style.

Η επικοινωνιακή εκκοσμίκευση της Ορθοδοξίας

Στην προϊούσα αυτή πολιτικοποίηση, η εκκλησία αναγκάζεται να χρησιμοποιήσει τα ΜΜΕ, δημόσια και ιδιωτικά. Όσον αφορά την ελληνική περίπτωση, εδώ ακριβώς σημειώνεται μία εμπλοκή: από τη μια μεριά, ανέκαθεν η επίσημη ορθόδοξη εκκλησία είχε πρόσβαση στις δημοσιογραφικές θεματολογίες, ακριβώς επειδή στην Ελλάδα ήταν, είναι και βιώνεται ως δημόσιος θεσμός, ακόμα και όταν (ίσως μάλιστα πολύ περισσότερο)

κινήσεων και ταξικών ανακατατάξεων. Ο δείκτης π.χ. γεννητικότητας του χριστιανού αγρότη πλησιάζει τον αντίστοιχο του μουσουλμάνου αγρότη. Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Νομικά Ζητήματα Θρησκευτικής Ετερότητας στην Ελλάδα*, Κριτική, Αθήνα 1999, σ. 11.

της ασκήθηκε έντονη κριτική για τη στάση της κατά την επταετή δικτατορία. Οι Έλληνες δημοσιογράφοι, ως κλάδος, ουδέποτε αμφισβήτησαν τη θέση της εκκλησίας στη δημόσια ζωή, ακριβώς επειδή ανέκαθεν στην ελληνική κοινωνία κυριαρχούσε μια ιδιότυπη συναίρεση ιδιωτικού και δημόσιου.³⁰ Την αντιμετώπισαν και εν πολλοίς την αντιμετωπίζουν ως δημόσιο και συνάμα ιεροκρατικό (sacredotal) θεσμό, υπό την έννοια ότι συνήθως δεν ασκούν κριτική στις λειτουργίες και τις επιλογές της (ανεξάρτητα από τις επιδόσεις των επιμέρους λειτουργών της – το παράδειγμα του «Αγίου Πρεβεζής» είναι ενδεικτικό).

Τα δέκα τελευταία χρόνια, όμως, με την εφαρμογή του μοντέλου της εμπορικής ειδησεογραφίας,³¹ η εκκλησία και οι εκπρόσωποί της δεν είναι σε θέση να ελέγξουν αποτελεσματικά την έκθεσή τους στα (ιδιωτικά κυρίως) ΜΜΕ, έντυπα και ηλεκτρονικά. Η ορθόδοξη ελληνική εκκλησία, όπως και οι Έλληνες πολιτικοί, τελεί πλέον σε μια ανταγωνιστική συμβίωση με τα ηλεκτρονικά, κυρίως, ΜΜΕ, γεγονός που παρατηρείται και σε άλλες χώρες επίσης.³² Για να αυξησει την ορατότητά της (και πέραν των πιστών πολιτών-τηλεθεατών) έχει ανάγκη τα τηλεοπτικά κανάλια και αυτά με τη σειρά τους προβάλλουν εκκλησιαστικά θέματα γιατί έχουν λίγο ως πολύ εξασφαλισμένη τηλεθέαση.

Λόγω της εξάρτησης από τα ηλεκτρονικά ΜΜΕ, η αποσπασματικότητα, η προσωποποίηση και η δραματοποίηση, που

30. Βλ. Ν. Δεμερτζής, «Η ελληνική πολιτική κουλτούρα στη δεκαετία του '80», στο Χ. Λυριντζής και Η. Νικολακόπουλος (επιμ.), *Εκλογές και Κόμματα στη δεκαετία του '80*, Θεμέλιο, Αθήνα 1990. Επίσης του ιδίου, «Η Επιλεκτική Παράδοση της Ελληνικής Πολιτικής Κουλτούρας», στο Νίκος Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, εκδ. Οδυσσεάς, Αθήνα 1994, σσ. 41-74 και Demertzis, *ό.π.*

31. Σ. Παπαθανασόπουλος, *Απελευθερώνοντας την Τηλεόραση*, Καστανιώτης, Αθήνα 1993.

32. S. Hoover, *Religion in the News. Faith and Journalism in American Public Discourse*, Sage Publications, London 1998, σσ. 139-153.

χαρακτηρίζουν το μοντέλο της εμπορικής ειδησεογραφίας,³³ επιβαρύνουν τα διαμεσολαβημένα θρησκευτικά μηνύματα της ορθόδοξης εκκλησίας. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο τρόπος που παρουσίασε ο ελληνικός Τύπος τη διαμάχη περί τις αστυνομικές ταυτότητες. Σε ειδική έρευνα³⁴ διαπιστώθηκε ότι ανάλογα με τη θέση που πήρε στο ζήτημα της αναγραφής, ο Τύπος ασχολήθηκε εκτενώς όχι μόνο με το να υπερασπιστεί τις θέσεις της μιας ή της άλλης πλευράς, αλλά κυρίως με το να δυσφημήσει –κάποτε μάλιστα και να ευτελίσει– τις θέσεις και τη στάση του «αντιπάλου», αναπαράγοντας τα προσόδια στην ελληνική πολιτική κουλτούρα δαιμονολογικά και μανιχαϊκά σχήματα. Από την άποψη αυτή, μια σημαντική μερίδα του Τύπου έπαψε να αντιμετωπίζει την εκκλησία με ιεροκρατικό τρόπο, όπως συνήθως έκανε.

Έτσι, οι πρωταγωνιστές της «αναμέτρησης» (Πρωθυπουργός και Αρχιεπίσκοπος), αλλά ως ένα βαθμό και οι δευτερογωνιστές και τριταγωνιστές της (ο υπουργός Δικαιοσύνης, ο υπουργός Παιδείας, ο πρόεδρος της Αρχής Προστασίας Προσωπικών Δεδομένων κ. Δαφέρμος, ο Μητροπολίτης Αλεξανδρουπόλεως Άνθιμος, κ.λπ.) τράβηξαν τα φώτα της δημοσιότητας, σε βαθμό που οι χειρισμοί και οι προσωπικές τους αντιδράσεις να μονοπωλούν πολλά από τα ρεπορτάζ, αφήνοντας στη σκιά τις ουσιαστικές πτυχές του θέματος.

Ο «αδιάλλακτος», «αλαζόνας» και που «δεν αφουγκράζεται το λαό» Σημίτης αρνιόταν το διάλογο με το «συνετό» και «αποφασιστικό» Χριστόδουλο (άρνηση που περιγράφεται ως «ασέβεια» και «προσβλητική στάση»), ενώ, αλλού, ο «συνε-

33. L. Bennett, *Ειδήσεις. Η πολιτική των ψευδαισθήσεων*, Δρομέας, Αθήνα 1999, σσ. 105-137.

34. Η έρευνα έγινε με την ουσιαστική βοήθεια των σπουδαστών του Τμήματος Ακολουθών Τύπου στην Εθνική Σχολή Δημόσιας Διοίκησης κ.κ. Ιωάννας Χαντζή και Αλιβιάδη Δελαντώνη, τους οποίους και ευχαριστώ. Λεπτομέρειες επί των αποτελεσμάτων βλ. στο Παράρτημα.

τός», «νηφάλιος» και «ψύχραιμος» Σημίτης έμενε «αμετακίνητος» και «ανυποχώρητος» στις αρχές του, αρνούμενος να υποταγεί στο πολιτικό κόστος και δείχνοντας το «ασυμβίβαστο» του χαρακτήρα του, απέναντι σε έναν «χαρισματικό» μεν αλλά «αμετροεπή», «φιλόδοξο» και «νάρκισσο» Χριστόδουλο.³⁵

Η δραματοποίηση βρήκε την καλύτερη έκφρασή της στις έννοιες «αντιπαράθεση», «αναμέτρηση», «ρήγμα», «ρήξη», «διαμάχη», «κόντρα», «(ιερός) πόλεμος», «(μετωπική) σύγκρουση», «αγώνας επιβίωσης» του έθνους, «τα ιερά και τα όσια» της φυλής, «οξύτητα», «κρίση», «μάχη», «απειλή», «δυνάμεις του σκότους» που μεθοδεύουν «σχέδια» για τη δημιουργία «άθεου» και «άθρησκου» κράτους, «θύελλα» και «απειλή», οι οποίες επανέρχονται με χαρακτηριστική συχνότητα τόσο στους τίτλους όσο και στην ανάπτυξη της αρθρογραφίας.³⁶

Έτσι, δίπλα και σε συνάρτηση προς την πολιτική εκκοσμίκευσή της, η ελληνική ορθόδοξη εκκλησία αναλαμβάνει εκουσίως ένα ρίσκο «επικοινωνιακής εκκοσμίκευσης». Αυτό φυσικά αναγνωρίζεται από ορισμένους ιεράρχες, οι οποίοι διαφωνούν με τη μετατροπή της εκκλησίας σε οιονεί ομάδα πίεσης και την ενσωμάτωσή της στη βιομηχανία του θεάματος. Η «επικοινωνιακή» αυτή εκκοσμίκευση δεν εξαντλείται απλώς στην έκθεση, ή έστω και στην ομηρία, των εκπροσώπων της εκκλησίας στα ΜΜΕ. Στην ανταγωνιστική τους συμβίωση με τα ΜΜΕ, το ρίσκο της επικοινωνιακής εκκοσμίκευσης δεν αφορά απλώς τις απρόβλεπτες δημοσιογραφικές παρενέργειες μιας εργαλειακής χρήσης των ΜΜΕ (μονομερή κάλυψη,

35. Βλ. ενδεικτικά: «Έκρηξη Σημίτη» (14 Ιουνίου 2000, *Τα Νέα*).

36. Πρβλ. ορισμένους χαρακτηριστικούς τίτλους: «Το χρονικό της ρήξης» (11 Ιουνίου 2000, *Ελεύθερος Τύπος*), «Ωρα μηδέν στις σχέσεις Εκκλησίας-Πολιτείας» (18 Ιουνίου 2000, *Ελεύθερος Τύπος*), «...πολιορκητικός κριός του ΠΑΣΟΚ ο Ζακίνθου...» (24 Ιουνίου 2000, *Ελεύθερος Τύπος*), «Μετωπική σύγκρουση» (7 Ιουνίου 2000, *Έθνος*).

προτίμηση σε θεαματικές σκηνές και δηλώσεις, κ.λπ.).³⁷ Τις παρενέργειες αυτές, άλλωστε, η εκκλησία προσπαθεί κατά δύναμη να περιορίσει με την ίδρυση και λειτουργία δικών της ηλεκτρονικών και έντυπων μέσων επικοινωνίας. Η επικοινωνιακή εκκοσμίκευση της Ορθοδοξίας έγκειται και στις επενέργειες που ασκούνται από την καθαυτή επικοινωνιακή τεχνολογία των ηλεκτρονικών μέσων και ιδίως της τηλεόρασης. Εδώ επικαλούμαι τη θεωρία του Μέσου (medium theory), όπως έχει εδώ και πολλά χρόνια εκτεθεί και εφαρμοστεί από τους McLuhan, Postman, Meyrowitz, Ong³⁸ κ.ά. Η θεωρία δηλαδή που πρεσβεύει ότι εκτός από το έκδηλο ή άδηλο νόημα σε επίπεδο μηνύματος, επιδράσεις ασκούνται και από την τεχνολογική φύση του εκάστοτε μέσου επικοινωνίας. Επιδράσεις που αφορούν την αίσθηση του χώρου και του χρόνου και τις δυνατότητες συμβολοποίησης και αναπαράστασης του κόσμου.

Το ότι ολοένα και περισσότερο η θρησκεία και η εκκλησία καταλαμβάνει τηλεοπτικό χρόνο σε όλα τα κανάλια, επιφέρει μια ορισμένη «μεσοποίηση» (mediatization)³⁹ του θρησκευτικού φρονήματος. Δεδομένου ότι οι Έλληνες ορθόδοξοι εκ-

37. Χαρακτηριστικότατο παράδειγμα ασυνήθιστης και θεαματικής τηλεοπτικής είδησης είναι οι λεγόμενοι «παταροκάδες», η στάση και η συμπεριφορά των οποίων προσέλκυσε και πιθανώς θα εξακολουθεί να προσελκύει την προσοχή όλων των καναλιών. Άλλο παράδειγμα, οι οργισμένες αντιδράσεις κληρικών σε δηλώσεις του τραγουδιστή Νότη Σφακιανάκη, σύμφωνα με τον οποίο στον Παράδεισο επιτρέπεται το ποτό, το σεξ, οι ταχύτητες και το τσιπτετέλι. Δηλώσεις με τις οποίες όμως, κατά το τηλεοπτικό κανάλι Star Channel (7.4.2001), συμφωνούν οι «παταροκάδες».

38. Βλ. Μ. McLuhan, *Media: Οι προεκτάσεις του ανθρώπου*, Κάλβος, Αθήνα 1988, Ν. Postman, *Διασκέδαση μέχρι Θανάτου*, Δρομέας, Αθήνα 1998. Βλ. ακόμη J. Meyrowitz, *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Oxford University Press, New York 1985 και W. Ong, *Προφορικότητα και Εγγραμματοσύνη*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997.

39. Για την έννοια της «μεσοποίησης», βλ. ενδεικτικά Α. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Oxford 1991 και J. Thompson, *Νεωτερικότητα και Μέσα Επικοινωνίας*, Παπαζήσης, Αθήνα 1999 (2η έκδοση).

κλησιάζονται λιγότερο από τους πιστούς άλλων θρησκειών ή δογμάτων,⁴⁰ το φρόνημα των πιστών⁴¹ διαμεσολαβείται πλέον όλο και περισσότερο από την τηλεοπτική εικόνα – ανεξαρτήτως από το αν πρόκειται για απευθείας μετάδοση της θείας λειτουργίας, για τηλεοπτικά αποσπάσματα από λόγους και παραινήσεις του κ. Χριστόδουλου ή για κάποιο ρεπορτάζ για θρησκευτικές τελετές ή για κάποιο ομολογημένο θαύμα (sic!). Ακριβώς στη διαμεσολάβηση αυτή συμπυκνώνεται η αλληλουχία των τριών (συν ένα) παραγόντων που συνθέτουν το αναλυτικό πλαίσιο για την κατανόηση των σχέσεων θρησκείας και ΜΜΕ, στο οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως: η θρησκευτική παράδοση, ο επαγγελματισμός των δημοσιογράφων και το περιεχόμενο της δημόσιας σφαιράς. Λόγω της ριζωμένης παρουσίας της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης στη συνείδηση των περισσότερων Ελλήνων, της ανέκαθεν δημόσιας αναγνώρισης της εκκλησίας ως θεσμού του κράτους, καθώς και λόγω της ισχνής παράδοσης ερευνητικής δημοσιογραφίας στην Ελλάδα, η κάλυψη θρησκευτικών θεμάτων από τα τηλεοπτικά δελτία ειδήσεων γίνεται τις περισσότερες φορές κατά έναν άκριτο τρόπο.⁴² Προνομακό θέμα των τηλεοπτικών δελτίων είναι τα «θαύματα», τα οποία τον τελευταίο καιρό φαίνε-

40. Βλ. Γεωργιάδου, «Κοσμικό κράτος και ορθόδοξη εκκλησία, σσ. 266-270, K. Ware, «The Church: A time of transition», στο R. Clogg, (επιμ.), *Greece in the 1980*, MacMillan, London 1983, D. Martin, *ό.π.*, σ. 277.

41. Σύμφωνα με στοιχεία του 1992 (*Ευρωβαρόμετρο*, τεύχ. 39), ενώ το 90% των Ελλήνων δηλώνουν ότι είναι άτομα με έντονη θρησκευτική πίστη, μόνον ένας στους τέσσερις εκκλησιάζεται τακτικά. Ο σκληρός πυρήνας των τακτικώς (μία ή περισσότερες φορές εβδομαδιαίως) εκκλησιαζομένων αποτελείται από ηλικιωμένους, πολίτες με χαμηλά εισοδήματα και περιορισμένη μόρφωση, κυρίως γυναίκες και κατά βάση ψηφοφόρους της ΝΔ.

42. Εκτός από μερικές εφημερίδες (π.χ. *Η Καθημερινή*) που έχουν ειδική σελίδα για την εκκλησία, οι περισσότεροι συντάκτες που καλύπτουν εκκλησιαστικά θέματα είναι αυτοί που καλύπτουν και το Υπουργείο Παιδείας, κάτι που αποτελεί κανόνα στα τηλεοπτικά μέσα.

ται να επιπολάζουν σε διάφορες εκκλησίες της χώρας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, την 17.2.2001, η κάλυψη από το κανάλι Star Channel της είδησης για τα «δάκρυα» που εμφανίστηκαν σε δύο εικόνες του Αγίου Χαράλάμους στην ομώνυμη εκκλησία στη Λάρισα. Στο κεντρικό δελτίο του καναλιού το «στόρι» κατέλαβε κεντρική θέση, στο οποίο εμφανίστηκε ο εφημέριος του ναού να δίνει «ζωντανή» συνέντευξη στον ανταποκριτή του καναλιού και στον παρουσιαστή του δελτίου κ. Τέρενς Κουίκ όπου περιέγραφε και ερμήνευε ταυτόχρονα το συμβάν: οι εικόνες, που μέχρι τότε βρίσκονταν στο υπόγειο του ναού, δάκρυσαν γιατί ο Άγιος Χαράλαμπος ήταν λυπημένος με τα βάσανα και τις δοκιμασίες του ποιμνίου του. Σε ερώτηση του κ. Κουίκ να διευκρινίσει σε ποια ακριβώς βάσανα αναφέρεται, ο εφημέριος απάντησε ότι οι εικόνες δάκρυσαν γιατί ο Άγιος διαμαρτύρεται για την ανέγερση γειτονικού ναού από τους μάρτυρες του Ιεχωβά. Καθ' όλη δε τη διάρκεια της προβολής του «στόρι» οι δημοσιογράφοι αντιμετώπισαν το συμβάν δίχως κάποια αποστασιοποίηση ή κριτικό-διερευνητικό πνεύμα, εξέλαβαν το «θαύμα» ως δεδομένο. Αντίστοιχη στάση κρατούν τα τηλεοπτικά δελτία και άλλων καναλιών σχετικά με μια εικόνα της Παναγίας στο ναό του Αγίου Νεκταρίου στην Ηλιούπολη της Αθήνας, η οποία έχει «ματώσει». Βεβαίως, δεν μπορεί να γνωρίζει κάποιος αν η εν λόγω στάση οφείλεται σε μια πλαγίως ομολογημένη παραδοχή του «θαύματος» εκ μέρους των ίδιων των παρουσιαστών και των διευθυντών ειδήσεων, ή αν οφείλεται σε μια ακόμα εφαρμογή του μοντέλου της ενημερω-διασκέδασης (infotainment), καθόσον το οποιοδήποτε «θαύμα» είναι ό,τι καλύτερο για την αύξηση της τηλεθέασης.

Φυσικά, η μεσοποίηση της θρησκευτικής εμπειρίας δεν είναι κάτι που αφορά μόνο τους Έλληνες ορθοδόξους, αλλά όλους εκείνους τους πιστούς, ανεξαρτήτως δόγματος ή θρησκείας, οι οποίοι έχουν ενταχθεί και κοινωνικοποιηθεί

στον πολιτισμό της τηλεοπτικής εικόνας. Θα έλεγα, λοιπόν, ότι δίπλα από τις εμπειρίες άμεσης συμμετοχής στο σώμα της εκκλησίας, αναπτύσσεται μια «εξ αποστάσεως οικειότητα»⁴³ με την εκκλησία και τους λειτουργούς της. Ο συνδυασμός αυτός οδηγεί σε μια «συνθετική» θρησκευτική εμπειρία,⁴⁴ η εμπίωση στην άμεση τελετουργική και ευχαριστηριακή κοινότητα, συνυπάρχει ή/και υπονομεύεται βαθμιαία από το ψευδοβίωμα⁴⁵ μιας υποκατάστατης (ersatz) θρησκευτικής εμπειρίας, από την «ηλε-θρησκευτικότητα». Αυτό ισχύει πολύ περισσότερο στις ΗΠΑ, όπου, όπως αναφέραμε, υπάρχει μεγάλος αριθμός ραδιοφωνικών και τηλεοπτικών σταθμών θρησκευτικού περιεχομένου. Εκεί μάλιστα, από τη δεκαετία ήδη του '70, οι τηλε-ευαγγελιστές καλλιέργησαν και πίστεψαν σε ένα μύθο: στο μύθο της «ηλεκτρονικής εκκλησίας». Η σύγχρονη τεχνολογία έπρεπε να χρησιμοποιηθεί για τη διάδοση του λόγου του Θεού και την κοινωνία με το Άγιο Πνεύμα. Όπως παλιότερα η τυπογραφία, για τους Αμερικανούς ευαγγελιστές η τηλεόραση αποτέλεσε για πολλά χρόνια το κυριότερο εργαλείο για τη σωτηρία της ψυχής. Τώρα βέβαια την τηλεόραση διαδέχεται το διαδίκτυο, το οποίο προσφέρεται ως νέο πεδίο προσηλυτισμού. Όπως αναφέρει ο Schultze,⁴⁶ ο μύθος της «ηλεκτρονικής εκκλησίας» των τηλε-ευαγγελιστών εντάσσεται στο ευρύτερο πολιτισμικό πλαίσιο της αμερικανικής κοινωνίας, κεντρικός παράγοντας του οποίου είναι η ουτοπική πίστη στην πρόοδο και τις τεχνολογικές επαναστάσεις.

Τηλε-θρησκευτικότητα όμως, ανεξάρτητα από ευσεβείς πόθους, σημαίνει ένα ορισμένο είδος κοσμικότητας. Όπως

43. Thompson, *ό.π.*, σσ. 357-366.

44. R. Funkhouser και E. Shaw, «How Synthetic Experience Shapes Social Reality», στο *Journal of Communication*, τόμ. 40, 1990, σσ. 75-87.

45. Γ. Πλειός, *Ο Λόγος της Εικόνας. Ιδεολογία και Πολιτική*, Παπαζήσης, Αθήνα 2001, σσ. 378-394.

46. Schultze, *ό.π.*

αναφέρει ο Postman,⁴⁷ η οθόνη είναι τόσο κορεσμένη από τις μηνίες εγκόσμιων γεγονότων, τόσο στενά συνδεδεμένη με τον κόσμο του εμπορίου και της διασκέδασης που της είναι αδύνατο να αποδώσει αυτοτελώς τον ιερό λόγο της θρησκείας. Αδύνατο, διότι δεν μπορούν οι διάφορες μορφές λόγου να περάσουν αλώβητες από το ένα μέσο στο άλλο, στην περίπτωση μας από το λόγο και τη γραφή στην εικόνα: αν η μετάδοση δεν είναι η ίδια, τότε και το μήνυμα δεν είναι το ίδιο. Και αν το πλαίσιο εντός του οποίου βιώνεται ένα θρησκευτικό μήνυμα είναι δομικά διαφορετικό από το άμεσο διαπροσωπικό εκκλησιαστικό πλαίσιο, τότε το περιεχόμενό του μεταμορφώνεται. Και τούτο διότι, μεταξύ άλλων, ο θρησκευόμενος τηλεθεατής έχει επίγνωση ότι ανά πάσα στιγμή, πατώντας απλώς ένα πλήκτρο, μπορεί να διακόψει τη μετάδοση του μηνύματος και να φέρει στην οθόνη ένα οποιοδήποτε εγκόσμιο συμβάν: μια διαφήμιση, μια ταινία, έναν αγώνα μπάσκετ κ.λπ. Παρόμοιες σκέψεις διατυπώθηκαν πιο πριν και από δύο άλλους Αμερικανούς αναλυτές του φαινομένου, οι οποίοι στηρίχθηκαν σε σχετική βιβλιογραφία του τέλους της δεκαετίας του '70 και των αρχών του '80.⁴⁸

Τηλεοπτικοποίηση της θρησκείας σημαίνει, λοιπόν, τη σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό απο-ιεροποίηση και απώλεια του μυστικισμού της, βασικού και δυναμικού χαρακτηριστικού της Ορθοδοξίας έναντι των άλλων χριστιανικών δογμάτων. Ας παρακολουθήσουμε από κοντά στο ζήτημα αυτό τον Postman:⁴⁹

«Βασική προϋπόθεση κάθε παραδοσιακής θρησκευτικής λειτουργίας είναι ότι ο χώρος όπου τελείται πρέπει να περιβάλλεται από ιερότητα. Μια εκκλησία ή μια συναγωγή ορίζεται ως χώρος τελετουργικών πράξεων, έτσι ώστε όλα

47. Postman, *ό.π.*, σ. 129.

48. C. Christians, και R. Fortner, «The Media Gospel», στο *Journal of Communication* 31(2), 1981, σσ. 190-199.

49. Postman, *ό.π.*, σσ. 129-130.

σχεδόν όσα διαδραματίζονται εκεί, ακόμη και ένα παιγνίδι μπίνγκο, προσλαμβάνουν θρησκευτική χροιά. Όμως, η θρησκευτική λειτουργία δεν είναι απαραίτητο να τελείται μόνο σε εκκλησία ή σε συναγωγή. Όλοι σχεδόν οι χώροι είναι κατάλληλοι, με την προϋπόθεση ότι έχουν εξαγνιστεί, δηλαδή έχουν απεκδυθεί των κοσμικών τους χρήσεων. Αυτό μπορεί να γίνει τοποθετώντας ένα σταυρό στον τοίχο ή κεριά στο τραπέζι ή ένα ιερό βιβλίο σε κοινή θέα. Έτσι, ένα γυμναστήριο, μια τραπεζαρία ή ένα δωμάτιο ξενοδοχείου μπορούν να μετατραπούν σε χώρο λατρείας. Ένα μόριο του χωροχρόνου μπορεί να αποσπαστεί από το σύμπαν των κοσμικών γεγονότων και να αναπαραχθεί ως μια πραγματικότητα που δεν ανήκει στον κόσμο μας. Όμως γι' αυτή τη μετατροπή, είναι σημαντικό να τηρηθούν ορισμένοι κανόνες συμπεριφοράς. Για παράδειγμα, δεν θα πρέπει να σερβίρεται φαγητό ή να διεξάγονται επιδόλαιες συζητήσεις. Μπορεί να χρειαστεί να φορέσει κάποιος ένα σκουφί κληρικού ή να γονατίσει σε στιγμές που πρέπει. Η απλώς να διαλογίζεται σιωπηρά. Η συμπεριφορά μας πρέπει να είναι ανάλογη του διαφορετικού κόσμου που προβάλλει ο χώρος. Συνήθως όμως, αυτός ο όρος δεν πληρούται όταν παρακολουθούμε ένα θρησκευτικό τηλεοπτικό πρόγραμμα. Οι δραστηριότητες σε ένα σαλόνι, μια κρεβατοκάμαρα, ή Θεός φυλάξοι, σε μια κουζίνα είναι συνήθως οι ίδιες, ανεξαρτήτως από το αν προβάλλεται ένα θρησκευτικό πρόγραμμα ή το «Ντάλας». Οι άνθρωποι θα τρώνε, θα μιλούν, θα πηγαίνουν στην τουαλέτα, θα κάνουν γυμναστική ή ό,τι άλλο συνηθίζουν να κάνουν μπροστά στην ανοικτή οθόνη της τηλεόρασης. Αν ένα ακροατήριο δεν έχει εμβαπτιστεί στην αύρα του μυστηρίου και του συμβολισμού του διαφορετικού κόσμου, τότε είναι μάλλον απίθανο να μπορέσει να φτάσει στην πνευματική εκείνη κατάσταση που απαιτείται για μια μη συνήθη εμπειρία.

Επιπλέον, η ίδια η οθόνη της τηλεόρασης εμφανίζει έντονη προτίμηση στην ψυχολογία της κοσμικής συμπεριφοράς. Η οθόνη είναι τόσο κορεσμένη με τις μνήμες μας από εγκόσμια γεγονότα, τόσο στενά συνδεδεμένη με τον κόσμο του εμπορίου και της ψυχαγωγίας, ώστε της είναι δύσκολο να αναμορφωθεί σε πλαίσιο ιερών γεγονότων. Επιπλέον, ο τηλεθεατής γνωρίζει ότι ανά πάσα στιγμή, πατώντας απλώς ένα πλήκτρο, θα φέρει στην οθόνη ένα διαφορετικό κοσμικό γεγονός, ένα παιγνίδι χόκεϊ, μια διαφήμιση, ένα κινούμενο σχέδιο».

Πιθανώς αυτή η συνθετική τηλεθρησκευτική εμπειρία, την οποία περιγράφει ο Postman, να μην εξαντλεί το φάσμα των θρησκευτικών συγκινήσεων που διακατέχουν τους πιστούς. Είναι αλήθεια ότι η «επιστροφή της θρησκευτικότητας» συντελείται σε ένα εξαιρετικά σύνθετο περιβάλλον που διακρίνεται από μια «έκρηξη διαμεσολαβημένων μορφών εμπειρίας»⁵⁰ κάποιες μορφές εμπειρίας που έχουν αποσυνδεθεί από τη φυσιολογική ροή της καθημερινότητας επανεισάγονται μεταλλαγμένες διά των μέσων επικοινωνίας. Στη διαδικασία αυτή, ο εαυτός καθίσταται για το υποκείμενο το σημαντικότερο ίσως ανακλαστικό πρόταγμα: εναλλακτικοί πειραματισμοί, πολλαπλές και αντινομικές εγγλίσσεις, καθώς και ηθικά διλήμματα είναι τροπισμοί με τους οποίους εκφράζεται η περιπέτεια του εαυτού στην ύστερη νεωτερικότητα. Η αναβίωση της θρησκευτικότητας είναι ένας από τους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα αποφεύγουν το θρυμμάτισμα της ταυτότητάς τους, προσπαθώντας να βρουν νόημα στο νέο περιβάλλον της κοινωνίας της πληροφορίας.⁵¹ Ασφαλώς, αυτή η προσπάθεια επηρεάζεται και από τα μηνύματα των ηλεκτρονικών ΜΜΕ· αυτό

50. Thompson, *ό.π.*, σ. 368.

51. Schement και Stephenson, *ό.π.*, σσ. 261-289.

δεν σημαίνει όμως ότι η διαμεσολαβημένη θρησκευτικότητα επιφέρει σε όλους, παντού και πάντα, την ίδια αλλοίωση της θρησκευτικής συγκίνησης. Επειδή η θρησκευτική πίστη είναι μια κατάσταση εξαιρετικά ανθεκτική, η εκκοσμικεύουσα δύναμη της τηλεοπτικής εικόνας δεν έχει σε όλους τα ίδια αποτελέσματα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στο κορεσμένο από τα ηλεκτρονικά μέσα της εικόνας κοινωνικό περιβάλλον η θρησκευτικότητα εκδηλώνεται κατά μήκος ενός ιδεοτυπικού συνεχούς, το ένα άκρο του οποίου αντιπροσωπεύει την «αυθεντική» θρησκευτική συγκίνηση και το άλλο τη «συνθετική» τηλεδιασκεδαστική θρησκευτική εμπειρία. Είναι ενδεικτικό, λόγω χάρη, ότι σε μια έρευνα που δημοσιεύτηκε στις ΗΠΑ το 1985, διαπιστώθηκε ότι ειδικά για τους προτεστάντες, η παρακολούθηση θρησκευτικών τηλεοπτικών προγραμμάτων λειτουργούσε ως λειτουργικό ισοδύναμο, πλην όμως εύκολο υποκατάστατο της επίσκεψης στην εκκλησία.⁵² Ο Potter⁵³ διατείνεται μάλιστα ότι τα θρησκευτικά μηνύματα των Μέσων προσφέρουν περισσότερες λατρευτικές εμπειρίες σε ανθρώπους που είναι ήδη θρησκευόμενοι· σπανίως τα μηνύματα αυτά μεταστρέφουν τις απόψεις όσων δεν πηγαίνουν στην εκκλησία και όσων δεν ενδιαφέρονται για θρησκευτικά θέματα.

Η καθημερινοποίηση του θρησκευτικού λόγου

Μια άλλη συνέπεια που επιφέρει ο ενημερω-διασκεδαστικός χαρακτήρας της τηλεόρασης, αλλά και η ηγεμονία της τηλεοπτικής σημειολογίας στα υπόλοιπα μέσα επικοινωνίας, είναι η καθημερινοποίηση (conversationalization) του θρησκευτικού λόγου. Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται από θεωρητικούς που

52. G. Gaddy και D. Prichard, «When Watching Religious TV is Like Attending Church», στο *Journal of Communication* 35(1), 1985, σσ. 123-131.

53. Potter, *ό.π.*, σσ. 309, 312.

ανήκουν στον κλάδο της κριτικής ανάλυσης του λόγου (critical discourse analysis), και περιγράφει τη φθορά που επέρχεται στο δημόσιο (και κατά συνέπεια και στο θρησκευτικό) λόγο από τους σημειολογικούς κώδικες της τηλεοπτικής εικόνας.⁵⁴ Απλουστεύσεις, διχοτομικά σχήματα, χρήση άτυπου λεξιλογίου της αργκό, ανεκδοτολογίες, επιδεικτική «αδιαφορία στην αντίφαση», όπου άλλα λέγονται τη μία φορά και άλλα την άλλη, είναι στοιχεία τα οποία πολύ εύκολα μπορεί κανείς να εντοπίσει στον «επικοινωνιακό» κ. Χριστόδουλο. Στυλιστικά στοιχεία τα οποία μοιράζεται με πολλούς επώνυμους Έλληνες δημοσιογράφους αλλά και πολιτικούς. Με την πρόθεση να μιλήσει τη «γλώσσα του απλού λαού», να προσαρμόσει τον «απόμακρο» θρησκευτικό λόγο μιας άλλης εποχής στις καθημερινές ανησυχίες και να έρθει κοντά στον κόσμο, υιοθετώντας συχνά το στυλ αυτό, ο κ. Χριστόδουλος αυτο-εκκοσμηκεί την εκκλησία δίχως ίσως να το συνειδητοποιεί. Εκφράσεις «Σας πάω», «Ελάτε όπως είστε», «Όποιος τα βάζει με την Ορθοδοξία τού ξεραίνεται το χέρι», ανέκδοτα που διηγείται από άμβωνος (ορισμένες φορές ρατσιστικά) είναι ομιλιακά ενεργήματα που καθημερινοποιούν το θρησκευτικό λόγο χωρίς, ταυτόχρονα, να εστιάζουν και να αφορούν στην αγχογόνο καθημερινότητα των πιστών. Όπως τονίζει ο Μανιτάκης,⁵⁵ «Η απήχηση του αρχιεπισκοπικού λόγου στην κοινή γνώμη [...] συμβαδίζει μεν με μια παγκόσμια τάση επανάκαμψης της θρησκευτικότητας και εισδοχής της εκκλησίας στη δημόσια σφαίρα, αλλά δεν ενισχύει ούτε αναζωογονεί το ηθικό περιεχόμενο ή την ηθική απήχηση του ορθόδοξου θεολογικού λόγου στις συνειδήσεις των πιστών. Διότι [...] δεν καταπιάνεται με τα νέα, καυτά ερωτήματα ηθικής σημασίας που θέτει η τεχνολογική

54. Βλ. N. Fairclough, *Media Discourse*, Edward Arnold, London 1995, σσ. 8-12. Βλ. ακόμη N. Abercrombie, *Television and Society*, Polity Press, Oxford 1996, σσ. 10, 17-19.

55. Μανιτάκης, *ό.π.*, σσ. 130-131.

εποχή μας [...] ούτε προσφέρει [...] επίκαιρες απαντήσεις στα αγωνιώδη ηθικά διλήμματα των πιστών».

Ταυτόχρονα με την καθημερινοποίηση του θρησκευτικού λόγου, η τηλεοπτική εξεικόνιση όχι απλώς ευνοεί αλλά είναι σύστοιχος με την προσωποποίηση. Ιδιαίτερα μάλιστα στην περίπτωση των τηλε-ευαγγελιστών που ευδοκιμούν στις ΗΠΑ, ο κήρυκας ως πρόσωπο πρωτοστατεί, είναι το κέντρο της τηλεοπτικής παρουσίας (ντεκόρ, μουσική επένδυση κ.λπ.). Πρωταγωνιστεί όμως με τους αισθητικούς όρους της τηλεοπτικής εικονοποιίας: κοντινά πλάνα, αργή κίνηση, εναλλαγή χρωμάτων, μουσική υπόκρουση, και όχι σύμφωνα με τους παραδοσιακούς όρους της σεμνής και προσωπικής σχέσης του ιερωμένου με τους πιστούς. Πολλοί ιεράρχες-επικοινωνητές διαθέτουν το τηλεοπτικό εκείνο χάρισμα που τους επιτρέπει να γίνονται αντικείμενο προβολικής ταύτισης εκ μέρους των πιστών, ιδιαίτερα σε περιόδους κρίσης. Το χάρισμα αυτό δεν σχετίζεται τόσο με την εμφάνιση καθ' αυτήν, όσο με την καλή χρήση του επιτονισμού της φωνής, την επανάληψη λέξεων-κλειδιών, την αξιοποίηση των παύσεων και τη γλώσσα του σώματος.⁵⁶ Ο κ. Χριστόδουλος δεν θα είχε την απήχηση που έχει αν δεν ήταν τηλεγενής και καλός χρήστης των ΜΜΕ. Αν δεν υπονομεύεται, η εικόνα (image) του ως ιεράρχη συναρθρώνεται με την εικόνα του (visual picture) ως προσώπου των Μέσων και των καταλόγων δημοφιλίας που προωθούν οι εταιρίες δημοσκοπήσεων.⁵⁷

Διατρέχοντας τον κίνδυνο της υπερ-γενίκευσης, θα λέγαμε ότι διά μέσου των ηλεκτρονικών Μέσων, και ιδίως της τηλεό-

56. T. Lewis, «Charisma and Media Evangelists: An explication and model of communication influence», στο *The Southern Communication Journal*, τεύχ. 54, 1988, σσ. 93-111.

57. Να σημειωθεί πάντως ότι συγκρίνοντας τα αποτελέσματα δημοσκοπήσεων από διάφορες εταιρίες, τα πολύ υψηλά ποσοστά δημοφιλίας που συγκέντρωνε το πρόσωπο του κ. Χριστόδουλου, κατά την πρώτη περίοδο

ρασης, δεν προσωποποιείται απλώς ο θρησκευτικός λόγος, αλλά με μετωνυμικό τρόπο επανα-προσωποποιείται ολόκληρη η χριστιανική θρησκεία: είναι ο Πάπας, ο Πατριάρχης ή, στην ελληνική περίπτωση, ο Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος και όχι ο Χριστός, ένας προσωποποιημένος Θεός, που συμπτωνώνουν το νόημα και την υπόσταση της θρησκείας. Όπως όμως επισημαίνει ο Goldzwig,⁵⁸ στις δυτικές χώρες, οι θρησκευτικοί ηγέτες που χρησιμοποιούν τις μεθόδους της προβολής και του θεάματος ριψοκινδυνεύουν την ηθική τους ακεραιότητα στα μάτια των πιστών. Σύγχυση στους πιστούς επιφέρει, σύμφωνα με τον Martin,⁵⁹ η έκθεση πολλών ριζοσπαστών κληρικών στα μέσα επικοινωνίας καθώς και η από μέρους τους χρήση τεχνικών δημοσίων σχέσεων. Και αυτό όχι μόνο διότι έτσι δημιουργούνται κληρικοί δύο ταχυτήτων, αλλά κυρίως γιατί η ενδημική ζήτηση των Μέσων για καινοτομίες εμποδίζει τους πιστούς να προσαρμοστούν στους νέους ρόλους των κληρικών αυτών, καθώς και στη μορφή των μηνυμάτων που τους απευθύνουν οι ποιμενάρχες τους. Εκτός από αυτό όμως, υπάρχει και ένα άλλο ζήτημα σχετικά με το έκδηλο και άδηλο περιεχόμενο της τη-

ανάληψης των καθηκόντων του, βαίνουν ελαφρώς μειούμενα με την πάροδο του χρόνου. Σύμφωνα με δημοσκόπηση του Ινστιτούτου V.PRC, το 1998, σε έρευνα δείγματος 1.000 ατόμων που δημοσιεύθηκε στην εφημερίδα *Ta Nea* (25.5.1998), ο νέος, τότε, Αρχιεπίσκοπος συγκέντρωνε 76,8% θετικές γνώμες (με 11,5% αρνητικές, ενώ το 11,6% του δείγματος απέφυγε να απαντήσει). Στην τελευταία πανελλαδική δημοσκόπηση Ινστιτούτου V.PRC (Σεπτέμβριος 2001), ο Αρχιεπίσκοπος συγκεντρώνει 72,7% θετικές γνώμες. Σύμφωνα όμως με έρευνα της Kara Research, τα αποτελέσματα της οποίας δημοσιεύθηκαν στην εφημερίδα *Το Βήμα* (23.9.2001), το ποσοστό των θετικών γνώμων που συγκεντρώνει ο Αρχιεπίσκοπος φθάνει το 64,9%, όταν το Δεκέμβριο του 1999, σε έρευνα της MRB, το αντίστοιχο ποσοστό ήταν 80,3% (*Ελευθεροτυπία*, 15.12.99).

58. S. Goldzwig, «A Rhetoric of Public Theology: The religious rhetoric and public Policy», στο *The Southern Speech Communication Journal*, τεύχ. 52, 1988, σσ. 128-150.

59. Martin, *ό.π.*, σ. 294.

λεοπτικοποίησης του θρησκευτικού λόγου, το οποίο πρωτίστως αφορά τους Αμερικανούς τηλε-ευαγγελιστές: επειδή η τηλεόραση είναι ένα ακριβό μέσο επικοινωνίας και το κόστος λειτουργίας των θρησκευτικών προγραμμάτων αρκετά υψηλό, ένα μόνιμο και μεγάλο θέμα που εγείρουν διαρκώς οι τηλε-ευαγγελιστές είναι η συλλογή χρημάτων όχι τόσο για την ανακούφιση των απόρων και των εχόντων τη βοήθεια των συνανθρώπων τους, όσο για την εξασφάλιση των απαραίτητων κονδυλίων για τη συνέχιση των εκπομπών τους.⁶⁰

Τελικό σχόλιο

Νεωτεरिकότητα και εκκοσμίκευση είναι διαδικασίες σύνθετες και σύστοιχες· όπως έχουν υπάρξει διαφορετικοί δρόμοι στη νεωτερικότητα,⁶¹ έτσι υφίστανται και διαφορετικές πορείες και όψεις εκκοσμίκευσης.⁶² Με προωθητική δύναμη τον αποσχιστικό φιλελεύθερο εθνικισμό του 19ου αιώνα, η πολιτική «νεωτερίκευση»⁶³ της ελληνικής κοινωνίας πυροδοτήθηκε με την επανάσταση του 1821 και την οικοδόμηση του νέου έθνους-κράτους. Σύντομα όμως αποδείχθηκε ότι ο πολιτικός και οικονομικός εξορθολογισμός της ελληνικής κοινωνίας δεν μπορούσε να απαλλαγεί από τις παραδοσιακές δομές, με τις οποίες ενεπλάκη σε έναν ιδιότυπο συγκρητισμό. Έτσι, στο πλαίσιο του ελληνικού δρόμου στη νεωτερικότητα, το ορθόδοξο θρησκευτικό

60. Βλ. Potter, *ό.π.*, σ. 309.

61. B. Moore, *Κοινωνικές Ρίζες της Δικτατορίας και της Δημοκρατίας*, Κάλβος, Αθήνα 1984.

62. Martin, *ό.π.*

63. Προσώμω τον όρο «νεωτερίκευση» από τον «εκσυγχρονισμό» προκειμένου να αποδοθεί η πρωτογενής διαδικασία εισόδου μιας κοινωνίας στον πολιτισμικό κύκλο της νεωτερικότητας. Ο «εκσυγχρονισμός» είναι δευτερογενής, αναφέρεται κυρίως σε διαδικασίες οικονομικού, πολιτικού και πολιτιστικού μετασχηματισμού εντός της νεωτερικότητας.

κοσμοείδωλο δεν περιορίστηκε στην ιδιωτική σφαίρα· αντιθέτως, κατέλαβε περίοπτη θέση στη δημόσια σφαίρα και κατέστη ενδογενές στοιχείο της εθνικής ταυτότητας. Εδώ και 180 χρόνια, ως δημόσιος θεσμός, η εκκλησία συντονίζεται αλλά και ανταγωνίζεται με τους υπόλοιπους στον ορισμό της κατάστασης, στη νοηματική πλήρωση του δημόσιου λόγου. Οπότε, αν σε άλλες χώρες εκκοσμίκευση σήμανε, μεταξύ άλλων, το θεσμικό χωρισμό εκκλησίας και κράτους, στην Ελλάδα εμφανίστηκε με ανεστραμμένη μορφή: με την υπαγωγή της εκκλησίας στο κράτος. Η υπαγωγή αυτή είχε ως συνέπεια την εθνο-θρησκευτική εκκοσμίκευση της Ορθοδοξίας αλλά και μια ιδιότυπη θρησκευτικοποίηση του κράτους.⁶⁴ Βεβαίως, δεν υπήρχε άλλος τρόπος προκειμένου η εκκλησία της Ελλάδας να γίνει μία αυτοκέφαλος εκκλησία και τα όρια της αρμοδιότητάς της να συμπίψουν με τα γεωγραφικά όρια του νέου κράτους.

Στο νέο περιβάλλον περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης, η Εκκλησία της Ελλάδος εμμένει στην παραδοσιακή της λειτουργία ως εθνικής-κρατικής εκκλησίας. Ενώ πλέον η πολιτεία στρέφεται βαθμηδόν προς την κατεύθυνση υπερεθνικών ή/και μετα-εθνικών ολοκληρώσεων, η εκκλησία κινείται αντιθέτως: εγκολπώνεται πλήρως τη λογική του πολιτιστικού εθνικισμού, ταυτίζεται, δηλαδή, με την ιδέα του έθνους ως κοινότητα ομόδοξων, και πολιτικοποιείται με ανοικτό τρόπο. Εξακολουθεί, έτσι, να υποβάλλει τον εαυτό της σε ένα είδος εθνο-θρησκευτικής εκκοσμίκευσης, η οποία συνδέεται άρρηκτα και με μια ορισμένη επικοινωνιακή εκκοσμίκευση, ακριβώς γιατί σε ανταγωνισμό ή/και σε συνδυασμό με τους θεσμούς της μαζικής επικοινωνίας επιχειρεί να οριοθετήσει τη δημόσια σφαίρα και να καθορίσει ηγεμονικά το περιεχόμενο του δημοσίου λόγου.

64. Βλ. Α. Παπαρίζος, «Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στη Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία», στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), *Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, Οδυσσεάς, Αθήνα 1994, σσ. 75-113 και Μανιτάκης, *ό.π.*, σσ. 67-81.

Όσο η Εκκλησία της Ελλάδος πολιτικοποιείται, εξαρτάται από τα ηλεκτρονικά ΜΜΕ και ιδιαίτερα την τηλεόραση, δημόσια και ιδιωτική, αναλαμβάνοντας το ρίσκο του μετασχηματισμού των σχέσεών της με τους πιστούς. Όσο το νέο πρόσωπο της εκκλησίας διαμεσολαβείται από την τηλεοπτική εικονοποιία, τόσο περισσότερο καλλιεργείται ένα ιδιότυπο θρησκευτικό ψευδο-βίωμα και επέρχεται μια εικονιστική απο-ιεροποίηση του ορθόδοξου προτάγματος λόγω, κυρίως, της ρηματικής καθημερινοποίησης του θρησκευτικού λόγου.

Στο νέο περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης, η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία οφείλει ασφαλώς να εκσυγχρονιστεί. Εκσυγχρονισμός όμως δεν σημαίνει αναπαλαίωση και εκλεπτυσμένη επιστροφή στο αιώνιο χθες. Με την τακτική που ακολουθεί μέχρι σήμερα η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία, υπό την ηγεσία του Αρχιεπισκόπου κ. Χριστόδουλου και με την ενσωμάτωση της θρησκευτικότητας στο τηλεοπτικό θέαμα και τη μετατροπή της σε οιονεί reality show, θεωρώ ότι μακροπρόθεσμα είναι αμφίβολη η καλλιέργεια ενός ήθους αλληλοκατανόησης, εναισθήσεως του άλλου, μιας αυτοκατάφασης που δεν είναι ναρκισσιστική και υποθάλπει την ευθύνη απέναντι στη σύνολη κοινωνία και το αύριο.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Η έρευνα «Το Θέμα της αναγραφής του θρησκευματος στις αστυνομικές ταυτότητες και η κάλυψή του από τον Τύπο» πραγματοποιήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος «Πολιτική Επικοινωνία και ΜΜΕ: Εθνική και διεθνής διαδικασία», υπό την εποπτεία μου, από τους σπουδαστές της Εθνικής Σχολής Δημόσιας Διοίκησης Ιωάννα Χαντζή και Αλκιβιάδη Δελαντώνη. Μελετήθηκαν 650 δημοσιεύματα των μεγαλύτερων ημερήσιων εφημερίδων εθνικής εμβέλειας: *Απογευματινή, Έθνος, Ελεύθερος Τύπος, Ελευθεροτυπία, Καθημερινή, Τα Νέα και Το Βήμα*. Τα δημοσιεύματα αυτά καλύπτουν χρονικά ολόκληρο τον Ιούνιο του 2000, περίοδο κατά την οποία κορυφώθηκε η διαμάχη για τις ταυτότητες.

Το ερευνητικό υλικό ταξινομήθηκε βάσει τεσσάρων μεταβλητών «Δημοσιογραφικής γραφής» (ρεπορτάζ, άρθρο γνώμης, συνέντευξη, ανακοίνωση) και τριών μεταβλητών «Ιδεολογικού πλαισίου» (υπέρ, κατά, ή ουδέτερη στάση για την αναγραφή του θρησκευματος) και μελετήθηκε με τη μέθοδο της ανάλυσης περιεχομένου.

Στο Παράρτημα αυτό παρατίθενται ορισμένα συγκεντρωτικά ποσοτικά στοιχεία και κατόπιν παρουσιάζεται η στάση που κράτησε στο ζήτημα της αναγραφής του θρησκευματος καθεμιά εφημερίδα. Στα γραφήματα εμφανίζονται οι κατανομές των μεταβλητών στο σύνολο των υπό εξέταση δημοσιευμάτων του μηνός Ιουνίου 2000 για κάθε εφημερίδα χωριστά.

Α. Συγκεντρωτικά Ποσοτικά Στοιχεία

ΠΙΝΑΚΑΣ 1: Καταγραφή του ερευνητικού υλικού

ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ	ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΑ	%
ΑΠΟΓΕΥΜΑΤΙΝΗ	112	17,2
ΕΘΝΟΣ	88	13,5
ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ ΤΥΠΟΣ	73	11,2
ΕΛΕΥΘΕΡΟΤΥΠΙΑ	168	25,8
ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ	35	5,4
ΤΑ ΝΕΑ	94	14,5
ΤΟ ΒΗΜΑ	80	12,3
ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΝΟΛΟ	650	100,00

ΠΙΝΑΚΑΣ 2: Συνολική κατανομή δημοσιευμάτων στα είδη δημοσιογραφικής γραφής

ΠΟΣΟΣΤΑ % ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ	ΕΙΔΟΣ ΔΗΜΟΣΙΟΓΡΑΦΙΚΗΣ ΓΡΑΦΗΣ				
	Ρεπορτάζ	Άρθρο γνώμης	Συνέντευξη	Ανταπόκλιση	Σύνολο
ΑΠΟΓΕΥΜΑΤΙΝΗ	78	13	2	7	100
ΕΘΝΟΣ	68	17	1	14	100
ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ ΤΥΠΟΣ	81	15	3	1	100
ΕΛΕΥΘΕΡΟΤΥΠΙΑ	58	31	1	10	100
ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ	80	14	0	6	100
ΤΑ ΝΕΑ	57	36	3	4	100
ΤΟ ΒΗΜΑ	73	18	3	6	100
ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΝΟΛΟ	68	22	2	8	100

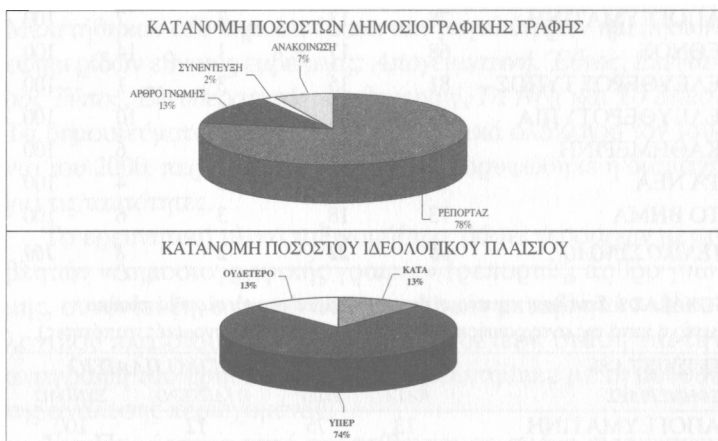
ΠΙΝΑΚΑΣ 3: Συνολική κατανομή δημοσιευμάτων στο ιδεολογικό πλαίσιο (υπέρ ή κατά της αναγραφής του θρησκευόμενου στις αστυνομικές ταυτότητες)

ΠΟΣΟΣΤΑ % ΕΦΗΜΕΡΙΔΕΣ	ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ			
	ΚΑΤΑ	ΥΠΕΡ	ΟΥΔΕΤΕΡΟ	ΣΥΝΟΛΟ
ΑΠΟΓΕΥΜΑΤΙΝΗ	13	75	12	100
ΕΘΝΟΣ	56	10	34	100
ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ ΤΥΠΟΣ	1	81	18	100
ΕΛΕΥΘΕΡΟΤΥΠΙΑ	87	0	13	100
ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ	49	17	34	100
ΤΑ ΝΕΑ	81	0	19	100
ΤΟ ΒΗΜΑ	60	1	39	-
ΓΕΝΙΚΟ ΣΥΝΟΛΟ	54	24	22	100

Β. Η στάση των εφημερίδων

1. ΑΠΟΓΕΥΜΑΤΙΝΗ

Καλύπτει το θέμα με 112 δημοσιεύματα, στα οποία υπερέχουν συντριπτικά τα ρεπορτάζ (78%). Η εφημερίδα τάσσεται υπέρ της αναγραφής (73%), με τους τίτλους της συντριπτικής πλειοψηφίας των ρεπορτάζ είτε να στηλιτεύουν την κυβέρνηση¹ είτε να εκθειάζουν το λόγο της Εκκλησίας.² Στους τίτλους 7 δημοσιευμάτων εμφανίζεται το όνομα του τότε Υπουργού Δικαιοσύνης, με σκοπό την «υπονόμευση» της δημόσιας εικόνας του. Το σίγμα της παρέμβασης της εφημερίδας στο θέμα δίνεται με την επανειλημμένη επίκληση των εννοιών «παράδοση», «ρίζες», «πίστη», «λαός του Θεού», «συρρίκνωση του ελληνισμού».

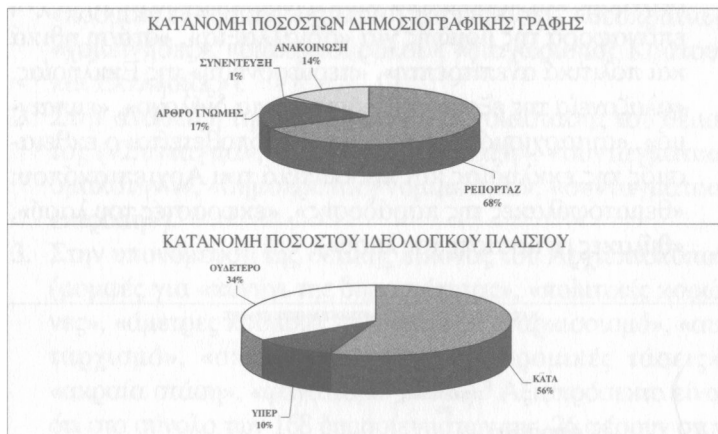


1. Χαρακτηριστικοί οι τίτλοι των ρεπορτάζ: «Κυβερνητική επιχείρηση για αποπροσανατολισμό» και «Στην Εκκλησία χρεώνουν την αδιαλλαξία τους» (22 Ιουνίου), «Μας πήρε στο λαιμό του ο κ. Σταθόπουλος» και «Θύελλα στο ΠΑΣΟΚ για τον Σταθόπουλο» (25 Ιουνίου), «Δεν εκφράζετε το λαό του Θεού!» (15 Ιουνίου).

2. Βλ. τους τίτλους των ρεπορτάζ: «Ελλάδα = Ορθοδοξία!» (15 Ιουνίου), «Χριστόδουλος: Οι Έλληνες δεν θα δεχθούν συρρίκνωση!» (20 Ιουνίου), «Λαιοθάλασσα για την πίστη και την Ορθοδοξία» (22 Ιουνίου), «Δημοψήφισμα συνείδησης» (29 Ιουνίου).

2. ΕΘΝΟΣ

Αφιερώνει στο θέμα 88 δημοσιεύματα. Με ρεπορτάζ (68%), αλλά και άρθρα γνώμης (17%), η εφημερίδα εκφράζει κυρίως θέσεις κατά της αναγραφής (56%), φροντίζοντας να τηρεί και κάποιες ισορροπίες, με ένα αρκετά υψηλό ποσοστό δημοσιευμάτων να κινείται σε ουδέτερη γραμμή (34%). Η εφημερίδα ασκεί κριτική στην εκκλησία για αλλοίωση του ρόλου της («πολιτεύεται», «πολιτικάντικες διακηρύξεις», «πολιτική εμφάνιση», «συγκυβέρνηση»),³ χωρίς όμως να ακολουθεί το παράδειγμα των δριμύτατων επικρίσεων κατά του Αρχιεπισκόπου από άλλες εφημερίδες. Δίνει, εξάλλου, ιδιαίτερη βαρύτητα στη θεσμική-νομική πτυχή του ζητήματος (επιχειρηματολογία περί «αποκλειστικής αρμοδιότητας» της Πολιτείας, «δημοκρατίας», «νόμων» και «Συντάγματος»).

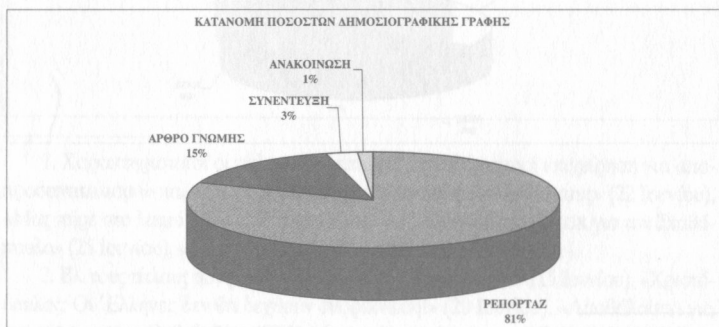


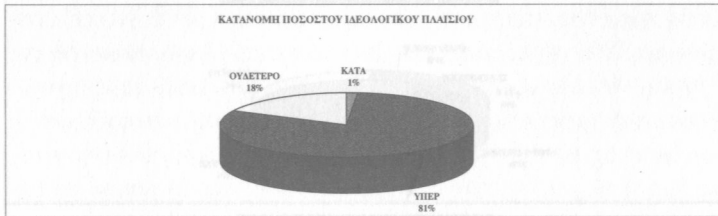
3. Χαρακτηριστικός και ο τίτλος: «Ιεράρχες, όχι κομματάρχες» (11 Ιουνίου).

3. ΕΛΕΥΘΕΡΟΣ ΤΥΠΟΣ

Η εφημερίδα αυτή κάλυψε το θέμα με 73 δημοσιεύματα με τη μορφή του ρεπορτάζ (81%). Παρουσιάζει το θέμα με θέσεις που υποστηρίζουν την «προαιρετική» αναγραφή του θρησκευματος στις ταυτότητες (μόλις 1% κατά της αναγραφής και 81% υπέρ). Οι πλευρές του θέματος που επιλέγει να αναδείξει η εφημερίδα ως πεδίο αντιπαράθεσης είναι:

- Το δίπολο εκσυγχρονισμός/παράδοση (οι λέξεις «παγκοσμιοποιημένη κοινωνία», «πολιτισμική ισοπέδωση», «πατριδα», «πίστη», «νέα τάξη», «εθνική συνείδηση», «ελληνορθόδοξη παράδοση», επανέρχονται πολύ συχνά).
- Η κριτική και αξιολόγηση σε επίπεδο χειρισμών και συμπεριφοράς (απόπειρα ηθικής και πολιτικής απαξίωσης της κυβέρνησης και προσωπικά του Πρωθυπουργού με τη συχνή επαναφορά της μομφής για «αδιαλλαξία», «στάση ηθικά και πολιτικά ανεπίτρεπτη», «περιφρόνηση» της Εκκλησίας, «αλαζονεία της εξουσίας», «άρνηση για διάλογο», «εμπαιγμός», «αυταρχισμό». Στον αντίποδα τοποθετείται ο εκθειασμός της εκκλησίας και προσωπικά του Αρχιεπισκόπου: «θεματοφύλακες της παράδοσης», «εκφραστές του λαού», «θύλακες αντίστασης του λαού»).



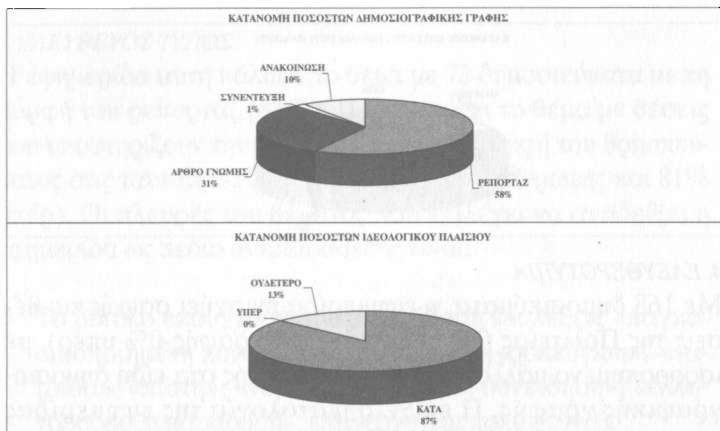


4. ΕΛΕΥΘΕΡΟΥΤΥΠΙΑ

Με 168 δημοσιεύματα, η εφημερίδα ενισχύει σαφώς τις θέσεις της Πολιτείας (87% κατά της αναγραφής-0% υπέρ), με ισορροπημένο μάλλον ποσοστό κατανομής στα είδη δημοσιογραφικής γραφής. Η επιχειρηματολογία της εφημερίδας εστιάστηκε:

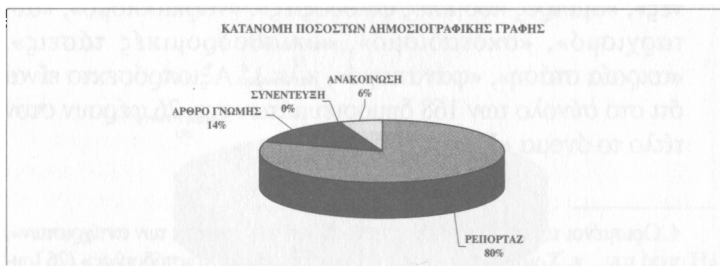
1. Στην υπέρβαση του ρόλου της εκκλησίας («συγκυβέρνηση», «κοσμική εξουσία», «πολιτική παρέμβαση», «θεοκρατία», «χομεινίδες», «διακριτοί ρόλοι», «διαχωρισμός Κράτους και Εκκλησίας»).
2. Στην ανάδειξη της νομικο-πολιτικής διάστασης του θέματος («Σύνταγμα», «συνταγματική τάξη», «συνταγματική ομαλότητα», «δημοκρατική νομιμότητα», «συνταγματική εκτροπή»).
3. Στην υπονόμευση της θετικής εικόνας του Αρχιεπισκόπου (μομφές για «κυνήγι της δημοσιότητας», «πολιτικές κορώνες», «άμετρες κοσμικές φιλοδοξίες», «ναρκισσισμό», «αυταρχισμό», «σκοταδισμό», «οπισθοδρομικές τάσεις», «ακραία στάση», «φανατισμό», κ.λπ.).⁴ Αξιοπρόσεκτο είναι ότι στο σύνολο των 168 δημοσιευμάτων της, 26 φέρουν στον τίτλο το όνομα «Χριστόδουλος».

4. Ορισμένοι τίτλοι είναι ενδεικτικοί: «Σάλπισε το κυνήγι των αντίχριστων», «Η ουρά του... κ. Χριστόδουλου» και «Ο αμετροειπής κ. Χριστόδουλος» (26 Ιουνίου), «Εγώ εμί ο... Χριστόδουλος», «QUO VADIS, Χριστόδουλε», «Θα φταίει ο Ύψιστος!» και «Ο χαρισματικός κ. Χριστόδουλος» (23 Ιουνίου).

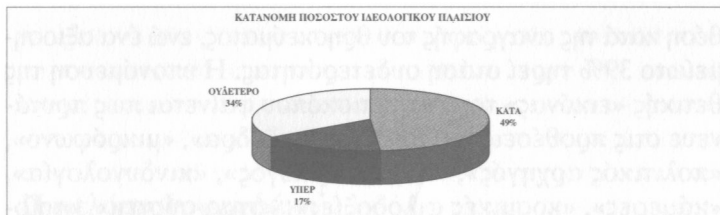


5. Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ

Με 35 δημοσιεύματα η εφημερίδα ισορροπεί, κυρίως με ρεπορτάζ (80%), επιλέγοντας χαμηλούς τόνους στην κάλυψη του θέματος (34% εμφανίζονται ως ουδέτερα, ενώ το 49% παίρνει θέση κατά). Στα δημοσιεύματα εκείνα πάντως που κωδικοποιήθηκαν κατά της αναγραφής, η εφημερίδα δεν φείδεται αιχμηρών σχολίων κατά της στάσης της εκκλησίας, αλλά και του Αρχιεπισκόπου προσωπικά, καταμαρτυρώντας του «αδίστακτη πολιτικοποίηση», «υστεροβουλία», «μικροκομματισμό», «αμετροέπεια», «ενοχλητική πολυπραγμοσύνη», «οξύτητα», «φραστικές παρεκτροπές» και «πολιτικές κορώνες».⁵

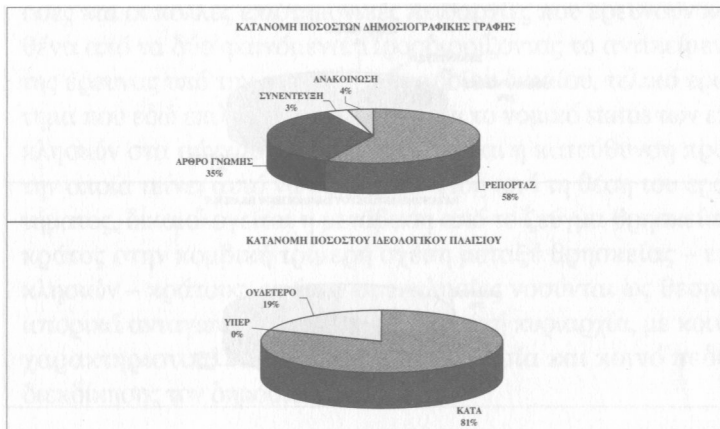


5. Χαρακτηριστικό το κύριο άρθρο στις 15.6.2000 με τίτλο «Ολισθηρός δρόμος».



6. ΤΑ ΝΕΑ

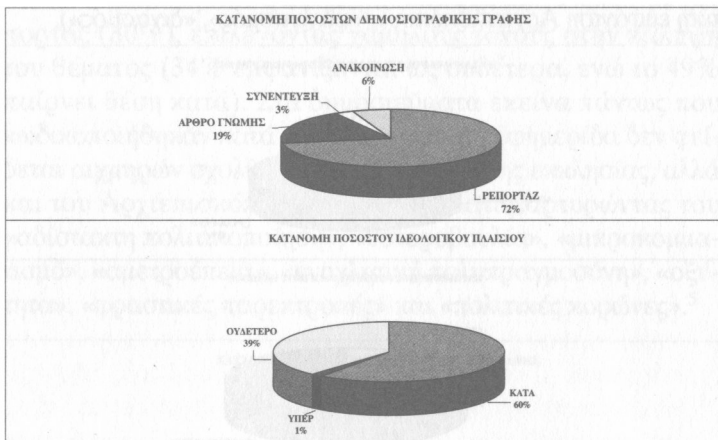
Με 94 δημοσιεύματα καλύπτει το θέμα σαφώς υπέρ των θέσεων της Πολιτείας (0% υπέρ της αναγραφής), επιδεικνύοντας μια κάποια ισορροπία ανάμεσα στα είδη δημοσιογραφικής γραφής. Στην εφημερίδα αυτή κυριαρχεί η κριτική προς την εκκλησία για την ανάμιξή της σε δραστηριότητες ξένες προς την αποστολή της και η με μελανά χρώματα παρουσίαση της στάσης της («πολιτικός ρόλος», «πολιτική εξουσία», «οριοθέτηση αρμοδιοτήτων», «πολιτική εμφάνιση Αρχιεπισκόπου», «φανατισμός», «διχασμός»).



7. ΤΟ ΒΗΜΑ

Η εφημερίδα αυτή αφιερώνει στο θέμα 80 δημοσιεύματα, κυρίως ρεπορτάζ (73%), αλλά και άρθρα γνώμης (19%), και το καλύπτει με θέσεις που ενισχύουν τις απόψεις της κυβέρνησης. Χαρακτηριστικά, το 60% των δημοσιευμάτων παίρνουν

θέση κατά της αναγραφής του θρησκευάτος, ενώ ένα αξιοσημείωτο 39% τηρεί στάση ουδετερότητας. Η υπονόμηση της θετικής «εικόνας» του Αρχιεπισκόπου φαίνεται πως πρωτάνευε στις προθέσεις του *Βήματος* («εξέδρα», «μικρόφωνο», «πολιτικός αρχηγός», «πολιτικός λόγος», «κινδυνολογία», «κάμερες», «κοσμικές φιλοδοξίες», «σταρ-σύστημα», «τσίρκο»),⁶ ενώ, δεν παραλείφθηκε να τονιστεί η υπέρβαση των ορίων του ρόλου της από την εκκλησία («ορθόδοξο κόμμα», «κομματάρχες», «οπαδοί», «συγκεντρωσιάρχες», κ.λπ.).⁷ Επίσης, είναι έκδηλη και η καθήλωσή της στην παρελθοντολογία με την απόδοση χαρακτηρισμών, όπως «μισαλλοδοξία», «φανατισμός», «θρησκοληψία», «παρακμή», «προσκόλληση στο παρελθόν», «πίσω», «υστερήσεις», «αναστολές», «φοβίες», «ανασφάλεια», «εγκλωβισμός στο παρελθόν».



6. Βλ. τα άρθρα γνώμης «Έρχονται οι παπάδες;» και «Το μεγάλο μας τσίρκο», του Ι. Κ. Πρετεντέρη (16 και 15 Ιουνίου 2000, αντίστοιχα) και «Η ... ιδεολογία Χριστόδουλου», του Άγγελου Στάγκου (16 Ιουνίου 2000).

7. Ενδεικτικό αυτού του πνεύματος και το πρωτοσέλιδο της 22 Ιουνίου «Bandiera rása!», που βάλλει ευθέως κατά της αλλοίωσης του ρόλου και του λόγου της εκκλησίας.

Πηνελόπη Φουντεδάκη*

Θρησκεία και κράτος στην Ευρώπη: Εκκοσμίκευση και λειτουργική διαφοροποίηση

A. Θέση του ερωτήματος

Οι οπτικές προσέγγισης των σχέσεων θρησκείας και κράτους δεν είναι ευάριθμες – μπορούν να είναι τουλάχιστον τόσες, όσες και οι πολλές επιστημονικές πειθαρχίες που ερευνούν καθένα από τα δύο φαινόμενα. Προσδιορίζοντας το αντικείμενο της έρευνας υπό την οπτική του δημοσίου δικαίου, τελικό ερώτημα που εδώ επιλέγεται να τεθεί είναι το νομικό status των εκκλησιών στα σύγχρονα δυτικά κράτη και η κατεύθυνση προς την οποία τείνει αυτό να εξελιχθεί. Ήδη από τη θέση του ερωτήματος, δικαιολογείται η μετάβαση από το ζεύγμα θρησκεία – κράτος στην κομβική τριμερή σχέση μεταξύ θρησκείας – εκκλησιών – κράτους, εφόσον οι εκκλησίες νοούνται ως θεσμοί ιστορικά ανταγωνιστικοί προς την κρατική κυριαρχία, με κοινό χαρακτηριστικό των δύο τους την εξουσία και κοινό πεδίο διεκδίκησης τον δημόσιο χώρο.¹

* Επίκουρος Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου.

1. Ο J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University Press, Chicago 1994, υπογραμμίζει την εμμονή των εκκλησιών στη διεκδίκηση του δημόσιου πεδίου. Για τις ιστορικές αναγωγές της σχέσης της κρατικής με την εκκλησιαστική εξουσία, βλ. Γ. Γκότσης, «Εξουσία και πολιτική εκκλησιολογία στη δυτικοευρωπαϊκή μεσαιωνική πολιτειολογική σκέψη», *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 11(1998), σσ. 99-135.

Κοινό τόπο αποτελεί η διαπίστωση του ιστορικού φαινομένου ενός σταδιακού απογαλακτισμού του κράτους από την εκκλησιαστική αγκάλη, μέσω της εκκοσμίκευσης. Αφετηρία της μελέτης συνιστά η θέση ότι η διαδικασία της εκκοσμίκευσης του κράτους συνδέεται με το πολύ ευρύτερο φαινόμενο της διαφοροποίησης τριών κοινωνικών σφαιρών επικοινωνίας, της θρησκείας, της πολιτικής και του δικαίου, στον αντίποδα της, αρχαϊκής μορφής, απόλυτης διασύνδεσης μεταξύ τους. Η λειτουργική διαφοροποίηση νοείται ως ανάπτυξη διακριτών χώρων, με κωδικούς επικοινωνίας διαφορετικούς για τον καθένα: για τη θρησκεία κύριος κωδικός είναι η διάκριση ιερό/ανίερο, και ως προς την κοινωνική της παρουσία ο κωδικός «κοινωνική αλληλεγγύη»· για την πολιτική, κρίσιμος είναι ο κωδικός «εξουσία», που αντανακλάται στο δίπολο κυβέρνηση/αντιπολίτευση· τέλος, το δίκαιο στηρίζεται στη διάκριση νόμιμο/παράνομο.²

Πρόθεσή μου είναι να επιχειρήσω να καταδείξω, στο πλαίσιο του σύγχρονου κοινωνικού περιβάλλοντος της λειτουργικής διαφοροποίησης, τη νομική θέση προς την οποία τείνουν οι μεγάλες χριστιανικές εκκλησίες, που αποτέλεσαν στο παρελθόν το ένα από τα μέρη της σύγκρουσης με το εν εξελίξει κοσμικό κράτος. Μεθοδολογικό εργαλείο για την προσέγγιση αυτή είναι, κατά πρώτον, η καταγραφή της κοινής ευρωπαϊκής αφετηρίας και κατά δεύτερον, η πορεία εκκοσμίκευσης ανά κράτος βάσει του τυπικού κριτηρίου της ύπαρξης ή μη επίσημης εκκλησίας. Στη συνέχεια αναζητείται η ανταπόκριση της ένταξης σε μία ταξινομική κατηγορία ως προς τον βαθμό ουσιαστικής σύνδεσης κράτους και εκκλησιών, οπότε και επιλέγονται άλλα, πλην του συνταγματικού status, κριτήρια.

Η κατανόηση της νομικής θέσης που κατέχουν οι εκκλησίες στα σύγχρονα δυτικά κράτη προϋποθέτει, έτσι, την ανά-

2. Βλ. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1997, σσ. 595-865.

δειξη της θεσμικής σύζευξης και της θεσμικής αντιπαλότητας κράτους και εκκλησίας. Η αναφορά της μελέτης στην πολυσήμαντη έννοια της Ευρώπης, του «ευρωπαϊκού χώρου», επιβάλλει τον σαφή προσδιορισμό του χρονικού και γεωγραφικού πλαισίου. Ως προς το πρώτο, το ιστορικό περιβάλλον προσδιορίζεται με αφετηρία την άνθηση του συνταγματισμού τον 18ο και 19ο αιώνα, και τέλος τη σημερινή εποχή, με ελάχιστες αναδρομές σε προηγούμενες περιόδους· ως προς το δεύτερο, το γεωγραφικό πλαίσιο καθορίζεται από τις χώρες που βίωσαν πρωτογενώς τις συνέπειες της «διττής επανάστασης», δηλαδή της Γαλλικής Επανάστασης του 1789 και της βρετανικής Βιομηχανικής Επανάστασης.³

Β. Οι κοινές θρησκευτικές καταβολές των συνταγματικών κρατών στην Ευρώπη

Το συνταγματικό κράτος προέκυψε μέσα από τη διαπάλη της κοσμικής με την εκκλησιαστική εξουσία, με κεντρικό σημείο αναφοράς το εκάστοτε διαμορφούμενο «θρησκευτικό περιβάλλον», δηλαδή την κρατούσα αντίληψη περί τη θρησκεία. Η αντίληψη αυτή συνδέθηκε με την εξέλιξη της θρησκευτικής ελευθερίας που επηρέασε καθοριστικά τη νομική διαμόρφωση των σχέσεων κράτους – εκκλησίας.

Οι εννοιολογικές προϋποθέσεις της θρησκευτικής ελευθερίας άρχισαν να δημιουργούνται τον 16ο αιώνα, με τη θρησκευτική μεταρρύθμιση ως αντίδραση στο δικαίωμα του ηγεμόνα να ορίζει τη θρησκεία των υπηκόων του – *cuius regio, eius religio*. Αργότερα, η έννοια της θρησκευτικής συνείδησης περιέλαβε την ελευθερία επιλογής, διατήρησης, αλλαγής ή

3. E. J. Hobsbawm, *Η εποχή των επαναστάσεων 1789-1848*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1990 (1962), σσ. 12 κ.ε.

εγκατάλειψης μιας θρησκείας, καθώς και την επιλογή της αθρησκείας ή της αθεΐας. Προς το τέλος του 17ου και στις αρχές του 18ου αιώνα δημιουργήθηκε μία élite φωτισμένων συγγραφέων, λογίων και ευγενών με έντονα αντικληρική σκέψη.⁴ Ήδη βέβαια από τον προηγούμενο αιώνα τα γραπτά του Locke⁵ ασκούν ευεργετική επίδραση, κατευνάζοντας τα θρησκευτικά πάθη, με θετική συνέπεια τη σταδιακή εξαφάνιση των δικών και των εκτελέσεων για μαύρη μαγεία και αιρέσεις.⁶ Η τάση αυτή, ωστόσο, δεν επηρέασε καθόλου τα μεσαία και τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα· εμφανίζεται έτσι το εξής παράδοξο: οι πιο τολμηροί στοχαστές, που αποτέλεσαν τους προδρόμους της μεταγενέστερης αστικής ιδεολογίας, όπως ο Bacon και ο Hobbes, θεωρούνται τμήματα της παλιάς διεφθαρμένης κοινωνίας των αριστοκρατών. Η ανερχόμενη αστική τάξη, από την άλλη, χρειαζόταν την πειθαρχία, την οργάνωση και τον φόβο μιας ισχυρής και αδιαμφισβήτητης ηθικής για να επιβληθεί σε όλα τα πεδία.

Στις μετεπαναστατικές γενιές της Γαλλίας παρατηρούνται πολλές απόπειρες δημιουργίας μιας αστικής, μη χριστιανικής ηθικής, αλλά η αστική τάξη παρέμεινε διχασμένη στην ιδεολογία της: μία μειονότητα ελεύθερων στοχαστών με επιρροή ευρύτερη του περιορισμένου αριθμού τους, και μία πλειονότητα θεοσεβών, προτεσταντών, εβραίων και καθολικών. Την

4. Βλ. M. Heckel/W. Heun (επιμ.), *Klaus Schleich, Gesammelte Aufsätze, Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz*, Mohr, Tübingen 1997, σσ. 204 κ.ε.· R. Rémond, *L' anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Complexe, Bruxelles 1985, σ. 2.

5. J. Locke, «A letter concerning toleration», στο R. M. Hutchins (επιμ.), *Locke, Berkeley, Hume, Great Books of the Western World*, University of Chicago, 1977, τόμ. 35, σσ. 1-22.

6. Η συνδρομή του κράτους, υπό την έννοια των νομικών ερεισμάτων για την καταπολέμηση των αιρέσεων κάθε «εχθρού» της επίσημης θρησκείας είναι τεράστια, βλ. ενδεικτικά B. Levack, *The witch-hunt in early modern Europe*, Longman, London-New York 1987, σσ. 63-92.

ίδια εποχή, οι Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής θεσπίζουν Σύνταγμα φιλελεύθερο, αρνούμενοι κάθε θρησκευτική επιρροή στο κράτος, παρότι η πλειονότητα των πολιτών ήταν πιστοί χριστιανοί, κυρίως προτεστάντες.

Με την ανάπτυξη των μεγάλων πόλεων και των νέων βιομηχανικών οικισμών, παρατηρείται από την πλευρά των εργατικών τάξεων και των μαζών των πόλεων άγνοια, αποστασιοποίηση και αδιαφορία απέναντι στην οργανωμένη θρησκεία. Οι επίσημες εκκλησίες, προσαρμοσμένες να επιλύουν τα προβλήματα των ανθρώπων της υπαίθρου, δεν κατάφεραν να ανταποκριθούν στις νέες ανάγκες των βιομηχανικών πόλεων και της νέας εργατικής τάξης.⁷ Περαιτέρω πλήγμα για τις εκκλησίες υπήρξε η βίαιη σύγκρουση της επιστήμης με τα χριστιανικά δόγματα και η θεωρητική επεξεργασία της ελευθερίας συνείδησης πέραν της θρησκευτικής αντίληψης.⁸ Την ιδεολογική σύγκρουση ακολούθησε η επίθεση των κυβερνήσεων κατά των προνομίων και της παρουσίας των εκκλησιών και του κλήρου.

Η αδιαφορία των ευρύτερων κοινωνικών στρωμάτων για τη θρησκεία ανατρέπεται από τα μέσα του 19ου αιώνα, τόσο στην Ευρώπη όσο και στις Ηνωμένες Πολιτείες, φθάνοντας σε σημεία συλλογικής θρησκευτικής υστερίας.⁹ Η επιστροφή στον θρησκευτικό συντηρητισμό ανταποκρινόταν και στις τρεις κοινωνικές συνιστώσες: για τα κατώτερα κοινωνικά στρώματα η θρησκεία βοήθούσε στην αντιμετώπιση μιας κα-

7. E. J. Hobsbawm, *ό.π.*, σ. 287.

8. Χαρακτηριστικό δείγμα γραφής, J. S. Mill, «On Liberty», στο R. M. Hutchins (επιμ.), *American State Papers, The Federalists*, J. S. Mill, Great Books of the Western World, University of Chicago, 1977, τόμ. 43, σσ. 267-323, Κεφάλαιο 2, σσ. 274-293, με κεφάλαιο αφιερωμένο «Of the Liberty of Thought and Discussion».

9. D. Holwerda (επιμ.), *Exploring the Tradition of John Calvin*, Grand Rapids, 1976.

ταπιεστικής και αδιέξοδης καθημερινότητας· για τα μεσαία στρώματα, η θρησκεία δικαίωνε την κοινωνική τους υπόσταση, αφού έδινε στα κέρδη τους μεγαλύτερη ηθική διάσταση από το απλό ορθολογικό κίνητρο του προσωπικού συμφέροντος· για τη μοναρχία και την αριστοκρατία ήταν παράγοντας κοινωνικής σταθερότητας· για τις συντηρητικές κυβερνήσεις των ευρωπαϊκών κρατών μετά το 1815, η ενθάρρυνση του θρησκευτικού αισθήματος και η υποστήριξη των εκκλησιών ήταν τόσο αναπόσπαστα στοιχεία πολιτικής, όσο και η οργάνωση αστυνομίας και λογοκρισίας για την αποτροπή κάθε ενδεχόμενης επαναστατικής αναταραχής.¹⁰

Σε αυτό το θρησκευτικό περιβάλλον, τα ευρωπαϊκά κράτη του 19ου αιώνα υιοθέτησαν, σε επίπεδο συνταγματικών ρυθμίσεων, το πρότυπο της επίσημης εκκλησίας, επιχειρώντας παράλληλα την κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας, υπό την έννοια της προστασίας της ανεξίθρησκείας.¹¹

Γ. Η πορεία προς την εκκοσμίκευση: συνταγματικά πρότυπα συνύπαρξης κράτους και εκκλησίας

1. Οι σχέσεις κράτους και εκκλησιών στον ευρωπαϊκό χώρο αποτυπώθηκαν στα συνταγματικά κείμενα του 19ου και 20ού αιώνα με αρκετά διαφορετικό τρόπο. Συγκλίνουσα πορεία εμφανίζουν οι διατάξεις για τη θρησκευτική ελευθερία, που

10. R. Rémond, *ό.π.*, passim.

11. Βλ. ενδεικτικά H. Berman, *Law and Revolution: The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge 1983· H. Bost (επιμ.), *Genèse et enjeux de la laïcité, Labor et Fides*, Genève 1990· M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, n.p. 1985· H. Hasquin (dir.), *Histoire de la laïcité, principalement en Belgique et en France*, Université de Bruxelles, 2η έκδ. 1981· D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford 1978.

με σημείο εκκίνησης την προστασία της ανεξιθρησκείας καταλήγουν στη διασφάλιση της θρησκευτικής ελευθερίας, υπό τη θετική και την αρνητική της έκφανση, ως ειδικότερη μορφή της ελευθερίας της συνείδησης και της σκέψης.¹² Αποκλίνουσα πορεία διαπιστώνεται όμως στη διάρθρωση της οργανικής σύνδεσης ή του απόλυτου διαχωρισμού των δύο υποκειμένων, κράτους και εκκλησίας, σε μία κλίμακα όπου αποτυπώνεται με διαφορετικό τρόπο η ένταση της συνύπαρξης.¹³ Η ταξινόμηση των κρατών που υιοθετείται εδώ στηρίζεται στο ασφαλές κριτήριο της συνταγματικής αναφοράς στο νομικό status μίας, της κατά πλειοψηφίαν επικρατούσας, εκκλησίας, και αντανακλά ενδιάμεσες αποχρώσεις στην κλίμακα μεταξύ του ενός άκρου, της οργανικής σύνδεσης με την αναγνώριση επίσημης εθνικής εκκλησίας (state church), και του άλλου άκρου, του απόλυτου χωρισμού των δύο.

Καταλήγουμε έτσι να διακρίνουμε τρία πρότυπα συνταγματικής διαρρύθμισης των σχέσεων κράτους και εκκλησίας, που καταδεικνύουν τη διαφοροποιημένη πορεία εκκοσμίκευσης σε συνάρτηση με συγκεκριμένους κοινωνικούς και θρησκευτικούς παράγοντες: κράτη με επίσημη εκκλησία, κράτη με καθεστώς σχετικού χωρισμού από την εκκλησία και, τέλος, κράτη με απόλυτο χωρισμό κράτους και εκκλησίας.¹⁴

12. Για το δικαίωμα της θρησκευτικής ελευθερίας ως εξέλιξης της ανεξιθρησκείας, στους νεότερους χρόνους, βλ. Α. Μαρίνος, *Η θρησκευτική ελευθερία*, Αθήναι 1972, σσ. 50 κ.ε. και Α. Μάνεσης, *Συνταγματικά Δικαιώματα, Α' Ατομικές Ελευθερίες*, 4η έκδ., Σάκουλας, Θεσσαλονίκη 1982, σσ. 247 κ.ε.

13. Πολλές μελέτες, κυρίως στο πεδίο της πολιτικής επιστήμης, υιοθετούν τέτοιες ταξινομήσεις, βλ. π.χ. Η. Hasquin, «L' État et les Églises dans l' Europe communautaire. A propos du financement des cultes», στο Α. Dierkens (επιμ.), *Pluralisme religieux et laïcité dans l' Union Européenne*, Université de Bruxelles, 1994, σσ. 21-44.

14. Αναλυτικά για το νομικό καθεστώς των εκκλησιών στα κράτη που εδώ συνοπτικά εξετάζονται, βλ. Ρ. Foundethakis, «Religion and Constitutional Culture in Europe», *Revue Hellénique de Droit International* 53 (2000) 1, σσ. 139-187.

Το στοιχείο της θρησκευτικής ομοιογένειας δεν φαίνεται να συνδέεται με την επιλογή του προτύπου, απλώς συχνά προβάλλεται ως εξωνομικό επιχείρημα «εθνικής ταυτότητας» για τη διεκδίκηση μιας προνομιακής σχέσης τής, κατ' αριθμό πιστών, πλειοψηφούσας εκκλησίας. Η πλειοψηφική ένταξη σε ένα δόγμα αποτελεί τον κανόνα στα εξεταζόμενα κράτη: στη Δανία εμφανίζεται ποσοστό 88,2% του πληθυσμού να ανήκει στην Ευαγγελική Λουθηρανική Εκκλησία, στην Ιρλανδία το 93% του πληθυσμού ανήκει στην Καθολική Εκκλησία, στη Γαλλία, Ιταλία, Ισπανία, Πορτογαλία, Πολωνία η συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού είναι καθολικοί, στο καθολικό δόγμα επίσης ανήκει το 90% περίπου των πολιτών του Λουξεμβούργου, στην Ελλάδα το ποσοστό των ορθοδόξων εγγίζει το 96%.¹⁵

2. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν κράτη που βρίσκονται στο χαμηλότερο σημείο της κλίμακας προς την εκκοσμίκευση, με συνταγματική διασφάλιση της επίσημης εκκλησίας, συνεπώς με αναγνώριση της ελευθερίας όλων των θρησκειών αλλά με παρέκβαση της ισότητας μεταξύ τους – εδώ υπάγονται η Δανία, η Μεγάλη Βρετανία και η Ελλάδα, η Ανδόρα, το Λιχτενστάιν, το Σαν Μαρίνο, το Μονακό, η Μάλτα, η Ισλανδία, η Νορβηγία.

Στα σκανδιναβικά κράτη οι εθνικές εκκλησίες προέκυψαν από την απόσπασή τους από τον καθολικισμό χωρίς έντονες

15. Το ποσοστό είναι κατ' εκτίμηση, λόγω ανυπαρξίας επίσημων στοιχείων για τα μέλη των αναγνωρισμένων θρησκειών. Τα τελευταία επίσημα στατιστικά στοιχεία για τις θρησκευτικές μειονότητες δημοσιεύτηκαν το 1951, ενώ δεν προβλέπεται ειδική διαδικασία για την ένταξη σε θρησκευτική κοινότητα, ούτε περιλαμβάνεται στα στατιστικά στοιχεία ερώτηση για το θρήσκευμα. Η Ad. Pollis, «Greek national identity: religious minorities, rights, and European norms», *Journal of Modern Greek Studies* 10 (1992), σσ. 171-195, δίνει τα εξής ποσοστά: ορθόδοξοι 96%, μουσουλμάνοι 1,3%, καθολικοί 0,5%, προτεστάντες 0,2%, εβραίοι 0,05%· πρβλ. και τα στοιχεία της έκθεσης του Ειδικού Εισηγητή της Επιτροπής Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ A/51/542/Add.1/7.11.1996, σ. 13.

συγκρούσεις, εξαιτίας της μικρής επιρροής του Πάπα στις χώρες αυτές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η Δανία όπου η Ευαγγελική Λουθηρανική Εκκλησία αποτελεί από το 1849 επίσημη εκκλησία, ενώ οι σχέσεις της με το κράτος ρυθμίζονται με ειδικό νόμο όπως προβλέπει το Σύνταγμα.¹⁶ Η στενή εξάρτηση μεταξύ των δύο δικαιολογεί την ύπαρξη ιδιαίτερου μέρους του Συντάγματος με τίτλο «State Church» καθώς και ξεχωριστού Υπουργείου για τα εκκλησιαστικά ζητήματα, ενώ ο βασιλιάς ανήκει υποχρεωτικά στο επίσημο δόγμα. Η Σουηδία και η Φινλανδία πολύ πρόσφατα, τον Ιανουάριο και το Μάρτιο του 2000 αντιστοίχως, ήταν το χαρακτήρα της επίσημης εκκλησίας από την Ευαγγελική Λουθηρανική.¹⁷

Η Αγγλία, μετά από αιματηρές συγκρούσεις, αποσπάστηκε πλήρως από την Καθολική Εκκλησία, και από το 1689 απέκτησε επίσημη εθνική εκκλησία, την Εκκλησία της Αγγλίας,

16. Από το 1536 έως το 1849 η Ευαγγελική Λουθηρανική Εκκλησία ήταν το μόνο επιτρεπόμενο θρήσκευμα. Για το ισχύον καθεστώς, βλ. άρθρο 4 του δανικού Συντάγματος και P. Garde, «Legal Status of Minority Churches and Religious Communities in the Kingdom of Denmark. Liberty without Equality», στο *The Legal Status of Religious Minorities in the Countries of the European Union*, Sakkoulas –Giuffrè, Thessaloniki – Milano 1994, σσ. 81-114 (ανάτυπο), επίσης, J. Baubérot, «Le Danemark: une sécularisation sans laïcisation», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l' Europe des Douze*, Syros, Paris 1994, σσ. 41-48, καθώς και J. Stenbaek, «Église et État au Danemark», στο «Églises et États dans l' Europe des Douze», *Conscience et Liberté* 32(1986), σσ. 44 κ.ε.

17. Η κατάργηση της Ευαγγελικής Λουθηρανικής Εκκλησίας ως επίσημης εκκλησίας της Σουηδίας επήλθε με νόμο που ισχύει από την 1.1.2000. Το νέο φινλανδικό Σύνταγμα, που ισχύει από 1.3.2000, δεν προβλέπει πλέον χωριστή ενότητα «Religious Communities». Πρβλ. για το διάλογο προ της συνταγματικής τροποποίησης, J. Seppo/B. Th. Jussi Varkemaa, «New liberties and church-state relationships in Finland», στο «*New Liberties*» and church and state relationships in Europe, Milano 1998, σσ. 367-387· E. Christensen, «Is the Lutheran Church still the State Church? An Analysis of Church-State Relations in Finland», *Brigham Young University Law Review*, 1995, σσ. 585-601.

με κεφαλή της τον μονάρχη, καθεστώς που ισχύει έως σήμερα. Προνόμιο της Αγγλικανικής Εκκλησίας είναι η παραχώρηση εδρών στη Βουλή των Λόρδων και ακαδημαϊκών εδρών σε κληρικούς του επίσημου δόγματος στα Πανεπιστήμια του Oxford, Cambridge, Durham.¹⁸

Στην Ελλάδα, η συνταγματική ρύθμιση υπέρ της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας, ως επικρατούσας θρησκείας, συνοδεύεται από ένα εκτεταμένο πλέγμα λοιπών συνταγματικών και νομοθετικών διατάξεων, που ως σύνολο έχει μοναδικότητα στον ευρωπαϊκό χώρο.¹⁹ Η εκκλησία είναι νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου, αυτοδιοικούμενο, το κράτος όμως παρεμβαίνει σε καίρια ζητήματα διοίκησης και οργάνωσής της, βάσει του συστήματος της «νόμω κρατούσας πολιτείας».²⁰ Οι

18. Βλ. P. Cumper, «Religious Liberty in the United Kingdom», στο J. D. van der Vyver/J. Witte, Jr. (επιμ.), *Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspectives*, Martinus Nijhoff-Kluwer, The Hague κ.ά., 1996, σσ. 205-241· R. Marx, *Religion et société en Angleterre de la Réforme à nos jours*, PUF, Paris 1978· H. H. Leonard, «Église et État en Grande Bretagne», στο *Églises et États dans l'Europe des Douze*, ό.π., σσ. 79 κ.ε. Στη Σκωτία επίσημη εκκλησία είναι η Πρεσβυτεριανή, ενώ στην Ουαλία και στη Β. Ιρλανδία δεν είναι επίσημη εκκλησία η Αγγλικανική.

19. Για τη συγκριτική θεμελίωση αυτής της μοναδικότητας, βλ. Π. Φουντεδάκη, «Σχέσεις κράτους και εκκλησίας στον ευρωπαϊκό χώρο», *Το Σύνταγμα - Αφιέρωμα στο Ζήτημα των Ταυτοτήτων*- 26 (2000)5, σσ. 647-673, ειδ. σσ. 660 κ.ε. Το ζήτημα της φύσης της διάταξης του άρθρου 3 παρ. 1 έχει απασχολήσει την ελληνική νομική θεωρία που, κατά πλειοψηφία, υποστηρίζει ότι η διάταξη έχει διαπιστωτικό χαρακτήρα. Ωστόσο, πολλές αντιρρήσεις εγείρονται ως προς την έννοια αυτής της συνταγματικής «διαπιστωτικότητας», αλλά και εν όψει του εκτεταμένου πλέγματος συνταγματικών και νομοθετικών διατάξεων που εξειδικεύουν το κανονιστικό περιεχόμενο της επικρατούσας θρησκείας.

20. Βλ. ενδεικτικά Ph. Spyropoulos, *Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland*, Universität Freiburg, 1981· Sp. Troiannos, «Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland», *Orthodoxes Forum* 6, 1992, σσ. 221-231· I. Κονιδάρης, «Οι σχέσεις Εκκλησίας-Κράτους στην Ελλάδα από το 1974 έως σήμερα», στο Κ. Μπέη (επιμ.), *Η θρησκευτική ελευθερία, Κέντρο Δικανικών Μελετών*, Ευνομία, Αθήνα 1997, σσ. 115-126.

διακρίσεις σε βάρος των θρησκευτικών μειονοτήτων, ως συνάρτηση της προνομιακής θέσης της επικρατούσας θρησκείας και της κοινωνικής αποδοχής του επίσημου θρησκευματος, δεν περιορίζονται στις νομοθετικά προβλεπόμενες, αλλά εκτείνονται και σε άτυπες διακρίσεις που επιβάλλονται από τη διοίκηση.²¹ Η έκταση αυτών των φαινομένων συνιστά απόκλιση του ελληνικού Συντάγματος από τη φιλελεύθερη δυτική παράδοση ως προς το ζήτημα της θρησκευτικής ελευθερίας²² και συνδέεται με την ευρύτατη νομιμοποίηση της «επικρατούσας θρησκείας» στο κοινωνικό πεδίο,²³ σε συνάρτηση με τη

21. Βλ. Ν. Alivizatos, «The Constitutional Treatment of Religious Minorities in Greece», στο *Mélanges en l'honneur de Nicolas Valiticos*, Α. Pedone, Paris 1999, σσ. 629 κ.ε.: Φ. Βεγλερής, «Η θρησκευτική ελευθερία στην Ελλάδα» και Ι. Κονιδάκης, «Θρησκευτική Ελευθερία», στο *Μετανάστες, Ρατσισμός και Ξενοφοβία*, Α. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σσ. 151-153 και 155-158, αντιστοίχως: Δ. Χριστόπουλος (επιμ.), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, Κριτική, Αθήνα 1999, με συμβολές των Γ. Σωτηρέλη, Δ. Δημούλη, Α. Pollis, Μ. Σταθάπουλου, Γ. Κπιστάκι, Κ. Τσιτσελίκη· Ι. Κριαρί-Catranis, «Freedom of Religion under the Greek Constitution», *Revue Hellénique de Droit International* 47(1994), σσ. 397-415· Β. Καράκωστας, «Τα συνταγματικά θεμέλια της θρησκευτικής ελευθερίας και η δυνατότητα αναθεώρησης των σχετικών διατάξεων», στο Κ. Μπέη (επιμ.), *Η θρησκευτική ελευθερία*, ό.π., σσ. 75-114· Α. Λοβέρδος, *Προσηλυτισμός. Για την αντισυνταγματικότητα της σχετικής με τον προσηλυτισμό ποινικής νομοθεσίας*, Α. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1986.

22. Σύμφωνα με την εύστοχη έκφραση του Φ. Βεγλερή, «Οι αποκλίσεις των ελληνικών Συνταγμάτων από τη φιλελεύθερη δυτική παράδοση», στο *Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη*, Α' Συνέδριο της Ένωσης Ελλήνων Συνταγματολόγων, Α. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1986, σσ. 47-58, και ειδ. σ. 49. Τη σπρέβλωση αυτή περιγράφει ο Α. Μανιτάκης, *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος. Στη σκιά των ταυτοτήτων*, Νεφέλη, Αθήνα 2000.

23. Υπό το πρίσμα της πολιτικής ψυχολογίας, βλ. Θ. Λίτοβατς, «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός: Δύο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», *Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 2 (1993), σσ. 31-47· υπό την οπτική της ιδεολογικής αναπαράστασης του θρησκευτικώς «άλλου» μέσα από δοξασίες και λογοτεχνικά κείμενα, βλ. Φρ. Αμπατζοπούλου, *Ο Άλλος εν*

διαπλοκή κομμάτων-κράτους-εκκλησίας από την εποχή της μεταπολίτευσης.²⁴

3. Σύμφωνα με το σύστημα του σχετικού χωρισμού κράτους και εκκλησίας, οι δύο εξουσίες, πολιτική και εκκλησιαστική, δεν αγνοούνται μεταξύ τους, όπως συμβαίνει στο σύστημα του απόλυτου χωρισμού, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις, κυρίως σε θέματα παιδείας, κοινωνικής πολιτικής και υγείας, συνεργάζονται. Η συνεργασία αυτή αφορά όλα τα θρησκευόμενα σε ισότιμη βάση, ενώ η συνεργασία με την Καθολική Εκκλησία παίρνει συχνά τη μορφή του κοκκορδάτου.²⁵ Στην κατηγορία αυτή υπάγονται η Γερμανία, η Αυστρία, η Ιταλία, η Ισπανία, το Λουξεμβούργο, η Σουηδία και η Φινλανδία.

Στη γερμανική συνταγματική τάξη δεν υφίσταται επίσημη εκκλησία, συνεπώς ισχύει η αρχή της ιδεολογικής ουδετερότητας του κράτους, και κάθε θρησκευτική κοινότητα έχει αυτονομία στη ρύθμιση των εσωτερικών της υποθέσεων, έχοντας καθεστώς είτε ν.π.δ.δ. είτε ν.π.ι.δ., αναλόγως των προϋποθέσεων (ιστορικού χαρακτήρα, αριθμού μελών κ.ά.) που πληροί.²⁶ Αντίστοιχο σύστημα αυτονομίας ισχύει και στην Αυστρία από το 1867.

Διωγμά. Η εικόνα του Εβραίου στη Λογοτεχνία-Ζητήματα Ιστορίας και Μυθολογίας, Θεμέλιο, Αθήνα 1998, κυρίως σσ. 196-238.

24. Βλ. Β. Γεωργιάδου, «Κοσμικό κράτος και ορθόδοξη εκκλησία: Σχέσεις θρησκείας, κοινωνίας και πολιτικής στη μεταπολίτευση», στο Χρ. Λυριτζής/Ηλ. Νικολακόπουλος/Δ. Σωτηρόπουλος (επιμ.), *Κοινωνία και Πολιτική. Όψεις της Γ' Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994*, Θεμέλιο, Αθήνα 1996, σσ. 247-286.

25. Ειδικότερα για τα κοκκορδάτα, J. Julg, *L'Église et les États. Histoire des concordats*, Préface de J. Chélini, Nouvelle Cité, Paris 1990.

26. Άρθρο 137.1 του Συντάγματος της Βαϊμάρης: βάση του συστήματος είναι το άρθρο 140 του Θεμελιώδους Νόμου, που ενσωματώνει τις διατάξεις των άρθρων 136, 137, 138, 139 και 141 του Συντάγματος της Βαϊμάρης του 1919. Γενικότερα για το καθεστώς των σχέσεων, βλ. ενδεικτικά Μ. Heckel/W. Heun (επιμ.), *Klaus Schlaich, Gesammelte Aufsätze, Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz*, ό.π.: A. Fr. von

Στην Ιταλία, το Σύνταγμα του 1948 κατοχυρώνει αμοιβαία ανεξαρτησία και θεσπίζει την ίση μεταχείριση μεταξύ όλων των θρησκειμάτων. Οι στενότερες σχέσεις μεταξύ του ιταλικού κράτους και της Καθολικής Εκκλησίας, παρά το συνταγματικό πλαίσιο, διερράγησαν το 1970, εξαιτίας της ψήφισης του νόμου περί διαζυγίου, ενώ τον Φεβρουάριο του 1984, μετά από συμφωνία με την Αγία Έδρα καταργήθηκε ο καθολικισμός ως επίσημη θρησκεία του ιταλικού κράτους²⁷ – μεταξύ του 1984 και του 1993 υπογράφηκαν έξι συμφωνίες με άλλες θρησκευτικές κοινότητες, κατ' εφαρμογή σχετικού άρθρου του Συντάγματος, που παρέμενε ανενεργό προ του 1984.

Στην Ισπανία, λίγο μετά την πτώση του φρανκικού καθεστώτος και πριν την ψήφιση του νέου Συντάγματος του Δεκεμβρίου 1978, συμφωνήθηκε μεταξύ του ισπανικού κράτους και της Αγίας Έδρας η αντικατάσταση του κονκορδάτου του 1953 με ένα σύμφωνο (Ιούλιος 1976) που συμπληρώθηκε με τέσσερα άλλα (Ιανουάριος 1979).²⁸ Το Σύνταγμα του 1978 (άρθρο 16.3) ορίζει ότι δεν υπάρχει επίσημο θρήσκευμα, ενώ με τον

Campanhausen, *Staatskirchenrecht*, München, 2η έκδ. 1983· J.-M. Ouedraogo, «Églises et États en Allemagne: la difficile laïcisation d' une société sécularisée», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l' Europe des Douze*, ό.π., σσ. 15-26.

27. Βλ. άρθρα 7 και 8 του ιταλικού Συντάγματος· επίσης F. Finocchiaro, «Église et État en Italie», στο *Églises et États dans l' Europe des Douze*, ό.π., σσ. 104 κ.ε. και Fr. Champion, «L' Italie: le catholicisme, patrimoine national», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l' Europe des Douze*, ό.π., σσ. 87-93.

28. Για τις ιστορικές συνθήκες και για το περιεχόμενο της συμφωνίας της 28.7.1976 με το ισπανικό κράτος, βλ. J. Julg, *L' Église et les États, Histoire des concordats*, ό.π., σσ. 255 κ.ε., 265 κ.ε. Για την πορεία προς την κατάργηση της επίσημης εκκλησίας στην Ισπανία βλ. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, ό.π., σσ. 75-91. Για τις σχέσεις του ισπανικού κράτους με την καθολική εκκλησία και τα λοιπά θρησκευόμενα πριν τη μεταρρύθμιση του 1992, βλ. D. Basterra, «Église et État en Espagne», στο *Églises et États dans l' Europe des Douze*, ό.π., σσ. 56 κ.ε. και Ν. Νικολοπούλου-Σακκά, «Σχέσεις Εκκλησίας και Κράτους. Η περίπτωση της Ισπανίας», *Δίκαιο και Πολιτική* 15 (χ.χ.), σσ. 143-165.

«οργανικό νόμο περί θρησκευτικής ελευθερίας» (Ιούλιος 1980) θεσπίζεται η συνεργασία μεταξύ της κρατικής διοίκησης και διαφόρων θρησκευμάτων, ανάλογη με αυτή που ρυθμίζει τις σχέσεις με την Καθολική Εκκλησία, που ενεργοποιείται μόλις το 1992.

Το ισχύον Σύνταγμα του Λουξεμβούργου του 1868, και μετά την πρόσφατη αναθεώρηση του 1998, δεν ανέτρεψε το κοινό κερδίο του 1801 μεταξύ Γαλλίας και Αγίας Έδρας που ρυθμίζει τη σχέση του Λουξεμβούργου με την Καθολική Εκκλησία. Παρά την έντονη επιρροή της Καθολικής Εκκλησίας, το Λουξεμβούργο βαθμιαία υιοθέτησε έναν θρησκευτικό πλουραλισμό, χωρίς να παύσει η ιδιαίτερη κοινωνική και πολιτική δύναμη που διαθέτει η Καθολική Εκκλησία.²⁹

Στην ίδια κατηγορία ανήκει η Ιρλανδία, κινούμενη προς την αποσύνδεση της από την εκκλησία, και η Πολωνία, που εμφανίζει σημεία επανασύνδεσης με την εκκλησία. Στην Ιρλανδία, οι βαθιές ρίζες της Καθολικής Εκκλησίας σε συνάρτηση με την εθνική συνείδηση, αλλά και η μεγάλη αποδοχή στο κοινωνικό σώμα αιτιολογούν τις αντιστάσεις προς έναν σταδιακό χωρισμό κράτους – εκκλησίας. Παρά τις συχνές αναφορές του συνταγματικού κειμένου στον Θεό, το ιρλανδικό Σύνταγμα δεν προβλέπει επίσημη θρησκεία, διασφαλίζει την ελευθερία της συνείδησης και εμποδίζει το κράτος να θεσπίσει προνόμια υπέρ κάποιας θρησκείας· ωστόσο η κοινή νομοθεσία επιβάλλει την αρμονία κράτους και εκκλη-

29. Οι συνταγματικές διατάξεις των άρθρων 19 και 20 κατοχυρώνουν πλήρως τη θρησκευτική ελευθερία, ενώ οι διατάξεις του άρθρου 22 ρυθμίζουν θέματα σχέσεων κράτους-εκκλησίας, όπου προβλέπεται η δυνατότητα ανάμιξης του κράτους σε οργανωτικά ζητήματα εκκλησιών βάσει συμβάσεων που υπόκεινται σε κύρωση από το Κοινοβούλιο· βλ. A. Pauly, *Les Cultes au Luxembourg. Un modèle concordataire*, Forum, Luxembourg 1989 και Fr. Messner, «Les évolutions du statut des cultes au Luxembourg», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, ό.π., σσ. 95-103.

σίας, προβάλλοντας τις αρχές της δεύτερης.³⁰ Η Πολωνία, σε αντίθεση με την Ιρλανδία, παρουσιάζει έντονο κοινωνικό και πολιτικό ρήγμα στο ζήτημα του καθορισμού των σχέσεων κράτους – εκκλησίας, που επικαλύφθηκε προσωρινά με τη συμβιβαστική ασάφεια της οικείας συνταγματικής διάταξης, προκειμένου να ικανοποιηθούν και εκείνοι που επιθυμούν πλήρη και ρητό διαχωρισμό, αλλά και οι αντίθετοι που θέλουν τη σύνδεση κράτους και εκκλησίας με ενεργό τον πολιτικό ρόλο της Καθολικής Εκκλησίας.³¹ Περιεχόμενο της συνταγματικής ρύθμισης είναι τα ίσα δικαιώματα όλων των θρησκευμάτων, η θρησκευτική αμεροληψία των κρατικών οργάνων, οι αρχές του σεβασμού της αμοιβαίας ανεξαρτησίας μεταξύ των δύο, καθώς και η συνεργασία για το κοινό καλό.

4. Στην κατηγορία των κρατών με καθεστώς απόλυτου χωρισμού του κράτους από την εκκλησία ανήκουν πέντε κράτη: η Γαλλία και η Πορτογαλία ρητά δηλώνουν στο Σύνταγμά τους τον χωρισμό κράτους και εκκλησίας, η Ολλανδία, το Βέλγιο και η Ελβετία, χωρίς πανηγυρική διακήρυξη, συνάγεται ότι υιοθετούν επίσης τον χωρισμό του κράτους από την εκκλησία.

Η Γαλλία αποτελεί την κοιτίδα του λαϊκού κράτους και η εχθρική στάση ενός μεγάλου τμήματος της γαλλικής κοινωνίας απέναντι στον κλήρο προσδιόρισε το συνταγματικό πλαί-

30. Σύμφωνα με το άρθρο 44.2.2 του ιρλανδικού Συντάγματος, βλ. επίσης K. Boyle/H. Downing, «Église et État en Irlande», στο *Églises et États dans l'Europe des Douze*, ό.π., σσ. 99 κ.ε. και Fr. Champion, «L'Irlande: le catholicisme au coeur de l'identité nationale», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, ό.π., σσ. 83-86.

31. Βλ. άρθρο 25 του πολωνικού Συντάγματος του 1997 και M. Grabowska, «L'Église de Pologne à un tournant», στο P. Michel (dir.), *Les Religions à l'Est*, Cerf, Paris 1992, σσ. 109-127· W. Sadurski, «Rights and Freedoms under the New Polish Constitution: Reflections of a Liberal», στο M. Wyrzykowski (επιμ.), *Constitutional Essays, Institute of Public Affairs*, Warsaw 1999, σσ. 235-255.

σιο και τη νομοθεσία.³² Στο προοίμιο του Συντάγματος του 1791 διευκρινίζεται απολύτως, με αρνητικό τρόπο, η απομάκρυνση από το Ancien Régime: Στο άρθρο 1 του ισχύοντος γαλλικού Συντάγματος ορίζεται: «Η Γαλλία είναι αβασίλευτη πολιτεία αδιαίρετη, χωρισμένη από την εκκλησία, δημοκρατική και κοινωνική».

Η Πορτογαλία είναι χώρα με παράδοση στην επιρροή της Καθολικής Εκκλησίας, αλλά και σε αντικληρικό κοινωνικό ρεύμα. Το ισχύον Σύνταγμα του 1976 ρητά θεσπίζει τον χωρισμό κράτους και εκκλησίας (άρθρο 41.4), αλλά η θέση της Καθολικής Εκκλησίας παραμένει προνομιακή σε σχέση με τα άλλα δόγματα και θρησκευόμενα, αφού μεταξύ άλλων της αναγνωρίζεται η νομική προσωπικότητα.³³

Στην Ολλανδία, η αντιπαλότητα μεταξύ καθολικών και προτεστάντων-καλβινιστών αποτέλεσε τη βάση για την αναζήτηση ενός θρησκευτικού πλουραλισμού. Η διαφοροποίηση

32. Ήδη από το 1901 δίδεται το δικαίωμα στις ενώσεις με θρησκευτικό και φιλοσοφικό περιεχόμενο να οργανώνονται σύμφωνα με τους δικούς τους κανόνες, βλ. A. Boyer, *Le droit des religions en France*, PUF, Paris 1993, σσ. 85 κ.ε. Εξαιρετικά σημαντικοί για τη διαμόρφωση των αρχών του λαϊκού κράτους είναι οι νόμοι του 1904 (για την απάλειψη του θρησκευτικού χαρακτήρα των κηδειών), του 1905 (για τον χωρισμό κράτους και εκκλησίας). Βλ. εντελώς ενδεικτικά J. Baubérot, «La France, "République laïque"», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, ό.π., σσ. 57-68· J. Boussinesq, *La Laïcité française*, Mémento Juridique, Cahiers de la Ligue, Paris 1993. Το καθεστώς του αυστηρού χωρισμού εκτείνεται σε όλη τη Γαλλία, με εξαίρεση τρεις περιοχές της Ανατολικής Γαλλίας [Haut-Rhin, Bas Rhin, Moselle].

33. Βλ. σχετικά E. Vandermeersch, «Le Portugal: le poids d' un passé clérical», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, ό.π., σσ. 117-121, και J. Miranda, «Église et État au Portugal», στο *Églises et États dans l'Europe des Douze*, ό.π., σσ.132 κ.ε. Ιδιαίτερο ρόλο στην ισχύουσα ρύθμιση έπαιξε η εννοϊκή μεταχείριση που επιφύλαξε η δικτατορία Σαλαζάρ στην Καθολική Εκκλησία, την οποία αναγόρευσε σε επίσημη με την τροποποίηση των άρθρων 45 και 46 του πορτογαλικού Συντάγματος.

κράτους και εκκλησίας περιλαμβάνεται στο Σύνταγμα του 1798, το οποίο διακήρυξε την ισότητα όλων των θρησκευμάτων και τον χωρισμό κράτους και εκκλησιών. Στο ισχύον Σύνταγμα του 1983 κατοχυρώνεται πλήρως η ελευθερία συνείδησης και η θρησκευτική ελευθερία, ενώ παράλληλα θεσπίζεται ένα σύστημα χωρισμού κράτους και εκκλησιών.³⁴ Το μοντέλο σχέσεων κράτους και εκκλησιών που ισχύει στην Ολλανδία προσομοιάζει προς το λαϊκό κράτος της Γαλλίας.³⁵

Το Βέλγιο έχει έντονο καθολικό παρελθόν και ακολούθησε με βραδύτερους ρυθμούς και χωρίς ακραίες εντάσεις το γαλλικό μοντέλο χωρισμού κράτους και εκκλησίας.³⁶ Σύμφωνα με το ισχύον Σύνταγμα, το βελγικό κράτος είναι ουδέτερο απέναντι σε όλες τις θρησκείες και δεν έχει το δικαίωμα να παρεμβαίνει σε ζητήματα οργάνωσης ή δόγματος οποιουδήποτε θρησκευματος.³⁷

Δ. Η ουσιαστική «αποθρησκαιοποίηση» του κράτους

1. Η συγκριτική παρουσίαση των κρατών, βάσει του τυπικού κριτηρίου της αναγνώρισης ή όχι επίσημης εκκλησίας, επιβε-

34. Άρθρο 6.1 του ολλανδικού Συντάγματος του 1983.

35. Βλ. R. P. Bustamante, *Les États de l' Union Européenne, L' Europe des Quinze*, Université de Paris XII, Faculté du Droit, χ.χ., σσ. 25-41. Σύμφωνα με τον J.-P. Martin, «Courants religieux et humanisme aux Pays-Bas», στο J. Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l' Europe des Douze*, ό.π., σσ. 105-116, η Ολλανδία εντάσσεται στα κράτη με σύστημα σχετικού χωρισμού κράτους και εκκλησίας, παρά ο ίδιος αποδέχεται ότι ομοιάζει πολύ προς το γαλλικό μοντέλο.

36. Αναλυτικά, H. Hasquin (dir.), *Histoire de la laïcité, principalement en Belgique et en France*, Université de Bruxelles, 2η έκδ. 1981· J.-P. Martin, «Laïcité française, laïcité belge: regards croisés», στο A. Dierkens (επιμ.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l' Union Européenne*, Université de Bruxelles, 1994, σσ. 71-83.

37. Βλ. άρθρα 19, 20 και 21 του βελγικού Συντάγματος.

βαιώνει τη σταδιακή απόσπαση των περισσότερων κρατών από το παλαιότερα κυρίαρχο μοντέλο της επίσημης εκκλησίας (state church). Το ασφαλές αυτό κριτήριο δεν είναι, ωστόσο, επαρκές για τη διαπίστωση της έντασης στις κατ' ουσίαν σχέσεις κράτους και κυρίαρχης εκκλησίας, ανεξαρτήτως συνταγματικού προτύπου. Η δυσχέρεια νομικής αποτύπωσης των διαφοροποιήσεων στη σύνδεση των δύο πόλων οφείλεται στη διττή υπόσταση της εκκλησίας κατά την εξέλιξη του νομικού της status στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες: έχοντας το παρελθόν της επίσημης εκκλησίας, το εκάστοτε κυρίαρχο χριστιανικό δόγμα κινείται στο πεδίο του δημόσιου χώρου, ενώ ταυτοχρόνως οι δραστηριότητές του εκτείνονται στο πεδίο της κοινωνίας, ενισχυμένες από το δικαίως ανέλεγκτο και τον προνομιακά τονιζόμενο μεταφυσικό του χαρακτήρα.

Η αποσύνδεση κράτους και εκκλησίας, υπό την έννοια της ουσιαστικής «αποθρησκευοποίησης», μπορεί να διαπιστωθεί από την εφαρμογή ενός πλέγματος νομικών αλλά και κοινωνιολογικών κριτηρίων, όπως: πρώτον, η χρηματοδότηση των θρησκευμάτων· δεύτερον, η συμβολική επιρροή της εκκλησιαστικής επί της κοσμικής εξουσίας, όπως αποτυπώνεται στη θέσπιση θρησκευτικού όρκου των φορέων των κρατικών οργάνων ή στα προοίμια των συνταγματικών κειμένων³⁸ τρίτον, η εμπλοκή της εκκλησίας στην κοινωνική ζωή των πολιτών μιας χώρας, κυρίως επί του πεδίου των οικογενειακών σχέσεων και της εκπαίδευσης· τέταρτον, το θρησκευτικό αίσθημα των πολιτών, όπως μπορεί να αποτυπώνεται μέσω της συχνότητας του εκκλησιασμού αλλά και άλλων στοιχείων που αποτελούν ενδείξεις για την αποδοχή της επιρροής της εκκλησίας στην καθημερινή ζωή.

38. Τα δύο πρώτα κριτήρια εφαρμόστηκαν, ήδη, για την ταξινόμηση των κρατών εκείνων που δεν δηλώνουν ρητά στο Σύνταγμα τους τον επίσημο χαρακτήρα μιας εκκλησίας ή τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους.

2. Στην έννοια της χρηματοδότησης των θρησκευμάτων υπάγονται η μισθοδοσία και η συνταξιοδότηση των εκπροσώπων κάθε θρησκείας, οι δαπάνες για τη συντήρηση των λατρευτικών χώρων και των λοιπών εκκλησιαστικών κτιρίων, οι φορολογικές ελαφρύνσεις και κάθε οικονομική ή άλλης μορφής ενίσχυση. Στη Δανία μόνο το 11% των εσόδων της προέρχεται από τον κρατικό προϋπολογισμό· το υπόλοιπο προέρχεται από τον εκκλησιαστικό φόρο όσων είναι μέλη της. Στην Αγγλία η οικονομική στήριξη της επίσημης εκκλησίας από το 1977 είναι περιορισμένη σχεδόν αποκλειστικά στη συντήρηση ιστορικών εκκλησιών, ενώ τα ποσά που διαχειρίζεται το English Heritage Grants αφορούν όλα τα θρησκευτά, όπως συμβαίνει και με ορισμένες ευνοϊκές φορολογικές ρυθμίσεις. Στην Ελλάδα, παρότι η Εκκλησία είναι αυτοδιοικούμενη, το κράτος παρεμβαίνει στα κρίρια ζητήματα οικονομικής διοίκησης και οργάνωσής της· οι κληρικοί της Ορθόδοξης Εκκλησίας και το υπαλληλικό προσωπικό της, καθώς και κάθε άλλου εκκλησιαστικού νομικού προσώπου δημοσίου δικαίου μισθοδοτούνται από το κράτος και διέπονται ως προς τις αποδοχές τους από τις διατάξεις περί δημοσίων υπαλλήλων. Στην Ιρλανδία, ο κλήρος δεν μισθοδοτείται από το κράτος, αλλά η σύνδεση της Καθολικής Εκκλησίας και του κράτους σε ζητήματα εκπαιδευτικής και κοινωνικής πολιτικής είναι εξαιρετικά στενή. Στην Γερμανία ισχύει ο «εκκλησιαστικός φόρος», αναλόγως της δήλωσης θρησκευόμενου που υποβάλλει κάθε φορολογούμενος, ή υπέρ κοινωφελών μη θρησκευτικών οργανώσεων, εάν δεν δηλώσει θρήσκευμα. Στην Ιταλία, μετά την ψήφιση σχετικού νόμου το 1985, εφαρμόστηκε η φορολογία υπέρ της Καθολικής Εκκλησίας αρχικά, υπέρ και των άλλων θρησκευμάτων στη συνέχεια, ανάλογα με την επιλογή-δήλωση του φορολογουμένου. Η Ισπανία ακολούθησε το ιταλικό παράδειγμα επιβάλλοντας και αυτή, από το 1979, σταδιακή

επιβολή φόρου υπέρ της Καθολικής Εκκλησίας μόνο στα μέλη της· η εφαρμογή του συστήματος όμως καθυστέρησε πολύ, κι έτσι από το 1988 εφαρμόζεται ένα μικτό σύστημα, ως ενδιάμεσο στάδιο μέχρι την αυτοχρηματοδότηση. Το Σύνταγμα του Λουξεμβούργου ορίζει την υποχρέωση του κράτους να πληρώνει τους μισθούς και τις συντάξεις των κληρικών των αναγνωρισμένων θρησκευμάτων· βάσει αυτού μισθοδοτούνται οι ιερείς του καθολικού δόγματος, του προτεσταντικού δόγματος, του ισραηλιτικού θρησκείματος και πιο πρόσφατα, από το 1982, της Église Protestante Réformée. Αντίστοιχη ρύθμιση προέβλεπε το άρθρο 181 του βελγικού Συντάγματος, πριν την αναθεώρησή του, επιβάλλοντας την κρατική χρηματοδότηση των θρησκευτικών λειτουργιών. Με την τροποποίηση του βελγικού Συντάγματος, το 1993, θεσπίστηκε, με προσθήκη στο άρθρο 181, η ισότητα μεταξύ των θρησκευτικών ενώσεων και των ενώσεων με φιλοσοφικό περιεχόμενο, με συνέπεια να χρηματοδοτούνται οι εκπρόσωποι και των πρώτων και των δεύτερων. Η συνταγματική υποχρέωση του ολλανδικού κράτους να πληρώνει μισθούς και συντάξεις ιερών αναγνωρισμένων θρησκειών καταργήθηκε τον Μάιο του 1991, παρέμεινε μόνον η κρατική χρηματοδότηση ορισμένων πανεπιστημιακών εδρών θεολογίας, ενώ κατά παράδοση όλα τα δόγματα δικαιούνται ραδιοφωνικό και τηλεοπτικό χρόνο στους κρατικούς σταθμούς. Το ελβετικό Σύνταγμα συνδέει τη χρηματοδότηση των εκκλησιών με την προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας, ορίζοντας ότι κανείς δεν υποχρεούται να πληρώνει φόρους υπέρ μιας θρησκευτικής κοινότητας στην οποία δεν ανήκει. Στη Γαλλία, η ρητή αναφορά του άρθρου 2 του Συντάγματος στον λαϊκό χαρακτήρα του κράτους συνεπάγεται την απαγόρευση χρηματοδότησης οποιασδήποτε θρησκείας. Στην Πορτογαλία, επίσης, το κράτος δεν χρηματοδοτεί κανένα θρήσκευμα, ισχύει όμως η απαλλαγή φορολογίας των ιερών, ενώ όλα τα ζητήματα που σχετίζονται με την Καθολική

Εκκλησία και την περιουσία της ρυθμίζονται από το κοινόκρο-
δάτο του 1940.³⁹

3. Το στοιχείο του θρησκευτικού όρκου συνιστά ένα επιπλέον ερμηνευτικό εργαλείο, σε συμβολικό τουλάχιστον επίπεδο, όπου αποτυπώνεται το μέτρο κοινωνικής αποδοχής της διαπλοκής θρησκευτικής και κοσμικής εξουσίας. Ο ισχυρότερος δεσμός παρατηρείται στην Αγγλία, όπου ο βασιλιάς είναι ταυτοχρόνως και η κεφαλή της Αγγλικανικής Εκκλησίας, ο όρκος του έχει θρησκευτικές αναφορές, η δε στέψη είναι θρησκευτική τελετή, όπου ο βασιλιάς δέχεται το στέμμα από τον Αρχιεπίσκοπο του Canterbury. Στο ελληνικό Σύνταγμα, ο όρκος του Προέδρου της Δημοκρατίας δεν περιορίζεται σε αναφορά του Θεού αλλά παραπέμπει στην Αγία Τριάδα όπως και ο όρκος των βουλευτών, με πρόβλεψη για αλλόθρησκους ή ετερόδοξους όχι όμως για άθρησκους ή άθεους. Στη Δανία, ο βασιλιάς είναι μεν μέλος της επίσημης εκκλησίας, ο όρκος του όμως δίδεται ενώπιον του Συμβουλίου του Κράτους και δεν έχει θρησκευτικό χαρακτήρα. Αναφορά στον «Παντοδύναμο Θεό» συμπεριλαμβάνει ο όρκος του Προέδρου της Ιρλανδίας. Στον όρκο που προβλέπεται από το γερμανικό Σύνταγμα για τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας, όταν αναλαμβάνει τα καθήκοντά του, προστίθεται στο τέλος η φράση: «Είθε να με βοηθήσει ο Θεός». Η ίδια ακριβώς φράση προβλέπεται στο πολωνικό Σύνταγμα ως διακριτική ευχέρεια του Προέδρου της Δημοκρατίας και του Πρωθυπουργού να την προσθέσουν στον όρκο τους, στον οποίον πάντως δεν υπάρχει υποχρεωτική θρησκευτική αναφορά. Ο όρκος του Προέδρου της Ιταλικής

39. Για τη χρηματοδότηση των εκκλησιών στην Ευρώπη, βλ. τον συλλογικό τόμο, *Church and State in Europe, State Financial Support, Religion and the School*, Proceedings of the meeting Milan-Parma, Οκτώβριος 20-21, 1989, Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A. Milan 1992· επίσης την ανωτέρω ανά κράτος βιβλιογραφία.

Δημοκρατίας ενώπιον των νομοθετικών σωμάτων δεν εμπεριέχει θρησκευτικές αναφορές· το ίδιο ισχύει και για τον όρκο του Ιταλού Πρωθυπουργού και της Κυβέρνησης ενώπιον του Προέδρου της Δημοκρατίας. Καμία θρησκευτική αναφορά δεν εμπεριέχεται στον όρκο που δίδεται από τον Ισπανό βασιλέα και τον διάδοχο, αλλά και ο Πρόεδρος της Πορτογαλίας ορκίζεται στην τιμή του. Το βελγικό Σύνταγμα προβλέπει τον όρκο του βασιλέα, ενώπιον των νομοθετικών σωμάτων, χωρίς θρησκευτικές αναφορές, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τον όρκο του Μεγάλου Δούκα και του διαδόχου του Λουξεμβούργου.⁴⁰

Εξετάζοντας τα προοίμια των Συνταγμάτων, διαπιστώνουμε ότι μόνο στο ιρλανδικό Σύνταγμα υπάρχει αναφορά στην Αγία Τριάδα. Το προοίμιο του γερμανικού Συντάγματος έχει αναφορά στον Θεό, χωρίς ειδικότερο προσδιορισμό θρησκείας, ακριβώς όπως και στο εξαιρετικά βραχύ προοίμιο του ελβετικού Συντάγματος. Στο προοίμιο του ισπανικού Συντάγματος δεν υπάρχει καμία θρησκευτική αναφορά· το ίδιο συμβαίνει και με το γαλλικό και το πορτογαλικό Σύνταγμα. Το ελληνικό Σύνταγμα δεν διαθέτει προοίμιο, έχει όμως προμετωπίδα: «Εις το όνομα της Αγίας και Ομοουσίου και Αδιαιρέτου Τριάδος».

4. Ο αποχαρακτηρισμός των επίσημων εκκλησιών φαίνεται να διευκόλυνε τη λήψη νομοθετικών μέτρων προς τα οποία αντιδρούσαν τα χριστιανικά δόγματα, όπως η νομοθεσία περί διαζυγίου στην Ιταλία το 1970, στην Πορτογαλία το 1977, στην Ισπανία το 1981, στην Ιρλανδία το 1995. Ο πολιτικός γάμος είναι ισόκυρος με τον θρησκευτικό στην Αγγλία, Δανία, Ιρλαν-

40. Πρβλ. άρθρα: 8 του δανικού Σ· 33 παρ. 2, 59 παρ. 1 και 2 του ελληνικού Σ· 12 παρ. 8 του ιρλανδικού Σ· 56 του Θεμελιώδους Νόμου της Βόνηης· 130 και 151 του πολωνικού Σ· 91 και 93 του ιταλικού Σ· 61 του ισπανικού Σ· 130 του πορτογαλικού Σ· 91 του βελγικού Σ· 5 παρ. 2 και 8 παρ. 2 του Σ. του Λουξεμβούργου.

δία, Ελλάδα, Ιταλία, Ισπανία, Πορτογαλία, ενώ στις υπόλοιπες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης είναι υποχρεωτικός.⁴¹ Οι χώρες με καθολική παράδοση όπως η Ιταλία, η Ισπανία, η Πορτογαλία, η Ιρλανδία, το Βέλγιο, το Λουξεμβούργο, σταδιακά μείωσαν την επιρροή της Καθολικής Εκκλησίας στην εκπαίδευση και τη ρύθμιση των προσωπικών και οικογενειακών σχέσεων, υιοθετώντας τη «laïcité»⁴² ως συστατικό του κράτους δικαίου.⁴³ Η προνομακή θέση της Καθολικής Εκκλησίας ανετράπη στην Ισπανία και την Ιταλία κατά τη δεκαετία του 1980. Ενδεικτική της νέας αντίληψης ήταν η εγκύκλιος που εξέδωσε ο Ισπανός υπουργός Παιδείας, τον Ιανουάριο του 1985, υπογραμμίζοντας τον σεβασμό που πρέπει να εκδηλώνεται στις θρησκευτικές εορτές των μαθητών που έχουν θρησκευμα άλλο από το καθολικό. Το ιταλικό Συνταγματικό Δικαστήριο έκρινε τον Απρίλιο του 1989 ότι υπάρχει έντονη δυσμενής διάκριση σε βάρος εκείνων των μαθητών που αρνούνται τη θρησκευτική διδασκαλία αναζητώντας άλλες φιλοσοφικές απόψεις. Η κατηχητική θρησκευτική διδασκαλία αποτελεί την εξαίρεση στον ευρωπαϊκό χώρο.⁴⁴ Η βλασφημία συνεχίζει να αποτελεί αδίκημα μόνο στη Γερμανία, στη Μεγάλη Βρετανία, στην Ιταλία, στην Ιρλανδία και στην Ελλάδα.⁴⁵

41. Στοιχεία για τον πολιτικό γάμο στις ευρωπαϊκές χώρες, αλλά και στατιστικά στοιχεία, παρέχει ο A. Dittgen, «Les mariages civils en Europe: histoires, contextes, chiffres», *Droit et Société* 36/37(1997), σσ. 309-329.

42. Για τη «laïcité» ως ευρύτερο της Γαλλίας φαινόμενο, βλ. E. Morin, «Le trou noir de la laïcité», *Le Débat*, 58, janvier-février 1990.

43. Α. Μανιτάκης, *Κράτος Δικαίου και δικαστικός έλεγχος της συνταγματικότητας*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1994.

44. Αναλυτικά, Γ. Σωτηρέλλης, *Θρησκεία και εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση. Από τον κατηχητισμό στην πολυφωνία*, Α. Σάκκουλας, 3η έκδ., Αθήνα-Κομοτηνή, Αθήνα 1998.

45. Γενικότερα για την έννοια της βλασφημίας και τα νομικά προβλήματα που επάγεται, βλ. L. Levy, *Blasphemy, Verbal Offence against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York 1993.

Η Δανία, η Σουηδία, η Φινλανδία, η Ολλανδία και εν μέρει η Μεγάλη Βρετανία, χαρακτηρίζονται από μία προτεσταντική παράδοση, που παρουσιάζει ρήγματα σε μεγάλο μέρος των πολιτών τους. Η Αγγλικανική Εκκλησία έχει τεράστια οικονομικά προβλήματα εξαιτίας της έλλειψης ενδιαφέροντος από τους πιστούς, η Σουηδία και η Φινλανδία επέλεξαν να καταργήσουν τον χαρακτήρα της εθνικής εκκλησίας, ανταποκρινόμενες στην τάση «αποκρατικοποίησης» της Ευαγγελικής Λουθηρανικής Εκκλησίας που έντονα υποστηρίχθηκε στις δύο χώρες.

Νέες ριζοσπαστικές νομοθετικές ρυθμίσεις για τα δικαιώματα των ομοφυλοφίλων, για την αναγνώριση των μονογονεϊκών οικογενειών και τις νέες μεθόδους υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, για τη γονιδιακή θεραπεία, ακόμη και για την ευθανασία, δημιουργούν εντάσεις με τις ηγεσίες των τριών μεγάλων χριστιανικών δογμάτων και τους πιστούς τους, δεν αποτρέπεται όμως η βαθμιαία εισδοχή τους στα νομικά συστήματα των ευρωπαϊκών κρατών.

Ε. Η θέση των εκκλησιών στο περιβάλλον της λειτουργικής διαφοροποίησης

1. Πολλοί και διαφορετικοί παράγοντες επενήργησαν σε καθεμία από τις προαναφερόμενες χώρες με κοινό αποτέλεσμα την αποσταθεροποίηση του νομικού και κοινωνικού status της «εθνικής» εκκλησίας. Από την ιστορική και νομική εξέλιξη της σχέσης κράτους και εκκλησίας φαίνεται ότι η αποκοπή του κράτους από τη θρησκευτική αγκάλη πέτυχε εκεί όπου η στάση της κοινωνίας απέναντι στην κυρίαρχη εκκλησία επέτρεψε στις πολιτικές δυνάμεις να αναμετρηθούν μαζί της. Είναι χαρακτηριστικό ότι η Καθολική Εκκλησία, παρά την αδιαμφισβήτητη ισχύ της, δεν έχει πλέον σε κανένα κράτος της Ευρωπαϊκής Ένωσης τη θέση της επίσημης εκκλησίας.

Η βαθμιαία αποδυνάμωση των εκκλησιών στο πεδίο της διασύνδεσης με το κράτος εύλογα οδήγησε στην προβολή του ζεύγματος δημόσιο/ιδιωτικό, για να αιτιολογήσει την εξέλιξη, όπου συγκρούεται η επιρροή στον δημόσιο χώρο, που επιδιώκουν τα μεγάλα χριστιανικά δόγματα, με την ιδιωτική ανάγκη για εξατομικευμένη θρησκευτικότητα.⁴⁶ Η κατανόηση και ερμηνεία των σχέσεων κράτους και εκκλησίας, σε διάφορες ιστορικές φάσεις στην Ευρώπη, υποδηλώνει ωστόσο την ανάπτυξη των εκκλησιαστικών δραστηριοτήτων σε τρία πεδία: το κρατικό, το δημόσιο, το ιδιωτικό. Με δεδομένη την πορεία προς την απώλεια της επιρροής επί του κρατικού πεδίου, οι εκκλησίες συνεχίζουν να δρουν μέσω της συνύπαρξης του ιδιωτικού με το δημόσιο στοιχείο, θεμελιώνοντας τη νομική τους ύπαρξη στο δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι· αποτελούν, συνεπώς, ενεργούς *acteurs* της κοινωνίας και υπό αυτή την ιδιότητα προβάλλονται τόσο στον χώρο των πιστών τους, όσο και στο νομικό πεδίο. Παράλληλα προς την αποθρησκευοποίηση του κράτους και σε ανάδραση προς αυτήν, νέα φαινόμενα καταγράφονται στον ευρωπαϊκό χώρο κατά την τελευταία εικοσαετία.

Πρώτον, η διεθνής πίεση για την αναγνώριση των δικαιωμάτων των μειονοτήτων, συνεπώς και των θρησκευτικών μειονοτήτων. Ένας σημαντικός παράγοντας για την προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας, που επηρεάζει βαθύτατα και τις σχέσεις κράτους και εκκλησίας στο εσωτερικό των κρατών, είναι η επιθυμία των ισχυρών κρατών να προστατεύσουν τη θρησκευτική, φυλετική ή πολιτιστική ταυτότητά των, με τις οποίες έχουν συγγένεια, και οι οποίες αισθάνονται

46. Βλ. P. Beyer, *Religion and Globalization*, Sage, London κ.ά. 1994, σσ. 71 κ.ε., 225 κ.ε. και J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, ό.π., σσ. 40 κ.ε., 211 κ.ε. Για τις δυσχέρειες οριοθέτησης του «δημόσιου» από το «ιδιωτικό», βλ. Κ. Μαυριάς, *Το συνταγματικό δικαίωμα ιδιωτικού βίου*, Α. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1982, σσ. 59 κ.ε.

να απειλούνται στην άσκηση των δικαιωμάτων τους από το κράτος στο οποίο κατοικούν.⁴⁷

Δεύτερο φαινόμενο είναι η είσοδος και εγκατάσταση προσώπων που ανήκουν σε νέες θρησκευτικές μειονότητες, κυρίως μουσουλμάνων αλλά και βουδιστών, όπου η Ευρώπη αντιμετωπίζει τις αντοχές της απέναντι στο «άλλο».⁴⁸ Παρατηρείται ότι όσο πιο εκκοσμικευμένο είναι ένα κράτος τόσο περισσότερο ευνοεί τη συνύπαρξη διαφορετικών θρησκειών.⁴⁹ Στις παραδοσιακές εκκλησίες των χριστιανών, καθολικών – προτεσταντών – ορθοδόξων, αλλά και εβραίων, προστίθενται οι μουσουλμάνοι ως κατεστημένη μεν θρησκεία, νέα όμως στον ευρωπαϊκό, παραδοσιακά χριστιανικό, χώρο. Μετά την τρομοκρατική, ισλαμικής φονταμενταλιστικής έμπνευσης, επίθεση εναντίον των ΗΠΑ, της 11.9.2001, και την ενδεχόμενη μείωση της θρησκευτικής ανοχής, αντικείμενο προς έρευνα θα καταστεί στο άμεσο μέλλον η πρακτική των κρατών ως προς τη θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων και των λοιπών θρησκευτικών μειονοτήτων.

Τρίτο φαινόμενο: Στην ευρωπαϊκή-κοινοτική τάξη οι εθνικές εκκλησίες αποστερούνται τον κυρίαρχο χαρακτήρα τους, θεωρούμενες πλέον «περιφερειακές» δυνάμεις στον ενιαίο ευρωπαϊκό χώρο. Στα κράτη της Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης, μετά την κατάρρευση των αυταρχικών τους καθεστώτων, οι παλαιότερα κυρίαρχες εθνικές εκκλησίες, Καθο-

47. M. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press 1997, σσ. 364 κ.ε.

48. Βλ. ενδεικτικά στον συλλογικό τόμο, J. Baubérot (επιμ.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Peeters, Louvain 1991· A. Bastenier, «Les minorités d'origine musulmane en Europe, Réflexion à propos d'une implantation», στο A. Dierkens (επιμ.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne*, ό.π., σσ. 97-107· A. Popović, «L' Islam dans les Balkans depuis la chute du mur de Berlin», στο P. Michel (dir.), *Les Religions à l' Est*, ό.π., σσ. 161-181.

49. Βλ. G. Vincent/J.-P. Willaime (dir.), *Religions et transformations de l' Europe*, Presses Universitaires, Strasbourg 1993, passim.

λική και Ορθόδοξη, επιδιώκουν την επανεγκατάστασή τους, την επαναφορά της θρησκευτικής διδασκαλίας, τη συμμετοχή τους στη νομοθεσία για θέματα οικογενειακού δικαίου, την ποινικοποίηση των αμβλώσεων, την περιθωριοποίηση των θρησκευτικών μειονοτήτων.⁵⁰ Ιδιαίτερα οι κυρίαρχες ορθόδοξες εκκλησίες στα πρώην σοσιαλιστικά κράτη αντιμετωπίζουν τον ανταγωνισμό της Καθολικής Εκκλησίας, που, έχοντας κεντρική καθοδήγηση, υπερεθνικό χαρακτήρα και εξαιρετική οργάνωση, υφίσταται τις λιγότερες συνέπειες της φθοράς στο σύνολο των παραδοσιακών χριστιανικών εκκλησιών, ενώ ταυτοχρόνως αναπτύσσει μία νέα δυναμική σε ένα κατά παράδοση ορθόδοξο περιβάλλον.

2. Στη σημερινή εποχή, οι παραδοσιακές εκκλησίες σταδιακά χάνουν τα κρατικά τους ερείσματα. Σύμφωνα με όσα προηγήθηκαν, είναι μάλλον σαφές ότι εγκαταλείπεται ο εγκλωβισμός των εκκλησιών στο κρατικό πεδίο και απελευθερώνεται ο κοινωνικός-δημόσιος χαρακτήρας τους, προκειμένου να καλύψουν την ανάγκη των πιστών για εξατομικευμένη θρησκευτικότητα με αντίστοιχη κοινωνική δράση. Η τάση απομάκρυνσης των πιστών, όπως παρατηρείται γενικότερα, συνδυάζεται, από την άλλη πλευρά, με την ουσιαστικότερη συμμετοχή όσων πράγματι αισθάνονται ότι ανήκουν σε μία θρησκευτική κοινότητα. Η προβολή της κοινωνικής αλληλεγγύης ως του κέντρου δραστηριότητας των εκκλησιών μπορεί να μετατρέψει τη θεσμική αποδυνάμωση των εκκλησιών σε παράγοντα δυναμικής στήριξης μιας νέας στρατηγικής τους στο κοινωνικό πεδίο, εν όψει μάλιστα μιας αναζωπύρωσης του θρησκευτικού αισθήματος συνδεδεμένης με την ανάπτυξη νέων θρησκευτικών, συχνά φανατικών, κινήματων και μυστικι-

50. Έτσι, ο Th. Franck, «Is Personal Freedom a Western Value?», *American Journal of International Law* 91 (1997) 4, σσ. 593-627, ειδ. σ. 623.

στικών τάσεων,⁵¹ που επαναθέτει το ζήτημα του ορισμού της θρησκείας.

Έξω από την προστατευτική, και στρεβλωτική συνάμα, καλύπτρα του κράτους, οι εκκλησίες, τόσο οι μεγάλες και παραδοσιακές όσο και οι μικρές και «νεώτερες», μπορούν να αποτελούν τις πιο αντιπροσωπευτικές οργανώσεις πολιτών (μη κυβερνητικές οργανώσεις). Με έμβλημα και κωδικό επικοινωνίας την κοινωνική αλληλεγγύη, και ενασχόλησή τους το κοινωνικό έργο, συγκροτούν *de facto* κοινωνικές συσσωματώσεις με χαρακτηριστήρα συντηρητικών επιμέρους κινήματων, παράλληλα με αξιόπιστες ανθρωπιστικές, οικολογικές, ριζοσπαστικές οργανώσεις. Είναι γνωστά άλλωστε, και πολλά, τα ψευδεπίγραφα «κινήματα πολιτών», που είτε συνδέονται υπογείως ή και δημοσίως με κομματικούς σχηματισμούς, είτε ζουν με αποκρουστικές ή μη κρατικές χρηματοδοτήσεις. Σε σύγκριση με αυτά τα «κινήματα», οι εκκλησίες συνιστούν πολύ αντιπροσωπευτικότερο στοιχείο της κοινωνίας πολιτών, σε εθνικό ή υπερεθνικό επίπεδο.⁵²

51. Ενδεικτικά Η. Hasquin, «L' État et les Églises dans l' Europe communautaire, A propos du financement des cultes», στο Α. Dierkens (επιμ.), *Pluralisme religieux et laïcité dans l' Union Européenne*, Université de Bruxelles, 1994, σσ. 21-44, ειδ. σσ. 33 κ.ε.

52. Τον χαρακτήρα της γνήσιας και μαζικής υπερεθνικής μη κυβερνητικής οργάνωσης αποδίδει κατ' εξοχήν στην Καθολική Εκκλησία ο Κ. Anderson, «The Ottawa Convention Banning Landmines, the Role of International Non-governmental Organizations and the Idea of International Civil Society», *European Journal of International Law* 11 (2000) 1, σσ. 91-120, ειδ. σ. 117.

Gustav Auernheimer*

Θρησκεία, κράτος και εκκοσμίκευση στη Γερμανία

1. Ιστορική ανασκόπηση

Στο κείμενο αυτό εξετάζω κατ' αρχάς τις ιστορικές απόψεις του θέματος, στη συνέχεια υπεισερχομαι στη σχέση κράτους και εκκλησίας στη Γερμανία σήμερα και, τέλος, αναπτύσσω μερικές σκέψεις που αφορούν τη σχέση δόγματος και θρησκείας καθώς και το χωρισμό εκκλησίας και κράτους. Προηγουμένως, επιθυμώ να προβώ σε ορισμένες εννοιολογικές διασαφηνίσεις, που πιθανόν να είναι χρήσιμες για τους Έλληνες αναγνώστες. Στο κείμενο που ακολουθεί γίνεται συχνά λόγος για καθολικούς και προτεστάντες. Η πρώτη έννοια δεν πρέπει να δημιουργεί προβλήματα. Εννοούμε το θεσμό της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας σε παγκόσμιο επίπεδο με επικεφαλής τον Πάπα. Πιο περίπλοκα είναι τα πράγματα με τους προτεστάντες. Το όνομά τους προέρχεται από το γεγονός ότι μερικά πριγκιπάτα και πόλεις, που προσχώρησαν στις θέσεις του Μαρτίνου Λουθήρου, προέβησαν σε εκδηλώσεις διαμαρτυρίας κατά της θρησκευτικής πολιτικής του αυτοκράτορα Κάρολου του Πέμπτου στη Δίαιτα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας του Γερμανικού Έθνους στο Speyer το 1529. Στράφηκαν κατά των αποφάσεων της πλειοψηφίας σε θέματα που αφορούν το θρησκευτικό φρόνημα, διότι σε θέματα

* Δρ. Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Marburg.

που αφορούν την τιμή του Θεού και τη σωτηρία του ανθρώπου «πρέπει ο καθένας για τον εαυτό του να σταθεί μπροστά στο Θεό και να απολογηθεί». ¹ Με τον τρόπο αυτό εκφράστηκε μια βασική αρχή του νέου δόγματος. Συνώνυμο της λέξης προτεστάντες (στα ελληνικά «διαμαρτυρούμενοι») είναι οι «ευαγγελικοί», διότι αναγνωρίζουν μόνο το Ευαγγέλιο ως πηγή της πίστης και όχι το Ευαγγέλιο και την εκκλησιαστική παράδοση όπως συμβαίνει με τους καθολικούς (και τους ορθόδοξους). Ο «προτεσταντισμός» γενικά περιλαμβάνει το σύνολο των θρησκευτικών κατευθύνσεων που προέκυψαν από τη Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα και ανάμεσα στις οποίες διακρίνουμε τρεις βασικούς κλάδους: τους Λουθερανούς, με τους οποίους έχουμε να κάνουμε κυρίως στη Γερμανία, τους Καλβινιστές, που στη Γερμανία αποκαλούνται «οπαδοί της Μεταρρύθμισης-Reformierte» και, τέλος τους Αγγλικανούς ως ιδιαίτερη αγγλική περίπτωση. Αργότερα προστέθηκαν και διάφορες άλλες εκκλησίες και αιρέσεις όπως οι Βαπτιστές, οι Μεθοδιστές κ.λπ., οι οποίοι ωστόσο δεν είχαν μεγάλη απήχηση στη Γερμανία.

Η Γερμανία είναι η κλασική χώρα της διάσπασης της θρησκευτικής πίστης. Για να κατανοήσουμε την εξέλιξη αυτή, δεν αρκεί, όπως ίσως συμβαίνει με την περίπτωση της Αγγλίας ή της Γαλλίας, να γνωρίσουμε μερικά βασικά χαρακτηριστικά της εθνικής ιστορίας. Είναι περισσότερο αναγκαίο να γνωρίσουμε την ιστορία των επιμέρους περιοχών, τόσο λόγω του πολιτικού κατακερματισμού της Γερμανίας επί αιώνες όσο και λόγω του σημερινού ομοσπονδιακού της χαρακτήρα. Κι εδώ σημαντικό παράγοντα αποτελεί η ιστορική ιδιότητα του μέλους ενός δόγματος. Τα επιμέρους κρατίδια και περιοχές δεν μπορούν να χωριστούν απλά σε «καθολικές» και «προτεσταντικές». Συχνά μέσα σε μια προτεσταντική περιοχή συμβαίνει να βρίσκεται

1. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 4. Tübingen ³1961, σσ. 649 κ.ε.

ένα είδος «θύλακα» με μερικά, στην πλειοψηφία τους, καθολικά χωριά και αντίστροφα. Και επιπλέον πρέπει να σημειωθεί ότι στη Γερμανία δεν επικρατούν φυσικά πλέον καταστάσεις όπως την εποχή του τριακονταετούς πολέμου. Οι θρησκευτικές διαφορές ατόνησαν με τις σημαντικές μετακινήσεις των πληθυσμών, που έγιναν κυρίως σε δύο κύματα: Κατ' αρχάς στο δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα λόγω του εκβιομηχανισμού και στη συνέχεια μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο λόγω της εκδίωξης του πληθυσμού από τις σημερινές πολωνικές και ρωσικές περιοχές. Γάμοι με συζύγους διαφορετικού δόγματος, που παλιά ονομάζονταν «μικτοί γάμοι» και αποτελούσαν την εξαίρεση, βρίσκονται από καιρό στην ημερήσια διάταξη.² Η Γερμανία, μαζί με την Ολλανδία και την Ελβετία, ανήκουν στις λίγες χώρες της Ευρώπης στις οποίες καθολικοί και προτεστάντες είναι περίπου ισάριθμοι. Και οι δύο εκκλησίες περιλαμβάνουν περίπου 28 εκατομμύρια μέλη η καθεμιά τους. Περίπου 30% του πληθυσμού δεν ανήκουν σε καμία θρησκευτική κοινότητα, αν και στην Ανατολική Γερμανία, την πρώην DDR, το ποσοστό αυτό πρέπει να βρίσκεται πολύ υψηλότερα από ό,τι στην παλιά Ομοσπονδιακή Γερμανία. Ωστόσο όμως και εδώ τα τελευταία χρόνια έχει υποχωρήσει ο αριθμός των καταγεγραμμένων πιστών. Ενώ το 1970 ανήκε ακόμη ένα ποσοστό 94% των Δυτικογερμανών σε μια από τις δύο μεγάλες εκκλησίες, μέχρι το 1987 ο αριθμός αυτός είχε μειωθεί στο 84%, όταν πολλοί πιστοί τις εγκατέλειψαν.³ Παρά τούτα, οι εκκλησίες εξακολουθούν να ανήκουν στους πιο σταθερούς και ισχυρούς θεσμούς στη Γερμανία. Απολαμβάνουν νομική προστασία και οικονομική αυτονομία, κατέχουν μεγάλη περιουσία και είναι εργοδότες για πολλούς ανθρώπους, κυρίως στον κοινωνικό τομέα. Το ερώτημα,

2. Ulrich Ruh, *Religion und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*. München 1990, σσ. 7 κ.ε.

3. Bernhard Schäfers, *Politischer Atlas Deutschland. Gesellschaft, Wirtschaft, Staat*. Bonn 1997, σσ. 35.

εάν θεωρούνται ότι ανήκουν στις ομάδες συμφερόντων, είναι διαφιλονικούμενο. Γενικά παρατηρείται μια επιφυλακτικότητα της πολιτικής επιστήμης απέναντι στις εκκλησίες.⁴

Η Μεταρρύθμιση μπορεί από μια άποψη να θεωρηθεί ως η γερμανική μορφή της επανάστασης. Ο νεαρός Καρλ Μαρξ το 1843 αναφέρει σχετικά τα εξής: «Ακόμη και ιστορικά η θεωρητική χειραφέτηση έχει μια ειδική πρακτική σημασία για τη Γερμανία. Το επαναστατικό παρελθόν της Γερμανίας είναι δηλαδή θεωρητικό, είναι η Μεταρρύθμιση».⁵ Λίγα χρόνια νωρίτερα, ο Heinrich Heine, στο βιβλίο του *Ιστορία της θρησκείας και της φιλοσοφίας στη Γερμανία* (1834), διακρίνει τρεις φάσεις στην ανάπτυξη της χώρας: τη φάση της θρησκευτικής επανάστασης (με τον Λούθηρο), τη φιλοσοφική φάση (με τον Καντ και το γερμανικό ιδεαλισμό) και τη μελλοντική πολιτική φάση. Ακριβώς επειδή προηγήθηκε η θρησκευτικο-φιλοσοφική προετοιμασία, θα εκδηλωθεί με πολύ πιο ριζοσπαστικό τρόπο η γερμανική πολιτική επανάσταση, υποστηρίζει ο Heine – και συγκριτικά η Γαλλική Επανάσταση θα φανεί σαν ένα αθώο ειδύλλιο.⁶ Στην ιστοριογραφία κυριαρχούσε για καιρό ένας θεολογικός, θρησκευτικο-ιστορικός τρόπος θέωσης της Μεταρρύθμισης, που στη συνέχεια αμφισβητήθηκε για πρώτη φορά από φιλελεύθερους ιστορικούς του «Vormärz» (δηλαδή της εποχής πριν από τα γερμανικά επαναστατικά κινήματα το Μάρτιο του 1848) μέσα από πολιτικές

4. Martin u. Sylvia Greiffenhagen, *Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur im vereinigten Deutschland*. München – Leipzig 1993, σσ. 208 κ.ε.

5. Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie». Einleitung (1843), στο Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Band 1. Berlin/DDR 1976, σ. 385.

6. Heinrich Heine, «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland» (1834), στο *Sämtliche Schriften*. Επιμ. K. Briegleb. 3. Band. München 1971, σ. 633.

και κοινωνικές ερμηνείες. Στις εργασίες τους στηρίχθηκαν κατόπιν οι Μαρξ και Ένγκελς, ιδιαίτερα ο τελευταίος στο έργο του για το γερμανικό πόλεμο των αγροτών 1524-25. Μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, Σοβιετικοί και Ανατολικογερμανοί ιστορικοί υποστήριζαν ότι η Μεταρρύθμιση και ο πόλεμος των αγροτών αφορούσαν τα στάδια μιας ενιαίας επαναστατικής διαδικασίας. Με την έννοια «πρώιμη αστική επανάσταση» προσπάθησαν να αναλύσουν τη Μεταρρύθμιση ως ένα πρωτίστως κοινωνικό και όχι ως ένα θρησκευτικό φαινόμενο. Η θέση αυτή, ωστόσο, αμφισβητήθηκε από Δυτικογερμανούς ιστορικούς με το επιχείρημα ότι στην επίμαχη αυτή περίοδο δεν μπορεί να γίνει λόγος για μια αναπτυσσόμενη αστική τάξη στη Γερμανία και ούτε κατά μείζονα λόγο για μια αστική ή πρώιμη αστική επανάσταση.⁷

Στο ότι δεν υπήρξε η εξέλιξη όπως την προέβλεψε ο Heine, μπορεί να έπαιξε ένα ρόλο η ιδιαίτερη μορφή της γερμανικής Μεταρρύθμισης. Στον Λούθηρο, το «πνεύμα του προτεσταντισμού» καταδεικνύεται στο φρόνημα του πράττειν, στη θεοσεβή άσκηση του επαγγέλματος, και όχι τόσο στην εργασιακή επιτυχία όπως στον Καλβίνο. Σύμφωνα με τον Μαξ Βέμπερ, η έννοια του επαγγέλματος στον Λούθηρο παρέμεινε δεμένη με την παράδοση. Η ηθική του ήταν περισσότερο μια ηθική των αξιών παρά μια ηθική της εργασίας και μόνον περιορισμένα συνέβαλε στο «πνεύμα του καπιταλισμού».⁸ Ακόμη πιο σοβαρός ήταν ο δυϊσμός του Λούθηρου σε εκείθεν και εντεύθεν. Στο έργο του *Περί της ελευθερίας ενός χριστιανού ανθρώπου* (1520) ανέπτυξε, επικαλούμενος τον απόστολο Παύλο, μια θεωρία περί δύο κόσμων, η οποία στη ριζοσπαστι-

7. Rainer Wohlfeil (επιμ.), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?* München 1971.

8. Max Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», στο *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988 (1920), σσ. 63 κ.ε.

κόπητά της ήταν ξένη στην αρχαία και τη μεσαιωνική φιλοσοφία: Ο χριστιανός είναι ένας ελεύθερος κύριος στον εσωτερικό κόσμο, στον κόσμο της πίστης, αλλά ένας δούλος στον εξωτερικό, πραγματικό κόσμο. «Ο χριστιανός άνθρωπος είναι ένας ελεύθερος άνθρωπος πέρα από όλα τα πράγματα και σε κανέναν υποταγμένος. Ένας χριστιανός άνθρωπος είναι ένας υπηρετικός δούλος όλων των πραγμάτων και στον καθένα υποταγμένος... Για να κατανοήσουμε αυτές τις δύο αντιφάσκουσες φράσεις για την ελευθερία και την υποταγή στο καθήκον πρέπει να συλλογιστούμε ότι κάθε χριστιανός άνθρωπος είναι διττής φύσης, πνευματικής και σωματικής. Όσον αφορά την ψυχή αποκαλείται ένας πνευματικός, νέος εσωτερικός άνθρωπος, όσον αφορά τη σάρκα και το αίμα αποκαλείται ένας γέρος και εξωτερικός άνθρωπος».⁹ Η πνευματική αυτοκρατορία του Χριστού δεν μπορεί να γίνει κοσμική. Σ' αυτήν την κοσμική αυτοκρατορία πρέπει να κυριαρχεί η ανισότητα και η υπακοή απέναντι στην ανώτατη εξουσία. Η αρχή αυτή καθόριζε επί αιώνες τον πολιτικό ρόλο της Λουθηριανής Εκκλησίας. Μέχρι το τέλος της Μοναρχίας το 1918, ο εκάστοτε πολιτικός άρχων του κάθε κρατιδίου ήταν ταυτόχρονα και «*summus episcopus*», αρχηγός της Προτεσταντικής Εκκλησίας. Επιτεύχθηκε μεν μια συμβίωση θρόνου και Αγίας Τράπεζας, όμως ταυτόχρονα υπήρχε και μια θεολογική αιτιολόγηση του πνεύματος υποταγής.

Αυτές οι τάσεις έφθασαν στο αποκορύφωμά τους στη Δεύτερη Γερμανική Αυτοκρατορία που ιδρύθηκε το 1871. Ο προτεσταντισμός ανοίχθηκε σε εξωτερικές επιρροές με την επικράτηση του θεολογικού ορθολογισμού και μπόρεσε έτσι να έλθει σε στενή επαφή με τον εθνικισμό. Ο εθνικισμός πάλι απέκτησε ευρύτατη επιρροή αφού προσέλαβε χαρακτηριστικά

9. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520). Reclam – Ausgabe, Stuttgart 1995, σσ. 125 κ.ε.

μιας «πολιτικής θρησκείας». Η μεγάλη πλειοψηφία της επίσημης Προτεσταντικής Εκκλησίας υποστήριξε το 1914 την πορεία της Γερμανίας στον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και στη συνέχεια, αφού χάθηκε ο πόλεμος, τις αντιδημοκρατικές τάσεις στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης.¹⁰ Με τον τρόπο αυτό άνοιξε ο δρόμος που οδήγησε το 1933 στο να ταχθούν σημαντικοί εκπρόσωποι της εκκλησίας και θεολόγοι υπέρ του εθνικοσοσιαλιστικού «Τρίτου Ράιχ». Ένα από τα επιχειρήματά τους ήταν ότι η Δημοκρατία της Βαϊμάρης μπορεί μεν να διαθέτει την κυβερνητική εξουσία και γι' αυτό να αξίζει η υποταγή σ' αυτήν, όμως δεν αποτελεί ένα αξιοσέβαστο κράτος όπως η αυτοκρατορία του Μπίσμαρκ, αλλά έκφραση της γερμανικής ταπείνωσης. Οι χριστιανοί έπρεπε να σέβονται κάθε τάξη, αλλά ωστόσο διέκριναν ανάμεσα στις «υγιείς» και τις «μη υγιείς» τάξεις και ευχαριστούσαν γι' αυτό το Θεό για το «Φύρερ».¹¹

Η Καθολική Εκκλησία στη Γερμανία από την εποχή της Παγκόσμιας Συνόδου της Τριεντ (1545-1563) είχε ταχθεί με το μέρος της αντιμεταρρύθμισης που είχε ως στόχο να απαντήσει στην πρόκληση του προτεσταντισμού. Προσπάθειες για μια εκκλησιαστική μεταρρύθμιση συνοδεύονταν από την καταπίεση των διαφορετικών ιδεών. Ανάμεσα στον ανώτατο κλήρο αριστοκρατικής καταγωγής και τον κατώτερο κλήρο συνήθως αγροτικής καταγωγής υπήρχε μια σαφής κοινωνική οριοθετική γραμμή.¹² Η διαδικασία της εκκοσμίκευσης το 19ο αιώνα ξεκίνησε με μια ειδική μορφή για την Καθολική Εκκλησία: με

10. Hans – Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. 3. Band: *Von der «Deutschen Doppelrevolution» bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849 – 1914*. München 1995, σσ. 938 κ.ε, 1.175 κ.ε.

11. Robert Eriksen, *Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*. München – Wien 1996 (Πρωτότυπο: *Theologians under Hitler*. Yale University Press 1985), σσ. 120 κ.ε.

12. Hans – Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. 1. Band, *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815*. 2η έκδοση, München 1989, σσ. 278 κ.ε.

την κατάργηση των εκκλησιαστικών ηγεμονιών και την απαλλοτρίωση της εκκλησιαστικής περιουσίας από το δημόσιο. Στην αυτοκρατορία από το 1871 έως το 1918 οι καθολικοί βρισκόνταν σε θέση μειοψηφίας. Αποτελούσαν περίπου το ένα τρίτο του πληθυσμού, ωστόσο στις ηγετικές πολιτικές, οικονομικές και πολιτιστικές θέσεις κατελάμβαναν ένα πολύ χαμηλότερο ποσοστό. Ως αντίδραση σ' αυτήν την κατάσταση δημιουργήθηκε σε πολλούς τομείς ένα δίκτυο από καθολικούς θεσμούς, ένα είδος υποκοουλτούρας, που είχε ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά με τη σοσιαλδημοκρατική αντικουλτούρα. Οι καθολικοί εργατικοί σύλλογοι που ιδρύθηκαν το 1884 προσπάθησαν να συνδυάσουν αρμονικά την ταξική με τη θρησκευτική ταυτότητα. Οι κοινωνικές παροχές έπρεπε να συνυπάρχουν με τις θρησκευτικές, όπου βεβαίως η ένταξη στην καθολική κοινότητα συμβάδιζε με τη διακριτική οριοθέτηση από την μη καθολική εργατική τάξη.¹³

Μια άλλη αντίδραση συνίστατο στο λεγόμενο «ακραίο μοντανισμό» (Ultramontanismus), τον ισχυρό προσανατολισμό προς το Βατικανό, δηλαδή «πέραν των Άλπεων». Αυτό συνέβη σε μια εποχή, όταν επικρατούσαν εκεί αντιδραστικές τάσεις, όπως εκφράστηκαν στο Δόγμα της Πρώτης Συνόδου του Βατικανού το 1870 σχετικά με το αλάθητο του Πάπα ή στις παπικές εγκυκλίους κατά των πολιτικών και πολιτισμικών ρευμάτων της νεωτερικότητας. Ο λεγόμενος «πολιτισμικός αγώνας» (Kulturkampf) του καγκελάριου Μπίσμαρκ κατά της Καθολικής Εκκλησίας βρήκε ευρεία απήχηση στους προτεσταντικούς κύκλους και διότι φαινόταν να βρίσκεται στην παράδοση της Μεταρρύθμισης και του Διαφωτισμού. Αποτέλεσμα του πολιτισμικού αγώνα είναι οι νομικές ρυθμίσεις που ισχύουν μέχρι

13. Raymond S. Sun, «Arbeiter, Priester und die "Roten". Kulturelle Hegemonie und katholisches Milieu, 1885-1933», στο T. Mergel und T. Welskopp (επιμ.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theorie-debatte*, München 1997, σ. 158.

σήμερα στην Γερμανία. Αξίζει να αναφερθεί εδώ μόνον η καθιέρωση του υποχρεωτικού πολιτικού γάμου το 1874.¹⁴

Τον εθνικισμό ανταγωνίζοταν στην αυτοκρατορία μια δεύτερη πολιτική θρησκεία, ο σοσιαλισμός. Πολλοί από τους οπαδούς του τον αντιλαμβάνονταν ως οιονεί φυσικό διάδοχο της χριστιανικής θρησκείας. Πολλά σύμβολα του σοσιαλισμού, πολλές έννοιες της ορολογίας του είναι συνειδητά ή ασυνείδητα δάνεια από το χριστιανισμό. Η ελπίδα για τον παράδεισο επί γης, αν μπορούμε να πούμε με μια δόση υπερβολής, τον οποίο υποσχόταν να φέρει η μελλοντική σοσιαλιστική κοινωνία, έδωσε μεταξύ άλλων εσχατολογικά χαρακτηριστικά στο μαρξισμό που βρήκε καταφύγιο στο σοσιαλδημοκρατικό κόμμα.¹⁵ Ασχολούμαστε εδώ σχετικά διεξοδικά με την εποχή της αυτοκρατορίας, διότι επέφερε αποφασιστικές αλλαγές, οι οποίες μέχρι σήμερα έχουν εν μέρει σημασία για τη γερμανική κοινωνία. Αυτό ισχύει επίσης για την εκκοσμίκευση που τότε για πρώτη φορά πήρε πιο σαφή μορφή. Εμφανίστηκε ως κριτική της θρησκείας, όπου πρέπει να διακρίνουμε δύο κατευθύνσεις: Μια αστική κριτική στη θρησκευτική δογματική και μια σοσιαλιστική κριτική στην εκκλησία ως πολιτικο-κοινωνικό θεσμό. Ένα άλλο δείγμα της εκκοσμίκευσης είναι η απομάκρυνση από την εκκλησία, κυρίως της εργατικής τάξης, αλλά και άλλων στρωμάτων των πόλεων. Βρήκε την έκφρασή της, μεταξύ άλλων, στη μείωση του αριθμού των εκκλησιαζόμενων και των θρησκευτικών γάμων καθώς και στην αύξηση των διαζυγίων και εκείνων που αποχωρούσαν επίσημα από την εκκλησία. Επιπλέον παρατηρείται μια σταδιακή αποχριστιανοποίηση της κυρίαρχης κοσμοεικόνας προς όφελος των σύγχρονων φυσικών επιστημών.¹⁶

14. Wehler, *ό.π.*, 1995, σσ. 892 κ.ε.

15. Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart 1989, σσ. 266 κ.ε.

16. Hölscher, *ό.π.*, σσ. 190 κ.ε.

Η διάσπαση των εκκλησιών στη Γερμανία οδήγησε αναγκαστικά στην προσπάθεια να αντιμετωπιστούν με ανεκτό τρόπο οι συνέπειές της. Στη «Θρησκευτική Ειρήνη του Augsburg», το 1555, καθιερώθηκε η αρχή της ειρηνικής συνύπαρξης καθολικών και λουθηρανών. Η Ειρήνη της Βεστροφλίας το 1648 επέκτεινε την αρχή αυτή και στους καλβινιστές. Ισχυε το ρητό «cuius regio – eius religio», δηλαδή ο ηγεμόνας είχε το δικαίωμα να καθορίσει τη θρησκεία των υπηκόων του. Η αρχή αυτή άρχισε όλο και περισσότερο να αμφισβητείται την εποχή του Διαφωτισμού. Το «Γενικό Πρωσικό Δίκαιο» του 1794 όριζε ότι κάθε κάτοικος απολαμβάνει πλήρους ελευθερίας πίστης και φρονήματος. Το Πρωσικό Σύνταγμα του 1850 αναγνώρισε για πρώτη φορά το δικαίωμα της αποχώρησης από την εκκλησία, γεγονός που αποτελεί ένα σημαντικό σημείο, διότι η σκέψη ότι μπορεί κανείς να μην ανήκει σε καμιά θρησκεία δεν ήταν τότε καθόλου αυτονόητη.¹⁷ Το Δημοκρατικό Σύνταγμα της Βαϊμάρης του 1919 όριζε ότι η απολαβή αστικών δικαιωμάτων και η πρόσβαση σε δημόσια αξιώματα είναι ανεξάρτητα από το θρησκευτικό φρόνημα. Κανένας δεν είναι υποχρεωμένος να αποκαλύψει τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις και κανείς δεν επιτρέπεται να εξαναγκαστεί σε μια εκκλησιαστική πράξη ή στη χρήση ενός θρησκευτικού τύπου ορκωμοσίας. Κρατική εκκλησία δεν υπάρχει. Τα σχετικά άρθρα του Συντάγματος της Βαϊμάρης επαναλήφθηκαν αναλλοίωτα στο σημερινό ισχύον γερμανικό Σύνταγμα, το Θεμελιώδη Νόμο (GG) της Ομοσπονδιακής Γερμανίας του 1949.¹⁸ Η ρύθμιση στηρίζεται σε έναν συμβι-

17. Ulrich K. Preuß, Artikel 4, Absatz 1,2 Grundgesetz (Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit), στο R. Wassermann (επιμ.), *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Reihe Alternativkommentare*, Neuwied 1989, σσ. 352 κ.ε.

18. *Deutsche Verfassungen*. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von R. Schuster. München 1979, σσ. 99 κ.ε.

βασμό: Ενώ οι χριστιανοδημοκράτες κατά τις διαβουλεύσεις για την κατάρτιση του Θεμελιώδους Νόμου ήθελαν να αναγνωρίσουν μια ιδιαίτερη θέση στην εκκλησία, οι σοσιαλδημοκράτες και οι φιλελεύθεροι το απέρριψαν. Νέο είναι το άρθρο 4 του Θεμελιώδους Νόμου, το οποίο επεκτείνει την προστασία της ελευθερίας της πίστης στις κοσμοαντιλήψεις γενικά. Ως κοσμοαντιλήψεις πρέπει να θεωρηθεί ένα σύστημα αντιλήψεων και εκτιμήσεων από τις οποίες μπορούν να συναχθούν συγκεκριμένες επιμέρους τοποθετήσεις με υποκειμενική δεσμευτικότητα. Αυτό μπορεί να είναι και επιστημονικές θεωρίες. Στο άρθρο 4 ανήκει επίσης και η «αρνητική ελευθερία της πίστης», όπως έχει αποφανθεί σε μια σειρά από αποφάσεις το Ανώτατο Συνταγματικό Δικαστήριο, δηλαδή το δικαίωμα να μην έχει κάποιος καμία απολύτως θρησκεία.¹⁹ Επιπλέον το άρθρο 4 εγγυάται –κι αυτό αποτελεί ένα σημαντικό σημείο– το δικαίωμα της αρνησιθρησκείας για λόγους θρησκευτικής συνείδησης.

2. Η κατάσταση σήμερα

Εάν εξετάσουμε την πραγματική σχέση εκκλησίας και κράτους, τότε η γερμανική κατάσταση βρίσκεται στο μέσο ανάμεσα σε δύο ακραίες καταστάσεις: αφενός ανάμεσα στο μοντέλο της κρατικής εκκλησίας όπως υπάρχει στην Αγγλία και τις σκανδιναβικές χώρες, αφετέρου στο μοντέλο ενός αυστηρού διαχωρισμού και των δύο σφαιρών όπως συμβαίνει στη Γαλλία. Κράτος και εκκλησία συνεργάζονται σε πολλούς τομείς, το κράτος υποστηρίζει οικονομικά την ποικιλία των κοινωνικών προσφορών των εκκλησιών και χρηματοδοτεί πλήρως τις στρατιωτικές θρησκευτικές ανάγκες, υπάρχουν περίπου 30

19. Preuß, *ό.π.*, σσ. 360 κ.ε.

Θεολογικές Σχολές στα κρατικά Πανεπιστήμια, σε πολλά δημόσια όργανα συμμετέχουν εκπρόσωποι των εκκλησιών κ.λπ. Παράλληλα, έχει ληφθεί πρόνοια ώστε να μην παραβιάζεται η ατομική θρησκευτική ελευθερία μέσω αυτής της συνεργασίας. Έτσι οι εκκλησίες έχουν τη θέση ενός οργανισμού δημοσίου δικαίου και την αρμοδιότητα να εισπράττουν τον εκκλησιαστικό φόρο από τα μέλη τους, μια ρύθμιση σχετικά μοναδική σε παγκόσμιο επίπεδο. Όμως κάθε πολίτης έχει τη δυνατότητα να αποχωρήσει από την εκκλησία με μία δήλωση στο ληξιαρχείο και έτσι να αποφύγει την καταβολή του εκκλησιαστικού φόρου. Το μάθημα των θρησκευτικών αποτελεί τακτικό στοιχείο του σχολικού προγράμματος, όμως οι γονείς έχουν τη δυνατότητα να μη δηλώσουν για τα παιδιά τους το μάθημα αυτό. Άλλωστε στην ηλικία των 14 ετών αρχίζει η λεγόμενη «θρησκευτική ενηλικίωση», γεγονός που σημαίνει ότι οι μαθητές μπορούν οι ίδιοι να αποφασίσουν για τη συμμετοχή τους στο μάθημα των θρησκευτικών και για το αν θα γίνουν μέλη μιας εκκλησιαστικής κοινότητας.

Ωστόσο υπάρχουν αντιρρήσεις για το αν η υπάρχουσα κατάσταση ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του Συντάγματος. Ένα νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου είναι ένας σύνδεσμος που οργανώνεται στη βάση μελών και ο οποίος εκπληροί κρατικά καθήκοντα με κυριαρχικά μέσα υπό κρατική εποπτεία. Αυτό δεν ισχύει για τις εκκλησιαστικές κοινότητες. Οι τελευταίες αποτελούν περισσότερο τη συνεταιριστική οργάνωση ενός συνδέσμου που τα μέλη του έχουν την υποχρέωση να καταβάλλουν μια συνδρομή. Εφόσον όμως ο εκκλησιαστικός φόρος καταβάλλεται μαζί με τον κοινό φόρο στις κατά τόπους εφορείες –όπως συμβαίνει στη Γερμανία– και έτσι το κράτος αφαιρεί από τις εκκλησίες τη δυνατότητα της είσπραξης της συνδρομής των μελών τους, αυτό σημαίνει τη μερική αναγνώριση μιας εκκλησιαστικής νομικής μορφής κρατικού χαρακτήρα. Συνταγματική θα ήταν μόνον η διαχείριση των συνδρομών

από τις ίδιες τις εκκλησίες.²⁰ Αλλά και το μάθημα των θρησκευτικών, ως υποχρεωτικό μάθημα του σχολικού προγράμματος, αντιστρατεύεται την αρχή του διαχωρισμού εκκλησίας και κράτους. Σε ένα κράτος που εγγυάται τη θρησκευτική ελευθερία η θρησκεία έχει χάσει κάθε γενικά δεσμευτικό χαρακτήρα. Μπορεί να είναι δεσμευτική για τους πιστούς μόνο σε μια σφαίρα ανεξάρτητη από το κράτος.²¹

Μέχρι τώρα έχει γίνει λόγος για τις δύο μεγάλες εκκλησίες, ωστόσο δεν θα έπρεπε να αγνοήσουμε και τις άλλες εκκλησιαστικές κοινότητες. Τη θέση του νομικού προσώπου δημοσίου δικαίου έχει και η «Ελληνορθόδοξη Μητρόπολη Γερμανίας». Ιδρύθηκε το 1963, ανήκει στο Οικουμενικό Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης και περιλαμβάνει περίπου 400.000 πιστούς. Στη Βόρειο Ρηνανία-Βεσφαλία το ελληνοορθόδοξο μάθημα των θρησκευτικών έχει ενταχθεί στο πρόγραμμα των δημόσιων σχολείων, εκτός αυτού υπάρχει η καθηγητική θέση της Ορθόδοξης Θεολογίας στα Πανεπιστήμια του Μονάχου και του Μύνστερ.²² Οι εβραϊκές κοινότητες αποτελούν επίσης νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου, ενώ αντίθετα στις ισλαμικές κοινότητες μέχρι τώρα δεν έχει αναγνωριστεί αυτή η νομική θέση. Ως αιτιολογία αναφέρεται ότι από τις τρεις προϋποθέσεις για την αναγνώριση της θέσης του νομικού προσώπου δημοσίου δικαίου, δηλαδή επαρκής αριθμός πιστών, μακρόχρονη λειτουργία των θρησκευτικών κοινοτήτων στη Γερμανία και ύπαρξη ενός υπεύθυνου αντιπροσωπευτικού οργάνου απέναντι στο κράτος, η τελευταία δεν πληρούται. Αυτή η απαίτηση είναι δύσκολο να εκπληρωθεί, διότι στο ισλάμ είναι ξένη μια αντίληψη περί «εκκλησιαστικότητας» (Kirchlichkeit), με τη χριστιανι-

20. Erwin Fischer, *Trennung von Kirche und Staat. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik*. Frankfurt/Main-Berlin 1971, σσ. 204 κ.ε.

21. Fischer, *ό.π.*, σσ. 260 κ.ε.

22. Reinhard Thöle, *Orthodoxe Kirchen in Deutschland*. Göttingen 1997, σσ. 9 κ.ε.

κή έννοια (π.χ. ενιαίος φορέας λειτουργίας της θρησκευτικής κοινότητας). Κατά κανόνα, οι ισλαμικές κοινότητες έχουν τη νομική μορφή εγγεγραμμένων στο πρωτοδικείο σωματείων που συχνά αναγνωρίζονται ως κοινωφελή. Ένα μεγάλο τμήμα τους είναι οργανωμένο σε τρεις μεγάλους συνδέσμους. Ο αριθμός των μουσουλμάνων στη Γερμανία εκτιμάται ότι φθάνει μέχρι τα 2,7 εκατομμύρια, από τα οποία οι Τούρκοι καταλαμβάνουν το μεγαλύτερο ποσοστό.²³

Μια σύντομη ματιά στον πολιτικό ρόλο των εκκλησιών δείχνει πόσο διαφορετικός έχει γίνει λόγω των πολιτικών και κοινωνικών αλλαγών στη Γερμανία μετά το τέλος του εθνικοσοσιαλισμού. Αμέσως μετά τον πόλεμο, οι εκκλησίες, για πολλούς λόγους, έχαιραν μεγάλης εκτίμησης. Στη διάρκεια του «Τρίτου Ράιχ» δεν ταυτίστηκαν πλήρως με το καθεστώς και κατόρθωσαν να διατηρήσουν άθικτη την οργάνωσή τους. Στο χάος της μεταπολεμικής εποχής αποτελούσαν έναν παράγοντα τάξης, ο οποίος έτυχε της αποδοχής και από τους συμμάχους. Με την ίδρυση της Χριστιανοδημοκρατικής και της Χριστιανοκοινωνικής Ένωσης (CDU/CSU) σημειώνεται η επιτυχής συγκρότηση ενός χριστιανικού κόμματος υπεράνω των δογμάτων, αν και γενικά η καθολική συνισταμένη ήταν περισσότερο ισχυρή από την ευαγγελική. Το Σοσιαλδημοκρατικό Κόμμα της Γερμανίας (SPD) στο πρόγραμμα του Godesberg το 1959 συμπεριέλαβε μια θετική διατύπωση για τη θρησκεία και με τον τρόπο αυτό, τουλάχιστον μακροπρόθεσμα, έκλεισε το χάσμα που υπήρχε μέχρι τότε σε σχέση με τους χριστιανούς ψηφοφόρους. Το «ζήτημα των αμβλώσεων», δηλαδή η νομοθετική ρύθμιση της διακοπής της κύησης, αποτέλεσε από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 κεντρικό σημείο σύγκρουσης ανάμεσα στις εκάστοτε σοσιαλδημοκρατικές ομοσπονδιακές κυβερνή-

23. Peter Heine, *Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land*. München – Leipzig 1997, σσ. 109 κ.ε.

σεις και την Καθολική Εκκλησία. Λόγω της αναγκαιότητας της ενιαίας ρύθμισης για το ανατολικό και το δυτικό τμήμα της Γερμανίας μετά την επανένωση το 1990, το ζήτημα των αμβλώσεων έγινε και πάλι επίκαιρο.²⁴ Η Προτεσταντική Εκκλησία σήμερα, ως προς το μεγαλύτερό της μέρος, δεν συνδέεται όπως παλιά με συντηρητικά ρεύματα. Αντίθετα, από τη δεκαετία του 1970, η Προτεσταντική Εκκλησία πρόσφερε σημαντική υποστήριξη στο περιβαλλοντικό κίνημα και το κίνημα ειρήνης καθώς και στις εκδηλώσεις αλληλεγγύης προς τον Τρίτο Κόσμο.²⁵ Το ίδιο ισχύει και για την Καθολική Εκκλησία, αν και εδώ τα πλαίσια είναι πιο περιορισμένα από ό,τι στους προτεστάντες λόγω της παγιωμένης παράδοσης και της εξάρτησης από τις αποφάσεις του Βατικανού.²⁶ Την άνοιξη του 1983, στη διάρκεια της διαμάχης για την εγκατάσταση των αμερικανικών πυραύλων μέσου βεληγκεούς στην Ευρώπη, οι Γερμανοί καθολικοί επίσκοποι εξέδωσαν μια ανακοίνωση σχετικά με τους πυρηνικούς εξοπλισμούς, οι οποίοι χαρακτηρίζονται ως «ακόμη ανεκτοί» στο βαθμό που δεν επιδιώκεται με αυτούς η στρατιωτική υπεροχή. Στην ανακοίνωση αυτή αναφέρεται ότι οι υπεύθυνοι είχαν το επείγον καθήκον να καταβάλλουν κάθε προσπάθεια για την αναζήτηση εναλλακτικών λύσεων στην απειλή της μαζικής εξόντωσης.²⁷ Τα συνέδρια των εκκλησιών, τα οποία οργανώνονται κάθε δύο χρόνια εναλλάξ από τις δύο μεγάλες εκκλησίες, ανήκουν στα πιο σημαντικά φόρα για τη συζήτηση κοινωνικών προβλημάτων και αποτέλεσαν μια σημαντική πλατφόρμα για το κίνημα ειρήνης.

24. Ruh, *ό.π.*, σσ. 90 κ.ε.

25. Martin Greschat, «Die Evangelische Kirche», στο W. Benz (επιμ.), *Die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Band 3: Gesellschaft. Frankfurt/M. 1989, σσ. 87 κ.ε.

26. Günter Hollenstein, «Die Katholische Kirche», στο *Die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, *ό.π.*, σσ. 124 κ.ε.

27. Ruh, *ό.π.*, σσ. 96 κ.ε.

Στην πρώην Λαϊκή Δημοκρατία της Γερμανίας (DDR) οι εκκλησίες ήταν οι μόνες κατά κάποιον τρόπο ανεξάρτητες από το κράτος μεγάλες οργανώσεις, όπου όμως η Ευαγγελική Εκκλησία διέθετε πολύ μεγαλύτερο βάρος από την Καθολική. Η σχετική αυτονομία που διέθετε η Ευαγγελική Εκκλησία επέτρεψε τη μεγαλύτερη συμμετοχή των ευαγγελικών ιερέων στην «αλλαγή», η οποία τελικά οδήγησε στην κατάρρευση του κομμουνιστικού συστήματος, στην πτώση του Τείχους και στην ένωση με την Ομοσπονδιακή Γερμανία. Πριν από την ένωση η ηγεσία της εκκλησίας είχε για πολύ καιρό προσπαθήσει να βρει έναν τρόπο συμβίωσης με την κρατική εξουσία, στο πλαίσιο μιας πολιτικής που στηριζόταν στη θέση «εκκλησία στο σοσιαλισμό». Αποκορύφωμα αυτών των προσπαθειών αποτέλεσε η κρατικο-εκκλησιαστική συνεργασία κατά το «έτος του Λούθηρου» το 1983, στις εκδηλώσεις για τον εορτασμό της 500ής επετείου από τη γέννηση του μεταρρυθμιστή. Την ίδια εποχή μπόρεσαν να οργανωθούν οι αντιπολιτευτικές ομάδες υπό την προστασία της εκκλησίας. Στις αρχές της δεκαετίας του 1980 γεννήθηκαν οι εκκλησιαστικές ομάδες για την ειρήνη, ως ομάδες διαμαρτυρίας κατά της κούρσας των εξοπλισμών (από αυτές προέρχεται το περίφημο αυτοκόλλητο «το σπαθί για υνί»), στη συνέχεια προστέθηκαν οι ομάδες πρωτοβουλίας για το περιβάλλον. Στις προσπάθειες για την ανάπτυξη μιας «εκκλησίας από τα κάτω», το κράτος αντέδρασε με διαρκή παρακολούθηση, επιμέρους συλλήψεις και κατασχέσεις, καθώς και με την απέλαση ανεπιθύμητων προσώπων στην Ομοσπονδιακή Γερμανία. Αυτές οι δραστηριότητες, που ασκούσαν κριτική στο σύστημα και αναπτύσσονταν κατά κύριο λόγο στο Ανατολικό Βερολίνο, δεν ήταν άνευ ετέρου αποδεκτές από την επίσημη εκκλησία. Γι' αυτό, αλλά και λόγω των κρατικών μέτρων καταστολής, απέτυχε η δημιουργία μιας κεντρικής οργάνωσης. Για πρώτη φορά, με την ίδρυση του «Νέου Φόρουμ» το Σεπτέμβριο του 1989, δημιουργήθηκε μια οργάνω-

νωση που ήταν εξαπλωμένη σε ολόκληρη την Ανατολική Γερμανία και ήταν ανεξάρτητη από τις εκκλησίες.²⁸ Ευαγγελικοί ιερείς έπαιξαν ένα ρόλο κατά τις διαπραγματεύσεις με τους κρατικούς εκπροσώπους στο λεγόμενο «στρογγυλό τραπέζι», καθώς επίσης και ως υποψήφιοι κατά τις πρώτες ελεύθερες δημοτικές εκλογές το Μάιο του 1990. Στο μεταξύ στις σχέσεις κράτους και εκκλησίας, όπως άλλωστε και σε άλλους τομείς, τα πράγματα έχουν προσαρμοστεί στο επίπεδο της παλιάς Ομοσπονδιακής Γερμανίας.

3. Εκκοσμίκευση – πτυχές της προβληματικής

Τα προαναφερθέντα μπορούν να συμβάλουν σ' έναν ορισμό της «εκκοσμίκευσης». Ίσως στην πολυσήμαντη αυτή έννοια να ανήκει και η μετάθεση της άσκησης των θρησκευτικών καθηκόντων, όπως είναι η επίσκεψη της θείας λειτουργίας, σε δραστηριότητες στον εκκλησιαστικό περίγυρο. Μια ακόμη πιο σημαντική έποψη είναι ότι η ταύτιση εκκλησίας και θρησκείας, η σύμπτωση του «επίσημου» μοντέλου της θρησκείας και του κυρίαρχου συστήματος «εσχάτης σημασίας», τίθεται σε αμφισβήτηση. Η αρχή «extra ecclesiam nulla salus» (καμιά σωτηρία εκτός της εκκλησίας), που ίσχυε από την εποχή της νίκης του χριστιανισμού επί της όψιμης αρχαιότητας, χάνει όλο και περισσότερο σε βαρύτητα. Η εκκλησία δεν είναι πια αδιαφιλονίκητα ο ορατός θεσμός για έναν «ιερό κόσμο» που δεσμεύει. Ο κοινωνιολόγος της θρησκείας Thomas Luckmann διατυπώνει ως εξής αυτό το γεγονός: «Αφενός μπορούμε να θεωρήσουμε τη θρησκευτικότητα που συνδέεται με την εκκλησία ως το υπόλειμμα μιας παραδοσιακής (δηλαδή θεσμικά εξειδικευμένης)

28. Charles S. Maier, *Das Verschwinden der DDR und der Untergang des Kommunismus*, Frankfurt/M. 1999 (πρωτότυπο: *Dissolution. The Crisis of Communism and the End of East Germany*, Princeton University Press 1997), σσ. 274 κ.ε.

μορφής της θρησκείας στο περιθώριο της κοινωνίας. Αφετέρου μπορούμε να θεωρήσουμε την εκκλησιαστικότητα (Kirchlichkeit) ως μια από τις πολλές εκδηλώσεις νεοεμφανιζόμενων, θεσμικά μη εξειδικευμένων κοινωνικών μορφών της θρησκείας, όπου ωστόσο η εκκλησιαστικότητα, λόγω των ιστορικών της σχέσεων προς το παραδοσιακό “επίσημο” μοντέλο, καταλαμβάνει μια ιδιαίτερη θέση ανάμεσα σ’ αυτές τις εκδηλώσεις. Πολλά φαινόμενα της σημερινής εκκλησιαστικότητας μπορούν να κατανοηθούν καλύτερα, εάν εξεταστούν από τη δεύτερη αντί από την πρώτη σκοπιά». ²⁹

Το πόσο πολύσημη είναι η έννοια της «εκκοσμίκευσης» φαίνεται, για παράδειγμα, από την *Εισήγηση στην Κοινωνιολογία των θρησκειών*, της οποίας ο συγγραφέας διακρίνει τουλάχιστον πέντε σημασίες: εκκοσμίκευση ως παρακμή της θρησκείας, ως εναρμόνιση της θρησκείας με τον κόσμο, ως απομάγευση του κόσμου, ως διαχωρισμό της κοινωνίας από τη θρησκεία, ως μεταβίβαση θρησκευτικών περιεχομένων στην κοσμική σφαίρα. ³⁰ Παρόμοιες ασάφειες μπορεί να ώθησαν τον Luhmann να απορρίψει στην αρχή την έννοια, με το σκεπτικό ότι ήταν πολύ ετερογενής και γι’ αυτό επιστημονικά ανώφελη. ³¹ Στη συνέχεια, ωστόσο, την αποδέχθηκε –τουλάχιστον προσωρινά–, διότι η εγκατάλειψή της θα σήμαινε ένα θεωρητικό κενό. Η θέση περί εκκοσμίκευσης μπορεί ν’ αποτελεί μια προσπάθεια της κοινωνιολογίας να εμμείνει στον κεντρικό χαρακτήρα του ζητήματος της θρησκείας για το πρόβλημα της κοινωνικής τάξης. ³² Εδώ θα αρκестούμε στον ορισμό του

29. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von H. Knoblauch. Frankfurt/M. 1997 (πρωτότυπο: *The invisible Religion*. New York 1967), σ. 143.

30. Günter Kehrler, *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt 1988, σσ. 177 κ.ε.

31. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, επιμ. A. Kieserling. Frankfurt/M. 2000, σσ. 278 κ.ε.

32. Luhmann, *ό.π.*, σσ. 281 κ.ε.

Peter L. Berger, σύμφωνα με τον οποίο εκκοσμίκευση είναι μια διαδικασία μέσω της οποίας εγκαταλείπονται τμήματα της κοινωνίας και αποσπάσματα της κουλτούρας από την κυριαρχία θρησκευτικών θεσμών και συμβόλων. Για τη σύγχρονη ιστορία της Εσπερίας, αυτό σημαίνει αποχώρηση της εκκλησίας από περιοχές που προηγουμένως βρίσκονταν υπό τον έλεγχό της, επιπλέον τη δραστική μείωση των θρησκευτικών κινήτρων στην τέχνη, την επιστήμη και άλλους τομείς καθώς και τη συνείδηση των ανθρώπων.³³ Πρέπει να τονιστεί μια έποψη, την οποία ο Luckmann χαρακτηρίζει ως το πιθανώς πιο επαναστατικό χαρακτηριστικό της σύγχρονης κοινωνίας: Η προσωπική ταυτότητα μεταβάλλεται ουσιαστικά σε προσωπική υπόθεση, η συνείδηση του καθενός μπορεί να «χειραφετηθεί» από την κοινωνική δομή.³⁴

Κάθε διάσπαση της θρησκευτικής πίστης σημαίνει για μια χώρα την κατάργηση του αυτονόητου χαρακτήρα της θρησκείας. Με τη Μεταρρύθμιση αρχίζει εκείνη η διαδικασία που καθορίζει τη θρησκεία ανάλογα με το θρησκευτικό δόγμα. Ο καθένας πρέπει να δηλώνει ότι ανήκει σε ένα δόγμα, δεν αρκεί πλέον να έχει προσχωρήσει στη χριστιανική κοινότητα μέσω της βάπτισης.³⁵ Θρησκευτικό δόγμα (confession) δεν σημαίνει μόνο δήλωση προσχώρησης, αλλά και περιορισμό. Το γεγονός ότι στους κόλπους της χριστιανικής θρησκείας συναγωνίζονται τουλάχιστον δύο θρησκευτικά δόγματα, σήμαινε το 16ο-17ο αιώνα μια μακρά περίοδο θρησκευτικών πολέμων. Στη σημε-

33. Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt/M. 1973 (πρωτότυπο: *The secret Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York 1967), σσ. 103 κ.ε.

34. Luckmann, *ό.π.*, σ. 139.

35. Richard van Dülmen, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionssoziologie der Neuzeit*. Frankfurt/M. 1989, σσ. 13 κ.ε., Helmut Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1935). Frankfurt/M. 1992, σσ. 63 κ.ε.

ρινή δυτική κοινωνία, όπου τα θρησκευτικά δόγματα έχουν κατορθώσει να περιορίσουν τα αιτήματά τους, να συμβιώσουν και ακόμη να συνεργαστούν, οι διαφορές των δογμάτων έχουν μια θετική επίδραση. Με το να εμποδίζουν την αξίωση της μοναδικής εκπροσώπησης από μια και μοναδική εκκλησία, μπορούν να συμβάλλουν σε πιο ορθολογικές μορφές εκπροσώπησης συμφερόντων και διεξαγωγής των συγκρούσεων στο πλαίσιο μιας «πλουραλιστικής» κοινωνίας. Οι γερμανικές εκκλησίες ακολούθησαν και σ' αυτόν τον τομέα τη γενική κοινωνική εξέλιξη, που η πορεία της μπορεί να διακριθεί σε τρεις φάσεις όσον αφορά την κοινωνική τάξη: από τα κοινωνικά στρώματα της φεουδαλικής περιόδου και τις τάξεις της πρώιμης βιομηχανικής κοινωνίας, στις ομάδες συμφερόντων της αναπτυσσόμενης βιομηχανικής κοινωνίας.

Αυτή η πορεία καθορίζει επίσης την κοινωνικο-διαρθρωτική έποψη της διαδικασίας εκκοσμίκευσης. Η περιγραφή της νομικής έποψης έχει κυρίως γίνει με την ανάπτυξη της προβληματικής που αφορά τη σχέση εκκλησίας και κράτους. Ιστορικά εμφανίστηκε κατ' αρχάς η απαίτηση για ατομική ελευθερία της θρησκείας, ενώ το αίτημα για το χωρισμό εκκλησίας και κράτους είναι πιο πρόσφατο. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ανάμεσα σε ένα αυστηρό διαχωρισμό των δύο σφαιρών και το μοντέλο της κρατικής εκκλησίας υπάρχει ένα πλήθος από ενδιάμεσες μορφές. Σύμφωνα με την πολύπλοκη πραγματικότητα σ' αυτόν τον τομέα, η έκφραση «χωρισμός εκκλησίας και κράτους» περιλαμβάνει εξίσου διάφορες σημασίες. Μπορεί να σημαίνει λιγότερα από ό,τι υποδηλώνει με το να αναφέρεται σε επιμέρους σημεία, χωρίς ωστόσο να αλλάζει ουσιαστικά τη συνολική κατάσταση. Μπορεί όμως να σημαίνει και περισσότερο με το να συνδέεται με στόχους μιας εκτεταμένης αλλαγής που ξεπερνάει το θρησκευτικό τομέα. Αποφασιστικό ρόλο παίζει η εκάστοτε κατάσταση σε μια χώρα, και στο σημείο αυτό περισσότερο ο κοινωνικός ρόλος της εκκλησίας παρά η νομική της κατάστα-

ση. Όταν το Φιλελεύθερο Δημοκρατικό Κόμμα της Γερμανίας (FDP) παρουσίασε το 1974 ένα πρόγραμμα για τον πλήρη διαχωρισμό εκκλησίας και κράτους, δεν βρήκε στην κοινή γνώμη καμιά ανταπόκριση και φυσικά το πρόγραμμα δεν πραγματοποιήθηκε. Φαίνεται ότι η εποχή ήταν πέρα από τέτοια θέματα.

Στη Γερμανία, όσον αφορά τις εκκλησίες, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται πρωτίστως σε συγκεκριμένα προβλήματα και όχι σε βασικά ζητήματα. Προβλήματα προκύπτουν, για παράδειγμα, από το γεγονός ότι, σύμφωνα με το νόμο, οι ρυθμίσεις σχετικά με την προστασία και τη συμμετοχή των εργαζομένων σε επιχειρήσεις που έχουν κυρίως ιδεατούς στόχους ισχύουν μόνον περιορισμένα. «Προστασία της ιδεατής κατεύθυνσης» ονομάζεται η σχετική νομική έννοια. Επειδή όμως οι εκκλησίες με περίπου 700.000 εργαζομένους ανήκουν στους μεγαλύτερους εργοδότες, επανειλημμένα προκύπτουν διαφορές εργατοδικαιουχικού χαρακτήρα, για παράδειγμα όταν απολύεται ένας εργαζόμενος διότι ο τρόπος που ζει δεν ανταποκρίνεται στις ηθικές αντιλήψεις της εκκλησίας. Έτσι, το Ομοσπονδιακό Δικαστήριο Εργασιακών Διαφορών (BAG) έκανε δεκτή την απόλυση ενός τεχνίτη, που εργαζόταν σ' έναν καθολικό οργανισμό, λόγω του ότι πήρε διαζύγιο και ξαναπαντρεύτηκε. Η μεταφορά της «προστασίας της ιδεατής κατεύθυνσης» του άρθρου 118 του νόμου για την οργάνωση της εκμετάλλευσης στο νόμο που αφορά την προστασία από τις απολύσεις έχει οδηγήσει σε περιορισμούς της ελευθερίας του φρονήματος στην εργασιακή ζωή.³⁶ Σύμφωνα με τη νομολογία του BAG, πρέπει να αποφασίσει η ίδια η εκκλησία, η οποία –σε διάκριση προς άλλους φορείς– αντιπροσωπεύει ολόκληρο τον άνθρωπο, κατά πόσο μια υπόθεση ανήκει στον ενδοεκκλησιαστικό τομέα. Μια απόφαση του Ανώτατου Συνταγματικού Δικαστηρίου του 1985 αναγνωρίζει στις εκκλησίες την «αρμοδιότητα ως προς την αρ-

36. Preuß, *ό.π.*, σ. 379.

μοδιότητα», δηλαδή την αρμοδιότητα να αποφασίζει σχετικά με το τι ανήκει στην αρμοδιότητά της και τι όχι. Με τον τρόπο αυτό η εκκλησία τοποθετείται στην ίδια θέση με το κράτος όσον αφορά την ερμηνεία των θεμελιωδών ελευθεριών.³⁷ Ωστόσο, όταν η εκκλησία δεν αντιμετωπίζεται στους κοσμικούς κοινωνικούς τομείς όπως οι άλλοι φορείς, οι ρυθμίσεις της θρησκευτικής εργασιακής κοινότητας έρχονται σε σύγκρουση με τις δικαιοκρατικές αρχές. Σε περιπτώσεις όπως οι προαναφερθείσες απολύσεις, είναι αναγκαίες για τη διασφάλιση των ανθρώπινων και των πολιτικών δικαιωμάτων δημόσιες διαμαρτυρίες παράλληλα με νομοθετικά βήματα, όπως είναι, για παράδειγμα, η αλλαγή του νόμου για την οργάνωση της εκμετάλλευσης. Τέτοια μέτρα κινούνται σ' ένα επίπεδο, το οποίο προηγουμένως τοποθετήθηκε κάτω από ένα γενικό χωρισμό εκκλησίας και κράτους. Σε μία άλλη χώρα, αντίθετα, όπου η εκκλησία δεν είναι έτοιμη να περιορίσει το ρόλο της σ' εκείνον μιας ομάδας συμφερόντων δίπλα σε πολλές άλλες, όπου εμφανίζεται με πολιτικές αξιώσεις κυριαρχίας χωρίς να προσφέρει αξιοσημείωτες κοινωνικές παροχές, εκεί μπορεί πράγματι να είναι δικαιολογημένη με την πλήρη σημασία της η φράση «χωρισμός εκκλησίας και κράτους». Το αίτημα αυτό, βέβαια, θα ξεπεράσει σχεδόν αναπόφευκτα το αρχικό του νόημα και θα συνδεθεί με άλλα δημοκρατικά ρεύματα στον αγώνα για μια κοινωνία πολιτών.

37. Greiffenhagen, *ό.π.*, σσ. 213 κ.ε.

III

ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Bernhard Boll*

*Θρησκεία, πολιτική και εκλογική συμπεριφορά στη
Γερμανία.*

*Ιστορικές εμπειρίες, σύγχρονα ερωτήματα και αβε-
βαιότητες για το μέλλον*

Μετά τη γερμανική ενοποίηση, σημαντικές πλευρές της σχέσης ανάμεσα στις εκκλησίες και στην πολιτική έγιναν επανειλημμένα αντικείμενο δημόσιας διαμάχης. Πρώτον, ο ιστορικός και σύγχρονος ρόλος των εκκλησιών σε μια εκκοσμικευμένη κοινωνία αρκετές φορές συζητήθηκε κατά κόρον, και δεύτερον, το νόημα της θρησκείας στη Γερμανία ως πολιτικού, δηλαδή εκλογικού παράγοντα, ύστερα από την ενσωμάτωση ενός σχεδόν καθ' ολοκληρίαν κοσμικού ανατολικού τμήματος της χώρας. Η τελευταία συζήτηση έγινε ακόμη πιο έντονη εξαιτίας κάποιων ορθόδοξων, εάν όχι φονταμενταλιστικών, εκκλησιαστικών αποφάσεων της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας· αυτές οι αποφάσεις αφορούσαν, κοντολογίς, τη σφοδρή διαμάχη ανάμεσα στον Πάπα και το γερμανικό Επισκοπάτο γύρω από το ζήτημα της δημόσιας διαβούλευσης για την έκτρωση και τον οικογενειακό προγραμματισμό ως αναγκαία βάση για νόμιμη διακοπή της εγκυμοσύνης. Έστω και αν' αμφότεροι το έκαναν για τα προσχήματα, η πλειονότητα του Επισκοπάτου και κορυφαίοι Γερμανοί πολιτικοί προτίμη-

* Διδάκτωρ Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Mannheim.

σαν να συνεχιστεί αυτή η διαβουλευτική πολιτική, ενώ –σε μια *Roma locuta*– το όλο ζήτημα τελικά απορρίφθηκε, εν είδει τελειωμένης υπόθεσης. Αυτή η σχολαστική απόφαση δεν έγινε κατανοητή από τους Γερμανούς καθολικούς και ακόμη περισσότερο από το ευρύτερο γερμανικό κοινό. Επίσης, όταν η Ρώμη, ύστερα από χρόνια διαπραγματεύσεων με τους Γερμανούς προτεστάντες, έκανε σαφές ότι η Καθολική Εκκλησία ήταν μοναδική και υπερερούσε ως προς όλες τις άλλες υπαρκτές χριστιανικές εκκλησίες, η γερμανική κοινή γνώμη αντέδρασε με αγανάκτηση και θεώρησε αυτή τη συμπεριφορά αλαζονική.

Επιπλέον, δύο ακόμη ζητήματα συγκέντρωσαν την προσοχή της κοινής γνώμης και βαθμηδόν έθιξαν πλευρές της κοσμικής και πνευματικής σφαίρας. Πρώτον, μερικές βαναρικές οικογένειες προσέφυγαν στη δικαιοσύνη για να απομακρυνθούν οι πανταχού παρούσες εικόνες του Εσταυρωμένου από όλες τις σχολικές αίθουσες στην καθολική Βαυαρία. Αυτό ήταν κάτι παραπάνω από ζήτημα γούστου και παράδοσης και τελικώς διευθετήθηκε από το Ανώτατο Γερμανικό Δικαστήριο. Ένα όχι λιγότερο λεπτό ζήτημα που προκάλεσε δημόσια διαμάχη γύρω από την επιρροή των εκκλησιών σε δημόσιες πολιτικές ήταν το νομικό συζυγικό καθεστώς των ομοφυλόφιλων. Η νέα κυβέρνηση του G. Schröder επεδίωξε (και τελικώς πέτυχε) να εξισώσει αυτές τις σχέσεις με το συμβατικό γάμο. Για μια ακόμη φορά, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία διαμαρτυρήθηκε έντονα ενάντια σ' αυτές τις, όπως τις αντιλαμβάνοταν, διεστραμμένες προθέσεις.

Όλα αυτά τα ζητήματα έγιναν αντικείμενο δημόσιας συζήτησης κατά τα πέντε τελευταία χρόνια. Το καθένα απ' αυτά τα ζητήματα ήταν από μόνο του αρκετά αμφιλεγόμενο, αφού δε εμφανίστηκαν το ένα μετά το άλλο σε σύντομο μεταξύ τους χρονικό διάστημα, αποτέλεσαν το έναυσμα για επαναπροσανατολισμό και δημόσιο προβληματισμό γύρω από το ρόλο και

την πολιτική σπουδαιότητα των εκκλησιών στη Γερμανία. Αρκετές παραδοσιακές σταθερές αυτής της σχέσης τέθηκαν υπό αμφισβήτηση. Έτσι, προκειμένου να κατανοήσουμε την ουσιαστική μεταβολή που, καθώς φαίνεται, έχει δρομολογηθεί στη σχέση ανάμεσα σε θρησκεία και πολιτική στη Γερμανία, είναι απαραίτητο να γίνουν μερικές γενικές διευκρινίσεις γύρω από την ιστορική εξέλιξη αυτής της σχέσης.

Ιστορική εμπειρία

Μολονότι, όπως υποστήριξαν οι Lipset και Rokkan, η ανάπτυξη αυτού του αποφασιστικού κοινωνικοπολιτικού διαχωρισμού, της διαιρετικής τομής [cleavage] ανάμεσα σε εκκλησία και κράτος, ανάγεται στην εποχή της Μεταρρύθμισης για την πλειονότητα των κεντροευρωπαϊκών εθνών-κρατών, ας αρχίσουμε να εξετάζουμε αυτή τη διαδικασία στη Γερμανία κατά τη διάρκεια των τελευταίων 130 ετών. Στην περίοδο της πρώτης γερμανικής ενοποίησης το 1870, η κοινωνική και πολιτική βαρύτητα των εκκλησιών ήταν απλώς υπό αμφισβήτηση. Οι εκκλησίες αποτελούσαν ακόμη δημόσια δύναμη κι ένα επιπρόσθετο στήριγμα των περισσότερων γερμανικών βασιλείων ή πριγκιπάτων. Η Βαυαρία, ως κατεξοχήν παράδειγμα, δεν είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή ως προς την πολιτική και κοινωνική ανάπτυξή της, εάν δεν λάβουμε υπόψη το ρόλο της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας κατά τη διάρκεια εκείνης της εποχής.

Σε γενικές γραμμές την εποχή εκείνη η ρήξη ανάμεσα σε εκκλησία και κράτος εκδηλώθηκε στο σύνολο των ευρωπαϊκών κρατών με μικτές ομολογιακές [confessional] δομές. Η σύγκρουση ανάμεσα στο σύγχρονο κράτος και τον πολιτικό φιλελευθερισμό από τη μια πλευρά και, ιδίως, την καθολική εκκλησία από την άλλη, ήταν θεμελιακή: όλα τα σύγχρονα

κράτη, πολύ δε περισσότερο οι φιλελεύθερες εκδοχές τους, δεν καθιέρωσαν κάποια θρησκευτική προτίμηση ή εκκλησιαστικά προνόμια στα συντάγματά τους. Εξαιτίας αυτού, έπρεπε να αντισταχθούν στις οποιεσδήποτε θρησκευτικές εξισώσεις ισχύος στη δημόσια ή πολιτική σφαίρα. Κοντολογίς: πρώιμα σύγχρονα κράτη, θεμελιωμένα στις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης, στην ατομική ελευθερία, αυτονομία και κυριαρχία, αντιμετώπιζαν τις εκκλησίες που θεωρούσαν ακόμη την αυθεντία, την παράδοση και το φεουδαλικό συντεχνιακό τρόπο οργάνωσης ως κεντρικές κατηγορίες της κοινωνικής και δημόσιας οργάνωσης. Μέχρι και σήμερα, η Γαλλία και η Ιταλία αντιμετωπίζουν δομικά προβλήματα στη σχέση με το σύστημα της καθολικής στο θρήσκευμα μερίδας του πληθυσμού τους.

Στη Γερμανία, η σύγκρουση ανάμεσα στο σύγχρονο φιλελεύθερο κράτος και στην Καθολική Εκκλησία υπήρξε ιδιαίτερα έντονη. Η σχέση ανάμεσα στη δημόσια και στην εκκλησιαστική σφαίρα ήταν πολυσύνθετη και περίπλοκη. Το κράτος επιδοτούσε τις εκκλησίες, οι θεολογικές σχολές ήταν αναπόσπαστα τμήματα των πανεπιστημίων του. Το κράτος συμμετείχε, επίσης, στην ενθρόνιση επισκόπων και ασκούσε έλεγχο σε πολλές από τις δραστηριότητές τους. Από την άλλη πλευρά, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία οργάνωνε και διατηρούσε σχολεία μέσης εκπαίδευσης, είχε το μονοπώλιο στο δημόσιο γάμο κι έκανε τα πάντα για να υπερασπιστεί το ρόλο της ως σημαντική οργάνωση σ' όσες διαδικασίες εκκοινωνισμού διαμόρφωναν το γερμανικό πληθυσμό. Δεν είναι δύσκολο ν' αντιληφθούμε ότι αυτή η αλληλεξάρτηση εξελίχθηκε σ' ένα εκρηκτικό παιχνίδι ισχύος ανάμεσα στο γερμανικό κράτος και στην Καθολική Εκκλησία, που τελικώς εκδηλώθηκε σε περιοριστικούς κανόνες αντικαθολικών νομοθετικών πρωτοβουλιών και δημόσιων πολιτικών, γνωστών ως Kulturkampf. Η συνέπεια ήταν ότι οι Γερμανοί καθολικοί, το ένα τρίτο του γερμανικού πληθυσμού, βρέθηκαν πολιτικά απομονωμένοι και στο δημό-

σιο χώρο σχεδόν εκτός νόμου. Έτσι, το ιδιαίτερο καθολικό milieu έγινε ακόμη περισσότερο ανταγωνιστικό στο εσωτερικό του γερμανικού πληθυσμού και καθοριζόταν από την εκκλησία και τους κοσμικούς πρωταγωνιστές της. Αυτή την εποχή διαμορφώθηκε κάποιο είδος καθολικής γερμανικής υποκουλτούρας [subculture], με έντονα διαφοροποιημένο και αποτελεσματικό κοινωνιο-ηθικό καθολικό περιβάλλον, που εκφράστηκε πολιτικά στο Zentrum, το πολιτικό κόμμα που ψήφιζαν σχεδόν αποκλειστικά οι Γερμανοί καθολικοί.

Παρ' όλο, λοιπόν, που διαμορφώθηκε ένα αποκλειστικά καθολικό πολυσυλλεκτικό κόμμα που στρατολογούσε το προσωπικό του ανεξάρτητα από τάξη ή κοινωνική θέση, ποτέ δεν εμφανίστηκε κάποιο προτεσταντικό λειτουργικό του ισοδύναμο. Πάντοτε, βέβαια, υπήρχαν διάφορα κόμματα με λίγο-πολύ προτεσταντική εκλογική πλειονότητα ψηφοφόρων και προσωπικού. Αυτά τα κόμματα διέφεραν σημαντικά μεταξύ τους όσον αφορά την κοινωνική βάση και τους πολιτικούς τους στόχους. Παρά ταύτα, ο δογματικός διαχωρισμός ήταν αρκετά εύκολο να γίνει αντιληπτός· εάν εκείνη την εποχή υπήρχε κάποιος γενικός εκλογικός κανόνας, αυτός –για τους προτεστάντες– θα έπρεπε να διατυπωθεί με αρνητικούς όρους: κάθε κόμμα εκτός από το καθολικό ήταν εκλέξιμο.

Αυτή η εκλογική συνομάδωση, που καθοριζόταν από τη δογματική ιδιότητα των ψηφοφόρων, ίσχυσε καθ' όλη τη διάρκεια της Γερμανικής Αυτοκρατορίας, στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης μέχρι το τέλος του Δεύτερου Παγκόσμιου Πολέμου και αποτελεί ένα βασικό πολιτικό συστατικό, πασίγνωστο μεταξύ όλων των παρατηρητών του γερμανικού πολιτικού τοπίου και των μελετητών της γερμανικής εκλογικής συμπεριφοράς.

Ωστόσο, έχοντας κανείς κατά νου τις πολλαπλές αλλαγές στη γερμανική κοινωνία, ιδίως μετά το 1945, θα περίμενε ότι οι τεράστιες κοινωνικές μεταβολές θα αποδυνάμωναν τη θρη-

σκευτική διαιρετική τομή. Με το μεταπολεμικό διαχωρισμό της Γερμανίας σε δυο μέρη, οι καθολικοί έπαυσαν να είναι μειονότητα στην Ομοσπονδιακή Γερμανία, αφού θρησκευτικά κλειστές περιοχές, ακόμη και στο Νότο, κλυδωνίστηκαν και αναμίχθηκαν με το πελώριο μεταναστευτικό κύμα φυγάδων, ενώ παρατηρήθηκε μια έντονη διαδικασία εκκοσμίκευσης του πληθυσμού από το τέλος του 1950 κι εφεξής. Κλυδωνιζόμενη από συνεχείς διαδικασίες εκκοσμίκευσης, η θρησκεία έπαιζε έναν όλο και λιγότερο αποφασιστικό ρόλο στην εκπαίδευση και στην καθημερινή συναναστροφή, ακόμη και για αυξανόμενο αριθμό καθολικών· μάλιστα, την εποχή αυτή, αυξήθηκαν τα ποσοστά ετερόδοξων γάμων.

Στην πολιτική σφαίρα, νέες εξελίξεις ευνόησαν αυτά τα κοσμικά κινήματα στο εσωτερικό της κοινωνίας. Σε μια απόπειρα να ξεπεραστεί η θρησκευτική αυτή διαίρεση, η νεοϊδρυθείσα συντηρητική Χριστιανοδημοκρατική Ένωση (CDU) κατόρθωσε να ενσωματώσει χριστιανούς από καθολικές και προτεσταντικές εκκλησίες. Το Σοσιαλδημοκρατικό Κόμμα Γερμανίας (SPD) από την άλλη πλευρά, ακύρωσε αντικληρικές αναφορές από το πρόγραμμά του και πρότεινε συνεργασία και στις δυο μεγάλες γερμανικές εκκλησίες με βάση το Πρόγραμμα του Godesberg που χρονολογείται από το 1959. Επομένως, τα πάντα φαίνονταν να είναι έτοιμα, ώστε να απαλειφθεί ο θρησκευτικός παράγοντας από τη γερμανική πολιτική.

Έχοντας αυτές τις αλλαγές κατά νου, ετίθετο συχνά το ερώτημα κατά πόσον υπήρχε ακόμη κάποια δογματική εκλογική διαιρετική τομή στην Ομοσπονδιακή Δημοκρατία. Παρά ταύτα, μέχρι τη δεκαετία του 1980, εθεωρείτο δεδομένο ότι η πλειονότητα των Γερμανών καθολικών, καθώς και δηλωμένοι προτεστάντες, ψήφιζαν το CDU. Πολλές επιστημονικές αναλύσεις της εκλογικής συμπεριφοράς μέχρι τη δεκαετία του 1980 επιβεβαίωσαν κατ' επανάληψιν τον ακόμη υπάρχον

εκλογικό διαχωρισμό. Οι καθολικοί και όσοι προτεστάντες ήσαν σθεναρά προσηλωμένοι στην εκκλησία τους συνέχισαν να δείχνουν εντονότερη διάθεση να ψηφίσουν υπέρ του CDU παρά υπέρ κάποιου άλλου πολιτικού κόμματος. Οι Pappi και Terwey απέδειξαν ότι αυτό ίσχυε για την περίοδο ίσαμε το 1976,¹ και ο Schmitt υποστήριξε ότι έστω και αν οι κοσμικές τάσεις στο εσωτερικό του γερμανικού πληθυσμού ήσαν αδιαφιλονίκητες, οι διαφορές στην εκλογική συμπεριφορά ανάμεσα σε καθολικούς και προτεστάντες παρέμεναν σταθερές και αμετάβλητες.² Σε οψιμότερη μελέτη, αυτό το αποτέλεσμα επιβεβαιώθηκε εκ νέου για τις εθνικές εκλογές του 1990.³

Έτσι, μέχρις αυτού του σημείου, μπορεί να υποστηριχθεί ότι παρά αυτές τις τεράστιες αλλαγές στη γερμανική κοινωνία, είναι προφανές ότι υπήρχε εκλογική διαιρετική τομή δογματικού περιεχομένου στη Γερμανία ανάμεσα σε καθολικούς και προτεστάντες, που ανάγεται τουλάχιστον στο 1870. Αυτή η διαιρετική τομή θεωρείται για το σύνολο των εκλογών μέχρι τη δεκαετία του 1990 ως τυπική εκλογική έκφραση της σχέσης ανάμεσα σε θρησκεία και πολιτική στη Γερμανία. Επομένως, θρησκεία και θρησκευτικά δόγματα διαδραματίζουν ακόμη σημαντικό πολιτικό ρόλο στη μεταμοντέρνα Γερμανία του 1990.

1. F. U. Pappi και M. Terwey, «The German electorate: Old Cleavages and New Political Conflicts», στο H. Döring και G. Smith (επιμ.), *Party Government and Political Culture in Western Germany*, MacMillan, London 1982.

2. K. Schmitt, «Inwieweit bestimmt auch heute noch die Konfession das Wahlverhalten? Konfession, Parteien und politisches Verhalten in der Bundesrepublik», στο H. G. Wehling (επιμ.), *Konfession – eine Nebensache?*, Kohlhammer, Stuttgart 1984.

3. M. Metje, *Wählerschaft und Sozialstruktur im Generationswechsel: eine Generationsanalyse des Wahlverhaltens bei Bundestagswahlen*, Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden 1994.

ΠΙΝΑΚΑΣ 1: Δογματικοί και εκκλησιαστικοί δεσμοί: Μέσος όρος (Μ.Ο.) και τυπική απόκλιση (Τ.Α.), από τις εκλογικές προθέσεις στη Δυτική Γερμανία, 1949-1998.

	CDU / CSU		SPD		FDP		Die Grünen*	
	Μ.Ο.	Τ.Α.	Μ.Ο.	Τ.Α.	Μ.Ο.	Τ.Α.	Μ.Ο.	Τ.Α.
Δόγμα								
Καθολικό	47	7,5	27	5,3	4	1,3	6	1,9
Προτεσταντικό	28	5,2	41	8,9	7	2,6	6	1,1
Κανένα	17	6,1	44	11,2	7	3,6	14	3,1
Εκκλησιαστικός δεσμός								
Ισχυρός	59	5,1	18	3,5	5	1,7	3	1,2
Μέτριος	37	8,0	37	6,2	6	1,9	4	1,8
Χαμηλός	25	5,0	45	7,2	6	2,1	9	1,1
Εκκλησιαστικός δεσμός και δόγμα								
Ισχυρός και Καθολικό	64	5,5	15	3,4	4	1,7	3	1,0
Ισχυρός και Προτεσταντικό	38	4,2	30	8,8	9	3,6	7	2,1
Μέτριος και Καθολικό	43	9,5	33	5,8	5	1,7	5	1,9
Μέτριος και Προτεσταντικό	33	7,4	41	7,8	7	2,7	4	1,9
Χαμηλός και Καθολικό	29	8,0	42	8,1	6	2,1	10	2,4
Χαμηλός και Προτεσταντικό	25	4,4	47	6,6	7	2,4	7	1,1

* μετά το 1983

Πηγή: H. D. Klingemann, 1999.

Σύγχρονα ερωτήματα

Σε μια εμπειρική κοινωνική επιστήμη, ωστόσο, τίποτε δεν αναθερμαίνει την επιστημονική έρευνα περισσότερο απ' ό,τι τα επαναλαμβανόμενα επιβεβαιωτικά στοιχεία μιας γνωστής εκλογικής συμπεριφοράς. Έτσι και σήμερα, Γερμανοί μελετητές της εκλογικής συμπεριφοράς όχι μόνο συζητούν μοντέ-

λα για να εξηγήσουν την ανατολικογερμανική εκλογική συμπεριφορά, αλλά επίσης για να διαπιστώσουν σε τι έκταση έχει κατά κάποιο τρόπο δρομολογηθεί ο μετασχηματισμός της δογματικής διαιρετικής τομής σε θρησκευτική διαιρετική τομή.

Σ' αυτό το ζήτημα χρειάζεται να γίνουν ορισμένα σχόλια ώστε να γίνει κατανοητή η αναλυτική σημασία του. Με αφετηρία τα μέσα περίπου του 1980, οι ερευνητές της γερμανικής εκλογικής συμπεριφοράς άρχισαν να αναλύουν βαθύτερα τη δογματική διαίρεση. Το σημείο εκκίνησης αυτών των αναλύσεων δεν ήταν αποκλειστικά και μόνον η δυσπιστία όσον αφορά τη συνέχιση αυτής της διαίρεσης, μα και η πιο κοινότυπη παρατήρηση ότι η εκκοσμίκευση και, μαζί με αυτή, οι μεταβολές στην αξιακή δομή στο εσωτερικό του γερμανικού πληθυσμού ισοπέδωσαν τις διαφορές στη συμπεριφορά ανάμεσα σε προτεστάντες και καθολικούς. Ως εκ τούτου, υπέθεταν ότι τουλάχιστον κάποια επιπλέον, ίσως συμπληρωματική ή και υποκατάστατη, διαίρεση θα πρέπει εν τω μεταξύ να έλαβε χώρα.

Από αναλυτική άποψη, τα αντίστοιχα μοντέλα (Schmitt, 1985· Pappi, 1985· Falter, 1994) συμπεριλάμβαναν και εξέταζαν όχι μόνον την ιδιότητα του μέλους σε ένα από τα μεγάλα γερμανικά θρησκευτικά δόγματα, όπως συνέβαινε σε παλαιότερες έρευνες, μα συνάμα έθεταν ερωτήματα, περισσότερο διαφοροποιημένα, ως προς τη συχνότητα του εκκλησιασμού και την ένταση του οργανωτικού δεσμού με τις εκκλησίες, ως προς το πώς γινόταν αντιληπτή η πολιτική ισχύς των εκκλησιών και ποια ήταν η ένταση των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Διά μέσου αυτών των περισσότερο διαφοροποιημένων αναλύσεων έγινε φανερό ότι ο εκκλησιασμός από μόνος του –που υπολογιζόταν από τότε απλώς με βάση τη συχνότητα της προσέλευσης στην εκκλησία– δεν μπορούσε πλέον να θεωρείται σημαντικός ή, πολύ περισσότερο, αποφασιστικός δείκτης της εκλογικής συμπεριφοράς. Σε αντιστάθμισμα, αυτές οι επιπρόσθετες όψεις έπρεπε να συμπεριληφθούν, ώστε να γίνουν φα-

νερές οι διαφορές ανάμεσα σε καθολικούς και προτεστάντες. Με λίγα λόγια, το αποτέλεσμα ήταν ότι η απόφαση των καθολικών να ψηφίσουν υπέρ του CDU εξαρτιόταν από την ατομική προσέλευση στην εκκλησία, από την οργανωτική προσήλωση και την αφοσίωση στην πολιτική αυθεντία της εκκλησίας. Εν συγκρίσει προς τους καθολικούς, όμως, ο εκκλησιασμός δεν διαδραμάτιζε εξίσου σημαντικό ρόλο στην πρόβλεψη της εκλογικής συμπεριφοράς μεταξύ των προτεστάντων.

Ωστόσο, αυτή η γενική διαπίστωση και το επιπρόσθετο αποτέλεσμα που έδειχνε ότι ακόμη και δραστήρια μέλη της Προτεστάντικής Εκκλησίας σε ακραιφνείς προτεστάντικές περιοχές ψήφιζαν, στην πλειονότητά τους, υπέρ του συντηρητικού CDU, αποδείκνυαν ότι *η αρχική δογματική διαιρετική τομή συγκαλύφθηκε με τον καιρό από μια θρησκευτική*. Κατά συνέπεια, αναμένεται ότι με την προϊούσα εκκοσμίκευση η παλαιά δογματική διαιρετική τομή θα εξασθενήσει στην επόμενη γενιά. Επιπλέον, αναμένεται ότι εν γένει η θρησκευτική διαιρετική τομή θα διαδραματίσει σημαντικότερο ρόλο, στο βαθμό που οι δημόσιες πολιτικές αποφάσεις δεν θα κατορθώσουν να προσφέρουν αποδεκτές λύσεις όσον αφορά ζητήματα έθους και ήθους. Αυτό βαθμηδόν θα οδηγήσει στην ανάπτυξη μιας νέας σύμπραξης των *δεδηλωμένων χριστιανών* από τη μια πλευρά και των *μη χριστιανών* από την άλλη, ως αφετηρία για ένα ανανεωμένο θρησκευτικό χάσμα *per se*. Αυτή η πρόβλεψη είναι γνωστή μεταξύ των ερευνητών της εκλογικής συμπεριφοράς ως το *αξίωμα της υποκατάστασης*.

Αρκετές παρατηρήσεις δικαιολογούν αυτή την άποψη: δεν είναι μόνον η προϊούσα διάλυση του παλαιού καθολικού *milieu* ή οι πανίσχυρες τάσεις μεταβολής των αξιών και εκκοσμίκευσης στο γερμανικό πληθυσμό εν γένει. Σαφή παραδείγματα αυτής της εξέλιξης είναι οι θυελλώδεις δημόσιες διαμάχες περί της ανάρτησης εικόνων και σταυρού σε αίθουσες διδασκαλίας, η αυξανόμενη αντιδικία για τον έλεγχο των γεννή-

σεων και τις ρυθμίσεις της οικογενειακής πολιτικής. Ιδίως δε όσον αφορά το ζήτημα του νομικού καθεστώτος στην ομοφυλοφιλική σχέση, είναι φανερή αυτή η νέα διαίρεση: ενώ η συντριπτική πλειοψηφία του γερμανικού πληθυσμού συμφωνούσε για το όλο θέμα ή εν πάση περιπτώσει τηρούσε ουδέτερη στάση, διατυπώθηκαν ισχυρές αντιρρήσεις από δεδηλωμένους χριστιανούς και πολύ περισσότερο από την Καθολική Εκκλησία.

Σε μια προσπάθεια να αποδείξει εμπειρικά το αξίωμα της υποκατάστασης, ο Christof Wolf πραγματοποίησε αρκετές εμπειρικές αναλύσεις για τη θρησκευτική εκλογική συμπεριφορά στη Γερμανία.⁴ Για την επίτευξη αυτού του στόχου χρησιμοποιήθηκαν γενικές έρευνες από το 1982 και το 1992 και αντιπαρατέθηκαν διαφορετικά μοντέλα για την πρόβλεψη της εκλογικής συμπεριφοράς. Μεταξύ αυτών των μοντέλων συμπεριλαμβανόταν το σταθερό μοντέλο για την εκλογική συμπεριφορά (ηλικία, φύλο, εκπαίδευση, συμμετοχή σε συνδικάτα, τάξη, πολιτικό ενδιαφέρον, ο δείκτης Ingehard και η κλίμακα Αριστεράς – Δεξιάς), διευρυμένο με τη δογματική ιδιότητα (προτεστάντης, καθολικός, τίποτα) και με την ατομική θρησκευτικότητα (δηλαδή συχνότητα εκκλησιασμού, θρησκευτική πεποίθηση, αυθεντία της θρησκείας και της εκκλησίας). Κρατώντας σταθερό ένα σύνολο μεταβλητών από κάθε μοντέλο, είναι δυνατόν να διαπιστωθούν τα καθαρά αποτελέσματα προγνωστικής δύναμης του κάθε μοντέλου. Με αυτή την αναλυτική δομή, ο Wolf δοκίμασε εννέα συνδυασμούς αυτών των διαφορετικών μοντέλων (με τη βοήθεια δυαδικών λογιστικών παλινδρομήσεων), ώστε πρώτον να απομονώσει τις συνέπειες του ατομικού δόγματος και της θρησκευτικότητας, καθώς και τις συνέπειές τους σε συνδυασμό με το σταθερό μοντέλο της εκλογικής συμπεριφοράς. Δεύτερον, αναλύθηκαν οι διαφορές μιας δεκαετίας που περιλαμβάνει τη

4. Chr. Wolf, «Konfessionelle versus religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft», *Politische Vierteljahresschrift*, 37/4 (1996), σσ. 713-734.

γερμανική ενοποίηση, προκειμένου να φανερωθεί η ουσία του αξιώματος περί υποκατάστασης.

ΠΙΝΑΚΑΣ 2: Δόγμα (Δ) και ατομική θρησκευτικότητα (Θ) ως παράγοντες πρόγνωσης εκλογικών αποφάσεων στη Δυτική Γερμανία, 1992.

Μοντέλο	Σύνολο (N = 1305)		CDU (N = 422)		SPD (N = 571)		FDP (N = 131)		Bündis 90/Die Grünen (N = 181)	
	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²
1Δ	0,0158**	-	0,0236**	-	0,0076**	-	0,0002	-	0,0182**	-
2Θ	0,0612**	-	0,1028**	-	0,0275**	-	0,0018	-	0,0588**	-
3Δ/Θ	0,0631**	0,0019	0,1046**	0,0018	0,0315**	0,0040*	0,0030	0,0012	0,0595**	0,0007
4Θ/Δ	0,0631**	0,0473**	0,1046**	0,0809**	0,0315**	0,0239**	0,0030	0,0027	0,0595**	0,0412**
Σ	0,2099**	-	0,2845**	-	0,1367**	-	0,0436**	-	0,1847**	-
6 Δ/Σ	0,2162**	0,0063**	0,2941**	0,0096**	0,1421**	0,0054**	0,0436**	0,0000	0,1886**	0,0039
7 Θ/Σ	0,2298**	0,0198**	0,3208**	0,0363**	0,1461**	0,0095*	0,0461**	0,0025	0,1935**	0,0088*
8 Δ/Σ,Θ	0,2330**	0,0032	0,3255**	0,0046*	0,1512**	0,0051*	0,0467**	0,0007	0,1949**	0,0013
9Θ/Σ,Δ	0,2330**	0,0167**	0,3255**	0,0313**	0,1512**	0,0091**	0,0467**	0,0031	0,1949**	0,0062

Δ: Δογματική ιδιότητα: ρωμαιοκαθολικός, προτεστάντης.

Θ: Ατομική θρησκευτικότητα: συχνότητα εκκλησιασμού, θρησκευτική πεποίθηση, προτεραιότητα θρησκείας και εκκλησίας.

Σ: Σταθερό μοντέλο εκλογικής συμπεριφοράς.

+: $\alpha < 0,10$ * : $\alpha < 0,05$ ** : $\alpha < 0,01$

Βάση δεδομένων: Allbus 1992

Μοντέλα: Δ - Δόγμα· Θ - ατομική θρησκευτικότητα·

Δ/Θ Δόγμα, ελεγκτικό για ατομική θρησκευτικότητα

(= καθαρό αποτέλεσμα του Δόγματος)·

Θ/Δ Ατομική θρησκευτικότητα ελεγκτική για το δόγμα·

Σ - Σταθερό μοντέλο εκλογικής συμπεριφοράς (Ηλικία, φύλο, συμμετοχή σε συνδικάτα, τάξη, ενδιαφέρον για την πολιτική, δείκτης Inglehard, κλίμακα Αριστεράς - Δεξιάς)·

r^2 - συντελεστής προσδιορισμού («ψευδο - r^2 »)·

Δr^2 - βελτίωση της καταλληλότητας του μοντέλου διά μέσου της μεταβλητής («καθαρό αποτέλεσμα»).

Πηγή: Chr. Wolf, 1996.

Οι τελικές αναλύσεις ήσαν ταυτοχρόνως εντυπωσιακές και διαφορούμενες. Για τα δεδομένα του 1992, τα αποτελέσματα επιβεβαίωσαν ότι το δόγμα ήταν ασήμαντος προγνωστικός παράγοντας για την εκλογική συμπεριφορά, ενώ η θρησκευτικότητα επηρέαζε σημαντικά. Ανεξάρτητα από το ποια κομματική απόφαση αναλύοταν το 1992, η μεγαλύτερη διακύμανση εξηγείτο από την ατομική θρησκευτικότητα, ενώ το δόγμα φαινόταν να μην έχει σχεδόν καμία τέτοια συνέπεια.

Εάν, αντιθέτως, δοκιμαζόταν το σταθερό μοντέλο, από μόνο του εξηγούσε το 21% της δικαιολογημένης διακύμανσης. Εάν στο σταθερό μοντέλο συνυπολογιζόταν είτε το δόγμα είτε η θρησκευτικότητα, τότε η θρησκευτικότητα και πάλι έδειχνε ένα επιπρόσθετο αποτέλεσμα, ενώ το δόγμα από μόνο του παρέμενε σχεδόν ουδέτερο. Τέλος, δοκιμάζοντας το απομονωμένο καθαρό αποτέλεσμα είτε της θρησκευτικότητας είτε του δόγματος (σειρά 8 και 9), τα αποτελέσματα και πάλι έδειχναν ότι το δόγμα δεν έπαιξε σχεδόν κανένα ρόλο, ενώ η θρησκευτικότητα αύξησε την προβλεψιμότητα της εκλογικής συμπεριφοράς. Γι' αυτό ο Wolf συμπέρανε ότι, το 1992, δεν ήταν δυνατόν να αποδοθεί στο δόγμα καμία ιδιαίτερη αναλυτική σημασία, ενώ η ατομική θρησκευτικότητα βοήθησε να διευρυνθεί η προγνωστική δύναμη κατά την εξήγηση της εκλογικής συμπεριφοράς. Άρα, αναμφίβολα εκλογοφανή εμπειρικά ευρήματα φαινόταν να δικαιολογούν το αξίωμα της υποκατάστασης.

Όσον αφορά τη σύγκριση των δεδομένων του 1982 και του 1992, τα αποτελέσματα είναι αμφίβολα. Προς επίρρωση του αξιώματος, το καθαρό αποτέλεσμα του δόγματος διακόπηκε στο μέσον της περιόδου 1982-1992, ενώ το καθαρό αποτέλεσμα της θρησκευτικότητας αναδύθηκε λίγο νωρίτερα από το 1992.

ΠΙΝΑΚΑΣ 3: Δόγμα (Δ) και ατομική θρησκευτικότητα (Θ) ως παράγοντες πρόγνωσης εκλογικών αποφάσεων στη Δυτική Γερμανία, 1982.

Μοντέλο	Σύνολο (N = 2012)		CDU (N = 991)		SPD (N = 597)		FDP (N = 244)		Bündis 90/Die Grünen (N = 180)	
	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²
1Δ	0.0312**	-	0.0439**	-	0.0178**	-	0.0068**	-	0.0412**	-
2Θ	0.0583**	-	0.0865**	-	0.0368**	-	0.0050**	-	0.0745**	-
3Δ/Θ	0.0658**	0.0075**	0.0943**	0.0078**	0.0429**	0.0061**	0.0089**	0.0039**	0.0835**	0.0091**
4Θ/Δ	0.0658**	0.0346**	0.0943**	0.0505**	0.0429**	0.0251**	0.0089**	0.0021**	0.0835**	0.0426**
5Σ	0.2043**	-	0.2226**	-	0.1784**	-	0.0284**	-	0.2626**	-
6 Δ/Σ	0.2182**	0.0139**	0.2426**	0.0200**	0.1875**	0.0091**	0.0343**	0.0059**	0.2720**	0.0093**
7 Θ/Σ	0.2252**	0.0208**	0.2562**	0.0335**	0.1933**	0.0149**	0.0335**	0.0051**	0.2730**	0.0103**
8 Δ/Σ,Θ	0.2299**	0.0047**	0.2612**	0.0050**	0.1987**	0.0054**	0.0373**	0.0038**	0.2770**	0.0041**
9Θ/Σ,Δ	0.2299**	0.0116**	0.2612**	0.0185**	0.1987**	0.0112**	0.0373**	0.0030**	0.2770**	0.0051**

Πηγή: Chr. Wolf, 1996.

Συνάμα όμως, δυο σημαντικά αποτελέσματα αυτής της σύγκρισης αναιρούν το αξίωμα: πρώτον, ανεξάρτητα από ποιο μοντέλο χρησιμοποιείται, η θρησκευτικότητα πάντοτε αποδεικνύεται ισχυρότερη από το δόγμα. Επομένως, η διαδικασία υποκατάστασης δεν μπορούσε να παρατηρηθεί σ' αυτή τη δεκαετία. Δεύτερον, παρότι η στατιστική σπουδαιότητα αυξήθηκε στο σημαντικό μοντέλο 8, η ουσιαστική ανατίμηση του σκέτου 0,5% δεν είναι πολύ πειστική. Εάν λάβουμε για σύγκριση το μοντέλο 9, η θρησκευτικότητα και πάλι βελτίωσε την καταλληλότητα του μοντέλου περίπου 2%. Άρα, εφόσον το καθαρό

αποτέλεσμα της ατομικής θρησκευτικότητας ήταν τόσο υψηλό το 1982 όσο ήταν και δέκα χρόνια αργότερα, το αξίωμα της υποκατάστασης θα πρέπει επίσης ν' απορριφθεί.

Μια και δεν υπάρχουν διεξοδικά δεδομένα σ' αυτή την περίπτωση, δύο συμπεράσματα είναι δυνατόν ν' αντληθούν προσωρινά απ' αυτές τις συγκριτικές αναλύσεις: πρώτον, ότι η υποκατάσταση συνέβη πριν από το 1982, αφού δεν υπήρχε ουσιαστική διαφορά για να εξεταστεί στην αντιπαράθεση των δεδομένων. Τούτο θα σήμαινε ότι η δογματική διαίρεση ήταν κάποτε σε ισχύ, αλλά υποκαταστάθηκε εν τω μεταξύ, σε κάποια χρονική στιγμή πριν από το 1982. Δεύτερον, θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι ποτέ δεν υπήρξε δογματική διαίρεση, αλλά πάντοτε υφίστατο μία θρησκευτική διαιρετική τομή: εξαιτίας αυτού, ουδέποτε έλαβε χώρα κάποια υποκατάσταση, αλλά πρόκειται για αναλυτικό κατασκευάσμα, το οποίο εξηγείται από μια υπερβολική μέτρηση της ατομικής θρησκευτικότητας κατά το παρελθόν.

Αβεβαιότητες για το μέλλον

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, δηλαδή εάν η θρησκεία είναι ακόμη και θα εξακολουθεί να είναι σημαντικός παράγοντας για την εξήγηση της εκλογικής συμπεριφοράς, μπορεί αυτό να θεωρηθεί δεδομένο στο πλαίσιο της ενοποιημένης Γερμανίας; Μ' άλλα λόγια, η Ανατολική Γερμανία, μ' ένα σχεδόν καθ' ολοκληρίαν κοσμικό πληθυσμό, δεν ανατρέπει όλες αυτές τις εκλεπτυσμένες αναλύσεις του παρελθόντος;

Πράγματι, εάν κανείς εξετάσει τη δογματική ένταξη/ιδιότητα μέλους στη Γερμανία, αισθάνεται την επιθυμία να απορρίψει τους προαναφερθέντες συσχετισμούς ως ανακόλουθους όσον αφορά την Ανατολική Γερμανία, μια και πάνω από τα δύο τρίτα του συνολικού πληθυσμού δεν ανήκουν σε κανένα δόγμα.

ΠΙΝΑΚΑΣ 4: Ιδιότητα μέλους με βάση το δόγμα στην ενοποιημένη Γερμανία του 1992

	Καθολικός	Προτεστάντης	Άλλο/Κανένα
Δυτική Γερμανία ^α	43	38	19
Ανατολική Γερμανία ^β	6	27	67

α) συμπεριλαμβανομένου του Βερολίνου,

β) συμπεριλαμβανομένου του Βερολίνου

Αναμφίβολα, το ερώτημα εάν ή σε τι έκταση υπάρχει διαφορά στην εκλογική συμπεριφορά ανάμεσα σε προτεστάντες και καθολικούς, δεν είναι αποφασιστικό για την Ανατολική Γερμανία. Ωστόσο, για ορισμένους ερευνητές η περίπτωση της Ανατολικής Γερμανίας παρουσιάζει μεγαλύτερο ενδιαφέρον, αφού αυτή η ειδική κατάσταση θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως κατά προσέγγιση μελλοντικό μοντέλο της γερμανικής κοινωνίας σε μια συνεχιζόμενη διαδικασία εκκοσμίκευσης. Αυτό ίσως είναι, επί του παρόντος, υπερβολή, υπάρχουν όμως ζητήματα τα οποία συνηγορούν υπέρ αυτής της άποψης. Ένας βασικός δείκτης της προϊούσας εκκοσμίκευσης είναι ο αριθμός των ατόμων κατ' έτος τα οποία αρνούνται την εκκλησιαστική τους ιδιότητα. Ωστόσο δεν είναι μόνον οι καθαροί αριθμοί που εντυπωσιάζουν σ' αυτό το πλαίσιο, μα επιπλέον, ότι οι αριθμοί αυτοί είναι οι υψηλότεροι που παρατηρήθηκαν ποτέ και για τις δυο εκκλησίες. Μεταξύ 1990 και 1994, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία στη Γερμανία έχασε περίπου διακόσιες σαράντα εννέα χιλιάδες μέλη και, κατά προσέγγιση την ίδια περίοδο, μεταξύ 1991 και 1994, η Προτεσταντική Εκκλησία συρρικνώθηκε ακόμη περισσότερο κι έχασε ένα εκατομμύριο πρώην προτεστάντες. Σε σχέση με τον εκκλησιασμό, μια αρνητική εικόνα εμφανίζεται και πάλι.

ΠΙΝΑΚΑΣ 5: Δόγμα (Δ) και ατομική θρησκευτικότητα (Θ) ως παράγοντες πρόγνωσης εκλογικών αποφάσεων στην Ανατολική Γερμανία, 1992.

Μοντέλο	Σύνολο (N = 2012)		CDU (N = 991)		SPD (N = 597)		FDP (N = 244)		Bündis 90/Die Grünen (N = 180)	
	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²	ρ ²	Δρ ²
1Δ	0,0252 [*]	-	0,0450 ^{**}	-	0,0189 ^{**}	-	0,0103	-	0,0077	-
2Θ	0,0434 ^{**}	-	0,0633 ^{**}	-	0,0374 ^{**}	-	0,0069	-	0,0277 ^{**}	-
3ΔΘ	0,0466 ^{**}	0,0032	0,0672 ^{**}	0,0039	0,0376 ^{**}	0,0001	0,0149	0,0060	0,0295 ^{**}	0,0017
4Θ/Δ	0,0466 ^{**}	0,0214 ^{**}	0,0672 ^{**}	0,0222 ^{**}	0,0376 ^{**}	0,0186 ^{**}	0,0149	0,0046	0,0295 ^{**}	0,0218
5Σ	0,1033 ^{**}	-	0,1049 ^{**}	-	0,0496 ^{**}	-	0,0602 [*]	-	0,1189 ^{**}	-
6 Δ/Σ	0,1237 ^{**}	0,0204 ^{**}	0,1403 ^{**}	0,0354 ^{**}	0,0594 ^{**}	0,0198 ^{**}	0,0684 [*]	0,0082	0,1205 ^{**}	0,0016
7 Θ/Σ	0,1321 ^{**}	0,0287 ^{**}	0,1501 ^{**}	0,0452 ^{**}	0,0782 ^{**}	0,0285 ^{**}	0,0628 [*]	0,0025	0,1313 ^{**}	0,0125
8 Δ/Σ.Θ	0,1366 ^{**}	0,0045	0,1556 ^{**}	0,0055	0,0799 ^{**}	0,0017	0,0710 [*]	0,0083	0,1315 ^{**}	0,0001
9Θ/Σ.Δ	0,1366 ^{**}	0,0129 [*]	0,1556 ^{**}	0,0153	0,0799 ^{**}	0,0017 [*]	0,0710 [*]	0,0026	0,1315 ^{**}	0,0113

Πηγή: Chr. Wolf, 1994.

Το 1994, μόνον το 20% του συνόλου των καθολικών πήγαιναν στην εκκλησία, και μόνον περίπου το 5% των προτεσταντών. Επομένως, εάν και οι δυο απόψεις –η ιδιαίτερη κατάσταση στην Ανατολική Γερμανία ύστερα από τέσσερις δεκαετίες καθαρής απουσίας της θρησκείας από τη δημόσια ζωή και τον εκκοινωνισμό, καθώς και η εξέλιξη της ατομικής συμμετοχής σε κάποια θρησκεία στη Γερμανία εν γένει– εκληφθούν απλώς ως επιμέρους δείκτες της εκκοσμίκευσης, τότε είναι αρκετά ενδεικτικοί ώστε να αποδεχθούμε κάποιο μελλοντικό σενάριο, σύμφωνα με το οποίο όχι μόνον όσοι ομολογούν χριστιανοί θα είναι μια μειονότητα, αλλά εξίσου μειονότητα θα είναι και όσοι έχουν την ιδιότητα μέλους κάποιου δόγματος.

Εάν αυτή η πρόγνωση γίνει προς στιγμή αποδεκτή, τότε θα ήταν σκόπιμο να επαναλάβουμε εξ υπαρχής αυτές τις αναλύσεις μόνον για τον ανατολικογερμανικό πληθυσμό. Σ' αυτή την περίπτωση είναι σημαντικό να επισημάνουμε δύο πράγματα.

Πρώτον, όσον αφορά τους συσχετισμούς ανάμεσα σε δόγμα, ατομική θρησκευτικότητα κι εκλογική συμπεριφορά, η δομή είναι αρκετά όμοια μ' εκείνη που γνωρίζουμε από το δυτικό τμήμα της χώρας. Αυτό σημαίνει ότι το τελικό αποτέλεσμα της δογματικής ιδιότητας είναι σταθερά λιγότερο σημαντικό σε όλα τα δοκιμασμένα μοντέλα απ' ό,τι είναι το αποτέλεσμα της ατομικής θρησκευτικότητας για την εκλογική συμπεριφορά. Επομένως, μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι (1) δεν υπάρχουν ενδείξεις κάποιας επανεμφάνισης του δογματικού χάσματος για να μελετηθούν και (2) σημαντικότερο για το μέλλον είναι ότι, έστω και σε συντριπτικά κοσμικό περιβάλλον, η θρησκεία αναμφίβολα παραμένει σημαντικός παράγοντας για την εκλογική συμπεριφορά, ακόμη και σε μια αυξανόμενα εκκοσμικευμένη γερμανική κοινωνία.

Σύνοψη

Για μεγάλο χρονικό διάστημα, η θρησκευτική διαίρεση στη Γερμανία φαινόταν να διευθετείται πολιτικά. Από την εποχή του Bismarck, οι Γερμανοί ψηφοφόροι παρατάσσονταν σύμφωνα με τη δογματική τους ιδιότητα για να ψηφίσουν. Ωστόσο, διά μέσου των διαδικασιών εκκοσμίκευσης, της μεταβολής στην κοινωνική κλίμακα αξιών εν γένει και της διάβρωσης των καθολικών κοινωνιο-ηθικών milieux, ένα μακροχρόνιο εκλογικό χάσμα φαίνεται να έχει μετασηματιστεί. Κατά το παρελθόν, το δόγμα από μόνο του ήταν θεμελιώδης παράγοντας για την πρόβλεψη εκλογικών επιλογών. Σήμερα δεν ισχύει κάτι τέτοιο. Όσον αφορά την παλαιά Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας, ο μετασηματισμός της παραδοσιακής δογματικής διαιρετικής τομής σε μια θρησκευτική διαιρετική τομή φαίνεται να συνέβη εκ παραλλήλου ή μόλις μετά από τις αλλαγές στη συμπεριφορά και στις αξίες που ήδη αναφέραμε. Αυτή η

παρατήρηση αναπόφευκτα οδηγεί στο ερώτημα πού θα μπορούσαν να καταλήξουν τέτοιες διαδικασίες, ιδίως εάν η εκλογική βαρύτητα της θρησκείας αποτιμάται σε μια αυξανόμενη κοσμική κοινωνία. Στα νέα γερμανικά κρατίδια [Länder] που έζησαν σε αντιθρησκευτικό πολιτικό περιβάλλον για πάνω από τέσσερις δεκαετίες, τα δύο τρίτα του πληθυσμού δεν είναι μέλη κάποιας εκκλησίας. Ωστόσο, όπως αποδεικνύουν αναλύσεις στην Ανατολική Γερμανία, ακόμη κι εκεί η θρησκεία δεν θα χάσει τη σημασία της ως πολιτικός κι εκλογικός παράγοντας. Επομένως, είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα συνεχίσει να μειώνεται ο δογματικός διαχωρισμός, αλλά η θρησκεία θα παραμείνει σημαντικός παράγοντας ακόμη και σε μια, κατ' αύξουσα κλίμακα, κοσμική γερμανική κοινωνία.

Βασιλική Γεωργιάδου, * Ηλίας Νικολακόπουλος**

*Τύποι θρησκευτικής δέσμευσης, εκκλησιαστική πρακτική και πολιτικές προτιμήσεις.
Μια εμπειρική ανάλυση*

I. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Ο Gerhard Lenski, αναλύοντας τις μορφές θρησκευτικής έκφρασης στις ΗΠΑ, διέκρινε μεταξύ μιας «θεσμικού-οργανωσιακού τύπου» (associational) και μιας «κοινοτικού τύπου» (communal) θρησκευτικής δέσμευσης (religious commitment), στην εθνοτικά και θρησκευτικά πλουραλιστική αμερικανική κοινωνία.¹ Με τον πρώτο τύπο, ο Lenski περιγράφει εκδηλώσεις θρησκευτικής πίστης, οι οποίες προϋποθέτουν την ύπαρξη εξειδικευμένων ως προς το περιεχόμενό τους θρησκευτικών οργανώσεων (associational organizations), καθώς και την «προσωπική-υποκειμενική» αφοσίωση και την ελεύθερα συμφωνημένη συμμετοχή ομόδοξων πιστών στην εν γένει δράση και στο τελετουργικό των οργανώσεων αυτών. Με το δεύτερο τύπο, ο Αμερικανός κοινωνιολόγος αναφέρεται σε μορφές θρησκευτικής δέσμευσης που δεν βασίζονται σε ένα τυπικό-δογματικό,

* Επίκουρος Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου.

** Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.

1. Βλ. G. Lenski, *The Religious Factor. A sociological study of religion's impact on politics, economics and family life*, Doubleday & Company, Garden City, New York 1963.

αλλά σε ένα «συλλογικό» υπόβαθρο με οιονεί θρησκευτικό περιεχόμενο.² Στην κατά Lenski «κοινοτική θρησκευτικότητα», τα θρησκευτικά δόγματα και οι τυπικές τους οργανώσεις (κυρίως οι εκκλησίες) αποτελούν ένα μέσο για τη δημιουργία και τη συντήρηση σχέσεων και κοινωνικών αλληλεπιδράσεων, καθώς και ένα δυναμικό για τη συγκρότηση συλλογικών ταυτοτήτων.³

Η τυπολογία του G. Lenski για τις μορφές θρησκευτικής δέσμευσης αποδείχθηκε χρήσιμη προκειμένου να αναλυθεί το είδος της θρησκευτικής επιρροής στο σύγχρονο κόσμο, να διακριβωθεί η ποιότητα της θρησκευτικότητας και να γίνει αντιληπτή η ταυτόχρονη συνύπαρξη εκκοσμίκευσης και «θρησκευτικής αναγέννησης» στη νεωτερικότητα.⁴ Στη συγκυρία της ύστερης νεωτερικότητας, πάντως, η γενικότερη τάση αποριοθέτησης των ιδεολογικο-πολιτικά περιχαρακωμένων ταυ-

2. Η διάκριση του Lenski μεταξύ δύο τύπων θρησκευτικής δέσμευσης, «associational» και «communal», βρίσκεται κατ' αντιστοιχία κοντά στις βεμπεριανές έννοιες «Vergesellschaftung» (κοινωνικότητα) και «Vergemeinschaftung» (κοινοτικότητα). Με την πρώτη περιγράφονται κοινωνικές σχέσεις και δραστηριότητες που έχουν τα χαρακτηριστικά μιας οργανωμένης και ελλογα «συμφωνημένης σύνδεσης συμφερόντων», ενώ με τη δεύτερη, σχέσεις και δραστηριότητες που στηρίζονται σε μια, από την πλευρά των συμμετεχόντων, «υποκειμενική συναίσθηση (συναισθηματική ή παραδοσιακή) του συνανήκειν». Βλ. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. ημίτομος, J. C. B. Mohr 1976 (5η έκδοση), σ. 21. Περαιτέρω επεξηγήσεις για τον πρώτο και δεύτερο τύπο της κατά Lenski θρησκευτικής δέσμευσης στο K. D. Wald/S. Shye, «Religious Influence in Electoral Behavior: The role of institutional and social forces in Israel», *The Journal of Politics*, τόμ. 57, τεύχ. 2/1995, σσ. 495-507.

3. Για την ανάλυση σχέσεων κοινοτικού τύπου, βλ τις «Βασικές κοινωνιολογικές έννοιες», στο Weber, *ό.π.*, σσ. 22-23 (ελλ. μετάφρ. Μ. Κυπραίος, Κένταυρος, Αθήνα 1983). Ειδικότερα για την «κοινοτική θρησκευτικότητα», βλ και M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, C. H. Beck, München 2000, σ. 13.

4. Στο *ίδιο*, σ. 11. Για το θέμα αυτό, βλ. M. Riesebrodt, «Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne», στο H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (επιμ.), *Politisierte Religionen*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1998, σσ. 73 κ.ε.

τοτήτων, που μεταξύ άλλων εκδηλώνεται με τη χαλάρωση της θρησκευτικής αφοσίωσης «θεσμικού-οργανωσιακού» και «κοινοτικού τύπου» και ιδίως με τον περιορισμό του τακτικού εκκλησιασμού, είχε ως αποτέλεσμα την ανάδειξη ενός –κατά κάποιον τρόπο– εξατομικευμένου τύπου θρησκευτικής δέσμευσης. Τα «νέα θρησκευτικά κινήματα» και οι νέες θρησκευτικές ομάδες και αιρέσεις,⁵ καθώς και η κουλτούρα των διαφόρων οιονεί θρησκευτικών φαινομένων της Νέας Εποχής (New Age) αποτελούν «έκφραση ενός θρησκευτικού ατομικισμού».⁶ Σε αυτόν τον τύπο μιας «κατασκευασμένης», «patchwork» θρησκευτικότητας⁷ δεν κυριαρχεί η πίστη και η αφοσίωση σε κάποιο ενιαίο «κριτήριο της αλήθειας»⁸ και άρα δεν πρόκειται για μια «θεσμικού-οργανωσιακού τύπου» θρησκευτική δέσμευση, ούτε όμως κυριαρχεί και η αναζήτηση μιας συλλογικής ταυτότητας, όπως συμβαίνει στις –κατά Lenski– «κοινοτικού τύπου» θρησκευτικές εκφράσεις. Παρότι τα στοιχεία αυτού του νέου τύπου εξατομικευμένης θρησκευτικής δέσμευσης δεν έχουν ακόμη επαρκώς αναλυθεί ούτε έχουν εντοπιστεί όλες οι δυνατές εκφράσεις του, οι μέχρι στιγμής απόψεις συγκλίνουν στο ότι η εξατομικευμένη θρησκευτικότητα παραπέμπει σε μορφές θρησκευτικής έκφρασης «χωρίς Θεό»⁹ ή/και «χωρίς Εκκλησία».¹⁰ Στο πλαίσιο ειδικότερα του χριστιανισμού (όπως

5. Διεξοδικά για τα νέα θρησκευτικά κινήματα στο E. Barker, *New Religious Movements. A Practical Introduction*. London 1989.

6. Βλ. Σ. Ζουμπουλάκης, «Ο Θεός επιστρέφει στην Ευρώπη; Δοκίμιο για τη θρησκευτική δυνατότητα άθεης θρησκείας. Εισαγωγή», στο Ζ. Ντάνιελ, *Ο Θεός είναι φανατικός; Δοκίμιο για τη θρησκευτική ανικανότητα του πιστεύειν*, Πόλις, Αθήνα 1998, σ. 36.

7. Οι διατυπώσεις από αφέρωμα του περιοδικού *Der Spiegel* («Die Rückkehr des Glaubens»), τεύχ. 52/2000, σ. 124.

8. Βλ. Ζουμπουλάκης, *ό.π.*, σ. 37.

9. Στο *ίδιο*, σσ. 39-40.

10. Βλ. G. Davie, *Religion in Britain since 1945*, Blackwell, Oxford 1994, σσ. 93-116.

και των άλλων μονοθεϊστικών θρησκειών), το θρησκευέσθαι χωρίς προσωπική πίστη σε ένα Θεό, αλλά και χωρίς τακτική και συστηματική συμμετοχή σε μια τυπική θρησκευτική οργάνωση, συνιστά το κεντρικό γνώρισμα ενός «εξατομικευμένου τύπου» θρησκευτικής δέσμευσης, ο οποίος –σε μια γενικότερη συγκυρία «επιστροφής των θρησκειών» στην ύστερη νεωτερικότητα–¹¹ έρχεται να συμπληρώσει τις ήδη υπάρχουσες μορφές θρησκευτικής έκφρασης.

Επεξεργασμένη και εμπλουτισμένη με τις «εν ενεργεία υπαρκτές» μορφές θρησκευτικής δέσμευσης,¹² η τυπολογία του G. Lenski μπορεί να αποτελέσει σημαντικό εργαλείο για την ανάλυση της εκκλησιαστικής πρακτικής, όπως και των επιδράσεων που ασκεί ο θρησκευτικός παράγοντας στις πολιτικές προτιμήσεις και στην κομματική επιλογή πολιτών διαφορετικής θρησκευτικής δέσμευσης. Μια τέτοια ανάλυση θα μπορούσε να προσδώσει νέα ώθηση στην επιστημονική συζήτηση περί των «δογματικών διαιρετικών τομών», η οποία έχει αισθητά περιθωριοποιηθεί, ιδίως μετά τη συρρίκνωση μεταπολεμικά του καθολικού milieu, το συνεχή περιορισμό του σκληρού πυρήνα των μελών των χριστιανικών εκκλησιών και το πτωτικό ποσοστό εκείνων που ομολογούν πίστη στις θεμελιώδεις αρχές ενός χριστιανικού δόγματος.¹³ Παρ' όλο που οι εξελίξεις αυτές οδήγησαν στην εξασθένηση των διαιρέσεων που ως επίκεντρό τους έχουν τη θρησκεία, η υπόστασή τους επανεπιβεβαιώνεται κάθε φορά που αναδεικνύονται στο πο-

11. Για το θέμα αυτό, βλ. Riesebrodt 2000, *ό.π.*

12. Βλ. Wald/Shye, *ό.π.* και W. C. Roof, «Concepts and Indicators of Religious Commitment: A critical review», στο R. Wuthnow (επιμ.), *The Religious Dimension: New directions in quantitative research*, Academic, New York 1979.

13. Βλ. σχετικά το *European Value Survey* (1981 και 1990), όπως αναφέρεται από τους W. Jagodzinski/K. Dobbelaere, «Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa», στο J. Bergmann/A. Hahn/Th. Luckmann, *Religion und Kultur*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1993, σσ. 77-85.

λιτικό προσκήνιο διακυβεύματα κυρίως στον άξονα των αξιών (value cleavages), όπως λ.χ. χαλαρότερες νομοθετικές ρυθμίσεις για την έκδοση διαζυγίων ή για τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων, περιορισμοί για τη δημόσια χρήση χριστιανικών συμβόλων, για την κρατική χρηματοδότηση των θρησκευτικών σχολείων κ.λπ. Πρόκειται για προβλήματα δημόσιου χαρακτήρα (public issues), για τα οποία οι θεσμικές εκπροσωπήσεις των δογμάτων, αλλά και ευρύτερες ομάδες θρησκευόμενων και εκκλησιαζόμενων πιστών, εκδηλώνουν ένα αυξημένο ενδιαφέρον όσον αφορά τον τρόπο της πολιτικής αντιμετώπισης τους από τους παράγοντες της κοσμικής εξουσίας. Διαπιστώνεται, επομένως, ότι η θρησκευτική διαιρετική τομή, προσαρμολοζόμενη στα δεδομένα της ύστερης νεωτερικότητας, διατηρεί ακόμα την ισχύ της στις σύγχρονες κοινωνίες, παρά τη σταδιακή αποδυνάμωση των θρησκευτικών milieux. Ο εντοπισμός και η ανάλυση των μορφών θρησκευτικής έκφρασης μπορεί να εξηγήσει το γεγονός αυτής της εκ πρώτης όψεως αντιφατικής εξέλιξης. Κατά μια υπόθεση εργασίας, λοιπόν, η «δογματική διαιρετική τομή» αποδυναμώνεται –κυρίως ως αποτέλεσμα της συρρίκνωσης των θρησκευτικών milieux αλλά και εξαιτίας της ανάδειξης νέων διακυβευμάτων δημόσιου χαρακτήρα– και σταδιακά υποκαθίσταται από μια «θρησκευτική διαιρετική τομή».¹⁴ Η μεταβολή αυτή υποδηλώνει την έλλειψη ενός σταθερού «εκλογικού κανόνα», δηλαδή μιας ξεκάθαρης, σχεδόν δεσμευτικής, πολιτικής και εκλογικής προτίμησης των ιδεολογικά περιχαρακωμένων μελών ενός θρησκευτικού milieu, ο οποίος εν είδει «πολιτικού αντανάκλαστικού»¹⁵ διοχετεύει τις προτιμήσεις αυτές σε κάποιο συγκεκριμένο πολιτι-

14. Βλ. Chr. Wolf, «Konfessionelle versus religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft», *Politische Vierteljahresschrift*, τόμ. 37, τεύχ. 4/1996, σσ. 713-734.

15. Βλ. G. Mielke, «Des Kirchturms langer Schatten», στο Landeszentrale für politische Bildung Baden Württemberg (επιμ.), *Wahlverhalten*, W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, σ. 142.

κό κόμμα.¹⁶ Διαφορετικά διατυπωμένο, δεν είναι πια αυτό καθ' αυτό το δόγμα και η αφοσίωση σ' αυτό (denominational religiosity/commitment) που εξοικειώνει τους πιστούς με συγκεκριμένες πολιτικές αντιλήψεις και ουσιαστικά τους στοιχίζει σε ορισμένα πολιτικά κόμματα. Σημαντικό ρόλο σε αυτήν τη διεργασία διαδραματίζουν η ύπαρξη και τα χαρακτηριστικά μιας θρησκευτικής δέσμευσης, αλλά και η συστηματική εκκλησιαστική πρακτική.

II. Τύποι θρησκευτικής δέσμευσης, εκκλησιαστική πρακτική και δογματική θρησκευτικότητα

A) Εμπειρικό υλικό και οι υποθέσεις εργασίας

Στο θεωρητικό πλαίσιο, που συνοπτικά σκιαγραφήθηκε προηγουμένως, εντάσσεται η ανάλυση που ακολουθεί σχετικά με τους τύπους θρησκευτικής δέσμευσης οι οποίοι διακρίνονται στη σημερινή Ελλάδα, τις σχέσεις που οι θρησκευόμενοι συνάπτουν με τις θεμελιώδεις αρχές του δόγματος (δογματική θρησκευτικότητα) και την επίδραση των σχέσεων αυτών στην εκκλησιαστική πρακτική, τις πολιτικές αντιλήψεις και τις εκλογικές προτιμήσεις. Ως σημείο αναφοράς χρησιμοποιούνται ορισμένα πρόσφατα εμπειρικά δεδομένα, με βάση τα οποία επιχειρείται μια πρώτη διερευνητική προσέγγιση, τα συμπεράσματα της οποίας θα πρέπει πάντως να αντιμετωπιστούν κυρίως ως υποθέσεις και ενδείξεις για περαιτέρω έρευνα.¹⁷ Τα εμπειρικά αυτά δεδομένα αναφέρονται ειδικότερα:

16. Βλ. W. Jagodzinski/M. Quandt, «Religion und Wahlverhalten in der längsschnittlichen Entwicklung», στο M. Klein/W. Jagodzinski/E. Mochmann/D. Ohr (επιμ.), *50 Jahre Empirische Wahlforschung in Deutschland*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2000, σ. 179.

17. Τα εμπειρικά στοιχεία προέρχονται από την εξαμηνιαία συνδρομητική ποσοτική έρευνα «Τάσεις» της MRB, που πραγματοποιήθηκε από 6 έως

- στον αυτοπροσδιορισμό των ερωτωμένων ως προς την ποιότητα της προσωπικής θρησκευτικής τους δέσμευσης (βλ. Πίνακα 1Α),¹⁸
- στη συχνότητα εκκλησιασμού (βλ. Πίνακα 1Β),¹⁹
- στην αποδοχή μιας θεμελιώδους αρχής του χριστιανικού δόγματος, που αφορά την πίστη σε μια «μετά θάνατο ζωή» (βλ. Πίνακα 1Γ),²⁰ και
- στη συχνότητα προσευχής (βλ. Πίνακα 1Δ)

Αφετηριακό σημείο της μελέτης που ακολουθεί αποτελεί η προοπάθεια εντοπισμού των τύπων θρησκευτικής δέσμευσης,

16 Ιουνίου 2000, σε αντιπροσωπευτικό πανελλαδικό δείγμα 2.000 ατόμων, 18 ετών και άνω, που έχουν δικαίωμα ψήφου. Η επιλογή του δείγματος έγινε με τη μέθοδο της στρωματοποιημένης πανελλαδικής δειγματοληψίας σε περιοχές της ηπειρωτικής Ελλάδας και της Κρήτης. Για την ορθή αποτίμηση, πάντως, των δεδομένων της έρευνας θα πρέπει να συνυπολογιστεί και η ιδιαίτερα φορτισμένη συγκυρία της περιόδου εκείνης, κατά την οποία πραγματοποιήθηκαν οι μαζικές εκδηλώσεις για το ζήτημα των ταυτοτήτων.

18. Η διατύπωση της σχετικής ερώτησης αναπαράγει, σε γενικές γραμμές, την αντίστοιχη κλασική ερώτηση που χρησιμοποιεί η γαλλική σχολή της εκκλησιαστικής κοινωνιολογίας. Βλ. ενδεικτικά, SOFRES, *L'identité catholique*, Παρίσι 1986 και G. Michelat, «Les indicateurs du niveau d'intégration religieuse», στο El. Dupoirier, J.-L. Parodi, *Les indicateurs socio-politiques aujourd'hui*, Παρίσι 1997, σσ. 185-199.

19. Ως «τακτικά» εκκλησιαζόμενοι στο πλαίσιο της ελληνικής Ορθοδόξιας χαρακτηρίζονται εκείνοι που πηγαίνουν στην εκκλησία τουλάχιστον «2-3 φορές το μήνα», βλ. σχετικά Β.Γεωργιάδου/Ηλ.Νικολακόπουλος, «Ο λαός της Εκκλησίας», στο V-PRC, *Η κοινή γνώμη στην Ελλάδα. Έρευνες-Δημοσκοπήσεις 2001*, Νέα Σύνορα Αθήνα 2000, σσ. 141-185. Επειδή στην έρευνα «Τάσεις Ιουνίου 2000» η διατύπωση της σχετικής ερώτησης ήταν ελαφρώς διαφορετική, για τις ανάγκες της παρούσας μελέτης ως «τακτικά» εκκλησιαζόμενοι ορίστηκαν όσοι πηγαίνουν στην εκκλησία τουλάχιστον «1-2 φορές το μήνα».

20. Πρβλ. την αντίστοιχη ερώτηση σε SOFRES, ό.π. Η ίδια ερώτηση είχε συμπεριληφθεί και παλαιότερα (το 1989) σε έρευνα του ΕΚΚΕ για την Πολιτική Κουλτούρα και την Πολιτική Συμπεριφορά.

καθώς και των σχέσεων θρησκευτικής δέσμευσης, δογματικής θρησκευτικότητας και εκκλησιαστικής πρακτικής στην Ελλάδα κατά την ύστερη μεταπολίτευση. Κεντρική θέση στην όλη ανάλυση κατέχει η υπόθεση εργασίας ότι μεταξύ εκείνων που στην έρευνα αυτοπροσδιορίζονται ως χριστιανοί («πιστοί χριστιανοί», «χριστιανοί από παράδοση», «χριστιανοί αλλά κριτικοί απέναντι στην εκκλησία») μπορεί να υφίσταται ένας εκκλησιαστικός δεσμός και μια θρησκευτική δέσμευση, χωρίς όμως ο δεσμός και η δέσμευση αυτή απαραίτητως να στηρίζονται σε μια θρησκευτικότητα δογματικού τύπου. Εάν το ενδεχόμενο θρησκευτικών εκφράσεων «χωρίς Θεό» ή/και «χωρίς Εκκλησία» είναι εν γένει υπαρκτό στη συγκυρία της ύστερης νεωτερικότητας, στόχος της ανάλυσης που ακολουθεί είναι να ανιχνεύσει την εμφάνιση αντίστοιχων εκδηλώσεων στο πλαίσιο της ελληνικής Ορθοδοξίας κατά τη χρονική περίοδο της ύστερης μεταπολίτευσης. Όπως εξάλλου η μακρόχρονη εμπειρία χωρών της ηπειρωτικής Ευρώπης καταδεικνύει, παρά τη συνήθως δεξιόστροφη ιδεολογικο-πολιτική τοποθέτηση όσων εμφανίζουν μια θρησκευτική δέσμευση, οι εκδηλώσεις θρησκευτικότητας στην ύστερη νεωτερικότητα δεν ευθυγραμμίζονται προς μια μονοδιάστατη πολιτική τοποθέτηση και εκλογική προτίμηση. Υπόθεση εργασίας της μελέτης που ακολουθεί είναι ότι, και στην περίπτωση της Ελλάδας, οι πολιτικές και εκλογικές προτιμήσεις των ψηφοφόρων με θρησκευτική δέσμευση δεν παρουσιάζουν μια αυστηρή πολιτικο-κομματική ευθυγράμμιση. Πιστοί χριστιανοί που εκκλησιάζονται τακτικά και διαθέτουν μια δογματικά περιχαρακωμένη θρησκευτικότητα εμφανίζουν πράγματι έναν δεξιόστροφο προσανατολισμό των ιδεολογικο-πολιτικών τους τοποθετήσεων και των εκλογικών τους προτιμήσεων. Ωστόσο, μεταξύ αυτών δεν διαπιστώνεται η ύπαρξη κάποιου αυστηρού εκλογικού κανόνα που να τους στοιχίζει στη Δεξιά παγιώνοντας την προτίμησή τους σε αυτήν. Επιπλέον, χαλαρότερες μορφές δογματικής

θρησκευτικότητας, θρησκευτικής δέσμευσης και εκκλησιαστικής πρακτικής είναι συμβατές με έναν κεντρικό ή και κεντροαριστερό προσανατολισμό των πολιτικο-εκλογικών προτιμήσεων. Διατυπωμένη διαφορετικά η κεντρική αυτή υπόθεση εργασίας σημαίνει ότι για τη μελέτη των (οπωσδήποτε υπαρκτών) σχέσεων μεταξύ θρησκευτικότητας και ιδεολογικής τοποθέτησης είναι απαραίτητο να συνυπολογιστούν οι επιμέρους διαστάσεις της θρησκευτικότητας, με βάση τις οποίες οι γενικώς αυτοπροσδιοριζόμενοι ως χριστιανοί επιμερίζονται σε σαφώς διακριτούς τύπους θρησκευτικής δέσμευσης.

B) Παρουσίαση και ανάλυση των στοιχείων της έρευνας

1. Συνεξετάζοντας τις απαντήσεις ως προς τα δύο πρώτα κριτήρια (αυτοπροσδιορισμός και συχνότητα εκκλησιασμού) διαπιστώνεται ότι το 1/3 περίπου του πληθυσμού, συνδυάζοντας τη δήλωση «είμαι πιστός χριστιανός» με «τακτική» προσέλευση στην εκκλησία, προσεγγίζει περισσότερο έναν «θεσμικό-οργανωσιακό τύπο» θρησκευτικής δέσμευσης. Στο εσωτερικό όμως της ευρύτερης αυτής ομάδας διακρίνονται τουλάχιστον δύο σαφείς και σχεδόν ισομεγέθεις υποκατηγορίες. Πρώτον, ο συμπαγής και συνεκτικός πυρήνας των «πιστών χριστιανών», οι οποίοι μετέχουν προσωπικά στο τελετουργικό τυπικών θρησκευτικών οργανώσεων (εκκλησία) και στο πλαίσιο μιας δογματικής θρησκευτικότητας ασπάζονται μια –τουλάχιστον– θεμελιώδη αρχή (αλήθεια) της χριστιανικής πίστης τους. Και δεύτερον, εκείνοι οι οποίοι, αν και δηλώνουν «πιστοί χριστιανοί» και «τακτικά» εκκλησιαζόμενοι, εντούτοις αμφιβάλλουν για μια θεμελιώδη αλήθεια του θρησκευτικού δόγματος: την πίστη στη μετά θάνατο ζωή.

Για την πρώτη κατηγορία των χριστιανών, οι οποίοι ομολογούν πίστη, εκκλησιάζονται τακτικά και ασπάζονται θεμελιώ-

δεις αρχές της πίστης αυτής, η θρησκευτική έκφραση έχει σημείο αναφοράς το ίδιο το δόγμα και τους θεσμούς του, δηλαδή την οργανωμένη και «τυπική θρησκεία» («*formal religion*»), σύμφωνα με την εύστοχη και περιεκτική διατύπωση των Wald/Shye.²¹ Αυτός ο τύπος «θεσμικής-οργανωσιακής δέσμευσης» εντός των ορίων μιας «τυπικής θρησκείας» παραπέμπει μάλιστα σε μια κοινωνικά ομογενοποιημένη ταυτότητα «πιστού χριστιανού»: κατώτερες κοινωνικο-οικονομικές και μορφωτικές κατηγορίες και κυρίως γυναίκες και άτομα μεγάλων ηλικιών αποτελούν τη μεγάλη πλειοψηφία του συμπαγή αυτού πυρήνα των «πιστών χριστιανών» (βλ. Πίνακα 2). Αντίστοιχα, σε μεγάλο βαθμό, κοινωνικά χαρακτηριστικά προσδιορίζουν και τη δεύτερη κατηγορία των κατά δήλωση «πιστών χριστιανών» (βλ. Πίνακα 2), εκείνους δηλαδή οι οποίοι, αν και εκκλησιάζονται «τακτικά», εντούτοις αντιμετωπίζουν με επιφύλαξη την πιο θεμελιώδη αλήθεια της χριστιανικής πίστης (στη μεγάλη τους πλειοψηφία υιοθετούν την άποψη ότι «κάτι υπάρχει μετά το θάνατο, αλλά δεν ξέρω ακριβώς τι είναι»). Για την κατηγορία αυτή των «πιστών χριστιανών» (οι οποίοι μάλιστα προσεύχονται τακτικότερα – το 90% τουλάχιστον μία-δύο φορές τη βδομάδα), η αποδοχή του δόγματος έχει δευτερεύουσα σημασία, σε σχέση με την «προσωπική-υποκειμενική» δέσμευση του συνανήκειν σε μία οργανωμένη εκκλησία. Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί, ως ακραία περίπτωση, ότι υπάρχει και μια όχι ευκαταφρόνητη μειοψηφία (περί το 10% του συνόλου των «τακτικά» εκκλησιαζόμενων «πιστών χριστιανών»), η οποία θεωρεί ότι «δεν υπάρχει τίποτα μετά το θάνατο».

Ο τύπος θρησκευτικής δέσμευσης που περιγράφεται από τον συνδυασμό του «τακτικού» εκκλησιασμού με τον αυτοπροσδιορισμό των ερωτώμενων ως «πιστών χριστιανών» παραπέμπει σε μία σαφώς δεξιόστροφη πολιτική ταυτότητα, με μέσο όρο αυτο-

21. Βλ. Wald/Shye, *ό.π.*, σ. 496.

τοποθέτησης 7,1 στη δεκαβάθμια κλίμακα Αριστερά (1) – Δεξιά (10). Στο τμήμα αυτό του εκλογικού σώματος η ΝΔ ξεπέρασε, στις βουλευτικές εκλογές του Απριλίου 2000, το 58%, αλλά το γεγονός και μόνον ότι μία ισχυρή μειοψηφία εμφανίζεται να έχει προτιμήσει ένα πολιτικό κόμμα από το χώρο της Αριστεράς και της Κεντροαριστεράς (κυρίως το ΠΑΣΟΚ με 36% και δευτερευόντως το ΔΗΚΚΙ με 3%, το ΚΚΕ με 1,5% και τον ΣΥΝ με 0,8%), υποδηλώνει ότι η κατηγορία των «τακτικά» εκκλησιαζόμενων «πιστών χριστιανών» δεν εμφανίζει συνολικά μια αυστηρή κομματική περιχαράκωση, ούτε μια απολύτως ομογενοποιημένη εκλογική συμπεριφορά. Με άλλα λόγια, ακόμη και για τους «τακτικά» εκκλησιαζόμενους «πιστούς χριστιανούς» στην Ελλάδα κατά την ύστερη μεταπολίτευση δεν παρατηρείται η λειτουργία ενός αυστηρού «εκλογικού κανόνα». ²² Η λειτουργία ενός τυπικού «εκλογικού κανόνα» ως ενός «ρυθμιστικού πολιτικού αντανακλαστικού», ²³ όπως καταδεικνύουν παραδείγματα από την εκλογική ιστορία κυρίως της ηπειρωτικής Ευρώπης, απαιτεί ακόμη ευκρινέστερο προσανατολισμό προτιμήσεων κάποιας περιχαρακωμένης ομάδας εκλογέων υπέρ ενός συγκεκριμένου κόμματος, πράγμα που οπωσδήποτε σημαίνει μεγαλύτερες και εντονότερες αποστάσεις της από κάποιο άλλο. ²⁴

22. Για την ύπαρξη ενός «εκλογικού κανόνα» (Wahlnorm) υπέρ της Ένωσης των Χριστιανικών Κομμάτων (CDU/CSU) στο σκληρό πυρήνα των καθολικών της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας (ΟΔΓ), βλ. Jagodzinski/Quandt, *ό.π.*, σσ. 160-161.

23. Βλ. Mielke, *ό.π.*, σ. 142.

24. Έχει υπολογιστεί ότι στην ΟΔΓ, στο χρονικό διάστημα 1948-1998, η μέση τιμή της εκλογικής δύναμης του CDU/CSU στους συχνά εκκλησιαζόμενους καθολικούς ήταν 64%, ενώ η δύναμη του SPD στην ίδια κατηγορία εκλογέων έφθανε μόλις στο 15%. Για το θέμα αυτό και σχετικά στοιχεία, βλ. B. Boll, «Θρησκεία, πολιτική και εκλογική συμπεριφορά στη Γερμανία. Ιστορικές εμπειρίες, σύγχρονα ερωτήματα και αβεβαιότητες για το μέλλον» (Πίνακας 1), που δημοσιεύεται στον παρόντα τόμο. Σε αυτήν τη συγκεκριμέ-

2. Στον ίδιο τύπο «θεσμικής-οργανωσιακής» θρησκευτικής δέσμευσης, αν και σαφώς στις παρυφές του, μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκει επίσης μία μερίδα του πληθυσμού (12,7% του δείγματος), τα μέλη της οποίας, αν και εκκλησιαζόνται σχετικώς «τακτικά» (κατά κανόνα 1-2 φορές το μήνα), εντούτοις αποφεύγουν να αυτοπροσδιοριστούν ως «πιστοί χριστιανοί», επιλέγοντας, σχεδόν εξίσου, τη δήλωση «είμαι χριστιανός από παράδοση» ή «είμαι χριστιανός, αλλά κριτικός απέναντι στην εκκλησία». Η κατηγορία αυτή δεν διακρίνεται από κάποια ιδιαίτερα κοινωνικο-δημογραφικά χαρακτηριστικά (αντιπροσωπεύοντας σε όλες τις επιμέρους κατηγορίες ποσοστά που κυμαίνονται από 10% έως 15%) και διατηρεί μία μάλλον επαμφοτερίζουσα σχέση με τις βασικές αλήθειες του δόγματος (μόνον το 40% πιστεύει στη «μετά θάνατον ζωή»). Ο σχετικά «τακτικός» εκκλησιασμός, που επικαθορίζει τον τύπο της θρησκευτικής της δέσμευσης και η μετριοπαθής δεξιόστροφη πολιτική της τοποθέτηση (οι μισοί περίπου ή αποφεύγουν να τοποθετηθούν στον άξονα Αριστερά-Δεξιά ή επιλέγουν τις μεσαίες θέσεις 5 και 6), περιγράφουν μία κατηγορία κεντροδεξιών ψηφοφόρων που βρίσκονται στο μεταίχμιο μεταξύ «θεσμικής-οργανωσιακής» και «κοινωνικής» θρησκευτικότητας.

3. Το «μη τακτικά» εκκλησιαζόμενο τμήμα του πληθυσμού παρουσιάζει τα ακριβώς αντίθετα κοινωνικο-δημογραφικά χαρακτηριστικά από το «λαό της Εκκλησίας».²⁵ Δεν συνιστά

νη κατηγορία των καθολικών ως προς το θρήσκευμα εκλογέων θα ήταν δυνατό να υποστηριχτεί η λειτουργία ενός «εκλογικού κανόνα». Πάντως, η πλέον χαρακτηριστική ύπαρξη και λειτουργία ενός τέτοιου «κανόνα» αναγνωρίζεται στην κομματική προτίμηση του καθολικού milieu για το Deutsche Zentrumspartei στη διάρκεια της Γερμανικής Αυτοκρατορίας και της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, βλ. σχετικά Mielke, *ό.π.*, σσ. 141-142.

25. Βλ. αναλυτικά Γεωργιάδου/Νικολακόπουλος, *ό.π.*

όμως ένα ενιαίο σύνολο ως προς τον τύπο θρησκευτικής δέσμευσης που υιοθετεί. Μία σημαντική μερίδα τους (περίπου το 1/3) αυτοπροσδιορίζονται ως «πιστοί χριστιανοί», οι οποίοι χωρίς να ασπάζονται αναγκαστικά τις αλήθειες του δόγματος (μόνο το 40% περίπου πιστεύει στη «μετά θάνατον ζωή»), εντούτοις προσεύχονται αρκετά συχνά (το 65% τουλάχιστον 1-2 φορές τη βδομάδα), μετέχοντας κυρίως σε μία μάλλον «κοινοτικού» τύπου θρησκευτική δέσμευση.

Τον πιο αμιγή τύπο «κοινοτικής» θρησκευτικής δέσμευσης συνιστά εκείνη η μερίδα του πληθυσμού, τα μέλη της οποίας, χωρίς να εκκλησιάζονται «τακτικά», αυτοπροσδιορίζονται ως «χριστιανοί από παράδοση». Τα κοινωνικο-δημογραφικά τους χαρακτηριστικά παραπέμπουν σε μια κατηγορία χριστιανών χωρίς ιδιαίτερη εσωτερική κοινωνική ομοιογένεια, όπως εκείνη που διαθέτει η κατηγορία των «πιστών χριστιανών». Καθώς επίσης τα συνήθως περισσότερα εκκοσμικευμένα και αποθρησκευτικοποιημένα τμήματα του πληθυσμού –άνδρες, νεότερες ηλικιακές ομάδες (18-44 ετών), μεσαία και ανώτερα μορφωτικά στρώματα, αλλά και ψηφοφόροι κομμάτων της Κεντροαριστεράς– αντιπροσωπεύονται με ικανοποιητικά έως υψηλά ποσοστά μεταξύ των «χριστιανών από παράδοση», οι τελευταίοι είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι εμφανίζουν μια χαμηλή περιχαράκωση της θρησκευτικής τους ταυτότητας. Αποστασιοποιημένοι από τις αλήθειες του δόγματος (μόνο το 16% πιστεύει στη «μετά θάνατον ζωή») και μη περιχαρακωμένοι θρησκευτικά, όσοι δηλώνουν εκ παραδόσεως και όχι εκ πίστεως χριστιανοί, βρίσκονται σε απόσταση από μια «τυπική θρησκεία», εγγύτερα όμως σε μια θρησκεία η οποία αναγνωρίζεται ως δυναμικό για την κάλυψη συλλογικών αναγκών αυτού του τμήματος της κοινωνίας («folk»/«popular religion»).

Σαφώς αριστερόστροφοι, οι μη «τακτικά» εκκλησιαζόμενοι «χριστιανοί από παράδοση» εμφανίζουν στην πολιτική και εκλογική τους προτίμηση και επιλογή περίπου την ακριβώς

αντεστραμμένη εικόνα από εκείνη των «πιστών χριστιανών». Το 53% δηλώνει δηλαδή ότι έχει ψηφίσει ΠΑΣΟΚ στις βουλευτικές εκλογές του Απριλίου 2000, το 30% Νέα Δημοκρατία, το 9,0% ΚΚΕ και 7% ΣΥΝ ή ΔΗΚΚΙ.

4. Μία σημαντική, τέλος, κατηγορία μη «τακτικά» εκκλησιαζόμενων (που αντιστοιχεί στο 14,7% συνολικού δείγματος) επιλέγει τον αυτοχαρακτηρισμό «(είμαι) χριστιανός αλλά κριτικός απέναντι στην εκκλησία», ο οποίος παραπέμπει εξαρχής σε μια ιδιαίτερη θρησκευτική δέσμευση. Η ιδιαιτερότητα αυτή σχετίζεται, εν πρώτοις, με το γεγονός ότι η ταυτότητα, όσων προβαίνουν στην παραπάνω δήλωση, δεν καλλιεργείται μέσα από την ενσωμάτωσή τους στην κατεξοχήν κοινότητα πιστών (εκκλησία), αλλά απεναντίας προκύπτει από την απόσταση και την κριτική τους στάση έναντι της εκκλησίας. Ο τύπος του «χριστιανού αλλά κριτικού απέναντι στην εκκλησία», που κατά κανόνα εκκλησιάζεται το πολύ 1-2 φορές το χρόνο και στη μεγάλη του πλειοψηφία (περίπου 85%) δεν πιστεύει στη «μετά θάνατον ζωή», είναι φανερό ότι δεν καλλιεργεί μια –κατά Lenski– «θεσμική-οργανωσιακή δέσμευση» με την πίστη του. Κάτι τέτοιο επιβεβαιώνεται, κατά δεύτερον, από το γεγονός ότι, με βάση τα κοινωνικο-δημογραφικά χαρακτηριστικά των «χριστιανών με κριτική στάση απέναντι στην εκκλησία», στην κατηγορία αυτή ανατρέπεται ή και αντιστρέφεται πλήρως το προφίλ του «λαού της εκκλησίας». Αν δηλαδή, όπως έχει ήδη αλλού αναλυθεί,²⁶ γυναίκες, κάτοικοι ημιαστικών και αγροτικών περιοχών, άτομα μεγάλων ηλικιών, με χαμηλό μορφωτικό και κοινωνικο-οικονομικό επίπεδο συνθέτουν το βασικό προφίλ της ομάδας των «πιστών» και «τακτικά» εκκλησιαζόμενων χριστιανών κατά τη μεταπολίτευση, άνδρες, άτομα μικρών και μεσαίων ηλικιακών κατηγοριών, με μεσαίο ή ανώτε-

26. Στο ίδιο, σσ. 160-161/Πίνακας 5.

ρο κοινωνικο-οικονομικό και μορφωτικό επίπεδο δημιουργούν την κυρίως εικόνα των «χριστιανών με κριτική στάση απέναντι στην εκκλησία». Να επισημανθεί, μάλιστα, στο σημείο αυτό ότι στους χριστιανούς με κριτική στάση το ποσοστό των ανώτερων κοινωνικο-οικονομικών τάξεων υπολογίζεται στην παρούσα έρευνα όσο και εκείνο των κατώτερων (26,8% έναντι 27%), ενώ μια περίπου αντίστοιχη ισορροπία (21% έναντι 19,2%) παρατηρείται μεταξύ εκείνων με καθόλου ή κατώτερη μόρφωση και εκείνων με ανώτατη μόρφωση, γεγονός που ενισχύει την κυρίως εικόνα των χριστιανών στην κατηγορία αυτή.

Αυτός ο τύπος του «χριστιανού αλλά κριτικού απέναντι στην εκκλησία» δεν καλλιεργεί με την πίστη του μια «θεσμική-οργανωσιακή», ούτε όμως και μια «κοινωνική δέσμευση». Σε αντίθεση προς την κοινωνικά περισσότερο ανομοιογενή ομάδα των «χριστιανών από παράδοση», τα μέλη της οποίας αντιλαμβάνονται τη θρησκεία κυρίως ως μέσο για την κάλυψη συλλογικών τους αναγκών μέσα σε ένα μεταπαραδοσιακό πλαίσιο μιας μεταβαλλόμενης και εκσυγχρονιζόμενης κοινωνίας, η ομάδα των χριστιανών με κριτική στάση είναι μεν κοινωνικά περισσότερο ομοιογενής, με χαρακτηριστικά όμως που ανατρέπουν τη συνήθη εικόνα του πιστού χριστιανού.

Αυτή η ιδιότυπη σύνθεσή της ενισχύεται, κατά τρίτον, από το ότι οι χριστιανοί με κριτική στάση εμφανίζουν ως επί το πλείστον κεντρώες και κεντροαριστερές πολιτικές αντιλήψεις. Ο αριστερόστροφος προσανατολισμός και η πολιτική τους συγκέντρωση στον ευρύτερο χώρο της Κεντροαριστεράς αντιστοιχούν στο αποκαλούμενο αλλιώς και «νέο Κέντρο», συνδυάζοντας την κοινωνική εξατομίκευση γενικότερα (αλλαγή στις σχέσεις ατόμου – κοινωνίας και πολλαπλασιασμός των μορφών ζωής), με τη θρησκευτική εξατομίκευση ειδικότερα (μη συμβατικές μορφές θρησκευτικής έκφρασης, πίστη χωρίς εκκλησιαστική πρακτική).

Οι χριστιανοί με κριτική στάση απέναντι στην εκκλησία, περισσότερο από όλες τις υπόλοιπες κατηγορίες των μη «τακτικά» εκκλησιαζόμενων χριστιανών που εξετάστηκαν, εμφανίζουν την πλέον ξεκάθαρη κομματική προτίμηση, χωρίς πάντως να μπορεί να υποστηριχθεί η ύπαρξη ενός τυπικού «εκλογικού κανόνα» και μιας αυστηρής περιχαράκωσης και ομογενοποιημένης συμπεριφοράς, που να λειτουργεί ως ένα «πολιτικό αντανάκλαστικό» στο επίπεδο της πολιτικής και της κομματικής τους επιλογής. Είναι σαφής ωστόσο η προτίμησή τους για το ΠΑΣΟΚ (περίπου 53% τον Απρίλιο του 2000) όπως και για τα υπόλοιπα κόμματα της Αριστεράς (για το ΚΚΕ περίπου 10% και για τον ΣΥΝ περίπου 6%), ενώ αξιοσημείωτα χαμηλό παραμένει το ποσοστό της ΝΔ (περίπου 27%). Ας σημειωθεί, μάλιστα, ότι στην κατηγορία αυτή ο ΣΥΝ αποσπά το υψηλότερο ποσοστό του στις προτιμήσεις μεταξύ όλων των κατηγοριών ερωτωμένων, με ή χωρίς χριστιανική ταυτότητα. Το γεγονός ότι η ηγεσία και τα στελέχη του ΣΥΝ στήριξαν χωρίς αμφιταλαντεύσεις και διαφορούμενες τοποθετήσεις την απόφαση της κυβέρνησης Σημίτη για μη αναγραφή του θρησκευόμενου στα νέα δελτία αστυνομικής ταυτότητας, κάθε άλλο παρά τον αποδυναμώνει στα ποσοστά προτίμησης των χριστιανών με κριτική στάση, οι οποίοι αποτελούν περίπου το 1/3 των οπαδών του, όπως και των οπαδών του ΚΚΕ. Η ταυτότητα, επομένως, του «χριστιανού αλλά κριτικού απέναντι στην εκκλησία» (που δεν εκκλησιάζεται «τακτικά») φαίνεται να μη δημιουργεί καταστάσεις «διασταυρούμενων πιέσεων» από τη συνάντηση μιας εξατομικευμένου τύπου θρησκευτικής δέσμευσης χωρίς συστηματικό εκκλησιαστικό δεσμό και μιας αριστερής πολιτικής ιδεολογίας. Θα μπορούσε, ωστόσο, να επισημάνει κανείς, ότι αυτή η απουσία αντιφατικών επιρροών από τη συνύπαρξη μιας ταυτότητας χριστιανού με μια αριστερή πολιτική ιδεολογία στερεί από την Αριστερά ένα δυναμικό εκκοσμίκευσης, με αποτέλεσμα να περιορίζεται σημαντικά το

φαινόμενο της θρησκευτικής αποξένωσης στις παρυφές και μόνο της ελληνικής κοινωνίας.

5. Πέραν των τριών τύπων θρησκευτικής δέσμευσης που παρουσιάστηκαν και αναλύθηκαν προηγουμένως, από την έρευνα αποκαλύπτεται και μια διάσταση θρησκευτικής αποδέσμευσης, εφόσον μια –ομολογουμένως μικρή– μερίδα ερωτωμένων δηλώνει ότι «η θρησκεία δεν παίζει ρόλο στη ζωή (της)». Τη δήλωση αυτή υιοθετεί μόλις το 3,3% του δείγματος, μεταξύ του οποίου κυριαρχούν οι άνδρες, οι μικρές και μεσαίες ηλικιακές ομάδες, εκείνοι που έχουν ολοκληρώσει την ανώτερη ή ανώτατη εκπαίδευση, καθώς και οι κάτοικοι των αστικών κέντρων (ιδίως της περιοχής της πρωτεύουσας). Ως προς την κοινωνικο-οικονομική τους σύνθεση, στην κατηγορία εκείνων που η «θρησκεία δεν έχει ρόλο στη ζωή τους» και οι τρεις κοινωνικο-οικονομικές τάξεις εμφανίζονται ισομεγέθεις, το μερίδιο, ωστόσο, των θρησκευτικά αποδεσμευμένων στην «ανώτερη» κοινωνικο-οικονομική τάξη είναι διπλάσιο (5,7%) του μεριδίου των δύο υπολοίπων (2,7%).

Όσοι δεν διαθέτουν θρησκευτική δέσμευση εμφανίζεται να μη διαθέτουν και εκκλησιαστική δέσμευση: το 47,8% δεν πηγαίνει στην εκκλησία «ποτέ» και το 30,5% «λιγότερο συχνά από 1-2 φορές το χρόνο». Βάσει, πάντως, των στοιχείων της έρευνας, οι εκδηλώσεις θρησκευτικής ή/και εκκλησιαστικής αποδέσμευσης δεν ταυτίζονται ούτε αυτομάτως παραπέμπουν σε κάποιο ευρύτερο φαινόμενο αποθρησκευτικοποίησης της κοινωνίας. Παρ' όλο που όσο βαθιά η εκκλησιαστική αποδέσμευση, τόσο περιορίζεται η ισχύς των αρχών της πίστης,²⁷ το ποσοστό εκείνων που δηλώνουν ότι μετά θάνατον «δεν υπάρχει τίποτε» (17,2%) είναι υπερπενταπλάσιο εκείνου που αντιστοιχεί σε όσους δηλώνουν ότι «η θρησκεία δεν έχει ρόλο στη ζωή (τους)» (3,3%). Με άλλα λόγια, παρότι ένα 17,2%

27. Βλ. Jagodzinski/Dobbelaere, *ό.π.*, σσ. 86-89.

δεν ασπάζεται ένα κεντρικό στη χριστιανική διδασκαλία «κριτήριο αλήθειας», την πίστη στη μετά θάνατον ζωή, για τους περισσότερους από αυτούς η θρησκεία εξακολουθεί να διαδραματίζει κάποιο ρόλο στη ζωή τους, στο πλαίσιο ενός κάποιου τύπου αδογμάτιστης θρησκευτικής δέσμευσης.

Με τις δεξιές και κεντροδεξιές πολιτικές αντιλήψεις και τις αντίστοιχες ιδεολογικο-πολιτικές θέσεις επί του άξονα Αριστεράς-Δεξιάς να είναι απολύτως μειοψηφικές, γίνεται προφανής η κυριαρχία των κομμάτων της Αριστεράς και Κεντροαριστεράς (ΚΚΕ - ΣΥΝ - ΠΑΣΟΚ) στις κομματικές προτιμήσεις των χωρίς θρησκευτική δέσμευση ψηφοφόρων. Μάλιστα, στην κατηγορία αυτή το ΚΚΕ εμφανίζει το υψηλότερο ποσοστό του (περίπου 40%) μεταξύ όλων των υπόλοιπων κατηγοριών της έρευνας. Με δεδομένο ότι η πλειονότητα των ατόμων χωρίς θρησκευτική δέσμευση εμφανίζεται στην έρευνα και χωρίς εκκλησιαστική δέσμευση, συγκρίνοντας αντίστοιχα δεδομένα παλαιότερων ερευνών,²⁸ διαπιστώνεται ότι το μεριδίό τους παρουσιάζεται αυξημένο στο χώρο της Αριστεράς και Κεντροαριστεράς. Ωστόσο, πρέπει να επισημανθεί ότι το συνολικό ποσοστό των αποστασιοποιημένων από ένα θρησκευτικό δόγμα και από μια εκκλησία πολιτών δεν είναι μόνο μικρό αλλά και περιοριζόμενο διαρκώς από τα μέσα της δεκαετίας του 1990.²⁹

III. Καταληκτικές παρατηρήσεις και συμπεράσματα

Στις προηγούμενες παραγράφους έγινε αναφορά σε τύπους θρησκευτικής δέσμευσης, δηλαδή σε μορφές θρησκευτικής έκφρασης και θρησκευτικού αυτοπροσδιορισμού στη νεωτερικό-

28. Βλ. Ηλ. Νικολακόπουλος, «Υπερκομματικό εκκλησίασμα», εφημ. *Τα Νέα*, 2.12.1977 και του ίδιου, «Ο λαός της Εκκλησίας», εφημ. *Τα Νέα* (ένθετο «Πρόσωπα-21ος αιώνας», τεύχ. 68/2000), σσ. 22-25.

29. Γεωργιάδου/Νικολακόπουλος, *ό.π.*, σ. 157/Πίνακας 3.

τητα. Όπως διαπιστώθηκε, η ποιότητα της σχέσης όσων ομολογούν ότι είναι χριστιανοί με τις θρησκευτικές οργανώσεις και τους θρησκευτικούς θεσμούς, αποτελεί αποφασιστικό παράγοντα για τη διαμόρφωση ενός συγκεκριμένου τύπου θρησκευτικής τους δέσμευσης. Η ύπαρξη, πάντως, μιας «τακτικής», μιας «σποραδικής» ή ακόμη και μιας «αποστασιοποιημένης» σχέσης με τις θρησκευτικές οργανώσεις (ιδίως με τις επίσημες εκκλησίες) δεν συνιστά άμεση και ασφαλή επιβεβαίωση για την ύπαρξη, την απουσία ή το βάθος της ατομικής πίστης στις θεμελιώδεις αρχές (αλήθειες) του θρησκευτικού δόγματος. Αυτό συμβαίνει επειδή η πίστη στις αρχές (αλήθειες) αυτές απαιτεί συνήθως μια συνεκτικότερη θρησκευτική ταυτότητα από εκείνη η οποία υποδηλώνεται μόνο με τον αυτοπροσδιορισμό κάποιου ως «πιστού χριστιανού», «χριστιανού από παράδοση», «χριστιανού με κριτική στάση» ή ό,τι άλλο, αλλά και από εκείνη που απαιτείται για την καλλιέργεια εκ μέρους των χριστιανών μιας «τακτικής» εκκλησιαστικής πρακτικής.³⁰

«Θρησκευτική δέσμευση», «εκκλησιαστική πρακτική» και «δογματική θρησκευτικότητα» αποτελούν μεγέθη αλληλοσυνδεόμενα, αλλά πάντως διακριτά μεταξύ τους. Αυτό προκύπτει εξάλλου και από τα στοιχεία που παρουσιάστηκαν προηγουμένως: παρότι το 50,3% των ερωτημένων αυτοπροσδιορίζονται ως «πιστοί χριστιανοί», μόνο το 33,7% του συνολικού δείγματος δηλώνει ότι πιστεύει «στη μετά θάνατο ζωή». Η πλειονότητα (40,9%) υιοθετεί μια μάλλον αγνωστικιστική στάση απέναντι σε ένα θεμελιώδες «κριτήριο αλήθειας» της χριστιανικής πίστης, εφόσον συμφωνεί μεν ότι «υπάρχει κάτι (μετά το θάνατο), αλλά

30. Σύμφωνα με στοιχεία της *European Value Survey* (1990), τα οποία επεξεργάστηκαν οι Jagodzinski/Dobbelaere, *ό.π.*, σ. 87-Πίνακας 5 και σ. 88 και τα οποία αναφέρονται σε εννέα χώρες της Ευρώπης (καθολικές: Ιρλανδία - Ισπανία - Ιταλία - Βέλγιο, προτεσταντικές: Δανία - Νορβηγία - Μ. Βρετανία και μικτές: Ολλανδία - Γερμανία), ακόμη και μεταξύ των συχνά εκκλησιαζόμενων, ένα ποσοστό που κυμαίνεται γύρω στο 10% δεν ασπάζεται βασικές αρχές της χριστιανικής πίστης.

δεν ξέρει τι ακριβώς». Τέλος, το 17,2% υποστηρίζει μια άποψη κοσμική, καθώς διατείνεται ότι (μετά το θάνατο) «δεν υπάρχει τίποτε».³¹

1. Σ' εκείνους που δηλώνουν «πίστη στη μετά θάνατο ζωή» αναγνωρίζονται όλα σχεδόν τα κοινωνικά-δομικά χαρακτηριστικά των αυτοπροσδιοριζόμενων ως «πιστών χριστιανών»: γυναίκες, άτομα μεγάλων ηλικιών, κατώτερων και μεσαίων κοινωνικο-οικονομικών τάξεων, χαμηλού και μεσαίου μορφωτικού επιπέδου, κάτοικοι ημιαστικών και αγροτικών περιοχών της χώρας, που επιπλέον εκκλησιάζονται «τακτικά» κατά τα 2/3 τους (64,4%). Συνδυάζοντας μάλιστα και τα τρία κριτήρια που χρησιμοποιήθηκαν, εντοπίζεται εδώ ο σκληρός πυρήνας του «λαού της εκκλησίας», δηλαδή εκείνοι που αυτοπροσδιορίζονται ως «πιστοί χριστιανοί» και, ταυτοχρόνως, ομολογούν «πίστη στη μετά θάνατο ζωή» και καλλιεργούν μια «τακτική» σχέση με τις τυπικές οργανώσεις του θρησκευτικού τους δόγματος (16,5% του δείγματος).

Ως προς τις πολιτικές τους αντιλήψεις και την ιδεολογικο-πολιτική τους τοποθέτηση στον άξονα Αριστερά-Δεξιά, ο προσανατολισμός τους είναι αναμφισβήτητα δεξιόστροφος, γεγονός που επιβεβαιώνεται από τα υψηλά ποσοστά προτίμησης για τη Νέα Δημοκρατία και από τη σημαντική διαφορά μεταξύ της Νέας Δημοκρατίας και του ΠΑΣΟΚ στις κομματικές προτιμήσεις της κατηγορίας αυτής. Το ποσοστό που η κοινωνική κυρίως σύνθεση της κατηγορίας αυτής εξασφαλίζει αθροιστικά για τα κόμματα της Αριστεράς και Κεντροαριστεράς (ΚΚΕ - ΣΥΝ - ΠΑΣΟΚ - ΔΗΚΚΙ), μπορεί να μη δικαιολογεί εύκολα και χωρίς άλλα επιπλέον στοιχεία τον ισχυρισμό περί της λειτουργίας ενός «εκλογικού κανόνα» υπέρ της Νέας Δημοκρατίας, αλλά πάντως επιβεβαιώνει την πολιτικο-ιδεολογική και εκλογική κυριαρχία της σε αυτόν το χώρο.

31. «Δεν ξέρω» και «δεν απαντώ» αποτελούν εναλλακτικές δυνατότητες απαντήσεων και αθροιστικά συγκεντρώνουν 8,2%.

2. Εάν η «πίστη στη μετά θάνατο ζωή» παραπέμπει σε έναν τύπο δογματικής θρησκευτικότητας που ασπάζονται ως επί το πλείστον κοινωνικές ομάδες με χαμηλά εισοδήματα και μορφωτικό επίπεδο, ο αγνωστικισμός (μετά το θάνατο «υπάρχει κάτι, αλλά δεν ξέρω τι ακριβώς») συνιστά μια –τρόπον τινά– μεταφυσική απορία των ομάδων/κατηγοριών με ένα ενδιάμεσο κοινωνικο-οικονομικό, μορφωτικό και ηλικιακό επίπεδο. Αυτή η ενδιάμεση τοποθέτησή τους –ούτε πίστη ούτε άρνηση στη μετά θάνατο ζωή– παρατηρείται επίσης στις πολιτικές τους αντιλήψεις, όσο και στην ιδεολογικο-πολιτική τους θέση στον άξονα Αριστερά-Δεξιά. Η πολιτική τοποθέτηση της πλειονότητάς τους στον ευρύτερο χώρο του Κέντρου, παρά μάλιστα τον καθαρά δεξιόστροφο προσανατολισμό μιας αριθμητικά σημαντικής μερίδας τους, με κάποιες διακυμάνσεις, καθιστά εν τέλει το ΠΑΣΟΚ πρώτο κόμμα στις προτιμήσεις τους. Η γενική εκλογική υπεροχή του ΠΑΣΟΚ στα μεσαία στρώματα και στο χώρο του Κέντρου εξηγεί τις προτιμήσεις αυτές.

Στην εκκλησιαστική πρακτική της κατηγορίας εκείνων που πιστεύουν ότι «υπάρχει κάτι μετά το θάνατο αλλά δεν ξέρουν τι ακριβώς» παρατηρείται μια αμφιταλάντευση μεταξύ του «τακτικού» (43,2%) και του «σποραδικού» εκκλησιασισμού (54,5%). Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με το ιδιαίτερος χαμηλό ποσοστό (2,1%) της εκκλησιαστικής αποχής, καθιστά μάλλον προφανές ότι στο πλαίσιο μιας αγνωστικιστικής θρησκευτικότητας περιορίζεται μεν η εκκλησιαστική πρακτική, δεν παρατηρείται όμως τάση αποεκκλησιαστικοποίησης της κοινωνίας.

Η άποψη ότι όσο περιορίζεται η εκκλησιαστική πρακτική αποδυναμώνεται η θρησκευτική πίστη, υποστηρίζεται σε αρκετές αναλύσεις που ανήκουν στο ευρύτερο γνωστικό αντικείμενο της κοινωνιολογίας της θρησκείας.³² Καθώς, όμως, θρησκευτική

32. Βλ. Jagodzinski/Dobbelaere, *ό.π.* Επίσης S. Berger, «Religious Transformation and the Future of Politics», στο Ch. S. Maier (επιμ.), *Changing Boundaries of the Political*, Cambridge University Press 1987, σσ. 107-149.

πίστη, εκκλησιαστική πρακτική και θρησκευτικότητα αποτελούν, όπως ήδη αναφέρθηκε, μεγέθη αλληλοσυνδεόμενα αλλά και ταυτοχρόνως μεταξύ τους διακριτά, μπορεί να παρατηρηθεί η ύπαρξη εκκλησιαστικού δεσμού χωρίς αυστηρή (μετά το θάνατο «υπάρχει κάτι αλλά δεν ξέρω τι ακριβώς») ή και χωρίς στοιχειώδη πίστη (μετά το θάνατο «δεν υπάρχει τίποτε») στις θεμελιώδεις αρχές (αλήθειες) ενός θρησκευτικού δόγματος.

3. Ένας τέτοιος τύπος εκκλησιαστικής πρακτικής χωρίς θρησκευτική πίστη –διαφορετικά διατυπωμένο, μια εκκλησία χωρίς Θεό– εντοπίζεται μεταξύ του πλέον αποθρησκευτικοποιημένου τμήματος του πληθυσμού (17,2%) που καταγράφεται στις έρευνα «Τάσεις Ιουνίου 2000». Χωρίς πίστη στη θεμελιώδη αρχή (αλήθεια) του χριστιανισμού (τη μετά θάνατο ζωή), οι κεντρώες/κεντροαριστερές και οι αριστερές πολιτικές αντιλήψεις, καθώς και οι αντίστοιχες ιδεολογικο-πολιτικές τοποθετήσεις στον άξονα Αριστεράς-Δεξιάς είναι πλειοψηφικές και τα κόμματα της Αριστεράς και Κεντροαριστεράς έχουν μια ισχυρή υπεροχή στις προτιμήσεις εκείνων που δεν πιστεύουν στη μετά θάνατο ζωή. Τα υψηλά ποσοστά του ΠΑΣΟΚ, όπως και του ΚΚΕ (και τα αντιστοίχως χαμηλά της ΝΔ) δίνουν την εικόνα μιας κατηγορίας, η πλειοψηφία της οποίας διαθέτει έναν απολύτως ξεκάθαρο πολιτικό προσανατολισμό και μια επίσης ξεκάθαρη κομματική ευθυγράμμιση. Ωστόσο, ένα ποσοτικά αρκετά σημαντικό μέρος (26,9%) όσων δεν διαθέτουν μια δογματική θρησκευτικότητα εξακολουθεί να εκκλησιάζεται «τακτικά», ενώ αποξένωση από την εκκλησία μπορεί να καταλογιστεί μόνο στο 1/3 (31,4%) των μελών της κατηγορίας αυτής, τα οποία εκκλησιάζονται «ποτέ» ή «λιγότερο συχνά» από 1-2 φορές το χρόνο.

Αναλύοντας τη σχέση θρησκευτικής πίστης και εκκλησιαστικής πρακτικής γίνεται εμφανές ότι όσο χαλαρώνει η πίστη τόσο αραιώνει η συχνότητα του εκκλησιασμού. Χαλαρή θρησκευτική πίστη, ακόμη και απουσία πίστης στα «κριτήρια αλήθειας» του

θρησκευτικού δόγματος, δεν σημαίνει όμως απαραίτητα και απουσία εκκλησιαστικού δεσμού. Επίσης, μια τέτοια χαλαρότητα ή ενδεχομένως και απουσία δεν θεωρούνται οπωσδήποτε πρόδρομα φαινόμενα μιας γενικότερης αποεκκλησιαστικοποίησης (αλλιώς: εκκλησιαστικής αποξένωσης) της κοινωνίας. Επειδή στη νεωτερικότητα και ιδίως στην ύστερη νεωτερικότητα είναι δυνατόν να καλλιεργηθεί ένας εκκλησιαστικός δεσμός χωρίς δογματική θρησκευτικότητα, δηλαδή χωρίς πίστη στις θεμελιώδεις αρχές ενός δόγματος, επειδή επίσης ένας τέτοιος δεσμός μπορεί να έχει ως προϋπόθεση μια σειρά μορφών θρησκευτικής έκφρασης, μπορεί να υποστηριχθεί ότι είναι κυρίως ο εκκλησιαστικός δεσμός το κομβικό σημείο στο οποίο πλέον διασταυρώνονται οι θρησκευτικές εκφράσεις με τις ιδεολογικο-πολιτικές τοποθετήσεις και τις κομματικές προτιμήσεις της κοινωνίας.

Ο σκληρός πυρήνας του «λαού της εκκλησίας», καθώς και των πιστών του δόγματος ανήκει στη Δεξιά, όμως ο ευρύτερος πυρήνας τους είναι διεκδικήσιμος ή/και ήδη ανήκει στην Αριστερά. Όσο μάλιστα οι εκκλησίες εκκοσμικεύονται στην προσπάθειά τους να συγχρονιστούν με τα δεδομένα της ύστερης νεωτερικότητας και όσο τα θρησκευτικά δόγματα υφίστανται τον ανταγωνισμό «εγκοσμιοποιημένων θρησκειών»,³³ τόσο περισσότερο αποπροσανατολίζεται πολιτικά και αποευθυγραμμίζεται εκλογικά ο πυρήνας των υποστηρικτών και οπαδών τους.

Όπως εκείνοι που διαθέτουν έναν ισχυρό εκκλησιαστικό δεσμό, «ο λαός της εκκλησίας», έτσι και εκείνοι που εκδηλώνουν κάποιον τύπο θρησκευτικής/δογματικής δέσμευσης, παρουσιάζουν κατ' αρχάς μια δεξιόστροφη ιδεολογική τοποθέτηση. Αυτή, ωστόσο, η δεξιόστροφη ιδεολογική τους τοποθέτηση δεν συνεπάγεται απαραίτητα έναν μονοδιάστατο και παγιωμένο προσανατολισμό των πολιτικών και κομματικών τους προτιμήσεων.

33. Βλ. Θ. Λίποβατς, *Δημοκρατικός λόγος, ψυχανάλυση, μονοθεϊσμός*, Πλέθρον, Αθήνα 2001, σ. 31.

Πιο σχηματικά διατυπωμένη η προηγούμενη διαπίστωση σημαίνει ότι η Δεξιά ασκεί μια σημαντική πολιτική και εκλογική επιρροή στο σκληρό πυρήνα του «λαού της εκκλησίας»,³⁴ όπως και στην κατηγορία των «πιστών χριστιανών». Όμως, συνολικά εξεταζόμενοι, οι τύποι θρησκευτικής δέσμευσης και οι εκδηλώσεις της θρησκευτικότητας δεν ευθυγραμμίζονται με μια μονοδιάστατη πολιτική και εκλογική προτίμηση. Μάλιστα, όσο λιγότερο κοινωνικά σημαντικές υπήρξαν οι δογματικές αντιπαραθέσεις καθώς και οι συγκρούσεις κράτους – εκκλησίας στη διαμόρφωση της ευρύτερης θρησκευτικής ταυτότητας μιας κοινωνίας και όσο λιγότερο προσδιοριστικές για τη συγκρότηση ενός κομματικού συστήματος υπήρξαν οι κοινωνικές αντιπαραθέσεις με επίκεντρο τη θρησκεία, τόσο περισσότερο απροσανατόλιστες και χωρίς «ρυθμιστικά πολιτικά reflex» παρουσιάζονται οι πολιτικές και εκλογικές προτιμήσεις των ψηφοφόρων με θρησκευτική δέσμευση και εκκλησιαστικό δεσμό. Με εξαίρεση εκείνους στους οποίους η ταυτότητα του θρησκευόμενου και εκκλησιαζόμενου πιστού κυριαρχεί της ιδιότητας του εκλογέα και του πολίτη, στις υπόλοιπες κατηγορίες των θρησκευόμενων και εκκλησιαζόμενων χριστιανών, υπό την προϋπόθεση της απουσίας δογματικών διαιρετικών τομών, δεν είναι η θρησκευτική δέσμευση που αποκρυσταλλώνει την πολιτική προτίμηση και την εκλογική επιλογή. Αντιθέτως μάλιστα, όπως διαπιστώθηκε, σε αυτές τις περιπτώσεις θρησκευτικών δεσμεύσεων χωρίς δογματική θρησκευτικότητα και τακτική εκκλησιαστική πρακτική, η προτίμηση για ένα κόμμα βάσει ενός ατομικού συμφέροντος, μιας πολιτικής ιδεολογίας ή και μόνο των διακυμάνσεων της συγκυρίας μπορεί κάλλιστα να αποβούν σημαντικότεροι παράγοντες της όποιας χαλαρής προτίμησης για ένα δόγμα και για μια εκκλησία.

34. Βλ. Γεωργιάδου/Νικολακόπουλος, *ό.π.*, σ. 173.

ΠΙΝΑΚΑΣ 1	
Θρησκευτική δέσμευση, συχνότητα εκκλησιασμού και δογματική θρησκευτικότητα (αποτελέσματα %)	
Α. «Προσωπικά θα λέγατε ότι είστε...»	
• πιστός χριστιανός	50,3
• χριστιανός από παράδοση	25,5
• χριστιανός, αλλά κριτικός απέναντι στην εκκλησία	20,1
• η θρησκεία δεν έχει ρόλο στη ζωή μου	3,3
• Άλλο/ΔΓ/ΔΑ	0,8
Β. «Πόσο συχνά πηγαίνετε στην εκκλησία» (εκτός από γάμους, κηδείες, βαφτίσια)	
• Κάθε εβδομάδα	15,1
• 1-2 φορές το μήνα	31,2
• 1-2 φορές το χρόνο	35,2
• Λιγότερο συχνά	14,3
• Ποτέ	3,9
• ΔΓ/ΔΑ	0,3
Γ. «Κατά τη γνώμη σας, μετά το θάνατο τι υπάρχει;»	
• Μια άλλη ζωή	33,7
• Κάτι, που δεν ξέρω ακριβώς τι είναι	40,9
• Τίποτα	17,2
• ΔΓ/ΔΑ	8,2
Δ. «Πόσο συχνά προσεύχεστε;»	
• Κάθε μέρα	38,0
• 1-2 φορές τη εβδομάδα	22,1
• 1-2 φορές το μήνα	12,4
• Πιο αραιά	12,0
• Σπάνια	8,6
• Ποτέ	4,9
• ΔΓ/ΔΑ	2,0

ΠΙΝΑΚΑΣ 2							
Τύποι θρησκευτικής δέσμευσης.							
Κοινωνικά, πολιτικά και εκκλησιαστικά χαρακτηριστικά							
«Τακτικά» εκκλησιαζόμενοι				Μη «τακτικά» εκκλησιαζόμενοι			
	«Πιστοί» χριστιανοί που πιστεύουν στη «μετά θάνατον ζωή»	«Πιστοί» χριστιανοί που δεν πιστεύουν στη «μετά θάνατον ζωή»	Παραδοσιακοί και κριτικοί χριστιανοί	«Πιστοί» χριστιανοί	Παραδοσιακοί χριστιανοί	Κριτικοί χριστιανοί	Θρησκευτικά αποδεσμευμένοι
1. Φύλο							
Ανδρες	10,5	12,4	12,6	18,1	23,7	17,5	4,5
Γυναίκες	22,3	21,2	12,7	15,7	13,1	11,9	2,1
2. Ηλικία							
18-24 ετών	6,5	11,5	11,0	18,5	23,2	22,8	5,3
25-34 ετών	8,3	7,6	13,0	20,1	22,7	23,4	3,3
35-44 ετών	9,5	14,4	11,1	20,2	22,3	18,0	3,8
45-54 ετών	15,0	18,9	13,2	16,3	18,0	13,5	4,4
55-64 ετών	25,8	24,8	14,9	11,4	14,7	6,9	1,3
65 ετών και άνω	32,5	24,2	12,6	14,8	9,4	4,1	2,2
3. Μορφωτικό επίπεδο							
Δημοτικό	25,5	26,4	12,5	14,4	12,6	6,6	1,5
Γυμνάσιο/Λύκειο	12,9	14,5	12,3	19,9	20,3	16,3	3,5
Ανώτατη	8,7	6,2	13,7	15,0	23,5	24,6	5,8
4. Μέση ιδεολογική τοποθέτηση στον άξονα Αριστερά-Δεξιά							
	7,0	7,1	6,5	6,2	5,5	5,3	3,3
5. Συχνότητα εκκλησιασμού							
Κάθε εβδομάδα	49,4	37,8	12,0	-	-	-	-
1-2 φορές το μήνα	28,9	35,9	34,8	-	-	-	-
1-2 φορές το χρόνο	-	-	-	35,4	33,2	29,0	1,8
Λιγότερο συχνά	-	-	-	28,3	39,1	24,8	7,1
Ποτέ	-	-	-	9,2	26,4	20,5	40,8
ΣΥΝΟΛΟ	16,5	16,9	12,7	16,9	18,3	14,7	3,3

Gabriel Andreescu*

Οι δρόμοι της εκκοσμίκευσης στην Ανατολική Ευρώπη: Η διαμάχη κράτους-εκκλησίας στη Ρουμανία

1. Λαϊκότητα και εγκοσμιότητα: φιλελευθερισμός και το συναφές θρησκευτικό πλαίσιο

«Κατά πόσον τα πολιτικά και νομικά κανονιστικά σχήματα εξαρτώνται από τη θρησκεία για να νομιμοποιηθούν και να λειτουργήσουν αποτελεσματικά; (...) Μέχρι ποιου σημείου οι επιταγές της ατομικής συνείδησης γίνονται σεβαστές; Πότε οφείλει το κράτος να επεμβαίνει για να περιορίσει τις ζοφερότερες συνέπειες των δεισιδαιμονιών και της θρησκευτικής μισαλλοδοξίας; Πώς είναι δυνατόν μια κοινωνία να συμβιβάζει διαφορετικές θρησκευτικές πεποιθήσεις;»¹

Πρόκειται για ερωτήματα τα οποία αναφέρονται σε διαφορετικές κοινωνικές συνάψεις και, κατά συνέπεια, επιδέχονται διαφορετικές απαντήσεις, εάν έχουμε κατά νου τις ιδιαιτερότητες αυτών των κοινωνιών. Ωστόσο, υπάρχουν συγχρόνως γενικότερες συμπεριφορές που μπορεί να κωδικοποιηθούν με παρόμοιες πρακτικές και παρόμοιες επιμέρους νομοθεσίες σε μεγάλο αριθμό κρατών. Εάν κανείς εξετάσει

* Διδάκτωρ, Helsinki Committee of Human Rights, Βουκουρέστι.

1. Noel B. Reynolds, W. Cole Durham (επιμ.), *Religious Liberty in Western Thought*, Sholars Press, 1996, σσ. 9-10.

λεπτομερώς τι συμβαίνει σε δυτικές χώρες, τότε θα ανακαλύψει ορισμένες βασικές αρχές οι οποίες προσδιορίζουν μια γενική «δυτική συμπεριφορά», ανεξαρτήτως από τις προφανείς διαφορές τους. Επέλεξα τις τέσσερις ερωτήσεις από ένα βιβλίο για τη «δυτική σκέψη». Τι συμβαίνει όμως με την «ανατολική (ευρωπαϊκή) σκέψη»; Μπορούμε να προσδιορίσουμε κάποιο «ορθόδοξο υπόδειγμα», κοινό από την Ελλάδα μέχρι την Ουκρανία και τη Ρωσία; Είναι αυτό το υπόδειγμα –εάν υπάρχει ένα!– πραγματικότητα ή λογικό κατασκεύασμα;

Η ανάλυση αυτή στηρίζεται στην παραδοχή ότι το όριο ανάμεσα σε ό,τι είναι θεμιτό και σε ό,τι δεν είναι θεμιτό, είναι ανάμεσα στον πλήρη σεβασμό και στην περιφρόνηση για την ατομική ελευθερία συνείδησης, θρησκείας και πίστης.

Όταν τηρείται η ελευθερία της πίστης είναι ευτύχημα, όταν απορρίπτεται είναι σφάλμα. Όποτε η ελευθερία της θρησκείας και της πίστης αναγνωρίζεται, υπάρχουν και διαφορετικοί τρόποι για να χειριστούμε τη θρησκευτική ζωή. Εντός των ορίων του θεμιτού, η κύρια διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικές χώρες και περιοχές προσδιορίζεται με βάση την «εγκοσμιότητα»² και τη «λαϊκότητα».³ Στηρίζομαι στην υπόθεση ότι ο δυτικός κόσμος καθορίζεται από την αρχή της λαϊκότητας –έστω και αν η «καθαρή αρχή της λαϊκότητας» είναι υπαρκτή μόνο στη Γαλλία και στις Ηνωμένες Πολιτείες. Στην Ανατολική και στη Νοτιανατολική Ευρώπη, ο κανόνας θα ήταν απλώς

2. Προτείνω τη διάκριση μεταξύ «εκκοσμίκευσης», που προσδιορίζει τη διαδικασία με την οποία «η θρησκεία έγινε αυξητικά ιδιωτικό ζήτημα (και) οι κοινωνικές ευθύνες της κυβέρνησης ενισχύθηκαν» (Harold J. Berman, *Faith and Order, The Reconstruction of Law and Religion*, Sholars Press, 1993, σ. 231) και «εγκοσμικότητας» που αναφέρεται στη μη παρέμβαση δυνάμεων ανάμεσα στο κράτος και στην εκκλησία.

3. Δηλαδή, «(η) πολιτεία δεν αναγνωρίζει, δεν πληρώνει μισθούς και δεν επιχορηγεί κανένα θρησκευτικό δόγμα» (Gabriel Andreescu, «For a law on Freedom of Canscience and Religion», στο *Revista Ranane de Drepturile Omului*, αρ. 16, σ. 27).

κοσμικό – μη λαϊκό κράτος. Έχοντας υπόψη τις πραγματικότητες αυτής της περιοχής, η ύπαρξη κάποιων προνομιστών θρησκευτικών κοινοτήτων –ουσιαστικά, των ορθόδοξων κοινοτήτων– είναι αναπόφευκτη. Μέχρι ενός ορισμένου σημείου ανισότητας μεταξύ των θρησκευτικών δογμάτων –μεταξύ όσων έχουν και όσων δεν έχουν υποστήριξη–, τα «προνόμια» δεν παραβιάζουν τη θρησκευτική ελευθερία.⁴ Ακόμη και αν ένας περισσότερο φιλελεύθερος τρόπος σκέψης θα προτιμούσε λιγότερη μεροληψία, δεν είναι δυνατόν να παραγνωρίσει κανείς τα αμείλιτα γεγονότα της θρησκευτικής ζωής στις σύγχρονες μας ανατολικές και νοτιανατολικές χώρες.

Πολύ σημαντικό για τις πραγματικότητες αυτής της περιοχής –συμπεριλαμβανομένης και της Ρουμανίας–, είναι το γεγονός ότι η κυριαρχία κομμουνιστικών-αθεϊστικών καθεστώτων δεν άλλαξε το υπόδειγμα. Ο βασικός νόμος που λειτούργησε στη Ρουμανία για πενήντα χρόνια –το σύστημα δημιουργήθηκε στη βάση της Απόφασης 177/1948–, διατήρησε τα πρωτεία της Ορθόδοξης Εκκλησίας, όπως συνέβη και στη μη κομμουνιστική Ελλάδα.⁵ Σε ολόκληρη την περιοχή, οι σημερινές κυβερνήσεις αναζητούν παρόμοια νομικά πλαίσια, τα οποία παρέχουν υποστήριξη σε ορισμένες βασικές ιστορικές εκκλησίες και αρνούνται την ίδια νομική θέση για άλλα δόγματα. Σε ολόκληρη την περιοχή, ένας ισχυρός δεσμός ανάμεσα στην ορθόδοξη εκκλησία και στην κυβέρνηση υπονομεύει τη διαδικασία του εκδημοκρατισμού. Σ' αυτή τη μελέτη θα ήθελα να τονίσω την αναγκαιότητα να επέλθει κάποια ισορροπία μεταξύ των ζωντανών πραγματικοτήτων και των κανονιστικών κριτηρίων. Αυτό σημαίνει την αναγκαιότητα να γίνουν σεβαστές οι (εθνικές) συνταγματικές εγγυήσεις για την

4. Εν πάση περιπτώσει, αυτή ήταν η ερμηνεία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα.

5. Μια άλλη ανάλογη πολιτική σε περισσότερο ακραφφείς κομμουνιστικές χώρες ήταν να απαγορευθεί η Ελληνική Καθολική Εκκλησία.

ελευθερία της πίστης που εν γένει αναγνωρίζεται στην περιοχή. Η δεύτερη δέσμευση αναφέρεται σε όσα κριτήρια υπαγορεύονται από τις διεθνείς συμβάσεις που εκπονήθηκαν από τα Ηνωμένα Έθνη και το Συμβούλιο της Ευρώπης (ιδιαίτερα η Οικουμενική Διακήρυξη Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων/1948· η Ευρωπαϊκή Σύμβαση για την Προστασία Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων και Θεμελιωδών Ελευθεριών/1950· το Διεθνές Σύμφωνο για Δημόσια και Πολιτικά Δικαιώματα/1966· το Διεθνές Σύμφωνο για Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα/1966). Προτείνεται να χρησιμοποιηθούν οι διατάξεις της Διακήρυξης για την εξάλειψη όλων των Μορφών Μισαλλοδοξίας και Διακρίσεων Βασιζόμενων στη Θρησκεία και την Πίστη/1981 και η Διακήρυξη του Όσλο για την Ελευθερία της Θρησκείας και των Πεποιθήσεων/1988.

2. Θρησκευτική διαφορετικότητα και θρησκευτικό δίκαιο στη Ρουμανία

Στη Ρουμανία υπάρχουν 14 θρησκευτικά δόγματα και περίπου 230 θρησκευτικές εταιρίες και ιδρύματα.⁶ Οι ζωντανές πραγματικότητες της θρησκευτικής ζωής στη Ρουμανία στηρίχθηκαν στην Απόφαση 177, που σχεδιάστηκε και υιοθετήθηκε από τις κομμουνιστικές αρχές το 1948 και, προφανώς, αποσκοπούσε στον περιορισμό και στον έλεγχο της θρησκευτικής ζωής. Κατά συνέπεια, ένας νέος νόμος για τα θρησκευτικά δόγματα θεωρήθηκε απαραίτητος μετά το 1990.

Το πρώτο μέτρο που λήφθηκε για να διασφαλιστεί η θρησκευτική ελευθερία στη Ρουμανία ύστερα από το Δεκέμβριο του 1989 ήταν να αναγνωριστεί η Ελληνική Καθολική Εκκλησία. Το Ρουμανικό Σύνταγμα, που υιοθετήθηκε το Δεκέμβριο

6. Σύμφωνα με τα δεδομένα της Κρατικής Γραμματείας Θρησκευμάτων.

του 1991, προστατεύει την αρχή της ελευθερίας σκέψης, γνώμης και θρησκευτικών πεποιθήσεων (Άρθρο 29). Επίσης, εφόσον δεν υιοθετήθηκε κάποια άλλη διάταξη συναφής με θρησκευτικές κοινότητες, η Απόφαση 177/1948 παρέμεινε εν ισχύ, με εξαίρεση των άρθρων που κατάφωρα παραβίαζαν συνταγματικές αρχές.⁷ Η Κρατική Γραμματεία για Θρησκευόμενα –θεσμός που δημιουργήθηκε σύμφωνα με το υπόδειγμα του πρώην (Κομμουνιστικού) Υπουργείου Θρησκευμάτων, το οποίο λειτουργούσε μέχρι το 1990–, εξουσιοδοτήθηκε να φέρει εις πέρας το νομοσχέδιο για το «γενικό καθεστώς των θρησκευτικών δογμάτων στη Ρουμανία». Κατ' αρχάς, αποφασίστηκε ότι το προσχέδιο θα πρέπει να γίνει αντικείμενο διαβουλεύσεων με τα 14 αναγνωρισμένα δόγματα και δημιουργήθηκε Επιτροπή γι' αυτόν το σκοπό. Αρκετά προσχέδια προτάθηκαν έκτοτε, όμως κανένα δεν είχε τη γενική αποδοχή.

Μετά το 1996, ο κ. Gheorgie Anghelescu, καθηγητής Θεολογίας στην Ορθόδοξη Θεολογική Σχολή της Κραϊόβα, διορίστηκε επικεφαλής της Κρατικής Γραμματείας Θρησκευμάτων. Με δεδομένη την τοποθέτησή του, η νέα Κρατική Γραμματεία είχε ηθικό καθήκον προς τη Ρουμανική Ορθόδοξη Εκκλησία, το δόγμα με τους περισσότερους πιστούς στη Ρουμανία (19.762.135 μέλη της Ορθόδοξης Εκκλησίας, σύμφωνα με την απογραφή του 1992, δηλαδή πάνω από 84% του πληθυσμού της χώρας). Ο ίδιος δεν ήταν αμερόληπτος, όπως απαιτούσε η θέση του· σε πολλές περιπτώσεις έδρασε μάλλον ως αντιπρόσωπος της Ρουμανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, παρά ως αξιωματούχος κοσμικού κράτους. Αυτό δημιούργησε έντονη πίεση στην εκπόνηση του τελικού κανονιστικού διατάγματος για τη θρησκευτική ζωή.

7. Σε απόφαση που ελήφθη στις 7 Μαρτίου 2000, το Ανώτατο Δικαστήριο θεώρησε ότι η Απόφαση 177/1948 δεν μπορεί να τεθεί σε ισχύ ύστερα από την υιοθέτηση του Συντάγματος, διότι παραβιάζει συνταγματικές εγγυήσεις.

Κατά τη διάρκεια της διοίκησης του κ. Gheorgie Angheliescu, το πρώτο ήμισυ του 1998, η Κρατική Γραμματεία Θρησκευμάτων παρουσίασε δυο νέα νομοσχέδια.⁸ Κανένα δεν απέσπασε τη συναίνεση των 14 αναγνωρισμένων λατρειών. Τα νομοσχέδια δυσαρέστησαν μερικές θρησκευτικές οργανώσεις –τους Bahe' I και τους Μάρτυρες του Ιεχωβά μεταξύ άλλων– και επικρίθηκαν δριμύτατα από τις οργανώσεις ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Η τρίτη εκδοχή του «Νόμου για το Γενικό Καθεστώς των Θρησκευτικών Δογμάτων» παρουσιάστηκε στην περίοδο 16-18 Νοεμβρίου 1998, από την Κρατική Γραμματεία Θρησκευμάτων στο διεθνές συνέδριο με την ονομασία «Ελευθερία Θρησκείας και Πεποιθήσεων σε μια Δημοκρατική Κοινωνία – ένα θεμελιώδες ανθρώπινο Δικαίωμα».⁹ Οι κυριότερες διατάξεις που παραβίαζαν τη θρησκευτική ελευθερία και συμπεριλαμβάνονταν στα προηγούμενα νομοσχέδια είχαν απαλειφθεί. Ωστόσο, όπως αποδείχτηκε αργότερα, αυτό το νομοσχέ-

8. Ο πυρήνας του νομοσχεδίου για το καθεστώς θρησκευτικών δογμάτων εκπονήθηκε από την Κρατική Γραμματεία Θρησκευμάτων, ύστερα από διαπραγματεύσεις με 14 αναγνωρισμένα θρησκευτικά δόγματα. Η συμμετοχή των θρησκευτικών δογμάτων μπορεί να θεωρηθεί αναγνώριση της δημοκρατικής αρχής, σύμφωνα με την οποία οι κανόνες που ρυθμίζουν τη ζωή συγκεκριμένης κοινότητας θα πρέπει να καθιερυσθούν, βάσει αμοιβαίας συμφωνίας, με τους αντιπροσώπους της κοινότητας. Ωστόσο, όσες θρησκευτικές ομάδες δεν έχουν αναγνωρισθεί ως θρησκείες θα έπρεπε επίσης να συμμετάσχουν στη διαδικασία, για τον ίδιο λόγο. Το γεγονός ότι ειδήμονες για τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν προσκλήθηκαν ώστε να λάβουν μέρος στο σχεδιασμό και στη συζήτηση του νόμου, αποδεικνύει ότι οι ιδρυτές του δεν κατανόησαν πως τα θεμέλια του νόμου είναι η ελευθερία συνείδησης, γνώμης και θρησκευτικής πίστης. Τα περιεχόμενα του νομοσχεδίου αντανακλούν αυτή την αδυναμία.

9. Το συνέδριο φιλοξένησε επιφανείς προσωπικότητες, μεταξύ των οποίων και πολιτικούς, οι οποίοι συμμετείχαν στην προβολή της θρησκευτικής ελευθερίας παγκοσμίως, όπως ο Αμερικανός γεροισιαστής Gordon Smith.

διο ήταν απλώς ένα σενάριο, το οποίο παρουσιάστηκε για να καθησυχάσει τους συμμετέχοντες, μια και αυτοί είχαν ήδη εκφράσει το ενδιαφέρον τους για το μέλλον των θρησκευτικών δικαιωμάτων στη Ρουμανία.

Στις 13 Σεπτεμβρίου 1999, η Κρατική Γραμματεία Θρησκευμάτων παρέδωσε στη ρουμανική κυβέρνηση «Νομοσχέδιο για το καθεστώς των θρησκευτικών δογμάτων», το οποίο διέφερε από τα προηγούμενα νομοσχέδια σε ορισμένα βασικά σημεία. Διατάξεις που κατά το παρελθόν επικρίθηκαν από την κοινή γνώμη επειδή παραβίαζαν τη θρησκευτική ελευθερία, άλλαξαν προς το χειρότερο. Αυτές οι διατάξεις, όπως και άλλες σημαντικές παρεμβάσεις που έγιναν στα προηγούμενα νομοσχέδια, φανέρωναν την πρόθεση του συντάκτη να περιορίσει και να ελέγξει ακόμη περισσότερο τη ρουμανική θρησκευτική ζωή.¹⁰ Εκ παραλλήλου, το νομοσχέδιο επεδίωκε να μετατρέψει τη Ρουμανική Ορθόδοξη Εκκλησία σε θεσμό που απολαμβάνει ιδιαίτερης μεταχείρισης από τις κρατικές αρχές, μια και έχει λόγο για όσα ζητήματα άπτονται της θρησκευτι-

10. Το νομοσχέδιο για το γενικό καθεστώς των θρησκευτικών δογμάτων εκπονήθηκε με βάση την Απόφαση 177/1948, που χρησιμοποιήθηκε για να ρυθμιστεί η οργάνωση και η λειτουργία των θρησκευτικών δογμάτων στη Ρουμανία υπό το κομμουνιστικό καθεστώς. Το γεγονός αυτό επηρεάζει το νομοσχέδιο, εάν λάβουμε υπόψη ότι η Απόφαση 177/1948 είχε χρησιμοποιηθεί για να περιορίζει τη θρησκευτική ζωή και να διασφαλίσει τον κομμουνιστικό κρατικό έλεγχο της. Όπως ακριβώς και στην Απόφαση 177, το «Νομοσχέδιο για το καθεστώς των θρησκευτικών δογμάτων»: (1) παραχωρεί ειδικό καθεστώς σε μια ομάδα «αναγνωρισμένων θρησκευτικών δογμάτων»· (2) εισάγει ρυθμίσεις που σχετίζονται με τη δομή των αναγνωρισμένων θρησκευμάτων, ενώ οι ηγέτες και η ιεραρχία των λατρειών πρέπει να εγκρίνονται από τον Πρόεδρο· (3) όσες θρησκευτικές κοινότητες αναγνωρίζονται ως λατρείες, αποκτούν το καθεστώς νομικού προσώπου μόνον ως θρησκευτικές εταιρίες, με την έγκριση της κυβέρνησης (μέσω του Υπουργείου Θρησκευμάτων έως το 1989, με την έγκριση της Κρατικής Γραμματείας Θρησκευμάτων μέχρι την υιοθέτηση του νόμου για το γενικό καθεστώς των θρησκευμάτων).

κής και πολιτικής ζωής στη Ρουμανία. Αξίζει να επισημανθεί ότι αυτή η εκδοχή αποκρύφτηκε από όσες οργανώσεις και ομάδες ενδιαφέρονταν για το ζήτημα: το νομοσχέδιο ούτε καν είχε συζητηθεί στην Επιτροπή που δημιουργήθηκε ειδικά γι' αυτόν το σκοπό.

Το νομοσχέδιο εγκρίθηκε από τη Νομική Επιτροπή, υπερβαίνοντας έτσι τις αρμοδιότητές της και από τον Πρωθυπουργό ο οποίος, κατ' ακολουθία, καταχράστηκε τη θέση του. Το νομοσχέδιο παραδόθηκε στο κοινοβούλιο ως κυβερνητική πρωτοβουλία, κι έτσι πήρε προτεραιότητα σε σχέση με οποιοδήποτε άλλο νομοσχέδιο εισαγόταν από βουλευτές σε αυτό το πεδίο.

Η Κρατική Γραμματεία Θρησκευμάτων εξέφρασε την ελπίδα να εγκριθεί σύντομα το νομοσχέδιο. Ωστόσο, υπήρξε έντονη αντίδραση από την κοινωνία πολιτών που επέκρινε δριμύτητα το σοβαρό περιορισμό στην αρχή της ελευθερίας σκέψης, γνώμης και θρησκευτικών πεποιθήσεων. Αυτή η αντίδραση υποχρέωσε την Κοινοβουλευτική Επιτροπή για Ανθρώπινα Δικαιώματα, Λατρείες και Εθνικές Μειονότητες καθώς και την κυβέρνηση να αποσύρουν το νομοσχέδιο στις αρχές του 2000. Το αποτέλεσμα ήταν να μην υπάρχει νομοσχέδιο για τη θρησκευτική ζωή στη Ρουμανία, το οποίο να τυγχάνει εγκρίσεως από τις θρησκευτικές κοινότητες και τα πολιτικά κόμματα. Προς το τέλος Δεκεμβρίου του 2000, η Ρουμανική Επιτροπή του Ελσίνκι παρουσίασε ένα φιλελεύθερο νομοσχέδιο για τα θρησκευτικά δόγματα και τις θρησκευτικές οργανώσεις. Το μέλλον αυτής της πρωτοβουλίας είναι έως τώρα άγνωστο.

3. Φιλελεύθερες αρχές και (ανατολικές) συναφείς αρχές

α) Λαϊκότητα και Εγκοσμιότητα

Στη Βορειανατολική Ευρώπη, θα πρέπει κανείς να αναμένει την απόρριψη της αρχής της κρατικής «λαϊκότητας» (ουδέτε-

ρο/αμερόληπτο κράτος σε σχέση με θρησκευτικά υποκείμενα, πράγμα που αποκλείει τη θρησκεία από τη δημόσια ζωή) και να θεωρεί δεδομένη την αρχή σύμφωνα με την οποία τα θρησκευτικά δόγματα απολαμβάνουν κρατικής υποστήριξης.¹¹ Με άλλα λόγια, ορισμένα συλλογικά υποκείμενα (εκκλησίες, δόγματα) δρουν ελεύθερα, σε συνθήκες όπου απολαμβάνουν ουσιαστικών πλεονεκτημάτων εν συγκρίσει προς άλλα συλλογικά υποκείμενα.

Η αναγνώριση ορισμένων θρησκευτικών υποκειμένων, στα οποία το κράτος παραχωρεί ειδική καταστατική θέση, ευνοώντας τα εν συγκρίσει προς άλλα θρησκευτικά υποκείμενα, δεν παραβιάζει τη νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα. Αυτή η διάκριση μεταξύ θρησκευτικών ομάδων δεν θεωρείται ότι παραβιάζει το άρθρο 9, το οποίο πραγματεύεται τη θρησκευτική και συνειδησιακή ελευθερία. Όταν η αρμόδια κρατική εξουσία αποφασίζει ότι κάποια θρησκευτική κοινότητα δικαιούται το καθεστώς προνομιούχου θρησκευάματος, η κρατική εξουσία θα πρέπει να λάβει υπόψη το σύνολο των λόγων που ενεργούν ως κίνητρο για το ειδικό αυτό καθεστώς, το οποίο δεν απολαμβάνουν οι υπόλοιπες θρησκευτικές κοινότητες. Συγκεκριμένα, η αρμόδια κρατική εξουσία θα πρέπει να εξετάσει τη μορφή οργάνωσης της κοινότητας και τη σταθερότητα της καταστατικής της θέσης ή τήρησης των υποχρεώσεών της. Ωστόσο, το κράτος δεν θα πρέπει να επιβάλει a priori στις θρησκευτικές κοινότητες τη μορφή οργάνωσης που ισχύει για το καθεστώς του προνομιούχου θρησκευτικού δόγματος, ούτε να επιβάλει προϋποθέσεις που αφορούν τη συνοχή των δογμάτων τους. Αυτά τα ζητήματα είναι συστατικό μέρος της αυτονομίας των θρησκευτικών δογμάτων, που οι διατάξεις αυτού του νομοσχεδίου παραβιάζουν.

11. Αυτή η αρχή αναφέρεται στο άρθρο 29 του ρουμανικού Συντάγματος.

Πώς να διαχωρίσουμε με νομικούς όρους τις προνομιούχες και μη προνομιούχες ομάδες; Οφείλει κανείς να επιστήσει την προσοχή στον κίνδυνο να μετασηματιστεί αυτή η διαφορά με τέτοιο τρόπο, ώστε να αναιρείται το δικαίωμα των ίδιων των θρησκευτικών ομάδων να προσδιορίζουν τη φύση τους. Η διάκριση που ουσιαστικά έγινε από το ρουμανικό νόμο μεταξύ «θρησκευτικών δογμάτων» («λατρειών») και «θρησκευτικών οργανώσεων», είναι παράδειγμα προς αποφυγή.

Μια γενική λύση που εξισορροπεί τον πλήρη σεβασμό στη θρησκευτική ελευθερία και την αναγνώριση ορισμένων προνομιούχων ομάδων σε ένα κοσμικό – μη λαϊκό κράτος, είναι η έννοια των «θρησκευτικών δογμάτων δημόσιου συμφέροντος». Αυτή αρμόζει στην ουσία της έννοιας του «κοσμικού Κράτους». Ένα πρόβλημα άμεσα συνδεδεμένο με αυτό είναι να επιλεγθεί η εξουσία που θα έχει την αρμοδιότητα να αναγνωρίζει δόγματα «δημόσιου συμφέροντος»: θα πρέπει να είναι η Κυβέρνηση ή το Κοινοβούλιο;

Θα πρέπει κανείς να λάβει υπόψη το γεγονός ότι η αναγνώριση κάποιου δόγματος συνδέεται με εγγυήσεις, διευκολύνσεις και οικονομική βοήθεια, καθώς και με την ευνοϊκή συμβολική θέση του στην κοινωνία. Ας εξετάσουμε τη ρουμανική περίπτωση. Σύμφωνα με το ρουμανικό Σύνταγμα, η κυβέρνηση διασφαλίζει την εφαρμογή της εγχώριας πολιτικής σύμφωνα με το κυβερνητικό πρόγραμμά της που έγινε αποδεκτό από το Κοινοβούλιο (άρθρο 101). Το ίδιο ισχύει και για τη γενική πολιτική εγγυήσεων, διευκολύνσεων και οικονομικής βοήθειας εντός των αρμοδιοτήτων του κοινοβουλίου· η κυβέρνηση κατ' ουσίαν διασφαλίζει την εκτελεστική λειτουργία σε σχέση με αυτή τη γενική πολιτική. Οι αρμοδιότητες της εκτελεστικής εξουσίας υπερβαίνουν ακόμη περισσότερο τα όρια, όταν φθάνει στο σημείο να αποφασίζει για το συμβολικό χώρο μιας θρησκευτικής κοινότητας στο πλαίσιο της κοινωνίας. Να γιατί το κοινοβούλιο μάλλον παρά η κυβέρνηση θα πρέπει να

είναι αρμόδιο να αναγνωρίζει θρησκευτικά δόγματα ως νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου.

β) Η έννοια του νομικού πλαισίου

Υπήρξαν ορισμένες απόπειρες να δημιουργηθεί ένα «Προσχέδιο νόμου για τη θρησκευτική ελευθερία». Οι Dinah Schettan και Alexandre Riss εξετάζουν ένα σύνολο προαπαιτούμενων που αναφέρονται στην «εγγύηση θρησκείας και πίστης», στην «προστασία από τον καταναγκασμό», στην «εκδήλωση της θρησκείας και της πίστης», σε «σχέσεις μεταξύ του κράτους και της θρησκείας», σε «ίσα δικαιώματα», «απουσία διακρίσεων», «θρησκευτικές οργανώσεις», «δραστηριότητες θρησκευτικών οργανώσεων», «εσωτερική διοίκηση», «δημιουργία και διοίκηση σχολείων», «φορολογία θρησκευτικών οργανώσεων», «προστασία θρησκευτικών τόπων», «θρησκευτικό μίσος», «πολιτικές ενέργειες».¹² Η προσέγγισή τους είναι πρόδηλα «λαϊκή» – βλ. ενδεικτικά την αρχή από το άρθρο 6, παρ. β: «...καμιά θρησκεία ή θρησκευτική οργάνωση δεν πρέπει να δέχεται προνόμια από το κράτος ή να ασκεί κάποια πολιτική εξουσία».¹³ Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο θα ήθελα να προτείνω έναν πιο συγκεκριμένο κατάλογο προαπαιτούμενων για το νομικό πλαίσιο των κοσμικών-μη λαϊκών κρατών στην Ανατολική και Νοτιανατολική Ευρώπη, σε άμεση σχέση με τις νομοθετικές πρωτοβουλίες και πρακτικές αυτής της περιοχής.

I. Το νομικό πλαίσιο θα πρέπει να συμπεριλαμβάνει μια *περιγραφή των περιεχομένων της θρησκευτικής και συνειδησιακής ελευθερίας*. Εάν δεν το κάνει, τότε η ασάφεια των ορι-

12. Dinah Shelton, Alexandre Kiss, «A Draft Model Law on Freedom of Religion, With Commentary», στο Johan D. Van der Viver-Ihon Wilt, *Religious Human Rights in Global Perspective*, και Martinus Nijhoff Publishers, 1996, σσ. 559-593.

13. *Ο.π.*, σ. 564.

σμών επιτρέπει στους θεσμούς να ερμηνεύουν αυθαίρετα τα όρια της θρησκευτικής και συνειδησιακής ελευθερίας. Το καταφανέστερο παράδειγμα γι' αυτού του είδους τον κίνδυνο ήταν η πολιτική της Κρατικής Γραμματείας Θρησκευμάτων της Ρουμανίας, που προέτρεπε τις δημοτικές αρχές και τις νομαρχίες από το 1997 να απορρίψουν τις αιτήσεις θρησκευτικών εταιριών και ιδρυμάτων για άδειες οικοδόμησης λατρευτικών χώρων. (Πολλές δημοτικές αρχές και νομαρχίες συμμορφώθηκαν με αυτή την απαίτηση). Να γιατί ένας νόμος για το καθεστώς θρησκευτικών δογμάτων και την ελευθερία θρησκευτικής πίστης θα πρέπει κατ' ανάγκη να προσδιορίζει λεπτομερώς τα περιεχόμενα της θρησκευτικής και λατρευτικής ελευθερίας. Ο ορισμός ο οποίος εμπεριέχεται στη Διακήρυξη για την εξάλειψη όλων των μορφών μισαλλοδοξίας και διακρίσεων που βασίζονται σε θρησκεία και πίστη (άρθρο 6), θα πρέπει να χρησιμοποιείται υπ' αυτή την έννοια.¹⁴

14. Το άρθρο 6 ορίζει:

Σε συμφωνία με το άρθρο 1 της παρούσας Διακήρυξης και υποκείμενο στις διατάξεις του άρθρου 1, παράγραφος 3, το δικαίωμα στην ελευθερία σκέψης, συνείδησης, θρησκείας ή πίστης θα συμπεριλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τις ακόλουθες ελευθερίες: α) για τη λατρεία ή συνάθροιση σε σχέση με κάποια θρησκεία ή πίστη, και την ίδρυση και διατήρηση χώρων γι' αυτούς τους σκοπούς· β) την ίδρυση και διατήρηση κατάλληλων φιλανθρωπικών ή ανθρωπιστικών θεσμών· γ) την κατασκευή, κτήση και χρήση σε επαρκή έκταση των αναγκαίων αντικειμένων και υλικών, που σχετίζονται με τα τελετουργικά ή τα έθιμα θρησκείας ή πίστης· δ) τη συγγραφή, έκδοση και διάδοση συναφών δημοσιευμάτων· ε) τη διδασκαλία κάποιας θρησκείας ή πίστης σε χώρους κατάλληλους γι' αυτόν τον σκοπό· στ) τον έρανο και την αποδοχή εθελοντικών οικονομικών και άλλων συνεισφορών από άτομα και θεσμούς· ζ) την εκπαίδευση, διορισμό, εκλογή ή διαδοχή κατάλληλων ηγετών, σύμφωνα με τις απαιτήσεις και τα κριτήρια της κάθε θρησκείας ή πίστης· η) την τήρηση αργιών και τον εορτασμό εορτών και τελετών σε συμφωνία με επιταγές της θρησκείας ή της πίστης· θ) την καθιέρωση και διατήρηση επικοινωνιών με άτομα και κοινότητες όσον αφορά ζητήματα θρησκείας και πίστης σε εθνικό και διεθνές επίπεδο.

- II. Η αυτονομία των θρησκευτικών δογμάτων δεν πρέπει να απαιτεί «την αναγνώριση από το κράτος». Αυτό σημαίνει ότι το κράτος εγγυάται μόνον την αυτονομία των θρησκευτικών κοινοτήτων που απέκτησαν το καθεστώς θρησκευτικών δογμάτων με την έννοια των προνομιούχων ομάδων. Ωστόσο, η «αυτονομία θρησκευτικών δογμάτων» είναι γενική αρχή, εφαρμόσιμη σε όλες τις μορφές θρησκευτικών οργανώσεων, κι όχι μόνο σε έναν μικρό αριθμό κοινοτήτων που καταγράφονται από το κράτος. «Η αναγνώριση από το κράτος» είναι έκφραση που αποδεικνύει την πρόθεση να αμφισβητηθεί η γενική αρχή της αυτονομίας όλων των θρησκευτικών λατρειών.
- III. Δεν υπάρχει λόγος ν' αναγνωρίζει το κράτος τους ηγέτες των θρησκευμάτων – όπως και τους μητροπολίτες, επισκόπους, αποστολικούς διαχειριστές και όσους κατέχουν ανάλογες θέσεις, εκλεγμένους ή διορισμένους σύμφωνα με τον καταστατικό χάρτη του κάθε θρησκευτικού δόγματος. Η εκλογή και η αναγνώριση των ηγετών θρησκευτικών δογμάτων θα πρέπει να αφορά το κάθε συγκεκριμένο θρησκευτικό δόγμα, ως έκφραση της αυτονομίας του. Αυτή η αρχή τονίζεται στα σχόλια του Ανώτερου Επιτρόπου των Ηνωμένων Εθνών για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, που ερμηνεύει την αυτονομία των θρησκευτικών δογμάτων ως δικαίωμα «να οργανώνουν το σύνολο της εσωτερικής τους ζωής, έτσι ώστε, μεταξύ άλλων, να έχουν το δικαίωμα να εκλέγουν τους ηγέτες, τους ιερείς και τους διδασκάλους τους». Η Διακήρυξη για την εξάλειψη όλων των μορφών μισαλλοδοξίας και διακρίσεων, που βασίζονται σε θρησκεία και σε πίστη, ερμηνεύει το δικαίωμα να «εκπαιδεύονται, διορίζονται, εκλέγονται ή προσδιορίζονται διά διαδοχής ηγέτες, σύμφωνα με τις προϋποθέσεις και τα κριτήρια κάθε θρησκείας ή πίστης» (άρθρο 6, παρ. 2) ως συστατικό μέρος της θρησκευτικής, συνειδησιακής και λατρευτικής ελευθερίας.

Η φύση της ηγεσίας κάποιας θρησκευτικής κοινότητας παίζει σημαντικό ρόλο για να παραχωρηθεί σε κάποιο θρησκευτικό δόγμα το καθεστώς νομικού προσώπου «δημοσίου συμφέροντος». Ωστόσο, η αποτίμηση της φύσης κάποιας ηγεσίας είναι ζήτημα που εμπύπτει στην αρμοδιότητα της κρατικής εξουσίας· δεν είναι πράξη αναγνώρισης που εμπύπτει στην αρμοδιότητα των θρησκευτικών κοινοτήτων.

IV. Τα κράτη δεν θα πρέπει να υποχρεώνουν τις θρησκευτικές κοινότητες να απαιτούν την κατοχύρωσή τους ως νομικά πρόσωπα με βάση την προγενέστερη συγκατάθεση των κρατικών σωμάτων. Αυτή η απαίτηση ανοίγει το δρόμο για την πιο κατάφωρη παραβίαση της θρησκευτικής και λατρευτικής ελευθερίας. Η δραστηριότητα της Κρατικής Γραμματείας Θρησκευμάτων στη Ρουμανία είναι ένα καλό παράδειγμα αυτού του κινδύνου. Η Γραμματεία προσπάθησε επίμονα να περιορίσει την ελευθερία δράσης των θρησκευτικών μειονοτήτων, επιδιώκοντας κυρίως να ανακληθούν ή να αποσυρθούν οι αιτήσεις για οικοδομικές άδειες. Στο νομοσχέδιο της Γραμματείας το 1999, υπάρχουν διατάξεις που επιβάλλουν κυρώσεις σε όσες θρησκευτικές δραστηριότητες επιτελούνται από σωματεία, τα οποία δεν έχουν το καθεστώς νομικού προσώπου. Η κύρωση είναι κάποια χρηματική ποινή από 50.000.000 μέχρι 150.000.000 λεί και η απαγόρευση λειτουργίας του συγκεκριμένου σωματείου. Κατά συνέπεια, μια απλή προσευχή που λέγεται στην αρχή κάποιας συνάντησης συγκαλούμενης από μη κυβερνητική οργάνωση, μπορεί να οδηγήσει στην απαγόρευσή της.

V. Η αρχή της αναλογικότητας δεν πρέπει να θεωρείται γενικός κανόνας. Η υποστήριξη που παρέχεται από το κράτος στη δραστηριότητα θρησκευτικών δογμάτων, μπορεί να συνίσταται σε εγγυήσεις, διευκολύνσεις, οικονομική και περιουσιακή βοήθεια. Ίσως φαίνεται λογικό να παρέχεται οικονομική βοήθεια σε θρησκευτικά δόγματα σε συνάρτη-

ση με τον αριθμό των μελών τους. Ωστόσο, τα πράγματα αλλάζουν όταν πρόκειται να δημοπρατηθούν ραδιοφωνικές συχνότητες για θρησκευτικές εκπομπές. Δείτε, για παράδειγμα, το άρθρο 39 παρ. 2 από ένα νομοσχέδιο για θρησκευτικά δόγματα που υιοθετήθηκε από τη ρουμανική κυβέρνηση το 1999: «Τα θρησκευτικά δόγματα θα πρέπει να έχουν ελεύθερη πρόσβαση στα κρατικά ελεγχόμενα μέσα πληροφόρησης, χωρίς διακρίσεις, σύμφωνα με την αρχή της αναλογικότητας». Εάν κανείς λάβει υπόψη το γεγονός ότι πάνω από 84% του ρουμανικού πληθυσμού είναι μέλη της Ορθόδοξου Εκκλησίας, η τήρηση της αρχής της αναλογικότητας θα σήμαινε στην πραγματικότητα ότι αποκλείονται όλες οι τηλεοπτικές και ραδιοφωνικές εκπομπές, πλην εκείνων της ρουμανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας.¹⁵

VI. Η απαγόρευση του προσηλυτισμού είναι ένας από τους βασικούς πειρασμούς όσων δεν αποδέχονται τον πλήρη σεβασμό της θρησκευτικής ελευθερίας στην Ανατολική και Νοτιανατολική Ευρώπη (βλ. Ρωσία και Ελλάδα). Αυτή η προσέγγιση συνδέεται στενά με την έννοια του «ορθόδοξου χώρου», που συμμερίζεται η κοινή γνώμη στην περιοχή. Στη Ρουμανία, αυτό επιβεβαιώνεται από τις πολυάριθμες επιθέσεις που έγιναν από ομάδες ορθόδοξων πιστών, καθοδηγούμενων από τον ιερέα τους, ενάντια σε μέλη της Ελληνικής Καθολικής και της Βαπτιστικής Εκκλησίας, στους μάρτυρες του Ιεχωβά, κ.λπ., μόνο και μόνο επειδή οι τελευταίοι συγκεντρώνονταν για να λάβουν μέρος σε θρησκευτικές τελετές.¹⁶

15. Με δεδομένη τη μεροληπτική στάση των ρουμανικών θεσμών προς τις απαιτήσεις μερικών θρησκευτικών δογμάτων πέραν της ρουμανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, είναι προφανές ότι, εφαρμόζοντας αυτή την αρχή, οι δημιουργοί της επεδίωκαν να καθιερώσουν το μονοπώλιο των ορθόδοξων εκπομπών στα ρουμανικά μέσα πληροφόρησης.

16. Τεχμήριο υπ' αυτήν την έννοια είναι η διακήρυξη που εξέδωσε ο Επίσκοπος Μουκοβίνα και Μολδαβίας. Όταν μια ορθόδοξη ομάδα παρε-

VII. Ένας άλλος τρόπος με τον οποίο τα κράτη ενδέχεται ν' απειλήσουν τη θρησκευτική ελευθερία είναι να θεωρηθούν τα θρησκευτικά δόγματα οι «αυθεντικές» μορφές οργάνωσης της θρησκευτικής ζωής και να δοθεί δευτερεύουσα θέση σε θρησκευτικές εταιρίες και ιδρύματα. Με άλλα λόγια, «θρησκευτικά δόγματα» –δηλαδή, «θρησκευτικά δόγματα αναγνωρισμένα από το κράτος» σύμφωνα με το νόμο– θα αποτελούν τις νόμιμες μορφές έκφρασης της θρησκευτικής ζωής. Η αναφορά σε «θρησκευτικές οργανώσεις» με ιδιαίτερη μνεία ενισχύει διατάξεις που προορίζονται να περιορίσουν τις μορφές έκφρασης της θρησκευτικής ζωής. Μια τέτοια αντίληψη προφανώς αντιστρατεύεται τις αρχές της θρησκευτικής και λατρευτικής ελευθερίας. Υπ' αυτή την έννοια, τα θρησκευτικά δόγματα «δημόσιου συμφέροντος» δεν είναι περισσότερο νόμιμα, αλλά αναγνωρίζεται η σπουδαιότητά τους στη συγκεκριμένη κοινωνία.

4. Κρατική βοήθεια σε θρησκευτικά δόγματα

Ένα βασικό πρόβλημα για κάποιο κοσμικό – μη λαϊκό κράτος είναι τα μέσα, η φύση και η διαδικασία της κρατικής βοήθειας για τα θρησκευτικά δόγματα. Στη Ρουμανία, η κρατική υποστήριξη συνίσταται σε εγγυήσεις, διευκολύνσεις και άμεση οικονομι-

νόκλησε, σύμφωνα με το κάλεσμα του ιερέα τους, τους συμμετέχοντες σε μια βαπτιστική συνάντηση, στη Ρουζινάσα, το Δεκέμβριο του 1997, η επισκοπή εξέδωσε την ακόλουθη ανακοίνωση Τύπου: «Ούτε η ορθόδοξη κοινότητα ούτε οι ορθόδοξοι ιερείς θα πρέπει να κατηγορούνται για ό,τι συνέβη εκεί. Οι ένοχοι είναι όσοι διείσδυσαν σε μια αναμφίβολα ορθόδοξη κοινότητα... και επιτέθηκαν στο πνεύμα της, στην εστία της. Αυτοί δεν σέβονται το Σύσταγμα, τον κοινό νομό, αφήφουν τα κοινωνικά και χριστιανικά ήθη ερχόμενοι, απερίσκεπτα και με θράσος –πιστεύοντας προφανώς ότι οι χωρικοί είναι αφελείς– και προσπαθώντας να προσηλυτίσουν στη δική τους πίστη».

κή ή χρηματική βοήθεια, συμπεριλαμβανομένης της παραχώρησης εδαφών και κτιρίων και της αποζημίωσης του προσωπικού το οποίο απασχολείται σε λατρευτικούς χώρους. Από πρακτική άποψη, το ρουμανικό κράτος υποστηρίζει θρησκευτικά δόγματα, όπως ακριβώς στηρίζει την εκπαίδευση, την υγεία, την άμυνα και επιστημονική έρευνα. Σε αυτό το πλαίσιο, η βοήθεια που παρέχεται από το κράτος σε δόγματα γίνεται όλο και πιο αλόγιστη.

Υπ' αυτές τις συνθήκες, ο κοσμικός χαρακτήρας του κράτους καταστνίγεται. Ο κλήρος και οι λατρευτικές δραστηριότητες μοιράζονται τον προϋπολογισμό και τις σφαίρες εξουσίας με άλλους θεσμούς που προσιδιάζουν στη δημόσια ζωή. Από την άλλη πλευρά, με δεδομένη την αυτονομία των θρησκευτικών δογμάτων, καταφεύγουν σε τρόπους δράσης που δεν είναι ευπρόσιτοι σε άλλα νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου. Οι συνέπειες γίνονται φανερές στη ρουμανική περίπτωση, όπου ο κλήρος είναι μια από τις πλέον ευημερούσες κατηγορίες της σημερινής κοινωνίας. Συνάμα, μια κυβερνητική απόφαση που έγινε αποδεκτή το 1999, ορίζει ότι οι μισθοί των κληρικών θα πρέπει να πληρώνονται από τον κρατικό προϋπολογισμό και ένα ανάλογο νομοσχέδιο υποβλήθηκε στο Κοινοβούλιο, παρότι οι μισθοί των διδασκάλων δεν πληρώνονται τακτικά την ίδια περίοδο. Μια και τα «νόμιμα σώματα κάθε θρησκεύματος θα καθορίζουν, σύμφωνα με τις απαιτήσεις τους, τον αριθμό του κληρικού, τεχνικού και διοικητικού προσωπικού», τα θρησκευτικά δόγματα είναι σε θέση να επεκτείνονται απεριόριστα, στη βάση της αύξουσας βοήθειας που το ρουμανικό κράτος δεσμεύεται να τους προσφέρει.

Η τεράστια βοήθεια, που παρέχεται από το κράτος σε θρησκευτικά δόγματα, οδηγεί σε διαπλοκή ανάμεσα στα οικονομικά συμφέροντα της ιεραρχίας των θρησκευτικών δογμάτων και σε εκείνα πολιτικών προσωπικοτήτων, όσων αποφασίζουν στο κοινοβούλιο και στην κυβέρνηση, ακόμη και του Προέδρου. Η αυξανόμενη ανάμιξη της ιεραρχίας θρη-

σκευτικών δογμάτων, πρώτα και κύρια της ιεραρχίας της ρουμανικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, στην πολιτική ζωή επιβεβαιώνει αυτό το φαινόμενο.

Σύμφωνα με τη νομολογία του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, η χορηγία για τις δραστηριότητες θρησκευτικών δογμάτων από τον κρατικό προϋπολογισμό δεν αποτελεί παραβίαση της συνειδησιακής ελευθερίας των φορολογουμένων. Παρά ταύτα, μια τέτοια πολιτική υπέρμετρης βοήθειας, που παρέχεται σε θρησκευτικά δόγματα, θέτει σε κίνδυνο τη συνειδησιακή ελευθερία των πολιτικών. Εξαιτίας αυτού, είναι εξαιρετικά σημαντικό να αλλάξει το σύστημα με το οποίο το κράτος επιχορηγεί τις δραστηριότητες αυτές, αποφεύγοντας να αποφασίζουν απευθείας οι πολιτικοί στο κοινοβούλιο. Το καθιερωμένο μοντέλο για κάτι τέτοιο είναι η αναγνώριση του δικαιώματος των πολιτών να διαθέτουν άμεσα ένα ποσοστό των φόρων που πληρώνουν για τον κρατικό προϋπολογισμό. Μια απλή αξιολόγηση της συμπεριφοράς των αποφωμένων μελών των εκκλησιών φανερώνει ότι το συνολικό εισόδημα των εκκλησιών θα αυξανόταν. Αυτό που έχει σημασία είναι να διαλυθεί η συμπαιγία συμφερόντων του κλήρου και των πολιτικών, που απειλεί τη δημοκρατική φύση του κράτους.

Συμπεράσματα

Οι πρόσφατες εκδοχές του νομικού πλαισίου μερικών χωρών στην Ανατολική και Νοτιανατολική Ευρώπη παραβιάζουν τις αρχές που αναφέρθηκαν προηγουμένως. Όταν σε ένα κοσμικό – μη λαϊκό κράτος παραβιάζονται όσες διατάξεις αναλύθηκαν προηγουμένως, τότε η ελευθερία συνείδησης, θρησκείας και πίστης, η αυτονομία των θρησκευτικών δογμάτων και η ισότητα μεταξύ των θρησκευμάτων, περιορίζεται σημαντικά. Στην πραγματικότητα, η εγκοσμιότητα του ρουμανικού κράτους κα-

ταστρατηγείται. Οι υπερβολικές υποχρεώσεις των κρατών, που δεσμεύονται διά νόμου να στηρίζουν τις δραστηριότητες θρησκευτικών δογμάτων, είναι μια δεύτερη αιτία διάψευσης του κοσμικού χαρακτήρα τους. Με δεδομένη την πρόσφατη πολιτική κατάσταση στην περιοχή, που την εκμεταλλεύεται έντονα ο ορθόδοξος κλήρος, η ροπή ενάντια στην εκκοσμίκευση θα ενταθεί. Η συνέπεια θα είναι η εκτροπή προς μια περιοχή ορθόδοξων κρατών. Αυτό θα σφυρηλατούσε μια συνοχή της ζώνης βασιζόμενη σε θρησκευτική ταυτότητα, αρχίζοντας από την Ελλάδα και φθάνοντας μέχρι τη Ρωσική Ομοσπονδία, ένα είδος συμμαχίας που θα ισχύει και στο πολιτικό επίπεδο.¹⁷

Προκειμένου να εμποδίσουμε αυτή την εκτροπή που δεν συμβιβάζεται με μια λειτουργική δημοκρατία, θα πρέπει να οριστεί νέα νομοθεσία. Τα συμπεράσματα που πρέπει να αντληθούν από την παραπάνω ανάλυση, φανερώνουν τις αρχές ενός νέου (δημοκρατικού) νομικού πλαισίου: (α) οι θρησκευτικές κοινότητες θα πρέπει να καταχωρούνται σύμφωνα με τον τίτλο και τη φύση που οι ίδιες αποδέχονται, κάτι το οποίο συνιστά απαραίτητο στοιχείο της θρησκευτικής ελευθερίας· (β) οι χορηγίες από τον κεντρικό ή τοπικό κρατικό προϋπολογισμό πρέπει να εξαλειφθούν· οι θρησκευτικές κοινότητες πρέπει να χρηματοδοτούνται απευθείας από τους φορολογούμενους, διαθέτοντας άμεσα ένα ποσοστό των φόρων που πληρώνουν στο κράτος (πιθανώς 1%) γι' αυτόν το σκοπό· (γ) οι θρησκευτικές κοινότητες θα πρέπει να έχουν το καθεστώς νομικών προσώπων δημόσιου συμφέροντος, έτσι ώστε να τηρούνται (I) η αυτονομία των θρησκευμάτων, (II) η ισότητα μεταξύ θρησκευμάτων, (III) οι λοιπές αρχές του κοσμικού κράτους.

17. Βλέπε την έννοια του «διηγεούς συνεδρίου» των βαλκανικών χωρών υπό την αιγίδα της Ρωσικής Ομοσπονδίας (Gabriel Andreescu, *Locurile unde se construiește Europa. Adrian Severin in Dialog cu Gabriel Andreescu*, Politom 2000).

IV

ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Otto Kallscheuer*

Ο ψυχρός πόλεμος στο χριστιανισμό

1. Ρώμη και Αθήνα

Το προσκύνημα του Ρωμαίου επισκόπου στην Αθήνα το Μάιο του 2001 ήταν ευχάριστο νέο. Ο Πάπας Ιωάννης Παύλος Β΄ επισκέφθηκε τον Άρειο Πάγο, το χώρο όπου ο Άγιος Παύλος μίλησε για τον «Άγνωστο Θεό» περίπου δυο χιλιάδες χρόνια πριν (Πράξεις, 17) – και μετά την παραμονή του στην Αθήνα συνέχισε το ταξίδι στα ίχνη του Παύλου. Ο επικεφαλής του ρωμαϊκού χριστιανισμού επισκέφθηκε τη Δαμασκό, τον τόπο της μεταστροφής του Σαούλ, όπου επισκέφθηκε το τέμενος Ομμένα (και το μνήμα του Ιωάννου του Βαπτιστού).

Στην Αθήνα, ο Άγιος Πατέρας συναντήθηκε, επίσης, με την κάπως διστακτική ελληνική ορθόδοξη ιεραρχία, πρώτα και κύρια με τον Αρχιεπίσκοπο Χριστόδουλο (ο οποίος επικρίθηκε δριμύτατα από μερικούς ορθόδοξους κληρικούς και διανοούμενους). Ωστόσο, η συνάντησή τους ήταν επιτυχής, πράγμα που ούτε ο Πάπας ούτε ο Αρχιεπίσκοπος περίμεναν – παρά τις σκληρές επικρίσεις για την επίσκεψη του Ρωμαίου «Αντίχριστου» από φονταμενταλιστικές ομάδες Ελλήνων ορθοδόξων.

Ωστόσο, ο Ιωάννης Παύλος Β΄ είχε ήδη το 2000 κάμει μια δημόσια εξομολόγηση, μια *mea culpa*, όσον αφορά το σύνολο

* Διδάκτωρ Πολιτικής Επιστήμης, Sassari.

των ιστορικών αμαρτημάτων και εγκλημάτων του Δυτικού Χριστιανισμού.¹ Ο Πάπας αναμφίβολα είχε συμπεριλάβει στις μετάνοιές του τα εγκλήματα των Λατίνων conquistadores το 1204, στην «τέταρτη σταυροφορία», τη λεηλασία του Βυζαντίου από Γάλλους και Βενετούς condottieri – μετάνοια που τώρα τόνισε κατηγορηματικά στην Αθήνα, προσφωνώντας τον Αρχιεπίσκοπο, την ελληνική ορθόδοξη ιεραρχία και όλους τους ορθόδοξους εν Χριστώ αδελφούς του.

Θα υπέθετε κανείς ότι κάποια ανάλογη «κάθαρση της μνήμης» (Ιωάννης Παύλος Β΄) είναι αναμενόμενη και στον ανατολικό, ορθόδοξο χριστιανισμό. Κι έτσι ίσως αυτή η αμφιλεγόμενη επίσκεψη του Ρωμαίου Πάπα στην Αθήνα στο τέλος να διευκόλυνε τη δύσκολη διαδικασία επανεξέτασης του ιστορικού παρελθόντος και τη μελλοντική αυτοκατανόηση του ορθόδοξου χριστιανισμού στην Ελλάδα και αλλού: κάτι ανάλογο με το *aggiornamento* στο οποίο υποβλήθηκε ο ρωμαιοκαθολικός χριστιανισμός με τη Δεύτερη Σύνοδο του Βατικανού.² Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε οι επισκέψεις του Πάπα στην Ελλάδα (και αργότερα το 2001 στην Ουκρανία και στην Αρμενία) ίσως πράγματι να είναι «ιστορικές» – η αρχή του τέλους ενός χιλιετούς «Ψυχρού Πολέμου»: ανάμεσα στον ανατολικό και στο δυτικό χριστιανισμό.³ Οφείλω να προειδοποιήσω τον αναγνώστη: αν και δεν είμαι θεολόγος, χειρίζομαι την πολιτική «παραγωγή» της θεολογίας. Ανατρέχοντας στις πολιτικές συγκρούσεις ανάμεσα σε ανταγωνιστικούς πολιτισμούς στο εσωτερικό του χριστιανισμού θα περιγράψω το Σχίσμα ανάμεσα

1. Βλ. επίσης τη Διακήρυξη της Διεθνούς Θεολογικής Επιτροπής του Βατικανού, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit* (Επ. G. L. Müller), Φράμμπουργκ: Johannes Verlag Einsieden, 2000.

2. Ειδικά με τη συνοδική διακήρυξη περί θρησκευτικής ελευθερίας: *Dignitatis humanae*.

3. Δυστυχώς, ο Αλέξιος Β΄, Πατριάρχης της Μόσχας κι επικεφαλής της ρωσικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, της μεγαλύτερης και ισχυρότερης εκκλησίας

στην Ορθόδοξη Ανατολή και στη Λατινική Δύση σαν Ψυχρός Πόλεμος. Ο Ψυχρός Πόλεμος είναι προφανώς αναλογία. Ωστόσο, νομίζω, χρήσιμη αναλογία.⁴

2. Τι είναι Ψυχρός Πόλεμος;

Ο Ψυχρός Πόλεμος του 20ού αιώνα ήταν κάτι παραπάνω από πόλεμος. Στην πραγματικότητα, η νίκη της Δύσης δεν ήταν στρατιωτική νίκη. Ωστόσο, ο Ψυχρός Πόλεμος ήταν επίσης κάτι παραπάνω από την ικανότητα να αποφευχθεί κάποιος πραγματικός, «θερμός» πόλεμος. Θεωρώ βασικά γνωρίσματα του Ψυχρού Πολέμου τη διεθνή πρωτοκαθεδρία του (ο Ψυχρός Πόλεμος ήταν «ψυχρός» παγκόσμιος πόλεμος) και τη ριζικά (όχι περιστασιακά) ανταγωνιστική φύση του. Ειδικά στην αμερικανική θεωρητικοποίησή του (George F. Kennan, Walter Lippmann)⁵ μα

στην ορθόδοξη οικουμένη, ίσαμε τώρα δεν αποδέχθηκε την επίσκεψη του Ιωάννη Παύλου Β'. Γιατί; Αυτό λοιπόν αποτελεί μέρος του «Ψυχρού Πολέμου»: η ρωσική Ορθοδοξία θεωρεί ότι κάθε μεταστροφή στον Καθολικισμό στη Ρωσία είναι καρπός του (λεγόμενου) καθολικού «προσηλυτισμού», ο οποίος θα πρέπει να σταματήσει. Έτσι, ο Πατριάρχης Αλέξιος διατείνεται ότι ο Πάπας οφείλει ν' αναγνωρίσει κάποιο είδος απόλυτης «εδαφικής κυριαρχίας» της ρωσικής Ορθόδοξης Εκκλησίας για τη Ρωσία και άλλες «ορθόδοξες περιοχές» της πρώην Σοβιετικής Ένωσης (ας πούμε ένα εκκλησιαστικό ισοδύναμο του πιο κοσμικού «δόγματος Μπρέζνιεφ») προτού γίνει δεκτός ως προσκυνητής και επισκέπτης από τον ορθόδοξο εν Χριστώ αδελφό του. (Βλ. τη σχενοτενή συνέντευξη του Αλέξιου Β' στο Vittorio Strada στην εφημ. *Corriere della Sera*, Αύγουστος 2000, σ. 3). Αξίζει να επισημανθεί ότι μετά την επίσκεψη του Ιωάννη Παύλου στην Αθήνα (και στην Ουκρανία) η θέση του Αλεξίου δεν άλλαξε καθόλου - au contraire. Η οικουμενική άνοιξη δεν έφθασε ακόμη στη Ρωσία...

4. Για λεπτομερέστερη ανάπτυξη αυτών των θεμάτων, βλ. την εργασία μου *Gottes Wort und Volkes Stimme*, Fischer Verlag, Φραγκφούρτη 1994.

5. Βλ. το περίφημο «Χ», άρθρο του Kennan στο *Foreign Affairs* (1947). Η περιγραφή και η θεώρηση της «ανάσχεσης» είναι η κλασικότερη εκδοχή, που τονίζει την ηπειρωτική, εδαφική και βυζαντινή φύση της σοβιετικής/ρωσικής

και τανάπαλιν, στις όψιμες σοβιετικές θεωρίες περί «ειρηνικής συνύπαρξης», ο καπιταλιστικός – κομμουνιστικός Ψυχρός Πόλεμος του 20ού αιώνα ήταν σύγκρουση που υπερέβαινε τον κόσμο (και τους μηχανισμούς) των παλαιών ευρωπαϊκών, κυρίαρχων εθνών-κρατών, ακριβώς εξαιτίας του οικουμενιστικού νοήματος και μηνύματός του.

Επομένως, αυτή είναι η βασική επισήμανσή μου: ο Ψυχρός Πόλεμος κατανοείται και διεξάγεται ως ριζικός ηθικο-πολιτικός ανταγωνισμός (ή ως ιδεολογική σύγκρουση). Οι συγκρουόμενες δυνάμεις είναι κάτι παραπάνω από στρατιωτικές δυνάμεις. Αμφότερες ενσαρκώνουν ανταγωνιστικές αντιλήψεις της πολιτικής κοινότητας. Και ακριβώς εξαιτίας αυτού ο ανταγωνισμός τους συνεχίζεται, χωρίς να μετατρέπεται (ή να εκφυλίζεται) σε απευθείας σύγκρουση.⁶ Ο εχθρός πρέπει να «αναχαιτισθεί» με άλλα μέσα (διπλωματία, οικονομία, ισορροπία δυνάμεων, αποτροπή) παρά με απευθείας εχθροπραξίες – ιδίως όταν ο πραγματικός ή «θερμός» (θερμοπυρηνικός, ολοκληρωτικός) πόλεμος είναι πολύ επικίνδυνος και για τις δύο πλευρές. Ωστόσο, ο ανταγωνισμός δεν μειώθηκε, επειδή και για τις δύο πλευρές αφορούσε τον καθαυτό *raison d' être*: τον πυρήνα νομιμοποίησης των πολιτικών θεσμών. Αυτή ήταν η βασική διαφορά με τη συνήθη ισορροπία δυνάμεων που φαίνεται να ανήκει στο διεθνές σύστημα ως τέτοιο.⁷

αυτοκρατορίας (ο Kennan είχε υπηρετήσει στο υπουργείο Εξωτερικών στη σταλινική Ρωσία, ήταν διπλωμάτης και είναι σπουδαίος, συντηρητικών πεποιθήσεων, ιστορικός, τον οποίο είχα την τιμή να συναντήσω αρκετές φορές στο *Princeton Institute for Advanced Study*). Η εκδοχή του Walter Lippmann ήταν περισσότερο ιδεολογική και άρα περισσότερο οικουμενική – ως μην αναφερθούμε στην παρανόηση των στρατηγικών προθέσεων του Kennan. Επ' αυτού βλ. το ειδικό τεύχος του *Foreign Affairs* «Containment-40 Years Later» (Ανοιξη 1987).

6. Ακόμη, κάλλιστα μπορεί να υπάρχουν επιμέρους συγκρούσεις, «περιορισμένοι πόλεμοι» στην περιφέρεια ή σε ελάσσονα πεδία.

7. Για το υπόδειγμα της κλασικής ευρωπαϊκής ισορροπίας δυνάμεων, βλ. Ludwig Dehio, *Gleichgewicht oder Hegemonie* (1948), νέα επ. Klawns Hildebrand,

Ο Ψυχρός Πόλεμος δεν προϋποθέτει μόνο εδαφική σύγκρουση ανάμεσα σε αντίπαλες δυνάμεις, μα και πολύ βαθύτερη δέσμευση των αντιμαχόμενων μερών: ο Ψυχρός Πόλεμος είναι ιδεολογική ή «ιδεοκρατική» σύγκρουση (για να δανειστούμε τον όρο του Nikolai Berdjaev), που δεν υπερβαίνει απλώς τα εθνικά σύνορα αλλά και τα αυτοκρατορικά εξουσιαστικά συμφέροντα. Οι οικουμενιστικές ιδεολογίες αποβλέπουν σε κάτι περισσότερο από την εξουσία: οι «κληρικοί» τους⁸ αγωνίζονται για (λίγο πολύ) εκούσια μεταστροφή του πληθυσμού, για τη βέβαιη προσχώρηση πρώην εχθρών (οι άνθρωποι του αντίπαλου στρατοπέδου) σε κάποια συγκεκριμένη μορφή κοινωνίας, τρόπο ζωής ή υπμα (για να χρησιμοποιήσουμε τη μουσουλμανική ορολογία).⁹

3. Ο μονοθεϊσμός ως πολιτικό πρόβλημα

Αυτό το είδος οικουμενικής δέσμευσης ως θεμελιώδης νομιμοποίηση ή προωθητική δύναμη για πολιτική κυριαρχία υπήρξε –ιστορικά– το αποτέλεσμα του μονοθεϊσμού: στην Ευρώπη είναι το προϊόν εσωτερικών αντιφάσεων του χριστιανισμού – εν μέρει και εμμέσως καθορίστηκε επίσης από τη γεωπολιτική νίκη του ισλάμ στους δυο, τρεις, τέσσερις αιώνες μετά το θάνατο του Προφήτη.¹⁰ Η συμβολική αντιπαράθεση Ανατολής και Δύσης

Manesse Verlag, Ζυρίχη 1996· για μια εξαιρετή ανάλυση του νέου οικουμενικού «εμφύλιου πολέμου» στον 20ό αιώνα ανάμεσα σε παγκόσμιες ιδεολογίες (κομμουνισμός, φασισμός, φιλελευθερισμός) που αλληλεπιδρούν με το παλαιότερο υπόδειγμα ισορροπίας δυνάμεων, βλέπε Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen*, Luchterhand Literatur Verlag, Μόναχο 1999.

8. Βλ. το πασίγνωστο έργο του Julien Benda, *La Trahison des Cleccs* (1927/1946): *Der Verrat der Intellektuellen*, Hanser, Μόναχο 1978.

9. Βλ. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty* (1994): γερμ. μτφρ.: *Bedingungen der Freiheit*, Klett – Gotta, Στουτγάρδη 1995.

10. Αυτό τονίστηκε από τον Gibbon στο *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*: βλ. επίσης την έβδομη διάλεξη των περιφημων διαλέξεων

ή, εάν θέλετε, η ιδεολογική τους αντίθεση,¹¹ είναι απόρροια της χριστιανικής ιστορίας. Κι αυτή η αντιπαράθεση Ανατολής – Δύσης γίνεται, από ένα σημείο και μετά, είδος Ψυχρού Πολέμου, σε ποικίλα μέτωπα. Το ίδιο το θεμελιώδες μυστήριο της χριστιανικής πίστης – η σχέση ανάμεσα στο μονοθεϊσμό και στην ενσάρκωση του θεικού Λόγου στον Ιησού Χριστό – απετέλεσε την ιδεολογική μήτρα για τη διαφοροποίηση ανάμεσα σε ανατολικό και δυτικό χριστιανισμό.

Η ανατολική παράδοση, αρχής γενομένης με τους μέγιστους Πατέρες Ωριγένη και Κύριλλο Αλεξανδρείας, επικεντρώθηκε στον Χριστό ως Λόγο του Θεού, κι έτσι μετακινήθηκε από την Ιερουσαλήμ στην Αθήνα. Από την άλλη πλευρά, ο Άγιος Αυγουστίνος, ο θεολόγος ιδρυτής πατέρας του δυτικού χριστιανισμού, τόνισε την αμαρτωλή φύση και τη διαφθορά του ανθρώπου:¹² Έτσι, ο Σωτήρας Χριστός, ο Υιός του Θεού και η Χάρις του έγινε παραδόξως περισσότερο ανθρώπινος, καθώς η θυσία Του στο σταυρό είναι η αναγκαία μεσολάβηση και θεραπεία για τα αμαρτήματά μας. Με τον Αυγουστίνο, η Αγία Τριάδα της προσωπικότητας του Θεού έγινε περισσότερο καταννητή αλλά συγχρόνως και λιγότερο «λογική».¹³

Αναμφίβολα δεν μπορώ να υπεισέλθω εδώ σ' αυτό το μεγάλο θεολογικό πρόβλημα. Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος του Θεού διαφοροποιεί ριζικά τη χριστιανική πίστη από την

του Quinet στο College de France, *Le Cristianisme et la Revolution Francaise* (1845).

11. *Ceterum censeo*: Μια ιδεολογική αντίθεση δεν είναι απλώς δυναστική διαφωνία, όπως ίσως συνέβαινε στην όψιμη αρχαιότητα, ανάμεσα στους αυτοκράτορες του ανατολικού και του δυτικού τμήματος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

12. Augustinus, *De diversis questionibus ad Simplicianum* 1,2· και φυσικά τα αντιτελεσιανά έργα του.

13. Πράγματι, ο Άγιος Αυγουστίνος στο δικό του τριαδικό δόγμα αναζητεί κάποια ψυχολογική κατανόηση, για *vestigia* της τρισυπόστατης φύσης του Θεού στο ανθρώπινο πνεύμα.

εβραϊκή θρησκεία και το ισλάμ:¹⁴ αυτές οι δυο μονοθεϊστικές θρησκείες δεν μπορούν να ανεχθούν το σκάνδαλο του ριζικού εξανθρωπισμού/ταπείνωσης του Θεού, που προτείνει/εκθέτει ο Ιησούς Χριστός. Μα και στο χριστιανισμό αυτό το σκάνδαλο θεωρητικοποιήθηκε με πολύ διαφορετικούς και μάλιστα αντιφατικούς τρόπους. Αντιστοιχούν, μέχρις ενός ορισμένου σημείου, στους διαφορετικούς τρόπους εξορθολογισμού της πίστης σε Ανατολή και Δύση, σε διαφορετικές αναλογίες Λόγου και μυστικισμού στο εσωτερικό και των δυο παραδόσεων (διαφορετικές συμπλοκές Αθηνών και Ιερουσαλήμ¹⁵). Αφήνοντας ωστόσο τις περίπλοκες αντιπαραθέσεις ανάμεσα στο Θεό των Φιλοσόφων και στο Θεό των Προφητών για την Τριαδική Θεολογία,¹⁶ θα επικεντρωθώ αποκλειστικά στις ιδεολογικές και πολιτικές διαφορές ανάμεσα στον ανατολικό και δυτικό χριστιανισμό. Αφορούν τη σχέση ανάμεσα στον οικουμενισμό της χριστιανικής αποκάλυψης (που αποβλέπει στην προσωπική σωτηρία του συνόλου της ανθρωπότητας) και στις πηγές της νομιμοποιημένης πολιτικής εξουσίας. Και η βασική διαφορά είναι ότι στη θεολογικοπολιτική παράδοση του ανατολικού χριστιανισμού κάθε θεσμική δυαρχία, για να μην αναφερθούμε σε πολυαρχία, των πολιτικών και εκκλησιαστικών κοινοτήτων κατ' ουσίαν απουσιάζει.

14. Quran Suria 4, 171: «Μη λέτε τρία».

15. Βλ. Sergej S. Averincev, *Athens and Jerusalem* (1973), ιταλ. έκδοση: *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli Rome, Ρώμη 1994.

16. Για μια εκτενή, σχεδόν εγκυκλοπαιδική έκθεση, βλ. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott*, Φράμμποουργκ: Herder 1997· για μια δημιουργική επαναπρογράμπτωση της θωμιστικής, αυγουστίνειας και καρπιτόδικης προσέγγισης στο δόγμα της Αγίας Τριάδας, βλ. Michel Corbin, *La trinité ou l' Excès de Dieu*, εκδ. Du Cerf, Παρίσι 1997. Για γενική πραγμάτευση των μεταπολιτικών συνεπειών της τριαδικής θεολογίας, βλ. Eric Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem», στο E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, τόμ. I: Theologische Traktate (επιμ. Barbara Nichtweiss), Echter Verlag, Würzburg 1994.

Στον ανατολικό χριστιανισμό το βασικό γνώρισμα της πολιτικής συγκρότησης ήταν η σύμπλεξη ανάμεσα στο μονοθεϊσμό και στην αυτοκρατορική μοναρχία από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο και μετά.¹⁷ Έχουμε, άρα, ένα μάλλον απλό σύστημα εξισώσεων: Η ενότητα της πολιτικής εξουσίας ανταποκρίνεται στην ενότητα της χριστιανοσύνης – την ορθόδοξη οικουμένη· η αυτοκρατορία είναι το εγκόσμιο ισοδύναμο της παντοδυναμίας του Θεού – του Παντοκράτορος. Εάν η αυτοκρατορική ιεραρχία της ισχύος είναι το κοσμικό ισοδύναμο της Ενότητας του Θεού και της Παντοδυναμίας του, τότε το όλο κοινωνικό και πολιτικό σύστημα πρέπει να είναι μονοκρατορικό: ιδεοκρατικό και καισαροπαπικό. Ένας Θεός-ένας Καίσαρας-ένας λαός-μια Πίστη.

Διατρέχοντας τον κίνδυνο της υπεραπλούστευσης, επιβάλλεται στο σημείο αυτό να τεθεί το ερώτημα: πράγματι δεν υπάρχουν εναλλακτικές λύσεις στο βυζαντινό «καισαροπαπισμό» – μια μονοκρατορική ιεραρχία εξουσίας και αυθεντίας, η ιεροποίηση της αυτοκρατορίας;¹⁸ Αναμφίβολα στην ίδια την παράδοση του ανατολικού χριστιανισμού υπάρχει μια σημαντική εναλλακτική λύση στην εξουσιαστική δομή της καισαροπαπικής μονοκρατορίας. Όμως –κι αυτή είναι η ουσιώδης επισήμανσή μου– αυτή η εναλλακτική λύση δεν είναι κοινωνική ή πολιτική. Είναι ο δρόμος της θέωσης, της άσκησης, του αναχωρητισμού, «Weltflucht» (Max Weber): φυγή από τον κόσμο.

Το ενάλλαγμα στο θρόνο είναι η έρημος, το μοναστήρι στην κορυφή του βουνού (του Σινά, του Άθω), το ενάλλαγμα στην κοινωνική εξουσία είναι η απομόνωση του Αγίου

17. Ευσέβιος Καισαρείας, *Vita Constantini*.

18. Για μια πολύ εκλεπτυσμένη μελέτη των αυτοκρατορικών, εθιμοτυπιών, βιβλικών πηγών της βυζαντινής πολιτικής θεολογίας και εκκλησιολογίας (και των εσωτερικών τους πολυκρατικών διαφοροποιήσεων), βλ. Gilbert Dragon, *Empereur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» Byzantin*, Gallimard, Παρίσι 1996. Ωστόσο δεν νομίζω ότι η συνηγορία του Dragon αλλάζει την όλη εικόνα: την πολιτικοθεολογική διαφορά ανάμεσα σε «Ανατολή» και «Δύση».

Ανθρώπου. Το ορθόδοξο μοναστήρι ακολουθεί κατά πόδας τη χριστιανική πολιτική εξουσία, υπενθυμίζοντας στον αυτοκράτορα τη μηδαμινότητά του,¹⁹ αλλά χωρίς να επικρίνει ή να μάχεται τον Καίσαρα. Μόνο πολύ αργότερα, σε ορισμένες περιόδους ξένης κυριαρχίας, ειδικά κατά το 18ο και 19ο αιώνα υπό την Οθωμανική Αυτοκρατορία, το ορθόδοξο μοναστήρι στοιχειοθετεί τη μνήμη των χριστιανικών ορθόδοξων εθνών και, όπως όλοι γνωρίζουμε, αυτό συνεχίζει να αποτελεί πολύ σοβαρό πρόβλημα για οποιαδήποτε ειρηνική συνύπαρξη ανάμεσα στα έθνη της Ανατολικής και Νοτιανατολικής Ευρώπης.

4. Δυτικός ορθολογισμός, δυαρχία, πολυαρχία

Στο λατινικό χριστιανισμό, η *vita contemplativa* ήταν απλώς ένας από τους πολλούς ενδεχόμενους τρόπους της χριστιανικής ζωής, μια μορφή Αγιότητας μεταξύ άλλων – κι ασφαλώς όχι η κυρίαρχη.²⁰ Το ίδιο ισχύει για τα μοναστικά τάγματα: πολλά απ' αυτά δεν προστρέχουν στη «*Weltflucht*» (φυγή από τον κόσμο), αλλά στη «*Weltveränderung*»: δεν ερμηνεύουν τον κόσμο, τον αλλάζουν. Ο δυτικός πολιτισμός διαμορφώθηκε αναμφίβολα από τον ελεήμονα, ενεργητικά και συχνά πολιτικώς μάχιμο ρόλο των θρησκευτικών ταγμάτων: από τον κανόνα του Αγίου Βενεδίκτου εκ Νουρσίας²¹ μέχρι τη μεταρρυθμιστική «δεξαμενή σκέψης» του μοναστηριού (και κινήματος) του Cluny κατά τον 11ο αιώνα και την εκπολιτιστική «δεξαμενή σκέψης» των Κιστερικιανών από το 12ο αιώνα και μετά, με επικεφαλής τον Άγιο Βερνάρδο του Κλαιρβώ (έναν από τους επιφανέστερους

19. Βλ. το ωραίο ποίημα του Καβάφη, *Μανουήλ Κομνηνός* (1915).

20. Για ευρύτερη περιγραφή των πνευματικών καταβολών της δυτικής ταπότητας, βλ. Charles Taylor, *Sources of the self*, Harvard Un. Press, Καίμπριτζ 1989.

21. Βλ. Hans Maier, «*Ora et babor*», στο *Internationale Katholische Zeitschrift Cantunio*, αρ. 22 (Σεπτ. 1993).

Ευρωπαίους πολιτικούς του 12ου αιώνα κι έναν από τους προπαγανδιστές της Δεύτερης Σταυροφορίας).²²

Ο εξορθολογισμός κι ο καταμερισμός της εργασίας ξεκίνησαν στα μοναστήρια με τα εξειδικευμένα πνευματικά τάγματα, από τους δομινικανούς ιεροκήρυκες και ιεροεξεταστές μέχρι τους φραγκισκανούς επαναστάτες. Ο σχολαστικισμός, δηλαδή το διανοητικό και επικοινωνιακό δίκτυο του ακαδημαϊκού κλάδου και της θεωρητικής διαμάχης στα μεσαιωνικά πανεπιστήμια οργανώθηκε, σε μεγάλο βαθμό, από ειδικευμένους κληρικούς. Ωστόσο, στη Δύση η *imitatio Christi* δεν παρέμεινε υπόθεση των κληρικών – με την αστεακή κοινωνία εξελίχθηκε σε ευρύτερη κοινωνική πειθαρχία.²³

Στις διαφοροποιημένες σφαίρες της αστεακής οικονομίας, της πολιτικής νομιμοποίησης, των *artes liberales* ή ορθολογικής επιστημοσύνης καθώς και της σχολαστικής θεολογίας των διανοουμένων, ιερέων και λαϊκών, άρχισαν να ερευνώνται και να ανακαλύπτονται οι δικές τους βάσεις επιτυχίας και ορθολογικότητας.²⁴ Από το 13ο αιώνα η φιλοσοφία δεν θεωρείται πλέον ταπεινός υπηρέτης της θεολογίας (*ancilla theologique*), η τοκογλυφία δεν λογίζεται ως θανάσιμο αμάρτημα (απαγορευμένο από το φυσικό δίκαιο) και, δυο αιώνες αργότερα, la

22. Πρβλ. Dieter R. Bauer – Gotthart Fuches (επιμ.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Tyrolia Verlag, Ίνσμπρουγκ – Βιέννη 1996. Peter Dinzelsbacher, *Bernhard von Clairvaux*, Wiss. Buchgesellschaft, Ντάρμστατ 1997.

23. Στην πραγματικότητα το *De Imitacione Christi* [Thomas von Kempen, *Das Buch von der Nachfolge Christi*, επιμ. W. Kröber, Reclam, Στουτγάρδη 1950], η πνευματική εμπορική επιτυχία του όψιμου μεσαιωνικού χριστιανισμού, που εκδόθηκε από αυγουστίνειο καλόγηρο, τον Thomas a Kempis, είναι σε μεγάλη έκταση μεταγραφή του πνευματικού ημερολόγιου (η καθημερινή μεθοδολογία) του Gerrit Grote, ενός εκ των λαϊκών μεταρρυθμιστών της χριστιανικής πνευματικότητας: η *devotio moderna*, που από ορισμένες πλευρές προετοίμασε τη Μεταρρύθμιση.

24. Βλ. Jacques Le Goff, *Les intellectuels au moyen âge*, Seuil, Παρίσι 1984 (σε γερμανικά: 1987).

raison d' état αυτονομεύεται από αμιγώς θεολογικές αιτιολογίες και θεσμούς.

Στη μοντέρνα εποχή ένα υπόδειγμα αυτού του χριστιανικού έθους για ορθολογικό μετασχηματισμό του κόσμου ανευρίσκεται στην καλβινιστική ηθική, όπως την εξετάζει στην πασίγνωστη κοινωνιολογική μελέτη του ο Max Weber και πιο πρόσφατα στην πολιτική ανασυγκρότηση του πρώιμου καλβινισμού ο Michael Walzer.²⁵ Υπάρχουν όμως κι άλλες εκδοχές της σύγχρονης χριστιανικής ορθολογικότητας, π.χ. η αρκετά ελαστική πειθαρχία που «προγραμματίισε» ο Άγιος Ιγνάτιος στις Πνευματικές Ασκήσεις του για το τάγμα των Ιησουιτών: πνευματική πειθαρχία ως λίαν ελαστικό πρόγραμμα, χρήσιμο για μεγάλη ποικιλία κοινωνικών λειτουργιών.²⁶

Παρατηρούμε στην πνευματική ιστορία του δυτικού χριστιανισμού μια αυξανόμενη αυτονόμηση των σφαιρών της ορθολογικότητας και της κοινωνικής δράσης (των συστημικών υποσφαιρών). Στο τέλος, η ενοποιημένη και θεσμοποιημένη *societas christiana* έγινε απλώς συμβολική ενότητα (ή μεταενότητα) των διαφορετικών σφαιρών ή «επικρατειών» πραγματικότητας. Με όρους του G. W. F. Hegel (ή σήμερα του Niklas Luhmann²⁷): η αρχή της ενότητας είναι συνάμα η απαραίτητη προϋπόθεση για τη διαφοροποίησή της. Και η αρχική μορφή αυτής της διαφοροποίησης ήταν ο διαχωρισμός του πνευματικού θεσμού και της κοσμικής κοινωνίας.

25. Max Weber, *Die protestantische Ethik*, επιμ. J. Winckelmann, Gütersloh: GTW 1978· Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Harvard, Καμπριτζ U.P. 1965.

26. Βλ. Mario Perniola, *Del sentire cattolica*, Il Mulino, Μπλόνια 2001· Otto Kallscheuer, «Von der Nachfolge Christi», στο *Kursbuch* 146/Δεχ. 2001.

27. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 2000.

5. Σταυροφορίες κι επαναστάσεις

Ο δυτικός χριστιανισμός δεν διαχώρισε ή/και δεν διαφοροποίησε απλώς την αυστηρή οντο(θεο)λογική Ενότητα του δημιουργημένου κόσμου σε ποικίλες μορφές –και «σχολές»²⁸– φιλοσοφικής μελέτης, επιστημονικής έρευνας και ορθολογικής, μεθοδολογικής, συμπεριφοράς. Ακόμη πιο σημαντικοί είναι οι πολιτικοί, ηθικοί και θεσμικοί ανταγωνισμοί της μεσαιωνικής εκκλησίας με την πολιτική εξουσία των χριστιανών ηγεμόνων. Το αποφασιστικό ζήτημα ήταν η *libertas ecclesiae*: δηλαδή η αυτοκυβέρνηση της εκκλησίας, η κληρική πειθαρχία, ο διορισμός επισκόπων, αντικείμενο μακροχρόνιας σύγκρουσης ανάμεσα σε Πάπες και χριστιανούς ηγεμόνες, από τον 11ο αιώνα κι εφεξής.

Ο χριστιανισμός στη Δύση –θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε: ο δυτικός πολιτισμός– διαμορφώθηκε από αυτή τη σύγκρουση, τόσο η εκκλησία όσο και η κοινωνία. Η εκκλησία είναι κοινωνία, και μάλιστα το καλύτερο ενδεχόμενο υπόδειγμα κοινωνίας, *societas perfecta*. Όμως δεν συμπίπτει με την κοινωνική και πολιτική θέσπιση. Στην πραγματικότητα η εκκλησία ήταν συχνά η αντικοινωνία: ανταγωνιστικός θεσμός με προσήκοντες κανόνες. Οι νόμοι της δεν είναι οι νόμοι του Καίσαρος (ακόμη και μετά το βάπτισμα του Αυτοκράτορος): ιδεατά και νομικά η εκκλησία διαθέτει μια εναλλακτική, ανώτερη, *auctoritas* από εκείνη του πιο χριστιανού Αυτοκράτορα ή Βασιλέα.

Αυτή η δυτική διαλεκτική της πολυαρχίας αρχίζει με μια επανάσταση:²⁹ τη γρηγοριανή μεταρρύθμιση ή «παπική επα-

28. Νεοπλατωνισμός, αριστοτελισμός, νομιναλισμός, βολονταρισμός, εμπειρισμός κ.λπ. Λάβετε υπόψιν ότι ο αυτόνομος διανοούμενος γεννιέται όταν η ορθολογική θεολογία, άλλοτε το μόνο πιθανό υπόδειγμα επιστήμης, γίνεται επιστημονικός κλάδος. Μεταξύ άλλων, βλ. κεφ. 7 [Paul Benoit: «La theologie au Bème Siècle», στο Michel Serres κ.ά., *Elements d'histoire des sciences*, Bordas, Παρίσι 1989.

29. Βλ. Marshall Berman, *Law and Revolution*, Harvard Un. Press, Καίμπριτζ 1983· επίσης και την ανάλυση του Edgar Quinet στις περιφημες διαλέ-

νάσταση» (F. Rosenstock-Hussey) κατά τον 11ο αιώνα, που ανατρέχει ιδεολογικά σε μοναστικούς μεταρρυθμιστές (το κίνημα του Cluny) ενάντια στην προσαρμογή των τοπικών εκκλησιών στους εκάστοτε ηγεμόνες. Η περίφημη *dictatus papae* του Πάπα Γρηγορίου VII χρονολογείται από το 1075 [Gregor VII: *Quod romanus pontifex efficitur omnino sanctus*], αλλά ποικίλα προσχέδια από του έργα του Χιλδεβράνδου (αργότερα Πάπα Γρηγορίου), του Πέτρου Δαμιάνι, του Ουβέρτου του Μοντμορένσυ κ.ά. είναι κατά τι παλαιότερα.

Αυτό το φιλόδοξο «πουριτανικό» πρόταγμα των μεταρρυθμιστών Παπών (Γρηγόριος VII, Ουρβανός II) να αναδιοργανώσουν τη Λατινική Εκκλησία ως «Ρωμαϊκή» (λίγο-πολύ) συγκεντρωτική κληρική ιεραρχία με δογματική και πρακτική πειθαρχία, στην πραγματικότητα ήταν επίσης, —από τη φύση του— ιδεολογικό αντίθετο του βυζαντινού χριστιανισμού, που εστιάζεται στην ενατένιση και στο «όραμα» και δεν διαθέτει πολιτικό δυναμισμό και ενεργητική θρησκευτικότητα, ώστε να μετασηματίζει τον κόσμο. Επομένως, δεν είναι άξιον απορίας ότι η ιστορική νίκη της παπικής «εκκλησιαστικής μεταρρύθμισης» του δυτικού χριστιανισμού συμπίπτει με το Σχίσμα ανάμεσα σε ανατολικό και δυτικό χριστιανισμό (που επισημοποιήθηκε το 1054).

Η ίδια «παπική επανάσταση» ήταν αποφασιστική για τις Σταυροφορίες, που ήσαν επίσης εξ ολοκλήρου «Δυτικό» πρόταγμα. Κι ακόμη περισσότερο: όπως απέδειξε ο Steven Runciman, το Σχίσμα ανάμεσα σε λατινικό και βυζαντινό χριστιανισμό, ανάμεσα στους επαναστάτες Πάπες στη Δύση και τους αμυντικούς Αυτοκράτορες στην Ανατολή διαμορφώθηκε επίσης από την εντελώς διαφορετική στάση προς το νέο νικη-

Ξεις του *Le Christianisme et la Revolution Francaise* (1845): πρβλ. Karl Leyser, «Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das II Jahrhundert als Umbruchszeit», στο *Historische Zeitschrift*, 257 (Αύγουστος 1993): βλ. επίσης την εργασία μου *Gottes Wort und Volkes Stimme*, ό.π.

φόρο μονοθεϊσμό που εμφανίστηκε στο προσκήνιο: το ισλάμ.³⁰ Ο αρχικός Ψυχρός Πόλεμος ανάμεσα σε χριστιανική Ανατολή και χριστιανική Δύση συμπίπτει με το δυτικό Ιερό Πόλεμο ενάντια στο ισλάμ: ο Πάπας Ουρβανός II (ο επικεφαλής του λατινικού χριστιανισμού, κι όχι κοσμικός κυρίαρχος) εγκαινίασε την Πρώτη Σταυροφορία στις 27 Νοεμβρίου 1095 στο Clermond-Ferrand – στην πραγματικότητα η «τζιχάντ» που διεξήγαγε και κέρδισε ο δυτικός χριστιανισμός.

Nota bene: Εκείνη την εποχή η χριστιανική Δύση ήταν πολύ πιο μαχητική, πιο πουριτανική ή «φονταμενταλιστική», πιο οικουμενιστική απ' ό,τι η Ανατολική Αυτοκρατορία. Η στρατιωτική και διπλωματική καταστροφή της Δεύτερης Σταυροφορίας (το 1147, που προπαγανδίστηκε από το μαχητικό μυστικό Άγιο Μπέρνχαρντ του Κλαιρβύ) τελειώνει με την επίταση του ιδεολογικού αγώνα από τον επεμβατικό Μπέρνχαρντ ενάντια στην κατευναστική πολιτική του Βυζαντίου. Πράγματι, η λατινική Δύση φέρει την κύρια ευθύνη για τις σταυροφορίες – και ο Ρωμαίος Πάπας δικαίως σήμερα ζητεί συγχώρηση γι' αυτές, από τους εβραίους στους Αγίους Τόπους, από τους μουσουλμάνους και (όχι λιγότερο) από την Ανατολική Ορθοδοξία.

Μια επιπλέον επισήμανση, λίαν σημαντική: Η συνταρακτική νίκη του ισλάμ ανάμεσα στον 8ο και στο 12ο αιώνα προφανώς δεν οφειλόταν μόνο στη στρατιωτική δύναμη και τις ηρωικές αρετές των οπαδών του προφήτη Μωάμεθ. Ένας σημαντικός λόγος πρέπει να ήταν η πολύ πιο «ανεκτική» πολιτική του Χαλιφάτου προς μη μουσουλμανικές κοινότητες στις κατακτημένες χώρες, είτε ήταν χριστιανοί, αιρετικοί ή εβραίοι.

Είναι, ειδικά σήμερα, πολύ σημαντικό να ενθυμούμαστε ότι τον 11ο, 12ο και 13ο αιώνα ο φιλοσοφικός διαφωτισμός δημιουργήθηκε σε μεγάλο βαθμό από την Ανατολή και το Νό-

30. Βλ. Runciman, *History of the Crusades*, τόμ. I (1950), Cambridge Un. Press· *The Eastern Schism*, Clarendon, Οξφόρδη 1955.

το. Εισήχθη από μουσουλμάνους και εβραίους λόγιους στη χριστιανική Ευρώπη.³¹ Στον ημιτελή διάλογο του Αβελάρδου, *Collationes sive Dialogus inter Philophum, Judaeum et Christianum* (που πιθανώς συντάχθηκε το 1141), ο υποδειγματικός φιλόσοφος είναι... μουσουλμάνος.³²

6. Διττός δεσμός – διττός διαχωρισμός

Επομένως, η Ανατολή, όπως την αντιμετωπίζει ο δυτικός χριστιανισμός, είναι διττή. Όμως και η Δύση είναι διττή, πολλαπλή, όπως αντιμετωπίζεται από τη χριστιανική Ανατολή. Η Ανατολή θεωρούμενη από τη Δύση, δηλαδή το Βυζάντιο (αργότερα και η Ρωσία) και το ισλάμ, ο πολιτικά νικηφόρος νότιος μονοθεϊσμός, με το Μάγκρεμπ και τη Μαυριτανική Ισπανία να έχουν έντονη παρουσία στη Δυτική Μεσόγειο.³³

Μα και η χριστιανική Δύση (από την άποψη του ανατολικού χριστιανισμού) είναι διττή, ορθότερα: πολλαπλή. Καθολικισμός, Προτεσταντισμός, Αγγλικανισμός, Καλβινισμός. Υπάρ-

31. Βλ. την έρευνα των Alain De Libera και Remi Brague.

32. Στην πραγματικότητα, ο Άραβας φιλόσοφος είναι νεοπλατωνιστής – όπως κι ο ίδιος ο Αβελάρδος. Βλ. τη δέγλωση έκδοση Peter Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, επιμ. H. w. Krautz, Φραγκφούρτη 1884. Ο Αβελάρδος, ο φιλελεύθερος διανοούμενος, δώχθηκε από το μυστικό και πνευματικό σταυροφόρο Μπέρνχαρντ του Κλαιβώ, και καταδικάστηκε επισήμως από την Καθολική Εκκλησία στη Γαλλία. Τούτος ο «Σωκράτης της Γαλλίας, ο Πλάτων της Δύσης, ο Αριστοτέλης μας» (όπως τον απεκάλεσε ο Petrus Venerabilis, ο Ηγούμενος του Juny) αναλογίζεται στο έργο του *Historia calamitatum* τις ευκαιρίες που είχε να μεταναστεύσει σε μουσουλμανικές χώρες: στο Al' Andalus.

33. Arnold Toynbee, *The World and the West* (Clademon Press, Οξφόρδη 1953)· και σήμερα οπωσδήποτε το ογκωδέστερο – αλλά λιγότερο ακριβές – βιβλίο του Sam Huntington, *The clash of civilizations*, Simon – Schuster Νέα Υόρκη 1996.

χουν δύο, τρεις, πολλές χριστιανικές Δύσεις. Από θεολογική άποψη, η δυτική «αρχή του καταμερισμού» [«éscript de scission»³⁴] ευρίσκεται στη διαρκή επανάσταση, που είναι εγγενης στην «αυγουστίνηα» πνευματικότητα, μια και εισήγαγε το διαχωρισμό του θρησκευτικού από το κοσμικό, της χάριτος από τη φύση σε όλες τις εκδηλώσεις ορθολογικότητας, κοινωνίας, εξουσίας και, κυρίως, στο ίδιο το χριστιανικό υποκείμενο ή «εαυτό». Το κίνημα που είναι γνωστό ως *devotio moderna* στον όψιμο μεσαιώνα εισήγαγε τη διάσπαση της «εσωτερικής» αυθεντικότητας στην καθημερινή πειθαρχία των λαϊκών ανθρώπων. Αυτή η μοντέρνα ευλάβεια του 14ου αιώνα μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος της προτεσταντικής Μεταρρύθμισης – καθώς η λουθηρανική εξέγερση παρουσιάζει μια παράδοση, από πολλές πλευρές «φονταμενταλιστική» αποκατάσταση του χριστιανικού υποκειμενισμού στο εσωτερικό της πρώιμης νεωτερικότητας. Αμφότερες, η *via moderna* και η προτεσταντική Μεταρρύθμιση, εστίαστηκαν στην «εσωτερική» απελευθέρωση του εαυτού (*nota bene*: απελευθέρωση διά μέσου πειθαρχίας, μεθόδου και τάξης). Οι οπαδοί της μοντέρνας ευλάβειας δεν ενδιαφέρονται καθόλου για την απείθεια, πολύ δε περισσότερο για τη φιλελευθεροποίηση της κοινωνικής τάξης. Ωστόσο, το αποτέλεσμα της γενίκευσης της εσωτερικής πειθαρχίας μετέβαλε την κοινωνική δομή της μεσαιωνικής «κοσμοπόλης».³⁵

Το *-pris a la lettre-* μάλλον «τρομοκρατικό» δόγμα της χάριτας και του (διπλού) προορισμού στον όψιμο Άγιο Αυγουστίνου³⁶ απομονώνει το μεμονωμένο πιστό (το πρόσωπο, το υποκείμενο, την ψυχή του) παντελώς από όλους τους «φυσικούς», κοινωνικούς ή πολιτικούς δεσμούς, κι έτσι παραδόξως τον απελευ-

34. Για να παραθέσω έναν επαναστάτη του 20ού αιώνα (Georges Sorel, *Reflexions sur le violence*, Pages Libres, Παρίσι 1908).

35. Steven Toumlin, *Cosmopolis*, (The Free Press, Νέα Υορκη 1990).

36. Βλέπε το λαμπρό σχόλιο του Kurt Flasch, *Logik des Schreckens* (Mainz: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung 1990).

θερώνει: αναγνωρίζοντας την αμαρτωλή, ανελεύθερη φύση του, είναι (για ν' αναφερθούμε στον Jean Paul Sartre) «καταδικασμένος να 'ναι ελεύθερος» με τη χάρη του Θεού.³⁷

Η «αυγουστίνεια» πολιτική θεολογία (που δεν είναι το θέμα μου εδώ) είναι μάλλον απαισιόδοξη όσον αφορά το Πολιτικό εν γένει. Κοντολογίς: η πολιτική είναι πεπρωμένο, αναγκαιότητα, ίσως καθήκον, αλλά σίγουρα δεν είναι επιλογή ή εκπλήρωση.³⁸ Εδώ ο Martin Luther και ο Thomas Hobbes πρέπει να συμφωνούν. Η ανθρώπινη κοινωνία και η πολιτική κοινότητα είναι ζήτημα αναγκαιότητας ή άνεσης, όχι όμως «θετικής ελευθερίας» ή αυτοπραγμάτωσης: η μόνη «γνήσια» αυτοπραγμάτωση του προσώπου είναι να παραδοθεί (η ψυχή του) στην αγάπη του Θεού.

In interiore homine habitat veritas – η πνευματική αλήθεια του ανθρώπου ευρίσκεται στο «εσωτερικό» του.³⁹ Μονάχα ο homo interior –ο «εσωτερικός εαυτός» (Αυγουστίνος) ή το «αίσθημα της καρδιάς» (Jonathan Edwards)– σχετίζεται με το ανεξήγητο συμβάν της θείας χάριτος.⁴⁰ Sola gratia: Μονάχα η άμεση αντιπαράθεση του ατόμου, αυτού του «αμαρτωλού στα χέρια ενός θυμωμένου Θεού», με το Δημιουργό του, διά μέσου των «θρησκευτικών του συναισθημάτων», θα αποφασίσει τελικώς για τη σωτηρία του αμαρτωλού ανθρώπου⁴¹ – κι αυτή η αντιπαράθεση λαμβάνει χώρα αποκλειστικώς in interiore homini (κι όχι σε κάποιο κοινωνικό ή εκκλησιαστικό θεσμό).

Σύμφωνα με τον Μαρξ: «ο Λούθηρος [...] ξεπέρασε τη σκλαβιά της ευσεβείας αντικαθιστώντας την με τη σκλαβιά

37. Martin Luther, *Von der Freiheit des Christenmenschen* (1520).

38. Βλ. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (Scribner, Νέα Υόρκη 1932) και τα ενδιαφέροντα σχόλια του Christopher Lasch στο έργο του *The True and Only Heaven*, Norton, Νέα Υόρκη 1991 (Κεφ. 9).

39. Αγίου Αυγουστίνου, *De vera religione*, xxxix. 202.

40. Βλ. Taylor (1989), Κεφ. 7.

41. Για να παραθέσω τον Αμερικανό θεολόγο της «μεγάλης αφύπνισης» Jonathan Edwards.

της πελοίθησης. Κατέστρεψε την πίστη στην αυθεντία, επειδή παλινόρθωσε την αυθεντία της πίστης. Μετέτρεψε τους ιερείς σε λαϊκούς, επειδή εγκατέστησε τη θρησκευτικότητα στο εσωτερικό του ανθρώπου. Απελευθέρωσε το σώμα από τις αλυσίδες, επειδή αλυσόδεσε την καρδιά». ⁴²

Προτεστάντες μεταρρυθμιστές και Γιανσενιστές αδιάλλακτοι συχνά επικαλέστηκαν αυτή την άτεγκτη αυγουστίνεια κληρονομιά ενάντια στην καθολική εγκόσμια σοφία, ⁴³ ενάντια στους ημιπελαγιανούς κινδύνους της μάταιης ηθικής ανωτερότητας χωρίς σωτηρία, του «σιμωνισμού» και της προσαρμογής σ' έναν εντελώς εγκόσμιο εκμοντερνισμό. Έχουν υπάρξει δύο ενδεχόμενες συνέπειες αυτού του «αυγουστίνειου» πνεύματος: ένα πιετιστικό εσωτερικό ταξίδι στο Θεό ή η δημόσια συνομολόγηση ως μορφή της αληθινά χριστιανικής συνάθροισης και της χριστιανικής πολιτείας. Ήταν ο Καλβινισμός, ιδίως στην εκδοχή του της Νέας Αγγλίας, που μετέτρεψε τον αυγουστίνειο ατομικισμό σε πολιτική μέθοδο – ως «ομοσπονδιακή» ή «συμβολαιική» θεολογία: από την πουριτανική «Επανάσταση των Αγίων» (Walzer) έως τη σχολή της Νέας Αγγλίας περί «ομοσπονδιακής θεολογίας». ⁴⁴

7. Ομολογία πίστης και θρησκευτικός εθνικισμός

Στην ευρωπαϊκή ιστορία η εμπειρία της νομιμοποιημένης θρησκευτικής πολυαρχίας ⁴⁵ που προϋποθέτει κάποιο είδος διαχω-

42. Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», στο Marx/Engels, *Collected Works*: τόμ. 3 (Internation Publishes: Ν. Υόρκη 1975), σ. 182.

43. Πρβλ. Blaise Pascal, *Provinciales*.

44. Επ' αυτού, βλ. Perry Miller, *The New England Mind* (Harvard Un. Press 1939). Δεν θα υπεισέλθω εδώ σ' αυτό το πρόβλημα, βλ. την εργασία μου *Gottes Wort und Volkes Stimme*, ό.π.

45. Προφανώς πρόκειται για κάτι διαφορετικό από απλή «ανοχή»!

ρισμού ανάμεσα στη θρησκευτική και στην πολιτική σφαίρα,⁴⁶ ήταν μάλλον η εξαίρεση παρά ο κανόνας. Αυτό συνέβη στην καλβινιστική Ολλανδία και στη (σήμερα σχεδόν λησμονημένη) Πολωνο-λιθουανική Ομοσπονδία του 16ου αιώνα με τον υψηλό βαθμό ανεκτικότητας.⁴⁷ Στην υπόλοιπη Ευρώπη, η περίοδος των θρησκευτικών πολέμων κατά τον 16ο και 17ο αιώνα τελείωσε με «ομολογιακή εκκαθάριση»: ο κυρίαρχος καθορίζει την ομολογία πίστης των υπηκόων του, ενώ οι διαφωνούντες διαθέτουν μόνον το *Jus emigrandi*. Αυτό σήμαινε ότι αναγκάζονταν να εξοριστούν.

Cuius regio – eius religio: Αυτή η αρχή είχε ήδη καθιερωθεί από την Αυγουσταία ομολογία (1555)· έναν αιώνα αργότερα αυτή απετέλεσε τον πυρήνα για τη συνθήκη της Βεσφαλίας (1648),⁴⁸ με την οποία έληξε ο Τριακονταετής Πόλεμος στη Γερμανία. Ωστόσο και η ανάκληση του εδίκτου της Νάντης περί ανεξιθρησκίας (που εκδόθηκε από τον Ερρίκο IV) από τον Λουδοβίκο XIV, και η προτεσταντική «ένδοξη επανάσταση» στα βρετανικά νησιά επιβεβαίωσαν αυτόν τον κανόνα της Βεσφαλίας: ο καθολικός «Γαλλικανισμός» και (λίγο-πολύ) ο προτεσταντικός «Αγγλικανισμός» έγιναν οι κρατικές ομολογίες πίστης σε Γαλλία και Αγγλία – *de facto* και *de jure*.

Έτσι στην Ευρώπη το «ομολογιακό κράτος» ήταν το αποτέλεσμα τόσο της λουθηρανικής Μεταρρύθμισης όσο και της καθολικής Αντιμεταρρύθμισης (ή «καθολικής Μεταρρύθμι-

46. Μα όχι κατ' ανάγκη το διαχωρισμό του δημόσιου = κοσμικού και του θρησκευτικού = ιδιωτικού· βλ. Jose Casanova, «Private and Public Religions», στο *Social Research*, τόμ. 59, αρ. 1, (Άνοιξη 1992).

47. Αποφασιστική εδώ ήταν η πολυαρχία των ομολογιακών δυνάμεων: μια ενσυνείδητη αριστοκρατία με διαφορετικά θρησκευτικά δόγματα που εκλέγει τους βασιλείς της σύμφωνα με την ενδεχόμενη ανεκτικότητά τους και, στις εξωτερικές υποθέσεις, με την ανεξαρτησία τους (ανάμεσα σε προτεσταντική Σουηδία και ορθόδοξη – αυτοκρατορική Ρωσία).

48. Τώρα επίσης επεκτάθηκε στον Καλβινισμό, ως την τρίτη ομολογία πίστης, μετά τους καθολικούς και προτεστάντες.

σης».⁴⁹ Στην πολιτική θεωρία ήταν ο Thomas Hobbes που πρότεινε αυτό το είδος Δύσης – απολυταρχισμός με κρατική ομολογία πίστης.⁵⁰ Δυο αιώνες αργότερα η τάση του λουθηρανικού προτεσταντισμού να στηρίζεται σε γλωσσικά ενοποιημένα (και με δυνατότητα ανάγνωσης της Αγίας Γραφής) έθνη μετέτρεψε αρκετούς λουθηρανούς ιερείς σε οπαδούς του γλωσσικού εθνικισμού στην Κεντρική Ευρώπη.

Τι ισχύει, λοιπόν, όσον αφορά τις ανατολικοευρωπαϊκές Ορθόδοξες χριστιανικές εκκλησίες και τα έθνη «τους»; Νομίζω ότι τα πραγματικά τους προβλήματα είναι πολύ διαφορετικά από εκείνα του δυτικού χριστιανισμού – όπως και η ιστορία τους, εκκλησιαστική και εθνική.⁵¹ Στις πρώην κομμουνιστικές χώρες της Ανατολικής Ευρώπης όχι μόνον η νέα κοσμική κρατική ιδεολογία (μαρξισμός), μα και η παλαιά θρησκευτική παράδοση (Ορθοδοξία) έχουν ισχυρά μονοκρατορικά γνωρίσματα. Πράγματι, η κομμουνιστική ιδεολογία θα μπορούσε να θεωρηθεί είδος καισαροπαπισμού – μια (αθεϊστική) «κρατική θρησκεία» που επιβάλλει δημόσια λατρεία για ένα κρατικό θρησκευτικό δόγμα και δεν ανέχεται τη δημόσια λατρεία άλλων θεών.⁵²

49. Βλ. Wolfgang Reinhard, «Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State», στο *The Catholic Historical Review*, τόμ. LXXV, αρ. 4 (1989)· Heinz Schilling, «Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit», στο Giesen (επιμ.), *Nationale und kulturelle Identität*, Surhrkamp, Φραγκφούρτη 1991.

50. Στο τρίτο και τέταρτο βιβλίο του Λεβιάθαν το οποίο, δυστυχώς, συνήθως δεν διαβάζεται στα σεμινάρια πολιτικής θεωρίας.

51. Για τη διαφορά ανάμεσα σε ανατολικό και δυτικό εθνικισμό, βλ. John Plamenatz, «Two types of nationalism», στο E. Kamenka (επιμ.), *Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea*, Λονδίνο 1975· Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Οξφόρδη 1983· Uri Réanan, «Nation und Staatsordnung aus dem Chaos», στο Fröschl/Mesner/Röanan (επιμ.), *Staat und Nation in multi-ethnischen Gesellschaften*, Passagen Verlag, Βιέννη 1991.

52. Πρβλ. E. Gellner, *Conditions of Liberty*, ό.π.

Οι χώρες της Ανατολικής και Νοτιανατολικής Ευρώπης εκχριστιανίστηκαν από το Βυζάντιο (ή αργότερα από τη Μόσχα) κι επομένως δεν έζησαν ποτέ είτε το διαχωρισμό *Imperium* και *Sacerdotium* με την «παπική επανάσταση» κατά τον 11ο αιώνα, είτε την προτεσταντική Μεταρρύθμιση, το διαχωρισμό ανάμεσα στη σφαίρα της χάριτος και την κοσμική πόλη στις αρχές της μοντέρνας εποχής. Εξαιτίας αυτού ο ορθόδοξος χριστιανισμός, ο οποίος από πολλές απόψεις παραμένει εγγύτερος στις αρχές του χριστιανισμού (ακριβέστερα στην εποχή των Πατέρων της Εκκλησίας) απ' ό,τι η Καθολική και η Προτεσταντική Εκκλησία, δεν έχει καμιά παράδοση διαχωρισμού κράτους κι εκκλησίας.⁵³ Και καθώς φαίνεται αυτή είναι η ιστορική αιτία που, μέχρι σήμερα, όλες οι ορθόδοξες εκκλησίες έχουν μεγαλύτερες πνευματικές και πολιτικές δυσκολίες να αποδεχθούν, να αναγνωρίσουν και να υιοθετήσουν κάποια πραγματικά πολυαρχική θεώρηση (και πρακτική) της σχέσης ανάμεσα στη θρησκευτική σφαίρα και στην κοσμική κοινωνία απ' ό,τι δυτικές εκκλησίες, προτεσταντικές ή καθολικές.⁵⁴

Όσον αφορά την τρέχουσα κατάσταση στη Νοτιανατολική και Ανατολική Ευρώπη: υπάρχουν κάποιοι θρησκευτικοί κίνδυνοι για τις ατομικές και συλλογικές ελευθερίες (για την καθίδρυση και/ή εδραίωση φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών); Από την άποψη της πολιτικής επιστήμης η απάντηση θα είναι «ναι, αλλά όχι ακριβώς». Ναι, υπάρχουν τέτοιοι κίνδυνοι, αλλά δεν προέρχονται από τη θρησκευτική σφαίρα της

53. Βλ. Alain Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, Fayard, Παρίσι 1986.

54. Είναι ευνόητο ότι ο δυτικός χριστιανισμός έχει τα δικά του προβλήματα. Είναι όμως διαφορετικού είδους. Τα βιβλία του καθηγητή Martin είναι σημαντικό βοήθημα εάν κάποιος επιθυμεί να κατανοήσει τα διαφορετικά υποδείγματα και τις δυσχέρειες για την πραγμάτωση της θρησκευτικής πολυαρχίας στη Δύση. Πραγματεύτηκα το «λατινικό υπόδειγμα», τον «ψυχρό πόλεμο» ανάμεσα σε ρωμαϊκό καθολικισμό και νεωτερικότητα στο: *Gottes Wort und Volkes Stimme*, ό.π.

προσευχής και ενατένισης, της λατρείας και λειτουργίας. Εκπηγάζουν από την ιστορία: από το ρόλο που έπαιξε ο εθνικός αυτοκαθορισμός των ορθόδοξων εκκλησιών για τη διαμόρφωση (ή επικύρωση) της εθνικής ταυτότητας, στη συλλογική ανάμνηση της εθνικής απελευθέρωσης.

Εκεί όπου οι εθνικές ταυτότητες προσδιορίζονται εξ ολοκλήρου ή εν μέρει από (ή αναμιγνύονται με) θρησκευτικές ταυτότητες, η λαϊκή κινητοποίηση του εθνικού φόβου ή της εθνικής υπερηφάνειας πάντοτε θα πασχίζει να κινητοποιήσει και τη θρησκευτική ταυτότητα. Εξαρτάται λοιπόν από τη συγκεκριμένη εκκλησία (από το πολιτιστικό κεφάλαιο ορθολογικότητας, διαφοροποίησης και ανεξαρτησίας της) κατά πόσον επίσκοποι, ιερείς, διανοούμενοι και λαός είναι σε θέση να αποδεσμεύσουν τα καλά νέα της χριστιανικής πίστης από εθνικιστικές ιδεολογίες ή αυτοκρατορική νοσταλγία.⁵⁵

8. Παγκοσμιοποίηση και διασπορά

Η χριστιανική ελευθερία δεν θα πρέπει ποτέ να συνταυτιστεί με κάποιο είδος «φυλετισμού»: εθνική αυτεπιβεβαίωση είτε με κοσμικούς είτε με εκκλησιαστικούς όρους. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την παρούσα κατάσταση, μια και χαρακτηρίζεται

55. Θα ανακαλύψετε αντίστοιχα προβλήματα και στο δυτικό χριστιανισμό. Για το λατινικό παράδειγμα αυτού του είδους θρησκευτικής κριτικής του θρησκευτικού εθνικισμού, βλ. την κριτική του Jaques Maritain στην Action Francaise, μια δεξιά γαλλική ομάδα που προσπάθησε να κινητοποιήσει τη γαλλική καθολική παράδοση για εθνικιστικούς σκοπούς: J. Maritain, *Primauteđu Spiritives*, Libraire Ploq, Παρίσι 1927. Για την προτεσταντική παράδοση, βλ. την κριτική του Karl Barth και την αντίσταση της Bekennende Kirche (της «ομολογιακής εκκλησίας») ενάντια στην Deutsche Christen που υποστήριζε τους ναζί: Karl Barth, *Theologische Existenz heute*, Chr. Kaiser Verlag, Μόναχο 1933· *Texte zur Barner Theologischen Erklärung* (επιμ. M. Rohrkraemer, εισ. E. Jüngel) Theologischer Verlag, Ζυρίχη 1984.

από τη γενική εξάρθρωση των πνευματικών ταυτοτήτων, η οποία προκλήθηκε από τις ποικίλες και πολυσύνθετες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτιστικές διαδικασίες, που συνήθως τις περιγράφουμε με την πολυσήμαντη λέξη «παγκοσμιοποίηση».

Οι παγκόσμιες διαδικασίες (μετα)μοντέρνας καταστροφής παραδοσιακών, κληρονομημένων ταυτοτήτων και η επινόηση νέων (πράγμα που ίσως ακούγεται σαν πολύ παλαιό: «επινοημένες παραδόσεις»⁵⁶) δεν είναι κάτι καινοφανές για τη χριστιανική ταυτότητα εν γένει. Αντιθέτως: θα μπορούσε κανείς δικαιολογημένα να ισχυριστεί ότι ο ίδιος ο χριστιανισμός είναι η νέα μορφή μιας παλαιάς πίστης: δηλαδή, η επαναστατική μεταρρύθμιση μιας οικουμενικοποιημένης εβραϊκής ταυτότητας.

Ο χριστιανισμός γεννήθηκε σε μια ιστορική κατάσταση «παγκοσμιοποίησης» που εμφανίζει ορισμένες ομοιότητες με την παρούσα μεταψυχροπολεμική εποχή. Η οικουμένη (ο μεσογειακός χώρος) ήταν λίγο πολύ πολιτικά ενοποιημένη από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Η Ρώμη ήταν η μόνη υπερδύναμη που απέμεινε. Υπήρχε επίσης κάποιο είδος πολιτικής ή «δημόσιας θρησκείας»: η ρωμαϊκή κρατική λατρεία και οι τοπικοί θεσμοί της πόλης.⁵⁷ Ωστόσο, η πραγματική θρησκευτική ζωή στις μεσογειακές πόλεις έμοιαζε σε μεγάλο βαθμό με τη μεταμοντέρνα θρησκευτική υπεραγορά του σήμερα, προσφέροντας όλα τα είδη συγκρητικής θρησκευτικότητας, ποικίλες «αιγυπτιακές» ερμητικές ή της Άπω Ανατολής αιρέσεις, φιλοσόφους ή μάγους θεραπευτές, μυστηριακές λατρείες και γνωστικούς της νέας εποχής: υπήρχαν συγχρόνως λίγο πολύ «ελ-

56. Για να παραθέσουμε έναν πασίγνωστο τίτλο του Βρετανού ιστορικού Eric Hobsbawm.

57. Ωστόσο, θεωρούνταν *theologia civilis* (Verro, όπως παρατίθεται από τον Άγιο Αυγουστίνο) ή, «πολιτική», δηλαδή λατρείες της πόλης: το ίδιο υπόδειγμα με την πολιτική θρησκεία του Rousseau. Δεν θεωρούνταν «φυσική» θεολογία, αληθινή περιγραφή της ουσίας του σύμπαντος (βλ. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Παρίσι 1983).

ληνοποιημένες» εβραϊκές κοινότητες, ποικίλα «έθνη» της διασποράς, παράνομοι μετανάστες, ιδίως στις πολυπολιτισμικές πόλεις της Μεσογείου: Κόρινθος, Αθήνα, Έφεσος, Αλεξάνδρεια, Ρώμη... Σε αυτές τις «βαβυλωνιακές» καταστάσεις, στην Αγορά, κοντά στην υπεραγορά, ενώπιον των ρητόρων, ο Παύλος κήρυξε τον άγνωστο Θεό του.

Δεν χρειάζεται παρά να διαβάσουμε τις επιστολές του Αποστόλου Παύλου: ο χριστιανισμός ξεκίνησε ως μεταρρύθμιση του ελληνιστικού ιουδαϊσμού,⁵⁸ μεταρρύθμιση που διατήρησε την προσδοκία – το βασίλειο του Θεού, ως οικουμενικό μήνυμα, αλλά απαγκίστρωσε αυτά τα καλά νέα από τις επιμέρους θρησκευτικές και εθνικές κοινότητες της εβραϊκής διασποράς. Ο Παύλος ισχυρίζεται ότι ο χριστιανικός νόμος τον υποχρεώνει να αποδεσμευτεί από επιμέρους συλλογικές παραδόσεις, έτσι ώστε να είναι ελεύθερος έναντι όλων των παραδόσεων – ελεύθερος να είναι Εβραίος με τους Εβραίους, Έλληνας με τους Έλληνες. Δεν είναι δύσκολο να φανταστούμε την αναμφίβολα εξατομικευμένη επήρεια της νέας αποστολής του, που πρέπει να δημιούργησε προβλήματα στις παραδοσιακές ή εθνικές κοινότητες. Στην πραγματικότητα, οι εβραϊκές κοινότητες ήσαν μάλλον δυσαρεστημένες μ' αυτόν τον πρώην φαρισαίο απόστολο της νέας πίστης, Σαύλο/Παύλο.⁵⁹

Τότε και τώρα η επιβεβλημένη εξατομίκευση των κοινωνικών και πολιτιστικών ταυτοτήτων, που προκλήθηκε από παγκόσμια κινητικότητα, αποδόμηση των παραδόσεων, διηνεκή πολιτιστική καινοτομία – είναι πολύ αμφιλεγόμενη κατάσταση. Η προϊούσα κινητοποίηση των λαών και οι αλλαγές στη ζωή τους, η γεωγραφική και πνευματική εξάλειψη οποιασδή-

58. Ακριβέστερα: Μια ανάμεσα σε αρκετές μεταρρυθμίσεις: άλλη ήταν ο φιλοσοφικός λόγος του Φίλωνος Αλεξανδρέως όσον αφορά το Torah.

59. Βλ. την προσριβή στην Κόρινθο, όπου η τοπική εβραϊκή κοινότητα προσπάθησε να απαλλαγεί από τον Παύλο, ζητώντας από τον τοπικό Ρωμαίο διοικητή Gallio να τιμωρήσει ή να εκδώξει τον Παύλο (Πράξεις, 18).

ποτε στέρεης, αμετάβλητης παράδοσης και σταθερής πατρίδας προκαλεί επίσης αντιδράσεις: επιθυμία για «ρίζες», η λαχτάρα για την επιστροφή στην (επινοημένη εξ υπαρχής) «αυθεντική» κοινότητα, εθνικώς καθαρή, γεωγραφικά ενοποιημένη και πολιτιστικά μονολιθική. Πρόκειται για πανίσχυρες χριστιανικές εκδοχές της αναφερόμενης στο παρελθόν ουτοπίας: το στιβαρό χριστιανικό έθνος, που το συνενώνει η μόνη αληθινή πίστη, εγγυημένη από τη μοναδική εθνική ιεραρχία, η οποία θα υπερασπιστεί το λαό ενάντια στους κινδύνους της διάλυσης (της παράδοσης), της αποσύνθεσης (της εθνικής ενότητας) και της αντιπαράθεσης (με άλλες πίστεις και κοσμοθεωρήσεις).

Ωστόσο, η παράδοση, η καθαυτό αποστολή του χριστιανισμού, μπορεί (και κατά τη γνώμη μου πρέπει) να θεωρηθεί μάλλον ως οικουμενικοποίηση της Διασποράς. Το Πνεύμα ομιλεί όλες τις γλώσσες – ο καθένας κατανοεί το μήνυμα του Θεού στο δικό του ιδίωμα (Πράξεις, 2). Η απάντηση στο ερώτημα «ποιος είναι γείτονάς μου;»⁶⁰ θα είναι το οικουμενικό παράδειγμα του ξένου.

Επιτρέψτε μου να τελειώσω μ' ένα παράθεμα από το σχόλιο του Karl Barth στην Επιστολή προς Ρωμαίους (1922), όπου ο σπουδαίος Σουηδός θεολόγος προσπαθεί να προσδιορίσει την αλληλεγγύη με βάση τον Παύλο. Ό,τι συνιστά τη χριστιανική αλληλεγγύη –αποφαινεται ο Barth– δεν αποτελεί κάποιο «θετικό» γνώρισμα της ανθρώπινης κοινότητας, όπως κοινή παράδοση, κουλτούρα, συμφέροντα, ιστορία κ.λπ.: «Σε κάθε ανθρώπινη θετικότητα (θρησκευτική δυνατότητα, ηθική συνείδηση, ανθρωπιά) ήδη υπάρχουν τα σπέρματα της αποσύνθεσης. Ό,τι είναι θετικό στην ανθρώπινη θετικότητα είναι πάντοτε μια διαφορά που επιφέρει περαιτέρω διαφοροποίηση. Πραγματική κοινότητα ανάμεσα σε ανθρώπινα όντα λαμβάνει χώρα στην αρνητικό-

60. Βλ. Otto Kallscheuer, «And who is my neighbour? – Moral Sentiments, Proximity, Humanity», στο *Social Research*, τόμ. 62, αρ. 1/1995.

τητα – σε ό,τι στερούνται. Αναγνωρίζουμε ο ένας τον άλλο ως αδελφό αναγνωρίζοντας ότι είμαστε αμαρτωλοί». ⁶¹

Αυτός θα μπορούσε να είναι και σήμερα ένας καλός κανόνας για διάλογο ανάμεσα σε Ρώμη και Αθήνα.

61. Karl Barth, *Der Römerbrief* (1922), Theologischer Verlag, Ζυρίχη 1989, σ. 82.

Στέλιος Χιωτάκης*

*Εκκοσμίκευση και Ορθόδοξη Εκκλησία.
Το παράδοξο μιας σχέσης.*

1. Εκκοσμίκευση ως ιδεοτυπική κατηγορία: βασικές διευκρινίσεις

Προτού αναφερθούμε στην έννοια της εκκοσμίκευσης σε σχέση με το χριστιανισμό και την Ορθοδοξία, είναι χρήσιμο να παραθέσουμε παραδείγματα από τη χρήση των όρων «κόσμος» ή «κοσμικός» στην Καινή Διαθήκη, χωρίς σχόλια. Διαβάζουμε π.χ. στο *Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον* (6. 19-21):

«Μη θησαυρίζετε διά τον εαυτόν σας θησαυρούς εις την γην, όπου ο σκόρος και η σαπια τούς καταστρέφουν και όπου οι κλέπται κάνουν διάρρηξιν και τους κλέβουν, αλλά θησαυρίζετε διά τον εαυτόν σας θησαυρούς εις τον ουρανόν...».¹

Αντίστοιχα στο *Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον* (18. 36):

«Η δική μου βασιλεία δεν είναι από τον κόσμον τούτον. Εάν η βασιλεία μου ήτο από τον κόσμον τούτον, οι υπηρέται μου θα ηγωνίζοντο διά να μη παραδοθώ εις τους Ιουδαίους...».

* Καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου.

1. Η *Καινή Διαθήκη*. Το πρωτότυπον κείμενον με νεοελληνικήν μετάφρασιν. Αθήναι 1967, Βιβλική Εταιρεία.

Διαβάζουμε ακόμη στην Α΄ *Προς Κορινθίους* Επιστολή (7. 34-35):

«Η άγαμος γυναίκα και η παρθένος μεριμνά διά τα πράγματα του Κυρίου.... Η δε έγγαμος μεριμνά διά τα κοσμικά πράγματα, πώς να αρέση εις τον άνδρα».

Στην *Προς Κολοσσαείς* Επιστολή (1. 8-9), προτρέπει ο Απόστολος Παύλος:

«Προσέχετε μήπως σας παρασύρει κανείς με την φιλοσοφίαν και με κούφια απατηλά πράγματα, κατά την παράδοσιν των ανθρώπων, κατά τα στοιχεία του κόσμου και όχι κατά Χριστόν...».

Ειδικότερα, στο ερώτημα, εάν και κατά πόσο μπορεί να σωθεί ο άνθρωπος, όχι μόνον από τη χάση του Θεού αλλά και επιβραβευμένος ηθικά για τα έργα του, μπορεί να αναζητηθούν, όχι μόνο θετικές αναφορές, όπως π.χ. στην επί του όρους ομιλία, αλλά και αρνητικές, όπως π.χ. στην *Προς Ρωμαίους* Επιστολή (9. 14- 21) του Απ. Παύλου:

«Τι θα πούμε λοιπόν; Ότι ο Θεός είναι άδικος; Μη γένοιτο. Διότι εις τον Μωυσήν λέγει, *θα ελεήσω εκείνον που ελεώ και θα σπλαχνισθώ εκείνον που σπλαχνίζομαι*. Όστε λοιπόν δεν εξαρτάται από την θέλησιν ή την προσπάθειαν του ανθρώπου, αλλά από το έλεος του Θεού.(...) Αλλά ποιος είσαι συ, ω άνθρωπε, που αντιλέγεις εις τον Θεόν; Μήπως θα πει το πλάσμα εις τον πλάστην, “Γιατί με έπλασες έτσι;”. Ή μήπως δεν μπορεί ο κεραμοποιός να κάνη ό,τι θέλει με τον πηλόν και από την ίδια μάζα να κάνη ένα αγγείον διά σπουδαίαν χρήσιν και άλλο δι’ ευτελή;»

Σύμφωνα με τον Ιωάννη Χρυσόστομο, η Αγία Γραφή προσδιορίζει ως «κόσμον» τις πονηρές πράξεις και τους ανθρώπους που εξουσιάζουν οι δαίμονες. Κατά τον Γρηγόριο Παλαμά, τον κύριο εκπρόσωπο του ησυχαστικού μυστικισμού, ο Θεός ως μοναδικός δημιουργός του κόσμου, είναι επέκεινα του κόσμου. Επομένως, η συμμετοχή στη θεότητα μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τη θεία βούληση και χάρη και όχι με φιλοσοφικές κατηγοριοποιήσεις και προσεγγίσεις. Στην Ορθοδοξία κυριάρχησε τελικά «το μυστικό στοιχείο, το δε λογικό και το συλλογιστικό έπεται του μυστικού».²

Γενικά, το θέμα της εκκοσμίκευσης στη χριστιανική και ειδικότερα στην Ορθόδοξη Εκκλησία είναι εξαιρετικά ευρύ και πολυδιάστατο. Αναγκαστικά, λοιπόν, στην παρούσα μελέτη αναφέρομαι σε μεμονωμένα παραδείγματα και ελάχιστες πτυχές της πραγματικότητας αυτής, από τη γενικότερη σκοπιά των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών. Ως προς τη μεθοδολογία, οι σκέψεις που ακολουθούν αποτελούν έναν ιδεότυπο (θεωρητικό μοντέλο) που δεν απεικονίζει ακριβώς την πολύμορφη πραγματικότητα, αλλά στοχεύει μάλλον στο να διατυπώσει κατάλληλα ερωτήματα και να προκαλέσει άλλες προσεγγίσεις.

Με τον όρο εκκοσμίκευση (secularisation) εννοούμε αρχικά μια θεώρηση που έχει ως επίκεντρο τις ανθρώπινες επιθυμίες ή ανάγκες, οι οποίες όμως προσεγγίζονται κατεξοχήν με γήινες και όχι με μεταφυσικές ή υπερφυσικές αναφορές. Στις γήινες αναφορές ανήκουν π.χ. οι κοινωνικές σχέσεις, η ικανοποίηση υλικών, συναισθηματικών και πνευματικών αναγκών και κατ'επέκταση ο συναγωνισμός ή η άμλλα μεταξύ των ανθρώπων, ο ανταγωνισμός κοινωνικοοικονομικών και πολιτικών συμφερόντων κ.λπ. Στο πλέγμα των σχέσεων αυτών οι τρόποι και τα μέ-

2. Νιάρχου Κ., *Η ελληνική φιλοσοφία κατά την βυζαντινή της περίοδο*. Αθήναι 1996, σ. 118.

σα επικοινωνίας μπορεί να είναι ορθολογικά ή απλοϊκά, ειρηνικά-συναινετικά ή συγκρουσιακά, περισσότερο ή λιγότερο συναισθηματικά, μπορεί να βασίζονται σε δικαιοκές-νομικές και τεχνικές διαδικασίες, φιλοσοφικές αρχές, επιστημονικά πορίσματα κ.λπ. Με τα επιτεύγματα της επιστήμης έχει επέλθει η απομάγευση και αποϊεροποίηση φυσικών φαινομένων όπως π.χ. οι σεισμοί, ασθενειών όπως π.χ. η επιληψία κ.λπ. Όλα αυτά εξηγούνται σήμερα με επιστημονικό τρόπο και όχι με την προσφυγή σε θεούς ή δαίμονες. Με τα λόγια του Weber:

«Δεν χρειάζεται πλέον να χρησιμοποιήσουμε μαγικά μέσα, όπως ο άγιος που πίστευε σε τέτοιες δυνάμεις, για να εξουσιάσουμε τα πνεύματα, ή να τα ικετεύσουμε, αφού τα τεχνικά μέσα και ο υπολογισμός παρέχουν την υπηρεσία αυτή».³

Η αντίθετη θεώρηση του κόσμου από τον άνθρωπο μπορεί να γίνεται από μια μεταφυσική ή υπερφυσική σκοπιά, στη βάση μιας υποτιθέμενης υπερβατικής τάξης πραγμάτων με μαγική ή θρησκευτική προέλευση.

Αναφερόμενοι στην εκκοσμίκευση των εκκλησιών⁴ ή των θρησκειών υπονοούμε ότι οι τελευταίες, χωρίς να αναιρείται ο κεντρικός πυρήνας της ηθικής και σωτηριολογικής διδασκαλίας τους, υιοθετούν διανοητικές-επιστημονικές μεθόδους και αντίστοιχα κοσμικά κριτήρια και πρότυπα (όπως π.χ. οργανω-

3. Weber M., *Wissenschaftslehre*, επιμ. J. Winckelmann, Mohr P. S., Tuebingen 1985, σ. 594.

4. *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33*. (1993). Westdeutscher Verlag. Β. Γεωργιάδου, Η. Νικολακόπουλος, (2000), «Ο λαός της Εκκλησίας: Όψεις της εκκλησιαστικής θρησκευτικότητας στην Ελλάδα», στο Χ. Βερναρδάκης (επιμ.), *Η κοινή γνώμη στην Ελλάδα. Έρευνες - Δημοσκοπήσεις*. Νέα Σύνορα - Λιβάνη, Αθήνα 2001, σσ. 141-185. Θ. Λύττοβατς, «Η θέση και ο ρόλος των Εκκλησιών στην Ενωμένη Ευρώπη», στο *Ευρωπαϊκή Έκφραση*, Αφιέρωμα: *Θρησκεία και Ε.Ε.*, 2000, τ. 39, σσ. 8-12.

τικά, δημοκρατικά), είτε με συμπληρωματικό τρόπο και σε συναλληλία ή –όπου είναι απαραίτητο– στη θέση των εξ αποκαλύψεως και καθαρά θεοκρατικών. Οι πρόσφατες συγκρούσεις π.χ. στην ιεραρχία της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας για την εκλογή νέων Μητροπολιτών (εφημερίδες Δεκεμβρίου 2001) θα μπορούσαν να είχαν αποφευχθεί ή τουλάχιστον διευθετηθεί προσφορότερα με περισσότερο διαφανείς και δημοκρατικές διαδικασίες, όπως είχε προτείνει σε ανύποπτο χρόνο ο Θηβών κ. Ιερώνυμος (βλ. και σχετικές προτάσεις του π. Μεταλληνού, όπως δημοσιεύτηκαν στην *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 9.12.2001). Από τη σκοπιά αυτή, η εκκοσμίκευση μπορεί να συνδέεται με μια (λελογισμένη και με μέτρο) διαδικασία απομάγευσης και αποϊεροποίησης ορισμένων τουλάχιστον στοιχείων (που έχουν ωριμάσει στη συνείδηση του μεγαλύτερου μέρους των πιστών) στο πλαίσιο των πραγμάτων της εκκλησίας και των σχέσεών της με την κοινωνία και το κράτος.

Μετά τις πρώτες διευκρινίσεις, είναι χρήσιμο να προσθέσουμε ότι υπάρχει διαφορά μεταξύ μαγικής και θρησκευτικής θεώρησης του κόσμου. Ενώ στο πλαίσιο της μαγικής προσέγγισης αποδίδονται μεταφυσικές-φетиχιστικές ιδιότητες σε αντικείμενα ή/και σε ορισμένες πράξεις, χωρίς να συνδέονται απαραίτητα με μιαν αντίστοιχη ηθική τελείωση του δρώντος υποκειμένου, αντίθετα τα πράγματα στις ορθολογικές θρησκείες μπορεί να είναι αρκετά διαφορετικά: Βασιζόμενες οι θρησκείες σε υποδειγματικούς τρόπους ζωής που εγκαινιάστηκαν αρχικά από τους ιδρυτές τους ή άλλους προφήτες και έχοντας αναπτύξει και παρεμβάλλει μια δευτερογενή διανοητική-συστηματική και ηθική επεξεργασία, τείνουν να ξεπερνούν το πρωταρχικό στάδιο της μαγείας και της λαϊκής δεισιδαιμονίας, συνδέοντας τη σωτηριολογική διδασκαλία, όπως επίσης τις συμβολικές πράξεις λατρείας και ζωής, με μιαν αντίστοιχη ηθική τελείωση του ανθρώπου στη βάση ορθολογικά διατυπωμένων αρχών και κανόνων. Σε αντίθεση με τη μαγεία, η ορθολογικά διατυπωμέ-

νη θρησκεία προσφέρει ηθικά πρότυπα ζωής.⁵ Από τη σκοπιά αυτή, ακόμη και το προπατορικό αμάρτημα μπορεί ο άνθρωπος να το συναισθάνεται μόνον όταν έχει ιδανικά που τον καθοδηγούν πέρα από τη δεδομένη πραγματικότητα.⁶

Το ιδανικό αυτό της ηθικής τελείωσης που συνδέεται με τις, ως ένα σημείο, ορθολογικά διατυπωμένες θρησκείες δεν σημαίνει απαραίτητα ότι οι τελευταίες είναι τελείως απαλλαγμένες από δεισιδαιμονίες ή από παλαιότερα μαγικά κατάλοιπα. Όπως θα δούμε παρακάτω, η χριστιανική εκκλησία, στην Ανατολή και τη Δύση, οικειοποιήθηκε αρκετά στοιχεία από τις λατρευτικές τελετές και τις δεισιδαιμονίες της ύστερης αρχαιότητας. Τα στοιχεία αυτά μπορούσαν να εντυπωσιάσουν και να καταπλήρσουν ιδιαίτερα τα χαμηλότερα κοινωνικά στρώματα, τα οποία ήσαν ξένα προς τις αφηρημένες έννοιες μιας αναπτυσσόμενης χριστιανικής θεολογίας, αναγκασμένης να προσαρμοστεί στον κόσμο με τη βοήθεια διανοητικών μεθόδων και επιχειρημάτων.⁷ Η αφομοίωση ενός αρκετά μεγάλου μέρους των δεισιδαιμονιών της ύστερης αρχαιότητας από τον ανερχόμενο χριστιανισμό σηματοδοτούσε επίσης μια μορφή ένταξης του στον κόσμο αυτό, τον οποίο ο ίδιος προσάρμοζε στις δικές του κατηγορίες.⁸ Από τότε άρχισε –και συνεχίζεται μέχρι σήμερα– το γνωστό φαινόμενο της ιδεολογικής και οικονομικής εκμετάλλευσης των λειψάνων αγίων, των εικόνων, ή άλλων αντικει-

5. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr P. S., Tuebingen 1972, σσ. 273 κ.ε.

6. V. Hoesle, *Moral und Politik: Grundlagen einer politischen Ethik fuer das 21. Jahrhundert*. Muenchen 1997.

7. Weber, *ό.π.*, 1972, σσ. 343, 379.

8. P. Brown, P., *Η δημιουργία της ύστερης Αρχαιότητας*. Αθήνα 2001, Βιβλιοπωλείον της Εστίας. P. Brown, *Ο κόσμος της ύστερης Αρχαιότητας*, Αθήνα 1998, Εκδ. Αλεξάνδρεια. P. Brown, *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη Αρχαιότητα*, Αθήνα 2000, Άρτος Ζωής. Δ. Κυριτάτας, *Επίκρισις. Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα*, Αθήνα 1992, Εστία.

μένων. Σε σχέση με τις πρακτικές αυτές που αναπτύχθηκαν από τη χριστιανική θρησκεία στη Δύση και στην Ανατολή, τα όρια μεταξύ χριστιανικής θρησκείας, δεισιδαιμονίας και μαγείας παραμένουν, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, ρευστά και ασαφή. Όπως διαπιστώνει ο Beck,⁹ στην πίστη ανήκει η δεισιδαιμονία, όπως και η αίρεση.

Θέτοντας το ερώτημα, πόσο πολιτικά εκκοσμικευμένη είναι μια κοινωνία, καλούμαστε ουσιαστικά να απαντήσουμε εάν οι κοινωνικές νόρμες, οι θεσμοί και αντίστοιχα οι στάσεις που τη διέπουν διοχετεύουν τον κοινωνικό προσανατολισμό και τη δημόσια δραστηριοποίηση των μελών της σε στόχους και ιδανικά που βρίσκονται μέσα στον κόσμο που ζουν και όχι σε έναν φαντασιακό ή έναν κόσμο επέκεινα και υποθετικό. Άρα το παραπάνω ερώτημα εξειδικεύεται στο αν οι θεσμοί και τα πρότυπα συμμετοχής στον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας και εξουσίας συνδέονται με οικονομικο-κοινωνικά, πολιτικά, δικαιικά, τεχνικά και αποτελεσματικά κριτήρια και ακόμη αν νομιμοποιούνται στη βάση μάλλον αντίστοιχων αρχών και όχι δυνάμει μιας υποτιθέμενης υπερβατικής-θεοκρατικής τάξης πραγμάτων, «εκτός του κόσμου τούτου». Τέλος, με το παραπάνω ερώτημα καλούμαστε επίσης να εξετάσουμε αν οι διακρίσεις που υπάρχουν στη συγκεκριμένη κοινωνία τείνουν να απογυμνώνονται από το υποτιθέμενο ιερό και θεοκρατικό πέπλο που τις σκεπάζει, είτε υποκαθιστάμενες από μάλλον εκκοσμικευμένους και πιο «σύγχρονους» συμβολισμούς ή μύθους, είτε αποκαλυπτόμενες εν τέλει ως δεισιδαιμονίες και προλήψεις που οφείλονται πρωταρχικά στην αμάθεια, στη φτώχεια, στην ανασφάλεια και στο φόβο.

Αντίθετα από ό,τι θα νόμιζε κανείς με την πρώτη ματιά, η παρούσα μελέτη δεν εμφορείται καθόλου από την άποψη ότι η

9. H. G. Beck, *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1992, σ. 353.

απομάγευση ή αποϊεροποίηση του κόσμου, όπως παρουσιάζεται εδώ, είναι υποχρεωτικά και ανεξάρτητα από τις κοινωνικές συνθήκες ή την ωριμότητα των ανθρώπων περισσότερο έλλογη, κοινωνικά λυσιτελής ή αποτελεσματική από παλαιότερες ιεροκρατικές θεωρήσεις. Η άκριτη π.χ «λογοκρατία» που αγνοεί ή αποκλείει ό,τι φαίνεται ως μη έλλογο, όπως π.χ. τις προσωπικές ανασφάλειες, τα συναισθήματα και τα ένστικτα, μπορεί να ανοίγει την πόρτα σε αυταρχικές διεξόδους. Άρα η αποδέσμευση των κοινωνικών και πολιτικών θεσμών από τη θρησκεία δεν επιφέρει υποχρεωτικά την απελευθέρωση από τα πάθη και από διάφορες μορφές καταπίεσης: Δυο παγκόσμιοι πόλεμοι, γενοκτονίες και η αυτονόμηση των ιδιωτικών συμφερόντων από την κοινωνία είναι γέννημα του εκκοσμικευμένου αιώνα μας.¹⁰ Τα γήινα και ανθρώπινα πράγματα κυριαρχούνται από πάθη και από μη ορθολογικές τάσεις ή δυνάμεις, γι' αυτό και παρουσιάζονται σήμερα, συχνά με μεταφορικό τρόπο, ως «διαβολικά». Όπως διαπιστώνει ο Weber:¹¹

«Οι πρώτοι χριστιανοί... ε γνώριζαν ότι ο κόσμος κυβερνάται από δαίμονες και ότι εκείνος που αφήνεται να παρασυρθεί από την πολιτική, δηλαδή από τη δύναμη και τη βία σαν μέσα, συμβάλλεται με διαβολικές δυνάμεις...».

Προσπάθειες για το ξεπέραςμα της μη ορθολογικής κοσμικής πραγματικότητας, με απώτερο στόχο μιαν «ακοσμική», δηλαδή μια εξιδανικευμένη και ουτοπική ηθική (στην οποία πρωτανεύει είτε η ορθολογική άσκηση «μέσα στον κόσμο» με σκοπό να τον αλλάξει ή η εγωκεντρική-μυστική άσκηση «έξω από τον κόσμο» που από μια ευρύτερη κοινωνική σκοπιά σημαίνει

10. H. Boehme, «Die trugschliessige These von der Entzauberung der Welt», στην εφημερ. *Neue Zuercher Zeitung*, 21 Φεβρουαρίου 2001.

11. M. Weber, *Η Πολιτική ως επάγγελμα*, Παπαζήσης, Αθήνα 1987, σ. 160.

συνήθως κοινωνική προσαρμογή) γίνονται όχι μόνον από τη φιλοσοφία και την κοινωνικοπολιτική θεωρία, όσο από τη σκοπιά των θρησκειών ή άλλων κοσμοθεωριών: Τα αιτήματα π.χ. της επί του Όρους Ομιλίας,

«μιας ακοσμικής ηθικής απόλυτων σκοπών υποδήλωναν ένα φυσικό δίκαιο απόλυτων προσαγών, που στηριζόταν στη θρησκεία. Αυτές οι απόλυτες προσαγές διατηρούσαν την επαναστατική τους δύναμη και παρουσιάστηκαν στο προσκήνιο με χαρακτηριστική ορμή, κατά τη διάρκεια όλων σχεδόν των περιόδων των κοινωνικών διαταραχών».¹²

Είναι δύσκολο να συναντήσουμε κοινωνίες που, χωρίς κάποια στοιχειώδη μεταφυσική ή υπερφυσική αναφορά σε υπερβατικές γενικές αρχές (π.χ. στην ιδέα του αγαθού ή του κακού, της θεοδικίας, της αδελφότητας, της κοινωνικής αλληλεγγύης) νομιμοποιούνται αποκλειστικά και μόνο δυνάμει εκκοσμικευμένων αρχών (π.χ. φυλετικών, κοινωνικών, δικαιοκτών, φιλοσοφικών, επιστημονικών). Από τη σκοπιά αυτή, η έννοια της εκκοσμίκευσης αποτελεί μάλλον έναν ιδεότυπο που στην καθαρά θεωρητική του μορφή δεν συναντάται συνήθως στην κοινωνική πραγματικότητα, όπως αυτή διαμορφώνεται από τις ιστορικές συγκυρίες και τη συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων και όχι από ορισμένες διανοητικές ελίτ.

Από πολιτική σκοπιά, «έννοια κλειδί» στη διερεύνηση του φαινομένου της εκκοσμίκευσης σήμερα μπορεί να αποδειχθεί η διάκριση μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού: Ενώ στην ιδιωτική ζωή επικρατούν τα συναισθήματα, οι φιλικοί – συγγενικοί δεσμοί και αντίστοιχα ο πατριουλαρισμός και το συμφέρον, αντίθετα στη δημόσια ζωή πρέπει να κυριαρχούν οι –τυπικά και θεσμικά οριοθετημένοι– απρόσωποι ρόλοι. Από τη σκο-

12. Weber, *ό.π.*, 1987, σ. 160.

πιά αυτή, φαίνεται άστοχο να προωθείται με επιθετικό-προπαγανδιστικό τρόπο η εκκοσμίκευση στην ιδιωτική και καθαρά προσωπική σφαίρα των ανθρώπων, ανεξάρτητα από τις στενότερες και ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες στις οποίες αυτοί ζουν και από τις αντίστοιχες πνευματικές ή άλλες ανάγκες τους. Η απομαγικοποίηση και αποϊεροποίηση της ανθρώπινης θεώρησης του κόσμου είναι μάλλον απόρροια της ωρίμανσης του υποκειμένου κάτω από τις κοινωνικές αλλαγές που συντελούνται στο άμεσο και στο ευρύτερο περιβάλλον του. Αντίθετα, όταν η εκκοσμίκευση της θεώρησης που έχει ο άνθρωπος για τον κόσμο επιβάλλεται επιθετικά και άνωθεν, τότε μπορεί να δημιουργηθούν δυσάρεστες αντιδράσεις και περιπλοκές: Η ιστορία δείχνει ότι πρακτικές αυθαίρετων παρεμβάσεων στην ιδιωτική σφαίρα και στις προσωπικές πεποιθήσεις που δεν συμβαδίζουν με ευρύτερες κοινωνικές αλλαγές και με την εσωτερική εξέλιξη των συγκεκριμένων ανθρώπων, μπορεί να έχουν ως παρεπόμενο τη δημιουργία καταστάσεων υποκρισίας, καταπίεσης και συγκρούσεων, με πιθανότητες μεταστοιχείωσης των καταστάσεων αυτών σε ολέθριους θρησκευτικούς και δογματικούς πολέμους, όπως έγινε π.χ. στην Ευρώπη από το 16ο αιώνα και εξής.

Όταν η απομάγευση-αποϊεροποίηση της πολιτικής και των θεσμών (πολιτική εκκοσμίκευση) είναι παρεπόμενο κοινωνικής εξέλιξης και μιας γενικότερης παιδείας, χωρίς να συρρικνώνεται σε προπαγανδιστικές και αυθαίρετες ιδεολογικές παρεμβάσεις στην ιδιωτική σφαίρα, τότε μπορεί να συμβάλει στη δημιουργία οικουμενικών και χωρίς θρησκευτικές διακρίσεις κανόνων για την ειρηνική συνεργασία και το συναγωνισμό στην παραγωγή και την κατανομή του εθνικού προϊόντος σε συνθήκες ευνομίας, ανάλογα με την προσωπική επίδοση ενός εκάστου και ανεξάρτητα από τις όποιες πεποιθήσεις του. Από τη σκοπιά αυτή, η εκκοσμίκευση των κανόνων του οικονομικού-κοινωνικού και πολιτικού ανταγωνισμού, χωρίς να υπει-

σέρχεται επιθετικά στην ιδιωτική σφαίρα, μπορεί να απαλλάσσει τις κοινωνικές σχέσεις και την εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων από ξεπερασμένες θρησκευτικές και πολιτισμικές διακρίσεις.¹³ Οι διακρίσεις αυτές διαμορφώθηκαν αρχικά σε μια πρωτογενή και μάλλον ρευστή μορφή κάτω από ορισμένες ιστορικές συνθήκες, όμως με την εκ των υστέρων ενσωμάτωσή τους στις αντίστοιχες ιστορικές θρησκείες απέκτησαν μια δευτερογενή-θεοκρατική υπόσταση και νομιμοποίηση, που αναπαράγεται σταθερά από τα ιερατεία των θρησκειών αυτών, ακόμη και όταν εκλείψει οι πρωτογενείς συνθήκες που τις προκάλεσαν. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορούμε να αναφέρουμε τις ξεπερασμένες πλέον αντιλήψεις του Αποστόλου Παύλου για τη γυναίκα (*Προς Κορινθίους Α΄ Επιστολή: 11, 3-16*): Οι θέσεις αυτές αποτελούν ιουδαϊκές, αλλά και σχετικά ευρύτερες αντιλήψεις της εποχής του. Αναδιατυπωμένες όμως από τον Απόστολο Παύλο και ενσωματωμένες στον κανόνα της Καινής Διαθήκης, παρά το ότι η ισχύς τους προσδιορίζεται από μια χωροχρονική αφετηρία, προβάλλονται ως θέσφατα, αποκτώντας έναν επίπλαστο «ιερό χαρακτήρα» που μπορεί μάλιστα να διεκδικεί την «αξίωση» της αιώνιας αλήθειας και νόρμας, για όσους τουλάχιστον πιστεύουν με δογματικό και άκαμπτο τρόπο. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι σχεδόν σε όλες τις βιογραφίες αγίων, ο διάβολος που εμφανίζεται για να τους βάλει σε πειρασμό περιγράφεται σαν γυναίκα.¹⁴

Από όσα προηγήθηκαν, το βασικό ερώτημα που τίθεται ως προς την πολιτική εκκοσμίκευση μπορεί να διατυπωθεί ως

13. J. Rawls, *A Theory of Justice*. Harvard University Press Cambridge, Mass. 1971, (ελλ. μετάφρ. *Θεωρία της Δικαιοσύνης*, Εκδ. Πόλις, Αθήνα 2001).

14. Β. Λεονταρίτου, «Εκ γυναικός ερρῆν τα φαύλα: Η γυναικεία εγκληματικότητα στο Βυζάντιο», στο Ν. Τρωιανός (επιμ.), *Έγκλημα και Τιμωρία στο Βυζάντιο*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1977, σ. 203.

εξής: Πώς είναι δυνατόν να απομαγευτούν και να αποϊεροποιηθούν συγκεκριμένες πολιτικές και κοινωνικές νόρμες και οι αντίστοιχοι θεσμοί από όσα ξεπερασμένα ιστορικά κατάλοιπα αποτελούν πλέον τροχοπέδη στην κοινωνική πρόοδο και στην καθιέρωση του κράτους δικαίου, όταν με την εκ των υστέρων διατυπωμένη θέση περί «θεικής προέλευσής» τους παρουσιάζονται με το φωτοστέφανο του απαραβίαστου, του αιώνιου και του ακατάλυτου; Με το ερώτημα αυτό δεν παραγνωρίζουμε ότι στις ακραίες αυτές περιπτώσεις, αυτό που υπαγορεύει τις δογματικές συμπεριφορές δεν είναι η θρησκεία αυτή καθαυτή όσο οι επικρατούσες κοινωνικές συνθήκες, όπως π.χ. ο κομφορμισμός της εξουσίας, η υπανάπτυξη και η φτώχεια, η έλλειψη παιδείας και δημοκρατικών κανόνων. Στις συνθήκες αυτές, οι θρησκευτικές περιχαρακώσεις και ιεροποιήσεις μπορούν να χρησιμοποιούνται μάλλον για τη νομιμοποίηση δεσποτικών καθεστώτων και κοινωνικών ανισοτήτων, που υπάρχουν ήδη de facto στην πράξη. Με ερωτήματα όπως το παραπάνω δεν επιδιώκουμε να θίξουμε τη διασύνδεση που έχουν κάποιες γενικές αρχές περί του αγαθού και του κακού με τις θρησκείες. Οι θρησκείες μπορούν να προσφέρουν σημαντική αρωγή στο συγκεκριμένο άνθρωπο και ακόμη να συμβάλουν θετικά στην κοινωνική συγκρότηση και αλληλεγγύη, με την προϋπόθεση ότι επικεντρώνονται σ' αυτόν το συγκεκριμένο άνθρωπο και στα ανθρώπινα δικαιώματα, χωρίς να γίνονται εχθροί της ανοιχτής κοινωνίας, ιεροποιώντας και παγιώνοντας (ξε)περασμένες κοινωνικές σχέσεις και αντίστοιχες πολιτικές συνθήκες. Κοινωνικά επικίνδυνη μπορεί να αναδειχθεί μόνον η πολιτικοποίηση των θρησκειών, αφού με τον τρόπο αυτό ιεροποιείται και παγιώνεται το «αιώνιο χθες» και η εκμετάλλευσή του από ορισμένες κοινωνικές ομάδες για ιδιοτελείς σκοπούς: Στις περιπτώσεις αυτές παραμορφώνεται και αλλοιώνεται ο οικονομικο-κοινωνικός και πολιτικός ανταγωνισμός, γιατί παρουσιάζεται απλώς ως θέμα «σωστής πίστης» στο πλαίσιο ενός υποτιθέ-

μενου άτεγκτου «θείου νόμου» που περιχαρακώνεται απορρίπτοντας ή υποτιμώντας όλους όσους αποκλίνουν από αυτόν.

Μπορούμε να πούμε ότι, ιδιαίτερα στην Ευρώπη, όσο περισσότερο ο κόσμος και η κοινωνία αποτελούν αντικείμενο τεχνικού υπολογισμού και οικονομικού-πολιτικού σχεδιασμού τόσο πιο πολύ απομαγεύονται και αποϊεροποιούνται. Η συντελούμενη αυτή απομάγευση και αποϊεροποίηση δεν περιορίζεται στην ανθρώπινη θεώρηση του κόσμου, αλλά επεκτείνεται στους θεσμούς, οι οποίοι, ιδιαίτερα κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια, τείνουν να αποβάλλουν ένα μεγάλο μέρος από τη θρησκευτική τους νομιμοποίηση και κατ' επέκταση την εντύπωση ότι είναι αιώνιοι και απαραβίαστοι.¹⁵

Υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους, η διαδικασία της απομάγευσης και αποϊεροποίησης των θεσμών έχει προχωρήσει λιγότερο στη νεοελληνική κοινωνία από ό,τι σε άλλες χώρες της Ευρώπης.¹⁶ Βέβαια, τα εμπόδια που υψώνονται στη νεοελληνική κοινωνία έναντι της νεωτερικότητας είναι πολλά και δεν μπορούν να περιοριστούν με κανένα τρόπο στη βραδυπορία της εκκοσμίκευσης που παρουσιάζει η εκκλησία και η κοινωνία. Μάλιστα, υπάρχουν και μορφές ή πρακτικές εκκοσμίκευσης που έρχονται σε σύγκρουση με τη νεωτερικότητα και το διαχωρισμό της κοινωνίας από το κράτος. Στις περιπτώσεις αυτές ανήκει π.χ. η εμμονή ορισμένων ιεραρχών (που θέλγονται από την κοσμική εξουσία, δηλαδή από τις «διαβολικές δυνάμεις» της δύναμης και της βίας, σύμφωνα με τον Weber) να ταυτίζουν σχεδόν την εκκλησία με το κράτος, αποδίδοντας έτσι στους εαυτούς τους περίπου εθναρχικούς ρόλους.

15. W. Jagodzinski, K. Dobbelaere, «Der Wandel kirchlicher Religiositaet in Westeuropa», *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33, 1993, ό.π., σσ. 68-91.

16. Γεωργιάδου.-Νικολακόπουλος, ό.π.

Με εξαίρεση ωστόσο, το χώρο των οικονομικών και πολιτικών σχέσεων, τα πρότυπα της εκκλησίας –παρά το ότι επικεντρώνονται όλο και περισσότερο στον επίγειο τούτο κόσμο– εξακολουθούν να κυριαρχούνται από εξωκοσμικές-φαντασικές θεωρήσεις, που διαμορφώθηκαν κάτω από εντελώς άλλες ιστορικές συνθήκες στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες και το Βυζάντιο, συνεχίζουν όμως να αναπαράγονται με άκαμπτο και δογματικό τρόπο, παρά τις κοινωνικο-πολιτικές, οικονομικές και τεχνικές αλλαγές που έχουν επέλθει.

Με το επιχειρούμενο «ταξίδι» στο μακρινό παρελθόν, ίσως καταφέρουμε να διαφωτίσουμε περισσότερο το αντιφατικό και παράδοξο που βλέπουμε, π.χ. στη στάση του νυν Αρχιεπισκόπου και ορισμένων ιεραρχών ή ανθρώπων της εκκλησίας: από τη μια, επιχειρούν με όλες τους τις δυνάμεις την οικονομική και πολιτική εκκοσμίκευση της εκκλησίας, επιδιώκοντας με τον τρόπο αυτό να αξιοποιήσουν και να κατοχυρώσουν τη δική τους δύναμη και εξουσία. Από την άλλη, στρέφονται εναντίον της εκκοσμίκευσης της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, όπως είδαμε π.χ. στη «σταυροφορία» εναντίον της μη αναγραφής του θρησκευόμενου στις αστυνομικές ταυτότητες. Ο π. Μεταλληνός,¹⁷ π.χ., φθάνει στο σημείο να προβάλλει ως πρότυπο στη σύγχρονη κοινωνία τους αγίους της εκκλησίας μας! Τι μπορεί να σημαίνει άραγε, από κοινωνικο-πολιτική και εθνική σκοπιά, η προβολή των «ακοσμικών» αγίων ως προτύπων και «πραγματικών ηγετών» για το νεοέλληνα που, ανεξάρτητα από την όποια κοσμοθεώρησή του, θέλει να ζήσει καλά και με ασφάλεια σε αυτόν εδώ τον κόσμο;

17. Γ. Μεταλληνός, *Ορθοδοξία και Ελληνικότητα*, Μήνυμα, β' έκδοση, Αθήνα 1992, σ. 89.

2. Εκκοσμίκευση της εκκλησίας και θρησκευτικοποίηση της κοινωνίας και του κράτους: Παραδείγματα από τις πρώτες χριστιανικές κοινότητες και το Βυζάντιο

Είναι γνωστό πως το ενδιαφέρον των πρώτων χριστιανών ήταν στραμμένο προς την επικείμενη έλευση του Χριστού και στην ουράνια ζωή που προσδοκούσαν. Όμως η ενθουσιώδης αυτή αναμονή έπαιρνε ενίοτε ακραίες διαστάσεις, όταν πολλοί χριστιανοί εγκατέλειπαν τις εργασίες τους, τα σπίτια τους, περιμένοντας άμεσα τη Δευτέρα Παρουσία και την Τελική Κρίση. Μπροστά στα ακραία αυτά φαινόμενα αναγκάστηκε ακόμη και ο Απόστολος Παύλος, που αρχικά είχε καλλιεργήσει την αναμονή αυτή, να προσγειώσει τους πιστούς στον κόσμο της πραγματικότητας, αναβάλλοντας την έλευση της Δευτέρας Παρουσίας στο μέλλον. Η ενθουσιώδης αυτή προσδοκία άρχισε να αμβλύνεται και να προσαρμόζεται, έστω προσωρινά, στον παρόντα κόσμο. Αφού δεν αναμενόταν πλέον ο Ιησούς άμεσα, το ενδιαφέρον για τα έσχατα άρχισε να διαμορφώνεται ως θεωρητική εσχατολογία και αρετολογία, που στόχευε στο να προετοιμάσει τους πιστούς για την Τελική Κρίση, καθοδηγώντας τους στον υπαρκτό κόσμο.

Το ερώτημα, ποιες ηθικές αρχές πρέπει να διέπουν την (σε σχέση με την αιωνιότητα) προσωρινή, έστω, παραμονή των χριστιανών στον κόσμο τούτο, εν αναμονή της ημέρας της κρίσης, ήταν ένα ισχυρό έναυσμα για την ανάπτυξη της θεολογίας. Αυτό αποτελεί αναμφισβήτητο γεγονός που διατυπώθηκε ήδη από παλαιότερα, όπως π.χ. από τους Overbeck¹⁸ και von Hartmann. Όπως έγραψε ο Overbeck το 1873, ο χριστιανισμός άρχισε να ασχολείται με τη θεολογία μόνον από τη στιγμή που ήθελε να

18. F. Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 1873, 2η έκδοση (1903), Leipzig. H. Zabel, W. Conze, «Saekularisation, Saekularisierung», στο *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 1994, τ. 5, σ. 815.

ριζώσει και να επιβληθεί σε έναν κόσμο τον οποίο, για την ακρίβεια, ο ίδιος δεν αποδεχόταν. Από τη σκοπιά αυτή, η διαμόρφωση της θεολογίας δεν ήταν τίποτε άλλο από την προσπάθεια εκκοσμικεύσης του χριστιανισμού, δηλαδή της διατύπωσης και της συστηματικής ανάπτυξης του στη βάση (εκκοσμικευμένων) φιλοσοφικών και διανοητικών εννοιών, παρά το γεγονός ότι σε ανύποπτο χρόνο οι ίδιες είχαν απορριφθεί από τον ιδρυτή του (Weber, 1972, σ. 179). Διανοητικά και φιλοσοφικά επιχειρήματα μπορούμε να ανιχνεύσουμε ήδη στα κείμενα της Καινής Διαθήκης, όμως τα κοσμικά αυτά «όπλα» χρησιμοποιήθηκαν σε μια πληρέστερη μορφή, ιδιαίτερα από τους απολογητές του χριστιανισμού στην αντίπαρά τους με τους Έλληνες ή ελληνίζοντες φιλοσόφους. Από μian άποψη, και οι δάσκαλοι στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες χρησιμοποίησαν διανοητικές μεθόδους διδασκαλίας και πειθούς για να καθοδηγήσουν την ηθική και κοινωνική συμπεριφορά των χριστιανών.¹⁹

Διανοητικά επιχειρήματα άρχισαν να χρησιμοποιούνται και εναντίον των αιρέσεων: Με την εντεινόμενη δογματική περιχαράκωση της σωτηριολογικής διδασκαλίας του χριστιανισμού άρχισαν να διαμορφώνονται θεωρητικές και θεολογικές αποκλίσεις, που συχνά προέκυπταν μάλλον ως παρεπόμενο ή ως μορφή αντίδρασης. Η δογματική περιχαράκωση κάθε ορθοδοξίας γεννά αναπόφευκτα και από μόνη της συνθήκες συμβατικότητας και κομπορρισμού, που για ορισμένες κοινωνικές ομάδες ή για μεμονωμένους ανθρώπους μπορούν να αποδειχτούν αφόρητες. Δεν είναι δυσεξήγητη, λοιπόν, η δημιουργία θεωρητικών αποκλίσεων και «σχολών» που διαφοροποιούνταν, τουλάχιστον σε ορισμένα σημεία, από την κυρίαρχη άποψη που έτεινε να επιβάλλεται εκάστοτε ως «η ορθή δόξα». Στο πλαίσιο μιας θεώρησης του κόσμου, η οποία είχε την απαίτηση να γίνεται αντιληπτή ως η μοναδική ορθή και σωτήρια για τον άνθρωπο, ήταν ευνόη-

19. Κυρτάτας, *ό.π.*, σ. 241.

το να σιγματίζεται ως «αιρετική» και καταδικαστέα κάθε άλλη προσέγγιση ή «σχολή» που εξέφραζε και καλλιεργούσε αντικομφορμιστικά ή άλλα διαφορετικά πρότυπα, αποκλίνοντα από τις ως «ορθές» νοούμενες κυρίαρχες νόρμες και αντιλήψεις.²⁰ Η εκκλησία αναγκάστηκε, λοιπόν, να χρησιμοποιεί στοιχεία από την ελληνική διανοητική σκέψη για να στοιχειοθετήσει τα επιχειρήματα εναντίον των διαφορετικών θεωρητικών και θεολογικών «σχολών», που στις θρησκείες σιγματίζονται ως «αιρέσεις» (όπως π.χ. στην πολιτική ως «φράξιες»). Οι μάλλον χαλαρές και όχι τόσο ενιαίες τάσεις περιχαράκωσης των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων έλαβαν μια πολύ εντονότερη και επίσημη μορφή με την αναγνώριση του χριστιανισμού από τον Μ. Κωνσταντίνο και εξής. Για να επιβληθούν οι δογματικές περιχαρακώσεις ως οι μοναδικές «ορθές δόξεις», προϋπόθεση αποτελεί η ιδιοποίηση των μέσων και της εξουσίας του κράτους.

Προσαρμοζόμενη η εκκλησία στον κόσμο και διεισδύοντας συγχρόνως στα εύπορα κοινωνικά στρώματα, άρχισε να ενστερνίζεται τα αντίστοιχα οικονομικά και κοινωνικά πρότυπα πλουτισμού και επιτυχίας. Η κοινωνική σύνθεση του σώματος των χριστιανών στην Αλεξάνδρεια, π.χ., άλλαξε ριζικά από τις αρχές ως το τέλος του 2ου αιώνα υπέρ των ευπόρων, όπως φαίνεται και από το έργο του Κλήμεντος του Αλεξανδρέως *Τις ο σωζόμενος πλούσιος*: Η μετατόπιση στην κοινωνική σύνθεση των χριστιανών οδήγησε σε μιαν αντίστοιχη μετατόπιση στη θεολογία (Κυρτάτας, *ό.π.*, 190). Είχε πλέον παρέλθει η εποχή των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων, όπου ο πλούτος εθεωρείτο ασυμβίβαστος με το πρότυπο του καλού χριστιανού. Στον Ποιμένα του Ερμά (Παραβ. 8.9.1. και 2.10), το ευαγγελικό «μακάριοι οι πτωχοί», μετατράπηκε στο «μακάριοι οι έχοντες, ότι παρά του Κυρίου πλουτίζονται».²¹ Ο κοσμικός πλούτος αρχίζει να

20. Στο ίδιο, σ. 245. Beck, *ό.π.*, σ. 366.

21. Κυρτάτας, *ό.π.*, σ. 207.

νομιμοποιείται στο πλαίσιο της θεϊκής πρόνοιας. Οι επίσκοποι ήσαν συχνότατα πλούσιοι, ιδιαίτερα όταν επιβλήθηκε ο θεσμός του μοναδικού επισκόπου και συγκεντρώθηκε πάρα πολύ μεγάλη εξουσία στα χέρια τους. Οι πηγές της περιόδου αυτής εξιστορούν οικονομικές καταχρήσεις επισκόπων, από τις οποίες η πιο εντυπωσιακή είναι η περίπτωση του Παύλου Σαμοσατέως.²² Η αυξανόμενη συγκέντρωση οικονομικής δύναμης και επιρροής των επισκόπων διευκόλυνε, όπως θα δούμε, την επιβολή τους στο σώμα των πιστών με την παράλληλη υπαγωγή σε αυτούς των δασκάλων και τη συρρίκνωση των ενθουσιαστικών και προφητικών τάσεων.

Φαίνεται ότι όσο προχωρούσε η πολυεπίπεδη αυτή εκκοσμίκευση της εκκλησίας, η διαφοροποίηση μεταξύ κοσμικού και πνευματικού έτεινε να βρίσκει νέες διεξόδους ή ερμηνείες, περιοριζόμενη ενίοτε στην αντίθεση μεταξύ της κοσμικής και της μοναχικής ζωής. Είναι πιθανόν ότι τουλάχιστον για ένα διάστημα, μόνον οι ασκητές και οι μοναχοί είχαν εντάξει τον εαυτό τους ξεκάθαρα «εκτός του κόσμου», χωρίς αυτό να ισχύει για τους κληρικούς. Έτσι, π.χ., γίνεται αναφορά σε Διάταγμα του Ιουστινιανού στη ζωή μέσα στον κόσμο (*a saeculari conversatione recedere...*), σε αντιπαράθεση με τη ζωή στο μοναστήρι, που είναι αφιερωμένη στην υπηρεσία του Θεού (*se divino deputare servitio ... sanctimoniale vitam vivere atque in dei timore permanere ... in sanctimonialium conversatione vivere*).²³ Συγχρόνως, όμως, φαίνεται η έννοια της μοναχικής ζωής τόσο ανοιχτή, ώστε να μπορεί να περικλείει και την έννοια του κληρικού. Σε άλλο σημείο του Διατάγματος, με τη λέξη *saecularis* υπονοείται γενικά η κοσμική σφαίρα, σε αντίθεση με την πνευματική, εκκλησιαστική σφαίρα. Με τη λέξη *saecularis* υπονοούνται ακόμη και πνευματικά χαρακτηριστικά, σε αντί-

22. Στο ίδιο, σ. 211.

23. Αναφέρεται στο Zabel/Conze, ό.π., σ. 796.

θεση όμως με τη μοναχική ιδιότητα ή τη μοναχική ζωή. Με τη διαδικασία της εκκοσμίκευσης του χριστιανισμού, οι αρχικές ενθουσιώδεις και εσχολογικές προσδοκίες με τις αντίστοιχες χαρισματικές εξάρσεις διαχωρίζονται, παραμένοντας σταθερά στους μεμονωμένους ερημίτες και μοναχούς, γενικά στη μοναστική ζωή, η οποία όμως επηρεάζει την επίσημη εκκλησία.

Με την αυξανόμενη προσαρμογή του χριστιανισμού στον κόσμο και ιδιαίτερα με την επίσημη αναγνώρισή του από τον 4ο αιώνα και εξής, το μήνυμα της νέας θρησκείας δεν αποτελούσε απλώς θεωρητικό-θεολογικό θέμα που αφορούσε μόνο το Ιερατείο, αλλά αντιμετωπιζόταν από τα πλήθη ως κάτι το ζωτικό από το οποίο μπορούσε να εξαρτηθεί η παραμονή τους στον προσωρινό παρόντα κόσμο και η τελική κρίση τους στην αιωνιότητα.

Όσο περισσότερο το «ορθά δοκείν» σε θέματα πίστης έπαυε να είναι ένα αφηρημένο θεωρητικό και θεολογικό ζήτημα, τόσο περισσότερο αυξάνονταν οι επιμέρους θεολογικές αντιπαραθέσεις. Όπως διαπιστώνει ο Brown, η σύγκρουση π.χ. μεταξύ της Συνόδου της Χαλκηδόνας και των μονοφυσιτών δεν μπορεί να κατανοηθεί, αν δεν λάβουμε υπόψη το θηριώδη συριακό ασκητισμό και την ιδιαιτερότητα της συριακής υπαίθρου, όπου ο ερημίτης, ο άγιος, εθεωρείτο ένας ιδιαίτερου τύπου προστάτης της κοινωνίας. Η λογική του θεσμού της προστασίας υπήρξε, λοιπόν, καθοριστική στη σύγκρουση Χαλκηδόνιων και μονοφυσιτών, αφού η σύγκρουση αυτή αφορούσε κυρίως την αγιότητα και σύγκρουση στο θέμα της αγιότητας σήμαινε στη Συρία σύγκρουση με τη φήμη του προστάτη αγίου και κατ' επέκταση σύγκρουση στο θέμα της δύναμης.²⁴ Επιβιβαιωτικό του γεγονότος αυτού ήταν το πλήθος από τις λεγόμενες αιρέσεις, οι οποίες μπορεί να ξεπερνούσαν και τις 150.

Οι άνθρωποι έτειναν να ιεροποιούν ή να θρησκαιοποιούν τις κοσμικές τους υποθέσεις, ενώ συγχρόνως προσέδιδαν κο-

24. Brown, *ό.π.*, 2000, σ. 167.

σμηκές διαστάσεις στις θρησκευτικές. Κατ' αυτό τον τρόπο, η πολιτική βούληση και εξουσία έτεινε να νομιμοποιείται και να διατυπώνεται με θεολογικούς και δογματικούς όρους. Η χρησιμοποίηση των επιμέρους θεολογικών-δογματικών διαφοροποιήσεων για τη νομιμοποίηση της εξουσίας ή/και των μικροπολιτικών επιδιώξεων των διαφόρων φατριών που ανταγωνίζονταν μεταξύ τους για τη μονοπώληση της κρατικής βίας, έπαιρνε συχνά ακραίες διαστάσεις. Λ.χ. οι αξιωματικοί του Κωνσταντίνου Δ' ζήτησαν από αυτόν να ανακηρύξει αυτοκράτορες τους δυο αδελφούς του, τεκμηριώνοντας το αίτημα αυτό με θεολογικά επιχειρήματα:

«Εις Τριάδα πιστεύομεν, τους τρεις στέψομεν».²⁵

Από τη σκοπιά αυτή και σε συσχετισμό με την ιδεοτυπική θέση του Weber για το ρόλο της προτεσταντικής ηθικής (ως άσκησης μέσα στον κόσμο) για τη δημιουργία του «πνεύματος του ορθολογικού καπιταλισμού», φαίνεται πρόσφορο να εξεταστεί το ερώτημα, μέχρι ποιο σημείο συνέβαλε η θρησκευτικοποίηση και η μάλλον εξώκοσμη προσαρμογή των κοσμικών πραγμάτων στο Βυζάντιο στο να εκτραπεί η δυναμική των οικονομικών συμφερόντων σε αναποτελεσματικές και μη παραγωγικές κατευθύνσεις, αφού το ιδανικό ήταν μάλλον «η φυγή από τον κόσμο», παρά η ορθολογική άσκηση μέσα στον κόσμο. Σχετικά διαπιστώνει ο Τογνβее:²⁶

«Τον πρώτο αιώνα της χριστιανικής εποχής, οι Αλεξανδρινοί Έλληνες έκαναν εμπόριο πολύ μακριά από την πατρίδα τους μέχρι την ανατολική ακτή της Ινδίας, και οι Έλληνες της

25. C. Mango, *Βυζάντιο: Η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1990, σ. 355.

26. A. Τογνβее, *Οι Έλληνες και οι κληρονομίες τους*, Ινστιτούτο του Βιβλίου, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1992, σ. 127.

Μασσαλίας μέχρι την Κορνονάλη. (...) Στη βυζαντινή εποχή, επίσης, οι Έλληνες ήσαν τολμηροί ταξιδιώτες, όμως ταξίδευαν όχι ως έμποροι, αλλά ως ιεραπόστολοι. Στα οικονομικά, οι Βυζαντινοί Έλληνες δεν επέδειξαν ενεργητικότητα. Περιμέναν τους μη Έλληνες εμπόρους –Αρμενίους, Μουσουλμάνους, Ρώσους, Δυτικούς– να τους επισκεφτούν, και, κατά συνέπεια, ακόμη και το εσωτερικό εμπόριο του βυζαντινοελληνικού κόσμου πέρασε στα χέρια αυτών των περισσότερο επιχειρηματικών ξένων».

Οι συσχετισμοί και τα ιστορικά αυτά ερωτήματα ξεπερνούν το πλαίσιο της παρούσας μελέτης.²⁷

Είναι αυτονόητο ότι η εκκοσμίκευση του χριστιανισμού δεν θα μπορούσε να προωθηθεί χωρίς τίμημα. Με τη συντελούμενη προσοείωσή της, η χριστιανική σωτηριολογία θυσίαζε ή άμβλυνε αντίστοιχα τις αρχικές ενθουσιώδεις και χαρισματικές εκδηλώσεις της, μαζί με την αρχική άρνηση ή δυσχέρεια να αποδεχτεί τη ζωή στον παρόντα κόσμο ως κάτι το αξιόλογο που δεν μπορεί όμως να αναγορευτεί ως αυτοσκοπός. Η διαδικασία αυτή έλαβε επίσημες θεσμικές διαστάσεις με την αναγνώριση του χριστιανισμού ως θρησκείας του κράτους. Στο πλαίσιο αυτό, και με αφορμή τις σχέσεις εκκλησίας και κράτους, τίθεται το ερώτημα, μήπως οι ιεραρχικές δομές της θεσμικά διαμορφούμενης εκκλησίας (Amtskirche) προϋποθέτουν ήδη την ύπαρξη κοινωνικο-οικονομικής και πολιτικής εξουσίας και έχουν απλώς μια πνευματική και εσχατολογική νομιμοποίηση από τον ιδρυτή της και από άλλους χαρισματικούς προφήτες ή αγίους. Αν το ερώτημα αυτό απαντάται καταφατικά, τότε είναι

27. A. Buss, *Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums*. Carl Winter Universitaetsverlag, Heidelberg 1989. Α. Παπαδερός, «Ορθοδοξία και Οικονομία: Διάλογος με τον Alfred Mueller-Armack», στο Γ. Μαντζαρίδου, *Θέματα κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*, Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 85-165.

δικαιολογημένος ο προβληματισμός, όσον αφορά τις πολιτικές και πνευματικές συνέπειες.

Το ζητούμενο είναι αν ο θεσμικός ρόλος και ιδιαίτερα η σταθερή αυθεντία της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, προέρχεται από αρχές που βρίσκονται εκτός του καθημερινού κόσμου της εξουσίας. Αν πηγάζουν δηλαδή από το προσωπικό χάρισμα του ιδρυτή της και ακόμη των προφητών και των αγίων (χαρισματικών ηρώων), ή, αντίθετα, μήπως η σταθερή θέση των επισκόπων πηγάζει και μεταλαμπαδεύεται σε τελευταία ανάλυση μάλλον από τον κόσμο της οικονομικής και πολιτικής εξουσίας. Με άλλα λόγια: Στο προσωπικό χάρισμα ή στην οικονομική και πολιτικοκοινωνική δύναμη οφείλεται πρωταρχικά η θεσμική και σταθερή αυθεντία των επισκόπων και γενικά του εκκλησιαστικού ιερατείου;

Προσπαθώ να απαντήσω στο ερώτημα αυτό χρησιμοποιώντας ιστορικές μαρτυρίες, τις οποίες διασταυρώνω με την τυπολογία του Weber για τη χαρισματική εξουσία. Σύμφωνα, λοιπόν, με ιστορικές πηγές, όσο περισσότερο προχωρούσε η εκκοσμίκευση της εκκλησίας, τόσο οξύτερο γινόταν το πρόβλημα της μετατροπής του ενθουσιώδους-προσωπικού αλλά ρευστού χαρίσματος των ηγετικών μορφών της σε σταθερό θεσμό (αυθεντία της θέσης: *Amtscharisma*). Υπενθυμίζω ότι η πίστη στο σπάνιο και προσωπικό χάρισμα κάποιων αγίων ή προφητών, που μπορούν να προκαλούν αφοσίωση και πειθώ, είναι, σύμφωνα με τον Weber, ευκαιριακή και ασταθής. Ο προφήτης που διαθέτει μόνο προσωπικό χάρισμα, χωρίς θεσμική κατοχύρωση της δύναμής του, πρέπει να κάνει πάντοτε θαύματα για να διατηρήσει την επιρροή του. Αντίθετα, η αυθεντία που πηγάζει από τη δύναμη μιας θεσμικής θέσης είναι σταθερή και ανεξάρτητη σχεδόν από τις ικανότητες του προσώπου που είναι φορέας της.

Η διαφοροποίηση αυτή της έννοιας του «χαρίσματος» μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως «ευρετικό μέσον» για να αναλύσουμε συστηματικότερα την ιστορική διαδικασία εκκοσμίκευσης

και του ενοφθαλμισμού κοσμικής δύναμης στη επίσημη εκκλησία. Σχετικά διαπιστώνει ο Illmer μέσα από τις σχετικές πηγές, ότι η πίστη σε σπάνια προσωπικά χαρίσματα δεν μπορούσε να αποτελέσει την πηγή δύναμης για τη μετέπειτα σταθερή εξουσία του επισκοπικού αξιώματος. Όπως γράφει: 'Ήδη οι μαθητές του Αυγουστίνου (354-430)

«είχαν αντιμετώπισει το πρόβλημα ότι το προσωπικό χάρισμα δεν επαρκούσε για τη σταθερή και συνεχόμενη αναπαραγωγή της θρησκευτικής αυθεντίας. Οι δυσκολίες αυτές δεν υπήρχαν στις περιπτώσεις που οι επίσκοποι, δυνάμει του παλαιότερου κοσμικού status και της ευγενούς καταγωγής τους από τα παλιά γένη των συγκλητικών, μετέφεραν αυτό το ισχυρό πολιτικο-αρχηγικό χάρισμα στην εκκλησία».²⁸

Παρόμοια διαπιστώνει και ο Κυρτάτας, ότι οι περισσότεροι επίσκοποι προέρχονταν από πλούσιες οικογένειες και γενικά από τις κυρίαρχες τάξεις. Γι' αυτό άλλωστε και η χριστιανική διδασκαλία και θεολογία,

«που εξέφραζε τις θέσεις των δασκάλων και των επισκόπων, ενσωμάτωνε μεγάλο μέρος της παιδείας των εθνικών ανώτερων τάξεων, όχι επειδή οι ανώτερες τάξεις ήσαν αναγκαστικά επικρατέστερες μέσα στις χριστιανικές αδελφότητες, αλλά επειδή οι ηγέτες τους ανήκαν στις ανώτερες τάξεις».²⁹

Τέλος, σύμφωνα και με τις ιστορικές μελέτες του Weber, με την επιβολή του χριστιανισμού σε επίσημη θρησκεία του κράτους και την περιβολή της θέσης του επισκόπου από Ρωμαίους

28. D. Illmer, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im fruhen Mittelalter: Quellenstudie zur Frage der Kontinuitaet des abendlaendischen Erziehungssystems*. Muenchen 1971, σ. 91.

29. Κυρτάτας, *ό.π.*, σ. 250.

αξιωματούχους, ο ρόλος του επισκόπου συνδέθηκε και αφομοιώθηκε, αντίστροφα, με την κοσμική δύναμη.

Στο πλαίσιο της νέας αυτής δυναμικής, η αρχική νομιμοποίηση της δύναμης των επισκόπων από την κοινωνικο-οικονομική και πολιτική τους καταγωγή άρχισε να συμπληρώνεται και να αντικαθίσταται σιγά-σιγά από την ίδια τη θέση τους. Έτσι, οι επίσκοποι παρουσιάζονταν όχι μόνο ως ανήκοντες στις κυρίαρχες, εύπορες και πεπαιδευμένες τάξεις, αλλά και ως επίγονοι και συνεχιστές των χαρισματικών προφητών και αγίων του χριστιανισμού. Ας θυμηθούμε, π.χ., ότι η νομιμοποίηση του πρωτεύου της Ρώμης και του Πάπα τεκμηριώνεται σε τελευταία ανάλυση με επίκληση στη ρήση του Ιησού προς τον Απόστολο Πέτρο

«συ ει Πέτρος και επί ταύτη την πέτρα οικοδομήσω μου την εκκλησίαν...».³⁰

Από όσα προηγήθηκαν συμπεραίνουμε ότι η εκκλησία, με την εκκοσμίκευση και τη σύζευξή της με το ρωμαϊκό κράτος, άρχισε να συνδέεται πολύπλευρα με την οικονομική και την πολιτική εξουσία. Βέβαια, η Αυτοκρατορία παραμένει κοσμική ως προς την οικονομική δύναμη και τα θέματα οργάνωσης και δικαιοσύνης (π.χ. συλλογή των φόρων). Ακόμη, η ασυλία σε καταδιωκόμενους στο χώρο της εκκλησίας δεν εξασφαλίστηκε απρόσκοπτα και γρήγορα. Στην πρωτεύουσα κυριαρχούσε, σε τελευταία ανάλυση, η αυθαιρεσία του Αυτοκράτορα. Στην επαρχία, οι επίσκοποι έγιναν στυλοβάτες του Αυτοκράτορα, απορροφώντας τις κοινωνικές δυσαρέσκεις και τιθασεύοντας τις μάξες. Τα προνόμια που παίρνουν οι επίσκοποι σε τοπικό επίπεδο με το τέλος του 4ου αιώνα, τους δίνουν την ιδιότητα να είναι «κοσμήτορες λαών» (ο ομηρικός όρος ας νοηθεί στην κυριολεκτική του σημασία). Ο Ιωάννης Αντιοχείας ζητάει συγ-

30. Βλ. και Weber 1972, ό.π., σ. 676.

γνώμη για την καθυστερημένη άφιξή του στη Σύνοδο της Εφέσου, γιατί τον κράτησαν στην Αντιόχεια ταραχές και λαϊκές αντιδράσεις λόγω του λιμού κι έπρεπε να τις διευθετήσει.³¹ Στις αρχές του βου αιώνα, ο αμφιλεγόμενος Επίσκοπος Αντιοχείας Σεβήρος γράφει χωρίς περιστροφές σε έναν συνάδελφό του:

«Είναι καθήκον του επισκόπου να επιβλέπει την έννομο τάξη και να καταστέλλει οποιαδήποτε τάση, μη ειρηνική ...».³²

Περαιτέρω, αναγνωρίστηκε νομικά η θέση της εκκλησίας,³³ η οποία, στο πλαίσιο της εκκοσμίκευσης, αποκτούσε πλούτο, γη και μεγάλα κτήματα. Αντίστοιχα, η εκκλησία άρχισε να υιοθετεί κοσμικά πρότυπα, ανάμεσα στα οποία ήσαν και η ενασχόλησή της με την παιδεία και τη διανόηση, την οποία όμως βλέπει σταθερά ως θεραπεινίδα της θεολογίας, αποστασιοποιούμενη από τα νοήματα των αρχαίων κλασικών και μένοντας κατά το δυνατό στα μορφολογικά σχήματα της αρχαίας κλασικής γραμματείας, παρά τις αντίθετες φωνές. Όπως διαπιστώνει ο Brown,³⁴ στο Βυζάντιο δεν χάθηκε το ενδιαφέρον για τους κλασικούς. Και ενώ μπορεί να ισχύει η διαπίστωση ότι τα πιο εξαισια σωζόμενα χειρόγραφα των κλασικών έργων προέρχονται κατά κανόνα από τη μεσαιωνική Κωνσταντινούπολη, ωστόσο από τα τέλη του βου αιώνα κατέρρευσε η κουλτούρα της ανεξάρτητης κλασικής ελίτ, χωρίς να ξεχωρίζει πλέον από την κουλτούρα του μέσου χριστιανικού ανθρώπου.

«Οι εκδηλώσεις μισαλλοδοξίας κατά των εβραίων και των λιγιστών παγανιστών που είχαν απομείνει μαρτυρούν την κάμ-

31. P. Brown, *Power and Persuasion in late Antiquity Towards a Christian Empire*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin 1992, σσ. 148 κ.ε.

32. Brown, *στο ίδιο*.

33. Βλ. Mango, *ό.π.*, σ. 108. Beck, *ό.π.* σσ. 119-146.

34. Brown, *ό.π.*, 1998, σ. 187.

ψη των κανόνων του ρωμαϊκού δικαίου μπροστά στη θύελλα της κοινής γνώμης. Αυτή η περίοδος είναι επίσης η χρυσή εποχή για τους βυζαντινούς Βίους Αγίων». ³⁵

Έτσι, από τον 7ο και 8ο αιώνα, οι φιλοσοφικές παραδόσεις πέρασαν στους Άραβες λογίους και από τον 11ο και το 12ο αιώνα στη Δύση. ³⁶

3. *Ιεροποίηση προλήψεων και δεισιδαιμονιών και κυριαρχία των μοναστικών επί των κοσμικών προτύπων*

Είναι αυτονόητο ότι οι πρώτες χριστιανικές κοινότητες, αλλά και η αναγνωρισμένη από το ρωμαϊκό κράτος εκκλησία (Amtskirche), δεν θα μπορούσαν να υιοθετήσουν πιο προχωρημένες ή διαφορετικές θεωρήσεις των κοσμικών πραγμάτων και των υπερφυσικών τους ερμηνειών από αυτές που ήσαν καθιερωμένες στο πλαίσιο του θρησκευτικού συγκρητισμού από τον 3ο π.Χ. μέχρι τον 3ο μ.Χ. αιώνα. Θα ήταν πράγματι υπερβολικό να αναμένει κανείς ότι η χριστιανική εκκλησία θα έμενε ανεπηρέαστη και ανέπαφη από τις κυρίαρχες δεισιδαιμονίες των καιρών για μαγικές και μαντικές μαγγανείες, δαιμονικές δυνάμεις και πνεύματα που «στοιχειώνουν» επιβουλευόμενα τον άνθρωπο και το καλό. ³⁷ Ήταν μάλλον αναπόφευκτο, τα

35. Στο ίδιο, σ. 191.

36. Βλ. σχετικά Κ. Ρωμανός, *Το ελληνιστικό Ισλάμ*, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001.

37. E. R. Dodds, *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας. Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο*. Εκδ. Αλεξάνδρεια 1995. Α. Βακαλούδη, *Η Μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο Βυζάντιο (4.-7. μ.Χ. αι.)*, Εκδόσεις Ενάλιος, Νέα Χαλκηδόνα, Αθήνα 2001. (Θα διαφωνούσα ριζικά με τη χρήση του αφηγητικά φορτισμένου όρου «ειδωλολάτρες», προκειμένου να χαρακτηριστούν συλλήβδην όλοι οι μη χριστιανοί –εθνικοί– την εποχή εκείνη).

παγανιστικά πνεύματα και στοιχεία της φύσης να παίρνουν στη διαμορφούμενη εκκλησία τη μορφή του σατανά. Σύμφωνα με τον Beck,

«ο πειρασμός προσωποποιείται, γίνεται υπόσταση, που αντικαθιστά τα παγανιστικά στοιχεία της φύσης, η έρημος πλημμυρίζει από καινούργιους δαίμονες. Και ό,τι ισχύει για τον ερημίτη, ισχύει σε τελική ανάλυση για όλους τους μοναχούς. Αλλά οι μοναχοί συγκαθορίζουν τις αντιλήψεις εκείνων που επαφίενται στην καθοδήγησή τους... Έτσι οικοδομείται ένας δαιμονικός αντίκοσμος, που γίνεται ανταγωνιστής του Θεού στον αγώνα του για την ανθρώπινη ψυχή. Οι δαίμονες υπάρχουν παντού».³⁸

Για τον Θεοφάνη τον Κεραμέα, ο ενεργός διάβολος είναι το απαραίτητο συμπλήρωμα της έννοιας του Θεού, ώστε όποιος αρνείται τη δράση του διαβόλου είναι άθεος.³⁹ Ο λόγιος Μιχαήλ Ψελλός, που ασχολήθηκε «επιστημονικά» με τη δαιμονολογία, αναγνωρίζει μεν ενίοτε ότι «ούτε και ο πιο παλαβός άνθρωπος δεν μπορεί να υποστηρίξει ότι οι δαίμονες εμφανίζονται με σωματική μορφή», αφού «τέτοιες αφηγήσεις ανήκουν στο χώρο των μύθων και των διασκεδαστικών ιστοριών», ωστόσο στην αγιολογία του «αποκαθιστά πλήρως τους δαίμονες και τους αξιοποιεί στο έπακρο», υποτασσόμενος και αυτός στις κυρίαρχες δεισιδαιμονίες της εποχής.⁴⁰ Δεν ήσαν μόνον ορισμένοι αιρεσιολόγοι που θεωρούσαν το διάβολο κύριο του κόσμου. Ας μην ξεχνάμε, παρατηρεί ο Beck, «ότι η έκφραση “τον μέγαν του κόσμου δυνάστην” που οι ερμηνευτές δεν ταύτισαν ποτέ με τον Θεό, υπάρχει στη Βίβλο (Μακ. Β΄, 12,15). Οι ίδιοι

38. Beck, *ό.π.*, σ. 362. Από μιαν άλλη σκοπιά Μεταλληνός, *ό.π.*, σσ. 54-59. I. Ρωμανίδης, *Το προλαπορικόν αμάρτημα...*, Αθήνα 1957.

39. Beck, *ό.π.*, σ. 363.

40. Στο ίδιο.

οι ορθόδοξοι ασκητές έλεγαν κάθε τόσο, χωρίς να λεπτολογούν, ότι αυτός ο κόσμος είναι πραγματικά του διαβόλου!». ⁴¹ Από τη σκοπιά αυτή, μπορούμε ίσως να δούμε το γεγονός ότι ακόμη και στις ηθικές παρεκκλίσεις από τις καθιερωμένες νόρμες η ευθύνη επιρριπτόταν στο διάβολο.

Το πρόβλημα δημιουργείται από το γεγονός ότι τη μάλλον αναπόφευκτη πρόσληψη πολλών από τις ιστορικές αυτές προλήψεις, η εκκλησία δεν την ανέχτηκε απλώς, αλλά έτεινε στο να την ιεροποιεί, παγώνοντάς την με θεοκρατικές και «εξ αποκαλύψεως» αναφορές. ⁴² Έτσι, προϋπάρχουσες δεισιδαιμονίες που υιοθετούνταν στην πράξη από τους μοναχούς και τους πιστούς, αναγνωρίζονταν και παρουσιάζονταν τελικά από την εκκλησία στο πλαίσιο της χριστιανικής οντολογίας ως αιώνιες και αναγκαίες. Στο βαθμό, λοιπόν, που οι δεισιδαιμονίες επιβεβαιώνονταν και παγώνονταν χριστιανικά-ιεροκρατικά, μπορούσαν να συμβάλουν στην αναπαραγωγή παραισθήσεων και φαντασιώσεων, αποπροσανατολίζοντας από την πραγματικότητα και επενεργώντας ως τροχοπέδη στην κοινωνική πρόοδο και αλλαγή. Η ιεροποίηση και θρησκευτικοποίηση των δεισιδαιμονιών μπορεί από μια σκοπιά να προσφέρει ψυχολογική-ψυχική παραμυθία και αρωγή στους πιστούς, από μιαν άλλη όμως πλευρά παγώνει τις ήδη υπάρχουσες ψευδαισθήσεις, ότι μπορεί να αντικαταστήσει κανείς τη γνώση, τη διαφάνεια, την οργάνωση, την τεχνολογία και γενικά την ορθολογική αντιμετώπιση των διαφόρων δυσχερειών με παραισθήσεις και εξορκισμούς.

Μέσω της κυριαρχίας του μοναστικού τυπικού επί του κοσμικού στη λατρεία της εκκλησίας, οι στάσεις αυτές αναπαράγονται παρά τις αλλαγές που έχουν γίνει. Το ερώτημα, πώς επιδρούν οι αναχρονισμοί αυτοί στην ψυχοσύνθεση των πιστών και γενικά στην κοινωνία, δεν μπορεί να απαντηθεί εδώ. Το

41. Στο ίδιο, σ. 365.

42. Μεταλληνός, *ό.π.*, σ. 54.

ίδιο ερώτημα μπορεί να διατυπωθεί και όσον αφορά τα πρότυπα ζωής των μοναχών, τα οποία πρυτανεύουν στις λατρευτικές ακολουθίες της εκκλησίας μέσω της κυριαρχίας του μοναστικού τυπικού⁴³ επί του αρχικού κοσμικού. Αντιπροσωπευτικό παράδειγμα από τη διείσδυση του μοναστικού πνεύματος στις λατρευτικές τελετές των κοσμικών είναι π.χ. η «ευχή εις τον Κύριον ημών Ιησούν Χριστόν», που μαζί με την ευχή «εις την Υπεραγίαν Θεοτόκον» απαγγέλλεται εμμέλως στην ακολουθία του μικρού και μεγάλου αποδείπνου, καθώς και στην ακολουθία των χαιρετισμών και του ακάθιστου ύμνου:

«...Παύσον τας ορμάς των παθών, σβέσον τα πεπτρωμένα βέλη του πονηρού, τα καθ' ημών δολίως κινούμενα. Τας της σαρκός ημών επαναστάσεις κατάστειλον και παν γεώδες και υλικόν ημών φρόνημα κοίμησον. Και δώρησαι ημίν ο Θεός, γρηγορον νουν, σώφρονα λογισμόν, καρδίαν νήφουσαν, ύπνον ελαφρόν και πάσης σατανικής φαντασίας απηλλαγμένον».

Η πίστη και η κοσμοθεώρηση είναι ένα υποκειμενικό θέμα που ανήκει στην ιδιωτική σφαίρα, μπορούμε όμως να το εξετάσουμε ως προς τις κοινωνικές του διαστάσεις και τα ιδανικά που ακολουθεί. Σε συνάρτηση με την ατομιστική παράδοση του «θείου ανδρός» στις ιστορικές συνθήκες της ύστερης αρχαιότητας, υιοθετήθηκε και ιεροποιήθηκε από τους χριστιανούς το πρότυπο του «αναχωρητή-αγίου», που φαινόταν τελείως αντίθετο προς την εκκοσμικευμένη εκκλησία. Όμως το πρότυπο αυτό, «καθημερινοποιημένο» (με τη βεμπεριανή έννοια) στη μεγάλη μάζα των ερημιτών και των μοναχών, εκδηλωνόταν τις περισσότερες φορές ως μια στάση που προωθούσε τον ατομικισμό, την αμορφωσιά, την επικράτηση δαιμονολογικών παραι-

43. Δ. Μπαλαγεώργου, *Η ψαλτική παράδοση των ακολουθιών του βυζαντινού τυπικού*. Διατριβή επί διδακτορία, Αθήνα 1998.

σθήσεων και φαντασιώσεων. Με ορισμένες φωτεινές εξαιρέσεις, οι συγγραφείς των βίων αγίων παρουσιάζουν τους ήρωές τους να αμιλλώνται, όχι τόσο στο πώς να κάνουν τον κόσμο καλύτερο όσο στο πώς μπορούν να σωθούν ατομικά οι ίδιοι χρησιμοποιώντας προς τούτο μάλλον μη ορθολογικά μέσα, όπως βασανίζοντας το σώμα τους, καταστέλλοντας τις ανθρώπινες ανάγκες και επιθυμίες τους.⁴⁴ Γινόταν έτσι αντικείμενο θαυμασμού και αναγνώρισης εκείνος που κατάφερε να ζει περισσότερο επάνω σε ένα στύλο ή αυτός που μπορούσε να απέχει περισσότερο χρονικό διάστημα από το φαγητό! Τα πρότυπα αυτά εξωκοσμικής άσκησης αποτελούσαν αντικείμενο θαυμασμού ιδιαίτερα στις λαϊκές μάζες, φαίνεται όμως ότι συναντούσαν τη δυσπιστία και περιφρόνηση στην αριθμητικά περιορισμένη διανοητική ελίτ και στους αυλικούς. Σε επιστολή του ο Τζέτζης παραπονιόταν, ίσως με κάποια υπερβολή, ότι

«κάθε αποκρουστικός και τρισκατάρατος αχρείος μπορούσε να απολαμβάνει στην Κωνσταντινούπολη τιμές αγίου, μεγαλύτερες απ' ό,τι οι απόστολοι ή οι μάρτυρες. Έφθανε να κρεμάσει κουνδούνια από το πέος του, να δέσει τα πόδια του με αλυσίδες, ή να περάσει σχοινιά από το λαιμό του».⁴⁵

Ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης πίστευε ότι στο στάδιο της ζωής που αγωνίζονται οι άνθρωποι με κριτή το Θεό, εκείνοι που παλεύουν μόνοι παρακολουθούνται μόνον από το Θεό, ενώ

44. Βλ., π.χ., Λεοντίου Νεαπόλεως, *Βίος και πολιτεία του Αββά Συμεών, του διά Χριστόν επανομασθέντος Σαλού*. Εξάντας, 2000, σσ. 131 κ.ε. Σ. Αγουρίδης, *Θεολογία και Κοινωνία σε διάλογο*. Αθήνα. Εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1999, σσ. 89-97. Dodds, *ό.π.*, σσ. 64 κ.ε., Beck, *ό.π.*, σσ. 298 κ.ε., Brown, 2000, σσ. 111 κ.ε. και Brown, 2001, σσ. 103 κ.ε.

45. Α. Kazhdan, Α. Epstein, *Αλλαγές στον Βυζαντινό Πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1997, σ. 153.

αντίθετα οι μη ασκητές έχουν να αντιμετωπίσουν τον εχθρό μπροστά σε χιλιάδες μάτια: Ενώ ο ερημίτης τρέχει στον ομαλό στίβο, εκείνος που αγωνίζεται στους «δρόμους του κόσμου» έχει να αντιμετωπίσει ζιζάνια και εμπόδια, γι' αυτό και η νίκη του αποτελεί ακόμη μεγαλύτερο άθλο.⁴⁶

4. Διαπιστώσεις και ερωτήματα

Με την αναγνώριση του χριστιανισμού από τον Κωνσταντίνο, άρχισαν να επιβάλλονται και να καθιερώνονται ρεύματα και τάσεις που, έχοντας εκδηλωθεί ήδη από την ύστερη αρχαιότητα, άλλαξαν τελικά τις ιδεολογικές και πολιτικές συντεταγμένες της αυτοκρατορίας. Ο ανώτατος άρχων της ύστερης ρωμαϊκής (ή της πρωτοβυζαντινής) αυτοκρατορίας λειτουργεί ως σύμβολο του μεταφυσικού άρχοντα αλλά και ως τοποτηρητής του στον ορατό κόσμο. Στον ένα θεό της ουράνιας πυραμίδας αντιστοιχούσε ο ένας βασιλιάς της διοικητικής πυραμίδας. Στη θέση της ιερότητας του προσώπου του Αυτοκράτορα τονίστηκε η ιερατική ιδιότητά του, αφού έστω ανεπίσημα έφερε την ιδιότητα του «βασιλέως και ιερέως». Στο πλαίσιο του συγκεντρωτισμού και της ιεροποίησης της εξουσίας έγιναν αντίστοιχες μετατοπίσεις στο γεωγραφικό και διοικητικό τοπίο: Στη θέση των πολλών πόλεων, που είχε κληροδοτήσει η αρχαία Ελλάδα στη Ρώμη, επιβλήθηκε η μια και μόνη οικουμενική πρωτεύουσα. Το κυρίαρχο σχήμα ήταν: Ένας Θεός, ένας Βασιλιάς, μια οικουμενική πόλη. Αντίστοιχα, η πολυφωνία της αρχαιότητας και ακόμη οι έλλογες και κατεξοχήν γήινες και ανθρωποκεντρικές προσεγγίσεις των φιλοσόφων της αρχαιότητας έδωσαν τη θέση τους στη μονομέρεια της αποκάλυψης, στο ένα ιερό βιβλίο και τη μια «ορθή δόξα». Στο πλαίσιο της δυναμικής αυτής, οι φιλό-

46. Στο ίδιο, σ. 153.

σοφοι αντικαταστάθηκαν από τους ιεροφάντες και τους ιεράρχες, οι κοσμικοί ιστοριογράφοι από τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς (που αρχίζουν την ιστορία τους από το ...προποταρικό αμάρτημα), οι βιογράφοι από τους συναξαριστές. Μέσα από τις εξελίξεις αυτές, οι πολίτες των ελεύθερων πόλεων της αρχαιότητας –που είχαν αναγνωριστεί με το διάταγμα του Καρακάλα (212 μ.Χ.) ως πολίτες της Αυτοκρατορίας– υποβιβάστηκαν σε υπηκόους τον 6ο αιώνα και τελικά κατέληξαν στο πιστότατον αυτοκρατορικό και εκκλησιαστικό «ποίμνιον» κατά τον 8ο αιώνα. Ήδη στη νομοθεσία του Ιουστινιανού είχε αντικατασταθεί ο όρος «πολίτης» και ο αντίστοιχος τεχνικός όρος «civis» από τους όρους «υπήκοος» και «subjectus». Στο Βυζάντιο, σύμφωνα με τον Ostrogorsky,⁴⁷ οι «υπήκοοι του κράτους ήταν δούλοι του Αυτοκράτορα».

Μέσα στην αστάθεια και το συγκρητισμό της ύστερης αρχαιότητας, η αναγνώριση του χριστιανισμού και μια μορφή ιεροποίησης σε πολλούς τομείς της αυτοκρατορίας συνέβαλαν στη νομιμοποίηση και σταθεροποίηση της εξουσίας του Αυτοκράτορα, σαν να ήταν από το Θεό ορισμένη. Προσπαθούσε να χρησιμοποιεί το εκκλησιαστικό ιερατείο, ακόμη και τους μοναχούς ως κρατικούς λειτουργούς ή ένα είδος υπαλλήλων, παρά το ότι συχνά υπέκυπτε μπροστά στις επιπτώσεις από το φανατισμό των μαζών σε θέματα πολιτικής ορθοδοξίας. Οι λαϊκές μάζες φανατίζονταν ιδιαίτερα από τους μοναχούς. Στον αρνητισμό των μοναχών οφείλεται κυρίως η αποτυχία της ένωσης των εκκλησιών, την οποία οι τελευταίοι Αυτοκράτορες επεδίωκαν για πολιτικούς λόγους. Οι Αυτοκράτορες ενδιαφέρονταν κυρίως για τη θέση τους και την πολιτική ενότητα της αυτοκρατορίας, ανεξάρτητα από τους τρόπους και τα μέσα που μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν. Το πρόβλημα ήταν ότι όσο περισσό-

47. G. Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, τ. Ι. Ιστορικές Εκδόσεις Στ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1997, σ. 89.

τερο είχε θρησκευοποιηθεί και ιεροποιηθεί η πολιτική της αυτοκρατορίας τόσο δυσκολότερα μπορούσαν να επιβάλουν, ιδιαίτερα στα πλήθη των μοναχών που φανάτιζαν τις μάξες, ένα διαλλακτικό πνεύμα και ένα μέτρο ενότητας και υπακοής που είχε ήδη επιτευχθεί στους άλλους τομείς, εκτός από τον θρησκευτικό. Το πρόβλημα αυτό δεν ήταν αρχικά τόσο οξύ: Όταν οι Ρωμαίοι εκπρόσωποι του Πάπα διεμήνυσαν στον Αυτοκράτορα Αναστάσιο ότι θα πρέπει να επιβάλει την ενιαία πίστη ακόμη και με τη χρήση βίας, αυτός απάντησε

«πως δεν πρόκειται να βιάσει τους δρόμους της πρωτεύουσας με αίμα για να επιβάλει τις απόψεις μιας φατριάς πάνω από τις άλλες».⁴⁸

Ήταν δυστύχημα που η συνετή αυτή αρχή δεν εφαρμόστηκε ή ήταν ίσως αδύνατον να εφαρμοστεί με την ίδια συνέπεια από όλους τους Αυτοκράτορες, αφού με τη συντελούμενη θρησκευοποίηση της πολιτικής, οι θεολογικές και δογματικές έριδες έγιναν υποθέσεις της αυτοκρατορίας! Η θρησκευοποίηση της αυτοκρατορίας και η ιεροποίηση της θέσης του Αυτοκράτορα νομιμοποίησε μεν και σταθεροποίησε τη θέση του, από την άλλη όμως άρχισε να υπονομεύει τις δομές του κράτους, αφού στη θέση της οικονομικής και πολιτικής δυναμικής παρεισέφεραν και προωθήθηκαν θεολογικές έριδες και μια μεταθεωρητική καζουιστική που δίχαζε τους υπηκόους, εξαναγκάζοντας όσους διώκονταν ως αιρετικοί να αποσχίζονται από την αυτοκρατορία, προσεταιριζόμενοι τους Άραβες.⁴⁹ Είναι γεγονός ότι οι Αυτοκράτορες, αξιοποιώντας δημαγωγικά το θρησκευτικό φανατισμό του πλήθους, προσπάθησαν να χρησιμοποιήσουν τους επισκόπους και ακόμη τους μοναχούς ως υπαλλήλους, αφού οι τελευταίοι μπορούσαν να

48. Brown, *ό.π.*, 1998, σ. 157.

49. Beck, *ό.π.*, σ. 138.

κινητοποιούν και να ρυμουλκούν τις λαϊκές μάζες. Ακριβώς όμως ο θρησκευτικός φανατισμός των μαζών, με κύριους υποκινητές τους μοναχούς, απέβη, αντίστροφα, εναντίον των συμπερο- ντων της αυτοκρατορίας και αναγκαστικά εναντίον της θέσης του Αυτοκράτορα. Με τη συντελούμενη πολιτικοποίηση της θρησκεί- ας και τη θρησκαιοποίηση της πολιτικής, οι Αυτοκράτορες δεν μπορούσαν πλέον να ελέγξουν «τα πνεύματα» που ιδιαίτερα ορι- σμένοι από τους ίδιους «είχαν καλέσει και εκθρέψει».

Δεν είναι τυχαίο που ένα από τα βασικά αιτήματα της νεω- τερικότητας είναι ο διαχωρισμός της θρησκείας από το κράτος. Οι νομοκατεστημένοι φορείς των θρησκειών και κατ' επέκταση οι θρησκείες αποδεικνύονται ευέλικτες και προσαρμοστικές, μόνον όταν υπάρχουν αντίρροπες οικονομικές και κοινωνικές δυνάμεις, ώστε να εξασφαλίζεται μια ισορροπία. Οι δυνάμεις αυτές άρχισαν να αναπτύσσονται στη Δυτική Ευρώπη, ιδιαίτε- ρα από τον 11ο αιώνα, υπαγορεύοντας στην εκκλησία έναν αναγκαστικό εκσυγχρονισμό, ο οποίος όμως δεν έμεινε ποτέ χωρίς αντιστάσεις και τριβές. Δεν χρειάζεται να αναφερθούμε εδώ στα σκοτεινά χρόνια της Ιεράς Εξέτασης, στις προσπάθει- ες «ιερής φίμωσης» της επιστήμης και της κοινωνικής προόδου (καταδίκη του Γαλιλαίου κ.λπ.).

Σήμερα, επειδή η κοινωνία μεταβάλλεται με ραγδαίους ρυθμούς, οι εκκλησίες πιέζονται να αποϊεροποιήσουν πολλά από όσα έχουν διαφυλάξει ως όσια και ιερά. Επειδή λ.χ. έχει αλλάξει ριζικά ο παραδοσιακός ρόλος των γυναικών, γι' αυτό τα χωρία που είδαμε από τις Επιστολές του Αποστόλου Παύ- λου με τις αναχρονιστικές θέσεις για το γυναικείο ρόλο (σύμ- φωνα με τα σημερινά κριτήρια) περιέπεσαν σε αχρησία από όλες τις εκκλησίες. Μπροστά στην πίεση από τις ραγδαίες κοι- νωνικές αλλαγές αναγκάστηκε ακόμη και ο Πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β' (Βοϊτίλας) να καταγγείλει απροκάλυπτα τις «αντι- δημοκρατικές» αντιλήψεις του Αποστόλου Παύλου,

«ως προς τη θέση των γυναικών και να ζητήσει δημόσια συγγνώμη, χωρίς να καταφέρει να σπάσει, βεβαίως, τις αντιδράσεις των “σκληροπυρηνικών” του Βατικανού σε ό,τι αφορά τη γυναικεία ιεροσύνη».⁵⁰

Η συμπεριφορά αυτή του Πάπα αποτελεί μάλλον εξαιρέση. Δεν είδαμε καμιά διόρθωση ή διαφοροποίηση στο ότι ο ίδιος Απόστολος, υιοθετώντας τις αντιλήψεις της εποχής του για τη δουλεία, παρουσιάζει την ύπαρξη κυρίων και δούλων ως κάτι το αυτονόητο και θεάρεστο σε όλες σχεδόν τις επιστολές του. Η ιεροποίηση ιστορικά ξεπερασμένων στάσεων και θεσμών ισχύει σήμερα σε πολλές περιπτώσεις, ιδιαίτερα σε θρησκευτικούς-φονταμενταλιστικούς κύκλους, με την υποτιθέμενη επίκληση και ερμηνεία του «θείου νόμου».

Στην Ελλάδα, δεν θα πρέπει να αποδίδουμε μονοδιάστατα και απλουστευτικά στις επιδράσεις της Ορθοδοξίας και της εκκλησίας ό,τι διαμορφώθηκε κυρίως από την έλλειψη μιας ιστορικής οικονομικο-κοινωνικής και αστικής δυναμικής, απογυμνώνοντάς το από τις πραγματικά γενεσιουργικές και ιστορικές του αιτίες. Το απόκοσμο πνεύμα της ορθόδοξης εκκλησίας οφείλει να εξεταστεί πρώτα σε σχέση με την έλλειψη στο Βυζάντιο της οικονομικο-κοινωνικής και πολιτικής δυναμικής που άρχισε να αναπτύσσεται στη Δύση ήδη από τον 11ο και 12ο αιώνα και κατάφερε τελικά να ανατρέψει την παλιά απολυταρχική και ιεροκρατική τάξη πραγμάτων.⁵¹

Δεν μπορούμε να αποδώσουμε στην ηγεσία της εκκλησίας την κύρια ευθύνη για τις ελλείψεις ή τις καθυστερήσεις στην

50. Ιωάννης Παύλος Β΄ Ο “μη αλάθητος Πάπας”, ΤΟ ΒΗΜΑ (ΙΣΤΟΡΙΑ), 9 Δεκεμβρίου 2001, σ. 3.

51. Βλ. Στ. Χιωτάκης, «Εκφάνσεις από τη “νεοορθόδοξη” αναπαράγωγή της “κοινότητας”», στο *Δομές και σχέσεις εξουσίας στη σημερινή Ελλάδα*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2000, σσ. 310 κ.ε. Βλ. και Kazhdan/Wharton Epstein, *ό.π.*, σ. 84-97.

προώθηση της νεωτερικότητας και αντίστοιχα του εκσυγχρονισμού των θεσμών και του κράτους δικαίου. Ωστόσο, η εκκλησία και η πολιτική ορθοδοξία, αξιοποιώντας την έλλειψη μιας αντίρροπης οικονομικής και κοινωνικοπολιτικής δυναμικής, συνέχισε και συνεχίζει σε αρκετά μεγάλο βαθμό να αναπαράγει και να εγγαράσσει στις συνειδήσεις πρότυπα, πολλά από τα οποία είναι πλέον αρκετά ξεπερασμένα και απόκοσμα. Τουλάχιστον ένα μεγάλο μέρος των ιεραρχών δίνει την εντύπωση ότι ενδιαφέρεται μόνο για την εκκοσμίκευση που σχετίζεται με την οικονομική και πολιτική τους εξουσία, ενώ σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο προωθεί, ασύνειδα συνήθως, μάλλον απόκοσμα πρότυπα που, εκτός άλλων, διαπλάθουν τους πιστούς ως κοινωνικά και πολιτικά χειραγωγήσιμη μάζα. Από τη σκοπιά αυτή, φαίνεται ότι για ένα μεγάλο μέρος της εκκλησίας και της κοινωνίας το ρολόι της ιστορίας έχει σταματήσει στην πολιτική ορθοδοξία του Βυζαντίου: Ο χρόνος τρέχει και όλα αλλάζουν, όμως πολλά πρότυπα της κουλτούρας και της ζωής εξαρτώνται ακόμη από την πολιτική ορθοδοξία που αναπτύχθηκε στο Βυζάντιο. Οι θεολογικές διαφοροποιήσεις που τάρασαν τότε τα πνεύματα δεν φαίνεται να προκαλούν σήμερα κάποιο ενδιαφέρον. Οι κοινωνικές προεκτάσεις τους, όμως, συνεχίζουν να αναπαράγονται σε θέματα που άπτονται, όχι μόνο της εκκλησίας, αλλά και τομέων που ανήκουν στην πολιτική, στην κρατική οργάνωση και διοίκηση, όπως είδαμε στη σύγκρουση για τη μη αναγραφή του θρησκευάτος στις αστυνομικές ταυτότητες.⁵² Σε αντίθεση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες όπου μαζί με το σεβασμό στην παράδοση επιζητούνται συγχρόνως νέοι, σύγχρονοι τρόποι έκφρασης και αισθητικής, ως παράδειγμα αναφέρουμε ότι στην Ελλάδα αναπαράγεται μόνον η βυζαντινή αρχιτεκτονική των ναών: Κάθε καινοτομία τείνει να θεωρείται σχεδόν ως

52. Α. Μανιτάκης, *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος (Στη σκιά των ταυτοτήτων)*. Νεφέλη, Αθήνα 2000.

ιεροσουλία. Η τάση αυτή μπορεί να έχει όχι μόνο θετικές αλλά και αρνητικές επιδράσεις, αφού με την ιεροποίηση της παράδοσης επέρχεται η σκλήρυνση και η στεγανοποίησή της, καθώς και ο αποκλεισμός κάθε δημιουργικότητας, συμβατής με τους προβληματισμούς της σημερινής εποχής.

Από τη σκοπιά αυτή θα πρέπει να δούμε νομίζω και τις «φωνές» που προβάλλουν ως ζωντανά κοινωνικά πρότυπα στο σημερινό κόσμο τους «ακοσμικούς» αγίους της εκκλησίας μας. Στην πραγματικότητα όμως, όπως ο Brown αναφέρει (σ. 167), ο άγιος της εκκλησίας

«δεν μετείχε στην κοινωνία. Από κοινωνιολογική σκοπιά δεν ήταν καν άνθρωπος: ζούσε τη ζωή των αγγέλων... Στην κοινότητά του είχε τον τίτλο του ξένου».

Μυστικιστικά βιώματα και το πρότυπο του αγίου βρίσκονται «εκτός του κόσμου τούτου». Άρα το πρότυπο και τα βιώματα αυτά είναι ασύμβατα με την επιτυχία σε τούτο εδώ τον κόσμο, σύμφωνα με τους κανόνες του κοινωνικού και πολιτικού παιγνιδιού. Συγχρόνως έρχονται σε αντίθεση με τη μέριμνα για την ασφάλεια της χώρας και την ανάπτυξη ενός αποτελεσματικού-κοινωνικού κράτους δικαίου. Αλήθεια, πώς μπορεί να προβάλλεται ένα τέτοιο εξωκοσμικό ιδανικό από ανθρώπους που, χωρίς να ξεχωρίζουν την ιδιωτική από τη δημόσια σφαίρα, διακηρύσσουν συνήθως σε όλους του τόνους τα πατριωτικά και εθνικά τους αισθήματα;

Σάββας Αγουρίδης*

*Ορθοδοξία και ελληνικότητα από τη σκοπιά
της νεωτερικότητας*

Με το θέμα αυτό ασχοληθήκαμε και αλλού, εδώ όμως η διαπραγματεύσή του είναι πιο πλήρης και πιο εμπειρισταωμένη. Εσχάτως, η Ορθοδοξία βγήκε στο παζάρι της πολιτικής και της εθνοκαπηλίας όσο ίσως ποτέ άλλοτε. Πολιτικοί και όλο το φάσμα του Τύπου εκφράζουν, εντελώς ξαφνικά, την εκτίμησή τους για την Ελληνική Ορθοδοξία σήμερα, μέσα ιδίως στη σύγχυση και την κατάντια που βρέθηκε η Ρωσική Ορθοδοξία μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, και ζητούν από εμάς τους Έλληνες ορθόδοξους να προσφέρουμε, κατά τους δύσκολους καιρούς που περνούν τα εθνικά μας θέματα, βοήθεια και ερείσματα στην κυβερνητική πολιτική. Δεν θα ασχοληθώ εδώ με το ξαφνικό αυτό του εκτεταμένου ενδιαφέροντος για την Ορθοδοξία. Επιστώ απλώς την προσοχή του αναγνώστη πως μόνο πολιτικά γεγονότα, χωρίς καμία πνευματική ζύμωση, προηγήθηκαν αυτού του ξαφνικού ενδιαφέροντος. Το ότι υπήρξαν εκκλησιαστικοί ηγέτες και θεολόγοι που ανταποκρίθηκαν, που θεώρησαν το ενδιαφέρον αυτό αληθές Θεού δώρο σε μια εκκλησία, που στερείται κοινωνικών και υπερεθνικών στόχων, είναι ευνόητο, αφού, κανονικά, στη χώρα μας της «νόμου κρατούσης πολιτείας», εργοδότης της εκκλησίας δεν είναι

* Ομότιμος Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών.

μόνον ο Ιησούς Χριστός αλλά και το κράτος για πολύ ευεξήγητους λόγους. Όλες όμως αυτού του είδους οι σταυροφορίες ποτέ δεν ξεκινούν με πολιτικά αλλά με θρησκευτικά εμβλήματα. Γι' αυτό και η σταυροφορία για τη σωτηρία της Ορθοδοξίας, αυτή τη φορά από τους Έλληνες, συγκαλείται για να συντριβεί ο παλαιός και εσχάτως ενσκήψας εχθρός της, η Ουνία. Ποιος μπορεί να μείνει έξω από μια τέτοια εκστρατεία; Κληρικοί και θεολόγοι κάλεσαν το λαό από την τηλεόραση και τον Τύπο να στρατευθεί για να συντριβεί την κεφαλή αυτού του θηρίου, όχι στον τόπο μας –αφού εμείς δεν έχουμε τέτοιο πρόβλημα– αλλά στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης! Τονίστηκε πως πρόκειται για ευκαιρία της Ελληνικής Ορθοδοξίας να προσφέρει όχι μόνο βοήθεια προς τις αδελφές ορθόδοξες εκκλησίες των Βαλκανίων και της Ανατολικής Ευρώπης, αλλά και πεδίο δόξας για το όνομα της Ορθοδοξίας και της Ελλάδας!

Αυτά γράφονται εδώ έτσι, γιατί εγώ ως ορθόδοξος και ως Έλληνας ένιωσα προσβεβλημένος από όλη αυτή τη φανφάρα, που δεν είχε καμία σχέση με παρέμβαση της εκκλησίας μας εξ ιδίας πρωτοβουλίας, κατόπιν επισταμένης μελέτης και των αναγκαίων ανταλλαγών, και με την αρμόζουσα σοβαρότητα, αλλά ήταν σαφώς μία υποκίνηση απέξω. Και η υποκίνηση αυτή εκδηλώθηκε από «παράγοντες» κατά τρόπο αμελέτητο, βάνουσο και μειωτικό για την εκκλησία.

Με τα παραπάνω θέλω να πω σε αυτό εδώ το άρθρο πως η διαπραγματεύση του θέματος «Ορθοδοξία και Ελληνικότητα» είναι αναγκαία σήμερα παρά ποτέ από τη σκοπιά της νεωτερικότητας. Τα πρόσφατα γεγονότα έδειξαν κατάφωρα ότι πολιτικοί και άλλοι πνευματικοί ηγέτες του τόπου πρέπει να μελετήσουν σοβαρά και αντικειμενικά τι είναι η Ελληνική Ορθοδοξία πριν ξεκινήσουν οποιαδήποτε συζήτηση για χρησιμοποίηση του παράγοντα αυτού για σκοπούς που δεν ανήκουν άμεσα στην περιοχή της εκκλησίας. Μας καίνε σήμερα τα εθνικά θέματα και η εκκλησία μας δεν μπορεί να μείνει αδιάφορη στην οδύνη

του έθνους. Έχει όμως η εκκλησία δικές της πηγές έμπνευσης και δικούς της δρόμους για να βοηθήσει το λαό στην κρίση που περνάει. Έχει τετραγωνικά αποδειχθεί πως οι απέξω «υποβολές» στην εκκλησία ενεργειών πολιτικού χαρακτήρα, με θρησκευτικό μανδύα, ούτε το έθνος ωφελούν ούτε την εκκλησία. Πέρασε η εποχή της συναλληλίας.

Η διαπραγματέυση του θέματος είναι χωρισμένη σε δύο μέρη, ένα ιστορικό και ένα συστηματικό. Στο ιστορικό μέρος θα παρουσιαστεί πώς η Ορθοδοξία έγινε ιστορικά αυτό που είναι σήμερα κατά στάδια, με την έννοια, δηλαδή, του πώς ο πυρήνας της αρχικής αποστολικής παράδοσης, μέσα από ποικίλες ιστορικές διαδικασίες, έγινε για τους Έλληνες αυτό που είναι σήμερα. Έτσι θα μπορούμε να έχουμε σαφήνεια ως προς τους παράγοντες που συντέλεσαν στη διαμόρφωσή της, αν και η ιστορική έκθεση θα είναι εξαιρετικά σύντομη, όπως επιβάλλει η συγγραφή ενός άρθρου. Στο συστηματικό μέρος, έστω και ακροθιγώς, θα εξεταστούν από τη σκοπιά της νεωτερικότητας κάποιες ουσιώδεις, κατά την εκτίμησή μας, περί Ορθοδοξίας απόψεις, χωρίς τη συνειδητοποίηση των οποίων η αυτογνωσία της Ορθοδοξίας δεν μπορεί παρά να είναι ελλιπής.

I

Κατ' αρχάς πρέπει να γίνει συνείδηση του αναγνώστη πως οι αγώνες της Ορθοδοξίας μέσα στην ιστορία έγιναν με αποκλειστικό σκοπό τη συνέχιση της χριστιανικής αποστολικής παράδοσης. Όποιοι κι αν ήταν οι ιστορικοί παράγοντες που διαμόρφωσαν την Ορθοδοξία, όλα αυτά έγιναν για τον ίδιο σκοπό: τη συνέχιση της ευαγγελικής αποστολικής παράδοσης. Αυτό είναι το βασικό ελατήριο της κινητικότητας της Ορθοδοξίας μέσα στην ιστορία. Αυτό διακηρύττουν Οικουμενικές και Τοπικές Σύνοδοι, Ομολογίες Πίστεως και επίσημες εκκλησιαστικές δια-

τυπώσεις από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, οτιδήποτε κατά καιρούς κι αν αποφάσισαν. Σε πρώτη φάση, δηλαδή, η Ορθοδοξία είναι το ευαγγέλιο του Ιησού περί της βασιλείας του Θεού, καθώς και το αποστολικό κήρυγμα περί του νέου κόσμου και της νέας εν Χριστώ ζωής, που έχουμε στα βιβλία της Καινής Διαθήκης. Στο επόμενο, όμως, στάδιο η Ορθοδοξία άρχισε με τη βοήθεια της ελληνιστικής σκέψης να ορίζει τον εαυτό της μέσα στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, σε σχέση είτε προς τον Ιουδαϊσμό είτε προς τον Ελληνισμό είτε προς το Γνωστικισμό. Αυτό σήμαινε απόκρουση της θρησκείας με την εθνική και νομική ιουδαϊκή έννοια αφενός, ταύτιση του Χριστού προς τον ελληνικό «Λόγο» και κατάφαση του κόσμου ως δημιουργίας του Θεού και ως ιστορίας, με απόρριψη οποιασδήποτε «γνωστικής» απαισιόδοξης και αρνητικής άποψης περί του κόσμου και της ιστορίας. Ένα είδος εξελληνισμού του χριστιανισμού άρχισε στην Αλεξάνδρεια, διατύπωση, δηλαδή, της νέας θρησκείας με όρους και εικόνες όχι της εβραϊκής αλλά της ελληνικής σκέψης. Έτσι, η Ορθοδοξία έγινε κτήμα και των μορφωμένων στρωμάτων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Η επαφή χριστιανισμού και Ελληνισμού έκανε την εκκλησία παγκόσμιο θρησκευτικό ιστορικό κίνημα, δημιούργησε όμως σοβαρά προβλήματα στο εσωτερικό της εκκλησίας, ως προς τη διατύπωση της νέας πίστης μέσα στο νέο πνευματικό της περιβάλλον.

Μπορούμε να πούμε πως, στο δεύτερο αυτό στάδιο, αναγνώρισης, επικράτησης του χριστιανισμού και συμφιλίωσης με το ρωμαϊκό κράτος, από τον 3ο μέχρι τον 9ο αιώνα η εκκλησία, ιδίως στην Ανατολή, συγκλονίστηκε από διάφορες αιρέσεις, που πηγή έμπνευσής τους είχαν συνήθως τον ελληνικό φιλοσοφικό τρόπο σκέψης. Ακόμα και κατ' αυτή την περίοδο της παρακμής του Ελληνισμού, το ερευνητικό και μεθοδικό ελληνικό πνεύμα έθετε, με τη μία μορφή ή την άλλη, δύσκολα ερωτήματα στην προσπάθεια μιας νέας διατύπωσης της χριστιανικής αποστολικής πίστης. Τέτοια ερωτήματα τέθηκαν και κατά τη διατύπωση

του θεολογικού δόγματος, της σχέσης δηλαδή του Χριστού και του Αγίου Πνεύματος προς τον Πατέρα Θεό, του χριστολογικού δόγματος, της σχέσης δηλαδή της ανθρωπίνης προς τη θεία φύση στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, της χριστιανικής εσχατολογίας, της σχέσης δηλαδή της περί των εσχάτων διδασκαλίας προς την ανθρωπίνη ιστορία, καθώς η εκκλησία έβγαινε από τα παραδεδομένα ιουδαϊκά σχήματα και σύμβολα έκφρασης και αναζητούσε νέα. Μερικοί πιστοί, ακόμα και θεολόγοι, φρονούν πως η Ορθοδοξία διαμορφώθηκε οριστικά κατά τους αιώνες 3ο έως 9ο, γι' αυτό και ο θρίαμβος της Ορθοδοξίας συνδέεται με την Κυριακή της Ορθοδοξίας, που θέσπισε η Σύνοδος του 845 μ.Χ. με την τελική αναστήλωση των εικόνων. Αυτό όμως είναι εν μέρει αληθές. Η Σύνοδος αυτή εξέφρασε περισσότερο την κόπωση της εκκλησίας από τους μακρούς και ενίοτε αιματηρούς αγώνες, καθώς και την προσευχή της στο Θεό να μην επανέλθουν τέτοια δεινά. Αυτό που είναι αλήθεια και που πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα είναι ότι ο μακρός αυτός επί αιώνες αγώνας σφράγισε πολύ χαρακτηριστικά τον ανατολικό χριστιανισμό, ιδίως αφού οι συνέπειες στην Ανατολή ήταν βαθύτερες και συνδέθηκαν με ευρύτερες ιστορικές παραμέτρους. Τα θέματα αυτά είναι τεράστια και απαιτούν τόμους για την ανάπτυξη τους. Εδώ θα αρκεστούμε σε ορισμένες παρατηρήσεις, ερεθίσματα περισσότερο για παραπέρα σκέψεις από τον αναγνώστη:

α) Η Ανατολή είχε δική της την ελληνική πνευματική κληρονομιά και από αυτήν ξεπήδησαν τόσο οι μεγάλοι αιρεσιάρχες όσο και οι μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας. Η περίοδος αυτή, ακόμα κι εκείνη της Εικονομαχίας, ήταν μια περίοδος πνευματικά γόνιμη για την εκκλησία, είναι δε κρίμα γιατί διακόπηκε.

β) Πολλοί χριστιανοί, ακόμα και θεολόγοι, κατά κάποιον τρόπο αυτονομούν την περίοδο αυτή. Η Ορθοδοξία πάλεψε με το διάβολο, τον νίκησε και ησύχασε: οι αποφάσεις των Συνόδων κα-

θεαυτές και οι απόψεις των Πατέρων αυτής της περιόδου καθεαυτές μπορούν να οδηγήσουν, από μόνες τους, τους πιστούς και την εκκλησία. Αυτό όμως είναι σωστή διαπίστωση υπό τον όρο της αναφοράς Συνόδων και Πατέρων στην αρχή της κατά τις ανάγκες κάθε εποχής δι' όλων των μέσων έκφρασης της ευαγγελικής αποστολικής παράδοσης της εκκλησίας. Αυτό δεν πρέπει ποτέ να λησμονείται. Η περίοδος αυτή είναι από τις θεμελιώδεις και ένδοξες της Ορθοδοξίας, ακριβώς γι' αυτό το λόγο. Είναι περισσότερο πρότυπο και μοντέλο παρά *fait accompli*, κάτι που έκλεισε ως έχει διά παντός. Στις σχέσεις Αγίου Πνεύματος, που συγκροτούν την εκκλησία, και ιστορίας, δηλαδή των γεγονότων κατά την περίοδο αυτή, των οκτώ πρώτων αιώνων, θα λέγαμε ότι, θεολογικώς, στο Άγιο Πνεύμα ανάγεται η ευθύνη για τη διατήρηση της πιστότητας στην ευαγγελική αποστολική παράδοση, ενώ όλα τα άλλα μετέχουν, ασφαλώς, των ιστορικών συγκυριών που συνδέονται με αυτά. Ποιο όμως ήταν αυτό κάθε φορά. Εδώ οι κρίσεις διαφέρουν.

γ) Δεν έχει π.χ. σχέση με το Άγιο Πνεύμα το ότι στην Ανατολή η Ορθοδοξία έγινε κατά την εν λόγω περίοδο, πέραν των άλλων, και θέμα νομιμοφροσύνης στην αυτοκρατορία. Αυτό το τόσο σημαντικό θέμα αναφέρεται σαν παράδειγμα. Με άλλα λόγια, στο Βυζάντιο η Ορθοδοξία επιβλήθηκε διά νόμου, αφού οι ποικίλες αιρέσεις έφθασαν να γίνουν ακόμα και συνθήματα αντίστοιχων εθνοτικών μειονοτήτων, που αναζητούσαν συχνά την απαγκίστρωση από την αυτοκρατορία, ενίοτε διά των αιρέσεων. Αυτό, εξάλλου, είχε τρομακτικές συνέπειες στο χώρο της ελεύθερης διακίνησης των ιδεών, μέσα στον οποίο ανδρώθηκε ο χριστιανισμός κατά τους πρώτες αιώνες και συντελέστηκε πολύ μεγάλη ανάπτυξη στην εκκλησιαστική ζωή. Μέχρι και τα χρόνια των Μεγάλων Πατέρων, ο διάλογος της εκκλησίας προς τον τότε κόσμο ήταν οπωσδήποτε ανοιχτός και ειλικρινής. Στη συνέχεια έγινε κάτι καθιερωμένο.

δ) Επίσης το ότι μετά τον 9ο αιώνα δεν έγιναν άλλες μεγάλες Σύνοδοι στην Ανατολή έτσι εξηγείται. Η βυζαντινή θεοκρατία δεν ανεχόταν άλλες αμφισβητήσεις ως προς το συνεχώς ερμηνευόμενο νόημα της χριστιανικής αλήθειας. Όχι μόνον εμπόδισε την εμφάνιση οποιωνδήποτε νεωτερισμών, αλλά και διαμόρφωσε την αντιχριστιανική και αντιπατερική αντίληψη ότι γενικότερα το μέλλον δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά μια περισσότερο θεωρητικά τυπική ή τελετουργική επανάληψη του παρελθόντος. Εξάλλου, η Δύση, ενώ πρωτοστάτησε στη διατύπωση της Ορθοδοξίας στις Συνόδους της Ανατολής, είχε στη λαϊκή της βάση άλλου είδους προβλήματα, κι όπως ήταν μακριά από τον αυτοκράτορα Κωνσταντινούπολης, με τάσεις φυγόκεντρες, διατήρησε πιο ζωντανό το πνεύμα της ανεξαρτησίας στην έκφραση, μέχρις ότου και η Δυτική Εκκλησία συμάχησε με τη Δυτική Αυτοκρατορία, προσέλαβε μάλιστα και η ίδια κρατικό χαρακτήρα, για την υπεράσπιση, όπως λέει, θρησκευτικών συμφερόντων, χωρίς να γλιτώσει από όλες τις εκτροπές της κοσμικής εξουσίας. Το όποιο ελεύθερο πνεύμα που υπάρχει σήμερα στην εκκλησία αυτή, οφείλεται όχι στη δομή της, αλλά στις κραυγαλέες ανάγκες να αντιμετωπίσει τις συνεχείς προκλήσεις του οπουδήποτε γείτονά της προτεσταντισμού αφενός, και αφετέρου τις βαθιές ανακατατάξεις που έφερε η μετά το 18ο αιώνα στο δυτικό κόσμο εκκοσμίκευση. Δεν είναι ότι η Ανατολή δεν είχε τις θεολογικές, φιλοσοφικές και επιστημονικές διάνοιες για ανάπτυξη και αναζωογόνηση του χριστιανισμού. Οι Ανατολικοί αρχικά υπερείχαν εν πολλοίς των Δυτικών στα γράμματα· αυτό που δεν τους επιτρέπονταν για λόγους νομιμοφροσύνης ήταν η αμφιβολία και επίσης η άσκηση κριτικής της εκκλησίας ή της αυτοκρατορίας ως προς την πίστη και τη ζωή. Όταν το μαχαίρι έφτασε στο κόκαλο, όταν το Βυζάντιο έπρεπε να διαλέξει μεταξύ των νέων οριζόντων της Δύσης ή εκείνων της συντήρησης, ξεπήδησε ένας μεγάλος και ουσιώδης

πνευματικός, θεολογικός και πολιτικός, βέβαια, αγώνας με τους Δυτικόφρονες, από τη μια μεριά, και τους Παλαμιστές ή ανθενωτικούς, από την άλλη. Το αποτέλεσμα αυτής της μεγάλης και ενδιαφέρουσας διαμάχης, που μοιάζει σαν το κύκνειο πνευματικό άσμα του βυζαντινού χριστιανισμού, συντελέστηκε, όχι με τη μετάφραση της *Summa Theologica* του Ακινάτη από τον Δημ. Κυδώνη, το 1356, αλλά με την προσπάθεια των ισχυρών νέων κέντρων της Δύσης να κατακτήσει οικονομικά, εμπορικά και εκκλησιαστικά την Ανατολή, και γι' αυτό σφράγισε την Ανατολή με έντονο αντιδυτικό πνεύμα, που διατηρείται μέχρι και σήμερα. Επειδή όμως η διάσταση «ελληνικότητα» ενδιαφέρει άμεσα το άρθρο αυτό, ας σημειωθεί ότι στο χώρο της Ανατολικής Εκκλησίας ποτέ δεν διατυπώθηκαν βαρύτερες κατηγορίες εναντίον της ελληνικής σκέψης και φιλοσοφίας από αυτές που βρίσκουμε στον Γρηγόριο Παλαμά, ο οποίος προφανώς συνδέει ελληνικότητα και Δύση.

ε) Ο μοναχισμός, εξάλλου, στην Ανατολή, μέσα στο πλαίσιο ενός Καισαροπαπισμού, αναπτύχθηκε προς δύο κατευθύνσεις: την υπεράσπιση της αποστολικής παράδοσης έναντι των αυτοκρατορικών επιλογών (βλ. παράδειγμα Μάξιμου του Ομολογητή) αφενός και, αφετέρου, την έμφαση όχι τόσο στην κοινωνική δράση όσο στην «ησυχία», στις συράνιες οπτασίες και από τούδε στη θέα του ίδιου του Θεού. Ο μοναστικός μυστικισμός είχε στην Ανατολή, άσχετα από τις αρχές του, πολλές φορές το χαρακτήρα αντίθεσης προς τα ορθολογικώς τεκταινόμενα υπό του βυζαντινού κατεστημένου και εξέφραζε έτσι την ελευθερία του χριστιανού ανθρώπου. Μετά την Εικονομαχία και την ήττα της αυτοκρατορικής αυθάδειας των Ισαύρων, ο μοναστικός μυστικισμός συνδέθηκε στενά προς τη λειτουργική και εικονογραφική εξέλιξη, με κέντρο το μυσταγωγικό χαρακτήρα της ορθόδοξης λατρείας και της λειτουργίας, χωρίς να διατηρήσει κάποιο προφητικό ιδιαίτερο ρόλο για την εκκλησία.

Έτσι μπορούμε να πούμε πως η Ορθοδοξία μάς κληροδοτήθηκε από το Βυζάντιο με κάποια συν και κάποια πλην: στα συν ανήκει η εποχή των Πατέρων, ανθρώπων αγωνιστών, για τη νέα διατύπωση της πίστης κατά την κάποια συνάντησή της με το δικό τους τότε κόσμο. Επίσης, στα συν ανήκει η μέσα από όλες τις διαμάχες διατήρηση της συνέχισης της ευαγγελικής αποστολικής παράδοσης, της διατήρησης της ελευθερίας του χριστιανού ανθρώπου να συναντήσει το Θεό όχι μόνο μέσω καθιερωμένων οδών, αλλά και μέσω της απευθείας μυστικής σύνδεσης με το Θεό είτε στη συλλογικότητα της λειτουργίας είτε κατ' ιδίαν. Στα πλην της αρχικής εποχής ανήκουν: η επιβολή της αυθεντίας της αυτοκρατορικής ή παπικής κοσμικής εξουσίας ως ισόθεης. Το πνεύμα πως η Ορθοδοξία έφτασε στην αποκορύφωσή της στο Βυζάντιο, κάτι που μόνον η Ρωσική Εκκλησία μπόρεσε να αποτινάξει (ασφαλώς με τη συνεργία εθνικιστικών και πολιτικών παραγόντων) και δεν μένει πια παρά η εσαεί τυπική επανάληψή της. Ο στραγγαλισμός της ανθρώπινης ελευθερίας και προσωπικότητας ως προϋπόθεση για μια έκφραση της πίστης χωρίς γνησιότητα και ακεραιότητα. Το έντονο αντιδυτικό πνεύμα, που είχε ίσως κάποιο νόημα για τους Βυζαντινούς εξαιτίας της Φραγκοκρατίας, έπαψε όμως να έχει νόημα για τους μετέπειτα Ρώσους και Έλληνες ορθόδοξους, που είχαν ενώπιόν τους άλλες επιλογές, κατά τη μεταβυζαντινή εποχή, κάτω από νέες ιστορικές συγκυρίες. Αυτά για τη βυζαντινή κληρονομιά της Ορθοδοξίας εν συντομία.

Ένα νέο ιστορικό στάδιο, η μακρά περίοδος της δουλείας των Ρώσων υπό τους Μογγόλους και ιδίως των Ελλήνων και των άλλων Σλάβων της Βαλκανικής υπό τους Τούρκους, προσθέτει και τονίζει κάποια νέα στοιχεία στην Ορθοδοξία: Το ακόμα μεγαλύτερο κλείσιμο στον εαυτό της για λόγους αδυναμίας και άμυνας. Χωρίς τις ανθούσες ελληνικές κοινότητες του εξωτερικού, καθώς και κάποιες νησίδες στο εσωτερικό, η υπόδουλη Ελλάδα θα είχε βουλιάξει σε πνευματικό τέλμα. Εξάλλου, η εκ-

κλησία και ο κλήρος, ιδίως ο ανώτερος, υποχρεώθηκαν κάτω από τις τότε περιστάσεις, να παίξουν εθναρχικό ρόλο για τη διάσωση της πίστης και του έθνους. Αυτό όμως δεν έγινε χωρίς τίμημα: η εκκλησία εκκοσμικεύθηκε σε μεγάλο βαθμό για να ανταποκριθεί όχι στην πνευματική και ηθική της αποστολή, αλλά για την εκπλήρωση άλλων εθνικών σκοπιμοτήτων, επιτακτικών μεν αλλά άλλων. Επίσης, η ευνόητη από μέρους του Οθωμανού κατακτητή εύνοια προς την εκκλησία και τα μοναστήρια δημιούργησε από την εκκλησία ένα μεγάλο ιδιοκτήτη γης και από τους μοναχούς, μέσα στην ανυπαρξία ελλαδικής διανόησης, απαιτήσεις πνευματικής ηγεσίας με βάση κάποια δήθεν αόρατη θεία χάρη, ενώ στην πραγματικότητα δεν υπήρχαν τέτοια διαπιστευτήρια.

Τέλος, μέσα στο ιστορικό στάδιο της Νεότερης Ελλάδας, η Ελληνική Ορθοδοξία ήταν φυσικό πως διατήρησε την επιρροή της επί του λαού χάρη στη νομική κατοχύρωση και νομική εποπτεία της από τη «νόμω κρατούσα πολιτεία». Οι γενικές και πολιτικές συγκυρίες στην Ελλάδα κατά και μετά την επανάσταση δεν επέτρεψαν δυστυχώς ούτε μετά ταύτα τη δημιουργία ελεύθερης εκκλησίας. Η έλλειψη θεολογικής και γενικής μόρφωσης καταδίκασε την ελλαδική εκκλησία στη συμπαράταξη της όχι προς τα ανανεωτικά στοιχεία της διανόησης και της πολιτικής, αλλά προς παρατάξεις της συντήρησης όχι της καλύτερης αλλά της χειρότερης κληρονομιάς του Βυζαντίου και της Τουρκοκρατίας. Έτσι, η εκκλησία στον τόπο μας έγινε μέρος της αρματωσιάς μιας χαμηλής τάξης πολιτικών, που την αντιμετωπίζουν σαν μέσο ψηφοθηρίας και πνευματικής υποδούλωσης του λαού. Δυστυχώς, οι Θεολογικές Σχολές, εξαιτίας του όχι ελεύθερου αλλά κρατικού τους χαρακτήρα και της απροθυμίας τους για οποιοδήποτε διάλογο με τη δική μας και την ξένη διάνοηση, δεν βοήθησαν καθόλου την εκκλησία – κάτι που επεχείρησαν οι θρησκευτικές οργανώσεις με τη στράτευση του λαϊκού στοιχείου στις τάξεις τους, χωρίς να πετύχουν κι αυτές το ποθούμενο, αφού δεν έκριναν θεολογικά και κατά τους Κανό-

νες την εκκλησία στα ίσια, και ενώ βρίσκονταν αριστερά ως προς τα εκκλησιαστικά, βρέθηκαν στα πολιτικά πολύ δεξιά: *Contradictio in terminis!*

Τα παραπάνω φανερώνουν τον πολύ πλούσιο αλλά και συμπληρωματικό και ιστορικά συμπτωματικό χαρακτήρα της Ορθοδοξίας: από την αρχή μέχρι σήμερα κάθε ιστορικό στρώμα στη ζωή της Ορθοδοξίας εμπέδωσε κάτι που σχετιζόταν με την αποστολική παράδοση και πλούτισε την πείρα της. Στο πολύ φυσικό ερώτημα του αναγνώστη για το πώς επιτυγχάνεται η ενότητα μέσα σε μια τόσο μακρά και με εναλλαγές πορεία, η απάντηση είναι: μόνο το Άγιο Πνεύμα μπορεί να εγγυηθεί εν πάση περιπτώσει για τις κάθε φορά σωστές επιλογές της Εκκλησίας, αφού κάθε φορά κάτι που ήταν στο κέντρο μπορεί ενδεχομένως να απωθηθεί στο περιθώριο και κάτι από το περιθώριο να έλθει στο κέντρο. Κριτήριο της Ορθοδοξίας ή της αγιοπνευματικής επιλογής της είναι η πιστή συνέχιση της ευαγγελικής αποστολικής παράδοσης και το πνευματικό συμφέρον του λαού του Θεού.

Σχετικά όμως με την Ελληνική Ορθοδοξία πρέπει να τονιστεί ότι έγιναν και γίνονται μέσα στον αιώνα μας προσπάθειες για ανανέωση. Παρά τις δυσμενείς συνθήκες αλληπάλληλων πολέμων και συμφορών εθνικών, και παρά την αστάθεια της πολιτικής ηγεσίας του τόπου και τις συνεχείς ευκαιριακές επεμβάσεις της στα της εκκλησίας, η Ελληνική Ορθοδοξία έβγαλε από μέσα της και κάποιες αξιόλογες δυνάμεις, με σφρίγγος για σοβαρούς αγώνες στους κόλπους της, για οράματα και προφητικές φωνές.

Η εκκλησία πρέπει να στηρίζει τις επιλογές της στο ευαγγέλιο του Ιησού Χριστού, στην αποστολική παράδοση και στη μακρά πείρα της περί της πιστότητας στο ευαγγέλιο διά μέσου των αλλαγών των συνθηκών στο πέρασμα των αιώνων. Για να μπορεί δημιουργικά η εκκλησία να ζήσει στο εκάστοτε παρόν το μυστήριο του ευαγγελίου πρέπει να μπορεί, σε κάθε πολιτιστική περίοδο, να επιλέγει με αγιοπνευματικά κριτήρια τι

πρέπει να καταλάβει το κέντρο της προσοχής της και τι μπορεί να πάει στην περιφέρεια, για να μπορέσει έτσι ο κόσμος να εννοήσει το χριστιανικό ευαγγέλιο. Τίποτε δεν χάνεται από τη «μνήμη» της εκκλησίας. Όμως, παρά την ενότητα του μυστικού χαρακτήρα του εκκλησιαστικού σώματος, ως ιστορικός οργανισμός η εκκλησία επιβάλλεται να αλλάζει σε έμφαση, σε μορφή, σε γλώσσα κ.λπ., έτσι ώστε να προσφέρει το ευαγγέλιο κατανοητό και γνήσιο στις ανάγκες ενός μεταβαλλόμενου κόσμου. Αυτό γίνεται με την επιλογή των στοιχείων εκείνων που προωθούνται στο κέντρο καθώς και αυτών που τοποθετούνται στην περιφέρεια. Κέντρο και περιφέρεια αναγκαστικά υπάρχουν πάντοτε. Τα κριτήρια του σχηματισμού τους δεν εμπνέονται πάντοτε από το Άγιο Πνεύμα. «Το Πνεύμα όπου θέλει πνει και την φωνήν αυτού ακούεις...» (Ιω. 3, 8)· πάντοτε, δηλαδή, αφήνει σαφή τα ίχνη της παρουσίας του: «Ουδείς δύναται ειπείν Κύριος Ιησούς ειμή εν πνεύματι αγίω...» (Α' Κορ., 12, 3)· «...Από των καρπών αυτών επιγνώσεσθε» την παρουσία του Πνεύματος, σε όσους εμφανίζονται ως προφήτες μέσα στην Εκκλησία (Μτ. 7, 16)· «...Ου δε στο Πνεύμα Κυρίου εκεί ελευθερία...» (Β' Κορ. 3, 17)· «...ο παράκλητος, το πνεύμα της αληθείας...» έρχεται σε μια εκκλησία όχι παραδομένη στον κόσμο, παραδομένη σε ένα λειτουργικό λεξιλόγιο, αλλά αγωνιζόμενη προς τα κακά στοιχεία, γι' αυτό καλείται «πάρκλητος» (Ιω. 14, 25. 15, 6). Επομένως, η επιλογή κάθε φορά δεν είναι κάτι που αναλαμβάνει η κυβέρνηση της χώρας· ούτε κάποιο απλώς εκκλησιαστικό γραφειοκρατικό επιτελείο, όσο χρήσιμα κι αν είναι τα επιτελεία αυτά και συντονιστικά. Η επιλογή γίνεται από ένα ένστικτο που υπάρχει μέσα στο λαό του Θεού ως οργανισμό, από το ένστικτο του Ιησού Χριστού που λειτουργεί μέσα σε όλα τα ζωντανά μέλη της εκκλησίας, από το πνεύμα του Χριστού που μερικές φορές βρίσκει μυστηριώδη και παράξενο τρόπο έκφρασης. Αυτά –πολύ περιληπτικά– για τη σχέση του παρόντος προς το παρελθόν της Ορθοδοξίας.

Κι επειδή μιλάμε για την Ορθοδοξία μέσα στο χρόνο, πρέπει στη συνάφεια αυτή να γίνει έστω και σύντομος λόγος για τη σπουδαιότητα που έχει για την Ορθόδοξη Εκκλησία η εσχολογία ως διάσταση του μέλλοντος. Δυστυχώς, πολλοί Έλληνες ορθόδοξοι πιστεύουν πως η Ορθοδοξία πρέπει να κοιτάζει μόνο προς τα πίσω, όχι προς τα εμπρός, προς τις παρούσες και μελλοντικές της υποχρεώσεις, προς τον ερχόμενο Κύριο της εκκλησίας, τον κριτή ζώντων και νεκρών. Αυτό σημαίνει πως η εκκλησία νιώθει τον εαυτό της συνεχώς υπό την κρίση του Θεού, πως αντιμετωπίζει το μέλλον της εκκλησίας και του κόσμου με πίστη στην υπόσχεση του Θεού για ένα καλύτερο κόσμο αλλά και με ταπείνωση. Γιατί οι εκκλησίες αποφεύγουν την εσχολογική στροφή και προτιμούν τη στροφή στο παρελθόν; Γιατί η πρώτη συνοδεύεται πάντοτε από κραυγή και αλλαγή, δηλαδή αγώνα προς μετάνοια, ενώ η δεύτερη προσφέρει εύκολα ερείσματα για θριαμβολογίες και αυτοεπαίνους. Γι' αυτό το λόγο.

Από τη σύντομη ιστορική αναδρομή μας, τι βγαίνει ως προς το θέμα «Ορθοδοξία και Ελληνικότητα»; Νομίζω, πολύ απλά, βγαίνει πως η Ελληνική Ορθοδοξία (για καλό της αλλά ίσως και για κακό της) συνδέεται με χίλια νήματα με τον Ελληνισμό, την ελληνικότητα και με το ελληνικό έθνος. Στο συστηματικό μέρος η προσοχή μας θα επικεντρωθεί στο σημαντικό αλλά και επικίνδυνο χαρακτήρα αυτού του θεσμού. Ήδη όμως από το ιστορικό μέρος μπορούμε να πούμε πως όχι μόνον η ελληνική γλώσσα αλλά γενικότερα ο Ελληνισμός δέθηκε με την Ορθοδοξία. Με ποια όμως έννοια; Φυσικά, όχι με την έννοια οποιασδήποτε ταύτισης, όπως πιστεύουν συνήθως όχι μόνον οι Έλληνες πολιτικοί, αλλά και κάποιοι θεολόγοι. Η Ορθοδοξία δεν είναι προϊόν ούτε έκφραση της ζωής του ελληνικού έθνους, αφού η Ορθοδοξία σκοπεύει στον εκχριστιανισμό, στην πνευματική και ηθική μεταμόρφωση του ελληνικού έθνους, σύμφωνα με τις αρχές του χριστιανικού ευαγγελίου. Ούτε το ελληνικό έθνος μπορεί να παραστήσει εν παντί το διάκονο της Ορθοδοξίας, γιατί αυτό θα σημαίνει

παραγνώριση της ουσίας του χριστιανισμού και, εν πολλοίς, παραχάραξη της γνωστής σε όλους ιστορίας. Υπάρχει στενή ιστορική «συνεργία» των δύο αυτών παραγόντων. Η «συνεργία» όμως αυτή δεν σημαίνει απλώς προνόμια από εδώ και από εκεί, αλλά κυρίως σοβαρές υποχρεώσεις και ευθύνες κάτω από την αυστηρή κρίση του Θεού. Όπως θα φανεί καθαρότερα από τη συνέχεια, είναι προς αποφυγή το μοντέλο σύνδεσης της Ορθοδοξίας που έκαναν, κατά τρόπο ειδωλολατρικό, διαπρεπείς Σλάβοι θεολόγοι και διανοούμενοι από τα μέσα του 19ου αιώνα και μετά. Το ίδιο και το μοντέλο σύνδεσης της Ορθοδοξίας με την Ελλάδα έγινε και γίνεται ακόμη από Έλληνες θεολόγους ελληνολάτρες. Τι άλλο είναι ο Ελληνοχριστιανικός Πολιτισμός; Πρόσληψη, κρίση και μεταμόρφωση είναι τα αναφαίρετα χαρακτηριστικά οποιασδήποτε κοινωνίας της Ορθοδοξίας με οποιοδήποτε έθνος και τον πολιτισμό του. Η ουσία και σατανικότητα του «εθνικισμού» βρίσκεται ακριβώς στην αναγόρευση ενός έθνους ως «θεοφόρου» λαού ένεκα δήθεν της «Ορθοδοξίας» του!

Ακούστηκαν και γράφηκαν εσχάτως πολλά «εθνικιστικά» και στρεβλωτικά περί της Ορθοδοξίας στη σχέση της προς το ελληνικό έθνος. Αυτά δεν υπηρετούν ούτε τη μια πλευρά ούτε την άλλη, εκτός του ότι προδίδουν τεράστια άγνοια της ιστορίας. Προφανώς, υπηρετούν αυτούς που τα γράφουν και τα λένε. Γι' αυτό και η αγανάκτηση που εκφράζεται στην αρχή αυτού του άρθρου. Στη σύντομη ιστορική αναδρομή που κάναμε, φάνηκε πως υπάρχει όποια δική μας βάση για δική μας καύχηση; Πλούσια κληρονομιά; Ναι, έχουμε. Αγίους; Ναι, έχουμε. Ευθύνες; Έχουμε πολλές. Αποτυχίες; Ναι, πολλές είχαμε και έχουμε. Χρέος προς εμάς και προς τους άλλους; Βεβαίως, έχουμε. Βάση για καύχηση δεν έχουμε. Μας δόθηκαν πολλά και δεν φανήκαμε πάντοτε άξιοι του Θεού διάκονοι. Είναι φοβερό γιατί έτσι ανάγουμε και τις αποτυχίες μας σε θριάμβους.

Ας έρθουμε όμως σε κάποια συστηματική παρουσίαση κάποιων ιδιαίτερων απόψεων του θέματός μας που θεωρούμε

φρόνιμο να τονιστούν αυτή την ώρα, μπροστά στα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε.

II

Στις αρχές του αιώνα ο διαπρεπής Γερμανός θεολόγος Adolf Harnack, στο βιβλίο του *Περί της ουσίας του χριστιανισμού* (1913), χαρακτηρίζει την Ανατολική Ορθοδοξία ως «κοινωνία λατρείας», κάτι σαν αυτό που ήταν οι Μυστηριακές Θρησκείες στην αρχαιότητα, μια μυστηριακή κοινωνία με καθορισμένο δόγμα και τυπικό, χωρίς τα προφητικά χαρακτηριστικά του ευαγγελικού κηρύγματος για το Θεό ως Πατέρα και ως του τελικού σκοπού του κόσμου, της βασιλείας του Θεού. Βέβαια, ο Harnack γνώριζε καλύτερα τη Ρωσική, όχι την Ελληνική Ορθοδοξία. Και επικρίθηκε για άγνοια της «Ευαγγελικής Ορθοδοξίας» που εκφράζεται όχι μόνο στους βίους των αγίων της εκκλησίας μας, σε κάποιες χαρακτηριστικές απόψεις του ανατολικού μοναχισμού, αλλά και σε μεταρρυθμιστικά μέσα στην Ορθοδοξία κινήματα. Οι Ρώσοι θεολόγοι εξανέστησαν ιδιαίτερα και, χωρίς δυσκολία, ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ έδειξε τις θεολογικές και άλλες κινήσεις εντός της Ρωσικής Εκκλησίας, ιδίως μετά τους Ναπολεόντειους πολέμους, με στόχο τη μεταρρύθμιση και την αλλαγή, χωρίς τελικά να επισημαίνει αν κατέληξαν κάπου οι αιτήσεις αυτές. Καταβλήθηκε προσπάθεια να δειχθεί πως η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν είναι μια νεκρή, σχεδόν μαζική κοινωνία λατρείας, αλλά ένας πνευματικός οργανισμός που όχι μόνο στα λόγια των αρχαίων κειμένων της, αλλά και στη ζωή και τη δράση της κινείται προς την πραγματοποίηση της διδασκαλίας του Ιησού περί της βασιλείας του Θεού. Επρόκειτο κάθε φορά για το ίδιο πράγμα: άρχιζε κάτι για κάποιο καλό αποτέλεσμα που τελικά δεν ερχόταν για κάποιο λόγο ποτέ. Το ερώτημα όμως παρέμεινε: Πώς θεολόγοι, όπως ο Harnack, εί-

ναι δυνατόν να αναλύσουν την Ορθοδοξία ως κοινωνία λατρείας. Στο γράφοντα, που στα εφηβικά του χρόνια υπέστη την επίδραση των θρησκευτικών οργανώσεων, η περιγραφή της Ορθοδοξίας από τον Hagpack εμφανίστηκε ως λαθεμένη. Αν όμως επιμένω στο ερώτημα: τι τον ώθησε να καταλήξει σε μια τέτοια περιγραφή, είναι γιατί και εγώ ο ίδιος έχω προβληματιστεί από ορισμένα φαινόμενα της δικής μου θρησκευτικής πείρας, παρά το γεγονός ότι η βιωματική μαρτυρία μου δεν υπήρξε απλώς κοινωνία λατρείας. Εδώ ενδιαφέρουν αυτοί οι προβληματισμοί, και όχι οι ισχυρισμοί του Hagpack καθεαυτούς, που περιγράφουν όχι εξαιρέσεις, αλλά κρατούντα φαινόμενα.

Και με έχει όχι μόνο παραξενέψει, με έχει τρομάξει η ιερότητα που έχει αποκτήσει το «εκκλησιαστικό τυπικό» για μας. Η ιερότητα της μορφής, των λόγων και των κινήσεων, δίνει την εντύπωση πως η μορφή έχει εξισωθεί με την ιερότητα του περιεχομένου. Αυτό πλησιάζει επικίνδυνα το χώρο του μαγικού. Γιατί ενώ εγώ, από βίωμα και θεολογική γνώση, βρίσκω τον τρόπο να ξεφύγω, έχω παρατηρήσει πως οι περισσότεροι ιερείς και λαϊκοί προπαντός αδυνατούν να κάνουν τις απαραίτητες διακρίσεις. Αν όμως τόσοι άνθρωποι αδυνατούν πλήρως να αντιληφθούν το ιστορικό συμβολικό βιβλικό στοιχείο που διαπερνά το τυπικό Μυστηρίων. (π.χ. μπερδεύουν το εσωτερικό με το εξωτερικό), ένας outsider, όπως ο Hagpack, πολύ εύκολα θα μπορούσε να χαρακτηρίσει τα τελούμενα ως ειδωλολατρικά λατρευτικά έθιμα. Το πράγμα θα θεραπευόταν, αν οι Ορθόδοξες Εκκλησίες έπαιναν να θεωρούν το εκκλησιαστικό τυπικό ως κάτι sacrosanct και προέβιαναν σε αναθεωρήσεις των λειτουργικών βιβλίων, όπως έκαναν άλλοτε και οι Βυζαντινοί μέχρι το 14ο αιώνα. Θα ξεφεύγαμε έτσι όλοι μας, οι εντός και οι εκτός, από ένα αίσθημα ακινησίας της εκκλησίας μας, μιας ακινησίας που αμυντικά επέβαλε δυσμενείς ιστορικές περιστάσεις, που αποτελεί όμως για την εποχή μας σκάνδαλο.

Το αστείο είναι ότι μερικοί θεολόγοι έφτασαν να θεωρήσουν αυτή την ακινησία ως θεμελιώδες γνώρισμα της Ορθοδο-

ξίας, ένα είδος αναφοράς στην ακινησία του αιωνίου μέσα από το πεπερασμένο του χρόνου. Βέβαια, ο καθένας μπορεί να γράφει ή να λέει ό,τι θέλει, όταν μάλιστα αυτά που γράφει με κάποιον τρόπο εντυπωσιάζουν. Η Ορθοδοξία ξέρει πως μέχρι το 14ο αιώνα είχαμε συνεχή κινητικότητα και εξέλιξη στο Τυπικό. Μήπως με την πτώση της Κωνσταντινούπολης σταμάτησαν οι δείκτες του ρολογιού της ιστορικής πορείας του τυπικού της Εκκλησίας; Έπειτα, η ακινησία του Τυπικού δεν αναφέρεται στην αιωνιότητα του Θεού και Πατέρα του Ιησού Χριστού, αλλά στην αιωνιότητα κάποιων πράξεων μέσα σε συγκεκριμένες ιστορικές περιστάσεις, που δίνουν το αίσθημα κάποιας φυγής από την αναγκαστική ροή του χρόνου. Δεν μπαίνω καθόλου στο πρόβλημα των αλλαγών του Νίκωνα στη Ρωσία, γιατί δεν είναι απλό αλλά περίπλοκο.

Για το ίδιο ζήτημα που συζητάμε, μπορεί να γίνει λόγος και από μια άλλη οπτική γωνία. Σήμερα, εξαπλώνεται, ευτυχώς όλο και περισσότερο, η γνώση της Λειτουργίας, που αποτελεί το κέντρο της θείας λατρείας στην Ορθοδοξία. Σήμερα έγιναν περισσότερο γνωστά το βιβλικό υπόβαθρο, η σχέση της Λειτουργίας με το χριστολογικό και το εσχατολογικό δόγμα της εκκλησίας, η Λειτουργία ως συλλογική πορεία του λαού του Θεού μέσα στην ιστορία και μέσα στον κόσμο. Και όμως για το πλείστο των ορθοδόξων, Ρώσων και Ελλήνων, η Λειτουργία εξακολουθεί να είναι αόριστα ένα είδος θεοφάνειας καθώς και κοινωνίας προς το θείο, όχι πολύ διαφορετικά από ό,τι ήταν στα αρχαία μυστήρια. Από το βίωμα αυτό της πλειοψηφίας των ορθοδόξων λείπει πολλές φορές εντελώς η ιστορική διάσταση της σωτηρίας, η σχέση, δηλαδή, του Θεού με την ιστορία, που οδηγεί κατά το παρόν και στο μέλλον σε κάποιες συγκεκριμένες σχέσεις προς την κοινωνία και τον κόσμο. Αυτή η μήση, που έχει τις αρχές της στην προφητεία της Παλαιάς Διαθήκης περί Θεού και ιστορίας, μέσα στο εθιμικό τυπικό της Ορθοδοξίας, που επιτρέπει την τέλεση λειτουργίας από τον ιερέα υπέρ ενός

ατόμου, κάποιου που πληρώνει για την τέλεση με σκοπό επιτυχίας κάποιας αξιομισθίας, χωρίς να είναι αναγκαία η παρουσία πιστών, μετατράπηκε από μεταμόρφωση της χριστιανικής κοινότητας στην πορεία προς τη βασιλεία του Θεού, σε μια ευάρεστη προς το Θεό προσφορά, όπως ήταν όλες οι θυσίες στον προχριστιανικό κόσμο. Εκεί περίπου έφθασε το πράγμα.

Άφησε το άλλο: Ενώ η Λειτουργία είναι συμμετοχή της κοινότητας στη βασιλεία του Θεού, μια πρόγευση της βασιλείας για να προχωρήσει η κοινότητα παραπέρα, προς το πλήρωμα που διακρίνουμε στο τέλος της πορείας, η Ορθοδοξία ανέπτυξε ένα τέτοιο τελετουργικό *luxus*, λαμπρότητας και ομορφιάς, που δεν υποβάλλει καθόλου τη Λειτουργία ως πρόγευση της βασιλείας, ως ένα σταθμό καθ' οδόν προς την πληρότητα του τέλους, όπου ο άνθρωπος θα φθάσει συνεχίζοντας τον αγώνα του, αλλά αποκαλύπτει την παρουσία ενός παραδείσου, ως αυτός να είναι εδώ και τώρα. Οι Ρώσοι ορθόδοξοι μιλούν ειδικότερα για την ομορφιά της Λειτουργίας ως αποκάλυψης της αλήθειας της Ορθοδοξίας. Αυτά όμως είναι πολύ τραβηγμένα πράγματα, αιτιολογικές θεολογικές θεωρήσεις χωρίς σοβαρό βιβλικό χαρακτήρα. Το θέμα είναι πως, αν έχω τον παράδεισο εδώ και τώρα, υπάρχει λόγος να συνεχίσω αγωνιζόμενος για κάποιο «τέλος» μέσα στην ιστορία, όπως απαιτεί το ευαγγέλιο; Μια παραδοσιακή ερμηνεία της Λειτουργίας μεταβάλλει τελείως τη σχέση της προς τους εκτός, προς τον κόσμο, όπως την ξέρουμε από τη βιβλική και την πατερική παράδοση.

Θα είμαι πολύ σύντομος: Ξέρουμε τι έγινε ιστορικά με τα παραπάνω αναφερόμενα καθώς και με πλήθος άλλων παράλληλων περιπτώσεων. Με δύο λόγια, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η βιβλική και πατερική άποψη περί της Λειτουργίας, περί των Μυστηρίων κ.λπ., έπαψε επί αιώνες να είναι κατανοητή. Υπάρχει στα βιβλία και στις συμβολικές και εικονικές πράξεις, ερμηνεύεται όμως από την πλειονότητα του κλήρου και του λαού σύμφωνα με θρησκευτικούς τύπους και θρησκευτικές έννοι-

ες, κληρονομημένες από τον προχριστιανικό ειδωλολατρικό κόσμο. Μια έτσι διοχετευμένη «ελληνικότητα», έχει σ' εμάς δημιουργήσει μια «λαϊκή θρησκεία» με σαφείς αποκλίσεις από την παράδοση. Αυτή η λαϊκίστικη τάση μέσα στην Ορθοδοξία δημιουργεί σοβαρά προβλήματα από τη στιγμή που η θεολογική και ποιμαντική ηγεσία της εκκλησίας σήκωσε ψηλά τα χέρια και παραδόθηκε άνευ όρων σε κάτι τέτοια λαϊκά ανάμικτα εκδηλώματα, που θυμίζουν μαζί με τον Ιησού Χριστό γνωστά ελληνικά ειδωλολατρικά ήθη και έθιμα. Πρόκειται για μια σοβαρή όψη του θέματος «Ορθοδοξία και Ελληνικότητα».

Σε ένα φίλο μητροπολίτη, είχα κάποτε παραπονεθεί γιατί άφησε χωρίς εκχριστιανισμό τα γνωστά σε όλους μας πανηγύρια, που γίνονται στην ύπαιθρο και τα νησιά μας. Μου είτε πως είχα δίκιο, μου τόνισε όμως την ανάγκη γενικότερης από την εκκλησία αντιμετώπισης τέτοιων προβλημάτων. Κι είχε δίκιο. Επειδή τον γνώριζα ως άνθρωπο ζηλωτή, είμαι βέβαιος πως δεν έκανε τίποτε, γιατί δεν βρήκε εταίρους στην υπόθεση αυτή. Η εκκλησία όχι μόνο δεν νιώθει την ανάγκη μελέτης των θεμάτων αυτών, αλλά είναι τόσο αδύνατη πνευματικά που φοβάται να αντιμετωπίσει το λαό σε οποιαδήποτε απόπειρα θεραπείας των ασθενειών του. Περιττό να αναφέρω και στη συνάφεια αυτή, πως τα έκτροπα των πανηγυριών μας έχουν αναχθεί από μερικούς θεολόγους όχι σε εκτροπές, αλλά, αντίθετα, ως χαρακτηριστικές εκφάνσεις μιας γνήσιας Ορθοδοξίας. Δυστυχώς έγινε ακόμα και αυτό. Πρόκειται για μια μέθοδο επικάλυψης των εκκλησιαστικών αμαρτιών μας, που τα τελευταία χρόνια έχει γίνει πολύ της μόδας, στοχεύει δε στο να βοηθήσει τους ιεράρχες να μην κάνουν τίποτε για τα κακώς κείμενα.

Επικρατεί φόβος και δειλία εκεί που έπρεπε η εκκλησία με παρρησία να λέει, χάριν του Χριστού, τα σύκα-σύκα και τη σκάφη-σκάφη. Ξέρουμε, επίσης, όλοι μας τι γίνεται στο λαϊκό θρησκευτικό επίπεδο με τις εικόνες. Εδώ μας ενδιαφέρει, από το όλο θέμα, η εικονολατρία που παρατηρείται σε ευρέα ορθό-

δοξα στρώματα – μια κατάσταση που σωπηρά παρακολουθείται αλλά, ως μη όφειλε, μάλλον συντηρείται από την εποπτεύουσα εκκλησιαστική αρχή. Πολλοί θεολόγοι μας, μάλιστα, στην περίπτωση αυτή, καυχώνται πως, ενάντια σε μια σημιτική και παλαιοδιαθηκική ανεικονική αντίληψη περί του θείου, η βυζαντινή εκκλησία, επηρεασμένη από πολύ πνευματικές ελληνικές αντιλήψεις, κατήγαγε θριαμβευτική νίκη υπέρ της Ορθοδοξίας με την αναστήλωση των ιερών εικόνων. Βέβαια, η εκκλησία αναστήλωσε τις ιερές εικόνες σε σχέση με το γενικότερο χριστολογικό δόγμα τους, δεν έκανε αναστήλωση της εικονολατρίας! Όμως η λαϊκή θρησκεία φαίνεται πως και εδώ, τελικά, θριάμβευσε, γιατί, σε τελική ανάλυση, κάτω από τα υψηλής στάθμης χριστολογικά επιχειρήματα της εκκλησίας, κατορθώνει παντού να περνάει τα ελληνικής θρησκευτικής προέλευσης εικονολατρικά της αισθήματα. Θυμάμαι, λοιπόν, έφηβος, τότε που κάποιες από τις θρησκευτικές μας οργανώσεις, στην ακμή τους, σωπηρά, χωρίς πουθενά να συζητείται το θέμα, έτσι από πνευματικό χριστιανικό ένστικτο, αληθινά ορθόδοξο, προχώρησαν σιγά-σιγά σε μια κάποια μεταρρύθμιση, δημιουργώντας τέτοιες συνθήκες στην εικονογράφιση και την τοποθέτηση των φορητών εικόνων μέσα στο ναό, που να αποκλείεται από μόνη της η οποιαδήποτε εικονολατρική τάση. Όταν όμως από τη δεκαετία του '50 άρχισε το γνωστό νταβαντούρι της «Νεοορθοδοξίας» περί της σημασίας του ορθοδόξου δόγματος και περί του ηθικισμού των οργανώσεων, αυτές δειλίασαν, έπαθαν κάποια ανακοπή και άρχισαν να συμμορφώνονται με το γενικότερο μοντέλο για να προστατέψουν δήθεν την Ορθοδοξία τους.

III

Στο θέμα «Ορθοδοξία και Ελληνικότητα», το πρόβλημα συζητείται στο άρθρο αυτό ελάχιστα και μόνο μέσα στο χώρο της σχέ-

σης των βιβλικών εννοιών προς τις ελληνικές φιλοσοφικές κατηγορίες. Το ουσιαστικότερο όμως μέρος του ζητήματος έγκειται στη σχέση της ορθόδοξης πίστης προς δοξασίες, ήθη και έθιμα της ελληνικής ειδωλολατρικής θρησκείας. Ο Θεοδώρητος ο Κύρου έχει γράψει κατά των συγχρόνων του νεοπλατωνικών επικριτών του χριστιανισμού μια μελέτη με τίτλο *Ελληνικών νοσημάτων θεραπευτική*. Προσπαθεί να δείξει πως η χριστιανική βιοθεωρία όχι μόνον ανταποκρίνεται στις ευγενείς αναζητήσεις του αρχαίου κόσμου, αλλά και τις ξεπερνάει. Ακολουθώντας μια μεθοδολογία της εποχής του, ο Θεοδώρητος, γνώστης λαμπρός της ελληνικής φιλολογίας, προσπαθεί να δείξει πως τα κύρια δόγματα του χριστιανισμού έχουν τις απαρχές τους στην ελληνική φιλοσοφική σκέψη! Δεν σταματάει όμως εδώ. Την υιοθέτηση από την εκκλησία θεσμών, όπως η λατρεία των μαρτύρων, υπερασπίζει έναντι των κατηγορών νεοπλατωνικών φιλοσόφων, υπενθυμίζοντας την ελληνική λατρεία των «ηρώων». Και ούτε λίγο ούτε πολύ υπεραμύνεται με δύο λόγια το εξής: Γιατί επικρίνετε τους χριστιανούς για τη λατρεία μαρτύρων; Εσείς δεν έχετε τη λατρεία των ηρώων, για μερικούς από τους οποίους δεν έπρεπε να έχετε καθόλου καλή γνώμη; Συγκρίνονται οι δικοί σας ήρωες με τους δικούς μας μάρτυρες; Αυτή η συλλογιστική επικρατεί πάνω σε ένα μεγάλο αριθμό θρησκευτικών θεμάτων και δείχνει πολύ καθαρά πώς σιγά-σιγά παρεισέφρησαν μέσα στην εκκλησία πολλά στοιχεία της αρχαίας ελληνικής θρησκείας και πώς μια απολογητικά προς τον Ελληνισμό στραμμένη θεολογία ήλθε να τα βαπτίσει χριστιανικά και να τα δικαιώσει. Ήταν όμως δυνατό να βρεθεί κάποια χριστιανική δικαίωση για τέτοιες απόψεις;

Υπάρχει ολόκληρη φιλολογία επί του θέματος αυτού. Σε άλλη μας εκτεταμένη μελέτη με τίτλο *Η θρησκεία των Ελλήνων*, (1983), παραθέτουμε γνώμες Ελλήνων και ξένων ερευνητών και λογίων επί του θέματος αυτού. Δεν θα ασχοληθούμε εδώ με το θέμα, αλλά με τα συμπεράσματα εκείνης της μελέτης περί της θρησκευτικότητας του ελληνικού λαού. Είναι μάλλον αποκαρ-

διωτικά. Κι αυτό δεν αφορά μόνο την επίδραση της αρχαίας ελληνικής θρησκείας επί της δικής μας λαϊκής χριστιανικής θρησκευτικότητας. Πιο θλιβερές είναι οι διαπιστώσεις που αφορούν τις περί χριστιανισμού εθνικιστικές αντιλήψεις μιας μερίδας καλοπροαίρετων διανοούμενων, ανθρώπων ομοεθνών μας. Βέβαια, στο χώρο της λαϊκής αγροτικής θρησκευτικότητας πρέπει να συντελέστηκαν μετά το '60 κάποιες αλλαγές με την εισβολή, προπαντός στα τουριστικά μέρη, της εκκοσμίκευσης, δεν υπάρχουν όμως σχετικές μελέτες. Η λαϊκή χριστιανική ευσέβεια, επικουρούμενη γενικά από τον κληρονομικό πλούτο της «ελληνικότητας», φαίνεται πως βαδίζει μάλλον σταθερά το δρόμο της, περισσότερο ή λιγότερο άσχετη προς τα μεγάλα θέματα του χριστιανισμού – περί της βασιλείας του Θεού και περί του κράτους του σατανά, περί της αμαρτίας και της χάριτος, περί της εκκλησιαστικής κοινωνίας, περί της αγάπης και της ελπίδας του χριστιανού για τον κόσμο και τον εαυτό του. Δυστυχώς, και οι θρησκευτικές οργανώσεις δεν μπόρεσαν καθόλου να αντιμετωπίσουν το ζήτημα αυτό ανοιχτά. Άφησαν την ύπαιθρο στα χέρια των επισκόπων, ενώ αυτές περιόρισαν τη δράση τους στα αστικά κέντρα με τον οργανωμένο σύλλογο και την αίθουσα με τις ποικίλες εκεί συγκεντρώσεις, την εξομολόγηση, κ.λπ. Θυμάμαι τα παράπονα φίλων μητροπολιτών για το ότι οργανωσιακοί ιεροκήρυκες της επισκοπής των δεν έβγαιναν στα χωριά να επικοινωνήσουν θρησκευτικά με τον κόσμο. Έμεναν στην πρωτεύουσα του νομού ή της περιοχής και εκεί ανέπτυσσαν ό,τι αξιόλογο απέδιδε η δράση τους. Και προσωπικά είχα διαπιστώσει πως τα παράπονα ήταν δικαιολογημένα, δεν έβγαιναν όμως στα χωριά αυτοί οι ιεροκήρυκες όχι γιατί δεν ήθελαν, αλλά γιατί δεν μπορούσαν να επικοινωνήσουν πραγματικά με τους ανθρώπους της υπαίθρου, τους φαίνονταν λίγο-πολύ ξένοι, σαν κάτι άλλο· σαν κάτι που δεν τους καταλάβαινε.

Ξέρω ποιες αντιρρήσεις θα φέρει κάποιος στα παραπάνω: καλά, μπορούμε να ξεχάσουμε ανθρώπους, όπως τον Μακρου-

γιάννη και τον Παπαδιαμάντη; Η απάντηση είναι: όχι, δεν μπορούμε να τους ξεχάσουμε, είναι πολύ αξιόλογες, ιδιάζουσες όμως και *suigeneus* οι περιπτώσεις αυτές! Όλοι οι άνθρωποι δεν μπαίνουν στο ίδιο καλάθι ούτε μετριούνται με το ίδιο μέτρο. Δεν μπορούμε όμως, με βάση είτε τον Μακρυγιάννη είτε τον Παπαδιαμάντη, να κατανοήσουμε τη θρησκεία του Έλληνα αγρότη. Προσφέρουν υλικό άφθονο, όχι συμπεράσματα. Το ιδιάζον δεν μπορεί να γίνει το μέτρο του γενικού. Γι' αυτό θεωρώ την προσπάθεια, με βάση τα παραπάνω, κάποιων θεολόγων μας να ερμηνεύσουν ευαγγελικά τη λαϊκή θρησκευτικότητα όχι μόνον ως λαθεμένη αλλά και μάταιη, ένα είδος ελληνολατρίας που θυμίζει πολύ τους σλαβόφιλους, και γι' αυτό κάτι ζημιογόνο για την εκκλησία.

Αλλά και σε ένα λίγο-πολύ συγκεκριμένο χώρο της διανόησης μας «η Ελληνικότητα» έχει κάνει θραύση. Σε μια ομάδα αφελών διανοούμενων. Οι άνθρωποι αυτοί νομίζουν πως ο χριστιανισμός, η διδασκαλία του Ιησού και του Παύλου είναι μια λαϊκότερη διατύπωση της διδασκαλίας και διδασχής των μεγάλων Ελλήνων φιλοσόφων της αρχαιότητας περί Θεού, περί αθανασίας της ψυχής, περί αγάπης κ.λπ. Θα μπορούσε να πει κανείς πως η αντίληψη αυτή είναι μάλλον διάχυτη στους Έλληνες μιας γενικής μέσης μόρφωσης, όχι βέβαια σοβαρής. Είναι πολύ σαφές τι θέλω να πω, και δεν χρειάζεται παραπέρα ανάπτυξη.

Και σαν να μην έφθαναν όλα αυτά, στη δεκαετία του '50, αυτή τη φορά υπό την επίδραση των θρησκευτικών οργανώσεων και με την υποστήριξη συντηρητικών πολιτικών κύκλων, παρουσιάστηκε μια νέα παραλλαγή «Ορθοδοξίας και Ελληνικότητας», μόνο που αυτή τη φορά ονομάστηκε πιο φιλόδοξα: Ελληνοχριστιανικός Πολιτισμός. Ήμουν παρών σε κάποιες συναθροίσεις του «Πρώτου Συνεδρίου του Ελληνοχριστιανικού Πολιτισμού» και θυμάμαι πως ανέβηκαν στο βήμα ο Δημ. Μπαλάνος και ο Ευάγγ. Παπανούτσος για να εκφράσουν και οι δύο την ίδια περίπτωση αντίρρηση για τον όρο «ελληνοχριστιανικός». Είπαν, δη-

λαδή, πως ο όρος αυτός είναι μεν συνθηματικός αλλά πλήρης ασάφειας. Ασάφεια-ξεασάφεια όμως, οι κρίσιμοι τότε «μετεμφυλιακοί» καιροί χρειάζονταν το σύνθημα, το οποίο καθιερώθηκε και κρατάει μέχρι σήμερα, σε χαμηλότερους, βέβαια, τόνους. Μάλιστα, κάποιοι Μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας αναγορεύτηκαν πάτρωνες του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού», και μέχρι σήμερα δεν ακούγεται λόγος κατά την ημέρα της εορτής των Τριών Ιεραρχών χωρίς αναφορά στην ιδιότητά τους αυτή. Συνέβη το εξής, κατά τη γνώμη μου: Ενώ η προηγούμενη ομάδα της ελληνικής *intelligentia* ξεκινούσε να καταλάβει το χριστιανισμό από την ελληνική σκέψη, οι «μάγειροι» του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού έκαναν την αντίθετη κίνηση, λόγω της έντονης αλλά στενής χριστιανικής τους αυτοσυνειδησίας. Αλλά και η μία λύση και η άλλη ήταν λάθος, δεν ανταποκρινόταν στα πράγματα. Μπορεί να φτιάχτηκε κάτι που για την εποχή εκείνη μπορεί να τους εξυπηρέτησε, δεν ήταν όμως ούτε το ένα ούτε το άλλο, ούτε χριστιανισμός, ούτε ελληνισμός, ούτε πίστη στη βασιλεία του Θεού ούτε καθαρός διαλεκτικός λόγος, αλλά ένα κράμα ασαφές που θυμίζει τα ποικίλα κράματα θρησκευτικού συγκρητισμού, που βρίσκουμε στη λαϊκή θρησκεία του Έλληνα.

IV

Αν έδειξε κάτι το άρθρο αυτό, είναι ακριβώς η περιπλοκή, η σύγχυση και η αμηχανία που υπάρχει ως προς τη θρησκευτικότητα του λαού μας. Γι' αυτό πιστεύω πως ήταν μάλλον ατυχής η χρησιμοποίηση των Πατέρων της Εκκλησίας από τη νεότερη ιδίως ελληνοχριστιανική κίνηση, αφού ο κύριος σκοπός της ήταν για την εποχή εκείνη επιθετικός κυρίως και απολογητικός, αλλά καθόλου «διαλογικός» με την έννοια που ήταν κυρίως κάτι τέτοιο, δηλαδή «διαλογική», η σχέση των Πατέρων προς τα προβλήματα της εποχής τους. Σε αυτό εν πολλοίς οφείλεται και η

δημιουργικότητά τους. Οι απόψεις αυτές υποστηρίζονται από ένα σοβαρό μελετητή των Πατέρων, όπως ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, με αυτά που γράφει περί «ελληνικότητας» όχι μόνο της Ορθοδοξίας αλλά της καθόλου χριστιανικής πίστης, «ελληνικότητας», όπως υποστηρίζει, με την έννοια όχι της αφομοίωσης από αρχαιοελληνικά στοιχεία, αλλά της ορθής προσπάθειας αντιπαράθεσης προς αυτά. Αυτό ονομάζει «πατερική μέθοδο». Στην ιδέα αυτή της «ελληνικότητας» έφθασε ο Φλωρόφσκυ κατ' αντίθεση προς τους ολαβόφιλους συμπατριώτες του. Κι αυτή η «ελληνικότητα» της πατερικής θεολογίας, με αυτή την έννοια, σημαίνει τον ανοιχτό και ειλικρινή διάλογο, χωρίς φόβο και ανασχές, με την εποχή τους. Αυτό ο Φλωρόφσκυ θεωρεί ως την πρώτη ανάγκη της θεολογίας και σήμερα (γι' αυτό μιλάει πολύ συχνά στα έργα του περί «νεοπατερικής θεολογίας», με την έννοια του ανοιχτού «διαλόγου» προς την εποχή μας). Και ανοιχτός διάλογος σημαίνει χωρίς όρους διάλογος. Ούτε ο Θεός, ούτε η αλήθεια δέχονται συνάντηση με όρους! Ό,τι είναι αληθινό πρέπει να είναι και Ορθόδοξο.

Θα πρόσεξε ο αναγνώστης πως η λέξη «ελληνικότητα» έχει χρησιμοποιηθεί με πολλές έννοιες. Δεν αναφέρομαι σε συγκεκριμένους συγγραφείς και δημοσιεύματα, γιατί ο σκοπός μου είναι «διαλογικός», όχι πολεμικός. Το άρθρο αυτό θέλει ακριβώς να επιστήσει την προσοχή στην ποικιλία αυτών των χρήσεων, καθώς και στο ιδεολογικό και θεολογικό ιδιαίτερο σπέρμα της καθεμιάς. Θα τελειώσω εδώ, συνδέοντας την κατακλείδα αυτού του άρθρου με την αρχή: Η Ελληνική Ορθοδοξία έχει απόλυτη ανάγκη να κοιτάξει τον εαυτό της θεραπευτικά με σοβαρότητα και ευθύνη πριν παραστήσει τον θεράποντα άλλων. Μακάρι να μπορούσαν να γίνουν και τα δύο συγχρόνως. Τα περί «ελληνικότητας» που αναπτύχθηκαν παραπάνω έδειξαν πως είναι άξιες εμπαιγμού κάθε είδους εθνικιστικές εξαλλοσύνες περί Ορθοδοξίας, όταν μάλιστα προέρχονται όχι από άσχετους ρεπόρτερ των εφημερίδων αλλά από υπεύθυνους θεο-

λόγους, που δεν ισχυρίζονται πως έχουν, αλλά πράγματι νιώθουν φόβο Θεού. Χωρίς «διαλογικό» πνεύμα, που εκπορεύεται από σαφή και στέρεα πατερικά πνευματικά ερείσματα, το καλύτερο αυτή την ώρα είναι να βοηθήσουμε τις αδελφές ομόδοξες εκκλησίες με κάποια κουτιά γάλα και μερικές υποτροφίες. Νομίζω, μάλιστα, πως τελικά αυτό είναι που έγινε. (Εδώ, η αναφορά είναι στην κρίση της Σοβιετικής Ρωσίας εν έτει 1984). Δυστυχώς, δεν φαίνεται ακόμη τίποτε νεότερο στον ορίζοντα.

**ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙ
ΤΙΚΗ ΣΤΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΜΕ
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΤΩΝ Θ. ΛΙΠΟΒΑΤΣ
-Ν. ΔΕΜΕΡΤΖΗ-Β. ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ
ΚΑΙ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΤΟΥ ΣΤΕΛΙΟΥ
ΣΤΕΜΝΗ ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΘΗΚΕ
ΣΤΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΑ
ΦΙΛΙΑ ΕΓΙΝΑΝ ΑΠΟ ΤΗ ΝΟΤΑ
D.B.S. Η ΕΚΤΥΠΩΣΗ ΑΠΟ ΤΟΝ
Τ. ΒΑΓΕΝΑ ΚΑΙ Η ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ
ΑΠΟ ΤΗ ΒΙΒΛΙΟΤΕΧΝΙΚΗ ΑΤΤΙ
ΚΗΣ ΤΟΝ ΑΠΡΙΛΙΟ ΤΟΥ 2002 ΓΙΑ
ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ
ΚΡΙΤΙΚΗ**

Για εκατομμύρια ανθρώπους, η θρησκεία είναι ένα αντίδοτο στην αγωνία που προκαλούν η ανέχεια, ο πόλεμος, ο κατακερματισμός των κοινωνικών σχέσεων και η επιτάχυνση της καθημερινότητας που επιφέρει η εξέλιξη της τεχνολογίας. Η στρόφη στο Θεό και η υιοθέτηση μορφών θρησκευτικής έκφρασης είναι μεν απόρροια της έλλειψης νοήματος και των ανασφαλειών που γεννά η κοινωνία της διακινδύνευσης, πλην όμως συντελείται σ' ένα κοινωνικό περιβάλλον που δεν επιτρέπει την επικράτηση ενός μόνο θρησκευτικού προτύπου. Το μονοπώλιο της μίας και μοναδικής θρησκείας μέσα σε μια επικράτεια διαδέχεται πλέον ο θρησκευτικός πλουραλισμός. Κατά συνέπεια η ελπίδα, η μέριμνα και η αγάπη δεν εμπίπτουν αποκλειστικά στη δικαιοδοσία της θρησκείας (και της εκκλησίας), αλλά μπορούν να βιωθούν χωρίς αναφορά στο Θεό. Χωρίς σωτηριολογικές αυταπάτες, τα υπαρξιακά ερωτήματα μπορούν να αντιμετωπισθούν και με μια *άθρησκη θρησκευτικότητα*, όπως και με μια θρησκευτικότητα χωρίς θεό ή ακόμη και χωρίς εκκλησία. Αυτό προϋποθέτει την άσκηση των σύγχρονων ατόμων στη δρώσα εμπιστοσύνη απέναντι στον άλλο, στο πλαίσιο μιας ανοικτής κοινωνίας πολιτών.

