

Θάνος Λιτοβάτς*

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 αξιών 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 εγγλέεικο λόγο του φιλελεύθερου καπιταλισμού και του άρχοντα ατομικισμού. Μετά τον πόλεμο, παρόλ' αυτά 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 φιλέλευθερισμό. 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 περικοπής και απόρριψης του «κόσμου-όπως-είναι». ²

* Καθηγητής Πανεσίου Πανεπιστημίου.

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

2. B. M. Brunnik, 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 θεμελιωδών εννοιών του Δικαίου,³ ξεκινώντας από ορισμένες αξιωματικούς τύπου διαπιστώσεις. Αναφέρω ορισμένες: «Υπεύθυνος κυρίαρχος (Souverän) είναι όποιος αποφασίζει (ορίζει) την κατάσταση εκάστου ανθρώπου»,⁴ «Το κύριο (πολιτικό) πρόβλημα είναι η πραγμάτωση του Δικαίου»,⁵ «Auctoritas, non veritas fecit legem»,⁶ «Όλες οι θεμελιώδεις 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 αιώθει, ότι δηλαδή όλοι οι θεωρητικοί του Πολιτικού συγκροτούν τις θεωρίες τους αναφερόμενοι ζητά ή άρνητα σε μια έννοια του Θεού.

Ο C. Schmitt συνειδητά πηγώνει ένα βήμα παραπέρα, υπερεκτιμώμενος με αυτήν την παραδόση. Θεωρεί ότι υπάγεται μια δομική αναλογία ανάμεσα στις θεμελιώδεις έννοιες του κράτους και του δικαίου από τη μια και αυτές της θεολογίας του κράτους και του δικαίου 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 γλυκευθεγή παραδόση, ξεκινώντας από τον Locke, παρ' όλες τις αναφορές της στην έννοια του Θεού, αιώθει την προαναφερθείσα αναλογία.

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

3. B. N. Elias, *Was ist Soziologie*, München 1970. M. Foucault, *Die Archéologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973. Και οι δύο αυτοί συγγραφείς ερμηνεύσαν μια ανάλυση μεθόδου.

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

5. B. C. Schmitt, σ. 27.

6. B. C. Schmitt, σ. 44.

7. B. C. Schmitt, σ. 49.

Γιαυτόμενος με τους Γάλλους θεωρητικούς της Παλινόρθωσης και της Αντεπανάστασης de Maistre και Bonald, πιστεύει ότι το «κράτος» άρχισε με τη Γαλλική Επανάσταση του 1789 και την κυριαρχία των ατομικών δικαιωμάτων. Εδώ δηλαδή θεωρεί ως το «προσταγμένο αμείπημα» της σύγχρονης νεωτερικής Δημοκρατίας την αμφισβήτηση της υπέστατης κυριαρχίας του Ενός, την υαγή της οποίας διαβλέπει ήδη στη Μεταγενέθμωση, πράγμα που γι' αυτόν οδήγησε έκτοτε σε συνεχείς εμφυλίους πολέμους.⁸

Έτσι παρ' αυτόν οι γλυκευθεγοί και οσοιαύτοές διανοούμενοι δεν έχουν ένα αοθητήριο για την «πραγματικότητα της ζωής», η οποία γι' αυτόν συνίσταται στο ότι ο άνθρωπος είναι θεμελιωδώς «κράτος/αμειπητός» και αναπαράγει επανειλημμένα τη βία και το φόνο. Επιρρίπτει δηλαδή στους πολιτικούς του ηγέτους ότι δεν θέλουν να τα δουν αυτά και απορρίπτουν τον διωτικό, αποκαλυπτικό, βίαιο χαρακτήρα της «απόφασης» του υπέστατου κυρίαρχου. Ο C. Schmitt ονομάζει την απόφαση που είναι υποκείμενο παίρνει κάτω από εξαιρετικές, υπεξεκτικές συνθήκες, μια «ηθική απόφαση εκ του μηδενός». Εδώ εκκοσμικεύει το υπεξεκτικό, ηθικό, ατομικό «είτε-είτε» του S. Kierkegaard,⁹ μεταθέτοντάς το ανεπίτρεπτα στον πολιτικό/νομικό χώρο. Προτιμάται δε ένα ραδιοματικό υποκείμενο, που επιβάλλει εκ των ένω την ενόητα του κόσμου μέσω της ενόητας της δικαιοσύνης τώσης και γι' αυτό το λόγο το υποκείμενο πρέπει να είναι το ίδιο ενιαίο, αυτοκυριαρχούμενο και μονολιθικό.

Η αυθαίρετη, ανεξελέγκτη απόφαση είναι έτσι το δομικό στοιχείο που ορίζει γι' αυτόν το Πολιτικό ως τη (φραντσιστική) υγέση «φύλου-εχθρού»¹⁰ μέσω έσχατων (πολεμικών) μέσων. Τέλως στόχος του υπέστατου κυρίαρχου είναι η τάξη και η

8. Εδώ ο C. Schmitt συμμοφεί εκ του αντιθέτου με τον Hegel, ο οποίος υγθά δεινέ στην κυριαρχία της σύγχρονης ατομικής ελευθερίας την προεστατική ελευθερία, ηθική, ατομική συνειδητοποίηση.

9. B. S. Kierkegaard, *Entweder/oder*, Köln 1985.

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

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

Ο C. Schmitt επαναλαμβάνει ως θεμελιώδη τη γήση του Hobbes: «Jesus is the Christ». ¹¹ Αυτή η γήση συνοψίζει για τον Hobbes τον ελάχιστο κοινό παρονομαστή πίστης για όλες τις χριστιανικές εκκλησίες και ομάδες, τις οποίες ο υπέτατος κυρίαρχος αναγκάζει να τον παραδεχθούν, προκειμένου να μην υπάρξει θεοκρατικός και ιδεολογικός πόλεμος ανάμεσά τους. Ο C. Schmitt εμμένει στη γήση ως εξής: οι χριστιανοί δεν μπορούν να αναμένουν άλλη μορφή σωτηρίας στο παρόν και στο μέλλον, η χρονικότητα, η ιστορία, η ουτοπία και η εσχολογία του μέλλοντος καταργούνται ως αναρχικά του status quo της Παρουσίας, το οποίο έτσι «εγγνύται» ο ίδιος ο Χριστός. Γι' αυτό το λόγο ο C. Schmitt υποθέτει αντισημιτικές θέσεις, γιατί βλέπει στην ιουδαϊκή, μεσαιωνική ελπίδα για μια δίκαιη κοινωνία το κατεξοχήν αναρχτικό στοιχείο, ¹² και ταυτίζει αυθαίρετα τις διάφορες (ορθόδοξες και ετεροδόξες) ιουδαϊκές παραδόσεις με την Επανάσταση και τη δυνάμει Γνώση.

Ωστόσο, ο C. Schmitt, στα πρώιμα κείμενά του δεν έχει ακόμα καταλήξει στις θέσεις αυτές. Το 1917 ζητάει να βρει εκείνο το σημείο δράσης, όπου ακόμα παραδέχεται το πρωτόν του Νόμου απέναντι στην εξουσία, έτσι ώστε οι νόμιμες «επιβάλλονται» στο Είνα. 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 Vienteljahrsschrift*, 1917, τεύχος 1, σ. 52.

άποψη ότι στον καθολικισμό η εκκλησία, ως η ανεγκάλη, θεομική διαμεσολάβση ανάμεσα στους ανθρώπους και το Θεό, επιβάλλεται να είναι «παγούσα, ορατή» στον κόσμο. Όμως εδώ προβληματίζεται για το διφορούμενο χαρακτήρα της «ορατότητας» της εκκλησίας, εφόσον για τους πεπερασμένους και αματωλούς ανθρώπους υπάρχει πάντα μια διαφορά ανάμεσα στην ουσία και το φαινόμενο. 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 διφορούμενο της Διαφοράς ως κάτι το «αβάσταχτο» και έσπευσε να αντικαταστήσει την ορατότητα με τη στατική, απολύτως Ανεπαράστατη/Αντιπροσώπευση (Representation), που έγινε έκτοτε μια έννοια-κλειδί για τη θεωρία του. Αυτή η Αναπαράσταση σήμαινε τότε ότι ο Θεός, ως μη ορατός, παραδίδει ολικά και τελειδικά την υπέρτατη Αυθεντία για τη λήψη αποφάσεων για τα εγκόσημα και τα πνευματικά στον αντιπρόσωπό του επί της γης, στον προκαθήμενο της καθολικής εκκλησίας. Εδώ υπάρχει στον C. Schmitt μια αυτονόηση της Αναπαράστασης/Αντιπροσώπευσης απέναντι στο υποκείμενο που αντιπροσωπεύεται, το οποίο είναι ο ίδιος ο Θεός. Να μεν ο Θεός εγγνύεται με την Αλήθεια του δόγματος την Αυθεντία της Αντιπροσώπευσης, ωστόσο ο εμφανώς βεβαιωμένος τρόπος που ο C. Schmitt συγκαλύπτει το αλχυστικό κενό της Διαφοράς ανάμεσα στην ουσία και το φαινόμενο, τον οδηγεί στο σημείο του να καταστήσει το Θεό «ανήμπορο», «όμηγο» ενός υποτεχνικού Λόγου. Αυτό συμβαίνει όταν τονίζει ότι ο Θεός μόνο «βασιλεύει» ενώ

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

ο αντιπροσωπός του «καυβερνά», δηλ. «λύνει και δένει» δικτατορικά.¹⁵

Ακριβώς εδώ ο C. Schmitt μεταθέτει και εκκοσμικεύει τον προβληματισμό αυτό στον πολιτικό χώρο, ενόπλια στους κοινοβουλευτικούς συμβιβασμούς που, κατά τη γνώμη του, μεταθέτουν κατά 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 βαθύτερη, συστηματικής φύσης και δεν ξεπερνιέται με νεοεξουσιαστικό τρόπο, ο οποίος αντίθετα θα μεγάλωνε το χάος. Η έλλειψη «τέλειξης λόγου» παύγει, ωστόσο, μια δυσφορία και φαντασιώσεις βίαιης υπέδρασης αυτής της «ανικανότητας». Έτσι, ο C. Schmitt αντανακλά ένα σκληρό λόγο του Κυρίου/δικτάτορα ενάντια στο Λόγο της θεκρατικής Γνώσης,¹⁶ που κυριαχεί στη νεοεργικότητα: δηλαδή το διαδικαστικό φορμαλισμό ενός συστήματος (οικονομικών, διοικητικών) σχέσεων, που μπορεί να προοιήσει ορθολογιστικά μερικώς την προεργασία της Ελευθερίας και της Δικαιοσύνης και βραδύνεται επάνω στην έννοια της εμπίστοσύνης ανάμεσα στους πολίτες. Αλλά επιτέλεον εγγυάται τα ατομικά τους δικαιώματα, για τα οποία, παρ' όλη την κυριαρχία του καπιταλισμού, υπάγχει ξωπτανή η ελπίδα ότι προοδύν να υλοποιηθούν στο μέλλον μ' ένα καλύτερο, δικαιότερο τρόπο.

Όμως ο C. Schmitt, όπως όλοι οι δεδηλωμένοι αντιδημοκράτες, τα απορρίπτει όλα αυτά, καταργώντας την κατάργηση της αυτοδυναμίας του Πολιτικού και την υποταγή του στο «σύστημα» του καπιταλισμού και της τεχνολογίας (όπου το «σύστημα» είναι μια γνωστική προέλευσης έγνοια). Παράμενους θεμελιικά αντιρριδιαδικός, «μυοναρχισμός», θυσιάζει κάθε

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

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

εσχολογημένη ελπίδα ενός ανοιχτού, δικαιότερου μέλλοντος στην απολήθυμένη Αντιπροσώπηση, εφόσον δεν πιστεύει σε καμιά συμπίλωση/λύτωση 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 προβάλει εμπόδια στην καύσωση του Αντίχριστου.¹⁷

Παρ' όλα αυτά ο C. Schmitt εντόπισε μια κύρια απορία του Πολιτικού στη νεοεργικότητα: την επίτευξη της ενότητας και την ειρήνευση ενός πολιτικού χώρου, ενόπια στις κεντρικές δυνάμεις της εξουσιαστικής και του πατριουλαρισμού. Η σημερινή κλίση αποτελεσματικής διακυβέρνησης αλλά και η κυριοβήτηση της ίδιας της υπέδρασης κυριαρχίας του εθνικού κράτους σε πολλά σημεία της Γης, διαφαίνεται με δαματικό τρόπο στις περσιτώδες αυτονομίησης τρομοκρατικών υποομάδων και στη διαιώνιση καταστάσεων, όπου δεν επικρατεί ούτε κερηρυγμένος «πόλεμος» ούτε ασφαλής «ειρήνη». Κάθε «απόφαση» που λαμβάνεται στην πολιτική, σημαίνει ότι ενέχει πάντα και το γίγχο 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 εβρεϊών 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. Bλ. 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. Bλ. C. Schmitt, *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-51*, Berlin 1991, σ. 37.

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

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

Με αυτό τον τρόπο εγγιγνέει αυθαίρετα τον καθολικισμό, απομονώνοντας και απολειτουργώντας μόνο τα αυταρχικά, μοναρχικά στοιχεία του, τα μόνα τα οποία και υιοθετεί. Ωστόσο εντόπισε το ότι ο Θεός του καθαγού 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 αθεϊστικό,²⁰ ως εκείνη την εγγιγνεία 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 καισαροκρατισμού, εφόσον ο Ευσέβιος της Καισαρείας²¹ θεμελίωσε την πολιτική θεολογία στο Βυζάντιο, όπου ο αυτοκράτορας θεωρείτο ως «Ισχυρότολος» και ασκούσε θεοκρατικό λειτουργήμα.

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

20. B. Th. Hobbes, *Leviathan*, Κεφ. 42. E. Fromm, *Das Christologium*, München 1984. Ο Fromm υποστηρίζει την αθεϊστική στάση από «τ' αδιόρατο».

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

νημίες δικαιωβέγνησης της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης (και κάθε Δημοκρατίας), αποδίδοντας τες αποκλειστικά στο συμβολικό, διολογικό 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 γιζική Δεξιά όπως και στη γιζική Αριστερά.

Ο C. Schmitt δείχνει το 1946/47, την περίοδο της φυλάκισής του λόγω της υποστηρίξεώς του στο III Reich, πως αυτοεγκαταλήφθηκε σε μια στάση απελπισίας, έτσι ώστε ο κόσμος εμφανίζεται εδώ ως ένα «έκπτωμα», 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, αλόγιστο ον. Αυτή η στάση βασίστηκε επάνω στην απόρριψη του θείου 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. B. Th. 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. B. E. Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem», στο του ίδιου, *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 αιρεθεί πολιτική πράξη. Ωστόσο, πέραν από τους συνηθισμένους 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 στηρίζαν τη λεγόμενη «θεολογία της απελευθέρωσης» πάνω στο ότι η τριαδική και η σταυρική θεολογία αποδέχονται μια «θεολογία της δόξας», που οδηγεί στην ιδεολογική στηρίξη 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 εγγελευσιτοποιήσει 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 εγμηνείες του δόγματος ξεκινάνε είτε από την υπερίσχυση της δομικής ενότητας της έννοιας του Θεού και την υποτίμηση της ιστορικής, εσχολογικής Αποκάλυψης είτε από το αντίστροφο. Η δυοκομία έγκειται στο να συνλάβει 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-μίμνη-

der christlichen Demokratie, München, 1975. Μια κριτική εγμηνεία 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. Celmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München 1970.

24. B. 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 έμφυτος» (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 εγμηνεία του αποκλεισμένου Λόγου του Θεού, στη Γραφή και στην ελευθερία αυτοδέσμευση του υποκειμένου.

Οι δυνατότητες χρήσης του τριαδικού δόγματος ως ενός καθαρά ευχριστικού μοντέλου εγμηνείας, 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 εγγελευσιποίηση 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», παρότι το τριαδικό δόγμα, με ασηχημές πολιτικές και πολιτισμικές συνέπειες.

Ο H. Kelsen, οσοιαδημογράφος συνταγματολόγος, πατέρας του Συντάγματος της πρώτης αυστριακής Δημοκρατίας, υπήρξε για τον C. Schmitt ιδεολογικός αντίπαλος. Ο H. Kelsen, εμπνεόμενος από το τριαδικό δόγμα,²⁷ το εγμήνευσε 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 τελευτάτος αυτοδεσμεύεται με την αναγνώριση του έργου συμπλήρωσης με τους ανθρώπους. Κατ' αυ-

25. B. K. Barth, ό.π., σ. 372.

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

27. B. H. 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. Εκκοσμημένοντας στη συνέχεια αυτή την εγμνησία, ο Η. Kelsen θεωρούσε ότι το κέλετος, ως υπέτατος κυρίαρχος «αυτοδιοχευέτα» στη Δημοκρατία να «αυτοδιδάλαθε» μέσα στο Δίκαιο, δηλαδή να παύσει να υπάχει η Διαφορά Δικαίου και Εξουσίας. Εδώ όμως διαφαίνονται τα όρια της εγμνησίας αυτής. Και τούτο διότι δεν μπορεί ποτέ να εξαφανιστεί αυτή η δομική Διαφορά: εδώ, παρό την ψυχολογική του παιδεία, ο Η. Kelsen έμεινε δέσιμος ενός νεοκλασσικού ιδεολογικού. Αυτό, γιατί εξιδανίκευσε το Δίκαιο, το οποίο δεν εδραιώνεται στην αλήτη, 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 θεολογίας του Μ. Weber.²⁸ Οι αναλύσεις της τελευταίας δεν σημαίνουν ότι η θεολογία αποτελεί το μόνο ή τον πιο σημαντικό παράγοντα που καθορίζει τις στάσεις και πράξεις των ατόμων μέσα στον πολιτισμό. Επίσης δεν σημαίνουν ότι οι ιδιαίτερες της των ατόμων εξαφανίζονται μέσα σε ορισμένα συλλογικά σχήματα, στάσεων και πράξεων ή ότι αυτά δεν αλλάζουν, τουναντίον. Όμως οι θεολογίες αποτελέσαν και αποτελούν πάντα έναν μεζονα «παιδργον» των κυρίαρχων φαντασιώσεων, των υπαρχιακών στάσεων και των πολιτικών ιδε-

28. Βλ. Μ. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft V. Religionssoziologie*, Tübingen 1972. Του ίδιου, *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 γενικές ολόκληρες ένα θεολογικό δόγμα, μια μυστική ή μια ασκητική πράξη.

Όσον αφορά τις πολιτικές 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 τοσαδική Ρωσία, είχε μεγάλες συνέπειες μέχρι σήμερα. Η μονομερής και αόλητη κυριαρχία της πλατωνικής/πλάτωνικής εναντιότητας/θέσης του Θεού και η φαντασίωση της «θέσης» 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 πλάτωνική έννοια του προσώπου, όπως αυτή κυριάρχησε στη Δύση. Αυτή η υπερχρή του μυστικισμού και η απόρριψη της ουδαικής κληρονομιάς επικράτησαν έπειτα από πολλές διαμάχες και την καταπίεση των αντιγινωμύτων. Μέσα ο' αυτό το ιστορικό πλαίσιο που εναλύνει η κοινωνιολογία της θεολογίας, η ψυχάνωση μπορεί να εγμνηστεί 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 τρέτος δηλαδή και η συνέχεια με την οποία αναπτύσσεται ή όχι μια ατομικότητα, χειραφετημένη από συλλογικά δεσμά, δεν είναι άσχετη από τις ιδιομορφίες της εκάστοτε επικρατούσας θεολογικής παράδοσης και των μηχανισμών που την επιβάλλουν. Έτσι, εμμέτως, η προσήκη του «και»

στο τριαιδικό 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 θεομύς 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 συγγενότητες και οι ψυχικές διασφαχές δεν απωθούνται και δεν απορρίπτονται ολικά, αλλά γίνονται μέσω του ορθού Λόγου και της καλής Θέλησης αντικείμενα διadόγου/αντιλόγου και μιας πρακτικής, ενδοκόσμιας αλλαγής των παραδοσιακών, κλειστών θεομύς. Επίσης απορρίπτονται οι καταθλιπτικές και βίαιες εκδηλώσεις 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 εκκοσμίευσης υπήρξε μόνο στη Δύση.³¹

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

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

30. Βλ. A. Bessonon, *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 νεωτερικότητά. Η ψυχική δομή αυτού του ατόμου τάλαντεύεται ανάμεσα σε ακραίες, βίαιες, αγχαικές, προοδιδρόμες καταστάσεις. Αυτές τείνουν δε σίμερα, μέσα σ' ένα άλλο ιστορικό πλαίσιο, να επικρατήσουν σε μια κορεσμένη, επιτεπτική κοινωνία και γι' αυτό η γνωστική τάση για αυτοπαράτηση και μυστική φυγή από την υπευθυνότητα των εγκοσμίων επανέχεται πάλι.

IV

Σε σχέση με την πολιτική θεολογία, ο J. Derrida ταυτίζει την κρυπτική του γραπτού νόμου με την πλάτωνική προέλευσης απολογία της κυριαρχίας του σοφού νομοθέτη.³² Όμως, η κρυπτική 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 υπολογισμένο, 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 εγγραφεί κανείς κανόνας και κανένα υποκείμενο».³³

Αυτό το ά-μετρον και υπερβατικό της Δικαιοσύνης, ως τημήτρα κάθε Νόμου και κάθε υπέσβασης 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, *Gesetzesschrift. 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.

ότητα 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 «εξασπίζεται». 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 δυναμικά βίαιο τρόπο, κάθε συγκεκριμένος νόμος απωθεί και αγνοεί. Εξάλλου, η πηγή του θετικού Δικαίου μέssa από τη δύναμη της συνήθειας, ενέχει πάντα στοιχεία αυθαισθείας.³⁴ Όμως απέναντι στους ιδεαλιστές, και ιδιαίτερα αναφερόμενος στην επαναστατική, μεσαιανική θεολογία του W. Benjamin, τονίζει τον τρομερό, διρογούμενο 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 δικαίου και τιμοδότη Θεού του ιουδαϊσμού, του οποίου, ως απεσταλμένος με «δικτατορικές εξουσίες», ο Μεσσίας αναμένεται «κάθε στιγμή» να έλθει, για να ληρώσει το ιστορικό παζελ από την απειρίστη αδικία της ιστορίας.

Ο Derrida εδώ όμως τονίζει ότι ο W. Benjamin «συνεπλάσει με εκείνο το μεγάλο αντικονσυνολογικό και αντιδιαφωτιστικό κύμα, στην κορυφή του οποίου εμφανίστηκε ο εθνικοσοσιαλισμός» στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης.³⁵ Προόκειται για το ότι τότε η κυριακή του Νόμου πασαδοθήκε από το ουτοπικό γένυμα 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 καθαγά «εξωτερικό», και αυτή η Διαφορά ως κίνηση ενέχει το διαδικαστικό και ερμηνευτικό χαρακτήρα του Δικαίου. Αυτό σημαίνει επίσης ότι η Δικαιοσύνη υπερβαίνει κάθε ιντελεκτουαλιστική/νομολογική προστάθεια καταγραφής και εγκλωβισμού της μέσα στο πλαίσιο του δικαϊκού και ηθικού υποσυστήματος,³⁶ και κάθε νομοθέτηση έχει έναν τελεστικό χαρακτήρα. Έτσι, η ελπίδα για Δικαιοσύνη έχει εδώ έναν ηθικό και πολιτικό χαρακτήρα και απορρίπτεται εξίσου τον νεοκλασικιστικό μηδενισμό όσο και την ησυχαστική αποπολιτικοποίηση.³⁷

Ο W. Benjamin έχει, ωστόσο, πάντα σταδούς. Ο J. Taubes,³⁸ ακολουθώντας τον, θεωρούσε τον εαυτό του ως έναν μεσοαντικό επαναστατή στοχαστή, αντίποδα του C. Schmitt από τα αδιόστεγά, ενώ από την άλλη εντόπιζε τη «συνγένειά» του με αυτόν στο κοινό, αποκλαστικό τους στοιχείο. Από την άλλη όμως, και ο ίδιος ο Διαφωτισμός του 18ου αιώνα,³⁹ ως γλιτικό αίτημα Δικαιοσύνης, ενείχε έντονα δυϊστικά, γνωστικά και αποκλαστικά 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 πιάσει το χαρακτήρα μιας απόλυτης, ολοκληρωτικής, ακριβιστικής 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 «τόгда». Ισχύει πάντα η ερμηνευτική επιφύλαξη, εφόσον το άπειρο αίτημα της Δικαιοσύνης υπεργράφει το ίδιο το Πολιτικό.

V

Πέρα από τη συντηρητική, την επαναστατική και τη σοσιαλδημοκρατική πολιτική θεολογία υπάγχει και η πολιτική θεολογία των πουριτανικών, καλβινιστικών κοινοτήτων στις ΗΠΑ. Εδώ το αυγουστινικό δόγμα του προκαθορισμού εγμνησθήκε μ' έναν θεμελιακό δημοκρατικό τρόπο. Ο εσωτερικός συγλωτισμός, η ανα-γέννηση και η μετάνοια του χριστιανικού ατόμου, το υποχρεώνει συγχρόνως στη συμμετοχή στα κοινά και στη δημοκρατία 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 ίσους όρους μιας πολιτικής κοινότητας. Έτσι, η πουριτανική πίστη ίδρυσε την «ομοσπονδιακή θεολογία»⁴⁰ επάνω στον εσωτερικό αυτοέλεγχο και την ενδοκόσμια ασκητική των μοναχικών αυτοέλεγχο και την ενδοεξωτερικό έλεγχο από τον Λεβιάθαν, τον υπέριστο 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. B. 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 σκλαβιάς και η είσοδος στη Γη της Επαγγελίας, δηλαδή στην ελευθερία και στην ισότητα.

Από την άλλη, η συμμοχία του Θεού με τους εκλεκτούς του βσιίζεται επάνω στη ναρμισοιστική αυτοετήρηση του μοναχικού υποκειμένου,⁴¹ που εγκλείται να ενεργήσει ενόχως. Αλλά το γέντασιακό συμπλήρωμα αυτού του διζικού απομωισμού 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, συνασθηματικής (feeling), μυστικής σχέσης με το Θεό, με το αποτελέσμα 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 συνάντηση, βσιυζόμενη επάνω σε μια έννοια του Θεού, που είναι ένα καθαρό σημάδιον, μια λέξη, ένα όνομα χωρίς περιεχόμενο. Έτσι, ο καθένος, μέσω από το προσωπικό του βίωμα, μπορεί να δώσει το δικό του περιεχόμενο σ' αυτό το όνομα. Εδώ υπάγχει το παρόδοξο μιας πολιτικής θρησκείας, που όμως δεν είναι απλά ένα αφηρημένο κατάρχευαση όπως στον Rousseau, αλλά ενέχει και κινητοποιεί δυναμικά τις ιστορικές μορφές θρησκείας, χωρίς να ταυίζεται με μια από αυτές. Αυτός ο υποκειμενισμός και οχεταισμός οδηγούν στην αμερικανική αμεσότητα της δημοκρατίας και στον κοινοτισμό. Οι «κοινοήτες» των πιστών είναι η βάση της

41. B. ό.π., σ. 119.

42. B. 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 γνωστών, 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 κλείσιμό τους σε εσωστραθείς, πατρικουλολαϊστικές και καταπιεστικές ομάδες.

Η στάση αυτή ενέχει έναν λαϊκίστικο αντι-ιντελεκτουαλισμό, έναν απόλυτο υτοκεμενισμό του «συνασθημάτος» και την τελική απόθεση της σημασίας του κειμένου των Γραφών. Όλη η ιδεολογία της «θετικής σκέψης», της «αυτοπραγματοποίησης» και της «αυτοσυνειδήσης» του μοναχικού ατόμου, οδηγεί σε τελευταία ανάληψη στον ανταγωνισμό της αγοράς. Ο υτε-οϊζιονισμός του ατόμου, η σχετικότητα των έλλογων πτεριχομένων της πίστης, ο κίνδυνος ολιόθησης από την πίστη σ' έναν προσωπικό Θεό (που αποτρέπει και το θεμέλιο της ελευθερίας και της δημοκρατίας), σε μια ασιατικού τύπου πανθειστική ή βουδιστική, ατμόσφαιρα, συνασθηματική, 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, ευέλκτου νεοφιλελευθερισμού, καθώς και με την κλίση αξιών της νεωτεργικότητας.⁴³

Αυτός ο διφορούμενος χαρακτήρας της πολιτικής θεολογίας του αμερικανικού προτεσταντισμού και οι ισχυρές γνωστικές του τάσεις δεν μπορούν να συγκληθούν τη σημερινή προσφορά του στην ίδρυση και την ανάπτυξη της αμερικανικής δημοκρατίας.⁴⁴ Αυτό το μοντέλο, ωστόσο, έχει υποτεί από το 1968 και έπειτα γνωμές με τη διάσπαση ανάμεσα σ' ένα προοδευτικό, δημοκρατικό, ουνιβερσαλιστικό 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 H. Blumenberg, ο οποίος θεωρεί ότι ο όρος «εκκοσμίκευση» και η δομική αναλογία θρησκευτικών, πολιτικών και φιλοσοφικών εννοιών, υπονοεί ότι η νεωτεργικότητα ενέχει ένα έλλειμμα νομιμοποίησης και ότι αυτό σηματοδοτεί μια έκπτωση και αποστασία από τη νόμιμη μορφή που ήταν ο πατριδοσιακός χριστιανισμός.⁴⁶ Όπως υποστήριξαν όμως ορισμένοι χριστιανοί στοχαστές, αν η νεωτεργικότητα ενέχει όντοια ένα στοιχείο απόθεσης του χριστιανισμού, τότε αυτό το απωθημένο στοιχείο ανέπτυξε ένα μεγάλο δυναμισμό, ο οποίος άφησε τα ίχνη του επάνω στις τάσεις ελευθερίας και ανανέωσης που χαρακτήριζαν τη νεωτεργικότητα.

Η βασική θέση του H. Blumenberg είναι ότι ο τονισμός του Νέου, που χαρακτήριζε τη νεωτεργικότητα, αποτέλεσε μια ύστατη και υπέριστη προσπάθεια του ευρωπαϊκού πολιτισμού στα τέλη του Μεσαίωνα, προκειμένου ν' αντιμετωπίσει ενεργητικά και δημοκρατικά τη μεγάλη πρόκληση που αποτελούσε ένα κυρίαρχο τότε εγώπημα της σχολαστικής θεολογίας. Πρόκειται για το εγώπημα της Θεοδικίας, δηλαδή το πώς δικαίω-νεται ο Θεός ως απόλυτος και παντοδύναμος, εάν ανέχεται το κακό και τον πόνο στον κόσμο. Την έννοια του «κρυμμένου Θεού» ο Blumenberg την ονομάζει θεολογικό (μοναχικό) απολυταρχισμό και της επιγράφεται μια κυριολεκτική τάση, μέσα από τη μείωση της αξίας του κόσμου και του (αμείωτο-

46. Βλ. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966,

σσ. 46, 73, 143.

λου) ανθρώπου εμπρός στα μάτια του δικαίου 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 χάριτος σε ορισμένους ανθρώπους, με στόχο τη δικαίωση/λύτωση τους.

Ο Blumenberg θεωρεί ότι απέναντι σ' αυτό το θεικό απολυταρχισμό, ένα σημαντικό μέγος 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 εξαστομικευμένης ανθρωπότητας μέσα από μια ενεργητική στάση απέναντι στη φύση και τον πολιτισμό. Ο άνθρωπος εργαζότο έτσι να εταφεί αποκλειστικά στις δυνάμεις του, δηλαδή στον ορθό Λόγο και τη θεωρητική/πρακτική περεια, προκειμένου να εξευησεί 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 υπεργήμισε τη σημασία της θεοδικίας στους τότε θεολογικούς προβληματισμούς, ενώ από την άλλη υποτίμησε και ατόμησε θεμελιακά τη σημασία που είχε τότε στη θεολογία το στοιχείο της συμφιλώσης του Θεού με τον άνθρωπο μέσω της Ενοσώκωσης, της Σταύρωσης και της Ανάστασης του Χριστού. Κατά τον Pannenberg, το πρόβλημα δεν έγκειται στη θεολογία αλλά στο θεσμό της εκκλησίας, όπως λειτουργεί 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 αντιστάθμιστος του Θεού επί Γης, αυτοεξηγήθηκε μέσω μιας συντηρητικής θετικοποίησης του δόγματός.⁵⁰ Αντλώντας από αυτό την αιτίαση μιας απόλυτης κοσμικής εξουσίας, διέγραψε κάθε στοιχείο αυτοπεριορισμού αυτής της εξουσίας μέσα από την εσχολογική επιφύλαξη μηροστά σ' ένα ανούχο μέλλον.

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

Ο Pannenberg καταδεικνύει ότι αυτή η θετική στάση που οδήγησε στη νεοτεριζότητα υπήρχε ήδη σε πολλούς σχολαστικούς νομιναλιστές και ουμανιστές, για τους οποίους η ευθεσία του Θεού, όχι μόνο δεν είναι ένα εμπόδιο για την ευθεσία 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 απεγλωβίστηκε από την ένταξη 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 απώθει ο Blumenberg. Το πιο σημαντικό στοιχείο του υπήρξε η επανασκόπηση της αμεσότητας στη σχέση του ανθρώπου με το Θεό και της ελευθερίας που πηγάζει από αυτήν, καθώς και της αυτονομίας της δικαιοσύνης από τους κυριαρχικούς θεσμούς.⁵⁴ Ο Pannenberg δεν θεωρεί το πρόβλημα της θεοδικίας ως κεντρικό, αλλά αντίθετα το ρεαλισμό των θεοσκευτικών πολέμων στο 16ο και 17ο αιώνα. Η απάντηση του ευρωπαϊκού πνεύματος στο ρεαλισμό των θεοσκευτικών πολέμων ήταν, ωστόσο, διαφορετική: όχι μόνο μια απόρριψη του θεοσκευτικού απολυταρχισμού, αλλά και μια αθέικη, ογκωτική απόρριψη του χριστιανισμού. Από εδώ ξεπήδησαν οι νεοτεργικές μορφές της Γνώσης: της παντοδυναμίας και της αυτοθεοποίησης του ανθρώπου. Αυτό έγινε μέσω της επικράτησης του εγκωσεντρικού υποκειμένου (της θεοποίησης του ορθού Λόγου και αργότερα των συναισθημάτων και των ορμών), της κατάρσεως του κράτους-Δεβιάθαν και της κυριαρχίας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, καθώς και της αυτοτροφοδότημένης τεχνολογίας. Η νεοτεργικότητα 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 νεοτεργικότητας με την εμφάνιση των νεοπαγανιστικών και ασιατικών μορφών της Γνώσης, οι οποίες ταιριάζουν στις απαιτήσεις του νεοφανελευθερισμού και της παγκοσμιοποίησης, δείχνουν και κάτι άλλο. Αν η κλασική εκκοσμίκευση σήμανε την απομάκρυνση του κόσμου, εντούτοις η επανεμφάνιση των μύθων, πρώτα το 1800, μετά το 1890 και τέλος από το 1980 και έπειτα, σημαίνει ότι στη νεοτεργικότητα

54. Βλ. ό.π., σσ. 126 κ.ε.

υπήρξαν πάντα περιδοικές προσπάθειες επαναμύθευσης του κόσμου. Σ' αυτό το σύμπλωμα της κρίσης του νεοτεργικού πολιτισμού, μια κριτική ανάγνωση του χριστιανικού μηνύματος θα μπορούσε ν' αντιπάρξει μια ενσάλακτική απάντηση.⁵⁵

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