

Πολιτική και θρησκεία στην Ελλάδα

Είναι ο θεός δεξιά;

Το θέμα

Λίγο πριν την άνοδο στην εξουσία των σοσιαλιστών και του «Λαϊκού Μετώπου» το 1936 στη Γαλλία, οι δομινικανοί μοναχοί, έθεσαν μέσω ενός από τα περιοδικά τους, τη «Διανοούμενη Ζωή». (Vie Intellectuelle), από τα πιο σημαντικά μάλιστα και με μεγάλη απήχηση, ένα ερώτημα που απασχόλησε πραγματικά αυτό που ονομάζουμε «κοινή γνώμη»: «Είναι ο θεός δεξιά;» Το περιοδικό βέβαια αναλάμβανε τη δημόσια συζήτηση¹.

Η απάντηση που έδιναν οι δομινικανοί θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής. Όχι, ο θεός δεν είναι δεξιά. Ούτε η εκκλησία είναι δεξιά. Και θεωρούσαν ότι η εκκλησία είναι πάνω από τα κόμματα και ότι κανένα δεν μπορεί να την διεκδικεί. Η εκκλησία από τη δική της πλευρά δεν θα έπρεπε να συμμαχεί με πολιτικές δυνάμεις, διότι για τους μοναχούς η θρησκεία δεν μπορεί να αποτελεί αντικείμενο πολιτικής εκμετάλλευσης. Και για να έχουμε μία κάποια ιστορική κάλυψη της όλης συζήτησης και της σημασίας της, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι όλα αυτά συμβαίνουν σε μία κοινωνία, όπου ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας² έχει ήδη γίνει στις αρχές του 20ου αι., από τους φιλελεύθερους της δεξιάς με την υποστήριξη των σοσιαλιστών. Και ότι η μετωπική σύγκρουση της πολιτικής με την θρησκευτική εξουσία πήρε τεράστιες διαστάσεις, αρχίζοντας ενάμιση αιώνα περίπου πριν, αμέσως μετά την επανάσταση του 1789³, για να κρατήσει σχεδόν μέχρι και τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο.

Μετά τις μεταβολές που έχουν γίνει στην Ανατολική Ευρώπη, αλλά και τις αναμετρήσεις των τελευταίων ετών ανάμεσα στο κράτος και την εκκλησία στην Ελλάδα, αναμετρήσεις βέβαια που σε σχέση με αυτό που είχε συμβεί στην Ευρώπη ούτε καν αψιμαχίες θα μπορούσαν να θεωρηθούν, εφόσον κράτος και εκκλησία εξακολουθούν να είναι συζευγμένοι, το ερώτημα τίθεται και για την χώρα μας. «Είναι ο θεός δεξιά;»

Πριν επιχειρήσουμε να θέσουμε παρακάτω τις απαρχές μιας απάντησης, θα θέλαμε να επισημάνουμε ότι το ερώτημα δεν αφορά την εκκλησία, αλλά τον θεό. Με άλλα λόγια, εκείνο το οποίο θα προσπαθήσουμε να οριοθετήσουμε, είναι ο τρόπος με τον οποίο ο θεός, ως εικόνα, συνδέεται με τις συλλογικές αναπαραστάσεις, τις αντιλήψεις και τους τρόπους πολιτικής συμπεριφοράς στη χώρα μας, ξέχωρα από τις αναπαραστάσεις και τις αντιλήψεις που αφορούν την συμπεριφορά του κλήρου, και ενδεχόμενα της εκκλησίας. Με άλλα λόγια το θέμα μας είναι ο τρόπος με τον οποίο έχει καταγραφεί στις μορφές πολιτικής συνείδησης των σύγχρονων Ελλήνων, η εικόνα και η «πολιτική στάση» του θεού.

Ευρώπη, πολιτική και θρησκεία. (Ένα σημείο σύγκρισης)

Στο σημείο αυτό νομίζουμε ότι είναι απαραίτητη μία διαπίστωση γενικού χαρακτήρα. Από όσα τουλάχιστον γνωρίζουμε, ούτε μία κοινωνία στην ιστορία της ανθρωπότητας, δεν εξελίχθηκε, δεν μετασχηματίστηκε ή δεν προχώρησε σε κάποια σημαντική μεταβολή, χωρίς να θρηθεί σε σύγκρουση με την άρχουσα θρησκεία ή και με κάποια ομάδα ισχυρών ιερωμένων⁴. Και τούτο αρχίζοντας από την θρησκεία της αρχαίας Ελλάδας. Η «πόλις» των Αθηναίων καταδίκασε για αθεία, για ασέβεια προς την πολιτεία, δηλαδή, τους: Αναξαγόρα, Πρωταγόρα, Διαγόρα της Μιλήτου, Θεόδωρο από την Κυρήνεια και τέλος τον Σωκράτη⁵. Το ίδιο ισχύει και για τις αρχαίες «εθνικές» θρησκείες της Περσίας και της Αιγύπτου⁶. Οι συγκρούσεις, βέβαια, αυτές στις μεσογειακές κοινωνίες, που είχαν ως αντικείμενο τη θρησκεία, συνδέθηκαν με τις μακροπρόθεσμες διαδικασίες οικουμενικοποίησης της Μεσογείου, που αναπτύσσονται πριν και μετά την μεσολάβηση του Μ. Αλεξάνδρου, και την ανάδυση του ελληνιστικού κόσμου και πολιτισμού.

Η ανάδυση του αστικού κινήματος στην Ευρώπη, η ανάδυση της αστικής τάξης και η ταυτόχρονη ανάδυση των αστικών κοινωνιών, ήρθε από τα πρώτα της βήματα σε σύγκρουση με την φεουδαρχική μεσαιωνική εκκλησία⁷. Αν τα προτεσταντικά κινήματα ήταν η πρώτη μορφή «αστικοποίησης» του φεουδαρχικού καθολικισμού, η Γαλλική Επανάσταση σήμανε την αφετηρία για την πολιτική χειραφέτηση των αστών από την θρησκεία. Η αστική τάξη αναζητά την ελευθερία της: Την ελευθερία στην διαχείριση της κοινωνίας, την ελευθερία στην οικονομική ζωή και δραστηριότητα, και επομένως την αξιοπρέπεια του ελεύθερου επιχειρηματία που δρα στο όνομα της τιμής του, στο όνομα των νόμων που ο ίδιος έθεσε⁸. Ο αστός, μέσα από τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο, την κοινωνία και τον κόσμο, πολεμά τον φεουδαρχικό μεσαίωνα, τη φεουδαρχική εκκλησία και χριστιανισμό, την φεουδαρχική δουλεία, και κυρίως τη δουλεία της ανθρώπινης συνείδησης, την υποδουλώσή της, δηλαδή, στους επαγγελματίες της θρησκείας, τον κλήρο, που την ήλεγχαν στο όνομα της μετά τον θάνατο σωτηρίας. Η Ιερά Εξέταση αποτέλεσε την φυσική συνέπεια μιας πραγματικότητας που έφτασε στα άκρα⁹.

Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι, κατά το τέλος του 19ου αι. και τις αρχές του 20ου, η συζήτηση και οι συγκρούσεις ανάμεσα στο κράτος και τα πρωτοποριακά κόμματα, από την μια πλευρά, και την εκκλησία και τις παρα-εκκλησιαστικές οργανώσεις από την άλλη, αναπτύχθηκαν καταλήγοντας στην αρχή της ελευθερίας της συνείδησης. Με βάση την αρχή αυτή, ο κάθε άνθρωπος, οποιασδήποτε κοινωνικής

τάξης και παιδείας, έχει το δικαίωμα να αποφασίσει από μόνος του για τις σχέσεις του με κάποιον θεό, οποιαδήποτε κι αν είναι η θρησκεία που αποδέχεται, αν αποδέχεται βέβαια μια κάποια¹⁰. Και εδώ οφείλουμε να διαπιστώσουμε ότι η ελευθερία της συνείδησης δεν μπορεί να εξασφαλισθεί εάν δεν υπάρχει χωρισμός κράτους και εκκλησίας, και εάν δεν γίνει γενικά αποδεκτό και νομικά ακόμη κατοχυρωμένο, ότι η πίστη σ' έναν οποιοδήποτε θεό, αλλά τόσο ο αγνωστικισμός όσο και η αθεΐα, αποτελούν καταστάσεις συνείδησης, συμβατές με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «ενάρετη» κοινωνική και πολιτική ζωή, βαθύτατα ανθρώπινη, αλλά και με όλες τις πολιτικές ιδεολογίες, οποιεσδήποτε κι αν είναι αυτές, εφόσον είναι δημοκρατικές, και με τη συμμετοχή σε οποιοδήποτε κόμμα¹¹.

Ο καθολικισμός από την άλλη πλευρά, μέσα από την συνεχή αντιπαράθεσή του με τα ρεύματα του προτεσταντισμού, ως «πολιτική ιδεολογία» του Μεσαίωνα που αποδέχθηκε και στήριξε την δουλεία, και θεώρησε ακολουθώντας κατά γράμμα την πρόταση του αποστόλου Παύλου στην προς Ρωμαίους Επιστολή, ότι «κάθε εξουσία προέρχεται από τον Θεό», (ΙΓ, στιχ. 1), άποψη την οποία επανέλαβε μάλιστα ο Πάπας Ιωάννης-Πάυλος II στο ταξίδι του στην Ομοσπονδιακή Γερμανία, τον Απρίλιο 1987, μετά την εγκαθίδρυση των εθνικών αστικών κοινωνιών είναι αναγκασμένος να μετασχηματιστεί, όπως και μετασχηματίζεται σταδιακά σε «καθημερινή θρησκεία» της ιδιωτικής ζωής. Το ίδιο βέβαια θα συμβεί και με τα προτεσταντικά δόγματα, αφού περάσουν από την πρώτη επαναστατικότητα τους στην φάση της νομιμοποίησής τους και στην συνέχεια, της ιδεολογικής κυριαρχίας τους.

Η εκκλησία και η ιεραρχία, έχοντας χάσει σταδιακά την πολιτική εξουσία, διεκδίκησαν θέσεις εξουσίας και δύναμης στους διάφορους χώρους της κοινωνίας, όπως στην οικογένεια, ή ακόμη και στους θεσμούς εκπαίδευσης, γενικότερης παιδείας και πολιτισμού. Και φυσικά στο τέλος, όπως γίνεται με κάθε μορφή εξουσίας που δεν ευρίσκεται πλέον στην κορυφή της πυραμίδας, ή έχει χάσει τον αρχικά επαναστατικό ή πρωτοποριακό της χαρακτήρα, έγιναν συντηρητικές, πολύ περισσότερο μάλιστα από την στιγμή που είχαν να προστατέψουν και να αμυνθούν για τις οικονομικές και κοινωνικές θέσεις ισχύος που κατείχαν. Εδώ ευρίσκεται ακριβώς το σημείο σύγκλισης των εκκλησιών και των συντηρητικών πολιτικών δυνάμεων στην Ευρώπη. Τα δεξιά και συντηρητικά κόμματα εμφανίζονται αλλά και είναι, όπως και πολύ συχνά ονομάζονται χριστιανο-δημοκρατικά ή καθολικά¹², ενώ ο θεός γίνεται σιωπηλά δεξιός. Θα λέγαμε πως πρόκειται για μία άτυπη μορφή πολιτικής συμμαχίας δύο συντηρητικών δυνάμεων: της εκκλησίας και των άλλων εκκλησιαστικών οργανώσεων με τις πολιτικές δυνάμεις της δεξιάς. Το παραδοσιακό μέτωπο συμμαχίας ανάμεσα στον χριστιανισμό και την δεξιά γνώρισε δύο ρωγμές. Την πρώτη στο συνέδριο του Σοσιαλ-δημοκρατικού γερμανικού κόμματος του 1891, όταν το κόμμα αυτό αποδέχεται στους κόλπους του δεδηλωμένους χριστιανούς εργάτες, και την δεύτερη, όταν ο Μωρίς Τορέζ, γραμματέας του ΚΚΓ, λίγο πριν τις εκλογές του 1936, «τείνει το χέρι», κατά την διάρκεια ραδιοφωνικής ομιλίας του, στους καθολικούς εργάτες.

Αυτά θα ήταν σε πάρα πολύ γενικές γραμμές, τα κεντρικά σημεία της ιστορίας με θέμα τις σχέσεις της θρησκείας και της εκκλησίας με την πολιτική και το κράτος στην Ευρώπη. Σήμερα η «πολιτική» του πάπα Ιωάννη-Παύλου II ανοίγει μία νέα περίοδο, της οποίας βέβαια τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της αρχίζουν να διακρίνονται και να δίδουν τις γραμμές μιας νεο-συντηρητικής θα λέγαμε κατεύθυνσης, κυρίως μετά την αναγνώριση της οργάνωσης «Opus Dei», που ξεκινώντας από την

Ισπανία του Φράνκο, συναντά σήμερα συμμάχους σε χώρες της Ευρώπης και της Αμερικής. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» βέβαια και τα ισχυρά κινήματα που συνδέθηκαν μαζί της στη Νότια Αμερική¹³ και τον Τρίτο Κόσμο, ανάγκασαν προς στιγμήν τον πάπα να υιοθετήσει θέσεις σχετικά ανανεωτικές, μόνο που τώρα οι μεταβολές στην Ανατολική Ευρώπη είναι βέβαιο ότι θα του παράσχουν νέα ερείσματα ισχύος, χωρίς όμως να μπορούμε να προφητεύουμε τίποτε το συγκεκριμένο.

Ελλάδα, ελληνισμός και χριστιανισμός

α) Στοιχεία ιστορίας

Στην Ελλάδα τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά. Η σύγχρονη κοινωνία μας δεν γνώρισε ούτε αναγέννηση, ούτε προτεσταντικά κινήματα και αντιμεταρρύθμιση που αιματοκύλησαν την Ευρώπη με πολλές πολιτικο-θρησκευτικές εξεγέρσεις και μετακινήσεις πληθυσμών, ούτε αστική επανάσταση και διαφωτισμό, αλλά ούτε και βιομηχανική επανάσταση. Στην Ελλάδα, ο ελληνικός λαός εξεγείρεται με τη συμπαράσταση και κληρικών στους κόλπους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, αλλά και στους κόλπους της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας και μετά από πολλαπλές θυσίες ιδρύει το εθνικό ελληνικό κράτος.

Κάνοντας τις διαπιστώσεις αυτές, ερχόμαστε σε άμεση αντίθεση με όσους αποδέχονται ότι υπήρξε Ελληνικός Διαφωτισμός. Εδώ θα πρέπει να κάνουμε αναγκαστικά μια μικρή παρένθεση για να αναφερθούμε στα εξής. Ο Διαφωτισμός στην Ευρώπη ήταν αποτέλεσμα ενός βαθύτατου μετασχηματισμού των δομών της οικονομικο-κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης των ευρωπαϊκών πληθυσμών, που κράτησε περισσότερο από τρεις αιώνες, αρχίζοντας από την Αναγέννηση. Αποτέλεσε, δηλαδή, την τελική πράξη ολοκλήρωσης της πρώτης φάσης ανάδυσης και σχηματισμού της αστικής κοινωνίας. Ήταν ο «καρπός» που έδωσε ο ολοκληρωτικός μετασχηματισμός του «δένδρου» των ευρωπαϊκών πληθυσμών, όταν το «δένδρο» αυτό αναδύθηκε, μετατράπηκε, σε άλλο «είδος», από φεουδαρχικό μεσαιωνικό σε σύγχρονο αστικό. Στην Ελλάδα δεν διαδραματίστηκε κανενός είδους τέτοιος μετασχηματισμός της κοινωνίας. Τα μηνύματα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού «ταξίδεψαν» στον ελλαδικό χώρο και ενεργοποίησαν τα ζώντα ελληνικά πνεύματα, όπως και τους Έλληνες του εξωτερικού. Το βασικότερο αποτέλεσμα του γεγονότος αυτού, ήταν να συνδεθεί πολιτιστικά η απελευθερούμενη ελληνική κοινωνία με την Δυτική Ευρώπη, αλλά ταυτόχρονα και με την ελληνική κλασική παιδεία, αναζητώντας ένα ισχυρό έρεισμα για την νέα ευρωπαϊκή αλλά και νεοελληνική της ταυτότητα.

Η στροφή αυτή της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας προς την κλασική παιδεία ήταν πραγματικά μεγάλης σημασίας, και εδώ οφείλονται οι ιδεολογικο-πολιτικές συγκρούσεις, όπως το γλωσσικό, που συντάραξαν το ελεύθερο ελληνικό κράτος. Μόνο που τα γεγονότα αυτά δεν αποτέλεσαν έναν «Ελληνικό Διαφωτισμό», εφόσον δεν ήταν αποτέλεσμα βαθύτατων κοινωνικών, οικονομικών και ιστορικών μεταβολών. Και τούτο φαίνεται στο ότι η κλασική παιδεία δεν ενσωματώθηκε δυναμικά στην σύγχρονη ελληνική παιδεία, εφόσον δεν δημιουργήθηκαν σχολές μελετητών που θα επεξεργάζονταν εκ νέου την παιδεία αυτή, με βάση την σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα. Εκείνο που αντίθετα έγινε, ήταν να αναπτυχθεί στο έπακρο μία άγνοια προ-

γονολατρία, και με βάση μάλιστα τα όσα είπαν σε μας για την αρχαία ελληνική ιστορία οι υπόλοιπες ευρωπαϊκές κοινωνίες. Ακόμη και σήμερα τα σημαντικότερα έργα με θέμα την ελληνική αρχαιότητα εξακολουθούν να μην είναι ελληνικά. Ενώ η ελληνική παραγωγή είναι απελπιστικά μικρή. Θα ήταν πραγματικά δύσκολο επομένως να αποδεχθούμε ότι υπήρξε Ελληνικός Διαφωτισμός. Εκείνο που υπήρξε ήταν Έλληνες διαφωτιστές που μας συνέδεσαν *ιδεολογικά* με τα πολιτιστικά ρεύματα της Δυτικής Ευρώπης και με την ελληνική κλασική παιδεία¹⁴.

Πέραν τούτου θα ήταν πάρα πολύ δύσκολο να αποδεχθούμε ότι η ελληνική ορθόδοξη εκκλησία αποτέλεσε την βάση πάνω στην οποία οικοδομήθηκε το ελεύθερο ελληνικό κράτος, όπως πολύ χαρακτηριστικά θέλουν να ισχυρίζονται πολλοί από τους επίσημους εκπροσώπους του σύγχρονου ελληνικού κλήρου. Διότι αντίστροφα, εκείνο που όχι μόνον επέτρεψε αλλά και επέβαλε την ίδρυση μιας αυτοκέφαλης ελληνικής εκκλησίας είναι η ίδρυση του ελεύθερου ελληνικού κράτους και όχι το αντίθετο. Αν η Οικουμενική Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία, με κέντρο την Κωνσταντινούπολη, εργάστηκε για την διατήρηση της ελληνικής γλώσσας και του ελληνισμού, γεγονός που κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί, το έκανε διότι δεν είχε και άλλη επιλογή. Ο ελληνισμός και η ελληνική γλώσσα αποτελούσαν και αποτελούν, θα λέγαμε, τον ίδιο της τον πυρήνα, από τον οποίο και μόνιμα αντλεί δύναμη. Προστατεύοντας και καλλιεργώντας τον ελληνισμό προστάτευε τα στοιχεία που την συντηρούσαν. Αν μειωνόταν η δύναμη του ελληνισμού το Ισλάμ θα κυριαρχούσε απόλυτα, και το Ισλάμ θα σήμαινε την εξαφάνιση του ίδιου του κέντρου της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας. Η αυτοκέφαλη, επομένως, ελληνική εκκλησία, αποτελεί πράξη του ελληνικού λαού αμέσως μετά την απελευθέρωσή του. Είναι δυνατόν να διανοηθούμε ότι η ιεραρχία του ελλαδικού χώρου θα μπορούσε να μην οργανωθεί διοικητικά, αλλά και πνευματικά, ως αυτοκέφαλη εθνική εκκλησία, από τη στιγμή μάλιστα που ο ελληνικός λαός αποτελεί το πρωταρχικό της υλικό, αλλά και το πνευματικό της θεμέλιο, όπως άλλωστε συνέβαινε και με την Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης;

Οι Έλληνες και η ελληνική παιδεία (πολιτισμός, κουλτούρα), οι δύο μαζί ως ελληνισμός, από την αρχαιότητα ως σήμερα, αποτέλεσαν, άλλωστε, την βάση και τον δυναμισμό, εκτός του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και του ελληνιστικού, του ελληνο-ρωμαϊκού και του βυζαντινού, παρέχοντας μάλιστα δυναμικές συνιστώσες με βάση τις οποίες συγκροτήθηκε και ο σύγχρονος δυτικός πολιτισμός. Με τον ίδιο τρόπο, ο ελληνισμός αποτέλεσε τη βάση, τον δυναμισμό αλλά και τη φιλοσοφική διάσταση του ανατολικού χριστιανισμού. Ελάχιστοι είναι οι μεγάλοι δάσκαλοι του πρώτου και του ανατολικού χριστιανισμού, και από εκείνους που τον μετέδωσαν, οι Απολογητές για παράδειγμα, και οι πατέρες της εκκλησίας που τον οργάνωσαν ως θρησκεία, των οποίων η βασική παιδεία και η φιλοσοφική κατάρτιση δεν ήταν ελληνική ή και ελληνική¹⁵. Ο ιουδαϊκός χριστιανισμός των παραβολών και της ζωής του Ιησού Χριστού, πολύ δύσκολα θα μπορούσε να εξελιχθεί σε φιλοσοφικό σύστημα και να γίνει η οικουμενική ελληνική χριστιανική θρησκεία, που κυριάρχησε στη Μεσόγειο από τον 4ο αιώνα και μετά, εάν δεν είχε συμμετάσχει σ' αυτό όλος ο δυναμισμός του ελληνικού πολύμορφου θρησκευτικού συναισθήματος και του ελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού της ελληνιστικής και της ελληνο-ρωμαϊκής περιόδου.

Πάνω σ' αυτό δεν μπορούμε να αναφέρουμε παρά δύο μόνο βασικά στοιχεία, και πολύ σύντομα μάλιστα. Τις βασικές, «κομβικές» θα λέγαμε, θρησκευτικές αναπαρα-

στάσεις/αντιλήψεις που αναδύθηκαν και κυριάρχησαν κατά τις δύο αυτές περιόδους, από τη μια πλευρά, και τα φιλοσοφικά ή και φιλοσοφικο-θρησκευτικά ρεύματα, από την άλλη. Τρομακτικής, θα λέγαμε, σημασίας είναι οι αντιλήψεις/πεποιθήσεις του «θεού σωτήρα» που αποδίδονται στους Δία, Απόλλωνα, Ασκληπιό, του «παντοδύναμου θεού», που αποδίδονται επίσης στους Δία και τον εξελληνισθέντα αιγυπτιακό θεό Σάραπι¹⁶, της «προσωπικής» ή «ατομικής σωτηρίας», σε αντίθεση με την «συλλογική σωτηρία» που πρότεινε κατ' αρχήν η αρχαία «πολιτική» θρησκεία των ελληνικών «πόλεων»¹⁷, και της «Θείας Πρόνοιας» που μπορεί να διέπει την ζωή των ανθρώπων, και της οποίας ο Ασκληπιός αποτέλεσε την προσωποποιημένη της έκφραση, όπως και ο Δίας¹⁸.

Ιδιαίτερης σημασίας είναι, επίσης, οι ευρύτατα διαδεδομένες αντιλήψεις της «άμεσης σχέσης» ή «ενότητας» του ανθρώπου με το θείο, των οποίων η αρχή ευρίσκεται στις αρχαίες ελληνικές αντιλήψεις, όπως της «ομοίωσης» με τον θεό του Πλάτωνα¹⁹, «Θεαίτητος», και της «θεοποίησης» –θεός γενέσθαι, θεοποιείσθαι, (απο) θεωθήναι, αποθέωσις– γνωστότατες σε όλη την αρχαιότητα, όπως και εκείνης που δέχεται την νίκη πάνω στον θάνατο, μέσω ενός θανάτου και ανάστασης ενός κάποιου θεού, που είναι δεδομένη στον μύθο αλλά και την μυστική λατρεία των θεών: Διόνυσο, Άττη, Περσεφόνη και Άδωνη²⁰. Η σημασία της τελευταίας αυτής αντίληψης, φαίνεται και στο γεγονός ότι, κατά την μύηση στις ελληνικές και ανατολικές μυστηριακές λατρείες οι μυσήμενοι υποβάλλονται συχνά σε συμβολικό θάνατο και ανάσταση. Σημαντικό είναι, επίσης, ότι ήδη από τους ελληνιστικούς χρόνους γίνονται ευρύτατα παραδεκτοί οι τίτλοι θεών όπως: «Κύριος», «Φιλάνθρωπος», «Πανάγαθος», «Ύψιστος», «Πολιούχος», «Πελαγία», κλπ.²¹.

Όσον αφορά τα φιλοσοφικά ρεύματα, χωρίς την ανάπτυξη των οποίων ο ιουδαϊκός χριστιανισμός δεν νομίζουμε ότι θα μπορούσε, όπως είπαμε, να αναπτυχθεί και να πάρει τη μορφή της οικουμενικής ελληνικής χριστιανικής θρησκείας, πριν απ' όλα θα πρέπει να αναφέρουμε την καταπληκτική ελληνική φιλοσοφική συζήτηση, ευρύτατα διαδεδομένη αργότερα, με θέμα την «ψυχή», συζήτηση την βάση της οποίας έθεσαν οι Πλάτων, Επίκουρος, Αριστοξένης²², και στη συνέχεια τις μεγάλης εμβέλειας Σχολές: Των Κυνικών, με τα δύο τους ρεύματα μετά τον 1ο π.Χ. αιώνα, των Επικουρίων²³, των Νεο-πλατωνικών, των Πυθαγορείων, των Γνωστικών και κυρίως των Στωικών.

Η σύγχρονη ελληνική κοινωνία, επομένως, οφείλει την ανάδυσή της, μετά την εθνική επανάσταση του 19ου αιώνα, στην πορεία του ελληνικού λαού και στον δυναμισμό της παιδείας του. Δεν θα μπορούσαμε να δεχθούμε ότι οφείλεται στην δράση της ορθόδοξης εκκλησίας. Ο ελληνισμός, άλλωστε, αποτελεί μία από τις αρχαιότερες και ισχυρότερες πολιτιστικές δυνάμεις της Μεσογείου και του παγκόσμιου πολιτισμού. Η ιστορία του έδειξε ότι μπορεί να αναγεννιέται και να αναγεννιέται μέσα από την μοναδική του ικανότητα να μετασχηματίζεται και να εξελίσσεται, δημιουργώντας νέους πολιτισμούς. Ο ανατολικός οικουμενικός ορθόδοξος χριστιανισμός, δεν αποτελεί την μοναδική θρησκεία που αναδύθηκε στους κόλπους του ελληνισμού και δομήθηκε με τα στοιχεία του, έστω κι αν η τελική του μορφή αντιτίθεται στις βασικές δομές του ελληνισμού. Όλα τα πραγματικά «ανθρωπιστικά» φιλοσοφικά ρεύματα, όπως και πολλά θρησκευτικά, κατά την ελληνιστική και ελληνο-ρωμαϊκή περίοδο, βρήκαν σ' αυτόν για έξι ολόκληρους αιώνες, την πηγή της δύναμής τους.

6) Είναι ο θεός στην Ελλάδα δεξιά;

Και επανερχόμαστε στο αρχικό ερώτημα: «Είναι ο θεός στα πλαίσια της ελληνικής κοινωνίας δεξιά;» Πριν από τις μεταβολές στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, το γενικό πολιτικό κλίμα στην Ευρώπη υπονοούσε ή και αποδεχόταν ότι ο θεός είναι δεξιά. Είναι βέβαιο ότι η εντύπωση αυτή δεν μπορεί να θεωρείται αυτονόητη και για τον τόπο μας.

Στην Ευρώπη, μια μακραίωνη εκκλησιαστική και μοναστηριακή φεουδαρχία, κατά τον Μεσαίωνα, από την μια πλευρά, και το κοινό μέτωπο εκκλησίας-δεξιάς, μετά την Γαλλική Επανάσταση από την άλλη, συνέταξε το θεό στους ισχυρούς, με αυτούς δηλαδή, που δέχονται, κάτω από ποικίλες διαφορετικές απόψεις, ότι η κυριαρχία και η επιβολή, αλλά ακόμη και η εκμετάλλευση, αν δεν είναι φυσική, αποτελεί κατάσταση αναπόφευκτη, συμφυή ίσως, με την οργάνωση και την λειτουργία των κοινωνιών του ανθρώπου. Άλλωστε, αυτή φαίνεται να είναι, κατ' αρχήν, η βασική ιδεολογική, αλλά και η καθημερινά πρακτική πρόταση της δεξιάς: Ανταγωνισμός σε όλα τα επίπεδα ζωής. Η ανισότητα αποτελεί συνέχεια της φυσικής διαφορετικότητας του ανθρώπου.

Στην Ελλάδα όμως τα πράγματα είναι διαφορετικά. Στο πρόσφατο παρελθόν, κατά την διάρκεια της τουρκοκρατίας, ο άμεσος εθνικός αντίπαλος και ιδεολογικός εχθρός, αυτός που κυριάρχησε και εκμεταλλεύτηκε τους Έλληνες, ήταν κατ' αρχήν οι Τούρκοι. Οι Τούρκοι όμως είναι μωαμεθανοί, και επομένως ο θεός τους, εξ ορισμού, ως κυρίαρχος, είναι αντίπαλος. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα, η εθνική αντιπαράθεση να γίνεται ταυτόχρονα με βάση και το θρησκευτικό συναίσθημα. Ο θεός των χριστιανών είναι θεός «σύντροφος» και «φίλος». Θεός που επιτρέπει να αντιπαραταχθούμε στον εθνικό και πολιτιστικό αντίπαλο: Στον κυρίαρχο. Η κυρίαρχη τάξη στην τουρκοκρατούμενη Ελλάδα, οι κοτζαμπάσηδες, οι άρχοντες και ο ανώτατος κλήρος, δεν οικειοποιήθηκαν για λογαριασμό τους τις αναπαραστάσεις του θεού, και δεν δημιούργησαν αναπαραστάσεις αποκλειστικά δικές τους, ταξικές, αλλά μάλλον εντάχθηκαν και δέχθηκαν εκείνες που διαμόρφωσε η συλλογική καθημερινή συνείδηση του λαού.

Και εδώ, σε σχέση και σε αντίθεση μ' αυτό που συνέβη στο Βυζάντιο, όπου πρωταρχικό πρόσωπο της τριαδικότητας είναι ο Πατέρας, κυρίαρχο πρόσωπο του Τριαδικού Θεού αναδύεται ο Ιησούς Χριστός, ο Υιός. Ο Ιησούς Χριστός είναι η ιστορία του θείου δράματος: Το πάθος, ο θάνατος και η ανάσταση. Ο ελληνικός λαός ταυτίζεται μαζί του. Ζει το πάθος μιας πολύμορφης υποδούλωσης και ελπίζει στην ανάσταση. Ο Ιησούς Χριστός αποτελεί ένα από τα βασικά σχήματα αντίληψης μέσα και διαμέσου των οποίων συλλαμβάνει και θιώνει τον κόσμο. Και ο Ιησούς γίνεται στις συνειδήσεις των απλών Ελλήνων ένας πολύμορφος καθημερινός θεός²⁴. Ήταν ο θεός του Μακρυγιάννη. Ο «πρακτικός» θεός που σε κάθε στιγμή συμπαραστέκεται τον καθένα ακόμη και στο παραμικρό, από τις αρρώστιες και τα καθημερινά προβλήματα, μέχρι τις μάχες και τον πόλεμο²⁵.

Πρόκειται με άλλα λόγια για έναν «πρακτικό, καθημερινό, κυρίως, θεό», που θέτει στην υπηρεσία του λαού, όλα τα οικεία πρόσωπα της «θείας ακολουθίας» του. «Ο θεός έβαλε την υπογραφή του», θα διακηρύξει ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης. Και οι άγιοι, ως προστάτες, είναι «πανταχού παρόντες»: Συνδιαλέγονται με τους Έλληνες καθημερινά, συνέρχονται μαζί τους, συμμαχούν, συντρώγουν, συμπάσχουν, συνταξιδεύουν, τάζουν, απαιτούν, υπόσχονται και πότε-πότε τιμωρούν. Οι γραπτές μαρτυρίες του Μακρυγιάννη είναι μοναδικές στο θέμα αυτό.

Μετά την απελευθέρωση, εδώ και ενάμιση αιώνα περίπου, δεν έχουμε καμία ιδιαίτερη συμμαχία του θεού με τους ισχυρούς και τους κυρίαρχους, με τέτοιο τρόπο ώστε να καταγραφεί στην συνείδηση του λαού μια κάποια «σύνταξη» του θεού με την εξουσία. Η εκκλησία βέβαια συντηρητικοποιείται και αυτό για δύο λόγους. Πρώτον, διότι οργανώνεται όλο και περισσότερο γραφειοκρατικά, γεγονός που την συγκεντροτικοποιεί και την αυταρχικοποιεί περισσότερο. Και δεύτερο, διότι προσπαθεί σταθερά να επεκτείνει την βασική της αρχή: «Διατήρηση των πανάρχαιων δογμάτων», ποιων απ' όλα άραγε, και πέρα από την θεολογία της σε κάθε έκφραση της κοινωνικής ζωής²⁶.

Παρ' όλα αυτά όμως, η εικόνα και η αναπαράσταση του θεού στις μορφές συλλογικής συνείδησης των σύγχρονων Ελλήνων, διατήρησε σχεδόν το περιεχόμενο που είχε πριν από την απελευθέρωση, έστω και αν αυτό θεωρηθεί σχετικά υπερβολικό, και δεν αναφερόμαστε στις πολύ νέες γενιές. Διατήρησε, δηλαδή, την μορφή του «πρακτικού, καθημερινού θεού», που στη συνείδηση των πιστών συντρέχει τους ανθρώπους σε όλες τις εκδηλώσεις της καθημερινής τους ζωής, από το πρωί μέχρι το βράδυ. «Η Παναγιά μαζί σου», τα «εικονοστάσια» στα λεωφορεία, τα «εκκλησιάκια» στις γωνίες των δρόμων, φτιαγμένα από σίδηρο ή και από «τενεκέ» ακόμη, με τις εικόνες τους από «λαδομπογιάν», τα «τάματα» και τα πανηγύρια, οι πολυάριθμες «Παναγίες», «Άγιες Αικατερίνες», «Δημήτριοι», «Σπυρίδωνες», «Παρασκευές», κλπ., με τα «χωριανά» επώνυμα, της περιοχής: Της Τήνου, Χρυσοθαλάντου, Σουμελά, που σκοπό έχουν την καλύτερη και μεγαλύτερη οικειοποίηση των θείων προσώπων, την «λαϊκοποίηση», και την «καθημερινοποίησή» τους, δηλαδή, είναι μία πρώτη εξώφθαλμη μαρτυρία²⁷.

Λαμβάνοντας όλα τούτα υπόψη μας, θα μπορούσαμε δίχως επιφυλάξεις να πούμε, ότι θα ήταν πραγματικά πολύ δύσκολο να δεχθούμε, πως η εικόνα του θεού, μέσω της οποίας αντιλαμβάνονται την σχέση τους με την κοινωνία και τον κόσμο οι σύγχρονοι Έλληνες, έχει συνταχθεί στην συνείδησή τους με την δεξιά. Εάν μετά τον πόλεμο, κυρίως, και μέσα από διεθνείς και εθνικές συγκυρίες, η εκκλησία και οι εκκλησιαστικές οργανώσεις στην Ελλάδα, που αγκαλιάζονται βέβαια κατά πλειοψηφία από τους δεξιούς, συμμαχισαν ακόμη και με τους σκληρούς της δεξιάς²⁸, αυτό δεν σημαίνει ότι και ο τρόπος με τον οποίο θιώνεται η εικόνα του θεού στην σύγχρονη Ελλάδα από τους πιστούς όλων των κοινωνικών κατηγοριών, τον συνδέει με την δεξιά. Η τάση των χριστιανικών εκκλησιών και των εκκλησιαστικών οργανώσεων είναι να συντάσσονται σχεδόν παντού και πάντοτε στην ιστορία καταρχήν με την άρχουσα πολιτική εξουσία. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται και την αυτόματη «σύνταξη» της αναπαράστασης του θεού, και του θιώματος που συνδέεται μαζί του, στον πολιτικό χώρο με τη δεξιά, και δεν οδηγεί αυτόματα και ταυτόχρονα σε συντηρητικές μορφές πολιτικής και κοινωνικής συμπεριφοράς.

Με άλλα λόγια, η τρέχουσα παρατήρηση που ασκούμε καθημερινά στην σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, δεν μας επιτρέπει να δεχθούμε ότι η κεντρική αναπαράσταση του θεού δέχεται ερμηνείες με σημαντικές αποκλίσεις, έντονα δηλαδή διαφοροποιημένες, από τις διαφορετικές κοινωνικές κατηγορίες²⁹, δίχως αυτό να σημαίνει, επίσης, ότι δεν γίνονται και δεν λειτουργούν, πολιτικά αλλά και κοινωνικά, ταξικές αναερμηνείες των βασικών προτάσεων για τη ζωή και τη δράση του ορθόδοξου ελληνικού χριστιανισμού, από τις ισχυρότερες και ασθενέστερες αντίστοιχα κοινωνικές κατηγορίες και ομάδες. Εδώ βέβαια κάνουμε σαφή διάκριση ανάμεσα στον τρόπο με

τον οποίο συλλαμβάνεται και θιώνεται η κεντρική αναπαράσταση του θεού, από εκείνον των βασικών προτάσεων μιας θρησκείας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι πιστοί των ποικίλων κοινωνικών κατηγοριών και ομάδων έχουν συνείδηση της διαφοροποίησης αυτής.

γ) Υπήρξε χωρισμός πολιτικής και θρησκείας στην Ελλάδα;

Εδώ οφείλουμε να αγγίξουμε τρία βασικά σημεία της σύγχρονης ελληνικής πραγματικότητας, σε σχέση με την θρησκεία και την πολιτική. Πρώτο, επειδή στην Ελλάδα δεν είχαμε την ανάπτυξη μιας αστικής τάξης, με τον τρόπο που συνέβη στην Δυτική Ευρώπη, δεν είχαμε και την ανάπτυξη μιας πολιτικής *κοσμικής* κοινωνίας, μιας κοινωνίας πολιτών, που αναπτύχθηκε διεκδικώντας την πνευματική και πολιτική της ελευθερία από την θρησκεία, όπως συνέβη στην Δύση. Η αστική κοινωνία των πολιτών στην Ευρώπη, αναδύθηκε αντιπαράθετοντας την ελεύθερη οικονομική, καταρχήν, και πολιτική στη συνέχεια δραστηριότητα του ανθρώπου έναντι της θεοκρατικής μεσαιωνικής κοινωνίας. Στην Ελλάδα δεν είχαμε την ανάπτυξη μιας *κοσμικής πολιτικής κοινωνίας*, αστικής, αστικόμορφης ή άλλης, οποιαδήποτε κι αν ήταν αυτή, σε αντιπαράθεση με την προηγούμενη μορφή κοινωνίας, της τουρκοκρατίας, όπου ο χριστιανισμός αποτελούσε την βάση, αν όχι και την ολότητα, της πολιτικο-εθνικής ιδεολογίας.

Στην ελληνική κοινωνία με άλλα λόγια, δεν είχαμε ποτέ την ανάπτυξη μιας πολιτικής ιδεολογίας σε σύγκρουση και σε μετωπική αντιπαράθεση, έστω και για μια κάποια ιστορική στιγμή, με τον κυρίαρχο ορθόδοξο χριστιανισμό. Η ανάπτυξη των σύγχρονων μορφών πολιτικής ιδεολογίας και συνείδησης έγινε μέσα στα προηγούμενα πλαίσια του ορθόδοξου χριστιανισμού, δίχως να δημιουργηθεί καμία ρήξη³⁰. Οι οποιεσδήποτε αμφισβητήσεις της θρησκείας από το ελληνικό εργατικό κίνημα και την ιδεολογία του, δεν έφτασαν μέχρι εκεί, και δεν θα μπορούσαμε με κανένα τρόπο να δεχθούμε ότι έλαβε ποτέ χώρα στην Ελλάδα μια κάποια ρήξη ή χωρισμός ανάμεσα στην θρησκεία και την πολιτική. Εκείνο που έγινε ήταν να ατονίσει σταδιακά, εξαιτίας της μεταβολής των οικονομικών και των κοινωνικών συνθηκών, από τη μια πλευρά, της εισαγωγής των δυτικών προτύπων ζωής, από την άλλη, η σχέση των Ελλήνων, κυρίως των νέων γενιών, με την θρησκεία και την εκκλησία. Αυτός είναι καταρχήν και ο λόγος για τον οποίο δεν έχουμε στην κοινωνία μας κόμματα, που να προβάλλουν στον τίτλο τους την σχέση τους με την θρησκεία, όπως συνέβη στη Δυτική Ευρώπη. Εκεί, εφόσον επήλθε ένας πρωταρχικός χωρισμός, ανάμεσα στην θρησκεία και την πολιτική, στις κοινωνικές και πολιτικές δομές αυτής της ίδιας της κοινωνίας και όχι μόνον στο ιδεολογικό επίπεδο, ανεξάρτητα από το εάν έγινε χωρισμός εκκλησίας και κράτους, τα κόμματα που συνδέονταν ιδεολογικά με τον χριστιανισμό, έπρεπε να το δηλώνουν στον τίτλο τους. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο έχουμε «χριστιανο-δημοκρατικά» ή «καθολικά» κόμματα, ενώ στην Ελλάδα δεν έχουμε. Αντίθετα, αυτό που είχαμε και εξακολουθούμε να έχουμε, είναι μια κάποια μορφή αυτονόητης ένωσης κράτους και εκκλησίας. Άλλωστε ο χωρισμός πολιτικής και θρησκείας στις ευρωπαϊκές κοινωνίες σηματοδοτήθηκε από τον Διαφωτισμό, γεγονός που δεν νομίζουμε ότι έχει γίνει κατανοητό από όσους ομιλούν για νεοελληνικό Διαφωτισμό.

Αν, δηλαδή, στην Ευρώπη επήλθε ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας, είναι διότι

προηγήθηκε χωρισμός πολιτικής και θρησκείας στους τρόπους αντίληψης και βίωσης της κοινωνικής και πολιτικής ζωής, και χωρισμός πολιτικών ιδεολογιών και θρησκείας, ανεξάρτητα βέβαια από το εάν στις βαθύτερες κοινωνικές δομές υπήρξαν και υπάρχουν μορφές συνάφειας ή και «εκλεκτικής συγγένειας» ανάμεσα στις σχέσεις παραγωγής, πολιτικής αυθεντίας/εξουσίας και ιδεολογικο-νοηματικού περιεχομένου της ζωής. Άλλωστε θεωρούμε ότι τέτοιες μορφές συγγένειας και συνάφειας δεν θα πάσουν ποτέ να υπάρχουν στις κοινωνίες του ανθρώπου. Στη συνέχεια τα ευρωπαϊκά κόμματα, ανάλογα με τις πολιτικές τους κατευθύνσεις, επισήμαναν την ιδεολογική τους συμπάθεια προς την προτεσταντική ή την καθολική χριστιανική θρησκεία. Στην ελληνική κοινωνία, βέβαια, όπου καμιά μορφή χωρισμού πολιτικής και θρησκείας δεν έγινε, ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας θα είναι πραγματικά δύσκολος, αν ποτέ επιχειρηθεί πλέον.

Το δεύτερο σημείο στο οποίο θα θέλαμε να σταθούμε είναι το εξής. Όλα συμβαίνουν με τέτοιο τρόπο στην σύγχρονη ελληνική κοινωνία, ώστε θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο «μέσος Έλληνας», –και αναφερόμαστε στον «μέσο Έλληνα» με τον ίδιο τρόπο και με τα ίδια επιστημονικά κριτήρια με βάση τα οποία μας επιτρέπεται να αναφερόμαστε στην «κοινή γνώμη»– πιστός ή μη, οποιαδήποτε κι αν είναι η ιδεολογική και πολιτική του βασική επιλογή, αντιμετώπισε και αντιμετωπίζει την κοινωνική, ιδεολογική και πολιτική συμπεριφορά της εκκλησίας των τελευταίων χρόνων, αν όχι κριτικά και αρκετά αυστηρά μάλιστα, για να μην πούμε σε γενικές γραμμές επικριτικά, το λιγότερο με ένα μεγάλο ερωτηματικό. Και τούτο άσχετα από το εάν ή πόσο βλέπει με συμπάθεια τις προσπάθειες της εκκλησίας να διατηρήσει και να αυξήσει έναντι του κράτους αλλά και της κοινωνίας τον πλούτο που κατέχει. Θεωρούμε βέβαιο, ότι και αν ακόμη, εξαιτίας του γρήγορου ρυθμού μεταβολής αλλά και υπερβολικής τουλάχιστον κόπωσης της ελληνικής κοινωνίας, δεν φαίνεται να εκφράζονται, την στιγμή αυτή, ερωτήματα για τον ρόλο που διαδραματίζει ή και θα όφειλε να διαδραματίσει η ελληνική εκκλησία, πολύμορφος είναι ο προβληματισμός που τίθεται στην συνείδηση των Ελλήνων. Εδώ βέβαια θα πρέπει να αναζητήσουμε και να μελετήσουμε την καθημερινή συμπεριφορά των μελών της κοινωνίας μας, διότι οι ουσιαστικές μορφές κριτικής τις περισσότερες φορές τίθενται, πριν αναδυθούν ως μορφές συνειδητής κριτικής και ιδεολογικού λόγου, μέσα και διαμέσου των μορφών της κοινωνικής πράξης.

Το τρίτο σημείο έχει τη μορφή ερωτήματος, αλλά αφορά τη γενικότερη στάση της εκκλησίας στους κόλπους της ελληνικής κοινωνίας, η οποία συνεπάγεται αλλά και εδραιώνεται πάνω στη βασική εικόνα και αναπαράσταση του θεού, που φαίνεται ότι κυριαρχεί σήμερα. Ποιος είναι ο λόγος για τον οποίο η εκκλησία της Ελλάδας, ένας από τους ισχυρότερους πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς οργανισμούς του ελληνικού κράτους, θέτει τον εαυτό της τόσο εύκολα «υπό διωγμόν», και εμφανίζεται για κάθε θέμα που προκύπτει ανάμεσα στην ίδια και το κράτος, ως «κινδυνεύουσα και διωκόμενη», την στιγμή που η πραγματική πολιτική και κοινωνική της δύναμη είναι πραγματικά πολύ μεγάλη; Μήπως επειδή, ταυτιζόμενη με την «εικόνα-όραμα» του πρωτο-χριστιανισμού, του διωκόμενου χριστιανισμού των πρώτων αιώνων, η οποία παραπέμπει άμεσα στην αναπαράσταση, εικόνα, του Ιησού Χριστού και του θείου πάθους, αναπαράσταση η οποία, με την σειρά της, λόγω της τουρκοκρατίας αποτελεί την κυρίαρχη εικόνα που έχουν οι σύγχρονοι Έλληνες για τον θεό³¹, πιστοί ή όχι, αποκρύπτει την τωρινή αδυναμία της εκκλησίας να ανταποκριθεί στα τρομακτικά

ηθικά, ψυχικά και ανθρώπινα κοινωνικά προβλήματα και προβληματισμούς της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας και κυρίως των νέων; Αποκρύπτει, δηλαδή, από τα μάτια των Ελλήνων, αλλά κυρίως από τα ίδια της τα μάτια, και αυτό είναι πραγματικά τραγικό, την αδυναμία της, όχι να αντιμετωπίσει, αλλά απλά και μόνο να συλλάβει τα απίθανα μεγέθη των σύγχρονων μετασχηματισμών που διαδραματίζονται σε παγκόσμια κλίμακα; Μήπως, με άλλα λόγια, αδυνατεί να συλλάβει την σημασία και τις τρομακτικές ανάγκες των σύγχρονων ανθρώπων, όχι με σκοπό την ηθική προστασία, διότι μια κάποια τέτοια θα ήταν αδύνατη κάτω από τις απίθανες ταχύτητες μετασχηματισμού του σύγχρονου κόσμου, αλλά με σκοπό την ηθική τους καλλιέργεια όχι καλώντας τους να γυρίσουν σε άλλες εποχές, αλλά σε σχέση με τις συνθήκες μέσα στις οποίες διαβιούν;

Το ίδιο αυτό ερώτημα θα μπορούσε κάλλιστα να τεθεί από την πλευρά της κοινωνίας και όχι της εκκλησίας όπως το θέσαμε. Τότε θα έπρεπε να αναρωτηθούμε ποια μπορεί να είναι η κριτική στάση, θεωρητική αλλά και πολιτική, την οποία οφείλουμε να τηρήσουμε απέναντι σε έναν βασικό αλλά και πανίσχυρο οργανισμό της ελληνικής κοινωνίας, τον περισσότερο αναχρονιστικό, πέρα από τον καταρχήν διάλογο που επιβάλλει η δημοκρατία και η έλλογη αντίληψη της ζωής; Επιτρέπει όμως η «δημοκρατικότητα» της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας αλλά και της εκκλησίας έναν δημόσιο διάλογο πάνω σε θέματα που ο κλήρος εξακολουθεί να θεωρεί αποκλειστικά «δικά του»; Ίσως από εδώ θα 'πρεπε να αρχίσουμε, και πολύ φοβόμαστε ότι αυτό θα ηχέει ως υπερβολική πολυτέλεια για την κατάσταση των πραγμάτων στην ελληνική κοινωνία. Και όμως δεν είναι. Πραγματικά δεν είναι.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πάνω στο θέμα, βλ., Remond Rene, *Les Catholiques et le Front Populaire (1936-1937)*, «Archives de Sociologie des Religions», no 10, Juillet-Decembre, 1960, σελ. 63 και επ.

2. Σχετικά βλ., Poulat Emile, *Socialisme et Anticlericalisme, Une anquete socialiste Internationale, (1902-1903)*, «Archives de Sociologie des Religions», no 10, Juillet-Decembre, 1960, σελ. 109.

3. Η βιβλιογραφία στο θέμα είναι σημαντική, ενώ η συζήτηση συνεχίζεται και στις ΗΠΑ και στη Γαλλία. Βλ., τα πρόσφατα βιβλία, Tackett Timothy, *La Revolution, l'Eglise, la France*, Paris, Cerf, 1986, Martin Jean-Clement, *La Vandee et la France*, Paris, Seuil, 1987.

4. Πριν ακόμη ανατρέξουμε αλλού, η ιστορία της Ευρώπης μας το θεβαίνει. Χάριν συνήθειας, οφείλουμε να επιστημόνουμε την πρώτη πρόταση του Κ. Μαρξ στην *Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ*, που ουσιαστικά δεν κάνει τίποτε άλλο από το να μεταφέρει τη διαπίστωση αυτή στο επίπεδο της ιστορικής και θεωρητικής κριτικής, λέγοντας ότι: «Για τη Γερμανία η κριτική της θρησκείας ουσιαστικά έγινε και η κριτική της θρησκείας είναι η προϋπόθεση κάθε κριτικής». Και το ερώτημα που τίθεται για τους κοινωνικούς επιστήμονες στην Ελλάδα είναι το εξής. Πριν προχωρήσουμε σε οποιαδήποτε κριτική της κοινωνίας μας, δεν θα 'πρεπε να κάνουμε κριτική της θρησκείας;

5. Εντελώς ενδεικτικά, για τη δύσκολη εκείνη μεταβατική τριακονταετία στην ιστορία της αρχαίας Αθήνας, επισημαίνουμε το βιβλίο του Places Edouard des, *La religion grecque*, Paris A. et J. Picard et Cie, 1969. Το θέμα της καταδίκης του Σωκράτη παραμένει σύγχρονο. Δύο πρόσφατες βιογραφίες του το αποδεικνύουν: α) Majel Jacques, *Socrate*, Paris, Fayard, 1987, β) Mosse Claude, *Le proces de Socrate*, Paris, Ed. Complexe, 1987.

6. Όσες μελέτες κι αν γίνουν πάνω στη σχέση της πολιτικής και της θρησκείας στην Ανατολική Μεσόγειο θα μένουμε έκπληκτοι. Πολλά έχουμε ακόμη να κατανοήσουμε. Εκείνο που δεν είναι αρκετά γνωστό για τη σημασία της θρησκείας, είναι το «παράδειγμα» της Περσίας πριν από τον

Μέγα Αλέξανδρο. Εντελώς ενδεικτικά, θλ., Briant Pierre, *Force productives, Dependence rurale et ideologie religieuse, dans l' Empire Achemenide*, «Annales Litt. de l' Universite de Besancon», vol. 32, 1980.

7. Chatelet Francois, *Les ideologies*, tome 1, Chap. 4, et tome 2, chap. 6.

8. Βλ., την πολύ γνωστή μελέτη του Μ. Weber, *L' ethique protestante et l' esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

9. Το θέμα θέβαια δεν σταματά στην Ιερά Εξέταση. Αφορά τις δομές και τη λειτουργία της φεουδαρχικής κοινωνίας. Πάνω στο θέμα θλ. Chatelet Francois, *υποσ. ανωτ.*, τόμος 2, κεφ. 2.

10. Η ελευθερία της συνείδησης και τα δικαιώματα του ανθρώπου είναι ουσιαστικά το θέμα που συζητά ο J. Daniel, στο άρθρο *Les droits de l' homme, comme religion des incroyants*, «Debat», Paris, no 43, Janvier-Mars, 1987.

11. Το θέμα είναι τεράστιο. Παραδειγματικά, σημειώνουμε ότι η προβληματική που αναπτύχθηκε στο συνέδριο του Εργατικού σοσιαλ-δημοκρατικού κόμματος της Γερμανίας, το 1891, στο Erfurt, είχε ως κεντρικό θέμα την εξής θέση: Η θρησκεία είναι ιδιωτική υπόθεση, θλ., *Socialisme et Anticlerikalisme*, «Archives de Sociologie des religions», no 10, Juill-Dec. 1960, σελ. 123.

12. Οι εργασίες πάνω στα χριστιανο-δημοκρατικά και καθολικά κόμματα και τις ιδεολογίες τους είναι πολλές. Βλ., ενδεικτικά Duverger Maurice, *Les partis politiques*, Paris, A. Colin, 1973, κυρίως τον τρόπο δημιουργίας τους, αρχίζοντας από την εισαγωγή: Η καταγωγή των κομμάτων. Όσον αφορά τις συμμαχίες τουλάχιστον για την Ιταλία οι παρατηρήσεις του Γκράμσι είναι μοναδικές. Βλ., την πολύ καλή μελέτη του Portelli Huges, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Ed. Anthropos, 1974, Και για τη Γαλλία, με θέμα τις συμμαχίες των κομμάτων κατά τον μεσοπόλεμο, με βιβλιογραφία για το ερώτημα, θλ., Παπαρίζος Αντώνης, *Les alliances des partis politiques sous la IIIeme Republique*, Memoire, Paris, Sorbomme-Paris I, 1987, σελ. 174-XXXI.

Άλλωστε η συμπεριφορά των καθολικών στην Γαλλία, ακόμη και σήμερα μας δείχνει πολύ καλά τη σχέση του καθολικού χριστιανισμού με τις συντηρητικές πολιτικές ιδεολογίες. Βλ., σφυγμομέτρηση της πολιτικής συμπεριφοράς των Γάλλων με βάση την θρησκεία τους, *Retour a Droite*, «Nouvel Observateur» 3-9 Octobre, 1986.

13. Στην Λατινική Αμερική από τη δεκαετία του 1960 και μετά, αναπτύσσεται ένα πολύ ισχυρό κοινωνικο-θεολογικό κίνημα που συνδυάζει το κήρυγμα του Ευαγγελίου με τα αιτήματα του μαρξισμού για κοινωνική δικαιοσύνη. Πρόκειται για τη Θεολογία της Απελευθέρωσης. Μέσα στα πλαίσια της πολιτικής του Βατικανού απέναντι στο κίνημα αυτό εντάσσεται και η επίσημη διδασχά του Πάπα, Μάρτιος του 1986, με τίτλο «Liberation», με την οποία νομιμοποιείται η «ένοπλη πάλη», ως μέσο στο οποίο μπορεί να καταφύγει ένας λαός, και να θέσει τέρμα σε μία μακρόχρονη τυραννία: Κεφαλ. 5, παράγραφος 79.

14. Ενδεικτικά και μόνον αναφέρουμε, Δημαράς Κ.Θ. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Ερμής, 1985. Δανιηλίδης Δ. *Η Νεοελληνική κοινωνία και οικονομία*, Αθήνα, Νέα Σμύρνη, 1985. Σκληρού Γ. *Έργα*, Αθήνα, Επικαιρότητα, 1977. Σβορώνος Ν. *Ανάλεκτα Νεοελληνικής Ιστοριογραφίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1987. Τσουκαλάς Κ. *Εξάρτηση και Αναπαραγωγή, 1830-1922*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1977. Φίλιας Β. *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα, α) Η νόθα αστικοποίηση, 1800-1864*, Αθήνα, Gutenberg, 1985.

15. Και δεν πρόκειται μόνο για την περίοδο ανάπτυξης του χριστιανισμού, αλλά και για τους μετέπειτα ιστορικούς χρόνους. Οποιαδήποτε ιστορική μελέτη και εάν δούμε θα το επιβεβαιώσουμε. Ενδεικτικά αναφέρουμε την ιστορία του Παπαρρηγόπουλου Κ, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Αθήνα, Πάσσαρι, 4 τόμοι, τελευτ. τόμος έκδοση, 1871, και την πραγματικά χρήσιμη ιστορία της Εκκλησίας, Duchesne, *Histoire ancienne de l' Eglise*, Paris, όλους τους τόμους, έκδοση του πρώτου 1906.

16. Βλ., Gernet L.-Boulanger A. *Le genie grec dans la religion*, Paris, A. Michel, 1932, σελ. 334-337, και επ.

17. Πάνω στο θέμα, θλ., Vernant J-P, *Les origines de la pensee grecque*, Paris, PUF, 1981, σελ. 51.

18. Gernet L.-Boulanger A., *υποσ. ανωτερ.*, σελ. 335.

19. «Ομοιώσεις», «θεοποιήσεις», «αποθέσεις», λέξεις και αντιλήψεις που δεν είναι «ομό-λογες», αλλά δείχνουν την έντονη επιθυμία «άμσης σχέσης» ή «ένωσης» με το θείο. Η «ομοίωση» στον Πλάτωνα απέχει πολύ από την «αποθέωση» της ελληνο-ρωμαϊκής εποχής, και η συζήτηση πάνω σε κάθε μία από τις αντιλήψεις αυτές είναι τεράστια, τόσο από ιστορική πλευρά, ιστορική, δηλαδή.

εμφάνιση της αντίληψης, σημασίες και νοηματικές αποχρώσεις, όσο και από φιλοσοφική. Εισαγωγικά και μόνο βλ., Dodds E.R., *Paiens et chretiens dans un age d'angoisse*, Paris, La pensee sauvage, 1979, το κεφάλαιο III: Ο άνθρωπος και ο θεός κόσμος.

20. Gernet L.-Boulanger A. *υποσ.* ανωτ., κυρίως από το τρίτο μέρος, κεφ. II. Επίσης το εντελώς απλουστευτικό βιβλίο του A. Neyton, *Les clefs paiennes du Christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, που όμως παρέχει εδραιωμένες πληροφορίες, τα κεφ. 4 και 5.

21. Το πραγματικό συναισθηματικό περιεχόμενο των επιθέτων αυτών είναι πολύ διαφορετικό από εκείνο που έχουν όταν τα συναντάμε στον χριστιανισμό. Στην ελληνιστική περίοδο τα χρησιμοποιούν άνθρωποι καταρχήν ελεύθεροι συνειδησιακά, για να τιμήσουν τον θεό τους. Στον χριστιανισμό η σχέση θεού και πιστού κυριαρχείται από το περιεχόμενο της εξουσίας και επιβολής που περιέχει η σχέση Κυρίου και δούλου. Πάνω στην χρήση των όρων αυτών βλ., Gernet L.-Boulanger A., *υποσ.* ανωτ., κυρίως το τρίτο μέρος.

22. Η συζήτηση πάνω στις αντιλήψεις για την ψυχή, συνδυασμένες με τον θάνατο, θα άρχιζε με τον Όμηρο για να περάσει από τους Πλάτωνα και Επικούρο και να συνεχιστεί με τα χριστιανικά κείμενα. Οι βασικοί αυτοί σταθμοί: Όμηρος, Πλάτωνας, κλπ., είναι δεδομένοι. Αρμίζει να αναφέρουμε εδώ ότι οι χριστιανικές αντιλήψεις για την ψυχή, θρίσκουν την αρχή τους, μάλλον περισσότερα από οπουδήποτε αλλού, στις μυστηριακές λατρείες αρχίζοντας από τα μυστήρια της «Ελευσίνας», όπου για πρώτη φορά έχουμε μία «λαϊκοποίηση» του αριστοκρατικού προνομίου της «αθανασίας».

Εκπληκτους μας αφήνουν οι απόψεις του Αναξιμένη, του «πυθαγοριανής» καταγωγής μαθητή του Αριστοτέλη, ο οποίος συνδέει τη θεώρησή του για την ψυχή με τη μουσική και την αρμονία, ενώ δέχεται, καταρχήν, ότι το σώμα είναι η «αιτία» της ψυχής. Βλ., Belis A., *La theorie de l'ame chez Aristoxene de Tarente*, «Revue de Philologie de Litter et d' Histoire Anciennes», tome LIX, 1985, fascicule 2, pp 239-246.

23. Οι τρόποι με τους οποίους ο χριστιανισμός στην ανάπτυξη του χρησιμοποίησε τα ρεύματα της ελληνικής φιλοσοφίας είναι μοναδικοί. Η πολεμική, επι παραδείγματι, εναντίον του ελληνικού πολυθεϊσμού, κατά την περίοδο των απολογητών μάλιστα, στηρίχθηκε στην επικούρεια φιλοσοφία. Πάνω σ' αυτό βλέπε, Gernet L., Boulanger A., *υποσ.* ανωτ., σελ. 415.

Μία αντίληψη για τους τρόπους με τους οποίους τα ρεύματα της ελληνικής φιλοσοφίας της ελληνο-ρωμαϊκής περιόδου αποτέλεσαν το κοσμοθεωρητικό και φιλοσοφικό υπόβαθρο του αναδυόμενου χριστιανισμού, είναι εύκολο να σχηματίσει κανείς, μελετώντας έργα θεολόγων και μη, τα οποία αναφέρονται στην ιστορία του πρώτου χριστιανισμού, στην ιστορία της χριστιανικής σκέψης και στην ιστορία των δογμάτων. Εντελώς ενδεικτικά, χωρίς βέβαια ο συγγραφέας να έχει ως σκοπό να φανεί η σχέση του πρώτου χριστιανισμού με τον ελληνισμό, αναφέρουμε την πολύ καλή εργασία τους Tillich Paul, *Histoire de la pensee chretienne*, Paris, Payot, 1970, κυρίως τα κεφ. 1 και 2, όπως επίσης και τις εργασίες των: Rougier Louis, *La Genese des dogmes Chretiens*, Paris, A. Michel, 1972, Lietzmann H., *Histoire de l' Eglise ancienne*, Paris, Payot, 1961, από τον δεύτερο τόμο τα κεφάλ. για τους Απολογητές (VII), την Μικρά Ασία (VIII), την Ρώμη (XI) και την Αίγυπτο (XIII). Σημαντικότεος επίσης για το ίδιο θέμα είναι ο πρώτος τόμος της μεγάλης ιστορίας της Εκκλησίας, υπό την διεύθυνση των Fliche Augustin et Martin Victor, *Histoire de l' Eglise depuis les origines jusqu'a nos jours*, ο οποίος αποτελεί σύνθεση των Lebreton J. et Zeiller J., *L' Eglise primitive*, Paris, Bloud et Gay, 1938. Αξιόλογο είναι το έργο του Puech Aime, *Les Apologistes grecs du II siecle de notre ere*, Paris, Hachette, 1912.

Τελειώνοντας νομίζουμε ότι αξίζει να αναφερθεί ένα παλαιό αλλά ενδιαφέρον για την σκοπιά του βιβλίου, Caird Edward, *The evolution of theology in the Greek philosophers*, Glasgow. J. MacClehosh and Sons, 1904, τον δεύτερο τόμο. Το υλικό αυτό συμπληρωμένο έχει χρησιμεύσει στην συγγραφή μίας άλλης εργασίας μας με θέμα *Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον ελληνισμό και τον χριστιανισμό*, «Αρχαιολογία», τευχ. 37, 1990.

24. «Είναι όμορφος σαν τον Χριστό», φράση που πολύ συχνά μπορούμε να ακούσουμε στην ελληνική επαρχία και όχι μόνο. Η πρόταση βέβαια δείχνει μέχρι ποιες μορφές μπορεί να λάβει το θίωμα του θεού από εδώ είναι σαφέστατα ερωτικό. Στη δημοτική ποίηση και τα τραγούδια θα βρούμε πολύ μεγαλύτερη ποικιλία τέτοιων προτάσεων. Η ψυχανάλυση και η κοινωνική ψυχολογία θα μπορούσαν να εμπλουτίσουν οποιαδήποτε κοινωνιολογική προσέγγιση στο σημείο αυτό.

25. Τα *Οράματα και θάματα*, του στρατηγού Μακρυγιάννη, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1985, αποτελούν πράγματι θησαυρό στοιχείων για το θέμα αυτό.

26. Πάνω στα θέματα συντηρητικοποίησης και γραφειοκρατικοποίησης της εκκλησίας, τα οποία συνδέονται άμεσα με την επαγγελματικοποίηση της δράσης του κλήρου και με την τυποποίηση των θρησκευτικών προϊόντων, αλλά κυρίως με την ορθολογικοποίηση της θρησκευτικής δράσης, βλ., Weber M. *Economie et Societe*, Paris, Plon, 1971, τις σελίδες 585 και επ. Επίσης, Bourdieu Pierre, *Genese et structure du champ religieux*, «Revue Francaise de sociologie», Vol. XII, No 3, Juillet-Septembre, 1971, σελ. 300 και επ.

27. Μία από τις μεγάλες προτάσεις της κοινωνιολογίας της θρησκείας του Μ. Βέμπερ, είναι η αναερμηνεία που υφίσταται κάθε θρησκεία στους κόλπους κάθε κοινωνίας, βλ. Weber M., υποσ. ανωτ., το κεφάλαιο: *Ordres, classes et religion*, σελ. 491 και επ. Στην ελληνική κοινωνία έχουμε μία «καθολική» θα λέγαμε τάση λαϊκής αναερμηνείας του ορθόδοξου χριστιανισμού.

28. Εδώ αξίζει τον κόπο να μελετήσουμε την συμπεριφορά της επίσημης εκκλησίας απέναντι στους διωκόμενους μετά τον εμφύλιο πόλεμο, όπως επίσης και την στάση της απέναντι στους διωκόμενους από το στρατιωτικό καθεστώς των συνταγματαρχών.

29. Εδώ δεν πρόκειται για την αναερμηνεία βασικών προτάσεων μιας θρησκείας με βάση τις ταξικές διαφορές, αλλά για την αναερμηνεία της κεντρικής αναπαράστασης του θεού. Θα μπορούσαμε να σταθούμε απέναντι στο γεγονός με τον ίδιο θεωρητικό προβληματισμό που μας παρέχει ο Μ. Weber για την αναερμηνεία των βασικών προτάσεων. Weber M., υποσ. ανωτ., σελ. 491 και επ.

30. Το θέμα αυτό ακριβώς αποτελεί αντικείμενο άρθρου μας με τίτλο *Θρησκεία και πολιτική παιδεία, (Το ιερό στοιχείο ως κυρίαρχη ιδιαιτερότητα των σχημάτων αντίληψης, σκέψης και πολιτικής πρακτικής στον Ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό)*, «Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης», Αθήνα, τεύχος 3, Απρ.-Ιούν. 1982, σελ. 65-87.

31. Είναι σαφές πως αποδεχόμαστε, ότι και σήμερα ακόμη το πρόσωπο από την Αγία Τριάδα που φαίνεται να κυριαρχεί, ως κεντρική αναπαράσταση στις συνειδήσεις των Ελλήνων, είναι, όπως και κατά την τουρκοκρατία, ο Ιησούς Χριστός.