

Για μια μη απολογητική «κοινωνιολογία του Χριστιανισμού»

Ζακύνθη Πρυνεντύ*

Περίληψη

Το γεγονός ότι στην Ελλάδα σήμερα επιμένουμε στην χαλάρωση των δεσμών οι οποίοι μέχρι πριν λίγο καιρό θεωρούνταν δεδομένοι μεταξύ της κοινωνίας και των αρχών της πίστης, αφήνει να διαφανεί ότι οι θεσμοί και, περισσότερο, το Σύνταγμα, είναι ακόμα εμπότισμένο απ' αυτές. Απ' την άλλη μεριά, με την πρόσδεση της Ελλάδας στο ευρωπαϊκό άρμα, η ορθόδοξη εκκλησία βλέπει πιο συγκεκριμένο το σπάσιμο του δεσμού στον οποίο ασκούσε μεγάλη εξουσία, αυτόν που αφορά την εθνική ταυτότητα. Στο εξής, παρότι πολλοί τείνουν (σωστά ή λανθασμένα) να διαθλέπουν «την επιστροφή των πιστών» ως μία πρόκληση για την Ευρώπη, για την Ελλάδα είναι οι υπάρχουσες αξίες που απειλούν να μετατρέψουν αυτό που ονομάζεται εθνική συναίνεση σε ρόλο της εκκλησίας.

1. Εισαγωγή

Δημοσιεύοντας τον Δεκέμβριο του 1992 το άρθρο του θεολόγου κ. Η. Ρεράκη, ο οποίος απαιτούσε την καθιέρωση μιας πραγματικής ορθόδοξης εκπαίδευσης στα σχολεία, το *Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών* έδειξε ένα αδιαμφισβήτητο ανοιχτό πνεύμα και απέδειξε ότι η λέξη «βήμα» αντιστοιχεί σε μια πραγματικότητα. Μήπως όμως ένας κοινωνιολόγος δεν θα υπέκυπτε τάχα και αυτός στον πειρασμό, όχι να απαντήσει –διότι τι μπορεί να αντιτάξει κανείς σε παρόμοιες πεποιθήσεις;– αλλά να κάνει μερικές παρατηρήσεις όσον αφορά τις σχέσεις εκκλησίας και κοινωνίας στη χώρα μας στην αυγή του 21ου αιώνα;

* Διδάκτωρ Κοινωνιολογίας.

Από όσο μπορώ να γνωρίζω, η κοινωνιολογία της θρησκείας στην Ελλάδα είναι ελάχιστα ανεπτυγμένη, τουλάχιστον μια κοινωνιολογία που θα οριοθετείτο σαφώς ανεξάρτητα από όποια θεολογική προσέγγιση. Οι σπάνιες απόπειρες μιας κάποιας «θρησκευτικής» επιστήμης είναι ακόμη εξαιρετικά απολογητικού χαρακτήρα και αποτελούν το αντικείμενο ερευνητών οι οποίοι κινούνται, ως επί το πλείστον, στον χώρο της χριστιανικής φιλοσοφίας (όπως ο Χρήστος Γιανναράς) δίχως σχεδόν καθόλου να διαφοροποιούνται από τη θεολογία, έστω και αν ορισμένες εργασίες τους έχουν εμφανείς επιστημονικές φιλοδοξίες.

Σπεύδουμε να κάνουμε στο σημείο αυτό, την ακόλουθη παρατήρηση: το γεγονός ότι αυτές οι δημοσιεύσεις έχουν έντονα τα σημάδια της ένταξης των συγγραφέων τους, σχεδόν πάντοτε θεολόγων και πάντοτε θρησκευομένων (σε σημείο μάλιστα που ο όρος «χριστιανική κοινωνιολογία» θα μπορούσε να θεωρηθεί, ως περισσότερο ακριβολόγος από τον όρο «κοινωνιολογία του Χριστιανισμού») δεν θα πρέπει ούτε να μας εκπλήσσει, ούτε να μας δυσαρεστεί. Πράγματι, οποιαδήποτε τοποθέτηση οφείλει να θεωρηθεί, όχι ως ένα είδος «παραβίασης» μιας επιστημονικής ουδετερότητας, η οποία, στον χώρο αυτόν, δεν θα είχε κανένα νόημα και ούτε θα μπορούσε καν να υπάρξει: πώς θα ήταν πράγματι δυνατόν ο ερευνητής να απαγορεύσει στον εαυτό του να κρίνει αυτό που μελετά σύμφωνα με τις δικές του πεποιθήσεις και αξίες; Πόσο μάλλον που αυτοί οι ερευνητές θεωρούν γενικά τη θεολογία ως μία πλήρη επιστήμη με τη «δική της επιστημονική μεθοδολογία» και επιμένουν ότι τα αξιώματά της δεν είναι περισσότερο δογματικά από τα αξιώματα των μη θεολογικών επιστημών¹. Όπως και να έχουν τα πράγματα, μία από τις σπάνιες μέλètes, χριστιανικού ασφαλώς χαρακτήρα, με κοινωνιολογικές όμως φιλοδοξίες², υπογραμμίζει ότι, ακόμη και σήμερα, η κοινωνιολογία του χριστιανισμού απουσιάζει σχεδόν εντελώς από το ερευνητικό πεδίο στον τόπο μας. Και δεν υπάρχει τίποτε το παράδοξο στο σημείο αυτό: ο κοινωνιολογικός στοχασμός προϋποθέτει, πράγματι, μία ορισμένη αποστασιοποίηση του υποκειμένου από το αντικείμενο, απαραίτητη για να μπορούν να τεθούν προβλήματα που είναι δυνατόν να θεωρηθούν κάπως παράδοξα, ακόμη και προκλητικά, αν όχι και ταμπού. Ασφαλώς, και για τον ίδιο ακόμη τον άθεο, αυτή η αποστασιοποίηση δεν θα μπορούσε να ήταν απόλυτη, διότι τότε θα επρόκειτο για αδιαφορία απέναντι στο θρησκευτικό φαινόμενο. Και σ' αυτή την περίπτωση τίθεται το ερώτημα πώς θα ήταν δυνατόν ο κοινωνιολόγος να είχε διαλέξει παρόμοιο αντικείμενο έρευνας και, θεωρώντας τη θρη-

σκεία ως κάτι το ασήμαντο, πώς θα μπορούσε να ενδιαφερθεί γι' αυτήν. Αυτό είναι το αδιέξοδο στο οποίο βρίσκονται, κατά τη γνώμη μου, όσοι ερευνητές ισχυρίζονται ότι δεν εκφράζουν αξιολογικές κρίσεις στις μελέτες τους. Ως αρχή λοιπόν, σημειώνω μερικές προκαταρκτικές παρατηρήσεις μεθοδολογικής τάξεως.

Θεωρώ ότι είναι αδύνατον να παραδεχθεί κανείς, και, ακόμη λιγότερο, να εφαρμόσει, την πρόταση του Durkheim σύμφωνα με την οποία «κανείς δεν πρέπει να μελετά τη θρησκεία λαμβάνοντας, έστω και κατ' ελάχιστον υπόψη την προσωπική του εμπειρία³. Δεν πρέπει, εξάλλου, να μας εκπλήσσει ότι ο μέγας αυτός κοινωνιολόγος, παρόλο που αρνείται το γεγονός ότι, στον χώρο αυτόν, το κοινωνικό και το ψυχολογικό στοιχείο αναγκαστικά συμψύρονται, δεν μπόρεσε ποτέ να εφαρμόσει ένα τόσο ανεφάρμοστο πρόγραμμα: «αφήνοντας κατά μέρος την όποια αντίληψη περί θρησκείας, ας αντιμετωπίσουμε τις θρησκείες στη συγκεκριμένη τους πραγματικότητα⁴. Όμως, είναι ίσως ακόμη μεγαλύτερο λάθος να πιστεύουμε, ότι «μόνο αυτός που γνωρίζει τη θρησκεία, επειδή θρησκεύει υπό τη μια ή υπό την άλλη μορφή, μπορεί να πει κάτι χρήσιμο γι' αυτήν»⁵. Αν αληθεύει βέβαια η άποψη ότι ο μη χριστιανός παρατηρητής δεν μπορεί να συμμετέχει στο θέμα του, είναι εξίσου αληθές, ότι ο οπαδός δεν μπορεί και να παρατηρεί. Ο κοινωνιολόγος δεν θα έχει άραγε άλλη λύση παρά να σιωπά; Είναι περίπου αυτό που αφήνουν να εξυπονοηθεί οι εκκλησιαστικές αρχές και οι ερευνητές εκείνοι που, για τον έναν ή για τον άλλο λόγο, υιοθετούν αυτήν την άποψη, υποστηρίζοντας ότι η θρησκεία δεν είναι ένα πολιτιστικό σύστημα όπως τα άλλα, ούτε μια ιδεολογία και ακόμη ότι οι θεοί δεν είναι πολιτισμικά αντικείμενα, αλλά κάτι το διαφορετικό, απρόσιτο σχεδόν στο στοχασμό και στην επιστημονική έρευνα. Περιττό να σημειώσουμε, ότι αρνούμεθα να προσυπογράψουμε τέτοια επιχειρήματα τα οποία, όπως σωστά τονίζει ο J.P. Deconchy, θα οδηγούσαν στην προσέγγιση των θρησκευτικών φαινομένων «υπό την οπτική γωνία της θεολογίας»⁶ και όχι της κοινωνιολογίας. Δεν θα επρόκειτο άρα για μια ανάλυση, αλλά για μια απλή ερμηνεία και κρίση του Χριστιανισμού από αυτόν τον ίδιο.

Στην πραγματικότητα, αν δεχθούμε παρόλ' αυτά ότι κάποια «ουδέτερη» κοινωνιολογική προσέγγιση είναι δυνατή, αυτή θα μπορούσε να συνίσταται στο να αρνούμαστε απλώς στους θεούς μία ξεχωριστή θέση στα προς ανάλυση αντικείμενα ή φαινόμενα και να θεωρήσουμε ότι μπορούμε να προσεγγίσουμε και τη θρησκεία με τον στοχασμό, όπως ακριβώς και οποιοδήποτε άλλο πολιτισμικό αντικείμενο ή πρακτική. Και, υπό αυτήν την έννοια,

μπορεί κανείς να αναρωτηθεί αν η θεολογία (που έχει ως αφετηρία προϋποθέσεις οι οποίες, αν και δεν είναι κυριολεκτικά «ιδεολογικές», δεν ανάγονται πάντως στη σφαίρα των «γνώσεων» –εκτός αν, φυσικά, υπερεκτιμήσουμε τη «διαισθητική γνώση»), μπορεί κάπως να συνεισφέρει στην κατανόηση του θρησκευτικού φαινομένου.

Ο στοχασμός των κοινωνιολόγων δεν αφορά στη θεωρητική θεώρηση της θρησκείας (η οποία ανάγεται στον σχολιασμό κειμένων στην ερμηνευτική και στη θεολογία), αλλά στην «πραγματική» θρησκεία –τον «υπαρκτό Χριστιανισμό» δηλαδή– στην πραγματικά βιωμένη θρησκεία και στις συγκεκριμένες επαφές της με την κοινωνία, επί της οποίας επενεργεί. Αυτό προσπαθώ να κάνω εδώ, με το πλεονέκτημα που μου παρέχει (όπως τουλάχιστον πιστεύω) η θέση μου ως νεόκοπου Έλληνα, που δεν είναι *acculturé*, ξένου επομένως ακόμη σε πολλά σημεία προς την εθνική κουλτούρα, της οποίας μία από τις βαθύτερες ρίζες είναι η Ορδοδοξία, που συνεχίζει να τροφοδοτεί έναν ευρύτατο χώρο του κοινωνικού πεδίου.

2. Στηρίγματα στοχασμού

Οι σκέψεις που θα διατυπωθούν θα στηριχθούν καταρχάς στα διάφορα κείμενα (επίσημα ή ημιεπίσημα) της ελληνικής ορθόδοξης εκκλησίας, που αφορούν στα διάφορα προβλήματα που συναντά στις αναπόφευκτες επαφές της με τη «νεωτερικότητα». Επιπλέον, εξετάζοντας τις απειλές αποχριστιανισμού (που η ελληνική εκκλησία έχει λάβει σοβαρά υπόψη της), προσπάθησα να διαπιστώσω, αν αυτός ο αποχριστιανισμός μπορούσε να θεωρηθεί ότι αναπτύσσεται σε μια αντιπροσωπευτική μερίδα του πληθυσμού όσον αφορά την διάδοση των νέων τάσεων, στους σημερινούς δηλαδή νέους φοιτητές. Για τον σκοπό αυτό, επιχειρήθηκε μία έρευνα με ερωτηματολόγιο μεταξύ εξακοσίων περίπου φοιτητών των Πανεπιστημίων Αθηνών και Βόλου. Σε επίμετρο παρατίθεται μία σύντομη παρουσίαση των απαντήσεων, που φανερώνει πόσο οι θρησκευτικές πεποιθήσεις αυτών των νέων, έστω και αν οι ίδιοι ισχυρίζονται ότι είναι ορθόδοξοι, απέχουν αρκετά από το σύνολο των δογματικών θέσεων της εκκλησίας. Και αυτή η έρευνα επιβεβαίωσε κάτι, που η μακρά παραμονή στη θετή μου πατρίδα είχε ήδη υποβάλλει: η προσήλωση στην Ορδοδοξία (που μπορεί κάλλιστα να συνοδεύεται και από απουσία πίστης) είναι βαθύτατα συνδεδεμένη –και είναι ίσως αυτή η πλέον διαδεδο-

μένη μορφή της— με την προσήλωση στην εθνική ταυτότητα. Αυτό έχει βέβαια ήδη πολλές φορές τονισθεί από τους ερευνητές⁷ και πολλοί θεωρούν μάλιστα ότι «η Ορθοδοξία είναι σήμερα ένα *sine qua non* για τη σύγχρονη Ελλάδα»⁸. Κατ' αυτή την έννοια, η ελληνική εκκλησία είναι, θα μπορούσε κανείς να πει, ισχυρή, ακριβώς για ό,τι αλλού θα εθεωρείτο ως αδυναμία: για τον ουσιαστικό εθνικό της χαρακτήρα, έναν χαρακτήρα τον οποίο θα διατηρήσει, και θα προσπαθήσει, δίχως άλλο, να διατηρήσει, παρά τη νέα θέση της Ορθοδοξίας ως υπερεθνική εκκλησία, που της προσφέρουν σήμερα οι εξελίξεις στις χώρες της ανατολικής Ευρώπης.

Ένας άλλος όμως κίνδυνος απειλεί αμεσότερα την ελληνική εκκλησία και αυτό σύμφωνα με την δική της εκτίμηση: η ένταξη της χώρας μας στην κοινοτική Ευρώπη. Ασφαλώς, «η εκ Δύσεως απειλή» δεν είναι κάτι νέο, υπήρχε πάντοτε και ήταν βέβαια φανερή και κατά τον περασμένο αιώνα, με την ίδρυση μάλιστα του ελληνικού κράτους και των αδιάλειπτων σχέσεων του με τη σύγχρονη Δύση, από τότε που, όπως γράφει ο κ. Ηρακλής Περάκης, «η Δύση, με την ανύψωση του παπισμού, άρχισε πέρα από κάθε χριστιανική δεοντολογία να απειλεί τον Ελληνισμό και την Ορθοδοξία»⁹. Ωστόσο, όλοι οι συμβιβασμοί που έγιναν στο παρελθόν μεταξύ της εκκλησίας και του σύγχρονου κράτους αποδείχθηκαν, λίγο-πολύ ευνοϊκοί για την εκκλησία και μπόρεσαν έτσι να γίνουν αποδεκτοί από αυτήν. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και σήμερα, που έχουν ενισχυθεί οι δυνάμεις του «αντικληρικαλισμού». Το Σύνταγμά μας φέρει ακόμη τη σφραγίδα αυτών των συμβιβασμών που προηγήθηκαν και παραμένει, δίχως άλλο, ένα από τα πιο «θεοκρατικά» της κοινοτικής Ευρώπης, έπειτα φυσικά από την περίπτωση της Ιρλανδίας.

Τα σημαντικά προνόμια τα οποία νέμεται σήμερα η εκκλησία στη χώρα μας και ο «προσηλυτισμός», που όχι μόνο της επιτρέπεται μα που, επιπλέον, χρηματοδοτεί και επιφορτίζεται το ίδιο το κράτος με τη διαμεσολάβηση της υποχρεωτικής διδασκαλίας των θρησκευτικών στη πρωτοβάθμια και δευτοροβάθμια εκπαίδευση, θεωρείται από πολλούς ότι έρχεται σε ολοφάνερη αντίθεση με τα δικαιώματα του ανθρώπου, όπως τουλάχιστον τα αντιλαμβάνονται σήμερα οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες. Θα ήταν λοιπόν παράδοξο, αν αυτό το πρόβλημα δεν γινόταν κάποια μέρα αντικείμενο συζήτησης στους κόλπους των ευρωπαϊκών θεσμικών οργάνων. Και σίγουρα θα εγερθούν και άλλα προβλήματα, γεγονός που θα μπορούσε να οδηγήσει σε ένα κάποιο «αποχριστιανισμό» του κράτους, ίσως και της κοινωνίας (δεν χρησιμο-

ποιώ τον όρο «απο-ιεροποίηση»: άλλες αξίες, όπως το σεξ, το χρήμα ή ο ελεύθερος χρόνος αρχίζουν, αντίθετα, να «ιεροποιούνται». Το ίδιο ισχύει για τον πατριωτισμό, ο οποίος, όπως και σε αρκετές άλλες χώρες, λαμβάνει συχνά μία εξαιρετικά «ιεροποιημένη» μορφή). Πρόβλημα επίσης θα αποτελέσει η ενδεχόμενη απαίτηση των εταίρων μας για την κατάργηση, αργά ή γρήγορα, της αναφοράς του θρησκευματος στα δελτία ταυτοτήτων, από τη στιγμή που αυτή έρχεται σε πρόδηλη αντίφαση με τα διάφορα ευρωπαϊκά κείμενα, τα σχετικά με την υπεράσπιση των ατομικών ελευθεριών.

Η ελληνική εκκλησία βρίσκεται έτσι αντιμέτωπη αυτού του φαινομένου, το οποίο έχει άλλωστε πλήρως αντιληφθεί: έχει αρχίσει η εκκοσμίκευση του κόσμου, τα θεμέλια της χριστιανικής κοινωνίας¹⁰ αρχίζουν σιωπηλά και προοδευτικά να κλονίζονται, οι αξίες των νέων απομακρύνονται όλο και περισσότερο από τις αξίες της χριστιανικής εκκλησίας, η ανάπτυξη της ηθικής συνείδησης αντιπαράτίθεται, όλο και πιο ριζικά, στις επιταγές της χριστιανικής ηθικής, ενώ ο διαχωρισμός του πνευματικού χώρου από τον κοσμικό, δεν μπορεί να οδηγήσει, παρά μόνο στην προοδευτική εξάλειψη της πολιτικής πολιτισμικής και ηθικής αυθεντίας της.

Οι κοινωνιολόγοι δέχονται, ασφαλώς, την άποψη, ότι αρχικά όλες οι κοινωνίες παρουσιάζονται ως μία κοινότητα πιστών. Αυτό σημαίνει άραγε ότι ο κοινωνικός δεσμός είναι αρχικά ένας θρησκευτικός δεσμός, όπως πρόσβευαν ο Durkheim ή ο Lévy-Bruhl; Οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί, διότι τούτο θα μπορούσε να σημαίνει, ότι η θρησκευτικότητα ενυπάρχει σε μία υποτιθέμενη «ιεροποιητική φύση» του ανθρώπου. Στην πραγματικότητα, η μόνη «φύση» του ανθρώπου βρίσκεται ίσως στην απουσία ακριβώς κάθε φύσης. Θα πρέπει να απορρίψουμε την ταύτιση των θρησκειών ως ιστορικών πραγματώσεων με τη θρησκευτικότητα ως ουσία της ανθρώπινης φύσης, παραμένοντας απλώς στη διαπίστωση μιας ιεροποίησης, που συνδέεται με την πολιτισμική ανάπτυξη της ιστορίας. Οι εργασίες του Durkheim για τη θρησκεία, καθώς εμφορούνται από κοινωνικο-θρησκευτικότητα» και «θρησκευτικότητα πολιτική και ουμανιστική»¹¹, έχουν άλλωστε ίσως πολύ λιγότερα να μας μάθουν από ό,τι νομίζουμε συνήθως. Στην πραγματικότητα, πιστεύω, ότι αν η θρησκευτικότητα παρουσιάζεται ως φυσικό φαινόμενο, αυτό συμβαίνει μάλλον διότι, προφανώς, πολύ πέραν των κοινωνικών ντετερμινισμών (οι οποίοι, στον τομέα αυτό, δεν παίζουν σίγουρα έναν τόσο προσδιοριστικό ρόλο όσο σε άλλους τομείς), βρισκόμαστε μπροστά σε ένα

φαινόμενο βαθύτατα ψυχολογικής τάξεως¹², του οποίου η ανάλυση θα μας οδηγούσε πολύ μακριά.

Απόρροια αυτών των παρατηρήσεων, είναι η αδιαμφισβήτητη αίσθηση ότι, στον σύγχρονο δυτικό κόσμο, τουλάχιστον από τον 18ο αιώνα, σημειώνεται μία διάθρωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων και μία συρρίκνωση της θρησκευτικής πρακτικής και των κανονιστικών αξιών της χριστιανικής ηθικής, προς όφελος μιας ηθικής στηριζόμενης στην ελευθερία του σκέπτεσθαι και του ενεργείν. Συρρικνώνεται επίσης και η σημασία του ιερού στην καθημερινή ζωή. Ήταν σχεδόν αναπόφευκτο λοιπόν η Ορθοδοξία να γνωρίσει με τη σειρά της παρόμοια φαινόμενα.

Όστόσο, αφού παρόλη την ύφεση αυτή ο χριστιανισμός κατάφερε να διατηρήσει μία ισχυρή πολιτιστική πρωτοκαθεδρία στον δυτικό κόσμο, κυρίως στη λατινική Ευρώπη, μπορούμε να συνάγουμε, ότι η ελληνική Ορθοδοξία θα διατηρήσει, για ακόμη μακρότερο χρόνο, αυτή την υπεροχή, πόσο μάλλον που στη χώρα μας εθνικισμός και Ορθοδοξία συμφύρονται στενά. Η ορθόδοξη εκκλησία συνεχίζει, πράγματι, να εισπράττει ακόμη κέρδη από την συμμετοχή της τον περασμένο αιώνα στον εθνικο-απελευθερωτικό αγώνα.

Έτσι λοιπόν, η «απομυθοποίηση του κόσμου» δεν σημαίνει ασφαλώς ότι η θρησκευτικότητα θα εξαφανισθεί ολοκληρωτικά. Μπορούμε ίσως να θεωρήσουμε, ότι θα παραμείνει ένας πυρήνας πιστών, ενώ θα διαχέεται στον κοινωνικό χώρο υπό τη μορφή μιας λαϊκής, ή λόγιας θρησκευτικότητας, ενός επιστημονισμού ή ακόμη και ενός εμπαθούς εθνικισμού. Είναι πολύ δύσκολο για τον άνθρωπο να αρκασθεί στη καθαρή ορθολογικότητα ενώ, λόγω της βαθύτατα συναισθηματικής του φύσης, η εκκοσμίκευση του κόσμου δεν θα είναι ποτέ ολοκληρωτική: θα επιβιώνουν πάντοτε (και είναι ίσως ευτύχημα) νησίδες ανορθολογισμού. Μπορούμε μάλιστα να θεωρήσουμε, ότι αυτοί οι δύο τρόποι του σκέπτεσθαι, ο θρησκευτικός και ο ορθολογικός (οι οποίοι αλληλοσυμπληρώνονται μάλλον παρά αντιτίθενται) και που επιδρούν στην κοινωνία μας, όπως άλλωστε και σε όλες τις άλλες, θα διατηρηθούν, δίχως άλλο *ad vitam aeternam*.

Πρέπει να κάνουμε σαφή διάκριση μεταξύ της θεωρητικής, ιδεατά ή πολιτισμικά θεωρούμενης θρησκείας, της θρησκείας δηλαδή για την οποία μας μιλούν συχνά οι θεολόγοι και της πραγματικά βιωμένης θρησκείας, της μόνης κατά βάθος αναλύσιμης για τον κοινωνιολόγο και η οποία μπορεί επομένως να επιδέχεται κοινωνιολογική προσέγγιση, καθώς και αξιολογικές κρίσεις, που –είτε το θέλουμε είτε όχι– συνοδεύουν πάντα κάθε ανάλυση.

Εδώ πρέπει να αρκесθούμε στην μελέτη της δεύτερης. Και αφού η θρησκεία είναι, πριν απ' όλα, ένα κοινωνικό σύστημα, θα περιορίσουμε τη μελέτη μας στη λειτουργία της μέσα στην κοινωνία και στις σχέσεις της με αυτήν.

Ας σημειώσω καταρχήν ότι δεν θεωρώ τη θρησκεία απλώς ως «τη συγκολλητική ουσία του κοινωνικού ιστού», ούτε όμως θεωρώ αποδεκτές τις γνωστές απλοϊκές απόψεις που τη θεωρούν ως «όπιο του λαού»: δεν είναι δυνατόν, όπως τονίζει και ο Roger Bastide, να μετατρέψουμε λαούς ολόκληρους σε υποψήφιους προς αλλοτρίωση¹³. Άλλωστε, μπορούμε πάντα να ανασύρουμε κείμενα Πατέρων της εκκλησίας που να στιγματίζουν αδικίες και ανισότητες¹⁴. Ας μην ξεχνάμε επίσης ότι η εκκλησία αναμφισβήτητα εξελίσσεται και υπάρχει άβυσσος μεταξύ, λόγου χάριν, των λόγων του αποστόλου Παύλου, «σκλάβοι, να υποτάσσεσθε στους κυρίους σας»¹⁵ και των απόψεων της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στη Νότια Αμερική. Όπως και να έχει το πράγμα, η ορθόδοξη ελληνική εκκλησία δεν θα μπορούσε σήμερα να αντιτίθεται εμφανώς στις αξίες της δημοκρατίας· η ίδια υποστηρίζει μάλιστα, ότι η ιδεολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου προέρχεται από τον Χριστιανισμό και την εκκλησία¹⁶.

Κανείς δεν θα έπρεπε να προσδοκά, ότι η εκκλησία θα αρκείτο στη διαχείριση των ψυχών και, αφού κάθε διαχωρισμός του «κοσμικού» από το «πνευματικό» είναι εντελώς ουτοπικός, δεν ενοχλεί καθόλου το γεγονός ότι οι ιερείς εκφράζουν την άποψή τους ως προς την πορεία των πραγμάτων του κόσμου. Παρόμοια είναι και η στάση του ορθόδοξου κλήρου, μέσω, κυρίως, των εγκυκλίων της Ιεράς Συνόδου. Εφόσον όμως υπάρχει η προδιάθεση να κατευθύνει η εκκλησία την κοινωνία, αυτό δεν ενέχει, ενδεχομένως, μία απειλή για την δημοκρατία και την ανεξιθρησκεία; πρόκειται για ένα ερώτημα που δύσκολα μπορεί να παρακαμφθεί.

3. Τα όρια της έρευνάς μας

Ας είναι σαφές εξαρχής ότι οποιοδήποτε ερωτηματολόγιο που αφορά στη θρησκευτική ένταξη ή πρακτική είναι, κατά τη γνώμη μου, καταδικασμένο να έχει ελάχιστη αξιοπιστία, επειδή στον τομέα αυτόν η συνειδητή ή και ασυνείδητη αυτολογοκρισία είναι ιδιαίτερα άκαμπτη. Άλλωστε, ως προς τη θρησκεία (εξορισμού ανορθολογική) είναι εντονότατες οι επιφυλάξεις για οποιαδήποτε επιστημονικοφανή προσέγγιση και για οποιοδήποτε κριτικό βλέμμα, ακόμα και απλώς υπερβολικά ουδέτερο.

Η αξία επομένως της όποιας ταξινόμησης των πιστών –όπως αυτή που βασίζεται, για παράδειγμα, στη συχνότητα εκκλησιασμού– είναι πολύ περιορισμένη στη χώρα μας, όπου η κοινωνική ζωή παραμένει ακόμα στενά συνδεδεμένη με τις θρησκευτικές εορτές. Τι θα σήμαιναν, λόγου χάριν, στο ελληνικό χωριό, όπου τόπος παραδοσιακής συνάθροισης είναι η πλατεία της εκκλησίας και όπου προνομιακές ευκαιρίες συνάντησης και συνεορτασμού παραμένουν οι θρησκευτικές τελετές, όροι όπως «περιστασιακά συμμορφούμενοι» ή «τακτικοί τηρητές των θρησκευτικών καθηκόντων», μια ταξινόμηση την οποία χρησιμοποιεί ο Le Bras¹⁷;

Πέρα από αυτές τις επιφυλάξεις, θεωρώ ότι, αφού η έρευνά μου αφορά σε έναν πληθυσμό νεαρής ηλικίας, κατά πλειοψηφία σπουδαστές μεγαλουπόλεων –Αθήνας και Βόλου–, η αξιοπιστία των απαντήσεων πρέπει να αντιμετωπισθεί με κάπως λιγότερη δυσπιστία, έστω και αν πρέπει να συνεχίσει να ισχύει μια ορισμένη σύνεση.

Η μεγαλύτερη δυσκολία ήταν, αδιαμφισβήτητα, ότι χρειάστηκε συχνά να ερμηνεύσω την όποια απάντηση, να προσπαθώ να αντιληφθώ τι θα μπορούσε να υποκρύπτεται πίσω από τον ένα ή τον άλλο ισχυρισμό, προπάντων όταν ο ερωτώμενος αμελούσε, ή δεν ήθελε, ή δεν ήξερε(;) να απαντήσει στο σκέλος της ερώτησης «γιατί;». Αποδεικνύεται έτσι αυτό για το οποίο ήμουν λίγο-πολύ πεπεισμένος: ότι τα πλεονεκτήματα του ανώνυμου ερωτηματολογίου τα επισκιάζουν σημαντικά τα μειονεκτήματά του, και ότι, κυρίως στον κάπως ιδιαίτερο πολιτισμικό αυτόν τομέα, μόνο μία ψυχολογική προσέγγιση (ίσως και ψυχαναλυτική), θα είχε κάποιες ελπίδες να αποδειχθεί διαφωτιστική, πράγμα που, ασφαλώς, αποκλειόταν. Αναφέρομαι σε όλα αυτά, για να τονίσω, ότι η ταπεινή αυτή έρευνα δεν μπορεί να έχει καθαρά επιστημονικές φιλοδοξίες και ότι για μένα επομένως δεν πρόκειται παρά για διάσπαρτες μόνο ενδείξεις, με όλα τα περιθώρια σφάλματος που αναπόφευκτα προκαλεί η αμφισημία ορισμένων απαντήσεων.

Στην έρευνά μου, η θρησκευτική ταυτότητα εμφανίζεται πλειοψηφική. Όσον αφορά όμως στην ομολογία πίστης και το ορθό δόγμα των πεποιθήσεων, η πλειοψηφία αυτή δεν ισχύει πια και ο Θεός των μεν δεν είναι και Θεός των άλλων. Οι «της παράδοσης τηρηταί» επικαλούνται ένα προσωπικό θεό, ο οποίος εξυπνοεί θρησκευτική πρακτική και ένταξη, ενώ οι θεϊστές, ακόμη και αν διεκδικούν την ένταξή τους στην Ορθοδοξία (45% των νέων της έρευνάς μας) δεν αναφέρονται παρά σε ένα είδος απρόσωπου Θεού, καθαρού «πνεύματος», «ζωτικής δύναμης», ο οποίος συμβιβάζεται μάλιστα και με την έλλειψη πίστης σε βα-

σικά σημεία του δόγματος (όπως στην αιώνια ζωή ή στα θαύματα), καθώς και με μια πλήρη ανεξαρτησία έναντι της εκκλησίας. Πρέπει να προσθέσω, ότι στους νέους της έρευνας, η επιβεβαίωση ότι ανήκουν στην Ορθοδοξία, μπορεί κάλλιστα να συνοδεύεται από παντελή έλλειψη πίστης, διότι πρόκειται για μια διεκδίκηση εθνικής ένταξης, συνδεόμενη κυρίως με την ανάγκη να διατηρήσουν κάτι σημαντικό από την πολιτιστική τους κληρονομιά.

Και έπειτα, δεν είμαστε βέβαιοι ότι οι αριθμοί για τη θρησκευτική συμμετοχή είναι έστω και ενδεικτικοί. Θα έπρεπε να «ετάξουμε νεφρούς και καρδίας» για να φανερωθούν τα κίνητρα και να μπορέσουμε να αντλήσουμε κάτι πραγματικό δηλωτικό από ένα απλό αριθμό περί θρησκευτικής συμμετοχής. Μήπως η θρησκευτική συμμετοχή υποκρύπτει, συχνότατα –κυρίως στις κοινωνίες με έντονη συναινετικότητα, δηλαδή με ισχυρές κοινωνικές πιέσεις– μια λανθάνουσα, ανομολόγητη αθεΐα, την οποία ίσως μάλιστα αγνοεί το ίδιο το άτομο; Ο G.Le Bras έχει ήδη διατυπώσει την παρατήρηση, ότι «η ατομική θρησκευτική πρακτική είναι τόσο λιγότερο ριζωμένη στο άτομο, όσο είναι περισσότερο γενικευμένη σε μία ομάδα»¹⁸.

Αντίστροφα, η μη συμμετοχή στην κυριακάτικη λειτουργία, ή σε μία άλλη ιεροτελεστία ή μυστήριο (παρόλο ότι μπορούμε να τη συνδυάσουμε με τη γενικότερη ύφεση της θρησκευτικότητας), μπορεί επίσης να συνοδεύεται από μία βαθύτατη πίστη, βιωμένη ατομικά και σύμφωνα με τη δική τους πόρευση. Έτσι, μία θρησκευτική πρακτική μπορεί να εκφράζει την πίστη, όσο και να υποκρύπτει την απουσία της, ενώ η ξεκάθαρη άρνηση μιας παρόμοιας συμμετοχής, μας επιτρέπει να ταξινομήσουμε το υποκείμενο, είτε σε κάποια αντίθετη θρησκευτική κατηγορία, είτε σε μία μη-θρησκευτική. Είναι η περίπτωση, στη χώρα μας, των μυστηρίων της βάπτισης και του γάμου, αφού αυτοί που δεν παντρεύονται στην εκκλησία ή και που δεν βαπτίζουν τα παιδιά τους, είναι οι μόνοι που μας παρέχουν κάποιες πληροφορίες ως προς την εξέλιξη των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Η θρησκευτική πρακτική και η θρησκευτική ένταξη εμφανίζονται έτσι, ως σχεδόν ανεξάρτητες η μία από την άλλη.

Τέλος, όπως άφησα να διαφανεί παραπάνω, είμαι σχεδόν βέβαιος ότι, στο θέμα της θρησκευτικής ένταξης, η οποιαδήποτε καθαρά κοινωνιολογική τυπολογία είναι, όχι μόνο μη ικανοποιητική, αλλά σχεδόν υποχρεωτικά χωρίς αξία, διότι θρυσκόμαστε, μέσα στον εντελώς ιδιόμορφο αυτόν πολιτισμικό χώρο, απέναντι σε ένα φαινόμενο βαθειά, όπως είδαμε, ψυχολογικής τάξεως.

4. Σκέψεις για τις τοποθετήσεις της ορθόδοξης εκκλησίας

Η ελληνική ορθόδοξη εκκλησία εμφανίζεται μάλλον διακριτική, σε σχέση με τους δύο άλλους κλάδους του χριστιανισμού, ως προς τα κοινωνικά προβλήματα. Άλλωστε, οι διάφορες εγκύκλιοι της Ιεράς Συνόδου, δεν δημοσιεύονται πια συστηματικά από το 1956. Προοριζόμενες στους ιερωμένους της εκκλησίας, οι οποίοι και πρέπει να γνωστοποιούν τη θέση της Ορθοδοξίας στους πιστούς, αυτά τα κείμενα, ως επί το πλείστον, κοινοποιούνται κατόπιν γραπτής αιτήσεως προς την Ιερά Σύνοδο. Οι εγκύκλιοι δημοσιεύονται και απευθύνονται απευθείας στον «ευσεβή ελληνικό λαό», μόνο όταν διακυβεύονται προβλήματα θεωρούμενα ως εξαιρετικά σημαντικά. Έτσι συνέβη με την εισαγωγή του πολιτικού γάμου, με τη δημοσίευση από την εκκλησία της εγκυκλίου 2309 τον Ιανουάριο του 1982, που ανατυπώθηκε εν συνόψει στο επίσημο δελτίο της Ιεράς Συνόδου, με σκοπό να μοιρασθεί στις εκκλησίες¹⁹. Ή, πάλι, όταν η εκκλησία θέλησε να κινητοποιήσει τους χριστιανούς κατά της πρότασης νόμου του 1987, που είχε ως σκοπό να εξασθενίσει την κοσμική της εξουσία (επεμβαίνοντας στη διαχείριση της ακίνητης περιουσίας της), δημοσιεύοντας μία ανοιχτή επιστολή οκτώ σελίδων στους διαφόρους πολιτικούς ηγέτες Κυβέρνησης και Αντιπολίτευσης. Όμως, τις περισσότερες φορές, οι τοποθετήσεις της εκκλησίας είναι, ως γνωστόν, πιο διακριτικές, αφού η καθημερινή παρέμβασή της στις κοσμικές υποθέσεις, διεκπεραιώνεται κατά τρόπο εξαιρετικά αποτελεσματικό από το πλήθος των επιφορτισμένων με τη διδασκαλία των Θρησκευτικών θεολόγων στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση, μέσω του ραδιοφωνικού σταθμού της εκκλησίας, με τις φιλορθόδοξες εφημερίδες, ευρύτατης συχνά επιρροής, και, κυρίως, με τις πολυάριθμες και ιδιαίτερα δραστήριες αδελφότητες, των οποίων ο ανεπίσημος χαρακτήρας τους επιτρέπει στις εκκλησιαστικές αρχές να μην εκτίθενται κατά τρόπο άμεσο στις δηλώσεις αυτές.

Θα χρησιμοποιήσω λοιπόν, για να προβάλλω και να σχολιάσω τις θέσεις της ελληνικής εκκλησίας, μία από τις επιθεωρήσεις αυτών των αδελφοτήτων, την επιθεώρηση «*Σωτήρ*», γνωστή για τις φιλοπαραδοσιακές θέσεις της, η οποία όμως επαναλαμβάνει, με περισσότερο δυναμισμό, την εκφραζόμενη άποψη από την επίσημη εκκλησιαστική επιθεώρηση «*Εκκλησία*». Και τις δύο επιθεωρήσεις έχω αποδελτιώσει, καθώς και έναν ορισμένο αριθμό

τευχών και δημοσιεύσεων επισήμων ή ημιεπισήμων, που πραγματεύονται διάφορα προβλήματα κοινωνικής φύσεως και των οποίων τις τοποθετήσεις συναντάμε ξανά στα σχολικά εγχειρίδια των θρησκευτικών. Αυτές οι τοποθετήσεις φαίνονται πολύ συντηρητικές και προσεγγίζουν απόψεις που υιοθετούνται από τις μοναστικές κοινότητες του Αγίου Όρους, του οποίου η επιρροή παραμένει σημαντική στον εκκλησιαστικό κόσμο. Προσθέτω ότι, παρόλο που η επιθεώρηση «*Σωτήρ*» δεν έχει παρά ημιεπίσημο χαρακτήρα, εντούτοις χαίρει της φανεράς υποστήριξης της Ιεράς Συνόδου, ενώ το προοριζόμενο για τα παιδιά περιοδικό «*Προς την Νίκη*», που διανέμεται επί τριάντα τώρα χρόνια από την ίδια επιθεώρηση, είχε αποσπάσει από το υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων, από την ίδρυση του ως το 1982 (και, για λίγο διάστημα, το 1989) το δικαίωμα της διανομής του στα σχολεία. Δεν είναι, φυσικά, ρόλος του κοινωνιολόγου να διανέμει πιστοποιητικά ορθοδόξου πίστης, αλλά δεν μπορεί παρά να παρατηρηθεί, ότι αυτή η επιθεώρηση είναι απολύτως αντιπροσωπευτική των θέσεων της επίσημης εκκλησίας, όπως, εξάλλου, και τα διάφορα έντυπα που εκδίδει η Αποστολική Διακονία. Πάντως, όπως αποδεικνύεται από την αποδελτίωση της επιθεώρησης «*Εκκλησία*», οι συντηρητικές τάσεις δεσπάζουν αναμφισβήτητα στους κόλπους της ελληνικής Ορθοδοξίας.

Υπάρχει ένας ορισμένος αριθμός συνταγματικών διατάξεων οι οποίες, λόγω της εξέλιξης της κοινωνίας μας και της ένταξης της στον οικοδομούμενο ευρωπαϊκό χώρο, αργά ή γρήγορα θα τεθούν υπό αμφισβήτηση, επειδή εμφανίζονται σήμερα σε αντίθεση, το έχω ήδη υπογραμμίσει, με τα δικαιώματα του ανθρώπου, όπως αυτά έχουν καθιερωθεί στις σύγχρονες δυτικές δημοκρατίες. Ως παράδειγμα σημειώθηκε ήδη η υποχρεωτική διδασκαλία των Θρησκευτικών στο σχολείο. Υπάρχουν όμως και άλλα, όπως η αναφορά του θρησκευάτος στα δελτία ταυτοτήτων. Η αναφορά αυτή, την οποία πεισματικά υποστηρίζει η ελληνική εκκλησία, και που ακόμα και η σοσιαλιστική Κυβέρνηση δέχθηκε να διατηρήσει, ενέχει κινδύνους που όμως μόνο μια μικρή μειοψηφία Ελλήνων φαίνεται ότι αντιλαμβάνεται (μόλις το 9,88%, για παράδειγμα, των νέων της έρευνάς μας θεωρούν αυτή την αναφορά επικίνδυνη). Προφανώς, πρόκειται για μια διάταξη που οι ευρωπαϊκοί εταίροι μας θα απαιτήσουν να καταργηθεί.

Όταν υιοθετούνται αποφάσεις που έχουν ως στόχο τον αποχριστιανισμό της κοινωνικής ζωής, παράλληλα με έναν όλο και αυξανόμενο σεβασμό των συνειδήσεων, τις περισσότερες φορές καταλήγουν σε συμβιβασμούς, οι οποίοι επιτρέπουν στην εκκλη-

σία να διατηρεί τα κεκτημένα. Τέτοια είναι η περίπτωση του πολιτικού γάμου, ο οποίος μη υποχρεωτικός (αφού, όπως το αξίωμα η εκκλησία, ο θρησκευτικός γάμος διατηρεί τον επίσημο και νόμιμο χαρακτήρα του) δεν μπορούσε, εξ αυτού, να υιοθετηθεί παρά μόνο από έναν πολύ περιορισμένο αριθμό νέων²⁰, σε μία κοινωνία όπου οι κοινωνικοί και οικογενειακοί καταναγκασμοί παραμένουν έντονα αποτρεπτικοί, και όπου, επίσης, οι διάφορες θρησκευτικές εκδηλώσεις εμφανίζουν μαζική συμμετοχή πιστών και μη πιστών καθώς αποτελούν ευκαιρίες, συχνά μοναδικές, ψυχαγωγίας και εορτής. Και έπειτα, και στο σημείο αυτό οι απαντήσεις στο ερωτηματολόγιο είναι σαφείς, είναι προφανές ότι η πολιτική τελετή δεν εμπεριέχει την ίδια συμβολική και συγκινησιακή φόρτιση της θρησκευτικής ιεροτελεστίας. Είναι, άρα, περιττό να αναρωτιόμαστε γιατί, λόγου χάριν, η βάπτιση –μη υποχρεωτική– παραμένει στην κοινωνία μας ο απόλυτος σχεδόν κανόνας.

Η προνομιακή αυτή θέση της εκκλησίας στη χώρα μας είχε, για πολύ καιρό, καταστήσει το ίδιο το κράτος αδύναμο, όταν επρόκειτο να πάρει μέτρα τα οποία απέρριπτε η εκκλησία και τούτο ιδιαίτερα στον χώρο του οικογενειακού δικαίου, όπου η επιρροή της, ιδιαίτερα στους αγροτικούς πληθυσμούς, ήταν (και είναι) σημαντική. Όμως, ένα μεγάλο μέρος αυτών των προνομίων κινδυνεύει να τεθεί υπό αμφισβήτηση από την ευρωπαϊκή ενσωμάτωση και την προοπτική ενός ενιαίου ευρωπαϊκού χώρου²¹. Η ανησυχία της ορθόδοξης εκκλησίας εκφράζεται συχνά χωρίς αμφισβησίες, ακόμη και στον καθημερινό τύπο²². Βεβαίως, με το Σύνταγμα του 1975, σημειώνεται μια δειλή εξέλιξη προς ένα κοσμικό κράτος, έστω και αν, στον ευαίσθητο αυτόν τομέα των σχέσεων εκκλησίας και κράτους, προτιμήθηκαν παρωχημένες διατυπώσεις, αποτέλεσμα υιοθετηθέντων συμβιβασμών.

Από τη στιγμή που παύει να είναι η οργανωτική αρχή και η έσχατη αναφορά της κοινωνικής και ηθικής ζωής, και που υποχρεώνεται να εγκαταλείψει την οργάνωση του κόσμου για να διεκδικήσει από άλλες πολιτικές, ηθικές και νομικές εξουσίες τους κανόνες και την ηθική της κοινωνίας, ο Χριστιανισμός απειλείται στην ίδια του την ουσία: από επιβαλλόμενη θρησκεία γίνεται θρησκεία επιλογής ή και απορρίπτεται, ενώ η θρησκευτική ένταξη δεν νοείται πια οίκοθεν και είναι αποτέλεσμα προσωπικής επιλογής. Ας σημειωθεί ότι είναι αμφίβολο αν οι αγώνες τους οποίους διεξάγει η μία ή η άλλη πτέρυγα της ελληνικής εκκλησίας για να διατηρήσει αλώβητο τον μύθο της ταύτισης της Ορθοδοξίας με την ελληνικότητα θα αποδειχθούν αποτελεσματικοί

και στο απώτερο μέλλον (ακόμη και αν αυτή η ταύτιση παραμένει βαθειά παραδεκτή), εφόσον ο σύγχρονος κόσμος είναι, εφεξής, αποκομμένος εν μέρει από τις θρησκευτικές του ρίζες.

Στις περισσότερες από τις δυτικές μας δημοκρατίες, και η χώρα μας έγινε, είτε το θέλουμε είτε όχι, μία δυτική δημοκρατία, η πλειοψηφία των σημερινών νέων Χριστιανών αρνείται να δεχθεί ότι η θρησκεία της είναι η μόνη αληθινή, διότι τίποτε δεν ενοχλεί τόσο το σύγχρονο πνεύμα της σχετικότητας, όσο ένας θεσμός που ισχυρίζεται ότι μονοπωλεί τη σχέση με την αλήθεια. Αυτό που οδήγησε στο «τέλος των ιδεολογιών» είναι επίσης αυτό που συνεπιφέρει την απόρριψη, από τους ίδιους τους πιστούς, μιας εκκλησίας που κατέχει την πάσαν σοφίαν. Στη χώρα μας, ωστόσο, η ορθόδοξη εκκλησία έχει πολύ λιγότερο θιγεί από αυτό το φαινόμενο της σχετικοποίησης, φαινόμενο που είναι εξαιρετικά διαδεδομένο στον δυτικό κόσμο²³. Η ερμηνεία έγκειται, ασφαλώς, στο γεγονός ότι η Ορθοδοξία θεωρείται ακόμη ως μία από τις ρίζες της ελληνικότητας και, συνεπώς, ως ένα πολιτισμικό στοιχείο που δεν μπορεί να υποτιμηθεί ατιμωρητί. Αυτό αντανakλά επίσης, αναμφισβήτητα, το βαθμό αποτελεσματικότητας της υποχρεωτικής διδασκαλίας των θρησκευτικών.

Κατά τρόπο γενικό ωστόσο, ακόμα και για τους πιστούς, δεν υπάρχει πια αναγκαστικά μια και μοναδική αλήθεια, ένας λόγος αυθεντίας, αλλά πολλαπλές δυνατότητες διαφόρων ερμηνειών των ορισμένων κειμένων που είναι αυθεντικά, επιδεκτικά όμως ερμηνείας. Αυτές οι νέες αντιλήψεις και πρακτικές, που αναπτύσσονται παράλληλα με τον μοντερνισμό, και τις οποίες έχει τελευταία αναλύσει η Danièle Hervieu-Léger²⁴, επανευρίσκονται, εν μέρει, στην έρευνά μας.

5. Ηθική και Θρησκεία

Ας εξετάσουμε τα πράγματα από πιο κοντά: συμβιβάζεται άραγε ο Χριστιανισμός με την δημοκρατία και τα δικαιώματα του ανθρώπου²⁵; Φαινομενικά, ασφαλώς, και κανείς δεν θα μπορούσε να αμφισβητήσει ότι οι χριστιανικές εκκλησίες συμπεριλαμβανομένης και της ορθόδοξης συμβιβάστηκαν άριστα, στις φιλελεύθερες κοινωνίες μας, με θεωρίες ανατρεπτικές για τις απόψεις τους, όπως είναι οι ιδέες του Διαφωτισμού, έστω και αν, μερικές φορές, οι αξίες αυτές καταπολεμήθηκαν από μερικούς θεολόγους. Πώς θα μπορούσαν όμως να κάνουν αλλοιώς; Μήπως πρόκειται μόνο, κατά βάθος, για μία απλή παραχώρηση στην πλάνη;

Δεν υπάρχει άραγε ασυμβίβαστο μεταξύ των δύο αντιλήψεων, της μίας που στηρίζεται στο χριστιανικό δόγμα, σύμφωνα με την οποία η θεία δημιουργία είναι καλή και ο άνθρωπος διεφθαρμένος, και της άλλης αντίληψης, από την οποία πηγάζει η δημοκρατία, στηριζόμενης στο εξίσου αναπόδεικτο ασφαλώς δόγμα ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του λογικός, και ότι έχει δικαίωμα στην ευτυχία; Πράγματι, η ιδέα μιας «θεοδημοκρατίας» που προέβαλε το 1988 το Εθνικό Κόμμα της Γεωργίας δεν μπορούσε να προτείνει παρά μόνο μία στρεβλή όψη της δημοκρατίας, τονίζοντας ακριβώς, άθελά του, το ασυμβίβαστο των δύο αντιλήψεων²⁶. Στην πραγματικότητα, πρέπει πάντα να επιλέγουμε μεταξύ δημοκρατίας και θεοκρατίας και κάθε δημοκρατία δεν μπορεί παρά να έχει «αντικληρικοκρατικό» χαρακτήρα. Απ' αυτό συνεπάγεται ότι, εφόσον υπάρχουν ασφαλώς χριστιανοί δημοκράτες (και πλειοψηφούν μάλιστα στη χώρα μας), πρέπει να θεωρήσουμε ότι μπορεί κανείς να είναι χριστιανός και ταυτόχρονα αντίθετος στον «κληρικαλισμό». Αυτό ίσως νοείται αφεαυτού, είναι όμως χρήσιμο να το υπενθυμίσουμε, ώστε να αποφευχθεί η οποιαδήποτε παρανόηση.

Ακόμα και στους κόλπους αυτών που δηλώνουν χριστιανοί, το κέντρο βάρους της πίστης τους έχει μετακινηθεί προς τον χώρο των αξιών, είτε πρόκειται για την οικολογία, είτε την πάλη ενάντια στις ανισότητες και την εξαθλίωση, είτε για τα δικαιώματα του ανθρώπου. Και αυτό εξηγεί το γεγονός ότι και η ορθόδοξη εκκλησία σήμερα έχει προσχωρήσει σ' αυτές τις αξίες, ασφαλώς μόνο φραστικά. Κύριος στόχος της είναι προπάντων να μην αποσπασθούν από αυτήν οι σημερινοί ή οι εν δυνάμει οπαδοί. Σύμφωνα με ευρωπαϊκές έρευνες που έχουν πραγματοποιηθεί μεταξύ του 1982 και 1987 «οι μεγάλες ιδέες για τις οποίες, σήμερα, αξίζει τον κόπο να ριψοκινδυνεύσει κανείς και δεχθεί θυσίες» είναι η ειρήνη, τα δικαιώματα του ανθρώπου, η προστασία της φύσης, η ελευθερία του ατόμου και η πάλη ενάντια στην εξαθλίωση. Η υπεράσπιση της πατρίδας και η θρησκευτική πίστη ακολουθούν πολύ μετά²⁷. Οι νέοι της έρευνάς μας, όταν τάσσονται υπέρ της παρέμβασης της εκκλησίας στα μεγάλα κοινωνικά προβλήματα της εποχής μας, αναφέρουν, κατά συντριπτική πλειοψηφία, την ύπαρξη φτώχειας και ανισοτήτων, ενώ τα θέματα που αφορούν στην ατομική ηθική έπονται με μεγάλη διαφορά. Η εκκλησία, έχοντας συνειδητοποιήσει ότι της είναι εφεξής αδύνατον να επανεμπνεύσει τον κόσμο με οριστικά φθαρμένες αξίες, υιοθετεί όλο και περισσότερο (ακολουθώντας το παράδειγμα των αδελφών εκκλησιών, καθολικής και προτεσταντικής) αυτό που η Da-

niële Hervieu-Léger αποκαλεί «στρατηγική της παρουσίας»²⁸, επιδιώκοντας να ιδιοποιηθεί τις νέες αυτές αξίες προς όφελός της²⁹.

Ο Χριστιανισμός είναι άραγε κατά θάθος μισαλλόδοξος; Ασφαλέστατα, εκτός αν θέλει να αυτοαναιρεθεί. Η λογική του ενός και μοναδικού θεού και της εξ αποκαλύψεως αλήθειας δεν μπορεί να επιτρέψει την ανοχή της πλάνης, και μπορούμε να υποθέσουμε ότι «ένας ιερωμένος που δεν είναι φανατικός μένει στην πραγματικότητα μετέωρος»³⁰. Ήδη, ο Αυγουστίνος ισχυριζόταν: «Υπάρχει ο δίκαιος διωγμός, ο διωγμός που διεξάγουν οι εκκλησίες του Χριστού κατά των απίστων». Η μισαλλοδοξία αποτελεί, άρα, αρετή, εκείνη η μισαλλοδοξία η οποία, όπως θα πει αργότερα ο Βολταίρος «γέμισε τη γη με σφαγές» (*Traité sur la tolérance*). Στις μέρες μας, οι εκκλησίες δεν έχουν την εντιμότητα του Σολτζενίτσιν ο οποίος αρνείται να συγκαλύψει τις πεποιθήσεις του: κάνοντας μια αυθαίρετη διάκριση μεταξύ των ελευθεριών που μπορεί να επιτρέψει μια κοινωνία και αυτών που δεν πρέπει, ισχυρίζεται ότι ο πεφωτισμένος άνθρωπος πρέπει να είναι μισαλλόδοξος και ότι η καλύτερη κοινωνία δεν μπορεί παρά να είναι θεοκρατική. Υπάρχει σ' αυτή την θέση μία λογική ακαταμάχητη: από τη στιγμή που είμαστε βέβαιοι ότι κατέχουμε την αλήθεια, έχουμε άραγε το δικαίωμα να την συγκαλύψουμε; Δεν είναι αντίθετα καθήκον μας να την αποκαλύψουμε, να τη μεταδώσουμε στους άλλους, αν τους πειθαναγκάσουμε να ατενίσουν το Φως το Αληθινόν, μπροστά στο οποίο παραμένουν τυφλοί και να τους αντιστέκονται; Αυτή η αδυσώπητη συλλογιστική οδηγεί έτσι, αναπόφευκτα, από την πίστη στον προσηλυτισμό, από το προσηλυτισμό στον φανατισμό και από τον φανατισμό στον διωγμό.

Δίχως άλλο, η μισαλλοδοξία δεν είναι προνόμιο μόνο της θρησκείας, και ήδη ο Engels σημείωνε ότι «ο εχθρός του κόμματος μετατρέπεται, κατά μία αδυσώπητη λογική, σε αιρετικό, από το γεγονός ότι ο πραγματικά υπαρκτός εχθρός του κόμματος, στους κόλπους του οποίου αγωνιζόμαστε, τον μεταμορφώνει σε αμαρτωλό κατά της ανθρωπότητας, η οποία όμως υπάρχει μόνο στη φαντασία τους»³¹. Και πόσοι οπαδοί της αριστεράς δεν προσχώρησαν, με τη μία ή με την άλλη ευκαιρία, στην αφελή και ολέθρια πεποίθηση ότι «η αλήθεια είναι μία, η πλάνη πολλαπλή (*Si-mone de Beauvoir*). Ο Raymond Aron είχε αναμφισβήτητα δίκαιο όταν αναφερόταν σε «εγκόσμιες θρησκείες».

Από τη στιγμή λοιπόν που με τη νεοτερικότητα αυτονομείται η ηθική, ο Χριστιανισμός όχι μόνο πρέπει να διεκδικήσει από

άλλα κέντρα εξουσίας την ποδηγέτηση της κοινωνικής τάξης, αλλά υποβάλλεται και ο ίδιος σε ηθική αξιολόγηση. Όμως, μη αρκούμενη να αυτοεπιβεβαιώνεται ως «γνώση», η θρησκεία παρουσιάζεται, πάντοτε το ίδιο καταχρηστικά, ως ηθική, ως η αλήθεια επί της ηθικής, και απορρίπτει την ιδέα μιας ηθικής υποκειμενικής που να ανήκει στη σφαίρα του ιδιωτικού. Είναι αλήθεια ότι αν η εκκλησία αποδεχόταν μια τέτοια ιδέα, αυτό θα συνεπαγόταν τη στέρηση του ουσιώδους με το οποίο αυτοδικαιώνεται. Είναι, άρα, εύκολο να κατανοήσουμε ότι, γαι τις θρησκευτικές αρχές, η ηθική πρέπει να παραμείνει υπό μορφήν νόμου, ενός συνόλου απαγορεύσεων και επιταγών.

Παρόλο που δεν είναι σχεδόν διόλου αποδεκτό να θεωρεί κανείς ως έγκυρες μόνο τις αξίες των σύγχρονων δημοκρατιών μας, πρέπει επίσης να απορριφθεί ο απόλυτος σχετικισμός στον χώρο της ηθικής και να απορριφθεί επίσης η ιδέα, ότι οι έννοιες του ορθού και του πεπλανημένου είναι υποχρεωτικά συμφυείς σε μία δεδομένη κοινωνία: η ποικιλομορφία του Homo Sapiens δεν μπορεί να είναι απεριόριστη. Όπως και να έχουν τα πράγματα, μη μπορώντας να περιορισθεί στην κατοχή του δικού της χώρου, της πίστης, η θρησκεία καταπάτησε τον χώρο της ηθικής και, συνεπώς, των άλλων κέντρων εξουσίας, των νόμων και της πολιτικής. Όμως, ο ισχυρισμός ότι η θρησκευτική ηθική ταυτίζεται με τη φυσική ηθική, είναι τουλάχιστον εσφαλμένη. Στην πραγματικότητα, η θρησκεία μπορεί να «χρωματίσει» την ηθική δραστηριότητα, αλλά τίποτε περισσότερο. Μερικές φορές μάλιστα, όσο περισσότερο αυτονομείται η ηθική, η προσωπική και κοινωνική ηθική αντιτίθεται στις ηθικές διατάξεις της θρησκείας και ο θρίαμβος των ταμπού κατά των ελευθεριών πραγματοποιείται συχνά εις βάρος της ηθικής. Μπορούμε μάλιστα να προχωρήσουμε και να ισχυρισθούμε ότι «η ανάπτυξη της ηθικής συνείδησης σημαίνει την κατάρρευση της θρησκείας»³². Στην πράξη, κάθε ηθική θεμελιωμένη στην ιδέα της τιμωρίας συγγενεύει με τον νόμο μάλλον παρά με την ηθική, στην οποία τελικά αντιπαράτίθεται. Και αν ο Θεός του Χριστιανισμού δεν φαίνεται πια να είναι ο Θεός της Παλαιάς Διαθήκης, αυτό συμβαίνει ίσως γιατί ο δεύτερος δύσκολα θα ήταν αποδεκτός από μία κοινωνία της οποίας τα ήθη γίνονται όλο και πιο «πολιτισμένα» (κατά την έννοια, ασφαλώς, του Norbert Elias). Αν ο Θεός των χριστιανών είναι ο «Θεός ενός μυστικισμού που πνευματοποιήθηκε ηθικοποιούμενος»³³, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η ηθικότητα «δεν μπορεί να ανεχθεί θεούς ανήθικους και ανάγκασε τη θρησκεία να πνευματοποιηθεί, για να παράσχει, εκούσα άκουσα, μια θεολογική

στήριξη στις αρχές της»³⁴. Από τη στιγμή εκείνη όμως, η θρησκεία δεν μπορεί να κάνει τίποτε άλλο από το να ισχυρισθεί ότι γέννησε τούτη την ηθική, την οποία υποχρεώθηκε να αποδεχθεί, και να βαφτίσει «χριστιανική ηθική» ένα κράμα ηθικής και μυστικισμού³⁵. Πάντως ο Χριστιανισμός, από τον δεύτερο αιώνα ίσως, εποχή μαζικής προσχώρησης σ' αυτόν, και, κυρίως, τον τέταρτο αιώνα, όταν γίνεται ο ίδιος εξουσία και αρχή, μία «διαρκής αντανатρεπτική δύναμη»³⁶, δεν μπορεί πια να ανεχθεί την ποικιλομορφία του στοχασμού.

Οι νέες αντιλήψεις όμως περί ηθικής, όπως αυτές έχουν προκύψει από τις νέες πραγματικότητες των σύγχρονων κοινωνιών, καθιστούν όλο και λιγότερο παραδεκτές τις ηθικές επιταγές των θρησκευτικών αρχών. Η εκκλησία το αντιλαμβάνεται πολύ καλά και παρουσιάζει στη διδασκαλία προς τη νεολαία τη χριστιανική ηθική ως στηριζόμενη «στην αγάπη και στην ελευθερία», ενώ ισχυρίζεται ότι «ο Χριστιανισμός θεωρεί την ελευθερία της συνείδησης πρωταρχικό και αναφαίρετο δικαίωμα κάθε ανθρώπου»³⁷. Η ηθική της πλειοψηφίας των σημερινών νέων, ακόμη και των χριστιανών, φαίνεται, πράγματι, ότι στηρίζεται πολύ περισσότερο στην ιδέα ενός αναγκαίου σεβασμού, μιας ουσιαστικής ανοχής³⁸. Άρα, στηρίζεται στη σύγχρονη ηθική των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Στον τομέα αυτόν, είμαστε αναγκασμένοι να διαπιστώσουμε ότι έως πρόσφατα «ο ρόλος της θρησκείας στην πρόοδο των σύγχρονων ιδεών περί ισονομίας και αλληλεγγύης (ήταν) ασήμαντος ή και μηδαμινός»³⁹. Ακόμα και στις χώρες όπου η χριστιανική κηδεμονία ήταν σημαντική, οι παρεμβάσεις των θρησκευτικών αρχών στα δημόσια πράγματα, εν ονόματι μιας ορισμένης ηθικής, καταλήγουν όλο και πιο συχνά σε αποτυχίες. Αυτό συνέβη, λόγου χάριν, στην Ιταλία όπου, παρά την άμεση παρέμβαση του Πάπα, το 67% των Ιταλών επεδοκίμασαν, με δημοψήφισμα, τον νόμο που επέτρεπε την άμβλωση. Και η ίδια η ορθόδοξη εκκλησία της Ελλάδας δεν μπόρεσε να αντιταχθεί, όπως είχε καταφέρει αν το κάνει μέχρι πριν είκοσι περίπου χρόνια, σε φιλελεύθερα μέτρα που αφορούσαν στα δικαιώματα των ατόμων (πολιτικός γάμος, αμβλώσεις, αντισύλληψη, κτλ.), στην εισαγωγή δηλαδή στη χώρα μας αυτού που οι ηγέτες της Ορθοδοξίας επικρίνουν ως το «ευρωπαϊκό πρότυπο» και που έρχεται να αμφισβητήσει την «όμορφη παραδοσιακή μας οικογένεια»⁴⁰. Οι απαντήσεις που δίνουν οι νέοι της έρευνας μας αντικατοπτρίζουν τις επιφυλάξεις, ακόμη και των πιστών ορθοδόξων, ως προς την παρέμβαση της εκκλησίας σε ζητήματα ατομικής ηθικής. Συγχρόνως, η εκκλησία εκφράζει τη λύπη της για την «χαλάρωση της

νεολαίας» και για την «απομάκρυνση της από τις παραδοσιακές αρχές και αξίες»⁴¹.

Στην πραγματικότητα, οι θεσπισμένοι από την παράδοση κανόνες έχουν παύσει εφεξής να γίνονται αποδεκτοί αυτόματα, και συνειδητοποιούμε όλο και περισσότερο ότι «η ηθική του διαλόγου είναι (...) η μόνη ηθική που ταιριάζει σε μία δημοκρατική κοινωνία»⁴². Ακόμα και η ιδέα ότι Ορθοδοξία και Έθνος είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένα δεν εξυπονοείται όπως άλλοτε και αρχίζει να γίνεται αντιληπτό ότι η εθνική ενότητα μπορεί να στηριχθεί και σε κάτι άλλο από τις κοινές αξίες και μάλιστα ότι οι αξίες μπορούν να διαιρέσουν, όπως και να ενώσουν. Ισχυρά μειοψηφική, η τάση αυτή αξίζει ωστόσο να επισημανθεί.

Πολλαπλοί είναι οι τομείς όπου οι επιταγές του Χριστιανισμού αντιπαρατάσσονται στον άνθρωπο και στις ελευθερίες του, στις κοινωνίες και στην ευτυχία του. Αναφέρθηκε προηγουμένως το θεμελιακό ασυμβίβαστο ανάμεσα στις χριστιανικές πεποιθήσεις και στις ιδέες της δημοκρατίας. Οι τοποθετήσεις όμως (περισσότερο σαφείς αυτή τη φορά) των χριστιανικών εκκλησιών ενάντια σε ορισμένες σύγχρονες κατακτήσεις των δικαιωμάτων του ανθρώπου, αποτελούν πολύ σημαντικότερες απειλές. Ενδεικτική είναι για παράδειγμα η αντίθεση της ορθόδοξης εκκλησίας, που συχνά εκδηλώθηκε, στον δημογραφικό έλεγχο, τη στιγμή που ο πλανήτης μας απειλείται από υπερπληθυσμό και τα 3/4 των κατοίκων του υποσιτίζονται, χαρακτηριστική επίσης είναι η αντίθεσή της στη χρήση προφυλακτικού σε εποχή επιδημίας του AIDS⁴³. Η ίδια θεωρεί άλλωστε αυτή την αρρώστια σχεδόν ως «κατάρρα», η οποία πλήττει «τους οπαδούς της ηθικής ασυδοσίας, των διαστροφών και γενικότερα του αποκτηνωτικού πανσεξουαλισμού»⁴⁴. Δύσκολα μπορούμε να εμποδίσουμε τον εαυτό μας να σκεφτεί ότι η χριστιανική ηθική, που εδώ αντιπαρατίθεται σφέστατα στην ηθική της αλληλεγγύης, μπορεί στη περίπτωση αυτή να θεωρηθεί ως σχεδόν εγκληματική.

6. Χριστιανισμός και Αλήθεια

Έχοντας την έγνοια, κάτι το οπωσδήποτε σεβαστό, να μην θεωρηθούν τυφλωμένοι από προκατάληψη, οι ιδρυτές της σύγχρονης κοινωνιολογίας, προσκολλήθηκαν σε μία εξαιρετικά συζητήσιμη φονξιοναλιστική ανθρωπολογία του ανορθολογικού. «Πράγματι, σημειώνει σχετικά ο Durkheim, υπονοεί ένα ουσιώδες αξίωμα της κοινωνιολογίας, ότι ένα ανθρώπινο θεσμικό πλαίσιο

δεν μπορεί να στηρίζεται στην πλάνη και στο ψεύδος: αλλιώς δεν θα μπορούσε να έχει διάρκεια»⁴⁵. Ο Durkheim υπονοεί, στο σημείο αυτό, το θρησκευτικό θεσμικό πλαίσιο, στο οποίο ο χρόνος, κατ' αυτόν, έχει επιβάλει ένα είδος φυσικής επιλογής δαρβινικού τύπου. Όμως, ο ηθικός σχετικισμός, κατά τον οποίο οι κανόνες και οι αρχές που «δίνει στον εαυτό της» μια κοινωνία είναι καλοί γι' αυτήν, είναι υποχρεωτικά σωστοί και δεν είναι δυνατή καμία αξιολόγηση ως προς την ηθική υπεροχή μιας οποιασδήποτε πεποίθησης, κανόνα ή συμπεριφοράς, δεν νομίζω ότι νοείται αυτόματα. Είναι άραγε αδύνατον να διατυπώσουμε μία οποιαδήποτε κρίση για την παιδοκτονία, τις ανθρωποθυσίες, την κλειτοριδεκτομή, τα βασανιστήρια, τη θανατική ποινή; Στην πραγματικότητα, θεωρούμε ως ορθότερη την άποψη του Alain Caillé, ο οποίος εννοεί να αποφύγουμε «την αδιέξοδη επιλογή μεταξύ της απαγόρευσης κάθε κρίσης εν ονόματι της αντιστοιχίας οποιασδήποτε πίστης ή θεσμών και της υποχρέωσης να κρίνουμε κατά τρόπο μονομερή, υποστηρίζοντας την καταρχήν κατωτερότητα όλων των πολιτισμών σε σχέση με τον δικό μας», ενώ ο ίδιος τάσσεται υπέρ ενός «σχετικού οικουμενισμού»⁴⁶.

Και έπειτα, όταν αναφέρεται κανείς σε κανόνες, αξίες και όρια που κάθε κοινωνία αυτοπροσδιορίζει για τον εαυτό της, δεν λαμβάνει υπόψη του την αλληλενέργεια των εγγενών δυνάμεων που την συνταράσσουν και τους διαφόρους καταναγκασμούς που ασκούνται εντός της, έστω και αν αυτοί είναι συμβολικής τάξεως ή ακόμη παραπλανητικοί είναι σαν να υποθέτει ότι οι κοινωνίες αποτελούν σύνολα, αν όχι με αυτοσυνείδηση –κάτι που πολύ λίγοι ασφαλώς θα τολμούσαν να υποστηρίξουν– τουλάχιστον ομοιογενή, και που εφαρμόζουν ασυνείδητα (ακόμα και συνειδητά) ορισμένους κανόνες που πηγάζουν από κάποια υποθετική συναίνεση. Πρόκειται εδώ για την ιδέα μιας ορθολογικής επιλογής, ιδέα που αρνούμαι να παραδεχτώ. Όπως και να έχει το πράγμα, ο ισχυρισμός του Durkheim είναι, κατά τη γνώμη μου –και ο Lapointe δίκαια το τονίζει– ένας ισχυρισμός αβάσιμος και δίχως μεγάλη επιστημονική αξία: «Το εν λόγω αξίωμά του, αν αγνοήσουμε για λίγο την εξελικτική πλευρά του, καθώς και τον φαύλο κύκλο περί του πιο ικανού το οποίο επιζηεί, ενώ αυτό που επιζηεί είναι το ικανότερο, δεν θέτει τελικά επί τάπητος τίποτε άλλο από την πίστη ότι στη σύγκλιση δύο εννοιών, της αλήθειας και της αποτελεσματικότητας, του *bohun* και του *verum* έτσι, το ανορθολογικό γίνεται ορθολογικά ερμηνεύσιμο»⁴⁷. Σύγχρονος του Durkheim ο Pareto είναι σαφώς πειστικότερος όταν γράφει ότι ένα παράλογο δόγμα δεν είναι υποχρεωτικά θλαβερό

στην κοινωνία, και μπορεί μάλιστα να αποβεί επωφελές, όπως ακριβώς και ένα χρήσιμο δόγμα μπορεί κάλλιστα να είναι πεπλανημένο⁴⁸.

Στην πραγματικότητα η διαμάχη μεταξύ εκκλησίας και αλήθειας, δηλαδή μεταξύ θρησκείας και επιστήμης, που άρχισε με την Αναγέννηση, συνεχίζεται στις μέρες μας, δίχως να διαφαίνεται το τέλος της. Πράγματι, αν και το μεγαλύτερο ίσως πρόβλημα της θρησκείας, είναι να συνταιριάσει την επιστήμη με την πίστη, έχει πάντοτε τη δυνατότητα να ισχυρισθεί ότι, το να έχει κανείς πίστη, δεν σημαίνει απλώς ότι πιστεύει δίχως αποδείξεις, σημαίνει επίσης ότι πιστεύει ενάντια και στις αποδείξεις. Όπως το έχει ήδη τονίσει ο Max Weber, «δεν υπάρχει καμιά θρησκεία που δεν ωθήθηκε, σε μια δεδομένη στιγμή, να απαιτήσει το *credo non quod, sed quia absurdum!* τη θυσία του Λόγου⁴⁹. Ο Jean-Pierre Dupuy αποδεικνύει, από την πλευρά του, μέσω πειραματισμών σε φυσικό περιβάλλον, πως τα «ορθόδοξα» υποκείμενα ξέρουν να εξαλείφουν την ορθολογική σαθρότητα των πεποιθήσεών τους και να ανοσοποιούνται έναντι των ορθολογικών διαδικασιών καταφεύγοντας σε ορισμένες εξωορθολογικές παραμέτρους⁵⁰. Οι οπαδοί μιας θρησκείας, είτε αυτή είναι μεταφυσική, είτε κοσμική, σπάνια πείθονται από μια αποδεικτική διαδικασία, γιατί οι λόγοι τους οποίους επικαλούνται για να δικαιολογήσουν τις πεποιθήσεις τους είναι απλώς δικαιολογητικοί.

Συμβαίνει μερικές φορές, όπως είναι γνωστό, να καταφέρει η θρησκεία να απωθήσει την επιστημονική αλήθεια, όπως, για παράδειγμα, το 1925 στις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου ψηφίστηκε νόμος που απαγόρευσε τη διδασκαλία στα δημόσια σχολεία του Τένεσση (και οκτώ άλλων Πολιτειών) κάθε θεωρίας «η οποία αντίκειται στην ιστορία της θείας δημιουργίας του ανθρώπου, όπως αυτή διδάσκεται στη Βίβλο»⁵¹, ένας νόμος που θα διατηρηθεί σε ισχύ ως το 1970. Και θυμόμαστε ίσως ότι, κατά τη διάρκεια μιας συνέντευξης τύπου στο Ντάλλας, κατά τα τέλη του 1980, ο Πρόεδρος Ρήγκαν είχε, και ο ίδιος, εκφράσει δημοσίως την υποστήριξή του στη θεωρία περί δημιουργίας.

Όταν η θρησκεία καταλήγει, και αυτό είναι αναπόφευκτο, να αναγνωρίζει ως αλήθειες γεγονότα που, κατά τρόπο πασίδηλο, διαψεύδουν ισχυρισμούς των Γραφών, δεν πρόκειται, ούτε λιγότερο, ούτε περισσότερο, παρά για ένα είδος *παραχώρησης στην πλάνη*, η οποία όμως πρέπει να θεωρηθεί ως ένας απλός στρατηγικός ελιγμός, διότι αν η εκκλησία παρέμενε πεισματικά στις αλήθειες της, όπως οι διάφορες αιρέσεις ή οι δογματίζοντες, θα αποξενωνόταν αναπόφευκτα από έναν σημαντικό αριθμό υπαρ-

χόντων ή εν δυνάμει πιστών. Ας μην θεωρηθεί αυτό ως κριτική, αντιθέτως. Το γεγονός ότι ο Χριστιανισμός κατάφερε πάντα να προσαρμόζεται στην εξέλιξη του κόσμου και, μετά από αιώνες εχθρότητας αποδέχθηκε, λόγου χάριν, τις ανακαλύψεις της αστρονομίας, αποδεικνύει τις άπειρες δυνατότητες προσαρμογής του και, άρα, τον δυναμισμό του, την «εκπληκτική ικανότητά του να μετασχηματίζεται, να μεταρρυθμίζει και να ενισχύει το γνωστικό του σύστημα, πέραν από τα απρόοπτα και τα χτυπήματα που φαίνονταν ότι θα μπορούσαν να τον κατανικήσουν»⁵². Είναι αναμφίβολο αν οι νέες επιστημονικές ιδέες βιολογικού και κοινωνικού χαρακτήρα (έστω και αν είναι, όπως το υπογραμμίσαμε προηγουμένως, αναμφισβήτητα δυσκολότερο να συμβιβασθούν με το σύνολο των πεποιθήσεων του Χριστιανισμού) θα εξαφανίσουν ολοκληρωτικά την πίστη του ανθρώπου στον χριστιανικό ανορθολογισμό, αφού το ανθρώπινο πλάσμα, δίχως να είναι, ίσως, «αθεράπευτα θρησκευόμενο»⁵³, έχει όμως τουλάχιστον ανάγκη απαντήσεων που αφορούν στην έννοια των φαινομένων για την οποία η επιστήμη και η λογική δεν έχουν σχεδόν τίποτε να πουν. Όμως, για τον άνθρωπο, αυτή η αναζήτηση της έσχατης αιτίας, του πειστηρίου, είναι τόσο επιτακτική, ώστε μία επίφαση απόδειξης του αρκεί και ο φόβος να τη δει να χάνεται, αποτρέπει την εμβάθυνση στην έρευνά της. Αυτό εξηγεί ασφαλώς την πάντα επίκαιρη σημασία της θρησκευτικής, συμβολικής και διαποτισμένης με πνευματικότητα σκέψης του κόσμου. Και εκεί έγκειται ακριβώς η μεγάλη δύναμη των θρησκειών: να απαντούν σε όλα τα ερωτήματα, και, με μία μοναδική απάντηση, να διαβεβαιώνουν ότι υπάρχει η δυνατότητα οριστικής απαλλαγής από το ανεξήγητο (κάτι που αποτελούσε άλλωστε, μέχρι πρόσφατα, τη μεγάλη δύναμη του μαρξισμού). Και όλα αυτά κατά τρόπο κατηγορηματικό, αφού οι προκατάσχευασμένες μη θρησκευτικές ιδεολογίες έχουν οριστικά περιπέσει σε ανυποληψία ενώ, αφετέρου, ο θρησκευτικός λόγος δεν μπορεί να κατηγορηθεί ότι υποσχέθηκε κάτι που δεν τήρησε, μια και δεν θα υποχρεωθεί ποτέ να έρθει σε αντιπαράθεση με την πραγματικότητα. Η απογοήτευση του σύγχρονου ανθρώπου από την πολιτική και τις κοσμικές ιδεολογίες (απόκλιση ανάμεσα στις υποσχέσεις τους και στην πραγματικότητα της ανθρώπινης μοίρας) δεν μπορεί λοιπόν να πλήξει τη θρησκεία, απρόσβλητη καθώς είναι από κάθε απογοήτευση. Οι θρησκείες μπορούν, άρα, να απαντούν σε όλες τις αγωνίες με τον ίδιο λόγο, τον λόγο της πίστης. Απλώς, το περιεχόμενο αυτής της πίστης θα μετατραπεί –μετατρέπεται ήδη– και ο σύγχρονος άνθρωπος, θεωρώντας όλο και περισσότερο

αξιόπιστες τις ανακαλύψεις της επιστήμης, φαίνεται ότι στρέφεται προς μία μορφή επιστημονικο-θρησκευτικού συγκριτισμού, ικανού να δώσει μία έννοια στην ύπαρξή του, στο σύμπαν και την αμοιβαία τους θέση.

Από την πλευρά της η επιστήμη, το μόνο λογικό και ορθολογικό μέσο για να προσεγγίσουμε κάπως την πραγματικότητα, εμφανίζεται όλο και περισσότερο «απογοητεύουσα», όσο ακριβώς αναπτύσσεται, διότι ομολογεί ότι δεν μπορεί να αγγίσει μία οποιαδήποτε σφαιρική αλήθεια, μία οποιαδήποτε έννοια και ότι το μόνο που δύνανται είναι να αποκαλύπτει την ακατανοησία του κόσμου. Έχουν, πράγματι, οριστικά λήξει οι σχεδόν μυστικιστικές βεβαιότητες του 19ου αιώνα ως προς το επιστημονικό αλάθητο⁵⁴. Εξάλλου, η πρόοδος, την οποία επιφέρει η επιστήμη, έπαψε πια να αποτελεί ένα εν δυνάμει υποκατάστατο της «σωτηρίας» των θρησκειών και έχει γίνει ένα πεδίο αβεβαιοτήτων και απειλών, μέγιστων, αφού παίρνουν τη μορφή του πεπρωμένου. Από τη στιγμή που πρέπει να επιλέξει ανάμεσα σε πειστήρια χωρίς αποδείξεις, πως ο σημερινός άνθρωπος, ο άνθρωπος όλων των εποχών, για τον οποίο η λαχτάρα για μία πίστη –αυτή τη «μέθη από την οποία πρέπει να απαλλαγούμε»⁵⁵– αποτελεί μέγιστο πειρασμό, θα μπορούσε να διστάσει, αφού είναι αλήθεια ότι οι ιδέες που γνωρίζουν μεγαλύτερη επιτυχία δεν είναι οι πιο «αληθινές», αλλά οι πιο καθησυχαστικές;

Είναι δύσκολο να ισχυρισθούμε κατά τρόπο απόλυτο ότι η επιστήμη αντιπαρατίθεται στη θρησκεία και την απομυθοποιεί. Βέβαια, είναι αλήθεια ότι η θρησκεία είναι συχνά «επιστήμη μιας κοινωνίας χωρίς επιστήμες»⁵⁶, και ότι, από τη στιγμή που αυτές αναπτύσσονται, είναι εκτεθειμένη σε μια γοργή καθαίρεση που απειλεί μακροπρόθεσμα την ίδια της την επιβίωση. Οι δύο όμως αυτοί θεσμοί δεν βρίσκονται στην ίδια σφαίρα. Και ο Desroches θέτει, αναμφισβήτητα, ένα ουσιώδες πρόβλημα γράφοντας: «Τι είδους σχέσεις μπορούν να διατηρούν, αφενός η αναζήτηση μιας αλήθειας μέσω των επιστημών του ανθρώπου και αφετέρου η προσήλωση σε μια αποκάλυψη, υπό την ευρεία έννοια του όρου, μέσω της θρησκευτικής εμπειρίας;»⁵⁷. Ο Durkheim κάνει λάθος ίσως όταν ισχυρίζεται ότι η επιστήμη (η κοινωνιολογία της θρησκείας) δεν θα πρέπει να μας καθιστά άπιστους κυρίως όμως κάνει σύγχυση όταν παρατηρεί σχετικά: «Τι είδους επιστήμη είναι αυτή της οποίας η σπουδαιότερη ανακάλυψη θα συνίστατο στην εξαφάνιση ακριβώς του αντικειμένου το οποίο εξετάζει;»⁵⁸. Πρόκειται, αναμφισβήτητα, για μια ατυχή διατύπωση, η οποία αφήνει να υπονοηθεί ότι ένα φαινόμενο ερμηνεύεται αφεαυτού, δίχως να παραπέμπει σε άλλα.

Ο κοινωνιολόγος πρέπει να δηλώσει απερίφραστα: υπάρχει μία θεμελιακή αντιπαράθεση ανάμεσα στη θρησκευτική και στην επιστημονική αντίληψη, ανάμεσα στο «φαντασιακό» της μίας και τον «πραγματικισμό» της άλλης. Μυστηριώδης, ασφαλώς, ο κόσμος της επιστήμης καταλήγει, μερικές φορές, «στο ιερό», προπάντων όταν οι επιστήμονες θέλουν να ικανοποιήσουν περιέργειες μεταφυσικής τάξεως, λέγοντας καμιά φορά περισσότερα από όσα γνωρίζουν και εφευρίσκοντας απαντήσεις δίχως πάντα να παίρνουν την προφύλαξη να προσδιορίσουν ότι πρόκειται απλώς για υποθέσεις. Πώς να μην κατανοήσουμε λοιπόν την πραγματική μαγεία που ασκούν οι «μαύρες τρύπες», το «διαστελλόμενο Σύμπαν», το «αρχικό Big-Bang», όλα όσα δηλαδή η επιστήμη (ίσως απρόθυμα) αντιπροσωπεύει σήμερα για τον μη ειδικό: τη γνώση ενός κόσμου εξωπραγματικού, μαγευτικού και σχεδόν υπερβατικού; Πρόκειται για ένα είδος υποκατάστατου του «ιερού» και οι εκκλησίες, καθώς και ορισμένοι χριστιανοί διανοούμενοι, το έχουν πολύ καλά αντιληφθεί, αφού επιδιώκουν να παρουσιάσουν τις νέες αυτές ανακαλύψεις και θεωρίες ως αντίστοιχες επιβεβαιώσεις των δικών τους μύθων. Έτσι, για το χριστιανικό νεανικό περιοδικό «Προς την Νίκη», η θεωρία του Big-Bang μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι μία «θεολογική θεωρία», η οποία επιβεβαιώνει την Αποκάλυψη⁵⁹. Πιο πρόσφατα ακόμη, το επίσημο όργανο της εκκλησίας δημοσίευσε ένα μεγάλο άρθρο που κατέτεινε να παρουσιάσει θεωρίες ορισμένων ερευνητών, που έρχονταν σε καταφανή αντίθεση προς τη θεωρία περί εξέλιξης, ως πρόσφατες ανακαλύψεις, οι οποίες επιβεβαιώνουν δήθεν τα βιβλικά κείμενα⁶⁰.

Η εθελουφλία του Χριστιανισμού μπροστά στο γεγονός ότι ο ίδιος αποτελεί απλώς μία πίστη, αυτή η έμμονη ιδέα να θέλει να εκφράζει την πραγματικότητα είναι, πρέπει να το αναγνωρίσουμε, αναπόφευκτη. Αλλιώς θα σήμαινε την αυτοαναίρεσή του (μέσα σε μία κοινωνία της οποίας τα θεμέλια δίνουν την εντύπωση –ίσως λανθασμένη– ότι είναι ορθολογικά) αν αυτοχαρακτηριζόταν με αυτό που απλούστατα είναι: ανορθολογικής και αισθηματικής τάξεως. Δεν εννοώ ωστόσο ότι ο Χριστιανισμός είναι «ξεπερασμένος», ότι ο θρησκευτικός τρόπος σκέψης, τον οποίο θα διαδεχθεί ο επιστημονικός τρόπος σκέψης, είναι προορισμένος να εξαφανιστεί, σε μια εξελικτική πορεία που θα φανταζόταν την εξέλιξη της ανθρωπότητας κατά το πρότυπο του Frazer: μαγεία, θρησκεία, επιστήμη⁶¹. Φαίνεται μάλλον ότι «η κατάσταση λογικής, είτε αυτή είναι αντεστραμμένη, είτε ορθά κατευθυνόμενη, δεν είναι ποτέ, στη συμπεριφορά του ανθρώπινου είδους, η

φυσιολογική του κατάσταση και δεν αντιπροσωπεύει για όλους τους ανθρώπους, ακόμη και τους πολιτισμένους, παρά μία διαλείπουσα μόνο κατάκτηση της νόησης επί της συνηθισμένης κυριαρχίας της αισθαντικότητας και της συνήθειας»⁶².

7. Χριστιανισμός και παιδεία

Είδαμε ήδη ότι κατά την ορθόδοξη εκκλησία οι πιέσεις (διστακτικές ακόμη, οι οποίες όμως, αργά ή γρήγορα, θα ενταθούν λόγω της ένταξής μας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα) και που στρέφονται κατά της υποχρεωτικής διδασκαλίας των Θρησκευτικών στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση, αποτελούν σοβαρές απειλές.

Μεγάλη είναι η απόσταση, ασφαλώς, που χωρίζει την «κληρικοκρατική» αντίληψη περί παιδείας και την αντίληψη των ανθρωπιστών. Για τους υπερασπιστές της θεοκρατίας «δεν στέλνουν ένα παιδί στο γυμνάσιο για να αμφιβάλλει, το στέλνουν για να μάθει» (Bonald). Η μάθηση, βεβαίως, βρίσκεται στις Γραφές, και οι δάσκαλοι έχουν «την ευθύνη να διδάξουν τις σωστές αξίες (T.S. Eliot) που είναι, φυσικά, οι αξίες του Χριστιανισμού. Αντίθετα, για την ανθρωπιστική αντίληψη, η φιλοσοφία και γενικότερα η παιδεία, πρέπει κυρίως να θέτει ερωτήματα χωρίς να υπάρχουν υποχρεωτικά και απαντήσεις: «το ουσιώδες μιας σωστής παιδείας είναι να μάθει κανείς να σκέπτεται, να συζητεί, να θυμάται και να θέτει ερωτήσεις»⁶³. Και κατά τον Sartre: «να μαθαίνεις, είναι να αμφισβητείς»⁶⁴. Όμως, όπως σημειώνει ο H. Thauless, όχι μόνο δεν διεγείρονται η νόηση και το κριτικό πνεύμα με τη διδασκαλία των Θρησκευτικών, αλλά «η υπερβολική χρήση τεχνικών υποβολής ως μεθόδου κατήχησης είναι κάτι που μπορεί να οδηγήσει στην υπερεκτίμηση της στάσης της παθητικής παραδοχής»⁶⁵. Και το ίδιο ισχύει φυσικά και στη χώρα μας: οι συντάκτες (θεολόγοι στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση) μιας μικρής έρευνας ως προς τα αποτελέσματα της διδασκαλίας του μαθήματος των Θρησκευτικών στο σχολείο τους σημειώνουν με ικανοποίηση: «Φάνηκε καθαρά ότι το μάθημα αυτό, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο σχετικό με το σχολείο, επηρεάζει άμεσα τον έφηβο»⁶⁶. Τέλος, η «αποτελεσματικότητα» του μαθήματος των Θρησκευτικών συνοψίζεται, κατά τρόπο εντυπωσιακό, στη χαρακτηριστική αυτή δήλωση ενός από τους εφήβους: «Μ' αρέσει γιατί όλες οι απορίες μου λύνονται»⁶⁷.

Μετά από όλα αυτά, πρέπει να ειπωθεί ότι αυτή τη θρησκευ-

τική διδασκαλία δεν την υπερασπίζονται μόνο οι χριστιανοί, αλλά και ένας σημαντικός αριθμός μη πιστών, οι οποίοι θα συμφωνούσαν με τη διατήρησή της, επειδή η θρησκεία και η διδασκαλία της τους φαίνονται έμφορτες αποδοτικής ηθικολογίας. Ωστόσο, το άρθρο 16 του Συντάγματός μας, το οποίο δηλώνει ότι η παιδεία έχει ως σκοπό «την ανάπτυξη της εθνικής και θρησκευτικής συνείδησης», θα έπρεπε, προφανώς, να ελαφρυνθεί από αυτόν τον τελευταίο όρο, για να είναι σύμφωνο με την ιδέα της ελευθερίας των συνειδήσεων, και με όλα τα διεθνή κείμενα που αναφέρονται σ' αυτήν. Σχολιάζοντας το άρθρο 26 της Παγκόσμιας Διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου («Η παιδεία πρέπει να στοχεύει στην πλήρη άνθιση της ανθώπινης προσωπικότητας, και στην ενίσχυση των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των βασικών ελευθεριών του»), ο Pierre Lanarges γράφει: «Πώς αυτή η 'πλήρης άνθιση' μπορεί να επιτευχθεί σε ένα σχολείο όπου ένας μαθητής (...) θα δέχεται μία θρησκευτική ή φιλοσοφική διδασκαλία διαφορετική από τις δικές του πεποιθήσεις, ή ακόμη και εχθρική;»⁶⁸. Ας παρατηρήσουμε εν παρόδω ότι το άρθρο 13 του ελληνικού Συντάγματος διαβεβαιώνει ότι «απαγορεύεται ο προσηλυτισμός», χωρίς να σημειώνεται πουθενά ότι εξαιρείται ο προσηλυτισμός εκ μέρους της ορθόδοξης εκκλησίας.

Σε αντίθεση, λοιπόν, με τα σχετικά ευρωπαϊκά κείμενα, αυτή η υποχρεωτική διδασκαλία των Θρησκευτικών παραβιάζει, κατά τρόπο προφανή, το δικαίωμα των γονιών να παράσχουν στα παιδιά τους την παιδεία της δικής τους επιλογής, θα αποτελέσει, αργά ή γρήγορα, αντικείμενο συζητήσεων στις Βρυξέλλες. Ακόμη και στη χώρα μας, τα πνεύματα αλλάζουν και –έστω και αν ορισμένοι θεολόγοι δεν διστάζουν να εξυμνούν μία παιδεία καθαρά ορθόδοξη για τους νέους, υποστηρίζοντας ότι η ανάπτυξη της προσωπικότητας δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί στην πατρίδα μας έξω από την ένταξη στην ελληνική εκκλησία⁶⁹– όλο και περισσότερο φθάνουν στο συμπέρασμα ότι αυτή η υποχρεωτική διδασκαλία αποτελεί βιασμό των συνειδήσεων των παιδιών «αυτών των κυπέλλων όπου οι ενήλικοι χύνουν το δηλητήριό τους»⁷⁰. Η Διδασκαλική Ομοσπονδία Ελλάδος (ΔΟΕ) πρότεινε, τον Μάιο του 1991, στον υπουργό παιδείας την αντικατάσταση του μαθήματος των Θρησκευτικών από μία Ιστορία των θρησκειών. Και φαίνεται μάλιστα, όπως δείχνει τουλάχιστον η μικρή μας έρευνα, ότι η πλειοψηφία των νέων βλέπει ευνοϊκά προς μια τέτοια λύση (5,6%, ενώ το 40,36% απαντά καταφατικά στην προαιρετική διδασκαλία των Θρησκευτικών). Ο ουσιαστικός όμως προσηλυτισμός της εκκλησίας σήμερα γίνεται, όπως είδαμε, από τον προνομιακό

δίαυλο του σχολείου, γεγονός που εξηγεί όσον αφορά το σημείο αυτό την έντονη της αντίδραση.

8. Ορθοδοξία και Έθνος

Μία από τις μεγάλες επιτυχίες της Ορθοδοξίας, που αποτελεί όμως επίσης αυτό που ο ορθόδοξος θεολόγος Olivier Clément θεωρεί ως «τη μείζονα ιστορική αμαρτία της σύγχρονης Ορθοδοξίας»⁷¹, είναι ότι αυτή μπόρεσε να παρουσιασθεί στην Ελλάδα ως αναπόσπαστο μέρος της εθνικής ιδέας, ως η κυριότερη ρίζα της, ως ο απαραίτητος στυλοβάτης της. Τονίζεται, δικαίως ο πραγματικά σπουδαίος ρόλος της Ορθοδοξίας ως θεματοφύλακα της εθνικής γλώσσας και του εθνικού πολιτισμού, ενώ θεωρείται ότι υπήρξε η αιχμή του δόρατος της ελληνικής επανάστασης. Έτσι, για την πλειοψηφία των Ελλήνων, εκκλησία και έθνος αποτελούν μια ενότητα και η αναχρονιστική εμπλοκή της στην πολιτική και κοινωνική ζωή του τόπου δεν φαίνεται, όπως αυτό απεικονίζεται στις απαντήσεις του ερωτηματολογίου, να ενοχλεί σχεδόν καθόλου ούτε τους νέους.

Έτσι, αυτό που στην υπόλοιπη Ευρώπη νοείται αφεαυτού, η απεμπλοκή δηλαδή της θρησκείας από την πολιτική, η διάρρηξη μεταξύ Έθνους και θρησκείας, στη χώρα μας είναι συνώνυμο σχεδόν με ανατροπή: την εθνική συνείδηση πολλοί την αντιλαμβάνονται κάτω από το έμβλημα της θρησκείας. Ας σημειωθεί ωστόσο ότι μερικοί ορθόδοξοι διανοούμενοι θα ήλπιζαν να δουν την εκκλησία να πάψει να ταυτίζεται με το έθνος⁷². Αν και αυτή η τάση αξίζει να παρατηρηθεί, δεν αποτελεί όμως στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία ακόμη παρά ένα μειοψηφικό ρεύμα.

Αυτή –η σχετική λοιπόν– συναίνεση επί της Ορθοδοξίας εξηγείται, κυρίως, από μια αναζήτηση ταυτότητας και την άρνηση μιας αλλοτρίωσης απειλητικής ή που θεωρείται ότι μας απειλεί. Θα μπορούσε κανείς να επαναλάβει και πάλι ότι η δύναμη της ελληνικής εκκλησίας προέρχεται από αυτό ακριβώς που εμφανίζεται ως η αδυναμία της : από τον επιχώριο χαρακτήρα της, τον οποίο ενισχύει η περαιτέρω αποτυχία του οικουμενικού διαλόγου που άρχισαν ο πάπας Παύλος ΣΤ΄ και ο πατριάρχης Αθηναγόρας Α΄ με τη συνάντησή τους στα Ιεροσόλυμα το 1964 και με την άρση του αναθέματος το 1965.

Αν και, από καιρό τώρα, η Ορθοδοξία αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τα ηνία της εξουσίας στα χέρια των πολιτικών, είναι γνωστό ότι η επιρροή της παραμένει σημαντική στη ζωή των πολιτών και

στις διάφορες πολιτικές που αναπτύσσονται εν ονόματι του έθνους. Αποτελεί κοινό μυστικό ότι αρκετοί βουλευτές μας ανήκουν, λιγότερο ή περισσότερο φανερά, στο ορθόδοξο «λόμπυ» αρκεί κανείς να φυλλομετρήσει τα πρακτικά της Βουλής για να πεισθεί. Εκπλήσσει μάλιστα ο τρόπος με τον οποίο οι πιο «λαϊκόφρονες» υπουργοί συμμορφώνονται στις επιταγές αυτού του ολοφάνερα ωστόσο μειοψηφικού ρεύματος: ο «λαϊκόφρων» ακτιβισμός έχει κακή φήμη και ταυτίζεται κάπως με τον εξτρεμισμό.

Πέραν από τον εσωτερικό κίνδυνο των προσηλυτισμών, που ανησυχούν εντονότατα τις εκκλησιαστικές αρχές, και τον υποβόσκοντα πόλεμο που την έφερε αντιμέτωπη, κατά τη δεκαετία του 1980, με την σοσιαλιστική κυβέρνηση, η ελληνική Ορθοδοξία έχει, σήμερα, απέναντί της κάτι που το θεωρεί ως βαρύτερη απειλή: τη δυτικοποίηση της κοινωνίας μας, την οποία επιταχύνει απλώς η ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Κοινότητα και που, κατά συνέπεια, καταλήγει σε γενική εκκοσμίκευση. Πρέπει ίσως να προσθέσει κανείς ότι, αντίθετα με την Ελλάδα, η οποία παραμένει σχετικά ομογενής στο πολιτιστικό επίπεδο η Ευρωπαϊκή Ένωση αποτελεί έναν εξαιρετικά ετερογενή χώρο, όπου αναμειγνύονται διαφορετικές κουλτούρες και θρησκείες με προέλευση από όλες σχεδόν τις περιοχές του κόσμου. Αυτό το γεγονός δεν μπορεί παρά να ανησυχεί την ορθόδοξη εκκλησία, η οποία φοβάται, όχι μόνο ότι οι «Ιεραπόστολοι» των διαφόρων εκκλησιών θα έλθουν «να διαδώσουν τις ιδέες τους, τη θρησκεία τους, τη ματαιόδοξη αίρεσή τους, τον ανθελληνισμό τους»⁷³, αλλά ότι και «το Ισλάμ και οι ποικίλες ασιατικές ομάδες που σήμερα βρίσκονται ήδη στο γεωγραφικό χώρο της Ευρώπης (...), αποτελούν πραγματική απειλή για την πνευματική και πολιτιστική υπόσταση της Ευρώπης»⁷⁴. Όλες αυτές τις ανησυχίες εκφράζουν αδιάκοπα οι ορθόδοξες εκδόσεις, και, επισήμως, η «*Εκκλησία*»⁷⁵ ενώ η εβδομαδιαία έκδοση «*Σωτήρ*» δημοσίευσε, για παράδειγμα, μία σειρά άρθρων (Νοέμβριος και Δεκέμβριος 1989) για τους κινδύνους της ένταξης στην Ευρώπη. Η ανησυχία αυτή αντικατοπτρίζεται επίσης σε διάφορα τεύχη και βιβλία, επίσημα ή ημιεπίσημα⁷⁶.

Η πρόσφατη διάλυση των τ έως «σοσιαλιστικών» χωρών της ανατολικής Ευρώπης και η επανακτηθείσα νέα θρησκευτική ελευθερία, φαινόταν ότι έδινε στους ηγέτες της Ορθοδοξίας πρόσθετες δυνατότητες δράσης και προπαγάνδας εκτός των εθνικών συνόρων, και προσέφερε στην Ορθοδοξία τη δυνατότητα να επιδείξει την εικόνα μιας στερεά θεμελιωμένης θρησκείας. Θα μπορούσε ακόμη και να γίνει «η πρώτη εκκλησιαστική

δύναμη στην Ευρώπη»⁷⁷, καθώς θα είχε επανεγκατασταθεί στις χώρες αυτές όπου, παρά τη μακρόχρονη μαρξιστική δικτατορία, ο Χριστιανισμός έχει παραμείνει εκπληκτικά ζωντανός. Ας σημειωθεί, ότι αυτό το τελευταίο σημείο φαινομενικά μόνο αποτελεί παραδοξολογία. Πράγματι, εάν η «εκκοσμίκευση» του κόσμου αποτελεί μία μεταμόρφωση δομής και σκέψης από την οποία είναι δύσκολο να επανακάμψει κανείς και η οποία, μακροπρόθεσμα, καταλήγει ίσως στον «απο-χριστιανισμό» της κοινωνίας, δεν συμβαίνει το ίδιο σε συστήματα βασισμένα στον μαρξισμό, διότι αυτά θεμελιώνονται πάλι στην ιδεολογία και όχι στα δύο μοναδικά προσδιοριστικά της «εκκοσμίκευσης», την επιστήμη και την τεχνολογία, δηλαδή, σε τελευταία ανάλυση, τη γνώση και την ευημερία, στοιχεία απαραίτητα γι' αυτή τη μεταμόρφωση της κοινωνίας.

Ας επανέλθουμε όμως στο θέμα μας. Σίγουρα, οι προοπτικές της αφύπνισης της ορθοδοξίας στην ταραγμένη ανατολική Ευρώπη, είναι εκείνο που προκάλεσε κυριολεκτικά την ανάσχεση της πολιτικής του Οικουμενισμού του Παύλου ΣΤ' και του Αθηνάγορα Α', μία πρωτοβουλία την οποία, ήδη από τότε, οι ορθόδοξοι κύκλοι δεν στήριζαν ομόφωνα. Αυτό συνέβη προπάντων στις μοναστικές κοινότητες του Αγίου Όρους, όπου βρίσκονται οι κυριότεροι εκπρόσωποι του θρησκευτικού συντηρητισμού, του αντι-μοντερνισμού και του αντι-οικουμενισμού, παραδοσιακοί υπέρμαχοι, οι περισσότεροι, της δογματικής αλήθειας, και οι οποίοι κατήγγειλαν τότε τον Πατριάρχη ως αιρετικό. Κάτι που, σε τελευταία ανάλυση, είναι απόλυτα κατανοητό, αν λάβουμε υπόψη μας ότι ο οικουμενισμός –τον οποίο ο «*Σωτήρ*» θεωρεί ως «τον χειρότερο εχθρό της Ορθοδοξίας»– εκπροσωπεί αναμφισβήτητα τον μεγαλύτερο κίνδυνο απώλειας της ταυτότητάς της και, μακροπρόθεσμα, της αξιοπιστίας της. Είναι πράγματι δύσκολο για ένα δόγμα που ισχυρίζεται ότι κατέχει την «αληθινή πίστη» να συνθηκολογεί με μη-πιστούς. Επίσης, είναι δύσκολο να δεχθεί την παραμικρή αλλαγή της παραμικρής λεπτομέρειας στο τελετουργικό, στις συνήθειες, στα ήθη ή στην πειθαρχία (αλλαγές που ενδεχόμενα θα προκαλούσε ο οικουμενισμός) χωρίς τον κίνδυνο να δει να θρυμματίζεται το δογματικό του πλαίσιο, διότι αυτό «συγκρατείται μόνο από την εσωτερική συνοχή του, και η φαινομενική «ορθολογικότητα» που έχουν οι συνιστώσες του, συγκροτείται μόνο από την ποιότητα και το σφρίγος αυτής της συνοχής»⁷⁸. Αυτό που είναι εφικτό, λόγου χάριν, για τον Καθολικισμό ο οποίος αντιμετωπίζοντας την κρίση της πίστης και τη διάβρωση της έννοιας των μυστηρίων βρίσκει καταφύγιο στον οι-

κουμενισμό και, άρα, στην εξομάλυνση των δογματικών διαφορών, είναι λιγότερο ή και καθόλου εφικτό για την ελληνική Ορθοδοξία λόγω του ουσιαστικού δεσμού της με τον εθνικισμό, καθώς και του «αμυντικού» χαρακτήρα της.

Παρόλο που οι άπονδοι αυτοί εν Χριστώ αδελφοί, ο Καθολικισμός και η Ορθοδοξία, είχαν φανεί ότι προς στιγμής σχετικοποιούσαν τη σημασία των αποκλίσεων τους, ο «νέος ευαγγελισμός της ευρωπαϊκής κοινωνίας»⁷⁹ τον οποίο είχε ξεκινήσει άφοβα ο δυναμικός Ιωάννης-Παύλος Β΄, αυτή η καθολική ιεραποστολή στους τόπους ακριβώς όπου είναι παρούσα η Ορθοδοξία, δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί από την τελευταία ως μία απόπειρα παραπλάνησης, στην οποία προστίθεται το λεπτό θέμα των ουνιτικών εκκλησιών, ένα πρόβλημα που απασχολεί συνεχώς τις αρχές της Ορθοδοξίας και που έχει χειροτερεύσει με το «κανονικό δίκαιο» της καθολικής εκκλησίας πρόσφατα εκδεδομένο από το Βατικανό. Πόσο μάλλον που οι ηγέτες της Ορθοδοξίας θεωρούσαν ότι σ' αυτές ακριβώς τις περιοχές θα συντελεσθεί η επέκταση, η αναγέννηση της δικής τους πίστες. Δύσκολα, λοιπόν θα μπορούσε να συνεχισθεί ο διάλογος μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Ρώμης. Το Τμήμα Θεολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών ψήφισε, στις 30-1-1992, μία απόφαση που καταδίκασε το Βατικανό για την επεκτατική του πολιτική στην ανατολική Ευρώπη, ενώ η ελληνική εκκλησία ζήτησε από την κυβέρνηση ακόμη και τη διακοπή των διπλωματικών σχέσεων των δύο χωρών. Η άρνηση του ελληνικού Κράτους να συμμορφωθεί με την επιταγή αυτή υπογραμμίζει τα όρια του περιθωρίου ελιγμών που διαθέτει σήμερα η ορθόδοξη εκκλησία, ακόμα και στους κόλπους της πρώην κυβέρνησης της Ν.Δ. η οποία, στην πλειοψηφία της, διατηρεί γενικά στενούς δεσμούς μ' αυτήν.

Αναμφισβήτητα, η ορθόδοξη εκκλησία αντιλαμβάνεται όλο και περισσότερο ότι η «εκκοσμίκευση» της ελληνικής κοινωνίας είναι, μακροπρόθεσμα, αναπόφευκτη και εννοεί να διατηρήσει σταθερά την αποκλειστική της θέση στον τομέα του ελέγχου των συνειδήσεων, γεγονός που εξηγεί και την ακλόνητη προσήλωσή της στην υποχρεωτική διδασκαλία των θρησκευτικών στα σχολεία· ταυτόχρονα, εννοεί να παρεμβαίνει ευθέως και στην πολιτική. Πράγματι, δεν μπορεί να προσφέρει στον εαυτό της την πολυτέλεια μιας υπερβολικά μεγάλης αποστασιοποίησης από τον κρατικό χώρο, αφού δεν μπορεί να έχει τη φιλοδοξία (αντίθετα με την αντίζηλη μεγάλη αδελφή της, την καθολική εκκλησία) να συγκεντρώνει τους πάντες. Στενά δεμένη λοιπόν με τον εθνικό κορμό (την «ελληνικότητα»), εμφανίζεται βαθύτατα εξαρτημένη

από την σφαίρα των εγκοσμίων.

Κατά μία γενικότερη βέβαια θεώρηση, είναι ολοφάνερο ότι ο χωρισμός του «κοσμικού» και του «πνευματικού» στα όρια που αυτό καθίσταται εφικτό, δεν μπορεί παρά να οδηγήσει, στη Δύση, στην υπεροχή του «κοσμικού». Πράγματι, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει, λόγου χάριν, στην Ινδία, όπου η θρησκευτικότητα είναι τόσο ενσωματωμένη στην καθημερινή ζωή ώστε ο χωρισμός των δύο αυτών σφαιρών δεν οδήγησε καθόλου στην απώλεια της υπεροχής του πνευματικού⁸⁰, η κοινωνία μας έχει αρκετά εκκοσμικευθεί, ώστε ο χωρισμός της εκκλησίας από το κράτος να γίνεται αντιληπτός από τις εκκλησιαστικές αρχές και δικαιολογημένα, ως μία απειλή για την πολιτική, πολιτιστική και ηθική αυθεντία τους.

Σημειώσεις

1. Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, Θεσσαλονίκη, 1990.
2. Το ίδιο.
3. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960, σ. 32.
4. Στο ίδιο.
5. Ο Woch που αναφέρει ο Milton Yinger, *Religion, société, personnes*, Paris, 1964, σ. 12.
6. Jean-Pierre Deoconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, La Haye, Paris, New York, 1980, σ. 231.
7. «The vast majority of the Greek population (...) considers Orthodoxy as a part of its collective cultural identity (...) They are attached to orthodoxy as a general cultural complex and not as a specific religious belief». Vassilios N. Makrides, *Orthodoxy as a Condition sine qua non: Religion and State Politics in Modern Greece from a socio-Historical Perspective*, *OstKirchliche Studien*, 40, Heft, 1991, σ. 301, 302.
8. Στο ίδιο, σ. 304.
9. Ηρακλής Περάκης, Η θρησκευτική εκπαιδευτική μεταρρύθμιση στην Ελλάδα, *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, 9 (Δεκέμβριος 1992), σ. 155.
10. N. Nissiotis, «L' Eglise et la société dans la théologie orthodoxe grecque», *Eglise et Société*, Genève, 1966, τ. 1, σελ. 68. Αναφέρεται από τον Anastase Tzanimis, *La sociologie de la religion en Grèce*, *Social Compass*, τ. 22, 1975/1.
11. J. A. Prades, *Persistance et métamorphoses du Sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, 1987, σ. 312.
12. Βλ. Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, *De l' émotion en religion*, Paris, 1991.
13. Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, 1947, σ. 38.

14. Άγιος Αμβρόσιος: «Η γη δόθηκε και στους πλούσιους και στους φτωχούς. Εσείς οι πλούσιοι πιστεύετε ότι μόνο εσείς είστε οι ιδιοκτήτες της:» και κατά τον άγιο Ιερώνυμο: «Ο πλούτος είναι πάντα προϊόν μιας κλοπής». Παροόμοιοι και οι συλλογισμοί του αγίου Βασιλείου: «Ο πλούσιος είναι ένας κλέφτης» και του αγίου Χρυσοστόμου: «Ο πλούτος είναι ένας ληστής». Αναφέρονται στο έργο του N. Guyan, *L'inteligion de l' avenir*, Paris, 1904, σ. 196.

15. «Η ιεραρχία, κατ' εμέ, είναι μία ιερά τάξη», γράφει επίσης ο Ψευδο-Διονύσιος ο Αεροπαγίτης, «Οδράνια Ιεραρχία». Αναφέρεται από τον Louis Dumont, *Essais sur l' individualisme*, Paris, 1983.

16. *Εκκλησία*, 1-11-1989, 15-11-1989, 1/15-12-1989, 1/15-1-1990, 1-2-1990.

17. Hervé Le Brass, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse*, Paris, 1942.

18. Αναφέρεται από τον Desroches, *Sociologies religieuse*, όπ.παρ., σ. 42 σημ. 1.

19. «Προς τον Λαό», Φεβρουάριος 1982.

20. Το 14% των γάμων στην Αθήνα το 1983, μόλις το 9% το 1990. Όπως βλέπουμε το ποσοστό αυτό ελαττώνεται συνεχώς και, ασφαλώς είναι πολύ χαμηλότερο στην υπόλοιπη χώρα. Βλ. Ιωάννα Μάνδρου, *Το Βήμα*, 1-12-1991.

21. Αν και η κατάσταση στην Ιρλανδία, 20 χρόνια μετά από την ένταξη της στην Κοινότητα, αποδεικνύει ότι η αμφισβήτηση του κληρικαλισμού δεν νοείται αφεαυτής. Όλα τα στοιχεία ανήκουν στην εκκλησία, το διαζύγιο και η άμβλωση απαγορεύονται από το Σύνταγμα της χώρας, η ελεύθερη πώληση προφυλακτικών υιοθετήθηκε το 1985 με πλειοψηφία δύο μόνο ψήφων. Στους τομείς αυτούς, οι ελληνικοί νόμοι εμφανίζονται συγκριτικά εξαιρετικά προοδευτικοί.

22. Έτσι, η έγκριτη συντηρητική εφημερίδα *Καθημερινή* καταγγέλει, κατά περιόδους, την «προπαγάνδα εναντίον της χώρας μας για τον θρησκευτικό αποχρωματισμό του Συντάγματος και της νομοθεσίας» (Διονύσης Μακρής, «Ανοχύρωτη η Ελλάδα στις αιρέσεις σε σχέση με άλλες χώρες», *Καθημερινή*, 12-11-1993).

23. Το 42,83% των νέων που ερωτήθηκαν, έστω και αν αυτοί δεν ακολουθούν την παράδοση, έστω και αν δηλώνουν θεϊστές, θεωρεί ακόμη την Ορθοδοξία ως τον αληθινό Χριστιανισμό.

24. «Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité» στο «Christianisme et modernité», Κέντρο Thomas More, Paris, 1990-Actes du Colloque «Christianisme et modernité», που οργανώθηκε στο κέντρο Thomas More (Σεπτέμβριος 1987).

25. Απάντηση, λόγου χάριν, της Αδαμαντίας Πάλλη, είναι χωρίς καμία αμφισβημία: «The inexorable conclusion which flows from the above analysis is that individual human rights cannot be derived from Orthodox theology. The entire complex of civil and political rights (...) cannot be grounded in Orthodoxy; they stem from a radically different world view». *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, στο *Human Rights Quarterly*, 15 (1993), σ. 339-356.

26. Στο κείμενο του G. Tchnatouria, του εφευρέτη αυτής της «θεοδημο-

κρατίας» προτείνεται να έχει η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Γεωργίας «δικαίωμα αρνησικυρίας σε όλα τα νομοσχέδια που απειλούν τη Χριστιανοσύνη ή το χριστιανικό δόγμα». Αναφέρεται από τον Georges Charachidzé, «Leçons sur la théodémocratie», *Le Genre Humain*, 23, σ. 34.

27. Βλ. «Les jeunes Européens», *Commission de Communautés Européennes*, Bruxelles, 1982 et 1988, Eurobaromètre.

28. «Situation du Christianisme dans le nouveau contexte socio-culturel en France», *Bulletin du Secrétariat de la Conférence des évêques de France*, 4, Μάρτιος 1990, σ. 8-11.

29. Εκτός από το πρόβλημα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, (βλ. ανωτ. σημ. 16), βλ. λ.χ., «Η εκκλησία και το οικολογικό πρόβλημα» (*Εκκλησία* 15-11-1989), «Το δημογραφικόν πρόβλημα» (*Εκκλησία* 1/15-4-1989).

30. Orlando de Rudder, *Le droit au blasphème*, Paris, 1989, σ. 13.

31. Progress of social Reform on the Continent» στο Mega I, 6 που αναφέρει ο Henri Desroches, *Marxisme et religion*, Paris, 1962, σ. 119.

32. Bernard Williams, *L' éthique et les limites de la philosophie*, Paris, 1990, σ. 41.

33. Maurice Pradines, *Esprit de la religion*, Paris, 1941, σ. 492.

34. Στο ίδιο, σ. 510.

35. Στο ίδιο, σ. 446.

36. Jacques Ellul, *La subversion du Christianisme*, Paris, 1984, σ. 26.

37. Γ. Μαντζαρίδης, Β. Γιούλτσης, Ι. Πέτρου και Ν. Τζουμάκας, Θέματα Χριστιανικής Ηθικής (Γ' λυκείου), Αθήνα, 1992, σ. 27.

38. Κατά την άποψη, για παράδειγμα, του Vladimir Jankélévitch: «Είμαι ο υπερασπιστής των δικαιωμάτων σου, δεν είμαι ο χωροφύλακας των καθηκόντων σου» *Paradoxe de la morale*, Paris, 1981, σ. 166.

39. Pradines, όπ.παρ., σ. 504.

40. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, «Η Οικογένεια σε κίνδυνο», *Προς το Λαό*, 3, Δεκέμβριος 1980.

41. «Το καθήκον προς τους νέους», *Προς το Λαό*, 17, Φεβρουάριος 1989.

42. Paul Ladrière, «L' éthique, soi et les autres», *Informations sociales*, n. 9, 1991.

43. Το θέμα έχει πρόσφατα μελετηθεί από τους Σ. Λάμπρου και Ι. Χλιουτάκη: «Το σύνδρομο της επίκτητης ανοσολογικής ανεπάρκειας (AIDS) και η Εκκλησία», *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τ. 12, Οκτώβριος 1993, σ. 133-151.

44. «Υγεία και αμαρτία», *Σωτήρ* 6-10-93.

45. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, όπ.παρ., σ. 3.

46. Alain Caillé, «Pour un universalisme relativiste: au-delà du rationalisme et du relativisme», *Revue du Mauss* 3ο τρίμηνο 1988. Βλ. επίσης το 7ο κεφάλαιο του βιβλίου του *La démission de clers*, Paris, 1993.

47. Roger Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux*, t. 2: *le cercle enchanté de la croyance*, Genève, Paris, 1989, σ. 44.

48. Βλ. *Traité de sociologie générale*, Paris 1968, σ. 31.

49. Max Weber, *Essays on Sociology*, σ. 131.

50. Jean-Pierre Deconchy, όπ.παρ., σ. 143-149, 158-164, 175-180.

51. Βλ. Goldon Golding, «La Bible contre Darwin: le procès Scoper», *L' Histoire*, Juin 1981, σ. 18-28.

52. J.P. Deconchy, όπ.παρ., σ. 109.

53. M. Yinger, όπ.παρ., σ. 349.

54. Ποιος θα μπορούσε να διαβεβαιώσει σήμερα ότι «μόνο η επιστήμη επιτρέπει στον άνθρωπο να λύσει τα αιώνια προβλήματα, των οποίων τη λύση απαιτεί επιτακτικά η φύση του»: Ernest Renan, «L' avenir de la science», Paris, 1848.

55. Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Paris, 1985.

56. Hebru Desroches, *L' homme et ses religions*, Paris 1972, σ. 113.

57. Στο ίδιο, σ. 216.

58. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* όπ.παρ., σ. 99.

59. Δεν πρόκειται για μία παράδοση, αλλόκοτη πρωτοβουλία, αλλά για μία τάση αναζωογόνησης του μεταφυσικού και θρησκευτικού στοχασμού από ορισμένους φυσικούς, οι οποίοι «συνάντησαν το πνεύμα, εμβαθύνοντας όλο και περισσότερο τη διερεύνηση της ύλης» (J.H. Charon, *J' ai vécu quinze milliards d' années*, Paris, 1983, σ. 51). «Η κβαντική θεωρία, όπως και η κοσμολογία, δηλώνει ο χριστιανός φιλόσοφος Jean Guilton, ωθούν όλο και πιο μακριά τα όρια των γνώσεών μας, σχεδόν αγγίζουν το θεμελιωδέστερο αίνιγμα που αντιμετωπίζει το ανθρώπινο πνεύμα: την ύπαρξη ενός υπερβατικού Όντος, που είναι ταυτόχρονα αιτία και έννοια» (Jean Guilton, Grichka Bogdanov και Igor Bogdanov, *Dieu et la science: vers le métaréalisme*, Paris, 1991, σ. 21). Υπάρχει, βεβαίως, στη Φυσική (κυρίως στη κβαντική Φυσική) ένας ορισμένος αριθμός συνταρακτικών ανακαλύψεων που ευνοούν μια μεταφυσική εκτροπή. Όπως, λόγου χάριν, η ανάγκη να παραδεχθούμε, μαζί με τον Costas de Beauregard, ότι ένα τωρινό αιτιατό μπορεί να έχει τα αίτιά του στο μέλλον, απορρίπτοντας, κατά κάποιον τρόπο, τη διάσταση του χρόνου. Αν λησμονήσουμε ότι στην κβαντική φυσική δεν βρισκόμαστε μέσα σε ένα νευτώνειο χώρο και, άρα, ότι αποκλείεται η «λογική συνέπεια» εκφραζόμενη σε νευτώνεια γλώσσα) και αν χρησιμοποιήσουμε την καθημερινή γλώσσα, αν θα καταλήξουμε στην αρχή της τελετουργίας. Το ίδιο συμβαίνει και με την πολύ του συρμού, άρα εκχυδαϊσμένη, έννοια της αρχικής «Μεγάλης Έκρηξης» (Big Bang). Οι αστροφυσικοί, που μιλούν για τις «πρώτες στιγμές του σύμπαντος», χρησιμοποιούν, στην πραγματικότητα μία φιλοσοφική γλώσσα, και δεν επιδιώκουν, κατά κανένα τρόπο, να τοποθετήσουν χρονικά μία υποτιθέμενη «γέννηση του σύμπαντος», η οποία θα μπορούσε να ανήκει σε μία οποιαδήποτε κλίμακα συντεταγμένων.

60. Έτσι, ένα κείμενο που δημοσιεύθηκε, το 1981, στην επιθεώρηση Bio Science του καθηγ. Arthur H. Westing, θα χρησιμοποιηθεί για να αποδείξει ότι η ηλικία του ανθρώπου, όπως προκύπτει από τη Βίβλο, αντιστοιχεί στην πραγματικότητα, και ότι μάλιστα το ζεύγος των πρωτοπλάστων δεν αποτελεί μύθο (*Εκκλησία*, 1-2-1993). Ας σημειωθεί ότι, αν ο συγγραφέας του άρθρου αυτού, στηριζόμενος στην άποψη του δόκτορος Westing, τοποθετεί τον διαχωρισμό του ανθρώπου από τον πίθηκο μεταξύ του 300.000 και του 25.000 π.Χ., ο Yves Coppens, που έχει αναπτύξει τη λεγόμενη θεωρία «του διαχωρισμού», ανάγει αυτή τη διαφοροποίηση των ειδών μεταξύ επτά και εννέα εκατομμυρίων ετών.

61. James Georges Frazer, *Le Rameau d' or*, Paris, 1981.
62. M. Pradines, όπ.παρ., σ. 218.
63. William Godwin, *Philosophie de la justice et de la liberté*, Paris 1797.
64. Αναφέρεται από τους J.P. Astalfi, A. Giordan, G. Gohan, V. Host, J.L. Martinand, G. Rumelhard και G. Zadoucaïsky, *Quelle éducation scientifique pour quelle société?*, Paris, 1978, σ. 98.
65. Robert H. Thauless, *An Introduction to the psychology of religion*, Cambridge University Press, 1971, σ. 65.
66. Ιωάννη Β. Περράκη και Ελένης Κωσταντέλου, «Η θρησκευτικότητα του εφήβου: εμπειρική έρευνα σ' ένα σχολείο επαρχίας» (με συμμετοχή 77 μαθητών γυμνασίου και λυκείου), *Ο Εφημέριος* (συμπλήρωμα του περιοδικού Εκκλησία) 1/15-8-1993.
67. Αναφέρεται από τους συγγραφείς της έρευνας (βλ. προηγούμενη σημείωση).
68. Pierre Lanares, *La liberté religieuse dans les Conventions internationales et dans le droit public général*, Paris, 1964, σ. 59.
69. Βλ. για παράδειγμα το άρθρο του Ρεράκη, όπ.παρ., (σημ. 9).
70. Salman Rusdhi, *Le enfants de minuits*, Paris, 1980.
71. Olivier Clément, «L' Eglise orthodoxe» στο *La Religion. Dictionnaire du savoir moderne*, Lille, 1972, σ. 33.
72. Σ' ένα πρόσφατο τεύχος της *ΚΥΝΑΞΗΣ* αφιερωμένου στο θέμα «Λαός, Έθνος, Εκκλησία» (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 1993), ο Σωτήρης Γουενελάς γράφει, για παράδειγμα: «Υπογραμμίζοντας αδιάκοπα τον ελληνοκεντρισμό μας, αποξενωνόμαστε από όλους και όλα γιατί ενεργούμε ετεροχρονισμένα, θυζαντινίζουμε ή σπρώχνουμε την ιστορία πίσω, στον καιρό της *ελληνοποίησης του Βυζαντίου*» («Το αυτόνομητο της Ορθοδοξίας οι εθνικές εκκλησίες και ο («κάρφος εν τω οφθαλμώ», σελ. 29), ενώ ο Αλέξανδρος Σμέμαν τελειώνει το άρθρο του («Ο σκοτεινός αιώνας», στο ίδιο) μ' αυτή τη φράση: «Ο χριστιανικός πατριωτισμός αναμειγνύεται με τον ειδωλολατρικό εθνικισμό»).
73. Δημ. Θερούση, «Εκκλησία και Ραδιόφωνο», *Ο Εφημέριος*, 15-5-1993.
74. «Τα πνευματικά θεμέλια της ενωμένης Ευρώπης», *Εκκλησία* 15/4-1/5 1992.
75. Βλ. για παράδειγμα, «Έτος 1992: εμπρός στον κίνδυνο της πνευματικής μας αλλοτρίωσης», *Εκκλησία* 15-11-1989.
76. Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, «1992: απειλή ή ελπίδα» (εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος 1989). Καλλίνικου Καρούσου, *Μπροστά στο 1992* (έκδ. Χρυσοπηγή).
77. Ο Σπύρος Αλεξίου, που κρατεί τη στήλη «Εκκλησία και κοινωνία» στην *Καθημερινή*, 9-1-1992.
78. Deconchy, όπ.παρ., σ. 110.
79. Ο Ιωάννης Παύλος Β', την άνοιξη του 1986, αναφέρεται από τους René Lumeau και Paul Ladrière, *Le reve de Compostelle: vers une restauration d' une Europe chrétienne?*, Paris, 1989.
80. Βλ. Louis Dumont, *Homo hiérarchicus: le système des castes et ses implications*, Paris, 1979.

Επίμετρο

Μερικοί αριθμοί από μία έρευνα σε 607 νέους (κατά μεγάλη πλειοψηφία φοιτητές των πανεπιστημίων Αθήνας και Βόλου μεταξύ Νοεμβρίου 1991 και Φεβρουαρίου 1992.

1) «Πιστοί Ορθόδοξοι: 26,68% - Πεπεισμένοι άθεοι: 6%. Οι υπόλοιποι, που καλύπτουν τον χώρο μεταξύ των μη «συμμορφωμένων», Ορθοδόξων και των κατηγορηματικά αθέων, μπορούν να θεωρηθούν «θειστές» (βλ. παρακάτω τον «χάρτη θρησκευτικής ένταξης»). Προσθέτουμε ότι, για το 42,83% των νέων που ερωτήθηκαν, η Ορθοδοξία είναι «ο πραγματικός Χριστιανισμός», και ότι η πίστη στα ωροσκόπια (15,32%) μπορεί κάλλιστα να συνυπάρχει με την πιο αυθεντική Ορθοδοξία.

2) Σε ό,τι αφορά τα κυριότερα φαινόμενα που θεωρούνται ότι απειλούν την εθνική ταυτότητα (το 19,7% πιστεύει ότι δεν υφίσταται παρόμοια απειλή) πρώτη έρχεται η αμερικανοποίηση με 30,6%, ακολουθούμενη από την ένταξη στην Ευρώπη (20,75%), από τη φιλελευθεροποίηση των ηθών (16,47%), από την αθεΐα (10,7%). Στους αριθμούς αυτούς πρέπει να προστεθεί το 7,9% των απαντήσεων, που αναφέρονται στην «αποκοπή από τις ρίζες και την παράδοση» και στην «ξενομανία».

3) Στην ερώτηση αν τα Θρησκευτικά πρέπει να συνεχίσουν να διδάσκονται στα σχολεία, το 38,55% απάντησε «ναι, υποχρεωτικά», το 40,36% θα ήθελε η διδασκαλία τους να ήταν προαιρετική, ενώ μόνο το 1,2% ζητεί την κατάργησή τους. Εξάλλου, το 56,5% θα ήθελε την αντικατάσταση αυτού του μαθήματος από ένα μάθημα ιστορίας των θρησκειών, με αντίθετο το 29,48%.

4) Όσον αφορά στις σχέσεις μεταξύ επιστήμης και θρησκείας, το 39% θεωρεί ότι η επιστήμη συμπληρώνει την θρησκεία, ενώ το 13,83% νομίζει ότι βρίσκεται αντιμέτωπη σ' αυτή, το 35,58% θεωρεί πάλι ότι η επιστήμη απομυθοποιεί την θρησκεία.

5) Στην ερώτηση αν η εκκλησία πρέπει να παρεμβαίνει στα μεγάλα προβλήματα της κοινωνίας (όπως πιστεύουν οι περισσότεροι) μία πολύ ισχυρή πλειοψηφία απαιτεί να κινητοποιηθεί η εκκλησία, κυρίως κατά της φτώχειας και της κοινωνικής ανισότητας (67,76%). Τα άλλα θέματα στα οποία η εκκλησία θα έπρεπε να παρέμβει συγκεντρώνουν πολύ μικρότερα ποσοστά: η άμβλωση (24,7%), η αντισύλληψη (15,48%) και η εξωσωματική γονιμοποίηση (15,15%).

6) Λίγοι μάλλον από τους νέους που ερωτήθηκαν θεωρούν

απαράδεκτο το γεγονός ότι η Ορθοδοξία χαίρει, κατά το Σύνταγμα, ενός προνομιακού θεσμικού πλαισίου, σε σχέση με τις άλλες θρησκείες (19,27%), ενώ το 22,89% το βρίσκει σωστό. Πρέπει να σημειώσουμε ότι η απάντηση «λογικό» που έχει επιλεγεί από την πλειοψηφία (49,9%) μπορεί, κάλλιστα, να σημαίνει «λογικό μα λυπηρό», είτε «λογικό και αποδεκτό».

Το γεγονός ότι τα μέλη της Κυβέρνησης και οι βουλευτές ορκίζονται «στο όνομα της Αγίας Τριάδας...» θεωρείται «σωστό» από το 26,10% των ερωτηθέντων, ενώ το 27% αντιτίθεται και το θεωρεί «απαράδεκτο» (9,55%) και «γελοίο» (18,45%). Και εδώ επίσης η απάντηση «λογικό» είναι δυσερμήνευτη.

Τέλος σε ό,τι αφορά στην αναφορά του θρησκευάτος στα δελτία ταυτότητας, ίσως εκπλαγεί κανείς διαπιστώνοντας ότι μόνο το 9,88% των ερωτηθέντων νέων τη θεωρεί «επικίνδυνη», και το 17,79% «απαράδεκτη», ενώ το 27% τη θεωρεί «σωστή» και το 37,39% «λογική».

Απλουστευμένο σχήμα θρησκευτικής ένταξης

Ορθόδοξοι κατά την παράδοση: Πιστεύουν στον Θεό, στα θαύματα και την αιώνια ζωή. Αισθάνονται μέλη της Εκκλησίας. Προσεύχονται τακτικά.

Ορθόδοξοι μη παραδοσιακά πιστοί. Πιστεύουν στο Θεό, στα θαύματα, στην αιώνια ζωή (όμως, είτε δεν προσεύχονται ποτέ, είτε δεν αισθάνονται μέλη μιας εκκλησίας, είτε και τα δύο).

Αβέβαιοι πιστοί (1): Πιστεύουν στον Θεό και στα θαύματα (όχι όμως στην αιώνια ζωή) ή στον Θεό και στην αιώνια ζωή (όχι όμως στα θαύματα). Αισθάνονται μέλη μιας εκκλησίας. Προσεύχονται τακτικά.

Αβέβαιοι πιστοί (2): Πιστεύουν στον Θεό και στα θαύματα (όχι όμως στην αιώνια ζωή) ή στον Θεό και στην αιώνια ζωή (όχι όμως στα θαύματα). Είτε δεν αισθάνονται μέλη μιας εκκλησίας, είτε δεν προσεύχονται ποτέ, είτε και τα δύο.

Θεϊστές (1): Δεν πιστεύουν παρά μόνο στον Θεό (ούτε στα θαύματα ούτε στην αιώνια ζωή). Αισθάνονται μέλη μιας εκκλησίας. Προσεύχονται τακτικά.

Θεϊστές (2): Δεν πιστεύουν παρά μόνο στον Θεό (ούτε στα θαύματα ούτε στην αιώνια ζωή). Είτε δεν αισθάνονται μέλη μιας εκκλησίας, είτε δεν προσεύχονται ποτέ, είτε και τα δύο.

Θεϊστές (3): Δεν πιστεύουν παρά μόνο σε μια ανώτερη δύναμη. Αισθάνονται μέλη μιας εκκλησίας. Προσεύχονται τακτικά.

Θεϊστές (4): Δεν πιστεύουν παρά μόνο σε μια ανώτερη δύναμη. Δεν αισθάνονται μέλη μιας εκκλησίας ή δεν προσεύχονται (ή και τα δύο).

Δεν πιστεύουν παρά στα ωροσκόπια.

Άθεοι.

