

I  
Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ  
ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ  
ΜΕΤΑΞΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΥΣ\*

---

\* Το κείμενο αυτό είναι καρπός προβληματισμού, διεπιστημονικής μελέτης και συζητήσεων που έγιναν με την ιστορικό Σία Αναγνωστοπούλου κατά την παραμονή μου στο Πρίνστον των ΗΠΑ, ως επισκέπτης ερευνητής του Προγράμματος Ελληνικών Σπουδών στο Πανεπιστήμιο της ίδιας πόλης. Αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω την επιτροπή των Ελληνικών Σπουδών και κυρίως το διευθυντή του προγράμματος Δημήτρη Γόντικα για τη μοναδική ευκαιρία που μου έδωσαν να ερευνήσω ελεύθερα και διεπιστημονικά σε ένα τόσο φιλόξενο και γόνιμο πανεπιστημιακό περιβάλλον.

#### 4. ΣΤΗ ΔΙΕΚΤΥΣΤΙΝΑ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΑΪΚΗΣ ΕΝΟΠΙΟΠΗΣΗΣ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ

##### α) Τα ιστορικά αδιέξοδα του αρχιεπισκοπικού λόγου

Όλα δείχνουν —και η τελευταία κρίση στις σχέσεις κράτους και εκκλησίας το επιβεβαιώνει— ότι η αγαστή συμπόρευση Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος και Έθνους έκλεισε τον ιστορικό της κύκλο και ότι το συμβολικό διαζύγιό τους μοιάζει μοιραίο. Το χωρισμό άρχισε να τον διαισθάνεται και η ίδια η Εκκλησία, η οποία όμως, επειδή δεν μπορεί να δει και να φανταστεί τον εαυτό της έξω από την ιεροποιημένη ιδέα του έθνους, αντιδρά σπασμωδικά και πανικόβλητα, αν κρίνει κανείς από τους λόγους και τις ενέργειες του Αρχιεπισκόπου κ. Χριστοδούλου.

Η εκλογή του τελευταίου σηματοδοτεί, πάντως, μια νέα εποχή στις σχέσεις κράτους και εκκλησίας, διότι συμπίπτει με μια νέα ιστορική περίοδο για τα κράτη-έθνη, τα οποία βλέπουν στην παρούσα ιστορική συγκυρία την εθνική τους κυριαρχία να υποχωρεί και την εθνική τους ταυτότητα να δοκιμάζεται από την προϊούσα διαδικασία της οικονομικής και πολιτικής ενοποίησης της Ευρώπης. Η ίδια διαδικασία συμβαίνει να διπλασιάζεται και να γίνεται ακόμη πιο καθοριστική για τα κράτη, όταν αντικρίζουν την κρατική τους υπόσταση να υπονομεύε-

ται καθημερινά από την παγκοσμιοποιημένη οικονομία.

Η προσαρμογή του εθνικού κράτους στη νέα ευρωπαϊκή πραγματικότητα αλλά και στη «νέα τάξη» είναι επόμενο να προκαλεί φοβερούς τριγμούς τόσο στην οικονομική υποδομή όσο και στο συμβολικό και ιδεολογικό εποικοδόμημα. Τους κραδασμούς μιας αναγκαίας προσαρμογής ζούμε τον τελευταίο καιρό στις σχέσεις κράτους και εκκλησίας και τους διαβάζουμε στους λόγους και στις παρεμβάσεις του νέου Αρχιεπισκόπου. Ο λόγος του, αποκαλυπτικός μιας αναχρονιστικής και συντηρητικής εκκλησιαστικής ιδεολογίας, συμπυκνώνει όλες τις αντιφάσεις μιας μακράς και πλούσιας σε εμπειρίες πορείας της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Δικαιολογημένα έχει αναστατώσει τις σχέσεις κράτους και εκκλησίας όχι τόσο στο θεσμικό, όσο στο συμβολικό επίπεδο, και έχει προκαλέσει αναταράξεις στην κοινή γνώμη<sup>87</sup>.

Τα τελευταία χρόνια η Εκκλησία εμφάνιζε έντονες τάσεις χειραφέτησης από την κρατική κηδεμονία, χωρίς εντούτοις να απαρνείται τα κρατικά προνόμια που απέκτησε κατά τη μακρά «συναλληλία» της με το κράτος. Επιδιώκει να παραμείνει Εκκλησία κρατική διεκδικώντας όμως την πλήρη αυτοδιοίκησή της. Εξακολουθεί, ωστόσο, να δικαιολογεί την «πολιτειακή» φυσιογνωμία της αναθερμαίνοντας διαρκώς την εθνική της αποστολή και υπόσταση. Γι' αυτό και αντιμάχεται με σφοδρότητα κάθε ιδέα συνταγματικού

<sup>87</sup> Βλ. ενδεικτικά για τον δημόσιο λόγο του Αρχιεπισκόπου τα σχόλια που φιλοξενήθηκαν στις εφημερίδες, Αντ. Μανιτάκη, «Και όμως δεν νομιμοποιείται να ομιλεί περί...», *Ελευθεροτυπία*, 12.6.1998. Στ. Φωτάκη, «Όταν ταυτίζεται η Εκκλησία με το κράτος και το έθνος», *Ελευθεροτυπία*, 15.6.1998. Μ. Δρεττάκης, «Η ελευθερία του λόγου και ο Αρχιεπίσκοπος», *Ελευθεροτυπία*, 18.8.1998. Γ. Μαρίνος, «Δεν δικαιούται διά να ομιλεί;», *Το Βήμα*, 24.5.1998, και Ιφ. Καμτσίδου, «Ο αρχιεπισκοπικός δημόσιος και ιδιωτικός λόγος», *Ελευθεροτυπία*, 13.8.1998.

χωρισμού κράτους και εκκλησίας<sup>88</sup>, ενώ διεκδικεί με αποφασιστικότητα την εκκλησιαστική και διοικητική αυτονομία της, τον αποκλεισμό της νομοθετικής και δικαστικής παρέμβασης του κράτους σε θέματα της διοίκησής της. Εξουσία «ιερή», εξουσία «εκκλησιαστική», εξουσία «εθνική», η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος για πόσο καιρό ακόμη θα μπορεί να παραμένει η ίδια σε μια εποχή που έθνη, κράτη και κυριαρχίες αλλά και θρησκείες επανανοηματοδοτούνται;

Δύο είναι, κατά τη γνώμη μου, τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της νέας δημόσιας εμφάνισης της αυτοκέφαλης Εκκλησίας της Ελλάδος, όπως προκύπτουν κυρίως από τον δημόσιο, μέσω των κηρυγμάτων και των λαοσυνάξεων, λόγο του Αρχιεπισκόπου κ. Χριστοδούλου. Πρώτον, ο λόγος που αναπτύσσει είναι βαθύτατα εθνοκεντρικός ή εθνολατρικός. Ακροατήριό του, πραγματικό, δεν είναι το εκκλησίασμα ή το ποίμνιο, αλλά η ελληνική κοινή γνώμη, το δε κήρυγμά του δεν εκφέρεται στο όνομα των πιστών αλλά στο όνομα του ελληνικού λαού και του έθνους<sup>89</sup>. Ομιλεί ως εκπρόσω-

<sup>88</sup> Η ιδέα της αναθεώρησης των σχετικών συνταγματικών διατάξεων προς την κατεύθυνση του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας εγκαταλείφθηκε από τα δύο μεγάλα κόμματα, μετά από απαίτηση της Εκκλησίας, προτού καν διαμορφωθούν οι προτάσεις των κομμάτων για την Αναθεώρηση του Συντάγματος που ξεκίνησε τον Ιούνιο του 1998. Βλ. σχετικά και τις κριτικές παρατηρήσεις μου στο άρθρο «Πολιτική εξουσία και Εκκλησία. Το αίτημα για αποκρατικοποίηση της Εκκλησίας», *Ο Πολίτης*, 1998.

<sup>89</sup> Τα παραδείγματα είναι πάρα πολλά, ενδεικτικά παραθέτουμε όσα ανέφερε σχετικά, πρώτα για κείνους που ζήτησαν το χωρισμό κράτους και έθνους με αφορμή την αναθεώρηση του Συντάγματος, *Ελευθεροτυπία*, 5.5.1998. Το σχετικό κείμενο που υπογραφόταν από διάφορες προσωπικότητες επέσυρε την μήνιν του αρχιεπισκόπου, ο οποίος τους αποκάλυψε «γραικύλους που θέλουν τη συρρίκνωση της Εκκλησίας γιατί ξέρουν ότι το Έθνος οφείλει την επιβίωσή του σε αυτήν». Το ίδιο οργιλή

πος του ελληνικού έθνους, επειδή εκπροσωπεί την αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος, την οποία θεωρεί, έτσι αξιωματικά, αυθεντικό συνεχιστή και γνήσιο εκφραστή της μακραίωνης οικουμενικής ορθόδοξης παράδοσης και του

υπήρξε και η απάντησή του στην πρόταση για την κατάργηση του θρησκευτικού όρκου: «Εάν θέλουμε να επιβιώσουμε ως έθνος, αν μας ενδιαφέρει να έχουμε εθνική και κοινωνική συνοχή, τότε να ξέρουμε ότι τέτοια δύναμη είναι το πνεύμα της Ορθοδοξίας», *Ελευθεροτυπία*, 4.4.1998. Πιο αντιπροσωπευτικά είναι όμως τα κείμενα που δημοσίευσε στο *Βήμα* όταν ήταν Μητροπολίτης Δημητριάδος. Ενδεικτικά απλώς αναφέρουμε μερικά: «Τα ουσιώδη του βίου μας ενώπιον των κινδύνων του έθνους», *Το Βήμα*, 25.2.1996, «Η Ορθοδοξία μπροστά στη νέα χιλιετία», *Το Βήμα*, 11.1.1998, «Να σώσουμε τώρα τον τόπο», *Το Βήμα*, 19.11.1995, όπου γράφει: «Έγιναν κολοσσιαία λάθη σε βάρος των θεσμών και αξιών αυτού του τόπου από τις κυβερνήσεις μετά το 1974 που τώρα αναγνωρίζονται από τους πολιτικούς». Αποκαλυπτικό είναι και το άρθρο του (*Το Βήμα*, 25.2.1996) με αφορμή την υπόθεση «Ίμια» με τίτλο «Από το πικρό γλυκό, τα ουσιώδη του βίου μας ενώπιον των κινδύνων του γένους», στο οποίο έγραφε ότι «το αληθινό δίλημμα ήταν και είναι ειρήνη ή ελευθερία, ειρήνη ή εθνική ταπείνωση. Και σε αυτό το δίλημμα η ακραιφνής ελληνική ιστορική επιλογή δεν μπορεί να είναι ειρήνη». Τέλος, «Ο Ελληνισμός και η Ευρώπη», *Το Βήμα*, 19.1.1997, συμπυκνώνεται όλη η «εθναρχική» και «σωτηριολογική» ιδεολογία του νέου Αρχιεπισκόπου. «... από τότε που χάσαμε την ταυτότητα που μας έδωσε η Εκκλησία, πάψαμε να είμαστε γένος και γίναμε Έθνος. Αποκτήσαμε εθνική ταυτότητα... Με την ίδρυση της Ευρωπαϊκής Ένωσης το κράτος έπαψε να είναι ο αυτονόητος εγγυητής της εθνικής ταυτότητας... Οι εθνικές ταυτότητες ξεπεράστηκαν όταν τα σύνορα έγιναν υπόθεση τελωνείων και έπαυσαν να εκφράζουν πραγματικές διακρίσεις... Το κράτος έπαυσε να είναι ο αυτονόητος εγγυητής της εθνικής ταυτότητας, καθώς είναι υποχρεωμένο να αντικαταστήσει την εθνική λογική από τη συναινετική λογική... Ο μόνος θεσμός των Ελλήνων που εκφράζει αληθινά μεγάλη και πρότυπη πνευματικότητα είναι η Ορθόδοξη Εκκλησία... Η σωτηρία του ελληνισμού μπορεί να είναι έργο μόνο της Εκκλησίας... Μόνο η Εκκλησία είναι σε θέση να δώσει στον Έλληνα τη νέα ταυτότητά του, που θα έχει πνευματικό χαρακτήρα και ταυτότητα που θα τον κρατά με βάση την ελληνορθόδοξη παράδοση ως ιδιαίτερη οντότητα Γένους...» Όλα τα προηγούμενα κείμενα του Αρχιεπισκόπου βρίσκονται αναδημοσιευμένα στο βιβλίο του *Από χιμά και ουρανό*, Καστανιώτης, 1999.

γένους των Ελλήνων. Ομιλεί ως εθνάρχης<sup>10</sup> και όχι ως ποιμενάρχης. Σχεδόν όλα τα κείμενά του και τα κηρύγματά του είναι επικεντρωμένα στις σχέσεις έθνους και ορθοδοξίας και στα εθνικά ή μείζονα κρατικά προβλήματα. Αναθερμαίνει έναν εθνοκρατικό λόγο, σαν κι αυτόν που είχε διαμορφωθεί την εποχή της Μεγάλης Ιδέας, φτιάχτηκε στη μετεμφυλιοπολεμική περίοδο ως ιδεολογία του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού απέναντι στον άθεο κομμουνισμό και κορυφώθηκε την εποχή της δικτατορίας με την ιδεολογία της Ελλάδος των Ελλήνων Χριστιανών<sup>11</sup>. Και το πιο αξιοπρόσεκτο είναι ότι δεν ομιλεί μόνο στο όνομα του λαού και του έθνους αλλά και για λογαριασμό τους ως αυθεντικός εκπρόσωπός τους. Αυτή η θεία νομιμοποίηση του επιτρέπει ακόμη να ομιλεί και στο όνομα και για λογαριασμό του ίδιου του κράτους.

<sup>10</sup> Τον εθναρχικό χαρακτήρα του αρχιεπισκοπικού λόγου με αφορμή τις λαοσυνάξεις της Αθήνας και της Θεσσαλονίκης αναλύει η Σ. Αναγνωστοπούλου, «Λαοσυνάξεων το ανάγνωσμα», *Αυγή*, 2.7.2000. Στο άρθρο υποστηρίζεται ότι «με τις λαοσυνάξεις η Εκκλησία έκανε επίδειξη ρόλου "εθναρχισμού" για να "απειλήσει το κράτος", εγκαλώντας το για θρησκευτικό αποχρωματισμό και μέσω αυτού για αφελληνισμό... Από την στιγμή που το κράτος έχει μπει σε μια αναστρέψιμη πορεία αποεθνικισμού, η οποία απονομιμοποιεί και εξουδετερώνει τον δικό του παραδοσιακό εθνικό ρόλο, η Εκκλησία σπεύδει να επανακτήσει τον ρόλο αυτό προβάλλοντας και αξιοποιώντας μια παλιά ιδέα του μεγαλοϊδεατισμού, τον εθναρχισμό. Αυτο-αναγορεύεται έτσι σε κληρονόμο του Γένους και της αδιάκοπης συνέχειάς του. Επικαλείται αναδρομικά μια εθναρχική αποστολή, που ως αυτοκέφαλη και εκκλησία του ελληνικού κράτους ποτέ δεν είχε, για να νομιμοποιήσει μέσω του εθναρχισμού και όχι μέσω του κράτους μια νέα εθνική αποστολή».

<sup>11</sup> Βλ. συνοπτικά για τα χαρακτηριστικά αυτά το άρθρο του Αντ. Λιάκου, «Τι διακυβεύεται στην αντιπαράθεση με την Εκκλησία», *Το Βήμα*, 18.6.2000, καθώς και το σχετικό άρθρο του Σ. Αγουρίδη, για τις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας από το Βυζάντιο μέχρι σήμερα, *Αυγή*, 4.6.2000.

Ομιλώντας κατ' αυτόν τον τρόπο παραγνωρίζει ωστόσο ότι για κάθε ανεξάρτητο κράτος όλες οι θεοκρατικές κοινότητες είναι ίσες και ότι η ανοχή της θεοκρατίας του άλλου, ο σεβασμός της θεοκρατικής ετερότητας αποτελεί συστατικό στοιχείο του ελληνικού και του ευρωπαϊκού νομικού πολιτισμού. Η σύγκριση μεταξύ ενός εκκλησιαστικού εθνικού και ενός θεολογικού λόγου στην περίπτωση του Αρχιεπισκόπου είναι πλήρης.

Ως εθνοκεντρικός ο λόγος του φέρει εξάλλου μερικά αναπόφευκτα πρόσθετα γνωρίσματα: είναι επιθετικός και μη ανεκτικός, αφού καταφέρεται πάντα εναντίον ενός φανταστικού ή πραγματικού αντίπαλου του έθνους. Άλλοτε είναι οι γραικύλοι, άλλοτε οι εθνικοί μειοδότες, άλλοτε οι άθεοι, άλλοτε οι διανοούμενοι, άλλοτε οι Τούρκοι, άλλοτε οι μουσουλμάνοι και άλλοτε οι Δυτικοί, οι Φράγκοι, που μισούν τους ορθόδοξους πιο πολύ από τους αλλόθρησκους, και άλλοτε οι δαίμονες και οι αρετικοί. Ο λόγος του με την έννοια αυτή δεν είναι πατριωτικός, φιλειργενικός, φιλόκληρος<sup>11</sup> αλλά διχαστικός, διμεγερτικός και φανατικός και τελικά ρατσιστικός, αφού θεωρεί τον ελληνόρθοδοξο λαό ως περιούσιο και εκλεκτό του Θεού, ο οποίος κινδυνεύει από την επικοινωνία του με άλλους πολιτισμούς

<sup>11</sup> Όπως είναι, π.χ., ο λόγος του Αρχιεπισκόπου Λιόλιου κ. Αντιστασιου, ο οποίος σε συνέντευξή του στην Καθημερινή τόνισε χαρακτηριστικά: «Αν υποθέτουμε ότι απόψε όλοι πάνω από όλα είναι το Α ή το Β έθνος και τα συμφέροντά του, όπως τα εννοεί το ίδιο, ξεχωρίζουμε το καλύτερο θεοκρατικό έθνος που συνδέεται με τον Θεό, την υπέρτατη πραγματικότητα με το έθνος-κράτος». Πρόκειται για ρητορικό πολιτιστικό και θεοκρατικό επιστημονισμό και κατάληξη: «Ο Θεός ο ποιήσας τον κόσμον και πάντα τα εν αυτό... επηύχεσε τα εθ' ενός κράτους παν έθνος, ανθρώπων κατοικούν επί του το πρόσσωπον της γης» [Παύλος, Πράξεις Αποστόλων 17: 24-25].

και θεοκρατεύματα. Το σύνθημα που κραύγαζαν στις λαοσυγάξεις οι φανατικοί υπαδού του «Ελλάδα σημαίνει Ορθοδοξία» είναι ένα σύνθημα «αποκλεισμού», «περιορισμού» και «υποτίμησης» όλων όσων δεν είναι μεν Έλληνες ορθόδοξοι, αποτελούν ή αισθάνονται όμως μέλη του ελληνικού κοινωνικού συνόλου.

Αν σταθεί κανείς στα στοιχεία αυτά του κηρύγματος και τα εκλάβει ως αντιπροσωπευτικά της θεοκρατικο-πολιτικής ιδεολογίας της Εκκλησίας, θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η Ιεραρχία φαίνεται να αναζητά μέσω του εκπροσώπου της μια ανεξάρτητη από το κράτος αυτονομιστική της, μια αυτόνομη δικαιολογία της ύπαρξής και της δράσης της. Επιδιώκει χωρίς τα ιδεολογικά δεκανίκια του κράτους, αυτή τη φορά, να δείξει ότι διαλέγει δικό της δημόσιο λόγο, ότι έχει απόψεις και σημαντικό ρόλο να εκπληρώσει. Μόνο που ο λόγος που αναπτύσσει ο Αρχιεπίσκοπος και ο ρόλος της Ορθοδοξίας που επικαλείται δεν είναι τίποτε παραπάνω από μια φραστική ανακάλυψη της παλιάς εθνοκρατικής ιδεολογίας. Είναι φτωχός θεολογικά και ανύπαρκτος σε ζητήματα ατομικής ή κοινωνικής ηθικής. Φαίνεται πως, δύο αιώνες τώρα, η Ιεραρχία δεν έχει μάθει να εκφέρει άλλο λόγο πέρα από τον εθνικοθεοκρατικό.

Το ερώτημα που ανακύπτει επομένως, καιυτό και καλύτερο, είναι πόσο καιρό ακόμη μπορεί η Ιεραρχία της Εκκλησίας να έχει απήχηση στο πόμπιο και στο κοινό γενικά κολλυβιώνοντας έναν παρωχημένο «εθνοκεντρικό» λόγο, ανεξάρτητα ή και σε αντιπαράθεση με τον επίσημο λόγο του κράτους, που έπαψε πια να είναι μετά τη μεταπολίτευση επίσημο «εθνικόφρων», όπως ήταν το πρώτο ήμισυ του 20ού αιώνα και αμέσως μετά τον πόλεμο, μέχρι

και τη μεταπολίτευση. Τίθεται, δηλαδή, το ερώτημα αν μπορεί η διοικούσα Εκκλησία να κρατήσει έναν τόσο μισαλλόδοξο, εθνικο-ορθόδοξο και αντιδυτικό<sup>93</sup> λόγο σε μια εποχή που ζούμε τα τελευταία σκιρτήματα του βαλκανικού εθνικισμού. Την ίδια στιγμή μάλιστα που διαγράφεται η αντίρροπη τάση της ιστορικής υπέρβασης των εθνικών κρατών και δημιουργίας υπερεθνικών ενοτήτων, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση στο πλαίσιο της οποίας τα μεν κράτη-έθνη υποχωρούν, οι δε Εκκλησίες αναγνωρίζονται ως θρησκευτικο-πολιτιστικές ενότητες και όχι ως διοικητικο-θεσμικές οντότητες<sup>94</sup>: η «θρησκευτική Ευρώπη των κρατών και των θεσμών υποχωρεί μπροστά στην ατομική θρησκευτικότητα των Ευρωπαίων»<sup>95</sup>.

#### 6) Η επανεθνικοποίηση της Εκκλησίας και η αποεθνικοποίηση της Πολιτείας

Εμφανίζεται έτσι το εξής παράδοξο: ενώ το κράτος τείνει ή ωθείται αργά αλλά σταθερά σε βαθμιαία αποεθνικοποίηση, η Εκκλησία της Ελλάδος επανεθνικοποιείται και μάλιστα με την απαρχαιωμένη εκδοχή του εθνικισμού: την εθνοφυλετική, αφού ανάγει το έθνος τελικά στο γένος. Είμα-

στε έτσι μάρτυρες της ακόλουθης πορείας του Κράτους και της Εκκλησίας. Το Κράτος αγωνίζεται στη σύγχρονη εποχή να εξομαλύνει την εθνοτική του καταγωγή, ώστε να μπορέσει να υπάρξει αρμονικά και ειρηνικά στο διεθνές, ανοικτό, πολυεθνικό και πολυθρησκευτικό περιβάλλον, και να μπορεί να δρα στο εσωτερικό του, σε μια πλουραλιστική κοινωνία, ως πολιτικά και ιδεολογικά ουδέτερο. Ανήσυχη και θορυβημένη από την ανεξέλεγκτη αυτή εξέλιξη, η Εκκλησία αποστασιοποιείται ιδεολογικά από το σύγχρονο πλουραλιστικό κράτος, το οποίο άλλωστε εγκαλεί για μειωμένη εθνική ευαισθησία.

Σχηματικά διαγράφεται η ακόλουθη αντιφατική ιστορική πορεία: η αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος συγκροτήθηκε ως Εκκλησία του κράτους, επειδή το κράτος τη χρειαζόταν ως Εκκλησία του έθνους, και μορφοποιήθηκε και λειτούργησε ως Εκκλησία του έθνους, επειδή η υπερβατική εθνική της φυσιογνωμία προσφερόταν ως τίτλος νομιμοποιητικός της εθνικής πολιτικής εξουσίας. Σήμερα εμφανίζεται να δραστηριοποιείται ως Εκκλησία εθνική —και για την ακρίβεια ενθαρχική ή πατριαρχική—, απέναντι σε ένα κράτος και σ' ένα πολιτικό σύστημα που οφείλει να είναι και να συμπεριφέρεται ως πολιτικά και αξιολογικά ουδέτερο, πλουραλιστικό και ανεκτικό απέναντι στις θρησκείες, στα δόγματα και στους ξένους.

Διαπιστώνοντας έντρομη ότι σε μια σύγχρονη πλουραλιστική δημοκρατία η πολιτική εξουσία όλο και λιγότερο αντλεί ή βασίζει τη δημοκρατική νομιμοποίησή της στην υπερβατική έννοια του έθνους ή της εθνικής κυριαρχίας, η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος αναλαμβάνει να υποκαταστήσει το κράτος σε ένα ρόλο εθνικό που φθίνει. Αναγκάζεται έτσι, παρακάμπτοντας το σημερινό κράτος, που οφεί-

<sup>93</sup> Βλ. καταγραφή των εκδηλώσεων τέτοιου είδους λόγου στον V. Makrides, «Le rôle de l'Orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs, στο *Religions et Transformations de l'Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Στρασβούργο 1993, σ. 103-116.

<sup>94</sup> Βλ. σχετικά τα συλλογικά έργα με τις εισηγήσεις εκεί για τις ευρωπαϊκές χώρες, των G. Vincent-J.P. Willaime (επιμ.), *Religions et transformations en Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Στρασβούργο 1993, και των Gr. Davie et D. Hervieu-Leger (επιμ.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, 1996.

<sup>95</sup> J.P. Willaime, «Conclusion: Les religions et l'unification européenne», στο *Identités religieuses en Europe*, σ. 314 κ.ε.

λει να αποδεικνύει καθημερινά ότι είναι πράγματι ανεξίθρησκο και αδιάφορο θρησκευτικά, να υπερασπίζεται μόνη της τα «ιερά και τα όσια της φυλής» ή του γένους.

Επομένως, την ίδια στιγμή που η Πολιτεία αρχίζει, δειλά δειλά, να αποξενώνεται από την εθνικιστική ιδεολογία και παύει να είναι και να συμπεριφέρεται ως «εθνικόφρων», η Ιεραρχία της Εκκλησίας μένει μόνη να υπερασπίζεται μια κοσμική, «εθνικιστική» πλέον ιδεολογία, που την είχε χρεωθεί για λόγους ιστορικούς, και μάλιστα στην πιο απαρχειωμένη και μυθολογική εκδοχή της, και αδυνατεί να απαλλαγεί από αυτήν<sup>16</sup>, επειδή είναι ανίκανη να την αντικαταστήσει<sup>17</sup>.

Από τη μεριά της Πολιτείας είναι πλέον ξεκάθαρο ότι

<sup>16</sup> Τις εγγενείς δυσκολίες της Ορθόδοξης Εκκλησίας να εκσυγχρονιστεί και να παρακολουθήσει το παρόν τονίζει και τεκμηριώνει ο Στ. Ράμφος, «Η ανένδοτη ανασφάλεια της Εκκλησίας», *Καθημερινή*, 4.6.2000, γράφοντας μεταξύ άλλων: «Όσο η Εκκλησία εξακολουθεί να ζει στο παρελθόν, θα μεταδίδει την ανασφάλειά της και σε απεγνωσμένα άτομα ως φανατική υστερία, αντί να διδάσκει τον διάλογο και να τους κατευνάζει την αγωνία... Όσο η Εκκλησία θα παραμένει νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου, η πίστη θα τείνει μονίμως να τραπέι σε ιδεολογία του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού και το επίσημο σώμα της σε τόπον ανομοιότητας εν σχέσει προς τον Θεό».

<sup>17</sup> Την κατάσταση αυτή της Εκκλησίας περιγράφει με περιεκτικό τρόπο ο Στ. Ζουμπουλάκης, διευθυντής της *Νέας Εστίας*, σε άρθρο του στην *Καθημερινή*, 18.6.2000. «Το ελληνικό κράτος δεν χρειάζεται πλέον την Εκκλησία για τις εθνικές ή άλλες επιδιώξεις του ούτε φοβάται για να θέλει να την ποδηγετεί και γι' αυτόν το λόγο επιθυμεί τη λύση της σχέσης μαζί της. Η Εκκλησία από την άλλη αισθάνεται ως προδομένη σύζυγος, η οποία μάλιστα έχει την πρόσθετη πεποίθηση ότι υπήρξε πιστή, κυριεύεται από ανασφάλεια και φόβο, αντιδρά σπασμωδικά μη μπορώντας να βρει έναν νέο ρόλο για τον εαυτό της. Αυτή η αδυναμία της ορθόδοξης Εκκλησίας να αυτοκατανοηθεί έξω από τη σχέση της με το εθνικό κράτος... την οδηγεί... αναπόφευκτα να δίνει λαθεμένες μάχες, μάχες χαμένες εκ των προτέρων... Στη σύγκρουσή της με το κράτος για το θέμα των ταυτοτήτων η Εκκλησία θα χάσει».

η πολιτική και η εθνική της ταυτότητα δεν είναι δυνατόν να προσδιορίζονται, έστω και κατ' ελάχιστο, θρησκευτικά, χωρίς να προδίδεται με τον τρόπο αυτό ο πλουραλιστικός της και αξιολογικά ουδέτερος χαρακτήρας της. Ως δημοκρατική και πλουραλιστική, μια σύγχρονη Πολιτεία οφείλει να σέβεται και να εγγυάται την ισότητα των δικαιωμάτων καθώς και την ίση μεταχείριση των θρησκευμάτων. Η νέα της εθνική ταυτότητα τροφοδοτείται αποκλειστικά από την πολιτική της παράδοση, από τα αισθήματα εθνικής και κοινωνικής αλληλεγγύης των πολιτών της, καθώς και από το αίσθημα του συνανήκειν σε μια κοινή πολιτική κοινωνία, στην οποία οι πολίτες της, όμοιοι πολιτικά αλλά διαφορετικοί κοινωνικά και θρησκευτικά μεταξύ τους, μοιράζονται τα ίδια δικαιώματα και τις ίδιες υποχρεώσεις.

Η διάσταση μεταξύ της λαϊκής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας και της υπερβατικής-εθνικής νομιμοποίησης της εκκλησιαστικής εξουσίας τείνει να πάρει διαστάσεις πολιτικής αντιπαλότητας. Πηγή και αιτία της οξύτατης αντιπαράθεσης που δημιουργήθηκε πρόσφατα στις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας δεν είναι φυσικά το ιδεολόγημα της Εκκλησίας ότι «Ορθοδοξία και Ελλάδα ταυτίζονται» και ότι από τον αποχωρισμό τους κινδυνεύει τάχα η «ταυτότητα» των Ελλήνων, αλλά η υπεροπτική πολιτική επιδίωξη της Εκκλησίας να επιβάλει τη μυθολογική αυτή σύζευξη ως επίσημη κρατική ιδεολογία.

Με την αναγωγή της «ελληνορθόδοξης» ταυτότητας σε εθνική ταυτότητα («Ελλάς σημαίνει Ορθοδοξία») και με τη μετατροπή της ορθόδοξης πίστης σε πατριωτικό φρόνημα, ο Αρχιεπίσκοπος κ. Χριστόδουλος απομάκρυνε την Εκκλησία από τις σύγχρονες διεθνείς θρησκευτικές διερ-

γασίες. Διότι δεν αρκείται πλέον στη δημόσια αναγνώριση της Ορθόδοξης Εκκλησίας ως δύναμης κοινωνικής και πνευματικής και ως παράγοντα διαμόρφωσης της κοινής γνώμης ούτε περιορίζεται στην αναγνώριση της Ορθοδοξίας ως μιας από τις συνιστώσες της κοινής των Ελλήνων θρησκευτικο-πολιτιστικής παράδοσης. Βλέπει την Ορθοδοξία κυρίως ως την αποκλειστική συνιστώσα της «εθνικής» μας ταυτότητας και ιδεολογίας και εννοεί την άποψή του αυτή να την επιβάλει στην ελληνική Πολιτεία και στην κοινωνία ακόμη και με νόμο(!). Εκεί βρίσκεται το πρόβλημα.

Υπάρχουν όμως και δύο άλλα πρόσθετα στοιχεία, τα οποία οροθετούν ιστορικά και αντιστέκονται στην παρωχημένη και νεφελώδη πολιτικά επίκληση του έθνους από τους θεωρητικούς της ελληνορθόδοξης εθνικής ταυτότητας. Το ένα είναι εγγενές, το άλλο αλλογενές. Η μακραίωνη οικουμενική πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου προίκισε την ορθοδοξία με δογματική και ποιμαντική αποστολή οικουμενικού χαρακτήρα και ανέδειξε την «οικουμενική πολιτική θεολογία της Εκκλησίας»<sup>98</sup>. Το Βυζάντιο ως γνωστόν ήταν πολυεθνικό και δεν ταυτιζόταν πολιτικά με κανένα έθνος<sup>99</sup>, άλλωστε η έννοια του έθνους με τη σημερινή σημασία τότε ήταν άγνωστη. Η δημιουργία στα Βαλκάνια αυτοκέφαλων εθνικών Ορθόδοξων Εκκλησιών περιορί-

<sup>98</sup> Βλ. Βλ. Φειδάς, «Η αρχή της ανεξίθρησκιας και της ελευθερίας της συνειδήσεως στο Βυζάντιο», στο *Η θρησκευτική ελευθερία*, Κ. Μπέης, Evnomia-Verlag-Αθήνα 1997, σ. 383-397 (397).

<sup>99</sup> Σχετικά με την ιστορική αντίφαση της Ορθοδοξίας που παρουσιάζει ταυτόχρονα οικουμενικό και εθνικό χαρακτήρα βλ. Ν. Kokosalakis, «Orthodoxie grecque, modernité et politique», στο *Identités religieuses en Europe*, σ. 136-137.

σε την εμβέλεια ή τη θρησκευτική απήχηση του ορθόδοξου μηνύματος στα όρια της εθνικής επικράτειας κάθε Εκκλησίας.

Την εποχή της παγκοσμιοποίησης και της δημιουργίας πολιτικών ενοτήτων πολυπολιτισμικού και υπερεθνικού χαρακτήρα οι εθνικές Ορθόδοξες Εκκλησίες οφείλουν, αν θέλουν να εναρμονίσουν τον θρησκευτικό τους λόγο με τις δομές και τις λειτουργίες μιας πλουραλιστικής και ανοικτής κοινωνίας, στην οποία ανήκουν, να εκφέρουν ένα λόγο ανεκτικό ως προς τις άλλες θρησκείες, ένα λόγο συμφιλιοτικό και όχι μισαλλόδοξο, ένα λόγο φιλειρηνικό και οικουμενικό<sup>100</sup>. Το ερώτημα που ανακύπτει είναι καυτό όσο και επιτακτικό: μπορεί η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος να εγκαταλείψει τον εθνοκεντρικό της λόγο και να υιοθετήσει ένα λόγο ελπίδας, συναδέλφωσης και ειρηνικής συνύπαρξης των πολιτισμών και των πιστών όλων των θρησκειών, χωρίς να απαρνηθεί τον «κρατικο-εξουσιαστικό» και «εθνικιστικό» εαυτό της; Είναι σε θέση να διατυπώσει ένα λόγο που θα απευθύνεται σε ανθρώπους γενικά ή έστω στους ορθόδοξους πιστούς και όχι μόνο σε ορθόδοξους Έλληνες πολίτες;

Το άλλο στοιχείο που αντιστρατεύεται την τάση της Εκκλησίας να αναπτύξει στα γεράματα ανακαινισμένο «εθνικό» λόγο, έχει να κάνει με την ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση και την υποχρέωση της Ιεραρχίας να δρα πλέον σε ένα περιβάλλον πολυεθνικό και πολυθρησκευτικό. Η διαδικασία της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης την εξαναγκάζει να δρα σε ένα ευρωπαϊκό συμβολικό

<sup>100</sup> Βλ. από μια συνοπτική ιστορική εξέλιξη το άρθρο του Αντ. Λιάκου, «Η σχέση Κράτους και Εκκλησίας και έθνους-θρησκείας, Ιστορικές ανακρίβειες και πολιτικές αφάνειες», *Το Βήμα*, 24.5.1998.



περιβάλλον με εκκλησιαστικές επικράτειες που δεν γνωρίζουν σύνορα. Η ιδιότητά της ως Εκκλησίας του κράτους ή του έθνους δεν εναρμονίζεται με την ευρωπαϊκή προσπάθεια εκκλησιαστικής ενοποίησης της Ευρώπης. Διότι σε μια Ευρώπη των Εκκλησιών οι Εκκλησίες δεν μετέχουν στο ευρωπαϊκό γίγνεσθαι ως κυρίαρχες δυνάμεις μιας «εθνικής» εκκλησιαστικής επικράτειας<sup>101</sup>. Μετέχουν εκπροσωπώντας κοινότητες πιστών που προσδιορίζονται γεωγραφικά και όχι εθνικά.

Μόνον αν αποφασίσει να αναδιοργανωθεί διοικητικά και βασιστεί σε ένα αποκεντρωμένο σύστημα διοίκησης, το οποίο θα εκφράζει γεωγραφικά ή «μητροπολιτικά» και όχι εθνικά τις εκκλησιαστικές κοινότητες των ορθόδοξων πιστών που εγκαταβιώνουν στην Ελλάδα, θα μπορούσε να συμβάλει στην ένταξη της Ελλάδας σε μια Ευρώπη των λαών και των θρησκειών<sup>102</sup>. Η ίδια δείχνει να επιδιώκει να προκαταλάβει και να εκδιάσει πολύπλοκες κοινωνικές, πολιτιστικές και πολιτικές διεργασίες διάπλασης εθνικής συνείδησης και διαμόρφωσης συλλογικής ταυτότητας σε μια εποχή ρευστότητας και επαναπροσδιορισμού των συλλογικών ταυτοτήτων.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος αδυνατεί, πάντως, υπό τις παρούσες συνθήκες να αποτελέσει τη «μαγιά», τον φαντασιακό συνεκτικό ιστό, όπως προσδοκά η Ιεραρχία και ονειρεύονται οι «νεοορθόδοξοι», για τη διάπλαση

<sup>101</sup> Ειδικά για το ζήτημα αυτό, βλ. P. Haeblerle, «Per una dottrina de la costituzione europea», *Quaderni costituzionali*, 1999, σ. 3-31 (21-22).

<sup>102</sup> Εκτενέστερα J.P. Willaime, *ό.π.*, σ. 291-314. Βλ. για το θέμα αυτό τις εξαιρετικά ενδιαφέρουσες προτάσεις αναδιοργάνωσης της Εκκλησίας της Ελλάδος με βάση το «μητροπολιτικό σύστημα» του Αρχιμανδρίτη Gr. Papatomas, *L'Eglise de Grèce dans l'Europe Unie. Approche nomocanonique*, Editions Epektasis, 1998, σ. 329-428.

μιας ζωντανής και σύγχρονης ελληνορθόδοξης πολιτιστικής ταυτότητας που να μπορεί να συμβιώνει ειρηνικά, αρμονικά και ισότιμα με άλλες θρησκευτικές κοινότητες. Για να εκπληρώσει τη θεάρεστη αποστολή της θα πρέπει να απαρνηθεί την εθνικιστική «ταυτότητά» της, να εγκαταλείψει τις εθνικοθρησκευτικές της θεάσεις, αυτές που ταυτίζουν την «Ορθοδοξία» με την «Ελλάδα» και το «Έθνος» με το «Γένος», και να δει τον εαυτό της μέσα από τα αιώνια σύμβολα της Ορθοδοξίας, τα οποία μαρτυρούν μια πίστη οικουμενική και μια παράδοση λατρευτική, μοναδική, που της προσδίδει και την ιδιοπροσωπία της, δηλαδή τη θρησκευτική, πολιτιστική της ταυτότητα.<sup>103</sup>

Χρειάζεται να μεταμορφωθεί από Εκκλησία του κράτους και του έθνους σε Εκκλησία των ορθόδοξων πιστών που κατοικούν στην ελληνική επικράτεια.

<sup>103</sup> Βλ. σχετικά με το ρόλο της Ορθοδοξίας και την επίδρασή της στην κοινωνική πρακτική της αγροτικής Ελλάδας, την κοινωνιολογική μελέτη της Αμερικανίδας ανθρωπολόγου Laurie Kain Hart, *Time, Religion, and Social Experience in Greece*, Rowman and Littlefield Publishers, 1992.

II  
Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΩΝ ΠΙΣΤΩΝ  
ΜΕΤΑΞΥ ΔΗΜΟΣΙΑΣ  
ΚΑΙ ΙΔΙΩΤΙΚΗΣ ΣΦΑΙΡΑΣ

*ου γάρ εστι διαστολή Ιουδαίου τε και Έλληνος*  
Προς Ρωμαίους, 10, 12

# 1. ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΟ ΧΩΡΙΣΜΟ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΑΠΟ ΤΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΤΗ ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΙΔΙΩΤΙΚΗ ΣΦΑΙΡΑ

## α) Οι θέσεις των κλασικών

Ένα από τα σημαντικότερα επιτεύγματα της νεωτερικότητας υπήρξε, ως γνωστόν, η απεξάρτηση της κρατικής εξουσίας από θρησκευτικές νομιμοποιήσεις και νοηματοδοτήσεις. Πρόκειται στην πραγματικότητα για υποβίβασμό της πάλαι ποτέ —δηλαδή κατά το Μεσαίωνα— κραταιάς εκκλησιαστικής εξουσίας<sup>104</sup> από τη βαθμίδα της

<sup>104</sup> Αποδίδουμε συνήθως την ιδιότητα αυτή στη δυτική Εκκλησία λησιμονώντας ότι και στην καθ' ημάς Ανατολή, το Βυζάντιο, ήταν ένα θεοκρατικό καθεστώς, αν και δεν άσκησε, ως γνωστόν, ο Πατριάρχης άμεσα πολιτική εξουσία όπως στη Δύση ο Πάπας. Θεία ήταν όμως η νομιμοποίηση της αυτοκρατορικής εξουσίας και «ιερός ο χαρακτήρας της βυζαντινής τάξης, προσωποποιημένος από τον αυτοκράτορα, που καθαγιάζει καθετί που τον αφορά...» ... το κράτος είναι η «εξουσία που φυλάγεται, προστατεύεται και είναι εγγυημένη από το Θεό» (Ε. Γλύκατζη-Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*, 1992, σ. 148-168, (158, 162)). Αλλά και στην περίοδο της τουρκοκρατίας το Πατριαρχείο ασκούσε ταυτόχρονα κοσμική και εκκλησιαστική εξουσία στους υπόδουλους χριστιανούς. Ιδού τι γράφει σχετικά ο Ν. Πανταζόπουλος: «Η Εκκλησία, υποτελής εξωτερικώς εις τον κατακτητήν, κατέστη αδιαφιλονεικήτως η κυρίαρχος πολιτική και θρησκευτική εξουσία τού δουλεύοντος Έθνους. Αν θρησκευτικώς είχε συνεχίσει την ορθόδοξον παράδοσιν, πολιτικώς είχε υποκαταστήσει το καταλυθέν Κράτος και είχε αποκτήσει λίαν εκτεταμένας δικαιодоσίας. Ταύτας εχρησιμοποίησεν, όχι απλώς για να συντηρήση, αλλά ακόμη και να

κρατικής εξουσίας στο επίπεδο της κοινωνίας και για παράλληλη αποψίλωσή της από τα εγκόσμια, εξουσιαστικά της προνόμια.

Η δημόσια αναγνώριση της «εκκλησίας των πιστών» ως αρχής με ηθικό κύρος και με δικαιοδοσία στα «πνευματικά» ζητήματα επιβεβαίωσε και επικύρωσε τη χειραφέτηση της πολιτικής εξουσίας από κάθε στήριξη ή παρέμβαση εκκλησιαστικού ή θρησκευτικού χαρακτήρα. Ο διαχωρισμός είναι δυνατόν να παρασταθεί και να γίνει αντιληπτός μέσα από δύο σχήματα: ένα θεσμικό, που οργανώνει τον καταστατικό χωρισμό τους και αναπαριστά τη σχέση τους με τη μορφή δύο αυτοτελών θεσμών, του κράτους και της εκκλησίας. Και ένα συμβολικό, εξίσου πραγματικό όσο και σημαντικό, που βλέπει την ίδια σχέση υπό το πρίσμα της διχαστικής αναπαράστασης της κοινωνίας σε «δημόσια» και «ιδιωτική» και των μελών, που την αποτελούν, σε πιστούς ή ιδιώτες και σε δημόσια πρόσωπα ή πολίτες.

Το πρώτο σχήμα, το θεσμικό, εγκαθιστά δύο διακριτές δικαιοδοσίες με συνέπεια τον αποκλεισμό της εκκλησίας από την «επικράτεια της πολιτικής» και την αποστασιοποίησή της από τα «εγκόσμια» και κυρίως από την ενασχόλησή της με τα «δημόσια πράγματα». Το δεύτερο σχήμα, που εξετάζει το ίδιο φαινόμενο από μια συμβολική προοπτική, βλέπει τη σχέση των δύο αυτών κοινωνικών σχηματισμών μέσα από τις κοινωνικές πρακτικές της θρησκείας και της πολιτικής και με βάση την αντιστοι-

επεκτείνη, υπό νέαν μορφήν, την πολιτικήν παράδοσιν της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας...», «Georg Ludvig von Mauet, «η προς Ευρωπαϊκά πρότυπα ολοκληρωτική στροφή της νεοελληνικής νομοθεσίας», στο *Νεοελληνικό Κράτος και Ευρωπαϊκή Κοινότητα*, Παρουσία, 1998, σ. 136.

χησή τους σε δύο διακριτές ιδεατές σφαίρες, την ιδιωτική και τη δημόσια, την πνευματική και την κοσμική.

Θεωρώ τη διχαστική αναπαράσταση των κοινωνικών και των πολιτικών σχέσεων σε δημόσιες και σε ιδιωτικές θεμελιώδους σημασίας όχι μόνο για την πολιτική σύσταση και οργάνωση των κοινωνιών της νεωτερικότητας αλλά και για την κατανόηση των δομών της. Πάνω σε αυτό το οργανωτικό και ιδεολογικό πρότυπο οικοδομήθηκαν οι πολιτικές και οι κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές σε όλες τις σύγχρονες «φιλελεύθερες κοινωνίες», αν και η εφαρμογή του προτύπου δεν υπήρξε πανομοιότυπη σε όλες τις χώρες και σε όλες τις εποχές.

Ο διπλασιασμός επομένως της «αστικής» κοινωνίας σε ιδιωτική και δημόσια και η θεώρηση των κοινωνικών σχέσεων υπό το συμβολικό όσο και πραγματικό πρίσμα της δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας έχει καθολική ισχύ και αντιστοιχεί στην έλευση των κοινωνιών της αγοράς και στη διάδοση πολιτικών συστημάτων που βασίζονται στην «εξουσία του λαού». Βρίσκει την ολοκληρωμένη πολιτική του μορφή στο εθνικό κράτος, το οποίο με τη συνταγματική του οργάνωση γεννήθηκε ως άρνηση του θεοκρατικού κράτους και των θεόπνευστων αυτοκρατοριών και μετεξελίχθηκε σε δημοκρατικό.

Το συνταγματικό κράτος εμφανίστηκε και σχεδιάστηκε ως ένα αυθεντικά «πολιτικό κράτος», ανεξίθρησκο και αδιάφορο για τις θρησκείες, ένα κράτος που δεν έχει και δεν του επιτρέπεται να έχει θρησκευτικές προτιμήσεις και κυρίως δεν στηρίζει ούτε νομιμοποιεί την εξουσία σε υπερβατικές ή θείες δυνάμεις. Τη νομιμοποίησή του την αντλεί αποκλειστικά από «εγκόσμιες» ή συμβατικές κατασκευές, από «το έθνος» ή το «λαό». Οι πολίτες που το απαρτί-

ζουν, αυτοί μπορούν ελεύθερα να θρησκευούνται, το κράτος όχι. Αποστολή ενός δημοκρατικού κράτους είναι η προαγωγή με τρόπο έμπρακτο, αυτού που ενώνει τους ανθρώπους, τους πολίτες του, πέρα και ανεξάρτητα από αυτό που τους διακρίνει και τους επιτρέπει να έχουν διαφορετικές συνειδησιακές επιλογές και να ανήκουν σε διαφορετικές θρησκευτικές κοινότητες.

Τη θεμελιακή αυτή κατάκτηση της νεωτερικής κοινωνίας περιέγραψε με τρόπο παραστατικό ο Κάρολος Μαρξ σε ένα από τα πιο σφριγηλά νεανικά του έργα, για *Το εβραϊκό ζήτημα*, στο οποίο μεταξύ των άλλων τονίζει ότι «η ολοκληρωμένη μορφή του κράτους είναι το κράτος εκείνο που αναγνωρίζει τον εαυτό του ως κράτος και αδιαφορεί για τη θρησκεία των μελών του. Η χειραφέτηση του κράτους από τη θρησκεία δεν σημαίνει, κατά τον Μαρξ, και χειραφέτηση του ανθρώπου από τη θρησκεία»<sup>105</sup>, αλλά τη χειραφέτηση απλώς της πολιτικής από τη θρησκεία. Ο «διχασμός επομένως του ανθρώπου στον δημόσιο και στον ιδιωτικό εαυτό του» και «ο εκτοπισμός της θρησκείας από το κράτος στην αστική κοινωνία δεν αποτελεί απλώς ένα βήμα στην πορεία της πολιτικής χειραφέτησης αλλά την ολοκλήρωσή της»<sup>106</sup>. Το κράτος, γράφει, «που επιτρέπει να μιλά το Ευαγγέλιο στη γλώσσα της πολιτικής ή σε οποιαδήποτε γλώσσα που δεν είναι η γλώσσα του Αγίου Πνεύματος διαπράττει μια ιεροσυλία αν όχι κατά την αντίληψη του κόσμου, τουλάχιστον κατά τη δική του αντίληψη»<sup>107</sup>.

Εξίσου παραστατικός και κατηγορηματικός ο Τζων

Λοκ<sup>108</sup> αναζητώντας τα σαφή όρια μεταξύ κράτους και εκκλησίας τα εντοπίζει στη διάκριση μεταξύ κοσμικών και πνευματικών αγαθών. Η δικαιοδοσία του κράτους επεκτείνεται αποκλειστικά στη διασφάλιση των κοσμικών αγαθών, όπως είναι η ζωή, η ελευθερία, η ακεραιότητα του σώματος, η ιδιοκτησία κ.λπ. και δεν επεκτείνεται κατ' ουδένα τρόπο «στο χώρο της σωτηρίας των ψυχών», «η πολιτική εξουσία στο σύνολό της δεν αφορά παρά μόνο στα κοσμικά αγαθά, περιορίζεται στην επιμέλεια των επιγείων πραγμάτων και δεν πρέπει να θίγει διόλου τα όσα αναφέρονται στη μέλλουσα ζωή». Κατ' αντιδιαστολή, η εκκλησία, ως ελεύθερη κοινωνία ανθρώπων εκουσίως συνενωμένων προκειμένου να λατρεύσουν τον Θεό ασχολείται αποκλειστικά με την ψυχή των ανθρώπων και την επικοινωνία τους με τον Θεό καθώς και με την επικοινωνία με τους συνανθρώπους τους μέσω αισθημάτων αγάπης, συναλληλίας και φιλανθρωπίας. Ο διαχωρισμός της από το κράτος εκδηλώνεται με τον αποκλεισμό της από τις κοσμικές υποθέσεις.

Αυτό που επιτυγχάνεται επομένως με την αστική επανάσταση είναι ακριβώς ότι, χάρη στο διαχωρισμό του κράτους από την εκκλησία και την απαλλαγή του από υπερβατικές αναφορές και νομιμοποιήσεις, πραγματοποιείται η εκκοσμίκευση της πολιτικής εξουσίας και εγκαθιδρύεται η διάκριση πνευματικών και εγκόσμιων υποθέσεων. Η διαχείριση των εγκόσμιων πραγμάτων ανατίθεται στην κοσμική εξουσία, ενώ των «υπερβατικών ή πνευματικών υποθέσεων» εναποτίθεται στην εκκλησιαστική πρόνοια. Η θεολογική θεώρηση του κόσμου δεν επέτρεπε στο Μεσαίωνα

<sup>105</sup> Κ. Μαρξ, *Για το εβραϊκό ζήτημα* (1843), Έρασμος, σ. 86.

<sup>106</sup> Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 78.

<sup>107</sup> Κ. Μαρξ, *ό.π.*, σ. 83.

<sup>108</sup> J. Lock, *Κράτος και Εκκλησία*, Ροές, μτφρ. Η. Νικολούδη, 1998, σ. 19-46.

τη διάκριση του ιδιωτικού από τον δημόσιο χώρο, όπως δεν άφηνε να φανεί η διαφορά μεταξύ ενός υπερβατικού ή πνευματικού και ενός γήινου ή εκκοσμικευμένου χώρου. Με το διαχωρισμό της εκκλησίας από το κράτος απομακρύνεται η εκκλησία από τη δημόσια ζωή και μαζί της η θρησκεία αναγκάζεται να αποβάλει ό,τι πολιτικό στοιχείο είχε ενστερνισθεί και αποκτήσει κατά τους αιώνες που η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ενεργούσε ως κληρονόμος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας<sup>109</sup>.

Η Άννα Άρεντ<sup>110</sup> περιγράφει τη διαδικασία αυτή τονίζοντας χαρακτηριστικά ότι ο όρος δημόσιος δηλώνει δύο «στενά αλληλένδετα αλλά όχι ταυτόσημα πράγματα», πρώτον τη δημόσια εμφάνιση, τη μεγαλύτερη δυνατή δημοσιότητα όλων όσοι ανήκουν ή υπάγονται στο χώρο αυτό, και δεύτερον τον «κόσμο που είναι κοινός σε όλους μας», που τον ζούμε από κοινού, που τον συμμεριζόμαστε ως κοινή ή δημόσια υπόθεση. Στην ιδιωτική σφαίρα υπάγονται οι οικογενειακές σχέσεις, καθώς και οι σχέσεις φιλίας και έρωτα και καθετί που πηγάζει από ή απευθύνεται στο ενδόμυχο της ανθρώπινης φύσης.

Αξίζει να γίνει εδώ απλώς η υπόμνηση ότι την ιστορική καταγωγή και τα φιλοσοφικά της ερείσματα η διάκριση του ιδιωτικού από τον δημόσιο χώρο τα αρύεται από την αρχαία ελληνική πολιτική φιλοσοφία και την πρώτη ιστορική πραγμάτωσή του τη συναντά κανείς στο οργανωτικό πρότυπο της αρχαίας πόλης. Ο Αριστοτέλης διέ-

<sup>109</sup> Α. Άρεντ, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, Λεβιάθαν, 1996, σ. 113.

<sup>110</sup> Α. Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Γνώση, 1986, σ. 74-81. Πρβλ. και Françoise Collin, *L'Homme est-il devenu superflu?*, Hannah Arendt, Édition Odile Jacob, 1999, σ. 103-150.

κρινε την οικονομία του «οίκου» ή του νοικοκυριού από την οργάνωση και τις λειτουργίες της πόλης ή της πολιτικής κοινωνίας και αυτή η διάκριση αποτέλεσε και αποτελεί σήμερα ακόμη το πρότυπο για τη διάκριση της ιδιωτικής από τη δημόσια σφαίρα. Η πρώτη ως σφαίρα της εσωτερικότητας και οικειότητας είναι κλειστή στον εαυτό της και δικαιούται να είναι κρυμμένη από την κοινωνία, η δεύτερη εκτίθεται υποχρεωτικά στη δημοσιότητα και είναι ορατή από όλους.

#### β) Οι συνέπειες του διαχωρισμού και η διάκριση του «πιστού» από τον «πολίτη»

Τα γνωστά τοις πάσι θεωρητικά αυτά στερεότυπα του ευρωπαϊκού συνταγματικού πολιτισμού ως προς το διαχωρισμό της θρησκείας από την πολιτική αποτέλεσαν και αποτελούν ακόμη το ιδεατό πρότυπο, το βασικό σχέδιασμα πάνω στο οποίο οικοδομήθηκε το σύγχρονο φιλελεύθερο εθνικό κράτος<sup>111</sup>, αν και δεν επικράτησαν σε όλα τα ευρωπαϊκά κράτη-έθνη με την ίδια καθαρότητα. Το ιδεότυπο του διαχωρισμού εφαρμόστηκε με τρόπο ιδιαίτερο σε κάθε χώρα προσαρμοσμένο στην ιστορία της και ανταποκρινόμενο στην πολιτισμική της χωροταξία.

Έτσι, μπορεί μεν ο χωρισμός κράτους και εκκλησίας να βρήκε ανταπόκριση στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής και να καθρεπτίζεται εν γένει στο «λαϊκό» κράτος της Γαλλίας, εντούτοις σε πολλές χώρες της ευρωπαϊ-

<sup>111</sup> Αναλυτικά για το ζήτημα αυτό βλ. την πρόσφατη μονογραφία του H. Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, PUF, 1999, ιδίως σ. 35-77 και 155-204.

κής ηπείρου απαντά με ποικίλες ιστορικές παραλλαγές που αντιστοιχούν σε διάφορα συστήματα σχέσεων κράτους και εκκλησίας<sup>112</sup>. Αυτά ξεκινούν από την πλήρη αναγνώριση από το κράτος μιας επικρατούσας ή επίσημης θρησκείας, όπως συμβαίνει στην Ελλάδα ή στην Ιρλανδία, περνούν από το σύστημα του ήπιου χωρισμού, όπως στην Ισπανία και τη Γερμανία, και φθάνουν στο σύστημα της ομοταξίας, που χαρακτηρίζεται μεν από την αυτοτέλεια δράσης κράτους και εκκλησίας και μη παρέμβασης του ενός στη δικαιοδοσία του άλλου, παράλληλα όμως καθιερώνονται και σχέσεις συνεργασίας ή και συναλληλίας (χαρακτηριστική περίπτωση οι σχέσεις Βατικανού με την ιταλική κυβέρνηση).

Κοινό γνώρισμα όμως όλων των περιπτώσεων είναι η πλήρης «κοσμική» υποταγή της εκκλησίας στο κράτος, με την έννοια της πλήρους αναγνώρισης από τις εκκλησίες στο κράτος της αρμοδιότητάς του να ορίζει με νόμους και αποφάσεις τα του κόσμου τούτου, δηλαδή τα εγκόσμια πράγματα. Η εκκλησία δεν νομιμοποιείται να αντιπαρατίθεται, ως εξουσία, στο κράτος. Υπάρχει μεν ως αρχή ή ως οργανωμένη κοινότητα εντός του κράτους, με καθορισμένη όμως δικαιοδοσία και πεδίο δράσης. Η πολιτική εξουσία από τη μεριά της απαγκιστρώνεται θεσμικά και συνταγματικά από κάθε εκκλησιαστική επίδραση. Το χειραφετημένο από την εκκλησία κράτος κρατά μια στάση ουδετερότητας ή ίσης απόστασης απέναντι στις εκκλησίες, διότι οφείλει να σέβεται και να εγγυάται κατ' ίσον

<sup>112</sup> Βλ. Χ. Παπαστάθης, *Στοιχεία Εκκλησιαστικού Δικαίου*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 1994, σ. 9 κ.ε., και «Consortium Européen: Rapports Religions Etats», *Le statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union Européenne*, Μιλάνο, Giuffrè, 1995.

τρόπο την ελευθερία της θρησκευτικής συνειδήσεως όλων των πιστών χωρίς διάκριση και χωρίς δυνατότητα παρέμβασης στην ελεύθερη διαμόρφωση και εκδήλωσή της<sup>113</sup>.

Εκείνο που χρειάζεται να επαναλάβουμε είναι ότι με βάση το θεμελιακό αίτημα του χωρισμού της πολιτικής από τη θρησκεία αξιώνεται και επιτυγχάνεται κατ' αρχήν ένας θεσμικός διαχωρισμός της εκκλησιαστικής από την εθνική δικαιοδοσία, που βασίζεται στη ρευστή μεν και σχετική αλλά ανυπέροβλητη διάκριση μεταξύ «πνευματικού» και «κοσμικού», μεταξύ «πολιτικής» και «θρησκευτικής συνειδήσεως», μεταξύ «δημόσιας» και «ιδιωτικής σφαίρας». Είναι αλήθεια ότι η διάκριση αυτή υπόκειται σε ερμηνείες και ο τρόπος εφαρμογής της εξαρτάται από συσχετισμούς δυνάμεων και πολιτιστικές ή πολιτικές ιδιαιτερότητες της κάθε χώρας. Δεν παύει όμως να παραμένει καταστατική κάθε σύγχρονης κοινωνίας.

Έτσι, έχει γίνει μεν γενικότερα αποδεκτό ότι με βάση τις συνταγματικές διακηρύξεις ενός κράτους δικαίου, το κράτος οφείλει να συμπεριφέρεται ως ανεξίθρησκο, να κρατά ουδέτερη στάση απέναντι σε όλες τις θρησκείες και να μεταχειρίζεται ισότιμα και αμερόληπτα όλα τα δόγματα και όλους τους πιστούς. Καμία δυσμενής διάκριση ή προνομιακή μεταχείριση δεν είναι επιτρεπτή με βάση το θρήσκευμα και κανενός η απόλαυση των αστικών και των πολιτικών δικαιωμάτων δεν μπορεί να εξαρτάται από τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Η προνομιακή εντούτοις μεταχείριση ή η κρατούσα θέση που έχουν ορισμένες Εκκλησίες σε ορισμένα κράτη, αλλοιώνουν αισθητά στην

<sup>113</sup> Για όλα αυτά βλ. την εξαιρετική μελέτη του H. Pena-Ruiz, *ό.π.*, σ. 18-59 και 106-204.

πράξη την προηγούμενη διακήρυξη περί ανεξιθρησκίας του κράτους.

Μια άλλη διακριτή και σημαντική συνέπεια των εξαγγελιών είναι ότι η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται να διαχειρίζεται και να ρυθμίζει κυριαρχικά με τη νομοθεσία της όλα τα εγκόσμια θέματα, όλες τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων, χωρίς δυνατότητα θεσμικής παρέμβασης της εκκλησίας, ενώ η τελευταία από τη μεριά της ρυθμίζει με δικούς της κανόνες και πράξεις χωρίς παρέμβαση της πολιτείας τα του «οίκου» της, τα των δογμάτων και της διοίκησής της. Η θρησκευτική σφαίρα διέπεται από το νόμο του Θεού και η κοσμική από το νόμο των ανθρώπων. Οι δύο διαφορετικές κατηγορίες κανόνων δεν επιτρέπεται να συγχέονται, διότι υπάγονται σε δύο διαφορετικά βασίλεια: το ένα στο βασίλειο του Θεού και το άλλο στο βασίλειο του Καίσαρα.

Τρίτη, εξίσου σημαντική, συνέπεια των διακηρύξεων είναι ότι τα «κοινά», ή τις «δημόσιες υποθέσεις», τα θέματα δηλαδή κοινού ή δημοσίου ενδιαφέροντος, ως ζητήματα της πολιτικής, τα διαχειρίζεται κατ' αποκλειστικότητα η πολιτική εξουσία με αποφάσεις και πράξεις του κράτους. Η εκκλησία ως ελεύθερη συνένωση πιστών προς την κοινή λατρεία του Θεού αναλαμβάνει να διαχειριστεί τα της λατρείας, τα της οργάνωσης και διοίκησης της εκκλησίας και ό,τι αφορά την ηθική συμπεριφορά και τη συνείδηση των πιστών, την ηθική σχέση τους με τους άλλους και με τον Θεό. Η «πίστη» επομένως στον Θεό, και η θρησκευτική πρακτική γενικότερα, αντιμετωπίζεται υπό αυτό το πρίσμα κυρίως ως «ιδιωτική» ή ως προσωπική υπόθεση του καθενός, ενώ η λατρεία ως «συλλογική υπόθεση» των συνενουμένων ιδιωτών-πιστών, που συντελεί-

ται δημόσια, χωρίς όμως να μεταβάλλεται σε δημόσια υπόθεση, αναζητεί έναν ενδιάμεσο χώρο μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας.

Ο διαχωρισμός συμπλέει με έναν παράλληλο «διπλασιασμό» του ανθρώπου στις νεωτερικές κοινωνίες σε «δημόσιο» και «ιδιωτικό» πρόσωπο, σε «πολίτη» και «ιδιώτη» ή, όπως ορίζει το Σύνταγμά μας στο άρθρο 25, παρ. 1Σ, σε «άτομο και μέλος του κοινωνικού συνόλου»<sup>114</sup>. Ως ιδιώτης, ο άνθρωπος είναι φορέας ορισμένων βασικών δικαιωμάτων, τα οποία αφορούν το άτομό του, τη συνείδησή του, την ασφάλειά του, την προσωπική του ελευθερία ή τη ζωή του. Ως δημόσιο πρόσωπο ή πολίτης είναι φορέας πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων, με βάση τα οποία μετέχει στα κοινά, στη διαμόρφωση της πολιτικής βούλησης, και αγωνίζεται να επηρεάσει την πολιτική εξουσία και να ικανοποιήσει δικαιώματα που αφορούν κυρίως την κοινωνική του υπόσταση, την εργασία του, την παιδεία του, την ασφάλισή του κ.λπ.

Το δικαίωμα της θρησκευτικής ελευθερίας το έχει και το ασκεί καθένας ως άτομο, και συγκεκριμένα ως πιστός και όχι ως πολίτης. Η διάκριση μεταξύ «πιστού» και «πολίτη» είναι αναγκαία και αναπόφευκτη συνέπεια του συμβολικού διπλασιασμού της κοινωνικής πραγματικότητας σε «ιδιωτική» και «πολιτική» κοινωνία ή σε «πολιτικό κράτος» και «κοινωνία πολιτών». Η διάκριση είναι τόσο πραγματική και αποτελεσματική όσο και η διάκριση κράτους και κοινωνίας. Η θεωρητική της άρνηση η ή

<sup>114</sup> Για τη διάκριση αυτή βλ. Αντ. Μανιτάκης, *Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατά το άρθρο 25 παρ. 1Σ. Η διάσπαση του ανθρώπου σε άτομο και μέλος του κοινωνικού συνόλου*, Αντ. Σάκουλας, 1981.



αγνόησή της δεν είναι, απλώς, εξωπραγματική, ισοδυναμεί με άρνηση των φιλελεύθερων προταγμάτων και περικλείει σπέρματα ολοκληρωτισμού<sup>115</sup>.

### γ) Η επιστροφή της θρησκείας και η αναδιάταξη των σχέσεων της ιδιωτικής με τη δημόσια σφαίρα

Με βάση αυτά τα θεσμικά και συμβολικά πρότυπα οργανώθηκαν και λειτούργησαν όλες οι αστικές δημοκρατικές κοινωνίες. Μόνο που οι διαχωρισμοί δεν εφαρμόστηκαν ποτέ απόλυτα και παρατηρήθηκαν αναδιατάξεις και επαναοροθετήσεις, ως συνέπεια κοινωνικών και πολιτικών αλλαγών. Τέτοια αναδιάταξη παρατηρείται και τις τελευταίες δεκαετίες. Έτσι, ενώ η θρησκευτική πρακτική κατατάσσεται ως εκδήλωση της συνείδησης στην ιδιωτική σφαίρα, η εκκλη-

<sup>115</sup> Τη διάκριση μεταξύ πιστού και πολίτη αρνείται κατηγορηματικά ο καθηγητής Βλ. Φειδάς, στο άρθρο του «Ο μύθος του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας», *Καθημερινή*, 16.7.2000. «Το επιχείρημα ότι οι διακριτοί ρόλοι οροθετούνται με τον διαχωρισμό μεταξύ του πολίτη και του πιστού είναι όχι μόνο αυθαίρετο αλλά και αβάσιμο, αλλά ούτε η Πολιτεία παραιτείται από την λειτουργία του πολίτη ως πιστού ούτε η Εκκλησία παραιτείται από την λειτουργία του πιστού ως πολίτη. Τόσο η Πολιτεία όσο και η Εκκλησία αναφέρουν την αποστολή τους στον όλον άνθρωπο... και δεν κομματιάζουν τον Έλληνα σε πολίτη και σε πιστό». Πρόκειται προφανώς για τραγική παρανόηση της σημασίας και της πραγματικότητας που συνεπάγεται η διάκριση και για σύγχυση των διακριτών κατά τα άλλα ρόλων των δύο θεσμών. Διότι τι άλλο μπορεί να σημαίνει ότι η «Εκκλησία δεν παραιτείται από την λειτουργία του πιστού ως πολίτη» από το ότι η Εκκλησία εννοεί να αναμειγνύεται σε όλα τα «εγκόσμια» θέματα που αφορούν τους πολίτες, οι οποίοι ανήκουν στο πλήρωμά της, και άρα εννοεί να διαπραγματεύεται με την Πολιτεία θέματα που ανήκουν στη δικαιοδοσία τη δική της, επειδή αφορούν την κοινωνία των πολιτών, δηλαδή όλους τους πολίτες. Διότι η ρύθμιση ενός θέματος που αγγίζει έναν πιστό ως πολίτη, θίγει αυτόματα τον πολίτη γενικά και κάθε πολίτη, ανεξάρτητα αν είναι πιστός ή όχι.

σία διεκδικεί μαζί με τους πιστούς της, κυρίως μέσω της λατρείας και της επιρροής που ασκεί σε αυτούς, να καταλάβει μια θέση περίοπτη σε μια ενδιάμεση σφαίρα, μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής, ως υποκατηγορία ή ως υποσύστημα της δημόσιας σφαίρας<sup>116</sup>. Το τμήμα αυτό μπορούμε να το αποκαλέσουμε «σφαίρα της θρησκευτικότητας» και διασταυρώνεται με τη σφαίρα της ατομικής και κοινωνικής Ηθικής, από την οποία και τροφοδοτείται διαρκώς.

Ως φορείς συλλογικής βούλησης οι θρησκευτικές συνενώσεις νομιμοποιούνται να παρεμβαίνουν στη δημόσια σφαίρα και να επιδιώκουν να μετέχουν στη διαμόρφωση μιας «θρησκευτικής κοινής γνώμης», μιας «συλλογικής θρησκευτικής συνείδησης», η οποία διαμορφώνεται πάνω σε θέματα που αφορούν την κοινωνική δικαιοσύνη ή την άσκηση κοινωνικής πολιτικής (νοσοκομεία, γηροκομεία, ορφανοτροφεία, ιδρύματα πρόνοιας για τους άπορους κ.λπ.) ή σε θέματα ηθικής και πνευματικής ενίσχυσης που συνδέονται με την εκπαίδευση, τη διαπαιδαγώγηση της νεολαίας, τη φροντίδα για τους τοξικομανείς και την καταπολέμηση του AIDS κ.λπ. Παράλληλα οι θρησκευτικές κοινότητες ενεργούν και ως συλλογικές οντότητες που διεκδικούν, όπως θα δούμε στη συνέχεια, την αναγνώριση στις ίδιες μιας ιδιαίτερης συλλογικής ταυτότητας, διακριτής από κάθε άλλη ομοιογενή συλλογική ταυτότητα.

Με τη σύγχρονη ανάπτυξη και τον πολλαπλασιασμό των «συλλογικών ταυτοτήτων», οι θρησκευτικές κοινότητες διεκδικούν στις πλουραλιστικές κοινωνίες τη δημόσια αναγνώρισή τους ως συλλογικά μορφώματα. Βασιζόμενες σε αυτήν ακριβώς τη νέα ιδιότητα οι εκκλησίες, ως

<sup>116</sup> Βλ. αναλυτικότερα πιο κάτω.

οργανωμένη έκφραση των θρησκευτικών κοινοτήτων, επιδιώκουν μια ανανεωμένη και δυναμική παρουσία στη δημόσια σφαίρα.

Η θεαματική, και εν πολλοίς θεατρική, δημόσια παρουσία του Αρχιεπισκόπου και η εκφορά δημόσιου λόγου σε θέματα εθνικής απήχησης και σημασίας δημιουργούν την εντύπωση ανορθόδοξης ανάμειξης της Εκκλησίας στη δημόσια «πολιτική» και «κοινωνική» σφαίρα και διεκδίκησης ενός αποφασιστικού ρόλου στα δημόσια πράγματα. Η αναδιάταξη των σχέσεων δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας σε μια εποχή «επιστροφής του θρησκευτικού και ανυποληψίας του πολιτικού»<sup>117</sup> επιβάλλει την επανεξέταση των σχέσεων θρησκείας και πολιτικής κυρίως στις χώρες εκείνες, όπου κρατούσα θρησκεία είναι η Ορθοδοξία. Η πληρέστερη ωστόσο αξιολόγηση του φαινομένου δεν μπορεί να γίνει χωρίς την ένταξή του σε ένα ευρύτερο και καθολικότερο πλαίσιο, το οποίο θα συνδέεται με τις μεταμορφώσεις που γνωρίζει η Δημοκρατία<sup>118</sup>, η οποία κυριολεκτικά διαπερνάται από δύο αντίρροπες, αν και ομόλογες τάσεις: ενώ «το κράτος ιδιωτικοποιείται, η ιδιωτική κοινωνία δημοσιοποιείται»<sup>119</sup>.

Ο ρόλος και η αποστολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος στην ελληνική κοινωνία και ιδίως οι δεσμοί της

<sup>117</sup> Βλ. S. Ferrari, «The New Wine and the Old Cask. Tolerance, Religion and the law in Contemporary Europe», *Ratio Juris* 10, 1997, σ. 75-89, και M. Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, Gallimard, 1998, σ. 12-30.

<sup>118</sup> Ειδικά για τη σχέση Εκκλησίας και Δημοκρατίας και κράτους δικαίου καθώς και για τη σημασία του όρου Εκκλησία από συνταγματική σκοπιά, Δ. Τσάτσος, *ό.π.*, σ. 579-583.

<sup>119</sup> Ειδικά γι' αυτό βλ. το βιβλίο του M. Gauchet, *ό.π.*, σ. 100.

με αυτήν εξετάζονται συνήθως μέσα από το θεσμικό πρίσμα των σχέσεων κράτους και εκκλησίας<sup>120</sup> και εξαντλούνται σε αυτό. Θεωρείται δηλαδή ότι η προνομιακή σχέση της Εκκλησίας<sup>121</sup> με το Κράτος συμπυκνώνει και εξηγεί από μόνη της την ισχύ και την απήχηση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην κοινωνία και δεν χρειάζεται μια εξωθεσμική θεώρηση που να πηγαίνει πέρα και να κοιτάζει πίσω από τους θεσμούς και την ανάγνωση των νόμων.

<sup>120</sup> Η σχετική βιβλιογραφία είναι εξαιρετικά πλούσια και η πραγμάτευση του θέματος δείχνει εξαντλητική, ενδεικτικά μόνον αναφέρω τις μελέτες που δημοσιεύτηκαν στο ειδικό τεύχος του *Δικαίου και Πολιτικής* με τίτλο «Σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας», τχ. 15 (1987) και ιδίως τις μελέτες Ν. Ζαχαρόπουλος, *Οι σχέσεις Εκκλησίας στην Ελλάδα σήμερα* (σ. 45-51)· Σπ.Ν. Τρωϊάνος, *Ο χωρισμός Πολιτείας και Εκκλησίας στο Σύνταγμα του 1975* (σ. 53-59)· Χ. Παπαστάθης, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας κατά το Σύνταγμα του 1975* (σ. 61-84)· Ευ. Βενιζέλος, *Σημεία ερμηνευτικής τριβής στη συνταγματική διαρρύθμιση των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας* (σ. 85-103)· και Φ. Σπυρόπουλος, *Είναι συνταγματικά ανεκτός ο χωρισμός Κράτους και Εκκλησίας με τυπικό νόμο* (σ. 105-113). Ακόμη, το πρόσφατο αφιέρωμα του περιοδικού *Καθ' οδόν* 15 (1999) στις «Σχέσεις κράτους και Εκκλησίας» και τις ειδικές για το θέμα μελέτες Ν. Ζαχαρόπουλος, *Κράτος και Εκκλησία. Αναζητώντας τη σχέση και τις διαφορές στη σημερινή πραγματικότητα* (σ. 5 κ.ε.)· Ι. Πέτρου, *Άνθρωπος, Κράτος, Εκκλησία, Προβληματισμοί για την αναγκαιότητα νέας ρύθμισης των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας* (σ. 17 κ.ε.)· Κ. Μπέης, *Εκκλησία και Κράτος* (σ. 25)· Μ. Σταθόπουλος, *Η συνταγματική κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας και οι σχέσεις Πολιτείας-Εκκλησίας* (σ. 41)· Κ. Κυριαζόπουλος, *Γιατί ο συνταγματικός όρος «επικρατούσα θρησκεία» φαίνεται να σημαίνει «πρώτη μεταξύ ίσων»*; (σ. 55). Επίσης, τη μονογραφία του Ι. Μαρίνου, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, Ίδρυμα Ι. και Ερ. Γρηγοριάδου, 1987.

<sup>121</sup> Ο όρος χωρισμός άλλωστε έχει υποστεί κριτική (βλ. μεταξύ άλλων Ν. Ματσούκα, «Θεολογική θεώρηση των σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας», *Δίκαιο και Πολιτική*), διότι δημιουργεί εννοιολογικές συγχύσεις και ποικίλους συνειρμούς, κυρίως πολιτικούς και ιδεολογικούς, οι οποίοι υπερβαίνουν κατά πολύ το ειδικό κανονιστικό-θεσμικό περιεχόμενο που μπορεί να αποδοθεί στον όρο.

Η φορμαλιστική αυτή εξέταση, η οποία συνδυάζεται με μια θετικιστική προσέγγιση των νομικών θεσμών, κρύβει τελικά τις άτυπες σχέσεις πολιτικής εξουσίας και εκκλησιαστικής δύναμης και κυρίως τις σχέσεις θρησκείας και πολιτικής που διαμορφώνονται και αναδιαμορφώνονται καθημερινά, ανάλογα με τους συσχετισμούς δύναμης που διαπλάθονται, τις πρακτικές που ακολουθούνται και τις ιδεολογίες που επικρατούν. Και το σημαντικότερο, η θεώρηση αυτή δεν αγγίζει καθόλου το ρόλο που παίζει η θρησκεία, ως θεώρηση του κόσμου και λατρευτική πρακτική των πιστών, και πιο συγκεκριμένα το ρόλο που παίζει η Ορθοδοξία, ως πίστη και λατρεία και όχι μόνο ως θεσμός, στην ελληνική κοινωνία και κυρίως στη διαμόρφωση της συλλογικής ταυτότητας των Ελλήνων πολιτών.

Είναι καιρός, πιστεύω, να απαλλαγούμε στην Ελλάδα από αυτή την αποκλειστικά φορμαλιστική θεώρηση των πραγμάτων και να εξετάσουμε τις σχέσεις θρησκείας και πολιτικής καθώς και το ρόλο της Εκκλησίας στην κοινωνία υπό ένα ευρύτερο πρίσμα, που θα είναι τουλάχιστον λιγότερο τυπολατρικό. Όσο η δημόσια συζήτηση για την Ορθόδοξη Εκκλησία στην Ελλάδα περιορίζεται στο τυπικό-συνταγματικό σχήμα των σχέσεων κράτους και εκκλησίας, ο ρόλος της Ορθόδοξης Εκκλησίας και η επίδραση της Ορθοδοξίας στην κοινωνία, στην ιδιωτική και τη δημόσια σφαίρα, θα παραμένουν θολές<sup>122</sup>. Η διδασκαλία των

<sup>122</sup> Αυτό δεν σημαίνει ότι το αίτημα του χωρισμού κράτους και εκκλησίας έχει χάσει την πρακτική χρησιμότητά του και την πολιτική του σημασία. Απλώς δεν μπορεί να αποτελεί μόνιμα την αποκλειστική διεκδίκηση και να εξαρτάται η επίλυση οποιουδήποτε σχετικού προβλήματος από την προηγούμενη συνταγματική αναθεώρηση της διάταξης του άρθρου 3Σ. Βλ. σχετικά το άρθρο του Γ. Σωτηρέλη, «Η Πολιτεία και η ταυτότητά της: Εκκλησιαστική ή κρατική;», *Ελευθεροτυπία*, 16.5.2000.

θρησκευτικών στα σχολεία, και γενικότερα στην εκπαίδευση, καθώς και η προσπάθεια της Εκκλησίας να επιδράσει στη διαμόρφωση της εθνικής και συλλογικής συνείδησης των Ελλήνων δεν αποτελούν παρά μία πτυχή ενός γενικότερου φαινομένου, το οποίο δεν είναι δυνατόν να συλληφθεί και να αναλυθεί σε όλες του τις διαστάσεις, αν η εξέταση παραμείνει μόνο στο περιγραφικό νομικό επίπεδο ή αν εξαπληθεί απλώς στη διαπίστωση των κακώς κειμένων και στην απεγνωσμένη καταγγελία των απαράδεκτων και οπισθοδρομικών καταστάσεων.

Θα πρέπει επομένως η θεαματική είσοδος της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος στη δημόσια σφαίρα να συνδυαστεί και με τις γενικότερες εξελίξεις, οι οποίες συντελούνται ή συντελέστηκαν ήδη σε ευρωπαϊκό κυρίως επίπεδο μετά την κατάρρευση των καθεστώτων του κρατικού κομμουνισμού και οι οποίες χαρακτηρίζονται μεταξύ των άλλων από την «επιστροφή της θρησκευτικότητας» και την αναζωογόνηση της αποστολής και σημασίας των εκκλησιών. Δεν αποτελεί επομένως αποκλειστικά ελληνικό φαινόμενο. Η Ελλάδα δεν είναι άλλωστε η μόνη χώρα στην Ευρώπη που αναγνωρίζει μια θρησκεία ως «κρατούσα»<sup>123</sup>.

Οι τελευταίες εξελίξεις οδήγησαν, πράγματι, μαζί με τη θεοποίηση των νόμων της αγοράς, την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και την αναστάτωση που επήλθε στις συλλογικές ταυτότητες, στην επικράτηση, όπως είπαμε,

<sup>123</sup> Εικτενέστερα N.C. Alivizatos, «A New Role for the Greek Church?», *Journal of Modern Greek Studies* 17, τόμ. 1 (1999), σ. 26, και Ch. Papastathis, «Tolerance and Law in Countries with an Established Church», *Ratio Juris* 10, τόμ. 1, 1997 (108-113).

ενός κλίματος επιστροφής της «θρησκευτικότητας». Ανεξάρτητα από την έκταση ή το βάθος και τη διάρκεια που μπορεί να έχει ένα παρόμοιο φαινόμενο, η εμφάνισή του ενθαρρύνει τον δημόσιο ρόλο της εκκλησίας, της οποίας ο δημόσιος λόγος αποκτά ιδιαίτερο βάρος, λόγω της απήχησης που συναντά στους πιστούς. Έτσι, ακόμη και αν η επιστροφή της θρησκευτικότητας δεν μεταφράζεται σε μια διευρυμένη άλωση ή κατάκτηση από τις εκκλησίες της συνείδησης των ατόμων, που παραμένουν καταναλωτές επίγειων αγαθών και λάτρεις φετιχοποιημένων προϊόντων, εκείνο που είναι αναντίρρητο είναι ότι η θρησκεία εισβάλλει στη δημόσια σφαίρα διά του εκκλησιαστικού λόγου και διεκδικεί θέση συνομιλητή σε ένα ανοικτό δημόσιο διάλογο, που θίγει θέματα κυρίως ηθικής (αμβλώσεων, προγαμιαίων σχέσεων, όρκου, γάμου κ.λπ.) ή για θέματα κοινωνικά μείζονα (φυλακές, στρατός, ναρκωτικά, AIDS κ.λπ.).

Σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο θα πρέπει να ενταχθεί και ο δημόσιος λόγος του Αρχιεπισκόπου. Η διαρκής παρέμβασή του στη δημόσια σφαίρα και η επιδίωξή του να κυριαρχήσει στο συμβολικό επίπεδο<sup>124</sup> δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως συγκυριακό φαινόμενο και να αποδίδεται μόνο στη δημοφιλή προσωπικότητα και την ευφράδεια του προκαθημένου, αλλά ως φαινόμενο δηλωτικό μιας έντονης τάσης, η οποία επιδιώκει και διεκδικεί τη δημόσια παρουσία της Εκ-

<sup>124</sup> Βλ. ενδεικτικά για τον δημόσιο λόγο του Αρχιεπισκόπου τα σχόλια Αντ. Μανιτάκης, «Και όμως δεν νομιμοποιείται να ομιλεί περί...», *Ελευθεροτυπία*, 12.6.1998· Στ. Φωτάκης, «Όταν ταυτίζεται η Εκκλησία με το κράτος και το έθνος», *Ελευθεροτυπία*, 15.6.1998· Μ. Δρεττάκης, «Η ελευθερία του λόγου και ο Αρχιεπίσκοπος», *Ελευθεροτυπία*, 18.8.1998· Γ. Μαρίνος, «Δεν δικαιούται διά να ομιλεί;», *Το Βήμα*, 24.5.1998, και Ιφ. Καμτσίδου, «Ο αρχιεπισκοπικός δημόσιος και ιδιωτικός λόγος», *Ελευθεροτυπία*, 13.8.1998.

κλησίας και το δικαίωμα παρέμβασής της και διατύπωσης λόγου και γνώμης για θέματα γενικότερου ενδιαφέροντος, τα οποία αφορούν το λαό, το έθνος και την ελληνική κοινωνία. Η διεκδίκηση ενός ρόλου αυτοτελούς στον δημόσιο χώρο, έστω και συμβολικού, και η επιδίωξη επιρροής της κοινής γνώμης αποβλέπει στο να καταστήσει την Εκκλησία παράγοντα ικανό να επηρεάζει ή και να εκδιάζει αποφάσεις εθνικού, κοινωνικού ή ηθικού χαρακτήρα εκ μέρους της πολιτικής εξουσίας.

## 2. Η ΕΙΣΒΟΛΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗ ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ ΚΑΙ ΣΤΗ ΔΗΜΟΣΙΟΤΗΤΑ

### α) Η δημόσια αναγνώριση των συλλογικών ταυτοτήτων

Επομένως, η εισβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος στη δημόσια σφαίρα διασταυρώνεται στις μέρες μας με την εμφάνιση μιας γενικότερης ιστορικής τάσης, η οποία από άλλους ερευνητές ονομάζεται «αποϊδιωτικοποίηση» της θρησκείας και από άλλους «δημόσια αναγνώριση των θρησκευτικών συλλογικών ταυτοτήτων», φαινόμενο που ανιχνεύεται τόσο στις ορθόδοξες κοινωνίες όσο και στις καθολικές ή στις διαμαρτυρούμενες<sup>125</sup> ή και στις μουσουλμανικές.

Ως «αποϊδιωτικοποίηση» της θρησκείας χαρακτηρίζεται κυρίως το γεγονός ότι οι πρακτικές και ο λόγος της εκκλησίας δεν απευθύνονται πλέον μέσα από τη λατρεία του Θεού μόνο στις συνειδήσεις των πιστών και δεν αποβλέπουν μόνο στην ατομική σωτηρία των ψυχών τους, αλλά αγγίζουν γενικότερης σημασίας κοινωνικά και ηθικά ζητήματα που αφορούν τους πιστούς, ως ηθικά πρόσωπα και μέλη ενός κοινωνικού συνόλου, και σκοπεύουν έμμεσα να επηρεάσουν την ίδια την πολιτική εξουσία στη λήψη των αποφάσεών της κοινωνικού χαρακτήρα. Μετατρέπε-

<sup>125</sup> S. Ferrari, *ό.π.*, σ. 79-81 και 87.

ται έτσι η εκκλησία και λειτουργεί ως ισχυρή «κοινωνική ομάδα» «ηθικής» πίεσης προς την εξουσία και εμφανίζεται να ομιλεί ως εκπρόσωπος «κοσμικών» αιτημάτων ή απόψεων των πιστών και να διεκδικεί το ρόλο δημόσιου παράγοντα. Για να εκπληρώσει μάλιστα αποτελεσματικά τον νέο ρόλο της, διατυπώνει δημόσιο λόγο απευθυνόμενη άμεσα στην κοινή γνώμη μέσα από τα ΜΜΕ με σκοπό να την επηρεάσει ή να συντείνει στη διαμόρφωσή της.

Το φαινόμενο ωστόσο της αποϊδιωτικοποίησης της θρησκείας, τόσο διεθνώς όσο και στην Ελλάδα, δεν μπορεί να ερμηνευτεί από μόνο του και ξέχωρα από τις γενικότερες κοινωνικές εξελίξεις που συντελούνται στον κόσμο καθώς και από τις μεταμορφώσεις της Δημοκρατίας. Γι' αυτό και συνδυάζεται ενεργώντας υπαλλακτικά με μια σύστοιχη τάση αποδυναμωσης ή υποχώρησης της πολιτικής, που και αυτή δεν θεωρείται παρά επιμέρους εκδήλωση απαξίωσης του «συλλογικού» σε σχέση με ό,τι συνιστά «ατομικό»<sup>126</sup>. Η κρίση της πολιτικής και γενικότερα των συλλογικών αξιών συντείνει στην ανάδειξη του «ιδιωτικού» σε βασικό σημείο αναφοράς της καθημερινής ζωής και συνεπιφέρει μια στροφή προς τις ατομικές αξίες. Απαγκιστρώνει τα άτομα από τη συμβολική πρόσδεσή τους με το κοινωνικό σύνολο και τα ωθεί προς την «ιδιώτευση», τα παρακινεί να κρίνουν και να συμπεριφέρονται με αφετηρία το άτομό τους και να αναζητούν την ατομική σωτηρία.

Η στροφή προς τη θρησκεία έρχεται επομένως ως εναλλακτική λύση, να καλύψει το κενό που δημιουργείται από

<sup>126</sup> Βλ. για όλα αυτά τις ωραίες σελίδες του M. Gauchet, *La Religion dans la Démocratie*, Gallimard, 1998.

την έκλειψη της πολιτικής και την απαξίωση του συλλογικού, και εξυπηρετεί την ανάγκη επανασύνδεσης του ατόμου, έστω και φαντασιακά, με το συλλογικό. Συντείνει δηλαδή στη διατήρηση μιας μορφής επικοινωνίας με το «σύνολο» καθ' υπέρβαση του ατομικού και αναβίωσης μιας μορφής συλλογικότητας, η οποία χαρακτηρίζεται από την ενεργοποίηση της ατομικής αίσθησης του συνανήκειν σε μια οικεία «θεάρεστη» κοινότητα.

Η απεγνωσμένη αναζήτηση επομένως από τα μέλη διαφόρων εθνικών κοινοτήτων μιας συλλογικής ταυτότητας ή ακριβέστερα η αναζωογόνηση παλαιών συλλογικών ταυτοτήτων και η δημόσια πανηγυρική δήλωση των μελών τους ότι ανήκουν σε αυτές καλύπτει ένα συνειδησιακό κενό, το οποίο μεταξύ άλλων έχει δημιουργηθεί και από την κρίση αξιοπιστίας της πολιτικής. Η σύγχρονη αναζωογόνηση των θρησκευτικών συλλογικών ταυτοτήτων επομένως δεν φαίνεται να στηρίζεται μόνο στην αιώνια και διαρκή ανάγκη επικοινωνίας με το θείο, αλλά και στην απόγνωση που έχουν αισθανθεί τα άτομα από τη διάψευση και την κατάρρευση όλων των συλλογικών ελπίδων και οραμάτων.

Με βάση το προηγούμενο ερμηνευτικό σχήμα η στροφή προς τη θρησκεία και η παράλληλη ενεργοποίηση της δημόσιας θρησκευτικής σφαίρας έχουν παροδικό χαρακτήρα και δεν δηλώνουν, κατά την αντίληψη αυτή, νίκη της μεταφυσικής επί του λόγου, της θρησκείας επί της πολιτικής, αλλά υπαλλακτική κάλυψη της δυσαναπλήρωτης απουσίας του συλλογικού ή της έκλειψης του πολιτικού. Η σύγχρονη επομένως πρόσδεση του ατόμου σε μια θρησκευτική κοινότητα και η άντληση από αυτή την πρόσδεση μιας συλλογικής ταυτότητας προσδίδει στη χαμένη

και απειλούμενη από ισοπέδωση «ατομικότητα», όνομα και νόημα. Δεν τη σώζει από τα δεινά και τη ματαιότητα του κόσμου με την υπερκόσμια ενατένιση του θείου και την επίκληση της θείας χάρης, αλλά την καθησυχάζει απλώς και την παρηγορεί με την επιβεβαίωση της κοινής μοίρας και την υπενθύμιση της αλληλέγγυας ευθύνης.

Για το λόγο αυτό ορισμένοι δεν ασπάζονται τον όρο αποϊδιωτικοποίηση της θρησκείας και προτιμούν να αποκαλούν το ίδιο φαινόμενο «δημόσια αναγνώριση των θρησκευτικών κοινοτήτων ως συλλογικών ταυτοτήτων»<sup>127</sup>. Με βάση την κοινωνική αυτή διαδικασία η πίστη αναζητά να βγει από την ιδιωτικότητά της, από την αποκλειστική διαβίωσή της στο εσωτερικό των ανθρώπων, και προσπαθεί να εμφανιστεί στο «Δήμο» και να αναγνωριστεί δημόσια ως τέτοια, ως συλλογική, αλλά «ιδιωτική», συνιστώσα του κοινωνικού συνόλου.

Με τη δημόσια εμφάνιση και αναγνώρισή της η πίστη δεν αρνείται τον προσωπικό της χαρακτήρα ούτε το ιδιωτικό της πρόσωπο. Δεν απαρνείται την ενδόμυχη υπόστασή της ή τη μόνιμη εγκαταβίωσή της στη συνείδηση του προσώπου. Αυτό που επιζητεί μέσα από την οργανωμένη θρησκευτική κοινότητα είναι να της αναγνωριστεί από το κοινωνικό σύνολο η κοινωνική σημασία που της αρμόζει, η αξία της ως συνιστώσα της συλλογικής διαβίωσης, ως στοιχείο συνεκτικό και ενσωματωτικό της κοινωνίας, ως συντελεστής της ατομικής και κοινωνικής Ηθικής. Δεν διεκδικεί

<sup>127</sup> Βλ. αναλυτικότερα M. Gauchet, *ό.π.*, σ. 89-127, και για την κοινωνική αξίωση δημόσιας αναγνώρισης των συλλογικών ταυτοτήτων κυρίως Τσαρλς Ταϊήλορ, *Η πολιτική της αναγνώρισης*, σε «Πολυπολιτισμικότητα» (επιμ. Amy Gutmann, μτφρ. Φ. Παιονίδη), Πόλις, 1997, σ. 71 κ.ε.

επομένως να αποτελέσει κομμάτι συστατικό της δημόσιας σφαίρας για να παίξει μαζί με άλλους συντελεστές της — κόμματα, συνδικάτα ή οργανώσεις μη κυβερνητικές — δημόσιο ρόλο ούτε ενδιαφέρεται να συμμετάσχει στα κοινά.

Τα προβλήματα διαχείρισης του κόσμου τούτου εξακολουθούν να ανήκουν στη δημόσια σφαίρα της πολιτικής, από την οποία η πίστη, ως προσωπικό βίωμα και πρακτική, δεν επιζητεί παρά να της αναγνωριστεί η ιδιαιτερότητά της και η αξία της, ως δύναμης προσωπικής. Αγωνίζεται απλώς να εισακουστεί στον δημόσιο χώρο, να συμμετάσχει στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης, όχι ως πολιτική ή κοινωνική δύναμη, αλλά ως υποκειμενικότητα ή ιδιαιτερότητα υποκειμενική, η οποία ενδιαφέρεται για τις προσωπικές ηθικές αξίες των πιστών της και για την «ιδιαιτερή» θεώρηση του κόσμου που η ίδια εγκολπώνεται, για την προσωπική τους στάση απέναντι στη ζωή και στο θάνατο που ευαγγελίζεται σε αντιδιαστολή και διάκριση με άλλες συλλογικές πολιτισμικές ταυτότητες.

#### β) Σε αναζήτηση της ιδιοπροσωπίας ή της πολιτιστικής ταυτότητας της Ορθόδοξης Εκκλησίας

Η Ιεραρχία της Εκκλησίας στην Ελλάδα έχει μια αντιφατική και ασυγχρόνιστη στάση απέναντι στο ρεύμα αυτό. Διότι, ενώ το διαισθάνεται και θέλει να το εκμεταλλευτεί συμπορευόμενη μαζί του, αδυνατεί να το κατανοήσει και να δει τον εαυτό της ως θρησκευτική κοινότητα, η οποία διαμορφώνει διαρκώς, ανταποκρινόμενη στους κοινωνικούς μετασχηματισμούς, την ταυτότητά της μέσα από μια διαδικασία αυτοσυνείδησης. Προσηλωμένη σε μια αποστεωμένη αντίληψη της

παράδοσης, ταυτίζει την «ιδιαιτέρη» θρησκευτική της (ορθόδοξη) ταυτότητα, τη θρησκευτική της δηλαδή ιδιοπροσωπία με την ελληνική εθνική ταυτότητα και αρνείται πεισματικά να αποχωριστεί την εθνική της φυσιογνωμία και την κρατική της ταυτοπροσωπία. Και όλα αυτά επειδή έχει μάθει να υποτάσσει τον θρησκευτικό της ρόλο στον εθνικό και βλέπει ως αιώνια και απαράγραπτη τη «συναλληλία» της με το κράτος. Οι προηγούμενες ταυτίσεις ή συγχύσεις την έχουν εξοικειώσει βέβαια με τη δημόσια σφαίρα και την «επίσημη» εμφάνισή της στον δημόσιο χώρο.

Είναι αλήθεια ότι η ορθόδοξη πίστη μέσω της λατρείας έχει μια ιδιαίτερη εξοικείωση με τον δημόσιο χώρο. Το ίδιο και η Ορθόδοξη Εκκλησία λόγω των ιστορικών σχέσεων της με την πολιτική εξουσία. Η νέα ιστορική τάση εισβολής της εκκλησίας επομένως στη δημόσια σφαίρα δεν τη βρίσκει εντελώς απροετοίμαστη. Της έχει προκαλέσει όμως παραζάλη.

Ας επιμείνουμε λίγο στο σημείο αυτό. Η ορθόδοξη πίστη στηριζόταν πολύ στην τελετουργία και στους συμβολισμούς της θείας λειτουργίας. Το μυστήριο της Ευχαριστίας καταλαμβάνει, με τις αναπαραστάσεις των αγίων μέσω των εικόνων, μια θέση κεντρική και αναντικατάστατη στη συνείδηση των πιστών. Σε αυτό συντείνει και ο άκρως τελετουργικός και μυστηριακός χαρακτήρας που παίρνει<sup>128</sup>. Γι' αυτό και τονίζεται ότι η ουσία της Ορθοδοξίας παραμένει η θεία λειτουργία με επίκεντρο το μυστή-

<sup>128</sup> Για τον τελετουργικό χαρακτήρα της ορθόδοξης πίστης βλ. τη μελέτη της L. Kain Hart, *ό.π.*, σ. 89-145. Το ίδιο υπογραμμίζει και η Adamádia Pollis, «Ελλάδα: ένα προβληματικό κοσμικό κράτος», στο *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*. Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, Κριτική, 1999, σ. 165-197 (191).

ριο της Ευχαριστίας<sup>129</sup>. Η λατρεία του Θεού εκδηλώνεται εξάλλου μέσα σε ένα περιβάλλον υποβλητικής συλλογικής μυσταγωγίας, γεμάτο από εικόνες και συμβολικές αναπαραστάσεις του θείου και των αγίων. Μέσα στον ιερό, αλλά δημόσιο, χώρο του ναού με αφορμή τη θεία λειτουργία πραγματοποιείται η «ευχαριστιακή σύναξη»<sup>130</sup> των πιστών, η οποία βιώνεται από τους ίδιους και ως μια κοινωνική συνεύρεση, άρα, παράλληλα, και ως κοσμικό γεγονός. Κάθε λατρευτική σύναξη συγκροτεί συμβολικά μια «δημόσια θρησκευτική συνάθροιση», που λειτουργεί ως κλειστό υποσύστημα της μεγάλης ανοικτής δημόσιας σφαίρας<sup>131</sup>. Υπάρχει εξοικείωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας με τη δημόσια θρησκευτική σφαίρα<sup>132</sup>, αφού στην ευχαριστιακή σύναξη των πιστών συνευρίσκονται σε μια δημόσια συνάθροιση όλοι όσοι συναποτελούν την ορθόδοξη κοινότητα.

Αυτός, πιστεύω, πως είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους στην καθ' ημάς ορθόδοξη Ανατολή η θρησκεία βιώθηκε και βιώνεται από τους πιστούς, μέσω της θείας λειτουργίας, τόσο ως «συλλογική μυστηριακή πράξη» όσο και ως συλλογικό, «κοινωνικό» βίωμα. Το τελευταίο συνδέεται μάλιστα αρμονικά και παράλληλα με μια

<sup>129</sup> N. Kokosalakis, «Orthodoxie grecque, modernité et politique», *ό.π.*, σ. 133. Για τη σημασία και το νόημα της «Εκκλησίας» και ιδίως της «Ευχαριστίας» στην Ορθόδοξη Θεολογία βλ. αντί άλλων I. Πέτρου, *Θεολογία και κοινωνική δυναμική*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1993, σ. 21-32 και 51-76.

<sup>130</sup> Χρ. Γιανναράς, *ό.π.*, σ. 159.

<sup>131</sup> S. Ferrari, *ό.π.*, σ. 79.

<sup>132</sup> Η δημόσια θρησκευτική σφαίρα δεν ταυτίζεται εδώ με τη θρησκευτική εν γένει ως ξεχωριστή και κλειστή σφαίρα της κοινωνίας σε σχέση ιδίως με την πολιτική. Βλ. σχετικά I. Πέτρου, *ό.π.*, σ. 51-92.



εντελώς προσωπική στάση απέναντι στο θείο που κατά κανόνα έχει ο ορθόδοξος πιστός, ο οποίος βιώνει τη θρησκευτικότητα με προσωπικό τρόπο, μέσω μιας προσωπικής και οικείας σχέσης που δημιουργεί ο ίδιος με τον άγιο της επιλογής του και με τη λατρεία της εικόνας του στο σπίτι του ή στην εκκλησία.

Για λόγους θεσμικούς, ιστορικούς και ιδίως παράδοσης επομένως, η θρησκεία στην ελληνική και γενικά στις ορθόδοξες κοινωνίες βιώνεται αρκετά έντονα και «συλλογικά», μέσα από τον εκκλησιασμό της Κυριακής και των εορτών, και «ιδιωτικά ή προσωπικά» μέσα από την προσωποποιημένη και προσωπική λατρεία των αγίων και των εικόνων<sup>133</sup>. Με αυτή την έννοια, η ορθόδοξη πίστη, επειδή αφήνει στον πιστό ευρύτερα περιθώρια ελευθερίας και προσωπικής βίωσης της πίστης του μέσω ενός είδους «λαϊκής λατρείας», θα μπορούσε να χαρακτηριστεί θρησκεία λαϊκή<sup>134</sup>. Ακολουθώντας στο σημείο αυτό μια μακρά βυζαντινή παράδοση που αναγνωρίζει «ελευθερία» στον πιστό, η οποία «δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια σιωπή του εαυτού του και μία μετάθεση της ευφυΐας και της γνώσης προς την καρδιά», η ορθοδοξία αντιπαραβάλλεται προς τον καθολικισμό «με τη δοξολογία μιας άφατης θρησκευτικής οικειότητας και μιας εκκλησιαστικής κοινότητας μέσα στην οποία η οικειότητα αυτή ολοκληρώνεται»<sup>135</sup>.

Σχηματοποιώντας για τις ανάγκες της διήγησης θα

<sup>133</sup> Ειδικά για την προσωπική σχέση των ορθόδοξων πιστών με τους αγίους και τις εικόνες βλ. τη μελέτη της ανθρωπολόγου L. Kain Hart, *ό.π.*, σ. 193-223.

<sup>134</sup> Βλ. αντί άλλων τις αναλύσεις του N. Kokosalakis, *ό.π.*, σ. 134-135, και της L. Kain Hart, *ό.π.*, σ. 15 κ.ε. και 265-271.

<sup>135</sup> Julia Kristeva, *Le poids mystérieux de l'orthodoxie*, *Le Monde*, 18-19.4.1999.

λέγαμε ότι ο πιστός ζει την ορθόδοξη πίστη μέσα από δύο βασικά βιώματα: πρώτα, μέσα από ένα βίωμα «προσωπικό και μυστηριακό», το οποίο συντελείται μέσω της προσευχής και της θείας λειτουργίας, και ταυτόχρονα, μέσα από ένα βίωμα «συλλογικό», το οποίο ταυτίζεται με την παράδοση και συντελείται κυρίως στη λατρευτική σύναξη των πιστών στους ναούς τις Κυριακές και τις μεγάλες εορτές. Στην πρώτη περίπτωση η ορθόδοξη πίστη βιώνεται ως μυστήριο και ιερή επικοινωνία με το θείο, στη δεύτερη ως ένα συλλογικό λατρευτικό-πολιτιστικό γεγονός, το οποίο χαρακτηρίζει και ξεχωρίζει, λόγω του έντου συμβολισμού του, την ορθόδοξη (ή ελληνορθόδοξη) θρησκευτική κοινότητα.

Με βάση το προηγούμενο σχήμα η Ορθοδοξία μπορεί να νοηθεί είτε υποκειμενικά ως πίστη και δόγμα θρησκευτικό είτε συλλογικά ως θρησκευτική κοινότητα πιστών, με διακριτές, παραδοσιακές λατρευτικές συνήθειες και πρακτικές που της αποδίδουν μια ξεχωριστή πολιτιστική ταυτότητα.

### γ) Η αναγωγή της θρησκευτικής ταυτότητας σε εθνική και πολιτική ταυτότητα

Ο δημόσιος ρόλος της Ορθόδοξης Εκκλησίας έγινε έκδηλος σε όλες τις ορθόδοξες κοινωνίες και κυρίως σε χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, οι οποίες μετά την κατάρρευση των καθεστώτων του κρατικού κομμουνισμού απέκτησαν καθυστερημένα εθνική κρατική ταυτότητα με εθνικό συνεκτικό ιστό και τη θρησκεία. Κάτι που στην Ελλάδα συντελέστηκε από τον προηγούμενο αιώνα. Μόνο που η δημό-

σια επαναδραστηριοποίηση των Ορθόδοξων Εκκλησιών γίνεται, δυστυχώς, σε μια παρωχημένη ιστορικά κρατική και εθνικιστική βάση. Δεν συμπορεύεται με τη δημόσια αναγνώριση των θρησκευτικών κοινοτήτων κυρίως ως συλλογικών πολιτιστικών και όχι ως εθνικών ταυτοτήτων.

Όσον αφορά την Ελλάδα, μέσα από τα αρχιεπισκοπικά κηρύγματα διαφαίνεται μεν μια τάση συμβολικής ή ιδεολογικής απαγκίστρωσης της Εκκλησίας από το κράτος και την επίσημη ιδεολογία του, το περιεχόμενό τους όμως παραμένει ιστορικά παρωχημένο, τουλάχιστον για το επίπεδο πολιτιστικής ανάπτυξης της Ελλάδος, κοινωνικά, όπως πάντα, αδιάφορο και ηθικά αμελητέο. Μπορεί μεν ο αρχιεπισκοπικός λόγος να ηχεί στην κοινή γνώμη επίκαιρος και να συμβαδίζει φραστικά με τα τελευταία θρησκευτικά ρεύματα της εποχής και κυρίως της βαλκανικής περιοχής, ωστόσο δεν παύει να υστερεί, τόσο σε ό,τι αφορά το κοινωνικό και ηθικό περιεχόμενό του, όσο και σε ό,τι αφορά την αντιμετώπιση των μετα-εθνικών ιστορικών τάσεων, οι οποίες, αν και παράλληλες με τις εθνικιστικές και θρησκευτικές αναβιώσεις, αναζητούν απελπισμένα μια νέα κοιτίδα ειρηνικής πολιτικής συμβίωσης, που δεν μπορεί όμως να είναι άλλη από την πλουραλιστική, με κεντρικό άξονα τη θρησκευτική ανοχή.

Η απήχηση του αρχιεπισκοπικού λόγου στην κοινή γνώμη και η αποδεδειγμένη με τις «λαοσυνάξεις» ικανότητα δημόσιας κινητοποίησης πιστών, για θέματα που έχουν σχέση με το εθνικό φρόνημά τους και την ταυτότητα των Ελλήνων, συμβαδίζει μεν με μια παγκόσμια τάση επανάκαμψης της θρησκευτικότητας, όπως αναφέραμε, και εισδοχής της εκκλησίας στη δημόσια σφαίρα, αλλά δεν ενισχύει ούτε αναζωογονεί το ηθικό περιεχόμενο ή την ηθι-

κή απήχηση του ορθόδοξου θεολογικού λόγου στις συνειδήσεις των πιστών. Διότι η Ιεραρχία της Εκκλησίας της Ελλάδος δεν καταπιάνεται με τα νέα, καυτά ερωτήματα ηθικής σημασίας που θέτει η τεχνολογική εποχή μας στους ανθρώπους ούτε προσφέρει μέσα από την ανάγνωση, π.χ., της Καινής Διαθήκης επίκαιρες απαντήσεις στα αγωνιώδη ηθικά διλήμματα των πιστών. Δεν τους διαφωτίζει για τη στάση τους ως ορθόδοξων πιστών απέναντι στις προκλήσεις των καιρών. Ποια είναι αλήθεια η θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος απέναντι στις κοσμογονικής σημασίας αλλαγές που συντελέστηκαν γύρω μας με την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και της επικοινωνίας, με τη βιοτεχνολογία και την πληροφορική; Επ' αυτού υπάρχει πλήρης άγνοια, τουλάχιστον της κοινής γνώμης, η οποία εντούτοις είναι πλήρως πληροφορημένη για τη στάση της Εκκλησίας όσον αφορά τα εθνικά θέματα.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος φαίνεται επομένως, αν κρίνει κανείς από τους λόγους του Αρχιεπισκόπου και τις πράξεις της Ιεραρχίας, να μην έχει συνειδητοποιήσει τις αλλαγές που συντελούνται ως προς την κατάσταση και το ρόλο της θρησκείας στη νέα εθνική και παγκόσμια πραγματικότητα. Οι εκπρόσωποί της δείχνουν, ανακαινίζοντας υφολογικά μόνο το κήρυγμά τους, ότι αγνοούν περιφρονητικά την ανάγκη ουσιαστικού εκσυγχρονισμού της Εκκλησίας. Εμφανίζονται εγκλωβισμένοι σε έναν αδιέξοδο δημόσιο λόγο. Διακατέχονται μεν από μια διακαή επιθυμία εκσυγχρονισμού της Εκκλησίας και ανανέωσης του τρόπου και των μέσων επικοινωνίας με το πλήρωμά της, το περιεχόμενο ωστόσο του λόγου τους και το βαθύτερο νόημα των κηρυγμάτων τους δεν συγχρονίζεται με τα «πνευματικά» ή τα ιδεολογικά ρεύματα της επο-

χής ούτε ανταποκρίνεται στις αλλαγές που έχουν συντελεστεί στην κοινωνία και στις σχέσεις του ιδιωτικού με το δημόσιο.

Έτσι, η παρουσία της Εκκλησίας διά του Αρχιεπισκόπου στη δημόσια σφαίρα είναι, βέβαια, δυναμική και πληθωρική και κερδίζει σε απήχηση και σε εκκλησιαστικό ακροατήριο, αλλά χάνει σε ουσιαστική επαφή και επικοινωνία με την ατομική συνείδηση των πιστών. Το αρχιεπισκοπικό κήρυγμα είναι πιο δυναμικό<sup>136</sup>, πιο ζωντανό και πιο παραστατικό, παραμένει ωστόσο στερεότυπο, πομπώδες, τελετουργικό και θεολογικά και ηθικά φτωχό, φτωχότατο.

Απευθύνεται, άλλωστε, στους «πολίτες» και όχι στους «ιδιώτες πιστούς». Δεν ενδιαφέρεται τόσο για την πίστη τους ή για τη θρησκευτική τους συνείδηση όσο ενδιαφέρεται για το πατριωτικό φρόνημά τους. Καλλιεργήθηκε εξάλλου και καλλιεργείται μια εσκεμμένη σύγχυση: το εθνικό φρόνημα ή η πίστη στην πατρίδα ιεροποιήθηκε, διότι ταυτίστηκε με την πίστη στην Ορθοδοξία. Το σύνθημα «Ελλάδα σημαίνει Ορθοδοξία»<sup>137</sup> εκεί οδηγεί: στην πλήρη

<sup>136</sup> Διέσωσ μετά την εκλογή του ως Αρχιεπισκόπου είχε δηλώσει ότι η «Εκκλησία στις μέρες μας θα γίνει δυναμική και ζωντανή. Θα υψώσω», τόνισε, «οχυρώματα εναντίον αυτών που υποκριτικά καταγίνονται εις επαίνους και διθυράμβους για την Εκκλησία. Θα προσπαθήσω να πείσω αρχικά διά του λόγου και της διαλεκτικής ικανότητας». Έπειτα, «αν ο λόγος ο πειστικός δεν αποφέρει καρπούς, τότε η Εκκλησία θα προχωρήσει σε δυναμική αντιπαράθεση, θα καταφύγει στο λαό μας. Και είμαι βέβαιος ότι η ψυχή του λαού χτυπά Ορθόδοξα και Ανατολικά», ημερήσιος τύπος, 5.5.1998.

<sup>137</sup> Για μια κριτική ιστορική θεώρηση της ταύτισης της Ορθοδοξίας με την Ελλάδα βλ. συνοπτικά Σ. Αναγνωστοπούλου, «Ελληνικότητα και Ορθοδοξία», *Λυγή*, 4.6.2000, και Άγγ. Ελεφάντης, «Ορθοδοξία, ελληνικότητα, εθνικισμός», *Λυγή*, 18.6.2000.

«εκκοσμίκευση» και «ελληνοποίηση» της ορθόδοξης πίστης μέσω μιας απονενομημένης και αναχρονιστικής ιεροποίησης του ελληνικού έθνους<sup>138</sup>.

Το ζήτημα που ανέκυψε εξάλλου με την απόφαση της κυβέρνησης να διαγράψει από το δελτίο της αστυνομικής ταυτότητας το στοιχείο του θρησκειώματος και οι αντιδράσεις της Εκκλησίας, με τις λαοσυνάξεις που επακολούθησαν, δείχνουν τη σύγχυση που εσκεμμένα καλλιεργήθηκε στη συνείδηση των ορθόδοξων πιστών<sup>139</sup>. Η διοικητική καθαρά ενέργεια της αναγραφής ή μη του θρησκειώματος σε δημόσιο έγγραφο εξομοιώθηκε με προσβολή της θρησκευτικής συνείδησης των ορθόδοξων πιστών και

<sup>138</sup> Ο Π. Μπουκάλας στο χρονογράφημά του στην *Καθημερινή*, 25.6.2000, «Έλληνας λοιπόν και ο Θεός...» περιγράφει το φαινόμενο ως εξής: «Με την εισπήδηση της Εκκλησίας στο χώρο της πολιτικής, πράξη που συνιστά κραυγαλέα αντιποίηση αρχής, αποθεώθηκε το επικίνδυνο δόγμα που ανακηρύσσει τον ελληνικό λαό περιούσιο, εκλεκτό του Θεού, έμπιστο των ουρανίων επί γης, μοναδικό δέκτη της θείκης τρυφερότητας... Στο "λαό του Θεού" αναφέρθηκε στη Θεσσαλονίκη ο Αρχιεπίσκοπος».

<sup>139</sup> Τις απόψεις του για την αναγραφή του θρησκειώματος στις ταυτότητες τις είχε διατυπώσει ο Αρχιεπίσκοπος, ως Μητροπολίτης Δημητριάδος, σε ολοσέλιδο άρθρο του στο *Βήμα*, 27.4.1997, με τίτλο «Το θρησκευμα στις ταυτότητες». Στο άρθρο εκείνο τελείωνε με τις ακόλουθες σκέψεις: «Πίσω από την όλη επιχειρηματολογία εκρύπτετο η μόλις συγκαλυπτόμενη επιδίωξη να μετατραπεί η Ελλάς σε λαϊκό ευρωπαϊκό κράτος που δεν θα έχει θρησκεία και δεν θα αναγνωρίζει την Ορθόδοξη Εκκλησία ως επικρατούσαν. Το ίδιο σύνδρομο της μειονεξίας έναντι των ξένων. Και όλα αυτά ερήμην του ελληνικού λαού... Και η ομολογία της πίστεως είναι το κατ'εξοχήν έρεισμά μας, το έρεισμα της συντριπτικής πλειοψηφίας του ελληνικού λαού, που θέλει να αναγράφεται το θρησκευμα στην ταυτότητά του. Οι ετερόδοξοι και οι αλλόθρησκοι συνέλληγκες που επικαλούνται το Σύνταγμα για να επιβάλουν στην πλειοψηφία την άποψή τους δεν θα έπρεπε να θυμηθούν ότι στα δημοκρατικά καθεστήματα ισχύει η των πλειόνων ψήφος». (Βλ. και αναδημοσίευση στο *Από χώμα και ουρανό*, Κατανιώτης, 1999, σ. 234-241.)

η προσβολή αυτή ερμηνεύτηκε στη συνέχεια ως άρνηση της εθνικής τους ταυτότητας. Έτσι, με μια σειρά από συνειρμούς ή αυθαίρετες ιστορικά λογικές αναγωγές και ιδεολογικές επικαλύψεις, η «αστυνομική» ταυτότητα διασταυρώθηκε με τη «θρησκευτική» ταυτότητα και η τελευταία υποτάχθηκε στην «εθνική» ταυτότητα. Το πολιτικό φρόνημα βαφτίστηκε θρησκευτική πίστη και η πίστη στην ορθοδοξία θεωρήθηκε συνώνυμο της πίστης στην πατρίδα ή στην Ελλάδα.

Εκείνο που είναι σίγουρο είναι ότι το εθνικό φρόνημα προέχει για τον Αρχιεπίσκοπο σε σχέση με την πίστη στον Θεό και την κατάσταση της ψυχής των πιστών<sup>140</sup>. Με αποτέλεσμα η προσπάθεια κατάκτησης της δημόσιας εκκλησιαστικής σφαίρας να μειώνει τη δυνατότητα διείσδυσης του εκκλησιαστικού μηνύματος στην ιδιωτική θρησκευτική σφαίρα και αντίστοιχου επηρεασμού της θρησκευτικής συνείδησης των πιστών<sup>141</sup> και τελικά να εμποδίζει τη θέαση από την Εκκλησία της ελληνορθόδοξης κοινότητας ως ιδιαίτερης θρησκευτικής-πολιτιστικής ταυτότητας.

<sup>140</sup> «Με ενδιαφέρει το συμφέρον του έθνους. Και νομίζω ότι αυτό το συμφέρον είμαι ταγμένος να υποστηρίξω και να υπερασπίσω έναντι οποιουδήποτε κόστους, έναντι οποιασδήποτε ποινής ή, αν θέλετε, της οποιασδήποτε αποδοκιμασίας την οποία πιθανώς να εισπράξω για τις απόψεις μας και τις τοποθετήσεις μας απέναντι στα καίρια προβλήματα αυτού του τόπου». «Δεν θα σταματήσω να διατυπώνω τις απόψεις μου για ζητήματα καίρια όπως τα εθνικά. Με ενδιαφέρει το συμφέρον του έθνους το οποίο θα προασπίσω και θα υποστηρίξω πέραν από κάθε κόστος». *Νέα και Ελευθεροτυπία*, 5.5.1998.

<sup>141</sup> Για τη σχέση της Ορθοδοξίας με το νόμο, τον Θεό και το έθνος καθώς και με την καθημερινότητα, βλ. Θ. Λίποβατς, «Ορθόδοξος Χριστιανισμός και εθνικισμός: δύο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 1993, σ. 31-47.

Η τάση της Ιεραρχίας να αναπτύξει στα γεράματα εθνικιστικό λόγο σκοντάφτει και σε μια άλλη δυσκολία. Στην ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση και στην αναγκαστική διαβίωσή της σε ένα ανοικτό πολιτικοκοινωνικό περιβάλλον πολυεθνικό και πολυπολιτισμικό. Απέναντι σε αυτή την πρόκληση η Ιεραρχία έρχεται ορμητικά και προβάλλει επιθετικά την ορθόδοξη θρησκευτική ταυτότητα ως στοιχείο καθοριστικό και προσδιοριστικό της εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας των Ελλήνων. Η ορθόδοξη πίστη ανάγεται έτσι δύο αιώνες μετά τη γένεση του ελληνικού κράτους σε βασική συνιστώσα της συλλογικής ταυτότητας του Έθνους. Σφετερίζεται η Εκκλησία έτσι ιδεολογικά, προτρέχοντας του κράτους και της πολιτικής κοινωνίας, μια λειτουργία που ανήκει στην κοινωνία και οικειοποιείται η ίδια ένα ρόλο, τον οποίο δεν μπορεί αντικειμενικά να επιτελέσει. Παίζει ένα ρόλο οπισθοφυλακής, εκμεταλλευόμενη το γεγονός ότι αποτελεί τη μόνη συγκροτημένη κοινωνική δύναμη, η οποία επαναλαμβάνει αυτολεξεί τον κυρίαρχο και επίσημο εθνικό λόγο του περασμένου αιώνα, αυτόν που διαμορφώθηκε, όπως είδαμε, την εποχή της Μεγάλης Ιδέας, φτιάχτηκε στη μετεμφυλιοπολεμική περίοδο ως ιδεολογία του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού και τροφοδότησε τη δικτατορία της 21ης Απριλίου ως ιδεολογία της Ελλάδος των Ελλήνων Χριστιανών.

Σπεύδει να διακηρύξει στο πανελλήνιο ότι η πολιτική ταυτότητα των Ελλήνων ταυτίζεται με την ορθοδοξία παραγνωρίζοντας το γεγονός ότι έτσι αρνείται την οικουμενικότητα της ορθοδοξίας και τη δυνατότητά της να απευθυνθεί σε όλους τους ανθρώπους ανεξαρτήτως εθνικής καταγωγής. Αγνοεί έτσι τα στοιχειώδη: ότι η συλλογική και

πολιτική ταυτότητα των Ελλήνων δεν προσδιορίζεται από τους ιεροκήρυκες, γιατί δεν μπορεί να είναι ούτε θεία ούτε ιερή, παρά μόνο κοσμική, ότι προκύπτει μέσα από διαδικασίες, συγκρούσεις και αντιπαραθέσεις πολιτικές, και ότι δεν επιβάλλεται με το ζόρι. Επιπλέον έχει δυναμικό χαρακτήρα και δεν μπορεί παρά να βασίζεται σε μια συλλογική βούληση του συνανήκειν στην ίδια πολιτική και πολιτισμική κοινότητα, ακόμη κι όταν αυτή μπορεί να παρασταθεί μόνο φαντασιακά.

Εκείνο που φαίνεται να μην μπορούν να κατανοήσουν πολλοί εκπρόσωποι της Εκκλησίας είναι ότι η πολιτική ταυτότητα ενός λαού δεν ταυτίζεται ούτε συγχέεται με την πολιτιστική ή την πολιτισμική του ταυτότητα. Είναι δυνατόν τα μέλη ενός οργανωμένου, πολιτικά, κοινωνικού συνόλου, όπως είναι, π.χ., η ελληνική κοινωνία, να θεωρούν ότι ανήκουν στο ίδιο πολιτικό σύνολο και άρα μπορούν να μοιράζονται την ίδια πολιτική ταυτότητα, ανεξάρτητα από την πολιτιστική, εθνοτική και θρησκευτική ταυτότητά τους;

Στην Ελλάδα της μεταπολίτευσης, την εποχή της οικοδόμησης μιας ενωμένης πολιτικά Ευρώπης, η πολιτική ταυτότητα των Ελλήνων τείνει επιτέλους να αυτονομηθεί από την πολιτιστική τους ταυτότητα. Και αυτή η τάση αυτονόμησης δημιουργεί ρήξεις και εντάσεις. Τον 19ο και τον 20ό αιώνα η ταύτιση της πολιτικής ταυτότητας με την εθνική και της εθνικής με την πολιτιστική είχε οδηγήσει την πολιτική δημοκρατική ταυτότητα του ελληνικού λαού σε εξαφάνιση ή σε υποβάθμιση της αυτοτέλειάς της. Η πολιτική ταυτότητα του Έλληνα δεν μπορούσε, για λόγους ιστορικούς οι οποίοι συνδέονται με τη διαδικασία της εθνικής ενοποίησης και ολοκλήρωσης, να νοηθεί ξέχωρα από

την εθνική ή την πολιτιστική του ταυτότητα<sup>142</sup>. Η φιλελεύθερη και δημοκρατική παράδοση της πολιτικής μας ιστορίας αγνοούνταν ή υποβαθμιζόταν στο βωμό των εθνικών επιδιώξεων και της εθνικής ολοκλήρωσης. Το έθνος καταβρόχθιζε τη Δημοκρατία. Σήμερα όμως έχουν δημιουργηθεί όλες εκείνες οι πολιτικές και οι κοινωνικές προϋποθέσεις, ώστε η ταυτότητα του Έλληνα να μπορεί να προσδιοριστεί με αναφορά αποκλειστικά σε πολιτικά, δημοκρατικά, κριτήρια, ανεξάρτητα από οποιουσδήποτε πολιτισμικούς ή θρησκευτικούς προσδιορισμούς. Έλληνες είναι αυτοί που απαρτίζουν τον ίδιο «Δήμο», που έχουν τα ίδια δικαιώματα και τις ίδιες υποχρεώσεις και συμμερίζονται τις ίδιες πολιτικές αξίες — της ισότητας, της ελευθερίας και της λαϊκής κυριαρχίας, πάνω στις οποίες οικοδομήθηκε μια κοινή πολιτική συμβίωση που διαρκεί επί δύο αιώνες τώρα. Η πολιτική ταυτότητα των Ελλήνων διαμορφώνεται στην «εκκλησία του Δήμου» και όχι στους ναούς της Εκκλησίας, όπου πλάθεται αποκλειστικά η θρησκευτική συνείδηση των ορθόδοξων πιστών που κατοικούν στην Ελλάδα.

<sup>142</sup> Για την τάση αυτονόμησης της πολιτικής ταυτότητας από την εθνική και την πολιτιστική στην Ελλάδα και την ταύτισή τους τον 19ο αιώνα βλ. γόνιμες σκέψεις του Δ.Γ. Τσαούση, «Ελληνισμός και Ελληνικότητα, το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας», στο *Ελληνισμός και Ελληνικότητα*, Εστία, 1983, σ. 15-25. Λόμνη, Κ. Τσουκαλάς, «Η ελληνική εθνική ταυτότητα στην ενωμένη Ευρώπη και η μεταβαλλόμενη παγκόσμια τάξη», στο *Ταξίδι στο λόγο και την ιστορία*, τόμ. 2, Πλέθρον, 1996, σ. 267-290.

#### δ) Η μοιραία εμπλοκή της Ιεραρχίας στην πολιτική και η νόθευση της Δημοκρατίας

Άμεση συνέπεια της εμμονής της Ιεραρχίας στη διακήρυξη ενός παρωχημένου και στείρου εθνικού λόγου είναι η αναπόφευκτη εμπλοκή της στην πολιτική, αφού προβάλλοντας την εθνο-ελληνορθόδοξη και αντιδυτική ταυτότητά της έρχεται σε αντιπαράθεση με την πολιτική ιδεολογία πολιτικών δυνάμεων, οι οποίες όχι μόνο δεν ασπάζονται το ιδεολόγημα αυτό, αλλά το καταπολεμούν και το αντιμάχονται με πάθος. Είναι έτοιμη να αποδεχθεί η διοικούσα Εκκλησία την πολιτική κριτική μιας τέτοιας τοποθέτησης και να αναμετρηθεί πολιτικά στη δημόσια σφαίρα με τους πολιτικούς αντιπάλους της «εθνικιστικής» ιδεολογίας με τους πολιτικούς όρους που θέτει ο δημόσιος διάλογος στη δημόσια σφαίρα; Μπορεί η Ιεραρχία να αναλάβει τις συνέπειες της πολιτικοποίησης του λόγου της; Για πόσο καιρό ακόμη θα ισχυρίζεται ότι μιλώντας εθνικά δεν πολιτικολογεί;

Το μόνο σίγουρο είναι ότι η σιωπηρή «αποκρατικοποίηση» της εθνικής ιδεολογίας<sup>143</sup> μετατρέπει την ίδια την εθνική ιδεολογία σε επίδικο πολιτικά αντικείμενο: το περιεχόμενό της και η επίκαιρη κάθε φορά σημασία της γίνονται ανοικτά αντικείμενα πολιτικής αντιπαράθεσης και αμφισβήτησης μεταξύ των αντιμαχόμενων πολιτικών δυνάμεων. Όταν η επίκληση του «έθνους» ή του «εθνικού συμφέροντος» παύει να αποτελεί προνόμιο μεταφυσικό και αποκλειστικό των φορέων της κρατικής εξουσίας και των εκπροσώπων της

<sup>143</sup> Για το φαινόμενο αυτό βλ. αναλυτικά την εισήγησή μου στο συνέδριο του Ιδρύματος Σάκη Καράγιωργα το 1999: «Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος μεταξύ κράτους και έθνους», τόμ. 7, 2000, σ. 327-342.

καθώς και κριτήριο χωρισμού των Ελλήνων πολιτών σε «εθνικόφρονες» και μη, τότε και οι εθνικές συμβολικές παραστάσεις αρχίζουν να αποβάλλουν τη μυθική και ιερή τους υπόσταση και αντιμετωπίζονται ως μια απλή πολιτιστική και πολιτική συνιστώσα που υπόκειται σε επαναστασιολογήσεις, σε αμφισβητήσεις και σε πολιτικές και κομματικές αντιδικίες.

Δικαιούται βέβαια ως πολίτης να λέει ό,τι θέλει ο Αρχιεπίσκοπος, δεν νομιμοποιείται όμως ως Αρχιεπίσκοπος να ασκεί «πολιτική» ή να ανταγωνίζεται την κυβερνητική εξουσία ή να συναγωνίζεται την εκάστοτε αντιπολίτευση κατά την επεξεργασία και τη διαμόρφωση των κρατικών πολιτικών<sup>144</sup>. Άλλα είναι τα όργανα τα επιφορτισμένα με αυτό το καθήκον. Η Εκκλησία κατά το Σύνταγμα οφείλει να περιορίζεται κατά βάση στα πνευματικά ζητήματα των πιστών και μελών της, καθώς και σε ζητήματα Ηθικής ή κοινωνικής αλληλεγγύης και δικαιοσύνης. Η απασχόλησή της με τα κοινωνικά προβλήματα αποτελεί μιν δικαίωμά της, όχι όμως για να συναγωνιστεί ή για να ανταγωνιστεί την κυβέρνηση και την πολιτική εξουσία ή για να αξιώσει την υιοθέτηση της επιβαλλόμενης εθνικής ή κοινωνικής ή εκπαιδευτικής πολιτικής, αλλά για να νοθεύσει, να καθοδηγήσει, να ποιμάνει τους πιστούς και να υποδείξει ποια είναι η «κατά τας γραφάς» θεώρηση των πραγμάτων.

Κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί στην Ιεραρχία το δικαίωμα να εκφέρει γνώμη για τα κοινωνικά ζητήματα της εποχής μας και της κοινωνίας μας και κυρίως για ζητήματα που άπτονται της ατομικής και κοινωνικής ηθικής. Η

<sup>144</sup> Βλ. αναλυτικότερα Αντ. Μανιτάκη, «Ο δημόσιος λόγος του Αρχιεπισκόπου και το Σύνταγμα», *Το Σύνταγμα*, 1999, σ. 1-4.

γνώμη της όμως δεν εκφέρεται, ως άποψη μιας μεγάλης μερίδας πολιτών, την οποία ανέλαβε να εκπροσωπεί πολιτικά ο Αρχιεπίσκοπος και η οποία αποσκοπεί να επηρεάσει την πολιτική εξουσία στις αποφάσεις της, αλλά ως ηθική θέση μιας θρησκευτικής κοινότητας, που έχει κύρος και ομιλεί με «καθεντία» μεταφέροντας την αλήθεια του λόγου του ευαγγελίου για θέματα κοινωνικά που ενδιαφέρουν τους πιστούς της. Τους ορθόδοξους πιστούς εκπροσωπεί η Ιεραρχία και μόνο γι' αυτούς νομιμοποιείται να ομιλεί. Διαφορετικά η Εκκλησία μετατρέπεται σε κοινωνική ομάδα «πολιτικής» πίεσης, η οποία αναμειγνύεται στην πολιτική και ωθείται άμεσα στην άσκηση πολιτικής<sup>145</sup>.

Διότι εκείνο που προκαλεί περισσότερο εντύπωση στον αρχιεπισκοπικό λόγο είναι η επίκληση του λαού και του έθνους. Ο αρχιεπίσκοπος ομιλεί συνεχώς στο όνομα του λαού και του έθνους, ως θεός και εξ ορισμού εκπρόσωπός τους<sup>146</sup>. Θεωρεί ότι εκπροσωπεί την πλειονότητα των Ελλήνων

<sup>145</sup> Τη θέση αυτή υποστηρίζει και ο καθηγητής Δ. Τσάτσος στα Νέα, σε άρθρο που δημοσίευσε μετά τις δύο «λαοσυναξείς» στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη (22.6.2000): «Η μεταφορά του Αρχιεπισκόπου από τον Ναό στην πολιτική Αγορά της κομματικής αντιπαράθεσης βάζει πια επί τάπητος το θέμα Εκκλησία και Δημοκρατία... Ο Αρχιεπίσκοπος αρθρώνει λόγο που μοιάζει όμως με πολιτικό, που ουσιαστικά είναι μείγμα μεταφυσικής και λαϊκισμού». Προς την ίδια κατεύθυνση και η ανάλυση του Γ. Σεφερτζή στα Νέα, ο οποίος τονίζει: «Η στρατηγική επιλογή του Αρχιεπισκόπου να αντικαταστήσει τον εκκλησιαστικό άμβωνα με την πολιτική εξέδρα μαζικών συγκεντρώσεων έχει κυρίως τη σημασία μιας συνολικής επανατοποθέτησης του ρόλου της Εκκλησίας με όρους εξουσίας και μαζικής δύναμης, πράγμα που ασφαλώς αποτελεί καινοτομία στην νεώτερη εκκλησιαστική ιστορία. Ο κίνδυνος για την Εκκλησία είναι να μετατραπεί σε μέρος της πολιτικής κρίσης και να χάσει την επιρροή που ασκούσε ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια».

<sup>146</sup> Χαρακτηριστικά, λίγες μόνο μέρες μετά την εκλογή του ως Αρχιεπισκόπου, ανέφερε: «Είμαστε ένας λαός που ανήκουμε μεν εις την Δύση πολιτικά, σε μία οικογένεια με την οποία συγγενεύουμε πολιτιστι-

πολιτών, επειδή η τεράστια πλειονότητά τους είναι κατά τεκμήριο ορθόδοξοι πιστοί, ταυτίζοντας έτσι κατά τρόπο ανεπίτρεπτο τον πιστό με τὸν πολίτη. Πρόκειται για μια επικίνδυνη νόθευση και μεταφυσική αλλοίωση της Δημοκρατίας, αν δεν πρόκειται για παντελή άγνοια της ιδέας της αντιπροσώπευσης και της φιλελεύθερης Δημοκρατίας<sup>147</sup>, η οποία θεμελιώνεται πάνω σε δύο ακρογωνιαίους λίθους: α) στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, στην αναγωγή δηλαδή του λαού ως συνόλου ίσων και ελεύθερων πολιτών, ανεξάρτητα από τις πεποιθήσεις τους, σε ύπατη και μοναδική πηγή κάθε κοσμικής εξουσίας, και β) στη συνταγματική αναγνώριση των ατομικών ελευθεριών, με πρώτη και καλύτερη την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, που σημαίνει ότι η πίστη του καθενός δεν μπορεί ούτε να γίνει αντικείμενο

κά, αλλά δεν έχουμε συγγένεια ούτε στη γλώσσα μας, ούτε στη θρησκεία μας. Και τα δύο αυτά αποτελούν βασικά στοιχεία διαφορετικότητας μεταξύ ημών και των Ευρωπαίων. Εμείς δεν πρέπει να κυριευόμαστε από αισθήματα μειονεξίας, όπως δυστυχώς έχει κυριευτεί ολόκληρος ο ελληνικός λαός, ο οποίος επί έτη έχει διδαχθεί ότι ο ίδιος δεν αξίζει τίποτα και ότι μόνο αν γίνει Ευρωπαίος αποκτά αξία, παραδίδοντας έτσι εις τον Καιάδα του αφανισμού και της καταστροφής αυτή την υπερύψια παράδοση και ουδείς άλλος ομιλεί περί αυτής της παραδόσεως, η οποία ωστόσο αποτελεί την πεμπτουςία της υπάρξεώς μας. Εάν, λοιπόν, θέλουμε πραγματικά να επιβιώσουμε ως έθνος, αν μας ενδιαφέρει να έχουμε εθνική και κοινωνική συνοχή, να υπάρχουν δηλαδή δεσμοί ακατάλυτοι, οι οποίοι συνδέουν τον λαό μας, τότε να ξέρουμε ότι τέτοια δύναμη είναι το πνεύμα της Ορθοδοξίας. Και καθένας ο οποίος στρέφεται εναντίον του πνεύματος της Ορθοδοξίας, καθένας ο οποίος καταβάλλει προσπάθεια να μετατρέψει αυτόν τον τόπο σε κράτος λαϊκίστικο, όπως λέγεται, διότι δήθεν αυτό είναι το πρότυπο της Ευρώπης, κάνει έγκλημα εναντίον της Ιστορίας αυτού του λαού και δεν θα πρέπει να τον αφήσουμε ελεύθερο να κάνει αυτό το έγκλημα, εις βάρος ημών και εις βάρος κυρίως των παιδιών», ημερήσιος τύπος, 5.5.1998.

<sup>147</sup> Βλ. σχετικά Δ. Τσάτσος, «Η Ορθοδοξία δεν χρειάζεται πιστούς με ταυτότητα», Τα Νέα, 22.5.2000, και Ιφ. Καμτσίδου, «Ο αρχιεπισκοπικός, ο δημόσιος και ιδιωτικός λόγος», Ελευθεροτυπία, 31.8.1998.

κρατικών διώξεων, παρεμβάσεων ή δυσμενών διακρίσεων, αλλά ούτε και να αποτελέσει το βάθρο για τη δόμηση και το χρωματισμό της πολιτικής εξουσίας και τη λήψη κρατικών αποφάσεων γενικού χαρακτήρα με δικαιολογία την πίστη των περισσοτέρων.

Αγνοείται ή παραγνωρίζεται το γεγονός ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της πολιτικής Δημοκρατίας είναι ότι στο πολιτικό αυτό σύστημα ο λαός ανάγεται συνολικά, δηλαδή το σύνολο των πολιτών, χωρίς καμία διάκριση που να αφορά το θρήσκευμα, το φύλο, την κοινωνική καταγωγή, τις πολιτικές πεποιθήσεις κ.λπ., σε θεμέλιο και δικαιολογία της εξουσίας και των αποφάσεών της. Ως λαός εδώ νοείται και εκλαμβάνεται η πολιτική κοινότητα, που απαρτίζεται από το σύνολο των ατόμων, που «έχουν ανυψωθεί πάνω από τις κοινωνικές, ιδεολογικές ή θρησκευτικές ιδιαιτερότητές τους, χωρίς να αξιώνεται με κανέναν τρόπο η άρνηση των ιδιαιτεροτήτων αυτών»<sup>148</sup>.

Ο λαός με τη νομική ή τη συνταγματική σημασία και όχι με την εκκλησιαστική έννοια του όρου αποτελεί το βάθρο της συνταγματικής δημοκρατίας<sup>149</sup>, και λαός με αυτή τη

<sup>148</sup> H. Pena-Ruiz, «L'Europe a besoin de laïcité», *Le monde diplomatique*, Ιούνιος 2000.

<sup>149</sup> Είναι επομένως εκκλησιαστικής προέλευσης ο όρος λαός του Θεού και προκαλείται ανεπίτρεπτη σύγχυση όταν εννοιολογικά διασταυρώνεται με το «λαό» με την πολιτική ή τη συνταγματική έννοια. Ο Αρχιεπίσκοπος, θα έλεγε κανείς, καλλιεργεί εσκεμμένα την αμφισημία μεταξύ της εκκλησιαστικής και της κοσμικής σημασίας του όρου Λαός. Στη «λαοσύναξη» της Θεσσαλονίκης δήλωσε: «Όταν λέμε λαό, εννοούμε τον λαό του Θεού. Έτσι λέγονται κληρικοί και λαϊκοί στην γλώσσα της Θεολογίας που πιστεύουν. Στους προσδευτικούς τεχνοκράτες και διανοούμενους λέμε: Ματαιοπονείτε... Ο λαός του Θεού δεν σας ακολουθεί. Θα μείνετε και πάλιν μόνοι σας. Δεν εκφράζετε τον λαό όταν μιλάτε γι' αυτόν, αλλά κατά βάσιν τον απεχθάνεστε και τον λοιδορείτε...» Για την

σημασία είναι το σύνολο των πολιτών χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι κοινωνικοί τους προσδιορισμοί (φτωχοί ή πλούσιοι, μισθωτοί ή επιχειρηματίες), οι φυλετικές διακρίσεις (μαύροι ή λευκοί), εθνοτικές ή θρησκευτικές εντάξεις, οι πολιτικές τους πεποιθήσεις, η καταγωγή τους ή οι γλωσσικές τους διαφοροποιήσεις. Οι πολίτες αθροίζονται και υπολογίζονται, ως τυπικά ίσοι, χωρίς διακρίσεις και διαφοροποιήσεις θρησκευτικές και ιδεολογικές. Ο λαός, ως πηγή της εξουσίας και θεμέλιο της Δημοκρατίας, δεν απαρτίζεται από πιστούς ή απίστους, μαύρους ή λευκούς, εβραίους ή χριστιανούς, γυναίκες ή άνδρες κ.λπ., αλλά από ελεύθερους και ίσους πολίτες, φορείς ίσων δικαιωμάτων. Οποιαδήποτε επίκληση του λαού με νόημα θρησκευτικό ή φυλετικό ή ιδεολογικό, το οποίο εγκλείει και νομιμοποιεί διακρίσεις με βάση το θρήσκευμα ή την καταγωγή ή το φρόνημα, αποτελεί άρνηση των θεμελιωδών αρχών της πολιτικής δημοκρατίας και κομίζει σπέρματα ολοκληρωτισμού.

Το δικαίωμα της Ιεραρχίας να εκφέρει γνώμη για τις κοινές υποθέσεις των Ελλήνων πολιτών δεν θα προκαλούσε προβλήματα Δημοκρατίας, αν οι εκπρόσωποι της Εκκλησίας δεν διεκδικούσαν μέσα από την κατάκτηση επιρροής στην κοινή γνώμη την αναγνώρισή τους ως φορέων εξουσίας και δύναμης και άρα έμμεσης συμμετοχής στις αποφάσεις, οι οποίες θεωρούν οι ίδιοι ότι αφορούν το σύνολο του πιστού λαού. Ζήτημα Δημοκρατίας τίθεται από τη στιγμή που η Εκκλησία διεκδικεί, ως «κοινωνική δύνα-

ανάμειξη των δύο αυτών εννοιών και κυρίως για την καθοριστική σημασία του λαού ως σύνολο ίσων πολιτών για τον προσδιορισμό της Δημοκρατίας και του κοσμικού κράτους σε αντιδιαστολή προς το θεοκρατικό, βλ. H. Pena-Ruiz, *Dieu et Marianne*, ό.π., σ. 17-58, και αντί άλλων, Δ. Τσάτσος, *Συνταγματικό Δίκαιο*, τόμ. Α', σ. 149 κ.ε. και τόμ. Β', σ. 51-52.



μη» και εκπρόσωπος τμήματος του κοινωνικού συνόλου, συμμετοχή στη διαμόρφωση της πολιτικής βούλησης και στη λήψη αποφάσεων που αφορούν γενικά το κοινωνικό σύνολο και το λαό. Η Ιεραρχία όμως κατά το Σύνταγμα δεν είναι ούτε εκπρόσωπος του λαού ούτε νόμιμος διαχειριστής των συμφερόντων του. Ποιος κανόνας της συνταγματικής Δημοκρατίας τής επιτρέπει να μεταβληθεί από εκπρόσωπο και διαχειριστή των «πνευματικών υποθέσεων και των λατρευτικών αναγκών των πιστών» σε αντιπρόσωπο των πολιτών ή μερίδας, έστω και μεγάλης, του λαού δηλαδή σε κόμμα;

Η μετατροπή της Εκκλησίας από πνευματικό καθίδρυμα σε κοινωνική και πολιτική δύναμη, σε «εκπρόσωπο του λαού και του έθνους» αλλοιώνει ή ακριβέστερα καταδολιεύεται βασικές αρχές της αντιπροσωπευτικής Δημοκρατίας. Διότι στη Δημοκρατία ύπατη πηγή εξουσίας αναγνωρίζεται ο λαός, δηλαδή το σύνολο των πολιτών, η γενική θέληση των οποίων εκφράζεται καθημερινά κατά πρώτο και τελευταίο λόγο από τους νόμιμα και μέσα από συνταγματικές διαδικασίες εκλεγμένους αντιπροσώπους του, στους οποίους και ανατίθεται κατ' αποκλειστικότητα η διαχείριση των κοινών ή των γενικών υποθέσεων του.

#### ε) Οι όροι του διαλόγου και της επικοινωνίας στη δημόσια σφαίρα

Το θέμα φυσικά είναι τεράστιο και δεν λύεται με δύο ή τρεις αφοριστικές προτάσεις. Στο σημείο ωστόσο αυτό πιστεύω ότι εδρεύει μία από τις πιο κρίσιμες αντιφάσεις του νεοελληνορθόδοξου λόγου: στο σύγχρονο πολύπλοκο και ανοικτό εθνικό περιβάλλον, που διαπλέκεται και επικοινωνεί

ελεύθερα και ανεξέλεγκτα με ένα διεθνές πολυπολιτισμικό περιβάλλον, η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος δεν μπορεί να εκπληρώσει την αποστολή της, δηλαδή να διατηρήσει και διαδώσει το ορθόδοξο μήνυμα, παρά μόνο αν αποβάλει τους εθνοκρατικούς της μεγαλοϊδεατισμούς και υιοθετήσει έναν ποιμαντικό λόγο πρᾶο και φιλειρηνικό, φιλάλληλο και ανεκτικό στα άλλα δόγματα και στις άλλες θρησκευτικές ταυτότητες<sup>150</sup>, εμπνευσμένο από την ιδέα της κοινωνικής δικαιοσύνης και της φιλανθρωπίας, που να απευθύνεται στην κοινωνία και να μην αλληθωρίζει προς την πολιτική εξουσία.

Αυτό, όπως τονίσαμε, δεν πρέπει να οδηγήσει στο εσφαλμένο συμπέρασμα ότι η Ιεραρχία δεν νομιμοποιείται να αναπτύσσει δημόσιο λόγο ούτε να παρεμβαίνει στη δημόσια σφαίρα και να μην ενδιαφέρεται για τα κοινωνικά ή τα ηθικά προβλήματα που απασχολούν τους ορθόδοξους πιστούς και την ελληνική κοινωνία. Για τα θέματα αυτά και άποψη δικαιούται να έχει και λόγο οφείλει θεολογικό να αναπτύσσει και αντίστοιχη θέση να παίρνει. Δικαιούται ακόμη να επιδιώκει και να διεκδικεί τη δημόσια αναγνώρισή της από την κοινή γνώμη και την κοινωνία γενικότερα.

Η δημόσια όμως παρέμβασή της στη δημόσια σφαίρα δεν μπορεί να έχει το χαρακτήρα της εξουσιαστικής επιβολής των απόψεών της μέσα από κρατικές αποφάσεις. Κάθε φορά που η Ιεραρχία εννοεί να επιβάλλει θέσεις που αφορούν και ενδιαφέρουν τους πιστούς της, όπως συνέβη με την αναγραφή του θρησκευματος στις αστυνομικές

<sup>150</sup> Βλ. και Γ. Σωτηρέλης, «Ο χωρισμός Κράτους και Εκκλησίας: Η αναθεώρηση που δεν έγινε», στο *Νομικά Ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων, Κριτική, 1999, σ. 21-79 (73-78).

ταυτότητες, στο σύνολο των πολιτών με τη βοήθεια κρατικών αποφάσεων, επιδιώκοντας έτσι να φέρει την κρατική εξουσία με το μέρος της για να επωφεληθεί από τον προσεταιρισμό της, παραβιάζει, αν το επαναλάβουμε, θεμελιώδεις αρχές του συνταγματικού μας πολιτεύματος.

Το κρίσιμο θεσμικό ζήτημα που ανέκυψε με την αναγραφή του θρησκειώματος στις ταυτότητες δεν είναι ότι η Ιεραρχία έχει για ένα θέμα, που κρίνει ότι την αφορά, διαφορετική άποψη από την Πολιτεία. Γνώμη και άποψη για θέματα, τα οποία θεωρεί ότι άπτονται της πίστης ή της λατρείας, δικαιούται φυσικά να έχει. Εκείνο που δεν νομιμοποιείται να κάνει είναι να αξιώνει την επιβολή διά νόμου ή κρατικών αποφάσεων των απόψεών της και να φθάνει, μάλιστα, μέχρι του σημείου να εκδιάζει πολιτικά την πολιτική εξουσία, αν δεν νομοθετήσει σύμφωνα με τις απόψεις της. Δεν νομιμοποιείται η Ιεραρχία να διεκδικεί έμμεσα ή άμεσα συμμετοχή στην άσκηση της κυβερνητικής εξουσίας και στη λήψη κρατικών αποφάσεων. Όπως εύστοχα έχει παρατηρηθεί, «ανεξιθρησκία σημαίνει ότι ολόκληρος ο λαός, χωρίς προνόμια ή διακρίσεις, γίνεται η αναφορά της πολιτικής κοινότητας. Ο κλήρος μιας θρησκείας δεν αμφισβητείται, εφόσον αρκείται στο να διαχειρίζεται τα θέματα της πίστεως για όσους αναγνωρίζουν ελεύθερα σε αυτόν τον κλήρο μια τέτοια λειτουργία. Όμως μόλις αξιώνει να ασκεί την εξουσία επί του συνόλου των ανθρώπων και να οικειοποιείται προς όφελός του τη δημόσια αρχή βιάζει τη συνείδηση όλων εκείνων που έχουν διαφορετικές από τις δικές της πνευματικές επιλογές»<sup>151</sup>.

<sup>151</sup> H. Pena-Ruiz, «L'Europe a besoin de laïcité», ό.π., και ελλ. μτφρ. Γ. Φαράκλα: «Η Ευρώπη χρειάζεται ανεξιθρησκία», *Ο Πολίτης* 77, Ιούνιος 2000.

Η ανάπτυξη επομένως ενός δημόσιου λόγου και η είσοδος της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη δημόσια σφαίρα συνεπάγεται για τους εκπροσώπους της Εκκλησίας κάποιες δεσμεύσεις, οι οποίες απορρέουν από τον ανεκτικό, ανοικτό στην κριτική και ίσο για όλους (ισηγορίας εγκώμιο) τρόπο συγκρότησης στις δημοκρατικές κοινωνίες της δημόσιας σφαίρας.

Οφείλει δηλαδή η Εκκλησία, εφόσον φιλοδοξεί να αποτελέσει μέρος ενός δημόσιου διαλόγου για τα κοινωνικά και εθνικά ζητήματα, να τηρεί τους όρους της δημοκρατικής, ορθολογικής και ισότιμης επικοινωνίας στη σφαίρα αυτή<sup>152</sup>, να αναγνωρίζει ως ισότιμες τις άλλες εκκλησίες και θρησκευτικές κοινότητες, να σέβεται την ελευθερία τους και τα δικαιώματά τους και να μην προσβάλλει τη θρησκευτική αξιοπρέπεια των πιστών τους. Αυτοί είναι μερικοί από τους όρους ηθικοπολιτικής σημασίας που διέπουν τη δημόσια επικοινωνία και συνομιλία σε μια δημοκρατική κοινωνία. Η χρησιμοποίηση, π.χ., θρησκευτικών επιχειρημάτων για τον περιορισμό ή την προσβολή των δικαιωμάτων των άλλων είναι ανεπίτρεπτη και συνταγματικά καταδικαστέα συμπεριφορά. Όποιος δεν τους τηρεί δεν αποκλείεται φυσικά από τη δημόσια σφαίρα ούτε στερείται του δικαιώματος να ομιλεί, στιγματίζεται ωστόσο ηθικά και πολιτικά, επικρίνεται για τον μη ανεκτικό ή μισαλλόδοξο λόγο του και εκτίθεται στην κοινή δημοκρατική συνείδηση.

Η τάση αποϊδιωτικοποίησης της θρησκείας που επισημάναμε, ευνοεί μεν την Ορθοδοξία, διότι της επιτρέπει, όπως

<sup>152</sup> Βλ. αναλυτική παρουσίαση των όρων διαλόγου στη δημόσια σφαίρα σε ό,τι αφορά την αμερικανική κοινωνία στο βιβλίο του R.F. Thieman, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Georgetown University Press, Ουάσιγκτον, ιδίως σ. 67-75 και 131-150.

είδαμε, να κινηθεί λόγω της λατρευτικής της παράδοσης με μεγαλύτερη άνεση στη δημόσια θρησκευτική σφαίρα, με την οποία αιώνες τώρα είναι εξοικειωμένη και άρα μπορεί να αναπτύξει ένα δημόσιο λόγο και μια δημόσια δράση που να αγγίζει τους πιστούς. Για να επωφεληθεί όμως η ορθόδοξία από αυτή τη συγκυρία θα πρέπει η Ιεραρχία της Εκκλησίας της Ελλάδος να προσαρμόσει το λόγο της στους εγγενείς περιορισμούς ενός ελεύθερου δημόσιου διαλόγου και να εκσυγχρονίσει ουσιαστικά το λόγο της και όχι απλώς να τον αναπαλαιώσει εθνικιστικά — όπως κάνει σήμερα. Και συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα σημαίνει τουλάχιστον τήρηση των διαδικαστικών όρων επικοινωνίας μεταξύ των διαλεγόμενων αλλά και ανάπτυξη επιχειρημάτων<sup>153</sup> και απόλυτο σεβασμό των κανόνων που απορρέουν από την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης του καθενός.

Η δημόσια σφαίρα είναι η άλλη όψη της πολιτικής κοινωνίας, ένα πεδίο διαρκούς επικοινωνίας με τον Άλλο και με το λαό. Γι' αυτό και μετέχουν σε αυτήν οι πολίτες, ισότιμα, χωρίς διακρίσεις ή αποκλεισμούς, θρησκευτικούς ή φυλετικούς. Η απαίτηση της ισότητας αλλά και της ελευθερίας επιβάλλουν την ιδεολογική, θρησκευτική και αξιολογική ουδετερότητα της δημόσιας σφαίρας. Εισέρχο-

<sup>153</sup> Τις αντιφάσεις που προκύπτουν από την είσοδο της Εκκλησίας στη δημόσια σφαίρα και ανάπτυξης εκ μέρους της δημόσιου λόγου επισημαίνει ο Δ.Κ. Παπαϊωάννου σε άρθρο του στην *Ελευθεροτυπία*, 8.7. 2000. Υπογραμμίζει τις συνέπειες από τη σύγκρουση του εκκλησιαστικού με τον πολιτικό λόγο, αφού ο εκκλησιαστικός λόγος χρησιμοποιεί το κύρος της διαρκώς επικυρούμενης πίστης του εκκλησιαστικού σώματος, ενώ ο λόγος της πολιτείας είναι λόγος ορθολογικός που αξιοποιεί μια συγκεκριμένη επιχειρηματολογία. Εντοπίζει τις δυσκολίες επικοινωνίας που ανέκυψαν και τις επιπτώσεις που είχαν στις σχέσεις κράτους και Εκκλησίας. Αναζητά τέλος τους όρους υπέρβασης της κρίσης στην αποκατάσταση σχέσεων εμπιστοσύνης.

νται σε αυτήν και εισακούονται οι πάντες συμμετέχοντας στο διάλογο ως ισότιμοι πολίτες, ως δημόσια υποκείμενα, και όχι ως ιδιώτες ή πιστοί, με απόλυτο σεβασμό της γνώμης και συνείδησης του άλλου. Στη σφαίρα αυτή συντελείται ένας ανοικτός δημόσιος διάλογος με ορθολογικά και όχι με υπερβατικά ή μυθολογικά επιχειρήματα, τα οποία δεν αφορούν παρά μόνον όσους ασπάζονται τέτοιους είδους επιχειρήματα. Δεν έχουν επομένως θέση και δεν δικαιολογούνται αναφορές σε ιερά κείμενα και σε αλήθειες εξ αποκαλύψεως, που δεν επιδέχονται αμφισβήτηση ή αντίκρουση. Ο λόγος, π.χ., του Αρχιεπισκόπου, εφόσον εμφανίζεται ως ερμηνεία του ευαγγελίου και εκφέρεται ως λόγος του Θεού που μεταφέρει την αιώνια αλήθεια, δεν υπόκειται σε συζήτηση ή διάλογο, εφόσον όμως γίνεται κοσμικός και ασχολείται ή μιλά από κοσμική σκοπιά για εγκόσμια πράγματα, τότε ο λόγος του υπόκειται σε κριτική και σε αντίκρουση.

Ας επιλέξει ο Αρχιεπίσκοπος και ας αναλάβει τις συνέπειες των λόγων του: αν είναι αυτά που πρόκειται να κηρύξει ιερά και θεόπεμπτα, τότε ο λόγος του δεν νομιμοποιείται να καταλαμβάνει τη δημόσια (πολιτική) σφαίρα, διότι τη νοθεύει και αλλοιώνει τους όρους της λειτουργίας της: η δημόσια σφαίρα είναι εξ ορισμού «κοσμική», δεν είναι θρησκευτικά χρωματισμένη, για να μπορούν να εισέρχονται σε αυτήν όλοι οι πολίτες ισότιμα χωρίς διακρίσεις συνειδησιακές ή ιδεολογικές κ.ά. Από τη στιγμή που μιλά ως εκπρόσωπος της Εκκλησίας και επομένως ως πιστός και όχι ως πολίτης, ο Αρχιεπίσκοπος δεν έχει παρά μόνο τα δικαιώματα που έχει ένας πιστός, και ο λόγος του είναι λόγος πιστού προς τους πιστούς. Το κήρυγμά του υπάγεται μόνο στη θρησκευτική δημόσια σφαίρα και απευθύνεται μόνο στους πιστούς της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Αν πάλι ο λόγος του είναι εθνικός και μάλιστα πολιτικός, τότε δεν νομιμοποιείται να τον εκφέρει ως ιεράρχης με προκάλυμμα τα ιερά και πολυτελή άμφιά του και την απαστράπτουσα από πολύτιμα πετράδια μίτρα του, ούτε να καταλαμβάνει τη δημόσια σφαίρα και να οικειοποιείται, αυθαίρετα, επικαλούμενος την απήχηση που έχει στην κοινή γνώμη και τα υψηλά ποσοστά δημοτικότητας, λειτουργίες πολιτικής αντιπροσώπευσης και συμμετοχής στις πολιτικές αποφάσεις.

### 3. ΘΕΣΜΟΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΘΝΟΥΣ 'Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΧΕΣΕΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ;

Η προηγούμενη συμπεριφορά της Ιεραρχίας έρχεται ως φυσιολογική συνέπεια χρόνιων πρακτικών της αυτοκέφαλης Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος, που είχε εγκλωβιστεί δεκαετίες τώρα στα στεγανά, αυταρχικά και γραφειοκρατικά δώματα του κρατισμού. Η αποδέσμευσή της είναι σήμερα και αναγκαία και εφικτή. Σε μια εποχή επαναπροσδιορισμού και επανασηματοδότησης των συλλογικών ταυτοτήτων, η Ορθοδοξία μπορεί, ως οργανωμένη έκφραση μιας εθνικής, θρησκευτικής κοινότητας, να συμβάλει στην αναζωογόνηση της ελληνορθόδοξης θρησκευτικής λαϊκής παράδοσης και να συντείνει έτσι στη διαμόρφωση μιας ανανεωμένης ορθόδοξης συλλογικής ταυτότητας. Για να συμβεί όμως αυτό χρειάζεται να βιώνεται —και όχι να επιβάλλεται με κρατικές αποφάσεις— ως μία —ανάμεσα σε άλλες— συνιστώσα πολιτισμού<sup>154</sup> και όχι

<sup>154</sup> Έτσι φαίνεται ότι αντιλαμβάνεται την Ορθοδοξία —ως πρόταση τρόπου ζωής και πολιτισμού— και ο Χρ. Γιανναράς, μόνο που το αντιδυτικό του μένος και η απόδοση στη «Δύση» όλων των «δεινών» του νεωτερικού πολιτισμού τον ωθεί σε εξιδανικευμένη θεώρηση της «Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας» και σε αποσιώπηση όλων των εξουσιαστικών και ιδεολογικών πρακτικών της θεσμοποιημένης Εκκλησίας. Έτσι εμφανίζεται το εξής θεωρητικό παράδοξο, ενώ η «Δύση» κρίνεται από τις συγκεκριμένες πρακτικές της και τα «εμπράγματα» επιτεύγματά της, η Ορθόδοξη Ανατολή κρίνεται με βάση αποκλειστικά τις ιδεατές θεωρητικές κατασκευές της που πολύ απέχουν από την πράξη. Δεν

πλέον ως μία συνιστώσα εθνικής συνοχής και ομοιογένειας<sup>155</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η Ιεραρχία της Εκκλησίας θα έπρεπε να αποτινάξει πλέον το κρατικο-εξουσιαστικό της κέλυφος και να ταυτιστεί με τη λαϊκο-θρησκευτική παράδοση, την παράδοση «κοινής θρησκείας που αφορά τον

αποφεύγει έτσι αυτό που καταγγέλλει: τη χρησιμοποίηση της Ορθοδοξίας ως ιδεολογίας και μάλιστα στην εθνικιστική, ελληνοκεντρική της εκδοχή. Είναι χαρακτηριστικό άλλωστε το γεγονός ότι ενώ βλέπει και επικρίνει την εθνικιστική συμπεριφορά άλλων ορθόδοξων εκκλησιών αποσιωπά τον εθνικισμό των «νεοορθόδοξων», λες και στην Ελλάδα δεν υπάρχει κάτι τέτοιο και η ελληνική ορθόδοξη κοινωνία εξαιρείται από την κατηγορία των εθνοφυλετικών διακρίσεων. Αυτά συμβαίνουν αλλού και όχι σ' εμάς! (Η απανθρωπία του δικαιώματος, ιδίως σ. 154-165). Γι' αυτό και σε άρθρο του σχετικά με το χωρισμό κράτους και Εκκλησίας συντάσσεται χωρίς περιστροφές με τους πολέμιους του χωρισμού, με το κλασικό επιχείρημα ότι το κράτος για να σωθεί έχει ανάγκη από την Εκκλησία. Γι' αυτό και θα πρέπει το κράτος να αναγνωρίσει την «εκκλησιαστική εμπειρία και παράδοση ως άξονα της πολιτιστικής ταυτότητας και εθνικής ενότητας των Ελλήνων» («Χωρισμός κράτους και Εκκλησίας II», Καθημερινή, 17.5.1995. Εξάλλου, στην Κυριακάτικη Καθημερινή, Αύγουστος 1997, με τίτλο «Ελλήνων συνοχή και Σύνταγμα», αφού ζητά την «επανασύνδεση του Συντάγματος και των κρατικών θεσμών με βιωματικά δεδομένα της ελληνικής ιδιαιτερότητας», σημειώνει ότι «η ορθόδοξη εκκλησιαστική παράδοση, παραμένει, όχι ως θεωρητικό πλαίσιο «ατομικών πεποιθήσεων», αλλά ως συγκεκριμένη λαϊκή πράξη, ως λατρευτική κοινότητα σε κάθε γειτονιά και οικισμό, ως εμπρακτο ήθος ένσαρκο σε υπολογίσιμο τμήμα του κοινωνικού σώματος», δηλαδή ως στοιχείο του «λαϊκού θρησκευτικού πολιτισμού μας». Επί του τελευταίου, ουδεμία αντίρρηση. Το πρόβλημα δημιουργείται, όταν το θρησκευτικο-πολιτιστικό στοιχείο χρησιμοποιείται από ορισμένους ως πολιτικό επιχείρημα και τείνει να προσδιορίσει την πολιτική ταυτότητα ενός λαού και να επιβληθεί καταναγκαστικά, από το κράτος και το Σύνταγμα, και να γίνει περιεχόμενο κρατικής και μάλιστα εθνικής πολιτικής. Εκεί ανακύπτει η ριζική διαφωνία μου.

<sup>155</sup> Για την αντιπαράθεση αυτή βλ. και τη μελέτη της Α. Pollis, σ. 167, όπου γίνεται αντιδιαστολή μεταξύ της ορθοδοξίας ως ενός από τα στοιχεία της εθνικής/εθνοτικής ταυτότητας και της θρησκείας ως πρωταρχικής συνιστώσας της εθνικής ταυτότητας.

κυρίαρχο συμβολικό κόσμο μιας δοσμένης κοινωνίας»<sup>156</sup>.

Το ενδιαφέρον της ωστόσο για την επικαιρότητα και η θεαματική ανάμειξή της στη δημόσια σφαίρα περικλείει μια αντίφαση που επισημάναμε ήδη στο πρώτο μέρος: την απομακρύνει από τους πιστούς και την ατομική θρησκευτική συνείδησή τους, την εξαναγκάζει να «εκκοσμικεύει» διαρκώς την αποστολή της και το λόγο της και την αποξενώνει από την ορθόδοξη παράδοση και τον ορθόδοξο θεολογικό λόγο. Για να κερδίσει τη δημόσια προβολή της και αναγνώριση αναγκάζεται να αδιαφορεί για την «εσωτερική» θρησκευτικότητα των πιστών. Όσο όμως συμπεριφέρεται ως Εκκλησία του κράτους ή του έθνους<sup>157</sup> και όχι των ορθόδοξων πιστών και βασίζει την αυθεντία και την ισχύ της στα προνόμια που αντλεί ή αποσπά από το κράτος, τόσο υποθηκεύει μακροπρόθεσμα την ποιμαντική αποστολή της και υπονομεύει τη φιλοδοξία της να λειτουργήσει ως συνεκτικός κρίκος συλλογικής πολιτιστικής ταυτότητας.

Η διοίκηση της Εκκλησίας χρειάζεται να καταλάβει ότι τα θρησκευτικά «πιστεύω» δεν μετασχηματίζονται σε

<sup>156</sup> J.P. Willaime, «Conclusion: Les religions et l'unification européenne», ό.π., σ. 296.

<sup>157</sup> Τις αρνητικές συνέπειες από την ταύτιση της Εκκλησίας με το κράτος και το έθνος έχει παρουσιάσει συνοπτικά στην Ελευθεροτυπία (18.6.1998) ο καθηγητής Στ. Χιωτάκης στο άρθρο «Όταν ταυτίζεται η Εκκλησία με το κράτος-έθνος», ο οποίος κλείνει τα επιχειρήματά του με την ακόλουθη παράγραφο: «Αν θεωρούμε θεμιτό να ταυτίζεται η θρησκεία και ακόμη το προσωπικό "πιστεύω" να μετατρέπεται σε "δημόσια υπόθεση", τα ιδιωτικά πράγματα να συγχέονται με τα δημόσια, τότε δεν πρέπει να μας ξενίζει και το αντίστροφο: ότι δηλαδή οι φορείς πολιτικών θέσεων θα ανάγουν τα δημόσια πράγματα που διαχειρίζονται σε καθαρά ιδιωτικά, αντιμετωπίζοντάς τα σύμφωνα με τα στενά προσωπικά τους κριτήρια και συμφέροντα...»

πολιτιστικές «ταυτότητες», παρά μόνο όταν τα ίδια εγκαταβιώσουν ελεύθερα και εθελούσια στις ατομικές συνειδήσεις των πιστών, κατακτήσουν τον εσωτερικό και εξωτερικό τρόπο της ζωής τους, αποκτήσουν γνώρισμα διακριτά και αντικειμενικά, και το σημαντικότερο οι φορείς τους ενστερνιστούν τις συνήθειες και πρακτικές, που η συλλογική ταυτότητα συνεπάγεται, και αποδεχτούν μόνοι τους να ανήκουν σε αυτή<sup>158</sup>. Θα μπορούσαν ακόμη και να ανήκουν χωρίς να πιστεύουν (belonging without believing<sup>159</sup>).

Σε μια τέτοια περίπτωση η θρησκεία από πίστη ατομική μετασχηματίζεται σε συλλογική θρησκευτική ταυτότητα. Μόνο που εδώ το δίλημμα της διοικούσας Εκκλησίας, που αναγκάζεται να δρα σε μια πλουραλιστική κοινωνία με δημοκρατικό κράτος δικαίου, γίνεται δραματικό. Μέχρι τώρα η συνταγματική αναγνώριση της Ορθοδοξίας ως επικρατούσας θρησκείας επέτρεπε στην Εκκλησία της Ελλάδος να αναγνωρίζεται και να δρα στον δημόσιο χώρο ως θεσμικός εκπρόσωπος μιας θρησκείας της Επικράτειας. Η χρησιμοποίηση της Ορθοδοξίας ως θρησκευτικο-εθνικής ιδεολογίας δεν εμπόδιζε, παράλληλα, όπως επισημάναμε, είναι αλήθεια, την προσωπική βίωσή της από τους πιστούς της, αλλά και από όσους δεν πίστευαν σε αυτή<sup>160</sup>, μέσα από τις

<sup>158</sup> Εκτενέστερα για το ζήτημα των θρησκευτικών ταυτοτήτων βλ. M. Gauchet, *ό.π.*, σ. 88-102.

<sup>159</sup> Βλ. και τις συμπερασματικές σκέψεις του Ν. Αλιβιζάτου σχετικά με την αδιαφορία του μέσου Έλληνα για τα θρησκευτικά ζητήματα και τη μικρή σχετικά απήχηση στην κοινή γνώμη των φονταμενταλιστικών θρησκευτικών απόψεων, *ό.π.*, σ. 33-34.

<sup>160</sup> Τη διπλή και αντιφατική αυτή διάσταση της Ορθοδοξίας αδυνατεί να δει και να ερμηνεύσει ένα ολόκληρο κοινωνιολογικό ρεύμα αμερικανικής κυρίως προέλευσης, το οποίο αντιλαμβάνεται την ορθοδοξία αποκλειστικά ως κοινωνιολογικό ή ανθρωπολογικό φαινόμενο και το εξετά-

θρησκευτικές τελετές (γάμους, βαπτίσεις, κηδείες, εθνικές εορτές, επίσημα εγκαίνια), ως γεγονός ή εμπειρία θρησκευτικο-πολιτιστική. Στις δημόσιες τελετές και ιερουργίες η ορθοδοξία έπλαθε και πλάθει την «πολιτιστική» της ταυτότητα, τη θρησκευτική της ιδιοπροσωπία.

Σήμερα η επιβίωσή της ως «επικρατούσα θρησκεία» στη συνείδηση των πολιτών, και όχι μόνο των πιστών, θα κριθεί, πιστεύω, από την απαγκίστρωση της ορθόδοξης πίστης από την εθνική ιδεολογία και κυρίως από την ικανότητά της να συμμετέχει στη δημόσια σφαίρα και να επικοινωνεί δημόσια με τους πιστούς-πολίτες σεβόμενη τις θεμελιώδεις αξίες του ευρωπαϊκού και του ελληνικού συνταγματικού πολιτισμού<sup>161</sup>, όπως η θρησκευτική ανοχή<sup>162</sup>, ο σεβασμός της ελευθερίας, της αξιοπρέπειας και της

ζει ανεξάρτητα από την ιστορία και τους πολιτικούς θεσμούς για να καταλήξει σε μονοσήμαντα και αφελώς θετικιστικά συμπεράσματα. Αντιπροσωπευτικό δείγμα τέτοιας περιγραφικής γραφής με έκδηλη την ιδεολογική της μονομέρεια αποτελεί η μελέτη του V. Makrides, «Le rôle de l'Othodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs», *ό.π.*, σ. 103-116.

<sup>161</sup> Την ανάγκη εναρμόνισης της εθνικής νομοθεσίας της σχετικής με την προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας των μειονοτήτων με τις θεμελιώδεις αρχές του ευρωπαϊκού νομικού πολιτισμού τονίζει και αναλύει στην εμπειριστιωμένη μονογραφία του ο Κ. Κυριαζόπουλος, *Περιορισμοί στην ελευθερία διδασκαλίας των μειονοτικών θρησκευμάτων*, Σάκκουλας, Θεσσαλονίκη 1999.

<sup>162</sup> Σχετικά με την ανοχή ως στοιχείο συστατικό των ευρωπαϊκών δημοκρατικών πλουραλιστικών κοινωνιών βλ. τις μελέτες S. Ferrari, «The New Wine and the Old Cask. Tolerance, Religion and the law in Contemporary Europe», *Ratio Juris* 10 (1997), σ. 75-89· Ivan C. Iban, «Religious Tolerance and Freedom in Continental Europe», *Ratio Juris* 10 (1997), σ. 90-107· Fr. Margiotta Broglio, «Tolerance and Law», *Ratio Juris* 10 (1997), σ. 252-265 και Letizia Gianformaggio, «Tolerance and War: The Real Meaning of an Irreconcilability», *Ratio Juris* 10 (1997), σ. 1-8.

εθνικής και θρησκευτικής ταυτότητας του άλλου (της ετερότητας), η ισότητα στην ελευθερία και στα δικαιώματα<sup>163</sup>. Όλα θα κριθούν από τη διάθεση και την ικανότητά της να πολιτευθεί σεβόμενη τις θεμελιώδεις οικουμενικές αξίες της ελληνικής πολιτικής παράδοσης, αρχαίας και νεοελληνικής.

Μιας παράδοσης που οικοδομεί την πολιτική συμβίωση των ανθρώπων στην πολιτική ισότητα και δεν διακρίνει τους ανθρώπους με βάση την εθνική καταγωγή, το θρήσκευμα, το φρόνημα ή τη γλώσσα τους. Στις σύγχρονες πολυπολιτισμικές κοινωνίες, εξάλλου, που κατακλύζονται από μετανάστες με διαφορετικές πολιτιστικές παραδόσεις και θρησκείες, η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος χρειάζεται να συνταιριάσει την ελληνική πολιτική δημοκρατική παράδοση, της ισότητας δικαιωμάτων και ελευθεριών με την πλούσια οικουμενική παράδοση της Ορθοδοξίας<sup>164</sup> και να φέρει τους ανθρώπους με διαφορετι-

<sup>163</sup> Την καθυστέρηση της ορθόδοξης θεολογίας στα θέματα της προστασίας των δικαιωμάτων του ανθρώπου επισημαίνει και ο ομότιμος καθηγητής Σ. Αγουρίδης, στο κατατοπιστικό και κριτικό πόνημά του *Τα Ανθρώπινα Δικαιώματα*, Φιλίστωρ, 1998, ιδίως σ. 157-159.

<sup>164</sup> Η ορθόδοξη θεολογία και παράδοση, πλούσιες σε πρακτικές και λόγους δικαιοσύνης και αγάπης, διαθέτουν τις προϋποθέσεις για μια σύγχρονη δυναμική παρουσία στον μεταβαλλόμενο κόσμο. Βλέπε ενδεικτικά τις μελέτες του Ι. Πέτρου, *Θεολογία και κοινωνική δυναμική*, ό.π., καθώς και *Θεολογία και κοινωνική δικαιοσύνη*, Παρατηρητής, 1992, όπου παρατίθενται διεξοδικά και αναλύονται κείμενα της ορθόδοξης φιλοσοφίας για την κοινωνική δικαιοσύνη, την αγάπη και τη φιλανθρωπία. Βλ. του ίδιου, «Αναζήτηση νέων προοπτικών για την Εκκλησία», *Μακεδονία*, 26.4.1998, όπου γράφει χαρακτηριστικά: «Η απαλλαγή από το σύνδρομο του βυζαντινού και του εθναρχικού παρελθόντος θα ήταν η καλύτερη προοπτική στη σημερινή πραγματικότητα». Τις οικουμενικές προοπτικές της ορθοδοξίας επισημαίνει και ο καθηγητής Π. Βασιλειάδης με αφορμή την εκλογή νέου Αρχιεπισκόπου στη Μακεδονία, 26.4. 1998. «Η εκκλησία που οραματιζόμαστε».

κό πολιτισμό τον έναν κοντά στον άλλο, κηρύσσοντας το λόγο της Αγάπης, διότι Αγάπη εστίν ο Θεός.

Αυτό προϋποθέτει ότι η Εκκλησία θα κατέλθει από τα κρατικά δώματα, θα απαρνηθεί τα κρατικά προνόμιά της και θα θελήσει να δράσει ως εθελούσια θρησκευτική οργάνωση<sup>165</sup>, ως ίση προς ίσο, στην «κοινωνία των πολιτών»<sup>166</sup>. Από Εκκλησία του κράτους θα θελήσει άραγε να μεταβληθεί σε Εκκλησία «σχέσεων κοινωνίας»; Είναι δυνατόν να επιτευχθεί κάτι τέτοιο χωρίς συνταγματική αναθεώρηση, με σταδιακή αλλαγή πρακτικών και νοοτροπιών, που να βασίζεται σε μια άλλη θεώρηση των σχέσεων θρησκείας και πολιτικής; Πιστεύω πως ναι.

Στο σεβασμό του προσώπου αναφέρεται συχνά και ο Χρ. Γιανναράς αποδίδοντας στο σεβασμό του «άλλου» απόλυτη προτεραιότητα (*Η απανθρωπία του δικαιώματος*, σ. 179-205), μόνο που δεν βλέπω σε τι έγκειται η διαφορά της ορθόδοξης «πολιτικής του ανθρωπολογίας» από την καθολική, όταν και για τη ριζοσπαστική καθολική πολιτική φιλοσοφία το «πρόσωπο» και ο «κοινοτισμός» προτάσσονται και αντιτάσσονται απέναντι στον ατομοκεντρικό πολιτικό φιλελευθερισμό. Όσον αφορά τα θέματα της κοινωνικής δικαιοσύνης και της εξουσιαστικής πολιτικής της Ιεραρχίας συνήθως ο ίδιος τα αποσιωπά ή τα αντιπαρέρχεται.

<sup>165</sup> Για τον μεγάλο Άγγλο διαφωτιστή Τζ. Λοκ, η «Εκκλησία, ως ελεύθερη κοινωνία ανθρώπων εκουσίως συνενωμένων προκειμένου να λατρεύσουν τον Θεό ασχολείται αποκλειστικά με την ψυχή των ανθρώπων και την επικοινωνία τους με τον Θεό καθώς και με την επικοινωνία με τους συνανθρώπους τους μέσω αισθημάτων αγάπης, συναλληλίας και φιλανθρωπίας. Ο διαχωρισμός της από το κράτος εκδηλώνεται με τον αποκλεισμό της από τις κοσμικές υποθέσεις. [J. Lock, ό.π., σ. 19-46, πρβλ. του ίδιου, *Επιστολή για την ανεξιθρησκία*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 137.

<sup>166</sup> Τέτοια πρόταση έχει κάνει ο Ν. Μουζέλης, «Πώς η Εκκλησία θα απαλλαγεί από τον κρατικό εναγκαλισμό», *Το Βήμα της Κυριακής*, 10.5.1998. Μόνο που ο Ν. Μουζέλης εστιάζει την προσοχή του στην αποκρατικοποίηση της Εκκλησίας και δεν βλέπει καθόλου αναγκαία και την αποσύνδεσή της από το έθνος. Για τους διαρκείς μετασχηματισμούς της δημόσιας σε σχέση με την ιδιωτική σφαίρα και την ένταξη της θρησκευτικής στο ενδιάμεσο, βλ. S. Ferrari, ό.π., σ. 85 κ.ε.

Αρκεί να μάθει να ξεχωρίζει και, πάντως, να μη συγχέει τον πιστό με τον πολίτη και το σημαντικότερο να μην επιδιώκει με τη θέληση του πιστού να υποκαταστήσει τη θέληση του πολίτη ούτε να χρησιμοποιεί τη βούληση των πιστών ως θέληση των πολιτών και να επιχειρεί να επιβάλει την πρώτη στη δεύτερη. Διότι μόνο στα θεοκρατικά καθεστώτα η θέληση των πιστών ισχύει ως βούληση των πολιτών και γίνεται νόμος του κράτους. Η πίστη στις δημοκρατικές κοινωνίες διακρίνεται από το πολιτικό φρόνημα. Το πολιτικό φρόνημα είναι ανεξάρτητο από την πίστη.

Για το λόγο αυτό, ακριβώς, η απόφαση της Ιεραρχίας να διεξαγάγει δημοψήφισμα μεταξύ των πιστών για να υποχρεώσει την Πολιτεία να προκηρύξει δημοψήφισμα για την προαιρετική αναγραφή του θρησκευματος στις ταυτότητες είναι απόφαση βαθύτατα αντιδημοκρατική, διότι δηλώνει περιφρόνηση ή άγνοια θεμελιωδών αρχών της Δημοκρατίας. Η Δημοκρατία οικοδομείται με βάση την ενοποιητική θέληση των πολιτών και δεν βασίζεται στις διαφοροποιημένες πεποιθήσεις των πιστών. Και οι πολίτες αποφασίζουν για το κοινό καλό με διαδικασίες που διαγράφει το Σύνταγμα.

Η ορθοδοξία μπορεί να παίξει ένα ρόλο σημαντικό<sup>167</sup> στην αναπαραγωγή και στην ειρηνική συμβίωση πολλαπλών και αλληπάλληλων συλλογικών πολιτιστικών ταυτοτήτων<sup>168</sup> ενεργώντας είτε ως μία από τις συνιστώσες μιας κοινής πολιτιστικής ταυτότητας είτε ως μία ιδιαίτερη θρησκευ-

<sup>167</sup> Ανοικτό και καθόλου προδιαγεγραμμένο θεωρεί και τον μελλοντικό ρόλο της Εκκλησίας στην περιεκτική μελέτη του ο Ν.Σ. Αλινιζατος, ό.π., σ. 23-40. Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η μελέτη της Adamadia Pollis, ό.π., σ. 196.

<sup>168</sup> Αυτό με τη σειρά του όμως προϋποθέτει μια δυναμική και ανοικτή θεώρηση των συλλογικών ταυτοτήτων. Η συλλογική ταυτότητα δεν υπάρχει, ως προς το περιεχόμενό της, αιωνία και अपαράλλακτη ανά

τικο-πολιτιστική ταυτότητα, η οποία υπάρχει, όμως, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε εθνική ή πολιτική ταυτότητα.

Και στις δύο περιπτώσεις, είτε ως πίστη είτε, ιδίως, ως λατρευτική παράδοση, η Ορθοδοξία μόνο μακριά και ανεξάρτητα από το κράτος και το έθνος μπορεί να διωθεί αληθινά και να επιδιώσει και να καταξιώσει την οικουμενική της παράδοση και αποστολή. Για να γίνει αυτό, χρειάζεται η Εκκλησία της να μην ξεχωρίζει τους πιστούς με βάση την εθνικότητά τους, να μη διακρίνει τους «Ιουδαίους» από τους «Έλληνες», αλλά να απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους ως τέκνα του Θεού ίσα και αγαπητά.

τους αιώνες. Μετασχηματίζεται και αναμορφώνεται, επικαθορίζεται από άλλες ή επικαθορίζει άλλες ταυτότητες, καθώς έρχεται σε επαφή και επικοινωνία μαζί τους, αφομοιώνει ή απορρίπτει νέα πολιτισμικά στοιχεία και προπαντός είναι αναγκασμένη να συνυπάρχει ή να επιχωρείται και να μετέχει στη σύνθεση ενός πίνακα πολλαπλών αλληλοϋποβασταζόμενων και διαρκώς εξελισσόμενων ταυτοτήτων. Τη σχετική επιστημολογική αξία της κατηγορίας «συλλογική ταυτότητα» τονίζει και αναλύει ο Φ. Ηλιού στο άρθρο του «Περί ταυτοτήτων, παραδόσεων και άλλων τινών...», Αυγή, 11.6.2000, τονίζοντας ότι «η έννοια ταυτότητα είναι μια κατασκευή, η οποία διαμορφώνεται εν τόπω και χρόνω, προκειμένου να αναδειχθούν και ει δυνατόν να επιβληθούν, στην κοινή συνείδηση, αξίες και κατασκευασμένα πρότυπα, ικανά να διαμορφώσουν έναν ιδανικό τύπο κοινωνίας, της κοινωνίας που κάθε κοινωνική ομάδα θα επιθυμούσε να διαμορφώσει».



**III**  
**ΑΡΘΡΑ**

#### 4. ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΟ-ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ ΔΙΑΚΡΙΣΕΙΣ\*

Η χειρότερη από συνταγματική άποψη, αλλά και η πλέον απαράδεκτη ηθικά και πολιτικά λύση σχετικά με την αναγραφή του θρησκειώματος στις αστυνομικές ταυτότητες είναι η λύση της προαιρετικής αναγραφής.

Πρώτον, διότι η λύση αυτή εξαναγκάζει αυτούς που δεν επιθυμούν να δηλώσουν αν είναι θρήσκοι ή άθρησκοι να προβούν σε άρνηση δήλωσης και η αρνητική δήλωσή τους να καταγράφεται στο δελτίο ταυτότητας και να καταχωρίζεται, αν και ευαίσθητο προσωπικό στοιχείο, στα ηλεκτρονικά αρχεία του κράτους. Δεύτερον, διότι η διάκριση αυτή των Ελλήνων σε αυτούς που δηλώνουν το θρήσκευμά τους και σε αυτούς που αρνούνται δεν εξυπηρετεί κανένα λόγο που να συνδέεται με την ιδιότητα του πολίτη και την εξατομίκευση ή την αναγνώρισή του από το κράτος ως πολίτη, που είναι ο νόμιμος λόγος έκδοσης αστυνομικού δελτίου ταυτότητας. Τρίτον, διότι με την προαιρετική δήλωση εισάγεται μια ανεπίτρεπτη από το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου διάκριση, η οποία βασίζεται στις θρησκευτικές ή μη πεποιθήσεις του πολίτη. Και η διάκριση αυτή ενδέχε-

\* *Ελευθεροτυπία*, 18.5.2000.

ται να χρησιμεύσει στην κρατική εξουσία ή ακόμη και σε ιδιωτικούς μηχανισμούς, ως βάση ή και ως δικαιολογία για φανερές ή κρυφές διώξεις μειονοτικών θρησκευτικών ρευμάτων και ενδεχομένως για δυσμενείς διακρίσεις εις βάρος ατόμων που έχουν καταγραφεί στην ταυτότητα κατά αμάχητο τεκμήριο ως φορείς τέτοιων αντιλήψεων.

Επομένως, η προαιρετική αναγραφή του θρησκευματος στις αστυνομικές ταυτότητες έχει ένα αναπόφευκτο αποτέλεσμα: το χωρισμό των Ελλήνων πολιτών σε αυτούς που ομολογούν το θρήσκευμά τους και σε αυτούς που αρνούνται τη δήλωση των θρησκευτικών πεποιθήσεών τους. Η διάκριση αυτή δεν είναι από μόνη της και αυτόχρημα «ρατσιστική», μπορεί όμως να αποτελέσει τη βάση για διώξεις έμμεσες ή και φανερές από φανατικούς ή μισαλλόδοξους και να γίνει κάποτε σημαία δυσμενών διακρίσεων και ανισοτήτων. Μπορεί δηλαδή να χρησιμοποιηθεί από μερικούς, όσους, π.χ., πιστεύουν στη φυλετική ανωτερότητα αυτών που διαδηλώνουν την ελληνορθόδοξη ταυτότητά τους ως τεκμήριο και μαρτυρία για «ρατσιστικές» εθνικο-θρησκευτικού χαρακτήρα διώξεις και δυσμενείς διακρίσεις.

Η διάκριση δεν έχει απλώς φιλοσοφία διακριτικής μεταχείρισης, αλλά αντιστρατεύεται ευθέως και το Σύνταγμα, διότι αυτοί που επιθυμούν να δηλώσουν δημόσια και σε δημόσιο έγγραφο τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις, επειδή απλώς το θέλουν, εξαναγκάζουν με νόμο τους άλλους, που δεν το θέλουν, να δηλώνουν για το ίδιο θέμα την άρνησή τους, και αυτή η αρνητική δήλωση αποτυπώνεται σε δημόσιο έγγραφο ως διακριτικό γνώρισμα και «στίγμα ανεξίτηλο» για όλη τους τη ζωή.

Με τον τρόπο αυτό ένα στοιχείο αναγνώρισης των πολιτών μεταξύ τους και κυρίως απέναντι στο κράτος γίνε-

ται, αν και προαιρετικό, κριτήριο διάκρισης των πολιτών. Η προαιρετική άλλωστε υφή του κριτηρίου αποδεικνύει ότι δεν είναι αναγκαίο στοιχείο της ταυτότητας και αφού δεν είναι αναγκαίο και δεν συνδέεται με τους σκοπούς της αστυνομικής ταυτότητας, που είναι η αναγνώριση των πολιτών από το κράτος, τότε δεν δικαιολογείται και η καταχώρισή του στο δελτίο ταυτότητας. Εκλείπει κάθε λόγος καταχώρισής του στην αστυνομική ταυτότητα. Στην ταυτότητα δεν καταχωρίζονται όποια στοιχεία επιθυμούν κάποιες ομάδες πολιτών επειδή απλώς το επιθυμούν, αλλά μόνο τα αναγκαία και απαραίτητα για την αναγνώρισή τους στοιχεία. Αλίμονο αν κάθε ομάδα πολιτών μπορούσε να επιβάλει την αναγραφή των στοιχείων της προτίμησής της στην αστυνομική ταυτότητα. Τότε η αστυνομική ταυτότητα θα έχανε το χαρακτήρα του δημόσιου εγγράφου και κάθε ομάδα θα μπορούσε να επιβάλει στο κράτος τη θέλησή της.

Όσοι Έλληνες χριστιανοί ορθόδοξοι ή όσοι Έλληνες άθεοι ή μουσουλμάνοι ή εβραίοι επιθυμούν να έχουν ταυτότητα, όπου θα αναγράφεται το θρήσκευμά τους για να το χρησιμοποιούν ενώπιον των εκκλησιαστικών αρχών, ας εκδώσουν οι αντίστοιχες Εκκλησίες τους ταυτότητες, όπως οι σύλλογοι ή τα σωματεία. Με ποια λογική και με ποια αιτιολογία θα πρέπει να εξαναγκαστεί το κράτος να κάνει κάτι που αφορά αποκλειστικά τις σχέσεις μιας Εκκλησίας με τους πιστούς της και όχι το κράτος με τους πολίτες του;

Το γεγονός ότι αυτοί που θέλουν να δηλώσουν το θρήσκευμά τους στο δελτίο της αστυνομικής τους ταυτότητας είναι οι περισσότεροι δεν τους νομιμοποιεί να επιβάλουν με νόμο στους άλλους, που δεν το θέλουν, να κάνουν κάτι που έρχεται σε αντίθεση με την ελευθερία της συνείδησής τους και δεν αφορά τον πολίτη αλλά τον πιστό μιας Εκκλησίας.

Η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, έτσι όπως κατοχυρώνεται στο Σύνταγμά μας στο άρθρο 13, περιλαμβάνει όχι μόνο το δικαίωμα να έχει κανείς ή να μην έχει θρησκευτική συνείδηση, αλλά και το δικαίωμα να εξωτερικεύει ή να μην εξωτερικεύει, να δηλώνει ή να μη δηλώνει δημόσια (άρθρο 9 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου) τις θρησκευτικές ή τις φιλοσοφικές αντιλήψεις του για το θείο. Κανείς δεν δικαιούται να παραβιάζει χωρίς τη θέληση του ίδιου τη συνείδησή του. Και η απαγόρευση διείσδυσης στη συνείδηση του άλλου ισχύει και είναι απόλυτη τόσο απέναντι στο κράτος όσο και απέναντι στους ιδιώτες.

Με την απαγόρευση αυτή δεσμεύεται πρώτα το ανεξίθρησκο κράτος, το οποίο οφείλει να απέχει από παρεμβάσεις στις θρησκευτικές ατομικές πεποιθήσεις των πολιτών του ή και να αδιαφορεί γι' αυτές, με την έννοια ότι οφείλει να τις σέβεται εξίσου όλες και να μην τις χρησιμοποιεί ούτε να τις επικαλείται ή να βασίζεται σε καμία από αυτές για να εισαγάγει διακρίσεις και άνισες μεταχειρίσεις. Το κράτος είναι εξ ορισμού «άθρησκο», δεν προσβέβει κανένα θρήσκευμα και οφείλει να μεταχειρίζεται όλους όσοι αποτελούν το λαό του ως πολίτες, δηλαδή ως φορείς ίσων δικαιωμάτων και ελευθεριών, αγνοώντας ή κάνοντας αφαίρεση από τις προσωπικές τους ιδιότητες και ιδιαιτερότητες ή από άλλους κοινωνικούς προσδιορισμούς και από τις προσωπικές τους πεποιθήσεις.

Κάθε στοιχείο «διάκρισης» των πολιτών που ενσωματώνεται στην αστυνομική ταυτότητα και που τον διαφοροποιεί με βάση συνειδησιακά, πολιτικά, εθνολογικά ή θρησκευτικά κριτήρια δεν μπορεί να αποτελέσει στοιχείο της ατομικής τους «πολιτικής» ταυτότητας, χωρίς να

παραβιάζεται η αρχή της ισότητας των δικαιωμάτων και των μη διακρίσεων.

Στο σημείο αυτό ελλοχεύει μια συνειδητή ή ασυνείδητη σύγχυση. Οι υποστηρικτές της προαιρετικής αναγραφής του θρήσκευματος στην αστυνομική ταυτότητα διατείνονται ότι το θρήσκευμα θα πρέπει να αναγράφεται στο δελτίο, διότι αποτελεί στοιχείο της ταυτότητας των Ελλήνων ή εν πάση περιπτώσει των ορθόδοξων πιστών. Εδώ συγχέεται η ταυτότητα ως έγγραφο αστυνομικό, προσδιοριστικό της ατομικότητας ενός πολίτη με την πολιτιστική ταυτότητα μιας κατηγορίας ατόμων ή μιας κοινωνικής ομάδας ή μειονότητας, η οποία μπορεί να αναφέρεται και να προσδιορίζεται κοινωνικά, πολιτικά, φιλοσοφικά, αθλητικά ή θρησκευτικά, όπως αυτή θέλει και επιθυμεί, χωρίς αυτό το στοιχείο να μπορεί να αποτελέσει ωστόσο στοιχείο υποχρεωτικό της ιδιότητάς του ως πολίτη.

Στοιχεία της προσωπικότητάς μας, και βέβαια, είναι η εθνική ή η θρησκευτική μας συνείδηση, όπως είναι και η τιμή, το επάγγελμά μας ή η οικογενειακή μας κατάσταση, οι σεξουαλικές προτιμήσεις και άλλα. Όλα αυτά όμως στοιχειοθετούν μεν στοιχεία της συλλογικής μας ταυτότητας ή και της ατομικής, αλλά συνιστούν, συνήθως, κοινωνικούς ή συνειδησιακούς προσδιορισμούς της προσωπικότητάς μας. Αποτελούν στοιχεία της κοινωνικής μας ένταξης σε ένα ευρύτερο ή μικρότερο κοινωνικό σύνολο, στο οποίο θέλουμε να ανήκουμε και επιλέγουμε να ανήκουμε ή βρεθήκαμε να ανήκουμε. Αυτό το «συνανήκειν» σε μια κοινότητα που συνιστά τη συλλογική μας ταυτότητα, αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της προσωπικότητάς μας ως «μελών του κοινωνικού συνόλου» και αξιώνουμε να το σέβονται και το κράτος και οι τρίτοι. Η έν-

νοια της προσωπικότητας δεν ταυτίζεται όμως με την ιδιότητα του πολίτη. Η προσωπικότητά μας είναι γεμάτη προσδιορισμούς. Η ιδιότητα του πολίτη έχει έναν και μοναδικό προσδιορισμό: συνδέεται με τον ίδιο νομικό δεσμό με το κράτος, την ιθαγένεια, και θεμελιώνει ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις.

Η συλλογική μας ταυτότητα δεν μπορεί να αποτελέσει στοιχείο προσδιοριστικό της ιδιότητας του πολίτη, που είναι ισότιμο μέλος μιας πολιτικής κοινωνίας ή ενός κράτους, χωρίς να αναιρεθεί η ίδια η έννοια του πολίτη, ούτε βέβαια να αποτελέσει στοιχείο της αστυνομικής μας ταυτότητας, χωρίς να καταργηθεί η «πολιτική» ισότητα των πολιτών και χωρίς να μπουν από την πίσω πόρτα ανεπίτρεπτες διακρίσεις που βασίζονται, π.χ., στο φύλο, στο χρώμα, στη γλώσσα, στη θρησκεία, στις πολιτικές ή άλλες πεποιθήσεις (άρθρο 14 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των δικαιωμάτων του ανθρώπου).

Την εποχή του πανοπτικού κράτους, του κράτους που τα πάνθ' ορά με τα σύγχρονα ηλεκτρονικά μέσα, την εποχή της πληροφορικής και της δυνατότητας καταχώρισης και επεξεργασίας προσωπικών πληροφοριών, η προαιρετική αναγραφή του θρησκειώματος στην ταυτότητα μπορεί να αποβεί μοιραία για πολλούς πολίτες, που αποτελούν μειονότητα, στα χέρια «νεοναζί» αρχόντων, φασιστοειδών αστυνομικών ή κυβερνητών με ολοκληρωτικές τάσεις.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος δεν νομιμοποιείται να παρεμβαίνει σε ζητήματα που αφορούν τις σχέσεις του κράτους με τους πολίτες του, ούτε βέβαια να υποδεικνύει στην Πολιτεία τι είδους νόμους πρέπει να ψηφίζει ή πώς να τους ψηφίζει. Αν επιθυμεί να γνωρίζει ποιοι και πόσοι είναι ορθόδοξοι χριστιανοί και θέλει να τους αναγνω-

ρίζει, ας καθιερώσει για τους πιστούς της την ορθόδοξη ταυτότητα. Κανένας νόμος και κανένα δημοψήφισμα, έστω και αν έχει εγκριθεί από το 90% του ελληνικού λαού, δεν μπορεί να ισχύσει, όταν παραβιάζονται θεμελιώδη, συνταγματικά κατοχυρωμένα, δικαιώματα των μειονοτήτων, όσο λίγοι και αν είναι αυτοί. Τα συνταγματικά δικαιώματα δεν κατοχυρώνονται για τις πλειοψηφίες. Η θέληση της πλειοψηφίας σταματά εκεί όπου αρχίζουν τα συνταγματικά δικαιώματα της μειοψηφίας. Ούτε είναι δυνατόν η προστασία τους να εξαρτάται από πολιτικούς συμβιβασμούς και ενδιάμεσες λύσεις. Δεν υπάρχει μέση λύση στο θέμα της αναγραφής του θρησκειώματος στις ταυτότητες: ή παραβιάζει θεμελιώδη δικαιώματα ή δεν τα παραβιάζει.

Για το λόγο αυτό θεωρώ αναγκαίο να τονίσω πόσο ορθές και τεκμηριωμένες ήταν οι προτάσεις του υπουργού Δικαιοσύνης. Συμμερίζομαι εξάλλου τις αποφάσεις της Αρχής προστασίας των προσωπικών δεδομένων για το θέμα.

Ο νόμος 1988/1991 που προβλέπει τα στοιχεία του δελτίου ταυτότητας έχει πλέον, τουλάχιστον, ως προς το στοιχείο του θρησκειώματος, καταστεί ανίσχυρος από τότε που τέθηκε σε ισχύ ο νόμος 2475/1997, για την προστασία του ατόμου από την επεξεργασία δεδομένων προσωπικού χαρακτήρα. Ο νόμος αυτός συγκεκριμενοποίησε νομοθετικά και ανέδειξε συνταγματικά ένα ατομικό δικαίωμα, το οποίο συνάγεται από το άρθρο 5, παρ. 1Σ και είναι το συνταγματικό δικαίωμα της αυτοδιάθεσης των προσωπικών πληροφοριών. Κατέστησε μάλιστα σαφές ότι τα ευαίσθητα προσωπικά δεδομένα, όπως η θρησκευτική συνείδηση του ατόμου, δεν μπορεί να γίνουν αντικείμενο καταχώρισης ούτε στα ηλεκτρονικά αρχεία των δημοσίων υπηρεσιών, όπως η αστυνομία.