



ΑΧΙΛΛΕΙΟΥ ΠΟΛΙΣ

Έξαμηνιαία περιοδική έκδοση
Γερᾶς Μητροπόλεως Λαρίσης καί Τυρνάβου



ΑΧΙΛΛΙΟΥ ΠΟΛΙΣ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΛΑΡΙΣΗΣ ΚΑΙ ΤΥΡΝΑΒΟΥ

ΤΕΥΧΟΣ 01 / ΜΑΪΟΣ 2019

ΑΧΙΛΛΙΟΥ ΠΟΛΙΣ

ΕΞΑΜΗΝΙΑΙΑ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΛΑΡΙΣΗΣ ΚΑΙ ΤΥΡΝΑΒΟΥ

ΤΕΥΧΟΣ 01 / ΜΑΪΟΣ 2019 / 10,00 €

ΚΑΤΑ ΝΟΜΟΝ ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ:

ὁ Μητροπολίτης Λαρίσης καί Τυρνάβου Ἱερώνυμος

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΚΔΟΣΕΩΣ:

Πρωτ. Θεμιστοκλῆς Α. Μουρτζανός

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

Σ. Μπαλατσούκας, Κ. Σπανός, Ν. Παπαθεοδώρου, Ἄ. Χρυσοβέργης

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ: Ἰωαννίνων 3, 413 34, Λάρισα

ΤΗΛΕΦΩΝΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ: 2410 61 76 85 καί 6945 152 571 / e-mail: info@imlarisis.gr

Τό περιοδικό ἀναρτᾶται ἠλεκτρονικά στὸν ἰστότοπο www.imlarisis.gr

Συνεργασίες γίνονται δεκτές σταλμένες σέ ἠλεκτρονική μορφή

Οἱ θέσεις καί ἀπόψεις τῶν συγγραφέων τῶν κειμένων εἶναι προσωπικές
καί δέν ἀπηχοῦν κατ' ἀνάγκη τίς θέσεις τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Λαρίσης

ΘΕΜΑ ΕΞΟΦΥΛΛΟΥ: Χρῆστος Παπανικολάου

ΣΧΕΔΙΑΣΜΟΣ ΕΞΟΦΥΛΛΟΥ: Γιάννης Πέτρου

ΟΡΘΟΓΡΑΦΙΚΗ ΔΙΟΡΘΩΣΗ: Βασίλης Μαλισιόβας

ΕΚΤΥΠΩΣΗ-ΒΙΒΛΙΟΔΕΣΙΑ: Λυχνία Α.Ε.

ISSN: 2654-0223

ΜΕΡΟΣ Δ΄

Ἐκκλησία καί Κοινωνία

* * *

Δρ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ν. ΜΑΚΡΙΔΗΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΕRFURT, ΓΕΡΜΑΝΙΑ

Η ΔΥΤΙΚΟΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΣΤΙΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ-ΚΡΑΤΟΥΣ: ΠΡΟΤΥΠΟ ΠΡΟΣ ΜΙΜΗΣΗ Ή ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΠΡΟΣ ΑΠΟΦΥΓΗ ΓΙΑ ΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΑΔΑ;

Είσαγωγή

Τό λίαν επίκαιρο θέμα τῶν σχέσεων ἐκκλησίας-κράτους στήν Ἑλλάδα καί τῶν ἐνδεχομένων ἀναγκαίων ἀλλαγῶν τους παρουσιάζει ἀναμφίβολα πολλές πτυχές καί συζητεῖται ποικιλόμορφα στίς μέρες μας, ἐνῶ παρατηροῦνται ταυτόχρονα σημαντικές ἀποκλίσεις ἀπόψεων καί ἀξιολογήσεων. Τό γεγονός αὐτό δέν πρέπει νά ἐκπλίσσει, διότι ἀφ' ἑνός μὲν πρόκειται γιά ὄντως περίπλοκο ζήτημα μέ μακρῷ ἱστορικό παρελθόν καί πολλές ἐπιπτώσεις σέ διάφορους τομεῖς, τόσο τῆς θρησκευτικῆς ὅσο καί τῆς πολιτικῆς ζωῆς τοῦ τόπου· ἀφ' ἑτέρου δέ, διότι προσεγγίζεται ἀπό διαφορετικές καί ἐνίοτε ἀντίθετες ὀπτικές γωνίες, οἱ ὁποῖες εἶναι ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀσύμβατες, τόσο στίς προϋποθέσεις ὅσο καί στίς ἐπιδιώξεις τους. Ἡ ἀναπόφευκτη δέ ἰδεολογικοποίηση τοῦ ὅλου θέματος ἔχει ὀδηγήσει ἐπιπλέον στήν πόλωση κατά τίς συζητήσεις ἢ ἀντιπαραθέσεις τῶν ἐμπλεκόμενων μερῶν, γεγονός πού ἥκιστα συμβάλλει σέ μιά πῶ οὐδέτερη προσέγγισή του. Ἡ τελευταία βεβαίως δέν εἶναι φυσικά ἀνέφικτη, ἀλλά δέν μπορεῖ νά γίνει αὐτόματα καί κατά τό δοκοῦν. Τήν κατάσταση αὐτή συνολικά ἔχουν δεῖξει καθαρά ὀρισμένες ἐξελίξεις στήν ἀρχή τοῦ 21ου αἰῶνα, ὅπως ἡ σύγκρουση μεταξύ ἐκκλησίας καί κράτους τό 2000 σχετικά μέ τήν ὑποχρεωτική ἢ μί ἀναγραφή τοῦ θρησκευήματος στά ἀστυνο-

μικά δελτία ταυτότητας¹, καθώς και έντελως πρόσφατα οί επιχειρηθείσες μεταρρυθμίσεις τής κυβέρνησης ΣΥΡΙΖΑ στίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους².

Αυτό πού χρειάζεται νά τονισθεῖ πάντως εὐθύς ἐξ ἀρχῆς εἶναι ὅτι ἡ εἰδική περίπτωση τῆς Ἑλλάδος στό θέμα αὐτό δέν ἀποτελεῖ παγκόσμια ἀποκλειστικότητα. Οἱ σχέσεις θρησκείας καί κράτους ἢ εὐρύτερα θρησκευτικῆς καί πολιτικῆς ἐξουσίας παρουσιάζουν πληθώρα ἐκφάνσεων καί ἰδιαίτεροτήτων, ἀπό τίς ὁποῖες δέν λείπουν φυσικά ἐντάσεις καί συγκρούσεις³. Δέν πρέπει νά λησμονεῖται πάντως ὅτι τό ὄλο θέμα ἔχει –ἱστορικά θεωρούμενο– ἰσχυρό χριστιανικό καί εὐρωπαϊκό ὑπόβαθρο. Μέ ἄλλα λόγια, πρόκειται γιά μιᾶ ἰδιαίτερη ἐξέλιξη στό θέμα αὐτό, ἡ ὁποία δέν παρατηρεῖται παντοῦ καί πάντοτε στήν παγκόσμια ἱστορία, δεδομένου ὅτι ὑπῆρχαν καί ὑπάρχουν κοινωνικοπολιτικά συστήματα (π.χ. παλαιότερες καί νεώτερες μορφές θεοκρατικῶν καθεστώτων), στά ὁποία δέν ὑπάρχει σαφῆς διαχωρισμός μεταξύ θρησκευτικῆς καί πολιτικῆς ἐξουσίας. Βεβαίως, στά πλαίσια τῆς προϊούσης παγκοσμιοποίησης παρατηρήθηκε ἡ ἐξαγωγή καί ἐπιβολή «εὐρωπαϊκῶν προϊόντων» σέ ἄλλα μέρη τοῦ κόσμου. Εἰδικά αὐτό συνέβη μέ τήν περίπτωση τοῦ «ἔθνους-κράτους» (nation-state), τό ὁποῖο ἦταν ἄγνωστο μέ τί μορφή αὐτή στόν μί εὐρωπαϊκό χῶρο, ἐνῶ σήμερα ἔχει ἀποκτήσει παγκόσμια διάσταση γενικά. Ἀλλά ἡ ἀποδοχή τῶν «προϊόντων» αὐτῶν δέν ἔγινε μηχανικά, ἄκριτα καί χωρίς διαφοροποιήσεις, δεδομένου ὅτι οἱ κοινωνίες πού δέχθηκαν τέτοιες ἐξωτερικές ἐπιδράσεις κατάφεραν νά ἐνσωματώσουν πολλά στοιχεία τῆς δικῆς τους παράδοσης στά νέα μορφώματα. Παρ' ὅλα αὐτά, οἱ διαδικασίες αὐτές συνήθως δέν ἐξελίχθηκαν ὁμαλά, ἀλλά σηματοδεύθηκαν ἀπό πολλές ἐντάσεις καί μακροχρόνιες συγκρούσεις στό πλαίσιο τῆς προσπάθειας ἐκδυτικισμοῦ ἢ γενικότερα ἐκσυγ-

¹ Βλ. σχετικά Vasilios N. Makrides, «Between Normality and Tension: Assessing Church-State Relations in Greece in the Light of the Identity (Cards) Crisis», στό: τοῦ ἴδιου (ἐπιμ.), *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Sudosteuropa. Vergleichende Perspektiven* (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 1), Frankfurt am Main 2005, σ. 137–178, ὅπου καί περαιτέρω βιβλιογραφία.

² Ἀπό τήν πρόσφατη βιβλιογραφία, βλ. Σωτήρης Μιτραλέξης, *Σχέσεις Ἐκκλησίας-Κράτους. Τί συμβαίνει στήν Εὐρώπη, τί συμβαίνει στήν Ἑλλάδα*, Ἀθήνα 2019. Βλ. ἐπίσης Vasilios N. Makrides, «L'orthodoxie grecque en transition? Le gouvernement Syriza et les relations entre l'Eglise et l'Etat», *Observatoire International du Religieux (OIR), Sciences Po. L'Enjeu mondial*, Bulletin No 21 (September 2018), URL: <http://www.sciencespo.fr/enjeumondial/en/odr/l-orthodoxie-grecque-en-transition-le-gouvernement-syriza-et-les-relations-entre-l-eglise-et-l-e>

³ Βλ. πλῆθος σχετικῶν στοιχείων στό Robert Wuthnow (ἐπιμ.), *The Encyclopedia of Politics and Religion*, τόμοι 1-2, London 1998.

χρονισμού τῶν κοινωνιῶν αὐτῶν⁴.

Παράλληλα, ἀντίστοιχες διαφοροποιήσεις πρέπει νά γίνον καί ἀναφορικά μέ τόν χριστιανικό δυτικοευρωπαϊκό χῶρο αὐτόν καθαντόν, ὁ ὁποῖος φυσικά δέν εἶναι ὁμοιόμορφος. Μέσα στόν εὐρύ αὐτόν χῶρο γενικά ὑπάρχουν πολλές παραδόσεις καί διαφορετικές ἀντιμετωπίσεις τοῦ θέματος τῶν σχέσεων ἐκκλησίας-κράτους ἢ θρησκείας καί πολιτικῆς. Παρ' ὅλες δέ τίς προσπάθειες γιά ἐξομάλυνση καί βελτίωση τῶν σχέσεών τους, παρατηροῦνται ἀκόμη καί σήμε-ρα καταστάσεις προβληματικές, καί δὴ ἀντιφατικές. Γιά παράδειγμα, ἡ κατά-σταση στή Γαλλία, ὅπου ἐπικρατεῖ ἡ περίφημη ἀρχή τοῦ λαϊκοῦ κράτους (*laïcité*), δέν εἶναι ἡ ἴδια μέ τί Γερμανία, ὅπου ἐπικρατεῖ ἕνας φιλικότερος διαχω-ρισμός ἐκκλησίας καί κράτους. Στήν Ἀγγλία, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, εἶναι μέν ἀναγνωρισμένη ἡ Ἀγγλικανική Ἐκκλησία ὡς ἐπίσημη θρησκεία τοῦ κράτους, ἀλλά ἡ μορφή αὐτή ἑνός ἀναγνωρισμένου κρατικοῦ Χριστιανισμοῦ συμβαίνει μέσα σ' ἕνα ἔντονα πολυπολιτισμικό περιβάλλον καί δέν συνεπάγεται διακρί-σεις ἀπέναντι στίς ἄλλες θρησκευτικές κοινότητες τῆς χώρας⁵. Ἡ δέ δυτικοευ-ρωπαϊκή αὐτή κατάσταση διαφέρει σημαντικά ἀπό τήν ἀντίστοιχη στίς ΗΠΑ, ὅπου ἐπίσημως μέν ὑφίσταται διαχωρισμός θρησκείας καί πολιτικῆς, στήν οὐσία ὁμως ὁ δημόσιος λόγος καί τό πολιτικό πρόγραμμα ὀρισμένων κυβερνή-σεων διαχέεται ἀπό θρησκευτικά σύμβολα καί ἀνάλογες σκοποθεσίες καί ἀξιολογήσεις· γιά παράδειγμα, κατά τήν περίοδο τοῦ προέδρου G. W. Bush (2000-2008) καί τοῦ πολέμου τῶν ΗΠΑ ἐνάντια στήν ἰσλαμική τρομοκρατία, ὁ ὁποῖος εἶχε λάβει ἀποκαλυπτικές καί μεσσιανικές διαστάσεις. Στίς ΗΠΑ ὑφίσταται ἐπίσης ἡ ἰδιότυπη μορφή τῆς ἀμερικανικῆς «civil religion», ἡ ὁποία θεωρεῖται ὅτι λειτουργεῖ συμπληρωματικά ὡς συνεκτικός κρῖκος στό ὅλο πολι-τικό σύστημα, πέρα ἀπό τίς ὑπάρχουσες ξεχωριστές ἐκκλησίες καί θρησκείες⁶.

Ἀνάλογες διαφορές ὑφίστανται καί μέσα στόν εὐρύτερο Ὁρθόδοξο χῶρο γενικά, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι φυσικά ἀπολύτως ὁμοιογενής στό θέμα τῶν σχέσεων ἐκκλησίας-κράτους. Ἦδη δέ ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Βυζαντίου παρατηροῦνται κατά ἐποχές διάφορες μορφές συσχέτισης ἐκκλησιαστικῆς καί πολιτικῆς ἐξου-

⁴ Βλ. Bruce Lincoln, «Conflict», στό: M. C. Taylor (ἐπιμ.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chi-
cago/London 1998, σ. 55-69.

⁵ Βλ. σχετικά Gerhard Robbers (ἐπιμ.), *State and Church in the European Union*, 2η ἔκδοση, Baden-
Baden 2005.

⁶ Βλ. Peter Berger, Grace Davie καί Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and
Variations*, London 2008.

σίας, παρά τις υπάρχουσες συνέχειες σέ συγκεκριμένες σχετικές δομές⁷. Στή δέ τσαρική Ρωσία οί σχέσεις αυτές έλαβαν έν πολλοίς διαφορετική τροπή και καθόρισαν άποφασιστικά τίν πορεία τής χώρας αὐτῆς μέχρι τήν Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση⁸. Ὁ δέ Μαρξισμός-Λεννισμός, πού έπακολούθησε, παρουσίασε και ὁ ἴδιος πολλά ιδιάζοντα «θρησκευτικά στοιχεία» στήν προσπάθειά του νά ὑποκαταστήσει τίς παραδοσιακές θρησκείες, οὕτως ὥστε θεωρήθηκε ὁ ἴδιος τελικά ὡς μιá μορφή ένδοκοσμικῆς ἢ ἄλλως «πολιτικῆς θρησκείας»⁹. Οί εξέλιξεις αυτές δέν παρατηρήθηκαν ὁμως στό νεοελληνικό κράτος, στό ὁποῖο κατά τούς δύο περίπου αἰῶνες τῆς μέχρι τοῦδε ὑπαρχῆς του επικράτησαν κατά καιρούς διάφορα μοντέλα σχέσεων ἐκκλησίας-κράτους δυτικοευρωπαϊκῆς προέλευσης, τά ὁποῖα ἀποτελοῦν ἀκόμη σήμερα ἀντικείμενα συζήτησης και διαφωνιῶν.

Ἐνα ἀπό τά βασικά σημεῖα γύρω ἀπό τό ὁποῖο περιστρέφεται ἡ ὄλη συζήτηση, ἀφορᾷ λοιπόν στή σύγκριση τῆς κατάστασης στή σύγχρονη Ἑλλάδα μ' αὐτήν στή Δυτική Εὐρώπη, ειδικότερα δέ τίς τελευταῖες δεκαετίες στά πλαίσια τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἐνωσης. Οἱ δυτικοευρωπαϊκές ἐξελίξεις ἀποτελοῦσαν και ἀποτελοῦν ἀκόμη σημεῖο ἀναφορᾶς γιά τόν ἑλλαδικό χῶρο, τόσο ἀπό θετική ὅσο και ἀπό ἀρνητική σκοπιά. Ἀκόμη και στό πρόσφατο ζήτημα τῆς μισθοδοσίας τοῦ κλήρου ἢ στό παλαιότερο θέμα σχετικά μέ τό μάθημα τῶν θρησκευτικῶν, ἡ σύγκριση μέ τή Δυτική Εὐρώπη ἀποτέλεσε τόν κανόνα. Ἀπό τή μιá πλευρά, ὑπάρχουν ἐκεῖνοι πού βλέπουν τήν κατάσταση στήν Ἑλλάδα οὐσιαστικά μέσα ἀπό τό πρίσμα τῶν ἐξελίξεων αὐτῶν, οἱ ὁποῖες τοιουτοτρόπως ἀποκτοῦν κανονιστικό χαρακτήρα και μεταβάλλονται στίς περισσότερες περιπτώσεις σέ πρότυπο πρὸς μίμηση. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὑπάρχουν ἐκεῖνοι πού πιστεύουν στήν ἰδιατερότητα τοῦ Ὁρθόδοξου ἑλληνικοῦ χώρου και ἀξιολογοῦν κριτικά ἕως ἀρνητικά τίς δυτικοευρωπαϊκές ἐξελίξεις γενικά, θεωρώντας ὅτι αυτές ἀποτελοῦν μᾶλλον παράδειγμα πρὸς ἀποφυγή. Οἱ βασικές αυτές τοποθετήσεις, πέραν τῶν ἐπὶ μέρους διαφοροποιήσεών τους, ἐνι-

⁷ Βλ. σχετικές πηγές και λεπτομέρειες στό ἔργο τοῦ Ernest Barker, *Social and Political Thought in Byzantium: From Justinian I to the Last Palaeologus*. Passages from Byzantine Writers and Documents translated with an Introduction and Notes, Oxford 1957.

⁸ Βλ. Konstantin Kostjuk, *Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland*, Paderborn 2005.

⁹ Βλ. σχετικά Vasilios N. Makrides, «Jenseits von herkömmlichen Religionsformen: Kulte um Personen, sakulare Systeme, politische Religionen», στό: M. Stausberg (έπιμ.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, σ. 269-281.

σχύονται και από πολλούς άλλους παράγοντες, όπως από διάφορες θεωρίες περί του αναγκαίου έκσυγχρονισμού της Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας ἢ από αντιδυτικές τάσεις αντίστοιχα. Παρότι δέ πολλές από τίς ἐπισημάνσεις καί προτάσεις τῶν ἀνωτέρω δύο πλευρῶν δέν εἶναι ἀναγκαστικά ἀβάσιμες ἢ ἐσφαλμένες, ἐν τούτοις καί οἱ δύο παραμένουν ἐν πολλοῖς δέσιμες σέ πολωτικά σχήματα (π.χ. ἡ ὑπανάπτυστη Ἀνατολή ἀπέναντι στήν προοδευτική Δύση ἢ ἡ υπερέχουσα Ἀνατολή ἀπέναντι στήν πεπτωκυῖα Δύση ἀντίστοιχα) καί τοιοῦτοτρόπως ἀδυνατοῦν νά ἀποφύγουν τίς ἀξιολογικές κρίσεις στίς ἐπιχειρούμενες συγκρίσεις. Ἡ ὁποιαδήποτε ὁμως σύγκριση στόν τομέα αὐτό θά πρέπει νά λάβει ὅπωςδήποτε ὑπ' ὄψιν τίς ἀναπόφευκτα διαφορετικές κοινωνικοπολιτικές καί θρησκευτικές καταστάσεις στήν Ὁρθόδοξη Ἀνατολή καί στή Λατινική Δύση, οἱ ὁποῖες μέ τό πέρασμα τοῦ χρόνου συνέβαλαν στή διαμόρφωση διαφορετικῶν συστημάτων σχέσεων ἐκκλησίας-κράτους καί οἱ ὁποῖες θά συζητηθοῦν συνοπτικά στό παρόν μελέτημα.

Χριστιανισμός καί πολιτική σέ Ἀνατολή καί Δύση

Ἀρχικῶς, ἡ οὐσιώδης αὐτή διαφοροποίηση ξεκίνησε ἀρκετά ἐνωρίς καί φαίνεται καθαρά πλέον κατά τήν περίοδο τῆς Ὑστερης Ἀρχαιότητας, ὅταν στήν Ἀνατολική (Βυζάντιο) καί στή Δυτική Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία ἐπικράτησαν τελικά διαφορετικά πρότυπα σχέσεων μεταξύ θρησκευτικῆς καί πολιτικῆς ἐξουσίας. Βεβαίως, ὁ Χριστιανισμός ὡς νέα θρησκεία εἶχε τή δυνατότητα διαφόρων ἐπιλογῶν στό παρόν θέμα¹⁰, ἰδίως μετά τήν ἐπίσημη στήριξή του ἀπό τόν Αὐτοκράτορα Κωνσταντῖνο Α΄ (306-337) καί τήν ἀνακήρυξή του σέ ἐπίσημη θρησκεία τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας ἀπό τόν Αὐτοκράτορα Θεοδόσιο Α΄ (379-395) τό 380, μετά τόν θάνατο τοῦ ὁποῖου ἐπῆλθε ὁ ὀριστικός πολιτικός χωρισμός μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσης. Αὐτό πάντως πού ἐπικράτησε περισσότερο στήν Ἀνατολή εἶχε νά κάνει βασικά μέ τόν ἰδιαίτερο σύνδεσμο ἐκκλησίας καί κράτους. Ἡ στενὴ αὐτή σχέση καθιέρωσε τελικά τό σύστημα τῆς συμφωνίας, συναλληλίας καί συνεργασίας μεταξύ τῶν δύο ἐξουσιῶν, τό ὅποιο θεμελιώθηκε νομικά, πολιτικά καί θρησκευτικά τήν περίοδο τοῦ Αὐτοκράτορα Ἰουστινιανοῦ Α΄ (527-565). Βεβαίως, δέν ἐπρόκειτο γιά κάποια ἀμετάβλητη ἀρχή στή μακροαίωνα βυζαντινὴ ἱστορία, ἀλλά γιά ἓνα μοντέλο πού

¹⁰ Βλ. τή συλλογὴ σχετικῶν πηγῶν (στό ἑλληνικό καί λατινικό πρωτότυπο καί σέ γερμανικὴ μετάφραση) στό ἔργο τοῦ Adolf Martin Ritter, «*Kirche und Staat*» im Denken des frühen Christentums. Texte und Kommentare zum Thema Religion und Politik in der Antike, Bern 2005.

λειτούργησε μέ διάφορες κατά καιρούς παραλλαγές και αναπροσαρμογές. Έπιπλέον, δέν ἐπρόκειτο γιά ἕνα σύστημα ἀπόλυτου καισαροπαπισμοῦ, ὅπως συχνά ὑποστηρίχθηκε, παρά τή γενική ἐξάρτηση τῆς ἐκκλησίας ἀπό τό κράτος καί τίς ἐπακόλουθες ἐπεμβάσεις του στή λειτουργία της. Στήν οὐσία ἐπρόκειτο γιά μιά πολυπλοκότερη ἀμοιβαία σχέση, στήν ὁποία ἡ ἐκκλησία εἶχε ἐνίοτε τή δυνατότητα, ἀλλά καί τή ἰσχύ νά προβάλλει σοβαρές ἀντιδράσεις καί ἀντιστάσεις σέ κρατικές ἐπιλογές. Ἡ μακρά περίοδος τῆς εἰκονομαχίας (726-843) καί οἱ ἀκαρπες αὐτοκρατορικές προσπάθειες ἐπανένωσης μέ τή Δύση τήν ἐποχή τοῦ ὕστερου Βυζαντίου ἀρκοῦν γιά νά δείξουν τή σθεναρή ἀντίδραση τῆς ἐκκλησίας σέ διάφορες κρατικές πρωτοβουλίες.

Έπιπλέον, ἡ συγκεκριμένη αὐτή σχέση εἶχε καί ἄλλες ἐπιπτώσεις. Ζώντας διαρκῶς στό πλευρό μιάς ἰσχυρῆς καί συγκεντρωτικῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας, ἡ ἐκκλησία στή Βυζαντινή Ἀνατολή καθόρισε ἀνάλογα τό πλαίσιο τῆς δικαιοδοσίας καί δράσης της. Συγκεκριμένα, δέν ἦταν ἀναγκασμένη νά ἀναλάβει κάποιον πολιτικό ρόλο, ἐκτός καί μόνο σέ περιπτώσεις ἔκτακτης ἀνάγκης κάλυψης ἑνός πολιτικοῦ κενοῦ. Ἐπίσης, δέν ἀναμίχθηκε στίς κοσμικές ὑποθέσεις, τουλάχιστον μέ τέτοιο τρόπο ὥστε νά ὑποκαταστήσει τόν ἀντίστοιχο ρόλο τῆς κρατικῆς ἐξουσίας. Ὑπῆρχε, μέ ἄλλα λόγια, σαφῆς διαχωρισμός δικαιοδοσιῶν καί ἀρμοδιοτήτων μεταξύ ἐκκλησίας καί κράτους, πέρα ἀπό τή στενή τους συσχέτιση καί συνεργασία. Στό προοίμιο τῆς γνωστῆς Νεαρᾶς 6 (Novella I) τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἀπό τό ἔτος 535, ἡ ἱερωσύνη (sacerdotium) καί ἡ βασιλεία (imperium) θεωρήθηκαν ὡς δῶρα τοῦ Θεοῦ στούς ἀνθρώπους μέ κοινή ἀρχή καί προορισμό, ἀλλά καί μέ διαφορετικά πεδία δράσης. Ἡ μέν πρώτη ἀναφερόταν στά Θεῖα, δηλαδή στόν τομέα τῆς θρησκείας γενικότερα, ἐνῶ ἡ δεύτερη φρόντιζε γιά ὅλα τα κοσμικά πράγματα. Ἡ ἀρμονική συνεργασία μεταξύ τους ἀποτελοῦσε προϋπόθεση γιά τήν εὐημερία τῆς κοινωνίας καί τήν ἐπακόλουθη εὐλογία τοῦ Θεοῦ¹¹. Στό νομικό αὐτό κείμενο τοῦ βίου αἰῶνα βρῖσκουμε στήν οὐσία μιά «χριστολογική» θεμελίωση τοῦ συγκεκριμένου μοντέλου σχέσεων ἐκκλησίας καί πολιτείας, ὅπως περίπου μέ τήν ἔνωση τῶν δύο φύσεων, τῆς θεϊκῆς καί τῆς ἀνθρωπίνης, σέ μιά ὑπόσταση στό πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, χωρίς ἀνάμιξη ἢ διαίρεση, σύμφωνα μέ τόν σχετικό ὄρο τῆς Συνόδου τῆς Χαλκηδόνας τοῦ 451. Ἕνας τέτοιος σύνδεσμος μεταξύ πολιτικῆς ἰδεολογίας καί θεολογικῶν ἀντιλήψεων (π.χ. ἀποκαλυπτικῶν-ἐσχατολογικῶν) ἦταν βεβαίως ἕνα εὐρύτερο φαινόμενο στό Βυζάντιο

¹¹ Βλ. Barker, *Social and Political Thought*, σ. 75-76 καί Ritter, «*Kirche und Staat*», σ. 246-249.

μέ πολλές και μακροχρόνιες έπιπτώσεις¹².

Ό παραπάνω διαχωρισμός άρμοδιοτήτων, από τίν άλλη πλευρά, δέν σήμαινε ότι ή έκκλησία έδειχνε πλήρη άδιαφορία για τά κοσμικά θέματα και ότι δέν έξέφερε καμία σχετική άποψη, θεωρώντας ότι αυτά έμπήπτουν άποκλειστικά στις άρμοδιότητες τής πολιτείας. Αντιθέτως, ή έκκλησία άναφέρθηκε πάντοτε σέ τέτοια θέματα, άσκησε κοινωνική κριτική και έν πολλοίς αντιπαρατέθηκε μέ τίν αυτοκρατορική έξουσία. Άλλά αυτό έγινε μέ τόν δικό της τρόπο και μέ τίς δικές της ιδιάζουσες προϋποθέσεις, χωρίς νά θυγούν οι προαναφερθείσες άρχές πού καθόριζαν τίς σχέσεις της μέ τίν πολιτεία. Τό άνωτέρω μοντέλο βεβαίως έξελίχθηκε στή συνέχεια στά πλαίσια τής Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Στο νομικό έργο μέ τόν τίτλο *Έπαναγωγή* του 9ου αιώνα, στό όποιο πιθανότατα είχε συμβάλει σημαντικά και ό Πατριάρχης Φώτιος (858-867, 877-886), ύπάρχει συγκεκριμένη άναφορά στήν ισότητα του Αυτοκράτορα και του Πατριάρχη, οι όποιοι θά έπρεπε νά συνεργάζονται για τίν έπίτευξη κοινών στόχων σύμφωνα μέ τό θέλημα του Θεού και τίς ειδικότερες άρμοδιότητές τους¹³. Στο ύπόβαθρο του σκεπτικού αυτού λειτουργούσε προφανώς ή πρόθεση νά άποφεύγονται πολιτειακές έπεμβάσεις στήν έκκλησία, όπως τίν έποχή τής Εικονομαχίας. Τό μοντέλο τής συμφωνίας παρέμεινε βασικά σέ ισχύ καθ' όλη τή βυζαντινή περίοδο, όπως φαίνεται άλλωστε από τίν πολύ χαρακτηριστική έπιστολή του Πατριάρχη Άντωνίου Δ' (1389-1390, 1391-1397) προς τόν Μέγα Πρίγκηπα τής Μοσκοβίας, Βασίλειο Α' (1389-1425), γύρω στά 1395, όπου τονίζονταν ή άδιασάλευτη και άπαραίτητη ένότητα μεταξύ αυτοκρατορίας και έκκλησίας, καθώς και ή ιδέα τής μοναδικής ρωμαϊκής/βυζαντινής οικουμενικότητας στή βάση αυτής τής δυαδικότητας, τίν όποία δέν μπορούσε νά αναλάβει ή νά ύποκαταστήσει κάποιος άλλος λαός (π.χ. οι ήδη έκχριστιανισθέντες Ρώσοι)¹⁴.

Έξαμετικά σημαντικό είναι όμως ότι ή παράδοση αυτή στενής συσχέτισης έκκλησίας και πολιτείας άσκησε ισχυρές επιδράσεις στήν Όρθόδοξη Άνατολή και μετά τό τέλος του Βυζαντίου, είναι δέ όρατή σήμερα μέ διάφορες μορφές στις πλειοψηφικά Όρθόδοξες χώρες τής Άνατολικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Βεβαίως, δέν μπορεί νά ισχυριστεί κανείς ότι σήμερα έπιβιώνει

¹² Βλ. αναλυτικά Gerhard Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motifgeschichtliche Untersuchung*, München 1972.

¹³ Βλ. Barker, *Social and Political Thought*, σ. 89-96 και Ritter, «*Kirche und Staat*», σ. 258-267.

¹⁴ Βλ. Barker, *Social and Political Thought*, σ. 194-196.

ἀκριβῶς ἡ Βυζαντινὴ συμφωνία, πράγμα ἀδύνατο καὶ οὐτοπικό¹⁵, παρότι ὑπῆρξαν Ὁρθόδοξοι πολιτικοί (π.χ. ο Dmitrij Medvedev στὴ Ρωσία) στὶς μέρες μας, οἱ ὁποῖοι κάποιες φορές ἀναφέρθηκαν ἀνοικτὰ στὴν ἀνάγκη διαμόρφωσης μιᾶς νέας τέτοιας «συμφωνίας» μεταξύ ἐκκλησίας καὶ κράτους. Ἀλλὰ ὁ παρατηρούμενος στενὸς σύνδεσμος ἐκκλησίας καὶ κράτους¹⁶ σὲ Ὁρθόδοξες χώρες, ἢ ἀποφυγὴ ἑνὸς ἀπόλυτου χωρισμοῦ τους, ἢ ἐν πολλοῖς προνομιακὴ μεταχείριση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἢ, τέλος, οἱ διάφορες Ὁρθόδοξες προτιμήσεις γιὰ τὸ πολίτευμα τῆς μοναρχίας μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν –βεβαίως ὄχι νομοτελειακὰ καὶ ἀπόλυτα– ὡς «ἐπιβιώσεις» τῆς μακρᾶς αὐτῆς βυζαντινῆς παράδοσης.

Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ θέμα τοῦ καθορισμοῦ τῶν ἀρμοδιοτήτων ἐκκλησίας καὶ πολιτείας στὴν Ὁρθόδοξη Ἀνατολή, οἱ ὁποῖες παρέμειναν, ἐκτός ἐξαιρέσεων, διακριτές. Στὸ Βυζάντιο ὑπῆρξαν βεβαίως Πατριάρχες, οἱ ὁποῖοι ἀνέλαβαν πολιτικές εὐθύνες σὲ καταστάσεις ἀνάγκης, ὅπως ὁ Σέργιος Α΄ (610-638) ἢ ὁ Νικόλαος Μυστικός (901-907, 912-925). Ἀλλὰ ἐδῶ δὲν ἐπρόκειτο γιὰ συστηματικὲς προσπάθειες ἀνάληψης πολιτικοῦ ρόλου ἀπὸ ἐκκλησιαστικούς ἡγέτες. Ἡ παράδοση αὐτὴ ἐπεβίωσε πάλι –πάντοτε, μὲ τίς ἀναπόφευκτες καὶ ἀναγκαῖες ἀναπροσαρμογές– μέχρι σήμερα. Τὸ γεγονός ὅτι ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία γενικὰ δὲν ἀναμιγνύεται στὴν πολιτικὴ μὲ τὴ μορφή κάποιου πολιτικοῦ σχηματισμοῦ ἢ κόμματος καὶ τὸ ὅτι ἀπαγορεύεται σὲ Ὁρθόδοξους ἱερωμένους νὰ συμμετέχουν ὡς ὑποψήφιοι σὲ πολιτικὲς ἐκλογικὲς διαδικασίες ἀποδεικνύει τοῦ λόγου τὸ ἀληθές. Βεβαίως, τέτοιες σκέψεις καὶ ὁράματα ἔχουν διατυπωθεῖ κατὰ καιροὺς, ἀλλὰ συνήθως δὲν πραγματοποιήθηκαν¹⁷. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι δὲν ὑπάρχει ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ πολιτικὰ δρώμενα ἢ ὅτι ἡ ἐκκλησία ἀποφεύγει παντελῶς νὰ ἐκφράζεται γι' αὐτὰ. Εἶναι δὲ χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴν Ἑλλάδα δὲν ὑπῆρξε ποτὲ κάποια μορφή χριστιανοδημοκρατίας δεξιᾶς πολιτικῆς κατεύθυνσης, ὅπως στὴ Δυτικὴ Εὐρώπῃ¹⁸, παρότι ὑπῆρξαν

¹⁵ Βλ. Cyril Hovorun, «Is the Byzantine “Symphony” Possible in Our Days?», *Journal of Church and State* 59 (2016) 280-296.

¹⁶ Vasilios N. Makrides, «Sind politische Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für die Orthodoxen Kirchen absolut notwendig?», *Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen* 13/1 (2012) 53-79, ἐδῶ σ. 56.

¹⁷ Βλ. ἐνδεικτικὰ τὴν πληροφοριακὴ μελέτη τοῦ Θεοδόση Ἀθ. Τσιζώνη, *Ἐκκλησία πολιτευομένη. Ὁ πολιτικὸς λόγος καὶ ρόλος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1913-1941)*, Θεσσαλονίκη 2010.

¹⁸ Γιὰ τὸ ἐργὸ αὐτὸ θέμα, βλ. Winfried Becker καὶ Rudolf Morsey (ἐπιμ.), *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln/Wien 1988. David Hanley (ἐπιμ.), *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, London/New York 1994. Stathis

κάποια σχετικά σχέδια από τον νομικό και διανοούμενο Άλέξανδρο Τσιριντάνη (1903-1977) μετά το τέλος του Έμφυλιού πολέμου στις αρχές του 1950, αλλά και στή συνέχεια¹⁹. Επίσης, δεν είναι τυχαίο ότι ένα σχετικό κόμμα, όπως αυτό του Νικολάου Ψαρουδάκη (1917-2006), ή «Χριστιανική Δημοκρατία», παρέμεινε στην ουσία περιθωριακό και δεν μπόρεσε να έλκύσει τους Έλληνες ψηφοφόρους, και δι' εκείνους που ένδεχομένως θά ίκανοποιούνταν από ένα χριστιανοδημοκρατικό κόμμα – πιθανότατα έξ αιτίας του ειδικότερου χριστιανοσοσιαλιστικού προσανατολισμού του. Η όποια δέ ανάληψη πολιτικής έξουσίας από κάποιο έκκλησιαστικό πρόσωπο (π.χ. ή περίοδος τής αντιβασιλείας και πρωθυπουργίας του Αρχιεπισκόπου Δαμασκηνού μεταξύ των έτων 1944 και 1946 μετά την άπελευθέρωση από τους Γερμανούς έξ αιτίας τής έγκατάλειψης τής χώρας από τον Βασιλέα Γεώργιο Β²⁰) ήταν πάντοτε έξαιρση από τον κανόνα, και δι' σέ έκτακτες περιπτώσεις, ένω ποτέ δεν θεωρήθηκε ως μιά μόνιμη και διαρκής κατάσταση. Για τον λόγο αυτό άσκήθηκε σημαντική κριτική από Όρθόδοξη σκοπιά στον Αρχιεπίσκοπο Κύπρου Μακάριο Γ' (1913-1977), ό όποιος από τό 1959 μέχρι τον θάνατό του τό 1977 διετέλεσε παράλληλα και πρώτος πρόεδρος τής Κυπριακής Δημοκρατίας. Ό ρόλος του βεβαίως τίν περίοδο αυτή θεωρήθηκε έθναρχικός και ζωτικής σημασίας για τίν επιβίωση του Κυπριακού Έλληνισμού. Άλλά, από τίν άλλη πλευρά, ή επί μακρόν ανάληψη τέτοιων πολιτικών καθηκόντων από έναν έκκλησιαστικό ήγέτη θεωρήθηκε ότι άπάδει στην παραδοσιακή πρακτική του Όρθόδοξου χώρου²¹.

Κάτι παρόμοιο παρατηρούμε και στό θέμα τής θεωρητικής αντιμετώπισης κοινωνικών και πολιτειακών προβλημάτων από τίν έκκλησία. Δεν είναι τυχαίο ότι στην Όρθόδοξη Άνατολή δεν είχαμε ποτέ τίν επίσημη και συστηματική διατύπωση μιάς κοινωνικής και πολιτειακής διδασκαλίας από τίν έκκλησία, όπως αυτό συνέβη σέ μεγάλο βαθμό στή Δυτική Εύρώπη (κυρίως στά πλαίσια του Ρωμαιοκαθολικισμού)²². Επίσης, οι συζητήσεις και προτάσεις περι «πολι-

N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca/London 1996. Roberto Papini, *The Christian Democrat International*, Lanham 1997.

¹⁹ Βλ. Vasilios N. Makrides, «Orthodoxy in the Service of Anticommunism: The Religious Organization Zoë during the Greek Civil War», στό: Ph. Carabott και Th. D. Sfikas (έπιμ.), *The Greek Civil War: Essays on a Conflict of Exceptionalism and Silences*, Aldershot 2004, σ. 159-174.

²⁰ Βλ. αναλυτικά Γιώργος Ν. Καραγιάννης, *Η Έκκλησία από τίν Κατοχή στον Έμφύλιο*, Άθήνα 2001, σ. 47-76.

²¹ Βλ. πρόσφατα Demetris Assos, Makarios: *The Revolutionary Priest of Cyprus*, London/New York 2018.

²² Βλ. σχετικά Vasilios N. Makrides, «Why does the Orthodox Church Lack Systematic Social Tea-

τικῆς θεολογίας», οἱ ὁποῖες ἔχουν παῖξει σημαντικότερο ρόλο στή Δυτική θεολογική σκέψη μέχρι σήμερα²³, ὑπάρχουν ἀκόμη σέ ὑποτυπώδη μορφή στήν Ὁρθόδοξη Ἀνατολή²⁴. Μόνο πολύ πρόσφατα, τό 2000, ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας προέβη στήν επίσημη διατύπωση μιᾶς ἀνεπτυγμένης κοινωνικῆς διδασκαλίας²⁵, γεγονός ὅμως πού δέν ἔχει προΐστορία στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία γενικά. Ὁ λόγος γιά τήν ἔλλειψη αὐτή δέν σχετίζεται μέ κάποια ἐνδεχόμενη ἀδιαφορία τῆς ἐκκλησίας γιά τά θέματα αὐτά. Πέρα ἀπό τίς ἐκάστοτε ἱστορικές ἐξελίξεις στήν Ἀνατολή, τό ὅλο θέμα σχετίζεται σέ μεγάλο βαθμό μέ τόν προαναφερθέντα καθορισμό τῶν σχέσεων ἐκκλησίας καί πολιτείας. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ διατύπωση μιᾶς ὀλοκληρωμένης κοινωνικῆς καί πολιτειακῆς διδασκαλίας θεωρεῖται ὅτι ἐμπίπτει πρωτίστως στίς κρατικές ἀρμοδιότητες καί ὄχι στίς καθαρά ἐκκλησιαστικές. Ἄλλωστε, ἡ ἐκκλησία ἔχει ἐξ ὀρισμοῦ ὑπερβατικό προσανατολισμό, καί ἡ κύρια προτεραιότητά της δέν εἶναι ἡ βελτίωση τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν, ἀλλά ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς καί ἡ μετά θάνατον αἰώνια ζωή – χωρίς αὐτό βεβαίως νά συνεπάγεται τήν πλήρη ἀδιαφορία της γιά τό κοινωνικό γίνεσθαι. Ἐπομένως, τά ἐνδοκοσμικά θέματα ἐπαφίονται κυρίως στήν πολιτεία, ἡ ὁποία ὀφείλει νά τά φροντίζει, δεδομένου ὅτι ἀδυνατεῖ νά ἀσχοληθεῖ μέ τά ὑπερβατικά.

Τί συνέβη ὅμως τήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας, ὅταν γιά περισσότερο ἀπό τέσσερις αἰῶνες τό Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως εἶχε ἀναλάβει ἕναν εὐρύτερο κοινωνικοπολιτικό ρόλο γιά τούς Ὁρθοδόξους ὑπηκόους τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας; Δέν ἄφησε κανένα κατάλοιπο ἡ μακραίωνη αὐτή, καί δῆ διαφορετική, παράδοση στόν Ὁρθόδοξο χῶρο; Ἡ ἀπάντηση στό τελευταῖο ἐρώτημα εἶναι θετική. Ὑπάρχουν ὄντως πολλοί Ὁρθόδοξοι πού ὀραματίζονται ἀκόμη καί σήμερα ἕναν παρόμοιο εὐρύτερο ρόλο τῆς ἐκκλησίας, ὅπως ἐπί

ching?», *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23 (2013) 281-312.

²³ Βλ. ἐνδευκτικά Jurgen Manemann, *Carl Schmitt und die politische Theologie. Politischer Anti-Monothelismus*, Münster 2002. Peter Scott καί William T. Cavanaugh (ἐπιμ.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden, MA 2004. Armin Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zurich 2006.

²⁴ Βλ. ἀναλυτικά Vasilios N. Makrides, «Political Theology in Orthodox Christian Contexts: Specificities and Particularities in Comparison with Western Latin Christianity», στό: K. Stoeckl, I. Gabriel καί A. Papanikolaou (ἐπιμ.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, London/New York 2017, σ. 25-54.

²⁵ Βλ. «Οἱ ἀρχές τοῦ κοινωνικοῦ δόγματος τῆς Ρωσικῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας», URL: <https://mospat.ru/gr/documents/social-concepts/> Βλ. σχετικά Josef Thesing καί Rudolf Uertz (ἐπιμ.), *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001.

Τουρκοκρατίας. Άλλα κάτι τέτοιο δέν εἶναι δυνατό ἢ ἐφαρμόσιμο σήμερα, καί μάλιστα στά πλαίσια τῶν σύγχρονων κρατῶν καί κοινωνιῶν, οἱ ὁποῖες εἶναι δομικά καί λειτουργικά πολύ διαφοροποιημένες. Συνοπτικά, ἡ περίοδος τῆς Τουρκοκρατίας ἦταν σαφῶς διαφορετική ἀπό τή βυζαντινή στά θέματα αὐτά. Ἀλλά βασικά θεωρεῖται ὡς μιά ἐκ τῶν πραγματίων ἀναγκαῖα καί ἀναπόφευκτη κατάσταση τότε, ἡ ὁποία ὁμως δέν ἔθεσε ὑπό ἀμφισβήτηση ὀρισμένες θεμελιώδεις ἀρχές στίς σχέσεις ἐκκλησίας, πολιτικῆς καί κοινωνίας. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὁ εὐρύτερος αὐτός ρόλος τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας παρατηρεῖται ἀκόμη σήμερα καθαρά στά πλαίσια τῆς ἑλληνικῆς διασπορᾶς σέ πολλά μέρη τοῦ κόσμου (π.χ. Ἀμερική, Αὐστραλία, Δυτική Εὐρώπη) ὑπό τήν αἰγίδα τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, ἕνας ρόλος πού σέ καμία περίπτωση δέν εἶναι ὑπό στενή ἔννοια ἀποκλειστικά θρησκευτικός. Ἀλλά καί ἐδῶ πάλι ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιά εἰδική περίπτωση, στήν ὁποία δέν ἐπιχειρεῖται νά γίνει κάποια μόνιμη καί διαρκῆ ὑποκατάσταση τῆς πολιτείας, ἡ ὁποία μέ τίς ἀρχές τῆς (π.χ. πρεσβείες, προξενεῖα καί ἄλλα κέντρα) παραμένει ἐπίσης παρούσα καί δραστήρια γιά τούς Ὁρθοδόξους Ἕλληνες μετανάστες.

Ἄς ρίξουμε ὁμως καί μιά ματιά στή Δυτική Εὐρώπη, ὅπου παρατηροῦνται ἱστορικά σαφῶς διαφορετικά φαινόμενα καί ἀντίστοιχες ἐπιλογές. Ἀρχικά στό θέμα τῶν σχέσεων ἐκκλησίας καί πολιτείας, ἐκεῖ ἐπικράτησε ἐξ αἰτίας ἄλλων κοινωνικοπολιτικῶν ἐξελίξεων τό πρότυπο τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς ἐκκλησίας ἀπό τήν πολιτεία καί τῆς ἐπακόλουθης ἔντασης μεταξύ τους²⁶. Ἦδη ἀπό πολύ ἔνωρίς οἱ Πάπες τῆς Ρώμης ἔδειχναν τάσεις ἀπεξάρτησης ἀπό τήν πολιτική ἐξουσία καί κατοχύρωσης τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς ἐκκλησίας, παράλληλα μέ τή διαμόρφωση τῆς θεωρίας τους γιά τό Παπικό πρωτεῖο. Ὁ ὀριστικός διαχωρισμός μεταξύ Ἀνατολικῆς καί Δυτικῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας τό 395, οἱ διαδοχικές εἰσβολές καί κατακτήσεις τῶν γερμανικῶν φύλων κυρίως στή Δυτική Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία καί ἡ ἐπακόλουθη κατάλυση τῆς τελευταίας τό 476 ἀποτελέσαν δραματικές ἐξελίξεις, οἱ ὁποῖες δέν ἄφησαν ἀνεπιπρέαστες τίς σχέσεις ἐκκλησίας καί πολιτείας. Ἄλλωστε, ἦδη μετὰ τήν ἀρχική κατάληψη καί δῆωση τῆς Ρώμης ἀπό τόν Ἀλάριχο τό 410 εἶχαν παρουσιαστεῖ σὺν τοῖς ἄλλοις πολλά θεολογικά προβλήματα, τά ὁποῖα εἶχαν ὀδηγήσει τόν Αὐγουστῖνο στή σύνταξη τοῦ βασικοῦ του ἔργου *De civitate Dei*. Στό ἔργο

²⁶ Βλ. σχετικά Joseph Listl, «Staat und Kirche in der lateinisch geprägten westkirchlichen Tradition des Christentums», στό: P. Koslowski καί W. F. Fjodorow (ἐπιμ.), *Religionspolitik zwischen Casarapismus und Atheismus*, München 1999, σ. 151-173, ἰδίως σ. 152-161.

αυτό, τό οποίο αποτελεί τόν αντίποδα τοῦ βυζαντινοῦ μοντέλου συμφωνίας μεταξύ ἐκκλησίας καί πολιτείας, ἀναλύονται ἡ διάσταση καί ἡ ἀντίθεση μεταξύ τοῦ βασιλείου τοῦ Θεοῦ καί τοῦ πολιτικοῦ βασιλείου τοῦ παρόντος κόσμου, τά ὁποῖα θά βρίσκονται σέ συνεχῆ ἔνταση μεταξύ τους μέχρις ὅτου νά ὑπερβληθεῖ ἐσχατολογικά ἡ ἀντιπαλότητα αὐτή²⁷. Ἡ θεωρία αὐτή ἄσκησε καταλυτικές ἐπιδράσεις στή Δύση, ἰδίως μετά τό 476, ὅποτε καί ἔπαυσε νά ὑπάρχει ἡ ρωμαϊκή κρατική ἐξουσία στή Δύση. Ἡ ἐναπομείνασα θρησκευτική ἐξουσία στό πρόσωπο τῶν Παπῶν τῆς Ρώμης, οἱ ὁποῖοι ἀπολάμβαναν καί τό προνόμιο τοῦ πρωτείου τιμῆς στόν τότε χριστιανικό κόσμο, ἐπεχείρησε νά καλύψει τό πολιτικό κενό μέ τόν τρόπο της, ὁ ὁποῖος ἦταν φυσικά διαφορετικός ἀπ' αὐτόν τῆς Ἀνατολικῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας.

Χαρακτηριστική ἦταν ἐδῶ ἡ συμβολή τοῦ Πάπα Γελασίου Α΄ (492-496), ὁ ὁποῖος στήν ἀντιπαράθεσή του μέ τό Βυζάντιο, διατύπωσε τί γνωστή του θεωρία περὶ τῶν «δύο ἐξουσιῶν», τῆς ἐκκλησιαστικῆς (*auctoritas sacrata pontificum*) καί τῆς πολιτικῆς (*regalis potestas*). Καί οἱ δύο ἔχουν μέν κοινή θεϊκή καταγωγή, ἀλλά παραμένουν σέ διάσταση μεταξύ τους, οὐσιαστικά δέ μέχρι τό τέλος τοῦ κόσμου καί τί Δευτέρα Παρουσία τοῦ Κυρίου. Σημαντικό εἶναι ἐπίσης ὅτι ὁ Πάπας Γελάσιος οὐσιαστικά τοποθέτησε τήν ἐκκλησία ὑπεράνω της πολιτείας, δεδομένου ἡ ἐκκλησία εἶχε ἐπιπλέον τήν εὐθύνη γιά τόν αὐτοκράτορα ἀπέναντί τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ²⁸. Ἐδῶ πρόκειται γιά ἕνα διαφορετικό μοντέλο διάρθρωσης τῶν σχέσεων ἐκκλησίας καί πολιτείας, τό ὁποῖο ἄσκησε τεράστιες ἐπιδράσεις στή Δύση τόν Μεσαίωνα, ἰδίως δέ μέ τί συναφῆ θεωρία περὶ τῶν «δύο ξιφῶν», τοῦ πνευματικοῦ καί τοῦ κοσμικοῦ. Ἡ τελευταία ἐξελίχθηκε στή συνέχεια ἀπό τούς Πάπες στά πλαίσια τῶν ἀντιπαράθεσέων τους μέ τούς πολιτικούς ἡγέτες τῆς Δύσης καί τῆς προσπάθειάς τους νά τούς ἐπιβληθοῦν (π.χ. μέ τί ἄποψη ὅτι καί τά «δύο ξίφη» εἶχαν δοθεῖ ἀρχικά ἀπό τόν Ἰησοῦ Χριστό στους Πάπες, οἱ ὁποῖοι στή συνέχεια κατά τήν κρίση τους μπορούσαν νά παραχωρήσουν τό κοσμικό ξίφος στους πολιτικούς ἡγέτες). Ἀντίστοιχα, ἀναπτύχθηκαν στόν Μεσαίωνα καί ἄλλες πολιτειακές θεωρήσεις πρὸς ὑποστήριξη τῶν ἀξιώσεων τῶν πολιτικῶν ἡγετῶν τῆς Δύσης ἀπέναντι στόν Παπικό θεσμό, ὅπως αὐτή γιά τά «δύο σώματα» τοῦ βασιλέα, τοῦ φυσικοῦ καί τοῦ ὑπερφυσικοῦ – το τελευταῖο δέν σταματᾶ νά ὑφίσταται ποτέ καί τοιουτοτρόπως θεμελιώνει διαχρονικά τα σχετικά πολιτειακά δικαιώματα ἀπέ-

²⁷ Βλ. τί σχετική ἐπιλογή κεμένων στό Ritter, «*Kirche und Staat*», σ. 164-243.

²⁸ Βλ. σχετικά Ritter, «*Kirche und Staat*», σ. 244-247.

ναντι στην εκκλησία²⁹.

Οί συγκεκριμένες αυτές συνθήκες οδήγησαν αργότερα στην όλο και μεγαλύτερη διάσταση μεταξύ Ανατολής και Δύσης. Τό 731 ο Πάπας Γρηγόριος Γ' (731-741) ήταν ο τελευταίος που έλαβε την έγκριση του Βυζαντινού Αυτοκράτορα για την εκλογή του, στή συνέχεια δέ παρατηρούμε την ίδρυση του Παπικού κράτους τό 754 και γενικότερα τί διεκδίκηση πολιτικής εξουσίας από τους ίδιους τούς Πάπες, οί όποιοι μέ τόν τρόπο αυτό έπεδίωξαν παράλληλα νά διατηρήσουν τήν ανεξαρτησία τους από κάθε πολιτική εξουσία. Σέ άλλες περιπτώσεις δέ, έπεζήτησαν τί συμμαχία μέ διαφόρους πολιτικούς ήγέτες στή Δύση (π.χ. τόν Καρλομάγνο, 768-814), πάντοτε όμως σέ αντιπαράθεση μέ τό Βυζάντιο, προσπαθώντας νά καταστήσουν συνεχώς φανερή τήν ύπεροχή τής θρησκευτικής απέναντι στην πολιτική εξουσία και νά διατηρούν τά δικαιώματά τους. Οί επιδιώξεις αυτές οδήγησαν στίς μακροχρόνιες ξριδες μεταξύ τών δύο εξουσιών κατά τόν Μεσαίωνα και φυσικά στην επιθυμία τών πολιτικών ήγετών τής Δύσης νά επιβάλουν τί θέληση και τήν ισχύ τούς πάνω στή Ρώμη. Βεβαίως, αυτό δέν κατέση πάντοτε δυνατό, άν αναλογισθεί κανείς τά γνωστά έπεισόδια, όπως τί σύγκρουση μεταξύ του Πάπα Γρηγορίου Ζ' (1073-1085) και του Γερμανού Αυτοκράτορα Heinrich IV (1056-1106), ή όποία κατέληξε στό ταπεινωτικό για τόν αυτοκράτορα έπεισόδιο τής Canossa τό 1077 και στην επιβεβαίωση τής ύπεροχής τής θρησκευτικής εξουσίας. Έπρόκειτο, άλλωστε, για μιá ιδιαίτερα πολύπλοκη κατάσταση, κυρίως έξ αιτίας τής ύπαρξης πολλών, τόσο μικρών όσο και μεγαλύτερων, πολιτικών δυνάμεων και τής έλλειψης κάποιας συγκεντρωτικής αυτοκρατορικής εξουσίας στή Δύση, όπως αυτή ύφίστατο διαρκώς στό Βυζάντιο³⁰.

Η έξάρτηση αυτή τής πολιτείας και γενικότερα τής κοινωνίας από τόν Παπικό θεσμό στή Δύση κατά τόν Μεσαίωνα εξηγεί επίσης τήν εμφάνιση τώσων πολλών τάσεων αποδέσμευσης από τήν έπρροή του από τήν αρχή τών Νέων Χρόνων και μετέπειτα. Χαρακτηριστική είναι επίσης ή επιτυχία τής διάδοσης του Προτεσταντισμού σέ πολλές περιοχές τής Βόρειας Ευρώπης, και δή μέ πολιτική ύποστήριξη, επειδή άκριβώς ή Μεταρρύθμιση δέν κατανοήθηκε απλώς και μόνο ως θρησκευτική άλλαγή, αλλά επίσης ως δυνατότητα αποδέ-

²⁹ Βλ. τό κλασικό σχετικό έργο του Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. With a new introduction by C. Leyser and a preface by W. C. Jordan, Princeton, NJ 2016.

³⁰ Για τό θέμα αυτό, βλ. τό πληροφοριακό σχετικό κεφάλαιο στό έργο τών Arnold Bühler et al., *Das Mittelalter*, Stuttgart 2004, σ. 224-246.

σμευσης από τή Ρώμη σέ πολιτικό καί κοινωνικό επίπεδο. Ὁ Προτεσταντισμός ἀνέπτυξε παράλληλα τή δική του θεωρία γιά τή σχέση πολιτικῆς καί θρησκευτικῆς ἐξουσίας, κυρίως μέ βάση τίς ἀπόψεις τοῦ Λουθήρου γιά τίς σχέσεις τοῦ βασιλείου τοῦ Θεοῦ μέ τό βασίλειο τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία ἔλαβε διάφορες μορφές στή μετέπειτα προτεσταντική θεολογία (π.χ. τοῦ Dietrich Bonhoeffer), στίς ὁποῖες ὑπῆρχε ἐπίσης ἔντονο τό στοιχεῖο τῆς διάκρισης – ὄχι ὁμως τοῦ ἀπολύτου χωρισμοῦ – τῶν δύο ἐξουσιῶν³¹. Γενικά, ἡ νεώτερη δυτικοευρωπαϊκή ἱστορία χαρακτηρίζεται ἀπό τέτοιες τάσεις ἀποδέσμευσης ἀπό τή Ρωμαιοκαθολική ἐξουσία, οἱ ὁποῖες ἔγιναν γνωστές, μεταξύ ἄλλων, μέ τήν ὀνομασία τῆς ἐκκοσμικεύσεως (secularization) καί οἱ ὁποῖες ἔλαβαν πολλές φορές ἔντονα πολεμικές τάσεις, ἰδίως δέ σέ συνδυασμό μέ τά ρεύματα τοῦ ἀποχριστιανισμοῦ κατά τόν 19ο αἰώνα³². Τά δέ σύγχρονα συστήματα χωρισμοῦ μεταξύ ἐκκλησίας καί κράτους σέ διάφορα κράτη τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης³³ καί οἱ πολιτικοφιλοσοφικές θεωρίες γιά τή θρησκευτική οὐδετερότητα τοῦ κράτους ἀποτελοῦν συνέπειες τῆς μακροαίωσης αὐτῆς ἐξέλιξης καί δέν μποροῦν νά κατανοηθοῦν χωρίς αὐτήν. Τό ἴδιο ἰσχύει ἐπίσης καί γιά τή σύγχρονη ὑπαρξη ἑνός ἰδιότυπου κρατικοῦ μορφώματος, ὅπως αὐτοῦ τοῦ Βατικανοῦ, τό ὁποῖο πάλι δέν μπορεῖ νά κατανοηθεῖ χωρίς ἀναφορά στή μακρά αὐτή παράδοση τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης.

Ἄς μί λησμονεῖται, τέλος, ὅτι οἱ Νέοι Χρόνοι χαρακτηρίσθηκαν ἀπό τήν ἄνοδο καί ἐπικράτηση ἑνός κοσμικοῦ ἔθνους-κράτους, τό ὁποῖο ἀνέπτυξε καί ἐπέβαλε τή δική του ἀντίληψη περὶ ἐξουσίας, ἄσκησης βίας καί κυριαρχικῶν δικαιωμάτων πάνω σε ὅσες ἐκκλησίες καί θρησκείες, οἱ ὁποῖες θά βρισκόνταν στά ὅρια τῆς ἐπικράτειάς του. Ἄλλωστε, οἱ πολιτικοὶ ἡγέτες ἦταν ἐκεῖνοι πού ἐπέβαλαν τελικά τήν εἰρήνη ἀνάμεσα στίς ἀντιμαχόμενες θρησκευτικές ὁμάδες Ρωμαιοκαθολικῶν καί Προτεσταντῶν τήν περίοδο τῶν «θρησκευτικῶν πολέμων». Αὐτοὶ τελείωσαν μέ τή συνθήκη τῆς Βεστφαλίας τό 1648, ἡ ὁποία θεωρεῖται ὅτι καθόρισε ἀποφασιστικά τίς σύγχρονες σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους.

³¹ Βλ. ἐνδεικτικά Jochen Rogge et al. (ἐπιμ.), *Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi*, Βerlin 1980. Jürgen Kampmann καί Hans Otte (ἐπιμ.), *Angewandtes Luthertum? Die Zwei-Reiche-Lehre als theologische Konstruktion in politischen Kontexten des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 2017.

³² Βλ. σχετικά Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, Basingstoke 2000. Hugh McLeod καί Werner Ustorf (ἐπιμ.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge 2004.

³³ Πλούσιο πηγαῖο ὕλικό γιά τό θέμα αὐτό προσφέρει ὁ Zaccaria Giacometti, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, Zürich 1926, ἀνατύπωση Aalen 1961.

Ὁ σκοπός τοῦ σύγχρονου κοσμικοῦ κράτους δέν ἦταν πλέον ἡ εὕρεση καί κατοχύρωση τῆς ἀπόλυτης θρησκευτικῆς ἀλήθειας, ἀλλά ἡ ἐπικράτηση τῆς εἰρήνης καί ἀλληλοκατανόησης μεταξύ των θρησκειῶν, καθὼς καί τῆς εὐνομίας στά ὄρια τῆς πολιτικῆς του δικαιοδοσίας. Παράλληλα, τό σύγχρονο κράτος θεωρήθηκε ὅτι κατεῖχε τὴν ἀπόλυτη ἰσχύ καί διατήρησε γιά τόν ἑαυτό του τό δικαίωμα τῆς ἀπόφασης γιά ὅλα τα θέματα, χωρὶς νά ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ θρησκευτικές συγκαταθέσεις ἢ ἄλλες συμμαχίες. Ἡ μακροχρόνια ἐξέλιξη καί ἐφαρμογή τῶν ἀντιλήψεων αὐτῶν συνοδεύθηκαν ἀπὸ ἐντάσεις καί συγκρούσεις μέ τίς ἐκκλήσεις τῆς Δύσης σέ διάφορες μορφές, ἐν τούτοις εἶναι αὐτές ποῦ ἐπικράτησαν τελικά καί στὴν οὐσία ἐπηρεάζουν σήμερα τὴν πολιτικὴ τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἐνώσεως καί τῶν θεσμῶν της ἀπέναντι στίς θρησκείες γενικά. Περιττό δέ νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ Ὀρθόδοξος χώρος γενικά δέν προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀνωτέρω μακρὰ παράδοση, ἀσχέτως τοῦ ἂν δέχθηκε τίς διαμορφωτικές της ἐπιδράσεις σέ μεγάλο βαθμὸ κατὰ τοὺς Νέους Χρόνους.

Χριστιανισμός καί νεωτερικότητα σέ Ἀνατολή καί Δύση

Σέ συνδυασμὸ μέ τὰ ἀνωτέρω, μιὰ ἐπιπλέον πολὺ σημαντικὴ διαφορά μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσης ἀφορᾷ στὸν τρόπο μέ τὸν ὁποῖο αὐτές ἦλθαν σέ ἐπαφὴ καί ἀντιμετώπισαν τὴ Νεωτερικότητα (modernity), ἡ ὁποία οὐσιαστικά καθόρισε ὅλες τίς μετέπειτα ἐξελίξεις σέ εὐρωπαϊκὸ ἀλλὰ καί σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο μέχρι τίς μέρες μας. Βεβαίως, σήμερα ἔχουν διατυπωθεῖ διάφορες ἄλλες θεωρίες, ὅπως αὐτὴ γιά τίς «πολλαπλές Νεωτερικότητες» (multiple modernities), ἡ ὁποία δίνει ἔμφαση στίς κατὰ τόπους ἰδιότυπες ἀνελίξεις τῆς Νεωτερικότητας, οἱ ὁποῖες δέν ἀποτελοῦν πιστὰ καί τυφλὰ ἀντίγραφα τῆς ἀρχικῆς δυτικοευρωπαϊκῆς³⁴. Ἐν τούτοις, γίνεται δεκτὸ ὅτι ἱστορικά ὁ βασικός κορμὸς τῆς Νεωτερικότητας προῆλθε ἀρχικά ἀπὸ τὴ Δυτικὴ Εὐρώπη καί ὅτι μέ τὴ μορφή αὐτὴ ἄσκησε τεράστιες ἐπιδράσεις σέ παγκόσμιο ἐπίπεδο. Ἀναφορικά δέ μέ τὸν Δυτικὸ Χριστιανισμό, χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι ἡ ἀνοδος καί ἡ διάδοση τοῦ Προτεσταντισμοῦ συνδέθηκαν στενά μέ τὴν ἀνάδυση τῆς Νεωτερικότητας, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ αὐτὸ σηματοδότησε τὴν ἀρχὴ τῆς ἔντονης ἀντιπαλοτήτάς της μέ τὸν Ρωμαιοκαθολικισμό. Γεγονὸς πάντως εἶναι ὅτι ἡ Δυτικὴ Εὐρώπη ἔζησε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῶν Νέων Χρόνων καί στή συνέχεια δραματικές ἐσωτερικὲς ἀλλαγές, οἱ ὁποῖες στό πέρασμα τοῦ χρόνου ἄσκησαν

³⁴ Γιά τό θέμα αὐτό, βλ. Shmuel Eisenstadt, «Multiple Modernities», *Daedalus* 129 (2000) 1-30.

καταλυτικές επιδράσεις πάνω στην όλη δομή και συγκρότησή της, συμπεριλαμβανομένου και του θρησκευτικού τομέα. Η επικράτηση της Μεταρρύθμισης, ή αποδυνάμωση της Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας, ο μεγαλύτερος έλεγχος των εκκλησιών/όμολογιών από την πολιτική ηγεσία, ή διάδοση των ιδεών της θρησκευτικής ανοχής μετά την εποχή του Διαφωτισμού, ή Γαλλική Έπανάσταση, ή έκκοσμίκευση, ή φιλελευθερισμός, ή αύξηση του θρησκευτικού πλουραλισμού, καθώς και τά φαινόμενα του άγνωστισμού και της μαζικής άθειας αποτελούν μερικές από τις ριζοσπαστικές αυτές εξελίξεις. Επρόκειτο για μιά μακρά περίοδο ιδιαίτερων προκλίσεων και δυσκολιών για τον Δυτικό Χριστιανισμό. Πάντως, μέσα από τις επώδυνες αυτές και αρκετά ζημιογόνες μακροχρόνιες διαδικασίες αυτός κατάφερε τελικά να επωφεληθεί, βγάζοντας χρήσιμα συμπεράσματα και αναπροσαρμόζοντας τις μελλοντικές στρατηγικές του³⁵. Αυτό πέτυχε πρώτα ο Προτεσταντισμός στις βασικές του εκφάνσεις, ο οποίος λόγω της δομικής του ευελιξίας και του πλουραλισμού στις τάξεις του έδειξε νωρίτερα σημάδια τέτοιας προσαρμοστικότητας και αποδέχθηκε τις νεώτερες εξελίξεις σε μεγάλο βαθμό ως αναπόφευκτες και μί αναστρέψιμες. Παράλληλα, ενσωμάτωσε στη θεολογική του σκέψη με δημιουργικό τρόπο τις εξελίξεις αυτές και προχώρησε σε ρηξικέλευθες αλλαγές σε σημείο ώστε πολλές από τις σύγχρονες θεολογικές κατακτήσεις (π.χ. ή ιστορικοκριτική μέθοδος στην έρευνα της Βίβλου) να αποτελούν ουσιαστικά δικές του συμβολές.

Ο Ρωμαιοκαθολικισμός, από την άλλη πλευρά, καθυστέρησε πολύ να κατανοήσει και να αποδεχθεί τη Νεωτερικότητα, ενώ για μεγάλο χρονικό διάστημα ήταν ο κύριος αντίπαλός της. Η στάση του αυτή είναι απολύτως κατανοητή, δεδομένου ότι οι Νέοι Χρόνοι επέφεραν αλλαγές που έθιγαν άμεσα τα κεκτημένα της Ρωμαιοκαθολικής Έκκλησίας. Η σύγκρουση αυτή κορυφώθηκε τον 19ο αιώνα. Στην Ισπανία ο διπλωμάτης, πολιτικός και διανοούμενος Juan Donoso Cortés (1809-1853) είχε υπεραμυνθεί του Ρωμαιοκαθολικισμού ως του πλέον ολοκληρωμένου πολιτισμικού συστήματος σε αντιπαράθεση με τον Φιλελευθερισμό και τον Σοσιαλισμό – συντηρητικές ιδέες, οι οποίες άσκησαν μεγάλη επίδραση στη συνέχεια σε αντίστοιχους κύκλους³⁶. Η Α΄ Βατικάνειος Σύνοδος (1869-1870) επιτέθηκε επίσης ανοικτά κατά της Νεωτερικότητας και έλαβε μέτρα εναντίον της (π.χ. τό Παπικό αλάθητο *ex cathedra* ως προσπα-

³⁵ Βλ. όρισμένα ενδιαφέροντα άρθρα στον συλλογικό τόμο των Θάνου Λίποβατς, Νίκου Δεμερτζή και Βασιλικής Γεωργιάδου (έπιμ.), *Θρησκείες και πολιτική στη νεωτερικότητα*, Αθήνα 2002.

³⁶ Πρβλ. ένδεικτικά την περίπτωση του Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Berlin 2012.

θεια ενίσχυσης τῆς κεντρικῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας). Χαρακτηριστικές εἶναι ἐν προκειμένῳ καί οἱ διάφορες Παπικές ἐγκύκλιοι κατά τῶν διαφόρων νεωτερικῶν ἐξελίξεων καί θεωρουμένων «λαθῶν». Οἱ ἀντιδράσεις αὐτές συνέβησαν, παρὰ τό γεγονός ὅτι ὑπῆρχαν στίς τάξεις τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ὀρισμένοι θεολόγοι καί ἱερωμένοι, οἱ ὁποῖοι εἶχαν ζητήσει ἐπανειλημμένα – ἄν καί ἀνεπιτυχῶς καί ἐνίοτε μέ ἀρνητικές γι' αὐτούς ἐπιπτώσεις – τό ἄνοιγμά της πρὸς τίς ἐξελίξεις τῆς Νεωτερικότητας. Παρότι δέ ἦδη στό πρῶτο μισό τοῦ 20οῦ αἰῶνα εἶχε παρατηρηθεῖ μιά μορφή «πολιτισμικοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ» (Kulturkatholizismus), ἡ ὁποία ἀποδείχθηκε ἄρκετά ἔλκυστική γιά ὀρισμένους, ἡ ριζική στροφή ἔγινε ἄρκετά ἀργότερα καί ἀποτέλεσε τήν ἀφορμή γιά μιά νέα πορεία τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας³⁷. Αὐτό ἔγινε βασικά μετά τή Β' Βατικάνειο Σύνοδο (1962-1965), ἡ ὁποία στήν οὐσία διαμόρφωσε τόν σύγχρονο Ρωμαιοκαθολικισμό. Ἐπρόκειτο γιά μιά σοβαρή ἀνανεωτική πορεία, γνωστή μέ τόν ὄρο «aggiornamento», ἰδίως στό πρόβλημα τῆς ἀντιμετώπισης τῆς Νεωτερικότητας, τῶν σχέσεων ἐκκλησίας-κράτους, τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καί τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας³⁸. Ἀποτέλεσμα τούτων ἦταν ἡ συνειδητοποίηση ὅτι ἡ Νεωτερικότητα ἀπαιτεῖ μιά νέα στρατηγική γιά τή διάδοση τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας σέ καταστάσεις αὐξημένου ἀνταγωνισμοῦ καί ὑπαρξης πολλῶν δυνατοτήτων ἐπιλογῆς γιά τούς πολίτες, πολλοί ἀπό τούς ὁποίους ἐνδεχομένως θά ἔχουν ἐνδεχομένως διαφορετική γνώμη ἀπ' αὐτήν τῆς ἐκκλησίας.

Οἱ ἀλλαγές αὐτές ἐπηρέασαν, μεταξύ ἄλλων, καί τίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους στή Δυτική Εὐρώπη, οἱ ὁποῖες δέν θεωροῦνται πλέον ἀνταγωνιστικά, ὅπως στό παρελθόν, ἀλλά περισσότερο δημιουργικά. Σκοπός δέν εἶναι πλέον ὁ περιορισμός τῆς θρησκευτικῆς ἐξουσίας ἢ ἡ ἀπεξάρτηση τῆς πολιτείας ἀπ' αὐτήν, ἀλλά ἡ μελλοντική γόνιμη συνεργασία μεταξύ τῶν δύο. Εἶναι χαρακτηριστικό δέ ὅτι σήμερα πολλά δυτικοευρωπαϊκά κράτη δέν βλέπουν πλέον τίς χριστιανικές ἐκκλησίες ὡς ἀντιπάλους ἢ ἐχθρούς, ἀλλά προσπαθοῦν νά τίς ἐνεργοποιήσουν γιά τίν ἀπό κοινῶ ἀντιμετώπιση πολλῶν προκλήσεων (π.χ. μιᾶς «κοινωνίας πολιτῶν»), γεγονός πού συμβαίνει ἄλλωστε καί στά πλαίσια τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἐνωσης. Ἡ ἴδρυση τῆς τελευταίας εἶχε βεβαίως σαφεῖς θρησκευτικές καταβολές³⁹, ἐνῶ ὁ παράγοντας «θρησκεία» παίζει σημαντικό ρόλο

³⁷ Βλ. ἐκτενῶς Darrell Jodock, *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Cambridge 2000.

³⁸ Βλ. σχετικά Listl, «Staat und Kirche», σ. 165-173. Oliver J. Wiertz (ἐπιμ.), *Katholische Kirche und Moderne*, Münster 2015.

³⁹ Βλ. ἀναλυτικά Lucian N. Leustean, *The Ecumenical Movement & the Making of the European*

σέ διάφορα επίπεδα στην όλη πολιτική της μέχρι σήμερα⁴⁰. Άλλωστε, καί ό ίδιος ό θρυλούμενος απόλυτος κοσμικός χαρακτήρας του σύγχρονου κράτους έχει τεθεί υπό άμφισβήτηση μέ σκοπό τίν υπέρβαση διαφόρων πολώσεων και λαθών του παρελθόντος⁴¹. Αυτό φαίνεται από τό διαδεδομένο σήμερα αφήγημα σχετικά μέ μία μετακοσμική (postsecular) Ευρώπη, ή όποία θά μπορεί νά περικλείει δημιουργικά τούς πάντες στίς τάξεις της και δέν θά άποκλείει όρισμένες ομάδες (π.χ. τούς Μουσουλμάνους) – βεβαίως, πάντοτε, μέ τίν προϋπόθεση ότι αυτοί θά άποδέχονται τίς γενικές άρχές πού τίν διέπουν⁴². Τίς άλλαγές αυτές έχουν συνειδητοποιήσει έν πολλοίς και οι ίδιες οι έκκλησίες στή Δυτική Ευρώπη, γι' αυτό πλέον διεκδικούν αύξημένη δημόσια παρουσία, χωρίς όμως νά θέτουν υπό άμφισβήτηση τό νομικό καθεστώς τών σχέσεων τους μέ τό κράτος, ιδίως δέ τό σύστημα του χωρισμού πού επικρατεί μέ διάφορες μορφές, και χωρίς νά επιδιώκουν ένα καθεστώς συναπόφασης μέ τίν κρατική έξουσία. Η τελευταία δέ, από τίν πλευρά της, βλέπει θετικά τίς έξελίξεις αυτές και δέν θεωρεί ότι κινδυνεύει πλέον από τίς έκκλησίες αυτές. Χαρακτηριστικό είναι έν προκειμένο ότι ό Πάπας Βενέδικτος 16ος (2005-2013) είχε κληθεί νά όμιλήσει στό Γερμανικό Κοινοβούλιο στίς 22 Σεπτεμβρίου 2011. Έπέλεξε δέ ως θέμα τής όμιλίας του τά θεμέλια του σύγχρονου φιλελεύθερου κράτους δικαίου και τό ρόλο του φυσικού δικαίου και τής θρησκείας στή διαδικασία αυτή, χωρίς όμως νά άμφισβητήσει τίς άρχές πού διέπουν τίς σχέσεις έκκλησίας-κράτους στή Γερμανία σήμερα, γεγονός πού σχολιάστηκε ιδιαίτερα θετικά⁴³. Πάλι στή Γερμανία, είχε πρόσφατα εκλεγεί ως Πρόεδρος τής Δημοκρατίας ένας Προτεστάντης πάστορας και θεολόγος, ό Joachim Gauck, κατά τίν περίοδο 2012-2017, μέ καταγωγή από τίν πρώην Άνατολική Γερμανία και μέ ευρεία κοινωνική, άντιστασιακή και δημοκρατική δράση⁴⁴. Αυτό δείχνει επί-

Community, Oxford 2014.

⁴⁰ Βλ. έκτενώς Brent F. Nelsen και James L. Guth, *Religion and the Struggle for European Union: Confessional Culture and the Limits of Integration*, Washington, DC 2015.

⁴¹ Βλ. σχετικά Peter Beyer, «Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodelling the Secular/Religious Distinction», *Sociology of Religion* 73 (2012) 109–129.

⁴² Βλ. σχετικά Jurgen Habermas, «Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy* 14 (2006) 1–25. Του ίδιου, «Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society», *New Perspectives Quarterly* 25 (2008) 17–29.

⁴³ Βλ. σχετικά Georg Essen (έπιμ.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg im Breisgau 2012.

⁴⁴ Βλ. σχετικά Norbert Robers, *Joachim Gauck. Vom Pastor zum Präsidenten. Die Biografie*, Leipzig 2012.

σης χαρακτηριστικά σε ποιο βαθμό έχει προχωρήσει ή βαθειά συσχέτιση και αλληλοπεριχώρηση μεταξύ Προτεσταντισμού και Νεωτερικότητας, ενώ σε κάποια άλλη συνάφεια ή τελευταία περίπτωση θά σήμαινε τήν επαναφορά στο προσκίνιο μιᾶς προβληματικῆς θεοκρατίας.

Τά ἀνωτέρω δέν σημαίνουν φυσικά ὅτι ἔχουν ἐκκλείψει παντελῶς τά προβλήματα στίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους στή Δυτική Εὐρώπη. Ἀπλῶς, οἱ ἐκκλησίες ἐκεῖ ἔμαθαν νά ἐπιβιώνουν σε καταστάσεις ἀνοικτοῦ ἀνταγωνισμοῦ, ἀμφισβήτησης καί πολεμικῆς ἐναντίον τους καί νά μὴν βασίζονται σε ἀναμφισβήτητα κεκτημένα ἢ παραδοσιακά προνόμια, τά ὅποια τούς χορηγοῦσε ἀνεκαθεν τό κράτος. Βεβαίως, οἱ ἐπιπτώσεις ἀπό τήν παραπάνω συνάντηση τῶν Δυτικῶν ἐκκλησιῶν μέ τή νεωτερικότητα δέν κρίθηκαν πάντοτε θετικά, ἀφοῦ ὑπῆρξαν ἰσχυρές ἀντιδράσεις ἀκόμη καί μέσα στίς ἴδιες τίς ἐκκλησίες. Ὡς μνημονευθοῦν ἐδῶ ἀρχικά τα προβλήματα στή Βόρεια Εὐρώπη, ὅπου οἱ Προτεσταντικές ἐκκλησίες ταυτίστηκαν συχνά μέ τό γενικότερο ἀστικό περίγυρο καί τήν ἀντίστοιχη κουλτούρα, πράγμα πού μπορεῖ νά διακρίνει κανεῖς τόσο στή σκέψη τοῦ Δανοῦ φιλοσόφου καί θρησκευτικοῦ στοχαστῆ Soren Kierkegaard (1813-1855)⁴⁵ ὅσο καί σε κινηματογραφικά ἔργα τοῦ Ingmar Bergmann (1918-2007)⁴⁶. Τό γεγονός αὐτό ὀδήγησε συχνά τίς ἐκεῖ ἐκκλησίες στήν ἀπώλεια τῆς ἰδιαιτερότητάς τους καί σε αὐξημένες τάσεις ἐκκοσμίκευσης. Ἐπίσης, ἀξιωματιμόνευτο εἶναι τό φαινόμενο τοῦ «θεμελιωτισμοῦ» (fundamentalism), τό ὅποιο ἀναπτύχθηκε ἀρχικά στίς τάξεις τοῦ Ἀμερικανικοῦ Προτεσταντισμοῦ στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνα, καί δὴ ὡς ἀντίδραση στίς φιλελεύθερες Προτεσταντικές τάσεις τῆς ἐποχῆς, ἰδίως στίς προερχόμενες ἀπό τή Δυτική Εὐρώπη. Ἀνάλογα φαινόμενα παρουσιάσθηκαν καί στή Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία, ἰδίως μετά τίς ἀλλαγές τῆς Β' Βατικάνειας Συνόδου καί τή διαφοροτική ἀντιμετώπιση τῆς Νεωτερικότητας. Οἱ περιπτώσεις αὐτές δείχνουν ὅτι οἱ ἐκκλησίες αὐτές συνεχίζουν νά ἔχουν τά δικά τους προβλήματα, παρά τίς γόνιμες ἐπαφές τους μέ τή Νεωτερικότητα. Πάντως, ποσοτικά θεωρούμενες οἱ ἀνωτέρω ἀντιδραστικές τάσεις στόν Δυτικό Χριστιανισμό ἀποτελοῦν μειοψηφία καί δέν μποροῦν νά θεωρηθοῦν ὅτι ἐκφράζουν τίς κύριες κατευθύνσεις τοῦ σήμερα. Ὡς μὴ λησμονεῖται, τέλος, τό γεγονός ὅτι σήμερα ζοῦμε στήν ἐποχή τῆς Μετα-

⁴⁵ Βλ. σχετικά Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup (ἐπιμ.), *Kierkegaard and the Church in Denmark*, Copenhagen 1984.

⁴⁶ Βλ. σχετικά Hanjo Sauer καί Monika Leisch-Kiesl, *Religion und Ästhetik bei Ingmar Bergman und Luis Buñuel. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Medium Film*, Frankfurt am Main 2005.

νεωτερικότητας (postmodernity), ή όποια έθεσε υπό άμφισβήτηση πολλές από τις αυτόνοπτες βεβαίότητες τής Νεωτερικότητας, ιδίως αυτές άναφορικά με τό μέλλον τής θρησκείας και τίν κοινωνική της έπιρροή. Βεβαίως, ή μετανεωτερική έποχή άποτελεί και πάλι πρόκληση για τις θρησκείες, αλλά σε άλλο έπίπεδο και βαθμό (π.χ. έξ αίτίας του γενικότερου σχετικισμού της, ιδίως άπέναντι σε αξιώσεις άπόλυτης αλήθειας)⁴⁷. Χαρακτηριστικό είναι, πάντως, ότι οί Δυτικές έκκλησίες έχουν καταφέρει νά προσαρμοσθούν άρκετά και στή νέα αυτήν κατάσταση και νά άρθρώσουν άκολούθως τόν ιδιαίζοντα λόγο τους.

Μιά ματιά στόν Όρθόδοξο Άνατολικό και ειδικότερα στόν έλλαδικό χώρο άρκει για νά δείξει ότι έδω ύπάρχει μία άρκούντως διαφορετική κατάσταση. Η Όρθόδοξη Έκκλησία ζει γενικά άκόμη σε μία προνεωτερική έποχή, άντιλαμβάνεται δέ τόν κόσμο και ένεργεί έν πολλοίς με βάση άντίστοιχες κατηγορίες σκέψης. Η συγκεκριμένη Νεωτερικότητα ήταν, άλλωστε, προίόν της Δυτικής Εύρώπης και άντιστοιχοϋσε πρωτίστως στις δικές της έμπειρίες και αυτόνομες έξελίξεις. Οί Νεοέλληνες και ή Όρθόδοξη Έκκλησία ήλθαν μέν άπό τόν 18ο αιώνα και μετά σε άμεση σχέση με τί Δυτική Εύρώπη και τις νεωτερικές της έξελίξεις στά πλαίσια τών φιλοδυτικών τάσεων τής έποχής, γεγονός πού σηματοδότησε σημαντικές ιδεολογικές ζυμώσεις και κοινωνικές άλλαγές. Άλλά για τίν Όρθόδοξη Έκκλησία ή έπαφή αυτή δέν ήταν οϋσιαστική και δημιουργική, άφ' ενός έξ αίτίας τής θρησκευτικής της άντιπαλότητας με τί Δύση, άφ' έτέρου δέ έξ αίτίας τής άδυναμίας της νά κατανοήσει τις νεωτερικές διαδικασίες και άλλαγές⁴⁸. Η Νεωτερικότητα έπέδρασε λοιπόν στήν Όρθόδοξη Άνατολή κυρίως ως έξωγενές φαινόμενο, τό όποιο έν τέλει δημιούργησε ένα άσαφές και ιδιότυπο μείγμα μεταξύ Άνατολής και Δύσης. Αυτό φαίνεται, για παράδειγμα, στό θέμα τής έκκοσμίκευσης, ή όποια έλαβε διαφορετική μορφή στόν Όρθόδοξο κόσμο άπ' ότι στή Δυτική Εύρώπη⁴⁹. Όπως δέ συνέβη και με άλλα πολιτισμικά σύνολα σε παγκόσμια κλίμακα πού βρέθηκαν κάτω άπό τί διαμορφωτική επίδραση τής δυτικοευρωπαϊκής Νεωτερικότητας, ή έξέλιξη

⁴⁷ Βλ. αναλυτικά Paul Heelas (έπιμ.), *Religion, Modernity, and Postmodernity*, Oxford 1998.

⁴⁸ Βλ. σχετικά Vasilios N. Makrides, «Orthodoxes Christentum und Moderne – Inkompatibilität oder langfristige Anpassung?», *Una Sancta* 66 (2011) 15–30. Του ίδιου, «Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment», *Religion, State & Society* 40 (2012) 248–285.

⁴⁹ Βλ. ένδεικτικά Vasilios N. Makrides, «Östliches orthodoxes Christentum und Sakularität. Ein Vergleich mit dem lateinischen Christentum», *Transit. Europäische Revue* 47 (2015) 59–75.

αυτή ήταν απολύτως κατανοητή και φυσιολογική, και τούτο διότι δεν θα ανέμενε κανείς από την Ὁρθόδοξη Ἀνατολή να εξομοιωθεί πλήρως με τή Δύση. Στο σημείο αυτό ἐντοπίζονται και τὰ προβλήματα πού σχετίζονται με τόν θρυλούμενο ἐκσυγχρονισμό τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας, ἕνα θέμα πού δεν ἔπαυε να συζητεῖται ποικιλόμορφα ἀπό τήν ἴδρυση τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους μέχρι τίς μέρες μας. Ἄν κατανοήσει κανείς τόν ἐκσυγχρονισμό (modernization) ὡς συνώνυμο με τόν ἐκδυτικισμό (Westernization), τότε προσκρούει κανείς σέ ἀνυπερβλήτα ἐμπόδια κατανόησης τῆς ιδιότυπης ἐξέλιξης καί διαμόρφωσης τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας καί κουλτούρας. Τοῦτο σημαίνει ἐπίσης ὅτι δεν θά πρέπει νά ἀπαιτεῖ κανείς σήμερα ἀπό τήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία νά προσαρμωθεῖ στή Νεωτερικότητα, ἔχοντας ὡς γνώμονα τὰ δυτικοευρωπαϊκά δεδομένα καί κάνοντας ἀκριβῶς τὰ ἴδια βήματα πού ἔκαναν ἤδη στό παρελθόν οἱ ἐκεῖ χριστιανικές ἐκκλησίες, τὰ ὅποια αὐτή ἐξ αἰτίας τῆς δικῆς της ἰδιάζουσας παράδοσης καί ἱστορίας ἔχει δυσκολίες νά κατανοήσει καί νά ἀποδεχθεῖ. Ἄς ἀναφερθεῖ ἐδῶ ἐν παραόδῳ ὅτι ἡ ταύτιση μεταξύ ἐκσυγχρονισμοῦ καί ἐκδυτικισμοῦ ἀποτελοῦσε παλαιότερη ἀντίληψη, ἡ ὅποια ἔχει ἐν τῷ μεταξύ ὑπερβαθεῖ στή σύγχρονη ἔρευνα⁵⁰.

Ἐπί παραδείγματι, τό θέμα τοῦ θρησκευτικοῦ πλουραλισμοῦ καί τῆς ἔννοιας τῆς θρησκευτικῆς ἀνοχῆς ἔχει – ἱστορικά θεωρούμενο – σαφῶς διαφορετική ἀντιμετώπιση στήν Ἀνατολή ἀπ' ὅ,τι στή Δύση. Ὅταν τό 1768 ὁ Εὐγένιος Βούλγαρις (1716-1806) εἰσήγαγε στή νεοελληνική γλώσσα τόν νεολογισμό «ἀνεξιθρησκία», ἀποδίδοντας ἔτσι τόν ὄρο «tolerance», ἀνέπτυξε τίς ιδέες του σ' ἕνα πλαίσιο, τό ὅποιο παρέμεινε στήν οὐσία παραδοσιακό καί Ὁρθόδοξο καί τό ὅποιο δεν εἶχε οὐσιαστικά σχέση με τήν παράδοση τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἰδίως τῶν John Locke καί Voltaire. Συγκεκριμένα, ὁ Βούλγαρις δεν ἔθεσε ὑπό ἀμφισβήτηση οὔτε σχετικοποίησε τίς ἀπόλυτες ἀξιώσεις ἀλήθειας, τίς ὁποῖες ἤγειρε ἡ Ὁρθόδοξη παράδοση⁵¹. Τό παράδειγμα αὐτό ἑνός κληρικοῦ καί λογίου τοῦ 18ου αἰῶνα, ὁ ὁποῖος εἶχε ἔλθει σέ στενή καί δημιουργική ἐπαφή με τίς δυτικοευρωπαϊκές ἐξελίξεις τότε καί ὁ ὁποῖος δεν μποροῦσε νά τίς ἀποδεχθεῖ συνολικά, δείχνει καθαρά τήν ὑπάρχουσα φυσιολογική διάσταση μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσης. Τό ἴδιο μπορεῖ νά παρατηρηθεῖ καί σέ πολλά ἄλλα ἐπίπεδα, ὅπως στίς Ὁρθόδοξες ἀντιδράσεις στίς ἐκκοσμηκευτικές ἀλλαγές πού συνέβη-

⁵⁰ Βλ. ἐκτενῶς Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.

⁵¹ Βλ. σχετικά Martin Knapp, *Evgenios Vulgaris im Einfluss der Aufklärung. Der Begriff der Toleranz bei Vulgaris und Voltaire*, Amsterdam 1984.

σαν σταδιακά ή επιχειρήθηκαν από την πολιτεία στην Ελλάδα ήδη από την εποχή του Όθωνα (1833-1862), όταν είχε γίνει η πρώτη συστηματική προσπάθεια να αναμορφωθούν οι σχέσεις εκκλησίας-κράτους με βάση δυτικοευρωπαϊκά πρότυπα⁵². Τό ίδιο συνέβη και μετά το Σύνταγμα του 1975 μέχρι πολύ πρόσφατα, όταν επιχειρήθηκε η περαιτέρω χαλάρωση του παλαιότερα στενού δεσμού εκκλησίας και κράτους. Οι Όρθόδοξες αυτές αντιδράσεις διατυπώθηκαν πολύ έντονα την περίοδο του αρχιεπισκόπου Χριστοδούλου (1998-2008)⁵³. Πολύ ενδιαφέρουσα δέ είναι η μετέπειτα περίοδος του αρχιεπισκόπου Γερωνύμου Β΄, δεδομένου ότι αυτός φάνηκε ότι ήταν πιο κοντά στή λογική της Νεωτερικότητας και απέφυγε τις έντονες συγκρούσεις με την πολιτική ήγεςία, παρά τις συνεχιζόμενες έκκοσμηκευτικές αλλαγές⁵⁴. Βεβαίως, οι εξελίξεις αυτές ήταν απόλυτως φυσιολογικές και συνέβησαν στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ή όποια γενικά δημιουργεί τις προϋποθέσεις τους υπό την (άμεση ή έμμεση) επίδραση των προαναφερθεισών εξελίξεων στή Δυτική Ευρώπη.

Παρ' όλες αυτές τις προσπάθειες σύγκλισης, η θέση της Εκκλησίας παραμένει άκομμη πολύ ισχυρή στή νεοελληνική κοινωνία, και αυτό έχει να κάνει πρωτίστως με τις ιδιαιτερότητες του χώρου μας, οι όποιες διακρίνονται καθαρά απ' αυτές της Δυτικής Ευρώπης και οι όποιες δέν πρόκειται να εξαλειφθούν αυτόματα. Ανάλογα φαινόμενα μπορεί να παρατηρήσει κανείς και στίς πλειοψηφικά Όρθόδοξες πρώην κομμουνιστικές χώρες, οι όποιες τις τελευταίες δεκαετίες ήλθαν σέ μεγαλύτερη έπαφή με τί Δύση γενικά, ενώ όρισμένες είναν ήδη κράτη-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Παρά τις ριζικές αυτές εξελίξεις (μεταξύ άλλων και στίς σχέσεις εκκλησίας-κράτους) είναι φανερό ότι οι ιδιαιτερότητες αυτές παραμένουν. Γιά παράδειγμα, στόν νέο νόμο της τό 1997 γιά τις θρησκείες, ή Ρωσική Όμοσπονδία θεωρείται κοσμικό κράτος, αλλά παράλληλα δίνεται ιδιαίτερη έμφραση στή σημασία της Ρωσικής Όρθοδοξίας γιά τόν ρωσικό λαό και πολιτισμό διαχρονικά. Πάντως, ή ρωσική παράδοση ενός κοσμικού κράτους είναι σαφώς διαφοροποιημένη από εκείνην πολλών

⁵² Βλ. έκτενώς Theodor Nikolaou, «Mauers Einflu? auf die griechische Kirchenpolitik», στό: G. Grimm και Th. Nikolaou (έπιμ.), *Bayerns Philhellenismus*, München 1993, σ. 47-65. Andreas Müller, «"Eure Religion gewissenhaft zu beschirmen." Zur Kirchenpolitik des katholischen Wittelsbachers Otto im Orthodoxen Griechenland», *Kerygma und Dogma* 50 (2004) 226-257.

⁵³ Βλ. μεταξύ άλλων Dimitris Oulis, Gerasimos Makris και Sotiris Roussos, «The Orthodox Church of Greece: Policies and Challenges under Archbishop Christodoulos of Athens (1998-2008)», *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010) 192-210.

⁵⁴ Βλ. σχετικά Konstantinos Papastathis, «Authority and Legitimization: The Intra-Ecclesiastical Strategy of Archbishop Ieronymos of Athens», *Religion State & Society* 39 (2011) 399-415.

κρατών της Δυτικής Ευρώπης, γεγονός που επιβεβαιώνει ξανά τις ανωτέρω ιδιαιτερότητες⁵⁵. Αυτές παρατηρούνται μέχρι σήμερα και σε άλλες χώρες της Ανατολικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης, γεγονός που έχουν καταδείξει πρόσφατα επανεπιλημμένες στατιστικές έρευνες του διεθνώς αξιοπίστου κέντρου έρευνών και δημοσκοπήσεων Pew Research Center⁵⁶ – τό ίδιο δέ φαίνεται να ισχύει και για την Ελλάδα⁵⁷.

Έπιλεγόμενα

Τί σημαίνουν όμως όλα αυτά σε σχέση με τις σύγχρονες συζητήσεις, αναζητήσεις και προσπάθειες ανακαθορισμού των σχέσεων εκκλησίας-κράτους στην Ελλάδα; Αρχικά είναι ανάγκη να κατανοηθούν ουσιαστικά οι σημαντικές διαφορές που χωρίζουν Ανατολή και Δύση, καθώς και οι έλληνορθόδοξες (άλλα και γενικότερα οι ευρύτερες Όρθόδοξες) ιδιαιτερότητες στο παρόν θέμα⁵⁸. Αυτό συνεπάγεται ότι είναι χρήσιμο να αποφεύγονται αξιολογικές κρίσεις για τό ποιά κατάσταση είναι ή καλύτερη ή ή προτιμυπέτα, τίς όποιες παρατηρούμε κατά κόρον όχι μόνο στο παρελθόν, αλλά μέχρι τίς μέρες μας. Για παράδειγμα, είναι γνωστή ή κριτική που άσκησε παλαιότερα ό Φιόντορ Νοστογιέφσκι στό κλασικό του μυθιστόρημα *Άδελφοί Καραμάζοφ* στόν Παπικό θεσμό και στην άπαιτηση πολιτικής έξουσίας από τί Ρωμαιοκαθολική

⁵⁵ Βλ. αναλυτικά Alena Alshanskaya, *Der Europa-Diskurs der Russischen Orthodoxen Kirche (1996-2011)*, Frankfurt am Main 2016. Alexander Ponomariov, *The Visible Religion: The Russian Orthodox Church and her Relations with State and Society in Post-soviet Canon Law (1992-2015)*, Frankfurt am Main 2017; Regina Elsner, *Die Russische Orthodoxe Kirche vor der Herausforderung Moderne. Historische Wegmarken und theologische Optionen im Spannungsfeld von Einheit und Vielfalt*, Würzburg 2018.

⁵⁶ Pew Research Center: Religion & Public Life, «Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe», 10 May 2017, URL: <https://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>

⁵⁷ Michael Lipka, «Greek attitudes toward religion, minorities align more with Central and Eastern Europe than West», 31 October 2018, URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/31/greek-attitudes-toward-religion-minorities-align-more-with-central-and-eastern-europe-than-west/>

⁵⁸ Βλ. αναλυτικά Vasilios N. Makrides, «Orthodox Eastern and South Eastern Europe: Exception or Special Case?», στό: W. Eberhard και Chr. Lubke (έπιμ.), *The Plurality of Europe: Identities and Spaces*, Leipzig 2010, σ. 189–203. Τοϋ ίδιου, «Eastern Orthodox and Western Latin Churches under Communism: Differences and Parallels», στό: Th. Kahl, J. Kramer και E. Prifti (έπιμ.), *Romanica et Balcanica. Wolfgang Dahmen zum 65. Geburtstag*, München 2015, σ. 703–724. Τοϋ ίδιου, «Orthodox Christianity and State/Politics Today: Factors to Take into Account», στό: T. Köllner (έπιμ.), *Orthodox Religion and Politics in Contemporary Eastern Europe: On Multiple Secularisms and Entanglements*, London/New York 2019, 235–254.

έξουσία στό πλαίσιο τοῦ ἀριστουρηματικοῦ του μύθου γιά τόν Μεγάλο Ἱεροεξεταστή. Ὁ Ντοστογιέφσκι ἔγραφε βέβαια τόν 19ο αἰώνα, καί δὴ σέ μιὰ ἐποχή, πού ὁ Παπικός θεσμός δεχόταν πλῆθος κριτικῶν καί ἐπιθέσεων ἀπό πολλές πλευρές. Ἀλλά οἱ εὐστοχες ἐπισημάνσεις του ἐστιάζονται κυρίως στό γεγονός τῆς διεκδίκησης κοσμικῆς ἐξουσίας ἀπό τούς Πάπες τῆς Ρώμης κατά παράβαση τοῦ πνεύματος τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καί τοῦ Εὐαγγελίου, καί ὄχι φυσικά στίς ἱστορικοκοινωνικές συνθήκες πού ὀδήγησαν στήν ἐξέλιξη αὐτή. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἕνας σύγχρονος Ρωμαιοκαθολικός κληρικός, λόγιος καί πολύ καλός γνώστης τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολῆς, ὁ Gerhard Podskalsky, ὑποστήριξε ὅτι ἡ Ρωμαιοκαθολική παράδοση γιά τίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους εἶναι πολύ καλύτερη ἀπό τήν ἀντίστοιχη τοῦ Ὁρθοδόξου Χριστιανισμοῦ, διότι διασφαλίζει τήν ἀυτονομία καί τήν ἀνεξαρτησία τῆς ἐκκλησίας ἀπέναντι στήν πολιτική ἐξουσία⁵⁹.

Τέτοιες καί ἄλλες σχετικές ἀπόψεις ὑπάρχουν σέ ἀφθονία, ἐν τούτοις δέν πρέπει νά λησμονεῖται ὅτι στό παρὸν θέμα δέν τίθεται θέμα καλοῦ ἢ κακοῦ, ἀλλά γιά ἱστορικά ἀναπόφευκτες ἐξελίξεις, οἱ ὁποῖες καθόρισαν τελικά τή δομή καί τή μορφή τῶν ἀντιστοιχῶν ἐκκλησιῶν συνολικά, εἰδικότερα δέ τή σχέση τους μέ τήν πολιτική ἐξουσία. Ἐπομένως, στήν οὐσία δέν τίθεται θέμα, ἂν ἡ δυτικοευρωπαϊκή ἐμπειρία στίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους ἀποτελεῖ πρότυπο πρὸς μίμηση ἢ παράδειγμα πρὸς ἀποφυγή γιά τή σύγχρονη Ἑλλάδα. Ὅπως προελέχθη, τό μοντέλο τῆς Βυζαντινῆς Ἀνατολῆς ἦταν ἐκ τῶν πραγμάτων ἀδύνατο νά εφαρμοσθεῖ στή Δύση. Ἀντιστρόφως, στή Δύση λόγω τῶν ἐκεῖ πολιτικῶν ἐξελίξεων ἦταν ἐπίσης ἀδύνατη ἡ ἐπικράτηση μιᾶς στενῆς καί διαρκοῦς συνεργασίας μεταξύ ἐκκλησιαστικῆς καί πολιτικῆς ἐξουσίας, πράγμα πού ὀδήγησε τελικά τόν Παπικό θεσμό νά διεκδικήσει ὁ ἴδιος ἀντίστοιχο πολιτικό ρόλο. Πέρα ἀπό τίς ἐπιλογές τῶν ἐπὶ μέρους ἡγετικῶν μορφῶν τῆς ἐκάστοτε πλευρᾶς, οἱ ὁποῖες ἐνδέχεται νά τύχουν κριτικῆς, οὐσιαστικά λοιπόν δέν τίθεται θέμα, ἂν ὁ Ἀνατολικός ἢ ὁ Δυτικός Χριστιανισμός φέρουν συνολικά εὐθύνες γιά τίς ἀνωτέρω ἐξελίξεις. Σέ τελική ἀνάλυση, αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ λύση τῶν προβλημάτων δέν βρίσκεται στόν ἐξωραϊσμό τῆς μιᾶς καί στή δαιμονοποίηση τῆς ἄλλης κατάστασης, πράγμα πού γίνεται τόσο στήν Ἀνατολή ὅσο καί στή Δύση μέ ἀμοιβαίες ἐπικρίσεις καί ἀπόδοση εὐθυνῶν. Τοῦτο συμβαίνει ἐν πολλοῖς στά πλαίσια τῆς ἀντιπαλότητας μεταξύ των χριστιανικῶν

⁵⁹ Βλ. Gerhard Podskalsky, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive* (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 2), Erfurt: Universität Erfurt, 2002, σ. 10-11.

ἐκκλησιῶν καὶ τῆς σύγχρονης μεγέθυνσης καὶ ἰδεολογικοποίησης τῶν ἱστορικῶν διαφορῶν τους, γεγονός πού δέν λείπει φυσικά καί ἀπό τόν ἑλλαδικό χῶρο μέχρι καί σήμερα.

Βεβαίως, οἱ προτεινόμενες στίς μέρες μας ἀλλαγές στίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους στήν Ἑλλάδα, ἀσχέτως ἂν γίνουν ἀποδεκτές ἢ μή, ἀποτελοῦν ἐν πολλοῖς ἀναπόφευκτες ἐξελίξεις, οἱ ὁποῖες θά συνεχίσουν νά συμβαίνουν στό πλαίσιο τῆς προϊούσας παγκοσμιοποίησης – ὅπως ἀκριβῶς καί γιά κάθε ἄλλο χῶρο πού ἀφορᾷ στήν κρατική λειτουργία σήμερα, π.χ. στήν ἐξωτερική πολιτική, στήν οἰκονομία ἢ στήν παιδεία. Ὁ σύγχρονος κόσμος ἀλλάζει ριζικά σέ κάθε τομέα, σήμερα δέ μέ ἀπίστευτη ταχύτητα, καί αὐτό ἀποτελεῖ φυσικά σημαντική πρόκληση, τόσο γιά τούς ἐμπλεκόμενους φορεῖς πού καλοῦνται νά λάβουν ἀποφάσεις καί νά προτείνουν στρατηγικές ἢ λύσεις, ὅσο καί γιά τούς διανοομένους πού καλοῦνται νά κάνουν ἀναλύσεις καί νά δώσουν ἐξηγήσεις. Αὐτό πού χρειάζεται εἶναι ἡ νηφάλια καί μετρημένη προσέγγιση τῶν ἐπιχειρουμένων ἀλλαγῶν, καθῶς καί ἡ πραγματιστική τους ἀξιολόγηση, κυρίως δέ μέ βάση τήν ἀνάγκη νά ξεφύγει κανεῖς ἀπό τό δίπολο Ἀνατολή-Δύση. Εἶναι δέ ἐπίσης χαρακτηριστικό ὅτι ἡ παγκοσμιοποίηση δέν θεωρεῖται ὅτι θά ἐπιφέρει τήν καθολική ἐξομοίωση ὅλου του κόσμου, ἀλλά ὅτι θά δημιουργεῖ συνεχῶς διάφορα μείγματα μεταξύ τοπικῶν παραδόσεων καί εὐρυτέρων παγκοσμίων τάσεων. Τό γεγονός αὐτό ἀπέδωσε χαρακτηριστικά ὁ κοινωνιολόγος Roland Robertson μέ τόν διαδεδομένο σήμερα νεολογισμό τοῦ «glocalization», συνδέοντας τούς ὅρους «global» καί «local»⁶⁰. Περιγράφοντας δέ τίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους στήν Ὀρθόδοξη Βουλγαρία σήμερα, ἡ ἀνθρωπολόγος K. Ghodsee ἔκανε λόγο γιά μιᾶ «συμφωνική κοσμικότητα» (symphonic secularism)⁶¹, δηλαδή γιά μιᾶ ἰδιάζουσα συνάρτηση τῆς ἱστορικῆς συσχέτισης μεταξύ ἐκκλησίας καί πολιτείας στό πνεῦμα τῆς βυζαντινῆς συμφωνίας μέ τόν ἀπαιτούμενο κοσμικό χαρακτήρα τοῦ σύγχρονου κράτους.

Μέ ἄλλα λόγια, ἡ συζήτηση καί ἀποδοχή τῶν ὁσίων ἀλλαγῶν, τωρινῶν ἢ μελλοντικῶν, στίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους καί στήν Ἑλλάδα πρέπει νά γίνεται μετρημένα, χωρίς ἀξιολογικές κρίσεις γιά μιᾶ δῆθεν προηγμένη Δυτική Εὐρώπη καί μιᾶ ὑπανάπτυκτη Ἀνατολή στόν τομέα αὐτό, πρωτίστως δέ μέ

⁶⁰ Βλ. σχετικά Roland Robertson, «Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity», στό: M. Featherstone, S. Lash καί R. Robertson (ἐπιμ.), *Global Modernities*, London 1995, σ. 25-44.

⁶¹ Βλ. σχετικά Kristen Ghodsee, «Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria», *Anthropology of East Europe Review* 27 (2009) 227-252.

σεβασμό στις ιδιαιτερότητες του έλληνορθόδοξου χώρου. Τα προβλήματα άλληλοκατανόησης μεταξύ των εμπλεκομένων φορέων προέρχονται έν πολλοίς από παραδοσιακές πολώσεις και έχθρότητες. Άλλά δέν πρέπει νά λησιμονείται ότι και οί εκκλησίες τής Δύσης έχουν περάσει ιστορικά από τά στάδια αυτά μέχρι νά φθάσουν στή σημερινή κατάσταση. Όπως προελέχθη, ή Ρωμαιοκαθολική Έκκλησία συμβιάστηκε – βεβαίως, μέ τό δικό της κριτικό τρόπο – τελικά μέ τί Νεωτερικότητα μόνο μετά τί Β΄ Βατικάνειο Σύνοδο, ύστερα από πολλούς αιώνες εντάσεων και συγκρούσεων. Μπορεί λοιπόν, όντως ή Έκκλησία σπίν Έλλάδα νά έδειχνε παλαιότερα έσωστρέφεια και άμυντική διάθεση άπέναντι στή Νεωτερικότητα και στις έξειλίξεις τής παγκοσμιοποίησης. Άλλά ή στάση αυτή τής Έκκλησίας είναι άπολύτως φυσιολογική και άναμενόμενη, ιδίως άν λάβει κανείς ύπ’ όψιν του τίς ιστορικοκοινωνικές έξειλίξεις και τό όλο ύπόβαθρο πού παρουσιάσθηκαν συνοπτικά στό παρόν άρθρο. Πολλές δέ από τίς σύγχρονες αντίδράσεις όφείλονται επίσης στό γεγονός ότι ή χώρα βρίσκεται σέ μιά μεταβατική περίοδο από μιά πιο έθνοκεντρική σέ μιά πιο άνοικτή και πολυπολιτισμική κοινωνία. Έξάλλου, διάφορες στατιστικές μετρήσεις προβλέπουν ήδη από τώρα σημαντικές άλλαγές προς τίν κατεύθυνση αυτή σπίν Έλλάδα τίς έπόμενες δεκαετίες, τόσο όσο άφορᾶ στό ποσοστό τών Όρθοδόξων στή χώρα όσο και τών μί Όρθοδόξων, συμπεριλαμβανομένων τών άθέων ή τών θρησκευτικά άδιαφόρων ατόμων⁶². Εύνόητο είναι ότι όλα αυτά δέν άφορούν μόνο σπίν Έκκλησία, αλλά σέ πλήθος άλλων φορέων και ατόμων στή χώρα πού αντιδρούν από τίν πλευρά τους και γιά τούς έκάστοτε δικούς τους λόγους στις διαφαινόμενες αυτές άλλαγές, τίς όποιες αντιλαμβάνονται ως άπειλητικές.

Παρά όμως τίς ύπάρχουσες δυσκολίες και άγκυλώσεις του παρελθόντος, ύπάρχουν πολλές ένδειξεις ότι ή Έκκλησία τής Έλλάδος, ιδίως υπό τίν ήγεσία του νυν Αρχιεπισκόπου, φαίνεται νά γίνεται σταδιακά προθυμότερη νά συζητήσει κριτικά και νά αντιμετώπισει δημιουργικά τίς προκλήσεις τής (Μετα)Νεωτερικότητας και τής παγκοσμιοποίησης, κατανοώντας τίς άδήριτες άλλαγές πού συμβαίνουν γύρω της, άσχέτως του άν συμφωνεί ή διαφωνεί μαζί τους⁶³. Τό γεγονός αυτό και μόνο είναι έλπιδοφόρο, διότι μαρτυρεί μιά ρεαλι-

⁶² Βλ. Todd M. Johnson και Gina A. Zurlo (έπιμ.), *World Christian Database*, Leiden/Boston: Brill, URL: <https://worldchristiandatabase.org/> (accessed April 2019).

⁶³ Βλ. σχετικά Vasilios N. Makrides, «Die Orthodoxe Kirche Griechenlands und der lange Weg zur Modernisierung», *Glaube in der 2. Welt* 38/10 (2010), σ. 18–21. Του ίδιου, «The Orthodox Church of Greece», στό: Lucian N. Leustean (έπιμ.), *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London/New York 2014, σ. 181–209.

στική αποτίμηση τῆς ὅλης κατάστασης καί τή δυνατότητα χάραξης μιᾶς ἀναγκαίας στρατηγικῆς γιά τό μέλλον. Εἰδικά δέ γιά τίς προτεινόμενες ἀλλαγές στίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους, εἶναι γνωστό ὅτι αὐτές ἐξαρτῶνται ἐπίσης καί ἀπό ἄλλους, ἐν πολλοῖς ἀστάθμητους παράγοντες, ὅπως ἀπό τίς πολιτικές συγκυρίες καί ἰσορροπίες ἢ τίς παγκόσμιες ἐξελίξεις. Συνολικά ὅμως, πρόκειται γιά τίς ὄψεις μιᾶς μακρᾶς διαδικασίας, ἡ ὁποία ἐνδέχεται νά διαρκέσει πολλές δεκαετίες καί ἡ ὁποία μπορεῖ νά ἐπιφέρει ριζικές ἀλλαγές στό μέλλον. Κάτι τέτοιο ὅμως δέν θά πρέπει νά ταυτίζεται μέ μιᾶ ἀνεπανόρθωτη καταστροφή γιά τήν ἑλληνική Ὁρθοδοξία, ἀλλά θά πρέπει νά ἀξιολογηθεῖ στό πλαίσιο μιᾶς συνεχοῦς ἐξελικτικῆς πορείας. Ἐξάλλου, ἂν θεωρήσει κανεῖς τήν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἀπό τό 1833 καί μετά, θά διαπιστώσει τήν ὑπαρξη πολλῶν κατά καιρούς ἀλλαγῶν καί μεταρρυθμίσεων (π.χ. ἀναφορικά μέ τούς διαφοροτικούς «Καταστατικούς Χάρτες» τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος τοῦ 1923, τοῦ 1943 καί τοῦ 1977 ἢ τήν ἐκκλησιαστική περιουσία, ἡ ὁποία σέ μεγάλο βαθμό ἀπαλλοτριώθηκε ἀπό τό κράτος, συχνά δέ μέ μονομερεῖς ἐνέργειες⁶⁴). Ἐπομένως, οἱ πιθανές μελλοντικές ἀλλαγές στίς σχέσεις ἐκκλησίας-κράτους, ἀκόμη καί ἂν ἐπιτευχθοῦν χωρίς ἐκκλησιαστική συναίνεση, δέν πρέπει νά ἀποτελέσουν αὐτόματα αἰτία γιά ὀδυρμούς καί καταστροφολογία στόν ἐκκλησιαστικό χῶρο. Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, ἀπό τήν πλευρά της, μπορεῖ νά ἐπιδείξει ἀρκετή προσαρμοστικότητα στίς περιπτώσεις αὐτές, εἶναι δέ βέβαιο ὅτι θά μπορέσει νά ἀντεπεξέλθει στίς προκλήσεις τῶν καιρῶν. Αὐτό κατάφεραν παλαιότερα οἱ χριστιανικές ἐκκλησίες στή Δυτική Εὐρώπη, ἀπό τίς ἐμπειρίες τῶν ὁποίων ἡ Ὁρθόδοξος κόσμος γενικά μπορεῖ νά ἐπωφεληθεῖ σέ μεγάλο βαθμό – χωρίς φυσικά νά τίς ἀντιγράψει δουλικά, ἀλλά προβαίνοντας σέ μιᾶ κριτική τους ἀξιολόγηση καί δημιουργική τους ἀποτίμηση. Γιά νά ἐπιτευχθεῖ ὅμως κάτι τέτοιο, εἶναι ἀναγκαῖο νά ὑπερβεῖ ὁ Ὁρθόδοξος κόσμος γενικά (καί φυσικά ἡ ἑλληνική Ὁρθοδοξία) παλαιότερες καί παραδοσιακές πολώσεις, οἱ ὁποῖες περιελάμβαναν κυρίως τή δαμινοποίηση τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης καί γενικότερα τῆς Δύσης καί τῶν σχετικῶν ἐξελίξεων στό πλαίσιο τοῦ ἐγγενοῦς Ὁρθοδόξου ἀντιδυτικισμοῦ. Παρά λοιπόν τίς ἀντιδραστικές συνέχειες μέ τό παρελθόν, σημαντικό εἶναι πάντως ὅτι παράλληλα ὑπάρχουν καί διάφορες ἐνδείξεις ἀλλαγῆς κατεύθυνσης στό θέμα αὐτό⁶⁵, γεγονός πού εἶναι ἀπολύτως

⁶⁴ Βλ. ἐκτενῶς Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος Ἱερώνυμος, *Ἐκκλησιαστική περιουσία καί μισθοδοσία τοῦ κλήρου*, Ἀθήνα 2012.

⁶⁵ Βλ. ἀναλυτικά Trine Stauning Willert καί Lina Molokotos-Liederman (ἐπιμ.), *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*,

ἀναγκαῖο γιὰ μιὰ συνειδητοποιημένη, ἰσχυρή, πραγματιστική καί αὐτόνομη ἐκκλησία μέσα σ' ἕναν συνεχῶς μεταβαλλόμενο, ἀνταγωνιστικό καί παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον.

Farnham 2012. Trine Stauning Willert, *New Voices in Greek Orthodox Thought: Untying the Bond between Nation and Religion*, Farnham 2014. George E. Demacopoulos καί Aristotle Papanikolaou (ἔπιμ.), *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013.