

ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΘΕΛΗΣΗ ΣΤΟ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ

Σε μια προσπάθεια να απαντήσω στο αξιολογικό άρθρο-απάντηση της κυρίας Ε. Προδρόμου (ΕΠΕ 5)¹ στο άρθρο μου «Ορθοδοξία, εθνικισμός και ελληνική πολιτική κουλτούρα» (ΕΠΕ 2), θα ήθελα πρώτα να συνοψίσω ορισμένες θέσεις που έχω αναπτύξει στο εν λόγω άρθρο, τις οποίες η συγγραφέας δεν έλαβε επαρκώς υπ' όψιν. Αυτές οι θέσεις αφορούν κατ' αρχήν τη θεολογική πλευρά του επιχειρήματος. Για την καλύτερη κατανόηση των προθέσεών μου πρέπει ν' αναφέρω και πάλι την κριτική που ασκώ στη σύγχρονη νεωτερικότητα στο άρθρο μου² (σ. 41). Εκεί μιλάω για ένα σημερινό αίτημα πνευματικότητας που θα μπορούσε ν' απαντήσει σε ορισμένα ελλείμματα της σύγχρονης αλλοτρίωσης και ανομίας. Αλλά αυτό το αίτημα μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο αν είναι στο ύψος των απαιτήσεων της νεωτερικότητας, δηλαδή της απομυθοποίησης του κόσμου και της παραδοχής του κριτικού ορθού Λόγου (Vernunft). Αυτό προϋποθέτει ότι ο χριστιανισμός σήμερα δεν ταυτίζεται με την ορθοδοξία, ούτε τον καθολικισμό, ούτε τον προτεσταντισμό μόνο, αλλά έχει νόημα ύπαρξης μόνο μέσα από μια οικουμενική συνάντηση και αυτοαμφισβήτηση όλων των ομολογιών πίστης με στόχο την κατανόηση της σύγχρονης κατάστασης του ανθρώπου (Condition humaine).

Στο άρθρο μου αναφέρομαι σε μια σειρά από ανασταλτικούς παράγοντες ιστορικής εξέλιξης στην Ελλάδα, σε σχέση με τις δομές νοοτροπίας και θεσμών, που απορρέουν από την ιστορική μορφή της ορθοδοξίας. Προς αποφυγήν παρεξηγήσεων τονίζω ότι

* Ο Θάνος Λίποβατς είναι καθηγητής πολιτικής ψυχολογίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

1. Βλ. Ε. Προδρόμου, «Ορθοδοξία, εθνικισμός και πολιτική κουλτούρα στην Ελλάδα», *Επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης (ΕΠΕ)*, τχ. 5, Αθήνα 1995· Θάνος Λίποβατς, «Ορθόδοξος χριστιανισμός και εθνικισμός: δύο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», *ΕΠΕ*, τχ. 2, 1993.

2. Βλ. Θ. Λίποβατς, *ό.π.*, σ. 41· H. Küng, *Christ sein*, Μόναχο 1993.

δεν θεωρώ ηγεμονικό το ρόλο της θρησκείας. Η εντύπωση αυτή δημιουργήθηκε αναγκαστικά από το άρθρο μου, επειδή κάποτε κάποιος έπρεπε ν' αρχίσει να προβληματίζεται το ρόλο της θρησκείας, και για να το κάνει αυτό έπρεπε σ' ένα πρώτο βήμα ν' απομονώσει προσωρινά αυτόν το ρόλο, για να τον μελετήσει καλύτερα. Υπάρχει πάντα μια αλληλεπίδραση ανάμεσα στο θρησκευτικό και πολιτισμικό, το πολιτικό και το κοινωνικό και οικονομικό: αν μια θρησκευτική αντίληψη, μια ορισμένη χρονική στιγμή «επιδρά» επάνω στην οικονομία και την πολιτική, με τη σειρά τους αυτές στη συνέχεια επιδρούν στη θρησκεία και δημιουργείται μια νέα κατάσταση. Βλέπε την επιρροή των κοινωνικών τάξεων και των παραδοσιακών οικογενειακών δομών (κοινοτισμός, μαφία) στη διαμόρφωση των θρησκευτικών συνηθειών και τρόπου ζωής.

Από την άλλη δεν παραδέχομαι τα κλασικά και μονοδιάστατα μοντέλα εκσυγχρονισμού,³ ακόμη λιγότερο τον εξελικτικό τους χαρακτήρα, που αντιβαίνει στην ιστορικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και το τυχαίο που αυτή ενέχει. Αντί να μιλάμε για «ανασταλτικούς παράγοντες εξέλιξης», θα προτιμούσα να μιλάω, προσανατολιζόμενος στην ψυχανάλυση του Freud και του Lacan και την πολιτική φιλοσοφία της Hannah Arendt, για την έννοια της «έλλειψης» και της «διαφοράς», όπως και του «Νέου» στην ιστορία. Αυτό ενέχει την ανάλυση των (ατομικών και συλλογικών) στρατηγικών των υποκειμένων, να απωθήσουν, να απαρηθθούν ή να απορρίψουν την έλλειψη. Καμιά θρησκεία και κανένας πολιτισμός δεν αποφεύγει αυτό που ορίζει την ιστορία ως τη συνεχή διαμάχη ανάμεσα στα παραδοσιακά δεδομένα που υπόσχονται ασφάλεια και στο πρόταγμα ελευθερίας που δημιουργεί άγχος.

Την άποψή μου για τον κριτικό ρόλο της ψυχανάλυσης στις κοινωνικές επιστήμες την έχω εκθέσει αλλού.⁴ Η ψυχανάλυση δεν είναι ψυχολογία και δεν υπακούει στο αιτιοκρατικό μοντέλο (χωρίς να το απορρίπτει ολικά). Δεν είναι «ψυχολογία», γιατί απορρίπτει κάθε «ψυχολογία του εγώ» και κάθε μέθοδο που θέλει να «εξηγήσει» τα φαινόμενα μέσω μιας «διαστρεβλωμένης μορφής ναρκισσισμού»⁵ του «αδύνατου εγώ», και δεν ενδιαφέρεται άμεσα

3. Βλ. Ε. Προδρόμου, *ό.π.*, σ. 107.

4. Βλ. Th. Lipowatz, «Das Ethische und das Politische: Fragen an die Psychoanalyse», στο *Ethik und Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1994· Θ. Λίποβατς, «Το Σημείον, η Επιθυμία, ο Νόμος», στο *Θεωρία και Κοινωνία*, τχ. 6, Αθήνα 1992.

5. Ε. Προδρόμου, *ό.π.*, σ. 112.

για γνωστικές και συμπεριφορικές διαδικασίες. Αυτό που αναζητάει ως το κόκκινο νήμα, είναι ο εντοπισμός της απωθημένης ασυνείδητης επιθυμίας και των φαντασιώσεων των υποκειμένων, πίσω και πέραν από τις πάντα «διαστρεβλωμένες» μορφές του ναρκισσιισμού τους, έτσι όπως αυτός εκδηλώνεται μέσα από τους αμυντικούς μηχανισμούς του (κάθε) εγώ.

Στη μέθοδό μου (που ενδεχομένως δεν ανέπτυξα επαρκώς) προσπάθησα να «κατανοήσω» ψυχαναλυτικά ορισμένες έννοιες της καταννητικής κοινωνιολογίας, ιδιαίτερα του βεμπεριανού τύπου. Αυτές οι έννοιες μας δίνουν ένα πλαίσιο, με το οποίο μπορούμε να κατανοήσουμε ορισμένες στάσεις, πράξεις και λόγους/ρήματα των ιστορικών υποκειμένων· αυτό δεν σημαίνει ότι εξαντλήσαμε όλα τα ερωτήματα της γένεσης των ιστορικών μορφωμάτων, τουναντίον. Οι έννοιες κλειδιά που τόνισα στο άρθρο μου είναι: η έλλειψη, η θέληση, η πίστη, ο ορθός κριτικός Λόγος, ο Νόμος. Εδώ θέλω να τονίσω πόσο λίγο έχει γίνει κατανοητή, σ' όλη τη νεοελληνική φιλοσοφική και επιστημονική συζήτηση για την ορολογία, η διαφορά ανάμεσα στις λέξεις «βούληση» και «θέληση». Η σύγχυση ανάμεσά τους υποδηλώνει την ίδια τη συμβολική ανασφάλεια των υποκειμένων σε σχέση με την αυτογνωσία και την κοινωνική τους πράξη. Η συγγραφέας, π.χ., με αναφέρει λάθος, όταν αντί «θέληση» γράφει «βούληση».⁶ Στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία, στις κοινωνικές επιστήμες και στην ψυχανάλυση δεν υπάρχει αυτός ο όρος, παρά μόνο στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία μέχρι τον πρώτο μ.Χ. αιώνα. Αυτό σημαίνει ότι όλες οι μεταφράσεις των κειμένων των ευρωπαϊών φιλοσόφων, κοινωνιολόγων κτλ. στα νεοελληνικά είναι εσφαλμένες όταν δε μεταφράζουν τη λέξη *Volonté*, *Wille*, *Will* με «θέληση». Η σύγχυση βούληση/θέληση υπάρχει όμως πάντα και στην ορθοδοξία και δεν είναι άσχετη με την υποτίμηση του ηθικού Νόμου.

Στο άρθρο μου αναφέρω αρκετά διεξοδικά τον κλασικό προβληματισμό ανάμεσα στην Πίστη και το Νόμο στον Παύλο και τον Λούθηρο και τη διαλεκτική που αυτός ενέχει για το ηθικό και πολιτικό ζήτημα. Η διαλεκτική αυτή υπάρχει εξίσου ανάμεσα στον ορθό Λόγο (γνώση) και την αγάπη (πίστη). Η συγγραφέας δεν δίνει σημασία στον προβληματισμό αυτόν, που είναι το κόκκινο νήμα για την κατανόηση τόσο της φιλοσοφίας όσο και της θεολογίας στη Δυτική Ευρώπη· αυτό δεν είναι τυχαίο, γιατί αυτός ο προβληματι-

6. Βλ. στο ίδιο, σ. 118.

σμός δεν ενδιέφερε ποτέ ιδιαίτερα την ορθοδοξία. Η συγγραφέας μονομερώς εντοπίζει τον «ορισμό που δίνω στη Δύση», ως εμπνεόμενο από τον Descartes,⁷ ενώ αντίθετα για μένα «Δύση» είναι αυτό που και μέχρι σήμερα ορίζεται από τη συνεχή διαμάχη ανάμεσα στους ρασιοναλιστές και στους μη ρασιοναλιστές (π.χ. Pascal, Kierkegaard, κτλ.). Εξάλλου, ο ορισμός του Χρ. Γιανναρά για την ηθική στη Δύση⁸ αποτελεί μια απλούστευση καρικατούρας, εφόσον την ταυτίζει με μια νοησιαρχική στάση, ξεχνώντας συνειδητά το θεμελιακό ρόλο της θέλησης και της πίστης σ' όλη τη μεσαιωνική και κατοπινή θεολογία. Πέραν αυτού, ακόμη και όταν οι στοχαστές τονίζουν το ρόλο της σκέψης και της γνώσης, ωστόσο πάντα η θέληση και η πίστη παίζουν έναν κύριο ρόλο και είναι αυτό που διαφοροποιεί αυτή τη σκέψη από την κλασική αρχαιοελληνική.

Η κύρια ψυχαναλυτική αναφορά στο κείμενό μου αφορά την έννοια της έλλειψης και την απάρνηση/απώθησή της. Η τελευταία αναφέρεται στην εγγενή αδυναμία του ανθρώπου (ατομικά και συλλογικά) να ξεπεράσει το ναρκισσισμό του. Έτσι ωραιοποιεί τον «εαυτό» του, αυτοεξυψώνεται μέσω *φαντασιακών* ταυτίσεων με τον Χριστό ως βασιλέα, το βασιλέα ως «ισαπόστολο» και αντιπρόσωπο του Χριστού, το χαρισματικό ηγέτη, την «αγία κοινότητα», κτλ. Η απάρνηση της έλλειψης είναι στη ρίζα της λατρείας των φετίχ και των ειδώλων (βλ. το «Άξιον εστί», την «Αγία Ζώνη», τα οστά των αγίων, τα κείμενα των Πατέρων, κτλ.): τα φετίχ αυτά δίνουν τη σιγουριά ότι «τίποτα δε λείπει στην πραγματικότητα». Ωστόσο ασυνείδητα τα υποκείμενα «βλέπουν» ότι «πάντα κάτι λείπει»· έτσι διακρίνονται από μια θεμελιακή υποκρισία, διγλωσσία και έναν ιδιότυπο διχασμό (διαστροφικής δομής). Το υποκείμενο που θέλει να ξεπεράσει όλ' αυτά, πρέπει να *δεχθεί* την έλλειψη, δηλαδή την ύπαρξη του θανάτου, του κακού, την τραγικότητα της ύπαρξής του κτλ., την οποία καμιά μυθοποιημένη εικόνα του Θεού δεν μπορεί να καλύψει. Η ψυχαναλυτική μέθοδος ανιχνεύει πάντα μέσα στους λόγους και τις στάσεις των υποκειμένων το *μη λεχθέν* κάθε ωραιολογία και απολογία έχει πάντα έναν *ιδεολογικό* χαρακτήρα, εφόσον συγκαλύπτει ασυνείδητα ή/και συνειδητά αυτό που δεν επιθυμεί να ομολογήσει το υποκείμενο. Η *κριτική* αυτή στάση είναι κοινή στην ψυχανάλυση, την κοινωνιολογία, τη φιλοσοφία,

7. Στο ίδιο, σ. 115.

8. Στο ίδιο, σ. 120.

αλλά και στον ιουδαϊσμό και το χριστιανισμό, στο βαθμό που παίρνουν στα σοβαρά την ειδωλοκλαστική στάση των Προφητών.

Η κριτική μου στην έννοια της κοινότητας εντοπίζεται στο ότι η τελευταία θεωρείται στην ορθόδοξη παράδοση συχνά ως μια μυστική, αρμονική μάζα *χωρίς* εσωτερικές διαφορές και *χωρίς* το δικαίωμα αυθύπαρκτης διαφωνίας με ορθολογικά επιχειρήματα από ομάδες ή άτομα. Εξάλλου αυτή η καθαρά *συντηρητική* και *δογματική* στάση υπάρχει και στον καθολικισμό και τον προτεσταντισμό. Ο τονισμός της φαντασιακής ενότητας και η αποσιώπηση της έλλειψης και της μη ταυτότητας είναι ακριβώς αυτό που κάνει την κοινότητα να μην είναι μια κοινωνία συμβολαίου (όπου Συμβόλαιο δε σημαίνει απλά μια ωφελιμιστική συμφωνία). Αλλά ο χριστιανισμός βασίζεται ακριβώς σ' ένα *διπλό Συμβόλαιο* με το Θεό.

Η κυρία Ε. Προδρόμου επιβεβαιώνει άθελά της με τις διαπιστώσεις της αυτές τις αναλύσεις μου. Όταν λέγει ότι «αν η ορθοδοξία οριστεί ως τρόπος ζωής, είναι αδύνατον να κρατήσει παθητική στάση απέναντι στον κόσμο»,⁹ τότε είναι σαφές ότι η συγγραφέας ταυτίζει το Είναι με το Δέον, ενώ ακριβώς το ζητούμενο είναι η διαπίστωση και κατανόηση της *μη ταύτισής* τους, της Διαφοράς και της έλλειψης που υπάρχει ανάμεσά τους. Μπορεί να «ορίζεται» έτσι η ορθοδοξία, αλλά τι συμβαίνει στην πράξη, τι της «διαφεύγει» ασυνείδητα; Εξάλλου μια απλή ανάγνωση του M. Weber αρκεί για να καταλάβει κανείς ότι όλοι οι παραδοσιακοί, προμοντέρνοι «τρόποι ζωής» είναι «παθητικοί» απέναντι στον κόσμο, δηλαδή *δε θέλουν* να τον «αλλάξουν» και τον μυθοποιούν. (Ο συνεχής τονισμός της ορθοδοξίας ως «τρόπου ζωής» δε σημαίνει πολλά πράγματα· όλες οι χριστιανικές εκκλησίες αλλά και όλες οι θρησκείες βασίζονται σ' έναν «τρόπο ζωής».)

Ενδεικτική είναι επίσης η διαπίστωση της συγγραφέα ότι «η ορθοδοξία απορρίπτει τη διχοτόμηση της πίστης από την εμπειρία»,¹⁰ δηλαδή απορρίπτει ακριβώς την έλλειψη και το διχασμό του υποκειμένου. Αλλά *δεν* είναι στο «χέρι της» ν' απορρίπτει αυτόν το διχασμό, εφόσον αυτός «υπάρχει» εμπειρικά και *συγκροτεί* την ίδια την ύπαρξη του υποκειμένου, ιδιαίτερα του σύγχρονου. Ο μη παραδοσιακός χριστιανισμός *ξεκινάει* πάντα από αυτήν τη διαπίστωση *χωρίς* να την ωραιοποιεί. Ο «νοήμων» και «πάσχων» άν-

9. Στο *ίδιο*, σ. 120 και 125.

10. Στο *ίδιο*, σ. 120.

θρωπος δεν μπορεί παρά ν' αμφιβάλλει διαρκώς για την πίστη του, εφόσον στην πραγματικότητα όλες οι εμπειρίες συντείνουν για ν' αποδείξουν το αντίθετο της πίστης· κάθε «αρμονία» του κόσμου, της κοινωνίας, της εκκλησίας, του προσώπου είναι μια φαντασιακή αυταπάτη. Αντίθετα για τον πιστεύοντα, η πίστη βασίζεται πάντα σ' ένα «πήδημα στο Πραγματικό», σε μια απόφαση της θέλησης· ο Τερτυλλιανός το ονομάζει αυτό: *credo quia absurdum*, δηλαδή πιστεύω, επειδή είναι παράλογο. Έτσι καμιά παράδοση δεν μπορεί να καλύψει αυτό το κενό.

Στην εκτενή αναφορά της συγγραφέα για το πρόσωπο γίνεται συνεχώς μια παρανόηση, γιατί εμφανίζει το πρόσωπο ως εάν μόνο η ορθοδοξία να είχε αυτή την έννοια.¹¹ Αυτό είναι λάθος· όλη η καθολική και προτεσταντική θεολογία δε μιλούν παρά γι' αυτό. Στη νεότερη φιλοσοφία ο Kant, ο Kierkegaard, ο Heidegger (παραινώντας τον Kierkegaard) και ο Lévinas έχουν συνεισφέρει σημαντικά στον επαναπροσδιορισμό της έννοιας. Φυσικά σ' αυτούς δεν είναι μια εξιδανικευμένη έννοια. Κεντρικό σημείο παραμένει πάντα η αναγκαιότητα της *σύγκρουσης* (ενδοψυχικής και κοινωνικο-πολιτικής) και της *διαφοράς*. Το υποκείμενο, ως μια σχέση-προς-εαυτόν,¹² ζει πάντα την ένταση ανάμεσα στην Ελευθερία και την Αλήθειά του, ή την ελευθερία δι' εαυτόν και τον προσανατολισμό του προς τον κόσμο. Οι διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στον Kant και τον Heidegger ή τον Lacan, δεν αναιρούν τη σημασία αυτών των προσπαθειών, όπου οι ύστεροι στοχαστές «υπάρχουν» μόνο ως διάλογος/αντίλογος με τους προδρόμους τους. Αυτό που συγκροτεί όμως κάθε υποκείμενο ως πρόσωπο είναι πάντα η σχέση του υποκειμένου με τον άλλον και την κοινωνία· τα δύο υπάρχουν πάντα ως *ιστορία*, μέσα στο χρόνο, ο ορίζων του οποίου καθορίζεται από την ύπαρξη του θανάτου, της θνητότητας. Αλλά ιστορία σημαίνει τη συνεχή αλυσίδα παρανοήσεων και αποτυχιών απελευθέρωσης όσο και τις «ευτυχείς» στιγμές, όπου διαφαίνεται μερικώς η αλήθεια και πραγματοποιείται ένα «κομμάτι» ελευθερίας.

Στην όλη συζήτηση περί ελευθερίας του προσώπου, σημαντικό ρόλο παίζει η αναφορά στην αλλοτρίωση και ανομία του σύγχρονου κόσμου. Όμως αλλοτρίωση δε σημαίνει λειτουργικότητα και αφαιρετικότητα. Στην ορθοδοξία υπάρχει συχνά μια απόρριψη της αναγνώρισης της ύπαρξης σχέσεων που δεν ανάγονται στις διαπρο-

11. Βλ. στο *ίδιο*, σ. 121.

12. Βλ. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt/M. 1984.

σωπικές σχέσεις (πράγμα που οδηγεί σε διαφθορά, προνόμια, ανορθολογισμό). Εδώ είναι σημαντική η σκέψη του Λέβινας, ο οποίος ξεκινώντας από τη σχέση αγάπης ανάμεσα σε πρόσωπα (*visages*), στη συνέχεια διαπιστώνει ότι αυτή οδηγείται στην *αδικία*, εφόσον αναγκαστικά το υποκείμενο «ξεχνάει» τους άλλους-του-άλλου. Έτσι ο Λέβινας εισάγει εδώ (όπως και ο Lacan) τον «απόντα τρίτο»¹³ και την έννοια της ισότητας και δικαιοσύνης, η οποία αναγκαστικά είναι *α-πρόσωπη*. Μόνο τότε όμως μπορεί κανείς να σέβεται όλους-τους-άλλους αλλά και τον έναν-άλλον-μπροστά-μου. Αυτό το παράδοξο, αυτή την έλλειψη, τη θεωρεί δομικής σημασίας: πρόκειται για τη διαλεκτική της αγάπης και του Νόμου, που δεν μπορεί να καταργηθεί χωρίς να καταστραφούν και η μία και ο άλλος. Εδώ ακριβώς ο Λέβινας κάνει το εγκώμιο της αρχαίας ελληνικής *αφαιρετικής* ορθολογικής σκέψης και *πολιτικής σοφίας* και δικαιοσύνης, την οποίαν μια *άλλη*, διαφορετική σκέψη, όπως αυτή της Διαθήκης της Βίβλου, οφείλει και μπορεί να «ενσωματώσει», ξεπερνώντας τη φαντασιακή κοινότητα.

Οι αναφορές της κυρίας Ε. Προδρόμου στο πρόσωπο και στα κείμενα του Χρ. Γιανναρά διαφέρουν ουσιωδώς από αυτόν τον προβληματισμό. Όλες αυτές οι αναφορές στο «πνεύμα της ορθοδοξίας» αφήνουν τον αναγνώστη κατάπληκτο σ' ένα σημείο: δεν κάνουν *καμιά* αναφορά στο *κεντρικό* μήνυμα του χριστιανισμού! Διότι δεν αναφέρουν ούτε λέξη στο ότι η πίστη του χριστιανού ορίζεται όχι μόνο ως πίστη στον αναστηθέντα, αλλά πριν απ' όλα ως πίστη στον *εσταυρωμένο και ταπεινωμένο* εξαιτίας ημών Χριστό. Επίσης δε, δεν αναφέρει το ότι ο άνθρωπος, ως χριστιανός, υπόκειται πάντα στο διχασμό ανάμεσα στην ύπαρξή του ως «αμαρτωλού» και, εφόσον πιστεύει, ως «δεδικαιωμένου εν Χριστώ». Δηλαδή όλη η ωραιολογία περί Τριάδος, Θεανθρώπου, προσώπου κτλ. είναι μια φαντασιακή οθόνη και μια θεωρητικολογία που *συγκαλύπτει* το *αβάσταχτο* σκανδαλώδες μήνυμα της εμπειρίας της ανθρώπινης έλλειψης που έκανε/κάνει ο Θεός, χάριν του ανθρώπου.¹⁴

13. Βλ. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1961, σ. 5, 55, 189.

14. Βέβαια αυτό έχει ιδεολογικές συνέπειες· εδώ δε θέλω ν' αναφερθώ εκτενώς στα μη αναφερθέντα από την κυρία Προδρόμου ελληνοκεντρικά και αντιιδντικά σύνδρομα του Χρ. Γιανναρά, ούτε στην εκ μέρους του δεδηλωμένη απόρριψη της δημοκρατίας (του δικαιώματος της ίσης και καθολικής ψηφοφορίας). Η ωραιολογία και η φетиχοποίηση της παράδοσης και της κοινότητας οδηγούν σ' αυτά τα αποτελέσματα.

Υπάρχουν όμως και άλλα αποτελέσματα παραγωγής ιδεολογίας (που δικαιολογούν εκείνους που θεωρούν, εσφαλμένα, ότι Θρησκεία ίσον Ιδεολογία). Η συγγραφέας δίνει παραδείγματα όταν ονομάζει την ορθόδοξη εκκλησία «οντολογικό θεσμό»,¹⁵ όπου πραγματοποιείται ο «ιδεατός τύπος προσώπου». Επίσης θεωρεί ότι στα εγκόσμια η εκκλησία της Ελλάδος ήταν «θύμα» της πολιτείας.¹⁶ Ως εάν η εκκλησία να μην είχε και να μην έχει την αξίωση της αποκλειστικής πνευματικής κυριαρχίας στον ελλαδικό χώρο με τη βοήθεια του κράτους, ταυτίζοντας ελληνισμό και ορθοδοξία, πράγμα απαράδεκτο. Αλλά πώς είναι δυνατόν μια επιστημονική σκέψη υψηλού επιπέδου, όπως την κατέχει η κυρία Ε. Προδρόμου, να υποχωρεί απέναντι σε μια μυθική οντολογία της προμοντέρνας εποχής; Κι αυτό όταν στη σύγχρονη προτεσταντική θεολογία αποτελεί από παλιά κοινό τόπο η απομυθοποίηση και απομαγικοποίηση τόσο της ανάγνωσης της Γραφής όσο και των εκκλησιαστικών θεσμών.

Πέραν αυτών μπορεί κανείς ν' αναφέρει πολλά άλλα παραδείγματα, όπως τις συχνές αναφορές του Χρ. Γιανναρά στη μυθολογία του C.G. Jung, ιδιαίτερα στη μυθική έννοια του «συλλογικού υποσυνειδήτου». Την έννοια αυτή απορρίπτει ολικά η ψυχανάλυση από τον Freud μέχρι τον Lacan. Αλλά χρησιμεύει ακριβώς για να «εδραιώσει» φαντασιακά το *μύθο* της ελληνικής και ορθόδοξης ιδιαιτερότητας και ανωτερότητας (κάτι που απορρίπτει η σοβαρή ορθόδοξη θεολογία). Πρέπει επίσης ν' αναφέρουμε εδώ τη μεγάλη σύγχυση που συντελείται όταν ορισμένα μεταφορικά σχήματα λόγου (ποιητική αδειά), οι αδαείς «πιστοί» (και οι ρομαντικοί υστερικοί διανοούμενοι) τα παίρνουν τοις μετρητοίς, ως «ουσίες» μυστικής φύσης. Εδώ ανήκουν οι εκφράσεις: «ο Χριστός ως ο νυμφίος της Εκκλησίας» ή «ο Χριστός ως η κεφαλή του μυστικού σώματος της Εκκλησίας» (κοινότητα) ή — ιδιαίτερα στους αρχαιολάτρες και λαογράφους— η ταύτιση του Χριστού με τον αρχαίο «θνήσκοντα Θεό» Διόνυσο ή Άδωνι, κτλ. Ακριβώς εδώ παράγεται η ιδεολογία, που έχει πολιτικά και πνευματικά συντηρητικές και αντιδραστικές συνέπειες.

Εδώ μας ενδιαφέρει η «υπαρκτή ορθοδοξία», από την οποία απαιτείται να «ανοίξει» προς τον οικουμενικό διάλογο, παραδεχόμενη το πλήθος ερμηνειών του μηνύματος της Γραφής, το οποίο αναγκαστικά περνάει μέσα από τις περιπέτειες της διαλεκτικής του

15. Ε. Προδρόμου, *ό.π.*, σ. 125.

16. Βλ. στο *ίδιο*, σ. 127.

πνεύματος (μη εγγελιανά ιδωμένο) στην ιστορία. Η ορθοδοξία, εδώ και εννέα αιώνες δε θέλει να συμμετέχει στην ιστορία, αμυνόμενη ενάντια στην ιστορία και φετιχοποιώντας την παράδοση των ελληνικών πατέρων του 4 μ.Χ. αιώνα. Αυτό είναι ολέθριο· πρόκειται για ένα ψυχαναλυτικά κλασικό παράδειγμα νευρωτικής φαντασιακής ταύτισης με τον εξιδανικευμένο Πατέρα. Οι έλληνες πατέρες (αλλά εξίσου και οι λατίνοι πατέρες) ήταν μεγάλες προσωπικότητες της εποχής τους, με ευρύ ορίζοντα και τολμηρή σκέψη. Ιδιαίτερα είχαν εκτίμηση και στον ορθό Λόγο, όταν επρόκειτο να κάνουν αγώνα ενάντια στη Γνώση (Gnosis), τον παγανισμό και τη μαγεία. Το ότι δεν υπήρξε δημιουργική συνέχεια στο έργο τους οφείλεται στο ιστορικό δράμα του Βυζαντίου,¹⁷ όπου επικράτησε η ιεροκρατία της ασιατικής δεσποτείας και η καταπίεση της ελεύθερης σκέψης. Η τραγικότητα της ορθοδοξίας έγκειται στο ότι, αν θέλει να έχει μέλλον, πρέπει ν' απαγκιστρωθεί από το μοντέλο του Βυζαντίου, αλλά είναι αυτό που δεν κάνει σήμερα. Η πραγματική αφομοίωση των πατέρων περνάει μέσα από την αποφετιχοποίησή τους και τη μερική «προδοσία» τους.

Το όριο που δεν ξεπέρασαν οι έλληνες πατέρες ήταν ότι δεν ανέπτυξαν την έννοια της *θέλησης του ανθρώπου*, πράγμα που έκανε ο Αυγουστίνος.¹⁸ Συγκεκριμένα, πρόκειται για τη θέληση του ανθρώπου, ως εικόνα και ομοίωση της θέλησης του Θεού. Μέχρι τον Αυγουστίνο δεν είχε γίνει σαφής η ύπαρξη της θέλησης του ανθρώπου. Χωρίς αυτό (δηλαδή την ερμηνεία που έδωσε ο Αυγουστίνος στην αμαρτία και το κακό ως «κακή θέληση» *mala voluntas* και όχι ως «στέρξη του Αγαθού» *privatio boni*), πράγμα που αντιστοιχεί εξάλλου πλήρως στις θέσεις του Παύλου, δε θα υπάρξει πρόοδος στην ορθόδοξη θεολογία. Μόνο έτσι θα γίνει κατανοητή η εξέλιξη του ευρωπαϊκού πνεύματος. Το «μυστικό του» έγκειται στο ότι «συνδύασε» δημιουργικά τον αρχαίο ελληνικό *κριτικό ορθό Λόγο* με τη δυναμική, ενεργητική έννοια της *θέλησης*, που προέρχεται από την ιουδαϊκή παράδοση, στην οποία ανήκει και ο χριστιανισμός. Αυτή η εξέλιξη ήταν αιτία και αποτέλεσμα του χωρισμού πνευματικής και κοσμικής εξουσίας, καθώς και της ανάπτυξης της ανεξάρτητης αστικής τάξης των πόλεων στη Δύση από τον 11ο αιώνα. Η δε νεότερη έννοια της ελευθερίας προέρχεται από τη

17. Βλ. A. Ducellier, *Le drame de Byzance*, Παρίσι 1976.

18. Βλ. A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985· K. Jaspers, *Augustin*, Μόναχο 1976.

θεολογία των φραγκισκανών.¹⁹ Επομένως όταν διαπιστώνω «παθητικότητα» και έλλειψη κριτικού Λόγου, αξιοπιστίας και παραδοχής του Νόμου στον ελλαδικό χώρο, εννοώ ακριβώς το «χάσιμο» της ευκαιρίας που κατασκεύασε ο δυτικός ευρωπαϊκός πολιτισμός.²⁰ Κάτι που εξάλλου δεν ισχύει εξίσου για όλες τις περιπτώσεις· βλέπε π.χ. την περίπτωση της Νότιας Ιταλίας.

Εξάλλου μόνο μια τέτοια πρόσβαση θα βοηθήσει στην κατανόηση του ότι η ευρωπαϊκή ιστορία δεν είναι ένα «ατύχημα» της ιστορίας, ούτε μια «έκπτωση» από φαντασιακές «ορθές» δόξες ή στοχασμούς, ούτε κάτι που περιορίζεται στον ειδικό παρτικουλαρισμό κάποιων λαών. Η καθολικότητα του ευρωπαϊκού πνεύματος εκφράζεται πάντα μέσα από την πολυφωνία και τον αντίλογο της διαλεκτικής του διαφωτισμού και του ρομαντισμού.

Γράφοντας αυτά προϋποθέτω τη ριζική κριτική στο σύγχρονο γυμνό ωφελιμισμό και ατομικισμό από τη μια και στον «αναρχικό φιλελευθερισμό» και την απάρνηση κάθε αυθεντίας στο όνομα μιας «αντιαυταρχικής προοδευτικότητας» από την άλλη. Επίσης, αν ο θρησκευτικός βολονταρισμός εκφράζει τα στοιχεία της πίστης, της αγάπης και της εσχατολογικής ελπίδας, εν τούτοις οι περιπέτειες της διαλεκτικής του χριστιανισμού στην ιστορία οδήγησαν στο να πάρει ο βολονταρισμός και διαστροφικές μορφές, εντός και εκτός του χριστιανισμού. Στον 19ο και 20ό αιώνα είχαμε τις εκκοσμικευμένες μορφές του αποκαλυπτικού μεσσιανισμού. Από την άλλη στον 20ό αιώνα, η μηδενιστική θεωρία του ντεσιζιονισμού αποτελεί το θεμέλιο είτε μιας θεωρίας του ολοκληρωτισμού, είτε μιας θεωρίας του πολιτικού σκεπτικισμού. Το επικίνδυνο έγκειται εδώ στην εκκοσμίκευση της έννοιας της «καθαρής θέλησης», δηλαδή στην εξαγωγή παράλογων στοιχείων στον κοσμικό χώρο του Πολιτικού, κάτι που πρέπει πάντα ν' αποφεύγεται. Αν στον Kierkegaard το παράλογο «πήδημα στην πίστη» εδραιώνει το χριστιανισμό, στον πολιτικό ντεσιζιονισμό το παράλογο της «απόφασης για την απόφαση» υπονομεύει τη Δημοκρατία και τον ορθό κριτικό Λόγο.²¹

19. Βλ. H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard 1983.

20. Αυτό που λείπει στους Νεοέλληνες δεν είναι ούτε η ευφυΐα ούτε τα αισθήματα και η φαντασία· είναι η θέληση, η αυτοπειθαρχία, η αυτοκριτική και η αξιοπιστία.

21. Θ. Λίποβατς, *Η Απάρνηση του Πολιτικού*, Αθήνα 1988· Θ. Λίποβατς - Ν.

Στη βυζαντινή πολιτική θεολογία υπάρχει μια *απολυταρχική* μορφή ντεσιζιονισμού: το πρωτείο του πατέρα Θεού-παντοκράτορα έχει εδώ ορισμένα κοινά στοιχεία με τη φανταστική εικόνα του Αλλάχ στην αυθαιρεσία του. Επειδή λείπουν επαρκώς (και δεν αναπτύχθηκαν ως τώρα) οι διαμεσολαβήσεις που πρέπει να «μετουσιωθούν» σε ορθό Λόγο (αυτό που κατανόησε η σχολαστική θεολογία του Μεσαίωνα, η οποία ξεκινώντας από τη θεολογική εφαρμογή του τριαδικού δόγματος κατέληξε στο φυσικό Δίκαιο). Από αυτή την παράδοση της ιεροκρατίας του αυτοκράτορα ή της κοινότητας μπορεί να προκύψουν *είτε* μια εντελώς συντηρητική *είτε* μια εντελώς αναρχική και αθεϊστική στάση, δηλαδή τίποτα το *τρίτο*, το εναλλακτικό, όπως στη Δυτική Ευρώπη (και εκεί όχι παντού). Η πολιτική θεολογία του Βυζαντίου δομείται επάνω στο σύνδρομο του *φόβου* απέναντι στην πιθανή μη ταυτότητα, έλλειψη, διαφορά και υποβλέπει κάθε πρωτότυπο, εναλλακτικό Λόγο (εξάλλου οι εξαιρέσεις εδώ επιβεβαιώνουν τον κανόνα). Βέβαια, ανάλογη στάση κρατούν πάντα στην καθολική και προτεσταντική Δύση όλων των ειδών οι νοσταλγοί του μεσαιωνικού παρελθόντος και οι φονταμενταλιστές.

Σήμερα, η εκκλησία της Ελλάδος χαρακτηρίζεται ιδιαίτερα από ένα μισαλλόδοξο, εθνικιστικό και συντηρητικό πνεύμα, πράγμα που την απομονώνει και στους κόλπους της ευρύτερης ορθοδοξίας όπως και στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών. Μόνο αν υπάρξουν νέες δυνάμεις στους κόλπους της, δηλαδή και παραγωγικοί «διχασμοί» (στο επίπεδο αρχών, όχι μικροσυμφερόντων), θα υπάρξει ένα άνοιγμα στο σύγχρονο κόσμο, και αυτό περνάει μέσα από τον οικουμενισμό. Στο βαθμό που *de facto* στα πράγματα μέχρι στιγμής οι εθνικιστικές και ορθόδοξες συντηρητικές δυνάμεις στην Ελλάδα, τη Σερβία και τη Ρωσία έχουν την τάση να συμπράξουν και να θεωρούν ως «εχθρό» τους «άλλους» Ευρωπαίους και χριστιανούς,²² στο βαθμό αυτόν η υπόθεση του Huntington για τη «σύγκρουση πολιτισμών» έχει μια περιγραφική ορθότητα. Αν αυτή η τάση κυριαρχήσει ή όχι, δεν το ξέρουμε, αν και θα ήταν ολέθριο. Εμπειρικά δεν μπορεί να την απορρίψει κανείς πλήρως, όσο καιρό οι αντίθετες τάσεις σ' αυτές τις χώρες δεν κυριαρχούν με βεβαιότητα.

Δεμερτζής, *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*, Αθήνα 1994· Θ. Λίποβατς, «Τα διαφορούμενα του εθνικισμού», στο *Διαβάζω*, τχ. 322, Αθήνα 1993.

22. Βλ. F. Thual, *Géopolitique de l'orthodoxie*, Παρίσι 1994.

Αναφορικά με το άρθρο του κυρίου Δ. Ν. Μόσχου,²³ έχω να παρατηρήσω ότι όλα όσα γράφει για την «κριτική» στάση των ασκητών στο Βυζάντιο υπάρχουν εξίσου και στη Δύση και δε θα έπρεπε να τους εξιδανικεύσει κανείς. Στο άρθρο μου δεν υποστηρίζω ότι η ορθοδοξία ήταν «κρυπτογνωστική», αλλά ότι στην πράξη λειτούργησε ως έναν βαθμό έτσι. Σίγουρα τόσο η ορθοδοξία όσο και ο καθολικισμός δεν ήταν ποτέ ομοιογενείς. Ωστόσο, αν ισχύουν όλα όσα γράφει ο συγγραφέας, τότε γιατί η αντίσταση στην αυτοκρατορική εξουσία δεν ήταν ποτέ τόσο ισχυρή όσο στη Δύση και γιατί η κριτική στάση δεν επικράτησε και δεν οδήγησε στην αναγέννηση του ορθού Λόγου μέχρι σήμερα; Ο κύριος Μόσχος ορθά τονίζει το ρόλο της αυτοκρατορικής προπαγάνδας και της ιδεολογικής κατάχρησης του χριστιανισμού από αυτήν· αλλά δεν μπορεί κανείς να αποσιωπήσει τη συνενοχή της εκκλησίας, τόσο της ιεραρχίας όσο και των πιστών. Βέβαια εγώ, για λόγους μεθοδολογικούς, δίνω μεγάλη σημασία στη «λανθάνουσα αλήθεια» της εξουσίας που υποκρύπτει αυτή η προπαγάνδα αναφορικά με τη δομή και τη λειτουργία του όλου πολιτικού και θρησκευτικού μορφώματος. Αυτό που μετράει δεν είναι τα επίσημα κείμενα στο εμφανές επίπεδό τους ή μόνο οι συνειδητές προθέσεις των συγγραφέων τους, αλλά τα μη λεχθέντα, τα απρόβλεπτα και τα ανεπιθύμητα αποτελέσματα αυτών των λόγων. Πίσω από αυτά τα συμπτώματα κρύβονται ακριβώς οι κυριαρχικές φαντασιώσεις μιας ολόκληρης εποχής. Αυτό ισχύει εξάλλου και για τη Δύση.

Από το 1100 μιλάμε για την πρώτη Αναγέννηση στη Δύση, με την ανάπτυξη των πανεπιστημίων και των καθεδρικών ναών στις πόλεις. Ο κριτικός Λόγος που άρχισε πάλι να εμφανίζεται, αναπτύχθηκε εδώ πάντα ενάντια στο τότε αυταρχικό και σκοταδιστικό κατεστημένο της καθολικής εκκλησίας: ο Φραγκίσκος της Ασίζης, ο Θωμάς του Ακουίνο, ο William του Ockham, ο Μαρτίνος Λούθηρος, όλοι υπήρξαν αντικείμενο αστυνόμευσης και άλλων μέτρων επιτήρησης. Η όλη εξέλιξη ευνοήθηκε από την ύπαρξη μιας λεπτής και ασταθούς ισορροπίας δυνάμεων ανάμεσα στην εκκλησία και τις διάφορες τάσεις της, τον αυτοκράτορα και τους βασιλείς, τους ισχυρούς πρίγκιπες και φεουδάρχες και την αστική τάξη των πόλεων.

23. Βλ. Δ. Ν. Μόσχος, «Ορθόδοξος χριστιανισμός ως πτυχή της νεοελληνικής πολιτικής κουλτούρας», *ΕΠΕ*, τχ. 5, 1995.

Το άρθρο του κυρίου Μόσχου είναι ένα καλό παράδειγμα ορθού Λόγου· δεν έχω την εντύπωση ότι υπάρχουν πολλοί συνάδελφοί του που σκέπτονται έτσι.²⁴ Βασικά συμφωνώ με όλες τις διαπιστώσεις του. Αυτό που κυριαρχεί σήμερα στον ελληνικό χώρο στους κύκλους των διανοουμένων και επιστημόνων είναι η σιωπή, η έλλειψη διαλόγου ή ο επαρχιωτισμός, όταν πρόκειται να θίξουν ορισμένα δήθεν «κρίσιμα» θέματα, εγκαταλείποντας έτσι το πεδίο στους ιδεολόγους. Εξαίρεση αποτέλεσε πρόσφατα η προσπάθεια του Ν. Μουζέλη.²⁵ Αλλά δεν κατανόησε επαρκώς το πρόβλημα, γιατί οι νεορθόδοξοι δεν αντιπροσωπεύουν την ορθοδοξία, αλλά είναι μια ιδεολογία με συντηρητικές φαντασιώσεις εθνοκεντρικού περιεχομένου.

24. Βλ. στο ίδιο, σ. 136· εδώ ο κύριος Μόσχος αναφέρει τη λέξη «παπισμός» δύο φορές. Δεν ξέρω αν αυτό είναι ένα lapsus calami ή αν το έγραψε συνειδητά.

25. Βλ. Ν. Μουζέλης στο *Βήμα* της 21.5.1995 και της 28.5.1995· V.N. Makrides, «Neoorthodoxie - eine religiöse Intellektuellenströmung im heutigen Griechenland», στο P. Antes - D. Pahnke (επιμ.), *Die Religion von Oberschichten: Religion - Profession - Intellektualismus*, Marburg 1989, σ. 279-289· του ίδιου, «Orthodoxy as a condition sine qua non: Religion and State/Politics in Modern Greece from a socio-historical Perspective», *Ostkirchliche Studien*, τχ. 40, Würzburg 1991, σ. 281-305· του ίδιου, «Le rôle de l'Orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs», στο G. Vincent - J.-P. Willaime (επιμ.), *Religions et transformations de l'Europe*, Στρασβούργο 1993, σ. 103-116· Σ. Αγγουρίδης, «Ορθοδοξία-Ελληνισμός: Απαραίτητη σύμπλευση», *Οικονομικός Ταχυδρόμος*, 11.5.1995.