

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ «ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ»

Διπλωματική εργασία

Έκπαίδευση και αναπαραγωγή τῆς κοινωνικῆς ἀνισότητος:
ἡ περίπτωση τῶν ἐγχειριδίων θρησκευτικῶν τοῦ Λυκείου

Παπαϊωάννου Ὀδυσσέας

Μεταπτυχιακός φοιτητής

A.M: 0318M018

Ἐξεταστικὴ ἐπιτροπὴ:

Ἐπόπτης καθηγητής: Παπαρίζος Ἀντώνης

Μέλη: Καραμπελιᾶς Γεράσιμος, Ξανθόπουλος Χρῆστος

Ἀθήνα, 2020

Περιεχόμενα

i) Είσαγωγή	4
1) Πεδίο έρευνας	4
2) Είσαγωγικά έρωτήματα	6
ii) Ζητήματα μεθόδου	8
1) Μία παράμετρος: ή θρησκευτική επίδραση στο πολιτικό πεδίο	8
α) Οί κοινωνικές συνθήκες ως παράγοντας άρθρωσης θρησκευιών και θρησκευτικοτήτων	8
β) Η θρησκευτική επίδραση στο πολιτικό πεδίο	9
γ) Η θρησκευτική επίδραση στο έλληνικό πολιτικό πεδίο	14
2) Έπιλογή θεωρίας: ή θέση τών P. Bourdieu και J. C. Passeron για την εκπαίδευση	17
3) Ζητήματα μεθόδου για την προσέγγιση τής «γραφής» τών κειμένων	20
α) «Άπροσδόκητες συνέπειες» και «λανθάνουσες λειτουργίες» στην γραφή τών κειμένων	20
β) Διαπλοκή άφηγήσεων στα κείμενα	21
γ) Οί «σιωπές» και ή σημασία τους στα κείμενα	22
iii) Οί αντίληψεις τών βιβλίων για τὰ πολιτισμικά «όρια» και την μορφή τής κοινωνικής όργάνωσης	23
1) Έθνοκεντρικός και πολυπολιτισμικός-διαπολιτισμικός προσανατολισμός τών βιβλίων	23
α) Η Ελληνορθοδοξία στα παλαιά βιβλία	23
β) Ό πολυπολιτισμικός-διαπολιτισμικός χαρακτήρας τών νέων βιβλίων	29
2) Η αντίληψη περιι ύφισταμένης και περιι ιδανικής κοινωνικής όργάνωσης	36
α) Η «παγίωση» ενός όργανισμικοϋ μοντέλου κοινωνίας στα παλαιά βιβλία και ή συμβολή τής έλληνορθόδοξης «άφήγησης»	36
β) Η αντίληψη περιι «προσώπου» και «άτόμου» στα παλαιά βιβλία και ό αντίκτυπός της στις δομές έξουσίας	41

γ) Ἡ διαιώνιση πατριαρχικῶν καὶ ὀργανισμικῶν δομῶν στὸ μικροεπίπεδο τῆς ἐξουσίας στὰ παλαιὰ βιβλία	42
δ) Τὸ ἰδανικὸ τοῦ κοινοτισμοῦ στὰ νέα βιβλία καὶ ἡ ἀνεπάρκεια τῆς «Ἀγάπης» γιὰ τὸ «πέραςμα» σ' αὐτό	46
ε) «Ἀνθρώπινα δικαιώματα» καὶ ἡ ἀντίληψη περὶ «ἀτομικῆς εὐθύνης» στὰ νέα βιβλία	51
iv) Συμπεράσματα	54
1) Περὶ «κληροδότησης» τοῦ πολιτισμικοῦ κεφαλαίου	54
2) Ἡ ἄσκηση «συμβολικῆς βίας»	55
3) Μία «ἀφήγηση» ποὺ εὐνοεῖ τὴν ἄσκησι «συμβολικῆς βίας»: ἡ θεώρηση τοῦ κοινωνικοῦ μέλους ὡς ἀτόμου	57
4) Ἡ πειστικότητα τῶν «ἀφηγήσεων-συμβόλων» γιὰ τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωσι	58
v) Βιβλιογραφία-πηγές	59
1) Βιβλιογραφία	59
2) Πηγές	62

i) Εἰσαγωγή

1) Τὸ πεδίο ἔρευνας

Τὸ πεδίο ἔρευνας γιὰ τὴν ἀνὰ χεῖρας ἐργασία εἶναι τὰ σχολικὰ ἐγχειρίδια τοῦ Λυκείου γιὰ τὸ μάθημα τῶν θρησκευτικῶν. Τὸ πεδίο αὐτὸ, ὅπως εἶναι κατανοητὸ, εἶναι πολὺ στενότερο ἀπ' τὸ πεδίο ποὺ θὰ ὠνομαζόταν γενικῶς «σχολεῖο». Ἐκτὸς ἀπ' τὰ ἐγχειρίδια, σημαντικώτατο ρόλο στὸν ἐκπαιδευτικὸ θεσμὸ παίζουν οἱ ἐγκαταστάσεις, οἱ διαδικασίες ἐπιλογῆς τῶν δασκάλων/καθηγητῶν, τὸ ὠρολόγιό πρόγραμμα διδασκαλίας καὶ ἄλλα πολλά. Ἐπίσης, ὑπάρχουν διαστάσεις τοῦ σχολείου οἱ ὁποῖες σχετίζονται σὲ τέτοιο βαθμὸ μὲ τὰ ἐγχειρίδια, ὥστε νὰ ἐνισχύουν, νὰ ἀναιροῦν ἢ νὰ τροποποιοῦν ἄμεσα τὸ νόημα καὶ τὴν πρακτικότητά τους. Τέτοιες διαστάσεις εἶναι οἱ μέθοδοι διδασκαλίας καὶ ἡ σχέση ποὺ ἀναπτύσσουν οἱ δάσκαλοι καὶ οἱ μαθητές, εἴτε μεταξύ τους, εἴτε μὲ τὸ ἐκάστοτε μάθημα (ἐν προκειμένῳ τῶν θρησκευτικῶν¹), εἴτε γενικῶς μὲ τὴν διαδικασίαν τῆς «διδασκαλίας». Σὲ ὅλες λοιπὸν αὐτὲς τίς ὀψεις τοῦ σχολικοῦ θεσμοῦ, δὲν θὰ ἐπιχειρήσω νὰ ὑπεισέλθω -πῶς

¹ Σχετικὰ μὲ τὴν αὐτοαντίληψιν τῶν θεολόγων ὡς δασκάλων, βλέπε Μανῆ Π, «Θεσμοὶ καὶ ὑποκείμενο: μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης στὴν ἐκπαίδευσιν» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιον κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2016, σελ. 691-714.

θά ἦταν δυνατόν ἄλλωστε, στό πλαίσιο μιᾶς διπλωματικῆς ἐργασίας. Αὐτό σημαίνει γιά παράδειγμα ὅτι ἡ ἀξία τῶν συμπερασμάτων πού θά ἐξαχθοῦν μπορεῖ νά μετριάζεται, ἐάν τὸ μάθημα μέσα στίς ἴδιες τίς τάξεις δέν διεξάγεται «ὅπως πρέπει» -γιά ὅποιονδήποτε λόγο και ἂν συμβαίη αυτό-, πράγμα τὸ ὁποῖο θά μπορούσε νά διαπιστωθῆ μόνον μέ ἐπιτόπια ἔρευνα. Ἐγὼ ἐδῶ θά περιορισθῶ ἀπλῶς νά ἴπῳ ὅτι τὸ ἐν λόγω μάθημα πάντα φαίνεται κάπως «ἀπαξιωμένο» ἐν σχέσει μέ τὰ ὑπόλοιπα. Ἐφόσον ἰσχύει κάτι τέτοιο, ὄντως καταλαβαίνει κανεὶς ὅτι ἡ σημασία τῶν συμπερασμάτων τῆς ἔρευνας μειώνεται. Σύμφωνα ὁμως μέ τὸν Καραμούζη, τὸ μάθημα αὐτὸ κυριαρχεῖ ἰδεολογικά, παρόλο πού αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὡς μάθημα δέν τυγχάνει ἰδιαίτερης προσοχῆς². Ἀπ' τὴν ἄλλη μεριά, μπορεῖ κάποιος νά ἴπῃ ὅτι ἡ ἐπίδραση τοῦ μαθήματος εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ μικρὴ, καθὼς, σύμφωνα μέ ἔρευνες, ἡ οἰκογένεια -και ὄχι τὸ κράτος- εἶναι ὁ ἐν Ἑλλάδι βασικὸς φορέας θρησκευτικῆς κοινωνικοποίησης³.

Τὰ σχολικὰ ἐγχειρίδια δέν εἶναι πλήρως «αὐτόνομα» βιβλία. Πραγματικὴ «ἀρχιτεκτονικὴ» τοῦ ἐκάστοτε μαθήματος ἀποτελεῖ τὸ ἰσχύον Ἀναλυτικὸ Πρόγραμμα Σπουδῶν (ΑΠΣ). Κάθε ΑΠΣ, ὅταν καταρτίζεται, δημοσιεύεται στὴν Ἐφημερίδα τῆς Κυβερνήσεως, ἀποτελεῖ δηλαδή Νόμο τοῦ Κράτους και ἔχει τὴν μορφή ΦΕΚ (Φύλλου Ἐφημερίδας τῆς Κυβερνήσεως). Τὰ ΑΠΣ ἀποτελοῦν ἀναλυτικὸ σχεδιάσμα τῶν βιβλίων πού πρόκειται νά συγγραφοῦν. Τὴν πλήρη εἰκόνα τῶν ἐγχειριδίων ὡστόσο δέν μπορῶ νά τὴν ἔχω, δίχως νά ἐξετάσω και τοὺς διαφόρους «ὁδηγοὺς» πρὸς διδάσκοντες. Αὐτοὶ, ἂν και δέν ἀποτελοῦν Νόμους τοῦ Κράτους, ἐντούτοις ἐκδίδονται ἀπ' τὸ ὑπουργεῖο και ἐξηγοῦν κι αὐτοὶ ἀναλυτικώτατα τὸ πῶς θά διδαχθοῦν τὰ ἐγχειρίδια πού οἱ δάσκαλοι/καθηγητὲς ἔχουν πλέον στὰ χέρια τους. Μπορῶ νά πῶ ἐπομένως πῶς κι αὐτοὶ (οἱ ὁδηγοὶ) ἀποτελοῦν ἀναπόσπαστο μέρος τῶν ἐγχειριδίων, ὡστόσο -ἐπαναλαμβάνοντας και ἐξειδικεύοντας τὴν ἐπιφύλαξη τῆς προηγουμένης παραγράφου-, ἐδῶ ἀνακύπτει και τὸ ζήτημα τοῦ κατὰ πόσον οἱ ἐκπαιδευτικοὶ τηροῦν πιστὰ τίς ὁδηγίες διδασκαλίας. Ἀντιθέτως, παρατηρεῖται ὅτι οἱ συγγραφεῖς τηροῦν αὐτὰ πού τοὺς ζητοῦνται στό ΑΠΣ, καθὼς τὰ βιβλία περνοῦν ἀπὸ λεπτομερῆ «κρίσι», προτοῦ τελικὰ ἐγκριθοῦν. Ὅπως και νά ἦ, ἔκρινα ἀπαραίτητο ἡ ἔρευνά μου νά συμπεριλάβῃ και ὅλα τὰ κείμενα πού ἀναφέρονται παραπάνω.

Ἐνα πεδίο ἔρευνας βέβαια ὀρίζεται και στὴν διάστασι τοῦ χρόνου, ἄρα ἐδῶ ἐπιβάλλεται νά ὀρίσω ποιῶν σχολικῶν ἐτῶν τὰ ἐγχειρίδια θά μελετήσω. Θά ἐξετάσω λοιπὸν τίς δύο τελευταῖες γενιὲς ἐγχειριδίων. Ἡ προτελευταία ὀρίζεται μέ νέο ΑΠΣ, τὸ ὁποῖο δημοσιεύεται τὸ 1998. Ἡ εἰσαγωγή τῶν βιβλίων στὴν ἐκπαίδευσι πραγματοποιηθήθηκε κατὰ τὰ ἔτη 1997-2000. Νέα ΑΠΣ δημοσιεύτηκαν τὸ 2016 και τὰ ἀντίστοιχα ἐγχειρίδια διδάχθηκαν κατὰ τὸ σχολικὸ ἔτος 2016-2017. Ὑπὸ τὴν πίεσι ἀντιδράσεων, δημοσιεύτηκε νέο ΑΠΣ τὸ 2017 και τὰ ἀντίστοιχα ἐγχειρίδια διδάχθηκαν τὴν χρονιά 2017-2018. Ὅστόσο, δέν πρόκειται γιά ριζικὴ ἀλλαγὴ, παρὰ γιά ἐπιλεκτικὲς τροποποιήσεις τῶν ΑΠΣ και τῶν βιβλίων, πού ἀφήνουν

² Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 161-163 & 166-168.

³ Βλέπε Πατσό Χ, «Κοινωνικοποίηση και μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 429.

άνεληρέαστο τὸ σκεπτικὸ τους. Στὴν ἐργασία αὐτὴ, χρησιμοποιοῦ αὐτὴν, τὴν πλέον πρόσφατη μορφή τους⁴.

Ἡ προσέγγιση θὰ εἶναι συγκριτική. Κάτι τέτοιο εἶναι ἀπαραίτητο λόγω τῆς δεδομένης διαφοροποίησης στὴν προσέγγισι ἐκ μέρους τῶν βιβλίων. Ἀξίζει ἐδῶ νὰ σημειωθῆ, ὅτι ἀπ' τὸ 2011 - ὅποτε τὸ Παιδαγωγικὸ Ἰνστιτοῦτο (ΠΙ) ἀντικαθίσταται ἀπ' τὸ Ἰνστιτοῦτο Ἐκπαιδευτικῆς Πολιτικῆς (ΙΕΠ)- ὁλόκληρη ἡ ἐκπαίδευση ἀλλάζει στοχοθεσία, καθὼς ἐπιδιώκεται ἡ δημιουργία τοῦ «Νέου Σχολείου»⁵, ἐνὸς σχολείου ποὺ θὰ ἀκολουθήσῃ τὶς κοινωνικὲς ἀλλαγές σὲ παγκόσμιο ἐπίπεδο, θὰ ἔχει διαπολιτισμικὸ προσανατολισμὸ⁶ καὶ θὰ ἀλλάξῃ ὡς πρὸς τὴν στάσι ἀπέναντι καὶ στὴν ἴδια τὴν «γνώσι». Ὡστόσο, αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι οἱ δύο γενιές ἐγχειριδίων δὲν ἔχουν κοινὰ στοιχεῖα -σὲ μία τέτοια περίπτωσι ἄλλωστε, πάλι ἡ σύγκριση θὰ ἦταν ἀνώφελη. Μάλιστα, ὁ ἐντοπισμὸς τους εἶναι ἴσως τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον μέρος τῆς συγκρίσεως, ἀπ' τὴν στιγμὴ ἰδίως ποὺ ὅλοι ἐστιάζουν σὶς διαφορές. Ἕνας λόγος ἴσως ποὺ οἱ ὁμοιότητες τῶν βιβλίων γενικὰ δὲν ἐπισημαίνονται, εἶναι ὅτι οἱ ὁμοιότητες αὐτὲς ἀφοροῦν σχήματα σκέψης εὐρέως διαδεδομένα στὴν ἑλληνικὴ -καὶ ὄχι μόνον- κοινωνία, ὅποτε προκαλοῦν λιγώτερο τὴν προσοχὴ ἢ εἶναι καὶ ἄρρητα.

2) Εἰσαγωγικὰ ἐρωτήματα

Τί ἀκριβῶς ὁμως ψάχνω νὰ βρῶ μέσα σ' αὐτὸ τὸ πεδίο; Προφανῶς δὲν σκοπεύω νὰ κάνω θεολογικὴ ἀνάλυσι, οὔτε καὶ ἔχει ἄμεση σημασία γιὰ τὴν τρέχουσα ἔρευνα τὸ ἂν ὁ ἐρευνητὴς ἢ ὁ ἀναγνώστης πιστεῦῃ καὶ πῶς πιστεῦῃ⁷. Ἡ ἀνάλυσι μου εἶναι κοινωνιολογικὴ καὶ πιὸ συγκεκριμένα ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ ζήτημα τῶν κοινωνικῶν ἀνισοτήτων. Θὰ ἴδῃ λοιπὸν πῶς τὰ ἐγχειρίδια συμβάλλουν στὴν διατήρησι τῶν ἀνισοτήτων. Θὰ ἐστιάσω περισσότερο στὴν «νομιμοποιητικὴ» συμβολὴ τῶν ἐγχειριδίων στὴν διαιώνισι σχέσεων ἐξουσίας καὶ ἐκμετάλλευσ⁸. Σὲ μικρότερο βαθμὸ θὰ ἴδῃ πῶς τὰ

4 Κάτι ποὺ ἐπίσης πρέπει νὰ ἔχῃ ὑπ' ὄψιν τοῦ ὁ ἀναγνώστης, εἶναι ὅτι τὰ νέα ἐγχειρίδια εἶναι «προσωρινὰ» καὶ χαρακτηρίζονται ὡς τέτοια. Αὐτὸ ἔχει κάποιες ἐπιπτώσεις στὴν δομὴ τους, ἡ ὁποία φαίνεται νὰ εἶναι κάπως πιὸ «χαλαρὴ» ἀπ' αὐτὴν τῶν παλαιῶν.

5 Βλέπε Ὁδηγὸ Ἐκπαιδευτικοῦ

(http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spyoyd_Thriskeytika/ODI_GOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf), σελ. 20-37. Τὰ ἀναφερόμενα ἀφοροῦν γενικώτερα τὴν ἐκπαίδευσι.

6 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσης καὶ κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 118-119.

7 Ἡ περίφημη «ὀπτικὴ γωνία» τοῦ ἐρευνητῆ ποὺ πρέπει νὰ γνωστοποιῆται, δὲν ἀφορᾷ μία ἐνδεχόμενη ὁμολογία -ἢ ἄρνησι- Πίστεως. Ὁ λόγος εἶναι ὅτι ἡ θεολογικὴ συζήτηση εἶναι διαφορετικὴ καὶ μὴ τεμνόμενη μὲ τὴν κοινωνιολογικὴ συζήτησι, στὴν ὁποία ἐμπύπτει καὶ ἡ τρέχουσα ἔρευνα. Ἡ θεολογικὴ συζήτηση ἀποτελεῖ -γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω τὸν ὄρο τοῦ μεταδομιστῆ Lyotard- διαφορετικὸ «γλωσσικὸ παίγνιο», τὸ ὁποῖο περιστρέφεται γύρω ἀπ' τὸ ἐρώτημα «μὲ ποιὸν σκοπὸ;», ἐνῶ ἡ ἐπιστημονικὴ-κοινωνιολογικὴ γύρω ἀπ' τὸ ἐρώτημα «γιατί καὶ μὲ ποιὸν τρόπο;». Βλέπε Lyotard J. F, «Ἡ μεταμοντέρνα κατάστασι», Ἐκδ. Γνώσι, Ἀθήνα, 1993.

8 Ὁ ὄρος «ἐκμετάλλευσ» εἶναι μαρξικὸς -καὶ κατὰ βάσι οικονομικὸς- καὶ ἀφορᾷ τὸ ὅτι οἱ ἐργάτες δὲν συμμετέχουν στὴν διανομὴ τῆς «ὑπεραξίας» (κερδοφορίας) τῆς ἐπιχείρησις, στὴν ἐξαγωγή τῆς ὁποίας ἔχουν συμβάλῃ, ἀλλὰ πληρώνονται ἀπλὰ ἕναν «μισθὸ» (βλέπε Καντζάρα Β, «Ἐκπαίδευσι καὶ κοινωνία: κριτικὴ διερεύνησι τῶν κοινωνικῶν λειτουργιῶν τῆς ἐκπαίδευσ⁸», Ἐκδ. Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2008, σελ. 175-176).

έγχειρίδια, έκτός απ' τὸ νὰ νομιμοποιοῦν τὴν ἀνισότητα, τὴν παράγουν κιόλας. Ἐξειδικεύοντας ἀκόμα περισσότερο τὰ ἐρωτήματα, θὰ ἴδῳ ποιᾶς μορφῆς νομιμοποίηση τῆς ἀνισότητας προκύπτει απ' τὸν τρόπο ποὺ οἱ συγγραφεῖς «νοηματοδοτοῦν»⁹ τὸν κόσμον και συγκεκριμένα τὸ ὑφιστάμενο μοντέλο κοινωνικῆς ὀργάνωσης, συμπεριλαμβανομένων τῶν πολιτισμικῶν «ὀρίων» του. Θὰ ἴδῳ ἐπίσης τί νομιμοποίηση ἀπορρέει απ' τὸν ὀρισμὸ, ἐκ μέρους τῶν συγγραφέων, μιᾶς ἰδανικῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης και ἀκόμα περισσότερο απ' τὸν ὀριζόμενον τρόπο προσέγγισής της. Στὴν πορεία τῆς ἔρευνας τέλος, προκύπτει ἓνα σημαντικό ὑποερώτημα: Πῶς ἐντάσσεται στὰ παραπάνω ἡ νοηματοδότηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ἀτόμου» και τί μορφή δίνει ἐπίσης στὴν νομιμοποίησι τῶν σχέσεων ἀνισότητας.

Ἡ θεωρία ποὺ θὰ χρησιμοποίησω γιὰ νὰ ἐρμηνεύσω τὰ εὐρήματά μου εἶναι ἡ θεωρία περὶ ἐκπαίδευσης τοῦ P. Bourdieu και τοῦ J. C. Passeron, ἡ ὁποία ἐκτίθεται ἀναλυτικὰ στὸ δεύτερο κεφάλαιο. Ὅπως ὅλες οἱ μαρξιστικὲς θεωρίες, ἀναδεικνύει τὸ πῶς οἱ διάφορες νοηματοδοτήσεις-ἐρμηνεῖες τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης, μεταξύ ἄλλων, «ἀποκρύπτουν» (ἢ, σύμφωνα μὲ ἄλλες μεταφράσεις, «συγκαλύπτουν») τὴν πραγματικὴ, ἄδικη κοινωνικὴ δομὴ, ἐπιτυγχάνοντας ἔτσι τὴν νομιμοποίησί της. Πρέπει βέβαια νὰ ἐπισημανθῇ ἐδῶ, ὅτι, ὅπως και κάθε κοινωνικὴ θεωρία, εἶναι ἀμφίβολο ὅτι διαθέτει ἀρκετὴ εὐρετικὴ ἀξία, ὥστε νὰ «ἐξηγήσῃ» πραγματικὰ τὸ σύνολο τῶν εὐρημάτων μου. Εἶναι προφανές ὅτι μία θεωρία δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσῃ τὰ πάντα, ὅπως και τὸ ὅτι μία κοινωνικὴ «πραγματικότητα» μπορεῖ νὰ ἐξηγηθῇ μὲ παραπάνω ἀπὸ μία κοινωνικὲς θεωρίες¹⁰.

Στὸ δεύτερο κεφάλαιο ἐπίσης, παρουσιάζεται θεωρητικὰ μία παράμετρος, ἡ ἐπίγνωση τῆς ὁποίας διευκολύνει ἄμεσα τὴν διερεύνησι τῶν συνθηκῶν ἀναπαραγωγῆς τῆς ἀνισότητας στὰ σχολεῖα: αὐτὴ, εἶναι ἡ ἐπίδραση ποὺ ἀσκεῖ τὸ θρησκευτικὸ φαινόμενο στὴν πολιτικὴ και κατ' ἐπέκτασι στὸ κράτος και τὴν (κρατικὴ στὴν Ἑλλάδα) ἐκπαίδευσι. Ἡ τρέχουσα ἔρευνα θεωρητικὰ θὰ μποροῦσε νὰ κινηθῇ ἀποκλειστικὰ στὸ πεδίο τῆς κοινωνιολογίας τῆς ἐκπαίδευσης· νὰ ἐξετάσῃ δηλαδὴ τὰ «ἀφηγήματα» τῶν βιβλίων και τὰ πολιτικὰ τους ἀποτελέσματα, δίχως νὰ προσμετρήσῃ τὸ ὅτι εἶναι βιβλία συγκεκριμένα θρησκευτικῶν και τὰ «ἀφηγήματά» τους ὁμοίως θρησκευτικά. Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας ὁμως, δίνει τὴν εὐκαιρία -χάρη στὴν προϋπάρχουσα βιβλιογραφία- νὰ ἐντοπισθοῦν μὲ μεγαλύτερη ἀκρίβεια ποιές -ἀκόμα και ἀμιγῶς θρησκευτικὲς- ἀντιλήψεις στὰ βιβλία βρίσκονται σὲ ὄσμωσι μὲ τὸ πολιτικὸ πεδίο και μὲ ποιὸν τρόπο.

Στὸ ἴδιο κεφάλαιο τέλος, ἐκτίθενται κάποια ζητήματα μεθόδου τὰ ὁποῖα προκύπτουν απ' τὴν ἴδια τὴν «γραφὴ» τῶν ἐγχειριδίων, και ὄχι απ' τὴν ἐκ μέρους μου ἐπεξεργασία τους. Αὐτὸς εἶναι ἄλλωστε ὁ λόγος ποὺ τὰ ζητήματα αὐτὰ δὲν ἐπιχειρῶ ὅπωςδήποτε νὰ τὰ ἐπιλύσω μὲ τὴν θεωρία τῶν P. Bourdieu και J. C. Passeron, ἀλλὰ ἐπιλέγω ἄλλες θεωρίες, ὅποιες κρίνω καταλληλότερες.

Τὸ τρίτο κεφάλαιο -τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ και τὸ κύριο σῶμα τῆς ἐργασίας- εἶναι μία ἀνάγνωση τῶν ἐγχειριδίων, μὲ τὴν ὁποία παρουσιάζω κριτικὰ τίς ἀντιλήψεις ποὺ

⁹ Ὁ Weber διακρίνει ἀνάμεσα σὲ ἐμπειρικὴ πραγματικότητα («ἰδέα») και στὴν νοηματοδότησί της («ἀξία»). Βλέπε Τσίρο Ν, «Ἡ ἀνάδυση τοῦ πολιτικοῦ στοιχείου στὴν κοινωνιολογία τοῦ Max Weber», Ἔκδ. Παπαζήσης, Ἀθήνα, 2014, σελ. 21-28.

¹⁰ Βλέπε Ἀντωνοπούλου Μ, «Οἱ κλασσικοὶ τῆς κοινωνιολογίας», Ἔκδ. Σαββάλας, Ἀθήνα 2008, σελ. 362-363.

ἀναδεικνύονται για τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωσι και τὸν ἄνθρωπο, ἐπιχειρῶντας ν' ἀπαντήσω στὰ ἐρωτήματα ποὺ θέτω στὸ τρέχον κεφάλαιο. Στὸ τέταρτο κεφάλαιο συστηματοποιῶ τὰ συμπεράσματά μου.

ii) Ζητήματα μεθόδου

1) Μία παράμετρος: ἡ σχέση τοῦ θρησκευτικοῦ με τὸ πολιτικὸ πεδίο

α) Οἱ κοινωνικὲς συνθῆκες ὡς παράγοντας ἄρθρωσης θρησκευτῶν και θρησκευτικοτήτων

Τὸ θρησκευτικὸ φαινόμενο εἶναι και αὐτὸ -μεταξὺ ἄλλων- ἓνα φαινόμενο νοηματοδότησης τῆς «πραγματικότητας». Ἀκόμα περισσότερο, ἡ θρησκεία δίνει «νόημα» σὲ ὁλόκληρο τὸν κόσμο -κοινωνικὸ και μὴ κοινωνικὸ- παράγοντας ἀντιλήψεις και «προορισμὸ» για τὸν ἄνθρωπο, τὸν Θεὸ και τὶς σχέσεις μεταξὺ ἀνθρώπων και μεταξὺ Θεοῦ και ἀνθρώπων. Ἡ συνολικὴ νοηματοδότηση τοῦ κόσμου λοιπὸν (τὸ «συμβολικὸ σύμπαν» κατὰ τὴν ὀρολογία τῶν Berger και Luckmann), ὑπερκαλύπτει -ἢ ὀρθότερα, «συμπληρώνει»- τὶς «ἀτέλειες» τῶν πολιτικῶν ἰδεολογιῶν ποὺ νομιμοποιοῦν τὴν ἐκάστοτε κοινωνικὴ ὀργάνωσι¹¹.

Αὐτὸ ἀπὸ μόνου του δείχνει ὅτι ἡ πολιτικὴ ὀργάνωση τῆς κοινωνίας ἐπηρεάζει ἄμεσα τὶς θρησκευτικὲς ἀξίες. Για παράδειγμα, ἡ ἀξία τῆς (θείας) δικαιοσύνης ἔρχεται νὰ συμπληρώσει τὸ κάθε κενὸ ποὺ ἀφήνει ἡ πολιτικὴ δικαιοσύνη¹². Ἡ ἀντίληψη τῆς μεταθανάτιας δικαίωσης ἢ τῆς θείας δίκης σ' αὐτὸν τὸν κόσμο, εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ και ἀνάγκη ποὺ ἀπορρέει ἀπ' τὴν ἐπίγεια, κοινωνικὴ ἀδικία ἢ -ἀκολουθῶντας τὴν βεμπεριανὴ σκέψι- ἢ ἐπίγεια, κοινωνικὴ ἀδικία ἀποτελεῖ ἀναγκαία συνθήκη για τὴν ἀνάπτυξι μιᾶς ἀντίληψης θεϊκῆς, λυτρωτικῆς δικαίωσης¹³. Ὁ Stolz παραθέτει ἓνα σχῆμα με τὸ ὁποῖο ἐπιχειρεῖ νὰ προσδιορίσει τοὺς «πολιτικούς» παράγοντες ποὺ ἐπηρεάζουν τὴν ἀνάπτυξι τῆς θρησκευτικότητας¹⁴. Ὁ Stolz, ἐκτὸς ἀπ' τὴν μεταβίβασι γνώσεων ποὺ ἐνέχεται στὴν καθ' αὐτὸ κοινωνικοποιητικὴ διαδικασία, ὀρίζει και τὴν στέρησι, τὸν ποιοτικὸ ἀνταγωνισμὸ με ἄλλες θρησκευτικότητες, τὸν βαθμὸ ἐκκοσμίκευσης τῶν κοινωνιῶν και τὴν ἐνδεχόμενη

11 Βλέπε Καραμουζή Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 21-24. Ἐπίσης βλέπε Παπαρίζο Ἀ, «Ἡ πορεία τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν και ἡ ἀναζήτησι τῆς δικαιοσύνης», στὸ «Θεωρία και Κοινωνία», Ἐκδ. Γνώσι, Ἀθήνα, 1991, τευχ. 5, σελ 83-90. Περὶ «συμβολικοῦ σύμπαντος», βλέπε Berger P. & Luckmann T, «Ἡ κοινωνικὴ κατασκευὴ τῆς πραγματικότητας», Ἐκδ. Νῆσος, Ἀθήνα, 2003, σελ. 177-197.

12 Βλέπε Παπαρίζο Ἀ, «Θρησκεία και πολιτικὴ, ἐκκλησία και κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ και θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήσι, Ἀθήνα, 2007, σελ. 119-120, ἀλλὰ και 143-145.

13 Βλέπε Φίλια Β, «Μάξ Βέμπερ: συστηματικὴ κοινωνιολογία και μεθοδολογία», Ἐκδ. Λιβάνη, Ἀθήνα, 1976.

14 Βλέπε Καραμουζή Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 38-42.

βούλησι για υπεράσπισι μιᾶς ἐθνικῆς-πολιτισμικῆς ταυτότητας, ὡς παραμέτρους ποὺ μπορεῖ νὰ ὠθήσουν τὴν ἐκάστοτε κοινωνικὴ ὁμάδα σὲ ἀναπροσαρμογὴ τῆς θρησκευτικότητάς της.

Τὸ ἀνωτέρω σχῆμα ἀποδέχεται ὅτι κάθε ὁμάδα ἀναπτύσσει διαφορετικὴ θρησκευτικότητα. Ὁ Φίλιας μάλιστα παρατηρεῖ ὅτι, κατὰ τὴν διάρκεια τῆς ἱστορίας, συχνὰ οἱ λαϊκώτερες τάξεις υἰοθετοῦν «παγανιστικώτερες», πιὸ ἀνορθολογικὲς ἐκδοχὲς τῆς θρησκείας σὲ σχέσι μὲ τὶς ἀνώτερες¹⁵. Ἴσως γι' αὐτὸ, γιὰ μεθολογικοὺς λόγους θὰ ἔπρεπε νὰ χρησιμοποιεῖται περισσότερο ὁ ὅρος «θρησκευτικότητα», ἀντὶ τοῦ ὅρου «θρησκεία». Ἡ θρησκεία -συνήθως- ἔχει ὡς πυρῆνα της ἓνα «δόγμα», τὸ ὁποῖο δὲν προσδιορίζει μὲ μεγάλη ἀκρίβεια μιὰ κοινωνικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ ὁποῖο παραμένει σχετικῶς ἀμετάβλητο ἀπ' τὶς κοινωνικο-πολιτικὲς ἀλλαγές. Ἀντιθέτως, ἡ ὑποκειμενικὴ πρόσληψή του ἀπὸ κάθε ἄνθρωπο, κοινωνικὴ ὁμάδα καὶ ἱστορικὴ στιγμή (θρησκευτικότητα) ποικίλει, καθὼς «ἀκόμη καὶ στὴν θεσμικὰ διαμορφωμένη θρησκεία τὰ νοήματα ποὺ συνυπάρχουν εἶναι περισσότερα τοῦ ἐνός»¹⁶. Ὑπάρχει πλῆθος ἐρευνῶν ποὺ δείχνει τὴν «πλαστικότητα» τῆς θρησκευτικότητάς¹⁷. Στὴν τρέχουσα ἐρευνα ἐνδιαφέρει νὰ δειχθῇ τί εἶδους θρησκευτικότητες ἀναδεικνύονται στὰ ἐγχειρίδια.

β) Ἡ θρησκευτικὴ ἐπίδραση στὸ πολιτικὸ πεδίο

Τώρα μπορῶ νὰ ἴδω πῶς καὶ ἡ θρησκεία μὲ τὴν σειρά της ἐπηρεάζει τὴν πολιτικὴ. Οἱ θρησκευτικὲς ἀξίες ἐπενδύουν λοιπὸν τὰ θρησκευτικὰ βιώματα καὶ ἐν συνεχείᾳ ἐπιχειροῦν νὰ «ῥυθμίσουν» τὸν κόσμον¹⁸. «Ἡ κοινωνιολογικὴ σημασία [τῶν θρησκευτικῶν ρευμάτων], [...] ἔγκειται [...] στὴν δυναμικὴ τους ὡς κινήτρων καὶ μορφῶν συλλογικῆς δράσης»¹⁹. Καταλήγουμε συνεπῶς στὸ ὅτι ἡ θρησκεία μπορεῖ νὰ ἐπηρεάζῃ μὲ σχετικὴ αὐτονομία τὴν πολιτικὴ ὀργάνωσι καὶ ὅτι δὲν εἶναι ἀπλῶς ἐξαρτημένη ἔκφραση τῆς τελευταίας²⁰. Εἶναι μιὰ ἰδεολογία ποὺ προέκυψε ἀπ' τὰ σπλάγχνα της, κι ἔτσι μπορεῖ νὰ τὴν συντηρῇ (καὶ ὄχι νὰ συντηρῆται ἀπλῶς ἀπ' αὐτήν)· μπορεῖ ἐπίσης καὶ νὰ τὴν ἀναδιαμορφώσῃ ἢ καὶ νὰ τῆς ἀντιτίθεται, ἐφ' ὅσον πηγάζει ἀπὸ κοινωνικὲς πιέσεις, ὅπως εὐστοχα ἐπισημαίνει ὁ

15 Βλέπε Φίλια Β, «Κοινωνιολογία τοῦ πολιτισμοῦ», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2000, σελ. 452.

16 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσης καὶ κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 33. Βλέπε ἐπίσης τὸ ἴδιο, σελ. 35-36, ἀλλὰ καὶ Παπαρίζο Α, «Θρησκεία καὶ πολιτικὴ, ἐκκλησία καὶ κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ καὶ θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 148-151.

17 Βλέπε Πατσό Χ, «Κοινωνικοποίηση καὶ μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 306-311 καὶ Μανῆ Π, «Θεσμοὶ καὶ ὑποκείμενο: μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης στὴν ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2016, σελ. 691-714.

18 Βλέπε Φίλια Β, «Κοινωνιολογία τοῦ πολιτισμοῦ», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2000, σελ. 437-459.

19 Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 447.

20 Ἀκολουθῶ ἐδῶ τὸ ὑπόδειγμα τοῦ δομικοῦ μαρξισμοῦ. Βλέπε Craib I, «Σύγχρονη κοινωνικὴ θεωρία: ἀπ' τὸν Πάρσονς στὸν Χάμπερμας», Ἐκδ. Ἑλληνικὰ γράμματα, Ἀθήνα, 2009, σελ. 255-295. Εἰδικώτερα γιὰ τὴν θρησκεία, βλέπε Πατσό Χ, «Κοινωνικοποίηση καὶ μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 75-87.

Καραμούζης²¹. Βέβαια, μπορεί μία ιδεολογία (συνεπώς και μία θρησκεία) να ένσωματώνη στοιχεία που δεν παίζουν ρόλο στην επίτευξη κάποιων κοινωνικών στόχων, όμως η ένταξή τους στο συνολικό ιδεολόγημα μακροπρόθεσμα να επηρέαση την κοινωνική οργάνωσι κατά μή προϋπολογισμένο τρόπο. Αυτή είναι μία περίπτωση που η ιδεολογία αυτόνομεϊται ακόμα περισσότερο εν σχέσει με την κοινωνική οργάνωσι που επέτρεψε την «γένεσί» της²².

Η θρησκεία είναι ή κατ' έξοχήν «γνώση» αναφορικά και με τόν σύμπαντα κόσμο και με την κοινωνία μας. Οι αξίες της, τὸ λεξιλόγιό της, τίθενται καθημερινά σε χρῆσι και προσανατολίζουν την δράσι μας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ θρησκεία εἶναι «πολιτική», καθὼς ὑπαγορεύει και τρόπους συμβίωσης τῶν ἀνθρώπων, εἰδικὰ ἂν ἡ θρησκεία ἔχη ὀργανωμένο σῶμα πιστῶν (Ἐκκλησία)²³. Ἐπίσης, ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας της ἐμποδίζει στὴν πράξι νὰ περιορισθῆ στὴν σφαῖρα τοῦ ιδιωτικοῦ²⁴. Ἡ «ἀπόλυτη Ἀλήθεια» ἔχει ἀξιώσεις ἐφαρμογῆς σὲ ὅσο τὸ δυνατόν περισσότερους ἀνθρώπους²⁵. Ὁ Durkheim τὸ εἶχε ἀντιληφθῆ αὐτὸ ἀπὸ νωρίς, καθὼς θεωροῦσε ὅτι ἡ θρησκεία ἐξυπηρετεῖ «πολιτικά» τὴν κοινωνική τάξι με τὴν πρόσδοσι κοινῶν ἐρεθισμάτων και πολιτικῶν ἀξιῶν²⁶.

Τὸ ὅτι ἡ ἠθική διάσταση τῆς θρησκείας εἶναι -ἴσως- ἡ σημαντικώτερη, ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα, ἄνθρωποι μὴ πιστοὶ ἢ και μὴ θρησκευόμενοι, νὰ διαπνέωνται ἀπὸ θρησκευτικὰ σχήματα σκέψης²⁷. Μάλιστα, ἡ βαθμιαία, «ῥητὴ» ἀπόσυρση τῶν θρησκευτῶν ἀπ' τὸ πολιτικὸ πεδίο και ἡ ἀπαξίωσή τους τὰ τελευταῖα χρόνια, ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν «κρυφὴ» παραμονὴ ἰσχυρῶν θρησκευτικῶν σχημάτων σκέψης στὸ πολιτικὸ πεδίο ὡς και σήμερα²⁸. Ἐνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα φέρνει ὁ Παπαρίζος. Αὐτὸ εἶναι ἡ ἐπιζήτηση τῆς ἀπόλυτης «δικαίωσης» και δικαιοσύνης σὲ πολιτικὸ ἐπίπεδο τὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἡ ἀπόλυτη δικαίωση εἶναι ἓνα πρόταγμα θρησκευτικὸ, τὸ ὁποῖο καθιστᾷ ἀπαραίτητη τὴν ὕπαρξι κάποιου «Μεσσία». Τὸν ρόλο τοῦ μεσσία τὸν ἔπαιξε κατὰ καιροὺς «ὁ Λαὸς», ἀλλὰ και ὅσοι προβλήθηκαν ὡς ἡ προσωποποίησή του, ἐγκαθιδρύοντας ὀλοκληρωτικὰ καθεστῶτα²⁹. Τὴν μεσσιανική σκέψι τὴν ἀποδεικνύει ἡ ὑπέρμετρη

21 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξύ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 32.

22 Ἐνα παράδειγμα εἶναι ἡ σκόπιμη υιοθέτηση τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀπ' τὸν Μεγάλου Κωνσταντίνου, ὅπως ἀναφέρεται στὸ Berger P. & Luckmann T, «Ἡ κοινωνική κατασκευὴ τῆς πραγματικότητας», Ἐκδ. Νῆσος, Ἀθήνα, 2003, σελ. 230-232. Οἱ συγγραφεῖς ἀνήκουν στὸ ρεῦμα τῆς φαινομενολογικῆς κοινωνιολογίας.

23 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία και πολιτική, ἐκκλησία και κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτική και θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 122.

24 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Πρόλογος: θρησκεία, ἐκπαίδευση, μετανεωτερικότητα», στὸ Καραμούζης Π. & Ἀθανασιάδης Η. «Θρησκεία, ἐκπαίδευση, μετανεωτερικότητα», Ἐκδ. Κριτική, Ἀθήνα, 2011, σελ. 11-15.

25 Εἶναι ἀλήθεια πάντως, ὅτι οἱ ἀνατολικὲς θρησκείες ἐστιάζουν περισσότερο στὴν ἀτομική -και ὄχι στὴν συλλογική- σωτηρία.

26 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξύ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ 30-31.

27 Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 25-26.

28 Ἐχω κατὰ νοῦ τὸν μαρξικό ὄρο τῆς «ἀπόκρυψης». Βλέπε Ἀντωνοπούλου Μ, «Οἱ κλασσικοὶ τῆς κοινωνιολογίας», Ἐκδ. Σαββάλας, Ἀθήνα, 2008, σελ. 118-168. Εἰδικὰ γιὰ τὸ ζήτημα τῆς παραμονῆς τῆς θρησκευτικῆς ιδεολογίας σ' ἓνα «ἄθεο» πολιτικὸ περιβάλλον, βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξύ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 137.

29 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Ἡ πορεία τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν και ἡ ἀναζήτηση τῆς δικαιοσύνης», στὸ «Θεωρία και Κοινωνία», Ἐκδ. Γνώση, Ἀθήνα, 1991, τευχ. 5, σελ. 83-90. Βλέπε ἐπίσης Παπαρίζο Α, «Θεὸς, ἐξουσία και θρησκευτικὴ συνείδηση», Ἐκδ. Ἑλληνικά γράμματα, Ἀθήνα, 2001, σελ. 60-75.

αίσιοδοξία για την κοινωνική αλλαγή. Η αλλαγή στο σχήμα αυτό επιτυγχάνεται με άπλη αλλαγή του «συστήματος» συμβίωσης των ανθρώπων. Το σχήμα σκέψης αυτό όμως παραγνωρίζει το ότι είναι αδύνατον να νοήση κάποιος διακριτά την πολιτισμική συγκρότηση των ανθρώπων απ' το «σύστημα» (και αντιστρόφως φυσικά)³⁰. Ένας άλλος «πολιτικός μεσσίας» που παρουσιάστηκε -περίπου- την ίδια περίοδο στο -γερμανικό- πολιτικό πεδίο, είναι το κράτος, το κράτος που γίνεται ουσιαστικά αντιληπτό ως θεϊκή προσωποποίηση³¹, μία άποψη που επίσης νομιμοποίησε ύφιστάμενες, άνισες κοινωνικές-πολιτικές σχέσεις. Υπάρχουν δέ, και άλλα παραδείγματα, όπου η μεσσιανική σκέψη είναι ακόμη πιο συγκεκριμένη. Το κίνημα των Hippies στηρίχθηκε στις -πραγματικά- έξισωτικές- θρησκευτικής προέλευσης αξίες της «Αγάπης» και της «Ειρήνης». Η άποτυχία του κινήματος όμως οφείλεται στην μεσσιανικού τύπου αίσιοδοξία για επιτυχία του έγχειρήματος, που παρέβλεπε την συγκρότηση των ίδιων των ανθρώπων που αποτελούσαν αυτήν την «νέα» κοινωνία. Η αξία όλων αυτών των παραδειγμάτων μεγιστοποιείται απ' το γεγονός ότι αφορούν κοινωνίες που ρητά αποκήρυξαν την θρησκεία σε συλλογικό επίπεδο. Όπως και να 'χει, η θρησκεία πλέον έπηρεάζει την πολιτική, υποκαθιστώντας μέρος -όχι της εξουσίας της, κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι οι ιερείς θα είχαν και πολιτικές θέσεις-, αλλά της ιδεολογίας της³².

Με ποιές διαδικασίες όμως έπηρεάζεται το πολιτικό πεδίο απ' την θρησκεία; Ο Urhooff έχει αναπτύξει μία θεωρία περί «κοινωνικού κεφαλαίου», ή οποία μπορεί να εξειδικευθεί και στο «θρησκευτικό κεφάλαιο», σε μία δηλαδή πιο ειδική μορφή του κοινωνικού κεφαλαίου³³. Το κοινωνικό κεφάλαιο ορίζεται ως οι δυνατότητες που άντλεϊ κάποιος απ' την ένταξη σ' ένα δίκτυο, μία ομάδα ανθρώπων, με την οποία μοιράζεται, κατά το μάλλον ή ήττον, παρόμοιες αξίες, νοήματα, στοχεύσεις. Το κεφάλαιο αυτό είναι «δομικό» (άρχιτεκτονική των κοινωνικών σχέσεων) και «γνωστικό» (το άξιακό-νοηματικό περιεχόμενο των σχέσεων). Έννοείται ότι οι δύο αυτές μορφές κοινωνικού κεφαλαίου έπηρεάζουν ή μία την άλλη. Το άξιακό περιεχόμενο των σχέσεων ,πχ, δέν ένθαρρύνει έξίσου όλες τις πιθανές μορφές των σχέσεων (π.χ. ώφελιμιστική συνεργασία, άλτρούιστική συνεργασία, πλήρης άτομικισμός κλπ). Απ' την άλλη πάλι, ή μορφή των σχέσεων μπορεί να έπηρεάζη το περιεχόμενό τους. Συγκεκριμένα για την θρησκεία, «δομικό» κοινωνικό κεφάλαιο μπορεί να θεωρηθί ή θεσμική σχέση των πιστών, ή σχέση της θρησκείας με το κράτος, ακόμα και το «δόγμα», αν ακολουθήση κανείς την συλλογιστική του Παπαρίζου³⁴. Το δόγμα π.χ. έπηρεάζει το «γνωσιακό» κοινωνικό κεφάλαιο -δηλαδή τις θρησκευτικές

30 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Η πορεία των σύγχρονων κοινωνιών και ή αναζήτηση της δικαιοσύνης», στο «Θεωρία και Κοινωνία», Έκδ. Γνώση, Αθήνα, 1991, τευχ. 5, σελ. 97-101. Γι' αυτόν τον λόγο, χρησιμοποιώ στην έργασία μου, αντί για τον όρο «σύστημα», τον όρο «δομές», ό οποίος δέν προϋποθέτει τον δυϊσμό άνθρώπου-συστήματος.

31 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία και πολιτική, έκκλησία και κράτος στην σύγχρονη Ελλάδα», στο Ζορμπάς Κ. (έπιμ.), «Πολιτική και θρησκεία», Έκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2007, σελ. 117. Επίσης βλέπε Παπαρίζο Α, «Θεός, έξουσία και θρησκευτική συνείδηση», Έκδ. Έλληνικά γράμματα, Αθήνα, 2001, σελ. 521-534, για τὰ θρησκευτικής προέλευσης στοιχεία στην έγελιανή φιλοσοφία περί Κράτους και Δικαίου.

32 Ακολουθώ το δομομαρξιστικό σκεπτικό της διάκρισης οικονομικής, πολιτικής και ιδεολογικής δομής.

33 Βλέπε Καραμούζη Π, «Η κοινωνιολογία της θρησκείας μεταξύ έκπαιδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Έλληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα, 2015, σελ. 104-114.

34 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία και πολιτική, έκκλησία και κράτος στην σύγχρονη Ελλάδα», στο Ζορμπάς Κ. (έπιμ.), «Πολιτική και θρησκεία», Έκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2007, σελ. 148-149.

άξιες- καθώς οι τελευταίες αποτελούν -υποκειμενικές βέβαια- νοηματοδοτήσεις («θρησκευτικότητες») του δόγματος. Ένα άλλο παράδειγμα που δείχνει πώς το δομικό κοινωνικό κεφάλαιο επηρεάζει το γνωστικό, βρίσκεται στον H. Whitehouse³⁵. Αυτό δείχνει πώς η τακτική θεσμική επαφή των πιστών (πχ τελετές) μετριάσει την συναισθηματική ένταση και την συνειδητότητα της θρησκευτικότητας, και συγχρόνως μειώνει την δυνατότητα αξιακής μεταβολής της στο μέλλον³⁶. Από αυτές τις παρατηρήσεις βέβαια προκύπτει και ένα άλλο ζήτημα όταν μελετά κανείς το θρησκευτικό κεφάλαιο, και αυτό είναι αν είναι πιο ισχυρή η δομική ή η γνωστική του μορφή. Για παράδειγμα, στην Ελλάδα ο τακτικός εκκλησιασμός φαίνεται να παίζει λιγότερο ρόλο στην ανάπτυξη θρησκευτικού κεφαλαίου απ' ό,τι η εμφύσηση του αξιακού-γνωστικού περιεχομένου του κεφαλαίου αυτού³⁷.

Είδαμε πριν, ποιοί παράγοντες κατά τον Stolz επηρεάζουν την θρησκευτικότητα. Η δέ θρησκευτικότητα κάποιου επηρεάζει άμεσα το θρησκευτικό του κεφάλαιο, καθώς αυτόματα τον φέρνει πιο κοντά ή τον απομακρύνει από θρησκευτικές ομάδες. Το θρησκευτικό κεφάλαιο είναι -όπως κάθε κεφάλαιο- ένα μετατρέψιμο κεφάλαιο³⁸, με αποτέλεσμα να επηρεάζει συνολικά το πολιτικό-κοινωνικό πεδίο. Η θρησκευτικότητα κάποιου μπορεί επί παραδείγματι να τον φέρει σε προνομιακή σχέση με το κράτος, έφ' όσον το θρησκευτικό δίκτυο στο οποίο ανήκει, έχει ένταξη ιδεολογικά στους κόλπους του και τον ίδιο τον κρατικό μηχανισμό. Έδώ βέβαια πρέπει να διευκρινιστεί κάτι. Όπως απορρέει και απ' τις προηγούμενες παραγράφους, οι «θρησκευτικότητες» μίας θρησκείας είναι πολλές και σχετικά ευμετάβλητες. Ως εκ τούτου, έχει σημασία για την μεγιστοποίηση του θρησκευτικού κεφαλαίου, όχι μόνον η επιλογή θρησκείας, αλλά και συγκεκριμένης θρησκευτικότητας, πχ της «κρατικής», ει δυνατόν.

Το θρησκευτικό δίκτυο -άρα και το θρησκευτικό κεφάλαιο κάποιου που ήδη ανήκει στο δίκτυο- ενισχύεται είτε μέσα απ' την ισχυροποίηση των έσωτερικών δεσμών («συγκόλλησι»), είτε μέσα απ' την ένταξη και άλλων σε αυτό («γεφύρωση»)³⁹. Εάν υπάρχει τάση μόνον προς συγκόλλησι, τότε αυτό σημαίνει ότι η ομάδα τονίζει εκείνες τις αξίες που τις προσδίδουν χαρακτηριστικά μάχιμης μειοψηφίας. Η τάση προς γεφύρωση σημαίνει ότι υπερτερούν οι αξίες της συνεργασίας, και άλλες, τόσο ώστε η θρησκευτική ομάδα να γίνεται ουσιαστικά «ένα» με άλλες, ακόμα και μη θρησκευτικές. Σύμφωνα με τον συλλογισμό αυτόν, οι ομάδες μπορούν να αντιληφθούν ότι το «συμφέρον» τους βρίσκεται είτε προς την μία, είτε προς την άλλη κατεύθυνση. Κατά την γνώμη μου πάντως, ο απόλυτος χαρακτήρας των θρησκειών, εμποδίζει την ανάπτυξη εκείνης της θρησκευτικότητας που θα δημιουργούσε ισχυρές συνδέσεις με θρησκευτικότητες άλλων

35 Βλέπε Καραμούζη Π, «Η κοινωνιολογία της θρησκείας μεταξύ εκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα, 2015, σελ. 37-38.

36 Βλέπε Μανή Π, «Θεσμοί και υποκείμενο: μορφές θρησκευτικής συνείδησης στην εκπαίδευση» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικών και πολιτικών επιστημών, 2016, σελ 698-699.

37 Βλέπε το ίδιο, σελ. 691-714.

38 Βλέπε Καραμούζη Π, «Η κοινωνιολογία της θρησκείας μεταξύ εκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα, 2015, σελ. 114-115.

39 Βλέπε το ίδιο, σελ. 115-118.

θρησκείων. Ἡ δὲ συνύπαρξη πολλῶν θρησκευτικῶν περιβαλλόντων -ἐφόσον δὲν προτίθενται νὰ ἀναπροσαρμοστοῦν ἀναδεικνύοντας τὰ κοινὰ τους στοιχεῖα- στὸ πλαίσιο μιᾶς πολυπολιτισμικῆς κοινωνίας, πιθανώτερο εἶναι νὰ ὠδηγοῦσε σὲ μεγαλύτερη ἐσωστρέφεια καὶ «ἠχωϊστική» ἀναπαραγωγή τὴν κάθε θρησκευτικὴ κοινότητα⁴⁰.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν διείσδυσι τῆς θρησκευτικῆς σκέψης στὴν πολιτικὴ καὶ τὸ κράτος, αὐτὸ δὲν μπορεῖ φυσικὰ νὰ θεωρηθῆ ἄμιγῶς φαινόμενο «γεφύρωσης», γιατί δὲν ἐπικρατοῦν κατὰ τὴν διαδικασίαν αὐτὴν κάποιες «συνεργατικὲς» ἀξίες, ἀλλὰ ἀντιθέτως, ἐπικρατοῦν οἱ ἀξίες ποὺ ἀποτελοῦν τὴν εἰδοποιὸν διαφορὰ, μὲ τὶς ἄλλες -θρησκευτικὲς ἢ μὴ- ἀντιλήψεις μὲ τὶς ὁποῖες ἐπιχειρεῖται «γεφύρωση» καὶ ποὺ ἀποτελοῦν τὸ ἐσωτερικὸ «συγκολλητικὸ» στοιχεῖο τῆς ὁμάδας. Αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς συγκόλλησης καὶ γεφύρωσης ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἐνίσχυσι τοῦ κοινωνικοῦ-θρησκευτικοῦ κεφαλαίου μόνον γιὰ ὠρισμένους, αὐτοὺς ποὺ οἱ διαδιδόμενες θρησκευτικὲς ἀξίες (δίχως νὰ εἶναι ἀπαραιτήτως οἱ ἴδιοι θρησκευόμενοι) νομιμοποιοῦν τὴν ἰσχυρότερη θέσι τους (πολιτικὴ, οἰκονομικὴ) ἐναντὶ ἄλλων. Ἐάν δὲ, τὸ κράτος δὲν υἱοθετῆ ἁπλῶς κάποια θρησκευτικὰ σχήματα σκέψης, ἀλλὰ υἱοθετῆ ῥητὰ καὶ κάποια θρησκεία, τότε πρόκειται περὶ «θρησκευτικοῦ πατριωτισμοῦ»⁴¹. Σύμφωνα μὲ τὸν Παπαρίζο, σ' αὐτὴν τὴν περίπτωσι ἡ θρησκεία νοεῖται ἀπ' τὸ κράτος κυρίως ὡς ἐθνικὸ χαρακτηριστικὸ. Ἡ Εκκλησία ἔτσι, παρεισφύρει στὴν πολιτικὴ ὡς «ιδεολογικὸς κρατικὸς μηχανισμὸς ἀναπαραγωγῆς (ἀνισοτήτων)»⁴². Αὐτὸ συμβαίνει ἐπειδὴ ὁ κρατικὸς μηχανισμὸς «ἀναπαράγει» τὴν θρησκεία ὡς στοιχεῖο ἐθνικῆς καὶ πολιτικῆς συγκρότησης, ἔχοντας ἔτσι καὶ τὴν δυνατότητα νὰ χρησιμοποιῆ στοιχεῖα τῆς μὲ στόχο τὴν νομιμοποίησι τῶν κοινωνικῶν ἀνισοτήτων. Ἐπίσης, ὁ κρατικὸς μηχανισμὸς ἀναπαράγει ἔτσι ἀνισότητες μὲ βάσι τὸ ἴδιο τὸ θρησκεύμα, ἐφ' ὅσον φυσικὰ αὐτὸ συμβαίνει σὲ μία κοινωνία ποὺ ἔχει κι ἄλλες θρησκείες ἐκτὸς ἀπ' τὴν κυρίαρχη.

Τὰ σχολεῖα ἀποτελοῦν ἕναν βασικὸ ἰδεολογικὸ μηχανισμό. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι ἡ ὑπαρξη καὶ μόνον ἐνὸς μαθήματος «θρησκευτικῶν» λειτουργεῖ «ἀναπαραγωγικά» γιὰ τὴν κοινωνικὴ ἀνισότητα, οὔτε σημαίνει καὶ ὅτι ἀναγκαστικὰ τὸ κράτος, ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, «θρησκεύει» (μὲ ὅ,τι αὐτὸ συνεπάγεται)· αὐτὸ ἐξαρτᾶται ἀπ' τὸ σκεπτικὸ τοῦ μαθήματος. Ἐπίσης -μὲ δεδομένο ὅτι οἱ ἰδεολογικοὶ μηχανισμοὶ ἀσκοῦν σχετικῶς αὐτόνομη δράσι στὰ ἄλλα πεδία (πολιτικὸ, οἰκονομικὸ)- ἡ ἐνδεχόμενη μὴ ὑπαρξη ἐνὸς μαθήματος θρησκευτικῶν εἶναι καὶ αὐτὴ πράξη πολιτικοῦ περιεχομένου, διότι ἀρνεῖται τὴν παρέμβασι στὶς -ἰσχυρότατες- διαδικασίες ποὺ ἀναπαράγουν τὴν ἀνισότητα στὸ «καθημερινὸ», οἰκογενειακὸ⁴³, ἢ μὴ τυπικὸ ἐπίπεδο. Ἡ ἱστορικὴ περίπτωσι τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας, πολιτικῆς καὶ ἐκπαίδευσης, θὰ ἐκτεθῆ ἐν συντομίᾳ παρακάτω.

40 Γιὰ τὴν γενικὴ ἀδυναμία «διαλόγου» στὶς μεταμοντέρνες κοινωνίες, βλέπε Lyotard J. F, «Ἡ μεταμοντέρνα κατάσταση», Ἐκδ. Γνώση, Ἀθήνα, 1988, σελ. 143-156.

41 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία καὶ πολιτικὴ, ἐκκλησία καὶ κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ καὶ θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 160.

42 Ἡ ἔκφρασι χρησιμοποιεῖται ἀπ' τὸν Althusser. Βλέπε Craib I, «Σύγχρονη κοινωνικὴ θεωρία: ἀπ' τὸν Πάρσονς στὸν Χάμπερμας», Ἐκδ. Ἑλληνικὰ γράμματα, Ἀθήνα, 2009, σελ. 255-295.

43 Σύμφωνα μὲ τὸν Πατσό, ἡ οἰκογένεια εἶναι ὁ βασικὸς φορέας θρησκευτικῆς κοινωνικοποίησης στὴν Ἑλλάδα. Βλέπε Πατσό Χ, «Κοινωνικοποίηση καὶ μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 429.

γ) Η θρησκευτική επίδρασι στο έλληνικό πολιτικό πεδίο

Σύμφωνα με τον Παπαρίζο, «ή σύγχυση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας στην ελληνική κοινωνία καλύπτει ακόμα και σήμερα εύρύτατα πεδία της πολιτικής και θρησκευτικής σκέψης όλων τῶν Ἑλλήνων»⁴⁴, καθώς «ὄλα ἔχουν μορφή θρησκευτικῆς, μαγικῆς και προσωπικῆς σχέσης, ἀκόμα και σὸν πολιτικὸ χῶρο»⁴⁵. Ἕνας βασικὸς λόγος γι' αὐτὸ, εἶναι ὅτι ἡ πολιτικὴ ιδεολογία τοῦ σύγχρονου ἑλληνικοῦ κράτους δὲν ἀρθρώθηκε, ὅπως στὴν Εὐρώπη, ὡς ἀντίλογος στὴν θρησκευτικὴ σκέψι, ἀλλὰ προέκυψε ἀπὸ μία ἐθνικὴ Ἐπανάστασι⁴⁶. Ἡ θρησκεία μάλιστα ἀπετέλεσε βασικὸ στοιχεῖο ταυτότητας τῶν ἐπαναστατημένων Ἑλλήνων και ταυτότητα αὐτὴ πέρασε -μὲ πολὺ πιὸ ἄμεσο τρόπο ἀπ' ὅτι στὴν Εὐρώπη- και στὴν μετεπαναστατικὴ πολιτικὴ σκέψι.

Πῶς ὅμως ἀναπτύσσονται οἱ ιδεολογικὲς ἐπιδράσεις τῆς θρησκείας σὲ θεσμικὸ ἐπίπεδο; Πρόκειται γιὰ τὴν ἐπίδρασι τῆς Ἐκκλησίας σὸ Κράτος. Ἡ Ἐκκλησία και τὸ Κράτος εἶναι οἱ θεσμικὲς ἀποκρυσταλλώσεις, ἀντιστοιχῶς, τῆς θρησκείας και τῆς πολιτικῆς, χωρὶς φυσικὰ αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι μποροῦν ν' ἀγκαλιάσουν στοὺς κόλπους τους τὸ σύνολο τοῦ θρησκευτικοῦ και πολιτικοῦ φαινομένου. Στὴν Ἑλλάδα ἔχουμε «μιά κάποια μορφή αὐτονόητης ἔνωσης Κράτους-Ἐκκλησίας»⁴⁷. Τὸ αὐτονόητο τῆς «ἔνωσης» αὐτῆς φαίνεται και ἀπὸ ἔρευνες πὸ δείχνουν ὅτι ἄνθρωποι πὸ ἐκφράζουν ρητὰ τὴν ἀνάγκη ἢ Πίστη νὰ εἶναι συνειδητῆ, συγχρόνως προασπίζονται τὸ δικαίωμα τῆς Ἐκκλησίας νὰ ἐπιδρᾷ ἔντονα στὶς πολιτικὲς ἀποφάσεις⁴⁸. παραγνωρίζουν ὅμως ἔτσι, ὅτι ἡ κρατικὴ «ἀναπαραγωγή» τῆς Πίστης καθιστᾷ τὴν τελευταία ἐξ ὀρισμοῦ λιγώτερο συνειδητῆ. Ἕνας λόγος γιὰ τὴν «ἔνωσι» Κράτους-Ἐκκλησίας, εἶναι ὅτι ἡ Ἐκκλησία «κέρδισε» αὐτὴν τὴν θέσι μέσα ἀπ' τὴν συμμετοχὴ της στὴν Ἐπανάστασι. Ἕνας ἄλλος λόγος εἶναι ὅτι τὸ κράτος (ὁ κρατικὸς μηχανισμός), ἦταν ἀστικοῦ τύπου, ἐπιχειρῶντας νὰ διοικήσῃ μία κοινωνία κατὰ βάσι παραδοσιακῆ, τὴν ὁποία ἐπιχειροῦσε ν' ἀστικοποιήσῃ «ἀπ' τὰ πάνω»⁴⁹. Ὡς ἐκ τούτου ἔπρεπε ὅπωςδήποτε νὰ υιοθετήσῃ και κάποια προ-αστικὰ στοιχεῖα γιὰ νὰ νομιμοποιήσῃ τὴν λειτουργία του⁵⁰ μὲ ἀποτέλεσμα νὰ συναποφασίξῃ στὴν πρᾶξι μὲ τὴν Ἐκκλησία γιὰ μία σειρά ζητημάτων. Ἀπ' τὴν ἄλλη μεριά ἐπίσης, ἡ Ἐκκλησία ἀντιλήφθηκε τὴν σημασία του

44 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία και πολιτικὴ, ἔκκλησία και κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», σὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ και θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 110.

45 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία και πολιτικὴ παιδεία», σὸ «Ἐπιθεώρηση πολιτικῶν ἐπιστημῶν», Ἀθήνα, 1982, τευχ. 3, σελ. 69. Ἐπὶ τοῦ θέματος, βλέπε ἐπίσης Πατσὸ Χ, «Κοινωνικοποίηση και μορφές θρησκευτικῆς συνειδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 220-241.

46 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Πολιτικὴ και θρησκεία στὴν Ἑλλάδα», σὸ «Τετράδια πολιτικοῦ διαλόγου, ἔρευνας και κριτικῆς», Ἀθήνα, 1991, τευχ. 27, σελ. 71.

47 Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 71.

48 Βλέπε Μανῆ Π, «Θεσμοὶ και ὑποκείμενο: μορφές θρησκευτικῆς συνειδησης στὴν ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2016, σελ. 691-714.

49 Βλέπε Φίλια Β, «Κοινωνία και ἐξουσία στὴν Ἑλλάδα: ἡ νόθα ἀστικοποίηση, 1800-1864», Ἐκδ. Β. Μακρυωνίτης, Ἀθήνα, 1974.

50 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξύ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 161-163, ἀλλὰ και Πατσὸ Χ, «Κοινωνικοποίηση και μορφές θρησκευτικῆς συνειδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 222-223.

κράτους ως ιδεολογικού μηχανισμού που θα μπορούσε να ένδυναμώσει ή να αποδυναμώσει το Όρθοδοξο πνεύμα των πολιτών. Η Εκκλησία αρχίζει χρονικά την παρέμβασί της στο Κράτος, και ιδιαίτερα στην Έκπαιδευσι (που στην Ελλάδα είναι αυτόνομη κρατική), ως προσπάθεια να υπερασπιστή το όρθοδοξο πνεύμα απέναντι στις κρατικές, βαυαρικές-προτεσταντικές αντιλήψεις περί θρησκείας⁵¹.

Σύμφωνα με τον Παπαρίζο, η μέση θρησκευτικότητα στην Ελλάδα των τελευταίων αιώνων, χαρακτηρίζεται απ' την έπικέντρωσι στο πρόσωπο του Ίησοῦ Χριστοῦ, πολύ περισσότερο απ' το πρόσωπο του Θεοῦ Πατέρα. Ο πρώτος, γίνεται αντιληπτός, ιδιαίτερα κατά την διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας, νοητός ὑπὸ τὴν «λαϊκή», ἐπαναστατικὴ ιδιότητά του και ἡ σχέση μαζί του εἶναι ἔντονα συναισθηματικὴ, ἐνῶ ὁ δεύτερος φαίνεται πολὺ πιὸ ἀπόμακρος και ἀκατανόητος⁵². Αὐτὸ τὸ ἀπόμακρο στοιχεῖο, μετατίθεται στὴν ἀντίληψι γιὰ τὴν ἐπίσημη πολιτικὴ, ἢ ἔλλογη κριτικὴ τῆς ὁποίας δὲν ἐνθαρρύνεται γιὰ τοὺς Ἕλληνες πολίτες. Ἐπιπλέον δέ, τὸ γεγονὸς ὅτι προεπαναστικὰ ἢ ἐπίσημη πολιτικὴ ἦταν ἡ ὀθωμανικὴ, μετεπαναστατικὰ δέ ἦταν ἓνα κράτος ἀστικὸ που δὲν προέκυψε απ' τὰ σπλάγχνα τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας, ὠδήγησε στὸ νὰ θεωρηθῆ τὸ ἐπίσημο πολιτικὸ σύστημα, ὄχι μόνον ἀπρόσιτο στὴν σκέψι, ἀλλὰ και ἀνέλεγκτο, ἐχθρικὸ⁵³. Τὸ ὅτι τὸ ἐπίσημο Κράτος διατηρεῖ ἔντονα «ἀνορθολογικὰ» στοιχεῖα, που δὲν ταιριάζουν σ' ἓνα ἀστικῆς προέλευσης μὀρφωμα που εἶναι, φαίνεται και απ' τὸ ὅτι στὴν καθομιλουμένη λέμε ὅτι «ἀντιμετωπίζει κινδύνους», παρὰ ὅτι «ἐπιλύει προβλήματα»⁵⁴. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν μεσσιανικὴ-ἐπαναστατικὴ ἀντίληψι τοῦ Ίησοῦ, αὐτὴ μετεγγράφεται ἐπάνω στὸν ἐκάστοτε ἐπίδοξο πολιτικὸ, ἔθνικὸ ἠγέτη, με τὸν ὁποῖο ἀναπτύσσεται κατ' ἐξοχὴν προσωπικὴ και συναισθηματικὴ -ὄχι ὀρθολογικὴ- σχέση. Γίνεται ἓνας «μεσσίας», στὸν ὁποῖο ἡ ἑλληνικὴ κοινωνία ἐναποθέτει τὶς ἐλπίδες τῆς γι' «ἀλλαγὴ», δίχως νὰ κρίνη νηφάλια και ἔλλογα τὸ πολιτικὸ του πρόγραμμα και απ' τὸν ὁποῖο βέβαια γρήγορα ἀπογοητεύεται, χωρὶς ἀντίστροφα νὰ τοῦ ἀναγνωρίζονται ἐλαφρυντικὰ ἀναφορικὰ -πχ- με τὶς δυσκολίες που εἶχε ν' ἀντιμετωπίσῃ⁵⁵. Ἡ προσωρινότητα και ἡ ἀπουσία μακρόπνοου σχεδιασμοῦ γίνεται ἔτσι και αὐτὴ ἓνα πολιτικὸ στοιχεῖο θρησκευτικῆς προελεύσεως, που χαρακτηρίζει πολίτες και πολιτικούς⁵⁶. Ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα τῆς πολιτικῆς ἄλλωστε, στοιχειοθετοῦν τὸν «ιδεότυπο» τῆς νομιμοποίησης τοῦ «χαρισματικοῦ ἠγέτη» και τῆς «χαρισματικῆς κυριαρχίας», ὅπως τὸν ὀρίζει ὁ Μ. Weber, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει ὡς χαρακτηριστικὸ ἱστορικὸ

51 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξύ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 164. Γιὰ μία γενικὴ σύνοψι τῆς ἱστορίας τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιρροῆς στὴν ἐκπαίδευσι, βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 163-168.

52 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Πολιτικὴ και θρησκεία στὴν Ελλάδα», στὸ «Τετράδια πολιτικοῦ διαλόγου, ἔρευνας και κριτικῆς», Ἀθήνα, 1991, τευχ. 27, σελ. 69-71.

53 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία και πολιτικὴ παιδεία», στὸ «Ἐπιθεώρηση πολιτικῶν ἐπιστημῶν», Ἀθήνα, 1982, τευχ. 3, σελ. 78-79.

54 Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 79-80.

55 Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 74-76.

56 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία και πολιτικὴ, ἐκκλησία και κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ και θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζῆση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 105. Βλέπε ἐπίσης Χαλκιᾶ Α, «Τὸ ἄδειο λίκνο τῆς δημοκρατίας: σέξ, ἔκτρωσι και ἔθνικισμὸς στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 2007, σελ 98-99, ὅπου τὸ «ἔχει ὁ Θεός» ἀναδεικνύεται ὡς κυρίαρχο σχῆμα σκέψης γιὰ τὴν ὀργάνωσι τοῦ ἑλληνικοῦ βίου.

παράδειγμα και την περίπτωση του Ίησοῦ Χριστοῦ ὡς «χαρισματικοῦ ἡγέτη»⁵⁷. Ἐνα ἄλλο ἐπίσης θρησκευτικό σχῆμα πού διατρέχει τὴν ἑλληνικὴ πολιτικὴ καὶ τὸ ὁποῖο εὐκόλα στεριώνει σ' ἓνα περιβάλλον συναισθηματικῆς ἀντίληψης τῶν πραγμάτων, εἶναι τὸ διχοτομικὸ σχῆμα «ἐχθροῦ-φίλου». Αὐτὸ τὸ σχῆμα εὐκόλα νομιμοποιεῖ κάθε εἶδους κοινωνικὴ ἀνισότητα, καθὼς ἀρκεῖ κάποια ὁμάδα νὰ χαρακτηριστῆ ἐχθρική, γιὰ νὰ αἰτιολογηθῆ ἡ τυχόν κατώτερη κοινωνικὴ τῆς θέση⁵⁸.

Ἔτσι λοιπὸν νομιμοποιοῦνται διάφορες κοινωνικὲς ἀνισότητες, λόγω τῆς ἐπικράτησης θρησκευτικῶν «ἀφηγημάτων» στὸ πολιτικὸ πεδίο. Τώρα θὰ ἐπανέλθω στὸ περιεχόμενο τῆς νομιμοποίησης σὲ ἐπίπεδο θεσμῶν, τῶν θεσμῶν τοῦ Κράτους καὶ ἰδιαίτερα τῆς Ἐκπαίδευσης καὶ στὴν ἐπίδρασι πού ἀσκεῖ μετεπαναστατικὰ ὁ θεσμὸς τῆς Ἐκκλησίας σ' αὐτούς. Ἡ Ἐκκλησία λοιπὸν, ὅπως καταλαβαίνη κανεὶς ἀπ' τὰ προηγούμενα, διαφυλάσσει γιὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς μία ἐπαναστατικὴ-μεσσιανικὴ, σχεδὸν «ἀριστερὴ» εἰκόνα -εἰκόνα πού ἀνταποκρίνεται στὴν ἑλληνικὴ νοσηματοδότησι τοῦ προσώπου τοῦ Ίησοῦ Χριστοῦ-, ἡ ὁποία «ἀποδεικνύεται» ἀπ' τὴν σταθερὴ αὐτοαντίληψί τῆς ὡς «διωκόμενης»⁵⁹. Ἔτσι ὁμως «ἀποκρύπτει» τὴν συντηρητικὴ τῆς πλευρὰ καὶ, μαζί μ' αὐτὴν, καὶ τὴν συντηρητικὴ πλευρὰ τοῦ Κράτους, μὲ τὸ ὁποῖο διατηρεῖ στενὲς ἰδεολογικὲς σχέσεις. Μπορεῖ δηλαδὴ νὰ στηρίξη πολιτικὲς καὶ οἰκονομικὲς δομὲς ἀνισότητος μὲ συντηρητικὸ, μὴ ἀνιχνεύσιμο ἀπ' τὴν συνείδησι τῶν πολιτῶν, τρόπο, καθὼς ἡ δράσι τῆς προβάλλεται ἀποκλειστικὰ ὡς ἀνανεωτικὴ. Ὅπως καὶ νὰ ἦ, ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία δείχνει ὅτι ὅταν ἡ Ἐκκλησία βρίσκεται σὲ στενὴ σχέσι μὲ τὸ Κράτος, πάντα κατὰ ἓναν βαθμὸ συντηρητικοποιεῖται⁶⁰.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐπίδρασι τῆς Ἐκκλησίας συγκεκριμένα στὴν ἐκπαίδευσι, αὐτὴ ἀποσκοπεῖ μὲ «κατηχητικὸ» τρόπο -μὲ τρόπο δηλαδὴ πού δὲν ἐπιτρέπει τὴν κριτικὴ, ἐνσυνείδητη ἀποδοχὴ- νὰ διαφυλάξη τὸ ὀρθόδοξο φρόνημα τῶν Ἑλλήνων. Συγχρόνως ὁμως, τὸ μάθημα τῶν θρησκευτικῶν νομιμοποιεῖ τὴν πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ τάξι. Ὁ Καραμούζης μάλιστα, θεωρεῖ ὅτι τὰ θρησκευτικὰ, εἰδικὰ τὸν 19^ο αἰῶνα χρησιμοποιοῦνταν πρῶτα-πρῶτα μ' αὐτὸν τὸν σκοπὸ, χαρακτηρίζοντας «προσχηματικὴ» τὴν διδασκαλία τους. Στηρίζει τὴν ἐπιχειρηματολογία του στὸ ὅτι κεντρικὴ σκέψις στὸ μάθημα αὐτὸ ἦταν ὁ πάγιος παραλληλισμὸς τοῦ πιστοῦ μὲ τὸν πολίτη καὶ θεωρεῖ ὅτι τὰ θρησκευτικὰ εἶναι ἓνα ἰδεολογικὰ κυριάρχον μάθημα, πού ἐπιβάλλεται ἰδεολογικὰ στὰ ὑπόλοιπα, παρόλο πού τὸ ἴδιο φαινομενικὰ εἶναι ἀπαξιωμένο⁶¹. Ὁ παραλληλισμὸς τοῦ πιστοῦ μὲ τὸν πολίτη, ὅπως μπορεῖ νὰ καταλάβη κανεὶς, δημιουργεῖ αὐτόματα θρησκευτικοῦ τύπου ὑποχρεώσεις

57 Βλέπε Τσίρο Ν, «Ἡ ἀνάδυσι τοῦ πολιτικοῦ στοιχείου στὴν κοινωνιολογία τοῦ Max Weber», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2014, σελ. 235-256, ἰδιαίτερα σελ. 243.

58 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία καὶ πολιτικὴ, ἔκκλησία καὶ κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ καὶ θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 137-142.

59 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Πολιτικὴ καὶ θρησκεία στὴν Ἑλλάδα», στὸ «Τετράδια πολιτικοῦ διαλόγου, ἔρευνας καὶ κριτικῆς», Ἀθήνα, 1991, τευχ. 27, σελ. 72-73, ἀλλὰ καὶ Πατσὸ Χ, «Κοινωνικοποίηση καὶ μορφὲς θρησκευτικῆς συνείδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιον κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 226-227.

60 Γιὰ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία αὐτὸ ξεκινᾷ ἤδη ἀπ' τὰ πρῶτα βυζαντινὰ χρόνια. Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θρησκεία καὶ πολιτικὴ, ἔκκλησία καὶ κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ καὶ θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 123-125.

61 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσης καὶ κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 161-163 & 166-168. Βλέπε καὶ Καραβίδα Ἰ, «Κράτος καὶ παιδεία», 1935.

άπέναντι στην πολιτική ήγεςία. Ίδιαίτερα ενδιαφέρον είναι τὸ γεγονός ὅτι αὐτὸς ὁ παραλληλισμὸς πολίτη μὲ τὸν πιστὸ εἶναι δυτικὴ ἐπίδραση, τὴν ὁποία σὲ ἄλλα ἐπίπεδα ἡ Ἐκκλησία μας, ὅπως ἐλέχθη πρὶν, πολемоῦσε. Ὅπως θὰ φανῆ σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο, τὸ κράτος ὡς ἰδεολογικὸς μηχανισμὸς, προσπαθεῖ νὰ ἐνθαρρύνῃ τὴν ἀφοσίωσι πρῶτα ἀπ' ὅλα πρὸς τὸ ἴδιο (καὶ δευτερευόντως ἐνεργεῖ γιὰ τὴν ἀποδοχὴ ἄλλου εἴδους δομικῶν ἀνισοτήτων). Ἐδῶ, ὀφείλει νὰ διαχειριστῆ προσεκτικὰ τὸ ζήτημα, γιὰτὶ, ὅπως φάνηκε πρὶν, οἱ Ἕλληνες ἀφοσιώνονται ἐνδεχομένως σ' ἓναν ἡγέτη, ὄχι ὅμως καὶ στὸ κράτος. Γι' αὐτὸ, στὸ μάθημα τῶν θρησκευτικῶν ἐνθαρρύνεται ἰδιαίτερα καὶ συγκεκριμένα ἡ ἀφοσίωσι στὴν ἐπίσημη κρατικὴ πολιτικὴ καὶ ὄχι σ' ἓναν ὁποιοδήποτε ἐπικεφαλῆς.

2) Ἐπιλογὴ θεωρίας: ἡ θέση τῶν Bourdieu καὶ Passeron γιὰ τὴν ἐκπαίδευσι

Ἡ θεωρία τῶν Bourdieu καὶ Passeron γιὰ τὴν ἐκπαίδευσι ἐντάσσεται στὸ εὐρὺ φάσμα τῶν μαρξιστικῶν προσεγγίσεων. Ὡς τέτοια, ἐξετάζει τὴν συμβολὴ τῆς ἐκπαίδευσης στὴν «διατήρησι» τῆς κοινωνίας καὶ ὄχι στὴν μεταβολὴ τῆς. Ὁ ρόλος αὐτὸς τῆς ἐκπαίδευσης ἐκφράζεται στὸ μαρξιστικὸ ρεῦμα μὲ τὸν ὄρο «ἀναπαραγωγὴ». Αὐτὸ ποὺ ἀναπαράγεται εἶναι κατὰ βάσι ἡ ἀνισότης, καθὼς οἱ ὑφιστάμενες κοινωνικὲς σχέσεις, οἱ ὑφιστάμενες κοινωνικὲς δομές, διαγιωρίζονται, καὶ μαζί μ' αὐτὲς καὶ ἡ κυριαρχία καὶ ἡ ἐκμετάλλευσι ἀπ' τὶς ὁποῖες διέπονται⁶².

Ὁ Marx δὲν εἶχε διατυπώσῃ σαφῆ «θεωρία» γιὰ τὴν ἐκπαίδευσι, ὅμως, ἀπ' τὴν στιγμή πού ἀντιλαμβανόταν τὸ κράτος ὡς παράγωγο τῆς οἰκονομικῆς ὀργάνωσης καὶ «ὄργανο» τῆς καπιταλιστικῆς τάξης, εἶχε ἐκφέρῃ τὸν σκεπτικισμό του γιὰ τὴν κρατικὴ ἐκπαίδευσι. Ὁ ἐκπαιδευτικὸς θεσμὸς λοιπὸν, ἀναπαράγει τὴν κυρίαρχη ἰδεολογία, τὴν ἰδεολογία τῆς ἄρχουσας τάξης. Ἡ ἰδεολογία αὐτὴ ἀντικατοπτρίζει τὴν οἰκονομικὴ καὶ κοινωνικὴ δομὴ, εἶναι μία «συνείδησι» αὐτῆς. Ἡ συνείδησι αὐτὴ ὅμως εἶναι «ψευδής», διότι δὲν ἀφορᾷ τὶς ἐξουσιαστικὲς σχέσεις τῶν ἀνθρώπων ὡς τέτοιες, παρὰ τὶς δικαιολογεῖ ἢ καὶ τὶς καθιστᾷ ἀόρατες, ἐπιτυγχάνοντας ἔτσι τὴν ἀναπαραγωγὴ τους. Ὁ Marx μάλιστα, εἶχε δώσῃ ἰδιαίτερη σημασία στὴν «ἀλόκρυσι» τους καὶ στοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποῖους φτάνουμε σ' αὐτὴν⁶³.

Τὴν σημασία τῆς ἰδεολογίας στὸ μαρξικὸ ἔργο, τὴν ἔχει ἀναδείξῃ ἀρχικὰ τὸ δομομαρξιστικὸ ρεῦμα. Στὸ ρεῦμα αὐτὸ, ἡ ἰδεολογία δὲν εἶναι ἀπλῶς τὸ «ἐποικοδόμημα»

62 Βλέπε Καντζάρα Β, «Ἐκπαίδευσι καὶ κοινωνία: κριτικὴ διερεύνησι τῶν κοινωνικῶν λειτουργιῶν τῆς ἐκπαίδευσης», Ἐκδ. Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2008, σελ. 171-199.

63 Ὁ Marx ἐπικρίνει τὴν ἐπιστήμη τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀποκρύπτει τὶς κοινωνικὲς σχέσεις ποὺ κρύβονται πίσω ἀπ' τὴν τιμὴ τῆς ἀξίας τῶν ἐμπορευμάτων, τὴν ὁποία ἡ Πολιτικὴ Οἰκονομία τὴν θεωρεῖ φυσικὸ τους χαρακτηριστικὸ. Βλέπε Ἀντωνοπούλου Μ, «Οἱ κλασσικοὶ τῆς κοινωνιολογίας», Ἐκδ. Σαββάλας, Ἀθήνα 2008, σελ. 161-168, γιὰ τὸν «φετιχισμό τοῦ ἐμπορεύματος».

τῆς οικονομικῆς «βάσης»⁶⁴, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ διατρέχη και νὰ ἐπηρεάζῃ αὐτοτελῶς ὀλόκληρη τὴν κοινωνία⁶⁵. Ὁ Althusser ἔχει «κατατάξη» τὴν ἐκπαίδευσι στοὺς «ιδεολογικοὺς μηχανισμοὺς τοῦ κράτους». Ἐτσι ἐπιτυγχάνει -και- μὲ ἰδεολογικὸ τρόπο τὴν ἀναπαραγωγὴ ἀκόμα και οικονομικῶν σχέσεων, παρόλο ποὺ ἡ ἐκπαίδευσι εἶναι καθολικὴ, ὑποχρεωτικὴ και δωρεάν. Ἐπίσης, τὴν ἴδια περίπου περίοδο, ἀρχίζουν νὰ μελετῶνται ὑπ' αὐτὸ τὸ πρῖσμα και οἱ ἔμφυλες και οἱ ἐθνοτικὲς σχέσεις.

Ἀπ' τὰ ἀνωτέρω συμπεραίνουμε ὅτι μία βασικὴ διάσταση τῆς «ἀναπαραγωγῆς» στὴν ἐκπαίδευσι εἶναι ἡ «νομιμοποίηση» τῆς κοινωνικῆς ἀνισότητος. Ἡ ἀφομοίωση ἐκ μέρους τῶν παιδιῶν τῆς κυρίαρχης ἰδεολογίας νομιμοποιεῖ τὴν ἀνισότητα. Οἱ ἀξίες ποὺ διέπουν τὴν ἰδεολογία αὐτὴ εἶναι ὁ ἀνταγωνισμὸς, τὸ κυνήγι τῆς ἐπιτυχίας, ἡ ἀξιοκρατία, ἡ ἰσότητα εὐκαιριῶν κλπ. Οἱ ἀξίες αὐτές, ἀφ' ἑνὸς «εἰσάγουν» σὲ μία κοινωνία μὲ ἐξουσιαστικὲς σχέσεις, ἀφ' ἑτέρου δὲ «πείθουν» γιὰ τὴν οὐδετερότητα τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν και μεταθέτουν τὸ βάρος τῆς ἀποτυχίας (ἢ ἀντιστοιχῶς και τὰ εὖσημα τῆς ἐπιτυχίας) στοὺς μαθητές. Οἱ δομές ποὺ παράγουν ἀνισότητα ἀποκρύπτονται και ἡ κοινωνικὴ ὀργάνωση παρουσιάζεται «φυσικὴ», αὐτονόητη και κατὰ βάσι δίκαιη, μὲ τὰ κακῶς κείμενα νὰ γίνονται ἀντιληπτὰ ὡς «ἐξαιρέσεις»⁶⁶.

Τὸ σχολεῖο δὲν νομιμοποιεῖ ἀλλὰ τὴν γενικὴ κοινωνικὴ ὀργάνωσι, ἀλλὰ παράγει και τὸ ἴδιο τὴν ἀνισότητα στὸ ἐσωτερικὸ του και τὴν «ἐπιστρέφει» στὴν κοινωνία. Ὅπως και οἱ δομολειτουργιστές, ἔτσι και οἱ μαρξιστές ἐντοπίζουν λοιπὸν και τὶς διαδικασίες τῆς «κοινωνικοποίησης» και τῆς «ἐπιλογῆς» (ἐννοῶ τὴν ἐπιλογή γιὰ τὴν «στελέχωση» τοῦ καταμερισμοῦ ἐργασίας), ὅμως οἱ δεῦτεροι ἐντοπίζουν τὸ ἔντονα ταξικὸ πρόσημό τους. Τὰ παιδιά καλοῦνται ν' ἀφομοιώσουν διάφορες συμπεριφορές, συνήθειες, τρόπους ζωῆς, ὡστόσο, τὸ ἄν τελικὰ τὸ καταφέρνουν και μὲ τί τρόπο, ἐπηρεάζεται ἀπ' τὴν ταξικὴ τους καταγωγὴ, καθὼς αὐτές οἱ ἀπαιτήσεις γιὰ ἀφομοίωσι εἶναι ἄρρητες και δὲν γίνονται ἀντιληπτές. Ἐτσι λοιπὸν, ἐπηρεάζεται ἀνάλογα ἡ σχολικὴ ἐπίδοσή τους και συνακολούθως ὁ δρόμος τους πρὸς τὴν ἀνώτερη ἐκπαίδευσι. Ἡ πιστοποίηση τῆς γνώσης ποὺ διαθέτει κάποιος ὅμως, εἶναι συστατικὸ στοιχεῖο τῆς κοινωνικῆς του θέσης, τῆς θέσης του στὸν καταμερισμὸ ἐργασίας. Ἐτσι, φαίνεται ὅτι ἡ «κοινωνικοποίηση» τῶν μαθητῶν συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν «ἐπιλογή» τους, μὲ μία ἐπιλογή ταξικὴ, ἀφοῦ τὰ παιδιά οὐσιαστικὰ ἀποκτοῦν ἀνάλογη κοινωνικὴ θέσι μὲ αὐτὴν τῆς οἰκογενειᾶς τους⁶⁷.

64 Γιὰ τὴν μαρξιστικὴ θέσι περὶ οικονομικῆς βάσης (σχέσεις και δυνάμεις παραγωγῆς, ταξικὴ ὀργάνωσι) και πολιτικοῦ-πολιτισμικοῦ ἐποικοδομήματος, βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 92-118.

65 Βλέπε Craib I, «Σύγχρονη κοινωνικὴ θεωρία: ἀπ' τὸν Parsons στὸν Habermas», Ἐκδ. Ἑλληνικὰ γράμματα, Ἀθήνα, 2009, σελ. 295-394. Ὁ ἐν μέρει αὐτοτελής χαρακτήρας τῆς ἰδεολογίας και ἡ ἐπιρροή ποὺ ἀσκεῖ, παρουσιάζεται ἐντονα και στὸ ἔργο τῶν Bourdieu και Passeron. Γι' αὐτὸ προσδιορίζουν, ὄχι μόνον διάφορα εἶδη κεφαλαίου (οικονομικοῦ, ἀλλὰ και κοινωνικοῦ, πολιτισμικοῦ, συμβολικοῦ κλπ), ἀλλὰ ἐπισημαίνουν και τὴν μετατρεψιμότητα τοῦ ἐνὸς εἶδους σὲ ἕνα ἄλλο. Ἐτσι, ἡ κατοχὴ πολιτισμικοῦ κεφαλαίου, μπορεῖ νὰ ὀδηγήσῃ και σὲ κατοχὴ οικονομικοῦ, δὲν εἶναι δηλαδὴ ἀπαραίτητη και ἀποκλειστικὴ «βάση» τὸ οικονομικὸ κεφάλαιο. Ἄλλωστε, θὰ φανῆ παρακάτω ὅτι, γιὰ τοὺς διανοητές αὐτοὺς, ἡ «ἀναπαραγωγὴ» στὴν ἐκπαίδευσι γίνεται πρῶτα ἀπ' ὅλα μὲ τὴν ἀναπαραγωγὴ τοῦ πολιτισμικοῦ κεφαλαίου, τὸ ὁποῖο βέβαια συχνὰ συμβαδίζει μὲ τὸ οικονομικὸ, χωρὶς ὅμως αὐτὸ νὰ εἶναι ἀναγκαῖο.

66 Γενικὰ γιὰ τὶς λειτουργίες τῆς ἐκπαίδευσης ὑπὸ τὸ μαρξιστικὸ πρῖσμα, βλέπε Καντζάρα Β, «Ἐκπαίδευσι και κοινωνία: κριτικὴ διερεύνησι τῶν κοινωνικῶν λειτουργιῶν τῆς ἐκπαίδευσης», Ἐκδ. Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2008, σελ. 171-198.

67 Ὅλα αὐτὰ βέβαια δὲν σημαίνουν ὅτι μέσα στὰ σχολεῖα ἡ ἀναπαραγωγὴ ἐπιτελεῖται ἀποκλειστικὰ μὲ πολιτισμικοὺς ὅρους. Παρόλο ποὺ ἡ παιδεία εἶναι δωρεάν, ἡ οικονομικὴ κατάσταση τῶν μαθητῶν και τῶν οἰκογενειῶν τους ἐξακολουθεῖ νὰ ἐπηρεάζῃ ἀπευθείας τὴν ἐκπαιδευτικὴ τους πορεία. Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 195, ὅπου παρατίθεται τὸ παράδειγμα προετοιμασίας

Τώρα είναι έφικτη ή εξειδίκευση στην θεωρία των Bourdieu και Passeron. Η νομιμοποίηση λοιπόν των σχέσεων εξουσίας επιτυγχάνεται με την άσκηση «συμβολικής βίας». Με τον όρο αυτόν δεν ύπονοείται μία «συμβολική», μη πραγματική, άσκηση εξουσίας, αλλά περιγράφεται η άσκηση βίας με βάσι τα σύμβολα. Ως σύμβολα νοούνται αυτές οι πολιτισμικές αξίες που έχουμε αναφέρει και παραπάνω (άνταγωνισμός κλπ..) οι οποίες επιβάλλονται ως φυσικές και όρθες: «Κάθε εξουσία συμβολικής βίας, δηλαδή κάθε εξουσία που κατορθώνει να επιβάλλη σημασίες, και να τις επιβάλλη ως νόμιμες, συγκαλύπτοντας τις σχέσεις δύναμης στις οποίες θεμελιώνεται ή δύναμή της, προσθέτει σ' αυτές τις σχέσεις δύναμης την δική της ιδιάζουσα, δηλαδή συμβολική, δύναμη»⁶⁸. Άρα, βασικό στοιχείο της συμβολικής βίας είναι ότι αποκρύπτει τις σχέσεις που φιλοδοξεί να αναπαράγει. Η απόκρυψη αυτή επιτυγχάνεται με την φυσικοποίηση των συμβόλων-αξιών, τα οποία είναι «αύθαιρετα» (οι συγγραφείς χρησιμοποιούν συχνά αυτήν την λέξη). Η αύθαιρεσία των αξιών και των μηνυμάτων αυτών λοιπόν, είναι επίσης συστατικό στοιχείο της «συμβολικής βίας»⁶⁹. Αυτές κάνουν την ανισότητα να μην φαντάζει ως αποτέλεσμα άσκησης εξουσίας, αλλά αποτέλεσμα προσωπικής -καλής ή κακής- «επίδοσης» και, όπως θα φανή παρακάτω, ικανότητας.

Όπως έχει φανή γενικότερα για τις μαρξιστικές προσεγγίσεις, έτσι και για τους συγκεκριμένους συγγραφείς, η νομιμοποίηση αφορά την αναπαραγωγή σχέσεων εξουσίας και εντός του ίδιου του σχολείου. Τα παιδιά καλούνται να κοινωνικοποιηθούν άφομοιώνοντας κάποιες συμπεριφορές, συνήθειες, τρόπους ζωής. Σπουδαία μορφή έκφρασης αυτών είναι τα γλωσσικά μοτίβα⁷⁰, οι έγκυκλοπαιδικές γνώσεις κλπ. Όμως, και αυτά τα πολιτισμικά στοιχεία είναι «αύθαιρετα» και μάλιστα ταυτίζονται με την κυρίαρχη τάξη, «πηγάζουν» απ' αυτήν. Έτσι, ονομάζονται «πολιτισμικό κεφάλαιο», γιατί όντως έχουν χαρακτηριστικά κεφαλαίου: υπάρχουν «κάτοχοι» (γόνοι προνομιούχων οικογενειών) και «μή κάτοχοί» του, και μόνον οι πρώτοι έχουν σημαντικές πιθανότητες να το διατηρήσουν ή να το διευρύνουν. Άλλωστε, γι' αυτόν τον λόγο τα παιδιά ονομάζονται «κληρονόμοι» του κεφαλαίου αυτού⁷¹. Άλλο ένα χαρακτηριστικό «κεφαλαίου», είναι η μετατρεψιμότητά του. Οι γνώσεις και οι γλωσσικές δεξιότητες μετά το πέρας των μαθητικών-φοιτητικών χρόνων μετατρέπονται (με τρόπο που θα εξηγηθῆ παρακάτω) σε τίτλο σπουδών⁷², ο οποίος είναι συστατικό στοιχείο της κοινωνικής θέσης και βέβαια είναι μετατρέψιμος και σε οικονομικό κεφάλαιο. Κατ' αυτόν τον τρόπο λοιπόν, «*το σχολικό σύστημα [έχει] ιδιαίτερη ικανότητα να συγκαλύπτει την συμβολή του στην αναπαραγωγή της κατανομής του πολιτισμικού*

για εξέτασεις.

68 Bourdieu P. & Passeron J. C., «Η αναπαραγωγή: στοιχεία για μιὰ θεωρία του εκπαιδευτικού συστήματος», Έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2014, σελ. 30.

69 «Κάθε παιδαγωγική δράση είναι, αντικειμενικά, μιὰ συμβολική βία, καθώς αποτελεί έπιβολή μιᾶς πολιτισμικής αύθαιρεσίας από μιὰ αύθαιρετη εξουσία», (Το ίδιο, σελ. 31).

70 Χαρακτηριστικό παράδειγμα ή χρήση του «πληθυντικού αριθμού» στην προσφώνηση. Βλέπε το ίδιο, σελ. 161-186.

71 Αυτός άλλωστε είναι ο τίτλος ενός απ' τα βασικότερα έργα των συγγραφέων. Βλέπε Bourdieu P. & Passeron J. C., «Οι κληρονόμοι: οι φοιτητές και η κουλτούρα», Έκδ. Καρδαμίτσα, 1993.

72 Αυτή είναι μιὰ άλλη μορφή πολιτισμικού κεφαλαίου. Πολιτισμικό κεφάλαιο επίσης θεωρείται ή επίδειξη κάποιων αγαθών (π.χ. βιβλία). Βλέπε Bourdieu P., «Κείμενα κοινωνιολογίας», Έκδ. «Δελφίνι», Αθήνα, 1994, σελ. 75-84.

κεφαλαίου ανάμεσα στις τάξεις»⁷³, ή κατανομή δηλαδή που υφίσταται γενικά στην κοινωνία διαιωνίζεται μέσω του σχολείου, στο οποίο διενεργείται μία «έπιλογή» με χαρακτηριστικά «προ-επιλογής».

Τί είναι όμως αυτό που εμποδίζει τα παιδιά των κατωτέρων κοινωνικών τάξεων να κάνουν κτήμα τους το πολιτισμικό κεφάλαιο; Είναι κατά βάσι ότι οι απαιτήσεις άφομοίωσης του κεφαλαίου αυτού είναι ἄρρητες. Δέν αποτελούν μέρος τῆς ἐξεταστέας ὕλης, οὔτε διδάσκονται ἢ ἐξηγοῦνται συγκεκριμένα, ἀλλὰ ἀπαιτοῦνται. Ἔτσι εἶναι πολύ δύσκολο γιά τὰ παιδιά αὐτά νά μποροῦν, π.χ, νά ἐκφράζονται μέ τόν ἀπαιτούμενο τρόπο, πρᾶγμα πού ὄχι μόνον φέρει ἀρνητικές συνέπειες στήν βαθμολογία τους, ἀλλά συμβάλλει και στήν ἀπόδοσι χαρακτηρισμῶν σχετικά μέ τις ικανότητές τους. Αὐτό τὸ τελευταῖο ἔχει τεράστια μακροπρόθεσμη σημασία, γιατί ἐπηρεάζει και τήν διάθεσι μέ τήν ὁποία οἱ δάσκαλοι βαθμολογοῦν μακροπρόθεσμα (και ὄχι ἀπλά στόν τρέχοντα χρόνο), ἀλλά και τήν αὐτοαντίληψι τῶν παιδιῶν και ἐπομένως και τοὺς στόχους τους. Θά μπορούσα νά πῶ πῶς φράσεις, ὅπως «ἔξυπνος», «ἀδύνατος», «ἄτακτος», «παίρνει/δέν παίρνει τὰ γράμματα», ἀνήκουν σ' αὐτούς τοὺς κρίσιμους χαρακτηρισμούς, οἱ ὁποῖοι ἀφοροῦν τήν ἀτομική «ικανότητα» τῶν παιδιῶν και τήν παρουσιάζουν ὡς «φυσική», ἀποκρύπτοντας τις σχέσεις πού «παράγουν» αὐτήν τήν φαινομενική ικανότητα⁷⁴.

Ἐδῶ φαίνεται ὅτι ἡ νομιμοποίηση διὰ τῆς συμβολικῆς βίας -τήν ὁποῖαν ἀνέφερα πρὶν και στήν ὁποία τώρα ἐπιστρέφω- δέν ἀφορᾷ μόνον τις ἐξουσιαστικές σχέσεις πού ἀναπτύσσονται γενικῶς στήν κοινωνία, ἀλλά και αὐτές πού ἀναπτύσσονται ἐντὸς τοῦ ἴδιου τοῦ σχολείου και διατηροῦνται γιά τοὺς μαθητές και μετὰ τὸ πέρας του . Οἱ ἀξίες-σύμβολα πού διδάσκονται (ἀνταγωνισμός, ἀξιοκρατία κλπ) εἶναι πλήρως συμβατές μέ τήν ἀντίληψι περὶ χαμηλότερης/ὑψηλότερης ικανότητας τῶν μαθητῶν, καθῶς ἡ «ἀξιοκρατική» «έπιλογή» τῶν «ικανώτερων» μαθητῶν, ἀποκρύπτει τις σχέσεις ἐξουσίας πού συνέβαλλαν στό νά χαρακτηριστοῦν κάποιοι συγκεκριμένοι ὡς ἱκανοὶ και ἀντιστοίχως κάποιοι ἄλλοι ὡς ἀνίκανοι.

3) Ζητήματα μεθόδου γιά τήν προσέγγισι τῆς «γραφῆς» τῶν κειμένων

Διαβάζοντας τὸ κεφάλαιο iii, ὁ ἀναγνώστης ἴσως παραξενευθῆ ἀπὸ κάποιες φαινομενικές «παραδοξότητες» πού διέπουν τὰ παρουσιαζόμενα ἐγχειρίδια και νά τις ἀποδώσῃ στόν τρόπο πού ὁ γράφων ἐπιλέγει νά τὰ ἐπεξεργαστῆ. Σ' αὐτό τὸ ὑποκεφάλαιο θά δείξω τὸ πῶς οἱ «παραδοξότητες» αὐτές, στήν πραγματικότητα ἀποτελοῦν σύνηθες χαρακτηριστικό γενικά τῶν κειμένων, τῶν ἐπιχειρηματολογιῶν, κλπ, πού παντοῦ συναντᾶμε, και δέν ὑποδηλώνουν κάποια ἰδιαίτερη «ἀνικανότητα» αὐτοῦ πού τις ἐκφέρει.

73 Bourdieu P. & Passeron J. C., «Ἡ ἀναπαραγωγή: στοιχεῖα γιά μιὰ θεωρία τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ συστήματος», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 2014, σελ. 280.

74 Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 151-161.

α) «Άπροσδόκητες συνέπειες» και «λανθάνουσες λειτουργίες» στην γραφή τῶν κειμένων

“Ένα φαινόμενο τὸ ὁποῖο εἶναι συχνὸ στὰ ἐγχειρίδια, εἶναι αὐτὸ τῆς «ἀπροσδόκητης συνέπειας»⁷⁵. Οἱ συγγραφεῖς ἐπιλέγουν νὰ παρουσιάζουν μία θέσι μὲ πρόθεσι νὰ ἐξυπηρετηθῇ κάποιος σκοπός. Ἐν τούτοις, ἡ θέσι αὐτὴ μπορεῖ τελικὰ νὰ ἐξυπηρετῇ κάποιον σκοπὸ πού νὰ μὴν εἶχε σὲ καμία περίπτωσι προϋπολογιστῆ ἀπ’ τοὺς συγγραφεῖς. Αὐτὸ μπορεῖ νὰ συμβαίη γιὰ διαφόρους λόγους. Ὁ Merton συνδέει τὸ φαινόμενο αὐτὸ μὲ τὴν διάκρισι «ἐκδηλης» καὶ «λανθάνουσας» λειτουργίας. Ἐφαρμόζοντας αὐτὴν τὴν θεώρησι, μπορεῖ μία θέσι τῶν συγγραφέων ὄντως νὰ ἐξυπηρετῇ ῥητὰ ἓναν σκοπὸ, συγχρόνως ὁμως ἄρρητα νὰ ἐξυπηρετῇ κάποιον ἄλλον, ὁ ὁποῖος κάποια στιγμή θ’ ἀναιρέσῃ τὸν πρῶτο⁷⁶.

Ἐντελῶς ἐνδεικτικὰ θ’ ἀναφέρω κάποια παραδείγματα ἀπ’ τὰ ἐγχειρίδια, τὰ ὁποῖα θὰ φανοῦν καὶ ἐκτενέστερα στὸ τρίτο κεφάλαιο. Καὶ στὰ παλαιὰ καὶ στὰ νέα βιβλία π.χ, θὰ δοῦμε ὅτι ὑπάρχει προσπάθεια νὰ δειχθῇ ὁ ἄνθρωπος ὡς «πρόσωπο». Στὰ παλαιὰ βιβλία ἀφιερώνονται διδακτικὲς ἐνότητες πού περιέχουν θέσεις, τῶν ὁποίων ἐκδηλη λειτουργία εἶναι ὅτι πείθουν τὰ παιδιὰ νὰ θεωρήσουν ὅτι εἶναι πολὺ καλλίτερο ν’ ἀποτελοῦν «πρόσωπα», ἀπ’ ὅτι «ἄτομα». Μὲ λανθάνοντα τρόπο ὁμως τὰ παιδιὰ πείθονται ὅτι στὴν πρᾶξι ἀποτελοῦν ἄτομα, πρᾶγμα πού τελικὰ ἀναιρεῖ τὸν ἀρχικὸ στόχο τῶν βιβλίων. Στὰ νέα βιβλία, ἡ ἐπίκλησι τῶν «ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων» ἔχει ὡς ἐκδηλη λειτουργία τὴν ἐνίσχυσι τῆς εἰκόνας τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου, μὲ λανθάνοντα τρόπο ὁμως, ἡ ἀντίληψι γιὰ τὰ δικαιώματα αὐτὰ προβάλλει τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄτομο, ἀναιρῶντας τὸν ἐπιδιωκόμενον σκοπὸ.

β) Διαπλοκὴ ἀφηγήσεων στὰ κείμενα

Ὁ ἀναγνώστης πιθανὸν νὰ σκεφτῇ ὅτι -μὲ βάσι τὰ γραφόμενα στὸ κεφάλαιο iii- τὰ ἐγχειρίδια συχνὰ «φάσκουν καὶ ἀντιφάσκουν»· ὅτι παρουσιάζουν συγχρόνως διαφορετικὲς - ἢ καὶ ἀντίθετες- θέσεις. Ἐνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι οἱ διαφορετικὲς ἀπόψεις περὶ ἀτομικῆς «εὐθύνης» πού διακρίνονται στὰ νέα βιβλία. Σὲ κάποια σημεῖα ἢ εὐθύνη γιὰ ὅ,τι συμβαίνει στὸν κόσμον φαίνεται νὰ βαραίνει πολὺ

75 Μὲ τὸ φαινόμενο αὐτὸ -καὶ γενικώτερα μὲ τὰ εἶδη τῶν «λειτουργιών», ὅπως «ἐκδηλη καὶ λανθάνουσα λειτουργία»- ἔχει ἀσχοληθῇ ἐκτενῶς στὰ πλαίσια τοῦ δομολειτουργισμοῦ ὁ Merton. Βλέπε Καντζάρα Β, «Ἐκπαίδευσι καὶ κοινωνία: κριτικὴ διερεύνησι τῶν κοινωνικῶν λειτουργιῶν τῆς ἐκπαίδευσις», Ἐκδ. Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2008, σελ. 98-100 καὶ Jary D. & Jary J, «Λεξικὸ ὄρων κοινωνιολογίας», Ἐκδ. Ἴ. Φλώρος, Ἀθήνα, σελ. 616, 654 & 1117-1118. Μία ἐνδιαφέρουσα ἐρμηνεία τοῦ φαινομένου δίνουν καὶ οἱ

76 Berger & Luckmann, στὰ πλαίσια τῆς φαινομενολογικῆς κοινωνιολογίας. Βλέπε Berger P. & Luckmann T, «Ἡ κοινωνικὴ κατασκευὴ τῆς πραγματικότητος», Ἐκδ. Νήσος, Ἀθήνα, 2003, σελ. 230-232, σχετικὰ μὲ τὴν υιοθέτησι ἰδεολογιῶν καὶ τὰ παραγόμενα ἀποτελέσματα ἀπ’ τὴν υιοθέτησι αὐτὴν.

Ὁ Merton φέρνει τὸ χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς δουλείας στὴς ΗΠΑ. Ἡ δουλεία φάνηκε ὄντως «λειτουργικὴ» γιὰ τὴν οἰκονομία καὶ τὴν πολιτικὴ κυριαρχία τῆς ἀριστοκρατίας στὸν Νότο (ἐκδηλη λειτουργία), ὁμως συγχρόνως ὠθησε στὴν ἀδράνεια τὴν ἀριστοκρατία ἀναφορικὰ μὲ τὴν παρακολούθησι τῶν κοινωνικῶν ἐξελίξεων (λανθάνουσα λειτουργία) καὶ τὴν ὠδήγησε στὴν συντριβὴ ἀπ’ τὸν «ἀνεπτυγμένο» Βορρὰ (ἀπροσδόκητη συνέπεια). Βέβαια, εἶναι πιθανὸν ἡ ἐκδηλη καὶ ἡ λανθάνουσα λειτουργία μίας ἐνέργειας-διαδικασίας νὰ συνυπάρχουν δίχως ν’ ἀλληλοαναιροῦνται. Βλέπε Ritzer G, «Σύγχρονη κοινωνιολογικὴ θεωρία», Ἐκδ. Κριτικὴ, Ἀθήνα, 2012, σελ. 166-173.

περισσότερο τὰ κοινωνικά μέλη, ἐνῶ σέ ἄλλα ἢ εὐθύνη ἀποδίδεται ἐν πολλοῖς στίς κοινωνικές δομές.

Αὐτὸ τὸ φαινόμενο παύει νὰ φαντάζη παράδοξο ἐὰν τὰ κείμενα νοηθοῦν ὡς πεδία «λόγου»⁷⁷. Ὁ «λόγος» εἶναι ἐνιαῖος, καθὼς, ὅλα τὰ «ἀφηγήματα» ποὺ ἀναπτύσσονται στὸ πλαίσιο του ἔχουν μὲ κάποιο τρόπο προκύψη συνδεόμενα μὲ τὰ ὑπόλοιπα, ἀξιοποιῶντας στρατηγικά τὰ προηγούμενα κλπ. Κάθε «ἀφήγημα» ἐμπεριέχει μία στρατηγική ἐξουσίας, γι' αὐτὸ και δὲν ὑπάρχει πλάϊ στὸν «λόγο» ἓνας -ἐπαναστατικός- «ἀντίλογος», ἀλλὰ στρατηγικές ἐξουσίας και στρατηγικές ἀντίστασης συνυπάρχουν ἐντὸς τοῦ «λόγου» και δὲν διαφέρουν ὡς πρὸς τὴν μορφή. Μόνη διαφορὰ εἶναι ὅτι οἱ στρατηγικές ἐξουσίας ἔχουν ἀποκρυσταλλωθῆ και σε σχέσεις ἐξουσίας, ἐνῶ οἱ στρατηγικές ἀντίστασης εἶναι στρατηγικές ἐξουσίας ποὺ δὲν ἔχουν μετατραπῆ και σέ σταθερές σχέσεις ἐξουσίας⁷⁸. Μποροῦμε λοιπὸν νὰ φανταστοῦμε -ὡς ἓνα σημεῖο- τὰ ἐγχειρίδια ὡς τέτοια πεδία ἀντιπαράθεσης, πρᾶγμα ποὺ καθιστᾶ φυσική τὴν ὕπαρξι ἀντιτιθέμενων ἀφηγημάτων στὸ ἐσωτερικό τους. Ἀπὸ 'κει και πέρα βέβαια πρέπει νὰ μελετηθῆ ποιά ἀπ' τὰ ἀφηγήματα «κυριαρχοῦν» και ἀποτελοῦν και ἀποκρυσταλλωμένες σχέσεις ἐξουσίας, ὥστε τὰ ὑπόλοιπα νὰ μὴν ὑπερτιμηθοῦν ὡς πρὸς τὴν «ἰσχὺ» τους και ἀποπροσανατολίσουν τὴν ἔρευνα.

Ὅπως φαίνεται λοιπὸν, τὰ «ἀφηγήματα» ἐξ ὀρισμοῦ και διαρκῶς διαπλέκονται μεταξύ τους, μποροῦν νὰ συγκλίνουν, νὰ ἀποκλίνουν, νὰ προσαρτῶνται τὸ ἓνα στὸ ἄλλο κλπ. Ἐνα ἐνδιαφέρον παράδειγμα ἐδῶ εἶναι ἡ προσάρτηση τῆς «τεχνοκρατικῆς ἀφήγησης» στὴν «ὀργανισμική», στὰ παλαιὰ βιβλία. Ὅπως θὰ φανῆ παρακάτω, παρὰ τὶς σημαντικές διαφορές τῶν δύο «ἀφηγήσεων», ἡ πρώτη «προσκολλᾶται» εὐκόλα στὴν δεύτερη ἐνδυναμώνοντας ἔτσι κατὰ πολὺ τὴν βαρύτητα τοῦ κράτους ὡς ἐξουσιαστικοῦ θεσμοῦ. Βέβαια -καθὼς ὁ «λόγος» δὲν διέπεται ὑποχρεωτικά ἀπὸ ἐσωτερική λογική συνοχή-, τέτοιες «συμφύρσεις» ἀφηγήσεων ἀφήνουν πάντα «κενὰ» τὰ ὁποῖα εἶναι δυνατόν ν' ἀξιοποιηθοῦν στρατηγικά μὲ σκοπὸ τὴν ἀποδόμησι τῶν ἀφηγήσεων αὐτῶν⁷⁹. Γιὰ τὴν περίπτωσι ποὺ ἀναφέρεται ἐδῶ, ἓνα τέτοιο «κενὸ» θὰ ἐκτεθῆ στὸ κεφάλαιο iii.

γ) Οἱ «σιωπές» και ἡ σημασία τους στὰ κείμενα

Τέλος, ἓνα σημαντικό φαινόμενο στὰ κείμενα ποὺ χρήζει ἐντοπισμοῦ, εἶναι οἱ «σιωπές» (ἢ ἀποσιωπήσεις). Ἀναφέρομαι ἐδῶ κυρίως σέ θέματα/ζητήματα τὰ ὁποῖα ὁ ἀναγνώστης ἀναμένει νὰ θιγοῦν, ὅμως κάτι τέτοιο τελικά δὲν γίνεται. Ὅπως μπορεῖ νὰ φανταστῆ κανεῖς, μία τέτοια σιωπή εἶναι ἐξίσου «εὐγλωττη» μὲ τὶς ῥητές ἀναφορές. Μία «σιωπή» μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῆ, εἴτε ὡς σιωπηρὴ ἀποδοχὴ τοῦ «ἀφηγήματος» ἀπ' τὸ ὁποῖο αὐτὴ

77 Ἀκολουθῶ τὴν φουκωϊκή ἀνάλυσι. Βλέπε Foucault M, «Ἱστορία τῆς σεξουαλικότητος», Ἐκδ. Ῥάππα, Ἀθήνα, 2003, τόμος 1, σελ. . Βλέπε ἐπίσης Craib I, «Σύγχρονη κοινωνική θεωρία: ἀπ' τὸν Parsons στὸν Habermas», Ἐκδ. Ἑλληνικά γράμματα, Ἀθήνα, 2009, σελ. 372-384, ὅπου ἀναλύεται τὸ πῶς γιὰ τοὺς μεταδομιστὲς ὁ ἐκάστοτε «λόγος» ἐπ' οὐδενὶ δὲν διέπεται ἀπὸ λογική συνοχή στὸ ἐσωτερικό του.

78 Βλέπε Foucault M, «Ἡ μικροφυσική τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψιλον, Ἀθήνα, 1991, σελ. 97-100.

79 Ἀπὸ ἄλλη ματιὰ και ἐπιστημολογική ἀφετηρία, τὸ ζήτημα μπορεῖ νὰ ἐξεταστῆ και μὲ τοὺς ὅρους «ἀπροσδόκητη συνέπεια» ποὺ ἔχω ἐκθέσει πρῶτύτερα.

πλασιώνεται, είτε, αντίθετως, ως ἄρνηση προσυπογραφῆς σέ αὐτό τὸ ἀφήγημα⁸⁰. Στὸ πλαίσιο μιᾶς «συζήτησης», ἐνὸς «λόγου» γύρω ἀπὸ ἓνα ζήτημα, οἱ «σιωπές» μπορεῖ νὰ ἐνισχύσουν ἢ νὰ ἀποδυναμώσουν σημαντικὰ τὸ ἐκάστοτε ἀφήγημα.

Θ' ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ δύο παραδείγματα. Στὰ παλαιὰ βιβλία ὑπάρχει μία χαρακτηριστικὴ σιωπὴ, ἀναφορικὰ μὲ τὸ ζήτημα τῆς γυναικείας ιερωσύνης, παρόλο ποὺ παρατίθεται ὁ προβληματισμὸς γιὰ τὴν ἀνάγκη ἀναβάθμισης τῆς γυναῖκας στὴν λατρεία. Αὐτὸ λοιπὸν μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῆ ὡς μία ἀποφυγὴ νὰ θιγῆ αὐτὸ τὸ ζήτημα, ποὺ κρύβει τὴν ἀντίθεσι τῶν βιβλίων στὴν γυναικεία ιερωσύνη καὶ στὸ εὐρύτερο ἀφήγημα ποὺ θὰ τὴν στήριζε. Παρόμοια περίπτωση ἀποτελεῖ ἡ σιωπὴ, στὰ παλαιὰ βιβλία ἐπίσης, ἀναφορικὰ μὲ τὸ ζήτημα τοῦ χωρισμοῦ Ἐκκλησίας καὶ Κράτους, παρόλο ποὺ παρατίθεται ὁ γενικώτερος προβληματισμὸς γιὰ τὴν σχέσι πολιτικῆς καὶ Ἐκκλησίας. Ἡ σιωπὴ αὐτὴ φανερώνει τὴν ἀντίθεσι τῶν βιβλίων μὲ τὸν χωρισμὸ καὶ τὸ ἀφήγημα ποὺ τὸν συνοδεύει.

iii) Οἱ ἀντιλήψεις τῶν βιβλίων γιὰ τὰ πολιτισμικὰ «ὄρια» καὶ τὴν μορφὴ τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης

1) Ἐθνοκεντρικὸς καὶ πολυπολιτισμικὸς-διαπολιτισμικὸς προσανατολισμὸς τῶν βιβλίων

α) Ἡ Ἑλληνορθοδοξία στὰ παλαιὰ βιβλία

Ἡ πρώτη φράση τῆς πρώτης διδακτικῆς ἐνότητας τοῦ βιβλίου τῆς Α' Λυκείου, εἶναι χαρακτηριστικὴ: «Ὅλοι ὅσοι εἴμαστε Χριστιανοί», ἐνῶ πιὸ κάτω ἀναφέρεται μὲ σαφήνεια ὅτι «εἴμαστε ὅλοι ἰσότιμα μέλη τῆς Ἐκκλησίας»⁸¹. Τὸ βιβλίο θεωρεῖ ἤδη δεδομένη τὴν χριστιανικὴ Πίστι τῶν μαθητῶν στοὺς ὁποίους ἀπευθύνεται, ἐπιδιώκει δὲ τὴν ἐδραίωσι τῆς Πίστεως αὐτῆς, καθὼς μιᾶ καταφανῶς ἀπὸ χριστιανικὸ πρῖσμα, ὅπως βλέπουμε ἀπ' τὴν χρῆσι τοῦ α' πληθυντικοῦ προσώπου («εἴμαστε»). Τὸ βιβλίο δὲν τοποθετεῖται οὐδέτερα, ἀλλὰ σαφῶς καὶ μὲ ἐνάργεια ἔχει ὡς βασικὸ στόχο τὴν διαιώνισι τοῦ Ὁρθοδόξου χαρακτήρα τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας. Ἡ «ὀρθοδοξοκεντρικότητά» του ὡστόσο, δὲν καταδεικνύεται ἀπ' τὴν ἐπίκλησι τοῦ ὄρου «Χριστιανός», καθὼς θὰ μπορούσε τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, νὰ ἀποσυνδέεται ἀπὸ κάθε εἶδους μεταγενέστερη θρησκευτικὴ Παράδοσι. Ἐδῶ ὅμως, ἡ Ὁρθοδοξία ἐμπεριέχεται στὸν ἴδιο τὸν τίτλο τοῦ βιβλίου («Ὁρθόδοξη Πίστι καὶ Λατρεία»). Συνεχίζοντας δὲ στὴν Β' Λυκείου, βλέπουμε τὸν στόχο τῆς ἐπιλογῆς τῆς Ὁρθόδοξης Πίστεως ὡς τὸν βασικό. Παρόλο ποὺ δηλώνεται ὅτι φιλοδοξεῖται μία παρουσίαση ἀπαντήσεων σὲ ὑπαρξιακὰ ἐρωτήματα, ἐντούτοις δηλώνεται ἐξ ἀρχῆς ὅτι ἡ

80 Βλέπε Χαλκιά Α, «Τὸ ἄδειο λίκνο τῆς δημοκρατίας: σέξ, ἔκτρωση καὶ ἐθνικισμὸς στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 2007, σελ. 135-138.

81 Γκότσης Χ. & π. Μεταλληνός Γ. & Φίλιας Γ, «Ὁρθόδοξη Πίστι καὶ Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 9

ἀπάντηση θὰ εἶναι ὁ Χριστιανισμὸς -μέ μία πάντως «ἀντικειμενική και ἀπροκατάληπτη προσέγγιση [... και] τὴν ἐλεύθερη και συνειδητὴ ἀποδοχὴ τῶν ἀπαντήσεων αὐτῶν»⁸². Ἐδῶ ἐπιτελεῖται καθαρὰ ἡ ἐκπαιδευτικὴ λειτουργία τῆς διατήρησης ἀρχῶν-τρόπων ζωῆς, ὅπως τὴν ἔχει ἐπεξεργαστῆ ὁ E. Durkheim⁸³. Μία ἀπ' τὶς προϋποθέσεις τῆς κατὰ τὸν τελευταῖο, εἶναι ὁ μαθητὴς νὰ ἔχη τὴν αἴσθησι ὅτι ἐπιλέγει προσωπικὰ τὶς διδασκόμενες αὐτὲς ἀρχές. Στὸ βιβλίο ἐνθαρρύνεται ἕνας «διάλογος» ποὺ ὅμως ἀποσκοπεῖ κυρίως στὸ νὰ πείσῃ⁸⁴. Τὸ ὅτι ἡ ἐπιλογή κοσμοθεωρίας εἶναι προσχηματικὴ διαδικασία, ἀποδεικνύεται ἀπ' τὸ ὅτι ἀμέσως μετὰ παρατίθεται μία ὀλοσέλιδη ἀγιογραφία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ και ἀπ' τὸ ὅτι γράφονται τὰ ἐξῆς: «Ἄν θέλαμε ν' ἀναφέρουμε τὶς πιὸ γνωστὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸν Θεὸ, θὰ τονίζαμε ἀπ' τὴν ἀρχὴ ὅτι πολλές ἀπ' αὐτὲς εἶναι ἀπαράδεκτες, ἐλλιπεῖς και ἀνεπαρκεῖς. Πηγές τους εἶναι ἡ ἀγνοία, ὁ φόβος, ἡ ἰδεολογικὴ προκατάληψη, ὁ ἐγωῖσμός και ἡ σκοπιμότητα»⁸⁵. Αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ προξενῇ ἐντύπωσι. Ὁ Καραμούζης ἀναφέρει σαφῶς ὅτι ἡ ὕπαρξι ἀναφορῶν γιὰ ἄλλες θρησκείες σ' ἕνα ἐγχειρίδιο, δὲν συνεπάγεται αὐτόματα και μία διάθεσι ἀποδοχῆς τους⁸⁶. Οὕτως ἢ ἄλλως βέβαια, ὁ τίτλος τοῦ βιβλίου εἶναι «ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΑ», ὁ Χριστιανισμὸς δηλαδὴ λογίζεται ὡς ἡ μόνη Θρησκεία, ἐνῶ οἱ ἄλλες λογίζονται ὡς ἀπλὰ «θρησκευματα». Ἐπίσης, παρακάτω τονίζεται παράλληλα μετὰ τὴν ἀνεξιθρησκεία και ὅτι βάσει Συντάγματος ὁ Χριστιανισμὸς ἀποτελεῖ «ἐπικρατοῦσα θρησκεία»⁸⁷, χωρὶς νὰ ὑπείσέλθῃ περαιτέρω στὸ ζήτημα τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας-Κράτους, καθὼς προφανῶς θεωρεῖ δεδομένη τὴν σύνδεσί τους και τὸ θρησκευτικὸ πρόσημο τοῦ Κράτους.

Ἐπὶ τῶν ὑπάρχοντων πάμπολλα στοιχεῖα ποὺ καταδεικνύουν και αἰτιολογοῦν αὐτὸν τὸν Ὁρθόδοξο χαρακτήρα, ὅπως ἡ φράσι «[...] ἡ Ἐκκλησία ποὺ ἴδρυσε ὁ Κύριος. Αὐτὴ συνεχίζει τὸ σωτήριον ἔργον Του. Σωζόμεστε μέσα στὴν Ἐκκλησία»⁸⁸. Ἐπὶ τῆς πλήρης ταύτιση Χριστοῦ και Ἐκκλησίας, μέσῳ τῆς προβολῆς τῆς Ἀποστολικῆς συνέχειας τοῦ ἔργου Του. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ Ἐκκλησία ἀντλεῖ τὴν νομιμοποίησι, ὄχι μόνον ὕπαρξις, ἀλλὰ και τῆς ἀξιώσεως ν' ἀποτελεῖ τὸ μόνον πεδίο σωτηρίας. Σὲ μεγάλο βαθμὸ, μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰσχυριστῆ ὅτι τὸ βιβλίο ἀποτελεῖ φωνὴ τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τοὺς μαθητὲς. Μία διαφοροποίησι σὲ σχέσι μετὰ τὸν ἐπίσημο ἐκκλησιαστικὸν λόγον, παρατηρεῖται στὰ ζητήματα «ἠθικῆς», ὅπου, ὅπως θὰ φανῆ και παρακάτω, ἐνθαρρύνεται μία θρησκευτικὴ ὁμοιομετὰ αὐτὴν ποὺ παρατηρεῖται ἐρευνητικὰ στοὺς θεολόγους -ὄχι στοὺς κληρικούς. Ὁ λόγος πάντως εἶναι ἐντελῶς θεολογικός, γι' αὐτὸ ἄλλωστε δὲν ἀναγνωρίζει τὴν ὕπαρξι και ἄλλων πεδίων σωτηρίας. Αὐτὴ ἡ στάσι δὲν εἶναι ἡ αὐτονόμητη, καθὼς τὰ καινούργια βιβλία ἔχουν ἕναν σαφῶς κοινωνιολογίζοντα προσανατολισμὸν και ὄχι τόσο θεολογικό.

82 Δρίτσα Δ. Λ. & Μόσχου Δ. Ν. & Παπαλεξανδροπούλου Σ. Λ., «Χριστιανισμὸς και θρησκευματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 14.

83 Βλέπε Καντζάρα Β., «Ἐκπαίδευσι και κοινωνία: κριτικὴ διερεύνησι τῶν κοινωνικῶν λειτουργιῶν τῆς ἐκπαίδευσης», Ἐκδ. Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2008, σελ. 114-122.

84 Βλέπε Ὁδηγίες πρὸς ἐκπαιδευτικούς (<http://www.pi-schools.gr/content/odigies.pdf>), σελ. 14-15 & 22 & 25.

85 Δρίτσα Δ. Λ. (και ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς και θρησκευματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 20.

86 Βλέπε Καραμούζης Π., «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μετὰ ἐκπαίδευσι και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 144-145.

87 Βλέπε Δρίτσα Δ. Λ. (και ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς και θρησκευματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 177.

88 Γκότσης Χ. (και ἄλλοι), «Ὁρθόδοξι Πίστι και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 34.

Ἡ διασφάλιση τῆς συνδέσεως τῆς Ἐκκλησίας μέ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπιτυγχάνεται μέσα ἀπ' τὴν διατήρησι τῆς «Παράδοσης», τῆς Ὁρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης. Ἡ αἴσθησι τῆς «συνέχειας» δίδεται διαρκῶς στὸ κείμενο, καθὼς κάθε ἐπίκλησι, παραπομπή, εἰκόνα, ἀφορᾷ ἀποκλειστικῶς τὸν χῶρο τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ 2.000 χρόνια ἱστορίας της, μιᾶς ἱστορίας ποῦ -ὅπως θὰ δοῦμε καλλίτερα παρακάτω- συνιστᾷ γιὰ τὰ βιβλία καὶ ἐθνικὴ μας Ἱστορία. «Αἰσθητικὰ», αὐτὸ ἐπικυρώνεται ἀπ' τὸ ὅτι καὶ στὰ τρία βιβλία τὰ ἱερά καὶ ἅγια πρόσωπα εἰκονίζονται μόνον μέ ἀγιογραφίες, καὶ ποτὲ μέ κάποιον ζωγραφικὸ πίνακα, μία δηλαδὴ μὴ Ὁρθόδοξη-ἐκκλησιαστικὴ ἀναπαράστασι.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ χρησιμοποιήσω τοὺς κατὰ -M. Weber- ὅρους γιὰ τοὺς «ἰδεοτύπους» (ὀρθολογικὸ, παραδοσιακὸ, χαρισματικὸ) τῆς νομιμοποίησης τῆς κυριαρχίας⁸⁹. Ἡ «παραδοσιακὴ» νομιμοποίησι συνοψίζεται στὴν ἀπὸ συνήθεια ἐπανάληψι τῶν πολιτικῶν πράξεων καὶ στὴν ἐναρμόνισι μέ τὸ «παρελθόν»· ἡ χαρισματικὴ στὴν συναισθηματικὴ ἀφοσίωσι σ' ἓναν χαρισματικὸ ἡγέτη ποῦ ἀνανεώνει τὰ νοήματα ποῦ διέπουν τὴν πολιτικὴν πράξι⁹⁰. Τὰ ἴδια τὰ ἐγχειρίδια δὲν προβάλλουν τὴν παραδοσιακὴ ὡς τὴν βασικὴ μορφή κυριαρχίας ποῦ ἀναπτύσσεται στὸ ἐκκλησιαστικὸ πεδίο. Ἀντιθέτως, ἐπιχειρηματολογοῦν γιὰ νὰ καταδείξουν τὴν «χαρισματικὴ», ὡς τὴν μόνη μορφή κυριαρχίας στὸ πεδίο αὐτό. «Ἡ ἀμφισβήτησι ἀπ' τὸν Ἰησοῦ τῶν παραδοσιακῶν ἀξιῶν⁹¹» τονίζει τὸ κύριο στοιχεῖο ἐνὸς «χαρισματικοῦ ἡγέτη», ποῦ εἶναι ἡ πρόσδοσι νέων νοημάτων στίς κοινωνικὲς σχέσεις. Αὐτὴ ἡ «ἀνανοηματοδότησι» καὶ ἡ νέα μορφή ἐξουσιαστικῶν σχέσεων ποῦ συνεπάγεται, ἐπικυρώνεται, σύμφωνα μέ τὸν Παπαρίζο, ἀπ' τὴν ἴδια τὴν θυσία τοῦ ἡγέτη⁹². Ὁ Παπαρίζος φέρνει διάφορα ἱστορικὰ παραδείγματα καὶ βέβαια, ἓνα ἀπ' αὐτὰ, εἶναι καὶ ἡ θυσία τοῦ «ἡγέτη» Ἰησοῦ Χριστοῦ. Αὐτὴ ἡ «ἀλλαγὴ» νοημάτων (καὶ) στὸν ἐπίγειο κόσμο ἀποτυπώνεται στὸ ἐγχειρίδιο μέ τὴν πρότασι: «Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ[...] ἀπαιτεῖ καὶ τὴν ἀγωνιστικὴν συμμετοχὴν τοῦ ἀνθρώπου [...] σχετίζεται ἤδη ἄμεσα μέ τὴν παροῦσα ζωὴ⁹³». Ἄρα, σύμφωνα μέ τὴν συλλογιστικὴν τῶν βιβλίων, ἀπ' τὴν στιγμὴν ποῦ ἡ Ἐκκλησία ἀποτελεῖ ἀπόλυτη συνέχεια τοῦ Χριστοῦ καὶ διαποτίζεται ἀπ' τὴν παρουσία Του, διατηρεῖ καὶ ἐκείνη -σὲ ἓναν κόσμον ποῦ ἀκόμα δὲν ἀποτελεῖ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ποῦ ἡ ἀλλαγὴ δὲν ἔχει ἀκόμα συντελεσθῆ- τὸ ἀνανεωτικὸ μῆνυμα, χωρὶς νὰ τὸ «ἐμπλουτίζη» (ἀφοῦ ἀνήκει ἤδη στὸν χῶρο τῆς ἀπόλυτης Ἀλήθειας), ἀλλὰ καὶ χωρὶς νὰ τὸ διαιωνίζη ὡς ἀπλή ἠθικὴν, ποῦ ἀπλῶς ἀκολουθεῖται ἀπὸ συντηρητικὴν διάθεσιν καὶ ποῦ ἐξαντλεῖται «στοὺς τύπους». Τὸ

89 Βλέπε Τσίρο Ν, «Ἡ ἀνάδυσσι τοῦ πολιτικοῦ στοιχείου στὴν κοινωνιολογία τοῦ Max Weber», Ἐκδ. Παπαζήσης, Ἀθήνα, 2014, σελ. 151-256. Τέλος, βλέπε Berger P. & Luckmann T, «Ἡ κοινωνικὴ κατασκευὴ τῆς πραγματικότητος», Ἐκδ. Νῆσος, Ἀθήνα, 2003, σελ. 197-211, γιὰ ἀκόμα μία μορφή ἐξουσίας, τῆς ἐξουσίας τῶν «εἰδικῶν» ἐπὶ τῆς κοσμοθεωρίας πάντων στοὺς μὴ εἰδικούς. Στὴν ἐξουσία αὐτὴ ὁ εἰδικὸς ἀπλῶς ἐπιλύει «προβλήματα» καὶ ὁ μὴ εἰδικὸς τὸν ἐπικαλεῖται, δίχως νὰ ἐντροφῆ ποτὲ στὴν θρησκευτικὴ «Ἀλήθεια» (βλέπε Γκότσης Χ. (καὶ ἄλλοι), «Ὁρθόδοξη Πίστις καὶ Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 184, ἰδιαίτερα τὴν ἀναφορὰν στὸν Durkheim). Τὸ βιβλίον ὄντως καταπολεμᾷ αὐτὴν τὴν μορφή ἐξουσίας: «τὸ ζητούμενον εἶναι νὰ ὑπάρξη στὴν λατρεία ἡ συνειροργία, δηλαδὴ ἡ ἀπόλυτη συνεργασία κλήρου καὶ λαοῦ, ὥστε ν' ἀποκατασταθῆ τὸ μεγάλο πρόβλημα τῆς περιθωριοποίησης τῶν λαϊκῶν στὴν λατρεία» (τὸ ἴδιο, σελ. 175). Ἡ μελέτη αὐτὴ δὲν θὰ ἀσχοληθῆ περαιτέρω μ' αὐτὴν τὴν μορφή ἐξουσίας.

90 Βλέπε καὶ Foucault M, «Ἡ μικροφυσιτικὴ τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα, 1991, σελ. 83-84, γιὰ ἓναν ὀρισμὸν τῆς ποιμαντικῆς ἐξουσίας, ὅπου εἶναι καταφανεῖς οἱ ὁμοιότητές της μέ τὴν χαρισματικὴν κυριαρχία.

91 Δρίτσα Δ. Λ. (καὶ ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς καὶ θρησκευτά», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 56.

92 Βλέπε Παπαρίζο Α, «Θεός, ἐξουσία καὶ θρησκευτικὴ συνείδησι», Ἐκδ. Ἑλληνικὰ γράμματα, Ἀθήνα, 2001, 327-368.

93 Δρίτσα Δ. Λ. (καὶ ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς καὶ θρησκευτά», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 48.

άνανεωτικό αυτό μήνυμα δηλαδή, υποστηρίζεται ότι το «διαφυλάσσει» και όχι ότι το συντηρεί, καθώς επιχειρείται διαχωρισμός του όρου «Παράδοση», απ' τόν όρο «συντήρηση»⁹⁴. Γι' αυτό και γίνεται λόγος για «άνανέωσι» της Παράδοσης, καθώς δέν μιλά για αλλαγή, αλλά για χρήσι της για τήν έρμηνεία τών νέων συνθηκών, στόν διαρκή άγώνα για τήν έλευσι της Βασιλείας του Θεού⁹⁵. Αυτό το τελευταίο φαινόμενο (ή «συντήρηση»), μέ βεμπεριανούς όρους καλεΐται «καθημερινοποίηση του χαρίσματος» και συνιστά άλλοίωση της χαρισματικής κυριαρχίας και μετατροπή της σε παραδοσιακή (ή όρθολογική)⁹⁶. Στα βιβλία καλεΐται «ήθικισμός» ή «εύσεβισμός»⁹⁷, τόν όποιο, άν και τόν έπικρίνη (άναφέρεται ότι ή ήθική δέν βρίσκεται στις πράξεις, αλλά στα κίνητρά τους, στο νόημά τους) τó βιβλίό δέν τόν άναγνωρίζει ως ύπαρκτό στόν χώρο της Όρθόδοξης Έκκλησίας⁹⁸. Αντιθέτως, άναφέρεται ότι «οί μορφές της Παράδοσης [άναφέρεται και στις Οικουμενικές Συνόδους και τούς Πατέρες της Έκκλησίας] εΐναι θεόπνευστες, όπως ή Αγία Γραφή, και εΐναι ισότιμες και ισόκυρες μ' εκείνη»⁹⁹, ότι δέν εΐναι δηλαδή προΐον άπλής συντήρησης.

Κατ' αυτόν τόν τρόπο προβάλλεται μόνον ή χαρισματική («ποιμαντική») διάσταση της κυριαρχίας στο έκκλησιαστικό πεδίο και «άποκρύπτεται¹⁰⁰» ή παραδοσιακή της, ή διάσταση της συντήρησης, ή όποία, άντι ν' άντιμετωπίζεται, άποσιωπάται. Ένα χαρακτηριστικό σημείο στα έγχειρίδια εΐναι στην Α' Λυκείου, όπου σ' ένα λογοτεχνικό άπόσπασμα παρουσιάζεται μία Πίστη, που δίχως νά γίνεται άντιληπτό απ' τούς συγγραφείς, στηρίζεται άποκλειστικά στην συνήθεια¹⁰¹. Αυτό, σύμφωνα μέ τόν Παπαρίζο, άποτελεΐ φαινόμενο γενικώτερα του έκκλησιαστικού θεσμού στα μετεπαναστατικά χρόνια· τó ότι δηλαδή ή Έκκλησία άυτοπροβάλλεται ως «διωκόμενη» (υπονοώντας ότι αυτό άποδεικνύει μία έκ μέρους της κατ' έξοχήν «έπαναστατική» φύσι)¹⁰². Η παραδοσιακή κυριαρχία διαιωνίζεται μέ τήν δύναμι της συνήθειας και όχι της κριτικής άποδοχής. Έπομένως εΐναι δυνατόν νά διαιωνίζη και κοινωνικές δομές άδικες, άκόμα κι άν δέν εΐναι συμβατές μέ τά Ίερά Κείμενα. Ό δέ λόγος τών Ίεραρχών δέν εΐναι δυνατόν νά εΐναι έξίσου άπροκατάληπτος μέ τών Ίερών Κειμένων, νά μήν ένσωματώνη ως έναν βαθμό τις σύγχρονές του κοινωνικές συνθήκες-δομές. Τις τελευταΐες -που έχουν «παραδοσιακά» διαιωνισθή έν πολλοΐς μέχρι σήμερα- τó βιβλίό δέν τις άναγνωρίζει λοιπόν ως άδικες, άφοΐ δέν άναγνωρίζει και τήν διάστασι της άκριτης «συντήρησης» στο έκκλησιαστικό

94 Τó ίδιο, σελ. 120.

95 Τó ίδιο, σελ. 122.

96 Βλέπε Τσίρο Ν, «Η άνάδυση του πολιτικού στοιχείου στην κοινωνιολογία του Max Weber», Έκδ. Παπαζήσης, Άθήνα, 2014, σελ. 249-253.

97 Δρίτσα Δ. Λ. (και άλλοι), «Χριστιανισμός και θρησκευάματα», ΟΕΔΒ, Άθήνα, 2008, σελ. 60, αλλά και Μπέγζος Μ. Π. & Παπαθανασίου Α. Ν, «Θέματα χριστιανικής ήθικής», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα 2016, σελ. 36-37.

98 Δρίτσα Δ. Λ. (και άλλοι), «Χριστιανισμός και θρησκευάματα», ΟΕΔΒ, Άθήνα, 2008, σελ. 61-64, όπου τó παράδειγμα όμως άφορᾷ τήν Καθολική Έκκλησία.

99 Τó ίδιο, σελ. 119.

100 Χρησιμοποΐω τόν μαρξικό όρο της «άπόκρυψης». Βλέπε Άντωνοπούλου Μ, «Οί κλασσικοί της κοινωνιολογίας», Έκδ. Σαββάλας, Άθήνα 2008, σελ. 118-168.

101 Γκότσης Χ. (και άλλοι), «Όρθόδοξη Πίστη και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Άθήνα, 2007, σελ. 165.

102 Βλέπε Παπαρίζο Ά, «Πολιτική και θρησκεία στην Ελλάδα», στο «Τετράδια πολιτικού διαλόγου, έρευνας και κριτικής», Άθήνα, 1991, τευχ. 27, σελ. 72-73.

περιβάλλον. Τούναντίον, πολύ συχνά υπάρχουν φράσεις στα έγχειρίδια, που φανερώνοντας μία συντηρητική αναπόλησι παλαιότερων εποχών όταν αναφέρονται στην άδικία, μεταθέτουν τὸ πρόβλημα τῆς άδικίας στὸ παρὸν και νομιμοποιοῦν παλαιές άδικες κοινωνικές δομές¹⁰³ -χωρίς πάντως ν' άπορρίπτεται συλλήβδην ἡ σημερινή εποχή. Πάντως, ὅπως ἐπισημαίνει και ὁ Παπαρίζος, ὅποτε ἡ Ἐκκλησία ἐμπλέκεται με τὴν ἐπίσημη, κρατική πολιτική, ἀναπόφευκτα συντηρητικοποιεῖται σὲ σημαντικό βαθμὸ και ἀναπαράγει και αὐτὴ -ὅπως και τὸ κράτος- προϋπάρχουσες κοινωνικές δομές¹⁰⁴ και μία συντηρητική «θρησκευτικότητα»· και αὐτὸ ἔχει συμβῆ ἤδη ἀπ' τὰ πρῶτα βυζαντινά χρόνια.

Παρακάτω, ὁ Ὁρθόδοξος χαρακτήρας τοῦ κειμένου ἐμπλουτίζεται και λαμβάνει ἐν τέλει τὴν ὀλοκληρωμένη μορφή μιᾶς «ἐλληνορθόδοξης» στάσης¹⁰⁵. Ἡ Ὁρθοδοξία γίνεται δηλαδὴ ἐθνικὸ χαρακτηριστικὸ και ἡ «λαϊκὴ παράδοση» ἀποτελεῖ συγκοινωνοῦν δοχεῖο με τὴν ἐκκλησιαστική. Ἡ λαϊκὴ Παράδοση γίνεται σεβαστὴ ἀπ' τὸ βιβλίο και προβάλλεται. Ἐνα παράδειγμα εἶναι ὅτι τονίζεται -πέρα ἀπ' τὴν θρησκευτική- και ἡ «λαϊκὴ» σημασία τῶν εἰκόνων¹⁰⁶. Ἄλλο παράδειγμα εἶναι ὅτι τονίζεται γιὰ τὴν Θεοτόκο, ὄχι μόνον ἡ θρησκευτικὴ σημασία της, ἀλλὰ και ἡ σημασία της γιὰ τὸν «Λαὸ», τὸ «Ἔθνος» και τὸν «Στρατὸ»¹⁰⁷. Τονίζονται ἐπίσης και διαφυλάσσονται και ἄλλα πολλὰ στοιχεῖα της, ὅπως ἡ γλῶσσα και ἡ μουσική (πού χρησιμοποιοῦνται παραλλήλως και στὴν λατρεία). Μιλᾷ γιὰ τὴν «ἐθνικὴ σημασία¹⁰⁸» διατήρησης τῆς γλῶσσας, ἐπιλέγοντας νὰ τονίσῃ τὴν διάστασι τῆς συνέχειας με τὸ παρελθόν της και ὄχι τὴν διάστασι τῆς ρήξεώς της -ὅπως γίνεται στὰ καινούργια ἐγχειρίδια. Ἀνάλογα ἐκφράζεται και στὴν συνέχεια κάνοντας λόγο γιὰ «ἐνιαία μουσική τοῦ Γένους μας» και ἀπορρίπτοντας τὶς «νεωτεριστικές τάσεις»¹⁰⁹. Τὸ ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον στὴν ἐπιχειρηματολογία γιὰ τὴν γλῶσσα -πού καταδεικνύει τὸν ἐθνοκεντρικὸ προσανατολισμὸ τοῦ κειμένου- εἶναι ὅτι δὲν προβάλλει καθόλου ἓνα θεολογικὸ ἐπιχείρημα, αὐτὸ τῆς μεγάλης διακινδύνευσης πού ἐνέχει ἡ μετάφραση ἱερῶν κειμένων, νὰ ἀλλοιωθοῦν κατὰ τὸ περιεχόμενο οἱ ῥήσεις τοῦ Θεανθρώπου. Θὰ ἦταν ἓνα εὐλογο ἐπιχείρημα ὑπὲρ τῆς γλωσσικῆς διατήρησης, ἐντούτοις προτιμᾶται ἡ υἱοθέτηση ἐνὸς ἐθνοκεντρικοῦ ἐπιχειρήματος. Ἄλλες χαρακτηριστικὲς ἀναφορὲς εἶναι ὅτι ὡς ἡ μοναδικὴ περίπτωση «ἀνεκτοῦ» φόνου, ὀρίζεται ὁ «ἀμυντικὸς πατριωτικὸς πόλεμος»¹¹⁰. Παρακάτω ἄλλωστε, ἡ πατριωτικὴ αὐτοθυσία ἐξυμνεῖται, ἐνῶ ἡ εὐθανασία κατακρίνεται, παρόλο πού ἔχουν παρόμοια κίνητρα¹¹¹.

103 Π.χ. Δρίτσα Δ. Λ. (και ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς και θρησκευματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 51.

104 Βλέπε Παπαρίζο Ἀ, «Θρησκεία και πολιτική, ἐκκλησία και κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στὸ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ και θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 123-125.

105 Γκότσης Χ. (και ἄλλοι), «Ὁρθόδοξη Πίστη και λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 14. Ἐδῶ ἔχουμε ἓνα συγκεκριμένο εἶδος ἐθνικισμοῦ, τὸν «παραδοσιακό-φονταμενταλιστικὸ», πού διακρίνεται ἀπ' τὸν «νεωτερικὸ-ἐκσυγχρονιστικὸ» (βλέπε Χαλκιά Ἀ, «Τὸ ἄδειο λίκνο τῆς δημοκρατίας: σέξ, ἔκτρωση και ἐθνικισμὸς στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 2007, σελ. 98-99).

106 Γκότσης Χ. (και ἄλλοι), «Ὁρθόδοξη Πίστη και λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 99-107.

107 Βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 93-94.

108 Τὸ ἴδιο, σελ. 170.

109 Τὸ ἴδιο, σελ. 172.

110 Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 115.

111 Τὸ ἴδιο, σελ. 127-128.

Ἡ λαϊκὴ αὐτὴ Παράδοση δὲν περιλαμβάνει ὅ,τιδήποτε ἑλληνικόν. Περιλαμβάνει μόνον ὅ,τι συνδέεται στενὰ μὲ τὴν Ἐκκλησίαν. Ἀναφέρεται ὅτι «ὁ Χριστιανισμὸς προσέλαβε ὡς ἱστορικὴ σάρκα τοῦ τὸν Ἑλληνισμὸν τόσο πετυχημένα, ὥστε σήμερον νὰ ἴναι πολὺ δύσκολο νὰ διαχωριστοῦν τὰ δύο αὐτὰ μεγέθη¹¹²». Ὁ διακηρυττόμενος ὅμως συνδυασμὸς αὐτῶν περιγράφεται στὸ κείμενο καθαρὰ ὡς ἐπιλογή μόνον τῶν ὁψέων τοῦ Ἑλληνισμοῦ ποὺ κρίθηκαν ἀπολύτως συμβατὲς μὲ τὸν Χριστιανισμὸν. Ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς μάλιστα χαρακτηρίζεται «θαυμάσιος¹¹³». Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ παραδοσιοκρατικὸς λόγος τοῦ ἐγγχειριδίου προστατεύεται ἀπὸ ἐσωτερικὴ διάρρηξις τοῦ ὡς πρὸς τὰ βασικὰ στοιχεῖα τοῦ, τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Τὸ ὅτι πρόκειται γιὰ μίαν «στρατηγικὴν», φαίνεται ἀπ' τὸ ὅτι ὁ συγγραφεὴς ὁ ἴδιος, εἴτε δὲν ἐκτιμᾷ ἰδιαίτερα τὸ ἀρχαιοελληνικὸ πνεῦμα, εἴτε δὲν ἔχει ποτὲ διερευνήσῃ σὲ βάθος τὰ περιθώρια συμβατότητάς του μὲ τὸν Χριστιανισμὸν. Ἄν ἐξαιρέσω τὴν συμπάθειάν του γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, γενικὰ ἀναφέρεται στοὺς Ἀρχαίους γιὰ νὰ τοὺς ἀντιδιαστείλῃ καὶ ὄχι γιὰ νὰ τοὺς συγκρίνῃ μὲ τὸν Χριστιανισμὸν¹¹⁴. Ἐπίσης, ἐπιτυγχάνεται καὶ ἄλλος ἓνας στόχος, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ δημιουργία πεποίθησης ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἔχει ἐπιτύχῃ τὴν πλήρη ἀπομόνωσιν τῶν «παγανιστικῶν καὶ λαϊκῶν στοιχείων»¹¹⁵ (ἂν καὶ ὄχι τὴν ἀποβολὴν τοῦ) ποὺ εἶναι παλαιότερα καὶ δὲν συνάδουν μὲ τὸ χριστιανικὸ περιεχόμενον, στὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ ἐπιρρίπτεται ἡ εὐθύνη γιὰ τὴν διατήρησιν ἁδικῶν κοινωνικῶν καταστάσεων. Μία ἀπ' αὐτὰς, τὴν ὁποῖαν θὰ δοῦμε καὶ παρακάτω, εἶναι ἡ ἀντίληψις τοῦ γυναικείου φύλου ὡς μιαν ἐπιρροὴν-ἐπικίνδυνον-ἀμαρτωλοῦ. Ἄν καὶ ἀποδίδεται ἡ εὐθύνη σὲ πανάρχαια ταμποῦ μιανότητος, ἐντούτοις κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἀποφεύγεται ἡ ἀναφορὰ σὲ ἄλλες, πατριαρχικὰς αὐτὴν τὴν φορὰ, κατασκευὰς τοῦ γυναικείου φύλου, ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὸ πλαίσιον τῆς Ὁρθόδοξης Παράδοξης, χωρὶς μάλιστα ν' ἀποτελοῦν σαφῆ συνέχεια τῶν ῥήσεων τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ¹¹⁶. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ Ἐκκλησία δὲν ἀποδέχεται καθόλου ὅτι ἡ ἴδια ἔχει παρεκκλίνῃ δογματικὰ -ἐπηρεασμένη ἀπὸ ἱστορικοκοινωνικὰς συνθήκας- ἀπ' τὸν ἐναρκτήριο Ἱερὸν Λόγον τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἄρα θεωρεῖ καὶ τὸν δικὸν τῆς «λόγου» καθ' ὅλα δίκαιον, νομιμοποιῶντας ἔτσι ποικίλας ἁδικὰς κοινωνικὰς σχέσεις ποὺ τρέφονται ἀπ' τὸν «λόγον» αὐτόν.

Θὰ ἤθελα τέλος ν' ἀναφερθῶ καὶ στὴν διάστασιν τῆς οἰκουμενικότητος. Ἀναφέρεται ὅτι «οἱ φυλετικοὶ φραγμοὶ σπάζουν, ὁ Χριστὸς, ἡ σωτηρία, εἶναι γιὰ ὅλους»¹¹⁷. Ὡστόσο, αὐτὸ δὲν λέγεται ὑπὸ πολυπολιτισμικὸν πρῖσμα, ἀλλὰ ὑπὸ ἐθνοκεντρικόν. Τὸ βιβλίον βρῖθει εἰκόνων ὀρθόδοξης λατρείας ἀπ' τὸ ἐξωτερικόν. Ἡ Ἑλληνορθόδοξία ξεφεύγει ἀπ' τὰ ὅρια τοῦ ἑλληνικοῦ κράτους γιὰ νὰ «φωτίσῃ» ὀλόκληρον τὴν Οἰκουμένην, ξεκινῶντας ἀπ' τοὺς ἑλληνικοὺς πληθυσμοὺς τοῦ ἐξωτερικοῦ¹¹⁸ καὶ φτάνοντας τελικὰ σ' ὅλες τὰς ἡπείρους¹¹⁹. Ἡ στάσις αὐτὴ ἐκφράζεται μὲ αὐτοπεποίθησιν. Στὸ βιβλίον τῆς Β' Λυκείου¹²⁰, ἀναφέρεται ὅτι ἡ

112 Δρίτσα Δ. Λ. (καὶ ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς καὶ θρησκείματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 208.

113 Τὸ ἴδιον, σελ. 209.

114 Ἐνδεικτικὰ βλέπε τὸ ἴδιον, σελ. 126, 135, 205-209.

115 Τὸ ἴδιον, σελ. 120.

116 Γκότσης Χ. (καὶ ἄλλοι), «Ὁρθόδοξη Πίστις καὶ Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 176.

117 Τὸ ἴδιον, σελ. 82.

118 Ἐνδεικτικὰ βλέπε, τὸ ἴδιον, σελ. 61, 165, εἰκόνες.

119 Ἐνδεικτικὰ βλέπε τὸ ἴδιον, σελ. 59, 130, 146, εἰκόνες.

120 Δρίτσα Δ. Λ. (καὶ ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς καὶ θρησκείματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 162-163.

Ἐκκλησία στὸν σύγχρονο πολυσυλλεκτικὸ κόσμο, εἶναι πρόθυμη νὰ συνεργαστῆ με ὁποιοδήποτε πού δὲν εἶναι μαζί της (και μαζί με τὴν Ὁρθόδοξη Παράδοσι), ἀρκεῖ νὰ μὴν εἶναι ἐναντίον της (γίνεται ἐπίκληση σὲ εὐαγγελικὴ περικοπή). Ἡ Ἐκκλησία δηλαδή δὲν ἀκολουθεῖ ποτέ, ἀλλὰ -διατηρῶντας ἀκέραιη τὴν μορφή τῆς Παράδοσης- ἀπευθύνει κάλεσμα πρὸς ἄλλες ομάδες ἀνθρώπων. Δὲν πρόκειται δηλαδή -χρησιμοποιῶντας τὴν ὀρολογία τοῦ δευτέρου κεφαλαίου- ἀμιγῶς γιὰ φαινόμενο «γεφύρωσης» διαφορετικῶν ομάδων, ἀλλὰ γιὰ ἐνίσχυσι τῶν ἐσωτερικῶν χαρακτηριστικῶν τῆς ὀρθόδοξης θρησκευτικότητας και ἐπιθυμία γιὰ μεταλαμπάδευσί τους σὲ ἄλλες ομάδες και τὸν κρατικὸ μηχανισμό. Ὅπως ἀναλύεται ἐκτενέστερα στὸ κεφάλαιο ii, αὐτὸ τὸ φαινόμενο προκαλεῖ μία ἄνιση κατανομή κοινωνικο-θρησκευτικοῦ κεφαλαίου. Ἡ δὲ λέξη «πολυπολιτισμὸς», ἀναφέρεται και στὰ τρία βιβλία μόνον μία φορά¹²¹, καθὼς προτιμᾶται ὁ ὄρος «πλουραλισμὸς», ὁ ὁποῖος ὅμως χρησιμεύει γιὰ νὰ στηρίξη ἓνα ἄλλο πρότυπο κοινωνίας, τὸ «ὀργανισμικὸ», πού θὰ φανῆ παρακάτω. Τὸ νόημα τοῦ «πολυπολιτισμοῦ» ἐδῶ ἔγκειται στὴν ποικιλομορφία γεωγραφικὰ διακριτῶν πολιτισμῶν ἀνά τὴν Οἰκουμένη¹²².

Ἐπάρχουν και ἄλλες, ἔμμεσες, ἀναφορὲς κατὰ τοῦ πολυπολιτισμικοῦ μοντέλου. Ἀναλύοντας τὴν δρᾶσι τῶν σατανιστῶν, τὸ ἐγχειρίδιο μιᾶ γιὰ τὴν σύγχρονη κοινωνία και τὸν «ἀποπροσανατολισμὸ πολλῶν ἀνθρώπων ἀπὸ σταθερὲς και διαχρονικὲς ἀξίες [...], [τὴν] ἀνασφάλεια πού προξενεῖται ἀπ' τὴν ταχύτατη ἀλλαγὴ τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν [...], [τὴν] ἀπολυτοποίησι τοῦ ἀνθρώπινου σώματος (σεξισμὸς, βία, ὑποβάθμισι τοῦ θεσμοῦ τῆς οἰκογένειας), [πρὸς] τοὺς κάνουν εὐάλωτους σὲ ὑποσχέσεις γιὰ γρήγορη/εὐκόλη ἐπιτυχία σὲ ὄλους τοὺς τομεῖς»¹²³. Ἐπίσης, μιλῶντας γιὰ τὸ βασικὸ αἶτιο τῆς χρήσης ναρκωτικῶν, ἀναφέρει ὅτι «ἡ ἀγωνία τοῦ ἐφήβου γίνεται ἀνυπόφορη μόνον ὅταν συναντᾶται με τὴν ἀγωνία ἐνὸς πολιτισμοῦ»¹²⁴. Και στίς δύο περιπτώσεις, παράγοντας πού μεγεθύνει τὰ προβλήματα εἶναι ἡ ἀξιακὴ ἀβεβαιότητα, ἡ ῥευστότητα και ὁ κατακερματισμὸς τῆς μετανεωτερικῆς, πολυπολιτισμικῆς κοινωνίας. Ἐδῶ, ἡ κριτικὴ προσεγγίζει αὐτὴν τοῦ Bauman, ὁ ὁποῖος ἀναλύει τὸ ψυχολογικὸ-ταυτοτικὸ πρόβλημα τοῦ μετανεωτερικοῦ ὑποκειμένου, πού ἀπορρέει ἀπ' τὴν κατάρρευσι τῶν ἀδιαμφισβήτητων πολιτισμικῶν ἀξιῶν¹²⁵.

121 Τὸ ἴδιο, σελ. 216.

122 Βλέπε και τὸ ἴδιο, σελ. 166, εἰκόνα.

123 Γκότσης Χ. (και ἄλλοι), «Ὁρθόδοξη Πίστη και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 189.

124 Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 135.

125 Bauman Z, «Ῥευστοὶ καιροί: ἡ ζωὴ τὴν ἐποχὴ τῆς ἀβεβαιότητας», Ἐκδ. Μεταίχμιο, Ἀθήνα, 2008, σελ. 21-54.

β) Ό πολυπολιτισμικός-διαπολιτισμικός χαρακτήρας τών νέων βιβλίων

Τά έγχειρίδια διακρίνονται για την «πολιτισμική» και όχι για την θεολογική σκοπιά τους. Οί τρεις τίτλοι τών βιβλίων περιλαμβάνουν την λέξι «θρησκεία» -ή όποία αντιμετωπίζεται ως πολιτισμικό μέγεθος και συνεξετάζεται πάντα μέ την κοινωνία- άλλα όχι την λέξι «Θεός». Χαρακτηριστικό επίσης, ότι ούτε και στόν πρόλογο τοῦ έγχειριδίου τῆς Α΄ Λυκείου περιλαμβάνεται¹²⁶. Στόχος δέν εἶναι ἡ προσέγγιση τοῦ θείου, άλλα ἡ προσέγγιση πολιτισμικά δομημένων βασικῶν «έννοιῶν»¹²⁷ και ἡ ἐφαρμογή τους «σέ μία συγκεκριμένη θρησκευτική κατάσταση»¹²⁸. Στίς οδηγίες πρός ἐκπαιδευτικούς ἀναφέρεται ότι «Τό νέο ΠΣ [πρόγραμμα σπουδῶν] στά Θρησκευτικά Λυκείου εἶναι έννοιοκεντρικό πρόγραμμα [ἐμφαση τοῦ κειμένου]»¹²⁹. Τό ότι οί «έννοιες» αὐτές δέν εἶναι κατ' ἀρχήν θεολογικές, φαίνεται ἀπ' τήν ισότιμη συνύπαρξί τους στά κείμενα, παρόλο πού θεολογικῶς κάποιες ἀπ' αὐτές εἶναι βασικές και ἄλλες παράγωγες. Στόν πρόλογο τοῦ έγχειριδίου τῆς Α΄ Λυκείου πχ, ἡ «Ἀγάπη» και ἡ «Ἐλευθερία» -πού εἶναι «βασικές» θεολογικές «έννοιες»- συμπαρατάσσονται μέ τὰ «ἀνθρώπινα δικαιώματα» -πού εἶναι μία «παράγωγή»-πολιτική «έννοια»¹³⁰. Ἄλλωστε, εἶναι χαρακτηριστικοί στά βιβλία οί τίτλοι παραγράφων πού πραγματεύονται ζητήματα ὑπό χριστιανικό πρῖσμα, άλλα ξεκινοῦν μέ την λέξι «ἀξιολογοῦμε», πρᾶγμα πού σημαίνει ότι ἡ ὁμολογία Πίστεως δέν θεωρεῖται αὐτοσκοπός.

Ό «κοινωνιολογίζων» προσανατολισμός τών έγχειριδίων δέν συνεπάγεται a priori και ἕναν μῆ ἔθνοκεντρικό προσανατολισμό. Η Χαλκιᾶ ὑποστηρίζει ότι στήν Ἑλλάδα ἡ ἀφήγηση τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ μπορεῖ νά διέπεται ἀπό ἐθνικιστικά στοιχεῖα¹³¹. Ἐδῶ ὡστόσο, οί «έννοιες» περιγράφονται ως «λέξεις ἀπ' τήν πανανθρώπινη γλῶσσα»¹³², συνεπῶς τὰ έγχειρίδια ἔχουν διαπολιτισμική ἐμβέλεια και ἀξίωσι. Ἄλλωστε, ἡ θρησκευτική «ἐφαρμογή» τών «έννοιῶν» αὐτῶν γίνεται σέ κάθε μάθημα και για «τίς διδασκαλίες τών ἄλλων χριστιανικῶν παραδόσεων και τών κυριωτέρων θρησκευμάτων τών σύγχρονων κοινωνιῶν»¹³³. Ἐπιπλέον, ὅπως θά φανῆ παρακάτω, οί «έννοιες» δέν ἔχουν τήν ἀπαραίτητη «συνάφεια» μεταξύ τους. Αὐτό λειτουργεῖ «διασπαστικά» για ἀφηγήσεις πού στά παλαιά βιβλία ἦταν κατὰ τό δυνατόν ἐνιαῖες κι ἔτσι ὑποστήριζαν ἕναν

126 Βλέπε Ἀκανθοπούλου Κ. & Συργιάννη Μ. & Παρθένου Δ. & Χατζηδημητρίου Α, «Θρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 7.

127 Ἐγώ, ἐκφράζοντας τήν ἐπιφύλαξί μου για τό «οὔσιοκρατικό» σκεπτικό πού χαρακτηρίζει τήν χρῆσι τοῦ ὄρου «έννοια» στά βιβλία (τό ὅποιο θ' ἀναλυθῆ παρακάτω), ἐπιλέγω νά θέτω πάντα τήν λέξι «έννοια» ἐντός εἰσαγωγικῶν.

128 Ὅδηγιες πρός ἐκπαιδευτικούς (https://www.minedu.gov.gr/publications/docs2017/168781_%CE%9F%CE%94%CE%97%CE%93%CE%99%CE%95%CE%A3_%CE%98%CE%A1%CE%97%CE%A3%CE%9A%CE%95%CE%A5%CE%A4%CE%99%CE%9A%CE%91_%CE%9B%CE%A5%CE%9A%CE%95%CE%99%CE%9F%CE%A5_2017_18_v2_signed.pdf), σελ. 11.

129 Τό ἴδιο, σελ. 3.

130 Βλέπε π.χ, Ἀκανθοπούλου Κ. (και ἄλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 7.

131 Βλέπε Χαλκιᾶ Α, «Τό ἄδειο λίκνο τῆς δημοκρατίας: σέξ, ἔκτρωση και ἐθνικισμός στήν σύγχρονη Ἑλλάδα», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 2007, σελ. 110-118.

132 Ὅδηγιες πρός ἐκπαιδευτικούς (https://www.minedu.gov.gr/publications/docs2017/168781_%CE%9F%CE%94%CE%97%CE%93%CE%99%CE%95%CE%A3_%CE%98%CE%A1%CE%97%CE%A3%CE%9A%CE%95%CE%A5%CE%A4%CE%99%CE%9A%CE%91_%CE%9B%CE%A5%CE%9A%CE%95%CE%99%CE%9F%CE%A5_2017_18_v2_signed.pdf), σελ. 3.

133 Ἀκανθοπούλου Κ. (και ἄλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 7.

«έλληνορθόδοξο» προσανατολισμό. Ο Θεός, ο Θεάνθρωπος, ή θρησκεία, ή ήθικη, ή Εκκλησία, ή (έλληνορθόδοξη) Παράδοση, είναι μεγέθη που εξετάζονται διακριτά.

Ο Χριστός, εξεταζόμενος χωριστά απ' τον Θεό, γίνεται αντιληπτός, όχι πλέον ως Θεάνθρωπος, αλλά ως ήθικος διδάσκαλος. Στα έγχειρίδια μάλιστα, είναι πολύ περιωρισμένες οι αναφορές στην θεϊκή Του φύσι. Η Εκκλησία επίσης εξετάζεται έντελώς ξεχωριστά από τον Θεό, αλλά και απ' τον Χριστό, απ' τον οποίο θεωρεί ότι έχει απομακρυνθῆ. Έχουμε «ρώγμη» ανάμεσα στην «έννοια» του θείου και της Εκκλησίας, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται έρωτήματα για τον λόγο ύπαρξής της. Ο Χριστός επίσης έμφανίζεται μάλλον διαχωρισμένος και απ' την θρησκεία, τουλάχιστον στην τυπικότερη, «έκκλησιαστική» μορφή της. Υπάρχουν δέ και σημεία στα κείμενα, όπου ο Ίησοῦς δέν θεωρείται ούτε καν έμπνευστής νέων «άξιῶν» -έστω και άπαλλαγμένων από μία στείρα τυπική έκφρασι-, παρά θεωρείται αποκλειστικά εγκαινιαστής ενός άφηρημένα ανανεωτικού τρόπου συνύπαρξης. Άξίζει ν' αναφερθῆ ότι τὸ ἄν οι ήθικοὶ κανόνες διδάσκονται άπευθείας απ' τον έκάστοτε «προφήτη» ἢ ἄν άποκρυσταλλώνωνται απ' τούς έπιγόνους του (έκκλησία, ιερατεῖο κλπ) στο πλαίσιο τῆς «έρμηνείας» τῶν ρήσεών του, άποτελεῖ αντικείμενο διαφωνίας στον χῶρο τῆς κοινωνιολογίας τῆς θρησκείας. Ο Μ. Weber πάντως κλίνει υπέρ τῆς πρώτης άπόψεως¹³⁴. Έπιστρέφοντας στα έγχειρίδια, θά μπορούσε κανείς νά ισχυριστῆ ότι άπομένει στους ίδιους τούς συνυπάρχοντες ανθρώπους, νά «κατασταλάξουν» σέ μία ήθικη, σέ μία θεμιτή κοινωνική όργάνωσι, αυτοθεσμιζόμενοι, ὅπως θά φανῆ και παρακάτω¹³⁵. Τέλος, ή (έλληνορθόδοξη) Παράδοση, περιγράφεται μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε νά έμφανίζεται ὡς έντελῶς διαφορετική «όντότητα» απ' την θρησκεία, αλλά και απ' την Έκκλησία.

Τὸ άνωτέρω σκεπτικὸ διατρέχει γενικῶς τὰ βιβλία, γι' αυτό και θ' αναφερθῶ έντελῶς ένδεικτικά σέ κάποια σημεία που τὸ καταδεικνύουν. Άξίζει ν' αναφερθῆ ότι αυτοὶ οι «διαχωρισμοὶ» που παρουσιάστηκαν πρὶν, δέν άποτελοῦν μέρος μόνον μιᾶς μεθοδολογίας παρουσίασης τοῦ μαθήματος ὑπο «κοινωνιολογικὸ» πρῖσμα. Συνεχίζονται και στίς ὑποενότητες τῶν διδακτικῶν έννοτήτων που εἶναι άφιερωμένες στην ἴδια την χριστιανική όπτική. Οὶ αναφορές που παραθέτω προέρχονται έν πολλοῖς και απ' αυτά τὰ χωρία. Έτσι λοιπόν, αναφέρεται π.χ. ότι «ὁ μένων έν τῇ άγάπῃ, έν τῷ Θεῷ μένει»¹³⁶ ἢ ότι «ὁ Θεός άγάπη έστὶ»¹³⁷ ἢ παρατίθεται ὁ τίτλος (για τὴν παράγραφο που παρουσιάζονται οι μακαρισμοὶ) «τρόπος οὐσιαστικῆς έπικοινωνίας [έννοεῖ μέ τον Θεό]: άναζητῶντας ἕνα πρότυπο»¹³⁸. Τὸ σκεπτικὸ που άνιχνεύεται έδῶ, εἶναι ὅτι «οὐσιαστική» έπικοινωνία θεωρεῖται ἢ υιοθέτηση ενός τρόπου ζωῆς και έπικοινωνίας μέ τούς άλλους, ένῶ π.χ. ἡ προσευχή -που αναφέρεται άμέσως πρὶν- ὑπονοεῖται ότι δέν εἶναι οὐσιαστική έπικοινωνία, παρά ψυχολογική άνάγκη. Οὶ άνωτέρω φράσεις άποκαλύπτουν ότι για τὰ έγχειρίδια ὁ Θεός λογίζεται περισσότερες ὡς ἕνα σύνολο άξιῶν και ὄχι τόσο ὡς όντότητα.

134 Βλέπε Φίλια Β, «Μάξ Βέμπερ: συστηματική κοινωνιολογία και μεθοδολογία», Έκδ. Λιβάνη, Άθήνα, 1976.

135 Άκανθοπούλου Κ. (και άλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος άνθρωπος», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2018, σελ. 16 & 66.

136 Τὸ ἴδιο, σελ. 24.

137 Τὸ ἴδιο, σελ. 50.

138 Τὸ ἴδιο, σελ. 37.

Μέ τον ίδιο τρόπο μπορεί να έρμηνεύση κανείς και την έμμεση πρότασι για άνασκευή -άντι π.χ. για έπεξήγησι- τών Εύαγγελίων με σκοπό να περιγράφονται παραδείγματα που ανταποκρίνονται στην σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα¹³⁹, καθώς δέν λαμβάνεται υπ' όψιν ή θεολογική ένσταση περι άδυναμίας «άνασκευής» τών ιερών λόγων.

Έντοπίζεται έπίσης ό τίτλος «κριτική προσέγγιση τής λαϊκής θρησκευτικότητας»¹⁴⁰. Έκτός άπ' τό χαρακτηριστικό έπίθετο «κριτική», βλέπουμε ότι προβάλλονται έθιμα που μικρή σχέση έχουν με τό χριστιανικό νόημα κι έτσι τονίζεται ή έσωτερική αντίφαση στην αφήγησι τής Έλληνορθόδοξης Παράδοσης. Η «διατήρηση» τών έθνικών στοιχείων και τής αντίληψης ότι αυτά -τά διατηρημένα στοιχεία- βρίσκονται σε ένότητα με την Όρθοδοξία φαντάζει ήσσοнос σημασίας, λόγω και τής φράσης «προδίδουμε τό μήνυμα του Χριστου [...] για να συντηροϋμε ένα μουσειο»¹⁴¹, που άναφέρεται στην (λειτουργική) γλώσσα, και που βρίσκεται σε ριζικά αντίθετο πνεϋμα άπ' αυτό τών παλαιών βιβλίων, καθώς τονίζει την διάστασι τής άσυνέχειας τής έλληνικής γλώσσας και προβάλλει την ρωγή της με τό χριστιανικό μήνυμα.

Όσον άφορᾷ την «έννοια» τής Έκκλησίας, σε όλόκληρη την σχετική διδακτική ένότητα δέν κάνει καμία οϋσιαστική άναφορά στον κληρο, ρίχνοντας τό άπόλυτο βάρος στον πρωτοχριστιανικό κοινοτισμό και άπορρίπτοντας έτσι την σύγχρονης μορφής Έκκλησία. Είναι χαρακτηριστική ή εικόνα στο έγχειρίδιο τής Α' Λυκείου, όπου, για να περιγράψει έναν ναό, επιλέγει να εκθέση, άντι για σύγχρονο Ναό, ένα πρωτοχριστιανικό σπίτι, όπου τελείτο ή λατρεία¹⁴². Επίσης, άποσυνδέει την λατρεία (που συνδέεται με την Έκκλησία) άπ' την προσευχή¹⁴³, που παρουσιάζεται έτσι άτομική, δίχως να προϋποτίθεται ή συμμετοχή στο σϋμα τής Έκκλησίας. Άλλωστε, δέν είναι τυχαίο ότι οι θρησκευτικές πράξεις (πίστη, λατρεία, προσευχή κλπ) που γενικῶς θεωροϋνται συνυφασμένες με τό «σϋμα» τής Έκκλησίας, άναλύονται στην θεματική ένότητα «θρησκευτικότητα». Όπως όμως έχω δείξη στο δεύτερο κεφάλαιο, ό όρος «θρησκευτικότητα» δηλώνει την καθαρά ύποκειμενική, άτομική πρόσληψι τής θρησκείας. Άπόρροια τής στάσης αυτής τών έγχειριδίων είναι και τό ότι χρησιμοποιοϋνται πολύ περισσότερο άπ' ότι στα παλαιά έγχειρίδια τά Εύαγγέλια (οι ρήσεις του ίδιου του Ήησου), έναντι τών πατερικών -τών έκκλησιαστικών δηλαδή- κειμένων.

Η παρουσίαση τών «έννοιών» στα βιβλία, συνιστᾷ και μεθοδολογικό παράδοξο. Κάθε ένότητα άντιστοιχίζεται σε μία «έννοια», και δέν ύπάρχουν ένότητες «γέφυρες», που θα άνέλυαν την σχέση τών «έννοιών» μεταξύ τους. Επίσης, οϋτε και στο έσωτερικό κάθε ένότητας, δέν άναλύεται ή σχέση την διδασκομένης «έννοίας» με άλλες «έννοιες» που διδάσκονται σε άλλη στιγμή. Μία συνέπεια αυτοϋ, πέρα άπ' αυτήν που είδαμε στις προηγούμενες παραγράφους, είναι μία σημαντική «άποδυνάμωση» όλων τών «έννοιών»,

139 Όδηγός Έκπαιδευτικού

(http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spojd_Thriskeytika/ODI_GOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf), σελ. 205-206.

140 Άκανθοπούλου Κ. (και άλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος άνθρωπος», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2018, σελ. 91.

141 Βουλγαράκη Ε. & Γκαργκάνα Σ. & Ψαρογιώργου Ε, «Θρησκεία και κοινωνία», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2018, σελ. 119.

142 Άκανθοπούλου Κ. (και άλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος άνθρωπος», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2018, σελ. 113.

143 Τό ίδιο, σελ. 78-84.

καθώς, χωρίς τις σχέσεις τους, καταλήγουν «κενά γράμματα». Αύτη ή κριτική βέβαια έχει βάσι, ἐφ' ὅσον ἀπορρίπτει κανείς τὴν «οὐσιοκρατία», τὴν πεποίθησι ὅτι ἡ ἀλήθεια -μία Ἀπόλυτη και ὄχι σχετική Ἀλήθεια- κάθε «ἐννοιας» βρίσκεται «ἐντὸς της» και εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπ' τὴν σχέσεις της με τὸ περιβάλλον της και τὴν ἄλλες «ἐννοιες»· ἐφ' ὅσον δηλαδή υἱοθετεῖ τὴν «κατασκευασιοκρατία»¹⁴⁴. Ἡ ἴδια ἡ λέξη «ἐννοια» πάντως, ἔχει συνδεθῆ με τὴν ἀντίληψη ἐνός «Ἀπόλυτου» περιεχομένου, και ὄχι «κατασκευασμένου» και παροδικοῦ. Ἐνα παράδειγμα εἶναι ὁ Ἰδεαλισμός. Ὁ Hegel χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «ἐννοια», γὰ νὰ δηλώση τὴν ἀπόλυτες και αἰώνιες ἀξίες και νὰ τὴν διαχωρίση ἀπ' τὴν κατά τόπους και ἱστορικές συνθήκες «ἀλλοιωμένες» «ἀντανακλάσεις» τους¹⁴⁵. Ὑπάρχουν ἰσχυρές ἐνδείξεις ὅτι τὰ βιβλία ἔχουν ὄντως ἐδῶ μία οὐσιοκρατική ὀπτική γὰ τὴν «ἐννοιες» και ὅτι ἡ «ἐγκυρότητα» τους, ἂν και δὲν πηγάζη -π.χ- ἀπ' τὸν κόσμον τῶν ἰδεῶν -ὅπως στὸν ἰδεαλισμό-, προέρχεται ἀπ' τὴν «διαπολιτισμικότητα» τους, τὴν καθολικότητα στὴν ἀποδοχή τους, δηλαδή. Βέβαια, ἀνὰ μάθημα παρουσιάζονται και οἱ διαφορές μιᾶς «ἐννοιας» ἀπὸ θρησκεία σὲ θρησκεία, στὸ πλαίσιο διαφορετικῶν «ὑποενοτήτων» ποὺ περιλαμβάνει ἡ κάθε διδακτικὴ ἐνότητα, ὅμως ἡ ἐστίαση γίνεται καθαρὰ στὴν ὁμοιότητες. Τὸ περιεχόμενο τῶν «ἐννοιῶν» φαίνεται νὰ εἶναι λοιπὸν στὰ ἐγχειρίδια τὸ ἀπὸ ἀποτέλεσμα ἐνός ἐν ἐξελίξει -κατὰ Habermas- «moral διαλόγου»¹⁴⁶, ἐνός, ἀπὸ μηδενικῆς βάσεως, ἀνόθευτου, γενικοῦ και διαπολιτισμικοῦ διαλόγου, ποὺ κάποια στιγμή καταλήγει -ἐφ' ὅσον τηροῦνται οἱ κανόνες, ἡ «ἠθική», τοῦ διαλόγου- σὲ «ἐγκυρες», οἰκουμενικές «νόρμες» ζωῆς, οἱ ὁποῖες θὰ τηροῦνται ἐνσυνείδητα, ἀφοῦ οὐσιαστικὰ θὰ εἶναι προϊόν αὐτοθέσμησης. Στὸν ὁδηγὸ ἐκπαιδευτικοῦ συγκεκριμένα γίνεται λόγος γὰ ἀνάπτυξη «μετασυμβατικῆς ἠθικῆς»¹⁴⁷, μιᾶς ἠθικῆς δηλαδή ἐνσυνείδητης, ποὺ θὰ προκύπτει ἀπ' τὴν ἀνάλογη ἐντὸς τῆς τάξης διαδικασίας «διαλόγου». Αὐτὸ ἔχει ὡς ἄμεσο ἀποτέλεσμα τὰ νέα βιβλία νὰ ἀπευθύνονται με μεγαλύτερη ἐπιτυχία ἀπ' ὅτι τὰ παλαιὰ σὲ παιδιὰ διαφορετικῆς καταγωγῆς, τὰ ὁποῖα πρέπει νὰ προσεγγίσουν τὸν Χριστιανισμό ἀπὸ μηδενικὴ βάσι. Ἄλλωστε, ἀναφέρεται ρητὰ στὸν ὁδηγὸ ἐκπαιδευτικοῦ και ὁ στόχος τῆς «ἀναγνώρισης συμβόλων [...] ποὺ χαρακτηρίζονται ἱερά»¹⁴⁸.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν συνηθέστερες «νόρμες» ποὺ μπορεῖ νὰ διακρίνη κανείς στὰ ἐγχειρίδια, εἶναι τὰ «ἀνθρώπινα δικαιώματα», ἐπίκληση τῶν ὁποίων γίνεται συχνότατα.

Ὡς ἕνα σημεῖο πάντως, οἱ «ἀξίες»-«νόρμες» ποὺ προκύπτουν μποροῦν νὰ νοηθοῦν ὡς θρησκευτικές, ὡς ἀποτέλεσμα ἐνός διαθρησκευτικοῦ διαλόγου. Μποροῦν νὰ ἐρμηνευθοῦν δηλαδή ὡς «γεφύρωση», ὡς ἐστίαση στὰ κοινὰ στοιχεῖα τῶν θρησκείων, ἡ ἐσωτερικέωση

144 Γὰ τὴν διάκριση τῆς «οὐσιοκρατίας» ἀπ' τὴν «κατασκευασιοκρατία» βλέπε Craib I, «Σύγχρονη κοινωνικὴ θεωρία: ἀπ' τὸν Parsons στὸν Habermas», Ἐκδ. Ἑλληνικά γράμματα, Ἀθήνα, 2009, σελ.266-276.

145 Βλέπε Hegel G. F, «Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου», Ἐκδ. Ἀναγνωστίδης, Ἀθήνα, 197[;], σελ. 41-70.

146 Γὰ τὸν moral διάλογο, και τὴν προϋποθέσεις «ἐγκυρότητας» μιᾶς «νόρμας» κοινωνικῆς ζωῆς στὸ ἔργο τοῦ Habermas (καθὼς και τὴν διάκριση «ἐγκυρότητας» και «ἀλήθειας» στὸ ἔργο του), βλέπε Finlayson G, «Habermas: ὅσα πρέπει νὰ γνωρίζετε», Ἐκδ. Ἑλληνικά γράμματα, Ἀθήνα, 2006, σελ. 98-135.

147 Βλέπε τὸν Ὁδηγὸ Ἐκπαιδευτικοῦ

(http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spoymd_Thriskeytika/ODI_GOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf), σελ. 25.

148 Βλέπε Ὁδηγὸ Ἐκπαιδευτικοῦ

(http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spoymd_Thriskeytika/ODI_GOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf), σελ. 166, ἀλλὰ και 22.

τῶν ὁποίων (ἀνάπτυξη νέων θρησκευτικότητων) θὰ ἐνισχύσῃ τὸ κοινωνικὸ κεφάλαιο ὄλων ἐξ ἴσου. Αὐτὸς εἶναι ἄλλωστε ὁ στόχος τῆς «θεολογίας τῆς ἑτερότητας», ποὺ ἀναπτύσσεται σημαντικὰ στὰ βιβλία. Τὸ παγκοσμιοποιημένο κοινωνικὸ-πολιτικὸ περιβάλλον μπορεῖ νὰ ἐπηρεάζῃ τὶς θρησκευτικότητες καὶ τὶς θρησκείες, κάθε ἄλλωστε ἀλλαγὴ ἐπὶ τοῦ πολιτικοῦ πεδίου μπορεῖ νὰ τροποποιήσῃ τὸ θρησκευτικὸ φαινόμενο, ὅπως ἔχει φανῆ στὸ δευτέρου κεφάλαιο. Ὡστόσο, ἡ ὀρολογία τοῦ βιβλίου -πχ «εὐθύνη», «ιερότητα» κλπ- δὲν ἀποτελεῖται ἀπὸ κοινὲς «λέξεις» ποὺ τὶς βρίσκει κανεῖς στὸν «κοινὸ τόπο» τῶν μεγάλων θρησκείων, ἀλλὰ ἀπὸ διεθνοποιημένους πολιτικούς καὶ ἐπιστημονικούς ὄρους. Ἄλλωστε, ἔρευνα τῆς Μανῆ δείχνει ὅτι οἱ Ἕλληνες θεολόγοι -θυμίζω ἐδῶ ὅτι τὰ βιβλία γράφονται ἀπὸ θεολόγους- θεωροῦν ἀκόμα καὶ τὴν Ἀγάπη καὶ τὴν Ἐλευθερία ὡς διαπολιτισμικὲς «ἔννοιες» καὶ ὄχι θρησκευτικὲς-χριστιανικὲς¹⁴⁹.

Ἡ σχέση τοῦ πολυπολιτισμοῦ μὲ τὸν διαπολιτισμὸ στὰ ἐγχειρίδια, βάσει τῶν ἀνωτέρω, φαίνεται μάλλον νὰ εἶναι σχέση ἐνδιάμεσης μὲ τελικὴ κατάστασι. Ἡ κάθε κοινωνία νοεῖται ὡς πολυπολιτισμικὴ -καὶ ὄχι ἀπλῶς ἡ ὑφήλιος, ποὺ φιλοξενεῖ διαφορετικὲς μεταξύ τους πολιτισμικὰ κοινωνίες. Τὰ βιβλία ἐμπνέονται ἀπ' τὴν προσδοκία ὅτι ἡ συνύπαρξη τῶν πολιτισμῶν, μπορεῖ τελικὰ νὰ ὀδηγήσῃ καὶ στὴν σύγκλισί τους. Ἄν καὶ παγκοσμίως ὑπάρχει ὄντως μία τάση διαπολιτισμικῆς «συνεννόησης», ἐδῶ ὅμως ἐνυπάρχει αὐτόματα καὶ τὸ ὀραματικὸ στοιχεῖο. Ὁ ἴδιος ὁ Habermas ὀρίζει ἄλλωστε κανόνες («ἠθικὴ») τοῦ διαλόγου, χωρὶς τὴν τήρησι τῶν ὁποίων, ἡ κατάληξη μπορεῖ νὰ εἶναι μία σκληρὴ παγκοσμιοποίηση τῆς Ἀγορᾶς¹⁵⁰. Οὐσιαστικὰ, στὸ πλαίσιο τῆς μαρξιστικῆς «διαλεκτικῆς», ἡ ἴδια ἡ παγκοσμιοποιητικὴ πορεία τῆς οἰκονομίας γεννᾷ εὐκαιρίες διαλόγου καὶ ἀτομικῆς δράσης, ποὺ ἐπιβάλλεται νὰ τὶς ἐκμεταλλευθοῦμε, ἀλλιῶς τὸ ἀποτέλεσμα θὰ εἶναι χειρότερο καὶ ὄχι καλλίτερο. Αὐτὸ τὸ σχῆμα τὸ ἐντοπίζουμε καὶ στὰ βιβλία¹⁵¹. Ὁ δὲ ἔλεγχος τῆς «ἠθικῆς» αὐτῆς κρίνεται οὐσιαστικὰ ἐκ τοῦ ἀποτελέσματος, καθὼς ὅλος ὁ συλλογισμὸς ἔχει περισσότερο φιλοσοφικὴ, παρὰ «πρακτικὴ» ἀξία¹⁵². Ἄλλωστε, γιὰ ἄλλους, «προϊόντα συναίνεσης», ὅπως τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα, ἀποδεικνύουν ἀκριβῶς τὴν ἐπιβολὴ τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ στοὺς ὑπολοίπους καὶ ὄχι γνήσια συναίνεσι. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι, ὅπως θὰ φανῆ καὶ παρακάτω, τὰ «ἀνθρώπινα δικαιώματα» εἶναι σύμφυτα μὲ τὴν φιλελεύθερη ἰδεολογία, τὴν ἰδεολογία δηλαδὴ ἀκριβῶς ποὺ βρίσκεται στὴν βάσι τοῦ νεώτερου δυτικοῦ πολιτισμοῦ. Ἄλλοι πάλι στοχαστὲς, μεταμοντέρνοι κυρίως, θεωροῦν ὅτι ἡ συνύπαρξη διαφορετικῶν πολιτισμικῶν περιβαλλόντων, ὄχι μόνον δὲν συνεπάγεται αὐτόματα καὶ τὴν συναίνεσι, ἀλλὰ, ἀντιθέτως, ἡ ἀνυπαρξία κοινοῦ «κώδικα» στὴν σύγχρονη μεταμοντέρνα κατάστασι, ὀδηγεῖ κάθε περιβάλλον ἐντονώτερα στὴν «ἠχωϊστικὴ» ἀναπαραγωγὴ του¹⁵³. Τὰ βιβλία ἀποφεύγουν νὰ παρουσιάσουν ἔτσι τὴν σύγχρονη κοινωνία, ὑπάρχει μόνον κατ' ἐξαιρέσι ἓνα κείμενο στὸ ἐγχειρίδιο τῆς Β' Λυκείου¹⁵⁴.

149 Βλέπε Μανῆ Π, «Θεσμοὶ καὶ ὑποκείμενο: μορφὲς θρησκευτικῆς συνείδησης στὴν ἐκπαίδευσιν» (διδ. Διατριβὴ), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2016, σελ. 691-714.

150 Βλέπε Γεωργίου Θ, «Ο J. Habermas καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μας», Ἐκδ. Ἐριφύλη, Ἀθήναι, 2001, σελ. 55-63.

151 Βουλγαράκη Ε. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 149-150.

152 Βλέπε Finlayson G, «Habermas: ὅσα πρέπει νὰ γνωρίζετε», Ἐκδ. Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 2006, σελ. 98-135.

153 Βλέπε Lyotard J. F, «Ἡ μεταμοντέρνα κατάστασι», Ἐκδ. Γνώσι, Ἀθήνα, 1993.

154 Βουλγαράκη Ε. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 101-103.

Τὸ ἐγχειρίδιο λοιπὸν θεωρεῖ δεδομένο και θεμιτὸ τὸν πολυπολιτισμὸ μὲ τὴν φράσι «προκλήσεις και δυσκολίες σὲ θέματα συμβίωσης και ἀποδοχῆς ἀνάμεσα σὲ ἀνθρώπους μὲ διαφορετικὲς θρησκευτικὲς ἀξιακὲς ἀναφορὲς»¹⁵⁵. Μάλιστα, κάπου ἐνθαρρύνει τὴν μεταναστευτικὴ πολιτικὴ «ἀνοικτῶν συνόρων», τυχὸν ἀπόρριψη τῆς ὁποίας τὴν ἀνάγει στὸν «φανατισμὸ», τὸν ὁποῖο μπορεῖ νὰ ᾤπῃ κανεῖς, ὅτι, μ' αὐτὸν τὸν τρόπο, τὸν ταυτίζει μὲ τὸν ἐθνοκεντρισμὸ¹⁵⁶. «Καθησυχάζει» ὅσους εἶναι σκεπτικιστὲς ἀπέναντι στοῦ σκεπτικιστικὸ φαινόμενο, λέγοντας ὅτι τὰ ἀναδυόμενα ἐντὸς τῆς παγκοσμιοποίησης ἀτομικὰ δικαιώματα, εἶναι τὰ ἴδια ποὺ ἀποτρέπουν μία «βίαιη ἐπιβολὴ [κάποιου] εἴδους πολιτισμοῦ»¹⁵⁷. Βέβαια, παρόλο ποὺ δηλώνεται μία κάποια ἐπιφυλακτικότητα ἀπέναντι σ' ἕναν «παγκόσμιο πολιτισμὸ»¹⁵⁸, ἐντούτοις ἡ «ἐννοια» τοῦ (ἀνθρώπινου-ἀτομικοῦ) δικαιώματος συνιστᾷ ἤδη μία «διαπολιτισμικὴ» ποὺ στηρίζεται στὴν «ἀποδοχὴ, ὄχι [στὴν] ἀνοχὴ»¹⁵⁹.

Στὸ πέρασμα στὸν πολυπολιτισμὸ, ὁ πολιτισμὸς ἀπὸ «πραγματικότητα» γίνεται δικαίωμα «ἐκφρασης». «Ἡ θρησκεία γίνεται προσωπικὴ και ἰδιωτικὴ ὑπόθεση και παύει νὰ λειτουργῇ ὑποχρεωτικὰ και κρατικὰ»¹⁶⁰. Παρακάτω ζητεῖται ῥητῶς ὁ χωρισμὸς κράτους-ἐκκλησίας (μὲ ὑπερτονισμὸ τῆς ῥωγμῆς τῆς τελευταίας μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Θεανθρώπου) μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἔτσι, ὅσοι ἐξακολουθοῦν νὰ πιστεύουν, θὰ πιστεύουν πλέον πιὸ ἐνσυνείδητα. Ὑπάρχει λοιπὸν ἐδῶ μία ἄρνηση νὰ χρησιμοποιῆται τὸ κράτος ὡς ἰδεολογικὸς μηχανισμὸς ἀναπαραγωγῆς μιᾶς ἐπικρατοῦσας θρησκείας¹⁶¹. Ὁ «ἐντοπισμὸς» αὐτοῦ τοῦ «μηχανισμοῦ» εἶναι ποὺ κάνει τοὺς συγγραφεῖς νὰ μὴν θεωροῦν τὴν βάσει νόμου ἀνεξιθρησκεία «ἐπαρκῆ» γιὰ τὴν ἐλεύθερη -ἀλλὰ και ἐνσυνείδητη- ἐπιλογὴ θρησκευάματος, ἀλλὰ νὰ θεωροῦν ὅτι εἶναι ἀπαραίτητη ἡ «ἐκκοσμικέυση». Ὁ Καραμούζης ὀρίζει τὴν ἐκκοσμικέυση ὡς «σταδιακὴ ἀποδέσμευση τῶν πολιτικῶν χαρακτηριστικῶν τῶν κοινωνιῶν ἀπ' τοὺς θρησκευτικὸς ἐπικρατοῦσας»¹⁶². Ἡ κοινωνιολογικὴ ἔρευνα τείνει νὰ ἐπιβεβαιώσῃ κάτι τέτοιο, ὅσον ἀφορᾷ τουλάχιστον τὸ κρατικὸ ἐπίπεδο¹⁶³. Ὡστόσο, θὰ μπορούσε κανεῖς νὰ ᾤπῃ ὅτι οἱ συγγραφεῖς, ἔχοντας πλήρη ἐπίγνωση ὅτι ἡ κρατικὴ ἐκπαίδευση ἀποτελεῖ ἰδεολογικὸ μηχανισμὸ, προσπαθοῦν και αὐτοὶ νὰ τὴν χρησιμοποιήσουν ὡς τέτοιο, ἐπιχειρῶντας τὴν «γεφύρωσι» μεταξὺ διαφορετικῶν θρησκευτικῶν (ἢ και ὄχι θρησκευτικῶν) ομάδων. Αὐτὸ πιθανότατα ὀφείλεται στοῦ ὅτι γνωρίζουν πῶς, ἀκόμα και ἂν τὸ κράτος φανῇ «θρησκευτικὰ οὐδέτερο», ἡ «συναίνεση»

155 Τὸ ἴδιο, σελ. 94. Ἐπίσης, βλέπε Ὁδηγὸ Ἐκπαιδευτικοῦ

(http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spyoyd_Thriskeytika/ODI_GOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf), σελ. 222.

156 Ἀκανθοπούλου Κ. (και ἄλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος ἀνθρώπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 232-233.

157 Βουλγαράκη Ε. (και ἄλλοι), «Θρησκεία και κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 149.

158 Τὸ ἴδιο, σελ. 97.

159 Τὸ ἴδιο, σελ. 100.

160 Τὸ ἴδιο, σελ. 107.

161 Γιὰ τὸν δομομαρξιστικὸ ὄρο «ἰδεολογικὸς μηχανισμὸς», βλέπε Craib I, «Σύγχρονη κοινωνικὴ θεωρία: ἀπ' τὸν Parsons στὸν Habermas», Ἐκδ. Ἑλληνικὰ γράμματα, Ἀθήνα, 2009, σελ. 339-343.

162 Καραμούζης Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 27.

163 Βλέπε Παπαρίζο Ἀ, «Θρησκεία και πολιτικὴ, ἐκκλησία και κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στοῦ Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ και θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζῆση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 110.

και ο «διάλογος» δέν εἶναι ἡ αὐτονόητη, «προδιαγεγραμμένη», εὐρύτερη ἐξέλιξη σέ μία πολυπολιτισμική κοινωνία, τὸ κάθε «πολιτισμικὸ περιβάλλον» τῆς ὁποίας μπορεῖ νὰ συνεχίζη νὰ αὐτοαναπαράγεται μὲ ἐσωστρεφῆ, μὴ συνειδητοποιημένο τρόπο. Ἄν και γενικώτερα, ὅπως θὰ φανῆ και παρακάτω, τὰ βιβλία δέν ἐντοπίζουν μὲ τὴν ἴδια ἐπιτυχία «μηχανισμούς», ἐδῶ αὐτὸ γίνεται, καθὼς ἔτσι ἐξυπηρετεῖται ὁ διαπολιτισμικὸς ὀραματισμός.

2) Ἡ ἀντίληψη περὶ ὑφιστάμενης και περὶ ἰδανικῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης

α) Ἡ «παγίωση» ἐνὸς ὀργανισμικοῦ μοντέλου κοινωνίας στὰ παλαιὰ βιβλία και ἡ συμβολὴ τῆς ἑλληνορθόδοξης «ἀφήγησης»

Στὰ παλαιὰ ἐγχειρίδια ἀναφέρεται: «ἀνθρώπινες συνειδήσεις διαφθείρονται ἀπὸ κακὲς κοινωνικὲς συνθῆκες (ἐκμετάλλευσι, πόλεμοι, ἀνομία, διάλυσι τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν), ἢ ἄλλες φορές, σωστὲς κοινωνικὲς δομὲς (οἰκογένεια, ἐκπαίδευση, νόμοι), ἀμαυρώνονται ἀπὸ διεφθαρμένα πρόσωπα»¹⁶⁴. Τὸ ζήτημα τῆς ἀδικίας λοιπὸν δέν κρίνεται δομικὸ, ἀλλὰ ἀτομικὸ και «ἰδιοσυγκρασιακὸ», ἀφοῦ «ὄσοι ἔχουν τὴν δύναμι -πολιτικὴ, οἰκονομικὴ κλπ- [πρέπει] νὰ ἔχουν ὡς ὀδηγὸ τους τὴν ἀγάπη»¹⁶⁵. Ἡ περίπτωση στὴν ὁποία ἡ ἀνισότης δέν φαίνεται ν' ἀποτελεῖ ἀδικία εἶναι ἂν ὑπάρχη ἀγαπητικὴ διάθεσι μεταξὺ τῶν διαφορετικῶν κοινωνικῶν στρωμάτων και δέν παρατηρῆται «κοινωνικὸς ρατσισμός»¹⁶⁶ λόγω τῆς «διάκρισης τῶν ἀνθρώπων σὲ ἔχοντες [...] και σὲ μὴ ἔχοντες»¹⁶⁷. Ἡ διάκριση καθ' αὐτὴ δέν θεωρεῖται ἀδικη, ἐφ' ὅσον ἡ ἀνισότης δέν ἐντάσσεται σὲ μία ἰδεολογία ἀνωτερότητας-κατωτερότητας¹⁶⁸. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ ὅτι τὸ κείμενο ξεκινᾷ νὰ ἀναλύη τὸ φαινόμενο

164 Δρίτσα Δ. Λ. (και ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς και θρησκευματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 102-103.

165 Τὸ ἴδιο, σελ. 137.

166 Τὸ ἴδιο, σελ. 148.

167 Τὸ ἴδιο, σελ. 150.

168 Τὸ ἴδιο, σελ. 147-160.

τῆς «προκατάληψης», έντούτοις άμέσως μετά στενεύει τὸ νοηματικὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου και τὸν μελετᾷ μόνον στὴν μορφή που συνιστᾷ ἰδεολογία άνωτερότητας. Μία ἄλλη περίπτωση στὴν ὁποία ἡ άνισότητα συνιστᾷ άδικία εἶναι ὅταν συναντᾶται στὴν άκραία της μορφή, καθὼς ζητᾶται «έπικράτηση κοινωνικῆς δικαιοσύνης [και] έξομάλυνση [ὄχι ἄρση δηλαδή] τῶν κοινωνικῶν άνισοτήτων»¹⁶⁹. Ἐδῶ συσκοτίζεται τὸ πραγματικὸ πεδίο τῆς κοινωνικῆς άνισότητος, γιατί δίδεται ἡ ἔμφαση στὴν άκραία μορφή της, ὥστε νὰ λησμονῆται ἡ άνισότητα ἠπιωτέρας μορφῆς¹⁷⁰. Ἐνα άκόμη χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι ἡ εικόνα στο βιβλίο τῆς Β' Λυκείου, που παρουσιάζει ἕνα παράδειγμα άκραίας άνισότητος, δίχως νὰ πλαισιώνεται πουθενά από κάποια ἄλλη εικόνα που νὰ προβληματίζει για ἄλλες, ἠπιώτερες μορφές της.

Ἡ δομική άνισότητα δέν νοεῖται από μόνη της ὡς άδικία, ἐφ' ὅσον ἡ συνείδηση για τις σχέσεις μας με τοὺς ἄλλους, τὸ σύνολο και τὸν ἑαυτὸ, δέν εἶναι μία συνείδηση τῆς ἐκμετάλλευσης, ἄλλα εἶναι μία ψευδῆς συνείδηση ἄλλου εἶδους σχέσης με τοὺς ἄλλους. Αὐτὴ ἡ σχέση εἶναι ἡ «ὀργανισμική».

Ἡ ὀργανισμική αντίληψη τῆς κοινωνίας εἶναι διάχυτη στο βιβλίο, παρόλο που ὁ ὀρος αὐτὸς δέν αναφέρεται ρητῶς. Συχνότητα βέβαια αναφέρονται οἱ ὀροι «σῶμα» και «μέρη» (τοῦ σώματος)¹⁷¹. Ὀργανισμικές θεωρίες στο πεδίο τῆς Φιλοσοφίας και τῶν Ἀνθρωπιστικῶν Ἐπιστημῶν ὑπάρχουν πολλές, ἡ ἐγγελιανή, ἡ λειτουργιστική (Durkheim), ἡ δομολειτουργιστική (Parsons). Τὸ βιβλίο πρακτικά ταυτίζεται με τὴν ἐγγελιανή. Βλέπει τὴν κοινωνία σὰν ὀργανισμό με άνόμοια μέρη, ἄρμονικῶς συνεργαζόμενα μεταξύ τους, που τὸ καθένα τους ἐμπεριέχει συγχρόνως και τὴν οὐσία τοῦ Ὁλοῦ (κατὰ τὸ πρότυπο τῆς Ἁγίας Τριάδος)¹⁷². Γι' αὐτὸ ἡ κοινωνική δράση πάντα λογίζεται ἐν μέρει και ἀπ' τὴν ὀπτική τοῦ «καθήκοντος». Παράδειγμα ἡ ἔργασία ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ὄχι μόνον ὡς δικαίωμα, ἄλλα και ὡς «ἱερὴ ὑποχρέωση» και «κοινωνική ὑπηρεσία»¹⁷³. Ἄν και ἡ άνομοιότητα τῶν μερῶν δέν συνεπάγεται αὐτόματα και άνισοτήτά τους, ἐν τούτοις -ἐφ' ὅσον μιλάμε για «ὀργανισμό»- ὑποθέτει κανεὶς ὅτι ὑπάρχει ἕνα «κεφάλι» και κάποια «ἄκρα». Τόσο στον Hegel, ὅσο και στα ἐγχειρίδια, τὸν ρόλο τῆς «κεφαλῆς» τὸν παίζει τὸ Κράτος: «ἡ Ἐκκλησία ἀντιλαμβάνεται τὴν πολιτική και τὴν ὀργανωμένη κοινωνία, τὸ κράτος, ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ στον ἄνθρωπο»¹⁷⁴. ὁ δὲ Hegel χρησιμοποιεῖ και αὐτὸς για τὸ κράτος ἀνάλογες ἐκφράσεις¹⁷⁵. Τὸ ὅτι τὸ Κράτος (με τὴν στενή σημασία τοῦ κρατικοῦ μηχανισμοῦ) λογίζεται ὡς κεφαλή, φαίνεται ἀπ' τὸν παρατιθέμενο ὀρισμὸ τῆς Πολιτικῆς: «τὸ σύνολο τῶν ἰδεῶν και τῶν ἐνεργειῶν, που σχετίζονται με τὸν τρόπο ἄσκησης τῆς ἐξουσίας ἀπ' τὸ κράτος, ἀποτελεῖ αὐτὸ που ὀνομάζουμε πολιτική»¹⁷⁶, ἐνῶ ἐπίσης μιλά για «ἀποδοχή» και ὄχι για θέσπισι τοῦ Νόμου και τοῦ Δικαίου ἀπ' τὴν κοινωνία. Ἐν ὀλίγοις, λείπει ἡ διάσταση τῆς

169 Τὸ ἴδιο, σελ. 144.

170 Τὸ ἴδιο, σελ. 141, εικόνα

171 Βλέπε Γκότση Χ. (και ἄλλοι), «Ὀρθόδοξη Πίστη και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 114.

172 Για ὄλη τὴν ἐγγελιανή ἐπιχειρηματολογία, βλέπε Hegel G. F., «Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου», Ἐκδ. Ἀναγνωστίδης, Ἀθήνα, 197[;], σελ. 224-311.

173 Δρίτσα Δ. Λ. (και ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς και θρησκευάματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 150.

174 Τὸ ἴδιο, σελ. 168.

175 Hegel G. F., «Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου», Ἐκδ. Ἀναγνωστίδης, Ἀθήνα, 197[;].

176 Δρίτσα Δ. Λ. (και ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς και θρησκευάματα», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 167.

«αυτοθέσμησης» για την κοινωνία και η άσκηση πολιτικής -παρά τις διαφορετικές αποχρώσεις της- περιορίζεται αποκλειστικώς στα όρια του Κράτους, με τις «κόκκινες γραμμές» βέβαια της Έλευθερίας και της Πίστης. Για τον Hegel, το κρατικό αυτό δικαίωμα άπορρέει απ' την ιστορική πρωτοπορεία του κράτους και το συνεπαγόμενο χρέος καθοδήγησης της υπόλοιπης κοινωνίας, μίας καθοδήγησης προς την ίδια της την Έλευθερία και την αυτοσυνειδησία της ως κοινωνίας. Ο γραφειοκράτης του Hegel, δέν απέχει ιδιαίτερα απ' τον κληρικό «ποιμένα», στην «χαρισματική» του διάσταση, όπως την έχω παρουσιάσει σε προηγούμενο κεφάλαιο: αγωνίζεται με αταπάρνηση να ολοκληρώσει μία αλλαγή (που έχει ήδη ξεκινήσει) του πνεύματος της κοινωνικής ζωής¹⁷⁷, προσπαθώντας να συμπαρασύρει το σύνολο της κοινωνικής βάσης. Άλλωστε, το ίδιο το βιβλίο, αναφέρει ότι «στην Όρθοδοξία, ακόμη και η πολιτική έξουσία νοείται ως διακονία (ύπουργός=διάκονος) του λαού του Θεού»¹⁷⁸, τοποθετώντας την ποιμαντική («διακονική») έξουσία μέσα στο οργανισμικό μοντέλο οργάνωσης της κοινωνίας, όπως άλλωστε κάνει και ο Hegel.

Η πεποίθηση περί έξ' όρισμοῦ θετικῶν προθέσεων του Κράτους, φαίνεται και απ' την στάση απέναντι στην ηλεκτρονική διακυβέρνηση. Ένώ επισημαίνεται ο κίνδυνος «έλέγχου τῶν πολιτῶν», «άστυνόμησης τῆς προσωπικῆς ζωῆς ὄλων [...] καταργῶντας στην πρᾶξι τὸ ιδιωτικὸ ἀπόρρητο», άμέσως μετά καθησυχάζει μιλώντας για την ὕπαρξι «προστατευτικῶν νομοθετημάτων»¹⁷⁹. Στην πραγματικότητα δέν ὕπάρχει ἐδῶ ἔνσταση σὸν ἠλεκτρονικὸ κρατικὸ ἔλεγχο, καθὼς προεξοφλεῖται ἡ πρόθεση τοῦ Κράτους νὰ μὴν τὸν χρησιμοποιοῦσιν εἰς βάρος τῶν πολιτῶν. Ὁ κίνδυνος ὕφίσταται μόνον γιὰ τὴν περίπτωσι πού ιδιωτικοὶ κύκλοι ἀντλήσουν πληροφορίες μὲ ἰδιοτελεῖς σκοποὺς, γι' αὐτὸ και δίνεται τόσο μεγάλη σημασία σὸ «ἀπόρρητο». Τέλος -πρὸς ἐπίρρωσιν τῶν ἀνωτέρω- ἐπιλέγεται νὰ μὴν ἀναφερθῆ ἡ σύνδεση πού γίνεται σὲ θρησκευτικὸς κύκλους, τῆς ἠλεκτρονικῆς διακυβέρνησης μὲ τὸ «ἀποκαλυψιακὸ» «χάραγμα» τοῦ Ἀντιχρίστου. Βέβαια, αὐτὲς οἱ ἀφηγήσεις ἐκφράζουν μία θρησκευτικὴ πού δέν βρίσκεται σὲ ἀντιστοιχία μὲ τὴν ἐπίσημη -περισσότερο δεμένη μὲ τὸ κράτος- ἐκκλησία, παρὰ ἐκφράζουν μία θρησκευτικὴ πού ἀποτελοῦν μία «τάσι» της, τὴν πιὸ «μαχητικὴ».

Ἡ ἑλληνικὴ κοινωνία ὁμως, ἀντιλαμβάνεται πολὺ διαφορετικὰ τὸ κράτος, απ' ὅτι τὸν πολιτικὸ-ἔθνικὸ ἡγέτη. Ὁ Παπαρίζος ἐπισημαίνει ὅτι, γιὰ λόγους πού ἔχουν ἀναφερθῆ σὲ προηγούμενο κεφάλαιο¹⁸⁰, τὸ κράτος, ἂν και «προσωποποιημένο», ἐκλαμβάνεται ὡς ἀκαθόριστα ἐχθρικὸ, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὸν ἡγέτη πού ἐκλαμβάνεται ὡς «μεσσίας». Τὸ βιβλίο ἐδῶ, δανειζόμενο στοιχεῖα τῆς δυτικῆς θεολογίας, προσπαθεῖ νὰ «μεταφυτεύσει» τὶς ἑλληνικὲς ἀντιλήψεις περὶ ἡγέτη (πού εἶναι παραπλήσιες μὲ τὶς δυτικὲς -ἰδιαίτερα τὶς ἐγγελιανὲς- περὶ Κράτους) σὴν ἑλληνικὴ ἀντίληψι περὶ Κράτους. Ἐτσι ἐπιχειρεῖται ἡ

177 Ἐδῶ, σὲ ἐπίπεδο κοινωνικῆς θεωρίας, φαίνεται ὅτι ὁ ἐγγελιανὸς «μεγάλος ἄνδρας» βρίσκεται πολὺ κοντὰ μὲ τὸν βεμπεριανὸ «χαρισματικὸ ἡγέτη».

178 Γκότσης Χ. (καὶ ἄλλοι), «Ὁρθόδοξη Πίστη καὶ Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 148.

179 Μπέγζος Μ. Π. (καὶ ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 157.

180 Βλέπε Παπαρίζο Ἀ, «Θρησκεία καὶ πολιτικὴ παιδεία», σὸ «Ἐπιθεώρηση πολιτικῶν ἐπιστημῶν», Ἀθήνα, 1982, τευχ. 3, σελ. 74-79.

«συμφιλίωση» τῶν Ἑλλήνων μὲ τὸ κράτος τους μὲ ὅ,τι αὐτὸ συνεπάγεται ὅσον ἀφορᾷ τὴν θεμελίωσι-νομιμοποίησι νέων δομῶν ἐξουσίας.

Στὸ ὀργανισμικὸ μοντέλο συνεπῶς, ἡ ἀδικία πηγάζει κατὰ πολὺ ἀπὸ προσωπικὲς στάσεις ἑνὸς -κατὰ Durkheim- «μὴ ἠθικοῦ ἀτομισμού»¹⁸¹. Ὁ «ἠθικός» ἀτομισμὸς εἶναι ἡ ἐνάσκησι μιᾶς ἀτομικῆς ἐλευθερίας μὲ «κοινωνικὴ συνείδησι», εἶναι ἕνας ἀτομισμὸς ποὺ βρίσκεται πολὺ κοντὰ στὴν ἐγγελιανὴ «ἐννοια» τῆς «Ἐλευθερίας». Ἐπιπλέον ὅμως, ἡ ἀδικία στὸ ὀργανισμικὸ μοντέλο πηγάζει καὶ ἀπὸ θεσμικὲς δυσλειτουργίες, ἀνάλογες μὲ τὶς δυσλειτουργίες τῶν ὀργάνων τοῦ ἀνθρώπινου σώματος¹⁸². Αὐτὴ ἡ θέση ἀπενοχοποιεῖ τοὺς θεσμούς-δομές, παρουσιάζοντάς τους ὡς -κατ' ἀρχὴν- δίκαιους καὶ εὐρρυθμούς, καθὼς ἐξυπηρετοῦν τοὺς ἀνθρώπινους -ἀτομικοὺς καὶ συλλογικοὺς- στόχους· ἀπλῶς εἶναι πιθανὸν νὰ «νοσήσουν» κι ἔτσι νὰ μὴν μπορέσουν νὰ ἐξυπηρετήσουν τοὺς προαναφερθέντες στόχους, ὅποτε ἀρκεῖ ἡ «θεραπεία» τους. Τὰ βιβλία, ἀναφερόμενα στὴν ἀδικία ποὺ πηγάζει ἀπ' τοὺς θεσμούς, χρησιμοποιοῦν συχνὰ τέτοιους «ιατρικοὺς» ὄρους: «φθορὰ κοινωνικῶν θεσμῶν»¹⁸³, «διάβρωση κοινωνικῶν θεσμῶν»¹⁸⁴, «ἡ ἀδικία ὡς φαινόμενο κοινωνικῆς παθογένειας»¹⁸⁵, «ἐξυγίανση τῶν ἄδικων κοινωνικῶν δομῶν»¹⁸⁶.

Οἱ ἀνωτέρω θέσεις χαρακτηρίζουν καὶ τὴν ἄποψι τοῦ βιβλίου γιὰ τὴν ἴδια τὴν ὀργάνωσι τῆς ἐξουσίας στὸ ἐκκλησιαστικὸ πεδίο, ἄλλωστε τὶς ἔχω παρουσιάσῃ ἐν πολλοῖς καὶ σὲ προηγούμενο κεφάλαιο. Ἐπιπλέον ὅμως, χρησιμοποιοῦνται, ὅπως βλέπουμε, γιὰ νὰ χαρακτηρίσουν καὶ τὴν ὀργάνωσι ὀλόκληρης τῆς κοινωνίας, καὶ μάλιστα, ὄχι μόνον τῆς δέουσας, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑφιστάμενης. Γι' αὐτὸ καὶ ἀποτελοῦν ψευδῆ συνείδηση¹⁸⁷. Ἐπίσης, μὲ τὸ ἴδιο σκεπτικὸ, ἀποκρύπτουν ὅτι ἡ ἰσότητα ἐναντι τοῦ Νόμου δὲν ἐξασφαλίζει καὶ πρακτικὴ ἰσότητα (λ.χ. οἰκονομικὴ, μὲ ὅ,τι αὐτὴ ἐμμέσως συνεπάγεται).

Τὸ ἀφήγημα περὶ ὀργανισμικῆς κοινωνίας συμπληρώνεται κι ἀπὸ ἕνα δευτερεύον ἀφήγημα, αὐτὸ τοῦ «θετικισμού» καὶ τοῦ «τεχνοκρατισμοῦ». Χαρακτηριστικὸς εἶναι ὁ ὀρισμὸς ποὺ δίνουν τὰ ἐγχειρίδια γιὰ τὴν ἐπιστήμη, ὅπου ταυτίζεται ἀπολύτως ἡ «ἐπιστήμη» μὲ τὴν «θετικὴ ἐπιστήμη»¹⁸⁸. Στὸν θετικισμό, θεμιτὴ ἀλλαγὴ ἀποτελεῖ ἡ «πρόοδος», γιὰ τὴν ὁποία ἀρκεῖ ἡ ἐπικράτησι τοῦ «θετικοῦ πνεύματος»¹⁸⁹, ἐνῶ στὸ ἐγγελιανὸ, ἰδεαλιστικὸ, ὀργανισμικὸ μοντέλο τελικὸς σκοπὸς εἶναι ἡ Ἐλευθερία, ἡ ὁποία δὲν διασφαλίζεται μόνον ἀπ' τὸν Ὁρθολογισμό (τὸ θετικὸ «πνεῦμα» θὰ λέγαμε), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ μία συγκεκριμένη κοινωνικὴ συνείδησι τῆς συνύπαρξης τῶν πολιτῶν μέσα σ' ἕνα «ὄλον». Αὐτὴ ἡ διαφορὰ προκαλεῖ ἔκπληξι γιὰ τὴν σύνδεσι αὐτῶν τῶν ρευμάτων, εἰδικὰ σὲ ἐγχειρίδια θρησκευτικῶν.

181 Περί ἠθικοῦ ἀτομισμού, βλέπε Ἄντωνοπούλου Μ, «Οἱ κλασσικοὶ τῆς κοινωνιολογίας», Ἐκδ. Σαββάλας, Ἀθήνα 2008, σελ. 226-237.

182 Γιὰ τὴν Ντυρκεμιανὴ ἀντίληψι τῆς «δυσλειτουργίας», βλέπε τὸ ἴδιο, σελ. 220-226.

183 Δρίτσα Δ. Λ. (καὶ ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς καὶ θρησκευτά», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 107.

184 Τὸ ἴδιο, σελ. 137.

185 Τὸ ἴδιο, σελ. 140.

186 Τὸ ἴδιο, σελ. 144. Ἡ λέξι «ἐξυγίανση» ὑποσκελίζει τὴν λέξι «ἄδικων».

187 Βλέπε Marx K, «Κριτικὴ τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας τοῦ κράτους καὶ τοῦ δικαίου», Ἐκδ. Παπαζήσης, Ἀθήνα, 1978.

188 Βλέπε Δρίτσα Δ. Λ. (καὶ ἄλλοι), «Χριστιανισμὸς καὶ θρησκευτά», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2008, σελ. 197.

189 Γιὰ τὸν Comte, «ἰδρυτὴ» τῆς θετικιστικῆς σκέψης, βλέπε Ἄντωνοπούλου Μ, «Οἱ κλασσικοὶ τῆς κοινωνιολογίας», Ἐκδ. Σαββάλας, Ἀθήνα 2008, σελ. 39-76.

Ὡστόσο υπάρχουν κάποια ριζικά κοινά στοιχεία για τὸν θετικισμό και τὸν ἰδεαλισμό. Πρόκειται για τὴν πεποίθησι ὅτι ἡ κοινωνία χρειάζεται τὴν «καθοδήγησι» κάποιων πού ἐποπτεύουν τὴν κοινωνία συνολικά («ιερέων» τοῦ θετικοῦ πνεύματος στὸν θετικισμό ἢ γραφειοκράτες στὴν ἐγγελιανή φιλοσοφία) και ὅτι ἡ ἐξουσιαστικὴ τάξη πραγμάτων στὴν σύγχρονη ἐποχὴ δὲν πρέπει ν' ἀλλάξη, ἀλλὰ ἀπλῶς νὰ βελτιώνεται. Σύμφωνα μὲ τὸν Habermas, ὁ θετικισμός και ὁ ἰδεαλισμός (ἀπ' τὸν ὁποῖο πηγάζει ἡ ἐγγελιανή φιλοσοφία) ἔχουν ἓνα βασικὸ κοινὸ, τὸ ὅτι ἡ θεωρητικὴ γνώση, ἡ μεγάλη «εἰκόνα», ἔχει διαφορετικὴ και συχνὰ ἀντίθετη ποιότητα ἀπ' τὴν ἐπιμέρους ἀνθρώπινες ἐμπειρίες (π.χ. ἡ ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία εἶναι ὅτι ὁ ἥλιος γυρίζει γύρω ἀπ' τὴν γῆ, ἐνῶ ἡ θεωρία δείχνει τὸ ἀντίθετο). Αὐτὸ για τὸν Habermas καθιστᾷ τὴν θεωρίαν αὐτὴν ἰδιαίτερα ἰσχυρὴ «ψευδεῖς συνειδήσεις», καθὼς ὑποστηρίζουν μὲ ἄνεσι ἀντιλήψεις για τὴν κοινωνία πού ἀντιτίθενται στὴν ἀτομικὴ διάνοια¹⁹⁰. Ἐνὰ ἄλλο κοινὸ -πού ἐν πολλοῖς συνδέεται μὲ τὸ προηγούμενο- εἶναι ἡ -θρησκευτικὴ προελεύσεως- μεσσιανικὴ ἀντίληψη τῆς ἐπίσημης πολιτικῆς, στὰ χέρια τῆς ὁποίας οἱ πολῖτες μποροῦν νὰ ἐναποθέσουν τὴν τύχην τους, παρόλο πού ὁ θετικισμός εἶναι ἓνα βαθιὰ ἀθεϊστικὸ ρεῦμα¹⁹¹. Αὐτὸ τὸ μεσσιανικὸ σχῆμα ἐνδεχομένως ἐπιτρέπει στοὺς συγγραφεῖς νὰ χρησιμοποιήσουν περιστασιακὰ τὸ τεχνοκρατικὸ «ἀφήγημα». Ἄλλωστε, υπάρχουν ἔρευνες πού δείχνουν ὅτι ἡ τεχνοκρατικὴ και ἐργαλειακὴ ἀντίληψη για τὸν ἄνθρωπο μπορεῖ ἐν Ἑλλάδι νὰ συνυπάρχη μὲ θρησκευτικὰ σχήματα σκέψης¹⁹². Αὐτὸ πιθανὸν νὰ ὀφείλεται στὰ ἀνωτέρω «κοινὰ στοιχεία».

Ἔτσι λοιπὸν, τὰ ἐγχειρίδια ἔχουν τὴν δυνατότητα νὰ υιοθετήσουν τὸ «τεχνοκρατικὸ» ἀφήγημα, ἐκεῖ ὅπου θέλουν νὰ μιλήσουν για τὴν τεχνολογία, μὲ ἐμφανῆ σκοπὸ νὰ μὴν ὑποσκαφθῇ ἡ εἰκόνα τῆς ὀργανισμικῆς κοινωνίας ἀπ' τὰ τυχόν κοινωνικὰ προβλήματα πού προκαλεῖ ἡ ἀνάπτυξη τῆς τεχνολογίας¹⁹³. Μὲ δυὸ λόγια, ἂν τὸ βιβλίον δὲν πάρη «τεχνοασιόδοξη» θέσι, θ' ἀναγκαστῇ ν' ἀποκαλύψη κοινωνικὴς δομὲς πού συνδέονται -ἄμεσα ἢ ἔμμεσα- μὲ τὴν τεχνικὴ και ὑποσκάπτουν συγχρόνως τὴν κοινωνικὴ πρόοδο και ἀνοίγουν τὴν «ψαλίδα» τῆς κοινωνικῆς ἀνισότητος. Οἱ «νόμοι» τῆς Ἀγορᾶς, ἡ ἐπιδίωξη τῆς κερδοφορίας, οἱ μηχανισμοὶ κατανομῆς εἰσοδήματος, εἶναι κάποιες ἀπ' αὐτὴς.

Ἔτσι λοιπὸν ἀναφέρεται: «[...] τεχνολογία πού νὰ ἐπηρεάζη τὴν ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου τόσο ἄμεσα κι εὐεργετικά, ὥστε νὰ φτάνουμε π.χ. στὴν κατάργησι τῆς δουλείας, στὴν ἐξάλειψι διὰ νόμου τοῦ ἐξουθενωτικοῦ ὠραρίου ἐργασίας, στὴν αὔξησι και διεύρυνσι τῆς εὐημερίας τῶν λαῶν κτλ»¹⁹⁴. Τίποτα ὑποθετικὰ δὲν καθιστᾷ ἀδύνατη τὴν ἐργασία δούλων, π.χ. σὲ ἐργοστάσια. Ἀντιθέτως, εἶναι ἡ ἀνάπτυξη τῆς Ἀγορᾶς, ἡ ἀνάγκη εὐρέσεως ἀγοραστῶν για τὰ παραγόμενα προϊόντα, πού καθιστᾷ ἀδύνατη τὴν ἐπιβίωσι τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας. Για τὸν ἴδιον λόγο, μὲσω τῆς Ἀγορᾶς δηλαδή, αὐξάνεται και ἡ εὐημερία τῶν λαῶν, καθὼς τεχνολογικὰ προϊόντα φτάνουν στὰ χέρια τους, πάντα ἀνισομερῶς φυσικά.

190 Βλέπε Habermas J, «Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικῆς κριτικῆς», Ἐκδ. Πλέθρον, Ἀθήνα, 1990, σελ. 21-41.

191 Υπάρχουν πάμπολλα παρεμφερῆ ἱστορικὰ παραδείγματα. Βλέπε Παπαρίζο Α, «Ἡ πορεία τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν και ἡ ἀναζήτησι τῆς δικαιοσύνης», στὸ «Θεωρία και Κοινωνία», Ἐκδ. Γνώση, Ἀθήνα, 1991, τευχ. 5, σελ. 83-90.

192 Βλέπε Πατσό Χ, «Κοινωνικοποίηση και μορφὲς θρησκευτικῆς συνειδήσεως τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιον κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 94-127.

193 ΑΠΣ (http://www.pi-schools.gr/lessons/religious/aps_lykeiou.pdf), σελ. 4359.

194 Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 138.

Όσον αφορά την μείωσι των ωραρίων, είναι γνωστό ότι η επίδιωξη κερδοφορίας επέφερε την δραματική αύξησι -και όχι μείωσι- τους, καθώς η αύξησι της παραγωγής λόγω τεχνολογικής προόδου επ' ουδενί δεν σήμανε κάποια επανάπαυσι σε ώρισμένα ποσοστά κέρδους, που θα επέτρεπε την μείωσι των ωρών εργασίας. Έδω πάλι λανθάνει η άποψη της ατομικής ευθύνης, καθώς ένας καπιταλιστής -απ' την στιγμή που πιστεύεται ότι η τεχνολογία μειώνει τις ώρες εργασίας- που αυξάνει τα ωράρια, είναι ένας μεμονωμένος, «κακός» καπιταλιστής. Στο ίδιο μήκος κύματος, το βιβλίο αξιολογεί ανεπιφύλακτα θετικά τις συνέπειες της αυτοματοποίησης της εργασίας¹⁹⁵, δίχως να συνυπολογίζει την αναλογική πτώση των μισθών που συνεπάγεται η αυτοματοποίηση αυτή. Το τελευταίο αυτό φαινόμενο το έχει ώνομάση ο Marx «πτωτική διαδικασία ποσοστιαίου κέρδους»¹⁹⁶.

Τέλος, είναι απαραίτητο ένα σχόλιο για την ανθρώπινη εργαιιοποίησι που συνεπάγεται η τεχνοκρατική ιδεολογία¹⁹⁷. Τα έγχειρίδια δεν μπορούν βέβαια έσκεμμένα να προκρίνουν μία εργαιιακή αντίληψι για τον άνθρωπο -υπάρχει άλλωστε μία μικρή αναφορά ένάντια στην υλικοποίησι του ανθρώπου¹⁹⁸-, ή όποια εργαιιακή αντίληψι άλλωστε δεν είναι συμβατή ούτε με την «όργανισμική» ιδεολογία. Όμως, υίοθετώντας το τεχνοκρατικό αφήγημα, έκφράζουν κάπου-κάπου «αναγκαστικά» και τέτοιες θέσεις. Αυτό δεν πρέπει να παραξενεύη. Οί Berger και Luckmann ισχυρίζονται ότι, όταν υίοθετούνται ιδεολογίες λόγω «θελκτικότητας» κάποιων στοιχείων τους, μία συνέπεια αυτού είναι ότι έτσι υίοθετούνται και άλλα στοιχεία που δεν θα μπορούσε κάποιος να προβλέψη¹⁹⁹. Για να μην «βάλλη» λοιπόν άπέναντι στο κράτος, άρα και άπέναντι στην τεχνολογία, το βιβλίο περιγράφει τους κινδύνους άπ' την ίδια την εύγονική, δίχως να περιλαμβάνη την ανθρώπινη εργαιιοποίησι σ' αυτούς²⁰⁰, στην όποια έτσι φαίνεται να καταφάσκη με άρρητο τρόπο. Άπ' την άλλη μεριά βέβαια, μπορεί κάποιος να ισχυριστή ότι -άπ' την στιγμή που το βασικό αφήγημα είναι το «όργανισμικό», ένω το τεχνοκρατικό είναι το επικουρικό- οί αντιφάσεις που προκύπτουν -λόγω του περιεχομένου του δευτέρου- για το νέο -προϊόν συνένωσης- αφήγημα, δεν είναι ικανές ν' άναιρέσουν τις βασικές άρχές του πρώτου· ότι με δυο λόγια ή εργαιιοποιητική αντίληψι για τον άνθρωπο δεν μπορεί να θεωρηθή «κυρίαρχη» στα κείμενα. Όπως και να 'χη πάντως, αυτές οί αντιφάσεις έντός του νέου άφηγήματος «προσφέρονται» ως βάση για μία στρατηγική άποδόμησής του.

β) Η αντίληψι περι «προσώπου» και «άτόμου» στα παλαιά βιβλία και ό αντίκτυπός της στις δομές έξουσίας

195 Το ίδιο, σελ. 157.

196 Βλέπε Λύτρα Ά, «Δοκίμες στην ταξική άνάλυσι: προσεγγίσεις στην κλασική θεωρία των κοινωνικών τάξεων», Έκδ. Παπαζήση, Άθήνα, 2004, σελ. 61-68.

197 Βλέπε Habermas J, «Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής», Έκδ. Πλέθρον, Άθήνα, 1990.

198 Γκότσης Χ. (και άλλοι), «Ορθόδοξη Πίστη και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Άθήνα, 2007, σελ. 198.

199 Βλέπε Berger P. & Luckmann T, «Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας», Έκδ. Νήσος, Άθήνα, 2003, σελ. 230-232.

200 Μπέγζος Μ. Π. (και άλλοι), «Θέματα χριστιανικής ήθικης», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2016, σελ. 111 & 143.

Τὰ βιβλία δὲν μένουν ἀπλῶς στὴν θέσι τῆς ἀτομικῆς εὐθύνης. Ἀντιθέτως προχωροῦν στὴν -ἔμμεση- θέσι ὅτι τὰ κοινωνικά μέλη ἔχουν ἐν γένει ιδιότητα «ἀτόμου». Ἡ φιλελεύθερη ἀντίληψη αὐτὴ μπορεῖ στὸ παρελθὸν νὰ τροφοδότησε, στὸ πλαίσιο τοῦ Διαφωτισμοῦ, ρεύματα κοινωνικῆς ἀπελευθέρωσης, ὡστόσο δημιουργεῖ παραλλήλως και προβλήματα. Ἀπ' τὴν μία ὑποθάλλεται ἕνας ἀντικοινωνικὸς ἀτομικισμὸς -ποὺ τὰ βιβλία τὸν ἐπισημαίνουν- και ἀπ' τὴν ἄλλη τὸ «ἄτομο» ἔχει τὴν πλήρη εὐθύνη γιὰ τὶς ἐνδεχόμενες «ἀποτυχίες» του καθὼς παραβλέπονται τὰ δομικὰ αἰτία τους, μέσα σ' ἕνα -φερόμενο ὡς- ἀξιοκρατικὸ περιβάλλον²⁰¹. Ἄν δηλαδὴ κανεὶς ἐξαιρέσει τὶς περιπτώσεις ποὺ ἡ ἀδικία ἀπέναντι σ' ἕνα «ἄτομο» ἔχει προσδιορίσιμη -σὲ ἐπίπεδο «ἀτόμου» ἐπίσης- προέλευσι, ἡ ἀδικία καθίσταται ἀόρατη. Ἡ ἀντίληψη ἐνὸς κοινωνικοῦ μέλους ὡς «ἀτόμου», ὡς μιᾶς ὄντοτητας δηλαδὴ ποὺ δὲν βρίσκεται σὲ ὄσμωσι μὲ τὸ περιβάλλον της, συνιστᾷ ψευδῆ συνείδηση, γιὰτὶ ἐμποδίζει νὰ φανοῦν τὰ «δίχτυα» ἐξουσίας στὰ ὁποῖα βρίσκεται ἀγκιστρωμένο τὸ κάθε ὑποκείμενο²⁰² και τοῦ δίνει τὴν ψευδαίσθησι ὅτι ἔχει ἀπεριόριστες ἐπιλογές.

Τὰ ἐγχειρίδια στηρίζουν τὴν ἀντίληψι περὶ ἀτόμου, καθὼς τὴν θεωροῦν -ἀρνητικὴ μὲν-, ἀλλὰ ἀδιαμφισβήτητη πραγματικὴ τῆς σύγχρονης κοινωνίας. Λέγεται ὅτι ἡ μοναξιά και τὸ ὑπαρξιακὸ ἄγχος τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου ὀφείλεται στὸ ὅτι «ἔσπασε τὰ δεσμὰ [...], ἀλλὰ ἔχασε τοὺς δεσμούς»²⁰³. Τὸ βιβλίον ἐδῶ ἀποκρύπτει τὴν διάκρισι μεταξὺ τυπικῶν- ὀρθολογικῶν σχέσεων και προσωπικῶν-συναισθηματικῶν σχέσεων. Θεωρεῖ οὐσιαστικὰ ὅτι ὁ νεωτερικὸς ἀνθρωπος ἔχει ἀπώλεια και τὰ δύο εἶδη σχέσεων, ἐνῶ ἔχει ἀπώλεια μόνο τὸ πρῶτο²⁰⁴. Ἄλλωστε εἶναι προφανές ὅτι ἡ μοναξιά ὀφείλεται περισσότερο στὴν ἀπώλεια τῶν συναισθηματικῶν σχέσεων. Ἐπιπλέον, σύμφωνα μὲ τὴν φουκωϊκὴ ἀνάλυσι, τὸ σύγχρονο κοινωνικὸ μέλος εἶναι, ἀκόμα περισσότερο ἀπ' ὅτι πρὶν, μέρος πρὸ «λεπτοῦφασμένων» δικτύων ἐξουσίας, ποὺ εἶναι ἐξατομικευμένη και δὲν ἀσκεῖται ἀπλῶς ἀφηρημένα σὲ κάποιον πληθυσμὸν²⁰⁵. Στὸ βιβλίον ὅμως, δίνεται ἡ αἴσθησι τοῦ «ἀτόμου», ποὺ «σπάει τὰ δεσμὰ», ποὺ δὲν ἐμπλέκεται δηλαδὴ σὲ κανενὸς εἶδους δίκτυο σχέσεων.

Ὅσον ἀφορᾷ τὸ ζήτημα τοῦ ὑπαρξιακοῦ ἄγχους, συνδέεται και μὲ τὴν «ἀλλοτρίωσι», ποὺ ἀναλύεται στὴν ἐπόμενη διδακτικὴ ἐνότητα²⁰⁶. Κατὰ τὸ βιβλίον, τὸ πρόβλημα ἐγκεῖται στὴν ἀπώλεια τῶν σχέσεων τοῦ ἀνθρώπου (μετατροπὴ σὲ ἄτομο²⁰⁷) ποὺ συνεπάγεται τὴν υἱοθέτησι μιᾶς ἄλλης στάσης ἐναντι τοῦ κόσμου, τῶν ἄλλων και τοῦ ἑαυτοῦ. Τὸ ἐγχειρίδιον δὲν ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ ἀλλοτρίωσι δὲν σημαίνει ἄρσι τῶν σχέσεων (ὁπότε πραγματικὰ θὰ δημιουργοῦντο «ἄτομα»), ἀλλὰ μὴ συνειδητοποίησι τους ἀπ' τὸ ὑποκείμενο. Βέβαια, ἐδῶ, ὁ μαρξικὸς ὅρος τῆς «ἀλλοτρίωσης» δὲν μᾶς βοηθᾷ ἐντελῶς, γιὰτὶ ἡ «ἀλλοτρίωσι» συνδέεται μὲ τὴν «ψευδῆ συνείδησι», ἐνῶ ἐδῶ τὰ βιβλία περιγράφουν (ἂν και τᾶ ἴδια δὲν

201 Βλέπε Καντζάρα Β, «Εκπαίδευση και κοινωνία: κριτικὴ διερεύνησι τῶν κοινωνικῶν λειτουργιῶν τῆς ἐκπαίδευσης», Ἐκδ. Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2008, σελ. 171-198, γιὰ μία μαρξιστικὴ προσέγγισι τοῦ θέματος.

202 Βλέπε Foucault Μ, «Ἡ μικροφυσικὴ τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα, 1991, σελ. 80.

203 Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 164.

204 Βλέπε τὶς θέσεις τοῦ Parsons γι' αὐτὴν τὴν κατηγοριοποίησι τῶν κοινωνικῶν σχέσεων, στο Craib I, «Σύγχρονη κοινωνικὴ θεωρία: ἀπ' τὸν Parsons στὸν Habermas», Ἐκδ. Ἑλληνικά γράμματα, Ἀθήνα, 2009, σελ. 83-85.

205 Βλέπε Foucault Μ, «Ἡ μικροφυσικὴ τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα, 1991, σελ. 83-85 & 90 & 113-118.

206 Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 171-176.

207 Πάλι ἐδῶ συγγέονται οἱ τυπικὲς μὲ τὶς προσωπικὲς σχέσεις.

τὸ ἀντιλαμβάνονται) ἓνα φαινόμενο «μή-συνείδησης». Τὸ ζήτημα πραγματεύονται μὲ ἐπιτυχία οἱ σχολές τῆς συμβολικῆς διαντίδρασης καὶ τῆς φαινομενολογικῆς κοινωνιολογίας. Μὲ τοὺς δικούς τους ὅρους, μιλάμε γιὰ τὸ φαινόμενο ὁ ἐσωτερικὸς ἑαυτὸς (I), νὰ μὴν ἀναστοχάζεται τὸν διαμορφωμένο κοινωνικὸ ἑαυτό (me), νὰ μὴν «προβληματίζεται» ποτὲ γι' αὐτόν καὶ νὰ τὸν ἀναπαράγῃ πιστὰ καὶ ἀσυνείδητα²⁰⁸.

γ) Ἡ διαιώνιση πατριαρχικῶν καὶ ὀργανισμικῶν δομῶν στὸ μικροεπίπεδο τῆς ἐξουσίας στὰ παλαιὰ βιβλία

Σὲ προηγούμενο κεφάλαιο εἶχα κάνῃ λόγο γιὰ δομές ἐξουσίας ποὺ «παραδοσιακὰ» διαιωνίζονται μέχρι καὶ σήμερα. Στὰ βιβλία δίνεται ἡ εὐκαιρία νὰ μελετήσουμε τὸ πεδίο τῶν ἔμφυλων σχέσεων καὶ τῆς οἰκογένειας.

Πιὸ πρὶν ἔχω ἀναφέρῃ ὅτι τὰ ζητήματα ἠθικῆς δὲν ἀντιμετωπίζονται ὡς ἀπλοῖ «τύποι» ποὺ πρέπει νὰ τηροῦνται. Χαρακτηριστικὰ ἀναφέρεται ὅτι «δὲν ὑπάρχει κατάλογος καλῶν καὶ κακῶν πράξεων, ἀλλὰ κάθε πράξη θ' ἀξιολογηθῇ ἀπ' τὸ ἂν ἔγινε μὲ κίνητρο τὴν Ἀγάπη καὶ τὴν Ἐλευθερία [ἔμφαση τοῦ βιβλίου] καὶ θὰ ἀποδοκιμαστῇ ἂν ἔγινε μὲ κίνητρο τὴν διασφάλισι τοῦ ἀτομικισμοῦ, τοῦ ἐγωῖσμοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος»²⁰⁹. Αὐτὸ βέβαια ἔρχεται σὲ -σχετικὴ- ἀντίθεσι μὲ τὸ ὀργανισμικὸ μοντέλο, καθὼς τὸ κράτος (ἡ «κεφαλὴ τοῦ «ὀργανισμοῦ») «δρᾷ» μὲ τὴν δημιουργία καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν νόμων, δηλαδὴ κατ' ἐξοχὴν «τυπικῶν» διατάξεων. Ἐννοεῖται βέβαια πὼς ἓνας νόμος ἐκτὸς ἀπὸ «γράμμα», ἔχει καὶ «πνεῦμα», ὅμως αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ ἔχῃ καὶ ἰδιαίτερη πρακτικὴ σημασία γιὰ τὸ νεωτερικὸ κράτος. Ὅπως καὶ νὰ ἔχῃ πάντως, ἡ «ἀπὸ συνήθεια» τήρηση ἠθικῶν κανόνων φαίνεται ν' ἀποθαρρύνεται. Ἐδῶ λοιπὸν, ἀναδεικνύεται μία ἄλλη θρησκευτικότητα, πέρα ἀπ' τὴν ἐπίσημη ἐκκλησιαστικὴ· εἶναι τῶν Ἑλλήνων θεολόγων, ἀπ' τοὺς ὁποίους, δὲν πρέπει νὰ λησμονῆται ὅτι προέρχονται οἱ συγγραφεῖς. Σύμφωνα μὲ τὴν Μανῆ, οἱ θεολόγοι φαίνονται νὰ ταλαντεύονται ἀνάμεσα σὲ μία «ἀνορθολογικὴ» καὶ σὲ μία «ὀρθολογικὴ» ἐκδοχὴ τῆς Πίστης²¹⁰. Θεωροῦν τὴν Ἐκκλησία ὡς τηρητὴ κοσμικῶν ἠθικῶν ἀξιῶν, καὶ πολὺ λιγώτερο ὡς μία αὐθεντικὴ «πνευματικὴ ἔνωση». Θεωροῦν ἐν ὀλίγοις ὅτι ἡ «παραδοσιακὴ» διάστασι τῆς Ἐκκλησίας ἔχει ἀπορροφήσῃ τὴν «χαρισματικὴ» καὶ ὅτι ἡ Πίστις καὶ ἡ ἠθικὴ στὸ ἐκκλησιαστικὸ πεδίο ἀναπαράγεται «ἀσυνείδητα». Ἡ στάσι τους αὐτὴ τοὺς ὠθεῖ νὰ βλέπουν σκεπτικὰ (ὡς πρὸς τὴν συνειδητότητά της καὶ τὴν αὐθεντικότητά της) κάθε τυπικὴ πρᾶξι -ἀκόμα καὶ τὰ περισσότερα «ἱερὰ μυστήρια»- καὶ τοὺς κάνει νὰ ἐπιζητοῦν κάποιο ἰδιαίτερο «βίωμα» γιὰ νὰ ἐδραιώσουν συναισθηματικὰ,

208 Βλέπε Jary D. καὶ Jary J. «Λεξικὸ ὄρων κοινωνιολογίας», Ἐκδ. Ἰ. Φλώρος, Ἀθήνα, σελ. 645-646.

209 Μπέγζος Μ. Π. (καὶ ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 36.

210 Βλέπε Μανῆ Π., «Θεσμοὶ καὶ ὑποκείμενο: μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης στὴν ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβὴ), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2016, 691-714.

άλλα και ένσυνείδητα, την Πίστι τους. Αυτού τοῦ εἴδους ἡ θρησκευτικότητα παρατηρεῖται κατὰ καιροὺς και σὲ ἄλλες κοινωνικὲς περιπτώσεις²¹¹.

Ἄξιοπρόσεκτο ὅμως εἶναι ὅτι συγχρόνως θεωροῦν δεδομένη και θεμιτὴ τὴν ἐμπλοκὴ τῆς Ἐκκλησίας στὶς πολιτικὲς ἀποφάσεις, ἀποδέχονται δηλαδή τὴν -μὲ ἀσυνείδητο τρόπο- «ἀναπαραγωγὴ» ἀξιών (ὄχι ὅμως και τῶν τυπικῶν ἐκφράσεων τους). Ἴσως γι' αὐτὸ παρατηρεῖται ὅτι ὡς δάσκαλοι-καθηγητὲς ἔχουν πολὺ διαφορετικὴ, πιὸ συντηρητικὴ, στάσι, ἀπ' ὅτι ὡς ἄνθρωποι²¹². Αὐτὸ καθιστᾷ ἐφικτὸ τὸ νὰ ἀναπαράγουν μέσα ἀπ' τὰ βιβλία κοινωνικὲς δομὲς ἀνισότητος μὲ ἓναν μὴ-ἠθικιστικὸ τρόπο. Γιὰ παράδειγμα, δὲν μποροῦν νὰ παρουσιάσουν μία οἰκογένεια ὡς αὐστηρὸ τηρητὴ ἠθικῶν κανόνων· εἶναι ὅμως ἐφικτὸ νὰ τὴν παρουσιάσουν ὡς ἄρμονικὸ σύνολο ποὺ διατρέχεται ἀπὸ «ἀξίες» (ὅπως ἡ Ἀγάπη πχ). Ἡ θρησκευτικότητά τους φαίνεται νὰ εἶναι τέτοια, ὥστε νὰ τοὺς κἀνη νὰ θεωροῦν, ὅτι ἔστιάζοντας στὸ «πνεῦμα» -και ὄχι στο «γράμμα»- τῆς ἠθικῆς, καλλιεργοῦν ἀναντίρρητα τὴν Ἐλευθερίαν τῶν μαθητῶν. Ὡστόσο, ἀκόμα και οἱ «ἀξίες», ἔστω και ἂν δὲν ἔχουν αὐστηρὰ «τυπικὴ» ἔκφρασι και ἐφαρμογὴ, ἔχουν ἓνα νοηματικὸ περιεχόμενο. Οἱ θεολόγοι δὲν φαίνεται ὅμως νὰ προβληματίζονται γιὰ τὸ κατὰ πόσον τὰ νοηματικὰ αὐτὰ περιεχόμενα ἀπορρέουν ἀπ' εὐθείας ἀπ' τὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἢ ἂν ἀποτελοῦν «προϊόντα» και ἐκφράσεις κοινωνικῶν δομῶν ποὺ διαιωνίσθησαν «παραδοσιακὰ» ἕως σήμερα. Πιθανότατα προβληματίζονται μόνον γιὰ τὸ ἀξιόπιστο-ένσυνείδητο τῶν τυπικῶν ἐκφράσεων τῶν ἀξιών· τὶς ἀξίες τὶς ἴδιες μᾶλλον τὶς θεωροῦν δεδομένες.

Στὶς σελίδες 141-144 τοῦ βιβλίου τῆς Α' Λυκείου περιγράφεται τὸ Μυστήριον τοῦ Γάμου²¹³. Προβάλλονται τὰ λόγια τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ποὺ ἐξομοιώνει τὴν σχέσι ἄνδρα-γυναῖκας μὲ αὐτὴν τοῦ Χριστοῦ-Ἐκκλησίας· ἡ γυναῖκα δηλαδή ὑπακούει και ὁ ἄνδρας ἀγαπᾷ. Μπορεῖ βέβαια νὰ πῆ κάποιος ὅτι ἡ προβολὴ αὐτὴ γίνεται μόνον ἐπειδὴ τὸ βιβλίον εἶναι «ὑποχρεωμένο» νὰ τὴν κἀνη, καθὼς ἡ θέσι αὐτὴ τοῦ Ἀπ. Παύλου εἶναι βασικὴ θέσι τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὶς ἐμφυλες σχέσεις. Ὡστόσο, σὲ ἄλλο σημεῖο, ὅταν ἀναφέρεται στὴν θέσι τῆς γυναῖκας στὴν λατρεία, ἀποσιωπᾷ ἐντελῶς τὸ ζήτημα τῆς γυναικείας ἱερωσύνης, μιλῶντας μόνον γιὰ σχετικὴ λειτουργικὴ ἀναβάθμισι τῶν γυναικῶν²¹⁴ και μάλιστα ὑπὸ τὴν προϋπόθεσι ὅτι ἐκκινεῖται ἀπὸ θεολογικὴ ἀφορμὴ και ὄχι ἀπὸ «φεμινιστικὲς ἐπιδιώξεις»²¹⁵. Ὁ ὅρος «ἐπιδίωξι» ἀποδίδει καιροσκοπισμὸ. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, μπορεῖ νὰ πῆ κανεὶς ὅτι ἐν τέλει «χρωματίζεται» ἀρνητικὰ κάθε προσπάθεια ἐξίσωσης τῶν δύο φύλων, εἴτε στὸ λειτουργικὸ, εἴτε σὲ ἄλλο πεδίο. Ὅπως και νὰ ᾄχη, στὶς ὁδηγίες πρὸς ἐκπαιδευτικούς, ἀναφέρεται ὅτι ἡ διδακτικὴ ἐνότητι εἶναι μικρῆς ἔκτασης, γιὰ νὰ ὑπάρξη χρόνος γιὰ διάλογο, πρᾶγμα ποὺ δὲν συνηθίζεται σὲ ἄλλες διδακτικὲς ἐνότητες. Ἔτσι τὸ βιβλίον ἀποφεύγει ἐντέχνως νὰ πάρη τὸ ἴδιο εὐθέως θέσι. Ἡ ἀποσιώπησι

211 Βλέπε Καραμούζη Π, «Ἡ κοινωνιολογία τῆς θρησκείας μεταξὺ ἐκπαίδευσις και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Ἀκαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, Ἀθήνα, 2015, σελ. 37-38, ὅπου γίνεται ἐπίκλησι τοῦ Η. Whitehouse.

212 Βλέπε Μανῆ Π, «Θεσμοὶ και ὑποκείμενο: μορφὲς θρησκευτικῆς συνειδήσεως στὴν ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβὴ), Πάντειο πανεπιστήμιον κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2016, 691-714.

213 Γκότσης Χ. (και ἄλλοι), «Ὁρθόδοξι Πίστι και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 141-144.

214 Βλέπε Ὁδηγίες πρὸς ἐκπαιδευτικούς (<http://www.pi-schools.gr/content/odigies.pdf>), σελ. 22.

215 Γκότσης Χ. (και ἄλλοι), «Ὁρθόδοξι Πίστι και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 177.

τοῦ ζητήματος τῆς γυναικείας ἱερωσύνης ὀφείλεται στό ὅτι δέν ὑπάρχει κάποιος ῥητός θεολογικός περιορισμός γι' αὐτό -τόν ὁποῖο θά μπορούσαν νά ἐπικαλεστοῦν οἱ συγγραφεῖς-, ἴσα-ἴσα πού τονίζεται -τό ἀναφέρουν και οἱ συγγραφεῖς²¹⁶- τό ὅτι ἡ γυναῖκα δέν ἔχει κάποια «ἰδιαίτερη» ρόπη πρὸς τὴν ἁμαρτία. Ἀπ' τὴν ἄλλη μεριά βέβαια, στὴν εἰσαγωγή τοῦ βιβλίου τῆς Γ' Λυκείου, δίνεται ἡ ἀντίθετη ἐν τοῖς πράγμασιν ἐντύπωση, καθὼς ἡ γυναῖκα πού παρουσιάζεται σ' αὐτό τό -ἐκτενέστατο- κείμενο περιγράφεται ὡς βρώμικη και ἁμαρτωλή, ἐνῶ ὁ ἄντρας ὡς σωτῆρας τῆς²¹⁷. Αὐτὰ τὰ σχήματα σκέψης συνιστοῦν πατριαρχικές δομές ἐξουσίας, τὴν φανέρωσι τῶν ὁποίων ἐπιχειροῦν νά ἐμποδίσουν οἱ συγγραφεῖς μὲ τὴν ἀποσιώπησι τοῦ ζητήματος τῆς γυναικείας ἱεροσύνης. Οἱ δομές αὐτές ἐξακολουθοῦν ν' ἀποτελοῦν μέρος τῆς «Παράδοσης» και ἡ πιὸ ῥητῆ-φανερὴ ἐκδοχὴ τους βρίσκεται στὶς ῥήσεις τοῦ Ἀπ. Παύλου.

Ἡ γυναῖκα λοιπὸν, «πρέπει» νά ὑπακούη, καθὼς συνήθως μὲ κάποιον τρόπο θεωρεῖται «ἐπικίνδυνη». Αὐτό μπορεῖ νά ὀφείλεται κατὰ βάθος ἀκριβῶς στὴν κατώτερη κοινωνικὴ θέσι τῆς, ἡ ὁποία τὴν καθιστᾷ δυνάμει ἀπειλῆς πού χρειάζεται νά ἐλεγχθῆ, πρᾶγμα πού συνεχίζει ἓναν φαῦλο κύκλο²¹⁸. Μπορεῖ ἐπίσης νά ὀφείλεται στὴν σεξουαλικοποίησι τῆς γυναικείας ταυτότητας, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει τὸν ἔλεγχο τοῦ γυναικείου φύλου -καθὼς ἀρκεῖ ὁ ἔλεγχός του ἐφ' ἑνὸς μόνον πεδίου, τῆς σεξουαλικότητας δηλαδή. Μὲ τὴν σεξουαλικοποίησι αὐτὴ συγχρόνως «μετατρέπεται» ἡ γυναῖκα σὲ πλάσμα πού «ὄντως» τελικὰ ἔχει μία ἐλεγκτέα, ἐπικίνδυνη ρόπη πρὸς τὴν ἁμαρτία²¹⁹. Τὰ ἐγχειρίδια ῥητᾶ ἀρνοῦνται αὐτές τὶς πατριαρχικές κατασκευές, ἀλλὰ συγχρόνως τὶς «ἀναπαράγουν» ἄρρητα, «ἀποκρύπτοντας» τὴν ὑπαρξί τους, ὡς τέτοιων (πατριαρχικῶν), ἐντὸς τῆς Ἑλληνορθόδοξης Παράδοσης. Σὲ ἄλλα δύο σημεῖα μάλιστα γίνεται ἀναφορὰ στὸν ἰὸ τοῦ AIDS, πού νοεῖται ὡς ἀσθένεια πού ὀφείλεται στὴν ἄρσι τῆς μοναδικότητας τοῦ σεξουαλικοῦ συντρόφου²²⁰. Ἀνεξάρτητα ἀπ' τὴν ἐνδεχόμενη θεολογικὴ ἀλήθεια, τὸ γεγονός ὅτι δέν ἀναφέρει -ἀκόμα και γιὰ συζυγικά ζευγάρια- τὴν ἐπιλογή τοῦ προφυλακτικοῦ, φανερώνει κάποιες ἄρρητες ιδέες γιὰ τὶς ἔμφυλες σχέσεις. Ἡ Χαλκιᾶ συνδέει τὴν ἄρνησι χρήσης προφυλακτικοῦ στὴν ἐλληνικὴ κοινωνία, μὲ μία γυναικεῖα ταυτότητα πού νοεῖται ὡς ἐπικίνδυνη και ἐλεγκτέα, πού «παραδίδεται» σ' αὐτὸν πού καταφέρνει νά τὴν ἐλέγξῃ -ὁ ὁποῖος βέβαια πρέπει νά τιμᾷ τὴν ἐμπιστοσύνη τῆς. Ἐπίσης, εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἡ «φονταμενταλιστικὴ-ἐθνικιστικὴ» ἀπόχρωση πού λαμβάνει ἡ περιγραφόμενη ἔμφυλη σχέση.²²¹

Τὴν πατριαρχικὴ «ἀφήγησι» τὴν ἐνισχύει ἡ προβολὴ τῆς διάστασης τῆς συμπληρωματικότητας τῶν δύο φύλων²²², ὅπως γίνεται ὀρατὴ στὴν διδακτικὴ ἐνότητα πού ἀφιερώνεται εἰδικὰ στὶς σχέσεις τῶν δύο φύλων. Ἡ ἄποψη αὐτὴ περὶ

216 Τὸ ἴδιο, σελ. 176-177.

217 Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 10-12.

218 Βλέπε Douglas M, «Καθαρότητα και κίνδυνος», Ἐκδ. Πολύτροπον, Ἀθήνα, 2006, σελ. 197-198.

219 Βλέπε Foucault M, «Ἡ μικροφυσικὴ τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα, 1991, σελ. 119-162.

220 Γκότσης Χ. (και ἄλλοι), «Ορθόδοξη Πίστη και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 154 και Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 94.

221 Βλέπε Χαλκιᾶ Ἀ, «Τὸ ἄδειο λίκνο τῆς δημοκρατίας: σέξ, ἔκτρωση και ἐθνικισμός στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 2007, σελ. 121-216.

222 Μπέγζος Μ. Π. (και ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 86-94.

συμπληρωματικότητας βοηθᾷ στο να αντιμετωπίζεται τὸ ζευγάρι ὡς «μαῦρο κουτί», πού καθιστᾷ ἐντελῶς ἀόρατες τὶς ἐσωτερικὲς του σχέσεις ἐξουσίας. Παρ' ὅλο πού ἡ συμπληρωματικότητα αὐτὴ θεωρεῖται θεμιτὴ, ἂν και ὄχι δεδομένη, στὸ ἐγχειρίδιο, ἐντούτοις δὲν ἀναφέρεται πουθενὰ ὅτι ἐνδεχόμενες κυριαρχικὲς σχέσεις -ἀπ' τὴν στιγμή πού εἶναι σχέσεις μεταξύ «προσώπων» και δὲν εἶναι «ἐργαλειακοῦ» τύπου- εἶναι ἀσύμβατες μὲ τὴν «συμπληρωματικότητα».

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν οἰκογένεια, συνυπάρχουν διάφορες «ἀφηγήσεις» γιὰ τὴν ὑφὴ τῶν οἰκογενειακῶν σχέσεων ἐξουσίας. Ὡστόσο, ἀξίζει κανεὶς νὰ σταθῆ στὴν φράσι «ἔσπασε τὰ δεσμὰ [κυρίως ἐννοεῖ τὰ οἰκογενειακά], ἀλλὰ ἔχασε τοὺς δεσμούς»²²³, καθὼς ἐπίσης και στὴν φράσι «ὁ Χριστιανὸς δυσπιστεῖ πρὸς κάθε εἶδους μετατροπὴ τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων ἀπὸ σχέσεις ἀγάπης, σὲ σχέσεις ἐξουσίας»²²⁴, μὲ τὴν ὁποία φράσι, ἡ «καλὴ» ἐξουσία, δὲν νοεῖται ὡς πραγματικὴ ἐξουσία. Ἐπίσης, στὴν ἐρώτησι πού τίθεται στὴν σελίδα 123 τοῦ βιβλίου τῆς Α' Λυκείου, διαφαίνεται ἡ ἀποψη ὅτι εἶναι καλὸ οἱ γονεῖς νὰ λαμβάνουν πολὺ σημαντικὲς ἀποφάσεις (μὲ ἀγαπητικὰ κίνητρα) γιὰ τὰ παιδιά τους χωρὶς νὰ τὰ ρωτοῦν²²⁵. Στὸ ἴδιο πνεῦμα κινεῖται και ἡ ἐρμηνεία τῆς ἀγιογραφίας στὸ ἴδιο βιβλίο, στὴν σελίδα 39²²⁶, καθὼς και ἡ ἐρώτησι 2 στὴν σελίδα 41²²⁷. Συνάγεται ὅτι ἡ ἀγάπη, εἴτε εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἀσύμβατη μὲ τὴν ἀνελευθερία, εἴτε ὅτι ἡ ἀνελευθερία-ἐλεγχος εἶναι ἡσσονος σημασίας, ἐφ' ὅσον οἱ σχέσεις διέπονται ἀπὸ ἀγάπη. Ἐδῶ οἱ ὁμοιότητες μὲ τὸ ὀργανισμικὸ κοινωνικὸ μοντέλο εἶναι ἐμφανεῖς, εἰδικὰ ἀπ' τὴν στιγμή πού ἡ «ἀγάπη» συνιστᾷ στοιχεῖο και τοῦ ὀργανισμικοῦ μοντέλου ἐπίσης. Οἱ σχέσεις ἐξουσίας δὲν νοοῦνται ὡς τέτοιες -ἢ δὲν ἔχουν σημασία ὡς τέτοιες- ἐφ' ὅσον διέπονται ἀπὸ καλὲς προθέσεις κάποιου πού «γνωρίζει» περισσότερα (στὸ ὀργανισμικὸ μοντέλο αὐτὸς εἶναι τὸ κράτος). Ἐπίσης, μ' αὐτὸν τὸν τρόπο, τὸ ζήτημα τῆς ἀδικίας κι ἐδῶ μετακυλίεται ἀπὸ τὶς δομὲς στὴν ἀτομικὴ εὐθύνη.

Μία ἐνδιαφέρουσα ἔρευνα περὶ τῆς «αὐταρχικότητας» τῆς ἐλληνικῆς οἰκογένειας ἔχει κἀνὴ ὁ Πατσὸς²²⁸. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν τάσι νὰ ὑποβαθμίζεται ἡ ἐξουσιαστικὴ διάστασι τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, ἐφ' ὅσον αὐτὲς διέπονται ἀπὸ «ἀγάπη», αὐτὴ σχετίζεται και μὲ τὴν γενικώτερα παρατηρούμενη τάσι διάφορα πεδία, ὅπως ἡ ἀγάπη, νὰ θεωροῦνται ἐξωκοινωνικά, μὲ ἀποτέλεσμα οἱ ὑφιστάμενες σχέσεις ἐξουσίας νὰ καθιστῶνται «μαῦρα κουτιά»²²⁹.

223 Τὸ ἴδιο, σελ 164.

224 Τὸ ἴδιο, σελ. 46.

225 Γκότσης Χ. & π. Μεταλληνὸς Γ. & Φίλιας Γ, «Ὁρθόδοξη Πίστη και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Ἀθήνα, 2007, σελ. 123.

226 Τὸ ἴδιο, σελ. 39.

227 Τὸ ἴδιο, σελ. 41.

228 Βλέπε Πατσὸ Χ, «Κοινωνικοποίηση και μορφὲς θρησκευτικῆς συνείδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 144-156.

229 Τὸν ὄρο τὸν δανερίζομαι ἀπ' τὴν θεωρία «δράστη-δικτύου» τοῦ Β. Latour (βλέπε <http://transnationalhistory.net/interconnected/wp-content/uploads/2015/05/Latour-Actor-Network-Clarifications.pdf>). Βλέπε και Χαλκιά Α, «Τὸ ἄδειο λίκνο τῆς δημοκρατίας: σέξ, ἔκτρωσι και ἐθνικισμὸς στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 2007.

Ἡ οικογένεια τίθεται πολλές φορές ὡς «βάση» τῆς κοινωνίας²³⁰. Αὐτὸ εἶναι ποὺ θὰ μπορούσε νὰ στηρίξη τὴν φουκωϊκὴ ἀποψὶ ὅτι οἱ «μεγάλες», κάθετες κρατικο-δικαιϊκὲς ἐξουσίαι ριζώνουν πάνω σὲ συμβατὸ -ὡς πρὸς τὴν ἀρχιτεκτονικὴ, καὶ ὄχι ὡς πρὸς τὶς ἐμπλεκόμενες κοινωνικὲς ομάδες- ὑπόστρωμα «μικροεξουσιῶν»²³¹. Μπορεῖ λοιπὸν τὸ ἀνωτέρω «ἀφήγημα» περὶ οἰκογένειας -ἀλλὰ καὶ αὐτὸ περὶ ἔμφυλων σχέσεων- νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ στηρίξη αὐτὸ τοῦ ὀργανισμικοῦ κράτους καὶ ὄχι τὸ ἀντίστροφο. Αὐτὴ ἡ ὑπόθεση, ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἑλληνικὸ παράδειγμα, ἐνισχύεται καὶ ἀπ' τὸ ὅτι, σύμφωνα μὲ ἔρευνες, ἡ οἰκογένεια εἶναι σημαντικώτερος φορέας (θρησκευτικῆς) κοινωνικοποίησης, ἀπ' ὅτι ἓνας ἐπίσημος «μεγάλος» θεσμός, ὅπως τὸ κράτος²³².

δ) Τὸ ἰδανικὸ τοῦ κοινοτισμοῦ στὰ νέα βιβλία καὶ ἡ ἀνεπάρκεια τῆς «Ἀγάπης» γιὰ τὸ «πέραςμα» σ' αὐτό

Εἶναι φανερό πὺς οἱ συγγραφεῖς ἐμπνέονται ἀπ' τὸν κοινοβιακὸ τρόπο ζωῆς τῶν πρώτων Χριστιανῶν. Πολλὲς φορές ἡ ὀργάνωση αὐτὴ ἀναφέρεται ὡς ἡ δέουσα. Κύρια ἀξία ποὺ τὴν διατρέχει εἶναι ἡ Ἀγάπη. Ἡ αὐτοθέσμιση, ἡ ἰσότητα καὶ ἡ κοινοκτημοσύνη προβάλλονται ὡς ἰδανικά. Ἡ αὐτοθέσμιση οὐσιαστικὰ προτείνεται μὲ τὴν εὐαγγελικὴ φράσι «τὸ Σάββατο ἐγίνε γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὄχι ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὸ Σάββατο»²³³. Ἡ κοινοκτημοσύνη προτείνεται ῥητὰ²³⁴, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὰ παλαιὰ βιβλία, ὅπου ἐνθαρρύνεται ἀπλὰ τὸ «πνεῦμα» μὴ ἰδιοποίησης, δίχως αὐτὸ νὰ συνελάγεται καὶ μία ῥητὴ βούλησι γιὰ καθιέρωσι τῆς κοινοκτημοσύνης²³⁵. Τὸ διαπολιτισμικὸ ὄραμα ἔχει, βέβαια, ἐπίσης τὴν θέσι τοῦ ἐδῶ. Κάθε μέλος μπορεῖ νὰ ἔχη τὶς δικές του καταβολές (θρησκευτικὲς, ἔθνοτικὲς κλπ), ἀρκεῖ νὰ συνδέεται ἀγαπητικὰ μὲ τὰ ἄλλα. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ σκίτσο στὸ ἐγχειρίδιο τῆς Β' Λυκείου²³⁶, ἀλλὰ καὶ τὸ κείμενο στὴν σελίδα 139 τοῦ βιβλίου τῆς Α' Λυκείου, ποὺ ἐνθαρρύνει τὴν «ἀνοχὴ» ἀπέναντι σὲ ὅλες τὶς πολιτισμικὲς καταβολές²³⁷. Τέλος, εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἡ ἀναφορὰ στὴν σελίδα 146 τοῦ ἰδίου βιβλίου, ὅπου παρουσιάζεται μία ὀργανιστικὴ ἀντίληψη, ἡ ὁποία ὁμως δὲν συνελάγεται ἄμεσα κοινωνικὴ ἀνισότητα, διότι ἐπὶ τῆς οὐσίας ἀφορᾷ αὐτὸ τὸ κοινοτιστικὸ ὄραμα (καὶ ὄχι τὴν παροῦσα κοινωνία), ἐνῶ συγχρόνως προβάλλει τὴν ἰσότητα τῶν διαφορετικῶν στοιχείων ποὺ ἀπαρτίζουν ὀργανισμικὰ ἓνα σύνολο²³⁸. Ἡ συσπείρωση γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ μπορεῖ νὰ παρατηρήσῃ κανεὶς ὅτι εἶναι ἐν τέλει δευτερεύουσας σημασίας, καθὼς ὁ Χριστὸς φαίνεται νὰ λογίζεται λιγώτερο σὰν πρόσωπο καὶ περισσότερο ὡς ὑπόδειγμα ἠθικῶν ἀξιῶν (ὅπως ἡ Ἀγάπη), οἱ ὁποῖες δὲν εἶναι καὶ ἀνάγκη νὰ

230 Βλέπε καὶ ΑΠΣ (http://www.pi-schools.gr/lessons/religious/aps_lykeiou.pdf), σελ. 4354.

231 Βλέπε Foucault M, «Ἡ μικροφυσικὴ τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψίλων, Ἀθήνα, 1991, σελ. 107-111.

232 Βλέπε Πατσό Χ, «Κοινωνικοποίηση καὶ μορφές θρησκευτικῆς συνείδησης τῶν νέων στὴν μέση ἐκπαίδευσι» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιον κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005, σελ. 429.

233 Τριανταφυλλίδου Κ. & Παπαϊωάννου Ε, «Θρησκεία καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2017, σελ. 45-46.

234 Βλέπε Βουλγαράκη Ε. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 86.

235 Μπέγζος Μ. Π. (καὶ ἄλλοι), «Θέματα χριστιανικῆς ἠθικῆς», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2016, σελ. 59-60.

236 Βουλγαράκη Ε. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 72.

237 Ἀκανθοπούλου Κ. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 139.

238 Τὸ ἴδιο, σελ. 146.

προσεγγισθοῦν θρησκευτικῶς. Ἄλλωστε, ἡ «ιδανική» κατάσταση, τὸ «ὄραμα» περιγράφεται ὡς «βασιλείο τῆς εἰρήνης» -ὄχι «βασιλεία τοῦ Θεοῦ», ὅπως ἀναφέρεται συχνότατα στὰ παλαιὰ βιβλία- τὸ ὅποιο ἔχει μία αὐστηρὰ ὑλικὴ καὶ ἐπίγεια χροιά²³⁹. Αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῆ, ἐφαρμόζοντας τὴν ὁρολογία που χρησιμοποιοῦ στο δεῦτερο κεφάλαιο, καὶ ὡς ἀπόπειρα «γεφύρωσης» τῶν διαφορετικῶν κοινωνικο-θρησκευτικῶν «κεφαλαίων». Ἐνθαρρύνεται δηλαδή ἡ ἀνάπτυξη μίας «θρησκευτικότητας» ποὺ θ' ἀναδεικνύη τὶς κοινὲς ἀξίες μὲ ἄλλες, ἀκόμα καὶ μὴ θρησκευτικὲς ὁμάδες, σὲ σημεῖο ποὺ πλέον ὅλες αὐτὲς οἱ ὁμάδες θ' ἀποτελοῦν ἓνα «ὀριζόντιο» καὶ ὁμοιογενὲς κοινωνικὸ δίκτυο. Κάτι τέτοιο δὲν εἶναι ἰδιαίτερα δύσκολο, συμφωνα μὲ τὸν Παπαρίζο. Ὁ λόγος εἶναι ὅτι τὸ σύγχρονο «οἰκουμενικὸ» κοινωνικὸ περιβάλλον δὲν λειτουργεῖ ἀνασταλτικὰ γιὰ τὴν χριστιανικὴ θρησκεία, καθὼς ὁ στοιχειώδης νοηματικὸς πυρήνας τῆς (τὸ δόγμα) επιτρέπει τὴν ἀνάπτυξη «οἰκουμενιστικῶν» ἐρμηνειῶν (θρησκευτικότητων)²⁴⁰. Ἡ ἐπιτυχὴς ἐσωτερικέυση τέτοιων θρησκευτικότητων καὶ θεολογιῶν (πχ, «θεολογία τῆς ἐτερότητας», ἢ ὅποια ἐνθαρρύνεται στὰ ἐγχειρίδια), ἀποδεικνύει κατὰ τὸν Παπαρίζο ὅτι ὁ χριστιανισμὸς μπορεῖ νὰ ἐπιβίωσῃ στοὺς σύγχρονους περιβάλλοντες καὶ νὰ λειτουργήσῃ πολλαπλασιαστικὰ γιὰ τὸ κοινωνικὸ κεφάλαιο ὅλων τῶν πολιτῶν.

Κάτι ἄλλο ἐπίσης σημαντικὸ στὶς «σκέψεις» τῶν συγγραφέων γιὰ τὴν κοινωνικὴ ὁργάνωσι εἶναι ὅτι ἀναιρεῖται στὴν πρᾶξι ἢ ποιμαντικὴ ἐξουσία, καθὼς οἱ ἱερεῖς περιγράφονται μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε ἡ διακονικὴ τους εὐθύνη νὰ ὑπερτονίζεται εἰς βάρος τῆς καθοδηγητικῆς τους εὐθύνης²⁴¹. Ἐπὶ τῆς οὐσίας, τὰ ἐγχειρίδια δὲν διαγιγνώσκουν κάποια ἀνάγκη ὑπάρξεως τοῦ κλήρου.

Στὰ βιβλία μπορεῖ κανεὶς νὰ διακρίνῃ πάντως μίαν πρακτικὴ ἀδυναμία σχετικὰ μὲ τὴν ὑλοποίησι τοῦ «ὄραματος» ποὺ παρουσίασα μόλις. Αὐτὴ εἶναι ἡ ὑποτίμησι, ἢ «ἀπόκρυψη» τῶν δυσκολιῶν ποὺ παρουσιάζονται, ὅταν κανεὶς ἐπιχειρῆ νὰ ὑλοποιήσῃ ἓνα ὄραμα. Ὅλα τὰ ἐγχειρίδια διατρέχονται ἀπ' τὴν ἀντίληψιν ὅτι ἠθικὴ στάσις, εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἢ ἀγαπητικὴ στάσις. Ἄλλες «ἐννοιες», ὅπως ἡ Ἐλευθερία, ἀναφέρονται μὲν, «ἐξαρτῶνται» ὅμως ἀπ' τὴν κεντρικὴ «ἐννοια» τῆς Ἀγάπης. Ἐτσι ὅμως δίνεται ἡ ἐντύπωσις ὅτι τὸ καλὸ, σὲ προσωπικὸ καὶ συλλογικὸ ἐπίπεδο, εἶναι ἀρκετὰ εὐκόλο νὰ ἐπικρατήσῃ. Εἶναι εὐκόλος ὁ ἀγῶνας ν' ἀγαπᾶς, ἐάν δὲν ὑπάρχουν ἄλλοι παράγοντες ποὺ θὰ σὲ ἐμποδίζουσιν νὰ τὸ κάνῃς. Καλλιεργεῖται λοιπὸν μίαν «ράθυμη» στάσις, καθὼς δὲν ὑπάρχουν «ἐχθροὶ», ἀρκετὰ σημαντικοὶ ὥστε νὰ χρειαστοῦν κόποι καὶ θυσίαι γιὰ τὴν ἀντιμετώπισί τους. Αὐτὴ ἡ νοοτροπία μπορεῖ νὰ νοηθῆ κατὰ βάθος καὶ αὐτὴ ὡς μεσσιανικὴ πολιτικοῦ τύπου. Ἐδῶ βέβαια δὲν ὑπάρχει κἄν μεσσίας. Τὸ διαπολιτισμικὸ ὄραμα ἀνήκει σὲ μίαν ἐποχὴν ποὺ οἱ «μεγάλαις ἀφηγήσεις» καὶ οἱ ἡγέτες-φορεῖς τους ἀποτελοῦν πλέον παρελθόν²⁴². Ὡστόσο, ὑπάρχει ἡ ὑπέρμετρη αἰσιοδοξία ὅτι ἡ υἱοθέτησι μίας ρυθμιστικῆς ἀρχῆς τῶν ἀνθρωπίνων

239 Τριανταφυλλίδου Κ. & (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2017, σελ. 75-76 (ιδίως τὶς εἰκόνες).

240 Βλέπε Παπαρίζο Ἀ, «Θρησκεία καὶ πολιτικὴ, ἐκκλησία καὶ κράτος στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα», στοὺς Ζορμπᾶς Κ. (ἐπιμ.), «Πολιτικὴ καὶ θρησκεία», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2007, σελ. 145-148.

241 Βουλγαράκη Ε. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 71-72.

242 Ἡ συλλογιστικὴ αὐτὴ ἐκτίθεται ἀναλυτικώτερα στοὺς Παπαρίζος Ἀ, «Ἡ πορεία τῶν σύγχρονων κοινωνιῶν καὶ ἡ ἀναζήτησι τῆς δικαιοσύνης», στοὺς «Θεωρία καὶ Κοινωνία», Ἐκδ. Γνώσις, Ἀθήνα, 1991, τευχ. 5.

σχέσεων («Άγάπη»), μπορεί αυτόματα ν' αλλάξει την κοινωνία, ανεξαρτήτως της προσωπικής συγκρότησης τών ανθρώπων. Αυτός ο -άβάσιμος- διαχωρισμός τών ανθρώπων απ' τὸ κοινωνικὸ σύστημα, ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Παπαρίζο τὴν μεγαλύτερη ἔνδειξι μεσσιανικῆς σκέψης. Κάποιος βέβαια θὰ μπορούσε νὰ πῆ ὅτι ἡ Ἀγάπη ἀποτελεῖ «ἀξία» (ἄρα στοιχεῖο προσωπικῆς συγκρότησης τών ανθρώπων) καὶ ὄχι μία «τυπικὴ», ρυθμιστικὴ ἀρχὴ τών σχέσεων τους. Ὡστόσο περιγράφεται τόσο ἀφηρημένα στὰ ἐγχειρίδια, πού δύσκολα οἱ ἀναγνώστες θὰ μπορούσαν νὰ τὴν καταστήσουν ἀξία τους, μέρος τῆς προσωπικότητάς τους, δίχως νὰ προκύψουν τόσες «ἐρμηνεῖες» τῆς Ἀγάπης, ὅσες καὶ οἱ ἀναγνώστες.

Ἐνδεικτικὰ θ' ἀναφερθῶ σὲ σημεῖα πού ὑποστηρίζουν τὴν ἀνωτέρω συλλογιστικὴ. Στὴν διδακτικὴ ἐνότητα περὶ προσευχῆς²⁴³ δὲν τίθεται πουθενὰ ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπικοινωνία μὲ τὸν Θεὸ, ἡ καταπολέμηση τών παθῶν καὶ τῆς ἀνελευθερίας πού συνεπάγονται. Ἀντιθέτως, στὸ ἴδιο βιβλίο ὑπάρχει κείμενο πού προβάλλει μία καθαρὰ «μετριοπαθῆ» θέσι περὶ παθῶν, δὲν προβάλλεται δηλαδὴ ὡς στόχος ἡ «παθοκτονία»²⁴⁴. Στὰ χωρία πού ἀναφέρει κάτι τέτοιο, δίνει τὴν ψευδαίσθησι ὅτι κάτι τέτοιο προϋποτίθεται μόνον γιὰ τοὺς ἀσκητές²⁴⁵. Μ' ὅλα αὐτὰ, ἡ ἐπικοινωνία μὲ τὸν Θεὸ φαντάζει πιὸ ἄκοπη. Παρακάτω ἡ (πνευματικὴ) Ἐλευθερία²⁴⁶ προβάλλεται ὡς ἀπλὴ ἐπιλογή, δίχως ν' ἀνιχνεύονται οἱ δυσκολίες ἀνάδυσης μίας ἐλεύθερης συνείδησης. Αὐτὴ ἡ συνείδηση προϋποτίθεται ὡς «ἀπελευθέρωση ἀπ' τὸν ἑαυτό»²⁴⁷, δίχως ν' ἀποκαλύπτεται ἡ δυσκολία τῆς προϋπόθεσής της, παρὰ μόνον στὸ χωρίο περὶ σταυρικῆς θυσίας, τὸ ὁποῖο ὁμως ἀναιρεῖται ὡς πρὸς τὴν ἀξία του, λόγῳ τοῦ τίτλου «προσωπικὲς ἀπόψεις καὶ πρότυπα ἀγάπης»²⁴⁸. Ἐπίσης, ὅταν μιᾶ γιὰ τὴν ἀνταμοιβὴ ἀπ' τὸν Θεὸ²⁴⁹, τὸ ἐγχειρίδιο συνδέει τὴν θεολογικὴ θέσι ὅτι τὸν Θεὸ πρέπει νὰ τὸν ἀγαπᾶμε καὶ ὄχι νὰ «ἐργαζόμαστε» γι' αὐτὸν, μὲ τὴν θεολογικὴ θέσι ὅτι ὁ Θεὸς τοὺς ἀνταμοίβει ὅλους κατὰ τὸ μέγιστο. Ἔτσι ὁμως δὲν ἀποσυνδέει τὴν ἀνταμοιβὴ ἀπ' τὴν «ἐργασία», ἀλλὰ τὸ ἀντίστροφο. Ἀποφαίνεται δηλαδὴ ὅτι μπορεῖ ν' ἀνταμοίβεται κάποιος, δίχως νὰ κοπιᾶζη, νὰ προσπαθῆ. Στὴν διδακτικὴ ἐνότητα περὶ συγχώρεσης²⁵⁰ πάλι, ἡ προϋποτιθέμενη «μετάνοια» περιγράφεται ὡς καταπολέμηση τοῦ ἐγωῖσμοῦ τῆς στιγμῆς καὶ ὄχι ὡς συνολικὴ ἀλλαγὴ τοῦ τρόπου πού ἀντιμετωπίζουμε τοὺς ἄλλους, παρουσιάζοντας ἔτσι τὴν συγχώρεσι πιὸ εὐκολὴ ἀπ' ὅτι εἶναι. Παρόμοια λειτουργεῖ καὶ τὸ ὅτι, ἐνῶ ἀφιερώνεται μία ὀλόκληρη θεματικὴ ἐνότητα στὸ «κακὸ», τὰ βιβλία κάνουν μόνον μία ἀναφορὰ στὸν Διάβολο²⁵¹. Ὁ θεολογικὰ βασικώτερος ἐχθρὸς «ἀποκρύπτεται» καὶ μαζὶ μ' αὐτὸν καὶ οἱ δυσκολίες νὰ τηρῆ κάποιος μιὰ ἀγαπητικὴ στάσι. Ὁλη αὐτὴ ἡ «διάθεση» ἀποτυπώνεται τέλος στὴν διδακτικὴ ἐνότητα ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἐπανάσταση» -αὐτὸς ὁ ὅρος δὲν ὑπάρχει σὲ ρητὴ μορφή στὰ παλαιὰ

243 Ἀκανθοπούλου Κ. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 78-84.

244 Τὸ ἴδιο, σελ. 243.

245 Τὸ ἴδιο, σελ. 81-83.

246 Τὸ ἴδιο, σελ. 158-164.

247 Τὸ ἴδιο, σελ. 168.

248 Τὸ ἴδιο, σελ. 171. Ἡ φράση «προσωπικὲς ἀπόψεις» ἀναιρεῖ τὸ περιεχόμενο τοῦ χωρίου.

249 Βουλγαράκη Ε. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 53-56.

250 Τὸ ἴδιο, σελ. 185-190.

251 Ἀκανθοπούλου Κ. (καὶ ἄλλοι), «Θρησκεία καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 214.

βιβλία. Τὴν «Ἐπανάστασι» λοιπὸν τὴν παρουσιάζει κι αὐτὴν δίχως τὸ βασικὸ ἐγγενές στοιχεῖο τῆς, τὴν (αὐτο)θυσία και τὴν καταβολὴ κοπιώδους προσπάθειας²⁵². Ἐπίσης, μὲ τὸ ἴδιο σκεπτικὸ, ἡ ἐπανάστασι δὲν φαίνεται νὰ προϋποθέτῃ ἐδῶ τὴν κοπιώδη ἀνάπτυξι -π.χ. ταξικῆς- συνείδησης. Χωρὶς ὅμως τὴν ἐκπλήρωσι τῆς προϋπόθεσης αὐτῆς, ἡ ἐπανάστασι εἶναι καταδικασμένη ν' ἀποτύχη διότι εἶναι «τυφλὴ» ὡς πρὸς τὸν στόχο τῆς, καθὼς θὰ χτυπήσῃ τις «λάθος» κοινωνικὲς ὁμάδες και τοὺς «λάθος» θεσμούς. Τὸ σκεπτικὸ μου ἐδῶ ἀκολουθεῖ καθαρὰ τὸ μαρξικὸ ὑπόδειγμα²⁵³. Ὡστόσο, εἶναι ἀλήθεια ἐπίσης, ὅτι στὸ σύγχρονο μεταμοντέρνο περιβάλλον, παρουσιάζεται μεγάλη δυσκολία στὴν ἀνάδειξη ἑνὸς πολιτικοῦ-ἐπαναστατικοῦ ὑποκειμένου, ποὺ θ' ἀναπτύξῃ «συνείδησι» και ποὺ θὰ μπορέσῃ νὰ συμπαρασύρῃ και ἄλλες κοινωνικὲς ὁμάδες πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνσι.

Ἐδῶ δὲν ἔχουμε ἀκριβῶς «ἀπόκρυψι» τῶν ἄδικων κοινωνικῶν δομῶν ὡς τέτοιων -ὅπως στὰ παλαιὰ βιβλία-, ἀλλὰ μία «ἀπόκρυψι» ποὺ συνιστᾶται στὴν ὑποτίμησι τῆς ἰσχύος αὐτῶν. Ἡ ἰσχύς τῶν δομῶν δὲν φαίνεται νὰ ἐμποδίζῃ τοὺς ἀνθρώπους ν' ἀγαποῦν, και ἡ ἀγάπη αὐτὴ ἐν συνεχείᾳ φαίνεται ἀρκετὴ γιὰ νὰ καταλυθοῦν οἱ ἐν λόγῳ δομές. Ἐδῶ δὲν ὑποκρύπτεται -ὅπως στὰ παλαιὰ βιβλία- ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι δυνατόν νὰ συνυπάρχῃ μὲ τὴν ἀδικία, ἀπλῶς οἱ ἄδικες δομές ὑποτιμῶνται, ἂν και ἀναφέρονται ὡς ἄδικες. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ ἐξῆς ἀπόσπασμα: «τὸ νὰ ποῦμε ὅτι ἀποτελεῖ [ἡ ἀμαρτία] τὴν ὑπέρτατη αἰτία [τῆς κοινωνικῆς ἀδικίας] δὲν σημαίνει ἐπ' οὐδενὶ ὅτι ἀρνούμαστε τις δομικὲς αἰτίες [...] αὐτῶν τῶν καταστάσεων. Θέλουμε ὅμως νὰ τονίσουμε [...] ὅτι πίσω ἀπὸ μία ἄδικη δομὴ ὑπάρχει ἡ προσωπικὴ ἢ συλλογικὴ εὐθύνη γιὰ ὅλα, μία διάθεση ἀπόρριψης τοῦ Θεοῦ και τῶν ἄλλων»²⁵⁴. Ἡ «διάθεση» ποὺ ἀναφέρεται, δὲν ἀποδίδεται μὲ σαφήνεια στὰ «ἄτομα», ὁπότε κοινωνιολογικὰ θὰ μπορούσε νὰ προσεγγισθῇ ὡς «στρατηγικὴ ἐξουσία», ποὺ κατὰ τὸ φουκωϊκὸ ὑπόδειγμα δὲν προϋποθέτῃ τὴν σύνταξι τῆς ἀπὸ συγκεκριμένα πρόσωπα²⁵⁵. Ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ὅτι τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ προέρχεται ἀπ' τὸ θεολογικὸ ρεῦμα τῆς «θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης», τὸ ὁποῖο δίνει βαρύτητα και στὴν καταπολέμησι τῶν ἄδικων κοινωνικῶν δομῶν ὡς θρησκευτικὸ καθῆκον²⁵⁶. Βέβαια, ὑπάρχουν πολλὰ ἄλλα σημεῖα στὰ κείμενα, ποὺ ἀποκρύπτουν τὸ ζήτημα τῶν δομῶν, και ὠθοῦν πρὸς τὴν ἀτομικὴ εὐθύνη²⁵⁷. Τὰ νέα βιβλία γενικώτερα ἄλλωστε, ἐμπεριέχουν συχνὰ ἀντικρουόμενες «ἀφηγήσεις». Ὡστόσο μία ἀναφορὰ περὶ «δομῶν» σὰν τὴν προηγούμενη, λείπει σαφῶς ἀπ' τὰ παλαιὰ ἐγχειρίδια, ἡ σημασία τῆς δέ, ἐνισχύεται ἀπ' τὸ γεγονὸς ὅτι τὴν συναντᾶμε στὴν διδακτικὴ ἐνότητα «πολίτης». Ἄλλωστε, στὴν διδακτικὴ ἐνότητα «ἀγάπη», ὑπάρχει ἑμμεση ἀναφορὰ κατὰ τῆς ὀργανωμένης φιλανθρωπίας, ποὺ φανερώνει ἕναν προβληματισμὸ σχετικὰ μὲ τὸ κατὰ πόσον ἡ

252 Τριανταφυλλίδου Κ. & (και ἄλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2017, σελ. 42-46.

253 Λύτρας Ἀ, «Δοκίμες στὴν ταξικὴ ἀνάλυσι: προσεγγίσεις στὴν κλασικὴ θεωρία τῶν κοινωνικῶν τάξεων», Ἐκδ. Παπαζήση, Ἀθήνα, 2004, σελ. 73-83.

254 Βουλγαράκη Ε. (και ἄλλοι), «Θρησκεία και κοινωνία», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 81.

255 Foucault Μ, «Ἡ μικροφυσικὴ τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα, 1991, σελ. 97-100 & 131-133.

256 Περί «θεολογίας τῆς ἀπελευθέρωσης», βλέπε Παπαρίζο Ἀ, «Πολιτικὴ και θρησκεία στὴν Ελλάδα», στὸ «Τετράδια πολιτικοῦ διαλόγου, ἔρευνας και κριτικῆς», Ἀθήνα, 1991, τευχ. 27, σελ. 65-66 & 74.

257 Ἐντελῶς ἐνδεικτικὰ, βλέπε Τριανταφυλλίδου Κ. & (και ἄλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2017, σελ. 26-31 (διδακτικὴ ἐνότητα «πλοῦτος»), ὅπου οἱ δομὲς οἰκονομικῆς ἐκμετάλλευσης παραμένουν ἀφανεῖς.

φιλανθρωπία μπορεί να ενισχύη δομές ανισότητας²⁵⁸, καθώς αναφέρεται ότι «*Αγάπη δέν σημαίνει να δίνης, αλλά να μοιράζεσαι*», «*[να μὴν δίνης] αὐτὰ ποὺ θὰ πετοῦσες στὰ σκουπίδια*»²⁵⁹. Τέλος, ἄλλη μία ἀναφορά ποὺ θίγει τὸ πρόβλημα τῶν δομῶν εἶναι αὐτὴ ποὺ ἐφιστᾷ τὴν προσοχὴ στὸ νὰ μὴν συγκαλύπτῃ ἡ Εἰρήνη τυχόν «*καθεστῶς ἀδικίας και ἐκμετάλλευσης*»²⁶⁰.

Θέλω νὰ κλείσω αὐτὴν τὴν ἐνότητα μὲ μία ἀναφορά πιὸ συγκεκριμένα στὸ πεδίο τῶν πατριαρχικῶν δομῶν ἐξουσίας. Οἱ ἔμφυλες σχέσεις λοιπὸν, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὰ παλαιὰ βιβλία, διευκρινίζεται ὅτι πρέπει νὰ διέπωνται ἀπὸ ἰσότητα και ὄχι ἀπλὰ ἀπὸ «*ἰσοτιμία*»²⁶¹, καθὼς ἀποφεύγεται ὁ παραλληλισμὸς τῆς ἔμφυλης σχέσης, μὲ τὴν σχέσι Χριστοῦ-Ἐκκλησίας και ἀντ' αὐτοῦ προβάλλεται ἡ ῥήσι «*ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις*». Ἐτσι ὁμως, τὸ βιβλίον, ἐπιθυμῶντας νὰ μὴν προβάλλῃ τόσο τὰ χωρία τῶν πατερικῶν κειμένων ποὺ ἐμπεριέχουν πατριαρχικὰ ἀφηγήματα, καταλήγει νὰ τ' ἀποκρύπτῃ (ἀφοῦ δὲν τὰ «*καταγγέλλει*» ῥητὰ) στὸ τρέχον κοινωνικὸ περιβάλλον και νὰ τ' ἀναπαράγῃ στὸ πλαίσιο τῆς σύγχρονης -ὀρθόδοξης- κοινωνίας. Συγχρόνως δέ, τὰ ζευγάρια παρουσιάζονται σὰν μαῦρα κουτιά²⁶², ὅποτε καθίσταται στὴν πρᾶξι δύσκολος ὁ ἐντοπισμὸς ἔμφυλων ἀνισοτήτων στὸ κατ' ἐξοχὴν πεδίο ἔμφυλων σχέσεων (τὸ ζευγάρι) γιὰ τὴν τρέχουσα κοινωνικὴ κατάστασι και δυσκολεύει ἡ ἄρσι τους. Πάντως, ἂν και παρατηρηθῇ αὐτὴ ἡ «*ἀπόκρυψη*» στὸ πλαίσιο τῆς Ὀρθοδοξίας, ἐν τούτοις τὰ βιβλία ἐντοπίζουν στὸ εὐρύτερο κοινωνικὸ περιβάλλον κάποιες σύγχρονες «*ἀρρενωπότητες*» και «*θηλυκότητες*» πατριαρχικῆς ὑφῆς²⁶³.

ε) «*Ἀνθρώπινα δικαιώματα*» και ἡ ἀντίληψη περὶ «*εὐθύνης*» στὰ νέα βιβλία

Τὰ νέα βιβλία ἐνέχουν ἓναν προβληματισμὸ σχετικὰ μὲ τὴν κατάδειξι τοῦ ἀνθρώπου ὡς «*προσώπου*» και τὴν ἀνάδειξι τῆς διαφορᾶς «*προσώπου*» και «*προσωπείου*». Στὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου τῆς Α' Λυκείου τονίζεται ὅτι στόχος τοῦ βιβλίου εἶναι νὰ δειχθῇ «*ὁ ἄνθρωπος ὡς πρόσωπο*» (ἔμφασι τοῦ κειμένου)²⁶⁴, ἐνῶ παρακάτω ὑπάρχει κείμενο μὲ τίτλο «*ἀπ' τὸ μετανεωτερικὸ προσωπεῖο, στὸ πρόσωπο*»²⁶⁵. Ἡ διάκρισι προσώπου και προσωπείου εἶναι πολὺ διαφορετικὴ ἀπ' τὴν διάκρισι προσώπου και «*ἀτόμου*», ποὺ βλέπουμε στὰ παλαιὰ βιβλία, καθὼς ἐδῶ ὡς κοινωνικὲς σχέσεις λογίζονται και οἱ μὴ προσωπικὲς²⁶⁶, διορθώνοντας ἔτσι τὴν «*ἀδυναμία*» τῶν παλαιῶν βιβλίων. Ἐδῶ, ὄντως τίθεται τὸ καίριο ζήτημα τῆς ἀποσύνδεσης τοῦ ἀποκρυσταλλωμένου κοινωνικοῦ ἑαυτοῦ

258 Περὶ φιλανθρωπίας συγκεκριμένα, βλέπε Λύτρα Α, «*Δοκιμὲς στὴν ταξικὴ ἀνάλυσι: προσεγγίσεις στὴν κλασικὴ θεωρία τῶν κοινωνικῶν τάξεων*», Ἐκδ. Παπαζῆσι, Ἀθήνα, 2004, σελ. 115-117.

259 Ἀκανθοπούλου Κ. (και ἄλλοι), «*Ὀρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος*», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 169.

260 Τριανταφυλλίδου Κ. & (και ἄλλοι), «*Ὀρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος*», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2017, σελ. 52.

261 Βουλγαράκη Ε. (και ἄλλοι), «*Ὀρησκεία και κοινωνία*», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 174.

262 Τριανταφυλλίδου Κ. & (και ἄλλοι), «*Ὀρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος*», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2017, σελ. 39.

263 Βουλγαράκη Ε. (και ἄλλοι), «*Ὀρησκεία και κοινωνία*», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 87, εἰκόνες μὲ κούκλες.

264 Ἀκανθοπούλου Κ. (και ἄλλοι), «*Ὀρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος*», Ἐκδ. Διόφαντος, Ἀθήνα, 2018, σελ. 7.

265 Τὸ ἴδιο, σελ. 143.

266 Τὸ ἴδιο, σελ. 28.

(«me», κατά την όρολογία του ρεύματος της συμβολικής διαντίδρασης) απ' τον έσωτερικό έαυτό, την «συνείδησι» (τό «I»), στην μετανεωτερική κατάσταση. Καταλήγουμε συνεπώς σ' ένα «προσωπεΐο», τό όποιο μάλιστα, σύμφωνα μέ την σκέψι του Baudrillard, δέν έδράζεται καν σέ κάποιο «πρόσωπο»²⁶⁷. Αύτή ή κατάσταση, όπως εΐναι λογικό, στοιχειοθετεί μεταξύ άλλων και μιá έλλειψι «συνείδησης», στοχασμοΐ τών σχέσεων τών ανθρώπων, όχι όμως και «άτομα», όντότητες δηλαδή δίχως σχέσεις.

Κάλου-κάλου βέβαια, συναντάται και ή αντίληψη του ανθρώπου ως «άτόμου»²⁶⁸. Έκει ή κοινωνικότητα έξηγεΐται ουσιαστικά μέ όρους «άναλυτικοΐ μαρξισμοΐ»²⁶⁹, όπου βασικό της χαρακτηριστικό εΐναι ή «συσπείρωση» «άτόμων» γύρω από κοινά συμφέροντα. Εΐναι αλήθεια, ότι στην πολυπολιτισμική (όχι όμως και στην διαπολιτισμική) κοινωνία αυτές οι θεωρίες μπορούν νά έξηγήσουν την συσπείρωσι γύρω από (π.χ. θρησκευτικές) ταυτότητες, δέν μπορούν όμως νά έξηγήσουν τον τρόπο που αυτές διαμορφώνονται.

Ύπάρχει ώστόσο ένα στοιχείο στα νέα έγχειρίδια, τό όποιο έν τέλει όδηγεΐ στο νά τους προσαφθΐ τό ότι αντιλαμβάνονται τον άνθρωπο ως «άτομο». Αυτό εΐναι ή περιστροφή τους γύρω απ' τά «άνθρώπινα δικαιώματα [τά όποια] βρίσκονται σήμερα στο κέντρο της πολιτικής»²⁷⁰. Όπως έχει δειχθΐ και προηγουμένως, τά ανθρώπινα δικαιώματα θεωρούνται τό άποτέλεσμα του διαπολιτισμικοΐ διαλόγου και έπομένως μιá «άσφαλής» βάση για την άσκησι πολιτικής σέ παγκόσμιο επίπεδο. Έπομένως τά ανθρώπινα δικαιώματα νοηματοδοτούνται -και προϋποτίθενται- στο πλαίσιο ένός διαλόγου και αυτός μέ την σειρά του σ' ένα περιβάλλον κοινωνικοΐ φιλελευθερισμοΐ²⁷¹. Τά βιβλία άλλωστε άναφέρουν ρητά ότι κινούνται σέ φιλελεύθερο πλαίσιο, καθώς στον όδηγό έκπαιδευτικοΐ δηλώνεται ότι επιδιώκεται ένας «[...] τύπος θρησκευτικοΐ γραμματισμοΐ που θα άποφεύγη τά στεγανά της όμολογιακής και της μη όμολογιακής προσέγγισης [...] άπαραίτητος σέ μιá φιλελεύθερη έκπαίδευσι»²⁷². Ο Habermas κάνει διάκρισι μεταξύ φιλελευθερισμοΐ και ρεπουμπλικανισμοΐ, ό όποιος (ρεπουμπλικανισμός) δίνει μεγάλη βάσι στις συλλογικά παραδεδομένες άρχές και άξίες²⁷³. Ο ίδιος ό Habermas, μέ την διαδικασία του moral διαλόγου, ισχυρίζεται ότι τά συνδυάζει και τά συμπυκνώνει σέ μιá πολιτική τών ανθρώπινων δικαιωμάτων. Τό «ρεπουμπλικανικό» στοιχείο στο μόρφωμα τών ανθρώπινων δικαιωμάτων έγκειται στο ότι κατά τον Habermas αυτά έχουν καταστή -μέ διαλογικό τρόπο βέβαια- συλλογικές άξίες.

Όπως και νά'χη όμως, ή Έλευθερία στον φιλελευθερισμό νοεΐται ουσιαστικά ως έλευθερία άτομικής δράσεως²⁷⁴. Ο κάθε άνθρωπος δηλαδή πρέπει νά μπορη νά κάνη ό,τι

267 Βλέπε Ritzer G, «Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία», Έκδ. Κριτική, Αθήνα, 2012, σελ. 663-666.

268 Ακανθοπούλου Κ. (και άλλοι), «Θρησκεία και σύγχρονος άνθρωπος», Έκδ. Διόφαντος, Αθήνα, 2018, σελ. 144.

269 Περί άναλυτικοΐ μαρξισμοΐ, βλέπε Craib I, «Σύγχρονη κοινωνική θεωρία: απ' τον Parsons στον Habermas», Έκδ. Έλληνικά γράμματα, Αθήνα, 2009, σελ. 127-141.

270 Βουλγαράκη Ε. (και άλλοι), «Θρησκεία και κοινωνία», Έκδ. Διόφαντος, Αθήνα, 2018, σελ. 158.

271 Βλέπε Τσίρο Ν, «Πολιτική νομιμοποίηση και ανθρώπινα δικαιώματα στο έργο του Jurgen Habermas: ή στροφή της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας στην φιλοσοφία του δικαίου», Έκδ. Παπαζΐση, Αθήνα, 2017.

272 Όδηγός Έκπαιδευτικοΐ,

http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spoyd_Thriskeytika/ODI_GOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf, σελ. 21.

273 Βλέπε Finlayson G, «Habermas: όσα πρέπει νά γνωρίζετε», Έκδ. Έλληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2006, σελ. 140-145.

274 Τό ίδιο, σελ. 140-145.

θέλει, αρκεί να μην θίγεται ακριβώς αυτή ή δυνατότητα για τους άλλους. Η πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κερδίζει έδαφος στην σύγχρονη εποχή του νεοφιλελευθερισμού. Τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι επί της ουσίας ατομικά δικαιώματα, γι' αυτό και παραλλήλως μ' αυτά, υπερτονίζεται η «ατομική ευθύνη». Τα έγχειρίδια αφιερώνουν ειδική διδακτική ενότητα στην «ευθύνη»²⁷⁵. Η χρήση της συγκεκριμένης λέξεως (αντί π.χ. λέξεων, όπως «χρέος», «αγώνας» κλπ) έχει συγκεκριμένο σημαινόμενο, καθώς νοείται συμπληρωματικά προς τον όρο «δικαίωμα». Επίσης, η ίδια ή χρήση του όρου «δικαίωμα», πόσο μάλλον ή νοηματοδότηση του δικαιώματος ως «δράση», ενισχύει τον ατομικό του χαρακτήρα. Χαρακτηριστικά, ο άνθρωπος περιγράφεται στον πρόλογο του βιβλίου της Α' Λυκείου, ως «ένα πρόσωπο που αναζητά, γνωρίζει, επικοινωνεί και πράττει»²⁷⁶. Έδω -κι άς έχουμε χρήσι το όρο «πρόσωπο» και όχι «άτομο»- ο άνθρωπος νοείται ως φορέας δράσεως και η δράση νοείται μόνον ως ατομική ιδιότητα. Άλλωστε, είναι ενδιαφέρουσα ή μετατόπιση απ' την λέξη «δικαιοσύνη» (που δέν άφορα το κάθε κοινωνικό μέλος ξεχωριστά, αλλά το «πνεύμα» μιās κοινωνίας) προς την λέξη δικαίωμα (που αναφέρεται άναγκαστικά σε συγκεκριμένα άτομα). Όταν το πολιτικό διακύβευμα άφορα άποκλειστικά το δικαίωμα δράσης, τότε οι δομές που την παρεμποδίζουν παραμένουν άόρατες, και οι αιτίες της παρεμπόδισης έπιζητούνται σε άλλα «άτομα», νομικά πρόσωπα κλπ. Φυσικά, όταν μιλάμε για δικαίωμα δράσεως, αναφερόμαστε σε μία διευρυμένη έρμηνεία που περιλαμβάνει και την προστασία της αξιοπρεπούς διαβίωσης του ανθρώπου, όπως διευκρινίζει και ο Habermas²⁷⁷. Ωστόσο, και μ' αυτήν την έρμηνεία, οι δομές καθίστανται άφανεις, έφ' όσον έπιζητάται κάποια συγκεκριμένη όντότητα (π.χ. το κράτος) ως ύπαίτια για τα πλήγματα κατά της αξιοπρέπειας αυτής. Γι' αυτό άλλωστε, έπειδή ή άδικία «πρέπει» να έκπορεύεται από κάποιον συγκεκριμένο ύπαίτιο, οι κρατικές πολιτικές στο πλαίσιο του (π.χ. οικονομικού) νεοφιλελευθερισμού δέν παρεμβαίνουν στις οικονομικές δομές, παρά άπλώνουν έσχατα «δίκτυα άσφαλείας» άπέναντι στην φτώχεια (π.χ. έλάχιστο έγγυημένο εισόδημα), καθώς, αν δέν το κάνουν, τότε όντως τα κράτη μπορούν να καταδειχθούν ως όντότητες που παραβιάζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ως ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, αναφέρω ότι στην διδακτική ενότητα «έργασία»²⁷⁸, άρθρώνεται μία έπιχειρηματολογία με βάσι τα ανθρώπινα δικαιώματα, ώστόσο έτσι το έγχειρίδιο έγκλωβίζεται σε μία συντηρητική συλλογιστική που περιορίζεται στο να καταγγέλλη φαινόμενα μη καταβολής μισθοϋ, ακριβώς για τον λόγο ότι μόνον γι' αυτά έντοπίζονται συγκεκριμενοί «καταπατητές» δικαιωμάτων (οι έργοδότες).

Στα βιβλία λοιπόν γίνεται συχνότατα έπίκληση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και άρθρώνεται μία έπιχειρηματολογία με βάσι αυτά, άκόμα κι αν δέν αναφέρονται ρητά.

275 Άκανθοπούλου Κ. (και άλλοι), «Όρησκεία και σύγχρονος άνθρωπος», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2018, σελ. 189-197.

276 Το ίδιο, σελ. 7.

277 Τσίρος Ν, «Πολιτική νομιμοποίηση και ανθρώπινα δικαιώματα στο έργο του Jurgen Habermas: ή στροφή της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας στην φιλοσοφία του δικαίου», Έκδ. Παπαζήση, Άθήνα, 2017.

278 Τριανταφυλλίδου Κ. & (και άλλοι), «Όρησκεία και σύγχρονος άνθρωπος», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2017, σελ. 33-36. Βλέπε έπίσης Όδηγό Έκπαιδευτικού

(http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafea/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spoymd_Thriskeytika/ODI_GOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf), σελ. 268.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα έχουμε στην διδακτική ένότητα «στερεότυπα»²⁷⁹, όπου η καταπολέμησή τους επιχειρείται με το σκεπτικό που άπορρέει απ' την πολιτική των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, παρόλο που αυτά -στην συγκεκριμένη ένότητα- δεν αναφέρονται ρητώς. Τα «στερεότυπα» όμως δεν μπορούν να νοοούνται και να μελετώνται με όρους «ατόμου», διότι παράγονται και αναπαράγονται συλλογικά, με την συμμετοχή και αυτού για τον οποίο σχηματίζεται ή στερεοτυπική εικόνα. Όπως έχει αναφερθεί και παραπάνω, οι «ταυτότητες» δημιουργούνται στα πλαίσια δικτύων εξουσίας, όπου όλοι είναι συγχρόνως -άν και όχι ισόρροπα- φορείς και προϊόντα της²⁸⁰. Έτσι λοιπόν, η αντιμετώπιση στερεοτύπων με όρους ατομικού δικαιώματος «άποκρύπτει» το δίκτυο εντός των οποίων αυτά έχουν «ύφανθη». Μάλιστα, σύμφωνα με τον Foucault, τα δίκτυα αυτά δεν καταλύονται ποτέ, γιατί και η εξουσία δεν καταλύεται, απλώς αναδιατάσσεται²⁸¹. Έπομένως κάθε «ταυτότητα» μπορεί να διεξάγει κοινωνικό αγώνα μόνον εντός του δικτύου -του «λόγου»- που την «αγκαλιάζει» και την ορίζει²⁸². Μπορεί λοιπόν να αξιοποιηθεί στρατηγικά τ' αφηγήματα τα οποία την ορίζουν σ' αυτό το παιχνίδι εξουσίας, αναδιατάσσοντάς τα και στρέφοντάς τα προς όφελός της. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αγνόησης των ανωτέρω στα έγχειρίδια, έχουμε σ' αυτό της Β' Λυκείου, στην σελίδα 88 (δεξιά εικόνα)²⁸³. Η γυναίκα της φωτογραφίας δεν θα μπορούσε ποτέ να διεκδικήσει την ελευθερία κινήσεών της ως ατομικό δικαίωμα, καθώς κάτι τέτοιο θα προσέκρουε σε ισχυρότατα δίκτυα «αφηγήσεων», σύγκρουση με τα οποία άλλωστε θα είχε ως αποτέλεσμα να της καταλογιστεί μία πλήρως μεμονωμένη, αντικοινωνική στάση που θα καταδίκαζε τις προσπάθειές της. Άκόμα και να κέρδιζε αυτό το δικαίωμα, θα συνέχιζε να δέχεται ισχυρή -και άφανη- άσκησι εξουσίας γενικώτερα. Αντιθέτως, κάποιος μπορεί να έντοπίσει ότι ο έγκλεισμός αυτής της γυναίκας για κάποιες μέρες τον μήνα, συνοδεύεται παράλληλα απ' την άποχή της απ' τις οικιακές εργασίες (έπειδή είναι «έπικίνδυνη» για τους άλλους). Αυτό μπορεί κάποιος να το ερμηνεύσει ως αποτέλεσμα στρατηγικής αξιοποίησης «λόγου», έπισημαίνοντας έτσι ότι τα αφηγήματα των ταμπού μιαρότητας είναι δυνατόν ν' αξιοποιούνται στρατηγικά από μέρους των γυναικών με απτά αποτελέσματα που αφορούν ολόκληρη την έμφυλη ταυτότητά τους -έστω και με πολύ άργο και σταδιακό ρυθμό, κατά τρόπο όμως που θα ήταν αδύνατος εάν αυτά τα αφηγήματα απλά αγνοούνταν.

279 Βουλγαράκη Ε. (και άλλοι), «Θρησκεία και κοινωνία», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2018, σελ. 87-92.

280 Βλέπε Foucault Μ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», Έκδ. Ύψιλον, Άθήνα, 1991, σελ. 107-111. Επίσης, μία εξαιρετική ανάλυσι για την παραγωγή των τυποποιήσεων απ' τὸ (παρεμφερές) ρεύμα της φαινομενολογικής κοινωνιολογίας βλέπουμε στο Berger Ρ. & Luckmann Τ, «Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας», Έκδ. Νήσος, Άθήνα, 2003, σελ. 65-74.

281 Βλέπε Foucault Μ, «Η μικροφυσική της εξουσίας», Έκδ. Ύψιλον, Άθήνα, 1991, σελ. 97-100.

282 Τὸ ἴδιο, 80-81.

283 Εικονίζεται μία γυναίκα ὑπὸ περιορισμὸν, λόγω τοῦ ὅτι διάγει μέρες ἐμμήνου ρήσεως. Πρόκειται περὶ ταμποῦ μιαρότητας, τοῦ ὁποῖου τὸ σκεπτικὸ δὲν εἶναι ἀπαραίτητα «έμφυλο», μπορεῖ ὅμως, ἀναλόγως τὴν ἐκάστοτε κοινωνικὴ ὀργάνωσι νὰ στοχεύη περισσότερο τὸ γυναικεῖο φύλο. Βλέπε Douglas Μ, «Καθαρότητα καὶ κίνδυνος», Έκδ. Πολύτροπον, Άθήνα, 2006, σελ. 241-290.

iv) Συμπεράσματα

Σ' αυτό το τελευταίο κεφάλαιο, θα συνοψίσω τὰ συμπεράσματά μου και θα τὰ παραθέσω συγκριτικά ως πρὸς τὶς δύο «γενεές» ἐγχειριδίων. Πλέον ἀναφέρομαι ἀποκλειστικῶς και συγκεκριμένα στὸ ζήτημα τῆς ἀναπαραγωγῆς τῶν κοινωνικῶν ἀνισοτήτων.

1) Περί «κληροδότησης» τοῦ πολιτισμικοῦ κεφαλαίου

Θὰ ξεκινήσω ἀπ' τὸ ζήτημα τῆς «ἀναπαραγωγῆς» τοῦ «πολιτισμικοῦ κεφαλαίου» και τῆς «κληροδότησής» του, ζήτημα ποὺ ἀπασχόλησε τοὺς Bourdieu και Passeron και ποὺ τὸ ἐκθέτω ἀναλυτικά στὸ κεφάλαιο ii.

Στὰ παλαιὰ βιβλία θεωρεῖται δεδομένη ἐκ τῶν προτέρων, τόσο ἡ χριστιανικὴ Πίστη τῶν μαθητῶν, ὅσο και ἡ -βασικὴ ἔστω- ἐξοικείωσή τους μὲ τὴν Λατρεία και τὶς συναφεῖς λαϊκὲς θρησκευτικὲς παραδόσεις. Αὐτὰ μποροῦν νὰ νοηθοῦν ὡς «πολιτισμικὸ κεφάλαιο», ὡς ἓνα κεφάλαιο ποὺ κάποιοι μαθητὲς πραγματικὰ κατέχουν ἐκ τῶν προτέρων, ὅμως κάποιοι ἄλλοι ὄχι. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ συνιστᾶ γιὰ τοὺς μαθητὲς γνώση, ἀπαιτούμενη μὲν, μὴ διδασκόμενη δέ. Εἶναι βέβαια ἀλήθεια ὅτι τὸ βιβλίον τῆς Α' Λυκείου ἀποτελεῖ μίαν ἀρκετὴ καλὴ ἀνάλυση τοῦ χριστιανικοῦ λατρευτικοῦ φαινομένου, ὡστόσο δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ τὸ κατανοήσῃ κανεὶς δίχως νὰ ἔχη ἐκ τῶν προτέρων κάποιες σχετικὲς παραστάσεις. Ἀπ' τὴν στιγμή ποὺ ἡ ἀπαίτηση γιὰ ἐκ τῶν προτέρων κατοχὴ τοῦ «κεφαλαίου» αὐτοῦ εἶναι «ἄρρητη», οἱ μαθητὲς δὲν μποροῦν νὰ τὸ ἀποκτήσουν εὐκόλα, ἀκόμα και ἂν προσπαθοῦν ν' ἀντεπεξέλθουν στὶς τυπικὲς ἀπαιτήσεις τοῦ μαθήματος. Ἀντιθέτως, ἔχουν πλεονέκτημα ὅσοι προέρχονται ἀπὸ ἓνα περιβάλλον «θρησκευόμενον», οἱ ὅποιοι θὰ ἀνιχνεύουν πολὺ ταχύτερα τὸ «πνεῦμα» τοῦ μαθήματος, καθὼς θὰ γνωρίζουν τὸ «σκηνικὸ» ἐντὸς τοῦ ὁποίου τοποθετοῦνται οἱ γνώσεις ποὺ λαμβάνουν κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς ἐκπαιδευτικῆς διαδικασίας. Ἡ σημασία τοῦ περιβάλλοντός τους εἶναι πολὺ μεγάλη, ἀφοῦ, ὅπως ἔχει ἀναφερθῆ, ἡ οἰκογένεια στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία εἶναι ἀδιαμφισβήτητα ὁ βασικώτερος θεσμὸς θρησκευτικῆς κοινωνικοποίησης, πολὺ σημαντικώτερος ἀπ' τὴν κρατικὴν ἐκπαίδευσιν. Τὸ «σκηνικὸ» αὐτὸ συνιστᾶ και στοιχεῖο γενικώτερης «καλλιέργειας»· και ἡ «καλλιέργεια» εἶναι ἢ κατ' ἐξοχὴν «γνώση» ποὺ εἶναι «αὐθαίρετη» και δὲν ἐπιζητᾶται ποτὲ ῥητᾶ. Ἐνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα στὴν προκειμένη περίπτωσιν, εἶναι τὸ πλῆθος τῶν γλωσσικῶν ἐκφράσεων, παροιμιῶν κλπ ποὺ περιγράφουν τὴν κοινωνικὴ ζωὴ, ἀντλῶντας ὅμως εἰκόνες ἀπ' τὴν ἐκκλησιαστικὴ-λατρευτικὴ ζωὴ. Ὅσοι ὅμως δὲν γνωρίζουν αὐτὸ τὸ «σκηνικὸ», ὄχι μόνον στὸ πνεῦμα τοῦ μαθήματος θ' ἀργήσουν νὰ μποῦν, ἀλλὰ ἡ ἀδυναμία τους αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῆ ὡς γενικώτερη «ἀδυναμία κατανόησης», «μαθησιακὴ δυσκολία» κλπ, πρᾶγμα ποὺ θὰ τοὺς προσδώσῃ τὸ στίγμα τοῦ «ἀδύνατου» μαθητῆ και θὰ ἐπηρεάσῃ τὴν πορεία τους στὸ σχολεῖο γενικώτερα. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο, τὸ πολιτισμικὸ κεφάλαιο ἀναπαράγεται ἄνισα, καθὼς «κληροδοτεῖται» ἀπ' τοὺς κατόχους του -τοὺς γονεῖς

δηλαδή που έχουν μία σχέση με την λατρευτική ζωή- στα παιδιά, καθώς τα τελευταία έχουν έντελει μεγαλύτερες πιθανότητες να γίνουν «καλοί μαθητές» και μακροπρόθεσμα να γίνουν κάτοχοι ενός τίτλου σπουδών, μιάς μετατρέψιμης δηλαδή μορφής πολιτισμικού κεφαλαίου.

Τα νέα έγχειρίδια έχουν έντελως διαφορετική προσέγγιση. Έπιχειρούν να έξηγήσουν την σημασία τών θρησκευτικών συμβόλων, άξιων κλπ, τά όποια μπορεί να συναντήσει κάποια στιγμή ό μαθητής, κάνοντάς το από μηδενικής βάσεως, έχοντας δηλαδή την μεθοδολογική παραδοχή ότι ό μαθητής δέν είναι μέρος του έλληνικού πολιτισμού. Έπιχειρώντας να έξηγούν και τά «αυτόνοήτα» καταφέρνουν να άποφεύγουν την άρρητη άπαίτησι για έκ τών προτέρων κατοχή κάποιων γνώσεων, «αύθαιρετων» ως προς τό περιεχόμενό τους. Αύτη ή στάση βέβαια, σχετίζεται έν πολλοίς με τόν διαπολιτισμικό χαρακτήρα τών βιβλίων και την μέριμνα για μαθητές από άλλους πολιτισμούς και κοινωνίες. Άντιθέτως, πρέπει να είπωθῆ ότι σε μία κοινωνία με συγκεκριμένη πολιτισμική ταυτότητα, ή στάση τών παλαιών βιβλίων δέν άναπαράγει στην πρᾶξι σημαντικά μιᾶ άνιση κατανομή πολιτισμικού κεφαλαίου, καθώς αύτη ή άνισότητα στηρίζεται στην ύπαρξι σημαντικών ομάδων πληθυσμού που δέν έχουν πρακτικά καθόλου λατρευτικές παραστάσεις.

2) Ἡ άσκηση «συμβολικής βίας»

Έχει άναφερθῆ στο κεφάλαιο ii, ότι ή κοινωνική άνισότητα -είτε παράγεται γενικώτερα στην κοινωνία, είτε παράγεται μέσα στο ίδιο τό σχολείο με την κληροδοτήσι του πολιτισμικού κεφαλαίου- νομιμοποιείται κατά τούς Bourdieu και Passeron με την άσκησι «συμβολικής βίας». Τά «σύμβολα» άποτελούν κάποιες φαντασιακά ισχύουσες «άξίες» τῆς κοινωνίας, π.χ. ή «άξιοκρατία» και ό «άνταγωνισμός». Τά σύμβολα αύτά είναι «ψευδής συνείδηση» τῆς ύφῆς τών κοινωνικών σχέσεων, ή όποια όδηγεϊ τόν κάθε άνθρωπο να θεωρηῆ την κοινωνική του θέσι καθαρά ως άποτέλεσμα τῆς προσωπικής του άξίας-δυνατότητας.

Στά παλαιά βιβλία, ή κοινωνία -και ή τρέχουσα και ή ιδανική- νοείται ως όργανισμός. Ὁ «όργανισμός» συνιστᾶ «σύμβολο» και ή θεώρηση τῆς κοινωνίας ως τέτοιου άποτελεϊ «συμβολική βία». Ὅταν κάποιος σκέφτεται ότι άποτελεϊ μέρος ενός όργανισμού, κατ' άρχάς άποδέχεται την έξ όρισμού ύπαρξι κοινωνικών άνισοτήτων -άφοϋ όλα τά μέλη του σώματος δέν είναι ίσα. Κατά δεύτερον, άφοϋ ό όργανισμός είναι σύνολο που είναι λειτουργικό, είναι λογικό να θεωρηῆ πώς ό καθένας βρίσκεται στην κατάλληλη κοινωνική θέσι· σκέφτεται ότι, άν δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, τότε στην ζωή θα κυριαρχούσε ή ταραχή και ή σύγκρουση, ή «άσθένεια» του όργανισμού -κατάσταση που στα έγχειρίδια νοείται ως «έξαιρέση» στον κανόνα. Κατά τρίτον λοιπόν, τό έκάστοτε κοινωνικό μέλος -έν προκειμένω ό μαθητής- θεωρεϊ «άξιοκρατική» την «έπιλογή» τών ανθρώπων για τόν

κοινωνικό καταμερισμό, ότι στηρίζεται καθαρά στην προσωπική αξία του καθενός και όχι σε έξουσιαστικές δομές.

Έδω όμως υπάρχει και μία σημαντική προϋπόθεση για να θεωρηθεί «δικαίως» κάποιος ισχυρός: η Αγάπη. Αν υπάρχει αγάπη απ' τους ισχυρούς προς τους ανίσχυρους, τότε μόνον η κοινωνική τάξη θεωρείται «δίκαιη», είτε αφορά την πολιτική εξουσία, είτε την οικονομική, είτε στο πεδίο της οικογένειας και των έμφυλων σχέσεων. Δεν θα ήταν υπερβολή να πη κανείς ότι, για τα παλαιά έγχειρίδια, αυτό που χωρίζει την σύγχρονη κοινωνία απ' την ιδανική, είναι αποκλειστικά το αν η δράση των ισχυρών διέπεται από αγάπη. Η αγάπη λειτουργεί ως έπιπλέον στοιχείο νομιμοποίησης της ανισότητας, καθώς η τελευταία αποκρύπτεται ή θεωρείται λιγώτερο σημαντική. Η άσκηση της εξουσίας νοείται με όρους προσωπικής, συναισθηματικής σχέσης και όχι ως μία έξουσιαστική δομή, που παράγει συνεχώς αποτελέσματα, ανεξάρτητα απ' το αν ο ισχυρός είναι «καλός» ή «κακός».

Σε προηγούμενο κεφάλαιο φάνηκε ότι αυτό το «μεσσιανικό» αφήγημα είναι καθαρά θρησκευτικής προελεύσεως. Τα έγχειρίδια προσπαθούν να το εφαρμόσουν για να νομιμοποιήσουν εν πολλοίς και την εξουσία του «κράτους». Έδω φαίνεται ότι η κρατική εκπαίδευση έχει απόλυτη συνείδησι ότι αποτελεί -σχετικά- αυτόνομο ιδεολογικό μηχανισμό· γιατί, όχι μόνον δεν αρκείται στο να ενισχύη τα διάφορα αφήγηματα της ελληνικής κοινωνίας που στηρίζουν μορφές εξουσίας και ανισότητας (λόγου χάρη στο πεδίο των οικογενειακών σχέσεων), αλλά προσπαθεί να τα μετεγγράψη και στην συνείδησι των Έλλήνων μαθητών για το κράτος· όπως έχω δείξη σε πρότερο κεφάλαιο, γενικά η κρατική εξουσία στην Ελλάδα, στερείται έπαρκοῦς νομιμοποίησης.

Τα καινούργια βιβλία έχει φανη ότι ασκοῦν αρκετή κριτική στις δομές ανισότητας που ύφιστανται στην σύγχρονη κοινωνία. Ωστόσο δηλώνουν συγχρόνως ότι η σύγχρονη πολιτική αφορά κυρίως τα «άνθρώπινα δικαιώματα». Το «νόημα» της πολιτικής έτσι ανταποκρίνεται στον «κοινωνικό φιλελευθερισμό», καθώς συνοψίζεται στην προάσπισι του δικαιώματος στην άτομική δράσι και στην αναζήτησι συγκεκριμένων «ύπευθύνων» για την καταπάτησί τους. Έτσι όμως η πολιτική έντοπίζει μόνον «δράσεις», πράξεις δηλαδή που μποροῦν να καταλογιστοῦν συγκεκριμένα σε κάποιον ή κάποιους. Σε προηγούμενο κεφάλαιο αναφέρθηκε, ότι αυτή η νοηματοδότηση της πολιτικής καθιστᾶ «άορατες» τις δομές εξουσίας, οι όποιες δεν αποτελοῦν προσδιορισμο «πρόσωπο», στο οποίο να μπορη κανείς να καταλογίση την κατώτερη κοινωνική του θέσι, την κακή του οικονομική κατάστασι κλπ, ως καταπάτησι κάποιου δικαιώματός του. Κατ' αυτόν τόν τρόπο, η διασφάλισι των «άνθρωπίνων δικαιωμάτων» δεν συνεπάγεται και έξάλειψι της ανισότητας. Έπιπλέον δέ, σε πολλές περιπτώσεις ακόμα και η ίδια τους η διασφάλισι έμποδίζεται απ' το γεγονός ότι το δικαίωμα διεκδικείται ως άτομική αίτηση που «ύποτιμᾶ» την ισχύ των κοινωνικών δομών με τις όποιες συγκρούεται. Συνεπώς, χρησιμοποιώντας πάλι την όρολογία των Bourdieu και Passeron, η σύνδεση της δικαιοσύνης και της ισότητας με τα «άνθρώπινα δικαιώματα», συνιστᾶ άσκηση «συμβολικής βίας». Στην θέσι μίας κοινωνικής όργάνωσης που στηρίζεται σε δομές ισχύος,

προβάλλεται ως ψευδής συνείδηση, ως «σύμβολο» και άδιαμφισβήτητη αξία που διέπει τις κοινωνικές σχέσεις, τὸ «άνθρωπινο δικαίωμα» και ἡ «άνθρωπινη εὐθύνη». Ἐτσι νομιμοποιεῖται οὐσιαστικά κάθε ἀδικία που δὲν μπορεῖ νὰ καταλογιστῆ κάπου μὲ σαφήνεια.

Τὰ καινούργια ἐγχειρίδια ὁραματίζονται μία κοινωνία ἰσότητας, αὐτοθέσμησης και κοινοκτημοσύνης. Θεωροῦν ὅτι ἡ ἀγαπητικὴ στάση εἶναι αὐτὴ που θ' ἀλλάξει τὸν κόσμο, που μπορεῖ νὰ στηρίξει ἀκόμα και μία κοινωνικὴ ἐπανάσταση. Ἐν ἀντιθέσει μὲ τὰ παλαιὰ ἐγχειρίδια, δὲν χρησιμοποιεῖται ἡ Ἀγάπη γιὰ νὰ νομιμοποιήσῃ ἢ νὰ ἀποκρύψῃ τις ἄδικες σύγχρονες κοινωνικὲς δομές, οἱ ὁποῖες γενικὰ ἀντιμετωπίζονται ὡς τέτοιες· ὡστόσο ἡ δύναμη τῆς Ἀγάπης στὸ κοινωνικὸ πεδίο, ὑπερτιμᾶται σὲ τέτοιο βαθμὸ, ὥστε τὰ κείμενα νὰ καλλιεργοῦν μία ὑπερραιοδοξία σχετικὰ μὲ τὴν δυνατότητα κοινωνικῆς ἀλλαγῆς, που γίνεται κι αὐτὴ «μεσσιανικὴ», ἔστω κι ἂν δὲν προσδιορίζεται «μεσσίας». Ἡ Ἀγάπη προσεγγίζεται ὡς ρυθμιστικὴ ἀρχὴ τῶν κοινωνικῶν σχέσεων, ὅπως δηλαδὴ κι ἓνα πολιτικὸ σύστημα. Ὁ «μεσσιανισμὸς» ἐγκείται στὴν πεποίθησι ὅτι, ἀλλάζοντας τὸ σύστημα, θ' ἀλλάξουν αὐτομάτως και οἱ ἄνθρωποι που τὸ συναπαρτίζουν. Τὸ ἀποτέλεσμα ὄλων αὐτῶν εἶναι ὅτι ἡ ἰσχὺς τῶν ἄδικων κοινωνικῶν δομῶν ὑποτιμᾶται και δημιουργεῖται ἡ ψευδαίσθησι ὅτι ὁ κοινωνικὸς ἀγῶνας εἶναι ἐφικτὸς δίχως κόπο, θυσίες και διανοητικὴ προσπάθεια γιὰ τὴν κατανόησι τῶν κοινωνικῶν δομῶν στίς ὁποῖες κάποιος θέλει ν' ἀντιτεθῆ (ἄρθρωση «συνείδησης»). Τέτοιες ἀντιλήψεις ὅμως, καταδικάζουν ἐξ ὀρισμοῦ κάθε κοινωνικὸ κίνημα σὲ ἀδυναμία και ἀποπροσανατολισμό.

3) Μία «ἀφήγησι» που εὐνοεῖ τὴν ἄσκησι «συμβολικῆς βίας»: ἡ θεώρησι τοῦ κοινωνικοῦ μέλους ὡς ἀτόμου

Στὰ παλαιὰ ἐγχειρίδια ὑπάρχει ἡ ἔμμεση θέσι ὅτι ἡ σύγχρονη κοινωνία, εἶναι κοινωνία ἀτόμων. Τὰ βιβλία θέλουν νὰ μιλήσουν γιὰ τὴν χαλάρωσι τῶν συναισθηματικῶν σχέσεων των ἀνθρώπων, καταλήγοντας ὅμως στὴν θέσι ὅτι ἡ χαλάρωσι τῶν σχέσεων αὐτῶν συνεπάγεται ἀνθρώπους δίχως καθόλου σχέσεις, ἄρα «ἄτομα». Αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι τις μὴ συναισθηματικὲς σχέσεις, δὲν τις θεωροῦν «σχέσεις». Στὰ νέα ἐγχειρίδια πάλι -ἂν και σ' αὐτὰ δὲν εἶναι ἀπαραίτητο μία σχέση νὰ εἶναι συναισθηματικὴ γιὰ νὰ θεωρῆται «σχέσι»- τὸ γεγονὸς ὅτι δίνεται ἰδιαίτερη βαρύτητα στὰ «άνθρωπινα δικαιώματα», ἀναδεικνύει τὸν τελικὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς «ἄτομο».

Τὸ νὰ ἔχουν οἱ ἄνθρωποι αὐτοαντίληψι «ἀτόμου» εὐνοεῖ πολὺ τὴν ἄσκησι συμβολικῆς βίας. Ἐνα βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς συμβολικῆς βίας που ἔχει ἀναφερθῆ σ' αὐτὴν τὴν ἐργασία, εἶναι ὅτι τὰ κοινωνικὰ μέλη θεωροῦν ἀποκλειστικά τοὺς ἑαυτοὺς τους ὑπευθύνους γιὰ τὴν ἐπιτυχία ἢ τὴν ἀποτυχία τους. Ὄταν ἀντιλαμβάνεται κάποιος τὸν ἑαυτό του ὡς «ἄτομο», τότε δὲν σκέφτεται ὅτι βρίσκεται σὲ κάποιου εἶδους στενὴ και ἐπηρεαστικὴ «σχέσι» μὲ ἄλλες ὀντότητες, πόσο μᾶλλον μὲ δομές ἐξουσίας. Ἐπομένως

είναι πολύ πιθανώτερο να δέχεται την άσκησι συμβολικής βίας και να θεωρηῆ αποκλειστικά τὸν ἑαυτὸ του ὑπεύθυνο γιὰ τὴν κοινωνικὴ του θέσι.

4) Ἡ πειστικότητα τῶν «ἀφηγήσεων-συμβόλων» γιὰ τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωσι

Γιὰ νὰ θεμελιωθῆ φυσικὰ μία ψευδὴς συνείδηση και βάσει αὐτῆς νὰ ἀσκηθῆ συμβολικὴ βία, πρέπει νὰ εἶναι και πειστικὴ. Στὴν ἐνότητα αὐτὴ θὰ συνοψίσω τοὺς τρόπους πού γίνεται αὐτὸ, τόσο στὰ παλαιὰ, ὅσο και στὰ καινούργια ἐγχειρίδια.

Στὰ παλαιὰ βιβλία ἐκφράζεται ἡ ἐκκλησιαστικὴ «θρησκευτικότητα» -μὲ ἐξαίρεσι τὰ ζητήματα «ἠθικῆς», ὅπου ἐκφράζεται ἡ θρησκευτικὴ τῶν θεολόγων, δίχως ὅμως αὐτὸ ἐντέλει νὰ ἐπιφέρῃ κάποια οὐσιαστικὴ διαφοροποίησι στὶς νομιμοποιητικὲς «ἀφηγήσεις». Ἡ θρησκευτικὴ αὐτὴ δὲν ἐπιτρέπει τὴν νοηματικὴ «γεφύρωσι» μὲ ἄλλες ὁμάδες, παρὰ ἐνισχύει τὰ ἐσωτερικὰ της στοιχεῖα και τὰ «ἐπι-θέτει» στὶς ἄλλες ὁμάδες και τὸ Κράτος. Οἱ «ἐκκλησιαστικὲς» θέσεις γιὰ τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωσι πού ἔχουν ἀναφερθῆ ἀνωτέρω (π.χ. ἡ ἀντίληψη τῆς πολιτικῆς, τῆς οἰκογένειας κλπ, ὡς «ὀργανισμοῦ») συνδυάζονται μὲ τὴν πεποίθησι ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἐκφράζει ἀποκλειστικὰ ἀνανεωτικὲς ἀπόψεις. Χρησιμοποιῶντας βεμπεριανοὺς ὄρους, ἡ Ἐκκλησία διὰ τῶν βιβλίων ἀναγνωρίζει ὡς ὑπαρκτὴ στοὺς κόλπους της, μόνον τὴν διάστασι τῆς «χαρισματικῆς ἐξουσίας» και ἀποκρύπτει τὴν διάστασι τῆς συντηρητικῆς δράσης, τῆς «παραδοσιακῆς ἐξουσίας». Ἡ συντηρητικὴ διάσταση, ὅπως ἔχει ἀναφερθῆ σὲ προηγούμενα κεφάλαια, ὑπάρχει πάντα στὸν χῶρο τῆς Ἐκκλησίας, εἰδικὰ ἀπ' τὴν στιγμὴ πού ἔχει στενοὺς δεσμοὺς μὲ τὸ Κράτος. Τὸ ἐπόμενο πρᾶγμα πού μπορεῖ νὰ σκεφθῆ κανεὶς εἶναι ὅτι, ἀφοῦ ἡ Ἐκκλησία ἔχει πάντα ἀνανεωτικὸ λόγο, τότε και οἱ θέσεις της γιὰ τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωσι ἀποκλείεται νὰ εἶναι συντηρητικὲς και νὰ νομιμοποιοῦν τὴν κοινωνικὴ ἀνισότητά. Ἔτσι γίνονται ἀποδεκτὲς ὡς μέρος ἐνὸς ἀνανεωτικοῦ λόγου. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ Ἐκκλησία, μέσῳ τῆς κρατικῆς θρησκευτικῆς ἐκπαίδευσης, λειτουργεῖ και ὡς «κρατικὸς ἰδεολογικὸς μηχανισμὸς» ἀναπαραγωγῆς τῶν ἀνισοτήτων.

Τὰ καινούργια ἐγχειρίδια ἔχουν μία κοινωνιολογικὴ και διαπολιτισμικὴ ὀπτικὴ τῶν πραγμάτων. Φτάνουν σὲ μία θέσι γιὰ τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωσι (πεδίο ἀνθρώπινων δικαιωμάτων και εὐθυνῶν) πού ἀπορρέει ἀπ' τὸν συλλογισμὸ ὅτι οἱ πολιτισμοὶ μποροῦν μὲ διαλογικὲς διαδικασίες νὰ συγκλίνουν πρὸς διαπολιτισμικὲς, «ἐγκυρες» μὲ τὴν ὀρολογία τοῦ Habermas, «νόρμες» ζωῆς. Τὰ «ἀνθρώπινα δικαιώματα» συνεπῶς εἶναι «νόρμες», ρυθμιστικὲς ἀρχές γιὰ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ, πού ἀντλοῦν τὴν «ἐγκυρότητά» τους ἀπ' τὸ γεγονὸς ὅτι τηρήθηκαν οἱ κανόνες τοῦ διαλόγου. Σὲ προηγούμενα κεφάλαια ἔχω ὑποστηρίξῃ ὅτι ὁ διαπολιτισμικὸς διάλογος ἀποτελεῖ κατὰ πολὺ «ὀραματισμὸ» τῶν ἐγχειριδίων και ὅτι, οὔτε εἶναι εὐκόλη ἡ διεξαγωγή του, οὔτε ὅτι τὰ ἔως τώρα «ἀποτελέσματά» του (ἀνθρώπινα δικαιώματα) εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἔχουν προκύψῃ ἀπὸ γνήσια διαλογικὲς διαδικασίες. Στὰ ἐγχειρίδια δὲ, τὰ «ἀνθρώπινα δικαιώματα» ἐν πολλοῖς

«φυσικοποιούνται», καθώς για την περιγραφή τους χρησιμοποιείται διαρκώς η λέξη «έννοια». Όπως έχω αναλύσει σε προηγούμενο κεφάλαιο, η λέξη αυτή γενικά χρησιμοποιείται για να περιγράψει κάτι σταθερό, αντικειμενικό και ανεξάρτητο απ' τις εξωτερικές συνθήκες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα εγχειρίδια προβάλλουν την θέση τους για την κοινωνική οργάνωση, παρουσιάζοντας το περιεχόμενο της θέσεως αυτής, όχι μόνον ως συλλογικά επιβεβαιωμένο, αλλά και ως «φυσικό». Έτσι, η θέση αυτή έχει πολλές πιθανότητες να υιοθετηθεί απ' τους μαθητές ως αυτονόητη και ν' αποτελέσει μέρος της συνείδησής τους για την κοινωνική οργάνωση· μπορεί λοιπόν ν' αποτελέσει το «συμβολο», βάσει του οποίου ασκείται η συμβολική βία.

ν) Βιβλιογραφία-Πηγές

1) Βιβλιογραφία

Άκανθοπούλου Κ. & Συργιάννη Μ. & Παρθένου Δ. & Χατζηδημητρίου Α, «Θρησκεία και σύγχρονος άνθρωπος», Έκδ. Διόφαντος, Αθήνα, 2018. (νέο βιβλίο της Α' Λυκείου)

Άντωνοπούλου Μ, «Οί κλασσικοί της κοινωνιολογίας», Έκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2008.

Βουλγαράκη Ε. & Γκαργκάνα Σ. & Ψαρογιώργου Ε, «Θρησκεία και κοινωνία», Έκδ. Διόφαντος, Αθήνα, 2018. (νέο βιβλίο της Β' Λυκείου)

Γεωργίου Θ, «Ο J. Habermas και το πνεύμα της εποχής μας», Έκδ. Έριφύλη, Αθήναι, 2001.

Γκότσης Χ. & π. Μεταλληνός Γ. & Φίλιας Γ, «Ορθόδοξη Πίστη και Λατρεία», ΟΕΔΒ, Αθήνα, 2007. (παλιό βιβλίο της Α' Λυκείου)

Δρίτσα Δ. Λ. & Μόσχου Δ. Ν. & Παπαλεξανδροπούλου Σ. Λ, «Χριστιανισμός και θρησκευόμενα», ΟΕΔΒ, Αθήνα, 2008. (παλιό βιβλίο της Β' Λυκείου)

Καντζάρα Β, «Εκπαίδευση και κοινωνία: κριτική διερεύνηση των κοινωνικών λειτουργιών της εκπαίδευσης», Έκδ. Πολύτροπον, Αθήνα, 2008.

Καραβίδας Ί, «Κράτος και παιδεία», 1935.

Καραμούζης Π, «Η κοινωνιολογία της θρησκείας μεταξύ εκπαίδευσης και κοινωνίας», Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα, 2015.

Craib I, «Σύγχρονη κοινωνική θεωρία: απ' τον Parsons στον Habermas», Έκδ. Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2009.

Lyotard J. F, «Η μεταμοντέρνα κατάσταση», Έκδ. Γνώση, Αθήνα, 1993.

Λύτρας Ά, «Δοκιμές στην ταξική ανάλυση: προσεγγίσεις στην κλασική θεωρία των κοινωνικών τάξεων», Έκδ. Παλαζήση, Άθήνα, 2004.

Μανή Π, «Θεσμοί και ύποκείμενο: μορφές θρησκευτικής συνείδησης στην εκπαίδευση» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικών και πολιτικών έπιστημών, 2016.

Marx K, «Κριτική της έγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου», Έκδ. Παλαζήσης, Άθήνα, 1978.

Bauman Z, «Ρέυστοι καιροί: ή ζωή την εποχή της άβεβαιότητας», Έκδ. Μεταίχμιο, Άθήνα, 2008.

Μπέγζος Μ. Π. & Παπαθανασίου Α. Ν, «Θέματα χριστιανικής ήθικής», Έκδ. Διόφαντος, Άθήνα, 2016. (παληό βιβλίο της Γ' Λυκείου)

Berger P. & Luckmann T, «Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας», Έκδ. Νήσος, Άθήνα, 2003.

Bourdieu P, «Κείμενα κοινωνιολογίας», Έκδ. «Δελφίνι», Άθήνα, 1994.

Bourdieu P. & Passeron J. C, «Η αναπαραγωγή: στοιχεία για μιá θεωρία του εκπαιδευτικού συστήματος», Έκδ. Άλεξάνδρεια, Άθήνα, 2014.

Bourdieu P. & Passeron J. C, «Οί κληρονόμοι: οί φοιτητές και ή κουλτούρα», Έκδ. Καρδαμίτσα, 1993.

Douglas M. «Καθαρότητα και κίνδυνος», Έκδ. Πολύτροπον, Άθήνα, 2006.

Παπαρίζος Ά, «Η πορεία των σύγχρονων κοινωνιών και ή άναζήτηση της δικαιοσύνης», στο «Θεωρία και Κοινωνία», Έκδ. Γνώση, Άθήνα, 1991, τευχ. 5.

Παπαρίζος Ά, «Θεός, έξουσία και θρησκευτική συνείδηση», Έκδ. Έλληνικά γράμματα, Άθήνα, 2001.

Παπαρίζος Ά, «Θρησκεία και πολιτική, εκκλησία και κράτος στην σύγχρονη Ελλάδα», στο Ζορμπάς Κ. (έπιμ.), «Πολιτική και θρησκεία», Έκδ. Παλαζήση, Άθήνα, 2007.

Παπαρίζος Ά, «Θρησκεία και πολιτική παιδεία», στο «Έπιθεώρηση πολιτικών έπιστημών», Άθήνα, 1982, τευχ. 3.

Παπαρίζος Ά, «Πολιτική και θρησκεία στην Ελλάδα», στο «Τετράδια πολιτικού διαλόγου, έρευνας και κριτικής», Άθήνα, 1991, τευχ. 27

Παπαρίζος Ά, «Πρόλογος: θρησκεία, εκπαίδευση, μετανεωτερικότητα», στο Καραμούζης Π. & Άθανασιάδης Η. «Θρησκεία, εκπαίδευση, μετανεωτερικότητα», Έκδ. Κριτική, Άθήνα, 2011.

Πατσός Χ, «Κοινωνικοποίηση και μορφές θρησκευτικής συνείδησης τών νέων στην μέση εκπαίδευση» (διδ. Διατριβή), Πάντειο πανεπιστήμιο κοινωνικῶν και πολιτικῶν ἐπιστημῶν, 2005.

Ritzer G, «Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία», Ἐκδ. Κριτική, Αθήνα, 2012.

Jary D. και Jary J. «Λεξικό ὄρων κοινωνιολογίας», Ἐκδ. Ἴ. Φλῶρος, Αθήνα.

Τριανταφυλλίδου Κ. & Παπαϊωάννου Ε, «Θρησκεία και σύγχρονος ἄνθρωπος», Ἐκδ. Διόφαντος, Αθήνα, 2017. (νέο βιβλίο τῆς Γ΄ Λυκείου)

Τσίρος Ν, «Ἡ ἀνάδυση τοῦ πολιτικοῦ στοιχείου στην κοινωνιολογία τοῦ Max Weber», Ἐκδ. Παπαζήσης, Αθήνα, 2014.

Τσίρος Ν, «Πολιτική νομιμοποίηση και ἀνθρώπινα δικαιώματα στο ἔργο τοῦ Jurgen Habermas: ἡ στροφή τῆς σύγχρονης κοινωνικῆς θεωρίας στην φιλοσοφία τοῦ δικαίου», Ἐκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2017.

Φίλιας Β, «Κοινωνία και ἐξουσία στην Ἑλλάδα: ἡ νόθα ἀστικοποίηση, 1800-1864», Ἐκδ. Β. Μακρυωνίτης, Αθῆνα, 1974.

Φίλιας Β, «Κοινωνιολογία τοῦ πολιτισμοῦ», Ἐκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2000.

Φίλια Β, «Μάξ Βέμπερ: συστηματική κοινωνιολογία και μεθοδολογία», Ἐκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 1976.

Finlayson J. G, «Habermas: ὅσα πρέπει νὰ γνωρίζετε», Ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2006. Τὸ πρωτότυπο ἔχει τίτλο: "Habermas, a very short introduction", Oxford University Press, 2005.

Foucault Μ, «Ἡ μικροφυσική τῆς ἐξουσίας», Ἐκδ. Ὑψιλον, Αθήνα, 1991.

Foucault Μ, «Ἱστορία τῆς σεξουαλικότητας», Ἐκδ. Ῥάππα, Αθήνα, 2003, τόμος 1, σελ.

Χαλκιᾶ Ἀ, «Τὸ ἄδειο λίκνο τῆς δημοκρατίας: σέξ, ἔκτρωση και ἐθνικισμὸς στην σύγχρονη Ἑλλάδα», Ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Αθήνα, 2007.

Habermas J, «Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικῆς κριτικῆς», Ἐκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 1990.

Hegel G. F, «Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου», Ἐκδ. Ἀναγνωστίδης, Αθήνα, 197[;].

2) Πηγές

http://www.iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spojd_Thriskeytika/ODIGOI_EKPAIDEYTIKOU/Anatheorimenos_Odigos_Ekpaideytikou_Lykeiou_07.09.2017.pdf (όδηγός εκπαιδευτικοῦ για τὰ νέα βιβλία)

http://iep.edu.gr/images/IEP/EPISTIMONIKI_YPIRESIA/Epist_Grafeia/Graf_Ereynas_A/Nea_progr_spojd_Thriskeytika/PROGRAMMATA_SPOYDON/%CE%A0%CE%A3_%CE%9B%CF%85%CE%BA%CE%B5%CE%AF%CE%BF%CF%85_%CE%A6%CE%95%CE%9A_2105_19.06-2017.pdf (ἀναλυτικό πρόγραμμα σπουδῶν για τὰ νέα βιβλία)

https://www.minedu.gov.gr/publications/docs2017/168781_%CE%9F%CE%94%CE%97%CE%93%CE%99%CE%95%CE%A3_%CE%98%CE%A1%CE%97%CE%A3%CE%9A%CE%95%CE%A5%CE%A4%CE%99%CE%9A%CE%91_%CE%9B%CE%A5%CE%9A%CE%95%CE%99%CE%9F%CE%A5_2017_18_v2_signed.pdf (όδηγίες πρὸς εκπαιδευτικούς για τὰ νέα βιβλία)

<http://www.pi-schools.gr/content/odigies.pdf> (όδηγίες πρὸς εκπαιδευτικούς για παλαιὰ βιβλία)

http://www.pi-schools.gr/lessons/religious/aps_lykeiou.pdf (ἀναλυτικό πρόγραμμα σπουδῶν για τὰ παλαιὰ βιβλία)

<http://transnationalhistory.net/interconnected/wp-content/uploads/2015/05/Latour-Actor-Network-Clarifications.pdf> (ἡ θεωρία δράστη-δικτύου τοῦ B. Latour)