

# Η ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ ΜΕΤΑΞΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΕΘΝΟΥΣ

---

Αντώνης Μαντάκης,  
καθ. Συνταγματικού Δικαίου στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσ/νίκης

## 1. Η αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος ως διοικητικό κατασκεύασμα του ελληνικού κράτους. Οι συνέπειες της «κρατικοποίησής» της.

Οι σχέσεις Εκκλησίας και κράτους στη νεοελληνική πολιτεία, από το 1833 και μετά, καθορίστηκαν από τις ανάγκες και τις επιδιώξεις τον νεοελληνικού κράτους, το οποίο κατασκεύασε κυριολεκτικά την αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος, ως μόρφωμα διοικητικό με δομή συγκεντρωτική και εξουσιαστική, με υστερόβουλες πολιτικά σκέψεις: να την υποτάξει στους πολιτειακούς του, τους εγκόσμιους εθνικούς στόχους, να την καταστήσει παράγοντα και συντελεστή της εθνικής ιδεολογίας. Δημιούργησε έτσι, σε πρώτη φάση, ήδη αμέσως μετά την ίδρυση τον νεοελληνικού κράτους<sup>1</sup>, μια αυτοκέφαλη διοικητικά σε σχέση με το πατριαρχείο και τις άλλες ομόδοξες εκκλησίες διοικητική οντότητα, την οποία προίκισε αργότερα με προνόμια δημόσιας εξουσίας και αρμοδιότητες διοικητικές<sup>2</sup>. Έφτιαξε, δηλαδή, κατ' εικόνα και ομοίωσή του ένα ιδιότυπο διοικητικό-εξουσιαστικό μόρφωμα, που πήρε αργότερα τη νομική μορφή του νομικού προσώπου δημοσίου δικαίου, με διαφανή στόχο την εξα-

---

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

1. Καθοριστικό για τις μετέπειτα σχέσεις ήταν το διάταγμα της αντιβασιλείας της 23 Ιουλίου-4 Αυγούστου 1833 «Περί της ανεξαρτησίας της Ελληνικής Εκκλησίας», με το οποίο η «Ορθόδοξος Αποστολική Εκκλησία του Βασιλείου της Ελλάδος» ανακηρύχθηκε «ανεξάρτητη και αυτοκέφαλη διατηρώντας μόνο δογματική ενότητα με τις άλλες Ορθόδοξες Εκκλησίες».

2. Για τη δημιουργία της αυτοκέφαλης Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος, βλ. Χαρ. Παπαστάθη, *Στοιχεία Εκκλησιαστικού Δικαίου*, Θεσσαλονίκη, 1994, σ. 56 επ. Ν. Ζαχαρόπουλου, *Ιστορία των σχέσεων Εκκλησίας-Πολιτείας στην Ελλάδα*, 1985. Π. Παναγιωτάκου, «Η Εκκλησία εν τη Πολιτεία», «Επιστ.Επιτ.Σχ. ΝΟΕ-ΑΠΘ.», 13, 1966, σελ. 333 και Ι. Κονιδάρη, «Η γένεση του πολτεύματος της αυτοκεφαλίας της Εκκλησίας της Ελλάδος», σε, Ευ. Χρυσός, *Ένας νέος κόσμος γεννιέται*, εκδ. Ακρίτας, 1996, σσ. 207-222.

σφάλιση της υποταγής της εκκλησιαστικής εξουσίας στην πολιτική και την πλήρη εξάρτηση της πρώτης από την δεύτερη καθώς, και κυρίως, τη συστράτευση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην πολιτική ή τις πολιτικές που ακολουθούσε και σχεδίαζε το εθνικό κράτος και η πολιτική εξουσία.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος και κυρίως οι επίσκοποι, η ιεραρχία, η Ιερά Σύνοδος, ο αρχιεπίσκοπος εσωτερίκευσαν την κρατική δύναμη και τα προνόμια που τους αναγνωρίστηκαν, οργανώθηκαν κατά το κρατικό-διοικητικό πρότυπο ιεραρχικά και συγκεντρωτικά, και άρχισαν να συμπεριφέρονται ως φορείς δημόσιας εξουσίας. Αλλά η Εκκλησία της Ελλάδος δεν εξουσιοδοτήθηκε απλώς από το κράτος να επιτελεί δημόσιες λειτουργίες, οργανώθηκε από το ίδιο το κράτος με βάση τους νόμους του και τις αποφάσεις της πολιτικής εξουσίας κατά εικόνα και ομοίωση κρατικού οργανισμού. Υποτάχτηκε στο κράτος και έμεινε υποταγμένη σ' αυτό.

Είναι πάντως αξιοσημείωτο ότι η «πολιτειοκρατία» στις σχέσεις κράτους και Εκκλησίας δεν καθιερώθηκε συνταγματικά αλλά νομοθετικά. Επιβλήθηκε από πάνω με τα πρώτα διατάγματα της βαυαρικής αντιβασιλείας, που καθιέρωσαν τη δυνατότητα νομοθετικής και διοικητικής παρέμβασης της κρατικής εξουσίας στη διοίκηση της Εκκλησίας και στο διορισμό των κληρικών και επισκόπων, προτού ακόμη δημιουργηθεί η αυτοκεφαλία. Έκτοτε είτε με τη ρητή πρόβλεψη, όπως συνέβη με το Σύνταγμα του 1844, είτε με τη σιωπή τους όλα τα μεταγενέστερα Συντάγματα, ακόμη και αν δεν κατοχύρωναν ρητά, νομιμοποιούσαν τη δυνατότητα νομοθετικής παρέμβασης του κράτους στα της Εκκλησίας. Επειδή η Ορθόδοξος Εκκλησία αναγνωρίστηκε συνταγματικά ως «Εκκλησία της Επικράτειας», θεωρήθηκε ότι ο νομοθέτης, δηλαδή η πολιτική εξουσία, είχε το δικαίωμα να ρυθμίζει και τα εσωτερικά της Εκκλησίας. Τα εκκλησιαστικά ζητήματα αναγνωρίστηκαν ως δημόσια, κρίθηκε ότι ενδιέφεραν το κοινωνικό σύνολο και ότι θα έπρεπε να αντιμετωπίζονται από το κράτος ως θέματα που ανάγονται στη δημόσια σφαίρα. Για το λόγο αυτό θα έπρεπε να υπαχθούν στην κρατική ετερορρύθμιση και όχι σε εκκλησιαστική αυτορρύθμιση, να ρυθμίζονται με νόμο και όχι με εκκλησιαστικούς κανόνες.

Η σχετική διάταξη των ελληνικών Συνταγμάτων, ολιγόλογη και άκρως φιλελεύθερη στα επαναστατικά Συντάγματα (τα οποία ναι μεν αναγνώριζαν την ορθοδοξία ως επικρατούσα θρησκεία, παράλληλα όμως διακήρυσσαν την ανοχή κάθε άλλης θρησκείας)<sup>3</sup>, άρχισε, από το Σύνταγμα του 1844 και μετά, να διευρύνεται κανονιστικά και να επαναλαμβάνει στερεότυπα επιταγές, που αναφέρονταν στον τρόπο διοίκησης, στο αυτοκέφαλο, καθώς και στην κανονική υποχρέωση της Εκκλησίας να τηρεί τους «ιερούς και αποστολικούς κανόνες».

Η συνταγματική, όπως αποκλήθηκε, κατοχύρωση των «ιερών κανόνων» δημιούργησε ωστόσο μια σύγχυση ως προς τη σαφή διάκριση της κοσμικής από την εκκλησιαστική και κανονική δικαιοταξία<sup>4</sup>, και, παράλληλα, έκαμε ασαφή τα όρια της

3. Βλ. Χ. Παπαστάθης, *ό.π.* (σημ. 2) σελ. 52.

4. Ενδεικτική του προβλήματος είναι η μελέτη του Γ. Πουλή, «Η ισχύς και συνταγματική κατοχύρω-

νομοθετικής αρμοδιότητας σε εκκλησιαστικά και δογματικά ακόμη θέματα, ενώ νομιμοποίησε την κρατική εξουσία να παρεμβαίνει και να θεσπίζει αυτή με κρατικό νόμο, τον αποκαλούμενο Καταστατικό Χάρτη, την οργάνωση και διοίκηση της Εκκλησίας.

Η σημερινή πάντως νομική μορφοποίηση της εκκλησιαστικής εξουσίας στην Ελλάδα οριστικοποιήθηκε με τον Πατριαρχικό τόμο του 1850, τότε που ο οικουμενικός πατριάρχης και η Σύνοδος του «εκήρυξαν φιλοστόργως το πρώτον την Ελληνικήν Εκκλησίαν ανεξάρτητον, διοικουμένη από την διαρκή ιεράν σύνοδον, πρόεδρον έχουσαν τον κατά καιρόν μητροπολίτην Αθηνών». Στην ελληνική πραγματικότητα της εποχής και με βάση τα όσα είχαν προηγηθεί η Ι. Σύνοδος αναγνωρίζεται ως η «ανωτάτη εκκλησιαστική αρχή του κράτους». Από τότε μέχρι σήμερα η μεν Εκκλησία της Ελλάδος εξασφαλίζει οριστικά την ανεξάρτησή της από το πατριαρχείο με τίμημα όμως ακριβό τη διηνεκή εξάρτησή της από την πολιτική εξουσία, εξάρτηση που σε ορισμένες περιόδους της συνταγματικής μας ιστορίας έφθασε μέχρι υποτέλειας απέναντι στις κυβερνήσεις. Η υποταγή της Εκκλησίας απέναντι στην κοσμική εξουσία διασφαλίστηκε θεσμικά με την καθιέρωση του συστήματος της «νόμου κρατούσης πολιτείας», που αναγνώριζε στην τελευταία το δικαίωμα να επεμβαίνει νομοθετικά και διοικητικά στη διοίκηση της Εκκλησίας.

Το σύστημα της «νόμου κρατούσης πολιτείας», έτσι όπως ονομάζεται στην Ελλάδα η ιδιότυπη αυτή πολιτειοκρατία, που επιτρέπει στην πολιτεία να παρεμβαίνει νομοθετικά, όπως είδαμε, και να ρυθμίζει τον τρόπο διοίκησης της Ορθόδοξης Εκ-

---

ση των κανόνων της Εκκλησίας ως εφαλτήριο των σχέσεων της Εκκλησίας με το κράτος». *Καθ' οδόν*, 15 (1999), σσ. 63-72 (69), ο οποίος χαρακτηρίζει τους κανόνες της Εκκλησίας χωρίς άλλη διευκρίνιση «νόμους του κράτους». Με την αφοριστική ένταξη των εκκλησιαστικών κανόνων στην έννομη τάξη δεν λύεται ωστόσο το ζήτημα της ισχύος των κανόνων αυτών, διότι όχι μόνο δεν διευκρινίζεται για ποια ακριβώς κατηγορία κανόνων πρόκειται (ιερούς, πράξεις της Ιεραρχίας ή της Συνόδου, δογματικούς, διοικητικούς κ.λπ.), αλλά κυρίως διότι δεν καθορίζεται η βαθμίδα της ένταξής τους στην ιεραρχημένη κλίμακα των πηγών του κρατικού δικαίου, και το σημαντικότερο δεν απαντάται το κρίσιμο ερώτημα: αφού είναι νόμοι του κράτους, ποια είναι η εσωτερική πηγή τους και τι υπερισχύει σε περίπτωση σύγκρουσης των νόμων του κράτους με εκκλησιαστικούς ή κανονικούς κανόνες. Τη σαφή διάκριση της «κανονικής» από την «έννομη» δικαιοταξία θεμελιώνει ο Ι. Κονιδάρης στο έργο του *Η διαπάλη νομιμότητας και κανονικότητας και η θεμελίωση της εναρμονίσεώς τους* (εκδ. Α. Σάκκουλα, 1994, σελ. 223). Για το θέμα της διάκρισης νομιμότητας και κανονικότητας βλ. και την ειδική μελέτη του Ι. Μαρινού, *Νομιμότης και Κανονικότης- Έννομος τάξις της πολιτείας και έννομος τάξις της Εκκλησίας*, Ίδρυμα Ι. και Εριέτης Γρηγοριάδου. Αθήνα 1987.

Η σύλληψη της «κανονικής» δικαιοταξίας ως ξεχωριστής δικαιοταξίας, ενταγμένης ωστόσο στην κρατική έννομη τάξη, δεν υπονοεί ούτε επιτρέπει την υπερίσχυση της πρώτης επί της δεύτερης. Η κανονική δικαιοταξία διαθέτει δικό της πεδίο εφαρμογής και δικές της πηγές κανόνων και διαδικασίες τήρησής τους, που εφαρμόζονται, εφόσον δεν προσκρούουν σε κανόνες ή αρχές της ελληνικής δημόσιας τάξης και δεν υπεισέρχονται σε θέματα και σχέσεις αστικές ή ποινικές ή διοικητικές, που υπάγονται στην αποκλειστική δικαιοδοσία της κρατικής έννομης τάξης. Το θέμα πάντως είναι πολύπλοκο και δε λύνεται με έναν ή δύο νομικούς αφορισμούς [Πρβλ. και Κ. Μπέη, «Εκκλησία και Κράτος», *Καθ' οδόν*, 15 (1999) σ. 25 επ., ο οποίος δε διευκρινίζει ωστόσο τη διαφορετικότητα των δικαιοταξιών (31-33)].

κλησίας, δεν καθιερώνει απλώς ούτε νομιμοποιεί μόνο τη δυνατότητα παρέμβασης της πολιτείας στην Εκκλησία, επιβεβαιώνει και κατοχυρώνει την οργανωτική εξουσιαστική υφή της Εκκλησίας, η οποία αντιμετωπίζεται ως δημόσια εξουσία. Οι πράξεις της θεωρούνται ότι είναι διοικητικά εκτελεστές και οι αποφάσεις εκλογής και διορισμού μητροπολιτών υπόκεινται ως πράξεις δημόσιας αρχής στον ακυρωτικό έλεγχο του Συμβουλίου Επικρατείας. Με το σύστημα αυτό το μεν κράτος αποκτά δικαίωμα παρέμβασης στα εκκλησιαστικά θέματα και ρύθμισής τους με πράξεις κρατικές και νόμους, οι δε εκκλησιαστικές αρχές εξοπλίζονται με προνόμια κρατικά και οι αποφάσεις τους περιβάλλονται με κύρος και ισχύ δημόσιας αρχής.

Την πιο τρανή απόδειξη της ιδιόμορφης μίξης της Εκκλησίας με το κράτος αποτελεί ο νομοθετικός χαρακτήρας του Καταστατικού Χάρτη της Εκκλησίας<sup>5</sup>. Διότι η νομοθετική εξουσία ψηφίζοντας τον Καταστατικό Χάρτη δεν περιβάλλει απλώς με το κύρος και την ισχύ νόμου του κράτους ένα εσωτερικό κείμενο της Εκκλησίας, αλλά συμπράττει στη σύνταξη των κανόνων οργάνωσης και διοίκησης της ίδιας. Οι καταστατικοί κανόνες της Εκκλησίας αντί να αποτελούν αποκλειστικά εσωτερική της υπόθεση και να καθορίζονται με δική της πράξη και απόφαση<sup>6</sup>, παίρνουν τη μορφή κρατικού νόμου, μεταμορφώνονται σε υπόθεση κρατικού ενδιαφέροντος. Με τον τρόπο αυτό το αυτοδιοίκητο της Εκκλησίας υπονομεύεται θεσμικά και εκμηδενίζεται ιδεολογικά.

Το σύστημα των σχέσεων κράτους και Εκκλησίας που καθιερώθηκε στην Ελλάδα από την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους είχε, κατά τον καθηγητή της Θεολογίας στο πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Πέτρου<sup>7</sup>, τις ακόλουθες συνέπειες: πρώτον, «η δόμηση της Εκκλησίας ακολουθεί τη δόμηση της συγκεντρωτικής διοίκησης του κράτους. Έτσι αποβαίνει μια μονοκεντρική εξουσία από την οποία απορρέουν και στην οποία αναφέρονται τα πάντα. Οι τοπικοί επίσκοποι είναι υποχρεωμένοι να εκτελούν τις εντολές της και να αναφέρονται σε αυτήν... Δεύτερο, οι επίσκοποι λόγω της σύνδεσής τους με το κράτος αποκτούν κρατικού χαρακτήρα εξουσία και αποβαίνουν τοπικές εκκλησιαστικές αρχές που συνεργάζονται με τις διάφορες άλλες αρχές... Τρίτον, η εκκλησιαστική λατρεία αποβαίνει κρατική λατρεία και μέσα σε αυτήν εντάσσονται οι κρατικές τελετές. Έτσι, η εκκλησιαστική λατρεία επιτελεί ρόλο

5. Για το ζήτημα της νομοθετικής υφής του Καταστατικού Χάρτη και για τη δυνατότητα μετάπλάσής του σε εσωτερικό «κανονισμό» της Εκκλησίας, βλ. Φ. Σπυρόπουλου, *ό.π.*, σελ. 105· Μιχ. Σταθόπουλου, *Σχέσεις Πολιτείας και Εκκλησίας*, Αντ. Σάκκουλας, 1993 και Ι. Μαρίνου, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, εκδ. Ιδρ. Ι. Ερ. Γρηγοριάδου, 1987, ιδίως σελ. 51 επ., ο οποίος φθάνει σε μια πρόσφατη μελέτη του [: *Σκέψεις για την κρίση στην Ελλαδική Εκκλησία, Εφαρμογές δημοσίου Δικαίου*, 1994, 45-80] να χαρακτηρίσει «ανπυσυntagματική την πρακτική να ψηφίζει η Πολιτεία τον καταστατικό χάρτη της Εκκλησίας» και καταλήγει γράφοντας (σελ. 78-80, σημ. 30) ότι «χρόνια τώρα ζητώ να καταργηθεί απλώς, με αναθεώρηση του Συντάγματος βέβαια, η εξουσία του κράτους να ψηφίζει τον καταστατικό χάρτη της Εκκλησίας, οπότε θα παύσει να θεωρείται η Εκκλησία νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου και η πολιτεία δεν θα έχει πλέον τη δυνατότητα να επεμβαίνει με τον καταστατικό χάρτη στη διοίκηση της Εκκλησίας».

6. Βλ. Την πρόταση του καθηγητή Μιχ. Σταθόπουλου, *ό.π.* (σημ. 5), σ. 37 επ. και 43 επ. και του Συμβούλου Επικρατείας Ι. Μαρίνου, *ό.π.* (σημ. 5), σελ. 80, σημ. 30.

7. Γ. Πέτρου, *Εκκλησία και πολιτική*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 1992, σελ. 148.

πολιτικής θρησκείας... Πέμπτον, η σύνδεση με το κράτος και ο συγκεντρωτισμός σε συνδυασμό με την αυτάρκεια και τη βεβαιότητα για την ορθοδοξία κλείνουν τους ορίζοντες και τη μεταβάλλουν σε μια εθνοκεντρική Εκκλησία».

Οι ρίζες επομένως του σημερινού συστήματος διοίκησης και οργάνωσης της Εκκλησίας, παλαιές, ακολουθούν την πορεία και την οργάνωση του νεοελληνικού κράτους, ως συγκεντρωτικού κράτους. *Τότε η πολιτική εξουσία χρειαζόταν μια εκκλησιαστική εξουσία υποταγμένη και υποτακτική στην ίδια, που να λειτουργεί ως παράγων πειθάρχησης του λαού και καλλιέργειας στους πιστούς του καθήκοντος νομιμοφροσύνης. Η πολιτεία αντιμετώπισε την Εκκλησία ως παράρτημά της, γι' αυτό και θεώρησε τον εαυτό της νομιμοποιημένο να παρεμβαίνει στη διοίκησή της και κυρίως στην εκλογή του αρχιεπισκόπου και στη σύνθεση της Ιεράς Συνόδου.*

Η Εκκλησία όφειλε, ως δημόσια αρχή, να απέχει από τα κοσμικά πράγματα, να μην αναμιγνύεται στην πολιτική και στις κομματικές αντιπαραθέσεις και να μην αμφισβητεί την εκάστοτε εξουσία, όποια μορφή και αν έχει αυτή, βασιλική, στρατιωτική, δημοκρατική, δικτατορική κ.λπ. Παρ' όλη τη διαπλοκή της εκκλησιαστικής εξουσίας με την πολιτική, η θρησκευτική σφαίρα, ως χώρος εκδήλωσης των θρησκευτικών πεποιθήσεων και της δημόσιας λατρείας του Θεού, διαφοροποιείται από την πολιτική και γίνεται αντιληπτή ως σχετικά αυτόνομη από τις άλλες σφαίρες της δημόσιας κοινωνικής δραστηριότητας.

Η ένταξη της Εκκλησίας στην κρατική διοίκηση δεν εμποδίζει, επομένως, τη διάκριση της κοσμικής εξουσίας από την εκκλησιαστική ή τον διαχωρισμό της αποστολής και των αρμοδιοτήτων της μιας εξουσίας από την άλλη. Οι ρόλοι τους είναι διακριτοί αλλά διαπλεκόμενοι, η μια εξουσία στηρίζει και υποβοηθάει την άλλη, χωρίς να συγχέεται ή να ταυτίζεται μαζί της. Η εκκλησιαστική εξουσία παραμένει, ωστόσο –και αυτό από την εποχή ήδη του Βυζαντίου<sup>8</sup>–, υποταγμένη στην πολιτική και γίνεται συχνά όργανο στα χέρια της δεύτερης.

Μόνο που ο συγχρωτισμός αυτών των δύο εξουσιών δημιουργεί συχνά συγχύσεις και διαστρεβλώσεις, που γίνονται βέβαια αντικείμενο πολιτικής εκμετάλλευσης. Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος υπόκειται μεν στους νόμους του κράτους και διοικείται σύμφωνα με αυτούς, οφείλει όμως να ακολουθεί πιστά και τους ιερούς κανόνες, που αποκτούν με την αναφορά τους στο Σύνταγμα συνταγματική ισχύ. Τους τελευταίους μπορεί να τους επικαλείται για να τους ερμηνεύει κατά το δοκούν και για να δικαιολογεί ενίοτε την απαλλαγή της από την υποχρέωση τήρησης των νόμων και συμμόρφωσής της προς αυτούς, ενώ άλλες φορές τους επικαλείται ως κανόνες υπέρτερης ισχύος για να παραμερίσει και να δικαιολογήσει παραβίαση ισχυόντων νόμων και διοικητικών πράξεων, όπως συνέβη με την περίπτωση της Ροτόντας<sup>9</sup>. Με την επίκλησή τους διαμορφώνεται εξάλλου σταδιακά μια ιεροκρατι-

8. Βλ. μεταξύ άλλων Hel. Ahrweiler, *L' idéologie politique de l' empire byzantin*, P.U.F., 1975, σσ. 37-61. Πρβλ. και την παρέμβαση με αφορμή τον πόλεμο στη Γιουγκοσλαβία της Julia Kristeva, «Le poids mystérieux de l' orthodoxie», *Le Monde*, 18-19 avril 1999.

9. Βλ. Σχετικά Αντ. Μαντάκη, «Η συνταγματική προστασία των πολιτιστικών αγαθών και η ελευθε-

κή αντίληψη της αποστολής της Εκκλησίας, που εκδηλώνεται με την αναγνώριση στους ιερείς ενός ρόλου μεσιτικού, πρεσβευτικού μεταξύ ανθρώπων και Θεού, αντίληψη που δικαιολογεί συχνά μια σωτηριολογική αποστολή της Εκκλησίας για το λαό<sup>10</sup>. Και η αντίληψη αυτή επιδεινώνεται από την παντελή απουσία από τη διοίκησή της κάθε λαϊκού στοιχείου. Οι πιστοί, αν και μέλη της Εκκλησίας, δεν συμμετέχουν διά εκπροσώπων τους στην εκλογή των επισκόπων ή του αρχιεπισκόπου και γενικά δεν εκπροσωπούνται στις εκκλησιαστικές αρχές<sup>11</sup>. Ο λαός του Θεού από υποκειμένο της Εκκλησίας και κοινωνός της μετατρέπεται σε αντικείμενο του εκκλησιαστικού λόγου και της εκκλησιαστικής αρχής.

Η αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος οργανώθηκε, επομένως, από την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους ως εξάρτημα της πολιτείας, καθώς και ως παράγων νομιμοποίησης της εκάστοτε πολιτικής εξουσίας. Με μια αναγκαία διευκρίνιση: ότι η σχέση εξάρτησης και υποταγής εξυπηρετούσε τόσο τα συμφέροντα της πολιτείας όσο και τα συμφέροντα της Εκκλησίας, ενεργούσε δηλαδή προς αμοιβαίο όφελος.

Η οργανωτική, επομένως, εξομοίωσή της με την πολιτεία δεν εναρμονιζόταν απλώς με τη μακράνιση βυζαντινή παράδοση που ήθελε τον πατριάρχη υποταγμένο στον βυζαντινό αυτοκράτορα<sup>12</sup>, αλλά υπηρετούσε ταυτόχρονα δύο παράλληλους πολιτικούς στόχους: α) τους απώτερους σκοπούς και τις εγκόσμιες επιδιώξεις του ελληνικού εθνικού κράτους, β) τα συμφέροντα και τα εξουσιαστικά προνόμια των εκάστοτε επισκόπων και αρχιεπισκόπων.

## 2. Η εθνοποίηση της Εκκλησίας της Ελλάδος, η θεοποίηση του έθνους και η χρησιμοποίηση της ορθοδοξίας ως «πολιτικής θρησκείας» των Ελλήνων

Το βασικό αυτό χαρακτηριστικό απαντάται μετά την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους και με σταθερή πάντα την κυρίαρχη τάση της Εκκλησίας της Ελλάδος να οργανώνεται και να λειτουργεί έτσι ώστε να μπορεί να ανταποκριθεί στη συμβολική αποστολή, που της έχει αναθέσει το κράτος και έχουν καλλιεργήσει ορισμένες πολιτικές δυνάμεις: να εμφανίζεται ως ο συνεπέστερος θεματοφύλακας των πεπρωμέ-

ρία της λατρείας. Με αφορμή τις χρήσεις της Ροτόνας» (γνωμοδότηση), *Νόμος και Φύση*, 1995», σσ. 43-56· του ίδιου, Η αντιδικία για την εξουσία χρήσης της Ροτόνας του Γαλεριού στη Θεσσαλονίκη, σε «*Η Ροτόνα. Μνημείο Πολιτισμού*», Ένωση Πολιτών Θεσσαλονίκης για το Περιβάλλον και τον Πολιτισμό, Θεσσαλονίκη, 1996, σσ. 17-36.

10. Βλ. σχετικά Ι. Πέτρου, *ό.π.* (σημ. 7), σ.

11. Στο ίδιο.

12. Αντί πολλών την πρόσφατη κατατοπιστική μελέτη της Σ. Καραώστα, «Οι σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας στο Βυζάντιο και η επίδρασή τους στον καθορισμό της πολιτικής ιδεολογίας της εποχής», *Καθ' Οδόν*, 15 (1999), σσ. 77-85. Η συγγραφέας δείχνει τη στενή αλληλεξάρτηση της αυτοκρατορικής και της εκκλησιαστικής εξουσίας, «μια σχέση αμοιβαίας προσφοράς και ανταπόδοσης», «συνεργασίας» και «αλληλοενδυνάμωσης». Ορισμένα στοιχεία της σχέσης εκείνης επιβιώνουν ως παράδοση και σήμερα.

νων του έθνους. Η αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος δημιουργήθηκε και οργανώθηκε ως κρατική Εκκλησία για να στηρίξει την εθνική ιδεολογία και να συνδράμει το ελληνικό κράτος στους στόχους της εθνικής του ολοκλήρωσης. *Η πρόσδεση, επομένως, της Εκκλησίας στους αρμούς της πολιτείας και η κρατικο-διοικητική προσομοίωση της εξυπηρετούσε πρώτιστα κρατικούς εθνικούς σκοπούς.* Ανταποκρινόταν βέβαια στη μακραίωνη βυζαντινή παράδοση και εναρμονιζόταν απόλυτα με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του πληθυσμού της ελληνικής επικράτειας, που στην τέρραστια πλειοψηφία του είναι ορθόδοξος, πρωτίστως όμως συνέβαλε στην κραταίωση της ιδέας τον έθνους<sup>13</sup>.

Η σημασία της χριστιανικής πίστης στη διάπλαση της εθνικής συνείδησης των Ελλήνων και η επίκληση της θρησκείας ως συνιστώσας της εθνικής ταυτότητας συνετέλεσαν αποφασιστικά στην προνομιακή μεταχείριση της Ορθόδοξης Εκκλησίας από το εθνικό κράτος. Αυτό, όμως, δεν δημιουργείται με την εθνική επανάσταση, αλλά κατασκευάζεται αργότερα, μετά την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους και την εγκατάσταση της μοναρχίας. Διότι εν τη γενέσει του το ελληνικό κράτος διακηρύσσεται μεν χριστιανικό, όχι όμως ορθόδοξο. Από τη στιγμή που το κράτος γίνεται το ίδιο διαμορφωτής και φορέας εθνικής ιδεολογίας, τότε ανακύπτει και η ανάγκη για την ιδεολογική στήριξη από εκκλησιαστικό μηχανισμό, που να μπορεί να αναπαριστάνει με τον πιο παραστατικό τρόπο την εικόνα της φαντασιακής κοινότητας του έθνους.

Πράγματι, η ορθόδοξη πίστη, ως επικρατούσα θρησκεία στην ελληνική επικράτεια, καλείται να λειτουργήσει ως παράγων εθνικής ομοιογενοποίησης αλλά και ως απόδειξη εθνικής συνέχειας και να προσφέρει μετά την εγκατάσταση του μοναρχικού πολιτεύματος ένα εναργές εικονοκλαστικό υπόβαθρο για τη φαντασιακή συγκρότηση και ιδεατή αναπαραγωγή της εθνικής ταυτότητας. Το γεγονός μάλιστα ότι η ορθόδοξη λατρεία έχει ένα έντονα τελετουργικό και λαϊκό στοιχείο και ότι ο κυριακάτικος εκκλησιασμός βιώνεται από τους πιστούς ως «κοινωνική συνεύρεση», ως στιγμή «ευχαριστιακής σύναξης»<sup>14</sup>, όλα αυτά συνέτειναν στην αναγνώριση της Ορθοδοξίας ως στοιχείου εθνικής συλλογικής ταυτότητας. Το ίδιο, άλλωστε, συνέβη και με άλλες ορθόδοξες Εκκλησίες, οι οποίες καθιερώθηκαν ως Εκκλησίες του κράτους, επειδή συνετέλεσαν στη διαμόρφωση της εθνικής ιδεολογίας.

Έτσι εξηγείται και η μεροληπτική σε σχέση με άλλες θρησκείες συνταγματική μεταχείριση του ορθόδοξου δόγματος και η ύστερη –μετα– επαναστατική ταύτιση της Ορθοδοξίας με το ελληνικό έθνος. Λόγοι επομένως καθαρά συμβολικοί, που

13. Για τις σχέσεις Ορθοδοξίας και ελληνικού εθνικισμού, βλ. τις οξυδερκείς αναλύσεις του Θ. Λίποβατς, «Ορθόδοξος Χριστιανισμός και εθνικισμός: δύο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 1993, σσ. 31-47. Βλ. ακόμη Nikos Kokosalakis, «Orthodoxie grecque, modernité et politique», in *Identités religieuses en Europe*, La Decouvert, 1996, σσ. 139-143.

14. Για τη σημασία της ευχαριστιακής σύναξης στην «εκκλησιαστική ορθοδοξία» βλ. αντί άλλων Χρ. Γιανναρά, και μεταξύ πολλών του έργων το πιο πρόσφατο και πλέον σχετικό με το θέμα μας, *Η απανθρωπία του δικαίωματος, Δόμος*, 1998, ιδίως σσ. 159 επ.

ανάγονται στην ανάγκη συγκρότησης της φαντασιακής κοινότητας του έθνους, επέβαλαν ακόμη και την «ιεροποίηση» του ίδιου του Συντάγματος, η θέσπιση του οποίου επικυρώθηκε με την επίκληση του θείου και την αναγραφή στο σώμα του της θρησκευτικής ρήσης «στο όνομα της Αγίας και Ομοουσίου και Αδιαιρέτου Τριάδος». Λες και για την ελληνική συνταγματική τάξη πηγή και νομιμοποίηση της «νέας» συνταγματικής εξουσίας δεν είναι ο Λόγος των ανθρώπων και η βούληση του Λαού, αλλά η χάρις του Θεού! Ακόμη και αν γίνει δεκτό, όπως είναι πιο σωστό, ότι η επίκληση της Αγίας Τριάδος και η αναγραφή της στο Σύνταγμα δεν μπορεί να έχει, ως ρήση υπερβατική, καμιά απολύτως κανονιστική σημασία<sup>15</sup> ή δεσμευτικότητα, δεν παύει ωστόσο να έχει συμβολική αποτελεσματικότητα<sup>16</sup>.

Με αυτά τα δεδομένα πολύ δύσκολα θα μπορούσε το ισχύον Σύνταγμα –αλλά και τα προϊσχύσαντα για τον ίδιο λόγο– να καταταχθεί στην κατηγορία των «χωρίς Θεό<sup>17</sup> ή άθρησκων» Συνταγμάτων. Και αυτό όχι μόνο διότι πανηγυρικά επικαλείται το Θεό ή επιτάσσει το ίδιο ο αρχηγός του κράτους να ορκίζεται στο όνομα της Αγίας Τριάδος ή διότι επιβάλλει στο κράτος τη συνταγματική υποχρέωση να διαπαιδαγωγεί τους ελληνόπαιδες διαπλάθοντας θρησκευτική και εθνική συνείδηση, αλλά και διότι στο τρίτο μόλις άρθρο του επιφυλάσσει προνομιακή μεταχείριση στην αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος και ρυθμίζει θέματα της ορθόδοξης πίστης και ισχύος των ιερών κανόνων<sup>18</sup>.

Εμφανίζεται έτσι το ελληνικό συνταγματικό κράτος να είναι θρησκευτικά «χαρακτηρισμένο»<sup>19</sup> και να μεροληπτεί καταφανώς υπέρ της επικρατούσας θρησκείας. Παρά τη διακήρυξη περί ανεξιθρησκείας στο άρθρο 13 Σ και τον σαφή διαχωρισμό της δημόσιας πολιτικής σφαίρας από την ιδιωτική, στην οποία βασιλεύει η ελευθερία της συνείδησης, παρά την «κοσμική» οργάνωση και «λαϊκή» προέλευση της πολιτικής εξουσίας, το ισχύον Σύνταγμα δύσκολα μπορεί να χαρακτηριστεί, στο συμβολι-

15. Φαίνεται να υποτιμά τη σημασία της ο καθηγητής κ. Μπέης, *ό.π.* (σημ. 4), σ. 31, όταν δεν βλέπει ότι η «θετική», κατά τον ίδιο, συνταγματική αυτή «ανωμαλία» έδωσε λαβή σε δικαστικές αποφάσεις για συναγωγή ερμηνευτικών κανόνων, που δικαιολογούν την προνομιακή θέση και μεταχείριση της ορθόδοξης θρησκείας και Εκκλησίας έναντι των άλλων θρησκειών και Εκκλησιών.

16. Για το ζήτημα της συμβολικής αποτελεσματικότητας του Δικαίου βλ. P. Bourdieu, «La force du Droit», *Actes de la recherche*, No. 64, 1986, s. 3-29· P. Legendre, *Jour du pouvoir*, Minuit, 1976, ιδίως, σσ. 58-77.

17. Βλ. τη σχετική συζήτηση στην Αμερική με αφορμή την παρουσίαση του βιβλίου του I. Krammick and R. Laurence Moore, *The Godless Constitution*, N. York and London, W. W. Norton, and Co., 1996, από Erez Kalir, «Is the Constitution "Godless" or Just Nondenominational?», *The Yale Law Journal*, 106 (1996), 917.

18. Αντί άλλων, Nicos C. Alivizatos, «A New Role for the Greek Church?», *Journal of Modern Greek Studies*, v. 17, no 1, (1999), σσ. 25-28.

19. Το θρησκευτικά ονοματισμένο κράτος (denominational state) δεν είναι το ίδιο με το θρησκευτικό κράτος, όπως φθάνουν να υποστηρίξουν ορισμένοι για την περίπτωση της Ελλάδος υπερακοντίζοντας τη σημασία ορισμένων ιστορικών κειμένων· βλ. Ant Papanizos, «Du caractère religieux de l' Etat grec», *Revista de Ciencias de las Religiones*, Universitas Madrid Complutense, 1998, σσ. 184-207.



κό επίπεδο τουλάχιστον, θρησκευτικά ουδέτερο. Η νομική ανεξιθρησκεία του κράτους διαφεύδεται στην πράξη από τις επίσημες τελετές, τις εθνικές εορτές, την ορκοδοσία των κρατικών λειτουργών και από αυτήν ακόμη την έναρξη των εργασιών της Βουλής και γενικά από κάθε συμβολική αναπαράσταση και εκπροσώπηση του κράτους.

Δεν είχε, άλλωστε, κανένα λόγο το ελληνικό συνταγματικό κράτος, όταν τουλάχιστον ιδρύθηκε, να εμφανίζεται ανεξιθρησκο ή ουδέτερο θρησκευτικά, αφού δεν ήρθε να επιβάλει πολιτική ειρήνη σε θρησκευτικούς πολέμους και αιματηρές αντιδικίες – όπως συνέβη σε πολλά κράτη της Ευρώπης– ούτε να θέσει τέρμα σε θρησκευτικές έριδες, που διατάρασαν την πολιτική τάξη και αρνιόνταν την πολιτική κυριαρχία μιας καθαρά εγκόσμιας εξουσίας, όπως συνέβη με πολλά κράτη της Ευρώπης. Η προέλευσή του, μάλιστα, από μια επανάσταση εθνική, που είχε στραφεί κατά του αλλόθρησκου οθωμανού δυνάστη, το υποχρέωνε να τονίζει τη διαφορετικότητά του από τον αντίπαλο, που εντοπιζόταν πρωτίστως στο θρήσκευμα, και να διαδηλώνει έτσι τη χριστιανική του ταυτότητα.

Η ειδοποιός διαφορά, όμως, της χρήσης του θρησκευάματος στην επαναστατική περίοδο και αμέσως μετά είναι αισθητή. Τότε η χρήση του δεν ήταν δηλωτική ούτε συστατική μιας νέας εθνικής συνείδησης ή μιας ξεχωριστής εθνικής υπόστασης, αλλά παρεπόμενο και ενισχυτικό στοιχείο συγκρότησης μιας νέας πολιτικής ταυτότητας με ειδοποιά εθνικά χαρακτηριστικά την «παλιγγενεσία»: *την αναγέννηση και επικράτηση της ελευθερίας και ισότητας στον τόπο που γεννήθηκε, πριν από χιλιάδες χρόνια*<sup>20</sup>. Η επανάσταση του Εικοσιένα είχε, ως γνωστόν, εθνικό και πολιτικό χαρακτήρα<sup>21</sup> και όχι θρησκευτικό. Δεν διεξήγαγαν θρησκευτικό πόλεμο εναντίον των μουσουλμάνων Τούρκων οι επαναστατημένοι Έλληνες αλλά πόλεμο πολιτικό και εθνικό για την εγκαθίδρυση κράτους δημοκρατικού και φιλελεύθερου. Η επίκληση του χριστιανικού θρησκευάματος δεν γινόταν άρα για τον θετικό προσδιορισμό της εθνικής ταυτότητας του νέου κράτους, αλλά για τον σαφή διαχωρισμό του από το

---

20. Βλ. μεταξύ άλλων, G. Vlachos, «L' idée constitutionnelle et la conception révolutionnaire de la nation, pendant la révolution hellénique de 1821, in *La révolution française et l' hellénisme moderne*, Centre de recherches Néohelléniques, Athènes, 1989, σσ. 327-340 και D. Tsourka Papastathi, *L' influence de la révolution française sur les premières constitutions grecques*», στο ίδιο, σ. 340-348. Το έθνος-κράτος που σχεδιάζεται από τα επαναστατικά συντάγματα δεν κτίστηκε βέβαια πάνω στη θρησκεία ούτε αναζητήθηκε στο θρησκευτικό συναίσθημα των Ελλήνων το συστατικό στοιχείο της εθνικής συνείδησης. Συνεκτικός ιστός του αναγεννημένου έθνους είναι η οικοδόμηση ενός δημοκρατικού κράτους βασισμένου στην ελευθερία και στην ισότητα καθώς και στη λαϊκή κυριαρχία, ως συνέχεια και αναγέννηση μιας πολιτικής και πολιτισμικής κληρονομιάς χιλιετών.

21. Βλ. αντί άλλων Αρ. Μάνεση, «Η φιλελεύθερη και δημοκρατική ιδεολογία της εθνικής Επανάστασης του 21, σε: *Επίσημοι Λόγοι 1982-1983*, τόμος 27<sup>ος</sup>, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 1987· του ίδιου, «1789-1821: σε αναζήτηση της ελευθερίας» σε *Η Γαλλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη: 200 χρόνια ζωντανής απήχησης*, Ίδρυμα Μαραγκοπούλου για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, εκδ. Αντ. Σάκκουλα, Αθήνα, 1991, σσ. 16-34.

εχθρικό θεοκρατικό καθεστώς<sup>22</sup>. Είχε άρα έναν καθαρά αρνητικό ρόλο να επιτελέσει και δεν πρέπει να συγχέεται με τη μεταγενέστερη επίκληση της Ορθοδοξίας –και όχι της χριστιανοσύνης–, που έγινε μετά την επανάσταση για τη στήριξη της εθνικής ιδεολογίας.

Το κράτος που ονειρεύονταν να κτίσουν οι επαναστάτες ήταν γενικά χριστιανικό σε αντιδιαστολή με το οθωμανικό και όχι ειδικά ορθόδοξο. Γι' αυτό και η λαϊκή κυριαρχία εδρεύει σε όλους του κατοίκους του κράτους, χωρίς διάκριση εθνότητας ή γλώσσας, ενώ η ιδιότητα τον πολίτη ανήκει σε όλους όσοι «εις Χριστόν πιστεύουσιν»<sup>23</sup>. Η Ορθοδοξία ως στοιχείο της εθνικής ταυτότητας ανακαλύφθηκε και επιβλήθηκε αργότερα, όταν άρχισαν να καλλιεργούνται οι ιδέες της εθνικής ολοκλήρωσης και της μεγάλης ιδέας. Ενωματώθηκε, επομένως, στην εθνική ιδεολογία και έγινε αναπόσπαστο στοιχείο της, όταν το ίδιο το κράτος έγινε φορέας της εθνικής ιδεολογίας και ανέλαβε να εκπληρώσει στόχους εθνικούς. Η εθνική ιδεολογία είχε ανάγκη για να δημιουργηθεί, από μορφές συμβολικών αναπαραστάσεων, που να εγκαλούν απώτερες ιστορικές μνήμες και να σηματοδοτούν τη συνέχεια και την εθνική ομοιογένεια. Και τέτοιες μορφές μυθοποιημένες και ιερές βρήκε εύκολα στις αναπαραστάσεις της ορθόδοξης εκκλησιαστικής παράδοσης και στην ιστορία του Βυζαντίου.

Η υπερβατική και μυθοποιημένη έννοια του κράτους-έθνους εγκάλυψε έτσι προς συνδρομή την «ιερή» και «θεία» κοινότητα της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Από τη σύζευξη προήλθε η θεοποίηση του έθνους και εγκαταστάθηκε ταυτόχρονα ένα είδος ιδιότυπης «εθνικής θεολογίας», η οποία λειτούργησε και ως «πολιτική θεολογία»<sup>24</sup>.

Η εθνική επιστράτευση της Ορθοδοξίας πραγματοποιείται άρα για λόγους πολιτειακούς, γι' αυτό και εντάχθηκε στον δημόσιο πολιτικό χώρο βασικά ως *πολιτική ιδεολογία*. Η είσοδός της, δηλαδή, στη δημόσια πολιτική σφαίρα και η παρεπόμενη «εθνοποίησή» της την οδηγεί στην αφομοίωσή της από την πολιτική και στην απώθηση της θρησκευτικής της ιδιοσυστασίας. Ως στοιχείο της εθνικής ταυτότητας και ιδεολογίας η *Ορθοδοξία «αποθρησκευείται»* και γίνεται στα χέρια των αγοραίων ιδεολόγων ιδεολόγημα. Μόνο με αυτήν την «αποθρησκευμένη» σημασία της μπορεί άλλωστε να ενταχθεί και να λειτουργήσει ως παράμετρος της εθνικής ταυτότητας. Μόνο ως «*πολιτική θρησκεία*» ή «*αποθρησκευμένη*» ιδεολογία η Ορθοδοξία μπορεί να αναγνωρισθεί και να λειτουργήσει ως στοιχείο της πολιτικής δημόσιας σφαίρας και να ληφθεί υπόψη κατά την ερμηνεία των σχετικών με τις σχέσεις κράτους και θρησκείας διατάξεων. Η οικειοποίηση της Ορθοδοξίας από το εθνικό κράτος είχε άρα ως τίμημα την «*πολιτικοποίηση*» της ορθόδοξης πίστης και την *αποϊδιωτικοποίηση των ορθόδοξων πεποιθήσεων*. Η εθνοποίησή της δεν θίγει μόνο τον οικουμενικό της χαρακτήρα, πλήττει καίρια τη θρησκευτικότητά της, διότι ως θρησκεία εθνική και

22. Βλ. G. Vlachos, *ό.π.* (σημ. 20), σελ. 339

23. Στο ίδιο, σσ. 337-338.

24. Για να θυμηθούμε τον «*αναθεματισμένο*», αλλά μεγάλο συνταγματολόγο C. Schmitt, «*Πολιτική θεολογία*» (ελληνική μετάφραση), *Λεβιάθαν*, Αθήνα, 1994, ιδίως σ. 65 επ.

πολιτειακή δεν απευθύνεται στους πιστούς-ιδιώτες αλλά στους πιστούς-πολίτες και μαζί με το «θεοποιημένο» κράτος δεν ενδιαφέρεται τόσο για τη σωτηρία των ψυχών, όσο ενδιαφέρεται για τη διάπλαση συνειδήσεων που αντιστοιχούν στο πρότυπο όχι «του ελεύθερου πολίτη αλλά του πειθήνιου συμμετόχου μιας ιερής εθνικής κοινότητας»<sup>25</sup>.

Μόνο μέσα από την αντιστροφή αυτή το διαφωτιστικό αίτημα, το λογικό ή δομικό προαπαιτούμενο κάθε φιλελεύθερης και δημοκρατικής κοινωνίας, της απαγκίστρωσης, δηλαδή, της πολιτικής εξουσίας από τη θρησκεία και τις θρησκευτικές αντιλήψεις, μπόρεσε και βρήκε συνεπή εφαρμογή και αποτέλεσε τον άξονα για την οργάνωση και λειτουργία των σχέσεων κράτους και κοινωνίας, ατόμου και εξουσίας.

Οι θεσμικές, επομένως, σχέσεις κράτους και Εκκλησίας φωτίζονται και κατανοούνται στην Ελλάδα μόνο όταν εξεταστούν μέσα από το συμβολικό πρίσμα των σχέσεων Εκκλησίας και έθνους, πολιτικής εξουσίας και θρησκείας.

*Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι η αυτοκέφαλη Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος οργανώθηκε και λειτούργησε ως εξουσία κοσμική και εξοπλίστηκε με δύναμη και ισχύ εξουσίας κρατικής σε αγαστή συνεργασία με το εθνικό κράτος και υπό την καθοδήγησή του.*

Τα τελευταία, ωστόσο, χρόνια εμφανίζει έντονες τάσεις χειραφέτησης από την κρατική κηδεμονία, χωρίς εντούτοις να απαρνείται τα κρατικά προνόμια που απέκτησε κατά τη μακρά συναλληλία της με το κράτος. Επιδίδκει να παραμείνει Εκκλησία πολιτειακή, διεκδικώντας όμως την πλήρη αυτοδιοίκησή της. Εξακολουθεί να δικαιολογεί την «πολιτειακή» φυσιογνωμία της αναθερμαίνοντας διαρκώς την εθνική της αποστολή και υπόσταση. Γι' αυτό και αντιμάχεται με σφοδρότητα κάθε ιδέα συνταγματικού χωρισμού κράτους και Εκκλησίας, ενώ διεκδικεί με αποφασιστικότητα την εκκλησιαστική και διοικητική αυτονομία της, τον αποκλεισμό της νομοθετικής και δικαστικής παρέμβασης του κράτους σε θέματα της διοίκησής της. Εξουσία «ιερή», εξουσία «εκκλησιαστική», εξουσία «εθνική», η Εκκλησία της Ελλάδος για πόσον καιρό ακόμη θα μπορεί να παραμείνει η ίδια σε μια εποχή που έθνη, κράτη και κυριαρχίες, αλλά και θρησκείες επανανοηματοδοτούνται;

### **3. Τα αδιέξοδα του δημόσιου «εθναρχικού» λόγου του αρχιεπισκόπου και της προβολής της Ορθοδοξίας ως εθνοκρατικής ιδεολογίας**

Το νέο στοιχείο που έχει ανακύψει και έκανε επίκαιρα τα ερωτήματα που θέσαμε πιο πάνω, αλλά και έχει κυριολεκτικά αναστατώσει τις σχέσεις κράτους και Εκκλησίας, όχι τόσο στο θεσμικό<sup>26</sup>, όσο στο συμβολικό επίπεδο, και έχει προκαλέσει αναταρά-

25.Κ. Τσουκαλάς, *Η Εξουσία ως λαός και ως έθνος*, Θεμέλιο, 1999, σελ. 300, και τις διεισδυτικές και εξαντλητικές αναλύσεις της ιστορικής και συμβολικής σημασίας του όρου έθνος.

26.Η ιδέα, άλλωστε, της αναθεώρησης των σχετικών συνταγματικών διατάξεων προς την κατεύ-

Ξεις στην κοινή γνώμη<sup>27</sup> είναι ο δημόσιος λόγος του αρχιεπισκόπου και γενικά η πληθωρική δημόσια εμφάνισή του και η έντονη προβολή του από τα ΜΜΕ. Η δημόσια παρουσία του κ. Χριστόδουλου δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως συγκυριακό φαινόμενο και να αποδίδεται μόνο στη δημοφιλή προσωπικότητα και στην ευφράδεια του προκαθημένου, αλλά ως φαινόμενο δηλωτικό μιας έντονης τάσης, η οποία επιδιώκει και διεκδικεί τη δημόσια παρουσία της Εκκλησίας και το δικαίωμα παρέμβασής της και διατύπωσης λόγου και άποψης για θέματα γενικότερου ενδιαφέροντος που αφορούν το λαό και το έθνος. Η διεκδίκηση ενός ρόλου αυτοτελούς στο δημόσιο χώρο, έστω και συμβολικού, και η επιδίωξη επιρροής της κοινής γνώμης αποβλέπει στο να καταστήσει την Εκκλησία παράγοντα ικανό να επηρεάζει ή και να εκβιάζει αποφάσεις εθνικού, κοινωνικού ή ηθικού χαρακτήρα από μέρους της πολιτικής εξουσίας.

Δύο είναι, κατά τη γνώμη μου, τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της νέας δημόσιας παρουσίας της αυτοκέφαλης Εκκλησίας της Ελλάδος, όπως προκύπτουν κυρίως από τον δημόσιο, μέσω των κηρυγμάτων του, λόγο του αρχιεπισκόπου κυρίου Χριστόδουλου. Πρώτον, ο λόγος που αναπτύσσει, τα τμήματα εκείνα τουλάχιστον που προβάλλονται από τα ΜΜΕ, είναι βαθύτατα εθνοκεντρικός ή εθνολατρικός. Ακροατήριό του πραγματικό δεν είναι το εκκλησίασμα, οι πιστοί ή το ποίμνιο, αλλά η ελληνική κοινή γνώμη, το δε κήρυγμά του δεν εκφέρεται στο όνομα του λαού του Θεού αλλά στο όνομα του ελληνικού λαού και του έθνους<sup>28</sup>.

---

θυση του χωρισμού κράτους και Εκκλησίας εγκαταλείφθηκε από τα δύο μεγάλα κόμματα, μετά από απαίτηση της Εκκλησίας, προτού καν διαμορφωθούν οι προτάσεις των κομμάτων για την αναθεώρηση του Συντάγματος που ξεκίνησε τον Ιούνιο του 1998. Βλ. σχετικά και τις κριτικές παρατηρήσεις μου «Πολιτική εξουσία και Εκκλησία. Το αίτημα για αποκρατικοποίηση της Εκκλησίας», *Ο Πολίτης*, 1998.

27. Βλ. ενδεικτικά για το δημόσιο λόγο του αρχιεπισκόπου τα σχόλια που φιλοξενήθηκαν π.χ. στις εφημερίδες, Αντ. Μανιτάκη, «Και όμως δεν νομιμοποιείται να ομιλεί περί...» *Ελευθεροτυπία*, 12-6-1998, Στ. Φωτάκη, «Όταν ταυτίζεται η Εκκλησία με το κράτος και το έθνος», *Ελευθεροτυπία*, 15-6-1998, Μ. Δρεπτάκη, «Η ελευθερία του λόγου και ο Αρχιεπίσκοπος», *Ελευθεροτυπία*, 18-8-1998, Γ. Μαρίνος, «Δεν δικαιούται διά να ομιλεί;», *Το Βήμα*, 24-5-1998, και Ιφιγ. Καμτσίδου, «Ο αρχιεπισκοπικός δημόσιος και ιδιωτικός λόγος», *Ελευθεροτυπία*, 13-8-1998.

28. Τα παραδείγματα είναι πάρα πολλά: ενδεικτικά αναφέρουμε τα όσα σχετικά ανέφερε, πρώτα για κείνους που ζήτησαν τον χωρισμό κράτους και έθνος με αφορμή την αναθεώρηση του Συντάγματος (*Ελευθεροτυπία*, 5-5-1998). Το σχετικό κείμενο που υπογραφόταν από διάφορες προσωπικότητες επέσυρε την μήνιν του αρχιεπισκόπου, ο οποίος τους απεκάλεσε «γραικύλους που θέλουν τη συρρίκνωση της Εκκλησίας γιατί ξέρουν ότι το έθνος οφείλει την επιβίωσή του σε αυτήν. Το ίδιο οργίλη ήταν και απάντησή του στην πρόταση για την κατάργηση του θρησκευτικού όρκου: «Εάν θέλουμε να επιβιώσουμε ως έθνος, αν μας ενδιαφέρει να έχουμε εθνική και κοινωνική συνοχή, τότε να ξέρουμε ότι τέτοια δύναμη είναι το πνεύμα της ορθοδοξίας» (*Ελευθεροτυπία*, 4-4-1998). Πιο αντιπροσωπευτικά είναι όμως τα κείμενα που δημοσίευσε στο *Βήμα* όταν ήταν μητροπολίτης Δημητριάδος. Ενδεικτικά αναφέρουμε μερικά όπως: «Τα ουσιώδη του βίου μας ενώπιον των κινδύνων του έθνους», *Το Βήμα*, 25-2-1996, «Η Ορθοδοξία μπροστά στη νέα χιλιετία», *Το Βήμα* 11-1-1998, «Να σώσουμε τώρα τον τόπο», *Το Βήμα*, 19-11-1995 και «Ο Ελληνισμός και η Ευρώπη», 19-1-1998. Το τελευταίο κείμενο συμπυκνώνει όλη την εθνικιστική ιδεολογία του νέου αρχιεπισκόπου: «... Από τότε που χάσαμε την ταυτότητα που μας έδωσε η Εκκλησία, πάψαμε να είμαστε γένος και γίναμε Έθνος. Αποκτήσαμε εθνική

Ομιλεί ως εκπρόσωπος του ελληνικού έθνους, επειδή εκπροσωπεί την αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος, την οποία θεωρεί, έτσι αξιωματικά, αυθεντικό συνεχιστή και γνήσιο εκφραστή, της μακραίωνης οικουμενικής ορθόδοξης παράδοσης. Ομιλεί ως εθνάρχης και όχι ως ποιμενάρχης. Σχεδόν όλα τα κείμενά του και τα κηρύγματά του είναι επικεντρωμένα στις σχέσεις έθνους και ορθοδοξίας και στα εθνικά ή μείζονα κρατικά προβλήματα. Υιοθετεί έτσι και αναθερμαίνει έναν εθνοκρατικό λόγο, σαν και αυτόν που είχε διαμορφωθεί την εποχή της μεγάλης ιδέας, φτιάχτηκε στη μετεμφυλιακή περίοδο ως ιδεολογία του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού απέναντι στον άθεο κομμουνισμό και κορυφώθηκε την εποχή της δικτατορίας με την ιδεολογία της Ελλάδος των Ελλήνων Χριστιανών. Ομιλώντας με αυτόν τον τρόπο παραγνωρίζει ωστόσο ότι για κάθε ανεξίθρησκο κράτος όλες οι θρησκευτικές κοινότητες είναι ίσες και ότι η ανοχή της θρησκείας του άλλου αποτελεί συστατικό στοιχείο του ευρωπαϊκού νομικού πολιτισμού. Η σύγκυση μεταξύ ενός εκκοσμημένου εθνικού και ενός θεολογικού λόγου είναι πλήρης.

Ως εθνοκεντρικός ο λόγος του φέρει εξάλλου μερικά αναπόφευκτα πρόσθετα γνωρίσματα: είναι επιθετικός και μη ανεκτικός, αφού καταφέρεται πάντα κατά κάποιου φανταστικού ή πραγματικού αντιπάλου του έθνους, άλλοτε είναι οι γραικύλοι, άλλοτε οι εθνικοί μειοδότες, άλλοτε οι άθεοι, άλλοτε οι διανοούμενοι, άλλοτε οι Τούρκοι, άλλοτε οι μουσουλμάνοι και άλλοτε οι δυτικοί, οι Φράγκοι που μισούν τους ορθόδοξους πιο πολύ από τους αλλόθρησκους και άλλοτε οι δαίμονες και οι αιρετικοί. Ο λόγος του με την έννοια αυτή δεν είναι παρηγορητικός, φιλειρηνικός, φιλάνθρωπος<sup>29</sup> αλλά δικαστικός, δημεγεργτικός και φανατικός.

Αν σταθεί κανείς στα στοιχεία αυτά του κηρύγματος και τα εκλάβει ως αντιπροσωπευτικά της πολιτικής ιδεολογίας της Εκκλησίας, θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η Εκκλησία φαίνεται να αναζητά μέσω του εκπροσώπου της μια ανεξάρτητη από το κράτος *αυτο-νομιμοποίησή της, μια αυτόνομη δικαιολογία της ύπαρξης και δράσης της*. Επιδιώκει χωρίς τα ιδεολογικά δεκανίκια του κράτους, αυτήν τη φορά, να δείξει ότι διαθέτει δικό της δημόσιο λόγο, ότι έχει απόψεις και ότι έχει σημαντικό ρόλο να εκπληρώσει. Μόνο που ο λόγος που αναπτύσσει ο αρχιεπίσκοπος και ο ρόλος της Ορθοδοξίας που επικαλείται δεν είναι τίποτε περισσότερο από *μια φρα-*

---

ταυτότητα... Με την ίδρυση της Ευρωπαϊκής Ένωσης το κράτος έπαψε να είναι ο αυτόνοτος εγγυητής της εθνικής ταυτότητας... Η σωτηρία του ελληνισμού μπορεί να είναι έργο μόνο της Εκκλησίας... Μόνο η Εκκλησία είναι σε θέση να δώσει στον Έλληνα τη νέα ταυτότητά του, που θα έχει πνευματικό χαρακτήρα και ταυτότητα που θα τον κρατά με βάση την ελληνορθόδοξη παράδοση ως ιδιαίτερη οντότητα Γένους...»

29. Όπως είναι π.χ. ο λόγος του αρχιεπισκόπου Αλβανίας κυρίου Αναστάσιου, ο οποίος σε συνέντευξή του στην εφημερίδα *Καθημερινή* τόνιζε χαρακτηριστικά: «Αν υιοθετηθεί η άποψη ότι πάνω απ' όλα είναι το Α ή το Β έθνος και τα συμφέροντά του, όπως τα εννοεί το ίδιο, ξαναγυρίζουμε σε μορφές θρησκευτικότητας που ταυτίζουν τον Θεό, την υπέρτατη πραγματικότητα, με το έθνος-κράτος. Πρόκειται για φοβερή πολιτιστική και θρησκευτική οπισθοδρόμηση», και καταλήγει: «Ο Θεός ο ποιήσας τον κόσμον και πάντα τα εν εαυτώ... εποίησέ τε εξ ενός αίματος παν έθνος ανθρώπων κατοικείν επί παν πρόσωπον της γης» [Παύλος, *Πράξεις* 17, 24-26].

στική αναπαλαίωση της παλιάς εθνο-κρατικής ιδεολογίας.

Το ερώτημα που ανακύπτει, επομένως, καυτό και καιρίο, είναι αν μπορεί η Εκκλησία να σταθεί και να κρατήσει την απήχησή της αρθρώνοντας έναν παρωχημένο «εθνοκρατικό» λόγο, ανεξάρτητα ή και σε αντιπαράθεση με τον επίσημο λόγο του κράτους, που έπαψε πια να είναι μετά τη μεταπολίτευση επίσημα «εθνικόφρων», όπως ήταν το πρώτο ήμισυ του εικοστού αιώνα και αμέσως μετά τον πόλεμο, μέχρι και τη μεταπολίτευση. Αν μπορεί, δηλαδή, η Εκκλησία να κρατήσει έναν τόσο ελληνορθόδοξο και αντιδυτικό<sup>30</sup> λόγο σε μια εποχή που ζούμε τα τελευταία καθυστερημένα ή ύστερα σκιρτήματα του βαλκανικού εθνικισμού, την ίδια στιγμή που διαγράφεται η αντίρροπη τάση της ιστορικής υπέρβασης των εθνικών κρατών και της δημιουργίας υπερεθνικών ενότητων, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση, στα πλαίσια της οποίας τα μεν κράτη-έθνη υποχωρούν, οι δε Εκκλησίες αναγνωρίζονται ως θρησκευτικο-πολιτιστικές ενότητες και όχι ως διοικητικο-θεσμικές οντότητες<sup>31</sup>: η «θρησκευτική Ευρώπη των κρατών και των θεσμών υποχωρεί μπροστά στην ατομική θρησκευτικότητα των Ευρωπαίων»<sup>32</sup>.

Εμφανίζεται έτσι το εξής παράδοξο: ενώ το κράτος τείνει ή ωθείται αργά αλλά σταθερά σε *βαθμιαία απο-εθνικοποίηση*, η Εκκλησία της Ελλάδος *επανεθνικοποιείται* διαπιστώνοντας ότι το κράτος αγωνίζεται στη σύγχρονη εποχή να εξομαλύνει την εθνοτική του καταγωγή ώστε να μπορέσει να υπάρξει στο διεθνές πολυεθνικό και πολυθρησκευτικό περιβάλλον και να νομιμοποιείται απέναντι σε μια πλουραλιστική κοινωνία ως πολιτικά και ιδεολογικά ουδέτερο. Ανήσυχη και θορυβημένη από την ανεξέλεγκτη αυτή εξέλιξη η Εκκλησία αποστασιοποιείται ιδεολογικά από το εθνικό-πλουραλιστικό κράτος – το οποίο άλλωστε εγκυβρίζει για μειωμένη εθνική ευαισθησία.

Σχηματικά διαγράφεται η ακόλουθη πορεία: η αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ελλάδος συγκροτήθηκε ως Εκκλησία του κράτους, επειδή το κράτος τη χρειαζόταν ως Εκκλησία του έθνους, μορφοποιήθηκε και λειτούργησε ως Εκκλησία του έθνους, επειδή η υπερβατική-μυθολογική εθνική της φυσιογνωμία προσφερόταν ως τίτλος νομιμοποιητικός της πολιτικής εξουσίας. Σήμερα εμφανίζεται να δραστηριοποιείται ως *Εκκλησία εθνική απέναντι σε ένα κράτος και σ' ένα πολιτικό σύστημα, που οφείλει να είναι και να συμπεριφέρεται ως πολιτικά και αξιολογικά ουδέτερο, πλουραλιστικό και ανεκτικό απέναντι στις θρησκείες και τα δόγματα*<sup>33</sup>. Απέναντι σε ένα κρά-

30. Βλ. καταγραφή των εκδηλώσεων τέτοιου είδους λόγου στον V. Makrides, «Le rôle de l' Orthodoxie dans la formation de l' antieuropéanisme et l' antioccidentalisme grecs», in *Religions et Transformations de l' Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1993, σσ. 103-116.

31. Βλ. σχετικά τα συλλογικά έργα με τις εκεί εισηγήσεις για τις ευρωπαϊκές χώρες, των G. Vincent-J-P. Willaime (sous la dir. de), *Religions et transformations en Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1993, και των Gr. Davie et Dan. Hervieu-Legfer (sour la dir, de), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, 1996.

32. Jean Paul Willaime, «Conclusion: Les religions et l' unification européenne», in *Identités religieuses en Europe*, σελ. 314.

33. Σχετικά με την ανοχή ως στοιχείο συστατικό των ευρωπαϊκών δημοκρατικών πλουραλιστικών

τος πού όλο και λιγότερο αντλεί ή βασίζει τη δημοκρατική νομιμοποίησή του στην υπερβατική έννοια του έθνους ή της εθνικής κυριαρχίας και όλο και περισσότερο τη στηρίζει στους δημοκρατικούς και φιλελεύθερους θεσμούς του, στην πολιτική του παράδοση και ιστορία, στα αισθήματα εθνικής και κοινωνικής αλληλεγγύης των πολιτών του, καθώς και στο αίσθημα του συνανήκειν σε μια κοινή πολιτική αποκλειστικά κοινότητα, στην οποία μοιραζόμαστε τα ίδια δικαιώματα και τις ίδιες υποχρεώσεις. Θεμέλιο της νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας δεν μπορεί άλλωστε να είναι πλέον η εθνική κυριαρχία αλλά η λαϊκή κυριαρχία. Την ίδια στιγμή που το κράτος αρχίζει δειλά-δειλά να αποξενώνεται από την εθνικιστική ιδεολογία και παύει να είναι και να συμπεριφέρεται ως «εθνικόφρον», η Εκκλησία μένει μόνη να υπερασπίζεται μια κοσμική, «εθνικιστική» πλέον ιδεολογία, που την είχε χρεωθεί για λόγους ιστορικούς και μάλιστα στην πιο απαρχαιωμένη και μυθολογική εκδοχή της.

Η διάσταση μεταξύ της λαϊκής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας και της υπερβατικής-εθνικής νομιμοποίησης της εκκλησιαστικής εξουσίας τείνει να πάρει διαστάσεις πολιτικής αντιπαλότητας. Διότι η ταύτιση ορθοδοξίας και έθνους από την Εκκλησία ή από άλλους γίνεται προβληματική όχι τόσο διότι μια τέτοια φαντασιακή σύζευξη είναι ανύπαρκτη ή ανιστόρητη, αλλά κυρίως διότι προβάλλεται και θέλει να επιβληθεί ως επίσημη κρατική πολιτική.

Υπάρχουν, όμως, και δύο άλλα πρόσθετα στοιχεία, που οριοθετούν ιστορικά και αντιστέκονται στην παρωχημένη και νεφελώδη πολιτικά επίκληση του έθνους από τους θεωρητικούς της ελληνο-ορθόδοξης εθνικής ταυτότητας. Το ένα είναι εγγενές το άλλο αλλογενές. Η μακραίωνη οικουμενική παράδοση του Βυζαντίου προίκισε την ορθοδοξία με δογματική και ποιμαντική αποστολή οικουμενικού χαρακτήρα, δεδομένου ότι το Βυζάντιο ήταν πολυεθνικό και δεν ταυτιζόταν πολιτικά με κανένα έθνος<sup>34</sup>. Η δημιουργία στα Βαλκάνια αυτοκέφαλων εθνικών ορθόδοξων Εκκλησιών περιόρισε την εμβέλεια του ορθόδοξου μηνύματος και τη θρησκευτική του απήχηση στα όρια της εθνικής επικράτειας κάθε Εκκλησίας.

Την εποχή της παγκοσμιοποίησης και της δημιουργίας πολιτικών ενότητων πολυ-πολιτισμικού και υπερεθνικού χαρακτήρα οι εθνικές ορθόδοξες Εκκλησίες οφείλουν, ωστόσο, αν θέλουν να εναρμονίσουν το θρησκευτικό τους λόγο με τις δομές και τις λειτουργίες μιας πλουραλιστικής κοινωνίας στην οποία ανήκουν, να εκφέρουν ένα λόγο ανεκτικό στις άλλες θρησκείες, ένα λόγο συμφιλιωτικό και όχι μισαλλόδοξο, ένα λόγο φιλειρηνικό και οικουμενικό. Το ερώτημα ανακύπτει καυτό όσο και επιτακτικό: μπορεί η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος να εγκαταλείψει τον εθνοκεντρι-

κοινωνιών βλ. τις μελέτες των S. Ferrari, «The New Wine and the Old Cask. Tolerance, Religion and the law in Contemporary Europe», *Ratio Juris*, v. 10, 1997, 75-89· Ivan C. Iban, «Religious Tolerance and Freedom in Continental Europe», *Ratio Juris*, v. 10 (1997), 90-107· Fr-Margiotta Broglio, «Tolerance and Law», *Ratio Juris* 10 (1997), 252-265 και Letizia Giangormaggio, «Tolerance and War: The Real Meaning of an Irreconciliability», *Ratio Juris*, v. 10 1997, 1-8.

34. Σχετικά με την ιστορική αντίφαση της Ορθοδοξίας που παρουσιάζει ταυτόχρονα οικουμενικό και εθνικό χαρακτήρα βλ. Nikos Kokosalakis, *ό.π.* (σημ. 13), σσ. 136-137.

κό της λόγο και να υιοθετήσει ένα λόγο ελπίδας, συναδέλφωσης και ειρηνικής συμβίωσης των πολιτισμών και των πιστών όλων των θρησκειών, χωρίς να απαρνηθεί τον «κρατικό» και «εθνοτικό» εαυτό της; Η απάντηση δεν είναι αναγκαστικά αρνητική.

Το άλλο στοιχείο που αντιστρατεύεται την τάση της Εκκλησίας να αναπτύξει στα γεράματα αναπαλαιωμένο «εθνικό» λόγο, έχει να κάνει με την ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση και την υποχρέωση της «επίσημης» Εκκλησίας της Ελλάδος να δρα πλέον σε ένα περιβάλλον πολυεθνικό και πολυ-θρησκευτικό. Η διαδικασία της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης την εξαναγκάζει να δρα και να συμπεριφέρεται ως εκπρόσωπος της ορθόδοξης θρησκευτικής κοινότητας χωρίς διάκριση ή στίγμα εθνικό ή κρατικό. Η ιδιότητά της ως Εκκλησίας του κράτους ή του έθνους δεν εναρμονίζεται με τους στόχους της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Μόνο ως οργανωμένη Εκκλησία μιας κοινότητας πιστών μπορεί να αναγνωριστεί και να συνομιλήσει<sup>35</sup>. Η ίδια δείχνει να επιδιώκει να προκαταλάβει και να εκβιάσει πολύπλοκες κοινωνικές, πολιτιστικές και πολιτικές διεργασίες διάπλασης εθνικής συνειδήσης και διαμόρφωσης συλλογικής ταυτότητας σε μια εποχή ρευστότητας και επαναπροσδιορισμού των συλλογικών ταυτοτήτων.

Η ανανεωμένη θεαματική διά της τηλεόρασης είσοδος της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη δημόσια σφαίρα και η επίμονη καλλιέργεια ενός εθνικού λόγου δεν είναι πάντως άμοιρη αντιφάσεων, δεν εκφράζει κάποια βαθύτερη και μονιμότερη τάση της ελληνικής κοινωνίας και αντιβαίνει στη θρησκευτική ουδετερότητα και τον πλουραλισμό, που οφείλει να εγγυάται ένα σύγχρονο κράτος δικαίου. Η ορθοδοξία, πάντως, αδυνατεί υπό τις παρούσες συνθήκες να αποτελέσει τη «μαγιά», τον φαντασιακό συνεκτικό ιστό, όπως προσδοκά η Εκκλησία και ονειρεύονται οι «νεο-ορθόδοξοι», για τη διάπλαση μιας ζωντανής και σύγχρονης ελληνικής πολιτιστικής ταυτότητας<sup>36</sup>.

Η μεγάλη ιστορική πρόκληση που τίθεται ενώπιον της Εκκλησίας είναι αν μπορεί στο υπερεθνικό και πολυ-πολιτισμικό περιβάλλον της Ευρωπαϊκής Ένωσης<sup>37</sup> να λειτουργήσει ως φορέας και συντελεστής μιας λαϊκο-θρησκευτικής συλλογικής ταυτότητας, της ελληνο-ορθόδοξης, και όχι, όπως λειτουργεί σήμερα, ως συντελεστής εθνοκρατικής ιδεολογίας, μη ανεκτικής απέναντι στις άλλες θρησκευτικές ή εθνικές ταυτότητες.

35. Εκτενέστερα Jean Paul Willaime, *ό.π.* (σημ. 31), σσ. 291-314.

36. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ορθόδοξη λατρευτική και κοινωνική παράδοση δεν αποτελεί αναγκαστικά στοιχείο συστατικό της ελληνικής ταυτότητας. Δηλώνει απλώς ότι η ορθοδοξία είναι μια από τις συμπεριλαμβανόμενες, που συνδράμουν στη διάπλαση μιας σύγχρονης πολιτισμικής ταυτότητας όσων διαμένουν στην Ελλάδα. Βλ. σχετικά με τον ρόλο της ορθοδοξίας και την επίδρασή της στην κοινωνική πρακτική της αγροτικής Ελλάδας, την κοινωνιολογική μελέτη της αμερικανίδας ανθρωπολόγου Laurie Kain Hart, *Time, Religion, and Social Experience in Greece*, Rowman and Littlefield Publishers, 1992.

37. Σχετικά με το ευρωπαϊκό μοντέλο των σχέσεων κράτους εκκλησίας βλ. συνοπτικά S. Ferrari, *ό.π.* (σημ. 33), σ. 77 επ.