

2019

þÿ — ° ¿ ¹ ½ É ½ ¹ ¿ » ¿ ³ ¯ ± Ä · Â , Á · Ã ° µ ¯

þÿ ‘ ² Á ± ¼ ì À ¿ Å » ¿ Â , ‘ ½ ± Ã Ä ¬ Ã ¹ ¿ Â

þÿ Á ì³ Á ± ¼ ¼ ± ~ µ ¿ » ¿ ³ ¹ ⁰ Ì ½ £ À ¿ Å ´ Ì ½ , £ Ç ¿ » ® · À ¹ Ã Ä · ¼ Ì ½ ¥³ µ ¯ ± Â , ± ½ µ À ¹ Ã Ä ® ¼ ¹

<http://hdl.handle.net/11728/11592>

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Θεολογικών Σπουδών

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Α. ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΣ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ



Επιβλέπουσα: κ. Δρ. Κουτρομπέλη Αφροδίτη

ΠΑΦΟΣ 2019

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Θεολογικών Σπουδών

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Λ. ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΣ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ



ΠΑΦΟΣ 2019

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Θεολογικών Σπουδών

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Λ. ΑΒΡΑΜΟΠΟΥΛΟΣ

Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ



ΠΑΦΟΣ 2019

Στην Αρετή

Πρόλογος

Το να αναφέρει κανείς ένα ειδικό λόγο που τον οδήγησε στην επιλογή του συγκεκριμένου θέματος είναι λίγο δύσκολο. Αφενός, διότι το κίνητρο του συγγραφέα μπορεί σε μεγάλο βαθμό να είναι υποκειμενικό και αφετέρου, διότι τον αναγνώστη της όλης μελέτης μπορεί να τον ενδιαφέρει η ουσία του θέματος, το οποίο καλείται να διαβάσει, και όχι απαραίτητα το αίτιο, το οποίο προκάλεσε την γέννηση της.

Ανεξάρτητα από το περιγραφή της δημιουργίας της μελέτης ο στόχος της συγγραφής θα κινηθεί αυστηρά σε δύο άξονες. Ο πρώτος άξονας αφορά το ύφος της επιστημονικής μελέτης, το οποίο δεν είναι αυστηρά επιτηδευμένο ως προς τα αντικείμενα, τα οποία θίγονται, διότι επιθυμεί να είναι κατανοητό και φιλικό και σε ανθρώπους που δεν έχουν ιδιαίτερες ακαδημαϊκές γνώσεις.

Ο δεύτερος άξονας έχει ιστορικές καταβολές για ένα ιστορικό γεγονός, το οποίο συνέβη το 1946. Συγκεκριμένα εκείνο το έτος, ο αείμνηστος Αρχιεπίσκοπος της Εκκλησίας της Κύπρου Μακάριος Γ' (1913-1977), είχε τριετή υποτροφία για το Πανεπιστήμιο της Βοστώνης των ΗΠΑ από το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών. Στην παραμονή του στην Αμερική, και σύμφωνα με τα απομνημονεύματά του, αποφάσισε να γράψει την διδακτορική του διατριβή με θέμα η *“Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας”*.

Στη μέση των σπουδών του, όμως πληροφορείται ότι πρόκειται να εκλεγεί Μητροπολίτης Κιτίου. Αν και αρχικά αρνήθηκε να εκλεγεί Αρχιερέας, σε εκείνη την χρονική στιγμή λόγω των ιστορικών συγκυριών, όπως το εθνικό ζήτημα, η μεταπολεμική περίοδος, η απουσία επισκόπου στη Μητρόπολη της Λάρνακας επί δεκαεπτά συνεχή έτη, τελικά ενθρονίζεται στην Μητρόπολη Κιτίου, τον Ιούνιο του 1948.

Η παρούσα μελέτη σε καμία περίπτωση δεν έχει την πρόθεση να συστηθεί ως η συνέχεια μιας ημιτελούς διδακτορικής εργασίας, η οποία ξεκίνησε με την λήξη σχεδόν του Β' Παγκοσμίου Πολέμου στην άλλη πλευρά του Ατλαντικού ωκεανού. Αντίθετα, η παρούσα εργασία θέλει να προβάλει στους σημερινούς αναγνώστες ποιά περίπτωση είναι το περίγραμμα αυτού του θέματος, με το οποίο

ήθελε να ασχοληθεί ο Μακάριος Γ΄ αλλά οι ιστορικές συγκυρίες δεν του το επέτρεψαν.

Επομένως, από αυτή την επισήμανση η μελέτη δεν θα έρθει σε επαφή μόνο με την σύγχρονη βιβλιογραφία που καλύπτει επαρκώς το ζήτημα και η οποία δεν κυκλοφορούσε κατά την διάρκεια της ζωής του Μακαρίου Γ΄, αλλά και με τις απόψεις που κατατέθηκαν την περίοδο που ο μακαριστός Κύπρου -μιας εκ των αρχαιοτέρων Αυτοκέφαλων Εκκλησιών- ήταν στη ζωή.

Τα προσωπικά βιώματα, τα οποία βίωσε ο Μακάριος Γ΄ και τα οποία, όπως δείχνουν τα πράγματα, δεν τον βοήθησαν στο να ολοκληρώσει την επιστημονική του διατριβή, δεν έχουν ημερομηνία λήξεως. Τα προσωπικά προβλήματα, τα οποία προκύπτουν, προβάλλονται ως εμπόδια σε κάθε ερευνητή στο να ολοκληρώσει επαρκώς την μελέτη του. Η παρούσα εργασία αντιμετώπισε αρκετά προβλήματα τα οποία μετατράπηκαν σε ζητήματα καθυστερήσεων λόγω της οικονομικής κρίσης που μαστίζει τον ελλαδικό χώρο την τελευταία δεκαετία ως θύμα των διεθνών πολιτικών εξελίξεων.

Τέλος, αν και θα ήθελα να προσθέσω ακόμη αρκετά ζητήματα που αφορούν το περιβάλλον της συνθέσεως της εργασίας, θα δηλώσω υπακοή στο προοίμιο της μελέτης, που ρητά προσδιορίζει ότι οφείλουμε να επικεντρωθούμε στην ουσία του κοινωνικού θρησκευτικού ζητήματος, το οποίο μας απασχολεί και όχι στα φαινόμενα και στις ενέργειες.

Αναστάσιος Αβραμόπουλος

Αθήνα Οκτώβριος 2019

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος.....	xi
Περιεχόμενα.....	1
Συντομογραφίες.....	3
Εισαγωγή.....	5

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

1. Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας.....	7
α. Οι πρώτες προσεγγίσεις της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας στην ανάλυση ορισμών.....	7
β. Η ιστορική αναδρομή.....	9
γ. Τα όρια της ανάλυσης της Κοινωνιολογίας της θρησκείας.....	11
δ. Τα μειονεκτήματα της ανάλυσης της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας.....	14

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

1. Η γέννηση της έννοιας «κοινωνία».....	19
α. Το παράδειγμα του Χριστιανισμού.....	19
β. Μορφές κοινωνικοποίησης και θρησκευτική ζωή.....	21
γ. Θρησκεία και κοινωνική ζωή.....	24
δ. Το κοινωνικό περιεχόμενο της θρησκευτικής ζωής.....	30
ε. Η συμβολή της θρησκείας στην κοινωνία.....	33
στ. Η διαλεκτική Λατρείας και Πολιτισμού: Μοναχισμός- Αναχωρισμός.....	39

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

1. Η θρησκεία της νεωτερικότητας.....	47
α. Η εκκοσμίκευση.....	47
β. Το παρόν και το μέλλον της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας.....	53
γ. Ο κοινωνικός ρόλος της θρησκευτικής παιδείας και η κρίση στην Επιστήμη.....	56
Συμπέρασμα.....	61
Βιβλιογραφία.....	63
Α. Πηγές.....	63
Β. Βοηθήματα.....	63

Συντομογραφίες

Αγ.: άγιος.

αι.: αιώνας.

Απ.: Απόστολος.

Βλ.: Βλέπε

εκδ.: έκδοση.

Επ. Ιακ.: επιστολή Ιακώβου.

Επιμ.: επιμέλεια.

Η.Π.Α.: Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής.

Ιακ.: Ιάκωβος.

Ιω.: Ιωάννης

κ.α.: και άλλα.

κ.λ.π.: και τα λοιπά.

Λ.χ.: λόγου χάρη.

Κορ.: Κορινθίους.

Ματθ.: Ματθαίος.

Μ: Μέγας.

μετ.: μετάφραση.

Πρ. Απ: Πράξεις Αποστόλων.

π. Χ.: προ Χριστού.

π.χ.: παραδείγματος χάρη.

Ρωμ.: Ρωμαίοι.

P G: Patrologia Graeca, J.P. Migne, Paris 1857-1886

σ.: σελίδα.

σσ: σελίδες.

τομ: τόμος

χ.ε. χωρίς εκδότη.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η θρησκεία είναι ένα κοινωνικό γεγονός που προσεγγίζεται αρκετές φορές μέσα από αντίθετες και αντιφατικές θέσεις. Η μία πλευρά απορρίπτει την ύπαρξη της, σε οποιαδήποτε έκφανση ενώ η άλλη ισχυρίζεται ότι σε κάθε κοινωνική δραστηριότητα κρύβεται η θρησκεία. Η θρησκεία είναι ένα ζήτημα που, σαφώς, δεν μπορεί εύκολα να αγνοηθεί, αλλά και σε καμία περίπτωση δεν μπορεί και εύκολα να αποσαφηνιστεί και να εξεταστεί στην ουσία της μέσα από τα κοινωνικά φαινόμενα, που διαμορφώνονται διαχρονικά.

Η παρούσα εργασία αναζητεί να πραγματοποιήσει την κοινωνιολογική μελέτη της θρησκείας, υπερβαίνοντας όσο αυτό είναι εφικτό, το δίπολο ανάμεσα στις δύο τάσεις. Αυτό το δίπολο αντιμετωπίζει μονόπλευρα την θρησκευτική διάσταση, η οποία σε αρκετές περιπτώσεις καταλήγει ως ένα καθημερινό κοινωνικό φαινόμενο. Η εργασία αναφέρεται στους τρόπους με τους οποίους η θρησκεία διαμορφώνει, αλλά και διαμορφώνεται από την κοινωνική συμπεριφορά των ατόμων και μέσα από τις κοινωνικές δομές τους (λ.χ. Κοινωνία των Πολιτών, Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις, Εκπολιτιστικοί σύλλογοι κλπ.).

Το ερώτημα, επομένως που τίθεται αφορά την θέση της θρησκείας μέσα στην κοινωνική πραγματικότητα. Τα δύο πεδία της θρησκείας και της κοινωνίας, αν και φαίνονται αλληλένδετα μεταξύ τους μακροσκοπικά, δείχνουν ότι πρόκειται για ένα αμφίδρομο φαινόμενο. Η εμμονή όμως στην αμφίδρομη σχέση θεολογίας και της κοινωνίας, μέσα από την κοινωνιολογική εξέταση εγκυμονεί τον κίνδυνο της πλάνης.

Μια άλλη παράμετρος της μελέτης μας, η οποία θα πρέπει να αναφερθεί, είναι ότι οι συνεχείς αναφορές στην Ευρώπη, δεν σημαίνει ότι είναι ένα ασφαλές μέτρο σύγκρισης για όλες τις περιπτώσεις, που αναδεικνύουν την σχέση της κοινωνίας με την θρησκεία, ή ακόμη και το αντίθετο. Είναι εμφανές μέσα από αυτά, τα οποία ήδη αναφέρθηκαν, ότι η θέση της θρησκείας, όχι μόνο δεν είναι σταθερή, αλλά έχει και διαφορετικές εκφάνσεις.

Η πολυπλοκότητα και οι ποικίλες όψεις της θρησκευτικής ζωής σχηματίζουν εικόνες, που δεν οδηγούν όμως απαραίτητα στην εξαγωγή μόνιμων

συμπερασμάτων. Για την Κοινωνιολογία της Θρησκείας, αρχικά, θα επιχειρηθεί ο προσδιορισμός του είδους αυτής της Επιστήμης και θα γίνουν κάποιες προσεγγίσεις του επιστημονικού κλάδου σε επίπεδο ορισμών. Επομένως, θα προκύψουν στα όρια της κοινωνιολογικής έρευνας που σχετίζονται με την θρησκεία και τα μειονεκτήματα, τα οποία αναδύονται μέσα από αυτό το πλαίσιο. Το πρόβλημα της κοινωνιολογικής επιστήμης θα αναφερθεί πάλι και στο τελευταίο κεφάλαιο, στο σημείο της κρίσης της Επιστήμης.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, η εργασία θα διερευνήσει την συμβολή της θρησκείας όπως στην δημιουργία μιας νέας κοινωνικής δομής ή απλώς συμβάλλει στην εξέλιξη της κοινωνικής σύνθεσης και λειτουργίας επιχειρώντας μια ιστορική αναδρομή. Στη συνέχεια η έρευνα θα εστιάσει στις ενδεχόμενες μορφές που αποκτά η κοινωνία, στο κοινωνικό περιεχόμενο που προκύπτει με τις επιδράσεις της θρησκευτικής ζωής, ενώ στη συνέχεια θα επιχειρηθεί η αντίστροφη μελέτη επίδρασης, δηλαδή κατά πόσο η θρησκεία επηρεάζει την κοινωνική πραγματικότητα. Σε αυτό το σημείο, θα γίνει μια ξεχωριστή αναφορά για τον Μοναχισμό, που είναι μια μικρή κλειστή κοινωνία η οποία αναπτύσσεται μέσα στην θρησκεία.

Το τρίτο κεφάλαιο περιλαμβάνει ζητήματα, όπως είναι ο διαχρονικός ρόλος της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας στο παρόν και στο μέλλον. Θα διερευνηθεί, εάν οι ανάγκες και οι αδυναμίες που προκύπτουν από αυτή την ιστορική διαδρομή της επιστήμης, μπορούν να αντιμετωπιστούν ομαλά από την ανθρωπότητα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

1. Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας

α. Οι πρώτες προσεγγίσεις της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας σε ανάλυση ορισμών

Ο κύριος στόχος της επιστήμης της Κοινωνιολογίας δεν είναι απλώς η περιγραφή της θεσμικής διαπλοκής της κοινωνίας, ούτε και η απλή συγκέντρωση αριθμητικών δεδομένων που αφορούν την κοινωνική πραγματικότητα. Ο περιορισμός της μόνο σε αυτά θα την μετέβαλε σε μια περιγραφική επιστήμη και θα την ταύτιζε με την Στατιστική¹. Η Κοινωνιολογία λοιπόν είναι η επιστήμη που αναλύει και μελετά το κοινωνικό φαινόμενο, αλλά και τις σχέσεις μεταξύ των ατόμων που αποτελούν μια ομάδα. Ο ρόλος της, όμως, δεν σταματά εκεί, αλλά διερευνά και τις επιπτώσεις που έχουν οι σχέσεις αυτές, στη διαμόρφωση και διάρθρωση του κοινωνικού συνόλου².

Η «Κοινωνιολογία της Θρησκείας» είναι ο κλάδος της Θρησκευολογίας που επιχειρεί την κοινωνιολογική θεώρηση του θρησκευτικού φαινομένου. Η κοινωνική γενεολόγηση του θρησκευτικού φαινομένου, η θρησκευτική δόμηση του κοινωνικού θεσμού και η αλληλεπίδραση του κοινωνικού με το θρησκευτικό στοιχείο αποτελούν το θεματολόγιο της Επιστήμης. Σε αυτό το κλάδο, δηλαδή η μελέτη δεν εστιάζεται στην κοινωνική συμπεριφορά ή δράση γενικά αλλά στην ανάλυση, των κοινωνικών παραγόντων της θρησκευτικής συμπεριφοράς ειδικά και παράλληλα επιχειρείται μια απόπειρα απάντησης σε μια σειρά από ερωτήματα που πηγάζουν, από την σχέση κοινωνίας και θρησκείας³.

¹ Ιωάννης Πέτρου, *Θεολογία και Κοινωνική Δυναμική: Εκκλησία – Κοινωνία – Οικουμένη*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1993, σ. 36.

² Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, εκδ. Μαΐστρος, 2004, Αθήνα, σ. 88.

³ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1985, σ. 11.

Μέσα από την παραπάνω διερεύνηση αναδύονται κοινωνικοί καθοριστικοί παράγοντες που διαμορφώνουν την θρησκευτική συμπεριφορά, αλλά και καθοριστικοί θρησκευτικοί παράγοντες που διαμορφώνουν άλλες μορφές κοινωνικής συμπεριφοράς. Με τα δεδομένα αυτά, η θρησκευτική σφαίρα αποτελεί μια ευδιάκριτη κοινωνική ιδιαιτερότητα, όπου επιδρούν καθοριστικοί κοινωνικοί παράγοντες της ευρύτερης κοινωνίας αλλά και η κοινωνική πραγματικότητα διαμορφώνεται και εξελίσσεται υπό την επίδραση θρησκευτικών θεωριών και συμπεριφορών. Στην πρώτη περίπτωση δηλαδή έχουμε τις γνωστές μορφές εκκοσμίκευσης κάτω από την πίεση της θεσμοθετικής εκκλησιαστικής ιεραρχίας (π.χ. ωράρια επικοινωνίας), ενώ στη δεύτερη περίπτωση έχουμε το φαινόμενο των καθιερωμένων κοσμικών μοντέλων κάτω από την επίδραση των θρησκευτικών διδασκαλιών (π.χ. ιεροποίηση του πολιτικού άρχοντα κλπ)⁴.

Εδώ βέβαια πρέπει να επισημανθεί ότι η κοινωνιολογία δεν σχετίζεται άμεσα με την θρησκευτική εμπειρία και το θρησκευτικό βίωμα, υπογραμμίζοντας ότι η μεθοδολογία της δεν μπορεί να συλλάβει τους θρησκευτικούς όρους ως άμεσα δικά της αντικείμενα⁵. Επομένως η Κοινωνιολογία της Θρησκείας επιδίδεται σε κοινωνιολογική διερεύνηση της θρησκείας, μόνο μέσα από τον χώρο και τους όρους των κοινωνικών επιστημών. Υπάρχει βέβαια, και μια μειοψηφία κοινωνιολόγων, που θεωρεί την θρησκεία ως μήτρα της κοινωνίας και την εξετάζει όχι μόνο ως ένα από τους παράγοντες αλλά ως κύρια πηγή κοινωνικής ζωής, οργάνωσης και λειτουργίας⁶.

Επειδή, λοιπόν, αρκετοί κοινωνιολόγοι θεωρούν τη θρησκεία ως αφετηρία της κοινωνίας δημιουργείται το πρόβλημα της προτεραιότητας μεταξύ των δύο, όταν κυρίως στις πρωτόγονες κοινωνίες θεότητα και κοινωνική διάρθρωση ταυτίζονται. Η οπτική γωνία της θεώρησης της θρησκείας μόνο από αυτή του

⁴ Ό.π. σσ. 11-12.

⁵ Νίκος Νησιώτης, *Από την Υπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, ό.π. σ. 90.

⁶ Ό.π., σ. 87.

κοινωνικού συνόλου και της ομαδικής ζωής, ως πρωταρχικού και μόνο γενετικού της αιτίου, ελλοχεύει τον κίνδυνο της πλάνης για μονομέρεια ορθολογιστικών, ψυχολογικών καταχρήσεων και αυθαιρεσιών⁷.

β. Η ιστορική αναδρομή

Έχουν γίνει αρκετές προσπάθειες, για την κατανόηση και ερμηνεία των σχέσεων κοινωνίας και θρησκείας. Μια ικανοποιητική κοινωνιολογική εκτίμηση, που συγκεντρώνει τα πιο ουσιαστικά στοιχεία, θεωρείται η προσπάθεια του ερευνητή Numa- Denis Fustel De Conlanges (1830-1889)⁸. Ο μελετητής ύστερα από ανάλυση των αρχαίων ιστορικών κοινωνιών, υποστηρίζει ότι η ουσιαστική σχέση ανάμεσα στη θρησκεία και στις κοινωνίες ήταν η θρησκευτική λατρεία. Η λατρεία γενικά αποτελεί το αφετηριακό γεγονός που φέρνει σε επικοινωνία τα μέλη της ομάδας για την δημιουργία σχέσεων και σε αυτή τη βάση η σύγκλιση στην λατρεία των προγόνων δημιούργησε την οικογένεια και τους παράπλευρους θεσμούς. Στη συνέχεια, η θρησκεία της λατρείας των ηρώων διαμόρφωσε την πόλη, με συνέπεια να αναδυθεί και ο θεσμός της πολιτικής εξουσίας⁹.

Το παραπάνω σχήμα του Γάλλου ερευνητή, ουσιαστικά θέτει ότι η θρησκεία παράγει κοινωνική πραγματικότητα μέσα από τις διαδικασίες της λατρείας. Με αυτό τον τρόπο, η λατρεία φαίνεται να διαθέτει κοινωνικό-πλαστικά στοιχεία που μέσα από κατάλληλες συνθήκες και προϋποθέσεις, μορφοποιούν συγκεκριμένους τύπους ζωής και κοινωνικής οργάνωσης. Είναι φανερό ότι η θέση του ερευνητή είναι ότι η θρησκεία αποκτά προτεραιότητα και μάλιστα δυναμική σε σχέση με την κοινωνία¹⁰.

⁷ Ό.π., σσ. 91, 102.

⁸ *La Cite Antique*, Paris 1881. Μτφ. *Η Αρχαία Πόλη*, Παρίσι 1881.

⁹ Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, έκδοση δ, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2004, σ. 126.

¹⁰ Ό.π., σ. 127.

Αντίθετα ένας άλλος, επίσης Γάλλος φιλόσοφος και κοινωνιολόγος ερευνητής ο Durkheim E.¹¹, (1858-1917), με Εβραϊκή καταγωγή, αντιστρέφει τις προοπτικές και τις μορφοποιητικές πρωτοβουλίες, και τις εντοπίζει στην κοινωνία. Εδώ, οι θρησκευτικές αντιλήψεις αποτελούν προϊόν του κοινωνικού περιβάλλοντος και ο φιλόσοφος θεωρεί, χωρίς καμία επιφύλαξη, ότι η θρησκεία έχει εξαρτημένο ρόλο στη κοινωνία¹².

Επιπλέον, οι θέσεις ενός άλλου κοινωνιολόγου πολιτικού, του Γερμανού Max Weber (1864-1920), προτάσσονται πολύ πριν από την αξία της ανθρώπινης υπάρξεως, με σκοπό το κέρδος¹³. Ο κόσμος, σύμφωνα με αυτόν, παραπέμπει το άτομο να παραμείνει σταθερά στη θέση του, ως έχει, μέχρι την έλευση του Κυρίου. Ο άνθρωπος όμως, μέχρι εκείνη την εποχή, θα είναι υποταγμένος στην πολιτική, εκτός αν αυτή επιθυμεί κάτι διαφορετικό¹⁴. Ο Weber ανέδειξε τη σπουδαιότητα της θρησκείας για την κοινωνική και ειδικότερα για την οικονομική ζωή του ανθρώπου με εμπειρικές έρευνες. Αν και ο ίδιος δεν είχε θεολογικές σπουδές, υποστηρίζει ότι η θρησκεία είναι παράγωγο των οικονομικών σχέσεων. Διέκρινε τύπους θρησκειών και τις συσχέτισε, με ορισμένους τύπους κοινωνιών. Απέδειξε την επίδραση της θρησκείας στη διαμόρφωση των οικονομικών σχέσεων. Από το κλασικό του έργο «*Η Προτεσταντική ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*» επισήμανε τον προσδιοριστικό παράγοντα του προτεσταντισμού και ειδικότερα, τον Προτεσταντισμό στη διαμόρφωση του καπιταλισμού¹⁵.

Χαρακτηριστικά, αναφέρει ο Weber, από το πρώτο κεφάλαιο του έργου του, που έχει τίτλο «*Θρησκευτική πίστη και κοινωνικό στρώμα*», «*Μια ματιά στη*

¹¹ *Le Suicide*, Paris 1897. Μτφ. Η Αυτοκτονία, Παρίσι 1897.

¹² Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 127.

¹³ Ό.π., σ. 298.

¹⁴ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, τομ. Γ' μετ. Θανάσης Γκιούρας, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2007, σ.291.

¹⁵ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999, σσ. 17-18.

στατιστική των επαγγελματιών οποιασδήποτε χώρας με μικτή θρησκευτική σύνθεση δείχνει με καταπληκτική συχνότητα ένα φαινόμενο που πολλές φορές ζωηρά συζητήθηκε στον καθολικό τύπο και στη φιλολογία δηλαδή το γεγονός, ότι οι επιχειρηματίες και οι κάτοχοι κεφαλαίου όπως και τα ανώτερα στρώματα των ειδικευμένων εργατών και επιπλέον το ανώτερο τεχνικά και εμπορικά μορφωμένο προσωπικό των σύγχρονων επιχειρήσεων είναι στη μεγάλη πλειοψηφία προτεστάντες»¹⁶. Ουσιαστικά, οι θέσεις του φιλοσόφου, με τον προτεσταντικό, ατομοκρατικό υποσυνείδητό του, αντιμετωπίζουν την θρησκεία ως μέσο καταξίωσης του ατόμου μέσα στο κοινωνικό σύνολο.

Η θεολογία δεν δικαιώνεται με τα κοινωνικά έργα, ή την επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων, αλλά με την μετάδοση της χάριτος του Θεού¹⁷. Όταν ενεργεί η χάρις του Θεού, μεταμορφώνεται ο άνθρωπος και υπάρχει και ο αντίστοιχος αντίκτυπος στην κοινωνική ζωή¹⁸.

γ. Τα όρια της ανάλυσης της Κοινωνιολογίας της θρησκείας

Η σύγχρονη Κοινωνιολογία της Θρησκείας επεκτείνεται, αρχικά, στην περιοχή της μελέτης των τρόπων, με τους οποίους η κοινωνία, ο πολιτισμός και η προσωπικότητα επηρεάζουν την θρησκεία. Για να γίνω πιο σαφής, η επίδραση αυτή διαφαίνεται σε ένα μεγάλο πλήθος λεπτομερειών του θρησκευτικού φαινομένου, όπως το δόγμα, τη λατρεία κλπ. Η προοπτική αυτή είναι φανερό ότι καλύπτει μόνο την κίνηση προς τη θρησκεία και δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι εξαντλεί το ρόλο της επιστήμης. Επιπρόσθετα αναλύονται οι επιδράσεις της θρησκευτικής λειτουργίας στον πολιτισμό, την κοινωνία και την προσωπικότητα. Τέτοιες επιδράσεις εντοπίζονται σε όλους τους γενικούς

¹⁶ Max Weber, *Η Προτεσταντική ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, μετ. Μιχάλης Κυπραίος, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2006, σελ. 31.

¹⁷ Ιω. 6:5, «Διδασκαλία υπέρ της του κόσμου ζωής»

¹⁸ Μαντζαρίδης Γεώργιος, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1996, σ. 19

θεσμούς, είτε αναφέρονται σε πτυχές της προσωπικής ζωής είτε υπηρετούν τη λειτουργικότητα της κοινωνικής και πολιτιστικής συνέχειας¹⁹.

Είναι φανερό πως η αμοιβαιότητα των κοινωνικών περιοχών μαρτυρεί την ύπαρξη κοινών σημείων, με συνέπεια τις αυτονόητες αλληλοπαραχωρήσεις κοσμικού και ιερού, αγίου και βέβηλου. Η διάκριση της αμοιβαιότητας ποικίλει σε διαφορετικές γεωγραφικές περιοχές. Προσδιορίζει την αποδοχή των δύο διακεκριμένων σφαιρών, με ένα πλήθος αντιλήψεων πίστεων, προκαταλήψεων, κοινωνικών ή ατομικών ενεργειών, που συχνά δεν είναι εύκολο να μελετηθούν από τους ερευνητές, όταν πέρα από την αμοιβαιότητα, είναι φανερό πως υπάρχει μια βαθιά διάκριση²⁰.

Η ανάλυση και η ερμηνεία του τύπου των δομών της οργάνωσης και της λειτουργίας του φαινομένου είναι ο κεντρικός στόχος και το ουσιαστικό έργο της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας. Η μετάβαση από τη Γενική Επιστήμη της Κοινωνιολογίας στην Κοινωνιολογία της Θρησκείας δεν είναι μια απλή τροποποίηση του ορισμού και προβολή μιας ιδιαίτερης πτυχής του κοινωνικού με το θρησκευτικό φαινόμενο. Πίσω από την κοινωνιολογική έρευνα υπάρχει η θρησκευτική συμπεριφορά με την αντίστοιχη της δράση που έχει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, όπως κανόνες, δόγματα, πρότυπα, διδασκαλίες, πεποιθήσεις, πίστες, που αν και αθέατες, παράγουν ένα δυναμικό θρησκευτικό αποτέλεσμα²¹.

Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας λειτουργεί ως τη διερεύνηση μιας ειδικής μορφής μέσα στο πλαίσιο της ευρύτερης σχέσης με την μορφολογία του κοινωνικού συστήματος. Μια πιθανή απόπειρα αποτελεσματικής μελέτης της θρησκείας ερήμην των άλλων κοινωνικών δεσμών π.χ. οικονομία, πολιτική, τέχνη, περιορίζει σημαντικά την έρευνα και τελικά αδυνατεί να εκτιμήσει την πραγματική κοινωνική διάσταση του αντικειμένου²². Επίσης, η κοινωνική

¹⁹ Βασίλειος Γιούλτσης. *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 53.

²⁰ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 12.

²¹ Ό.π., σ. 20.

²² Ό.π., σ. 20.

οπτική του θρησκευτικού φαινομένου είναι το θεματολόγιο της κοινωνιολογίας της θρησκείας, καθώς επίσης και η αλληλεπίδραση του κοινωνικού με το θρησκευτικό στοιχείο²³.

Η θρησκευτική σφαίρα, παρά τη σαφή ιδιαιτερότητά της, λειτουργεί ταυτόχρονα, παράλληλα και διαχρονικά με όλες τις άλλες εξειδικευμένες σφαίρες στα πλαίσια του ευρύτερου κοινωνικού μηχανισμού. Η σύγχρονη κοινωνιολογική έρευνα προσεγγίζει υποχρεωτικά τη θρησκεία ως περιοχή ανάπτυξης κοινωνικών σχέσεων, που αποτελούν έκφραση εσωτερικών πνευματικών, ηθικών και συναισθηματικών αντιδράσεων²⁴.

Μερικά πεδία ανάπτυξης των κοινωνικών σχέσεων είναι το τυπικό, η γένεση, το δόγμα, η λατρευτική πράξη, οι θρησκευτικές κοινότητες, η ιεραρχία κλπ. Επιπλέον, οι επιδράσεις της θρησκείας, μπορούν να επισημανθούν στην διαμόρφωση της προσωπικότητας στον χαρακτήρα της κουλτούρας, στη σύνθεση των θεσμών της κοινωνίας. Τα ανοικτά όρια της μελέτης της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας μπορεί να αποκτήσουν χαρακτήρα υπερβολής, αν δεν διατυπωθούν επιφυλάξεις για το ρόλο μια τέτοιας επιστήμης. Υπάρχει δηλαδή το ενδεχόμενο η θρησκεία να μην ευνοηθεί ως ένα πολιτιστικό σύστημα, αλλά ως μια ιδεολογία. Το πρόβλημα των επιδράσεων αποτελεί κεντρικό θέμα του κοινωνιολογικού προβληματισμού²⁵.

Η κοινωνιολογική μελέτη της θρησκείας αποπειράται να διακρίνει και να εξηγήσει τα ποικίλα και σύνθετα μοντέλα που υπάρχουν στις θρησκευτικές όψεις του ανθρώπινου βίου. Προφανώς, για να εκπληρώσει το έργο της, η Κοινωνιολογία της Θρησκείας ως επιστήμη, κινείται πάνω σε μια ευρεία ποικιλία μεθόδων που κάποιες έχουν διαφορετικά είδη δεδομένων. Η διαφοροποίηση των επιστημονικών μεθοδολογιών έχουν τα θετικά, αλλά και τα αρνητικά σημεία, θέμα που θα εξεταστεί στη συνέχεια. Ανεξάρτητα τούτου,

²³ Μάριος Μπέγζος, *Φαινομενολογία της θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995, σ. 34.

²⁴ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 14, 19.

²⁵ Ό.π., σ. 22.

η κοινωνιολογική έρευνα καταλήγει με εκτεταμένη αναφορά σε συγγενείς επιστήμες, καθώς πολλά σημεία της καλύπτονται από επιστημονικά κοινωνικά πεδία όπως της ανθρωπολογίας, της ψυχολογίας κλπ.²⁶.

Ως προς τα όρια της, λοιπόν, η Κοινωνιολογία της Θρησκείας δεν συνηθίζει να ασχολείται με την κοινωνιολογική θεώρηση των δογμάτων, δηλαδή με την ουσία της θρησκείας. Αντίθετα, περιορίζεται σε μικρές, γενικές αναφορές όσον αφορά την ουσία της θρησκείας²⁷. Η κοινωνιολογική έρευνα δηλαδή δεν ασχολείται, ουσιαστικά, με την αλήθεια, ή την ακρίβεια του περιεχομένου της θρησκείας, αλλά με την θέση και την λειτουργικότητα της στην κοινωνική ζωή, αφού η θρησκεία δεν έχει ατομικό, αλλά συλλογικό χαρακτήρα –που είναι το πρώτο βασικό στοιχείο της θρησκείας- και αυτή η συλλογικότητα της θρησκευτικής ζωής επισημαίνεται πρωτίστως από την Κοινωνιολογία της Θρησκείας. Ενώ η έρευνα αυτή θα πρέπει να είναι αντικειμενική, συνήθως όμως συμβαίνει η υποκειμενική θέση των ερευνητών να μην παραμένει άσχετη, με το χαρακτήρα και τα συμπεράσματα της έρευνας. Ως επακόλουθο τούτου παρατηρείται ότι πολλοί ερευνητές που είναι αρνητικά τοποθετημένοι απέναντι στη θρησκεία προσπαθούν να υποστηρίξουν κοινωνιολογικά τις θέσεις τους, ενώ άλλοι που είναι θετικά τοποθετημένοι απέναντί της, επιχειρούν να καταρρίψουν τις θέσεις των προηγούμενων προβάλλοντας αυτές ως κοινωνικά στερεότυπα²⁸.

Συμπερασματικά, λοιπόν, το ενδιαφέρον της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας στηρίζεται σε τρεις βασικούς άξονες:

1) Στην ανάδειξη των κοινωνικών αιτιών, οι οποίες γεννούν ένα θρησκευτικό φαινόμενο,

²⁶ Grace Davie, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, μετ. Ευαγγελία Λίλιου, Νίκη Παπαγεωργίου, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2010, σσ. 179-180.

²⁷ Απόστολος Νικολαΐδης, *Δόγματα και Κοινωνία: Σχεδιάγραμμα Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2009, σ. 13.

²⁸ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σσ. 179-180

ι)στην έρευνα των κοινωνικών χαρακτηριστικών του θρησκευτικού γεγονότος και παράλληλα, στα θρησκευτικά χαρακτηριστικά του κοινωνικού χώρου, στον οποίο λαμβάνει χώρα το γεγονός

ιι)στην εξέταση των αμφίδρομων σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας²⁹.

Παρακάτω θα δούμε τις μεθοδολογικές αδυναμίες της Κοινωνιολογίας έναντι της Θρησκείας εκτός βέβαια από τις υποκειμενικότητες των ερευνητών, που είναι χαρακτηριστικό στοιχείο σε όλες τις επιστήμες στην εποχή μας.

δ. Τα μειονεκτήματα της ανάλυσης της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας

Ένα από τα σοβαρότερα εμπόδια που ορθώνεται μπροστά στην κοινωνιολογική προσέγγιση της θρησκείας, είναι η αδυναμία του ερευνητή να αντιμετωπίσει τις θετικές ή αρνητικές προκαταλήψεις, απέναντι στη θρησκεία και να την αντιμετωπίσει με την μεγαλύτερη δυνατή αντικειμενικότητα. Είναι πολύ σημαντικό να αναφερθεί ότι η αντικειμενικότητα της έρευνας επηρεάζεται από την ακμή ή την εξασθένηση της πίστης³⁰.

Η κοινωνιολογική έρευνα αγνοεί την παράδοση των Εκκλησιών, και αντιλαμβάνεται τους ανθρώπους σαν απλές βιολογικές μονάδες. Δεν μπορεί να αντιληφθεί βαθύτερες έννοιες και θεολογικούς όρους, όπως ως άτομα βρίσκονται σε «κοινωνία μεταξύ τους»³¹ μέσω της πίστης στο Θεό³². Η Κοινωνιολογία, λοιπόν εξετάζει τη θρησκεία μόνο ως προς την κοινωνική της λειτουργικότητα και ως προς το σημείο που η λειτουργία αυτή έχει άμεσες

²⁹ Απόστολος Νικολαΐδης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2019, σ. 14.

³⁰ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 27.

³¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 185-210.

³² Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 257.

επιπτώσεις στην διαμόρφωση των κοινωνικών σχέσεων και δομών, αφού κοινωνία και πολιτισμός μεταβάλλονται και εξελίσσονται³³.

Η μεταβολή της κοινωνίας και του πολιτισμού ήταν βασικό χαρακτηριστικό σε όλη την ιστορία της ανθρωπότητας, κάτι που δεν ισχύει για τις θρησκείες, οι οποίες παραμένουν προσκολλημένες στην παράδοση, αποστασιοποιημένες από κάθε ρηξικέλευθη κοινωνική τομή. Γι' αυτό και δεν θεωρούνται μη σύγχρονες³⁴, αφού ο όρος παράδοση παραπέμπει στο παρελθόν, το οποίο αναδεικνύεται ως αυθεντία στον προσδιορισμό των θεολογικών όρων³⁵.

Αν εξεταστεί όμως η θρησκεία ξεχωριστά διαπιστώνεται ότι εμφανίζεται ως μια σύνθεση, ένα σύστημα, που περιλαμβάνει συνήθως αντιλήψεις, τελετουργικά δόγματα, ηθικούς κανόνες. Όλα αυτά όμως προϋποθέτουν ένα σύνολο ανθρώπων, μια ομάδα ή μια κοινότητα, που τα προσδιορίζει. Η θρησκεία δεν είναι αποτέλεσμα ατομικής πρακτικής· Και εδώ είναι εμφανής η κοινωνιολογική της διάσταση ενώ η θρησκευτικότητα είναι ατομική στάση απέναντι σε αυτό, το οποίο ο άνθρωπος το θεωρεί ως θείο³⁶.

Επίσης πρέπει να σημειωθεί ότι η μέθοδος που χρησιμοποιείται στην κοινωνιολογική έρευνα της θρησκείας έρχεται σε αντίθεση προς την ίδια την κοινωνιολογική αντίληψη για την θρησκεία. Ενώ δηλαδή υποστηρίζεται ότι η θρησκεία συνδέεται άμεσα με την κοινωνικότητα, ή και ότι ταυτίζεται με αυτήν, κατά την εξέταση συγκεκριμένων θρησκευτικών φαινομένων διαστέλλεται σαφώς από την κοινωνικότητα και αντιμετωπίζεται ως ξεχωριστή μεταβλητή περίπτωση. Ας πάρουμε για παράδειγμα, την μαρξιστική θεώρηση ότι υπάρχει άμεση σχέση ανάμεσα στην οικονομία και στην κοινωνική ζωή. Ο ισχυρισμός αυτός, ότι η οικονομία δηλαδή προσδιορίζει ως ανεξάρτητη

³³ Νίκος Νησιώτης, *Από την Υπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, ό.π., σ. 90.

³⁴ Ιωάννης Πέτρου, *Θρησκεία και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας στη σύγχρονη πραγματικότητα*, εκδ. Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη, 2012, σ. 17.

³⁵ Γεώργιος Φίλιας, *Παράδοση και Εξέλιξη: στην Λατρεία της Εκκλησίας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2006, σσ. 11,25.

³⁶ Ιωάννης Πέτρου, *Θρησκεία και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας στη σύγχρονη πραγματικότητα*, ό.π., σ. 19.

μεταβλητή όλους τους άλλους παράγοντες της κοινωνικής ζωής είναι ακαθόριστος και ανιστόρητος. Όσον αφορά, ειδικότερα, τη μαρξιστική άποψη ότι η θρησκεία αποτελεί μέσο νομιμοποίησης των συμφερόντων της άρχουσας τάξης, είναι φυσικό να συμβαίνει και αυτό το κοινωνικό φαινόμενο περιστασιακά, αλλά αυτό από μόνο του δεν μπορεί να εκφράσει τον χαρακτήρα της θρησκείας³⁷.

Αντίθετα η Κοινωνιολογία της Θρησκείας αυξάνει τις δυνατότητες της επιτυχίας της, όταν εγκαταλείπει τις γενικότητες και εξετάζει συγκεκριμένες θρησκείες³⁸ και θρησκευτικές ομολογίες³⁹. Όταν, λοιπόν η Κοινωνιολογία της Θρησκείας, δεν αναπτύσσεται ως κοινωνιολογία κάποιος θρησκείας, είναι φυσικό να περιορίζεται σε ασάφειες που πολλές φορές όχι μόνο δεν βοηθούν, αλλά και συσκοτίζουν την επιστημονική έρευνα⁴⁰. Για παράδειγμα η Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού, ως κλάδος της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας, εστιάζει την έρευνα της στη περιοχή του Χριστιανισμού. Η χριστιανική όμως πίστη, όπως και η κάθε θρησκευτική πίστη, έχει άμεσες συνέπειες και επιδράσεις στην κοινωνική, πολιτική, οικονομική και πολιτιστική ζωή του ανθρώπου, όπως και στη γενικότερη ερμηνεία του κόσμου⁴¹.

Γίνεται λοιπόν, αντιληπτό ότι η επιστημονική κοινωνιολογία δεν αναμένεται να κάνει αναφορά σε υπερβατικές αξίες, διότι η θεώρηση της θρησκείας είναι καθαρά και αυστηρά φαινομενολογική με βάση την παρατήρηση του φαινομένου της θρησκείας. Η εμμονή αυτή μόνο στη λειτουργική όψη της θρησκείας δεν είναι σωστή. Αυτό σημαίνει ότι η θρησκεία δεν είναι ένα απλό κοινωνικό φαινόμενο και δεν μπορεί να εξεταστεί ως ένα φυσικό

³⁷ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σσ 15,17.

³⁸ Θρησκείες όπως ο Χριστιανισμός, ο Βουδισμός, ο Ισλαμισμός κá

³⁹ Θρησκευτικές Ομολογίες όπως, η Χριστιανική Ορθοδοξία, ο Ρωμαιοκαθολικισμός, ο Προτεσταντισμός κá.

⁴⁰ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 18.

⁴¹ Ό.π., σ. 18.

φαινόμενο⁴². Ουσιαστικά η μεθοδολογία που ακολουθεί η επιστήμη της Κοινωνιολογίας έχοντας στοιχεία λογικής και θετικισμού διακινδυνεύει να μετατοπιστεί από την έννοια της αλήθειας σε εκείνη του θεωρητικού νοήματος, μακριά από ουσιώδη στοιχεία, τα οποία ταυτίζονται με το φαινόμενο που εξετάζει, όπως, για παράδειγμα, η έννοια της παραδόσεως, που αναφέρθηκε παραπάνω.

Τελικά είναι δύσκολο να αναλύσει και να προσδιορίσει κανείς, το μυστήριο της κοινωνίας της θρησκείας. Αυτή η πραγματικότητα κλείνει μέσα της μια παράδοση που επιτρέπει στον άνθρωπο να αποκτά την δυνατότητα να επικοινωνεί με το προσωπικό του Θεό. Η επικοινωνία αυτή, που γίνεται στον μυστηριακό χώρο, με τη χάρη του Θεού, μεταμορφώνει τον άνθρωπο και τον αγιοποιεί. Η ιδιόμορφη κοινωνική πραγματικότητα που σχηματίζει η θρησκεία από την σχέση του Θεού με τον άνθρωπο, βοηθά ταυτόχρονα να αμβλυνθούν και οι ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις⁴³.

Μετά τα προβλήματα και τις αδυναμίες της κοινωνιολογικής έρευνας, στο επόμενο κεφάλαιο θα γίνει προσέγγιση στη θρησκευτική κοινωνική πραγματικότητα που συναντά η κοινωνιολογία στην έρευνα της, όπως αυτή δημιουργείται ιστορικά μέσα στους κόλπους μιας μεγάλης θρησκείας⁴⁴.

⁴² Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, ό.π., σ. 89.

⁴³ Βασίλειος Γιούλτσης, *Πνευματικότητα και Κοινωνική ζωή*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999, σ. 326.

⁴⁴ Με την έννοια του αριθμού των πιστών.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β

1. Η γέννηση της έννοιας «κοινωνία»

α. Το παράδειγμα του Χριστιανισμού

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, εξετάστηκαν τα όρια της κοινωνιολογικής επιστήμης. Σε αυτό το πεδίο θα γίνει η θεωρητική περιγραφή της λειτουργικότητας στην συνάντηση της Θρησκείας με την Κοινωνία. Συγκεκριμένα η αρχαία Ελληνική κοινωνία δεν βασίστηκε στην θρησκεία. Ο ρόλος που διαδραμάτισε η θρησκεία σε όλες σχεδόν τις αρχαίες κοινωνίες, ακόμα και στην Ιουδαϊκή, ήταν συνυφασμένος με τον διοικητικό- πολιτικό θεσμό της πόλεως- κράτους. Από αυτή την διοικητική διάταξη οι νόμοι δεν έχουν την προέλευσή τους από την θρησκεία, αλλά από την πολιτεία.

Πριν δημιουργηθούν οι οργανωμένες πολιτείες, ο δημόσιος λόγος πρώτα και στην συνέχεια η δημόσια πράξη ήταν δίχως νόημα. Η εξιστόρηση των γεγονότων δημιουργεί, στην ανθρώπινη δράση, ιστορικότητα. Μόνο σε αυτό το πλαίσιο της πολιτείας, όπου υπάρχει ιστορική συνείδηση, δημιουργούνται ρητοί νόμοι και η ανθρώπινη πράξη αποκτά τρόπο σαφή⁴⁵.

Με το πέρασμα των αιώνων η έννοια της θρησκείας εμφανίζεται ως συνώνυμο της ένωσης, της ενότητας και της ενοποίησης⁴⁶. Ο Χριστιανισμός, για παράδειγμα, είναι από τις μεγαλύτερες θρησκείες που εισήλθε στην ιστορία ως μια κοινωνική διάσταση. Δεν ήταν ένα απλό δόγμα, από τα πολλά που

⁴⁵ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Προβλήματα φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας της Ιστορίας*, εκδ. Παπαδογιαννάκη, Αθήνα, 1936, σ. 74.

⁴⁶ Μάριος Μπέγζος, *Φαινομενολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 60.

απασχόλησαν την ανθρωπότητα, αλλά συγκεκριμένα μια κοινότητα. Αποτελεί μια κοινωνική θρησκεία, που ο ρόλος της δεν ήταν απλώς «κοινωνικός»⁴⁷ αλλά δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την αναγωγή της θρησκείας στην ιστορία. Με άλλα λόγια η χριστιανική θρησκεία έκανε την ιστορική κίνηση που συνέλαβε την θρησκευτική πίστη ως ιστορική οντότητα⁴⁸. Βασική προϋπόθεση για την δημιουργία της λεγόμενης χριστιανικής κοινότητας, η οποία διαμόρφωσε τις ανθρώπινες σχέσεις, αποτέλεσε η στάση του συγκεκριμένου ιστορικού ανθρώπου έναντι του πλησίον. Η έννοια του όρου «πλησίον» υπήρξε διαφορετική κατά χρονικές περιόδους. Λέγοντας λοιπόν πλησίον⁴⁹ «αγαπήσεις τον πλησίον σου»⁵⁰ εννοούμε το συγκεκριμένο ιστορικό πρόσωπο, με το οποίο δημιουργούνται διαπροσωπικές σχέσεις, οι οποίες εκφράζουν έναν ιδιαίτερο δεσμό⁵¹. Σε καμία περίπτωση δεν πρέπει η λέξη πλησίον να συγχέεται με την λέξη αδελφός, που ανήκει στο ίδιο σπίτι. Στους αρχαίους κώδικες δεν γινόταν λόγος για αδελφό, αλλά για τον άλλον⁵².

Ο Απ. Παύλος ίδρυσε Εκκλησίες απέναντι στη επικρατούσα Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Ουσιαστικά δημιούργησε ιστορικότητα στον Χριστιανισμό αλλά και ιστορική συνείδηση στους πιστούς⁵³. Ο Απ. Παύλος⁵⁴ καλεί, για

⁴⁷ Γεώργιος Φλορόφσκυ, *Χριστιανισμός και Πολιτισμός*, Δ' έκδοση, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2000, σσ. 86,165.

⁴⁸ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Προβλήματα φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας της Ιστορίας*, ό.π., σ. 35.

⁴⁹ Ματθ. 22:40.

⁵⁰ Ρωμ. 13:9.

⁵¹ Βασίλειος Γιούλτσης, *Θεολογία και διαπροσωπικές σχέσεις κατά τον Μέγα Φώτιον*, εκδ. Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 88.

⁵² Εξ. 20:16. Xavier Leon – Dufour *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας* μετ. Σάββας Αγουρίδης, κά, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1980, σ. 820.

⁵³ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Προβλήματα φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας της Ιστορίας* ό.π., σ. 38.

⁵⁴ Α' Κορ. 14:23, Ρωμ. 16:23

παράδειγμα, την τοπική Εκκλησία της Κορίνθου, κατά την σύναξη της Θείας Ευχαριστίας, ολόκληρη την Εκκλησία δίχως γεωγραφικούς προσδιορισμούς.

Κατά τον Απ. Παύλο⁵⁵, το θρησκευτικό μυστήριο επί τον ένα άρτο⁵⁶ της Θείας Ευχαριστίας καθίσταντο σε Σώμα οι πολλοί. Η ποικιλία, σύμφωνα με τον Απόστολο, δεν διασπά, αλλά συνιστά την ενότητα του Πνεύματος⁵⁷. Η Θεία Ευχαριστία επομένως εκφράζει ενότητα, κοινωνικότητα, αλλά και ιστορικότητα. Από τις παραπάνω ιδιότητες η Χριστιανική Εκκλησία γίνεται αντιληπτή ως μοναδική, που διαφέρει από τα άλλα δόγματα, αλλά και ως μία κοινωνία πλήρη δίχως να την περιορίζει η ενότητα του τόπου⁵⁸.

Το ιερό βιβλίο της *Καινής Διαθήκης* έγινε βιβλίο των λαών, διότι ήταν βιβλίο του λαού⁵⁹. Το συγγραφικό έργο του Απ. Παύλου χαρακτηρίζεται από το ζωντανό του ενδιαφέρον για τα προβλήματα των κοινοτήτων, ενώ το θρησκευτικό του μήνυμα δεν κλείνεται μέσα στα όρια της ιδρυτικής θρησκευτικής κοινότητας αλλά σε μια οικουμενική κοινωνία⁶⁰.

β. Μορφές κοινωνικοποίησης και θρησκευτική ζωή

Η Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού, αν και είναι νέα επιστήμη, έχει όμως παλαιότερες πηγές που ανάγονται στην εποχή της εμφανίσεως του χριστιανισμού και φυσικά της συστάσεως της πρώτης χριστιανικής κοινότητας.

⁵⁵ Α' Κορ. 10:17

⁵⁶ « Ότι εις άρτος εν σώμα εν πολλοί εσμέν οι γαρ πάντες εκ του ενός άρτου μετέχομεν»

⁵⁷ Γεώργιος Μαντζαρίδης, (επιμ.), *Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1975, σ. 72.

⁵⁸ Ιωάννης Ζηζιούλας, Μητροπολίτης Περγάμου, *Η Ενότης της Εκκλησίας εν τη, Θεία Ευχαριστία, και τω, Επίσκοπω, κατά τους τρεις πρώτους αιώνας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 1990, σ. 100.

⁵⁹ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, ό.π., σ.110.

⁶⁰ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 126.

Δεν είναι ιδιαίτερα δυνατό να κατανοήσουμε και να ερμηνεύσουμε τον ιδιότυπο χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής στον χριστιανικό κόσμο, αν δεν εξετάσουμε το δόγμα, τη λατρεία και τη γενικότερη διδασκαλία του. Αυτό συμβαίνει, διότι τα κοινωνικά ζητήματα διαφέρουν από ομολογία σε ομολογία. Επομένως, προβάλλεται η ανάγκη να εξετάζεται κάθε ομολογία, ξεχωριστά. Οι επιμέρους χριστιανικές ομολογίες δεν αποτελούν αυτοτελείς θρησκείες⁶¹.

Ο χριστιανικός κόσμος παρά τις διαιρέσεις του, δεν παύει να έχει κοινές καταβολές και να διατηρεί κοινές αντιλήψεις. Αυτές οι μορφές ζωής είναι χρήσιμο να λαμβάνονται υπόψη κατά την κοινωνιολογική εξέταση κάθε επιμέρους Εκκλησίας ή της θρησκευτικής ομάδας. Η διαφοροποίηση των χριστιανικών ομολογιών στη Ανατολή και τη Δύση συνέβαλε αναμφισβήτητα στην πολιτιστική παράδοση των χριστιανικών λαών⁶².

Επιπλέον και η ιστορική συνείδηση έχει ιδιαίτερη βαρύτητα κυρίως στην περιοχή της Ορθόδοξης Εκκλησίας, όπου το δόγμα, η λατρεία, οι ηθικές, θρησκευτικές παραδόσεις, και αντιλήψεις συνδέονται άμεσα με την κοινωνική ζωή των πιστών. Η χριστιανική θρησκεία, για παράδειγμα, ανέδειξε πολλούς Μάρτυρες ως ήρωες, στην υπομονή, την καρτερία και στην θυσία. Δεν ήταν ήρωες με πολεμική δράση⁶³. Αυτονόητο είναι ότι η κοινωνιολογική έρευνα δεν μπορεί να προχωρήσει στην ανάλυση της ουσίας του δόγματος⁶⁴. Στην αρχέγονη εκκλησιαστική παράδοση, επίσης, γίνεται η παρατήρηση ότι δεν υπήρξε προσπάθεια για συστηματική επεξεργασία και διατύπωση του ορισμού της Εκκλησίας, αλλά μόνο περιγραφή. Αυτό, διότι η Εκκλησία αποτελεί ζωντανή πραγματικότητα που βρίσκεται πέρα από κάθε ορισμό⁶⁵.

⁶¹ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 19.

⁶² Ό.π., σ. 26.

⁶³ Georg Hegel, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, μετ. Σταμάτης Γιακουμής, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα, 2011, σ. 123.

⁶⁴ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 19.

⁶⁵ Ό.π., σ. 207.

Εστιάζοντας τώρα στην κοινωνική πραγματικότητα μιας θρησκείας αυτή δεν διαμορφώνεται μόνο από εκείνους που ζουν κάθε φορά στο παρόν, αλλά και από τους νεκρούς που προετοίμασαν το παρόν. Γι' αυτό αποτελεί στοιχειώδη παράλειψη να παραγνωρίζεται η συμβολή τους στη ζωή. Εδώ σημαντικό ρόλο έχει η σπουδαιότητα και η εμπειρική παρουσία της θεολογίας, που έχει το δικό της περιεχόμενο – *θεολογικό* – και την διαφοροποιεί από την εμπειρία των κοινωνικών και φυσικών επιστημών. Η εμπειρία της θεολογίας δεν περιορίζεται στα κοσμικά όρια, διότι ο χαρακτήρας της θεολογίας δεν είναι απρόσωπος ή στατικός, αλλά προσωπικός και δυναμικός⁶⁶.

Η θρησκεία λοιπόν δεν στηρίζεται στους νόμους αλλά στην Πίστη. Η παρουσία της χριστιανικής θρησκείας ανέτρεψε τον κοινωνικό νόμο που επικρατούσε μέχρι εκείνη την εποχή. Ο δούλος, μέσα στην χριστιανική κοινότητα, ήταν αδελφός με τον αφέντη του και η ταπεινοφροσύνη δεν επιτρέπει σε κανένα να εξυψωθεί πάνω από τους άλλους. Η κατάταξη των ανθρώπων δεν ήταν σύμφωνα με το γένος, τα αξιώματά του ή τον πλούτο του, αλλά σύμφωνα με την δύναμη της πίστης του⁶⁷.

Μέσα στην Εκκλησία του Χριστού η κοινωνιολογική υπόσταση έχει διαφορετική θέση. Ο Χριστός χειριζόταν και κατανοούσε τον Νόμο μέσα από την διδασκαλία του, όπως τον καταλάβαιναν συνήθως οι κοινοί και αμόρφωτοι άνθρωποι⁶⁸. Το κατώτερο στρώμα των δούλων δεν αποτελούσε στην αρχαιότητα πρόσφορο έδαφος για κάποια κοινοτική θρησκευτική προπαγάνδα. Αρκετοί Πατέρες του Χριστιανισμού κατανόησαν την έννοια και την

⁶⁶ Ό.π., σ. 22-23.

⁶⁷ Georg Hegel, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 176.

⁶⁸ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, ό.π. σ. 287.

χρησιμότητα της κοινωνίας και μέσα από τα έργα τους, την ενέταξαν μέσα στον δεσμό της Εκκλησίας, όπως είναι ο Γρηγόριος Παλαμάς, κ.ά.⁶⁹.

Στη συνέχεια στον πρώιμο Μεσαίωνα οι χειροτέχνες δημιουργούσαν μια ανεπίσημη σέκτα που περιείχε μια θρησκευτικότητα (π.χ. Προστάτης, Άγιος κλπ) σε διάφορες μορφές. Αυτές, οι πολυάριθμες ομάδες με την κοινοτική τους θρησκευτικότητα ήταν άλλοτε επαναστατικές και άλλοτε ειρηνικές. Για επαγγελματικούς λόγους, οι τεχνίτες περιόδευαν, από περιοχή σε περιοχή και ήταν οι δεδομένοι ιεραπόστολοι κάθε κοινοτικής πίστης των μελών⁷⁰.

Αντίθετα, σε μια οργανωμένη κοινωνία που ισχύουν οι νόμοι του κράτους, τα ατομικά δικαιώματα εξασφαλίζονται από την κυρίαρχη πολιτική ή τη στρατιωτική διοίκηση, ενώ οι υποχρεώσεις απορρέουν από τα δικαιώματα των άλλων. Ουσιαστικά η κοινωνική δομή λειτουργεί περισσότερο με καταναγκασμό, παρά ως αποδοχή στον συνάνθρωπο⁷¹.

γ. Θρησκεία και κοινωνική ζωή

Η λατινική λέξη *religio* δηλώνει σύνδεση, δεσμό, ένωση και παραπέμπει στη θρησκεία δηλώνοντας έτσι ότι η θρησκεία είναι συνώνυμο της ενότητας. Σχετίζεται δηλαδή με το θείο και το ανθρώπινο και ενώνει τον άνθρωπο με τον

⁶⁹ Γρηγόριος Παλαμάς *Λόγος Αποδεικτικός* 2:78, Παναγιώτης Χρήστου, *Γρηγορίου Παλαμά, Λόγοι Αποδεικτικοί δύο, Συγγράμματα*, τομ. Α' εκδ. Οίκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη, 2010, σσ. 16-22

⁷⁰ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, ό.π., σ. 114.

⁷¹ Georg Hegel G., *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 183.

συνάνθρωπο. Ενοποιεί το υλικό και το πνευματικό και αναφέρει το ορατό στο αόρατο⁷². Με τον όρο θρησκεία αναφερόμαστε μέσω της πίστης σε υπερβατικά όντα ή απρόσωπες δυνάμεις που υπάρχουν, πέρα από τον κόσμο και ασκούν ιερό δέος, θαυμασμό και προσκαλούν τον άνθρωπο σε ενδοσκοπική και λατρευτική στάση⁷³. Η Θρησκεία δεν αποσκοπεί στη μετάδοση εθνικού πολιτισμού, αλλά κηρύττει το Λόγο του Θεού, γι' αυτό και έχει το θετικό προσόν να δίνει νόημα στη ζωή του ατόμου⁷⁴.

Η πιο χαρακτηριστική όμως έννοια που αποδίδει το νόημα της θρησκείας, είναι η ένωση και η ενότητα. Αυτό σημαίνει ότι η θρησκεία είναι η σχέση του ανθρώπου με το θείο, ένας τρόπος αναφοράς του ανθρώπινου στο θεϊκό στοιχείο της πραγματικότητας. Η θρησκεία είναι συνώνυμο της ενότητας, της συσχέτισης θείου και ανθρώπινου, ένωσης ανθρώπου και συνανθρώπου, ενοποίησης υλικού και πνευματικού, ένωσης δηλαδή της ψυχής, συνύπαρξης του αοράτου με το ορατό⁷⁵.

Μέσα από την ενότητα που είναι και η βασική κεντρική ιδέα της θρησκείας, ο άνθρωπος κοινωνεί με τους άλλους, αποκτά την ανθρώπινη υπόσταση του, λυτρώνεται από την «μοναξιά»⁷⁶, την απομόνωση, διατηρεί τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του στοιχεία και ιεραρχεί τις αξίες και τις αρχές που νοηματοδοτούν την ζωή του⁷⁷. Η ενότητα που συνιστά την βαθύτερη ένωση των πιστών προσδιορίζεται στον χώρο αλλά και στον χρόνο. Η ενότητα στο

⁷² Μάριος Μπέγζος, *Δοκίμια Ψυχολογίας της Θρησκείας*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα, 2004, σ. 67

⁷³ Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, ό.π., σ. 88.

⁷⁴ Μάξιμος Δασκαλάκης Αρχιμανδρίτης, *Εγχειρίδιον Χριστιανικής Ηθικής και Κοινωνιολογίας μέρος Γ' Χριστιανική Κοινωνιολογία*, εκδ. Παλαμάρη, Αθήνα, 1964, σ. 125.

⁷⁵ Μάριος Μπέγζος, *Θεοκρατία ή Δημοκρατία: Μελέτες Κοινωνιολογίας της Θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2005, σ. 21.

⁷⁶ Ό.π., 21

⁷⁷ Μάριος Μπέγζος, *Δοκίμια Ψυχολογίας της Θρησκείας*, ό.π., σ. 67.

χώρο συνιστά την κοινότητα κάθε θρησκείας. Συγκροτεί κοινότητα πιστών, Εβραϊκή Συναγωγή, Χριστιανική Εκκλησία, Ισλαμική Ούμμα, Βουδιστική Σάνγκα κ.ά., που επιτελεί τη λατρεία και ερμηνεύει ιερά κείμενα. Στους χώρους αυτούς κοινωνικότητα, συλλογικότητα, ομαδικότητα αποτελούν αναφαίρετα στοιχεία των οπαδών κάθε θρησκείας. Την ενότητα όμως μέσα στον χρόνο την επιτελεί η Παράδοση. Κάθε θρησκεία έχει παράδοση, δηλαδή σώμα ερμηνειών και ιερών κειμένων, με βιογραφίες του ιδρυτή της. Η θρησκεία είναι αναπόσπαστη με την παράδοση εξαιτίας της ενότητας ως συνοχής μέσα στο χρόνο⁷⁸.

Μέσα σε μια κοινωνία η θρησκεία ασκεί δυναμικό ρόλο στην ροή των γεγονότων που λαμβάνουν χώρα σε κάθε τόπο. Για παράδειγμα, η χριστιανική εκκλησία στη περίοδο του Βυζαντίου προσπαθούσε να αιτιολογήσει θεολογικώς τον εθνικό της χαρακτήρα, ενώ κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας η Εκκλησία είχε μια υπερεθνική πολιτική με την μορφή της Εθναρχίας και, είναι ιστορικά αδύνατο να γίνει σαφής ιστορική αναφορά γι' αυτή την ιστορική περίοδο, διότι η θέση του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως έναντι της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ήταν αμυντική με την πολιτική του κατευνασμού⁷⁹.

Ασχέτων τόπου και χρόνου λοιπόν, όλοι οι λαοί συνέβαλαν στην ιδέα του «Υπέρτατου Όντος». Το υπέρτατο «Ον» όμως των πρωτόγονων δεν ευδοκίμησε. Διότι οι πρωτόγονοι θεοί ήταν απλά μυθικά πνεύματα, δίχως κάποιο πραγματικό πνευματικό υπόστρωμα⁸⁰. Το θείο εκλαμβάνεται ως «Ων». Δίνει την ουσία σε κάθε ον, ως δύναμη και δεν είναι απρόσωπο, άχρονο, και άμορφη έννοια αλλά αυτό που προάγει την ενότητα, διαμορφώνει την σχέση

⁷⁸ Μάριος Μπέγζος, *Θεοκρατία ή Δημοκρατία: Μελέτες Κοινωνιολογίας της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 21-22

⁷⁹ Δημήτριος Τσάκωνας, *Κοινωνιολογία του Νεοελληνικού Πνεύματος*, μετ. Μανώλης Μαρκάκης, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1972, σ. 49.

⁸⁰ Georges Bataille, *Η θεωρία της θρησκείας*, μετ. Κώστας Κουρεμένος, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1982, σσ. 35-36, 38.

του ανθρώπου με το θείο και προσδίδει το θεϊκό στοιχείο στην ανθρώπινη πραγματικότητα⁸¹. Στη *Καινή Διαθήκη* η πιο χαρακτηριστική αναφορά του όρου «θρησκεία» γίνεται, στην *Επιστολή του Ιακώβου*⁸². Εκεί γίνεται λόγος, για καθαρή και αμίαντη θρησκεία. Η χρήση της έννοιας θρησκεία δείχνει ότι εκφράζει εκδηλώσεις του ανθρώπου, που απευθύνονται βέβαια στο Θεό, αλλά ταυτόχρονα συμβάλλουν στην κοινωνία με τους άλλους⁸³.

Η έννοια της αξίας αποτελεί για κάθε κοινωνία προϋπόθεση λειτουργίας και ταυτόχρονα κριτήριο για την ποιοτική διάκριση των μελών της. Η σχέση ανάμεσα στη θρησκεία και τις αξίες φαίνεται να αποτελεί την αφετηρία της προσπάθειας για την διευθέτηση των κοσμικών και κοινωνικών αντιφάσεων. Όλες οι θρησκείες, οι θρησκευτικές κινήσεις και οι αιρέσεις γεννήθηκαν και εξελίχθηκαν μέσα στους κόλπους των πολιτισμών. Η παράλληλη αυτή χρονική πορεία δείχνει τη σχέση της θρησκευτικής ζωής με την υπόλοιπη κοινωνική⁸⁴.

Η θρησκεία από την φύση της είναι πλούσια σε ανθρωπολογικές και κοινωνικές παραμέτρους. Για παράδειγμα η ειρήνη συνδέεται άρρηκτα με την συμφιλίωση. Είναι η κεντρικότερη από τις κοινωνικές αρετές, η οποία έχει ως αρχή τη συμφιλίωση με το Θεό⁸⁵. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν εσωτερικοί δεσμοί⁸⁶ των θρησκευτικών τύπων με τις διάφορες κοινωνικές δομές. Έτσι η

⁸¹ Μάριος Μπέγζος, *Δοκίμια Ψυχολογίας της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 24,66.

⁸² Ιακ. 1:27

⁸³ Ιωάννης Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2004, σσ. 38-39.

⁸⁴ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 44,49-50.

⁸⁵ Απόστολος Νικολαΐδης, *Δόγματα και Κοινωνία: Σχεδιάγραμμα Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 216.

⁸⁶ Με την έννοια εσωτερικοί δεσμοί εννοούνται οι κατατάξεις σε τύπους, συστήματα με αντιστοιχία ανάμεσα στο θρησκευτικό και τον κοινωνικό τύπο. Θρησκευτικοί τύποι: Τοτέμ, ειδωλολατρία, μονοθεϊσμός, κά Πολιτικοί τύποι: πολιτικά κόμματα, συνελεύσεις, κοινοβούλιο, συνέδρια, κά.

αναζήτηση και η ερμηνεία τέτοιων εσωτερικών δομών αποτελεί μια από τις πιο σημαντικές κινήσεις της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας⁸⁷.

Ο ρόλος της θρησκείας στο σχηματισμό της κοινωνικής τάξης δεν είναι μονοδιάστατος. Η θρησκεία συνεισφέρει όχι μόνο στην κοινωνική ευταξία αλλά συμβάλλει δραστικά και στην δημιουργία ενός κοινωνικού χάους με την μορφή της μισαλλοδοξίας⁸⁸. Επιπροσθέτως η συνάντηση των πολιτισμών πραγματώνεται και με τον διάλογο μεταξύ θρησκειών. Είναι αδύνατο να ολοκληρωθεί η επικοινωνία ανάμεσα στις κοινωνίες με διαφορετικές πολιτισμικές παραδόσεις χωρίς την ενεργό διαμεσολάβηση των θρησκευτικών τους εκφράσεων. Μόνη της η θρησκεία δεν μπορεί να διχάσει τους λαούς. Πάντα προηγείται η κοινωνική, οικονομική και πολιτική διαφοροποίηση. Η θρησκευτική παρουσία έρχεται εκ των υστέρων παίρνοντας μάλιστα την χροιά της ιερότητας. Δεν είναι η ίδια η θρησκεία που διχάζει, αλλά ο φανατισμός και η μισαλλοδοξία που εκφράζεται έξω από το χώρο της ιδέας – φιλοσοφίας της θρησκείας⁸⁹.

Οι κοινωνικές μεταβολές που πραγματοποιούνται σε εθνικό επίπεδο δεν ακολουθούνται μοιραία από παράλληλες μεταβολές των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις συνδέονται με την αρχική εθνολογική προέλευση και διατηρούν την παράδοση σε έναν ισχυρότερο δεσμό για να επιτυγχάνεται έτσι η διαφύλαξη και διατήρηση της αρχικής εθνολογικής ιδιαιτερότητας. Ένα πρόσφατο παράδειγμα είναι η περίπτωση των μεταναστών στους τόπους της νέας εγκατάστασης, όπου διατηρούν ισχυρές τις θρησκευτικές πεποιθήσεις της πατρίδας τους και τις μεταλαμπαδεύουν στις επόμενες γενιές⁹⁰.

⁸⁷ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 50.

⁸⁸ Απόστολος Νικολαΐδης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 188.

⁸⁹ Μάριος Μπένζος, *Φαινομενολογία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 327,330-331.

⁹⁰ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 60-61.

Η διαίρεση των πιστών σε ομάδες οδηγεί, όπως συμβαίνει σε κάθε θρησκευτική κοινότητα, σε ανεξέλεγκτες καταστάσεις που τροφοδοτούνται από το μίσος και τον φανατισμό. Όσο ο καθένας έχει την αίσθηση ότι εκπροσωπεί κατά μοναδικό τρόπο την αλήθεια, τόσο φανατίζεται⁹¹. Στην πράξη οι περίοδοι εμφανίσεων των αιρέσεων αποτελούν εποχές θρησκευτικής αστάθειας και ταραχών, οι συνέπειες των οποίων επηρεάζουν την πνευματική λειτουργία του τόπου⁹².

Ένα ιστορικό παράδειγμα των επιπτώσεων των πολιτικών αναταραχών στις θρησκευτικές πεποιθήσεις είναι ο Τριακονταετής πόλεμος (1618-1648) που συνέβη στην Γηραιά ήπειρο. Ήταν ένα πολεμικό γεγονός που στιγμάτισε την ιστορία της Ευρώπης το πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα. Κατά την διάρκεια του πολέμου το ένα τρίτο του πληθυσμού της κεντρικής Ευρώπης χάθηκε. Χρειάστηκε τουλάχιστον ένας αιώνας, για να συνέλθουν οι πληγείσες περιοχές. Είναι εμφανές ότι μια ποικιλία θρησκευτικών πεποιθήσεων εντός μιας γεωγραφικής περιοχής είναι αδύνατο να γίνει ανεκτή. Επομένως είναι εφικτό διάφορα θρησκευτικά σχήματα, ετερόδοξα μεταξύ τους να απειλούν την κοινωνική συνοχή και να συντηρούν τις προϋποθέσεις για την δημιουργία ενός κοινωνικού χάους, που κάτω από ορισμένες πολιτικές συνθήκες - όπως δύσκολες πολιτικές σχέσεις μεταξύ των κρατών- να οδηγήσουν σε πολεμικές συρράξεις⁹³.

Υπάρχει μεγάλη διαφορά, αν η ιδέα της αγιότητας παρουσιάζεται ως το αποκορύφωμα της εθνικότητας. Ο τελικός σκοπός είναι ότι ο άνθρωπος, για να σεβαστεί το νόμο, χρειάζεται θρησκευτικό κίνητρο. Η θρησκεία θα πρέπει να είναι παρόν σε όλα τα συναισθήματα της ζωής, να μην είναι φορτική αλλά, παντού αποδεκτή. Για να επιδράσει στο λαό, θα πρέπει να τον συνοδεύει

⁹¹ Απόστολος Νικολαΐδης, *Δόγματα και Κοινωνία: Σχεδιάγραμμα Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 31.

⁹² Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ.362.

⁹³ Κωνσταντίνος Ράπτης, *Γενική Ιστορία της Ευρώπης*, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, 1999, σσ. 156,158.

παντού με τρόπο ηγεμονικό και ενθαρρυντικό. Η θρησκεία που τρέφει μεγάλα φρονήματα συμβαδίζει με την ελευθερία και την ανεξαρτησία της κοινωνίας⁹⁴. Είναι φανερό πως από αυτή την θεώρηση η θρησκεία αντιμετωπίζεται ως αναπόφευκτο μέρος της ανθρώπινης ζωής. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως η θρησκεία αποτελεί την μοναδική προσφορά στην προσπάθεια να αντιμετωπισθούν τα αδιέξοδα της ανθρώπινης ύπαρξης⁹⁵.

Το ζήτημα του ορισμού του όρου θρησκεία ανέκυψε από την στιγμή που θέλησαν οι ερευνητές του θρησκευτικού φαινομένου να εφαρμόσουν εξελίξεις και προϋποθέσεις που συνδέονται με τον μοντέρνο κόσμο και τις ιστορικές μεταβολές του σε άλλους πολιτισμούς και κοινωνίες⁹⁶. Η νομοκατεστημένη τάξη των πολέμων, με την μορφή του ιπποτισμού⁹⁷, (συμμετοχή σε Σταυροφορίες), τίθεται τελείως αρνητικά απέναντι στην θρησκευτικότητα των πιστών⁹⁸.

Ο χριστιανισμός της αποστολικής και μεταποστολικής περιόδου αναγνωρίζει τον περιπλανώμενο προφήτη ως ένα τακτικό κοινωνικό φαινόμενο. Στις περιπτώσεις αυτές ο προφήτης, για να γίνει αποδεκτός, θα πρέπει να επιδείξει ιδιαίτερα πνευματικά χαρίσματα μαγικών ή εκστατικών ικανοτήτων. Το γυναικείο φύλο παρουσιάζει μεγάλη δεκτικότητα για κάθε θρησκευτική προφητεία που δεν έχει πολιτικό ή στρατιωτικό χαρακτήρα⁹⁹.

Ο Θεός ως «Ων» κινείται υπεράνω της ουσίας ως άκτιστος ποιητής του «είναι» και χορηγεί στα όντα την υπόστασή τους. Αυτό σημαίνει ότι δεν απολυτοποιείται το σχετικό, το κτιστό, το ανθρώπινο, το ενδοκοσμικό, αλλά

⁹⁴ Georg Hegel, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, ό.π., σελ. 52,64-65.

⁹⁵ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 35

⁹⁶ Ιωάννης Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, ό.π., σ. 38.

⁹⁷ Ιπποτισμός: Με την έννοια των θρησκευτικών στρατιωτικών ταγμάτων.

⁹⁸ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, ό.π. σ. 100.

⁹⁹ Ό.π., σσ. 55, 119

σχετικοποιείται το απόλυτο, το άκτιστο και το υπερβατό. Η σχέση αυτή σχηματίζεται ως συνέπεια της διαπίστωσης ότι η ανθρώπινη ύπαρξη νοηματοδοτείται αλλιώς, ότι η ύπαρξη δηλαδή είναι συνύπαρξη. Αν η ύπαρξη αυτή των κοινών στοιχείων της σχέσης καθορίζει την οντότητα, τότε πια δεν νοείται καμιά ύπαρξη αυθύπαρκτη και αυτάρκης με τον εαυτό της¹⁰⁰.

Η αυθυπαρξία σημαίνει ανυπαρξία. Όποια οντότητα πιστεύει ότι είναι αυθύπαρκτη, ότι δηλαδή αγνοεί τη σχέση αυτή, είναι ανύπαρκτη και αποτελεί αποκύημα της φαντασίας. Επομένως, είναι ένα διανοητικό φάντασμα. Πρώτα συνυπάρχω και μετά υπάρχω. Με άλλα λόγια, η συνύπαρξη προϋπάρχει της ύπαρξης¹⁰¹. Η θρησκεία δεν πρέπει να ερμηνευτεί ως μια ψυχολογική εμπειρία, αλλά ως λειτουργία που προέρχεται μέσα από τις συνθήκες ζωής μέσα στη κοινωνία. Το περιεχόμενο της θρησκείας δεν συλλαμβάνεται, ούτε εξαντλείται στη συγκινησιακή ευσέβεια του ατόμου. Αυτό είναι η μία όψη της, ενώ κυρίως αποτελείται από μια δέσμη ορισμών, ιδεών, δογμάτων, εντολών, πράξεων, κανόνων κ.ά.¹⁰². Δεν είναι καλύτερη από την κοινωνία, ούτε χειρότερη από αυτή. Είναι αλλιώς. Δεν εξομοιώνεται με την κοινωνία, δεν ταυτίζεται μαζί της, ούτε εναντιώνεται σε αυτή. Η θρησκεία λοιπόν δεν αντιπολιτεύεται την κοινωνία, δεν την καταπολεμά, ούτε αντιδικεί προς αυτή. Η σχέση θρησκείας και κοινωνίας είναι αμφίσημη¹⁰³.

δ. Το κοινωνικό περιεχόμενο της θρησκευτικής ζωής

Η θεολογία αρχικά είχε μυθικό περιεχόμενο, αλλά δεν παρέμεινε σε αυτό. Στην εξέλιξή της, παρουσιάζεται ως μια πορεία από το μύθο προς το Λόγο. Η

¹⁰⁰ Μάριος Μπέγζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1996, σ. 123.

¹⁰¹ Ό.π., σ. 124.

¹⁰² Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη*, ό.π., σ. 100.

¹⁰³ Μάριος Μπέγζος, *Θεοκρατία ή Δημοκρατία: Μελέτες Κοινωνιολογίας της Θρησκείας*, ό.π., σ. 22.

πορεία αυτή δεν πρέπει να νοείται μόνο ως τάση αντικαταστάσεως του μύθου, από το Λόγο, αλλά και ως προσπάθεια καθάρσεως και εξυψώσεως του μύθου με λογικές και φιλοσοφικές αρχές¹⁰⁴.

Όσο παραδοσιακά ήταν τα επαγγέλματα και τα μέσα παραγωγής, με τα οποία ασκούσε τη βιοποριστική του ενασχόληση ο άνθρωπος, τόσο μεγαλύτερη ήταν και η θρησκευτικότητα αυτών των κοινωνιών. Πέρα από το κλασικό παράδειγμα της αγροτικής εργασίας, η οποία ήταν η εξάρτηση του γεωργού από τις φυσικές δυνάμεις έχουμε έντονο το παράδειγμα των ναυτικών για την προστασία τους από τις καιρικές συνθήκες στα θαλάσσια ταξίδια τους, αλλά και άλλων επαγγελμάτων, ιατρών κá.¹⁰⁵

Όλες οι θρησκείες των πρωτόγονων ανθρώπων άνθισαν στην εποχή, όπου τα υλικοτεχνικά μέσα ήταν από ανεπαρκή έως ανύπαρκτα. Από ένστικτο ο επαγγελματικός κόσμος της εποχής προχωρούσε σε προσευχές και παρακλήσεις προς το Θεό στον οποίο ικέτευε να του στείλει την ευλογία Του. Ουσιαστικά, είχε δημιουργηθεί μια θρησκεία με έντονη λατρευτική δράση, που προερχόταν κυρίως από τις σχέσεις εξάρτησης από τις φυσικές δυνάμεις¹⁰⁶.

Επομένως ο χώρος έχει κεντρική σημασία για την κοινωνική διάσταση της θρησκευτικής ζωής. Καταρχάς δεν υπήρξε ποτέ θρησκεία που να απορρίπτει τη χρήση και τη σημασία του γεωγραφικού τόπου (Ιεροί Τόποι, Άγιο Όρος Λίμνη Γεσθημανή, Ιορδάνης ποταμός, Ιερά ποτάμια Ινδουιστών κλπ). Επιπλέον, κάθε θρησκεία ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για την προβολή και την διακόσμηση του χώρου¹⁰⁷. Κεντρικός πυρήνας όλων των θρησκειών, χωρίς εξαίρεση, είναι το σύνολο των θεωρητικών αντιλήψεων που αναφέρονται στις ιδιότητες του

¹⁰⁴ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, ό.π., σ. 18.

¹⁰⁵ Αλέξανδρος Γουσίδης, *Εκκλησία και Κοινωνία: Εμπειρική και κοινωνιολογική έρευνα σε δύο κοινότητες*, εκδ. Τριανταφύλλου, Θεσσαλονίκη, 1992, σ. 66.

¹⁰⁶ Ό.π., σ. 66.

¹⁰⁷ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 63- 62

ιερού, την σχέση του με τον άνθρωπο και τον κόσμο και τις συγκεκριμένες διαδικασίες που απαιτούνται για την επικοινωνία του ορατού με το αόρατο¹⁰⁸.

Στο ερώτημα τι είναι θρησκεία, αρκετοί το συγχέουν με προϊόντα σκοτεινής δεισιδαιμονίας ή απολιθώματα παρωχημένων εποχών. Η εμφάνιση της θρησκευτικότητας, τίθεται για πρώτη φορά από τον Απ. Παύλο¹⁰⁹ που κάνει λόγο για την θρησκευτική αγάπη, η οποία είναι υπεράνω μυστικισμού¹¹⁰. Η θεολογία, όπως καλλιεργήθηκε στην Ορθόδοξη Εκκλησία, έχει τη δική της μεθοδολογία, που την τοποθετεί πέρα από κάθε ανταγωνιστική σχέση με τις κοσμικές επιστήμες, όπως αναφέρει και ο Γρηγόριος Παλαμάς «...επαφή γαρ αυτού ουκ εστίν ούτε επιστήμη και όλους υπέρ την αποδεικτικήν επαφή γαρ αυτού ουκ εστίν ουδέ επιστήμη και όλως υπέρ την συλλογιστική πάσαν έφοδο εστίν αλλά συλλογίζεσθαι περί των θείων έργων υπό των Πατέρων εδιδάχθημεν¹¹¹ ...»¹¹².

Η θεσμική οργάνωση της διδασκαλίας και της λατρείας του ιερού, στο πλαίσιο μιας καθιερωμένης θρησκείας, συνεπάγεται την ύπαρξη μιας ειδικής εξουσίας, που λειτουργεί μέσα από ένα οργανωμένο σχήμα εξειδικευμένου ιερατικού έργου. Συχνά το θεσμοποιημένο θρησκευτικό φαινόμενο εκφράζεται μέσα από θρησκευτικά σύμβολα. Τα σύμβολα γενικά αποτελούν συμπύεση μηνυμάτων, εννοιών και ιδεών σε σχηματικές εξεικονίσεις. Αποτελούν παραστάσεις του παρελθόντος και υποβοηθούν τη μνήμη να βιώσει γεγονότα που δέθηκαν με την ιστορική συνείδηση¹¹³.

¹⁰⁸ Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 367.

¹⁰⁹ Α΄ Κορ. 12:31, Α΄ Κορ. 13:98

¹¹⁰ Werner Gruehn, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, μετ. Βασίλειος Έξαρχος, εκδ. Φοίνικας, Αθήνα, 1938, σ. 58.

¹¹¹ Γρηγορίου Παλαμά Α΄ Προς Βαρλαάμ 33-52, Βασίλειος Φανουργάκης (επιμ), *Γρηγορίου Παλαμά: Άπαντα τα έργα Λόγοι Αποδεικτικοί Δύο, Περί Εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος*, μετ., Παναγιώτης Χρήστου, Σειρά: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 51, Αθήνα, 1981, σσ. 532-547.

¹¹² Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, ό.π., σ. 19.

¹¹³ Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 385, 403.

Ο συμβολισμός στρέφεται στην κοσμολογική σημασία και μεταβάλλει τον καθιερωμένο χώρο σε υποκατάστατο του ουρανού. Υπό την έννοια αυτή ο ναός, γίνεται κατοικία του πνεύματος και γι' αυτό θεωρείται «ιερό». Εκτός από το ιερό περιεχόμενο της θρησκείας που περικλείεται μέσα σε ένα «ιερό χώρο», το κοινωνικό περιεχόμενο της θρησκείας είναι συνδεδεμένο με την προσωπική ζωή. Γι' αυτό δεν περιορίζεται στο χώρο μιας συλλογικής λατρευτικής εκδήλωσης, ούτε στην μεμονωμένη έκφραση μιας βιωματικής εμπειρίας. Το κίνητρο, που οδηγεί στη διαμόρφωση των θρησκευτικών ομάδων, είναι αναμφισβήτητα αυτό που σκιαγραφεί τη διάκριση «ιερού» και «κοσμικού»¹¹⁴.

Σε διάφορες θρησκείες τα θρησκευτικά σύμβολα διαχρονικά λειτούργησαν ως μυστικές εξεικονίσεις του ιερού. Δεν υπάρχει θρησκεία που να στάθηκε αδιάφορη μπροστά στη χρήση των συμβόλων. Η θρησκεία χρησιμοποιεί την συμβολική επικοινωνία. Η αντιπαράθεση και η εξέταση θρησκευτικών και κοινωνικών τύπων (τοτεμισμός, ειδωλολατρία, πολυθεϊσμός, μονοθεϊσμός, κά.) μαρτυρεί την ύπαρξη μιας βαθιάς εσωτερικής σχέσεως και δεσμών ανάμεσα στους τύπους των συστημάτων αυτών. Το θεωρητικό πρόβλημα, που δημιουργείται, δεν είναι βέβαια η διαπίστωση διότι αυτή επισημαίνεται εύκολα, αλλά ο τρόπος και η πορεία της ερμηνείας της¹¹⁵.

Μέσα από αυτή τη χαρισματική κοινωνία, αναδεικνύεται το πρόσωπο και η δράσης της που λειτουργεί κατά ένα τέτοιο τρόπο, ώστε να διευρύνει τα όρια της προόδου της. Για να επιτευχθεί αυτό όμως πέρα από το φυσικό δεσμό, απαιτείται και η πνευματική αγάπη σε βαθμό, που ο κάθε άνθρωπος να αγαπά τον πλησίον του, όσο αγαπά τον εαυτό του. Βασική προϋπόθεση κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή, είναι η βαθιά κατανόηση του βάθους της θεολογίας, όπως προκύπτει μέσα από την ασκητική παράδοση¹¹⁶.

¹¹⁴ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 70, 107.

¹¹⁵ Βασίλειος Γιούλτσης, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 408,125.

¹¹⁶ Νίκος Ματσούκας, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία, κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2014, σσ. 287-288.

Η ιστορικότητα του ανθρώπου από γενιά σε γενιά και από εποχή σε εποχή αποτελεί συνέχεια και συνέπεια και χαρακτηρίζεται ως κοινωνικότητα. Ο άνθρωπος δεν είναι μόνος του, μέσα στο κοινωνικό σύνολο¹¹⁷. Ο κατακερματισμός της κοινωνίας κατά τον Ομολογητή συντελείται εξαιτίας της διασπάσεως φύσεως και γνώμης. Η γνώμη στασιάζει πολλές φορές και παίρνει διαφορετικό δρόμο, μακριά από τη φύση. Σε αυτό το σημείο, ο Μάξιμος προλέγει ότι η κοινωνικότητα του μοναχισμού θεμελιώνεται στην αγάπη για τον συνάνθρωπο¹¹⁸. Παρακάτω θα μιλήσουμε εκτενέστερα για τον μοναχισμό, που είναι μια ιδιότυπη κοινωνία, την οποία περικλείει η ίδια η θρησκεία.

ε΄ Η συμβολή της θρησκείας στην κοινωνία

Η θρησκεία αποτελεί κεντρικό παράγοντα της κοινωνικής ζωής και συνδέεται άμεσα με όλους τους επιμέρους τομείς, την οικονομία, την τέχνη, τις επιστήμες, κ.ά.¹¹⁹. Η θρησκεία και η κοινωνία αλληλοπροσδιορίζονται αμοιβαία. Η Εκκλησία δεν είναι καλύτερη, ούτε χειρότερη, από την κοινωνία. Απλώς είναι διαφορετική από αυτήν. Η Εκκλησία είναι μέλος και μέρος της κοινωνίας και ανήκει σε αυτή. Η θρησκεία δεν ταυτίζεται με την κοινωνία ανεξάρτητα εάν έχουν κοινά σημεία¹²⁰.

Υπάρχουν πολλοί, οι οποίοι χρησιμοποιούν τους όρους κοινωνία, κοινωνικότητα και συζητούν περί κοινωνίας των ζώων ή και των φυτών ακόμη, τα οποία και στερούνται ιστορικότητας. Όσοι αναφέρονται περί της κοινωνίας των ζώων, χρησιμοποιούν τον όρο, με τον ίδιο τρόπο που τον

¹¹⁷ Μάριος Μπέγζος, *Θεοκρατία ή Δημοκρατία: Μελέτες Κοινωνιολογίας της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 32,35.

¹¹⁸ Νίκος Ματσούκας, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία, κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, ό.π., σ. 259.

¹¹⁹ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 16.

¹²⁰ Μάριος Μπέγζος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία της Θρησκείας, Θεολογία, Τεχνολογία και Ιδεολογία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1988, σσ. 333-334.

χρησιμοποιούν και για τον άνθρωπο και δεν έχουν κατανοήσει την ουσία του κοινωνικού πλαισίου. Η κοινωνία προϋποθέτει την ιστορία και Η κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει, παρά μόνο εντός του ιστορικού χρόνου¹²¹.

Πέρα όμως από την κοινωνική φύση ο άνθρωπος διακρίνεται και για την θρησκευτική. Εκείνο που τον ξεχωρίζει από τα ζώα δεν είναι τόσο η κοινωνικότητά του, όσο η θρησκευτικότητά του. Η κοινωνικότητα υπάρχει, ως ένα βαθμό, όχι μόνο στα ζώα, αλλά και στα φυτά, ενώ θρησκευτικότητα υπάρχει μόνο στον άνθρωπο. Γι' αυτό και αποτελεί κεφαλαιώδη παράλειψη η κάθε κοινωνιολογική έρευνα να μην υπολογίζει τον παράγοντα της θρησκευτικότητας του ανθρώπου. Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας άρχισε να καλλιεργείται με την αναζήτηση των κοινωνικών αιτιών της γέννησης της θρησκείας και του ρόλου της στην κοινωνική ζωή του ανθρώπου¹²².

Διερευνώντας, λοιπόν, την λειτουργία της θρησκείας διαπιστώνουμε ότι αυτή συνδέεται με το σύνολο της προσωπικής και κοινωνικής ζωής του ανθρώπου ενώ η κοινωνιολογική έρευνα περιορίζεται στην εξέταση και περιγραφή των φαινομένων της κοινωνικής ζωής. Επίσης θα πρέπει να αναφερθεί ότι η θρησκεία, για την οποία μιλούν οι κοινωνιολόγοι, είναι συνήθως διαφορετική από τη θρησκεία, την οποία βιώνουν οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή¹²³. Για τους περισσότερους κοινωνιολόγους αποτελεί βασικό παράγοντα αλλαγής στη διαμόρφωση και την προοπτική της κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτό σημαίνει ότι η θρησκεία λειτουργεί, ταυτόχρονα, ως πομπός και ως δέκτης κοινωνικών μηνυμάτων. Ως πομπός αποστέλλει τα δικά της μηνύματα για την διαμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας και ως δέκτης

¹²¹ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Προβλήματα φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας της Ιστορίας*, ό.π., σ. 18.

¹²² Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σελ. 13.

¹²³ Ό.π., σ. 14.

αντικατοπτρίζει την ίδια την πραγματικότητα. Επομένως, η κριτική για την θρησκεία, συνεπάγεται ταυτόχρονα και κριτική για την κοινωνία¹²⁴.

Αυτή η αλλαγή, που αναφέρθηκε παραπάνω, ως κοινωνική αλλαγή, ή κοινωνική μεταβολή, είναι ένα σημαντικό ζήτημα που συζητά η Κοινωνιολογία. Η τελευταία, ως επιστήμη, θεωρεί ότι η θρησκεία παίζει ρόλο στην κοινωνική αλλαγή. Σε αυτή την πτυχή του ζητήματος παρατηρούνται ορισμένες ιδιομορφίες. Η κοινωνική αλλαγή στο παρελθόν ήταν βραδεία και μακροχρόνια. Αντίθετα σήμερα, οι κοινωνικές αλλαγές είναι πολλαπλές, παράλληλες και ραγδαίες¹²⁵.

Η θρησκεία λοιπόν μπορεί να λειτουργήσει, ως παράγοντας κοινωνικής συντήρησης, μπορεί όμως να είναι και παράγοντας κοινωνικής αλλαγής και κοινωνικής εναντίωσης¹²⁶. Από την άλλη η κοινωνία είναι φιλική και εχθρική ταυτόχρονα προς τις συμβατικές μορφές θεολογίας. Οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι να εξερευνήσουν ένα ευρύ φάσμα πεποιθήσεων και πρακτικών καθοδηγούμενοι από εσωτερικά κίνητρα, παρά από εξωτερικούς καταναγκασμούς¹²⁷.

Η θρησκεία αποτελεί χώρο έκφρασης προσωπικών βιωμάτων και ηθικής εκδήλωσης. Κάθε θρησκεία προβάλλει πρόσωπα για μίμηση¹²⁸. Η ηθική είναι θεωρία της ζωής. Το ήθος είναι γέννημα της ζωής. Όπου υπάρχει ζωή, εμφανίζεται και ηθική. Δεν πρέπει όμως να εξισώνουμε την ηθική με την θρησκεία. Μπορεί, ιστορικά, να είναι η θρησκεία το λίκνο της ζωής, ωστόσο δεν αποτελεί την αποκλειστική πηγή κάθε ηθικής διδασκαλίας ιδιαίτερα δε στον νεώτερο δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό. Η φιλοσοφία και η πολιτική

¹²⁴ Απόστολος Νικολαΐδης, *Κριτική θεωρία και Κοινωνική Λειτουργία της θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2005, σ. 12.

¹²⁵ Ιωάννης Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, ό.π., σελ. 295.

¹²⁶ Ό.π., σ. 295.

¹²⁷ Grace Davie, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σελ. 257-256.

¹²⁸ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 37.

ιδεολογία κατασκεύασαν δική τους ηθική με ή χωρίς Θεό η θρησκεία όμως διαφοροποιείται από την ηθική, αν και σχετίζεται μαζί της ιστορικά¹²⁹.

Η θρησκεία είναι απαραίτητη για τον άνθρωπο, ως μια εσωτερική επεξεργασία των συνειδησιακών του ερεθισμάτων. Με μια ιστορική αναδρομή παρατηρείται ότι οι άνθρωποι, που μπορούν να σκεφτούν, αναπαριστάνουν ομοιώματα θεών με διάφορα φθαρτά υλικά (ξύλο, πηλό, πέτρα, ύφασμα κλπ) την ιδεώδη παράσταση που είχε ο καθένας στο νου του για το Θεό. Έτσι κατέληγαν οι τρομακτικές μορφές και οι φιγούρες των θεών, χωρίς την αίσθηση του ωραίου και της τέχνης στους πρωτόγονους λαούς, όπου ο κάθε πιστός έδινε στο θεό του ένα ιδιαίτερο όνομα¹³⁰.

Η κοινωνιολογική πλευρά της όλης αυτής διαδικασίας αφορά τον διαχωρισμό του Ιερατείου μιας θρησκείας από τους μάγους. Η ιερατική διδασκαλία αναπτύσσει μια φιλολογική παγιωμένη παράδοση, την οποία το ιερατείο την ερμηνεύει μέσω των Δογμάτων. Μια τέτοια θρησκεία καθίστατο πλέον θεμέλιο ενός μορφωτικού συστήματος όχι μόνο για τα μέλη του ιερατείου, αλλά και για τους πολίτες. Η διαμόρφωση της κοινότητας των πιστών αποτελούσε τη μοναδική και την εντονότερη αφορμή για την ανάπτυξη ενός ιδιαίτερου περιεχομένου της ιερατικής διδασκαλίας¹³¹.

Όταν οι φυλές ενώνονταν μεταξύ τους για ένα κοινό σκοπό (μετανάστευση σε καλύτερα γεωγραφικά εδάφη, στρατιωτική απειλή από εξωτερικό κίνδυνο, αντιμετώπιση θεομηνίας κλπ), η κάθε μια φυλή κρατούσε το Θεό της. Για να καταστήσουν όμως σταθερότερη την ένωση, φρόντιζαν να εμφανίζονται οι θεότητες τους, σε ένα κοινό Πάνθεον, ώστε να είναι λατρευτοί απ' όλους¹³². Κάθε περιοχή όμως είχε το δικό της θεό –Προστάτη- συνοδευόμενος συνήθως

¹²⁹ Μάριος Μπέγζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1996, σ. 2.

¹³⁰ Georg Hegel, G., *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 26.

¹³¹ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, ό.π., σσ. 35,78,81.

¹³² Με την έννοια το σύνολο των Ιερών και μυθολογικών προσώπων όπως για παράδειγμα το Ρωμαϊκό Πάνθεον στο οποίο λατρεύονταν όλοι οι θεοί.

από διάφορους μύθους και θρύλους. Από αυτό το φαινόμενο δημιουργήθηκε η πολυθεΐα, που στη συνέχεια εξελίχθηκε σε θρησκευτικό συγκρητισμό, ενώ σε βάθος χρόνου η λατρεία για κάποιες θεότητες χάθηκε. Επίσης, είναι γνωστό ότι στις παρελθοντικές κοινωνίες επικρατούσε και η προσωπολατρία. Έτσι τους ήρωες με μεγάλη προσφορά τους έθεταν στο ίδιο επίπεδο με τους θεούς και τους λάτρευαν εξίσου¹³³.

Γι' αυτό το λόγο ο θρησκευτικός συγκρητισμός με την ποικιλία των φιλοσοφικών σχολών, σημείωσε έκρηξη των θεουργικών πρακτικών, καθώς ο άνθρωπος αναζητούσε την λύτρωση και τρόπους διαφυγής από τα καθημερινά προβλήματα¹³⁴. Για την τοποθέτηση των θεϊκών ομοιωμάτων, προβλέφθηκαν ειδικοί χώροι και κτίστηκαν ναοί, που τους θεωρούσαν ιερούς, διότι επικρατούσε η αντίληψη ότι μέσα σ' αυτά κατοικούσε ο Θεός. Επιπλέον, συνδέθηκε η θρησκεία με την επιθυμία των ανθρώπων να εξιχνιάσουν τη μοίρα του μέλλοντος. Πίστευαν δηλαδή ότι οι θεοί μπορούσαν να γνωρίζουν το μέλλον και μπορούσαν να το προαγγείλουν μέσω ανθρώπων του στενού περιβάλλοντος του Ιερατείου¹³⁵.

Η μάζα των αρχαίων λαών απέδιδε στη θεότητα αισθητηριακές και ανθρωποκεντρικές ιδιότητες και πίστευε σε αυθαίρετες ανταμοιβές και τιμωρίες. Αντίθετα, οι σοφοί της αρχαίας Ελλάδας μέσα από τα συγγραμμάτα τους, δίνουν υψηλότερες έννοιες, για την θεότητα¹³⁶, και διδάσκουν ότι η φύση έχει ρυθμίσει έτσι τα πράγματα, ώστε η αληθινή ευδαιμονία να μπορεί να αποκτηθεί μέσω της σοφίας και της ηθικής αγαθότητας¹³⁷.

¹³³ Georg Hegel, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 26-27.

¹³⁴ Νίκος Ξιώνης, *Προλεγόμενα Θεολογικής Ανθρωπολογίας: Προχριστιανική ετερόδοξη και ορθόδοξη θεώρηση του ανθρώπου ως πρόσωπον*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2007, σ. 20.

¹³⁵ Georg Hegel, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 27-28.

¹³⁶ Θεϊσμός: Με το θεϊσμό ή το μονοθεϊσμό, δηλώνεται η πίστη σε ένα Θεό, άξιο λατρείας ο οποίος υπάρχει ανεξάρτητα από την κοσμική πραγματικότητα. Ο πρώτος από τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους που αναφέρθηκε στο θεϊσμό ήταν ο Ξενοφάνης. Βλ. Πελεγρίνης Θ., *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2005, σ. 264.

¹³⁷ Georg Hegel, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, ό.π., σελ.29.

Φαίνεται λοιπόν πως η θρησκεία λειτουργεί και αναπτύσσεται στο κοινωνικό περιβάλλον και αποτελεί μια από τις ουσιαστικές λειτουργίες της κοινωνικής οργάνωσης ενώ προσαρμόζεται θεσμικά στις κοινωνικές μεταβολές. Παρά την προσαρμοστικότητα και την ευλυγισία για κοινωνικές προσαρμογές, διαθέτει μια διαχρονική αξία, που τη μεταβάλλει σε αναγκαιότητα της κοινωνικής συνοχής. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι είναι κάτι παραπάνω από σύστημα θεσμών πίστεων και συναισθημάτων που εκφράζουν το κοινωνικό άτομο, γι' αυτό και είναι παράλληλη με την ιστορία του κοινωνικού ανθρώπου¹³⁸. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο χριστιανισμός, ο οποίος με την διδασκαλία του συνέβαλε αποφασιστικά στη διεύρυνση του Ελληνορωμαϊκού πολιτισμού, διότι προσέφερε μια νέα νοηματοδότηση στο ανθρώπινο πρόσωπο. Βοήθησε στον πολιτιστικό και κοινωνικό μετασχηματισμό των λαών της Μεσογείου. Η συνάντηση της Εκκλησίας με τον Ελληνορωμαϊκό κόσμο έμελλε να αντικαταστήσει εκ βάθρων την κοινωνική ζωή των λαών της Μεσογείου¹³⁹.

Επίσης, είναι χαρακτηριστική η πράξη του αυτοκράτορα Ιουλιανού (330-363) ο οποίος, όπως επισημαίνει ο Άγιος Γρηγόριος¹⁴⁰, ο θεολόγος, προσπάθησε να μιμηθεί τον τρόπο της εκκλησιαστικής κοινότητας, για να οργανώσει την πολιτεία του, στην σύντομη αυτοκρατορική του θητεία (361-363)¹⁴¹. Δεν ισχύει όμως το ίδιο πράγμα για την ορθόδοξη Ανατολή, όπου ο διαχωρισμός αυτός είναι αδιανόητος και οι συνέπειες της κοινωνικής, οικονομικής, πολιτικής και πολιτιστικής ζωής επηρεάζουν εμφανώς την

¹³⁸ Βασίλειος Γιούλτσης, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 61.

¹³⁹ Νίκος Ξιώνης, *Προλεγόμενα Θεολογικής Ανθρωπολογίας: Προχριστιανική ετερόδοξη και ορθόδοξη θεώρηση του ανθρώπου ως πρόσωπον*, ό.π., σσ. 9, 14-15

¹⁴⁰ Γρηγόριος Άγιος Λόγος Δ' 111, PG 35 648-652, Αρχιμανδρίτης Ειρηναίος Χατζηεφραϊμίδης, *Γρηγόριος ο Θεολόγος Μυσταγωγός Λόγου και Πράξης*, εκδ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη, 2016, σσ.78-85.

¹⁴¹ Ιουλιανού *Επιστολή 61*, 423-561, Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (επιμ.), *Ιουλιανός: Απαντα Επιστολαί Ιουλιανός ο Παραβάτης*, μετ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1991, σσ. 85-87.

διαμόρφωση και την εκδήλωση της θρησκευτικής πίστεως¹⁴². Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στη διαλεκτική λατρείας και πολιτισμού με κυριότερες εκφάνσεις αυτή του Μοναχισμού και Αναχωρητισμού.

στ´ Η Διαλεκτική λατρείας και πολιτισμού: Μοναχισμός – Αναχωρητισμός

Σε αυτή την ενότητα θα επικεντρωθούμε στην ιδιότυπη κοινωνία του μοναχισμού, «κοινωνικότητα του μοναχισμού» σύμφωνα με τον Άγ. Μάξιμο τον Ομολογητή που σχηματίζεται μέσα στους κόλπους της θρησκείας. Ο Μ. Αντώνιος θεωρήθηκε ως σύμβολο του μοναχισμού και του ερημιτισμού, σύμφωνα με το βιογραφία που συνέταξε ο Μ. Αθανάσιος¹⁴³. Ο ερημίτης, όπως και ο κάθε άνθρωπος που ζει μόνος, διατηρεί με τον τρόπο της ζωής του κάποια σχέση με την κοινωνική ζωή. Ουσιαστικά, ένας άνθρωπος, που ζει

¹⁴² Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 19.

¹⁴³ Μ. Αθανάσιος, *Βίος και Πολιτεία οσίου Αντωνίου*, PG 26: 844-932, Θεόδωρος Ζήσης (επιμ), *Μεγάλου Αθανασίου Έργα*, Αγ. Αθανάσιος ο Μέγας, τομ. 11^{ος}, μετ. Πausανίας Κουτλεμάνης, Σειρά Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 26, εκδ. Πατερικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1976, σσ. 38-39.

μόνος, δεν σημαίνει ότι είναι ο μοναδικός κάτοικος της γης¹⁴⁴. Πάντως, δεν υπήρξε ποτέ ιστορικά διαφοροποίηση ανάμεσα στους αναχωρητές και τα μοναστήρια. Η εργασία του μοναχού δεν αυτονομείται και δεν καλλιεργεί ατομοκρατική συνείδηση. Αντιθέτως, έχει τη συνείδηση ότι λειτουργεί ως μέλος κάποιου οργανικού σώματος. Εκουσίως, ακόμη και ο εργαζόμενος άνθρωπος φθάνει στο συμφέρον του μέσω των συμφερόντων του πλησίον του¹⁴⁵.

Ο μοναχισμός είναι φαινόμενο που παρουσιάζεται στις περισσότερες μεγάλες θρησκείες. Χαρακτηριστικό γνώρισμά του είναι η απόλυτη αφιέρωση στο Θεό, η απομάκρυνση από το πλαίσιο της κοσμικής κοινωνίας, ενώ αναπτύσσεται κυρίως σε περιοχές που δεν ήταν ιδιαίτερα προσβάσιμες σε ανθρώπους. Αυτό όμως δεν αποτελεί τον κανόνα. Υπάρχουν μορφές του μοναχισμού που στράφηκαν στο να υπηρετήσουν διάφορες ανάγκες των ανθρώπων, ή να πρωτοστατήσουν σε διάφορα κοινωνικά προβλήματα της κοινωνίας και ιδίως σε εκείνα, τα οποία οι άλλοι παραμελούν, ή αδιαφορούν. Για τα κοινωνικά προβλήματα δεν υπάρχει ένας αυστηρός, κοινώς αποδεκτός διαχωρισμός τους, για να συγκριθεί το μέγεθος τους και να υποδειχτούν τα πιο σπουδαία από αυτά. Η διαφορά τους βρίσκεται στην ένταση και στην έκταση αλλά και αυτά είναι σχετικά μεγέθη που μπορεί να διαφέρουν από τόπο σε τόπο¹⁴⁶.

Ο μοναχισμός δεν είναι αντικοινωνικός, όπως υποστηρίχτηκε και όπως φαίνεται επιφανειακά και αυτό οφείλεται σε δύο λόγους. Ο πρώτος είναι ότι η κοινωνικοποίηση του ερημίτη, οι παραστάσεις του για τον κόσμο και το Θεό, η όλη τοποθέτησή του μέσα στον κόσμο και τη ζωή τον διατηρούν ενωμένο με την κοινωνική πραγματικότητα, ακόμα και αν βρίσκεται σε απρόσιτα σπήλαια.

¹⁴⁴ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 112.

¹⁴⁵ Δημήτριος Τσελεγγίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Ζωή: Μελέτες Συμβατικής Θεολογίας*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2005, σ. 85.

¹⁴⁶ Ιωάννης Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, ό.π., σσ 124, 307.

Με την φυγή του, ο μοναχός αποκτά τη δυνατότητα να εξασφαλίζει μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας, διότι αποφεύγει τις κοινωνικές δεσμεύσεις. Ο δεύτερος λόγος που δεν επιτρέπει να χαρακτηρίσουμε τη ζωή του μοναχού ως αντικοινωνική είναι ο θρησκευτικός χαρακτήρας. Ο ερημίτης μπορεί να φύγει από τον κόσμο, αλλά καλλιεργεί στην έρημο κοινωνία όπου ζει με τον Θεό και τους Αγίους. Σκοπός, άλλωστε, της φυγής του στην έρημο είναι η ενίσχυση και η μεγιστοποίηση της κοινωνίας αυτής¹⁴⁷.

Η προσευχή που καλλιεργούν οι μοναχοί στην έρημο, είναι ο σταθερός διάλογός τους με τον Θεό. Τοποθετεί σε καινούργια βάση την κοινωνία με τους ανθρώπους. Οι ερημίτες αποτελούν πόλο έλξης πλήθος μαθητών, που πολλοί από αυτούς ακολουθούν τους μοναχούς και ζουν τελικά μαζί τους. Με την συγκέντρωση πολλών αναχωρητών σε μια περιοχή, άρχισε να δημιουργείται η ανάγκη κάποιας σχετικής οργανώσεως της οικονομικής και πνευματικής ζωής¹⁴⁸.

Ο ερημιτισμός, ως φαινόμενο, δεν διαθέτει τη σταθερότητα της οργανώσεως. Η οργάνωση του ερημιτισμού θα σήμαινε, τελικά, και την καταργησή του. Ο μοναχισμός πήρε διάφορες μορφές, από περιοχή σε περιοχή. Στη Δύση, για παράδειγμα, εμφανίστηκαν μοναχικά τάγματα με στρατιωτικό ακόμα περιεχόμενο, όπου επηρέασαν αποφασιστικά, πολιτικές, κοινωνικές, θρησκευτικές και πολιτισμικές καταστάσεις, μέσα στις οποίες αναπτύχθηκαν. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον μέσα στο μοναχικό τρόπο ζωής παρουσιάζει η περίπτωση μοναχισμού στην Ιρλανδία, καθώς οι Ιρλανδοί μοναχοί είχαν την πεποίθηση ότι η εγκατάλειψη της πατρίδας τους αποτελούσε μοναχική άσκηση και ανέπτυξαν μεγάλη ιεραποστολική δράση¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 112.

¹⁴⁸ Ό.π., σ. 116.

¹⁴⁹ Ό.π., σσ. 116,129.

Ο μοναχισμός της Δύσης, με τα μοναχικά τάγματα¹⁵⁰, που αναφέρθηκε και παραπάνω, ήταν διασκορπισμένος σε διάφορες περιοχές, αλλά είχαν ενιαία οργάνωση και υπάγονταν, στην κεντρική εξουσία. Η σημαντική διαφορά, όπως εξελίχθηκε ιστορικά, μεταξύ των Μοναχικών ταγμάτων, όπως αυτά έδρασαν στην Ευρώπη, έγγειτο στο ότι ο μοναχισμός στη Δύση είχε κοινωνικό σκοπό και ήταν οργανωτικός σε σχέση με την Ανατολή, που ο ρόλος του μοναχισμού ήταν εκφραστικός και λατρευτικός¹⁵¹.

Αν και υπάρχουν, λοιπόν, μοναχοί και αναχωρητές, που ενσαρκώνουν το ασκητικό ιδεώδες, ωστόσο δεν το μονοπωλούν, αφού η ασκητική μπορεί να εφαρμόζεται και μέσα στην κοινωνία από κοσμικούς ανθρώπους. Επίσης, δεν πρόκειται για καμιά μορφή μυστικισμού ή αποκρυφισμού. Οι τυχαίες φαινομενικές ομοιότητες ανάμεσα στον ασκητισμό και τον μυστικισμό, αναφέρονται σε πρακτικές συμπεριφοράς και δεν ανάγονται σε ουσιώδεις ταυτίσεις. Η ασκητική δεν είναι καμιά φυγή στην έρημο, καμιά αποφυγή της κοινωνίας, καμιά διαφυγή από την πραγματικότητα της ζωής¹⁵².

Ο ασκητισμός δεν είναι απόκοσμος και δεν λειτουργεί αντικοινωνικά. Η ασκητική είναι τρόπος ζωής με συγκεκριμένες προδιαγραφές. Πρόκειται για ένα ορισμένο είδος με καθορισμένη νοοτροπία και προσδιορισμένη συμπεριφορά. Ο ασκητισμός είναι στάση ζωής. Αφορά τον καθένα και ισχύει οπουδήποτε και διαρκεί, όσο επιθυμεί ο καθένας. Επίσης, δεν επιβάλλεται από κανένα θεσμό και καμιά εξουσία. Προβάλλεται από την παράδοση της θρησκείας και επιλέγεται ελεύθερα από τον άνθρωπο. Πρόκειται δηλαδή για ελεύθερη και συνειδητή επιλογή του ανθρώπου, που δεν εξαρτάται από το χώρο (κοινωνία ή έρημος) ή από το χρόνο (παραδοσιακό ή νεωτερικό), αλλά προσδιορίζεται από την θρησκευτική παράδοση στον άνθρωπο και υιοθετείται από αυτό ή απορρίπτεται¹⁵³.

¹⁵⁰ Μοναχικά Τάγματα, των Δομινικανών, Φραγκισκανών, κά.

¹⁵¹ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 130.

¹⁵² Μάριος Μπέγζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 146.

¹⁵³ Ο.π., σσ 127,147.

Ασκητική λοιπόν σημαίνει υπέρβαση, αυταπάρνηση, αυτοκυριαρχία, αυτοθυσία και αλτρουισμός: αυτοκυριαρχία του ανθρώπου, πάνω στον ίδιο του τον εαυτό αφού πρόκειται για την αυταπάρνηση του ίδιου θελήματος, προς χάρη του άλλου, και νοείται ως αυτοθυσία του εγώ, αυτοπεριορισμός της ατομικότητας του ανθρώπου, για να επιτευχθεί η συμβίωση με τον συνάνθρωπο. Εν γένει ασκητισμός είναι η ηθική της αυτοκυριαρχίας, η πρακτική της αυτοσυγκράτησης, η τεχνική του αυτοελέγχου του ανθρώπου από το ίδιο ως υποκείμενο της ιστορίας. Με μια λέξη ασκητική σημαίνει αυτοκυριαρχία. Μια λέξη συνώνυμη του ασκητισμού είναι ο αλτρουισμός. Το εντελώς αντίθετό του, είναι ο εγωισμός, ο ατομικισμός και ο υποκειμενισμός. Τελικά, ο μοναχισμός δεν είναι τίποτε άλλο από την προτίμηση της φιλαλληλίας, αντί της φιλαυτίας¹⁵⁴.

Στη περίπτωση της φιλαυτίας μας διακρίνει η φιλία για τον εαυτό μας, η αγάπη για το άτομο μας (ατομικισμός) και ο έρωτας για το εγώ μας (εγωισμός), που σε παθολογική διάσταση, παίρνει τη μορφή του ναρκισσισμού, ή του ατομισμού, ενώ, σε ήπιες δόσεις, ο εγωισμός αποτελεί τη φυσιολογική κατάσταση, στην οποία βρισκόμαστε όλοι μας. Στην άλλη περίπτωση της φιλαλληλίας, μας χαρακτηρίζει η έξοδος από το εγώ μας και η υπέρβαση του εαυτού μας, που σημαίνει φιλία για τον άλλο, αγάπη για το Θεό, τον άνθρωπο, τη φύση και την κοινωνία. Η φιλαυτία εμφανίζεται με ποικιλώνυμους τρόπους, όπως την φιλαργυρία, την φιληδονία, την φιλοδοξία, ενώ η φιλαλληλία εκδηλώνεται ποικιλόμορφα, μέσω της φιλανθρωπίας και της φιλοθεΐας¹⁵⁵. Στον ατομικισμό, κυριαρχεί η φιλαυτία και προτάσσεται το «εγώ», απέναντι στο «άλλο». Στον ασκητισμό, είναι το «άλλο» που προτάσσεται έναντι του «εγώ». Η πορεία λοιπόν από την φιλαυτία στη φιλαλληλία συνιστά την ασκητική¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Ό.π., σσ. 147-148.

¹⁵⁵ Μάριος Μπένζος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας: Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεώτερο αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 2004, σ. 297.

¹⁵⁶ Μάριος Μπένζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 149.

Ο μοναχισμός της Δύσης είχε ως θρησκευτική ζωή μεγαλύτερη προσωπική ελευθερία με την μικρότερη δυνατή εξάρτηση από την εκκλησιαστική διοίκηση. Ο μοναχισμός επιχειρεί να πραγματοποιήσει, όσο είναι δυνατό, την Βασιλεία του Θεού μέσα στην Ιστορία. Όπως η Βασιλεία του Θεού είναι «κοινωνία», ή ακριβέστερα «τέλεια κοινωνία», έτσι και ο μοναχισμός, παρά την πολυμορφία του, είναι στην ουσία «κοινωνικός». Ο μοναχισμός δεν αποτελεί κάποιο ανώτερο επίπεδο τελειότητας για λίγους, αλλά προσπάθεια να δοθεί η σωστή προοπτική στην ανθρώπινη ζωή¹⁵⁷. Ο Αγ. Νικόλαος Καβάσιλας επισημαίνει ότι η αληθινή κοινωνία χωρίς το Θεό είναι αδύνατη¹⁵⁸. Ο μοναχισμός, στο παρελθόν, είχε σταθεροποιητικό ρόλο στην κοινωνία σε ιστορικές στιγμές. Συγκεκριμένα στην περίοδο της Εικονομαχίας¹⁵⁹ κατά παράδοξο τρόπο, δίνεται μεγάλη ώθηση στον μοναχισμό. Τον 10^ο αιώνα εντείνεται η οργάνωση πολλών μοναστηριών σε ορεινές συνήθως περιοχές, που παίρνουν τη μορφή ολόκληρης μοναστικής πολιτείας, όπως στο όρος Άθωνα της Χαλκιδικής, Όλυμπο της Βιθυνίας κ.ά.¹⁶⁰.

Τα μοναστήρια την εποχή εκείνη είναι μεγάλα μορφωτικά κέντρα. Ο μοναχισμός είναι καθαρά ένα αξιοσημείωτο φαινόμενο πολιτισμού. Δεν είναι τυχαίο πως η ασκητική προσπάθεια περιγράφεται στα συγγράμματα της Πατερικής εποχής επίμονα ως φιλοσοφία αγάπης προς τη σοφία¹⁶¹. Η κοινωνική αξία της ασκητικής στη Πατερική σκέψη προσδιορίζεται όχι από

¹⁵⁷ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 145.

¹⁵⁸ Νικόλαος Καβάσιλας, *Περί της εν Χριστώ Ζωής*, PG 150, 600-710. Ευάγγελος Λέκκος, (επιμ) *Καβάσιλας Νικόλαος, Η εν Χριστώ Ζωή*, σειρά βιβλίων: Η Σοφία των Πατέρων, εκδ. Λύχνος, Αθήνα, 2005, σσ. 82-87.

¹⁵⁹ Α' περίοδος Εικονομαχίας 726-787 και Β' περίοδος Εικονομαχίας 814-842

¹⁶⁰ Δημήτριος Μόσχος, Σπύρος Ράγκος, *Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά, Οι Πρώτες Ιστορικές Καταβολές της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, 2002, σ. 183

¹⁶¹ Πατερική εποχή: Κείμενα με θεολογικές προϋποθέσεις από τον 1^ο έως τον 3^ο αι. μ.Χ., οι φιλοσοφικές αντιλήψεις των Απολογητών του 2^{ου} και 3^{ου} αι., και η επικουρία της Φιλοσοφίας στη Θεολογία των Πατέρων από τον 4^ο έως τον 5^ο αι.

μια χρηστική λειτουργικότητα, η οποία κινείται στα όρια του συμφέροντος, όπου υποκρύπτεται και μια ωφελμιστική ιδιοτέλεια και ευδαιμονιστή επιδίωξη, αλλά εξ' αρχής καθορίζεται από την σχέση του ενός προς τον άλλον, γεγονός που συνεπάγεται ότι ο άλλος και όχι εγώ αποτελεί το αξιακό μου κριτήριο. Προβάλλοντας, λοιπόν, αυτό ως σκοπό οι Πατερικές θέσεις δίνουν προτεραιότητα στον προορισμό της ανθρώπινης κοινωνίας, που τον ανάγουν σε νόημα ζωής¹⁶².

Επομένως, το κίνητρο των Πατέρων στην περίοδο της Ύστερης Αρχαιότητας θα λέγαμε ότι είναι¹⁶³, ανιδιοτελές και με πυξίδα την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας. Μεταγενέστερα δε, ο Αγ. Μάξιμος ο Ομολογητής (580-662), οικοδομεί τη μεγαλειώδη θεολογική του σύνθεση ακριβώς βάσει της ασκητικής του εμπειρίας. Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο, με όλες αυτές τις κοινωνικές πολυποίκιλες και πολύπλευρες δράσεις, ότι η μοναστική άσκηση δεν δεσμεύει την δημιουργικότητα και την κοινωνικότητα, αλλά αντιθέτως την ελευθερώνει, διότι την υποστηρίζει σαν αυτοσκοπό¹⁶⁴.

Όλα τα παραπάνω έχουν μεγάλη κοινωνική επίδραση όχι μόνο σε τοπικό επίπεδο, όπου δρουν τα μοναστήρια, αλλά και σε χώρους με ευρύτερη εμβέλεια. Σταδιακά, διαμορφώνονταν οι Μονές, όχι τυχαία, αλλά ακολουθώντας το Τυπικό μοναστικό «κτητορικό»¹⁶⁵. Ως μεγάλες παραγωγικές μονάδες, ταυτίζουν την προσευχή με παραγωγικές για την κοινωνία ασχολίες, όπως η ανάπτυξη της παιδείας, των τεχνών κ.α. Με αυτόν τον ρόλο, ο

¹⁶² Χρυσοστόμου Σάββατου, Μητροπολίτη Ι.Μ. Μεσσηνίας, *Εκκλησία και Κοινωνία: Ο Διάλογος θα ενώσει τον κόσμο και την Κοινωνία*, εκδ. Ιερά Μητρόπολις Μεσσηνίας, Καλαμάτα, 2017, σ. 252.

¹⁶³ Ύστερη Αρχαιότητα: Σε αυτό τον ευρύ χρονικά όρο εννοείται από τα μέσα του 2^{ου} αι. έως στα μέσα του 8^{ου} αι., μ.Χ.

¹⁶⁴ Γεώργιος Φλωρόφσκυ, *Χριστιανισμός και Πολιτισμός*, ό.π. 2000, σ. 160.

¹⁶⁵ Τυπικό μοναστικό κτητορικό: εσωτερικός κανονισμός που προσδιορίζει τις ακριβείς υποχρεώσεις των μοναχών, τόσο στον καθημερινό όσο και στο λειτουργικό και λατρευτικό βίο τους. Συντασσόταν συνήθως από τον ιδρυτή κτήτορα της Μονής μαζί με το κείμενο των οικονομικών υποχρεώσεων του μοναστηριού και διέφερε από μοναστήρι σε μοναστήρι

μοναχισμός κατάφερε να έχει ένα σταθεροποιητικό κοινωνικό ρόλο που έχαιρε μεγάλης αίγλης και ικανοποιούσε ποικίλα αιτήματα της κοινωνίας¹⁶⁶.

Ως επιστέγασμα των παραπάνω θεωρούμε ότι ο άνθρωπος δεν είναι μονάδα. Δεν νοείται, ούτε υπάρχει ως άνθρωπος χωρίς σχέσεις. Αυτός είναι ο ζωτικός λόγος, για τον οποίο σήμερα ιδίως, ο άνθρωπος πρέπει να μεταστραφεί από τον ατομικισμό στον ασκητισμό προκειμένου να μπορέσει να διασφαλίσει την επιβίωση, την αξιοπιστία και την φερεγγυότητα του. Η λύτρωση του ανθρωπισμού και η απόρριψη του ατομικισμού ονομάζεται ασκητισμός. Η ασκητική είναι αυτή που διδάσκει την υπέρβαση του ατόμου, την αυτοθυσία του εγώ, την αυτοκυριαρχία πάνω στον εαυτό μας, την αυτό –επιβολή επί της φιλαυτίας του ανθρώπου, με αποτέλεσμα τη στροφή προς την φιλαλληλία¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Δημήτριος Μόσχος, Σπύρος Ράγκος, *Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά, Οι Πρώτες Ιστορικές Καταβολές της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σ. 188.

¹⁶⁷ Μάριος Μπέγζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 150.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

1. Η θρησκεία της νεωτερικότητας

α. Η εκκοσμίκευση

Αν εστιάσουμε, τώρα, στα προβλήματα που αναδύονται στην θρησκεία, προσκρούουμε στην εκκοσμίκευση. Με τον όρο αυτόν, εννοούμε την κρίση αξιοπιστίας, την οποία βιώνει η πίστη μέσα στη νεωτερικότητα¹⁶⁸. Εκκοσμίκευση είναι η νεοελληνική απόδοση του λατινογενούς όρου *Sakularisierung*, που προέρχεται από το *Saeculum*¹⁶⁹. Ο όρος εκκοσμίκευση έχει διπλή σημασία. Η πρωτογενής χρήση του είναι νομική, ενώ η δευτερογενής χρήση έχει θεολογική έννοια¹⁷⁰.

Ο νομικός όρος της εκκοσμίκευσης σημαίνει τη μετάβαση του ιδιοκτησιακού καθεστώτος σε πολιτειακή αρχή με την επακόλουθη μετατροπή των εκκλησιαστικών δομών σε κοσμικά¹⁷¹. Στην ουσία ο θεολογικός όρος δηλώνει, την εξέλιξη της εκκλησίας προς τον κόσμο, την μετατόπιση του

¹⁶⁸ Μάριος Μπέγζος Μ., *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση: Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, τομ. Β΄, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2002, σ. 13.

¹⁶⁹ Με την έννοια αιώνας, εποχή του ανθρώπου

¹⁷⁰ Μάριος Μπέγζος, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση: Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 94.

¹⁷¹ Εκκλησιαστικά ιδρύματα, περιλαμβάνονται ακόμα και οι Ιεροί Ναοί.

κέντρου από το Θεό στον άνθρωπο¹⁷². Η εκκοσμίκευση του κόσμου δημιουργεί διαίρεση καταρχήν σε ιερά και έπειτα σε κοσμικά. Σε όλες τις θρησκείες είναι μεταγενέστερος όρος και έχει κοσμική προέλευση και όχι θρησκευτική. Επομένως ο όρος εκκοσμίκευση έρχεται περισσότερο να καλύψει κοσμικές ανάγκες παρά θρησκευτικές¹⁷³.

Η εκκοσμίκευση σημαίνει τον θρησκευτικό αποχρωματισμό της κοινωνίας και συμπίπτει με τον πολιτιστικό εκσυγχρονισμό. Ένα συμπέρασμα που πηγάζει από την ιστορική διαδρομή, είναι ότι σε κάθε κοινωνία, που εγκαταλείπει την γεωργική και αγροτική παραδοσιακή δομή, για να περάσει στη φάση της αστικής βιομηχανικής και μοντέρνας εξέλιξης, σημειώνονται δύο φαινόμενα, ο εκσυγχρονισμός και η εκκοσμίκευση¹⁷⁴.

Η αποδυνάμωση της εκκλησιαστικής ζωής και η εκκοσμίκευση του χριστιανικού φρονήματος δημιουργούν και διατηρούν καταστάσεις που αλλοτριώνουν τη ζωή των πιστών σε προσωπικό και σε κοινωνικό επίπεδο¹⁷⁵. Αποτέλεσμα των παραπάνω είναι μια εκσυγχρονισμένη κοινωνία, η οποία παύει πια να ερμηνεύει την πραγματικότητα με θεολογικές σκέψεις και συνειδητά, και στην περιφέρεια της καθημερινότητας υποβαθμίζει τη θρησκευτικότητα από το κέντρο της ζωής του ανθρώπου. Στους παραδοσιακούς πολιτισμούς η θρησκεία συνιστά τον κύριο άξονα της πραγματικότητας, ενώ στο σύγχρονο πολιτισμό τοποθετείται στο περιθώριο¹⁷⁶.

Η αυτοσυνειδησία του σύγχρονου ανθρώπου δεν αφήνει χώρο για την θρησκεία. Στο σύγχρονο κόσμο αναδύονται δύο πρωτόγνωρες δυνάμεις. Η

¹⁷² Μάριος Μπέγζος, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση: Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ.94.

¹⁷³ Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, ό.π., σ. 100.

¹⁷⁴ Μάριος Μπέγζος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας: Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεώτερο αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, ό.π., σ. 55.

¹⁷⁵ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, ό.π., σ. 14.

¹⁷⁶ Μάριος Μπέγζος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας: Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεώτερο αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, ό.π., σ. 58.

τεχνική και η πολιτική που υπόσχονται στον καθημερινό άνθρωπο την αναβάθμιση της ζωής του. Μέσα σε αυτό το περιορισμένο υλικό, η θρησκεία φαίνεται περιττή και περνά σε κατάσταση ιστορικής διαθεσιμότητας. Με αυτό τον τρόπο διαπιστώνουμε ότι η θρησκεία είναι σε κρίση μέσα στο περιβάλλον της νεωτερικότητας. Ο μοντέρνος κόσμος με την τεχνολογική και την ιδεολογική του εκκοσμίκευση δεν έχει έντονο το θρησκευτικό συναίσθημα, αλλά ούτε είναι και εναντίον της¹⁷⁷. Ο όρος εκκοσμίκευση χρησιμοποιείται στη Κοινωνιολογία της Θρησκείας με διάφορες έννοιες. Έτσι εκκοσμίκευση λέγεται η διάκριση του κόσμου από το Θεό, η αδιαφορία για την θρησκευτική αλήθεια, η απομάκρυνση από την Εκκλησία αλλά και η αποσύνδεση της καθημερινής ζωής από τις επιταγές της θρησκευτικής πίστεως.

Η *Παλαιά Διαθήκη* τονίζει με έμφαση τη θέση αυτή της διάκρισης. Ο κόσμος δεν ταυτίζεται με το Θεό, αλλά είναι δημιουργημά του. Γιατί ο άνθρωπος δεν πρέπει να λατρεύει τον κόσμο, ή τα πράγματα του κόσμου, αλλά τον Δημιουργό. Ο κόσμος, ως δημιουργία από κάποια δύναμη, δεν νοείται χωρίς το Θεό¹⁷⁸.

Σε μια σύγχρονη κοινωνία, ο μοντερνισμός δημιουργεί έντονα το στοιχείο της εκκοσμίκευσης. Ουσιαστικά, μια μοντέρνα κοινωνία μπορεί, ως ένα βαθμό, να είναι αδιάφορη, αλλά μπορεί όμως με το δικό της τρόπο να δημιουργεί χώρο για το ιερό, αλλά διαφορετικό από εκείνο του παρελθόντος. Με άλλα λόγια η είσοδος της θρησκείας μέσα σε μια νεώτερη κοινωνία χάνει την παραδοσή της. Αυτή η αλλοίωση, ή μάλλον η απομάκρυνση της θρησκείας από την παραδοσιακή της ταυτότητα, δημιουργεί κατακερματισμό από το ιστορικό της παρελθόν, αλλά το κυριότερο, οδηγεί στην περιθωριοποίηση των βασικών αρχών της, που μέσα στην νέα κοινωνία επαναδιατυπώνονται. Η εκκοσμίκευση, λοιπόν, αρχίζει από την στιγμή που το φρόνημα του κόσμου αντικαθιστά το φρόνημα του πνεύματος. Αυτό σημαίνει ότι στον χώρο της

¹⁷⁷ Ό.π., σσ. 58, 297.

¹⁷⁸ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 163.

θρησκείας εισέρχεται άλλη ερμηνευτική πρακτική που υπακούει σε κοσμικούς όρους¹⁷⁹.

Η εκκοσμίκευση της θρησκείας έχει ως συνέπεια την απώλεια της θρησκευτικής έννοιας του Θεού. Σύμφωνα με τη σύγχρονη άποψη το θείο δεν έχει σχέση με το μεταφυσικό, αλλά εκφράζεται από την κοινωνία των ανθρώπων. Αυτό συμβάλλει στη λειτουργική απομόνωση της θρησκείας. Η θρησκεία δεν είναι πλέον σε θέση να προσδιορίζει τη ζωή του ανθρώπου. Ένα ιστορικό παράδειγμα είναι η περίοδος της εμφάνισης του Προτεσταντισμού, όπου ο Πάπας κατηγορήθηκε ότι ήθελε να αναμειγνύεται στην καθημερινή ζωή των καθολικών ενώ η παρακμή του δόγματος της θρησκείας και φυσικά η εκκοσμίκευση της την φέρνει πολλές φορές, αντιμέτωπη με την πολιτική και την κοινωνία¹⁸⁰.

Στο σύγχρονο κόσμο το φαινόμενο της εκκοσμίκευσης είναι ένα πολύπλευρο φαινόμενο με σημαντικές αλλαγές και επιπτώσεις στην κοινωνία και τον πολιτισμό. Άσχετα, όμως, από το πώς θα ερμηνευτεί το φαινόμενο, δεν μπορεί να αγνοηθεί η παρουσία της θρησκείας, διότι έχει διαδραματίσει ένα πολύ σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του νεώτερου κόσμου. Εφόσον υπάρχουν διάφορες θεωρήσεις της εκκοσμίκευσης, δεν μπορεί να υπάρξει ένας και μοναδικός ορισμός της. Οι ορισμοί συνδέονται με τις ιδιαίτερες οπτικές, με τις οποίες ο ερευνητής προσεγγίζει το φαινόμενό της, όπως και όλα τα κοινωνικά φαινόμενα¹⁸¹. Η υποκειμενικότητα του ερευνητή έχει προαναφερθεί και στην παρούσα εργασία.

Γενικά όμως, θα μπορούσε να λεχθεί ότι το βασικό στοιχείο που υπάρχει σε όλες τις θεωρήσεις, είναι ότι η εκκοσμίκευση σημαίνει τον περιορισμό της

¹⁷⁹ Απόστολος Νικολαΐδης, *Δόγματα και Κοινωνία: Σχεδιάγραμμα Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 285.

¹⁸⁰ Απόστολος Νικολαΐδης, *Κριτική θεωρία και Κοινωνική Λειτουργία της θρησκείας*, ό.π., σσ. 83-84.

¹⁸¹ Ιωάννης Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, ό.π., σσ. 169- 170.

επιρροής που ασκούσε η θρησκεία, στο κοινωνικό, πολιτικό και πολιτισμικό πεδίο. Η εκκοσμίκευση δεν πρέπει να ταυτίζεται με τον αθεϊσμό. Η αντίφαση που υπάρχει στον όρο της εκκοσμίκευσης και δημιουργεί πλήθος συγχύσεων είναι ότι ο λόγος της εκκοσμίκευσης, από άποψη θεολογική, εξετάζει κατά πόσο η εκκλησία προσλαμβάνει κατεξοχήν κοσμικά στοιχεία, όπως είναι η κεντρική πολιτική εξουσία, ο πλούτος, η ανάμειξή της στην τοπική εξουσία κ.ά., με αποτέλεσμα να παραμερίζει βασικές της αρχές, όπως η διακονία και η πνευματική άσκηση. Αντίθετα, από άποψη κοινωνιολογική εξετάζεται ποιος είναι ο ρόλος της θρησκείας στην κοινωνία την πολιτική και στον πολιτισμό¹⁸².

Η Εκκοσμίκευση της θρησκείας συνίσταται, κυρίως, στον εξορθολογισμό της. Ο άνθρωπος επιστρατεύει την επιστήμη, ή τον ορθό λόγο για την προσέγγιση και ανάλυση της ουσίας του Θεού. Έχουμε δηλαδή την αντικατάσταση της θεολογίας από την φιλοσοφία. Εκκοσμίκευση σημαίνει πορεία της θρησκείας προς τον σύγχρονο κοινωνικό της κόσμο¹⁸³. Η εκκοσμίκευση, ως κοινωνικό φαινόμενο, μπορεί να διακρίνεται από ορισμένα χαρακτηριστικά· δεν είναι, όμως, ένα ενιαίο και ομοιόμορφο φαινόμενο επίσης η εκκοσμίκευση, δεν πρέπει να ταυτίζεται με το πολιτικό ζήτημα των σχέσεων κράτους και εκκλησίας¹⁸⁴.

Το ερώτημα, το οποίο ανακύπτει είναι, πότε και κατά πόσον μια μορφή κοινωνίας διαδέχεται μια άλλη. Και σε αυτή την περίπτωση τα πράγματα είναι ρευστά. Είναι δύσκολο να υποδειχτεί ο ακριβής χρόνος των μεταμορφώσεων. Κάποιοι ερευνητές, για παράδειγμα, τοποθετούν την αρχή της νεωτερικότητας, πολύ πιο πριν από κάποιους άλλους. Ένα σημείο αναφοράς, για παράδειγμα, είναι η καθιέρωση του έθνους- κράτους, ως κυρίαρχης μορφής πολιτικής οργάνωσης. Όμως και αυτό το κριτήριο έχει αδυναμίες όσον αφορά μέσα στην

¹⁸² Ό.π., σσ. 170,173.

¹⁸³ Απόστολος Νικολαΐδης, *Δόγματα και Κοινωνία: Σχεδιάγραμμα Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού*, ό.π., σ. 286.

¹⁸⁴ Ιωάννης Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, ό.π., σσ. 176,182.

Ευρωπαϊκή συνάφεια, ενώ όσον αφορά τις υπόλοιπες περιοχές του κόσμου δεν γίνεται λόγος γι' αυτό το στοιχείο ούτε στο ελάχιστο¹⁸⁵.

Ένα άλλο σοβαρό κριτήριο μετάβασης από μια πρώιμη μορφή κοινωνίας σε μια νεώτερη, είναι ο οικονομικός δείκτης. Οι οικονομικές ανισότητες, όμως, στην παγκόσμια οικονομία, δεν είναι αποτέλεσμα οπισθοδρομικών αξιών, αλλά καπιταλιστικής εκμετάλλευσης, και πολιτικών παραγόντων. Εκτός όμως από την τοποθέτηση των ερευνητών που ισχυρίζονται ότι η οικονομική ανάπτυξη συνδέεται με την πρόοδο, από την άλλη, υπάρχουν ερευνητές που ξεκαθαρίζουν ότι οι αλλαγές που έρχονται στον πολιτισμό ενός τόπου, όπως στην πολιτική και κοινωνική ζωή, είναι καθοριστικές και αναγγέλλουν το πέρασμα προς την νεωτερικότητα¹⁸⁶.

Για παράδειγμα, οι ιστορικές Εκκλησίες της Ευρώπης είναι πολύ κοντά στους πιστούς με την έννοια ενός δημόσιου οργανισμού σε σχέση με την Αμερική, όπου ο Πεντηκοστιανισμός δεν υπάρχει ως μια δεδομένη δημοφιλής θρησκεία. Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι σε παγκόσμιο επίπεδο το οικείο θρησκευτικό στοιχείο δεν είναι απαραίτητα ο κανόνας. Όπως, επίσης, το γεγονός ότι οι διαφορετικές θρησκευτικές πεποιθήσεις δεν σημαίνει ότι είναι καλύτερες, ή χειρότερες, απλώς είναι διαφορετικές¹⁸⁷.

Συγκεκριμένα η Εκκλησία της Δύσης (Καθολικοί, Προτεστάντες) έχει μια ενιαία ορθολογική οργάνωση και δίπλα της υπάρχει μια κυρίαρχη κοινωνία με απίστευτη οικονομική και τεχνολογική δύναμη. Αντίθετα οι θρησκείες της Ανατολής δεν έχουν τέτοια στοιχεία¹⁸⁸. Η διαφορά μεταξύ Ευρώπης και Αμερικής ως προς την θρησκευτική οργάνωση, έγκειται στην ύπαρξη μιας κρατικής Εκκλησίας στην πρώτη, και στην απουσία της δεύτερης. Στις Η.Π.Α.,

¹⁸⁵ Grace Davie, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 149-150.

¹⁸⁶ Ό.π., σ. 169.

¹⁸⁷ Ό.π., σ. 167.

¹⁸⁸ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, ό.π., σ. 197.

επίσης, η έννοια του κράτους έχει διαφορετική έννοια από ό,τι στην Ευρώπη¹⁸⁹.

Στις Η.Π.Α. όλες οι θρησκευτικές κοινότητες θεωρούνται ιδιωτικές. Συντηρούνται με τους δικούς τους οικονομικούς πόρους και αναγνωρίζονται, από το κράτος με βάση την συμμετοχή των μελών τους. Στην ουσία, δηλαδή, δεν υπάρχει κάποια επίσημη Εκκλησία. Εξάλλου, όλοι οι νόμοι που ρυθμίζουν το δίκαιο των θρησκευτικών κοινοτήτων διαφέρουν από πολιτεία σε πολιτεία. Αντίθετα, στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης υπάρχουν διαφορετικά συστήματα σχέσεων κράτους και εκκλησίας¹⁹⁰.

Η παρουσία των νέων θρησκευτικών κινήσεων δηλώνει ξεκάθαρα μια αύξηση της θρησκευτικής διαφορετικότητας. Τα νέα θρησκευτικά κινήματα ριζώνουν πιο εύκολα σε κάποιες γεωγραφικές περιοχές, από ό,τι σε κάποιες άλλες περιοχές και αντιμετωπίζονται με διαφορετικούς τρόπους. Σε γενικές γραμμές, οι νεώτερες κοινωνίες είναι πιο δεκτικές απέναντι στις νέες θρησκευτικές μορφές, ίσως και λόγω της αδιαφορίας που επιδεικνύουν έναντι της θρησκείας¹⁹¹.

Ο εξορθολογισμός όμως της θρησκείας δεν έμεινε χωρίς συνέπειες. Αυτού του είδους η μεταφυσική δεν στηρίζεται στην *Βίβλο* αλλά σε υποτιθέμενες αναμφισβήτητες επιστημονικές απόψεις για την ουσία των πραγμάτων. Η θρησκεία κατάντησε να θεωρείται ένα πολιτισμικό αγαθό δίνοντας την εντύπωση ότι αδυνατεί να εκφράσει τη συνολική αντικειμενική αλήθεια όχι μόνο για την κοινωνική και κοσμική, αλλά και για την δική της πραγματικότητα¹⁹².

¹⁸⁹ Grace Davie, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 351.

¹⁹⁰ Ιωάννης Πέτρου, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, ό.π., σ. 157.

¹⁹¹ Grace Davie, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 252.

¹⁹² Απόστολος Νικολαΐδης, *Κριτική θεωρία και Κοινωνική Λειτουργία της θρησκείας*, ό.π., σ. 86

Ο εξορθολογισμός της θρησκείας οδηγεί στην αχρήστευση του κοινωνικού ρόλου της, διότι μετατρέπεται σε οικονομικό, ή εξουσιαστικό παράγοντα. Η εξατομίκευση της θρησκείας γίνεται η αφετηρία για την εκκοσμίκευση όλων των πτυχών του κοινωνικού βίου. Η έννοια του εξορθολογισμού της θρησκείας, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, συνδέεται άμεσα με την δυτικοευρωπαϊκή κοινωνική πραγματικότητα. Η κρίση, λοιπόν, της θρησκείας σημαίνει και κρίση της κοινωνίας. Ταυτόχρονα όμως, η θρησκευτική κρίση συνδέεται και με την διαπιστωμένη εικόνα κρίσης της παραδοσιακής θρησκείας¹⁹³.

Συμπερασματικά, την Δυτική Ευρώπη στην σύγχρονη εποχή την διακρίνει το ορόσημο της εκκοσμίκευσης. Ο θρησκευτικός αποχρωματισμός συμπίπτει με το πολιτιστικό εκσυγχρονισμό. Αυτό σημαίνει ότι η εκκοσμίκευση σημαδεύει τη μετάβαση ενός πολιτισμού από την παραδοσιακή εποχή στη σύγχρονη περίοδο των Νέων Χρόνων¹⁹⁴. Έτσι είμαστε σε θέση να αναπτύξουμε στη συνέχεια το παρόν και το μέλλον της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας.

β. Το παρόν και το μέλλον της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας

Ο Γεώργιος Φλωρόφσκυ (1893-1978) αναφέρει ότι το μέλλον δεν είναι κάτι που, απλώς, ζητούμε και περιμένουμε, αλλά μάλλον κάτι που πρέπει να δημιουργήσουμε. Η θρησκεία, λοιπόν, δεν είναι μόνο μια παράδοση, είναι επίσης και ένα σπέρμα ζωής¹⁹⁵. Ανεξάρτητα από την θέση του Ρώσου θεολόγου, είναι αρκετά δύσκολο και σύνθετο το ζήτημα, για το ποια είναι ακριβώς τα κοινωνιολογικά χαρακτηριστικά της θρησκείας, στο σήμερα και πολύ περισσότερο στο απώτερο μέλλον. Το παρελθόν και το μέλλον δεν

¹⁹³ Ό.π., σσ. 89,93, 149.

¹⁹⁴ Μάριος Μπέγζος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας: Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεώτερο αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, ό.π., σ. 65.

¹⁹⁵ Μάριος Μπέγζος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία της Θρησκείας, Θεολογία, Τεχνολογία και Ιδεολογία*, ό.π., σ. 356.

βρίσκονται στη διάθεση του ανθρώπου. Στη διάθεση του ο άνθρωπος έχει μόνο το παρόν. Παράλληλα, οι προλήψεις του εχθές, όπως και οι προοπτικές του αύριο, όσο και αν περιορίσουν τις δυνατότητες του ανθρώπου, διευρύνουν τους οριζόντες του στο σήμερα¹⁹⁶.

Η κοινωνική εικόνα, που υπάρχει σήμερα, περιλαμβάνει την έντονη κινητικότητα των πληθυσμών, μέσα από τα κανάλια των μεταναστευτικών ροών. Η διαρκή αυξανόμενη κινητικότητα των πληθυσμών δημιουργεί, στο θρησκευτικό πεδίο επιπλέον εντάσεις, που λαμβάνουν χώρα ανάμεσα στις κυρίαρχες και στις περιθωριακές ομάδες. Η κινητικότητα των πληθυσμών δημιουργεί περίπλοκα ερωτήματα στην Κοινωνιολογία της Θρησκείας, διότι η μετακίνηση των ανθρώπων συνοδεύεται από ροή κεφαλαίων, αγαθών και ιδεών. Οι θρησκείες αποτελούν το αναπόσπαστο μέρος των ανθρώπων, με αρκετούς διαφορετικούς τρόπους¹⁹⁷.

Σήμερα η επιστήμη αντικαθιστά, ή υποκαθιστά την θρησκεία, διότι στη σύγχρονη κοινωνία, η επιστήμη υπολογίζεται περισσότερο από ό,τι η θρησκεία, η ηθική και η φιλοσοφία. Ο σύγχρονος κόσμος χαρακτηρίζεται από αδιαφορία, ή από άρνηση του θρησκευτικού πνεύματος¹⁹⁸. Η νεωτερικότητα, ως ριζικά αλλιώτικος τρόπος ζωής, δρομολογήθηκε από το δυτικό ευρωπαϊκό γεωπολιτικό ημισφαίριο, κατέκτησε ολόκληρη την οικουμένη και αποτελεί τον σύγχρονο τρόπο ζωής. Είναι συνώνυμο του πολιτισμού, αλλά και ταυτόσημα των θρησκευτικών αντιλήψεων¹⁹⁹.

Στα προηγούμενα όμως χρόνια (Μεσαιωνική περίοδος)²⁰⁰ η θρησκεία είχε τον πρώτο λόγο. Μονοπωλούσε τη μεταφυσική αλήθεια και υποστήριζε το

¹⁹⁶ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, ό.π., σ. 173.

¹⁹⁷ Grace Davie, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, ό.π., σσ. 381-382

¹⁹⁸ Max Weber, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, ό.π., σ. 148.

¹⁹⁹ Μάριος Μπένζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 140.

²⁰⁰ Μεσαιωνική περίοδος για την Ευρώπη: από 5^ο αιώνα έως και 15^ο αιώνα μ.Χ.

έργο και το κύρος της διοίκησης²⁰¹. Η ανθρωπολογική χρήση λοιπόν της νεωτερικότητας επισημαίνεται στην ανάδυση της ιδιώτευσης του ατόμου, που καταγράφεται ως αποστροφή από τα κοινά και με την αποποίηση της συμμετοχής στην κοινωνική ζωή. Επακόλουθο είναι η αμφισβήτηση της ίδιας της κοινωνικότητάς του. Η απομόνωση, η αλλοτρίωση και γενικά, οι ενέργειες που εκδηλώνουν εξατομικεύσεις του βίου, υπήρχαν και πριν από την νεωτερικότητα, αλλά στην νεώτερη εποχή έχουν κορυφωθεί²⁰².

Ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως άτομο ανεξάρτητο μακριά από το κοινωνικό σύνολο. Ο σύγχρονος άνθρωπος αποσπάστηκε, από τα σημεία στηρίξεως που διέθετε στο χώρο (πατρίδα, σπίτι, κοινωνικοί θεσμοί, ήθη, έθιμα, συνήθειες, κλπ) και παραδόθηκε στην βοή των μέσων μαζικής ενημέρωσης. Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης του δίνουν μια φανταστική κινητικότητα. Αλλάζουν οι προτεραιότητες της πολιτικής και κοινωνικής ζωής. Ο σύγχρονος άνθρωπος κατευθύνεται από προτιμήσεις της στιγμής και επιλέγει προκατασκευασμένους στόχους αλλοτριώνεται από τον εαυτό του και ταυτίζεται με πράγματα που τον περιβάλλουν²⁰³.

Ο άνθρωπος της σημερινής εποχής όμως δεν διαφέρει ουσιαστικά από τον άνθρωπο των προηγούμενων εποχών η θνησιμότητα και η εθνικότητα χαρακτήριζαν διαχρονικά την ανθρώπινη ύπαρξη και η προβληματική των σχέσεων του ανθρώπου με τις προλήψεις του παρελθόντος και τις προοπτικές του μέλλοντος είναι, επίσης, διαχρονική. Στη μεταμοντέρνα όμως κοινωνία, δεν υπάρχουν οι αντικειμενικές προϋποθέσεις για την εσωτερική προσέγγιση και ένωση των λαών. Η σύγχρονη εποχή χαρακτηρίζεται από την αποδιοργάνωση της κοινωνικής ζωής, με την κυριαρχία του άκρατου

²⁰¹ Απόστολος Νικολαΐδης, *Κριτική θεωρία και Κοινωνική Λειτουργία της θρησκείας*, ό.π., σ. 93.

²⁰² Μάριος Μπένζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 142.

²⁰³ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, ό.π., σ. 176.

ατομικισμού, την χαλάρωση κοινωνικών ομάδων και την πλασματική εικονική ενότητα των ανθρώπων²⁰⁴.

Ο ατομικισμός ίσως να είναι αναγκαίος όρος, αλλά δεν είναι επαρκής για ένα μοντέρνο τρόπο ζωής. Το καίριο σημείο, λοιπόν, του προβλήματος της νεωτερικότητας είναι η εξατομίκευση. Απαιτούνται δράσεις που να αποσκοπούν, όχι στην κατάργηση της ατομικότητας, αλλά στην υπέρβαση του ατομικισμού. Δεν πρέπει να υπάρχει μαζικοποίηση του ατόμου, αλλά κοινωνικοποίησή του, που να αποβλέπει στον ανθρωπισμό του ατόμου. Ο ανθρωπισμός συρρικνώθηκε, στον ατομικισμό, που είναι η αδυναμία της νεωτερικότητας²⁰⁵.

γ. Ο κοινωνικός ρόλος της θρησκευτικής παιδείας και η κρίση στην Επιστήμη

Χαρακτηριστικό της σύγχρονης εποχής είναι ότι όσο αυξάνεται η μόρφωση, τόσο μειώνεται η θρησκευτικότητα. Στους νεώτερους χρόνους η ενοποίηση της ανθρώπινης γνώσης διασπάστηκε. Η γνώση πολλαπλασιάστηκε και κατανεμήθηκε μέσα σε ένα πλήθος επιστημονικών κλάδων, όπου ο καθένας έχει διαφορετικό αντικείμενο, μέθοδο, σκέψη και διαφορετική στάση απέναντι στην Εκκλησία και την διδασκαλία της²⁰⁶.

Οι κοινωνικές επιστήμες και ειδικότερα η Κοινωνιολογία είναι το σημαντικότερο όργανο για την ανάλυση και κατανόηση της κοινωνίας και των κοινωνικών φαινομένων. Ιδιαίτερα χρήσιμο για τη θεολογία είναι η έρευνα της θρησκευτικότητας και της εκκλησιαστικότητας. Η Θεολογία ως επιστήμη,

²⁰⁴ Ό.π., σσ. 190,152.

²⁰⁵ Μάριος Μπένζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 142.

²⁰⁶ Αλέξανδρος Γουσίδης, *Εκκλησία και Κοινωνία: Εμπειρική και κοινωνιολογική έρευνα σε δύο κοινότητες*, ό.π., σ. 64.

βοηθά στην επισήμανση και κατανόηση των αιτιών και της πορείας της εκκοσμίκευσης και ως εκ τούτου, έχει ιδιαίτερη σπουδαιότητα²⁰⁷.

Η Κοινωνιολογία έχει σήμερα μεγάλη σημασία για την Θεολογία, διότι είναι φορέας διαμόρφωσης της θρησκευτικής εκπαίδευσης. Κάτω από το πρίσμα της Κοινωνιολογίας περιορίζεται ο απόλυτος υποκειμενισμός, και δίδεται έμφαση στη θεία καταγωγή και λειτουργία του εκκλησιαστικού καθιδρύματος. Σε μείζονα σημασία όμως ανάγεται η διόρθωση της απολυτότητας μιας μονομερούς χριστιανικής – ατομικής ηθικής. Επιπλέον ο θεολόγος καθίσταται ικανός να προτάσσει το κοινωνικό φαινόμενο στην προσπάθεια κοινωνιολογικής ανάλυσης ενός αντικειμενικού γεγονότος²⁰⁸.

Με επιπλέον γνώσεις Κοινωνιολογίας επιτυγχάνεται η καλύτερη κατανόηση του κοινωνικού ευαγγελίου της Αγίας Γραφής και η αντικειμενική αξιολόγηση των σύγχρονων κινημάτων της ποικιλόμορφης θεολογίας. Τέλος η μελέτη και έρευνα του χώρου της θεολογίας μέσα και από το πρίσμα αυτό της Κοινωνιολογικής προσέγγισης συμβάλλει όχι μόνο στη σύλληψη αλλά και πραγμάτωση της χριστιανικής αγάπης όχι βέβαια με την έννοια της ελεημοσύνης αλλά της δημιουργίας των παράλληλων κοινωνικών δομών όπου η ομαλή συμβίωση των ανθρώπων προάγεται σε υπέρτατη αρχή²⁰⁹.

Στην πρόκληση των σημερινών κοινωνικών εξελίξεων θα πρέπει να αναζητηθεί η θρησκευτική παραδοσιακή παιδεία λόγω της αυθεντίας του δόγματος, διότι είναι ένα ανοικτό σύστημα γνώσεων πέρα από την απλή μηχανική προσπάθεια που κυριαρχεί στον τρόπο μάθησης, σήμερα. Η θρησκευτική παιδεία πρέπει να βασίζεται σε λογικούς ορισμούς και σε κατηγορίες γνωσιολογικής ταυτότητας. Το θρησκευτικό δόγμα είναι επαρκής εκκίνηση για αυτή την ανάπτυξη. Η θρησκευτική παιδεία δεν λύνει προβλήματα στην προσπάθεια αναζήτησης της λογικής. Η παιδεία της, μπορεί

²⁰⁷ Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, ό.π., σσ. 57,60.

²⁰⁸ Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, ό.π. εκδ. σ. 88.

²⁰⁹ Ό.π., σ. 88.

να, μορφώνει και ανακαινίζει τους νέους, αναμορφώνει τον προσωπικό χαρακτήρα με σκοπό την ανάδειξη της αξίας του αληθινού υποκειμένου, αλλά στην πραγματικότητα είναι κοινωνική ενέργεια που αποκαλύπτει την κοινωνική βάση. Γίνεται έτσι η κύρια εκπαίδευση για την υπέρβαση του εγωκεντρικού ατομισμού²¹⁰.

Επίσης η θρησκευτική παιδεία κινείται, συνήθως, κάτω από μια ισχυρή επίδραση της αξίας του παρελθόντος. Η απουσία της θρησκευτικής παιδείας, σήμερα, έχει οδηγήσει την εκπαιδευόμενη σπουδαστική νεολαία σε μια κατάσταση, όπου όλο και περισσότερο οι άνθρωποι απεχθάνονται την διάσταση του υπερβατικού και του θρησκευτικού συμβολισμού ως υπόθεση περιττή μπροστά σε άλλα επιτακτικά καθήκοντα άμεσης πρακτικής αναγκασίας μάθησης μέσα στη τεχνοκρατούμενη και πολιτικοποιημένη μονομέρεια, του θετικιστικού, τεχνικού, ωφελμιστικού πνεύματος²¹¹.

Η εκκλησιαστική διδασκαλία δεν είναι δυνατό να διατυπωθεί με κάποιο σύστημα κοινωνικής διδασκαλίας, ή να περιοριστεί σε κάποιο συγκεκριμένο τρόπο κοινωνικής ζωής²¹². Αντίθετα ο αριθμός των φιλοσόφων της ύπαρξης ποικίλλει, αναλόγως των αντιλήψεων των απασχοληθέντων. Η εν λόγω φιλοσοφία τους, συνήθως, επεκτείνεται, και σ' άλλα θέματα σύμφωνα με τα έργα των παλαιότερων και σύγχρονων συγγραφέων²¹³. Οποιαδήποτε φιλοσοφική θεώρηση που περιλαμβάνει την θρησκεία, σημαίνει πραγμάτευση της κρίσης²¹⁴. Στο κέντρο της φιλοσοφίας πρέπει να τοποθετήσουμε το νου του Θεού και όχι το νου του ανθρώπου, το σύμπαν και όχι τον εαυτό μας. Μόνο έτσι άλλωστε, μπορούμε να βρούμε, αληθινά, τον εαυτό μας, όχι ξεκινώντας

²¹⁰ 'Ο.π., σσ. 190,193.

²¹¹ 'Ο.π., σ. 194.

²¹² Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, ό.π., σ. 104.

²¹³ Νίκος Νησιώτης, *Υπαρξισμός και Χριστιανική Πίστη*, εκδ. Αποστολική Διακονία της εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1956, σ. 2.

²¹⁴ Μαρίας Μπέγζος, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση: Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, ό.π., σ. 13.

από τον εαυτό μας, αλλά ξεκινώντας από το Θεό, διότι ανάμεσα στο Θεό και στον εαυτό μας είναι το διάστημα²¹⁵.

Η Κοινωνιολογία και γενικότερα η επιστημονική προσέγγιση του ανθρώπου να συλλάβει με κριτήρια λογικά τον κόσμο και τον εαυτό του, δεν σταματά βέβαια ποτέ. Κάθε στιγμή νομίζει ότι σταματά κάπου, αλλά κάθε στιγμή προχωρά και πιο πέρα. Σε ποια όμως κατεύθυνση; Πάντοτε στην ίδια την κατεύθυνση, σ' αυτή που οδηγεί εκεί που το άγνωστο μπορεί να γίνει γνωστό²¹⁶. Χαρακτηριστικά, η φιλοσοφική διάσταση της κοινωνίας είναι ότι ο άνθρωπος της αρχαιότητας συνομιλεί με τον κόσμο, ο μεσαιωνικός άνθρωπος με τον Θεό, και ο νεώτερος άνθρωπος, με τον εαυτό του. Η συνομιλία του ανθρώπου με τον εαυτό του χαρακτηρίζει την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης²¹⁷.

Στην φιλοσοφική έρευνα η έννοια του υποκειμένου παρουσιάζεται άλλοτε με συγκεκριμένη μορφή, ταυτιζόμενη με το προσωπικό Εγώ, και άλλοτε με την αφηρημένη έννοια του απολύτου θετικιστικού πνεύματος. Ο αληθινός πιστός μιας θρησκείας παλεύει, ή μάλλον στην ουσία επαναστατεί, εναντίον του εαυτού του. Η αληθινή πίστη υπολογίζεται, δίχως κάποια συγκεκριμένα εξωτερικά κριτήρια, αλλά μεταξύ της μυστικής αντιθέσεως αιώνιου και πραγματικότητας που βιώνει ο πιστός στην καθημερινότητα του. Επομένως, είναι αδιανόητη η σχέση της ανθρώπινης ύπαρξης με κοινωνιολογικά κριτήρια, έναντι της ύπαρξης του πιστού μέσα από την θεολογική πίστη²¹⁸.

Ο μυστικισμός είναι ο μεγαλύτερος ένοχος των παρανοήσεων της αληθινής θρησκευτικότητας, διότι ο άνθρωπος αιχμαλωτίζεται στην φαντασία του και λησμονεί τον πραγματικό κόσμο. Όταν ο άνθρωπος συνομιλεί με τον εαυτό του αυτό-απαξιώνεται, διότι ασχολείται, αναπόφευκτα, με τα ένστικτά του, με

²¹⁵ Παναγιώτης Κανελλόπουλος, *Προλεγόμενα ο άνθρωπος, ο κόσμος, ο θεός*, εκδ. Ρόδη, Αθήνα, 1956, σελ. 19.

²¹⁶ Ό.π., σ. 20.

²¹⁷ Νίκος Νησιώτης, *Υπαρξισμός και Χριστιανική Πίστη*, ό.π., σ. 211.

²¹⁸ Ό.π., σσ. 211,216,226.

τα συναισθήματα της στιγμής, τα οποία κυριαρχούν επί του εαυτού του. Ό,τι συνιστά τον άνθρωπο, ως αξία, είναι ο διάλογος μετά της υπάρξεως του Θεού η οποία δίνει ανώτερο περιεχόμενο από την απλή κατάσταση της υπάρξεως του. Ο μονόλογος του ανθρώπου είναι η προετοιμασία για τον υποβιβασμό του στην ενστικτώδη κατάσταση του²¹⁹.

Ασφαλώς, δεν πρέπει να περιμένει κανείς από την Κοινωνιολογία, ως θετικιστική επιστήμη, ούτε οντολογική αναφορά στην ουσία της θρησκείας, ούτε υπερβατική καταξίωση των στοιχείων της θρησκευτικότητας (άγιο, ιερό, προσευχή, μετάνοια, μυστήριο, κά.). Η Κοινωνιολογία εφαρμόζει, όπως όλες οι επιστήμες της θετικιστικής ερευνητικής μορφής, κανόνες της λογικής και του πεπερασμένου που έχουν καθολικό κύρος. Αυτό σημαίνει ότι έχουν, ως ακλόνητη βάση, την άμεση καταξίωση τους στη παρουσία του αντικειμένου, ως αληθινά υπαρκτού, σε συνδυασμό με τη λογική απόδειξη, πάνω στη βάση των κατηγοριών του ορθού λόγου²²⁰.

Η θριαμβολογία της δεκαετίας του 1950 σχετικά με το κύρος της Κοινωνιολογίας, ως επιστήμης της νέας εποχής, σταδιακά, αρχίζει και εκφυλίζεται. Για πολλούς σύγχρονους κοινωνικούς αναλυτές δεν υπάρχει μια και μοναδική επιστημονική αλήθεια. Τα κοινωνιολογικά συμπεράσματα προβάλλονται ως αξιώσεις. Η Κοινωνιολογία σαφώς έχει προσφέρει σημαντικό επιστημονικό έργο, αλλά το σοβαρό της πρόβλημα είναι ότι οι θέσεις της είναι συνυφασμένες με τα κοινωνικά κινήματα²²¹.

Οι θετικές επιστήμες βασίζονται στην αρχή της απόδειξης (verifiability principle). Είναι μια αντίληψη που θεωρεί την επιστήμη και την μεθοδολογία της ως τη μόνη έγκυρη διαδικασία για την παραγωγή της γνώσης και

²¹⁹ Ό.π., σσ. 300,320.

²²⁰ Νίκος Νησιώτης, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, ό.π., σ. 88.

²²¹ Γεωργία Λαγουμιτζή, «Ο ρόλος της δημόσιας κοινωνιολογίας στην εποχή της μετά-αλήθειας» στο Σωκράτης Κονιόρδος, (επιμ.) *Πρακτικά 5^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου: Η ελληνική κοινωνία στο σταυροδρόμι της κρίσης*, εκδ. Ελληνική Κοινωνιολογική Εταιρεία, Αθήνα, 2016, σσ. 354-355.

γενικότερα το οργανωτικό θεμέλιο της ανθρώπινης ζωής. Κάτω από αυτή την άποψη, οι θεολογικές θέσεις δεν είναι αποδεκτές με τα ισχύοντα επιστημονικά κριτήρια του λογικού θετικισμού. Η θεωρία του νοήματος που βασίζεται στην ιδέα της λογικής αποδείξεως των προτάσεων, ουσιαστικά απορρίπτει ολόκληρη την θεολογία ως κενή περιεχομένου²²².

Η θέση αυτή του λογικού θετικισμού υποβλήθηκε σε κριτική, όπου τελικά απέδειξε ότι δεν ήταν ικανή να συλλάβει την ιστορική πορεία ενός κοινωνικού φαινομένου. Επομένως, η επιστημονική πρόοδος είναι μια άπειρη διαδοχή εικασιών και διαψεύσεων με σκοπό την αναζήτηση της αντικειμενικής αλήθειας²²³.

Συμπέρασμα

Ως επιστέγασμα των παραπάνω θεωρούμε ότι η θρησκεία είναι εντελώς ιδιαίτερο φαινόμενο το οποίο δεν εντάσσεται εύκολα σε εννοιολογικά σχήματα και κατηγορικές σχηματοποιήσεις. Η ερμηνεία της θρησκείας απασχόλησε την επιστήμη και το μύθο. Για την κατανόηση του θρησκευτικού ιδεώδους δεν χρειάζονται κοινωνιολογικά εργαλεία, αλλά μια πρόσβαση στην ουσία της

²²² Περικλής Βαλλιάνος, *Οι Επιστήμες της φύσης του ανθρώπου στην Ευρώπη: Η Επιστημονική Επανάσταση και η Φιλοσοφική Θεωρία της Επιστήμης. Ακμή και Υπέρβαση του θετικισμού*, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, 2001, σσ. 164, 170.

²²³ Ό.π., σ. 222.

θρησκείας που είναι η παράδοση της. Η παρουσία του χριστιανισμού δημιούργησε μια ισχυρή θρησκευτικότητα στα λαϊκά κοινωνικά στρώματα γεγονός που, ιστορικά, δεν είχε προηγούμενο.

Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια ατελής σχέση μεταξύ της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας και της πραγματικότητας που χαρακτηρίζει τη θρησκευτική ζωή στον μοντέρνο κόσμο. Δεν μπορεί να ταυτιστεί, με απόλυτους όρους, η θρησκεία με την κοινωνία, η Εκκλησία με το κράτος, η καθημερινή ζωή με την θρησκευτική λατρεία, η ευλάβεια με την αρετή και η δράση του Πνεύματος με την κίνηση του Κόσμου.

Στο πλαίσιο αυτό ο πολιτισμός είναι δημιουργία από μια δυναμική κοινωνία και εξαρτάται άμεσα από την τοποθέτηση του ανθρώπου έναντι του Θεού και του συνανθρώπου. Όσο αφορά την ανθρωπότητα αυτή μπορεί και πρέπει να αποστραφεί τον ατομικισμό και να στραφεί προς τις ιδιότητες του ασκητισμού. Αυτό σημαίνει επαναδιατύπωση της καθημερινότητας του ανθρώπου από το «εγώ», στον «άλλο», δηλαδή από την φιλαυτία στην φιλαλληλία. Ιστορικά ο ατομικισμός υπήρξε, η καταστροφή του ανθρωπίνου γένους. Όταν ο άνθρωπος νοηθεί ως άτομο αποκομμένο κοινωνικά, τότε στερεί από τον εαυτό του την ύπαρξή του, διότι αυτό συρρικνώνεται στον εαυτό του.

Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας αποτελεί μια απλή κοινωνιολογική ή πολιτική έννοια, που σκιαγραφεί και χαρακτηρίζει μια ιστορική περίοδο και συνάμα, είναι ένας τρόπος θέασης του κόσμου. Ως κοινωνική επιστήμη ακολουθεί μια μεθοδολογία που έχει ένα ευρύ φάσμα κάλυψης, αλλά δεν μπορεί να προσδιορίσει απόλυτα, την θρησκεία διότι αδυνατεί να κατανοήσει την θρησκευτική λατρεία.

Η αδυναμία αυτή προέρχεται, πρωτίστως, από το ότι η Κοινωνιολογία δεν μπορεί να αντιληφθεί την Παράδοση της Θρησκείας και ασχολείται μόνο με την κοινωνική της πλευρά. Ο Χριστιανισμός είναι θρησκεία, που επαναπροσδιορίζει την έννοια της κοινωνίας. Το νέο που εισάγει η θρησκεία στην ενότητα της κοινωνίας, είναι το έμπρακτο ενδιαφέρον για τον πλησίον, αλλά και την ισονομία των μελών μεταξύ της θρησκευτικής ταυτότητας.

Επίσης, εισάγει η χριστιανική θρησκεία και την ιστορικότητα. Συνδέει επομένως την θεϊκή παρουσία στην ιστορία του ανθρώπου.

Πολλές φορές, όμως, η παρουσία διαφορετικών θρησκευτικών αντιλήψεων είναι η αιτία για δημιουργία καταστροφικών εντάσεων. Διάφοροι φιλόσοφοι, διαχρονικά, εξέφρασαν τις θέσεις τους για την θρησκεία έναντι της κοινωνίας και την συνέδεσαν με διάφορους παράγοντες, όπως την εργασία, την πολιτική, η ακόμα και με την οικονομία. Ανεξάρτητα από τις παραπάνω απόψεις ευρίσκεται η διαπίστωση ότι μια ανθρώπινη κοινωνία εννοείται μόνο με την ύπαρξη της θρησκείας, διότι στη φύση συναντάμε και διάφορες άλλες φυσικές κοινότητες. Μέσα στην θρησκεία μπορεί να αναπτυχθεί μια κοινότητα με αυστηρά θρησκευτικά χαρακτηριστικά, που αποκαλείται μοναχισμός. Αν και μακροσκοπικά φαίνεται ότι διαφέρει από την κοινωνία, στην πραγματικότητα ο μοναχισμός προσφέρει, διαχρονικά, σε όλους τους τομείς και στηρίζει την κοσμική πραγματικότητα.

Η έντονη παρουσία της θρησκείας μέσα στην ζωή του ανθρώπου κινδυνεύει να χάσει την θρησκευτική αξία μέσα από το φαινόμενο της εκκοσμίκευσης. Η παρουσία της εκκοσμίκευσης δημιουργεί νέο ύφος στην θρησκεία, απομακρυσμένο από την Παράδοσή της, ενώ η αύξηση του βιοτικού επιπέδου και η ανάπτυξη της τεχνολογίας δημιουργούν τριγμούς στην σχέση εμπιστοσύνης κοινωνίας και θρησκείας. Ο σκεπτικισμός, που αναδύεται μέσα από αυτή την εργασία, αφορά το κατά πόσο είναι ασφαλής η πρόσληψη που έχουμε για την Κοινωνιολογία της Θρησκείας μέσα από τα κοινωνιολογικά εργαλεία, όταν προβάλλεται η διαπίστωση ότι η επιστημονική μελέτη είναι ένας αέναος κύκλος υποθέσεων και δεσμεύσεων.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A Πηγές

Αθανάσιος Μέγας, *Βίος και Πολιτεία οσίου Αντωνίου* PG 26: 844-932.

Γρηγόριος, Άγιος *Λόγος Δ'111*, PG 35: 648-762.

Ιουλιανού *Επιστολή* 61, 423-561.

Καβάσιλας Νικόλαος *Περί της εν Χριστώ Ζωής*, PG 150, 600-698.

Μάξιμος Ομολογητής, *(Κεφάλαια περί Αγάπης)* RG 90 1196-1240.
Νύσσης Γρηγορίου, *Περί κατασκευής ανθρώπου* PG 44, 185-210, PG 46: 176-242.
Παλαμάς Γρηγόριος *Λόγος Αποδεικτικός* 2:78-86, *Α΄ Προς Βαρλαάμ* 33-52.
Καινή Διαθήκη: Παναγιώτη Τρεμπέλα, *Καινή Διαθήκη, Μετά συντόμου ερμηνείας*, εκδ.53^η Αδελφότης Θεολόγων «Ο Σωτήρ», Αθήνα, 2009.

Β Βοηθήματα

Βαλλιάνος Περικλής, *Οι Επιστήμες της φύσης του ανθρώπου στην Ευρώπη: Η Επιστημονική Επανάσταση και η Φιλοσοφική Θεωρία της Επιστήμης. Ακμή και Υπέρβαση του θετικισμού*, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, 2001

Bataille Georges, *Η θεωρία της θρησκείας*, μετ. Κουρεμένος Κώστας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1982.

Γιούλτσης Βασίλειος, *Θεολογία και διαπροσωπικές σχέσεις κατά τον Μέγα Φώτιον*, εκδ. Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1974.

Γιούλτσης Βασίλειος, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1985.

Γιούλτσης Βασίλειος, *Πνευματικότητα και Κοινωνική ζωή*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999.

Γιούλτσης Βασίλειος, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, δ΄ έκδοση, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2004.

Γουσίδης Αλέξανδρος, *Εκκλησία και Κοινωνία: Εμπειρική και κοινωνιολογική έρευνα σε δύο κοινότητες*, εκδ. Τριανταφύλλου, Θεσσαλονίκη, 1992.

Δασκαλάκης Μάξιμος, Αρχιμανδρίτης, *Εγχειρίδιον Χριστιανικής Ηθικής και Κοινωνιολογίας μέρος Γ΄ Χριστιανική Κοινωνιολογία*, εκδ. Παλαμάρη, Αθήνα, 1964.

- Davie Grace, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, μετ. Λίλιου Ευαγγελία, Παπαγεωργίου Νίκη, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2010.
- Dufour Xavier Leon *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας* μετ. Αγουρίδης Σάββας, κά, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1980
- Ζηζιούλας Ιωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου, *Η Ενότης της Εκκλησίας εν τη, Θεία Ευχαριστία, και τω, Επίσκοπω, κατά τους τρεις πρώτους αιώνες*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 1990.
- Ζήσης Θεόδωρος (επιμ), *Μεγάλου Αθανασίου Έργα, Αγ. Αθανάσιος ο Μέγας*, том. 11^{ος} , μετ. Πausανίας Κουτλεμάνης, Σειρά Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 26, εκδ. Πατερικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1976.
- Gruehn Werner., *Ψυχολογία της Θρησκείας*, μετ. Έξαρχος Βασίλειος, εκδ. Φοίνικας, Αθήνα, 1938.
- Hegel George, *Φιλοσοφία της Θρησκείας*, μετ. Γιακουμής Σταμάτης, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα, 2011.
- Κανελλόπουλος Παναγιώτης, *Προβλήματα φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας της Ιστορίας*, εκδ. Παπαδογιαννάκη, Αθήνα, 1936.
- Κανελλόπουλος Παναγιώτης, *Προλεγόμενα ο άνθρωπος, ο κόσμος, ο θεός*, εκδ. Ρόδη, Αθήνα, 1956.
- Λαγουμιτζή Γεωργία, «Ο ρόλος της δημόσιας κοινωνιολογίας στην εποχή της μετά- αλήθειας» στο Κονιόρδος Σωκράτης, (επιμ.) *Πρακτικά 5^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου: Η ελληνική κοινωνία στο σταυροδρόμι της κρίσης*, εκδ. Ελληνική Κοινωνιολογική Εταιρεία, Αθήνα, 2016.
- Λέκκος Ευάγγελος, *Η εν Χριστώ Ζωή*, Σειρά βιβλίων: Η Σοφία των Πατέρων, εκδ. Λύχνος, Αθήνα, 2005.
- Μαντζαρίδης Γεώργιος, (επιμ.), *Θέματα Κοινωνιολογίας της Ορθοδοξίας*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1975.
- Μαντζαρίδης Γεώργιος, *Ορθόδοξη Θεολογία και Κοινωνική Ζωή*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1996.
- Μαντζαρίδης Γεώργιος, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1999.

- Ματσούκας Νίκος, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία, κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2014.
- Μόσχος Δημήτριος, Ράγκος Σπύρος, *Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά, Οι Πρώτες Ιστορικές Καταβολές της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα, 2002.
- Μπέγζος Μάριος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία της Θρησκείας, Θεολογία, Τεχνολογία και Ιδεολογία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1988.
- Μπέγζος Μάριος, *Φαινομενολογία της θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1995.
- Μπέγζος Μάριος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1996.
- Μπέγζος Μάριος, *Αμφίσημη Εκκοσμίκευση: Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, τομ. Β', εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2002.
- Μπέγζος Μάριος, *Δοκίμια Ψυχολογίας της Θρησκείας*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα, 2004.
- Μπέγζος Μάριος, *Ευρωπαϊκή Φιλοσοφία της Θρησκείας: Από το μεσαιωνικό εκχριστιανισμό στο νεώτερο αποχριστιανισμό της Ευρώπης*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 2004
- Μπέγζος Μάριος, *Θεοκρατία ή Δημοκρατία: Μελέτες Κοινωνιολογίας της Θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2005.
- Νησιώτης Νίκος, *Υπαρξισμός και Χριστιανική Πίστη*, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 1956.
- Νησιώτης Νίκος, *Από την Ύπαρξη στην Συνύπαρξη, Κοινωνία, Τεχνολογία, Θρησκεία*, εκδ. Μαΐστρος, 2004, Αθήνα.
- Νικολαΐδης Απόστολος, *Κριτική θεωρία και Κοινωνική Λειτουργία της θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2005.
- Νικολαΐδης Απόστολος, *Δόγματα και Κοινωνία: Σχεδιάγραμμα Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2009.
- Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2019.

- Ξιώνης Νίκος, *Προλεγόμενα Θεολογικής Ανθρωπολογίας: Προχριστιανική ετερόδοξη και ορθόδοξη θεώρηση του ανθρώπου ως πρόσωπον*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2007.
- Πελεgrίνης Θεοδόσιος, *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2005.
- Πέτρου Ιωάννης, *Θεολογία και Κοινωνική Δυναμική: Εκκλησία – Κοινωνία – Οικουμένη*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1993.
- Πέτρου Ιωάννης, *Χριστιανισμός και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 2004.
- Πέτρου Ιωάννης, *Θρησκεία και Κοινωνία: Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας στη σύγχρονη πραγματικότητα*, εκδ., Μπαρμουνάκη, Θεσσαλονίκη, 2012.
- Ράπτης Κωνσταντίνος, *Γενική Ιστορία της Ευρώπης*, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 1999.
- Σαββάτος Χρυσόστομος, Μητροπολίτης Ι.Μ. Μεσσηνίας, *Εκκλησία και Κοινωνία: Ο Διάλογος θα ενώσει τον κόσμο και την Κοινωνία*, εκδ. Ιερά Μητρόπολις Μεσσηνίας, Καλαμάτα, 2017.
- Τρεμπελας Παναγιώτης, *Καινή Διαθήκη Μετά συντόμου Ερμηνείας*, εκδ. 53^η Αδελφότης Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», Αθήνα, 2009.
- Τσάκωνας Δημήτριος, *Κοινωνιολογία του Νεοελληνικού Πνεύματος*, μετ. Μαρκάκης Μανώλης, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1972.
- Τσελεγγίδης Δημήτριος, *Ορθόδοξη Θεολογία και Ζωή: Μελέτες Συμβατικής Θεολογίας*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2005.
- Weber Marx, *Η Προτεσταντική ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*, μετ. Κυπραίος Μιχάλης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2006.

- Weber Marx, *Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Θρησκευτικές Κοινότητες*, τομ. Γ' μετ. Γκιούρας Θανάσης, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα, 2007.
- Φανουργάκης Βασίλειος (επιμ.), *Γρηγορίου Παλαμά: Άπαντα τα έργα Λόγοι Αποδεικτικοί Δύο, Περί Εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος*, μετ., Χρήστου Παναγιώτης, Σειρά: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας 51, Αθήνα, 1981.
- Φίλιας Γεώργιος, *Παράδοση και Εξέλιξη: στην Λατρεία της Εκκλησίας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 2006.
- Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, (επιμ.), *Ιουλιανός: Άπαντα Επιστολαί Ιουλιανός ο Παραβάτης*, μετ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1991.
- Φλωρόφσκυ Γεώργιος, *Χριστιανισμός και Πολιτισμός, Δ' έκδοση*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2000.
- Χατζηεφραιμίδης, αρχιμανδρίτης Ειρηναίος, *Γρηγόριος ο Θεολόγος Μυσταγωγός Λόγου και Πράξης*, εκδ. Σταμούλη, Θεσσαλονίκη, 2016.
- Χρήστου Παναγιώτης, *Γρηγορίου Παλαμά, Λόγοι Αποδεικτικοί δύο, Συγγράμματα*, τομ. Α' εκδ. Οίκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη, 2010