

Γεώργιος Διέλλας

Διδάκτωρ Τμήματος Δημόσιας Διοίκησης
Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Η θρησκευτική θεμελίωση της πολιτικής ανυπακοής και της αντίστασης

Ένα πολύ ενδιαφέρον ζήτημα σχετικά με το φαινόμενο «Μάης 68'» είναι αυτό των καταβολών του, μεταξύ των οποίων δεν λείπουν και αυτοί που εντοπίζουν ακόμα και θρησκευτικές. Αν και οπωσδήποτε τα γεγονότα του Μάη συνδέονται με αιτήματα και συνθήματα κατά της θεσμικής Εκκλησίας, δεν έλειψαν και απόπειρες κάποιας σύνδεσης μεταξύ των δύο εκ πρώτης όψεως διαμετρικά αντίθετων κόσμων. Αυτού της πίστης και αυτού της επανάστασης. Ιδίως στη Γαλλία, η Καθολική Εκκλησία, η κατ' εξοχήν θεσμική έκφραση του θρησκευτικού φαινομένου παγκοσμίως, βρέθηκε αρκετά προετοιμασμένη για να ανταποκριθεί στην ιστορική πρόκληση της συνάντησής της με τα γεγονότα και τα αιτήματα του Μάη του 68'.

Μεταξύ των ετών 1962 – 1965, στο πλαίσιο του κινήματος που αποκαλείται *aggiornamento* (επικαιροποίηση), πραγματοποιήθηκε η Β' Σύνοδος του Βατικανού. Η Σύνοδος αυτή, αποτέλεσε για την Καθολική Εκκλησία μια οργανωτική και πνευματική επανεκκίνηση, στην πορεία συνάντησής της με τη νεωτερικότητα. Μεταξύ άλλων:

- Εγκαταλείπεται η λατινική γλώσσα κατά την τέλεση των λατρευτικών εκδηλώσεων και αντικαθίσταται από την εκάστοτε καθομιλούμενη.
- Αναγνωρίζεται επίσημα από την Εκκλησία η θρησκευτική ελευθερία.
- Διακηρύσσεται ρητά ότι καμία πίστη (συμπεριλαμβανομένης της Καθολικής), δεν πρέπει να επιβάλλεται από καμία ανθρώπινη εξουσία.
- Γίνεται δεκτό το κίνημα των εργατών – ιερέων.
- Η Εκκλησία ανοίγεται σε διάλογο με το σύγχρονο κόσμο, γεγονός που φτάνει μέχρι την έναρξη διαλόγου χριστιανών – μαρξιστών, που διακόπηκε απότομα το 1968, μετά τη Σοβιετική εισβολή στην Τσεχοσλοβακία.
- Το 1966 κλείνει οριστικά ο Κατάλογος των σύγχρονων λαθών, γνωστός ως *Syllabus* και ο Κατάλογος των απαγορευμένων βιβλίων, γνωστός ως *Index*.

- Το 1967 με την Εγκύκλιο *Populorum progressio* του πάπα Παύλου Στ' καταγγέλλεται η κοινωνική αδικία, διατυπώνεται το αίτημα δίκαιης κατανομής των αγαθών του πλανήτη και επιδιώκεται η διεθνής αλληλεγγύη προς τον τρίτο κόσμο.
- Το 1968 στη Σύνοδο του Μεντεγίν στην Κολομβία, υπό την προφανή επίδραση της θεολογίας της απελευθέρωσης, γίνεται μια ρεαλιστική διάγνωση των δομικών ανισοτήτων και αδικιών και διακηρύσσεται η απόλυτη προτεραιότητα στους φτωχούς.

Ο κατάλογος μπορεί να είναι εξαντλητικός. Στο πνεύμα αυτών των εξελίξεων, αλλά και γεγονότων όπως ο πόλεμος στο Βιετνάμ, δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις ανάπτυξης ενός ιδιότυπου «αριστερού» χριστιανισμού. Ενδεικτικά, τον Μάρτιο του 1968, πραγματοποιήθηκε στο Παρίσι διεθνές συνέδριο με θέμα «Χριστιανισμός και επανάσταση». Υπό αυτά τα δεδομένα, ξενίζει ίσως λιγότερο, το πολύ γνωστό σύνθημα του Μάη, γραμμένο με μαύρη μπογιά σε έναν τοίχο του Panthéon, μεταξύ των πορτραίτων του Τρότσκι και του Μάο, που έγραφε “Le Christ seul révolutionnaire” (Ο Χριστός μόνος επαναστάτης). Και ο λεγόμενος “Mai 68’ des Catholiques” (Μάης του 68’ των Καθολικών), δεν σταματά σ’ αυτό το σύνθημα:

Φοιτητές της θεολογίας συμμετέχουν ενεργά και γράφουν συνθήματα όπως: «τα οδοφράγματα μίλησαν».

Στις 21 Μαΐου δημοσιεύεται στο έγκυρο εβδομαδιαίο έντυπο *Témoignage chrétien* η περίφημη “Appel aux chrétiens” (Εκκληση στους χριστιανούς), την οποία μεταξύ άλλων συνυπογράφουν ο σημαντικός Δομινικανός ιερέας Marie-Dominique Chenu και ο προτεστάντης φιλόσοφος Paul Ricoeur. Στην Έκκληση δικαιολογείται η συμμετοχή των χριστιανών στην επανάσταση.

Λίγες ημέρες αργότερα, οργανώνεται από φοιτητές στο Centre Saint Yves που διευθύνουν οι Δομινικανοί, μια Επιτροπή δράσης για την επανάσταση στην Εκκλησία. Οι Δομινικανοί άλλωστε, το μοναχικό Τάγμα δηλαδή στο οποίο ανήκε ο ίδιος ο Θωμάς Ακινάτης, αναφέρονταν περιπαικτικά ως το «κόκκινο Τάγμα».

Στις 2 Ιουνίου, ανήμερα της Πεντηκοστής, νεαροί καθολικοί μέλη αυτής της επιτροπής, κρατώντας πλακάτ με το σύνθημα «θέλουμε να ξαναφτιάξουμε την Εκκλησία», κατέλαβαν τον ενοριακό ναό Saint Séverin απαιτώντας συζήτηση αντί για λειτουργία.

Ακόμα και ο Αρχιεπίσκοπος του Παρισιού Καρδινάλιος François Marty ο οποίος είχε εκλεγεί Αρχιεπίσκοπος μόλις την ίδια χρονιά, δήλωσε: «ο Θεός θέλει τη δικαιοσύνη και δεν είναι συντηρητικός. Οι χριστιανοί πρέπει να αμφισβητούν την κοινωνία, όταν παραμελεί τους πιο μύχιους πόθους του ανθρώπου». Συνοπτικά η δήλωσή του έμεινε στην ιστορία ως “Dieu n’est pas conservateur”.

Η σημαντικότερη όμως, αν και αδιόρατη, προϋπόθεση της συνάντησης και της διαλεκτικής μεταξύ πίστης και επανάστασης, υπήρξε η θρησκευτική θεμελίωση της πολιτικής ανυπακοής και της αντίστασης προς την εξουσία. Πρόκειται για το πλέον καθοριστικό κριτήριο κατανόησης του κύριου διακυβεύματος για τη θεσμική Εκκλησία, που υπήρξε η οριστική ανατροπή της σχέσης ισχύος την οποία διατηρούσε έναντι της πολιτικής εξουσίας, από την εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου.

Η αλληλεπίδραση του θρησκευτικού στοχασμού και της πολιτικής σκέψης στην ιστορία είναι συνεχής, τόσο στο πλαίσιο των μεγάλων ομολογιών – Εκκλησιών, όσο και στις παρυφές τους. Μια από τις χαρακτηριστικότερες περιπτώσεις που αφορά όχι μόνο το πεδίο των ιδεών και του στοχασμού, αλλά και αυτό της κοινωνικής και πολιτικής πράξης και δράσης, είναι το ζήτημα της πολιτικής ανυπακοής και της αντίστασης. Ευρέως διαδεδομένη είναι η άποψη, ότι η ιδέα της αντίστασης, δηλαδή της αμφισβήτησης της εξουσίας και της εξέγερσης έναντι των αυθαιρεσιών της, αποτελεί σύγχρονο αίτημα συνδεδεμένο με τη νεωτερικότητα ή ακόμα περισσότερο ότι αποτελεί κατάκτησή της. Η άποψη αυτή οδηγεί στη σύνδεση της επεξεργασίας της ιδέας της αντίστασης, χρονικά με το 1789 και τη Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, ή έστω με παλαιότερες Διακηρύξεις όπως αυτή του Αγγλικού Κοινοβουλίου το 1689, που προσαρτήθηκε και στο Αμερικανικό Σύνταγμα το 1787.

Ο πολιτικός και συνάμα θεολογικός προβληματισμός που οδήγησε στη διαμόρφωση και την διατύπωση της ιδέας της πολιτικής ανυπακοής και της αντίστασης, εδράζεται στα ερωτήματα για τη σχέση θρησκευτικού και πολιτικού, όπως αυτά διατυπώνονται όχι τόσο στον κανόνα της καινής διαθήκης, όσο στη διαμάχη Εκκλησίας και πολιτικών αρχών και ιδίως της μεσαιωνικής αυτοκρατορίας στη Δύση. Η διαμάχη αυτή που δεν εμφανίστηκε ποτέ με τον ίδιο τρόπο στην Ανατολή – τόσο λόγω ιστορικών συγκυριών όσο και λόγω των εντελώς διαφορετικών εκκλησιολογικών

προϋποθέσεων – αποτελεί υπό αυτή την έννοια προϊόν της Δυτικής πολιτικής και θεολογικής σκέψης.

Ειδικότερα το ζήτημα των σχέσεων των χριστιανών με την εξουσία, ως υποχρέωση σεβασμού προς αυτήν, αποτελεί αντίληψη που επικρατεί στον Χριστιανισμό από την εποχή του ιδρυτή του¹. Έστω και αν στην πραγματικότητα με την γνωστή φράση «τά Καίσαρος Καίσαρι καί τά τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ», εισάγεται ένα διπλό καθήκον, δεν υπάρχει αμφιβολία για την προτεραιότητα που θα πρέπει να δίδεται σε περίπτωση σύγκρουσης μεταξύ των δύο αυτών καθηκόντων. Στο ζήτημα των σχέσεων με την πολιτική εξουσία, ο Απόστολος Παῦλος διακήρυξε πολιτικές αντιλήψεις με μεγάλη απήχηση². Οι πολιτικές αυτές αντιλήψεις υπογραμμίζουν την άποψη ότι η υπακοή

¹ Ματθ. 22, 17-21, «εἶπε οὖν ἡμῖν, τί σοι δοκεῖ; ἔξεστι δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; γνοῦς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπε· τί με πειράζετε, ὑποκριταί; ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κῆνσου. οἱ δὲ προσήνεγκαν αὐτῷ δηνάριον, καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνας ἢ εἰκῶν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; λέγουσιν αὐτῷ· Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ», Μαρκ. 12, 14-17, «οἱ δὲ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ διδάσκεις. εἶπον οὖν ἡμῖν· ἔξεστι δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν; ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς· τί με πειράζετε; φερέτέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω. οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει αὐτοῖς· τίνας ἢ εἰκῶν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπον· Καίσαρος. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ, καὶ ἐθαύμασαν ἐπ' αὐτῷ.», Λουκ. 20, 20-25, «Καὶ παρατηρήσαντες ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους, ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου εἰς τὸ παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις, καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ Θεοῦ διδάσκεις· ἔξεστιν ἡμῖν Καίσαρι φόρον δοῦναι ἢ οὐ; κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν εἶπε πρὸς αὐτούς· τί με πειράζετε; δείξατέ μοι δηνάριον· τίνας ἔχει εἰκόνα καὶ ἐπιγραφήν; ἀποκριθέντες δὲ εἶπον· Καίσαρος. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἀπόδοτε τοῖνυν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.».

² Ρωμ. 13, 1-7, «Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὐσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθεστήκεν· οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται. οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἔξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστὶ σοι εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ· οὐ γὰρ εἰκῆ τὴν μάχαιραν φορεῖ· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν εἰς ὀργήν, ἔκδικος τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν.».

Αντίστοιχες θέσεις για τις σχέσεις με την πολιτική εξουσία συναντάμε και στην Α΄ Πε. 2, 13-17, «Ἐποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν Κύριον, εἴτε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν μὲν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν· ὅτι οὕτως ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀγαθοποιῶντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν· ὡς ἐλεύθεροι,

προς την πολιτική εξουσία είναι επιβεβλημένο καθήκον, δεδομένου ότι η διαμορφούμενη χριστιανική αντίληψη περί πολιτικής ηγεσίας υποδήλωνε μια θεωρία «θείου δικαίου», αφού οι φορείς της πολιτικής εξουσίας «*ὕπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμένοι εἰσίν*». Το κριτήριο υποταγής «*οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργάνην, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν*» εισάγει μια ηθική – θεολογική υποχρέωση πέραν της νομικής φύσης της ασκούμενης εξουσίας.

Οι συνέπειες αυτής της στάσης των χριστιανών που απορρέει από το διπλό καθήκον υπακοής, έγιναν απολύτως εμφανείς κατά τους πρώτους αιώνες εμφάνισης του χριστιανισμού όταν αποτελούσε μια μάλλον καταδιωκόμενη μειονότητα. Και ακριβώς αυτό το σαφές πρόταγμα των χριστιανών στο ζήτημα του διπλού καθήκοντος, μπορεί να εξηγήσει πως ένας ευσυνείδητος και ιδιαίτερα καλλιεργημένος αυτοκράτορας όπως ο Μάρκος Αυρήλιος (121 – 180μ.Χ.), στις ημέρες του οποίου είχε ενταθεί ο διωγμός των χριστιανών, «εξέφραζε την πεποίθηση ότι ο Χριστιανισμός περιείχε μια ιδέα ασυμβίβαστη με τη ρωμαϊκή αρετή της απεριόριστης υποταγής στο κράτος»³. Ο Καίσαρας ασκεί μια συγκεκριμένη εξουσία επί των ανθρώπων, όχι όμως απόλυτη. Σε αντίθεση με την ενότητα θρησκείας και κράτους στο πλαίσιο του παγανισμού που για τους χριστιανούς εκπροσωπούσε το Ρωμαϊκό κράτος, ο χριστιανός όφειλε διπλή πίστη και υποταγή αφενός στο κράτος και αφετέρου στο Θεό, του οποίου την επί γης εκπροσώπηση στον ιστορικό χρόνο, ανέλαβε ο θεσμός της Εκκλησίας⁴.

Η ανωτέρω πολιτική ερμηνεία μπορεί να απαντήσει, ως ένα βαθμό, στο πως το Ρωμαϊκό κράτος, που ήταν μια πολιτειακή οργάνωση θεμελιωμένη στο Δίκαιο, εξαπέλυσε σφοδρούς διωγμούς εις βάρος της Εκκλησίας. Οι διωγμοί δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ρατσιστικοί ή κοινωνικοί, αλλά ως έμμεσες δράσεις για τη διατήρηση του κοινωνικού και πολιτικού status quo⁵. Η μη συμμόρφωση των χριστιανών στην κρατική θέληση, δεν είχε, από πλευράς κρατικής σκοπιμότητας, τόσο θρησκευτικό, όσο πρωτίστως πολιτικό περιεχόμενο. Με αυτό τον τρόπο ο

καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Θεοῦ, πάντας τιμῆσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν Θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.»

³ G.H. Sabine, *οπ.π.* σημ. 8, σελ. 206.

⁴ J. Coleman, *οπ.π.* σημ. 10, σελ. 575.

⁵ Μ. Φώσκολος, *Η πορεία 20 αιώνων του λαού του Θεού – Ιστορία της Καθολικής Εκκλησίας*, εκδ. Πορεία Πνευματική, Αθήνα 1987, σελ. 58.

χριστιανός που απαντούσε στο καθήκον της διπλής υπακοής με βάση τη συνείδησή του, ήταν ένοχος του πολιτικού αδικήματος της εσχάτης προδοσίας⁶.

Αυτή η αντίληψη του Χριστιανισμού για τη σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους και με το Θεό, εκφράστηκε με εξαιρετικό τρόπο από τον Αυγουστίνο με τη διάκριση μεταξύ της πόλης του Θεού που ενσαρκώνει την αντίληψη αυτή και της πόλης του Καίσαρα. Ο Αυγουστίνος υπήρξε ο «μεγαλύτερος από τους Πατέρες της Δυτικής Εκκλησίας»⁷, μία από τις κυριότερες πηγές του χριστιανικού στοχασμού στη Δύση, τα όρια της συμβολής του οποίου στη μεσαιωνική και στη σύγχρονη ευρωπαϊκή φιλοσοφία είναι αδύνατο να καθορισθούν⁸. Η χαρακτηριστικότερη ιδέα του είναι η σύλληψη μιας χριστιανικής πολιτείας σε συνδυασμό με μια φιλοσοφία της ιστορίας, που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι αυτή η πολιτεία είναι το αποκορύφωμα της πνευματικής ανάπτυξης του ανθρώπου. Λόγω του κύρους του, η αντίληψη αυτή έγινε αναπόσπαστο μέρος της χριστιανικής σκέψης και δια μέσου του Μεσαίωνα πέρασε στα νεότερα χρόνια.

Το μεγαλύτερο έργο του Αγίου Αυγουστίνου *De civitate Dei* (περί της Πολιτείας του Θεού), γράφτηκε μεταξύ των ετών 413 – 427μ.Χ., στα χρόνια που ακολούθησαν την κατάληψη της Ρώμης από τον Αλάριχο (410) και αποτελεί ένα σύστημα 22 βιβλίων στο οποίο εκθέτει την πολιτική του θεωρία⁹. Εισάγει τη θεωρία της σημασίας και του σκοπού της ανθρώπινης ιστορίας και επανατοποθετεί από χριστιανική σκοπιά την ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι πολίτης δύο πόλεων, αυτής που γεννήθηκε και της πόλης του Θεού. Η ανθρώπινη φύση είναι μοναδική αποτελείται από πνεύμα και σώμα και γι' αυτό είναι συγχρόνως πολίτης των δύο πόλεων¹⁰.

Η αντίστοιχη διάκριση των ανθρώπινων ενδιαφερόντων αποτελεί τη βάση της χριστιανικής σκέψης για την ηθική και την πολιτική. Για τον Αυγουστίνο η διάκριση αυτή έγινε επίσης το κλειδί για την κατανόηση της ανθρώπινης ιστορίας. Ούτε η Εκκλησία ως ορατός ανθρώπινος θεσμός ταυτιζόταν απολύτως με το βασίλειο του

⁶ Το πρόβλημα αυτό έγινε εντονότερο κατά τον τρίτο αιώνα όταν οι ρωμαίοι αυτοκράτορες επιχείρησαν να ενώσουν την αυτοκρατορία μέσα από τη θρησκευτική μεταρρύθμιση που έχρισε τη λατρεία του *sol invictus*, ως εθνική θρησκεία που θα αφομοίωνε όλες τις διαφορετικές λατρείες χωρίς να αποκλείει τους άλλους θεούς. Οι χριστιανοί αντιτέθηκαν σε αυτή τη μεταρρύθμιση, δεν συμμετείχαν σε δημόσιες λατρείες, ούτε λάτρευαν το κράτος ως θρησκευτική οντότητα, μη θεωρώντας ως θρησκευτική την ιστορική κρατική τους έκφραση.

⁷ J. Hill, *οπ.π.* σημ. 30, σελ. 90.

⁸ M.D. Jordan, λήμμα *Αυγουστίνος* (Augustine), μτφ. Γ. Μερτίκας, στο R. Audi (επιμ.), *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2011, σελ. 174.

⁹ U. Cerroni, *οπ.π.* σημ. 41, σελ. 31.

¹⁰ Για τη διαφοροποίηση πολιτικού και θρησκευτικού βλ. και J. Lagroye, *Πολιτική Κοινωνιολογία*, μτφ. Ε. Μαγκανιώτης, εκδ. Τυπωθήτω, Αθήνα 2008, σελ. 84 επ.

Θεού, ούτε η πολιτική εξουσία με τις δυνάμεις του κακού. Η Εκκλησία αντιπροσώπευε την πόλη του Θεού. Ο ρεαλισμός και η δύναμη που προσέδωσε στη σύλληψη της Εκκλησίας ως οργανωμένου θεσμού είχαν σημαντική απήχηση. Η εμφάνιση της Εκκλησίας αποτελούσε για τη σκέψη του σημαντική καμπή στην ανθρώπινη ιστορία σηματοδοτώντας μια νέα περίοδο στην πάλη ανάμεσα στις δυνάμεις του καλού και του κακού. Επομένως, τα συμφέροντα της Εκκλησίας, είναι υπέρτερα κάθε άλλου συμφέροντος.

Η αντίληψή του λοιπόν για το κράτος, ήταν ότι θα πρέπει να είναι χριστιανικό, να εξυπηρετεί την χριστιανική κοινότητα και να ενισχύει μια ζωή στην οποία τα πνευματικά ενδιαφέροντα ίστανται ψηλότερα από κάθε άλλο ενδιαφέρον, συντείνοντας στην ανθρώπινη σωτηρία διατηρώντας την πίστη. Κανένα κράτος, μετά την ίδρυση της Εκκλησίας δεν μπορεί να είναι δίκαιο, εκτός αν είναι χριστιανικό και κάθε πολιτική εξουσία που κρίνεται ανεξάρτητα από τις σχέσεις της με την Εκκλησία, στερείται δικαιοσύνης. Υπό την έννοια αυτή, η θεωρία της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας θεμελιώθηκε πάνω στην *Civitas Dei* του Αυγουστίνου.

Κυρίαρχο ζήτημα αποτελεί η σχέση των βασιλείων (κρατών) με τη δικαιοσύνη. «Όταν λείπει η δικαιοσύνη τι άλλο πια είναι τα βασίλεια αν όχι μεγάλες συνενώσεις κακοποιών; Και οι συμμορίες των κακοποιών τι άλλο είναι αν όχι μικρά βασίλεια; Συνένωση ανθρώπων έχουμε όταν υπάρχει ένας αρχηγός που να διοικεί, έχει γίνει μια κοινωνική σύμβαση μεταξύ τους...και λειτουργούν με ορισμένους κανόνες...». Η διάκριση νόμιμου και παράνομου – στο εγκόσμιο πλαίσιο – συχνά αποτελεί ζήτημα μεγέθους και ισχύος εφόσον απουσιάζει το βασικό προαπαιτούμενο ανταπόκρισης στις απαιτήσεις της δικαιοσύνης. Το παράδειγμα που δίνει ο Αυγουστίνος είναι χαρακτηριστικό: «...ένας πειρατής που είχε πιαστεί αιχμάλωτος από τον Αλέξανδρο τον Μεγάλο, όταν ρωτήθηκε από το βασιλιά εκείνο με πιο δικαίωμα λυμαίνεται τις θάλασσες, αυτός με τόλμη απάντησε: "Με το ίδιο δικαίωμα που εσύ λυμαίνεσαι ολόκληρη τη στεριά. Επειδή εγώ δεν έχω παρά ένα μικρό караβάκι με λένε κουρσάρο, ενώ εσύ ονομάζεσαι αυτοκράτορας επειδή έχεις έναν ολόκληρο στόλο".»¹¹.

Ο Αυγουστίνος διακρίνει καθήκοντα και υποχρεώσεις για αυτούς που είναι επιφορτισμένοι να διοικούν, ώστε να δικαιολογείται η απαίτησή τους για υπακοή. Η

¹¹ Α. Δαλέζιος, *οπ.π.* σημ. 44, Βιβλίο IV, κεφ. IV.

φυσική τάξη στο σημείο αυτό έχει τόσο πολύ διαταραχθεί στο πλαίσιο της ανθρώπινης πόλης, που κατά τον Αυγουστίνου συχνά «οι ίδιοι οι άδικοι ηγεμόνες να ευχαριστιούνται όταν τους αποκαλούν έτσι.». Η σωστή στάση του φορέα της γήινης εξουσίας, μέχρι «την ώρα που δεν θα υπάρχει ανάγκη καθοδήγησης», είναι να υποφέρει περισσότερο αυτός διοικώντας, παρά οι άλλοι υπακούοντας. Βέβαια, σε κάθε περίπτωση, η ανυπακοή που διαταράσσει την τάξη πρέπει να εμποδίζεται και να τιμωρείται ώστε και ο τιμωρούμενος να διορθώνεται και η τιμωρία να λειτουργεί ως παράδειγμα για όλη την κοινότητα, που έτσι καταλαμβάνεται από έναν «σωτήριο φόβο». Ως προς τα καθήκοντα εκείνου που ασκεί την εξουσία είναι χαρακτηριστικό το λεκτικό παιχνίδι του Αυγουστίνου *non praeesse sed prodesse*¹².

Ο Αυγουστίνος πίστευε ότι η Εκκλησία όφειλε να χρησιμοποιεί το κράτος για την προώθηση των συμφερόντων του χριστιανισμού, όπως αυτά ερμηνεύονται από την εκκλησιαστική (θεσμική) εξουσία. Η ποιμαντική αυτή σκοπιμότητα του Αυγουστίνου αποτελούσε τμήμα της ευρύτερης πεποίθησής του που εδραζόταν στη βεβαιότητα ότι οι άνθρωποι έχουν ανάγκη να πιστεύουν στην εξουσία. Με τον τρόπο αυτό, ο Αυγουστίνος έβαλε, έστω και αν αυτό δεν αποτελούσε συνειδητή επιλογή του, τα θεμέλια για την συγκρότηση της πολύ μεταγενέστερης θεωρίας του σύγχρονου κράτους, παρά την πρόθεσή του να απελευθερώσει την Εκκλησία της εποχής του από την εξάρτησή της από την κοσμική εξουσία. Αυτή ακριβώς η απεξάρτηση της Εκκλησίας βάσει της θεωρίας του Αυγουστίνου, οδήγησε πολύ αργότερα στην εκκοσμίκευση της ιστορίας και της πολιτικής¹³.

Η πολιτική φιλοσοφία του Αυγουστίνου εμπλουτίζεται και εξειδικεύεται στην πορεία του χρόνου από σημαντικούς διανοητές, όπως οι πάπες Γρηγόριος Α΄ ο Μέγας, Γρηγόριος Ζ΄ (επί της εποχής του οποίου διεξήχθη η έριδα της περιβολής) και Ιννοκέντιος Γ΄. Η αναλυτική όμως επεξεργασία και η αναγωγή του υπό μελέτη ζητήματος σε πολιτική θεωρία, οφείλεται κυρίως στον σημαντικότερο θεολόγο και φιλόσοφο του Μεσαίωνα, τον Θωμά Ακινάτη.

Η προσέγγιση του Αριστοτέλη από τον Ακινάτη, συνετέλεσε όχι μόνο στο να γίνει δεκτός από τη Δυτική Εκκλησία, αλλά να αποτελέσει «τον ακρογωνιαίο λίθο της

¹² [όχι να διατάξεις αλλά να είσαι χρήσιμος], M. Senellart, *οπ.π.* σημ. 49, σελ. 116-117 «...εκείνοι που κυβερνούν [*praesunt*] οφείλουν να έχουν κατά νου όχι την αυθεντία που τους χαρίζει η καταγωγή, αλλά την ισότητα της κατάστασής τους και να μη χαίρονται διακυβερνώντας, αλλά υπηρετώντας τους ανθρώπους [*nec praeesse se hominibus gaudeant, sed prodesse*].»

¹³ J. Coleman, *οπ.π.* σημ. 10, σελ. 646.

Ρωμαιοκαθολικής φιλοσοφίας»¹⁴. Τα μεγαλύτερα και σημαντικότερα ίσως έργα του Ακινάτη είναι η *Summa contra Gentiles*¹⁵ (1259-1264) και η *Summa Theologica*¹⁶ (1266-1273). Το βιβλίο όμως στο οποίο κεντρικό θέμα παραμένει η διαμόρφωση ενός πολιτικού προτύπου που θα χρησιμεύσει παράλληλα ως υπόδειγμα για τον ηγεμόνα, είναι το *De regimine principum*¹⁷.

Η αντίληψη του Ακινάτη για την κοινωνική και πολιτική ζωή, επισημαίνεται μέσα στο ευρύτερο σχέδιο της φύσης ως συνόλου. Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, χαρακτηρίζει την κοινωνία ως μια αμοιβαία ανταλλαγή υπηρεσιών προς χάρη της καλής ζωής. Στο πλαίσιο αυτό, κάθε λειτουργήμα συντείνει προς τον τελικό σκοπό. Θεμελιώδες κριτήριο αξιολόγησης αυτού του κοινωνικού οικοδομήματος είναι το κοινό καλό, το οποίο απαιτεί ένα τέτοιο σύστημα να έχει τον κατευθυντήριο του, ακριβώς όπως η ψυχή κατευθύνει το σώμα ή όπως η ανώτερη φύση κατευθύνει την κατώτερη.

Ο άνθρωπος, για τον Ακινάτη αποτελεί εκ φύσεως κοινωνικό και πολιτικό όν, από το κοινωνικό ένστικτο του οποίου πηγάζει το κράτος, ως μια *naturalis necessitas*¹⁸. Η κοινωνική και πολιτική διαβίωση είναι φυσική για το ανθρώπινο είδος, οπότε και η πόλη (το κράτος), αποτελεί την τέλεια κοινωνία αφού παρέχει τις απαραίτητες προϋποθέσεις για την επίτευξη της ευδαιμονίας¹⁹. Ο Ακινάτης μεταφράζει τον αριστοτελικό όρο *πόλις* ως *civitas*, στον οποίο προσδίδει ένα ευρύτερο νοηματικό περιεχόμενο που προσεγγίζει την έννοια του σημερινού κράτους και περιλαμβάνει κάθε υπαρκτή μορφή πολιτικής συγκρότησης. Το κράτος αποτελεί μια ενότητα αποτελούμενη από τα μέλη της που στοχεύει στο κοινό καλό. Πρόκειται λοιπόν για ένα ενσυνείδητο σύνολο που κατατείνει σε ένα σκοπό. Στη θεωρία αυτή του Ακινάτη, για πρώτη φορά από θεμελιώσεως του χριστιανισμού, η ύπαρξη του κράτους αναλύεται χωρίς αναφορά σε ένα θείο έρεισμα ή σε ένα θρησκευτικό χρίσμα.

Ως λογική ακολουθία, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι κάθε οργανωμένο σύνολο για να πραγματώσει τον κοινό σκοπό του έχει ανάγκη από μία *aliquod regitivum*²⁰ και ότι ο κυβερνήτης που εκφράζει αυτή την κατευθυντήρια αρχή, πρέπει να ενεργεί ως

¹⁴ G.H. Sabine, *οπ.π.* σημ. 8, σελ. 274.

¹⁵ [Επιτομή κατά των Εθνικών].

¹⁶ [Θεολογική Επιτομή].

¹⁷ U. Cerroni, *οπ.π.* σημ. 41, σελ. 52.

¹⁸ [Φυσική αναγκαιότητα].

¹⁹ Κ. Λογοθέτης, *Η Φιλοσοφία των Πατέρων του Μέσου Αιώνας*, τ. Β', Εν Αθήναις 1933, σελ. 721-724.

²⁰ [Κατευθυντήρια αρχή].

ποιμένας και όχι ως τύραννος, εκφράζοντας μία *ratio gubernationis* σύμφωνη με το θείο πρότυπο. Η διακυβέρνηση λοιπόν, είναι ένα λειτούργημα που αφορά ολόκληρη την κοινότητα. Όπως και κάθε υπήκοος, έτσι και ο κυβερνήτης δικαιώνεται για τις πράξεις του μόνο εφόσον συνεισφέρει στο κοινό καλό. Η δικαιοδοσία του είναι *temperetur*²¹, από τον τελικό σκοπό. Για παράδειγμα δεν έχει το δικαίωμα να καταργεί στην πράξη το δικαίωμα στην περιουσία επιβάλλοντας φορολογία μεγαλύτερη από όσο υπαγορεύουν οι πραγματικές ανάγκες. Ο προσανατολισμός κάθε δράσης, ακόμα και της καθοδηγητικής δύναμης, πρέπει να γίνεται με βάση το κοινό καλό. Με άλλα λόγια το κοινό καλό, αντί για ιδεώδες, αποτελεί την προϋπόθεση της κοινωνικής ζωής. Κυβερνώ, σημαίνει για τον Θωμά, επαγρυπνώ για το κοινό καλό.

Εφόσον όμως οι πολιτικές αρχές εκπληρώνουν έναν ηθικό σκοπό, η εξουσία τους πρέπει να είναι περιορισμένη και να ασκείται σύμφωνα με το νόμο. Η απέχθεια του Ακινάτη στην τυραννία είναι χαρακτηριστική. Αν και είχε μελετήσει ρωμαϊκό δίκαιο δεν επηρεάστηκε από τις τάσεις του να τοποθετηθεί η κυβερνητική εξουσία πάνω από το νόμο. Υπάρχουν κυβερνήσεις στις οποίες ο κυβερνήτης αντλεί την εξουσία του από τον λαό και σ' αυτές τις περιπτώσεις είναι νόμιμο για το λαό να του υπαγορεύσει τους όρους σύμφωνα με τους οποίους του παραχώρησε την εξουσία. Αντίστοιχα στην περίπτωση που ένας κυβερνήτης είναι υπόλογος σε κάποιον ανώτερο του, τότε ο λαός δικαιούται να εκφράζει τη δυσαρέσκειά του, κάνοντας έκκληση στον ανώτερο που παραχώρησε την εξουσία²².

Δεδομένου ότι κατά τον Ακινάτη το κύριο λειτούργημα της πολιτικής εξουσίας είναι να «θεσπίζει νόμους»²³, είναι σημαντικό να τεθούν οι προϋποθέσεις του νομοθετικού *cogito* που σχετίζονται με την ίδια τη φύση του νόμου. Ένας παράνομος κυβερνήτης παραβίαζε τόσο τα δικαιώματα του ανθρώπου όσο και κυρίως επαναστατούσε εναντίον ολόκληρου του θείου συστήματος με το οποίο ο Θεός κυβερνά τον κόσμο. Για τον λόγο αυτό, ανέπτυξε την γενική περί νόμου θεωρία του κατά μείζονα τρόπο σε σχέση με τα υπόλοιπα μέρη της πολιτικής θεωρίας του. Ο Ακινάτης διέκρινε μια τετραπλή ταξινόμηση του νόμου που αντιστοιχεί σε τέσσερις μορφές λογικής, οι οποίες διατυπώνονται σε τέσσερα επίπεδα εγκόσμιας πραγματικότητας, αλλά

²¹ [Περιορισμένη].

²² Για το ζήτημα της δημιουργίας από τον Ακινάτη του μεταφυσικού υπόβαθρου της άρθρωσης του κοινωνικού και πολιτικού οικοδομήματος στη μεσαιωνική Δύση, βλ. και Γ. Παναγόπουλος, *Εισαγωγή στην Ιστορία της Δυτικής Θεολογίας*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2012, σελ. 180.

²³ J. Lagroye, *οπ.π.* σημ. 48, σελ. 240.

διατηρούν την ενότητά τους. Ειδικότερα, διέκρινε: τον Αιώνιο Νόμο, τον Φυσικό Νόμο, τον Θείο Νόμο και τον Ανθρώπινο Νόμο.

Ο Ακινάτης δεν σκόπευε σε καμία περίπτωση να μειώσει την αξία της χριστιανικής αποκάλυψης, αλλά παραμένει ιδιαίτερα προσεκτικός ώστε να μην προξενήσει μεγάλο ρήγμα μεταξύ χριστιανικής αποκάλυψης και λογικής. Το σύστημα του Ακινάτη οικοδομήθηκε με λογική και πίστη, ως ένα και ενιαίο όμως οικοδόμημα. Οι εφαρμογές του στον τομέα της πολιτικής είναι σημαντικές. Ο φυσικός νόμος, επειδή είναι δημιούργημα της αβοήθητης λογικής, είναι κοινός για όλους τους ανθρώπους, χριστιανούς και μη. Γι' αυτό η ηθική και η διακυβέρνηση δεν εξαρτώνται αποκλειστικά από τον χριστιανισμό. Η υποχρέωση της πολιτικής υπακοής δεν εξασθενεί από το γεγονός ότι ο κυβερνήτης δεν είναι χριστιανός. Οι χριστιανοί υπήκοοι ενός μη χριστιανού ηγεμόνα είναι υποχρεωμένοι εξ' αυτού το λόγου να υποτάσσονται στη θεσπισμένη νομιμότητα. Διαφορετική είναι η περίπτωση ενός αιρετικού ηγεμόνα. Σε αυτή την περίπτωση η Εκκλησία έχει το δικαίωμα να αποδεσμεύσει τους υπηκόους από την υποχρέωση πίστης και υποταγής προς την πολιτική εξουσία. Όμως ακόμα και η Εκκλησία για τον Ακινάτη δεν θα πρέπει να αποπέμπει έναν ηγεμόνα μόνο και μόνο επειδή δεν είναι χριστιανός. Μια μη χριστιανική κυβερνητική δομή μπορεί να υφίσταται χάρη στο *ius gentium*²⁴. Αν και εμφανίζεται στο σημείο αυτό αυστηρότερος προς τους αιρετικούς ηγεμόνες, η μετριοπάθεια που εκφράζει ως προς τους μη χριστιανούς είναι άξια μνείας, ειδικότερα έχοντας υπόψη τις ακραίες απόψεις που θα εκφραστούν ως προς το ζήτημα αυτό τους επόμενους αιώνες, από ακραιφνείς οπαδούς της παπικής εξουσίας. Για τον Ακινάτη, πίσω από το νόμο βρίσκεται η γενική εξουσία και όχι μια ατομική θέληση. Πρόκειται για το αποτέλεσμα ενεργειών ενός λαού που μεριμνά για το κοινό καλό είτε νομοθετώντας, είτε δημιουργώντας έθιμα, είτε αναθέτοντας αυτά τα καθήκοντα σε πρόσωπα της εκλογής του. Δεν αποτελεί λοιπόν ο νόμος δήλωση της αυθαίρετης βούλησης του οποιουδήποτε μονάρχη ή ηγεμόνα. Η εξουσία οφείλει να ασκείται εντός ενός νομικού πλαισίου που πηγάζει από τις επιταγές του ορθού λόγου. Ως εκ τούτου οποιαδήποτε παρεκτροπή του ηγεμόνα από αυτό το πλαίσιο με την εκδήλωση προσωπικών βουλευσιαρχικών προθέσεων σε σχέση με την άσκηση της εξουσίας, αποτελεί μορφή τυραννίας, η οποία δικαιολογεί την αντίσταση. Η δε αντίσταση στην τυραννία δεν είναι μόνο δικαίωμα αλλά και καθήκον.

²⁴ Γ. Στείρης, *οπ.π.* σημ. 9, σελ. 108.

Ουσιαστικά στον Ακινάτη έχουμε την πρώτη διατύπωση της ιδέας του συνταγματισμού, του περιορισμού δηλαδή της εξουσίας από κάποιους θεμελιώδεις νόμους²⁵. Αυτός εισήγαγε την ιδέα της περιστολής της εκτελεστικής εξουσίας από την ύπαρξη ενός συστήματος θεμελιωδών νόμων, αυθεντικός διερμηνευτής των οποίων είναι η διδασκαλία της Εκκλησίας. Ο Ακινάτης διακρίνει επίσης, έστω και πρώιμα, τη διακυβέρνηση σε *regimen regale* που εκφράζει την απόλυτη εξουσία και *regimen politicum* που εκφράζει τη διακυβέρνηση σύμφωνα με το νόμο²⁶. Όπως όμως αναφέρει ο ίδιος στο σημαντικότερο ίσως έργο του τη *Summa theologiae* «Η ανθρώπινη νομοθεσία δεν έχει το χαρακτήρα του νόμου παρά μόνο στο βαθμό που είναι σύμφωνη με τον ορθό λόγο. Από αυτό φαίνεται ότι λαμβάνει τη δύναμή της από τον αιώνιο νόμο. Στο βαθμό που θα απομακρυνόταν από τον ορθό λόγο, θα έπρεπε να κηρυχθεί άδικη, γιατί δεν θα επαλήθευε το νόημα του νόμου: θα αποτελούσε μάλλον μια μορφή βίας». Λαμβάνοντας υπόψη όσα εκτέθηκαν, δεν προκαλεί εντύπωση η άποψη του Jurgen Habermas ότι «η ιστορία της μεσαιωνικής χριστιανικής θεολογίας και ιδίως η...σχολαστική θεολογία ανήκουν φυσικά στη γενεαλογία των ανθρώπινων δικαιωμάτων»²⁷.

Η ιδέα της αντίστασης, ακολουθώντας ενδιαφέρουσες ιστορικές, φιλοσοφικές, θεολογικές και πολιτικές διαδρομές, εξακολουθεί να αποτελεί όχι απλώς ζήτημα του θεολογικού στοχασμού ή του φιλοσοφικού προβληματισμού της Καθολικής Εκκλησίας, αλλά τμήμα της επίσημης διδασκαλίας της, δημιουργώντας ένα ιδιότυπο μίγμα πολιτικής και πνευματικότητας. Και επειδή αναφερόμενοι στην Καθολική Εκκλησία, αναφερόμαστε σε έναν «διεθνώς υπολογίσιμο πόλο εξουσίας»²⁸, το γεγονός αυτό αξίζει να καταστεί ζήτημα επιστημονικής μελέτης και προβληματισμού. Η Καθολική Εκκλησία είναι ιστορικά εξοικειωμένη στη χρήση ενός αυστηρού κανονιστικού προτύπου στη διατύπωση της επίσημης διδασκαλίας της. Η επιλογή αυτή, αν και καθίσταται συχνά αντικείμενο κριτικής για τον υπερβολικό νομικισμό που εισάγει σε πνευματικά πρωτίστως ζητήματα, αποτελεί για τον ερευνητή, μια αξιόπιστη πηγή πληροφόρησης για το τι πραγματικά πρεσβεύει και τι υποδεικνύει

²⁵ Π. Κιτρομηλίδης, *Η ιδέα της αντίστασης στη νεότερη πολιτική σκέψη*, Εισήγηση στο οπ.π., σελ. 72.

²⁶ Ο Ακινάτης φαίνεται να προτιμά μια *regimen politicum* βασισμένη στις αρχές του φυσικού δικαίου αλλά και του ορθού λόγου έναντι της γνωστής αρχής *Quod principi placuit legis habet vigorem* [ό,τι αρέσει στον πρίγκηπα έχει ισχύ νόμου], επί της οποίας εδράζεται η νομοθετική λειτουργία της *regimen regale*. Γ.Κ. Βλάχος, *Πολιτική Θεωρία*, Αθήνα: Παπαζήσης χ.χ., σελ. 116.

²⁷ J. Habermas – J. Ratzinger, *Η διαλεκτική της εκκοσμίκευσης – Λόγος και Θρησκεία*, μτφ. Η. Τσιριγκάκης, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας 2010, σελ. 23.

²⁸ T. Blair, *Ένα ταξίδι*, μτφ. Χ. Καψάλης - Ε. Συλογίδου, Αθήνα: Ψυχογιός 2011, σελ. 705.

στους πιστούς της η Καθολική Εκκλησία. Αυτό καθίσταται δυνατό ιδίως λόγω της ύπαρξης ενός επίσημου και έγκυρου διδακτικού σώματος, που εκφράζει αυθεντικά τις απόψεις της (ή και τα δόγματά της). Αυτό δεν συμβαίνει στην περίπτωση των προτεσταντικών Εκκλησιών και Ομολογιών, στις οποίες η παντελής απουσία αυθεντίας καθιστά μια τέτοια προσέγγιση αδιανόητη, ούτε φυσικά στην περίπτωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Στην τελευταία περίπτωση αν και είναι δυνατό να εντοπιστεί η άποψη κάποιου Πατέρα (μεγαλύτερου ή μικρότερου κύρους) για ένα ζήτημα, είναι συνήθως αδύνατο να διατυπωθεί μια επίσημη και καθολικά αποδεκτή θέση για σύγχρονα ζητήματα, λόγω ακριβώς απουσίας ενός κοινά αποδεκτού διδακτικού σώματος. Η έλλειψη ενός *magisterium* κατά το δυτικό πρότυπο και η ιστορική πρόσδεση των Ορθοδόξων Εκκλησιών με πολιτειακές αρχές, δημιουργεί σημαντικές μεθοδολογικές δυσχέρειες στην αντίστοιχη έρευνα στον χώρο της Ανατολής.

Η Καθολική Εκκλησία δεν μένει στη διατύπωση σημαντικών θεολόγων ή αγίων για το ζήτημα, οι οποίες θα επέτρεπαν ίσως μια υποκειμενική προσέγγιση, αλλά περιβάλλει τη θέση της με την κανονιστική ισχύ και το διδακτικό κύρος της. Σε δύο επίσημα κείμενα, την *Κατήχηση της Καθολικής Εκκλησίας*²⁹ και το *Compendium της Κοινωνικής Διδασκαλίας της Εκκλησίας*³⁰, διατυπώνονται με σαφήνεια οι θέσεις της για το ζήτημα της πολιτικής ανυπακοής και της αντίστασης έναντι της εξουσίας. Στο *Compendium* της Κοινωνικής Διδασκαλίας, αναφέρεται χαρακτηριστικά: «399. Ο πολίτης δεν είναι υποχρεωμένος να ακολουθεί εκ συνειδήσεως τις εντολές των πολιτικών αρχών αν έρχονται σε αντίθεση με τις απαιτήσεις της ηθικής τάξης, με τα θεμελιώδη δικαιώματα του ανθρώπου ή με τη διδασκαλία του Ευαγγελίου. Οι άδικοι νόμοι θέτουν τους ηθικά σωστούς ανθρώπους απέναντι σε δραματικά προβλήματα συνείδησης: όταν καλούνται να συνεργαστούν σε πράξεις ηθικά κακές, έχουν την υποχρέωση να αρνηθούν. Εκτός του ότι είναι ηθικό καθήκον, αυτή η άρνηση αποτελεί επίσης και ένα βασικό ανθρώπινο δικαίωμα, που ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο ο νόμος οφείλει να αναγνωρίσει και να προστατέψει. Αποτελεί μια σοβαρή υποχρέωση της συνείδησης να μη συνεργάζεται ούτε τυπικά με πρακτικές που, μολονότι είναι αποδεκτές από τη νομοθεσία, έρχονται σε αντίθεση με το Νόμο του

²⁹ *Κατήχηση της Καθολικής Εκκλησίας*, (που εγκρίθηκε με την Αποστολική Διάταξη *Fidei Depositum* του Πάπα Ιωάννη Παύλου Β'), εκδ. Libreria Editrice Vaticana – Κάκτος, Αθήνα: 1996.

³⁰ *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004.

Θεού. Αυτή η συνεργασία δεν μπορεί να δικαιολογηθεί, ούτε αν στηρίζεται στο γεγονός ότι ο νόμος την προβλέπει και την απαιτεί...». Ακολουθούν οι παράγραφοι 400 και 401 υπό τον σαφή τίτλο, *Το δικαίωμα της αντίστασης*: «400. Αναγνωρίζοντας ότι το φυσικό δίκαιο θεμελιώνει και ορίζει το θετικό δίκαιο, παραδεχόμαστε πως είναι νόμιμο να αντιστεκόμαστε στην εξουσία οποτεδήποτε παραβιάζει σοβαρά και επανειλημμένα τις αρχές του φυσικού δικαίου. Υποχρεωνόμαστε να υπακούμε όσο απαιτεί η τάξη της δικαιοσύνης. Το θεμέλιο του δικαιώματος της αντίστασης, είναι λοιπόν φυσικό δικαίωμα. Οι συγκεκριμένες εκδηλώσεις που ενδέχεται να προσλάβει η πραγματοποίηση αυτού του δικαιώματος, μπορεί να είναι διάφορες. Η αντίσταση κατά της αρχής στοχεύει να ενισχύσει την αξία μιας διαφορετικής οπτικής των πραγμάτων είτε όταν προσπαθούμε να πετύχουμε μια μερική αλλαγή, για παράδειγμα τροποποιώντας κάποιους νόμους, είτε όταν αγωνιζόμαστε για τη ριζική αλλαγή της κατάστασης.». «401. Η κοινωνική διδασκαλία υποδεικνύει τα κριτήρια για την άσκηση του δικαιώματος της αντίστασης: “Η αντίσταση στην καταπίεση της πολιτικής εξουσίας δεν καταφεύγει νόμιμα στα όπλα, εκτός και αν υπάρχουν σωρευτικά οι ακόλουθες προϋποθέσεις: 1. Αν παραβιάζονται σοβαρά και επί μακρόν θεμελιώδη δικαιώματα, 2. Αφού έχουν δοκιμαστεί όλες οι άλλες οδοί, 3. Χωρίς να προκαλούνται χειρότερες ταραχές, 4. Όποτε υπάρχουν βάσιμες ελπίδες επιτυχίας, 5. Αν δεν διαφαίνονται λογικά καλύτερες λύσεις.”³¹. Ο ένοπλος αγώνας κρίνεται ως ακραίο μέσο για να τεθεί τέλος σε μια προφανή και μακρόχρονη τυραννία που υπονομεύει σοβαρά τα θεμελιώδη δικαιώματα του ανθρώπου και βλάπτει επικίνδυνα το κοινό καλό μιας χώρας. Η σοβαρότητα των κινδύνων που συνεπάγεται σήμερα η προσφυγή στα όπλα, μας ωθεί να προτιμούμε την παθητική αντίσταση, που συμφωνεί περισσότερο με τις ηθικές αρχές και υπόσχεται παρόμοια επιτυχία.».

Η Καθολική Εκκλησία αποτελεί τον μόνο παγκοσμίου εμβέλειας και κύρους θεσμό – και μάλιστα δυσπόστατο, θρησκευτικό και πολιτικό – που διατυπώνει με τέτοια σαφήνεια και όχι μόνο σε θεωρητικό αλλά και σε κανονιστικό επίπεδο, θέσεις για την πολιτική ανυπακοή και το δικαίωμα στην αντίσταση έναντι της εξουσίας. Υπό το πρίσμα αυτό, αποτελεί πεδίο περαιτέρω διεπιστημονικής έρευνας και προβληματισμού. Σε μια εποχή που από τη μια πλευρά ο κίνδυνος ολοκληρωτικών αντιλήψεων για την πολιτική, τη θρησκεία και την κοινωνία είναι εμφανής και από την άλλη εξίσου εμφανής είναι ο άκρατος καταναλωτισμός, είναι χρήσιμο να

³¹ Παράθεμα από την *Κατήχηση της Καθολικής Εκκλησίας*, παρ. 2.243.

εμπλουτίζουμε τον προβληματισμό μας με ανθρωπιστικά ιδεώδη που προτάσσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα, την αξιοπρέπεια και την ελευθερία του ανθρώπινου προσώπου. Προς αυτή την κατεύθυνση ελπίζω κινήθηκε η αποψινή μου εισήγηση.