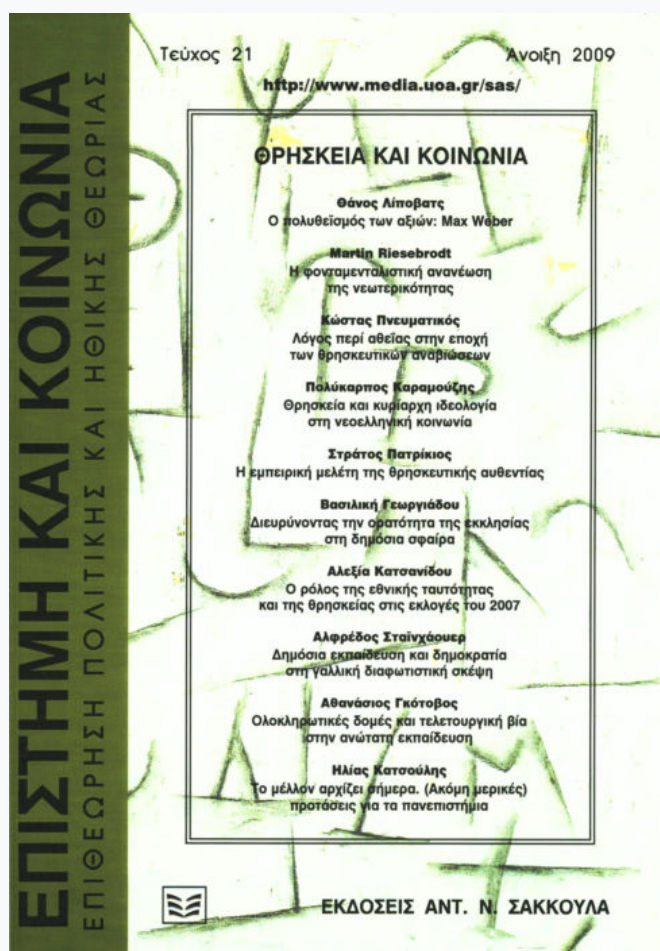


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 21 (2009)

Θρησκεία και Κοινωνία



Θρησκεία και κυρίαρχη ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία

Πολύκαρπος Καραμούζης

doi: [10.12681/sas.453](https://doi.org/10.12681/sas.453)

Copyright © 2015



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Καραμούζης Π. (2015). Θρησκεία και κυρίαρχη ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 21, 83–102. <https://doi.org/10.12681/sas.453>

Θρησκεία και κυρίαρχη ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία

Πολύκαρπος Καραμούζης*

Η σχέση της θρησκείας με την κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία, αποτελεί το περιεχόμενο της κεντρικής διαπραγμάτευσης αυτού του άρθρου. Η παρουσία ενός συγκεντρωτικού νεοελληνικού κράτους και η ανάγκη για υιοθέτηση μιας επίσημης εθνικής ιδεολογίας, ανέδειξε την ύπαρξη της θρησκείας σε συστατικό παράγοντα στήριξης της κυρίαρχης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας. Η καθιέρωση άλλωστε επίσημης ελληνικής Εκκλησίας, στενά συνδεδεμένης με τον κρατικό θεσμό εξουσίας, οδήγησε στη διαμόρφωση μιας εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας η οποία λειτουργήσε ως παράγοντας ομογενοποίησης και συντηρητικοποίησης του δημόσιου κοινωνικού χώρου. Η ανάδειξη των θρησκευτικών χαρακτηριστικών της εθνικής ταυτότητας, ως προϋποθέσεων ιδεολογικοπολιτικού ελέγχου της διαφορετικότητας, συνέβαλε στις πολιτικές διώξεις εκείνων που διαχειρίζονταν μια διαφορετική ιδεολογία σε σχέση με την 'επίσημη'.

Α. Θρησκεία και εθνικό κράτος

Η παρουσία της θρησκείας στη νεοελληνική κοινωνία συνδέθηκε μετεπαναστατικά με το περιεχόμενο των πολιτικών οραματισμών για τη διαμόρφωση ενός εθνικού κράτους του οποίου η γεωγραφική οριοθέτηση αποτελούσε την προϋπόθεση της εθνικής του ολοκλήρωσης. Ωστόσο, οποιαδήποτε θεσμική οργάνωση του κράτους δεν μπορούσε να λειτουργήσει ανεξάρτητα από τη δημιουργία μιας εθνικής ιδεολογίας, το περιεχόμενο της οποίας θα προσέδιδε ομοιογένεια στον κοινωνικό χώρο ενώ, ταυτόχρονα, θα διαφοροποιούσε αισθητά την ιδεολογία αυτή από αντίστοιχες που θα υπονόμευαν την εθνική του υπόσταση.

Προς την κατεύθυνση αυτή κινήθηκε από την πρώτη στιγμή το νεοελληνικό κράτος, το οποίο θα αναλάβει τη διαμόρφωση μιας εθνικής ιδεολο-

* Διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Θρησκείας, διδάσκει στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου.

γίας αστικού τύπου, ανάλογη του ιδεολογικοπολιτικού μοντέλου εξουσίας που επιβλήθηκε από τις ξένες δυνάμεις και σε κάθε περίπτωση δεν προκρίθηκε ως συνέπεια μιας ταξικής συγκρότησης της νεοελληνικής κοινωνίας, όπως τουλάχιστον συνέβη στον ευρωπαϊκό χώρο. Σύμφωνα με αρκετούς αναλυτές το νεοελληνικό κράτος δημιουργήθηκε από τη μεταφορά του ευρωπαϊκού θεσμικού πλαισίου σε μια κοινωνία η οποία εξακολουθούσε να είναι προαστική, με χαρακτήρα αγροτικό και με έντονο το τοπικιστικό στοιχείο και τις αντιπαράθεσεις σε προσωπικό και όχι και σε συλλογικό επίπεδο (Φίλιας 1991: 116-122), ενώ η παρουσία της θρησκείας ήταν προσδιοριστική του περιεχομένου των ιδεολογικοπολιτικών ταυτοτήτων, με την έννοια ότι συντηρούσε το περιεχόμενό τους καθ' όλη την προεπαναστατική περίοδο. Ας μην ξεχνάμε άλλωστε ότι το πολιτικό σύστημα διοίκησης του οσμανικού κράτους ήταν ένα σύστημα εξουσίας το οποίο στηριζόταν στη θρησκεία, εφόσον οι εθνότητες δεν αναγνωρίζονταν με βάση τον πολιτικό-εθνικό χαρακτήρα της ύπαρξής τους, αλλά κυρίως τη θρησκευτική τους ταυτότητα η οποία, ωστόσο, δεν ήταν απαλλαγμένη από μια ιδιαιδούς υψής πολιτική εξουσία (Πέτρου 1992: 82). Με την έννοια αυτή ο Πατριάρχης Κων/πόλεως ήταν ο αρχηγός του 'έθνους' των ορθόδοξων χριστιανικών κοινοτήτων, με μεγαλύτερη εκείνης των Ελλήνων, επιφορτισμένος με τη διαχείριση θεμάτων αστικού τύπου, όπως επίλυση προβλημάτων κληρονομικού και οικογενειακού δικαίου, αλλά και προβλημάτων που αναφύονταν από τις οικονομικές συναλλαγές των χριστιανικών πληθυσμών (Πέτρου 1992: 83).

Με τη δημιουργία του ελληνικού κράτους, επιχειρήθηκε η διαμόρφωση μιας ιδεολογικοπολιτικής ταυτότητας που θα προσδιοριζόταν πλέον από ένα νέο εθνικό κέντρο και θα συνίστατο 'στη μορφοποίηση του ελληνισμού σε αυτοτελές και ανεξάρτητο εθνικό κράτος και στην ένταξη του κράτους αυτού σε ένα διεθνές σύστημα μεμονωμένων πολιτικών οντοτήτων' (Τσαούσης 1983: 21). Στη ουσία, η παρουσία εθνικού κράτους σηματοδότησε και τη μετάβαση από μια διευρυμένη πολιτισμική ταυτότητα εθνικο-θρησκευτικού τύπου σε μια συγκεκριμένη πολιτική ταυτότητα εθνικο-κρατικού τύπου. Δεν είναι τυχαίο ότι μεταξύ των προτεραιοτήτων του νέου εθνικού κράτους ήταν και η θρησκευτική του αυτονόμηση από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, η οποία λειτούργησε περισσότερο ως μια πολιτική πράξη ανεξαρτητοποίησης του κρατικού θεσμού εξουσίας από τις προϋφι-

στάμενες κοινωνικοπολιτικές δομές και λιγότερο ως μια απόπειρα αυτονομησης από έναν θρησκευτικό θεσμό. Προς την κατεύθυνση αυτή γίνεται κατανοητή και η άμεση δημιουργία της ελληνορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία διοικητικά υπάγεται στον νέο θεσμό εξουσίας του ελληνικού κράτους και 'δομείται ως μονοκεντρική γραφειοκρατικού τύπου εξουσία' (Πέτρου, Ι. σ. 193). Άλλωστε η ιδρυτική πράξη της ελληνικής πλέον Εκκλησίας, δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από μια πολιτική πράξη που τη συνιστά ως 'εθνική' Εκκλησία και την καθιερώνει ως επίσημη θρησκευτική αρχή στο δημόσιο κοινωνικό χώρο της ελληνικής επικράτειας.

Με την έννοια αυτή θα μπορούσε, ως διοικητικό μόρφωμα -και όχι ως πνευματικό καθίδρυμα-, να χαρακτηριστεί Εκκλησία κρατική ή εθνική, αφού η οργανωτική της υπόσταση κυφορήθηκε στους κόλπους του νεοελληνικού κράτους, η εκκλησιαστική της δικαιοδοσία συνέπιπτε με εκείνη της εθνικής επικράτειας, ενώ η ίδια εξοπλίστηκε με κρατικά προνόμια, εγκολλώθηκε την εθνική του αποστολή και ενστερνίστηκε την εθνική ιδέα (Μανιτάκης 2000: 22).

Η παρουσία επίσημης 'εθνικής Εκκλησίας' στα όρια του νεοελληνικού κράτους, απόλυτα υπαγόμενης στον κρατικό θεσμό εξουσίας, συνδέθηκε με τους πολιτικούς όρους της νέας εθνικής ταυτότητας η οποία πλέον καλλιεργούνταν στα πλαίσια της εθνικής ιδιαιτερότητας. Στην ουσία, η δημιουργία της εθνικής ταυτότητας με αμιγώς πολιτικά κριτήρια, τα οποία ενδεχομένως θα εστίαζαν στην εξορθολογισμένη θεσμική οργάνωση του κράτους και στην πρακτική εφαρμογή των αρχών του Διαφωτισμού, όπως τουλάχιστον αρχικά είχαν οραματιστεί οι θεωρητικοί της Επανάστασης, δεν συνέβη, επειδή η εθνική ταυτότητα αναζητήθηκε περισσότερο στα τυπικά και βιωματικά στοιχεία της πολιτιστικής 'ιδιαιτερότητας' και στην προβολή των στοιχείων αυτών σε κανονιστικά πρότυπα, μέσα από τη θεσμική τους οργάνωση, η οποία βοήθησε στην εγχάραξή τους και στη σταθερή αναπαράγωγή τους (Τσαούσης 1983: 21).

Βέβαια, πρέπει να επισημάνουμε εδώ ότι η σύζευξη της θρησκείας με την πολιτική ιδεολογία συνέπεσε και με την καθιέρωση της απολυταρχίας ως μορφής πολιτεύματος, ιδιαίτερα κατά την πρώτη πεντηκονταετία ζωής του νεοελληνικού κράτους, συνέπεια της ευρωπαϊκής Παλινόρθωσης, ενώ η ισχυρή παρουσία της θρησκείας ως ιδεολογικού υποστρώματος και μηχανισμού αμυντικής ανάσχεσης των νέων ιδεών, δεν θα μπορούσε παρά να λει-

τουργήσει τελικά προς την κατεύθυνση της σφυρηλάτησης μιας συντηρητικής ιδεολογικοπολιτικής εθνικής θεωρίας, υπονομεύοντας πολλά από τα αιτήματα και τα ισχνά επιτεύγματα του Διαφωτισμού στην ελληνική σκέψη (Κιτρομηλίδης 1998: 30). Έτσι,

μετά την Επανάσταση, στην οθωνική περίοδο, ο ελληνικός διαφωτισμός υποχωρεί και τον διαδέχεται ένας πολιτικός και θρησκευτικός συντηρητισμός, μια εθνική... εσωστρέφεια, ένας πολιτισμικός απομονωτισμός και μια στείρα προνολατρεία (Λεονταρίτης 1998: 28).

Στα πλαίσια αυτά θα παρατηρηθεί το φαινόμενο της ανάδειξης της ιδιότητας του χριστιανού σε συστατικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας, όχι μόνο μέσα από τη θεσμική καθιέρωσης της ελληνορθόδοξης Εκκλησίας σε επίσημη εθνική θρησκεία του κράτους, αλλά κυρίως μέσα από τις ιδεολογικοπολιτικές της χρήσεις. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός, ότι όταν το κράτος επιχειρεί να κατασκευάσει την παράδοσή του, να την τυποποιήσει, να την αναγάγει σε κεντρικό σύμβολο και να την "ιστοριοποιήσει" (Τσουκαλάς 1983: 43), βρίσκει στη θρησκεία ένα σημαντικό σύμμαχο. Έτσι στα μέσα του 19^{ου} αιώνα η πρόκληση του Fallmerayer, κινητοποίησε τους αμυντικούς μηχανισμούς προσδιορισμού της εθνικής ταυτότητας, η οποία ανακατασκευάστηκε νοηματικά με κριτήριο τη ρομαντική ενατένιση του παρελθόντος. Προς την κατεύθυνση αυτή θα κινηθεί τόσο ο Παπαρρηγόπουλος, ο οποίος νομιμοποίησε την παρουσία του Βυζαντίου ως ιστορικού κρίκου μεταξύ αρχαίου και νεότερου ελληνισμού, όσο και ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος, ο οποίος εισηγήθηκε το ιδεολόγημα του 'ελληνοχριστιανικού πολιτισμού' ως περιεχόμενο της εθνικής ταυτότητας η οποία, αν και στηρίχθηκε στη ιστορική ανακατασκευή του παρελθόντος, επιδίωκε την υλοποίηση ενός μεγάλοπνοου και ανακαινιστικού σχεδίου για το παρόν και το μέλλον του ελληνισμού. Με τον τρόπο αυτόν εξασφαλιζόταν η ενότητα του ελληνισμού μέσα στον χρόνο, ενώ παράλληλα επιδιωκόταν και η πολιτική ενότητά του στον γεωγραφικό χώρο, τον οποίο οραματίστηκε ο Κωλέτης, μέσα από το 'μεγαλοϊδεατικό' ιδεώδες. Έτσι, από τη μια μεριά, απομακρύνεται η Ελλάδα από το περιεχόμενο της φιλελεύθερης ιδεολογίας του 1789, από την άλλη, όμως παρεχόταν στους Έλληνες μέσα από την εθνική αντάρχεια μια νέα εθνική αποστολή, ο εκπολιτισμός και ο εξελληνισμός της Ανατολής (Βερέμης 1998: 62).

Και στις δύο περιπτώσεις η παρουσία της θρησκείας ήταν καταλυτική: στη μία ως ιδεολογικός ποδηγέτης, αλλά και συνδετικός κρίκος με το παρελθόν, μέσω του Βυζαντίου, ενώ στην άλλη ως ορατό σημείο αναφοράς για το μέλλον του ελληνισμού. Η αναγωγή της θρησκείας σε σημαντική ιδεολογικοπολιτική παράμετρο της εθνικής ταυτότητας, αναδείκνυε την αδυναμία καθιέρωσης του περιεχομένου της ταυτότητας αυτής με αμιγώς πολιτικούς όρους. Ωστόσο, γινόταν όλο και περισσότερο ορατή η αντιφατική λειτουργία των στοιχείων που τη συνέθεταν, εφόσον επιχειρούνταν η ένταξη του ελληνισμού ως πολιτικής ενότητας στον χώρο της Δύσης, από την οποία και εξαρτιόταν η πολιτική του ύπαρξης, με την ταυτόχρονη διαχείριση της παρουσίας του ως πολιτιστικής οντότητας, που τον καθιέρωνε ως αυτοτελές και απομονωμένο στοιχείο στον χώρο της Ανατολής.

Η αντίθεση ανάμεσα στην 'ελληνικότητα' και τον 'έξευρωπαϊσμό', στην 'παράδοσιακότητα' και τον 'έκσυγχρονισμό' ή το ψευδο-δίλημμα 'Ρωμιάς ή Έλληνας', δεν είναι τελικά παρά αποτέλεσμα της ταύτισης μιας πολιτιστικής ταυτότητας που ιστορικά είχε προσλάβει αμυντικό και εσωστρεφή χαρακτήρα, με μια πολιτική ταυτότητα που για να λειτουργήσει απαιτούσε μια δυναμική και εξωστρεφή στάση (Τσαούσης 1983: 23).

Η σύγχυση μεταξύ της πολιτικής και θρησκευτικής ταυτότητας στα πλαίσια κατανόησης της εθνικής ιδεολογίας, θα προσδιορίζει το περιεχόμενο των κοινωνικοπολιτικών αλλά και των θρησκευτικών ρόλων μέχρι την περίοδο της Μικρασιατικής Καταστροφής. Δεν είναι τυχαίο ότι η ίδια η συνταγματική κατοχύρωση της θρησκευτικής ιδιότητας και η αναγωγή της σε πολιτικό κριτήριο κοινωνικής και κατ' επέκταση εθνικής ένταξης από μόνη της συνιστά μια αντίφαση. Έτσι, στα πρώτα συνταγματικά κείμενα, όπως της Επιδάουρου, του Αστρού και της Τροϊζήνας, θα επισημανθεί ότι 'όσοι αυτόχθονες κάτοικοι της επικρατείας της Ελλάδος πιστεύουν εις Χριστόν εισίν Έλληνες και απολαμβάνουσιν άνευ τινός διαφοράς όλων των πολιτικών δικαιωμάτων' (Σβώλου 1998: 108). Παρόλο που τα πρώτα προσωρινά πολιτεύματα είχαν αρκετά φιλελεύθερα στοιχεία, ωστόσο

δεν υπάρχει καμία σαφής διάκριση ανάμεσα στις έννοιες και τις αντίστοιχες αντιλήψεις του ανθρώπου, του ατόμου, του πολίτη, του Έλληνα και του πιστού, όπως και δεν υπάρχει καμία σαφής διάκριση ανάμεσα στα δικαιώματα του ανθρώπου, του ατόμου, του πολίτη και του πιστού. Επομένως, γίνεται ξε-

κάθαρο, και από τη σκοπιά αυτή, ότι η ιδιότητα του πιστού και του αντόχθονα αποτελούν τις κύριες και πρωταρχικές ιδιότητες του Έλληνα από τις οποίες απορρέουν όλα του τα δικαιώματα' (Παπαρίζος 2000: 97-98).

Στα επόμενα συνταγματικά κείμενα, θα κατοχυρωθεί θεσμικά η 'επικρατούσα' θρησκεία, διαμορφώνοντας ταυτόχρονα και το πολιτικό της περίγραμμα. Μελετώντας ο Γ. Κόκκινος τα Ελληνικά Συντάγματα και την ιδιότητα του πολίτη από το 1844 μέχρι και το 1927 θα επισημάνει σχετικά για τη σύζευξη μεταξύ θρησκείας και πολιτικής ότι

πρόκειται για το φαινόμενο της εθνικοποίησης και της κρατικοποίησης της θρησκείας, το οποίο εγκαθιδρύει στο πλαίσιο του κρατικού συγκεντρωτισμού την οργανική σύζευξη εκκλησίας και κράτους με σκοπό, αφενός, τη χρήση του θρησκευτικού δόγματος ως κριτηρίου πολιτισμικής και κατά συνέπεια εθνικής διαφοροποίησης (=συγκρότηση εθνικής ταυτότητας) και, αφετέρου, τη λειτουργία του ως θεμελιώδους μηχανισμού εθνικής ομογενοποίησης. Αυτό σημαίνει ότι όχι μόνο καταργείται η αυτάρκεια του θρησκευτικού λόγου... αλλά και εγκαταλείπεται στην πράξη το φιλελεύθερο/ εκσυγχρονιστικό πρόταγμα του πλήρους διαχωρισμού θείκης και εγκόσμιας εξουσίας (Κόκκινος 1997: 84-85).

Σύμφωνα άλλωστε με την επισήμανση της Β. Γεωργιάδου,

μπορεί οι θρησκείες να διαθέτουν έναν εγγενή πολιτικό πυρήνα, όμως η διαποχή τους με το κράτος τις εργαλειοποιεί. Εργαλειοποίηση των θρησκειών σημαίνει ότι αυτές υποβάλλονται σε λειτουργικές χρήσεις από την ίδια την πολιτική εξουσία προκειμένου, με την ενεργοποίηση θρησκευτικών συναισθημάτων στην κοινωνία, να μπορέσουν οι κυβερνώντες να νομιμοποιήσουν πράξεις και επιλογές της δικής τους εξουσίας. Όμως, η εργαλειοποίηση των θρησκειών περιορίζει το πνευματικό κύρος τους, παρότι μπορεί να αυξάνει τις προσβάσεις τους στην κρατικο-πολιτική δομή και να διευρύνει τις πελατειακές σχέσεις τους με την κρατικο-κομματική εξουσία (Γεωργιάδου 2007: 65-66).

Η μετατροπή του θρησκευτικού δόγματος σε περιεχόμενο της εθνικής ιδέας, που θα καλλιεργηθεί ιδιαίτερα καθ' όλη τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, θα οδηγήσει στη διαμόρφωση μιας εθνικοποιημένης θρησκευτικότητας, της σημαντικότερης ίσως παραμέτρου της κυρίαρχης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας, στην οποία η θρησκεία θα επενδύσει την κοινωνική της παρουσία. Δεν είναι τυχαίο ότι ο θρησκευτικός λόγος θα στηρίζει την εθνική ιδέα, ενδύοντας το περιεχόμενό της με θρησκευτικά χαρακτηριστικά. Έτσι ο Θεός

μπορεί να έχει 'εθνολογικό θέλημα' (Αι Συνοδικαί Εγκύκλιοι 1955: 310), διαμορφώνοντας τα εθνικά κράτη, ενώ η παρουσία του ελληνικού έθνους τοποθετείται στο πλευρό της υπεράσπισης και επικράτησης του 'θείκου' αυτού θελήματος εξ αιτίας των αγώνων που διεξήγαγε το ελληνικό έθνος 'υπέρ της ελευθερίας των λαών' (ό.π.: 309). Με τον τρόπο αυτό δικαιολογείται και η 'ιερότητα' των πολέμων του 'ημετέρου' έθνους:

Μεταξύ των από Θεού πολλών και μεγάλων ευλογιών της ημετέρας φυλής, πρέπει να συγκαταλεχθή και η ιερότης των πολέμων, τους οποίους κατά καιρούς διεξήγαγεν αυτή, μετά υψίστης ανδρείας και αυταπαρνήσεως, υπέρ της δικαιοσύνης αείποτε και της ελευθερίας (Αι Συνοδικαί Εγκύκλιοι 1955: 310).

Η 'ιερή' αυτή αποστολή του ελληνικού έθνους προσοδίδει στους 'μεγαλο-ιδεατικούς' οραματισμούς μεταφυσική χροιά θρησκευτικού τύπου, εφόσον αυτό που αναδεικνύεται ως εθνικό με πολιτικά χαρακτηριστικά, αποκτά νομιμοποιητικό ρόλο στον βαθμό που δεν εξυπηρετεί απλά τα συγκεκριμένα εθνικά συμφέροντα, αλλά εντάσσεται σε ένα διευρυμένο 'ιερό' σχέδιο 'επ' αγαθώ της ανθρωπότητας' (ό.π.).

Η 'ιεροποίηση' του ελληνικού έθνους με τη συμβολή και παρουσία της θρησκείας και η διαμόρφωση για τον λόγο αυτόν μιας εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας, θα οδηγήσει στη τυποποίηση και προβολή των χαρακτηριστικών της μέσα από τους μηχανισμούς εξάρτησης και αναπαραγωγής της, όπως ήταν η εκπαιδευτική διαδικασία. Η παιδεία του ελληνικού έθνους όφειλε για πολλά χρόνια να έχει 'εθνικοθρησκευτικά' χαρακτηριστικά με απώτερο στόχο την 'εκπλήρωσιν της εκπολιτιστικής αυτού αποστολής εν τη Ανατολή' (Μπουζάκης 2002: 611).

Η πρόταξη της εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας σε κάθε περίπτωση νομιμοποιούσε την παρουσία των επίσημων φορέων της ιδεολογίας αυτής, κράτους και εκκλησίας, ενώ ταυτόχρονα απενοχοποιούσε τους φορείς αυτούς από τη μη ανάληψη πρωτοβουλιών προκειμένου να επιλυθούν τα πραγματικά κοινωνικά προβλήματα που απασχολούσαν τη νεοελληνική κοινωνία. Ιδιαίτερα για τη θρησκεία, πρέπει να σημειώσουμε ότι η διασύνδεση της παρουσίας της με την εθνική ιδεολογία, ακύρωνε τον θρησκευτικό της ρόλο, ο οποίος γινόταν κατανοητός μόνο στα πλαίσια της αναπαραγωγής της εθνικής ταυτότητας. Έτσι η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλά-

δος, ανώτατο διοικητικό όργανο της ελληνικής Εκκλησίας, θα αναφερθεί αρκετές φορές στην εθνική αποστολή της θρησκείας:

Η θρησκευτική πίστις εδόξασεν ανά τον κόσμον σύμπαντα το ημέτερον Έθνος· η θρησκευτική πίστις εμεγάλυνεν αυτό και ανέδειξε Κράτος μέγα και περίπυστον· η θρησκευτική πίστις έσωσεν αυτό από της εξοντώσεως και της παντελούς καταστροφής... Και μετά τοιαύτα της θρησκευτικής πίστεως έργα, εις ταύτην και μόνην αναντιρρήτως οφείλει το Ελληνικόν Έθνος να στηρίζη τας ελπίδας της συμπληρώσεως του έργου της εθνικής ελευθερίας και της καθ' όλον εννοουμένης επί τη αληθή ευδαμονίαν προκοπής αυτού (Γιαννοπούλου 1901: 410).

Για τους λόγους αυτούς και μόνο αυτούς θα έπρεπε οι Νεοέλληνες να είναι θρησκευόμενοι. Μάλιστα τα θρησκευτικά καθήκοντα συνδέονται με τα εθνικά καθήκοντα, αποτελώντας εξαρτημένο τμήμα τους. Έτσι ενώ οι Νεοέλληνες ελέγχονται για τη θρησκευτική τους αδιαφορία -'ουδέ τα στοιχειώδη θρησκευτικά αυτών καθήκοντα επιτελούσι'- προτρέπονται παράλληλα να εκτελούν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα, με την αιτιολογία ότι η τήρηση των καθηκόντων αυτών συνάδει με την εθνική τους παράδοση:

να αναμνησθώμεν πάντες, οίων εθνικών παραδόσεων τηρηταί ετάχθιμεν, καί οίας ευθύνας υπέχομεν... εν τη ακριβεί του θείου νόμου τηρήσει, εν τη ορθώς εννοουμένη θρησκεία (Γιαννοπούλου 1901: 410).

Η αναγωγή της θρησκείας σε παράμετρο της εθνικής ιδεολογίας δημιουργούσε προβλήματα πρόσληψης και κατανόησης της ίδιας της θρησκείας από τη νεοελληνική κοινωνία. Εάν η εθνική παράδοση μέσα από τη θρησκευτική ιδεολογία καθίσταται ιερή και άρα αμετάβλητη, οποιαδήποτε απόπειρα κατανόησης της παράδοσης αυτής με διαφορετικό τρόπο εγείρει υπόνοιες για εθνική υπονόμηση. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτέλεσε και η απόπειρα μετάφρασης της Αγίας Γραφής σε γλώσσα δημοτική το 1901, η οποία θεωρήθηκε από ορισμένους κύκλους ως απεμπόληση των θρησκευτικών χαρακτηριστικών της εθνικής ταυτότητας:

Η μετάφραση εξελήφθη ως αλλοτρίωση αγαθών, τα οποία είναι εξ αποκαλύψεως τμήμα της ελληνικής οντότητας. Τα κείμενα της Αγίας Γραφής είναι γραμμένα στην ελληνική. Εάν μεταφραστούν, θα εξισωθούν ως λόγος με τα δυτικά ή τα άλλα ορθόδοξα-σλαβικά (Σταυρίδη-Πατρικίου 2003: 20).

Οι συνέπειες της αδυναμίας διαχωρισμού των θρησκευτικών-πολιτισμικών χαρακτηριστικών της εθνικής ταυτότητας από τα πολιτικά χαρακτηριστικά της οδήγησαν με αφορμή τη μετάφραση του Ευαγγελίου, σε αιματηρές συγκρούσεις στο κέντρο της Αθήνας με αποτέλεσμα την πα-ραίτηση της κυβέρνησης Θεοτόκη, αλλά και του Μητροπολίτη Αθηνών, ενώ έκτοτε κατοχυρώθηκε συνταγματικά η απαγόρευση της μετάφρασης του κειμένου της Αγίας Γραφής, χωρίς την προηγούμενη άδεια της Ιεράς Συνόδου. Με τον τρόπο αυτό σφυρηλατήθηκε ακόμη περισσότερο η δια-μόρφωση της εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας η οποία πλέον απέκτησε αμε-τάβλητα χαρακτηριστικά θρησκευτικής ενδογαμίας που οδηγούσαν στη διαμόρφωση ενός συντηρητικού μοντέλου διαχείρισης της πολιτικής εξου-σίας και κατ' επέκταση της πολιτικής ιδεολογίας.

Β. Η εθνικοθρησκευτική ιδεολογία και η νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας

Εάν η παρουσία της θρησκείας στον κοινωνικό χώρο συνδεόταν με τον προσδιορισμό του περιεχομένου της εθνικής ταυτότητας, η μεταγραφή της σε πολιτικό επίπεδο συνεπαγόταν την καθιέρωση και αναπαραγωγή των κοινωνικών ρόλων, αλλά και των σχέσεων εξουσίας που νομιμοποιούσε η πολιτική λειτουργία της εθνικής ιδεολογίας. Άλλωστε το ελληνικό κράτος επιχειρούσε να δημιουργήσει τα πολιτικά κριτήρια της εθνικής και κατ' ε-πέκταση κοινωνικής ενσωμάτωσης, διαγράφοντας παράλληλα και τους όρους της ιστορικής του παρουσίας. Με την έννοια αυτή

η δημιουργία ενός ανεξάρτητου εθνικού κράτους με εκλογικευμένες αστικο-φιλελεύθερες δομές συνεπιφέρει αναγκαστικά τη δόμηση ενός καταναγκαστι-κού κρατιστικού σχεδίου, που εμπεριέχει αναπόφευκτα τη μεθόδευση μιας σφαιρικά νοούμενης εθνικο-κρατικής προόδου και 'ανέλιξης' (Τσουνκαλάς 1983: 46).

Στα πλαίσια αυτά η θρησκεία, ως παράπλευρη συνιστώσα της εθνικής ιδεολογίας ανέπτυξε μια ηθική θεωρία της κοινωνικής συμπεριφοράς που προσδιόριζε το περιεχόμενο του θρησκευόμενου πιστού ο οποίος, ωστόσο, γινόταν αντιληπτός με κριτήρια πολιτικής νομιμοφροσύνης, ενώ παράλλη-λα καλλιεργούσε μια πολιτική θεωρία της υποταγής στις μορφές εξουσίας που διαμορφώνονταν στα όρια του ελληνικού κράτους. Έτσι, καθ' όλη τη

διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, η ηγεσία της Εκκλησίας θα επιχειρήσει να ελέγξει παρεκκλίνουσες κοινωνικές συμπεριφορές, όπως εκείνες της 'διαρπαγής διαφόρων όπλων... του δημοσίου' (Γιαννοπούλου 1901: 385), της 'καταστροφής των καλωδίων του τηλεγράφου', της 'ζωοκλοπής', της 'ληστείας' κ.ά., με το επιχείρημα, ότι

οι εργάται ούτοι της διαρπαγής και καταστροφής της εθνικής ταύτης περιουσίας, ήτις θεωρείται ως ιερά και απαραβίαστος, ως εν σκότει σφετεριζόμενοι τα κοινά και κατεργαζόμενοι το κακόν... ου δύναται είναι καλοί χριστιανοί, αλλ' ουδέ χρηστοί πολίται (Γιαννοπούλου 1901: 385).

Σε κάθε περίπτωση οτιδήποτε χαρακτηρίζεται ως εθνικό, αποκτά ταυτόχρονα τα διαχρονικά χαρακτηριστικά του 'ιερού' και 'απαρβίαστου', στα πλαίσια μιας ιδεολογικοπολιτικής λειτουργίας, το περιεχόμενο της οποίας θρησκευοποιείται, ενώ η ιδιότητα του 'καλού χριστιανού' ταυτίζεται με εκείνη του 'χρηστού πολίτη', προκειμένου και οι δύο ιδιότητες να συνεισφέρουν στη διατήρηση του συγκεκριμένου κοινωνικοπολιτικού συστήματος δόμησης. Άλλωστε προς την κατεύθυνση αυτή θα κινηθεί η ηγεσία της Εκκλησίας η οποία, απευθυνόμενη στους έλληνες πολίτες τους οποίους θεωρεί εκ των προτέρων θρησκευόμενους πιστούς, τους επισημαίνει ότι ακόμη και αν κάποιος καταφέρει να ξεφύγει από την τιμωρία του νόμου για παραπτώματα του κοινού ποινικού δικαίου, κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει από την 'οργή του Θεού' η οποία, στη προκειμένη περίπτωση, υπερισχύει του νόμου. Για τον σκοπό αυτόν οι υποπίπτοντες σε παραβατική συμπεριφορά, γίνονται αυτόματα 'υπόδικοι της αιωνίου κολάσεως' (Γιαννοπούλου 1901: 373), ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που η ανώτατη εκκλησιαστική αρχή χρησιμοποιεί εναντίον τους ως τιμωρία τον 'αφορισμό', κάνοντας λόγο για 'πνευματικά βέλη' τα οποία η ηγεσία της Εκκλησίας διαχειρίζεται, προκειμένου να τα επιρρίψει 'επί των κεφαλών' εκείνων που δεν πείθονται στις πνευματικές της νουθεσίες (στο ίδιο: 371).

Με τον τρόπο αυτόν η θρησκευτική συμπεριφορά αποτελεί το μέτρο της κοινωνικής συμπεριφοράς, αιτιολογώντας παράλληλα και το περιεχόμενό της, ιδιαίτερα σε ένα κοινωνικό περιβάλλον το οποίο όφειλε να αναπτύσσεται εναρμονίζοντας τις ανορθολογικές κατασκευές της θρησκευτικής ταυτότητας με την ορθολογική τεκμηρίωση της κοινωνικής του παρουσίας (Παπαγεωργίου 2000: 277-297). Ωστόσο, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι το θρησκευτικό υπόστρωμα της νεοελληνικής κοινωνίας αποτελούσε καθ' όλη

τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα μια σημαντική παράμετρο στον τρόπο προσδιορισμού του περιεχομένου της ταυτότητας του έλληνα πολίτη, με αποτέλεσμα ο θρησκευτικός λόγος με αυτά τα χαρακτηριστικά να έχει μονιμότερα ίσως αποτελέσματα στη συνείδηση του Νεοέλληνα απ' ό,τι μια εκκοσμημένη εθνικοπολιτική ταυτότητα, απαλλαγμένη από θρησκευτικούς επικαθορισμούς. Με τον τρόπο αυτόν καθιερωνόταν η παρουσία ενός ιδιόμορφου τύπου πολίτη, ο οποίος όφειλε να κατανοεί την πολιτική του παρουσία στη νεοελληνική κοινωνία μέσα από ένα σύνολο κανόνων που νομιμοποιούνταν με κριτήριο τη θρησκευτική και μόνο καθηκοντολογία η οποία και όριζε το περιεχόμενο του 'καλού' πολίτη. Με την έννοια αυτή ο μη θρησκευόμενος δεν θα μπορούσε να είναι και 'καλός' πολίτης.

Εάν η παρουσία της θρησκείας λειτουργούσε στη νεοελληνική κοινωνία ως παράγοντας νομιμοποίησης της κοινωνικής συμπεριφοράς και κατ' αναλογία των κοινωνικών ρόλων που αυτή προϋπέθετε, η εθνική της παρουσία δεν μπορούσε παρά να μεταγράφεται σε πολιτική παράμετρο στήριξης της ίδιας της κρατικής εξουσίας και των επιλογών της. Έτσι η ηγεσία της Εκκλησίας θα στηριζόταν τον θεσμό της βασιλείας, συνδέοντας απευθείας την πολιτική του ύπαρξη με τη θεϊκή βούληση:

Ο βασιλεύς εστί ο χριστός Κυρίου ώστε, καθώς η αποδομένη εις αυτόν τιμή και πίστις και αφοσίωσις αναφέρεται εις τον θεόν τον ανιψώσαντα αυτόν επί του βασιλικού θρόνου προς την ευδαιμονίαν του λαού, ούτω πάλιν και η προς αυτόν απιστία και η απείθεια αναφέρεται εις τον Θεόν, τον πανσόφως τε και παναγάθως διέποντα τα των εθνών της γης (Γιαννοπούλου 1901: 377).

Με την έννοια αυτή επιχειρείται η θρησκευτική τεκμηρίωση της ύπαρξης του βασιλικού θεσμού εξουσίας, ενώ οποιαδήποτε υπόνοια για πολιτική αλλαγή καταδικάζεται ως 'αντεθνική' συμπεριφορά, χαρακτηριζοντας 'κακόβουλους', 'εχθρούς της πατρίδος' και 'πολέμιους της ευτυχίας και ησυχίας των ειρηνικών πολιτών', όσους

συνέλαβον την στατανικήν ιδεάν ν' ανατρέψωσι τα καθεστώτα, μηδόλως αναλογιζόμενοι τον μέγαν κίνδυνον, εις ον ασυνειδήτως υποβάλλουσι την τιμήν, την περιουσίαν και την ζωήν του ελληνικού λαού (Γιαννοπούλου 1901: 374).

Η πολιτική στήριξη στον βασιλικό θεσμό εξουσίας θα συνεχιστεί από την πλευρά της επίσημης ελληνικής Εκκλησίας και κατά τη διάρκεια του

20^{ου} αιώνα, ιδιαίτερα κατά τους Βαλκανικούς πολέμους και λίγο πριν από τη Μικρασιατική Καταστροφή, όταν πλέον ο εθνικός μεγαλοϊδεατισμός βρίσκεται σε έξαρση, παρέχοντας ένα επιπλέον κριτήριο ιδεολογικοπολιτικής στήριξης. Στο πρόσωπο του βασιλιά, η ηγεσία της Εκκλησίας θα συγκεφαλαιώσει ολόκληρη την εθνική ιστορία της Ελλάδας και παράλληλα θα εναποθέσει τις ελπίδες της για εθνική ολοκλήρωση. Μάλιστα σε σχετική ευχή μεταξύ των άλλων αναφέρεται:

Επουράνιε Βασιλεύ, επίβλεπον επί την κυανόλευκον ημών σημαίαν, την δοξαζομένην τω σημείω του τιμίου Σταυρού Σου, ο επέδειξας τω Μεγάλω και Ισαποστόλω Βασιλεί Κωνσταντίνω όπλον αήτητον, και δόξασον και θαυμάστωσον αυτήν, ίνα και νυν διατελή σύμβολον των αγίων Σου βουλών... ίνα οι δι' αυτήν μαχόμενοι, ευσεβέστατος Διάδοχος ημών Κωνσταντίνος μετά των λοιπών Βασιλικών Πριγκίπων και ο κατά γην και θάλασσαν φιλόχριστος ημών στρατός, εμπνέονται πίστιν ακλόνητον, θάρρος αήτητον και την της νίκης δώτειραν αυταπαρνησίαν (Αι Συνοδικαί Εγκύκλιοι 1955: 229).

Μέσα από τον θρησκευτικό αυτό λόγο, συνδέονταν ο ξενόφερτος θεσμός της βασιλείας με τη βυζαντινή εκδοχή του, αποτελώντας μια ευθύγραμμη συνέχεια με το ένδοξο εθνικοθρησκευτικό παρελθόν, το οποίο όφειλε να ολοκληρωθεί με την καθοδήγηση των βασιλέων που ασκούσαν μια προδιαγεγραμμένη και θεϊκή αποστολή. Για τον λόγο αυτόν, σε κάθε θρησκευτική τελετή μνημονεύονταν τα ονόματα τόσο του βασιλιά, όσο και της βασιλικής οικογένειάς του, υπενθυμίζοντας στους θρησκευόμενους πιστούς, τη 'θεϊκή' καταγωγή του ρόλου του, ενώ από την άλλη νομιμοποιούνταν η βασιλεία ως πολιτικός θεσμός εξουσίας, χωρίς περιθώρια αμφισβήτησης. Σύμφωνα με τον Α. Παπαρίζο,

οι νοηματικές σχέσεις 'θεός', ενωμένες με τις σχέσεις εξουσίας σε ενιαίες σχέσεις, μετατρέπουν τις ενορμήσεις και τις επιθυμίες σε υποχρέωση και καθήκον, τις σχέσεις και πράξεις επιβίωσης σε σχέσεις και πράξεις ηθικά επιβεβλημένες και νομιμοποιημένες... σε σχέσεις πολιτικές (Παπαρίζος 2001: 242-243).

Η θρησκευτική στήριξη στον βασιλικό θεσμό εξουσίας, στα πλαίσια μιας κυρίαρχης εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας, μετατρέπεται σε πολιτική στήριξη στις επιλογές του 'θρόνου'. Άλλωστε, όταν η αντιπαράθεση του βασιλιά με τον Βενιζέλο οδήγησε σε ρήξη τη νεοελληνική κοινωνία, ο Μητροπολίτης Αθηνών Θεόκλητος 'αναθεμάτισε' τον Βενιζέλο στο Πεδίο του Άρεως, υποδηλώνοντας με τον τρόπο αυτόν τη νομιμοφροσύνη του στον

‘θρόνο’ και στις πολιτικές επιλογές του, αδυνατώντας να κατανοήσει ότι ο βασιλιάς δεν μπορούσε πλέον να αποτελεί έναν ‘υπερκομματικό’ ρυθμιστή του πολιτεύματος, εφόσον η αντιπαράθεσή του με τον Βενιζέλο τον μετέτρεπε σε ένα είδος ‘κομματάρχη’ (Μηλιού 2000: 275). Η παγίδευση στην οποία είχε υποπέσει η ηγεσία της Εκκλησίας ήταν προφανής. Η υποστήριξη που παρείχε στον ‘θρόνο’ στα πλαίσια μιας εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας δεν αποτελούσε μια υπερταξική/υπερκομματική εγγύηση της εθνικής ενότητας, αλλά μια βαθύτατα διχαστική πράξη, η οποία χρησιμοποιούσε τα χαρακτηριστικά της εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας προκειμένου να διαιωνίσει την παρουσία της Εκκλησίας. Ο εναγκαλισμός της θρησκείας με την πολιτική εξουσία, στα πλαίσια νομής και διαχείρισης της εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας ήταν τέτοιος, ώστε την περίοδο του εθνικού διχασμού, οι βενιζελικοί ιεράρχες θα αναζητήσουν με τη σειρά τους στο πρόσωπο του Βενιζέλου την εθνική ενότητα, με κριτήριό τους ίδιους εθνικοθρησκευτικούς οραματισμούς:

Το ενώπιον των οφθαλμών ημών κείμενον έργον σου, Σε ανακηρύττει τον εκλεκτόν του Θεού προς σωτηρίαν του λαού Αυτού εις το πλήρωμα των καιρών, τον εκτελεστήν βουλών αιωνίων δια το έθνος το μαρτυρικόν. Δια σου εναγκαλιζόμεθα σήμερα πόθους αιώνων και ψηλαφούμεν όνειρα γενεών. Έσο ευλογημένος (Στράγγας 1970: 876).

Με τον τρόπο αυτό νομιμοποιούνταν θρησκευτικά η πολιτική εξουσία, επειδή ακριβώς μπορούσε να ενσαρκώνει τα μεσσιανικά χαρακτηριστικά της εθνικής ιδεολογίας ενώ, παράλληλα, η συντήρηση της ανορθολογικής αυτής κατασκευής των πολιτικών χαρακτηριστικών, τόσο σε επίπεδο κοινωνικής συμπεριφοράς όσο και σε επίπεδο υποταγής στις κυρίαρχες μορφές εξουσίας, οδηγούσε τον κοινωνικό ιστό στην ιδεολογική και πολιτική ομογενοποίηση. Με άλλα λόγια, η θρησκεία κατανοούσε την εθνική και πολιτική ενότητα στα πλαίσια μιας κυρίαρχης και πανίσχυρης εξουσίας, η στήριξη της οποίας αποτελούσε εθνικό καθήκον.

Γ. Η εθνικοθρησκευτική ιδεολογία ενάντια σε κάθε ιδεολογία

Η μετάλλαξη της θρησκείας σε παράγοντα στήριξης της πολιτικής εξουσίας, στα πλαίσια διαμόρφωσης μιας κυρίαρχης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας, η οποία θεωρούσε εθνικό καθήκον την πολιτική ομογενοποίηση, ου-

σιαστικά αποτέλεσε έναν από τους σημαντικότερους παράγοντες συντηρητικοποίησης της νεοελληνικής κοινωνίας. Αυτό θα αναδειχθεί ιδιαίτερα κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου, κατά τη διάρκεια της οποίας θα αναζητηθούν για μία ακόμη φορά τα κριτήρια της πολιτικής και κοινωνικής ενότητας σε τελείως διαφορετική βάση, εφόσον το περιεχόμενο των μεγαλοϊδεατικών οραματισμών είχε πλέον εκλείψει.

Η αναζήτηση ιδεολογικών προσανατολισμών που θα υποκαθιστούσαν τη Μεγάλη Ιδέα αλλά που ωστόσο δεν θα ακύρωναν τα εθνικά χαρακτηριστικά της, αποτέλεσε ένα ζητούμενο στη νέα κοινωνική πραγματικότητα που διαμορφωνόταν. Η παρουσία άλλωστε νέων ιδεολογικών προσανατολισμών, όπως των σοσιαλιστικών ιδεών, αλλά και η πολιτική δραστηριοποίηση της Αριστεράς, οδηγούσε την παραδοσιακή αστική τάξη στην αναζήτηση νέων κριτηρίων ιδεολογικοπολιτικής στήριξης της κοινωνικής της παρουσίας. Η εθνικοθρησκευτική ιδεολογία, έχοντας χάσει το σημαντικότερο ίσως νομιμοποιητικό έρεισμά της στη νεοελληνική κοινωνία, αυτό της γεωγραφικής επέκτασης, επιδίωκε τον επαναπροσδιορισμό του πολιτικού της περιεχομένου, προκειμένου να οικοδομήσει ένα νέο εθνικό όραμα. Ωστόσο, η κοινωνική κινητικότητα και η συνακόλουθη ανατροπή των αξιών που είχε επιφέρει σε κάθε πτυχή της ζωής ο Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος, όχι μόνο στην ελληνική κοινωνία αλλά και στον ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο, οδηγούσε τις επιμέρους εθνικές κοινωνίες σε κρίση ιδεολογικής και πολιτικής ταυτότητας. Περιγράφοντας την κρίση αξιών του Μεσοπολέμου, ο Θεοτοκάς σημειώνει το 1929:

Ο πόλεμος αναποδογύρισε όλες τις συνήθειές της, την έβγαλε από την ηρεμία της (την Ευρώπη) και την έκανε να αισθανθεί τη ζωή βαθύτερα από πάντα. Ξύπνησε μέσα της ορμές που κοιμόντανε, ξεσκέπασε νέες ζώνες της ανθρώπινης ψυχής, έθεσε νέα προβλήματα, δημιούργησε νέες ανησυχίες, νέους τρόπους του αισθάνεσθαι και του σκέπτεσθαι. Η νέα ζωή που άρχιζε, πιο μεγάλη και πιο δυνατή από την παλιά, δε χωρούσε μεσ' τα καθιερωμένα συστήματα. Τα συστήματα έπρεπε να σπάσουν και έσπασαν πράγματι (Θεοτοκάς 1998: 58).

Η κρίση προσανατολισμού που δημιούργησε στη νεοελληνική κοινωνία η αμφισβήτηση των παραδοσιακών ιδεών οι οποίες, σε κάποιες περιπτώσεις, θεωρήθηκαν υπεύθυνες για τα κοινωνικά αδιέξοδα, γινόταν ακόμη πιο έντονη, κυρίως με την κριτική που ασκούσαν στο αστικό οικοδόμημα οι 'αριστεροί' διανοούμενοι οι οποίοι επιχειρούσαν ευθέως την κοινωνική

του ανατροπή. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες ο επαναπροσδιορισμός του περιεχομένου της εθνικοπολιτικής ιδεολογίας κρίθηκε ως επιτακτική ανάγκη για τα κόμματα εξουσίας, προκειμένου να παγιωθεί η καταγραφή μιας 'νέας' ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας η οποία, αφενός, θα ισχυροποιούσε την παρουσία των αστικών κομμάτων εξουσίας ενώ, από την άλλη, θα οδηγούσε τη νεοελληνική κοινωνία σε μια νέα ομογενοποίηση. Η ιδεολογία αυτή δεν αναδείχθηκε από διαδικασίες κοινωνικοπολιτικής διαχείρισης της εθνικής ταυτότητας, με σκοπό τη δημιουργία συγκεκριμένων πολιτικών αρχών, οι οποίες θα οδηγούσαν στην κοινωνική σύγκλιση μέσα από τις διαφορετικές ιδεολογικοπολιτικές κατασκευές. Αντίθετα, διαμορφώθηκε με κριτήριο την προβολή των φοβικών συνδρόμων της άρχουσας τάξης για 'μπολσεβικοποίηση' της νεοελληνικής κοινωνίας η οποία θεωρήθηκε ως η μεγαλύτερη αντεθνική απειλή. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι τα δύο αστικά κόμματα του διχασμού βρέθηκαν κοινωνικά αλληλέγγυα ενάντια στον κοινό αστικό κίνδυνο που άκουγε στο όνομα κομμουνισμός (Ρήγος 1992: 136-137).

Η συστράτευση της κυρίαρχης τάξης και των κομμάτων εξουσίας ενάντια στον κομμουνισμό έγινε με γνώμονα την ανακατασκευή της παραδοσιακής ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας, εφόσον θεωρήθηκε ότι η παρουσία των μαρξιστικών ιδεών μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή ήταν συνέπεια της απουσίας ενός πνευματικού συμβόλου, το οποίο η νεοελληνική κοινωνία απώλεσε με την κατάρρευση της Μεγάλης Ιδέας (Τζιόβας 1998: 108). Στα πλαίσια αυτά επιστρατεύτηκε για μία ακόμη φορά η θρησκεία που κλήθηκε να στηρίξει το αστικό οικοδόμημα και την εθνική ιδέα, η οποία διαχωρίστηκε πλήρως από οποιαδήποτε υλική της θεώρηση. Ο αγώνας ενάντια στον υλισμό σηματοδότησε και τον αγώνα ενάντια στον μαρξισμό, ο οποίος χρεώθηκε την υλιστική θεώρηση της ζωής και κατανοήθηκε ως αντιθρησκευτικό και αντεθνικό ιδεολόγημα, επειδή ακριβώς η εθνική ιδέα αποκρυσταλλώθηκε για την κυρίαρχη τάξη στον χώρο μιας ιδεαλιστικής ενατένισης του παρελθόντος, όπου το 'πνεύμα' οφείλει να υπερισχύει της 'ύλης'. Με την έννοια αυτή ο αγώνας ενάντια στην Αριστερά θεωρήθηκε αγώνας ενάντια στην αθεία και φυσικά αγώνας κατά της ηθικής εκτροπής εφόσον, για την ηγεσία της Εκκλησίας, η ηθική υπόσταση του έθνους συνδέεται μόνο με τη θρησκεία η οποία και αναλαμβάνει την προσπάθεια να στηρίξει το εθνικό οικοδόμημα. Προς την κατεύθυνση αυτή θα θεωρηθούν

εθνικοί μειοδότες οι οπαδοί της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης οι οποίοι θα κατηγορηθούν για 'μαλλιαρισμόν, αθεϊσμόν και κομμουνισμόν' (Στράγκας: 1410). Σύμφωνα άλλωστε με την ηγεσία της Εκκλησίας

οι αποτελούντες τον λεγόμενον Εκπαιδευτικόν Όμιλον, ων τινες φανερώς ε-
τράπησαν προς τον κομμουνισμόν, απορρίπτουσι το αιώνιον κύρος των θρη-
σκευτικών και ηθικών αξιών... Τας ανατρεπτικές ταύτας του θρησκευτικού,
ηθικού και κοινωνικού καθεστώτος θεωρίας διαδίδοντες δια τερατώδους
γλωσσικού εξαμβλώματος, ένθεν επιδιώκουσι την βαθυτέραν εμφύτευσιν των
βλασφημιών αυτών διδασκαλιών εν ταις απλοϊκαίς του Ελληνικού λαού ψυ-
χαίς... (Αι Συνοδικαί Εγκύκλιοι 1955: 541-542).

Χαρακτηριστικό επίσης είναι και το έγγραφο της Ι.Σ. προς την κυβέρ-
νηση, σύμφωνα με το οποίο:

Την Εκκλησίαν απησχόλησεν επανειλημμένως το προκληθέν ζήτημα εναντίον
των εκπαιδευτικών εκείνων, οι οποίοι επελήφθησαν της δημιουργίας της δη-
μοτικής γλώσσης και της μεταρρυθμίσεως της εκπαίδευσεως... Η Δ.Ι. Σύνοδος
καταδικάζουσα την αντιθρησκευτικήν και ανθεθνικήν τοιούτων συγγραφέων
ένεργειαν, παρακαλεί το Υπουργείον των Εκκλησιαστικών, ίνα λάβη τα προ-
σήκοντα μέτρα εναντίον αυτών... Το όλον έργον της εκπαιδευτικής μεταρρυθ-
μίσεως παρουσιάζεται ως επικίνδυνον εις το Ελληνικόν Έθνος, άτε αντίθετον
προς το γεγονός, ότι πολλοί των νεωτέρων δασκάλων, των ασπασομένων τας
θεωρίας ταύτας δεν εμφορούνται πνεύματος θρησκευτικού και ακραιφνώς ε-
θνικού... (Στράγκας 1970: 1415).

Η καλλέργεια των εθνοφοβικών συνδρόμων στη νεοελληνική κοινωνία
αποτελέσε, με τη βοήθεια της θρησκείας, ένα σημαντικό σύμμαχο στη δια-
μόρφωση της κυρίαρχης ιδεολογίας, καθ' όλη τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα.
Παράλληλα δικαιολογούσε τον ρόλο της ελληνικής Εκκλησίας ως δημόσιας
πολιτικής αρχής η οποία διέσωζε το κύρος των εθνικοθρησκευτικών παρα-
δόσεων από τον κίνδυνο του κομμουνισμού που ορίστηκε και επίσημα
πλέον ως εθνικός εχθρός. Προς την κατεύθυνση αυτή θα απαγορευθεί και η
χρήση 'σλαβικών' ονομάτων στα βαπτιζόμενα νήπια, 'ως αντιτιθέμενα εις
τον υπό της Πολιτείας και της Εκκλησίας επιδιωκόμενον σκοπόν της προ-
σηλώσεως παντός Έλληνος και εμψυχώσεως αυτού εις τον ακραιφνή ελλη-
νισμόν και εις την διατήρησιν της εθνικής ημών γλώσσης' (Αι Συνοδικαί
Εγκύκλιοι 1956: 151). Επίσης η ανώτατη εκκλησιαστική αρχή παροτρύνει

τους κατά τόπους Μητροπολίτες να αποστέλλουν στη Διεύθυνση της Γενικής Ασφαλείας κάθε βιβλίο

είτε κομμουνιστικόν, είτε προπαγανδιστικόν, το οποίον θα περιέπιπτεν εις την αντίληψιν αυτών, και το οποίον κατά την κρίσιν των αντίκειται, είτε προς την θρησκείαν, είτε προς την οικογένειαν, είτε προς την Πατρίδα και την ηθικήν (Αι Συννοδικαί Εγκύκλιοι 1955: 462-463).

Άλλωστε προς την ίδια κατεύθυνση θα κινηθεί το 1929 και ο νομοθέτης προκειμένου να καθορίσει τον προσορισμό της πρώτης οργανωμένης υπηρεσίας διώξεως του κομμουνισμού, της Διευθύνσεως Ειδικής Ασφαλείας της οποίας στόχοι καθίστανται

η παρακολούθησις προσώπων οινωδήποτε, σκοπός των οποίων ήθελεν εἶσθαι η μεταφύτευσις και καλλιέργεια εν τη Ελληνική Κοινωνία θρησκευτικών ή κοινωνικών δοξασιών ή ιδεών, αίτινες απέβλεπον εις την μεταβολήν ή ανατροπήν των υφισταμένων σήμερον εν τη χώρα τοιούτων (Αλιβιζάτος 1983: 87).

Στο όνομα λοιπόν της ‘πατρίδας’, της ‘θρησκείας’ και της ‘οικογένειας’ θα διαμορφωθεί ήδη κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου η ‘αντικομμουνιστική ιδεολογία’, η οποία κατά τη διάρκεια των δύο δικτατοριών θα αποτελέσει κυρίαρχη ιδεολογικοπολιτική θεωρία ελληνικότητας. Το αξιοσημείωτο σε αυτή την περίπτωση είναι ο διαχωρισμός των αρχών που συνιστούν το περιεχόμενο της ελληνικότητας, ως κυρίαρχης εθνικής ιδεολογίας, από την ίδια τη λαϊκή βούληση, που αποτελεί και τον νόμιμο εκφραστή της, προκειμένου να διασωθούν οι αντίστοιχες εξουσιαστικές δομές στη νεοελληνική κοινωνία. Σύμφωνα με τον Ν. Αλιβιζάτο,

την πρώτη σοβαρή απόπειρα να διακρίνουν την έννοια του έθνους από εκείνη του λαού ως πηγής των εξουσιών, επιχείρησαν στον Μεσοπόλεμο οι συνταγματολόγοι της 4^{ης} Αυγούστου... οι οποίοι έλεγαν επί λέξει: ‘η ουσία της εθνικής θελήσεως δεν έγκειται εις αριθμητικόν ποσόν, αλλ’ εις το ποιόν των θελήσεων, είναι δυνατόν όπως το άθροισμα των ατόμων ενός ολοκλήρου κοινωνικού συνόλου ή της πλειοψηφίας αυτού, μη εκφράζη πάντοτε την εθνικήν θέλησιν, εφ’ όσον αι θελήσεις των αποτελούντων το ποσόν τούτο ατόμων δεν ενεπνεύσθησαν υπό του εθνικού συμφέροντος, ως είναι εξ άλλου δυνατόν να νοηθή ότι η γενική βούλησις του Έθνους δύναται να εκφρασθή και υπό μειοψηφίας και υπ’ ενός ακόμη, αρχεί ούτος να έχη διαγνώσει το εθνικόν συμφέρον’ (Αλιβιζάτος 1983: 84).

Με την έννοια αυτή, νομιμοποιήθηκαν οι δικτατορίες, εφόσον την εθνική θέληση μπορούσε να την εκφράζει και ένα μόνο άτομο, στα πλαίσια μιας 'πεφωτισμένης δεσποτείας', αγνοώντας την παρουσία των ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων στη διαμόρφωση του περιεχομένου της εθνικής θέλησης. Αυτό βέβαια προέκυψε ως συνέπεια της μακραίωνης καλλιέργειας μιας φαντασιακής αντίληψης περί έθνους, από την οποία διαχωρίστηκε, περιορίστηκε και αγνοήθηκε η παρουσία του λαϊκού στοιχείου στις συμμετοχικές διαδικασίες, τόσο ως πολιτικής όσο και ως θρησκευτικής κοινότητας. Και στις δύο περιπτώσεις προκρίθηκε η παρουσία δύο παράλληλων αλλά συγκοινωνούντων δομών εξουσίας, της πολιτικής και της εκκλησιαστικής, οι οποίες επιφορτίστηκαν με τη διαμόρφωση, διαχείριση και προβολή της κυρίαρχης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας που είχε εθνικο-θρησκευτικό χαρακτήρα, ενώ η προβολή της ελληνοχριστιανικής ηθικής χρησίμευσε ως κριτήριο πολιτικής και κοινωνικής νομιμοφροσύνης στις δύο μορφές εξουσίες του ελληνικού κράτους. Άλλωστε

οι σχέσεις εξουσίας που καθιερώνονται μεταξύ εκείνων που ασκούν την εξουσία και εκείνων που υπακούουν σε αυτήν δεν είναι οι σχέσεις δύναμης και υπεροχής των πρώτων έναντι των υπολοίπων, αλλά η καθιέρωση και η νομιμοποίηση μιας ιεραρχικής δομής η οποία τοποθετεί εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους σε προκαθορισμένες και σταθερές θέσεις (Arendt 1968: 93).

Με τον τρόπο αυτό γίνεται κατανοητή η συντηρητικοποίηση της ελληνικής κοινωνίας εφόσον, στο όνομα μιας κυρίαρχης ιδεολογίας η οποία μεταγραφόταν σε 'εθνική' προκειμένου να έχει δημόσιο και, για τον λόγο αυτόν, υποχρεωτικό χαρακτήρα, δομούνταν ένα πολύ καλά σχεδιασμένο δίκτυο πολιτικού και κοινωνικού ελέγχου της διαφορετικότητας στην πολιτική, θρησκευτική και ιδεολογική της εκδοχή. Δεν είναι τυχαίο ότι στον Μεσοπόλεμο η κυρίαρχη εθνικοθρησκευτική ιδεολογία αποτέλεσε ταυτόχρονα ιδεολογικό κριτήριο πολιτικών διώξεων για την 'Αριστερά' και θρησκευτικών διώξεων για μια συντηρητική θρησκευτική ομάδα που εν τω μεταξύ προέκυψε, των 'παλαιοημερολογιτών'. Και στις δύο περιπτώσεις η διαφορετικότητα στην πολιτική και θρησκευτική της μορφή κατανοήθηκε ως εθνική υπονόμηση, επειδή στην ουσία στρέφονταν ενάντια στους αντίστοιχους φορείς εξουσίας. Με την έννοια αυτή μπορεί να γίνει αντιληπτή η διαπίστωση ότι τόσο στον Μεσοπόλεμο όσο και μεταπολεμικά 'ο δράστης και του σοβαρότερου εγκλήματος μπορούσε να απαλλαγεί αν απαρνιόταν

τις ιδέες του', επειδή η έμφαση μέσα από την καλλιέργεια των δικτύων πολιτικού και κοινωνικού ελέγχου δινόταν όχι τόσο στην ίδια την κοινωνική πράξη, αλλά κυρίως στο 'κοινωνικό φρόνημα'. Αν αναλογιστεί λοιπόν κάποιος ότι το 'πιστοποιητικό κοινωνικών φρονημάτων' που καθιέρωσε η δικτατορία Μεταξά και το οποίο σημάδεψε τη δημόσια ζωή της χώρας για αρκετές δεκαετίες, υποχρεώνοντας ακόμα και εκείνους που προσέρχονταν στον κλήρο ή σχετιζόνταν με την Εκκλησία να το φέρουν ως ένδειξη 'πατριωτισμού' και 'νομοφροσύνης', ουσιαστικά δεν ήταν τίποτε άλλο παρά ενσυνείδητη αποδοχή της κυρίαρχης εθνικοθρησκευτικής ιδεολογίας η οποία διαμόρφωνε υποχρεωτικά το περιεχόμενο του πολιτικού φρονηματος των ελλήνων χριστιανών πολιτών.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Αλιβιζάτος, Ν. (1983). "Έθνος" κατά "λαού" μετά το 1940', στο Δ.Γ. Τσαούση, *Ελληνισμός-Ελληνικότητα*, Αθήνα: Εστία.
- Arendt, H. (1968). 'What is Authority', In *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin.
- Βερέμης, Θ. (1983). 'Κράτος και Έθνος στην Ελλάδα: 1821-1912', στο Δ.Γ. Τσαούση, *Ελληνισμός-Ελληνικότητα*, Αθήνα: Εστία.
- Γεωργιάδου, Β. (2007). 'Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα', στο Κ. Ζορμπάς, *Πολιτική και Θρησκείες*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Θεοτοκάς, Γ. (1998). *Ελεύθερο Πνεύμα*, Αθήνα: Εστία.
- Κιτρομηλίδης, Π. (1998). 'Ιδεολογικά ρεύματα και πολιτικά αιτήματα: προοπτικές από τον ελληνικό 19^ο αιώνα', στο Δ.Γ. Τσαούση, *Όψεις της Ελληνικής Κοινωνίας του 19^{ου} αιώνα*, Αθήνα: Εστία.
- Κόκκινος, Γ. (1997). 'Τα Ελληνικά Συντάγματα και η Ιδιότητα του Πολίτη (1844-1927). Απόπειρα Ιστορικής Επισκόπησης', *Μνήμων*, 19.
- Λεονταρίτης, Γ.Β. (1998). 'Εθνικισμός και Διεθνισμός: Πολιτική Ιδεολογία', στο Δ.Γ. Τσαούση, *Όψεις της Ελληνικής Κοινωνίας του 19^{ου} αιώνα*, Αθήνα: Εστία.
- Μανιτάκης, Α. (2000). *Οι Σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Μηλίδς, Γ. (1988). *Ο Ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός. Από τον επεκτατισμό στην καπιταλιστική ανάπτυξη*, Αθήνα: Εξάντας.

- Μπουζάκης, Σ. (2002). *Εκπαιδευτικές Μεταρρυθμίσεις στην Ελλάδα*, τ. Γ', Αθήνα: Gutenberg.
- Παπαγεωργίου, Ν. (2000). *Η Εκκλησία στη Νεοελληνική Κοινωνία. Γλωσσικοκοινωνιολογική Ανάλυση των Εγκυκλίων της Ιεράς Συνόδου, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς.*
- Παπαρίζος, Α. (2000). 'Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στη Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία', στο Ν. Δεμερτζής, *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Παπαρίζος, Α. (2001). *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πέτρου, Ι. (1992). *Εκκλησία και Πολιτική*, Θεσσαλονίκη: Κυριακίδης.
- Ρήγος Ά. (1992^b). *Η Β' Ελληνική Δημοκρατία 1924-1935. Κοινωνικές διαστάσεις της πολιτικής σκηνής*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Σβώλου, Α. (1998). *Τα Ελληνικά Συντάγματα. 1882-1975/1986*, Αθήνα: Στοχαστής.
- Σταυρίδη-Πατρικίου, Ρ. (2003). 'Παλαιές Ιδέες και Νέοι Φόβοι', στο *Ευαγγελικά (1901)-Ορεσטיακά (1903) Νεωτερικές Πιέσεις και Κοινωνικές Αντιστάσεις*, Επιστημονικό Συμπόσιο, 31/10 και 1/11/2003, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη.
- Στράγκα, Θ. (1970). *Εκκλησίας Ελλάδος Ιστορία εκ πηγών αφευδών (1817-1967)*, τ. Α', Β', Γ', Αθήναι.
- Τζιόβας, Δ. (1998). *Οι μεταμορφώσεις του εθνισμού και το ιδεολόγημα της ελληνικότητας στο Μεσοπόλεμο*, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Τσαούσης, Δ. (1983). 'Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας', στο Δ.Γ. Τσαούση, *Ελληνισμός-Ελληνικότητα*, Αθήνα: Εστία.
- Τσουνκάς, Κ. (1983). 'Παράδοση και Εξουσιοκρατισμός: Μερικά γενικότερα ερωτήματα', στο Δ.Γ. Τσαούση, *Ελληνισμός-Ελληνικότητα*, Αθήνα: Εστία.
- Φίλιας, Β. (1991). *Κοινωνία και Εξουσία στην Ελλάδα. 1. Η Νόθα Αστικοποίηση 1800-1864*, Αθήνα: Gutenberg.