

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Οι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας από την έναρξη της ελληνικής Επανάστασης
μέχρι σήμερα. Η αποτύπωση της τομής «Κράτος-Εκκλησία» στην ελληνική
περίπτωση

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Χρίστος Σπανός

Αθήνα, 2023

Τριμελής Επιτροπή

Βασιλική Γεωργιάδου, Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπουσα)

Φανή Κουντούρη, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

Σαλώμη Μπουκάλα, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Χρίστος Σπανός, 2023

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Συντομογραφίες

CDU: Christian Democratic Union of Germany

ERC: Esquerra Republicana de la Catalunya

ΚΚΕ: Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδος

ΝΔ: Νέα Δημοκρατία

ΟΔΕΠ: Οργανισμός Διαχείρισης Εκκλησιαστικής Περιουσίας

ÖVP: Österreichische Volkspartei

ΠΑΣΟΚ: Πανελλήνιο Σοσιαλιστικό Κίνημα

ΣΤΕ: Συμβούλιο της Επικρατείας

Πίνακες

Πίνακας 1. Απόψεις για τον χωρισμό κράτους-εκκλησίας (αποτελέσματα σε %)74

Πίνακας Περιεχομένων

Συντομογραφίες.....	3
Πίνακες	3
Περίληψη.....	4
Εισαγωγή	7
Κεφάλαιο 1 ^ο : Το υπόβαθρο των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας.....	11
Η «ελληνική Εκκλησία» κατά την Οθωμανική Αυτοκρατορία – Οικουμενική και ισχυρή.....	12
Η συνταγματική σύνδεση της «ταυτότητας του Έλληνα» με την Ορθοδοξία	14
Η θέσπιση του «Αυτοκέφαλου» της ελληνικής Εκκλησίας.....	20
Κεφάλαιο 2 ^ο : Η θεωρία των διαιρετικών τομών	25
Οι διαιρετικές τομές στο έργο των Lipset και Rokkan.....	27
Η διαιρετική τομή Κέντρου-Περιφέρειας	28

Η διαιρετική τομή Κράτους-Εκκλησίας	30
Η διαιρετική τομή Πόλη-Υπαιθρος.....	33
Η διαιρετική τομή Ιδιοκτησία/Κεφάλαιο-Εργασία	34
Ορισμός της διαιρετικής τομής	36
Το «πάγωμα» των κομματικών συστημάτων.....	41
Νέες διαιρετικές τομές.....	44
Κεφάλαιο 3 ^ο : Η αποτύπωση της τομής «Κράτος-Εκκλησία» στην Ελλάδα	48
Η αργοπορημένη εμφάνιση διαιρετικών τομών στην Ελλάδα	50
Τα «Ευαγγελιανά» ή «Ευαγγελικά».....	52
Η σύγκρουση για το «ψαλτικό ζήτημα»	55
Η διαιρετική τομή μεταξύ της Ορθόδοξης ελληνικής πλειοψηφίας και των μειονοτήτων	57
Η σύγκρουση για το Σύνταγμα του 1952	58
Διαιρετικές τομές της δεκαετίας από το 1940 μέχρι το 1960	60
Η σύγκρουση για το εκπαιδευτικό σύστημα	60
Η μάχη για τον πολιτικό γάμο και τις αμβλώσεις	63
Η σύγκρουση της περιόδου 1987-1988.....	65
Το ζήτημα των ταυτοτήτων.....	69
Κεφάλαιο 4 ^ο : Συζητώντας ζητήματα θρησκευτικότητας και τη μορφολογία της θρησκευτικής διαιρετικής τομής στις ημέρες μας	77
Στοιχεία θρησκευτικότητας στην ύστερη νεωτερικότητα.....	78
Ατομική θρησκευτικότητα στην Ελλάδα: Αίσθημα του «ανήκειν» χωρίς πίστη και συμμετοχή; 82	
Η εμφάνιση της εκκλησιαστικής διαιρετικής τομής ως «αντικαταστάτης» της θρησκευτικής διαιρετικής τομής.....	85
Συμπεράσματα.....	88
Πηγές - Βιβλιογραφία	97
Ελληνόγλωσση	97
Ξενόγλωσση	105

Περίληψη

Στα πλαίσια της παρούσας εργασίας, έλαβε χώρα μία προσπάθεια συνολικής θέασης και αποτύπωσης των βασικών γεγονότων που καθόρισαν τις σχέσεις του Κράτους με την Εκκλησία, με χρονική αφετηρία την εποχή της ελληνικής Επανάστασης και καταληκτική αναφορά στη σύγκρουση για τις ταυτότητες στις αρχές του 21^{ου} αιώνα. Στόχος ήταν να φανεί ο τρόπος που αποτυπώθηκε η τομή «Κράτος-Εκκλησία» στην περίπτωση της Ελλάδας, μέσω

των πολλών και διαφορετικών συγκρούσεων των δύο πλευρών, κυρίως κατά τον 20^ο και τον 21^ο αιώνα. Για να μπορέσουμε να δούμε πως εκφράστηκε η συγκεκριμένη διαιρετική τομή στην ελληνική περίπτωση, χρησιμοποιήθηκε κατά κύριο λόγο πρωτογενές και δευτερογενές βιβλιογραφικό υλικό, το οποίο κάλυπτε ένα ευρύ χρονικό πλαίσιο. Ανατρέξαμε στην απαρχή των σχέσεων των δύο πλευρών και στον τρόπο με τον οποίο συγκροτήθηκε η ανεξάρτητη ελληνική Εκκλησία, ενώ ταυτόχρονα αναφερθήκαμε στο ρόλο που έπαιξε το θρήσκευμα και η θρησκεία ως προσδιοριστικός παράγοντας της εθνικής ταυτότητας. Προβήκαμε σε μία ανάλυση του όρου της διαιρετικής τομής, όπως αυτή εφευρέθηκε και διατυπώθηκε σαν έννοια από τους Lipset και Rokkan το 1967. Η αναζήτηση της έννοιας της διαιρετικής τομής στα γραπτά ενός σημαντικού αριθμού πολιτικών επιστημόνων του τελευταίου μισού του 20^{ου} αιώνα έγινε έτσι ώστε να υπάρξει το θεωρητικό πλαίσιο των διαιρετικών τομών στην Ευρώπη γενικότερα, όσο και της τομής «Κράτους-Εκκλησίας» ειδικότερα. Ακολούθως, αναπτύχθηκαν συντόμως οι λόγοι, για τους οποίους στην Ελλάδα οι διαιρετικές τομές εμφανίστηκαν με χαρακτηριστική καθυστέρηση και στη συνέχεια σκιαγραφήθηκαν οι συγκρούσεις μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας κατά τον 20^ο και τον 21^ο αιώνα. Εν κατακλείδι, συζητήθηκε το ζήτημα της ανάδυσης μίας νέας μορφής θρησκευτικής διαιρετικής τομής, αυτής της εκκλησιαστικής διαιρετικής τομής, η οποία βρήκε πρόσφορο έδαφος κατά την περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας όπου επικρατούν συνθήκες ιδιωτικοποίησης της θρησκείας και ατομικής θρησκευτικότητας. Ο περιορισμένος αριθμός ερευνών πάνω σε αυτό το θέμα εμποδίζουν τη διατύπωση ασφαλών συμπερασμάτων, ωστόσο η συνειδητοποίηση αυτής της έλλειψης εμπειρικών στοιχείων μπορεί να αποτελέσει ένα επιπλέον κίνητρο για διεξαγωγή πληρέστερων ερευνών μελλοντικά, όταν θα παρουσιαστεί ξανά μία διαμάχη μεταξύ των δύο πλευρών. Οι συγκρούσεις μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας στην περίπτωση της Ελλάδας δεν έλαβαν τη μορφή της θρησκευτικής διαιρετικής τομής, όπως αυτή διατυπώθηκε ως όρος στα γραπτά των Lipset και Rokkan. Η ελληνική περίπτωση παρουσίασε σημαντικές ιδιαιτερότητες, οι οποίες την διαφοροποιούσαν από σχεδόν κάθε άλλη ευρωπαϊκή χώρα. Οι ιδιαιτερότητες αυτές εμφανίζονται ήδη από τα πρώτα επαναστατικά Συντάγματα και στο τρόπο με τον οποίο συγκροτήθηκε η εθνική ταυτότητα, ενώ συνεχίζονται και στις αρχές της δεκαετίας του 1830 και στο τρόπο που δημιουργήθηκε η ανεξάρτητη ελληνική Εκκλησία. Οι παραπάνω λόγοι δεν επέτρεψαν να εκδηλωθεί ένας κοινωνικός διαχωρισμός που θα είχε στο επίκεντρό του τη θρησκεία ή/και τις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας. Οι συγκρούσεις ωστόσο που προέκυψαν

προσιδιάζαν, ειδικά τις τελευταίες δεκαετίες του 20^{ου} και την πρώτη δεκαετία του 21^{ου} αιώνα, σε αυτό που ονομάστηκε από τους πολιτικούς επιστήμονες ως εκκλησιαστική διαιρετική τομή.

Λέξεις κλειδιά: σχέσεις Κράτους-Εκκλησίας, διαιρετικές τομές

The relations between the State and the Church from the beginning of the Greek Revolution until today. The depiction of the "State-Church" intersection in the Greek case

Christos Spanos

Abstract

In the context of this thesis, an attempt was made to comprehensively view and depict the basic events that determined the relations between the State and the Church, starting from the era of the Greek Revolution and ending with the conflict over identities in the early 21st century. The aim was to illustrate how the "State-Church" intersection was reflected in the case of Greece, through the many and different conflicts between the two sides, mainly in the 20th and 21st centuries. In order to be able to see how this distinction was expressed in the Greek case, primary and secondary bibliographic material was mainly used, which covered a wide time frame. We looked back at the beginning of the relations between the two sides and the way in which the independent Greek Church was formed, while at the same time we referred to the role played by religion and religion as a determinant of national identity. We conducted an analysis of the term divisive intersection, as it was invented and formulated as a concept by Lipset and Rokkan in 1967. The search for the concept of division in the writings of a significant number of political scientists of the last half of the 20th century was done in order to provide the theoretical framework of the divisions in Europe in general, as well as the "State-Church" intersection in particular. Subsequently, the reasons why in Greece the

divisions appeared with characteristic delay were briefly developed and then the conflicts between the State and the Church in the 20th and 21st centuries were outlined. In conclusion, the question of the emergence of a new form of religious division, that of ecclesiastical division, which found fertile ground during the period of late modernity prevailing under conditions of privatization of religion and individual religiosity, was discussed. The limited research on this topic prevents its full coverage and the formulation of safe conclusions, but the realization of this lack of empirical evidence can be an additional incentive to conduct more complete research, when a dispute between the two sides arises again in the future. The conflicts between the State and the Church in the case of Greece did not take the form of the religious division as it was formulated as a term in the writings of Lipset and Rokkan. The Greek case presented important peculiarities, which differentiated it from almost every other European country. These peculiarities appear already from the first revolutionary Constitutions and in the way in which the national identity was formed, while they continue in the early 1830s in the way the independent Greek Church was created. The above reasons did not allow the manifestation of a social division that would have centered on religion and/or the relations between Church and State. The conflicts that resulted, however, depended, especially in the last decades of the 20th and the first decade of the 21st century, in what was called by political scientists the ecclesiastical cleavage.

Keywords: State-Church relations, cleavages

Εισαγωγή

Οι σχέσεις μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας αποτελούν ένα από τα πιο πολυσύνθετα και πολυσυζητημένα θέματα των σύγχρονων κοινωνιών. Οι σχέσεις μεταξύ των δύο πλευρών ξεκινούν από την Αρχαιότητα, παρουσιάζοντας μέχρι σήμερα μία σημαντική ποικιλία όσον αφορά τις μορφές που έχουν λάβει, απόρροια της διαφορετικής πολιτισμικής, θρησκευτικής και πολιτικής πραγματικότητας που επικράτησε ξεχωριστά σε κάθε χώρα. Στην περίπτωση της Ελλάδας, για να διαφανεί με ξεκάθαρο τρόπο η μορφή που έλαβαν οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ των θεσμών του Κράτους και της Εκκλησίας, πρέπει να ερευνηθεί η σχέση των δύο πλευρών στη μακρά διάρκεια. Να αναζητηθεί δηλαδή η σχέση έτσι όπως αυτή σχηματίστηκε

την επαύριον της ανεξαρτητοποίησης και της επίσημης αναγνώρισης του ελληνικού Κράτους, και να καταγραφούν οι διακυμάνσεις της σχέσης αυτής στα περίπου εκατόν ενενήντα χρόνια που έχουν ακολουθήσει από τότε. Μόνο με αυτό το τρόπο θα μπορούσε να αποτυπωθεί ευδιάκριτα η μορφή που έλαβαν οι συγκρούσεις του ελληνικού Κράτους με την Εκκλησία και θα διαφαινόταν η διαφορά με τη θρησκευτική διαιρετική τομή, όπως αυτή εκφράστηκε στα γραπτά των Lipset και Rokkan.

Με την ίδρυσή του ως ανεξάρτητη εθνική οντότητα, το ελληνικό Κράτος κλήθηκε να επαναπροσδιορίσει τις σχέσεις του με την Εκκλησία και για να γίνει αυτό, έπρεπε το ίδιο να δημιουργήσει ένα νέο θεσμό, μία αυτοκέφαλη εθνική Εκκλησία, η οποία θα ήταν ανεξάρτητη και απαγκιστρωμένη από το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Η ελληνική Εκκλησία έπρεπε δηλαδή να διοικείται από εγχώρια όργανα, να λειτουργεί ανεξάρτητα στα θρησκευτικά θέματα που την απασχολούσαν και προφανώς να μην υπάγεται σε ένα θεσμό που βρισκόταν εκτός των ορίων της ελληνικής επικράτειας. Το Κράτος εκμεταλλεύτηκε την άσχημη κατάσταση στην οποία βρισκόταν ο κλήρος τα πρώτα χρόνια μετά την Επανάσταση και ανέλαβε το ίδιο να ασκήσει την εξουσία σε πολλά πεδία που μέχρι τότε ανήκαν στην επιρροή της Εκκλησίας. Ταυτόχρονα, με τη θέσπιση του Αυτοκέφαλου, η Εκκλησία που μέχρι πρότινος ήταν μέρος του Οικουμενικού Πατριαρχείου μετατράπηκε σε μία εθνική Εκκλησία, η οποία υπαγόταν στο νεοσύστατο ελληνικό Κράτος. Η απόσχιση της Εκκλησίας από το Πατριαρχείο ήταν μία πολιτική πράξη, η οποία πέρα από το γεγονός ότι την καθιστούσε εθνική Εκκλησία, της προσέδιδε το χαρακτήρα της επίσημης και της επικρατούσας θρησκευτικής αρχής μέσα στα όρια της ελληνικής επικράτειας. Η μονομερής από την πλευρά του ελληνικού Κράτους, έναρξη των εργασιών για την απόσχιση της Εκκλησίας και η επιτυχημένη εν τέλει κατάληξη αυτής της προσπάθειας, δημιούργησαν ένα ιδιαίτερο πλαίσιο μέσα στο οποίο θεσπίστηκαν οι σχέσεις των δύο πλευρών. Η Εκκλησία συγκροτήθηκε «κατ'εικόνα και καθ'ομοίωσιν» του Κράτους, υπάχθηκε πλήρως σε αυτό, οικειοποιήθηκε τους μηχανισμούς του, ανέπτυξε παρόμοια δράση, συνδέθηκε τόσο πολιτικά όσο και συνταγματικά με την εθνική ταυτότητα των Ελλήνων και εν τέλει ανέλαβε το ρόλο της τόνωσης του εθνικού αισθήματος και της εθνικής ιδεολογίας και της υποστήριξης των κρατικών επιδιώξεων και επιταγών, όπως αυτά εκφράστηκαν μέσα από το όραμα της «Μεγάλης Ιδέας».

Για τους παραπάνω λόγους, η Ελλάδα θεωρείται μία ιδιαίζουσα περίπτωση, ειδικά σε σύγκριση με άλλες ευρωπαϊκές χώρες, των οποίων οι συνέπειες των εθνικών τους

Επαναστάσεων ήταν διαφορετικές. Στην Ελλάδα δεν παρουσιάστηκε ποτέ μία θρησκευτική διαιρετική τομή, παρά τις πολλές συγκρούσεις που εμφανίστηκαν μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας, ειδικά στον 20^ο αιώνα, και οι οποίες συνεχίστηκαν και στον 21^ο. Η θρησκευτική διαιρετική τομή, όπως φαίνεται και από το παράδειγμα της Γαλλίας, προέκυψε αμέσως μετά την εθνική Επανάσταση και εκδηλώθηκε πάνω στη βάση της σύγκρουσης μεταξύ του νεοσύστατου γαλλικού Κράτους και της Εκκλησίας για το εκπαιδευτικό κυρίως σύστημα. Σε αντίθεση με τη Γαλλία, στην Ελλάδα η υπαγωγή της Εκκλησίας στο Κράτος, όχι απλώς δημιουργούσε μία ανισομερή σχέση όσον αφορά την εξουσία και την δύναμη των δύο πλευρών, αλλά πολύ περισσότερο επέτρεπε στο Κράτος να παρεμβαίνει διαρκώς στα εσωτερικά ζητήματα της Εκκλησίας και να καθορίζει τη διοίκησή της. Αν το παραπάνω γεγονός συνδυαστεί με την αργή και ατελή εκβιομηχάνιση της Ελλάδας, εξηγείται με τον καλύτερο τρόπο γιατί οι πρώτες διαιρετικές τομές παρουσιάστηκαν την περίοδο του Εθνικού Διχασμού, δηλαδή ογδόντα έξι χρόνια μετά την εθνική και κρατική ανεξαρτησία.

Η υπαγωγή της Εκκλησίας στο Κράτος, η συνταγματική σύνδεση της θρησκείας με την εθνική ταυτότητα και η είσοδος της Ορθοδοξίας στην εθνική και κρατική ιδεολογία αποτελούσαν κομβικούς λόγους που εμπόδισαν την εμφάνιση κοινωνικών διαμαχών πάνω στο θέμα της θρησκείας και της Εκκλησίας. Γι' αυτό και βασικός σκοπός της παρούσας εργασίας και κύριο ερευνητικό ερώτημά της είναι η λεπτομερής αποτύπωση της μορφής που έλαβαν οι συγκρούσεις μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας, έτσι ώστε να διαφανεί αν σε κάποια από τις συγκρούσεις που έλαβαν χώρα μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας στην Ελλάδα, θεωρείται ότι εμφανίστηκε η τριπλή διάσταση που έχουν χαρακτηρίσει οι Bartolini και Mair ως αναγκαία, για να θεωρηθεί μία διαιρετική τομή ως πλήρως σχηματισμένη. Με άλλα λόγια, ο κύριος ερευνητικός σκοπός της εν λόγω εργασίας είναι να παρατηρήσει το τρόπο με τον οποίο καταγράφεται στην ελληνική περίπτωση η τομή «Κράτους-Εκκλησίας», έτσι ώστε να φανεί αν εμφανίστηκε ποτέ θρησκευτική διαιρετική τομή με βάση τη θεωρία των Lipset και Rokkan. Ταυτόχρονα, αναζητείται αν υπάρχει ένα συγκρουσιακό υπόβαθρο στις σχέσεις μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας στην ελληνική περίπτωση.

Η παρούσα διπλωματική εργασία αποτελείται από τέσσερα Κεφάλαια. Στο πρώτο Κεφάλαιο εξετάζεται το υπόβαθρο των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας από την έναρξη της ελληνικής Επανάστασης μέχρι τη θέσπιση του Αυτοκέφαλου. Ως σημείο έναρξης της καταγραφή του ρόλου της Εκκλησίας ωστόσο επιλέγεται η περίοδος πριν την Επανάσταση. Αυτό συμβαίνει

για να μπορεί να είναι φανερή η διαφορά μεταξύ της οικουμενικότητας της Εκκλησίας κατά την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, και του περιορισμένου ρόλου που διέθετε μετά την ανεξαρτησία της, υπαγόμενη πλέον στο ελληνικό Κράτος. Στη συνέχεια, αναζητείται στα πρώτα επαναστατικά συντάγματα η σύνδεση μεταξύ της Ορθοδοξίας και της ταυτότητας του Έλληνα, όπως και οι απαρχές του χωρισμού μεταξύ της κοσμικής και της εκκλησιαστικής εξουσίας. Τέλος, η έρευνα καταλήγει στη θέσπιση του Αυτοκέφαλου και στο ρόλο της «νέας» Εκκλησίας μέσα στο Κράτος.

Στο δεύτερο Κεφάλαιο αναλύεται η θεωρία των διαιρετικών τομών με το ενδιαφέρον να εστιάζει στην κλασική εκδοχή της θεωρίας, όπως αυτή διατυπώθηκε και διαμορφώθηκε από τους Lipset και Rokkan. Αυτό σημαίνει ότι στην αρχή αναλύονται οι τέσσερις «παραδοσιακές» διαιρετικές τομές που προέκυψαν από τις δύο μεγάλες Επαναστάσεις, την εθνική και την βιομηχανική. Οι δύο αυτές Επαναστάσεις αποτέλεσαν την αιτία για το δομικό μετασχηματισμό που έλαβε χώρα στις κοινωνίες των χωρών της Δύσης τον 18^ο και τον 19^ο αιώνα. Στη συνέχεια, καταγράφονται οι σημαντικότερες προσπάθειες εννοιολόγησης του όρου των διαιρετικών τομών, αφού στο έργο των Lipset και Rokkan δεν επιχειρήθηκε να δοθεί κάποιος σαφής ορισμός. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να επικρατεί μία σύγχυση σχετικά με τα ακριβή χαρακτηριστικά που λαμβάνει μία διαιρετική τομή. Η καταγραφή ενός συγκεκριμένου ορισμού ήταν κομβική και για την περάτωση της παρούσας εργασίας, αφού μόνο έτσι θα ήταν δυνατόν να αναλυθεί η σύγκρουση Κράτους και Εκκλησίας στην ελληνική περίπτωση. Τέλος, επιχειρείται μία προσπάθεια συνοπτικής περιγραφής της θεωρίας των νέων αξιακών διαιρετικών τομών και συγκεκριμένα της θεωρίας του Μεταϊλισμού, η οποία αποτέλεσε μία από τις πιο σημαντικές «αντι-θεωρίες» που διατυπώθηκαν.

Στο τρίτο Κεφάλαιο, η προσοχή δίνεται στην αποτύπωση της τομής «Κράτος-Εκκλησία» στην Ελλάδα και επιχειρείται μία συνολική καταγραφή των συγκρουσιακών σχέσεων μεταξύ των δύο πλευρών στο σύνολο του 20^{ου} και του 21^{ου} αιώνα. Η αναλυτική καταγραφή των συγκρούσεων γίνεται με στόχο να αποτυπωθεί πλήρως το πλαίσιο, μέσα στο οποίο έλαβε χώρα η σύγκρουση μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας, για να είναι στη συνέχεια δυνατόν να φανεί αν στην περίπτωση της Ελλάδας, η συγκεκριμένη σύγκρουση έλαβε τη μορφή της πλήρως σχηματισμένης θρησκευτικής διαιρετικής τομής. Ταυτόχρονα, γίνονται κάποιες μικρές και συμπληρωματικές αναφορές στους λόγους που οφείλεται η καθυστερημένη εμφάνιση των διαιρετικών τομών στην Ελλάδα, καθώς και σε ορισμένες διαιρετικές τομές

που υπήρχαν είτε παράλληλα είτε ενδιάμεσα από τις συγκρούσεις του Κράτους και της Εκκλησίας και που ενδεχόμενη απουσία τους δεν θα αποτύπωνε το ιστορικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο έλαβαν χώρα οι διαμάχες των δύο πλευρών.

Στο τέταρτο Κεφάλαιο, αναλύονται ζητήματα θρησκευτικότητας κατά την περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας και γίνεται αναφορά στο φαινόμενο της αντικατάστασης της παλαιότερης δογματικής θρησκευτικής διαιρετικής τομής από μία νέα θρησκευτική τομή, την εκκλησιαστική διαιρετική τομή. Αναζητούνται επομένως τα δεδομένα που οδήγησαν στην αποδυνάμωση του θρησκευτικού milieu και ερευνάται αν στην περίπτωση της Ελλάδας εμφανίστηκε επίσης μία μορφή ατομικής θρησκευτικότητας. Στο τέλος παρατίθενται κάποια δεδομένα που υπό προϋποθέσεις θα μπορούσαν να αποτελέσουν ενδείξεις ότι ειδικά κατά την περίοδο της σύγκρουσης για τις ταυτότητες, θα μπορούσε να έχει σχηματιστεί στην Ελλάδα μία εκκλησιαστική διαιρετική τομή.

Στα Συμπεράσματα, επιχειρείται μία συνολική αποτίμηση της τομής «Κράτους-Εκκλησίας» στην Ελλάδα και του συγκρουσιακού υπόβαθρου στις μεταξύ τους σχέσεις, με μία αναδρομή στο πώς σχηματίστηκαν οι σχέσεις των δύο πλευρών και στις διακυμάνσεις που αυτές είχαν κατά τη διάρκεια του 20^{ου} και του 21^{ου} αιώνα. Ταυτόχρονα, γίνεται μία αναφορά πάνω στο φαινόμενο της «εξατομίκευσης» της πίστης που εμφανίζεται στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας, ως στοιχείο της μείωσης της επιρροής που φαίνεται να ασκεί η Εκκλησία στους ανθρώπους που χαρακτηρίζονται ως «πιστοί».

Κεφάλαιο 1^ο: Το υπόβαθρο των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας

Οι σχέσεις του Κράτους και της Εκκλησίας θεσπίζονται επίσημα με την ίδρυση του πρώτου ως ανεξάρτητος θεσμός. Το Κράτος έπρεπε να δημιουργήσει μία νέα ανεξάρτητη Εκκλησία, και γι' αυτό το λόγο προκρίθηκε η άμεση απόσχιση της Εκκλησίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, το οποίο ήταν θεσμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Χαρίσης, 2001, σ. 84). Η αναζήτηση των σχέσεων όμως των δύο πλευρών πρέπει να ξεκινήσει από νωρίτερα, αφού μόνο έτσι θα γίνει πλήρως κατανοητό το πλαίσιο μέσα στο οποίο θεσπίστηκαν, καθώς επίσης και το πώς η Εκκλησία μετατράπηκε από ένα Οικουμενικό θεσμό σε μία εθνική και κρατική οντότητα.

Η «ελληνική Εκκλησία» κατά την Οθωμανική Αυτοκρατορία – Οικουμενική και ισχυρή

Σύμφωνα με τους Μάρξ και Ένγκελς (1985), επί Τουρκοκρατίας το Πατριαρχείο ως θεσμός βρέθηκε στο αποκορύφωμα της δύναμής του (σ. 450-451), αφού η δύναμη που διέθετε ήταν σαφώς μεγαλύτερη από την αντίστοιχη ισχύ που είχε κατά την περίοδο του Βυζαντίου. Μετά την πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ο Πατριάρχης της Κωνσταντινούπολης αναγορεύτηκε από τους Οθωμανούς σε «Αυτοκράτορα» όλων των Χριστιανών που ζούσαν μέσα στα όρια του νέου κράτους. Ο Πατριάρχης, ως εκπρόσωπος της οθωμανικής εξουσίας, έγινε ότι δεν είχε γίνει ποτέ όσο υπήρχε βυζαντινός αυτοκράτορας, δηλαδή πολιτικός αρχηγός με ευρύτατες δικαστικές, οικονομικές και διοικητικές εξουσίες, τις οποίες μεταβίβαζε στους επισκόπους, αρχιεπισκόπους και μητροπολίτες του (Πετρόπουλος, 1997, σ. 33). Αυτός ήταν και ένας από τους βασικούς λόγους που από την αρχή της οθωμανικής κυριαρχίας, το Πατριαρχείο απέδιδε την υποταγή στις αμαρτίες των αρχόντων και των χριστιανών και λόγω αυτών θεωρούσε ότι ο Θεός δεν παρενέβη (Πέτρου, 1983, σ. 101-102). Η ενέργεια αυτή ήταν πολιτική, ο Θεός χρησιμοποιείτο ως μέσο για την καθιέρωση της κοσμικής τάξης και το Πατριαρχείο ως θεσμός εμφανιζόταν να επιτελεί μία νομιμοποιητική λειτουργία σε σχέση με την πολιτική εξουσία (Πέτρου, 1992, σ. 56). Η διατήρηση της τάξης της αυτοκρατορίας φαίνεται πως έγινε σκοπός της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, αφού πλέον το Πατριαρχείο αποτελούσε μέρος της κρατικής δομής και κάτοχος προνομίων (Πέτρου, 1992, σ. 79).

Για το υπόδουλο γένος ο Πατριάρχης, εκτός από πνευματικός ηγέτης, ήταν και εθνάρχης, ενσαρκώνοντας τη συμβολική συνέχεια της χαμένης αυτοκρατορικής εξουσίας. Έγινε σύμβολο ενότητας και ουσιαστικός παράγοντας της επιβίωσης των υπόδουλων (Πέτρου, 1992, σ. 82). Ήταν ο ηγέτης ολόκληρου του «χριστιανικού millet» (Frazee, 1987, σ. 14). Η Εκκλησία ευνοήθηκε από το τρόπο με τον οποίο οργανώθηκε η διοίκηση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Frazee, 1987, σ. 13), η οποία ήταν χωρισμένη με το σύστημα των millet. Οι μη μουσουλμανικές κοινότητες ήταν διαιρεμένες σε θρησκευτικές ομάδες, και με αντάλλαγμα τον ειδικό φόρο που πλήρωναν, μπορούσαν να ζουν ως πολίτες «δεύτερης τάξης» χωρίς να πιστεύουν στο Ισλάμ. Οι θρησκευτικές αυτές κοινότητες διέθεταν θρησκευτικούς ηγέτες, οι οποίοι είχαν σχέσεις με την Υψηλή Πύλη. Παρόλο που το Ορθόδοξο

millet ήταν οικουμενικό και πολυγλωσσικό, η ελληνική κοινότητα κυριαρχούσε, αφού τόσο στο Πατριαρχείο όσο και στη διοίκηση, επικεφαλής ήταν Έλληνες (Fokas, 2008, σ. 10).

Σύμφωνα με τον Μέντελσον-Μπαρτόλντι (1980), μεταξύ των Ελλήνων υπήρχαν και αυτοί που συντάχθηκαν με την καθεστωτική εξουσία, με πρώτους απ' όλους τους ανώτερους κληρικούς, οι οποίοι «δωροδοκούσαν» από τον Τούρκο Βεζίρη (σ. 25-31). Άλλωστε, οι παροχές που είχαν δοθεί από τους Οθωμανούς στο Πατριαρχείο ήταν σημαντικές, με χαρακτηριστικότερη την απαλλαγή του Πατριάρχη και του Ορθόδοξου Κλήρου από τη καταβολή του ετήσιου φόρου που πλήρωναν οι Χριστιανοί στους Μουσουλμάνους, γνωστού και ως χαράτσι (Frazee, 1987, σ. 14). Υπήρχαν μάλιστα φορές κατά τη περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που το Οικουμενικό Πατριαρχείο όχι μόνο δεν υπερασπιζόταν τα συμφέροντα των Χριστιανών, τους οποίους όφειλε να εκπροσωπεί απέναντι στην Υψηλή Πύλη, αλλά τους επιβάρυνε κιόλας με πρόσθετους φόρους, από τους οποίους το ίδιο είχε απαλλαχθεί. Αυτές οι πρακτικές οδηγούσαν συχνά τους Χριστιανούς να προτιμούν να πληρώνουν τους φόρους τους απευθείας στην οθωμανική διοίκηση (Μάππα, 1997, σ. 63). Γι' αυτούς τους λόγους μάλλον ο Παπαρηγόπουλος (1952) συμπέρανε ότι οι ηγέτες της Μολδοβλαχίας είχαν πολύ ισχυρότερη την συνείδηση του Ελληνισμού από τον Κλήρο (σ. 435) και ο Κόκκινος (1956) ότι ήταν πολύ μικρή η αποδοχή της επανάστασης κατά τα πρώτα στάδιά της από τους κληρικούς (σ. 269).

Με βάση όλα αυτά τα δεδομένα, δεν πρέπει να προξενεί εντύπωση το γεγονός ότι το Οικουμενικό Πατριαρχείο καταδίκασε πλήρως τις πρώτες επαναστατικές ιδέες που άρχισαν να αντηχούν δεκαετίες πριν την έναρξη της Επανάστασης. Από την έναρξη του ρωσοτουρκικού πολέμου (1787-1792) και μέχρι τα πρόθυρα της Επανάστασης, εκδόθηκαν δέκα πατριαρχικοί εγκύκλιοι που απευθύνονταν είτε σε Μητροπολίτες, είτε σε Επισκόπους, είτε στους Χριστιανούς διαφόρων περιοχών και πρόσταζαν την υποταγή των ραγιάδων στην εξουσία του Σουλτάνου (Πέτρος, 1992, σ. 55) . Την ίδια εποχή και συγκεκριμένα το 1798 εκδόθηκε από το πατριαρχικό τυπογραφείο η «Πατρική Διδασκαλία» (πρωτότυπος τίτλος: «Διδασκαλία Πατρική») που εναντιωνόταν στις ιδέες της ελευθερίας και της ανεξαρτησίας και ουσιαστικά στρεφόταν εναντίον των ιδεών του Ρήγα. Στο συγκεκριμένο δοκίμιο αναφερόταν μεταξύ άλλων πως η Οθωμανική τυραννία είχε σταλθεί από τον Θεό για να σώσει τους πιστούς από τους Ρωμαίους, οι οποίοι είχαν αρχίσει να περιορίζουν την

ελεύθερη άσκηση της Ορθοδοξίας, και για αυτό ως αντάλλαγμα θα έπρεπε οι χριστιανοί να στηρίζουν τους Οθωμανούς.

Ελάχιστοι ανώτεροι κληρικοί έλαβαν μέρος στις προεργασίες για την εξέγερση και ακόμα λιγότεροι είχαν ενταχθεί στις μυστικές οργανώσεις που προετοίμαζαν την Επανάσταση, όπως η Φιλική Εταιρεία. Αντιθέτως, τα μέλη του κατώτερου κλήρου είχαν περισσότερα κοινά με τους συγχωριανούς τους παρά με την ανώτερη εκκλησιαστική ιεραρχία. Οι περισσότεροι ήταν αγράμματοι, προέρχονταν από την ενορία τους και ήταν οικογενειάρχες που κατά τη διάρκεια της εβδομάδας καλλιεργούσαν τη γη τους. Κατά την περίοδο της Επανάστασης, συχνά πολέμησαν μαζί με τους αδελφούς τους (Πετρόπουλος, 1997, σ. 47). Ο Μάουερ υπολόγιζε σε ογδόντα τους Επισκόπους που σκοτώθηκαν στην επανάσταση (Γιανναράς, 1992, σ. 242). Ενώ ο κατώτερος κλήρος δεν ακολουθούσε στο σύνολό του την επίσημη θέση της εκκλησιαστικής ηγεσίας (Παπαγεωργίου, 1988, σ. 32) και εντάχθηκε στις τάξεις του ελληνικού εθνικού κινήματος (Καλύβας, 2015, σ. 55), το Πατριαρχείο ως θεσμός δεν το στήριξε (Καλύβας, 2015, σ. 55-56).

Το αν η Εκκλησία λειτούργησε ως αντεπαναστατική δύναμη είναι ένα ερώτημα που για να απαντηθεί, απαιτείται αυτόνομη έρευνα πάνω στο συγκεκριμένο θέμα, κάτι που δεν δύναται να γίνει μέσα στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Θα έπρεπε πάντως μία τέτοια έρευνα να εστιάσει στο διαχωρισμό μεταξύ ανώτερου κλήρου και Εκκλησίας, αφού η εννοιολογική και γλωσσική ταύτιση της Εκκλησίας με την Ιεραρχία είναι ένα συνηθισμένο φαινόμενο, φανερό ή λανθάνον, της σύγχρονης εποχής (Πέτρου, 1992, σ. 141). Πάντως, η ιεραρχία της Εκκλησίας παρουσίασε μια εικόνα διχασμένη κατά δύο τρόπους, οριζόντια (άνωτερος, κατώτερος κλήρος) και κάθετα (συντηρητικός, «πεφωτισμένος»). Αυτός ο διαχωρισμός, συνδυασμένος με τις σημαντικές διαφοροποιήσεις που υπήρχαν στους κόλπους της, ίσως είναι ικανός να εξηγήσει το λόγο που στην επαναστατημένη Ελλάδα δεν εκδηλώθηκε κάποιος άγιος λόγου αντικληρικαλισμός (Σκοπετέα, 1998, σ. 121).

Η συνταγματική σύνδεση της «ταυτότητας του Έλληνα» με την Ορθοδοξία

Στην Ορθοδοξία οι Έλληνες αισθάνονται σαν στο σπίτι τους.

Ζακ Λοκαρριέρ

Πριν φτάσουμε στο Αυτοκέφαλο, οφείλουμε να κάνουμε μία μικρή αναφορά στο πώς περιγράφηκε η ταυτότητα του Έλληνα στα πρώτα Επαναστατικά Συντάγματα, όταν δηλαδή δεν υπήρχε ακόμα οργανωμένα ο θεσμός της Εκκλησίας, όπως επίσης και να δούμε αν διαχωρίστηκε η κοσμική από την εκκλησιαστική εξουσία.

Ο Dunn (1987) στο άρθρο του «Nationalism and Religion in Eastern Europe» ανέφερε ότι η θρησκεία υπήρξε εκείνη η συνιστώσα που αποφασιστικά «βοήθησε τους ανθρώπους να ορίσουν την εθνικότητά τους» (σ. 11). Ο Esmer (2003) στο άρθρο του «Is There an Islamic Civilization-? » ανέφερε ότι η θρησκεία παίζει κομβικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητας του κάθε έθνους (σ. 67). Ο Rojer Just (1988), μιλώντας για τη σχέση των Ελλήνων με τη θρησκεία ανέφερε ότι «δεν αποτελεί αντικείμενο στοχασμού. Είναι τμήμα μιας δεδομένης ταυτότητας. Είναι κάποιος χριστιανός επειδή πιστεύει. Είναι κάποιος χριστιανός επειδή είναι Έλληνας. Αυτό που πιστεύει κανείς είναι ότι είναι χριστιανός Έλληνας» (σ. 9). Είναι δεδομένο ότι ο χριστιανισμός έχει βαθιές ρίζες στην ελληνική ταυτότητα (Dubisch, 1995, σ. 78), ενώ η Ορθοδοξία δεν θεωρείται θρησκεία, με την έννοια που αυτή θεωρείται στη Δύση, αλλά περισσότερο λογίζεται ως καθολικό κοινωνικό φαινόμενο (Μάππα, 1997, σ. 24). Η Ορθοδοξία είναι μία κοινωνική θρησκεία που εμπλέκεται στις πράξεις των πολιτών. Ο Χριστιανισμός και ιδιαίτερα η Ορθοδοξία, δεν διαφοροποιεί την ιδιωτική από τη δημόσια σφαίρα και η Εκκλησία περιλαμβάνει αυτά που οι άνθρωποι πράττουν από κοινού. Η Εκκλησία δηλαδή, όπως όλες σχεδόν οι θρησκείες, λειτουργεί κοινωνικά (Βασιλειάδης, 2007, σ. 25-26).

Κατά τη διάρκεια του απελευθερωτικού αγώνα συντάχθηκαν τρία Συντάγματα: το Σύνταγμα του 1822 υπό τον τίτλο «Προσωρινόν Πολίτευμα της Ελλάδος», το Σύνταγμα του 1823 υπό τον τίτλο «Νόμος της Επιδαύρου» και το Σύνταγμα του 1827 υπό τον τίτλο «Πολιτικόν Σύνταγμα της Ελλάδος». Πριν τη ψήφιση Συνταγμάτων ωστόσο, έπρεπε να προσδιοριστεί η εθνική ταυτότητα των ανθρώπων που είχαν κοινά «φρονήματα» και «πατριωτικά δίκαια», όπως ανέφερε ο Υψηλάντης στην προκήρυξή του, μέσω της οποίας τους καλούσε να επαναστατήσουν. Στην Ελλάδα, τα συστατικά στοιχεία της εθνότητας και της εθνικής ταυτότητας, κατά την αναπότρεπτη θεσμοποίησή τους, έπρεπε να μετασχηματιστούν, έτσι ώστε κατά πρώτο λόγο να ικανοποιούν τις κρατικές ανάγκες (Σκοπετέα, 1998, σ. 98). Ταυτόχρονα, και το κράτος έπρεπε να αποκτήσει κάποιου είδους προΐστορία, δηλαδή να καταφέρει να «αφομοιώσει» την πρόσφατη ιστορία του ελληνισμού (Σκοπετέα, 1998, σ. 29).

Είναι κομβικό σε αυτό το σημείο να υπάρξει μια αναφορά στην έννοια της εθνικής ταυτότητας. Σύμφωνα με τον Smith (2000), πέντε είναι τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της εθνικής ταυτότητας: α) μια ιστορική εδαφική επικράτεια – η πατρίδα -, β) η ύπαρξη κοινών μύθων και ιστορικών μνημών, γ) η εμφάνιση μίας κοινής, μαζικής δημόσιας κουλτούρας, δ) η ύπαρξη κοινών νομικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων για όλα τα μέλη και ε) μία κοινή οικονομία, η οποία θα συνδυάζεται με μία ελευθερία στις μετακινήσεις εντός της επικράτειας (Smith, 2000, σ. 30). Το έθνος επομένως μπορεί να οριστεί ως ο «κατονομασμένος ανθρώπινος πληθυσμός που μοιράζεται μια ιστορική εδαφική επικράτεια, κοινούς μύθους και ιστορικές μνήμες, μια μαζική, δημόσια κουλτούρα, κοινή οικονομία και κοινά για όλα τα μέλη νομικά δικαιώματα και υποχρεώσεις» (Smith, 2000, σ. 30). Μέσα στην έννοια της εθνικής ταυτότητας εμπεριέχεται η αίσθηση της πολιτικής κοινότητας, η οποία περιλαμβάνει θεσμούς, ένα κοινό κώδικα δικαιωμάτων και καθηκόντων και έναν προσδιορισμένο και σαφή κοινωνικό χώρο και μία εδαφική έκταση, εντός της οποίας τα μέλη αισθάνονται ότι ανήκουν (Smith, 2000, σ. 23-24). Αυτή η δυτική αντίληψη για την εθνική ταυτότητα και το έθνος εν γένει, προσθέτει ένα γεωγραφικό και εδαφικό διαχωρισμό, αφού λαός και έδαφος πρέπει να ανήκουν ο ένας στον άλλον και αυτή η γη πρέπει να αξιοποιείται μόνο από τον λαό και όχι από τους «ξένους» (Smith, 2000, σ. 25). Η εθνική ταυτότητα στηρίζει ταυτόχρονα και το κράτος και τα όργανά του – ή τα προ-πολιτικά τους ισοδύναμα για όσα έθνη δεν έχουν αποκτήσει δικό τους κράτος -, μέσω της εκλογής κυβερνήσεων και πολιτικού προσωπικού.

Αυτό το κράτος, το οποίο αποτελούσε πρότυπο για όλες τις ανεξάρτητες πολιτικές οντότητες από τον 18^ο αιώνα και ύστερα, ορίζεται ως μια περιοχή, κατά προτίμηση συνεκτική και οριοθετημένη με συνοριακές γραμμές από τους γείτονές της, εντός της οποίας όλοι οι πολίτες χωρίς εξαίρεση, υπάγονται στην αποκλειστική κυριαρχία της τοπικής κυβέρνησης και τους κανόνες, βάσει των οποίων λειτουργεί (Hobsbawm, 1996, σ. 1065). Από τα τέλη του δεκάτου ενάτου αιώνα, οι κάτοικοι αυτού του κράτους έχουν ταυτιστεί με μια φανταστική κοινότητα που συνδέεται μεταξύ τους, με πράγματα όπως η γλώσσα, ο πολιτισμός, η εθνικότητα και τα παρόμοια ήθη και έθιμα. Το ιδανικό ενός τέτοιου κράτους αντιπροσωπεύεται από έναν εθνοτικά, πολιτισμικά και γλωσσικά ομοιογενή πληθυσμό (Hobsbawm, 1996, σ. 1066). Για τους εφευρέτες (founders) του έθνους-κράτους, η ενότητα του έθνους ήταν πολιτική και όχι κοινωνικο-ανθρωπολογική. Συνίστατο στην απόφαση ενός

κυρίαρχου λαού να ζει υπό κοινούς νόμους και κοινό Σύνταγμα, ανεξάρτητα από τον πολιτισμό, τη γλώσσα και την εθνική σύνθεση (Hobsbawm, 1996, σ. 1066-1067). Η εθνική ταυτότητα πάντως, δεν είναι δυνατόν να επιβληθεί εύκολα και γρήγορα σε ένα πληθυσμό με τεχνητά μέσα (Smith, 2000, σ. 31).

Σύμφωνα με την «Νομική Διάταξιν της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος» που συντάχθηκε τον Νοέμβριο του 1821 και που ήταν το πιο άρτιο συνταγματικό κείμενο από τα τρία των ισάριθμων τοπικών γερουσιών που εμφανίστηκαν το πρώτο έτος του Αγώνα¹, «Έλληνες» ήταν «όσοι κάτοικοι της Ελλάδος πιστεύουσιν εις Χριστόν», ενώ ο ίδιος ορισμός περιλήφθηκε ως η μοναδική διάταξη του Προσωρινού Πολιτεύματος του 1822 για την ελληνική ιθαγένεια (Βόγλη, 2012, σ. 46). Παρουσιάστηκε δηλαδή μία ταύτιση μεταξύ της εθνικής και της θρησκευτικής ταυτότητας (Σκοπετέα, 1998, σ. 120). Με το ίδιο τρόπο εμφανίστηκε για πρώτη φορά στο ελληνικό δίκαιο η έννοια της πολιτογράφησης, ενώ ταυτόχρονα το θρήσκευμα ήταν πλέον και νομικά κατοχυρωμένο ως το κύριο γνώρισμα της ελληνικής ταυτότητας. Απόρροια της νομικής σύνδεσης μεταξύ ταυτότητας και θρησκείας ήταν ότι για να είχε τη δυνατότητα ένας ξένος υπήκοος να αποκτήσει τα δικαιώματά του ως πολίτης στο υπό ίδρυση ελληνικό κράτος, όφειλε να ήταν πιστός χριστιανός (Βόγλη, 2012, σ. 47). Για να μην αλλοιωθεί μάλιστα, το ελληνικό ήθος που ταυτιζόταν με το «χριστιανικό ήθος», απαγορευόταν κατά την Νομική Διάταξιν, ο γάμος μεταξύ Ελληνίδων και ξένων υπηκόων (Βόγλη, 2012, σ. 47). Όσοι κάτοικοι δεν πίστευαν στον Χριστό, θεωρούνταν μέτοικοι και χάνανε το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, καθώς και τη δυνατότητα να αναλάβουν σημαντικά για τα εθνικά συμφέροντα αξιώματα. Τα χριστιανικά ήθη, οι αξίες και η κοινή πίστη θεωρήθηκαν ως ο καλύτερος τρόπος για να αναδειχθεί η ενότητα των ανθρώπων που κατοικούσαν στην επαναστατημένη χριστιανική κοινότητα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, περισσότερο δηλαδή από την γλώσσα που πρόκρινε ο εθνικιστικός λόγος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού ή από την ελληνική καταγωγή. Πρωταρχικό κριτήριο για τη συγκρότηση ελληνικής εθνικής ταυτότητας αποτελούσε η ιδιότητα του μέλους της ορθόδοξης Εκκλησίας (Mackridge, 2009, σ. 11).

Τα τρία πρώτα Επαναστατικά Συντάγματα δεν κατέγραψαν καμία ουσιαστική διαφορά και διάκριση μεταξύ των δικαιωμάτων του ανθρώπου, του ατόμου, του πολίτη και του πιστού,

¹ Γνωστό και ως «οργανισμός του Αρείου Πάγου».

σε σχέση με την ταυτότητα του Έλληνα. Στην πραγματικότητα συνέβαινε το ακριβώς αντίθετο. Η πίστη στον Χριστό αποτελούσε το πρωταρχικό και καθόλα απαραίτητο συνθετικό στοιχείο της ιδιότητας του Έλληνα και αποτελούσε τη βάση για την ταύτιση των δικαιωμάτων του Έλληνα με τα ανθρώπινα, τα ατομικά και τα πολιτικά του δικαιώματα (Παπαρίζος, 1994, σ. 89). Δεν υπήρχε ούτε κάποια αναφορά στα ανθρώπινα, ατομικά και πολιτικά δικαιώματα ως δικαιώματα που απορρέουν από τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου. Αυτό σήμαινε ότι η πίστη ενός ατόμου καθόριζε τα δικαιώματα του ως άνθρωπος και πολίτης, αφού η εθνική ταυτότητα του Έλληνα που εγγυόταν τα βασικά δικαιώματα, σχηματιζόταν στη βάση της θρησκευτικής του πίστης και συνείδησης. Όποιος δεν ήταν Ορθόδοξος, δεν είχε δικαίωμα ψήφου (Παπαρίζος, 2021, σ. 434).

Η πρώτη διάταξη του Συντάγματος της Επιδάουρου που συντάχθηκε από την Προσωρινή Διοίκηση της Ελλάδος και η οποία επαναλήφθηκε δίχως αλλαγές στο Σύνταγμα του Άστρους, αποδεχόταν ότι «η επικρατούσα θρησκεία εις την ελληνικήν επικράτειαν είναι η της Ανατολικής Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας. Ανέχεται όμως η διοικήσεις της Ελλάδος πάσαν άλλην θρησκείαν». «Τελεταί και ιεροπραγίαι εκάστης αυτών εκτελούνται ακωλύτως». Οι διατυπώσεις «επικρατούσα» και «ανέχεται», οι οποίες άφηναν ελάχιστα περιθώρια για την αποδοχή της θρησκευτικής ελευθερίας των αλλόθρησκων πολιτών, απουσιάζουν από το Σύνταγμα της Τροιζήνας.

Στη δεύτερη παράγραφο του Συντάγματος της Επιδάουρου αναγραφόταν ότι «Έλληνες είναι όσοι αυτόχθονες πιστεύουσιν εις Χριστόν». Το Σύνταγμα όριζε ως απόλυτο συνεκτικό δεσμό μεταξύ των κατοίκων τη θρησκεία, παρά το γεγονός ότι η σύσταση του πληθυσμού ήταν ανομοιομορφή, με την συνύπαρξη διαφορετικών εθνικών και θρησκευτικών μειονοτήτων όπως οι Βλάχοι, οι Αρβανίτες και οι Σλάβοι και οι Τούρκοι (Κακλαμάνης, 1990, σ. 224). Τα κριτήρια που συνέθεταν την ιδιότητα του Έλληνα ήταν να κατοικεί στην Ελληνική Επικράτεια και να πιστεύει στον Χριστό (Παπαρίζος, 2021, σ. 431). Εμμέσως δηλαδή οριζόταν ότι όποιος δεν πίστευε στον Χριστό, δεν μπορούσε να θεωρείται Έλληνας. Την περίοδο αυτή, η θρησκεία είχε το μεγαλύτερο μερίδιο στη συνείδηση της εθνικής ταυτότητας και κοινότητας, και παρά το διαφορετικό όραμα του Ρήγα και του Κοραή, η κυρίαρχη εν τέλει έκφραση της αντίθεσης προς τους Τούρκους παρέμενε η θρησκευτική (Σκοπετέα, 1998, σ. 121).

Η παραπάνω σχέση βέβαια δεν υποδήλωνε ότι η θρησκεία όρισε την εθνική ταυτότητα, αλλά τ' ότι ο εθνικισμός οικειοποιήθηκε τη θρησκεία για να συγκροτήσει εθνική ταυτότητα. Η

θρησκεία δηλαδή και οι θρησκευτικές παραδόσεις χρησιμοποιήθηκαν για να φέρουν εις πέρας του νέους εθνικούς σκοπούς, δημιουργώντας ταυτόχρονα μία σύνδεση και μια συνέχεια με το παρελθόν. Η συγκεκριμένη πρακτική φαίνεται πως αποτελεί παράδειγμα αυτού που ο Hobsbawm (1983) ορίζει ως «επινοημένη παράδοση» (invented tradition), δηλαδή ένα σύνολο πρακτικών που διέπονται συνήθως, φανερά ή σιωπηρά, από αποδεκτούς κανόνες με τελετουργική ή συμβολική φύση και που αποσκοπούν μέσω της επανάληψης να ενσταλάξουν ορισμένες αξίες και κανόνες συμπεριφοράς, έτσι ώστε να αναδείξουν την συνέχεια με το παρελθόν (σ. 10). Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό του εθνικισμού είτε να μετατρέπει προϋπάρχουσες κουλτούρες σε έθνη, είτε να εφευρίσκει νέες κουλτούρες (Gellner, 1992, σ. 94). Ο εθνικισμός στην περίπτωση της Ελλάδας φαίνεται πως χρησιμοποίησε και αξιοποίησε τον πολιτισμό που προϋπήρχε, με απώτερο σκοπό να υλοποιήσει τις εθνικές ανάγκες του αγώνα.

Σύμφωνα με τον Δεμερτζή (2000), ο ρόλος που επιτέλεσε η Ορθοδοξία κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας ήταν να «διατηρήσει μία συλλογική αίσθηση κοινότητας θρησκευτικού τύπου, η οποία εκ των υστέρων και μέσω του εθνικιστικού λόγου περιβληθεί την αίγλη της ελληνικότητας ως εθνικότητας» (σ. 151). Σε περίπτωση που δεν είχε μεσολαβήσει η ιδεολογία του εθνικισμού, σύμφωνα με τον Dunn (1987), η ελληνικότητα θα εξακολουθούσε να θεωρείται μία εθνοτικο-πολιτισμική εκδοχή της ορθόδοξης χριστιανικής ταυτότητας (σ. 7). Ο εθνικισμός επομένως οικειοποιήθηκε το ορθόδοξο φρόνημα, το εφάρμοσε στη λογική του, το ανασυγκρότησε και το μετέπλασε σε εθνο-θρησκευτική πολιτική ταυτότητα (Δεμερτζής, 2002, σ. 151).

Ενώ όμως η ταυτότητα του Έλληνα ταυτίστηκε με την πίστη του ως χριστιανός, η πολιτική εξουσία βασίστηκε πάνω στο διαχωρισμό της κοσμικής από την εκκλησιαστική εξουσία. Ενώ τα τρία Συντάγματα ορκίζονταν «εν ονόματι της Αγίας και Αδαιρέτου Τριάδος», αντλούσαν δηλαδή τη νομιμοποίησή τους από την Αγία Τριάδα, ορίστηκε πως πηγή όλων των εξουσιών ήταν αρχικά το έθνος και μετά ο λαός, επικυρώνοντας δηλαδή την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, και όχι ο Θεός. Σύμφωνα με τον Δημητρόπουλο (2001), η συγκεκριμένη αναφορά στην προμετωπίδα των επαναστατικών συνταγμάτων οφείλεται στην πρόθεση να τονιστεί η θρησκευτική διαφοροποίηση των επαναστατών από τους αλλόδοξους δυνάστες τους (σ. 79). Για τον Μανιτάκη (2000), η συγκεκριμένη αναγραφή ήταν συμβολική και αποσκοπούσε στην επίσημη διαβεβαίωση, εν είδει όρκου, ότι θα τηρούνταν τα συμφωνηθέντα (σ. 73).

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μανιτάκης (2000) και φαίνεται πως συνοψίζει με τον καλύτερο τρόπο την ταύτιση θρησκείας και εθνικής ταυτότητας στα πρώτα Επαναστατικά συντάγματα, όταν ιδρύθηκε το ελληνικό συνταγματικό κράτος δεν είχε λόγο να εμφανίζεται ανεξίθρησκο ή θρησκευτικά ουδέτερο, αφού δεν είχε έρθει για να επιβάλει πολιτική ειρήνη σε θρησκευτικούς πολέμους, αντιθέτως το γεγονός ότι προήλθε από μία εθνική επανάσταση που στράφηκε εναντίον ενός αλλόθρησκου δυνάστη, το υποχρέωνε να τονίζει τη διαφορετικότητά του από τον εθνικό εχθρό (Μανιτάκης, 2000, σ. 74). Η διαφορετικότητα αυτή εντοπιζόταν πρωτίστως στο θρήσκευμα των πολιτών του και όχι στον θρησκευτικό χαρακτήρα του κράτους, που ήταν καθ' όλα ένα κοσμικό κράτος. Το νέο ανεξάρτητο ελληνικό κράτος ήταν ένα κράτος των χριστιανών-πολιτών, λόγω της αναμφισβήτητης πληθυσμιακής υπεροχής τους, αλλά δεν ήταν χριστιανικό το ίδιο, αφού καθιέρωνε το διαχωρισμό της θρησκείας από την πολιτική, την ανεξίθρησκία και την ελευθερία της συνειδήσεως (Μανιτάκης, 2000, σ. 74). Το Κράτος στην προσπάθειά του να κατασκευάσει την παράδοσή του, να την τυποποιήσει, να την αναγάγει σε κεντρικό σύμβολο και να την ιστοριοποιήσει (Τσουκαλάς, 1983, σ. 43) βρήκε τη θρησκεία ως το πιο σημαντικό του σύμμαχο.

Η θέσπιση του «Αυτοκέφαλου» της ελληνικής Εκκλησίας

Η αποστολή του νεοσύστατου κράτους δεν ήταν απλώς να νομοθετήσει για τις σχέσεις του με την Εκκλησία, αλλά το ίδιο να δημιουργήσει μία νέα, «εθνική» και ανεξάρτητη διοικητικά Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδας. Όφειλε δηλαδή να οργανώσει με κρατικό νόμο τη διοίκηση της «επικρατούσας» θρησκείας στη νέα επικράτεια (Μανιτάκης, 2000, σ. 26-27). Η ανεξαρτησία της Εκκλησίας ήταν επιτακτική ανάγκη του ανεξάρτητου πλέον εθνικού Κράτους, αφού δεν γινόταν η διοίκηση της επικρατούσας θρησκείας να υπάγεται οργανωτικά σ' ένα εξωεθνικό εκκλησιαστικό κέντρο, όπως ήταν το Οικουμενικό Πατριαρχείο, που βρισκόταν υπό την κυριαρχία της οθωμανικής εξουσίας. Το Κράτος ανέλαβε την ευθύνη της δημιουργίας μίας νέας, εθνικής και ανεξάρτητης Εκκλησίας.

Με την έναρξη του απελευθερωτικού αγώνα διακόπηκε ο σύνδεσμος μεταξύ των Μητροπόλεων που βρίσκονταν στις επαναστατημένες περιοχές και του Οικουμενικού Πατριαρχείου, στο οποίο υπάγονταν μέχρι τότε. Μετά τον αφορισμό της Επανάστασης από

τον Οικουμενικό Πατριάρχη, γεγονός που σήμαινε και την ταυτόχρονη τοποθέτησή του στο πλευρό της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και της οθωμανικής νομιμότητας, ο ένοπλος αγώνας έλαβε και τη μορφή της έμπρακτης αμφισβήτησης της κεντρικής εκκλησιαστικής αρχής (Σκοπετέα, 1998, σ. 121). Επειδή στις επαναστατημένες περιοχές δεν υπήρχε κάποιο κεντρικό εκκλησιαστικό διοικητικό όργανο, η Πολιτεία, αρχικά μέσω των τοπικών διοικήσεων, ανέλαβε τη διοίκηση της Εκκλησίας (Τρωϊάνος, Δημακοπούλου, 1999, σ. 11-15). Εισηγήσεις για την ανεξαρτησία της Εκκλησίας είχαν γίνει αρχικά στον Καποδίστρια, ο οποίος δίστασε να προχωρήσει στην απόσχιση της Εκκλησίας χωρίς συνεννόηση με το Πατριαρχείο, αλλά ήταν υπέρ της παρεμβατικής πολιτικής του Κράτους στα εκκλησιαστικά θέματα (Πανταζόπουλος, 1998, σ. 93-240). Ο Καποδίστριας ηγήθηκε της προσπάθειας περιορισμού του ενδοκοσμικού (εκπαιδευτικού και δικαστικού κυρίως) έργου της Εκκλησίας, ενώ ταυτόχρονα θέλησε να υπαγάγει την εκπαίδευση, το νόμο και την εφαρμογή του στον έλεγχο της κοσμικής εξουσίας (Frazee, 1987, σ. 97-118). Ταυτόχρονα, η εκκλησιαστική επιτροπή που είχε συσταθεί έκανε εισηγήσεις στον Κυβερνήτη σχετικά με τα εκκλησιαστικά θέματα και αυτός είχε πάντα τον τελευταίο λόγο (Πέτρου, 1992, σελ. 147).

Αποφασιστικότερα βήματα έγιναν στη συνέχεια από την Βαυαρική Αντιβασιλεία. Όταν ο Maurer ανέλαβε να ασχοληθεί με το οργανωτικό έργο στις εκκλησιαστικές υποθέσεις, το κύρος της Εκκλησίας απείχε πολύ από το αντίστοιχο κύρος που διέθετε πριν την έναρξη του επαναστατικού Αγώνα, κάτι που συνέβαινε αντίστοιχα και με την εξουσία της (Frazee, 1987, σ. 75). Χρησιμοποίησε μεθόδους βίας για να λύσει τις εκκλησιαστικές εκκρεμότητες που υπήρχαν, όπως έκανε γενικότερα η Βαυαρική εξουσία για να αντιμετωπίσει κάθε ζήτημα που εμφανιζόταν στο Βασίλειο (Σκοπετέα, 1988, σ. 126). Ο Maurer αντιλαμβανόταν το ρόλο που θα διαδραμάτιζε η Εκκλησία ως υπηρεσία υφιστάμενη του Κράτους, κάτι που βρισκόταν σε αντιστοιχία με την κατάσταση που επικρατούσε στην Βαυαρία από την οποία προερχόταν, όπου το Κράτος και η κοσμική εξουσία επικρατούσαν (Jelavich, 1983, σ. 256). Διαθέτοντας νομική κατάρτιση, την οποία απέκτησε στη Γαλλία την περίοδο του Ναπολέοντα, ο Maurer ήταν αυτός που θεωρήθηκε ο πιο κατάλληλος για να αναλάβει επίλυση του εκκλησιαστικού ζητήματος.

Η πλειοψηφία της Αντιβασιλείας είχε αποφασίσει να προβεί σε μία ριζική αλλαγή της δομής της Εκκλησίας, η οποία θα περιελάμβανε την εγκαθίδρυση της αυτοκέφαλης Εκκλησίας της Ελλάδος, τη δημιουργία ενός καισαροπαπικού συστήματος και τη μερική διάλυση των

μοναστηριών (Πετρόπουλος, 1997, σ. 215). Η Επανάσταση είχε με πολλούς τρόπους συντρίψει τη θεσμική δύναμη της Εκκλησίας, αφού την είχε αποκόψει από την Κωνσταντινούπολη και της είχε αποστερήσει με αυτό το τρόπο τα δύο παραδοσιακά της στηρίγματα, την προστασία που της παρείχε η οθωμανική εξουσία και την ηγεσία του Πατριάρχη. Την ίδια στιγμή, το νέο Κράτος που είχε δημιουργηθεί από τον αγώνα για την ανεξαρτησία, αμφισβητούσε την παραδοσιακή της εξουσία (Πετρόπουλος, 1997, σ. 214). Με το Βασιλικό Διάταγμα της 27^{ης} Μαρτίου 1833 συστάθηκε επταμελής Επιτροπή με σκοπό να συντάξει έκθεση για τη ρύθμιση των εκκλησιαστικών υποθέσεων, η οποία αποφάσισε την πρώτη μέρα της σύγκλησής της ότι η Εκκλησία της Ελλάδας με πολιτικό αρχηγό τον Βασιλιά, είναι ανεξάρτητη από κάθε άλλη Εκκλησία (Τρωϊάνος, Δημακοπούλου, 1999, σ. 45).

Η κυβέρνηση ζήτησε την έγκριση των προτάσεων της επιτροπής που είχε συσταθεί με διαδικασίες συνοπτικού χαρακτήρα. Επί της ουσίας, το διάταγμα επισημοποιούσε έναν *de facto* χωρισμό που είχε επιβληθεί στην αρχή της Επανάστασης, όταν ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, υποκύπτοντας στην πίεση της οθωμανικής εξουσίας, είχε αφορίσει τους επαναστάτες. Με την ανακήρυξη του Αυτοκέφαλου, η Εκκλησία απεξαρτήθηκε διοικητικά από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, αλλά προσδέθηκε στο ελληνικό εθνικό Κράτος και έγινε μέρος της διοίκησής του, με αποτέλεσμα η διοίκηση της Εκκλησίας να διαμορφωθεί κατ'εικόνα και ομοίωση του κρατικού μηχανισμού (Χαρίσης, 2001, σ. 219). Η σχέση που είχε πλέον η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδος με το Οικουμενικό Πατριαρχείο ήταν δογματική και όχι διοικητική.

Ο Καταστατικός Χάρτης αναγνώριζε την κατάσταση που δημιουργήθηκε με την αποκοπή της Εκκλησίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Το «Αυτοκέφαλο» καθιερώθηκε με το βασιλικό διάταγμα της Αντιβασιλείας. Αρχηγός της Εκκλησίας ανακηρύχτηκε ο Βασιλιάς, και η διοίκησή της ανατέθηκε στην Ιερά Σύνοδο, που αποτελούνταν από πέντε κληρικούς διορισμένους από τον Βασιλιά. Η Ιερά Σύνοδο αποτελούσε την ανώτατη εκκλησιαστική αρχή του Κράτους. Η συμβολική αναγνώριση του Βασιλιά ως «πολιτικού αρχηγού» της Εκκλησίας δήλωνε, έστω και συμβολικά, την πολιτική υπαγωγή (Γεωργιάδου, 1990, σ. 81) της Εκκλησίας στην κοσμική εξουσία και το Κράτος και παρείχε τη θεσμική δυνατότητα στην Πολιτεία να παρεμβαίνει νομοθετικά στη διοίκησή της (Μανιτάκης, 2000, σ. 29). Στις συνεδριάσεις της Ιεράς Συνόδου παρευρισκόταν υποχρεωτικά ο Βασιλικός Επίτροπος, αφού «κάθε πράξις γενόμενη εν απουσία του είναι άκυρος». Επομένως, κάθε απόφαση που έπαιρνε η Ιερά

Σύνοδος έπρεπε να έχει την έγκριση της Κυβέρνησης για να εφαρμοστεί (Μητραλέξης, 2019, σ. 23).

Η διακήρυξη της αυτονομίας από τον Πατριαρχείο αποτελούσε ταυτόχρονα και την νομιμοποίηση της υπαγωγής της Εκκλησίας στο κράτος (Fokas, 2008, σ. 11). Η υπαγωγή ολοκληρώθηκε με τη λήψη μέτρων για τη μείωση του αριθμού των μοναστηριών και την απαλλοτρίωση της μοναστηριακής περιουσίας. Την στιγμή που η κυβέρνηση των Αντιβασιλέων αφαιρούσε όλες τις ενδοκοσμικές εξουσίες της Εκκλησίας που αφορούσαν την εκπαίδευση, την εφαρμογή του κανονικού δικαίου και την απονομή της δικαιοσύνης, ενώ ταυτόχρονα προχωρούσε και σε δήμευση της μοναστηριακής περιουσίας, τα στελέχη της Εκκλησίας αναλώθηκαν σε επουσιώδη διλήμματα ενδοεκκλησιαστικού χαρακτήρα (Γεωργιάδου, 1990, σ. 87-88). Ενώ η Εκκλησία άρχισε να απωλλύει την οικουμενικότητά της ως διεθνής θρησκεία και το ολοκληρωμένο σύστημα εξουσίας που διέθετε, όπως είδαμε, την περίοδο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, τα στελέχη της, ελλείψει και κληρικών-εκκλησιαστικών διανοούμενων, ενεπλάκησαν σε διλήμματα που αφορούσαν την πηγή της εξουσίας (Αυτοκέφαλο ή εξάρτηση από το Πατριαρχείο) και τον τρόπο αναγνώρισης της ανεξαρτησίας της (de facto αναγνώριση ή επίσημη νομιμοποίηση) (Γεωργιάδου, 1990, σ. 88). Ταυτόχρονα, με την απόσχιση της από το Οικουμενικό Πατριαρχείο και την ανακήρυξη του Αυτοκέφαλού της, η Εκκλησία της Ελλάδας σύμφωνα με την Γεωργιάδου έχασε τη δυνατότητα και την ικανότητα που είχε στο παρελθόν να παρεμβαίνει ευρέως στην κρατική πολιτική, όταν δηλαδή Κράτος και Εκκλησία ρύθμιζαν τις σχέσεις τους υπό το καθεστώς της «συμφωνίας» και της «συναλληλίας» (Γεωργιάδου, 1996, σ. 247). Η υποταγή της Εκκλησίας στην κοσμική εξουσία σήμαινε αυτόματα την πλήρη παραίτηση της Εκκλησίας από τα δημόσια πράγματα και την έμμεση παραδοχή ότι οι πνευματικές υποθέσεις με τις οποίες ασχολείται αποκλειστικά πλέον, διακρίνονταν από τις εγκόσμιες. Αυτή η σιωπηρή χειραφέτηση της πολιτικής από τη θρησκευτική σφαίρα ήταν μία κομβική αλλαγή δομικού χαρακτήρα που συντελέστηκε στο εσωτερικό της ιδιωτικής κοινωνίας της εποχής, καθώς με αυτό το τρόπο προετοιμάστηκε ο διαχωρισμός της πολιτικής από την εκκλησιαστική εξουσία (Μανιτάκης, 2000, σ. 40-41).

Το Αυτοκέφαλο υπήρξε επιτακτική ανάγκη για την πολιτική ηγεσία, όχι για την Εκκλησία. Σύμφωνα με τον Μανιτάκη (2000), η πολιτική εξουσία χρειαζόταν μία εκκλησιαστική εξουσία που θα ήταν υποταγμένη στην ίδια και που θα λειτουργούσε μελλοντικά ως παράγοντας

καλλιέργειας στο λαό του καθήκοντος της νομιμοφροσύνης και του φρονήματος της εθνικοφροσύνης (σ. 51-52). Για τον Δεμερτζή (1994), η υπαγωγή της Εκκλησίας της Ελλάδος στο Κράτος με την απόσχιση της από το Οικουμενικό Πατριαρχείο και την ανακήρυξή της σε αυτοκέφαλη Εκκλησία πέτυχε επειδή αποτέλεσε συνέχεια της εξαρτημένης θέσης που είχε η Εκκλησία στο πλαίσιο της οθωμανικής κυριαρχίας (σ. 55). Με τη συγκεκριμένη άποψη συμφώνησε και ο Λίποβατς (1994), ο οποίος ισχυρίστηκε ότι η βυζαντινή παράδοση υποταγής της Εκκλησίας στο Κράτος οδήγησε την Εκκλησία, μετά τη συγκρότηση του ανεξάρτητου ελληνικού Κράτους, να ταυτιστεί με αυτό και να γίνει φερέφωνο του ελληνικού εθνικισμού (σ. 128).

Το Οικουμενικό Πατριαρχείο αγνοούσε το Αυτοκέφαλο της Ελληνικής Εκκλησίας μέχρι το 1850 (Τρωϊάνος, Δημακοπούλου, 1999, σ. 97). Τότε, το Οικουμενικό Πατριαρχείο παραχώρησε καθεστώς Αυτοκεφαλίας στην αυτόνομη Εκκλησία της Ελλάδας. Με τον Πατριαρχικό και Συνοδικό Τόμο του 1850 ανακηρύχθηκε *ex-nunc* (χωρίς δηλαδή αναδρομική αναγνώριση) το Αυτοκέφαλο της Ελληνικής Εκκλησίας. Η εδαφική δικαιοδοσία της ήταν η επικράτεια του τότε Ελληνικού Βασιλείου (Μητραλέξης, 2019, σ. 24). Προηγουμένως είχε κατοχυρωθεί ρητά στο Σύνταγμα του 1844. Η επίσημη αναγνώριση από το Πατριαρχείο του Αυτοκέφαλου της Εκκλησίας της Ελλάδας ήταν κομβική στιγμή για την χώρα, αφού ήταν το αποτέλεσμα συμβιβασμού μεταξύ των συντηρητικών (κυρίως ανθρώπων της Εκκλησίας) που επιζητούσαν την επανασύνδεση με την Κωνσταντινούπολη και των φιλελεύθερων, που επεδίωκαν τη συνταγματική κατοχύρωση του Αυτοκέφαλου και το χωρισμό της Εκκλησίας από το Κράτος (Φωκά, 2007, σ. 291-292).

Η Εκκλησία της Ελλάδας είχε πλέον προνόμια και ειδικές υποχρεώσεις και λειτουργούσε ως δημόσια αρχή, αφού είχε ενταχθεί μέσα στο κρατικό μηχανισμό. Οι σχέσεις της με το Κράτος οδήγησαν στη δημιουργία ενός ιδιαίτερου συστήματος, το οποίο αποκαλείται σύστημα της «νόμω κρατούσης πολιτείας» (Τσάτσος, 1992, σ. 591-605) και λογίζεται ως η πιο ήπια μορφή της Πολιτειοκρατίας. Το συγκεκριμένο σύστημα αναφέρει την θρησκεία που πρεσβεύει τη πλειονότητα του πληθυσμού ως επικρατούσα². Ως διοικητικό μόρφωμα, θα μπορούσε να

² Το εκκλησιαστικό αυτό καθεστώς της «νόμω κρατούσης Πολιτείας» μεταβλήθηκε εν μέρει με το Σύνταγμα του 1975, το οποίο χωρίς να απομακρυνόταν εντελώς από αυτό το σύστημα, κατοχύρωνε με τη ρητή αναφορά που έκανε στον Πατριαρχικό τόμο του 1850 και στη Συνοδική Πράξη του 1928, το αυτοδιοίκητο της Εκκλησίας, αποκλείοντας την ανάμειξη της Πολιτείας στην εν γένει διοίκησή της. Με το νόμο 590/1977 «Περί του Καταστατικού Χάρτου της Εκκλησίας της Ελλάδος», οριζόταν ότι «η Εκκλησία της Ελλάδος είναι Αυτοκέφαλος αυτοδιοικείται ενεργεία Μητροπολιτών αυτής» (άρθρο 1, παράγραφος 2).

χαρακτηριστεί Εκκλησία κρατική ή εθνική, καθώς οργανωτικά εγκολλώθηκε στο Κράτος, η εκκλησιαστική της δικαιοδοσία συνέπιπτε με εκείνη της εθνικής επικράτειας, έλαβε κρατικά προνόμια και υιοθέτησε την εθνική του αποστολή, αφού ενστερνίστηκε και υπερασπίστηκε την εθνική ιδέα (Μανιτάκης, 2000, σ. 24).

Για την Αναγνωστοπούλου (2000), το Αυτοκέφαλο θα πρέπει να λογίζεται ως μια πράξη εκκοσμίκευσης και χειραφέτησης του πολιτικού από το θρησκευτικό πολύ πιο δυνατή από οποιαδήποτε άλλη σχετική πράξη, και αυτό γιατί το Κράτος αποτελούσε πλέον την μοναδική νόμιμη εθνικά εξουσία (σ. 349-350). Το ελληνικό κράτος δηλαδή, πρώτα επιβάλλοντας την απόσχιση και αργότερα με την επιβεβαίωση της Αυτοκεφαλίας δεν αποδέχεται συναλληλία και συνεργασία αλλά υπαγωγή της Εκκλησίας.

Κεφάλαιο 2^ο: Η θεωρία των διαιρετικών τομών

Κομβική στιγμή για το πεδίο της συγκριτικής πολιτικής ανάλυσης, της εκλογικής συμπεριφοράς αλλά και εν γένει της πολιτικής επιστήμης, αποτέλεσε η δημοσίευση του συλλογικού τόμου «Party System and Voter Alignments, Cross-National Perspectives» σε επιμέλεια των Seymour Martin Lipset και Stein Rokkan το 1967. Βασική θέση στο μακροκοινωνιολογικό θεωρητικό τους υπόδειγμα κατείχε η έννοια της διαιρετικής τομής, η οποία αποτελούσε την ελληνική απόδοση του όρου «cleavage» και σχετιζόταν με τη διαδικασία συγκρότησης των δυτικοευρωπαϊκών κομμάτων και πολιτικών συστημάτων. Η θεωρία των διαιρετικών τομών δεν ήταν ατομοκεντρική, δεν επικεντρωνόταν δηλαδή στα δημογραφικά και προσωπικά χαρακτηριστικά των ανθρώπων ή στην κομματική τους ταύτιση, αλλά αντιθέτως προσέγγιζε την εκλογική τους συμπεριφορά και την «ευθυγράμμιση» (alignment) των κομματικών τους προτιμήσεων ως αποτέλεσμα κοινωνικών διαιρέσεων. Η συγκεκριμένη «ευθυγράμμιση» «παγίωσε» τα πολιτικά συστήματα, με αποτέλεσμα οι κομματικές ταυτίσεις που σχηματίζονταν να παρέμεναν συμπαγείς και σταθερές για μεγάλο χρονικό διάστημα.

Η μοναδικότητα του έργου των Lipset και Rokkan έγκειται στο γεγονός ότι η έρευνα και η ανάλυσή τους διέθετε ένα πρωτοποριακό ιστορικό βάθος, με αποτέλεσμα να αποφεύγει τα ιστορικά λάθη, στα οποία υπέπεσαν προηγούμενες μελέτες πολιτικής κοινωνιολογίας

(Allard, 2001, σ. 19). Στη θεωρία των διαιρετικών τομών υπάρχει η διάκριση μεταξύ των εννοιών της «διαφοράς» (difference), της «διαίρεσης» (division) και της «τομής» ή «σχάσης» (cleavage) (Πιερίδης, 2021, σ. 23). Απουσίασε ωστόσο ένας σαφής ορισμός της έννοιας, με αποτέλεσμα η ανάδειξη των βασικών γνωρισμάτων να εξαρτάται από το περιεχόμενο των επιμέρους χαρακτηριστικών που συνοδεύουν συγκεκριμένες διαιρετικές τομές ξεχωριστά.

Τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά γίνονται αντιληπτά μέσα από το σύστημα του Parsons, το οποίο αξιοποίησαν οι Lipset και Rokkan. Άλλωστε, την εποχή που εκδιόταν το σπουδαίο αυτό έργο, ο Talcott Parsons κυριαρχούσε στην αγγλοσαξονική κοινωνική θεωρία, έχοντας κατασκευάσει ένα εντυπωσιακό μεν, δαιδαλώδες και περίπλοκο δε, θεωρητικό σύστημα (Craib, 2011, σ. 45). Οι Lipset και Rokkan στηρίχθηκαν στο σχήμα του Parsons πάνω στη συναρμογή των διαφορετικών κοινωνικών ρόλων μέσα στο κοινωνικό σύστημα, καθώς επίσης και στα επιμέρους υποσυστήματα που προκύπτουν και οργανώνονται από το κύριο σύστημα (το κοινωνικό), όπως της οικονομίας, του πολιτικού συστήματος, της κοινωνικής κοινότητας και του πολιτιστικού συστήματος (Parsons, 1951, σ. 45-60). Επικεντρώθηκαν στην αλληλεπίδραση μεταξύ δύο «συστημάτων» σύμφωνα με την Παρσονική λογική, συγκεκριμένα της Πολιτικής με την Κοινότητα, και στον κομματικό ανταγωνισμό που προέκυπτε από την διάδρασή τους και συμπεριέλαβαν στη θεωρητική τους κατασκευή την διαμόρφωση ταυτίσεων και δεσμών μέσα από την αλληλεπενέργεια της Κοινότητας και των θεσμοθετημένων πολιτιστικών δομών, και τη νομιμοποίηση αυτών των δράσεων μέσω της εκλογικής διαδικασίας (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 8). Με εμφανή την επιρροή του συστήματος των λειτουργικών προαπαιτούμενων, όπου κάθε σύστημα ικανοποιεί ανάγκες ή απαιτήσεις και με αυτό το τρόπο δημιουργείται και αναπτύσσεται ένα ειδικευμένο υποσύστημα, και έχοντας ως ορόσημο την δημιουργία του έθνους κράτους, οι δύο πολιτικοί επιστήμονες εξέτασαν τις κοινωνικές συγκρούσεις, τις ομάδες του πληθυσμού που διαχωρίστηκαν και κινητοποιήθηκαν μέσα στο πλαίσιο των συγκρούσεων και την αποκρυστάλλωση που συντελέστηκε με την δημιουργία πολιτικών κομμάτων και οργανώσεων που ήταν φορείς των παραπάνω συγκρούσεων (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 1-20). Με αυτό το τρόπο προέκυψαν οι διαιρετικές τομές: α) Κέντρο vs Περιφέρεια, β) Κράτος vs Εκκλησία, γ) Πόλη vs Ύπαιθρος και δ) Εργοδότες/ Ιδιοκτήτες vs Εργαζόμενοι (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 8).

Οι διαιρετικές τομές στο έργο των Lipset και Rokkan

Οι Lipset και Rokkan (1967) περιγράφοντας την ανέγερση ενός κόσμου που ήταν γεμάτος από αντιθέσεις και διαιρετικές τομές μέσα στο πλαίσιο της εθνικής κοινωνίας (σ. 1), εισήγαγαν την έννοια των παραδοσιακών διαιρετικών τομών. Η έρευνά τους αφορούσε δώδεκα χώρες του Δυτικού κόσμου³. Οι δύο συγγραφείς υποστήριξαν ότι τα κομματικά συστήματα που είχαν σχηματιστεί κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1960, ήταν το αποτέλεσμα εξελίξεων που διαδραματίστηκαν τις προηγούμενες τέσσερις δεκαετίες και που έλαβαν χώρα εντός ενός συγκεκριμένου θεσμικού πλαισίου, μέσα στο οποίο αλληλεπιδρούσαν επί μακρόν οι διαιρετικές τομές με τις κοινωνικές δομές και τις θεσμικές ρυθμίσεις (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 3). Τα κόμματα κατά τη διάρκεια αυτής της μακρόχρονης διαδικασίας που καθόριζε την εκλογική συμπεριφορά των ανθρώπων αποτελούσαν τον «διαμεσολαβητή της σύγκρουσης και το μέσο της ενσωμάτωσης» (agent of conflict and instrument of integration) (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 3). Ο αριθμός των κομμάτων που δημιουργούνταν εξαρτιόταν κάθε φορά από τον αντίστοιχο αριθμό των κοινωνικών συγκρούσεων, καθώς και από τα όρια που έθεταν οι θεσμοί.

Οι Lipset και Rokkan (1967) διέκριναν τέσσερις βασικές διαιρετικές τομές (σ. 14), πάνω στις οποίες δομήθηκε και εκδηλώθηκε ο πολιτικός ανταγωνισμός στα δημοκρατικά συστήματα των χωρών του Δυτικού κόσμου κατά τον 20^ο αιώνα, και οι οποίες αποτελούσαν προϊόντα δύο μεγάλων, ευρέων, και κομβικών μετασχηματισμών που σάρωσαν την Ευρώπη από τον 18^ο αιώνα: ο πρώτος μετασχηματισμός ήταν η διαδικασία συγκρότησης των εθνών-κρατών, αποτέλεσμα της εξάπλωσης του ρεύματος και της ιδεολογίας του εθνικισμού και ο δεύτερος μετασχηματισμός ήταν η πλήρης και δομική αναδιάρθρωση των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχηματισμών και δομών που υπήρχαν στο ευρωπαϊκό σκηνικό. Οι διαιρετικές τομές που όπως είδαμε προέκυψαν ήταν: α) Κέντρου-Περιφέρειας ή πολιτισμική διαιρετική τομή (cleavage: center-periphery), β) Κράτους-Εκκλησίας ή θρησκευτική διαιρετική τομή (Cleavage: state-church), γ) Πόλης-Υπαίθρου/αγροτικής-βιομηχανικής παραγωγής ή αγροτική διαιρετική τομή (cleavage: land-industry) και δ) Ιδιοκτητών-Εργατών/Ιδιοκτησίας-Εργασίας ή ταξική διαιρετική τομή (cleavage: owner-worker) (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 8). Την

³ Οι χώρες που εξέτασαν οι Lipset και Rokkan ήταν η Μεγάλη Βρετανία, η Γαλλία, η Γερμανία, η Ολλανδία, ο Καναδάς, οι ΗΠΑ, η Δανία, η Νορβηγία, η Νότιος Αφρική, η Αυστραλία, η Βραζιλία και η Ιαπωνία. Όλες χώρες δυτικής νοοτροπίας.

τελευταία τομή χαρακτήρισε ο Lipset (2002) τριάντα πέντε χρόνια αργότερα ως την πιο «εξέχουσα» από τις τέσσερις (σ. 6). Οι συγκεκριμένες διαιρετικές τομές ήταν σχεδόν πάντα παρούσες κατά τη διαδικασία μετασχηματισμού και εξέλιξης των δυτικών κομματικών συστημάτων τις δεκαετίες πριν την δημοσίευση του έργου (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 8). Αυτός ήταν και ο λόγος που χαρακτηρίστηκαν και ως «παραδοσιακές» διαιρετικές τομές. Από το 1920 και την καθιέρωση της καθολικής ψηφοφορίας στην πλειονότητα των ευρωπαϊκών χωρών μέχρι το 1960 για τις περισσότερες χώρες, οι «παραδοσιακές» διαιρετικές τομές επηρέασαν και καθόρισαν την πλειοψηφία των δυτικών δημοκρατιών, θέτοντας τις βάσεις για την ανάδειξη των κυρίαρχων κομματικών συστημάτων.

Οι δύο πολιτικοί επιστήμονες θεωρούσαν ότι οι προαναφερθείσες διαιρετικές τομές προήλθαν από δύο μεγάλες και διαφορετικού είδους Επαναστάσεις που εκδηλώθηκαν τους προηγούμενους αιώνες. Οι πρώτες χρονικά ήταν οι Εθνικές Επαναστάσεις, οι οποίες σχετίζονταν με την εθνική και κρατική συγκρότηση που ολοκληρώθηκε στη Δυτική Ευρώπη στα τέλη του 18ου αιώνα. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα υπήρξε η γαλλική Επανάσταση του 1789 (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 12). Η Εθνική Επανάσταση χαρακτηρίστηκε από την προσπάθεια απεγκλώβισης και απεξάρτησης από το φεουδαρχικό οικονομικό, πολιτικό και κοινωνικό σύστημα και την αντικατάστασή του από την αστική Δημοκρατία. Η δεύτερη χρονικά Επανάσταση ήταν η Βιομηχανική Επανάσταση, η οποία ξεκίνησε από την Μεγάλη Βρετανία των αρχών του 19^{ου} αιώνα, στη συνέχεια εκδηλώθηκε στην Γαλλία και στις ΗΠΑ και έπειτα στην πλειονότητα των χωρών του Δυτικού κόσμου τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα. Επρόκειτο για τη διαδικασία «εκβιομηχάνισης» των ήδη δημοκρατικών κοινωνιών της Δύσης, δηλαδή την μεταβολή των μέχρι τότε εγκαθιδρυμένων οικονομικών, τεχνικών, πολιτισμικών και κοινωνικών δεδομένων ως αποτέλεσμα της ανάπτυξης της βαριάς βιομηχανίας (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 12).

Η διαιρετική τομή Κέντρου-Περιφέρειας

Από την Εθνική Επανάσταση προέκυψαν οι διαιρετικές τομές Κέντρου-Περιφέρειας και Κράτους-Εκκλησίας. Η πρώτη διαιρετική τομή ήταν το αποτέλεσμα της σύγκρουσης μεταξύ της «κεντρικής κουλτούρας» όπως την χαρακτηρίζουν οι Lipset και Rokkan (1967), η οποία

αναδύθηκε και επικράτησε κατά τη διάρκεια της Εθνικής Επανάστασης, και της αυξανόμενης αντίστασης που εμφανίστηκε από την πλευρά των εθνικών, γλωσσικών ή θρησκευτικών μειονοτήτων και των υποτελών πληθυσμιακών ομάδων, οι οποίες βρίσκονταν κατά κύριο λόγο μακριά από τα αστικά κέντρα, δηλαδή στην περιφέρεια και στις επαρχίες (σ. 14). Η εξουσία δηλαδή, κατά τη διάρκεια της εθνικής συγκρότησης του κράτους, μεταφέρθηκε και οργανώθηκε από τα παλαιά στα νέα κέντρα εξουσίας (Wildenmann, 1998, σ. 75). Πολλές φορές, η σύσταση του Έθνους-Κράτους γινόταν μέσα από τη βίαιη κατάλυση της Μοναρχίας ή της Βασιλείας, η οποία με τη σειρά της δημιουργούσε δύο αντίθετες πλευρές. Από την μία πλευρά βρίσκονταν το νεόδμητο κέντρο εξουσίας και οι θιασώτες της νέας πραγματικότητας, οι οποίοι επιθυμούσαν την περαιτέρω θωράκισή του μέσω της ψήφησης και της εφαρμογής των νόμων και των μεταρρυθμίσεων, την ενίσχυση της αγοράς και την σταθεροποίηση της καινούργιας και πλέον κυρίαρχης «κεντρικής κουλτούρας», ενώ από την άλλη πλευρά ήταν συγκεντρωμένοι οι κάτοικοι των περιφερειών αυτής της νέας κρατικής οντότητας, οι οποίοι προσπαθούσαν να διατηρήσουν την ανεξαρτησία και την αυτονομία τους (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 13). Η διαιρετική τομή επομένως, αφορούσε τις εκάστοτε εθνικές, γλωσσικές ή θρησκευτικές μειονότητες που αντιστέκονταν στην ενσωμάτωσή τους στο νέο κράτος και επεδίωκαν την ανεξαρτησία τους, επιδεικνύοντας τα διαφορετικά πολιτισμικά χαρακτηριστικά που διέθεταν (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 13).

Πέρα όμως από τον πολιτισμικό χαρακτήρα αυτής της διαφοράς, είναι έκδηλο ότι σχηματίστηκε ταυτόχρονα και μία διάσταση γεωγραφικού διαχωρισμού. Αυτός ο γεωγραφικός διαχωρισμός εκδηλώθηκε όταν οι άνθρωποι της περιφέρειας με τις πρόδηλες πολιτισμικές διαφορές, υπερασπίστηκαν τις παραδόσεις τους, οι οποίες σταδιακά εξαφανίζονταν στα μεγάλα αστικά κέντρα, και παράλληλα αντιστέκονταν στους ενοποιητικούς μηχανισμούς του νεοεγκαθιδρυμένου εθνικού κράτους (Lipset and Rokkan, 1967, σ. 12). Απόδειξη για την ύπαρξη της γεωγραφικής διαιρετικής τομής αποτέλεσαν οι εκλογικές αναμετρήσεις που διεξήχθησαν όταν είχε θεσμοθετηθεί το δικαίωμα της καθολικής ψηφοφορίας. Οι μαζικότερες εκλογικές ψηφοφορίες ανέδειξαν καλύτερα τις πολιτισμικές διαφορές των ανθρώπων, όπως αυτές εκφράστηκαν μέσω της γεωγραφικής τους κατανομής (Lipset and Rokkan, 1967, σ. 11-12).

Η διαδικασία συγκρότησης ενός Έθνους γύρω από μία κρατική οντότητα δημιούργησε αντιμαχόμενες ομάδες με αντίθετα συμφέροντα, πεποιθήσεις και επιθυμίες. Στις

περισσότερες περιπτώσεις φαίνεται πως στη σύγκρουση Κέντρου-Περιφέρειας επικράτησε το Κέντρο, όπως λ.χ. στη περίπτωση των Βασιικών και των Καταλανικών αυτονομιστικών κινημάτων, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως σε αυτή της απόσχισης της Ιρλανδίας από το Ηνωμένο Βασίλειο, θεωρείται πως κέρδισε η Περιφέρεια (Gallagher, Laver, and Mair, 2006, σ. 266). Οι πολιτισμικές διαιρέσεις και συγκρούσεις ενσωματώνονται πλήρως μέσα στο πλαίσιο που ενυπάρχουν όλες οι υπόλοιπες διαιρετικές τομές και δεν καθορίζουν απλώς την κομματική οργάνωση σε εθνικό επίπεδο, αλλά συνδιαμορφώνουν την ίδια την ανάπτυξη του πολιτικού συστήματος (Lipset and Rokkan, 1967, σ. 40-41).

Οι Lipset και Rokkan (1967) ανέφεραν ότι ο βαθμός της οργανωμένης αντίστασης των Περιφερειών απέναντι στο Κέντρο εξαρτάται από τρεις παράγοντες (σ. 42): α) από το πόσο ισχυρή είναι η συγκέντρωση της αντι-κουλτούρας σε μία συγκεκριμένη εδαφική περιοχή, β) από το πόσο χαλαροί είναι οι δεσμοί επικοινωνίας, συμμαχίας ή διαπραγματεύσεων με το εθνικό κέντρο και πόσο αντιθέτως ισχυροί είναι με τα άλλα κέντρα πολιτισμικής ή οικονομικής επιρροής, και γ) από το πόσο χαμηλή είναι η οικονομική εξάρτηση από την πολιτική πρωτεύουσα (Lipset and Rokkan, 1967, σ. 42). Η διάρκεια και η ένταση, επομένως, της πολιτισμικής-γεωγραφικής διαιρετικής τομής εξαρτάται από διάφορους παράγοντες και μπορεί να ποικίλλει από χώρα σε χώρα.

Η διαιρετική τομή Κράτους-Εκκλησίας

Η δεύτερη διαιρετική τομή που προέκυψε από τις Εθνικές Επαναστάσεις των προηγούμενων αιώνων και η οποία απασχολεί την παρούσα εργασία είναι η τομή μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας. Η συγκεκριμένη σχέση, η οποία χαρακτηρίζεται και ως θρησκευτική διαιρετική τομή, αποτέλεσε μία πιο ξεκάθαρη και πιο σημαντική διαιρετική τομή από την τομή Κέντρου-Περιφέρειας, η οποία είχε προηγηθεί χρονικά (Bartolini, 2000, σ. 147). Μάλιστα, η θρησκευτική τομή αποτέλεσε μαζί με την ταξική, τις μοναδικές τομές που εμφάνισαν σημαντική ανθεκτικότητα μέσα στο χρόνο (Γεωργιάδου, 2018, σ. 35). Προήλθε από την διαμάχη μεταξύ του αναδυόμενου Κράτους, το οποίο επεδίωκε να κυριαρχήσει σε όλες τις πτυχές της οικονομικής και κοινωνικής ζωής, και της Εκκλησίας, η οποία προσπαθούσε να διατηρήσει την ισχύ της και τους τομείς επιρροής της (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 15).

Η διαμάχη μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας πρωτοεμφανίστηκε την περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης, όταν παρουσιάστηκε για πρώτη φορά η πρόκληση της εκκοσμίκευσης, ή αλλιώς η προσπάθεια θέσπισης του κοσμικού κράτους, γνωστού στα γαλλικά ως *état laïc*. Η συγκεκριμένη διαμάχη παραμένει ενεργή μέχρι και σήμερα και χαρακτηρίζεται από τον Mair (2004) ως «διαμάχη προνομίων και δικαιωμάτων» (σ. 71). Οι μεγάλες κοινωνικές και πολιτικές αναταραχές που εμφανίστηκαν στην Γαλλία του 1789 οδήγησαν στην ανατροπή της μέχρι τότε ισχυρά θεμελιωμένης Μοναρχίας, την καθιέρωση της Δημοκρατίας και την ανέγερση ενός ισχυρού και συγκεντρωτικού όσον αφορά τις εξουσίες Κράτους.

Η πρώτη σύγκρουση μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας αφορούσε ζητήματα ηθικής και κυρίως τον έλεγχο του εκπαιδευτικού συστήματος (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 15-16). Η Εκκλησία και ιδιαίτερα η Καθολική επιθυμούσε να διατηρήσει τα δικαιώματα που είχε στους τομείς που δραστηριοποιείτο διαχρονικά (Lipset, 2002, σ. 6). Η διατήρηση των Καθολικών σχολείων, μέσω των οποίων λάμβανε χώρα η θρησκευτική κατάνηξη των παιδιών και η εκμάθηση των καθολικών αξιών, καθώς επίσης και η προσπάθεια αμφισβήτησης των νόμων του Κράτους που έρχονταν σε σύγκρουση με τους νόμους της Εκκλησίας, νόμοι αξιακής και ηθικής «φύσης» όπως οι εκτρώσεις και τα διαζύγια, αποτέλεσαν τους δύο βασικούς άξονες της σύγκρουσης μεταξύ της πλειονότητας των Καθολικών Εκκλησιών της Δύσης και των εθνικών Κρατών (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 15).

Η σύγκρουση Κράτους και Εκκλησίας ήταν κυρίως μία διαμάχη πάνω σε ηθικά θέματα και πολύ λιγότερο μία κόντρα οικονομικού ανταγωνισμού (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 15). Το ηθικό πεδίο της σύγκρουσης πολύ γρήγορα διευρύνθηκε και συμπεριέλαβε πολύ σημαντικές πτυχές της ζωής ενός ανθρώπου, όπως οι γάμοι, τα διαζύγια και οι κηδείες. Η βασική σύγκρουση όμως έλαβε χώρα για τον έλεγχο του εκπαιδευτικού συστήματος. Για πολλούς αιώνες, η Εκκλησία είχε το δικαίωμα να ελέγχει την εκπαίδευση των νέων και να την καθοδηγεί προς το δρόμο του πιστού ανθρώπου (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 16). Η διαπαιδαγώγηση των παιδιών ήταν αποκλειστικό προνόμιο της Εκκλησίας. Όταν λοιπόν εμφανίστηκαν οι ριζοσπαστικές και ανατρεπτικές ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης και εγκαθιδρύθηκε ένα ισχυρό κοσμικό Κράτος που επεδίωξε να ελέγχει το εκπαιδευτικό σύστημα, το χάσμα που είχε δημιουργηθεί οδήγησε σε σύγκρουση και η σύγκρουση σε διαίρεση (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 16).

Τα κόμματα που προέκυψαν από την σύγκρουση του Κράτους με την Εκκλησία είχαν σαφή θρησκευτικό και χριστιανικό προσανατολισμό, δημιουργήθηκαν μέσα στη λογική των μαζικών κινημάτων και διεκδίκησαν ένα σημαντικό εκλογικό μέρος, κυρίως από τους ανθρώπους που ανήκαν στην εργατική τάξη (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 16). Χρησιμοποίησαν μάλιστα τις τακτικές που υιοθέτησαν και τα σοσιαλιστικά κόμματα, αφού προσπάθησαν να αποκόψουν τους πολίτες από ξένες και εξωτερικές επιρροές, μέσα από την ανάπτυξη μιας σειράς από παράλληλες οργανώσεις και φορείς (Πιερίδης, 2021, σ. 34). Πολλά από τα κόμματα που γεννήθηκαν από την θρησκευτική διαιρετική τομή στις Καθολικές χώρες, έφεραν το χριστιανικό-θρησκευτικό πρόσημο της ιδεολογίας τους στο όνομά τους.

Τα χριστιανοδημοκρατικά κόμματα αποτέλεσαν τα κυρίαρχα κεντροδεξιά κόμματα στην πλειονότητα των Καθολικών χωρών για πολλές δεκαετίες. Αντίθετα, στις Προτεσταντικές χώρες, ο κεντροδεξιός χώρος εκπροσωπήθηκε από τυπικά συντηρητικά κόμματα (Πιερίδης, 2021, σ. 35). Η συγκεκριμένη διαφοροποίηση έχει τις ρίζες της στο ρόλο που έπαιξαν οι Προτεσταντικές Εκκλησίες κατά τη διαδικασία συγκρότησης των εθνικών κρατών, αφού λειτούργησαν κατά βάση ως εθνικές Εκκλησίες και ως φορείς του κράτους, σε αντίθεση με τις Καθολικές Εκκλησίες που είχαν αντίθετα συμφέροντα και ήρθαν σε σύγκρουση με το νέο φορέα εξουσίας (Lipset, Rokkan, 1967). Στο ελληνικό κομματικό σύστημα δεν εμφανίστηκαν σημαντικά πολιτικά κόμματα με άμεσο και σαφή θρησκευτικό-χριστιανικό προσανατολισμό κατά το πρότυπο των ευρωπαϊκών χριστιανοδημοκρατικών κομμάτων (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2000, σ. 170). Η εμφάνιση του μικροσκοπικού και εκλογικά ασήμαντου «Χριστιανοδημοκρατικού Κόμματος Ελλάδος» το 2013 δεν φαίνεται να διαψεύδει την προαναφερθείσα άποψη.

Η θρησκευτική διαιρετική τομή είναι μία τομή που διατηρήθηκε στο χρόνο, απέκτησε σε πολλές περιπτώσεις διαφορετικούς άξονες διαμάχης και συνεχώς ενσωματώνει νέες διαστάσεις μίας πιθανής διαίρεσης. Σήμερα στην Ευρώπη υπάρχει πληθώρα χριστιανοδημοκρατικών κομμάτων, με χαρακτηριστικότερα παραδείγματα το γερμανικό CDU, το αυστριακό ÖVP και τα χριστιανικά κόμματα στη Σκανδιναβία. Η διαμάχη Κράτους και Εκκλησίας δεν αφορά πλέον τον έλεγχο της εκπαίδευσης, προσλαμβάνει όμως διαφορετικό χαρακτήρα και επικαιροποιείται ανά τακτά χρονικά διαστήματα. Θέματα προς ρήξη αποτελούν πλέον ο πλήρης διαχωρισμός των σχέσεων τους σε χώρες όπου δεν έχει επέλθει, καθώς και διάφορα ζητήματα αξιών όπως το θέμα των αμβλώσεων.

Η διαιρετική τομή Πόλη-Υπαιθρος

Αποτέλεσμα του δεύτερου μεγάλου μετασχηματισμού που έλαβε χώρα στη Δύση είναι η εμφάνιση της διαιρετικής τομής Πόλη-Υπαιθρος. Η λεγόμενη και ως αγροτική διαιρετική τομή, ήταν η πρώτη που προέκυψε από την ανάπτυξη της βαριάς βιομηχανίας και από την μετάβαση σε έναν καινούργιο μοντέλο παραγωγής, ενώ αργότερα εμφανίστηκε η διαιρετική τομή Ιδιοκτητών-Εργατών. Η Βιομηχανική Επανάσταση σύμφωνα με τους Lipset και Rokkan (1967), ενώ προκάλεσε και η ίδια μια σειρά από πολιτισμικές κινηματικές δράσεις, οι οποίες διαχώριζαν τους πολίτες στη βάση αξιακών τομών, όπως δηλαδή συνέβη και με την Εθνική Επανάσταση, εντούτοις μακροπρόθεσμα ώθησε τις κοινότητες μέσα στα Έθνη να κατηγοριοποιηθούν επί οικονομικής βάσης, ανάλογα με τα οικονομικά τους ενδιαφέροντα και συμφέροντα (σ. 19).

Με την ανακάλυψη της ατμομηχανής και την εκβιομηχανοποίηση των πόλεων και της οικονομίας έλαβε χώρα μία διαίρεση μεταξύ των παραδοσιακών αγροτικών συμφερόντων και των πρωτοεμφανιζόμενων τότε εμπορικών και βιομηχανικών τάξεων της πόλης (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 19-20). Η συγκεκριμένη διαμάχη είχε τις ρίζες την στον Μεσαίωνα και στην διαμάχη μεταξύ του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής, καθώς επίσης και στην εμπορική επανάσταση που εκδηλώθηκε μετά τον 13^ο αιώνα και την συνεπακόλουθη ανάπτυξη του τραπεζικού συστήματος. Με την Βιομηχανική Επανάσταση ωστόσο απέκτησε σημαίνουσα αξία. Η αγροτική διαιρετική τομή απεικονίζει τις διαφορετικές και αντίθετες πορείες που ακολούθησαν ο πρωτογενής και ο δευτερογενής τομέας της οικονομίας, γεγονός που οδήγησε στη διαφοροποίηση του πληθυσμού των πόλεων από εκείνον της υπαίθρου (Wildenmann, 1998, σ. 75).

Οι ομοιότητες που εμφανίζει η διαιρετική τομή Πόλη-Υπαιθρος με την διαιρετική τομή Κέντρο-Περιφέρεια δεν περιορίζονται μόνο στις στις αξιακές κοινότητες που δημιουργούν. Όπως συμβαίνει και με την πολιτισμική διαιρετική τομή, η αγροτική δεν εμφανίστηκε ποτέ ως η κυρίαρχη διαίρεση της Επανάστασης από την οποία προήλθε, ενώ ακόμα σημαντικότερη είναι η σύνδεσή τους στη διάσταση του γεωγραφικού παράγοντα που δημιουργούν παράλληλα με την κύρια διαίρεση. Η Περιφέρεια, εντός της οποίας βρίσκονταν

οι επαρχίες που ανταγωνίζονταν το νεοαναδυόμενο κέντρο, ταυτίζεται χωρικά με την Ύπαιθρο που αντιμάχεται την εκβιομηχανοποιημένη πόλη. Ενώ είναι εμφανές ότι οι δύο έννοιες αντιπροσωπεύουν άλλες κοινωνικές ομάδες και εμφανίζουν διακριτά πεδία δράσης, και οι δύο προβάλλουν ένα γεωγραφικό διαχωρισμό που συμπίπτει.

Για τους Lipset και Rokkan (1967), η συγκεκριμένη διαιρετική τομή ήταν η τελευταία στην κλίμακα των παραδοσιακών διαιρετικών τομών από πλευράς σημαντικότητας για τις δυτικές Δημοκρατίες (σ. 42-44). Άλλωστε, τα αγροτικά συμφέροντα συνήθως εγκοιλώνονταν συμπληρωματικά στα προγράμματα των υπόλοιπων κομμάτων. Ελάχιστες ήταν οι περιπτώσεις αγροτικών κομμάτων στην πληθώρα των δυτικών χωρών της Ευρώπης που άντεξαν στο χρόνο. Για τους Lipset και Rokkan (1967), τα αγροτικά κόμματα αναπτύχθηκαν σε χώρες που είτε α) οι πόλεις δεν είχαν αναπτυχθεί σε σημαντικό βαθμό κατά τη περίοδο της μαζικής ψηφοφορίας, είτε β) ο αγροτικός πληθυσμός εργαζόταν σε φάρμες οικογενειακού μεγέθους που άλλοτε ανήκαν στους ίδιους, άλλοτε τις ενοικίαζαν από μεγαλοκτηματίες, είτε γ) η μετάβαση της παραγωγής από τις φάρμες στις πόλεις γινόταν με δυσκολία, είτε δ) η καθολική εκκλησία δεν είχε σημαντική επιρροή για να ενσωματώσει τα διαιρετικά θέματα (σ. 44).

Η διαιρετική τομή Ιδιοκτησία/Κεφάλαιο-Εργασία

Η τελευταία παραδοσιακή διαιρετική τομή και η δεύτερη που προέκυψε από τη Βιομηχανική Επανάσταση ήταν αυτή μεταξύ των Ιδιοκτητών και των Εργατών. Η εφεύρεση της ατμομηχανής και η σταδιακή εκβιομηχάνιση των πόλεων οδήγησε σε αλλαγή της δομής της κοινωνίας, αφού από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και έπειτα οι εργάτες ήταν συγκεντρωμένοι σε ένα βιομηχανικό καπιταλιστικό σύστημα. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον άρχισαν σταδιακά να οργανώνονται συνδικάτα και πολιτικά κόμματα με κυριότερο σκοπό την υποστήριξη των αιτημάτων των εργατών για καλύτερες συνθήκες εργασίας και ζωής (Lipset, Rokkan, 1967). Η ταξική αυτή διαιρετική τομή έμελλε να καθορίσει με τον πιο άμεσο και επιδραστικό τρόπο τα πολιτικά συστήματα στις δυτικές Δημοκρατίες μέχρι σήμερα.

Ο Bartolini (2000) διέκρινε μία ανομοιομορφία όσον αφορά την έκφραση της τελευταίας χρονικά διαιρετικής τομής τόσο εννοιολογικά, όσο και σε κάθε κοινωνία ξεχωριστά (σ. 90).

Ενώ η ταξική διαιρετική τομή ήταν παρούσα σε κάθε χώρα της Δυτικής Ευρώπης, η οργανωτική της έκφραση προσέλαβε δύο διαφορετικά και αντιθετικά μοτίβα. Ενώ κατά τη διάρκεια της Βιομηχανικής Επανάστασης σε όλες τις χώρες και μετά από αυτήν στις περισσότερες, τα αιτήματα των εργατών εκφράστηκαν από τα σοσιαλιστικά κόμματα, μετά την Οκτωβριανή Επανάσταση του 1917 η πιο ριζοσπαστική πλευρά του εργατικού κινήματος μετακινήθηκε και πέρασε σε κομμουνιστικές οργανώσεις. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα σε ορισμένες χώρες της Ευρώπης τα κομμουνιστικά κόμματα να εμφανίσουν μεγαλύτερη εκλογική δύναμη από τα σοσιαλιστικά κόμματα (Bartolini, 2000, σ. 90).

Η ταξική σύγκρουση μεταξύ των Εργατών και των Ιδιοκτητών των μέσων παραγωγής θεωρείται η πιο σημαντική τομή που προέκυψε από τη Βιομηχανική Επανάσταση (Gallagher, Laver, Mair, 2006, σ. 268). Τα αιτήματα των εργατών υποστηρίχθηκαν από τα σοσιαλιστικά και τα κομμουνιστικά κόμματα, τα οποία ευελπιστούσαν ότι μελλοντικά θα γίνονταν αποδέκτες των ψήφων τους. Σύμφωνα με τους Lipset και Rokkan (1967), η εκλογική επιτυχία των αριστερών κομμάτων εξαρτιόταν από την αρχική αντίδραση της άρχουσας αστικής τάξης στα αιτήματα των εργατών (σ. 23). Αυτό σήμαινε ότι σε χώρες όπως οι Σκανδιναβικές, όπου η αστική τάξη αντιμετώπισε με μετριοπάθεια τα εργατικά αιτήματα, ευνοήθηκε η ανάπτυξη και η ισχυροποίηση των σοσιαλιστικών κομμάτων. Αντιθέτως σε χώρες όπως η Γαλλία, όπου η άρχουσα τάξη αντιμετώπισε κατασταλτικά τα αιτήματα των εργατών, πυροδότησε σε αντίκρισμα την κυριαρχία των κομμουνιστικών κομμάτων. Είναι βέβαια προφανές ότι η διαφορά μεταξύ σοσιαλιστικών και κομμουνιστικών κομμάτων δεν συνιστά διαιρετική τομή (Bartolini, 2000). Το σύνολο των παραδοσιακών διαιρετικών τομών θα μπορούσαμε να τον αποδώσουμε με τον παρακάτω πίνακα:

Διαιρετικές Τομές	Επαναστάσεις	Ιστορική στιγμή	«Χαρακτήρας»	Διαφορές
Κέντρο-Περιφέρεια	Εθνική Επανάσταση	Συγκρότηση Έθνους-Κράτους	Πολιτισμική και γεωγραφική τομή	Γλωσσικές και εθνικές
Κράτος-Εκκλησία	Εθνική Επανάσταση	Γαλλική Επανάσταση	Θρησκευτική τομή	Έλεγχος εκπαίδευσης

				και κοσμικότητα
Πόλη-Ύπαιθρος	Βιομηχανική Επανάσταση	Εκβιομηχάνιση	Αγροτική και γεωγραφική τομή	Δασμός αγροτικών προϊόντων
Ιδιοκτησία- Εργασία	Βιομηχανική Επανάσταση	Οκτωβριανή Επανάσταση	Ταξική τομή	Εργασιακές συνθήκες, Διαχείριση πλούτου

Συμπερασματικά, οι παραδοσιακές διαιρετικές τομές «ήταν όλες κινήματα διαμαρτυρίας ενάντια στην καθεστηκυία εθνική ελίτ και τις πολιτισμικές της νόρμες, καθώς επίσης και κομμάτια ενός ευρύτερου κύματος χειραφέτησης και κινητοποίησης» (Lipset, Rokkan, 1967, σ. 23). Ανάλογα τη χώρα, οι διαιρετικές τομές είχαν μια διαφορετική βαρύτητα στο σχηματισμό του κομματικού συστήματος, αφού η κοινωνική δομή όριζε ποιοι δυνητικοί οπαδοί μπορούν να κατευθυνθούν σε ένα κόμμα (Wildenmann, 1998, σ. 77). Επειδή ωστόσο δεν υπήρξε εκ μέρους των Lipset και Rokkan οποιαδήποτε προσπάθεια καταγραφής ενός συγκεκριμένου ορισμού, η έννοια της διαιρετικής τομής απέκτησε έναν αόριστο χαρακτήρα και άρχισε να χρησιμοποιείται «για να περιγράψει μια γενική αίσθηση διαιρέσεων, χωρισμάτων και αντιπαραθέσεων» (Bartolini, 2007, σ. 43).

Ορισμός της διαιρετικής τομής

Στο εμβληματικό λοιπόν έργο, ενώ σκιαγραφήθηκε ο τρόπος σχηματισμού των διαιρετικών τομών, απουσίασε ένας σαφής ορισμός. Στην προσπάθεια εννοιολόγησης συνέβαλαν μεταγενέστερα πολλοί πολιτικοί επιστήμονες, των οποίων η συνεισφορά ήταν κομβική. Άλλωστε, «η έννοια μίας διαιρετικής τομής υποδηλώνει πολλά περισσότερα από μια απλή διαίρεση, πολλά περισσότερα ακόμα και από μια περίτρανη διαμάχη» (Gallagher, Laver, και Mair, 2006, σ. 264)

Μία από τις πρώτες προσπάθειες διατύπωσης ενός ορισμού έγινε από τους Douglas Rae και Michael Taylor το 1970. Στο βιβλίο τους «The analysis of political cleavages» όρισαν τις διαιρετικές τομές ως κριτήρια που χωρίζουν τα μέλη μιας ολόκληρης κοινότητας ή ενός μέρους της σε ομάδες, με τις πιο σημαντικές διαιρετικές τομές να διαχωρίζουν τα μέλη μίας κοινότητας σε ομάδες με σημαντικές πολιτικές διαφορές, οι οποίες υφίστανται σε συγκεκριμένο χρόνο και τόπο (Rae, Taylor, 1970, σ. 1). Στη συνέχεια, διέκριναν τρεις κατηγορίες διαιρετικών τομών: στην πρώτη κατηγορία ανήκαν οι διαιρετικές τομές που αφορούσαν γενικά γνωρίσματα και χαρακτηριστικά των ανθρώπων, όπως η φυλή και η τάξη (ascriptive or "trait" cleavages), στη δεύτερη κατηγορία συμπεριλαμβάνονταν οι διαιρετικές τομές γνώμης και στάσεων (attitudinal or "opinion" cleavages), όπως είναι αυτές που αντανακλούσαν διαφοροποιήσεις σε ιδεολογικό επίπεδο ή σε επίπεδο προσωπικών προτιμήσεων, και στην τρίτη κατηγορία βρίσκονταν οι διαιρετικές τομές συμπεριφοράς και δράσης (behavioral or "act" cleavages), όπως η εκλογική συμπεριφορά και η συμμετοχή σε οργανώσεις (Rae, Taylor, 1970, σ. 1).

Οι προσπάθειες ωστόσο που κατέβαλαν δεν προσέδωσαν ακρίβεια και σαφήνεια στην έννοια των διαιρετικών τομών, κάτι που αναγνώρισαν και οι ίδιοι (Rae, Taylor, 1970, σ. 3-4). Διέκριναν πέντε ιδιότητες (properties) των διαιρετικών τομών, την αποκρυστάλλωση (τι ποσοστό του κοινωνικού συνόλου εντοπίζεται στη μία πλευρά μίας διαιρετικής τομής), τον κατακερματισμό (σε τι ποσοστό η διαιρετική τομή διακρίνει τα μέλη μίας κοινότητας), την ένταση του κατακερματισμού, το ποσοστό της «ταύτισης» («overlap», δηλαδή αν το τμήμα της κοινωνίας που βρίσκεται διαχωρισμένο λόγω μίας διαιρετικής τομής, μπορεί να βρεθεί ταυτόχρονα και σε μία πλευρά μίας άλλης διαιρετικής τομής) και τέλος το βαθμό του «cross-cutting» (αν δύναται δύο αντιμαχόμενες πλευρές μίας διαιρετικής τομής να ενοποιηθούν στα πλαίσια μίας άλλης, ξεχωριστής, διαιρετικής τομής) (Rae, Taylor, 1970, σ. 3-4). Αντλήθηκαν ωστόσο ότι οι παραπάνω ιδιότητες ήταν δυνατόν να εμφανίζονται σε κάθε τομέα της πολιτικής επιστήμης.

Η πιο γνωστή προσπάθεια επεξεργασίας και σύλληψης της έννοιας της διαιρετικής τομής είναι προϊόν της θεωρητικής σκέψης των Bartolini και Mair (1990), οι οποίοι υποστήριξαν ότι τρία αλληλένδετα και διαδοχικά επίπεδα ανταγωνισμού καθορίζουν το αν υφίσταται διαιρετική τομή (σ. 215): το πρώτο επίπεδο αφορά έναν έκδηλο διαχωρισμό, ο οποίος αντικατοπτρίζει τα αντικειμενικά δεδομένα της κοινωνικής δομής, το δεύτερο επίπεδο

αναφέρεται στην ύπαρξη ιδεολογικής διαφοροποίησης κατ'αντιστοιχία με την προγενέστερη διαίρεση, έτσι ώστε τα μέλη των ομάδων που συμπεριλαμβάνονται στη συγκεκριμένη διαίρεση να έχουν αυτοσυνειδησία, και το τρίτο επίπεδο περιλαμβάνει την οργανωτική αποκρυστάλλωση του προαναφερθέντος ανταγωνισμού, την συγκρότησή του δηλαδή σε θεσμικό επίπεδο, είτε με τη δημιουργία πολιτικών κομμάτων, είτε κινημάτων, είτε συνδικάτων, είτε της Εκκλησίας, είτε άλλων μορφών οργάνωσης (Bartolini και Mair, 1990, σ. 215).

Οι κοινωνικές διαφοροποιήσεις και συγκρούσεις λαμβάνουν τη μορφή διαιρετικής τομής όταν λόγω της έκτασης, της έντασης και της διάρκειάς τους, αφενός συμβάλλουν στην δημιουργία συγκεκριμένων αντιλήψεων και αξιών που συνθέτουν μία ταυτότητα, αφετέρου οδηγούν στην συγκρότηση συλλογικών συμπεριφορών και μετέπειτα οργανωτικών αποκρυσταλλώσεων (Bartolini και Mair, 1990, σ. 215). Η διαιρετική τομή σχηματίζεται αν η προαναφερθείσα ανταγωνιστική σχέση βρει εφαρμογή και στα τρία επίπεδα, έτσι ώστε να διαμορφώνει συνθήκες περιχαράκωσης (closure) κοινωνικών σχέσεων (Bartolini & Mair 1990, σ. 215-216, Τσατσάνης, 2009, σ. 37).

Αυτή η τριπλή διάσταση που έχουν προσδώσει οι Bartolini και Mair θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση έτσι ώστε μία διαιρετική τομή να μπορεί να χαρακτηριστεί ως πλήρως σχηματισμένη (Τεπέρογλου, Χατζηπαντελής, Ανδρεάδης, 2010, σ. 6). Χαρακτηριστικό παράδειγμα εν δυνάμει διαιρετικής τομής, η οποία δεν είχε καταφέρει να σχηματιστεί πλήρως σύμφωνα με τον ορισμό των Bartolini και Mair, αφού δεν λάμβανε χώρα η τρίτη προϋπόθεση, ήταν η ανενεργή εθνικιστική διαιρετική τομή στο Ηνωμένο Βασίλειο, με την Ιρλανδική, την Ουαλική και την Σκωτσέζικη περίπτωση (Gallagher, Laver, and Mair, 2006, σ. 265). Κάτι τέτοιο ωστόσο φαίνεται πως δεν ισχύει σήμερα, αφού η αυτονόμηση των επιμέρους κρατών από την κεντρική εξουσία του Ηνωμένου Βασιλείου φαίνεται πως έχει μεγαλώσει. Την τελευταία δεκαετία, ο εθνικισμός και η ισχυροποίηση της εθνικής ταυτότητας των επιμέρους εθνών του Ηνωμένου Βασιλείου φαίνεται πως έχει ενισχυθεί, κινητήριος δύναμη για την άνθηση των οποίων φαίνεται πως αποτέλεσε η διενέργεια των δύο αποσχιστικών δημοψηφισμάτων, στη Σκωτία το 2014 και στο Ηνωμένο Βασίλειο το 2016 (Girvin, 2021). Ειδικά στη Σκωτία, παρά το γεγονός ότι το 55.3% των ψηφοφόρων του δημοψηφίσματος προτίμησαν την παραμονή της χώρας στο Ηνωμένο Βασίλειο, η κινητοποίηση των ψηφοφόρων που διακατέχονταν από αποσχιστικές τάσεις οδήγησε στην

πολιτική τους «επανευθυγράμμιση» (realignment) (Girvin, 2021). Η συγκεκριμένη «επανευθυγράμμιση» οδήγησε στην ενεργοποίηση της μέχρι πρότινος ανενεργής εθνικιστικής διαιρετικής τομής, αφού οι εθνικιστικές και αποσχιστικές τάσεις βρήκαν οργανωτική αποκρυστάλλωση και έκφραση στο Scottish National Party, σχηματίζοντας με αυτό το τρόπο μία πλήρη πολιτική διαιρετική τομή.

Όπως βλέπουμε και από την περίπτωση του Ηνωμένου Βασιλείου, υπάρχουν πολιτικές αντιπαλότητες που έχουν θεμελιωθεί επί μείζονων κοινωνικών διαιρέσεων. Οι συγκεκριμένες διαιρετικές τομές ονομάζονται πολιτικές διαιρετικές τομές. Σύμφωνα με τον ορισμό του Eckstein (1966), οι πολιτικές διαιρετικές τομές εμφανίζονται όταν «οι πολιτικές διαιρέσεις ακολουθούν εκ του σύνεγγυς και, ειδικότερα, αφορούν εκείνες τις γραμμές αντικειμενικής κοινωνικής διαφοροποίησης που είναι οι πιο σημαντικές σε μία κοινωνία» (σ. 34). Επομένως, η πολιτική διαιρετική τομή υποδηλώνει ή υπονοεί μία ανθεκτική στο χρόνο πολιτική αντιπαράθεση, στην οποία εμπλέκονται μεγάλα τμήματα του πληθυσμού. Διακρίνεται επομένως από τις απλές πολιτικές διαιρέσεις. Μέσα στο διαμορφωμένο πλαίσιο, τα κόμματα αυτοχαρακτηρίζονται και αντιπροτείνονται ως εκπρόσωποι συγκεκριμένων κοινωνικών ομάδων και συμφερόντων και αναπτύσσουν τη δράση τους γύρω από τις κοινωνικές ομάδες και το πεδίο δραστηριοποίησής τους (Μοσχονάς, 1994, σ. 160). Τα πολιτικά κόμματα ως δέκτες των επενεργειών των κοινωνικών διαιρέσεων είναι ταυτόχρονα και οι δυνάμεις που μετατρέπουν την κοινωνική διαίρεση σε διαιρετική τομή (Μοσχονάς, 1994, σελ. 160).

Πέρα από την περίπτωση του Ηνωμένου Βασιλείου, πολιτική διαιρετική τομή εμφανίζεται και στη σύγκρουση της Ισπανίας με την Καταλονία. Η Καταλονία, ένα ημι-αυτόνομο έθνος στη βορειο-δυτική Ισπανία διαθέτει διαφορετική γλώσσα, σημαία, ύμνο και Κοινοβούλιο. Η διακριτή πολιτιστική κληρονομιά της Καταλονίας χρησιμοποιήθηκε συχνά ως βάση για το κίνημα ανεξαρτησίας (Hubert, Dermawan, Akim, 2010, σ. 318). Το 2006 η Καταλονία κατάφερε να αποκτήσει μεγαλύτερη αυτονομία, μέσω του «Καταστατικού Αυτονομίας», το οποίο παραχωρούσε ελευθερίες σχετικά με την είσπραξη των φόρων στην Καταλανική περιφέρεια, την διαχείριση οικονομικών ζητημάτων και την επιβολή μεγαλύτερης δικαστικής εξουσίας (Hubert, Dermawan, Akim, 2010, σ. 318). Οι σχέσεις μεταξύ των δύο πλευρών επιδεινώθηκαν το 2010, όταν το Καταστατικό ανατράπηκε από το ισπανικό Ανώτατο Δικαστήριο, αφού κρίθηκε ότι ήταν ακατάλληλο για το ισπανικό σύνταγμα. Από τις

εκλογές του 2012 και έπειτα το ERC, το κόμμα που υποστήριζε με έμφαση ⁴ την απόσχιση της Καταλονίας από την Ισπανία, άρχισε να συγκεντρώνει τις ψήφους των υπέρμαχων της απόσχισης, των οποίων το βασικό επιχείρημα αφορούσε τη διαφορετική εθνική ταυτότητα που διαθέτουν οι Καταλανοί από τους Ισπανούς. Για τους Καταλανούς, η εθνική τους ταυτότητα δεν περιέχει μόνο γλωσσικές, πολιτισμικές και εθνοτικές διαφορές, αλλά ταυτόχρονα αποδεικνύει και την ταξική πάλη μεταξύ του κέντρου (ισπανική κυβέρνηση) και την περιφέρεια (Καταλανική κυβέρνηση).

Φαίνεται επομένως ότι στην αφετηρία διαμόρφωσης πολιτικών διαιρετικών τομών βρίσκονται βαθύτερες κοινωνικές διαιρέσεις, όπως για παράδειγμα οικονομικού/ταξικού, εθνοτικού, θρησκευτικού, γεωγραφικού χαρακτήρα, όπως επίσης και αντιθέσεις κέντρου-περιφέρειας (Μοσχονάς, 1994, σ. 160). Υπάρχουν ωστόσο τομές, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, που βρίσκουν εφαρμογή στο πολιτικό πεδίο αλλά δεν ανάγονται σε κοινωνικές διαιρέσεις. Οι συγκεκριμένες πολιτικές διαχωριστικές τομές αντιπαραθέτουν διχοτομικά ομάδες που αποκτούν την αλληλεγγύη, την εσωτερική συνοχή και την ταυτότητά τους μέσω της πολιτικής και της πολιτικής ιστορίας (Μοσχονάς, 1994, σ. 160). Αυτό σημαίνει ότι σε τέτοιες περιπτώσεις, η κοινωνική διαίρεση δεν αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάδειξη διαιρετικής τομής. Αποτελούν επί της ουσίας αντίστοιχες περιπτώσεις με τις προηγούμενες, με τη διαφορά ότι αν και παρατηρείται ευθυγράμμιση του ιδεολογικού (2^η προϋπόθεση) με το θεσμικό (3^η προϋπόθεση) επίπεδο, απουσιάζει η κοινωνική διαίρεση (1^η προϋπόθεση). Οι συγκεκριμένες τομές ονομάζονται «τομές πολιτικών ζητημάτων» (issue cleavages) (Deegan-Krause, 2006, σ. 540), «τομές πολιτικών αξιών» ή αλλιώς «μη δομικές διαιρετικές τομές» (Allard, Pesonen, 1967, σ. 325). Αντίστοιχα, δεν θεωρείται πλήρως σχηματισμένη διαιρετική τομή ούτε όταν αντανακλάται μόνο το δομικό με το ιδεολογικό επίπεδο. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι διαιρέσεις που σχηματίζονται ονομάζονται «τομές κοινωνικών θέσεων» (position divide) (Deegan-Krause, 2006, σ. 539) και χαρακτηρίζονται ως δυνητικές και μη πολιτικοποιημένες διαιρετικές τομές, δηλαδή δεν έχουν αποτυπωθεί στο πολιτικό επίπεδο με τη μορφή της ευθυγράμμισης ψηφοφόρων (Τσατσάνης, 2009, σ. 42).

Η διαδικασία αποκρυστάλλωσης των κοινωνικών διαιρέσεων με τις ιδεολογικές διαφοροποιήσεις σε θεσμικό επίπεδο, είτε με τη μορφή πολιτικών κομμάτων, είτε

⁴ Σε αντίθεση με το καταλανικό κόμμα Convergència i Unió που κυριαρχούσε εκείνη την περίοδο και που αμφιταλαντευόταν μεταξύ της παραμονής και της απόσχισης από την Ισπανία.

συνδικάτων, είτε άλλων οργανώσεων, γίνεται μέσα από μία διαδικασία πολλών σταδίων, η οποία είναι γνωστή ως διαδικασία των «κατώφλιων». Από αυτά τα «κατώφλια» (thresholds) πρέπει να διέλθει η διατύπωση των αιτημάτων των κοινωνικών ομάδων και η υπεράσπισή τους από τα επιμέρους κινήματα, έτσι ώστε να φτάσουν και να εκφραστούν στο πολιτικό πεδίο. Σύμφωνα με τους Lipset και Rokkan (1967), τέσσερα είναι τα «κατώφλια», μέσα από τα οποία διέρχεται μία κοινωνική διαιρετική τομή μέχρι να αποκρυσταλλωθεί (σ. 113-114). Το πρώτο «κατώφλι» είναι αυτό της νομιμοποίησης («threshold of legitimation») και προσδιορίζει ποιες συγκρούσεις και ποιες διαιρέσεις μπορούν να υπάρξουν χωρίς να εμφανιστούν επικείμενες κυρώσεις. Το δεύτερο «κατώφλι» εξετάζει το βαθμό της ενσωμάτωσης στο πολιτικό σύστημα («threshold of incorporation») και ορίζει ποιες είναι οι συγκρουόμενες ομάδες που δύνανται να συμμετέχουν στον πολιτικό ανταγωνισμό για τη διεκδίκηση της πολιτικής δύναμης. Το τρίτο «κατώφλι» είναι αυτό της περιορισμένης ή διευρυμένης αντιπροσώπευσης («threshold of representation»). Το εύρος της αντιπροσώπευσης επηρεάζεται κυρίως από τον αναλογικό ή τον πλειοψηφικό «χαρακτήρα» του εκλογικού συστήματος. Επομένως, η κομματική αντιπροσώπευση των συγκρουόμενων ομάδων εξαρτάται από το εκλογικό σύστημα που υφίσταται στην εκάστοτε χώρα. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε ένα πλειοψηφικό σύστημα, η μεταβολή των εδρών μπορεί να επέλθει από μικρό αριθμό ψήφων, κάτι που καθιστά την εναλλαγή των κομμάτων στα πρωθυπουργικά έδρανα ευκολότερη, σε αντίθεση με ένα αναλογικό σύστημα, στο οποίο απαιτείται ένας σημαντικός αριθμός ψήφων. Το τελευταίο και τέταρτο «κατώφλι» είναι αυτό της δύναμης της πλειοψηφίας (majority power) και αναφέρεται στις δυνατότητες μετασχηματισμού του θεσμικού πλαισίου λειτουργίας του πολιτικού συστήματος που έχει το κόμμα που θα την κατακτήσει (Lipset and Rokkan, 1967, σελ. 113-114,) (Wildenmann, 1998, σ. 73-74).

Το «πάγωμα» των κομματικών συστημάτων

Η υπόθεση του «παγώματος» αναπτύχθηκε από τους Lipset και Rokkan παράλληλα με την έννοια των διαιρετικών τομών και αποσκοπούσε στο να εξηγήσει την εντυπωσιακή σταθερότητα που επιδείκνυαν τα κομματικά συστήματα των χωρών της Δυτικής Ευρώπης από την δεκαετία του 1920. Όπως χαρακτηριστικά ανέφεραν, «τα κομματικά συστήματα της

δεκαετίας του 1960 αντανakλούσαν, με λίγες αλλά σημαντικές διαιρέσεις, τις δομές των διαιρετικών τομών της δεκαετίας του 1920» (Lipset and Rokkan, 1967, σ. 49). Οι Mair, Müller και Plasser (2004) συμπλήρωσαν σε μεταγενέστερη έρευνα ότι όλες οι αλλαγές που συνέβησαν στα πολιτικά συστήματα της Δυτικής Ευρώπης από τη δεκαετία του 1920 και έπειτα, είτε ασήμαντες είτε σημαντικές, είτε προσωρινές είτε μόνιμες, εκπορεύονταν από το «πάγωμα» που υπήρχε από τη δεκαετία του 1920 (σ. 79).

Η ανάπτυξη της υπόθεσης του «παγωματος» των κομματικών συστημάτων, η οποία στα αγγλικά ονομάζεται «freezing hypothesis», συνδυαζόταν με μία «ανάγκη» των δύο επιστημόνων να ανατρέξουν στην αρχική σύσταση των κομμάτων και των τομών που διαίρεσαν τις κοινωνίες και να αναλύσουν την αλληλεπίδραση μεταξύ της καθιερωμένης ιστορικά εστίας της συνταύτισης και των αλλαγών που έγιναν σε μεταγενέστερο χρόνο στις δομικές συνθήκες της επιλογής (Lipset and Rokkan, 1967, σ. 54). Οι Lipset και Rokkan (1967) θεωρούσαν ότι οι εναλλακτικές των κομμάτων και σε πολλές περιπτώσεις οι κομματικές οργανώσεις ήταν παλαιότερες από τις πλειοψηφίες των εθνικών εκλογικών σωμάτων (σ. 50) ενώ ο Wildenmann (1998) συμπληρωματικά υποστήριξε ότι το θεσμικό πλαίσιο, εντός του οποίου έλαβαν χώρα οι διακυμάνσεις της εκλογικής συμπεριφοράς των πολιτών στη μακρά διάρκεια, περιελάμβανε διαιρετικές τομές που ήταν παγιωμένες στο χρόνο, κοινωνικές δομές και θεσμικές ρυθμίσεις, οι οποίες αλληλεπιδρούσαν μεταξύ τους (σ. 75). Επομένως, η αναδρομή στο παρελθόν αποτελούσε το μοναδικό ασφαλές τρόπο για την ανάλυση των ευθυγραμμίσεων των ψηφοφόρων στο παρόν.

Ο Mair (2001) σε άρθρο του στο βιβλίο των Karvonen και Kuhnle, οι οποίοι προσπάθησαν το 2001 να παρατηρήσουν την ισχύ που διέθετε η θεωρία των κοινωνικών διαιρετικών τομών τριάντα πέντε σχεδόν χρόνια μετά την εμφάνισή της, υποστήριξε ότι επικρατούσε σύγχυση σχετικά με το τι ακριβώς θεωρούσαν οι δύο πολιτικοί αναλυτές ότι «παγιώθηκε» (σ. 27). Συγκεκριμένα ανέφερε ότι ενώ αυτό που διαφαινόταν ότι «παγιώθηκε» ήταν οι κομματικές οργανώσεις και τα κομματικά συστήματα, αυτό που εικάζεται πως εννοούσαν και μάλιστα που φαίνεται πως ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, ήταν ότι «παγιώθηκε» το σύστημα των διαιρετικών τομών (Mair, 2001, σ. 27). Τα κόμματα επομένως δεν ήταν αυτά που «παγιώθηκαν» κατά τις τελευταίες τέσσερις δεκαετίες από το 1920, αλλά αντιθέτως εξέφρασαν και εξωτερίκευσαν τις διαιρετικές τομές που υφίσταντο από τότε και που ήταν «παγωμένες» στο χρόνο.

Παρατηρώντας τη σχέση μεταξύ των διαιρετικών τομών και των κομμάτων όπως αυτή σφυρηλατήθηκε στο θεώρημα των Lipset και Rokkan, ο Mair (2001) αντιλήφθηκε ότι τα τελευταία εμφάνισαν σημαντική μεταβλητότητα και «χαλάρωση» των δεσμών και της οργανωτικής σύνδεσης με το εκλογικό σώμα (σ. 29). Τα κόμματα δεν απευθύνονταν πλέον σε συγκεκριμένες ομάδες, των οποίων τις απαιτήσεις και τα συμφέροντα υπόσχονταν να υποστηρίξουν με αντάλλαγμα την ψήφο τους, αλλά αντιθέτως φιλοδοξούσαν να προσεγγίσουν όσο το δυνατόν μεγαλύτερα τμήματα του πληθυσμού, προσαρμόζοντας τις προεκλογικές τους εκστρατείες και τα προγράμματά τους έτσι ώστε να απευθύνονται προς το σύνολο των πολιτών. Διαφοροποίηση εμφάνιζαν βέβαια και οι διαιρετικές τομές, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, αφού μετά τη δεκαετία του 1970, οι δύο σημαντικότερες και ισχυρότερες σχάσεις, δηλαδή η ταξική και η θρησκευτική, ελαττώθηκαν σημαντικά, εξαιτίας του μεταβιομηχανικού κόσμου που προέκυψε από την «τρίτη βιομηχανική επανάσταση» και από την ανάδυση του εκκοσμικευμένου κράτους αντίστοιχα (Mair, 2001, σ. 29). Η λεγόμενη «τρίτη επανάσταση» που οδήγησε στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες, δημιούργησε νέους άξονες ιδεολογικής και πολιτικής αντιπαράθεσης μεταξύ των κομμάτων, τα οποία με τη σειρά τους διαμόρφωσαν από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 και έπειτα ένα νέο θεωρητικό πλαίσιο μελέτης των διαιρετικών τομών (Wildenmann, 1998, σ 81).

Η υπόθεση του παγώματος επομένως έχει πολύ μεγαλύτερο θεωρητικό βάθος από αυτό που εκ πρώτης όψεως φαινόταν πως έχει και το οποίο περιοριζόταν στην προσπάθεια εξήγησης της εκλογικής συμπεριφοράς των ψηφοφόρων μέσω της σύνδεσης των κοινωνικών στρωμάτων και των κομματικών οργανώσεων. Αυτό συμβαίνει διότι τόσο οι κοινωνικές δομές όσο και οι κομματικές οργανώσεις είναι ασταθείς και ευάλωτες στη μακρά διάρκεια και πολύ δύσκολα μπορούν να εγγυηθούν την υπόθεση του «παγώματος» (Mair, 2001, σ. 30). Ο Mair (2001) μάλιστα υποστήριξε ότι η θεωρία του «παγώματος» των Lipset και Rokkan περισσότερο έμοιαζε με εμπειρική παρατήρηση των κομματικών συστημάτων από το 1920 και έπειτα και λιγότερο με «υπόθεση» (σ. 33). Οι δύο πολιτικοί επιστήμονες, σύμφωνα με τον Mair (2001) προσπάθησαν να εξηγήσουν αφενός τον τρόπο με τον οποίο εδραιώθηκαν και παγιώθηκαν το 1920 οι διαφορετικές πολιτικές δυνάμεις, αφετέρου την ποικιλία και τις ομοιότητες που εμφάνισαν τα ευρωπαϊκά κομματικά συστήματα στην αρχή των μαζικών Δημοκρατιών (σ. 33-34).

Ακόμα όμως και για τις έρευνες που χρησιμοποιούσαν μεθοδολογικά την υπόθεση του «παγώματος» για να αναλύσουν την εκλογική συμπεριφορά και για να ανιχνεύσουν τις τάσεις της εκλογικής μεταβλητότητας, ο Mair (2001) θεωρεί ότι διαχρονικά επιβεβαιώνονται τα λεγόμενα των Lipset και Rokkan, παρόλο που εξακολουθούν να διαπιστώνονται δεδομένα σποραδικής και ανομοιογενούς εκλογικής αστάθειας όπως οι ίδιοι είχαν επισημάνει (σ. 32). Η διαχρονική εγκυρότητα του «παγώματος» των παραδοσιακών διαιρετικών τομών επιβεβαιώνεται και από το γεγονός ότι οι εκλογικές επιλογές των ψηφοφόρων έχουν σταθεροποιηθεί μεταξύ ευρύτερων ομάδων που εκφράζουν την διαιρετική τομή Αριστεράς-Δεξιάς. Ο Mair (2001) προσθέτει ταυτόχρονα ότι η εγκυρότητα της υπόθεσης του «παγώματος» έχει ελάχιστα να προσθέσει στον πυρήνα της ανάλυσης των Lipset και Rokkan (σ. 32-33). Η ουσία της θεωρίας και αυτό που επιβεβαιώνεται είναι ότι τα κομματικά συστήματα χαρακτηρίζονται από μία εγγενή τάση προς την σταθερότητα.

Φαίνεται επομένως ότι οποιαδήποτε εκδοχή από την υπόθεση του «παγώματος» και αν υιοθετηθεί, η ουσία της υπόθεσης μοιάζει να διατηρεί την ισχύ της. Για τον Mair (2001) υπάρχουν τρεις διαφορετικοί τρόποι, σύμφωνα με τους οποίους η υπόθεση του «παγώματος» μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα (σ. 35). Ο πρώτος είναι το «πάγωμα» των ίδιων των διαιρετικών τομών, με βάση το οποίο οι κομματικές δυνάμεις συνασπίζονται και ανταγωνίζονται με τις ίδιες τις κομματικές εναλλακτικές. Ο συγκεκριμένος τρόπος είναι και ο ενδεδειγμένος σύμφωνα με τον Mair (2001, σ. 35-36), αλλά και αυτός που ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Ο δεύτερος τρόπος είναι το «πάγωμα» των κομματικών εναλλακτικών, οι οποίες βασίζονται στις αυθεντικές κοινωνικές δυνάμεις που τις δημιούργησαν, ενώ ο τρίτος τρόπος είναι το «πάγωμα» των κομματικών συστημάτων αυτών καθαυτών, τα οποία περιλαμβάνουν ένα σύνολο οριοθετημένων αλληλεπιδράσεων μεταξύ των διαφορετικών κομματικών εναλλακτικών και μία σταθερή δομή του εσωκομματικού ανταγωνισμού. Ανεξάρτητα πάντως από την προσλαμβάνουσα του «παγώματος» που υιοθετείται από την εκάστοτε έρευνα, η υπόθεση υπήρξε καθοριστική για την ανάλυση των κομματικών συστημάτων και της εκλογικής συμπεριφοράς των ψηφοφόρων.

Νέες διαιρετικές τομές

Αποτέλεσμα των σημαντικών κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών μεταβολών που διαδραματίστηκαν μετά τις δεκαετίες του 1960 και του 1970 στην πλειονότητα των χωρών της Δύσης ήταν η ανάπτυξη ερευνητικών επιχειρημάτων που υποστήριζαν όχι απλώς την φθίνουσα πορεία των παραδοσιακών διαιρετικών τομών, αλλά και την αντικατάστασή τους από αναδυόμενες νέες διαιρετικές τομές. Η αλλαγή στο σύστημα των αξιών και η σύγκλιση των παραδοσιακών κομμάτων στο ιδεολογικό επίπεδο δημιούργησε ένα νέο πλαίσιο μελέτης των διαιρετικών τομών (Wildenmann, 1998, σ. 81).

Αρκετοί αναλυτές υποστήριξαν ότι τις δεκαετίες που ακολούθησαν μετά τη δημοσίευση του βιβλίου των Lipset και Rokkan έλαβαν χώρα δομικές αλλαγές στις οικονομικά ισχυρές κοινωνίες, οι οποίες οδήγησαν σε μετάβαση στη «Νέα Πολιτική» της μεταβιομηχανικής περιόδου (Τσατσάνης, 2009, σ. 38). Η σημαντική κοινωνική αναδιάρθρωση που συντελέστηκε εξαιτίας μιας σειράς παραγόντων, όπως η διόγκωση της μεσαίας τάξης και η διάβρωση των ταξικών διαχωριστικών γραμμών, οδήγησαν στην ανάδειξη ιδεολογικών πολώσεων και διαχωρισμών γύρω από θέματα αξιακού προσανατολισμού. Όπως ανέφερε και ο Mair (2001), μια διαφοροποιημένη προσέγγιση είχε υιοθετηθεί, της οποίας η «μοναδικότητα» έγκειτο στο γεγονός ότι οι κοινωνικές δομές -που αποτελούσαν καθοριστικό παράγοντα επηρεασμού των εκλογικών προτιμήσεων των πολιτών- είτε συνδυάζονταν είτε συγκρίνονταν με τις αξιακές συγκρούσεις, οι οποίες λειτουργούσαν επίσης ως παράγοντας καθορισμού της εκλογικής συμπεριφοράς (σ. 28). Υποστήριξε μάλιστα ότι το συμπέρασμα που προέκυψε από την πλειονότητα των ερευνών που έχουν συντελεστεί από το 1970 και έπειτα -με μοναδική ίσως εξαίρεση την μελέτη του Rose το 1974- ήταν ότι η διαμορφωμένη πλέον κατάσταση ήταν σημαντικά διαφοροποιημένη σε σύγκριση με το 1967 (Mair, 2001, σ. 28). Η υπόθεση του «παγώματος» ίσχυε για τους περισσότερους μελετητές μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1960 και τέθηκε αυτομάτως το ερώτημα περί «χαλάρωσης» των παραδοσιακών διαιρετικών τομών. Οι νέες κατευθύνσεις ήταν δύο: η μία θεωρητική σκέψη συνέδεε την αποδυνάμωση των εκλογικών ευθυγραμμίσεων με την απομάκρυνση των παραδοσιακών πολιτικών συγκρούσεων από την κοινωνική τους βάση και η δεύτερη θεωρούσε ότι η εξασθένηση των παραδοσιακών διαιρετικών τομών αντισταθμιζόταν με την εμφάνιση νέων τύπων διαιρέσεων και συγκεκριμένα των αξιακών διαιρετικών τομών (Τεπέρογλου, Χατζηπαντελής, Ανδρεάδης, 2010, σ. 42). Οι αξιακές διαιρετικές τομές/τομές πολιτικών αξιών (value cleavage) διαφέρουν

από τις «τομές κοινωνικών θέσεων», δηλαδή τις τομές που χαρακτηρίζονται και ως δυνητικές αλλά μη πολιτικοποιημένες διαιρετικές τομές στην αντιστροφή προέλευσης και κατεύθυνσης (Τσατσάνης, 2009, σ. 41-42). Στην περίπτωση δηλαδή των αξιακών διαιρετικών τομών, οι διαιρέσεις εκφράζονται από τα πολιτικά κόμματα και μετατρέπονται στη συνέχεια σε ανθεκτικές πολιτικές και κομματικές ομαδοποιήσεις, ξεκινούν δηλαδή από την 3^η προϋπόθεση και πηγαίνουν μέχρι και τη 2^η (top-down), ενώ στην περίπτωση των «τομών θέσεων», πρόκειται για κοινωνικές διαιρέσεις που αναπαράγονται στο ιδεολογικό επίπεδο, από το 1^ο επίπεδο πάνε μέχρι το 2^ο (down-top). Και τα δύο είδη τομών δεν θεωρούνται «ολοκληρωμένες διαιρετικές τομές».

Η αξιακή διαιρετική τομή αντικαθιστούσε την περιορισμένη σημασία που αποδιδόταν πλέον στη θρησκεία και στην κοινωνική τάξη και στηριζόταν στην αντιπαράθεση υλιστικών και μεταυλιστικών αξιών (Inglehart, 1977). Συνοπτικά θα αναλυθεί παρακάτω η διαιρετική τομή Υλισμού-Μεταυλισμού, έτσι ώστε να γίνει όσο το δυνατόν καλύτερα αντιληπτό το νέο πλαίσιο διαιρέσεων που φαίνεται πως εμφανίζεται στις μεταβιομηχανικές δυτικές κοινωνίες μετά το 1960.

Η πρώτη απόπειρα ανάδειξης νέων διαιρετικών τομών έγινε τέσσερα μόλις χρόνια μετά την δημοσίευση του έργου των Lipset και Rokkan από τον Inglehart, ο οποίος προσπάθησε να δημιουργήσει μία αντί-θεωρία, την θεωρία του Μεταυλισμού (στα αγγλικά Post-Materialism). Στο άρθρο του με τίτλο «The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies», το οποίο δημοσιεύτηκε το 1971, ο Inglehart (1971) αναφέρθηκε στις μεταβαλλόμενες δομές των κοινωνικών διαιρετικών τομών και στον μετασχηματισμό της πολιτικής κουλτούρας που λάμβανε χώρα στις ανεπτυγμένες βιομηχανικές κοινωνίες (σ. 991). Η βασική θέση στη θεωρία του Inglehart (1971) ήταν ότι μόλις ένας άνθρωπος εκπληρώσει όλες τις βασικές και πρωταρχικές του ανάγκες, στη συνέχεια επιθυμεί πιο κοσμικά αγαθά ως σύμβολα ευημερίας, όχι τόσο επειδή αυτά τα αγαθά είναι σημαντικά, όσο για να ενδυναμώσει τη θέση του απέναντι σε λιγότερο προνομιούχα άτομα (σ. 991). Αυτά τα στάδια από την κάλυψη των πρωτογενών αναγκών μέχρι την απόκτηση κοσμικών αγαθών φαίνεται να πέρασε ένα σημαντικό μέρος της κοινωνίας των χωρών της Δύσης, στις οποίες η οικονομική ασφάλεια φαινόταν πλέον ως κάτι δεδομένο και απλό. Ενώ δηλαδή, οι γενιές που βίωσαν πολέμους τοποθετούσαν την οικονομική ασφάλεια στην κορυφή των προτεραιοτήτων τους, οι νεότερες ηλικιακά ομάδες

φαίνεται πως επιθυμούσαν μεταϋλιστικές αξίες, αφού είχαν γαλουχηθεί μέσα σε ένα περιβάλλον οικονομικής σταθερότητας, το οποίο πλέον θεωρούσαν δεδομένο (Inglehart, 1971, σ. 991-1001).

Ο Inglehart (1971) διαπίστωσε ωστόσο στη συνέχεια ότι ο βαθμός της οικονομικής ασφάλειας που ένωσε ένα άτομο κατά τα πρώτα στάδια της ζωής του (*formative years*), στα στάδια δηλαδή που τον διαμόρφωσαν ως άνθρωπο, έπαιζε καθοριστικό ρόλο στη διάπλαση της πολιτικής του συμπεριφοράς (σ. 1001). Επομένως, το πιθανότερο ήταν οι μετα-αστικές (*post-urban*) προτιμήσεις να υιοθετηθούν από ανθρώπους των ανώτερων οικονομικών στρωμάτων. Αυτό σημαίνει ότι οι διακυμάνσεις των αξιακών προτιμήσεων δεν μπορούσαν να εξηγηθούν ως αποτέλεσμα του φαινομένου της γήρανσης (Inglehart, 1971, σ. 1001-1002). Ταυτόχρονα, ο Inglehart (1971) παρατήρησε ότι το επίπεδο εκπαίδευσης των ανθρώπων αποτελούσε έναν από τους καθοριστικότερους παράγοντες που επηρέαζαν την προτεραιότητα των αξιακών διακυβευμάτων (σ. 1002). Το επίπεδο της εκπαίδευσης λειτουργούσε ως η πλέον ασφαλής ένδειξη, κατά τα «στάδια της διαμόρφωσης» ενός ατόμου, για την οικονομική ευμάρεια των γονέων. Αυτό σήμαινε ότι το εκπαιδευτικό επίπεδο μαζί με την απασχόληση, την θρησκεία, το μηνιαίο εισόδημα και την ηλικία, αποτελούσαν τους βασικούς παράγοντες καθορισμού της στάσης των ανθρώπων απέναντι στις βασικές αξίες.

Στο άρθρο του «*The Changing Structure of Political Cleavages in Western Society*», υποστήριξε ότι η έννοια των όρων «Αριστερά» και «Δεξιά» ήταν μόνο εν μέρη έγκυρη (Inglehart, 1984, σ. 25). Σε αντίθεση με την υπόθεση του «παγώματος» των διαιρετικών τομών των Lipset και Rokkan, ο Inglehart (1984) υποστήριξε ότι τα νέα ζητήματα που εμφανίστηκαν ως αποτέλεσμα των μεταβιομηχανικών κοινωνιών αντικατοπτρίζουν την ανάδυση μίας νέας αξιακής διαιρετικής τομής, της μεταϋλιστικής διαιρετικής τομής. Η νέα διαιρετική τομή διακατεχόταν και η ίδια από α) μία συγκεκριμένη κοινωνική βάση, β) μία νέα συλλογική ταυτότητα και γ) από μία οργανωτική έκφραση, γεγονός που συνεπάγεται την δημιουργία νέων κομματικών σχηματισμών. Η αξιακή διάσταση της μεταϋλιστικής διαιρετικής τομής έγκειτο στα θέματα που περιελάμβανε όπως η περιβαλλοντική προστασία, τα ανθρώπινα δικαιώματα, η σεξουαλική απελευθέρωση και ο φεμινισμός. Για να προκύψει επομένως μία νέα διαιρετική τομή απαιτούνταν μία νέα κοινωνική βάση. Η κοινωνική αυτή βάση για τον Inglehart ήταν, ήδη από το 1977, η νέα μεσαία τάξη.

Κοινό χαρακτηριστικό των περισσότερων μελετών που συντάχθηκαν μετά την δημοσίευση του βιβλίου των Lipset και Rokkan είναι η πίστη στην άποψη ότι οι παραδοσιακές διαιρετικές τομές που υπήρχαν από τη δεκαετία του 1920, είχαν μπει σε μία περίοδο πτώσης και ενδεχόμενης εξαφάνισης. Ο Lipset το 2001 συμφώνησε ότι ο δυτικός κόσμος φαίνεται να εισήλθε, από τα μέσα της δεκαετίας του 1960 και έπειτα, σε μία νέα πολιτική φάση, με την εμφάνιση και την ανάδυση των μεταϋλιστικών θεμάτων, όπως το περιβαλλοντικό ζήτημα, τον περιορισμό της πυρηνικής ενέργειας και την ισότητα των γυναικών και των μειονοτήτων (Lipset, 2001, σ. 7). Οι συγκεκριμένες αλλαγές φαίνεται να ήταν το αποτέλεσμα μίας τρίτης «επανάστασης», της μεταβιομηχανικής, η οποία διαμόρφωσε νέες βάσεις για τις διαιρετικές τομές. Στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες σχηματίστηκαν νέοι άξονες ιδεολογικής και πολιτικής αντιπαράθεσης, εμφανίστηκαν νέες αξιακές διαιρέσεις, ενώ ταυτόχρονα παρατηρήθηκε και σύγκλιση των παραδοσιακών κομμάτων (Wildenmann, 1998, σ. 81). Άλλωστε, η «εθνικοποίηση» της πολιτικής και κομματικής αρένας οδήγησε σε περιορισμό των χωρικών διαιρέσεων (Γεωργιάδου, 2018, σ. 34). Για τους περισσότερους ωστόσο αναλυτές και για τον ίδιο τον Lipset, αν και η θρησκεία στις προβιομηχανικές κοινωνίες του 17^{ου} και του 18^{ου} αιώνα καθόριζε σε τεράστιο βαθμό την κουλτούρα των ανθρώπων, κάτι που δεν συμβαίνει στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες, εντούτοις η θρησκευτική διαιρετική τομή -μαζί με την ταξική- έδειξε σαφώς μεγαλύτερη ανθεκτικότητα στο χρόνο- σε σύγκριση με τις υπόλοιπες παραδοσιακές διαιρετικές τομές και κατόρθωσε να παραμείνει ακόμα «ζώσα» (Lipset, 2001, σ. 9).

Κεφάλαιο 3^ο: Η αποτύπωση της τομής «Κράτος-Εκκλησία» στην Ελλάδα

Η Ελλάδα, από την ίδρυσή της ως ανεξάρτητο Κράτος μέχρι και τις μέρες μας, αποτελεί ένα από τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα εξακολουθητικής διαπλοκής στις σχέσεις ανάμεσα στην Πολιτεία και την Εκκλησία (Γεωργιάδου, 1996, σ. 247). Είναι χαρακτηριστικό ότι ακόμα και μετά την αναγνώριση του Αυτοκέφαλου από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, το ελληνικό κράτος εξακολουθούσε να οριοθετεί ακόμα και το θρησκευτικό πλαίσιο τέλεσης του εκκλησιαστικού έργου (Γεωργιάδου, 1990, σ. 89-90). Αν και υποταγμένη στο Κράτος, η Εκκλησία εμφάνισε σταδιακά σημάδια εξουσίας, κυρίως όσο δεν ερχόταν σε αντίθεση με τη κρατική πολιτική (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 63). Μετά την απόσχιση της από το

Πατριαρχείο και την ανακήρυξη του Αυτοκέφαλου είχε γίνει μία Εκκλησία «κρατική», δεδομένης της υπαγωγής της στο Κράτος, αλλά και μία Εκκλησία «δημόσια» που δεν φοβόταν να παρεμβαίνει με λόγο και έργα στη δημόσια σφαίρα (Γεωργιάδου, 2009, σ. 132).

Στα παρακάτω υποκεφάλαια θα αναφερθούμε στις αντιπαραθέσεις μεταξύ του Κράτους και της Ορθόδοξης Εκκλησίας που έλαβαν χώρα στην Ελλάδα, σε μία προσπάθεια καταγραφής και αποτύπωσης της τομής Κράτους-Εκκλησίας στην ελληνική περίπτωση. Η ιστορική καταγραφή θα καλύψει συνολικά έναν αιώνα, ξεκινώντας δηλαδή από τις αρχές του 20^{ου} και φτάνοντας μέχρι και την πρώτη δεκαετία του 21^{ου} αιώνα. Αφετηρία των συγκρούσεων αποτελούν τα «Ευαγγελιανά», μία από τις πιο σφοδρές συγκρούσεις μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας, αφού στην Αθήνα στις 8 Νοεμβρίου του 1901 έλαβαν χώρα αιματηρά επεισόδια με αφορμή τη μεταγλώττιση του Ευαγγελίου στη δημοτική. Η συγκεκριμένη σύγκρουση, πέρα από το γεγονός ότι λογίζεται ως η «πρώτη» στα χρονικά, θεωρείται και εμβληματική, αφού έλαβε κινηματικά χαρακτηριστικά, ενώ αποτελεί και τη μοναδική στα χρονικά που υπήρξαν ανθρώπινες απώλειες. Στη συνέχεια, θα γίνει αναφορά στις συγκρούσεις που έλαβαν χώρα μέχρι και την πτώση της Δημοκρατίας το 1967, οι οποίες κατά κύριο λόγο αφορούσαν εκκλησιαστικά θέματα που ανέκυπταν από την πλευρά του Κράτους, το οποίο προσδοκούσε είτε στην αξιοποίηση της εκκλησιαστικής περιουσίας, είτε στην απεξάρτηση της Εκπαίδευσης από την Εκκλησία. Μετά την αποκατάσταση της Δημοκρατίας, οι μεταδικτατορικές κυβερνήσεις έλαβαν μια σειρά από κανονιστικά και νομοθετικά μέτρα που αφορούσαν κυρίως ζητήματα αστικού κώδικα και επέβαλλαν τη σταδιακή αποδέσμευσή τους από την Εκκλησία. Θέματα όπως ο πολιτικός γάμος, η ονοματοδοσία χωρίς βάπτισμα, το λεγόμενο «πολιτικό» διαζύγιο, η νομιμοποίηση των αμβλώσεων, η μη αναγραφή του θρησκευάτος στις ταυτότητες, καθώς και η εκ νέου προσπάθεια εκποίησης της εκκλησιαστικής περιουσίας αποτελούσαν μία σειρά από μέτρα που αναζωπύρωναν διαρκώς τις συγκρουσιακές σχέσεις των δύο πλευρών. Οι προσπάθειες αυτές βέβαια των κυβερνήσεων της Μεταπολίτευσης να απελευθερωθούν από τη θρησκευτική επιρροή προκάλεσαν κάθε φορά, την άμεση και δυναμική αντίδραση της Εκκλησίας. Οι εντάσεις που προκλήθηκαν πάντως δεν μείωσαν την μεγάλη επιρροή της Εκκλησίας και τη σημαντική θέση της στη δημόσια αρένα (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2000, σ. 40-100).

Η αργοπορημένη εμφάνιση διαιρετικών τομών στην Ελλάδα

Πριν ωστόσο αναφερθούμε στις συγκρούσεις Κράτους και Εκκλησίας, οφείλουμε να κάνουμε μία μικρή εισαγωγή που να εξηγεί τους λόγους που σε αντίθεση με τις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, στην Ελλάδα εμφανίστηκαν καθυστερημένα και διαφοροποιημένα οι διαιρετικές τομές. Στην Ελλάδα, η αργοπορημένη και ατελής εκβιομηχάνιση και η παρατεταμένη απαγόρευση οργάνωσης της πολιτικής ζωής βάσει ταξικών συμφερόντων ήταν οι δύο κομβικοί παράγοντες που οδήγησαν στην καθυστερημένη εμφάνιση διαιρετικών τομών (Τσατσάνης, 2009, σ. 39). Αυτή η καθυστέρηση είχε ως αποτέλεσμα να απουσιάσει ουσιαστικά η τομή εργασίας-κεφαλαίου, η οποία στις χώρες της Δύσης αποδείχθηκε η πιο σημαντική διαιρετική τομή, γιατί επηρέασε στον μεγαλύτερο βαθμό τα πολιτικά συστήματα της Δυτικής Ευρώπης «από την δεκαετία του 1920 και την καθιέρωση της μαζικής ψηφοφορίας έως και την σύγχρονη εποχή» (Marks, Wilson, 2000, σ. 173).

Στην περίπτωση της Ελλάδας, η εμφάνιση των πρώτων βασικών κοινωνικών διαιρετικών τομών οφείλεται σε δύο συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους, στις οποίες έλαβαν χώρα πρωτοφανή γεγονότα για την νεότερη ιστορία της χώρας που διαίρεσαν την ελληνική κοινωνία, που διέρρηξαν κάθε κοινωνική σχέση, ακόμα και οικογενειακούς δεσμούς, και που σε ορισμένες περιπτώσεις, έλαβαν την μορφή εξόντωσης του αντιπάλου (Μαυρογορδάτος, 1982, σ. 25-26): στον Εθνικό Διχασμό και στον Εμφύλιο Πόλεμο (Νικολακόπουλος, 2000, σ. 18). Οι συγκεκριμένες παρατεταμένες εμφυλιακές συγκρούσεις σφράγισαν την πολιτική ζωή του 20^{ου} αιώνα (Αλιβιζάτος, 1983). Κατά τη διάρκεια των παραπάνω συγκρούσεων, η ελληνική κοινωνία διαιρέθηκε σε δύο αντιμαχόμενες πλευρές και η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο αυτών πλευρών αποκρυσταλλώθηκε, αφού οργανώθηκαν κόμματα που εξέφραζαν αποκλειστικά τη συγκεκριμένη διαμάχη και τα οποία παρέμειναν στη πολιτική σκηνή της χώρας για μεγάλο χρονικό διάστημα, διατηρώντας τα χαρακτηριστικά τους, τουλάχιστον σε παραταξιακό επίπεδο (Πιερίδης, 2021, σ. 143).

Η περίοδος του Εθνικού Διχασμού χρονολογείται από την έναρξη των Βαλκανικών πολέμων, κατά τη διάρκεια των οποίων η Ελλάδα διπλασίασε τα εδάφη της και τον πληθυσμό της - κυρίως λόγω της ένταξης της Θεσσαλονίκης στην ελληνική επικράτεια- (Χόνδρος, 1997, σ. 56), κορυφώθηκε με την Μικρασιατική Καταστροφή το 1922 και φαίνεται πως τελείωσε πριν το 1936. Αυτό συμβαίνει διότι η περίοδος που ακολούθησε μετά το 1936 και έφτασε μέχρι

το 1944 ένωσε αρχικά τη μεγάλη πλειονότητα των Ελλήνων στον αγώνα κατά του βασιλιά και του μεταξικού καθεστώτος, και στη συνέχεια ενάντια στους Ιταλούς και στους Γερμανούς εισβολείς, που πολύ γρήγορα μετεξελίχθηκαν σε κατακτητές (Φλάϊσερ, 2003, σ. 12).

Η περίοδος του Εθνικού Διχασμού στιγματίστηκε από την σύγκρουση του Βενιζέλου με τον βασιλιά Κωνσταντίνο, η οποία οδήγησε στη δημιουργία δύο διαφορετικών παρατάξεων, δύο διαφορετικών «πολιτικών κόσμων». Ο ανατρεπτικός χαρακτήρας του βενιζελισμού καθόριζε το ρόλο των αντιβενιζελικών ως προασπιστών της κοινοβουλευτικής τάξης, με αποτέλεσμα να συγκροτηθεί η έννοια της νομιμοφροσύνης ως συστατικό στοιχείο της αυτο-εικόνας του αντιβενιζελικού μετώπου (Παπαδημητρίου, 2006, σ. 65-66). Οι συγκεκριμένοι «πολιτικοί κόσμοι» δεν αποτέλεσαν τυχαία και άμορφα συγκροτήματα αρχηγών και οπαδών ή πελατών αλλά διαταξικές συμμαχίες συγκεκριμένων και διαφορετικών κοινωνικών μερίδων ή στρωμάτων από όλες τις τάξεις, αλλά και ευρύτεροι συνασπισμοί αντίπαλων κοινωνικών δυνάμεων (Μαυρογορδάτος, 1982, σ. 30). Ήταν επομένως λογικό να δημιουργηθεί μια παραταξιακή συνείδηση ανάμεσα στους δύο «αντίπαλους πολιτικούς κόσμους», η οποία διατηρήθηκε για ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα. Η ελληνική κοινωνία χωρίστηκε σε Βενιζελικούς και Αντιβενιζελικούς. Το πόσο έντονη υπήρξε αυτή η διαίρεση, φαίνεται στα γραπτά του Γιώργου Θεοδοκά, ενός από τους σημαντικότερους διανοούμενους του φιλελευθερισμού στην Ελλάδα του 20^{ου} αιώνα (Τσιλιμίγκρας, 2003, σ. 421), ο οποίος, αναφερόμενος στη συγκεκριμένη περίοδο, έγραφε: «Υπήρχαν εθνικιστές βενιζελικοί και εθνικιστές αντιβενιζελικοί, μαρξιστές βενιζελικοί και μαρξιστές αντιβενιζελικοί. Κ'είτανε χίλιες φορές ευκολώτερο να συνεννοηθεί λ.χ. ένας βενιζελικός εθνικιστής μ'ένα μαρξιστή βενιζελικό παρά μ'ένα αντιβενιζελικό εθνικιστή. Κί'όλα αυτά δεν παρεξένευαν κανέναν. Ο Πρόεδρος (εννοείται ο Βενιζέλος) ήταν η άμεση πραγματικότητα. Τα άλλα θαρείς και αποτελούσαν μια δεύτερη πραγματικότητα, μακρινή, ξενική και σχεδόν απίθανη» (Διαμαντόπουλος, 2007, σ. 81).

Οι πρώτες διαιρετικές τομές επομένως στην περίπτωση της Ελλάδας εμφανίστηκαν εκατό περίπου χρόνια μετά την ίδρυση του ανεξάρτητου ελληνικού Κράτους, κάτι που ερχόταν σε αντίθεση με τη θεωρία των Lipset και Rokkan. Η αργοπορημένη και ατελής εκβιομηχάνιση και η απαγόρευση συγκρότησης της πολιτικής ζωής με βάση την τάξη για πολλές δεκαετίες, ευθύνονται για αυτήν την καθυστέρηση. Στην Ελλάδα δεν προέκυψε επίσης η πρόκληση της εκκοσμίκευσης ως απόρροια της διαμάχης του Κράτους με την Εκκλησία. Οι συγκρούσεις

επομένως των δύο πλευρών που προηγήθηκαν της εμφάνισης των πρώτων διαιρετικών φαίνεται πως δεν έλαβαν τη μορφή της θρησκευτικής διαιρετικής τομής σύμφωνα με το θεωρητικό κατασκεύασμα των Lipset και Rokkan, αλλά αντιθέτως φαίνεται πως αποτελούσαν μέρος μίας εκκλησιαστικής διαιρετικής τομής που προέκυπτε ανά τακτά χρονικά διαστήματα.

Τα «Ευαγγελιανά» ή «Ευαγγελικά»

Στο ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο έλαβε χώρα η αιματηρή σύγκρουση που έμεινε στην ελληνική ιστορία με την ονομασία «Ευαγγελιανά», επικρατούσε μία μεγάλη και διχαστική διαμάχη: η διαμάχη για το γλωσσικό. Το γλωσσικό ζήτημα εμφανίστηκε σε μία πολύ δύσκολη ιστορική στιγμή για το ελληνικό Κράτος και την Ελλάδα εν γένει, αφού λίγα χρόνια νωρίτερα είχε προηγηθεί η «εθνική ντροπή» του 1897, η ήττα δηλαδή στον ελληνοτουρκικό πόλεμο. Τα αποτέλεσμα της στρατιωτικής ήττας της Ελλάδας ήταν εκατοντάδες νεκροί και χιλιάδες τραυματίες, η αμφισβήτηση του πολιτικού και στρατιωτικού προσωπικού της χώρας, αφού πλέον το ελληνικό βασίλειο στεκόταν πλέον «ανυπόληπτο, αναξιόπιστο και με ανίσχυρες ένοπλες δυνάμεις (Γιανουλόπουλος, 1999, σ. 112) και οι βαρύτερες οικονομικές συνέπειες. Για τον Σβωρόνο (1994) ήταν η μεγαλύτερη ήττα της πολιτικής της Μεγάλης Ιδέας (σ. 110).

Κατά το τελευταίο τέταρτο του 19^{ου} αιώνα η ελληνική κοινωνία βρισκόταν σε μία διαδικασία συγκρότησης ταυτότητας, και αν αυτή η ταυτότητα ουσιαστικά σήμαινε συνείδηση της ενότητας, τότε η ελληνική κοινωνία πορευόταν προς την πλήρη συνειδητοποίηση αυτής της ενότητας, βασιζόμενη σε νέα πολιτικά και κοινωνικά δεδομένα (Σταυρίδη-Πατρικίου, 2008, σ. 24). Σύμφωνα με τη Σταυρίδη-Πατρικίου (2008, σ. 29-30), ενώ πολλές από τις ιδέες που αναπτύχθηκαν τα πρώτα χρόνια του 20^{ου} αιώνα έτειναν να καταλήξουν σε συγκερασμό, πολλές από αυτές εν τέλει μετατράπηκαν σε αντικείμενο έντονης αντιπαράθεσης και σφοδρής σύγκρουσης. Η ιδεολογική κρίση του 1897 οδήγησε σε έντονη αμφισβήτηση των νεωτεριστικών ιδεών που είχαν αρχίσει να εμφανίζονται στην ελληνική κοινωνία, που περιλάμβαναν και το θέμα της γλώσσας. Τα Ευαγγελιανά φαίνεται πως έχουν ως σημείο αναφοράς αυτόν ακριβώς τον φόβο.

Στις 9 Σεπτεμβρίου του 1901 η εφημερίδα Ακρόπολις δημοσίευσε τη μετάφραση του Ευαγγελίου. Είχε προηγηθεί και η επιτυχημένη εν τέλει απόπειρα της βασίλισσας Όλγας να μεταφράσει το Ιερό Ευαγγέλιο στην νεοελληνική, απόφαση που πήρε κατά τη διάρκεια των επισκέψεων που έκανε στα νοσοκομεία που περιθάλπονταν οι τραυματίες του πολέμου του 1897, όπου και διαπίστωσε ότι δεν κατανοούσαν τη γλώσσα των ιερών κειμένων. Η έκδοση της μετάφρασης, έπειτα από προφορική συμφωνία με τον Μητροπολίτη Αθηνών Προκοπίου, είχε δημιουργήσει μία περίπλοκη κατάσταση (Κωνσταντινίδης, 1976, σ. 123-137). Στο άρθρο αναφερόταν με επαινετικό τρόπο η προγενέστερη χρονικά δράση της βασίλισσας Όλγας, η οποία αποτελούσε, σύμφωνα με την εφημερίδα, σύμβολο ανθρωπισμού και κοινωνικής προσφοράς. Η εφημερίδα θεωρούσε θετικό βήμα το εγχείρημα της βασίλισσας και δήλωνε αποφασισμένη να το συνεχίσει και να το ολοκληρώσει, ξεκινώντας με την έκδοση του πρώτου μέρους από το «Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιον» υπό τη μετάφραση του Αλέξανδρου Πάλλη. Η μετάφραση βρήκε την άμεση και καταγγελτική αντίδραση της πατριαρχικής εγκυκλίου, η οποία πρότεινε την απαγόρευση της μετάφρασης (Κωνσταντινίδης, 1976, σ. 168-169). Η γενικότερη δυσaréσκεια που είχε προκληθεί οδήγησε την εφημερίδα να σταματήσει τη δημοσίευση των μεταφράσεων μετά την ολοκλήρωση του Κατά Ματθαίον Ευαγγελίου. Το ζήτημα είχε μετατραπεί σε εκκλησιαστικό και η κλιμάκωση ήταν θέμα χρόνου.

Η δυσφορία έλαβε τη μορφή κινηματικής αντίδρασης από τις 5 Νοεμβρίου, όταν ομάδα φοιτητών κινήθηκαν προς τα γραφεία της εφημερίδας. Οι αντιδράσεις που ξεκίνησαν από τους φοιτητές της Θεολογικής σχολής και που βρήκαν την υποστήριξη μίας σημαντικής μερίδας του συντηρητικού τύπου, ο οποίος μάλιστα άφηνε υπόνοιες για ύποπτα σχέδια που χρηματοδοτούνταν από ρούβλια, κορυφώθηκαν την 8^η Νοεμβρίου, όταν κατά τη διάρκεια του συλλαλητηρίου, στο οποίο συμμετείχαν περισσότεροι από 10.000 φοιτητές, ακούστηκαν πυροβολισμοί (Σωτηρίου, Μάτλη, Λεονταρίτου, 1902, σ. 76). Η συγκέντρωση των διαδηλωτών έγινε στο χώρο του ναού του Ολυμπίου Διός, όπου και ζητήθηκε να εκδοθεί αφορισμός για τους ανθρώπους που βεβήλωσαν το κείμενο «του ιερού μας Ευαγγελίου» (Σωτηρίου, Μάτλη, Λεονταρίτου, 1902, σ. 87-88) και να κατασχεθούν τα αντίτυπα της μετάφρασης.

Όταν όμως στη συνέχεια οι διαδηλωτές κινήθηκαν προς την Μητρόπολη, συγκρούστηκαν με τους παρατεταμένους ανθρώπους του στρατού, του ναυτικού και της αστυνομίας. Η ένταση

έφτασε στο αποκορύφωμά της όταν το ιππικό ξιφούλκησε κατά των διαδηλωτών, οι οποίοι απάντησαν ρίχνοντας πέτρες. Στη συνέχεια, ένας διαδηλωτής έβγαλε το περιστροφικό που είχε στην κατοχή του και πυροβόλησε στον αέρα. Η αντίδραση του στρατού ήταν άμεση, αφού «ανταπέδωσε» τα πυρά, δημιουργώντας μία εκρηκτική κατάσταση. Πολύ γρήγορα η «εμπόλεμη κατάσταση» γενικεύτηκε. Μπροστά στο θέαμα του πρώτου νεκρού, το εξαγριωμένο πλέον πλήθος άρχισε με τη σειρά του να πυροβολεί προς τη πλευρά του στρατού, ο οποίος συνέχιζε να στοχεύει προς το πλήθος. Πολλοί από τους διαδηλωτές τράπηκαν σε φυγή, ενώ άλλοι έφτασαν στο Πανεπιστήμιο, στο οποίο είχαν κάνει κατάληψη οι φοιτητές, ζητώντας όπλα. Πολλοί από αυτούς τροφοδοτήθηκαν με όπλα, αλλά δεν κατόρθωσαν να βγουν έξω από το χώρο του Πανεπιστημίου, στο οποίο βρίσκονταν ιππείς, αφού δεν τους επιτράπη η έξοδος από τον φρούραρχο. Αυτός ήταν και ο βασικός λόγος για τον Κωνσταντινίδη (1976) που δεν αυξήθηκε ο αριθμός των νεκρών (σ. 227). Ο συνολικός απολογισμός των επεισοδίων ήταν οκτώ νεκροί και περίπου εβδομήντα τραυματίες (Κωνσταντινίδης, 1976, σ. 227-228).

Ύστερα από τα γεγονότα και κυρίως από τα αιματηρά επεισόδια, προοιωνίζονταν πολιτικές και εκκλησιαστικές εξελίξεις. Το βράδυ της ίδιας μέρας παραιτήθηκε ο Μητροπολίτης Αθηνών Προκοπίου, όπως και ο αρχηγός της Χωροφυλακής, ονόματι Σταΐκος, ο οποίος ήταν υπεύθυνος για το θάνατο του πρώτου διαδηλωτή. Αν και η κυβέρνηση του Θεοτόκη κατάφερε να εξασφαλίσει τη ψήφο εμπιστοσύνης της Βουλής στη Κοινοβουλευτική συζήτηση, τελικά υπέβαλε την παραίτησή της 10^η του Νοέμβρη, υπό το βάρος των ερωτημάτων που αφορούσαν το τρόπο διαχείρισης της κρίσης. Με αυτό το τρόπο, η παραιτηθείσα κυβέρνηση θέλησε κυρίως να κατευνάσει την αγανάκτηση των φοιτητών ειδικότερα και του λαού γενικότερα, όσο και δευτερευόντως να ικανοποιήσει την αντιπολίτευση, γι' αυτό το λόγο άλλωστε η παράταξη του Θεοτόκη, αν και πλειοψηφούσα στη Βουλή, υποστήριξε τη νέα κυβέρνηση του Ζαΐμη που σχηματίστηκε στις 12 του Νοέμβρη (Κωνσταντινίδης, 1976, σ. 248).

Τέλος, απαγορεύτηκε οποιαδήποτε μετάφραση των γραπτών της Αγίας Γραφής χωρίς την άδεια πρώτα της Ιεράς Συνόδου. Η τελευταία μάλιστα απόφαση οδήγησε στη περαιτέρω σφυρηλάτηση της εθνοθρησκευτικής ιδεολογίας, η οποία απέκτησε αμετάβλητα χαρακτηριστικά θρησκευτικής ενδογμάτωσης που ωθούσαν στη συγκρότηση ενός συντηρητικού μοντέλου διαχείρισης της πολιτικής εξουσίας και κατ' επέκταση της πολιτικής

ιδεολογίας (Καραμούζης, 2009, σ. 91). Είναι χαρακτηριστικό ότι στην επικήδειο που εκφωνήθηκε από τον καθηγητή θεολογίας Ιγνάτιο στις 9 Νοεμβρίου, τονίστηκε ότι οι νεκροί διαδηλωτές θυσιάστηκαν «διά ν' άποσοβηθῆ ὁ μέγιστος τῶν κινδύνων, ὅστις ἐπεκρεμάσθη ἐπὶ τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ ἔθνισμοῦ μας», καθώς επίσης και ότι «...ὀλόκληρος ὁ Ἑλληνισμός, ἔχει νὰ διεκδικήσῃ ἀπαράγραπτα δικαιώματα γιὰ τοῦ Χριστοῦ τὴν Πίστιν τὴν Ἁγίαν καὶ διὰ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ ἔθνισμοῦ μας» (Σωτηρίου, Μάτλη, Λεονταρίτου, 1902, σ. 110-111).

Για την Φραγκουδάκη (2001) στο ζήτημα των Ευαγγελικών φαίνεται πως εκφράστηκε ο φόβος της εθνικής ιδεολογίας για την απογύμνωση της εθνικής ταυτότητας από τη μοναδική απόδειξη αξίας (σ. 132). Η μετάφραση δηλαδή της Καινῆς Διαθήκης στη δημοτική θεωρήθηκε ακρωτηριασμός της ελληνικότητας, αποποίηση της εθνικής αυθεντικότητας και απώλεια της αυθεντικότητας της γλώσσας (Φραγκουδάκη, 2001, σ. 132-133). Σύμφωνα με την Σταυρίδη-Πατρικίου (2003), η μετάφραση των ιερών κειμένων συνδεόταν με την γενικότερο τρόπο με τον οποίο είχε δημιουργηθεί η εθνική ιδεολογία και η εθνική παράδοση, και γι' αυτό το λόγο «εξελήφθη ως αλλοτρίωση αγαθών, τα οποία είναι εξ αποκαλύψεως τμήμα της ελληνικής οντότητας» (σ. 20). Αυτός ήταν και ο βασικός λόγος που διάφοροι, κυρίως ακαδημαϊκοί, κύκλοι θεωρούσαν ότι η μετάφραση των κειμένων της Αγίας Γραφής θα οδηγούσε σε εξίσωση των ιερών κειμένων ως λόγος με τα δυτικά ή τα άλλα ορθόδοξα-σλαβικά (Σταυρίδη-Πατρικίου, 2003, σ. 20-21). Οποιαδήποτε προσπάθεια κατανόησης της ελληνικής εθνικής παράδοσης με διαφορετικό τρόπο (όπως ήταν αυτή της μετάφρασης των ιερών κειμένων), θα προσέκρουε πάνω στην ιερή και αμετάβλητη θρησκευτική ιδεολογία που ενυπήρχε μέσα σε αυτή και θα δημιουργούσε αυτομάτως υπόνοιες για εθνική υπονόμηση. Έτσι, ακόμα και η ίδια η θρησκεία δύσκολα μπορούσε να γίνει πλήρως κατανοητή ως αυτόνομη έννοια, από την ελληνική κοινωνία.

Η σύγκρουση για το «ψαλτικό ζήτημα»

Λίγα μόλις χρόνια μετά τα ιστορικά πλέον γεγονότα του 1901, Κράτος και Εκκλησία συγκρούστηκαν ξανά με αφορμή το ζήτημα του διορισμού των ιεροψαλτών και των νεωκόρων το 1907. Το «ψαλτικό ζήτημα» δημιουργήθηκε με αφορμή την νομοθεσία περί

δήμων της εποχής, με βάση την οποία τα εκκλησιαστικά συμβούλια ασκούσαν τη διοίκηση των ναών και τα οποία μάλιστα αξίωναν να διορίζουν αυτά τους νεωκόρους και τους ψάλτες. Σύμφωνα με το άρθρο 114 του Δημοτικού Νόμου του 1833, για τη διοίκηση των τοπικών εκκλησιαστικών καταστημάτων διορίζονταν εκκλησιαστικά συμβούλια, τα οποία συγκροτούνταν από τον Δήμαρχο, τον εφημέριο και δύο έως τέσσερις δημότες που διορίζονταν από τον δημοτικό σύμβουλο (Χρυσόστομος, 1959, σ. 43-46). Οι Επίσκοποι διαφώνησαν και αντέτειναν ότι σύμφωνα με τους ιερούς κανόνες, οι νεωκόροι και οι ψάλτες έπρεπε να λογίζονται ως κληρικοί με την ευρεία έννοια του όρου και επομένως ήταν οι μοναδικοί αρμόδιοι για το διορισμό τους (Χρυσόστομος, 1959, σ. 45-46). Η διένεξη επομένως αφορούσε το ποιο ήταν το αρμόδιο όργανο για το διορισμό των ιεροψαλτών. Η Ιερά Σύνοδος υποστήριξε τους Επισκόπους και αποδέχτηκε την τυπική ισχύ των ιερών κανόνων έναντι των τυπικών νόμων, ενώ το Νομικό Συμβούλιο του Κράτους αποφάνθηκε ότι μόνο οι κανόνες που αφορούν το δόγμα έχουν συνταγματική προστασία και επομένως, από τη στιγμή που ο νόμος ήταν σε ισχύ, ο διορισμός των ψαλτών έγκειτο στην αρμοδιότητα των εκκλησιαστικών συμβουλίων (Βαβούσκος, 1989, σ. 151). Ταυτόχρονα, το Νομικό Συμβούλιο του Κράτους πρόβαλε κάποιες ενστάσεις σχετικά με την ευρύτερη έννοια του κληρικού. Η Ιερά Σύνοδος κατέφυγε στον Εισαγγελέα του Αρείου Πάγου, Δ. Τζιβανόπουλο, ο οποίος γνωμοδότησε υπέρ της Εκκλησίας (Βαβούσκος, 1989, σ. 151), υποστηρίζοντας ότι οι διατάξεις για τα εκκλησιαστικά συμβούλια αφορούσαν μόνο την υλική διαχείριση των εκκλησιών. Η συγκεκριμένη επιλογή θεωρείτο ως μέριμνα της πολιτικής εξουσίας να παρέχει στην Εκκλησία επικουρία στην κοσμική διοίκηση, αλλά δεν αφορούσε τις εξουσίες των Επισκόπων και την πνευματική διοίκηση της Εκκλησίας. Το Νομικό Συμβούλιο του Κράτους επανήλθε δικαιώνοντας πάλι τα εκκλησιαστικά συμβούλια, με βασικό επιχείρημα ότι μόνο οι δογματικοί κανόνες εμπíπτουν στο συνταγματικό δίκαιο. Το αποτέλεσμα αυτής της διένεξης και των αποφάσεων του Νομικού Συμβουλίου ήταν τα εκκλησιαστικά συμβούλια να απολύουν τους παλιούς και να διορίζουν νέους ψάλτες. Το ζήτημα αντιμετωπίστηκε με την ίδρυση του Συμβουλίου της Επικρατείας το 1929 και με την νομολογία που αυτό παρήγαγε (Τρωϊάνος, Πουλής, 2003, σ. 37-38). Η συγκεκριμένη διαμάχη αφορούσε το δικαίωμα της Εκκλησίας να εκδίδει αποφάσεις για θέματα εσωτερικής οργάνωσης και διοίκησης.

Η διαιρετική τομή μεταξύ της Ορθόδοξης ελληνικής πλειοψηφίας και των μειονοτήτων

Τις δεκαετίες του 1920 και του 1930 δεν έλαβε χώρα κάποια σύγκρουση μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας, κυρίως επειδή τα ανοιχτά μέτωπα αφορούσαν αρχικώς το όραμα της «Μεγάλης Ιδέας», στην εφαρμογή της οποίας έπαιζε ουσιαστικό ρόλο η Εκκλησία και η Ορθοδοξία μέσω της προγενέστερης σύνδεσής της με την εθνική ταυτότητα και της υποστήριξης της κρατικής επιδίωξης για εθνική ολοκλήρωση, και στη συνέχεια την αντιμετώπιση των συνεπειών της μικρασιατικής καταστροφής. Εμφανίστηκε ωστόσο η συγκεκριμένη περίοδο μία διαιρετική τομή που είχε στο επίκεντρό της το θρήσκευμα και την Ορθοδοξία, αυτή μεταξύ της Ορθόδοξης ελληνικής πλειοψηφίας και των διαφόρων εθνικών, εθνοτικών και θρησκευτικών μειονοτήτων (Mavrogordatos, 1983, σ. 99). Οφείλουμε επομένως να σταθούμε και να δούμε ποιά μορφή πήρε αυτή η διαιρετική τομή και αν επρόκειτο για θρησκευτική διαιρετική τομή.

Μετά τη Μικρασιατική Καταστροφή, οι σχηματισμένες διαιρετικές τομές ήταν α) μεταξύ των προσφύγων και των γηγενών, β) μεταξύ των Ελλήνων Ορθοδόξων και των εθνικών, γλωσσικών ή θρησκευτικών μειονοτήτων και γ) μεταξύ της Παλαιάς Ελλάδας και των Νέων Χωρών (Μαυρογορδάτος, 2017, σ. 5). Είναι χαρακτηριστικό ότι παρά την ανταλλαγή των πληθυσμών του 1923 και την «ελληνοποίηση» του τμήματος της Μακεδονίας που κατέκτησε η Ελλάδα στους Βαλκανικούς Πολέμους, στοιχεία που κατέστησαν την Ελλάδα την πιο ομοιογενή εθνοτικά χώρα των Βαλκανίων (Mavrogordatos, 1983, σ. 226), ισχυρές μειονότητες συνέχιζαν να υπάρχουν στο βόρειο τμήμα της ελληνικής επικράτειας. Ούτε η εγκατάσταση 638.253 προσφύγων και η απομάκρυνση των Τούρκων και των Βούλγαρων από το ελληνικό τμήμα της Μακεδονίας, μέσω των οποίων ο ελληνικός πληθυσμός αυξήθηκε από 43% το 1912 σε 89% το 1928 (Pentzopoulos, 1962), κατάφερε να περιορίσει τις ισχυρές μειονοτικές ομάδες μέσα στα όρια της ελληνικής επικράτειας: Τούρκοι (μουσουλμάνοι), Σλαβο-Μακεδόνες (ορθόδοξοι), Εβραίοι, Αρμένιοι (ορθόδοξοι), Έλληνες Καθολικοί, Κουτσόβλαχοι (ορθόδοξοι) Τσάμηδες (μουσουλμάνοι), Πομάκοι (μουσουλμάνοι), Έλληνες Εβραίοι και άλλες ομάδες αποτελούσαν το 6.21% του ελληνικού πληθυσμού (Mavrogordatos, 1981, σ. 321), ποσοστό που παρέμεινε σταθερό μέχρι το 1940.

Ο ελληνικός εθνικισμός, και το ελληνικό κράτος ειδικότερα, κυρίως μετά το 1922 αντιμετώπισε τις συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες ως εθνοτικές ομάδες με διαφορετικό

θρήσκευμα και όχι ως εθνικές μειονότητες. Τους αναγνώριζαν ως Έλληνες πολίτες με μοναδική επιμέρους διαφορά το θρήσκευμα: οι Τούρκοι χαρακτηρίζονταν ως μουσουλμάνοι και οι Σλάβοι ως Σλαβόφωνοι (Manrogordatos, 1983, σ. 227). Κριτήριο επομένως ήταν η γλώσσα και όχι το θρήσκευμα και επομένως δεν μπορεί να χαρακτηριστεί η παραπάνω τομή ως θρησκευτική διαιρετική τομή. Η σύγκρουση μεταξύ των Ορθόδοξων Ελλήνων και των θρησκευτικών μειονοτήτων την περίοδο του Εθνικού Διχασμού διέθετε όλα τα χαρακτηριστικά του ορισμού των διαιρετικών τομών, όπως αυτός εκφράστηκε από τους Bartolini και Mair και ο οποίος υιοθετείται στα πλαίσια της παρούσας εργασίας. Υπήρχε μία κοινωνική διαίρεση που διαχώριζε τους ανθρώπους, τα μέλη των διαφορετικών πλευρών διέθεταν συνείδηση της διαφοροποίησής τους και της συλλογικής τους ταυτότητας, ενώ εκφράστηκαν οργανωτικά μέσα από τα δύο μεγάλα και αντίπαλα κόμματα της εποχής. Η συγκεκριμένη διαιρετική τομή ωστόσο φαίνεται να προσιδιάζει περισσότερο στη θεωρία των πολιτισμικών διαιρετικών τομών, παρά στη θεωρία των θρησκευτικών διαιρετικών τομών. Οι συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες είχαν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που τις διαχώριζαν, τόσο μεταξύ τους, όσο και από την πλειοψηφία των Ελλήνων πολιτών, τα οποία σύμφωνα με τη θεωρία, αποτελούν τα χαρακτηριστικά μίας πολιτισμικής διαιρετικής τομής. Επιπλέον, ήταν συγκεντρωμένες στα γεωγραφικά και εκλογικά διαμερίσματα της βόρειας Ελλάδας και συγκεκριμένα της Μακεδονίας, προσδίδοντας έτσι έναν γεωγραφικό διαχωρισμό μεταξύ Κέντρου και Περιφέρειας. Η συγκεκριμένη διαιρετική τομή δεν κατάφερε να παγιωθεί.

Η σύγκρουση για το Σύνταγμα του 1952

Η επόμενη μεγάλη σύγκρουση μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας έλαβε χώρα με αφορμή το Σύνταγμα του 1952, μέσα στο οποίο προβλεπόταν η εκποίηση της εκκλησιαστικής περιουσίας. Οι ρίζες του συγκεκριμένου συντάγματος βρίσκονταν στην Βουλή που προέκυψε το 1946 και στο σχέδιο συντάγματος του 1949. Μετά τις εκλογές του 1950 και πριν την προκήρυξη νέων εκλογών, συμφωνήθηκε ότι η νέα Βουλή θα ψήφιζε χωρίς αλλαγές ή θα απέρριπτε στο σύνολό του το σχέδιο συντάγματος του 1949 (Καλτσώνης, 2010, σ. 79-80). Το μόνο κόμμα που διαφώνησε ήταν το νεοϊδρυθέν κόμμα του Α. Παπάγου, ο Ελληνικός Συναγερμός. Η κεντρία κυβέρνηση που προέκυψε υπό το στρατηγό Πλαστήρα στις εκλογές

του 1951 πρότεινε και εν τέλει κατόρθωσε να πετύχει την υιοθέτηση και την ψήφιση του σχεδίου του Συντάγματος του 1949, χωρίς μάλιστα να διεξαχθεί συζήτηση εντός του Κοινοβουλίου (Καλτσώνης, 2010, σ. 80). Το Σύνταγμα ψηφίστηκε ως κώδικας, χωρίς να λάβει χώρα η απαιτούμενη συζήτηση επί των άρθρων, με τρόπο δηλαδή αντιδημοκρατικό και αντισυνταγματικό σύμφωνα με το Σύνταγμα του 1911, το οποίο ισχυρίζονταν ότι είχαν επαναφέρει οι κυβερνήσεις του εμφυλίου πολέμου.

Το άρθρο 104 έθετε τις βάσεις για την απαλλοτρίωση ενός μεγάλου τμήματος της εκκλησιαστικής περιουσίας, έτσι ώστε να αποκατασταθούν οι ακτήμονες καλλιεργητές και ακτήμονες κτηνοτρόφοι. Η κυβέρνηση Ν. Πλαστήρα όρισε με διάταγμα στις 15.8.1952 ότι η Εκκλησία υποχρεούται να παραχωρήσει στο Δημόσιο όλη την αγρολιβαδική περιουσία της εντός δύο μηνών, ενώ σε αντίθετη περίπτωση, θα προχωρούσε σε απαλλοτριώσεις (Μητραλέξης, 2019, σ. 29). Η Εκκλησία αρνήθηκε και η σύγκρουση ήταν σφοδρή, με αποτέλεσμα η κυβέρνηση να απειλήσει με διακοπή της μισθοδοσίας των κληρικών. Πάντως, το Σύνταγμα του 1952 φαίνεται πως δεν επιχειρούσε να διαταράξει τις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας στο σύνολό της. Αυτό φαίνεται από την ύπαρξη των άρθρων 47, 51 και 52 που υποχρέωναν τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας να ανήκει στο ανατολικό ορθόδοξο δόγμα ενώ ο ίδιος στον όρκο του όφειλε να κάνει αναφορά στην επικρατούσα θρησκεία σύμφωνα με το άρθρο 43. Ταυτόχρονα, το άρθρο 1 απαγόρευε τον προσηλυτισμό μόνο σε βάρος της επικρατούσας θρησκείας, ενώ σύμφωνα με το άρθρο 16, κεντρικός ιδεολογικός προσανατολισμός της ελληνικής παιδείας ήταν ο ελληνοχριστιανικός προσανατολισμός.

Γενικότερα, το Σύνταγμα του 1952, προϊόν συντακτικής εξουσίας, θεωρείται συντηρητικό, αφού δεν περιελάμβανε διατάξεις με κοινωνικό περιεχόμενο και εισήγαγε περιορισμούς σε σημαντικές ατομικές ελευθερίες, όπως η απαγόρευση της απεργίας, ο περιορισμός του δικαιώματος του συνεταιρισμού των δημοσίων υπαλλήλων και ο εκφοβισμός της ελευθερίας του τύπου (Παντελής, 2018, σ. 276). Η μοναδική καινοτομία του Συντάγματος ήταν η κατοχύρωση του δικαιώματος της ψήφου στις γυναίκες (Αλιβιζάτος, 2011, σ. 370). Το συγκεκριμένο Σύνταγμα δεν μπορεί να ιδωθεί αυτούσιο, αλλά αντιθέτως πρέπει να λογίζεται και να μελετάτε σε συνδυασμό με το «παρασύνταγμα», το οποίο διατηρούσε σε ισχύ αυταρχικές διατάξεις από την περίοδο του Β Παγκοσμίου Πολέμου (Παντελής, 2018, σ. 277).

Διαιρετικές τομές της δεκαετίας από το 1940 μέχρι το 1960

Μετά τον Εθνικό Διχασμό, ο Εμφύλιος Πόλεμος αποτέλεσε την επόμενη σημαντική κοινωνική σύγκρουση, η οποία στάθηκε ως αφορμή για τη δημιουργία πολιτικών ταυτοτήτων στον άξονα Δεξιάς-Αριστεράς, με διαφορετικό όμως περιεχόμενο σε σύγκριση με άλλες δημοκρατικές χώρες (Τσατσάνης, 2009, σ. 39). Μετά τον Εθνικό Διχασμό και τις τεράστιες οικονομικές, πολιτικές, κοινωνικές και ανθρωπιστικές απώλειες και επιπτώσεις που αυτός άφησε εν είδει «κληρονομιάς» στην Ελλάδα, το σχήμα «εθνικό-αντεθνικό» ήταν ο βασικός άξονας γύρω από τον οποίο η προπαγάνδα των δύο αντιμαχόμενων πλευρών της δεκαετίας της Κατοχής και του Εμφυλίου οργάνωσε τους στόχους και τα επιχειρήματά της (Μπαλτά, 2003, σ. 130). Η βασική διαιρετική τομή επομένως που θεμελιώθηκε ήταν αυτή μεταξύ των «Εθνικοφρόνων» και των «Μη Εθνικοφρόνων» (Παπαδημητρίου, 2006). Παρεμφερής τομή υπήρξε αυτή μεταξύ αστών και κομμουνιστών, η οποία είχε εμφανιστεί στη δεκαετία του 1930, ωστόσο από την έναρξη του Εμφυλίου, η διαίρεση της ελληνικής κοινωνίας γινόταν με βάση το έθνος και όχι την τάξη (Παπαδημητρίου, 2006, σ. 145).

Η πρώτη σαφής διαίρεση της ελληνικής κοινωνίας μετά την εμφυλιακή σύγκρουση, συγκροτήθηκε στο δίπολο Εθνικοφροσύνη – Αριστερά. Οι νικητές του Εμφυλίου επαναπροσδιόρισαν μετά την λήξη του πολέμου το περιεχόμενο των διαιρέσεων, αφού κατάφεραν να καθιερώσουν το δίπολο εθνικοφρόνων- μη εθνικοφρόνων και να αποσυνδέσουν την ταξική διάσταση της τομής (Τσατσάνης, 2009, σ. 39). Για τον Νικολακόπουλο (1990, σ. 204) πάντως, οι αντιθέσεις Εθνικόφρονες- Μη εθνικόφρονες και Δεξιά-Αντιδεξιά, ανεξάρτητα από τα πολλά κοινά σημεία τους, «συνιστούσαν δύο σαφώς διαφορετικούς τρόπους συνάρθρωσης των κληρονομημένων αντιθέσεων του παρελθόντος, οι οποίες είχαν αποτελέσει τη βάση για τη διαμόρφωση, κατά τη μεταπολεμική περίοδο, της τριπαραταξιακής διαίρεσης των πολιτικών δυνάμεων σε Δεξιά, Κέντρο και Αριστερά».

Η σύγκρουση για το εκπαιδευτικό σύστημα

Η μετατόπιση της διαίρεσης του κοινωνικού συνόλου προς τα δεξιά και η κυριαρχία της τομής Δεξιά-Αντιδεξιά εμφανίστηκε κυρίως κατά τη δεκαετία του 1960, ειδικά μετά τις

εκλογές του 1961. Κορυφαία της έκφραση υπήρξαν τα «Ιουλιανά», η κρίση δηλαδή του 1965 (Νικολακόπουλος, 1990, σ. 205). Το 1965 ωστόσο, έλαβε χώρα και μία άλλη μεγάλη και έντονη αντιπαράθεση/τομή, αυτή μεταξύ της εκλεγμένης κυβέρνησης του Γεώργιου Παπανδρέου και της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η ελληνική κυβέρνηση είχε μεγάλες φιλοδοξίες για την εκπαίδευση και ήδη από την επομένη των εκλογών, ο Παπανδρέου είχε δηλώσει ότι «Η Κυβέρνηση έχει αποφασίσει να δώσει πνοή στο εκπαιδευτικό έργο. Θα αναπτερώσει το φρόνημα των εκπαιδευτικών λειτουργών, θα ενισχύσει την υλική επάρκεια, την αξιοπρέπεια και το κύρος τους και θα εμπνεύσει ενθουσιασμό για να γίνουν στρατιώτες στην μεγαλύτερη προσπάθεια ανύψωσης της στάθμης των σπουδών, καθώς και του ήθους, σε όλες τις βαθμίδες της εκπαίδευσης. Η αρετή και η πίστη στα εθνικά πεπρωμένα είναι το εκπαιδευτικό ιδεώδες. Ελεύθερους, έντιμους και γενναίους πολίτες καλούνται να δώσουν στην κοινωνία τα σχολεία» (Παπανούτσος, 1982, σ. 101-102). Τα μέτρα που εξήγγειλε ο Παπανδρέου περιλάμβαναν δημόσια παιδεία σε όλες τις βαθμίδες του εκπαιδευτικού συστήματος, εξάχρονο δημοτικό σχολείο με νέα βιβλία, νέο πρόγραμμα και με πολλές προσλήψεις στο εκπαιδευτικό προσωπικό, επέκταση της υποχρεωτικής εκπαίδευσης στα εννέα έτη, πυκνό δίκτυο προγυμνασίων και ενθάρρυνση για φοίτηση των μαθητών σ' αυτά, (Βήμα, 1963, σ. 8). Μία από τις βασικές όμως μεταρρυθμιστικές προτάσεις της κυβέρνησης, η οποία προκάλεσε την αντίδραση τόσο της αντιπολίτευσης, όσο και πολλών Πανεπιστημίων και φορέων του δημόσιου βίου, ήταν η εξίσωση της δημοτικής, χωρίς τους ιδιωτισμούς, με την επίσημη γλώσσα του Κράτους, αφού θα διδασκόταν πλέον στα σχολεία ως ισότιμη γλώσσα. Το θέμα της γλώσσας μετατρεπόταν δηλαδή για άλλη μία φορά σε πεδίο αντιπαράθεσης και σύγκρουσης, πλαισιώνοντας κατά πάσα πιθανότητα ευρύτερες πολιτικές και ιδεολογικές διαφορές. Αυτό συνέβαινε αφού η λόγια γλώσσα -και επίσημη γλώσσα του Κράτους- είχε συνδεθεί σε μεγάλο βαθμό με τη συντήρηση στην εκπαίδευση, ενώ η δημοτική φαινόταν πιο ικανή να εκφράσει τις τάσεις και τις ανάγκες των καιρών.

Η σύγκρουση μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας προέκυψε επειδή εντός του νομοσχεδίου της κυβέρνησης για την μεταρρύθμιση του εκπαιδευτικού συστήματος, συμπεριλαμβανόταν η προσπάθεια να προωθηθεί η εκκοσμίκευση των σχολείων και των πανεπιστημίων. Η συγκεκριμένη προσπάθεια προσέκρουσε πάνω στην Εκκλησία, η οποία αντιτάχθηκε στις μεταρρυθμίσεις, υποστηρίζοντας ότι θα οδηγούσαν σε κατάρρευση των παραδοσιακών αξιών και σε ταυτόχρονη υπονόμηση του ρόλου της Εκκλησίας στην

ελληνική κοινωνία. Η Εκκλησία οργάνωσε διαμαρτυρίες και συγκεντρώσεις κατά των μεταρρυθμίσεων και κάλεσε τους οπαδούς της να αντισταθούν στις προσπάθειες της κυβέρνησης. Η σύγκρουση μεταξύ της κυβέρνησης Παπανδρέου και της Εκκλησίας κορυφώθηκε τον Απρίλιο του 1965, όταν οργανώθηκε μαζική συγκέντρωση διαμαρτυρίας στην Αθήνα. Στη συγκέντρωση συμμετείχαν δεκάδες χιλιάδες άνθρωποι, συμπεριλαμβανομένων πολλών μελών της ιεραρχίας της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι διαδηλωτές ζήτησαν την παραίτηση της κυβέρνησης Παπανδρέου και τη διατήρηση του ρόλου της Εκκλησίας στην εκπαίδευση. Σε απάντηση, η κυβέρνηση Παπανδρέου κήρυξε κατάσταση έκτακτης ανάγκης και διέταξε τον στρατό να καταστείλει τη διαμαρτυρία. Ο στρατός χρησιμοποίησε δακρυγόνα και κανόνια νερού για να διαλύσει τους διαδηλωτές και υπήρξαν αναφορές για βία και συγκρούσεις μεταξύ της αστυνομίας και των διαδηλωτών. Η διαμαρτυρία τελικά κατεστάλη, αλλά η σύγκρουση μεταξύ της κυβέρνησης και της Εκκλησίας συνεχίστηκε. Η σύγκρουση τελικά επιλύθηκε μέσω συμβιβασμού, με την κυβέρνηση Παπανδρέου να συμφωνεί να κάνει κάποιες παραχωρήσεις στην Εκκλησία, όπως να επιτρέψει τη θρησκευτική εκπαίδευση στα σχολεία.

Μετά από τις παραπάνω εξελίξεις, η κυβέρνηση της Ένωσης Κέντρου έφερε για ψήφιση το σχέδιο νόμου «περί της Τεχνικής Εκπαιδύσεως», αφήνοντας έξω πολλά από τα φιλελεύθερα άρθρα που είχαν σταθεί αφορμή για τις συγκρούσεις τόσο με το συντηρητικό χώρο, όσο και με την Εκκλησία. Η κρίση των Ιουλιανών ωστόσο βρέθηκε πολύ σύντομα στο αποκορύφωμά της και η κυβέρνηση της Παπανδρέου έπεσε. Οι επόμενοι υποψήφιοι πρωθυπουργοί, αρχικά ο Γ. Αθανασιάδης-Νόβας και στη συνέχεια ο Η. Τσιριμώκος δεν κατόρθωσαν να λάβουν την εμπιστοσύνη της Βουλής, ενώ στις ομιλίες του κατά τη διαδικασία αυτή, δεν αναφέρθηκαν καθόλου στην εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Η επόμενη κυβέρνηση του Στ. Στεφανόπουλου διέθετε όραμα για την εκπαίδευση, αλλά δεν κατόρθωσε να αναλάβει δράση, ενώ και οι επόμενες κυβερνήσεις των Ι. Παρασκευόπουλου και Π. Κανελλόπουλου αποδείχθηκαν βραχύβιες, η τελευταία ανατράπηκε από τη στρατιωτική χούντα. Όπως ανέφερε η Φραγκουδάκη (1979), «η μεταρρύθμιση του 1964 είχε αρχίσει να ξεθεμελιώνεται πολύ πριν από την επιβολή της έκτακτης εξουσίας των συνταγματαρχών. Το Νομοσχέδιο περί Τεχνικής Παιδείας, που ολοκλήρωνε τη μεταρρύθμιση εκείνη, κατατέθηκε στη Βουλή των Ελλήνων το Μάιο του 1965, μεσολάβησαν όμως τα Ιουλιανά και δεν ψηφίστηκε ποτέ» (σ. 17).

Η μάχη για τον πολιτικό γάμο και τις αμβλώσεις

Τα πολιτικά κόμματα κρίθηκαν οι πιο κατάλληλοι δρώντες για να καθοδηγήσουν τη διαδικασία μετάβασης στη Δημοκρατία. Η Γ' Ελληνική Δημοκρατία είναι χωρίς αμφιβολία μία Δημοκρατία των κομμάτων (Βούλγαρης, 2001). Μία κομματική Δημοκρατία (Σακελλαρόπουλος, 2001). Το ΠΑΣΟΚ από το 1981 και έπειτα προσπάθησε να επιφέρει τομές στις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας, κάτι που άλλωστε αποτελούσε διακηρυκτική αρχή του κόμματος. Στο «συμβόλαιο με το λαό» υπήρχε ρητή αναφορά στον πλήρη διαχωρισμό της Εκκλησίας από το Κράτος, πράξη που θα ευνοούσε και τις δύο πλευρές, ενώ και σε επίπεδο πολιτικών το ΠΑΣΟΚ επεδίωκε τη χαλάρωση των σχέσεων με την Εκκλησία, ειδικά σε θέματα της κοσμικής ζωής όπως η αποποινικοποίηση της μοιχείας και ο πολιτικός γάμος (Chrysoleras, 2010, σ. 174). Το Φλεβάρη του 1982 εισήχθη προς συζήτηση στη Βουλή το νομοσχέδιο για την καθιέρωση του πολιτικού γάμου ως ίσου με τον θρησκευτικό γάμο. Η προσπάθεια επιβολής του πολιτικού γάμου ως υποχρεωτικού από την πλευρά της κυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ οδήγησε σε αντιδράσεις από την πλευρά της Εκκλησίας. Η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας συγκροτήθηκε για να συζητήσει την πρόταση της κυβέρνησης. Αποφασίστηκε ότι για την Εκκλησία ήταν ανεκτή η θέσπιση του πολιτικού γάμου μόνο ως εναλλακτική επιλογή στον θρησκευτικό, για τους λίγους που θεωρητικά υποστηρίζουν ότι είναι άπιστοι και άθεοι. Οι συγκεκριμένοι άνθρωποι, ακόμα και αν ασπάζονταν την Ορθοδοξία, έθεταν μόνοι τους τους εαυτούς τους εκτός Εκκλησίας όπως ανέφερε η ανακοίνωση της Ιεραρχίας. Η Ελλάδα υπήρξε η μοναδική ευρωπαϊκή χώρα, στην οποία μέχρι το 1982 ο μοναδικός ισχύων τύπος τελέσεως γάμου ήταν ο θρησκευτικός (Γεωργιάδου, 1996, σ. 261). Η ελληνική Πολιτεία, αναγνωρίζοντας μόνο το θρησκευτικό γάμο μέχρι το 1982, παραβίαζε τη θεμελιώδη αρχή της θρησκευτικής ελευθερίας και με αυτό το τρόπο δημιουργούσε αδιέξοδα σε ανθρώπους που πίστευαν σε διαφορετικό δόγμα και στους άθεους.

Μία ακόμα σύγκρουση μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας αφορούσε το δικαίωμα των γυναικών στις αμβλώσεις. Ήδη από την αποκατάσταση της Δημοκρατίας και έπειτα, είχαν αρχίσει να συγκροτούνται νέες ισχυρές φεμινιστικές οργανώσεις, των οποίων το ρεπερτόριο δράσης είχε αρχίσει να αποκτά ένα ριζοσπαστικό περιεχόμενο και οι οποίες ζητούσαν από το κράτος

να αναλάβει δράση και να λύσει πολλά γυναικεία ζητήματα που εξακολουθούσαν να ταλανίζουν την ελληνική κοινωνία (Μιχοπούλου, Ρεπούση, Ψαρρά, 2017). Ο αγώνας για το δικαίωμα στην άμβλωση ξεκίνησε το 1985, όταν αναπτύχθηκε ένα ισχυρό φεμινιστικό κίνημα που απαίτησε τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων. Εκείνη την περίοδο, η άμβλωση ήταν παράνομη, εκτός από τις περιπτώσεις όπου η ζωή της μητέρας βρισκόταν σε κίνδυνο. Συλλογικότητες και οργανώσεις όπως αυτή του ΕΚΟΝ-Ρήγας Φεραίος υιοθέτησε πολλά από τα αιτήματα των γυναικών, όπως για παράδειγμα το δικαίωμά τους στον έλεγχο του σώματος και της σεξουαλικότητάς τους, τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων και της χρήσης αντισυλληπτικών χαπιών (Ρεπούση, 1996, σ. 132-140). Το δεύτερο δηλαδή κύμα του φεμινισμού στην Ελλάδα βασίστηκε κυρίως στο γραφειοκρατικό σύστημα των πολιτικών κομμάτων (Simitis, 2014, σ. 81).

Η Εκκλησία αντιτάχθηκε σθεναρά στη νομιμοποίηση των αμβλώσεων, ενώ και το κόμμα της Νέας Δημοκρατίας κράτησε αρνητική στάση. Σε απάντηση σε αυτή την κατάσταση, μια ομάδα φεμινιστριών σχημάτισε τη «Συντονιστική Επιτροπή Γυναικών για την Κατάργηση του Νόμου περί Αμβλώσεων», η οποία οργάνωσε εκστρατεία για την αλλαγή του νόμου. Γυναίκες από όλη την Ελλάδα συμμετείχαν σε διαδηλώσεις, συγκεντρώσεις και πορείες για να απαιτήσουν το δικαίωμα επιλογής. Η αυτοδιάθεση του γυναικείου σώματος αποτελούσε τη βασικότερη επιδίωξη του φεμινιστικού κινήματος που είχε ξεσπάσει εκείνη την εποχή. Τα βασικότερα αντικείμενα επιδίωξης πέρα από το δικαίωμα των αμβλώσεων, την υπεράσπιση δηλαδή της δυνατότητας να αποφασίζουν οι ίδιες αν και πότε θα γεννούν, ήταν η ελευθερία επιλογής σεξουαλικού προσανατολισμού και η προστασία του σώματός τους από κάθε απόπειρα παραβίασής του (Μιχοπούλου, Ρεπούση, Ψαρρά, 2017).

Η διεκδίκηση της νομιμοποίησης των αμβλώσεων συνεχίστηκε με την συλλογή πεντακοσίων υπογραφών από γυναίκες, που δήλωναν ότι είχαν προχωρήσει τουλάχιστον μία φορά σε άμβλωση. Η αστυνομία κάλεσε ορισμένες από τις γυναίκες που είχαν υπογράψει για ανάκριση, γεγονός που οδήγησε σε μία από τις μαζικότερες και ορμητικότερες συγκεντρώσεις διαμαρτυρίας του φεμινιστικού κινήματος στα Προπύλαια, στο κέντρο της Αθήνας (Μπόμπουλου, 2008, σ. 15). Ήταν η περίοδος που το φεμινιστικό κίνημα διένυσε την πιο ενεργητική και μαχητική του φάση, αφού κατάφερε να κινητοποιήσει ένα μεγάλο αριθμό γυναικών (Αβδελά, 1989, σ. 6).

Το 1985, όταν το κίνημα για τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων κέρδιζε έδαφος, το κόμμα της Νέας Δημοκρατίας πρότεινε έναν συμβιβασμό που θα επέτρεπε την άμβλωση σε περιπτώσεις βιασμού, αιμομιξίας ή σοβαρής εμβρυϊκής ανωμαλίας. Ωστόσο, αυτή η πρόταση δεν ικανοποιούσε τα αιτήματα του φεμινιστικού κινήματος, το οποίο απαιτούσε απεριόριστη πρόσβαση στην άμβλωση. Η πίεση από το φεμινιστικό κίνημα έπαιξε κομβικό ρόλο στη νομιμοποίηση των αμβλώσεων στην Ελλάδα το 1986 από την κυβέρνηση του Ανδρέα Παπανδρέου. Ο νόμος για τη νομιμοποίηση των αμβλώσεων, δεν έλαβε την υποστήριξη του κόμματος της Νέας Δημοκρατίας. Ορισμένα μέλη του κόμματος επέκριναν τον νόμο ως υπερβολικά ανεκτικό και υποστήριξαν ότι θα οδηγούσε σε κατάρρευση των παραδοσιακών αξιών.

Η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία αντιτάχθηκε σθεναρά στη νομιμοποίηση των αμβλώσεων. Βασικό σημείο της επιχειρηματολογίας της ήταν ότι η ζωή αρχίζει με τη σύλληψη, κάτι που σήμαινε ότι η άμβλωση αποτελούσε παραβίαση της ιερότητας της ζωής. Η Εκκλησία πίστευε επίσης ότι η άμβλωση θα οδηγούσε στην κατάρρευση των παραδοσιακών αξιών και του τρόπου συγκρότησης της οικογενειακής μονάδας. Κατά τη διάρκεια του αγώνα για το δικαίωμα στην άμβλωση, η Εκκλησία αγωνίστηκε ενεργά κατά της νομιμοποίησης των αμβλώσεων. Οργάνωσε διαμαρτυρίες και συγκεντρώσεις για να εκφράσει την αντίθεσή της στα αιτήματα του φεμινιστικού κινήματος. Μετά την ψήφιση του νόμου που νομιμοποιούσε την άμβλωση, η Εκκλησία συνέχισε να αντιτίθεται σε αυτήν. Ορισμένα μέλη της Εκκλησίας έφτασαν στο σημείο να αφορίζουν γυναίκες που έκαναν αμβλώσεις και υπήρχαν αναφορές για γυναίκες που στερούνταν κοινωνίας ή άλλων μυστηρίων εάν είχαν τερματίσει μια εγκυμοσύνη.

Η σύγκρουση της περιόδου 1987-1988

Η σύγκρουση της περιόδου έγινε με αφορμή την προσπάθεια από την πλευρά της κυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ και ειδικότερα του Υπουργού Παιδείας Αντώνη Τρίτση να νομοθετήσει υπέρ της συμμετοχής λαϊκών στα μητροπολιτικά και εκκλησιαστικά συμβούλια και της αξιοποίησης του μεγαλύτερου μέρους της εκκλησιαστικής περιουσίας από το Κράτος (Chrysoleras, 2010, σ. 175). Στα πλαίσια της παραπάνω σύγκρουσης διαδραματίστηκε ένας

εκατέρωθεν εκβιασμός, αφού η κυβέρνηση απειλούσε την Εκκλησία με απόλυτο χωρισμό αν δεν δεχόταν τους όρους που έθετε, ενώ η Εκκλησία εκβίαζε την κυβέρνηση με την απειλή ότι θα καταργούσε μονομερώς το Αυτοκέφαλο και θα υπαγόταν στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, το οποίο αποτελούσε φορέα του τουρκικού κράτους (Γεωργιάδου, 1996, σ. 262). Η συγκεκριμένη απειλή δεν θορύβησε απλώς την κυβέρνηση αλλά σύσσωμο το κομματικό σύστημα. Η απειλή από την πλευρά της ηγεσίας της Εκκλησίας ότι θα άρει το Αυτοκέφαλο και ότι θα υπαχθεί πάλι, μετά από ενάμιση αιώνα, στη δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης θα μετέτρεπε αυτομάτως το θέμα σε ζήτημα εξωτερικής πολιτικής, αφού η Εκκλησία της Ελλάδος θα διοικούταν από ένα θεσμό του τουρκικού κράτους. Ο συγκεκριμένος εκβιασμός, ο οποίος εκδηλώθηκε σε μία περίοδο κορύφωσης της έντασης μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας, απείχε σημαντικά από την προσπάθεια που καταβαλλόταν από την πλευρά της Εκκλησίας να προβληθεί η πατριωτική και εθνική συνείδηση της ηγετικής εκκλησιαστικής «ελληνοορθοδοξίας», μέσω του τρίπτυχου «Ελλάς, Θρησκεία, Ορθοδοξία» (Χαρίσης, 2001, σ. 222-223).

Αφορμή για την έναρξη της διαμάχης αποτέλεσε η απόφαση της Κυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ, μέσω του υπουργού Παιδείας Απόστολου Κακλαμάνη, να καταθέσει στη Βουλή σχέδιο νόμου στις 14 Οκτωβρίου του 1985, με σκοπό την «αποσαφήνιση και μορφοποίηση των σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας». Η κυβέρνηση Α. Παπανδρέου επεδίωκε να ρυθμίσει το ιδιοκτησιακό καθεστώς της Εκκλησίας, επικαλούμενη το γεγονός ότι το σύνολο των λειτουργικών δαπανών της Εκκλησίας βάρυνε τον κρατικό προϋπολογισμό (Διαμαντόπουλος, 2001, σ. 119-120). Το σκεπτικό της κυβέρνησης ήταν ότι δεν υπήρχε λόγος να διαθέτει η Εκκλησία τόσο μεγάλη περιουσία από τη στιγμή που η κάλυψη των λειτουργικών της εξόδων ήταν εξασφαλισμένη από το Κράτος. Γι' αυτό το λόγο, η κυβέρνηση ζητούσε από την πλευρά της Εκκλησίας να «ανταποδόσει» για την κάλυψη των δαπανών της με την παραχώρηση μέρους από την μεγάλη ακίνητη περιουσία που διέθετε, στο Κράτος. Με το σχέδιο νόμου θεσπιζόταν τεκμήριο κυριότητας του Δημοσίου για τα ακίνητα που κατείχαν ή νέμονταν οι μονές χωρίς τίτλους ιδιοκτησίας, καθώς και για εκείνα που είχαν καταπατηθεί και καταληφθεί από τρίτους, αν και ανήκαν σε μονές. Το συγκεκριμένο σχέδιο προκάλεσε έντονες αντιδράσεις από την πλευρά της Εκκλησίας (Κονιδάρης, 1993, σ. 49). Οι διατάξεις του νομοσχεδίου αποτέλεσαν το αντικείμενο της συζήτησης στην Ιεραρχία της Εκκλησίας από τις 18 μέχρι τις 20 του Νοέμβρη, όταν και απέστειλε υπόμνημα στον πρωθυπουργό για

να διαμαρτυρηθεί για την απόφαση της κυβέρνησης να καταθέσει το νομοσχέδιο νόμου εν αγνοία της, γεγονός που μπορούσε να οδηγήσει σε προστριβές μεταξύ Εκκλησίας και Πολιτείας. Η Ιεραρχία δήλωσε πρόθυμη να διαπραγματευτεί με το Κράτος και να παραχωρήσει μεγάλο μέρος της περιουσίας της, στη βάση όμως μίας συμφωνίας που θα περιείχε ανταλλάγματα που θα της εξασφάλιζαν «ελευθερίαν και αξιοπρεπή ζωήν και δραστηριότητα» (Κονιδάρης, 1993, σ. 50-51).

Το βασικότερο πρόβλημα του σχεδίου ήταν η έλλειψη οικονομικών ανταλλαγμάτων για τη στέρηση της ιδιοκτησίας και η πρόβλεψη για αφαίρεση του συνόλου της ακίνητης μοναστηριακής περιουσίας, για την οποία δεν υπήρχαν τίτλοι ιδιοκτησίας (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 120). Η Εκκλησία αντιπρότεινε την παραχώρηση των 4/5 των δασών και των δασικών εκτάσεων της ρευστοποιητέας μοναστηριακής περιουσίας, καθώς και τα 4/5 της διατηρούμενης μοναστηριακής περιουσίας, με αντάλλαγμα την κατοχύρωση της κυριότητας του υπόλοιπου 1/5 των εκτάσεων, τα οποία θα επέλεγε η ίδια, με ταυτόχρονη παροχή ειδικών διευκολύνσεων από το Κράτος για την αξιοποίησή τους (Κονιδάρης, 1993, σ. 50).

Οι προτάσεις της Εκκλησίας δεν έγιναν δεκτές. Ο υπουργός Παιδείας Αντώνης Τρίτσης αντιπρότεινε την παραχώρηση στο Κράτος του συνόλου της μη αστικής περιουσίας. Οι διαβουλεύσεις με θέμα πλέον την αξιοποίηση του συνόλου της εκκλησιαστικής περιουσίας, καθώς και της οικονομικής εκμετάλλευσης των μεταλλείων και των λατομείων που διέθετε η Εκκλησία διήρκησαν ένα χρόνο, μέχρι η Εκκλησία να διακόψει τις συνομιλίες, αφού δεν λάμβανε τα οικονομικά ανταλλάγματα που προσδοκούσε (Διαμαντούρος, 2001, σ. 121).

Η κυβέρνηση ωστόσο κατέθεσε το σχέδιο νόμου στη Βουλή, ακολουθώντας τη διαδικασία των επειγόντων νόμων και το υιοθέτησε τον Απρίλιο του 1987. Με το νόμο 1700/1987, ο Οργανισμός Διαχείρισης Εκκλησιαστικής Περιουσίας αναλάμβανε την αποκλειστική διοίκηση και διαχείριση ολόκληρης της ακίνητης περιουσίας των μονών της Εκκλησίας της Ελλάδας. Η περιουσία των μονών μπορούσε να παραχωρείται για εκμετάλλευση σε αγρότες που ήταν μέλη γεωργικών ή κτηνοτροφικών συνεταιρισμών έναντι ανταλλάγματος που θα έδινε ο ΟΔΕΠ σε κάθε μονή (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 121). Το νομοσχέδιο ψηφίστηκε από τους βουλευτές του ΠΑΣΟΚ, του ΚΚΕ και του ΚΚΕ εσωτερικού, ενώ οι βουλευτές της Νέας Δημοκρατίας αποχώρησαν πριν αρχίσει η ψηφοφορία. Ταυτόχρονα, στο ψηφισμένο πλέον νομοσχέδιο περιλαμβανόταν και διάταξη για συμμετοχή λαϊκών στα μητροπολιτικά και εκκλησιαστικά συμβούλια.

Η αντίδραση της Εκκλησίας ήταν έντονη. Επέστρεψε το νομοσχέδιο με υποδείξεις για τροποποιήσεις σε διατάξεις που θεωρούσε ότι αντίκεινται στο Σύνταγμα. Με την Εκκλησία συντάχθηκε και ο τότε πρόεδρος της Νέας Δημοκρατίας, Κωνσταντίνος Μητσοτάκης, δηλώνοντας πως «ούτε ο Μωάμεθ ο Πορθητής ή άλλος σουλτάνος στη διάρκεια της μακραίωνης δουλείας του γένους διανοήθηκαν ποτέ να υποδουλώσουν την Ορθόδοξη Εκκλησία, οικονομικά και διοικητικά, με τον τρόπο που το επιχειρεί η κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ» (Κονιδάρης, 1993, σ. 124). Στο κόμμα της Νέας Δημοκρατίας η ορθοδοξία έβρισκε διαχρονικά πεδίο λαϊκής απήχησης (Γεωργιάδου, 1996, σ. 275). Το γεγονός άλλωστε ότι η ορθοδοξία, υπό το θεσμικό μανδύα της ελληνικής εκκλησίας, κατάφερε να ταυτιστεί ιστορικά με τη διαφύλαξη της ελληνικής παράδοσης, «την καθιστά εκ πρώτης όψεως τόσο συγγενή με το συντηρητικό κομματικό χώρο» (Γεωργιάδου, 1996, σ. 276). Η Εκκλησία κλιμάκωσε τις πιέσεις της για απόσυρση του σχεδίου νόμου μέσα από την άρνηση των Ιεραρχών να παραστούν στις δοξολογίες της 25^{ης} Μαρτίου. Μόνο ένας ιερέας χοροστάτησε στη Μητρόπολη των Αθηνών, παρουσία του Προέδρου της Δημοκρατίας και του πρωθυπουργού. Η Εκκλησία επέβαλλε στα μέλη της νέας διοίκησης του ΟΔΕΠ «επιτίμιο ακοινωνησίας», δηλαδή μικρό αφορισμό, προσωρινή αποκοπή από τα μυστήρια της Εκκλησίας (Μητραλέξης, 2019, σ. 31). Ταυτόχρονα, την 1^η Απριλίου έγινε ένα μεγάλο συλλαλητήριο με κεντρικό σύνθημα το «Κάτω τα χέρια από την Εκκλησία».

Η Εκκλησία αποφάσισε να καταφύγει στο Συμβούλιο της Επικρατείας για να αμφισβητήσει την συνταγματικότητα των ρυθμίσεων, το ΣτΕ ωστόσο έκρινε πως οι διατάξεις δεν ήταν αντίθετες στο άρθρο 17 του συντάγματος, με το οποίο κατοχυρωνόταν το δικαίωμα της ιδιοκτησίας (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 123). Θεώρησε επίσης ότι δεν υφίστατο απαλλοτρίωση των εκτάσεων των μονών, από τη στιγμή που ο νόμος προϋπέθετε ότι δεν ανήκαν στην Εκκλησία. Το δικαστήριο κατέληγε στην απόρριψη των αιτιάσεων από την πλευρά της Εκκλησίας ότι η απαλλοτρίωση θα την οδηγούσε σε δυσμενή θέση συγκριτικά με τις άλλες ορθόδοξες Εκκλησίες. Το σκεπτικό του ΣτΕ ήταν ότι ως φορέας της επικρατούσας θρησκείας, η ελληνική Εκκλησία δεν βρισκόταν στη θέση των άλλων Εκκλησιών και συνεπώς οι επίμαχες ρυθμίσεις δεν παραβίαζαν την αρχή της ίσης μεταχείρισης (Κονιδάρης, 1993, σ. 53).

Η Ιερά Σύνοδος των Ιεραρχών δήλωσε ότι θα θεωρήσει ότι βρίσκεται «εν διωγμό» αν δεν επιτευχθεί συμφωνία με το Κράτος (Διαμαντόπουλος, 2001, σ. 124). Τον Φλεβάρη του 1988

έρχεται στη δημοσιότητα μία ριζοσπαστική πρόταση στελεχών του υπουργείου Παιδείας προς την Επιτροπή για τη ρύθμιση σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας, στην οποία αναφέρεται στην κατάργηση της δεσποκρατίας και στην καθιέρωση δημοκρατικού καθεστώτος. Την επόμενη μέρα ο Α. Παπανδρέου δήλωσε ότι η κυβέρνηση δεν υιοθετεί τις προτάσεις αυτές και ότι σε συζήτηση που είχε με τον Αρχιεπίσκοπο, παρατηρήθηκε σύμπτωση απόψεων πάνω στις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας. Ύστερα από συνάντηση του πρωθυπουργού με τον Αρχιεπίσκοπο στο Καστρί, υπογράφηκε μία πρόταση για παραχώρηση της περιουσίας. Ο υπουργός Παιδείας, Αντώνης Τρίτσης, παραιτήθηκε. Την σύμβαση υπέγραψαν εκατόσαράντα εννέα μοναστήρια. Οκτώ μονές με τεράστια περιουσία προσέφυγαν στην Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του Συμβουλίου της Ευρώπης, το οποίο με τη σειρά του παρέπεμψε την υπόθεση στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο, όπου και κρίθηκε ότι ο νόμος 1700/1987 παραβίαζε το Πρωτόκολλο και το Κοινοτικό Δίκαιο και ότι επομένως, το ελληνικό Κράτος όφειλε να αποζημιώσει τις θιγόμενες μονές. Με αυτό το τρόπο έληξε η σύγκρουση μεταξύ Κράτους και Εκκλησίας, και ο νόμος δεν εφαρμόστηκε ποτέ.

Η συγκεκριμένη σύγκρουση έγινε μέσα σε ένα πλαίσιο αλλαγής των ευρύτερων διαιρετικών τομών, λόγω των νέων συνθηκών που εμφανίστηκαν στην χώρα, όπως η ιδιωτικοποίηση του Τύπου, η εισροή μεταναστών από βαλκανικές, ανατολικοευρωπαϊκές ή και πρώην σοβιετικές χώρες, γεγονός που καθιστούσε την Ελλάδα για πρώτη φορά στην ιστορία της χώρα υποδοχής μεταναστών (Λυριντζής, 2007, σ. 60), η υπεροχή της οικονομίας επί της πολιτικής και της κοινωνίας, ο εκσυγχρονισμός, τα ελεύθερα κοινωνικά συμβόλαια. Αυτή η νέα πραγματικότητα οδήγησε στην άρση των παλαιότερων πολιτικών διαιρέσεων, με πρώτη την ιδεολογική τομή Δεξιά – Αριστερά (Βερναρδάκης, 2001), η οποία μεταμορφώθηκε στην αξιακή διαίρεση Συντήρηση - Πρόοδος και, από εκεί, στην πολιτισμική διαίρεση Εκσυγχρονισμός – Αντεκσυγχρονισμός, μια διαίρεση που τέμνει οριζόντια όλους τους πολιτικούς σχηματισμούς, χωρίς να εξαιρεί κανέναν (Beck, 1996, σ. 132).

Το ζήτημα των ταυτοτήτων

Η κρίση στις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας που ξέσπασε με αφορμή την υπόθεση των ταυτοτήτων ήταν ποιοτικά διαφορετική σε σύγκριση με την προηγούμενη: δεν προέκυψε ως

αντίδραση της Εκκλησίας σε μία νέα επέμβαση του Κράτους στα εσωτερικά της ζητήματα, όπως συνέβη τη περίοδο 1987-1988, αλλά σχετιζόταν με τη διεκδίκηση ενός νέου ρόλου από την πλευρά της Εκκλησίας στην κοινωνία (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 19). Για τον Αλιβιζάτο (1993), με την εκλογή του Χριστόδουλου ξεκίνησε μία νέα περίοδος για την Ορθόδοξη Εκκλησία και τις σχέσεις που αυτή είχε με το Κράτος (σ. 23). Η Εκκλησία με επικεφαλής τον Χριστόδουλο εισήλθε θεαματικά στη δημόσια σφαίρα και διεκδίκησε δημόσια παρουσία και το δικαίωμα να παρεμβαίνει σε θέματα γενικότερου ενδιαφέροντος (Μανιτάκης, 2000, σ. 117-118). Ο Χριστόδουλος, σε αντίθεση με τον προκάτοχό του Σεραφείμ, δεν δίσταζε να μετατρέπει της συγκρούσεις του με το Κράτος σε μετωπική αντιπαράθεση, ενώ μέσω της συχνής του παρουσίας στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης, μετέτρεψε την Εκκλησία σε Εκκλησία δημόσια και της δημοσιότητας (Γεωργιάδου, 2009, σ. 130-133).

Η απάλειψη του θρησκευάτος από τις ταυτότητες σχετιζόταν με την ποιότητα των νομοθετικών εγγυήσεων προστασίας της θρησκευτικής ελευθερίας, την προστασία του δικαιώματος στον πληροφοριακό αυτοκαθορισμό και την αντιμετώπιση του κινδύνου διακρίσεων σε βάρος των πολιτών που δεν ανήκαν στην επικρατούσα θρησκεία (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 152). Η κρίση ωστόσο που ξέσπασε φανέρωνε ότι το ζήτημα που απασχολούσε την Εκκλησία δεν αφορούσε μόνο την αναγραφή του θρησκευάτος, αλλά επεκτεινόταν στην αγωνιώδη προσπάθειά της να διατηρηθεί και να παρουσιαστεί ως θεματοφύλακας των αξιών που η ίδια θεωρούσε ότι συγκροτούσαν τη συλλογική ταυτότητα των Ελλήνων, όπως αυτή διαμορφώθηκε κατά τον 19^ο αιώνα και εγχαράχθηκε στις συνειδήσεις των περισσότερων με τη βοήθεια των ιδεολογικών μηχανισμών του Κράτους (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 19). Ενώ η Πολιτεία βίωνε μια διαδικασίας σταδιακής αποεθνικοποίησης, η Εκκλησία υπό το φόβο ότι απειλήθηκε η «εθνοκρατική» της ταυτότητα, επεδίωκε απεγνωσμένα και με κάθε τρόπο να επανεθνικοποιηθεί (Μανιτάκης, 2000, σ. 17-18).

Ήταν εμφανής η τάση, ήδη από τη σύγκρουση της περιόδου 1987-1988, να εξομοιώνεται σε αρκετές περιπτώσεις ο Προκαθήμενος της Εκκλησίας με τον Πρωθυπουργό, να λογίζεται δηλαδή ο Αρχιεπίσκοπος ως «Πρωθυπουργός της Εκκλησίας» (Κονιδάρης, 1993, σ. 25). Η παραπάνω άποψη είναι εσφαλμένη, αφού ο Αρχιεπίσκοπος Αθήνας και Πάσης Ελλάδος λογίζεται απλώς ως ο πρώτος τη τάξει μεταξύ των ισότιμων μελών της Ιεραρχίας, της οποίας μία και μόνο φορά έλαβε την εμπιστοσύνη, κατά την ημέρα της εκλογής του (Κονιδάρης,

1993, σ. 25). Ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών εκπροσωπεί και δεσμεύει την Εκκλησία της Ελλάδος μόνο μετά από σχετική απόφαση ενός από τα κεντρικά διοικητικά όργανα. Επομένως, δεν εκπροσωπούν ούτε δεσμεύουν την Εκκλησία της Ελλάδος ως θεσμός, ενέργειες, δηλώσεις αλλά και παραλείψεις του Αρχιεπισκόπου. Ο Χριστόδουλος παράκαμπε τη δημόσια αρμοδιότητά του και το πλαίσιο της συνταγματικής νομιμότητας και απευθυνόταν στον ελληνικό λαό ως «εθνάρχης», ξεχνώντας ότι ο ρόλος του ήταν αυτός του ποιμενάρχη. Επιθυμούσε και επεδίωκε να εκφέρει άποψη πάνω σε όλα τα θέματα της δημόσιας ζωής, αρνούμενος να θέσει όρια στο περιεχόμενο των πολλών και συχνών δημόσιων παρεμβάσεών του (Δεμερτζής, 2002, σ. 154-155). Ο Χριστόδουλος συνήθως δεν μιλούσε στο όνομα της Εκκλησίας, αλλά αντιθέτως απευθυνόταν στο σύνολο του ελληνικού λαού, χαρακτηρίζοντας «δικαίωμά του» να προβάλλει τις απόψεις του σαν ιδιώτης-πολίτης, ταυτίζοντας μάλιστα τις απόψεις του με τις απόψεις της Εκκλησίας (Δεμερτζής, 2002, σ. 149).

Σύμφωνα με τον Μανιτάκη (2000), το βασικό γνώρισμα που προέκυψε από τη νέα δημόσια εμφάνιση της Εκκλησίας, όπως αυτή εκφράστηκε μέσα από τα κηρύγματα του Χριστόδουλου ήταν ο εθνοκεντρικός ή εθνολατρικός του λόγος, που είχε ως ακροατήριο την ελληνική κοινή γνώμη και όχι το ποίμνιο, και ο οποίος εκφερόταν στο όνομα του ελληνικού λαού και του έθνους και όχι των πιστών (σ. 85). Χρησιμοποιούσε το μεγάλο ποσοστό θρησκευτικότητας των Ελλήνων για να ταυτίσει τους πιστούς με τον λαό, έτσι ώστε να διευρύνει το ακροατήριό του και να ισχυροποιεί τη θέση του. Ο Χριστόδουλος υιοθέτησε μία απολύτως θρησκευτικοποιημένη αντίληψη περί έθνους, ότι το έθνος των Ελλήνων ταυτίζεται με το ποίμνιο της Εκκλησίας (Δεμερτζής, 2002, σ. 150). Επρόκειτο για ένα παράδειγμα «πολιτιστικού εθνικισμού», ο οποίος, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης και της οικουμενικότητας της ιδέας του ανθρώπου, λειτουργούσε ως πολιτική διαιρετική ιδεολογία (Δεμερτζής, 2002, σ. 150). Βέβαια, όσο μεγάλη και αν είναι η θρησκευτική ομοιογένεια ενός λαού, όπως συμβαίνει δηλαδή στην περίπτωση της Ελλάδας, λαός και πλήρωμα της Εκκλησίας δεν συμπίπτουν (Σταθόπουλος, 1993, σ. 20) Με τη ρητορική και το λόγο που χρησιμοποιούσε δεν απευθυνόταν στους «ιδιώτες πιστούς» αλλά στον ελληνικό λαό, δεν επικαλείτο τη θρησκευτική τους πίστη αλλά το αίσθημα πατριωτισμού που διέθεταν. Με αυτό το τρόπο αποκτούσε και «ζωή» το σύνθημα «Ελλάδα σημαίνει Ορθοδοξία». Θεωρούσε δικαίωμά του όχι απλώς να απευθύνεται στους Έλληνες ως «πολίτης» και εκπρόσωπος της Εκκλησίας, αλλά και να επιχειρηματολογεί για σημαντικά κρατικά προβλήματα (Μανιτάκης, 2000, σ. 87).

Μάλιστα σύμφωνα με τον Μανιτάκη (2000), το πιο αξιοπρόσεκτο δεν ήταν ότι μιλούσε στο όνομα του λαού, αλλά ότι επιδίωκε μέσω μίας «θείας νομιμοποίησης» να ομιλεί και στο όνομα και για λογαριασμό του ίδιου του Κράτους (σ. 87). Η ευρεία προβολή του Χριστόδουλου από τα ΜΜΕ συνέβαλε στην εκτόξευση της δημοτικότητας του στο 73.3% τον Ιούνιο του 1998 σύμφωνα με στοιχεία της MRB, καθιστώντας τον την περίοδο εκείνη τον πλέον δημοφιλή Έλληνα (Γεωργιάδου, 2009, σ. 135).

Το ζήτημα των ταυτοτήτων φαίνεται να αποτέλεσε την αφορμή για την ταυτόχρονη ανάδυση και άλλων θεμάτων, τα οποία σχετίζονταν με το ρόλο που διαδραμάτιζε η Εκκλησία στην ελληνική κοινωνία και στο πολιτικό σύστημα, καθώς και με την ιστορικότητα αλλά και την ορθότητα της σύνδεσης μεταξύ της ελληνικής ταυτότητας και της Ορθοδοξίας. Με αφορμή δηλαδή την αναγραφή ή μη του θρησκευάματος στις αστυνομικές ταυτότητες, ξεκίνησε μία δημόσια συζήτηση που περιελάμβανε θέματα που δεν είχαν συζητηθεί εκτενώς τις προηγούμενες δεκαετίες στην ελληνική κοινωνία. Για τον Μανιτάκη (2000), ένα θετικό που προέκυψε από την διαμάχη για το ζήτημα των ταυτοτήτων ήταν ότι τέθηκε στην ελληνική κοινωνία το ζήτημα της πολιτικής και πολιτιστικής της ταυτότητας (σ. 15). Αυτό συνέβη επειδή η Εκκλησία διεκδίκησε το μονοπώλιο της ελληνικής παράδοσης, ταυτίζοντας τον ελληνισμό με την Ορθοδοξία (Λίποβατς, Δεμερτζής, Γεωργιάδου, 2002, σ. 11). Ο Χριστόδουλος δεν δίστασε να δηλώσει πως «η σωτηρία του ελληνισμού μπορεί να είναι έργο μόνο της Εκκλησίας» (Μητραλέξης, 2019, σ. 164).

Επιδίωξη της Εκκλησίας ήταν η προβολή της Ορθοδοξίας ως στοιχείο της επίσημης εθνικής συλλογικής ταυτότητας, καθώς και ως αποθρησκευμένη εθνική ιδεολογία (Χαρίσης, 2001, σ. 221). Οι ρίζες της συγκεκριμένης «οπτικής» βρίσκονται στα πρώτα επαναστατικά Συντάγματα και στη συνέχεια στην περίοδο του Αυτοκέφαλου, όταν η Εκκλησία από οικουμενικός μετατράπηκε σε εθνικό και κρατικό θεσμό και η Ορθοδοξία από διεθνής θρησκεία κατέληξε να ταυτίζεται με τον ελληνισμό. Η Εκκλησία, ταυτίζοντας την Ορθοδοξία με την ταυτότητα του Έλληνα, διεκδίκησε να αυτοτοποθετηθεί ως θεματοφύλακας της παράδοσης. Ο Μανιτάκης (2000) θεωρεί ότι πηγή και αιτία της αντιπαράθεσης Κράτους και Εκκλησίας δεν ήταν το ιδεολόγημα ότι «Ορθοδοξία και Ελλάδα ταυτίζονται» και ότι ενδεχόμενος αποχωρισμός τους θα έθετε σε κίνδυνο την «ταυτότητα» των Ελλήνων, αλλά η επιδίωξη της Εκκλησίας να επιβάλει τη μυθολογική αυτή σύζευξη ως επίσημη κρατική ιδεολογία (σ. 93).

Σύμφωνα με τον Βερναρδάκη (2002), η κυβέρνηση Σημίτη αποφάσισε να διαχειριστεί ένα διοικητικό θέμα, όπως ήταν αυτό της μη αναγραφής του θρησκευματος στις αστυνομικές ταυτότητες, ως κεντρικό πολιτικό ζήτημα, επιθυμώντας μάλιστα να το παρουσιάσει και ως «ιδεολογική σύγκρουση «εκσυγχρονισμού-αναγχρονισμού» (σ. 29). Η απόφασή της αυτή, σύμφωνα πάντα με τον ίδιο, συνδεόταν με την ύπαρξη της διαιρετικής τομής «εκσυγχρονισμός-αντιεκσυγχρονισμός» που είχε παγιωθεί στην Ελλάδα την περίοδο 1996-2004 (Βερναρδάκης, 2011, σ. 42). Το εύρος και η σφοδρότητα που πήρε η σύγκρουση μεταξύ της κυβέρνησης και της Εκκλησίας έθεσε τις βάσεις έτσι ώστε η διαμάχη να πολιτικοποιηθεί, αφού τα υπόλοιπα κόμματα και κυρίως η Νέα Δημοκρατία έλαβαν ενεργά συμμετοχή στη διένεξη. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε όπως θα παρατηρήσουμε και στη συνέχεια, ενώ ο Κ. Καραμανλής είχε προωθήσει το «άνοιγμα» του κόμματος προς το «μεσαίο χώρο», εντούτοις ένας μεγάλος αριθμός των στελεχών και των βουλευτών του κόμματος συμμετείχε ενεργά στα συλλαλητήρια που διοργάνωσε η Εκκλησία (Βούλγαρης, 2013, σ. 298). Ο πρόεδρος της Νέας Δημοκρατίας ψήφισε στο άτυπο δημοψήφισμα που διενέργησε ο Χριστόδουλος με βασική επιδίωξη να ασκήσει πίεση στην κυβέρνηση του ΠΑΣΟΚ, ωστόσο δεν συμμετείχε ο ίδιος στα συλλαλητήρια, ενώ ακόμα και η παρουσία του στο εκκλησιαστικό δημοψήφισμα έγινε με την ιδιότητα του πολίτη και δεν έλαβε κομματικό χαρακτήρα.

Η κυβερνητική θέση για την μη αναγραφή του θρησκευματος στις αστυνομικές ταυτότητες υποστηρίχθηκε από το 20% περίπου της ελληνικής κοινωνίας, ενώ αντιθέτως υπέρ της αναγραφής, είτε προαιρετικά είτε υποχρεωτικά, τάχθηκε περίπου το υπόλοιπο 80% (Βερναρδάκης, 2002, σελ. 30). Όσον αφορά το ζήτημα των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας, η ελληνική κοινωνία φάνηκε πλήρως διαιρεμένη. Στο παρακάτω πίνακα παρουσιάζονται δημοσκοπικές έρευνες της Metron Analysis που συντάχθηκαν από τον Οκτώβρη του 2000, λίγους μήνες δηλαδή μετά τη πραγματοποίηση των μεγάλων συλλαλητηρίων που οργάνωσε η Εκκλησία, μέχρι το 2008. Αυτό σημαίνει ότι περιλάμβαναν και την εμφάνιση του σκανδάλου της μονής Βατοπεδίου. Τα αποτελέσματα δείχνουν τεράστιο ενδιαφέρον:

Πίνακας 1. Απόψεις για τον χωρισμό κράτους-εκκλησίας (αποτελέσματα σε %)

	Οκτ. 2000	Ιουλ. 2002	Φεβ. 2005	Απρ. 2005	Ιουν. 2005	Νοέμ. 2005	Μαρ. 2006	Μαρ. 2007	Μαρ. 2008
Υπέρ	40.0	44.5	59.9	48.8	54.4	49.1	49.9	50	48.7

Κατά	50.8	38.4	24	33.8	28.1	32.5	32.4	28	34.4
------	------	------	----	------	------	------	------	----	------

Πηγή: Metron Forum, 2000-2008· Metron Analysis (εφ. Έθνος), Απρίλιος 2005.

Φαίνεται πως η ελληνική κοινωνία ήταν διχασμένη, ειδικά σε σύγκριση με την αναγραφή ή μη του θρησκευματος στις ταυτότητες, όπου το ποσοστό όπως είδαμε ήταν συντριπτικά υπέρ του «ναι». Μάλιστα, ο συγκεκριμένος διαχωρισμός φαίνεται πως επηρεάζεται άμεσα από τη σύγκρουση για το ζήτημα των ταυτοτήτων, αφού αλλάζει η δυναμική των απόψεων της κοινωνικής πλειοψηφίας. Φαίνεται πως μετά την κορύφωση των συγκρούσεων, η οποία έλαβε χώρα μέσω της διενέργειας συλλαλητηρίων από την πλευρά της Εκκλησίας και την συλλογή υπογραφών έτσι ώστε να αιτηθεί την διενέργεια δημοψηφίσματος, το ποσοστό των ανθρώπων που τάσσονταν κατά του χωρισμού της Εκκλησίας από το Κράτος μειώνεται δραματικά και από πλειοψηφικό (50.8%), γίνεται μειοψηφικό (38.4%). Αντιθέτως, το ποσοστό των υπέρμαχων του χωρισμού αυξάνεται, ενώ γίνεται απόλυτα πλειοψηφικό (59.9%) όταν ξεσπάει το σκάνδαλο του Βατοπεδίου. Σύμφωνα με την Γεωργιάδου (2009, σ. 140), με βάση τη διαπίστωση ότι οι γνώμες υπέρ του χωρισμού των σχέσεων γίνονται πλειοψηφικές σε περιόδους που η Εκκλησία συγκρούεται με το Κράτος, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η κοινωνική αποδοχή της Ορθόδοξης Εκκλησίας εξαρτάται από το αν η ίδια αποδέχεται την υπαγωγή της στο Κράτος. Όταν δηλαδή από μη διαιρετικός θεσμός μετατρέπεται σε διαιρετικό, φαίνεται πως βρίσκουν μεγαλύτερη ανταπόκριση οι απόψεις υπέρ του διαχωρισμού.

Τα συλλαλητήρια που διοργάνωσε η Εκκλησία στέφθηκαν από επιτυχία, αφού σε αυτά συμμετείχε ένας πολύ μεγάλος αριθμός ανθρώπων. Το σύνθημα «Ελλάδα σημαίνει Ορθοδοξία», το οποίο ήταν το κεντρικό σύνθημα στα συλλαλητήρια της Εκκλησίας, ήταν επί της ουσίας ένα σύνθημα αποκλεισμού και περιθωριοποίησης όσων δεν είναι Έλληνες Ορθόδοξοι, αλλά αποτελούν ή αισθάνονται μέλη της ελληνικής κοινωνίας (Μανιτάκης, 2000, σ. 89). Στο συλλαλητήριο της Αθήνας, ο Χριστόδουλος σήκωσε αντίγραφο του λαβάρου της Επανάστασης. Η κινητοποίηση που φάνηκε να λαμβάνει χώρα οδήγησε την Εκκλησία σε συγκέντρωση υπογραφών για την ενεργοποίηση του άρθρου 44, παράγραφος 2, με σκοπό την προκήρυξη δημοψηφίσματος με θέμα την προαιρετικότητα ή μη της αναγραφής του θρησκευματος στις αστυνομικές ταυτότητες. Η συλλογή υπογραφών είναι ενδεικτική της επιθυμίας της να αποδείξει το λαϊκό έρεισμα που θεωρούσε ότι διέθετε και

να συνδέσει τη θέση της ως επίσημου φορέα της επικρατούσας θρησκείας με την προνομιακή μεταχείριση των μελών της με αναφορές στον «λαό του Θεού».

Η σύνδεση μεταξύ της Νέας Δημοκρατίας και της Εκκλησίας, η κομματική κλίση δηλαδή που επέδειξε η Εκκλησία κατά την περίοδο της σύγκρουσης, αποτελεί τη πιο χαρακτηριστική απόδειξη της μετατροπής της από μη διαιρετικό σε συγκρουσιακό θεσμό (Γεωργιάδου, 2009, σ. 131). Η Εκκλησία, ήδη από το 2000, είχε μετατραπεί από μία κοινωνική συνιστώσα με πολυκομματικές επιρροές, σε ένα θεσμό με φανερές σχέσεις με το κόμμα της δεξιάς, της αναγνωριζόταν δηλαδή μία κομματική κλίση. Βέβαια, η απόφαση του Κ. Καραμανλή να υπογράψει στο άτυπο δημοψήφισμα που έκανε η Εκκλησία, οδήγησε σε εσωκομματικές αντιμαχίες. Ο κυβερνητικός εκπρόσωπος του ΠΑΣΟΚ, Δημήτρης Ρέππας, χαρακτήρισε διχαστική την ενέργεια του Καραμανλή, τονίζοντας ότι με αυτό το τρόπο νομιμοποίησε μία αντιδημοκρατική και διχαστική ενέργεια. Αντίθετοι σε αυτή τη πράξη ήταν ορισμένοι βουλευτές του κόμματος της Νέας Δημοκρατίας, με χαρακτηριστικότερα παραδείγματα τη Μαριέττα Γιαννάκου, τον Γιάννη Παπαθανασίου και τον συνεργαζόμενο με το κόμμα βουλευτή, Στέφανο Μάνο. Πάντως, στελέχη και βουλευτές του κόμματος της αξιωματικής αντιπολίτευσης συμμετείχαν στα συλλαλητήρια της Εκκλησίας.

Μάλιστα, το προγραμματικό προφίλ της Νέας Δημοκρατίας την περίοδο 1990-2007 -και ειδικότερα μετά το 2000- την κατέτασσε στην ομάδα των χριστιανοδημοκρατικών κομμάτων (Κωνσταντινίδης, 2009, σ. 222). Η συγκεκριμένη κατάταξη γινόταν με βάση την ιδεολογική και προγραμματική σύγκλιση που παρουσίαζαν τα χριστιανοδημοκρατικά κόμματα, η οποία είναι βαρύνουσας σημασίας (Mair, Mudde, 1998, σελ. 211-229). Μετά το 2000, οι βασικές προγραμματικές θέσεις της Νέας Δημοκρατίας (επέκταση του κράτους πρόνοιας, αύξηση των δαπανών για την παιδεία, υπεράσπιση της παράδοσης, σημασία της οικογένειας) ταυτίζονταν πλήρως με τις βασικές αρχές της χριστιανοδημοκρατικής ιδεολογίας (Hanley, 2002, σ. 464-467). Προφανώς, η κατάταξη του κόμματος της Νέας Δημοκρατίας στην κατηγορία των «χριστιανοδημοκρατικών κομμάτων», ειδικά την περίοδο μετά το 2000, δεν μπορεί να δημιουργήσει οποιαδήποτε σύνδεση μεταξύ του ελληνικού κόμματος και των χριστιανοδημοκρατικών κομμάτων που επιδίωκαν να τονίσουν τον θρησκευτικό προσανατολισμό στο όνομά τους. Όπως είδαμε και προηγουμένως, η απόφαση των κομμάτων των χωρών της Δύσης να διαμηνύσουν στο όνομά τους τη σχέση τους με τη θρησκεία ήταν μία ανάγκη που πρόκυπτε από το διαχωρισμό της θρησκείας και της πολιτικής

στις κοινωνικές και πολιτικές δομές. Σε καμία περίπτωση δεν συνδέεται αυτή η ιστορική συνθήκη με την Ελλάδα του 21^{ου} αιώνα.

Κατά την επίσκεψη του Χριστόδουλου στον Κ. Καραμανλή, μετά την νίκη του τελευταίου στις εκλογές του 2004, ο Αρχιεπίσκοπος έκανε λόγο για τη «δεξιά του Κυρίου», ενώ συχνά στον τύπο της περιόδου, γίνονταν αναφορές για το «κόμμα του Θεού» και το «κόμμα της Εκκλησίας» (Γεωργιάδου, 2009, σ. 131). Γίνονταν επομένως φανερές οι επιδιώξεις της Εκκλησίας και κυρίως του Αρχιεπισκόπου να παρεμβαίνουν στην πολιτική σκηνή (Γεωργιάδου, 2009, σ. 131).

Η σύγκρουση για τις ταυτότητες πυροδότησε και την δημιουργία ενός κόμματος που «γεννήθηκε» μέσα από τη διαμάχη. Λίγους μήνες μετά τα συλλαλητήρια, στις 14 Σεπτεμβρίου του 2000, ιδρύθηκε το κόμμα του Λαϊκού Ορθόδοξου Συναγερμού. Το κόμμα του ΛΑΟΣ βγήκε μέσα από τους κόλπους της Νέας Δημοκρατίας ως αντίδραση του μετέπειτα επικεφαλής του κόμματος, Γιώργου Καρατζαφέρη, στη στροφή που είχε κάνει ο Κ. Καραμανλής στο μεσαίο χώρο (Γεωργιάδου, 2019, σ. 6). Το ΛΑΟΣ αυτοπροσδιορίστηκε ως ένα κόμμα που φιλοδοξούσε να εκφράσει όχι μόνο τη «λαϊκή Δεξιά», αλλά επίσης τα «λαϊκά» στρώματα και τον «ορθόδοξο ελληνικό λαό» συνολικά, σε αντίθεση με την Νέα Δημοκρατία και τα υπόλοιπα κόμματα που ήταν υποταγμένα στη «Νέα Τάξη Πραγμάτων» (Ellinas, 2010). Στις δημοτικές εκλογές του 2002 η Εκκλησία υποστήριξε το ΛΑΟΣ, με αποτέλεσμα το νεοϊδρυθέν κόμμα στις πρώτες εκλογές που συμμετείχε να λάβει ποσοστό κοντά στο 14% στους εκλογικούς δήμους της Αθήνας και του Πειραιά, τη στιγμή που τα ποσοστά του κυμαίνονταν κοντά στο 4% (Chrysoleras, 2010, σ. 192).

Το ζήτημα των ταυτοτήτων έληξε επίσημα με την απόφαση του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου τον Φλεβάρη του 2002, όταν απορρίφθηκε η προσφυγή που είχαν ασκήσει ιερείς και θεολόγοι στο Συμβούλιο της Επικρατείας. Το Συμβούλιο της Επικρατείας είχε κρίνει προηγουμένως κατά πλειοψηφία ότι η αναγραφή σε οποιαδήποτε μορφή της, είτε προαιρετική είτε υποχρεωτική, ερχόταν σε αντίθεση με το άρθρο 13 παράγραφος 1 του συντάγματος, το οποίο κατοχύρωνε την ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 154). Ο συνταγματικός νομοθέτης εγγυόταν την ανεμπόδιστη άσκηση της θρησκευτικής ελευθερίας των ανθρώπων και του δικαιώματός τους να μην αποκαλύπτουν παρά τη θέλησή τους, είτε άμεσα είτε έμμεσα, τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις (Δημητρόπουλος, 2001, σ. 154). Αυτό σήμαινε ότι η Πολιτεία δεν μπορούσε να

αναζητά το θρησκευτικό φρόνημα των πολιτών παρά μόνο όταν έπρεπε να γνωστοποιηθεί για θέματα όπως η απαλλαγή από το μάθημα των θρησκευτικών. Μετέπειτα, το ζήτημα επανήλθε ξανά στη δημοσιότητα μόνο στις εκλογές του 2004, όταν ο Χριστόδουλος ζήτησε από τα κόμματα να τοποθετηθούν πάνω στο ζήτημα (Fokas, 2008, σ. 22), ενώ το 2007 όταν το ζήτημα συζητήθηκε για τελευταία φορά στη Βουλή, ο υφυπουργός Εσωτερικών της κυβέρνησης της Νέας Δημοκρατίας, Παναγιώτης Χηνοφώτης, ανέφερε ότι οι αποφάσεις που έχουν ήδη ληφθεί δεν επιτρέπουν αλλαγή πορείας. Ο Χριστόδουλος, μετά τις εκλογές του 2004, δεν αιτήθηκε ποτέ ξανά την νομοθέτηση της προαιρετικής αναγραφής (Chrysoleras, 2010, σ. 191).

Κεφάλαιο 4^ο: Συζητώντας ζητήματα θρησκευτικότητας και τη μορφολογία της θρησκευτικής διαιρετικής τομής στις ημέρες μας

Στην περίπτωση της Ελλάδας, υπήρχε ένα σημαντικό κενό πάνω στην έρευνα του θρησκευτικού φαινομένου, και ειδικότερα πάνω στη διασύνδεση της θρησκευτικότητας με την κομματική ταύτιση και την εκλογική συμπεριφορά, κάτι που έχουν επισημάνει και πολλοί αναλυτές. Τον περιορισμένο αριθμό των εμπειρικών μελετών έχει τονίσει η Γεωργιάδου (1996), η οποία ισχυρίστηκε ότι «δεν υπάρχουν διαθέσιμα (δημοσιευμένα) επαρκή εμπειρικά στοιχεία για αναλύσεις ψήφου με βάση τη θρησκευτική ταυτότητα των εκλογέων (σ. 276-277). Επίσης, μας λείπουν τα συγκεκριμένα ποσοτικά δεδομένα για το πώς μεταφράστηκε εκλογικά η αναβίωση του εκκλησιαστικού προβλήματος στις δεκαετίες του 1980 και του 1990. Κατά συνέπεια, όποιες υποθέσεις εργασίας και αν συγκροτήσουμε, θα έχουν εκ των πραγμάτων μια εμπειρικά ασταθή και ευάλωτη βάση» (Γεωργιάδου, 1996, σ. 276- 277). Η έλλειψη ερευνών επισημαίνεται από πολλούς μελετητές, γεγονός που οδηγούσε πολλές φορές τις μελέτες διαιρετικών τομών σε «αναλύσεις των ορατών πραγμάτων», όπως έχει αναφέρει και ο Μοσχονάς (1994, σ. 159).

Η διεξαγωγή εμπειρικών ερευνών πάνω στη ψήφο των ανθρώπων που συμμετείχαν στα εκκλησιαστικά συλλαλητήρια ή/και υπέγραψαν για τη διενέργεια δημοψηφίσματος στις εκλογές του 2004 για παράδειγμα, θα μπορούσε να προσφέρει σημαντικά στην κοινωνική έρευνα, από τη στιγμή που θα μπορούσε να «αποτυπώσει» την εκλογική προτίμηση των ανθρώπων που βρέθηκαν στη μία πλευρά της σύγκρουσης. Μία τέτοια έρευνα θα είχε

μεγάλο ενδιαφέρον, ειδικά από τη στιγμή που ο Χριστόδουλος είχε καταφέρει να προσδώσει - μεταξύ άλλων - και εκκλησιαστικό χαρακτήρα στις εκλογές, αφού είχε ζητήσει απ' όλα τα κόμματα, κατά την περίοδο του προεκλογικού αγώνα, να τοποθετηθούν σχετικά με το τί θα πράξουν μετεκλογικά, αναφορικά με το ζήτημα των ταυτοτήτων (Fokas, 2008, σ. 22). Παραμένει επομένως ερωτηματικό αν υπήρξε ευθυγράμμιση μεταξύ των συμμετεχόντων στα συλλαλητήρια και των δεξιών κομμάτων που υποστήριζαν και υποστηρίζονταν από την Εκκλησία, και αν οι πολίτες που ήταν υπέρμαχοι του διαχωρισμού Κράτους και Εκκλησίας τάχθηκαν εκλογικά στο πλευρό των αριστερών κομμάτων που τον υποστήριζαν.

Στοιχεία θρησκευτικότητας στην ύστερη νεωτερικότητα

Σύμφωνα με την Γεωργιάδου και τον Νικολακόπουλο (2001), οι επιστημονικές απόψεις σχετικά με το εάν αποτελεί η θρησκεία ή η κοινωνική τάξη τον παράγοντα με την ισχυρότερη και μονιμότερη επίδραση στην κομματική επιλογή, συνεχίζουν να δίστανται (σ. 50). Ωστόσο, παρά τη συγκεκριμένη επιστημονική διχογνωμία, η θρησκεία θεωρείται μία από τις κρισιμότερες παραμέτρους των εκλογικών αναμετρήσεων στις περισσότερες δυτικές δημοκρατίες (Pappi, Terwey, 1982, σ. 174-181). Ωστόσο, μία προσπάθεια παρουσίασης του ρόλου της θρησκείας στη σύγχρονες μεταβιομηχανικές κοινωνίες προϋποθέτει σίγουρα μία αναφορά προηγουμένως στη σχέση που αναπτύσσεται μεταξύ της θρησκείας και της νεωτερικότητας. Για τις κοινωνικές επιστήμες, η θρησκεία και η νεωτερικότητα έχουν εννοηθεί ως αντίθετες, ακόμα και συγκρουόμενες, πολιτισμικές έννοιες (Κοκοσολάκης, 2002, σ. 56-57).

Τρεις από τις βασικές εκδηλώσεις που συνθέτουν το βίωμα ενός θρησκευόμενου ατόμου, είναι η πίστη, ο εκκλησιασμός και η προσευχή (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2007, σ. 127). Η πίστη, το είδος δηλαδή των θρησκευτικών πεποιθήσεων που αναπτύσσονται, ο εκκλησιασμός, δηλαδή η συμμετοχή στα λατρευτικά και τελετουργικά στοιχεία και η προσευχή ως μία εξατομικευμένη μορφή θρησκευτικής έκφρασης και επικοινωνίας με τα θεία, αποτελούν τρεις βασικές θρησκευτικές εκδηλώσεις που αναφέρονται στη «θρησκευτική ζωτικότητα» ενός ατόμου, μιας κοινωνικής ομάδας ή ενός λαού (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2007, σ. 127). Η ταυτόχρονη εμφάνιση των τριών αυτών εκδηλώσεων

θεωρείται αναγκαία συνθήκη της προαναφερθείσας «θρησκευτικής ζωτικότητας», αφού όποιος ανήκει σε ένα θρησκευτικό δόγμα πιστεύει, εκκλησιάζεται και προσεύχεται. Μπορεί οι παραπάνω μορφές θρησκευτικής έκφρασης να είναι αντιπροσωπευτικά στοιχεία του μέτρου της ενσωμάτωσης ενός ανθρώπου σε ένα θρησκευτικό δόγμα, ωστόσο επειδή στην ύστερη νεωτερικότητα επικρατούν συνθήκες εξατομίκευσης, οι τρεις παραπάνω εκδηλώσεις εμφανίζονται και εν μέρει αυτόνομες η μία από την άλλη.

Αυτό σημαίνει ότι αν και το πόσο συχνά εκκλησιάζεται και το πόσο συχνά προσεύχεται ένας άνθρωπος, ή η συμμετοχή του εν γένει στο λατρευτικό και τελετουργικό μέρος του θρησκευτικού δόγματος, είναι δείκτες που όντως αντιπροσωπεύουν σε ένα βαθμό την αποτίμηση του επιπέδου ενσωμάτωσής του στο θρησκευτικό δόγμα στο οποίο ανήκει, εντούτοις στις συνθήκες έντονης εξατομίκευσης που επικρατούν την περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας, οι κύριες αυτές θρησκευτικές εκφράσεις και συμπεριφορές είναι ασύμπτωτες και σε μεγάλο βαθμό αυτόνομες μεταξύ τους. Επομένως, η προσευχή ή η εκκλησιαστική συμμετοχή και πρακτική δεν είναι απαραίτητα ένα συμπληρωματικό μέρος του αισθήματος πίστης για τις αλήθειες που ενυπάρχουν στα ιερά βιβλία των θρησκευτικών δογμάτων, και κατά συνέπεια, ένας άνθρωπος μπορεί να βιώνει τη πίστη εσωτερικά και η συμμετοχική μορφή της πίστης να εκδηλώνεται επιλεκτικά και συγκυριακά. Μπορεί δηλαδή η εσωτερικά βιωμένη πίστη να αφορά έναν άνθρωπο ο οποίος δηλώνει ή αυτοπροσδιορίζεται ως θρήσκος, αυτός ωστόσο ο αυτοπροσδιορισμός του διαμορφώνεται τόσο ποιοτικά όσο και ποσοτικά ανάλογα με τις περιοδικές του ανάγκες και αναζητήσεις (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2007, σ. 129). Για αυτούς τους λόγους, ένας άνθρωπος που είναι θρήσκος δεν σημαίνει αυτόματα ότι ταυτίζεται υποχρεωτικά με την ιδιότητα του ατόμου που ομολογεί πίστη στις μοναδικές αλήθειες που αναφέρονται και αποκαλύπτουν τα ιερά θρησκευτικά κείμενα, ούτε σημαίνει ότι με αυτό το τρόπο εκδηλώνεται η αφοσίωσή του στο συγκεκριμένο θρησκευτικό δόγμα. Δύναται δηλαδή ένας άνθρωπος που δηλώνει θρήσκος και πιστός ενός θρησκευτικού δόγματος ακόμα και να αλλάξει τα θρησκευτικά του πιστεύω κατά τη διάρκεια της ζωής του. Θα μπορούσαμε επομένως να συμπεράνουμε ότι οι σχέσεις των ανθρώπων με την θρησκεία παραμένει δυναμική, είναι ωστόσο και δυσερμήνευτη.

Σύμφωνα με την Γεωργιάδου και τον Νικολακόπουλο (2000), η θρησκεία κατά την περίοδο της νεωτερικότητας είχε απωλέσει, κατά ένα μεγάλο μέρος, τον απόλυτο και αυταπόδεικτο

ρόλο της αλήθειας που μετέφεραν οι κοσμοεικόνες της (σ. 142). Αυτό δηλαδή σήμαινε ότι η «αλήθεια» της επιμεριζόταν πλέον, σε μία σειρά συλλογικών δράσεων, παραπέμποντας με αυτό το τρόπο στη βεμπεριανή έννοια της «απομάγευσης του κόσμου» και της «εκκοσμίκευσης». Αυτός ήταν και ο λόγος που καταγραφόταν το φαινόμενο της «ιδιωτικοποίησης» της θρησκείας, δηλαδή της «απώθησής» της στην ιδιωτική σφαίρα και της ανάδειξης της θρησκευτικής επιλογής σε μία αποκλειστικά ατομική υπόθεση, μετατρέποντας με αυτό το τρόπο την Εκκλησία σε ένα εξειδικευμένο δημόσιο θεσμό (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2000, σ. 142-154). Στην ύστερη νεωτερικότητα επικρατεί μία χαλαρή σχέση μεταξύ των θρησκειών των ιερών κειμένων με το πιστεύειν και την εκκλησιαστική πρακτική των ανθρώπων (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2001).

Η αποδυνάμωση του θρησκευτικού milieu εκφράστηκε μέσα από την απουσία ενός σταθερού «εκλογικού κανόνα» την συγκεκριμένη περίοδο, μίας σταθερής δηλαδή και ξεκάθαρης πολιτικής και εκλογικής προτίμησης των μελών του, που θα διοχέτευε τις προτιμήσεις των μελών προς κάποιο κόμμα (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2002, σ. 258-259). Αυτός ο κανόνας θα λειτουργούσε με ένα «δεσμευτικό» τρόπο, έτσι ώστε οι ψήφοι των μελών του milieu να κατευθύνονταν προς ένα συγκεκριμένο κόμμα. Ο Καθολικισμός κατά κύριο λόγο, για παράδειγμα, ως θρησκευτικό δόγμα, κατάφερε σε μεγάλο βαθμό μέχρι και την πρώτη μεταπολεμική περίοδο, να συσπειρώνει τους στρατευμένους ψηφοφόρους γύρω από τα συντηρητικά και τα χριστιανοδημοκρατικά πολιτικά κόμματα των χωρών της ηπειρωτικής Ευρώπης, επιδεικνύοντας μάλιστα και εντυπωσιακή σταθερότητα (Παστιάδης, 2009, σ. 77). Για τον Νικολακόπουλο (1997), η μελέτη της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στην πολιτική τοποθέτηση και στην επιρροή που διαθέτει η οργανωμένη Εκκλησία, και ιδιαίτερα στις χώρες του Καθολικισμού, αποτελεί έναν από τους πιο σημαντικούς ερμηνευτικούς άξονες που χρησιμοποιεί η πολιτική κοινωνιολογία. Σε πολλές περιπτώσεις, η σύγκρουση της Καθολικής Εκκλησίας με την ιδεολογία των εθνικών κρατών που έχει βασιστεί πάνω στην αρχή της εκκοσμίκευσης, αποτέλεσε από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και την αρχή του 20^{ου} αιώνα, μία από τις βασικές και κομβικές τομές που οδήγησαν στην δημιουργία και τη συγκρότηση μαζικών Χριστιανοδημοκρατικών κομμάτων (Νικολακόπουλος, 1997).

Για τον Μουζέλη (2003), η θρησκευτικότητα διακρίνεται σε τρεις διαφορετικές διαστάσεις, τη δογματική, τη θεολογική και την υπαρξιακή. Η τελευταία διάσταση, η υπαρξιακή, είναι αυτή που κυριαρχεί την περίοδο της ύστερης και εξατομικευμένης νεωτερικότητας, τα άτομα

δηλαδή δεν ψάχνουν ένα νόημα ύπαρξης αλλά το νόημα της δικής τους ύπαρξης (Μουζέλης, 2003). Εμφανίζονται επίσης και μορφές θρησκευτικότητας χωρίς αναφορά σε Θεό ή Εκκλησία (Daniel, 1998). Στη συγκεκριμένη περίοδο εμφανίζονται διάφορα νέα φαινόμενα, όπως για παράδειγμα νέα θρησκευτικά κινήματα, στενοί δεσμοί μεταξύ θρησκειών, εθνικών και πολιτικών ταυτοτήτων, κοσμικές μορφές θρησκευτικότητας, ρευστά σύνορα μεταξύ θρησκείας και θεραπευτικής, θρησκευτικές ακρότητες διαφόρων μορφών, μέχρι και θρησκείες κατά παραγγελία (Willaime, 2004, σ. 99). Στο νέο αυτό πλαίσιο της θρησκευτικότητας, οι άνθρωποι «δεν καλούνται να συνταχθούν με ένα σώμα δογμάτων όσο να βιώσουν εμπειρικά μια μορφή σοφίας που λογικά θα τους χαρίσει την ευημερία» (Willaime, 2004, σ. 107). Το τι είναι επομένως θεϊκό, ορίζεται κάθε φορά από τον πιστό. Σε αυτή τη περίοδο, όπου η θρησκευτικότητα αναβιώνει και μεταλλάσσεται, ορισμένοι μιλούν για «επαναμάγευση του κόσμου» και για «επιστροφή των θρησκειών» (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2007, σ. 129-130).

Σε αυτό το σημείο πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αυτή η έκδηλη αντίφαση ανάμεσα στην «ιδιωτικοποίηση» του θρησκευτικού δόγματος και στην ενδυνάμωση της δημόσιας θεσμικής του παρουσίας, οδηγεί σε εννοιολογική ταύτιση της Εκκλησίας με τη θρησκεία, συχνά μάλιστα και σε αδυναμία διαφοροποίησης της «εκκλησιαστικότητας» από την «θρησκευτικότητα» (Luckmann, 1967, σ. 22-25). Βέβαια, δεν είναι σωστό να ταυτίζονται κατά απόλυτο τρόπο οι όροι της «εκκλησιαστικότητας» και της «θρησκευτικότητας» (Γιούλτσης, 1996, σ. 39-40). Στις εμπειρικές μελέτες δηλαδή, η «συχνότητα εκκλησιασμού» λογίζεται πρωτίστως ως απτή, ουσιαστική και μετρήσιμη ένδειξη των εκφάνσεων της «θρησκευτικότητας», και δευτερευόντως διερευνώνται άλλες πρακτικές όπως η συμμετοχή των πιστών σε άλλες συλλογικές δράσεις (όπως η ανάγνωση του εκκλησιαστικού Τύπου) και σε μυστηριακές πρακτικές (όπως η συχνότητα της μετάληψης) (Παστιάδης, 2009, σ. 78). Η τακτικότητα επομένως της συμμετοχής σε τελετές του εκκλησιαστικού βίου, η οποία αποτελεί μία ένδειξη της «εκκλησιαστικότητας» ενός ανθρώπου, δεν πρέπει να συγχέεται με την ευρύτερη έννοια της «θρησκευτικότητας» που περιλαμβάνει πάρα πολλές διαφορετικές διαστάσεις όπως για παράδειγμα η γνώση για τους «πυλώνες της πίστεως» ή των δογμάτων ή την γνώση των κανόνων και της ιεραρχίας των θρησκευτικών κοινοτήτων. Η «εκκλησιαστικότητα» είναι μόνο ένα στοιχείο της «θρησκευτικότητας» και ο

«εκκλησιασμός» αποτελεί μόνο μία διάσταση της πολυσχιδούς «θρησκευτικότητας» (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2000, σ. 142-143).

Στην ύστερη νεωτερικότητα επομένως, εμφανίζονται στοιχεία ατομικής θρησκευτικότητας, τα οποία προσέδωσαν ένα νέο πολιτικό περιεχόμενο στη θρησκευτική ταυτότητα των ψηφοφόρων (Πασσιάδης, 2009, σ. 77). Σε μία γενικότερη ανάλυση, η οποία δεν αφορούσε τη θρησκεία, ο Giddens (2002) επεσήμαινε ότι στη σύγχρονη εποχή λαμβάνουν χώρα μια σειρά από αλλαγές και μεταρρυθμίσεις, οι οποίες εντάσσονται μέσα σε ένα ευρύτερο κοινωνικό μετασχηματισμό, ο οποίος συνδέεται με τον αστισμό, την ανάδυση της ύστερης νεωτερικότητας και τις αναταράξεις που βίωσαν οι άνθρωποι σε ηθικό και υπαρξιακό επίπεδο, γεγονότα που οδήγησαν στη διασάλευση ποικίλων βεβαιοτήτων σε κοινωνικό και προσωπικό επίπεδο (σ. 121-123). Στις σύγχρονες «κοινωνίες του ρίσκου», οι θρησκείες φαίνεται να βρίσκονται και πάλι στο προσκήνιο, κυρίως λόγω της συγκυρίας της κρίσης, με το σκοπό τους να είναι να κάνουν υποφερτή την ανθρώπινη αδυναμία, αναθέτοντας στο Θεό το ρόλο του διαχειριστή της κρίσης (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2007, σ. 146). Η θρησκευτική πίστη και οι θρησκευτικές πρακτικές, επομένως, επιτελούν εξορθολογικές λειτουργίες (Λίποβατς, Δεμερτζής, Γεωργιάδου, 2002, σ. 9-10).

Ατομική θρησκευτικότητα στην Ελλάδα: Αίσθημα του «ανήκειν» χωρίς πίστη και συμμετοχή;

Σε άρθρο του για το θρησκευτικό υπόβαθρο της εκλογικής συμπεριφοράς στη Μεγάλη Βρετανία, ο Kotler-Berkowitz (2001) διέκρινε τρεις διαστάσεις της θρησκείας: α) της ένταξης σε μία θρησκευτική κοινότητα (belonging), β) της συμμετοχής στο πρακτικό/λατρευτικό μέρος της πίστης (behaving) και γ) της πίστης στις αρχές του δόγματος (believing) (σ. 524-525). Βάσει των αποτελεσμάτων της ανάλυσης του εμπειρικού υλικού που είχε συγκεντρώσει, εξήγαγε το συμπέρασμα ότι είναι δυνατόν η ένταξη ενός ανθρώπου σε μία θρησκευτική κοινότητα, όσο λιγότερο ή περισσότερο τυπική και αν είναι, να μην συνοδεύεται από ανάλογη εκκλησιαστική πρακτική (belonging without believing), ή/και να συνοδεύεται (η ένταξη αυτή) από διαφορετικές παραλλαγές των εκδηλώσεων και της ένταξης της πίστης στο εσωτερικό της θρησκευτικής αυτής κοινότητας (belonging with variations in believing) (Kotler-Berkowitz, 2001, σ. 524-525). Άλλωστε, είναι δυνατόν να

συμβεί και το αντίθετο, δηλαδή η επιβίωση της θρησκευτικής πίστης των ανθρώπων χωρίς οι ίδιοι να εντάσσονται σε μία θρησκευτική κοινότητα ή σε ένα θρησκευτικό θεσμό, με τον οποίο συνδέεται η συγκεκριμένη ομολογία πίστης (believing without belonging) (Davie, 1994, σ. 95-110).

Στην περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας όπως είδαμε, Θρησκεία (belonging), Θεός (believing) και Εκκλησία (behaving) δεν συνιστούν μία αδιάσπαστη ενότητα, γεγονός που οδηγεί στην αδυναμία συγκρότησης συστοιχιών μεταξύ των θρησκευτικών εκφράσεων και των συμπεριφορών των πιστών (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2007, σ. 130). Σύμφωνα με τον Willaime (2004), την περίοδο αυτή παρατηρείται το φαινόμενο της «διασποράς του πιστεύειν», γεγονός που εξηγεί, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, την χαλαρή σχέση που φαίνεται πως υπάρχει μεταξύ των θρησκειών των ιερών κειμένων και των κανόνων και των αρχών που πιστεύουν οι άνθρωποι (σ. 138). Με αυτό το τρόπο μπορεί για παράδειγμα να εξηγηθεί ο μεγάλος βαθμός πίστης των ανθρώπων σε σύγκριση με τον διαρκώς πτωτικό βαθμό αίσθησης ότι ανήκουν σε μία εκκλησία (Willaime, 2004, σ. 138-139), ή αν θέλαμε να το διατυπώσουμε με διαφορετικό τρόπο, αυτός είναι ο λόγος που μπορεί να αιτιολογηθεί η άνοδος και η διατήρηση υψηλών ποσοστών θρησκευτικότητας παρά την εμφανή πτώση της εκκλησιαστικής πρακτικής.

Γνωρίζουμε ότι έως τα τέλη της δεκαετίας του 1950 και τις αρχές της δεκαετίας του 1960, η ελληνική ύπαιθρος επέδειξε μία αδιαμφισβήτητη «εκκλησιαστικότητα» και η ελληνική κοινωνία μία έντονη «θρησκευτικότητα» (Γεωργιάδου, 1990, σ. 92). Σύμφωνα με τις περισσότερες έρευνες μεγάλης κλίμακας, οι οποίες αρχίζουν να πραγματοποιούνται από την δεκαετία του 1980 και έπειτα στην Ελλάδα, η συντριπτική πλειοψηφία των Ελλήνων φαίνεται να δηλώνει πως πιστεύει στον Θεό και θεωρεί την Ορθόδοξη Παράδοση ως σημαντικό μέρος των συστατικών στοιχείων της προσωπικής της ταυτότητας (Τσιρώνης, 2012, σ. 69). Όπως όμως αναφέρουν οι Γεωργιάδου και Νικολακόπουλος (2002), στην ελληνική Ορθοδοξία, όπως αντίστοιχα και στην καθολική και προτεσταντική Ευρώπη προηγουμένως, σταδιακά άρχισαν να πληθαίνουν οι εκφράσεις ενός θρησκευτικού ατομικισμού και μίας «άθρησκης» πίστης (σ. 18). Όσο, μάλιστα, οι εκδηλώσεις αυτές εδραιώνονται, τόσο οι εκλογικές και πολιτικές προτιμήσεις των ψηφοφόρων με θρησκευτική δέσμευση χάνουν την πολιτικοκομματική τους περιχαράκωση (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2002, σ. 18).

Οι περισσότερες από τις έρευνες που διεξήχθησαν πάνω σε ζητήματα θρησκευτικότητας και πίστης επιβεβαιώνουν ότι το ποσοστό των Ελλήνων που αυτοπροσδιορίζονται ως Ορθόδοξοι Χριστιανοί κυμαίνεται μεταξύ 87% και 96%, για τα χρόνια από το 1987 μέχρι και το 2010, σύμφωνα με το European Social Survey και το Eurodim (Parageorgiou, 2013, σ. 182). Ωστόσο, παρά τον σχεδόν καθολικό σε ορισμένες περιπτώσεις (96% το 1999) αυτοπροσδιορισμό των Ελλήνων ως Ορθόδοξοι πιστοί, οι δείκτες που παρουσιάζουν τον εκκλησιασμό, ένα στοιχείο που θα μπορούσε να αποτελεί ένδειξη ουσιαστικής αίσθησης του «ανήκειν» και όχι τυπικής, δεν παρουσιάζουν σύγκλιση με το άνωθεν υψηλό ποσοστό (Parageorgiou, 2013, σ. 173). Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τις ίδιες έρευνες, το ποσοστό των Ελλήνων που δηλώνουν ότι εκκλησιάζονται κάθε Κυριακή κυμαίνεται μεταξύ 8% και 22%, ενώ αντίστοιχα το ποσοστό των πολιτών που εκκλησιάζονται μόνο στις μεγάλες εορτές αυξάνεται κατακόρυφα και βρίσκεται μεταξύ του 40% και του 62% (Parageorgiou, 2013, σ. 183). Τα στοιχεία δηλαδή δείχνουν μια ισχυρή σχέση ταυτότητας μεταξύ των Ελλήνων και της Ορθοδοξίας που, παρά τις μικρές διακυμάνσεις, φτάνει σε πολύ υψηλά επίπεδα, ωστόσο αυτή η ισχυρή θρησκευτική συνείδηση φαίνεται πως δεν σημαίνει απαραίτητα και υψηλή συμμετοχή στην εκκλησιαστική ζωή, γεγονός που θα μπορούσε πραγματικά να σημαίνει μια ισχυρή χριστιανική ταυτότητα (Parageorgiou, 2013, σ. 178).

Αν και ο εκκλησιασμός, όπως είδαμε προηγουμένως, αποτελεί μόνο μία διάσταση της πολύμορφης θρησκευτικής έκφρασης και συμπεριφοράς και δεν παρέχει πάντοτε εξηγήσεις σχετικά με την ποιότητα της θρησκευτικής πίστης (Γεωργιάδου, Νικλακόπουλος, 2007, σ. 127), είναι ενδεικτικό στοιχείο της σχέσης μεταξύ των πιστών και της εκκλησιαστικής κοινότητας. Έτσι, τα παραγόμενα δεδομένα αποκαλύπτουν ότι, παρά τον σχετικά αυξανόμενο αριθμό εκείνων που πηγαίνουν συχνά στην εκκλησία τα τελευταία χρόνια, (από τη δεκαετία του 2000 και έπειτα το ποσοστό των ανθρώπων που εκκλησιάζονται κάθε Κυριακή αυξάνεται και βρίσκεται συνήθως πάνω από 20%, σε αντίθεση με την δεκαετία του 1990 που βρισκόταν συνήθως σε μονοψήφια νούμερα), το ποσοστό τους εξακολουθεί να παραμένει περίπου στο ένα τρίτο των δηλωμένων πιστών.

Άλλος ένας δείκτης που επιβεβαιώνει ότι οι Έλληνες έχουν ισχυρότερο το αίσθημα του «ανήκειν» παρά της πίστης και της εκκλησιαστικής συμμετοχής (belonging without believing) είναι το γεγονός πως η πλειονότητα των πολιτών δεν πιστεύει στην ανάσταση των νεκρών, όπως επίσης και στο γεγονός ότι αντιλαμβάνεται τις διακοπές του Πάσχα κυρίως ως ευκαιρία

για να έρθει σε επαφή με τα ήθη και τα έθιμα, όπως επίσης και ως ευκαιρία για διακοπές (Parageorgiou, 2013, σ. 184-185). Επομένως, ο αυτοπροσδιορισμός των Ελλήνων ως Ορθόδοξοι δεν ταυτίζεται με τον εκκλησιασμό ή την πίστη τους στα δόγματα και τις αλήθειες της Εκκλησίας (Belonging than believing).

Αντίστοιχα είναι και τα ευρήματα των Γεωργιάδου και Νικολακόπουλου (2007), οι οποίοι αναλύοντας την έρευνα του European Survey System για τις ευρωπαϊκές χώρες το 2003, συμπεραίνουν ότι η υψηλή και διάχυτη θρησκευτικότητα που εμφανίζεται στην Ελλάδα (το 75% των Ελλήνων δηλώνει «θρήσκο», το 42.1% «πολύ θρήσκο» και το 46.2% ότι προσεύχεται πολύ), δεν μετατρέπεται σε εκκλησιαστική πρακτική (μόλις 26%) (σ. 141-143). Παρόμοια είναι και τα αποτελέσματα της Γενικής Γραμματείας για την Νέα Γενιά (2005, σ. 212-213), σύμφωνα με την οποία η πλειονότητα των νέων, αν και συγκαταλέγει τη θρησκεία στις βασικές της αξίες, εκκλησιάζεται μόνο στις μεγάλες εορτές και δεν πιστεύει στην ανάσταση των νεκρών. Ακόμα και την περίοδο του Χριστόδουλου, ο οποίος χρησιμοποίησε έναν πιο ανοιχτό λόγο στην προσπάθειά του να προσεγγίσει τους νέους, τα ποσοστά του σποραδικού εκκλησιασμού παραμένουν πλειοψηφικά (πάνω από το 50%) και διαρκώς αυξανόμενα (Γεωργιάδου, 2009, σ. 143).

Εξαιρώντας επομένως τον «σκληρό πυρήνα» των πιστών που θεωρούν τους εαυτούς τους «πολύ θρήσκους», που εκκλησιάζονται κάθε βδομάδα και προσεύχονται καθημερινά, και στην περίπτωση της Ελλάδας φαίνεται να επιβεβαιώνεται αυτό που φάνηκε και προηγουμένως, ότι δηλαδή ο εκκλησιασμός, η προσευχή και η πίστη εμφανίζουν μεταξύ τους χαλαρές συνδέσεις. Βέβαια, σε αυτό το σημείο οφείλουμε να αναφέρουμε ότι όπως έχουν παρατηρήσει οι Γεωργιάδου και Νικολακόπουλος (2007), «οι εκδηλώσεις θρησκευτικής έκφρασης και συμπεριφοράς είναι πολύμορφες και πολυσήμαντες, και τα νοήματα που εμπεριέχουν δεν αποκαλύπτονται διαμέσου της απλής περιγραφής των τρόπων του θρησκεύεσθαι, ούτε διαμέσου της διαφοροποιημένης (ποσοτικής και ποιοτικής) καταγραφής όσων μετέρχονται αυτών των τρόπων» (σ. 127).

Η εμφάνιση της εκκλησιαστικής διαιρετικής τομής ως «αντικαταστάτης» της θρησκευτικής διαιρετικής τομής

Τα ερωτήματα που εκφράστηκαν στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου έχουν απαντηθεί σε περιπτώσεις άλλων χωρών. Όπως πληροφορούμαστε από την Γεωργιάδου και τον Νικολακόπουλο (2001), σε χώρες με καθολικά δόγματα και κυρίως στις μικρές θρησκευτικά χώρες της Δυτικής και Κεντρικής Ευρώπης, η εμφάνιση μίας εκκλησιαστικής διαιρετικής τομής λειτουργούσε ως παράγοντας διάκρισης του εκλογικού σώματος σε εκκλησιαζόμενους πιστούς και σε μη εκκλησιαζόμενους και θρησκευτικά αποστασιοποιημένους (σ. 50). Η εκκλησιαστική διαιρετική τομή -και όχι «θρησκευτική δογματική»- προέκυψε ως «αντικαταστάτης» της πάλαι ποτέ κυριαρχούσας δογματικής διαιρετικής τομής, η οποία ωστόσο εξαιτίας κυρίως της συρρίκνωσης του θρησκευτικού milieu και της ανάδειξης νέων διακυβευμάτων δημόσιου χαρακτήρα, έχασε την ισχύ της (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2001, σ. 50). Τα νέα δεδομένα που εμφανίστηκαν όπως είδαμε κατά την περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας, κυρίως με την εμφάνιση στοιχείων ατομικής θρησκευτικότητας, οδήγησαν σε μία «αναπροσαρμογή» της προγενέστερης θρησκευτικής «δογματικής» διαιρετικής τομής, η οποία φάνηκε να αντικαταστίται από μία «θρησκευτική-εκκλησιαστική» διαιρετική τομή. Η εκκλησιαστική διαιρετική τομή φάνηκε να ωθεί τους ψηφοφόρους σε διαφορετικούς κομματικούς συνδυασμούς.

Οι συστηματικά εκκλησιαζόμενοι, κυρίως Καθολικοί, καθώς επίσης και ένα μεγάλο ποσοστό των πιστών και εκκλησιαζόμενων Προτεσταντών ψήφιζαν συνήθως τα χριστιανοδημοκρατικά, τα συντηρητικά και τα ακροδεξιά κόμματα (όχι όμως απαραίτητα και τα κόμματα του ακροδεξιού λαϊκισμού), ενώ οι συνειδητά μη εκκλησιαζόμενοι φαίνεται πως στήριζαν τα κόμματα της λεγόμενης «Νέας Πολιτικής», αλλά και τα σοσιαλιστικά και σοσιαλδημοκρατικά κόμματα (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2001, σ. 50).

Από τα παραπάνω διαπιστώνεται πως αν και φάνηκε πως ως μέγεθος η εκκλησιαστική προσέλευση είχε μειωθεί αισθητά την περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας, εντούτοις ο εκκλησιασμός έδειχνε πως έπαιζε κομβικό ρόλο για τους πιστούς και τους τακτικά εκκλησιαζόμενους και πως μετατρέπονταν σε παράγοντα καθορισμού της εκλογικής τους απόφασης. Αυτό σημαίνει ότι, αν η συγκεκριμένη διαπίστωση βρίσκει εφαρμογή και σε άλλα παραδείγματα χωρών πέρα από τις πολύ συγκεκριμένες περιπτώσεις χωρών της Κεντρικής και Δυτικής Ευρώπης, τότε ενδεχόμενα θα μπορούσε να έχει ισχύ και στην περίπτωση της Ελλάδας, και επομένως από τη στιγμή που φάνηκε πως το ζήτημα των ταυτοτήτων δεν ήταν ένα απλό διοικητικό θέμα, αλλά ένα θέμα που μεταξύ άλλων ήταν και εκκλησιαστικό, τότε η

διαμάχη για τις ταυτότητες θα μπορούσε εν δυνάμει να αποτελεί εκκλησιαστική διαιρετική τομή. Μάλιστα, σε συγκυρίες έντονης θρησκευτικής φόρτισης και ανάδειξης διακυβευμάτων με θρησκευτικό ή εκκλησιαστικό ενδιαφέρον, η ύπαρξη μίας εκκλησιαστικής διαιρετικής τομής, μίας τομής μεταξύ εκκλησιαζόμενων και μη εκκλησιαζόμενων, θα μπορούσε να προκαλέσει θρησκευτικο-πολιτικές συγκρούσεις, να κατευθύνει πολιτικά και να «ευθυγραμμίσει» τους πολίτες με συγκεκριμένα πολιτικά κόμματα (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2001, σ. 51). Βέβαια, μία τέτοια υπόθεση δεν μπορεί να γίνει, από τη στιγμή ειδικά που δεν υπάρχουν εμπειρικά δεδομένα που θα μπορούσαν τουλάχιστον να την υποστηρίξουν.

Μάλιστα, υπάρχουν κάποια δεδομένα που θα μπορούσαν ενδεχομένως να επιβεβαιώσουν την υπόθεση ότι σε ορισμένες συγκρούσεις μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας κατά την περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας, θα μπορούσε να έχει εμφανιστεί μία «εκκλησιαστική διαιρετική τομή». Αρχικά, γνωρίζουμε ότι οι Έλληνες που αυτοπροσδιορίζονται ως ορθόδοξοι πιστοί χριστιανοί, που εκκλησιάζονται τακτικά, και οι οποίοι διαθέτουν μια δογματικά προσδιορισμένη θρησκευτικότητα, εμφανίζουν έναν δεξιόστροφο προσανατολισμό στις πολιτικές και ιδεολογικές τους πεποιθήσεις, ενώ όσοι Έλληνες παρουσιάζουν χαλαρότερες μορφές θρησκευτικής δέσμευσης και εκκλησιαστικής πρακτικής, εμφανίζουν έναν κεντρώο ή και κεντροαριστερό προσανατολισμό στις πολιτικές και εκλογικές τους συμπεριφορές (Γεωργιάδου, Νικολακόπουλος, 2002, σ. 263-267). Γνωρίζουμε επίσης ότι στην περίπτωση της μεταπολεμικής Ελλάδας, η Δεξιά διέθετε πάντα μία αδιαμφισβήτητη πολιτική και εκλογική πρωτοκαθεδρία, στο ένα τρίτο του πληθυσμού το οποίο συνήθιζε να εκκλησιάζεται συχνά και συστηματικά και το οποίο αποκαλείται και ως «λαός της Εκκλησίας», αν και βέβαια η δεξιόστροφη αυτή ιδεολογική τοποθέτηση δεν συνεπαγόταν και ένα μονοδιάστατο ιδεολογικό προσανατολισμό, αφού η συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα διέθετε μία σαφή διακομματική σύνθεση (Γεωργιάδου, Νικλακόπουλος, 2000, σ. 172-173). Γνωρίζουμε επίσης ότι διαχρονικά στην Ελλάδα, ο οργανωμένος χριστιανικός κόσμος δεν πολιτεύτηκε, αλλά συμπολιτεύτηκε με την αυταρχική Δεξιά και ο «ελληνοχριστιανισμός» έγινε η επίσημη αντικομμουνιστική ιδεολογία (Νούτσος, 1988, σ. 113). Η Γεωργιάδου (1996) επίσης αναφέρει ότι αν και στην Ελλάδα δεν παγιώθηκε ποτέ μία θρησκευτική διαιρετική τομή, ούτε τα πολιτικά κόμματα είχαν θρησκευτικές καταβολές, ωστόσο στη Νέα Δημοκρατία η Ορθοδοξία έβρισκε πάντα πεδίο λαϊκής απήχησης (σ. 275).

Η Mayer (2005) επίσης ανέφερε ότι η «θεματική ψήφος» τείνει να αντικαταστήσει τη «διαιρετική ψήφο», η οποία συγκροτείται μέσω των επαγγελματικών ή των θρησκευτικών ομαδοποιήσεων (σ. 156-157). Ταυτόχρονα, συμπέρανε ότι οι τακτικά εκκλησιαζόμενοι ψηφίζουν σε μικρότερο ποσοστό υπέρ της Αριστεράς, σε σύγκριση δηλαδή με τους υπόλοιπους ανθρώπους και ισχυρίζεται ότι η θρησκεία και η κοινωνική ιδιότητα εξακολουθούν να παραμένουν οι περισσότερο προσδιοριστικοί παράγοντες της αριστερής ψήφου, όπως και της κεντροδεξιάς (Mayer, 2005, σ. 112). Ο Βερναρδάκης (2008) ισχυρίστηκε ότι η κομματική και η παραταξιακή ταύτιση των πολιτών, υποδεικνύει τα κοινωνικά και πολιτιστικά τους χαρακτηριστικά (κοινωνική τάξη, θρησκευτικότητα κλπ).

Από τα παραπάνω -αποσπασματικά- στοιχεία διαφαίνεται ότι όσο περισσότερο απομακρύνεται κάποιος από το Κέντρο προς τη Δεξιά στο ιδεολογικό και πολιτικό φάσμα, τόσο αυξάνεται η πιθανότητα να εμφανίσει χαρακτηριστικά συστηματικού εκκλησιασμού. Όσο δηλαδή και αν στην ύστερη νεωτερικότητα η εκκλησιαστική προέλευση έχει μειωθεί αισθητά ως μέγεθος, απόρροια του θρησκευτικού ατομοκεντρισμού που όπως είδαμε εμφανίζεται τη συγκεκριμένη περίοδο, εντούτοις ο εκκλησιασμός μπορεί να αποτελέσει παράγοντα για το καθορισμό της πολιτικής γνώμης και εν τέλει της εκλογικής συμπεριφοράς. Πάντως, ένας από τους βασικούς λόγους που φαίνεται πως εξηγεί γιατί στην Ελλάδα δεν εμφανίστηκε ποτέ μία δογματική θρησκευτική διαιρετική τομή είναι η αντιστροφή στις σχέσεις που είχαν τα δύο μεγάλα κόμματα με την Εκκλησία. Είναι χαρακτηριστικό ότι κατά τη δεκαετία του 1990, μετά την σύγκρουση της περιόδου 1987-1988 και πριν την ανάδυση του ζητήματος των ταυτοτήτων, εξαιτίας του οποίου συντελέστηκε η μεγαλύτερη σύγκρουση Κράτους – Εκκλησίας στη Μεταπολίτευση, παρατηρήθηκε σύσφιξη των σχέσεων του ΠΑΣΟΚ με την εκκλησιαστική ηγεσία, ενώ αντιθέτως εμφανίστηκαν ρωγμές στις παραδοσιακές σχέσεις μεταξύ ΝΔ και Εκκλησίας (Γεωργιάδου, 1996, σ. 264). Η υπαναχώρηση του ΠΑΣΟΚ και η παλινδρόμησή του από τις αρχικές προγραμματικές του θέσεις που αφορούσαν τις σχέσεις Κράτους-Εκκλησίας συνιστούσαν πράξη στρατηγικής υποχώρησης, έτσι ώστε να επιδιώξει τη διεύρυσή του σε αλλότριες εκλογικές πελατείες (Γεωργιάδου, 1996, σ. 276).

Συμπεράσματα

Κατά τη διάρκεια της ελληνικής Επανάστασης δεν τέθηκε ποτέ ως επίδικο ζήτημα η σύγκρουση με τη θρησκεία και τον κληρικαλισμό, όπως αντίστοιχα συνέβη με άλλες εθνικές επαναστάσεις στην Ευρώπη, όπως η γαλλική για παράδειγμα. Η μοναδική διαμάχη που έλαβε χώρα ήταν με το Οικουμενικό Πατριαρχείο, το οποίο όντας κάτω από την Οθωμανική εξουσία, είχε απορρίψει και καταδικάσει τις επαναστατικές διαδικασίες αρκετά χρόνια πριν καν αυτές εκδηλωθούν. Ο Πατριάρχης, όντας υπό τη πίεση των Οθωμανών και διαθέτοντας για πρώτη φορά «αυτοκρατορικές» εξουσίες, αφόρισε τον επαναστατικό Αγώνα, σε μία προσπάθεια να μην θέσει σε κίνδυνο τις εξουσίες που είχε πλέον στα χέρια του, ως ο πολιτικός αρχηγός -πέρα από εκπρόσωπος και πνευματικός ηγέτης- των απανταχού Χριστιανών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Κατά τη διάρκεια της μετεπαναστατικής περιόδου, το ζήτημα της ρύθμισης των σχέσεων των δύο πλευρών μετατράπηκε πολύ γρήγορα σε ένα από τα πιο σημαντικά προς επίλυση θέματα, ιδίως τα πρώτα χρόνια μετά την δημιουργία του ανεξάρτητου ελληνικού Κράτους. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο άλλωστε είχε πάψει να ασκεί οποιαδήποτε διοικητική αρμοδιότητα στα εδάφη που είχαν απελευθερωθεί. Ο Καποδίστριας ήταν ο πρώτος που έλαβε προτροπές να σχηματίσει μία ανεξάρτητη ελληνική Εκκλησία, αλλά εν τέλει δεν προέβη σε μία τόσο ριζοσπαστική κίνηση. Αντιθέτως, η μονομερής απόσπασση της ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο έλαβε χώρα την περίοδο της Αντιβασιλείας, αφού ειδικά ο Maurer, ο άνθρωπος που ανέλαβε να δώσει τη λύση στο εκκλησιαστικό ζήτημα, προωθούσε μία πολιτειακή σχέση μεταξύ του Κράτους και της Εκκλησίας, όπως αυτή είχε κατοχυρωθεί από τα επαναστατικά Συντάγματα, τα οποία παρά το φιλελεύθερο χαρακτήρα τους, κατοχύρωναν την Ορθόδοξη θρησκεία στην Ελλάδα ως «επικρατούσα».

Η ιδρυτική πράξη με την οποία δημιουργήθηκε η ελληνική πλέον Εκκλησία ήταν μία πολιτική πράξη που την καθιστούσε αυτομάτως εθνική Εκκλησία και την καθιέρωνε ως την επίσημη θρησκευτική αρχή στη κοινωνία και στο δημόσιο βίο εντός των ορίων της ελληνικής επικράτειας. Η Ορθόδοξη Εκκλησία ως εθνική πλέον Εκκλησία ήταν πλήρως υπαγόμενη στην εξουσία του νεοελληνικού Κράτους και συνδέθηκε με τους πολιτικούς και συνταγματικούς όρους της νέας εθνικής ταυτότητας, η οποία είχε αρχίσει να καλλιεργείται μέσα στα πλαίσια της εθνικής ιδιαιτερότητας. Αυτό σημαίνει ότι κατά την προσπάθεια συγκρότησης της εθνικής ταυτότητας, τα στοιχεία που θα την απαρτούσαν αναζητήθηκαν στα βιωματικά

στοιχεία της πολιτιστικής ιδιαιτερότητας και στην προβολή και την αναπαραγωγή των στοιχείων αυτών σε κανονιστικά πρότυπα.

Ήδη από τα επαναστατικά συντάγματα, η θρησκεία αξιοποιήθηκε από τον ελληνικό εθνικισμό με σκοπό να δηλωθεί με ξεκάθαρο τρόπο η εθνική διαφορά των επαναστατημένων ανθρώπων και να συγκροτηθεί η εθνική τους ταυτότητα. Το νεοϊδρυθέν Κράτος άλλωστε δεν είχε τη δυνατότητα να οργανωθεί θεσμικά χωρίς τη δημιουργία μιας εθνικής ιδεολογίας, της οποίας το περιεχόμενο θα προσέδιδε ομοιογένεια στον κοινωνικό χώρο. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να μην προκριθεί ως λύση ο περιορισμός της θρησκείας στον ιδιωτικό χώρο και η εφαρμογή της αρχής της εκκοσμίκευσης του Κράτους. Αντιθέτως, όλα τα συντάγματα, τόσο τα επαναστατικά όσο και αυτά που θέσπισε το ανεξάρτητο ελληνικό Κράτος στη συνέχεια, χρησιμοποίησαν το θρησκευτικό δόγμα ως κριτήριο της πολιτισμικής και επομένως της εθνικής διαφοροποίησης, συγκροτώντας με αυτό το τρόπο την εθνική ταυτότητα των Ελλήνων, ενώ ταυτόχρονα τοποθετούσαν τη θρησκεία ως έναν από τους πιο θεμελιώδεις μηχανισμούς εθνικής ομογενοποίησης, καταργώντας πλήρως το διαχωρισμό της θείκης από την κοσμική εξουσία.

Η περίπτωση της Ελλάδας είχε επομένως κάποιες συγκεκριμένες ιδιαιτερότητες. Η πρώτη αφορά το γεγονός ότι η αναζήτηση της εθνικής ταυτότητας στα πολιτιστικά βιώματα επικράτησε έναντι της επιθυμίας, όπως αυτή εκφραζόταν και από τον ελληνικό Διαφωτισμό, να συγκροτηθεί η εθνική ταυτότητα με πολιτικά κριτήρια, τα οποία θα στόχευαν στην εξορθολογισμένη οργάνωση των μηχανισμών του Κράτους και στην εφαρμογή των αρχών του Διαφωτισμού. Η δεύτερη σχετίζεται με το γεγονός ότι το ελληνικό Κράτος, σε αντίθεση με άλλα ευρωπαϊκά Κράτη, είχε την «υποχρέωση» -η οποία μετατράπηκε και σε ευκαιρία- να ιδρύσει το ίδιο μία ανεξάρτητη ελληνική εθνική Εκκλησία. Αυτό του έδωσε τη δυνατότητα να τη συγκροτήσει κατά το πρότυπο του και να την θέσει υπό την εξουσία του, δημιουργώντας συνθήκες ελέγχου και υπαγωγής. Το ελληνικό Κράτος επομένως δεν ήρθε σε σύγκρουση με την Εκκλησία, όπως συνέβη με τα νέα Κράτη της Ευρώπης, τα οποία προσδοκούσαν να αποκτήσουν την εξουσία σε τομείς που μέχρι τον 18^ο αιώνα βρίσκονταν υπό την εξουσία και την επιρροή της Εκκλησίας, όπως ήταν για παράδειγμα η εκπαίδευση των νέων. Οι πρώτες ισχυρές συγκρούσεις μεταξύ του ελληνικού Κράτους και της Εκκλησίας ήρθαν παραπάνω από μισό αιώνα αργότερα και δεν αφορούσαν ζητήματα που κυρίως απασχόλησαν τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες.

Οι παραπάνω ιδιαιτερότητες φαίνεται πως αποτέλεσαν σημαντικούς λόγους, για τους οποίους η τομή «Κράτος-Εκκλησία» στην περίπτωση της Ελλάδας δεν έλαβε σε καμία στιγμή της ιστορίας τη μορφή της θρησκευτικής διαιρετικής τομής, όπως αυτή προέκυψε ως έννοια από τα γραπτά των Lipset και Rokkan. Το βιβλίο των δύο τελευταίων με τίτλο «Party system and voter alignment» που εκδόθηκε το 1967, έμελλε να αποτελέσει μία από τις πιο φιλόδοξες και ολοκληρωμένες προσεγγίσεις και θεωρήσεις του πολιτικού ανταγωνισμού στις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες. Οι δύο πολιτικοί επιστήμονες προσπάθησαν να αναδείξουν τη θεωρητική σύνδεση μεταξύ των ιστορικών κοινωνικών διεργασιών και αλλαγών, των κοινωνικών ομαδοποιήσεων και συγκρούσεων που ακολούθησαν, και στη συγκρότηση τελικά θεσμικών πεδίων ανταγωνισμού. Οι κοινωνικές αυτές διαφοροποιήσεις λαμβάνουν τη μορφή της διαιρετικής τομής όταν λόγω της έκτασης, της έντασης και της διάρκειάς τους, αφενός συνεργούν στη δημιουργία συγκεκριμένων αντιλήψεων και αξιών που συνθέτουν μία ταυτότητα, αφετέρου συμβάλλουν στη δημιουργία συλλογικών συμπεριφορών και οργανωτικών αποκρυσταλλώσεων.

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, οι Lipset και Rokkan εντόπισαν τέσσερις βασικές διαιρετικές τομές, οι οποίες δομούσαν τον πολιτικό ανταγωνισμό όπως αυτός εκδηλώθηκε στην Ευρώπη, και οι οποίες αποτελούσαν προϊόν δύο ευρέων μετασχηματισμών που προκάλεσαν δομικές και συνταρακτικές αλλαγές στην ευρωπαϊκή ήπειρο. Ο πρώτος μετασχηματισμός σχετιζόταν με τις εθνικές επαναστάσεις του 19^{ου} αιώνα, τη σημαντική εξάπλωση της ιδεολογίας του εθνικισμού και την συγκρότηση των εθνών-κρατών, ενώ ο δεύτερος μετασχηματισμός σχετιζόταν με τη βιομηχανική επανάσταση και την επακόλουθη αναδιάρθρωση των ευρωπαϊκών οικονομικών και κοινωνικών δομών. Όπως είδαμε, από τον πρώτο πολιτικό μετασχηματισμό προέκυψαν οι διαιρετικές τομές «Κέντρου-Περιφέρειας», η οποία αφορούσε τη σύγκρουση μεταξύ της κυρίαρχης «εθνικής» κουλτούρας και των διάφορων περιφερειακών -συνήθως μειονοτικών- πολιτισμικών ομάδων, και «Κράτους-Εκκλησίας», η οποία σχετιζόταν με τις εντάσεις που προκλήθηκαν από την επιθυμία των νεότευκτων Κρατών να αναλάβουν πλήρως τη διακυβέρνηση της επικράτειάς τους και της Εκκλησίας -της Καθολικής κατά κύριο λόγο- που προσδοκούσε στη διατήρηση των παραδοσιακών της αρμοδιοτήτων και πεδίων επιρροής και εξουσίας. Από το δεύτερο μετασχηματισμό προέκυψαν οι διαιρετικές τομές «Πόλης-Υπαίθρου», μία τομή που αφορούσε τη σύγκρουση των παραδοσιακά προνομιούχων γαιοκτημόνων με την

ανερχόμενη αστική βιομηχανική τάξη και η τομή «Ιδιοκτησία/Κεφάλαιο-Εργασία», η οποία αφορούσε τη ταξική σύγκρουση μεταξύ των εργατών και των κατόχων των μέσων παραγωγής.

Η τομή «Κράτους-Εκκλησίας» αφορούσε τις μεγάλες κοινωνικές αναταραχές που εμφανίστηκαν στην Γαλλία κατά τη διάρκεια της γαλλικής επανάστασης, οι οποίες οδήγησαν στην αποκαθίλωση της Μοναρχίας και της ισχυρής θεμελιωμένης εξουσίας που αυτή διέθετε για περισσότερους από τέσσερις αιώνες, και στην εγκαθίδρυση της Δημοκρατίας, η οποία εννοείτο μέσα και από την συγκρότηση ενός πολύ ισχυρού και συγκεντρωτικού -σε ότι αφορά τις εξουσίες που διέθετε- Κράτους. Οι κομβικότεροι άξονες της σύγκρουσης των δύο πλευρών ήταν το εκπαιδευτικό σύστημα, όπου το Κράτος επεδίωκε να τερματίσει τη θρησκευτική καττήρηση που λάμβανε χώρα μέσα στα καθολικά σχολεία, όπως επίσης και ζητήματα ηθικής «φύσης» όπως οι αμβλώσεις και τα διαζύγια. Οι ψηφισμένοι πλέον νόμοι του Κράτους έρχονταν σε σύγκρουση με τους διαχρονικούς «νόμους» της Εκκλησίας, γεγονός που δημιουργούσε περαιτέρω αφορμές για διαμάχες. Τα ζητήματα οικονομικού χαρακτήρα δεν απασχόλησαν τόσο τις σχέσεις των δύο πλευρών -σε αντίθεση με την περίπτωση της Ελλάδας- και δεν αποτελούσαν τόσο σημεία σύγκρουσης. Η κομβικότερη διαμάχη αφορούσε την προσπάθεια εκκοσμίκευσης του Κράτους.

Στην Ελλάδα, η τομή «Κράτους-Εκκλησίας» δεν εμφανίστηκε όταν προέκυψε η πρόκληση της εκκοσμίκευσης, η προσπάθεια δηλαδή ανατροπής της Μοναρχίας και συγκρότησης του κοσμικού Κράτους μετά την εθνική Επανάσταση, ούτε αφορούσε στην αρχή ζητήματα ηθικής και του εκπαιδευτικού συστήματος, αλλά αντιθέτως εκδηλώθηκε αρκετά χρόνια μετά την εθνική Επανάσταση και περιελάμβανε διαφορετικά ζητήματα. Οι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας κατέγραψαν αρκετές διακυμάνσεις κατά τη διάρκεια του 20^{ου} και του 21^{ου} αιώνα, τις περισσότερες φορές με υπαιτιότητα του Κράτους, το οποίο σε πολλές περιπτώσεις προσπάθησε να επέμβει στα εσωτερικά ζητήματα της Εκκλησίας ή να αξιοποιήσει την τεράστια περιουσία που διέθετε. Σε όλες τις περιπτώσεις, η διαμάχη προέκυψε θεσμικά και δεν προήλθε από κάποια κοινωνική διαμάχη. Στις πρώτες πάντως συγκρούσεις που έλαβαν χώρα στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, φαίνεται πως σημαντικό ρόλο έπαιξε και η αναγωγή της θρησκείας σε παράμετρο της εθνικής ιδεολογίας και της εθνικής ταυτότητας. Η αδυναμία διαχωρισμού των θρησκευτικών και των πολιτιστικών χαρακτηριστικών της εθνικής ταυτότητας από τα πολιτικά χαρακτηριστικά, όπως συνέβη με τη μετάφραση των ιερών

κειμένων της Αγίας Γραφής, οδήγησε στα αιματηρά επεισόδια κοντά στη Μητρόπολη Αθηνών, τα οποία έμειναν γνωστά με την ονομασία «Ευαγγελιανά» ή «Ευαγγελικά». Όπως είδαμε, η σύγκρουση μεταξύ των διαδηλωτών και τμημάτων του ελληνικού στρατού το 1901 προκάλεσε τη πτώση της κυβέρνησης Θεοτόκη και τη παραίτηση -μεταξύ άλλων- του Μητροπολίτη Αθηνών, όπως επίσης και την απαγόρευση της μετάφρασης της Αγίας Γραφής χωρίς την άδεια της Ιεράς Συνόδου, γεγονός που ουσιαστικά οδηγούσε στην περεταίρω ένταξη του θρησκευτικού δόγματος στην εθνική ιδεολογία.

Η σύγκρουση για το ψαλτικό ζήτημα που ακολούθησε χρονικά, προέκυψε εξαιτίας της επιθυμίας του Κράτους να ρυθμίσει το τρόπο που θα διοικούσαν οι ναοί και θα διορίζονταν οι νεωκόροι και οι ψάλτες. Το Κράτος προσπάθησε να χρησιμοποιήσει τον ψηφισμένο από τη δεκαετία του 1930 νόμο για να συγκροτήσει το ίδιο τα εκκλησιαστικά συμβούλια και να διορίσει αυτό τους ιεροψάλτες. Με αυτό το τρόπο εκφράστηκε και η ευρύτερη διαμάχη που αφορούσε το ποιος είναι υπεύθυνος για την διοίκηση των εσωτερικών ζητημάτων της Εκκλησίας, η ίδια που ασκούσε την πνευματική διοίκηση ή το Κράτος, στο οποίο υπαγόταν; Στη συγκεκριμένη διαμάχη εκφράστηκε για πρώτη φορά με πρόδηλο τρόπο η σύγκρουση για τα εσωτερικά ζητήματα της Εκκλησίας. Τις δεκαετίες που ακολούθησαν, μέχρι και το Σύνταγμα του 1952, οι σχέσεις μεταξύ των δύο πλευρών πέρασαν μία περίοδο ηρεμίας, αφού το βλέμμα του Κράτους ήταν διαρκώς στραμμένο στο εξωτερικό. Η κρατική επιδίωξη για εθνική ολοκλήρωση πολύ γρήγορα οδήγησε σε μία από τις μεγαλύτερες καταστροφές στην ιστορία της χώρας με τεράστιες ανθρωπιστικές, οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές συνέπειες, κάτι που απαιτούσε και την αμέριστη προσοχή του κρατικού μηχανισμού. Τη δεκαετία του 1940, τη δεκαετία του Β Παγκοσμίου Πολέμου και εν συνεχεία του Εμφυλίου Πολέμου, δημιουργήθηκε μία διαιρετική τομή μεταξύ της πλειοψηφίας των Ορθόδοξων Ελλήνων και διαφόρων εθνικών, γλωσσικών και θρησκευτικών μειονοτήτων, ωστόσο η τομή αυτή ήταν γλωσσική και όχι θρησκευτική.

Λίγα χρόνια μετά τη λήξη του Εμφυλίου, Κράτος και Εκκλησία συγκρούστηκαν για το Σύνταγμα του 1952. Σε συνέχεια με τη σύγκρουση για το ψαλτικό ζήτημα, το Κράτος προσπάθησε μέσα από τη ψήφιση του Συντάγματος του 1952 να παρέμβει στα εσωτερικά ζητήματα της Εκκλησίας, θέτοντας τις βάσεις για την απαλλοτρίωση ενός μεγάλου μέρους της εκκλησιαστικής περιουσίας, απαιτώντας μάλιστα από την Εκκλησία να παραχωρήσει όλη την αγρολιβαδική της περιουσία. Η συγκεκριμένη σύγκρουση έχει μία ιδιαίτερη σημασία,

αφού αποτέλεσε τη πρώτη φορά που ένα από τα δύο μέρη, απείλησε με αλλαγή του status quo στις μεταξύ τους σχέσεις, αφού στη συγκεκριμένη περίπτωση, το Κράτος απείλησε με διακοπή της μισθοδοσίας των κληρικών.

Η μεγαλύτερη σύγκρουση Κράτους και Εκκλησίας πριν τη πτώση της Δημοκρατίας αφορούσε, όπως είδαμε, τις μεταρρυθμίσεις που προωθούσε στην εκπαίδευση η κυβέρνηση της Ένωσης Κέντρου, το διάστημα 1964-1965. Μεταξύ άλλων, η κυβέρνηση του Γεώργιου Παπανδρέου προωθούσε την εκκοσμίκευση των σχολείων και των πανεπιστημίων. Η αντίδραση της Εκκλησίας ήταν άμεση, καταδικάζοντας τη μεταρρύθμιση, εκφράζοντας μάλιστα το φόβο ότι θα οδηγούσε σε κατάρρευση των παραδοσιακών αξιών. Και η συγκεκριμένη διαμάχη έχει μία ιδιαίτερη αξία, αφού για πρώτη φορά η αντίδραση της Εκκλησίας έλαβε αντι-κινηματικές διαδικασίες. Σε όλες τις υπόλοιπες συγκρούσεις μεταξύ των δύο πλευρών και χωρίς καμία εξαίρεση, η Εκκλησία ως αντίδραση στις επιθυμίες του Κράτους θα διοργάνωνε συγκεντρώσεις και διαδηλώσεις. Οργανώθηκαν συγκεντρώσεις και συλλαλητήρια, στις οποίες ζητήθηκε η πτώση της κυβέρνησης και η διατήρηση του ρόλου της Εκκλησίας στην εκπαίδευση, ενώ από την άλλη το Κράτος ανακήρυξε τη χώρα σε κατάσταση έκτακτης ανάγκης και μέσω του στρατού, κατέστειλε τις διαμαρτυρίες. Η διαμάχη έληξε με αμοιβαίο συμβιβασμό, με τη θρησκευτική πάντως εκπαίδευση να διατηρείται στα σχολεία. Βέβαια, η σύγκρουση για το εκπαιδευτικό σύστημα δεν παρουσίαζε αρκετές ομοιότητες με τις διαμάχες που εμφανίστηκαν μεταξύ των δύο πλευρών σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της κυβέρνησης του Γεωργίου Παπανδρέου ήταν συνολικά ριζοσπαστική και οι μεγαλύτερες διαμάχες ξέσπασαν με αφορμή το γλωσσικό ζήτημα και την εξίσωση της καθαρεύουσας με την δημοτική.

Η αποκατάσταση της Δημοκρατίας και κυρίως η άνοδος στην εξουσία του κόμματος του ΠΑΣΟΚ, φαίνεται πως έφερε στο προσκήνιο για πρώτη φορά τις διαφορές των δύο πλευρών πάνω στα ζητήματα αξιών, στα ηθικά θέματα και στα ατομικά δικαιώματα. Για πρώτη φορά στην Ελλάδα, οι συγκρούσεις Κράτους και Εκκλησίας παρουσίασαν ομοιότητες με τις συγκρούσεις των δύο πλευρών, όπως αυτές αποτυπώθηκαν στα γραπτά των Lipset και Rokkan, αφού οι διαμάχες που έλαβαν χώρα στο διάστημα μεταξύ 1982 και 1986 περιλάμβαναν πολύ σημαντικές πτυχές της ζωής ενός ανθρώπου, όπως οι γάμοι, τα διαζύγια και οι αμβλώσεις. Αυτά είναι και τα βασικά ζητήματα, πάνω στα οποία συγκρούονται πλέον το Κράτος και η Εκκλησία στην περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας. Το ΠΑΣΟΚ, έχοντας ήδη

συντάξει ένα ριζοσπαστικό πρόγραμμα, προσπάθησε να επαναχαράξει τις σχέσεις του Κράτους με την Εκκλησία σε μία σειρά από ζητήματα, φέρνοντας στο προσκήνιο αξιακά ζητήματα και ζητήματα δικαιωμάτων, όπως η νομοθέτηση του πολιτικού γάμου και η υπερίσχυσή του έναντι του θρησκευτικού (κάτι που όπως είδαμε δεν συνέβη) και η υπερψήφιση του δικαιώματος των γυναικών να προχωρούν σε αμβλώσεις. Αυτή ήταν η μοναδική φορά στην ελληνική ιστορία που Κράτος και Εκκλησία συγκρούστηκαν πάνω σε ηθικά θέματα.

Οι επόμενες δύο συγκρούσεις προέκυψαν για διαφορετικούς λόγους. Η πρώτη, αυτή που έλαβε χώρα στη δεύτερη τετραετία της κυβέρνησης του ΠΑΣΟΚ τη δεκαετία του 1980, προέκυψε έπειτα από μία ακόμα προσπάθεια του Κράτους να αξιοποιήσει τη μεγάλη ακίνητη και αγροτική περιουσία που διέθετε διαχρονικά η ελληνική Εκκλησία. Όπως συνέβη και με τη σύγκρουση για το Σύνταγμα του 1952, το Κράτος προσπάθησε να αιφνιδιάσει την Εκκλησία, θέτοντας το θέμα της απαλλοτρίωσης άμεσα και ξαφνικά, στις συζητήσεις δηλαδή για το σχέδιο νόμου. Η αντίδραση της Εκκλησίας έλαβε και σε αυτή τη περίπτωση αντικινηματικές διαδικασίες, ενώ απείλησε το Κράτος και με άρση του Αυτοκέφαλου και επαναφορά της υπό το Οικουμενικό Πατριαρχείο, σε μία περίοδο μάλιστα που οι σχέσεις της χώρας με την Τουρκία βρίσκονται σε πολύ κακό επίπεδο, απόρροια της ελληνοτουρκικής στρατιωτικής κρίσης που έλαβε χώρα το 1987. Η δεύτερη αφορούσε το ζήτημα των ταυτοτήτων, το οποίο ωστόσο προέκυψε έπειτα από την προσπάθεια του Κράτους να ακολουθήσει τις ευρωπαϊκές οδηγίες. Η συγκεκριμένη σύγκρουση παρουσίασε και αυτή μία ιδιαιτερότητα, αφού ήταν η μοναδική που δεν προέκυψε από επιθυμία του Κράτους είτε να παρέμβει στα εσωτερικά της Εκκλησίας, είτε να ρυθμίσει ορισμένα θέματα που άπτονται των σχέσεων του με την Εκκλησία, αλλά αντιθέτως, η ολοκλήρωση των ευρωπαϊκών επιταγών οδήγησε σε σφοδρή σύγκρουση εξαιτίας της δράσης του Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου, η οποία εξυπηρετούσε το όραμά του για μία δημόσια Εκκλησία με λόγο για τον δημόσιο βίο και την κοινωνία. Ο Χριστόδουλος μετέτρεψε ένα διοικητικό θέμα σε εκκλησιαστικό, διοργανώνοντας εκκλησιαστικές συγκεντρώσεις διαμαρτυρίας σε Αθήνα και Θεσσαλονίκη, παρεμβαίνοντας στα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης και διοργανώνοντας ένα άτυπο δημοψήφισμα. Τα αποτελέσματα πάντως δεν ήταν τα αναμενόμενα, αφού ευλόγως η απόσυρση του θρησκευάτος από τις ταυτότητες ψηφίστηκε, τα ποσοστά των ανθρώπων που επιθυμούσαν το διαχωρισμό των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας αυξήθηκε, ενώ παρά

την συχνότερη παρουσία του στα κανάλια και το «άνοιγμα» που επιχείρησε ο Χριστόδουλος σε διάφορες κοινωνικές ομάδες που η Εκκλησία δεν απευθυνόταν σε μεγάλο βαθμό παλαιότερα, όπως οι νέοι, τα στοιχεία έδειξαν ότι δεν αυξήθηκαν επί των ημερών του οι αριθμοί των συμμετεχόντων στα εκκλησιαστικά μυστήρια και το ποσοστό των ανθρώπων που εκκλησιάζονταν κάθε εβδομάδα.

Κάτι τέτοιο βέβαια ήταν λογικό, αφού κατά την περίοδο της ύστερης νεωτερικότητας παρατηρούνται φαινόμενα «ιδιωτικοποίησης» της θρησκείας και ατομικής θρησκευτικότητας. Αυτός ήταν και ο λόγος που παρατηρήθηκε αποδυνάμωση του θρησκευτικού milieu, η οποία εκφράστηκε μέσα από την απουσία ενός σταθερού εκλογικού κανόνα, μίας διοχέτευσης δηλαδή των πιστών προς συγκεκριμένους εκλογικούς συνδυασμούς. Το φαινόμενο της ιδιωτικοποίησης της θρησκείας εμφανίστηκε όπως είδαμε και στην περίπτωση της Ελλάδας, αφού παρά το πολύ μεγάλο ποσοστό των ανθρώπων που αυτοπροσδιορίζονταν ως πιστοί, το ποσοστό του εκκλησιασμού και της πίστης στις αλήθειες των ιερών κειμένων ήταν πολύ χαμηλό. Εμφανίστηκε επομένως και στην Ελλάδα το φαινόμενο του «belonging without believing», το οποίο χαρακτηρίζει αυτή τη μορφή της ατομικής θρησκευτικότητας που εμφανίζεται τις τελευταίες δεκαετίες στον κόσμο.

Πάντως, στις μικρές θρησκευτικές χώρες της Δυτικής και Κεντρικής Ευρώπης με Καθολικά δόγματα, φάνηκε ότι η πάλαι ποτέ θρησκευτική δογματική διαιρετική τομή μπορεί να λάβει ένα άλλο «προσωπείο», αυτό της εκκλησιαστικής διαιρετικής τομής. Παρατηρήθηκε δηλαδή ότι οι συστηματικά εκκλησιαζόμενοι, κυρίως οι Καθολικοί, όπως επίσης και ένα μεγάλο μέρος των πιστών των εκκλησιαζόμενων Προτεσταντών ψήφισαν συνήθως χριστιανοδημοκρατικά, συντηρητικά ή ακροδεξιά κόμματα, ενώ κόμματα σοσιαλδημοκρατικά και σοσιαλιστικά ψήφισαν οι συνειδητά μη εκκλησιαζόμενοι. Αν και δηλαδή ως μέγεθος, η εκκλησιαστική προσέλευση είχε μειωθεί, ο εκκλησιασμός παρέμενε σημαντικός παράγοντας για την εκλογική επιλογή των ανθρώπων που εβδομαδιαία προσέρχονταν στην Εκκλησία. Αυτό σημαίνει ότι και το 2004 -μεταξύ άλλων-, υπήρχαν οι προϋποθέσεις -αλλά δεν υπάρχουν οι έρευνες για να το επιβεβαιώσουν- για να θεωρηθεί ότι εμφανίστηκε εκκλησιαστική διαιρετική τομή στην ελληνική κοινωνία. Ειδικά από τη στιγμή, που οι εκλογές του 2004 είχαν έντονο θρησκευτικό και εκκλησιαστικό παρασκήνιο.

Πηγές - Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αβδελά, Ε. (1989). Για την κρίση. Αθήνα: Δίη-φεμινιστικό περιοδικό.

Αλιβιζάτος Ν. (1983). Οι πολιτικοί θεσμοί σε κρίση, 1922-1974, όψεις της ελληνικής εμπειρίας, Αθήνα.

Αλιβιζάτος, Ν. (2011). Το Σύνταγμα και οι εχθροί του στην Νεοελληνική Ιστορία, 1800-2010. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.

Αναγνωστοπούλου, Σ. (2000). Η ιστορικότητα του εθνικού ρόλου της Εκκλησίας. Έθνος ελληνικό ή έθνος ελληνορθόδοξο. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καράγιωγα.

Βαβούσκος, Κ. (1989). Εγχειρίδιο εκκλησιαστικού δικαίου. Αθήνα: Εκδόσεις Σάκκουλας.

Βασιλειάδης, Π. (2007). Ορθόδοξος Χριστιανισμός και Πολιτική. Στο Κ. Β. Ζορμπάς (επιμ), Πολιτική και Θρησκείες (σ. 25-26). Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

Beck, U. (1996). Η Επινόηση Του Πολιτικού: Για Μια Θεωρία Του Αντανακλαστικού Εκσυγχρονισμού (επιμ. μτφρ. Κ. Καβουλάκος). Εκδόσεις Λιβάνη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1994).

Βερναρδάκης, Χ. (2001). Η Κοινή γνώμη στην Ελλάδα. Έρευνες – Δημοσκοπήσεις. Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη.

Βερναρδάκης, Χρ. (2008). Προσδιοριστικοί παράγοντες της εκλογικής συμπεριφοράς και μέθοδοι διερεύνησης της στην εκλογική έρευνα, <http://www.vernardakis.gr/>, ανακτήθηκε 18-6-2023.

Βούλγαρης, Γ. (2013). Η Μεταπολιτευτική Ελλάδα 1974-2009. Αθήνα: Πόλις.

Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, (2005). Η νέα γενιά στην Ελλάδα σήμερα. Τελική Έκθεση. Αθήνα: Γ.Γ.Ν.Γ.

Γεωργιάδου, Β. (1990). Από το καθεστώς της «συμφωνίας» στην πραγματικότητα της κοσμικής υπαγωγής. Η θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στον σύγχρονο κόσμο. Τετραμηνιαία Επιθεώρηση των Επιστημών του Ανθρώπου. Χρόνος 1^{ος}, Τεύχος 3^ο. Εκδόσεις «Γνώση».

Γεωργιάδου, Β. (1996). Κοσμικό Κράτος και Ορθόδοξη Εκκλησία: Σχέσεις θρησκείας, κοινωνίας και πολιτικής στην Μεταπολίτευση. Στο Χ. Λυριντζής, Η. Νικολακόπουλος, Δ. Σωτηρόπουλος (επιμ), Κοινωνία και Πολιτική. Όψεις της τρίτης Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-1994 (σ. 247-281). Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο.

Γεωργιάδου Β. & Νικολακόπουλος Η. (2000). Ο λαός της Εκκλησίας, στο Ινστιτούτο V-PRC, Η κοινή γνώμη στην Ελλάδα 2001, Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνης.

Γεωργιάδου, Β. & Νικολακόπουλος, Η. (2001). Εμπειρική ανάλυση του εκκλησιασμού στην Ελλάδα. Κοινωνία Πολιτών. Τεύχος 7.

Γεωργιάδου, Β. & Νικολακόπουλος, Η. (2002). Τύποι θρησκευτικής δέσμευσης, εκκλησιαστική πρακτική και πολιτικές προτιμήσεις. Μια εμπειρική ανάλυση. Στο Θ. Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής, Β. Γεωργιάδου (επιμ), Θρησκείες και Πολιτική στην Νεωτερικότητα. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Γεωργιάδου, Β. & Νικολακόπουλος, Η. (2007). Εκκλησιασμός, Θρησκευτικότητα και Προσευχή: μία ασύμπτωτη σχέση. Στο Π. Καφετζής, Θ. Μαλούτας, Ι. Τσίγκανου (επιμ.), Πολιτική, Κοινωνία, Πολίτες-Ανάλυση δεδομένων της Ευρωπαϊκής Κοινωνικής Έρευνας (ESS). Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.

Γεωργιάδου, Β. & Καφέ, Α. (2018). Εκλογική συμπεριφορά. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδόπουλος.

Γεωργιάδου, Β. & Νικολακόπουλος, Η. (2000). Ο Λαός της Εκκλησίας – Όψεις της εκκλησιαστικής θρησκευτικότητας στην Ελλάδα. Στο Χ. Βερναρδάκης (επιμ.), Η Κοινή Γνώμη στην Ελλάδα, Έρευνες – Δημοσκοπήσεις. Αθήνα: Εκδόσεις Λιβάνη.

Γεωργιάδου, Β. (2009). «Διευρύνοντας την ορατότητα της εκκλησίας στη δημόσια σφαίρα: σχέσεις ορθόδοξης εκκλησίας και ελληνικής κοινωνίας επί αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου. Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας, τεύχος 21.

Γιανναράς, Χ. (1992). Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος.

Γιανουλόπουλος, Γ. (1999). «Εξωτερική πολιτική: οι βλαβερές συνέπειες της ήττας του 1897» στο Χ. Χατζηιωσήφ, «Ιστορία της Ελλάδας του 20^{ου} αιώνα. Οι απαρχές 1900-1922, τεύχος 2. Αθήνα: Βιβλιόραμα.

Γιούλτσης, Β. (1996). Κοινωνιολογία της Θρησκείας. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρναράς.

Craib, I. (2011). Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία, Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμπαχ (επιμ. μτφρ. Π. Ε. Λέκκας). Αθήνα: Εκδόσεις Τόπος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1992).

Daniel, J. (1998). Ο Θεός είναι φανατικός; Δοκίμιο για τη θρησκευτική ανικανότητα των πιστεύειν (επιμ. μτφρ. Α. Πανατζόπουλος). Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το έτος 1997)

Δεμερτζής, Ν. (1994). Η επίλεκτη παράδοση της ελληνικής πολιτικής κουλτούρας. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσεάς.

Δεμερτζής, Ν. (2002). Πολιτική και επικοινωνία: Όψεις εκκοσμίκευσης της ορθοδοξίας. Στο Θ. Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής, Β. Γεωργιάδου (επιμ.), Θρησκείες και Πολιτική στην Νεωτερικότητα. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Δημητρόπουλος, Π. (2001). Κράτος και Εκκλησία: Μια δύσκολη σχέση. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Διαμαντόπουλος, Θ. (2007). 10 και μία δεκαετίες πολιτικών διαιρέσεων: Οι διαιρετικές τομές στην Ελλάδα την περίοδο 1910-2017. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Επίκεντρο.

Dubisch, J. (1995). Το θρησκευτικό προσκύνημα στη σύγχρονη Ελλάδα, Μια εθνογραφική προσέγγιση (επιμ. μτφρ. Δ. Μούστρη). Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1995).

Frazer, C. A. (1987). Ορθόδοξος Εκκλησία και Ελληνική Ανεξαρτησία 1821-1852 (επιμ. μτφρ. Ι. Ροηλίδης). Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1969).

Gellner, E. (1992). Έθνη και Εθνικισμός (επιμ. μτφρ. Δ. Λαφαζάνη). Αθήνα: Αλεξάνδρεια. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1983).

Giddens, A. (2002). Κοινωνιολογία (επιμ. μτφρ. Δ. Γ. Τσαούσης). Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1986).

Hobsbawm, E. (2004). Εισαγωγή: Επινοώντας παραδόσεις. Στο E. Hobsbawm, & T. Ranger (επιμ.), Η επινοήση της Παράδοσης (επιμ. μτφρ. Θ. Αθανασίου). Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1983).

Κακλαμάνης, Γ. (1990). Η Ελλάς ως κράτος δικαίου. Αθήνα: Εκδόσεις του 21^{ου}.

Καλτσώνης, Δ. (2010). Ελληνική Συνταγματική Ιστορία. Αθήνα: Εκδόσεις Ξιφαράς.

Καλύβας, Σ. Ν. (2015). Καταστροφές και Θρίαμβοι. Οι 7 κύκλοι της σύγχρονης ελληνικής ιστορίας. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδόπουλος.

Καραμούζης, Π. (2009). Θρησκεία και κυρίαρχη ιδεολογία στη νεοελληνική κοινωνία. Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας, τομ. 21. Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα.

Κόκκινος, Δ. Α. (1956). Η Ελληνική Επανάσταση. Αθήνα: Εκδόσεις Μέλισσα.

Κοκοσολάκης, Ν. (2002). Παραδοσιακή θρησκεία και κοινωνία στην ύστερη νεωτερικότητα. Στο Θ. Λίποβατς, Ν. Δεμερτζής, Β. Γεωργιάδου (επιμ.), Θρησκείες και Πολιτική στην Νεωτερικότητα. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Κωνσταντινίδης, Ε. Ι. (1976). Τα Ευαγγελικά: το πρόβλημα της μεταφράσεως της Αγίας Γραφής εις την νεοελληνικήν και τα αιματηρά γεγονότα του 1901. Αθήνα: Παπανικολάου.

Λίποβατς, Θ. (1994). Η διχασμένη ελληνική ταυτότητα και το πρόβλημα του εθνικισμού στο Ν. Δεμερτζής «Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα». Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.

Λίποβατς, Θ., Δεμερτζής, Ν., Γεωργιάδου, Β. (2002). Θρησκείες και Πολιτική στην Νεωτερικότητα. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Λυριντζής, Χ. (2007). Το μεταβαλλόμενο κομματικό σύστημα: σταθερή δημοκρατία, αμφισβητούμενος Έκσυγχρονισμός. Στο Κ. Featherstone (επιμ.), Πολιτική στην Ελλάδα. Η πρόκληση του Έκσυγχρονισμού. Αθήνα: Εκδόσεις Οχτώ.

Mackridge, P. (2009). Γλώσσα και Εθνική ταυτότητα στην Ελλάδα 1766-1976 (επιμ. μτφρ. Γ. Κονδύλης). Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2009).

Μανιτάκης, Α. (2000). Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος-Έθνος. Στην σκιά των ταυτοτήτων. Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.

- Μάππα, Σ. (1997). Ορθοδοξία και Εξουσία στην Ελληνική κοινωνία. Αθήνα: Εκδόσεις Εξάντας.
- Μάρξ, Κ. & Έγκελς, Φ. (1985). Η Ελλάδα, Η Τουρκία και το Ανατολικό Ζήτημα. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.
- Mayer N., Perrineau P., Boy D., Cautrès B. (2005). Εκλογική συμπεριφορά. Ιστορικές διαδρομές και μοντέλα ανάλυσης (επιμ. μτφρ. Χ. Βερναρδάκης). Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1995).
- Μαυρογορδάτος, Γ. Θ. (1982). Μελέτες και κείμενα για την περίοδο 1909-1940. Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα.
- Μαυρογορδάτος, Γ. Θ. (2015). 1915, Ο Εθνικός Διχασμός. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκης.
- Μαυρογορδάτος, Γ. Θ. (2017). Μετά το 1922: Η παράταση του Διχασμού. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκης.
- Μέντελσον-Μπαρτόλντι, Κ. (1980). Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης. Αθήνα: Μορφωτική Εταιρεία.
- Μητραλέξης, Σ. (2019). Σχέσεις Κράτους – Εκκλησίας, Τι συμβαίνει στην Ευρώπη, Τι συμβαίνει στην Ελλάδα. Αθήνα: Εκδόσεις ΑΡΜΟΣ.
- Μιχοπούλου, Α., Ρεπούση, Μ, Ψαρρά, Α. (2017). Ο φεμινισμός στα χρόνια της Μεταπολίτευσης. Αθήνα: Εκδόσεις Ιδρύματος της Βουλής των Ελλήνων.
- Μοσχονάς, Γ. (1994). Η διαιρετική τομή Δεξιάς - Αντιδεξιάς στη Μεταπολίτευση (1974-1990). Το περιεχόμενο της τομής και οι όψεις της στρατηγικής των κομμάτων του 'Αντιδεξιού' υποσυστήματος. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.
- Μουζέλης, Ν. (2003). Η θρησκευτικότητα στον 21ο αιώνα, εφημερίδα Το Βήμα, 5/1/2003.
- Μπαλτά, Ν. (2003). Διαστάσεις και όψεις του εθνικού και του αντεθνικού στην κομμουνιστική κι αντικομμουνιστική προπαγάνδα της περιόδου 1936-1949 – Η έννοια της εθνικής ενότητας. Στο Χ. Φλάϊσερ (επιμ.), Η Ελλάδα '36-'49, Από τη Δικτατορία στον Εμφύλιο, Τομές και συνέχειες. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.

Μπόμπολου, Λ. (2008). Φεμινισμός Εσωτερικού Χώρον. Ιστορίες γυναικών: Χρονικό μιας πορείας στο φεμινιστικό κίνημα (1979-2005). Αθήνα: Κουκκίδα.

Νικολακόπουλος, Η. (1990). Η εκλογική επιρροή των πολιτικών δυνάμεων. Στο Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης, Εκλογές και Κόμματα στη Δεκαετία του '80, Εξελίξεις και προοπτικές του πολιτικού συστήματος. Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο.

Νικολακόπουλος, Η. (1997). Υπερκομματικό εκκλησίασμα, εφημερίδα Τα Νέα, 2/12/1997.

Νικολακόπουλος, Η. (2000). Η Καχεκτική Δημοκρατία, κόμματα και εκλογές, 1946-1967. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκης.

Νούτσος, Π. (1988). Karl Marx ο κριτικός της ιδεολογίας. Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο.

Παντελής, Α. Μ. (2018). Εγχειρίδιο Συνταγματικού Δικαίου. Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Α. Α. Λιβάνη.

Παντζόπουλος, Α. (2002). Το πολιτικό σύστημα και τα πολιτικά κόμματα στη στροφή του 20^{ου} αιώνα. Στο Χ. Βερναρδάκης (επιμ.), Η κοινή γνώμη στην Ελλάδα. Έρευνες – Δημοσκοπήσεις. Τόμος 3. Αθήνα: Εκδοτικός Οίκος Α.Α. Λιβάνη.

Παπαγεωργίου, Σ. Π. (1988). Το ελληνικό κράτος (1821-1909). Οδηγός αρχειακών πηγών της νεοελληνικής ιστορίας. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

Παπαδημητρίου, Δ. (2006). Από τον λαό των νομιμοφρόνων στο έθνος των εθνοφρόνων, η συντηρητική σκέψη στην Ελλάδα 1922-1967. Αθήνα: Εκδόσεις Σαββάλας.

Παπανούτσος, Ε. Π. (1982). Απομνημονεύματα. Αθήνα: Εκδόσεις Φιλιππότη.

Παπαρίζος, Α. (1994). Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Στο Ν. Δεμερτζής (επιμ.), Η Ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα. Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας.

Παπαρίζος, Α. (2021). Πολιτική και Θρησκεία: Οι έξι ελληνικοί πολιτισμοί. Από την αρχαία στην σύγχρονη Ελλάδα. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

Παπαρρηγόπουλος, Κ.Δ. (1952). Επίτομος Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Αθήνα: Αρχαίος εκδοτικός οίκος Δημητράκου.

Παστιάδης, Γ. (2009). Η διαιρετική τομή της συχνότητας εκκλησιασμού στην πολιτική συμπεριφορά: Μια ποσοτική μεθοδολογική προσέγγιση. Αθήνα: Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, τεύχος Γ.

Πετρόπουλος, Ι. (1997). Πολιτική και Συγκρότηση στο Ελληνικό Βασίλειο (1833-1843). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Πέτρου, Ι. Σ. (1983). Κοινωνική δικαιοσύνη. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Παρατηρητής.

Πέτρου, Ι. Σ. (1992). Εκκλησία και Πολιτική στην Ελλάδα (1750-1909). Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη.

Πιερίδης, Κ. (2021). Διαιρετικές τομές και εκλογική συμπεριφορά στη σύγχρονη Ελλάδα (2004-2018), Ιδεολογία - Θρησκεία – Αξίες. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Επίκεντρο.

Ρεπούση, Μ. (1996). «Το δεύτερο φύλο» στην Αριστερά. Ντοκουμέντα και μνήμες από τη φεμινιστική παρέμβαση στην οργάνωση του Ρήγα Φεραίου 1974-1978. Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης. Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο.

Σακελλαρόπουλος, Σ. (2001). Η Ελλάδα στη μεταπολίτευση. Πολιτικές, Οικονομικές και Ιδεολογικές όψεις της κοινωνικής πραγματικότητας 1974-1988. Αθήνα: Νέα Σύνορα-Α.Α. Λιβάνης.

Σβορώνος, Ν. (1994). Επισκόπηση της νεοελληνικής ιστορίας. Αθήνα: Εκδόσεις Θεμέλιο.

Σκοπετέα, Ε. (1998). Το «πρότυπο βασίλειο» και η μεγάλη ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880). Αθήνα: Εκδόσεις Πολύτυπο.

Smith, A. D. (2000). Εθνική Ταυτότητα (επιμ. μτφρ. Ε. Πέππα). Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1991).

Σταθόπουλος, Μ. Π. (1993). Σχέσεις Πολιτείας και Εκκλησίας. Αθήνα – Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα.

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.

Σταυρίδη-Πατρικίου, Ρ. (2008). Οι φόβοι ενός αιώνα. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Σωτηρίου, Γ., Μάτλη, Λ., Λεονταρίτη, Δ. (1902). Φοιτητικά σελίδες του 1901: ήτοι πλήρης περιγραφή της κατά των μεταφράσεων του Ι. Ευαγγελίου εξεγέρσεως των φοιτητών και του λαού μετά των προκαλεσάντων αυτήν αιτών. Εν Αθήναις: Εκ του τυπογραφείου αδελφών Κτενά.

Τεπέρογλου, Ε., Χατζηπαντελής Θ., Ανδρεάδης, Ι. (2010). Μελέτη διαιρετικών τομών εκλογέων και υποψηφίων στο εθνικό και ευρωπαϊκό δίπολο: Συγκλίσεις και αποκλίσεις. Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση πολιτικής και ηθικής θεωρίας.

Το Βήμα, 17-11-1963. Αθήνα.

Τρωϊάνος, Σ. Ν. & Δημακοπούλου, Χ. Γ. (1999). Εκκλησία και Πολιτεία. Οι σχέσεις τους κατά τον 19^ο αιώνα (1833-1852). Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα.

Τρωϊάνος, Σπ. & Πουλής, Γ. (2003). Εκκλησιαστικό Δίκαιο. Αθήνα Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα.

Τσατσάνης, Μ. (2009). Παλαιές και Νέες Διαιρετικές τομές. Στο Γ. Κωνσταντινίδης, Ν. Μαραντζίδης, Τ. Σ. Παππάς (επιμ.), Κόμματα και Πολιτική στην Ελλάδα: Οι σύγχρονες εξελίξεις. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

Τσάτσος, Δ. Θ. (1992). Συνταγματικό Δίκαιο. Αθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας.

Τσιλιμίγκρας, Β. (2003). Η θέση της Ελλάδας στην προπολεμική και μεταπολεμική Ευρώπη κατά τον Γιώργο Θεοδοκά. Στο Χ. Φλάϊσερ (επιμ.), Η Ελλάδα '36-'49, Από τη Δικτατορία στον Εμφύλιο, Τομές και συνέχειες. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.

Τσιρώνης, Χ. Ν. (2012). Οι έρευνες για τη θρησκευτικότητα στη σύγχρονη Ελλάδα. Επιστημολογικά προλεγόμενα. Culture and Research.

Τσουκαλάς, Κ. (1983). «Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας» στο Δ. Γ. Τσαούση, Ελληνισμός-Ελληνικότητα. Αθήνα: Εστία.

Willaime, J. P. (2004). Κοινωνιολογία των θρησκειών (επιμ. μτφρ. Α. Καραστάθη). Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου Α. Καρδαμίτσα. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 2004).

Wildenmann, R. (1998). Η Εκλογική Έρευνα. Συμπεριφορά Του Εκλογικού Σώματος Και Ανάλυση Εκλογέων (επιμ. μτφρ. Β. Γεωργιάδου). Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1988).

Χαρίσης, Α. Ν. (2001). Θρησκεία και Πολιτική στην Ελλάδα. Αθήνα: Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή.

Χρυσόστομος επισκ. Θαυμακου, (1959). Περί Νεωκόρων. Ανάτυπον εκ του περιοδικού Εκκλησία.

Χόνδρος, Γ. (1997). Η Ελλάδα και η γερμανική Κατοχή. Στο Ντ. Κλόουζ (επιμ.), Ο ελληνικός εμφύλιος πόλεμος 1943-1950, Μελέτες για την πόλωση. Αθήνα: Εκδόσεις Φιλίστωρ.

Φλάϊσερ, Χ. (2003). Η Ελλάδα '36-'49, Από τη Δικτατορία στον Εμφύλιο, Τομές και συνέχειες. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.

Φραγκουδάκη, Α. (1979). Η τεχνική εκπαίδευση και η μυθολογία της στο Σύγχρονα Θέματα, τόμος Α, τεύχος 4.

Φραγκουδάκη, Α. (2001). Η γλώσσα και το έθνος 1880-1980. Εκατό χρόνια αγώνες για την αυθεντική ελληνική γλώσσα. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.

Φωκά, Ε. (2007). Θρησκεία και Πολιτική: Εξετάζοντας την περίπτωση της Ελλάδας διαμέσου του ευρωπαϊκού πρίσματος. Στο Κ.Β. Ζορμπάς (επιμ.), Πολιτική και Θρησκείες. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

Ξενόγλωσση

Allard E. & Pesonen P. (1967). Cleavages in Finnish Politics. Στο S. Lipset & S. Rokkan (επιμ.), Party Systems and Voter Alignments, the Free Press, New York, 1967.

Allard, E. (2001). Party Systems and Voter Alignments in the Tradition of Political Sociology. Στο L. Karvonen & S. Kuhnle (επιμ.), Party Systems and Voter Alignments Revisited. Routledge.

Bartolini, S. & Mair, P. (1990). Identity, Competition and Electoral Availability. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bartolini, S. (2007). Cleavages. Στο Y. Déloye & M. Bruter (επιμ.), *Encyclopaedia of European Elections*. Palgrave Macmillan.
- Bartolini, S. (2000). *The Political Mobilization of the European Left, 1860-1980: The Class Cleavage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chrysoleras, N. (2010). *Religion and National Identity in the Greek and the Greek-Cypriot Political Cultures*. London: London School of Economics and Political Science.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- Deegan-Krause, K. (2006). *New Dimensions of Political Cleavage*. Oxford: Oxford University Press.
- Dunn, D. (1987). *Nationalism and Religion in Eastern Europe*. Στο D. Dunn (επιμ.), *Nationalism and Religion in Eastern Europe and the Soviet Union*. Boulder. London.
- Eckstein, H. (1966). *Division and Cohesion in Democracy*, Princeton Univ. Press.
- Esmer, Y. (2003). *Is There an Islamic Civilization?*. Στο R. Inglehart (επιμ.), *Human Values and Social Change: Findings from the Values Surveys*. Brill.
- Fokas, E. (2008). *A new role for the church? Reassessing the place of religion in the Greek public sphere*. The Hellenic Observatory.
- Gallagher, M., Laver, M., Mair, P. (2006). *Representative Government in Modern Europe*. McGraw-Hill Companies, Incorporated.
- Girvin, B. (2021, Ιούλιος 14). *Nationalism, The Realignment of British Politics and the Future of the United Kingdom*. [Nationalism, The Realignment of British Politics and the Future of the United Kingdom | H-Nationalism | H-Net](#).
- Hanley, D. (2002). *Christian Democracy and the Paradoxes of Europeanization. Flexibility, Competition and Collusion*. London: SAGE Publications
- Hobsbawm, E. (1996). *Language, Culture, and National Identity*. Στο *Social Research*, Vol. 65, No. 4 (Winter 1996).

Hubert, I., Dermawan, W., Akim (2020). Catalan Identity and Paradiplomacy strategy in Catalonia's Independence Movement. *Jurnal Politik Internasional*.

Jelavich, B. (1983). *History of the Balkans*. New York: Cambridge University Press.

Inglehart, R. (1971). *The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in PostIndustrial Societies*. *American Political Science Review*.

Inglehart, R. (1984). *The Changing Structure of Political Cleavages in Western Society*. Στο R. J. Dalton, S. Flanagan, P. Beck (επιμ.), *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies: Realignment or Dealignment*. Princeton University Press.

Just, R. (1988). *Anti-Clericalism and National Identity: Attitudes toward the Orthodox Church in Greece*. Στο W. James & D.H. Johnson (επιμ.), *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion Presented to Godfrey Lienhardt*. Oxford: JASO Occasional Paper 7.

Kotler-Berkowitz, L. A. (2001). *Religion and voting in Great Britain: A Reassessment*. *British Journal of Political Science*, 31.

Lipset, S.M. & Rokkan, S. (1967). «Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments» in *Party Systems and Voter Alignments*. Free Press.

Lipset, S. M. (2002). *Cleavages, parties and democracy*. Στο L. Karvonen & S. Kuhnle (επιμ.) *Party Systems and Voter Alignments Revisited*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group.

Luckmann, Th. (1967). *The invisible religion, The problem of religion in modern society*, New York: The MacMillan Company.

Mair, P. (2001). *The Freezing Hypothesis: An Evaluation*. Στο L. Karvonen & S. Kuhnle (επιμ.), *Party Systems and Voter Alignments Revisited*, London and New York: Routledge Taylor and Francis Group.

Mair, P. & Mudde, C. (1998). «The party family and its study». *Annual Review of Political Science* 1.

Mair, P., Müller, W.C., Plasser, F. (2004). *Political Parties and Electoral Change: Party Responses to Electoral Markets*. SAGE.

- Marks, G. & Wilson, C. J. (2000). "The Past in the Present: A Cleavage Theory of Party Response to European Integration." *British Journal of Political Science* 30(3).
- Mavrogordatos, G. T (1981). *Mass cleavages and party strategies in interwar Greece*. Michigan USA: University Microfilms International.
- Mavrogordatos, G. Th. (1983). *Stillborn Republic: Social Coalitions and Party Strategies in Greece, 1922-1936*. University of California Press.
- Papageorgiou, N. (2013). "Belonging without Believing"? Dimensions of the Religious Phenomenon in Modern Greece. *Σύνθεσις, τεύχος 3*.
- Pappi F.U. & Terwey M., (1982). *The German electorate: Old cleavages and new political conflicts*, στο H. Doring & G. Smith (επιμ.), *Party government and political culture in Germany*, London, Basingstoke: Εκδόσεις MacMillan.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Routledge: Taylor and Francis Group.
- Pentzopoulos, D. (1962). *The Balkan Exchange of Minorities and Its Impact upon Greece*. Paris: Mouton.
- Rae, D.W. & Taylor, M. (1970). *The analysis of political cleavages*. New Haven and London: Yale University Press.
- Simitis, M. (2014). *New Social Movements in Greece: Aspects of Feminist and Ecological Projects*. London: London School of Economics.