

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΔΙΚΑΙΟΥ, ΟΡΓΑΝΩΣΗΣ, ΖΩΗΣ ΚΑΙ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

ΠΑΤΜΙΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ

ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2008

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΙΜΑΝΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Όνομα μεταπτυχιακού φοιτητή: Πάτριος Γεώργιος

A.E.M.: 378

Σύμβουλος Καθηγητής: Κωνσταντίνος Π. Κωτσιόπουλος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	σ.3
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	σ.6
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΕΘΝΟΥΣ	σ.9
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ	σ.18
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ <i>Ελληνικό Σύνταγμα και Θρησκευτική ελευθερία</i>	σ.33
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ, ΝΕΑ ΕΠΟΧΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ	σ.56
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ: ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΤΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ <i>Ο Ρόλος των Θρησκειών και η Αναγκαιότητα του Σύγχρονου Διαθρησκευτικού Διαλόγου</i> <i>Η Ορθόδοξη Μαρτυρία στην Εποχή της Παγκοσμιοποίησης και στους Σύγχρονους Διαθρησκευτικούς Διαλόγους</i> <i>Ο Διάλογος της Ορθόδοξου Εκκλησίας με τον λοιπό Χριστιανικό κόσμο</i> <i>Ο Διάλογος της Ορθόδοξου Εκκλησίας με τις Μονοθεϊστικές Θρησκείες</i>	σ.80
ΕΠΙΛΟΓΟΣ: Προς Μία Αναθεώρηση της Πολυπολιτισμικότητας	σ.107
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	σ.111

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο σύγχρονος άνθρωπος βιώνει μια νέα πραγματικότητα, η οποία ανατρέπει τη μέχρι τώρα κοινή αντίληψη για την υπάρχουσα κοινωνική πραγματικότητα. Βιώνει την εποχή της εύκολης και απρόσκοπτης διασύνδεσης ανάμεσα σε λαούς, ομάδες, παραδόσεις και κουλτούρες. Η συμπίεση του χώρου και του χρόνου που επέφερε η σύγχρονη ανάπτυξη της τεχνολογίας είχε ως αποτέλεσμα την ελεύθερη επαφή και αλληλεπίδραση μεταξύ μακρινών λαών και τοπικών πολιτισμών, κάτι αδιανόητο μερικές δεκαετίες πριν. Όλες οι ιδιαίτερες κουλτούρες και ταυτότητες στον σημερινό παγκοσμιοποιημένο κόσμο εμπλέκονται σε μια εξαιρετικά σύνθετη και διαλεκτική διαδικασία αυτο-διαμόρφωσης εισερχόμενες σε διάλογο με πολλαπλές άλλες, καθώς εισβάλλουν στο ζωτικό τους χώρο νέες ιδέες και πολιτισμικές μορφές, οι οποίες, ωστόσο, νιώθουν ότι απειλούν ενίοτε την ιδιαιτερότητά τους. Στις μέρες μας η ανάδυση συγκρούσεων σε παγκόσμια κλίμακα μεταξύ των διαφόρων εθνικών και πολιτιστικών συλλογικών ετεροτήτων οφείλεται ακριβώς στην ανάγκη τους να προασπίσουν την ιδιαίτερη ταυτότητα και παράδοσή τους.

Τα εν λόγω νέα δεδομένα της σύγχρονης πλουραλιστικής κοινωνικής πραγματικότητας αποτέλεσαν την αφορμή για την εκπόνηση της παρούσας εργασίας, στα πλαίσια της οποίας γίνεται απόπειρα να μελετηθούν οι νέες πραγματικότητες που έχουν προκύψει και να εξετασθούν οι προβληματισμοί που πηγάζουν από την ανάδυσή τους.

Συγκεκριμένα, στο 1^ο κεφάλαιο επιχειρείται μια ιστορική ανασκόπηση της έννοιας του έθνους από την πρώιμη ανάπτυξή της έως και τη σημερινή προβληματική σχετικά με αυτήν. Παράλληλα εξετάζεται η μετάβαση στη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα από το έθνος κράτος σε μια πιο διευρυμένη διεθνιστική μορφή, καθώς και η αναβίωση στις μέρες μας μιας νέας εθνικής ιδεολογίας, η οποία προσδιορίζεται κυρίως από την πολιτιστική και θρησκευτική παράμετρο.

Στο 2^ο κεφάλαιο γίνεται αναφορά στα νέα κοινωνικοπολιτικά δεδομένα της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας με τη μετατροπή της Ελλάδας σε χώρα υποδοχής μεταναστών και την εισροή χιλιάδων ξένων συλλογικών ετεροτήτων στην επικράτειά της, γεγονός που επέφερε μια εκ των πραγμάτων συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμών, νοοτροπιών και παραδόσεων σε όλα σχεδόν τα επίπεδα της ελληνικής κοινωνίας. Ταυτόχρονα παρουσιάζονται οι προβληματισμοί και οι

επιφυλάξεις που έχουν εκφραστεί ως απόρροια των νέων δεδομένων σχετικά με την επιβίωση και τη διατήρηση της ιδιαίτερης πολιτιστικής και εθνικής ταυτότητας των Ελλήνων αλλά και με την ίδια τη βιωσιμότητα του πλουραλιστικού αυτού μοντέλου, ενώ διερευνώνται και οι δυνατότητες αρμονικής συνύπαρξης των συλλογικών ετεροτήτων με την επίδραση θεσμών όπως η διαπολιτισμική εκπαίδευση.

Το 3^ο κεφάλαιο πραγματεύεται το ζήτημα των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας στον ελλαδικό χώρο, καθώς και το αίτημα για τον χωρισμό Κράτους και Εκκλησίας που έχουν εγείρει διάφοροι κύκλοι διανοουμένων βασιζόμενοι σε διατάξεις της ελληνικής συνταγματικής νομοθεσίας που φανερώνουν μια ιδιαίτερη μεταχείριση της Ελλαδικής Εκκλησίας από το ελληνικό κράτος. Παράλληλα, καθίσταται σαφές ότι η ιδιαίτερη σχέση Εκκλησίας-Κράτους στην Ελλάδα δεν αποτελεί φραγμό στην άσκηση της θρησκευτικής ελευθερίας εκείνων των Ελλήνων πολιτών οι οποίοι δεν ανήκουν στο χώρο της επικρατούσας θρησκείας, ενώ τονίζεται η ιδιαίτερη συνεισφορά της ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας στην ιστορική και πολιτισμική συνέχεια του ελληνικού έθνους.

Το 4^ο κεφάλαιο αναφέρεται στη Νέα Τάξη Πραγμάτων που έχει επιφέρει το πολυδιάστατο οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης, το οποίο στρέφεται ενάντια στους δύο ακρογωνιαίους λίθους της ιδιοπροσωπίας των λαών, της θρησκείας και του έθνους κράτους, μέσω της υποβάθμισης του εθνικού χώρου και της επιβολής ενός συγκρητιστικού τρόπου στο χώρο των θρησκειών στα πλαίσια του οράματος της Νέας Εποχής. Παράλληλα, τονίζεται η προσπάθεια νομιμοποίησης των συμφερόντων και των επιδιώξεων της παγκοσμιοποίησης μέσω της υποκριτικής χρήσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Αντικείμενο εξέτασης του 5^{ου} κεφαλαίου συνιστά η σημασία του ρόλου των θρησκειών ενάντια στα καταστρεπτικά για την υπόσταση του ανθρώπου ομογενοποιητικά σχέδια της παγκοσμιοποίησης. Επιπλέον, αναδεικνύεται η σπουδαιότητα της Ορθόδοξης Εκκλησίας όσον αφορά το ζήτημα της πλουραλιστικής συνύπαρξης και συνεργασίας μεταξύ των ανθρώπων και των θρησκειών για την υπέρβαση της θρησκευτικής έχθρας και του φανατισμού. Υπ' αυτό το πρίσμα, τέλος, παρουσιάζονται και οι διαθρησκειακοί διάλογοι της Ορθόδοξης Εκκλησίας με τα κυριότερα χριστιανικά δόγματα και τις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες του κόσμου.

Αισθάνομαι, τέλος, την ανάγκη να ευχαριστήσω τον Σύμβουλό μου Λέκτορα κ. Κωνσταντίνο Κωτσιόπουλο για την επιλογή του θέματος και για την επιστημονική του καθοδήγηση, ούτως ώστε η παρούσα μελέτη να τεθεί σε διαδικασία κρίσεως της τριμελούς επιτροπής.

Γεώργιος Πάτιμος

Θεσσαλονίκη, 29 Οκτωβρίου 2008

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η πολυπολιτισμικότητα ή αλλιώς πολιτισμικός πλουραλισμός (Multiculturalism-Pluralism) έχει αναδειχτεί τις τελευταίες δεκαετίες για πολλούς και ποικίλους λόγους το κυρίαρχο κοινωνικό και πολιτισμικό φαινόμενο της σύγχρονης πραγματικότητας. Στην εποχή μας μπορούμε να διακρίνουμε μέσα στην κοινωνία μια πλουραλιστική πραγματικότητα η οποία διαμορφώνεται από την ταυτόχρονη συνύπαρξη πολλαπλών εθνοτικών και θρησκευτικών πολιτισμικών ετεροτήτων στον ίδιο ζωτικό γεωγραφικό χώρο. Η νέα αυτή κοινωνική πραγματικότητα δεν χαρακτηρίζεται πλέον από την πολιτισμική ομοιογένεια αλλά από την ανάμιξη και συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών εκφράσεων και παραδόσεων. Ο σύγχρονος άνθρωπος καλείται να ζήσει μέσα στα νέα κοινωνικοπολιτικά δεδομένα της σύγχρονης ζωής, τα οποία εκφράζουν ένα πολιτισμικό και εθνικό πλουραλισμό. Η έννοια της πολυπολιτισμικότητας επινοήθηκε για να εκφράσει αυτήν ακριβώς την πλουραλιστική πραγματικότητα της μοντέρνας κοινωνίας, η οποία διαμορφώθηκε μετά τα νέα δεδομένα της ελεύθερης επικοινωνίας μεταξύ ανθρώπων και λαών και της ανυπαρξίας πλέον κλειστών και οριοθετημένων κοινωνιών.

Το φαινόμενο της πολυ-πολιτισμικότητας ή πολιτισμικού πλουραλισμού παρ' όλες τις έντονες διαστάσεις που πήρε στη σημερινή εποχή, δεν είναι δημιούργημα της σύγχρονης εποχής. Μορφές πολυπολιτισμικότητας συναντούμε και σε προηγούμενες εποχές και οι απαρχές της βρίσκονται στο ξεκίνημα της ιστορίας της ανθρωπότητας. Από την ιστορία είναι γνωστή η ύπαρξη κοινωνιών με ενιαία πολιτική οργάνωση μέσα στις οποίες συνυπήρξαν περισσότερα πολιτισμικά σύνολα, όπως ήταν οι πολυεθνικές αυτοκρατορίες του Μεγάλου Αλεξάνδρου, η Ρωμαϊκή, η Βυζαντινή και η Οθωμανική. Παραδείγματα σύγχρονων πολυεθνικών κρατών αποτελούν οι Η.Π.Α, ο Καναδάς και η Αυστραλία.

Το κοινωνικό όμως αυτό φαινόμενο τοποθετείται σήμερα μέσα σε νέα πλαίσια και κάνει μια δυναμική επανεμφάνιση μέσω των νέων κοινωνικοπολιτικών δεδομένων που δημιούργησε η αλματώδης ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας. Διάφοροι παράγοντες όπως η ταχύτατη ανάπτυξη της τεχνολογίας και κατεξοχήν η ηλεκτρονική επανάσταση, επέφεραν καταλυτικές αλλαγές στους τομείς της επικοινωνίας, παραγωγής και ψυχαγωγίας. Τα νέα μέσα μαζικής επικοινωνίας,

συγκοινωνίας και μεταφορών, η διάχυτη εικόνα και η διαδικτύωση με τα νέα μέσα πληροφορικής, όπως είναι το Ίντερνετ, το ηλεκτρονικό ταχυδρομείο κ.ο.κ. διευκόλυναν την ελεύθερη και απρόσκοπτη συνάντηση και επικοινωνία μεταξύ μακρινών τόπων και λαών κάτι που ήταν αδιανόητο για την ανθρώπινη σκέψη μερικά χρόνια πριν. Στο ανοικτό περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης, οι διάφορες παραδόσεις, γλώσσες και θρησκείες, συναντιούνται αναγκαστικά στο πλαίσιο ενός πολιτισμικού πλουραλισμού. Ο διαρκής αυτός πλουραλισμός και η επίδραση του στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, τους αναγκάζει να αναζητήσουν νέους τρόπους κατανόησης και προσέγγισης ανθρώπων διαφορετικών εθνοτικών και πολιτισμικών ταυτοτήτων. Η αύξηση όμως των ακραίων εθνικιστικών φαινομένων και των διαφόρων τοπικισμών σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης δείχνει πως οι άνθρωποι δεν ήταν προετοιμασμένοι για την συνάντηση με τον εθνικά και πολιτισμικά διαφορετικό άλλο. Αυτό οφείλεται εν μέρει στον γρήγορο και καταναγκαστικό τρόπο με τον οποίο πραγματώθηκε η συνάντηση αυτή με την σχετικοποίηση των εθνικών συνόρων και την παράλληλη είσοδο μεγάλου αριθμού συλλογικών ετεροτήτων αποτελούμενοι από οικονομικούς μετανάστες και πρόσφυγες μέσα στα εθνικά όρια των κρατών. Ειδικότερα οι δυτικές κοινωνίες φάνηκαν απροετοίμαστες να δεχθούν στους κόλπους τους ένα τόσο μεγάλο αριθμό ξένων που προήλθε μετά την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων αλλά και από το αυξανόμενο μεταναστευτικό ρεύμα από τις χώρες του λεγόμενου «τρίτου κόσμου» της Αφρικής και της Ασίας. Η ειρηνική ένταξη και αφομοίωση αυτών των συλλογικών ετεροτήτων μέσα στα καινούργια γι' αυτές πολιτισμικά σύνολα, είναι η μεγαλύτερη πρόκληση που έχει να αντιμετωπίσει η πολυπολιτισμικότητα στον 21^ο αιώνα, πρόκληση με την οποία έρχεται αντιμέτωπη πλέον και η ελληνική κοινωνία αφού η Ελλάδα τα τελευταία χρόνια αποτέλεσε για πρώτη φορά στη νεότερη ιστορία της χώρα υποδοχής μεταναστών.

Στις μέρες μας όμως παρατηρείται μια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της έννοιας της πολυπολιτισμικότητας με την απόδοση της ως καινούργιας έννοιας η οποία προβάλλει μια ομοιογένεια και ομοιομορφία σε ήθη, έθιμα, αξίες, οικονομίες και πολιτικές, παιδείες και συμπεριφορές. Η παγκοσμιοποίηση εκμεταλλευόμενη τον διαρκή πλουραλισμό μεταξύ ανθρώπων και λαών προσπαθεί να επιβάλλει παντού ένα κυρίαρχο τρόπο ζωής, μέσω της αρχής της πολυπολιτισμικότητας, της κατάργησης του σύγχρονου έθνους κράτους και της πολεμικής έναντι κάθε

θεσμικής θρησκευτικής αρχής που συνέχει τους λαούς μέσω του διαχωρισμού Κράτους και Θρησκείας.

Ο περιορισμός της θρησκείας στον ιδιωτικό χώρο, ουσιαστικά τμήμα της Νεωτερικότητας, που πρεσβεύει η παγκοσμιοποίηση, θεωρήθηκε ότι θα απελευθερώσει τις δημιουργικές δυνάμεις της κοινωνίας για να λύσουν τα προβλήματα της ανθρωπότητας. Η ευημερία και η πρόοδος του δυτικού κόσμου κατά τη νεωτερική εποχή δημιούργησε την εντύπωση ότι η περιθωριοποίηση της θρησκείας από το πεδίο του δημόσιου χώρου ήταν η αιτία της προόδου αυτής. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα η θρησκεία να θεωρηθεί ως έκφραση οπισθοδρόμησης και παρακμής. Τα τραγικά γεγονότα όμως των πολέμων, της ανισομερούς ανάπτυξης και κατανομής του πλούτου, το όλο και μεγαλύτερο χάσμα ανάμεσα στους έχοντες και μη έχοντες του κόσμου, οδήγησαν στο γκρέμισμα των διακηρύξεων περί παγκόσμιας ειρήνης και ισότητας των ανθρώπων μέσω της αρχής της πολυπολιτισμικότητας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η προσδοκούμενη ισότητα και ενότητα των ανθρώπων η οποία θα ερχόταν με το θάνατο της θρησκείας τελικά δεν επιτεύχθηκε. Η αναβίωση του θρησκευτικού συναισθήματος παγκόσμια φανερώνει την επιστροφή του ανθρώπου στο Θεό αλλά παράλληλα αναδεικνύει την αποτυχία των δυνάμεων της παγκοσμιοποίησης να εκπληρώσει την επιδιωκόμενη παγκόσμια ειρήνη και ευδαιμονία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΕΘΝΟΥΣ

Η λεπτομερής αναφορά στην εξελικτική πορεία της έννοιας του έθνους, από την πρώιμη ανάπτυξή της, μέχρι και την σημερινή προβληματική σχετικά με αυτήν, κρίνεται σκόπιμη αφού η έννοια του έθνους και του παράγωγού της Εθνικισμού, μπορούν να θεωρηθούν μορφοποιές δυνάμεις της νέας κοινωνικής πραγματικότητας και γενεσιουργές αιτίες της σημερινής νέας καταστάσεως πραγμάτων.¹

Το «έθνος» ως έννοια, κατά την πορεία του χρόνου δεν διακρινόταν από τα ίδια χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Η έννοια του έθνους στην κλασσική αρχαιότητα, αλλά και στα δύο διαδοχικά ιστορικά και πολιτικά σχήματα της Ρωμαϊκής και Βυζαντινής αυτοκρατορίας, δεν συμπίπτει με τη σύγχρονη αντίληψη περί του έθνους. Στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία ίσχυε η αρχή της ανεκτικότητας της θρησκευτικής και πολιτιστικής διαφορότητας των εθνών, τα οποία συγκροτούσαν την αυτοκρατορία, εφ' όσον βεβαίως δεν έθεταν σε κίνδυνο την ασφάλεια και την πολιτική ενότητα της αυτοκρατορίας. Αντιθέτως δεν γινόταν ανεκτό κανένα διασπαστικό στοιχείο. Στην Βυζαντινή αυτοκρατορία η πολιτική ενότητα του εθνικά πλουραλιστικού κράτους, επιδιωκόταν με την ενοποιό δύναμη της μίας ομολογίας πίστεως, δεδομένου ότι η αυτοκρατορία συντίθετο από χριστιανικά έθνη.

¹ Για το έθνος και την εθνικισμό, βλ. Θεόδωρος Ζιάκας, *Έθνος και Παράδοση*, εκδ. Αιγαίον, Λευκωσία 1993. Πέτρος Π. Θεωδορίδης, *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας, Έθνος, Νεωτερικότητα και Εθνικιστικός λόγος*, Εκδ. Αντιγόνη, Θεσσαλονίκη 2004. Gellner Ernest, *Έθνη και εθνικισμός*, μτφ. Δώρα Λαφαζάνη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992. Benedict Anderson, *Φαντασιακές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μτφ. Ποθητή Χαντζαρούλα, Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1997. Χ. Τριμυθούντος Βασιλείος, *Ο θρησκευτικός και εθνικός πλουραλισμός της νέας κοινωνίας του κόσμου*, Εκδ. Άρμός, Αθήνα 2002. Ζήσης Δ. Παπαδημητρίου, *Ο Ευρωπαϊκός ρατσισμός, εισαγωγή στο φυλετικό μίσος*, Εκδ., Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000. Stuart Woolf, *Ο εθνικισμός στην Ευρώπη*, μτφ. Έφη Γαζή, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999. Νίκος Δεμερτζής, *Ο λόγος του εθνικισμού. Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*, εκδ. Α. Ν. Σάκουλας, Αθήνα 1996. Balibar Etienne- Wallerstein Immanuel Maurice, *Φυλή, Έθνος, Τάξη: Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, εκδ. Ο Πολίτης, Αθήνα 1991. Κοροβίνης Βαγγέλης - Ζιάκας Θεόδωρος, *Αναζητώντας μια θεωρία για το έθνος*, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1988.

Κατά τη σύγχρονη ιστορία η έννοια του έθνους ακολούθησε μια άλλη πορεία. Αυτή κινήθηκε από μία προσωποπαγή εθνική ταυτότητα. Ο βασιλιάς αποτελούσε την εγγύηση και τη συνοχή του έθνους και το εκπροσωπούσε πλήρως. Η πίστη στον βασιλιά αποτελούσε και το τεκμήριο της ταύτισεως του υπηκόου με μία εθνική συλλογικότητα. Εκτός από την προσωποπαγή αντίληψη της έννοιας του έθνους, υπήρχε παράλληλα και η θρησκευτική εξάρτηση της εξουσίας του κράτους- έθνους, σύμφωνα με την οποία η εξουσία του κράτους πήγαινε από τον ίδιο το θεό.² Σταθμός στην εξέλιξη της έννοιας του έθνους αποτέλεσε η Γαλλική Επανάσταση, η οποία και άνοιξε το δρόμο για τον μετασχηματισμό των μέχρι τότε απολυταρχικών κρατών σε εθνικά κράτη.

Η Γαλλική Επανάσταση αποτελεί τον ιστορικό σταθμό και τον ιδεολογικό χώρο εντός του οποίου συντελείται η ριζική μεταβολή στην έννοια του έθνους η οποία ίσχυε μέχρι τότε. Συνεπακόλουθο της μεταβολής αυτής είναι η γέννηση της έννοιας του έθνους αλλά και του εθνικισμού με τη σύγχρονη κατανόηση και εφαρμογή τους. Το κράτος σύμφωνα προς τις διακηρύξεις της Γαλλικής Επανάστασης, ενδύεται χαρακτήρα απολύτως λαϊκό, αυτόνομο και ανεξάρτητο όσον αφορά τη θρησκεία. Το έθνος πλέον δομείται και ταυτίζεται προς το λαό ή τους εκλεγμένους εκπροσώπους του. Στην πραγματικότητα όμως η έννοια του «έθνους κράτους» αποτέλεσε το μέσο προώθησης των συμφερόντων της τότε Γαλλικής αστικής τάξης. Είναι γεγονός πως η ιδεολογία του εθνικισμού μέσα στα πλαίσια της Γαλλικής Επανάστασης λειτούργησε αρχικά ως ένας πόλος συσπείρωσης της ανερχόμενης γαλλικής αστικής τάξης η οποία αστική τάξη διαδραμάτισε στη συνέχεια μεγάλο ρόλο στην ανάπτυξη αυτής της εθνικιστικής ιδεολογίας για την εκπλήρωση των δικών της προσδοκιών. Μέσω της ταύτισης της με το έθνος και κατ' επέκταση με το εθνικό κράτος, η αστική τάξη κατάφερε να επιβάλλει σε ολόκληρο το λαό το δικό της σύστημα αξιών, ιδιαίτερα μέσω του εκπαιδευτικού συστήματος, αναγορεύοντας έτσι τον εαυτό της σε θεματοφύλακα του εθνικού συμφέροντος.³

² Ιωάννου Σ. Πέτρου, *Περί του σύγχρονου πολιτισμού*(σημειώσεις για τους φοιτητές του Η' εξαμήνου του τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ.), Θεσσαλονίκη 2004.

³ . Χαρακτηριστική περίπτωση είναι η ιδεολογική διαμόρφωση του νεοσύστατου ελληνικού κράτους μετά την εθνική ανεξαρτησία καθώς και της ιδεολογικής διαφοροποίησης ανάμεσα στον απλό λαό και της τότε αστικής τάξης. Θα μπορούσαμε να κάνουμε λόγο για ιδεολογικό χάσμα ανάμεσα στις δύο αυτές κοινωνικές ομάδες αφού άλλο ήταν το φρόνημα του απλού επαναστατημένου λαού και άλλο της ανερχόμενης αστικής τάξης. Η επιλογή της Αθήνας ως πρωτεύουσας του νεοελληνικού κράτους και εθνικού κέντρου είχε ως μοναδικό στόχο και κριτήριο τη σύνδεση με την κλασική αρχαιότητα και τη στρόφη σε ένα μουσειακό κλασικισμό και σε μια αρχαιοελληνική τυπολατρία με αντίστοιχη

Η ιδεολογία του εθνικισμού ακολούθησε στη συνέχεια μέσα στα ορθολογικά πλαίσια της Γαλλικής Επανάστασης μια οικουμενική προοπτική με επίκεντρο την πραγματοποίηση των ατομικών δικαιωμάτων του πολίτη και την ανασύνθεση της κοινωνίας μέσω του «κοινωνικού συμβολαίου». Ο εθνικισμός αυτός που αναπτύχθηκε και διαμορφώθηκε μέσα στα πλαίσια του Γαλλικού Διαφωτισμού ονομάστηκε και πολιτικός εθνικισμός. Ο εθνικισμός αυτός διακρίθηκε μεταγενέστερα από μια άλλης μορφής εθνικισμού, τον πολιτιστικό, ο οποίος σε αντίθεση με το ορθολογικό πνεύμα του πολιτικού εθνικισμού, αναζήτησε μια πιο φυσική αρχή για το έθνος από την τεχνητή σύμβαση του κοινωνικού συμβολαίου, την οποία φυσική αυτή αρχή βρήκε στην κοινότητα και την γλώσσα.

Ο πολιτικός εθνικισμός βασίστηκε στις αντιλήψεις των μεγάλων διαφωτιστών όπως του Rousseau, του Seyes και του Βολτέρου. Ο πολιτικός εθνικισμός προβάλλει ως μια απαίτηση του λαού ο οποίος και αποτελεί το έθνος, να συμμετάσχει στην διαχείριση της πολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας ως μια αδελφική συλλογικότητα με κέντρο την πραγματοποίηση των ατομικών δικαιωμάτων και ελευθεριών. Στηρίζεται στον «οικουμενισμό» του «ορθού διαφωτιστικού λόγου» και θέτει ως αρχή του νέου τρόπου συλλογικότητας, τον ατομισμό των φυσικών δικαιωμάτων και την ανασύνθεση του κοινωνικού μέσω της «γενικής θέλησης».⁴

Εξιδανικεύει την πρόοδο και την προσπάθεια αναμόρφωσης της κοινωνίας ενώ η θρησκεία δεν θεωρείται αναπόσπαστο στοιχείο και χαρακτηριστικό γνώρισμα του έθνους. Με τον πολιτικό εθνικισμό ο υπήκοος του βασιλιά μετατρέπεται σε πολίτη του κράτους έθνους με συγκεκριμένα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα, ενώ το οντολογικό πρόβλημα της υπερβατικής αρχής και το περί θεού ερώτημα μετατίθεται στη σφαίρα της προσωπικής ζωής του πολίτη. Ο εθνικισμός του Γαλλικού Διαφωτισμού εμφανίζεται αδιάφορος απέναντι στην παράδοση αλλά και γενικότερα σε κάθε μορφή πολιτισμικής δημιουργίας που χαρακτηρίζει μια

υποτίμηση και απάρνηση της βυζαντινοχριστιανικής κληρονομιάς του έθνους. Καθοριστικό ρόλο σε αυτήν την ιδεολογική μεταστροφή διαδραμάτισε η βαθιά επηρεασμένη από τον διαφωτισμό και τον ρομαντισμό ελληνική αστική τάξη. Η εθνική ταυτότητα και ψυχοσύνθεση όμως του απλού θρησκευόμενου πιστού είχε εμποτιστεί από την βυζαντινή και ορθόδοξη παράδοση του, ενώ η Αγία Σοφία και η Παναγία δεν έπαψαν να αποτελούν ποτέ σύμβολα και σημεία αναφοράς των λαϊκών προσδοκιών. Την ιδεολογική μεταστροφή της λαϊκής συνείδησης κατάφερε να επιτύχει η αστική τάξη μέσα από την κατάκτηση της κεντρικής διοίκησης του κράτους και την επιβολή του δικού της συστήματος αξιών μέσα από το εκπαιδευτικό σύστημα.

⁴ Πέτρος Π. Θεοδωρίδης, *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας, Έθνος, Νεωτερικότητα και Εθνικιστικός λόγος*, Εκδ. Αντιγόνη, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 52.

ορισμένη εθνοτική ομάδα και η οποία αναφέρεται στο παρελθόν αφού επίκεντρο του πολιτικού εθνικισμού είναι πάντα το μέλλον.

Παράλληλα η κυρίαρχη κοινωνική ομάδα της αστικής τάξης, αποτέλεσε και την κυρίαρχη πολιτική ομάδα η οποία προσδιόρισε και την ιδεολογική κατεύθυνση του έθνους κράτους. Σύμφωνα με το πνεύμα αυτής της κυρίαρχης ιδεολογικής ομάδας, η πολιτική οντότητα θα πρέπει να εναρμονίζεται με την εθνική ομάδα μέσα στα συγκεκριμένα γεωγραφικά όρια της εθνικής κυριαρχίας. Πολίτης του έθνους κράτους είναι ο κάθε άνθρωπος ο οποίος κατοικεί μέσα στα συγκεκριμένα σύνορα του κράτους και ο οποίος αποδέχεται και συναινεί στη συγκεκριμένη πολιτική και κοινωνική τάξη. Απαραίτητη άρα προϋπόθεση για να μπορέσει ένας πολίτης να θεωρηθεί μέρος μιας εθνικής ομάδας, είναι και η ένταξη του στην ανάλογη πολιτική οντότητα.⁵ Αυτή η αρχή υπαγόρευσε και τον τρόπο συγκρότησης των εθνικών κρατών κατά τα πρώτα στάδια του σχηματισμού τους. Παραβίαση της εθνικιστικής αυτής αρχής συνιστούν η συμπερίληψη διαφορετικών εθνών στην ίδια πολιτική ενότητα και η κατάτμηση του έθνους σε διαφορετικές πολιτικές ενότητες. Η επίτευξη αυτής της αρχής θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα από την ομογενοποίηση της κοινωνίας η οποία συγκροτεί το έθνος κράτος.

Η εθνική ομογενοποίηση προωθήθηκε με την αποδοχή και την επιβολή μιας κοινής κουλτούρας μέσα από τη δημιουργία των εθνικών γλωσσών και με ταυτόχρονη απόρριψη οποιασδήποτε άλλης πολιτισμικής έκφρασης πέρα από την κυρίαρχη εθνική μέσω της ομογενοποίησης των διαφορετικών εθνοτικών ομάδων μέσα στο έθνος κράτος και την απόρριψη των μειονοτήτων.

Η κουλτούρα αυτή μπόρεσε να επιβληθεί και να καθιερωθεί στο κράτος έθνος μέσα από μια κεντρική εθνική γλώσσα. Κάθε έθνος κράτος προσπάθησε να επιβάλει μέσα στα γεωγραφικά του όρια μια κεντρική γλώσσα η οποία θα αποτελούσε και παράλληλα εθνική γλώσσα του κράτους με ταυτόχρονο παραμερισμό των διάφορων τοπικών διαλέκτων και άλλων γλωσσικών ομάδων οι οποίες βρίσκονταν μέσα στα εθνικά του όρια. Η χρήση μιας κοινής εθνικής γλώσσας θα λειτουργούσε ως μια ενοποιητική αρχή ικανή για να δημιουργήσει στον λαό μια εθνική αυτοσυνειδησία ως μια συλλογικότητα με κοινή παράδοση και πολιτισμό. Η

⁵ Σύμφωνα με τον Gellner Ernest, «ο εθνικισμός είναι μια θεωρία πολιτικής νομιμότητας, η οποία απαιτεί τα εθνικά όρια να μη διαφέρουν από τα πολιτικά και το κυριότερο, τα όποια εθνικά όρια στο εσωτερικό ενός δεδομένου κράτους να μην χωρίζουν τους κρατούντες από τους υπολοίπους». Gellner Ernest, *Έθνη και εθνικισμός*, μτφ. Δώρα Λαφαζάνη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992. σ. 14.

ανάδειξη των μικρών εθνικών διαλέκτων βοήθησε στην πολιτική και διοικητική ανεξαρτησία των λαών αυτών, έναντι των μεγάλων δυνάμεων, καθώς και στην επιβεβαίωση της πολιτισμικής ιστορικής τους πορείας μέσα στα συγκεκριμένα γεωγραφικά σύνορα στα οποία ζούσαν.

Μέχρι τα τέλη του 18^{ου} αιώνα, κανείς δε φανταζόταν τις εθνικές γλώσσες σαν να ανήκαν σε κάποια γεωγραφικά προσδιορισμένη ομάδα. Τα κράτη- αυτοκρατορίες εκείνης της ιστορικής περιόδου αποτελούνταν από ομάδες και εθνικά σύνολα διαφόρων γλωσσικών και πολιτισμικών καταβολών. Αργότερα οι εθνικές γλώσσες άρχισαν να λειτουργούν πολιτικά, ώστε να διαχωρίζονται από τις κυρίαρχες μεγάλες εθνικές δυνάμεις. Η έντυπη γλώσσα εκείνης της εποχής βοήθησε στην ανάδειξη των τοπικών διαλέκτων, στην τυποποίηση τους και στην γρήγορη και εύκολη αναμετάδοση και εξάπλωσή τους μέσω της αγοράς. Οι τυπωμένες γλώσσες παρήγαγαν ενοποιημένα πεδία ανταλλαγής και επικοινωνίας, πέρα από τα λατινικά και τις μεγάλες εθνικές γλώσσες. Με αυτόν τον τρόπο οι συν- αναγνώστες συνδεδεμένοι μέσω του τύπου σχηματίζουν το έμβρυο μίας εθνικής φαντασιακά βιωμένης κοινότητας.⁶ Νιώθουν ότι αποτελούν μέρος μιας εμπειρικά αντιληπτής κυρίαρχης εθνικής οντότητας η οποία αποτελεί αναπόσπαστο και διαχρονικό κομμάτι μιας γεωγραφικής περιοχής και της οποίας την κατοχή αποζητούν και διεκδικούν.

Η χρήση μιας κοινής εθνικής γλώσσας μέσα στα νέα δεδομένα του έθνους κράτους, λειτούργησε και ως το υπόστρωμα για την επιβολή μιας κοινής κουλτούρας, η οποία προσδιορίστηκε και ως η επίσημη και γνήσια εθνική κουλτούρα του κράτους, μία «υψηλή κουλτούρα»⁷ Αυτό είχε όμως ως αποτέλεσμα τον παραμερισμό κάθε είδους διαφορετικής πολιτισμικής εκφράσεως και εθνικής διαφορετικότητας μέσα στην εθνική επικράτεια. Οι διάφορες μειονότητες εκδιώχθηκαν και απορρίφθηκαν με διάφορες μεθοδευμένες ενέργειες της κεντρικής εξουσίας, ενώ όσες παρέμεναν

⁶ Για την B. Anderson, «Η τυπωμένη γλώσσα είναι που εφευρίσκει τον εθνικισμό, και όχι κάποια ιδιαίτερη γλώσσα per se... οι μηχανικά αναπαραγόμενες έντυπες γλώσσες ενοποιούν πεδία γλωσσικής ανταλλαγής, και παράγουν νέες γλώσσες, που αντικαθιστούν τις παλαιότερες οικουμενικές γλώσσες ...Ο έντυπος καπιταλισμός προσδίδει μια νέα σταθερότητα στη γλώσσα, την τόσο κεντρικά ενσωματωμένη στην ιδέα του έθνους. Δημιούργησε γλώσσες με δύναμη διαφορετική από τα παλιά διοικητικά ιδιώματα, ώστε κάποιες τοπικές διάλεκτοι που ήσαν πιο κοντινές στην κάθε τυπωμένη γλώσσα, να κυριαρχήσουν στην τελική τους μορφή.» Benedict Anderson, *Φαντασιακές κοινότητες: Στοιχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μτφ. Ποθητή Χαντζαρούλα, Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1997. σσ. 43-46.

⁷ Τον όρο «υψηλή κουλτούρα» χρησιμοποιεί ο Gellner, και αναφέρεται στην εγγραματοσύνη, σε μια δεδομένη γλώσσα που υποστηρίζεται από ένα εθνικό εκπαιδευτικό σύστημα. Υπερασπιστής και νομιμοποιητής της κουλτούρας αυτής είναι σύμφωνα με τον Gellner το έθνος κράτος. Gellner Ernst, *Ο. π.*, σσ. 9-15.

μέσα στα γεωγραφικά σύνορα του έθνους κράτους υποχρεώθηκαν εξ αναγκασμού να χάσουν την ιδιαίτερη πολιτισμική και εθνική τους ταυτότητα και να ενταχθούν στην κυρίαρχη εθνική συλλογικότητα που αποτελούσε και την κυρίαρχη πολιτική ομάδα. Αυτή η διαδικασία παρείχε τις συνθήκες για τη δημιουργία εθνικής συνείδησης μέσα από την πολιτισμική ενοποίηση του συνόλου του πληθυσμού που κατοικούσε μέσα στα γεωγραφικά σύνορα του έθνους κράτους.

Αυτή ακριβώς η διαδικασία συγκρότησης των νεότερων εθνικών κρατών μετά τη Γαλλική Επανάσταση κάτω από την επίδραση του Διαφωτισμού, οδήγησε διάφορους νεωτερικούς ιστορικούς και κοινωνιολόγους στη διαμόρφωση θεωριών για την ιστορική ασυνέχεια των νεότερων εθνών από τους προηγούμενους τύπους κοινωνιών.

Γι' αυτούς το έθνος δεν εμφανίζεται ως ένα ιστορικό δεδομένο, ως κάτι που υπήρχε ακέραιο και ανόθευτο πριν από την εποχή του εθνικισμού και πάνω σε αυτήν τους την θεωρία στηρίζουν και την πεποίθησή τους στην ασυνέχεια των νεότερων εθνών από τους προηγούμενους ιστορικούς τύπους κρατικών μορφών οργανώσεως.

Το νεότερο έθνος μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνο σε σχέση με τη δημιουργία του έθνους κράτους κατά το 18^ο αι., αφού με την έλευση του Διαφωτισμού, το νεότερο έθνος μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνο σε σχέση με το σκοπό του, να γίνει δηλ. έθνος κράτος.

Τα νεότερα έθνη διαφέρουν και στο εδαφικό μέγεθος αλλά και σε σχέση με το βαθμό ολοκλήρωσης, παγίωσης και συνοχής τους σε αντίθεση με τις προηγούμενες κρατικές οντότητες της παραδοσιακής εποχής. Για πρώτη φορά το έθνος είναι μια «συλλογικότητα που υπάρχει εντός μια καθαρά οροθετημένης εδαφικής επικράτειας κάτω από μία ενοποιητική διοίκηση, αυτό- επιτηρούμενη και από τον εσωτερικό κρατικό μηχανισμό και από εκείνους των άλλων κρατών.. δεν μπορεί να υπάρξει εθνικισμός, τουλάχιστον στην σύγχρονη μορφή του, χωρίς το σχηματισμό εθνών».⁸

Σε αυτήν τους την μετεξέλιξη βοήθησε και η ανάπτυξη της γραφειοκρατίας καθώς και η οικονομία της αγοράς, οι οποίες οδήγησαν στη δημιουργία ευρύτερων δικτύων αλληλεπίδρασης.

⁸ Πέτρος Π. Θεοδωρίδης, *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας, Έθνος, Νεωτερικότητα και Εθνικιστικός λόγος*, Εκδ. Αντιγόνη, Θεσσαλονίκη 2004. σ. 42.

Η πρώτη σύγχρονη μορφή εθνικισμού εφαρμόζεται μέσα στην Ναπολεόντεια αυτοκρατορία, με την συγκέντρωση της πολιτικής εξουσίας επί της κοινωνίας, και με την γεωγραφική επέκταση της ίδιας αυτής εξουσίας στο όνομα του έθνους. Αυτή η μορφή του ιδεολογικού εθνικισμού είχε αναπτυχθεί στις περισσότερες χώρες της δυτικής Ευρώπης.

Μέχρι το 1870 οι διάφοροι εθνικισμοί αποσκοπούσαν κυρίως στη δημιουργία ενός εθνικού κράτους. Η θεμελιώδης λογική του εθνικισμού στηριζόταν στο δικαίωμα του κάθε έθνους να κυριαρχεί επί των άλλων, γεγονός το οποίο οδήγησε στις συγκρούσεις των δυο παγκοσμίων πολέμων. Το απόγειο του εθνικισμού συνίστατο στο φαινόμενο της παρεμβάσεως του κράτους στην παιδεία και το στράτευμα, που σαν στόχο είχε τη δημιουργία μιας μονοσήμαντης εθνικής συνείδησης, και τον πλήρη ιδεολογικό, πολιτικό και οικονομικό έλεγχο των πολιτών.

Στην χώρα της ανατολικής Ευρώπης, η ανάπτυξη της σύγχρονης έννοιας του έθνους και του εθνικισμού δεν ακολούθησε την ίδια πορεία με αυτήν των δυτικών χωρών. Οι ορθόδοξοι λαοί, υπό τον οθωμανικό ζυγό, είχαν μεν εμπνευσθεί από τα ιδεώδη της Γαλλικής Επανάστασεως, όμως ο αγώνας τους αποσκοπούσε κυρίως στην αποτίναξη του δυναστικού ζυγού και στην εθνική τους ελευθερία. Τρανό παράδειγμα αποτελεί η Ελληνική Επανάσταση του 1821 και τα ιδεολογικά οράματα πάνω στα οποία αυτή στηρίχθηκε.⁹

Μετά το τέλος του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου, η Νέα Τάξη Πραγμάτων οδήγησε στην εξάρτηση των κρατών από τις δύο μεγάλες υπερδυνάμεις των ΗΠΑ και της Σοβιετικής Ενώσεως. Η δημιουργία όμως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο των διεθνών οργανισμών, όπως τα Ηνωμένα Έθνη, το ΝΑΤΟ, η Ένωση Κάρβουνου και Χάλυβος, η μετέπειτα Ευρωπαϊκή κοινότητα και του συμβουλίου της Ευρώπης, οδήγησε στην ανάπτυξη ενός νέου διεθνισμού, που είχε ως αποτέλεσμα την μείωση και τον περιορισμό κάθε είδους εθνικισμού, κυρίως στην Δυτική Ευρώπη και την υποστήριξη νέων διεθνών συμμαχιών.

Η δημιουργία της Ευρωπαϊκής Ενώσεως, οδήγησε σταδιακά σε μια πλουραλιστική κοινωνία, η οποία δεν βασίζεται πλέον στην αυστηρή διάκριση των εθνικών συνόρων, ούτε επί των αξιών, οι οποίες κατά κανόνα δομούν ένα έθνος, όπως είναι

⁹ «Η Ελληνική Επανάσταση, το μεν ιδεολογικό της υπόβαθρο αναγάγει στον ευρωπαϊκό και νεοελληνικό διαφωτισμό, όπου βρίσκει την ιδεολογική έκφραση, την δε επαναστατική της πράξη στο βαθύτατα θρησκευόμενο λαό που διεξάγει τον αγώνα... για τους αγωνιστές, η Επανάσταση του 1821 ήταν θρησκευτικό κατά μείζονα λόγο αλλά και πολιτικό γεγονός, για τον δε απλό λαό ήταν μια επανάσταση διεξαγόμενη για τη θρησκευτική πίστη.» Μ. Ανδρέα Νανάκη, *Εκκλησία Εθναρχούσα και Εθνική*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 20.

η γλώσσα, η θρησκεία και η ιστορία, αλλά καταβάλλεται προσπάθεια υπέρβασης τους. Στις διάφορες φάσεις της δημιουργίας της Ευρωπαϊκής Ενώσεως είναι λίγες οι αναφορές στις πολιτιστικές και θρησκευτικές αξίες, οι οποίες συνέχουν επί αιώνες τους λαούς της Ευρώπης. « Αποτελεί κοινή διαπίστωση στις μέρες μας ότι η σύγχρονη πολιτική και εθνική τάση δεν στρέφεται προς τη δημιουργία κρατών-εθνών με ισχυρή κεντρική εξουσία, όπως συνέβαινε κατά την προηγούμενη περίοδο, αλλά η εξουσία των εθνικών κρατών αμβλύνεται και αποδυναμώνεται υπό την πίεση των ευρύτερων διεθνιστικών ενοτήτων».¹⁰

Παρά τις προσπάθειες αυτές, των νέων πόλων εξουσίας σε παγκόσμιο επίπεδο για την επικράτηση της νέας διεθνιστικής τάσης για ομογενοποίηση μέσω της κατάργησης των ιδιαίτερων εθνικών συνόρων και την απάλειψη κάθε εθνικής ιδιαιτερότητας, παρατηρούμε στις μέρες μας μία αναγέννηση της εθνικής ιδεολογίας.

Η αναβίωση της εθνικής ιδέας αλλά και του εθνικισμού σε παγκόσμια κλίμακα έρχεται να διαψεύσει τις σύγχρονες θεωρίες περί «τέλους της ιστορίας»¹¹ και ταυτόχρονα αναδεικνύει τη μεγάλη σημασία που έχει για την ταυτότητα του σύγχρονου πολίτη η εθνική συλλογικότητα. Σε πολλές χώρες τα ιδιαίτερα εθνικά κοινωνικά σύνολα αποζητούν και διεκδικούν την επαναπροσδιόριση και έκφραση της ιδιαίτερης πολιτιστικής, θρησκευτικής και γλωσσικής τους αυτοσυνειδησίας, τα οποία αποτελούν στοιχεία της εθνικής τους ταυτότητας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι διεκδικούν την αναγνώριση της ύπαρξης της εθνικής τους ταυτότητας μέσα σε ένα ολοένα και περισσότερο πολυπολιτισμικό και παγκοσμιοποιημένο κόσμο. Ο σύγχρονος άνθρωπος μπροστά σε αυτή τη νέα διεθνιστική και πλουραλιστική πραγματικότητα, όπου ο κάθε πολίτης καλείται να προσδιορίσει μόνος του την ερμηνεία της ταυτότητας και της αποστολής του στον κόσμο μέσα σε ευρύτερα και ανομοιογενή πλουραλιστικά σύνολα, συσσώρευσε στην ανθρώπινη του υπόσταση τόσα προβλήματα, τα οποία αδυνατεί να τα αφομοιώσει ή να τα διαχειριστεί προς το συμφέρον του. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα την αναζήτηση της προστασίας μέσα στην ασφάλεια της εθνικής κρατικής συλλογικότητας και της θρησκευτικής αλληλεγγύης. Αυτή η αναγέννηση όμως της εθνικής ιδεολογίας είναι διαμετρικά διάφορη από την αντίστοιχη θεώρηση του έθνους κράτους του Γαλλικού

¹⁰ . Χ. Τριμυθούντος Βασιλείος, *Ο θρησκευτικός και εθνικός πλουραλισμός της νέας κοινωνίας του κόσμου*. Εκδ. Άρμός, Αθήνα 2002, σ. 30.

¹¹ Βλ. Francis Fukuyama, *Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, εκδ. Νέα Σύνορα, Αθήνα 1993.

Διαφωτισμού. Ο σύγχρονος πολίτης δεν προσδιορίζεται πλέον εθνικά από την ένταξη του στην ανάλογη πολιτική οντότητα όπως συνέβαινε στα πλαίσια του Γαλλικού Διαφωτισμού, αλλά από την ένταξη του στην ιδιαίτερη θρησκευτική και πολιτισμική του παράδοση. Ο εθνικισμός του 21^{ου} αιώνα δεν θα στέκεται πλέον αδιάφορος απέναντι στην παράδοση όπως ο εθνικισμός του Γαλλικού Διαφωτισμού, αλλά αντίθετα θα στηρίζεται σε αυτήν, και πιο συγκεκριμένα στη παράδοση η οποία θα προσδιορίζεται κυρίως από τη θρησκευτική παράμετρο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Παρατηρώντας κανείς σήμερα τη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, μπορεί να υποστηρίξει την ύπαρξη μιας πολιτισμικής πολυχρωμίας και μιας εθνοπολιτισμικής διαφορετικότητας μέσα στην ελληνική κοινωνία. Θα μπορούσε κάλλιστα να υποστηρίξει κάποιος την ύπαρξη ενός θρησκευτικού και πολιτιστικού πλουραλισμού. Ο πλουραλισμός αυτός οφείλεται σε δύο κυρίως λόγους: Πρώτον στην ύπαρξη θρησκευτικών μειονοτήτων στην ελληνική επικράτεια και δεύτερον, στην μετατροπή της Ελλάδας από χώρας αποστολής σε κράτος υποδοχής μεταναστών και οικονομικών προσφύγων.

Στον ελληνικό χώρο υπάρχουν εδώ και αιώνες ορισμένες θρησκευτικές μειονότητες, όπως οι καθολικοί που βρίσκονται στην Ελλάδα από την εποχή της φραγκοκρατίας, οι Εβραίοι του Ιουδαϊσμού της διασποράς καθώς και εκείνοι που ήρθαν από την Ισπανία τον 15^ο αιώνα (σεφαραδίτες Εβραίοι), οι ευαγγελικοί (άλλοι από τον 19^ο αιώνα και άλλοι που ήρθαν ως πρόσφυγες από την Μικρά Ασία), καθώς και ένα μεγάλο κομμάτι μουσουλμάνων Ελλήνων (κυρίως Θράκη και Δωδεκάνησα). Έχουμε εξάλλου, τη συνεχή διαμόρφωση και άλλων ομάδων λόγω των νέων θρησκευτικών τάσεων που έχουν κάνει αισθητή την παρουσία τους. Στην Ελλάδα, σύμφωνα με ανεπίσημες στατιστικές πηγές, υπάρχουν σήμερα 250.000 αλλόθρησκοι, που αντιστοιχούν στο 2,5% του πληθυσμού. Από αυτούς, 100-120.000 είναι οι μουσουλμάνοι, 50.000 οι καθολικοί, 26.000 οι προτεστάντες, 50.000 οι μάρτυρες του Ιεχωβά και 5.000 Εβραίοι.

Η οικονομική ανάπτυξη σε συνάρτηση με τη δημογραφική γήρανση του πληθυσμού της χώρας μας, καθώς και η ένταξη της Ελλάδας στην Ε. Ο. Κ. τη δεκαετία του 1980, συνέβαλαν στην μετατροπή της Ελλάδας από χώρα εξαγωγής εργατικού δυναμικού σε χώρα εισαγωγής εργατικού δυναμικού. Η φύση των συνόρων μας και η εγγύτητα της χώρας μας με κράτη όπου σημειώθηκαν πολιτικές

και οικονομικές ανατροπές, καθώς και πολεμικές συγκρούσεις ή με περιοχές, στις οποίες ζουν δημογραφικά ανθηροί πληθυσμοί που στερούνται προοπτικών ανεύρεσης εργασίας στον τόπο τους, διευκόλυναν περαιτέρω αυτή τη μετατροπή.

Βέβαια η χώρα μας είχε γνωρίσει κατά τις προηγούμενες δεκαετίες πληθυσμιακές εισροές. Αυτές αφορούσαν όμως Έλληνες της διασποράς, δηλαδή ομοεθνείς, ομόγλωσσους και ομόθρησκους πληθυσμούς, στοιχεία συνεκτικά με τους γηγενείς. Τέτοιες μαζικές εισροές Ελλήνων της διασποράς έγιναν το 1922 με την ανταλλαγή των πληθυσμών κατά τη μικρασιατική καταστροφή, το 1956 μετά τα τραγικά για τον ελληνισμό της πόλης γεγονός στην Κωνσταντινούπολη, ο διωγμός των Ελλήνων της Αιγύπτου την ίδια εποχή με την πτώση του Φαρούκ στην Αίγυπτο και από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1980 κι ύστερα με την είσοδο μεγάλου αριθμού εθνοτικά ελληνικών πληθυσμών από την πρώην ΕΣΣΔ και την Αλβανία.

Η μετατροπή της Ελλάδας όμως σε χώρα υποδοχής μεταναστών και η εισροή χιλιάδων ξένων πληθυσμών στην επικράτεια της αποτελεί ένα πρωτόγνωρο φαινόμενο για τα ελληνικά δεδομένα. Όπως είναι φυσικό, η ύπαρξη μεταναστών στην Ελλάδα επέφερε μια εκ των πραγμάτων συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμών, νοοτροπιών και παραδόσεων σε όλα σχεδόν τα επίπεδα της ελληνικής κοινωνίας. Σήμερα στη χώρα μας αντιμετωπίζουμε ένα μωσαϊκό μεταναστών που προέρχονται από χώρες διαφορετικού πολιτισμικού, ιστορικού, πολιτικού και κοινωνικού επιπέδου. Οι διαδικασίες ενσωμάτωσης και ένταξης τους στην ελληνική κοινωνία είναι πολύ διαφορετικές από τις αντίστοιχες διαδικασίες ένταξης των Ελλήνων παλιννοστούντων.

Οι πολιτικές που εφαρμόστηκαν για τους παλιννοστούντες ομογενείς διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό από τα μέτρα που απευθύνονται στους αλλοδαπούς. Αυτό οφείλεται στην ιδιαίτερη μέριμνα που επέδειξε και δείχνει το ελληνικό κράτος για τον επαναπατρισμό Ελλήνων ομογενών. Οι Έλληνες ομογενείς αποκτούν αυτόματα με την είσοδο τους στην χώρα την ελληνική υπηκοότητα χωρίς ιδιαίτερα δύσκολες διαδικασίες και διατυπώσεις αποκτώντας άμεσα δικαιώματα νομικής προστασίας, κοινωνικής ασφάλισης και επαγγελματικής κατάρτισης. Παράλληλα επιδοτούνται από το υπουργείο υγείας και πρόνοιας για να καλύψουν τα άμεσα έξοδα εγκατάστασής τους.¹²

¹² Με στόχο την κάλυψη των σχετικών αναγκών υιοθετήθηκαν από το ελληνικό κράτος στις αρχές της δεκαετίας του 1990 συγκεκριμένα μέτρα που αποτυπώθηκαν θεσμικά στο Ν. 1893/90. Πρόκειται για τη διάταξη του άρθρου 8 που θέσπισε εξουσιοδότηση προς τον Υπουργό Εξωτερικών για τη σύσταση

Σύγχυση υπήρξε με το κομμάτι εκείνο των Ελλήνων ομογενών ή όσον ισχυρίζονται ότι είναι ελληνικής καταγωγής αλλά χωρίς να έχουν ελληνική υπηκοότητα. Οι ομογενείς αυτοί, δεν καθορίζονται και δεν έχουν δικαιώματα με βάση το Σύνταγμα αλλά τυγχάνουν προνομιακής μεταχείρισης σύμφωνα με πολιτικές αποφάσεις.¹³

Τα άτομα αυτά έχουν τα ίδια δικαιώματα και υποχρεώσεις με τους Έλληνες υπηκόους, εάν αποδείξουν ότι είναι Ελληνικής καταγωγής. Η εθνικότητα στην περίπτωση αυτή θεμελιώνεται με βάση την εθνική συνείδηση, τη γλώσσα, τη θρησκεία και τις κοινές ιστορικές παραδόσεις. Η ελληνική καταγωγή αποτελεί βασικό παράγοντα αναγνώρισης πλεονεκτημάτων στην Ελληνική κοινωνία. Τόσο οι παλινοστούντες Πόντιοι όσο και οι Βορειοηπειρώτες αναγνωρίζονται ως υπήκοοι της Ελληνικής πολιτείας λόγω της εθνικής καταγωγής και συνείδησης τους.¹⁴

Θα πρέπει όμως να σημειωθεί πως, μια τέτοια ευνοϊκή πολιτική του ελληνικού κράτους έναντι των παλινοστούντων Ελλήνων, κρίνεται λογική, μιας και οι παλινοστούντες Έλληνες αποτελούν μέρος εκείνου του κομματιού του ελληνισμού το οποίο μετά τη δημιουργία του ελληνικού κράτους έμεινε έξω από τα όρια της μητέρας πατρίδας και αυτό το οποίο όφειλε να κάνει το ελληνικό κράτος θα ήταν η όσο το δυνατόν ευκολότερη και απρόσκοπτη ένταξή τους στο ελληνικό χώρο. Εξάλλου δεν αποτελεί μόνο ελληνικό φαινόμενο αυτό, αφού όλες οι χώρες της Νότιας Ευρώπης γνώρισαν και βοήθησαν την παλινοστήση μεταναστών τους που είχαν εγκατασταθεί στις χώρες της δύσης.

«κοινοφελούς Ιδρύματος», που σαν σκοπό θα είχε την πάσης φύσεως κρατική αρωγή προς τους ομογενείς και του παλινοστούντες. Με τη σύστασή του το Εθνικό Ίδρυμα Υποδοχής και Αποκατάστασης Παλινοστούντων Ομογενών Ελλήνων(Ε.Ι.Υ.Α.Π.Ο.Ε.) έγινε ο πρώτος κρατικός φορέας με τη μορφή Κοινοφελούς Ιδρύματος Ιδιωτικού Δικαίου, που ιδρύθηκε για την άσκηση αρμοδιοτήτων υποδοχής, οικονομικής ενίσχυσης και επαγγελματικής και κοινωνικής ένταξης των ομογενών. Βλ. Γ. Αμίτσης, Γ. Λαζαρίδη, *Νομικές και Κοινωνικοπολιτικές Διαστάσεις της μετανάστευσης στην Ελλάδα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2001.

¹³. Τέτοιες κρατικές αποφάσεις είναι η κοινή υπουργική απόφαση(Υπ. Εθ. Άμυνας και Υπ. Εσωτερικών), του 1990. Ο νόμος 2130 του 1993 ο οποίος και καθόρισε και την έννοια των «επαναπατριζόμενων Ελλήνων». Ο νόμος αυτός συμπληρώθηκε από το Νόμο 2790 του 2000 και από την υπουργική απόφαση 4864/8/8γ/2000 που καθόρισε ειδικά προνόμια και μια νέα ξεχωριστή διαδικασία για την ταχεία παροχή Ελληνικής Υπηκοότητας στους Έλληνες από την πρώην ΕΣΣΔ. Έλληνες από άλλες χώρες ή όσοι δεν κατορθώνουν να λάβουν την ελληνική υπηκοότητα έχουν ειδικές άδειες από το Υπ. Δημόσια Τάξης και δεν απαιτείται να έχουν κανονικές άδειες παραμονής. Για τους ομογενείς από την Αλβανία οι οποίοι δεν λαμβάνουν εύκολα την ελληνική υπηκοότητα η σχετική νομοθεσία είναι η Υπουργική απόφαση 4000/3/10-λέ/2001. Μελέτη για λογαριασμό του Ινστιτούτου Μεταναστευτικής Πολιτικής, Μεσογειακό Παρατηρητήριο Μετανάστευσης Ι.Α.Π.Α.Δ., Παντείου Πανεπιστημίου, 15 Νοεμβρίου 2004.

¹⁴. Γ. Αμίτσης, Γ. Λαζαρίδη, *Ο. π.*, σ. 50.

Είναι εξάλλου γεγονός πως η ξαφνική εισροή μεταναστών βρήκε τη διοικητική μηχανή της Ελλάδας απροετοίμαστη αφού αυτή η εισροή αποτέλεσε μία πρωτόγνωρη πραγματικότητα για τα ελληνικά δεδομένα. Μέχρι τότε η Ελλάδα ήταν προσανατολισμένη σε μία πολιτική αποστολής μεταναστών. Επομένως δεν υπήρχε μια πολιτική υποδοχής μεταναστών που θα μπορούσε να αντιμετωπίσει τις περιστάσεις.

Ταυτόχρονα, δεν υπήρξε από το ελληνικό κράτος κάποια προσπάθεια για να προσδιοριστούν ποσοτικά οι μεταναστευτικές τάσεις στην Ελλάδα. Σε αυτό συνέβαλλε και η μεγάλη έκταση του φαινομένου της παράνομης μετανάστευσης καθώς και ο χαοτικός χαρακτήρας των τριών προγραμμάτων νομιμοποίησης και η έλλειψη στοιχείων γι' αυτά καθώς η ύπαρξη ασύνδετων στοιχείων από διαφορετικά υπουργεία που δεν είχαν επαφές μεταξύ τους.

Από τα σχετικά προγράμματα νομιμοποίησης και από άλλες διαθέσιμες δημοσιευμένες πηγές φαίνεται πως ο ρυθμός αύξησης της μετανάστευσης στην Ελλάδα από το 1988 υπήρξε τεράστιος, πενταπλασιάζοντας τον αριθμό των μεταναστών πέντε φορές. Παρόλα αυτά το ελληνικό κράτος άφησε ένα μεγάλο μέρος αυτών των μεταναστών σε καθεστώς παρανομίας, αφού ο αριθμός των αδειών παραμονής που εξέδωσε το Υπουργείο Δημόσιας Τάξης ήταν πολύ μικρότερος αναλογικά της αύξησης του αριθμού των μεταναστών στην χώρα. Χαρακτηριστικά ενώ από το 1991 έως το 1997 παρατηρήθηκε μια μαζική εισροή μεταναστών στη χώρα, ο αριθμός των αδειών παραμονής που εξέδωσε το Υ.Δ.Τ. μειώθηκε. Οι νομοθετικές ρυθμίσεις από το 1997 έως το 2001 είχαν κάποια προσωρινά αποτελέσματα όσον αφορά την νομιμοποίηση των μεταναστών.¹⁵ Η απογραφή του 2001 ωστόσο κατέβαλε σημαντική προσπάθεια να ετοιμάσει μια κατάσταση όλων των μεταναστών που βρίσκονται στη χώρα και σε ένα μεγάλο βαθμό το πέτυχε αν και δεν μπορούμε να υπολογίσουμε με ακρίβεια τους αριθμούς των παράνομων και νόμιμων μεταναστών που βρίσκονται στην Ελλάδα αλλά και ούτε τον συνολικό τους αριθμό.

Μέχρι το 2004 ο αλλοδαπός πληθυσμός της χώρας ανερχόταν στις 950.000 άτομα.

Αν όμως προστεθεί και ο αριθμός των μεταναστών που έχουν κάρτα ομογενή τότε

¹⁵ Το 1997 η ελληνική κυβέρνηση έθεσε σε εφαρμογή το πρώτο πρόγραμμα νομιμοποίησης των παράνομων μεταναστών. Η λευκή κάρτα, διάρκειας 6 μηνών, δόθηκε σε όλους σχεδόν τους 327.000 υποψήφιους και προσέφερε εκείνη τη χρονική στιγμή τα μόνα αξιόπιστα στοιχεία για τους μετανάστες. Το επόμενο πρόγραμμα νομιμοποίησης που ακολούθησε, η πράσινη κάρτα με διάρκεια 1-3 έτη, έθετε πολλά εμπόδια σε όσους επιθυμούσαν να κάνουν αίτηση και ο αριθμός των αιτήσεων μειώθηκε στους 228.000. Ι.Μ.Π.Ο.

ο αριθμός ανέρχεται σε 1,15 εκατομμύριο ανθρώπους, δηλαδή στο 10,3% του συνολικού πληθυσμού. Ο αριθμός αυτός των μεταναστών κατατάσσει τη χώρα μας στις χώρες της Ευρώπης με τα μεγαλύτερα ποσοστά αλλοδαπού πληθυσμού επί του συνόλου του πληθυσμού της χώρας(το δεύτερο υψηλότερο ποσοστό μεταναστών στην Ε.Ε. μετά το Λοξεμβούργο).

Επί του συνόλου των μεταναστών το 56% το αποτελούν οι Αλβανοί. Ακολουθούν οι Βούλγαροι με 5%, οι Γεωργιανοί 3% και οι Ρουμάνοι 3%. Οι Αμερικανοί, Βρετανοί και Γερμανοί παρουσιάζονται ως σημαντικές κοινότητες και η κάθε μία αποτελεί περίπου το 2% του συνόλου του αλλοδαπού πληθυσμού. Ωστόσο η Ελλάδα είναι η μοναδική χώρα της ευρωπαϊκής ένωσης η οποία έχει μια εθνικότητα μεταναστών η οποία ξεπερνά το 50% του συνόλου των μεταναστών που βρίσκονται στη χώρα.¹⁶

Η εισροή μεγάλου αριθμού νόμιμων και παράνομων μεταναστών στην ελληνική επικράτεια οδήγησε σύντομα σε καταστάσεις που ήδη είχαν εντοπιστεί και σε άλλες χώρες υποδοχής. Τέτοιες ήταν η αδυναμία άσκησης ατομικών, κοινωνικών και πολιτικών δικαιωμάτων, συνθήκες κοινωνικού αποκλεισμού και εμφάνιση ρατσιστικών αντιδράσεων απέναντι στους ξένους μετανάστες, οι οποίες διογκώθηκαν παράλληλα εξαιτίας κοινωνικοοικονομικών παραγόντων όπως η αυξημένη ανεργία, η μαζικότητα στα μεγάλα αστικά κέντρα καθώς και το αίσθημα οικονομικής και προσωπικής ανασφάλειας των γηγενών.

Συγκεκριμένες είναι και οι γνώμες στην ελληνική κοινωνία για τα αποτελέσματα και τις συνέπειες από την είσοδο των μεταναστών στον ελληνικό χώρο.

Οι υποστηρικτές των θετικών οικονομικών και κοινωνικών πλεονεκτημάτων από την παρουσία των αλλοδαπών στην ελληνική κοινωνία θεωρούν πως οι παράνομοι μετανάστες αποτελούν καταρχάς μια φτηνή εργατική δύναμη, απροστάτευτη από την κοινωνική και εργατική νομοθεσία στο βαθμό που λόγω της θέσης τους δεν μπορούν να την επιβάλλουν. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με την αύξηση της ανεργίας από τις αρχές τις δεκαετίας του 1990 και την αυξανόμενη ελαστικότητα της εργασίας έχει οδηγήσει σε μία μεγάλη μείωση του κόστους παραγωγής. Έτσι μία από τις θετικές συνέπειες της μετανάστευσής είναι η θετική επίδραση στον πληθωρισμό, που υπολογίζεται σε μείωση κατά μία μονάδα, λόγω κυρίως της μείωσης του εργατικού κόστους.

¹⁶ Μελέτη για λογαριασμό του Ινστιτούτου Μεταναστευτικής Πολιτικής, Μεσογειακό Παρατηρητήριο Μετανάστευσης Ι.Α.Π.Α.Δ. Παντείου Πανεπιστημίου, 15 Νοεμβρίου 2004.

Παράλληλα οι μετανάστες συσσωρεύονται σε τομείς όπου δεν υπάρχει προθυμία από την πλευρά των Ελλήνων να απασχοληθούν, όπως είναι η οικοδομή, ανειδίκευτες εργασίες κυρίως στον εργατικό χώρο. Η απασχόληση τους στον αγροτικό τομέα, δημιούργησε θετικά αποτελέσματα για τους Έλληνες αγρότες. Πολλές αγροτικές περιοχές της χώρας στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στην παρουσία ξένων εργατών. Στον αστικό τομέα της οικονομίας (μεταποίηση, κατασκευές, εμπόριο, κτλ.) οι περισσότεροι εργάζονται ως ανειδίκευτοι εργάτες, αναλαμβάνοντας δουλειές που δεν καλύπτονταν από το υπάρχον εργατικό δυναμικό. Σε πολλές περιπτώσεις οι μετανάστες συνέβαλλαν στην ανάπτυξη περιοχών, όπου η έλλειψη εργατικών χεριών για εργασίες κακοπληρωμένες, επικίνδυνες και χωρίς προοπτικές εξέλιξης, είχε οδηγήσει σε μαρασμό.

Σημαντική επίσης κρίνεται η συμβολή των μεταναστών στο οξύ δημογραφικό πρόβλημα που αντιμετωπίζει η χώρα μας με την αύξηση του πληθυσμού και κατά συνέπεια στην προσφορά εργασίας. Αρκετά σημαντική είναι και η συμβολή τους στη διατήρηση της μικρής υπεροχής των γεννήσεων έναντι των θανάτων τη δεκαετία του 90. Χωρίς αυτές τις γεννήσεις θα είχαμε φυσική μείωση αντί για φυσική αύξηση του πληθυσμού.¹⁷

Σημαντική είναι επίσης και η συμβολή της παράνομης μετανάστευσής στη διαμόρφωση του ΑΕΠ. Οι μετανάστες αυξάνοντας το ΑΕΠ δημιουργούν νέες θέσεις απασχόλησης, οι οποίες υπερκαλύπτουν και όσες πρόσκαιρα υποκατέστησαν. Συνολικά τουλάχιστον 0,5 μονάδες του ΑΕΠ οφείλονται στη συμβολή των μεταναστών.

Οι μετανάστες συνεισφέρουν επίσης στη μεγέθυνση της συνολικής κατανάλωσης, παρ'ότι κύριος στόχος τους είναι η αποταμίευση μέσω της περιορισμένης κατανάλωσης και η αποστολή των μεταναστευτικών εμβασμάτων στις χώρες καταγωγής τους. Επίσης σε μια σειρά από περιπτώσεις οι αλλοδαποί εργάτες εμφανίζονται να έχουν σημαντικές τραπεζικές καταθέσεις. Αναφέρεται πως 200.000 τραπεζικοί λογαριασμοί, έχουν ανοιχτεί από οικονομικούς μετανάστες σε ελληνικές τράπεζες με συνολικό ύψος καταθέσεων 3 δις. ευρώ.

¹⁷ Σύμφωνα μάλιστα με έκθεση της αρμόδιας επιτροπής του ΟΗΕ, η Ελλάδα βρίσκεται στην πεντάδα των ευρωπαϊκών χωρών που ευνοήθηκαν από την είσοδο των μεταναστών μαζί με την Ελβετία την Αυστρία τη Σλοβακία και την Τσεχία, καθώς ενισχύθηκε ο πληθυσμός της χώρας που βρισκόταν σε χαμηλά ποσοστά, αφού οι γεννήσεις είναι πολύ λιγότερες από τους θανάτους. Βλ. Χάρης Καρανίκας, Μάρθα Καϊτανίδη, « Χρειαζόμαστε τους μετανάστες», εφημ. *Τα Νέα*, Τρίτη 4 Ιουλίου 2006, σ. 14.

Υποστηρίζεται ότι οι εργαζόμενοι μετανάστες έχουν δώσει ανάσα στα ασφαλιστικά ταμεία. Από τους 1.900.000 ασφαλισμένους στο ΙΚΑ, οι 500.000 είναι αλλοδαποί. Σε μία περίοδο που λόγω μείωσης του εργατικού δυναμικού και υπογεννητικότητας μεγαλώνει η ψαλίδα ασφαλισμένων και συνταξιούχων, με σοβαρές οικονομικές συνέπειες στο ασφαλιστικό σύστημα, η παρουσία ξένων μεταναστών είναι παραπάνω από ευεργετική.

Παρά τις αντιλήψεις που αναγορεύουν τους αλλοδαπούς εργάτες και εργάτριες σε βασική αιτία της υποαπασχόλησης, της ανεργίας ή της μείωσης των απολαβών των ντόπιων εργατών, οι σχετικές έρευνες υποδεικνύουν ότι τα επίπεδα μισθού είναι χαμηλά όχι γιατί υπάρχουν μετανάστες, αλλά γιατί υπάρχουν εργαζόμενοι, οι οποίοι λόγω της φτώχειας και της οικονομικής εξαθλίωσης δέχονται να δουλέψουν με λίγα λεφτά.¹⁸

Σε αντίθεση με τους υποστηρικτές της μετανάστευσης στην Ελλάδα, πολλοί μελετητές του φαινομένου αυτού, ορμόμενοι από διάφορες μελέτες¹⁹ που έχουν κατά καιρούς εκπονηθεί, παρουσιάζονται πιο διστακτικοί και σκεπτικοί ως προς τα οφέλη που είχε αυτή η μετανάστευση για την ελληνική οικονομία και κοινωνία.

Τα αποτελέσματα αυτών αποδεικνύουν ότι το παράνομο εργατικό δυναμικό αναπληρώνει την έλλειψη ανειδίκευτων Ελλήνων εργατών και μάλιστα σε τομείς υψηλής έντασης εργασίας. Παράλληλα υποστηρίζεται ότι η είσοδος των παράνομων μεταναστών επέδρασε αρνητικά, καθώς μειώθηκε το διαθέσιμο μέσο εισόδημα των φτωχών και μεσαίων νοικοκυριών με αρχηγό ανειδίκευτο εργάτη. Ιδιαίτερη μείωση σημειώθηκε μάλιστα στο εισοδηματικό καθεστώς των ανειδίκευτων αγροτών.²⁰ Θα πρέπει να τονίσουμε ότι στις μελέτες αυτές δεν εξετάζονται γενικότερα ζητήματα επίδρασης της παράνομης μετανάστευσης στο ευρύτερο οικονομικό περιβάλλον.

Υποστηρίζεται ότι με το να απασχολούνται οι περισσότεροι αλλοδαποί κυρίως στην παραοικονομία, παρατηρείται μεγάλη απώλεια ποσών από τα ασφαλιστικά

¹⁸ Νίκος Καμπέρης, «Αλλοδαποί εργάτες στον ελληνικό αγροτικό χώρο, πραγματικότητες, ιδεολογίες και νοοτροπίες», στο Χρήστος Μπαγκαβός, Δέσποινα Παπαδοπούλου (επιμ.), *Μετανάστευση και ένταξη των μεταναστών στην ελληνική κοινωνία*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2006, σ. 415.

¹⁹ Η πρώτη έρευνα εκπονήθηκε το 1995 και αφορούσε τις περιφέρειες της Βόρειας Ελλάδας οι οποίες παρουσιάζουν αυξημένα ποσοστά απασχόλησης των παρανόμων μεταναστών. Μια δεύτερη εκπονήθηκε το 1997 και επικεντρώνεται στον πρωτογενή τομέα της οικονομίας, ενώ μια Τρίτη εκπονήθηκε και αυτή το 1997 και περιλάμβανε εκτός των άλλων αναλύσεις για την ένταξη των αλλοδαπών στο άτυπο σύστημα εργασιακών σχέσεων της ανατολικής Μακεδονίας.

²⁰ Βλ. Γαβριήλ Αμίτσης, Γαβριέλλα Λαζαρίδη, *Νομικές και κοινωνικοπολιτικές διαστάσεις της μετανάστευσης στην Ελλάδα*, εκδ., Παπαζήση, Αθήνα 2001. σσ. 52-54.

ταμεία. Το ΙΚΑ έχει μεγάλες απώλειες από τη μη πλήρη ασφάλιση των αλλοδαπών που έχουν υποβάλλει αίτηση για χορήγηση πράσινης κάρτας. Αυτό είναι όμως αποτέλεσμα της γενικότερης μεταναστευτικής πολιτικής που ακολουθείται από το κράτος, με το να κρατάει μεγάλα τμήματα των αλλοδαπών στην παρανομία εξαιτίας της μη νομιμοποίησης τους.

Παράλληλα μελλοντικοί φόβοι εκφράζονται και για την ίδια την βιωσιμότητα του συνταξιοδοτικού συστήματος της χώρας. Το σύστημα μελλοντικά θα κληθεί να ανταποκριθεί στο δικαίωμα των αλλοδαπών για υψηλότερες συντάξεις χωρίς να έχει δημιουργήσει το ανάλογο αποθεματικό από τις εισφορές αυτής της κατηγορίας του πληθυσμού. Με άλλα λόγια οι εισφορές που καταβάλλουν στο ΙΚΑ οι αλλοδαποί εργαζόμενοι είναι πιο χαμηλές από αυτές των γηγενών και συνεπώς η οικονομική συμμετοχή των τελευταίων στα έσοδα του ΙΚΑ δεν είναι ανάλογη του αριθμού τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο σχετικά χαμηλός αριθμός ημερομισθίων όπως αυτός απεικονίζεται στο ΙΚΑ συνάδει με τη μεγάλη έκταση της παρουσίας των αλλοδαπών εργαζομένων στο εργατικό δυναμικό της χώρας.

Επίσης παρ' ότι οι ξένοι μετανάστες απασχολούνται κυρίως σε εργασίες που αποφεύγουν οι ντόπιοι ή σε ελεύθερες ευκαιριακές εργασίες λόγω των χαμηλών αμοιβών τους, ή της μη ασφάλισης τους, σε ορισμένους κλάδους της οικονομίας έχουν αντικαταστήσει Έλληνες εργαζομένους, με αποτέλεσμα η ανεργία των λιγότερο ειδικευμένων ατόμων να έχει επηρεαστεί από την απασχόληση μεγάλου αριθμού μεταναστών. Η υποκατάσταση αυτή των ντόπιων εργατών αντισταθμίζεται όμως σε μεγάλο βαθμό από τις νέες θέσεις εργασίας που δημιουργούνται λόγω της συμβολής των μεταναστών στην αύξηση του όγκου της παραγωγής, στην αύξηση του ΑΕΠ και την αύξηση του κατά κεφαλήν εισοδήματος χωρίς αυτό όμως να συνεπάγεται κατ' ανάγκη την αύξηση των εισοδημάτων όλου του ντόπιου πληθυσμού. Αυτοί που επωφελούνται κυρίως είναι οι μεγάλες επιχειρήσεις καθώς και τα πλούσια νοικοκυριά με την πρόσληψη ξένων μεταναστών με χαμηλούς μισθούς.²¹

Παράλληλα η στήριξη ολόκληρων κλάδων της οικονομίας στη φτηνή ανειδίκευτη εργατική δύναμη, στην αξιοποίηση της μαύρης εργασίας, η συσχέτιση της ανταγωνιστικότητας των ελληνικών επιχειρήσεων με το χαμηλό κόστος εργασίας

²¹ Βλ. Χάρης Ναζάκης, «Το «οικονομικό θαύμα» οφείλεται (και) στους μετανάστες», στο Χάρης Ναζάκης, Μιχάλης Χλέτσος (επιμέλ.), *Μετανάστες και μετανάστευση, οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές πτυχές*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2001. σσ. 190- 191.

επιβραδύνουν τον τεχνολογικό εκσυγχρονισμό της παραγωγής. Σε μία εποχή που η ανταγωνιστικότητα και η παραγωγικότητα στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στη νέα τεχνολογία, στην εφαρμογή σύγχρονων συστημάτων οργάνωσης και διοίκησης, στην έρευνα και την ανάπτυξη, στην γνώση και στην πληροφορία, η εκτεταμένη χρήση ξένων εργατικών χεριών αναβάλλει την προσαρμογή της ελληνικής οικονομίας στο νέο οικονομικό περιβάλλον.²²

Πέρα από τις συνέπειες που είχε η εισροή των ξένων μεταναστών στη χώρα μας στον οικονομικό χώρο και τον τομέα της εργασίας, επιφυλάξεις εκφράστηκαν και ως προς την διατήρηση της εθνικής και πολιτιστικής ταυτότητας της ελληνικής κοινωνίας. Η είσοδος χιλιάδων ξένων ανθρώπων στον ελληνικό χώρο, προκαλεί φόβους για ενδεχόμενη μελλοντική μεταβολή στην εθνοτική, πολιτιστική, θρησκευτική και γλωσσολογική σύνθεση του πληθυσμού.

Είναι φανερό ότι η ελληνική κοινωνία κινείται στη δυναμική μιας πλουραλιστικής κοινωνίας χωρίς φυσικά να μπορεί να γίνει λόγος για ένα συνταγματικά πολυπολιτισμικό κράτος. Αυτά τα νέα κοινωνικοπολιτικά δεδομένα της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας δημιουργούν εύλογους προβληματισμούς και επιφυλάξεις ως προς την επιβίωση και τη διατήρηση της πολιτιστικής ιδιαιτερότητας και της ελληνικής εθνικής ταυτότητας αλλά ακόμη και ως προς την ίδια τη βιωσιμότητα αυτού του πλουραλιστικού μοντέλου που αναπτύχθηκε τα τελευταία χρόνια με την ύπαρξη διαφόρων εθνικών διαφορετικοτήτων μέσα στο ενιαίο εθνικά συλλογικό σώμα.

Με την έλευση αυτών των ομάδων, η ελληνική κοινωνία βρέθηκε αντιμέτωπη με εθνικές και πολιτιστικά διαφορετικές συλλογικές ομάδες, τις οποίες έπρεπε να εντάξει μέσα στο ενιαίο εθνικά και πολιτισμικά ελληνικό περιβάλλον. Αυτή όμως η διαδικασία είχε ως αποτέλεσμα τη γένεση μιας φοβίας η οποία είχε να κάνει με την ίδια την ύπαρξη αυτών των συλλογικών ομάδων. Εκφράστηκε η άποψη ότι αυτή η πλουραλιστική συνύπαρξη εγκυμονεί κινδύνους που θα έχουν ως αποτέλεσμα την αλλοίωση της εθνικής και πολιτιστικής μας ιδιαιτερότητας, με παράλληλη νόθευση αυτών των ιδιαίτερων αξιών και στοιχείων που μας έχει προσδώσει η ιστορία.

Οι αλλοδαποί αντιμετωπίζονται συχνά ως άτομα που συνιστούν απειλή στην εθνική κουλτούρα και ταυτότητα, στη γνησιότητα του Ελληνικού Έθνους. Η πιο κοινότοπη φοβία είναι εκείνη που βλέπει στην αναγνώριση του άλλου την

²² Χάρης Ναξάκης, Μιχάλης Χλέτσος, Ο. Π., σσ.187-188.

απειλητική υποτίμηση του εαυτού. Ένα κομμάτι της αξίας της εθνικής ταυτότητας πηγάζει από τα χαρακτηριστικά της ιδιαιτερότητας και της μοναδικότητας. Το ίδιο το γεγονός της ιδιαίτερης ταυτότητας φαίνεται να καταξιώνει την εθνική ιδιαιτερότητα, αφού η ταυτότητα μας αποτελείται από ιδιότητες που είναι ιστορικά προκαθορισμένες και οι οποίες έχουν για εμάς μια εξαιρετική βαρύτητα.²³ Αυτή η ιδιαίτερη αξία της εθνοπολιτισμικής μας ταυτότητας είναι αυτή που μας αναγκάζει να την ασφαλίσουμε έναντι κάθε προσπάθειας μετάλλαξής της, προστατεύοντας την από τον κίνδυνο πολιτισμικής αλλοίωσής της.

Επιφυλάξεις, όπως είπαμε, εκφράστηκαν και ως προς την επιβίωση αυτού του πλουραλιστικού μοντέλου, οι οποίες έχουν να κάνουν με αιτήματα και διεκδικήσεις αυτών των ομάδων για αναγνώρισή τους από την πολιτική και την κοινωνική ζωή, με παράλληλη προβολή τους ως στοιχείων κοινωνικής ανωμαλίας και αποσταθεροποίησης. Είναι γεγονός ότι με τον ερχομό τους, οι μειονοτικές αυτές ομάδες έφεραν μαζί τους και προβλήματα τα οποία είτε δεν υπήρχαν στην ελληνική κοινωνία, είτε αναπτύχθηκαν και αυξήθηκαν σε μεγαλύτερο βαθμό. Εκδηλώνεται με αυτόν τον τρόπο μια ανησυχία για τυχόν ταύτιση αυτών των συλλογικών ταυτοτήτων με αντιλήψεις σχετικά με τον τρόπο συμπεριφοράς τους και για παράλληλη δημιουργία αρνητικών σεναρίων ζωής. Με αυτόν τον τρόπο δημιουργούνται διαχωριστικές γραμμές ανάμεσα στους Έλληνες πολίτες και τους αλλοδαπούς, οι οποίες οδηγούν σε στερεότυπα που διαφοροποιούνται ανάλογα με τη χώρα προέλευσης των αλλοδαπών.²⁴ Η αρνητική αυτή πρόσληψη της διαφορετικότητας πυροδοτεί εκφράσεις και πράξεις ρατσισμού, οι οποίες στερεοτυπικά αναπαράγουν το μετανάστη ως αρνητικό στοιχείο της κοινωνίας και της ομαλής λειτουργίας της με παράλληλη δημιουργία ενός κλίματος ξενοφοβίας το οποίο υποβοηθείται πολλές φορές και από μερίδα του τύπου και των μέσων

²³ Charles Taylor, *Πολυπολιτισμικότητα: εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 15.

²⁴ Ένα διαδεδομένο στερεότυπο ανάμεσα στην ελληνική κοινωνία αποτελεί η ταύτιση της εγκληματικότητας με την αύξηση των μεταναστών στην χώρα μας. Ειδικότερα η ταύτιση της εγκληματικότητας με μια συγκεκριμένη εθνικότητα όπως είναι αυτή των Αλβανών με την στερεότυπη έκφραση «οι φυλακές της Αλβανίας άδειασαν τους φυλακισμένους τους στη χώρα μας», είναι ευρύτατα διαδεδομένη ανάμεσα στους Έλληνες. Το 1998, η εγκληματικότητα των μεταναστών ανερχόταν στο 0,6% της συνολικής εγκληματικότητας, ενώ το 2003 η εγκληματικότητα των μεταναστών ανερχόταν στο 0,5% της συνολικής εγκληματικότητας. Μελέτες δείχνουν πως οι μετανάστες ευθύνονται μόνο για το 30% των παραβάσεων που έγιναν στην χώρα μας τα τελευταία χρόνια. Μάλιστα η συμμετοχή των Ελλήνων στα ειδικά εγκλήματα είναι πολύ μεγαλύτερη από αυτή των αλλοδαπών, οι οποίοι παρουσιάζονται να έχουν μεγαλύτερη συμμετοχή είτε στα αδικήματα κατά της ιδιοκτησίας με μικρή κοινωνικό- ηθική απαξία, είτε σε αδικήματα που αφορούν παραβίαση της νομοθεσίας περί αλλοδαπών. Παρ' όλα αυτά, η εγκληματικότητα των μεταναστών αναπαριστάται δυσμενέστερα απ' ότι εκείνη των Ελλήνων.

μαζικής ενημερώσεως.²⁵ Έχουμε με αυτόν τον τρόπο την κατασκευή μιας ιδιαίτερης κοινωνικής κατηγορίας, η οποία αρνείται όλα αυτά που συγκροτούν μια κοινωνία αποτελώντας τον εχθρό της και αντιμετωπίζεται στην λογική της αντίθεσης διαμορφώνοντας μια συγκρουσιακή κατάσταση. Αυτή η συγκρουσιακή κατάσταση έχει όμως ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη συσπειρωτικών κινήσεων ανάμεσα στις μειονοτικές αυτές κοινότητες να για να μπορέσουν να επιβιώσουν. Αυτές όμως οι φυγόκεντρες τάσεις αποτελούν πολλές φορές την αιτία για τη διατήρηση των διαχωρισμών μέσα στην κοινωνία, αφού λειτουργούν ανασταλτικά στην προσπάθεια ένταξης και αφομοίωσης τους στο ενιαίο συλλογικό και κοινωνικό σώμα.

Είναι αλήθεια ότι η εισροή των μεταναστών στην Ελλάδα έγινε με ταχύτατους ρυθμούς, καθώς μέσα σε λίγα χρόνια αυξήθηκε κατακόρυφα η παρουσία φορέων διαφορετικής πολιτισμικής παράδοσης στον ελληνικό χώρο και η αλλαγή αυτή βρήκε σχετικά ανέτοιμη την ελληνική κοινωνία, τουλάχιστον σε επίπεδο δημόσιου διαλόγου. Ο αιφνιδιασμός και η έλλειψη κατάλληλης προετοιμασίας στην ελληνική κοινωνία εξαιτίας της μαζικής εισόδου των μεταναστών, είχε ως αποτέλεσμα και την αναπόφευκτη ως ένα βαθμό ανάπτυξη διαφόρων μορφών στερεότυπης αντίληψης.²⁶ Είναι όμως γεγονός ότι οι Έλληνες δεν έχουν ανεπτυγμένο από την φύση τους το στοιχείο του ρατσισμού. Ο Ελληνικός πολιτισμός δεν ανέπτυξε ποτέ κατά την μακρόχρονη ιστορία του ιδιότυπες ρατσιστικές ιδέες και θεωρίες όπως αντίστοιχες δυτικές κοινωνίες. Οι Έλληνες έχουν στις βασικές πολιτισμικές αναφορές τους αξίες που δεν επιτρέπουν την ανάπτυξη της ξενοφοβίας και του συλλογικού ρατσισμού. Η όποια μορφής έκφρασης ρατσιστικής συμπεριφοράς μέσα στην ελληνική κοινωνία θα πρέπει να γίνει κατανοητή μέσα από τα ιδιαίτερα δεδομένα του ελληνικού μεταναστευτικού φαινομένου με την μαζική είσοδο των

²⁵ Όπως σημειώνει η καθηγήτρια εγκληματολογίας, κ. Σπινέλλη, ο τύπος «παραμορφώνει αρνητικά την εικόνα της συνεισφοράς των μεταναστών στην αύξηση της εγκληματικότητας στη χώρα μας». Στο βιβλίο της κ. Αλεξάνδρας Μοσχοπούλου, «Η εγκληματικότητα των μεταναστών», διαπιστώνεται ότι ο τύπος «κατασκευάζει μια διαφορετική πραγματικότητα εξιλαστήριων θυμάτων με την εμπορευματοποίηση των ειδήσεων που αφορούν την εγκληματικότητα και συνακόλουθα δημιουργεί φόβο». Η εγκληματικότητα των μεταναστών υπερ- προβάλλεται με τρόπο στιγματιστικό και γενικότερα αναπαριστάται δυσανάλογα αρνητικά. Ο μέσος όρος συνολικής εγκληματικότητας στην Ελλάδα είναι πολύ μικρότερος απ' ότι στα άλλα κράτη- μέλη. Παρ' όλα αυτά, οι Έλληνες παρουσιάζουν τα υψηλότερα ποσοστά εγκληματοφοβίας. Οι εγκληματολόγοι αποδίδουν μεγάλη ευθύνη στη στάση των ΜΜΕ. Εφημ. Η *Καθημερινή*, «Υπερ- προβάλλεται η εγκληματικότητα των μεταναστών», Κυριακή 13 Νοεμβρίου 2005, σ. 11.

²⁶ Για την εικόνα του ξένου στην ελληνική κοινωνία και ειδικότερα στο χώρο της εκπαίδευσης, βλ. Ρεράκης Μ. Ηρακλής, *Ο «άλλος» στο ελληνικό δημόσιο σχολείο: Ορθόδοξη Χριστιανοπαιδαγωγική Θεώρηση*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2006, σσ. 386-400.

μεταναστών στη χώρα. Τα τελευταία χρόνια μάλιστα είναι δυνατόν να ανιχνευθεί στον ελληνικό τύπο ένας αριθμός δημοσιευμάτων με ανησυχία για τη θέση των ξένων, τα δικαιώματά τους και τις συνθήκες που τους οδηγούν μερικές φορές στην περιθωριοποίηση.²⁷

Με την προβολή και καταγραφή της ιδιαίτερης παρουσίας και δραστηριότητας τους στο πλαίσιο της ελληνικής κοινωνίας, ασχολούνται τα τελευταία χρόνια, και οι συλλογικές αυτές ετερότητες οι οποίες βρίσκονται στον ελληνικό χώρο.²⁸ Η προβολή της παρουσίας τους μέσα από τον μεταναστευτικό έντυπο τύπο έχει να κάνει ιδιαίτερα με την ανάδειξη των προβλημάτων τους και την παράλληλη κατασκευή θετικών σεναρίων ζωής και συμπεριφοράς τους. Οι συλλογικές αυτές ετερότητες ζητούν να αναγνωριστούν στην κοινωνική ζωή, με την παράλληλη συγγραφή θετικών σεναρίων ζωής, τα οποία και θα αντικαταστήσουν αντίστοιχα αρνητικά σενάρια ζωής του παρελθόντος για τους φορείς αυτών των ταυτοτήτων.²⁹ Η αδέσποτη όμως μαζική είσοδος των μεταναστών στην χώρα μας και οι προβληματικές καταστάσεις που δημιουργήθηκαν από το γεγονός αυτό, είχε σημαντικές επιπτώσεις όχι μόνο στην κοινωνία και την οικονομία της χώρας αλλά και στην ίδια την εκπαίδευση. Είναι λογικό το αρνητικό κλίμα που δημιουργείται στους τομείς της ασφάλειας, του κοινωνικού κράτους αλλά και στην αγορά

²⁷ Μαριλενα Κοππά, «Οι μετανάστες και η υποκρισία», εφημ. *Ελευθεροτυπία*, Παρασκευή 2 Φεβρουαρίου 2007, σ. 10. Ιωάννα Σωτήρχου, «Παράνομοι πρόσφυγες σε αποθήκες», εφημ. *Ελευθεροτυπία*, Σάββατο 21 Οκτωβρίου 2006, σ. 23. Νικολέττα Μουτούση, «Η Ελλάδα ουραγός στις πολιτικές ένταξης των μεταναστών», εφημ. *Τα Νέα*, Τετάρτη 9 Νοεμβρίου 2005, σ. 12. Λάζαρος Κώτσιας, «Βορειοηπειρώτες "ξένοι εκεί, ξένοι εδώ"», εφημ. *Ελευθεροτυπία*, Σάββατο 11 Φεβρουαρίου 2006, σ. 19. Βίβιαν Μπενέκου, «Η ταυτότητα των μεταναστών», εφημ. *Έθνος της Κυριακής*, 13 Νοεμβρίου 2005, σ. 40. Μαρία Δεληθανάση, «Η Ελλάδα δεν είναι Γαλλία», εφημ. *Η Καθημερινή*, Κυριακή 13 Νοεμβρίου 2005, σ. 11. Ιωάννα Σωτήρχου, «Ναι στους γείτονες όχι στους ξένους», εφημ. *Ελευθεροτυπία*, Δευτέρα 14 Νοεμβρίου 2005, σ. 51.

²⁸ Χαρακτηριστική είναι η αύξηση και η ανάπτυξη του μεταναστευτικού έντυπου τύπου στη χώρα μας. Αυτή τη στιγμή στην Ελλάδα εκδίδονται 28 μεταναστευτικά έντυπα τα οποία βγαίνουν σε 11 διαφορετικές γλώσσες, από κινέζικα μέχρι και αραβικά. Τα θέματα που καλύπτουν αυτά τα έντυπα αφορούν πρακτικά ζητήματα των συγκεκριμένων εθνικών ομάδων που ζουν και εργάζονται στη χώρα μας. Οι νέες νομοθετικές διατάξεις, τα δικαιώματά τους, οι συντάξεις και τα δικαιολογητικά που χρειάζονται αναλύονται εξαντλητικά. Παράλληλα μέσα από τα έντυπα αυτά, οι ομάδες αυτές σκοπεύουν να κάνουν γνωστά στην ελληνική κοινωνία στοιχεία του πολιτισμού και της ιδιαίτερης κουλτούρας τους έτσι ώστε να φέρουν το ελληνικό κοινό πιο κοντά στη γνωριμία με τις ιδιαίτερες παραδόσεις τους. Το υλικό των εφημερίδων αυτών στηρίζεται κυρίως στη μετάφραση των ειδήσεων από τον ελληνικό Τύπο για θέματα που τους αφορούν αφού οι δημοσιογράφοι τους δεν είναι διαπιστευμένοι και δεν έχουν πρόσβαση στα κέντρα πληροφόρησης. Περιοδικό *Big Fish*, εφημ. *Το Πρώτο Θέμα*, «Πές μου τα νέα στα κινέζικα», Κυριακή, σσ. 55-59.

²⁹ Για τη σημασία της κοινωνικής αναγνώρισης στην διαμόρφωση της ταυτότητας του ανθρώπου βλ. Charles Taylor, *Πολυπολιτισμικότητα: εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1999, σ. 71. Αλμπέρτο Μελούτσι, *Κουλτούρες στο παιχνίδι: Διαφορές για να συμβιώσουμε*, μφρ. Μιχάλης Ψημίτης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2002, σ. 218. Του ιδίου, *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, σ. 74.

εργασίας από την παραμονή των μεταναστών να μεταφέρεται έμμεσα και στην εκπαίδευση μέσω των εκπαιδευτικών και των μαθητών.

Η δημιουργία των ειδικών σχολείων διαπολιτισμικής εκπαίδευσης στην Ελλάδα, βοήθησε στην αντιστροφή αυτού του αρνητικού κλίματος, στον περιορισμό της ξενοφοβίας και του ρατσισμού στην ελληνική κοινωνία καθώς και στην συναδέλφωση των ετερογενών στοιχείων μέσα στον χώρο της εκπαίδευσης.³⁰ Αρχικά αυτά τα σχολεία δημιουργήθηκαν από το ελληνικό κράτος για την ευκολότερη ένταξη των παιδιών των ομογενών, δηλαδή των παλινοστούτων Ελλήνων μεταναστών και μεταναστών ελληνικής καταγωγής. Με την εισροή των παλινοστούτων και ομογενών Ελλήνων από την Αμερική και αλλού την δεκαετία του 1980, προέκυψε η ανάγκη ίδρυσης σχολείων για τα παιδιά των παλινοστούτων μεταναστών. Τότε ιδρύθηκαν από το Υπουργείο Παιδείας τα Σχολεία Αποδήμων Ελληνοπαίδων και οι Τάξεις Υποδοχής, οι οποίες αργότερα μετονομάστηκαν «Φροντιστηριακά Τμήματα» στο πλαίσιο των κανονικών σχολείων.³¹ Το σύστημα αυτό που διαμορφώθηκε προκειμένου να επιτρέψει την ένταξη των παιδιών των ομογενών, χρησιμοποιήθηκε από το κράτος και για την εκπαίδευση των παιδιών των αλλοδαπών μεταναστών κατά τη δεκαετία του 1990. Κατά την πρώτη φάση της μετανάστευσης στην Ελλάδα στις αρχές τις δεκαετίας του 1990 υπήρχαν μικροί αριθμοί αλλοδαπών παιδιών. Από τα μέσα της δεκαετίας του 1990 υπήρξε μια εμφανής αύξηση του αριθμού των αλλοδαπών μαθητών που εντάχθηκαν στο εκπαιδευτικό σύστημα της χώρας. Αυτό ήταν το αποτέλεσμα της ανοχής που επέδειξε το ελληνικό κράτος για την παράνομη θέση των γονέων τους,

³⁰ Ο όρος διαπολιτισμική εκπαίδευση, πρωτοεμφανίστηκε στις αρχές της δεκαετίας του '60 στην επίσημη εκπαιδευτική πολιτική της Αμερικής και του Καναδά. Αναφέρεται στο γεγονός της φορτισμένης με ετερότητα παιδαγωγικής συνάντησης στην οποία εμπλέκονται περισσότερες από μία ζωτικής σημασίας συλλογικές ταυτότητες, όπως π.χ. η εθνική η θρησκευτική και η γλωσσική. Τόσο στον ευρωπαϊκό όσο και στον διεθνή ακαδημαϊκό χώρο η διαπολιτισμική παιδαγωγική ως νέος κλάδος των επιστημών της αγωγής συνδέεται αρχικά με την παρουσία μετοίκων στην επικράτεια κάποιου εθνικού κράτους και με τις απόπειρες του εκπαιδευτικού συστήματος του εν λόγω κράτους να διευθετήσει με κάποιο τρόπο το ζήτημα της εκπαιδευτικής και κοινωνικής ένταξης των μετοίκων(μεταναστών, προσφύγων, μετακινούμενων εργαζομένων) και των γόνων τους. Για την διαπολιτισμική εκπαίδευση Βλ. Αθανάσιος Ε. Γκότοβος, *Εκπαίδευση και ετερότητα, ζητήματα διαπολιτισμικής παιδαγωγικής*, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2002, σσ. 3-2. Αντρέας Ανδρέου, «Όταν ο «άλλος» είναι σχεδόν ανύπαρκτος και γίνεται «δικός μας», στο Αργύρης Κυρίδης – Αντρέας Ανδρέου επιμ., *Όψεις της ετερότητας*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2005, σ. 25. Αθηνά Ζώνιου-Σιδέρη - Παύλος Χαραμής(επιμ.), *Πολυπολιτισμική Εκπαίδευση, προβληματισμοί- προοπτικές*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997. Μάρκου Γεώργιος, *Η πολυπολιτισμικότητα της ελληνικής κοινωνίας, Η διαδικασία διεθνοποίησης της και η αναγκαιότητα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης*, εκδ. Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης ΥΠΕΠΘ. Αθήνα 1996.

³¹ Βλ. Δαμανάκης Μ. (επιμ.) *Η εκπαίδευση των Παλινοστούτων και Αλλοδαπών Μαθητών στην Ελλάδα: Διαπολιτισμική Προσέγγιση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1997, σσ. 177- 209.

όπως απαιτείται και από τη συνθήκη για τα δικαιώματα του παιδιού του ΟΗΕ, εν μέρει εξαιτίας των προγραμμάτων νομιμοποίησης από το 1997 και μετά, και εν μέρει από τα προγράμματα του ελληνικού κράτους για την οικογενειακή συνένωση των μεταναστών. Δεν υπάρχουν αξιόπιστα στοιχεία για το συνολικό υπολογισμό του αριθμού των αλλοδαπών μαθητών στα ελληνικά σχολεία. Σύμφωνα με ανεπίσημα στοιχεία υπήρξε μια ταχύτατη αύξηση του αριθμού των αλλοδαπών μαθητών από 44.000 στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση το 1996 στις 86.000 το 2000 και στις 119.000 το 2003. Το ποσοστό των αλλοδαπών μαθητών στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση το 2003 έφτανε το 10,6%.³²

Σύμφωνα με τα στοιχεία του Ινστιτούτου Παιδείας Ομογενών και Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης (Ι.Π.Ο.Δ.Ε), ο αριθμός των αλλοδαπών και παλιννοστούντων μαθητών αγγίζει σήμερα τις 140.000, δηλαδή το 9,5% του συνολικού μαθητικού πληθυσμού της χώρας. Μόνο οι αλλοδαποί μαθητές ξεπερνούν τις 110.000. Είναι χαρακτηριστικό ότι πριν από δέκα χρόνια, τα παιδιά των οικονομικών μεταναστών στα ελληνικά σχολεία ήταν μόλις 8.455, το 0,6% του συνολικού μαθητικού πληθυσμού. Με τους αριθμούς των Ελλήνων μαθητών να μειώνονται εξαιτίας της υπογεννητικότητας, αυτό συνεπάγεται και αύξηση στο ποσοστό των μαθητών στο ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα κατά τα επόμενα χρόνια. Σύμφωνα με στοιχεία του Ινστιτούτου Μεταναστευτικής Πολιτικής το 66% των αλλοδαπών μαθητών προέρχονται από την Αλβανία, το 10,6% από την Βουλγαρία και το 4,1% από τη Ρουμανία.³³

Από το 1996 μέχρι σήμερα ιδρύθηκαν και λειτουργούν 26 σχολεία διαπολιτισμικής εκπαίδευσης σε όλη την Ελλάδα επί συνόλου 15.174 δημόσιων σχολικών μονάδων την ώρα που ο αριθμός των αλλοδαπών και παλιννοστούντων μαθητών αγγίζει το 10%.³⁴ Στην πράξη, τα διαπολιτισμικά σχολεία της χώρας είναι πολύ περισσότερα, αφού σύμφωνα με το υπουργείο παιδείας, για να χαρακτηριστεί ένα σχολείο

³² Μελέτη για λογαριασμό του Ινστιτούτου Μεταναστευτικής Πολιτικής, Μεσογειακό Παρατηρητήριο Μετανάστευσης Ι.Α.Π.Α.Δ. Παντείου Πανεπιστημίου, 15 Νοεμβρίου 2004.

³³ «Αλλοδαποί- Παλιννοστούντες το 10% του μαθητικού πληθυσμού», εφημ. η *Καθημερινή*, Παρασκευή 23 Μαρτίου 2007, σ. 3.

³⁴ Τα διαπολιτισμικά σχολεία δημιουργήθηκαν με τον Νόμο 2413/1996. σύμφωνα με το Υπουργείο Παιδείας, στη χώρα υπάρχουν 26 Σχολεία Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης: α) 13 πολυπολιτισμικά δημοτικά σχολεία από τα οποία 3 στην Περιφέρεια της πρωτεύουσας, 6 στην Θεσσαλονίκη, 2 στην Θράκη, 1 στην ήπειρο και 1 στην κρήτη. β) 9 διαπολιτισμικά γυμνάσια από τα οποία 4 στην περιφέρεια της πρωτεύουσας και την Αττική, 2 στην Θεσσαλονίκη, 1 στην Θράκη και 1 στην Θεσσαλία. γ) 4 διαπολιτισμικά λύκεια, από τα οποία 2 στην Αθήνα, 1 στην Θεσσαλονίκη και 1 στην Θράκη. Λουκία Μ. Μουσούρου, «Παιδιά παλιννοστούντων και αλλοδαπών στο ελληνικό σχολείο», στο Χρήστος Μπαγκαβός, Δέσποινα Παπαδοπούλου(επιμέλεια), *Μετανάστευση και ένταξη των μεταναστών στην ελληνική κοινωνία.*, εκδ., Gutenberg, Αθήνα 2006. σσ. 235-236.

διαπολιτισμικό, θα πρέπει ο αριθμός των παλιννοστούντων και αλλοδαπών μαθητών να πλησιάζει το 45% του συνολικού αριθμού. Σε πολλά σχολεία στην πρωτεύουσα και στην επαρχία, ο αριθμός των αλλοδαπών μαθητών ξεπερνά το 50%. Η μόνη διαφορά με τα επισήμως χαρακτηρισμένα ως Σχολεία Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης, είναι ότι τα τελευταία δεν έχουν καθόλου Έλληνες μαθητές.

Το έργο, το οποίο καλούνται να διαδραματίσουν τα ειδικά σχολεία διαπολιτισμικής εκπαίδευσης και γενικότερα το ελληνικό σχολείο, είναι πολύ δύσκολο. Το εκπαιδευτικό σύστημα που χρησιμοποιήθηκε για τα παιδιά των αλλοδαπών μεταναστών όπως αναφέραμε ήταν αυτό που είχε χρησιμοποιηθεί και για τα παιδιά των ομογενών Ελλήνων. Το σύστημα αυτό όμως δεν προσαρμόστηκε σχεδόν καθόλου στις ιδιαιτερότητες και την ποικιλία των ιδιαιτεροτήτων των παιδιών των μεταναστών. Τα αλλοδαπά παιδιά διαφέρουν, ωστόσο, σημαντικά από τα παιδιά παλιννοστούντων. Οι ανάγκες και τα προβλήματα των αλλοδαπών μαθητών είναι πολύ διαφορετικά από αυτών των ομογενών μαθητών. Με την αύξηση του αριθμού των αλλοδαπών μαθητών έγινε πιο φανερή η ανεπάρκεια αυτού του συστήματος. Οι καθηγητές έρχονται αντιμέτωποι με τρομερές δυσκολίες, οι οποίες έχουν να κάνουν με την ψυχοσύνθεση, καθώς και με τα διαφορετικά πολιτιστικά και κοινωνικά δεδομένα που ενυπάρχουν στα παιδιά αυτά των μειονοτικών ομάδων. Ένα άλλο πρόβλημα είναι ότι δεν υπάρχει ένα κοινό λεξιλόγιο και μια κοινή γλώσσα επικοινωνίας μεταξύ των συμμαθητών και διδασκόντων. Παρ'όλες όμως τις δυσκολίες που έχει να αντιμετωπίσει το εκπαιδευτικό δυναμικό στα ειδικά σχολεία και παρ'όλη την ανεπάρκεια του συστήματος λειτουργίας των ειδικών διαπολιτισμικών σχολείων, το έργο που παράγουν τα σχολεία αυτά ως προς την ενσωμάτωση των αλλοδαπών μαθητών στην ελληνική κοινωνία είναι πάρα πολύ σημαντικό και παρέχει τις εγγυήσεις για ένα ελπιδοφόρο μέλλον.³⁵

³⁵ Τα αποτελέσματα αυτού του σημαντικού έργου που παράγεται στα ειδικά διαπολιτισμικά σχολεία γίνονται φανερά στο δεύτερο Γυμνάσιο Διαπολιτισμικής Εκπαίδευσης στο Ελληνικό. Το σχολείο πρωτολειτούργησε το 1985 σαν γυμνάσιο αποδήμων ελληνοπαίδων και το 1991 μετονομάστηκε σε γυμνάσιο παλιννοστούντων ελληνοπαίδων με μαθητές κυρίως παιδιά Ελλήνων μεταναστών. Το σχολείο αυτό μετά το κύμα των οικονομικών μεταναστών από το 1996 μετονομάστηκε σε γυμνάσιο διαπολιτισμικής εκπαίδευσης. Στο σχολείο αυτό φιλοξενούνται 162 παιδιά από 39 χώρες τα οποία συνυπάρχουν αρμονικά χωρίς διακρίσεις και εντάσεις. Από τη Βουλγαρία, τη Μολδαβία, τη Βραζιλία, την Αίγυπτο, την Αιθιοπία, την Ταϊλάνδη, τις Φιλιππίνες την Αρμενία και άλλες χώρες. Η συντριπτική πλειονότητα είναι παιδιά οικονομικών μεταναστών και πολιτικών προσφύγων πολλοί από τους οποίους δεν έχουν κάνει ακόμη τα χαρτιά τους. Σε κάθε τάξη του Γυμνασίου λειτουργούν τάξεις υποδοχής, τμήματα με ειδικό πρόγραμμα για παιδιά που δεν γνωρίζουν καθόλου την ελληνική γλώσσα. Η ύλη των μαθημάτων είναι η ίδια που διδάσκεται και στα άλλα ελληνικά δημόσια σχολεία,

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Μέσα από τα νέα κοινωνικοπολιτικά δεδομένα που προέκυψαν στην ελληνική κοινωνία με την συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμών, νοοτροπιών και παραδόσεων σε όλα σχεδόν τα επίπεδα της ελληνικής κοινωνίας και την εν δυνάμει πλουραλιστική της διάσταση, προβλήθηκε από μερικούς κύκλους στην ελληνική κοινωνία το αίτημα για χωρισμό Κράτους και Εκκλησίας καθώς και μια συνολική επαναδιαπραγμάτευση του ρόλου της Ελλαδικής Εκκλησίας μέσα στον ελληνικό δημόσιο χώρο. Το θέμα του χωρισμού Κράτους- Εκκλησίας είχε τεθεί και παλαιότερα μέσα στην ελληνική κοινωνία, χωρίς όμως να προκαλέσει ένα συγκεκριμένο δημόσιο και ανοικτό διάλογο ανάμεσα στους εμπλεκόμενους φορείς. Η δυσκολία στην συγκρότηση αυτού του διαλόγου φανερώνει και την μεγάλη προβληματική του θέματος και αυτό γιατί το θέμα των σχέσεων Πολιτείας και Εκκλησίας είναι πολύπλευρο με πολλές διαστάσεις, ιστορικές, πολιτικές, θεολογικές και κοινωνικές και ως εκ τούτου είναι δύσκολο να το προσεγγίσει κανείς μονοσήμαντα.³⁶ Παράλληλα το ζήτημα των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας

προσαρμοσμένη στις γλωσσικές ανάγκες των μαθητών. Λίνα Γιαννάρου, «Μια Βαβέλ που μαθαίνει ελληνικά», εφημ. *Η Καθημερινή*, Παρασκευή 23 Μαρτίου 2007, σ. 3.

Ένα άλλο σχολείο όπου συνυπάρχουν μαθητές από διάφορες χώρες είναι το 22^ο Δημοτικό Αθηνών. Στο σχολείο αυτό, από τους 136 μαθητές, οι 106 είναι ξένοι(77%). Είναι το σχολείο με το μεγαλύτερο ποσοστό αλλοδαπών μαθητών στην Ελλάδα. Πρόκειται για παιδιά από τη Νιγηρία, τη Σιέρα Λεόνε, την Αλβανία, τη Βουλγαρία, την Αίγυπτο, την Ουκρανία, τη Γερμανία και την Κύπρο. Θα πρέπει να τονίσουμε ότι το σχολείο αυτό δεν είναι διαπολιτισμικό, παρόλο που λειτουργεί σαν πολυπολιτισμικό. Περιοδικό «Κ», τεύχος 89, εφημ. *Η καθημερινή*, 13 Φεβρουαρίου 2005, σσ. 42-48.

³⁶ Για το πρόβλημα των σχέσεων Εκκλησίας- Πολιτείας βλ. στα παρακάτω έργα: Νίκου Γρ. Ζαχαρόπουλου, *Ιστορία των σχέσεων Εκκλησίας- Πολιτείας στην Ελλάδα*, τεύχος Α', Εισαγωγή, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1991. Ευάγγελος Βενιζέλος, *Οι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2000. Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, *Εκκλησία και Πολιτεία στην ορθόδοξη παράδοση*, εκδ. Άρμος, Αθήνα 2000. Π. Λέκκα, *Το παιχνίδι με τον χρόνο, Εθνικισμός και νεοτερικότητα*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2001. Χρ. Ανδρούτσος, *Εκκλησία και Πολιτεία εξ απόψεως ορθόδοξου*, εκδ. Βασ. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1964. Κ. Μουρατίδης, *Σχέσεις Εκκλησίας*

γίνεται ακόμα πιο περίπλοκο αφού σε αυτό συμπυκνώνονται πολλά από τα θεμελιώδη προβλήματα αυτοπροσδιορισμού και αυτοσυνειδησίας της ελληνικής κοινωνίας όπως είναι η διαχρονία του ελληνικού πολιτισμού σε σχέση με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και το Βυζάντιο καθώς και η σχέση της με αυτό που ονομάζεται δύση και δυτικό πολιτιστικό παράδειγμα.

Στη χώρα μας από την σύσταση του νέου ελληνικού κράτους ισχύει το Κωνσταντίνειο σχήμα της συναλληλίας, το οποίο ισχύει με μικρές βέβαια παραλλαγές από τον καιρό του Βυζαντίου. Το σχήμα αυτό έχει και θεολογική θεμελίωση,³⁷ η συνύπαρξη όμως αυτών των δύο κεφαλών του αετού δεν ήταν πάντα αρμονική, κυρίως εξαιτίας των εκάστοτε επεμβάσεων της πολιτείας στα εσωτερικά ζητήματα της Εκκλησίας, γνωστές ήδη από τον καιρό του Βυζαντίου.³⁸ Παρά τις όποιες παρεκκλίσεις από την αρχή της συναλληλίας που εμφανίστηκαν κατά καιρούς, η αρχή αυτή δεν έπαψε ποτέ να αποτελεί την ασφαλή δικλίδα για την ενότητα και ομοψυχία του ελληνικού έθνους.

Το σχήμα αυτό των σχέσεων ανάμεσα στους δύο θεσμούς της Πολιτείας και της Εκκλησίας κατά καιρούς τυγχάνει κριτικής από διάφορους κύκλους διανοουμένων

και Πολιτείας εν Ελλάδι, Αθήναι 1965, σ. 102 κ.ε., Α. Αλιβιζάτος, *Η Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία*, Αθήνα 1955, σ. 90 κ.ε., Κ. Βαβούσκος, *Εγχειρίδιον εκκλησιαστικού δικαίου*, Θεσσαλονίκη 1978. Δ. Μπαλανός, *Πολιτεία και Εκκλησία*, Αθήναι 1920. Π. Παναγιωτάκος, *Εκκλησία και Πολιτεία ανά τους αιώνες*, Αθήναι 1939. Β. Στεφανίδης, *Εκκλησιαστική ιστορία*, Αθήναι 1948, σ. 136. Ιωάννου Καρμίρη, *Συμβολή εις το πρόβλημα της σχέσεως Εκκλησίας και Πολιτείας εξ επόψεως Ορθοδόξου*, Αθήναι 1972, σ. 159. Ι. Μ. Κονιδάρι, *Εκκλησία και Πολιτεία, Η αναγκαιότητα της αυτοτέλειας στην συνύπαρξή τους*, Αθήνα 1993. Αναστασίου Ι. Μαρίνου, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, Αθήναι 1984. Προκοπίου Μητροπολίτου Φιλίππων, Νεαπόλεως και Θάσου, *Εκκλησία και Σύνταγμα*, Καβάλα 1985. Του ιδίου, *Συστήματα σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας, Μορφαι του χωρισμού*, εκδ. Παρουσία, Καβάλα 1987. Μιχ. Π. Σταθόπουλου, *Σχέσεις Πολιτείας και Εκκλησίας*, Αθήνα- Κομοτηνή 1993. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και αγ. Βλασίου Ιερόθεου, *Ταυτότητα και ταυτότητες*, εκδ. Ιεράς Μονής Γενεθλίου της Θεοτόκου, Λεβαδεία 2000. Αντώνης Μανιτάκης, *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το κράτος- έθνος, στη σκιά των ταυτοτήτων*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2000.

³⁷ «Εκκλησία και Πολιτεία είναι δημιουργήματα του θεού, η μέν Εκκλησία, το βασίλειον της χάριτος, αμέσως ιδρυθείσα υπό του Χριστού και δια την μέλλουσαν ζώην παρασκευάζουσα, η δε Πολιτεία, το βασίλειον της φύσεως, υφισταμένη θεία ευδοκία, όπως ασφαλίση την επί της γής ευδαιμονίαν των μελών αυτής» Χ. Ανδρούτσος, *Ο. π.*, σ. 49. Για την Εκκλησία, και οι δύο θεσμοί της Εκκλησίας και του κράτους, πηγάζουν από την ίδια πηγή, τον Θεό, και είναι ταγμένες και οι δύο από τον Θεό στην υπηρεσία και τη σωτηρία των ανθρώπων. «Εκατέρα των δύο εξουσιών δέδοται της ανθρώποις θέοθεν, ινά διά διαφόρου και διαφόρου ασκουμένης αποστολής έν τω κόσμω επιτύχωσι την ενδεχόμενην και αρμονικήν διαβίωσιν του ανθρώπου και την έν μία ημέρα κατάλληξιν αυτού είς την έννοιαν της απεράντου τελειότητος». Π. Παναγιωτάκος, *Ο. π.*, σ. 296.

³⁸ Ιωάννου Καρμίρη, *Ο. π.*, σσ. 17, 21. Εδώ γίνεται λόγος για την παραβίαση της αρχής της συναλληλίας εξαιτίας των αυθαίρετων επεμβάσεων των αυτοκρατόρων στα εσωτερικά ζητήματα της Εκκλησίας. Επεμβάσεις που όμως προέρχονταν σύμφωνα με τον Καρμίρη από το ζωηρό ενδιαφέρον των αυτοκρατόρων για την ενότητα της πίστεως και από την πεποίθησή τους ότι εκτελούν το καθήκον τους για την προώθηση της πολιτικής ενότητας και ασφάλειας του κράτους. Σε καμία περίπτωση οι επεμβάσεις αυτές δεν θα μπορούσαν να συγκριθούν με τα συστήματα του καισαροπαπισμού που αναπτύχθηκαν στον δυτικό χώρο, επεμβάσεις που αποσκοπούσαν στην περιθωριοποίηση και την υποταγή της Δυτικής Εκκλησίας στην θέληση της κοσμικής εξουσίας.

οι οποίοι θεωρούν ότι δεν αρμόζει σε ένα σύγχρονο και δημοκρατικό κράτος όπως θέλει να αποκαλείται το ελληνικό, η ιδιαίτερη εύνοια που δείχνει προς την επικρατούσα θρησκεία. Παράλληλα τονίζεται πώς η προστασία και η μεροληψία που δείχνει η ελληνική πολιτεία για μία θρησκεία και η ταύτιση του με αυτήν, έρχονται σε αντίθεση με τις αρχές της Γαλλικής Επανάστασης, του Διαφωτισμού και τα βασικά του αξιώματα της νεοτερικότητας, της λογικής και της εκκοσμίκευσης. Είναι φανερό πως οι κύκλοι αυτοί των διανοουμένων ορμόμενοι από συστήματα διαμόρφωσης σχέσεων ανάμεσα σε Κράτος και Εκκλησία του δυτικού κόσμου, αποζητούν την ταύτιση της ελληνικής πραγματικότητας με τα αντίστοιχα ευρωπαϊκά πρότυπα. Συνδέουν οι κύκλοι αυτοί το αίτημα για χωρισμό Κράτους και Εκκλησίας με καθαρά δυτικές προϋποθέσεις που όμως δεν μπορεί να βρει έρεισμα στην ελληνική κοινωνία μιας και όλες αυτές οι ιδεολογίες είναι εισαγόμενες στον ελληνικό χώρο. Η τροποποίηση των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας στον ελληνικό χώρο ενδύεται μάλιστα με το μανδύα του εκσυγχρονισμού. Ενός εκσυγχρονισμού που στηρίζεται σε μια δυτικολατρεία ο οποίος παραμερίζει τα ιδιαίτερα δεδομένα της ελληνικής πραγματικότητας. Οι κύκλοι αυτοί επικαλούνται τις αρχές του Διαφωτισμού και της Νεοτερικότητας, παραγνωρίζουν όμως το γεγονός πως όλα αυτά τα ιδεολογικά ρεύματα δημιουργήθηκαν από την επικρατούσα ιδιαίτερη κατάσταση στην Δύση και είναι εισαγόμενα στον ελληνικό χώρο. Η Παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας η οποία στηρίζεται στην ελευθερία του προσώπου και τον σεβασμό της εικόνας του ανθρώπου, δεν ενθάρρυνε τη δημιουργία τέτοιων ιδεών στα πλαίσια του ελληνισμού. Η συμπίεση της Ορθοδοξίας με το ελληνικό έθνος αποτέλεσε την ασφαλιστική δικλίδα έναντι κάθε μορφής έκφρασης ρατσισμού και διάκρισης στην ελληνική κοινωνία.

Παραγνωρίζοντας την ιδιοτυπία της ελληνικής πραγματικότητας και την ιδιαίτερη θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας μέσα σε αυτήν, οι οπαδοί του χωρισμού Εκκλησίας και Κράτους στη χώρα μας, υποστηρίζουν πως η ελληνική συνταγματική πραγματικότητα παρουσιάζεται ως ο προστάτης των δικαιωμάτων και των συμφερόντων μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής συλλογικής ομάδας. Αυτός ο προστατευτισμός του Κράτους έναντι της Εκκλησίας σύμφωνα με αυτούς αντικατοπτρίζεται ξεκάθαρα στις διατάξεις της ελληνικής συνταγματικής νομοθεσίας κάτι που αποτελεί παράλληλα και την κυριότερη αιτία περιορισμού του ατομικού δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας στην ελληνική επικράτεια για

εκείνο το σύνολο των Ελλήνων πολιτών οι οποίοι δεν ασπάζονται τα δόγματα και την πίστη της επικρατούσας θρησκείας. Είναι φανερό πως οι οπαδοί του χωρισμού δεν παίρνουν υπόψη τους το γεγονός πως η Ορθόδοξη Εκκλησία αποτελεί την συντριπτική πλειοψηφία του ελληνικού λαού. Ως λύση στην συνταγματική και πολιτειακή αυτή παραφωνία του ελληνικού κράτους, οι κύκλοι αυτοί προτείνουν τον χωρισμό του Κράτους από την Εκκλησία.³⁹

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινίσουμε τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα του αιτήματος αυτού. Όταν κάνουμε λόγο για χωρισμό Κράτους και Εκκλησίας πολλοί εννοούν δύο θεσμούς που είναι μεταξύ τους ενωμένοι και πρέπει να χωρίσουν. Όταν λέμε Κράτος-Πολιτεία εννοούμε όλη τη συντεταγμένη πολιτεία με τα όργανά της, εννοούμε τους πολίτες μιας χώρας μαζί με τους εκλεγμένους άρχοντες, αλλά και τους νόμους επί τη βάσει των οποίων λειτουργεί η Πολιτεία αυτή. Από την άλλη μεριά όταν λέμε Εκκλησία εννοούμε όλα τα μέλη της που είναι βαπτισμένα και κατά ποικίλους τρόπους και βαθμούς ζουν μέσα στην εκκλησία, καθώς επίσης και τα όργανά της, που έχουν ρυθμισθεί να λειτουργούν σύμφωνα με τους κανόνες της εκκλησίας. Έχοντας αυτά υπόψη, τουλάχιστον ως προς την Εκκλησία που πρέπει να χωρίσει από το Κράτος, εννοούμε τρεις πραγματικότητες. Η μία είναι τα μέλη της, η δεύτερη είναι η διοίκησή της και η τρίτη είναι η παράδοσή της. Τα μέλη της Εκκλησίας προφανώς δεν μπορούν να χωρίσουν από το Κράτος, γιατί

³⁹ Η πρώτη εννοιολογική έκφραση του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας έγινε από τον πρόεδρο των Ηνωμένων πολιτειών Αμερικής Thomas Jefferson, το 1802, ο οποίος σε μία επιστολή του στην Ένωση Βαπτιστών του Danbury έλεγε τα εξής : «Πιστεύοντας, όπως κι εσείς, ότι η θρησκεία είναι ένα ζήτημα που αφορά αποκλειστικά τον κάθε άνθρωπο και το Θεό του, ότι δε χρωστάει λογαριασμό σε κανέναν άλλο για την πίστη ή τη λατρεία του, ότι οι νομοθετικές εξουσίες της κυβέρνησης μπορούν να αφορούν πράξεις μόνο, και όχι απόψεις, σέβομαι απόλυτα την πράξη ολόκληρου του Αμερικανικού λαού που όρισε ότι οι νομοθέτες του δε θα φτιάξουν κανένα νόμο που θα στηρίζει την εγκαθίδρυση κάποιας θρησκείας, ή θα απαγορεύει την ελεύθερη άσκησης της, χτίζοντας έτσι ένα τείχος διαχωρισμού ανάμεσα σε εκκλησία και κράτος.» Με την φράση του αυτή εδραίωσε την έννοια του «χωρισμού Εκκλησίας και Κράτους» και έδωσε την πρώτη ερμηνεία του Άρθρου I της χάρτας των δικαιωμάτων που συνόδευε το Αμερικάνικο Σύνταγμα. Βλ. <http://anatheorisi.org> Η ουδετερότητα αυτή του Αμερικάνικου Συντάγματος ήταν αναγκαία αφού καθορίστηκε από το γεγονός ότι αμερικανικό κράτος σε αντιδιαστολή με το ελληνικό συγκροτήθηκε από πολυεθνικά και πολυπολιτισμικά σύνολα. Μια τέτοια ουδετερότητα θα διασφάλιζε την κοινωνική ειρήνη και εσωτερική ενότητα των Η.Π.Α. Παρά όμως την προφανή θρησκευτική ουδετερότητα του αμερικανικού Συντάγματος, υπάρχουν στοιχεία θρησκευτικής αναφοράς όπως η αναφορά στο Άρθρο 7 του Συντάγματος «of our Lord» και στην οποία εννοείται ο Ιησούς Χριστός, ενώ το κράτος και η Χριστιανική Εκκλησία χαρακτηρίζονται ως σύμμαχοι «aliens». Επίσης όπως αποδείχτηκε όμως μεταγενέστερα, η ιστορία της ανάδειξης αυτού του πρωτοφανούς οράματος θρησκευτικής ανεκτικότητας και θρησκευτικής ελευθερίας σε σταθερό θεμέλιο μιας πολύπλοκης κοινωνίας υπήρξε πολύ ασταθής. Η αμερικανική ιστορία του 19^{ου} αιώνα περιλάμβανε οδυνηρές περιόδους αντικαθολικισμού και αντισημιτισμού και εκφράσεις ρατσιστικών φαινομένων. Πολλές δυσκολίες στην έκφραση της λατρευτικής ελευθερίας τους αντιμετώπισαν επίσης και τα πρώτα κύματα μεταναστών που ήρθαν στις ΗΠΑ, όπως οι Κινέζοι, οι Ιάπωνες βουδιστές και οι ινδουιστές Σίχ.

είναι ταυτοχρόνως πολίτες του συγκεκριμένου Κράτους, ακόμη και πολιτικοί ηγέτες. Η παράδοση της ελληνικής κοινωνίας που έχει εμποτισθεί από την Ορθόδοξη Εκκλησία είναι δύσκολο να χωρισθεί από το Κράτος, αφού αυτή η παράδοση έχει γίνει από καιρό ήθη και έθιμα των κατοίκων της πολιτείας και δεν μπορεί εύκολα η πολιτεία να αποδεσμευθεί από αυτή, διότι οι περισσότεροι πολίτες επιθυμούν να τηρούν αυτές τις παραδόσεις που έχουν σχέση με τις εορτές και τον τρόπο ζωής. Οπότε, απομένει ως χωρισμό της Εκκλησίας από το Κράτος να εννοούμε το χωρισμό της διοίκησης της Εκκλησίας από τη διοίκηση του Κράτους. Άρα, δεν μπορεί να γίνεται λόγος για χωρισμό, αλλά για μια ενδεχόμενη αναθεώρηση ή νέα οριοθέτηση των σχέσεων μεταξύ εκκλησιαστικής και πολιτικής διοικήσεως σε δύο σημεία, στον Καταστατικό Χάρτη και την εκκλησιαστική δικαιοσύνη. Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο είναι λάθος η φράση «χωρισμός Εκκλησίας και Πολιτείας» και από την άποψη των όρων Εκκλησία και Πολιτεία και από την άποψη του χωρισμού.⁴⁰

Οι υποστηρικτές του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας, εκτός από τη λανθασμένη χρήση των όρων Κράτος-Εκκλησία, προκαλούν ακόμα μια σύγχυση καθώς συσχετίζουν την προστασία των ατομικών δικαιωμάτων του πολίτη στα πλαίσια της θρησκευτικής ελευθερίας με το αίτημα για το χωρισμό Κράτους και Εκκλησίας. Οι κύκλοι αυτοί των διανοουμένων υποστηρίζουν πως ένα σύγχρονο Κράτος θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη του και τις άλλες ετερότητες, θρησκευτικές-εθνικές, της επικράτειάς του, μέσα στα πλαίσια της θρησκευτικής ελευθερίας και των ατομικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Οι κύκλοι αυτοί παραβλέπουν το γεγονός πως το ζήτημα των σχέσεων Κράτους-Εκκλησίας είναι διαφορετικό από το ζήτημα της πλήρους προστασίας της θρησκευτικής ελευθερίας για όλα τα ατομικά και συλλογικά υποκείμενα της ελληνικής επικράτειας. Η υποχρέωση σεβασμού της θρησκευτικής ελευθερίας και αντιμετώπισης όλων των ζητημάτων που αφορούν τα ατομικά δικαιώματα των πολιτών βαρύνει ως υποχρέωση το Κράτος στο οποίο ανήκει και η αρμοδιότητα και όχι το θεσμό της Εκκλησίας. Συνεπώς, η ολοκλήρωση στην πράξη και ο πλήρης σεβασμός της θρησκευτικής ελευθερίας των ατομικών υποκειμένων στην Ελλάδα δεν άπτονται της σχέσης Κράτους και Εκκλησίας, συνταγματικό θεμέλιο της οποίας είναι ακριβώς η θρησκευτική ελευθερία. Φορέας της θρησκευτικής ελευθερίας είναι ο καθένας, πόσο μάλλον η

⁴⁰ Πρβλ. άρθρο του μητροπολίτη Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιερόθεου στην ιστοσελίδα, <http://www.discussion.gr>.

Ελλαδική Εκκλησία η οποία περιλαμβάνει στους κόλπους την πλειοψηφία του ελληνικού λαού. Η θρησκευτική ελευθερία αποτελεί την κύρια συνταγματική βάση για τη ρύθμιση των σχέσεων Κράτους και Εκκλησίας. «Στο μέτρο επομένως που το Σύνταγμα ως ύπατη πολιτειακή πράξη εγγυάται και προστατεύει τη θρησκευτική ελευθερία και στο μέτρο που η θρησκευτική ελευθερία είναι το βασικό συνταγματικό πλαίσιο των σχέσεων κράτους και εκκλησίας, ο «χωρισμός» κράτους και εκκλησίας υπό την έννοια της αδιαφορίας του Συντάγματος για τη ρύθμιση των σχετικών ζητημάτων είναι αδύνατος.»⁴¹

Αυτό λέγεται από την άποψη ότι ούτως ή άλλως η Εκκλησία ως ένας οργανισμός θα πρέπει να έχει κάποια σχέση με το Κράτος, αφού δεν μπορεί να είναι τελείως ανεξάρτητη. Τίποτε μέσα σε ένα Κράτος δεν μπορεί να είναι τελείως ανεξάρτητο, γιατί τότε αυτό θα ήταν ένα κράτος εν κράτει. Κάθε οργανισμός μέσα σε ένα κράτος θα πρέπει να έχει μια νομική προσωπικότητα, δημοσίου ή ιδιωτικού δικαίου.

Ελληνικό Σύνταγμα και Θρησκευτική Ελευθερία

Στην ιστορία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η διεκδίκηση της θρησκευτικής ελευθερίας εμφανίστηκε πρώτη σε σχέση με την διεκδίκηση των πολιτικών και κοινωνικών δικαιωμάτων του ανθρώπου. Τέτοιες διατάξεις που αναφέρονται στη θρησκευτική ελευθερία απαντούν στα συντάγματα και τη νομοθεσία όλων των δημοκρατικών σύγχρονων κρατών, ενώ ένας μεγάλος αριθμός διεθνών συμβάσεων επιβάλλουν το σεβασμό της (Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Ανθρώπινα δικαιώματα

⁴¹ Ευάγγελος Βενιζέλος, *Οι σχέσεις κράτους και εκκλησίας*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 110. Για μια ευρύτερη ανάλυση του θέματος, βλ. Κωνσταντίνου Π. Κωτσιόπουλου, *Ανεξιθρησκεία. Κοινωνική θεώρηση των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων στον Ευρωπαϊκό και Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, Θεσσαλονίκη 2007, σσ. 363- 436.

της Ρώμης, η Χάρτα των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων του Ευρωπαϊού Πολίτη-Νίκαια 2000).

Στο ελληνικό Σύνταγμα, το κυριότερο άρθρο που αναφέρεται στη θρησκευτική ελευθερία και τη σχέση του ελληνικού κράτους με τα ξένα θρησκευόμενα της επικράτειας του, είναι το άρθρο 13(1,2). Πάντως στο πλέγμα των ατομικών δικαιωμάτων η ίδια συνδέεται με το σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου(Σ, 2,(1)). Ακόμη σύμφωνα με τη διάταξη του Σ. 5(2) σε συνδυασμό με τις διατάξεις των άρθρων 4,11,12- που ορισμένα δικαιώματα τα επιφυλάσσουν υπέρ Ελλήνων πολιτών μόνο, προκύπτει ότι υποκείμενα του δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας είναι τόσο οι Έλληνες όσο και οι αλλοδαποί που βρίσκονται στην ελληνική επικράτεια. Επομένως ατομικά δικαιώματα, που το Σ. απονέμει μόνο σε ημεδαπούς(π.χ. ισότητα, δικαίωμα συνέρχεσθαι και συνεταιρίζεσθαι) ισχύουν και υπέρ των αλλοδαπών, εφ' όσον ασκούνται για λόγους θρησκευτικούς.⁴² Παράλληλα από το ελληνικό σύνταγμα προωθείται και προβάλλεται η ποινική προστασία όλων των θρησκειών με τα άρθρα 198-200 ΠΚ, «Η βλασφημία, η καθύβριση θρησκευμάτων και η διατάραξη θρησκευτικών συναθροίσεων». Σε αυτά τα άρθρα είναι φανερή η ισοδυναμία και ισοτιμία όλων των θρησκειών στο χώρο προσβολής των έννομων αγαθών, αφού αντικείμενο προσβολής αποτελούν τα ανθρώπινα πρόσωπα που δίνουν υπόσταση στη συλλογική πίστη. Με αυτόν τον τρόπο προφυλάσσεται το θρησκευτικό αίσθημα και η κοινωνική ειρήνη μέσα στην ελληνική επικράτεια αφού μια τέτοια καθύβριση θα διασπούσε την ειρηνική συμβίωση μέσα την κοινωνία.

Όσον αφορά τη θέση της Ελλαδικής Εκκλησίας στον ελληνικό χώρο και τις σχέσεις της με την ελληνική Πολιτεία, αυτές απορρέουν από το σύστημα της Νόμου Κρατούσης Πολιτείας⁴³ το οποίο επιβάλλεται με το άρθρο 3,1 του Συντάγματος του

⁴² Χαράλαμπος Κ. Παπαστάθης, *Εκκλησιαστικό δίκαιο*, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα 2003, σ. 85.

⁴³ Το σύστημα αυτό προϋποθέτει την επέμβαση του κράτους στη διοίκηση και τα οικονομικά της Ορθόδοξης Ελληνικής Εκκλησίας. Η Ο.Ε. είναι νομικό πρόσωπο δημοσίου δικαίου και χαίρει προνομαϊκής μεταχείρισης. Οι θεσμοί οργάνωσης και λειτουργίας της Ο.Ε. είναι διατυπωμένες σε νόμους του κράτους, ενώ οι αποφάσεις των οργάνων της, κατά το μέρος που αφορούν σε θέματα διοίκησης της, αποτελούν εκτελεστές διοικητικές πράξεις και προσβάλλονται στα κοσμικά δικαστήρια. Το κράτος επεμβαίνει με νόμους στην οργάνωση των διοικητικών της θεσμών υπό την επιφύλαξη του σεβασμού των δογματικών της κανόνων. Η πολιτεία ασκεί έλεγχο και εποπτεία επί της Εκκλησίας, οι πράξεις της αναγνωρίζονται ως δημόσιες και το κράτος της εκχωρεί αρμοδιότητες που προσιδιάζουν στη δική του εξουσία. Με το σύστημα αυτό κατοχυρώνεται συνταγματικά η θρησκευτική ελευθερία, η πολιτεία ελέγχει όλα τα θρησκευόμενα που βρίσκονται στην επικράτεια της, αλλά δεν επεμβαίνει στη διοίκησή τους. Παναγιώτης Δημητρόπουλος, *Κράτος και εκκλησία: Μια δύσκολη σχέση*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2001, σς 31-32. Ειδικά για το σύστημα της νόμου κρατούσης πολιτείας όπως ίσχυε και ισχύει στην Ελλάδα, βλ. Δ. Τσάτσος, *Συνταγματικό Δίκαιο*, τόμ. Β', Εκδ.

1975/86. Η Ο.Ε.Ε είναι Νομικό Πρόσωπο Δημοσίου Δικαίου κατά τις νομικές σχέσεις της, όπως είναι άλλωστε και οι διάφοροι οργανισμοί της(άρθρο 1,4 Ν. 590/77),αποτελεί μέρος της Δημόσιας Διοίκησης παρ' ότι έχει ξεχωριστή νομική οντότητα. Η Ο.Ε.Ε., υπόκειται στην εποπτεία του κράτους, αλλά απολαμβάνει όλων των δικαιωμάτων και προνομίων της Δημόσιας Διοίκησης. Το κράτος την περιβάλλει με επαυξημένο ενδιαφέρον και η ίδια απολαύει ειδικής μεταχείρισεως, που δεν επεκτείνεται αυτοδικαίως στα άλλα δόγματα και θρησκευματα. Ο Καταστατικός Χάρτης της Ο.Ε. είναι νόμος του κράτους και όχι πράξη της εκκλησίας. Ο Αρχιεπίσκοπος και οι μητροπολίτες διορίζονται με πράξη της πολιτείας. Πράξεις της Εκκλησίας και των επιμέρους εκκλησιαστικών μονάδων της, κατά κανόνα εκκλησιαστικού περιεχομένου, μπορούν να προσβληθούν στο Συμβούλιο επικρατείας και ενδεχομένως να ακυρωθούν από αυτό. Η εκκλησία της Ελλάδος και τα επιμέρους νομικά της πρόσωπα χαρακτηρίζονται ως νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου. Ο χαρακτηρισμός της Εκκλησίας της Ελλάδος και των επιμέρους εκκλησιαστικών νομικών προσώπων(ναοί, μονές, μητροπόλεις κ.λ.π) ως ν.π.δ.δ. αποτελεί ένα σημείο τριβής με τα υπόλοιπα ξένα θρησκευματα τα οποία όπως υποστηρίζουν συναντούν αναρίθμητα νομικά και διοικητικά εμπόδια στην άσκηση της θρησκευτικής τους ελευθερίας και των θρησκευτικών τους καθηκόντων εξαιτίας της μη αναγνώρισεως τους ως ν.π.δ.δ.

Είναι όμως γνωστό πως και το κεντρικό Ισραηλιτικό συμβούλιο και οι επιμέρους ισραηλιτικές κοινότητες στην Ελλάδα είναι ν.π.δ.δ. όπως ν.π.δ.δ. και δημόσιος λειτουργός είναι και ο μουφτής, σύμφωνα με τη συνθήκη της Λωζάνης και τη συναφή νομοθεσία. Άρα θα αποτελούσε παράδοξο να μην χαρακτηριστεί έτσι η Εκκλησία της Ελλάδος και τα άλλα εκκλησιαστικά νομικά της πρόσωπα όντας η κυρίαρχη θρησκευτική δύναμη και επικρατούσα θρησκεία στην Ελλάδα. Επίσης μια ενδεχόμενη τροποποίηση στην αναγνώριση της Εκκλησίας της Ελλάδος ως

Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1992, σς. 591- 609. Κ. Βαβούσκου, *Εκκλησιαστικό Δίκαιο*, Θεσσαλονίκη 1978, σς. 279- 292., Την αντίθετη άποψη υποστηρίζει ο Ευάγγελος Βενιζέλος ο οποίος θεωρεί ότι το σύστημα των σχέσεων κράτους και εκκλησίας που ισχύει στην Ελλάδα δεν είναι ούτε αυτό της «ν.π.δ.δ. Κρατούσης Πολιτείας» ούτε αυτό της συναλληλίας, ή πολύ περισσότερο της ομοταξίας. Είναι το σύστημα των συνταγματικά ρυθμισμένων σχέσεων κράτους και εκκλησίας, κάτι που σημαίνει, πρώτον, ότι τίθενται εκ του Συντάγματος όρια στην παρέμβαση του νομοθέτη και των άλλων κρατικών οργάνων στα της εκκλησίας και, δεύτερον, ότι η εκκλησία περιβάλλεται με συνταγματικές εγγυήσεις ως υποκείμενο της θρησκευτικής ελευθερίας. Το Σύνταγμα, υπό την έννοια αυτή, οριοθετεί την παρέμβαση της πολιτείας και εγγυάται την αυτονομία της εκκλησίας, αλλά και την υπαγωγή της στο Σύνταγμα. Ευάγγελος Βενιζέλος, *οι σχέσεις κράτους και εκκλησίας*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2000, σ.28.

ν.π.δ.δ χωρίς να αναθεωρηθούν πρώτα οι σχέσεις της ελληνικής πολιτείας με τους μουσουλμάνους δεν θα ήταν εφικτή καθώς δεν το επιτρέπει η συνθήκη της Λωζάνης και επομένως μια διαφορετική ρύθμιση θα είχε οδυνηρές συνέπειες στην εξωτερική πολιτική της Ελλάδος. Όσον αφορά τις θρησκευτικές μειονότητες στην Ελλάδα, έχει υποστηριχθεί στην πράξη, ότι τόσο η Ρωμαιοκαθολική όσο και οι Προτεσταντικές Εκκλησίες στην Ελλάδα είναι επίσης νομικά πρόσωπα δημοσίου δικαίου, με συνέπεια η άσκηση δημόσιας διοίκησης να μην περιορίζεται μόνο στις αρχές της επικρατούσας, παρά να επεκτείνεται και σε εκείνες των γνωστών δογμάτων.

Το άρθρο 3, 1 περιλαμβάνει τις κυριότερες αρχές που διέπουν την θέση της Εκκλησίας της Ελλάδος, και γενικότερα της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο Ελληνικό κράτος. Σύμφωνα με το άρθρο αυτό, «Επικρατούσα θρησκεία στην Ελλάδα είναι η θρησκεία της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού». Ο όρος «επικρατούσα» θρησκεία ο οποίος φαίνεται να είναι επείσακτη έννοια «δυτικής προέλευσης»⁴⁴, έχει προκαλέσει αρκετές διχογνωμίες ως προς το περιεχόμενο του και κυρίως ως προς τις συνέπειες που μπορεί να έχει στο πεδίο της θρησκευτικής ελευθερίας. Μερικές από τις ερμηνείες που έχουν κατά καιρούς δοθεί είναι οι παρακάτω. Μια πρώτη ερμηνεία ότι «επικρατούσα θρησκεία» σημαίνει θρησκεία της συντριπτικής πλειοψηφίας του ελληνικού λαού. Μια δεύτερη ερμηνεία υποστηρίζει πως ο όρος «επικρατούσα» σημαίνει την επίσημη θρησκεία του κράτους. Με αφορμή την ερμηνεία αυτή υποστηρίχθηκε από μερικούς κύκλους η άποψη πως με τον όρο επικρατούσα θρησκεία εννοείται η θρησκεία του Ελληνικού κράτους, ότι δηλαδή το ελληνικό κράτος θρησκεύει και ότι δεν πρόκειται για απλή διαπίστωση ως προς τη θρησκεία της συντριπτικής πλειοψηφίας του ελληνικού λαού, αλλά μια κανονιστικού περιεχομένου αναγωγή της θρησκείας αυτής σε επίσημη θρησκεία του κράτους. Αυτό αποτελεί σύμφωνα με τους κύκλους αυτούς μια σαφή παραβίαση των δικαιωμάτων του ανθρώπου, αφού ένα σύγχρονο και δημοκρατικό κράτος δεν δικαιούται να θρησκεύεται και πως ο όρος «επικρατούσα θρησκεία» θα πρέπει να αφαιρεθεί από το ελληνικό Σύνταγμα.⁴⁵ Προβάλλεται

⁴⁴ Ο όρος χρησιμοποιήθηκε πρώτα στο Σύνταγμα του βρετανικού προτεκτοράτου της Επτανήσου, ως μετάφραση του Established Church ή Chiesa Dominante και σήμαινε, αρχικά τουλάχιστον, την πίστη της πλειονοψηφίας του λαού. Βλ. Πρωτοπρεσβυτέρου Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, Ό. π., σ. 38.

⁴⁵ «Το σύγχρονο κράτος θα πρέπει να είναι θρησκευτικά ουδέτερο, γιατί αντίθετα δείχνει έλλειψη σεβασμού στα ατομικά δικαιώματα των μειονοτήτων ή των πολιτών που δεν ακολουθούν τις κρατούσες θρησκευτικές αντιλήψεις. Το κράτος εκπροσωπεί εξίσου και αυτούς τους πολίτες, ανεξάρτητα από τον αριθμό τους. Επομένως, το κράτος δεν μπορεί να ταυτίζεται με μία, οσοδήποτε

μάλιστα από μέρους τους το παράδειγμα Ευρωπαϊκών χωρών όπου ισχύει ο χωρισμός Κράτους και Εκκλησίας το οποίο και αντιδιαστέλλουν με το αναχρονιστικό γι' αυτούς ελληνικό παράδειγμα.

Απέναντι στην θέση αυτή θα μπορούσαμε να αντιτάξουμε την συνταγματική και πολιτειακή πραγματικότητα πολλών σύγχρονων και δημοκρατικών κρατών στα οποία υπάρχει επίσημη ή κρατική θρησκεία και στα οποία μάλιστα ο αρχηγός του κράτους είναι και ο αρχηγός της κρατικής εκκλησίας όπως στο Ηνωμένο βασίλειο τη Δανία και τη Νορβηγία.⁴⁶

Η πιο διαδεδομένη ερμηνευτική άποψη πάνω στον όρο «επικρατούσα θρησκεία» αναγνωρίζει σε αυτόν μια ιστορικά επιβεβλημένη τιμή στη θρησκεία και την παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας λόγω των ιστορικών της δεσμών με την ελληνική Πολιτεία και τη συμβολή της στη διαμόρφωση του σύγχρονου ελληνικού πολιτισμού. Υπάρχουν όμως και δύο προφανείς σκοπιμότητες με τις οποίες συνδέεται ιστορικά η έννοια της επικρατούσας θρησκείας με την εισαγωγή του

μεγάλη μερίδα του πληθυσμού και να μιλά μόνο με τη δική της φωνή σαν να μην υπάρχουν όλοι οι άλλοι πολίτες» Μιγάλη Π. Σταθόπουλου, «Η Συνταγματική κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας και οι σχέσεις Πολιτείας- Εκκλησίας», στο *Νομικά Ζητήματα Θρησκευτικής Ετερότητας στην Ελλάδα*, επιμ. Δημήτρης Χριστόπουλος, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1999, σσ. 204-205

⁴⁶ Στην Αγγλία από το 1689, η Αγγλικανική Εκκλησία χαρακτηρίζεται «εθνική», είναι η κρατική εκκλησία και προστατεύεται με ειδικές διατάξεις. Ο βασιλεύς της Αγγλίας όχι μόνο ανήκει στην Αγγλικανική Εκκλησία, αλλά είναι επιπλέον ρυθμιστής και προστάτης της (supreme governor) και μεριμνά για την τακτοποίηση των ζητημάτων της μέσω της νομοθετικής οδού. Ο ίδιος ορίζει ότι αφορά στην εκκλησιαστική τάξη και πειθαρχία, ονομάζει τους επισκόπους, συγκαλεί τις συνόδους και επιτρέπει την συζήτηση κανονικών ζητημάτων και την θέσπιση νέων κανόνων. Ο βασιλεύς δεν αναμιγνύεται όμως σε δογματικά ζητήματα αφού αυτά αποφασίζονται από τις συνόδους. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός πως μέλος της βασιλικής οικογένειας που έρχεται σε γάμο με ρωμαιοκαθολικό, αποκλείεται της διαδοχής στον θρόνο. Είκοσι έξι έδρες μάλιστα της βουλής των λόρδων διατίθενται για τους αγγλικανικούς επισκόπους. Προνόμιο της Αγγλικανικής Εκκλησίας είναι και η παραχώρηση ορισμένων ακαδημαϊκών εδρών σε κληρικούς του επίσημου δόγματος στα Πανεπιστήμια του Oxford, Cambridge, Durham. Πρόσθετο επίσης προνόμιο συνιστά η προστασία της Εκκλησίας της Αγγλίας βάσει του νόμου περί βλαφημίας ήδη από το 1676. Ως προς την Σκωτία ο βασιλεύς είναι μέλος της εκεί «εθνικής» Πρεσβυτεριανής Εκκλησίας. Στην Νορβηγία, η Λουθηρανική Εκκλησία είναι επίσημη θρησκεία του κράτους και όσοι κάτοικοι πρεσβεύουν τα δόγματα της εκκλησίας αυτής υποχρεούνται να ανατρέφουν τα παιδιά τους ανάλογα (άρθρο 2 Σ.). Επίσης ο βασιλεύς πρέπει να πρεσβεύει το λουθηρανικό θρήσκευμα, να το διατηρεί και να το προστατεύει (άρθρο 4Σ.) Στην Δανία από το 1849 η Λουθηρανική Εκκλησία είναι η «Εθνική Δανική Εκκλησία» και ως τέτοια επιβαρύνει το κράτος (άρθρο 4 Σ.) ενώ οι σχέσεις της με το κράτος ρυθμίζονται με ειδικό νόμο. Η στενή εξάρτηση μεταξύ των δύο δικαιολογεί την ύπαρξη ιδιαίτερου μέρους του Συντάγματος με τίτλο "State Church" καθώς και ξεχωριστού Υπουργείου για τα εκκλησιαστικά ζητήματα, ενώ ο βασιλιάς ανήκει υποχρεωτικά στο επίσημο δόγμα. Ακόμα και κράτη τα οποία έχουν προβεί σε διαχωρισμό των σχέσεων τους με τις Εκκλησίες της επικράτειάς τους, δεν παύουν να παραχωρούν στις εκκλησίες τους προνόμια και να αναγνωρίζουν τη θεσμική τους προσφορά στο κράτος. Στην Ιταλία πάρα το γεγονός πως επήλθαν αλλαγές στην σχέση Εκκλησίας και Πολιτείας, εν τούτοις η Καθολική Εκκλησία εξακολουθεί να κατέχει «την επικρατούσα πρωτεύουσα θέση», ενώ στην Ισπανία το Σύνταγμα ορίζει ότι «Η καθολική Εκκλησία είναι η θρησκεία του ισπανικού κράτους και απολαμβάνει της επίσημης προστασίας του». Βλ. Πηνελόπη Φουντεδάκη, Περ. *Το Σύνταγμα*, τεύχος 4, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Μάιος 2000. Χαράλαμπος κ. Παπαστάθη, *Ο. π.*, σ.26. Μητροπολίτου Ναυπάκτου και άγ. Βλασίου Ιερόθεου, *Ο. π.*, σ. 211.

όρου αυτού κατά τη δημιουργία των πρώτων ελληνικών συνταγμάτων του νεοσύστατου ελληνικού κράτους. Η εισαγωγή πρώτον ενός απλού και σαφούς κριτηρίου για την αυτόματη απονομή της ελληνικής ιθαγένειας και τη συγκρότηση του λαού του υπό διαμόρφωση ανεξάρτητου κράτους. Και η δέσμευση του μελλοντικού αρχηγού του κράτους ως προς το θρήσκευμα της συντριπτικής πλειοψηφίας του ελληνικού λαού, το οποίο και έπρεπε να σεβαστεί. Με αυτόν τον τρόπο εξηγείται και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του ελληνικού Συντάγματος για την Ορθόδοξη Εκκλησία. Η ύπαρξη ειδικής συνταγματικής διάταξης και ειδικού νομοθετικού πλαισίου για την Ορθόδοξη Εκκλησία είναι συνταγματικά θεμιτή αφού αφενός προστατεύει την Ορθόδοξη Εκκλησία ως το πολυπληθέστερο συλλογικό υποκείμενο της θρησκευτικής ελευθερίας στην άσκηση και απόλαυση της ελευθερίας αυτής, αφετέρου δε, λόγω των διαστάσεων που έχει κοινωνικά και πραγματολογικά το ζήτημα αυτό, στοχεύει στην οργάνωση του, έτσι ώστε να διαμορφώνεται ο αναγκαίος χώρος ακώλυτης άσκησης της θρησκευτικής ελευθερίας των άλλων. (147) Σε καμία περίπτωση η διάταξη του άρθρου 3 δεν λειτουργεί ως κάμψη της θρησκευτικής ελευθερίας με παράλληλη προνομιακή μεταχείριση της Ορθόδοξης Εκκλησίας σε σχέση με άλλες εκκλησίες και θρησκευτικές συσσωματώσεις με έμμεσο περιορισμό της δικής τους θρησκευτικής ελευθερίας. Περιβάλλει με μία θεσμική εγγύηση την Ορθόδοξη Εκκλησία ως υποκείμενο και φορέα της θρησκευτικής ελευθερίας χωρίς να εισάγει περιορισμούς στη θρησκευτική ελευθερία των ετεροδόξων και των αλλοθρήσκων οι οποίοι βρίσκονται στην ελληνική επικράτεια. Η Ορθόδοξη Εκκλησία, είναι επικρατούσα γιατί συνδέεται με τις παραδόσεις και την συντριπτική πλειοψηφία των Ελλήνων πολιτών (98%, ένα από τα μεγαλύτερα ποσοστά στην Ευρώπη). Δεν είναι επικρατούσα για να «κρατεί» επί των άλλων δογμάτων και θρησκειών που βρίσκονται στον ελληνικό χώρο, αλλά αντίθετα αυτός ο τίτλος αποδίδει την σχέση και την φύση της ταυτότητας ανάμεσα στο ελληνικό έθνος και την Ανατολική του Χριστού Εκκλησία και τη μακρόχρονη συμπόρευση τους ανά τους αιώνες.

Παρ' όλα αυτά, υποστηρίζεται ότι στο ελληνικό Σύνταγμα και την ελληνική νομοθεσία, υπάρχουν προβληματικά σημεία και όροι, τα οποία δεν αρμόζουν με τις επιταγές της θρησκευτικής ελευθερίας τα οποία αφορούν και έχουν να κάνουν κυρίως σχέση με τη θέση και τα προνόμια της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας στο ελληνικό δημόσιο σύστημα. Οι υποστηρικτές του χωρισμού υποστηρίζουν πως η ιδιαίτερη μεταχείριση που απολαύει η Ελλαδική Εκκλησία από το ελληνικό

κράτος έχει ως αποτέλεσμα την παραβίαση των ατομικών δικαιωμάτων των υπόλοιπων θρησκευτικών ετεροτήτων και ξένων θρησκευμάτων μέσα στην ελληνική επικράτεια αλλά και τον παράλληλο θρησκευτικό χρωματισμό του ελληνικού κράτους μέσω δημοσίων τελετών και άλλων γεγονότων τα οποία ενδύονται με το ορθόδοξο τελετουργικό.

Σύμφωνα με το ισχύον στην Ελλάδα συνταγματικό καθεστώς της θρησκευτικής ελευθερίας, οι εκδηλώσεις της διακρίνονται βασικά σε ελευθερία θρησκευτικής συνειδήσεως (Σ 13,1) και σε ελευθερία ασκήσεως θρησκευτικών εκδηλώσεων (Σ 13,2). Οι υποστηρικτές του χωρισμού θεωρούν πως υπάρχουν περιορισμοί, συνταγματικοί και νομοθετικοί που επιβάλλονται από το συνταγματικό νομοθέτη και αναιρούν το ατομικό δικαίωμα της θρησκευτικής ελευθερίας στην ελεύθερη άσκηση των λατρευτικών εκδηλώσεων μιας θρησκευτικής ομάδας.

Το ζήτημα του προσηλυτισμού.

Η συνταγματική διάταξη του άρθρου 13.2 Σ «Περί απαγορεύσεως του προσηλυτισμού», αποτελεί ένα κρίσιμο θέμα ως προς την οριοθέτηση της έννοιας και την ποινική μεταχείριση της διάταξης αυτής. Σύμφωνα με το Σ. του 1952 η άσκηση προσηλυτισμού και «πάσης άλλης επεμβάσεως κατά της επικρατούσης θρησκείας» απαγορευόταν από το άρθρο 1,1 Σ. 1952. Στο ισχύον σύνταγμα έχει απαλειφθεί το δεύτερο σκέλος της διάταξης αυτής, ενώ η άσκηση πλέον του προσηλυτισμού απαγορεύεται γενικά υπέρ και κατά κάθε γνωστής θρησκείας και όχι μόνο κατά της επικρατούσας θρησκείας. Αυτή η αλλαγή αποτελεί και μία ένδειξη της πληρέστερης προστασίας που προσφέρει το ισχύον Σύνταγμα στη θρησκευτική ελευθερία σε σχέση με τα προγενέστερα συντάγματα αφού πλέον η απαγόρευση του προσηλυτισμού ισχύει κατά κάθε θρησκείας, άρα υπέρ κάθε ατόμου, που πρέπει να παραμένει ελεύθερο στη διαμόρφωση και τη μεταβολή των θρησκευτικών του πεποιθήσεων χωρίς παρεμβάσεις, και μάλιστα «δόλιες» ή «καταχρηστικές», άλλων.⁴⁷

Παρά την αλλαγή αυτή του άρθρου 1,1 του Σ 1952 και την τροποποίηση του από τον νομοθέτη οι υποστηρικτές του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας υποστηρίζουν ότι η διάταξη αυτή παραβιάζει το δικαίωμα στη διάδοση των θρησκευτικών πεποιθήσεων, ως ειδικότερη έκφανση της ελευθερίας της θρησκευτικής συνειδήσεως. Παράλληλα θεωρούν πως ενώ η διάταξη αυτή

⁴⁷ Ευάγγελος Βενιζέλος Ό. π., σ.115.

αποσκοπεί απλά στον αποκλεισμό κραυγαλέων περιπτώσεων αθέμιτης διείσδυσης στη θρησκευτική συνείδηση του άλλου, αφήνεται να εννοηθεί από διάφορους παράγοντες ως απαγόρευση κάθε συστηματικής και επίμονης διάδοσης θρησκευτικών ιδεών, στο μέτρο που αντιβαίνουν στην επικρατούσα θρησκεία.⁴⁸

Οι κατηγορίες από μέρους των υποστηρικτών του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας για δήθεν παραβίαση του δικαιώματος στη διάδοση των θρησκευτικών πεποιθήσεων, ως ειδικότερη έκφανση της ελευθερίας της θρησκευτικής συνειδήσεως είναι άτοπες. Η αποτροπή του προσηλυτισμού κατά το ισχύον σύνταγμα αποσκοπεί απλά στον αποκλεισμό κραυγαλέων περιπτώσεων αθέμιτης διείσδυσης στη θρησκευτική συνείδηση του άλλου, ανεξαρτήτως του αν είναι οπαδός της επικρατούσας θρησκείας ή οποιασδήποτε άλλης γνωστής θρησκείας.

Η ανέγερση ναών και ευκτηρίων οίκων (άρθρο, 41, 1 α.ν. 1369/1938).

Ένα από τα σπουδαιότερα προβλήματα για την άσκηση του δικαιώματος της λατρείας σύμφωνα με τους υποστηρικτές του χωρισμού Κράτους και Εκκλησίας, αποτελεί η παρέμβαση του επιχώριου μητροπολίτη της επικρατούσας θρησκείας στη λατρεία όλων των θρησκευμάτων εν γένει, με την υπαγωγή της ανέγερσης ναών και ευκτηρίων οίκων υπό την προηγούμενη άδεια του οικείου ορθόδοξου Μητροπολίτη, που καλείται να εγκρίνει την διαφορετικότητα στην άσκηση της λατρείας, πριν επιληφθεί του θέματος η πολιτεία. Υποστηρίζεται πως σε ένα σύγχρονο και δημοκρατικό κράτος δεν μπορεί να καθορίζει την λειτουργία και την δημιουργία χώρων λατρείας αλλόδοξων και αλλόθρησκων θρησκευτικών κοινοτήτων μια συγκεκριμένη θρησκευτική κοινότητα, σαν να επρόκειτο για κρατικό δημόσιο διοικητικό φορέα που εκδίδει πράξη για την νόμιμη υπόσταση και την ελευθερία ενός θρησκευάματος.

Στην πραγματικότητα όμως κάτι τέτοιο δεν ισχύει όσον αφορά την απαιτούμενη άδεια και έγκριση του ορθόδοξου μητροπολίτη για την ανέγερση αλλόθρησκου ναού, αφού μετά την αντικατάσταση της παραγράφου 1 του άρθρου 1 του α. ν. 1363/1938 από την παράγραφο 1 του άρθρου 41 του 1369/1938 η άδεια του ορθόδοξου μητροπολίτη δεν έχει το χαρακτήρα της εκτελεστής διοικητικής πράξης αλλά αποτελεί «απλή» γνωμοδότηση και συνεπώς δε δεσμεύει τη διοίκηση που και

⁴⁸ «Πρόκειται για μια ποινικοποίηση της μαχητικής θρησκευτικής διαφορετικότητας η οποία στρέφεται εναντίον της αρχής της διάδοσης των θρησκευτικών πεποιθήσεων, ως ειδικότερη έκφανση της ελευθερίας της θρησκευτικής συνειδήσεως». Γιώργου Χ. Σωτηρέλη, «Ο χωρισμός κράτους - εκκλησίας: η αναθεώρηση που δεν έγινε», στο *Νομικά Ζητήματα Θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, επιμ. Δημήτρης Χριστόπουλος, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1999, σσ. 35-36.

αρνητική να είναι ο Υ.Π. και Θρησκευμάτων μπορεί να χορηγήσει την άδεια για ανέγερση ναού ή ευκτηρίου οίκου.

Το μάθημα των θρησκευτικών στην ελληνική δημόσια εκπαίδευση.

Σύμφωνα με το άρθρο 16 παρ. 2 Σ ένας από τους σκοπούς της εκπαίδευσης αποτελεί « η ανάπτυξη εθνικής και θρησκευτικής συνείδησης». Από το άρθρο αυτό συνάγει και το ΣτΕ τις εξής έννομες συνέπειες: α) Η θρησκευτική συνείδηση πρέπει να αναπτυχθεί δια του σχολείου κατά τα δόγματα της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας του Χριστού και μόνον. β) Οι μαθητές οφείλουν να συμμετέχουν στις σχετικές εκδηλώσεις και μάλιστα να αναπτύξουν ορθόδοξη συνείδηση, επιτρεπόμενων πειθαρχικών κυρώσεων εις βάρος όσων το αρνούνται και γ) Υπάρχει κρατική υποχρέωση για διδασκαλία των ορθόδοξων θρησκευτικών. Παραβλέποντας τα παραπάνω, οι υποστηρικτές του χωρισμού Κράτους- Εκκλησίας, υποστηρίζουν πως το σύστημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης στην Ελλάδα συνεπάγεται τον αποκλεισμό της διαφορετικότητας μέσα από την επιβολή των διακρίσεων είτε με το μη διορισμό ετεροδόξων ως διδασκόντων σε θέσεις δημόσιας εκπαίδευσης, είτε σε βάρος των αλλόδοξων μαθητών και των γονέων τους μέσω της υποχρεωτικής δήλωσης των πεποιθήσεων των γονέων που επιθυμούν να απαλλάξουν τα παιδιά τους από τη θρησκευτική εκπαίδευση.⁴⁹ Παράλληλα υποστηρίζουν πως παρόμοια συστήματα θρησκευτικής εκπαίδευσης έχουν εγκαταλειφθεί στην Ευρώπη με το πρόσχημα πως αποτελούν συνταγματικά διάτρητα και ασυμβίβαστα με το δημοκρατικό πολίτευμα και πως αυτό έχει ως αποτέλεσμα να χρεώνεται η χώρα μας, μια ακόμη θλιβερή παραφωνία στον ευρωπαϊκό χώρο.⁵⁰ Ως λύση σε αυτήν την παραφωνία προτείνουν την αντικατάσταση του υπάρχοντος μαθήματος των θρησκευτικών με ένα άλλο θρησκευσιολογικού τύπου, το οποίο θα διασφαλίζει μια πολυφωνική ενημέρωση για

⁴⁹ Γιώργου Χ. Σωτηρέλη, *Θρησκεία και Εκπαίδευση, από τον κατηχητισμό στην πολυφωνία*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα- Κομοτηνή 1993, σσ. 388-389.

⁵⁰ Αυτή η θέση δεν ισχύει καθώς σε αρκετά ευρωπαϊκά κράτη υπάρχει πρόβλεψη για τη θρησκευτική διαπαιδαγώγηση των μαθητών. Σήμερα το μάθημα των θρησκευτικών διδάσκεται ως υποχρεωτικό στη Σουηδία, Νορβηγία, Αγγλία, Ιρλανδία, Αυστρία και στη Δανία με δικαίωμα απαλλαγής. Ως προαιρετικό μάθημα υπάρχει στα εκπαιδευτικά προγράμματα της Πορτογαλίας, Ισπανίας ενώ συγκεκριμένα στη Γαλλία, παρά το ότι είναι κοσμικό κράτος, υπάρχει Κατήχηση ως μάθημα στα σχολεία. Στην Γερμανία όπως και στην Ολλανδία, το Βέλγιο και την Ελβετία το μάθημα των θρησκευτικών είναι κατά περίπτωση υποχρεωτικό για τους Ρωμαιοκαθολικούς και τους Προτεστάντες μαθητές, ενώ στην Ιταλία αναγνωρίζεται η αξία της θρησκευτικής εκπαιδευσεως και διδάσκονται τα θρησκευτικά με άξονα την Καθολική Χριστιανική Θρησκεία, έστω και αν οι μαθητές ανήκουν σε άλλα δόγματα. Βλ. σχετικά: Α. Ράδου, «Η Ευρώπη διαβάζει θρησκευτικά», στο περιοδικό *Info Religions*, τεύχος 6 2000, σσ. 34-35. Αθ. Νίκας, «Τα θρησκευτικά στα σχολεία», στο περιοδικό *Έξοδος στην κοινωνία και τη ζωή*, τεύχος 15 1995, σσ. 13-16.

όλα τα θρησκευτικά ρεύματα, φέρνοντας ως παράδειγμα αντίστοιχα πρότυπα θρησκευτικής διδασκαλίας που ισχύουν σε ευρωπαϊκές χώρες.⁵¹ Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε όμως ότι οι υποστηρικτές της κατάργησης του μαθήματος των θρησκευτικών δεν υπολογίζουν τις φανερές διαφορές στην κουλτούρα και την ταυτότητα ανάμεσα στη χώρα μας και τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες και πως η διδασκαλία των θρησκευτικών στα σχολεία κατά τις θρησκευτικές δοξασίες της πλειοψηφίας των Ελλήνων πολιτών είναι ένα από τα διεθνώς εφαρμοζόμενα μοντέλα, μαζί με άλλα μοντέλα διδασκαλίας θρησκευτικών όπως η διδασκαλία ενός μαθήματος θρησκευτικού περιεχομένου ή της δυνατότητας επιλογής μεταξύ περισσότερων παράλληλα προσφερόμενων εκδοχών του μαθήματος, ώστε να επιλέγουν οι μαθητές ανάλογα με τις προτιμήσεις τους.

Όσον αφορά το άρθρο 16,2 Σ. που αναφέρεται στην ανάπτυξη της θρησκευτικής συνείδησης, αντικατέστησε την διάταξη του Σ. 1952 κατά το οποίο βάση της διδασκαλίας στην εγκύκλιο παιδεία ήταν οι ιδεολογικές αρχές του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού, τις οποίες η ερμηνεία του Σ. άμεσα τις συνέδεε με την Ορθόδοξη Εκκλησία. Είναι φανερό εδώ η χρήση από μέρος του νομοθέτη μίας ουδέτερης ιδεολογικά διατύπωσης. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως το μάθημα των θρησκευτικών παίρνει την μορφή ενός ουδέτερου θρησκευτικού περιεχομένου μαθήματος. Σκοπός του μαθήματος είναι η ελεύθερη θρησκευτική ανάπτυξη της προσωπικότητας του μαθητή με παράλληλη εσωτερικευση σε αυτόν της αρχής της αξίας του ανθρωπίνου προσώπου και της δημιουργίας ηθικής συνειδήσεως σε αυτόν.⁵² Όλες αυτές οι ηθικές και οικουμενικές αξίες που συνέχουν την ανθρωπότητα βρίσκονται στον εσωτερικό πυρήνα της διδασκαλίας της ορθόδοξης πίστης και παράδοσης, γι' αυτό και κύριος και πρωταρχικός στόχος του μαθήματος των θρησκευτικών είναι η συνειδητοποίηση από μέρος των μαθητών της βαθύτερης σημασίας του ορθόδοξου χριστιανικού ήθους και της σταθερής προσήλωσης στις πανανθρώπινες αξίες. Ιδιαίτερα μετά την νέα πραγματικότητα, όπως αυτή διαμορφώθηκε, με την είσοδο στο ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα χιλιάδων αλλοεθνών μαθητών, η σημασία της χρησιμότητας του μαθήματος των

⁵¹ Βλ. Γιώργος Σωτηρέλης, *Ο. π.*, σ. 402. Δημήτρης Τσαρδάκης, «Θρησκευτική χειραγώγηση και εκπαίδευση», εφημ. *Η Ελευθεροτυπία*, Πέμπτη 21 Ιουλίου 2005, σ. 9.

⁵² Για την ιστορία και το ρόλο του μαθήματος των θρησκευτικών στην ελληνική εκπαίδευση, βλ. Χ. Βασιλόπουλος, «Η θέση του μαθήματος των θρησκευτικών στη Δημόσια εκπαίδευση», στο *Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Θεολογίας*, τεύχος 4, Θεσσαλονίκη 1994. Ιωάννου Κογκούλη, *Το μάθημα των θρησκευτικών στη Μέση εκπαίδευση (1833-1932): συμβολή στην ιστορία της Νεοελληνικής εκπαίδευσης*, εκδ. Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1993.

θησκευτικών προβάλλει ακόμη πιο έντονα καθώς αυτό αποτελεί διάυλο επικοινωνίας με ένα σημαντικό μέρος του ελληνικού πολιτισμού. Η πολιτιστική πτυχή της Ορθοδοξίας με τα εκλεπτυσμένα δείγματα Τέχνης και Λόγου αποτελεί μια από τις θεμελιώδεις συνιστώσες της πολιτισμικής υφής και ιστορίας των Ελλήνων. Κατά αυτόν τον τρόπο η εξοικείωση με τα παραπάνω αγαθά είναι για όλους τους μαθητές, ακόμα και για τους μη Έλληνες υπηκόους ή μη Ορθοδόξους που ζουν στην Ελλάδα, μέρος μιας ολοκληρωμένης διαδικασίας κοινωνικοποίησης και ένταξης στην ελληνική πραγματικότητα. Ανεξάρτητα λοιπόν από τα θρησκευτικά πιστεύω των μαθητών, η επαφή με τα σημαντικά για τον ελληνισμό στοιχεία της Ορθόδοξης παράδοσης, δύναται να αποτρέψει τους μαθητές από τη δημιουργία επιθετικής προς τους άλλους ταυτότητας και τάσεις για πρακτικές αποκλεισμού.⁵³

Γίνεται φανερό πως δεν μπορούν να ισχύσουν στο ελληνικό εκπαιδευτικό σύστημα μοντέλα διδασκαλίας του μαθήματος των θρησκευτικών τα οποία βρίσκονται σε ισχύ σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες στις οποίες δεν υπάρχει η μακράιωνη παράδοση και ταύτιση μεταξύ της εθνικής και θρησκευτικής συνείδησης της ελληνικής πραγματικότητας. Εξάλλου η διδασκαλία των θρησκευτικών εντός των πλαισίων του αναλυτικού προγράμματος της σχολικής εκπαίδευσης δεν αντιμετωπίστηκε ποτέ ως ένα κοινωνικό πρόβλημα, ούτε θεωρήθηκε ως ιδεολογικά κρίσιμο για τη μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού. Το ελληνικό κράτος δεν εμπόδισε ποτέ την ελεύθερη θρησκευτική εκπαίδευση των αλλόθρησκων και ετερόδοξων πολιτών του. Στα σχολεία της μουσουλμανικής μειονότητας στην Θράκη το πρόγραμμα της διδασκαλίας είναι διαφορετικό και προσαρμοσμένο στα θρησκευτικά πιστεύω της κοινότητας. Άλλωστε η ελληνική έννομη τάξη επέτρεπε ανέκαθεν τη λειτουργία ιδιωτικών σχολείων υπό την εποπτεία και τον έλεγχο της καθολικής εκκλησίας που ακολουθούν βέβαια το εγκεκριμένο αναλυτικό πρόγραμμα.

Βέβαια υπάρχουν και εκείνες οι φωνές που λένε πως η εκκλησιαστική κατήχηση είναι έργο αποκλειστικά της ευχαριστιακής κοινότητας, λειτουργεί μόνο μέσα στον λατρευτικό χώρο και ποτέ υποχρεωτικά και πως είναι εκκλησιαστικά αδιανόητο να έχει χαρακτήρα «κατήχησης» ένα μάθημα υποχρεωτικά διδασκόμενο και με βαθμολογούμενες τις επιδόσεις των μαθητών στη σπουδή του. Το σίγουρο είναι

⁵³ Βλ. Χρήστος Τσιρώνης, *Κοινωνικός Αποκλεισμός και Εκπαίδευση στην Ύστερη Νεωτερικότητα: Προκλήσεις στην ελληνική εκπαιδευτική πραγματικότητα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2003, σσ. 406-408.

πως το ζήτημα της διδασκαλίας των θρησκευτικών θα εξακολουθήσει να απασχολεί τη θεωρία και την νομολογία και τα επόμενα χρόνια, όμως θα σταθούμε στα λόγια του Χ. Γιανναρά ο οποίος τονίζει, «Όπως είναι αδιανόητο να τελειώνει ένα παιδί (οποιοδήποτε θρησκευματος ή άθρησκο) την εγκύκλια στην Ελλάδα εκπαίδευση αγνοώντας ποια μεταφυσική γέννησε τον Παρθενώνα και την τραγωδία, έτσι αδιανόητο είναι και να αγνοεί ποια μεταφυσική γέννησε την Αγιά-Σοφιά και τη βυζαντινή Εικόνα. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση δεν ζητάμε από το παιδί να οικειωθεί θρησκευτικές δοξασίες, του απαιτούμε όμως να έχει σπουδάσει την ελληνική «γιγαντομαχίαν περί της ουσίας».⁵⁴

Θρησκευτικός γάμος και πολιτική κήδευση.

Επιπλέον εκδηλώσεις διακρίσεων και προκατάληψης εκ μέρους πολιτειακών και εκκλησιαστικών οργάνων σύμφωνα με τους υποστηρικτές της κοσμικής μορφής του κράτους, αποτελούν ο προαιρετικός και όχι ο υποχρεωτικός πολιτικός γάμος και η υποχρεωτική θρησκευτική ταφή. Ως λύση προτείνεται η εισαγωγή του πολιτικού γάμου ως υποχρεωτικού για όλους του Έλληνες πολίτες, με παράλληλη δυνατότητα τέλεσης και θρησκευτικού γάμου με θρησκευτικές συνέπειες μόνο αφού θεωρείται από αυτούς ως αντίθετο προς το Σύνταγμα το ισόκυρο του πολιτικού και του θρησκευτικού γάμου. Ζητείται επίσης να προβλεφθεί από την πολιτεία ο κοσμικός τρόπος αποχαιρετισμού του νεκρού με την πολιτική ή κοσμική κηδεία, ο οποίος να επιλέγεται από εκείνους που τον προτιμούν, με παράλληλη προώθηση του νομοσχεδίου για αποτέφρωση νεκρών, με διεύρυνση όμως του πεδίου εφαρμογής του σε όλους όσους προτιμούν την καύση αντί της ταφής.⁵⁵ Οι απόψεις αυτές δεν φαίνεται να έχουν βρει απήχηση στην κοινωνία αφού παρά την εναλλακτική λύση του πολιτικού γάμου, ένα πολύ μικρό ποσοστό νέων ζευγαριών επιλέγει την τέλεση πολιτικού αντί για θρησκευτικού γάμου. Αυτή η επιλογή των νέων ζευγαριών συνδέεται με την ιδιαίτερη σχέση που έχουν οι Έλληνες με την παράδοση και την τελετουργία της Ορθόδοξης Εκκλησίας η οποία ενδύει με θρησκευτικό και ηθικό κύρος κάθε δημόσια κοινωνική έκφραση των Ελλήνων πολιτών.

⁵⁴ Χρήστος Γιανναράς, « Σχέσεις Κράτους- Εκκλησίας: τα αυτονόητα», εφημ. *Η Καθημερινή*, Κυριακή 19 Φεβρουαρίου 2006.

⁵⁵ Μιχάλη Π. Σταθόπουλου, *Ο. π.*, σσ. 214-223

Ο θρησκευτικός αποχρωματισμός του κράτους.

Οι υποστηρικτές του χωρισμού κράτους και εκκλησίας παράλληλα προσπαθούν να συνδέσουν την ιδιαίτερη θέση της Ορθόδοξης Ελλαδικής Εκκλησίας στην ελληνική πραγματικότητα με το ευρύτερο αλλά και διαφορετικό ζήτημα του λεγόμενου θρησκευτικού αποχρωματισμού του κράτους. Αυτή η ιδιαίτερη μεταχείριση της Ελλαδικής Εκκλησίας από μέρους της ελληνικής πολιτείας έχει σύμφωνα με τους ίδιους ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός αξεδιάλυτου κρατικοθρησκευτικού εξουσιαστικού πλέγματος το οποίο επικυρώνεται συνταγματικά μέσα από άρθρα και διατάξεις του Συντάγματος αλλά και επίσημες θρησκευτικές κρατικές τελετές (όρκος Προέδρου της Δημοκρατίας, όρκος Βουλευτών, Προοίμιο του Σ.) Ως λύση σε αυτό το κρατικοθρησκευτικό πλέγμα προτείνουν ένα Λαϊκό κράτος⁵⁶ το οποίο θα υπερασπίζει δήθεν τα δικαιώματα των πολιτών του ανεξαρτήτως θρησκευόμενου και πίστεως καθώς μέσα σε ένα θρησκευτικά ουδέτερο κράτος θα προστατεύεται και θα υπερασπίζεται η θρησκευτική ελευθερία όλων των πολιτών. Σε ένα τέτοιο κράτος δεν έχει θέση επίσημη ή κρατική θρησκεία και επομένως η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν θα έχει την περίοπτη θέση που έχει τώρα στην Ελλάδα. Μπορεί σκοπός των οπαδών της κοσμικής μορφής του κράτους να είναι ο περιορισμός και η περιθωριοποίηση της Ορθόδοξου Εκκλησίας δεν σημαίνει όμως πως σε ένα ενδεχόμενο μελλοντικό λαϊκό κράτος θα έπαυε να έχει την ίδια περίοπτη θέση που έχει τώρα. Όπως επίσης δεν συνεπάγεται απαραίτητα πως ένα λαϊκό κράτος σέβεται και προασπίζει την θρησκευτική ελευθερία μέσα στα όρια του. Είναι θεωρητικά δυνατόν ένα κράτος το οποίο εμφανίζεται ως «λαϊκό» να παραβιάζει είτε περιστασιακά είτε συστηματικά, τη θρησκευτική ελευθερία και να απαγορεύει την εκδήλωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων ή της λατρείας (π.χ. Τουρκία). Αλλά και αντιστρόφως, είναι δυνατόν ένα κράτος το οποίο έχει επίσημη κρατική θρησκεία να προστατεύει και να σέβεται χωρίς καμία παρέκκλιση τη θρησκευτική ελευθερία. Είναι σημαντικό το γεγονός πως ενώ στην Ελλάδα το κράτος προσδίδει στην Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία μια ιδιαίτερη θέση, εν τούτοις στην ελληνική έννομη τάξη προστατεύεται η θρησκευτική ελευθερία και όχι απλώς και μόνον η ανεξιθρησκία. Με τον όρο ανεξιθρησκία εννοείται η ανοχή του κράτους έναντι

⁵⁶ Η λέξη «laïcité»- «λαϊκοποίηση»- γεννήθηκε στη Γαλλία στο τέλος της Β' Αυτοκρατορίας. Εμφανίζεται το 1871 στο Λεξικό Λιτρέ, με τη σημασία «χαρακτήρας καθετί Λαϊκού, πολιτική και κοινωνική αντίληψη που προϋποθέτει το διαχωρισμό της Εκκλησίας από το κράτος». Συναντάμε ξανά αυτή την έκφραση στον τίτλο του ιδρυτικού νόμου της λαϊκοποίησης στη Γαλλία (9 Σεπτεμβρίου 1905), ο οποίος αφορά τον Διαχωρισμό των Εκκλησιών από το κράτος». Laurent Jezequel, *Ελευθερία πίστης, ελευθερία σκέψης*, μετάφραση Αλίκη Κεραμίδα, εκδ. Πατάκη, Αθήνα Φεβρουάριος 2006, σ. 46

όλων των εκδηλώσεων, αρνητικών η θετικών, του θρησκευτικού γίνεσθαι. Το ελληνικό κράτος δεν ανέχεται απλώς τα θρησκευόμενα στην επικράτεια του αλλά σύμφωνα με το άρθρο 13Σ υποχρεούται να προστατεύει με θετικό τρόπο τη θρησκευτική συνείδηση και τη λατρεία για κάθε «γνωστή» θρησκεία και της οποίας «η άσκηση της λατρείας να μην προσβάλλει τα χρηστά ήθη ή τη δημόσια τάξη».⁵⁷ Βλέπουμε πως στην ελληνική επικράτεια όχι μόνο υπάρχει ανοχή έναντι της θρησκευτικής ελευθερίας αλλά και υποχρέωση για προστασία της. Άρα η οποιαδήποτε προσπάθεια συσχέτισης της θρησκευτικής ελευθερίας με την ιδιαίτερη θέση της Ελλαδικής Εκκλησίας είναι άτοπη. Είναι συνεπώς, άλλο θέμα η ολοκλήρωση στην πράξη και ο πλήρης σεβασμός της θρησκευτικής ελευθερίας και άλλο πράγμα η σχέση κράτους και Εκκλησίας, συνταγματικό θεμέλιο της οποίας είναι ακριβώς η θρησκευτική ελευθερία.

Το προοίμιο του Συντάγματος.

Σύμφωνα με τους υποστηρικτές του διαχωρισμού κράτους και Εκκλησίας είναι ανεπίτρεπτο για τη σημερινή εποχή και ασυμβίβαστο με τη θρησκευτική ελευθερία να προτάσσεται του Συντάγματος η επίκληση «Εις το όνομα της Αγίας και Ομοουσίου και Αδιαιρέτου Τριάδος», γιατί αυτή προσδίδει θεοκρατικό και ορθόδοξο χαρακτήρα στο ίδιο το θεμέλιο της συνταγματικής τάξης.⁵⁸ Το προοίμιο όμως αυτό δεν είναι άλλο από το προοίμιο της Διακήρυξης της Ανεξαρτησίας, που προτάσσεται του Συντάγματος της Επιδάουρου ως καταστατικής και γενέθλιας πράξης του νέου ελληνικού κράτους, για την ακρίβεια, ως καταστατικής πράξης της «πολιτικής ύπαρξης και ανεξαρτησίας» του ελληνικού έθνους, που κηρύχθηκε διά των νομίμων παραστατών του «εις εθνικήν συνηγμένων συνέλευσιν ενώπιον Θεού και ανθρώπων εν Επιδάουρω». Η διατήρηση συνεπώς του προοιμίου είναι πράξη ιστορικής μνήμης και σεβασμού της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού κράτους. Θα μπορούσαμε επίσης να προσθέσουμε πως παρόμοιες επικλήσεις θρησκευτικού χαρακτήρα υπήρξαν και σε άλλα Συντάγματα όπως της Ιρλανδίας Σ.1937/1987 όπου επικαλείται την Αγία Τριάδα, το όνομα του παντοδύναμου Θεού στο Σ.1874 της Ελβετίας, η Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας των Η.Π.Α του 1776 όπου επικαλείται τη «Μαρτυρία του ανωτάτου κριτή του σύμπαντος» και δηλώνει

⁵⁷ Έχει διαπιστωθεί κάποια ασάφεια ως προς το νόημα αλλά και την πηγή καθορισμού των χρηστών ηθών αυτών. «Τα χρηστά ήθη αποτελούν δεδομένο της κοινής πείρας και κάθε κριτήριο καθορισμού τους δεν μπορεί να είναι παρά υποκειμενικό» Πούλης Γεώργιος, *Νομοθετικά Κείμενα Εκκλησιαστικού Δικαίου*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 103.

⁵⁸ βλ. Δ. Τσάτσος, Ο. π., σς. 591- 593, Γ. Κασιμάτης, «Το προοίμιο του Συντάγματος», στο *Ερμηνεία του Συντάγματος*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 1999, σσ, 1-8.

εμπιστοσύνη στην «προστασία της Θεία πρόνοιας» χωρίς αυτό να θίγει την απόλυτη θρησκευτική ουδετερότητα του κράτους.⁵⁹

Ο όρκος του Προέδρου της Δημοκρατίας και των Βουλευτών.

Η διάταξη του άρθρου 33,2 επιβάλλει στον εκλεγέντα πρόεδρο την δόση όρκου «Εις το όνομα της Αγίας και Ομοουσίου και Αδιαιρέτου Τριάδος» για να αναλάβει τα καθήκοντα του. Μάλιστα, αν συγκριθεί η διάταξη αυτή με εκείνη του Σ. 59,2 σχετικά με τον όρκο των βουλευτών εκείνων που δεν είναι ορθόδοξοι χριστιανοί «αλλόθρησκοί ή ετερόδοξοι βουλευταί», εξάγεται η διαπίστωση ότι το Ελληνικό Σύνταγμα επιτρέπει εμμέσως την ανάδειξη μόνο ορθοδόξου ως προέδρου της δημοκρατίας. Με αυτόν τον τρόπο όμως υποστηρίζουν οι οπαδοί της κοσμικής μορφής του κράτους, αποκλείονται από το ανώτατο αξίωμα της χώρας Έλληνες πολίτες οι οποίοι δεν ασπάζονται το δόγμα της χριστιανικής πίστεως και προτείνουν την αντικατάσταση της επίκλησης της Αγίας Τριάδας με επικλήσεις όπως, «Στο όνομα του ελληνικού λαού και του Έθνους» ή με επίκληση στην τιμή του ορκιζομένου.⁶⁰ Σύμφωνα όμως με το άρθρο 31Σ. όπου καθορίζονται τα θετικά προσόντα εκλογιμότητας του Προέδρου της Δημοκρατίας, δεν περιλαμβάνεται σε αυτά η ύπαρξη συγκεκριμένης θρησκευτικής πεποιθήσης. Αν επομένως, εκλεγεί Πρόεδρος της Δημοκρατίας που για λόγους θρησκευτικών πεποιθήσεων αρνείται να ορκιστεί ή να ορκιστεί επί τη βάση του τύπου αυτού, μπορεί να ορκιστεί με άλλη επίκληση και να υπογράψει το σχετικό πρωτόκολλο.⁶¹ Το ίδιο ισχύει και ως προς τον όρκο των βουλευτών κατά το άρθρο 59 παρ. 1. Επίσης η παρ. 2 του ίδιου άρθρου δίνει τη δυνατότητα ως προς τους αλλόθρησκους ή ετερόδοξους βουλευτές την απόδοση όρκου κατά τον τύπο της δικής τους θρησκείας ή του δικού τους δόγματος.

Είναι λογικό να επιζητείται σε μια σύγχρονη και δημοκρατική κοινωνία όπως είναι αυτή της ελληνικής η προάσπιση και η διαφύλαξη της θρησκευτικής ελευθερίας όλων των Ελλήνων πολιτών ανεξαρτήτως δόγματος και πίστεως. Είναι επίσης λογικό να επιζητούν μερικοί κύκλοι την ταύτιση της ελληνικής συνταγματικής πραγματικότητας με μοντέλα και πρότυπα αντίστοιχων ευρωπαϊκών κρατών με την αιτιολογία της συμμετοχής της χώρας μας σε αντίστοιχους θεσμούς της ευρωπαϊκής

⁵⁹ Ευάγγελος Βενιζέλος, Ο. π., σσ. 136- 138.

⁶⁰ Μιχάλη Σταθόπουλου, Η συνταγματική κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας και οι σχέσεις Πολιτείας - Εκκλησίας σε: Δ. Χριστόπουλος(επιμ.), *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, Αθήνα 1999.

⁶¹ Ευάγγελος Βενιζέλος, Ο. π., σσ. 141- 142.

κοινότητας. Όμως όλοι αυτοί οι θρησκευτικοί συνταγματικοί θεσμοί εξηγούνται ιστορικά. Το ελληνικό συνταγματικό κράτος όταν ιδρύθηκε δεν είχε κανένα λόγο να εμφανίζεται ανεξίθρησκο ή θρησκευτικά ουδέτερο, αφού δεν ήρθε να επιβάλλει πολιτική ειρήνη σε θρησκευτικούς πολέμους και αιματηρές αντιδικίες, όπως συνέβη στις ευρωπαϊκές χώρες, ούτε να θέσει τέρμα σε θρησκευτικές έριδες που διατάρασσαν την πολιτική τάξη και αρνούσαν την πολιτική κυριαρχία μιας καθαρά εγκόσμιας εξουσίας. Η προέλευση του μάλιστα, από μια επανάσταση εθνική, που είχε στραφεί κατά του αλλόθρησκου οθωμανού δυνάστη, το υποχρέωνε να τονίζει τη διαφορετικότητα του από τον εθνικό εχθρό η οποία εντοπιζόταν πρωτίστως στο θρήσκευμα. Η θρησκευτική πίστη ήταν κατά τα πρώτα στάδια συγκρότησης του ελληνικού κράτους το απαραίτητο κριτήριο για την απόδοση σε κάποιον της ελληνικής ιδιότητας.⁶²

Η απαίτηση της συμπόρευσης της Ελλάδος με τους άλλους ευρωπαϊκούς εταίρους δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσα από την διαγραφή και απάλειψη της ιστορικής μας μνήμης και παράδοσης η οποία καθορίζεται από την Ορθόδοξη του Χριστού Εκκλησία. Οποιοσδήποτε ενέργειες για αλλαγή στις σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας θα πρέπει να γίνουν ψύχραιμα και νηφάλια. Απαιτείται ένας δημιουργικός και ουσιαστικός διάλογος, μεταξύ των φορέων της Πολιτείας και της Εκκλησίας και όχι σπασμωδικές κινήσεις, οι οποίες κακό θα προξενήσουν στην ελληνική κοινωνία και το γένος μας το οποίο έχει μια ιδιαίτερη πολιτιστική ταυτότητα.

Οι ιδεολογικοί και πολιτισμικοί θεσμοί συγκρότησης και διαμόρφωσης του κοινωνικού ιστού στην Ελλάδα διαφέρουν πάρα πολύ από τους αντίστοιχους των δυτικοευρωπαϊκών κοινωνιών. Οι συνθήκες που επικρατούν στις χώρες αυτές δεν μπορεί να είναι συγκρίσιμες με τις δικές μας. Οι περισσότερες από τις ευρωπαϊκές χώρες αφ' ενός μεν είναι χώρες πολυπολιτισμικές, αφ' ετέρου δε για αιώνες ταλαιπωρήθηκαν από εθνικισμούς, ρατσισμούς, θρησκευτικές διαμάχες και πολέμους. Στον ελληνικό χώρο δεν υπήρξαν τέτοια φαινόμενα κοινωνικών

⁶² Αυτό γίνεται φανερό στα πρώτα συνταγματικά κείμενα του νεοσύστατου ελληνικού κράτους. Στο Σύνταγμα της Επιδάουρου τον Ιανουάριο του 1821 αναφέρεται, «Όσοι αυτόχθονες κάτοικοι της επικράτειας της Ελλάδος πιστεύουσιν εις Χριστόν, εισίν Έλληνες, και απολαμβάνουσιν άνευ τινός διαφοράς όλων των πολιτικών δικαιωμάτων». Επίσης στην Γ' Εθνοσυνέλευση της Τροιζήνας το Μάιο του 1827 αποφασίζεται ότι «Έλληνες είναι όσοι αυτόχθονες της Ελληνικής Επικράτειας, πιστεύουσιν εις Χριστόν». Βλ. Α. Σβώλου, *Τα ελληνικά συντάγματα 1822- 1952*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1972, σσ. 66, 94. Και από τα δύο συνταγματικά κείμενα βλέπουμε ότι ως προϋπόθεση της ελληνικής ιδιότητας και συνείδησης τίθεται η ορθόδοξη πίστη που αποτέλεσε το ενοποιητικό δεδομένο και το συνδετικό κρίκο των επαναστατών.

διακρίσεων και ρατσισμού. Ο ευρωπαϊκός ρατσισμός ήταν αποτέλεσμα της άκρατης ατομοκρατίας που επιβλήθηκε στην Ευρώπη από την καθολική σχολαστική θεώρηση την Αναγέννηση και το Διαφωτισμό. Στην πατρίδα μας όλα αυτά τα ρεύματα ήταν εισαγόμενα αφού ποτέ δεν είχαμε τέτοιες εγγενείς καταστάσεις μιας και η παράδοση μας δεν γέννησε ποτέ τέτοιες ρατσιστικές ιδιότυπες ιδέες. Ο Ελληνικός λαός δεν ήταν ποτέ ρατσιστικός. Η Ορθόδοξη παράδοση μέσα από την αυθεντική θεώρηση του ανθρωπίνου προσώπου δεν επέτρεψε την ανάπτυξη του δυτικού φαινομένου της ατομοκρατίας μέσα στην ελληνική κοινωνία με αποτέλεσμα την μη εμφάνιση ρατσιστικών φαινομένων.

Γίνεται αντιληπτό, πως οι όποιες διατυπώσεις για τυχόν παραβίαση της θρησκευτικής ελευθερίας στην Ελλάδα θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν άτοπες και ανεδαφικές. Θα μπορούσαν κάλλιστα να θεωρηθούν κινήσεις ιδιαίτερα ύποπτες οι οποίες προωθούνται και υποκινούνται από διάφορα κέντρα τα οποία στέκονται αρνητικά απέναντι στην Ελλαδική Εκκλησία και που σαν στόχο έχουν όχι τόσο την υπεράσπιση των δικαιωμάτων των άλλων θρησκευτικών δογμάτων στον ελληνικό χώρο αλλά τον περιορισμό της μεγάλης επιρροής της Ορθόδοξης Εκκλησίας μέσα στην ελληνική κοινωνία.

Αυτή η προσπάθεια περιορισμού της μεγάλης επιρροής της Ορθόδοξης Εκκλησίας εντάσσεται μέσα στα πλαίσια της Παγκοσμιοποίησης και της Νέας Τάξης Πραγμάτων. Η θρησκεία ως ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες συνοχής των λαών αποτελεί εμπόδιο για την επιτυχή πραγμάτωση των στόχων της Νέας Τάξης που είναι η ομογενοποιημένη παγκοσμιοποιημένη ανθρωπότητα.

Σε αυτήν την Νέα Τάξη Πραγμάτων η Εκκλησία δεν πρέπει να έχει λόγο μέσα στην κοινωνία. Οι σύγχρονες διακηρύξεις του χωρισμού του Κράτους από την Εκκλησία και του θρησκευτικού αποχρωματισμού της παιδείας μέσω της κατάργησης των μαθημάτων διαμόρφωσης θρησκευτικής αγωγής από το εκπαιδευτικό πρόγραμμα ακριβώς αυτόν τον στόχο εξυπηρετούν, το θρησκευτικό αποχρωματισμό της κοινωνίας.

Είναι φανερό πως ο επιζητούμενος θρησκευτικός αποχρωματισμός της ελληνικής κοινωνίας μέσω του χωρισμού του ελληνικού Κράτους από την Ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία εντάσσεται μέσα σε αυτά τα πλαίσια της εξασθένησης της διαφορετικότητας των εθνικών- κοινωνικών πολιτισμών, μέσω της διασύνδεσης και εξομοίωσης τους και την υποκατάσταση τους από τις θρησκευτικοπολιτικές ιδεολογίες της Νέας Εποχής και από ανάλογα ρεύματα που προωθούν την

νεοεποχική «Πανθησκεία» που προωθεί η Παγκοσμιοποίηση και η Νέα Τάξη
Πραγμάτων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗ, ΝΕΑ ΕΠΟΧΗ, ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

Το Φαινόμενο της Παγκοσμιοποίησης

Από τις αρχές της δεκαετίας του 1990 η έννοια της παγκοσμιοποίησης⁶³ άρχισε να απασχολεί ιδιαίτερα την παγκόσμια ερμηνευτική η οποία ανέλυε το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης υπό το πρίσμα της οικονομίας, ως ένα ακόμη οικονομικό φαινόμενο και ιδιαίτερα υπό την μορφή του δυτικού καπιταλιστικού συστήματος. Το φαινόμενο της παγκοσμιοποίησης θεωρήθηκε κάτω υπ' αυτήν την προοπτική ως εξέλιξη του καπιταλισμού ο οποίος είχε με τη σειρά του αντικαταστήσει το αποικιοκρατικό σύστημα μετά την κατάρρευση των μεγάλων Ευρωπαϊκών αποικιοκρατικών δυνάμεων (Ηνωμένου Βασιλείου, Γαλλίας, Ολλανδία, Βελγίου και Πορτογαλίας)⁶⁴. Η θεώρηση της Παγκοσμιοποίησης ως ένα νέου γεγονότος με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τα οποία διαμορφώνουν νέες κοινωνικές κατηγορίες και σχέσεις, αποτελεί διαπίστωση ερευνών των τελευταίων χρόνων.⁶⁵

⁶³ Για το φαινόμενο της Παγκοσμιοποίησης βλέπε στα παρακάτω: Κωτσιόπουλος Π. Κωνσταντίνος, *Ορθοδοξία και Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Τμήμα Εκδόσεων Α.Π.Θ, Θεσσαλονίκη 2005. Παρυσάτις Παπαδοπούλου- Συμεωνίδου, *Πολυεθνισμός και Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2003. Αθανάσιος Γ. Κάρμης, *Παγκοσμιοποίηση και Παγκοσμιότητα, Προτάσεις ορθοδόξου χριστιανικής ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας*, Ανάπτυπον εκ της Επιστημονικής Επιτηρίδος της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Τόμος ΛΣΤ', Αθήνα 2001. Ulrich Beck, *τι είναι παγκοσμιοποίηση*;, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 1999. Ψαρρού Νέλλη, *Εθνική ταυτότητα στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2005. Lamy Pascal, *Η παγκόσμια δημοκρατία: για μια νέα παγκόσμια διακυβέρνηση*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 2006. Γεώργιος Πλαστήρας, *Παγκοσμιοποίηση, το τελευταίο στάδιο του καπιταλισμού ή το τέλος της ιστορίας του ανθρώπου*;, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2003. Παναγιώτης Ρουμελιώτης, *Παγκόσμια διακυβέρνηση ή ηγεμονική παγκοσμιοποίηση*;, εκδ. Λιβάνης, Αθήνα 2002. Αλμπάνης Ευστράτιος, *Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Τροχαλία, Αθήνα 1998.

⁶⁴ «Η παγκοσμιοποίηση αποτελεί το καινούργιο πρόσωπο του καπιταλισμού ο οποίος με τη σειρά του είχε αντικαταστήσει το σύστημα της αποικιοκρατίας, δεν είναι κάτι το καινούργιο. Είναι μια νομοτελειακή εξέλιξη του καπιταλισμού». Γεώργιος Πλαστήρας, *Ο. π.*, σ. 18.

⁶⁵ Ο Ulrich Beck υποστηρίζει πως «Το γεγονός ότι η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης που σφραγίζει το γίγνεσθαι στο πέρασμα προς τον 21^ο αιώνα, εμπεριέχει τάσεις, στοιχεία και χαρακτηριστικά που

Η παγκοσμιοποίηση θα μπορούσαμε να πούμε πως αποτελεί ένα πιο περίπλοκο και πολυδιάστατο γεγονός το οποίο ρυθμίζει κάθε πλευρά της ζωής του ανθρώπου. Είναι μια σύνθετη διαδικασία επιβολής νέων κοινωνικών προτύπων, νέου τρόπου σκέψης και συμπεριφοράς. Διέπεται βασικά από οικονομικές διεργασίες με επιπτώσεις σε όλους τους τομείς. «Η διαδικασία σε φάση εξέλιξης και επιβολής, αντιμάχεται τον πολιτισμό ως ιστορία του μέλλοντος γι' αυτό και αντιμάχεται τον πολιτισμό ως ιστορία της μνήμης. Προσανατολίζεται μέσα από κατευθύνσεις σκιωδών κανόνων, στην προώθηση νέων οικονομικών- πολιτικών αντιλήψεων που θα καθορίζουν νέα παγκόσμια πρότυπα σε όλους τους τομείς(οικογενειακό, κοινωνικό, πολιτισμικό, πολιτιστικό) σε πλαίσιο τεχνητού μεθοδευμένου μετασχηματισμού».⁶⁶ Η παγκοσμιοποίηση προβάλλεται με αυτόν τον τρόπο ως μια πολυδιάστατη κοινωνικό- οικονομική και πολιτισμική διαδικασία που διαμορφώνει ένα ιδιαίτερο τρόπο ζωής μέσω του οποίου προωθείται η ομοιομορφία και η ομογενοποίηση κάθε ιδιαίτερης πολιτιστικής και εθνοτικής έκφρασης και παράδοσης.

Η Νέα αυτή Τάξη Πραγμάτων επαγγέλλεται την εξίσωση και εξομίωση των συλλογικών τρόπων ζωής, με την προτεινόμενη κατάργηση των φυλετικών ομάδων ή ακόμη και με τη διεθνιστική υπέρβαση αυτών των ίδιων των εθνών και των κρατών. Στόχος της Νέας Τάξης Πραγμάτων είναι μέσω της προβολής ενός υπερεθνικού παγκόσμιου πολιτισμού και με την παράλληλη εξαφάνιση της ιδιοπροσωπίας των λαών και των εθνών, να δημιουργήσει μια ενωμένη ανθρωπότητα, μία υπερανθρωπότητα. Για να επιτελέσει τους σκοπούς της η Νέα Τάξη Πραγμάτων χρησιμοποιεί την έννοια της Πολυπολιτισμικότητας και των ιδιαίτερα προβληθέντων στις μέρες μας «Δικαιωμάτων του Ανθρώπου». «Προβάλλεται έτσι ως ιδανικός στόχος η έννοια της ενωμένης ανθρωπότητας με

μπορούν να διακριθούν εκ των υστέρων με στον πρώιμο καπιταλισμό, ότι το κεφαλαιοκρατικό σύστημα αναπτύσσεται σήμερα ως καπιταλιστική παγκοσμιοποίηση, δεν σημαίνει ότι δεν είναι κάτι το ιδιαίτερο κάτι το σχετικά καινούργιο στην ιστορία του καπιταλισμού...ασφαλώς και ο καπιταλισμός προϋπάρχει και καθορίζει τα της φάσης παγκοσμιοποίησης του, αλλά με κανέναν τρόπο δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι όλες οι συγκεκριμένες ιστορικές εκφάνσεις του εμπεριέχουν και την αναπτυγμένη μορφή παγκοσμιοποίηση...η παγκοσμιοποίηση είναι μια ιδιαίτερη φάση ανάπτυξης του σημερινού κοινωνικού συστήματος, η οποία διακρίνεται από σειρά σημαντικών χαρακτηριστικών, τέτοιων που δίνουν στο όλο σύστημα μια σχετικά νέα ποιότητα...η παγκοσμιοποίηση δεν διαμορφώνει ένα νέο σύστημα κοινωνικών σχέσεων. Αντίθετα, προσαρμόζει τις υπάρχουσες καπιταλιστικές σχέσεις, τις επεκτείνει στο χώρο και το χρόνο, με τάση κατάληψης όλων των πλευρών της ανθρώπινης δράσης...η παγκοσμιοποίηση, δηλαδή, δεν είναι ένα αμιγώς οικονομικό φαινόμενο και κατά συνέπεια δεν περιορίζεται στην παγκοσμιοποίηση των αγορών. Φαινόμενα παγκοσμιοποίησης μπορούν να καταγραφούν σε όλες τις πλευρές της κοινωνικής ζωής, όπως στη σφαίρα δράσης του πολιτισμού, της κοινωνικής ζωής καθώς και στην πολιτική».Ulrich Beck, Ό.π., σσ. 26- 28.

⁶⁶ Παρυσάτις Παπαδοπούλου- Συμεωνίδου, Ό. π., σ. 15.

την παγκόσμια κατίσχυση των δικαιωμάτων του ανθρώπου μέσω μιας εξελεγμένης και ανώτερης πολιτισμικής στάθμης». ⁶⁷

Οι ηγέτες της παγκοσμιοποίησης παράλληλα με την χρήση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων χρησιμοποιούν την έννοια του «παγκόσμιου πολιτισμού» για να επιτελέσουν τον σκοπό τους. Με την προώθηση του όρου «παγκόσμιος πολιτισμός», θέλουν να τονίσουν ότι ο πολιτισμός δεν έχει πατρίδα και πως όλες οι πολιτισμικές εκφάνσεις των διαφόρων εθνικοτήτων ενέχουν την ίδια πολιτισμική αξία στα πλαίσια της «Αρχής της Ισότητας των Πολιτισμών». ⁶⁸ Γι' αυτό και προωθείται η μετάλλαξη της έννοιας του πολιτισμού προκειμένου μέσα από την ανάδειξη μίας νέας ιδεολογίας πολιτισμού, αυτού του παγκόσμιου πολιτισμού, να εξυπηρετηθούν οι στόχοι εκείνων που αποκαλούνται ηγέτες, προωθώντας την παγκόσμια διακυβέρνηση. Βλέπουμε ότι ο πολιτισμός ως τρόπος σκέψης, συνείδησης, ζωής, συμπεριφοράς και δράσης, εξαναγκάζεται να λειτουργήσει ως το πρώτο και αποτελεσματικά κατευθυνόμενο μέσο, προκειμένου να δρομολογηθεί η αλλοτρίωση, η αφομοίωση και η μετάλλαξη ταυτοτήτων και συνειδήσεων προς την επίτευξη μιας παγκόσμιας κοινωνίας, περιορίζοντας παράλληλα την έννοια του

⁶⁷ Αθανάσιος Γ. Κάμης. *Παγκοσμιοποίηση και Παγκοσμότητα, Προτάσεις ορθοδόξου χριστιανικής ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας*, Ανάτυπον εκ της Επιστημονικής Επετηρίδος της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Τόμος ΛΣΤ', Αθήνα 2001, σ. 881.

⁶⁸ Η αρχή της ισότητας των πολιτισμών αποτελεί μια επιταγή της πολυπολιτισμικότητας, σύμφωνα με την οποία κάθε πολιτισμός έχει την αξία του, οπότε οι πολιτισμοί δεν θα πρέπει να διαχωρίζονται σε ανώτερους και κατώτερους. « Δεν υπάρχουν καθαρτοί τέλειοι και ατελείς πολιτισμοί, αλλά διάφοροι τρόποι έκφρασης, μέσα από τους οποίους ο άνθρωπος επιτυγχάνει να αντιμετωπίσει τα προβλήματα του ή αποτυγχάνει, μπορεί να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα του ή να αναζητήσει νέους δρόμους για να επιτύχει, διορθώνοντας τη μέχρι τώρα πορεία του», Ιωάννη Σ. Πέτρου, *Πολυπολιτισμικότητα και Θρησκευτική ελευθερία*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 37. Σύμφωνα με τον Feyerabend, όλες οι παραδόσεις είναι εξίσου χρήσιμες και πραγματικά ελεύθερη δεν είναι η κοινωνία που σέβεται τα πολιτικά και ατομικά δικαιώματα αλλά η κοινωνία που εγγυάται την ισοτιμία όλων των παραδόσεων. «Χωρίς ισοτιμία των παραδόσεων, η προστασία των ατομικών δικαιωμάτων είναι πλασματική, γιατί δεν καλύπτει όσους δεν ανήκουν στην ηγετική παράδοση. Paul Feyerabend, *Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους*», εκδ. Σύγχρονα θέματα, Θεσσαλονίκη 1968. Προβάλλεται στην ουσία η ισότιμη αναγνώριση των δημιουργημάτων όλων των πολιτισμών. Είναι όμως ορθό να θεωρήσουμε πως κάθε έκφανση πολιτισμικής διαφοροποίησης είναι άξια σεβασμού; Εάν υποστηρίζουμε ότι αυτή μπορεί να γίνει μια καθολική και κατηγορικά αποδεκτή θεώρηση τότε οδηγούμαστε ουσιαστικά σε μια συγκατάβαση. Το να διακηρύσσει κάποιος ότι τα δημιουργήματα ενός άλλου πολιτισμού έχουν αξία και το να διακηρύσσει ότι βρίσκεται στο πλευρό του, μολονότι τα δημιουργήματα αυτά δεν είναι διόλου εντυπωσιακά, αποτελεί έκφραση κραυγαλέας συγκατάβασης. Οι υποτιθέμενες υποδεέστερες σε θέση πολιτισμικές ενότητες αξιώνουν από εμάς τον σεβασμό και όχι την συγκατάβαση. Σύμφωνα με τον Charles Taylor, «Το γεγονός ότι όλοι οι πολιτισμοί συνεισέφεραν κάτι το αξιόλογο, δεν συνάγεται ότι η συνεισφορά τους είναι της ίδιας υφής η αξίας. Αν ίσχυε κάτι τέτοιο, τότε αυτό θα συνιστούσε και θα ισοδυναμούσε με σοβαρή υποβάθμιση των υπαρχουσών διαφορών μεταξύ των διάφορων πολιτισμικών παραδόσεων.» Charles Taylor- Suzan Wolf, *Πολυπολιτισμικότητα: Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1999. Γίνεται φανερό πως οι ηγέτες της παγκοσμιοποίησης εκμεταλλεύονται την πλουραλιστική διάσταση των σύγχρονων πολυπολιτισμικών κρατών, επικαλούνται την επιταγή αυτή της πολυπολιτισμικότητας για να εξυπηρετήσουν τα δικά τους συμφέροντα και επιδιώξεις.

πηγαίου τοπικού και πνευματικού πολιτισμού ο οποίος χαρακτηρίζεται από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της τοπικότητας και εθνικότητας. Με άλλα λόγια δρομολογούνται και θεσμοθετούνται επιλογές που επιβάλλουν την αποδοχή της παγκόσμιας κοινωνίας και του παγκόσμιου πολιτισμού και το πέρασμα από την κοινωνία των Εθνών- Κρατών σε κοινωνία των παγκόσμιων πολιτών. Ενός πολιτισμού ο οποίος θα διακρίνεται από το στοιχείο της μαζικότητας και της αναγκαστικής μίξης φυλετικών και εθνοτικών γνωρισμάτων ο οποίος θα αντιστρατεύεται τη διαφορετικότητα των κάθε τόπους πολιτισμικών και εθνικών εκφράσεων.⁶⁹

Για να επιτευχθεί όμως αυτή η παγκόσμια κοινωνία και πανανθρωπότητα, η Νέα Τάξη Πραγμάτων στρέφεται ενάντια στους δύο ακρογωνιαίους λίθους της ιδιοπροσωπίας των λαών, της θρησκείας και του έθνους κράτους μέσω της υποβάθμισης του εθνικού χώρου και την επιβολή ενός συγκρητιστικού τρόπου στο χώρο των θρησκειών στα πλαίσια του οράματος της Νέας Εποχής.

Στη Νέα Παγκόσμια Τάξη Πραγμάτων, ο κόσμος συρρικνώνεται, τα εθνικά σύνορα δεν ορίζουν πλέον έναν κλειστό και ελεγχόμενο χώρο. Οι διεθνείς σχέσεις, δικτυώσεις και δραστηριότητες κάθε είδους υπερβαίνουν τα εθνικά σύνορα και τα κέντρα εξουσία μετατίθενται από τα κυρίαρχα έθνη κράτη στις δυνάμεις του παγκόσμιου χρηματοοικονομικού συστήματος, με αποτέλεσμα την ευθεία αμφισβήτηση της πρωτοκαθεδρίας του εθνικού κράτους στην παρούσα μορφή του. Ο άκρατος φιλελευθερισμός της οικονομίας που εξασφαλίζει τη μεγαλύτερη δυνατή οικονομική ελευθερία στα άτομα, υποκαθιστά κάθε μορφή κρατικής διαχείρισης και συλλογικής μέριμνας. Έτσι ο εθνικός χώρος χάνει τη στενή σημασία του και οι περιορισμοί που απορρέουν από την κυριαρχία των εθνικών κρατών εξαφανίζονται σταδιακά με διεθνείς συνθήκες. Η διάδοση της τεχνολογίας εξασφαλίζει τις τεχνικές υποδομές που απαιτούνται ώστε όλα αυτά να υλοποιηθούν πρακτικά. Η διεθνοποίηση του εμπορίου, η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας και η εξομοίωση των εκπαιδευτικών συστημάτων, είναι όψεις της κοινής συνισταμένης, που χαρακτηρίζει τη λεγόμενη "νέα τάξη" του τέλους του εικοστού και της αρχής του εικοστού πρώτου αιώνα. Τα εθνικά-κρατικά μορφώματα δίνουν πλέον τη θέση τους σε υπερεθνικούς σχηματισμούς, οι οποίοι απαιτούν σε αντάλλαγμα, την εκχώρηση μέρους της κυριαρχίας και της εθνικής ανεξαρτησίας, αλλά και την

⁶⁹ Βλ. Παρυσάτις Παπαδοπούλου- Συμεωνίδου, Ό. π., σσ. 15- 17.

ισοπεδωτική ομοιομορφία στον τρόπο που πολιτεύονται, πιστεύουν και ονειρεύονται οι άνθρωποι.

Γίνεται φανερό ότι η παγκοσμιοποίηση τείνει, ως ιδεολογία, να υποβαθμίσει την υπόσταση του κυρίαρχου εθνικού κράτους. Μπορεί να γίνει λόγος για μια «αποεθνικοποίηση». Η αποεθνικοποίηση αυτή μέσω της υποβάθμισης της έννοιας του κράτους και της αναγκαστικής μείξης των πληθυσμών θέτει τις βάσεις για τη δρομολόγηση μιας παγκόσμιας διακυβέρνησης χωρίς ωστόσο να μπορεί να γίνει λόγος για εξάλειψη των κρατών. Όπως είναι ευνόητο, οι τάσεις αυτές κατευθύνουν σε επιλογές προκειμένου να βρεθούν υποκατάστατα των επιμέρους κοινωνικών ομάδων ή των διαφόρων εθνοτήτων μέσω της δημιουργίας ευρύτερων διεθνικών συσσωματώσεων.

Η κοινωνία όμως των εθνών- κρατών δεν μπορεί να εξελιχθεί σε μια παγκόσμια διεθνική κοινωνία, ακριβώς γιατί δεν έπαψε να είναι αναγκαία η αναγωγή στον γεωγραφικό- πολιτικό παράγοντα. Οι άνθρωποι έχουν ανάγκη την ασφάλεια που τους προσδίδει η ύπαρξη του έθνους κράτους, ακριβώς γιατί μέσω της οριοθετημένης αυτής περιοχής οριοθετείται και η παρουσία τους σε έναν ολόένα και πιο ομογενοποιημένο κόσμο όπου η συνάντηση με τον διαφορετικό «άλλο» είναι αναγκαστική. Κατά τον ίδιο τρόπο δεν μπορούν οι κοινωνίες να μετεξελιχθούν σε Παγκόσμια κοινωνία ή Παγκόσμια κοινωνία των πολιτών, όταν η ίδια η έννοια της κοινωνίας θρέφεται μέσα από τη συνοχή των μελών της και επομένως η παράθεση του επίθετου παγκόσμιας ανάγεται σε παράγοντες που δεν έχουν σχέση με κοινωνικούς σχηματισμούς.

Νέα Εποχή

Παράλληλα με την υποβάθμιση του εθνικού χώρου, η Νέα Τάξη Πραγμάτων προωθεί και το όραμα της «Νέα Εποχής». Η Νέα Εποχή ή New Age είναι ένα συνοθήλευμα αποκρυφιστικών και παγανιστικών θεωριών, συγκρητιστικών τάσεων, φιλοσοφικών απόψεων, πανθειστικών θέσεων, γνωστικισμού, αστρολογίας, μαγείας κ.λ.π. που σαν κοινή συνισταμένη και ιδεολογικό άξονα αναφοράς έχει μια συγκρητιστική, πανθρησκειακή και παγκοσμιοποιημένη οικουμενικότητα.⁷⁰ Η Νέα Εποχή παρουσιάζεται από τους θεωρητικούς της να έχει αγαθές προθέσεις, ως ένα πνευματιστικό κίνημα το οποίο προωθεί ζητήματα εναλλακτικής πνευματικότητας, συνειδητότητας και εναλλακτικής ιατρικής. Παρουσιάζεται ως μια εναλλακτική όψη, πιο πνευματιστική έναντι της σύγχρονης δυτικής πραγματικότητας, και ως μια λύση που θα βοηθήσει τον άνθρωπο να βρει τον πραγματικό του εαυτό αποκτώντας με αυτόν τον τρόπο την πολυπύητη εσωτερική ηρεμία που επιζητά στον σύγχρονο διασπασμένο κόσμο.⁷¹ Στην πραγματικότητα το κίνημα της Νέας Εποχής είναι πολύ πιο επικίνδυνο. Η Νέα Εποχή αν και αποτελεί ένα σχετικά σύγχρονο κίνημα, εν τούτοις πρόγονοι του μπορούν να ανιχνευθούν στο παρελθόν, μεταξύ των οποίων ο γνωστικισμός, ο αποκρυφισμός, ο ερμητισμός και οι προσεγγίσεις των διανοουμένων στην ιδιική

⁷⁰ «Η εμφάνιση της Νέας Εποχής τοποθετείται στη δεκαετία του 60 στις Ηνωμένες Πολιτείες με τη μορφή μιας ημιθρησκευτικής κοινωνικό- πολιτικής ομάδας με τάσεις διαμαρτύρησης για την εκφυλιστική πορεία του πολιτισμού. Πλαισιώθηκε γρήγορα από ομάδες ακτιβιστών και νέους διανοούμενους που αρνήθηκαν τον υλισμό και στράφηκαν στον ανατολικό μυστικισμό. Σύντομα στην δεκαετία του 70, η Νέα Εποχή μετεξελίχθηκε σε κίνημα πνευματικής αφύπνισης που αναζήτησε συγγενή στοιχεία στους αρχαίους πολιτισμούς, γι' αυτό και στα μέσα της δεκαετίας του '80 ενδιαφέρθηκε για τον πνευματισμό, την αστρολογία, την γιόγκα την μετενσάρκωση, τον αποκρυφισμό και επίσης την συνάντηση με εξωγήινους πολιτισμούς. Με τέτοια στοιχεία συγκίνησε την μέση διανόηση της αμερικάνικης κοινωνίας. Σήμερα εμφανίζεται ως πλήρες θρησκευτικό σύστημα, που ενδιαφέρεται να υποκαταστήσει το μεγάλο πλήθος των θρησκειών και των αιρέσεων». Βασίλειος Γιούλτσης, περ. *Θεός και Θρησκεία*, τεύχος 1, Μάρτιος 1999, σ. 65. Θα πρέπει να σημειώσουμε πως στο πνεύμα της Νέας Εποχής κινούνται και θρησκευτικές οργανώσεις που παρουσιάζονται ως Χριστιανικές αλλά παρ' όλα αυτά δραστηριοποιούνται σε διαθρησκευτικό επίπεδο, ευλογούν κάθε θρησκεία, προσεύχονται με άτομα από κάθε πίστη και κηρύττουν την ένωση όλων των ανθρώπων. Τέτοιες ομάδες είναι η κίνηση «Unity», ο Διεθνής Σύνδεσμος Νέας Σκέψης «The International New Thought Alliance», και η Χριστιανική Επιστήμη κ.α. Βλ. Αντώνιος Αλεβιζόπουλος, *Εγχειρίδιο Αιρέσεων και Παραχριστιανικών Ομάδων*, εκδ. Διάλογος, Αθήνα 1994.

⁷¹ Βλ. Περ. *New Age και αυτοβελτίωση, Οι Εναλλακτικές γνώσεις και τα μυστικά της «Νέας Εποχής»*, εκδ. Άγνωστο ΕΠΕ, σ. 3.

και την κινεζική σοφία. Τα προαναφερθέντα πνευματιστικά και μυστικιστικά ρεύματα συνιστούν το μεταίχμιο της μετάβασης από τον αρχαίο Γνωστικισμό στις σύγχρονες μορφές του που αποτελούν τη βάση της δημιουργίας αυτού που αποκαλούμε σήμερα «Νέα Εποχή».⁷² Ο μοντέρνος όρος New Age, είναι παρμένος από την αστρολογία. Κάνει λόγο για την «Εποχή του Υδροχόου» και ευαγγελίζεται ένα νέο κόσμο μια και η σημερινή εποχή είναι εποχή φθοράς και παρακμής των πάντων.⁷³ Σε αυτόν τον νέο κόσμο που θα δημιουργηθεί κάτω από μια Παγκόσμια Κυβέρνηση, η θρησκευτικότητα θα πάψει να επηρεάζεται από τον Χριστιανισμό και θα επηρεάζεται από μια νέα θρησκευτικότητα συγκρητιστικού τύπου, μία νέα «εναλλακτική θρησκευτικότητα». Έναντι του Χριστιανισμού προτείνεται ένα «ολιστικό πρότυπο», δηλαδή της αποδοχής όλων των θεωριών σε κάθε τομέα, καθώς στο χώρο της Θρησκείας όπου όλες οι θρησκείες γίνονται αποδεκτές και θεωρούνται ισότιμες και ισόκυρες. Είναι μια κίνηση που αποβλέπει στην ενότητα όλου του πλανήτη και των θρησκειών, στην έλευση μιας νέας πραγματικότητας και μιας νέας πνευματικότητας.⁷⁴ «Οι ομάδες της Νέας Εποχής, επιδιώκουν να υποκαταστήσουν τον Χριστιανισμό με μια νέα Πανθρησκειακή πραγματικότητα, όπου η επίτευξη της πολυπόθητης κοσμικής και συμπαντικής ενότητας, θα

⁷² Ο αρχαίος γνωστικισμός ήταν ένα διαρκικό συγκρητιστικό κίνημα με πολλά στοιχεία από τη φιλοσοφία, τις ανατολικές θρησκείες και τη χριστιανική διδασκαλία. Κύριος στόχος του ήταν η αναζήτηση της γνώσης μιας υπερκόσμιας γνησιότητας και η απολύτρωση του ανθρώπου με βάση τη γνώση αποκαλυφθεισών αληθειών. Βασικές συνέπειες της διαρκικής πίστης των γνωστικών, ότι υπάρχουν δύο κόσμοι ασυμβίβαστοι και ασυμφιλίωτοι ο υλικός και ο πνευματικός, ήταν η υποτίμηση της ύλης και του σώματος ως δημιουργήματα του κακού Θεού και η απόρριψη του δόγματος της ενσάρκωσης του Χριστού. Παναγιώτη Ι. Σκαλτσή. *Γνωστικισμός, «Νέα Εποχή» και ορθόδοξη παράδοση*, εκδ. Ι. Μ. Σερρών και Νιγρίτης, Σέρρες 1994, σ. 121.

⁷³ Η αερονομική δηλαδή, μεταβολή του ήλιου κατά την έναρξη της άνοιξης που συντελείται κάθε 2.000 χρόνια, όταν ο ήλιος εισέρχεται σε ένα νέο αστερισμό του ζωδιακού κύκλου, ερμηνεύθηκε από την αστρολογία σαν βασικό σημείο για την τύχη της γης. Έτσι ή «Εποχή του Υδροχόου» διαδέχεται την «Εποχή του Ιχθύος» η οποία άρχισε πριν από 2.000 χρόνια. Οι οπαδοί της «Νέας Εποχής» ισχυρίζονται πως κατά την εποχή της προόδου της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ο ήλιος μπήκε στο ζώδιο των Ιχθύων και άρχισε η Εποχή του Ιχθύος. Ο ιχθύς είναι το σύμβολο του χριστιανισμού (ΙΧΘΥΣ= Ιησούς Χριστός Θεού Υιός Σωτήρ)... Με το πέρασμα στον αστερισμό του Υδροχόου τελειώνει και η εποχή της επιρροής του Χριστιανισμού η οποία λογίζεται ως εποχή στενότητας και περιορισμού. Σε αυτήν την εποχή κυριαρχούσαν οι εντολές, ο έλεγχος των ιερέων, η δίωξη των ελεύθερα σκεπτόμενων ανθρώπων, η εποχή των πολέμων, της αποικιοκρατίας και της καταστροφής της φύσης. Η Νέα Εποχή του Υδροχόου θα είναι η εποχή της φώτισης. Φώτιση που δεν θα έλθει από «έξω», αλλά από «μέσα», από το υποσυνείδητο του ανθρώπου. Βλ. Παναγιώτη Ι. Σκαλτσή. *ό.π.*, σ. 37. Αντωνίου Γ. Αλεβιζόπουλου, *Αποκρυφισμός, Γκουρουϊσμός, «Νέα Εποχή»*, εκδ. Ιεράς Μητροπόλεως Νικοπόλεως, Πρέβεζα 1990, σσ. 8,9.

⁷⁴ «Ειδικότερα, η θεολογία της Νέας Εποχής κινήθηκε στην κατεύθυνση ενός μονισμού, μιας ολιστικής θεώρησης του κόσμου, όπου ταυτίζονται ύλη, απρόσωπος Θεός, άνθρωπος και σύμπαν, ενώ φύση και χάος εκλαμβάνονται ως γενεσιουργές αρχές των πάντων. Αυτός ο απόλυτος μονισμός αρνείται την ύπαρξη του θεού. Απορρίπτει την διάκριση καλού και κακού, περιφρονεί την αξία της ηθικής και αδιαφορεί για την δυναμική των αρετών στην διανθρώπινη κοινωνικότητα... οι οπαδοί της Νέας Εποχής αυτοπροβάλλονται ως οι μόνοι εκλεκτοί, ενώ οι άλλοι της παλαιάς εποχής, θα χρειασθεί να καθαρθούν με μια επόμενη μετενάρκωση». Βασίλειος Γιούλτσης, *Ό.π.*, σ. 67.

ισοδυναμεί με κατάργηση της διάκρισης καλού- κακού, θετικού- αρνητικού, φυσιολογικού- αφύσικου, ιερού- ανίερου, θεϊκού- Σατανικού». ⁷⁵ Σε αυτή τη νέα πραγματικότητα ο άνθρωπος υποτίθεται πως θα βρει τον πραγματικό του εαυτό.

Για τη Νέα Εποχή, ο άνθρωπος κρύβει μέσα του «τον ανώτερο εαυτό του» που πρέπει να αφυπνισθεί και να ολοκληρωθεί και να φτάσει στο επίπεδο του υπερανθρώπου μέσω της εναρμόνισης του με την «παγκόσμια υπερσυνειδητότητα». Αυτό θα επιτευχθεί με τη γνώση και τη «διεύρυνση της συνείδησης» του. ⁷⁶ Συνείδηση για τη Νέα Εποχή δεν είναι μόνο το σύνολο των ψυχικών και πνευματικών δυνάμεων του ανθρώπου αλλά έχει περισσότερο το χαρακτήρα της γνώσης ή της επίγνωσης. Σκοπός του ανθρώπου στη νέα αυτή πραγματικότητα της Νέας Εποχής, είναι η θεοποίηση του μέσω της αυτό- εξέλιξης και αυτοπραγμάτωσης του μέσα από την ολοποίηση του, την ταύτιση του με το όλο, το ολόκληρο, και το απόλυτο, το απρόσωπο σύμπαν και όχι η διά της συνεργασίας με τον αληθινό Θεό θέωση της χριστιανικής διδασκαλίας. Η εικόνα αυτή του νέου υπερανθρώπου που προβάλλεται από την Νέα Εποχή δεν στηρίζεται στην πίστη της αγαπητικής κοινωνίας με τον άκτιστο, αιώνιο προσωπικό Θεό αλλά στον ίδιο τον άνθρωπο αφού η σωτηρία βρίσκεται μέσα μας και δεν πρέπει να την περιμένουμε από αλλού, από τα «έξω», από κάποιον Θεό, αλλά από τα «μέσα» μέσω της αποκάλυψης της εσωτερικής μας δύναμης και του πραγματικού μας εαυτού. ⁷⁷ Η Νέα Εποχή μετακινεί τη θεϊκότητα από το δημιουργό στο

⁷⁵ Κωνσταντίνος Π. Κωτσιόπουλος, *Ορθοδοξία και Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Τμήμα Εκδόσεων Α.Π.Θ, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 27.

⁷⁶ « Ο άνθρωπος οφείλει να αναρριχηθεί στη μεγάλη ουράνια κλίμακα, να χαράξει την πορεία εκείνη που θα τον απομακρύνει από το πεδίο έλξης του σώματος και της ύλης για να μπορέσει να προσεγγίσει την Παγκόσμια Συνείδηση, που είναι η πηγή της δημιουργίας...διαμέσου της αναπνοής και του διαλογισμού θα δώσει ως αποτέλεσμα την εσωτερική όραση. Έτσι διευρυνόμενοι όλο και περισσότερο θα αυξήσουμε την κατανόηση μας για ότι μας περιβάλλει...ο καλύτερος διδάσκαλος λοιπόν, είναι ο εσώτερος εαυτός μας...Με ευθυγραμμισμένο τον νου και την καρδιά, και με το φυσικό σώμα ελεγχόμενο από μας τους ίδιους, καλούμαστε να ξεκινήσουμε αυτό το ταξίδι στους δρόμους του Εγώ και να κατανοήσουμε ότι είμαστε πάντοτε ένα κέντρο αγνής ακτινοβολίας και ενεργειακής συνείδησης. Η νέα εποχή είναι η ίδια η αιώνια συνείδηση που κινείται μέσα σε μια βαθύτερη πηγή... Ο νους μας περιέχει την ιστορία της ανώτερης σκέψης και την ιστορία της σκέψης που θα εκδηλωθεί». Περ. *New Age και αυτοβελτίωση, Οι Εναλλακτικές γνώσεις και τα μυστικά της «Νέας Εποχής»*, εκδ. Άγνωστο ΕΠΕ, σσ. 24-26. Randall N. Baer, «*Μέσα από τον εφιάλητη της Νέας Εποχής*», μτφ Αρβανιτίδου Χαρίκλεια, εκδ. Στερέωμα.

⁷⁷ Στον Χριστιανισμό, ο Θεός δεν μιλάει «από μέσα», από τον άνθρωπο, αλλά απέξω. Δίνει στον άνθρωπο εντολές ζωής και περιμένει την ελεύθερη και απρόσκοπτη ανταπόκριση του. Η πνευματική αύξηση δεν γίνεται με απλές, διανοητικές, αυτόματες διαδικασίες και τεχνικές αλλά μέσω της αγαπητικής κοινωνίας με τον Προσωπικό Θεό. Βρίσκεται σε αδιάκοπη συνάρτηση με το Θεό και το λαό του και συντελείται στην κοινωνία των πιστών, δηλαδή μέσα στο σώμα της Εκκλησίας. Η σωτηρία δεν είναι αποτέλεσμα «αυτοεξέλιξης» και «αυτοβελτίωσης» του ανθρώπου, με τη βοήθεια κάποιων τεχνικών αλλά δώρο των μεταμορφωτικών ενεργειών του Προσωπικού Θεού, δώρο αγάπης εν ελευθερία. Η προσευχή του Χριστιανισμού είναι μια διαπροσωπική σχέση ενώ στο διαλογισμό, ο

δημιούργημα. Εκμεταλλεύεται την εγγενή τάση του ατόμου για εξουσία και αλαζονική ατομικότητα. Υπόσχεται δύναμη που έχει ως βάση την άρνηση του Θεού και την στροφή στην ιεροποίηση του εαυτού του μέσω της αυτοεξέλιξης του. Αρωγοί στην εγωκεντρική αυτή αυτοεξέλιξη του ανθρώπου αποτελούν οι διάφορες γκουρουνιστικές και νεογνωστικές ομάδες και οι λεγόμενες «ψυχολατρίες», που υπόσχονται να αναπτύξουν ολόκληρο το δυναμικό του νου ή τη συνείδηση του ανθρώπου για να τον οδηγήσουν στον υπεράνθρωπο. Αυτοί οι υπεράνθρωποι θα αποτελέσουν τη Νέα Φυλή και τον Πυρήνα του Νέου κόσμου, ένα «νέο γένος». Οι διάφορες ομάδες της Νέας Εποχής χρησιμοποιούν διάφορες τεχνικές και μεθόδους για να βοηθήσουν τον άνθρωπο να αναπτύξει τη διεύρυνση της συνείδησης πέρα από τα όρια του συγκεκριμένου προσώπου και το συντονισμό του με την «Υπέρτατη Συνείδηση».

Στη Νέα Εποχή χρησιμοποιούνται όλες οι ανατολικές τεχνικές για την απόκτηση του φωτισμού όπως μπορεί να τις βρει κάποιος στις περισσότερες ανατολικές θρησκείες και δόγματα όπως είναι η γιόγκα, ασκήσεις αναπνοής, το Ζέν, το Ρέικι, το Σιάτσου, η Αγιουρβέδα, η ομοιοπαθητική και ο υπερβατικός διαλογισμός. Κυρίαρχη θέση στην προσπάθεια αυτή του ανθρώπου για την επίτευξη του Φωτισμού έχουν οι Γκουρού και το αντίστοιχο κίνημα του Γκουρουνισμού. Ο Γκουρού παρουσιάζεται ως μεγάλος διδάσκαλος ο οποίος κατέχει την ανώτατη αυθεντία και πολλές φορές ταυτίζεται με τον ίδιο τον θεό.⁷⁸

Είναι όμως γεγονός πως ο ανθρωπολογικός τύπος των Ανατολικών θρησκειών διαφέρει πάρα πολύ από τον αντίστοιχο ανθρωπολογικό τύπο που προβάλλει ο Χριστιανισμός. Επικρατούν στις θρησκείες αυτές έντονα στοιχεία ανορθολογισμού, μοιρολατρικής αποδοχής της υφιστάμενης πραγματικότητας, μηδενιστικής κενότητας, καθώς και στοιχεία υποταγής στην ιεραρχική εξουσία των ανώτερων θεσμικών οργάνων εξουσίας της κοινωνίας, στοιχεία που δεν ευνοούν την δημιουργία δημιουργικών και σκεπτόμενων ανθρώπων.⁷⁹

διαλογιζόμενος απευθύνεται στον εαυτό του. Η προσευχή λαμβάνει χώρα πέρα από κάθε φαντασία ενώ ο διαλογισμός είναι η χρήση της φαντασίας.

⁷⁸ Περισσότερες πληροφορίες για το πρόσωπο και τη διδασκαλία των Γκουρού, βλέπε στα Αντωνίου Αλεβιζόπουλου (έπιμ.), *Νεοφανείς Αιρέσεις. Καταστροφικές Λατρείες στο φως της Ορθοδοξίας*, εκδ. Διάλογος, Αθήνα 1995, σσ. 92-94. Του ίδιου, *Αποκρυφισμός, Γκουρουνισμός, «Νέα Εποχή»*, εκδ. Ιεράς Μητροπόλεως Νικοπόλεως, Πρέβεζα 1990, σσ. 12-13, 22-33.

⁷⁹ Η διδασκαλία του Ινδουισμού περί της απόσυρσης του Νου του ανθρώπου από τον εξωτερικό κόσμο και η στροφή του προς τον εσωτερικό, με τελικό σκοπό την ταύτιση του Νου με το 'Ατμαν και μέσω αυτού με το Βράχμαν(θεία απρόσωπη πραγματικότητα που αποτελεί το υπόστρωμα του σύμπαντος) κατοχυρώνει την αδιαφορία για το τι συμβαίνει έξω από τον άνθρωπο και γύρω από

Είναι επίσης γεγονός πως οι τεχνικές αυτές των ανατολικών θρησκευμάτων δημιουργούν έναν τύπο ανθρώπου μη κριτικά σκεπτόμενου και απαθούς ανθρώπου. Οι περισσότερες θεωρητικές προϋποθέσεις των τεχνικών αυτών όπως είναι η Γιόγκα προωθούν την παθητικότητα και την ανενεργή κατάσταση.⁸⁰

Η ιδεολογία της Νέας Εποχής δεν κατοχυρώνει την ευθύνη του κάθε ανθρώπου γι' αυτό που συμβαίνει στον συνάνθρωπο και γενικότερα στην κοινωνία. Τα πάντα ερμηνεύονται με το νόμο του κάρμα, που κυριολεκτικά ακυρώνει κάθε προσπάθεια για δικαιοσύνη και ισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους. Η διδασκαλία του Κάρμα αφαιρεί το στοιχείο της ευθύνης στον άνθρωπο, αφού τα πάντα στη ζωή είναι αποτελέσματα των πράξεων του σε προηγούμενες ζωές και πρέπει να τα υπομένει με σκοπό να ξεπληρώσει το κάρμα του. Σκοπός της ζωής του ανθρώπου είναι η

αυτών. Ο παδός του ινδουισμού μέσω της ατομικής προσπάθειας της Γιόγκας στρέφει την προσοχή του προς το εσωτερικό του εαυτού του με σκοπό την διάλυση του ανθρωπίνου προσώπου του και της προσωπικότητας του. Αυτή η διαδικασία πιστεύεται πως θα απαλλάξει τον πιστό από το νόμο του Κάρμα, έτσι ώστε να μην χρειαστούν άλλες μετενσαρκώσεις (Samsara). Η δυστυχία που επικρατεί στην Ινδία έχει άμεση σχέση με το Νόμο του Κάρμα και της μετενσαρκώσεως. Η τύχη του καθενός προσδιορίζεται ανάλογα με την Κάστα στην οποία ανήκει η οποία ιεραρχείται κυρίως με το επάγγελμα του καθενός. Ο Ινδουιστής δεν μπορεί να κάνει τίποτα για να αλλάξει την κοινωνική του θέση και να μεταβεί σε άλλη Κάστα αφού αυτή είναι αποτέλεσμα προηγούμενων μετενσαρκώσεων. Γι' αυτό θα πρέπει ο καθένας να υπομένει τη μοίρα του παραμένοντας στην κοινωνική τάξη που του την καθόρισε το ντάρμα. Αυτό σημαίνει πως έχουμε μία μοιρολατρική αποδοχή της υφιστάμενης κοινωνικής θέσης και ταξικής διάκρισης, αποδοχή καταστάσεων κοινωνικής αδικίας και εκμετάλλευσης. Στο Βουδδισμό τα πάντα στον κόσμο νοούνται ως πόνος. Η μόνη διέξοδος για την απαλλαγή από τον πόνο είναι η απάθεια η είσοδος στην κατάσταση του «Νιρβάνα», το τέλει σβήσιμο της επιθυμίας και της ύπαρξης του ανθρώπου. Αυτό θα συμβεί με το να σταματήσει ο άνθρωπος να έχει γενικά επιθυμίες, αφού τα πάντα στον κόσμο είναι μεταβαλλόμενα και δεν έχουν πραγματική υπόσταση όπως και η ίδια η υπόσταση του ανθρώπου. Όλα μεταλλάσσονται σύμφωνα με το Νόμο του Κάρμα. Η μοναδικότητα του κόσμου και του ανθρώπου δεν υπάρχει αφού δεν έχουν νόημα και σταθερή υπόσταση. Η απαξίωση του αισθητού υλικού κόσμου από τον Βουδιστή οδηγεί στην ίδια την απαξίωση της κοινωνικής πραγματικότητας και της ακύρωσης κάθε προσπάθειας για συμμετοχή στην ευθύνη για την αντιμετώπιση των κοινωνικών προβλημάτων που κυριαρχεί και στον Ινδουισμό. Παράλληλα είναι ολοφάνερη και στα δύο θρησκευματα ο υπερτονισμός της ατομικής προσπάθειας του ανθρώπου για την επίτευξη της σωτηρίας του και της απελευθέρωσης του. «δεν συμμετέχει ο λαός σε κάποιο μυστήριο ατομικής και συλλογικής σωτηρίας, αλλά ο καθένας προσεύχεται ατομικά για τη δική του και μόνο σωτηρία. Αυτή είναι η ειδοποιός διαφορά της ινδικής σκέψης για τη σωτηρία από τη διδασκαλία της Χριστιανικής αποκαλύψεως, κατά την οποία η σωτηρία είναι έργο όχι μόνο ατομικό, αλλά πρωτίστως συλλογικό. Κατά την ινδική σκέψη η απολύτρωση δεν αφορά τον κόσμο ολόκληρο, αλλά μόνο τα κατά μέρος άτομα». αναλυτικότερα βλ. Γ. Ζιάκα, *Ιστορία των Ινδικών θρησκευμάτων Α' Τα Ινδικά Θρησκευματα*, Θεσσαλονίκη 1986.

⁸⁰ «Οι προσπάθειες των γιόγκιν κατατείνουν προς έναν και μοναδικό σκοπό, «την καταστολή των δραστηριοτήτων της συνείδησης».. για την επίτευξη της καταστροφής αυτών των δραστηριοτήτων της συνείδησης είναι απαραίτητο να διακοπεί το κύκλωμα επικοινωνίας ασυνείδητου- συνειδητού.. στην κατάσταση αυτή βρισκόμενος αποκτά την «παγκόσμια συνείδηση». Πρέπει όμως να υπερβεί και την κατάσταση της «παγκόσμιας συνείδησης» και να φτάσει σε μια κατάσταση πέρα από τη «συνείδηση». Αυτός είναι ο μυστικός θάνατος και η αληθινή μακαριότητα.. το χάσιμο του ατομικού εγώ μέσα στο απόλυτο εγώ» βλ. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, *Τα σύγχρονα μεγάλα θρησκευματα, εγχειρίδιο για τους φοιτητές της θεολογικής σχολής του Α.Π.Θ.*, σσ. 311- 314. Μ. Elliade, *Γιόγκα, αθανασία και ελευθερία*, εκδ. Χατζηνικολή, Αθήνα 1980. Με την Γιόγκα η ανθρώπινη προσωπικότητα χάνεται και σβήνεται. Ο άνθρωπος παύει να έχει μια μόνιμη ταυτότητα δεν είναι δηλαδή μόνιμα κάτι, αλλά γίνεται εκείνο στο οποίο προσκολλάται ο νους του, σε εκείνο το αντικείμενο μέσω του οποίου θα ενωθεί με τη συμπαντική πραγματικότητα.

απελευθέρωση από την αιώνια ανακύκλωση των υπάρξεων τη samsara και η διάλυση της προσωπικότητας του ανθρώπου σε κάποια απρόσωπη ενέργεια ή «υπερσυνειδητότητα» σε αντιδιαστολή με την αιώνια διαπροσωπική κοινωνία με τον Θεό που είναι κοινωνία προσώπων και επομένως αγάπη. Σκοπός του ανθρώπου της Νέας Εποχής είναι η ατομική αυτοεξέλιξη και αυτοβελτίωση και όχι η αλλαγή της κοινωνίας όπως προτείνει η Χριστιανική διδασκαλία. Η Χριστιανική πίστη τοποθετεί τον πιστό σε θέση ευθύνης απέναντι στους άλλους και σε ολόκληρη τη δημιουργία. Από αυτήν την ευθύνη προέρχεται και το καθήκον και η υποχρέωση του Χριστιανού για την αντιμετώπιση των γενικότερων κοινωνικών προβλημάτων. Ιδιαίτερα η πατερική σκέψη της Ορθοδόξου Εκκλησίας οδηγεί σε ενεργητική, δυναμική αποδοχή της ζωής, σε συνεχή προσπάθεια για τη βελτίωση του κοινωνικού κατεστημένου και παρακινεί τον πιστό να αγωνισθεί σε συνάρτηση με το σύνολο, με την Εκκλησία. Σε αντίθεση με τις άλλες θρησκείες, π. χ. τις ινδικές, όπου κάνουν λόγο για την απομάκρυνση του ατόμου από αυτόν τον κόσμο της απάτης, η Χριστιανική πίστη καλεί τον πιστό να αγωνιστεί για τη μεταμόρφωση αυτού του κόσμου μέσα στον οποίο ζει. Η συμμετοχή του ανθρώπου στην ευθύνη για τα κοινωνικά προβλήματα και τη γενικότερη κοινωνική πραγματικότητα δεν έχει ιδιαίτερη σημασία στην Νέα Εποχή. Αυτή είναι μια πραγματικότητα που αξιοποιείται κατάλληλα από τη Νέα Τάξη Πραγμάτων. Η παγκοσμιοποίηση ως κοινωνικοπολιτική διαδικασία προσπαθεί να εκμεταλλευθεί κατά τον καλύτερο τρόπο τις ομάδες της Νέας Εποχής ώστε να προωθήσει τα σχέδια της που είναι η κατάργηση κάθε παραδοσιακού και πολιτισμικού θεσμού που συνέχει τους διαφόρους πολιτισμούς. Δεν υπάρχει πιο κατάλληλη θεωρία από τους σκοπούς της Νέας Εποχής, μια και η παγκοσμιοποίηση θέλει ανθρώπους απαθείς, άβουλους και αδιάφορους κοινωνικά, ανθρώπους που δεν θα φέρουν αντίσταση στις επιδιώξεις των ηγετών της Νέας Τάξης Πραγμάτων. Είναι ο ανθρωπολογικός τύπος της «Νέας Εποχής» χωρίς ηθικά ερείσματα και σταθερό αξιολογικό κώδικα αναφοράς, «Πρόκειται με άλλα λόγια για την πραγματικότητα, που επιχειρείται να οικοδομηθεί, του μετανθρώπου, ο οποίος θα αδιαφορεί για τα κοινωνικά δρώμενα, τον συνάνθρωπο του, θα αποδέχεται μοιρολατρικά καταστάσεις κοινωνικής αδικίας και πολιτικής εκμετάλλευσης και δεν θα στηρίζει την πίστη του σε ένα προσωπικό Θεό, αλλά σε μία αφηρημένη απρόσωπη μπραχμανική υπερσυνειδητότητα»⁸¹

⁸¹ Κ. Π. Κωτσιόπουλος, ό.π., σ. 28.

Κριτική των ανθρωπίνων Δικαιωμάτων

Η γέννηση του μοντέρνου και το πέρασμα από την παραδοσιακή εποχή στη μοντέρνα, υποτίθεται ότι έφερε και ορισμένα χαρακτηριστικά στοιχεία τα οποία θα αποτελούσαν την αιτία για τη δημιουργία των κατάλληλων προϋποθέσεων για παραπέρα θετικές εξελίξεις προς όφελος του ανθρώπου. Μια από τις κυριότερες αλλαγές που επέφερε το πέρασμα από το παραδοσιακό στο μοντέρνο, ήταν και ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόταν μέχρι τότε ο άνθρωπος το ρόλο και τη θέση του στον κόσμο. Με τη νεωτερικότητα ο άνθρωπος γίνεται πλέον ο δημιουργός της ιστορίας, ενώ παράλληλα τονίζεται η σπουδαιότητα του και η χρησιμοποίηση του ως μέτρου για τα πράγματα. Σε αυτήν την ανθρωποκεντρική αντίληψη και την θέωση της ατομικότητας του ανθρώπου συνέβαλε καθοριστικά η διδασκαλία του Διαφωτισμού. Μέσα από την παραπάνω ανθρωποκεντρική θεώρηση του ανθρωπίνου προσώπου στη νεωτερικότητα, οδηγηθήκαμε βαθμιαία στην καταγραφή βασικών αρχών και κανόνων οι οποίοι εδράζονται στα λεγόμενα «ανθρώπινα δικαιώματα».

Η ιστορία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συνδέεται με σημαντικές στιγμές της σύγχρονης ιστορίας, όπως είναι η Ανεξαρτησία των Η.Π.Α., η Γαλλική Επανάσταση και η ίδρυση του ΟΗΕ μετά τη λήξη του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου. Καθένα από αυτά τα γεγονότα συνδέθηκε με κείμενα τα οποία διατύπωσαν αρχές οι οποίες με τον καιρό έγιναν ευρύτερα αποδεκτές.⁸²

⁸² Η Διακήρυξη Ανεξαρτησίας των Η.Π.Α. (4 Ιουλίου 1776): Έθεσε τις αρχές που στηρίζουν το δικαίωμα ενός λαού να είναι ανεξάρτητος, δηλώνοντας ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και έχουν το δικαίωμα ζωής, ελευθερίας και ευτυχίας. Η διακήρυξη κάνει λόγο επίσης σε όλα τα χαρακτηριστικά μιας χρηστής διοίκησης, στο χωρισμό των εξουσιών. Η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη(26 Αυγούστου 1789) της Γαλλικής Επανάστασης: τον Αύγουστο του 1789 η συντακτική συνέλευση της Γαλλικής Επανάστασης κατέγραψε στη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου μια σειρά από αρχές οι οποίες αναφέρονται στα ατομικά δικαιώματα των πολιτών και τα οποία οφείλει να διαφυλάσσει κάθε νόμιμη αντιπροσωπευτική εξουσία και τα οποία είχαν σαφείς παγκόσμιες προοπτικές και διαστάσεις. Τα ατομικά δικαιώματα αυτά πηγάζουν από ένα φυσικό δίκαιο, που αντιστοιχούσε σε μια ευρύτερη πολιτισμική αντίληψη που είχε διαμορφωθεί στον ευρωπαϊκό χώρο από τη φιλοσοφική και πολιτειακή εμπειρία παραμερίζοντας κάθε αναφορά στη Χριστιανική κληρονομιά της Ευρώπης η οποία για αιώνες είχε διαποτίσει το ευρωπαϊκό δίκαιο και την ηθική σκέψη. Η διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη αποτέλεσε τους δύο τελευταίους αιώνες το θεμέλιο της κοινωνίας του δικαίου και ουσιαστικά σήμερα όλα σχεδόν τα συντάγματα των Ευρωπαϊκών Κρατών και της Αμερικής καθώς και αυτά των δημοκρατικών χωρών

Αφετηριακό ενδιαφέρον των διακηρύξεων περί δικαιωμάτων του ανθρώπου της Διαφωτιστικής εποχής, υπήρξε η νεωτερική έννοια του «πολίτη» και η συνακόλουθη προστασία του από την αυθαιρεσία του κράτους⁸³ το οποίο στη συνέχεια επεκτάθηκε στην προστασία του ανθρώπου από τις αυθαιρεσίες και άλλων ομάδων και φορέων εξουσίας. Στον 20^ο όμως αιώνα διαφάνηκε με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο η ιδιαίτερη μέριμνα που επέδειξαν τα διάφορα διεθνή

της Ασίας, περιλαμβάνουν τις διατάξεις και τις αρχές που αναφέρονται στη Διακήρυξη των Δικαιωμάτων της Γαλλικής Επανάστασης και κυρίως αυτά που αναφέρονται στην εργασία και την κοινωνική δικαιοσύνη. Αυτή αποτέλεσε και τη βάση της Οικουμενικής Διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ του 1948. Η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του ΟΗΕ (universal declaration of human rights) : Στις 10 Δεκεμβρίου του 1948, η γενική συνέλευση του ΟΗΕ ψήφισε την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, η οποία όμως είναι δεσμευτική για τα κράτη μέλη των Ηνωμένων Εθνών. Τρία χρόνια πριν είχε υπογραφεί στο Σαν Φραντσίσκο η Χάρτα των Ηνωμένων Εθνών από 50 έθνη στις 26 Ιουνίου 1945. Αυτό διεθνοποίησε τα δικαιώματα και με το χρόνο έδωσε τη θεωρητική, τουλάχιστον, δυνατότητα στο σύστημα των Ηνωμένων Εθνών να επιβάλλει την εφαρμογή τους ακόμα και στο εσωτερικό χωρών που τα καταπατούν με τρόπο συστηματικό και ακραίο. Στα πλαίσια επίσης του ΟΗΕ ψηφίστηκαν μεταγενέστερα διάφορα σύμφωνα όπως το Διεθνές Σύμφωνο Οικονομικών, Κοινωνικών και Πολιτιστικών Δικαιωμάτων (international covenant on economic, social and cultural rights) το οποίο υιοθετήθηκε στις 16. 12. 1966 και τέθηκε σε ισχύ στις 3. 1. 1976, το Διεθνές Σύμφωνο Αστικών και Πολιτικών Δικαιωμάτων (international covenant on civil and political rights) το 1966. Υπό την αιγίδα του ΟΗΕ συνάφθηκαν στην συνέχεια και άλλες παγκόσμιες συνθήκες. Σημαντικότερες θεωρούνται: Η Σύμβαση κατά των Διακρίσεων στην Εκπαίδευση (the covenant against discrimination in education) του 1960. Η Διεθνής Σύμβαση για την Εξάλειψη των Φυλετικών Διακρίσεων κάθε Μορφής (the international convention on the elimination of all forms of racial discrimination) του 1965 η οποία ίσχυσε από το 1969. Το 1976 τέθηκε σε ισχύ η Σύμβαση για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα στην οποία απαριθμούνται τα εγγυημένα δικαιώματα των ατόμων που ανήκουν σε μειονότητες και το δικαίωμα της αυτοδιάθεσης των λαών. Η Ευρωπαϊκή Σύμβαση περί Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, (The European convention on human rights), στην οποία συμφώνησαν τα μέλη του συμβουλίου της Ευρώπης στη Ρώμη στις 4 Νοεμβρίου του 1950. Τη σύμβαση ακολούθησαν πέντε συμπληρωματικά πρωτόκολλα και η δημιουργία σημαντικών οργάνων: της Ευρωπαϊκής Επιτροπής για τα Ανθρώπινα δικαιώματα και του Ευρωπαϊκού δικαστηρίου ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Σε αυτά μπορούν να απευθυνθούν, όταν διαπιστώσουν η υποστούν καταπάτηση δικαιωμάτων, κράτη, άτομα, οργανώσεις ιδιωτών και μη κυβερνητικές οργανώσεις. Βλ. Περράκης Ε. Στέλιος, *Διεθνής προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου: ΟΗΕ- ΟΥΝΕΣΚΟ, Διεθνής Οργάνωση Εργασίας, Συμβούλιο της Ευρώπης, ΟΑΣΕ, ΕΕ κ.ά.*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 1999. Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών, Ουνέσκο, Διεθνής Αμνηστία, Ελληνικό Τμήμα Δ.Α., *Ανθρώπινα Δικαιώματα: Οι κυριότερες διεθνείς συμβάσεις, Ηνωμένα Έθνη και UNESCO*, εκδ. Ελληνικό Τμήμα Διεθνούς Αμνηστίας, Αθήνα 1987. Δασκαλάκης Δ. Γεώργιος, *Η Οικουμενική διακήρυξις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, Αθήνα 1953. Κωνσταντίνος Α. Στεφάνου – Νικόλαος Π. Λυμούρης, *Ο Χάρτης των θεμελιωδών δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 2003.

⁸³ «Αυτός ο ορισμός της ιδιότητας του πολίτη περιλαμβάνει την ιδέα των δικαιωμάτων και της προστασίας. Αυτά τα δικαιώματα μπορεί να είναι νομικά (προσωπική ασφάλεια, συνείδηση και ελευθερία επιλογής), πολιτικά (δικαίωμα ψήφου, δικαιώματα συλλογικά, μετανάστευσης, ασύλου και πολιτισμικά δικαιώματα), δικαιώματα κοινωνικά (δικαίωμα στην κοινωνική πρόνοια, δικαίωμα στην εκπαίδευση) και συμμετοχικά (εργασιακά δικαιώματα, συμβουλευτικά δικαιώματα). Η ύπαρξη αυτών των δικαιωμάτων τονίζει την ανάγκη προστασίας των ατόμων και των ομάδων από την άσκηση εξουσίας... Σε μία εποχή παγκοσμιοποίησης και σύμφωνα με τον προηγούμενο προσδιορισμό της ιδιότητας του πολίτη, που προσδιόρισε τα δικαιώματα ως οικουμενικά, για να επικοινωνήσουμε με τους άλλους και να εμπλακούμε σε δραστηριότητες μαζί τους χρειάζεται να έχουμε μια κοινή αντίληψη των συμβάσεων που ρυθμίζουν τις σχέσεις μας... Αυτό που ρυθμίζει τις σχέσεις μας είναι μια κανονιστική κοινωνική αναπαράσταση η οποία συνδέεται με την Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων». Ξένια Χρυσόχου, *Πολυπολιτισμική Πραγματικότητα: οι κοινωνιοψυχολογικοί προσδιορισμοί της πολιτισμικής πολλαπλότητας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005, σ. 278.

κέντρα εξουσίας για την προστασία ευρύτερων συλλογικοτήτων και ομάδων. Δεν είναι τυχαίο που σε κείμενα επιτελών των διεθνών μηχανισμών κυριαρχίας, καθώς και θεωρητικών της Νέας Τάξης, ο 20^{ος} αιώνας χαρακτηρίζεται ως «αιώνας των μειονοτήτων».⁸⁴ Αυτό μπορεί να γίνει αντιληπτό αν κοιτάξει κανείς τον ρόλο που διαδραμάτισαν οι διάφορες μειονότητες στη δημιουργία των διεθνικών συγκρούσεων και των διεθνών εντάσεων στον 20^ο αιώνα καθώς και του μεγάλου ενδιαφέροντος που επέδειξε η διεθνής κοινότητα για την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τους με τους διάφορους εκδημοκρατικούς πολέμους. Είναι φανερό πως έχουμε πλέον μια μετατόπιση του αφετηριακού ενδιαφέροντος εφαρμογής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων πέρα από τα στενά όρια της προστασίας του Ατόμου- Πολίτη, στην προστασία ευρύτερων ομάδων και συλλογικοτήτων. Τα ίδια ανθρώπινα δικαιώματα που κατά την διάρκεια των αιώνων διασφαλίστηκαν ως τα δικαιώματα και τα προνόμια ενός καθαρού σώματος πολιτών, έχουν αποκτήσει στην εποχή μας ένα νέο νόημα και έχουν μετατραπεί σε παγκόσμια καθιερωμένα πρότυπα και συστατικά στοιχεία ενός υπερεθνικού λόγου. Ενός υπερεθνικού λόγου όπου τα ατομικά δικαιώματα ορίζονται εκ νέου ευρύτερα ως ανθρώπινα δικαιώματα και τοποθετούνται πλέον σε μια οικουμενική βάση.

Η νομιμοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε διεθνικό επίπεδο λειτουργεί ως το καταλληλότερο θεωρητικό εργαλείο για την απαξίωση κάθε εθνικής ταυτότητας και υπηκοότητας, μέσω του εδαφικού περιορισμού των ίδιων των εθνικών κρατών. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός πως τα δικαιώματα του ανθρώπου προσέφεραν κατά τον 20^ο αιώνα τη μόνιμη νομιμοποίηση επέμβασης στα εσωτερικά των κρατών στην προσπάθεια περιορισμού της εθνικής κυριαρχίας. Από την επέμβαση στον Περσικό Κόλπο στην αυγή της μεταψυχροπολεμικής εποχής έως και τις πρόσφατες επεμβάσεις κατά της Γιουγκοσλαβίας⁸⁵ και του Ιράκ, οι επεμβαίνουσες δυνάμεις

⁸⁴ . Χάρης Ναζάκης, Μιχάλης Χλέτσος, *Μετανάστες και Μετανάστευση, οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές πτυχές*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2001, σ. 240.

⁸⁵ Οι συνέπειες από αυτήν την, χωρίς προηγούμενο, εγκληματική «ανθρωπιστική» επιχείρηση εναντίον της Γιουγκοσλαβίας που ξεθεμελίωσε μια ανεξάρτητη χώρα για την ανατροπή του ενοχλητικού για τα αμερικανικά συμφέροντα καθεστώτος Μιλόσεβιτς που ενήργησαν οι ΗΠΑ μέσω του ΝΑΤΟ και με τη συνδρομή επίσης 15 χωρών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης είναι γνωστές. Με πρόσχημα την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων της αλβανικής μειονότητας του Κοσσυφοπεδίου, οι ΗΠΑ με τη συνδρομή του ΝΑΤΟ κατάφεραν να αποσταθεροποιήσουν και τελικά να καταστρέψουν τις υποδομές μιας ολόκληρης χώρας στο όνομα των «ανθρωπίνων δικαιωμάτων», όπου τα θύματα μάλιστα ήταν εκείνα τα άτομα που η επέμβαση είχε την πρόθεση να προστατεύσει χωρίς κανείς από την διεθνή κοινότητα να αντιδράσει σε αυτήν την κατάφωρη παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων των Σέρβων κατοίκων. Είναι χαρακτηριστική αυτή του κλίματος «επιβολής του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων» η υποστήριξη που παρείχαν στη ΝΑΤΟϊκή επέμβαση στη

επικαλέστηκαν για τη νομιμοποίηση των πολεμικών τους ενεργειών την παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από το κράτος κατά του οποίου στρέφονταν.

Γίνεται φανερό πως στη Νέα Τάξη Πραγμάτων τα ανθρώπινα δικαιώματα μέσω της πανανθρώπινης καθολικής αξίας που αυτά απέκτησαν, έχουν αποκτήσει πλέον προτεραιότητα έναντι άλλων αξιών όπως αυτή της εθνικής κυριαρχίας. Αυτή η σύγχρονη εφαρμογή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων συμβαδίζει απόλυτα με τις επιδιώξεις της παγκοσμιοποίησης, που είναι η δημιουργία μιας ομογενοποιημένης παγκόσμιας κοινωνίας μέσω του δόγματος της «Περιορισμένης Κυριαρχίας»,⁸⁶ της κατάργησης των συνόρων και την ισοπέδωση των πολιτισμών με την παράλληλη ανατροπή κρατικών οντοτήτων και καθεστώτων που διαφοροποιούνται έναντι των δικών της συμφερόντων.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα φαίνεται πως έχουν αποκτήσει τέτοια δυναμική στην εποχή μας, που τείνουν πλέον να καταστούν η θεμέλια λίθος της διεθνούς πολιτικής σκηνής και η αυτονόητη βασική αρχή του κυρίαρχου πολιτισμού που πρεσβεύει η Νέα Τάξη Πραγμάτων. Ενός κυρίαρχου πολιτισμού ο οποίος επιβάλλεται με καταναγκαστικό τρόπο και χωρίς την θέληση λαών και κρατών με πολέμους διαφόρου μορφής στο όνομα ενός παγκόσμιου εκδημοκρατισμού. Ενός παγκόσμιου εκδημοκρατισμού όμως, ο οποίος δεν στηρίζεται στην αξία της ισότητας και της ελευθερίας του ανθρωπίνου προσώπου αλλά στην υποκριτική χρήση και πολιτική εκμετάλλευση της έννοιας των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων.⁸⁷

Η υποκριτική χρήση και εκμετάλλευση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τους ηγέτες της παγκοσμιοποίησης για την εξυπηρέτηση των δικών τους συμφερόντων και επιδιώξεων, φανέρωσε και την σχετικότητα της αξίας των ίδιων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως αρχών που θα αποκαθιστούσαν την κοινωνική ειρήνη και ισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους. Η αποτυχία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων να εκπληρώσουν την αποστολή τους, οφείλεται στη Διαφωτιστική καταγωγή τους

Νέα Γιουγκοσλαβία πολλοί αριστεροί διανοούμενοι αλλά και αξιόλογες οργανώσεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα, όπως η διεθνής αμνηστία.

⁸⁶ Μητροπολίτου Ναυπάκτου και άγ. Βλασίου Ιερόθεου, *Ταυτότητα και ταυτότητες*, εκδ. Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου, Λιβαδειά 2000.

⁸⁷ «Υπάρχει πράγματι ένα είδος παρέκκλισης που συνίσταται στην αφηρημένη επίκληση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με απώτερο σκοπό την άρνηση και την ασέβεια προς τα συγκεκριμένα δικαιώματα. Εν ονόματι οικουμενικών αξιών, τα ανθρώπινα δικαιώματα χρησίμευσαν στη νομιμοποίηση μιας μορφής αφομοιωτικού ρατσισμού. Χρησιμοποιήθηκαν «πολιτικά.» Dominique Schnapper, Sylvain Allemande, *Κρίνοντας το Ρατσισμό*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2006. σς. 90- 91. Για την πολιτική χρήση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βλ. Δημήτρης Χριστόπουλος, *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας: όψεις της ελληνικής, βαλκανικής και ευρωπαϊκής εμπειρίας*, εκδ. Κριτική, σσ. 226-260.

και στην ανικανότητα του ίδιου του θεωρητικού βάρους πάνω στο οποίο στηρίχθηκε η θεωρητική και ηθική θεμελίωση των δικαιωμάτων αυτών που ήταν η λογική φύση του ανθρώπου. Η αποσύνδεση των αρχών αυτών από τον κατεξοχήν χώρο θεμελίωσης και προσδιορισμού τους που είναι η θρησκεία οδήγησε στην υποκριτική χρήση και εκμετάλλευση των δικαιωμάτων αυτών. Οι συνέπειες της έλλειψης μιας υπερφυσικής αναφοράς πάνω στην οποία θα μπορούσαν να προσδεθούν τα «ανθρώπινα δικαιώματα» είναι η αιτία της υποκειμενικής ερμηνείας και της αλλοίωσης της ίδιας της υπόστασης των Δικαιωμάτων αφού παραμερίστηκε το εξ αποκαλύψεως πηγαίο κριτήριο της ορθής ερμηνείας τους που είναι ο Προσωπικός Θεός.

Οι διακηρύξεις των δικαιωμάτων του ανθρώπου αποφεύγουν αναφορές σε υπερανθρώπινη αρχή. Η λογική του ανθρώπου και το φυσικό δίκαιο θεωρήθηκε η ηθική βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκαν τα «ανθρώπινα δικαιώματα» κάτι που είχε σαν αποτέλεσμα την αυτονόμηση του ανθρώπου από κάθε υπερφυσική αρχή και εξουσία καθώς και την θεοποίηση ενίοτε και της ίδιας της λογικής. Η λογική όμως της ανθρώπινης φύσης δεν είναι πάντοτε αγαθή, αντιθέτως, η τραγικότητα του ανθρώπου και η αίσθηση της αντιφατικής φύσεως του προβάλλουν όλο και εντονότερα μέσα από τα ιστορικά γεγονότα. Ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα η καταρράκωση κάθε έννοιας των δικαιωμάτων του ανθρώπου, γνώρισε πρωτοφανή κορυφώματα μέσα από πρακτικές όπως είναι της γενοκτονίας, της εθνοκάθαρσης, των βασανιστηρίων, της σφαγής αθώων και άλλων τραγικών καταστάσεων. Άρα βλέπουμε πως η κοινή λογική της ανθρώπινης φύσης δεν είναι αρκετή για να επιβάλλει την ειρήνη ανάμεσα στους ανθρώπους. Για τη χριστιανική αντίληψη, υπάρχει μια σύμφυτη αντινομία στην ανθρώπινη ύπαρξη και βασικό θεώρημα της παραμένει η τραγωδία της ανθρώπινης αμαρτίας και η δυνατότητα υπερβάσεως της.

Η προσπάθεια του δυτικοευρωπαϊκού ανθρωπισμού, έτσι όπως αυτή εκφράστηκε κυρίως στα πλαίσια του Διαφωτισμού, να αναπτύξει μια θεωρία για τα ανθρώπινα δικαιώματα παραμερίζοντας και υποκαθιστώντας τη χριστιανική τους καταγωγή, είχε ως αποτέλεσμα την σχετικοποίηση των ίδιων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Όλες οι διακηρύξεις των δικαιωμάτων του ανθρώπου, δεν νοούνται χωρίς τις προϋποθέσεις που δημιούργησε η χριστιανική θρησκεία ανά τους αιώνες. Τα κείμενα περί Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, ακόμα και στα σημεία όπου στέκονται

αντιρρητικά στις χριστιανικές αρχές, προϋποθέτουν κληρονομιά χριστιανική.⁸⁸ Ιδιαίτερα ο δυτικός κόσμος οφείλει αναμφισβήτητα πολλά στο Ευαγγέλιο και στο ελληνικό πνεύμα που διευκόλυνε την ατμόσφαιρα αναζητήσεως κατά την αναγέννηση. Οι διάφοροι λόγιοι οι οποίοι πριν και μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολεως μετανάστευσαν στη Δύση και κυρίως στην Ιταλία, συνέπραξαν στην προώθηση νέων ιδεών και συνέβαλλαν με αυτόν τον τρόπο στην αφύπνιση του κοινωνικού και του θρησκευτικού αισθήματος των λαών της Δύσεως.

Τα ανθρώπινα δικαιώματα μπορούν να θεμελιωθούν μόνο μέσα στα πλαίσια της χριστιανικής θρησκείας. Τα ανθρώπινα δικαιώματα, στην ανθρωπολογική ρεαλιστική τους εκδοχή, θεμελιώνονται στο χώρο της χριστιανικής θρησκείας, όχι όμως στην ανθρωποκεντρική εκκοσμικευμένη της δυτική μορφή, αλλά όπως αυτή βιώνεται στη θεοκεντρική, ελεύθερη, προσωπική αναφορά του ανθρώπου στη διδασκαλία της Ορθόδοξης Ανατολής. Μόνο μέσα στην Ορθόδοξη Ανατολή ο άνθρωπος αφήνει το εγώ του και ανοίγεται στον συνάνθρωπο του σε ουσιαστική κοινωνία προσώπων, με ανιδιοτελή αγάπη κατά το πρότυπο της υπάρξεως της Αγίας Τριάδος, της υπέρτατης αυτής κοινωνία αγάπης.

Ο παραμερισμός όμως της χριστιανικής διδασκαλίας από τον Διαφωτισμό, έτσι όπως αυτή εδράζεται στην Ορθόδοξη Ανατολή, είχε ως συνέπεια στις διακηρύξεις αυτές να υπερτονίζεται ο σεβασμός και η διεκδίκηση των δικαιωμάτων του κάθε ατόμου χωρίς να καταχωρούνται και ανάλογες υποχρεώσεις του ατόμου αυτού απέναντι στον συνάνθρωπό του και στο κράτος. Η απομόνωση όμως των δικαιωμάτων του ανθρώπου από τις αντίστοιχες υποχρεώσεις του κινδυνεύει να καταστρέψει τα ίδια τα δικαιώματα του ανθρώπου, διότι χάνεται η ισορροπία. Είναι αναγκαίο να συσχετιστούν τα δικαιώματα του ανθρώπου με τα καθήκοντα του ανθρώπου καθώς ο αποκλειστικός τονισμός των δικαιωμάτων του ατόμου χωρίς την σύζευξη με τα καθήκοντα του, οδηγεί το ίδιο το άτομο σε ένα άρρωστο ατομικισμό ο οποίος διευκολύνει και την κατάχρησή τους. Βασικό στοιχείο στην

⁸⁸ Για τη χριστιανική θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων βλ. Γεωργίου Μαντζαρίδη, *Παγκοσμιοποίηση και παγκοσμιότητα: χίμαιρα και αλήθεια*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 150- 152. Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2004, σσ. 71- 74. Αθανασίου Γ. Κάρμη, *Ο. π.*, σ. 881. Γενικότερα για σχετικά με τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις θρησκευτικές παραδόσεις βλ. Δεληκωνσταντής Κώστας, *Τα δικαιώματα του ανθρώπου: δυτικό ιδεολόγημα ή οικουμενικό ήθος;*, εκδ. Κυριακίδης, Αθήνα 1995. Γιανναράς Χρήστος, *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1998. Κωνσταντίνος Π. Κωτσιόπουλος, *Ανεξιθρησκεία, Κοινωνική θεώρηση των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων στον Ευρωπαϊκό και Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 13.

υπόσταση του ανθρώπου και στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια δεν είναι μόνο η διεκδίκηση δικαιωμάτων, αλλά και η ευθύνη για ότι αυτός ο ίδιος πράττει. Βασικό συστατικό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας θα πρέπει να παραμένει η υπευθυνότητα.⁸⁹ Είναι ολοφάνερο πως πίσω από τις διακηρύξεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κυριαρχεί ένας άκρατος ατομικισμός και η αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι ένα αυτόνομο όν το οποίο μπορεί μόνο του να αναπτυχθεί, κυρίως με το νου του και με τις εσωτερικές του δυνάμεις. Η αντιστοιχία με τις θεωρητικές δομές του συγκρητιστικού κινήματος της Νέας Εποχής είναι ολοφάνερες. Η θεωρητική υποδομή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όπως και αυτής του κινήματος της Νέας Εποχής, στηρίζεται σε μια ανθρωπολογία αδιάφορη για τις συντεταγμένες του μυστηρίου του ανθρώπου. Η θεοποίηση της λογικής του ανθρώπου εμφανίζεται ως υποκατάστατο της πίστεως στον θεό σε σημείο που δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε πως τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν γίνει η καινούργια «κοσμική θρησκεία»⁹⁰ της εποχής μας η οποία καλείται να αντικαταστήσει τις κυρίαρχες παραδοσιακές θρησκείες, και το κατάλληλο εργαλείο στα χέρια των ηγετών της παγκοσμιοποίησης και της Νέας Τάξης Πραγμάτων για την επίτευξη των δικών τους συμφερόντων και επιδιώξεων.

⁸⁹ . Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Ο. π.*, σ.75.

⁹⁰ . Έργουιν Κοτλέρ, «Θρησκεία, Μισαλλοδοξία και Υπηκοότητα: Προς μια Παγκόσμια Κουλτούρα των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων», στο *Η Μισαλλοδοξία*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1999, σ. 62.

Αυτόνομος άνθρωπος και Δυτική Παράδοση

Η θεολογία παρά του ότι πιστεύεται, δεν είναι μια αυτονομημένη πραγματικότητα. Η δογματική και η ηθική διδασκαλία κάθε θρησκείας συνδέεται άρρηκτα με την ζωή της κάθε κοινότητας την οποία και προσδιορίζει αποφασιστικά. Αυτή η άμεση εξάρτηση της κάθε εθνικής - τοπικής συλλογικότητας με την ιδιαίτερη θρησκευτική της παράδοση είναι και ο λόγος για τον οποίο αποτελεί η θρησκεία αντίβαρο και εμπόδιο στις επεκτατικές ομογενοποιητικές διαδικασίες της παγκοσμιοποίησης και της Νέας Τάξης Πραγμάτων.

Η ιδιαίτερη θεολογία και η ηθική διδασκαλία της κάθε θρησκείας διαμορφώνει και διαφορετικά κοινωνικά πρότυπα οργάνωσης και ζωής. Δεν είναι τυχαίο ότι τα φαινόμενα του ατομικισμού και του ανθρωποκεντρισμού, άμεσα συνυφασμένα με την ανάπτυξη του κεφαλαίου και του καπιταλιστικού συστήματος, αναπτύχθηκαν κυρίως στον δυτικό κόσμο.⁹¹ Η ανάπτυξη αυτών των άρρωστων φαινομένων είναι λογικό επακόλουθο πρώτον, της αποστασιοποίησης της Δυτικής Εκκλησίας από την κοινή εκκλησιαστική παράδοση του ελληνορωμαϊκού κόσμου, δεύτερον, της αύξουσας διασπάσεως του χριστιανισμού της Δύσεως και της εντάσεως ανάμεσα στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και τη Διαμαρτύρηση και τρίτον της εκκοσμίκευσης του Δυτικού χριστιανισμού.

Η χρονική στιγμή κατά την οποία φανερώθηκε η απόκλιση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας από την κοινή παράδοση και την εκκλησιαστική κοινωνία του ελληνορωμαϊκού κόσμου ήταν τότε που η λατινική γλώσσα αντικατέστησε στη Δύση την ελληνική, τη γλώσσα των ευαγγελίων και των μεγάλων πατέρων της Εκκλησίας των πρώτων αιώνων. Επισφράγιση αυτής της εξόδου της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας από την κοινή εκκλησιαστική παράδοση της πρώτης Εκκλησίας αποτέλεσε η αναγνώριση από τον παπικό θρόνο στον Καρλομάγνο(800) κατά τη στέψη του, της θεόδωτης εξουσίας της χριστιανικής οικουμένης, της οποίας την θεσμική εξουσία εκπροσωπούσε κανονικά ο αυτοκράτορας του

⁹¹ Βλ. Max Weber, *Η Προτεσταντική Ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1984. Tawney H. Richard, *Η χριστιανική θρησκεία και η άνοδος του καπιταλισμού*, μφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1980.

Βυζαντίου. Με αυτόν τον τρόπο ο παπικός θρόνος αποστασιοποιήθηκε από τον βυζαντινό αυτοκράτορα και το αποτέλεσμα ήταν η έξοδος του παπικού θρόνου από τον ελληνορωμαϊκό κόσμο και ο αναπόφευκτος παραγκωνισμός της κοινής εκκλησιαστικής παράδοσης.⁹² Αυτός όμως ο εναγκαλισμός του παπικού θρόνου με την πολιτική εξουσία των φράγκων δεν κράτησε για πολύ. Αφορμή αποτέλεσε η αποδυνάμωση του παπικού θρόνου μετά την διεκδίκηση από τον Καρλομάγνο της υποταγής του πάπα προς το πρόσωπο του. Αποτέλεσμα αυτής της αποδυνάμωσης της εξουσίας του πάπα, άμεση συνέπεια της αρχικά ενθουσιαστικής σχέσης μεταξύ του παπικού θρόνου και των φράγκων, ήταν η εκκοσμίκευση της δυτικής εκκλησιαστικής πνευματικής εξουσίας με την ίδρυση από τον Πιπίνο το Βραχύ(μέσα Η αιώνα) του παπικού κράτους και τη μετατροπή του πάπα σε κοσμικό άρχοντα.

Αυτή η παραχώρηση της εκκλησιαστικής αυθεντίας του πάπα στην προσπάθεια του να αποκτήσει κοσμική εξουσία ήταν το φυσικό αποτέλεσμα της απόσχισης του από την κοινή εκκλησιαστική παράδοση και από την εξαγόμενη από αυτήν συνάλληλη κατοχύρωση της σχέσεως μεταξύ πνευματικής εξουσίας και κοσμικής εξουσίας που ίσχυε στο Βυζάντιο. Παράλληλα η εκκοσμίκευση αυτή του παπικού θρόνου, έθεσε και τις βάσεις για την ιδεολογική κατάχρηση και μεταχείριση της χριστιανικής θρησκείας από την πολιτική εξουσία στον δυτικοευρωπαϊκό χώρο με την εμφάνιση του φαινομένου του καισαροπαπισμού. Η αντίδραση του παπικού θρόνου στις καισαροπαπικές αυτές τάσεις τον εξώθησε σε ένα άλλο άκρο εκκοσμικευμένης θρησκευτικότητας, τον παποκαισαρισμό. Η ανάπτυξη του φαινομένου του καισαροπαπισμού στην Δυτική Εκκλησία σε αντιδιαστολή με το ισχύον σύστημα της συναλληλίας της Ορθόδοξης Ανατολής, ήταν άμεσο αποτέλεσμα του νομικού και δικαϊκού πνεύματος το οποίο χαρακτήριζε την πρώτη.

Η Δύση είχε συνηθίσει να διοικείται από έναν, τον Καίσαρα, σε αντίθεση με την Ανατολή όπου κυριαρχούσε το ελληνικό πνεύμα και που διακρινόταν πάντα από μια τάση αποκεντρώσεως και ελευθερίας. Η αποκέντρωση αυτή εκφράστηκε και στο Βυζάντιο όπου κυριαρχούσε ο θεσμός της συναλληλίας ανάμεσα στην κοσμική και την θρησκευτική εξουσία. Η αποκέντρωση αυτή εκφράστηκε και εκκλησιαστικά με την ανάπτυξη του θεσμού των τεσσάρων πατριαρχείων τα οποία ήταν διοικητικώς ανεξάρτητα μεταξύ τους, σε αντίθεση με τις συγκεντρωτικές και

⁹² Βλ. Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β'*, Αθήνα 2002, σ. 318

μοναρχικές τάσεις του παπικού θεσμού, ο οποίος εξήλθε από τον θεσμό της πενταρχίας των πατριαρχών.

Η ανάπτυξη του συγκεντρωτικού και ιεροκρατικού χαρακτήρα του παπικού θεσμού οδήγησε στη συρρίκνωση της ίδιας της χαρισματικής διάστασης της Εκκλησίας καθώς και στη μείωση της χαρισματικής ελευθερίας του πνεύματος στη ζωή του Ρωμαιοκαθολικισμού. Άμεση συνέπεια αυτού του υποβιβασμού της χαρισματικής δράσης του Αγίου Πνεύματος στη ζωή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, ήταν η υιοθέτηση του Filioque από μέρους της. Στη θέση πλέον του Αγίου Πνεύματος τοποθετείται ο παπικός θεσμός, ο οποίος στη συνέχεια με την αυθεντία βάζοντας στο περιθώριο και εξαφανίζοντας το χαρισματικό χαρακτήρα της Εκκλησίας και των λειτουργικών φανερώσεων της. Παράλληλα η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία χαρακτηρίστηκε από μια ιεροκρατική επιβολή κυριαρχίας επάνω στο λαό συνδεδεμένη διαλεκτικά πολλές φορές με την αυταρχική πολιτική της πολιτικής εξουσίας.

Αποτέλεσμα της περιθωριοποίησης του χαρισματικού χαρακτήρα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας ήταν η έξοδος της Μεταρρύθμισης από τους κόλπους της. Η Μεταρρύθμιση ήταν το αποτέλεσμα της παρακμής του σχολαστικισμού που έδειξε τις αδυναμίες της δυτικής θεολογίας η οποία στράφηκε κατά της κοινής με την Ανατολική Εκκλησία, εκκλησιαστικής παράδοσης των πρώτων αιώνων. Αρχικά η Μεταρρύθμιση θεώρησε τον εαυτό της ως μια υγιή επιστροφή στις ρίζες και την απλή ζωή των πρώτων χριστιανών, αναζητώντας τρόπους διαφυγής από τον πιεστικό χριστιανισμό του παπικού συστήματος και της ιεράς εξέτασης. Φάνηκε να χαρακτηρίζεται από μια υγιή διάθεση κατά της εκκοσμικευμένης εκκλησιαστικής εξουσίας, πριν επιστρέψει και αυτή με τη σειρά της σε μια νέα μορφή εκκοσμίκευσης της χριστιανικής πίστεως, αφού απέρριψε την συνοδικότητα της εκκλησίας, υποβάθμισε την ιερή παράδοση, με αποτέλεσμα να κυριαρχήσει η άκριτη υποκειμενική ιδεολογία των ηγετών της σε συνδυασμό με την ατομοκεντρική προσπάθεια προσοικειώσεως της θείας χάριτος και τις ηθικιστικές της συνέπειες που οδήγησαν στην διδασκαλία του απόλυτου προορισμού.

Η εμμονή του Προτεσταντισμού στις υποκειμενικές μεταρρυθμιστικές προτάσεις προσώπων με ρόλο θρησκευτικών ηγετών, χωρίς την παράλληλη συνοδική κατοχύρωση των νέων αυτών προσπαθειών κατά τα πρότυπα της κανονικής παράδοσης της Εκκλησίας, είχαν την άμεση συνέπεια της εμπλοκής της Διαμαρτυρήσεως σε νέες κοινωνικοπολιτικές ιδεολογίες και την παρέκκλιση της

στο αντίθετο από το προηγούμενο άκρο της εκκοσμίκευσης του χριστιανισμού. Η νέα αυτή τάση εκκοσμίκευση δίνει έμφαση στην υποκειμενική ανθρωποκεντρικότητα και την άκρατη ατομοκρατία γεγονός που οδήγησε στην ήδη ιεροκρατική εκκοσμίκευση να προστεθεί και η νέα μορφή, η ανθρωποκρατική οι οποίες και οι δύο μαζί ταλαιπώρησαν την Ευρώπη. Ο Gelner υποστηρίζει πως ο Προτεσταντισμός στρεφόμενος κατά της μυστηριακής ιεροσύνης και του ιερατείου και με την εμμονή του στην γενική ιεροσύνη, εισηγήθηκε τον ατομικισμό, που έκανε «τον κάθε άνθρωπο ιερέα» και «συνείδηση του εαυτού του και ανεξάρτητο από τις τελετουργικές υπηρεσίες των άλλων».

Είναι γεγονός πως και οι δύο χριστιανικές εκφράσεις του δυτικού κόσμου, αφού συντόνισαν τη διδασκαλία τους προς τις κοσμικές κοινωνικοπολιτικές ιδεολογίες, σύρθηκαν τελικά από αυτές στην εκκοσμίκευση της πνευματικής τους εξουσίας και ταυτίστηκαν με τις υπόλοιπες κοινωνικές και πολιτικές αντιθέσεις στην Ευρώπη. Πρωτοστάτησαν έτσι στις μακροχρόνιες διαμάχες με αποτέλεσμα όχι μόνο να μην ικανοποιήσουν το θρησκευτικό συναίσθημα των λαών της Ευρώπης, αλλά αντιθέτως να κουράσουν. Με αυτόν τον τρόπο, οι τραγικές επιλογές του Δυτικού Χριστιανισμού στην Ευρώπη σε συνδυασμό με τις επιρροές των ρευμάτων της Αναγέννησης και του Ουμανισμού κατέληξαν σε μία κουρασμένη από τη θρησκεία εποχή του Διαφωτισμού.

Ο Διαφωτισμός έναντι των αρνητικών εμπειριών της θρησκείας στη Δυτική Ευρώπη στράφηκε ενάντια σε κάθε μορφής θρησκευτικής θεσμικής πραγματικότητας. Το κράτος σύμφωνα προς τις διακηρύξεις της Γαλλικής Επανάστασης, ενδύεται χαρακτήρα απολύτως λαϊκό, δηλαδή αυτόνομο και ανεξάρτητο όσον αφορά τη θρησκεία. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι το κράτος παρά την αυτονομία του και χειραφέτησή του από την υπερβατική πηγή της εξουσίας του, λαμβάνει το ίδιο χαρακτήρα και δομή ιερατική και θρησκευτική. Οι διακηρύξεις των θεωρητικών Του Γαλλικού Διαφωτισμού, (Nikolas Machiavelli, Thomas Hobbes, Jean- Jacques Rousseau) ενδύονται την μορφή μιας υπερβατικής αυθεντίας και ιερών οριοθετημένων κανόνων. Υποστηρίζουν ότι μόνο με το θάνατο του θεού θα επιτευχθεί η προσδοκούμενη ιδεατή ανθρώπινη κοινωνία της δικαιοσύνης και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σε αντίθεση με τις φρούδες ελπίδες της Βασιλείας των Ουρανών της θρησκευτικής πίστεως.

Οι θεωρητικοί όμως της υποτιθέμενης ελευθερίας και αποδέσμευσης του ανθρώπου από τις καταπιεστικές και αναχρονιστικές δομές της θρησκείας,

παραγνώρισαν και άφησαν άλυτο το οντολογικό πρόβλημα της υπερβατικής αρχής και το περί θεού ερώτημα, αφού η θρησκευτική πίστη των μελών του έθνους δεν τους ενδιέφερε. Στην προσπάθεια τους να καλύψουν το οντολογικό κενό που δημιουργήθηκε από τον μονοσήμαντο διαφωτιστικό παραμερισμό του χριστιανισμού, οι θεωρητικοί του Διαφωτισμού πρόβαλαν διάφορες θεμελιώδεις αρχές και έννοιες, οι οποίες επιχείρησαν να θεμελιώσουν την ενότητα της ανθρωπότητας σε φυσικές αρχές όπως η έννοια της Μητέρας Φύσης, η οποία αναφέρεται ως τροφός και τέλειος διδάσκαλος.⁹³ Συνεπακόλουθα αυτής της αρχής αποτελούν η πρόταση της υλιστικής θεωρίας και ο πανθεισμός, ο θεός δηλαδή, δεν είναι άλλο παρά το σύμπαν και ότι αυτό εμπεριέχει.

Η θεοποίηση της λογικής του ανθρώπου και η αυτονόμηση του φυσικού δικαίου στα πλαίσια του Γαλλικού Διαφωτισμού, ήταν φυσικό επακόλουθο της παραχάραξης και διαστρέβλωσης της χριστιανικής θεολογίας μέσα στα πλαίσια της δυτικής χριστιανοσύνης και άμεση συνέπεια της αυτονόμησης της θεολογίας των δυτικών εκκλησιών από τη ζωή της ενιαίας Εκκλησίας

Η διαστρέβλωση του Τριαδολογικού δόγματος από την Δυτική Εκκλησία μέσω της θεολογίας του Αυγουστίνου, είχε ως συνακόλουθο αποτέλεσμα την ανάδυση του σύγχρονου εγώ στην ιστορία και την αποθέωση του ατόμου. Για τον Αυγουστίνο ο άνθρωπος είναι πρόσωπο ως ατομική ύπαρξη που ταυτίζεται με την ψυχή του και έτσι νοείται ως ένας μοναχικός εαυτός που νοείται δίχως κοινωνία και αναφορά σε σχέση με αλλά πρόσωπα η με τον υπόλοιπο κόσμο.⁹⁴ Από αυτήν την αναγωγική ενδοστρέφεια και την παρατήρηση του ατομικού εαυτού έλκει την ιδρυτική του αρχή το πρόσωπο ως συνείδηση του σκεπτόμενου υποκειμένου στη δυτική σκέψη. Η προτεραιότητα της ουσίας έναντι του προσώπου επισκίασε το δόγμα της Αγίας Τριάδος και χρωμάτισε ανάλογα ολόκληρο το φάσμα της θεολογικής αλλά και της φιλοσοφικής σκέψης του δυτικού πολιτισμού,

⁹³ Jean- Jacques Rousseau, *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2002.

⁹⁴ Σε αυτήν την περσοναλιστική θεώρηση του προσώπου, οφείλεται η σημερινή απομόνωση του σύγχρονου αυτονομημένου ατόμου που δεν ανοίγεται σε κανέναν και σε τίποτα. Σε αντίθεση με τη δυτική περσοναλιστική θεολογία και φιλοσοφία του προσώπου, η θεολογία των πατέρων της ανατολής προσεγγίζει το ανθρώπινο πρόσωπο ως μια ανεπανάληπτη ταυτότητα που αναδύεται από μια σχέση και συνιστά φανέρωση της ελευθερίας και της αγάπης κατά τρόπο οντολογικό, ως τρόπος υπάρξεως του άκτιστου Θεού. Το πρόσωπο στην ανατολή, ανοίγεται ως αγαπητική αυθυπέμβαση της ατομικότητας, και συνδέεται με άλλα πρόσωπα σε μιαν αδιάρρηκτη κοινωνία, δίχως να χάνει την ετερότητα του, δηλαδή την ελευθερία του. Η ιδιάζουσα ταυτότητα του δεν είναι αυτόνομη αλλά πηγάζει ακριβώς από αυτήν την σχέση και κοινωνία. το πρόσωπο αντλεί το είναι από το γεγονός της κοινωνίας.

σαρκόνωντας ένα είδος πρακτικού μονοθεϊσμού με κοινωνικές και πολιτικές προεκτάσεις. Ο ορισμός του προσώπου ως λογική και ατομική φύση, ως βαθύτερος εαυτός που προδιορίζεται δια της αυτοσυνειδησίας, θα προσληφθεί από τον Θωμά τον Ακινάτη, θα θεμελιωθεί με την ιδιότυπη νοησιарχία του Ντεκάρτ, το σκεπτόμενο υποκείμενο του Κάντ, την ιστορική συνείδηση του Χέγκελ και θα φτάσει ως το άτομο του Διαφωτισμού και το ατομικό υποκείμενο της νεωτερικότητας.

Η παράλληλη αυτονόμηση του φυσικού δικαίου από τον Ρωμαιοκαθολικό σχολαστικισμό είχε ως συνέπεια την υποτίμηση της υπερφυσικής αποκάλυψης, με άμεσο αποτέλεσμα την αυτονόμηση του εγωτικού ανθρώπου από τη Θεία Χάρη και τις άκτιστες ενέργειες του Θεού. Αυτή η υποτίμηση της υπερφυσικής αποκάλυψης στα πλαίσια του δυτικού σχολαστικισμού διαπότισε τη σκέψη του δυτικού κόσμου και οδήγησε τη νεωτερικότητα στην πολεμική απόρριψη κάθε μεταφυσικής θεμελίωσης της ηθικής και του δικαίου.⁹⁵ Άμεση συνέπεια αυτού του γεγονότος αποτέλεσε χωρισμός του «ιερού» από το «κοσμικό» κατά τη Διαφωτιστική περίοδο και ο θρησκευτικός αποχρωματισμός της νεωτερικής κοινωνικής πραγματικότητας.

⁹⁵ «Η άρνηση της μεταφυσικής ευνόησε την απολυτοποιημένη κατάφαση της φυσικής. Να αντληθούν κανονιστικές αρχές και διατάξεις δικαίου όχι από τον υποθετικό «Νόμο του θεού», που θέλουν να τον διαχειρίζονται αυθαίρετα οι θρησκευτικοί θεσμοί, αλλά από τη λογική των νόμων της φύσης, που είναι αντικειμενική και ελέγξιμη. Ο άνθρωπος από τη φύση του είναι ύπαρξη λογική, η νόηση είναι φυσικό ιδίωμα κάθε ανθρώπου. Επομένως μπορούμε να αντλήσουμε κανονιστικές αρχές ηθικής από τον λογικό καθορισμό της κοινής ωφελιμότητας και χρησιμότητας. Με την προϋπόθεση βέβαια ότι κάθε άτομο θα δεσμευθεί με την ατομική του θέληση στην κοινή λογική, θα αποδεχθεί με συνέπεια τους όρους ενός «κοινωνικού συμβολαίου». Χρήστος Γιανναράς, «Ανθρώπινα Δικαιώματα και Ορθόδοξη Εκκλησία», στο *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο*, εκδ. Καστανιώτη, σ. 161.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ
ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΝΕΑ ΠΛΟΥΡΑΛΙΣΤΙΚΗ
ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

Ο Ρόλος των Θρησκειών και η Αναγκαιότητα του Σύγχρονου
Διαθρησκειακού Διαλόγου

Οι αθεϊστικές τάσεις της Διαφωτιστικής περιόδου και ο ενδιάθετος αντιθεϊσμός της νεότερης Ευρωπαϊκής διάνοησης, προϊόν της ίδιας ιδεολογίας προσπάθησαν να απωθήσουν την Εκκλησία στο περιθώριο του δημόσιου και του ιδιωτικού βίου των χριστιανικών λαών, επιβάλλοντας παράλληλα στην κοινωνία ως μοναδικό πρότυπο του ιδανικού πολίτη τον απαλλαγμένο από κάθε θρησκευτική πίστη αυτόνομο άνθρωπο. Κατά τους νεότερους χρόνους η ευρωπαϊκή διάνοηση και ιδεολογία αποσυνδέθηκαν από την χριστιανική ανθρωπολογία και διακήρυξαν την ανάγκη δυναμικής επιβολής του «αυτόνομου ανθρώπου» στη θέση του χριστιανού ανθρώπου, με ανάλογη βεβαίως αυτονόμηση της κοινωνίας από τον Θεό και από την Εκκλησία. «Η φιλοσοφική ανθρωπολογία προέβαλλε ως πηγή όλων των εξουσιών τον αυτόνομο άνθρωπο και αξίωνε μέσα από την αυθεντία της λαϊκής κυριαρχίας την απώθηση ή την απόρριψη του μεν Θεού στην υπερβατική του ακινησία, της δε' Εκκλησίας στο περιθώριο του κοινωνικού βίου των λαών. Άλλωστε η παράλληλη ανάπτυξη της αρχής των εθνοτήτων και της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας προσδιόρισε τη λειτουργία της πολιτικής εξουσίας κατά τρόπο αντιθετικό ή και εχθρικό προς τις παραδοσιακές δομές της εκκλησιαστικής εξουσίας.»⁹⁶ Η αθεϊστική ιδεολογία προέβαλλε δε μια νέα και αυτοδύναμη προοπτική για τη σχέση του ανθρώπου με τον Θεό και με τον κόσμο,

⁹⁶ Δαμασκηνός Παπανδρέου, *Λόγος Διαλόγου (Η Ορθοδοξία ενώπιον της τρίτης χιλιετίας)*, Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1997, σ. 53.

προσφέροντας με αυτόν τον τρόπο τις βασικές αρχές μιας αυτόνομης ανθρωποκεντρικής βιοθεωρίας και κοσμοθεωρίας απαλλαγμένης από κάθε πνευματική αξία της θρησκευτικής πίστεως.

Μέσω της νέας αυτής θεωρήσεως του θρησκευτικού στοιχείου κατά τους νεότερους χρόνους, η εκκλησιαστική ηγεσία εγκλωβίστηκε στον ασφυκτικό κλοιό ενός εκκοσμικευμένου και ανεξέλεγκτου κρατισμού, ο οποίος αξίωνε την πλήρη υποταγή της Εκκλησίας στην κρατική εξουσία.

Η Εκκλησία βρέθηκε κατακερματισμένη και αποδυναμωμένη και δεν μπόρεσε να λειτουργήσει ως μια ελκυστική προοπτική διαλόγου με τον ενθουσιαστικό λόγο της επιστημονικής γνώσεως. Η θεολογία από την πλευρά της παρέμεινε απομονωμένη και εξαντλήθηκε σε ένα μονοσήμαντο αντίλογο προς κάθε ενοχλητική τάση του νεωτερισμού, ο οποίος όμως διαπότιζε άμεσα τη ζωή των λαών και συρρίκνωνε συνεχώς τις πνευματικές τους ανησυχίες και αναζητήσεις διαμορφώνοντας με αυτόν τον τρόπο το πνευματικό έλλειμμα του σύγχρονου ανθρώπου.

Αυτό το πνευματικό κενό του σύγχρονου ανθρώπου καλείται να γεμίσει σήμερα με τον χαρισματικό και σωτηριολογικό λόγο της η Εκκλησία αλλά και η κάθε θρησκεία για τους πιστούς της διότι οι πιστοί κάθε θρησκείας έχουν μορφωθεί κατ' εικόνα προς τον Θεό της πίστεως τους, αλλά και διότι με τα κριτήρια αυτής της πίστεως ερμηνεύουν την δική τους ζωή στον παρόντα και μέλλοντα αιώνα. Η καθολικότητα του ερωτήματος για τον Θεό, τον άνθρωπο και τον κόσμο, όπως αυτά προβλήθηκαν με έξοχο τρόπο από την ελληνική διάνοηση ως μια πανανθρώπινη αγωνία, και η καθολικότητα της ροπής του ανθρώπου προς τον Θεό, όπως αυτή εκφράζεται εμπειρικά στις θρησκευτικές αναζητήσεις των λαών όλου του κόσμου, αναδεικνύουν την ιδιαίτερη σημασία του λυτρωτικού μηνύματος του Χριστιανισμού για ένα νηφάλιο και εποικοδομητικό διάλογο του Χριστιανισμού με τις μονοθεϊστικές και τις άλλες θρησκείες του κόσμου. «Οι σύγχρονοι διαθρησκειακοί διάλογοι εφόσον αναπτύσσονται μέσα σε ένα πνεύμα ειλικρινούς σεβασμού και αμοιβαίας κατανοήσεως, αποτελούν όχι μόνο μια ευνόητη εσωτερική αναγκαιότητα των θρησκειών για την υπεράσπιση των θρησκευτικών αξιών από τον ισοπεδωτικό ανθρωποκεντρισμό του σύγχρονου πολιτισμού, αλλά και μια κοινή υποχρέωση των θρησκειών έναντι του σύγχρονου ανθρώπου.»⁹⁷

⁹⁷ Δαμασκηνός Παπανδρέου, ό. π., σ. 310.

Ειδικότερα όσον αφορά τις τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες, θα πρέπει μέσα από ένα ειλικρινή διάλογο και συνειδητή πρόθεση για διαθρησκειακή συνάντηση και συνεργασία, να βρεθούν λύσεις τόσο σε σημαντικές πτυχές των κοινών πνευματικών αξιών για τον Θεό, τον άνθρωπο και τον κόσμο, όσο και σε ευρύτετους τομείς των σύγχρονων αιτημάτων του ανθρώπου για την προστασία της ειρήνης, της κοινωνικής δικαιοσύνης και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι θρησκείες θα πρέπει να καταδείξουν στους λαούς ότι η ειρηνική συνύπαρξη των λαών, η κοινωνική δικαιοσύνη και τα ανθρώπινα δικαιώματα, αποτελούν πρωτίστως έργο των μεγάλων θρησκειών του κόσμου και όχι μόνο των Διεθνών Οργανισμών.

Ο διάλογος μεταξύ των θρησκειών, θα πρέπει να είναι ένας διάλογος ελπίδας, όχι μόνο για την ειρηνική συνύπαρξη των λαών, αλλά και για την ευρύτερη αποκατάσταση της πνευματικής ισορροπίας του σύγχρονου ανθρώπου, ο οποίος εξέρχεται εξουθενωμένος από τη λαίλαπα των πολιτικών, των ιδεολογικών, των πνευματικών και των κοινωνικών συγχύσεων των νεότερων χρόνων. Η τραγική εμπειρία της αθεϊστικής προκλήσεως όχι μόνο της κυρίαρχης ιδεολογίας του Μαρξισμού- Λενινισμού, αλλά και των αντίστοιχων ευρύτερων ιδεολογικών κατευθύνσεων, απέδειξε ότι η συστηματική αμφισβήτηση της θρησκείας και της θρησκευτικής πίστεως στρεφόταν εναντίον των πιστών όλων των θρησκειών.

Οι θρησκείες καλούνται εκ νέου να αναλάβουν την πνευματική και δυναμική αναμόρφωση του ανθρώπου και του κόσμου υπό τα νέα δεδομένα των πολυπολιτισμικών κοινωνιών και όχι πλέον ομοιογενών θρησκευτικά κοινωνιών. Αυτή η πλουραλιστική πραγματικότητα των σύγχρονων κοινωνιών αποτελεί και μια πρόκληση για όλες τις θρησκείες του κόσμου αφού αυτές αναγκάζονται να συνυπάρξουν με θρησκευτικά σύνολα και θρησκευτικές παραστάσεις στον μέχρι τώρα ενιαίο ομολογιακό χώρο επικράτησης τους.

Το φαινόμενο της κινητικότητας των πληθυσμών όλων σχεδόν των λαών, καθιστά επιτακτική την ανάγκη προωθήσεως ενός Κώδικα Θεμελιωδών Αρχών Θρησκευτικού Πλουραλισμού. Ο Κώδικας αυτός θα πρέπει να κατατείνει σε μια κατοχύρωση των αρχών της ανεξιθρησκίας και της θρησκευτικής ελευθερίας, χωρίς όμως να προδίδει την ιδιαιτερότητα των χαρακτηριστικών κάθε θρησκείας.⁹⁸ Θα πρέπει να κατανοηθεί πως, η συνύπαρξη στην ίδια περιοχή διαφόρων

⁹⁸ Δαμασκηνός Παπανδρέου, ό. π., σ. 320.

θρησκευτικών παραδόσεων είναι μια πηγή εμπλουτισμού της πνευματικής κληρονομιάς των λαών και όχι αιτία συγκρούσεων, σύμφωνα και προς την απόφαση της Γ΄ Προσυνοδικής Πανορθόδοξου Διασκέψεως (Σαμπεζύ 1986):

«Η κάθε μειονότητας, είτε είναι θρησκευτική είτε γλωσσική είτε εθνική, πρέπει να τυγχάνει σεβασμού της ιδιομορφίας της. Η ελευθερία του ανθρώπου είναι συνδεδεμένη προς την ελευθερία της κοινότητας, εις την οποίαν ούτος ανήκει. Έκαστη κοινότης πρέπει να εξελίσσεται και να αναπτύσσεται συμφώνως προς τα ιδιαίτερα γνωρίσματά της. Έν προκειμένω, ο πλουραλισμός θα έπρεπε να ρυθμίζει την ζωήν όλων των χωρών. Η ενότης ενός έθνους, μίας χώρας ή ενός κράτους θα έπρεπε να κατανοήται ως το δικαίωμα διαφορότητος των ανθρωπίνων κοινοτήτων.»⁹⁹

Στα νέα αυτά πλαίσια της πλουραλιστικής - πολυπολιτισμικής πραγματικότητας, η διαθεσιμότητα του διαλόγου μεταξύ των πολιτισμών και των θρησκειών αποτελεί τη μόνη εναλλακτική λύση. Ο διάλογος αυτός των θρησκειών θα αποτελέσει την δημιουργική και έμπρακτη απάντηση των θρησκειών στις νέες συνθήκες της πολυπολιτισμικότητας και της παγκοσμιοποίησης, όπου η ενσωμάτωση της κάθε τοπικής κοινωνίας σε μια υπέρ- κοινωνία, στην οποία χάνονται τα ιδιαίτερα πνευματικά και πολιτιστικά αγαθά της κάθε μίας και αίρονται οι προβληματισμοί περί Θεού, κόσμου και ανθρώπου, στερεί από τις επιμέρους κοινωνίες το ιδιαίτερο γνώρισμα τους, την ταυτότητα και την ακεραιότητα τους.

Οι σύγχρονοι διαθρησκειακοί διάλογοι αποτελούν μια ευνόητη εσωτερική αναγκαιότητα των θρησκειών για την υπεράσπιση των θρησκευτικών αξιών από τον ισοπεδωτικό ανθρωποκεντρισμό της παγκοσμιοποίησης και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, αλλά και μια κοινή υποχρέωση των θρησκειών έναντι του διασπασμένου σύγχρονου ανθρώπου. Ο τρόπος εξέλιξης της παγκοσμιοποίησης και οι σημερινές μορφοποιήσεις της, δημιουργούν στον «καθημερινό πολίτη» αισθήματα άγχους, φόβου και ανασφάλειας για το μέλλον. Ο βιωματικός κόσμος και ο κοινωνικός περίγυρος του σύγχρονου ανθρώπου δεν είναι πλέον μόνο ο τοπικός και οικογενειακός περίγυρος ούτε περιορίζεται στα εθνικά πλαίσια. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να χάνει ο σύγχρονος άνθρωπος την ασφάλεια που του προσέφερε η παραδοσιακή κοινότητα και να νιώθει χαμένος μέσα στον καταιγισμό των νέων πληροφοριών και των νέων κοινωνικών προτύπων ζωής και οργάνωσης της παγκοσμιοποίησης. Οι σύγχρονες κοινωνίες της παγκοσμιοποίησης, με την καταστατική τους ανασφάλεια και το άγχος που αυτή παράγει, τον κατακερματισμό

⁹⁹ Γ΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξος Διάσκεψης, Συμβολή Της Ορθόδοξου Εκκλησίας εις επικράτησιν της ειρήνης, της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, της αδελφосύνης και της αγάπης μεταξύ των λαών, και εις άρσιν των φυλετικών και λοιπών διακρίσεων, Σαμπεζύ, 1986.

τους, την έλλειψη όχι μόνο βεβαιοτήτων και σταθερών αναφορών αλλά και νοήματος πλέον, ευνοούν την επιστροφή του ανθρώπου στην ασφάλεια που του παρέχει η ιδιαίτερη παράδοση του και η θρησκευτική του πίστη.

Τις τελευταίες δεκαετίες μάλιστα, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις και οι ταυτότητες παίζουν σημαντικό ρόλο σε τόσες πολλές διεθνείς και διεθνικές συγκρούσεις, ώστε μπορούμε να πούμε ότι η «πολιτική της ιδεολογίας», η οποία τόσο καθοριστικό ρόλο έπαιξε στον εικοστό αιώνα, έχει αντικατασταθεί από την «πολιτική της ταυτότητας». Παράλληλα, οι διάφορες θεωρίες που έχουν διατυπωθεί περί σύγκρουσης των πολιτισμών¹⁰⁰ τα τελευταία χρόνια, έρχονται με τη σειρά τους να φανερώσουν το σημαντικό ρόλο τον οποίο αναμένεται να διαδραματίσει ο θρησκευτικός παράγοντας στη διαμόρφωση των κοινωνικοπολιτικών εξελίξεων τα επόμενα χρόνια.

¹⁰⁰ Βλ. Huntington P. Samuel, *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης*, εκδ. Terzo Books, Αθήνα 1999.

*Η Ορθόδοξη Μαρτυρία Στην εποχή της Παγκοσμιοποίησης και στους
Σύγχρονους Διαθρησκειακούς Διαλόγους*

Η Ορθόδοξη Καθολική Εκκλησία καλείται να δώσει σήμερα την μαρτυρία της πίστεως της μέσα στα νέα θρησκευτικά πλουραλιστικά πλαίσια της σύγχρονης εποχής, του συγκρητισμού και της Παγκοσμιοποίησης. Η ίδια πρωτοστατεί στους διαθρησκειακούς διαλόγους ανάμεσα στα μεγαλύτερα θρησκευόμενα του πλανήτη. Η ορθόδοξη μαρτυρία σε αυτούς τους διαλόγους, αποτελεί μαρτυρία ενότητας και ανακεφαλαίωσης των πάντων μέσω της παγκοσμιότητας της εν Χριστώ σωτηρίας.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία αντιτάσσει έναντι της παγκοσμιοποίησης και του οικουμενισμού, τη δική της παγκοσμιότητα και οικουμενικότητα οι οποίες και αποτελούν και την λύση του ζητήματος της πλουραλιστικής συνυπάρξεως και συνεργασίας μεταξύ των ανθρώπων και των θρησκειών για την υπέρβαση της θρησκευτικής έχθρας και του φανατισμού.

Αυτή η μαρτυρία της Ορθοδοξίας στηρίζεται στην διδασκαλία της για την ενότητα ολοκλήρου του ανθρώπινου γένους, το οποίο κατά τον λόγο της θείας δημιουργίας είναι «γένος Θεού» και έλαβε από τον δημιουργό του την ίδια «ζωήν και πνοήν και τα πάντα». Μπορεί η ανθρωπότητα να χαρακτηρίζεται από μία μεγάλη πολυμορφία και πολλαπλότητα αλλά η αληθινή φύση της εδράζεται στην ενότητα. Η ενότητα αυτή στηρίζεται στον κοινό δημιουργό Θεό πατέρα ο οποίος «εποίησε τε εξ ενός αίματος παν έθνος ανθρώπων»¹⁰¹ αλλά κυρίως στην «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν Θεού»¹⁰² δημιουργία του ανθρώπου. Αυτή η «κατ' εικόνα» Θεού δημιουργία του ανθρώπου καθορίζει και την σχέση του ανθρώπου με τους συνανθρώπους του, που θα πρέπει να είναι μια κοινωνία αγάπης σύμφωνα με το ουράνιο πρότυπο ύπαρξης και κοινωνίας της Αγίας Τριάδος. Έτσι όλοι οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως φυλής, χρώματος και γλώσσας φέρουν την εικόνα του Θεού, δηλαδή νου, το αυτεξούσιο και αγάπη. Κατά το Γρηγόριο Νύσσης, η

¹⁰¹ Πράξεις, 17,26.

¹⁰² Γέν. 1,26.

ανθρώπινη φύση είναι μία στην οποία μετέχουν όλοι οι άνθρωποι όλων των εποχών αφού όλοι τους φέρουν την θεία εικόνα.¹⁰³

Το γεγονός όμως το οποίο έδωσε νέο βάθος και περιεχόμενο στη σχέση μεταξύ Θεού και ανθρώπων και το οποίο αποτελεί το κέντρο της πανανθρώπινης ενότητας δεν είναι άλλο από το ότι «ο Λόγος σάρξ εγένετο»¹⁰⁴. Η ενανθρώπιση του Λόγου του Θεού και η πρόσληψη από μέρους του της ανθρώπινης φύσεως στην θεία υπόστασή του αποτελεί το κρισιμότερο γεγονός στην ιστορία της θείας οικονομίας αφού αυτό είχε ως αποτέλεσμα την αποκατάσταση στις σχέσεις μεταξύ Θεού και ανθρώπων αλλά και την ανύψωση της ενιαίας ανθρώπινης φύσης στη σφαίρα του Θείου. Ο Χριστός ως τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος περιέχει στην υπόσταση του όλο το θεανθρώπινο είναι. Αυτό το γένος του Θεού, ολόκληρη δηλαδή η ανθρωπότητα, ανακεφαλαιώθηκε στην ανθρωπότητα του Χριστού ως μια αδιαίρετη και αδιάσπαστη ενότητα.

Στο πρόσωπο του Χριστού πραγματοποιείται μια συμφιλίωση μεταξύ Θεού και ανθρώπων, μια καταλλαγή παγκοσμίων διαστάσεων που καλύπτει ολόκληρο το είναι. Αυτή η ενότητα του ανθρωπίνου γένους και η ενότητα του κόσμου εξηγεί τη σπουδαιότητα της χριστιανικής διδασκαλίας περί της έν Χριστώ ανακεφαλαιώσεως των πάντων όχι μόνο για την παγκοσμιότητα της σωτηρίας αλλά και για την υπέρβαση των σύγχρονων διασπαστικών πλουραλιστικών τάσεων. Η χάρη του Θεού που πήγασε από το λυτρωτικό έργο του Χριστού ακτινοβολεί τη λυτρωτική της δύναμη σε ολόκληρο τον κόσμο. Ο σαρκωμένος Λόγος αποκαθιστώντας μας στην αρχική μας λειτουργία μας δίνει τη δύναμη να απελευθερωθούμε από τον εγωισμό μας, για να καταλάβουμε τους άλλους και να αποκαταστήσουμε την κοινωνία μαζί τους και μαζί του. Αυτή είναι η διαπροσωπική λειτουργικότητα του Λόγου. Ο Χριστός είναι επομένως η κατ' εξοχήν ανθρώπινη ύπαρξη, το κέντρο της δημιουργίας, η κεντρική ύπαρξη που συνδέει τα πάντα. Μας καλεί να κατανοήσουμε την ανεπάρκεια της ανθρώπινης λογικότητας, και να βρούμε την αλήθεια της πληρότητας στην προσωπική αρχή του Λόγου, στον ίδιο το Χριστό.

Η ανακαίνιση του ανθρώπου δεν πραγματοποιήθηκε σε κάποιο απρόσωπο επίπεδο αλλά στο πρόσωπο του Χριστού και η Εκκλησία που είναι το σώμα του Χριστού

¹⁰³ «ομοίως έχει ο τε τη πρώτη του κόσμου κατασκευή συναδειχθείς άνθρωπος, και ο κατά την του παντός συντέλειαν γενησόμενος, επίσης έφ' εαυτών φέρουσι την θείαν εικόνα... Πάσα τοίνυν η φύσις, η από των πρώτων μέχρι των εσχάτων διήκουσα, μία τις του όντος έστιν εικών.» Γρηγορίου Νύσσης, Περί κατασκευής του ανθρώπου, PG 44, 185 B-D.

¹⁰⁴ Ιωάν. 1,14.

προσλαμβάνει ολόκληρη την ανθρωπότητα ανεξαρτήτως φυλής, γλώσσας, φύλων και τάξεων όπως παραστατικά περιγράφεται με την Αγιογραφική φράση «ούκ ένι Ιουδαίος ουδέ Έλλην, ούκ ένι δούλος ουδέ ελεύθερος, ούκ ένι άρσεν και θήλυ. Πάντες γαρ υμείς είς έστε έν Χριστώ Ιησού».¹⁰⁵ Από την μεριά του ο κάθε άνθρωπος ο οποίος είναι μέλος του σώματος του Χριστού καλείται να προσλάβει στην υπόσταση του ολόκληρη την ανθρωπότητα. Καλείται με άλλα λόγια να γίνει κατά χάρη Χριστός και να περιλάβει μέσα του όλο το θεανθρώπινο είναι. Μετέχοντας στη λατρεία και ιδιαίτερα στη Θεία Κοινωνία ο πιστός υπερβαίνει τα περιορισμένα τοπικά του όρια και καθίσταται παγκόσμιος άνθρωπος. Μεταλαμβάνοντας «Σώμα και Αίμα Χριστού» συσσωματώνεται με τον ίδιο το Χριστό και μέσω αυτού και με όλη την ανθρωπότητα.

Στην Εκκλησία που συγκροτείται έν Χριστώ δια του Αγίου Πνεύματος, πραγματοποιείται η ενότητα της διασπασμένης ανθρωπότητας και η ανασύνδεση της με τον Θεό. «Η εκκλησία αντιπαραθέτει στην παγκοσμιοποίηση την παγκοσμιότητα. Και βλέπει την παγκοσμιότητα μέσα στην προοπτική της καθολικής θεανθρώπινης ενότητας, που αρχίζει στην ιστορία και ολοκληρώνεται στην αιωνιότητα. Η φύση της Εκκλησίας, ως φανερώσεως της βασιλείας του Θεού μέσα στην ιστορία, είναι άσχετη με οποιαδήποτε μορφή κοσμικής διαιρέσεως, αντίθετα η φύση και ο σκοπός της είναι η ενότητα των πάντων.»¹⁰⁶ Πρόκειται για μια ενότητα που δεν στηρίζεται στην ισοπεδωτική ενοποίηση των ανθρώπων και δεν επιβάλλει την ομοιομορφία αλλά σε αντίθεση με την Παγκοσμιοποίηση σέβεται την ελευθερία και τις ιδιαιτερότητες των προσώπων και δεν τα μετατρέπει σε άμορφη μάζα. Η ενότητα μέσα στην Εκκλησία δεν σημαίνει αφανισμό της προσωπικής ετερότητας. Κάθε πρόσωπο μέσα στην Εκκλησία καλείται να αναπτύξει τα ιδιαίτερα χαρίσματα του μέσα σε κλίμα αγάπης και ελευθερίας σύμφωνα με το ύψιστο πρότυπο της αγαπητικής κοινωνίας των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδος. Ο Χριστός στην Εκκλησία προσλαμβάνει δια του Αγίου Πνεύματος τα πολλά και διαφορετικά ανθρώπινα πρόσωπα, που ελεύθερα αντλούν την ταυτότητα τους όχι από τον πεπερασμένο ατομικό εαυτό τους, αλλά από την αδιάρρηκτη σχέση που έχει και ο ίδιος ως Υιός με τον Πατέρα. Εν Χριστώ

¹⁰⁵ Γαλ. 3, 27-28.

¹⁰⁶ Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης, *Παγκοσμιοποίηση και παγκοσμιότητα, χίμαιρα και αλήθεια*, Εκδ. Π Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 56.

συναντούμε του άλλους διαπροσωπικά δίχως να αλλοτριωνώμαστε, παύουμε να υπάρχουμε ως διαιρεμένες ατομικότητες που οδεύουν στην φθορά.

Η καθολικότητα της Εκκλησίας δεν σημαίνει όμως και αποκλειστικότητα. Η Εκκλησία δεν υποστήριξε ποτέ ότι η απορреύσασα από το λυτρωτικό έργο του Χριστού σωτηριώδης χάρη δεν λειτουργεί και ευεργετικά και έξω από το χώρο της Εκκλησίας, η οποία παραμένει πάντοτε για την Ορθοδοξία η μόνη βέβαιη οδός σωτηρίας για όλους τους ανθρώπους.

Η πεποίθηση της παγκοσμιότητας της θείας χάρης εκφράζεται με χαρακτηριστική έμφαση όχι μόνο στην Καινή Διαθήκη αλλά και στην πρώιμη εκκλησιαστική γραμματεία. Η περί «σπερματικού λόγου» διδασκαλία των απολογητών εκφράζει την εκκλησιαστική συνείδηση, ότι υπάρχει «έμφυτον παντί γένει ανθρώπων σπέρμα του Λόγου».¹⁰⁷ Υπό την έννοια αυτή της φυσικής αποκαλύψεως του Θεού στον κόσμο αξιολογούνται από την Ορθόδοξη Εκκλησία και οι άνθρωποι που ανήκουν σε άλλες Εκκλησίες και οι οποίοι δεν παύουν να θεωρούνται εικόνες Θεού. Οι μεγάλοι πατέρες της Εκκλησίας είχαν αποτολμήσει τη σύζευξη του Χριστιανισμού με τον Ελληνισμό πιστεύοντας ακριβώς σε αυτή την αλήθεια της αποκαλύψεως «εν σπέρματι» και εκτός του εκλεκτού λαού του Θεού. Η εκκλησία δεν θεώρησε ποτέ τους προ Χριστού ευσεβείς ως τελείως άμοιρους της θείας χάριτος και τελείως ξένους από την παρουσία του Θεού στη ζωή τους.

Η διδασκαλία του Αγίου Μάξιμου, βεβαιώνει ότι και οι εκτός Χριστιανισμού άνθρωποι δέχονται θείες αποκαλύψεις, εφ' όσον όλοι οι άνθρωποι όλων των εθνών είναι δημιουργήματα του Θεού και όλοι έχουν διαμέσου της κτίσεως την ίδια από μέρους του Θεού αποκάλυψη της έννοιας και της πραγματικότητας του Θεού. Η θρησκευτικότητα του ανθρώπου έχει άμεση αναφορά και σχέση με αυτή τη θεία αποκάλυψη η οποία είναι έμφυτη στον άνθρωπο. Το Άγιο Πνεύμα ενεργεί, φωτίζει και καθοδηγεί τους ανθρώπους ώστε να γνωρίσουν τον Χριστό και να κατανοήσουν το μυστήριο του Θεού ανεξάρτητα από την εθνική καταγωγή τους. Σύμφωνα με τον Άγιο Μάξιμο η προφητεία ως Θεία περί Θεού αποκάλυψη και γνώση δεν ήταν μόνο προνόμιο του εκλεκτού λαού του Θεού, του Ισραήλ αλλά και των εθνών. Μεταξύ των εθνών δρα αδιάκοπα η προφητική χάρη και δύναμη της θείας αποκαλύψεως, δια της οποίας καλούνται τα έθνη να γνωρίσουν, αλλά και να λατρεύσουν τον αληθινό Θεό. Ο Ομολογητής Μάξιμος είναι κατηγορηματικός ως

¹⁰⁷ Ιουστίνου Μάρτυρος, Απολογία Β', 8

προς το ότι ο Θεός δεν ευνοεί ένα έθνος παρέχοντας του περισσότερη χάρη σωτηρίας έναντι των άλλων εθνών.¹⁰⁸

Ο ακαδημαϊκός καθηγητής της δογματικής θεολογίας Ιωάννης Καρμίρης, σε ειδική μελέτη του, προσεγγίζει τη θεωρία της μυστικής παρουσίας του Χριστού στις εκτός του Χριστιανισμού Θρησκείες: «*Το αξίωμα, "εκτός της εκκλησίας δεν υπάρχει σωτηρία", πρώτον μόνον δεν φέρεται εν τη Καινή Διαθήκη και επομένως στερείται του κυριότατου τούτου γνωρίσματος και ερείσματος παντός ορθοδόξου δόγματος..δεύτερον δε δεν είναι τούτον απόλυτον, αλλά σχετικόν, θεωρητέον μάλλον ως παραίνεσις προς αποφυγήν των αιρέσεων και των σχισμάτων και την διάσωσιν της ενότητος της Εκκλησίας, ως και προφύλαξιν των χριστιανών υπό των ετεροθρήσκων.. πάντως, εξεταζόμενον ευρύτερον και κατ' ουσίαν το αξίωμα τούτο δεν αποκλείει της σωτηρίας πάντας ανεξαιρέτως τους εκτός της εκκλησίας όντας, αλλά τους οικειοθελώς και ανευθύνως και αναιτίως διατελούντας εν παντελεί αγνοία της χριστιανικής αλήθειας και εν συγγνωστή πλάνη και καλή τη πίστει θρησκευομένους...ούς ο δικαιοκρίτης Θεός θα κρίνη βεβαίως δι' όσα ε γνώρισαν και ούχί διόσα δεν ηδυνήθησαν να γνωρίσωσι, περιβάλλον αυτούς διά της σωτηρίου χάριτος και της φιλοστόργου πατρικής αγάπης του..(θεολογία 16-18).*

Με βάση τις θεολογικές αυτές αρχές, καταλήγει ο Καρμίρης στο σημαντικό συμπέρασμα ότι: «*Οί εκ των πρό και μετά Χριστόν ετεροθρήσκων και ετεροδόξων πιστοί και δίκαιοι πάντων των αιώνων και πασών των ανθρωπίνων φυλών δύνανται να θεωρώνται ως ανήκοντες μυστικώς και αρρήτως και αοράτως εις την εν ευρυτέρα έννοια Εκκλησίαν, ή οποσδήποτε ως διατελούντες πόθω εις αόρατον μετ' αυτής σχέσιν και συνάφειαν, καθ' όσον και επ' αυτών επεξετάθη και επεκτείνεται η παντουργός πρόνοια και σωτήριος χάρις του θέλοντος πάντας τους ανθρώπους σωθήναι και δι' άλλων τρόπων χορηγή αυτοίς την χάριν και σωτηρίαν... και προς τούτους, λοιπόν, η πολυποίκιλος σοφία του Θεού (Εφ, 3,10) προσφέρει την σωτηρίαν δι' εκτάκτων μέσων και θαυμαστών μεθόδων, προορίζουσα αυτούς εις σωτηρίαν εν τη απολυτρωτική πρόνοια και χάριτι του πολυεσπλάγχχνου Θεού, μεσολαβούσης κατά τινά τρόπον και της Εκκλησίας..(Ένθ. Άνωτ., 21-22).*¹⁰⁹ Η όλη αυτή τοποθέτηση του καθηγητή Καρμίρη, βοηθά στο να ενισχύσει και να φωτίσει την όλη προβληματική της σχέσεως της χριστιανικής αλήθειας προς την παγκοσμιότητα της σωτηρίας καθώς και τη σχέση της Εκκλησίας έναντι εκείνων των ανθρώπων οι οποίοι βρίσκονται εκτός του σωτηριώδους σώματός της.

Πρόκειται για ένα σαφές δείγμα υπερβάσεως των παλαιών θρησκευτικών αρχών με τη δύναμη και την αλήθεια της χριστιανικής αποκαλύψεως. Σε καμία περίπτωση οι

¹⁰⁸ Ο. π., σσ. 74-79.

¹⁰⁹ Ιωάννης Καρμίρης, *Η παγκοσμιότητα της έν Χριστώ σωτηρίας*, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδας, ανάτυπον εκ της «Θεολογίας», Αθήνα 1981, σσ. 16-22.

παραπάνω διατυπώσεις δεν οδηγούν σε κάποια συγκρητιστική σύνθεση και κάλυψη της ουσίας του χριστιανικού μηνύματος.

Η Ορθόδοξη θεολογική παρουσία στους διαφόρους διαθρησκειακούς διαλόγους, χωρίς να υποτιμά την σοβαρότητα του ζητήματος του θρησκευτικού πλουραλισμού, δεν δύναται, στην αναζήτηση τρόπων σχέσεως των θρησκειών, να εγκαταλείψει τη Χριστολογία της, ούτε να αποσυνδεθεί από τη διδασκαλία της Αγίας Γραφής και την πατερική και εκκλησιαστική της παράδοση. Η Μία, Αγία, Καθολική και Αποστολική Εκκλησία αποτελεί αναμφίβολα την ασφαλή και βέβαιη οδό για τη σωτηρία του ανθρώπου, γιατί είναι η φανέρωση και η προέκταση του Χριστού στην ιστορία της σωτηρίας.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία, συνδιαλέγεται και συνομιλεί με τις άλλες θρησκείες έχοντας πάντα την πεποίθηση πως αυτή κατέχει την αλήθεια της πίστεως και θεμελιώνει την αποκλειστική σχέση της με την αλήθεια αυτή στο όλο σχέδιο της έν Χριστώ θείας οικονομίας, η οποία αποτελεί την αυθεντική αποκάλυψη του Θεού για την αλήθεια της σχέσης Θεού, ανθρώπου και κόσμου.

Η απόλυτη αλήθεια των θρησκειών είναι συνδεδεμένη με μια αφηρημένη απρόσωπη θεότητα, αλλά στον Χριστιανισμό η αλήθεια αυτή σαρκώνεται στο πρόσωπο του Χριστού. Σε όλες τις θρησκείες του κόσμου, με μοναδική εξαίρεση το Χριστιανισμό, η έννοια της θεότητας είναι αφηρημένη. Ο Θεός είναι ο μεγάλος άγνωστος, τον οποίο κανείς δεν έχει ποτέ δει πρόσωπο με πρόσωπο. Ως εκ τούτου, η θεότητα παραμένει απρόσωπη και απόκοσμη. Η αλήθεια όμως στον Χριστιανισμό στηρίζεται στην προσωπική επικοινωνία του Θεού με τον άνθρωπο, η αλήθεια δεν είναι ένα συστηματικό άθροισμα θεωρητικών εννοιών, αλλά μία ενυπόστατη πραγματικότητα. Αυτή ακριβώς η βίωση του μυστηρίου του Χριστού από την Εκκλησία ως του κατ' εξοχήν μυστηρίου της αλήθειας και της ζωής, υποδηλώνει και την αξίωση του Χριστιανισμού και της Ορθοδοξίας να προβάλλει στον κόσμο την αυθεντική και αποκλειστική σχέση του προς την αλήθεια.

Αυτή η βίωση της αποκλειστικότητας της Ορθόδοξης Καθολικής Εκκλησίας, δεν συνεπάγεται την υποτίμηση από μέρους της έναντι των άλλων θρησκειών, αλλά αντιθέτως επιβάλλει τον σεβασμό τους και ευθύνη έρευνας για τη γνωριμία του είδους και του μεγέθους της θείας αποκαλύψεως σε αυτές. Ούτε χριστιανική υπεροψία υποκρύπτεται, γιατί άτομα τα οποία γνώρισαν τον Χριστιανισμό κοινωνιολογικά αλλά δεν βίωσαν την αλήθεια του, παύουν από τη μεριά τους να αποτελούν μέλη του σωτηριώδους σώματος του Χριστού.

«Συνεπώς το ζήτημα της παγκοσμιότητας της έν Χριστώ σωτηρίας δεν δύναται να εξαντληθεί στα συγκεκριμένα εκκλησιολογικά κριτήρια του Χριστιανισμού. Ο πολυεύσπλαχνος Θεός "θέλει πάντας ανθρώπους σωθήναι" και η "πολυποίκιλος σοφία του Θεού" ακτινοβολεί την πάντοτε ενεργό θεία θέληση ως οικονόμο ποικίλων τρόπων για τη σωτηρία των δίκαιων ανθρώπων και εκτός της Εκκλησίας του, αφού η θεία χάρις, η οποία απέρρευσε από το λυτρωτικό έργο του Χριστού, λειτουργεί ως καθολική καταλλαγή για όλους τους ανθρώπους κάθε τόπου και κάθε εποχής, οι οποίοι ανακεφαλαιώθηκαν στην ανθρωπότητα του Χριστού.»¹¹⁰ Ο χριστιανισμός επομένως δύναται να διαλεχθεί με τις άλλες θρησκείες μέσα στο σύγχρονο πλουραλιστικό κόσμο.

Αν αυτό ισχύει για τους ετερόθρησκους, πόσο μάλλον για τους ετερόδοξους. Υπό την έννοια αυτή η Γ΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξος Διάσκεψη αποδέχθηκε την οντολογική ύπαρξη των άλλων Χριστιανικών Εκκλησιών με τις πρωτοφανείς σωτηριολογικές της συνέπειες και τον διάλογο με αυτές: « *Η Ορθόδοξος Εκκλησία, έχουσα συνείδηση της σημασίας της σημερινής δομής του Χριστιανισμού και παρ' όλον ότι αυτή αποτελεί την Μίαν, Αγίαν και Αποστολικήν Εκκλησία, όχι μόνο αναγνωρίζει την οντολογικήν ύπαρξιν των Χριστιανικών τούτων Εκκλησιών, αλλά επιπλέον, πιστεύει ακραδάντως ότι αι σχέσεις αύται θα πρέπει να οδηγήσουν εις μίαν τον δυνατόν ταχύτεραν διευκρίνισιν του εκκλησιαστικού προβλήματος.. οι σύγχρονοι διμερείς θεολογικοί διάλογοι της Ορθοδόξου Εκκλησίας εκφράζουν κατά τρόπον αυθεντικόν την συνείδησιν ταύτην της Ορθοδοξίας.*»¹¹¹

¹¹⁰ Δαμασκηνός Παπανδρέου, *Λόγος Διαλόγου (Η Ορθοδοξία ενώπιον της τρίτης χιλιετίας)*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1997, σ. 162.

¹¹¹ Γ΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξος Διάσκεψις (Σαμπεζύ, 28 Οκτωβρίου- 6 Νοεμβρίου 1986), περ. *Επίσκεψις*, άριθ. 366/6, Γενεύη 1986, σ. 9.

Ο Διάλογος της Ορθόδοξου Εκκλησίας με τον Λοιπό Χριστιανικό Κόσμο

Η Ορθόδοξος Εκκλησία ανεδείχθη πρωτοπόρος στους πολυμερείς και τους διμερείς θεολογικούς διαλόγους της σύγχρονης οικουμενικής κινήσεως χάρη στις θαρραλέες πρωτοβουλίες και τον συνετό συντονισμό του Οικουμενικού Πατριαρχείου, το οποίο από την αρχή είχε πλήρη και σαφή συνείδηση όχι μόνο της ανάγκης προωθήσεως της ιδέας του οικουμενικού διαλόγου μεταξύ των Χριστιανών (Συνοδική Εγκύκλιος 1920), αλλά και μεταξύ των άλλων θρησκειών.

Η δια των Εγκυκλίων του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1902, 1904, 1920) εκδηλωθήσα επίσημη πρωτοβουλία σε διορθόδοξο και διεκκλησιαστικό επίπεδο ενθάρρυνε το συντονισμό και την ενεργοποίηση προγενέστερων αναζητήσεων για την εξουδετέρωση της θρησκευτικής μισαλλοδοξίας και ανάπτυξη αδελφικών σχέσεων μεταξύ των Χριστιανικών Εκκλησιών και Ομολογιών.¹¹²

Η Ορθόδοξη Καθολική Εκκλησία, προχώρησε πράγματι σε θεολογικό διάλογο με τις διάφορες Χριστιανικές Εκκλησίες και ομολογίες, με την βαθιά της πεποίθηση και εκκλησιαστική της αυτοσυνειδησία πως αποτελεί την Μία, Αγία, Καθολική και Αποστολική Εκκλησία πιστεύοντας πως μέσα από το θεολογικό διάλογο δίνει μια δυναμική μαρτυρία των πνευματικών της θησαυρών προς τις άλλες ομολογίες, με αντικειμενικό σκοπό την ενότητα. Αυτή η αυτοσυνειδησία της Ορθόδοξου Εκκλησίας την κάνει να πιστεύει ακράδαντα ότι κατέχει κεντρική θέση στην υπόθεση της προώθησης της ενότητας των Χριστιανών μέσα στον κόσμο.

Οι σύγχρονοι διμερείς θεολογικοί διάλογοι της Ορθόδοξης Εκκλησίας αποτελούν συνέπεια πανορθόδοξων αποφάσεων και στόχο έχουν την αυθεντική και δυναμική μαρτυρία της Ορθοδοξίας στον σύγχρονο κόσμο.¹¹³ Η Ορθόδοξη Εκκλησία έχει συναίσθηση της μεγάλης σημασίας που έχει η συνύπαρξη, η αμοιβαία κατανόηση, η συνεργασία και οι κοινές προσπάθειες ανάμεσα στις διάφορες χριστιανικές ομολογίες για την προσδοκούμενη Χριστιανική ενότητα. Βέβαια η συνύπαρξη, η επικοινωνία και η συνεργασία με τα άλλα χριστιανικά δόγματα δεν θα πρέπει να

¹¹² Ο. π., σσ. 165-166.

¹¹³ Μητροπολίτου Ελβετίας Δαμασκηνού, *Θεολογικοί Διάλογοι: μία ορθόδοξος προοπτική*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1986.

καθίσταται αυτοσκοπός, αλλά αντίθετα ο κύριος και δεσπότης παράγοντας για την ρύθμιση των σχέσεων των Ορθόδοξων με τα άλλα χριστιανικά δόγματα θα πρέπει να είναι η προσπάθεια από μέρους της Ορθόδοξης Εκκλησίας να τα επαναφέρει στην Ορθοδοξία.¹¹⁴

Η Ορθοδοξία βρίσκεται σήμερα σε επίσημο θεολογικό διάλογο με τις σημαντικότερες ομολογίες και Εκκλησίες του Χριστιανικού κόσμου, με τους Αγγλικανούς, με τους Παλαιοκαθολικούς, με τις Αρχαίες Ανατολικές Εκκλησίες, με τους Ρωμαιοκαθολικούς, με τους Λουθηρανούς και τους Μεταρρυθμισμένους.

Οι διμερείς αυτοί θεολογικοί διάλογοι αποτελούν τον καρπό του νέου πνεύματος που ακολούθησε τις περίφημες Εγκυκλίους του Οικουμενικού Πατριαρχείου του 1902, 1904 και 1920 και το οποίο επηρέασε και τις πνευματικές διεργασίες της νεόφυτης μέχρι τότε Οικουμενικής κινήσεως.

Η συμμετοχή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο ΠΣΕ.

Η συμμετοχή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Οικουμενική κίνηση μέσω του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών, ήταν ένα γεγονός που βοήθησε στη διάπλαση και την περαιτέρω εξέλιξη της Οικουμενικής κινήσεως προσδίδοντας της παράλληλα κύρος και αξιοπιστία.¹¹⁵

Σύμφωνα με την Δ΄ Πανορθόδοξη Διάσκεψη του 1968, «Η Ορθόδοξη Εκκλησία αποτελεί πλήρες και ισότιμο μέλος του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών και με όλα τα μέσα που έχει στη διάθεση της συμβάλλει στην προαγωγή και ευόδωση του όλου έργου του Παγκόσμιου Συμβουλίου Εκκλησιών.» Παρόλα αυτά, η συμμετοχή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στον Οργανισμό του ΠΣΕ, δεν υποδηλώνει και την αποδοχή του ως μίας «υπέρ-Εκκλησίας». Η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν αποδέχεται με κανένα τρόπο την ιδέα της «ισότητας των ομολογιών» και δεν μπορεί να δεχθεί την ενότητα της Εκκλησίας σαν κάποια διομολογιακή προσαρμογή.¹¹⁶ Μια ενότητα η οποία θα παραμέριζε τις δογματικές και λειτουργικές διαφορές ανάμεσα στις

¹¹⁴ Κωνσταντίνος Δωρ. Μουρατίδης, *Οικουμενική Κίνηση: ο σύγχρονος μέγας πειρασμός της Ορθοδοξίας*, εκδ. Ορθόδοξος Τύπος, Αθήνα 1973, σσ. 66-67.

¹¹⁵ Περισσότερες πληροφορίες για την συμμετοχή του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην Οικουμενική Κίνηση, βλ. Πρωτοπρεσβύτερου Γεωργίου Τσέτση, *Η συμβολή του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην ίδρυση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών*, εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1989.

¹¹⁶ Γρηγορίου Δ. Ζιάκα- Πέτρου Βασιλειάδη, *Διαθρησκειακός Διάλογος*, σημειώσεις για τους φοιτητές του ΣΤ΄ εξαμήνου του τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2003, σ. 157.

διάφορες χριστιανικές ομολογίες με αυτοσκοπό μια επιφανειακή και υποκριτική ενότητα, είναι μία αδιάφορη για την Ορθόδοξη Εκκλησία ενότητα. Μια τέτοια ενότητα θα αποτελούσε την κατάλληλη βάση για την ανάπτυξη ενός «Οικουμενισμού» επικίνδυνου και καταστροφικού για την Πίστη και το Δόγμα της Ορθοδοξίας.

Μια τέτοια μορφή οικουμενισμού προωθείται τα τελευταία χρόνια στο ΠΣΕ, μέσα από την υποτίμηση του δόγματος και της παράδοσης ανάμεσα στα διάφορα χριστιανικά δόγματα, με άμεσο στόχο την επίτευξη μιας εκκλησιαστικής ομογενοποίησης και ομοιομορφίας ανάμεσα στις διάφορες εκκλησίες και ομολογίες.¹¹⁷ Η Ορθόδοξη Εκκλησία ως η Μία, Αγία, Καθολική και Αποστολική Εκκλησία των Αποστόλων και των μεγάλων πατέρων της Εκκλησίας δεν είναι δυνατόν να ταυτιστεί με δόγματα και ομολογίες που έχουν απομακρυνθεί από το δόγμα και την αληθινή πίστη της Αρχαίας Εκκλησίας. Η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν είναι μία από τις πολλές ομολογίες, μία ανάμεσα σε πολλές. Η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι η «Εκκλησία», η οποία βρίσκεται σε αδιάσπαστη ενότητα με την αδιαίρετη εκκλησία των πρώτων αιώνων. Για την Ορθόδοξη Εκκλησία το βασικό πρόβλημα

¹¹⁷ Χαρακτηριστική είναι η δήλωση για την «ενότητα» από την Γ' Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ στο Νέο Δελχί καθώς και η δήλωση της Λίμα, «Βάπτισμα, Ευχαριστία και Λειτουργία». «*Η ενότητα της Εκκλησίας έχει δοθεί εν Ιησού Χριστώ για πάντα. Θεμελιώνεται στην τριαδολογική ενότητα του Πατρός με τον Υιό, εν Αγίω Πνεύματι. Έτσι το καθοριστικό θεμέλιο της Εκκλησίας δεν έχει χαθεί, αλλά έχει αμαυρωθεί από τις διαιρέσεις στην εκκλησιαστική ιστορία. Η ενότητα είναι έτσι «δώρο του Θεού και δική μας αποστολή»... Η ενότητα έτσι δεν είναι πρωταρχικά ένα ενδοεκκλησιαστικό θέμα*». Παρόλο που στην μετά το Νέο Δελχί εποχή το ΠΣΕ έδωσε έμφαση στην ενότητα των εκκλησιών, εν τούτοις δεν έκανε καθόλου λόγο για τις συνέπειες από την παραχάραξη του δόγματος από τις διάφορες χριστιανικές ομολογίες με την απομάκρυνση τους από τη ζωή της Μία Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας, για την ζωή και την υπόσταση των Χριστιανών. Οι προϋποθέσεις παρέμειναν οι ίδιες και στη δήλωση της Λίμα, «Βάπτισμα, Ευχαριστία και Λειτουργία». «*η πίστη στην κοινή αναφορά στον Ιησού Χριστό και η σύγκλιση όλων των Εκκλησιών προς αυτόν, θα σχετικοποιήσει και θα "μαλακώσει" τις διαφορές τους και οι αντιτιθέμενες απόψεις στο δόγμα, την τάξη και τη ζωή θα οδηγηθούν σε μια θέση, όπου θα μπορούν να κάνουν τη συναδελφότητα τους πιο φανερά ορατή*». Konrad Raiser, *Το μέλλον του Οικουμενισμού, Αλλαγή παραδείγματος στην οικουμενική κίνηση*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 27-28. Οι εκκλησιολογικές συνέπειες και από τις δύο δηλώσεις είναι χαρακτηριστικές. Η προσδοκούμενη ενότητα και στις δυο δηλώσεις του ΠΣΕ, αποκόβεται από την εκκλησιολογική της διάσταση και νοείται ως μια αόρατη ενότητα η οποία συνέχει όλες τις εκκλησίες του Χριστού αφού αυτή δόθηκε για πάντα ως «δώρο» από τον Θεό στις διάφορες Εκκλησίες ανεξάρτητα από τις διαφορές μεταξύ τους στο δόγμα, την τάξη και την εκκλησιαστική ζωή που συντελέστηκαν μέσα στο χωροχρόνο. Γι' αυτό το λόγο και ορθά οι Ορθόδοξοι αντιπρόσωποι στη Γενική συνέλευση του Νέου Δελχί εναντιώθηκαν στη Δήλωση αυτή θεωρώντας την ως έκφραση προτεσταντικής προσέγγισης στον οικουμενικό διάλογο, με στόχο να ξεπεραστεί η αντιπαράθεση και η αντίθεση στα δόγματα και τις ομολογίες μέσω της υποτίμησης της σημασίας του δόγματος. Ο Konrad Raiser θεωρεί την αντίθεση των Ορθοδόξων προς τη Δήλωση του Νέου Δελχί, *αποτελεσματική της μη κατανοήσεως από μέρος τους της διπλής εκφράσεως « δώρο του Θεού και δική μας αποστολή» την οποία και θεωρεί ξένη προς την Ορθόδοξη Παράδοση*. Konrad Raiser, *Ο. π.*, σ. 28. Αυτό είναι αλήθεια αφού στην Ορθοδοξία η ενότητα γίνεται πραγματικότητα μέσω της συμμετοχής όλων των Ορθοδόξων στην κοινή ευχαριστιακή και λατρευτική ζωή του σώματος του Χριστού. Δεν είναι μία αόριστη και επιφανειακή ενότητα αλλά ενότητα ζωής στο ίδιο το σώμα του Χριστού.

είναι η επανόρθωση της ενότητας η οποία καταστράφηκε με το σχίσμα και η επαναφορά των άλλων χριστιανικών ομολογιών στην ορθή πίστη. Η « υπέρ της των πάντων ενώσεως» αδιάλειπτη δέηση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, δεν είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί μέσα από την υποτίμηση και την σχετικοποίηση των δογματικών και άλλων διαφορών ανάμεσα στα διάφορα δόγματα αλλά μόνο μέσω της επιστροφής των δογμάτων αυτών στην Ορθοδοξία.

Η υπέρβαση της έννοιας της ενότητας πέρα από τη συμβατική εκκλησιαστική της διάσταση και η αναφορά της σε όλη την ανθρωπότητα, η ανανέωση της εκκλησιαστικής ζωής πέρα από τη συμβατική επιστροφή στις παραδοσιακές μορφές, η προτεραιότητα της κοινωνίας έναντι της ομολογίας είναι μερικές από τις θέσεις που παρουσιάζονται τα τελευταία χρόνια στην Οικουμενική κίνηση και οι οποίες αποτελούν προκλήσεις για την Ορθοδοξία και για τη μελλοντική παρουσία της στον Οικουμενικό διάλογο. Η μελλοντική συμμετοχή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο ΠΣΕ, θα συνεχίσει να καθορίζεται και βρίσκεται σύμφωνη με τις εκκλησιολογικές προϋποθέσεις που έθεσε η Δήλωση του Τορόντο (1950) «Η Εκκλησία, οι Εκκλησίες και το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών», σύμφωνα με την οποία «Σκοπός του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών δεν είναι να διαπραγματεύεται ενώσεις μεταξύ των Εκκλησιών, κάτι που μπορεί να γίνει μόνο από τις Εκκλησίες, αλλά να φέρει τις Εκκλησίες σε ζωντανή επαφή μεταξύ τους και να προάγει τη μελέτη και τη συζήτηση των ζητημάτων της Χριστιανικής ενότητας»¹¹⁸ Μόνο κάτω από αυτές τις προϋποθέσεις η Ορθόδοξη Εκκλησία μπορεί να συνεχίσει να δίνει το μήνυμα μαρτυρίας της μέσα στο ΠΣΕ.

Ο Διάλογος της Ορθόδοξου Εκκλησίας με τους Παλαιοκαθολικούς και τις Αρχαίες Ανατολικές Εκκλησίες.

Η δημιουργία της Εκκλησίας των Παλαιοκαθολικών αποτέλεσε το τελευταίο σχίσμα στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία το οποίο συντελέστηκε μετά την Α΄ Βατικανή σύνοδο του 1870 η οποία θέσπισε το νέο δόγμα του αλάθητου των παπών όταν αυτοί αποφαίνονται από καθέδρας για ζητήματα πίστεως και ήθους. Η οργανωμένη αντίδραση απέναντι στο νέο δόγμα εμφανίστηκε το 1871 στη Βαυαρία. Όσοι δεν συμμορφώθηκαν με την απόφαση της Α΄ Βατικανής συνόδου

¹¹⁸ Γρηγορίου Δ. Ζιάκα- Πέτρου Βασιλειάδη, Ο. π., σ. 158.

αφορίστηκαν και αφού οργανώθηκαν αποτέλεσαν την Εκκλησία των Παλαιοκαθολικών. Οι Παλαιοκαθολικοί απέρριψαν εκτός από το πρωτείο και το νέο δόγμα για το αλάθητο του πάπα και άλλες δογματικές διδασκαλίες του Ρωμαιοκαθολικισμού όπως η διδασκαλία για την μετουσίωση και την άσπιλη σύλληψη της θεοτόκου καθώς και το «καθατήριο πύρ». Ακόμη δεν αναγνώρισαν τις λατινικές συνόδους μετά το οριστικό σχίσμα της Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας το 1504.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία έχει ξεκινήσει επίσημο διάλογο με τους Παλαιοκαθολικούς ήδη από το 1975.¹¹⁹ Τα αποτελέσματα αυτού του διαλόγου μπορούν να χαρακτηριστούν ως θετικά. Μέχρι τώρα έχουν ήδη συνταχθεί και γίνει από κοινού αποδεκτά είκοσι κείμενα επί ισάριθμα θεολογικά, χριστολογικά, εκκλησιολογικά και σωτηριολογικά θέματα, ενώ στο μέλλον πρόκειται να εξετασθούν θέματα σχετικά με τη μυστηριολογία και εσχατολογία καθώς και οι προϋποθέσεις και οι συνέπειες της εκκλησιαστικής κοινωνίας. Εμπόδια στην θετική προοπτική του διαλόγου αυτού αποτελούν η διατήρηση της παλαιάς πράξεως από την Παλαιοκαθολική Εκκλησία της μυστηριακής κοινωνίας από το 1931 με την Αγγλικανική Εκκλησία όπως επίσης και οι νεότερες τάσεις μυστηριακής κοινωνίας στο χώρο της Γερμανίας με την Ευαγγελική Εκκλησία και την παράλληλη χειροτονία γυναικών στον βαθμό της ιεροσύνης.¹²⁰ Η Ορθόδοξη Εκκλησία θα πρέπει να λάβει σοβαρά υπόψη της αυτές τις νεωτεριστικές τάσεις μέσα στους κόλπους της Παλαιοκαθολικής Εκκλησίας καθώς και οι συνέπειες αυτών για τον διάλογο ανάμεσα στις δύο εκκλησίες.

Ο διάλογος της Ορθοδόξου Εκκλησίας με τις Αρχαίες Ανατολικές Εκκλησίες άρχισε ανεπίσημα το 1961 και επίσημα το 1985 στο Σαμπεζύ της Γενεύης ενώ

¹¹⁹ Περισσότερα για το διάλογο της Ορθοδοξίας με τους Παλαιοκαθολικούς βλέπε, Μητροπολίτου Ελβετίας Δαμασκηνού, *Θεολογικοί Διάλογοι: μία ορθόδοξος προοπτική*, Ό. π., σς. 27-32. Του ιδίου, *Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας προς τον λοιπόν Χριστιανικόν κόσμον*, Ε.Π.Ε.Θ.Χ., τόμος Α, σς. 251-255. Του ιδίου, *Λόγος Διαλόγου(Η Ορθοδοξία ενώπιον της τρίτης χιλιετίας)*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1997, σς. 192-193. Μ. Π. Γ. Τσέτση, «Οι διμερείς θεολογικοί διάλογοι», περ. *Ορθοδοξία*, Κωνσταντινουπόλεως, Απρίλιος –Ιούνιος 1995, σς. 255-256.

¹²⁰ Η Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη του Σαμπεζύ(1986) επεσήμανε ότι « η διατήρησις της παλαιάς πράξεως της Παλαιοκαθολικής Εκκλησίας περί την μυστηριακίαν κοινωνίαν μετά της Αγγλικανικής Εκκλησίας, ως επίσης και αί έν Γερμανία αναφανείσαι νεώτεραι τάσεις μυστηριακής κοινωνίας μετά της Ευαγγελικής Εκκλησίας, συρρικνώνουν την σπουδαιότητα των συνυπογραφομένων εν τω Διαλόγω κοινών έκκλησιολογικών κειμένων», περ. *Επίσκεψις*, αριθμ. 369/15.12.1986, σ. 11.

έχουν πραγματοποιηθεί έως τώρα τέσσερις Γενικές Συνελεύσεις της Μικτής Επιτροπής Διαλόγου.¹²¹

Όσον αφορά τις Αρχαίες Ανατολικές Εκκλησίες, η επιλογή της χριστολογίας ως του πρώτου προς διευθέτηση θέματος μεταξύ των δύο Εκκλησιών, κρίθηκε αναγκαία καθώς αποτελεί την κυριότερη αιτία αποκλίσεως των εκκλησιών αυτών από την πίστη και το δόγμα της Μίας Αγίας και Αποστολικής Εκκλησίας που πρεσβεύει η Ορθοδοξία. Οι προοπτικές αυτού του διαλόγου παρέχουν βάσιμες ελπίδες ότι θα βρεθούν από κοινού λύσεις για τα υφιστάμενα θέματα περί τον όρο της Δ΄ Οικουμενικής συνόδου της Χαλκηδόνας(451), ο οποίος και καταδίκασε τον μονοφυσιτισμό, καθώς και τον τρόπο αποδοχής των Δ΄, Ε΄, ΣΤ΄ ΚΑΙ Ζ΄ Οικουμενικών συνόδων γεγονότα που θα βοηθήσουν στην άρση των εκατέρωθεν επιβληθέντων αναθεμάτων.¹²²

Ο Διάλογος της Ορθοδόξου Εκκλησίας με την Αγγλικανική Εκκλησία και τους Μεταρρυθμισμένους.

Το μέχρι σήμερα έργο που έχει επιτελεστεί από την Μικτή Θεολογική Επιτροπή επί του θεολογικού διαλόγου μεταξύ της Αγγλικανικής Εκκλησίας και της Ορθοδόξου κρίνεται ικανοποιητικό παρά τις τάσεις υποβαθμίσεως του από την Αγγλικανική πλευρά.¹²³ Ο διάλογος αυτός ξεκίνησε επίσημα το 1973 στην Οξφόρδη.¹²⁴ Έχουν ήδη συνταχθεί από την Μικτή Θεολογική Επιτροπή κείμενα επί θεμάτων τριαδολογικής και εκκλησιολογικής φύσης, ως και θέματα ζωής, λατρείας και παραδόσεως της Εκκλησίας. Πάρα ταύτα, η συμφωνία που υπογράφηκε το 1976 στη Μόσχα για απάλειψη του filioque από το Σύμβολο της Πίστεως δεν έτυχε από μέρους των Αγγλικανών ευρείας ανταπόκρισης. Ο διάλογος με τους Αγγλικανούς παρουσιάζει ειδικότερες δυσχέρειες όχι μόνο από τις παραδεδομένες θεολογικές διαφορές, την μυστηριακή επικοινωνία της Αγγλικανικής Εκκλησίας με ποικίλες

¹²¹ Μητροπολίτου Ελβετίας Δαμασκηνού, Θεολογικοί Διάλογοι, Ό. π., σς., 32-36. Του ίδιου, Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Ό. π., σς. 255-258.

¹²² Δαμασκηνός Παπανδρέου, Ό. π., σς. 192- 193.

¹²³ Ήδη η Γ΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη(Σαμπεζύ 1986) διαπίστωνε «τας υπό των Αγγλικανών έκδηλουμένας τάσεις υποβαθμίσεως του Διαλόγου», περ. *Επίσκεψις*, αριθμ. 369/ 15.12.1986,σ. 10.

¹²⁴ Για το διάλογο της Ορθοδοξίας με την Αγγλικανική Εκκλησία βλέπε, Μητροπολίτου Ελβετίας Δαμασκηνού, *Θεολογικοί Διάλογοι*, Ό. π., σς. 21-27. Του ίδιου, *Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας προς τον λοιπόν Χριστιανικόν κόσμον*, Ό. π., σς. 246-251.

Λουθηρανικές Ομολογίες καθώς και με προτεσταντικές Ομολογίες των Νοτίων Ινδιών,¹²⁵ αλλά και λόγω των νέων εξελίξεων που αφορούν τις χειροτονίες γυναικών από την Αγγλικανική Εκκλησία. Η επίσημη εισδοχή των γυναικών στην ιεροσύνη στα πλαίσια της Αγγλικανικής Εκκλησίας είχε ήδη αποφασιστεί ομόφωνα το 1987 από τους επισκόπους της Αγγλίας και οριστικοποιήθηκε το 1992 από τη Γενική Σύνοδο των Αγγλικανών της Βρετανίας ενώ το 1994 ψηφίστηκε ως νόμος της Μεγάλης Βρετανίας.¹²⁶

Ο διάλογος της Ορθόδοξης Εκκλησία με τους Λουθηρανούς άρχισε το 1981 στο Έσπο της Φινλανδίας και συνεχίζεται μέχρι σήμερα με θετικά αποτελέσματα.¹²⁷

Ο Διάλογος με την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

Ο σημαντικός διάλογος με τους Ρωμαιοκαθολικούς εγκαινιάστηκε το 1980 στην Πάτμο και τη Ρόδο.¹²⁸ Η Γ' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη του Σαμπεζύ, χαιρέτησε τη συνέχιση του σπουδαίου αυτού διαλόγου, η οποία οδήγησε στη σύνταξη κοινού κειμένου επί του θέματος «Το μυστήριο της Εκκλησίας και της Θείας Ευχαριστίας υπό το φώς του μυστηρίου της Αγίας Τριάδος» και την από κοινού μελέτη του θέματος «Πίστις, Μυστήρια και Ενότης της Εκκλησίας».

Ο διάλογος αυτός όμως δυσχεραίνεται από ορισμένα ακανθώδη θέματα όπως είναι η Ουνία και ο Προσηλυτισμός. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός πως σαν όρος για την έναρξη του Διαλόγου ανάμεσα στην Ορθόδοξη και τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είχε τεθεί από το 1964 η κατάργηση των Ουνιτικών Κοινοτήτων. Το φαινόμενο της Ουνίας όμως δεν καταργήθηκε και κατά τα τέλη της δεκαετίας του

¹²⁵ Βλ. Παναγιώτη Ν. Τρεμπέλα, *Επί της Οικουμενικής Κινήσεως και των θεολογικών διαλόγων ημιεπίσημα έγγραφα*, εκδ. Ο Σωτήρ, Αθήνα 1972, σσ. 27-28.

¹²⁶ Ο οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος, κατά την προσφώνηση του στην Αγγλικανική Σύνοδο στην αίθουσα συνεδριάσεων του Λάμπεθ στην Αγγλία (10 Νοεμβρίου 1993), αναφέρθηκε στην πρακτική της χειροτονίας των γυναικών στην Αγγλικανική Εκκλησία και χαρακτήρισε «το μείζον θέμα της χειροτονίας γυναικών» ως «τεράστιον ογκόλιθον, εις τας ήδη έκ παραδόσεως υφιστάμενας μεταξύ των δύο Εκκλησιών ημών διαφοράς». Παρόλα αυτά, ο Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος τόνισε πως «δεν απεγοητεύθουμεν, ούτε τον Διάλογον διεκόψαμεν, διότι ή απογοήτευσιν δεν έχει θέσιν εις την ζωήν υπεύθυνων ανθρώπων της Πίστεως». Περ. *Επίσκεψις*, αριθμ. 499/31.12.1993, σ. 6.

¹²⁷ Μητροπολίτου Ελβετίας Δαμασκηνού, Ό. π., σσ. 39-42. Του ιδίου, *Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Ό. π., σσ. 261-264.

¹²⁸ Μητροπολίτου Ελβετίας Δαμασκηνού, *Θεολογικοί διάλογοι*, Ό. π., σσ. 36-39. Του ιδίου, *Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Ό. π., σσ. 259-261. Του ιδίου, *Λόγος Διαλόγου(Η Ορθοδοξία ενώπιον της τρίτης χιλιετίας)*, Ό. π., σσ. 193-195.

1980 προσέλαβε εκρηκτικές διαστάσεις στις χώρες της Κεντρικής και Ανατολικής Ευρώπης, ενώ είχαν ήδη πραγματοποιηθεί πέντε Γενικές Συνελεύσεις μεταξύ Ορθοδόξων και Καθολικών (Πάμπος- Ρόδος 1980, Μόναχο 1982, Κρήτη 1984, Μπάρι 1984, Φινλανδία/Μονή Βάλαμο 1988). Μετά από πιέσεις των Ορθοδόξων το 1990 η Ουνία καταδικάστηκε από κοινού από τα μέλη της Διεθνούς Μικτής Επιτροπής και μάλιστα δύο φορές: στην Βιέννη τον Ιανουάριο του 1990 και στο Freising του Μονάχου τον Ιούνιο της ίδιας χρονιάς.¹²⁹ Οι σχετικές δηλώσεις καταδίκης της Ουνίας από την Μικτή Επιτροπή παρέμειναν όμως μόνο στα χαρτιά. Δέκα μέρες μετά το τέλος της συνελεύσεως της Μικτής επιτροπής που καταδίκασε την Ουνία (Freising 6-15 Ιουνίου) Ουνίτες Καθολικοί Επίσκοποι έγιναν δεκτοί από τον Πάπα Ιωάννη Παύλο τον Β΄ στο Βατικανό μετά επισημότητας. Είναι φανερό πως οι αποφάσεις του Freising δεν έγιναν ποτέ αποδεκτές από την Παπική Διπλωματία η οποία εν αντιθέσει άσκησε πιέσεις για την άμεση απόσυρση τους και αφού αυτό στην συνέχεια δεν έγινε εφικτό προσπάθησε να τις αποκρύψει και να τις εξαφανίσει από τον Ρωμαιοκαθολικό τύπο και τα άλλα μέσα ενημερώσεως.¹³⁰

Η ύπαρξη και η συνέχιση του αρνητικού αυτού γεγονότος της Ουνίας στη ζωή των Ορθοδόξων Εκκλησιών της Ανατολικής Ευρώπης, καθώς και η οποιασδήποτε μορφής ασκούμενου προσηλυτισμού, είναι πραγματικότητες अपαράδεκτες για την Ορθοδοξία και καθίστανται παράγοντες αρνητικοί οι οποίοι δυσχεραίνουν την πορεία του διαλόγου.¹³¹ Τα δύο αυτά θέματα θα πρέπει να τεθούν στο επίκεντρο του διαλόγου μεταξύ των δύο Εκκλησιών, αφού η μη διευθέτηση τους μόνο εμπόδιο μπορεί να σταθεί στην προσπάθεια εξεύρεσης μιας κοινής λύσης του Εκκλησιαστικού προβλήματος.

¹²⁹ Βλ. Πρωτοπρεσβύτερου Θεόδωρου Ν. Ζήση, *Ουνία: Η καταδίκη της*, εκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 1993, σσ. 61-66,67-71. Για το ζήτημα της Ουνίας βλ. επίσης Κωνσταντίνου Π. Κωτσιόπουλου, *Το πρόβλημα της Ουνίας, Ιστορική, Θεολογική και Κοινωνιολογική διερεύνηση*, εκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 1993.

¹³⁰ Ο. π., σσ. 18-25, 35-37.

¹³¹ Τις θέσεις αυτές διατύπωσε και ο ίδιος ο Οικουμενικός Πατριάρχης κ. Βαρθολομαίος, κατά την επίσκεψή του στο Βατικανό για τον εορτασμό της θρονικής εορτής της Ρώμης(27.6.1995) παρουσία του ίδιου του Πάπα Ιωάννη Παύλου του Β΄. Ο Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος καταδίκασε την Παπική Εγκύκλιο «Το φώς της Ανατολής», η οποία εξίσωνε τις Ουνίτικες Κοινότητες της Ανατολής με τις Πρεσβυγενείς Ορθόδοξες Εκκλησίες «τας αδιακόπως την αυθεντικήν Παράδοσιν και Θεολογίαν της πρώτης αδιαίρετου χιλιετίας συνεχίζουσας» και συνεχίζει ο Παναγιώτατος λέγοντας «Τούτο σημαίνει βεβαίως, ότι το κατ' άκραν οικονομίαν και προς καιρόν μόνον γενόμενον δεκτόν έκρυθμον εκκλησιαστικόν καθεστώς της υπαρκτής σήμερον Ουνίας, διά την Εκκλησίαν της Ρώμης εξέληθη περιέργως ως πλήρης ύφ' Υμών αμνήστευσις της Ουνίας, ως εάν είχε θεωρηθή αυτή τελικώς κανονική κατάσταση και νόμιμον εκκλησιολογικόν σχήμα έν ταις μεταξύ ημών σχέσεσιν, όπερ βεβαίως ουδέποτε θα στέρζωμεν να να δεχθώμεν, παρά την αδιασάλυτον ημών φιλειρηνικήν πάντοτε διάθεσιν και ετοιμότητα, προς τιμίαν καταλλάγήν έν τω πνεύματι του Ευαγγελίου», Περ. Επίσκεψις, άριθμ. 520/31.7.1995, σ. 4.

Ο διάλογος της Ορθόδοξου Εκκλησίας με τις μονοθεϊστικές θρησκείες.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία, μέσα από την παράδοση της, παραμένει πάντοτε μια ανοικτή και σταθερή γέφυρα διαλόγου όχι μόνο προς τον λοιπό χριστιανικό κόσμο, αλλά και ως προς τις άλλες θρησκείες, γιατί η Ορθόδοξη Εκκλησία αξιολόγησε πάντοτε τη θρησκεία ως ένα βασικό παράγοντα στη θεμελίωση μιας σταθερής αρχής για την ειρηνική συνύπαρξη των λαών. Ο διάλογος του Χριστιανισμού με τις άλλες θρησκείες του κόσμου απορρέει από την παγκοσμιότητα του λυτρωτικού έργου του Χριστού και κατανοείται ως μια ουσιαστική πτυχή της Χριστιανικής διδασκαλίας για τη σχέση της Εκκλησίας με τον κόσμο. Ο διάλογος αγάπης μεταξύ λαών και θρησκειών, που απορρέει από την οικουμενικότητα του λυτρωτικού έργου του Χριστού, θεωρείται από την Ορθοδοξία έργο μεγάλης σπουδαιότητας και σημασίας για την ανθρωπότητα.

Η Α΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξος Διάσκεψη(Σαμπεζύ, 1976) συνεπής προς αυτή τη διδασκαλία της Ορθόδοξου Εκκλησίας, διακήρυξε ομόφωνα την επιθυμία της Ορθόδοξου Εκκλησίας, *«να συμβάλλει εις την διαθρησκειακήν συνεννόησιν και συνεργασίαν, δι' αυτής δε εις την απόλειψιν του φανατισμού από πάσης πλευράς, και τοιουτοτρόπως εις την συμφιλίωσιν των λαών και επικράτησιν των ιδεωδών της ελευθερίας και της ειρήνης εις τον κόσμον, προς εξυπηρέτησιν του σύγχρονου ανθρώπου, ανεξαρτήτως φυλής και θρησκεύματος».*

Γι' αυτό ακριβώς το Οικουμενικό Πατριαρχείο, πιστό στην ουσία της οικουμενικότητας του, δραστηριοποιείται όχι μόνο ως προς την κατεύθυνση των διορθόδοξων και διαχριστιανικών διαλόγων, αλλά παράλληλα δίνει μεγάλη σημασία στην προώθηση του Διαλόγου της Ορθόδοξης Χριστιανικής Εκκλησίας με τους λαούς των μεγάλων θρησκευτικών παραδόσεων του κόσμου και ιδιαίτερα με τις δύο μονοθεϊστικές θρησκείες ,τον Ιουδαϊσμό και το Ισλάμ. Οι πρωτοβουλίες του Ορθόδοξου κέντρου του Οικουμενικού Πατριαρχείου για την οργάνωση των ακαδημαϊκών συναντήσεων τόσο με τον Ιουδαϊσμό, και ιδιαίτερα με το Ισλάμ, το οποίο αποτελεί την δεύτερη μετά το Χριστιανισμό μεγάλη θρησκεία του κόσμου,

εκφράζουν το ευρύτερο πνεύμα του Οικουμενικού Πατριαρχείου για μια θετικότερη συμβολή της Ορθοδοξίας προς την κατεύθυνση της ειρηνικής συνυπάρξεως των πιστών των τριών θρησκειών. Η μακρόχρονη συμβίωση της Ορθοδοξίας με τον ισλαμικό και ιουδαϊκό κόσμο, είχε ως αποτέλεσμα την γνωριμία των πολιτιστικών και πνευματικών τους παραδόσεων, και ως εκ τούτου αποτελεί ένα γόνιμο και σταθερό κριτήριο αναφοράς και διαλόγου μεταξύ τους.

Καθοριστικής σημασίας γεγονός για την επικοινωνία ανάμεσα στις τρεις μονοθεϊστικές θρησκείες αποτελούν τα κοινά σημεία και έννοιες στις διδασκαλίες των τριών θρησκειών. «Είναι γενικώς παραδεκτό ότι οι μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες έχουν πολλά κοινά στοιχεία στη διδασκαλία τους για τον άνθρωπο. Η κοινή πίστη σε έναν προσωπικό θεό, δημιουργό του ανθρώπου και του κόσμου και κύριο του σύμπαντος και της ιστορίας, προσδιορίζει και τα κοινά στοιχεία της διδασκαλίας τους για τον άνθρωπο, ο οποίος είναι πλασμένος κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση του δημιουργού του».¹³² Η κοινή αναφορά και των τριών θρησκειών στον άνθρωπο ως θείου δημιουργήματος, η σύγχρονη αγωνία για την ιερότητα του ανθρωπίνου προσώπου και για την ακεραιότητα της δημιουργίας αποτελεί πιεστικότερη αξίωση για την προσέγγιση και τη συνεργασία των τριών θρησκειών.

Η συνάντηση της Ορθοδοξίας με τον Ιουδαϊσμό.

Οι πρώτες προσπάθειες συναντήσεως των δύο θρησκειών άρχισαν το 1976 μετά από μία προκαταρκτική συνάντηση στη Γενεύη. Μετά τη συνάντηση αυτή ακολούθησαν δύο διεθνείς συνδιασκέψεις, τον Μάρτιο του 1977 στη Λουκέρνη και τον Οκτώβριο του 1979 στο Βουκουρέστι. Μια Τρίτη συνδιάσκεψη έγινε το 1993 στην Αθήνα. Το γεγονός ότι παρήλθαν περισσότερα από 12 χρόνια από την προηγούμενη συνάντηση υποδηλώνει τα πόσα λεπτά προβλήματα έπρεπε να αντιμετωπιστούν.

Η Γ' αυτή συνάντηση των Δύο θρησκειών αποτελούσε καρπό μίας μακράς και γόνιμης συνεργασίας μεταξύ του ορθόδοξου κέντρου του Σαμπεζύ και των

¹³² Βλ. Εναρκτήρια ομιλία του Μητροπολίτου Ελβετίας Δαμασκηνού κατά τη Β' Ακαδημαϊκή Συνδιάσκεψη (Αμμάν, 20-25 Νοεμβρίου) στο περ. Επίσκεψις, τεύχος Δεκεμβρίου του 1987.

εκπροσώπων της «Διεθνούς Ιουδαϊκής Επιτροπής επί των Διαθρησκειακών Διασκέψεων». Στην συνάντηση αυτή, ήταν έντονη η προσπάθεια να αναζητηθούν τα κοινά στοιχεία της παραδόσεως των δύο θρησκειών. Τα στοιχεία αυτά θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν και από τις δύο πλευρές, έτσι ώστε να μπορέσουν να εξευρεθούν λύσεις έναντι των προβλημάτων που αντιμετωπίζει ο σύγχρονος άνθρωπος από την αμφισβήτηση της θρησκευτικής πίστεως.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στο πολυσήμαντο μήνυμα που απεύθυνε στην Γ' Ακαδημαϊκή συνάντηση η Α. Θ. Παναγιώτης ο Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος *«Σήμερα, είπερ ποτέ και άλλοτε, οι εἰς Θεόν πιστεύοντες, ιδιαίτατα δε τα μέλη της αυτής πνευματικής οικογένειας, καλούνται όπως παράσχουν από κοινού και ἐν διαλόγῳ την πλουσίαν μαρτυρίαν των παραδόσεων αυτών ἐν τη επιβαλλόμενη ἐπειγόντως αναζητήσει και ἐξευρέσει των προσφοροτέρων λύσεων εἰς τα από κοινού βιούμενα μεγάλα και σοβαρά προβλήματα της καταπτώσεως των ηθικῶν και πνευματικῶν ἀξιών ἐν γένει και ἐιδικώτερον της καταπατήσεως της ἀξίας του ἀνθρωπίνου προσώπου, της μοναδικῆς και ἀνεπανάληπτου ταύτης εικόνας του Θεοῦ»*.

Ο Χριστιανισμός παρουσιάζει μια δική του προοπτική για την ερμηνεία της σχέσεως του προς τον Ιουδαϊσμό, την οποία ερμηνεύει τόσο ως πρόληψη, όσο και ως τελείωση του Ιουδαϊσμού στη δική του πνευματική εμπειρία. Είναι μια προοπτική σχέσεως με θετικές και αρνητικές προεκτάσεις.

Ο Ιουδαϊσμός από την πλευρά του απορρίπτει μεν την ερμηνεία αυτή, αλλά συγχρόνως έχει και την ιστορική ευθύνη να προσδιορίσει τα όρια των αντοχών του έναντι της θρησκευτικής πραγματικότητας του Χριστιανισμού, ώστε ο ακαδημαϊκός διάλογος μεταξύ των δύο θρησκειών να μπορέσει να αποτελέσει και την απάντηση στα σύγχρονα προβλήματα του διασπασμένου ανθρώπου.

Η συνάντηση της Ορθοδοξίας με το Ισλάμ.

Η Ορθόδοξη του Χριστού Εκκλησία συνδιαλέχθηκε με το Ισλάμ από τα πρώτα κιόλας στάδια της εμφάνισής του, μιας και η θρησκεία του Ισλάμ γεννήθηκε σε περιοχές όπου είχε ανθήσει η Ορθόδοξη πίστη. Οι μετέπειτα κατακτήσεις από το

Ισλάμ περιοχών όπου κυριαρχούσε το Ορθόδοξο στοιχείο οδήγησαν σε μια υποχρεωτική μακροχρόνια συμβίωση και συνύπαρξη.¹³³ Η συνύπαρξη αυτή που αριθμεί 14 αιώνες δεν ήταν βέβαια πάντα εύκολη και ειρηνική. Για αιώνες ένα ζωντανό κομμάτι της Ορθοδοξίας ήταν υποταγμένο στην ημισέληνο και βίωνε διάφορες αρνητικές εμπειρίες καταπίεσεως και ανισότητας. Ωστόσο παρά τις δυσμενείς αρνητικές ιστορικές συνθήκες τις αντιπαραθέσεις και τις παρανοήσεις, η Ορθόδοξη Χριστιανική πίστη δεν έπαψε να συμβιώνει και να συνδιαλέγεται με τους πιστούς του Ισλάμ, συνδιαλλαγή που συχνά πήρε τη μορφή θεολογικού διαλόγου.

Ήδη από την εποχή του Βυζαντίου αναπτύχθηκαν διάφορου μορφής επικοινωνίες ανάμεσα στο χριστιανικό Βυζάντιο και τον Ισλαμικό γείτονα του.¹³⁴ Οι βυζαντινοί ζώντας δίπλα στο κέντρο του Ισλαμικού πολιτισμού είχαν άμεση πρόσβαση στις πηγές του Ισλάμ σε αντίθεση με τους δυτικούς χριστιανούς. Αυτή η πρώτη συνάντηση των βυζαντινών με τα ιερά κείμενα του Ισλάμ και ιδιαίτερα με την ανάλυση και μετάφραση του Κορανίου από τον Νικήτα τον Βυζάντιο(9^{ος} αιων.), οδήγησε σε μια βαθύτερη κατανόηση της πραγματικότητας της νέας θρησκείας. Στην πρώτη αυτή φάση τα έργα των βυζαντινών πατέρων όπως αυτά του αγίου Ιωάννη του Δαμασκηνού (8^{ος} αιων.) έφεραν αντιρρητικό και σκωπτικό χαρακτήρα με μία παράλληλη προσπάθεια υποτίμησης της νέας θρησκείας. Παρόλα αυτά οι συγγραφείς αυτών των έργων μπορούν να θεωρηθούν εισηγητές και πρόδρομοι του χριστιανο-ισλαμικού διαλόγου. Από τα μέσα όμως του 14^{ου} αιώνα παρατηρείται μια μεταβολή στην στάση των βυζαντινών που χαρακτηρίζεται από μια προσπάθεια βαθύτερης κατανόησης του Ισλάμ μέσω της δημιουργίας ενός ουσιαστικού θεολογικού διαλόγου. Εισηγητές σε αυτόν τον θεολογικό διάλογο υπήρξαν σπουδαίες εκκλησιαστικές μορφές όπως ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς (1296-1359)¹³⁵ καθώς και εξέχουσες βυζαντινές προσωπικότητες όπως οι αυτοκράτορες

¹³³ Για την γέννηση και την επέκταση του Ισλάμ, βλ. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, *Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία*, εκδ. Κορηλία Σφακιανάκη, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 28-30. Γιαννουλάτος Αναστάσιος, *Ισλάμ, θρησκευολογική επισκόπησις*, εκδ. Πορευθέντες, Αθήνα 1975, σσ. 221-22. Armstrong Karen, *Ισλάμ, μια σύντομη ιστορία*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2002. Αργυρίου Αστέριος, *Κοράνιο και ιστορία*, εκδ. Αποστολική διακονία, Αθήνα 1992.

¹³⁴ Για τον βυζαντινό-ισλαμικό διάλογο βλ. «Ο Διάλογος με το Ισλάμ», στο Αναστασίου Γιαννουλάτου, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2000, σσ. 140-155. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα- Πέτρου Βασιλειάδη, *Διαθρησκειακός Διάλογος*, Ο. π., σσ. 15-16.

¹³⁵ Βλ. Γρηγορίου του Παλαμά, *Προς τους άθρους Χιόνας, Διάλεξις συγγραφείσα παρά ιατρού του ταρανίτου παρόντος και αυτήκοου γεγονότος, Σωτήρ* 15(1982), σσ. 240-246. *επιστολή, ήν εξ αιχμάλωτος ων, προς την εαυτού εκκλησίαν απέστειλε*, στο Σπύρο Λάμπρου, *Νέος Ελληνομνήμων*

του Βυζαντίου Ιωάννης ΣΤ΄ Καντακουζηνός(1292- 1383) και Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος(1348- 1425)¹³⁶. Ο διάλογος αυτός συνεχίστηκε με θέρμη τον τελευταίο αιώνα του Βυζαντίου όπου και παρουσιάζεται εκ μέρους των Βυζαντινών μεγαλύτερο ενδιαφέρον και διάθεση για διάλογο με τους μουσουλμάνους. Αυτή η γόνιμη ατμόσφαιρα που είχε αρχίσει να διαμορφώνεται κατά τα τελευταία χρόνια του Βυζαντίου διακόπηκε απότομα με την κατάκτηση της Βασιλεύουσας από τους Οθωμανούς. Για τους χριστιανούς της Ανατολής και ιδιαίτερα της Βαλκανικής η περίοδος που άρχισε ήταν μια περίοδος σιωπής και αντίστασης η οποία κράτησε μέχρι και την εθνική ανεξαρτητοποίηση των βαλκανικών λαών από τον Οθωμανικό ζυγό κατά τους Βαλκανικούς πολέμους. Η μακράιωνη όμως αυτή συμβίωση και συνύπαρξη των Ορθόδοξων λαών της Ανατολής με το Ισλάμ έφερε αναγκαστικά πιο κοντά τη χριστιανική Ανατολή προς τον Ισλαμικό κόσμο και συντέλεσε στο να δημιουργηθούν κοινοί πνευματικοί και πολιτισμικοί δεσμοί ανάμεσα τους. Αυτή ακριβώς η μακράιωνη συμβίωση είναι που δίνει το πλεονέκτημα στην Ορθόδοξη Εκκλησία στο σύγχρονο διάλογο ανάμεσα στον Χριστιανισμό και το Ισλάμ. Το Οικουμενικό κέντρο της Ορθοδοξίας έχοντας επίγνωση της σημασίας του διαλόγου ανάμεσα στο Χριστιανισμό και το Ισλάμ προωθεί αυτόν τον σημαντικό διάλογο για το κοινό καλό των λαών των δύο θρησκειών και της ανθρωπότητας ευρύτερα.

Στη σύγχρονη εποχή το Οικουμενικό Πατριαρχείο στηριζόμενο στους ιστορικούς δεσμούς του παρελθόντος ανοίγεται σε ένα νέο διάλογο με το Ισλάμ σύμφωνο με τις σύγχρονες απαιτήσεις των καιρών. Το Οικουμενικό κέντρο της Ορθοδοξίας έχει συστήσει μάλιστα για την εύρυθμη λειτουργία και συντονισμό του διαλόγου με το Ισλάμ ειδικές επιτροπές. Μια πρώτη επιτροπή συστήθηκε το 1973 επί Πατριάρχου Δημητρίου του Α΄ και ονομάστηκε *Επιτροπή επί του Διαλόγου μετά του Ισλάμ*.¹³⁷ Μια δεύτερη επιτροπή συστήθηκε το 1996 με τον τίτλο *Συντονιστική επιτροπή προωθήσεως του Διαλόγου μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων*. Η δεύτερη αυτή επιτροπή συστήθηκε για να συντονίζει τους Ακαδημαϊκούς διαλόγους μεταξύ Χριστιανισμού και Ισλάμ που διοργανώνονται από το 1986 από το Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Σαμπεζύ της Ελβετίας σε συνεργασία

16(1922), σσ. 7-21. και επιστολή προς Δαβίδ Μοναχόν τον Δισύπατον, στο Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας 3 (1889) σσ. 229-234.

¹³⁶ Βλ. Μανουήλ του Παλαιολόγου, διάλογος όν ποιήσατο μετά τινος Πέρσου την αξίαν Μουτερίζη, εν Αγκύρα της Γαλατίας, PG 156, 125-174.

¹³⁷ Βλ. Αθανασίου Παπά, Μητροπολίτου Ηλιουπόλεως και Θείρων, «Προοπτικές συνεργασίας και συμμετοχής μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών», Ορθοδοξία Γ(1997), σ. 348.

με τη Βασιλική Ακαδημία για την έρευνα του ισλαμικού πολιτισμού(Al-Albait Foundation) που εδρεύει στο Αμμάν της Ιορδανίας.

Η συνεργασία αυτή μεταξύ του Ορθόδοξου Κέντρου του Σαμπεζύ και της Βασιλικής Ακαδημίας του Αμμάν οδήγησε στην μέχρι στιγμής πραγματοποίηση εννέα συνδιασκέψεων για πολύ σημαντικά θέματα και με πολλές θετικές προοπτικές για την σχέση των δύο θρησκευτικών παραδόσεων: Η Α΄ επίσημη Συνδιάσκεψη μεταξύ Ορθόδοξου Εκκλησίας και Ισλάμ (Σαμπεζύ, 16-20 Νοεμβρίου 1986) είχε ως κύριο θέμα *«Αυθεντία και Θρησκεία στην παράδοση των δύο θρησκειών και στη σύγχρονη πραγματικότητα»*. Η Β΄ Διάσκεψη (Αμμάν, 20-25 Νοεμβρίου 1987), είχε ως κύριο θέμα *«Πρότυπα ιστορικής συνυπάρξης μουσουλμάνων και χριστιανών και μελλοντικές προοπτικές»*. Η Συνδιάσκεψη αυτή τόνισε την ανάγκη να αξιοποιηθούν τα παλαιά πρότυπα ειρηνικής συνυπάρξης των πιστών των διαφόρων θρησκειών σε πλουραλιστικές κοινωνίες για την διαμόρφωση ενός ευρύτατου πλαισίου συμφωνιών επί κοινών ανθρωπιστικών ιδεωδών. Η Γ΄ Διάσκεψη (Σαμπεζύ, 12-15 Δεκεμβρίου 1988) είχε ως κύριο θέμα *«Ειρήνη και Δικαιοσύνη στην παράδοση των δύο μονοθεϊστικών θρησκειών, του Χριστιανισμού και του Ισλάμ»*. Η Συνδιάσκεψη αυτή επιβεβαίωσε τη βούληση της θρησκείας να συμβάλλει με το δικό της λόγο στην προώθηση της ειρήνης και της δικαιοσύνης μεταξύ των λαών για την εξουδετέρωση των φυλετικών, των θρησκευτικών και άλλων διακρίσεων. Η Δ΄ Διάσκεψη (Κωνσταντινούπολη, 10-14 Σεπτεμβρίου 1989) είχε ως κύριο θέμα *«Ο Θρησκευτικός πλουραλισμός και τα όρια του»*, ώστε να εξαχθεί ότι η συνύπαρξη στην ίδια περιοχή διαφόρων θρησκευτικών παραδόσεων είναι μια πηγή εμπλουτισμού της πνευματικής κληρονομιάς των λαών και όχι μια αιτία συγκρούσεων. Η Ε΄ Διάσκεψη (Αμμάν 26-28 Ιουλίου 1993) είχε ως κύριο θέμα *«Οι νέοι και οι αξίες της μετριοπάθειας»*. Η ΣΤ΄ Διάσκεψη (Αθήνα, 8-10 Σεπτεμβρίου 1994), είχε ως κύριο θέμα, *«Παιδεία για κατανόηση και συνεργασία»*. Η ιδιαίτερη σημασία του θέματος της παιδείας για τους άμεσους και τους ευρύτερους σκοπούς του διαθρησκειακού διαλόγου εξηγεί την εμμονή στο θέμα αυτό και κατά τη Ζ΄ συνάντηση του Αμμάν *«Το εκπαιδευτικό σύστημα στο Ισλάμ και τον Χριστιανισμό»* (Ιούνιος 1996). Η Η΄ Συνδιάσκεψη (Κωνσταντινούπολη, 3-5 Ιουνίου 1997), είχε ως θέμα *«Προοπτικές συνεργασίας και συμμετοχής μεταξύ Χριστιανών και μουσουλμάνων ενώπιον της τρίτης χιλιετίας»*. Η Θ΄ Συνδιάσκεψη (Αμμάν, 10-12 Νοεμβρίου 1998) είχε ως θέμα *«Μουσουλμάνοι και*

*Χριστιανοί στη σύγχρονη κοινωνία. Η εικόνα του άλλου και το νόημα της ισοπολιτείας».*¹³⁸

Ο ακαδημαϊκός διάλογος Χριστιανών και Μουσουλμάνων υπήρξε ένα πολύ τολμηρό όραμα σε μία εποχή που χαρακτηρίζεται από τις εμπειρίες των εθνικιστικών, θρησκευτικών και κοινωνικών συγκρούσεων. Το όραμα του διαθρησκειακού διαλόγου γεννήθηκε μέσα από την καχύποπτη αμφισβήτηση των ιστορικών προλήψεων του παρελθόντος, όσο και από τις τραγικές συγκυρίες του παρόντος. Ο διάλογος Ισλάμ και Ορθοδοξίας μας διδάσκει ότι η επικοινωνία ανάμεσα στις θρησκείες του κόσμου δεν είναι μονάχα ανάγκη ενός αλλοτριωμένου κόσμου ο οποίος αναζητεί και πάλι τις χαμένες του ρίζες, αλλά και ανάγκη ειρήνης, σωτηρίας και επιβίωσης του ανθρωπίνου γένους.

¹³⁸ Για τις εν λόγω Συνδιασκέψεις βλ. στο δημοσιογραφικό όργανο του Οικουμενικού Πατριαρχείου *Επίσκεψις*, Δελτίον Ειδήσεων, Chambesy- Geneve, Suisse, 1974 κ. εξ. Δαμασκηνός Παπανδρέου, *Λόγος Διαλόγου*, (*Η Ορθοδοξία ενόπιον της τρίτης χιλιετίας*), εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1997, σσ. 316-320. Του ιδίου, *Ο Ακαδημαϊκός Διάλογος Χριστιανών και μουσουλμάνων*, Επιστημονική Παρουσία Εστίας Θεολόγων Χάλκης, Αθήνα 1994, Γ', σσ. 167-192. Του ιδίου, *Οι Διαθρησκειακοί Διάλογοι της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 31-51. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα-Πέτρου Βασιλειάδη, *Διαθρησκειακός Διάλογος*, Ο. π., σσ. 39-86.

Προς Μία Αναθεώρηση της Πολυπολιτισμικότητας

Στην εποχή μας μπορούμε να διακρίνουμε μέσα στην κοινωνία μια πλουραλιστική πραγματικότητα. Μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια νέα κοινωνία του κόσμου η οποία χαρακτηρίζεται από την ταυτόχρονη ύπαρξη πολλών θρησκευτικών και πολιτισμικών ετεροτήτων στον ίδιο ζωτικό κοινωνικό χώρο. Όλες σχεδόν οι σύγχρονες κοινωνίες μετά τις βαθιές κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές που υπέστησαν τις τελευταίες δεκαετίες, χαρακτηρίζονται πλέον από μια αποδυναμωμένη εθνική και πολιτισμική ομοιογένεια, αλλά και από έντονες τάσεις διεθνικού συγχρωτισμού και ενός κοινωνικού και πολιτιστικού πλουραλισμού. Είναι γεγονός ότι μετά το άνοιγμα των συνόρων και την ελεύθερη και απρόσκοπτη διακίνηση και εγκατάσταση μεταξύ των λαών, σε συνδυασμό με φαινόμενα όπως η μετανάστευση, έπαψε να ισχύει πλέον η αντίληψη ενός κόσμου ομοιόμορφου όπως ήταν η κατά τόπους παραδοσιακή κοινωνία. Η πολυπολιτισμικότητα δημιουργήθηκε ως όρος για να εκφράσει αυτήν την νέα κοινωνία του κόσμου, της ετερότητας και της διαφορετικότητας.

Η αρχή της πολυπολιτισμικότητας εμφανίστηκε ως λύση η οποία θα βοηθούσε στην συγκρότηση της κοινωνικής ειρήνης και της αρμονικής συμβίωσης ανάμεσα στις διάφορες πολιτισμικές συλλογικές ετερότητες μέσα στις σύγχρονες πλουραλιστικές κοινωνίες. Για να επιτευχθεί η συμβίωση αυτή έπρεπε όμως πρώτα να σχετικοποιηθούν οι ιδιαίτερες παραδόσεις κάθε λαού, και μέσω από την υποκριτική θεώρηση της ισότητας όλων των πολιτισμικών εκφράσεων να επιτευχθεί η παγκόσμια ανθρωπότητα η οποία θα στηρίζεται πλέον σε οικουμενικές αποδεκτές αξίες όπως είναι αυτές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Με την πολυπολιτισμικότητα είναι φανερό ότι επιδιώκεται η αναγωγή των λεπτομερειών σε γενικότητες. Αυτό σημαίνει ότι τα επί μέρους στοιχεία του ιδιαίτερου πολιτισμού κάθε λαού υποχωρούν εμπρός στα γενικά και οι ιδιαιτερότητες των παραδόσεων που διαπλάθουν την αυτοσυνειδησία των ανθρώπων, παραχωρούν την θέση τους σε γενικές αρχές κοινά αποδεκτές από τους περισσότερους όπως είναι οικουμενικές αρχές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Οι επιταγές της

πολυπολιτισμικότητας όπως η αρχή της ισότητας των πολιτισμών, ο σεβασμός έναντι κάθε πολιτισμικής έκφρασης και το δικαίωμα στη διαφορά, προσπάθησαν να επιβάλλουν την διαμόρφωση ενός νέου τύπου πολίτη αυτόνομου και ανεξάρτητου έναντι κάθε κυρίαρχης πολιτισμικής ή θρησκευτικής παράδοσης. Η διαμόρφωση αυτή του νέου τύπου πολίτη, του παγκόσμιου πολίτη, οδηγεί στην αποσάθρωση κάθε ιδιαιτερότητας και λυμαίνεται την αξία του ανθρωπίνου προσώπου, που από τη φύση του οριοθετείται από την αποκλειστικότητα και τη μοναδικότητα. Μέσω της άρνησης της μοναδικότητας του ανθρωπίνου προσώπου, αλλά και την άρνηση των ιδιαιτεροτήτων κάθε παράδοσης γίνεται φανερό πως μεθοδεύεται η μαζοποίηση και η ομογενοποίηση του σύγχρονου ανθρώπου. Είναι γεγονός πως ο νέος τύπος ανθρώπου που προβάλλει η πολυπολιτισμικότητα, ταιριάζει απόλυτα με τα ομογενοποιητικά σχέδια της παγκοσμιοποίησης και της Νέας Τάξης Πραγμάτων, της οικοδόμησης μιας Νέας Εποχής στην οποία οι επί μέρους παραδόσεις, οι θρησκείες και οι εκφραστικές μορφές κάθε λαού δεν θα αποτελούν πια στοιχεία προσδιορισμού των λαών. Η αρχή της πολυπολιτισμικότητας αποτέλεσε το κατάλληλο εργαλείο στα χέρια της παγκοσμιοποίησης για την πραγματοποίηση των δικών της συμφερόντων και επιδιώξεων.

Ωστόσο, η ίδια η φύση που έχει καθορίσει το ανεπανάληπτο και τη μοναδικότητα της ανθρώπινης προσωπικότητας, ευνοεί την αρμονία των αντιθέσεων και όχι την ομοιομορφία της ισοπέδωσης που προωθεί η παγκοσμιοποίηση. Αποτελεί βασική επιθυμία και επιδίωξη κάθε πολιτισμικής ομάδας να μην χάσει την ιδιαίτερη πολιτισμική και θρησκευτική παράδοση με την οποία αυτή αναγνωρίζεται και προσδιορίζεται. Αλλά και το ίδιο το άτομο και κάθε πολίτης νιώθει την ανάγκη να ανήκει κάπου και μέσα από την ένταξη αυτή να διακρίνεται μέσα σε έναν όλο και περισσότερο πλουραλιστικό κόσμο. Δεν θέλει να διαλυθεί και να γίνει ένα άχρωμο μόριο μέσα σε έναν παγκόσμιο, ενοποιημένο και άχρωμο πολιτισμό, μακριά από τις ιδιαίτερες αξίες και παραδόσεις του.

Η αναβίωση του θρησκευτικού στοιχείου σε όλο τον κόσμο τα τελευταία χρόνια, φανερώνει αυτήν την ανάγκη του ανθρώπου να προσδιορίζεται μέσα από την ένταξη του σε μια θρησκευτική παράδοση. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις και οι ταυτότητες αρχίζουν να παίζουν πλέον σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση των σύγχρονων γεωπολιτικών εξελίξεων, ρόλος ο οποίος εκφράζεται πολλές φορές μέσα από καταστάσεις σύγκρουσης και αντιπαράθεσης. Οι διάφορες θεωρίες οι

οποίες έχουν διατυπωθεί τα τελευταία χρόνια περί σύγκρουσης των πολιτισμών, παρά τις όποιες αδυναμίες τους, φανερώνουν το σημαντικό ρόλο τον οποίο θα διαδραματίσει ο θρησκευτικός παράγοντας στη διαμόρφωση των γεωπολιτικών και κοινωνικών σχέσεων τα επόμενα χρόνια. Παράλληλα η έξαρση των εθνικισμών και των διεθνικών συγκρούσεων σε όλο τον πλανήτη φανέρωσε την αδυναμία συγκρότησης της κοινωνικής ειρήνης στο όνομα της πολυπολιτισμικότητας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η πολυπόθητη υπέρβαση των εθνικών παροξυσμών και των συγκρούσεων ανάμεσα στις διάφορες συλλογικές ετερότητες μέσω της αρχής της πολυπολιτισμικότητας και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων τελικά δεν επιτεύχθηκε. Η αποτυχία τους αυτή οφείλεται στο μέσο πάνω στο οποίο στηρίχθηκαν οι αρχές αυτές που ήταν η λογική φύση του ανθρώπου. Η αποσύνδεση των αρχών αυτών από τον κατεξοχήν χώρο θεμελίωσης και προσδιορισμού τους που είναι η θρησκεία, είχε ως αποτέλεσμα την αποτυχία τους στη συγκρότηση της κοινωνικής ειρήνης και αρμονίας ανάμεσα στις συλλογικές ετερότητες.

Είναι γεγονός πως οι σύγχρονες πολυεθνικές κοινωνίες θα πρέπει να βγουν έξω από τη «μακαριότητα» της πολυπολιτισμικότητας. Αυτό το οποίο προβάλλει ως ανάγκη είναι μια επανατοποθέτηση της έννοιας της πολυπολιτισμικότητας στη σωστή της βάση και προοπτική που θα έχει ως κέντρο το Θεό και όχι την πεπερασμένη λογική του ανθρώπου. Σε αυτό το σημείο αναδεικνύεται και ο σπουδαίος ρόλος που καλούνται να διαδραματίσουν οι θρησκείες και ιδιαίτερα οι μονοθεϊστικές. Οι θρησκείες θα πρέπει να καταδείξουν στους λαούς ότι η υπέρβαση των εθνικών και κοινωνικών προβλημάτων μόνο μέσα στο χώρο της θρησκείας μπορούν να επιτευχθούν. Μόνο οι θρησκείες μπορούν να στηρίξουν την ενότητα του ανθρώπου όχι σε ατομοκεντρικές αρχές και αξίες όπως είναι τα ανθρώπινα δικαιώματα και η πολυπολιτισμικότητα, αλλά μέσω της συνεργασίας και της κοινής αποδοχής του διαφορετικού άλλου. Όλες οι θρησκευτικές παραδόσεις επομένως καλούνται να συνεισφέρουν στη δημιουργία μιας παγκόσμιας κοινότητας που θα ζει με βάση τον αμοιβαίο σεβασμό και την κατανόηση. Ειδικότερα η Ορθόδοξη Εκκλησία μπορεί να διαδραματίσει πρωταγωνιστικό ρόλο σε αυτήν την προσπάθεια των θρησκειών για την συγκρότηση της κοινωνικής ειρήνης ανάμεσα στα έθνη, αφού μέσα στην διδασκαλία της Ορθοδοξίας υπάρχει η σωστή θεώρηση της εικόνας του ανθρώπου και η αλήθεια του ως μοναδικού, ανόμοιου και ανεπανάληπτου προσώπου. Παράλληλα η οικουμενική αποστολή της ορθοδοξίας και η οικουμενική

ακτινοβολία του ελληνικού πνεύματος, όπως λειτουργούν στην ισόρροπη και αρμονική σύζευξη τους στην πατερική παράδοση, προσφέρουν τα σταθερά κριτήρια όχι μόνο για την υπέρβαση των εθνικιστικών παροξυσμών, αλλά και για την αξιόπιστη ανανέωση της μαρτυρίας της Ορθοδοξίας στον σύγχρονο κόσμο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΠΗΓΕΣ

Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής του ανθρώπου*, PG 44, 185.

Μανουήλ του Παλαιολόγου, *Διάλογος όν εποιήσατο μετά τινος Πέρσου την αζίαν Μουτερίζη, εν Αγκύρα της Γαλατίας*, PG 156, 125-174.

2. ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΑ, ΜΟΝΟΓΡΑΦΙΕΣ, ΑΡΘΡΑ

Αλεβιζόπουλος Γ. Αντώνιος, *Αποκρυφισμός, Γκουρουισμός, «Νέα Εποχή»*, εκδ. Ιερά Μητρόπολη Νικοπόλεως, Πρέβεζα 1990.

- *Εγχειρίδιο Αιρέσεων και Παραχριστιανικών Ομάδων*, εκδ. Διάλογος, Αθήνα 1994.
- *Νεοφανείς Αιρέσεις. Καταστροφικές Λατρείες στο φως της Ορθοδοξίας*, εκδ. Διάλογος, Αθήνα 1995.

Αλμπάνης Β. Ευστράτιος, *Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Τροχαλία, Αθήνα 1998.

Αμίτσης Γαβριήλ- Λαζαρίδη Γαβριέλλα, *Νομικές και Κοινωνικοπολιτικές Διαστάσεις της μετανάστευσης στην Ελλάδα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2001.

Ανδρούτσος Χρ., *Εκκλησία και Πολιτεία εξ απόψεως ορθοδόξου*, εκδ. Βασ. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 1964.

Βασιλόπουλος Χρήστος, «Η θέση του μαθήματος των θρησκευτικών στη Δημόσια εκπαίδευση», στο *Επιστημονική Επετηρίδα Τμήματος Θεολογίας*, 4 (1994).

Βενιζέλος Ευάγγελος, *Για έναν πολιτισμό των πολιτισμών: Ελληνικότητα και Οικουμενικότητα*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2002.

- *Οι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2000.

Βασιλειάδης Πέτρος, *Μετανεωτερικότητα και Εκκλησία: Η πρόκληση της Ορθοδοξίας*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2002.

- Βεργόπουλος Κώστας, *Παγκοσμιοποίηση η Μεγάλη Χίμαιρα*, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα 1999.
- Βερνίκος Νικόλαος- Δασκαλοπούλου Σοφία, *Πολυπολιτισμικότητα: Οι Διαστάσεις Της Πολιτισμικής Ταυτότητας*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2002.
- Γιανναράς Χρήστος, *Η απανθρωπιά του δικαιώματος*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1998.
- Γιαννουλάτος Αναστάσιος, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2000.
- *Ισλάμ, θρησκευολογική επισκόπησης*, εκδ. Πορευθέντες, Αθήνα 1975.
- Γκοτοβός Ε. Αθανάσιος, *Εκπαίδευση και Ετερότητα: Ζητήματα Διαπολιτισμικής Παιδαγωγικής*, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2002.
- Δαμανάκης Μιχάλης, *Η εκπαίδευση των παλιννοστούντων και αλλοδαπών μαθητών στην Ελλάδα: Διαπολιτισμική προσέγγιση*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1998.
- Δασκαλάκης Δ. Γεώργιος, *Η Οικουμενική διακήρυξις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, Αθήνα 1953.
- Δεληκωνσταντής Κώστας, *Τα δικαιώματα του ανθρώπου: δυτικό ιδεολόγημα ή οικουμενικό ήθος;*, εκδ. Κυριακίδης, Αθήνα 1995.
- Δημητρόπουλος Παναγιώτης, *Κράτος και εκκλησία: Μια δύσκολη σχέση*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2001.
- Δεμερτζής Νίκος, *Ο λόγος του εθνικισμού. Αμφίσημο σημασιολογικό πεδίο και σύγχρονες τάσεις*, εκδ. Α. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 1996.
- Ευαγγέλου Ιάσωνας, *Παγκοσμιοποίηση, Πολύ- πολιτισμικότητα, Φονταμενταλισμός*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα- Κομοτηνή 2002.
- Ζαχαρόπουλος Γ. Νίκος, *Ιστορία των σχέσεων Εκκλησίας- Πολιτείας στην Ελλάδα*, τεύχος Α΄, Εισαγωγή, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1991.
- Ζήσης Ν. Θεόδωρος Πρωτοπρεσβύτερος, *Ουνία: Η καταδίκη της*, εκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 1993.
- *Φραγκέψαμε: Η Ευρωπαϊκή μας αιχμαλωσία*, εκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 1994.
- Ζιάκας Δ. Γρηγόριος, *Ισλάμ: θρησκεία και πολιτεία*, εκδ. Κορνηλία Σφακιανάκη, Θεσσαλονίκη 2001.
- Ζιάκας Δ. Γρηγόριος- Πέτρος Βασιλειάδης, *Διαθρησκευτικός Διάλογος*, σημειώσεις για τους φοιτητές του ΣΤ΄ εξαμήνου του τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2003.
- Ζιάκας Θεόδωρος, *Έθνος και Παράδοση*, εκδ. Αιγαίον, Λευκωσία 1993.

- Ζώνιου Αθηνά - Παύλος Χαραμής, *Πολυπολιτισμική Εκπαίδευση, προβληματισμοί-προοπτικές*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.
- Θεοδωρίδης Π. Πέτρος, *Οι μεταμορφώσεις της ταυτότητας, Έθνος, Νεωτερικότητα και Εθνικιστικός λόγος*, Εκδ. Αντιγόνη, Θεσσαλονίκη 2004.
- Κάρμης Γ. Αθανάσιος, *Παγκοσμιοποίηση και Παγκοσμιότητα, Προτάσεις ορθοδόξου χριστιανικής ανθρωπολογίας και κοινωνιολογίας*, Ανάτυπον εκ της Επιστημονικής Επετηρίδος της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Τόμος ΛΣΤ', Αθήνα 2001.
- Καρμίρης Ιωάννης, *Συμβολή εις το πρόβλημα της σχέσεως Εκκλησίας και Πολιτείας εξ όψεως Ορθοδόξου*, Αθήναι 1972.
- *Η παγκοσμιότης της έν Χριστώ σωτηρίας*, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδας, ανάτυπον εκ της «Θεολογίας», Αθήνα 1981.
- Κλάνης Ιωάννης, *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο: Ένας οικουμενικός διάλογος*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2006.
- Κογκούλης Ιωάννης, *Το μάθημα των θρησκευτικών στη Μέση εκπαίδευση(1833-1932):συμβολή στην ιστορία της Νεοελληνικής εκπαίδευσης*, εκδ. Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1993.
- Κοιλιάρη Αγγελική, *Ξένος στην Ελλάδα, Μετανάστες, Γλώσσα και κοινωνική ένταξη*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997.
- Κοροβίνης Βαγγέλης - Ζιάκας Θεόδωρος, *Αναζητώντας μια θεωρία για το έθνος*, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1988.
- Κυρίδης Αργύρης - Ανδρέου Αντρέας (επιμ.), *Όψεις της Ετερότητας*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2005.
- Κωτσιόπουλος Π. Κωνσταντίνος, *Ορθοδοξία και Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Τμήμα Εκδόσεων Α.Π.Θ, Θεσσαλονίκη 2005.
- *Ορθοδοξία και Ευρώπη*, Θεσσαλονίκη 1998.
 - *Το πρόβλημα της Ουνίας, Ιστορική, Θεολογική και Κοινωνιολογική διερεύνηση*, εκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 1993.
 - *Ανεξιθρησκεία, Κοινωνική θεώρηση των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων στον Ευρωπαϊκό και Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, Θεσσαλονίκη 2007.
- Λέκκας Π., *Το παιχνίδι με τον χρόνο, Εθνικισμός και νεωτερικότητα*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2001.
- Μανιτάκης Αντώνης, *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος- Έθνος, στη σκιά των ταυτοτήτων*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2000.

- Μαντζαρίδης Γεώργιος, *Παγκοσμιοποίηση και παγκοσμιότητα: χίμαιρα και αλήθεια*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2001.
- Μάρκου Γεώργιος, *Η πολυπολιτισμικότητα της ελληνικής κοινωνίας, Η διαδικασία διεθνοποίησης της και η αναγκαιότητα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης*, εκδ. Γενική Γραμματεία Λαϊκής Επιμόρφωσης ΥΠΕΠΘ, Αθήνα 1996.
- Μεταλληνός Δ. Γεώργιος, *Εκκλησία και Πολιτεία στην ορθόδοξη παράδοση*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2000.
- Μητροπολίτης Ναυπάκτου και αγ. Βλασίου Ιερόθεος, *Ταυτότητα και ταυτότητες*, εκδ. Ιεράς Μονής Γενεθλίου της Θεοτόκου, Λεβαδεία 2000.
- Μητροπολίτης Φιλίππων, Νεαπόλεως και Θάσου Προκόπιος, *Συστήματα σχέσεων Εκκλησίας και Πολιτείας, Μορφάι του χωρισμού*, εκδ. Παρουσία, Καβάλα 1987.
- Μουρατίδης Δωρ. Κωνσταντίνος, *Οικουμενική Κίνηση: ο σύγχρονος μέγας πειρασμός της Ορθοδοξίας*, εκδ. Ορθόδοξος Τύπος, Αθήνα 1973.
- Μουσούρνου Λουκία, *Μετανάστευση και μεταναστευτική πολιτική στην Ελλάδα και την Ευρώπη*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1991.
- Μπαγκαβός Χρήστος - Παπαδοπούλου Δέσποινα (επιμ.), *Μετανάστευση και ένταξη των μεταναστών στην ελληνική κοινωνία*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2006.
- Νανάκης Ανδρέας, *Εκκλησία Εθναρχούσα και Εθνική: Μεσα από τη σύναξη των πρεσβυτέρων και τον ιερό σύνδεσμο της Εκκλησίας της Ελλάδος (1870- 1922)*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2002.
- Ναζάκης Χάρης – Χλέτσος Μιχάλης (επιμ.), *Μετανάστες και μετανάστευση: οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές πτυχές*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2003.
- Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών, Ουνέσκο, Διεθνής Αμνηστία, Ελληνικό Τμήμα Δ.Α., *Ανθρώπινα Δικαιώματα: Οι κυριότερες διεθνείς συμβάσεις, Ηνωμένα Έθνη και UNESCO*, εκδ. Ελληνικό Τμήμα Διεθνούς Αμνηστίας, Αθήνα 1987.
- Παγκόσμια Ακαδημία Πολιτισμών, *Η Μισαλλοδοξία*, μφρ. Σαρίκας Ζήσης, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1998.
- Παπαδημητρίου Δ. Ζήσης, *Ο Ευρωπαϊκός ρατσισμός, εισαγωγή στο φυλετικό μίσος*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.
- Παπανδρέου Δαμασκηνός, *Λόγος Διαλόγου: Η Ορθοδοξία ενώπιον της τρίτης χιλιετίας*, Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1997.
- *Θεολογικοί Διάλογοι: μία ορθόδοξος προοπτική*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1986.

- *Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας προς τον λοιπόν Χριστιανικόν κόσμον*, Ε.Π.Ε.Θ.Χ., τόμος Α.
 - *Οι Διαθρησκευτικοί Διάλογοι της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1998.
 - *Ορθοδοξία και Κόσμος*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1993.
- Παπαστάθης Κ. Χαράλαμπος, *Εκκλησιαστικό δίκαιο*, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα 2003.
- Πέτρου Σ. Ιωάννης, *Πολυπολιτισμικότητα και Θρησκευτική ελευθερία*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2003.
- *Περί του σύγχρονου πολιτισμού* (σημειώσεις για τους φοιτητές του Η' εξαμήνου του τμήματος Θεολογίας του Α.Π.Θ.), Θεσσαλονίκη 2004.
- Παπαδοπούλου- Συμεωνίδου Παρυσάτις, *Πολυεθνισμός και Παγκοσμιοποίηση*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2003.
- Περράκης Ε. Στέλιος, *Διεθνής προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου: ΟΗΕ-ΟΥΝΕΣΚΟ, Διεθνής Οργάνωση Εργασίας, Συμβούλιο της Ευρώπης, ΟΑΣΕ, ΕΕ κ.ά.*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 1999.
- Πλαστήρας Γεώργιος, *Παγκοσμιοποίηση, το τελευταίο στάδιο του καπιταλισμού ή το τέλος της ιστορίας του ανθρώπου;*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2003.
- Πούλης Γεώργιος, *Νομοθετικά Κείμενα Εκκλησιαστικού Δικαίου*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη 1985.
- Ρεράκης Μ. Ηρακλής, *Ο "άλλος" στο ελληνικό δημόσιο σχολείο: Ορθόδοξη Χριστιανοπαιδαγωγική Θεώρηση*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2006.
- Ρουμελιώτης Β. Παναγιώτης, *Παγκόσμια διακυβέρνηση ή ηγεμονική παγκοσμιοποίηση;*, εκδ. Λιβάνης, Αθήνα 2002.
- Σκαλτσής Ι. Παναγιώτης, *Γνωστικισμός, «Νέα Εποχή» και ορθόδοξη παράδοση*, εκδ. Ι. Μ. Σερρών και Νιγρίτης, Σέρρες 1994.
- Στεφάνου Α. Κωνσταντίνος – Νικόλαος Π. Λυμούρης, *Ο Χάρτης των θεμελιωδών δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 2003.
- Σωτηρέλης Χ. Γιώργος, *Θρησκεία και Εκπαίδευση: Απο τον Κατηχητισμό στην Πολυφωνία*, εκδ. Αντ. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα- Κομοτηνή 1993.
- Τσέτσης Γεώργιος Πρωτοπρεσβύτερος, *Η συμβολή του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην ίδρυση του Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών*, εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1989.

- Τσιρώνης Χρήστος, *Κοινωνικός Αποκλεισμός και Εκπαίδευση στην Υστερη Νεωτερικότητα: Προκλήσεις στην ελληνική εκπαιδευτική πραγματικότητα*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2003.
- Χριστόπουλος Δημήτρης, *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας: Όψεις της ελληνικής, Βαλκανικής και Ευρωπαϊκής εμπειρίας*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2002.
- Χρυσόχου Ξένια, *Πολυπολιτισμική Πραγματικότητα: Οι κοινωνιοψυχολογικοί προσδιορισμοί της πολιτισμικής πολλαπλότητας*, Εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005.
- Χωρεπίσκοπος Τριμυθούντος Βασίλειος, *Ο θρησκευτικός και εθνικός πλουραλισμός της νέας κοινωνίας του κόσμου*, Εκδ. Άρμός, Αθήνα 2002.
- Χριστόπουλος Δημήτρης, *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1999.
- Χωρεπίσκοπος Τριμυθούντος Βασίλειος, *Ο θρησκευτικός και εθνικός πλουραλισμός της νέας κοινωνίας του κόσμου*, εκδ. Άρμός, Αθήνα 2002.
- Ψαρρού Νέλλη, *Εθνική ταυτότητα στην εποχή της παγκοσμιοποίησης*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2005.
- Anderson Benedict, *Φαντασιακές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μτφ. Ποθητή Χαντζαρούλα, Εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1997.
- Armstrong Karen, *Ισλάμ, μια σύντομη ιστορία*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2002.
- Balibar Etienne- Wallerstein Immanuel Maurice, *Φυλή, Έθνος, Τάξη: Οι διαφορούμενες ταυτότητες*, εκδ. Ο Πολίτης, Αθήνα 1991.
- Bauman Zygmunt, *Η Μετανεωτερικότητα και τα Δεινά της*, μφρ. Γιώργος- Ίκαρος Μπαμπασάκης, εκδ. Ψυχολόγος, Αθήνα 2002.
- Beck Ulrich, *Τι είναι παγκοσμιοποίηση;*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 1999.
- Feyerabend Paul, *Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους*, εκδ. Σύγχρονα θέματα, Θεσσαλονίκη 1968.
- Fukuyama Francis, *Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, εκδ. Νέα Σύνορα, Αθήνα 1993.
- Gellner Ernest, *Έθνη και εθνικισμός*, μτφ. Δώρα Λαφαζάνη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992.
- Hall Stuart- Gieben Bram, *Η Διαμόρφωση της Νεωτερικότητας: Οικονομία, Κοινωνία, Πολιτική, Πολιτισμός*, εκδ. Σαββάλας 2003.

- Βλ. Huntington P. Samuel, *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης*, εκδ. Terzo Books, Αθήνα 1999.
- Jejequel Laurent, *Ελευθερία πίστης, ελευθερία σκέψης*, μφρ. Αλίκη Κεραμιδά, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2006.
- Lamy Pascal, *Η παγκόσμια δημοκρατία: για μια νέα παγκόσμια διακυβέρνηση*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 2006.
- Melucci Alberto, *Κουλτούρες στο παιχνίδι: Διαφορές για να συμβιώσουμε*, μφρ. Μιχάλης Ψημίτης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2002.
- *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Preve Constanzo, *Καιροί Αναζήτησης: Δοκίμιο για τη νεωτερικότητα, το μεταμοντέρνο και το τέλος της ιστορίας*, μφρ. Χρήστος Νάσιος, εκδ. Στάχυ, Αθήνα 1998.
- Raiser Konrad, *Το μέλλον του Οικουμενισμού: Αλλαγή παραδείγματος στην οικουμενική κίνηση*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1995.
- Ratzinger Joseph, *L' Europe: Un heritage qui engage la responsabilite des chretiens*, ;στο Joseph Cardinal Ratzinger- Damaskinos Metropolitite de Suisse: *L' heritage chretien de l' Europe*, Εκδ. Τέρτιος, Αθήνα 1989.
- Rousseau Jean- Jacques, *Αιμίλιος ή περί αγωγής*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2002.
- Schnapper Dominique, Sylvain Allemand, *Κρίνοντας το ρατσισμό*, μφρ. Αλίκη Κεραμιδά, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2006.
- Tawney H. Richard, *Η χριστιανική θρησκεία και η άνοδος του καπιταλισμού*, μφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1980.
- Taylor Charles, *Πολυπολιτισμικότητα: εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1999.
- Weber Max, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1984.
- Woolf Stuart, *Ο εθνικισμός στην Ευρώπη*, μφρ. Έφη Γαζή, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

3. Τύπος

- Έθνος της Κυριακής*, Βίβιαν Μπενέκου, «Η ταυτότητα των μεταναστών», 13 Νοεμβρίου 2005, σ. 40.
- Ελευθεροτυπία*, Δημήτρης Τσαρδάκης, «Θρησκευτική χειραγώγηση και εκπαίδευση», Πέμπτη 21 Ιουλίου 2005, σ. 9.
- Ελευθεροτυπία*, Ιωάννα Σωτήρχου, Ναι στους γείτονες όχι στους ξένους, Δευτέρα 14 Νοεμβρίου 2005, σ. 51.
- Ελευθεροτυπία*, Λάζαρος Κώτσιας, «Βορειοηπειρώτες "ξένοι εκεί, ξένοι εδώ"», Σάββατο 11 Φεβρουαρίου 2006, σ. 19.
- Ελευθεροτυπία*, Σάββατο Ιωάννα Σωτήρχου, «Παράνομοι πρόσφυγες σε αποθήκες», Σάββατο 21 Οκτωβρίου 2006, σ. 23.
- Ελευθεροτυπία*, Μαριλένα Κοπά, «Οι μετανάστες και η υποκρισία», Παρασκευή 2 Φεβρουαρίου 2007, σ. 10.
- Ημερησία*, Νίκος Κοτζιάς, «Οι επτά αιτίες για την «επιστροφή» της θρησκείας», Σάββατο 25 Νοεμβρίου 2006.
- Καθημερινή*, Κυριακή 13 Φεβρουαρίου 2005.
- Καθημερινή*, «Υπερ- προβάλλεται η εγκληματικότητα των μεταναστών», Κυριακή 13 Νοεμβρίου 2005, σ. 11.
- Καθημερινή*, Μαρία Δεληθανάση, «Η Ελλάδα δεν είναι Γαλλία», Κυριακή 13 Νοεμβρίου 2005, σ. 12.
- Καθημερινή*, Χρήστος Γιανναράς, «Σχέσεις Κράτους- Εκκλησίας: τα αυτονόητα», Κυριακή 19 Φεβρουαρίου 2006.
- Καθημερινή*, Λίνα Γιαννάρου, «Μια Βαβέλ που μαθαίνει ελληνικά», Παρασκευή 23 Μαρτίου 2007, σ. 3.
- Καθημερινή*, «Αλλοδαποί- Παλιννοστούντες το 10% του μαθητικού πληθυσμού», Παρασκευή 23 Μαρτίου 2007, σ. 3.
- Τα Νέα*, Νικολέττα Μουτούση, «Η Ελλάδα ουραγός στις πολιτικές ένταξης των μεταναστών», Τετάρτη 9 Νοεμβρίου 2005, σ. 12.
- Το Βήμα*, Αμάρτια Σεν, «Πολυπολιτισμικότητα, Το τέλος της χρυσής εποχής», Κυριακή 3 Σεπτεμβρίου 2006.