

Παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο

Τόμ. 3, Αρ. 1 (2008)

Τεύχος 3

παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο
διεθνής περιοδική έκδοση παιδαγωγικών προβληματισμών



Τεύχος 3, Ιουλ 2008

Θρησκευτική εκπαίδευση και διαπολιτιστική επικοινωνία. Από την πατερναλιστική χειραγώγηση στην θρησκευολογική διερεύνηση

Πολύκαρπος Καραμούζης

doi: [10.12681/revmata.30996](https://doi.org/10.12681/revmata.30996)

Copyright © 2022, Πολύκαρπος Καραμούζης



Άδεια χρήσης [##plugins.generic.pdfFrontPageGenerator.front.license.cc-by-nc-sa4##](https://plugins.generic.pdfFrontPageGenerator.front.license.cc-by-nc-sa4/#).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Καραμούζης Π. (2022). Θρησκευτική εκπαίδευση και διαπολιτιστική επικοινωνία. Από την πατερναλιστική χειραγώγηση στην θρησκευολογική διερεύνηση. *Παιδαγωγικά ρεύματα στο Αιγαίο*, 3(1), 41–53.
<https://doi.org/10.12681/revmata.30996>

Θρησκευτική εκπαίδευση και διαπολιτιστική επικοινωνία. Από την πατερναλιστική χειραγώγηση στην θρησκευσιολογική διερεύνηση.

Πολύκαρπος Καραμούζης*

Πανεπιστήμιο Αιγαίου
pkaramouzis@rhodes.aegean.gr

«Κυρίαρχη θρησκεία» και μονοδιάστατη πολιτιστική κατασκευή.

Είναι γεγονός ότι σήμερα, περισσότερο από ποτέ, τίθεται επιτακτικά για ακόμα μία φορά το ερώτημα για το ρόλο της θρησκευτικής εκπαίδευσης σε μια κοινωνία, όπως η ελληνική, η οποία τείνει να αναδιαμορφώσει νοηματικά την κοινωνική της συνοχή όχι τόσο στη βάση της ομοιομορφίας των «παραδοσιακών» της χαρακτηριστικών, όσο στη βάση της ετερομορφίας των πολιτιστιών παραδόσεων και ιδεών, οι οποίες διεκδικούν στα πλαίσια της δημοκρατίας την ισότιμη παρουσία τους στο νεοελληνικό κοινωνικό χώρο.

Θεωρούμε το λιγότερο αφέλεια να υποστηρίζεται από μερικούς ότι η παρουσία μιας «κυρίαρχης» θρησκείας θα «διασώσει τα θεμέλια του πολιτισμού», λειτουργώντας ουσιαστικά ως κυματοθραύστης των νέων ιδεών, απενεργοποιώντας την παρουσία της διαφορετικότητας, η οποία ωστόσο συνιστά το κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα μιας διαπολιτισμικής κοινωνίας. Άλλωστε σπεύδουμε να ξεκαθαρίσουμε ότι κανείς πολιτισμός δεν προέκυψε από παρθενογένεση, αλλά διαμορφώθηκε με βάση το βαθμό ανάπτυξης των ατομικών, κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών αναγκών, οι οποίες, σε έναν σημαντικό βαθμό κοινοποιούμενες, προσλαμβάνονται και ενδεχομένως αναπαράγονται με έναν μοναδικό κάθε φορά τρόπο. Με την έννοια αυτή οι αξιολογικές κρίσεις του τύπου «ανώτερος – κατώτερος» πολιτισμός δεν έχουν απολύτως κανένα επιστημολογικό νόημα, γιατί όλοι οι πολιτισμοί είναι σημαντικοί στο βαθμό που αναπαράγουν κοινοποιούμενες ανθρώπινες ανάγκες, μία εκ των οποίων ενδεχομένως μπορεί να είναι και η θρησκεία. Βέβαια, σε έναν βαθμό πολλές φορές αυτό που διαφαίνεται είναι η ύπαρξη μιας σημαντικότητας αντιπαράθεσης των πολιτισμών, ιδιαίτερα σε παραδοσιακού τύπου κοινωνίες, οι οποίες χρησιμοποιώντας τη θρησκεία ως βασική παράμετρο της πολιτιστικής τους ταυτότητας, επεχείρησαν να προβάλλουν και να επιβάλλουν την ιδιαιτερότητά τους με τρόπο ενδεχομένως βίαιο. Ωστόσο, αυτό που προέβαλλαν δεν ήταν τίποτε περισσότερο από την επιβολή των συγκεκριμένων ατομικών, κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών τους αναγκών, τις οποίες η θρησκεία νομιμοποιούσε ανορθολογικά, καθιερώνοντας κανόνες και όρους πολιτικής και κοινωνικής νομιμοποίησης,¹ κανόνες δηλαδή εξουσίας.²

Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι η θρησκεία επιχειρεί πάντοτε να ανατροφοδοτεί νοηματικά το περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων, «αναδημιουργώντας» ουσιαστικά σε ένα επίπεδο ιερών επικαθορισμών την ίδια την κοινωνική πραγματικότητα. Τα κύρια χαρακτηριστικά της «αναδημιουργίας» αυτής είναι αφ' ενός η διασύνδεση της κοινότητας με την ιερότητα της υπέρτατης δύναμης, αφ' ετέρου η δημιουργία ενός περίκλειστου συστήματος αξιολογικών κανόνων και συμβολικών αναπαραστάσεων, στους οποίους το άτομο οφείλει να συναινέσει προκειμένου να έχει «νόημα» η παρουσία του στον κοινωνικό χώρο.³

* Ο Πολύκαρπος Καραμούζης είναι διδάσκων(407/80) στο Π.Τ.Δ.Ε. του Πανεπιστημίου Αιγαίου και διδάσκει Κοινωνιολογία της Θρησκείας.

Η αναγωγή του κοινωνικού χώρου σε υπερβατικές γενικές αρχές οδηγεί στην υιοθέτηση μιας ακοσμικής ηθικής απόλυτων σκοπών, μέσω ενός φυσικού δικαίου απόλυτων προσαγών, στηριζόμενου στη θρησκεία: «Αυτές οι απόλυτες προσαγές διατηρούσαν την επαναστατική τους δύναμη και παρουσιάστηκαν στο προσκήνιο με χαρακτηριστική ορμή, κατά τη διάρκεια όλων σχεδόν των περιόδων των κοινωνικών διαταραχών».⁴ Το σύστημα, λοιπόν, που η θρησκεία επιβάλλει στα μέλη της είναι κυρίως και κατ' εξοχήν ολιστικό, εφ' όσον, μέσω μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής ηθικής θεωρίας, επιχειρείται ο προσδιορισμός και άρα ο έλεγχος της ανθρώπινης δράσης σε όλες τις εκδηλώσεις της.

Βέβαια, όπως μπορεί να αντιληφθεί κάποιος, η θρησκεία, στο βαθμό που αναπαράγει θεμελιώδεις αρχές που συνδέονται αναπόδραστα με την ιδιοποίηση του ατομικού και κοινωνικού συμφέροντος από τον ίδιο τον άνθρωπο, στην ουσία καθιερώνει σχέσεις εξουσίας.⁵ Άλλωστε, η καθιέρωση συγκεκριμένων κανόνων κοινωνικής συμπεριφοράς, που επιβάλλουν όλες σχεδόν οι θρησκείες μέσω των ανταμοιβών και των ποινών, συμβάλλει αποφασιστικά στη χειραγώγηση των μελών τους και στην αναπαραγωγή του «μονοδιάστατου» κοινωνικού νοήματος που διαχειρίζονται. Εάν η θρησκευτική κατασκευή έχει νόημα, αυτό γίνεται μόνο στο βαθμό που η διαχείριση της ιερότητας από την κοινότητα είναι μοναδική. Σε διαφορετική περίπτωση, δεν θα ήταν ιερή. Αυτό δηλαδή που διαχειρίζεται η θρησκευτική κοινότητα ως μοναδικό είναι η αποκλειστικότητα των ιερών επικαθορισμών, που εισάγουν την «αλογικότητα» στον κοσμικό χώρο. «Το ινδικό δόγμα του Karma (Οι πράξεις του ανθρώπου, η μοίρα του, που προσδιορίζει την ύπαρξή του, όλες τις φορές που θα ξαναγεννηθεί), ο περσικός δυϊσμός, το δόγμα του προπατορικού αμαρτήματος, το πεπρωμένο και ο deus absconditus (ο κρυμμένος θεός του Λουθήρου, που δεν μπορούμε να τον συλλάβουμε νοητικά)»,⁶ κινούνται προς αυτή την κατεύθυνση. Για το λόγο αυτό, η θρησκεία τις περισσότερες φορές αρνείται να συναινέσει στην αποδοχή της διαφορετικότητας, επειδή ακριβώς θεωρεί ότι έχει καθήκον της να αναπαράγει φορμαλιστικά την «μοναδικότητα» της ιερής αλήθειας που διαχειρίζεται.⁷ Στην ουσία, βέβαια, τις περισσότερες φορές αυτή η ίδια η διαφορετικότητα λειτουργεί εργαλειακά ως το αντίπαλο δέος των ταυτοτικών, νοηματικών αυτοπροσδιορισμών της ίδιας της κοινότητας: «Η αρμονία προς τα μέσα και η δυσαρμονία προς τα έξω αποτελούν ενιαία λειτουργία, έτσι που η διαφορά ανάμεσα στο 'εμείς' και στο 'οι άλλοι' να βιώνεται συμβολικά ως ουσιαστική συνθήκη για συγκρότηση συλλογικής ταυτότητας. Μόνο που η διαδικασία αυτή οδηγεί συχνά σε πόλεμο, επειδή οι ομάδες τείνουν να ολοποιούνται, βάσει της αρχής 'όμοιος ομοίω', ιδιοποιούνται αυθαίρετα το καθολικό και ταυτίζονται μ' αυτό, θέλοντας έτσι να αποκλείσουν τον άλλο».⁸

Εάν λοιπόν τώρα η θρησκεία συνδεθεί με συγκεκριμένες όψεις ενός πολιτισμού, αυτές εξορισμού γίνονται μοναδικές, απολυτοποιούνται και προβάλλονται ως «ιερές» κατασκευές. Έτσι το κοινωνικό νόημα αποκτά υπερβατικά και απόλυτα χαρακτηριστικά. Ο πολιτισμός αποκρυσταλλώνεται φορμαλιστικά και αναπαράγεται ιδεαλιστικά. Η εθνική «καθαρότητα» συνδέεται με τις όψεις εκείνες του πολιτισμού που τον διαφοροποιούν ειδολογικά από οποιονδήποτε άλλο. Ο βαθμός ανάπτυξης των ατομικών, κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών αναγκών δεν έχει αυθύπαρκτο νόημα, διότι η «ιερή» και, άρα, μοναδική κατασκευή του πολιτισμού διατρέχει την κοινωνική πραγματικότητα και την εξαντλεί νοηματικά.

Σε μια παραδοσιακή κοινωνία κλειστού τύπου, στην οποία οι νοηματικοί προσδιορισμοί είναι μοναδικοί, με τη διαμεσολάβηση της θρησκείας, οι θρησκευτικοί επικαθορισμοί οφείλουν να αναπαράγουν νοηματικά τις σχέσεις εξουσίας. Για το λόγο, αυτό στο μεσαιωνικό κοινωνικό χώρο, η πολιτική λειτουργία του κράτους συνδεόταν απερίφραστα με την πολιτική λειτουργία της θρησκείας. Σύμφωνα με τον Fontana, όπως σημειώνει ο Γ. Κόκκινος, «ο εκχριστιανισμός της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ήταν κατά κύριο λόγο μια απόπειρα επιμήκυνσης της ζωής της προκειμένου να διατηρηθεί το κατεστημένο που απειλούνταν».⁹

Έτσι, η εκπαίδευση, η οποία αποτελεί τη νόμιμη αναπαραγωγή των ιδεολογικών και πολιτικών μορφών εξουσίας, εφ' όσον αναπαράγει την κυρίαρχη ιδεολογία, συνδέθηκε με τη θρησκεία, η οποία διαχειρίστηκε ένα σημαντικότατο τμήμα της εκπαιδευτικής διαδικασίας, επειδή ακριβώς αποτέλεσε ένα αναπόσπαστο μέρος της επίσημης πολιτικής-κρατικής ιδεολογίας. Είναι χαρακτηριστικό, επίσης, το γεγονός, ότι η μεσαιωνική σκέψη και φιλοσοφία, όφειλε να αναπαράγει τη χριστιανική διδασκαλία και θεολογία, «που εξέφραζε τις θέσεις των δασκάλων και των επισκόπων, ενώ ενσωμάτωνε μεγάλο μέρος της παιδείας των εθνικών ανωτέρων τάξεων, όχι επειδή οι ανώτερες τάξεις ήσαν αναγκαστικά επικρατέστερες μέσα στις χριστιανικές αδελφότητες, αλλά επειδή οι ηγέτες τους ανήκαν στις ανώτερες τάξεις».¹⁰ Για το λόγο αυτό, ο κλήρος αποτέλεσε μια διακεκριμένη τάξη εξουσίας μέσα στις μεσαιωνικές κοινωνίες, επειδή ακριβώς διαχειρίζονταν το θρησκευτικό χαρακτήρα ολόκληρης της εκπαιδευτικής διαδικασίας ως συγκεκριμένο στρώμα διανοουμένων που μονοπωλούσε «το δικαίωμα του κηρύγματος, της διδασχής και της ερμηνείας του κόσμου».¹¹ Το αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής ήταν αφ' ενός να δημιουργηθεί μια «σχολαστική» σκέψη, η οποία εισήγαγε το δογματισμό και την ομοιομορφία στον κοινωνικό χώρο, ακυρώνοντας τη διαφορετικότητα, ενώ από την άλλη πλευρά ο μονοπωλιακός τρόπος σκέψης απενεργοποιούσε τις κοινωνικο-πολιτικές συγκρούσεις, επειδή η ίδια η κοινωνική δομή στηριζόταν στην παραδοσιακή κοινωνία, η οποία νομιμοποιούσε την πολιτική της παρουσία, μέσα από την διαχείριση μίας και μόνο «αλήθειας».¹²

Ακόμα και όταν οι ηγεμόνες αποφάσισαν να απεξαρτηθούν πολιτικά και στρατιωτικά από την εξουσία του Πάπα, δημιούργησαν θρησκευτικά μοντέλα απόλυτα ελεγχόμενα από την κεντρική πολιτική τους εξουσία, τα οποία επιβλήθηκαν στους υπηκόους τους, με αποτέλεσμα η θρησκεία και πάλι να δομεί σχέσεις εξουσίας, σχέσεις δηλαδή πολιτικές.¹³

Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο, στα πλαίσια της πολιτικής ενοποίησης ενός μεγάλου τμήματος του Αραβικού κόσμου, ο Μωάμεθ δια μέσου της θρησκευτικής βίας κατάφερε να συνενώσει τις διάφορες αραβικές φυλές, οι οποίες ασκούσαν στον πολυθεϊσμό.¹⁴ Από μια άποψη, η αποκλειστικότητα του ενός θεού, αποτέλεσε, όπου επιβλήθηκε, την καθιέρωση ενός περίκλειστου πολιτικά και σε πολλές περιπτώσεις μονοδιάστατου πολιτιστικά κοινωνικού χώρου, ενώ η πολιτική βία μέσω της θρησκείας, που εφαρμόζονταν επί των «άλλων», ήταν το σημαντικότατο στοιχείο της πολιτικής και κοινωνικής κυριαρχίας, όπως ακριβώς συνέβη με την αρχαία βραϊκή θρησκεία.¹⁵

Εκείνο που οφείλει να παρατηρήσει κάποιος, είναι επίσης το γεγονός ότι, παρόλο που οι σύγχρονες ευρωπαϊκές κοινωνίες στα πλαίσια της νεωτερικότητας από-ιεροποίησαν και από-μάγευσαν σε σημαντικότατο βαθμό τον κοινωνικό χώρο, μέσα από τον διαχωρισμό τελικά θρησκείας - πολιτικής στη βάση της διαχείρισης των ατομικών, κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών αναγκών με κριτήρια ορθολογικότητας, ωστόσο, ποτέ δεν υπήρξε ένα κάθετο ρήγμα στις σχέσεις των δύο μεγεθών. Οι λόγοι ενδεχομένως θα μπορούσαν να συνοψιστούν σε δύο κατηγορίες:

α) Η πρώτη θεωρεί ότι το ρήγμα που επήλθε μεταξύ παράδοσης και νεωτερικότητας υπήρξε μια κατασκευή των διανοουμένων μάλλον, παρά μια φυσιολογική πολιτισμική εξέλιξη. Έτσι, η κοινωνική βάση δεν μπόρεσε να αποκοπεί οριστικά από τις θρησκευτικές της παραδόσεις και τις συμβολικές, υπερβατικές της καταβολές.¹⁶ Ουσιαστικά δηλαδή, «το ορθολογικό κοσμοείδωλο επικράτησε... χωρίς να αποκτήσουν τα σχετιζόμενα μ' αυτό στρώματα κοινωνική θέση τέτοια που θα επέτρεπε την εξατομίκευση των μορφών της ζωής και της σκέψης... (με αποτέλεσμα) μόλις και μετά βίας υποφέρεται ένας τρόπος ζωής κενός από συλλογικούς μύθους».¹⁷ Συνέπεια του γεγονότος αυτού αποτελούν τα «νέα θρησκευτικά κινήματα», τα οποία επιχειρούν να επαναφέρουν στο προσκήνιο αρχέγονες μορφές

θρησκευτικής λατρείας, διαχειριζόμενα τις ανορθολογικές μορφές της θρησκείας, οι οποίες φαντάζονται ως «ιδιαιτέρως» σε έναν, τουλάχιστον στις επίσημες εκδοχές του, «από-ιεροποιημένο» κοινωνικό χώρο.¹⁸

β) Η δεύτερη άποψη θεωρεί ότι σε ένα επίπεδο ιδεολογικοπολιτικής διαχείρισης της κρατικής εξουσίας από τον Μεσαίωνα έως και τα μέσα του 20^{ου} αιώνα εξακολουθεί να υφίσταται εσκεμμένα ένας παράλογος φόβος ως προς την διαφορετικότητα, τον οποίον υποθάλπουν οι κυρίαρχες κοινωνικές τάξεις και φυσικά η επίσημη εξουσία. Έτσι, η πολιτική, θρησκευτική και ιδεολογική νομιμοφροσύνη που επιχειρείται από την πολιτική ή θρησκευτική εξουσία έχει ως στόχο τις ομάδες αυτές, όπως π.χ. ο έλεγχος της εργατικής τάξης, οι οποίες ενδεχομένως αντιμετώπιστηκαν ως δυνητικοί ή πραγματικοί ανατροπείς.¹⁹

Θεωρούμε ότι και οι δύο εκδοχές θα πρέπει να συνεκτιμηθούν στο βαθμό που συνυπάρχουν ως ερμηνευτικά σχήματα στα πλαίσια της κατανόησης του βαθμού εκκοσμίκευσης²⁰ μιας κοινωνίας, όπως η νεοελληνική.

Θρησκευτική εκπαίδευση, νεοελληνική ταυτότητα και κοινωνικός έλεγχος.

Στη νεοελληνική περίπτωση, η εκκοσμίκευση ποτέ δεν κατανόηθηκε ως προσπάθεια ρήξης με το παρελθόν ή διαχωρισμού των πολιτικών χαρακτηριστικών ενός σύγχρονου ευρωπαϊκού κράτους από τις παραδοσιακές θρησκευτικο-πολιτικές δομές εξουσίας. Άλλωστε, «η απομαγικοποίηση και αποϊεροποίηση της ανθρώπινης θεώρησης του κόσμου είναι μάλλον απόρροια της ωρίμανσης του υποκειμένου κάτω από τις κοινωνικές αλλαγές που συντελούνται στο άμεσο και στο ευρύτερο περιβάλλον του».²¹ Στην ουσία, αυτό που συνέβη ήταν να δημιουργηθεί ένα «τύποις αστικό κράτος, στο οποίο οι αστικοί θεσμοί είχαν προσαρμοσθεί στις ανάγκες μιας προαστικής κοινωνίας»,²² στην οποία η θρησκεία έπαιζε σημαντικό ρόλο. Τα κύρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα του πολιτεύματος ήταν η καθιέρωση ενός απολυταρχικού κράτους σε συνδυασμό με την δημιουργία μιας επίσημης θρησκείας, η οποία ενσωματώθηκε στο δημόσιο χώρο της νεοελληνικής κοινωνίας με σημαντικές αρμοδιότητες σε θέματα που αφορούσαν την καθιέρωση μιας δημόσιας θρησκευτικής εκπαίδευσης,²³ η οποία, ωστόσο, όφειλε να αναπαράγει την επίσημη πολιτική ιδεολογία, η οποία χαρακτηριζόταν ως εθνική.²⁴

Η αδυναμία καθιέρωσης και νομιμοποίησης με καθαρά πολιτικά κριτήρια του ξενόφερτου για τα ελληνικά δεδομένα πολιτικού θεσμού της βασιλείας και η προσπάθεια δημιουργίας μιας πολιτικής ομοιομορφίας στην κοινωνική συμπεριφορά, αλλά και το παρατεταμένο άλυτο εθνικό πρόβλημα, οδηγούσαν από τη μια πλευρά στη διαμόρφωση ενός συγκεντρωτικού κράτους, ενώ από την άλλη πλευρά αναβάθμιζαν τον πολιτικό ρόλο της θρησκείας, η οποία αναπαρήγαγε τις «μεσσιανικές» αντιλήψεις για την «ερότητα» της πολιτικής εξουσίας,²⁵ αλλά και την «ερότητα» μέσω αυτής ολόκληρου του ελληνικού έθνους.²⁶

Για τους λόγους αυτούς, οι δύο επίσημες εξουσίες που καθιερώνονται στην ελληνική κοινωνία, κράτος και θρησκεία, οφείλουν να παρέχουν η μία στην άλλη «προστασία»,²⁷ εφόσον επιδιώκουν κοινούς σκοπούς και στόχους. Η παρεχόμενη με αυτόν τον τρόπο «προστασία» προς την «επικρατούσα» θρησκεία από την πλευρά του επίσημου κράτους διατυπώνονταν σε νομοθετικά κείμενα, με βάση τα οποία η θρησκεία παρενέβαινε με τη συνδρομή του κράτους στην ιδεολογικοπολιτική συγκρότηση του νεοελληνικού κοινωνικού χώρου, δημιουργώντας ιδεολογικο-πολιτικά δίκτυα κοινωνικού ελέγχου. Έτσι, «η Ιερά Σύνοδος επαγρυπνεί εις το περιεχόμενον των εις χρήσιν της νεολαίας και του Κλήρου, είτε έξωθεν του Βασιλείου εισαγομένων, είτε εν τη Ελλάδι δημοσιευομένων βιβλίων, πινάκων ή άλλων εντύπων, άτινα

πραγματεύονται περί αντικειμένων θρησκευτικών· και οσάκις πληροφορηθή, ότι τὰ τοιαύτα περιέχουσι τι εναντίον, ή καθ' οποιονδήποτε τρόπον είναι βλαπτικά εκ της χρήσεώς των, ως πρὸς τα θεία δόγματα, τα ιερά μυστήρια, τους εκκλησιαστικούς κανόνες, την ιεράν διδασκαλίαν, τας ιεράς παραδόσεις, τας ιεράς τελετάς και τα έθιμα της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας, ζητεί την σύμπραξιν της Κυβερνήσεως εις απαγόρευσιν της χρήσεως αυτών εν τοις σχολείοις· τὸν δε συγγραφέα, ή τον κυρίως ή τον κατ' εμπορίαν εκδότην αυτών, ή τον τυπογράφον, ή τον βιβλιοπώλην, ή τον ρωποπώλην, καταγγέλει εις την πολιτικὴν Αρχήν, δια να ενεργηθῶσι κατ' αυτήν τα παρὰ των πολιτικών νόμων οριζόμενα, εάν οὔτοι ήναι κοσμικοί. Κληρικοί δε όντες επιτιμῶνται υπο της εκκλησιαστικής Αρχής, και καταγγέλλονται εις την Κυβέρνησιν, όπως αὐτή ενεργήσῃ και κατ' αυτών τα παρὰ των πολιτικών νόμων οριζόμενα».²⁸

Με βάση το νόμο αυτό, ο οποίος ίσχυσε περισσότερο από έναν αιώνα, δημιουργήθηκαν κατάλογοι απαγορευμένων βιβλίων,²⁹ ενώ δεν ήταν λίγες οι φορές εκείνες που παροτρύνονταν οι πιστοί να τα «αΰψουν».³⁰ Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι, παρόλο που συνταγματικά κατοχυρώνονταν η ανεξίθρησσία, στην ουσία αυτή η συνταγματική δέσμευση αναιρούνταν, «εφόσον η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης και η δυνατότητα απρόσκοπτης επιλογής θρησκευματος εκλαμβάνονταν εκ προοιμίου ως άσκηση πνευματικής βίας και θεωρούνται προσηλυτισμός».³¹ Μέσα, λοιπόν, από το «θρησκευτικό» έλεγχο της νεοελληνικής κοινωνίας διαμορφώνονταν συγκεκριμένα δίκτυα πολιτικού, κοινωνικού και ιδεολογικού ελέγχου της διαφορετικότητας.

Το άμεσο πεδίο εφαρμογής της ιδιόμορφης αυτής κρατικο-θρησκευτικής πολιτικής ιδεολογίας υπήρξε, όπως ήταν φυσικό άλλωστε, η ίδια η εκπαιδευτική διαδικασία, η οποία αναπαρήγαγε την κυρίαρχη ιδεολογικοπολιτική θεωρία. Βασικότερος άξονας της ιδεολογίας αυτής ήταν η ορθόδοξη χριστιανική θεωρία, η οποία επιχειρούσε να προσδιορίζει ολόκληρη την εκπαιδευτική διαδικασία προσδίδοντάς της θρησκευτικά χαρακτηριστικά. Έτσι, σε διάταγμα του Υπουργείου των Εκκλησιαστικών και της Δημοσίας Εκπαιδεύσεως, λέγεται ότι «εις τα σχολεία και ρητῶς εις τα κοινά και Ελληνικά, να διδάσκωνται όσα βιβλία δεν περιέχουν τι ύποπτον. Την επιθεώρησιν αυτών των βιβλίων επεφορτίσθη ο διευθυντής των σχολείων τούτων, όστις χρεωστεί να εισάξῃ μόνην την παρὰ της Ιεράς Συνόδου εγκριθείσαν κατήχησιν. Δια να εμποδισθῇ δε η ενέργεια αθρήσκων βιβλίων επι προσώπων ηλιμιωμένων, δίδομεν την άδειαν εις την Σύνοδον να εκδώσῃ εγκύκλιον, απαγορεύουσαν εις τους χριστιανούς της Ανατολικής Εκκλησίας την ανάγνωσιν αυτών των βιβλίων».³²

Ο κατηχητικός χαρακτήρας του μαθήματος των θρησκευτικών και η στενή διασύνδεσή του με τα εθνικά ιδανικά της φυλής, αλλά και την ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία, φαίνεται και με τα όσα έλέγε ο καθηγητής της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών Παναγιώτης Μπρατσιώτης στο Γ' Πανελλήνιο Θεολογικό Συνέδριο το 1963 για το ρόλο του θεολόγου στη Δημόσια Εκπαίδευση: «...ο προσδιορισμός της θέσεως του θεολόγου εν τη Μέση και τη εθνική καθόλου ελληνική παιδεία, ο οποίος εξ επόψεως θεολογικής και εκκλησιαστικής είναι, κυρίως ειπείν, παρ' όλην την δημοσιούπαλληλικήν ή ιδιωτικουόπαλληλικήν του ιδιότητα, ο εντολοδόχος της Εκκλησίας, ο εμπειστευμένος την κατήχησιν των ορθοδόξων ελληνοπαιδων, τ.έ. ο κατηχητής».³³

Η «κατήχηση» στα δόγματα της ορθόδοξης χριστιανικής εκκλησίας,³⁴ μέσα από το μάθημα των «ερών» και αργότερα «θρησκευτικών», επικύρωνε ιδεολογικοπολιτικά τη δημιουργία μιας μονοδιάστατης σχέσης μεταξύ του «θρησκευτικού» και «πολιτικού», στο όνομα ενός και μοναδικού πολιτισμού, ο οποίος έβρισκε την έκφρασή του στο ιδεολόγημα του «ελληνοχριστιανισμού», το οποίο προβλήθηκε και επιβλήθηκε στη νεοελληνική κοινωνία ως εθνική και πολιτιστική ταυτότητα του νεοέλληνα.³⁵

Μέσα από τη διαδικασία αυτή ο,τιδήποτε συμφωνούσε με την επίσημη θρησκεία ήταν εθνικό, άρα ελληνικό, ενώ ο,τιδήποτε βρισκόνταν σε αντίθεση μαζί της ήταν αντεθνικό και για το λόγο αυτό έπρεπε να διωχθεί. Δεν θα πρέπει επίσης να ξεχνάμε ότι η ταύτιση του χριστιανού με τον έλληνα εθνικόφρονα και του άθεου με τον αντεθνικόφρονα, αποτέλεσε αφ' ενός μεν κριτήριο κοινωνικής ενσωμάτωσης στην μονοδιάστατη ιδεολογικοπολιτική κατασκευή της νεοελληνικής εθνικής ταυτότητας, αφ' ετέρου κριτήριο πολιτικών διώξεων της διαφορετικότητας και των φορέων της.³⁶ Μάλιστα, σε μεταβατικές πολιτικά περιόδους της νεοελληνικής ιστορίας, όταν ο ιδεολογικο-πολιτικός αντίπαλος της συντηρητικής πολιτικο-θρησκευτικής ιδεολογίας έγινε η αριστερά, οι πιστοί εθνικόφρονες χριστιανοί προτρέπονταν από την ηγεσία της Εκκλησίας να αποστέλλουν στη «γενική κρατική ασφάλεια» βιβλία «κομμουνιστικού» περιεχομένου.³⁷ Οι αντιπαράθεσεις της επίσημης Εκκλησίας με τις εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις που επιχειρήθηκαν και η υπεράσπιση της καθαρεύουσας ως εθνικής ιερής γλώσσας,³⁸ αποτελεί μια απόδειξη του γεγονότος της διαχείρισης από την πλευρά της θρησκείας του «ελληνοχριστιανισμού» με κριτήρια μονοδιάστατης εθνικής κατασκευής, που ωστόσο άφηνε έκθετη την ενσωμάτωση της διαφορετικότητας και της αλλαγής, ως προϋπόθεσης της κοινωνικής και πολιτιστικής συνέχειας.³⁹

Είναι χαρακτηριστικό, άλλωστε, το γεγονός ότι, σε έρευνα για τη θρησκευτικότητα των μαθητών την περίοδο του μεσοπολέμου, οι μαθητές που προέρχονταν από τις ανώτερες κοινωνικά τάξεις, παρόλο που θεωρούν ότι τα θρησκευτικά έντυπα είναι «βαρετά» και το μάθημα των θρησκευτικών γίνεται με τρόπο που ειχθεί τόσο τον διδάσκοντα, όσο και το ίδιο το μάθημα, επειδή ο χαρακτήρας του είναι αντιεπιστημονικός, εντούτοις υποστηρίζουν ότι η θρησκεία είναι απαραίτητη προκειμένου να μη τους «παρασύρουν προς το μέρος των οι κομμουνιστάι, οι οποίοι στερούνται θρησκείας».⁴⁰ Στην ουσία, «η 'χριστιανική' αυτή ερμηνεία του κοινωνικού χώρου, γεννημένη κάτω από συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες, μεταβάλλεται σε μέσο καθιέρωσής του, αφού λειτουργεί ανασταλτικά σε οποιαδήποτε διεκδίκηση των εξαθλιωμένων μαζών και ορθολογική εξήγηση της δόμησης του κοινωνικού χώρου».⁴¹

Η παρουσία ενός θρησκευτικού ανορθολογισμού στη νεοελληνική κοινωνία, που διέτρεχε το νεοελληνικό κοινωνικό ιστό, ήταν αυτή που υπονόμωσε τελικά αρκετές από τις ιδέες του διαφωτισμού, σφυρηλατώντας μια συντηρητική πολιτική ιδεολογία, η οποία συνέχεε το χαρακτήρα του πολίτη και του πιστού, ενώ καθιέρωνε κανόνες κοινωνικού ελέγχου σε ολόκληρη τη νεοελληνική κοινωνία, μέσα από το ίδιο το εκπαιδευτικό σύστημα, το οποίο προωθούσε μια μονοδιάστατη αντίληψη για θέματα που αφορούσαν την θρησκεία και τον πολιτισμό. Μάλιστα, αυτό που κάνει εντύπωση, όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Γ. Κόδικινος, είναι «η απόπειρα θεσμικής κύρωσης της θρησκευτικής μισαλλοδοξίας, του δογματισμού, του γλωσσικού συντηρητισμού και της αντίληψης της θρησκείας ως ενοποιητικού μηχανισμού της εθνικής κοινότητας».⁴²

Η διαθρησκευτική αγωγή στο ουδετερόθρησκο σχολείο.

Εάν μια κοινωνία, όπως η ελληνική, στην οποία η θρησκεία χρησιμοποιήθηκε με μονοδιάστατο τρόπο, προκειμένου να αναπαράγει τις συγκεκριμένες δομές εξουσίας ελέγχοντας τη θρησκευτική αγωγή, και μέσω αυτής προσδιόριζε νοηματικά τις πολιτικές και κοινωνικές συμπεριφορές, σήμερα καθίσταται περισσότερο επιτακτική η ανάγκη της μετάβασης από την πατερναλιστική και μονοδιάστατη αυτή χειραγώγηση της πολιτικής, κοινωνικής και πολιτιστικής κατασκευής, σε μια διαφορετική προσέγγιση της θρησκείας στο σύγχρονο δημόσιο σχολείο.

Έχει λεχθεί κατά καιρούς ότι η πατερναλιστική αυτή προσέγγιση του μαθήματος των θρησκευτικών, το οποίο έχει το χαρακτήρα της θρησκευτικής κατήχησης στα δόγματα της ορθόδοξου χριστιανικής εκκλησίας, «αγγίζει το ιστορικό του τέλος»,⁴³ εφόσον σε μια σύγχρονη

σχολική κοινότητα καλούνται να συνυπάρξουν παιδιά διαφορετικών πολιτιστικών μορφωμάτων, τα οποία ενδεχομένως είναι φορείς διαφορετικών θρησκευτικών καταβολών. Οι προτεινόμενες λύσεις προσεγγίζουν διαφορετικές οπτικές πλευρές του μαθήματος και εξαρτώνται από τις υπάρχουσες σχέσεις κράτους – θρησκείας σε συγκεκριμένες κοινωνίες. Έτσι, διαπιστώνουμε ότι το μάθημα των θρησκευτικών στον ευρωπαϊκό χώρο εξαντλεί έναν άξονα, του οποίου τη μια πλευρά κατέχει η απουσία του μαθήματος στο δημόσιο σχολείο (περίπτωση Γαλλίας) και στην άλλη πλευρά η ύπαρξη του μαθήματος των θρησκευτικών με καθαρά ομολογιακό χαρακτήρα (περίπτωση Βελγίου και Ελλάδος). Βέβαια, αξίζει να συνεκτιμηθεί κάποιος και τις ενδιάμεσες θέσεις, σύμφωνα με τις οποίες το μάθημα είναι προαιρετικό στο δημόσιο σχολείο και επιχειρεί να προσαρμοστεί στις θρησκευτικές ανάγκες μιας διαπολιτισμικής κοινωνίας.⁴⁴

Θεωρούμε, ωστόσο, ότι μια ενδεχόμενη κατάργηση του μαθήματος από το δημόσιο σχολείο, στα πλαίσια του χωρισμού Κράτους - Εκκλησίας, δεν αποτελεί την ενδεδειγμένη λύση, διότι ο κίνδυνος που απορρέει από μια τέτοια εξέλιξη καθίσταται προφανής, με δεδομένη την κατ' αποκλειστικότητα εκχώρηση της θρησκευτικής εκπαίδευσης στις επί μέρους θρησκευτικές κοινότητες, οι οποίες ουσιαστικά διαχειρίζονται το θρησκευτικό λόγο στα πλαίσια της δημιουργίας ολοκληρωτικών ιδεολογιών, κατασκευάζοντας οπαδούς απόλυτα εξαρτημένους από τους κάθε είδους θρησκευτικούς αρχηγούς, οι οποίοι στη συνέχεια τους χρησιμοποιούν ως μοχλούς πίεσης στον κοινωνικό χώρο. Ο κίνδυνος γίνεται ακόμα μεγαλύτερος αν αναλογιστεί κάποιος ότι οι θρησκευτικές κοινότητες επιχειρούν να ελέγχουν το θρησκευτικό λόγο και να τον διαχειρίζονται εργαλειακά, ως «νόμιμοι» φορείς του, στα πλαίσια μιας επαναπροβολής στο δημόσιο κοινωνικό χώρο των ορθολογικών στοιχείων της θρησκευτικότητας, τα οποία τις διαφοροποιούν πολιτιστικά, πολιτικά και κοινωνικά με οτιδήποτε φαντάζει ξένο και διαφορετικό. Ιδιαίτερα, μάλιστα, όταν η θρησκεία για ορισμένες κοινωνικές ομάδες, όπως ενδεχομένως οι ομάδες των μεταναστών, των μειονοτικών κοινοτήτων, αλλά και των κοινωνικά και πολιτικά αποκλεισμένων, αποτελεί ένα ιδιαίτερο στοιχείο ταυτοτικών νοηματικών αυτοπροσδιορισμών, η θρησκεία αποκτά συγκεκριμένα πολιτικά χαρακτηριστικά και μέσω αυτής αναδομείται νοηματικά ολόκληρος ο κοινωνικός χώρος.⁴⁵

Ο σκοπός από την άλλη πλευρά ενός φιλελεύθερου, δημοκρατικού και συνάμα δημοσίου σχολείου σήμερα δεν είναι σε κάθε περίπτωση η αναπαραγωγή μιας μονοδιάστατης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας, η οποία, ως κυρίαρχη, θα λειτουργήσει ανασταλτικά στην ελευθερία της σκέψης και της έκφρασης. Ένα δημόσιο σχολείο το οποίο καθιερώνει και νομιμοποιεί σχέσεις εξουσίας μέσα από συγκεκριμένες ιδεολογικοπολιτικές παραμέτρους, είναι ένα σχολείο, το οποίο ακυρώνει την ύπαρξή του. Πολύ περισσότερο σήμερα σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία, οποιαδήποτε ιδεολογικοπολιτική και θρησκευτική θεωρία, η οποία ανάγεται σε μοναδική πολιτιστική κατασκευή, ακυρώνει τη δυνατότητα της συνύπαρξης των διαφορετικών νοηματικών αυτοπροσδιορισμών.

Για το λόγο αυτό, θεωρούμε ότι σήμερα το δημόσιο σχολείο οφείλει να είναι ουδετερόθρησκο, με την έννοια της μη προβολής μιας επίσημης θρησκείας ως κυρίαρχης, πολύ δε περισσότερο μέσω αυτής την προβολή μιας επίσημης ιδεολογικοπολιτικής θεωρίας. Από την άλλη πλευρά μόνο το ουδετερόθρησκο σχολείο, είναι το μοναδικό σχολείο, το οποίο θα εγγυηθεί την αντικειμενική μελέτη της θρησκείας στους κόλπους του μέσω της επιστημονικής διερεύνησής της. Σκοπός του σχολείου αυτού δεν θα είναι η δημιουργία μαθητών – οπαδών των οποιονδήποτε θρησκευτικών κοινοτήτων μέσα από την κατηχητική διδασκαλία των δογμάτων της οποιασδήποτε θρησκευτικής πίστεως, αλλά η κατανόηση και λειτουργία της θρησκείας στο πλαίσιο της δημόσιας και ορθολογικά ελεγχόμενης μετάδοσης της γνώσης. Σε διαφορετική περίπτωση «η αποπομπή του θρησκευτικού φαινομένου εκτός των τειχών της ορθολογικής και δημοσίως ελεγχόμενης μετάδοσης των γνώσεων ευνοεί την παθολογία του πεδίου αντί την εξυγιάνσή του».⁴⁶

Η ουδετεροθρησκεία με την έννοια αυτή συμπλέει απόλυτα με τον κοσμικό χαρακτήρα του κράτους, το οποίο οφείλει πριν απ' όλα να διασφαλίζει τα ανθρωπίνια δικαιώματα των πολιτών του, ένα εκ των οποίων αποτελεί και η συνταγματική κατοχύρωση της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης. Στην ουσία, το ουδετερόθρησκο σχολείο δεν αδιαφορεί για τη θρησκεία, εφόσον δεν προϋποθέτει την αποδοχή κάποιας θρησκείας, αλλά πολύ περισσότερο καλεί τους μαθητές, ανεξάρτητα από τη θρησκευτική ή μη πίστη τους σε μια θρησκεία, να προβληματιστούν για τα πολύ ζωτικά θέματα που αφορούν την παρουσία της θρησκείας σε συγκεκριμένες κοινωνίες. Όπως αντιλαμβάνεται κάποιος, το ουδετερόθρησκο σχολείο κάνει περισσότερο δυνατή τη συνύπαρξη των μαθητών διαφορετικών πολιτιστικών και θρησκευτικών μορφωμάτων, στη βάση όχι της θρησκευτικής τους πίστης, η οποία άλλωστε σε μια πολυπολιτισμική κοινωνία πολλές φορές διχάζει, αλλά στη βάση των πολύ σημαντικότερων για τη δομική συγκρότηση του κοινωνικού ιστού αρχών, της ελευθερίας, της ισότητας και της κοινωνικής δικαιοσύνης, στις οποίες οφείλουν να συμβάλλουν ουσιαστικά όλες οι θρησκείες.

Πρέπει να επισημανθεί εδώ ότι πέρα από τις «ολοκληρωτικές» πρακτικές των θρησκειών, μέσα από αυτές αναδείχθηκαν σημαντικότερα στοιχεία πολιτισμού, αλλά και προσωπικότητες, που συνέβαλαν σημαντικά στην ανάπτυξη των τεχνών, των γραμμάτων, αλλά και των επιστημών,⁴⁷ ενώ σε πολλές περιπτώσεις προσέγγισαν μέσα από μια διαθρησκευτική επικοινωνία γνωριμίας και ελεύθερης αποδοχής ανθρώπους διαφορετικών πολιτιστικών μορφωμάτων. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι «διανοούμενοι μουσουλμάνοι μελέτησαν τα επιτεύγματα και άλλων πολιτισμένων λαών, όπως των Περσών και των Ινδών, και προώθησαν τις γνώσεις που απέκριναν».⁴⁸ Επίσης, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι οι ισλαμιστές φιλόσοφοι έκαναν γνωστή την ελληνική φιλοσοφία και ιδιαίτερα τη σκέψη του Αριστοτέλη στην μεσαιωνική Ευρώπη, διαχειριζόμενοι τη φιλοσοφία για πέντε ολόκληρους αιώνες, σχοινοβατώντας ανάμεσα στην ελευθερία που προσέφερε ο φιλοσοφικός λόγος και την ανελευθερία ενός θεοκρατικού συστήματος.⁴⁹ Σύμφωνα με την οξυδερκέστατη παρατήρηση του Κων/νου Ρωμανού, «εδώ τη διαχείριση των σχέσεων θρησκείας και φιλοσοφίας έχουν στα χέρια τους εν πολλοίς οι φιλόσοφοι και όχι όπως στο Βυζάντιο ή τη μεσαιωνική Ευρώπη οι θεολόγοι».⁵⁰

Για τους λόγους αυτούς, το δημόσιο σχολείο σήμερα καλείται να μελετήσει τη θρησκεία στα πλαίσια της επιστημονικής και μόνο διερεύνησής της,⁵¹ παρέχοντας μια συγκριτική θεωρητική προσέγγιση των θρησκειών που δραστηριοποιούνται τόσο στον ελλαδικό χώρο, όσο και παγκοσμίως. Η «θρησκευτολογία», ως επιστήμη της θρησκείας, παρέχει μια ουσιαστική και αξιολογικά ουδέτερη διερεύνηση του φαινομένου της θρησκείας, εφόσον δεν μεροληπτεί υπέρ ή κατά μιας θρησκείας, αλλά θέτει ανοιχτά όλα τα θέματα που αφορούν τη θρησκεία στο πλαίσιο ενός ειλικρινούς διαλόγου μεταξύ των μελών διαφορετικών θρησκειών, οι οποίοι οφείλουν παράλληλα να συνειδητοποιήσουν, ακόμα και μέσα από τη διδασκαλία του συγκεκριμένου μαθήματος, ότι είναι μέλη της κοινωνίας των πολιτών. Ωστόσο, αποτελεί ένα ενδιαφέρον μάθημα και για όλους εκείνους που δεν ανήκουν σε κάποια θρησκεία, αλλά οφείλουν σε κάθε περίπτωση να δραστηριοποιούνται στην προαγωγή των πανανθρώπινων ιδανικών της ελευθερίας, της ισότητας, του σεβασμού της ανθρωπίνης προσωπικότητας, της καταδίκης του κοινωνικού αποκλεισμού, αξιών που διατρέχουν πολλές από τις γνωστές θρησκείες του κόσμου.

Το πλεονέκτημα μιας θρησκευτολογικής διερεύνησης γίνεται ακόμα πιο σημαντικό, αν αναλογιστεί κάποιος ότι το δημόσιο σχολείο οφείλει να ελαχιστοποιήσει οποιαδήποτε ενστάλαξη φανατισμού και μισαλλοδοξίας στη συνείδηση των μαθητών προερχόμενου είτε από το οικογενειακό περιβάλλον, είτε από την ίδια τη θρησκευτική κοινότητα. Για το λόγο αυτό, το σχολείο οφείλει να «λειτουργεί» εκ του αποτελέσματος, με την διεύθυνση δηλαδή του πνευματικού ορίζοντα, ως παράγοντας εξισορρόπησης των επιρροών ή ακόμη, σε ακραίες

περιπτώσεις, και ως μηχανισμός απεγκλωβισμού από ολοκληρωτικές νοοτροπίες και πρακτικές απαίδευτων ή φανατικών γονέων».⁵²

Επειδή, όμως, το θρησκευτικό φαινόμενο δεν είναι μονοδιάστατο, αλλά διαπλέκεται με πολλούς επί μέρους τομείς της κοινωνικής ζωής, η θρησκευτολογική διερεύνηση δεν εξαντλεί την παρουσία της μόνο στην ιστορική παράθεση της δράσης ορισμένων θρησκειών, αλλά επιχειρεί να προσεγγίσει τη θρησκεία βαθύτερα μέσα «από διάφορες οπτικές γωνίες, με αξιοποίηση των προσφερομένων δυνατοτήτων επεξεργασίας του θέματος: ιστορικής, φαινομενολογικής, φιλοσοφικής, ψυχολογικής, κοινωνιολογικής».⁵³ Με τον όρο «θρησκευτολογία» αποδίδεται συνήθως αυτό που σε όλα τα Πανεπιστήμια του κόσμου θεωρούν ως «Religious Studies», ως Σπουδές δηλαδή στη Θρησκεία, ενώ η «Ιστορία των θρησκευμάτων», η «Φαινομενολογία της θρησκείας», η «Φιλοσοφία της θρησκείας» η «Ψυχολογία της θρησκείας» και η «Κοινωνιολογία της θρησκείας», αποτελούν επιμέρους επιστημονικές προσεγγίσεις του πολυδιάστατου φαινομένου της θρησκείας.⁵⁴ Εάν λοιπόν δεχθούμε ότι η θρησκεία είναι ένα κοινωνικό, πολιτιστικό, ψυχολογικό και γνωστικό φαινόμενο, «υπάρχουν ενδείξεις, ότι θα πρέπει να εφαρμοσθεί ένας συνδυασμός τρόπων εξήγησης, ερμηνείας και θεωρητικών προοπτικών»⁵⁵

Ιδιαίτερα, μάλιστα, η Κοινωνιολογία της Θρησκείας μας διασφαλίζει ένα επιπρόσθετο αντικειμενικό κριτήριο επιστημονικής διερεύνησης της θρησκείας, σύμφωνα με το οποίο, «ενώ η θρησκεία οροθετεί μια κατηγορία κοινωνικών αντιλήψεων, ... η μελέτη της θρησκείας συνίσταται στην κριτική, και όχι στην απολογητική και υπερασπιστική ανάλυση αυτών των κοινωνικών αντιλήψεων».⁵⁶

Μάλιστα, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι αρκετοί επιστήμονες που μελετούν κοινωνιολογικά τη θρησκεία, θεωρούν ότι «μια ριζικά κοινωνική θεωρία της θρησκείας, σε συνεργασία με μια λεπτομερώς κοινωνική ανθρωπολογία, που θα τολμούσε τη δημιουργία εννοιών επαρκών για να περιγραφούν, τα βασικά ενδιαφέροντα και οι στρατηγικές για τη συλλογική, ανθρώπινη εφεύρεση των θρησκευτικών πρακτικών, θα αποτελούσε μια σημαντική συμβολή στην αναζήτηση μιας ριζικά κοινωνικής θεωρίας του ίδιου του κοινωνικού σχηματισμού».⁵⁷

Με βάση τα παραπάνω, μπορεί κάποιος να αντιληφθεί πόσο σημαντική καθίσταται η συμβολή μιας κοινωνιολογικής προσέγγισης του φαινομένου της θρησκείας στο σύγχρονο δημόσιο σχολείο. Σύμφωνα μάλιστα με τον Donald Wiebe, «αν δεν θέλουμε να επιστρέψουμε σε μια προμοντέρνα μορφή της μελέτης της θρησκείας, είναι σαφές ότι οι κοινωνικές επιστήμες και η μελέτη της θρησκείας ως κοινωνικής επιστήμης αποτελούν το μόνο αποδεκτό πρότυπο για τη μελέτη της θρησκείας στο σύγχρονο δημόσιο πανεπιστήμιο».⁵⁸

Οι αντιλήψεις αυτές των σύγχρονων θρησκευτολόγων καθιστούν σαφές το γεγονός ότι το μάθημα των θρησκευτικών οφείλει να γίνεται από ανθρώπους με διευρυμένους πνευματικούς ορίζοντες, που θα είναι διατεθειμένοι να θέτουν κριτικά ερωτήματα και να επιδιώκουν επιστημονικές προσεγγίσεις στο πολυδιάστατο και δαιδαλώδες φαινόμενο της θρησκείας. Τέτοια ερωτήματα είναι: Ποια η σχέση της θρησκείας με την πολιτική ιδεολογία; Ποια η σχέση μεταξύ της θρησκείας και της οικονομικής συμπεριφοράς; Υπάρχει διασύνδεση της θρησκείας με τη βία και τον κοινωνικό αποκλεισμό; Γιατί οι θρησκείες προβάλλουν τα στοιχεία εκείνα που τις διαφοροποιούν και όχι εκείνα που τις ενώνουν; Πού οδηγεί η διαχείριση των σχέσεων εξουσίας από την πλευρά της θρησκείας; Τα ενδεικτικά αυτά ερωτήματα και άλλα περισσότερα ενδεχομένως να μας οδηγήσουν κάποτε στο να μελετήσουμε με νηφαλιότητα και χωρίς παρωπίδες την προοπτική να ξεπεράσουμε έναν στείρο σχολαστικό θεολογικό λόγο, ο οποίος σε πολλές περιπτώσεις είναι μονοδιάστατος, αδιέξοδος και απομονωτικός, με την ελπίδα ότι όλες οι θρησκείες θα κατανοήσουν τη διαφορετικότητα με την οποία οφείλουν να συνυπάρξουν και να

πορευθούν, εφόσον επιδιώξουν τους ίδιους ακριβώς διαθρησκευτικούς και διαπολιτισμικούς σκοπούς, οι οποίοι σε κάθε περίπτωση είναι ανθρωπιστικοί σκοποί.

¹ Η παρουσία των σταυροφοριών της «πολιτισμένης» χριστιανικής δύσης, στην «απολίτιστη» και μη χριστιανική ανατολή, αποτελεί ένα από παράδειγμα ανορθολογικής διατύπωσης των συγκεκριμένων ατομικών, κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών συμφερόντων μιας συγκεκριμένης κοινωνίας σε μία άλλη. Επίσης, η καθυπόταξη των νομαδικών αραβικών φυλών της εγγύς και μέσης ανατολής από το Μωάμεθ, με πρόσχημα αλλά και συντελεστικό όργανο την ίδια τη θρησκεία, αποτελεί μια εξίσου σημαντική απόδειξη. Αλλά και η πορεία του ισραηλιτικού λαού, ο οποίος με πρόσχημα τη θρησκευτική - πολιτιστική καθαρότητα του καθυπέτασε λαούς που συναντούσε στην πορεία του, καθιερώνοντας την «εργή» βία ως μέσω κοινωνικού αυτοπροσδιορισμού και επιβολής. Τέτοια παραδείγματα μπορούμε να βρούμε αναρίθμητα μέσα στην ιστορία του πολιτισμού.

² «Αλλά, ακόμη και εάν δεν είμαστε υποχρεωμένοι να αναγάγουμε κάθε θρησκευτική ιδέα στην άσκηση της επίγειας εξουσίας, είναι πράγματι αληθές το γεγονός ότι, κατά τις μεταγενέστερες εποχές της ανθρώπινης εξέλιξης, οι εξωτερικές μορφές της θρησκείας καθορίζονταν συχνά από τις εξουσιαστικές ανάγκες ορισμένων ατόμων ή κάποιων μικρών ομάδων της κοινωνίας». Ρούντολφ Ρόκερ, *Εθνικισμός και Πολιτισμός*, τ.Α', Άρδην 1998, σ. 81.

³ Χαρακτηριστικά για το θέμα αυτό είναι τα έργα του Mircea Eliade, *Το Ιερό και το Βέβηλο*, Αρσενίδης 2002, καθώς και του Emile Durkheim, *The elementary forms of religious life*, Oxford University Press, 2001.

⁴ Weber M., *Η πολιτική ως επάγγελμα*, Παπαζήσης, Αθήνα 1987, σ. 162.

⁵ «Οι νοηματικές σχέσεις 'θεός', ενωμένες με τις σχέσεις εξουσίας σε ενιαίες σχέσεις, μετατρέπουν τις ενορμήσεις και τις επιθυμίες σε υποχρέωση και καθήκον, τις σχέσεις και πράξεις επιβίωσης σε σχέσεις και πράξεις ηθικά επιβεβλημένες και νομιμοποιημένες». Παπαρίζος Αντώνης, *Θεός, εξουσία και θρησκευτική συνείδηση. Τα γενικά, μετατρέπτικά και ερωτικά ενδιάμεσα και η κοινωνία του ανθρώπου*, Ελληνικά Γράμματα 2001, σ. 242.

⁶ Weber M., *Η πολιτική ως επάγγελμα*, ό.π., σ.160

⁷ «Γιατί κάθε εκκλησία είναι ορθόδοξη για τον εαυτό της και ασφαλή και αιρετική για τις άλλες. Γιατί βέβαια αυτά που πιστεύει μια εκκλησία τα πιστεύει ως αληθινά, και οτιδήποτε το αντίθετο το καταδικάζει ως εσφαλμένο». John Locke, *Επιστολή για την Ανεξέθρησκία. Epistola de tolerantia*, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Γιάννης Πλάγγρης, Εκδόσεις Ζήτηρος, 1998, σ. 147.

⁸ Βέικος Θ., *Εθνικισμός και Εθνική Ταυτότητα*, Ελληνικά Γράμματα 1999, σ.24.

⁹ Κόκκινος Γ., *Επιστήμη, Ιδεολογία, Ταυτότητα. Το μάθημα της Ιστορίας στον αστερισμό της υπερεθνικότητας και της παγκοσμιοποίησης*, Μεταίχμιο 2003, σ. 80.

¹⁰ Κυρτάτας Δ., *Επίκρισις. Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα*, Εστία, Αθήνα 1992, σ. 250.

¹¹ Μανχαϊμ Κ., *Ιδεολογία και Ουτοπία*, Γνώση 1997, σ. 23

¹² Στο ίδιο, σ. 24.

¹³ Με τη Συνθήκη της Βεστφαλίας 1648, ο ηγεμόνας μπορούσε να προσδιορίζει την θρησκευτική πίστη των υπηκόων του με βάση την αρχή Cujus Regio eius Religio. Βλ. Ευσταθιάδη Κ., *Διεθνές Δίκαιο*, τ. Α', Αθήνα 1950.

¹⁴ McAfee Ward, *Τα πέντε μεγάλα ζωντανά θρησκευόμενα*, Μετ. Σάββας Αγουρίδης, Άρτος Ζωής 2001, σ 229.

¹⁵ «Μια υπερβατική θεότητα εισβάλλει στην ιστορία με την απαίτηση ο λαός που ιδρύει να υπακούει στους νόμους που αυτή θεσπίζει. Και πρώτα και κύρια, μέσα σε αυτούς τους νόμους θεσπίζεται η απαίτηση να δεσμευθούν σε συμμαχία με αυτήν και μόνο με αυτήν. 'Ουκ έσονται σοι θεοί έτεροι πλην εμού'. Ένας λαός σφυρηλατείται μέσ' από τη λατρεία του σε μια θεότητα, τον Γιαχβέ, κι εκείνο που καθιστά τους άλλους όντως άλλους – τους Μωαβίτες, τους Αμμωνίτες, τους Χανααίους, τους Χετταίους ή τους Χουρίτες – είναι η λατρεία τους σε ξένους θεούς. Όταν ο λαός του Ισραήλ σφυρηλατείται ως ταυτότητα έναντι του άλλου, παρουσιάζεται ως αντιτιθέμενος σε ξένες θεότητες, και όταν ο Ισραήλ απειλείται, δεν απειλείται από τη δύναμη άλλων εθνών αλλά από τη δύναμη και την οργή της θεότητάς του, επειδή ταλαντεύτηκε η

αποκλειστική του πίστη σε αυτήν». Schwartz R., *Βία και Μονοθεϊσμός, η κατάρα του Κάν*, Μετ. Φώτης Τερζάκης, Φιλίστωρ 2000, σ. 37.

¹⁶ Κοκοσαλάκης Ν., «Παράδοση, θρησκεία και κοινωνία», Στο *Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα*, Κριτική 2002, σ. 64.

¹⁷ Μανχάϊμ Κ., *Ιδεολογία και Ουτοπία*, Γνώση 1997, σ.50

¹⁸ Juergensmeyer M., *Terror in the mind of God*, University of California Press, 2003.

¹⁹ Κόκκινος Γ., *Επιστήμη, Ιδεολογία, Ταυτότητα. Το μάθημα της Ιστορίας στον αστερισμό της υπερεθνικότητας και της παγκοσμιοποίησης*, Μεταίχμιο 2003, σ. 79.

²⁰ «Με τον όρο εκκοσμίκευση (secularization) εννοούμε αρχικά μια θεώρηση που έχει ως επίκεντρο τις ανθρώπινες επιθυμίες ή ανάγκες, οι οποίες όμως προσεγγίζονται κατεξοχήν με γήινες και όχι μεταφυσικές ή υπερφυσικές αναφορές». Χιωτάκης Στέλιος, «Εκκοσμίκευση και Ορθόδοξη Εκκλησία», Στο *Θρησκείες και Πολιτική στη Νεωτερικότητα*, Κριτική 2002, σ. 329.

²¹ Στο ίδιο, σ. 336.

²² Διαμαντούρος Ν. –Π., «Η εγκαθίδρυση του κοινοβουλευτισμού στην Ελλάδα και η λειτουργία του κατά τον 19^ο αιώνα», στο Όψεις της Ελληνικής Κοινωνίας του 19^{ου} αιώνα, Εστία 1998, σ. 60.

²³ Στη διακήρυξη περί της ανεξαρτησίας της Ελληνικής Εκκλησίας, μία εκ των αρμοδιοτήτων της είναι και «η θρησκευτική διδασκαλία του λαού», Άρθρο 10, 23-Ιουλίου-1833.

²⁴ «...η Ορθόδοξη Εκκλησία οργανώθηκε, τελικά, ως εκκλησία του κράτους για να στηρίζει την εθνική ιδέα και να συνδράμει το ελληνικό κράτος στους στόχους της εθνικής ολοκλήρωσης». Μανιτάκης Α., *Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το Κράτος – Έθνος. Στη σκιά των ταυτοτήτων*, Νεφέλη 2000, σ.67.

²⁵ «Ο βασιλεύς εστίν ο χριστός Κυρίου· ώστε, καθώς η αποδιδόμενη εις αυτόν τιμή και πίστις και αφοσίωσις αναφέρεται εις τον θεόν τον ανυψάντα αυτόν επι του βασιλικού θρόνου προς ευδαιμονίαν του λαού, ούτω πάλιν και η προς αυτόν απιστία και η απείθεια αναφέρεται εις τον Θεόν». Εγκ. Ιεράς Συνόδου Εκκλ. Της Ελλάδος, Αριθμ. Πρωτ. 2377/316-26 Μαΐου 1852.

²⁶ Ο Κων/νος Παπαρρηγόπουλος θα σημειώσει ότι «Υπάρχει εν τη Ανατολή έθνος... το οποίον έχει την αδιάσειστον πεποίθησιν, ότι, καθώς εν τη αρχαιότητι εξεπλήρωσε μίαν μεγάλην ιστορικήν εντολήν, καθώς έπειτα εσώθη από της θείας Προνοίας επι της Ρωμαϊκής κυριαρχίας ίνα εκπληρώση εν τω μέσω αιώνι δευτέραν μεγάλην ιστορικήν εντολήν, ούτως βραδύτερον εσώθη πάλιν από του Θεού των πατέρων αυτού επι της Τουρκικής κυριαρχίας ίνα εκπληρώση και εν τοις νεωτέροις χρόνοις τρίτην τινά ουδέν ήττον μεγάλην ιστορικήν εντολήν, ότι εν άλλαις λέξεσι προωρίζεται να προεδρεύση εις την αναβίωσιν της Ανατολής». Παπαρρηγόπουλος Κων/νος, «Η ορθόδοξος ανατολική εκκλησία και τα δύο άλλα μεγάλα χριστιανικά θρησκευόμενα», Πανδώρα τ.Ε', 1853.

²⁷ «Η εκκλησιαστική εξουσία, καθ' όσον δεν υπερβαίνει τα όρια των καθηκόντων της, έχει δικαίωμα εις την υπεράσπισιν της κοσμικής εξουσίας, και επομένως όλαί αι πολιτικάί αρχαί υποχρεούνται, οσάκις αποδειχθή, ότι προσεβλήθησαν τα δίκαιά της, να την προστατεύσουν και να την υποστηρίξουν κατ' αίτησίν της». Άρθρο 20, Διακήρυξις περί της ανεξαρτησίας της Ελληνικής Εκκλησίας, 23-Ιουλίου – 1833.

²⁸ Νόμος ΣΑ' («Νόμος Καταστατικός της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος» 9 –Ιουλίου 1852), άρθρο Θ'.

²⁹ Χαρακτηριστικός είναι ο κατάλογος που παραθέτει ο Καθηγητής Εμμ. Περσελής στη μελέτη του: *Εξουσία και θρησκευτική αγωγή στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα*. Γρηγόρης 1997, σσ. 199-200.

³⁰ Τέτοιες πρακτικές εφαρμόστηκαν τον 19^ο αιώνα για τα βιβλία του Ιωνά Κίνγ και του Εμμανουήλ Ροΐδη, «Η πάπισσα Ιωάννα».

³¹ Κόκκινος Γ., «Τα ελληνικά συντάγματα και η ιδιότητα του Πολίτη 1844-1927. Απόπειρα ιστορικής επισκόπησης», *Ανάτυπο Μνήμων* 19 (1997), σ. 103.

³² Περσελής, ό.π. σ. 76.

³³ Μπρτσιώτου Π., «Οροι της επιτυχίας της θρησκευτικής διδασκαλίας», *Ανάτυπον εκ των Πρακτικών του Γ' Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου* 1-3 Ιουνίου 1963, Εν Αθήναις σ. 5.

³⁴ Ο κατηχητικός χαρακτήρας της θρησκευτικής εκπαίδευσης έλκει την καταγωγή του από τα θρησκευτικά βιβλία του 17^{ου}, 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα, στα οποία γίνεται εξαντλητική αναπαραγωγή μιας καθηκοντολογικής ηθικής με νομικά χαρακτηριστικά. Βλέπε χαρακτηριστικά: Πέτρου Ι., *Εκκλησία και Πολιτική*, Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1992

³⁵ Είναι χαρακτηριστικό άλλωστε το άρθρο 16 του Συντάγματος του 1952, στο οποίο μεταξύ των άλλων λέγεται ότι «εις πάντα τα σχολεία Μέσης και Στοιχειώδους εκπαίδευσης η διδασκαλία αποσκοπεί την ηθικήν και πνευματική αγωγήν και την ανάπτυξιν της εθνικής συνειδήσεως των νέων επι τη βάσει των ιδεολογικών κατευθύνσεων του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού».

³⁶ Για την πολιτική λειτουργία του όρου «άθεος» βλέπε Καραμούζης Π., *Κράτος, Εκκλησία και Εθνική Ιδεολογία*. Δ.Δ., Πάντειο Πανεπιστήμιο 2004.

³⁷ Χαρακτηριστική για το σκοπό αυτό αποτελεί και η Εγκύκλιος της Διαρκούς Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, σύμφωνα με το οποίο «Η Διαρκής Ιερά Σύνοδος, έχουσα υπόψη το υπ' αριθμ. 105/1 και από 3 Ιουνίου ε.έ. έγγραφον της 'Διευθύνσεως της Γενικής Ασφαλείας του Κράτους', παρακαλεί Υμάς όπως εκδώσθε εγκύκλιον προς άπαντας τους αιδεσιμωτάτους ιερείς της περιφέρειας Υμών, ίνα παν βιβλίον είτε κομμουνιστικόν, είτε προπαγανδιστικόν, το οποίον θα περιέπιπτεν εις την αντίληψιν αυτών, και το οποίον κατά την κρίσιν των αντίκειται είτε προς την θρησκείαν, είτε προς την οικογένειαν, είτε προς την Πατρίδα και την ηθικήν αποστέλωσι προς Υμάς». Αριθμ. Πρωτ. 2598/2392/10-Ιουλίου 1926.

³⁸ Χαρίτου Χ., *Το Παρθεναγωγείο και τα 'Αθείκά' του Βόλου. Συμβολή στη μελέτη των Εκπαιδευτικών μεταρρυθμίσεων στη νεώτερη Ελλάδα*, Δ.Δ., Αθήνα 1986.

³⁹ Χαρακτηριστική για το λόγο αυτό είναι η Εγκύκλιος εναντίον του Εκπαιδευτικού Ομίλου που η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος εκδίδει και η οποία μεταξύ των άλλων σημειώνει: «Τας ανατρεπτικὰς ταύτας του θρησκευτικού, ηθικού και κοινωνικού ημών καθεστώτος θεωρίας διαδίδοντες δια τερατώδους γλωσσικού εξαμβλώματος, ένθεν μεν επιδιώκουσι την βαθυτέραν εμφύτευσιν των βλασφημιών αυτών διδασκαλιών εν ταις απλοϊκίαις του Ελληνικού λαού ψυχαίς... Τοιουτοτρόπως δε καταδεικνύνται οι πλείστοι των μελών του Εκπαιδευτικού Ομίλου ως οι φανατικοί και συστηματικοί απόστολοι του κομμουνισμού, τον οποίον ο ιδρυτής αυτού Εβραίος Μάρξ ορίζει 'ως κατάργησιν της Θρησκείας, της ηθικής, της οικογενείας, των συνόρων, τουτ' έστι της Πατρίδος, ως πάλην των τάξεων, δικτατορίαν του Προλεταριάτου και δήμους της ιδιοκτησίας». Εγκ. Ι.Σ., Αριθμ. Πρωτ. 743/1348/19-12-1929.

⁴⁰ Μωραΐτου Δ., Δρ.Θ., Καθηγητού του Πειραματικού Σχολείου του Πανεπιστημίου Αθηνών, *Έρευνα επι της θρησκευτικότητας των μαθητών*, Διατριβή επι Υψηγείας, Εν Αθήναις 1936, σ.32.

⁴¹ Πέτρου Ι., *Εκκλησία και Πολιτική*, Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1992, σ.162.

⁴² Κόκκιнос Γ., «Τα ελληνικά Συντάγματα», ό.π., σ. 103.

⁴³ Καλαϊτζίδη Π., «Τα θρησκευτικά ως πολιτιστικό μάθημα», *Σύναξη*, τ. 74, 2000, σ. 69.

⁴⁴ Για τον ευρωπαϊκό χαρακτήρα του μαθήματος των θρησκευτικών, βλέπε Ζαμπέτα Εύη, *Σχολείο και Θρησκεία*, Θεμέλιο 2003, σσ. 49-83.

⁴⁵ Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι «γκριτοποιημένοι» γάλλοι πολίτες, προερχόμενοι από τις πρώην αποικίες της Γαλλίας, χωρίς να μπορέσουν να ενσωματωθούν πλήρως σε μια δημοκρατική και φιλελεύθερη χώρα, (όχι με δική τους σε κάθε περίπτωση ευθύνη), αναζήτησαν στη θρησκεία την κοινωνική τους παρουσία και την αναπλήρωση μέσα από αυτήν του κοινωνικού τους ελλείμματος, το οποίο βιώνουν ως κατώτερα στρώματα μιας φιλελεύθερης και δημοκρατικής κοινωνίας, όπως η Γαλλική. Το σημαντικότερο, όμως, στοιχείο αυτών των κοινωνικών διεκδικήσεων για ίσα δικαιώματα και ευκαιρίες στο πλαίσιο μιας δημοκρατικής κοινωνίας και προκειμένου να κατευαστούν οι βίαιες συμπεριφορές, η Γαλλική κυβέρνηση σκεπτόταν σοβαρά το ενδεχόμενο να συζητήσει με τους θρησκευτικούς λειτουργούς των συγκεκριμένων μουσουλμανικών κοινοτήτων. Με τον τρόπο αυτό διαπιστώνουμε ότι η θρησκεία διαμεσολαβεί νοηματικά ως στοιχείο κοινωνικής και πολιτικής νομιμοποίησης των ομάδων που αισθάνονται ότι απειλούνται περισσότερο ή αισθάνονται πολιτικά και κοινωνικά απορριπτέοι. Παρόλο, δηλαδή, που οι ταραχές στη Γαλλία δεν έχουν θρησκευτικά κίνητρα, στην ουσία η θρησκεία εκ των υστέρων μπορεί να αποτελέσει μια συγκεκριμένη και πολύ εύκολη δεξαμενή άντλησης ιδεολογικοπολιτικού και κοινωνικού νοήματος. <http://www.forthnet.gr/templates/newsPosting.aspx?p=141272>

⁴⁶ Ρεζίς Ντεμπρέ, *Η διδασκαλία της θρησκείας στο ουδετερόθρησκο σχολείο*, Εστία 2004, σ. 26.

⁴⁷ «Στους περισσότερους πολιτισμούς, οι θρησκευτικές εμπειρίες υπήρξαν κεντρική πηγή καλλιτεχνικής δημιουργίας. Η απέραντη ποικιλία των θρησκευτικών τελετών στα διάφορα μήκη και πλάτη της γης, τα θρησκευτικά σύμβολα, οι ιεροί χώροι, οι μύθοι και οι θρησκευτικές παραδόσεις επηρέασαν όλες σχεδόν τις μορφές τέχνης... Τα πιο εντυπωσιακά επιτεύγματα στη λογοτεχνία, ποίηση, αρχιτεκτονική, ζωγραφική, γλυπτική, μουσική, μικροτεχνία, φέρουν τη σφραγίδα της θρησκευτικής εμπνεύσεως. Αναστασίου

Γιαννουλάτου, Αρχιεπισκόπου Αλβανίας, *Τχρη από την αναζήτηση του υπερβατικού. Συλλογή θρησκευολογικών μελετημάτων*. Ακρίτας 2004, σ. 43.

⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 274.

⁴⁹ Χαρακτηριστική είναι η μελέτη για το θέμα αυτό του Ρωμανού Κων/νου *Ελληνιστικό Ισλάμ*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια 2001.

⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 42.

⁵¹ «Θα φάνταζε παράλογο κι αντιφατικό το να γίνεται στην εποχή μας καθετί αντικείμενο επιστημονικής διερεύνησης και η θρησκεία να αποτελεί εξαίρεση. Αφού όλοι οι τομείς του ανθρώπινου πολιτισμού (κοινωνία, δίκαιο, τέχνη, φιλοσοφία κ.λ.π.) υπόκεινται σε μιά επιστήμη, τότε και η θρησκεία ακολουθεί μια τέτοια μοιραία εξέλιξη και σύρεται, θέλοντας και μη, στην ερευνητική διαδικασία μιας επιστήμης. Το όνομα αυτής της επιστήμης που έχει ως αντικείμενο τη θρησκεία δεν μπορεί να είναι άλλο παρά η θρησκευολογία, δηλαδή ο λόγος περί της θρησκείας...». Μπέγζος Μ., *Φαινομενολογία της Θρησκείας*, Ελληνικά Γράμματα 1995, σ. 21.

⁵² Σωτηρέλης Γ., *Θρησκεία και Εκπαίδευση κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση. Από τον Κατηχητισμό στην Πολιτοφρονία*. Σάκκουλας 1998, σ. 345.

⁵³ Αναστασίου Γιαννουλάτου, *ό.π.*, σ.49-50.

⁵⁴ «Θρησκευολογία είναι το σύνολο των (ως άνω) επιστημών που ερευνούν το φαινόμενο της θρησκείας». Μπέγζος Μ., *ό.π.*, σ.37.

⁵⁵ Sinding Jensen J., «Δομή», *Εγχειρίδιο Θρησκευολογίας*, Βάνιας Θεσσαλονίκη 2003, σ. 519.

⁵⁶ Braun W., McCatcheon R., στο ίδιο, σ. 21.

⁵⁷ Burton L. M., «Κοινωνικός Σχηματισμός», Στο *Εγχειρίδιο Θρησκευολογίας*, *ό.π.*, σ. 463.

⁵⁸ Wiebe D., «Μοντερνισμός», Στο *Εγχειρίδιο Θρησκευολογίας*, *ό.π.*, σ. 563