

Στο: Μίλτος Παύλου vs Διφ. Χριστόπουλος (επιμ.) 2004

Η Ελλάδα γινε μεταναστικός:

Κοινωνική αλληλεγγύη, δικαιώματα vs ιδιότυπα λαοφίλια.

Αθήνα: Κριτική.

Κωνσταντίνος Τσιτσελίκης

*Η θρησκευτική ελευθερία των μεταναστών:
Η περίπτωση των μουσουλμάνων(*)*

1. Το θρησκευτικό φαινόμενο και μετανάστευση στην Ελλάδα

Η μετανάστευση των τελευταίων ετών αναμφίβολα εμπλούτισε τη θρησκευτική ποικιλότητα της σύγχρονης Ελλάδας, καθώς το 60% των μεταναστών είναι καθολικοί, προτεστάντες, συνίτες, μουσουλμάνοι αλλά και σε περιορισμένο βαθμό βουδιστές, ινδουιστές και σιχ. Στην παρούσα μελέτη θα εξετάσουμε την περίπτωση των μουσουλμάνων ως προς τη στάση του κανονιστικού πλαισίου και της ελληνικής διοικητικής πρακτικής. Εκτιμούμε πως η περίπτωση αυτή παρουσιάζει και το μεγαλύτερο ενδιαφέρον, σε σύγκριση με τις υπόλοιπες θρησκευτικές ομάδες, λόγω μιας πολυδιάστατης σχέσης της Ελλάδας με το Ισλάμ, σε επίπεδο ιστορίας, γεωγραφίας, ιδεολογίας αλλά και πολιτικής.

(*) Ευχαριστώ για τις χρήσιμες παρατηρήσεις τους επί του κειμένου το Γιώργο Μαυρομάτη και το Δημήτρη Χριστόπουλο.

2. Παλιό και νέο Ισλάμ

Η σχέση του ελληνικού κράτους με το Ισλάμ έχει την αφετηρία της στην ελληνική επανάσταση, δηλαδή στην αναδιάταξη των σχέσεων εξουσίας οι οποίες είχαν καθοριστεί με κριτήριο τη θρησκεία, σύμφωνα με τις δομές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Με την ίδρυση του ελληνικού κράτους, η αναζήτηση νέων σχέσεων εξουσίας στη βάση της θρησκευτικής ομοιογένειας κατέστη, πέρα από προσδοκία, ένα ρεαλιστικό πολιτικό σχέδιο καθώς ολιγάριθμες αλλόθρησκες ομάδες παρέμειναν σε ελληνικό έδαφος μεταξύ των οποίων και οι μουσουλμάνοι της Εύβοιας. Η πρώτη σημαντική πληθυσμιακή ομάδα μουσουλμάνων που αποκτά την ελληνική ιθαγένεια και συνεπώς καθίσταται μειονότητα, ήταν οι περίπου 40.000 μουσουλμάνοι της Θεσσαλίας με την εδαφική επέκταση της Ελλάδας το 1881 και, στη συνέχεια βέβαια, οι 500.000 μουσουλμάνοι των Νέων Χωρών με τη λήξη των Βαλκανικών πολέμων (1913).

Η ανταλλαγή πληθυσμών ανάμεσα σε Ελλάδα και Τουρκία το 1923 και η εκδίωξη των Τσάμηδων της Θεσπρωτίας, το καλοκαίρι του 1944, είχαν ως αποτέλεσμα να καταστήσουν την εδαφικά συμπαγή ομάδα των 100-120 χιλιάδων μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης την κατεξοχήν μειονότητα της Ελλάδας. Εξάλλου ήταν και συνεχίζει να είναι και η μόνη αναγνωρισμένη. Η προσάρτηση των Δωδεκανήσων, το 1947, θα προσθέσει στους αριθμούς των ελλήνων μειονοτικών άλλους 7.000 περίπου μουσουλμάνους της Ρόδου και Κω. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί ότι λόγω της εσωτερικής μετανάστευσης περίπου 15.000-20.000 Θρακιώτες μουσουλμάνοι έχουν πλέον εγκατασταθεί στην Αθήνα, τη Βοιωτία και τη Θεσσαλονίκη, ενώ αρκετές χιλιάδες είναι εκείνοι που έχουν μετοικήσει στο εξωτερικό, κυρίως στη Γερμανία

και την Τουρκία. Για να ολοκληρωθεί η συνοπτική αυτή χαρτογράφηση του «ελληνικού Ισλάμ», δηλαδή των μουσουλμάνων που έχουν ελληνική ιθαγένεια, θα πρέπει να αναφερθεί ότι το σχετικό νομικό καθεστώς υπαγορεύτηκε από τη Συνθήκη της Λοζάνης (1923) και τη Συνθήκη των Σεβρών (1920), όπως παλαιότερα από τη Συνθήκη των Αθηνών (1913) και της Κωνσταντινούπολης (1881). Το ειδικό αυτό καθεστώς αφορά επιμέρους ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων εντός των ορίων της Θράκης σήμερα, όπως:

1. Τη δίγλωσση μειονοτική εκπαίδευση και τη διδασκαλία του κορανίου,
2. Την αναγνώριση του μουφτή ως κατά τόπο θρησκευτικό αρχηγό (σε Ξάνθη, Κομοτηνή και Διδυμότειχο) με θρησκευτικά καθήκοντα και ειδικές δικαιοδοτικές αρμοδιότητες (σε θέματα οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου) και
3. Τη διαχείριση των βακουφίων, θρησκευτικών κοινοτικών ιδρυμάτων.

Τα προηγούμενα εξειδικεύουν το ευρύτερο νομικό καθεστώς θρησκευτικής ελευθερίας που απολαμβάνει κάθε Έλληνας πολίτης ή αλλοδαπός εντός της ελληνικής επικράτειας. Η θέση των μουσουλμάνων ελλήνων πολιτών, δηλαδή του παραδοσιακού «παλαιού Ισλάμ» προήλθε από σειρά πολιτικο-νομικών διεργασιών, συχνά ως άμεση ή έμμεση επιβολή του διεθνούς παράγοντα. Από τη μελέτη του εν λόγω καθεστώτος θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει με ασφάλεια ότι η ύπαρξη μουσουλμάνων είναι, κατά το μάλλον ή ήττον, ανεπιθύμητη και άρα η εκχώρηση ειδικού καθεστώτος δικαιωμάτων αποτελεί κατ'έναν τρόπο αναγκαίο κακό και ότι η οργάνωση μουσουλμανικών κοινοτήτων με δομικά χαρακτη-

ριστικά που προσιδιάζουν εν μέρει στην αυτονομία των μιλέτ, απομονώνει και περιορίζει την ώσμωση με τις ευρύτερες κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές δομές που επικαθορίζονται από την κυρίαρχη εθνική ιδεολογία.

Οι παρατηρήσεις αυτές αποκτούν ιδιαίτερη σημασία εάν συνυπολογιστεί η δεύτερη κατηγορία του Ισλάμ στην Ελλάδα η οποία παρουσιάζεται από τη δεκαετία του 1980 και πληθυσμιακά αυξάνεται από το 1990 και εξής: το νέο Ισλάμ στην Ελλάδα είναι οι μουσουλμάνοι μετανάστες που εργάζονται και εγκαθίστανται στη χώρα σε αναζήτηση καλύτερης ζωής. Κατά κανόνα, οι άνθρωποι αυτοί χάνουν την επαφή με τις δομές των κοινωνιών στις οποίες ήταν ενταγμένοι στη χώρα καταγωγής τους και αρχικής εγκατάστασης. Αναπόφευκτα, η εγκατάστασή τους στη χώρα υποδοχής συνεπάγεται τη μειονοτικοποίησή τους και την ένταξη σε ομάδες και δίκτυα που προκύπτουν, ανάμεσα στα άλλα, και από τη θρησκευτική τους ένταξη ανάλογα με τα διαφοροποιά στοιχεία που τους χαρακτηρίζουν. Στο πλαίσιο αυτό, ο αυτοπροσδιορισμός τους αλλά και ο (ετερο)προσδιορισμός τους από την πολιτεία παίζει αποφασιστικό ρόλο στις νέες σχέσεις, θεσμικές, πολιτικές και κοινωνικές που επανιδρύονται. Μάλιστα, στην περίπτωση των μουσουλμάνων, η κοινωνική συσπείρωση των πιστών που αναπτύσσουν νέα δίκτυα αλληλεγγύης και θεσμούς, σε ένα νέο αλλόθρησκο περιβάλλον συνεπικουρείται από την *ούμα*, τη θρησκευτική κοινότητα που αξιώνει την υπέρβαση των εθνικών διαφορών. Από την άλλη πλευρά, το γενικό κανονιστικό πλαίσιο στην Ελλάδα παίζει εξ αντικειμένου κρίσιμο ρόλο με τη ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ των μελών της κοινότητας και της κοινότητας με το κράτος (σχέσεις αστικού και δημόσιου δικαίου, αντίστοιχα) ή με την παραγνώριση του ίδιου του μειονοτικού φαινομένου, δημιουργώντας έτσι συνθήκες απροσδιοριστίας και ανασφάλειας δικαίου.

Εάν επιχειρούσαμε μια σύντομη χαρτογράφηση του νέου Ισλάμ της Ελλάδας θα έπρεπε να σημειωθεί ότι η πρώτη ομάδα μουσουλμάνων (περισσότεροι από 10.000 εργάτες από το Μαρόκο, την Αίγυπτο και το Πακιστάν) εγκαταστάθηκε στην Ελλάδα στα μέσα της δεκαετίας του 1975 όταν παρουσιάστηκε έλλειμμα εργατών σε ορισμένους τομείς της βιομηχανικής παραγωγής.¹ Στα επόμενα δέκα χρόνια εγκαταστάθηκαν Παλαιστίνιοι, Λιβανέζοι και Σύριοι, ενώ η μαζική άφιξη μεταναστών από Ευρώπη, Ασία και Αφρική μετά το 1990 περιλαμβάνει σημαντικό αριθμό πιστών μουσουλμάνων. Σήμερα, περισσότεροι από 850.000 μετανάστες καταγράφονται ως μόνιμοι ή ημιμόνιμοι κάτοικοι της Ελλάδας. Περίπου 200.000 από αυτούς είναι μουσουλμάνοι – χωρίς κανείς να είναι σε θέση να μπορεί να υπολογίσει το ποσοστό των μουσουλμάνων μεταξύ του μισού εκατομμυρίου Αλβανών μεταναστών – προερχόμενοι από Αίγυπτο, Αλγερία, Αφγανιστάν, Σουδάν, Τουρκία, Παλαιστίνη, Ιράν, Ιράκ, Συρία, Ινδία, Μπαγκλαντές, Πακιστάν, Μαρόκο, Λίβανο, Λιβύη, Ιορδανία, Γκάνα, Νιγηρία, Σιέρα Λεόνε και Ουγκάντα.

Αξίζει να αναφερθεί ότι περίπου το 40% των μεταναστών είναι συγκεντρωμένο στη μητροπολιτική περιοχή της Αθήνας και το 7% στη Θεσσαλονίκη.² Το 1998, το 29,5% των μεταναστών της Αθήνας ήταν μουσουλμάνοι,³ κυρίως συνί-

1. Petrakou, E., 1999, Exploring the social and historical dimensions of migration in the European context with special reference to the Greek case, PhD, Warwick, Centre for research in ethnic Relations - University of Warwick: 92

2. Psimmenos, I. & Georgoulas, St. (1999), "Migration pathways: A historic. Demographic and policy review in the Greek case", *EU socio-economic research. Migration pathways, A historic, demographic and policy review of four European countries*, An. Triantafyllidou (eds.), Project reports, European Commission: 49.

3. Ψημμένος, I., 2001 «Νέα εργασία και ανεπίσημοι μετανάστες στη μητροπολιτική Αθήνα», *Μετανάστες στην Ελλάδα*, στο: Μαρβά-

τες, ενώ εντοπίσιμη είναι και η ομάδα που πρεσβεύει το σιτικό Ισλάμ (κυρίως Πακιστανοί, Ιρακινοί και Λιβανέζοι). Μεταξύ των μουσουλμάνων, περίπου το 15% δηλώνει καταγωγή από την Αλβανία, ένας αριθμός ο οποίος υποδηλώνει μάλλον δύο πράγματα: την υψηλή αυτολογοκρισία των Αλβανών να δηλώσουν ότι είναι μουσουλμάνοι στην Ελλάδα καθώς και τη χαμηλή έως ανύπαρκτη θρησκευτικότητα σημαντικότητας μερίδας τους (τα προηγούμενα ισχύουν διαζευκτικά και σωρευτικά).

Η νομικο-πολιτική αντιμετώπιση της μετανάστευσης είναι εξ αντικειμένου αποτέλεσμα της στάσης που υιοθετεί απέναντι στο υπό ρύθμιση φαινόμενο ο έλληνας νομοθέτης και συνάρτηση των ευρύτερων στερεοτυπικών προσλήψεων έναντι στη μετανάστευση που κυριαρχούν στην ελληνική κοινωνία. Σε συζήτηση στο ελληνικό Κοινοβούλιο τονίστηκε ότι η μετανάστευση αποτελεί εν γένει «αλλοίωση του πληθυσμού της Ελλάδας». ⁴ Έτσι, οι Ελληνορθόδοξοι μετανάστες από την Αλβανία και την πρώην ΕΣΣΔ είναι μακράν ιδεολογικά πιο συμπαθείς σε αντίθεση με τους μουσουλμάνους από την Ασία και την Αφρική, ⁵ καθώς το Ισλάμ θεωρείται οπισθοδρομικό. Το 1993, σε πόρισμα διακομματικής κοινοβουλευτικής επιτροπής αναφέρονται τα εξής: «Με την αθρόα είσοδο λαθρομεταναστών-αλλοδαπών κυρίως μουσουλμάνων από αφροασιατικές χώρες, η Ελλάς μεταβάλλεται σε τόπο υποδοχής μεταναστών που δημιουργούν σοβαρά κοινωνικά προβλήματα – προστριβές στην αγορά εργασίας, αύξηση της

κης, Αθ., Παρσάνογλου, Δ., Παύλου, Μ. (επιμ.), *Ελληνικά Γράμματα*, Αθήνα: 111.

4. Τρουμπέτα, Σ., 2000 «Μερικές σκέψεις σχετικά με την παράσταση του "άλλου" και το φαινόμενο του ρατσισμού στην ελληνική κοινωνία», 101-102 *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*: 168.

5. Ibid.

εισφοροδιαφυγής με μεγάλες συνέπειες στους ασφαλιστικούς οργανισμούς, αύξηση εγκληματικότητας, διακίνηση ναρκωτικών». ⁶ Σε τέτοιο κλίμα δυσπιστίας από την πλευρά του ίδιου του νομοθέτη, η θέσπιση και εφαρμογή δικαιωμάτων που αφορούν τη θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων έχει να αντιπαρατεθεί με μια αντίληψη κατά την οποία τα ίδια υποκείμενα των δικαιωμάτων θεωρούνται, για τους παραπάνω λόγους, ελαττωμένης δικαιοκρατικής ικανότητας. Ωσάν οι μετανάστες να μην μπορούν ακόμα κι αν το θέλουν να γίνουν νομικά και πραγματικά ίσοι. ⁷

3. Οργανωτικές δομές των μουσουλμάνων

Ορισμένες ομάδες μουσουλμάνων μεταναστών έχουν οργανωθεί με τη μορφή εθνικών κοινοτήτων ή θρησκευτικών οργανώσεων. Συχνά οι οργανώσεις αυτές συνεργάζονται και επικοινωνούν στη βάση της ευρύτερης ισλαμικής κοινότητας των πιστών.

Μεταξύ των πολυπληθέστερων κοινοτήτων μουσουλμάνων μεταναστών, εκτός από τους Αλβανούς, ⁸ είναι η πακι-

6. Βουλή των Ελλήνων, *Για τη μελέτη του δημογραφικού προβλήματος της χώρας και τη διατύπωση προτάσεων για την αποτελεσματική αντιμετώπισή του*, Διακομματική Κοινοβουλευτική Επιτροπή, Πόρισμα, Αθήνα, Φεβρουάριος 1993: 15.

7. Όπως υπογραμμίζει ο Kymlicka, «είναι περισσότερο από ξεκάθαρο ότι οι μετανάστες θέλουν να ενταχθούν [και] να γίνουν αποδεκτοί από τους κοινωνικούς θεσμούς οι οποίοι θα πρέπει να διαμορφωθούν με τέτοιο τρόπο ώστε να εντάξουν τις πολιτισμικές τους διαφορές και να αναγνωρίσουν τις αξίες της πολιτισμικής τους κληρονομιάς», Kymlicka, W., *Multicultural citizenship*, Oxford University Press, N. York, 1996: 178.

8. Η πολυπληθέστερη μεταναστευτική κοινότητα, οι Αλβανοί, αν και μουσουλμάνοι στην πλειονότητά τους δεν εκδηλώνουν ιδιαί-

στανική (15.000-35.000), η αιγυπτιακή (15.000-35.000), η μπαγκλαντεσιανή (8.500-20.000), η νιγηριανή (2.000-3.000)⁹ και η αλγερινή (1.000), ενώ συνολικά οι μουσουλμάνοι μετανάστες από τις χώρες του Μαγκρέμπ αγγίζουν τις 2.000,¹⁰ ενώ απροσδιόριστος, αλλά σημαντικός, είναι ο αριθμός των Αφγανών στην Ελλάδα. Η καθεμία από τις υπόλοιπες κοινότητες αριθμεί περίπου από 300 άτομα. Ποιος είναι λοιπόν ο ρόλος του Ισλάμ στις προσωπικές στάσεις ζωής των ανθρώπων αυτών και με ποιο τρόπο καθορίζει τη θέση τους σε μια αλλόθρησκη κοινωνία; Εκτός από την περίπτωση της αμφιλεγόμενης θρησκευτικότητας της πλειονότητας των αλβανών μεταναστών, για την πλειονότητα των οποίων το Ισλάμ παίζει από ανύπαρκτο ως δευτερεύοντα ρόλο,¹¹ σε άλλες περιπτώσεις το Ισλάμ είναι καθοριστικό για τη συνοχή της ομάδας αλλά και τις επιλογές σε προσωπικό επίπεδο, ως προς την ένταξη σε μια αλλόθρησκη κοινωνία, την αποδοχή του δικαίου και των θεσμών του κράτους αυτού. Το Ισλάμ μπο-

τερες σχέσεις με το Ισλάμ. Μάλιστα συχνά ασπάζονται το χριστιανισμό ή αποποιούνται τα αλβανικά (όχι απαραίτητα μουσουλμανικά) ονόματα βλ. Kain Hart, L., "Culture, civilization, and demarcation at the northwest borders of Greece", 26/1 *American Ethnologist* 1999: 197.

9. Σχετικά με τη νιγηριανή κοινότητα βλ. Onde, P., «Η νιγηριανή κοινότητα στην Ελλάδα», *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Μαρβάκης, Αθ., Παρσάνογλου, Δ., Παύλου, Μ. (επιμ.), 2001 *Ελληνικά Γράμματα*, Αθήνα, σελ. 351. Σχετικά με τους Σουδανούς στην Ελλάδα βλ. M. Ahmet, «Η σουδανική κοινότητα», στο ίδιο: 339.

10. Για τις αραβικές κοινότητες βλ. Ali, S., 2001, "The Magreb community", στο: *Μετανάστες στην Ελλάδα*, Μαρβάκης, Αθ., Παρσάνογλου, Δ., Παύλου, Μ. (επιμ.), *Ελληνικά Γράμματα*, Αθήνα: 350.

11. Για τον (περιορισμένο) ρόλο της θρησκείας στη διαμόρφωση του αλβανικού έθνους, πρβλ. Γ. Καπλάνι, «Θρησκεία και αλβανική εθνική ταυτότητα. Μύθοι και πραγματικότητες», *Σύγχρονα Θέματα*, Τεύχος 81, Δεκέμβριος 2002, σσ. 50-58.

ρεί να ενώνει υπερεθνικά ομάδες που συνιστούν μειονότητα στο κράτος προέλευσης (Ινδία, Γκάνα) ή αλλού να ταυτίζεται με την εθνική ιδεολογία του κράτους (Πακιστάν, Αφγανιστάν, Σουδάν) ή της ομάδας (Κούρδοι¹² από Τουρκία, Ιράκ και Ιράν). Σε κάθε περίπτωση η θρησκευτικότητα των μελών των κοινοτήτων είναι αποτέλεσμα της σημασίας και του ρόλου που έπαιζε το Ισλάμ στην προσωπική και κοινωνική ζωή πριν από τη μετανάστευση αλλά και των διεργασιών που επαναπροσδιόριζαν τις σχέσεις αυτές μεταξύ των ατόμων και των κοινοτήτων ως μεταναστευτικές ομάδες απέναντι στο ελληνικό κράτος και την κοινωνία.

Έτσι, ορισμένες μεταναστευτικές οργανώσεις μουσουλμάνων συστάθηκαν σύμφωνα με το ελληνικό δίκαιο με στόχο τη δημιουργία δομών αλληλεγγύης μεταξύ των μεταναστών,¹³ μελών μιας εθνικής κοινότητας,¹⁴ ενώ άλλες ιδρύθηκαν με στόχο την προαγωγή της θρησκευτικής πίστης, αναφορικά είτε με το σουνιτικό¹⁵ είτε το σιιτικό Ισλάμ.¹⁶ Εάν οι οργανώσεις αυτές δεν είχαν καμία δυσκολία ως προς τις νομικές προϋποθέσεις σύστασής τους, η καθημερινή πρακτική που συνεχεται με ορισμένες όψεις της θρησκευτικής ελευθερίας, που θα παρουσιαστούν αμέσως παρακάτω, συναντά ορισμένα προσκόμματα.

12. Στην Ελλάδα ζουν περισσότεροι από 4.500 Ιρακινοί Κούρδοι, Ali, A., "Political refugees from Iraqi Kurdistan", ό.π., 335.

13. Επιτροπή αλλοδαπών (Άγιος Νικόλαος).

14. Πακιστανο-ελληνικός πολιτιστικός σύλλογος.

15. Για παράδειγμα: Πολιτιστικός Αραβο-ελληνικός σύλλογος (στο Νέο Κόσμο), Ελληνο-αιγυπτιακός Σύλλογος «Ο Πτολεμαίος» (Μεταξουργείο).

16. Πολιτιστικός Σύλλογος Σιιτών Ελλάδας με μέλη Πακιστανούς.

4. Θρησκευτική ελευθερία

Γενικά

Το καθεστώς της θρησκευτικής ελευθερίας στην Ελλάδα¹⁷ καθορίζεται καταρχάς από τις σχετικές διατάξεις του Συντάγματος (άρθρα 5§2 και 13), της Ευρωπαϊκής Σύμβασης Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (άρθρα 9 και 14) και του Διεθνούς Συμφώνου για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα (άρθρα 18 και 27) και της Διεθνούς Συνθήκης για τα Δικαιώματα του Παιδιού (άρθρα 14 και 30), την ερμηνεία που έχουν τύχει από τα ελληνικά δικαστήρια και το ΕΔΔΑ και βέβαια από τη θέση και τις έννομες σχέσεις της Ελληνικής Ορθόδοξης Εκκλησίας προς το κράτος και τις υπόλοιπες θρησκείες και δόγματα.¹⁸

Το ζήτημα της θρησκευτικής ελευθερίας στην Ελλάδα έχει επαρκώς διερευνηθεί μέχρι σήμερα. Πέρα από τη νομική επάρκεια των θεμελιωδών κανόνων εσωτερικού και διεθνούς δικαίου που διασφαλίζουν τη θρησκευτική ελευθερία όλων των ελλήνων πολιτών, αλλά και των αλλοδαπών, ως προς τις «γνωστές» θρησκείες¹⁹ κατά μάλλον κοινή ομολογία, τα προβλήματα εντοπίζονται σε δύο επίπεδα:

17. Βλ. την πιο πρόσφατη και εμπειριστατωμένη μελέτη, Κτιστάκης, Γ., *Θρησκευτική ελευθερία και ΕΣΔΑ*, Α. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή, 2004.

18. Βλ. Σχετική παρατήρηση στην έκθεση των Ηνωμένων Εθνών: *Special Rapporteur on Religious Intolerance in Greece*, UN A/51/542Add.1/7.11.1996.

19. Όχι μυστικές ή μυστικιστικές θρησκείες, βλ. ΣτΕ 2105-6/1975 (Ολομ.), *Το Σύνταγμα 1975*, σελ. 894, βλ. και Alivizatos, N., "The constitutional treatment of religious minorities in Greece", *Melanges en l'honneur de Nicolas Valtikos*, R.-J. Dupuy (ed.), Pedone, Παρίσι 1998: 636.

Πρώτον, στη νομική πρωτοκαθεδρία της Ορθόδοξης Εκκλησίας που έχει δημιουργήσει ένα «καθεστώς πολλαπλά επιβαλλόμενης θρησκείας»²⁰ (όπως απορρέει από το άρθρο 3 του Συντάγματος²¹) η οποία εντοπίζεται στη διατήρηση ορισμένων διατάξεων και διαδικασιών κατά τις οποίες η Ορθόδοξη Εκκλησία έχει δικαίωμα ελέγχου στις δραστηριότητες άλλων θρησκευτικών ομάδων.

Δεύτερο, στην αβελτηρία των κυβερνήσεων να εφαρμόσουν πολιτικές ίσων αποστάσεων μεταξύ των δογμάτων και θρησκειών, συντηρώντας παρωχημένες διατάξεις αλλά και εν γένει ευνοϊκή αντιμετώπιση της Ορθόδοξης Εκκλησίας ως προς την απόλαυση της θρησκευτικής ελευθερίας των υπόλοιπων θρησκευτικών ομάδων.

Οι αλλοδαποί μουσουλμάνοι

Ζητήματα (ελάσσονος και μείζονος σημασίας) θρησκευτικής ελευθερίας που αφορούν τους αλλοδαπούς μουσουλμάνους είναι τα παρακάτω:

1. Οι μουσουλμανικές θρησκευτικές εορτές δεν τηρούνται ως αργία στο δημόσιο τομέα, παρά μόνο στις ειδικές περιπτώσεις των μειονοτικών σχολείων και των μουφτια-

20. Ο όρος ανήκει στο Δ. Δημούλη: «Η θρησκευτική ελευθερία ως κανόνας διαφοροποίησης και έννοια αποκλεισμού» στο: *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα*, Χριστόπουλος, Δ. (επιμ.), Κριτική, Αθήνα 1999: 87.

21. Βλ. Παπαστάθης, Χ. (επιμ.), 2000, *Θρησκευτική ελευθερία και επικρατούσα θρησκεία*, Εταιρία Νομικών Β. Ελλάδος 38, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, Βενιζέλος, Ε., *Οι σχέσεις κράτους-εκκλησίας*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 2000: 144-147, Καράκωστας, Β., «Τα συνταγματικά όρια της θρησκευτικής ελευθερίας και η δυνατότητα αναθεώρησης των σχετικών διατάξεων», *Η θρησκευτική ελευθερία*, Κ. Μπέης (επιμ.), Ευπομία, Αθήνα 1997: 75-114.

κών υπηρεσιών στη Θράκη όσον αφορά τους εκεί μουσουλμάνους. Η δυνατότητα τέλεσης τελετουργικών σφαγών ζώων κατά το ισλαμικό τυπικό και τα σχετικά έθιμα δεν παρουσιάζει ιδιαίτερα προβλήματα καθώς παρόμοιες πρακτικές απαντώνται και στις ελληνορθόδοξες χριστιανικές εορτές (Βλ. Πάσχα).

2. Παρέχεται η δυνατότητα θρησκευτικής ορκοδοσίας κατά τον ισλαμικό τύπο στις δικαστικές διαδικασίες²² στις οποίες εμπλέκονται αλλοδαποί μουσουλμάνοι.
3. Η υπόθεση της *μαντίλας* (hijab) και γενικότερα η *ενδυμασία* που ορίζει το Ισλάμ στις γυναίκες δεν έχει –προς το παρόν τουλάχιστον– συζητηθεί στην Ελλάδα, ούτε υπάρχει νομοθετική αντιμετώπιση αντίστοιχη με τις ρυθμίσεις που υιοθέτησαν πρόσφατα [2003] στη Γαλλία και τη Γερμανία, καθώς το φαινόμενο είναι σε πολύ μικρές αναλογίες ορατό στις περιοχές με μουσουλμανικό πληθυσμό. Εξάλλου, ενδεχομένως και οι μουσουλμάνοι είναι ιδιαίτερα προσεκτικοί στο να μην εκδηλώνουν την παρουσία τους με τέτοιο τρόπο που θα προκαλούσε το αρνητικό ενδιαφέρον των ελληνικών αρχών, ιδίως όταν το καθεστώς νομιμότητάς τους δεν είναι κατοχυρωμένο. Από την άλλη πλευρά, η ελληνική κοινωνία έχει επαφή με το φαινόμενο, τουλάχιστον μέσα από τη θρακική εμπειρία όπου η ισλαμική μαντίλα είναι σε κοινή χρήση και θέα. Το ερώτημα θα τεθεί αναμφίβολα σε περίπτωση μαζικής χρήσης σε δημόσια σχολεία στην περιοχή της μητροπολιτικής Αθήνας.

22. Άρθρα 408, παρ. 2 και 423, παρ. 3 του ΚΠολΔικ και 220, παρ. 1 του ΚΠοινΔικ, βλ. Σ. Μηναιδής, *Θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων στην ελληνική έννομη τάξη*, Α. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή, 1990: 229 και 235 αντίστοιχα.

4. Ο Νόμος 1363/1938, τροποποιημένος από το Ν. 1672/1939 (άρθ. 5) απαιτεί άδεια από τον υπουργό Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων και τον υπ. Εξωτερικών για να επιτραπεί η είσοδος στη χώρα αλλοδαπού θρησκευτικού λειτουργού κάθε θρησκείας ή δόγματος, εκτός από την περίπτωση Ελληνορθόδοξων. Η διάταξη αυτή μπορεί να αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία στον έλεγχο εισόδου στην Ελλάδα ανεπιθύμητων μουσουλμάνων ιερουργών οι οποίοι (μπορεί δυνητικά να θεωρηθούν ότι) εμπλέκονται σε ζητήματα τρομοκρατίας, αν και δεν έχει τύχει εφαρμογής για μακρό χρονικό διάστημα μέχρι σήμερα.
5. Τα νεκροταφεία ανήκουν στην αρμοδιότητα των οικείων δήμων ή κοινοτήτων που είναι υποχρεωμένοι να καθορίζουν χώρο ενταφιασμού χωρίς διάκριση θρησκείας (ΑΝ 582/1968). Ωστόσο η Ορθόδοξη Εκκλησία (τα Μητροπολιτικά συμβούλια) έχει αρμοδιότητα να γνωμοδοτεί σε περιπτώσεις ίδρυσης νεκροταφείων ετεροδόξων ή ετεροθρήσκων.²³
6. Η ελληνική νομοθεσία απαιτεί ειδική άδεια για την *ανέγερση ναού ή ευκτήριου οίκου*. Η διαδικασία αφορά κάθε θρησκεία ή δόγμα εκτός της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδος.²⁴ Σύμφωνα με τον Αν. Νόμο 1363/1938 όπως τροποποιήθηκε με τον Αν. Νόμο 1672/1939 και το Βασ. Διάταγμα της 20.5/2.6.1939 απαιτεί ειδικές προϋποθέ-

23. Η αρμοδιότητα αυτή θα πρέπει να κριθεί ότι δεν συνάδει προς τις υπερισχύουσες διατάξεις περί της θρησκευτικής ελευθερίας. Μηναιδής, Σ., 312 και Παπασιτάθης, Χ., 44.

24. Μηναιδής, Σ., 290-295, Alivizatos, Ν., 639. Πρόσφατα ο Α.Π. υιοθέτησε την άποψη αυτή, αν και ο πρόεδρος του εξέφρασε διαφορετική γνώμη, ΑΠ 20/2001.

σεις, όπως την αίτηση τουλάχιστον 50 οικογενειών που κατοικούν πλησίον του τόπου ανέγερσης ευκτήριου οίκου ή ναού. Η κατά τόπο πλησιέστερη εκκλησιαστική αρχή γνωμοδοτεί επί της αίτησης ενώ αρμόδιος να αποφασίσει για την έκδοση της άδειας είναι ο υπουργός Παιδείας και Θρησκευμάτων. Παρόλο που η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν έχει αποφασιστική αρμοδιότητα παρά μόνο γνωμοδοτική επί της έγκρισης, η Ελληνορθόδοξη Εκκλησία έχει την πολιτική εξουσία να ελέγξει τη διαδικασία ανέγερσης τεμένους. Έλεγχο επί της απόφασης μόνο το ΣτΕ μπορεί να ασκήσει, και στη συνέχεια βέβαια το ΕΔΔΑ.²⁵ Να σημειωθεί εδώ ότι το σύστημα έκδοσης άδειας από τον υπουργό ελέγχεται σε σχέση με το άρθρο 9 της ΕΣΔΑ μόνο σε συνάρτηση με το ότι ο σκοπός της άδειας είναι να διασφαλίσει τον έλεγχο του υπουργού σχετικά με το εάν πληρούνται οι απαιτούμενες απαραίτητες τυπικές προϋποθέσεις από το νόμο.²⁶

7. Άμεσα συνδεδεμένο με το ζήτημα της αναγνώρισης χώρων λατρείας, εκεί όπου διαβιεί η πλειονότητα των μουσουλμάνων, είναι και η *αναγνώριση των πράξεων των*

25. ΣτΕ 1842/1992, *Το Σύνταγμα 1992*, σελ. 790. Με την απόφαση 2483/1980 το ΣτΕ ακύρωσε υπουργική απόφαση με την οποία είχε αρνηθεί την έκδοση άδειας για τη λειτουργία ναού Μαρτύρων του Ιεχωβά. Βλ. σχετικές αποφάσεις ΣτΕ 5572/1996, 4586/1995 και 865/1997.

26. Μανουσάκης και άλλοι κατά Ελλάδας, 26.9.1996, Rec. 1996-IV. Βλ. Κτιστάκης, Γ., «Η ευρωπαϊκή προστασία της θρησκευτικής ετερότητας», στο: *Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας*: 232 και Χ. Παπαστάθης, «Ελευθερία της θρησκείας και επικρατούσα θρησκεία», *Θρησκευτική ελευθερία και επικρατούσα θρησκεία*, Παπαστάθης Χ. (επιμ.), Εταιρία Νομικών Β. Ελλάδος 38, εκδ. Σάκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη, 2000: 44.

μουσουλμάνων ιερουργών που αφορά το γάμο, δηλαδή πράξη από την οποία απορρέουν έννομα αποτελέσματα κατά το ελληνικό δίκαιο, εφόσον ο θρησκευτικός γάμος εξισώνεται με τον πολιτικό.

8. Σύμφωνα με το ισχύον νομικό καθεστώς, ετερόδοξοι και ετερόθρησκοι μαθητές δεν υποχρεούνται να παρακολουθούν το *μάθημα των θρησκευτικών* στα δημόσια και ιδιωτικά πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια σχολεία (άρθρο 6, παρ. 1 του Νόμου 4862/1931²⁷). Αντίστροφα, στα δημόσια σχολεία δεν προσφέρεται θρησκευτική εκπαίδευση πλην του μαθήματος των θρησκευτικών όπως αυτό καθορίζεται από το ελληνορθόδοξο δόγμα και παράδοση.

Από την έκθεση των παραπάνω είναι προφανές ότι τα σημαντικότερα πεδία όπου δοκιμάζεται η θρησκευτική ελευθερία των αλλοδαπών μουσουλμάνων (αλλά και των μουσουλμάνων ελλήνων πολιτών εκτός Θράκης ή Δωδεκανήσου) αφορούν την απουσία νεκροταφείου, τη μη αναγνώριση τόπων λατρείας και θρησκευτικών ιερουργών, αλλά και της διδασκαλίας των θρησκευτικών στο σχολείο. Τα ζητήματα αυτά θα σχολιαστούν αμέσως παρακάτω.

5. Χώροι λατρείας

Η ύπαρξη και λειτουργία ισλαμικού τεμένους είναι άμεσα συνδεδεμένη με την πρόσληψη του Ισλάμ από την ελληνική εθνική ιδεολογία ως εχθρικό ή ξένο αξιακό πολιτισμικό σύ-

27. Σωτηρέλης, Γ., *Θρησκεία και εκπαίδευση*, Α. Ν. Σάκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 1998, σελ. 140 και Χλέπας, Ν.-Κ. και Δημητρόπουλος, Π. (1997) *Ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας στον χώρο της εκπαίδευσης*, Α. Ν. Σάκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή: 67.

στημα. Στο πλαίσιο αυτό θα πρέπει να γίνει κατανοητή η δυσανεξία και αντίδραση στο ζήτημα ανέγερσης μουσουλμανικού τεμένους. Φαντάζει λοιπόν παράδοξο ότι το πολυπληθές των τζαμιών στη Θράκη (και εν μέρει στη Ρόδο και Κω) θεωρείται φυσιολογικό και απόλυτα ανεκτό τοπικό φολκλόρ, ενώ η ύπαρξη ισλαμικών θρησκευτικών χώρων προσλαμβάνεται ως συμβολική απειλή κατά του ελληνορθόδοξου πολιτισμού αλλά και προβάλλεται ως πραγματική απειλή με τη διαγραφόμενη μόνιμη εγκατάσταση μουσουλμάνων, η οποία θα παραγκωνίσει το χριστιανικό στοιχείο... στην Αθήνα!

Για την ιστορία ίσως έχει ενδιαφέρον να αναφερθεί ότι παλαιότερα το ελληνικό κράτος αποπειράθηκε να ιδρύσει τέμενος στην Αθήνα, σύμφωνα με το Νόμο ΑΩΝΑ' της 1.6.1880, όταν η κυβέρνηση διέθεσε οικόπεδο στον Πειραιά για την ανέγερση τζαμιού, η οποία βέβαια ουδέποτε πραγματοποιήθηκε. Το ζήτημα επανήλθε με τη λήξη των Βαλκανικών πολέμων: σύμφωνα με το άρθρο 4 του 3ου Πρωτοκόλλου της Συνθήκης των Αθηνών (1913), η Ελλάδα ανέλαβε την υποχρέωση να οικοδομήσει ένα τζαμί στην Αθήνα και ακόμη τέσσερα, όπου απαιτούνταν, στην ύπαιθρο. Ούτε όμως και τότε η χώρα είχε επιδείξει ιδιαίτερη προθυμία να εκτελέσει τις συμβατικές της υποχρεώσεις, καθώς ο μουσουλμανικός πληθυσμός της Αθήνας (ημεδαπός και αλλοδαπός) ήταν πολύ μικρός, και η ιδεολογική αποστροφή στο ζήτημα πολύ έντονη. Η σχετική συζήτηση μεταξύ Καλλέργη και Βενιζέλου στην ελληνική Βουλή σχετικά με την επικύρωση της Συνθήκης του 1913 είναι ενδεικτική: από τη μια πλευρά αναγνωρίζεται η ανάγκη για την ανέγερση τζαμιού και την εφαρμογή του νόμου του 1880, από την άλλη πλευρά, θεωρείται ότι δεν θα έπρεπε να τεθεί το ζήτημα ως διεθνής υποχρέωση με την επιβάρυνση του δημόσιου προϋπολογισμού, και ότι αυτό συνέβη αναγκαστικά για την ολοκλήρωση των

διαπραγματεύσεων συνομολόγησης της Συνθήκης Ειρήνης με την Τουρκία το γρηγορότερο δυνατό.²⁸

Η ανταλλαγή του μουσουλμανικού πληθυσμού της Ελλάδας με τον αντίστοιχο ορθόδοξο της Τουρκίας φαίνεται ότι επέφερε σημαντικές ιδεολογικές παγιώσεις καθώς συρρικνώνεται δραστικά η εδαφική συνύπαρξη των δύο θρησκειών: η συνύπαρξη Ισλάμ και χριστιανισμού ρυθμίζεται και πάλι θεσμικά μέσα από την οπτική του διαχωρισμού των μιλέτ αλλά και γίνεται ειδικά ανεκτή σε περιορισμένο τόπο, όπου παρέμενε μουσουλμανικός πληθυσμός. Η μετά το 1923/24 εποχή περιορίζει τη σχέση αυτή αυστηρά μέσα στα όρια της Θράκης και την ξεριζώνει από την υπόλοιπη Ελλάδα, με εξαίρεση την ιδιαίτερη περίπτωση Ρόδου και Κω. Αργότερα, με το Ν. 6244/25.8.1934 (ΦΕΚ Α 274) προβλέφθηκε η ανέγερση αιγυπτιακού τζαμιού και η ίδρυση Ισλαμικού Ιδρύματος για τους υπότροφους φοιτητές της αιγυπτιακής κυβέρνησης στην Ελλάδα. Για το λόγο αυτόν η ελληνική κυβέρνηση δώρισε οικόπεδο στο άλσος Συγγρού-Καπανίων. Ο απώτερος στόχος ήταν η σύσφιξη των δεσμών μεταξύ Ελλάδας και Αιγύπτου και τη βελτίωση της θέσης της ελληνικής κοινότητας στην Αίγυπτο.²⁹ Ούτε ο νόμος αυτός εφαρμόστηκε.

Σήμερα, εκτός από τη Θράκη,³⁰ τη Ρόδο και την Κω, δεν υπάρχουν σε λειτουργία μουσουλμανικοί λατρευτικοί θρη-

28. Εφημερίς των Συζητήσεων της Βουλής, Συνεδρίασις 4, 11.11.1913:30.

29. Εισαγωγική έκθεση, Κ. Σιφναίου, 9 Πανδέκται νομοθεσίας και διαταγμάτων 1934: 1405.

30. Στη Θράκη λειτουργούν περίπου 300 τζαμιά και μετζίτια στα οποία υπηρετούν συνήθως ένας ιμάμης και ένας μουεζίνης υπό την εποπτεία του τοπικού μουφτή σε Ξάνθη, Ροδόπη και Έβρο, που διορίζεται και μισθοδοτείται από το κράτος. Στην Κομοτηνή και την Ξάνθη από το 1991 λειτουργούν και δύο παράλληλα εκλεγμένοι μουφτήδες οι οποίοι στηρίζονται πολιτικά από την

σκευτικοί χώροι. Αν και στην Ελλάδα υπάρχουν διάσπαρτα πολυάριθμα τζαμιά, τμήματα της οθωμανικής πολιτιστικής κληρονομιάς της χώρας,³¹ κανένα δεν έχει χρησιμοποιηθεί για τις ανάγκες των μεταναστών μουσουλμάνων που βρίσκονται σε μόνιμη εγκατάσταση στη μητροπολιτική Αθήνα.

Η πρώτη φορά που ζητήθηκε άδεια για την ανέγερση τεμένους ήταν το 1984 από σουδανούς φοιτητές για τη λειτουργία τζαμιού/μετζίτ στο Γουδί. Στο πρωτόγνωρο, για την εποχή, αίτημα οι ελληνικές αρχές απάντησαν με τρόπο ομολογουμένως και παραδόξως διαφορούμενο: από τη μια πλευρά, αρνήθηκαν την έκδοση άδειας αλλά, από την άλλη, εγγυήθηκαν τη λειτουργία του τζαμιού με την προϋπόθεση της εξασφάλισης της κοινωνικής ειρήνης στις περιοχές λειτουργίας τους. Η μη παροχή άδειας σε συνδυασμό με τη σιωπηρή συναίνεση ελληνικών αρχών συνεχίστηκε όσο δημιουργούνταν νέοι χώροι λατρείας, με αποτέλεσμα να παγιωθεί ως επιλογή της διοίκησης. Έτσι, μέχρι σήμερα κανένας χώρος από αυτούς που λειτουργούν ως τεμένη δεν έχει άδεια με αποτέλεσμα ανά πάσα στιγμή να κινδυνεύουν να κλείσουν. Έκτο-

Τουρκία. Μέρος των θρησκευτικών λειτουργιών της Θράκης υπάγονται στον έλεγχο των εκλεγμένων μουφτήδων. Στη Ρόδο και την Κω λειτουργούν τρία τζαμιά όπου ιεραουργούν δύο ιμάμηδες και ένας μουφτής (Ρόδου), ο οποίος δεν υπάγεται στο νομικό καθεστώς του Ν. 1920/1991.

31. Τα τζαμιά σε περιοχές της Ελλάδας όπου δεν υπήρχαν πλέον μουσουλμανικές κοινότητες τέθηκαν κάτω από την απόλυτη διακριτική ευχέρεια του κράτους και χρησιμοποιήθηκαν για άλλους σκοπούς, καταστράφηκαν ή σπάνια διασώθηκαν ως μουσεία. Για μια περιγραφή των τζαμιών στην Ελλάδα και κριτική προσέγγιση της χρήσης τους βλ. εισηγήσεις αντίστοιχα της Ελ. Κανετάκη και του Ν. Αγριαντώνη στο συνέδριο *Compulsory exchange of populations between Greece and Turkey*, Foundation of Lausanne Treaty emigrants, Istanbul, November 2003 (υπό έκδοση).

τε, σταδιακά, καθώς αυξάνεται ο αριθμός των μουσουλμάνων που εγκαθίστανται στην περιοχή της Αθήνας αυξάνεται και ο αριθμός των ημιπαράνομων λατρευτικών χώρων: το 1988 τα μετζίτ σε λειτουργία ήταν πέντε. Σήμερα, τις λατρευτικές ανάγκες των μουσουλμάνων της Αθήνας ικανοποιούν περισσότεροι από 60 χώροι λατρείας στους οποίους ιεραουργούν περισσότεροι από 40 ιμάμηδες και επισκέπτονται περισσότεροι από 40.000 πιστοί. Τα μετζίτ λειτουργούν σε υπόγεια, γκαράζ, μαγαζιά ή διαμερίσματα τα οποία βρίσκονται διάσπαρτα σε όλη την Αθήνα και τον Πειραιά (το Μεταξουργείο, το Γουδί, το Νέο Κόσμο, την Ομόνοια, τις Τζιτζιφιές, τον Άγιο Νικόλαο και αλλού). Αυτοί οι –σε κάθε περίπτωση ακατάλληλοι– χώροι χρησιμοποιούνται ως τζαμιά μόνιμα ή περιστασιακά με την πρωτοβουλία των κοινοτήτων ή μεμονωμένων θρησκευόμενων ατόμων. Περίπου πέντε από τα άτυπα μετζίτ συντηρούνται από μπαγκλαντεσιανούς μετανάστες και άλλα πέντε από Πακιστανούς, ενώ κατά κανόνα τα υπόλοιπα συγκεντρώνουν μουσουλμάνους χωρίς εθνική διάκριση. Ορισμένα μετζίτ λειτουργούν και σε άλλες περιοχές της Ελλάδας³² σε αντίστοιχες εγκαταστάσεις, χωρίς να λαμβάνουμε υπόψη το διαμορφωμένο χώρο σε τζαμί που βρίσκεται στο Κάραβελ (Αθήνα) που αφορά τους πελάτες του ξενοδοχείου. Τέλος, ένας χώρος σε όροφο της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης έχει παραχωρηθεί για τις λατρευτικές ανάγκες φοιτητών του πανεπιστημίου.

Η δυνατότητα ανέγερσης τζαμιού στην Αθήνα αντιμετωπίστηκε με καχυποψία και αναβλητικότητα απ' όλες τις κυβερνήσεις, αλλά και μείζον τμήμα της κοινής γνώμης. Κατά

32. Γ. Μαρινέλης, «250.000 μουσουλμάνοι στην Ελλάδα δεν έχουν τόπο θρησκευτικής λατρείας», *Ελευθεροτυπία*, 14.10.2001: 50.

τη διάρκεια της τελευταίας δεκαετίας του 20ού αιώνα, η εγκατάσταση περισσότερων από 200.000 αλλοδαπών μουσουλμάνων αλλά και 15.000 Θρακιωτών μουσουλμάνων στην Αττική θέτει το ζήτημα ασφαλώς σε νέα βάση. Η απουσία κρατικής πολιτικής βούλησης ως προς την ανέγερση τεμένους στην Αθήνα εδράζεται ασφαλώς και στην ανυπαρξία οποιουδήποτε πολιτικού μέσου πίεσης από την πλευρά των μεταναστευτικών κοινοτήτων, ενώ την προώθηση του ζητήματος έχει αναλάβει η Σαουδική Αραβία και τα υπόλοιπα αραβικά κράτη που αντιπροσωπεύονται στην Ελλάδα. Από την πλευρά τους, οι ελληνικές κυβερνήσεις σταθμίζουν το ζήτημα με τη στάση και την αντίδραση της Ορθόδοξης Εκκλησίας και σημαντικού τμήματος της κοινής γνώμης, σιωπηρά ή ενεργητικά αντίθετης στη θέαση ισλαμικού τεμένους στην περιοχή του.

Από την πλευρά τους οι αλλοδαποί μουσουλμάνοι κρατούν ιδιαίτερα χαμηλούς τόνους στη συζήτηση, γνωρίζοντας βέβαια το εξαιρετικά αρνητικό κλίμα που θα μπορούσε να δημιουργήσει γι' αυτούς μια δυναμικού χαρακτήρα διεκδίκηση. Σύμφωνα με την άποψη μουσουλμάνου ιερούργου της Αθήνας «είναι ιδιαίτερα δύσκολο να πάρουμε άδεια για τζαμί στην Ελλάδα καθώς οι αρχές φαίνονται απρόθυμες ακόμα και να το προσπαθήσουν. Η κατάσταση πρέπει να αλλάξει και η Ελλάδα να καταλάβει ότι οι μουσουλμάνοι και η θρησκεία τους πρέπει να βρουν μια θέση στην κοινωνία».³³

Το αίτημα για την ανέγερση τζαμιού στην Αθήνα εκφράστηκε για πρώτη φορά από το σαουδάραβα βασιλιά Χάλιντ το 1978, στο οποίο ο τότε πρωθυπουργός Κ. Καραμανλής ανταποκρίθηκε θετικά. Στη συνέχεια ανέλαβε τις διαπραγ-

33. Ahmet Moavia, εκπρόσωπος της σουδανικής κοινότητας, σε συνέντευξη στην εφημερίδα *Athens News*, 11/10/2002: A12.

ματεύσεις το Συμβούλιο της Ένωσης Αραβικών Κρατών στην Αθήνα το οποίο υποκαταστάθηκε από το Συμβούλιο των Πρέσβων των Αραβικών Κρατών που αντιπροσωπεύονται διπλωματικά στην Ελλάδα. Παράλληλα, το αίτημα περί ίδρυσης τεμένους στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη εκφράστηκε και από την πολιτική ηγεσία της μειονότητας της Θράκης.³⁴

Το ελληνικό ΥΠΕΞ απαντώντας θετικά πρόσφερε ένα οικοπέδο για το τζαμί στο Μαρούσι. Μετά από τις έντονες αντιρρήσεις του οικείου δήμου, το ΥΠΕΞ πρότεινε, το 1992, την ανέγερση τεμένους στο Κορωπί, το οποίο κρίθηκε ακατάλληλο από τους άραβες πρέσβεις. Το αίτημα συνδέθηκε με την ανάληψη των Ολυμπιακών Αγώνων, στο πλαίσιο των οποίων θα έπρεπε να διατεθεί χώρος λατρείας και στους μουσουλμάνους, όπως και σε όλες τις υπόλοιπες θρησκείες. Η ελληνική κυβέρνηση με πρόταση της Σαουδικής Αραβίας συμφώνησε για την ανέγερση ενός τζαμιού και την ίδρυση Ισλαμικού Πολιτιστικού Κέντρου.

Έτσι, σύμφωνα με το Νόμο 2833/2000 (άρθρο 7, ΦΕΚ Α 150), προβλέπεται η ανέγερση τζαμιού και Ισλαμικού Κέντρου με σκοπό την προώθηση των διμερών ελληνο-αραβικών σχέσεων, καθώς και της μελέτης του ισλαμικού πολιτισμού και θρησκείας. Το τζαμί και το Κέντρο προβλέπεται να ανεγερθούν στην Παιανία, αρκετά μακριά από τους τόπους διαμονής των μουσουλμάνων της Αθήνας, ακυρώνοντας ουσιαστικά την καθημερινή χρησιμότητά του ή έστω για την προσευχή της Παρασκευής, αφού οι εργοδότες θα έπρεπε να παρέχουν ειδικές άδειες στους μουσουλμάνους εργαζόμενους για να μεταβούν στην Παιανία για τις θρησκευτικές τους ανάγκες. Ωστόσο οι εργασίες ανέγερσης του τζαμιού

34. Σχετική Ερώτηση του βουλευτή Τ. Ζεϊμπέκ (ΝΔ). Βουλή των Ελλήνων, Περίοδος Β, Σύνοδος Δ, Κοινοβουλευτικός έλεγχος, Αναφοραί και ερωτήσεις, επερωτήσεις, τομ. Α, Αθήναι 1981: 327.

και πάλι αναβλήθηκαν, καθώς νέες διαπραγματεύσεις λαμβάνουν χώρα μεταξύ της ελληνικής κυβέρνησης και του σαουδαραβικού ιδρύματος «Βασιλιάς Φάχντ», το οποίο και χρηματοδοτεί το εγχείρημα.³⁵

Επίσης, οι άμεσες ή έμμεσες πιέσεις της Εκκλησίας της Ελλάδος παίζουν ασφαλώς σημαντικό ρόλο στην άκαρπη έκβαση της πολυετούς προσπάθειας. «Η Εκκλησία σέβεται τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του καθένα, και καθώς το Ισλάμ είναι πολύ γνωστή θρησκεία, δεν έχει αντιρρήσεις στη δημιουργία ενός τζαμιού αλλά με προϋποθέσεις, δηλαδή, ότι το τζαμί δεν θα κτιστεί στο κέντρο της Αθήνας, καθώς ο μέσος Έλληνας δεν μπορεί να ανεχτεί την ιδέα ενός μινारे στο κέντρο της πόλης». Η Εκκλησία είναι επίσης αντίθετη με τη δημιουργία ενός Ισλαμικού Κέντρου, καθώς «δεν υπάρχει λόγος για ένα τέτοιο κέντρο στην Ελλάδα». Επίσης, η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος έχει εκφράσει τις αντιρρήσεις της σε μια τέτοια προοπτική, ενώ ο ίδιος ο Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος ανέφερε ρητά ότι είναι αντίθετος με την ίδρυση τζαμιού, εφόσον αυτό «πρόκειται να ανεγερθεί στο κέντρο της Αθήνας».³⁶ Πιο μετριοπαθή στάση τήρησαν οι εκκλησιαστικές αρχές όταν ερωτήθηκαν σχετικά από τον Αρμοστή για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου του Συμβουλίου της Ευρώπης κατά την επίσκεψή του στην Ελλάδα. Στη σχετική έκθεση, ο Αρμοστής Alvaro Gil-Robles υπογράμμισε ότι ο Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος τον διαβεβαίωσε ότι δεν έχει αντίρρηση να χτιστεί τζαμί στην Αθήνα για τους μουσουλμάνους. Ωστόσο, αν και ο Αρμοστής συνέστησε στην ελληνική κυβέρνηση να

35. Δήλωση του εκπροσώπου Τύπου του ΥΠΕΞ, Π. Μπεγλίτη (23.4.2003), στο: www.mfa.gr/arc/arcweb/hweb.exe?ocession:alter_nls_language&-V=mfa_press_uk&-A=1527latest_news_views_view.html.

36. *Athens News*, 11/10/2002, σελ. Α12.

τροποποιήσει τη σχετική με την ίδρυση ιερών ναών νομοθεσία,³⁷ ο Αρχιεπίσκοπος επανήλθε δηλώνοντας ρητά την αντίθεση της Ιεράς Συνόδου για την ανέγερση τζαμιού πλησίον του αερολιμένος Αθηνών, καθώς θα αλλοιώνει την εντύπωση των επισκεπτών ως προς την Ελλάδα, «ευρισκόμενοι αμέσως ενώπιον εντυπωσιακού μεγέθους Μουσουλμανικού Τεμένους».³⁸

Έτσι παραδόξως, η ελληνική κυβέρνηση διαπραγματεύεται τους όρους ανέγερσης μουσουλμανικού τεμένους όχι με τους φυσικούς αποδέκτες του δικαιώματος που πραγματώνει την έκφραση της θρησκευτικής τους ελευθερίας αλλά με τη Σαουδική Αραβία της οποίας η εξωτερική πολιτική επικεντρώνεται στην τόνωση των θρησκευτικών ισλαμικών υποδομών όπου υπάρχουν μουσουλμάνοι. Δεν θα ήταν αυθαίρετο λοιπόν να εικάσει κανείς ότι η ανάδειξη της Σ. Αραβίας ως βασικό συνομιλητή για την ανέγερση του τζαμιού αλλά και την ίδρυση και διαχείριση από μικτά ελληνο-αραβικά συμβούλια του Ισλαμικού Κέντρου δεν στοχεύει μόνο στην ικανοποίηση των θρησκευτικών αναγκών των μουσουλμάνων της Αθήνας, αλλά κυρίως στην αναβάθμιση των πολιτικών σχέσεων μεταξύ Ελλάδας και Σ. Αραβίας και άλλων ισλαμικών κρατών.

Ωστόσο, μια σειρά από κρίσιμα ερωτήματα αναδεικνύονται ως προς τη βιωσιμότητα του υπό ανέγερση τεμένους: Το πρώτο συνέχεται με την έλλειψη αντιπροσωπευτικότητας των μουσουλμανικών μεταναστευτικών κοινοτήτων της

37. Commissioner of Human Rights, Report on Greece, CommDH(2002)5, στο: www.coe.int.

38. Μάλιστα η άποψη θεμελιώνεται στην «εξυπηρέτηση πάγιων εθνικών συμφερόντων», Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, «Επιστολή προς τον Υπουργό των Εξωτερικών», 8/9 *Εκκλησία* 2003: 578-579.

Ελλάδας, κατά τις διεργασίες της σχετικής συζήτησης. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι το μεταναστευτικό Ισλάμ της Ελλάδας ελάχιστη σχέση έχει με τους σαουδάραβες σουαχαμπίτες, οι οποίοι θα ελέγχουν τη μελλοντική διαχείριση του τεμένους και του Ισλαμικού Κέντρου. Το δεύτερο αφορά την ελάχιστη πρακτική χρησιμότητα ενός τεμένους σε τόσο απόκεντρο σημείο από την Αθήνα. Ένα τζαμί στην Παιανία δεν είναι δυνατόν να καλύψει τις ανάγκες των δεκάδων χιλιάδων πιστών, όσο μεγάλο και να είναι, ούτε να συμβάλει στη μείωση του αριθμού των ημιπαράνομων λατρευτικών χώρων που χρησιμοποιούνται ως τζαμιά μέχρι σήμερα. Δεν είναι λοιπόν δύσκολο να παρατηρήσει κανείς ότι με τις επιλογές των μέχρι σήμερα ελληνικών κυβερνήσεων, η πολιτεία καθίσταται συμμέτοχος στην εδραίωση της σαουδαραβικής θρησκευτικής επιρροής στους μουσουλμάνους της Ελλάδας ενώ, αντίστοιχα, δεν τίθενται στοιχειώδεις όροι και προϋποθέσεις στη λειτουργία των υπόλοιπων θρησκευτικών χώρων που λειτουργούν σήμερα σε μια ζώνη αφάνειας από το δημόσιο χώρο. Με αυτό τον τρόπο, αφήνεται ανέλεγκτη η πιθανότητα παρείσφρησης φονταμενταλιστικών ισλαμιστικών κύκλων και η παρεπόμενη ανακύκλωση της τρομοϋστερίας ή ισλαμοφοβίας που ήδη έχει παρατηρηθεί σε άλλες χώρες, με αποτέλεσμα τον περιορισμό της θρησκευτικής ελευθερίας των ίδιων των μουσουλμάνων και άλλα χειρότερα.

6. Αναγνώριση ιερουργών και θρησκευτικών γάμων

Η αναγνώριση των κοινωνικών όψεων της θρησκευτικής ταυτότητας ως προς τη δημιουργία οικογένειας με την τέλεση ισλαμικού γάμου δεν αντίκειται σε θεσμούς του ελληνικού δικαίου (εκτός αν προσκρούει στο κατώφλι της δημό-

σιας τάξης, όπως η πολυγαμία), πόσο μάλλον όταν ο ίδιος ο θρησκευτικός γάμος δημιουργεί έννομα αποτελέσματα ισότιμα με τον πολιτικό γάμο. Κατά το ελληνικό δίκαιο δεν τίθεται κανένα πρόβλημα τόσο στην τέλεση μουσουλμανικού θρησκευτικού γάμου στην Ελλάδα όσο και στην αναγνώριση των έννομων αποτελεσμάτων γάμου που τελέστηκε κατά το σχετικό δίκαιο άλλης χώρας. Στην πράξη, ως προς την πρώτη περίπτωση, το πρόβλημα εντοπίζεται στην έλλειψη αναγνωρισμένων θρησκευτικών ιερουργών, των οποίων η πράξη τέλεσης γάμου μπορεί να έχει έννομα αποτελέσματα (δηλαδή να εγγραφεί από το κατά τόπον αρμόδιο ληξιαρχείο). Η μη ύπαρξη αναγνωρισμένου θρησκευτικού χώρου μέχρι σήμερα στην Αθήνα δεν συνιστά απαγορευτική συνθήκη για την τέλεση μουσουλμανικού γάμου, καθώς, κατά το Ισλάμ, γάμος μπορεί να ιερουργηθεί οπουδήποτε. Το καίριο ζήτημα αφορά την αναγνώριση των θρησκευτικών πράξεων μουσουλμάνου ιερουργού: ποιος φορέας είναι αρμόδιος και με ποιες προϋποθέσεις για την πιστοποίηση της αυθεντικότητας μουσουλμάνου ιερουργού, ημεδαπού ή αλλοδαπού (εκτός Θράκης); Το ερώτημα παραμένει αναπάντητο μέχρι σήμερα με αποτέλεσμα οι πράξεις των μουσουλμάνων ιερουργών των άτυπων τζαμιών της περιοχής των Αθηνών, που προαναφέραμε, να μη δημιουργούν έννομα αποτελέσματα.

Οι οικογενειακές σχέσεις των αλλοδαπών μουσουλμάνων ρυθμίζονται συχνά εσωτερικά από τα μέλη της οικογένειας σύμφωνα με τις οικείες θρησκευτικές πρακτικές. Πολλές φορές γάμοι και διαζύγια τελούνται ενώπιον των προξενικών αρχών της αντίστοιχης χώρας στην Αθήνα ή ακόμη και στην ίδια τη χώρα προέλευσης, ώστε στη συνέχεια (να μπορούν να) εγγραφούν στα ελληνικά ληξιαρχεία με τη διαδικασία της αναγνώρισης αλλοδαπής απόφασης, εάν βέβαια το επιθυμούν οι ενδιαφερόμενοι. Άλλοι επιλέγουν την τέλε-

ση πολιτικού γάμου για λόγους ευκολίας. Αξίζει να αναφερθεί ότι μέχρι το 2000 μικρός αριθμός γάμων που τελέστηκαν από σύριο ιμάμη έγιναν δεκτοί από Ληξιαρχεία της περιοχής των Αθηνών. Μάλιστα, τυποποιήθηκαν σε τρεις διαφορετικές κατηγορίες γάμου: «μουσουλμανικό», «μωαμεθανικό» και «κατά το Ιερό Κοράνιο» (sic).³⁹ Τέλος, περιορισμένος αριθμός θρακιωτών ή αλλοδαπών μουσουλμάνων παντρεύονται στην Αθήνα ενώπιον εντεταλμένου ιμάμη του μουφτή Κομοτηνής. Υπάρχουν επίσης και σπάνιες περιπτώσεις γάμων μεταξύ αλλοδαπών και ελλήνων πολιτών μουσουλμάνων ή μη μουσουλμάνων που τελούνται ενώπιον του μουφτή Ξάνθης ή Κομοτηνής στη Θράκη.

Αν και μέχρι σήμερα οι μουφτήδες της Θράκης και οι εντεταλμένοι θρησκευτικοί ιερουργοί ασκούσαν θρησκευτικά καθήκοντα για μουσουλμάνους Έλληνες και αλλοδαπούς εκτός Θράκης,⁴⁰ με απόφαση του υφυπουργού Εσωτερικών Λ. Παπαδήμα (Φ.97920/20138/31.10.2003), η οποία υιοθετεί τη Γνωμοδότηση του Νομικού Συμβουλίου του Κράτους (347/7.10.2003 Γ' Τμ.), δεν επιτρέπεται η εγγραφή στα ληξιαρχεία της Θράκης η τέλεση γάμων που τελούνται ενώπιον μουφτή της Θράκης: α) Μουσουλμάνου με μη μουσουλμάνο, β) Έλληνα πολίτη με αλλοδαπό, γ) μουσουλμάνων που διαβιούν εκτός Θράκης. Με τον τρόπο αυτό ακυρώνεται η δυνα-

39. Η πρωτοφανής αυτή τυποποίηση προέρχεται από το Ληξιαρχείο Αθηνών, πληροφορία: Λ. Μπαλτσιώτης.

40. Εξάλλου και ο Άρειος Πάγος αποφάνθηκε, το 1980, ότι οι αρμοδιότητες και η εκτέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων του μουφτή δεν περιορίζονται τοπικά αλλά ισχύουν σε όλη την ελληνική επικράτεια (πλην Δωδεκανήσου). ΑΠ 1723/1980, 29 ΝοΒ, σελ. 1217, και σχόλιο Roukounas, E., «Compétence du Moufti pour connaître des matières qui relèvent du statut personnel de ressortissants grecs de religion musulmane», *Revue Hellénique de droit international*, Athènes 1981: 151-157.

τότητα τέλεσης μουσουλμανικού γάμου για κατοίκους εκτός Θράκης (και Ρόδου), καθώς δεν υφίστανται στην Ελλάδα άλλες εν ενεργεία μουφτίες. Η απαγόρευση αυτή εισήγαγε προφανείς αντισυνταγματικούς περιορισμούς στη θρησκευτική ελευθερία που συνέχονται με το δικαίωμα στην επιλογή συζύγου, αλλά και με την ελεύθερη μετακίνηση των ανθρώπων, καθώς η εγκατάσταση εκτός Θράκης συνεπάγεται την απώλεια του δικαιώματος σύναψης μουσουλμανικού γάμου. «Η αναφερόμενη απόφαση αποτελεί πρωτόγνωρο περιορισμό της σφαίρας της ιδιωτικής ζωής και της θρησκευτικής ελευθερίας κάθε μουσουλμάνου. Πέραν αυτών, εκ του μη όντος, δημιουργεί μείζονος σημασίας κοινωνικές εντάσεις σε ένα εξαιρετικά ευαίσθητο πεδίο που προ πάντων χριζεί υπεύθυνων χειρισμών από την ελληνική πολιτεία».⁴¹ Ύστερα από την κατακραυγή που δημιούργησε, με νεότερη απόφαση (Φ. 99960/375/20.2.2004) ο ίδιος υφυπουργός ανέστειλε μέχρι νεοτέρας την εν λόγω απόφασή του μέχρι να γνωμοδοτήσει σχετικά η ολομέλεια του Νομικού Συμβουλίου του Κράτους.

Τέλος, θα πρέπει να αναφερθεί ότι σύμφωνα με το ελληνικό δίκαιο, τα ελληνικά δικαστήρια μπορούν να κρίνουν ορισμένες προσωπικές διαφορές αλλοδαπών εφαρμόζοντας το δίκαιο της κοινής ιθαγένειας ή διαμονής. Κατά συνέπεια, ο Έλληνας δικαστής μπορεί να εφαρμόσει το ισλαμικό δίκαιο στην περίπτωση αλλοδαπών μουσουλμάνων σε διαφορές που αφορούν: προσωπικές και περιουσιακές σχέσεις των συζύγων (14, 15 ΑΚ), σχέσεις μεταξύ γονέων και τέκνων (24 ΑΚ), ουσιαστικές προϋποθέσεις του γάμου (13 ΑΚ), υιοθεσία (23 ΑΚ), επιμέλεια ανηλίκου (24 ΑΚ), διαζύγιο (16 ΑΚ),

41. Δελτίο Τύπου της Ελληνικής Ένωσης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, 24.2.2004, στο: www.hlhr.gr.

και κληρονομικές διαφορές (28 ΑΚ). Ωστόσο, δεν είναι γνωστές μέχρι σήμερα υποθέσεις αλλοδαπών μουσουλμάνων που να έχουν κριθεί από τον έλληνα δικαστή, ενδεχομένως λόγω της μη εξοικείωσης ή μη εμπιστοσύνης των αλλοδαπών αναφορικά με το νομικό σύστημα της Ελλάδας.

7. Κοιμητήρια

Όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν υπάρχει σε λειτουργία μουσουλμανικό κοιμητήριο στην Αττική ή αλλού στην Ελλάδα εκτός Θράκης, Κω και Ρόδου.⁴² Η ανάγκη δημιουργίας ξεχωριστού κοιμητηρίου για τους μουσουλμάνους απορρέει από την επιταγή της μουσουλμανικής θρησκείας ότι ο νεκρός πρέπει να παραμένει αιωνίως στον τάφο του. Ενώ, λοιπόν, κατά το Ισλάμ θεωρείται βέβηλη πράξη η αποκομιδή των οστών, η ταφή μουσουλμάνων στα υπάρχοντα νεκροταφεία της Αττικής καθίσταται αδύνατη, καθώς οι αρμόδιες αρχές των κοιμητηρίων δεν διαθέτουν χώρους για τους οποίους πρέπει να προβλέπεται η αέναη (έστω και περιορισμένη) επέκταση των ορίων του. Έτσι, η έλλειψη μουσουλμανικών κοιμητηρίων στην Αττική, όπου διαβιεί το σημαντικότερο τμήμα του μουσουλμανικού πληθυσμού δημιουργεί οξύ πρόβλημα, καθώς ο μεταναστευτικός πληθυσμός αυξάνεται και διαμένει μόνιμα, με αποτέλεσμα να αναζητά λύσεις ανάγκης για την ταφή των οικείων προσώπων. Λύσεις ανάγκης που μάλλον εκθέτουν την αντίληψη που

42. Το τελευταίο μουσουλμανικό κοιμητήριο που ιδρύθηκε στην Ελλάδα εκτός των περιοχών αυτών είναι ενδεχομένως στο Δομοκό. Βλ. για παράδειγμα τον Ν. ΒΨΛΖ' της 15.3.1900 (ΦΕΚ Α 91) και Βασ. Διάταγμα της 6.7.1900 (ΦΕΚ 168), σύμφωνα με τον οποίο η ελληνική κυβέρνηση απαλλοτρίωσε οικόπεδο με σκοπό την ίδρυση μουσουλμανικού νεκροταφείου για την οικεία μουσουλμανική κοινότητα.

έχει για την αξιοπρέπεια των μουσουλμάνων η ελληνική πολιτεία, αποτελούν η αποστολή του νεκρού για ταφή στην πατρίδα του ή, ως πιο οικονομική λύση, αποστολή του νεκρού σε μουσουλμανικό νεκροταφείο της Θράκης.⁴³ Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι 30 μουσουλμανικές ταφές μεταναστών πραγματοποιήθηκαν στην Κομοτηνή από το 1997 μέχρι το 2001. Οι υπόλοιπες ταφές πραγματοποιούνται μέσω αποστολής του νεκρού στη χώρα καταγωγής με δυσβάσταχτο κόστος για τους συγγενείς ή σε τοπικό νεκροταφείο στην Ελλάδα, χωρίς το μουσουλμανικό τυπικό.

Το πρόβλημα αποκτά ολοένα και μεγαλύτερες διαστάσεις, καθώς οι δημοτικές αρχές έχουν αρνηθεί την παραχώρηση τμήματος των υπαρχόντων κοιμητηρίων για την ταφή μουσουλμάνων στην περιφέρειά τους, επικαλούμενες πρακτικούς λόγους. Ο Αρμοστής για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου στην έκθεσή του για την Ελλάδα υπενθύμισε την ανάγκη για ειδικό κοιμητήριο για τους μουσουλμάνους της Αθήνας, οι οποίοι επιθυμούν να τηρούν τις θρησκευτικές τους ταφικές υποχρεώσεις, ώστε να μην αναγκάζονται να μετακινούνται στη Θράκη για το σκοπό αυτό συστήνοντας στην ελληνική κυβέρνηση να παραχωρήσει χώρο για μουσουλμανικό νεκροταφείο.⁴⁴

8. Θρησκευτική εκπαίδευση

Τα παιδιά των μεταναστών παρακολουθούν κυρίως τα ελληνικά δημόσια σχολεία όλο και περισσότερο σε ιδιαίτερα μεγάλα ποσοστά, ενώ μια μικρή ελίτ παρακολουθεί ιδιωτικά

43. Για το νομικό καθεστώς των μουσουλμανικών κοιμητηρίων στη Θράκη βλ. Μηναΐδης, Σ., ό.π.: 309.

44. Commissioner of Human Rights, Report on Greece, CommDH(2002)5, στο: www.coe.int.

σχολεία. Η δεύτερη γενιά μεταναστών φαίνεται να είναι περισσότερο ενταγμένη και να αντιμετωπίζει μικρότερο πρόβλημα ως προς τη γλωσσική επικοινωνία με το ευρύτερο ελληνόφωνο κοινωνικό περιβάλλον. Το ζήτημα όμως της διατήρησης της θρησκευτικής τους ταυτότητας, εάν δεν είναι ελληνορθόδοξοι, εναπόκειται στην οικογένεια, την κοινότητα ή στα ίδια τα παιδιά.

Δημόσια σχολεία

Καθώς η εκπαίδευση αποτελεί συγκοινωνούν δοχείο με την Ορθόδοξη Εκκλησία, η διδασκαλία του μαθήματος των θρησκευτικών στο ελληνικό δημόσιο εκπαιδευτικό σύστημα καθορίζεται ως προς τους όρους διδασκαλίας και περιεχομένου από τις θέσεις της Εκκλησίας. Ύστερα από την αλματώδη αύξηση του αριθμού των αλλοδαπών μαθητών, η δημόσια εκπαίδευση αναζητεί λύσεις με στόχο να καταστήσει την εκπαιδευτική διαδικασία πιο αποτελεσματική ανάλογα με τις ανάγκες των μεταναστών. Σήμερα, τουλάχιστον 1.500 μουσουλμάνοι μαθητές από την Ασία και την Αφρική, χωρίς να μπορεί κανείς να υπολογίσει τον αριθμό μουσουλμάνων από την Αλβανία, παρακολουθούν δημόσια ελληνικά σχολεία.⁴⁵ Το ζήτημα της εκπαίδευσης των μεταναστών ήδη συζητείται στον ανά χειράς τόμο⁴⁶ υπό τη σκοπιά της ίδρυσης διαπολιτισμικών σχολείων και εφαρμογής του Ν. 2413/1996. Ωστόσο, η διδασκαλία του κορανίου σε δημόσιο σχολείο δεν έχει ζητηθεί από τις μεταναστευτικές κοινότητες. Το ζήτημα βέβαια δεν πρέπει να περιοριστεί στο κατά πόσο ένα κορανικό μάθημα θα έπρεπε να ενταχθεί ως προαιρετικό μάθημα με

45. *Το Βήμα*, 5.11.2000: Α48.

46. Βλ. συμβολή των Γ. Μαυρομάτη και Κ. Τσιτσελίκη στον ανά χειράς τόμο.

αποδέκτες τους μουσουλμάνους μαθητές αλλά κατά πόσο η διδασκαλία θρησκευτικών μαθημάτων θα πρέπει να εντάσσεται στο πρόγραμμα των δημόσιων σχολείων. Αυτό όμως είναι μια άλλη (μεγάλη) συζήτηση.

Ιδιωτικά σχολεία

Τα υπάρχοντα ιδιωτικά σχολεία στα οποία φοιτούν μουσουλμάνοι μαθητές δεν προέρχονται από την πρωτοβουλία των μεταναστευτικών μουσουλμανικών κοινοτήτων αλλά από τις διπλωματικές αποστολές ισλαμικών κρατών ή από ιδιωτικούς φορείς. Η πρώτη απόπειρα ίδρυσης και λειτουργίας μουσουλμανικού ιδιωτικού σχολείου στην Αθήνα έγινε από την ιρακινή πρεσβεία (1979), χωρίς ιδιαίτερη συνέχεια. Οι προσπάθειες των ίδιων των κοινοτήτων να λειτουργήσουν έστω φροντιστηριακά θρησκευτικά μαθήματα εντός του χώρου κάποιου τζαμιού απέτυχε κυρίως για οικονομικούς ή άλλους πρακτικούς λόγους. Η πιο επιτυχημένη προσπάθεια καταγράφεται σε μετζίτ του Γουδιού επί τριετία (1988-1991). Σήμερα, μόνο το σχολείο της πρεσβείας της Λιβύης παρέχει κορανική εκπαίδευση.

9. Συμπεράσματα

Η θρησκευτική ελευθερία των αλλοδαπών μουσουλμάνων στην Ελλάδα αντιμετωπίζει προβλήματα σε εκείνα τα πεδία όπου απαιτείται η λήψη θετικών μέτρων από το ελληνικό κράτος. Η μαζική έλευση και εγκατάσταση μουσουλμάνων ιδιαίτερα στην περιοχή της Αθήνας ανέδειξε την ανάγκη για ίδρυση ή/και νομική αναγνώριση υπαρχόντων χώρων λατρείας, αναγνώριση μουσουλμάνων ιερουργών, ιδιαίτερα ως

προς την τέλεση γάμων, καθώς και την ίδρυση μουσουλμανικού νεκροταφείου. Για την πραγματοποίηση των παραπάνω θα πρέπει, αφενός, να ξεπεραστεί η ιδεολογική ακαμψία απέναντι στο Ισλάμ και, αφετέρου, να ληφθούν μέτρα που να δημιουργούν ένα στέρεο θεσμικό έδαφος σε βάθος χρόνου και όχι επιπόλαιες μεταρρυθμίσεις, οι οποίες εντέλει θα διαιωνίσουν το πρόβλημα.

Ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον ζήτημα, που αφορά όχι μόνο την κοινωνική κατάσταση αλλά και την εφαρμογή του δικαίου μέσα από τη διεκδίκηση των δικαιωμάτων, αφορά την ώσμωση μεταξύ ημεδαπών και αλλοδαπών μουσουλμάνων. Αυτή μπορεί να διακριθεί σε δύο επίπεδα: Πρώτον, στις υφιστάμενες θεσμικές δομές της μειονότητας της Θράκης οι οποίες μπορούν να εντάξουν και αλλοδαπούς μουσουλμάνους. Στην περίπτωση αυτή, οι αλλοδαποί μουσουλμάνοι κάνουν χρήση των μουσουλμανικών νεκροταφείων της Θράκης ή τελούν γάμους ενώπιον του μουφτή (με τα νομικά προβλήματα που ήδη αναφέρθηκαν). Η δεύτερη περίπτωση αφορά τη συνύπαρξη αλλοδαπών και ημεδαπών μουσουλμάνων σε περιοχές εκτός Θράκης (κυρίως βλ. Αττική), όπου εκεί οι ημεδαποί μουσουλμάνοι χάνουν την υπαγωγή στο ειδικό καθεστώς διαπροσωπικού δικαίου αλλά και της πρακτικής εφαρμογής της θρησκευτικής ελευθερίας ως προς τη λειτουργία λατρευτικών τόπων. Τα κοινά κοινωνικά και νομικά προβλήματα στη δεύτερη περίπτωση δημιουργούν δεσμούς αλληλεγγύης, ανεξάρτητα από την ιθαγένεια, με την επεξεργασία κοινών αιτημάτων.⁴⁷ Η κατοχή της ελληνικής ιθαγένειας

47. Ιμάμ, Σ. και Τσακηρίδη, Ο., 2003, Μουσουλμάνοι και κοινωνικός αποκλεισμός, Α. Α. Λιβάνη, Αθήνα: 162-168. Τα αιτήματα, όπως εκφράζονται μέσα από το δραστήριο σύλλογο «Φιλότητα» σε θέματα αλληλεγγύης για τους μουσουλμάνους της Ελλάδας, μπορούν να παρουσιαστούν ως εξής: Καλή γνώση της ελληνικής

νειας για τους θρακιώτες μουσουλμάνους της Αθήνας συνεπάγεται ένα σημαντικό συγκριτικό πλεονέκτημα έναντι των μεταναστών μουσουλμάνων, καθώς υπάγονται στο καθεστώς του «μειονοτικού» (με όλα τα προβλήματα που είδαμε προηγουμένως). Ωστόσο, έχει διαπιστωθεί ότι η κατοχή της ελληνικής ιθαγένειας από αυτούς τους ανθρώπους δεν δημιουργεί κάποιο αντίστοιχο συγκριτικό πλεονέκτημα ή θετικό αντίκρισμα στην αγορά εργασίας, που είναι και ο χώρος που τους αφορά περισσότερο.

Ένα από τα βασικά ζητήματα που θα πρέπει να απασχολήσει τη χάραξη πολιτικής αφορά την ίδρυση ενός ή περισσότερων συλλογικών φορέων αντιπροσώπευσης των μουσουλμάνων στην Ελλάδα, οι οποίοι θα μπορούσαν να αναλάβουν το ρόλο του συνομιλητή της ελληνικής κυβέρνησης αλλά και του εκφραστή των αιτημάτων που συνεχονται με ζητήματα θρησκευτικής ελευθερίας. Η πρακτική αυτή είναι πλέον ευρέως γνωστή στις ευρωπαϊκές χώρες,⁴⁸ οι οποίες, ωστόσο, δεν έχουν την εμπειρία ενός «εντόπιου» Ισλάμ, όπως η Ελλάδα, και την υιοθέτηση ισλαμικών δομών και θε-

γλώσσας, εκμάθηση της μητρικής, να πάψει η μουσουλμανική θρησκεία να αποτελεί πεδίο έκφρασης ρατσιστικών αντιλήψεων με αποτέλεσμα τη συρρίκνωση των πιθανοτήτων εύρεσης εργασίας, ίση αμοιβή και ασφαλιστικά δικαιώματα, δημιουργία θεσμών διαμεσολάβησης μεταξύ των μεταναστευτικών κοινοτήτων και του κράτους, χορήγηση πολιτικού ασύλου σε όσους μουσουλμάνους αντιμετωπίζουν πολιτικές διώξεις στην πατρίδα τους, εφαρμογή του δικαιώματος στην οικογενειακή συνένωση.

48. Βλ. εισηγήσεις για τη θέση του μεταναστευτικού Ισλάμ σε Γερμανία, Βέλγιο, Γαλλία, Ιταλία, Ισπανία αλλά και τις ΗΠΑ στο: *Il trattamento giuridico delle minoranze islamiche in Europa e negli Statuti Uniti*, που διοργάνωσε το Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione, Τορίνο, Ιούνιος 2003 [υπό έκδοση 2004], βλ. www.fieri.it.

σμών. Αντίθετα, η αναγνώριση του ρόλου αυτού, ως προς το θέμα ανέγερσης του τζαμιού, στη Σαουδική Αραβία, μιας χώρας με μηδαμινή εκπροσώπηση μεταξύ των μεταναστών, αλλά και την παραγνώριση των μουσουλμάνων ελλήνων πολιτών που διαβιούν στην Αθήνα, ασφαλώς υποβιβάζει τη σχέση μεταξύ διεκδίκησης, κατοχύρωσης και απόλαυσης του δικαιώματος από τους δικαιούχους του και μεταβιβάζει τα συναφή θέματα θρησκευτικής ελευθερίας από το πεδίο της εσωτερικής σε εκείνο της εξωτερικής πολιτικής. Εξάλλου, η συνεργασία με το αυταρχικό καθεστώς της Σαουδικής Αραβίας αποτελεί αντιφατικό σημάδι για την όποια επιχείρηση απαγκίστρωσης του δημόσιου τομέα και της Ορθόδοξης Εκκλησίας από τα εσωτερικά πράγματα των (άλλων) θρησκευτικών κοινοτήτων.

Η Ελλάδα θα μπορούσε να εκμεταλλευτεί την ιστορική εμπειρία του θεσμού της μουφτίας με την ίδρυση μιας μουφτίας στην Αθήνα, για τις ανάγκες των μουσουλμάνων εκτός Θράκης και Δωδεκανήσου και ενδεχομένως να προχωρήσει στην ίδρυση Ιερατικού Μουσουλμανικού Τμήματος, όπως άλλωστε προβλέπεται από το Νόμο 1920/1991 (άρθρο 8, δεν έχει εφαρμοστεί μέχρι σήμερα) με στόχο την κατάρτιση ή την πιστοποίηση θρησκευτικών λειτουργών (ιμάμηδων) ανεξάρτητα από την ιθαγένειά τους.

Η 11η Σεπτεμβρίου 2001 και, εκ των υστέρων, η πολύνεκρη επίθεση της 11ης Μαρτίου 2004 στην Ισπανία επέτεινε για πρώτη φορά και σε ευρωπαϊκό έδαφος, ακόμη και στην Ελλάδα, τη συλλογική ενοχοποίηση των μουσουλμάνων ως ομάδα η οποία δυνάμει εμπλέκεται σε τρομοκρατικές ενέργειες, υποθάλλει ή έστω ανέχεται τέτοιες πρακτικές. Τα δελτία ειδήσεων της ελληνικής τηλεόρασης, το Μάρτιο του 2004, απροκάλυπτα παρουσίαζαν «αποκλειστικά» ρεπορτάζ που περιέγραφαν τους τρόπους παρακολούθησης των άτυπων τζαμιών στην Αθήνα από την Εθνική Υπηρεσία Πληροφο-

ριών. Βιώνουμε αναντίρρητα την εδραίωση ενός κοινωνικού στίγματος σε βάρος μιας θρησκευτικής ομάδας. Μέσα από την αρνητική ιδεολογική στάση στο ζήτημα της ένταξης των αλλοδαπών μουσουλμάνων στην ελληνική κοινωνία, αρχίζει να διαφαίνεται ότι οι νομικο-πολιτικοί όροι κατοχύρωσης της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων στην ελληνική έννομη τάξη θα αντιμετωπιστούν άνισα: από ομάδα δικαιούχων (της θρησκευτικής ελευθερίας) θα αποτελέσουν ομάδα συλλογικής στόχευσης –κυριολεκτικά «υπό παρακολούθηση»– υπέρ μιας προληπτικής εγγύησης ασφάλειας. Το ζήτημα το οποίο χρήζει επεξεργασίας αφορά τα όρια των δικαιωμάτων και των περιορισμών τους που θεμελιώνονται στη γενική αιτιολόγηση υπέρ της ασφάλειας του κοινωνικού συνόλου και του κράτους, χωρίς να διασφαλίζονται τα δικαιώματα των ίδιων των μελών του κοινωνικού συνόλου. Ήδη, η θρησκευτική ελευθερία των αλλοδαπών μουσουλμάνων της Ελλάδας βρίσκεται σε μια γκριζα ζώνη και νομικά αμφιλεγόμενη θέση. Η απροσδιοριστία της νομικής κατάστασης των λατρευτικών χώρων, η μη αναγνώριση θρησκευτικών λειτουργών, καθώς και η μη ανάδειξη επίσημου αντιπροσωπευτικού οργάνου των μουσουλμάνων αποτελούν ζητήματα τα οποία διαμορφώθηκαν κυρίως μέσα από την αβελτηρία των αρμόδιων κρατικών αρχών να υιοθετήσουν σχετικές ρυθμίσεις και να ασκήσουν έλεγχο νομιμότητας. Επιπρόσθετα, η ανυπαρξία ρυθμιστικού πλαισίου υποσκάπτει όχι μόνο την αποτελεσματική εφαρμογή του δικαιώματος στη θρησκευτική ελευθερία, αλλά και δημιουργεί γόνιμο έδαφος για την ανάπτυξη κάθε είδους προκαταλήψεων, και κυρίως την αντικειμενική περιθωριοποίηση της έκφρασης της θρησκευτικότητας με ό,τι αυτό μπορεί να συνεπάγεται.

Αυτό που, πρώτα απ' όλα, θα άξιζε τον κόπο να γίνει αντιληπτό είναι ότι η θρησκευτική ετερότητα και μάλιστα το

Ισλάμ στην Ελλάδα δεν αποτελεί κίνδυνο για την ελληνο-χριστιανική ταυτότητα των Ελλήνων.⁴⁹ Μάλλον περισσότερους κινδύνους και αδιέξοδα εγκυμονεί η στρουθοκαμηλική αντίληψη ότι τα φαινόμενα δεν υπάρχουν επειδή δεν τα αντιμετωπίζουμε, πολιτικά ή νομικά: ότι η ανυπαρξία επίσημα αναγνωρισμένου τεμένου όπως και κατάλληλου ισλαμικού νεκροταφείου καθιστά άφαντους τους μουσουλμάνους από την αττική γη. Το «νέο» μεταναστευτικό Ισλάμ στην Ελλάδα είναι μια πραγματικότητα, η οποία επικάθεται στο «παλαιό» Ισλάμ της Θράκης και των Δωδεκανήσων, αλλά και της Αθήνας. Η αποσπασματική ρύθμιση των ζητημάτων που αναφέρθηκαν, αλλοδαπών και ημεδαπών μουσουλμάνων, όπως βιώνεται σήμερα, θα πρέπει να επανεξεταστεί και να επαναπροσδιοριστεί με γνώμονα την εξασφάλιση ίσων όρων πρόσβασης στη θρησκευτική ελευθερία όλων, χωρίς κριτήρια ιθαγένειας ή εντοπιότητας. Έτσι θα διασφαλιστούν ουσιαστικά τα δικαιώματα στη θρησκεία των μουσουλμάνων μεταναστών και η ευρύτερη κοινωνική ειρήνη.

49. Εξάλλου, ο αριθμός των προσήλυτων στο Ισλάμ είναι πολύ μικρός: Σύμφωνα με στοιχεία της Μουφτίας Κομοτηνής, 67 άτομα ασπάστηκαν το Ισλάμ από το 1990 μέχρι το 2000. Από αυτούς 55 ήταν Ορθόδοξοι Χριστιανοί, 45 έλληνες πολίτες και 22 αλλοδαποί.