



Πάντειο Πανεπιστήμιο
Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
Τμήμα Επικοινωνίας, Μέσων και Πολιτισμού

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**Ο ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ
ΣΤΟ ΦΩΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ
ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΑΣ
ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΥ**

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΧΑΜΠΕΣΗΣ
Α.Μ. 0412009

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΧΡΥΣΑΝΘΗ ΑΥΛΑΜΗ – ΕΠΙΚΟΥΡΗ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ (ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ)
ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΣ ΓΙΑΛΛΟΥΡΙΔΗΣ – ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ
ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ ΜΑΝΟΥΣΑΚΗΣ – ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

*Στον π. Διονύσιο Καλαμπόκα για την
αμέριστη του συμπάρασταση και την
πίστη του, όχι μόνο στο Θεό, αλλά και
στον άνθρωπο*



Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	5
Πρόταση εργασίας	5
Ορισμός πλαισίου εργασίας	6
Ερευνητικά ερωτήματα	8
Μεθοδολογία – Ερευνητικοί περιορισμοί	10
Παρουσίαση των κεφαλαίων	14
1. ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΑ	20
1.1 Ορισμός – Σχετικές έννοιες	20
1.2 Μορφές	24
1.2.1 Προώθηση της εικόνας μιας περιοχής (Place Brand)	25
1.2.2 Διδαχή γλώσσας	27
1.2.3 Η τέχνη ως εργαλείο της πολιτιστικής διπλωματίας	28
1.2.4 Πολιτιστικά γεγονότα μεγάλης κλίμακας	30
1.2.5 Δώρα προς μια χώρα	31
1.2.6 Εκπαίδευση και πολιτιστική διπλωματία	31
1.2.7 Μετάδοση ειδήσεων και καλλιτεχνικών προγραμμάτων	32
1.2.8 Αθλητισμός	33
1.2.9 Μετανάστευση	34
1.2.10 Διαθρησκευτικός διάλογος	35
1.3 Στόχοι	36
1.4 Παράγοντες	38
1.4.1 Κρατικές κυβερνήσεις	38
1.4.2 Υπερεθνική διακυβέρνηση	39
1.4.3 Κοινωνία των πολιτών	40
1.4.4 Ιδιωτικός τομέας	42
1.4.5 Ακαδημαϊκός τομέας	42
2. ΟΡΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟ ΔΙΑΛΟΓΟ	44
2.1 Μορφές	49
2.2 Λόγοι ύπαρξης του διαλόγου	51
2.2.1 Στην πολιτική σφαίρα	51
2.2.2 Στη θρησκευτική σφαίρα	54
2.3 Παράγοντες	56
3. ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΓΙΑ ΤΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ	58
3.1 Πώς ορίζεται η θρησκεία;	59
3.1.1 Επιμέρους ορισμοί	60

3.2 Η θρησκεία από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας της θρησκείας	65
3.2.1 Βασικά χαρακτηριστικά της θρησκείας	65
3.2.2 Συναφείς έννοιες και διακρίσεις	66
3.2.2.1 Δεισιδαιμονία, μαγεία, μύθος, αρχέτυπο	66
3.2.2.2 Αθεΐα, αγνωστικισμός, αθησκία	68
3.2.2.3 Κοσμοθεωρίες πέραν της θρησκείας	68
3.2.3 Δημογραφική προσέγγιση	69
3.2.3.1 Στατιστικά ευρήματα: ένας ωκεανός πληροφορίας	70

4. ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ: ΙΣΤΟΡΙΚΉ - ΚΟΙΝΩΝΙΚΉ - ΠΟΛΙΤΙΚΉ ΠΡΟΣΈΓΓΙΣΗ

4.1 Η μακρά πορεία του διαθρησκειακού διαλόγου προς τη θρησκευτική ελευθερία	73
4.1.1 Διάκριση της ανεξιθρησκίας από τη θρησκευτική ελευθερία	74
4.2 Πολυθεϊστικό και μονοθεϊστικό πλαίσιο	75
4.3 Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ύστερη αρχαιότητα	79
4.4 Προνεωτερικότητα	85
4.4.1 Εμφάνιση του Ισλάμ	89
4.5 Αναγέννηση, Ουμανισμός, Μεταρρύθμιση	90
4.6 Διαφωτισμός, Γαλλική Επανάσταση	94
4.6.1 Στην Ανατολή	101
4.7 Νεωτερικότητα	105
4.8 Μετανεωτερικότητα	107
4.8.1 Θρησκευτική σφαίρα	109
4.8.2 Πολιτική σφαίρα	124
4.9 Οι πρόσφατες εξελίξεις που αφορούν την πρακτική του διαθρησκειακού διαλόγου: Εστιάζοντας στην Ε.Ε.:	130
4.9.1 Η Ευρωπαϊκή Ένωση	131
4.9.1.1 Η κοινωνική διάσταση της Ε.Ε.	132
4.9.1.2 Ο δρόμος προς ένα κοινό Ευρωπαϊκό Σύνταγμα και η Συνθήκη της Λισαβόνας	133
4.9.1.3 Οι νέες κοινωνικές συνθήκες	134
4.9.2 Το πλαίσιο του διαθρησκειακού διαλόγου στην Ευρωπαϊκή Ένωση	135
4.9.2.1 Αναγωγή του διαθρησκειακού διαλόγου σε νόμο	137
4.9.3 Το ζήτημα της δημοκρατικής νομιμοποίησης	140

5. ΑΝΑΛΥΟΝΤΑΣ ΤΗ ΘΡΗΣΚΕΪΑ

5.1 Πολιτικοκοινωνική ανάλυση	143
5.1.1 Η προσαρμοστική φύση της θρησκείας	144
5.1.1.1 Εξετάζοντας τον μηχανισμό προσαρμογής της θρησκείας	146
5.1.1.1.1 Παράγοντες που επηρεάζουν την ψυχολογία του πιστού	148
5.1.1.1.2 Ο παράγοντας παράδοση: Εξέλιξη ή σταθερά;	151

5.1.2.	Θρησκεία: ανάμεσα στην επιλογή ρόλων	159
5.1.3	Η μυωπία της πολιτικής	162
5.1.3.1	Κριτική	162
5.1.3.2	Μέρος της λύσης	165
5.1.4	Εξετάζοντας τις δύο μεγαλύτερες θρησκείες	166
5.1.4.1	Χριστιανισμός	167
5.1.4.1.1	Κοινωνιολογική θεώρηση	169
5.1.4.1.1.1	Διαφορά χριστιανισμού σε Ανατολή και Δύση και ανθρώπινα δικαιώματα	169
5.1.4.1.1.2	Μεταχριστιανική Ευρώπη	173
5.1.4.1.1.3	Κατηγορίες «πιστών»	175
5.1.4.2	Ισλάμ	179
5.1.4.2.1	Κοινωνιολογική ανάλυση του Ισλάμ	185
5.1.4.2.1.1	Νομοκανονική προσέγγιση του Ισλάμ	186
5.1.4.2.1.2	Σαρία και Fiqh (ή αλλιώς: θείος νόμος και υποκειμενική ερμηνεία)	187
5.1.4.2.1.2.1	Μελέτη περίπτωσης: Ισλάμ και αλλαγή πίστης	190
5.1.4.2.1.3	Ισλάμ και ανθρώπινα δικαιώματα	192
5.1.4.2.1.4	Έννοια ατομικών δικαιωμάτων	192
5.1.4.2.1.5	Έννοια δημοκρατίας και πολιτικό Ισλάμ	193
5.2	Θρησκεία και παγκοσμιοποίηση	198
5.2.1	Αναλύοντας την εκκοσμίκευση	198
5.2.2	Η παγκοσμιοποίηση ως καταλύτης	200
5.2.2.1	Η θρησκεία μεταναστεύει	201
5.2.2.2	Η θρησκεία εξελίσσεται τεχνολογικά	202
5.2.2.3	50 αποχρώσεις της θρησκευτικότητας	204
6.	ΕΞΕΤΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΣΤΟ ΦΩΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΥ	209
6.1	Η δημόσια σφαίρα ως πεδίο διεκδίκησης, συνύπαρξης και επίδρασης	211
6.1.1	Ιδιωτική σφαίρα	213
6.1.2	Η ανάπτυξη της δημόσιας σφαίρας	214
6.2	Γενεαλογία πολιτικού φιλελευθερισμού	215
6.2.1	Το κοινωνικό συμβόλαιο ως πρόταση ρύθμισης της κοινωνικής ισορροπίας	216
6.2.2	Φιλελεύθερη θεωρία: πολιτική πρόταση «ομπρέλα»	220
6.2.3	Η αντίθετη ισχυρή οπτική του ωφελμισμού	222
6.3	Ο πολιτικός φιλελευθερισμός του Rawls	225
6.3.1	Κριτική στον πολιτικό φιλελευθερισμό;	230
6.4	Ανθρώπινα δικαιώματα: συστατικό πολιτικής πρότασης αλλά όχι αυτόνομη πρόταση	236
6.5	Μεγάλες αφηγήσεις για τον διαθρησκευτικό διάλογο	241
7.	ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ: ΜΙΑ ΕΞΑΙΡΕΤΙΚΗ ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑ	249
7.1	Σχέση διαθρησκευτικού διαλόγου και πολιτικής	249
7.2	Εντοπίζοντας το έλλειμμα του πολιτικού φιλελευθερισμού	251

7.3	Διαθρησκευτικός διάλογος και θρησκεία στην υπηρεσία της κοινωνικής ισορροπίας	254
8.	Ο ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΣΤΗΝ ΠΡΑΞΗ ΣΗΜΕΡΑ	258
8.1	Η συγκυρία του διαλόγου	259
8.2	Ο τρόπος του διαλόγου	260
8.2.1	Έννοια πρωτοβουλίας	260
8.2.2	Διεπιστημονική προσέγγιση	261
8.2.3	Συγκεκριμένη ατζέντα – Συγκεκριμένοι στόχοι	262
8.2.4	Καθορισμός είδους και επιπέδου του διαλόγου	263
8.2.5	Επιμέρους μέθοδοι και εργαλεία διαλόγου	264
8.2.6	Κανόνες συμπεριφοράς	265
8.2.7	Εκτίμηση της δύναμης των συναισθημάτων	266
8.2.8	Ενσυναίσθηση	267
8.2.9	Διπλωματία πίστης (Faith Based Diplomacy) – Μιλώντας τη γλώσσα των άλλων	268
8.2.10	Απόκτηση συναίνεσης των εμπλεκομένων	269
8.2.11	Η ένταση δεν είναι πάντα επιβλαβής	270
8.2.12	Διεύρυνση κοινωνικού πλαισίου του διαλόγου σε άλλες κοινωνικές ομάδες όπως σε γυναίκες και νέους	271
8.2.13	Ευρύτερη εικόνα της εξεταζόμενης συνθήκης	272
8.2.14	Εργαλείο αξιολόγησης	273
8.2.14.1	Προϋποθέτοντας μια θεωρία αλλαγής	274
8.2.14.2	Στόχευση μετρήσιμων αποτελεσμάτων	275
8.2.15	Χρήση σωρευμένης εμπειρίας	276
8.2.16	Το επόμενο βήμα	276
8.3	Προβλήματα προς επίλυση:	277
8.3.1	Το ζήτημα της ιεραρχίας	277
8.3.2	Η έννοια της εσωτερικής αντίφασης	278
8.3.3	Αντίληψη της θρησκείας ως εμπρηστικού παράγοντα	279
8.4	Λάθη στην πράξη	280
8.4.1	Αποσπασματικότητα δράσεων	281
8.4.2	Μονόπλευρη προσέγγιση	281
8.4.3	«Μυωπία» υπερεκτίμησης των επίσημων πρακτικών	282
8.4.4	Κακή εκτίμηση του συναισθηματικού παράγοντα	282
8.4.5	Ελλιπής ενημέρωση στη δημόσια σφαίρα	283
9.	ΕΠΙΛΟΓΟΣ	285
	ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	289
	Ελληνική	289
	Ξένη	291
	Ηλεκτρονικές πηγές	296
	Άρθρα σε εφημερίδες & περιοδικά	306

Εισαγωγή

Πρόταση εργασίας

Το διδακτορικό εξετάζει το φαινόμενο του διαθρησκευτικού διαλόγου, μιας αρχαίας πρακτικής που σήμερα η συστηματοποιημένη πλέον μορφή της θεωρείται ένα από τα σημαντικά εργαλεία που έχει στη διάθεσή της η πολιτιστική διπλωματία.

Εξετάζουμε κάτω από ποιες μορφές εξελίσσεται ο διάλογος ιστορικά και πώς στο πλαίσιο ρύθμισης της δημόσιας σφαίρας που προτείνει ο πολιτικός φιλελευθερισμός έρχεται ο διάλογος να συμπληρώσει αυτή την πολιτική πρόταση, που αφορά την κοινωνική ισορροπία στην οποία διασφαλίζεται η έννοια της δικαιοσύνης.

Η πρόταση που προκύπτει αποτελεί σε ένα δεύτερο επίπεδο μια κριτική στην εκκοσμίκευση και μια αναπλαισίωσή της.

~*~*~*~*

Η δυναμική που έχει αποκτήσει ο διαθρησκευτικός διάλογος στη σύγχρονη εποχή συνίσταται στο γεγονός ότι προάγει την πολιτική και κοινωνική ωρίμανση ενός λαού, εκπολιτίζει ομαλά την κοινωνική συνείδηση και επιτρέπει τη θετική κοινωνική αλλαγή και εξέλιξη με την έννοια μιας πιο ανοικτής και συμπεριληπτικής των πάντων συμμετοχικής δημοκρατίας. Σε όρους πολιτικής επιστήμης ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι μεταξύ άλλων και ένα είδος προληπτικής διπλωματίας¹.

Ο διαθρησκευτικός διάλογος προάγει την πολιτιστική διπλωματία και ταυτόχρονα αποτελεί οργανικό μέρος της και με τη σειρά της αυτού του είδους η πολιτιστική διπλωματία προάγει το ουδετερόθηρσκο κράτος, το οποίο έχει πολιτικό αντίκρισμα.

¹ Η προληπτική διπλωματία (preventive diplomacy) είναι η δράση για την πρόληψη των διαφορών που προκύπτουν μεταξύ των μερών, για την πρόληψη κλιμάκωσης υπάρχουσας διαφωνίας σε συγκρούσεις και να τον περιορισμό της κλιμάκωσης σε περίπτωση που αυτή προκύψει. | «An Agenda for Peace, Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping», *Repertoire of the Practice of the Security Council*, στο

<http://www.un.org/en/sc/repertoire/89->

[92/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029_Agenda%20for%20peace_.pdf](http://www.un.org/en/sc/repertoire/89-92/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029_Agenda%20for%20peace_.pdf),

πρόσβαση:

11/2013.

Η πρόταση που εξετάζεται στην εργασία, παρότι φαινομενικά και τυπικά εντάσσεται στο πλαίσιο φιλελεύθερης δημοκρατίας (π.χ. δυτικές κοινωνίες), στην ουσία αφορά και πιο καταπιεστικά καθεστώτα λόγω της υπερβατικής δυναμικής που έχει η πολιτιστική διπλωματία και σε συνδυασμό με την καταλυτική επίδραση σύγχρονων κοινωνικών παραγόντων, όπως η παγκοσμιοποίηση και η τεχνολογία. Τα φαινόμενα αυτά θα αναλύσουμε στο κεφάλαιο που εξετάζει την ιστορική εξέλιξη του διαλόγου, η οποία, όπως θα δούμε, διαπεύδει σε μεγάλο βαθμό απαισιόδοξες κοινωνικές και πολιτικές εκτιμήσεις.

Ορισμός πλαισίου εργασίας

Όπως ορίζεται ο διαθρησκευτικός διάλογος στο σχετικό κεφάλαιο, αφορά τη διαλεκτική σχέση μεταξύ ιδεολογιών στην οποία εμπλέκεται η θρησκευτική ιδεολογία.

Εστιάζουμε σε αυτή τη διάδραση κυρίως στον βαθμό που προκύπτει κατά τη συνύπαρξη στη δημόσια σφαίρα. Η διαλεκτική σχέση στη σφαίρα αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία στο πώς εκφράζεται, ιδιαίτερα όταν προκύπτουν διεκδικήσεις και αξιώσεις οι οποίες επηρεάζουν την κοινωνική ισορροπία.

Ως εκ τούτου, όταν εξετάζουμε αυτή τη διάδραση, την ερευνάμε σε κάθε μορφή που αυτή προκύπτει ιστορικά, όπως στη διεκδίκηση της θρησκευτικής ελευθερίας, και σε συνδυασμό με βασικές έννοιες τις οποίες αφορά ο διάλογος, όπως ανεξιθρησκία, εκκοσμίκευση κ.ά.

Επίσης, την εξετάζουμε ακόμα και στις έντονες εκφάνσεις διεκδίκησης, οι οποίες μπορεί να εκφραστούν και ως αντίλογος ή ως διαμάχη, και πάντα σε σχέση με τα συστατικά στοιχεία που εκφράζουν τον διάλογο, όπως κοινωνικές διεκδικήσεις, πολιτικές ή θρησκευτικές ρυθμιστικές αποφάσεις, νομιμοποιητικά αρχεία, ιστορικοί σταθμοί στην πορεία του κ.ά.

Σε ό,τι αφορά τις θρησκείες, παρότι η διάδραση που μόλις αναφέραμε μπορεί να αφορά το σύνολο των θρησκευτικών ιδεολογιών, θα εστιάσουμε κατά πρώτο λόγο στην εξέταση των μονοθεϊστικών θρησκειών, των λεγόμενων αβρααμικών, και κυρίως στη σχέση μεταξύ χριστιανισμού και Ισλάμ.

Στη θεωρητική αντιμετώπιση κάθε θρησκείας θα πρέπει να τονίσουμε ότι τον διαθρησκειακό διάλογο δεν αφορά η αξιολόγηση των θρησκευτικών δογμάτων². Η θρησκεία αναλύεται ως κοινωνικό μόρφωμα και όχι ως ιδεολογία, οπότε, παρότι μπορεί ενίοτε να είναι σαηγευτικό και εύκολο να παρασυρθούμε σε μια κριτική προς τη θρησκεία, στο πλαίσιο της εργασίας δεν υπάρχει καμιά πρόθεση ηθικής αξιολόγησης ή ακύρωσης της όποιας θρησκείας, παρά μόνο ανάλυση σχετική με τα ερευνητικά ερωτήματα.

Άλλωστε μια παρατήρηση που εισηγείται η διατριβή είναι ότι το πεδίο του διαθρησκειακού διαλόγου δεν συνάδει με την κριτική, αλλά ίσως με την αυτοκριτική. Η κριτική είναι καλύτερο να ανατίθεται σε άλλα επιστημονικά αντικείμενα.

Παρόλο που η πολύπλευρη και ετερόκλητη πρακτική του διαθρησκειακού διαλόγου εκφράζεται και μέσα από άτυπες μορφές, η εργασία επικεντρώνει κυρίως στις τυπικές και δη στις επίσημες.

Θα ασχοληθούμε δηλαδή κυρίως σε αυτές όπου συμμετέχει η Πολιτεία, ενώ από αυτές όπου συμμετέχουν μόνο θρησκείες θα αναφερθούμε στις πιο επίσημες, με βασικό κριτήριο την αυξημένη επιδραστικότητά τους.

Με βάση αυτό το σημαντικό κριτήριο, φτάνοντας στην πρόσφατη ιστορική περίοδο, από τις επίσημες μορφές του διαλόγου θα επικεντρωθούμε σε αυτές της υπερεθνικής διακυβέρνησης.

Επίσης, παρότι υπάρχουν και εκφάνσεις του διαθρησκειακού διαλόγου με αρνητικό προσανατολισμό (προπαγάνδα, πολιτιστικός ιμπεριαλισμός κ.λπ.), τονίζουμε ότι εστιάζουμε στις διοργανώσεις που συνεισφέρουν στη θρησκευτική ελευθερία.

~*~*~*~*

Είπαμε ότι η πρόταση που στοιχειοθετείται από την εργασία αποτελεί μια κριτική στην εκκοσμίκευση και μια αναπλαισίωσή της. Στην ανάλυση της έννοιας της εκκοσμίκευσης παρατηρούμε ότι ως έννοια δεν μπορεί να εκτιμηθεί μόνο αρνητικά, αφού ουσιαστικά αποτελεί τη βασική διαδικασία που οδηγεί στη θρησκευτική

² Εκτός από σπάνιες περιπτώσεις διαδογματικού διαλόγου

ελευθερία, οπότε ανάλογα με την εφαρμογή της μπορούμε να τη διακρίνουμε ως ανελεύθερη ή φιλελεύθερη και όχι απαραίτητα ως ισοπεδωτική, κατασταλτική έννοια.

Ανατρέχοντας στα θεωρητικά εργαλεία που προσφέρει η πολιτική φιλοσοφία και θεωρία στη σύγχρονη εποχή εξετάζουμε το μοντέλο ρύθμισης της κοινωνικής ισορροπίας, όπως το συνέλαβε ο John Rawls με τον πολιτικό φιλελευθερισμό. Στην ανάλυση που θα κάνουμε θα εξετάσουμε δύο πράγματα: α) θα καταδείξουμε για ποιο λόγο η συγκεκριμένη πολιτική πρόταση ρύθμισης της κοινωνικής ισορροπίας αποτελεί μια πιο ιδανική μέθοδο από τις υπόλοιπες πολιτικές θεωρίες που επιχείρησαν να επιλύσουν το διαχρονικό πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, την κοινωνική σταθερότητα που εκφράζεται με δίκαιο τρόπο, και β) θα εξετάσουμε ποια είναι η θέση του διαθηρσκειακού διαλόγου στην πολιτική αυτή πρόταση.

Όπως θα διευκρινιστεί στο σχετικό κεφάλαιο, όταν αναφερόμαστε στον πολιτικό φιλελευθερισμό, αναφερόμαστε στην έκφανση αυτή της φιλελεύθερης θεωρίας που ανήκει στους κόλπους του κοινωνικού φιλελευθερισμού και όχι στον κλασικό ή αλλιώς ευρωπαϊκό.

Ερευνητικά ερωτήματα

Ορίζοντας σε γενικές γραμμές το πλαίσιο της εργασίας σε ό,τι αφορά τα ερευνητικά ερωτήματα τα οποία θέτουμε και επιχειρούμε να απαντήσουμε ένα βασικό είναι ποιοι ιστορικοί σταθμοί και νομιμοποιητικές αποφάσεις συνέβαλαν στην εδραίωση του διαθηρσκειακού διαλόγου κατά την ιστορική εξέλιξή του.

Πώς εξελίσσεται στη νεότερη περίοδο, όπου πλέον θεσμοποιείται αναπτύσσοντας τα τελευταία εκατό χρόνια μια κουλτούρα γύρω από αυτή την πρακτική, η οποία κερδίζει τόσο τους άμεσα συμμετέχοντες όσο και τους πολίτες των κοινωνιών; Ποιο προβλέπεται το μέλλον του ως πρακτική και πού προσκόπτει σήμερα;

Στο πλαίσιο αυτής της ανάλυσης εξετάζεται ως μελέτη περίπτωσης η πρόσφατη εξέλιξη που συμβαίνει στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης και κατά την οποία αναβαθμίζεται πολιτικά το status του διαθηρσκειακού διαλόγου από το Θετικό Δίκαιο και από εκούσια καλή πρακτική μετατρέπεται σε νομική υποχρέωση. Πιο συγκεκριμένα, εξετάζεται τι μπορεί να σημαίνει αυτή η εξέλιξη.

Εστιάζοντας στα πολιτικής φύσης προβλήματα, βασικό ερώτημα προς διερεύνηση αποτελεί κατά πόσον είναι εύστοχη η κριτική που έχει δεχτεί ο πολιτικός φιλελευθερισμός ότι η δυναμική του είναι πολύ περιορισμένη και συγκεκριμένη στην περίπτωση που αφορά μόνο δυτικού τύπου κοινωνίες και φιλελεύθερα πολιτικά συστήματα.

Συναφώς εξετάζουμε κατά πόσον η έννοια «ανθρώπινα δικαιώματα» αποτελεί πρόβλημα στην πρόταση του Rawls. Για να μπορέσουμε να συμπεράνουμε τι ισχύει, θα χρειαστεί να εξετάσουμε την ιστορική πορεία τους υπό το πρίσμα της κοινωνιολογίας και του Θετικού Δικαίου, αλλά και άλλες σχετικές πλευρές του ζητήματος, όπως τι ισχύει αναφορικά με τη σχέση Ισλάμ και ανθρώπινων δικαιωμάτων ή με τη σχέση Σαρίας και κοινωνίας.

Καθόσον ο διαθρησκευτικός διάλογος αφορά πρωτίστως τη θρησκεία, βασικό ερευνητικό ζήτημα είναι μια πιο ενδελεχής ανάλυση της φύσης και του ρόλου της σε σχέση με τον διαθρησκευτικό διάλογο, την πολιτική και την κοινωνική ισορροπία. Κύρια ερωτήματα είναι πώς η θρησκεία καταφέρνει και υπερβαίνει τη συντηρητική φύση της και δικαιολογεί τη συμμετοχή της στον διάλογο, τι εργαλεία μάς δίνει μέσα από την παράδοσή της, που μας δείχνουν πώς λειτουργεί ο προσαρμοστικός μηχανισμός της, και αν οι θρησκείες σήμερα είναι δεκτικές σε αλλαγές.

Από την άλλη, υπό το πρίσμα της πολιτικής επιστήμης και σε σχέση με την εκκοσμίκευση, ποια η κοινωνική δυναμική της θρησκείας και ποια η μυωπία της πολιτικής στην εκτίμηση αυτής της δυναμικής;

Η όλη προσπάθεια με την οποία επιχειρεί η εργασία να συμβάλει στο σχετικό ερευνητικό αντικείμενο είναι η απάντηση σε τέτοιου είδους καίρια ζητήματα.

Ένα από τα πιο βασικά ερευνητικά ζητήματα, που αποτελεί σημαντικό μέρος αυτής της προσπάθειας αποτελεί η ανάδειξη της εγγενούς αδυναμίας που εντοπίζει η εργασία στην πρόταση του Rawls και αφορά το έλλειμμα της «ετοιμότητας» που προϋποθέτει ο πολιτικός φιλελευθερισμός, προκειμένου να λειτουργήσει το μοντέλο του χωρίς να χρειαστεί να επιβληθεί η Πολιτεία κατασταλτικά, και ο τρόπος με τον οποίο αυτή η αδυναμία αντιμετωπίζεται ώστε να υποστηριχτεί και να ενισχυθεί η πρόταση του πολιτικού φιλελευθερισμού. Αυτή η σκέψη αναπτύσσεται στο 7ο κεφάλαιο της

εργασίας, που ονομάζεται «Πολιτικός φιλελευθερισμός και διαθρησκευτικός διάλογος: Μια εξαιρετική συνεργασία».

Μεθοδολογία – Ερευνητικοί περιορισμοί

Σε ό,τι αφορά τη μεθοδολογική προσέγγιση της εργασίας, η έρευνά μας βασίστηκε σε πρωτογενείς καθώς και σε δευτερογενείς πηγές χρησιμοποιώντας εργαλεία από τη συγκριτική γλωσσολογία, την πολιτική φιλοσοφία, τη φιλοσοφία της θρησκείας, τη θεολογία κ.λπ. Τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η χρήση αποσπασμάτων από ιερές γραφές, το οποία μπορούν να αποτελέσουν βάση για δογματική τεκμηρίωση της συμμετοχής στον διαθρησκευτικό διάλογο ή της αλλαγής της παράδοσης κ.λπ.

Ωστόσο θεωρούμε ότι σε έναν σημαντικό βαθμό έπαιξε ρόλο και η προσωπική βιωματική εμπειρία μας, που αποτελεί ένα είδος συμμετοχικής παρατήρησης στο κομμάτι εκτίμησης της θρησκείας. Θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αυθαίρετη εκτίμηση, ωστόσο πιστεύουμε ότι η χρόνια συστηματική επαφή με τη θρησκεία (πολυετείς σπουδές και βιωματική εμπειρία) και με παράγοντές της, μας βοήθησαν να εκτιμήσουμε ευκολότερα κάποια πράγματα, κυρίως από την πλευρά της προσαρμοστικής ικανότητας της θρησκείας ή της αυτοματικής αντιδραστικής συμπεριφοράς διάφορων παραγόντων της, και πάνω απ' όλα να επιχειρήσουμε να διατηρήσουμε ένα ουδέτερο οπτικό, ούτε θετικά κείμενο ούτε επικριτικό, αναφορικά με την εκτίμηση της θρησκευτικής συμπεριφοράς και των θρησκευτικών αξιών.

Το συγκεκριμένο ζήτημα της επαφής με τη θρησκεία και της εκτίμησής της σε πλαίσιο πολιτικής ανάλυσης αποτελεί ένα βασικό πρόβλημα σε ερευνητικό πλαίσιο και έναν από τους ερευνητικούς περιορισμούς, τον οποίο ωστόσο διατηρούσαμε συνεχώς στο μυαλό μας κατά την ανάπτυξη της εργασίας, με βασική μέριμνα την προσπάθεια να διατηρήσουμε την ουδετερότητά μας και να αποφύγουμε την προσχώρηση σε γειτνιάζουσες πρακτικές, όπως η κριτική τοποθέτηση προς τη θρησκεία.

Άλλος ερευνητικός περιορισμός είναι ο ασυνείδητος δυτικοκεντισμός ή ευρωκεντισμός, που μπορεί να επηρεάζει ένα τέτοιο εγχείρημα, υπό την έννοια της άκριτης υιοθέτησης της «δυτικής ματιάς» και της προκατάληψης έναντι άλλων αξιών. Τον συγκεκριμένο παράγοντα προσπαθήσαμε ιδιαίτερα να λάβουμε υπόψη, επιλέγοντας, όσο αυτό ήταν δυνατό, το ουδέτερο οπτικό πεδίο που προαναφέραμε.

Μια τέτοια προσπάθειά μας διαφαίνεται στην εκ νέου εκτίμηση και αναπλαισίωση της έννοιας των ανθρώπινων δικαιωμάτων ή των δημοκρατικών αρχών (που αναπτύσσουμε από πολιτική σκοπιά στο κεφάλαιο της πολιτικής ανάλυσης και από θρησκευολογική σκοπιά στο κεφάλαιο της θρησκείας και συγκεκριμένα στο πλαίσιο του Ισλάμ) ή στην κριτική στάση που προσπαθούμε να έχουμε απέναντι σε αντίστοιχες επώνυμες απόψεις, όπως η ακόλουθη του Huntington:

«Οι δυτικές αντιλήψεις διαφέρουν θεμελιακά από τις αντιλήψεις άλλων πολιτισμών. Οι δυτικές ιδέες της εξατομίκευσης, του φιλελευθερισμού, της συνταγματικότητας, των ανθρώπινων δικαιωμάτων, της ισότητας, της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της ελεύθερης αγοράς, του διαχωρισμού Εκκλησίας και κράτους έχουν μικρή απήχηση στον ισλαμικό, κομφουκιανικό, ιαπωνικό, ινδουιστικό, βουδιστικό ή ορθόδοξο πολιτισμό³».

Η ερευνητική μεθοδολογία που ακολουθείται είναι εν μέρει ποσοτική αλλά κυρίως ακολουθεί ποιοτική προσέγγιση. Για παράδειγμα, σε σχέση με διάφορα αντικείμενα που ερευνάμε, π.χ. περιστάσεις και σημαντικά στοιχεία για την εξέλιξη του διαλόγου ή στοιχεία που μπορούμε να αναζητήσουμε σε κάθε θρησκευτική παράδοση τα οποία να δείχνουν την προσαρμοστικότητά της κ.ο.κ., αρχικά γίνεται στόχευση του ερευνητικού αντικειμένου, στη συνέχεια γίνεται ιστορική έρευνα και εντοπισμός των ζητούμενων στοιχείων, και ακολούθως εκτίμηση, διαλογή και ενσωμάτωσή τους στο αντίστοιχο μέρος της εργασίας επεξηγώντας με ποιον τρόπο συνεισέφεραν στη συγκεκριμένη πορεία.

Σε ερευνητικά ζητήματα που αφορούν τους κόλπους της κοινωνιολογίας της θρησκείας, όπως η εκτίμηση της σημερινής κατάστασης στην οποία προκύπτει ο διάλογος και υπόκειται η θρησκεία, βοήθεια μας προσέφεραν και τα πολύτιμα ευρήματα φορέων που εξετάζουν διάφορες πλευρές του θρησκευτικού φαινομένου με γεωγραφικά, δημογραφικά και άλλα κριτήρια και εργαλεία της κοινωνιολογίας. Τέτοιοι φορείς είναι η Gallup, το δίκτυο World Values Survey, το στατιστικό δίκτυο adherents.com, το World Christian Database (WCD), το Pew Research Center, διάφορα ερευνητικά ακαδημαϊκά τμήματα καθώς και διάφοροι πολιτικοί θεσμοί όπως το Στατιστικό Τμήμα Ηνωμένων Εθνών ή η Ευρωπαϊκή Επιτροπή με το γνωστό Ευρωβαρόμετρο, που εστιάζει στην Ευρωπαϊκή Ένωση, καθώς και άλλα αντίστοιχα

³ Huntington, S., «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, 1993, σ. 40, https://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Huntington_Clash.pdf, πρόσβαση: 6/2013.

έργα, όπως το Αφροβαρόμετρο, το Λατινοβαρόμετρο κ.ο.κ., το European Social Survey (ESS), το The World Factbook της CIA κ.ά.

Σε ό,τι αφορά την εκτίμηση της πρακτικής του διαθρησκευτικού διαλόγου, αυτή γίνεται με όρους κοινωνιολογίας και πολιτικών επιστημών και κυρίως του κλάδου που ονομάζεται «επίλυση συγκρούσεων και ειρηνευτική οικοδόμηση», εξετάζοντας, για παράδειγμα, την επίδραση που μπορεί να έχουν κάποιες δράσεις στην κοινωνία ή κατά πόσον τα διάφορα μοντέλα διαλόγου προσεγγίζουν σφαιρικά το ευαίσθητο αντικείμενο της επαφής με τη θρησκεία, π.χ. με τη συμμετοχή κατάλληλων εμπειρογνομών εκπαιδευμένων στην ερμηνεία θεολογικών επιταγών ή σε τεχνικές οικοδόμησης ειρήνης, ώστε να αποφεύγονται σημαντικά ακούσια λάθη και παραλείψεις.

Μέρος της μεθοδολογίας είναι και οι διάφορες συνεντεύξεις που πήραμε από παράγοντες σχετικούς με τον διάλογο, όπως η συνέντευξη από τον Naim El-ghandour, πρόεδρο των Μουσουλμάνων Ελλάδας, και από τον Sady Ayoubi, ειδήμονα σε θέματα πολιτικού Ισλάμ και διαχειριστή της σελίδας Islam.gr, τον οποίο μας συνέστησε ο El-ghandour, επίσης οι συνεντεύξεις με διάφορους θρησκευτικούς παράγοντες, ιερείς και αξιωματούχους από τη χριστιανική πλευρά. Αξίζει να αναφερθούν εδώ και συνεντεύξεις που έγιναν με σημαντικούς παράγοντες του διαθρησκευτικού διαλόγου σε διεθνές επίπεδο, όπως για παράδειγμα με τον μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα, ο οποίος είναι επισήμως επιφορτισμένος με ζητήματα διαθρησκευτικού διαλόγου από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, επίσης με τον David Smock, διευθυντή του Religion and Peacebuilding Center και αντιπρόεδρο του μη κομματικού, ανεξάρτητου, ομοσπονδιακού ιδρύματος U.S. Institute of Peace, το οποίο έχει συμβουλευτικό ρόλο στη χάραξη θρησκευτικής πολιτικής των ΗΠΑ, ή τον Marc Gopin, διευθυντή του Center for World Religions, Diplomacy and Conflict Resolution του George Washington University κ.ά.

Έχοντας ως βασικό άξονα σκέψης τη σημαντικότητα της διαφοράς των ερμηνευτικών προσεγγίσεων ή της μεγάλης γκάμας με την οποία εκφράζονται οι πολιτικές αξίες που εντοπίζονται στις θρησκείες (συντηρητική πλευρά, προοδευτική πλευρά χριστιανισμού, Ισλάμ κ.λπ.), προσπαθήσαμε να εντοπίσουμε διάφορες έγκυρες απόψεις και ιστορικά παραδείγματα που αποδεικνύουν τη φιλελεύθερη εξέλιξη των θρησκειών και του διαλόγου. Αυτό μας βοήθησε ιδιαίτερα σε σχέση με την εκτίμηση της ισλαμικής θρησκευτικής και πολιτικής πραγματικότητας, όπου μοιραία η

αναλυτική μας ικανότητα δεν θα μπορούσε να είναι ισοβαρής, ωστόσο δεν υιοθετούμε εκτιμήσεις που φαίνονται σε ουτοπικό βαθμό αισιόδοξης, αλλά μόνο αυτές που βάσει ιστορικών στοιχείων και ερευνών ακυρώνουν διάφορες δυσοίωνες προβλέψεις και εκτιμήσεις. Άλλωστε η συμμετοχή των θρησκειών στη συστηματική μορφή του διαθρησκειακού διαλόγου είχε καταδικαστεί από πολλούς θρησκευτικούς παράγοντες και ωστόσο, όπως αναπτύσσουμε κατά την πολιτική ανάλυση, ιστορικά παρατηρούμε ότι όντως καθεμία από τις θρησκείες έχει βρει τον τρόπο να δικαιολογήσει τη συμμετοχή της σε αυτό το είδος διαλόγου. Το ίδιο ισχύει και με την έννοια των φιλελεύθερων ή πιο καταπιεστικών πολιτικών καθεστώτων, όπου βλέπουμε ότι υπερκερώνται από την υπερβατική δυναμική της πολιτιστικής διπλωματίας και των κοινωνικών συνθηκών.

Συμπληρώνοντας την αναφορά στους ερευνητικούς περιορισμούς, να αναφέρουμε και το ζήτημα της μετάφρασης εννοιών που χρειάστηκε να αντιμετωπίσουμε.

Πολλές έννοιες δεν έχουν την ίδια απόδοση και σημασία βάσει μιας αυτοματικής πρώτης εντύπωσης. Για παράδειγμα, ο Rawls χρησιμοποιεί τη λέξη *reasonable*, που στα ελληνικά έχει αποδοθεί ως εύλογος με την έννοια του λογικού αλλά πολλές φορές ενέχει την έννοια του ορθολογικού, ή την έννοια *fairness*, που στην ελληνική έκδοση του πολιτικού φιλελευθερισμού αποδίδεται ως επιείκεια αλλά πολλές φορές έχει την έννοια της ακριβοδικίας, ή επιλέγεται η έννοια κατασκευασμός, τη στιγμή που πιο ευρεία διάδοση στα ελληνικά έχει ο όρος κονστρουκτιβισμός, ενώ η έννοια περιεκτικός δεν σημαίνει τίποτε άλλο από ηθικός (περιεκτική φιλοσοφία = ηθική φιλοσοφία, περιεκτικό δόγμα = ηθικό δόγμα κ.λπ.)

Από την άλλη, πόσο εύκολο είναι να διακρίνει κανείς τη φιλοσοφία της θρησκείας από τη θρησκευτική φιλοσοφία; Η πώς ερμηνεύει κανείς την έννοια *religious studies*: θρησκειακές ή θρησκευτικές σπουδές ή θρησκευιολογία; Υπάρχει διαφορά;

Την έννοια *Political Sciences of Religion*, η οποία είναι κάτι πολύ συγκεκριμένο, που υπάγεται στις πολιτικές επιστήμες, αν τη μεταφράσει κάποιος ως πολιτικές επιστήμες της θρησκείας μήπως μπορεί να δημιουργήσει την αίσθηση ότι αφορά τον τρόπο που η θρησκεία αναπτύσσει πολιτική σκέψη και προσέγγιση; Ο όρος που επιλέξαμε είναι πολιτολογία της θρησκείας, ο οποίος θεωρούμε ότι και πάλι δεν επιλύει το πρόβλημα αλλά τουλάχιστον ορίζεται εξαρχής.

Μια βασική παρατήρηση που χρειάζεται να κάνουμε είναι ότι σε πολλές περιπτώσεις η οριοθέτηση είναι κάτι συζητήσιμο, ενώ πολλές φορές είναι επαρκής και μια αμφίσημη ερμηνεία.

Σε ό,τι αφορά τη μέθοδο που χαρακτηρίζει την υφολογία του κειμένου, έχουμε επιλέξει να κρατάμε τα ξένα ονόματα στη γλώσσα τους αλλά τα τοπωνύμια στα ελληνικά, για παράδειγμα Erasmus και όχι Έρασμος, Kant και όχι Καντ, Martin Luther και όχι Μαρτίνος Λούθηρος, Freud και όχι Φρόνυτ, αλλά από την άλλη: Συνθήκη της Τόρδης, Ειρήνη της Αυγούστας, Διάταγμα των Μεδιολάνων κ.ο.κ.

Τους διάφορους θεσμούς που δεν αποτελούν άμεσα μέρος της ελληνικής πραγματικότητας τους αναφέρουμε με το αυθεντικό όνομά τους, π.χ. Pew Research Center ή U.S. Institute of Peace, αλλά αυτούς που σχετίζονται με την Ελλάδα Ευρωπαϊκή Ένωση, Ο.Η.Ε. κ.ο.κ.

Παρουσίαση των κεφαλαίων

Σε ό,τι αφορά τη δομή της εργασίας, στο πρώτο εισαγωγικό κεφάλαιο αναπτύσσεται η έννοια της πολιτιστικής διπλωματίας, τι σκοπούς μπορεί να εξυπηρετεί (από ανώτερους έως προπαγάνδα κ.λπ.) και ποιες είναι οι εκφάνσεις στις οποίες εκφράζεται. Βασική είναι η διάκριση σε επίσημη πολιτιστική διπλωματία, όταν συντονίζεται από κρατικούς ή διεθνείς φορείς και υπηρετεί την πολιτική, και ανεπίσημη, η οποία διαθέτει αντίστοιχη δυναμική με την επίσημη αλλά προκύπτει κατά μία έννοια αυθόρμητα και ανεξάρτητα από πολιτικό συντονισμό, ενώ πολλές φορές αναγνωρίζεται εκ των υστέρων ως πολιτιστική. Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά στους ιδεολογικούς και πρακτικούς στόχους της, με αναφορά σε μια ειδική κατηγορία στόχων-αποτελεσμάτων που αφορούν μόνο αυτή, Για παράδειγμα, η γεφύρωση χασμάτων όπου έχουν αποτύχει η παραδοσιακή διπλωματία και η πολιτική, και η ανασκευή στερεοτύπων, κάτι που αποδεικνύει τη μοναδική ικανότητα της πολιτιστικής διπλωματίας και τη συνδρομή της στην πολιτική και την κοινωνία. Επίσης εξετάζουμε τη σχέση της με συναφείς έννοιες, όπως η ήπια ισχύς και η δημόσια διπλωματία.

Τέλος, υπογραμμίζουμε ακόμη έναν ιδιαίτερο στόχο, ο οποίος είναι η υπενθύμιση στην πολιτική του ρόλου της, μέσα από τη θετική, υπερβατική δράση και τα αποτελέσματα της πολιτιστικής διπλωματίας, δηλαδή η επαναφορά της ιδεολογίας στο προσκήνιο.

Στη συνέχεια γίνεται αντίστοιχα μια εισαγωγή στον διαθρησκευτικό διάλογο, καθιστώντας εφεξής στο πλαίσιο της εργασίας σαφή τη σχέση του με την πολιτιστική διπλωματία και διευκρινίζοντας ότι, όταν πλέον αναφερόμαστε στον διάλογο, είναι άμεση αναφορά στην πολιτιστική διπλωματία και στον τρόπο με τον οποίον αυτή επιδιώκει να επηρεάσει το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο.

Πέραν της αναφοράς σε διάφορους ορισμούς που έχουν επιχειρηθεί, εισηγούμαστε τον νέο ορισμό, που συνοπτικά χαρακτηρίζει ως διαθρησκευτικό διάλογο τη διάδραση θρησκευτικών και άλλων ιδεολογιών μεταξύ τους και με την Πολιτεία. Παρατηρούμε ότι το τεχνητό πλαίσιο που δημιουργείται είναι καθαρά μια επιτυχία της πολιτιστικής διπλωματίας και έχει ως στόχο την εξεύρεση μιας κοινής βάσης, αλλά πολλές φορές μπορεί ακόμη και να υπονομεύει μια θρησκεία.

Στη θεσμοποιημένη μορφή του, όταν προέρχεται από την πολιτική, κατατάσσουμε τον διάλογο στις πρακτικές του κλάδου της πολιτικής επιστήμης που ονομάζεται επίλυση συγκρούσεων και ειρηνευτική οικοδόμηση.

Αναπτύσσουμε βασικές διακρίσεις, όπως επίσημος ή ανεπίσημος, άμεσος ή έμμεσος, διαθρησκευτικός ή διομολογιακός, ή άλλες διακρίσεις, όπως με γεωγραφικά κριτήρια ή μονοεπίπεδος ή πολυεπίπεδος κ.ά.

Αναφερόμαστε στην τεράστια ποικιλία λόγων που αποτελούν τη βάση του διαλόγου, τονίζοντας επανειλημμένα ότι για την πολιτική η θρησκεία δεν έχει πολιτικό αντίκρισμα ενώ η θρησκευτική ελευθερία έχει.

Στη συνέχεια αναφέρουμε τους δυνάμει συμμετέχοντες στον διαθρησκευτικό διάλογο κατά περίπτωση, μεταξύ των οποίων αντιπρόσωποι θρησκειών, πολίτες, ακαδημαϊκοί, άνθρωποι με κύρος, media, άθεοι, πολιτικοί, και εξαιρούμε τη σημαντικότητα της συμμετοχής επαγγελματιών επίλυσης συγκρούσεων και οικοδόμησης ειρήνης, όπως ψυχολόγοι, εμπειρογνώμονες με υπόβαθρο σε θρησκευτικές σπουδές, φιλελεύθεροι θεολόγοι κ.ά.

Μετά τα εισαγωγικά αυτά κεφάλαια, εισαγόμαστε στο κυρίως σώμα της εργασίας. Αρχικά διερευνούμε την ιστορική εξέλιξη του διαλόγου, όπως την αναφέραμε λίγο πριν στον ορισμό του πλαισίου της εργασίας υπό το πρίσμα της πολιτικής ιστορίας, της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της κοινωνικής αλλαγής έως τη σύγχρονη περίοδο

(μετανεωτερικότητα), εξετάζοντας τις διάφορες εκφάνσεις του καθώς και τους ιστορικούς σταθμούς και τις νομιμοποιητικές αποφάσεις στην ιστορική εξέλιξή του.

Έχοντας αναπτύξει αυτή την ιστορική εξέλιξη, αναλύουμε τις σημερινές συνθήκες στις οποίες καλείται να υπάρξει, εστιάζοντας στο παγκοσμιοποιημένο πλαίσιο και στην έννοια της υπερεθνικής διακυβέρνησης.

Εξηγούμε τους λόγους αυτής της επιλογής αντιδιαστέλλοντας την υπερεθνική διακυβέρνηση από τις κρατικές κυβερνήσεις και υπογραμμίζουμε ότι στο πλαίσιο της υπερεθνικής διακυβέρνησης η διαδικασία χάραξης πολιτικής είναι πιο συμπεριληπτική και οι συμμετέχοντες πιο ετερόκλητο κοινό σε σχέση με την εθνική ομοιογένεια, που ενίοτε λειτουργεί αρνητικά, αφού κάνει διακρίσεις υπέρ των εθνικών συμφερόντων στο κομμάτι της χάραξης της θρησκευτικής πολιτικής.

Επικεντρώνουμε ως μελέτη περίπτωσης στην Ευρωπαϊκή Ένωση αναλύοντας την προβληματική που τη συνοδεύει (κατά πόσον αποτελεί όντως επιτυχημένη μορφή διακυβέρνησης κ.λπ.) και διερευνούμε τις πρόσφατες εξελίξεις που αφορούν τον διαθρησκευτικό διάλογο, εστιάζοντας στην αναγωγή του σε νόμο για πρώτη φορά στην ιστορική πορεία του και παρατηρώντας ότι, ακόμα και αν αύριο η Ευρωπαϊκή Ένωση καταλυθεί, αυτό δεν επηρεάζει την κουλτούρα του διαθρησκευτικού διαλόγου, η οποία έχει κατακτήσει μια ιδιαίτερη, υπερτοπική αυτονομία.

Συνεχίζοντας την ανάλυση των βασικών παραγόντων που απαρτίζουν το εξεταζόμενο σύμπλεγμα, στο επόμενο κεφάλαιο επιχειρούμε τη συναφή ανάλυση της θρησκείας προκειμένου να προκύψει μια εκτίμηση για τη φύση της και πώς αυτή μπορεί να διαδρά με την πολιτική και με τον διάλογο.

Έπειτα από μια εισαγωγή στη θρησκεία προσεγγίζουμε συγκεκριμένα τη σχέση που μπορεί να αναπτύξει με τον διαθρησκευτικό διάλογο, περιορίζοντας την ανάλυση στο πλαίσιο που τέθηκε λίγο πριν και με βάση τα ερευνητικά ερωτήματα που αναφέραμε καθώς και τον τρόπο με τον οποίο αντιδρά στα διάφορα φαινόμενα που προκύπτουν από την καταλυτική επίδραση της παγκοσμιοποίησης, της τεχνολογίας και της επίμαχης έννοιας της μετανεωτερικότητας (θρησκευτική μετανάστευση, τεχνολογία: ψηφιακός ιμπεριαλισμός και νέες προκλήσεις και πεδίο δράσης για τον διάλογο κ.ά.).

Αναλύοντας τη θρησκεία η βασική μέριμνα είναι να συγκροτηθεί αυτή η ανάλυση σε στενή συνάφεια με την προβληματική που θέτει η εργασία και να μην πλατειάσουμε. Το θρησκευτικό φαινόμενο –για το οποίο έχουν γραφτεί τόμοι– εξετάζεται από πολύ

συγκεκριμένη κοινωνιολογική και θρησκευσιολογική κυρίως σκοπιά, χρησιμοποιώντας εργαλεία από τον κλάδο της θρησκευσιολογίας (συγκριτική γλωσσολογία, φιλοσοφία της θρησκείας κ.ά.), της πολιτισμικής ανθρωπολογίας αλλά και από την πολιτολογία της θρησκείας, δηλαδή τον κλάδο της πολιτικής επιστήμης που ασχολείται με τη θρησκεία (προσέγγιση από τα επιστημονικά αντικείμενα οικοδόμηση ειρήνης και επίλυση συγκρούσεων, ψυχολογία της θρησκείας, δημογραφική και στατιστική ανάλυση κ.ά.).

Στον ορισμό του πλαισίου της εργασίας είπαμε ότι στη σύγχρονη εποχή εξετάζουμε τον διάλογο στο πλαίσιο της σκέψης του πολιτικού φιλελευθερισμού, οπότε πλέον ερχόμαστε να αναπτύξουμε τους λόγους για τους οποίους προκρίνεται η συγκεκριμένη πολιτική πρόταση.

Προχωράμε λοιπόν στο επόμενο κεφάλαιο εξετάζοντας την πρόταση του πολιτικού φιλελευθερισμού. Αφού καταδείξουμε το διαχρονικό πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, το οποίο ο Rawls επιχειρεί να αντιμετωπίσει, δηλαδή τη διατήρηση της σταθερότητας της κοινωνικής ειρήνης με βασικό άξονα τη δικαιοσύνη, αναλύουμε τη γενεαλογία του σημαντικού αυτού προβλήματος για να παρουσιάσουμε τη μερική επιτυχία και την παθογένεια που είχαν οι προηγούμενες προσεγγίσεις, οι οποίες έθεταν τη λύση σε βάση ισχύος ή ωφελιμισμού, ώστε να στηρίξουμε τους λόγους για τους οποίους προκρίνεται η πρόταση του Rawls.

Αναπτύσσουμε όλα τα νοητικά πολιτικά εργαλεία που επιστρατεύει στη ρυθμιστική πρότασή του ο πολιτικός φιλελευθερισμός (ριζοσπαστική διάκριση πολιτικής φιλοσοφίας από ηθική φιλοσοφία, έννοια επάλληλης συναίνεσης, έννοια πέπλου αγνοίας για τους πολιτικούς λειτουργούς, έννοια πολιτικού κατασκευασμού και της ήπιας ανάμειξης του κράτους κ.ά.) και συμπληρώνουμε την ανάλυση ζυγίζοντας την κριτική που έχει ασκηθεί στον πολιτικό φιλελευθερισμό (προϋπόθεση δημοκρατίας, κριτική κοινοτιστών κ.λπ.).

Επιχειρούμε μια υπεράσπιση παρατηρώντας ότι ούτως ή άλλως βάσει της ετερόκλητης φύσης του παγκόσμιου πολιτικού σκηνικού δεν είναι δυνατό να υπάρξει μία πρόταση που να τύχει αποδοχής από όλα τα καθεστάτα, και υποστηρίζουμε ότι, αν και ο Rawls θέτει ως προϋπόθεση μια δημοκρατική κοινωνία σε εθνικό επίπεδο, η πρόταση του πολιτικού φιλελευθερισμού μπορεί να είναι από τις λίγες που μπορούν να λειτουργήσουν ως ρυθμιστές των διεθνών σχέσεων σε παγκόσμιο επίπεδο, ακριβώς επειδή βάζει στο κάδρο ως κίνητρο την έννοια της δικαιοσύνης.

Στο επόμενο κεφάλαιο ολοκληρώνουμε την ανάλυση θέτοντας το ερευνητικό επίκεντρο στο έλλειμμα το οποίο εντοπίζει η εργασία. Ο εντοπισμός αυτού του ελλείμματος και η λύση που προτείνεται είναι από τις βασικές προτάσεις της εργασίας. Το έλλειμμα αυτό αφορά την ετοιμότητα που προϋποθέτει ο Rawls ότι θα πρέπει να έχουν τα περιεκτικά δόγματα (οι διάφορες ιδεολογίες), ώστε να δεχτούν αυτόβουλα τα όρια που αναπόφευκτα τους τίθενται κατά τη συνύπαρξή τους στη δημόσια σφαίρα.

Πώς όμως μπορεί να προκύψει αυτή η ετοιμότητα, τη στιγμή που κάθε ιδεολογία (θρησκεία, αθεΐα, εκκοσμικευτική λογική κ.λπ.) αξιώνει απόλυτες αλήθειες οι οποίες προσπαθούν να θέσουν αποκλειστικά όρια;

Η λύση που προτείνει ο πολιτικός φιλελευθερισμός, πέρα από την πολιτική βούληση εναποθέτει την ετοιμότητα αυτή στους πολίτες, που θα πρέπει να συνειδητοποιήσουν τη σημαντικότητα μιας δίκαιης κοινωνικής συνύπαρξης, η οποία έχει εύθραυστο χαρακτήρα. Σε περίπτωση που δεν αποδειχτούν αρκετά ώριμοι και επιχειρήσουν να αυθαιρετήσουν εις βάρος των άλλων, στην πρόταση του Rawls η πολιτική καλείται να επέμβει για να διασφαλίσει την κοινωνική ισορροπία.

Εδώ εντοπίζουμε τη σημαντική ευκαιρία που έχει η πολιτιστική διπλωματία, η οποία είπαμε ότι έχει ενίοτε τη μοναδική ικανότητα να υπερβαίνει αντίστοιχα αδιέξοδα, και μέσω του διαθρησκειακού διαλόγου να συνεισφέρει στην πολιτική προετοιμάζοντας ομαλά την κοινωνική συνείδηση με επιχειρήματα που μπορεί να γίνουν αποδεκτά από τα διάφορα δόγματα (Faith-Based Diplomacy), ώστε να μειωθεί το ποσοστό πιθανότητας κατασταλτικής παρέμβασης της πολιτικής. Αυτή τη συνεργατική σχέση εξετάζουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Εξετάζουμε δηλαδή τον διαθρησκειακό διάλογο ως μια ουσιώδη προσθήκη στην πρόταση του πολιτικού φιλελευθερισμού.

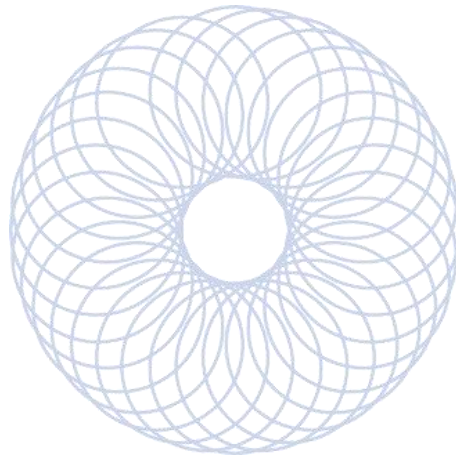
Πριν από τον επίλογο και τις καταληκτικές παρατηρήσεις, που συν τοις άλλοις προτείνουν σημεία από τα οποία μπορεί να ξεκινήσει η μελλοντική σχετική έρευνα, υπάρχει ένα τελευταίο σημαντικό κεφάλαιο, το οποίο εξετάζει τη μοντελοποιημένη σύγχρονη εκδοχή του διαθρησκειακού διαλόγου.

Με μια όχι εξαντλητική, αλλά ωστόσο λεπτομερή και πολύπλευρη συγκριτική αποτύπωση της πρακτικής του, ερχόμαστε να δούμε πώς όλα αυτά τα οποία αναλύθηκαν στο σώμα της εργασίας υλοποιούνται στην πράξη. Εξετάζουμε, μεταξύ άλλων, ρυθμίσεις που αφορούν τον διάλογο, λάθη, «μυωπίες» και ατέλειες που

προκύπτουν, κινδύνους που υποβόσκουν και προτάσεις που στοχεύουν στη βελτίωσή του.

~~~

Θα αρχίσουμε όμως με το πρώτο από τα τρία εισαγωγικά κεφάλαια, το οποίο επεξεργάζεται την έννοια της πολιτιστικής διπλωματίας.



## 1. Πολιτιστική διπλωματία

### 1.1 Ορισμός – Σχετικές έννοιες

Ο όρος πολιτιστική διπλωματία περιγράφει ένα σύνολο πρακτικών επίλυσης συγκρούσεων ή οικοδόμησης ειρήνης που πραγματοποιούνται μεταξύ κρατών ή πολιτών, είτε σε επίσημο πλαίσιο είτε ανεπίσημα. Ως είδος επιρροής μπορεί να ανήκει στη λεγόμενη «ήπια ισχύ», έναν νέο όρο που εισηγήθηκε ο πολιτικός επιστήμονας Joseph Nye<sup>4</sup> και ο οποίος ουσιαστικά περιγράφει την άσκηση επιρροής πέρα από βίαια μέσα και καταστολή.

Σύμφωνα με τον ορισμό που έχει δώσει ο Αμερικανός πολιτικός επιστήμονας Milton Cummings, η πολιτιστική διπλωματία περιλαμβάνει την «ανταλλαγή ιδεών, πληροφοριών, την τέχνη και άλλες πτυχές του πολιτισμού μεταξύ των εθνών και των λαών τους, προκειμένου να ενισχυθεί η αμοιβαία κατανόηση<sup>5</sup>». Το πλαίσιο της αμοιβαίας αυτής κατανόησης έχει σκοπό τη δημιουργία εμπιστοσύνης και την άσκηση επιρροής μέσω της συναναστροφής και του διαλόγου.

Εξετάζοντας την πολιτιστική διπλωματία παρατηρούμε ότι αποτελεί έκφραση της δημόσιας διπλωματίας, η οποία ανήκει στην ομπρέλα των διεθνών σχέσεων. Η γενική έννοια «διπλωματία» αναφέρεται στην πρακτική της διεξαγωγής διαπραγματεύσεων μεταξύ εκπροσώπων ομάδων. Ως ειδικός όρος συνήθως αναφέρεται στην επίσημη ή παραδοσιακή ή διεθνή διπλωματία, η οποία αποτελεί τον κατεξοχήν τρόπο διεξαγωγής των διεθνών σχέσεων<sup>6</sup>.

Σε ό,τι αφορά την πολιτιστική διπλωματία, θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι τα γενικά χαρακτηριστικά της είναι κοινά με της δημόσιας διπλωματίας, η οποία λέγεται αλλιώς και διπλωματία των πολιτών. Η διαφορά έγκειται σε μια αφαιρετική

---

<sup>4</sup> Nye, J., *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books, 1990 (σποραδικά).

<sup>5</sup> Cummings, M., *Cultural Diplomacy and the United States Government: A Survey*, Washington D.C., Center for Arts and Culture, 2003, σ. 1.

<sup>6</sup> Barston, R.P., *Modern diplomacy*, New York, Pearson Education, 2006, σ. 1.

προσέγγιση, κατά την οποία η πολιτιστική διπλωματία απλά αναφέρεται στις πολιτισμικές εκφάνσεις της δημόσιας, της οποίας αποτελεί τον «βασικό άξονα»<sup>7</sup>.

Σε έναν από τους πρώτους ορισμούς αναφέρεται ότι αυτό το είδος διπλωματίας περιλαμβάνει διαστάσεις διεθνών σχέσεων πέρα από την παραδοσιακή διπλωματία και ότι πέρα από τις απόπειρες των κυβερνήσεων για καλλιέργεια της κοινής γνώμης της δικής τους ή μιας άλλης χώρας συμπεριλαμβάνει και τη διάδραση ιδιωτικών ομάδων και ενδιαφερόντων μεταξύ διαφορετικών χωρών, και αποτελεί γενικά μια διαδικασία διαπολιτισμικής επικοινωνίας<sup>8</sup>.

Την ευμετάβλητη και διαρκώς επεκτεινόμενη διάσταση της δημόσιας - πολιτιστικής διπλωματίας περιγράφει και ένας άλλος ορισμός βάσει του οποίου η δημόσια διπλωματία, που παραδοσιακά αντιπροσώπευε ενέργειες των κυβερνήσεων με στόχο να επηρεάσουν το εξωτερικό κοινό μέσω της εξωτερικής πολιτικής τους, έχει επεκταθεί σήμερα τόσο τυχαία όσο και σχεδιασμένα πέρα από τη σφαίρα των κυβερνήσεων και περιλαμβάνει τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, πολυεθνικές εταιρείες, ΜΚΟ και θρησκευτικές οργανώσεις ως ενεργούς συμμετέχοντες στο σχετικό πεδίο<sup>9</sup>.

Μέσω της δημόσιας διπλωματίας εκφράζονται πολλές φορές και η άποψη και οι ιδέες των πολιτών πέρα από τις επίσημες απόψεις της κυβέρνησης<sup>10</sup>.

Από τους παραπάνω ορισμούς γίνεται κατανοητό ότι ανάλογα με τη δραστηριότητα που αναπτύσσει η πολιτιστική διπλωματία μπορεί να σχετίζεται άμεσα με την επίσημη διπλωματία ή μπορεί να κινείται παράλληλα.

---

<sup>7</sup> «Diplomacy Report of the Advisory Committee on Cultural Diplomacy», *U.S. State Department, United States, Department of State, 2005, σ. 3, στο <http://www.state.gov/documents/organization/54374.pdf>*, πρόσβαση 10/2013.

<sup>8</sup> Cull, N., "Public Diplomacy" before Gullion: The Evolution of a Phrase, στο [http://uscpublicdiplomacy.org/blog/060418\\_public\\_diplomacy\\_before\\_gullion\\_the\\_evolution\\_of\\_a\\_phrase](http://uscpublicdiplomacy.org/blog/060418_public_diplomacy_before_gullion_the_evolution_of_a_phrase), πρόσβαση: 10/2013.

<sup>9</sup> Crocker, Snow Jr., «Definition of Public Diplomacy», *The Fletcher School of Law and Diplomacy*, στο <http://fletcher.tufts.edu/murrow/pd/definitions.html>, πρόσβαση: 5/2014.

<sup>10</sup> «Public diplomacy - what it is and is not», *Public Diplomacy Alumni Association*, στο [http://pdaa.publicdiplomacy.org/?page\\_id=6](http://pdaa.publicdiplomacy.org/?page_id=6), πρόσβαση: 10/2013.

Ως πρακτική η πολιτιστική διπλωματία διεξάγεται από την αρχαιότητα από τους πρώτους κιάλας περιηγητές, οι οποίοι όντες οι ίδιοι φορείς διαφορετικής κουλτούρας «μπόλιαζαν» τις ντόπιες κουλτούρες με τις οποίες έρχονταν σε επαφή, κάτι που προέκυπτε και από τους εμπόρους<sup>11</sup>. Ωστόσο ως συστηματοποιημένη πρακτική, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, προέκυψε κυρίως κατά τον Ψυχρό Πόλεμο, ο οποίος ήταν κάτι πολύ περισσότερο από μια στρατιωτική και οικονομική αντιπαράθεση υπερδυνάμεων· ήταν επίσης μια αντιπαράθεση κοσμοθεωριών και πολιτισμών<sup>12</sup>.

Αναλύοντας τον όρο ήπια ισχύς (soft power), που αναφέραμε στην αρχή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί μια ποιοτική έκφραση της πολιτιστικής διπλωματίας. Η ήπια ισχύς μιας χώρας, σύμφωνα με τον Nye, στηρίζεται σε τρεις πόρους: «Στον πολιτισμό της, στις πολιτικές αξίες της και στην εξωτερική πολιτική της<sup>13</sup>». Άλλωστε ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι ουσιαστικά ένα παράγωγο των προαναφερθέντων πόρων. Έτσι, βάσει αυτών των χαρακτηριστικών η άλλη πλευρά είναι δυνατό να οδηγηθεί σε οικειοθελή συγκατάθεση.

Ο Nye υποστηρίζει ότι η «γοητεία» είναι πάντα πιο αποτελεσματική από τον εξαναγκασμό: «Μια χώρα μπορεί να πετύχει τους στόχους της στην παγκόσμια πολιτική σκηνή, εφόσον οι άλλες χώρες -θαυμάζοντας τις αξίες της, μιμούμενες το παράδειγμά της, φιλοδοξώντας να πετύχουν το επίπεδο της ευημερίας- θέλουν να την ακολουθήσουν<sup>14</sup>».

Σήμερα η ήπια ισχύς ταυτίζεται ενίοτε με την έμμεση άσκηση επιρροής και την πολιτική πίεση προώθησης συμφερόντων (lobbying). Ως έννοια και ως διαδικασία την αναφέρει σε σχέση με την έννοια της «σκληρής ή πολεμικής ισχύος» (hard power), δηλαδή της βίας και του εξαναγκασμού ή ακόμη και της χρηματικής εξαγοράς.

---

<sup>11</sup> «What is Cultural Diplomacy?», *Institute for Cultural Diplomacy*, στο [http://www.culturaldiplomacy.org/index.php?en\\_culturaldiplomacy](http://www.culturaldiplomacy.org/index.php?en_culturaldiplomacy), πρόσβαση: 10/2013.

<sup>12</sup> Για περισσότερα, βλ. Ludlow, N. Piers, «European Integration: a Cold War Phenomenon», *The Cambridge History of the Cold War*, επιμ. A. Westad και M.P. Leffler, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, σ. 179-198.

<sup>13</sup> Nye, J., *The Future of Power*, New York, Public Affairs, 2011, σ. 84.

<sup>14</sup> Nye, J., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004, σ. 10.



Ωστόσο, αυτό που έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε πέραν της μέχρι στιγμής ωραιοποιημένης αυτής έννοιας είναι ότι ο Nye κάνει κάποιες βασικές διακρίσεις που αφορούν τη συγκεκριμένη προσέγγιση. Η ήπια ισχύς δεν έρχεται σε αντίθεση με τη «ρεαλιστική» (hard power) θεωρία των διεθνών σχέσεων: «Η ήπια ισχύς δεν είναι μια μορφή ιδεαλισμού ή φιλελευθερισμού. Είναι απλά μια μορφή εξουσίας, ένας τρόπος για να πετύχει κανείς τα επιθυμητά αποτελέσματα<sup>15</sup>». Ωστόσο αυτά τα αποτελέσματα δεν είναι μόνο θετικά.

Στο βιβλίο του *The Future of Power* ο Nye αναφέρει ότι η ήπια ισχύς είναι μια περιγραφική, όχι μια κανονιστική έννοια<sup>16</sup>. Ως εκ τούτου, η ήπια ισχύς μπορεί να ασκείται για φαύλους σκοπούς: «Ο Χίτλερ, ο Στάλιν και ο Μάο, όλοι διέθεταν μεγάλη ήπια ισχύ στα μάτια των ακολούθων τους, αλλά όχι με θετικό αποτέλεσμα. Δεν είναι απαραίτητα καλύτερο να επηρεάσεις μυαλά από το να πιέσεις<sup>17</sup>».

Έτσι πολλές φορές η πρακτική της πολιτιστικής διπλωματίας, ιδίως όταν συντονίζεται από κυβερνητικούς παράγοντες, έχει δεχτεί κριτική και αναγνωρίζεται ως προπαγάνδα ή ως πολιτιστικός ιμπεριαλισμός, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οποιαδήποτε κρατική πρωτοβουλία έχει προπαγανδιστική προδιάθεση<sup>18</sup>.

Ωστόσο, πέρα από αυτό το ενδεχόμενο θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι, όταν η πολιτιστική διπλωματία τελεί υπό ένα επίσημο πλαίσιο, δηλαδή όταν συντονίζεται από επίσημη κρατική ή διακρατική αρχή και επηρεάζει τις διεθνείς σχέσεις, αυτό το είδος διπλωματίας μπορεί να είναι το πλέον επιδραστικό, καθότι τυγχάνει καλύτερου συντονισμού αλλά και υποστήριξης.

Ο πολιτικός επιστήμονας Richard T. Arndt παρουσιάζοντας τη διαδικασία σχολιάζει:

«Οι διαπολιτισμικές σχέσεις αναπτύσσονται φυσικά και οργανικά, χωρίς κυβερνητική παρέμβαση· τέτοια παραδείγματα είναι οι συναλλαγές του εμπορίου και του τουρισμού, η μετακίνηση των σπουδαστών, οι τηλεπικοινωνίες, η κυκλοφορία του βιβλίου, η μετανάστευση, η πρόσβαση των

---

<sup>15</sup> Ο.π., σ. 82.

<sup>16</sup> Nye, J., *The Future of Power*, σ. 81.

<sup>17</sup> Ο.π.

<sup>18</sup> Donfried, M., Gienow-Hecht, J., *Searching for a Cultural Diplomacy*, New York, Berghahn Books, 2010, σ. 9-10.

μέσων ενημέρωσης, οι μικτοί γάμοι και εκατομμύρια άλλων καθημερινών διαπολιτισμικών συναντήσεων. Στον βαθμό που αυτό ισχύει, μπορεί να ειπωθεί ότι η πολιτιστική διπλωματία μπορεί να υπάρξει όταν παραδοσιακοί διπλωμάτες, που υπηρετούν εθνικές κυβερνήσεις, επιχειρούν να δημιουργήσουν ή να συντηρήσουν τα κανάλια αυτής της φυσικής ροής για να εξυπηρετήσουν τα εθνικά τους συμφέροντα<sup>19</sup>».

Θα εξετάσουμε ακολούθως μορφές που αποτελούν εκφάνσεις της πολιτιστικής διπλωματίας και παράγοντες που την ασκούν καθώς και τους στόχους που εμφανίζεται να επιδιώκει. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι η εργασία δεν έχει σκοπό να κάνει λεπτομερή ανάλυση της θεωρίας γύρω από την πολιτιστική διπλωματία, η οποία άλλωστε είναι εύκολο να αναζητηθεί σε σχετική βιβλιογραφία.

Τονίζουμε λοιπόν ότι γενικά στο πλαίσιο της εργασίας, καθώς θα εξετάζουμε την ιστορική, κοινωνική και πολιτική εξέλιξη του φαινομένου του διαθρησκειακού διαλόγου προς τη συστηματική κορύφωσή του στη σύγχρονη εποχή, θα εστιάσουμε κατά πρώτο λόγο στην επίσημη μορφή του, η οποία σχετίζεται με την πολιτική διάσταση, με βασικό κίνητρο τη μαζικότερη κοινωνική επίδραση και αλλαγή που αυτή η μορφή διαλόγου επιφέρει.

Στη σύγχρονη εποχή η επίσημη μορφή του εκφράζεται κυρίως μέσω διοργανώσεων οι οποίες συντονίζονται από πολιτική βούληση. Ωστόσο, μέσω της Υπερεθνικής Διακυβέρνησης (ΟΗΕ, Ε.Ε. κ.ά.), η οποία αφορά τη διεθνή κλίμακα, ο διάλογος αποκτά διεθνή δυναμική.

~\*~\*~\*~\*~\*

## 1.2 Μορφές

Το ευρύ φάσμα της πολιτιστικής διπλωματίας περιλαμβάνει διάφορες μορφές με τις οποίες αυτή έχει συντελεστεί. Μια βασική κατηγοριοποίηση περιλαμβάνει τις κατηγορίες που θα αναλύσουμε ακολούθως.

---

<sup>19</sup> Arndt, R. T., «The First Resort of Kings: American Cultural Diplomacy in the Twentieth Century», στο *Strategic Influence: Public Diplomacy, Counterpropaganda, and Political Warfare*, επιμ. Michael J. Waller, Washington DC, Institute of World Politics Press, 2009, σ. 74-75.

### 1.2.1 Προώθηση της εικόνας μιας περιοχής (Place Brand)

Η προώθηση της εικόνας μιας περιοχής είναι μια σχετικά νέα πρακτική της πολιτιστικής διπλωματίας.

Η έννοια της περιφερειακής προώθησης (Place Brand<sup>20</sup> ή Place Marketing<sup>21</sup> ή Place Promotion<sup>22</sup>), ενώ ως σύλληψη υπάρχει αρκετό καιρό, έγινε γνωστή με τον όρο Nation Brand και σύντομα επιμερίστηκε για να συμπεριλάβει όλη την γκάμα δυναμικής της συγκεκριμένης προώθησης αποκτώντας ποικίλες ορολογίες, όπως Nation Branding, Region Branding και City Branding<sup>23</sup>.

Στον πυρήνα της μεθοδολογίας της είναι η προώθηση των δυνατών στοιχείων που συνιστούν τη φήμη μιας περιοχής, όπως μιας χώρας, μιας πόλης ή μιας περιφέρειας. Σε αυτή τη διαδικασία επιστρατεύονται τεχνικές από τον ιδιωτικό, εταιρικό τομέα και κυρίως από τον χώρο των δημοσίων σχέσεων και της επικοινωνίας. Κατά τη διαδικασία αυτή γίνεται προσπάθεια να «καταρριφθούν» μακροχρόνιες αντιλήψεις και να γίνει άνοιγμα σε νέες αγορές μέσω της αναμορφωμένης εικόνας, τόσο στο εξωτερικό όσο και στο εσωτερικό μιας χώρας.

Η ενεργητική αυτή προώθηση της εικόνας μιας περιοχής ασκείται τελευταία από πολλούς φορείς έως και κυβερνήσεις, με αυξανόμενο ενδιαφέρον μεταξύ των φτωχότερων περιοχών, επειδή θεωρείται ότι αυτό το είδος προώθησης έχει την ικανότητα να βελτιώσει την εικόνα τους στο εξωτερικό και μεταξύ άλλων να προωθήσει το εμπόριο, τον τουρισμό, τις άμεσες επενδύσεις ή ακόμη και να τους εξασφαλίσει μεγαλύτερη γεωπολιτική επιρροή.

---

<sup>20</sup> Kotler, P., Haider, D.H. και Rein, I., *Marketing Places*, New York, Free Press, 1993.

<sup>21</sup> Avraham, E., Ketter, E., *Media strategies for marketing places in crisis*, Oxford, Butterworth-Heinemann, 2008. | Rainisto, S., *Success Factors Of Place Marketing: A Study Of Place Marketing Practices In Northern Europe And The United States*, Helsinki, Helsinki University of Technology, 2003.

<sup>22</sup> Gold, J.R., Ward, S. V., *Place Promotion: The Use of Publicity and Marketing to Sell Towns and Regions*, Chichester, John Wiley & Sons. 1994.

<sup>23</sup> Lucarelli, A., Berg, P., «City branding: a state-of-the-art review of the research domain», στο *Journal of Place Management and Development*, Vol. 4, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, 2011, σ. 9 - 27.

Ο εμπνευστής του όρου Simon Anholt<sup>24</sup> ανέπτυξε επίσης μια μέθοδο αξιολόγησης των αποτελεσμάτων της προώθησης αυτής, την οποία ονόμασε Anholt-GfK Roper Nations Brand Index<sup>25</sup>. Τα κριτήρια που ορίζουν το αποτέλεσμα αυτής της αξιολόγησης είναι τα εξής: οι άνθρωποι, η διακυβέρνηση, οι εξαγωγές, ο τουρισμός, ο πολιτισμός και η πολιτιστική κληρονομιά, καθώς και οι επενδύσεις αλλά και η μετανάστευση.

Αυτό που ωστόσο θα θέλαμε να παρατηρήσουμε είναι ότι ο ίδιος ο Anholt φαίνεται ότι αντιτίθεται στην προσπάθεια παρουσίασης μιας εικόνας μιας περιοχής η οποία δεν αντιστοιχεί στην κοινωνική πραγματικότητά της.

Παραθέτουμε μια άποψη του ίδιου, που κατ' επέκταση συνιστά και μια κριτική στην προπαγανδιστική πλευρά της πολιτιστικής διπλωματίας. Ο Anholt τονίζει ότι υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην προώθηση της ταυτότητας ενός έθνους (nation brand) και στη δημιουργία της ταυτότητας αυτής (nation branding). Σε μια συνέντευξή του στο «BΗmagazino» το 2012 δηλώνει:

«Την τελευταία φορά που το κοίταξα τουλάχιστον 100 κυβερνήσεις ανά τον κόσμο έχουν μια υπηρεσία η οποία ασχολείται με το branding της χώρας. Δεν θα αργήσουμε να δούμε και υπουργό με το συγκεκριμένο χαρτοφυλάκιο. Το πρόβλημα είναι ότι ολόκληρη αυτή η αγορά στηρίζεται σε μια επιτηδευμένη παρανόηση της ιδέας που ανέπτυξα.

Η βασική παραδοχή αυτής της βιομηχανίας είναι ότι αν δεν είσαι ικανοποιημένος με την εικόνα που έχεις μπορείς να τη διορθώσεις χρησιμοποιώντας το μαγικό κόλπο του branding. Και η προέκτασή της είναι ότι αν είσαι μια χώρα με τραγική υπόληψη, όπως ας πούμε το Πακιστάν, εφόσον ξοδέψεις αρκετά χρήματα σε εκστρατείες δημοσίων σχέσεων, θα καταφέρεις να αλλάξεις αυτή την εικόνα.

Αποτέλεσμα; Ο Καντάφι πλήρωσε τεράστια ποσά σε εκστρατείες επικοινωνιακού χαρακτήρα. Κατάφερε όμως ποτέ να αλλάξει την εικόνα της Λιβύης ή τη δική του; Προφανώς και όχι, οι δημόσιες σχέσεις δεν αποδίδουν. Μπορεί να λειτουργούν στην αγορά καθαριστικού για το μπάνιο, ή σε άλλα προϊόντα και υπηρεσίες. Όχι όμως όταν μιλάμε για κράτη [...] Αυτή ήταν η βασική μου θέση τα τελευταία χρόνια: Ότι οι χώρες κρίνονται από αυτά που

---

<sup>24</sup> Anholt, S., *Destination Branding: Creating the Unique Destination Proposition*, Oxford, Butterworth Heinemann, 2002.

<sup>25</sup> Anholt-GfK Roper Nations Brand Index δικτυακή πύλη: <http://www.gfk.com/pages/default.aspx>, πρόσβαση: 5/2013.

παράγουν και από αυτά που κάνουν, όχι από το τι λένε οι ίδιες για τον εαυτό τους<sup>26</sup>».

Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η πρακτική προώθησης εικόνας χωρίς πραγματικό έρεισμα δεν συνεχίζεται κατά κόρον. Ολοένα και περισσότερες σύγχρονες κυβερνήσεις έχουν αρχίσει να προσλαμβάνουν εταιρείες δημοσίων σχέσεων για να τις βοηθήσουν να δημιουργήσουν εξελιγμένες διαφημιστικές εκστρατείες.

Τέλος, ακόμη μια καίρια παρατήρηση που σχετίζεται με την πρακτική αυτή είναι ότι η διαδικασία αυτή, πέραν των επιτυχιών που υπό συνθήκες μπορεί να προσφέρει, ενέχει και μεγάλο κίνδυνο, καθότι ενώ έχει τη δυνατότητα να καταπολεμήσει στερεοτυπικές αντιλήψεις μπορεί ωστόσο και να δημιουργήσει άλλες.

### 1.2.2 Διδαχή γλώσσας

Η προώθηση της γλώσσας μιας χώρας με σκοπό ή έστω έμμεσο αποτέλεσμα την επικράτησή της σε σχέση με άλλες αποτελεί διαχρονικά μία από τις μεθόδους προώθησης μιας συγκεκριμένης κουλτούρας. Προφανώς ενίοτε εξυπηρετεί συγκεκριμένες πρακτικές ανάγκες, ωστόσο έχει παρατηρηθεί ότι εάν προωθηθεί αδόκιμα αποτελεί ένα είδος πολιτιστικού ιμπεριαλισμού.

Μερικά από τα πιο επιτυχημένα παραδείγματα προώθησης γλώσσας αποτελούν το Βρετανικό Συμβούλιο, το Γαλλικό Ινστιτούτο ή το Ινστιτούτο Goethe.

Στο βιβλίο του *Linguistic Imperialism*<sup>27</sup> ο Robert Phillipson παραθέτει διάφορες αρετές αλλά και αδιέξοδα αυτής της τακτικής εστιάζοντας κυρίως την παρατήρησή του αλλά και την κριτική του στην επεκτατική πολιτική της αγγλικής γλώσσας, η οποία επιδιώκει την επικράτησή της τόσο στις μετααποικιακές περιοχές (Ινδία, Πακιστάν, Ζιμπάμπουε κ.ά.) όσο και στις «νεοαποικιακές» περιοχές, όπως λόγου χάρη στην Ευρώπη. Ο

---

<sup>26</sup> Anholt, S., «Πώς θα αλλάξουμε την εικόνα της Ελλάδας», συνέντευξη στον Απόστολο Μαγνηριάδη, *BHmagazino*, 2/2012, στο <http://www.tovima.gr/vimagazino/interviews/article/?aid=442487&h1=true#commentForm>, πρόσβαση: 4/2103.

<sup>27</sup> Phillipson, R., *Linguistic Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, σ.57-64 και 145-151.

Phillipson χαρακτηρίζει την τακτική αυτή «ηγεμονική» και «ιμπεριαλιστική», που οδηγεί στην εξάλειψη ασθενέστερων γλωσσών και γλωσσικών ιδιωμάτων.

Σαν άμυνα, πολλές χώρες στον βαθμό των δυνατοτήτων τους επιδιώκουν με «γλωσσικές πολιτικές» και διάφορους τρόπους να προωθήσουν ή έστω να προστατεύσουν τη γλώσσα τους.

### 1.2.3 Η τέχνη ως εργαλείο της πολιτιστικής διπλωματίας

Ίσως η πιο επιτυχημένη μορφή πολιτιστικής διπλωματίας είναι η τέχνη στις διάφορες εκφάνσεις της. Η μουσική, η ποίηση, η λογοτεχνία, οι εικαστικές τέχνες, ο κινηματογράφος αλλά και η αρχιτεκτονική αποτελούν τα πιο αποτελεσματικά οχήματα για τη διάδοση των ιδεών και τον διάλογο ανάμεσα στις κουλτούρες. Ένας βασικός λόγος είναι η μεταφορά πολλαπλών μηνυμάτων και η πρόσληψή τους από το ακροατήριο, αφού η τέχνη, όπως και ο αθλητισμός, αποτελεί μια μορφή παγκόσμιας κοινής γλώσσας.

Κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου η τέχνη χρησιμοποιήθηκε κατά κόρον και κατά πολλούς υπήρξε το αποφασιστικό πεδίο όπου η Δύση κέρδισε ένα αποτελεσματικό πλεονέκτημα στην αναμέτρησή της με τον κομμουνισμό: «Τόσο οι στρατηγικοί σχεδιαστές της Αμερικής όσο και της Ρωσίας συνειδητοποίησαν ότι για να "κερδίσουν το μυαλό" των ανθρώπων στην Ευρώπη έπρεπε να απευθυνθούν περισσότερο στην πολιτιστική παρά στην πολιτική τους ταυτότητα<sup>28</sup>».

Αυτή η συνειδητοποίηση ισχύει και σήμερα. Η λαϊκή κουλτούρα και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης χαρακτηρίζονται συχνά ως πηγή της ήπιας ισχύος, αν και η Αμερικανίδα διπλωμάτης Cynthia Schneider χαρακτηρίζει τη λαϊκή κουλτούρα ως «τον μεγαλύτερο ανεκμετάλλευτο πόρο στο οπλοστάσιο της πολιτιστικής διπλωματίας<sup>29</sup>».

Ωστόσο πλέον έχουμε κάποιους νέους παράγοντες που αλλάζουν τον μηχανισμό μετάδοσης μηνυμάτων σε ό,τι αφορά την ταχύτητα μετάδοσης, τον όγκο δεδομένων,

---

<sup>28</sup> Donfried, M., Gienow-Hecht, J., ό.π. σ. 401.

<sup>29</sup> Schneider, C., *Diplomacy That Works: "Best Practices" in Cultural Diplomacy*, Washington, Center for Arts and Culture, 2003, σ. 14.

την ελευθερία γνώμης και οικονομίας· οι παράγοντες αυτοί είναι η παγκοσμιοποίηση και η τεχνολογία.

Σε ό,τι αφορά την πολιτιστική διπλωματία, που συντονίζεται από κρατική πρωτοβουλία, αυτό που πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι παρουσιάζει διάφορες προκλήσεις σε κάθε κυβέρνηση που προσπαθεί να εφαρμόσει πολιτιστικά προγράμματα διπλωματίας. Οι περισσότερες ιδέες που επηρεάζουν έναν ξένο πληθυσμό δεν είναι στον έλεγχο της κυβέρνησης. Ο διευθυντής του *Foreign Policy Magazine*, Mark Leonard, παρατηρεί: «Η κυβέρνηση δεν παράγει και δεν πρέπει να παράγει βιβλία, μουσική, ταινίες, τηλεοπτικά προγράμματα, καταναλωτικά προϊόντα, κ.λπ., που φθάνουν σε ένα ακροατήριο. Αυτό που μπορεί να κάνει είναι να καταβάλλει προσπάθεια ώστε να προωθεί το μήνυμα της τέχνης σε πολυπληθές κοινό στο εξωτερικό<sup>30</sup>».

Από την άλλη, θέλοντας βαθμιαία να εισαχθούμε στη λογική του πολιτικού φιλελευθερισμού, αναφερόμαστε στην ανάγκη των κυβερνήσεων να εξασκούν έναν ήπιο έλεγχο στη ροή της πληροφορίας, συμπεριλαμβανομένου του εμπορίου<sup>31</sup>. Αυτό είναι εξαιρετικά δύσκολο και ευαίσθητο για τις κυβερνήσεις που λειτουργούν σε μια κοινωνία «ελεύθερης αγοράς».

Ωστόσο, ο έλεγχος δεν πρέπει να ταυτίζεται πάντα με την καταστολή και τη λογοκρισία αλλά ούτε και η έννοια της ελευθερίας με την ασυδοσία. Ένα παράδειγμα είναι η παράνομη ροή πληροφορίας και προϊόντων μέσω διαδικτύου, όσο δημοφιλής και αν είναι. Παραδείγματα κινήσεων που μια κυβέρνηση μπορεί να κάνει είναι να εργαστεί για την προστασία των πολιτιστικών εξαγωγών όπου ευδοκμούν ή να συνάψει εμπορικές συμφωνίες με ξένα τηλεπικοινωνιακά δίκτυα. Αντίστοιχα πολύ επίμαχη είναι η απόφαση που θα πρέπει να λάβει μια κυβέρνηση σε ό,τι αφορά ζητήματα ευθιξίας μιας κουλτούρας, σε αντιδιαστολή με τις αρχές της ελευθερίας του λόγου. Άλλωστε εκ του αποτελέσματος κρίνεται κάθε πολιτική για το πόσο επιτυχημένη υπήρξε.

---

<sup>30</sup> Leonard, M., «Diplomacy by Other Means», *Foreign Policy Magazine*, no. 132, 11/2002, στο [http://www.foreignpolicy.com/articles/2002/09/01/diplomacy\\_by\\_other\\_means](http://www.foreignpolicy.com/articles/2002/09/01/diplomacy_by_other_means), πρόσβαση: 10/2013.

<sup>31</sup> Belanger, L., «Redefining Cultural Diplomacy: Cultural Security and Foreign Policy in Canada», στο *Political Psychology Magazine* vol. 20, no. 4, Québec, Wiley-Blackwell, 1999, σ. 677.

## **Η διπλωματία της μαγειρικής ως παράδειγμα**

Ίσως θα μπορούσαμε να υπαγάγουμε τη λεγόμενη «διπλωματία της μαγειρικής» στην τέχνη, αφού άλλωστε είναι μια μορφή τέχνης. Σε κάθε περίπτωση, ο καινοφανής αυτός κλάδος εμφανίζεται συστηματικά μετά το 2000, αν και φυσικά υπάρχει από αρχαιοτάτων χρόνων. Η διπλωματία της μαγειρικής θεωρείται ακόμη μια επιτυχημένη πρακτική της πολιτιστικής διπλωματίας, αφού η «επικοινωνία» που δημιουργεί η γευστική απόλαυση έχει επίσης την ικανότητα να αναπτύσσει την έννοια της εκτίμησης της διαφορετικής κουλτούρας.

Παρότι είπαμε ότι δεν στοχεύουμε σε μια εξαντλητική παρουσίαση των εκφάνσεων της πολιτιστικής διπλωματίας, μέσω της αναφοράς σε αυτή τη μορφή πολιτιστικής διπλωματίας θέλουμε να υπογραμμίσουμε τη σημαντικότητα του να εξαιρείς κάτι και να το συστηματοποιείς. Παρότι δεν σημαίνει δημιουργία, αυτή η συστηματοποίηση αποτελεί ένα είδος υποστασιοποίησης.

Πολλές φορές η έννοια του αυτονόητου δεν αρκεί. Αυτή είναι μια από τις βασικές αστοχίες στο κομμάτι της πολιτικής. Θα πρέπει καθετί να υπόκειται στην επικοινωνία προκειμένου να μην παραθεωρείται και υποτιμάται ή υπερτιμάται. Αυτή είναι μια βασική αρχή στη διαδικασία οικοδόμησης της αντίληψης.

### **1.2.4 Πολιτιστικά γεγονότα μεγάλης κλίμακας**

Στο πλαίσιο πάντα της πολιτιστικής διπλωματίας ανήκει η διοργάνωση μεγάλων εκθέσεων που παρέχουν τη δυνατότητα για επίδειξη πλήθους προϊόντων, υπηρεσιών αλλά και ιδεών. Μεγάλες εμπορικές εκθέσεις, όπως οι γνωστές Expro, μπορούν να έχουν ακόμη και παγκόσμια απήχηση παρουσιάζοντας τις τάσεις των βιομηχανιών και της αγοράς εν γένει καθώς και ό,τι καλύτερο έχει να επιδείξει κάθε κουλτούρα. Στο παρελθόν λειτούργησαν καταλυτικά στη συμφιλίωση του κοινού με την τεχνολογική αλλά και την ιδεολογική εξέλιξη, καθότι είχαν και έχουν τη δυνατότητα να παρουσιάζουν την εξέλιξη με τρόπο μη απειλητικό ή ακόμη και φιλικό. Φυσικά οι εκθέσεις αυτές μπορεί να γίνονται και σε περιφερειακό επίπεδο και να υπηρετούν τους στόχους ακόμη και εξειδικευμένων επιστημονικών αντικειμένων, ενώ τελευταία παρουσιάζονται και οργανωμένες μορφές διαδικτυακών εκθέσεων.



Αντίστοιχου ή και μεγαλύτερου εκτοπίσματος μπορεί να είναι και οι μεγάλες πολιτιστικές διοργανώσεις, αθλητικής ή άλλης φύσης, όπως για παράδειγμα οι Ολυμπιακοί Αγώνες, τα μεγάλα κινηματογραφικά φεστιβάλ, διάφορες τελετές ενάρξεως, η Eurovision, το Μουντιάλ ή οι μεγάλες διεθνείς βραβεύσεις μεταξύ άλλων. Οι μεγάλης κλίμακας αυτές πολιτιστικές (συμπεριλαμβανομένων των εμπορικών και αθλητικών) διοργανώσεις έχουν έναν δραματικό, μαζικό χαρακτήρα, που ενίοτε τους δίνει διεθνή απήχηση και σημασία.

### **1.2.5 Δώρα προς μια χώρα**

Κάποιες μεγάλες χειρονομίες ενέχουν μια ιδιαίτερα μεγάλη συμβολική διάσταση και λειτουργούν παράγοντας πολλαπλά νοήματα με αντίστοιχα πολλαπλούς αποδέκτες.

Έτσι, για παράδειγμα, μια κίνηση όπως η προσφορά ενός δώρου σε μια χώρα ή σε έναν σημαντικό αντιπρόσωπό της μπορεί να έχει πολύ μεγάλη απήχηση και πέραν της χρονικής συγκυρίας που πραγματοποιείται.

Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι το Άγαλμα της Ελευθερίας, που δωρήθηκε από τη γαλλική κυβέρνηση συμβολίζοντας την ελευθερία και την ανεξαρτησία, ή η κίνηση Ρωσίας τον Ιούλιο του 2014 να χαρίσει σχεδόν όλο το χρέος της Κούβας.

### **1.2.6 Εκπαίδευση και πολιτιστική διπλωματία**

Η εκπαίδευση αποτελεί έναν στιβαρό σύμμαχο της πολιτιστικής διπλωματίας. Στο πλαίσιο της εκπαίδευσης καλλιεργούνται αντιλήψεις αλλά και μεθοδολογίες σκέψης που συνοδεύουν όσους έρχονται σε επαφή ακόμη και εφ' όρου ζωής.

Φαινόμενα όπως αυτό της επιστημονικής μετανάστευσης (brain drain), των επιστημονικών ανταλλαγών ή του φοιτητικού τουρισμού κινούνται με άξονα την εκπαίδευση.

Χωρίς να αποτελεί απαραίτητα μόνο πλήγμα για μια χώρα, το βασικό επακόλουθο που συνοδεύει τις ανταλλαγές πέρα από την οικονομική επίδραση είναι η δημιουργία ενός δικτύου που συνδέει σημαντικούς ανθρώπους με τη χώρα υποδοχής και συνεκδοχικά με τη δική τους χώρα, καθότι είτε θα επιστρέψουν είτε θα διατηρήσουν κάποια ιδιαίτερη σχέση με τη χώρα τους.

### 1.2.7 Μετάδοση ειδήσεων και καλλιτεχνικών προγραμμάτων

Η παγκοσμιοποίηση έχει χαρακτηριστεί ως η εποχή της πληροφορίας. Η ροή πληροφορίας και η ποιότητά της καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό την αντίληψη της κοινής γνώμης, η οποία έχει φτάσει να χαρακτηριστεί ως η νέα υπερδύναμη<sup>32</sup>.

Τα κανάλια ειδήσεων είναι οι κύριοι διαμορφωτές κοινής γνώμης, τα οποία μπορούν να παρέχουν αντικειμενική ενημέρωση, αλλά ενίοτε ενδίδουν στην πίεση της λογοκρισίας ή και της προπαγάνδας. Ο έλεγχος ή η ελευθερία που απολαμβάνουν διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό την ποιότητα του πνευματικού επιπέδου της κοινωνίας.

Αυτό που αλλάζει άρδην το σκηνικό της ενημέρωσης ωστόσο είναι οι δυνατότητες που παρέχει το διαδίκτυο, οι οποίες εκτιμώνται ολοένα και περισσότερο και λειτουργούν ενίοτε ως ασφαλιστική δικλίδα της ελευθερίας του Τύπου, αν και ενέχουν άλλες δυσκολίες και παγίδες, όπως για παράδειγμα η δυσκολία εξακρίβωσης των πηγών ή η δυσκολία διάκρισης μιας αξιόλογης πληροφορίας μέσα στον ψηφιακό ωκεανό. Σε κάθε περίπτωση, η πίεση που δημιουργείται στη δημόσια σφαίρα επηρεάζει τα κέντρα λήψης των αποφάσεων.

Όπως προαναφέραμε, η λαϊκή κουλτούρα και τα μέσα μαζικής ενημέρωσης χαρακτηρίζονται συχνά ως πηγή της ήπιας ισχύος. Αναφερόμενος στη μετάδοση πολιτιστικών προγραμμάτων μπορεί κάποιος να πει ότι έχουν μια ανάλογη δύναμη με την τέχνη, η δύναμή τους αυτή όμως ενίοτε είναι πολλαπλώς αυξημένη σε σχέση με τη ζωντανή παρουσίαση της τέχνης εξαιτίας της μαζικότητας και της τεχνολογικής δύναμης των μέσων επικοινωνίας. Τα διάφορα πολιτιστικά προγράμματα γίνονται οι νέοι πρεσβευτές κουλτούρας.

Τα παραδείγματα είναι άπειρα, όμως αξίζει να αναφερθούμε στην εντυπωσιακή επιτυχία που έχουν γνωρίσει τα τουρκικά σίριαλ, τα οποία διαμορφώνουν την πλέον ευνοϊκή εικόνα για τον ισλαμικό πολιτισμό στη Δύση αλλά και στην ίδια την Ανατολή, συνιστώντας ταυτότητες και καλλιεργώντας πολύ συγκεκριμένες αντιλήψεις. Το

---

<sup>32</sup> Barnett, A., «World opinion: the new superpower?», *openDemocracy.net*, 3/2003, στο [https://www.opendemocracy.net/conflict-protest/article\\_1052.jsp](https://www.opendemocracy.net/conflict-protest/article_1052.jsp), πρόσβαση: 2/2014.

αξιοσημείωτο δε είναι ότι σε μεγάλο βαθμό οι σειρές αυτές υποστηρίζονται από την τουρκική κυβέρνηση ή αποτελούν παραγγελία της.

### 1.2.8 Αθλητισμός

Ο αθλητισμός ενέχει πολλές αρετές οι οποίες μπορεί να αποτελέσουν το καύσιμο για μια θετική πολιτιστική διπλωματία. Η τόλμη, η επιμονή, η δικαιοσύνη, η ευθυκρισία και τα προσωπικά επιτεύγματα είναι μόνο ένα δείγμα.

«Η φυσική αγωγή και ο αθλητισμός αποτελούν ένα ουσιαστικό μέρος της εκπαίδευσης και του πολιτισμού, που εμπλουτίζουν τις κοινωνικές σχέσεις και την ανάπτυξη της δίκαιης συμπεριφοράς (fairplay)», σύμφωνα με τον Διεθνή Χάρτη Φυσικής Αγωγής και Αθλητισμού<sup>33</sup> της UNESCO.

Η πιο επιδραστική πλευρά του αθλητισμού προκύπτει όταν πρόκειται για διεθνείς διοργανώσεις, γιατί τότε μετατρέπεται σε μια παγκόσμια γλώσσα, κοινή για όλους τους ανθρώπους σε όλο τον κόσμο. Έτσι καθίσταται προσβάσιμη σε κάθε φυλή, θρησκεία, εθνικότητα και υπηκοότητα, και μπορεί να ενώσει ανθρώπους και κουλτούρες κάτω από την ομπρέλα της.

Η κοινή γλώσσα την οποία παρέχει η φυσική αγωγή, διευκολύνει τον διάλογο μεταξύ ατόμων, πολιτισμών και εθνών, πολλές φορές υπερβαίνοντας ακόμη και χρόνιες διαφορές.

Παρ' όλ' αυτά, στο πλαίσιο του αθλητισμού μπορεί να προκύψουν και δυσάρεστες εξελίξεις με βάση εθνικιστικά και άλλης φύσης βίαια αισθήματα. Ο διεθνής ανταγωνισμός μπορεί να είναι μια πηγή εθνικής υπερηφάνειας, αφού γενικότερα οι επιδόσεις σε τέτοιες περιστάσεις πάντα καταγράφονται επί εθνικής βάσης.

Αντίστοιχα έχει παρατηρηθεί ότι οι διεθνείς αθλητικές διοργανώσεις μπορούν επίσης να αποτελέσουν μια πλατφόρμα για αποτελεσματική διαμαρτυρία απέναντι στην πολιτική κάποιου κράτους. Κάτι τέτοιο παρακολουθήσαμε ότι συνέβη στη Νότια

---

<sup>33</sup> Στο «Revised UNESCO International Charter of Physical Education and Sport», 2015, UNESCO, στο [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=13150&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13150&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), πρόσβ 11/2012.

Αφρική κατά την περίοδο του απαρτχάιντ ή στους Ολυμπιακούς Αγώνες του 1936, τους οποίουςμποϊκόταραν αθλητές από 22 χώρες.

Πάντως, αν και δεν θα πρέπει να αρνηθούμε τα λυπηρά αυτά γεγονότα, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι δεν ευθύνεται ο αθλητισμός για αυτού του τύπου τις εντάσεις, παρά η ανθρώπινη προσέγγιση.

Μάλιστα θα πρέπει να εστιάσουμε στην προώθηση των θετικών πλευρών του αθλητισμού, ο οποίος είναι ένα από τα πιο χρήσιμα εργαλεία στο πολυπολιτισμικό πλαίσιο, αφού -για παράδειγμα- ευνοεί την ένταξη των νέων μεταναστών δίνοντάς τους την ευκαιρία να συμμετέχουν στις τοπικές κοινωνίες.

Ο Bourdieu παρατηρεί σχετικά ότι μέσω του αθλητισμού κάποιος μπορεί να γίνει μέρος ενός συνόλου, και μπορεί να κερδίσει την αναγνώριση και την αυτοεκτίμησή του καταβάλλοντας την προσπάθειά του και κερδίζοντας την αναγνώριση γι' αυτό<sup>34</sup>.

### 1.2.9 Μετανάστευση

Η μετανάστευση με τη σειρά της αποτελεί και αυτή έναν διάυλο πολιτιστικής διπλωματίας που θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα, αφού ενέχει και την έννοια της θρησκευτικής μετανάστευσης. Οι δεσμοί που δημιουργεί και η αλληλεπίδραση μεταξύ των πολιτισμών διευκολύνουν τον διαπολιτισμικό διάλογο.

Όσοι ασχολούνται πιο ενεργά με το μεταναστευτικό φαινόμενο γνωρίζουν ωστόσο ότι μια θετική έκβαση είναι πολύ δύσκολο να επιτευχθεί τυχαία. Χρειάζεται και εδώ η κρατική μέριμνα αλλά και η ευαισθητοποίηση της κοινωνίας των πολιτών. Κατά τη διαδικασία της επαφής των δύο κόσμων, νεοφερμένων και ντόπιων, υπάρχουν τρεις τρόποι υποδοχής των πρώτων: η αφομοίωση, η ενσωμάτωση και ο αποκλεισμός.

Ο αποκλεισμός ή η περιθωριοποίηση είναι κατανοητό ότι αποτελεί μια μορφή επικίνδυνης αδιαφορίας, που απομονώνει τους ανθρώπους και δεν επιτρέπει στην ντόπια κοινότητα να εκτιμήσει και στη νέα κοινότητα να αναπτυχθεί. Η κατάσταση

---

<sup>34</sup> Bourdieu, P., «Sport and Social Class», στο *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, επιμ. Chandra Mukerji, Michael Schudson, Oakland, University of California Press, 1991, σ. 357.

αυτή μπορεί να οδηγήσει σε ένα χάσμα μεταξύ των δύο κοινοτήτων, την έλλειψη επικοινωνίας ή ακόμα και στη βία.

Ο πιο συγκαλυμμένος κίνδυνος υπάρχει στην αφομοίωση κατά την οποία, όταν γίνει αζύγιστα, η κουλτούρα της κοινωνίας που υποδέχεται επιβάλλεται στους μετανάστες με αμφισβητούμενα αποτελέσματα. Από τη μια χάνουν την επαφή με τη μητρική τους κουλτούρα και από την άλλη δεν ενσωματώνονται πλήρως.

Θεωρητικά η επιλογή μιας πολιτικής ενσωμάτωσης αποδίδει μεσοπρόθεσμα πολύ περισσότερα θετικά αποτελέσματα, αφού προωθεί τη συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμών.

Αυτή η προσέγγιση απαιτεί επικοινωνία, ενημέρωση, επιμονή, ευθυκρισία και επίδειξη προσοχής στην έννοια του αισθήματος δικαίου.

#### **1.2.10 Διαθρησκειακός διάλογος**

Ο διαθρησκειακός διάλογος αποτελεί τη μορφή πολιτιστικής διπλωματίας την οποία προσεγγίζει και αναλύει η εργασία επισταμένα. Η χρησιμότητα των αξιών τις οποίες προωθεί είναι πιο δυσδιάκριτη, αλλά αυτές αποτελούν κάποια από τα πιο χρήσιμα εργαλεία για μια αρμονική κοινωνική συνύπαρξη. Οι έννοιες των μεταφυσικών πεποιθήσεων, της ηθικής, της παράδοσης και της εξέλιξης, του σεβασμού, της ανοχής, της οριοθέτησης και της θρησκευτικής ελευθερίας είναι ιδιαίτερα επίμαχες, ενώ πέραν του ότι διαφέρουν από περιοχή σε περιοχή μεταλλάσσονται με την πάροδο του χρόνου· και όχι πάντα προς το καλύτερο.

Το σημαντικό κενό που θεωρούμε ότι προτείνεται μέσω της εργασίας είναι ο συμπληρωματικός ρόλος τον οποίον καλείται να παίξει η πολιτιστική διπλωματία στην πολιτική, στη διαπαιδαγώγηση και προετοιμασία των πολιτών μιας κοινωνίας, λιγότερο ή περισσότερο φιλελεύθερης, ώστε να αποδεχτούν κάποιες κοινές αρχές σεβασμού και συνύπαρξης.

Επίσημος ή ανεπίσημος, ο διαθρησκειακός διάλογος είναι πολύτιμος για μια κοινωνία. Ωστόσο, ως πρακτική ενέχει αρκετές αδυναμίες ή και κινδύνους, οι οποίοι όμως δεν συγκρίνονται με τα θετικά αποτελέσματα που μπορεί και προσφέρει στην κοινωνία.

Σκοπός της εργασίας είναι να επισημάνει λεπτές διακρίσεις και να προτείνει λύσεις σε φαινομενικά αδιέξοδα.

Η σημαντική επιτυχία που σημειώνει μέχρι στιγμής η αναπτυσσόμενη κουλτούρα του διαθρησκευτικού διαλόγου είναι από τις πιο ελπιδοφόρες εξελίξεις, αφού στα πρώτα του βήματα ο διαθρησκευτικός διάλογος είχε να υπερνικήσει πολλές προκαταλήψεις και φοβίες. Η επιτυχία του είναι ίσως μια από τις μεγαλύτερες επιτυχίες σε επίπεδο κοινωνικής, ποιοτικής συνύπαρξης.

### **1.3 Στόχοι**

Ως στόχοι της πολιτιστικής διπλωματίας μπορούν να αναγνωριστούν πολλές επιδιωκόμενες εξελίξεις που μελετώνται κατά τον σχεδιασμό μιας στρατηγικής. Όταν αναφερόμαστε στην επίσημη εκδοχή της, η πολιτιστική διπλωματία έχουμε αναφέρει ότι υπηρετεί τις ανάγκες της πολιτικής. Δηλαδή βασικός στόχος είναι να επηρεάσει θετικά την κοινή γνώμη ενός ξένου κράτους ή ακόμη και των πολιτών του ίδιου του κράτους και τη γνώμη όσων λαμβάνουν αποφάσεις. Σε πολλές περιστάσεις η προσπάθεια μπορεί να συνίσταται στην ανασκευή μιας άσχημης κατάστασης και στο γεφύρωμα σχέσεων που έχουν διαρρηχθεί.

Προσεγγίζοντας ευρύτερα ενδεχόμενους στόχους της πολιτιστικής διπλωματίας μπορούμε να δούμε ότι πέραν της επίσημης κρατικής και διεθνούς διακυβέρνησης και οι υπόλοιποι τομείς ενίοτε συντάσσουν τις δυνάμεις τους για την επίτευξη στόχων που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν κοινής ωφέλειας, όπως για παράδειγμα οι εξαγωγές και γενικά το εμπόριο, ο τουρισμός, οι επενδύσεις ή ακόμη και η εσκεμμένα προκαλούμενη μετανάστευση (πρβλ. φαινόμενο φοιτητικής μετανάστευσης).

Μέσω της πολιτιστικής διπλωματίας μπορούν να ενδυναμωθούν οι υπάρχουσες σχέσεις και να δημιουργηθούν καινούργιες συμμαχίες. Σε επίπεδο κρατικής ή διεθνούς διακυβέρνησης άλλοι βασικοί στόχοι της είναι η ανάπτυξη της γεωπολιτικής σφαίρας επιρροής και η ενίσχυση της εθνικής ή αντίστοιχα της διεθνούς ασφάλειας επιδιώκοντας τη βιωσιμότητα όσων έχουν επιτευχθεί.

Εδώ θα θέλαμε να αναφερθούμε σε ακόμη έναν ιδιαίτερο στόχο που μπορεί να τεθεί στο πλαίσιο της πολιτιστικής διπλωματίας και ο οποίος είναι η υπενθύμιση στην

πολιτική του ρόλου της, δηλαδή η κριτική στάση υπέρ μιας λιγότερο τεχνοκρατικής ηθικής και η επαναφορά της ιδεολογίας στο προσκήνιο. Κάτι σαν ηθικός πολιτικός φάρος.

Ένας σχετικός τρόπος στον οποίο έμμεσα αναφερθήκαμε και ο οποίος θα μπορούσε να αποδειχτεί ιδιαίτερα εποικοδομητικός είναι όταν η πολιτική δεν αρκείται μόνο σε συγκεκριμένες δράσεις αλλά επιχειρεί τη δημιουργία συνθηκών στη δημόσια σφαίρα, ώστε να ασκούνται ελεύθερα και να προωθούνται οι εκφάνσεις της πολιτιστικής διπλωματίας, οι οποίες συνεκδοχικά θα έχουν επιρροή στις διεθνείς σχέσεις.

Αυτή η διακριτική πολιτική συνεισφορά είναι μια ουσιώδης διάσταση που προτείνει ο πολιτικός φιλελευθερισμός και αποτελεί ένα από τα πιο λεπτά σημεία, που δυστυχώς δεν είναι πάντα εκτιμητέα στην πολιτική σκέψη.

Συναφής απώτερος στόχος είναι η αμφισβήτηση στερεοτυπικών αντιλήψεων προκειμένου να βελτιωθεί το επίπεδο της κατανόησης, του σεβασμού, της επικοινωνίας και του συντονισμού, ώστε να δημιουργηθούν συνθήκες ανοχής και αρμονικής συνύπαρξης.

Έτσι, βλέπουμε ότι ενίοτε οι στόχοι της πολιτιστικής διπλωματίας είναι η υποστήριξη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, σε όποια επίσημη πολιτική «ταμπέλα» και αν εντοπίζονται (δυτική, ασιατική, αφρικανική ή άλλη αξιακή κλίμακα), και η κατανόηση της ετερότητας.

Σε ό,τι αφορά τη θρησκεία, η πολιτιστική διπλωματία μπορεί να θέσει εξειδικευμένους στόχους, οι οποίοι να εξυπηρετούν τη ρύθμιση των αναγκών που σχετίζονται μ' αυτή. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε την προαγωγή της θρησκευτικής ελευθερίας και την ομαλή συνύπαρξη των διαφορετικών ηθικών αντιλήψεων. Οι πιο σημαντικοί αναλύονται στο κεφάλαιο που εξετάζει τον διαθρησκευτικό διάλογο ως φαινόμενο.

## **1.4 Παράγοντες**

Παράγοντες ονομάζουμε τους «παίκτες» που ασκούν πολιτιστική διπλωματία, συνειδητά ή μη, επίσημα ή ανεπίσημα. Αναφέραμε ήδη ότι η πολιτιστική διπλωματία είναι μια αρχαία πρακτική που «λανσαρίστηκε» εκ νέου τον τελευταίο αιώνα.

Οι πρώτοι πρεσβευτές της ήταν οι εξερευνητές, οι καλλιτέχνες, οι δάσκαλοι, ακόμη και οι έμποροι. Όλοι τους, όντες οι ίδιοι φορείς διαφορετικών πολιτισμών, δημιουργούσαν ή έπαιρναν μέρος σε ένα είδος διαλόγου, το οποίο αρκετά αργότερα έγινε αποδεκτό σαν κάτι δόκιμο. Στο τελευταίο αυτό διάστημα, όπου η πολιτιστική διπλωματία πλέον υφίσταται ως οργανωμένη έννοια, οι παίκτες που την ασκούν μπορούν να κατηγοριοποιηθούν στις ακόλουθες κατηγορίες.

### **1.4.1 Κρατικές κυβερνήσεις**

Ο τομέας των κρατικών κυβερνήσεων είναι εξέχουσας σημασίας, καθότι η ανάμειξή του με την πολιτιστική διπλωματία υποδηλώνει ότι η πολιτική έχει αρχίσει να κατανοεί την αξία αυτού του είδους της διπλωματίας.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι πολιτικές που διοργανώνονται από κρατική παρέμβαση είναι πάντα ορθές. Ωστόσο σίγουρα έχουν τη δυνατότητα να διαγράφουν σημαντική διαδρομή και να επιφέρουν μεγάλα αποτελέσματα, αφού υποστηρίζονται από ισχυρό μηχανισμό και από πλευράς οργάνωσης και συμβολικής επένδυσης κατηγοριοποιούνται σε ένα από τα υψηλότερα επίπεδα πρωτοβουλιών.

Πολλές φορές η συνεισφορά των κυβερνήσεων βρίσκεται όχι τόσο στις επιμέρους στρατηγικές που χαράσσουν αλλά, όπως είπαμε, στο ότι δημιουργούν το κατάλληλο πλαίσιο για να ευδοκιμήσουν πρωτοβουλίες πολιτιστικής διπλωματίας των παραγόντων που είναι υπό την ομπρέλα τους, όπως λόγω χάρη της κοινωνίας των πολιτών.

Μια σημαντική παρατήρηση που έχουμε επανειλημμένα κάνει είναι ότι οι ενέργειες των κρατικών κυβερνήσεων συχνά είναι συνυφασμένες με την έννοια της προπαγάνδας. Ωστόσο αυτό δεν είναι απαραίτητα ο κανόνας και μάλιστα πολλές φορές αποτελεί ένα στερεότυπο, που μειώνει άδικα την επίδραση μιας πολιτικής.



### 1.4.2 Υπερεθνική διακυβέρνηση

Ο όρος υπερεθνική διακυβέρνηση είναι σχετικά νέος, αφού προκύπτει μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο αλλά ανάγεται σε ένα πολύ παλιό μοντέλο, αυτό της συνεργασίας ανάμεσα σε χώρες που μοιράζονται κοινές προκλήσεις. Οι προκλήσεις αυτές, που αρχικά περιορίζονταν σε θέματα ειρήνης και ασφάλειας, έχουν επεκταθεί σημαντικά τα τελευταία χρόνια συμπεριλαμβάνοντας οικονομικά, περιβαλλοντικά, τεχνολογικά, κοινωνικά και άλλα ζητήματα.

Η συνεργασία σε αυτά τα θέματα αναπτύσσεται μέσα από επίσημους θεσμούς και όργανα, ωστόσο, όπως μπορεί να παρατηρηθεί, αναπτύσσεται και από παράπλευρες πρακτικές, όπως οι ανεπίσημες μορφές της πολιτιστικής διπλωματίας.

Ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών, η Ευρωπαϊκή Ένωση, η Ένωση Νοτιοαμερικανικών Εθνών, ο Αραβικός Σύνδεσμος και η Αφρικανική Ένωση μεταξύ άλλων αποτελούν λιγότερο ή περισσότερο επιτυχημένα παραδείγματα του λεγόμενου μοντέλου υπερεθνικής διακυβέρνησης.

Μια κοινή έκθεση από το αμερικανικό Εθνικό Συμβούλιο Πληροφοριών και το Ινστιτούτο Μελετών Ασφαλείας της Ευρωπαϊκής Ένωσης κάνει λόγο για παγκόσμια διακυβέρνηση γενικότερα και την ορίζει ως «όλα τα θεσμικά όργανα, συστήματα, διαδικασίες, εταιρικές σχέσεις και δίκτυα που συμβάλλουν στη συλλογική δράση και την επίλυση προβλημάτων σε διεθνές επίπεδο<sup>35</sup>».

Σε απάντηση προς την αυξανόμενη αλληλεξάρτηση σε διεθνή κλίμακα μεταξύ των ανθρώπινων κοινωνιών, ο όρος παγκόσμια διακυβέρνηση μπορεί επίσης να χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει τη διαδικασία θέσπισης νόμων και ρυθμιστικών κανόνων που προορίζονται για διεθνή κλίμακα και οι οποίοι ωστόσο στις περισσότερες περιπτώσεις έχουν περιορισμένη δύναμη στην επιβολή συμμόρφωσης βασιζόμενοι κατά μία έννοια στην αναγνώριση της αξίας της οικειοθελούς συνεργασίας των κρατών

---

<sup>35</sup> «Global Governance 2025: At a Critical Juncture», *European Union Institute for Security Studies* και *National Intelligence Council*, Paris, 2010, στο [http://www.iss.europa.eu/uploads/media/Global\\_Governance\\_2025.pdf](http://www.iss.europa.eu/uploads/media/Global_Governance_2025.pdf), πρόσβαση: 3/2014.

στο όνομα της κοινής προόδου της ανθρωπότητας, του αμοιβαίου σεβασμού και της αλληλεξάρτησης που επιφέρει μεταξύ άλλων και η παγκοσμιοποίηση.

Κάτι που μπορούμε να παρατηρήσουμε και το οποίο αποτελεί έναν από τους λόγους που εξετάζεται ο διαθρησκευτικός διάλογος σε διεθνές επίπεδο και όχι σε εθνικό, είναι ότι σε αντίθεση με τις πολιτικές, που είναι αποτέλεσμα μιας εθνικής κυβέρνησης, η πρακτική της πολιτιστικής διπλωματίας, όταν γίνεται σε επίπεδο διακρατικό, όπως για παράδειγμα εντός των κρατών-μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, κατά μία έννοια αποφεύγει την παγίδα του εθνικισμού και της προπαγάνδας, αφού η διαδικασία χάραξης πολιτικής είναι πιο συμπεριληπτική και οι συμμετέχοντες πιο ετερόκλητο κοινό σε σχέση με την ομοιογένεια που διακρίνει τα εθνικά συμφέροντα στο κομμάτι της χάραξης της θρησκευτικής πολιτικής.

Φυσικά και εδώ μπορούν να γίνουν αστοχίες, όπως θα δούμε κατά την ανάλυσή μας, όπως για παράδειγμα η μεγάλη αστοχία της νεωτερικότητας σε ό,τι αφορά τη σχέση της προόδου της κοινωνίας και της έννοιας της παράδοσης στις ευρωπαϊκές κοινωνίες ή ο πειραματισμός με μεθόδους και πολιτικές που μπορεί να προτάσσουν μια σχετική αποδοτικότητα αλλά στερούνται της βασικής αρχής της νομιμοποίησης και κυρίως της δίκαιης αντιπροσώπευσης όλων των συμμετεχόντων.

### **1.4.3 Κοινωνία των πολιτών**

Η Παγκόσμια Τράπεζα ορίζει την κοινωνία των πολιτών ως «το ευρύ φάσμα των μη κυβερνητικών και μη κερδοσκοπικών οργανώσεων που έχουν παρουσία στη δημόσια ζωή, εκφράζοντας τα συμφέροντα και τις αξίες των μελών τους ή άλλων, που βασίζονται σε ηθικές, πολιτισμικές, πολιτικές, επιστημονικές θρησκευτικές ή φιλανθρωπικές πεποιθήσεις. Ως εκ τούτου, η κοινωνία των πολιτών απαρτίζεται από ένα ευρύ φάσμα οργανώσεων: κοινοτικές ομάδες, μη κυβερνητικές οργανώσεις

(ΜΚΟ), εργατικά συνδικάτα, αυτόχθονες ομάδες, φιλανθρωπικές οργανώσεις, θρησκευτικές οργανώσεις, επαγγελματικές ενώσεις και ιδρύματα<sup>36</sup>».

Ως έννοια η κοινωνία των πολιτών είναι σχετικά καινούργια και σηματοδοτεί έναν χώρο μεταξύ του κράτους και των πολιτών, των κυβερνώντων και των κυβερνωμένων, που αποτελείται από «ενδιάμεσα στρώματα<sup>37</sup>» ή οργανώσεις σαν τις προαναφερθείσες, που προστατεύουν τους πολίτες από τον κρατικό αυταρχισμό και, από την άλλη μεριά, προστατεύουν τις πολιτικές ηγεσίες από τις εκ των κάτω προερχόμενες λαϊκίστικες πιέσεις.

Με την καταλυτική επίδραση της παγκοσμιοποίησης, η κριτική θέτει το ερώτημα κατά πόσον παρατηρείται υπαναχώρηση της θετικής επίδρασης της κοινωνίας των πολιτών υπό την έννοια ότι ενδίδει σε σύγχρονες παγίδες, όπως οι επιταγές του οικονομικού φιλελευθερισμού, η «ανάγκη» για αμεσότερη πολιτική ολοκλήρωση, που ωστόσο σχεδιάζεται και υλοποιείται συχνά πρόχειρα και χωρίς την απαραίτητη νομιμοποίηση, κ.ά.

Ωστόσο, καθότι η αξία της κοινωνίας των πολιτών έχει να επιδείξει θεαματικά αποτελέσματα σε παγκόσμιο επίπεδο, αυτό που συνιστάται είναι να μην εξάγονται βιαστικά συμπεράσματα που απορρίπτουν τη δυναμική της αλλά μια πιο ισορροπημένη διάδραση και επαγρύπνηση ούτως ώστε να μην προστατεύει μόνο από τον κρατικό ή τον διακρατικό αυταρχισμό και τις εκ των κάτω προερχόμενες λαϊκίστικες πιέσεις, αλλά και από τον οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό αυταρχισμό<sup>38</sup>.

Μια ισχυρή κοινωνία των πολιτών, που διαθέτει αυτεπίγνωση και ετοιμότητα, μπορεί να έχει τεράστια επιτυχία στη γεφύρωση χασμάτων. Επίσης έχει την ικανότητα να επιβάλλει την κοινή λογική στη δημόσια σφαίρα, υπενθυμίζοντας και υποχρεώνοντας τους κυβερνώντες να βάζουν το γενικό κοινωνικό συμφέρον πάνω από τα στενά

---

<sup>36</sup> «Defining Civil Society», *worldbank.org*, στο <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/CSO/0,,contentMDK:20101499~menuPK:244752~pagePK:220503~piPK:220476~theSitePK:228717,00.html>, πρόσβαση: 4/2013.

<sup>37</sup> Μουζέλης, Ν., «Κοινωνία των Πολιτών: Πολυσημικότητα και Πολλαπλότητα», *Το Βήμα*, 14/12/1997, στο <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=94080>, πρόσβαση: 12/2013.

<sup>38</sup> Ο.π.

οικονομικά ή άλλα μεμονωμένα συμφέροντα. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η εκπροσώπηση της θρησκείας ως παράγοντα της πολιτιστικής διπλωματίας εμπίπτει σε αυτή την κατηγορία.

#### **1.4.4 Ιδιωτικός τομέας**

Παρότι ιστορικά η συνειδητή και επίσημη άσκηση πολιτιστικής διπλωματίας ορίζεται από κρατικές δράσεις και πρωτοβουλίες, είναι χρήσιμο να εξετάζουμε τι ισχύει και έξω από την παραδοσιακή κρατική σφαίρα και να εστιάσουμε στον τρόπο με τον οποίον ο ιδιωτικός τομέας ασχολείται με διάφορες πτυχές της πολιτιστικής διπλωματίας.

Ο ιδιωτικός τομέας διαδραματίζει έναν εξαιρετικά σημαντικό ρόλο στην παγκόσμια οικονομία – χαρακτηριστικό είναι ότι υπάρχουν εταιρείες των οποίων τα εισοδήματα ξεπερνούν το Ακαθάριστο Εθνικό Προϊόν πολλών χωρών. Ως εκ τούτου έχει τη δυνατότητα και ενίοτε στηρίζει πολιτιστικά προγράμματα σε τοπικό ή διεθνές επίπεδο, δημιουργώντας κοινά οφέλη για όλες τις πλευρές.

Στο πλαίσιο αυτό η ευκαιρία για τον ιδιωτικό τομέα να εργαστεί σε συνεργασία με δημόσιους φορείς (π.χ. κυβέρνηση ή τοπική αυτοδιοίκηση) μπορεί να χαιρετηθεί και αναγνωριστεί ως βασικός καταλύτης για την ενίσχυση πολιτισμικά διπλωματικών σχέσεων.

#### **1.4.5 Ακαδημαϊκός τομέας**

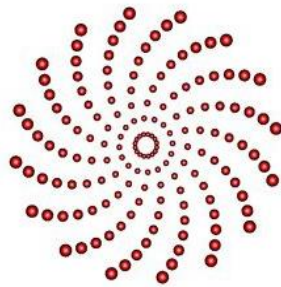
Ο ακαδημαϊκός τομέας έχει το δικό του μερίδιο στην προώθηση της πολιτιστικής διπλωματίας. Κατά μία έννοια σε μεγάλο βαθμό λειτουργεί σαν θερμοκοιτίδα της ιδέας της πολιτιστικής διπλωματίας, αφού στους κόλπους του συλλαμβάνονται έννοιες οι οποίες αργότερα υιοθετούνται από την πολιτική και την κοινή γνώμη.

Οι ακαδημαϊκές ανταλλαγές, η διοργάνωση σχετικών συνεδρίων που δημιουργούν νέες αντιλήψεις, η καλλιέργεια μέσω της εκπαίδευσης των νεότερων γενεών, που είναι η κινητήρια δύναμη για την επόμενη φάση της κοινωνίας, η κατάρριψη στερεοτύπων και η πρόκριση νέων αξιών αποτελούν μέρος της συνεισφοράς του τομέα αυτού.

Ως παράγοντας έχει εγγενώς κάποιες αδυναμίες, όπως είναι η εξιδανικευτική ανάλυση, που δεν λαμβάνει υπόψη της την πολύπλοκη κοινωνική πραγματικότητα, ωστόσο έχει και πολλές αρετές καθότι, ακόμη και όταν προσεγγίζει ιδεαλιστικά την πραγματικότητα, μπορεί να αναγνωρίσει και να προτείνει τον δρόμο προς τον οποίο πρέπει να στραφεί η πολιτική.

~\*~\*~\*~\*~\*

Ύστερα από αυτή την ανάλυση που έγινε υπό το πρίσμα των πολιτικών επιστημών και της κοινωνικής ανθρωπολογίας, στα επόμενα δύο κεφάλαια θα κάνουμε μια πρώτη αντίστοιχη εισαγωγική παρουσίαση του διαθρησκευτικού διαλόγου και της θρησκείας αντίστοιχα, προτού περάσουμε στην ιστορική, πολιτική και κοινωνική εξέτασή τους.



## 2. Ορίζοντας τον διαθρησκευτικό διάλογο

Όπως η πολιτιστική διπλωματία έτσι και ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι ένα αρχαίο φαινόμενο του οποίου η συστηματοποιημένη πλέον μορφή, όπως προκύπτει το τελευταίο διάστημα, θεωρείται ένα από τα σημαντικά εργαλεία που έχει στη διάθεσή της η πολιτιστική διπλωματία.

Η ιστορική εξέλιξη του διαλόγου, όπως θα δούμε, έχει εκφραστεί μέσα από πολλές εκφάνσεις, ακολουθώντας πολλά διαφορετικά μοντέλα.

Στο παρελθόν (Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία - ύστερη αρχαιότητα) εντοπιζόταν στη διάδραση θρησκευτικών ιδεολογιών με την πολιτική σκέψη της εποχής (οι θρησκείες διεκδικούσαν έντονα τη δημόσια σφαίρα και οι αυτοκράτορες απαιτούσαν την υποστήριξη των θρησκειών, την οποία θεωρούσαν ως πηγή της ισχύος τους<sup>39</sup>). Έπειτα από τη μακρά περίοδο του Μεσαίωνα, όπου γενικά τελούσε σε ύφεση, κατά τη Μεταρρύθμιση άρχισε να γνωρίζει εκ νέου άνθηση υιοθετώντας άλλες εκφάνσεις, πιο επιθετικές και αποκλειστικές.

Σε πιο πρόσφατες περιόδους, όπου ενδυναμώνονται οι κοσμικές ιδεολογίες και συμμετέχουν πιο ενεργά στη δημόσια σφαίρα, ο διάλογος με το υπόβαθρο των ιδεών του Διαφωτισμού γίνεται πιο διαλλακτικός και πιο ποιοτικός, για να αποβεί σταδιακά πιο επιθετικός εις βάρος της θρησκείας αυτή τη φορά.

Στη σύγχρονη εποχή η κουλτούρα γύρω από τη διαλεκτική σχέση των θρησκευτικών και των κοσμικών ιδεολογιών κερδίζει αναγνώριση και συστηματοποιείται ποικιλοτρόπως.

Υπάρχουν πολλοί ορισμοί που αφορούν την ουσία αυτής της ιδεολογικής διαλεκτικής σχέσης. Ωστόσο, εδώ απαντάται για άλλη μία φορά ένα διαχρονικό πρόβλημα: οι ορισμοί αυτού του είδους που εμφανίζονται το τελευταίο διάστημα, κατά το οποίο ο διαθρησκευτικός διάλογος αλλά και αντίστοιχα η πολιτιστική διπλωματία

---

<sup>39</sup> Το έθιμο της προσευχής για τους βασιλείς διαδραμάτιζε ένα νευραλγικό ρόλο. Κατά την αντίληψη της εποχής, η μη τήρησή του θεωρούταν ότι υπονομεύει τα θεμέλια της αυτοκρατορίας αφού διατάρασσε την «ειρήνη με τους θεούς». Βλ. G.E.M se Ste. Croix, «Γιατί διώκονταν οι πρώτοι Χριστιανοί», στη συλλογή άρθρων του ίδιου *Ο χριστιανισμός και η Ρώμη (Διωγμοί, αιρέσεις και ήθη)*, μτφ. Ι. Κραλλή, επιμ. Δ. Κυρτάτας, Αθήνα, 2005, σ. 81-87.

συστηματοποιούνται, είναι ιδιαίτερα «περιοριστικοί» για να περιγράψουν τα φαινόμενα αυτά που προϋπάρχουν και εκφράζονται με διάφορους τρόπους πέραν των συγκεκριμένων «περι-ορισμών».

Για παράδειγμα, στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε ότι ενίοτε ορίζεται ως πολιτιστική διπλωματία μόνο η επίσημη εκδοχή της και ενίοτε προκρίνεται η ανεπίσημη μορφή της, η οποία θεωρείται ακόμα πιο σημαντική. Αντίστοιχα, όπως θα εξετάσουμε και αργότερα με τις απόπειρες ορισμού της θρησκείας (όπου συναντάμε εκατοντάδες ορισμών), κάθε ορισμός εστιάζει σε μια διαφορετική πλευρά υπογραμμίζοντας διαφορετικές ποιότητες και διαστάσεις του θρησκευτικού φαινομένου.

Αναφορικά με τον διαθρησκευτικό διάλογο ο πρόεδρος του Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID), καρδινάλιος Jean-Louis Tauran, αναφέρει: «Ο βασικός λόγος για έναν τέτοιο διάλογο είναι ο ίδιος ο σύγχρονος κόσμος. Ο κόσμος μας γίνεται ξεκάθαρα πιο πλουραλιστικός. Ο πλουραλισμός αυτός περιλαμβάνει την κουλτούρα, την επιστημονική έρευνα, τη θρησκεία και την εκπαίδευση<sup>40</sup>».

Ο φιλόσοφος John Armstrong τον περιγράφει σαν έναν τρόπο να διορθώσουμε την απίστευτη άγνοιά μας και να αποφύγουμε τη συνεχή σύγκρουση των πολιτισμών ή τη σύγκρουση της άγνοιας<sup>41</sup>.

Το Markfield Institute του ερευνητικού ακαδημαϊκού οργανισμού The Islamic Foundation αναφέρει: «Ο διαθρησκευτικός διάλογος δεν βασίζεται σε ένα μοντέλο διαπραγματεύσεων μεταξύ μερών που έχουν συγκρουόμενα συμφέροντα και αξιώσεις. Πρόκειται για ενδιαφέρον απέναντι στις ανησυχίες του κόσμου και την από κοινού επιδίωξη της κοινωνικής δικαιοσύνης, της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και της εποικοδομητικής δράσης για λογαριασμό του κοινού καλού όλων των πολιτών<sup>42</sup>».

---

<sup>40</sup> «Of What Purpose Is Interreligious Dialogue?», *johnharmstrong.com*, στο <http://johnharmstrong.com/?p=4682>, πρόσβαση: 11/2013.

<sup>41</sup> Ο.π.

<sup>42</sup> Siddiqui, A., «The Purpose of Interfaith Dialogue», *The Markfield Institute of Higher Education*, στο <http://www.mihe.org.uk/the-purpose-of-interfaith-dialogue>, πρόσβαση: 10/2013.

Ο εκτελεστικός διευθυντής του Yale Humanist Community (Yale University) Chris Stedman παρατηρεί: «Οποιαδήποτε δυσφορία πιστών στη συμμετοχή μη πιστών στον διάλογο πρέπει να παραμεριστεί για λόγους πραγματικά συμμετοχικής διαθρησκειακής συνεργασίας. Οι μη πιστοί είναι άνθρωποι, οι οποίοι αποτελούν μέρος ενός αυξανόμενου πληθυσμού, που ναι μεν μπορεί να μην πιστεύουν αλλά εξακολουθούν να θέλουν τα ίδια πράγματα που όλοι θέλουμε: νόημα, κοινότητα, και έναν καλύτερο κόσμο<sup>43</sup>».

Η επιδραστική περιοδική έκδοση The American Muslim (TAM) παρατηρεί: «Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε με έναν ορισμό εξηγώντας τι δεν είναι ο διαθρησκειακός διάλογος. Ο εποικοδομητικός διάλογος δεν είναι απλή ανοχή, γιατί η ανοχή μπορεί να σημαίνει μόνο "δεν θα σας σκοτώσω ακόμα". Δεν είναι καν σεβασμός στη διαφορετικότητα, διότι ο εν λόγω σεβασμός μπορεί απλά να σημαίνει "είστε εδώ, να πάρει η ευχή, και δεν μπορώ να κάνω πολλά γι' αυτό". Ο πραγματικός διαθρησκειακός διάλογος είναι το είδος του πλουραλισμού που σημαίνει "σας καλωσορίζουμε γιατί έχουμε να μάθουμε τόσα πολλά ο ένας από τον άλλον"<sup>44</sup>».

Στο πλαίσιο της διατριβής, υιοθετώντας έναν πιο ευρύ ορισμό, ως διαθρησκειακό διάλογο θα χαρακτηρίζουμε τη διαλεκτική σχέση ιδεολογιών που εμπλέκει στους κόλπους της τη θρησκευτική ιδεολογία.

Για παράδειγμα, όταν ένας πολιτικός θεσμός, πχ. το υπουργείο Θρησκευμάτων μιας χώρας, λάβει την πρωτοβουλία και συνομιλήσει με αντιπροσώπους των θρησκειών που υπάρχουν στην επικράτειά του και για θέματα που αφορούν την κοινωνική σταθερότητα ή ανάπτυξη της κοινωνίας του, μπορεί οι θρησκευτικοί αυτοί παράγοντες να μην έρθουν ποτέ σε άμεσο διάλογο. Αυτή η διαδικασία συνιστά μια μορφή

---

<sup>43</sup> Stedman, C., «Interfaith Dialogue Must Include Atheists», *huffingtonpost.com*, 8/2010, στο [http://www.huffingtonpost.com/chris-stedman/dont-leave-atheists-out-o\\_b\\_756120.html](http://www.huffingtonpost.com/chris-stedman/dont-leave-atheists-out-o_b_756120.html), πρόσβαση: 10/2103.

<sup>44</sup> Crane, R., «Interfaith Dialogue: Part II, What and Why», *The American Muslim (TAM)*, 7/2013, στο <http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/interfaith-dialogue-part-ii-what-and-why>, πρόσβαση: 10/2013.



διαθρησκευτικού διαλόγου, καθότι άπτεται θεμάτων που αφορούν τις θρησκείες και δημιουργεί μια διάδραση, έστω και διαμεσολαβημένη.

Θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι ο διάλογος αυτός μπορεί ακόμη και να υπονομεύει μια θρησκεία ή τις αρχές της. Θυμίζει κατά κάποιον τρόπο την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, όπου τα μέρη που συμμετέχουν συναινούν στην εκχώρηση δικαιωμάτων τους (που τα ίδια τα μέρη θεωρούν ως δικαιώματα) προκειμένου να πετύχουν κάτι άλλο (π.χ. σε χώρες που έχουν μειονότητες) ή επειδή εξαναγκάζονται.

Στην ιστορική εξέταση της ευρείας έννοιας του διαθρησκευτικού διαλόγου μια σημαντική έκφραση του κοινωνικού αυτού φαινομένου είναι ότι ανάλογα με τα κίνητρα και τις διεκδικήσεις μπορεί να έχει και άσχημη τροπή και αντίστοιχα άσχημα αποτελέσματα. Μπορεί δηλαδή να εξελιχθεί σε αντίλογο και διαμάχη, σε φίμωση και καταστολή, σε προσηλυτισμό και σε παραποίηση των απόψεων του άλλου.

Στην εργασία θα εστιάσουμε σε αυτή τη διάδραση κυρίως στον βαθμό που προκύπτει κατά τη συνύπαρξη στη δημόσια σφαίρα. Η διαλεκτική σχέση στη σφαίρα αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία όσον αφορά τον τρόπο που εκφράζεται, ιδιαίτερα όταν προκύπτουν διεκδικήσεις και αξιώσεις οι οποίες επηρεάζουν την κοινωνική ισορροπία.

Για τον λόγο αυτόν το πλαίσιο του διαλόγου συμπεριλαμβάνει σχετικές έννοιες που αφορούν τη θρησκεία και τη θρησκευτική ελευθερία, η οποία έχει πολιτικό αντίκρισμα. Ως διαδικασία έχει μεγάλο βαθμό πρόκλησης. Κατά κύριο λόγο δεν αποτελεί μια προσπάθεια που έχει σκοπό να οδηγήσει σε συγκρητισμό ή σε ανάδειξη μιας ορισμένης ιδεολογίας ως ανώτερης επί κάποιας άλλης. Στην πραγματικότητα, συνήθως θέματα που αφορούν ζητήματα δόγματος δεν αποτελούν μέρος της ατζέντας των διαθρησκευτικών διαλόγων, εκτός από σπάνιες περιπτώσεις διαδογματικού.

Η συζήτηση αυτή δεν γίνεται για να πειστεί η άλλη πλευρά. Η όλη προσπάθεια και η επιδεξιότητα επικεντρώνονται στη δημιουργία ενός τεχνητού πλαισίου, το οποίο θα αποτελέσει μια κοινή βάση για να επιτευχθούν οι όποιοι στόχοι τίθενται κάθε φορά. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι στην ουσία το τεχνητό πλαίσιο που δημιουργείται θα μπορούσε να θεωρηθεί καθαρά ως μια επιτυχία πολιτιστικής διπλωματίας.

Η πολυπολιτισμική οργάνωση Cois Tine, που κάνει σημαντικό έργο στην κοινωνική ενσωμάτωση ανθρώπων από διάφορους πολιτισμούς και θρησκείες -κυρίως

Αφρικανών- σε Ιρλανδία και Βρετανία, περιγράφει ότι ο διάλογος επιδιώκει την αμοιβαία κατανόηση και την καλλιέργεια καλών σχέσεων, την αποτροπή εντάσεων και την κατάρριψη εμποδίων και στερεοτύπων που οδηγούν σε δυσπιστία, καχυποψία και μισαλλοδοξία. Δεν έχει στόχο την κατάληξη σε μια κοινή πεποίθηση ούτε είναι ένας χώρος για διαφωνίες, επιθέσεις και διαψεύσεις των πεποιθήσεων του άλλου. Πρόκειται απλά για μια προσπάθεια αύξησης της αμοιβαίας κατανόησης και της εμπιστοσύνης<sup>45</sup>.

Το United States Institute of Peace ορίζει τον διαθρησκευτικό διάλογο ως έναν ιδιαίτερο τύπο προγράμματος κοινωνικής αλλαγής<sup>46</sup> και τον περιγράφει ως ένα είδος «συζήτησης», το οποίο φυσικά και δεν εξαντλείται στη λεκτική συζήτηση. Παραπέμποντας σε μια ρήση του κοινωνιολόγου Robert Bellah τοποθετεί μια τέτοια «συζήτηση» στην καρδιά του πολιτισμού, ορίζοντας τις ίδιες τις κουλτούρες ως «δραματικές συζητήσεις για θέματα που είναι σημαντικά για τους συμμετέχοντες<sup>47</sup>».

Στη σύγχρονη μοντελοποιημένη μορφή του ο διαθρησκευτικός διάλογος, όταν προέρχεται από την πολιτική, είναι μια έκφανση της πολιτιστικής διπλωματίας και αποτελεί μια από τις πρακτικές του αντικειμένου της πολιτικής επιστήμης που ονομάζεται επίλυση συγκρούσεων και ειρηνευτική οικοδόμηση.

Η φύση της πρακτικής του διαλόγου είναι φυσικά ετερόκλητη και με ευρύ προσανατολισμό. Μπορεί να έχει θεολογικό χαρακτήρα ή δικαιοκτικό, μπορεί να έχει κοινωνική και πολιτιστική διάσταση ή τεχνοκρατική. Επίσης είναι διεπιστημονική, διαθρησκευτική και με μια τάση συμπεριληπτική και διευρυνόμενη. Ως πρακτική θα πρέπει να είναι ανοικτή και να προσπαθεί να είναι γεωγραφικά και πολιτιστικά αντιπροσωπευτική.

---

<sup>45</sup> Forde, G., «A Journey Together», *coistine.ie*, 2013, στο <http://www.coistine.ie/what-is-interreligious-dialogue>, πρόσβαση: 10/2013.

<sup>46</sup> Garfinkel, R., «What Works? Evaluating Interfaith Dialogue Programs», Special Report 123, July 2004, *United States Institute of Peace*, στο <http://www.usip.org/sites/default/files/sr123.pdf>, πρόσβαση: 10/2013.

<sup>47</sup> Bellah, R., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Oakland, University of California Press, 2007, σ. 27.

Σε όρους πολιτικής επιστήμης ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι μεταξύ άλλων και ένα είδος προληπτικής διπλωματίας<sup>48</sup> (Preventive Diplomacy) και φυσικά δημόσιας διπλωματίας (ή διπλωματίας των πολιτών).

## 2.1 Μορφές

Όπως και με την πολιτισμική διπλωματία, όταν ορίζουμε τον διαθρησκευτικό διάλογο μπορούμε -μάλιστα επιβάλλεται- να κατηγοριοποιήσουμε τις εκφάνσεις του με περισσότερους από έναν τρόπο. Στη συνέχεια θα παραθέσουμε τις βασικότερες διακρίσεις εστιάζοντας στη σύγχρονη συστηματοποιημένη μορφή του.

Ο θεσμικός ή επίσημος διάλογος είναι ο διάλογος ο οποίος ξεκινάει από πρωτοβουλία που ανήκει σε κάποιο θεσμικό όργανο, είτε από την πλευρά της Πολιτείας (υπερεθνικός φορέας, εθνικός φορέας όπως υπουργείο ή σχετικό ακαδημαϊκό ίδρυμα κ.ά.) είτε από την πλευρά των θρησκειών (π.χ. θεσμικό θρησκευτικό όργανο, όπως η επιτροπή κάποιας θρησκείας επιφορτισμένη με τη σύγκληση διαθρησκευτικού διαλόγου). Ο θεσμικός διάλογος συστηματοποιείται, όπως θα δούμε, τον τελευταίο αιώνα (περίοδος μετανεωτερικότητας), συνιστά κατεξοχήν δράση της επίσημης πολιτιστικής διπλωματίας και αποτελεί την πιο επιδραστική μορφή διαλόγου.

Άλλη μορφή είναι ο ανεπίσημος διαθρησκευτικός διάλογος, ο οποίος μπορεί να ξεκινά από πρωτοβουλίες της κοινωνίας των πολιτών, για παράδειγμα από κάποιο κοινωφελές ή ακαδημαϊκό ίδρυμα ή από μια ενορία.

Ο διαδογματικός διάλογος αφορά τις περιστάσεις διαλόγου όπου οι εμπλεκόμενες πλευρές ανήκουν στην ίδια θρησκεία αλλά σε άλλο δόγμα (π.χ. ορθόδοξοι – καθολικοί, σίιτες – σουνίτες κ.λπ.), ενώ ο όρος διομολογιακός διάλογος έχει γεωγραφικό

---

<sup>48</sup> Η προληπτική διπλωματία είναι η δράση για την πρόληψη των διαφορών που προκύπτουν μεταξύ των μερών, για την πρόληψη κλιμάκωσης υπάρχουσας διαφωνίας σε συγκρούσεις και για τον περιορισμό της κλιμάκωσης σε περίπτωση που αυτή προκύψει. – «An Agenda for Peace, Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping», *Report of the Secretary General*, στο [http://www.un.org/en/sc/repertoire/89-92/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029\\_Agenda%20for%20peace\\_.pdf](http://www.un.org/en/sc/repertoire/89-92/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029_Agenda%20for%20peace_.pdf), πρόσβαση: 10/2013.

χαρακτήρα. Θρησκευτική ομολογία αποκαλείται η θρησκευτική κοινότητα που βρίσκεται στην ίδια γεωγραφική περιοχή, για παράδειγμα Σερβική Ορθόδοξη Εκκλησία, Ιαπωνική Ορθόδοξη Εκκλησία κ.ά., και δεν σημαίνει ότι η συγκεκριμένη θρησκευτική ομάδα ανήκει σε διαφορετικό θρησκευτικό δόγμα<sup>49</sup>.

Με μια στενά οριζόμενη έννοια και σε αντιδιαστολή με τον διαδογματικό, διαθρησκευτικός είναι ο διάλογος ανάμεσα σε διαφορετικές θρησκείες (π.χ. χριστιανισμός - Ισλάμ ή μονοθεϊσμός - πολυθεϊσμός κ.λπ.).

Υπό θεολογική προσέγγιση και η πρακτική της ιεραποστολής αποτελεί μια μορφή διαθρησκειακού διαλόγου, με την έννοια ότι οι ακόλουθοι άλλων ιδεολογιών δεν είναι αντικείμενα της ιεραποστολής αλλά «εταίροι» στον διάλογο και στόχο της ιεραποστολής αποτελεί η από κοινού εκτίμηση της έννοιας του θείου<sup>50</sup>.

Άλλη κατηγοριοποίηση θα μπορούσε να βασιστεί πάλι σε γεωγραφικά κριτήρια, για παράδειγμα διάλογος σε τοπικό επίπεδο (π.χ. περιοχή της Θράκης), σε εθνικό επίπεδο, σε διεθνές ή σε παγκόσμιο κ.ο.κ., ενώ τέλος μπορούμε να τον κατηγοριοποιήσουμε και με βάση χρονικά και δομικά χαρακτηριστικά σε μονοεπίπεδο ή πολυεπίπεδο. Για παράδειγμα, έχουμε περιπτώσεις που είναι συγκεκριμένος ο προγραμματισμός, π.χ. μια ημερίδα ή ένα συνέδριο, και άλλες που μπορεί να είναι μεγαλύτερης διάρκειας ή να έχει μια πιο πολυεπίπεδη οργάνωση, όπως ένα πρόγραμμα που απευθύνεται σε συγκεκριμένα σχολεία και απαιτεί ένα βάθος χρόνου, π.χ. μία σχολική σεζόν, ή ένα ανθρωπιστικό πρόγραμμα ή μια σύνοδος όπως οι Οικουμενικές ή η Βατικανή, που διαρκούν από εβδομάδες έως και δύο ή τρία χρόνια.

Να τονίσουμε για άλλη μία φορά ότι ο διαθρησκειακός διάλογος εξετάζεται υπό την ευρεία του έννοια, η οποία αναπτύχθηκε στην αρχή του κεφαλαίου και σε σχέση με τη θρησκευτική ελευθερία και την κοινωνική ισορροπία, και πάντα σε συνάφεια με τα

---

<sup>49</sup> Barrett, D., Johnson, T., *World Christian Encyclopedia*, Oxford, Oxford University Press, 2nd edition, 2001, σ. 16-18.

<sup>50</sup> Βασιλειάδης, Π., «Το θεολογικό πλαίσιο του διαθρησκειακού διαλόγου», *Volos Academy for Theological Studies*, στο <http://www.acadimia.org/index.php/en/programs/summaries-of-papers/32---2006-2007/42-12>, πρόσβαση: 11/2013.

συστατικά στοιχεία που τον εκφράζουν, όπως κοινωνικές διεκδικήσεις, πολιτικές ή θρησκευτικές ρυθμιστικές αποφάσεις, ιστορικοί σταθμοί κ.ά.

Φτάνοντας στην πρόσφατη ιστορική περίοδο θα εστιάσουμε κυρίως στις επίσημες μορφές του διαλόγου και ιδίως σε αυτές της υπερεθνικής διακυβέρνησης.

## **2.2 Λόγοι ύπαρξης του διαλόγου**

Είναι απίθανο να καταγραφούν όλοι οι λόγοι βάσει των οποίων προκύπτει ο διαθρησκευτικός διάλογος, καθότι αυτοί απαρτίζουν μια τεράστια ποικιλία η οποία συνεχώς μεταβάλλεται.

Κάνοντας τη διάκριση σε πολιτική και θρησκευτική σφαίρα γίνεται μια απόπειρα να αναφερθούν κάποιες βασικές κατηγορίες λόγων που αποτελούν τη βάση αυτού του διαλόγου.

### **2.2.1 Στην πολιτική σφαίρα**

Οι λόγοι που αφορούν την πολιτική σφαίρα, δηλαδή οι λόγοι που δημιουργούν την πρόθεση της Πολιτείας να ενεργοποιήσει διαδικασίες που συνιστούν εκφάνσεις του διαθρησκευτικού διαλόγου, έχουν να κάνουν κυρίως με τη ρύθμιση της δημόσιας κοινωνικής ισορροπίας.

Στο παρελθόν σε περιόδους θρησκευτικοπολιτικού καθεστώτος (Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ύστερη αρχαιότητα, προνεωτερικότητα, όπου έχουμε ακόμα καθεστώδες θρησκευτικού κράτους) λόγος μπορεί να αποτελούσε η πεποίθηση ότι η θρησκεία πρέπει να ενισχύει με συγκεκριμένο τρόπο τον ρόλο της κοσμικής εξουσίας<sup>51</sup>.

Από την Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό και έπειτα οι λόγοι γίνονται πιο ετερόκλητοι, όπως απαιτούν οι κοινωνικές συνθήκες που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, που αναλύει το ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο κάθε εποχής. Μερικούς λόγους μπορεί να αποτελούν η κριτική που άρχισε να αναπτύσσεται προς τη θρησκεία, η ανάπτυξη της πολιτικής φιλοσοφίας, η κατάλυση της θρησκευτικής πολιτικής παντοδυναμίας και κυρίως η εμφάνιση στη δημόσια σφαίρα πολλών διαφορετικών ιδεολογιών και άρα διεκδικήσεων.

---

<sup>51</sup> Πρβλ. υποκεφάλαιο που αναλύει το Πολυθεϊστικό και Μονοθεϊστικό Πλαίσιο.

Σε πιο πρόσφατες περιόδους και κυρίως σε δυτικές κοινωνίες η ενεργοποίηση πολλών θρησκειών, η αλληλεπίδρασή τους με τους πολιτικούς και οικονομικούς θεσμούς, οι πρόσφατες πληθυσμιακές μετακινήσεις που ενέχουν τη διάσταση της θρησκευτικής μετανάστευσης και η νέα πραγματικότητα της πολυπολιτισμικής κοινωνίας, η αύξηση φονταμενταλιστικών κινημάτων και η εμπειρία των συγκρούσεων με θρησκευτικό υπόβαθρο αποτελούν σημαντικότερους λόγους που επέβαλαν τη μελέτη των σχέσεων μεταξύ των θρησκειών και, κυρίως, μεταξύ θρησκείας και κράτους.

Από την πλευρά της πολιτικής η ουσιαστικότερη μελέτη του θρησκευτικού φαινομένου και η πρόσφατη συνειδητοποίηση του σημαίνοντος και παραθεωρημένου ρόλου του στην κοινωνία είναι ένας από τους πιο σημαντικούς λόγους.

Για την πολιτική η θρησκευτική ελευθερία έχει πολιτικό αντίκρισμα. Δεδομένου ότι στη θετική μορφή του ο διαθρησκειακός διάλογος προωθεί την ελευθερία αυτή, η πολιτική φιλοσοφία πρότεινε ότι το κράτος οφείλει να την επιδιώκει και να την προστατεύει και παράλληλα να καλλιεργεί την κουλτούρα του διαλόγου.

Ωστόσο, ακόμα και όταν μιλάμε για τις δυτικές κοινωνίες πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι η αξία της θρησκευτικής ελευθερίας δεν ήταν διαχρονική· είναι μια αξία που έχει προκριθεί σταδιακά κυρίως από την Αναγέννηση και έπειτα. Από την άλλη, χαιρετίζεται ως εξέχουσα από ολόένα και μεγαλύτερο μέρος του κόσμου παγκοσμίως, ακόμη και σε κράτη που φαινομενικά μοιάζουν να την απορρίπτουν αυτοματικά.

Άλλος λόγος είναι η συντήρηση και βελτίωση της σχέσης μεταξύ διάφορων μερών που συμμετέχουν στον διάλογο, ο οποίος φαίνεται ότι ασκεί τη δική του επιρροή στην άμβλυνση των εντάσεων.

Μιλώντας με όρους πολιτιστικής διπλωματίας, ο διαθρησκειακός διάλογος ως μία από τις μορφές της ειδικής αυτής διπλωματίας έρχεται να γεφυρώσει χάσματα που έχουν προκληθεί από μη αποτελεσματικούς χειρισμούς της δημόσιας διπλωματίας και γενικότερα της πολιτικής. Σίγουρα όμως και στην ανεπίσημη μορφή της πολιτιστικής διπλωματίας, όπου προκύπτει ο διαθρησκειακός διάλογος χωρίς να συντονίζεται από την πολιτική, αυτός μπορεί να είναι εξίσου ή και περισσότερο αποτελεσματικός, καθώς αυτού του είδους οι πρωτοβουλίες αποτελούν και αυτές γνήσια τέκνα της κουλτούρας του διαλόγου και έχουν μια ολόκληρη δυναμική.

Ένας άλλος λόγος, με πιο ψυχολογικό και ανθρωπιστικό έρεισμα, είναι ότι καθώς στη θετική έκφασή τους οι προσπάθειες αυτές ουσιαστικά οικοδομούν την ειρήνη, πρέπει να υποστηρίζονται και να προωθούνται σαν αντίδοτο προς τις αντίπαλες προσπάθειες. Ακολουθώντας τη σκέψη του Marc Gopin, καθηγητή του School for Conflict Analysis and Resolution του George Mason University, που έχει ασχοληθεί συστηματικά και αποτελεσματικά με το κομμάτι της επίλυσης συγκρούσεων και την οικοδόμηση ειρήνης, διαβάζουμε σε σχέση με την τρομοκρατία:

«[...] όταν παραμένουμε σε μια ατμόσφαιρα απόγνωσης, συντασσόμαστε απλά με τους τρομοκράτες, ενδυναμώνοντας τη θέση τους. Όσο η αθλιότητα και η ταπείνωση αποτελούν την καθημερινή πραγματικότητα, όσο ο φόβος κάποιου για τη ζωή του διαποτίζει την ατμόσφαιρα, κάθε εξτρεμιστική πράξη θα εκτροχιάζει την όποια διπλωματική προσπάθεια. Αλλά, αν η διπλωματία συνοδεύεται σε κάθε στάδιο με αδιάσειστα τα στοιχεία της κοινωνικής αλλαγής, τότε η εξτρεμιστική βία θα εκτιμάται ως μόνο αυτό που είναι, ως βία<sup>52</sup>».

Η οπτική αυτή μας φέρνει στο μυαλό την ιδέα της διάστασης της ενεργητικής ειρήνης του Johan Galtung, βάσει της οποίας η ειρήνη υιοθετεί μια ενεργητική διάσταση, σε αντίθεση με την παθητική διάσταση που εκφράζεται απλά από την απουσία πολέμου (αρνητική ειρήνη), και η κοινωνία επιδιώκει την ειρήνη μέσω μιας πιο δραστηκής προσέγγισης (θετική ειρήνη)<sup>53</sup>.

Στο πλαίσιο αυτό στοιχείται η συστηματοποίηση του διαθρησκευτικού διαλόγου το τελευταίο διάστημα, που φτάνει ως την απόφαση της Ευρωπαϊκής Ένωσης βάσει της οποίας ο διαθρησκευτικός διάλογος αναβαθμίζεται πολιτικά από το Θετικό Δίκαιο και από εκούσια καλή πρακτική μετατρέπεται σε νομική υποχρέωση.

---

<sup>52</sup> Gopin, M., «The practice of culture diplomacy», 2002, *Center for World Religions, Diplomacy, and Conflict Resolution*, στο <http://scar.gmu.edu/publication/practice-of-culture-diplomacy>, πρόσβαση: 6/2013.

<sup>53</sup> Galtung, J., *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Oslo, Sage Publications, 1996, σ. 9-24.

### 2.2.2 Στη θρησκευτική σφαίρα

Πέρα ωστόσο από τους λόγους που έχουν πολιτική αφετηρία, υπάρχουν και οι λόγοι που έχουν θρησκευτική βάση. Έτσι, για παράδειγμα, ο διαθρησκευτικός διάλογος μπορεί να είναι θεμιτός και επιθυμητός για λόγους θρησκευτικής αυτοσυνειδησίας. Η αυτοσυνειδησία αυτή προκύπτει από την αυτοκριτική που ενίοτε αναπτύσσεται στους κόλπους μιας θρησκείας και η οποία υποδεικνύει λόγους από πλευράς της θρησκείας για να υπάρξει μια πιο διαλεκτική σχέση με τα άλλα δόγματα και την κοινωνία εν γένει. Σε έναν μεγάλο διομολογιακό διάλογο τα πορίσματα μπορεί να αποκαλύψουν ανησυχητικά σημάδια, όπως για παράδειγμα ότι μπορεί η θρησκεία να έχει χάσει τον πνευματικό ρόλο της στην κοινωνία. Η συγκεκριμένη παρατήρηση δεν είναι υπόθεση, είναι μία από τις βασικές διαπιστώσεις των χριστιανικών Εκκλησιών, που συνειδητοποιούν ότι χρειάζεται να συμπορευτούν με τις ανάγκες της κοινωνίας αλλά και του εκκλησιολογικού σκοπού τους.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία έχει αρκετές φωνές στο εσωτερικό της που προειδοποιούν ότι έχει χάσει τον πνευματικό προσανατολισμό της ασχολούμενη -για παράδειγμα- με εθνικά θέματα (κάτι που εκκλησιολογικά και θεολογικά είναι παράταιρο) και όχι με ζητήματα πνευματικής καθοδήγησης.

Μια άλλη κατηγορία λόγων διαλόγου έχει πιο πρακτικό χαρακτήρα. Για παράδειγμα, μια θρησκεία κατανοεί ότι πρέπει να συμμετέχει σε τέτοιες ενέργειες ακόμη και αν, π.χ., είναι επικρατούσα σε κάποια περιοχή, προκειμένου να μπορεί να αξιώσει κάτι σε μέρη όπου έχει ενδιαφέροντα αλλά δεν είναι επικρατούσα. Μέσω αυτών των ενεργειών γνωρίζει καλύτερα τους «αντιπάλους» της αλλά και τον εαυτό της, τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις της. Για παράδειγμα, η Ορθόδοξη Εκκλησία, αν δεν συνδιαλεχθεί με τους μουσουλμάνους της Ελλάδας, τότε πώς θα διεκδικήσει τη λειτουργία της Θεολογικής Σχολής της Χάλκης (η οποία βρίσκεται σε περιοχή τουρκικής δικαιοδοσίας);



Σε μια προσέγγιση με όρους της νεότευκτης «διπλωματίας της πίστης<sup>54</sup>» τα θρησκευτικά κριτήρια μπορούν να προσφέρουν πολλούς λόγους διαλόγου, κάποιους από τους οποίους αναφέρουμε στο σώμα της εργασίας.

Για παράδειγμα, οι διάφορες θρησκευτικές επιταγές πολλές φορές ικανοποιούνται μέσα από την επίδραση του διαλόγου. Πολλά ιερά αποσπάσματα με ειρηνοποιητικό προσανατολισμό, όπως το [...] Τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος αἰτησάμενοι, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους [...] καὶ του [...] ὑπὲρ τῶν πάντων ἐνώσεως [...] ἀπὸ το κείμενο της λειτουργίας του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου, μπορούν να αποτελέσουν την εναρκτήρια βάση για συμμετοχή σε διαθρησκευτικό διάλογο.

Εστιάζοντας στις μονοθεϊστικές θρησκείες (τις λεγόμενες αβρααμικές), από πλευράς ψυχολογίας, για τον Gopin ένας λόγος διαλόγου μπορεί να είναι ότι υπάρχει μια άτυπη, ιδιόρρυθμη οικειότητα ανάμεσα σε αυτές τις θρησκείες όταν αντιπαρατίθενται στις πολυθεϊστικές<sup>55</sup>.

Οι στόχοι που τίθενται από τον διαθρησκευτικό διάλογο είναι σε συνάρτηση με το εκάστοτε πλαίσιο στο οποίο ανήκει.

Πέρα από τις διεκδικήσεις που προκύπτουν κάθε φορά, όπως στο παρελθόν η απαίτηση της συνδρομής της θρησκείας στο έργο της πολιτικής στο πλαίσιο παλαιότερων αντιλήψεων<sup>56</sup>, όπου λίγο πριν αναφερθήκαμε, στην πιο πρόσφατη περίοδο από πλευράς της πολιτικής ο βασικός στόχος έχει να κάνει με τη ρύθμιση της ισορροπίας της δημόσιας σφαίρας.

Στη θετική μορφή του διαλόγου η πρόνοια ή η αντιμετώπιση της κοινωνικής αναταραχής επί θρησκευτικής βάσης και η προώθηση της έννοιας της ανοχής και της

---

<sup>54</sup> Όπως αποδίδεται όχι και τόσο εύστοχα ο όρος Faith-based Diplomacy.

<sup>55</sup> Gopin, M., «The Religious Foundations of a More Peaceful World», 2003, *Center for World Religions, Diplomacy and Conflict Resolution*, στο <http://crdc.gmu.edu/wp-content/uploads/2013/10/The-Religious-Foundations-of-a-More-Peaceful-World-Marc-Gopin.pdf>, πρόσβαση 10/2013.

<sup>56</sup> Πρβλ. Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ύστερη αρχαιότητα.

ειρηνικής συνύπαρξης μέσω διπλωματικών μεθόδων και όχι διά της επιβολής είναι ο βασικός στόχος.

Αντίστοιχα, από θρησκευτικής πλευράς η διεκδίκηση της δημόσιας σφαίρας, η διευθέτηση εκκλησιολογικών ζητημάτων ή η προσαρμογή στις νέες κοινωνικές συνθήκες αποτελούν τους σχετικούς στόχους.

### **2.3 Παράγοντες**

Αναφορικά με το ζήτημα μέσω ποιων ομάδων συντελείται ο διαθρησκευτικός διάλογος, ποιοι αποτελούν τους δυνάμει συμμετέχοντες, μπορούμε να διακρίνουμε διάφορες κοινωνικές κατηγορίες.

Πρώτοι και κύριοι είναι φυσικά οι θρησκευτικοί αντιπρόσωποι διαμέσου των οποίων εκφράζονται η θρησκευτική σκέψη και τα θρησκευτικά αιτήματα και επιχειρήματα.

Ακολούθως, η πολιτική πλευρά είναι αυτή που μπορεί να συντονίσει τον διαθρησκευτικό διάλογο και να αυξήσει την επιδραστικότητά του. Σε εθνικό επίπεδο σε αυτή την κατηγορία ανήκουν οι πολιτικοί αξιωματούχοι, που ασχολούνται με θέματα τα οποία άπτονται της θρησκείας καθώς και της κοινωνικής ισορροπίας, όπως για παράδειγμα αξιωματούχοι των υπουργείων που είναι σχετικά με τα θρησκευόμενα, με την εσωτερική διακυβέρνηση ή τις διεθνείς σχέσεις, την παιδεία, τον πολιτισμό κ.λπ. Πολλές φορές συστήνονται γενικές ή ειδικές διευθύνσεις και επιτροπές επί σχετικών ζητημάτων.

Η πολιτική συμμετοχή μπορεί να ανάγει το επίπεδο του διαθρησκευτικού διαλόγου σε διεθνή κλίμακα ανάλογα με το επίπεδο διοργάνωσης και εκπροσώπησης, και αυτή η κατηγορία στην οποία εμπίπτει η έννοια της υπερεθνικής διακυβέρνησης εξετάζεται κατά κόρον στην εργασία.

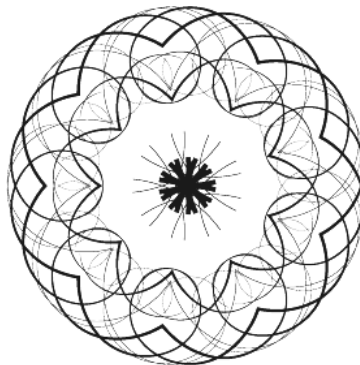
Η τρίτη βασική ομάδα είναι το ευρύ σύνολο της κοινωνίας των πολιτών. Σε αυτή την ομάδα ανήκουν οργανώσεις πολιτών, θρησκευτικές ή κοσμικές (μέσα στις οποίες μπορεί να εντάσσονται από άθεους ακτιβιστές έως οργανώσεις με φανατισμένους οργανωμένους οπαδούς), μη κυβερνητικοί θεσμοί οι οποίοι ασχολούνται με τα σχετικά δικαιώματα, αλλά και η ακαδημία και το σύστημα των μέσων μαζικής ενημέρωσης.

Πέρα από αυτή τη διάκριση βάσει αντικειμένου μπορούμε να κάνουμε άλλη μία σημαντική διάκριση, η οποία έχει να κάνει με τον βαθμό αναγνωρισιμότητας και κύρους που διαθέτουν ορισμένες προσωπικότητες ή αξιώματα. Όπως θα δούμε και στο αντίστοιχο κεφάλαιο που εξετάζει τον διαθρησκευτικό διάλογο στην πράξη, ο παράγοντας του κύρους έχει ιδιαίτερη σημασία για ευνόητους λόγους, οι οποίοι έχουν να κάνουν κυρίως με την επίδρασή του στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης. Στις χαμηλές βαθμίδες μιας τέτοιας κατηγοριοποίησης θα βρίσκαμε άτομα που επηρεάζουν μικρές σχετικά κοινωνικές ομάδες, όπως καθηγητές, τοπικό ιερατείο, πολιτικοί παράγοντες σχετικής αναγνωρισιμότητας κ.ά., ενώ στις ανώτερες βαθμίδες βρίσκουμε διαμορφωτές κοινής γνώμης που επηρεάζουν μεγάλες ομάδες ανθρώπων, όπως γνωστοί θρησκευτικοί ή πολιτικοί ηγέτες, διανοούμενοι διεθνούς κλίμακας κ.ά.

Μία τελευταία αλλά εξαιρετικά σημαντική κατηγορία, ιδιαίτερα για τη συστηματοποιημένη και δη την επίσημη μορφή του διαθρησκευτικού διαλόγου, είναι οι ειδήμονες που ασχολούνται επισταμένα με τα σχετικά ζητήματα, όπως για παράδειγμα ψυχολόγοι, επαγγελματίες της επίλυσης συγκρούσεων, εμπειρογνώμονες και γνώστες των θρησκευτικών παραδόσεων αλλά και της πολιτικής διαχείρισης.

~\*~\*~\*~\*

Το επόμενο κεφάλαιο αποτελεί μια εισαγωγή στην έννοια της θρησκείας και είναι το τελευταίο από τα εισαγωγικά κεφάλαια προτού περάσουμε στην κοινωνικοπολιτική ανάλυση του εξεταζόμενου συμπλέγματος.





### 3. Μια εισαγωγή για τη θρησκεία

Θα αναρωτηθεί κανείς διαβάζοντας τον τίτλο της παρούσας εργασίας με ποιον τρόπο η θρησκεία διαδρά με την πολιτιστική διπλωματία. Η απάντηση είναι ότι ανάμεσα στους παίκτες της πολιτιστικής διπλωματίας η θρησκεία (θρησκευτικές ομάδες κ.λπ.) κατέχει μια εξέχουσα θέση, καθότι είναι ένας από τους βασικούς παράγοντες του διαθρησκειακού διαλόγου, ο οποίος με τη σειρά του αποτελεί μία από τις κύριες εκφάνσεις της πολιτιστικής διπλωματίας.

Η πολιτιστική διπλωματία, ανάλογα με την αναλυτική ικανότητα που επιστρατεύεται κάθε φορά, προσεγγίζει τη θρησκεία δημιουργώντας αυτό που έχουμε εξηγήσει στο εισαγωγικό κεφάλαιο του διαθρησκειακού διαλόγου, ένα τεχνητό πλαίσιο στο οποίο θα υπάρξει η όποια πρόοδος.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η όλη προσπάθεια που γίνεται σε πλαίσιο της πολιτιστικής διπλωματίας έχει κυρίως είτε προπαρασκευαστικό είτε κατευναστικό χαρακτήρα, αλλά σε κάθε περίπτωση όχι ρυθμιστικό - διατακτικό, κάτι που δεν θα μπορούσε να κάνει αυτό το είδος της διπλωματίας αλλά μάλλον η πολιτική καθεαυτή.

~\*~\*~\*~

Το παρόν κεφάλαιο, όπως είπαμε, αποτελεί μια εισαγωγή στη θρησκεία. Ωστόσο το έκτο κεφάλαιο «Αναλύοντας τη θρησκεία» αποτελεί την ουσιαστική ανάλυση, που είναι σχετική με την προβληματική της παρούσας διατριβής, όπου και θα

επιχειρήσουμε μια συναφή πολιτικοκοινωνική ανάλυση της θρησκείας, προκειμένου να προκύψει μια εκτίμηση για τη φύση της και τον τρόπο με τον οποίο τελικά αυτή μπορεί να διαδρά με την πολιτική στο πλαίσιο του διαθρησκειακού διαλόγου.

Ας δούμε όμως αρχικά κάποια βασικά στοιχεία, ορισμούς και συναφείς έννοιες, προτού περάσουμε στην ποιοτική ανάλυση της θρησκείας.

### **3.1 Πώς ορίζεται η θρησκεία;**

Προσπαθώντας να ορίσουμε τη θρησκεία συνειδητοποιούμε ότι ασχολούμαστε με ένα διαχρονικό πρόβλημα. Επιχειρώντας να την ορίσουμε θα επιλέξουμε τη θεώρησή της ως κοινωνικού μορφώματος, που με το εκάστοτε σύστημα πίστης το οποίο προτείνει καθορίζει γενικά την πίστη στο υπερφυσικό, στο ιερό ή στο θείο και τους ηθικούς κώδικες, πρακτικές, αξίες, οργανισμούς και τελετουργικά τα οποία συνδέονται μαζί της.

Πολλές θρησκείες έχουν αφηγήσεις, ιερές ιστορίες και σύμβολα που επιχειρούν να ερμηνεύσουν το νόημα, τις απαρχές ή την εξέλιξη της ζωής και του σύμπαντος αλλά και του επέκεινα, δηλαδή αυτού που ενδεχομένως βρίσκεται μετά τη ζωή.

Στη μακρά πορεία ανάπτυξής της, η οποία αναλύεται σχετικά στη συνέχεια, η θρησκεία έλαβε διάφορες μορφές σε διαφορετικούς πολιτισμούς. Στην ευρύτερη έννοιά της θα μπορούσε να περιγραφεί και ως ένα είδος τρόπου ζωής.

#### **Ετυμολογία**

Είτε δεχθούμε τη λατινική ετυμολόγηση της λέξης (religare/ relegere = συνδέομαι, επιστρέφω) είτε την ελληνική (θρώσκω = αναβαίνω), σε κάθε περίπτωση υποδηλώνεται ο σχεσιακός χαρακτήρας της θρησκείας ανάμεσα σε θείο και ανθρώπινο, υπερφυσικό-φυσικό, υπερβατικό-ενδοσκομικό, πνευματικό-υλικό, ψυχικό-φυσικό, ατομικό-κοινωνικό, εκτός από εξαιρετικές περιπτώσεις (Durkheim, Tylor κ.α.) όπου θα αναφερθούμε στους επιμέρους ορισμούς, οι οποίες δεν θέτουν υποχρεωτικά την έννοια του θείου ή του μεταφυσικού μέσα στο πλαίσιο ορισμού τους.

### 3.1.1 Επιμέρους ορισμοί

Υπάρχει μεγάλος αριθμός ορισμών. Η βασική δυσκολία ορισμού της θρησκείας οφείλεται στην πολλαπλότητα των θρησκειών και στο πολύπλευρο των ουσιαστικών γνωρισμάτων τους<sup>57</sup>.

Ένας τυπικός ορισμός αναφέρεται στη θρησκεία ως πίστη, λατρεία ή ευλάβεια στο θείο<sup>58</sup>. Ωστόσο, συγγραφείς και επιστήμονες έχουν επεκταθεί πέρα από αυτόν τον ανεπαρκή ορισμό της «πίστης στο θείο» προσπαθώντας να αποδώσουν την ποικιλομορφία της θρησκευτικής σκέψης και εμπειρίας.

Εδώ παρατίθενται ορισμένοι από τους πιο επιφανείς ορισμούς, οι οποίοι υπογραμμίζουν ο καθένας διαφορετικές ποιότητες της θρησκείας.

- \* Ο Geertz στον κλασικό ορισμό<sup>59</sup> του για τη θρησκεία την ορίζει ως «ένα σύστημα συμβόλων που επενεργεί με τρόπο ώστε να δημιουργεί στους ανθρώπους ισχυρές και παρατεταμένης διάρκειας διαθέσεις και κίνητρα, διαμορφώνοντας αντιλήψεις για τη γενικότερη τάξη της ύπαρξης και ενδύοντας αυτές τις αντιλήψεις με μια τέτοια αύρα δεδομένης πραγματικότητας, ώστε οι διαθέσεις και τα κίνητρα αυτά να φαίνονται ιδιαίζόντως ρεαλιστικά».
- \* Ο Tylor προσδιόρισε γενικά τη θρησκεία σε έναν μίνιμουμ ορισμό ως «πίστη σε πνευματικά όντα»<sup>60</sup>. Εσκεμμένα δεν έθεσε στον ορισμό την έννοια του ανώτερου θείου ή της μετά θάνατον κρίσης ή της ειδωλολατρίας κ.λπ., καθότι έκρινε ότι αυτό το βαθύτερο κίνητρο είναι η ουσία και τα υπόλοιπα απλώς εκφάνσεις που θα απέκλειαν μεγάλο μέρος ανθρώπων, από τη στιγμή που δεν θα περιγραφόταν η

---

<sup>57</sup> Γρηγόριος Ζ., *Θρησκεία και πολιτισμός των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*, Θεσσαλονίκη, Σφακιανάκη, 2002, σελ. 38.

<sup>58</sup> «Religion Definition», *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, στο <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/religion>, πρόσβαση: 5/2015.

<sup>59</sup> Geertz, C., *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2003, σ. 98.

<sup>60</sup> Tylor, E.B., *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol. 1, London, John Murray, 1871, σ. 424.

όποια συγκεκριμένη πρακτική τους. Υποστήριξε δε ότι η πίστη στα πνευματικά όντα υπάρχει σε όλες τις κοινωνίες.

- \* Στο βιβλίο του *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*<sup>61</sup> ο James ορίζει τη θρησκεία ως τα συναισθήματα, τις πράξεις και τις εμπειρίες των μεμονωμένων ανθρώπων, στον βαθμό που οι ίδιοι επιδιώκουν να σχετιστούν με ό,τι μπορεί να θεωρηθεί θεϊκό, εξαιρώντας έτσι την έννοια της εμπειρίας.
- \* Αντίστοιχα ο Otto υπερθεματίζει στην ιδέα της εμπειρίας (numinous), προσεγγίζοντας και αυτός το θρησκευτικό φαινόμενο από την πλευρά της φαινομενολογίας, και προτείνει ότι αυτό το *mysterium tremendum et fascinans* δεν είναι δυνατό να εξεταστεί αποσπασματικά αλλά μόνο ως σύνολο<sup>62</sup>.
- \* Στη γραμμή της φαινομενολογίας της θρησκείας αναπτύχθηκε επίσης και η προσέγγιση του Eliade, ο οποίος, όπως ο Otto, είδε τη θρησκεία σαν κάτι αυτόνομο, που δεν μπορεί να αναλυθεί μεμονωμένα σε κοινωνικό, οικονομικό ή ψυχολογικό επίπεδο. Η συγκεκριμένη προσέγγιση της φιλοσοφίας της θρησκείας προτείνει την ερμηνεία του συνόλου των φαινομένων ως θρησκευτικών και δεν δικαιολογεί καμία εξαίρεση. Όλη η ανθρώπινη εμπειρία είναι δυνατό να ερμηνευτεί μόνο ως σύνολο. Σε αυτή τη γραμμή φιλοσοφικής σκέψης που χάραξε ο Husserl δεν μπορεί η εμπειρία να εξεταστεί «αναλογικά», αλλά μόνο ως ενιαία ολότητα, ως μια «ριζοσπαστική κοινότητα» στην οποία είναι δυνατό να ανήκουν τα πάντα<sup>63</sup>.
- \* Για τον Tillich η πίστη είναι «η κατάσταση όπου αφορά κάτι (πνευματικό) κάποιον στον ανώτατο βαθμό<sup>64</sup>», κάτι το οποίο «είναι από μόνο του θρησκεία. Θρησκεία

---

<sup>61</sup> James, W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, London, Longmans, 1902, στο <http://www.archive.org/stream/varietiesreligi01jamegoog#page/n9/mode/1up>, πρόσβαση: 2/2014.

<sup>62</sup> Otto, R., *The Idea of the Holy*, μτφρ. John Harvey, Oxford, Oxford University Press, 1923.

<sup>63</sup> Manoussakis, J.P., «Phenomenological Approaches to Religion», *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, επιμ. Graham Oppy, Routledge, 2015, σ. 21.

<sup>64</sup> Tillich, P., *Dynamics of faith*, New York, Harper Perennial, 1957, σ. 1.

είναι η πεμπουσία, το έδαφος και το βάθος της πνευματικής ζωής του ανθρώπου<sup>65</sup>».

- \* Για τον Spencer η θρησκεία ορίζεται σαν «μία a priori θεωρία για το σύμπαν<sup>66</sup>».
- \* Ο Arnold λέει ότι θρησκεία είναι «ηθική ανυψωμένη και φωτισμένη από το συναίσθημα ή, σε πιο απλή διατύπωση, ηθική αγγιγμένη από το συναίσθημα<sup>67</sup>».
- \* Ο Kant περιγράφει τους διάφορους τύπους θρησκείας (φυσικές ή εξ αποκαλύψεως) ορίζοντάς την αντίστοιχα ως την «αναγνώριση όλων των καθηκόντων μας σαν θείων εντολών<sup>68</sup>» και ταυτίζοντάς την έτσι με την ηθική.
- \* Ο Müller -διαφοροποιούμενος από τους προηγούμενους- ονομάζει θρησκεία «την αίσθηση εξάρτησης από κάτι ή κάποιον, όχι τον εαυτό μας<sup>69</sup>», ενώ ο Schleiermacher προχωράει περαιτέρω αυτή την ιδέα λέγοντας ότι «πρόκειται για ένα συναίσθημα απόλυτης εξάρτησης από κάτι το οποίο, παρότι μας καθορίζει, δεν μπορούμε με καμία έννοια να το προσδιορίσουμε<sup>70</sup>».

---

65 Tillich, P., *Theology of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1959, σ. 8.

66 Spencer, H., *The Pursuit of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, σ. 7.

67 San Juan, E., «Matthew Arnold and the Poetics of Belief: Some Implications of “Literature and Dogma”», *The Harvard Theological Review*, Vol. 57, No. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, σ. 97.

68 Kant, I., *Religion Within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*, μτφρ. Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, σ. 153.

69 Muller, M., *Introduction to the Science of Religion*, London, Longmans Green And Co., 1899, σ. 13.

70 Behrens, G., «Feeling of Absolute Dependence or Absolute Feeling of Dependence? (What Schleiermacher Really Said and Why It Matters)», *Religious Studies*, Vol. 34, No. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, σ. 471.



- \* Προς έναν πιο λειτουργικό, κοινωνιολογικό προσανατολισμό ο Feuerbach χαρακτηρίζει τη θρησκεία «μια σκέτη απληστία, η οποία εκδηλώνεται στην προσευχή, στη θυσία και την πίστη<sup>71</sup>».
- \* Αντίστοιχα, για τον Freud, ο οποίος τη βάσιζε σε ψυχολογικά κριτήρια με τα οποία την ερμήνευε, η «θρησκεία είναι νεύρωση<sup>72</sup>», είναι μια ψευδαίσθηση και αντλεί τη δύναμή της από την ευκολία της να απευθύνεται και να προσαρμόζεται στις ενστικτώδεις μελαγχολικές παρορμήσεις μας.
- \* Για τον Marx η κατανόηση της θρησκείας επίσης έχει κοινωνικό ρόλο. Η θεώρησή του εκφράζεται στο γνωστό απόσπασμα που υπάρχει στον πρόλογο της *Κριτικής της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου* (1843), όπου αναγνωρίζει ότι «η θρησκευτική αγωνία είναι ταυτοχρόνως έκφραση πραγματικής αγωνίας και διαμαρτυρία εναντίον της πραγματικής αγωνίας. Η θρησκεία είναι ο στεναγμός του καταπιεσμένου πλάσματος, η καρδιά ενός άκαρδου κόσμου, ακριβώς όπως είναι το πνεύμα των χωρίς πνεύμα συνθηκών. Είναι το όπιο του λαού<sup>73</sup>». Αυτό το διάσημο απόσπασμα αναδεικνύει τον διπλό ρόλο της θρησκείας, ως μέσου αποχαύνωσης αλλά και ανακούφισης για τους καταπιεσμένους.
- \* Ο Durkheim ορίζοντας τη θρησκεία την περιγράφει σαν κάτι το κατεξοχήν κοινωνικό<sup>74</sup>. Στο βιβλίο του *The elementary forms of the religious life* προσπαθεί να αποκαλύψει την κοινωνική προέλευση της θρησκείας. Για τον Durkheim οι στοιχειώδεις μορφές της θρησκείας αποτελούν συλλογικές αναπαραστάσεις της

---

<sup>71</sup> Feuerbach, L., «“The Essence of Christianity” in Religion and Liberal Culture», επιμ. Keith Michael Baker, στο vol. 8 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, σ. 323.

<sup>72</sup> Φρόντ, Σ., *Το μέλλον μιας Αυταπάτης*, μτφρ. Θεοφύλακτος Παπακωνσταντίνου, Αθήνα, εκδ. Γκοβόστη, 2010 | Freud S., «Obsessive Actions and Religious Practices», στο *The Freud Reader*, επιμ. Gay, Peter, New York, W.W. Norton & Co, 1995, σ. 435.

<sup>73</sup> Marx, K., *Critique of Hegel's “Philosophy Of Right”*, (1844), επιμ. O'Malley, Joseph, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, σ. 131.

<sup>74</sup> Durkheim, E., *The elementary forms of the religious life*, (1915), London, G. Allen & Unwin, 1972, σ. 10.

συλλογικής συνείδησης των ανθρώπων, οι οποίοι αποδίδουν ιερή σημασία σε ηθικές αρχές και στη συνέχεια ερμηνεύουν αυτές τις ηθικές αρχές εμψυώνοντας τους κοινωνική υπόσταση, προκειμένου να τις κάνουν πλέον πειστικές και προσιτές στους πιστούς<sup>75</sup>. Ως ορισμό της αναφέρει ότι η θρησκεία είναι «ένα ενοποιημένο σύστημα δοξασιών και πρακτικών, που αναφέρεται σε ιερά πράγματα, δηλαδή σε πράγματα που έχουν ξεχωριστεί και απαγορευθεί, καθώς και σε δοξασίες και πρακτικές που ενώνουν σε μία μοναδική ηθική κοινότητα, την Εκκλησία, όλους αυτούς που πιστεύουν σε αυτά<sup>76</sup>». Ωστόσο στον ορισμό της θρησκείας δεν αναφέρεται στην έννοια του μεταφυσικού ή του θείου θέλοντας έτσι να συμπεριλάβει τα πάντα στον θρησκευτικό μηχανισμό. Για τον Durkheim η έννοια του μεταφυσικού είναι σχετικά πρόσφατη και έχει να κάνει με την κοινωνική ισχυροποίηση της επιστήμης, ορίζοντας το υπερφυσικό ως αυτό που δεν μπορεί να εξηγηθεί λογικά σε αντίθεση με το φυσικό, το οποίο μπορεί<sup>77</sup>. Ανάγει έτσι τη Θρησκεία στο θεμέλιο κοινωνικό θεσμό της ανθρωπότητας στη βάση της οποίας αναπτύχθηκε η συλλογική συνείδηση.

- \* Εστιάζοντας στην έννοια του θεολογικού βιώματος, υπάρχουν απόψεις οι οποίες αντιδιαστέλλουν αυτό το βίωμα από τη θρησκείωση, που συνιστά ανελευθερία η οποία απομυζά την ουσία της ιδεολογίας, που είναι η βιωματική σχέση με το θείο και γύρω από την οποία διαμορφώνεται μια θρησκεία<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Για τον ίδιο η γέννηση ενός πράγματος μέσα στον συλλογικό νου αποτελεί και την πεμπουσία της προέλευσής του (όντας σε καταφανή αντίθεση με τους εμπειριστές ή τους απριωριστές).

<sup>76</sup> Ο.π., σ. 30.

<sup>77</sup> Kenneth, A., *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*, Pine Forge Press, 2005, σ. 116.

<sup>78</sup> Για παράδειγμα, ο Γιανναράς αρνείται να κατανοήσει τον χριστιανισμό –και δη τον ορθόδοξο– ως θρησκεία. Αντιδιαστέλλει τη θρησκεία από την Εκκλησία (εκκλησιαστικό γεγονός) και θεωρεί τον χριστιανισμό ως την υπαρκτική και ιστορική παρακαταθήκη ενός κεντρικού και ανυπέρβλητου βιώματος: της αποκάλυψης του Θεού στον άνθρωπο, με στόχο τον συντονισμό του τρόπου ζωής του τελευταίου μ' εκείνον του Θεού, ως εγγύηση της υπέρβασης της φθοράς και του θανάτου. | Γιανναράς, Χ., *Ενάντια στη θρησκεία*, Αθήνα, Ίκαρος, 2006.

Όπως προαναφέρθηκε, υπάρχουν πολυάριθμοι ορισμοί της θρησκείας η συνολική καταγραφή των οποίων δεν είναι στόχος της εργασίας, αφού δεν θα εξυπηρετούσε στο θέμα μας.

Πέρα από τις απόπειρες ορισμού ωστόσο, χρήσιμη είναι και η παράθεση κάποιων βασικών δομικών στοιχείων και σημαντικών ερμηνευτικών προσεγγίσεων, που προσφέρουν μια πολλαπλή ανάλυση της θρησκείας από ανθρωπολογικής και κοινωνιολογικής πλευράς.

### **3.2 Η θρησκεία από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας της θρησκείας**

Κάνοντας μια πρώτη εισαγωγή προς μια γενική εποπτεία αρχικά θα εξετάσουμε κάποια βασικά δομικά συστατικά της θρησκείας καθώς και κάποιες συναφείς έννοιες και βασικές διακρίσεις, πριν μπούμε στην πιο ποιοτική κοινωνιολογική και πολιτική ανάλυση.

#### **3.2.1 Βασικά χαρακτηριστικά της θρησκείας**

Από τη σκοπιά της ανθρωπολογίας της θρησκείας εξεταζόμενη η θρησκεία έχει ορισμένα θεμελιώδη χαρακτηριστικά, όπως τα ακόλουθα:

Η πίστη, η οποία μπορεί να περιγραφεί ως η εμπιστοσύνη του ανθρώπου στο υπερβατικό. Η πίστη, την οποία ως παράγοντα θα εξετάσουμε ακολούθως προσεγγίζοντάς τη από την πλευρά της ψυχολογίας της θρησκείας, δομείται με διάφορα συστήματα, καταγράφεται σε κείμενα και άλλες μορφές και μνημεία τέχνης. Η στοχαστική επεξεργασία της πίστης είναι η θεολογία, ενώ η θεσμοποίηση της πίστης είναι τα διάφορα δόγματα και Σύμβολα της Πίστης.

Η λατρεία και απόδοση τιμής<sup>79</sup> αφορά το σύνολο των λατρευτικών και σχετικών συνηθειών και πρακτικών της θρησκευτικής κοινότητας. Τυπικά, ακολουθίες, αρχιτεκτονική, διακόσμηση, μουσική, ιεροί τόποι λατρείας, ιερές μορφές της ιστορίας της και ιερά κείμενα είναι όλα μέρος της λατρευτικής θρησκευτικής παράδοσης, την

---

<sup>79</sup> Η συγκεκριμένη διάκριση έχει θεολογικό χαρακτήρα καθότι η λατρεία σε πολλές θρησκείες είναι κάτι που απευθύνεται μόνο στο θείο και όχι, για παράδειγμα, σε ιστορικές μορφές στις οποίες αρμόζει τιμή αλλά όχι λατρεία.

οποία επίσης θα εξετάσουμε ενδελεχώς στη συνέχεια από την πλευρά της πολιτισμικής ανθρωπολογίας καθώς και της κοινωνιολογίας της θρησκείας.

Ήθος: στο Θρησκευολογικό Λεξικό διαβάζουμε ότι η πίστη έχει ως επακόλουθο ένα δεσμευτικό ήθος, το οποίο είναι ένας τρόπος ζωής ορισμένος και οριοθετημένος με κανόνες και ιερούς νόμους<sup>80</sup>. Το ήθος αποτελεί πεδίο εξέτασης από διάφορα επιστημονικά πεδία, όπως η ψυχολογία, η φιλοσοφία, η κοινωνιολογία, αλλά και από πεδία με πιο θετικό προσανατολισμό με την ευρεία έννοια, όπως η οικονομία<sup>81</sup>.

### 3.2.2 Συναφείς έννοιες και διακρίσεις

#### 3.2.2.1 Δεισιδαιμονία, μαγεία, μύθος, αρχέτυπο

Στο συγκεκριμένο σημείο και πριν μπούμε στην κοινωνιολογική ανάλυση, παραθέτουμε έννοιες οι οποίες έχουν συνάφεια με τη θρησκεία και λειτουργούν είτε συμπληρωματικά είτε αντιθετικά.

Εκτός αυτών των συστατικών εννοιών της θρησκείας, συναφείς μορφές προσέγγισης του υπερφυσικού σε ευρύτερο ανθρωπολογικό πλαίσιο αποτελούν και οι έννοιες της δεισιδαιμονίας, της μαγικής κουλτούρας, του μύθου και του αρχέτυπου.

Ως δεισιδαιμονία περιγράφεται από πλευράς της φιλοσοφίας της θρησκείας η λανθασμένη προσέγγιση της θρησκείας ή μια ψευδής αντίληψη αιτίου - αποτελέσματος<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Μπέγζος, Μ., «Θρησκεία», *Θρησκευολογικό Λεξικό*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000, σ. 242-243.

<sup>81</sup> Από τις πιο γνωστές σχετικές αναλύσεις που άπτονται και της οικονομικής σφαίρας είναι αυτή του Weber στο έργο του «Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού», όσον αφορά τη σχέση θρησκευτικών κινήτρων και κοινωνικής επίδρασης της συμπεριφοράς που πηγάζει από αυτά, η οποία επηρεάζει τη σφαίρα της οικονομίας (συγκεκριμένα, πώς ο καπιταλισμός αναπτύχθηκε στην Ευρώπη εν μέρει λόγω των επιταγών της πουριτανικής θεολογίας). Weber, Max, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, Αθήνα, Gutenberg, 2006.

<sup>82</sup> Foster, K. R., Kokko, H., «The evolution of superstitious and superstition-like behaviour», The Royal Society Publishing, στο <http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/276/1654/31>, πρόσβαση: 11/2014.

Έχει πολύ ενδιαφέρον ότι στην αρχαία Ελλάδα και τη Ρώμη οι πολίτες περιφρονούσαν αυτόν ο οποίος φοβόταν υπέρμετρα το θείο (δεισιδαίμων), το οποίο ήταν σε αρμονική σχέση με τον άνθρωπο σε ένα σχετικό κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο, όπως αναλύσαμε και στο αντίστοιχο κεφάλαιο που εξετάζει το πλαίσιο του πολυθεϊσμού στην αρχαιότητα. Οι Ρωμαίοι αποκαλούσαν τον φόβο των θεών *superstitio*<sup>83</sup>.

Αναφορικά με τη μαγική κουλτούρα η ανθρωπολογία προϋποθέτει ότι υπάρχει μια συνοχή μεταξύ της «μαγικής σκέψης» και της θρησκείας<sup>84</sup>. Η κουλτούρα της μαγείας μέσω πολλών εκφάνσεων αποτελεί μια σημαντική παράμετρο της θρησκείας. Στο πλαίσιο που ορίζει ο μονοθεϊσμός η έννοια της μαγείας αντιπαράτίθεται εννοιολογικά στην έννοια του θαύματος ορίζοντας τη σχέση της μαγείας μόνο προς τις άλλες παραδοσιακές θρησκείες ή τη χαρακτηριζόμενη σύγχρονη αποκρυφιστική κουλτούρα.

Ο μύθος είναι μια έννοια που θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα στη συνέχεια. Αν και προσεγγιζόμενη υπό ανθρωπολογικό πλαίσιο έχει έναν υποτιμητικό χαρακτήρα υπονοώντας κάτι λιγότερο αληθινό από μια άλλη προτεινόμενη ως αληθινή εκδοχή κάποιου ζητήματος, σε κοινωνιολογικό πλαίσιο δεν έχει αρνητικό χαρακτήρα. Δεν έχει καν αξιολογικό χαρακτήρα αλλά περιγραφικό. Στο πλαίσιο της εργασίας ορίζεται με κοινωνιολογικό χαρακτήρα ως αβασάνιστη πίστη. Πολλές φορές ο μύθος έχει τη βάση του στην έννοια και στον τρόπο ψυχολογικής λειτουργίας του αρχέτυπου, το οποίο είναι μια ασυνείδητα συλλογικά κληρονομημένη ιδέα ή ένα συνεχώς επαναλαμβανόμενο σύμβολο ή μοτίβο, που αποτελεί βάση της μυθολογίας.

---

<sup>83</sup> Veyne, P., «The Roman Empire», *A History of Private Life*, vol. 1: *From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, σ. 211.

<sup>84</sup> Παράθεμα: «Φαίνεται πως ένα από τα αξιώματα της σύγχρονης ανθρωπολογίας είναι ότι υπάρχει μία συνοχή μεταξύ μαγείας και θρησκείας [...] Δεν έχουμε κανένα εμπειρικό στοιχείο ότι υπήρξε ποτέ μία περίοδος μαγείας η οποία ακολουθήθηκε και αντικαταστάθηκε από μία περίοδο θρησκείας».

Cassirer, E., *An Essay On Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, (1944), Meiner Felix, 2006, σ. 122–3.

### **3.2.2.2 Αθεΐα, αγνωστικισμός, αθησκία**

Εν πρώτοις είναι εύκολα κατανοητό γιατί οι συγκεκριμένοι όροι έχουν σχέση με τη θρησκεία. Αποτελούν σημαντικές αλλά πολλές φορές λεπτές διακρίσεις, που πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους ο διαθησκειακός διάλογος και η πολιτική εν γένει.

Με την έννοια αθεΐα περιγράφουμε τη συνειδητή πεποίθηση της ανυπαρξίας του θείου. Όπως έχει αναφερθεί και στην εισαγωγή, κατατάσσουμε την αθεΐα στις μεταφυσικές πεποιθήσεις, καθότι ασχολείται με κάτι που δεν δύναται να υπόκειται απόλυτα στον έλεγχο της λογικής. Ομοίως και ο Rawls<sup>85</sup> την κατατάσσει ως δόγμα στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας και την εξαιρεί από την πολιτική φιλοσοφία. Τα δημογραφικά της αθεΐας της δίνουν αυξανόμενη τάση και μέσω των αντιπροσώπων της διεκδικεί ισονομία σε ό,τι αφορά την παρουσία της και τα δικαιώματά της στη δημόσια σφαίρα.

Αντίστοιχη είναι και η έννοια του αγνωστικισμού, ο οποίος πρακτικά πρεσβεύει την πίστη στην αδυναμία απόδειξης της ύπαρξης του θείου και ως εκ τούτου επιλέγει να μην ασχολείται με αυτό ως ερευνητικό αντικείμενο.

Οι δύο αυτές έννοιες δεν είναι, όπως μερικές φορές συγχέεται, αντίθετες, περιγραφικές της θρησκείας. Είναι, θα λέγαμε, αλληλοσυμπληρούμενες. Μια ενδιάμεση περιγραφή είναι ο θεϊσμός, ο οποίος δέχεται την ύπαρξη του θείου αλλά όχι απαραίτητα της θρησκείας. Ως αντίθετη έννοια της θρησκείας θα λέγαμε ότι μπορεί να λειτουργήσει ο άθρησκος, η α-θρησκεία, η οποία περιγράφει την ανυπαρξία οργανωμένης θρησκείας. Ωστόσο ένας θεϊστής μπορεί να είναι άθρησκος. Παραπλήσια έννοια με τον άθρησκο, αλλά με πιο ακτιβιστικό χαρακτήρα, είναι ο αντίθρησκος, ο οποίος δεν αρνείται μόνο αλλά αντιμάχεται ενεργητικά τη θρησκεία.

### **3.2.2.3 Κοσμοθεωρίες πέραν της θρησκείας**

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι εκτός από τη θρησκεία υπάρχουν και άλλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του κοσμοειδώλου για την ερμηνεία της ζωής, της ηθικής και του μεταφυσικού, οι οποίες θα μπορούσαμε να πούμε επιγραμματικά ότι κυμαίνονται από την Κοσμολογία, την Επιστήμη εν γένει, τη Φιλοσοφία και

---

<sup>85</sup> Ρωλς, Τ., *Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός*, μετ. Σπύρος Μαρκέτος, Αθήνα, 2004, Μεταίχιμο, σ. 13.

ακριβέστερα την Ηθική και τη Μεταφυσική, μέχρι και τον Εσωτερικισμό, τον Μυστικισμό, την Πνευματικότητα και τη Μυθολογία.

### 3.2.3 Δημογραφική προσέγγιση

Από την πλευρά της κοινωνιολογίας της θρησκείας η θρησκεία εξετάζεται με γεωγραφικά, δημογραφικά και άλλα κριτήρια και εργαλεία της κοινωνιολογίας.

Με εργαλεία και μεθόδους από τους κόλπους της κοινωνιολογίας και πιο συγκεκριμένα από τη συγκριτική θρησκειολογία, τη στατιστική κ.ά., οι διάφορες θρησκείες εμπίπτουν ανάλογα σε ποσοτική ή ποιοτική ανάλυση δημογραφικού χαρακτήρα.

Η δημογραφική ανάλυση είναι σημαντικό εργαλείο στα χέρια της χάραξης πολιτικής και κατ' επέκταση της πολιτιστικής διπλωματίας. Υπάρχουν πολλοί παράγοντες που επηρεάζουν τη δημογραφική μεταβολή, όπως τα ποσοστά γονιμότητας, το προσδόκιμο ζωής, το πολιτικό κλίμα, οι συναλλαγματικές ισοτιμίες, η εκκοσμικευτική πολιτική, η τεχνολογία κ.ά. Είναι από τα πιο επίπονα πεδία μελέτης και η μεθοδολογία που ακολουθείται βασίζεται σε ποσοτικές και ποιοτικές αναλύσεις (δημοσκοπήσεις, έρευνες κ.ά.).

Υπάρχουν πολλοί φορείς των οποίων το ερευνητικό πεδίο είναι το συγκεκριμένο. Μερικοί από τους πιο βασικούς είναι η Gallup<sup>86</sup>, το δίκτυο World Values Survey<sup>87</sup>, το στατιστικό δίκτυο adherents.com<sup>88</sup>, το World Christian Database (WCD)<sup>89</sup>, το Pew Research Center<sup>90</sup>, διάφορα ερευνητικά ακαδημαϊκά τμήματα καθώς και διάφοροι πολιτικοί θεσμοί, όπως το Στατιστικό Τμήμα Ηνωμένων Εθνών<sup>91</sup> ή η Ευρωπαϊκή

---

<sup>86</sup> Gallup.com - <http://www.gallup.com/Home.aspx>

<sup>87</sup> The World Values Survey site - [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org)

<sup>88</sup> Adherents.com: National & World Religion Statistics - <http://www.adherents.com/>

<sup>89</sup> World Christian Database (WCD) - <http://worldchristiandatabase.org/wcd/about/more.asp>

<sup>90</sup> Pew Research Center - <http://www.pewresearch.org/>

<sup>91</sup> United Nations Statistical Division - <http://unstats.un.org/unsd/demographic/sconcerns/popchar/popcharMeta.aspx>

Επιτροπή με το γνωστό Ευρωβαρόμετρο<sup>92</sup>, που εστιάζει στην Ευρωπαϊκή Ένωση, καθώς και άλλα αντίστοιχα έργα, όπως το Αφροβαρόμετρο<sup>93</sup>, το Λατινοβαρόμετρο<sup>94</sup> κ.ο.κ., το European Social Survey (ESS)<sup>95</sup>, το The World Factbook της CIA<sup>96</sup> κ.ά.

Στη ανάλυση που θα ακολουθήσει θα χρησιμοποιήσουμε πολλά από τα ευρήματα της δημογραφικής προσέγγισης, αλλά πέρα από τη χρησιμότητά τους υπογραμμίζεται και η σχετικότητά τους (με την έννοια της αδυναμίας).

### **3.2.3.1 Στατιστικά ευρήματα: ένας ωκεανός πληροφορίας**

Τα ευρήματα από τις ποικίλες αναλύσεις που γίνονται από τους διάφορους ερευνητικούς φορείς είναι πολυάριθμα και ανάλογα των ερευνητικών ζητημάτων που κάθε φορά τίθενται. Πρακτικά οποιοδήποτε ζήτημα μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο έρευνας, ενώ οι μέθοδοι εξελίσσονται συνεχώς αλλά και το κέντρο βάρους της έρευνας μετατοπίζεται.

Για την εργασία η εμβάθυνση σε μεγάλο στατιστικό και σχετικό βάθος κρίνεται κατά περίπτωση.

Κάποια από τα στοιχεία που έχουν ιδιαίτερη σημασία προέρχονται από την πληθυσμιακή κατάταξη αλλά και από την αναπτυξιακή τάση των επιμέρους θρησκειών και είναι ευρήματα πιο ποιοτικού χαρακτήρα.

Μια γενική εικόνα με μεγέθη που αφορούν τη θρησκεία παγκοσμίως είναι η ακόλουθη:

---

<sup>92</sup> Eurobarometer surveys - [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm)

<sup>93</sup> Afrobarometer, National Public Attitude Surveys on Democracy and Governance in Africa - <http://www.afrobarometer.org/>

<sup>94</sup> Latinobarómetro Corporation - <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>

<sup>95</sup> European Social Survey - <http://www.europeansocialsurvey.org/>

<sup>96</sup> The World Factbook - <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/>



Βάσει εκτιμήσεων του 2010 υπάρχουν περίπου 4.200 θρησκείες παγκοσμίως<sup>97</sup>.

Το World Factbook εκτιμά τον πληθυσμό της γης σε 7.095.217.980 άτομα (απογραφή 7/2013) και την κατανομή των θρησκειών ως εξής<sup>98</sup>:

Χριστιανισμός: 31,50% (εκ των οποίων Ρωμαιοκαθολικοί 16,85%, Προτεστάντες 6,15%, Ορθόδοξοι 3,96%, 1,26% Αγγλικανικοί), Ισλάμ 23,20% (εκ των οποίων Σουνίτες 75%-90%, Σίιτες 10-20%), Ινδουισμός 13,8%, Βουδισμός 6,77%, Ιουδαϊσμός 0,22%, άλλες θρησκείες 10,95%, άθρησκοι 9,66%, άθεοι 2,01% (εκτίμηση 2010).

Κατά μέσο όρο οι γυναίκες είναι πιο θρησκευόμενες από τους άνδρες.

Μερικά από τα αφορώντα ζητήματα που έχουν εξεταστεί από προαναφερθέντες θεσμούς και στα οποία έχει εστιάσει η εργασία είναι τα ακόλουθα:

- \* Τι στοιχεία έχουμε για το φαινόμενο της γεωγραφικής μεταβλητότητας της θρησκείας;
- \* Τι ισχύει με τη θρησκευτική μετανάστευση και τη σχετική αφομοίωση;
- \* Τι ευρήματα μπορούμε να έχουμε από την ποιοτική ανάλυση της θρησκευτικής προσκόλλησης και τήρησης των κανόνων;
- \* Αντίστοιχα, τι ευρήματα έχουμε από τη μελέτη του φαινομένου της αποθρησκευοποίησης ή του φαινομένου κατά το οποίο πολλοί άνθρωποι ακολουθούν περισσότερες από μία θρησκείες ή πολλαπλές αρχές διαφορετικών θρησκειών παράλληλα, άσχετα αν αυτό επιτρέπεται από τις εν λόγω αρχές;<sup>99</sup>
- \* Με ποιον τρόπο επηρεάζει η τεχνολογία σήμερα τη διάδραση της πίστης στη δημόσια σφαίρα;
- \* Τι μας δείχνει η όποια τάση, θετική ή αρνητική, για το φαινόμενο της εχθρότητας με θρησκευτική βάση;

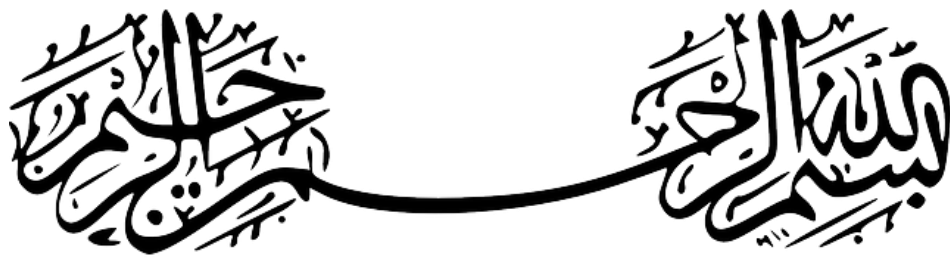
---

<sup>97</sup> Shouler, K., *The Everything World's Religions Book: Explore the Beliefs, Traditions and Cultures of Ancient and Modern Religions*, Avon, Adams Media, 2010, σ. 1.

<sup>98</sup> «Religions, Country Comparison to the World», *The World Factbook*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>, πρόσβαση: 6/2014.

<sup>99</sup> «New Poll Reveals How Churchgoers Mix Eastern, New Age Beliefs», *The Christian Post*, στο <http://www.christianpost.com/news/new-poll-reveals-how-churchgoers-mix-eastern-new-age-beliefs-42215/>, πρόσβαση: 6/2014.

- \* Τι συμπεράσματα μπορούμε να εξαγάγουμε από επιστημονικές εκτιμήσεις που αφορούν το παγκόσμιο θρησκευτικό τοπίο με χρονικό ορίζοντα το 2050;



## 4. Διαθρησκευτικός διάλογος: ιστορική - κοινωνική - πολιτική προσέγγιση

### **4.1 Η μακρά πορεία του διαθρησκευτικού διαλόγου προς τη θρησκευτική ελευθερία**

Στο τυπικό πλαίσιο ορισμού του διαθρησκευτικού διαλόγου που θέτουμε, εξετάζουμε την ιστορική μεταβολή και εξέλιξή του από την αρχαιότητα έως σήμερα, διερευνώντας ουσιαστικά τη διάδρασή του με την πολιτική και τη θρησκεία. Θα εστιάσουμε κυρίως στην εξέλιξη του διαλόγου όπως εμφανίζεται στη δημόσια σφαίρα και σε σχέση με συναφείς έννοιες, όπως η θρησκευτική ανοχή, η θρησκευτική ελευθερία και η κοινωνική ισορροπία.

Αυτό το επιχειρούμε χρησιμοποιώντας αναλυτικά εργαλεία από τη θρησκευσιολογία αλλά και από την πολιτισμική και κοινωνική ανθρωπολογία, καθώς και την πολιτική φιλοσοφία και την ιστορία.

Ανάμεσα στις διάφορες εκφάνσεις του ο διάλογος έχει εκφραστεί είτε με τη μορφή πάγιων αιτημάτων των πολιτών μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, για να έχουν το δικαίωμα να πιστεύουν και να υπηρετούν ελεύθερα την έννοια του θείου όπως αυτοί την αντιλαμβάνονται, είτε με τη μορφή αυτοκρατορικών διαταγμάτων, δικτωτικών, προστατευτικών ή προωθητικών, ή με αποφάσεις επίσημων θρησκευτικών συνόδων που επιδίωκαν την εξάλειψη των σύγχρονων αντιπάλων τους, ή με ερμηνευτικές προσεγγίσεις των συγκεκριμένων αποφάσεων που έδειχναν μια πιο ανεκτική και φιλελεύθερη κατεύθυνση, ή ακόμη με επίδειξη ισχύος και με μορφή πολέμου (Σταυροφορίες, Τριακονταετής κ.ά.)

Μέσα από τα κείμενα αυτά και τους ιστορικούς σταθμούς (διατάγματα, συνθήκες, συμβάντα που επηρέασαν, όπως θρησκευτικοί πόλεμοι και ιστορικές επαναστάσεις, διακηρύξεις κ.λπ.) εξετάζουμε τη διαλεκτική σχέση της θρησκευτικής ιδεολογίας με την εκάστοτε συνδιαλεγόμενη πλευρά (π.χ. με την πολιτική σκέψη ή με την αιρετική σκέψη ή με τη θεολογική σκέψη ή με την πρακτική του παρελθόντος κ.λπ.) και επιδιώκουμε να εντοπίσουμε σημαντικές αλλαγές που κομίζει κάθε περίπτωση στην ιστορική εξέλιξη.

Στη νεότερη περίοδο ο διάλογος θεσμιοποιείται και μια κουλτούρα αρχίζει να αναπτύσσεται γύρω από αυτή την πρακτική κερδίζοντας τόσο τους άμεσα

συμμετέχοντες όσο και τους πολίτες των κοινωνιών. Η ηλικία του διαλόγου στην πιο επίσημη αυτή μορφή του δεν μετράει πάνω από εκατό χρόνια.

Η ανάπτυξη του κεφαλαίου είναι κατά βάση χρονολογική και κατά κύριο λόγο εστιάζει στις δυτικές κοινωνίες. Μετά την αρχαιότητα η Θρησκευτική Μεταρρύθμιση αποτελεί την πιο σημαντική ιστορική τομή, η οποία άθελά της επέτρεψε τη συνύπαρξη πολλαπλών ιδεολογιών κατακερματίζοντας τη θρησκευτική ενότητα που όρισε τις κοινωνίες κατά τη χιλιετή περίοδο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και του Μεσαίωνα. Με τη Μεταρρύθμιση προέκυψαν πιο θετικές και συστηματικές εκφάνσεις του διαλόγου, ενώ αργότερα και με την επέλευση της νεωτερικότητας φτάνουμε στη μετανεωτερικότητα, στο πλαίσιο της οποίας η κουλτούρα αυτή επισημοποιείται και μοντελοποιείται.

Μεταξύ άλλων θα εξετάσουμε αυτή την πορεία μέσα από έννοιες όπως θρησκευτικό κράτος, ανεξιθρησκία, ουδετερόθρησκο κράτος, εκκοσμίκευση, μεταδυστικότητα και μετακοσμικότητα κ.ά. και σε σχέση με την πορεία προς τη θρησκευτική ελευθερία (ή την καταστολή αυτής της ελευθερίας).

Προτού ξεκινήσουμε τη χρονολογική διερεύνηση, είναι χρήσιμο να διακρίνουμε την ανεξιθρησκία από τη θρησκευτική ελευθερία, δύο βασικές έννοιες που συχνά αποτελούν πηγή σύγχυσης.

#### **4.1.1 Διάκριση της ανεξιθρησκίας από τη θρησκευτική ελευθερία**

Ο όρος ανεξιθρησκία αναφέρεται στην ανοχή που δείχνει το κράτος απέναντι στις θρησκείες που πρεσβεύουν οι πολίτες του, ενώ παράλληλα αναγνωρίζει και ανέχεται την ύπαρξη και λειτουργία διάφορων γνωστών θρησκειών. Πρόκειται ουσιαστικά για «θρησκευτική ανοχή», που αφορά κατά κύριο λόγο το αδιατάρακτο της εξωτερικής λατρείας.

Αντίθετα η θρησκευτική ελευθερία είναι περισσότερο ενεργητική έννοια και υπαγορεύει στο κράτος όχι μόνο να ανέχεται τις λατρευτικές εκδηλώσεις<sup>100</sup> των πιστών

---

<sup>100</sup> Με την ελευθερία της λατρείας, δηλαδή την ελευθερία του ανθρώπου να εξωτερικεύει τα θρησκευτικά συναισθήματα και την πίστη του ή να ασκεί τα θρησκευτικά του καθήκοντα με

αλλά και να διασφαλίζει ότι αυτοί διαμορφώνουν και εκδηλώνουν ελεύθερα τη θρησκευτική τους συνείδηση<sup>101</sup>. Η θρησκευτική ελευθερία γίνεται σχετική όταν η πολιτική αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας επικρατούσας ή επίσημης θρησκείας του κράτους.

#### 4.2 Πολυθεϊστικό και μονοθεϊστικό πλαίσιο

Σε μια εξελικτική θεώρηση της πορείας της θρησκείας<sup>102</sup> συναντάμε τα στάδια από τον προανιμισμό στον ανιμισμό, στον τοτεμισμό, στον πολυθεϊσμό και στη συνέχεια στον μονοθεϊσμό<sup>103</sup>. Δεδομένου ότι η εργασία αφορά κυρίως τις επικρατούσες σήμερα θρησκείες, που είναι μονοθεϊστικές και πολυθεϊστικές, είναι χρήσιμο να αναλυθεί αρχικά το πλαίσιο του πολυθεϊσμού και πώς υφίστατο σε ένα τέτοιο πλαίσιο ο διάλογος.

Η διάκριση του πολυθεϊσμού και του μονοθεϊσμού βρίσκεται στον τρόπο αντίληψης του θείου στοιχείου. Όταν διαφορετικές εκφάνσεις του θείου αντιμετωπίζονται ως

---

συγκεκριμένες διαδικασίες και μορφές, συνήθως τελετουργικές. Η λατρεία μπορεί να γίνεται ατομικά ή ομαδικά, δημόσια ή ιδιωτικά, σε ειδικούς χώρους ή στο ύπαιθρο. Έτσι επισημαίνει ο Αντόνης Μανιτάκης στον ιστότοπο constitutionalism.gr,

<http://www.constitutionalism.gr/site/tag/%CE%B8%CF%81%CE%B7%CF%83%CE%BA%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AE-%CE%B5%CE%BB%CE%B5%CF%85%CE%B8%CE%B5%CF%81%CE%AF%CE%B1/>,

πρόσβαση: 4/2014.

<sup>101</sup> Ό.π.: Ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης είναι η ελευθερία του ανθρώπου:

- να πρεσβεύει όποια θρησκεία θέλει ή να είναι άθρησκος,
- να εκδηλώνει ή να μην αποκαλύπτει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του,
- να διαμορφώνει, να μεταβάλλει ή να αποβάλλει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του,
- να μην υφίσταται καμιά συνέπεια για τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του και
- να ασκεί όλα τα ατομικά δικαιώματά του για να διαδίδει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του.

<sup>102</sup> Υπάρχουν διάφορες εξελικτικές θεωρίες που ανήκουν στη φαινομενολογία της θρησκείας, όπως για παράδειγμα ο urmonotheismus, ο οποίος δέχεται ως πρώτο χρονολογικά τον μονοθεϊσμό ή επίσης δεν δέχεται τον τοτεμισμό ως θρησκεία αλλά ως κοινωνιολογική συμπεριφορά. Ωστόσο η θεώρηση που αναφέρεται εδώ είναι ίσως η επικρατέστερη σήμερα.

<sup>103</sup> Dhavamony, M., *Phenomenology of Religion*, Rome, Pontificia Università Gregoriana. 1973, σ. 60-64.

ξεχωριστές οντότητες, υπάρχουν πολλές θεότητες. Αντίστοιχα, αν όλες οι εκφάνσεις του θείου αντιμετωπίζονται ως μια ενιαία οντότητα, υπάρχει ένας Θεός.

Στους πρώτους αρχαίους πολιτισμούς κάθε πόλη είχε και έναν θεό προστάτη, όπως το ίδιο συνέβαινε και σε κάθε άρχοντα και κάθε οικογένεια. Κάθε φορά που μια πόλη κατακτούσε μια άλλη τότε επέβαλλε σε αυτήν και τη δική της θεότητα. Παρ' όλα αυτά, στις διάφορες περιοχές του κόσμου άρχισαν να λατρεύονται πολλές θεότητες ταυτόχρονα.

Γενικά ο πολυθεϊσμός έχει τοπικό χαρακτήρα. Κατά τη Ρωμαϊκή Εποχή ήταν έντονο το φαινόμενο του θρησκευτικού συγκρητισμού, το οποίο άλλωστε χαρακτηρίζεται από το στοιχείο του διαλόγου. Οι κυρίαρχες θεότητες της πολυθεϊστικής θρησκείας μιας περιοχής μπορούσαν να αρχίσουν να λατρεύονται και σε γειτονικές περιοχές, ακόμα και αν αυτές είχαν δική τους, ανεξάρτητη πολυθεϊστική θρησκεία.

Ωστόσο δεν θα πρέπει να εξαγάγουμε απλουστευτικά συμπεράσματα του τύπου ότι ο πολυθεϊσμός ταυτίζεται με τον πλουραλισμό και την ανεκτικότητα και ο μονοθεϊσμός με τον φανατισμό και τη μισαλλοδοξία. Το πολυθεϊστικό πλαίσιο δεν ήταν ανοικτό και προσαρμοστικό παντού και πάντοτε. Σε πολιτικούς όρους είχε και αυτό τις δικές του ιδιαιτερότητες.

Για παράδειγμα, η εισαγωγή της λατρείας μιας νέας θεότητας σε τοπικό πλαίσιο μπορούσε να δημιουργήσει εντάσεις και συγκρούσεις με το προϋπάρχον καθεστώς και όσους σχετίζονταν μ' αυτό και είχαν συμφέροντα<sup>104</sup>. Τα προβλήματα όμως αυτά ήταν διαφορετικής υφής από αυτά που εμφανίστηκαν στη συνέχεια (π.χ. επί παντοδυναμίας του χριστιανισμού).

Για να καταλάβουμε τον κώδικα του πολυθεϊσμού αναφέρουμε ως εξόχως ενδιαφέρον ότι στην πρώιμη αυτή μορφή διαθρησκειακού διαλόγου το ερμηνευτικό πλαίσιο της εποχής ενσωμάτωνε όλους τους θεούς. Δηλαδή οι χριστιανοί (αλλά και οι Εβραίοι και οι Γνωστικοί και φυσικά οι εθνικοί) δέχονταν την ύπαρξη πνευματικών δυνάμεων, μόνο που δεν ονόμαζαν αυτές τις δυνάμεις θεούς αλλά δαίμονες. Ένα άγαλμα δεν ήταν άψυχο μάρμαρο αλλά κατά μία έννοια κατοικούνταν· όχι από θεό, αλλά από δαίμονα.

---

<sup>104</sup> Μακρίδης, Β., *Θρησκευτική ανοχή και ελευθερία στην Ευρώπη*, Σύναξη 128, Αθήνα, Αρμός, 2006, σ. 50-52.

Ο πνευματικός κόσμος αποτελούνταν από διάφορες πνευματικές οντότητες, που ανάλογα με την εκάστοτε θρησκεία ονομάζονταν «ύψιστος Θεός» ή «πνεύματα μεσίτες» ή «Δαίμονες<sup>105</sup>», «Άγγελοι», «Αιώνες<sup>106</sup>» κ.λπ. Η διαφωνία με τον ετερόθρησκο δεν έγκειτο στην πίστη του σε έναν ανύπαρκτο Θεό, αλλά στο ότι ακολουθούσε μια κακοποιό θεότητα ή ονόμαζε Θεό μια πνευματική οντότητα που δεν ήταν Θεός<sup>107</sup>. Στο πλαίσιο του χριστιανισμού βέβαια ενίοτε είχε υποστηριχτεί ότι τα είδωλα δεν εκπροσωπούν ουσιαστικά τίποτα<sup>108</sup>, αλλά σε άλλες περιπτώσεις είχε γίνει δεκτό ότι οι αναζητήσεις του εθνικού κόσμου έχουν σπέρματα αλήθειας<sup>109</sup>, τακτική που έχει επαναλάβει στην ιστορία του ακόμη και πρόσφατα<sup>110</sup>.

Σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο αυτός ο διάλογος, αυτός ο αντίλογος, αυτή η διαφωνία μεταφραζόταν σε πραγματική σύγκρουση. Πολλές φορές έτσι, ιδίως κατά τον 3ο και τον 4ο αιώνα, έχουμε άπειρες ιστορικές μαρτυρίες για την καταστροφή των ιερών του αντιπάλου.

Το σημαντικό εδώ είναι ότι όσοι πιστοί μεταστρέφονταν δεν άλλαζαν στάση επειδή συνειδητοποιούσαν ότι ο Θεός τους ήταν ανύπαρκτος αλλά επειδή ο Θεός τους ήταν ανίσχυρος.

Το γκρέμισμα του ναού σήμαινε την ήττα και την κατάργηση του αντίστοιχου Θεού. Κατά μία έννοια ήταν κάτι σαν σύγκρουση θεών. Πολλά χωρία ακόμη και στη

---

<sup>105</sup> Ενδεικτικά θυμόμαστε το *Συμπόσιο του Πλάτωνα*, όπου αναφέρεται ο Έρωτας, ο οποίος δεν περιγράφεται ως Θεός (ένας εκ των δώδεκα) αλλά ως Δαιμόνιο.

<sup>106</sup> Οι Αιώνες εδώ δεν είναι έννοια μέτρησης χρόνου, π.χ. 100 χρόνια, αλλά θεότητες κυρίως της γνωστικής φιλοσοφίας. Βλ. Bart D. Erhman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford, Oxford University Press, σ. 75.

<sup>107</sup> Saradi - Mendelovici, H., *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries*, Dumbarton, Oaks Papers, 1990, σ. 47.

<sup>108</sup> Α' Επιστολή προς Κορινθίους 8, 4-6.

<sup>109</sup> Πράξεις των Αποστόλων 17, 22-23.

<sup>110</sup> Βλ. στο υποκεφάλαιο του παρόντος που αναλύει την περίοδο της νεωτερικότητας και συγκεκριμένα τη Β' Βατικανή Σύνοδο.

χριστιανική παράδοση το μαρτυρούν· για παράδειγμα η Παλαιά Διαθήκη βρίθει από επικλήσεις στον ισχυρό Θεό, ενώ στη χριστιανική περίοδο ακόμη και στη λατρεία έχουμε σήμερα σχετικές εκφράσεις όπως το «ύψωσον κέρασ<sup>111</sup> Χριστιανών Ορθοδόξων και κατάπεμψον εφ' ημάς τα ελέη σου τα πλούσια».

Τέτοιους «ανταγωνισμούς» άλλωστε συναντάμε αρκετούς και στην Παλαιά Διαθήκη (Μωσής και Αιγύπτιοι, Πρ. Ηλίας και ιερείς Βάαλ) και στα νεότερα χρόνια (σύληση Αγ. Τόπων από Πέρσες ή από μουσουλμάνους).

Ο Peter Brown αναλύοντας εύστοχα αυτή τη συνθήκη παρατηρεί ότι οι χριστιανοί της ύστερης αρχαιότητας, σε αντίθεση με τους Ευρωπαίους ιεραποστόλους των νεότερων χρόνων, δεν ασκούσαν ωμή βία αλλά μιλούσαν μια κοινά αποδεκτή «γλώσσα»<sup>112</sup>.

Η συγκριτική θρησκειολογία αναγνωρίζει αυτή τη γλώσσα ισχύος ως έναν υιοθετημένο κώδικα από όλες τις θρησκείες καθ' όλη την περίοδο Βυζαντίου – Μεσαίωνα ο οποίος σε μεγάλο βαθμό αποτελούσε μέρος της αυτοκρατορικής ιδεολογίας.

Για την ιστορία να αναφέρουμε ότι αυτή η οπτική άρχισε να κλυδωνίζεται στις χριστιανικές κοινωνίες όταν αργότερα οι μουσουλμανικοί λαοί κατακτούσαν όλο και περισσότερα εδάφη της χριστιανικής αυτοκρατορίας προκαλώντας αμηχανία στους χριστιανούς. Φυσικά διάφορες ερμηνείες επιστρατεύονταν, όπως αυτή της θεοδικίας, όπου οι χριστιανοί ηττώνται, όχι όμως εξαιτίας της αλήθειας του Ισλάμ αλλά λόγω των δικών τους αμαρτιών. Αρκετά αργότερα αλλάζει η οπτική της ισχύος και γίνεται συνείδηση ότι αυτές οι εναλλαγές, στις οποίες είχαν και οι χριστιανοί το μερίδιό τους, είναι μέρος του ιστορικού γίγνεσθαι.

Οι πολυθεϊστικές θρησκείες κατά τον πρώιμο Μεσαίωνα εξασθένησαν στην Ευρώπη και τη Μέση Ανατολή και κυριάρχησαν μονοθεϊστικές θρησκείες, όπως ο χριστιανισμός και το Ισλάμ.

---

<sup>111</sup> Το κέρασ συμβολίζει την ισχύ, όπως στο ζωικό βασίλειο τα κέρατα των ζώων είναι τα όπλα τους.

<sup>112</sup> Brown, P., *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, σ. 66-67.



### 4.3 Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ύστερη αρχαιότητα

Στον προχριστιανικό κόσμο η καταγωγή, ο πολιτισμός, η υπηκοότητα και η θρησκεία (η οποία επί Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ήταν η εθνική, παραδοσιακή, πολυθεϊστική) αποτελούσαν μία ενιαία ενότητα. Δεν ήταν δυνατόν κάποιος να είναι πολίτης μιας πόλης αλλά να μην πιστεύει τους θεούς της. Οποιοδήποτε ξένο στοιχείο προσελάμβανε ήταν υποχρεωμένος να το υποτάξει στην πάτρια ταυτότητά του, ειδάλλως, εάν αμφισβητούσε την άρρηκτη αυτή σχέση θείου - πόλης, θεωρούνταν βλάσφημος και επικίνδυνος και κατηγορούνταν ή διωκόταν (όπως συνέβη και με τον Σωκράτη, τον Αναξαγόρα, τον Πυθαγόρα, τον Αριστοτέλη, τον Αισχύλο, τους Επικούρειους και πολλούς άλλους).

Τη συγκεκριμένη κατάσταση ήρθε να αμφισβητήσει στα πρώτα χρόνια της παρουσίας του ο χριστιανισμός, ο οποίος πρέσβευε ότι ο άνθρωπος μπορεί να επιλέξει μόνος του αυτό που θεωρεί αλήθεια, κάτι που είναι αποδεσμευμένο από την πατρογονική ταυτότητα.

Είναι σημαντική αυτή η παρατήρηση, καθότι βάσει αυτής ο χριστιανισμός επιχείρησε να ανοίξει έναν διάλογο που αμφισβητούσε μια κολεκτιβιστική λογική η οποία διέτρεχε τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Η Ρώμη ήταν ανεκτική στους αλλόθρησκους λαούς στον βαθμό που αυτοί παρέμεναν διακριτικοί, χωρίς να διεκδικούν τον δημόσιο χώρο και να αποτελούν απειλή στο συγκεκριμένο υπαρξιακό επίπεδο.

Ουσιαστικά μπορούμε να πούμε ότι στην ύστερη αρχαιότητα το θρησκευτικό μοντέλο ήταν η ανεξιθρησκία, ενώ αυτό που εισηγούνταν ο χριστιανισμός το πρώτο διάστημα και πριν εδραιωθεί ήταν η θρησκευτική ελευθερία.

Από σημαντικά κείμενα που μας αφορούν θα ξεχωρίσουμε το Διάταγμα του Καρακάλλα (Constitutio Antoniniana), το οποίο με την απόδοση δικαιωμάτων Ρωμαίου πολίτη σχεδόν στο σύνολο του ελεύθερου πληθυσμού το 212 μ.Χ., για φορολογικούς κυρίως λόγους<sup>113</sup>, είχε επιφέρει πολιτική ισότητα και αυτό περιέπλεκε τα πράγματα, καθότι σταδιακά οι χριστιανοί αυξάνονταν και το χαρακτηριστικό της πίστης τους, όπως αναφέραμε, ήταν ότι δεν θεμελιωνόταν σε μια συγκεκριμένη

---

<sup>113</sup> Cassius Dio, «Roman History», book 78, chapter 9 στο [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius\\_Dio/78\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/78*.html), πρόσβαση: 4/2014.

καταγωγή ή πολιτισμό. Με το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη διεκδικούσαν ως φυσικό χώρο τους την επικράτεια της αυτοκρατορίας και ακόμη παραπέρα. Να σημειωθεί ότι μονοθεϊστικές θρησκείες, όπως ο ιουδαϊσμός, υπήρχαν ανέκαθεν αλλά δεν είχαν έως τότε αμφισβητήσει το πολυθεϊστικό παραδοσιακό πλαίσιο.

Με βάση την ιστορική αυτή κατάσταση οι διάφοροι ιστορικοί της εποχής<sup>114</sup> μας περιγράφουν τη μεγάλη αναστάτωση που προέκυψε στην ύστερη ρωμαϊκή περίοδο (αρχές 4ου αι.), της οποίας τα κίνητρα δεν ήταν αμιγώς και προεχόντως θρησκευτικά αλλά πολιτικά.

Στην εξελικτική μελέτη της θρησκείας λοιπόν το πιο κρίσιμο και μεταβατικό στάδιο από τον πολυθεϊσμό στον μονοθεϊσμό ήταν από τα μέσα του 3ου αιώνα ως το τέλος του 4ου αιώνα, δηλαδή από τα χρόνια του Δεκίου, που πρώτος απαίτησε την ενεργό συμμετοχή και συμμόρφωση όλου του πληθυσμού της αυτοκρατορίας στη δημόσια παραδοσιακή λατρεία, ως τα χρόνια του Θεοδοσίου του Μεγάλου, ο οποίος απαγόρευσε κάθε εκδήλωση παγανιστικής λατρείας.

Σε αυτό το διάστημα παρατηρούμε διαρκείς αμφιταλαντεύσεις στην επίσημη θρησκευτική πολιτική, η οποία είχε φτάσει στο σημείο να εισηγηθεί ακόμα και την αυτοκρατορική λατρεία<sup>115</sup>, την οποία ενσωμάτωσε στην επίσημη ρωμαϊκή θρησκεία. Οι αμφιταλαντεύσεις αυτές δίνουν την εντύπωση ότι οφείλονταν σε υποκειμενικούς παράγοντες των αυτοκρατόρων ωστόσο η πραγματικότητα ήταν πιο σύνθετη.

Σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής, η ευημερία και η στρατιωτική αποτελεσματικότητα απαιτούσαν την εύνοια των θεών και η δημόσια λατρεία ήταν αυτή που πίστευαν ότι εξασφαλίζει τη θεϊκή αυτή εύνοια. Όταν οι πολεμικές επιχειρήσεις αντιμετώπιζαν προβλήματα ή όταν προέκυπταν προβλήματα όπως λιμοί

---

<sup>114</sup> Ιστορικοί όπως ο Ευσέβιος Καισαρείας, ο Λακτάντιος και ο Δίων Κάσσιος Κοκκηϊανός.

<sup>115</sup> «Η τολμηρή αυτή καινοτομία που εισήγαγε ο αυτοκράτορας Οκταβιανός Αύγουστος, ανακηρύσσοντας τη θεοποίηση του Ιουλίου Καίσαρος και ζητώντας την επίσημη έγκριση από τη Σύγκλητο στη Ρώμη. Σταδιακά κατά τους δύο πρώτους αιώνες αναπτύχθηκε μία πολιτική ιδεολογία και θεολογία που ήθελε τη λατρεία του Αυτοκράτορα να ενισχύει το θεσμό της Μοναρχίας. Η αυτοκρατορική λατρεία προσέλαβε οικουμενικά χαρακτηριστικά και διαδόθηκε σε όλες τις επαρχίες, με σκοπό την ενότητα και βιωσιμότητα της Αυτοκρατορίας» | Κραλίδης, Α., *Η Αυτοκρατορική Λατρεία στην Περίοδο της Τετραρχίας (284-313 μ.Χ.)*, Αθήνα, Βάνιας, 2011, Πρόλογος.

κ.λπ., δινόταν η εντύπωση ότι οι θεοί δεν λατρεύονταν σωστά. Έτσι, βασική υποχρέωση όλων των πολιτών ήταν να προσεύχονται υπέρ των αυτοκρατόρων, υπέρ της αυτοκρατορίας και υπέρ των ιδίων<sup>116</sup>.

Όπως έχουμε πει, ο διαθησκευακός διάλογος δεν ήταν πάντα μια ευγενής πρακτική αλλά ενίοτε προέκυπτε ως διαμάχη, έντονη διεκδίκηση ή ακόμα και πολεμικές διώξεις. Δεδομένου ότι είχε ενταθεί η διαμάχη διεκδίκησης του δημόσιου χώρου από την εθνική θρησκεία και τον χριστιανισμό, οι αυτοκράτορες προσπαθούσαν να κάνουν τις πιο συμφέρουσες επιλογές που ωθούνταν μεταξύ άλλων και από τις δημόσιες πιέσεις (από πρεσβείες πόλεων της αυτοκρατορίας κ.λπ.), ώστε να εξασφαλίζουν τη θεία χάρη.

Σημαντικό για την κοινωνιολογική κατανόηση του ιστορικού πλαισίου είναι να επισημανθεί ότι η διάκριση ανάμεσα στην ιδιωτική και τη δημόσια σφαίρα της ζωής του ανθρώπου και η τοποθέτηση της θρησκείας στην ιδιωτική είναι μια αντίληψη που επικράτησε στους νεότερους χρόνους, από τη νεωτερικότητα και μετά, και σίγουρα δεν ισχύει για την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα και τη βυζαντινή περίοδο.

Βάσει εκτιμήσεων του κοινωνιολόγου Rodney Stark<sup>117</sup> οι χριστιανοί είχαν αυξηθεί σε πολύ σημαντικό βαθμό, ώστε αποτελούσαν το ένα δεύτερο του πληθυσμού της αυτοκρατορίας<sup>118</sup>.

Η διαμάχη ανάμεσα στην εθνική θρησκεία και στον χριστιανισμό οδήγησε σε πολλές διώξεις, οι οποίες μαρτυρούνται από τους ιστορικούς. Οι διώξεις συνίσταντο σε κατεδαφίσεις ναών, κάψιμο βιβλίων, εκδιώξεις χριστιανών από υψηλές θέσεις που κατείχαν ή από την αυτοκρατορική αυλή. Οι διωγμοί αυτοί δεν έγιναν στο σύνολο της

---

<sup>116</sup> Brown, P., ό.π.

<sup>117</sup> Stark, R., *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco, Harper Collins, 1997, σ. 129.

<sup>118</sup> Ο Stark παραθέτει στο βιβλίο του διάφορους λόγους που εξηγούν τη δημογραφική έκρηξη των χριστιανών, όπως ότι κατά τη διάρκεια της πανούκλας, ενώ άλλοι εγκατέλειπαν τις πόλεις, οι χριστιανοί έμεναν σε αστικές περιοχές υπηρετώντας και φροντίζοντας τους αρρώστους. Ο χριστιανικός πληθυσμός αυξήθηκε με ταχύτερο ρυθμό λόγω της απαγόρευσης των αμβλώσεων, της βρεφοκτονίας και του ελέγχου των γεννήσεων. Επίσης, ότι οι χριστιανοί δεν αγωνίζονταν ενάντια στους δώκτες τους αλλά πρόθυμα πήγαιναν στο μαρτύριό τους, κάτι που προσέδιδε αξιοπιστία στον ευαγγελισμό τους κ.ά.

αυτοκρατορίας με την ίδια ένταση, αλλά προκάλεσαν πολλά προβλήματα στους χριστιανούς και ενίοτε οδήγησαν σε βασανισμούς και πολλές θανατώσεις<sup>119</sup>.

Ωστόσο, η απαγόρευση της χριστιανικής λατρείας σήμαινε ότι το ένα δεύτερο της αυτοκρατορίας δεν μπορούσε να προσευχηθεί. Η απώλεια του σχετικού οφέλους των αυτοκρατόρων που επέφερε η στέρηση αυτού του δικαιώματος από τους χριστιανούς πολίτες θεωρούνταν τεράστιας σημασίας.

Η αποχή από τις θρησκευτικές τελετές θεωρούνταν μεγαλύτερο έγκλημα από τη λανθασμένη θρησκευτική επιλογή.

Από τους ιστορικούς της εποχής, όπως ο Ευσέβιος Καισαρείας και ο Λακτάντιος, και από μετέπειτα ιστορικούς, όπως ο Stark και ο Brown, μαθαίνουμε ότι οι βασικές ρυθμίσεις της κοινωνικής κατάστασης ήταν τα διάφορα Αυτοκρατορικά Διατάγματα που εξέδιδαν οι αυτοκράτορες και τα οποία όριζαν κάθε φορά τις ισορροπίες.

Ενδιαφέρον έχει ότι από τους ιστορικούς αυτούς πληροφορούμαστε τους λόγους όχι τόσο της επιβολής οποιασδήποτε πολιτικής αλλά κυρίως της παύσης των διωγμών.

Στο Διάταγμα του Γαλερίου, που τοιχοκολλήθηκε σε διάφορες πόλεις της αυτοκρατορίας, αναφερόταν ότι παρά τις όποιες απαγορεύσεις είχε διατάξει παλιότερα ο Διοκλητιανός προς τους χριστιανούς, στους οποίους έλεγε να επιστρέψουν στις θρησκευτικές συνήθειες των προγόνων τους, πολλοί χριστιανοί αρνούσαν να συμμορφωθούν και, παρότι υποβλήθηκαν σε μαρτύρια, επέμειναν στην απεισκευσία τους<sup>120</sup>. Το αποτέλεσμα ήταν να μην αποδίδουν λατρεία ούτε στους παραδοσιακούς θεούς ούτε στον δικό τους. Έτσι αναγκάστηκαν οι αυτοκράτορες να τους συγχωρήσουν και να τους επιτρέψουν να επανέλθουν νομίμως στις χριστιανικές τους συνήθειες υπό

---

<sup>119</sup> Ευσέβιος, «Εκκλησιαστική Ιστορία», *Patrologia Graeca 19–24*, επιμ. J. P. Migne, Paris, 1857, 8.2.4-13 στο [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_post04/Eusebios/eus\\_hi08.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post04/Eusebios/eus_hi08.html), πρόσβαση 4/2014

<sup>120</sup> Λακτάντιος, «De Mort. Pers.» κεφ. 34, 35. Opera, επιμ. O. F. Fritzsche, II, σ. 273. | Bibl. Patt. Ecc. Lat. XI, Leipzig, 1844, *McGill Digital Humanities*, στο [http://digihum.mcgill.ca/~matthew.milner/teaching/resources/docs/galerius-edict\\_of\\_toleration.html](http://digihum.mcgill.ca/~matthew.milner/teaching/resources/docs/galerius-edict_of_toleration.html), πρόσβαση: 4/2014.

τον όρο να ικετεύουν τον δικό τους Θεό για τη σωτηρία των αυτοκρατόρων και της αυτοκρατορίας, κάτι που οι χριστιανοί ήταν πολύ πρόθυμοι να κάνουν.

### **Το Διάταγμα των Μεδιολάνων**

Το Διάταγμα των Μεδιολάνων ανήκε στα διατάγματα της εποχής αυτής που εκδίδονταν για τους λόγους που περιγράψαμε ακριβώς πριν. Αποτελεί ωστόσο το αποκορύφωμα των μεμονωμένων και αποσπασματικών αυτοκρατορικών προσπαθειών για επιβολή ανεξιθρησκίας, που θα επέτρεπε σε όλους να προσεύχονται για το κοινό καλό.

Στο κοινό αυτό διάταγμα του Κωνσταντίνου και του Λικινίου τον Φεβρουάριο του 313 μ.Χ. και ενόσω υπήρχε το σύστημα της Τετραρχίας, οι χριστιανοί και οι υπόλοιποι κάτοικοι διατάσσονταν να τιμούν και να σέβονται τη θεότητα, όποια κι αν ήταν αυτή, ώστε να εξασφαλιστεί η ευμένειά της προς τους αυτοκράτορες και τους υπηκόους τους. Συγκεκριμένα η διατύπωση έλεγε ότι η θρησκευτική επιλογή παραχωρείται για να δυνηθεί το θείο να παρέχει στους αυτοκράτορες τη φροντίδα και την αγαθή προαίρεση<sup>121</sup>.

Η εξέχουσα σημασία του διατάγματος συνίσταται στον αποφασιστικό χαρακτήρα του υπέρ της χριστιανικής Εκκλησίας. Από τη μία, και σε αυτό το διάταγμα η γλώσσα που περιγράφει το θείο είναι ασαφής, όπως συνηθιζόταν σε τέτοια «εύφλεκτα θέματα» όπου υιοθετούνταν μια διπλωματική γλώσσα με πιο αόριστο χαρακτήρα, χωρίς να κατονομάζονται ομολογίες ή φυσιογνωμίες θεών, με ακαθόριστες και γενικόλογες εκφράσεις, όπως το Θεϊόν, η Θεία Σπουδή, το Ουράνιο Πράγμα κ.ά., που μπορεί να γίνουν κατανοητές με ποικίλους τρόπους, από τον Δία και τον Ανίκητο Ήλιο έως τον Χριστό<sup>122</sup>.

Εντούτοις, η χριστιανική θρησκεία αναφέρεται ξεκάθαρα και οι δύο αυτοκράτορες όρισαν ότι παρέχεται η ελευθερία στους χριστιανούς να τιμούν τον θείο νόμο με κάθε σεβασμό και να επιδείξουν στο εξής την προσήκουσα λατρεία και την αρμόζουσα τιμή. Επίσης, στη συνέχεια του διατάγματος, υπάρχουν ρυθμίσεις για την απόδοση της

---

<sup>121</sup> Ευσέβιος, ό.π. 10.5.2-14 και Λακτάντιος, ό.π.

<sup>122</sup> Rives, J.B., *Religion in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2007, σ. 142-148.

εκκλησιαστικής περιουσίας με τη διαδικασία του κατεπείγοντος. Προφανώς το σκεπτικό είναι ότι η αποκατάσταση αυτή είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την εξασφάλιση της θείας εύνοιας.

Το εννοιολογικό περιεχόμενο της ανεξιθρησκίας που επιφέρει το συγκεκριμένο διάταγμα ίσως, όπως είπαμε, να φαίνεται παρωχημένο σε σύγκριση με τις μοντέρνες απόψεις για πολυφωνία και ανθρώπινα δικαιώματα και να μην έχει τη φιλελευθεροποιημένη εκδοχή που απέκτησε ο όρος κατά τη νεωτερικότητα, παρ' όλ' αυτά η επίδρασή του έχει διαχρονική αξία.

Η θρησκευτική ελευθερία περιοριζόταν απλώς στην ελεύθερη επιλογή του τρόπου με τον οποίον όλοι ανεξαιρέτως θα θρησκευόνται υποχρεωτικά για το καλό των αρχών, της αυτοκρατορίας και των ιδίων.

Εν πάση περιπτώσει, όπως είπαμε, οι χριστιανοί ήταν εντελώς πρόθυμοι να δεχτούν τον όρο μνημόνευσης των αρχών. Άλλωστε, έτσι όριζε και η εντολή του ίδιου του Απ. Παύλου στην Α' προς Τιμόθεον Επιστολή του, όπου προέτρεπε τους πιστούς από τα πρώτα κιόλας χρόνια του χριστιανισμού: ... Ειρήνην τῷ κόσμῳ σου δώρησαι, ταῖς Ἐκκλησίαις σου, τοῖς ἱερεῦσι, τοῖς ἄρχουσιν ἡμῶν, τῷ στρατῷ καὶ παντὶ τῷ λαῷ σου.

Έως σήμερα η συγκεκριμένη οδηγία έχει παραμείνει ενσωματωμένη στα λειτουργικά έθιμα της Εκκλησίας και αποτελεί μέρος της ίδιας της Θείας Ευχαριστίας.

Αυτό αποτελεί άλλο ένα λαμπρό παράδειγμα του χαρακτηριστικού γνωρίσματος της θρησκείας να προσαρμόζεται στους πολιτικούς θεσμούς, το οποίο θα εξετάσουμε στο σχετικό κεφάλαιο.

Ωστόσο μόνο ανεξιθρησκία δεν προέκυψε, καθώς η σαρωτική επίδραση του χριστιανισμού απέκλειε τις άλλες θρησκείες με την απόλυτη και αποκλειστική αλήθεια που κόμιζε. Ουσιαστικά ο χριστιανισμός οδήγησε στον Μεσαίωνα (και τη βυζαντινή περίοδο αντίστοιχα), ο οποίος αποτέλεσε ένα μακρύ προστάδιο της νεωτερικότητας. Όμως, ήταν πάντα κοινά αποδεκτή η ύπαρξη αυτής της πολλαπλότητας ως μιας φυσιολογικής συνθήκης της κοινωνίας; Ήταν αποδεκτό να υπάρχουν διάφορα «εύλογα περιεκτικά δόγματα», όπως αργότερα ονόμασε ο Rawls τις διάφορες ιδεολογίες; Κάθε άλλο. Εδώ χρειάζεται να ανατρέξουμε ιστορικά στην εποχή που σήμανε μια θεμελιώδη ανατρεπτική ρήξη με το παρελθόν και έμεινε γνωστή ιστορικά ως προνεωτερικότητα.

#### 4.4 Προνεωτερικότητα

Στην περίοδο του 5ου - 15ου αιώνα, η οποία στη Δύση συμπίπτει με αυτό που ονομάστηκε Μεσαίωνας και στην Ανατολή με τη βυζαντινή περίοδο, έχει συντελεστεί πλέον το πέρασμα από τον πολυθεϊσμό στον μονοθεϊσμό αλλά, όπως έχει αποδειχτεί ιστορικά, αυτή η παρακμή του αρχαίου κόσμου δεν προέκυψε από κάποια χριστιανική κριτική, η οποία έπεισε τις κοινωνίες και αποδέχτηκαν τη μετάβαση, αλλά από τα αρνητικά μέτρα που ελήφθησαν συστηματικά από τις πολιτικές αρχές υπέρ του χριστιανισμού. Κατά την περίοδο αυτή (αρχές 7ου αι.) εμφανίζεται και το Ισλάμ.

Σημαντικά σταθμοί που ρυθμίζουν τη θρησκευτική ελευθερία (ή ανελευθερία) αποτελούν ο Θεοδοσιανός Κώδικας<sup>123</sup> (Codex Theodosianus), που συγκροτήθηκε το 438 μ.Χ., και ο Ιουστινιάνειος Κώδικας (Codex Iustinianus<sup>124</sup>), το 529 μ.Χ.

Οι κώδικες αυτοί είναι σημαντικοί διότι αποτελούν σύνθεση αυτοκρατορικών νόμων και αναθεώρηση παλαιότερων νομικών συγγραμμάτων σε έναν ενιαίο κώδικα, αφού ως την εποχή του Ιουστινιανού η οργάνωση του Ρωμαϊκού Δικαίου βρισκόταν σε χαώδη κατάσταση. Στους κώδικες αυτούς φαίνεται καθαρά η επιρροή της πολιτικής θεολογίας της Εκκλησίας, αφού ουσιαστικά αποτέλεσε την καταστατική βάση της πολιτικής θεωρίας του Βυζαντίου.

Αυτό που πρέπει να παρατηρηθεί πριν απ' όλ' αυτά σε σχέση με την πορεία της ανεξιθρησκίας και προς τη θρησκευτική ελευθερία είναι ότι ο χριστιανισμός ωφελήθηκε μεν από την αλλαγή στάσης των ρωμαϊκών αρχών απέναντί του, στη συνέχεια όμως άλλαξε ριζικά τη στάση του απέναντι στις άλλες θρησκείες, ιδιαίτερα μετά την αναγόρευσή του σε επίσημη θρησκεία της αυτοκρατορίας από τον Θεοδόσιο Α'.

Με την απόλυτη αλήθεια που υποστήριζαν οι φορείς του ότι εκπροσωπούσαν συνδέθηκε με φαινόμενα θρησκευτικού ολοκληρωτισμού και μισαλλοδοξίας, έλλειψη ανεκτικότητας και διώξεις ετεροδόξων. Γι' αυτό άλλωστε και επί νεωτερικότητας έγινε συστηματική προσπάθεια αποδέσμευσης των ευρωπαϊκών κοινωνιών από τον

---

<sup>123</sup> Φειδάς, Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία, Α'*, Αθήνα, Διήγηση, 2002. σ. 341, 351.

<sup>124</sup> Ο.π.

χριστιανικό έλεγχο, προκειμένου να μειωθεί η επίδρασή του. Αυτή η προσπάθεια συνεχίζεται ως σήμερα.

Κατά την περίοδο αυτή έχουμε και τις συνόδους της Εκκλησίας (μεταξύ των οποίων και οι γνωστές Οικουμενικές Σύνοδοι), η οποία ακόμη ήταν ενωμένη σε Ανατολή και Δύση. Οι σύνοδοι αυτές είναι περιπτώσεις διαθρησκειακού διαλόγου που αφορά το εσωτερικό μιας συγκεκριμένης θρησκείας, και προσπαθούν να ρυθμίσουν διάφορα σημαντικά θέματά της;- (από ζητήματα δόγματος έως αντιμετώπιση εχθρών της θρησκείας).

Να παρατηρήσουμε ότι κατά το διάστημα αυτό σε Ανατολή και Δύση η Εκκλησία και το κράτος ενώνονται και πάλι, όπως επί Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, κάτω από μία κοινή αρχή, και όλες οι μορφές της ανθρώπινης ζωής –επιστήμη, θρησκεία και κοινωνικοί κώδικες– διέπονται από το ίδιο πνεύμα. Οι άνθρωποι ανήκουν σε κοινότητες των οποίων οι δομές θα παραμείνουν αμετάβλητες για αιώνες, ενώ οι ατομικές ιδιαιτερότητες επισκιάζονται από τη συλλογική ταυτότητα. Έτσι, η πίστη θα γίνει και πάλι ένα κοινό χαρακτηριστικό και όχι μία προσωπική υπόθεση, όπως στα πρώτα χρόνια του χριστιανισμού, ενώ η αποστασία θα ισοδυναμεί με παρανομία.

Ο ορθόδοξος θεολόγος π. Γεώργιος Φλορόφσκυ, χαρακτηρίζοντας «χριστιανική αυτοκρατορία» το νέο διαμορφούμενο πλαίσιο, παρατηρεί:

«Άρχισε μία άλλη μορφή διωγμού, ο διωγμός εκείνων που δεν ήθελαν να υπογράψουν ή να δεχθούν τις αποφάσεις των Οικουμενικών Συνόδων [...]. Προ της μεταστροφής της Αυτοκρατορίας η έσχατη ποινή για αίρεση ήταν ο αφορισμός. Τώρα προστέθηκαν η εξορία και ο θάνατος, γιατί κάθε απείθεια προς την Εκκλησία θεωρήθηκε ταυτόχρονα και ως έγκλημα κατά της Πολιτείας»<sup>125</sup>.

Αξίζει να αναφερθούμε ενδεικτικά στη Σύνοδο της Καρθαγένης, η οποία έγινε στις αρχές του 5ου αιώνα. Επιγραμματικά αναφέρουμε ότι στο πλαίσιο μακρόχρονης σύγκρουσης της Καθολικής Εκκλησίας με σχισματικούς στη Βόρεια Αφρική εκδόθηκε Αυτοκρατορικό Διάταγμα που υποχρέωνε τους σχισματικούς να ενταχθούν στην Καθολική Εκκλησία. Τα πρακτικά της συνόδου μαρτυρούν ότι η Καθολική Εκκλησία όχι μόνο δεν δυσανασχέτησε, αλλά αντιθέτως αποδέχτηκε αυτή την ανελεύθερη

---

<sup>125</sup> Φλορόφσκυ, Γ., *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του 5ου αι.*, μτφρ. Παναγιώτου Πάλλη, Θεσσαλονίκη, Πουρναρά, 1992, σ. 279.



κρατική παρέμβαση με ενθουσιασμό. Οι δε Βυζαντινοί κανονολόγοι του 12ου αι. (Ζωναράς, Βαλσαμών, Αριστηνός) καμία κριτική και δυσφορία δεν εξέφρασαν<sup>126</sup>.

Κριτική έχει ασκηθεί για αντίστοιχη κρατική παρέμβαση που έγινε με ενθουσιασμό αποδεκτή από την Εκκλησία και για ένα πολύ σημαντικό κείμενο του 7ου αι., τον Νομοκάνονα του Πατριάρχη Φωτίου, το οποίο παρέπεμπε σε διατάξεις της ιουστινιάνειας νομοθεσίας, αποτελούσε την ακριβέστερη σύνοψη αυτοκρατορικών νόμων και εμπεριέχει διατάξεις βάσει των οποίων πρέπει να παραδίδονται στην πυρά αντιχριστιανικά βιβλία, εθνικά και αιρετικά<sup>127</sup>, και να τιμωρούνται κατά περίπτωση με εξορία, δήμευση περιουσίας, ακρωτηριασμό χεριών και με την «έσχατη ποινή» (δηλαδή τον θάνατο) όσοι κατέχουν, συγγράφουν, αντιγράφουν, υπαγορεύουν, διαβάζουν, ακούν, κρύβουν ή κρατούν στη μνήμη τους τα βιβλία αυτά<sup>128</sup>.

Τέλος, εντοπίζονται ακόμη δύο εκκλησιαστικοί κανόνες που έχουν αποτελέσει σημείο αναφοράς μιας πιο ανελεύθερης περιόδου. Οι κανόνες αυτοί έχουν τις ρίζες τους στην ελληνιστική και τη ρωμαϊκή περίοδο, όπου ως μέτρο ενίσχυσης της κοινωνικής συνοχής και ως τελετουργία κάθαρσης από ιδεολογικούς μολυσμούς προτείνεται το κάψιμο των βιβλίων. Πρόκειται για τον 63ο κανόνα της ΣΤ' Οικουμενικής Συνόδου (681), που προτείνει κάψιμο βιβλίων, και τον μετριοπαθέστερο 9ο της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου (787), που προτείνει φύλαξη αυτών στο επισκοπείο Κωνσταντινουπόλεως<sup>129</sup>.

Τέτοιες περιπτώσεις αποτέλεσαν τη βάση για αντίστοιχη αντιμετώπιση σε θέματα ελευθερίας και στις επόμενες περιόδους της παντοκρατορίας του χριστιανισμού.

---

<sup>126</sup> Παπαθανασίου, Θ., *Κανόνες και Ελευθερία. Οι μεταμορφώσεις του 108ου κανόνα της τοπικής συνόδου της Καρθαγένης και οι περιπέτειες της ελεύθερης αποδοχής του Χριστιανισμού*, Κατερίνη, Επέκταση, 2005, από εισαγωγικές παρατηρήσεις και από σ. 43-45.

<sup>127</sup> Αιρετικά γενικά χαρακτηρίζονταν όσα βιβλία στρέφονται κατά των αποφάσεων της Γ' και της Δ' Οικουμενικής Συνόδου.

<sup>128</sup> Ράλλη, Γ. – Ποτλή, Μ., *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, Αθήνα, Γρηγόρη, 1966, σ. 265-268.

<sup>129</sup> Herrin, J., *Book burning as purification, Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, επιμ. Philip Rousseau – Manolis Papoutsakis, Burlington, Ashgate, 2009, σ. 206.

Αναφορικά με σημαντικά ντοκουμέντα, που αποτελούν ιστορικές βάσεις σε αυτή την πορεία προς τη θρησκευτική ελευθερία και τη συνύπαρξη των διάφορων ιδεολογιών στη δημόσια σφαίρα, εντοπίζουμε τα ακόλουθα κείμενα: Το Καταστατικό του Kalisz, το οποίο εκδόθηκε το 1264, αποτελεί ένα από τα παλαιότερα ιστορικά αρχεία περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που παραχωρούσε σε Εβραίους πρωτοφανή νομικά δικαιώματα στην Ευρώπη, συμπεριλαμβανομένης της αποκλειστικής δικαιοδοσίας των εβραϊκών δικαστηρίων επί εβραϊκών θεμάτων, και παρείχε προστασία από τις διακρίσεις και τη ρητορική μίσους.

Αργότερα, το 1348, ο Πάπας Κλήμης ΣΤ' εξέδωσε μια παπική βούλα προς τους Καθολικούς προστατεύοντας τους Εβραίους της Αβινιόν από τις επιθέσεις που δέχονταν κατά τη διάρκεια της επιδημίας της μαύρης πανώλης.

Το 1414 η Σύνοδος της Κωνσταντίας έληξε το Δυτικό Σχίσμα, το οποίο είχε δημιουργηθεί από την επιλογή ενός παράλληλου αντίπαλου Πάπα, κάτι που έβαλε τους κατοίκους της Ευρώπης σε ένα δίλημμα παπικής πίστης. Ωστόσο η ίδια σύνοδος καταδίκασε και τον Τσέχο –Βοημό– θρησκευτικό μεταρρυθμιστή Γιαν Χους, ο οποίος υπήρξε πρόδρομος του προτεσταντικού κινήματος και άσκησε ισχυρή επιρροή στην κεντρική Ευρώπη και ιδιαίτερα στις διδασκαλίες του Martin Luther (Λούθηρος).

Από αυτή την κίνηση ξέσπασαν οι Χουσιτικοί Πόλεμοι (1419-1436) από τους οπαδούς του, οι οποίοι οδήγησαν στις Συμφωνίες της Βασιλείας το 1436, που έδωσαν τη δυνατότητα να υπάρξει μια μεταρρυθμισμένη Εκκλησία στο Βασίλειο της Βοημίας, σχεδόν έναν αιώνα προτού εκδηλωθεί το κίνημα της Μεταρρύθμισης.

Μέσα από τις παραπάνω ιστορικές συγκυρίες παρατηρούμε ότι κατά την όψιμη περίοδο του Μεσαίωνα η εξ αποκαλύψεως αλήθεια και η θεώρηση της προέλευσης όλων των κτισμάτων από τον δημιουργό τους παραμένουν ακόμα αδιαμφισβήτητες και ο όποιος ορθολογισμός δεν τις αμφισβητεί επί της ουσίας. Χαρακτηριστικό είναι ότι η όποια αντίδραση στην κοσμική εξουσία προκύπτει μόνο εφόσον αυτή παραβιάσει τις θείες εντολές.

Έτσι τα πράγματα ως έναν βαθμό είναι αντεστραμμένα σε σχέση με μια σημερινή πραγματικότητα και στο εξής κομμάτι: υπάρχει μια μεγάλη τάση κριτικής και παρέμβασης διάφορων θρησκευτικών και πολιτικών παραγόντων προς τους βασιλείς ιδιαίτερα προς το τέλος αυτής της περιόδου. Τα λεγόμενα Βασιλικά Κάτοπτρα αποτελούν ένα είδος διαλεκτικής γραμματείας της εποχής αυτής, που δεν ήταν κάτι

άλλο από βιβλία με συμβουλές και νουθεσίες διάφορων σύγχρονων διανοουμένων προς τους βασιλείς τους και αναφορικά με το πώς θα πρέπει να πολιτεύονται προκειμένου να φανούν άξιοι στο μεγάλο αυτό αξίωμα που έφεραν. Το νέο λογοτεχνικό αυτό είδος, η λεγόμενη βυζαντινή ρητορική, συνιστά την ουσιαστική συνεισφορά της βυζαντινής διανόησης στην ιστορία των πολιτικών ιδεών και αποτελεί άλλη μία έκφραση διαθρησκειακού διαλόγου. Αυτή η καθοδήγηση των βασιλέων θεωρούνταν επιβεβλημένη και κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, όπου είχαν γραφτεί αμέτρητα τέτοια βιβλία<sup>130</sup>.

Η αντιστροφή που παρατηρούμε είναι ότι με την προεργασία που έγινε κατά τη νεωτερικότητα (όπου παρατηρήθηκε μια, ακραία ενίοτε, ρήξη μεταξύ των σχέσεων των δύο σφαιρών, η οποία σήμερα μπορεί να υιοθετεί πιο διαλλακτικές μορφές) η Κοσμική Αρχή άρχισε στην πιο σύγχρονη περίοδο (μετανεωτερικότητα) να ασκεί μια τέτοιας φύσης νουθεσία και κριτική προς τη Θρησκευτική Αρχή. Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα-πείραμα είναι άλλωστε και η περίπτωση που εξετάζει η παρούσα εργασία, η μετατροπή του διαλόγου των θρησκειών σε νομική υποχρέωση.

#### **4.4.1 Εμφάνιση του Ισλάμ**

Χαρακτηριστικό αυτής της περιόδου είναι η εμφάνιση του Ισλάμ στις αρχές του 7ου αιώνα.

Το Ισλάμ, με τη δική του πολιτική ατζέντα, διεκδικούσε μερίδιο του τότε κόσμου αμφισβητώντας πολλές χριστιανικές κτήσεις. Η συνύπαρξη των δύο θρησκειών, που αφορά περισσότερο την εργασία, οδήγησε μεταξύ άλλων σε αιματηρές διεκδικήσεις, τις γνωστές Σταυροφορίες.

Από την παράδοση του Ισλάμ το ιστορικό έγγραφο που αξίζει να αναφερθεί για λόγους πολιτιστικής διπλωματίας είναι η γνωστή Συνθήκη της Μεδίνας, η οποία επίσης εξετάζεται στο κεφάλαιο για το Ισλάμ.

---

<sup>130</sup> Για περισσότερα επ' αυτού, βλ. Παϊδας, Κ., *Τα βυζαντινά κάτοπτρα ηγεμόνος της ύστερης περιόδου 1254-1403 – Εκφράσεις του βυζαντινού βασιλικού ιδεώδους*, Αθήνα, Γρηγόρη, 2006.

Η συνθήκη αυτή είναι εξαιρετης σημασίας, γιατί αναδεικνύει το πιο φιλελεύθερο πρόσωπο του Ισλάμ. Με τη συνθήκη αυτή, όταν ο Προφήτης Μωάμεθ προσπαθεί να θέσει τις βάσεις της νέας θρησκείας και να επιφέρει την ειρήνη σε μια ταραγμένη περιοχή που ταλανίζεται από πολυετείς συγκρούσεις διάφορων τοπικών φυλών με διαφορετικές θρησκευτικές πεποιθήσεις, συνδιαλέγεται μαζί τους προκειμένου να το επιτύχει. Ανάμεσα στις φυλές αυτές, πέραν της παραδοσιακής αραβικής θρησκείας, που αποτέλεσε τον πρόγονο του Ισλάμ, υπήρχαν και Εβραίοι καθώς και χριστιανοί.

#### **4.5 Αναγέννηση, Ουμανισμός, Μεταρρύθμιση**

Η μετάβαση προς το νεωτερικό πλαίσιο αναφορικά με θέματα θρησκευτικής ελευθερίας καθορίστηκε από τις εξελίξεις στη Δυτική Ευρώπη.

Στην αναγεννησιακή περίοδο (14ος - 17ος αι.) και με τη συνδρομή διάφορων κινήματων, όπως ο ουμανισμός, η ανθρώπινη λογική πήρε κάποιο προβάδισμα σε σχέση με τη θρησκευτική πίστη, χωρίς ωστόσο να διεκδικεί καθολική αναγνώριση, όπως αργότερα, κατά τον Διαφωτισμό.

Οι παρεμβάσεις την εποχή αυτή αποτελούν εκφάνσεις διαθρησκειακού διαλόγου που άπτονται θρησκευτικών ζητημάτων και επιδιώκουν να ρυθμίσουν τις μεταξύ των θρησκείων σχέσεις και, αντίστοιχα, τις σχέσεις μεταξύ των θρησκείων και του ολοένα και περισσότερο αποδεσμευόμενου κράτους παρά να ασκήσουν κριτική στη θρησκεία.

Το 1516 ο πολιτικός, φιλόσοφος και άγιος της Καθολικής Εκκλησίας Thomas More γράφει την Ουτοπία, ένα έργο που προβάλλει μια ιδανική κοινωνία ισότητας, κοινοκτημοσύνης και θρησκευτικής ανοχής (υπό περιορισμούς όμως), σαν μια κριτική στην αγγλική κοινωνία της εποχής του.

Η πιο σημαντική ρήξη έγινε το 1517 με τη Μεταρρύθμιση, η οποία, άθελά της<sup>131</sup>, συνέβαλε στη φιλελευθεροποίηση και διαφοροποίηση του δυτικού χριστιανισμού και συνεκδοχικά της κοινωνίας με τεράστιες επιπτώσεις ως σήμερα, ανοίγοντας και πάλι τον δρόμο για τον διαθρησκειακό διάλογο.

---

<sup>131</sup> Σε κάθε περίπτωση το δεδομένο της πολλαπλότητας, το οποίο αργότερα θα αποτελούσε το θεμέλιο για τη θρησκευτική ελευθερία, είναι κάτι που δεν επιδίωκαν ο Λούθηρος και ο Καλβίνος, οι οποίοι ήταν εξίσου δογματικοί και μισαλλόδοξοι με τη Ρωμαϊκή Εκκλησία.

Η Μεταρρύθμιση ξεκίνησε στη Γερμανία το 1517, όταν στις 31 Οκτωβρίου ο Martin Luther συνέταξε τις 95 Θέσεις του, τις οποίες θυροκόλλησε στην είσοδο της Μητρόπολης της Βυρτεμβέργης και με αυτές καταδίκασε την πώληση συγχωροχαρτιών και την απόλυτη εξουσία του Πάπα. Τελικά ολοκληρώθηκε το 1648 με τη Συνθήκη της Βεσφαλίας.

Με τον κατακερματισμό της θρησκευτικής ενότητας του Μεσαίωνα, που προήλθε από τη Μεταρρύθμιση, αναπτύχθηκε ο διαθρησκειακός διάλογος ανάμεσα στα πολλαπλά δόγματα, ο οποίος ως τα τέλη του 18ου αιώνα είχε αναδειχθεί σε μόνιμο στοιχείο του πολιτισμού. Οι αλλαγές αυτές συνεχίστηκαν σε πολλά επίπεδα, όπως με τον εκδημοκρατισμό των πολιτικών συστημάτων, τον Διαφωτισμό και τη Γαλλική Επανάσταση, και άλλαξαν άρδην τις ευρωπαϊκές κοινωνίες.

Μπορούμε να πούμε ότι ο κυριότερος έμμεσος στόχος των αλλαγών αυτών ήταν η ίδια η Εκκλησία, και κυρίως η Ρωμαιοκαθολική, και η επίδρασή της στη Δύση, η οποία κρινόταν ότι έπρεπε να περιοριστεί σημαντικά.

Σε ό,τι αφορά σημαντικά κείμενα και γεγονότα-σταθμούς, αυτό το διάστημα αρχίζει να δημιουργείται μια θετική τάση προς όφελος της ελευθερίας σκέψης και του λόγου, αν και ακόμα το κλίμα είναι εξαιρετικά κατασταλτικό. Πάντως ακόμα κι έτσι βλέπουμε ότι η κριτική σκέψη αρχίζει σιγά σιγά και αξιώνει τη δικαιωματική παρουσία και τη χειραφέτησή της από τη λογοκρισία, και εμφανίζονται αδιανόητες έως τότε μορφές κριτικής, όπως η κριτική στη θρησκευτική σκέψη, η οποία ως τότε οδηγούσε εύκολα στον χαρακτηρισμό «αιρετικός» και ισοδυναμούσε ακόμα και με θανατική ποινή.

Το 1524 ο Desiderius Erasmus (Ερασμος) γράφει την Πραγματεία για την Ελεύθερη Βούληση<sup>132</sup> (*De libero arbitrio*), όπου προσπαθεί να προωθήσει τη μετριοπάθεια στον διάλογο προτείνοντας να αποφεύγονται οι μεγάλες εντάσεις γύρω από θρησκευτικές συζητήσεις μεταξύ θεολόγων. Παρότι επικριτικός προς τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, δεν εκδηλώθηκε έντονα όπως ο Luther, αλλά πάντως έθεσε κάποια θεμέλια για τη θρησκευτική ανοχή.

---

<sup>132</sup> Rupp, G., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969.

Η καταδίκη του Ισπανού θεολόγου και αναγεννησιακού ουμανιστή Miguel Servet (Μιχαήλ Σερβέτος<sup>133</sup>) το 1553 σαν αιρετικού προκάλεσε μεγάλη αναταραχή σε όλη την Ευρώπη. Η αντίδραση για την καύση του στην πυρά προκάλεσε πολλούς να αναρωτιούνται αν θα πρέπει να θανατώνονται οι αιρετικοί.

Τον επόμενο χρόνο ο Γάλλος θεολόγος και ένας από τους πρώτους μεταρρυθμιστές και υποστηρικτές της ανεξιθρησκίας Sebastian Castellio έγραψε το επιδραστικό για την εποχή βιβλίο «Πρέπει οι αιρετικοί να διώκονται;» (De haereticis, ansint persequendi), απ' όπου και ο γνωστός αφορισμός: «Σκοτώνοντας έναν άνθρωπο δεν προστατεύεις ένα δόγμα, απλά σκοτώνεις έναν άνθρωπο<sup>134</sup>».

Από τα πιο σημαντικά κείμενα που προώθησαν την πορεία της θρησκευτικής ελευθερίας αυτό το διάστημα και οδήγησαν προς τον Διαφωτισμό και τη Γαλλική Επανάσταση είναι η Συνθήκη της Αυγούστας (1555), που έπαψε τους θρησκευτικούς πολέμους μεταξύ των μεταρρυθμιστών της Γερμανίας και του καθολικού αυτοκράτορα Καρόλου Ε', ο οποίος ήθελε να κρατήσει τη θρησκευτική (και άρα πολιτική) συνοχή της επικράτειάς του. Από τη συνθήκη αυτή ξεχωρίζουμε τη διάσημη αρχή «*cujus regio, ejus religio*<sup>135</sup>», ότι δηλαδή η θρησκεία του ηγεμόνα καθορίζει και τη θρησκεία των υπηκόων του.

Βάσει της συνθήκης η εξουσία των ηγεμόνων ενισχύθηκε σε σχέση με τον Πάπα. Αναγνωρίζουμε και εδώ την κολεκτιβιστική οπτική που κρατάει από την εποχή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και την οποία υποτίθεται ότι αμφισβήτησε ο χριστιανισμός στα πρώτα χρόνια της εμφάνισής του.

---

<sup>133</sup> Βασιλειάδης, Π., *Σερβέτος, Μιχαήλ (Servetus, Michael)*, Θεσσαλονίκη, *MOXE* τόμ. 12, 2007, σ. 386, 387.

<sup>134</sup> Castellio, S., «Contra Libellum Calvinii, στο Concerning Heretics» του ίδιου, μτφ. Roland Bainton, *Records of Civilization: Sources and Studies* 22, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1935, σ. 268.

<sup>135</sup> Όποιου το βασίλειο, αυτού και η (επιλογή για τη) θρησκεία | Schleunes, Karl, «Religious war and the Peace of Augsburg», από *Encyclopaedia Britannica*, στο <http://www.britannica.com/place/Germany/Religious-war-and-the-Peace-of-Augsburg#ref297339>, πρόσβαση 11/2014.

Το Διάταγμα του Σεν Ζερμέν (1562) παραχώρησε δικαιώματα στους καλβινιστές προτεστάντες της Γαλλίας, τους λεγόμενους Ουγενότους<sup>136</sup>. Ωστόσο μια μαζική σφαγή την επόμενη χρονιά ξεκίνησε μια περίοδο εμφύλιας πολεμικής σύγκρουσης στη Γαλλία του 16ου αιώνα, μεταξύ των Γάλλων καθολικών και των Ουγενότων, γνωστή ως Γαλλικοί Θρησκευτικοί Πόλεμοι, στους οποίους υπολογίζεται ότι σκοτώθηκαν έως και 4.000.000 άνθρωποι<sup>137</sup>. Ανάμεσα στις πολυάριθμες συγκρούσεις γνωστή είναι και η Νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου το 1572.

Η Ένωση της Ουτρέχτης (1579), η οποία συστήθηκε από τις επτά βόρειες Κάτω Χώρες, αποφάσισε να ενώσει τις δυνάμεις της εναντίον της ισπανικής εξουσίας και περιλάμβανε ένα διάταγμα υπέρ της ανεξιθρησκίας βάσει του οποίου επιτρεπόταν η προσωπική θρησκευτική ελευθερία. Η Ένωση της Ουτρέχτης θεωρείται ως η απαρχή της Ολλανδικής Δημοκρατίας<sup>138</sup>.

Το Διάταγμα της Νάντης (1598) παραχώρησε στους Ουγενότους ουσιαστικά δικαιώματα ανάμεσα σε ένα έθνος σχεδόν αμιγώς καθολικό. Καθότι η πιο βασική ανησυχία ήταν η πολιτική ενότητα, το διάταγμα διαχώρισε την πολιτική από τη θρησκευτική ενότητα, μεταχειρίστηκε κάποιους προτεστάντες για πρώτη φορά σαν κάτι παραπάνω από απλούς σχισματικούς και αιρετικούς και άνοιξε τον δρόμο για την εκκοσμίκευση του κράτους και τη θρησκευτική ανεκτικότητα<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> Rickard, J., «First War of Religion, 1562-3», *historyofwar.org*, στο [http://www.historyofwar.org/articles/wars\\_first\\_war\\_religion.html](http://www.historyofwar.org/articles/wars_first_war_religion.html), πρόσβαση: 11/2014.

<sup>137</sup> «Selected Death Tolls for Wars, Massacres and Atrocities Before the 20th Century», στο <http://necrometrics.com/pre1700a.htm>, πρόσβαση: 6/2015.

<sup>138</sup> «The Union of Utrecht», *Constitution Society*, στο [http://www.constitution.org/cons/dutch/Union\\_Utrecht\\_1579.html](http://www.constitution.org/cons/dutch/Union_Utrecht_1579.html), πρόσβαση: 11/2014.

<sup>139</sup> «Edict of Nantes», *Encyclopaedia Britannica*, στο <http://www.britannica.com/event/Edict-of-Nantes>, πρόσβαση 11/2014.

Αμιγώς δεμένη με το ιστορικό αυτό πλαίσιο είναι η Συνθήκη της Βεστφαλίας (1649)<sup>140</sup>. Η σημαντική αυτή συνθήκη έπαψε τον αιματηρό Τριακονταετή Πόλεμο, που διεξήχθη αρκετά νωρίτερα στην κεντρική Ευρώπη (1618-1648) και κατά τον οποίον ενεπλάκησαν σχεδόν όλες οι ευρωπαϊκές δυνάμεις με καταστροφικά αποτελέσματα για τις ίδιες.

Η συνθήκη αυτή έβαλε τα θεμέλια για τη σημερινή μορφή της Ευρώπης και γι' αυτό που σήμερα αποκαλείται έθνος-κράτος. Βάσει αυτής συμφωνήθηκε ότι ο πληθυσμός σε κάθε χώρα υπαγόταν αποκλειστικά στους νόμους και στη βούληση της κυβέρνησης. Οι Συνθήκες της Βεστφαλίας και πιο πριν της Αυγούστας έφεραν μεν ειρήνη στην ταραγμένη από τους θρησκευτικούς πολέμους Ευρώπη (ο Τριακονταετής ήταν άλλωστε ο τελευταίος θρησκευτικός πόλεμος – μετά έχουμε διαμάχες αλλά όχι πολέμους) αλλά υπέταξαν τον άνθρωπο, ορίζοντας τη θρησκευτική ταυτότητα βάσει της εδαφικότητας και της δικαιοδοσίας του ηγεμόνα.

Αυτή η προσέγγιση θυμίζει τη στενή σχέση που είχαν η θρησκευτική και η πολιτική σφαίρα στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και κατά μία έννοια αποτελεί οπισθοδρόμηση σε σύγκριση με την αποδέσμευση που είχε διεκδικήσει ο χριστιανισμός.

#### **4.6 Διαφωτισμός, Γαλλική Επανάσταση**

Ο Διαφωτισμός σήμανε την τομή με το παρελθόν στο πεδίο της διεκδίκησης της θρησκευτικής ελευθερίας, όπως κανένα άλλο κίνημα δεν το είχε καταφέρει. Με το υπόβαθρο που του προσέφεραν η Μεταρρύθμιση και γενικά η περίοδος της Αναγέννησης επέτρεψε να προκύψουν κοσμοϊστορικές πολιτικές αλλαγές, τις πιο βασικές από τις οποίες θα εξετάσουμε στο κεφάλαιο που αναφέρεται στα πολιτικά θεμέλια του διαθρησκειακού διαλόγου.

Εστιάζοντας κυρίως στις δυτικές κοινωνίες η εξελικτική οπτική που υιοθετούμε εξετάζει τη μετάβαση από το θρησκευτικό κράτος στο ανεξίθρησκο ή αλλού στο

---

<sup>140</sup> «Peace of Westphalia», *Encyclopaedia Britannica*, στο <http://www.britannica.com/event/Peace-of-Westphalia>, πρόσβαση 11/2014.



ουδετερόθησκο. Αυτή η εξέλιξη προέκυψε κυρίως με τη Γαλλική Επανάσταση και τον χωρισμό Εκκλησίας και κράτους

Οι αλλαγές αποτέλεσαν παράδειγμα προς μίμηση σε παγκόσμια κλίμακα. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε τις παράλληλες εξελίξεις στις ΗΠΑ ή τις μετέπειτα στο σύγχρονο κράτος της Τουρκίας με τον Kemal Ataturk στις αρχές του 20ού αιώνα.

Ο διάλογος πλέον με τη μορφή της διακίνησης των ελεύθερων ιδεών διεκδικεί την παρουσία του στη δημόσια σφαίρα απαλλαγμένος από την απειλή της θρησκευτικής εξουσίας, που ολοένα αποδυναμώνονταν.

Στην Αγγλία, με φόντο τον Εμφύλιο Πόλεμο (1644) και τη θρησκευτική μισαλλοδοξία, ο John Milton δημοσιεύει την πολιτική - φιλοσοφική πολεμική του Αρεοπαγίτικα, κείμενο που στην εποχή του δεν έκανε αίσθηση λόγω της σφοδρότητας του Εμφυλίου, αλλά αργότερα θεωρήθηκε ως ένα από τα πιο επιδραστικά έργα όλων των εποχών στο ζήτημα της ελευθερίας του λόγου: «Η ελευθερία τού να γνωρίζεις, να εκφράζεις άποψη και να επιχειρηματολογείς ελεύθερα και με συνείδηση είναι η σημαντικότερη από όλες τις ελευθερίες<sup>141</sup>».

Λίγο αργότερα (1689) ο πατέρας του σύγχρονου φιλελευθερισμού John Locke, επηρεασμένος από τον Milton, θα γράψει την Επιστολή για την Ανεξιθρησκία<sup>142</sup> αναφερόμενος σε ένα φυσικό δικαίωμα, στην ελευθερία της συνείδησης, για την οποία υποστήριξε ότι πρέπει να προστατεύεται από την οποιαδήποτε κρατική αρχή, και συμμερίζομενος τις φιλελεύθερες ιδέες του Milton σχετικά με την κατάργηση των προνομίων της Εκκλησίας ως τον μόνο αποτελεσματικό τρόπο για την επίτευξη ευρείας ανοχής θα βασιστεί στην αρχή του κοινωνικού συμβολαίου και θα εισηγηθεί την έννοια του διαχωρισμού Εκκλησίας και κράτους. Απομονώνουμε τη χαρακτηριστική φράση:

«[...]για να μη μπορούν να συγκαλύπτουν τις καταδιωκτικές τους τάσεις και την αντιχριστιανική τους σκληρότητα με την πρόφαση της φροντίδας για το κράτος και της τήρησης των νόμων, και επίσης για να μη μπορούν άλλοι στο όνομα της θρησκείας να επιζητούν ελευθερία για την ανηθικότητά τους και

---

<sup>141</sup> Hunter, W. B., *A Milton Encyclopedia*, Volume 8, East Brunswick, Associated University Presses, 1980, σ. 71, 72.

<sup>142</sup> Λοκ, Τ., *Επιστολή για την Ανεξιθρησκία» (Epistola De Tolerantia)*, μετ. Γ. Πλάγγεση, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 1988, Οπισθόφυλλο.

ατιμωρησία για τα εγκλήματά τους: με μια λέξη για να μην είναι κανείς σε θέση να εξαπατά τον εαυτό του ή τους άλλους -είτε ως πιστός υπήκοος του ηγεμόνα είτε ως ειλικρινής λάτρης του Θεού- θεωρώ αναγκαίο πάνω απ' όλα να διακρίνουμε το έργο της πολιτείας από αυτό της θρησκείας και να καθορίσουμε με σαφήνεια τα όρια ανάμεσα στην εκκλησία και στο κράτος<sup>143</sup>».

Η ιδέα αυτή σημαίνει την απαρχή της φιλελεύθερης θεωρίας αλλά και της εκκοσμίκευσης. Επηρεασμένο από την ιδεολογική τεκμηρίωση του Locke και με την κορύφωση που έφερε η Ένδοξη Επανάσταση του 1688, η οποία κατοχύρωσε την κοινοβουλευτική κυριαρχία και το δικαίωμα στην επανάσταση, το αγγλικό Κοινοβούλιο θα περάσει τον Νόμο Ανεκτικότητας του 1689, ο οποίος έλαβε βασιλική συγκατάθεση<sup>144</sup>. Στο πλαίσιο της θρησκευτικής διεκδίκησης ο Locke είχε εισηγηθεί τη συνύπαρξη της Εκκλησίας της Αγγλίας και των προτεσταντών, αλλά είχε αποκλείσει από την επίσημη αυτή συνύπαρξη τους καθολικούς, μια πολιτική την οποία ακολούθησε τελικά και ο συγκεκριμένος νόμος. Αν και οι καθολικοί δεν κυνηγήθηκαν μετά την ψήφιση του νόμου, ωστόσο δεν είχαν δικαίωμα να συγκεντρώνονται ή να προσεύχονται, καθώς επίσης δεν είχαν πρόσβαση σε πολιτικά ή ακαδημαϊκά αξιώματα<sup>145</sup>.

Στα σημαντικά νομοθετικά ορόσημα της περιόδου ανήκει και η Αγγλική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων (Bill of Rights<sup>146</sup>), η οποία καθιέρωσε επισήμως την υπεροχή του Νόμου και του Κοινοβουλίου έναντι του μονάρχη και καθόρισε συνταγματικά βασικά πολιτικά δικαιώματα για όλους τους Άγγλους υπηκόους, μεταξύ των οποίων και η ελευθερία του λόγου εντός ωστόσο του Κοινοβουλίου.

---

<sup>143</sup> Ο.π. από το οπισθόφυλλο.

<sup>144</sup> «Act of Toleration (1689)», επιμ. Thomas Kidd, *Encyclopedia Virginia*, στο [http://www.encyclopediavirginia.org/Act\\_of\\_Toleration\\_1689](http://www.encyclopediavirginia.org/Act_of_Toleration_1689), πρόσβαση 11/2014.

<sup>145</sup> Ο.π.

<sup>146</sup> Pincus, S., «England's revolution», *The Economist - British history*, στο <http://www.economist.com/node/14636916>, πρόσβαση 11/2014.

Λίγο πριν από τη Γαλλική Επανάσταση το Βασιλικό Διάταγμα των Βερσαλλιών (1787), που εκδίδεται από τον Λουδοβίκο ΙΣΤ', σήμανε την παύση των διωγμών των μη καθολικών και κυρίως των Ουγενότων<sup>147</sup>.

Ουσιαστικά αυτό το διάταγμα ακύρωσε ένα άλλο διάταγμα, αυτό του Φοντενμπλό (1685), το οποίο όμως είχε βγει για να ακυρώσει το Διάταγμα της Νάντης. Το Διάταγμα του Φοντενμπλό έπληξε το πνεύμα θρησκευτικής ανοχής που επικρατούσε στη Γαλλία επί περίπου έναν αιώνα και αύξησε εκ νέου τη θρησκευτική μισαλλοδοξία<sup>148</sup>.

Από αυτές τις ζυμώσεις προήλθε η νέα νοηματοδότηση των εννοιών της θρησκευτικής ανοχής και ελευθερίας και γενικότερα των ανθρώπινων δικαιωμάτων.

Ο Montesquieu γράφει την πολιτική πραγματεία Το Πνεύμα των Νόμων<sup>149</sup>, που σημειώνει καταλυτική επίδραση και στην οποία τοποθετείται υπέρ της διατήρησης των πολιτικών ελευθεριών και του νόμου, υπέρ ενός μοντέλου συνταγματικής διακυβέρνησης, και επηρεασμένος από τις ιδέες του Locke εισηγείται τον διαχωρισμό των εξουσιών της κυβέρνησης ως απαίτηση για τη διατήρηση της πολιτικής ελευθερίας. Στο κείμενο αυτό αναπτύσσει και την ιδέα ότι οι πολιτικοί θεσμοί οφείλουν να απηχούν τις κοινωνικές πτυχές της κοινότητάς τους, μια αξία την οποία εξετάζουμε στο κεφάλαιο που αναλύει τη δυναμική της δημόσιας σφαίρας.

Ο Voltaire, μια άλλη σημαντική προσωπικότητα του Γαλλικού Διαφωτισμού, δημοσιεύει το 1763 την Πραγματεία περί Ανοχής, όπου, παρά την επιθετική κριτική που ασκεί στη θρησκευτική θεώρηση, υποστηρίζει την ανεξιθρησκία λέγοντας χαρακτηριστικά: «Δεν απαιτεί μεγάλη τέχνη ή εκπαιδευμένη ευγλωττία για να αποδειχθεί ότι οι χριστιανοί πρέπει να ανέχονται ο ένας τον άλλον. Εγώ, ωστόσο, προχωρώ παραπέρα: Λέω ότι θα πρέπει να θεωρήσουμε όλους τους ανθρώπους ως αδελφούς μας. Τι; Ο Τούρκος αδελφός μου; Ο Κινέζος αδερφός μου; Ο Εβραίος; Ο

---

<sup>147</sup> Hunt, L., *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, Boston, Bedford, 1996, σ. 40-43.

<sup>148</sup> Ο.π.

<sup>149</sup> Montesquieu, C., *The Spirit of laws*, Volume 1, New York, The Colonial Press, στο <https://archive.org/details/spiritoflaws01montuoft>, πρόσβαση 11/2014.

Σιαμέζος; Ναι, χωρίς αμφιβολία. Δεν είμαστε όλοι παιδιά του ίδιου πατέρα και πλάσματα του ίδιου Θεού<sup>150</sup>;»

Το διάστημα αυτό κατά το οποίο φθίνει σχετικά η θρησκευτική εξουσία λόγω των ιδεών του Διαφωτισμού παρατηρούμε ότι η πολιτική εξουσία (μοναρχία) αρχίζει να εκμεταλλεύεται αυτή την αποσταθεροποίηση και να υιοθετεί μια πιο επιθετική μορφή ανεξιθρησκίας, που ονομάστηκε από τον Voltaire πεφωτισμένη δεσποτεία. Αυτός ο τρόπος διακυβέρνησης μοναρχών, που επηρεάστηκαν από τις ιδέες του Διαφωτισμού, υποστήριζε την ανεξιθρησκία, την ελευθερία του λόγου και του Τύπου και την κατοχύρωση της ιδιωτικής περιουσίας κ.λπ.

Η θρησκευτική πολιτική της Αικατερίνης Β' της Ρωσίας υπήρξε χαρακτηριστικά συγκροτημένη περίπτωση πεφωτισμένης δεσποτείας, όπου η κρατική επέμβαση αποδυνάμωσε τις θρησκευτικές έριδες, με αποκορύφωμα το Διάταγμα Υπέρ της Ανοχής προς Κάθε Δόγμα<sup>151</sup> (1773), το οποίο προσέφερε σχετικά την ισονομία κυρίως προς τους μουσουλμάνους απέναντι στα υπόλοιπα δόγματα, όταν η δημόσια κατακραυγή κατά της ισότητας άρχισε να γίνεται παράγοντας αποδιοργάνωσης.

Άλλο παράδειγμα πεφωτισμένης δεσποτείας είναι η επιθετική μορφή ανεξιθρησκίας του Ιωσήφ Β' των Αψβούργων (Αυστριακός αυτοκράτορας και αδερφός της Μαρίας Αντουανέτας). Επηρεασμένος από το πνεύμα του Διαφωτισμού επέβαλε στην επικράτειά του τη θρησκευτική πολιτική του παρεμβαίνοντας ιδιαίτερα στα θρησκευτικά ζητήματα<sup>152</sup>. Προσπάθησε να κάνει την Καθολική Εκκλησία της επικράτειάς του όργανο του κράτους και να την αποσπάσει από τη Ρώμη. Με δύο

---

<sup>150</sup> Voltaire, *A Treatise on Toleration*, (1763), μτφ. Richard Hooker, κεφ. 22, στο [http://web.archive.org/web/20060107013835/http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world\\_civ\\_reader/world\\_civ\\_reader\\_2/voltaire.html](http://web.archive.org/web/20060107013835/http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world_civ_reader/world_civ_reader_2/voltaire.html), πρόσβαση 11/2014.

<sup>151</sup> «The Toleration of All Faiths, Edict of 1773», *Catherine's Russia*, <https://imperiagis.omeka.net/items/show/135>, πρόσβαση 7/2014.

<sup>152</sup> Burant, S., «Enlightened Absolutism», *Hungary: A Country Study*, στο <http://countrystudies.us/hungary/19.htm>, πρόσβαση 7/2014.

πράξεις, την Πράξη Ανοχής το 1781 και το Διάταγμα της Ανεξιθρησκίας<sup>153</sup> την επόμενη χρονιά, έδωσε εκτεταμένες θρησκευτικές ελευθερίες σε μη καθολικούς -λουθηρανούς, καλβινιστές, ορθοδόξους αλλά και Εβραίους- που ζούσαν στην επικράτειά του.

Συνεχίζοντας τη ιστορική διερεύνηση των σημαντικών σταθμών της έννοιας της θρησκευτικής ελευθερίας φτάνουμε στην περίοδο των δύο κορυφαίων επαναστάσεων, της Αμερικανικής και της Γαλλικής, οι διακηρύξεις των οποίων αποτέλεσαν τη βάση για τη θρησκευτική ελευθερία αλλά και για τις σύγχρονες ατομικές ελευθερίες.

Το Καταστατικό της Βιρτζίνια για τη θρησκευτική ελευθερία (Virginia Statute for Religious Freedom), που γράφτηκε από τον Thomas Jefferson, ψηφίστηκε από την Κρατική Συνέλευση της Βιρτζίνια το 1777 (παρότι παρουσιάστηκε 10 χρόνια πριν αλλά δεν είχε κατορθωθεί να ψηφιστεί) και αποτέλεσε πρόδρομο για την Πρώτη Τροπολογία του Συντάγματος των ΗΠΑ, η οποία αναφέρεται ειδικά στη θρησκευτική ελευθερία και την οποία θα εξετάσουμε σε λίγο<sup>154</sup>. Το καταστατικό εγγυόταν τη θρησκευτική ελευθερία των πολιτών κάθε θρησκείας και αφαίρεσε από την Αγγλικανική Εκκλησία την ιδιότητα της επίσημης κρατικής θρησκείας, που απολάμβανε από το 1607, όταν εγκαταστάθηκαν για πρώτη φορά εκεί οι Άγγλοι άποικοι.

Αυτό το διάστημα έχουμε επίσης τη Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής (Declaration of Independence - 1776), με την οποία ιδρύθηκε το κράτος των ΗΠΑ. Η διακήρυξη, που συντάχτηκε από τον Thomas Jefferson και τον Benjamin Franklin, προασπίζει μεταξύ των σημαντικών δικαιωμάτων το δικαίωμα στην ελευθερία:

[...] Δεχόμαστε τις εξής αλήθειες ως αυταπόδεικτες, πως όλοι οι άνθρωποι δημιουργούνται ίσοι και προικίζονται από τον Δημιουργό τους με συγκεκριμένα απαραβίαστα δικαιώματα, μεταξύ των οποίων είναι το δικαίωμα

---

<sup>153</sup> Hagen, W., «Joseph II's Edict of Toleration for the Jews of Lower Austria», (1782), *From Absolutism to Napoleon (1648-1815)*, στο

[http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=3648](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=3648), πρόσβαση 7/2014.

<sup>154</sup> “Virginia Statute for Establishing Religious Freedom”, (1786), επιμ. John Ragosta, *Encyclopedia Virginia*, στο

[http://www.encyclopediavirginia.org/Virginia\\_Statute\\_for\\_Establishing\\_Religious\\_Freedom\\_1786](http://www.encyclopediavirginia.org/Virginia_Statute_for_Establishing_Religious_Freedom_1786),

πρόσβαση 11/2014.

στη ζωή, το δικαίωμα στην ελευθερία και το δικαίωμα στην επιδίωξη της ευτυχίας<sup>155</sup>.

Την ίδια περίοδο στην Ευρώπη τα κείμενα των φιλοσόφων του Διαφωτισμού προετοίμασαν τη Γαλλική Επανάσταση, που έχει χαρακτηριστεί ως μία από τις κορυφαίες στιγμές στην ανθρώπινη ιστορία, αποκαλείται «αυγή της μοντέρνας εποχής»<sup>156</sup> και στην οποία έχουμε ριζικές κοινωνικές αλλαγές με βάση τον φιλελευθερισμό και τις αρχές του Διαφωτισμού.

Το βασικό κείμενο που σχετίζεται με τη θρησκευτική ελευθερία είναι η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη (Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen)<sup>157</sup>, η οποία ψηφίζεται το 1789 από τη Συντακτική Συνέλευση ενώ συντελείται η Επανάσταση. Η διακήρυξη κατοχύρωνε για την αστική τάξη με τα άρθρα της κάποια θεμελιώδη δικαιώματα που ως τότε είχαν καταπατηθεί από την εξουσία του απολυταρχικού καθεστώτος. Το σχετικό με την ανεξιθρησκία άρθρο της είναι το 10:

«Κανείς δεν πρέπει να διώκεται για τις πεποιθήσεις του, ακόμη και τις θρησκευτικές, εφόσον η εκδήλωσή τους δεν διαταράσσει τη δημόσια τάξη που ο νόμος έχει επιβάλει».

Εστιάζοντας πάλι στην Αμερική θα σταθούμε στη Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων (United States Bill of Rights - 1791<sup>158</sup>), η οποία αποτελείται από τις δέκα πρώτες τροποποιήσεις του Συντάγματος των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής και βάσει της οποίας περιορίζεται με μια θετική έννοια η δύναμη της ομοσπονδιακής κυβέρνησης θωρακίζοντας σημαντικά πολιτικά δικαιώματα. Από τις τροποποιήσεις

---

<sup>155</sup> Declaration of Independence, από *Primary Documents in American History*, στο <http://www.loc.gov/rr/program/bib/ourdocs/DeclarInd.html>, πρόσβαση 11/2014.

<sup>156</sup> Frey, L., Frey, M., *The French Revolution*. Westport, Greenwood Press, 2004, πρόλογος.

<sup>157</sup> «Η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη», (1789), *humanrights.com*, στο <http://www.humanrights.com/el/what-are-human-rights/brief-history/declaration-of-human-rights.html>, πρόσβαση 11/2014.

<sup>158</sup> «Bill of Rights of the United States of America», (1791), *Bill of Rights Institute*, στο <http://billofrightsinstitute.org/founding-documents/bill-of-rights/>, πρόσβαση 11/2014.

αυτή που αναφέρεται στη θρησκευτική ελευθερία και την ελευθερία έκφρασης είναι η πρώτη:

[...] Το Κογκρέσο δεν θα εγκρίνει νόμο που θα υποστηρίζει την εγκαθίδρυση θρησκείας ή που θα απαγορεύει την ελεύθερη θρησκευτική λατρεία ή που θα περιορίζει την ελευθερία του λόγου ή του Τύπου ή το δικαίωμα του λαού να συνέρχεται ειρηνικά και να αιτείται στην κυβέρνηση σχετικά με την ικανοποίηση παραπόνων του.

#### 4.6.1 Στην Ανατολή

Εδώ είναι χρήσιμο να κάνουμε μια γεωγραφική παρένθεση για να εξετάσουμε την πορεία της θρησκευτικής ελευθερίας στην Ανατολή, η οποία ήταν διαφορετική απ' ό,τι στη Δύση. Στην Ανατολή τη ρωμαϊκή παγκοσμιοποίηση της αυτοκρατορίας διαδέχτηκε η Βυζαντινή Κοινοπολιτεία πριν να καταλυθεί από την Οθωμανική Αυτοκρατορία, η οποία με τη σειρά της θα παραχωρούσε τη θέση της στα εθνικά κράτη, καθώς θα έσβηνε στις αρχές του 20ού αιώνα.

Η ορθόδοξη Ανατολή για ιστορικούς και άλλους λόγους δεν είχε σχέση με τις ριζοσπαστικές εξελίξεις της Δύσης. Ένα μεγάλο τμήμα της βρισκόταν υπό οθωμανική κυριαρχία και δεν μπορούσε να έχει διαδραστική σχέση με τη Δύση.

Από την άλλη, στη Ρωσία θα επικρατούσε ένα απολυταρχικό καθεστώς, το οποίο θα την κρατούσε αποκομμένη από τον Διαφωτισμό και τη νεωτερικότητα.

Στην οθωμανική σφαίρα υπήρχε κάποια έννοια ανοχής απέναντι στους Έλληνες, τους Εβραίους, τους Αρμενίους κ.λπ., βασισμένη στο σύστημα των Μιλλέτ<sup>159</sup>, τα οποία αποτελούσαν προστατευμένες μη μουσουλμανικές κοινότητες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας (Αρμένικο Μιλλέτ, Ρουμ Μιλλέτ κ.ά.) και προέκυπταν από την επιδίωξη του Οικουμενικού Πατριάρχη να διασφαλίσει την εξουσία του πάνω σε όλους τους ορθόδοξους υπηκόους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

---

<sup>159</sup> Braude, B., «Foundation myths of the millet system», *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Volume 1: *The Central Lands*, επιμ. Braude, Benjamin, Lewis, Bernard, London, Holmes & Meier, 1982, σ. 69-87.

Ωστόσο αυτή η ανοχή δεν είχε σχέση με τις δυτικές σχετικές έννοιες, αφού βασιζόταν στην ισλαμική παράδοση προστασίας των μονοθεϊστικών λαών υπό την κυριαρχία του Ισλάμ, την οποία αναλύουμε στο κεφάλαιο που αφορά τη θρησκεία<sup>160</sup>.

Σημαντική παρατήρηση είναι ότι η ταξινόμηση των μη μουσουλμάνων υπηκόων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας σε ιεραρχικές κοινωνικές ομάδες εμπειρείχε την απαρχή της μεταμόρφωσης της θρησκευτικής ταυτότητας σε εθνική, που με τη σειρά της συντέλεσε στη σύγχρονη εμφάνιση του εθνικισμού<sup>161</sup>.

Αξίζει να ενσωματώσουμε στους βασικούς σταθμούς της θρησκευτικής ελευθερίας το Διάταγμα της Ανοχής του 1844, το οποίο ήταν αποτέλεσμα πίεσης των ευρωπαϊκών δυνάμεων προς την Υψηλή Πύλη και ουσιαστικά απαγόρευσε τη θανατική ποινή για την αλλαγή πίστης<sup>162</sup> αλλά και συνιστά την αρχή της ιστορικής διαδικασίας που επέτρεψε στους Εβραίους να εγκατασταθούν στους Αγίους Τόπους<sup>163</sup>.

Στην Ελλάδα οι δυτικές εξελίξεις έκαναν την είσοδό τους με χαρακτηριστικό κίνημα αυτό του Ελληνικού Διαφωτισμού, που παρά τον πρώιμο και ατελή χαρακτήρα του<sup>164</sup> και τις διαφορές σε σχέση με το πνεύμα του δυτικού Διαφωτισμού, λόγω των ιδιαίτερων κοινωνικών, πολιτικών και ιστορικών συνθηκών που χαρακτήριζαν τον Ελληνισμό εκείνης της περιόδου, θα οδηγήσει στην Ελληνική Επανάσταση.

---

<sup>160</sup> Belge, M., «Μη-μουσουλμάνοι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και το σύστημα των μιλλέτ», μτφρ. Ροβίθη Χαρά, *Encyclopaedia of the Hellenic World*, Κωνσταντινούπολη, 2008 στο <http://constantinople.ehw.gr/forms/FLemma.aspx?lemmaId=12216>, πρόσβαση 11/2014.

<sup>161</sup> Masters, B., «The Cambridge History of Turkey», *The Cambridge History of Turkey Volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, επιμ. Suraiya, F., Cambridge, Cambridge University Press, 2006, σ. 274.

<sup>162</sup> Subsi, T., *The apostasy question in the context of Anglo-Ottoman relations, 1843-44*, Chicago, Middle Eastern Studies (Frank Cass & Company Ltd.), 2002, στο <http://www.highbeam.com/doc/1G1-112247877.html>, πρόσβαση, 10/2013. Πρβλ. ανάλυση «αποστασίας» σαν μελέτη περίπτωσης στο κεφάλαιο της θρησκείας.

<sup>163</sup> Sours, M., *The 1844 Ottoman "Edict of Toleration" in Baha'i Secondary Literature*, Wilmette, *Journal of Baha'i Studies*, 1998, σ. 53-80.

<sup>164</sup> Καλαϊτζίδης, Π., *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα*, Αθήνα, Ίνδικτος, 2007, σ. 79-166.



Ως εξέχον κείμενο αξίζει να αναφέρουμε το έργο του Ευγένιου Βούλγαρη «Σχεδιάσμα περί της Ανεξιθρησκείας<sup>165</sup>», στο οποίο άλλωστε χρεώνεται ο πρωτοεμφανιζόμενος όρος «ανεξιθρησκεία» το 1768.

Ο Βούλγαρης γνώριζε τις σχετικές ιδέες του Voltaire και του Locke, αλλά προσάρμοσε τον όρο ανεξιθρησκεία στην ορθόδοξη παράδοση και στις αξιώσεις της για απόλυτη αλήθεια.

Το σχετικό κείμενο του Voltaire είχε τίτλο *Essai Historique et Critique sur les dissensions des Eglises de Pologne* και κυκλοφόρησε πρώτη φορά το 1767.

Ο Βούλγαρης το μετέφρασε, έκανε εκτενή ιστορικά και θεολογικά σχόλια και προσέθεσε ως παράρτημα το δικό του κείμενο «Σχεδιάσμα περί της Ανεξιθρησκείας<sup>166</sup>».

Το κείμενο αυτό είναι σημαντικό γιατί καταδικάζει γενναία τη βίαιη διάδοση της πίστης και τους διωγμούς κατά των ετεροδόξων, σε μια εποχή που άλλα κείμενα, όπως το γνωστό Πηδάλιο, που καλλιεργούσαν τη μισαλλοδοξία και την ανελαστικότητα (καύσεις βιβλίων, διώξεις ετεροδόξων ως και την «εσχάτην» ποινή, δηλαδή τον θάνατο), έβρισκαν τρομερή αποδοχή στους ορθόδοξους κόλπους στους οποίους έχουν γερά ερείσματα ακόμη και σήμερα.

Ωστόσο, η οπτική του Βούλγαρη δεν είναι και τόσο φιλελεύθερη όσο φαίνεται με την πρώτη ματιά. Ο Βούλγαρης υποστηρίζει μια εκ γενετής θρησκευτική ταυτότητα και εγκλωβίζεται και αυτός στη γνωστή κολεκτιβιστική λογική που έχουμε συναντήσει ήδη<sup>167</sup>: όσοι έτυχε να είναι αλλόθρησκοι εκ γενετής –πάππου προς πάππου– έχουν κατά τον Βούλγαρη δικαίωμα να ζήσουν με ισονομία προς τους κανονικούς υπηκόους της ορθόδοξης επικράτειας. Ένα μόνο δεν θα δικαιούνται: να διαδίδουν την πίστη τους

---

<sup>165</sup> Μανίκας, Ι., *Ευγένιος Βούλγαρης και ανεξιθρησκεία. Ιστορική και θεολογική προσέγγιση*, Αθήνα, Παρησία, 2009.

<sup>166</sup> Ο.π., σ. 14. Ο όρος μάλιστα ανεξιθρησκεία είναι επινοήση του Βούλγαρη.

<sup>167</sup> Πρβλ. Ρωμαίικη Αυτοκρατορία, Συνθήκη Αυγούστας.

στους άλλους υπηκόους καθ' οιονδήποτε τρόπο: φανερό ή κρυφό, ομιλούντες ή συγγράφοντες<sup>168</sup>.

Κατά τον Βούλγαρη ο ηγεμόνας έχει δικαίωμα αρχικά να προσκαλέσει τους ετεροδόξους στην ορθόδοξη πίστη, χωρίς όμως να επιμείνει αν αυτοί δεν ανταποκριθούν<sup>169</sup>. Επίσης υπάρχει και μία κατηγορία πολιτών που γεννήθηκαν μεν ορθόδοξοι αλλά στη συνέχεια άλλαξαν πεποιθήσεις. Σε αυτούς ο ηγεμόνας «χρεωστεί γενναίως και μετά ζήλου να αντισταθεί»<sup>170</sup>. οφείλει να γκρεμίσει τους ναούς τους, να απαγορεύσει τις συνάξεις τους, να κάψει τα βιβλία τους, να τους φυλακίσει και να τους εξορίσει, όχι όμως και να τους θανατώσει<sup>171</sup>.

Την επιβολή της πίστης ο Βούλγαρης την απορρίπτει βάσει της κολεκτιβιστικής οπτικής που αναφέραμε· όχι επειδή δέχεται ότι κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα να αυτοπροσδιορίζεται, αλλά επειδή ως φυσική κατάσταση του ανθρώπου θεωρείται η παραμονή του στην πατροπαράδοτη πίστη. Του αναγνωρίζει μεν την ελευθερία να μην του επιβληθεί άλλη πίστη, δεν του αναγνωρίζει όμως το δικαίωμα να απορρίψει την πίστη των γονιών του.



---

<sup>168</sup> Βούλγαρης, Ε., *Σχεδιάσμα περί της Ανεξιθρησκείας, ήτοι περί της ανοχής των Ετεροθρήσκων*, (1716), επιμ. Γιώργος Μανιάτης, Αθήνα, Στάχυ, 2001, σ. 93.

<sup>169</sup> Ο.π., σ. 95.

<sup>170</sup> Ο.π., σ. 96.

<sup>171</sup> Ο.π., σ. 97.

#### 4.7 Νεωτερικότητα

Στην εξέταση της μη γραμμικής αυτής εξέλιξης του διαθηρησκειακού διαλόγου η περίοδος που χαρακτηρίζεται ως νεωτερικότητα<sup>172</sup> είναι για το πλαίσιο της εργασίας μια εντατική προετοιμασία πριν από τη συστηματοποιημένη εμφάνισή του στην κοινωνική σφαίρα, η οποία προκύπτει κυρίως κατά την επόμενη φάση της σύγχρονης ιστορίας, τη μετανεωτερικότητα.

Το βασικό πρόβλημα στη ρύθμιση του οποίου θα κληθεί να συνδράμει ο διαθηρησκειακός διάλογος είναι η επικράτηση της εκκοσμικευτικής λογικής, η οποία επιδιώκει τη ρήξη με τα μοντέλα πολιτικής διακυβέρνησης του παρελθόντος και κυρίως τη ρήξη με τη θρησκευτική εξουσία.

Το διαφωτιστικό πρόγραμμα σύμφωνα με τον κλασικό ορισμό του Kant αντιπροσώπευε την «έξοδο του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος ήταν υπεύθυνος<sup>173</sup>».

Άλλωστε οι συνθήκες είναι πιο ώριμες από ποτέ για την άσκηση κριτικής στον μακράιωνα δεσποτισμό, ο οποίος, καθώς καταλύεται, δεν είναι σε θέση να καταστείλει πλέον την κριτική.

Από πλευράς πολιτικής φιλοσοφίας κατά την περίοδο αυτή τα προστάγματα του Διαφωτισμού μετουσιώνονται σταδιακά σε διάφορες ιδεολογίες (καπιταλισμός, εθνικισμός, ολοκληρωτισμοί, σοσιαλισμός, φιλελευθερισμός κ.λπ.) και απόπειρες μεγάλων αφηγήσεων.

Από κοινωνιολογικής πλευράς, παράγοντες που επηρεάζουν τον διάλογο είναι η ανάπτυξη του κοινωνικού πλουραλισμού που εκδηλώνεται έντονα με την άνοδο της έννοιας έθνος-κράτος, όπως επίσης και η ανάδυση της σύγχρονης μορφής της δημόσιας

---

<sup>172</sup> Η έννοια της νεωτερικότητας είναι μια επίμαχη έννοια. Τον όρο «νεωτερικότητα» εισήγαγε ο Baudelaire στο δοκίμιό του *Ο ζωγράφος της σύγχρονης ζωής* το 1864 | Baudelaire, C., *The Painter of Modern Life and Other Essays*, επιμ. και μτφρ. Mayne Jonathan. London, Phaidon Press, 1964.

<sup>173</sup> Καντ, Ι., «Απόκριση στο ερώτημα: “Τι είναι Διαφωτισμός;”», μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσου, *Δοκίμια*, Αθήνα, Δωδώνη, 1971, σ. 42.

σφαίρας και του δημόσιου λόγου και η ισχυροποίηση της έννοιας των ανθρώπινων δικαιωμάτων, όπως αυτά προκύπτουν μετά τον Διαφωτισμό<sup>174</sup>.

Τα φαινόμενα αυτά με τη σειρά τους επηρεάζονται από την ανάδυση και την ισχυροποίηση της μεσαίας τάξης και των σχετικών διεκδικήσεων αλλά και από την καταλυτική επίδραση της τεχνολογικής εξέλιξης και της επερχόμενης παγκοσμιοποίησης<sup>175</sup>. Στην περίοδο αυτή της νεωτερικότητας, που χαρακτηρίζεται «κλασική», ο διάλογος έχει κυρίως την επιθετική μορφή που επιβάλλει η εκκοσμίκευση, τα επιχειρήματα της οποίας στρέφονται κατά της θρησκείας και προσπαθούν να την αποκλείσουν από τη δημόσια σφαίρα.

Αναλύοντας την έννοια της εκκοσμίκευσης παρατηρούμε ότι συνιστά μια διαδικασία φιλελευθεροποίησης της δημόσιας σφαίρας μέσω ενεργειών όπως ο διαχωρισμός της κρατικής εξουσίας από τη θρησκευτική επιρροή. Ωστόσο η εκκοσμίκευση δεν είναι καταδικασμένη να λειτουργεί κατασταλτικά.

Άλλωστε η δυτικοευρωπαϊκή νεωτερικότητα είπαμε ότι δεν αποτελεί τη γραμμική και μόνη εξέλιξη μιας μακράς πορείας, αλλά μια έκφανση της νεωτερικότητας σε συγκεκριμένο χρονικό και τοπικό πλαίσιο. Ένα από τα συζητημένα μοντέλα κατανόησης της νεωτερικότητας σε παγκόσμια κλίμακα είναι αυτό του κοινωνιολόγου Shmuel Eisenstadt<sup>176</sup>, των «πολλαπλών νεωτερικοτήτων» των οποίων η δυτικοευρωπαϊκή νεωτερικότητα αποτελεί μέρος. Στο πλαίσιο αυτής της σχετικοποίησης συναντάμε και την έννοια της μεταδυτικότητας, η οποία αφορά κοινωνίες που λειτουργούν με άλλους ρυθμούς και πρακτικές εξέλιξης, διάφορες της Δύσης.

---

<sup>174</sup> Πρβλ. ανάλυση έννοιας των ανθρώπινων δικαιωμάτων στο σχετικό κεφάλαιο, δηλαδή κατά πόσον είναι μια συγκεκριμένη έννοια ή μια διαρκώς μεταβαλλόμενη, κατά πόσον είναι προϊόν του Διαφωτισμού και της Δύσης ή πιο διευρυμένη.

<sup>175</sup> Τις έννοιες αυτές τις εξετάζουμε στο επόμενο κεφάλαιο, που εξετάζει τα πολιτικά θεμέλια του διαθρησκευτικού διαλόγου στη σύγχρονη εποχή.

<sup>176</sup> Eisenstadt, S. N., «Multiple Modernities - A Paradigm of Cultural and Social Evolution», στο *ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research*, Volume 24, Frankfurt, Preyer, 2007.

Η κριτική στην εμμονή με την αλλαγή και τη ρήξη έρχεται αργότερα με την έννοια της μετακοσμικότητας, η οποία προτείνει μια πιο ισορροπημένη εκκοσμίκευση, που σέβεται όλους τους κοινωνικούς παράγοντες οι οποίοι συνεισφέρουν στη δημόσια σφαίρα (συμπεριλαμβανομένης της θρησκείας). Γι' αυτό άλλωστε το μοντέλο του κοσμικού κράτους της εκκοσμικευτικής διαδικασίας της νεωτερικότητας τείνει να αντικατασταθεί με το λεγόμενο μετακοσμικό κράτος, που είναι πλέον ουδετερόθρησκο και όχι αντίθρησκο και το οποίο θα εξετάσουμε στο σχετικό κεφάλαιο.

#### **4.8 Μετανεωτερικότητα**

Φτάνουμε πλέον στη σύγχρονη περίοδο, την επονομαζόμενη μετανεωτερικότητα, την οποία χονδρικά τοποθετούμε μετά τους δύο Παγκόσμιους Πολέμους και ως σήμερα.

Κατά την περίοδο αυτή ο διαθρησκευτικός διάλογος γνωρίζει πραγματική άνθηση. Η πιο σημαντική εξέλιξη που προκύπτει είναι ότι η ανάπτυξη της κουλτούρας του αρχίζει να πείθει για τη χρησιμότητά της και να κατακτά συναισθηματικά τον κόσμο. Όπως άλλωστε έχουμε ήδη πει, η συστηματική μορφή του διαθρησκευτικού διαλόγου δεν μετράει πάνω από 100 χρόνια παρουσίας.

Ο τρόπος που οργανώνουμε την ιστορική ανάλυση αυτής της περιόδου είναι διαχωρίζοντας την εξέταση του διαλόγου στη θρησκευτική και την πολιτική σφαίρα και ενσωματώνοντας πλέον και τις επίσημες διοργανώσεις του, που κάνουν τις πρώτες εμφανίσεις τους, καθώς και εξειδικευμένους φορείς των οποίων αποτελεί το βασικό αντικείμενο. Επίσης, θα εξετάσουμε ως ξεχωριστή μελέτη περίπτωσης την περίπτωση της Ευρωπαϊκής Ένωσης, γιατί ο τρόπος που διαμορφώνει τη θρησκευτική πολιτική της αποτελεί ορόσημο για τον διάλογο.

Κάνοντας μια πρώτη εκτίμηση σε όρους πολιτικής γεωγραφίας, παρατηρούμε ότι στη Δύση, στο φιλελεύθερο πνεύμα και με τη συνδρομή της τάσης για υπερεθνική συνεργασία που προκύπτει από τη σχετική υποχώρηση της έννοιας έθνος-κράτος και την άνοδο του διεθνισμού, δημιουργείται μια σύγκλιση προς τη θρησκευτική ουδετεροποίηση των κοινωνιών στο πλαίσιο της εκκοσμίκευσης.

Η κυκλοφορία των ιδεών όπως την επιτρέπει η τεχνολογία, η απενοχοποίηση των πρακτικών οι οποίες αποδεικνύεται ότι αποφέρουν αποτέλεσμα, αλλά και οι εξελίξεις

που προκύπτουν, όπως για παράδειγμα η αύξηση των θρησκευτικών δογμάτων στην Ευρώπη και η ανάγκη να εξυπηρετηθούν ή, από την άλλη, η αύξηση φονταμενταλιστικών κινημάτων και η εμπειρία των συγκρούσεων με ένα θρησκευτικό υπόβαθρο, αποτελούν λόγους που επισημαίνουν πόσο απαραίτητος και χρήσιμος είναι ο διάλογος· είτε αυτός προκύπτει από επίσημες κρατικές πολιτικές είτε από ιδιωτικές πρωτοβουλίες.

Στη μετάβαση σε αυτό το ουδέτερο status ο διαθρησκευτικός διάλογος μπορεί να λειτουργήσει ως εγγυητής μιας ισορροπημένης εκκοσμικευτικής διαδικασίας που ελέγχει αλλά και σέβεται το δικαίωμα στη θρησκεία και με τη διαμεσολάβησή του μπορεί να διευκολύνει τη διαδικασία αναχαιτίζοντας τα διάφορα στερεότυπα που οδηγούν σε αποκλεισμούς και δημιουργώντας ένα πλαίσιο στο οποίο επιτρέπεται τελικά η συνύπαρξη των διάφορων πεποιθήσεων. Οι τρόποι που χρησιμοποιεί αναλύθηκαν εκτενέστερα στο προηγούμενο, εισαγωγικό κεφάλαιο.

Το έδαφος προκύπτει πλέον πιο πρόσφορο για αυτή τη νέα κουλτούρα του διαθρησκευτικού διαλόγου. Η καχυποψία που τον υποδέχτηκε στα πρώτα χρόνια του έχει αντικατασταθεί από μια γενικότερη αποδοχή και ένα διαρκώς διογκούμενο ενδιαφέρον για τη νέα πραγματικότητα που διαμορφώνει από την πλευρά του, κάτι που φαίνεται και από τη μεγάλη συμμετοχή στον αυξανόμενο αριθμό των σχετικών εκδηλώσεων και από την αποδοχή που γνωρίζουν αυτές ακόμη και μέσα στους κόλπους των θρησκειών, που κατά κανόνα τείνουν να είναι πιο καχύποπτοι και αντιδραστικοί.

◇

Σε μη δυτικές παραδόσεις, οι οποίες δεν καταδυναστεύονται από κάποιο πολιτικό καθεστώς αλλά απλά υιοθετούν διαφορετική αντίληψη για τον τρόπο ρύθμισης της κοινωνίας, όπως για παράδειγμα σε μια μεγαλύτερη αρμονία με την παράδοσή τους, ο διαθρησκευτικός διάλογος προκύπτει για παρόμοιους λόγους, όπως ότι οι θρησκείες των κρατών αυτών νιώθουν ότι πρέπει να συμμετέχουν ακόμη και αν είναι επικρατούσες, προκειμένου να μπορούν να αξιώσουν κάτι σε μέρη που έχουν ενδιαφέροντα αλλά δεν είναι επικρατούσες.

Άλλοι λόγοι καθορίζονται ενδεχομένως από μια συγκεκριμένη μη δυτική πραγματικότητα, όπως για παράδειγμα ο σεβασμός της θρησκευτικής ποικιλομορφίας σε κοινωνίες που ανέκαθεν αποτελούσαν ένα πλαίσιο συγκρητισμού.

Σε περιοχές όπου το πολιτικό καθεστώς δεν είναι και το πιο φιλελεύθερο ή είναι ξεκάθαρα καταπιεστικό πάλι η επιδραστική φύση της παγκοσμιοποίησης αλλά και η υπερβατική δυναμική της πολιτιστικής διπλωματίας λειτουργούν ως καταλύτες. Παράγοντες-κλειδιά για την προαγωγή του διαθρησκειακού διαλόγου μπορεί να αποτελούν τα αδιέξοδα της τοπικής πολιτικής, τις επιπτώσεις των οποίων ανακουφίζει ενίοτε ο διαθρησκειακός διάλογος στη δική του σφαίρα επιρροής, η δράση παραγόντων που δεν ελέγχονται απόλυτα από το όποιο πιεστικό καθεστώς ή η πίεση που μπορεί να ασκείται από τη διεθνή κοινότητα μεταξύ άλλων.

#### **4.8.1 Θρησκευτική σφαίρα**

Επανερχόμενοι στον κεντρικό άξονα της μελέτης της μετανεωτερικότητας θα εξετάσουμε πρώτα τις εξελίξεις στη θρησκευτική σφαίρα και στη συνέχεια στην πολιτική. Παρατηρούμε λοιπόν ότι έχουμε δραματικές εξελίξεις και στον θρησκευτικό χώρο. Η ανάλυση αυτής της περιόδου δείχνει ότι μεταβολή επήλθε και σε αυτές τις ίδιες τις θρησκείες. Μέσα στην όλη κοινωνική μετάλλαξη παρουσιάζονται να είναι και αυτές επηρεασμένες και πιο διαλλακτικές. Διαλλακτικές σημαίνει ανοικτές στον διάλογο.

Επισημάνουμε ότι η ηλικία του διαθρησκειακού διαλόγου ως επίσημης πρακτικής δεν ξεπερνάει ουσιαστικά τα 100 χρόνια. Αυτή δεν χαιρετήθηκε εξ αρχής ως κάτι ευπρόσδεκτο. Σε αντίθεση με τη θετική αποδοχή που είχε σε γενικές γραμμές από τον χώρο της πολιτικής, στο εσωτερικό των διάφορων δογμάτων υπήρξαν σημαντικές αντιδράσεις, οι οποίες κρατάνε και σήμερα, αλλά σε πολύ μικρότερο βαθμό.

Ένας βασικός λόγος υποχώρησης των αντιδράσεων είναι ότι οι όποιες επιφυλάξεις από πλευράς των θρησκευτικών παραγόντων αναχαιτίζονταν όσο εξελισσόταν η πρακτική του διαθρησκειακού διαλόγου και ενδυναμωνόταν η κουλτούρα του.

Για παράδειγμα, βασική επιφύλαξη του θρησκευτικού κόσμου ήταν ότι ένα τέτοιο είδος διαλόγου θα μπορούσε να βλάψει την ευαίσθητη και αδιαπραγμάτευτη πλευρά των δογμάτων και να προκαλέσει μια μετάλλαξη προς τον συγκρητισμό. Ωστόσο, δεδομένου ότι κάτι τέτοιο δεν αποτελεί στόχο του διαθρησκειακού διαλόγου, όταν η σχετική εμπειρία αποδείκνυε ότι δεν προκύπτει κάτι τέτοιο, η επιφύλαξη μετριαζόταν.

Συν τοις άλλοις ο διαθρησκειακός διάλογος ενέχει μια δυναμική που μπορεί να προκαλέσει παράπλευρα οφέλη στους συμμετέχοντες, όπως λόγου χάρη να αποκαταστήσει διάφορες παρανοήσεις που αφορούν μια θρησκεία, να συσφίξει και να δημιουργήσει σχέσεις σε κοινωνικό επίπεδο, αλλά επίσης να προσφέρει στους θρησκευτικούς ηγέτες και ακόλουθους την ευκαιρία να γνωρίσουν καλύτερα την πίστη και την παράδοσή τους.

## **Χριστιανισμός**

Στον χριστιανικό χώρο ως βασικό σταθμό από πλευράς θρησκευτικής πρωτοβουλίας μπορούμε να αναφέρουμε τις συναντήσεις του λεγόμενου Κοινοβουλίου των Θρησκειών<sup>177</sup> (Parliament of Religions), το οποίο συνεδρίασε πρώτη φορά το 1893 και θεωρείται ότι αποτελεί την πρώτη επίσημη εκδήλωση ενός παγκόσμιου διαλόγου.

Ο εορτασμός της εκατονταετηρίδας της κίνησης αυτής το 1993 οδήγησε σε μια νέα σειρά διασκέψεων υπό τον επίσημο τίτλο Κοινοβούλιο των Θρησκειών του Κόσμου, (Parliament of the World's Religions), η οποία συνεχίζεται επιτυχώς έως σήμερα. Κεντρικός ομιλητής της συνόδου του 1993 ήταν ο Dalai Lama.

Από αυτή την πρωτοβουλία του Κοινοβουλίου των Θρησκειών του Κόσμου αξίζει να αναφέρουμε τη σημαντική διακήρυξη του 1993 «Διακήρυξη προς μια Παγκόσμια Ηθική» (Declaration Toward a Global Ethic), την οποία διατρέχει η βασική, καντιανή κατά μία έννοια αρχή «πράξε όπως επιθυμείς να σου συμπεριφέρονται» ως «άνευ όρων κανόνας για όλους τους τομείς της ζωής», και τέσσερις βασικές δηλώσεις ως κοινές θεμελιώδεις αρχές για μια παγκόσμια ηθική:

1. Δέσμευση σε μια κουλτούρα μη βίας και σεβασμού για τη ζωή.
2. Δέσμευση για έναν πολιτισμό αλληλεγγύης και δίκαιης οικονομικής τάξης.
3. Δέσμευση σε μια κουλτούρα ανοχής και έναν αληθινό τρόπο ζωής.

---

<sup>177</sup> Barrows, J. H., «The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893», Vol. I, Chicago, The Parliament Publishing Company, 1893.



4. Δέσμευση για έναν πολιτισμό ίσων δικαιωμάτων και συνεργασίας μεταξύ ανδρών και γυναικών.

Η διακήρυξη αυτή υπεγράφη στη σύνοδο του 1993 από περισσότερους από 200 ηγέτες, από 40 και πλέον διαφορετικές πίστεις και πνευματικές κοινότητες. Από το 1993 έχει υπογραφεί από χιλιάδες περισσότερους ηγέτες και ιδιώτες σε όλο τον κόσμο, έχοντας έτσι θέσει ένα κοινό έδαφος συμφωνίας και συνεργασίας για το κοινό καλό.

Εστιάζοντας στη δραστηριότητα της Δυτικής Εκκλησίας, αν πάμε προς τη δεκαετία του 1960 παρατηρούμε ότι αυτή αποτελεί μια δεκαετία όπου ο διάλογος γνωρίζει μεγάλη άνθηση.

Η Εγκύκλιος *Ad Petri Cathedram*<sup>178</sup> που εκδόθηκε το 1959, είναι η πρώτη εγκύκλιος η οποία γράφτηκε από τον Πάπα Ιωάννη XXIII, διάσημη για την προώθηση της αλήθειας, της ενότητας και της ειρήνης, και αποτέλεσε τον πρόδρομο για τη Δεύτερη Βατικανή Σύνοδο θέτοντας τις βάσεις για να περάσει ο Πάπας τους συμφιλιωτικούς στόχους του στη σημαντική ιστορική αυτή σύνοδο. Αφορά ζητήματα αλήθειας, ενότητας και ειρήνης.

Ο μεγαλύτερος ιστορικής σημασίας σταθμός είναι η Β' Βατικανή Σύνοδος (Οκτώβριος 1962 - Δεκέμβριος 1965), στην οποία εμφανίστηκε μια νέα Καθολική Εκκλησία, πολύ πιο ανοικτή στις νεωτερικές κατακτήσεις.

Η σύνοδος αυτή συνιστά ένα καθοριστικό γεγονός στην ιστορία της σχέσης της Εκκλησίας με τον οικουμενισμό, τον διαθρησκειακό διάλογο και την ανανέωση της τελετουργίας.

---

<sup>178</sup> «Ad Petri Cathedram, Encyclical of Pope John Xxiii on Truth, Unity and Peace, In A Spirit Of Charity», *Libreria Editrice Vaticana*, στο [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_29061959\\_ad-petri.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html), πρόσβαση: 4/2014 | «Ad Petri Cathedram», *TIME Magazine*, 1959, στο

<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,869179,00.html>, πρόσβαση: 4/2014.

Αξίζει να εμμείνουμε στη σύνοδο αυτή ξεχωρίζοντας το σημαντικό, έγκυρο κείμενο *Nostra Aetate*<sup>179</sup> (Στην Εποχή μας).

Η πιο βαθιά έκφραση της επιθυμίας της Εκκλησίας για συμμετοχή σε διάλογο εντοπίζεται σε αυτό το κείμενο που αφορά τις σχέσεις της Εκκλησίας με τις μη χριστιανικές θρησκείες και αποτελεί αναφορά των κατευθυντήριων γραμμών και των διαδικασιών για τον διάλογο με τις άλλες θρησκείες, κυρίως με τον ιουδαϊσμό και το Ισλάμ.

Το συγκεκριμένο κείμενο έχει υπάρξει επιδραστικό όσο λίγα στην ιστορία και την παράδοση της Καθολικής Εκκλησίας.

Ως προς το περιεχόμενο το σημαντικό χαρακτηριστικό του είναι η γενναία χειρονομία από πλευράς της Καθολικής Εκκλησίας να επιδείξει συμφιλιοτική διάθεση προς τους Εβραίους, αίροντας βαριές κατηγορίες που χαρακτήριζαν τη θεολογία της για περισσότερο από χίλια χρόνια. Για παράδειγμα αίρεται η κατηγορία θεοκτονίας προς το γένος των Εβραίων, βάσει της οποίας κάθε Εβραίος έως σήμερα θεωρούνταν καταραμένος, επίσης παροτρύνονται οι χριστιανοί σε διάλογο με τους Εβραίους, κάτι που ως τότε ήταν επίσημα όχι μόνο άσκοπο αλλά και επικίνδυνο. Από αναλύσεις<sup>180</sup> μαθαίνουμε ότι η επίτευξη συμφωνίας σε αυτό το επίπεδο δεν ήταν καθόλου εύκολη υπόθεση και ότι χρειάστηκαν πολύ επιδέξιοι χειρισμοί για να επικυρωθεί από τη συντριπτική τελικά (2.221 υπέρ προς 88 κατά) πλειοψηφία της Β' Βατικανής Συνόδου, το 1965.

Το επίσημο, αυθεντικό αυτό κείμενο της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας ξεκίνησε μια νέα πορεία στις σχέσεις χριστιανών και Εβραίων και απέδωσε τεράστιο αριθμό διαλόγων σε όλα τα επίπεδα σε όλο τον κόσμο, με τη δημιουργία μόνο στις Ηνωμένες

---

<sup>179</sup> “*Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions, Proclaimed By His Holiness, Pope Paul VI*”, *Libreria Editrice Vaticana*, στο [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html), πρόσβαση: 4/2014.

<sup>180</sup> Cunningham, P., «*Nostra Aetate: A Catholic Act of Metanoia*», *Examining Nostra Aetate After 40 Years: Catholic-Jewish Relations in Our Time*, επιμ. Anthony Cenera, Vatican, Sacred Heart University Press, 2007.

Πολιτείες περισσότερων από δύο δωδεκάδες ακαδημαϊκών κέντρων για την προώθηση χριστιανο-εβραϊκών σπουδών<sup>181</sup>.

Από την ιστορική αυτή σύνοδο ξεχωρίζουμε ακόμη τρεις σημαντικές εγκυκλίους. Το *Dignitatis Humanae*<sup>182</sup> (Της Ανθρώπινης Αξιοπρέπειας) αποτελεί την εγκύκλιο που αναφέρεται στη θρησκευτική ελευθερία. Με τη ρητή διακήρυξη της πρόθεσης της εγκυκλίου η σύνοδος δηλώνει ότι κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα στη θρησκευτική ελευθερία, η οποία «σημαίνει ότι όλοι οι άνθρωποι πρέπει να είναι απρόσβλητοι από εξαναγκασμό εκ μέρους ατόμων ή κοινωνικών ομάδων και κάθε ανθρώπινης δύναμης<sup>183</sup>». Η εγκύκλιος δεν αναφέρεται μόνο σε καθολικούς αλλά σε όλους τους θρησκευόμενους, από τους οποίους ζητεί του να σέβονται το δικαίωμα κάθε ανθρώπου στη θρησκευτική ελευθερία.

Το *Ad Gentes*<sup>184</sup> αφορά την ιεραποστολή, την οποία και εξαίρει και η οποία άλλωστε, όπως είπαμε, αποτελεί ένα είδος διαλόγου πολιτισμών. Το σημαντικό για το πλαίσιο της εργασίας είναι ότι απευθύνει έκκληση σε όσους παράγοντες ασκούν ιεραποστολικό έργο να συμβιώσουν με όσους σκοπεύουν να εκχριστιανίσουν και να ενσωματώσουν τον τρόπο ζωής τους και την κουλτούρα τους.

---

<sup>181</sup> Ο.π.

<sup>182</sup> Εποισιώδης πληροφορία είναι ότι αυτού του είδους οι Διακηρύξεις και Εγκύκλιοι παίρνουν το όνομά τους από τις δύο ή τρεις πρώτες λέξεις του κειμένου τους, εξ ου και η ιδιόρρυθμη σύνταξη των λατινικών τίτλων.

<sup>183</sup> «Declaration On Religious Freedom “Dignitatis Humanae”, On The Right Of The Person And Of Communities, To Social And Civil Freedom In Matters Religious», *Libreria Editrice Vaticana*, στο [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html), πρόσβαση: 4/2014.

<sup>184</sup> «Decree Ad Gentes, On The Mission Activity Of The Church», *Libreria Editrice Vaticana*, στο [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html), πρόσβαση: 4/2014.

Το *Gaudium et Spes*<sup>185</sup> αναφέρεται ως Ποιμαντικό Σύνταγμα της Καθολικής Εκκλησίας στον Σύγχρονο Κόσμο και χαρακτηρίζεται ως Αποστολικό Σύνταγμα. Θεωρείται από τους καθολικούς το πιο σημαντικό έγγραφο στην κοινωνική παράδοση της Εκκλησίας και την προτρέπει να ερμηνεύει το Ευαγγέλιο σύμφωνα με τα σημεία των καιρών, αναφερόμενο σε ζητήματα οικονομίας, φτώχειας, κοινωνικής δικαιοσύνης, πολιτισμού, επιστήμης, τεχνολογίας κ.ά.

Ακολούθως αυτής της συνόδου και της ορμής που αναπτύχθηκε, παρατηρούμε στα τέλη της δεκαετίας του 1960 μια στροφή του διαθρησκευτικού διαλόγου προς τα ανθρώπινα δικαιώματα, με πολλούς συμμετέχοντες στον διάλογο να αντιτίθενται στην καταπάτηση δικαιωμάτων των Αφροαμερικανών ή στον πόλεμο του Βιετνάμ<sup>186</sup>.

Το 1975 εκδίδεται η εγκύκλιος *Evangelii Nuntiandi*<sup>187</sup>, η οποία μαζί με την αντίστοιχη εγκύκλιο *Redemptoris Missio*, που εκδίδεται το 1990, χαρακτηρίζονται ως ευαγγελικές προτροπές και ουσιαστικά προτρέπουν όλους τους ανθρώπους (όχι μόνο τους χειροτονημένους ή τους επαγγελματίες) να ευαγγελίσουν, δηλαδή να διαδώσουν το μήνυμα της Εκκλησίας (Ευαγγέλιο) στη σύγχρονη εποχή.

Πρόσφατα από τις σημαντικές σχετικές διακηρύξεις ξεχωρίζουμε το *Dominus Iesus*<sup>188</sup> (2000), η οποία, παρά τη μοναδικότητα και την καθολικότητα του Ιησού Χριστού και

---

<sup>185</sup> «*Gaudium Et Spes, Pastoral Constitution On The Church In The Modern World*», *Libreria Editrice Vaticana*, στο [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html), πρόσβαση: 4/2014.

<sup>186</sup> Κυρίως στις ΗΠΑ με τον σχηματισμό του Ecumenical Peace Institute/ Clergy and Laity Concerned <http://forusa.org/groups/affiliate-groups/ecumenical-peace-institute-clergy-laity-concerned>, πρόσβαση: 4/2014.

<sup>187</sup> «*Evangelii Nuntiandi, Apostolic Exhortation of His Holiness Pope Paul VI, To the Episcopate, To the Clergy and To All the Faithful of the Entire World*», *Libreria Editrice Vaticana*, στο [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html), πρόσβαση: 4/2014.

<sup>188</sup> «*Declaration “Dominus Iesus” On The Unicity And Salvific Universality Of Jesus Christ And The Church*», *Libreria Editrice Vaticana*, στο

της Εκκλησίας στις οποίες αναφέρεται, παρουσιάζει την Καθολική Εκκλησία πιο ανοιχτή τόσο στα υπόλοιπα δόγματα όσο και στις άλλες θρησκείες, με σημαντική ανασκευή της αποκλειστικής ερμηνείας του καθολικού δόγματος του 3ου αιώνα *Extra Ecclesiam Nulla Salus* (Εκτός Εκκλησίας δεν υπάρχει Σωτηρία), αναγνωρίζοντας ως Εκκλησία και τα υπόλοιπα δόγματα (Ορθόδοξοι, Προτεστάντες κ.ά.), με βάση της νέας δογματικής ερμηνείας την έννοια ότι Εκκλησία είναι αυτή που έχει ως κεφαλή της τον Χριστό<sup>189</sup>, αλλά τονίζοντας ότι η σωτηρία μπορεί να υπάρξει και στους ηθικούς πιστούς άλλων θρησκειών, οι οποίοι για διάφορους αντικειμενικούς λόγους δεν μπόρεσαν να γνωρίσουν τον Χριστό.

### **Ανατολική Εκκλησία**

Εστιάζοντας στην Ανατολική Εκκλησία παρατηρούμε ότι και αυτή, αν και με περισσότερες αντιδράσεις, υπήρξε ιδιαίτερα δραστήρια.

Στο κάδρο των δύο Παγκοσμίων Πολέμων παρατηρούμε σημαντικές διαλεκτικές κινήσεις, όπως το κίνημα του οικουμενισμού, το οποίο αποτέλεσε μια ενωτική κίνηση στους κόλπους του χριστιανισμού μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και με αποδέκτες τα διάφορα χριστιανικά δόγματα. Εξέλιξη του οικουμενισμού αποτέλεσε το Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών, που δημιουργήθηκε το 1948 με σκοπό την προώθηση της χριστιανικής ενότητας<sup>190</sup>.

Το ΠΣΕ δεν έκρυψε τον βαθύ προβληματισμό των βορειοατλαντικών Εκκλησιών απέναντι στους Εβραίους που είχαν δοκιμαστεί με τον πλέον απάνθρωπο τρόπο κατά

---

[www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html), πρόσβαση: 4/2014.

<sup>189</sup> Η ερμηνεία αυτή συμπεριλαμβάνεται στο «Catechism of the Catholic Church» που εκδόθηκε το 1992 - [www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_P29.HTM](http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P29.HTM), πρόσβαση: 4/2014.

<sup>190</sup> Αξίζει να σημειωθεί ότι η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία δεν είναι εκκλησία-μέλος, ωστόσο συνεργάζεται στενά με το ΠΣΕ, στο οποίο αποστέλλει παρατηρητές και εκπροσώπους.

τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Στην 1η Γενική Συνέλευση του ΠΣΕ στο Άμστερνταμ το 1948 καταδικάστηκε ο αντισημιτισμός<sup>191</sup>.

Ιστορικό σταθμό της Ανατολικής Εκκλησίας για τον διάλογο αποτελεί η Α' Πανορθόδοξη Διάσκεψη της Ρόδου το 1961, προτού ακόμη εκδηλωθεί το διαθρησκευτικό ενδιαφέρον της Β' Βατικανής Συνόδου. Η Ορθόδοξη Εκκλησία συμπεριέλαβε στη διάταξη τόσο το θέμα «Ορθοδοξία και άλλαι θρησκείαι» όσο και το θέμα «Συμβολή των κατά τόπους Ορθοδόξων Εκκλησιών στην επικράτηση των χριστιανικών ιδεωδών της ειρήνης, της ελευθερίας, της αδελφосύνης και της αγάπης μεταξύ των λαών»<sup>192</sup>.

Δεν κρίνεται σκόπιμο να παραθέσουμε εκτεταμένο κατάλογο με τις σχετικές δραστηριότητες της Ορθοδοξίας, οπότε περιοριζόμενοι στον εντοπισμό των πιο σημαντικών θα σταθούμε στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, το οποίο μπορούμε να πούμε ότι είναι πρωτοστάτης στον διαθρησκευτικό διάλογο.

Από την ευρεία γκάμα ενεργειών στις οποίες έχει συμμετάσχει ή έχει οργανώσει, εντοπίζουμε πολυάριθμα συνέδρια διαθρησκευτικά και διαπολιτισμικά, συμμετοχή και εκπροσώπησή του σε διαλόγους με άλλες θρησκείες, σύσταση διάφορων διαθρησκευτικών επιτροπών, όπως η επιτροπή «Το Ισλάμ στην Ευρώπη» του Συμβουλίου των Ευρωπαϊκών Εκκλησιών, ή οικουμενικές επιτροπές του Παγκόσμιου Συμβουλίου Εκκλησιών (ΠΣΕ), συμμετοχή στις διαπολιτισμικές πρωτοβουλίες του Συμβουλίου της Ευρώπης και σε εκδηλώσεις κοινωνικού και περιβαλλοντολογικού χαρακτήρα κ.ά.

Το Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Chambesy της Γενεύης, που ιδρύθηκε το 1966 επί Οικουμενικού Πατριάρχη Αθηναγόρα, αποτελεί μια βάση για μεγάλο αριθμό δραστηριοτήτων του Πατριαρχείου με πολυετείς διαθρησκευτικούς διαλόγους, ενώ σημαντική είναι και η συνεργασία που έχει αναπτύξει με την Ακαδημία για την Έρευνα του Ισλαμικού Πολιτισμού, Al Albait Foundation της Ιορδανίας.

---

<sup>191</sup> Σταυρίδης, Β., *Ιστορία της Οικουμενικής Κινήσεως*, Θεσσαλονίκη, Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1996, σ. 504.

<sup>192</sup> Μαρτζέλος, Γ., «Ορθοδοξία και διαθρησκευτικός διάλογος», στο *Γρηγόριος ο Παλαμάς, Εκκλησιαστικό Περιοδικό*, τ. 89, Θεσσαλονίκη, Ιερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, 2006, σ. 1.065-1.078.

Ο Αθηναγόρας αποτέλεσε σημαντικό παράγοντα στη θεμελίωση της διαθρησκειακής συνεργασίας, καθότι στα χρόνια που υπήρξε Οικουμενικός Πατριάρχης ο διάλογος έθετε τις βάσεις του στη σύγχρονη περίοδο<sup>193</sup>.

Από τις Πανορθόδοξες Διασκέψεις που διοργανώθηκαν στο Chambesy θα ξεχωρίζουμε την Α' Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη (1976), όπου η Ορθόδοξη Εκκλησία εξέφρασε την επιθυμία να συμβάλει στη διαθρησκειακή συνεννόηση με απώτερο σκοπό την απάλειψη του φανατισμού και τη συμφιλίωση των λαών, και τη Γ' Προσυνοδική δέκα χρόνια αργότερα, όπου καθορίστηκαν από την πλευρά των Ορθόδοξων Εκκλησιών οι αρχές που πρέπει να διέπουν τη συμβολή τους στην προώθηση του πνεύματος της ειρήνης, της δικαιοσύνης, της ελευθερίας, της αδελφοσύνης και της αγάπης μεταξύ των λαών και των πολιτισμών τους, και στην άρση των φυλετικών και των άλλων διακρίσεων<sup>194</sup>.

Αξίζει να αναφερθούμε και στον Οικουμενικό Πατριάρχη Βαρθολομαίο, ο οποίος αποτελεί δραστήριο συνεχιστή του ιδεατού του διαθρησκειακού διαλόγου, με σημαντική και πυκνή δράση.

Από την πρόσφατη περίοδο σημαντικότερη είναι η γνωστή Διακήρυξη του Βοσπόρου, η οποία προέκυψε από το συνέδριο Ειρήνη και Ανοχή (Peace and Tolerance) που έλαβε χώρα στην Κωνσταντινούπολη τον Φεβρουάριο του 1994, από το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως και το Appeal of Conscience Foundation της Νέας Υόρκης. Στο κείμενο της διακήρυξης αναφέρεται:

«Καταδικάζεται κάθε μορφή πολέμου και κυρίως του πολέμου εν ονόματι της θρησκείας, τονίζοντας την ανάγκη συνεργασίας των τριών μονοθεϊστικών θρησκείων για την επικράτηση της ειρήνης, της αμοιβαίας ανοχής και συνυπάρξεως στον κόσμο, στον οποίο η έξαρση του εθνικισμού οδηγεί σε

---

<sup>193</sup> Ένας από τους τέσσερις βασικούς στόχους του Αθηναγόρα από όταν ανέβηκε στον Οικουμενικό Θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως ήταν και «η ειρήνευσις των λαών της Ανατολικής Μεσογείου, οίτινες ζουν εις το σταυροδρόμι δυναμικών αντιθετικών γεωπολιτικών ακτίνων, διά της συγκροτήσεως δυαδικών ή πολυεθνικών ομοσπονδιών (ελληνο-τουρκική ένωσις κ.ο.κ.), που με φιλειρηνικό και ανθρωπιστικό πνεύμα να επιδιώξουν την άρση της κοινωνικής αδικίας και την πανθρησκειακήν ει δυνατόν προσέγγισιν»<sup>193</sup>. | Τσάκωνας, Δ., *Αθηναγόρας ο Οικουμενικός των Νέων Ιδεών*, Αθήνα, 1976, σ. 66.

<sup>194</sup> Ζιάκα, Α., «Διαθρησκειακοί διάλογοι Β'», Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 2010, σελ. 154-5.

συγκρούσεις και αιματοχυσίες». Ιδιαίτερα, η διακήρυξη υπογραμμίζει «την υποχρέωση των πολιτικών και θρησκευτικών ηγετών να καλλιεργήσουν και να προωθήσουν με κάθε μέσο τον διάλογο μεταξύ των ανθρώπων και των λαών για την οικοδόμηση της αμοιβαίας εμπιστοσύνης, της αγάπης και του αλληλοσεβασμού<sup>195</sup>».

Από σημαντικές διοργανώσεις οι οποίες έχουν διεθνή ακτινοβολία μπορούμε να ξεχωρίσουμε επίσης τον Διάλογο Προς έναν πολιτισμό της Ειρήνης, που έγινε μεταξύ των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών στο Ραμπάτ το 1998, σε διοργάνωση της UNESCO και του βασιλιά του Μαρόκου<sup>196</sup>.

Το 2000 διοργανώθηκε στη Βηθλεέμ Διεθνές Διαθρησκευτικό Συνέδριο, το οποίο οργάνωσε η Επιτροπή του Οργανισμού Ηνωμένων Εθνών για την Άσκηση των Αναφαίρετων Δικαιωμάτων του Παλαιστινιακού Λαού (Committee on the Exercise of the Inalienable Rights of the Palestinian People)<sup>197</sup>.

Ωστόσο σημαντική χρονολογία για το σχετικό πλαίσιο στην Ευρωπαϊκή Ένωση είναι το 2001, όπου εντοπίζουμε την Πρώτη Διαθρησκευτική Συνάντηση, η οποία διοργανώθηκε υπό την αιγίδα του Οικουμενικού Πατριαρχείου σε συνεργασία με την Ευρωπαϊκή Ένωση. Στην εξέλιξη της παρουσίας του διαθρησκευτικού διαλόγου στην Ευρωπαϊκή Ένωση θα σταθούμε πιο εκτεταμένα ακολούθως.

Τέλος, από τον μεγάλο αριθμό διοργανώσεων μπορούμε να αναφέρουμε τη διαθρησκευτική συνάντηση Θρησκεία, Ειρήνη και Ολυμπιακό Ιδεώδες που έγινε τον Αύγουστο του 2004 στο πλαίσιο των Ολυμπιακών Αγώνων της Αθήνας και όπου παραβρέθηκαν πνευματικοί ηγέτες των τριών μονοθεϊστικών θρησκειών και του βουδισμού<sup>198</sup>. Στο πνεύμα του αναπτυγμένου πλέον διαλόγου εντοπίζουμε και την πρόσφατη πρόταση αυταπόδεικτης αξίας του Πάπα Φραγκίσκου για τον Κοινό

---

<sup>195</sup> Μαρτζέλος, Γ., ό.π.

<sup>196</sup> Ζιάκα, Α., ό.π.

<sup>197</sup> Ό.π.

<sup>198</sup> Ζιάκα, Α., σ. 243.



Εορτασμό Πάσχα των Ορθοδόξων και των Καθολικών<sup>199</sup>, η οποία λογικά εικάζουμε ότι θα πραγματοποιηθεί.



## Ισλάμ

Εξετάζοντας όλες αυτές τις σημαντικές διαθρησκευτικές δράσεις, παρατηρούμε ότι η ενεργή συμμετοχή του Ισλάμ αποτελεί ακόμα μια ενθαρρυντική εξέλιξη.

Πέρα από την ισλαμική συμμετοχή που προκύπτει από τις χριστιανικές πρωτοβουλίες, από το 1980 και 1990 έχουν αναπτυχθεί διάφορα επίσημα και ανεπίσημα προγράμματα, που αποτελούν πρωτοβουλία του μουσουλμανικού κόσμου. Η Muslim World League, το World Muslim Congress και το Middle East Council of Churches είναι χαρακτηριστικά παραδείγματα.

---

<sup>199</sup> Ο Ιταλίας Γεννάδιος για την Εγκύκλιο του Πάπα Φραγκίσκου Laudato Si, στο <http://fanarion.blogspot.gr/search/label/%CE%A0%CE%AC%CF%80%CE%B1%CF%82%20%CE%A6%CF%81%CE%B1%CE%B3%CE%BA%CE%AF%CF%83%CE%BA%CE%BF%CF%82>, πρόσβαση: 4/2014.

Το Κέντρο Center for Muslim-Christian Understanding (CMCU), που ιδρύθηκε το 1993 στο Georgetown University, μέσα από έρευνα, δημοσιεύσεις και ακαδημαϊκά και κοινοτικά προγράμματα επιδιώκει να βελτιώσει τις σχέσεις μεταξύ του μουσουλμανικού κόσμου και της Δύσης.

Από την πιο πρόσφατη περίοδο θα ξεχωρίσουμε μία επιστολή που αποτελεί σημαντική πρωτοβουλία αντιπροσώπων του Ισλάμ και έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως περίπτωση. Η επιστολή «Μία κοινή λέξη ανάμεσα σε εμάς και εσάς» (A Common Word Between Us and You<sup>200</sup>)



συντάχθηκε στις 13 Οκτωβρίου 2007 από την ισλαμική πλευρά με αποδέκτη τη χριστιανική και συγκεκριμένα τον Πάπα Βενέδικτο XVI, τους Πατριάρχες των Ορθόδοξων Εκκλησιών, τους ηγέτες των μεγαλύτερων χριστιανικών ομολογιών καθώς και θρησκευτικούς ηγέτες του χριστιανισμού σε όλο τον κόσμο, με σκοπό την προώθηση του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Η επιστολή αυτή δημοσιοποιήθηκε ως απάντηση σε μια ατυχή δήλωση που έκανε ο Πάπας Βενέδικτος XVI σε μια ομιλία, η οποία είναι γνωστή ως η Διάλεξη στο Πανεπιστήμιο του Regensburg τον Σεπτέμβριο του 2006 και κατά την οποία ανέφερε μια κριτική του Βυζαντινού αυτοκράτορα Μανουήλ Β' του Παλαιολόγου προς το Ισλάμ, κάτι που προκάλεσε διπλωματικό επεισόδιο και χαρακτηρίστηκε ως κίνηση στερούμενη ευαισθησίας.

Αρχικά, έναν μήνα μετά τη διάλεξη, συντάχθηκε μια πρώτη ανοικτή επιστολή από μουσουλμάνους διανοουμένους και έναν χρόνο αργότερα συντάχθηκε η επιστολή στην οποία αναφερόμαστε και η οποία ουσιαστικά προωθεί τον διαθρησκευτικό διάλογο απευθύνοντας έκκληση για ειρήνη μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών, και επιδιώκει να δημιουργήσει ένα κοινό έδαφος συζήτησης και κατανόησης μεταξύ των δύο θρησκειών, σύμφωνα με την εντολή του Κορανίου (παραπομπή) «Ω, άνθρωποι της Γραφής, ελάτε να συμφωνήσουμε σε μια κοινή λέξη ανάμεσα σε εμάς και εσάς: ότι λατρεύουμε κανέναν άλλο, παρά μόνο τον Θεό» και σύμφωνα με τη βιβλική εντολή «αγαπήσεις Κύριον τον Θεόν σου εν όλη τη καρδιά σου και εν όλη τη ψυχή σου και εν

<sup>200</sup> «A Common Word between Us and You», <http://www.acommonword.com/>, πρόσβαση: 4/2014.

όλη τη διανοία σου. αυτή εστί πρώτη και μεγάλη εντολή. Δευτέρα δε ομοία αυτή· αγαπήσεις τον πλησίον σου ως σεαυτόν» (Ματθαίου ΚΒ' 37).

Από πλευράς των μουσουλμάνων η επιστολή υπογράφηκε από 138 εξέχουσες προσωπικότητες του Ισλάμ από διάφορες χώρες και ηπείρους. Μεταξύ αυτών ακαδημαϊκοί, πολιτικοί, συγγραφείς και μουφτήδες<sup>201</sup>. Σχεδόν οι μισοί από τους υπογράφοντες είναι ακαδημαϊκοί και διανοούμενοι.

Ας επισημάνουμε σε αυτό το σημείο, παρότι θα το αναπτύξουμε και αργότερα, ότι κάθε θρησκεία προκειμένου να δικαιολογήσει τη συμμετοχή της σε διαθρησκειακό διάλογο θα έπρεπε να επικαλεστεί ή να δημιουργήσει κάποια θεολογική βάση, που να νομιμοποιεί αυτή τη συμμετοχή.

Αυτό βλέπουμε ότι έκανε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, όταν αποφάσισε να αλλάξει αντιλήψεις και πρακτικές αιώνων με τη Β' Βατικανή Σύνοδο, που άλλαξε διχαστικές αντιλήψεις (όπως η εχθρότητα προς τους Εβραίους) και κατήργησε έθιμα (όπως την παλιότερη ιερατική ή τη μοναστική αμφίεση), τα οποία αποτελούσαν τη μακραίωνη παράδοσή της.

Κλείνοντας με την ανάλυση της θρησκευτικής σφαίρας και εστιάζοντας στη διαπίστωση ότι η Ανατολική Εκκλησία δεν ήταν τόσο δεκτική όσο η Δυτική καθότι ένιωθε ότι απειλούνται οι αξίες της και οι αξιώσεις της για απόλυτη αλήθεια, θα αναφερθούμε στην αρνητικά χαρακτηριστική κίνηση του Ρωσικού Ορθόδοξου Πατριαρχείου -που επί Πατριάρχου Κυρίλλου σκέπτεται και δρα καθαρά επί εθνικής βάσης<sup>202</sup>-, η οποία προσεγγίζει εργαλειακά τον διαθρησκειακό



<sup>201</sup> A Common Word, ό.π.

<sup>202</sup> Μουστάκης, Α., «Σκέψεις με αφορμή τη Σύναξη των Προκαθημένων στην Κωνσταντινούπολη», στο <http://www.pemptousia.gr/2014/03/%CF%83%CE%BA%CE%AD%CF%88%CE%B5%CE%B9%CF%82-%CE%BC%CE%B5-%CE%B1%CF%86%CE%BF%CF%81%CE%BC%CE%AE-%CF%84%CE%B7-%CF%83%CF%8D%CE%BD%CE%B1%CE%BE%CE%B7-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CF%80%CF%81%CE%BF%CE%BA%CE%B1%CE%B8/>, πρόσβαση: 4/2014.

διάλογο προσπαθώντας να δημιουργήσει ένα μέτωπο προστασίας των «παραδοσιακών αξιών» απέναντι στη Δύση ακόμη και σε συνεργασία με το Ισλάμ.

Η συνεδρίαση της Κοινής Ρωσο-ιρανικής Επιτροπής για τον Διάλογο μεταξύ Ισλάμ και Ορθοδοξίας είναι μια πρωτοβουλία που ξεκίνησε το 1997 και συνεχίζεται. Στην τελευταία, όγδοη συνάντηση που έγινε το 2012 ο Πατριάρχης Κύριλλος δήλωσε:

«Οι συμμετέχοντες στον διάλογο θεωρούν ότι οι παραδοσιακές αξίες, συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών, δεν θα πρέπει να διαχωρίζονται από τη ζωή της σύγχρονης κοινωνίας και θα πρέπει να συνάδουν με τα ανθρώπινα δικαιώματα [...] Οι πιστοί δεν αναρωτιούνται τι είναι καλό, δεδομένου ότι έχουν άνωθεν αποκάλυψη και τις εντολές του Θεού, που είναι τα κριτήρια της αλήθειας. Και λέμε στους ανθρώπους ότι δεν υπάρχει άνθρωπος, όσο έξυπνος κι αν είναι, και δεν υπάρχει άλλος θεσμός, όποια εξουσία κι αν απολαμβάνει, που να μπορεί να ισχυριστεί ότι αποτελεί το κριτήριο της αλήθειας. Πιστεύω ότι έχουμε (με το Ισλάμ) κοινές απόψεις για το θέμα αυτό και σε αυτές θα πρέπει να στηρίζουμε το μήνυμά μας στον κόσμο<sup>203</sup>».

## Οργανώσεις

Παράλληλα με τις συνόδους και τις εγκυκλίους αυτό το διάστημα κάνουν την εμφάνισή τους και οργανισμοί με αντικείμενο που σχετίζεται άμεσα με τον διαθρησκευτικό διάλογο, όπου θα αρκεστούμε σε μια ενδεικτική αναφορά.

Ένας από τους πρώτους είναι το Appeal of Conscience Foundation, το οποίο ιδρύθηκε το 1965 και απευθύνεται κυρίως σε θρησκευτικούς ηγέτες και κυβερνητικούς και διπλωματικούς παράγοντες προωθώντας την ειρήνη, την ανοχή και την επίλυση συγκρούσεων.

Από τη διακήρυξη της αποστολής του ξεχωρίζουμε τη φράση που βρίσκεται και στην κεντρική ιστοσελίδα του: «Ένα έγκλημα που γίνεται στο όνομα της θρησκείας είναι το μεγαλύτερο έγκλημα κατά της θρησκείας<sup>204</sup>».

---

<sup>203</sup> «His Holiness Patriarch Kirill meets with Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri, Secretary General of the World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought», *The Russian Orthodox Church, Department for external Relations*, στο <https://mospat.ru/en/2012/06/28/news66928/>, πρόσβαση: 4/2014.

<sup>204</sup> Appeal of Conscience Foundation - <http://www.appealofconscience.org/>

Το πολυβραβευμένο Community of Sant'Egidio<sup>205</sup> είναι μια πολυβραβευμένη θρησκευτική κοινότητα, ουσιαστικά ένα λαϊκό κίνημα αναγνωρισμένο από τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, που ασχολείται με το κήρυγμα και τη φιλανθρωπία αλλά και τον διαθρησκευτικό διάλογο ιδιαίτερα σε σχέση με το Ισλάμ. Ανάμεσα στις δραστηριότητές του ξεχωρίζει το πρόγραμμα κατά του HIV, το οποίο είναι από τα κορυφαία στον κόσμο που εκτελούνται σε όλη την Αφρική. Το Sant'Egidio ιδρύθηκε αυτή την περίοδο (1968) και ανάμεσα στις διακρίσεις του ξεχωρίζει η βράβευσή του από την UNESCO το 2000.

Το 1970 ιδρύεται στο Κιότο η μη κυβερνητική οργάνωση Religions for Peace<sup>206</sup>, που αποτελεί τον μεγαλύτερο διεθνή συνασπισμό από θρησκευτικούς εκπροσώπους παγκοσμίως και είναι αφιερωμένη στην προώθηση της ειρήνης. Έχει την έδρα της στη Νέα Υόρκη και διοργανώνει κάθε πέντε χρόνια περιφερειακά συνέδρια στην Ευρώπη, στην Ασία, στη Μέση Ανατολή, στην Αφρική και την Αμερική. Η Religions for Peace ενέχει συμβουλευτικό καθεστώς στο Οικονομικό και Κοινωνικό Συμβούλιο των Ηνωμένων Εθνών (ECOSOC), στην UNESCO και τη UNICEF.

Η Διαθρησκευτική Σύνοδος Κορυφής αποτελεί επίσης μια εξέχουσα διοργάνωση, η οποία έχει συγκληθεί τρεις φορές (1986, 1993 και 2002) στην Ασίζη και χρηματοδοτείται από το Sant'Egidio και άλλους φορείς. Στο πλαίσιο της προσκαλούνται θρησκευτικοί ηγέτες απ' όλο τον κόσμο και συμπροσεύχονται αλλά και συμμετέχουν σε οργανωμένες συζητήσεις με βασικό άξονα την καταδίκη της βίας.

Τέλος, θα αναφέρουμε την Παγκόσμια Διάσκεψη Κορυφής για την Ειρήνη<sup>207</sup>, που έλαβε χώρα στις εγκαταστάσεις της Γενικής Συνέλευσης του ΟΗΕ στις 31 Αυγούστου 2000 για τους εορτασμούς της χιλιετίας, η οποία, αν και ανεπίσημη, απαρτίστηκε από

---

<sup>205</sup> Community of Sant'Egidio - <http://www.santegidio.org/en/index.html>

<sup>206</sup> Religions for Peace - [www.religionsforpeace.org](http://www.religionsforpeace.org)

<sup>207</sup> «About the summit», *The World Council of Religious Leaders*, στο [http://www.millenniumpeacesummit.org/mwps\\_about.html](http://www.millenniumpeacesummit.org/mwps_about.html), πρόσβαση: 4/2014.

2.000 εκπροσώπους θρησκειών από όλο τον κόσμο και τιμήθηκε κατά τα εγκαίνιά της από τον γενικό γραμματέα Kofi Annan.



#### **4.8.2 Πολιτική σφαίρα**

Όσον αφορά την πολιτική σφαίρα, η πολιτική αναγνωρίζει ολοένα και περισσότερο την αξία του διαθρησκευτικού διαλόγου ή μάλλον αναγνωρίζει το λάθος της παραγνώρισης του παράγοντα θρησκεία στην κοινωνική σφαίρα.

Σαν μια διαδικασία αυτοδιάγνωσης απέναντι στην ισοπεδωτική στάση που είδαμε ότι υιοθέτησε η πολιτική μετά τον Διαφωτισμό, βλέπουμε ότι εκτιμάτε εκ νέου η αντοχή του θρησκευτικού φαινομένου αλλά και η δυναμική του.

Παραθέτουμε την άποψη ενός πολιτικού σχετικά: «Δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι η συμπερίληψη της θρησκείας στις διπλωματικές προσπάθειες θα λειτουργήσει. Αυτό που είναι εγγυημένο είναι ότι χωρίς τη συμπερίληψη αυτή οι διπλωματικές προσπάθειες δεν έχουν καμία πιθανότητα να πετύχουν. Η θρησκεία είναι εδώ για να μείνει· το να την αγνοήσει κανείς δεν θα την κάνει να εξαφανιστεί<sup>208</sup>».

Κατά την περίοδο αυτή ο διαθρησκευτικός διάλογος εμφανίζεται στην πολιτική σφαίρα σε διάφορες μορφές, που εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Από αυτές εστιάζουμε στις επίσημες, ιδίως σε αυτές τις πρωτοβουλίες που έχουν πολιτική βάση και ιδιαίτερα σε αυτές που έχουν υπερεθνική πολιτική δυναμική.

Οι αποφάσεις οι οποίες αποτελούν σταθμό για τη μεγαλύτερη αναγνώριση του διαλόγου εντοπίζονται σε πολιτικές διακηρύξεις και συμβάσεις, που αναφέρονται όχι απαραίτητα ξεκάθαρα και ονομαστικά στον διαθρησκευτικό διάλογο αλλά σχετίζονται

---

<sup>208</sup> Garfinkel, R., ό.π.

με τις διάφορες νομικές συμβάσεις, οι οποίες προστατεύουν τα σχετικά με τον διαθρησκευτικό διάλογο αστικά, πολιτικά, κοινωνικά και πολιτιστικά δικαιώματα.

Ως εκ τούτου, εντοπίζουμε διακηρύξεις και συμβάσεις που αναβαθμίζουν και προστατεύουν βασικές έννοιες και δικαιώματα, όπως η θρησκευτική ανοχή, η θρησκευτική ελευθερία, το δικαίωμα της ελευθερίας του λόγου ή της ελευθερίας της έκφρασης (που συμπεριλαμβάνει το του λόγου), το δικαίωμα ισότητας ενώπιον του νόμου, το δικαίωμα συμμετοχής στον πολιτισμό κ.ά.

Η πιο σημαντικές κινήσεις είναι οι ακόλουθες.

Στις 10 Δεκεμβρίου 1948 η Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ υιοθέτησε την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Η συνέλευση σύστησε στα κράτη-μέλη της να δημοσιεύσουν το κείμενο της διακήρυξης και να φροντίσουν να κυκλοφορήσει, να τοιχοκολληθεί, να διαβαστεί και να σχολιαστεί κυρίως στα σχολεία και τα άλλα εκπαιδευτικά ιδρύματα, κι αυτό ανεξάρτητα από το πολιτικό καθεστώς κάθε χώρας και κάθε εδαφικής περιοχής.

Το 1ο άρθρο αφορά στην κοινωνική συνύπαρξη:

«Όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι στην αξιοπρέπεια και στα δικαιώματα. Είναι προικισμένοι με λογική και συνείδηση, και οφείλουν να συμπεριφέρονται μεταξύ τους με πνεύμα αδελφοσύνης<sup>209</sup>.

Το άρθρο 18 αναφέρεται καθαρά στη θρησκευτική ελευθερία:

«Κάθε άτομο έχει το δικαίωμα της ελευθερίας της σκέψης, της συνείδησης και της θρησκείας. Στο δικαίωμα αυτό περιλαμβάνεται η ελευθερία για την αλλαγή θρησκείας ή πεποιθήσεων, όπως και η ελευθερία να εκδηλώνει κανείς τη θρησκεία του ή τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις, μόνος ή μαζί με άλλους, δημόσια ή ιδιωτικά, με τη διδασκαλία, την άσκηση, τη λατρεία και την τέλεση θρησκευτικών τελετών<sup>210</sup>».

---

<sup>209</sup> «Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα», *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR)*, στο <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=grk>, πρόσβαση: 4/2014.

<sup>210</sup> Ο.π.

Το άρθρο 18 του Διεθνούς Συμφώνου του ΟΗΕ για τα Ατομικά και Πολιτικά Δικαιώματα<sup>211</sup> το 1966 αποτελεί μια λογική συνέχεια της όλης προσπάθειας και έναν ενδείκτη της αναπτυσσόμενης κουλτούρας.

Άρθρο 18:

1. Κάθε πρόσωπο έχει δικαίωμα στην ελευθερία σκέψης, συνείδησης και θρησκείας. Αυτό το δικαίωμα περιλαμβάνει την ελευθερία να έχει ή να υιοθετεί κανείς τη θρησκεία ή την πεποίθηση της επιλογής του, καθώς και την ελευθερία να εκδηλώνει τη θρησκεία ή την πεποίθησή του ατομικά ή από κοινού με άλλους μέσω της λατρείας, πράξεων ιεροτελεστίας, πρακτικής και διδασκαλίας.

2. Κανείς δεν υπόκειται σε καταναγκασμό, που θα μπορούσε να παρεμποδίσει την ελευθερία του να έχει ή να υιοθετήσει τη θρησκεία ή τις πεποιθήσεις της επιλογής του.

3. Η ελευθερία εκδήλωσης της θρησκείας ή των πεποιθήσεων δεν μπορεί να υπόκειται παρά μόνο σε όσους περιορισμούς ορίζει ο νόμος και είναι απαραίτητοι για την προστασία της δημόσιας ασφάλειας, τάξης και υγείας ή της ηθικής ή των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων.

4. Τα συμβαλλόμενα κράτη στο παρόν σύμφωνο αναλαμβάνουν την υποχρέωση να σέβονται την ελευθερία των γονέων ή των νόμιμων κηδεμόνων, να φροντίζουν για τη θρησκευτική και ηθική αγωγή των παιδιών τους σύμφωνα με τις πεποιθήσεις τους.

Το 1969 υιοθετήθηκε από τον Οργανισμό Αμερικανικών Κρατών (Organisation of American States - OAS) η Αμερικανική Σύμβαση για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (American Convention On Human Rights). Τη σύμβαση έχουν επικυρώσει ως σήμερα 23 από τα 35 κράτη της Βόρειας και Νότιας Αμερικής.

Σύμφωνα με το προοίμιο της σύμβασης σκοπός της είναι να παγιώσει στη Βόρεια και Νότια Αμερική ένα σύστημα προσωπικής ελευθερίας και κοινωνικής δικαιοσύνης που βασίζεται στον σεβασμό των βασικών δικαιωμάτων του ανθρώπου<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> «Διεθνές Σύμφωνο για τα οικονομικά, κοινωνικά και μορφωτικά δικαιώματα», *Περιφερειακό Κέντρο Πληροφόρησης Ηνωμένων Εθνών (UNRIC)*, στο [http://www.unric.org/el/index.php?option=com\\_content&view=article&id=26231&Itemid=33](http://www.unric.org/el/index.php?option=com_content&view=article&id=26231&Itemid=33), πρόσβαση: 4/2014.

<sup>212</sup> «American Convention On Human Rights», *Inter-American Commission on Human Rights*, στο <http://www.cidh.org/Basicos/English/Basic3.American%20Convention.htm>, πρόσβαση: 4/2014.



Τα δύο άρθρα που αφορούν τη θρησκευτική ελευθερία είναι τα εξής:

Άρθρο 12: Η ελευθερία της συνείδησης και της θρησκείας.

Άρθρο 13: Καταδίκη της υπεράσπισης του θρησκευτικού μίσους.

Το 1981 η Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών πέρασε τη Διακήρυξη για την Εξάλειψη Κάθε Μορφής Μισαλλοδοξίας και Διάκρισης με Βάση τη Θρησκεία ή τις Πεποιθήσεις (Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief<sup>213</sup>). Αν και δεν απέκτησε ισχύ νόμου διεθνούς δικαίου, η συγκεκριμένη διακήρυξη ήταν η πρώτη διεθνής διακήρυξη αφιερωμένη αποκλειστικά στην ελευθερία της θρησκείας. Ωστόσο, μια εξέλιξη με βάση τη διακήρυξη ήταν ότι η Επιτροπή των Ηνωμένων Εθνών για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα δημιούργησε τον Ειδικό Εισηγητή για τη Μισαλλοδοξία (Special Rapporteur on Religion Intolerance, μετέπειτα Ειδικό Εισηγητή για τη Θρησκευτική Ελευθερία), για την προώθηση των στόχων της διακήρυξης.

Η Διακήρυξη για τα Δικαιώματα των Ατόμων που ανήκουν σε Εθνικές ή Εθνοτικές, Θρησκευτικές και Γλωσσικές Μειονότητες (Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief) ψηφίστηκε από τη Γενική Συνέλευση των Ηνωμένων Εθνών το 1992.

Στο άρθρο 2 αναφέρεται ότι τα άτομα που ανήκουν σε αυτές τις μειονότητες έχουν το δικαίωμα να απολαμβάνουν τον δικό τους πολιτισμό, να ομολογούν και να ασκούν τη δική τους θρησκεία και να χρησιμοποιούν τη δική τους γλώσσα, ιδιωτικά ή δημόσια, ελεύθερα και χωρίς παρεμβολές οποιουδήποτε είδους διάκρισης.

Σημαντική είναι και η Διεθνής Πράξη για τη Θρησκευτική Ελευθερία (International Religious Freedom Act<sup>214</sup>), η οποία ψηφίστηκε το 1998 για την προώθηση της θρησκευτικής ελευθερίας ως εξωτερική πολιτική των Ηνωμένων Πολιτειών.

---

<sup>213</sup> «Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief», *The General Assembly of U.N.*, στο <http://www.un.org/documents/ga/res/36/a36r055.htm>, πρόσβαση: 4/2014.

<sup>214</sup> «International Religious Freedom Act of 1998», *One Hundred Fifth Congress of the United States of America*

Η Πράξη θεσμοθέτησε τρεις συνεργαζόμενες οντότητες για την παρακολούθηση των θρησκευτικών διώξεων. Την Επιτροπή των Ηνωμένων Πολιτειών για τη Διεθνή Θρησκευτική Ελευθερία (United States Commission on International Religious Freedom), τον Γενικό Πρέσβη για τη Διεθνή Θρησκευτική Ελευθερία (Ambassador-at-Large for International Religious Freedom) εντός του υπουργείου Εξωτερικών των ΗΠΑ (State Department) καθώς και τον Ειδικό Σύμβουλο για τη Διεθνή Θρησκευτική Ελευθερία (Special Adviser on International Religious Freedom) εντός του Συμβουλίου Εθνικής Ασφαλείας των ΗΠΑ.

Ο νόμος αυτός έχει αιτιολογηθεί με τον ισχυρισμό από το Κογκρέσο ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν καθήκον να διατηρήσουν το θεμελιώδες αυτό δικαίωμα στη βάση των αρχών του συνταγματικού και του διεθνούς δικαίου και με αναφορά στην Πρώτη Τροποποίηση του Συντάγματος των Ηνωμένων Πολιτειών, η οποία είδαμε ότι αφορά κατεξοχήν τη θρησκευτική ελευθερία<sup>215</sup>.

Αναφορικά με επίσημες κινήσεις, έχουν πλέον συντονιστεί αρκετές διοργανώσεις τόσο σε τοπικό όσο και σε διεθνές επίπεδο.

Συγκεκριμένα ο ΟΗΕ και σε αυτή την περίοδο έχει επιδιώξει συστηματικά και σε διάφορες περιστάσεις να ενισχύσει την έννοια της θρησκευτικής ελευθερίας, της ανοχής και του διαλόγου με κινήσεις που μάλιστα το τελευταίο διάστημα πληθαίνουν. Οι πιο σημαντικές είναι οι ακόλουθες:

- ♦ η 56/6 του 2001 για τον «Διάλογο μεταξύ των Πολιτισμών» (Global Agenda for Dialogue among Civilizations<sup>216</sup>),

---

<http://web.archive.org/web/20070608190937/http://usinfo.state.gov/usa/infousa/laws/majorlaw/intlrel.htm>, πρόσβαση 5/2104.

<sup>215</sup> «Legislative Focus: the International Religious Freedom Act of 1998», επιμ. Lynch Thomas, *American University Washington College of Law*, στο <https://www.wcl.american.edu/hrbrief/v6i2/lf.htm>

<sup>216</sup> «Global Agenda for Dialogue among Civilizations», *U.N. Documents Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a56r6.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

- ◆ η 58/128 του 2003 για την «Προώθηση της Θρησκευτικής και Πολιτιστικής Κατανόησης, της Αρμονίας και της Συνεργασίας» (Promotion of Religious and Cultural Understanding, Harmony and Cooperation<sup>217</sup>),
- ◆ η 59/23 του 2004 για την «Προώθηση του Διαθρησκειακού Διαλόγου» (Promotion of Interreligious Dialogue<sup>218</sup>),
- ◆ η 60/10 του 2005 για την «Προώθηση του Διαθρησκειακού Διαλόγου και τη Συνεργασία για την Ειρήνη» (Promotion of interreligious dialogue and cooperation for peace<sup>219</sup>),
- ◆ η 61/221 του 2007 για την «Προώθηση του Διαθρησκειακού Διαλόγου, την Κατανόηση και τη Συνεργασία για την Ειρήνη» (Promotion of interreligious and intercultural dialogue, understanding and cooperation for peace<sup>220</sup>).

Στις διακηρύξεις αυτές κατά κύριο λόγο ο ΟΗΕ επιβεβαιώνει και ονομάζει «εμβληματική δραστηριότητα<sup>221</sup>» το συγκεκριμένο είδος διαλόγου μεταξύ των πολιτισμών και ενθαρρύνει τα σχετικά όργανα των Ηνωμένων Εθνών να συνεργαστούν στενά και να συντονίσουν τις προσπάθειές τους στον τομέα αυτό, δηλαδή όχι μόνο ευχές αλλά και πρωτοβουλίες επί του πρακτέου.

---

<sup>217</sup> «Promotion of Religious and Cultural Understanding. Harmony and Cooperation», *U.N. Documents. Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a58r128.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

<sup>218</sup> «Promotion of Interreligious Dialogue», *U.N. Documents. Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a59r23.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

<sup>219</sup> «Promotion of interreligious dialogue and cooperation for peace», *U.N. Documents. Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a60r10.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

<sup>220</sup> «Promotion of interreligious and intercultural dialogue, understanding and cooperation for peace», *Official Documents System of the United Nations*, [http://www.un.org/en/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/61/221&Lang=E](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/61/221&Lang=E), πρόσβαση: 10/2013.

<sup>221</sup> «Promotion of interreligious dialogue and cooperation for peace», ό.π.



#### **4.9 Οι πρόσφατες εξελίξεις που αφορούν την πρακτική του διαθρησκευτικού διαλόγου: Εστιάζοντας στην Ε.Ε.:**

Σε αυτό το σημείο θα προσεγγίσουμε ως μελέτη περίπτωσης την πορεία του διαθρησκευτικού διαλόγου στο κοινωνικό πείραμα που ανήκει στην κατηγορία Παγκόσμια Διακυβέρνηση και το οποίο συνίσταται στο 41 της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Η Ευρωπαϊκή Ένωση έχει θρησκευτικές καταβολές αλλά ουδετερόθησκο προσανατολισμό και αποτελεί εξέχοντα αντιπρόσωπο αυτού που ονομάζουμε δυτική κοινωνία.

Εξετάζοντας τον τρόπο που διαμορφώνεται η δημόσια σφαίρα της Ευρωπαϊκής Ένωσης στην όψιμη αυτή φάση της μετανεωτερικότητας θα επιχειρήσουμε να αντιληφθούμε το πλαίσιο στο οποίο αναπτύσσεται ο διαθρησκευτικός διάλογος και ουσιαστικά πώς η Ε.Ε. αντιμετωπίζει πλέον τα ζητήματα που σχετίζονται με τη θρησκευτική ελευθερία και τη συνύπαρξη.

Έχει πολλαπλό ενδιαφέρον ως περίπτωση δημοκρατικής κοινωνίας, η οποία ωστόσο είναι ιδιαίτερα ετερόκλητη, όχι μόνο γιατί αποτελεί τη γενέτειρα του Διαφωτισμού και τον πιο ισχυρό εκφραστή της εκκοσμίκευσης αλλά και λόγω των κοινωνικών φαινομένων που αντιμετωπίζει εξαιτίας της γεωγραφικής θέσης της στο σημερινό παγκοσμιοποιημένο πλαίσιο.

Θα εξετάσουμε σε σχετικό βαθμό τη δομή του πολιτικού μοντέλου που ακολουθεί και τις ανεπάρκειες που το χαρακτηρίζουν καθώς και τον τρόπο με τον οποίον ο διαθρησκευτικός διάλογος αναπτύσσεται και συστηματοποιείται μέσα σε αυτή τη δομή, με χαρακτηριστική σημαίνουσα εξέλιξη την αναγωγή του από καλή πρακτική σε νόμο, για πρώτη φορά στην ιστορία του, στο πλαίσιο της τελευταίας ισχύουσας συνθήκης, της Συνθήκης της Λισαβόνας.

Μια παρατήρηση που επαναλαμβάνουμε και σε άλλο σημείο είναι ότι η όποια σχέση του θεσμού της Ευρωπαϊκής Ένωσης με την κουλτούρα του διαθρησκειακού διαλόγου είναι μάλλον «χαλαρή». Τονίζεται λοιπόν ότι ακόμη και αν αύριο καταλυθεί η Ευρωπαϊκή Ένωση αυτό δεν θα έχει απαραίτητα άμεσες συνέπειες στην κουλτούρα του διαθρησκειακού διαλόγου, αφού αυτή έχει πλέον πολύ βαθύτερα ερείσματα στην παγκοσμιοποιημένη κοινωνία.

#### **4.9.1 Η Ευρωπαϊκή Ένωση**

Στόχος της σχετικής ανάπτυξης είναι να παρουσιάσουμε συνοπτικά την Ευρωπαϊκή Ένωση κάνοντας τη σύνδεση με το πλαίσιο της προβληματικής μας, γι' αυτό και εστιάζουμε όχι τόσο στην οικονομική αλλά κυρίως στην κοινωνική πλευρά της, η οποία αφορά τη θρησκευτική πολιτική της.

Η Ευρωπαϊκή Ένωση είναι το εγχείρημα που προέκυψε μεταπολεμικά και το οποίο αρχικά είχε στόχο την επιμέρους συνεργασία κρατών της Ευρώπης με σκοπό την οικονομική ανοικοδόμησή τους, ενώ στη συνέχεια οι στόχοι του εγχειρήματος πολλαπλασιάστηκαν και αφορούσαν το ευρύτερο φάσμα της πολιτικής<sup>222</sup>. Η συνεργασία θεωρήθηκε από πολλούς ως η μοναδική διαφυγή από ακραίες μορφές εθνικισμού, που είχαν καταστρέψει την ήπειρο.

Ιδρύθηκε το 1993 με τη Συνθήκη του Μάαστριχτ, βασιζόμενη στις τότε Ευρωπαϊκές Κοινότητες<sup>223</sup>.

Από το Μάαστριχτ νέες διευρύνσεις έχουν αυξήσει τον αριθμό των κρατών-μελών της και μεταγενέστερες τροποποιητικές συνθήκες έχουν επεκτείνει τις αρμοδιότητές της. Θεωρούνταν, τουλάχιστον ως την πρόσφατη κρίση, ως η ισχυρότερη ένωση κρατών

---

<sup>222</sup> Έχει δημιουργήσει μια εσωτερική αγορά με ελεύθερη κυκλοφορία εμπορευμάτων, προσώπων, υπηρεσιών και κεφαλαίων, διαθέτει κοινή αγροτική και αλιευτική πολιτική και κοινή εμπορική πολιτική προς τις τρίτες χώρες, όπως επίσης και περιφερειακή πολιτική για την υποστήριξη των φτωχότερων περιφερειών της. Στο πλαίσιο της Οικονομικής και Νομισματικής Ένωσης εισήγαγε ενιαίο νόμισμα, το ευρώ, που έχει υιοθετηθεί από δεκαεπτά κράτη-μέλη μέχρι σήμερα. Επίσης προωθεί μια κοινή εξωτερική πολιτική και πολιτική ασφαλείας, προς το παρόν σε διακυβερνητικό επίπεδο.

<sup>223</sup> Ευρωπαϊκή Κοινότητα Άνθρακα και Χάλυβα, Ευρωπαϊκή Οικονομική Κοινότητα, Ευρωπαϊκή Κοινότητα Ατομικής Ενέργειας.

μέχρι σήμερα στην παγκόσμια ιστορία, με επιδιώξεις οικονομικού, πολιτικού, κοινωνικού και πολιτιστικού περιεχομένου.

Με τη Συνθήκη της Λισαβόνας, που είναι η τρέχουσα συνθήκη (ισχύς από το 2009), η Ευρωπαϊκή Κοινότητα (ΕΟΚ) έγινε Ευρωπαϊκή Ένωση (Ε.Ε.). Είναι μια από τις μεγαλύτερες οικονομικές και πολιτικές οντότητες στον κόσμο, με περισσότερους από 500.000.000 Ευρωπαίους πολίτες<sup>224</sup>.

Η Ευρωπαϊκή Ένωση αποτελεί το τρέχον στάδιο μιας ανοιχτής διαδικασίας ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης.

#### **4.9.1.1 Η κοινωνική διάσταση της Ε.Ε.**

Στους κοινωνικούς στόχους της Ευρωπαϊκής Ένωσης τέθηκε σε προτεραιότητα η δημιουργία μιας πιο δίκαιης κοινωνικής συνθήκης για τους πολίτες των χωρών που συμμετέχουν. Επιδίωξή της είναι να αποτελέσει έναν χώρο ελευθερίας, ασφάλειας και δικαιοσύνης<sup>225</sup>, για τον οποίο τα κράτη-μέλη της συνεργάζονται στενά επί πολιτικών σχετικά με ελέγχους στα σύνορα (εσωτερικά και εξωτερικά), το άσυλο, τη μετανάστευση, τη δικαστική συνεργασία σε αστικές και ποινικές υποθέσεις και την αστυνόμευση.

Έτσι, προκειμένου να δοθεί προσοχή σε κάποιες κρίσιμες ισορροπίες του ευρωπαϊκού μωσαϊκού, όπως οι ιδιαίτερες παραδόσεις κάθε κράτους, από τη μία, και ο σεβασμός στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια, από την άλλη, σχεδιάστηκαν κάποιοι κανόνες που ρυθμίζουν<sup>226</sup> αυτές τις σχέσεις μεταξύ δικαιωμάτων και υποχρεώσεων των κρατών

---

<sup>224</sup> Η ταυτότητα του Ευρωπαίου πολίτη συνυπάρχει με αυτή του πολίτη κράτους-μέλους: μπορεί, μεταξύ άλλων, να κυκλοφορεί και να διαμένει ελεύθερα στο έδαφος των κρατών-μελών και να εκλέγει και να εκλέγεται μία φορά κάθε πέντε έτη στις εκλογές του Ευρωπαϊκού Κοινοβουλίου, όπως και στις δημοτικές εκλογές του τόπου κατοικίας του. Παράλληλα ο έλεγχος διαβατηρίων στα περισσότερα εσωτερικά σύνορα καταργήθηκε με τη Συμφωνία του Schengen.

<sup>225</sup> «Δικαιοσύνη και Εσωτερικές Υποθέσεις», *Η Ευρωπαϊκή Οικοδόμηση μέσω των Συνθηκών. Πολιτικές της Ένωσης*, στο [http://europa.eu/scadplus/constitution/justice\\_el.htm](http://europa.eu/scadplus/constitution/justice_el.htm), πρόσβαση: 10/2013.

<sup>226</sup> Στη Συνθήκη της Λισαβόνας οι τομείς πολιτικής τοποθετούνται στις εξής κατηγορίες:

απέναντι στο σύνολο της Ένωσης, στο πλαίσιο των οποίων εμπίπτει και η συστηματοποίηση του διαθρησκευτικού διαλόγου.

#### **4.9.1.2 Ο δρόμος προς ένα κοινό Ευρωπαϊκό Σύνταγμα και η Συνθήκη της Λισαβόνας**

Όπως προαναφέραμε, στη διάρκεια της σύγχρονης ευρωπαϊκής ιστορίας η πορεία της Ευρωπαϊκής Ένωσης προσανατολίζεται προς μια ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, η οποία όμως δεν προέκυψε μέχρι σήμερα.

Ένας από τους πιο σοβαρούς λόγους για τους οποίους δεν έχει γίνει η ολοκλήρωση ήταν η αποτυχία σύγκλισης σε πολιτική ένωση, όπως αυτή εκφράστηκε από την απόρριψη υιοθέτησης ενός Ευρωπαϊκού Συντάγματος από τα κράτη-μέλη<sup>227</sup>.



- **Αποκλειστική αρμοδιότητα:** Σε αυτόν τον τομέα η Ευρωπαϊκή Ένωση έχει αποκλειστικές αρμοδιότητες για να κάνει ρυθμίσεις. Επίσης έχει την αποκλειστική αρμοδιότητα να συμπεριλάβει μια διεθνή συνθήκη, όταν παρέχεται σε μια νομοθετική πράξη της Ευρωπαϊκής Ένωσης.
- **Συντρέχουσα αρμοδιότητα:** Η αρμοδιότητα στη νομοθεσία σε αυτόν τον τομέα μοιράζεται ανάμεσα στα κράτη-μέλη και την Ευρωπαϊκή Ένωση.
- **Υποστηρικτική αρμοδιότητα:** Εδώ η Ευρωπαϊκή Ένωση έχει το δικαίωμα να υποστηρίξει, να συντονίσει ή να συμπληρώσει τις πράξεις των κρατών-μελών.

<sup>227</sup> Το Σύνταγμα συμφωνήθηκε από τις κυβερνήσεις των 25 κρατών-μελών και υπογράφηκε σε μια τελετή στη Ρώμη στις 29 Οκτωβρίου 2004. Προτού μπορέσει να εφαρμοστεί ωστόσο, έπρεπε να επικυρωθεί από όλα τα κράτη-μέλη. Η επικύρωση πήρε διαφορετικές μορφές σε κάθε κράτος- μέλος, ανάλογα με τις παραδόσεις, τις συνταγματικές ρυθμίσεις και τις πολιτικές διαδικασίες κάθε χώρας. Το 2005 οι Γάλλοι και οι Ολλανδοί ψηφοφόροι απέρριψαν το Σύνταγμα σε δημοψηφίσματα και παρόλο που η πλειονότητα των ευρωπαϊκών κρατών είχαν επικυρώσει το Σύνταγμα, κυρίως με βουλευτική επικύρωση (η Ισπανία και το Λουξεμβούργο είχαν δημοψηφίσματα), έγινε ξεκάθαρο ότι δεν μπορούσε να εφαρμοστεί.

Μια πολιτική ένωση, εφόσον είχε πετύχει τη σωστή φόρμουλα ρύθμισης των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών παραμέτρων που απαιτείται σε τέτοιου μεγέθους εγχειρήματα, θα την προφύλασσε από την απορρύθμιση που τελικά της προκάλεσε μια σοβαρή κρίση σαν την τρέχουσα.

Την απόρριψη του Ευρωπαϊκού Συντάγματος ακολούθησε τελικά η ενσωμάτωση στοιχείων του στη Συνθήκη της Λισαβόνας, η οποία αποτελεί την τελευταία αναθεωρητική συνθήκη της Ευρωπαϊκής Ένωσης που τέθηκε σε ισχύ το 2009 και ισχύει μέχρι σήμερα.

#### **4.9.1.3 Οι νέες κοινωνικές συνθήκες**

Τα κοινωνικά φαινόμενα που αφορούν την Ευρωπαϊκή Ένωση τα αναλύουμε εκτενέστερα στο επόμενο κεφάλαιο από πλευράς πολιτικής ιστορίας σε ένα πιο εκτενές δυτικό γεωγραφικό πλάνο και σε σχέση με τον πολιτικό φιλελευθερισμό.

Οι ιδιαιτερότητες που αφορούν την Ευρωπαϊκή Ένωση έχουν να κάνουν με τη φύση του μοντέλου της υπερεθνικής διακυβέρνησης ως πολιτικού πλαισίου και με την παγκοσμιοποίηση.

Σχετικά με την τελευταία παρατηρούμε τα τελευταία 50 χρόνια τη σχετική κατάλυση των συνόρων και το φαινόμενο των τεράστιων μεταναστευτικών ροών προς την Ευρώπη καθώς επίσης και την παγκοσμιοποίηση των αγορών και την έκρηξη της τεχνολογίας.

Αυτό το μείγμα πυροδοτεί μια κοινωνική αλλαγή που σε ό,τι μας αφορά διαμορφώνει νέες, εύθραυστες κοινωνικές ισορροπίες στις ευρωπαϊκές κοινωνίες, με σημαντικότερο παράγοντα από τους παραπάνω σχετικά με το πλαίσιο της εργασίας τη θρησκευτική μετανάστευση αλλά και την εμπειρία που έχει η Ευρώπη από την έννοια της εκκοσμίκευσης το άμεσα προηγούμενο διάστημα.

Η θρησκευτική και πολιτισμική διασπορά που παρατηρείται και ο βαθμός ενσωμάτωσης στις τοπικές κοινωνίες αφορά την Πολιτική όχι μόνο σε εθνικά επίπεδα αλλά και στο υπερεθνικό επίπεδο της Ένωσης η οποία αναθεωρεί τη σχετική θρησκευτική της πολιτική δοκιμάζοντας διάφορα μοντέλα.



Παράλληλα η Ένωση έχει να αντιμετωπίσει και τις ανεπάρκειες της πολιτικής της συνεργασίας με τη γιγάντωση των υπερεθνικών θεσμών και την όχι παράλληλη ανάπτυξη της δημοκρατικής νομιμοποίησης που οδηγεί ολοένα και περισσότερους πολιτικούς αναλυτές και διανοούμενους στο να αναφέρονται σε κακοφορμισμό του διεθνικού δημοκρατικού οράματος<sup>228</sup>.

#### **4.9.2 Το πλαίσιο του διαθρησκευτικού διαλόγου στην Ευρωπαϊκή Ένωση**

Στην Ευρωπαϊκή Ένωση το πλαίσιο που αφορά στην επίσημη μορφή του διαθρησκευτικού διαλόγου, δηλαδή το πλαίσιο της Θρησκευτικής της Πολιτικής ορίζεται από την Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και τον Χάρτη των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης καθώς και από τις Κατευθυντήριες Γραμμές της Ευρωπαϊκής Ένωσης για την Προαγωγή και Προστασία της Ελευθερίας της Θρησκείας ή των Πεποιθήσεων που ψηφίστηκαν το 2013.

Η Σύμβαση για την Προστασία των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των Θεμελιωδών Ελευθεριών, γνωστή και ως Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου (ΕΣΔΑ), υιοθετήθηκε υπό την αιγίδα του Συμβουλίου της Ευρώπης<sup>229</sup> το 1950.

Στο άρθρο 9 – Ελευθερία της Σκέψης, της Συνείδησης και της Θρησκείας, αναφέρεται:

1. Κάθε πρόσωπο έχει δικαίωμα στην ελευθερία της σκέψης, της συνείδησης και της θρησκείας. Το δικαίωμα αυτό περιλαμβάνει την ελευθερία μεταβολής του θρησκευάτος ή της πεποίθησης, καθώς και την ελευθερία της εκδήλωσης, ατομικά ή συλλογικά, δημόσια ή ιδιωτικά, του θρησκευάτος ή των πεποιθήσεων, της λατρείας, της διδασκαλίας, της ενάσκησης και της παρακολούθησης θρησκευτικών καθηκόντων και τελετουργιών.

2. Η ελευθερία της εκδήλωσης του θρησκευάτος ή των πεποιθήσεων υπόκειται μόνο στους περιορισμούς που προβλέπονται από το νόμο και είναι αναγκαίοι σε μια δημοκρατική κοινωνία, για την προστασία της δημόσιας

---

<sup>228</sup> Χάμπερμας, Γ., «Για μια ισχυρή Ευρώπη – τι σημαίνει όμως αυτό;», μτφρ. Θεόδωρος Γεωργίου, άρθρο στο *Εφημερίδα των Συντακτών*, 24.3.2014, επιμ. Τσακίρογλου, στο <http://archive.efsyn.gr/?p=184423>, πρόσβαση: 10/2014.

<sup>229</sup> Το Συμβούλιο της Ευρώπης δεν πρέπει να συγχέεται με το Συμβούλιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Η Ευρωπαϊκή Ένωση δεν συμμετέχει στη Σύμβαση και δεν παίζει κανέναν ρόλο στη διοίκηση του Ευρωπαϊκού Δικαστηρίου Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων.

ασφάλειας, την προστασία της δημόσιας τάξης, της υγείας ή των ηθών, ή για την προστασία των δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων."

Βάσει της συγκεκριμένης σύμβασης ιδρύθηκε το Ευρωπαϊκό Δικαστήριο Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του οποίου οι αποφάσεις είναι νομικά δεσμευτικές και το Δικαστήριο έχει τη δυνατότητα να επιδικάσει αποζημίωση. Η καινοτομία που αξίζει να αναφέρουμε είναι ότι ο πολίτης που θεωρεί ότι έχουν παραβιαστεί τα δικαιώματά του σύμφωνα με τη Σύμβαση από ένα κράτος μέλος μπορεί να φέρει μόνος του την υπόθεση στο Δικαστήριο<sup>230</sup> ενώ παραδοσιακά, μόνο τα κράτη θεωρούνταν υποκείμενα της διεθνούς νομοθεσίας<sup>231</sup>.

Η σύμβαση αυτή σε σχέση με τις Διεθνείς Συμβάσεις Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων παραμένει η μόνη διεθνής συμφωνία για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα που παρέχει αυτό τον υψηλό βαθμό προστασίας του ατόμου.

Ο Χάρτης των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ε.Ε. βασίστηκε πάνω στην Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου έχοντας σαν σκοπό να ρυθμίσει τους κανονισμούς και της οδηγίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης ώστε να μην προσκρούουν στη σύμβαση αυτή στην οποία προσχώρησε η Ευρωπαϊκή Ένωση με τη Συνθήκη της Λισαβόνας.

Στο άρθρο 10 που ονομάζεται επίσης Ελευθερία Σκέψης, Συνείδησης και Θρησκείας<sup>232</sup>, αναφέρεται:

1. Κάθε πρόσωπο έχει δικαίωμα στην ελευθερία σκέψης, συνείδησης και θρησκείας. Το δικαίωμα αυτό συνεπάγεται την ελευθερία μεταβολής θρησκειών ή πεποιθήσεων καθώς και την ελευθερία εκδήλωσης του θρησκειών ή των πεποιθήσεών του, ατομικά ή συλλογικά, δημοσία ή κατ'

---

<sup>230</sup> Εφόσον α. έχει παραβιάσει ένα κράτος-μέλος της ΕΣΔΑ κάποιο από τις διατάξεις της και β. έχει εξαντλήσει τα εσωτερικά (εθνικά) ένδικα μέσα κατά της προσβολής αυτής.

<sup>231</sup> «When can I apply to the European Court of Human Rights?», *European Court of Human Rights*, στο <http://web.archive.org/web/20061207100918/http://www.echr.coe.int/ECHR/EN/Header/Applicants/Information+for+applicants/Frequently+asked+questions/>, πρόσβαση 4/2015.

<sup>232</sup> «Χάρτης των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης», *Επίσημη Εφημερίδα της Ευρωπαϊκής Ένωσης*, στο <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/HTML/?uri=CELEX:12012P/TXT&from=EN>, πρόσβαση 4/2015.

ιδίαν, με τη λατρεία, την εκπαίδευση, την άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων και τις τελετές.

2. Το δικαίωμα αντίρρησης συνειδήσεως αναγνωρίζεται σύμφωνα με τις εθνικές νομοθεσίες που διέπουν την άσκησή του.

Οι εξειδικευμένες αυτές διακηρύξεις και προσπάθειες, αποτελούν προπομπό του άρθρου 17 της Συνθήκης της Λισαβόνας, το οποίο διαφέρει τυπικά και συμβολικά καθότι αναβαθμίζει την πρακτική του διαθρησκευτικού διαλόγου.

#### **4.9.2.1 Αναγωγή του διαθρησκευτικού διαλόγου σε νόμο**

Με το άρθρο 17 της Συνθήκης της Λισαβόνας ο διαθρησκευτικός διάλογος ανάγεται από καλή πρακτική σε Νόμο της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Η νομική βάση του διαλόγου συνίσταται στη ρητή εισαγωγή της Ευρωπαϊκής Επιτροπής να εισάγει την ιδέα ενός διαλόγου μεταξύ των ευρωπαϊκών θεσμικών οργάνων και των εκκλησιών, των θρησκευτικών ενώσεων ή κοινοτήτων, καθώς και τις φιλοσοφικών και μη ομολογιακών οργανώσεων (άρθρο 17)<sup>233</sup>:

1. Η Ένωση σέβεται και δεν θίγει το καθεστώς σύμφωνα με το εθνικό δίκαιο των Εκκλησιών και των θρησκευτικών ενώσεων ή κοινοτήτων των κρατών μελών.
2. Η Ένωση σέβεται επίσης το καθεστώς σύμφωνα με το εθνικό δίκαιο των φιλοσοφικών και των μη-ομολογιακών οργανώσεων.
3. Αναγνωρίζοντας την ιδιαίτερη τους ταυτότητα και συμβολή, η Ένωση θα διατηρεί έναν ανοιχτό, διαφανή και τακτικό διάλογο με αυτές τις εκκλησίες και τις οργανώσεις.

Η αρχική σκέψη ανήκει στον πρόεδρο της Ευρωπαϊκής Επιτροπής Jacques Delors (πρόεδρος 1985-1994), ο οποίος έχοντας την εμπειρία της πτώσης του τείχους του Βερολίνου το 1989 και της κρίσιμης καμπής που σηματοδότησε στην ευρωπαϊκή ιστορία επιχείρησε και με αυτό το μέτρο να αντιμετωπίσει τις επερχόμενες προκλήσεις της διεύρυνσης της Ευρωπαϊκής Ένωσης και της κατασκευής μιας πολιτικής ένωσης

---

<sup>233</sup> «Άρθρο 17 TFEU: Guidelines on the implementation of Article 17 TFEU», *Dialogue with churches, religious associations or communities and philosophical and non-confessional organisations*, European Commission, στο [http://ec.europa.eu/justice/fundamental-rights/dialogue/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/justice/fundamental-rights/dialogue/index_en.htm), πρόσβαση: 10/2012.

που θα μπορούσε να ανταποκριθεί στις φιλοδοξίες της οικονομικής και νομισματικής ένωσης αργότερα.

Αφού διαβουλευτήκε με εκπροσώπους των οργανώσεων που δραστηριοποιούνται στους τομείς της επιστήμης, του πολιτισμού και της θρησκείας, με στόχο την ανταλλαγή ιδεών σχετικά με την έννοια και τις συνέπειες της διαδικασίας της ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης, εισηγήθηκε τελικά την τακτική μορφή του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Οι διάδοχοι του Delors, Jacques Santer, Romano Prodi, José Manuel Barroso και Jean Claude Juncker, κράτησαν τη συγκεκριμένη πολιτική και μάλιστα την ανέπτυξαν περαιτέρω, θεωρώντας την ως ένα σημαντικό μέσο της συμμετοχικής δημοκρατίας<sup>234</sup>.

Σήμερα ο διαθρησκευτικός διάλογος στο πλαίσιο της Ευρωπαϊκής Ένωσης ανήκει στον λεγόμενο Ευρωπαϊκό Στρατηγικό και Πολιτικό Σύστημα Ανάλυσης (European Strategy and Policy Analysis System – ESPAS) και συντονίζεται από το Ευρωπαϊκό Κέντρο Πολιτικής Στρατηγικής (European Political Strategy Centre - EPSC), το οποίο είναι ένα δια-θρησκευτικό όργανο που συντονίζει το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο, τη Γενική Γραμματεία του Συμβουλίου της Ευρωπαϊκής Ένωσης, την Ευρωπαϊκή Επιτροπή και την Ευρωπαϊκή Υπηρεσία Εξωτερικής Δράσης (European External Action Service - EEAS).

Αποτελείται από ένα επαγγελματικό προσωπικό συμβούλων, αναλυτές πολιτικής και προσωπικό στήριξης με την κατάλληλη πείρα και επιδόσεις, με σκοπό την παροχή επαγγελματικών και στοχευμένη παροχή συμβουλών πολιτικής προς τον Πρόεδρο και το Σώμα.

Το Ευρωπαϊκό Κέντρο Πολιτικής Στρατηγικής αναφέρεται απευθείας στον πρόεδρο της Επιτροπής και αποτελείται από ένα επαγγελματικό προσωπικό συμβούλων, πολιτικών αναλυτών και υποστηρικτικό προσωπικό με σκοπό την παροχή στρατηγικής ανάλυσης και επαγγελματικών και στοχευμένων συμβουλών πολιτικής προς τον πρόεδρο και την Επιτροπή για θέματα που σχετίζονται με τις προτεραιότητες της

---

<sup>234</sup> Ο.π.

συγκεκριμένης πολιτικής και την ευαισθητοποίηση των φορέων λήψης αποφάσεων και της κοινωνίας των πολιτών γενικότερα.

Ανεξάρτητα από την ευδοκίμηση αυτού του μοντέλου, η επένδυση της πρακτικής αυτής με το κύρος του θετικού δικαίου δείχνει την προσοχή που απέσπασε η θρησκεία ως κοινωνικός παράγοντας συμφιλίωσης ή σύγκρουσης από την πολιτική, η οποία αλλάζει δραματικά και ενσωματώνει τον σημαντικό αυτό παράγοντα.

Η προηγούμενη τακτική της, να μη λαμβάνει υπόψη της τη θρησκεία, μάλλον αδιαφορία και παραγνώριση του ρόλου της θρησκείας σήμαινε παρά διάθεση απόδοσης ελευθερίας κινήσεων στη θρησκεία.

Τελευταία εξέλιξη που σχετίζεται με τον διαθρησκευτικό διάλογο είναι η ψήφιση στις 24 Ιουνίου του 2013 του πλαισίου της Θρησκευτικής Πολιτικής της Ευρωπαϊκής Ένωσης με το όνομα Κατευθυντήριες Γραμμές της Ευρωπαϊκής Ένωσης για την Προαγωγή και Προστασία της Ελευθερίας της Θρησκείας ή των Πεποιθήσεων (EU Guidelines on the Promotion and Protection of Freedom of Religion or Belief - FORB<sup>235</sup>).

Με τη συγκεκριμένη Διακήρυξη η Ευρωπαϊκή Ένωση επιβεβαιώνει εκ νέου το δικαίωμα όλων των ατόμων να εκδηλώνουν τη θρησκεία ή τις πεποιθήσεις τους, είτε μεμονωμένα είτε σε κοινωνία με άλλους, είτε να αλλάζουν ή εγκαταλείπουν τη θρησκεία ή τις πεποιθήσεις τους, είτε ακόμη και να μη πρεσβεύουν θρησκευτικές πεποιθήσεις ή να πρεσβεύουν αθεϊστικές πεποιθήσεις.

Με βάση αυτές τις κατευθυντήριες γραμμές οι οποίες αφορούν εντός των συνόρων της, η Ευρωπαϊκή Ένωση επιβεβαιώνει επίσης την αποφασιστικότητά της για την προώθηση της Εξωτερικής Πολιτικής της για τα σχετικά δικαιώματα, ως δικαιώματα που θα πρέπει να ασκούνται από «οποιοδήποτε», «οπουδήποτε<sup>236</sup>», τονίζοντας μάλιστα και την υποχρέωση και τον πρωτεύοντα ρόλο των κρατών στη διασφάλιση της

---

<sup>235</sup> EU Guidelines on the Promotion and Protection of Freedom of Religion or Belief στο [http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms\\_Data/docs/pressdata/EN/foraff/137585.pdf](http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_Data/docs/pressdata/EN/foraff/137585.pdf), πρόσβαση: 10/2012.

<sup>236</sup> Ο.π.

θηρσκευτικής ελευθερίας, σημαντική επισήμανση για την εργασία καθότι εδράζει τις επιταγές του Πολιτικού Φιλελευθερισμού τις οποίες θα αναλύσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

στη διακήρυξη παρατίθενται εκ νέου τα διεθνή πρότυπα για τη θρησκευτική ελευθερία, προβλέπεται χρηματοδότηση και δίνονται σαφείς πολιτικές γραμμές για τους υπαλλήλους των θεσμικών οργάνων της Ευρωπαϊκής Ένωσης και των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, χωρίς ωστόσο να προβλέπονται κυρώσεις<sup>237</sup>. Επίσης παρέχονται πρακτικές οδηγίες προς τους υπαλλήλους για το πώς να επιδιώκονται οι στόχοι και να αποτρέπεται η παραβίασή τους σε ό,τι αφορά στην εξωτερική δράση της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Η διακήρυξη επιφορτίζει τις αποστολές της Ευρωπαϊκής Ένωσης (τις αντιπροσωπείες της καθώς και τις εθνικές πρεσβείες και προξενεία) να έχουν καίριο ρόλο στη δημιουργία ενός συστήματος έγκαιρης προειδοποίησης, σχετικά με ανησυχητικές καταστάσεις σε τρίτες χώρες.

Στο πλαίσιο της συγκεκριμένης πολιτικής η Ευρωπαϊκή Ένωση δηλώνει ότι θα συντηρεί και ενισχύει την θρησκευτική ελευθερία επιδιώκοντας αρμόζουσες επαφές και δράσεις υψηλού επιπέδου και ενθαρρύνοντας και τις χώρες εταίρους και τους διεθνείς φορείς σε πολιτικό διάλογο για την επίτευξή της. Επίσης, τονίζει τη δέσμευση της Ένωσης να διασφαλίσει ότι η διακήρυξη θα παραμένει σε εξέχουσα θέση στην ατζέντα των Ηνωμένων Εθνών και θα ενισχύσει περαιτέρω τη συνεργασία της με το Γραφείο του Υπατού Αρμοστή του ΟΗΕ για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα και τον Ειδικό Εισηγητή του ΟΗΕ για τη Θρησκευτική Ελευθερία.

#### **4.9.3 Το ζήτημα της δημοκρατικής νομιμοποίησης**

Επιστρέφοντας στην ανάλυση από πλευράς Κοινωνικής και Πολιτικής Ψυχολογίας, ερχόμαστε τώρα να εξετάσουμε πώς η πολιτική αναποφασιστικότητα και αδυναμία εκτίμησης των συνθηκών σε συνδυασμό με την πρόσφατη οικονομική κρίση

---

<sup>237</sup> «A religious policy by stealth», 7/2013, *Erasmus - Religion and public policy* - [www.economist.com](http://www.economist.com), στο <http://www.economist.com/blogs/erasmus/2013/07/eu-and-faith>, πρόσβαση 4/2015.

επέτρεψαν την εμφάνιση προβλημάτων που σχετίζονται με την επισημοποιημένη, θεσμική μορφή διαθρησκευτικού διαλόγου που εισηγήθηκε η Ευρωπαϊκή Ένωση.

Εξετάζοντας την Ευρωπαϊκή Ένωση ως πολιτικό πείραμα που είναι, θα πρέπει να εστιάσουμε σε μία σημαντική παράμετρο που αποτελεί είτε την πηγή ισχύος και εγκυρότητάς της είτε την καταλυτική αδυναμία της. Η πηγή αυτή συνίσταται στην έννοια της δημοκρατικής νομιμοποίησης.

Στην έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, στο οποίο, παρατήρηση της εργασίας είναι ότι εμπίπτει το πολιτικό μοντέλο διακυβέρνησης που ακολουθεί η Ευρωπαϊκή Ένωση και το οποίο θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, η δημοκρατική νομιμοποίηση δεν είναι άλλο από τον βαθμό εμπιστοσύνης που η Ένωση απολαμβάνει από τους Ευρωπαίους πολίτες. Όταν δεν απολαμβάνει ικανό βαθμό εμπιστοσύνης διακυβεύεται η συναίνεση την οποία πρέπει να έχει προκειμένου να είναι σε ισχύ οι πολιτικές της και συνεκδοχικά η ίδια.

Το φαινόμενο της δημοκρατικής νομιμοποίησης είναι συνυφασμένο με το βαθμό δημοκρατικής αντιπροσώπευσης των πολιτικών κινήσεων της Ένωσης.

Το παραπάνω σύνθετο φαινόμενο το οποίο δυστυχώς κάνει αισθητή την παρουσία του τα τελευταία χρόνια έχει χαρακτηριστεί ως δημοκρατικό έλλειμμα.

Είπαμε μόλις ότι το δημοκρατικό έλλειμμα επηρεάζει άμεσα τη συναίνεση που πηγάζει από την εμπιστοσύνη των Ευρωπαίων πολιτών και είναι απαραίτητη για την Πολιτική, δηλαδή αυτό που ο Rawls ονομάζει Consensus.

Έτσι, μια προσπάθεια που δεν νομιμοποιείται δημοκρατικά, δεν θα μπορεί να είναι σε θέση να εμπνεύσει και να συμμορφώσει αυτούς στους οποίους θα επιχειρήσει να απευθυνθεί φέρνοντας το όλο σύστημα κυριολεκτικά σε «αμηχανία», η οποία χαρακτηρίζεται από τη μη λειτουργικότητα των μεθόδων που επιλέγονται για την αντιμετώπιση του εκάστοτε θέματος.

Πόσο μάλλον όταν μιλάμε για μια μέθοδο σαν τον διαθρησκευτικό διάλογο, ο οποίος δεν προβλέπει και δεν θα μπορούσε να βασιστεί στην έννοια των κυρώσεων, αλλά μόνο στη συναισθηματική δέσμευση των εμπλεκομένων, καταλήγοντας στη χειρότερη περίπτωση σε κάτι τυπικό και επιφανειακό χωρίς καμία ουσιαστική δυναμική αλλαγής.





## 5. Αναλύοντας τη θρησκεία

### **5.1 Πολιτικοκοινωνική ανάλυση**

Μετά την εισαγωγή που προηγήθηκε, στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε μια πιο ποιοτική προσέγγισή της θρησκείας.

Αυτή η εκτίμηση θα μας χρησιμεύσει και για την κατανόηση της θρησκείας στο πλαίσιο του Πολιτικού Φιλελευθερισμού το οποίο θα εξετάσουμε σε επόμενο κεφάλαιο.

Θα εξετάσουμε δομικά χαρακτηριστικά της, θα προσεγγίσουμε ψυχαναλυτικά τους τρόπους με τους οποίους επηρεάζει τους πιστούς αλλά και τους ετερόκλητους τρόπους που αυτοί διαδρούν μαζί της.

Ένα σημαντικό μέρος θα αφορά ποιότητες που ορίζουν την προσαρμοστική της ικανότητα αλλά και στη σχέση της με την Πολιτική, στην εκτίμηση που η τελευταία δείχνει προς τη θρησκεία και στο κατά πόσο αυτό αλλάζει τελευταία.

Με την εικόνα που θα σκιαγραφήσουμε, θα επιχειρήσουμε μία επισταμένη ανάλυση των δύο βασικών θρησκειών στις οποίες εστιάζει η εργασία, του χριστιανισμού και του Ισλάμ.

Το θρησκευτικό φαινόμενο –για το οποίο έχουν γραφτεί τόμοι– εξετάζεται μέσα από εργαλεία που μας δίνει ο κλάδος της Θρησκευσιολογίας (Συγκριτική Γλωσσολογία, Φιλοσοφία της Θρησκείας, Θεολογία, Ψυχολογία της Θρησκείας κ.ά.) καθώς και ο κλάδος της Πολιτολογίας της Θρησκείας (Political Studies of Religion), δηλαδή ο κλάδος της Πολιτικής Επιστήμης που, όπως είπαμε, ασχολείται με τη θρησκεία με κοινωνιολογικά εργαλεία, και προσεγγίσεις από την Επιστήμη Οικοδόμησης Ειρήνης και Επίλυσης Συγκρούσεων κ.ά.

Τι ποιότητες έχει η φύση της; Πόσο ευμετάβλητη είναι; Ποια είναι τα ψυχολογικά χαρακτηριστικά του πιστού; Ποιες παραμέτρους πρέπει να λάβει υπόψη της η Πολιτιστική Διπλωματία στην απόπειρά της να δημιουργήσει μέσω του διαθρησκειακού διαλόγου ένα πλαίσιο συζήτησης, κατανόησης αλλά και επίδρασης

μεταξύ των κοινωνικών παραγόντων για μια αρμονική συνύπαρξη; Τις λαμβάνει υπόψη της; Η όποια πρόοδος ενσωματώνεται στη χάραξη πολιτικής;

Επίσης θα εξετάσουμε τη φύση της έννοιας «παράδοση» και θα εστιάσουμε την ανάλυσή μας στις δύο βασικές θρησκείες που υπάρχουν στην Ευρωπαϊκή Ένωση.

Τέλος, θα εξετάσουμε το πώς επηρεάζει το σύγχρονο, παγκοσμιοποιημένο πλαίσιο τη θρησκεία.

Αυτά είναι μερικά βασικά ερωτήματα από την ενασχόληση με τα οποία θα προσπαθήσουμε να εξάγουμε κάποια ασφαλή συμπεράσματα σχετικά με τη συμπεριφορά της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα και με τη διάδρασή της με την πρακτική του διαθρησκειακού διαλόγου και τη Πολιτικής εν γένει.

### **5.1.1 Η προσαρμοστική φύση της θρησκείας**

Ένα βασικό ερώτημα είναι αν η φύση των διαφόρων θρησκειών είναι προσαρμοστική ή άτεγκτη, και σε μία πρώτη πρόχειρη προσέγγιση μπορεί να ανακαλέσουμε διάφορες περιπτώσεις που η θρησκευτική στάση φαίνεται ανελαστική. Το αυτοματικό αυτό συμπέρασμα ωστόσο καταρρίπτεται εύκολα στο φως μίας ιστορικής εξέτασης της κάθε θρησκείας, και αναφέρω της καθεμίας γιατί κάθε μία θρησκεία έχει αποδειχτεί ότι διαθέτει μηχανισμούς προσαρμογής στην ιστορική εξέλιξη.

Κάποιους από τους λόγους της προσαρμοστικής αυτής προδιάθεσης αναλύει ο καθηγητής Πολιτικής Θεωρίας του London School of Economics Bhikhu Parekh, ο οποίος αναφερόμενος στην προσαρμοστική φύση της θρησκείας απέναντι στους οικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς, αλλά και απέναντι στους οπαδούς της, παρατηρεί:

«Καμία θρησκεία δεν είναι ασυμβίβαστη με οποιαδήποτε μορφή οικονομικών και πολιτικών θεσμών. Οι άνθρωποι θέλουν να ζήσουν και να ακμάσουν και, όταν τα ζωτικής σημασίας ενδιαφέροντά τους το απαιτούν, προσαρμόζουν τις θρησκευτικές επιταγές, επανερμηνεύουν τα ιερά κείμενα και χρησιμοποιούν τα θεία με ιδιοτέλεια, ενώ υποστηρίζουν ότι οι ενέργειές τους εξυπηρετούν το θέλημα του Θεού.

Αυτό δε σημαίνει ότι μπορούν να κάνουν ό,τι θέλουν στο όνομα της θρησκείας, ή ότι όλες οι θρησκείες είναι εξίσου δεκτικές σε όλες τις μορφές οικονομικών και πολιτικών δομών. Έχουν οι θρησκείες ορισμένες δομές πίστewων και πρακτικών που περιορίζουν το διαθέσιμο εύρος πιθανών ερμηνειών.

Εντούτοις, αυτό το εύρος είναι σχετικά ελαστικό. Οι πεποιθήσεις και οι πρακτικές απαιτούν την ερμηνεία, η οποία διαμορφώνεται αναπόφευκτα από τα ανθρώπινα ενδιαφέροντα και το πολιτισμικό ήθος της κοινωνίας.

Καμία θρησκεία που επιθυμεί τη λαϊκή υποστήριξη δεν μπορεί να εναντιωθεί στα ζωτικής σημασίας ανθρώπινα ενδιαφέροντα και τις φιλοδοξίες<sup>238</sup>».

Η φύση της θρησκείας προσαρμόζεται σύμφωνα με την κοινωνία γιατί είναι κοινωνική. Σε αντίθεση με την πίστη η οποία όπως θα εξετάσουμε είναι κάτι προσωπικό και εκφράζεται σε μεγάλο βαθμό με υποκειμενικό τρόπο, ο Durkheim<sup>239</sup> την ορίζει σαν κάτι το κατεξοχήν κοινωνικό που βοήθησε την ανθρωπότητα να συγκροτηθεί κοινωνικά αλλά από την άλλη, η ανθρωπότητα έχει εγγενώς τη δυνατότητα να την ξεπεράσει<sup>240</sup>.

Από τα παραπάνω κρατάμε ότι η σχέση της θρησκείας με την κοινωνία είναι άρρηκτα δεμένες. Ωστόσο η σχέση της με την πολιτεία εξαρτάται από το πολιτικό πλαίσιο.

Στο σύγχρονο πλαίσιο που εξετάζει η εργασία, η σχέση θρησκείας – πολιτείας οφείλει να διαχωρίζεται επιδιώκοντας την πιο δίκαιη ισορροπία και την ισονομία.

Για τον λόγο αυτό, στο λεπτό ερώτημα που τίθεται για το αν η θρησκεία έχει πολιτικό αντίκρισμα η απάντηση είναι ότι έχει πολιτικό αντίκρισμα όταν εξετάζεται στο πλαίσιο του διαθρησκευτικού διαλόγου διότι αποτελεί παράγοντα που επηρεάζει την κοινωνική ισορροπία, ωστόσο όταν εξετάσουμε αυτό το ερώτημα στο πλαίσιο του πολιτικού φιλελευθερισμού, η απάντηση είναι ότι θα πρέπει να αντιμετωπίζεται σαν να μην έχει πολιτικό αντίκρισμα, δηλαδή θα πρέπει η Πολιτική να αντιμετωπίζει όλες τις θρησκείες ουδέτερα, παρέχοντάς τους τη δυνατότητα να εκφράζονται αλλά χωρίς να προκρίνει κάποια έναντι κάποιας άλλης.

---

<sup>238</sup> Parekh, B., «Is Islam a threat to Europe's Multicultural Democracies?», *Religion in the New Europe*, επιμ. Michalski, Krzysztof, Cambridge, Central European University Press, 2006, σ. 5.

<sup>239</sup> Kenneth, A., ό.π., σ. 116.

<sup>240</sup> Ό.π. - Ωστόσο, ο Durkheim πίστευε ότι η θρησκεία γίνεται όλο και λιγότερο σημαντική και ότι σταδιακά θα παραγκωνιστεί από την επιστήμη και τη «λατρεία της ατομικότητας». Παρ' όλ' αυτά, ακόμη και αν η θρησκεία έχανε τη σημαντικότητά της εξακολουθεί να είναι αυτή που έχει θέσει τα θεμέλια της σύγχρονης κοινωνίας.

Αυτή είναι και η διαφορά όπως έχουμε εξηγήσει και σε άλλο κεφάλαιο, μεταξύ ανεξιθρησκίας (η οποία αναγνωρίζει αυξημένα δικαιώματα σε κάποιες θρησκείες έστω κι αν δέχεται, «ανέχεται» κάποιες άλλες), και ουδετερόθρησκου κράτους, όπου η δημόσια σφαίρα προσφέρεται σαν ουδέτερη πλατφόρμα έκφρασης όλων των θρησκειών, παρέχοντάς τους τα εφόδια να λειτουργούν απρόσκοπτα αφού αναγνωρίζει ως βασική την αυτόβουλη ανάγκη πνευματικής καλλιέργειας των πολιτών.

Αφού έχουμε κάνει αυτή την εισαγωγική παρατήρηση για την προσαρμοστική ικανότητα της θρησκείας, θα αναλύσουμε τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει αυτή η προσαρμογή εξετάζοντας τα δομικά χαρακτηριστικά στα οποία αναφερθήκαμε πρωτίτερα και στον ρόλο που διαδραματίζουν.

#### **5.1.1.1 Εξετάζοντας τον μηχανισμό προσαρμογής της θρησκείας**

Το πρώτο που μπορούμε να παρατηρήσουμε μετά από έρευνα στην παράδοση της κάθε θρησκείας είναι ότι οι διάφορες παραδόσεις διαθέτουν έναν τεράστιο πλούτο από ιερά κείμενα, σύμβολα, ιερές μορφές, αξίες και μύθους που απαρτίζουν το σύνολο της καθεμίας και τα οποία αποτελούν τη βάση για την κάθε ερμηνευτική προσέγγιση.

Ο πιο βασικός παράγοντας προσαρμογής βασίζεται σε αυτή την έννοια της «ερμηνευτικής προσέγγισης» η οποία είναι πρωτίστης σημασίας για την Πολιτιστική Διπλωματία, όπως επίσης και για τομείς της Πολιτικής Επιστήμης (Επίλυση Συγκρούσεων και Οικοδόμηση Ειρήνης), καθώς και για την ίδια τη θρησκεία.

Αυτά τα «παραδοσιακά θεμέλια» προσφέρουν σημαντική «τεχνολογική» θα λέγαμε γνώση για τον διαθρησκευτικό διάλογο, για το που εδράζεται η απόφαση που λαμβάνει ο κάθε πιστός.

Αυτό γίνεται βάσει της ικανότητας που έχει η θρησκεία και που περιέγραψαν όπως είδαμε διάφοροι κοινωνιολόγοι όπως ο Tylor, ο Eliade και ο Durkheim, να δίνει ερμηνεία και απαντήσεις στον άνθρωπο μέσω της θρησκευτικής γλώσσας και του θρησκευτικού συμβολισμού εκφράζοντας τα ανθρώπινα αισθήματα μέσα από θρησκευτική οπτική και ορολογία.

Βασικός παράγοντας αυτής της διαδικασίας είναι ο μύθος και ο τρόπος με τον οποίο μπορεί να ικανοποιεί το συναίσθημα και τη λογική. Ο μύθος, τον οποίο είπαμε ότι

ερμηνεύουμε ως αβασάνιστη πίστη και όχι σαν μη αλήθεια<sup>241</sup>, λειτουργεί με τη διαδικασία που περιέγραψαν οι διάφοροι κοινωνιολόγοι στους οποίους αναφερθήκαμε, δηλαδή, ερμηνεύοντας τη ζωή του ανθρώπου και απαντώντας στις ανησυχίες του με εικόνες και σύμβολα.

Η φύση του μύθου είναι μη στατική και επεκτείνεται με τη γλώσσα που χρησιμοποιεί, η οποία είναι απλή αλλά διεισδυτική με πλούσιο συμβολισμό, χρησιμοποιώντας την υποκειμενική μετάφραση του πιστού και μιλώντας στο συναίσθημά του<sup>242</sup>.

Ο μύθος αποδεικνύεται να έχει διαχρονική αξία και δεν είναι κάτι που ανήκει σε μια πιο ανώριμη ή «προ-λογική» περίοδο της ανθρωπότητας, όπως έχει υποστηριχτεί από εθνολόγους<sup>243</sup>.

Αυτός είναι ο τρόπος που εκατομμύρια πιστών κινητοποιούνται προς βίαιες συμπεριφορές ή αντίστοιχα προς συμπεριφορές που υποστηρίζουν την κοινωνική συνοχή<sup>244</sup>.

Μέσα σε αυτό το γνωσιολογικό, συναισθηματικό πλαίσιο μπορούμε να εντοπίσουμε και να κατανοήσουμε τη σημασία που παίζει η Ψυχολογία και η υποκειμενική λογική.

---

<sup>241</sup> Μια ενδιαφέρουσα διάκριση είναι μεταξύ μύθου, θρύλου και παραμυθιού, όπου ο μύθος είναι η πρωτόγονη φιλοσοφία, η πιο απλή εποπτική μορφή σκέψης, μια σειρά από προσπάθειες για να κατανοηθεί ο κόσμος να εξηγηθούν η ζωή και ο θάνατος, η μοίρα και η φύση, οι θεοί και οι λατρείες, ο θρύλος είναι πρωτόγονη ιστορία, απλοϊκά διατυπωμένη με περιπέτειες αγάπης και μίσους, ασύνειδα παραλλαγμένη και απλοποιημένη ενώ το παραμύθι γεννήθηκε από την ανάγκη της ψυχαγωγίας και αυτή υπηρετεί | Bethe, E., «Mythus-Sage\_Marchen», (Leipzig 1905), *Γνωσιολογία*, επιμ. Ε. Παπανούτσος, Αθήνα, Ίκαρος, 1973, σ. 358, υποσ. 2.

<sup>242</sup> Ζιάκας, Γ. Δ., *Θρησκειολογία: Η θρησκεία των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*, Θεσσαλονίκη, Κυριακίδη, 1996, σελ. 105.

<sup>243</sup> Ο φιλόσοφος και εθνολόγος Lucien Levy-Bruhl στο *Les fonctions mentales dans les societies in ferieures* διατύπωσε τη γνώμη ότι ο «πρωτόγονος» άνθρωπος κινείται από το συναίσθημα μάλλον παρά από τη λογική, και τη συγκεκριμένη νοοτροπία την ονόμασε «προλογική» (prelogique). | Ζιάκας, Γ., ό.π., σ. 106.

<sup>244</sup> Gorin, M., ό.π.

Τι όμως είναι αυτό που ωθεί τους ανθρώπους να πάρουν την όποια θέση;

#### **5.1.1.1 Παράγοντες που επηρεάζουν την ψυχολογία του πιστού**

Πέρα από τον εντοπισμό των στοιχείων αυτών της θρησκευτικής παράδοσης μία πιο ενδελεχής προσέγγιση της πολιτιστικής διπλωματίας θα πρέπει να επιχειρήσει να κατανοήσει και τον τρόπο που λειτουργεί η ψυχολογία των ίδιων των πιστών.

Εδώ πέρα από τη βοήθεια που μπορούμε να πάρουμε από την ερμηνευτική δυναμική της φιλοσοφίας της θρησκείας, της θρησκευτικής φιλοσοφίας, της συγκριτικής γλωσσολογίας και της θεολογίας, σημαντική μπορεί να είναι και η συνδρομή της ψυχολογίας.

Σίγουρα υπάρχουν πολλοί παράγοντες οι οποίοι επηρεάζουν τους πιστούς να πάρουν συγκεκριμένη θέση. Κάποιοι προφανείς μπορεί να έχουν κοινωνικό υπόβαθρο όπως για παράδειγμα η ανατροφή, οι συναναστροφές, το οικονομικό κοινωνικό πλαίσιο ή οι πληγές του παρελθόντος.

Ωστόσο ενώ οι παράγοντες αυτοί όντως διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες και επηρεάζουν τον κόσμο, από την άλλη ως μεμονωμένοι παράγοντες αποτελούν γενικοποιητικές προσεγγίσεις και δεν συνιστούν ασφαλή μέθοδο διάγνωσης του τρόπου λήψης αποφάσεων των ανθρώπων. Εύκολα μπορούμε να σκεφτούμε ότι από μία φτωχή οικογένεια μπορεί να βγει ένας αγωνιστής υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ή ένας τρομοκράτης κ.ο.κ.

Η εστίαση μόνο σε αυτούς τους κοινωνικούς κυρίως παράγοντες συνιστά «μυωπία», αφού αυτή η προσέγγιση δεν λαμβάνει υπόψη της τη σημαντικότητα των ψυχολογικών παραγόντων, που ανήκουν σε θρησκευτικό πλαίσιο και καθορίζουν τη συμπεριφορά των ανθρώπων. Ο τρόπος λήψης αποφάσεων είναι πολύ πιο σύνθετος για τον κάθε πιστό που παλεύει με τη συνειδήσή του για να καταλήξει σε μία απόφαση ή σε μία δράση.

#### **Επικεντρώνοντας στο φάσμα συμπερίληψης του ηθικού σύμπαντος του πιστού**

Ο Gopin<sup>245</sup> υπογραμμίζει ως βασικό παράγοντα της εποικοδομητικής ή καταστροφικής τάσης που καθορίζει την κοινωνική συμπεριφορά του πολίτη/ πιστού, το πόσο συμπεριληπτικό απέναντι στους άλλους θα είναι το φάσμα του προσωπικού ηθικού σύμπαντος του καθενός.

Παρατηρεί μια ενδιαφέρουσα διχοτόμηση που παίζει σημαντικό ρόλο στον τρόπο που ο πιστός διαμορφώνει αυτή του την δεκτικότητα. Παρατηρεί ότι το φιλελεύθερο κράτος βασίζεται κυρίως στα δικαιώματα των πολιτών του ενώ η θρησκεία στα «καθήκοντα» των πιστών.

Στη δεύτερη περίπτωση, οι θρησκευτικές –ηθικές επιταγές είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τις πολιτιστικές συνήθειες και προσωπικές προσδοκίες που προκαλούν αισθήματα ζεστασιάς και αφοσίωσης, όταν τηρούνται, και αισθήματα αποξένωσης και θυμό, όταν παραβιάζονται. Με αυτές συνδέονται ο θρησκευτικός ζήλος και η δημιουργία των κοινωνικών ή αντικοινωνικών ηθικών αξιών. Ο ορισμός λοιπόν του ποιες είναι αυτές οι ηθικές επιταγές, καθορίζει το ζήλο του και την ανοχή του.

Η διαμόρφωση αυτού του φάσματος συμπερίληψης είναι αυτό στο οποίο πρέπει να εστιάσει ο διαθρησκευτικός διάλογος αξιοποιώντας τη βοήθεια της θρησκείας, προκειμένου να συνεισφέρει στην κοινωνία και να κάνει τους ανθρώπους πιο ανεκτικούς στη διαφορετικότητα.

Ποια όμως είναι η βάση αυτού του φάσματος; Είδαμε ότι στους κόλπους κάθε θρησκευτικής παράδοσης μπορούμε να εντοπίσουμε ένα μεγάλο φάσμα αξιών. Από αξίες θετικά κείμενες υπέρ της κοινωνικής ισορροπίας ως τις άκρως αντίθετες, που έχουν εμπρηστικό και αντικοινωνικό χαρακτήρα. Οι θρησκευτικές επιταγές θα λέγαμε ότι βασίζονται είτε σε μια θεολογία ειρήνης είτε σε μια συγκρουσιακή θεολογία, ενώ ένας τρίτος παράγοντας είναι και ο αφηρημένος χαρακτήρας πολλών από τα ιερά κείμενα που επιτρέπει συχνά την αμφίσημη ερμηνεία.

---

<sup>245</sup> Gopin, M., ό.π.

Βλέπουμε πολλές φορές ότι από τους κόλπους της ίδιας θρησκείας πηγάζουν διαφορετικές εκτιμήσεις και συμπεριφορές, οι οποίες παραδόξως μπορεί να έχουν την ίδια αφετηρία. Για παράδειγμα, με βάση το Κοράνι ένας μουσουλμάνος αφιερώνει τη ζωή του στη βοήθεια των συνανθρώπων του και την προφύλαξη των χριστιανών σε μια εμπόλεμη ζώνη ώστε να προσεύχονται με ασφάλεια, ενώ ένας άλλος ζώνεται με εκρηκτικά και δίνει τη ζωή του σκοτώνοντας ανθρώπους γιατί πιστεύει ότι κάνει την υπέρτατη πράξη θυσίας προς τον Θεό του.



Συχνά η βάση της συμπεριφοράς και της λήψης αποφάσεων εδράζεται σε συναισθηματικές ανάγκες που καλύπτονται από κάποια ερμηνεία ενός ιερού κειμένου στην προσπάθεια του πιστού να βρει την πνευματική καθοδήγηση που ψάχνει ή άλλες ψυχολογικές ανάγκες που ανακουφίζονται από κάποια κοινωνική συμπεριφορά όπως τα να συμμετέχει κάποιος σε μία κοινότητα ή ομάδα ανθρώπων ή να πάρει την απόφαση να υιοθετήσει μία εξτρεμιστική συμπεριφορά για τους ψυχολογικούς λόγους που συνδέονται με μία τέτοια έντονη απόφαση<sup>246</sup>.

Είναι πολύ σημαντικό σε μια διεπιστημονική προσέγγιση του διαθρησκειακού διαλόγου να εξετάζεται ο τρόπος που τίθενται σε προτεραιότητα οι θρησκευτικές αξίες και οι μεταφυσικές προσταγές των πιστών, οι οποίες μπορεί να πηγάζουν από την ίδια βάση αλλά να ερμηνεύονται ως αντικρουόμενα οράματα. Γι' αυτό και η Πολιτιστική Διπλωματία είναι πολύ πιο αποτελεσματική όταν μετατρέπεται ή μάλλον υιοθετεί την προσέγγιση της Διπλωματίας Πίστης (Faith Based Diplomacy).

Αφού εξήραμε την αξία και το εύρος της θρησκευτικής παράδοσης και υπογραμμίσαμε την ερμηνευτική προσέγγιση ως τον σημαντικότερο παράγοντα που διαμορφώνει τον τρόπο που ο πιστός αντιλαμβάνεται τα πράγματα, κάτι το οποίο γίνεται ασυνείδητα

---

<sup>246</sup> Gopin, M., «The Religious Foundations of a More Peaceful World», ό.π.



πολλές φορές, θα προχωρήσουμε σε μία φρέσκια εξέταση της έννοιας της παράδοσης για να ανακαλύψουμε μέρος της δυναμικής και της πολυμορφίας της.

Στο κομμάτι που ακολουθεί θα προσπαθήσουμε με τη μέθοδο της συγκριτικής γλωσσολογίας να εντοπίσουμε παραδείγματα από τον πλούτο της παράδοσης, που φανερώνουν την πολλαπλότητα αλλά και τον τρόπο που γίνεται εφικτό να δικαιολογηθούν διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις.

#### **5.1.1.1.2 Ο παράγοντας παράδοση: Εξέλιξη ή σταθερά;**

Η διαδικασία της εξέλιξης της παράδοσης γενικά αλλά και μες στις θρησκείες συμβαίνει συνεχώς, όσο και αν μερικές φορές, θολωμένοι από την έμπυρη μαχητικότητα των πιο συντηρητικών αντιπροσώπων της παραδοσιαρχίας, δεν το αντιλαμβανόμαστε.

Αρχικά είναι χρήσιμο να κάνουμε κάποιες βασικές διακρίσεις αναφορικά με την έννοια της παράδοσης, την οποία ο Hobsbawm<sup>247</sup> διαχωρίζει σαφώς από το έθιμο, το οποίο έχει μια στατική διάσταση και το οποίο κυριαρχεί στις «παραδοσιακές» κοινωνίες (αλλά όχι στην πραγματική διάσταση της παράδοσης). Σε αντίθεση λοιπόν με το έθιμο, η παράδοση είναι ένα εξελικτικό μέγεθος.

Κατά μία έννοια όλες οι κοινωνίες είναι παραδοσιακές στον βαθμό που πατάνε στο παρελθόν τους. Ο Heidegger έλεγε πως οτιδήποτε και οσοδήποτε αν προσπαθήσουμε να σκεφτούμε, σκεφτόμαστε πάντοτε μέσα στη σφαίρα της παράδοσης<sup>248</sup>.

Με τη διάκριση του Hobsbawm η παράδοση θεωρείται ως μια εξελικτική διαδικασία και όχι ως ένα στάδιο. Έτσι είναι δόκιμο να αποφεύγουμε την άνευ διάκρισης αντιπαράθεση των όρων «παράδοση» και «μοντερνισμός».

---

<sup>247</sup> Hobsbawm, E., *The Invention of Tradition*. επιμ. Terence Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>248</sup> Heidegger, M., *Identity and Difference*, μτφρ. Stambaugh, Joan, Chicago, University of Chicago Press, 1969, σ. 41.

Ο Hobsbawm υποστηρίζει ότι πολλές «παραδόσεις» που «φαίνονται ή υποστηρίζουν ότι είναι παλιές, είναι συχνά αρκετά πρόσφατης προέλευσης ενώ μερικές φορές είναι επινοημένες<sup>249</sup>» προκειμένου να έχουν το κύρος του χρόνου και να δίνουν την αίσθηση κοινωνικής συνέχειας. Ένα τέτοιο παράδειγμα παραθέσαμε όταν αναφερθήκαμε στην περίπτωση των Ταλιμπάν, οι οποίοι, όπως τόνισε ο El Fadl, αποτελούν κάτι ξένο προς την παράδοση του Ισλάμ.

Σε αυτή την παράγραφο εν είδει παραδείγματος θα παραθέσουμε κάποια στοιχεία από τον ωκεανό πληροφορίας της θρησκευτικής παράδοσης για να καταδείξουμε το πόσο διαφορετικά, αντιθετικά συμπεράσματα μπορεί κανείς να εξάγει και, συνεκδοχικά, να φανερώσουμε αυτή τη δυναμική προσαρμογής της.

Όπως παρατηρούμε, ο ίδιος ο χριστιανισμός και το Ισλάμ ως κινήματα, όταν εμφανίστηκαν, αποτέλεσαν μια πρόκληση, μια δοκιμασία για το παραδοσιακό πλαίσιο στο οποίο εμφανίζονταν και το οποίο τελικά αναδιαμόρφωναν.

Στην αρχαία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, όπως είπαμε στο σχετικό κεφάλαιο, η είσοδος μιας νέας θεότητας δεν ήταν πάντα αρμονική γιατί έθιγε συμφέροντα και θα λέγαμε ότι «μοίραζε ξανά την πίτα»<sup>250</sup>. Όπως αναπτυσσόταν ο χριστιανισμός, οι αυτοκράτορες αναγκάζονταν να τον αποδεχτούν και αναπροσάρμοζαν την παράδοση επιτρέποντας τελικά στον χριστιανισμό να έχει μια σχετική ελευθερία κινήσεων.

Μια ανάλογη κατάσταση συνέβη και με το Ισλάμ, το οποίο παρουσιαζόμενο στην Αραβική Χερσόνησο αμφισβήτησε τις διάφορες παραδοσιακές θρησκείες (πολυθεϊσμός, ανιμισμός κ.λπ.) και άλλαξε άρδην το τοπικό πλαίσιο.

Ωστόσο, όταν τελικά οι θρησκείες αποκτούσαν ερείσματα και επικρατούσαν, σε μεγάλο βαθμό αναγκάζονταν και σέβονταν την τοπική παράδοση και μέσα από μια διπλωματική, θα τη χαρακτηρίζαμε, διαδικασία, ενσωμάτωναν στοιχεία στη δικιά τους παράδοση ο καθένας.

---

<sup>249</sup> Ο.π. σ. 1.

<sup>250</sup> Μακρίδης, Β., ό.π.

Ο απ. Παύλος συμβούλεψε τους χριστιανούς να προσεύχονται για τους αυτοκράτορες, γιατί κατά μία έννοια αυτή ήταν η συμφωνία που επέτρεψε στους χριστιανούς να υπάρξουν επίσημα.

Ιδιαίτερα ο απ. Παύλος συνιστούσε ξεκάθαρα την αρμονική προσαρμογή της παράδοσης.

Στην Προς Φιλιππησίους Επιστολή αναφέρει ότι η Εκκλησία θα πρέπει να έχει προοπτική «την έμπροσθεν επέκταση<sup>251</sup>», προτείνοντας να καλλιεργήσει ο χριστιανός έναν εσωτερικό πλουραλισμό προκειμένου να είναι ικανός να κατανοεί και να προσλαμβάνει τους συνανθρώπους του. Έτσι παρότρυνε:

Ελεύθερος γάρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω· καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος Θεῷ, ἀλλ' ἔννομος Χριστῷ, ἵνα κερδήσω ἀνόμους· ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσι γέγονα τὰ πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω<sup>252</sup>.

Ο Αρχιεπίσκοπος Αμερικής Δημήτριος παρατηρεί: «Το να γίνει κανείς τα πάντα για όλους τους ανθρώπους απαιτεί μία πράξη προσωπικής κένωσης που πραγματοποιείται προκειμένου να εξυπηρετήσει τις ανάγκες του άλλου. Ένα άδειασμα του εαυτού που ακολουθείται από ένα ταξίδι στα βάθη της ανθρωπιάς του για να ανακαλύψει την πληρότητα και την ποικιλία της εξαιρετικής μας φύσης... Για τον Παύλο, οι πλουραλιστικές συναντήσεις της αποστολικής του διακονίας γίνονται το μέσον για βαθύτερη ομοίωση του δικού μας προσώπου με τον Χριστό<sup>253</sup>».

Είναι εξέχουσα μορφή ο απ. Παύλος καθότι είναι από τους κατεξοχήν εισηγητές της διαλλακτικότητας και της κατανόησης, και πρωτεργάτης της έννοιας της προσωπικής βελτίωσης, της μη κατάκρισης και της αποδοχής.

---

<sup>251</sup> Η πλήρης πρόταση έχει ως εξής: «Τα μεν ὀπίσθεν ἐπιλανθανόμενος τοῖς δε ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος» (Φιλ. 3:13).

<sup>252</sup> Α' Κορ. 9: 19-22.

<sup>253</sup> Δημητρίου, Αρχιεπισκόπου Αμερικής, *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο: ένας οικουμενικός διάλογος*, επιμ. Π. Εμμανουήλ Κλάψης, Αθήνα, Καστανιώτη, 2006, σ. 39.

Οι προτροπές του θα μπορούσαν να αποτελέσουν ιδανικό μοντέλο για μια πιο ανεξίθρησκη προσέγγιση της συμμετοχής των χριστιανών στην κοινωνία. Άλλωστε, είναι ο μόνος που ονομάστηκε από την εκκλησία «απόστολος των εθνών».

Με τα λόγια του ίδιου του Παύλου «Μεταμορφούσθε τη ανακαινώσει του νοός υμών<sup>254</sup>», ο Παύλος προτρέπει τους χριστιανούς να σκέπτονται, ενώ στην *Α' προς Κορινθίους* εξαιρετικά συγκινητική είναι η θέση προτεραιοτήτων σε ολόκληρο το χριστιανικό αξιακό σύστημα, όπου πάνω και από την πίστη ακόμη βάζει την αγάπη: «νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη».

Το τμήμα του 13ου κεφαλαίου της Προς Κορινθίους Α' Επιστολής έγινε γνωστό παγκοσμίως, αφού διακρίθηκε τόσο πολύ που ονομάστηκε «Ύμνος της Αγάπης».

Απευθυνόμενος στην ανάγκη ωρίμανσης της συνείδησης και της συμπεριφοράς μας λέει «ὄτε ἤμην νήπιος, ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐφρόνουν, ὡς νήπιος ἐλογιζόμην· ὄτε δὲ γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου», που στη δημοτική αποδίδεται ως «όταν ήμουν νήπιο, μιλούσα ως νήπιο, σκεφτόμουν ως νήπιο, έκρινα ως νήπιο. Όταν έγινα άνδρας, κατάργησα τη συμπεριφορά του νηπίου». Δεν είναι τυχαίο ότι αυτόν τον στίχο επέλεξε ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών Barack Obama για να αναπτύξει την ομιλία του κατά την τελετή ορκωμοσίας του στον αμερικανικό λαό στις 20 Ιανουαρίου 2009<sup>255</sup>.

Ενδιαφέρον είναι και ο στίχος που συνεχίζει «βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον», με ξεκάθαρη αναφορά στην πλατωνική παράδοση.

Ωστόσο αξίζει να δώσουμε άλλο ένα παράδειγμα με πρωταγωνιστή τον Πέτρο και τον Παύλο, γιατί εδώ γίνεται κατανοητό ότι μέσα στη χριστιανική παράδοση είναι πιθανό να υπάρχουν διαφορετικές σχολές σκέψης, οπότε είναι ευθύνη του καθενός και της κάθε κοινωνίας να διακρίνει ποια κατεύθυνση θα πρέπει να ακολουθήσει. Στις Πράξεις των Αποστόλων μεταξύ διάφορων επεισοδίων της χριστιανικής παράδοσης, που αφορά

---

<sup>254</sup> Ρωμ. 12:2.

<sup>255</sup> Μπαράκ Ομπάμα, ομιλία του κατά την τελετή ορκωμοσίας του στις 20 Ιανουαρίου 2009, [http://www.nytimes.com/2009/01/20/us/politics/20text-obama.html?\\_r=2&](http://www.nytimes.com/2009/01/20/us/politics/20text-obama.html?_r=2&), πρόσβαση: 2/2014.

και αρκετές διαμάχες μεταξύ των αποστόλων αλλά και μεταξύ των χριστιανών, ξεχωρίζουμε τη διαμάχη που είχε προκύψει για το θέμα της περιτομής.

Για παράδειγμα επί του προκειμένου κάποιοι εισηγούνταν ότι όσοι εθνικοί ήθελαν να γίνουν χριστιανοί θα έπρεπε να κάνουν περιτομή. Τότε ο απ. Πέτρος τούς είπε με αφοπλιστική απλότητα: «... τί πειράζετε τὸν Θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι; ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κακεῖνοι»<sup>256</sup>.

Αυτό μεταφράζεται: «... γιατί πειράζετε τον Θεό, ώστε να θέσετε ζυγό πάνω στον τράχηλο των μαθητών, που ούτε οι πατέρες μας ούτε εμείς μπορέσαμε να τον βαστάξουμε; Αλλά με τη χάρη του Κυρίου Ιησού πιστεύουμε πως θα σωθούμε με τον ίδιο τρόπο όπως κι εκείνοι».

Στο ίδιο δε κεφάλαιο συναντάμε επίσης μια προοδευτική άποψη, όταν ο Παύλος λέει «ἔδοξε γὰρ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρους πλὴν τῶν ἐπάναγκες τούτων<sup>257</sup>», δηλαδή «φάνηκε καλό στο Πνεύμα το Άγιο και σ' εμάς κανένα επιπλέον βάρος να μη σας επιθέτουμε εκτός από αυτά τα αναγκαία». Η πρόταση «φάνηκε καλό στο Πνεύμα το Άγιο και σ' εμάς» είναι κατεξοχήν μια περίπτωση αναθεώρησης: Το ξανασκεφτήκαμε τελικά. Επίσης δικαιολογεί τη δυνατότητα να κρίνουν οι ίδιοι οι άνθρωποι τις συνθήκες και να αποφασίζουν. Να μην υιοθετούν παθητικά, αλλά να κρίνουν.

Δεν θα ήταν εύκολο να βρούμε πιο καθαρές ενδείξεις ότι η παράδοση είναι κάτι που μεταβάλλεται και χρειάζεται να εξελίσσεται για να προσαρμόζεται σε κάθε ιστορική συνθήκη.

Η περιτομή παραγγέλθηκε διά στόματος Θεού, υποβλήθηκε στον Χριστό και ωστόσο η Εκκλησία αργότερα την κατάργησε, κάτι που δεν μπόρεσε να καταφέρει η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Καταργήθηκε επειδή οι εκπρόσωποι της Εκκλησίας αποφάσισαν ότι πρέπει να προχωρήσουν. Αλλού είναι η ουσία. Όχι στο γράμμα του Νόμου, δηλαδή στην τυφλή τήρηση του εβραϊκού νόμου, αλλά στο πνεύμα του.

---

<sup>256</sup> Πράξεις 15:10.

<sup>257</sup> Πράξεις 15:28.

Άλλο παράδειγμα που δείχνει ότι η παράδοση οφείλει να προσαρμόζεται είναι ότι ο Χριστός δίδαξε μεν το ευαγγέλιο στα αραμαϊκά, ωστόσο για να εκπληρώσει την οικουμενικότητα της αποστολής του ο χριστιανισμός ως νέα θρησκεία όφειλε να μιλήσει στους ανθρώπους με τις γλώσσες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και με τις κατηγορίες της φιλοσοφικής σκέψης της εποχής. Εξ ου και η συγγραφή του ευαγγελίου στα ελληνικά.

Πολλοί χριστιανοί θεολόγοι επισημαίνουν την ανάγκη ετοιμότητας για προσαρμογή. Η παράδοση δεν είναι κάτι ξένο, παρελθοντικό.

«Ο άνθρωπος πρέπει να έχει τη δυνατότητα να αναδεικνύεται σε δημιουργό πολιτισμού κι όχι απλώς σε προϊόν του ή σε καταναλωτή. Η παράδοση δεν πρέπει να διαβάζεται δογματικά», «Ο πολιτισμός είναι σάρκα, όχι σαρκοφάγος<sup>258</sup>».

Αντίστοιχα και στο Ισλάμ μπορούμε να εντοπίσουμε πολλά δείγματα που φανερώνουν την εξέλιξη της παράδοσης.

Από χωρία μέσα στο Κοράνι και στα Χαντίθ, που παρουσιάζουν μια δυναμική αλλαγής, έως περιπτώσεις από την ιστορία του Ισλάμ.

Ενδεικτικά να αναφέρουμε την αλλαγή που επέφερε ο κεμαλισμός στην Τουρκία στις αρχές του 20ού αιώνα εκσυγχρονίζοντάς την. Μερικές από τις μεταρρυθμίσεις) που επέβαλε ήταν ότι κατήργησε τα ιδρύματα που λειτουργούσαν βάσει της ισλαμικής νομοθεσίας, απαγόρευσε την πολυγαμία, τον φερετζέ και το φέσι, ενώ το 1928 επέβαλε το λατινικό αλφάβητο. Το 1938 με νόμο υποχρέωσε κάθε Τούρκο να αποκτήσει οικογενειακό επώνυμο, ενώ αναβάθμισε τον ρόλο των γυναικών δίνοντάς τους το δικαίωμα ψήφου και επιτρέποντας την εκλογή τους στα δημόσια αξιώματα, και θέσπισε την ισότητα των δύο φύλων, ενώ καθιέρωσε και το Γρηγοριανό Ημερολόγιο.

Είναι εύστοχη η κριτική ότι οι παραπάνω αλλαγές επιβλήθηκαν, αλλά εάν κανείς το δει από την ιστορική σκοπιά θα διαπιστώσει ότι η αλλαγή της παράδοσης γίνεται με

---

<sup>258</sup> Παπαθανασίου, Θ., «Διδάσκοντας γύπτους και τσελεπήδες περί περιτομής και αβατάρα. Ιθαγένεια και ερώτημα περί της αλήθειας σε συνθήκες πολυπολιτισμικότητας», εισήγηση σε συνέδριο της Αρχιεπισκοπής Αθηνών τον Ιανουάριο του 2005, *Σύναξη*, Αθήνα, Αρμός, 2006, σ. 35.

πολλούς τρόπους, όπως διά της επιβολής, διά της ψηφοφορίας ή ακόμη και διά της αδιαφορίας μεταξύ άλλων (η περίπτωση του «αποχριστιανισμού» της Ευρώπης που εξετάζουμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο).

Για να δείξουμε έναν άλλο τρόπο αλλαγής σε ακόμη ένα πιο ιδιαίτερο πλαίσιο, θα μπορούσαμε, παρατηρώντας την άνοδο του κινήματος των δικαιωμάτων της γυναίκας ή την παρουσία του φεμινισμού να ενδυναμώνεται, να αναφερθούμε στη σίγουρα ενδιαφέρουσα περίπτωση της Σαουδικής Αραβίας, η οποία μάλιστα είναι υπό καθεστώς θεοκρατίας. Το τελευταίο διάστημα παρατηρούμε την ανάπτυξη ενός ξεχωριστού τραπεζικού κλάδου αφιερωμένου στις γυναίκες. Εφόσον βρέθηκε η νομική βάση που δίνει το ελεύθερο στις γυναίκες, δηλαδή εφόσον μπόρεσε και δικαιολογήθηκε εντός πλαισίου Σαρίας ότι οι γυναίκες μπορούν να έχουν ανεξάρτητο έλεγχο της προσωπικής περιουσίας τους αφού το επιτρέπει το Κοράνι, το τραπεζικό λόμπι μπόρεσε να ξεπεράσει τα όποια προβλήματα δημόσιας συναναστροφής ανδρών και γυναικών δημιουργώντας τραπεζικό κλάδο προσαρμοσμένο στο γυναικείο φύλο.

Με δείκτες που φανερώνουν ότι οι γυναίκες κατέχουν το 40 τοις 100 του ιδιωτικού πλούτου στη Σαουδική Αραβία, κάποιες τράπεζες αποφάσισαν να δημιουργήσουν τα πρώτα υποκαταστήματά τους στελεχώνοντάς τα με γυναικείο προσωπικό. Έτσι από τη δεκαετία του '80 κιόλας οι γυναίκες άρχισαν να προτιμούν αυτή τη νέα επιλογή καταργώντας ραγδαία τους άνδρες μεσάζοντες οι οποίοι μεσολαβούσαν για τις τραπεζικές υποθέσεις τους στις ανδρικές τράπεζες. Το φαινόμενο προκάλεσε ανάπτυξη ειδικού εκπαιδευτικού κλάδου που εκπαίδευε τις γυναίκες στην οικονομική επιστήμη, ενώ παράλληλα παρατηρήθηκε και άνοδος στους δείκτες της γυναικείας επιχειρηματικότητας. Μάλιστα, οι εγκαταστάσεις των γυναικείων τραπεζικών υποκαταστημάτων αναδείχτηκαν στα πρώτα ημι-δημόσια μέρη συνάθροισης των γυναικών πέρα από τα σπίτια και τα λουτρά, αφού παρείχαν ένα ασφαλές και ευχάριστο περιβάλλον με κλιματισμό, στο οποίο φυσικά οι άνδρες δεν επιτρέπονταν<sup>259</sup>. Ωστόσο, ακόμη και οι πιο φιλελεύθεροι σχολιάζουν ότι αυτό είναι απλά ένα πολύ μικρό βήμα ώσπου να παρατηρηθεί πραγματική ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών σε

---

<sup>259</sup> Douglas, M., «Saudi Banks for Women thriving», (27/1/1982), *New York Times*, στο <http://www.nytimes.com/1982/01/27/business/saudi-banks-for-women-thriving.html>, πρόσβαση: 2/2014.

αντίστοιχα καθεστώτα. Παρ' όλ' αυτά, οι κοινωνιολόγοι λένε ότι τέτοιες τάσεις φανερώνουν μια μη αναστρέψιμη αλλαγή, ιδιαίτερα σε συνδυασμό με τα γυναικεία επιτεύγματα στον χώρο της εκπαίδευσης.

Τα παραδείγματα είναι πάρα πολλά και αφορούν όλους τους πιθανούς κλάδους της ισλαμικής κοινωνίας. Αυτό που επιδιώκεται μέσα από την παράθεση των συγκεκριμένων περιπτώσεων είναι να υπογραμμιστεί ότι τα πάντα είναι θέμα ερμηνείας και αποφασιστικότητας. Το προηγούμενο παράδειγμα θα μπορούσε να αποτελέσει ένα καλό αντεπιχείρημα για όσους λένε ότι τα ατομικά δικαιώματα είναι καταδικασμένα σε ένα θεοκρατικό πλαίσιο.

Ένα άλλο παράδειγμα είναι η εξέλιξη γύρω από τον γεννητικό έλεγχο (π.χ. πρακτική έκτρωσης). Εδώ μπορεί κάποιος να παρατηρήσει ότι το μεγαλύτερο μέρος της ισλαμικής κοινωνίας προσαρμόστηκε πολύ πιο εύκολα από την ιουδαιοχριστιανική. Χωρίς απαγορευτική αναφορά στο Κοράνι και καθότι η πρακτική αυτή απαντιέται συχνότατα στην ισλαμική κοινωνία, η Ουλάμα (οι λόγιοι ερμηνευτές του Κορανίου) υιοθέτησε μια θετική ερμηνεία στη σχέση μεταξύ γεννητικού ελέγχου και θέλησης Θεού. Δικαιολόγησαν την πράξη ως θέλημα Θεού από τη στιγμή που α) μπορεί κάτι τέτοιο να γίνει, β) γινόταν από την αρχαιότητα και γ) δεν απαγορεύεται από το Κοράνι<sup>260</sup>.

Πολλαπλώς έχουν αναφερθεί στην εργασία η παγκοσμιοποίηση και η τεχνολογία ως καταλύτες στη διαδικασία αλλαγής της παράδοσης.

Είναι γνωστό ότι σε μεγάλο βαθμό η Αραβική Άνοιξη συντονίστηκε από τα διάφορα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Το ανερχόμενο κίνημα της νεολαίας βρήκε στα δίκτυα αυτά έναν ισχυρό σύμμαχο διάδοσης ιδεών και ελευθερίας γνώμης. Ο κρατικός έλεγχος των συστημάτων αυτών δεν ήταν εφικτός. Ακόμη και όταν επιχειρήθηκε, ύστερα από εξαιρετικά σύντομο διάστημα ανακλήθηκε<sup>261</sup>.

---

<sup>260</sup> Musallam, B., «Sex and society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 20, No. 2, επιμ. Lidwien Kapteijns, Boston, Boston University African Studies Center, 1987, σ. 312-314.

<sup>261</sup> Στο κομμάτι που εξετάζουμε την τεχνολογία ως παράγοντα καταλύτη θα αναφερθούμε πιο αναλυτικά.



Σε άλλα μέρη του κόσμου ελέγχονται ακόμη, ενώ σε άλλα θέτουν τις βάσεις τους με ραγδαίο ρυθμό. Πιο εύκολο θεώρησαν τελικά οι κυβερνήσεις να δοκιμάσουν να χρησιμοποιήσουν και αυτές τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης μέσω της προπαγάνδας παρά να τα καταστείλουν<sup>262</sup>.

Όσο πάει γίνεται πιο ξεκάθαρο ότι η παράδοση συμπορεύεται με την εξέλιξη.

Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος που βλέπουμε ιερείς στην εκκλησία να διαβάζουν τη θεία λειτουργία με το tablet στα χέρια ή μουσουλμάνους συζύγους να χωρίζουν νόμιμα τη γυναίκα τους με ένα μήνυμα στο κινητό τηλέφωνο<sup>263</sup> ή γυναίκες επισκόπους να αποκτούν δυναμική παρουσία στους κόλπους της Αγγλικανικής Εκκλησίας.

Αυτός είναι και ο λόγος που βλέπουμε ότι η Συνθήκη της Λισαβόνας προβλέπει επίσημα πρωτοβουλία Ευρωπαίων πολιτών, που επιτρέπει στους πολίτες να ζητήσουν συγκεκριμένη ευρωπαϊκή νομοθεσία με το προαπαιτούμενο να συλλέξουν 1.000.000 υπογραφές. Σύμφωνα με το Άρθρο 11 της Συνθήκης:

«Όχι λιγότερο από 1.000.000 πολιτών που είναι υπήκοοι ενός σημαντικού αριθμού κρατών-μελών μπορούν να πάρουν την πρωτοβουλία καλώντας την Επιτροπή, εντός του πλαισίου των εξουσιών της, να υποβάλλει πρόταση σε ζητήματα όπου οι πολίτες θεωρούν ότι απαιτείται νομική πράξη της Ευρωπαϊκής Ένωσης για τον σκοπό υλοποίησης των συνθηκών<sup>264</sup>».

### **5.1.2. Θρησκεία: ανάμεσα στην επιλογή ρόλων**

Μετά την ανάλυση του μηχανισμού ή μάλλον της ψυχολογικής διαδικασίας με την οποία κάθε θρησκεία καταφέρνει να προσαρμοστεί στις κοινωνικές συνθήκες, θα

---

<sup>262</sup> Σέκερης, Π., «Η Αραβική Άνοιξη», (17/6/2012), *diplomatikoperiskopio.com*, στο [http://www.diplomatikoperiskopio.com/2012/06/blog-post\\_17.html](http://www.diplomatikoperiskopio.com/2012/06/blog-post_17.html), πρόσβαση: 3/2014.

<sup>263</sup> Asghar, A., «Tradition and Modernity in Islam», στο <http://www.futureislam.com/20070701/insight/asgarali/TRADITION%20AND%20MODERNITY%20IN%20ISLAM.asp>, πρόσβαση: 2/2014.

<sup>264</sup> «What is the European citizens' initiative», στο <http://www.citizens-initiative.eu/eci/what-is-the-eci/>, πρόσβαση: 7/2014.

εξετάσουμε τώρα το φαινόμενο της ύπαρξης πολλών και διαφορετικών ρόλων τους οποίους η θρησκεία καλείται να ενδυθεί, πώς προκύπτουν οι επιλογές της και τι επίδραση μπορεί να έχουν.

Ένα βασικό ερώτημα που θα μπορούσε να θέσει κάποιος αντιμετωπίζοντας τη θρησκεία σαν κάτι συγκεκριμένο και ενιαίο είναι «τι ρόλο έχει στην κοινωνία;» Μπορεί να οριστεί μονομερώς; Για παράδειγμα, να πούμε ότι τελικά ο ρόλος της θρησκείας είναι κυρίως καταστροφικός ή ενωτικός ή ότι γεφυρώνει ή δημιουργεί χάσματα.

Εξετάζοντας προηγουμένως τον τρόπο με τον οποίον η θρησκεία προσαρμόζεται κατά την ιστορική εξέλιξη διαπιστώσαμε ότι μέσα στην ιστορική και κοινωνιολογική εξέλιξή της η θρησκεία έχει μια μεγάλη ποικιλία ρόλων.

Και όντως, μπορούμε να σκεφτούμε περιπτώσεις όπου η θρησκεία ενδύεται τον ρόλο του πνευματικού καθοδηγητή αλλά ακόμη και του εθνικού υπερασπιστή ή του ηθικού καθαρτηρίου. Πιο έντονες όμως είναι οι περιπτώσεις όπου έχει διαπιστωθεί ότι υπήρξε καίριος συντελεστής σε πολέμους και πράξεις μισαλλοδοξίας, όπως είναι οι διάφοροι ιεροί πόλεμοι, η θρησκευτική τρομοκρατία κ.ά., αλλά και καταλύτης για την επαναφορά και τη σταθεροποίηση της ειρήνης, όπως με τις θρησκευτικές αξίες που προωθούν την ανοχή, την αγάπη για τον συνάνθρωπο, την αλληλεγγύη κ.ά. και τον τρόπο που αυτές έχουν εκφραστεί ιστορικά μέσω της εφαρμογής τους και των αξιών και ενεργειών που προωθούν (φιλάνθρωπια, μη βία κ.ά.) καθώς και μέσω προσωπικοτήτων που τις ενσαρκώνουν (Μητέρα Τερέζα, Gandhi, Dalai Lama, Πάπας Φραγκίσκος κ.ά.).

Εξετάζοντας έτσι τον τρόπο που η θρησκεία υιοθετεί τον έναν ή τον άλλο ρόλο παρατηρούμε ότι σε μεγάλο βαθμό αυτός εξαρτάται από το κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο της εποχής και της περιοχής στην οποία λειτουργεί. Επιπροσθέτως η επιλογή βασίζεται σε μηχανισμούς που περιγράψαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο, με κύριο το ερμηνευτικό πλαίσιο των ιερών κειμένων και κανόνων που επιλέγουν οι πιστοί να υιοθετήσουν.

Σημαντική επίδραση εν προκειμένω έχει και η γραμμή που επιχειρείται να οριστεί από τις θρησκευτικές ηγετικές φυσιογνωμίες. Για παράδειγμα, η διαλλακτική και θετική στάση που υιοθετεί η ηγεσία της Καθολικής Εκκλησίας απέναντι στον διαθρησκευτικό

διάλογο ή στη συμπαθητική αντιμετώπιση των άλλων θρησκειών, ή αντίστοιχα η οικολογική ευαισθησία που επιδεικνύει τα τελευταία χρόνια ο Οικουμενικός Πατριάρχης (ο «πράσινος Πατριάρχης», όπως τον αποκαλούνε) σε έναν μεγάλο βαθμό επηρεάζουν θετικά τους ακολούθους των συγκεκριμένων δογμάτων, χωρίς φυσικά να εξαλείφουν οποιονδήποτε αντίλογο γεννιέται μέσα στους ίδιους τους κόλπους κάθε πλευράς, διότι πρέπει να πούμε ότι κάθε ρόλος που επιλέγεται από τη θρησκεία τυγχάνει σχετικής αποδοχής ή απόρριψης, κριτικής ή επιβράβευσης. Για παράδειγμα, σε περιπτώσεις που ο θρησκευτικός ηγέτης έχει επιλέξει έναν ρόλο πολιτικής φύσης, όπως στην περίπτωση του πρώην Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου, ο οποίος παρότρυνε με εθνικιστικές και εμπρηστικές δηλώσεις να διεκδικήσουμε τα «αλύτρωτα εδάφη μας», ή του Ρώσου Πατριάρχη, ο οποίος βάζει σε προτεραιότητα την εθνική ταυτότητα από τη θρησκευτική καθοδήγηση<sup>265</sup>, η κριτική έρχεται όχι μόνο από την πολιτική, που μπορεί να επιδιώκει τον διαχωρισμό ρόλων, αλλά και από τους κόλπους της ίδιας της θρησκείας, η οποία ενίοτε διαθέτει μηχανισμούς αυτοκριτικής.

Ωστόσο, καθώς η θρησκεία υφίσταται και δρα εντός των κόλπων της κοινωνίας μαζί με άλλους παράγοντες, όπως η πολιτική και η οικονομία, σημαντική είναι και η διάδραση που προκύπτει μεταξύ των παραγόντων αυτών.

Η συσχέτιση όλων των μερών στην ανάλυση της θρησκευτικής δράσης μπορεί να αποτελέσει τη σωστή φόρμουλα με την οποία θα εξηγηθεί η θρησκευτική συμπεριφορά.

Έτσι αντιλαμβανόμαστε ότι τα θρησκευτικά κίνητρα πολλές φορές μπορεί να είναι μια μάσκα πίσω από την οποία καλύπτονται οικονομικές, εθνικές ή ψυχολογικές ανάγκες. Άλλωστε σε μια ανάλυση των παραγόντων κοινωνικής ισορροπίας θα διαπιστώσουμε ότι η θρησκεία είναι μόνο ένας παράγοντας από το σύνολο των δυνάμει συγκρουσιακών ή ειρηνευτικών παραγόντων, όπως μεταξύ άλλων οι διάφορες οργανώσεις υπέρ των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, οι διάφορες τρομοκρατικές

---

<sup>265</sup> Τριανταφύλλου, Α., «Πατριάρχης Μόσχας: Η Εκκλησία προσδιορίζει την εθνική ταυτότητα του λαού», 3/6/2013, άρθρο στο <http://www.amen.gr/article/patriarxis-mosxasi-ekklisia-prosdiorizei-tin-ethniki-tautotita-tou-laou-fwto>, πρόσβαση: 10/2013.

οργανώσεις, οι οργανώσεις πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων (πολιτικά κόμματα όλου του ιδεολογικού φάσματος και σχετικοί φορείς), οι διανοητές κ.ά.

Το ότι πολλές φορές η κοινωνική ισορροπία πηγάζει από τη διάδραση αυτών των παραγόντων και όχι από μεμονωμένους παράγοντες είναι βασικό στοιχείο που διαφεύγει, κατά την εκτίμηση των αναλυτών και των υπευθύνων χάραξης πολιτικής, κάτι που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

### **5.1.3 Η μυωπία της πολιτικής**

Ανακεφαλαιώνοντας ως εδώ μπορούμε να πούμε ότι η πολιτιστική διπλωματία και η πολιτική επιστήμη, στον βαθμό που στοχεύουν στην ανάπτυξη μεθόδων οι οποίες προωθούν την επίλυση συγκρούσεων, την κοινωνική ισορροπία και την αρμονική συνύπαρξη, θα πρέπει ιδανικά, πρώτον, να εκτιμήσουν και να εξοικειωθούν με τα εργαλεία που προσφέρει η παράδοση κάθε θρησκείας και, δεύτερον, να αναγνωρίσουν τον τρόπο που λειτουργεί η ψυχολογία των πιστών, και να συνεκτιμήσουν τους δύο αυτούς παράγοντες στη διαδικασία της χάραξης πολιτικών.

Τι όμως ισχύει στην πράξη;

Κατανοούνται η θρησκεία και η δυναμική της επαρκώς από την πολιτική επιστήμη, τα διάφορα διακριτά αλλά συναφή επιστημονικά πεδία αλλά και από την ίδια την πολιτική;

Η εκτίμησή μας είναι ότι συνήθως όχι.

Είτε πρόκειται για περιπτώσεις όπου η θρησκεία είναι αναμεμιγμένη σε συγκρουσιακές καταστάσεις είτε πρόκειται για περιπτώσεις όπου η πολιτεία χρειάζεται να παρέμβει για να ρυθμίσει τις συνθήκες ισονομίας, η πολιτική περιφρονεί ή στην καλύτερη περίπτωση παραθεωρεί τη δυναμική που κρύβει μέσα του ο παράγοντας θρησκεία.

Το παραπάνω συμπέρασμα ενισχύεται και από τη μονόπλευρη κριτική που βλέπουμε ότι επικρατεί κατά την εκκοσμικευτική περίοδο που διανύουμε.

#### **5.1.3.1 Κριτική**

Παρατηρούμε ότι ασκείται μεγάλη κριτική στη θρησκεία ότι είναι επιβλαβής για τον άνθρωπο και για την κοινωνία (ότι είναι το όπιο του λαού, ότι αποτελεί ένα πιο ανώριμο

στάδιο της ανθρωπότητας, ότι προάγει τη μισαλλοδοξία κ.ά.), ότι αποτελεί τροχοπέδη για την πρόοδο και την επιστήμη, και ότι ενθαρρύνει απάνθρωπες και ανήθικες πρακτικές και διακρίσεις (κατά των γυναικών, κατά των ομοφυλοφίλων, κατά των άλλων θρησκειών κ.λπ.)

Βλέπουμε έτσι ότι υπάρχει ένας αυξανόμενος αριθμός αναλυτών που αναγνωρίζει την οργανωμένη θρησκεία ως έναν σημαντικό αρνητικό παράγοντα στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα (σύγχρονες διεθνείς συγκρούσεις κ.λπ.) και τροχοπέδη στην εξέλιξη της κοινωνίας που θα μπορούσε να συμβεί αν η θρησκεία απουσίαζε.

Μάλιστα οι παρατηρητές αυτοί (ακαδημαϊκοί, δημοσιογράφοι, διανοούμενοι, πολιτικοί, απλοί πολίτες) που υιοθετούν την κριτική ματιά στη θρησκεία ως κωλυσιεργό δύναμη αποτελούν την πλειονότητα. Thomas Huxley, Jeremy Bentham, Karl Marx, Sigmund Freud, Sam Harris, Richard Dawkins και Christopher Hitchens είναι μερικοί από τους πλέον επιφανείς<sup>266</sup>.

Ενδεικτικά αναφέρουμε την κύρια ιδέα του δοκιμίου του Bertrand Russell «Έχει η θρησκεία χρήσιμη συνεισφορά στον πολιτισμό;<sup>267</sup>», όπου σχολιάζει ότι μπορεί μεν τα επιχειρήματα των υπερασπιστών της κοινωνικής προσφοράς της θρησκείας να είναι ότι σε άλλες εποχές συνεισέφερε στη συντήρηση των γραμμάτων ή πρότεινε μια πιο δίκαιη κοινωνική οπτική σε διάφορα θέματα, όπως η θέση της γυναίκας, κοινωνικά κ.λπ., ωστόσο μπροστά στο κοινωνικό κακό που έχει προκαλέσει, στην τεχνητή άγνοια που έχει υποβάλει την κοινωνία, στην ατομικιστική φύση της χριστιανικής ηθικής, στην καλλιέργεια της μισαλλοδοξίας, στις ανθρώπινες παρορμήσεις (φόβος, έπαρση και μίσος), που ενσωματώνει στη διδασκαλία της, και στη διεστραμμένη οπτική που προτείνει, όπου η αποφυγή της αμαρτίας θεωρείται πιο σημαντική από τις θετικές αξίες και η σημασία της γνώσης ως μια βοήθεια για μια ωφέλιμη ζωή δεν αναγνωρίζεται, δεν υπάρχει καμία σύγκριση. Η καταληκτική πρόταση του δοκιμίου είναι: «Είναι πιθανό ότι η ανθρωπότητα βρίσκεται στο κατώφλι μιας χρυσής εποχής, αλλά, αν είναι έτσι, θα

---

<sup>266</sup> Πολλών η κριτική στάση (π.χ. Freud) δεν είναι μόνο ή κατ' ανάγκην αρνητική.

<sup>267</sup> Russell, B., «Has religion made useful contributions to civilization?: An examination and a criticism», (1930), Watts & co., στο <http://www.skepticfiles.org/religion/br.htm>, πρόσβαση: 9/2012.

πρέπει πρώτα να σκοτώσει τον δράκο που φυλάει την πόρτα, κι αυτός ο δράκος είναι η θρησκεία».

Ωστόσο, άλλοι αναλυτές υποστηρίζουν ότι η χαρακτηριστική εμμονή της συγκεκριμένης προσέγγισης δεν προσφέρει ουσιαστική ανάλυση του ρόλου της θρησκείας σε σχέση με τις συγκρούσεις, του ρόλου ενός φαινομένου με ισχυρά ψυχολογικά ερείσματα, η σύνταξη με το οποίο αποτελεί και ανθρώπινο δικαίωμα τελικά.

Αυτό που επιπλέον περνάει απαρατήρητο είναι η θετική πλευρά της θρησκευτικής επιρροής: ότι η θρησκευτική δέσμευση οδηγεί επίσης εκατομμύρια ανθρώπους στην αφοσίωση στα ανθρώπινα δικαιώματα, στη δικαιοσύνη και τη συμφιλίωση.

Επίσης ότι η κοινωνική συνείδηση, κάτι που αφορά πολίτες οι οποίοι μπορεί να είναι την ίδια στιγμή και πιστοί, είναι μια έννοια που για να διαμορφωθεί χρειάζεται επιχειρηματολογία η οποία να γίνεται κατανοητή αλλά και αποδεκτή από τους πολίτες/πιστούς.

Η μονόπλευρη αυτή θεώρηση στην οποία παγιδεύονται οι αναλυτές αυτοί δεν επιτρέπει καν την εμβάθυνση και την ανακάλυψη των τρόπων με τους οποίους η θρησκεία έχει υπάρξει ή μπορεί να υπάρξει ως εποικοδομητικός παράγοντας.

~ \* ~ \* ~ \* ~ \* ~ \* ~

Αυτό, από την άλλη, δεν σημαίνει ότι η κριτική δεν έχει θέση στην κοινωνία.

Ωστόσο, επειδή η εργασία αφορά την έννοια της πολιτιστικής διπλωματίας, θα πρέπει όσοι ασχολούνται με το συγκεκριμένο αντικείμενο να μπορούν να κάνουν μια λεπτή διάκριση.

Η θέση μας είναι ότι το κομμάτι της κριτικής μάλλον δεν ανήκει στους κόλπους της πολιτιστικής διπλωματίας και του διαθρησκειακού διαλόγου. Δεδομένου ότι ο στόχος των τελευταίων είναι να γεφυρώνει χάσματα, αυτό δεν μπορεί να είναι εφικτό ασκώντας κριτική η οποία ερεθίζει και φέρνει τους συμμετέχοντες σε θέση άμυνας και αντεπίθεσης. Η κριτική μπορεί να παρουσιαστεί στο πλάνο που συζητάμε, αλλά κυρίως ως αυτοκριτική.

Αντίθετα, ο στόχος που πρέπει να επιζητά η προσπάθεια της πολιτιστικής διπλωματίας είναι η ενεργοποίηση και ανάδειξη θετικών στοιχείων των συμμετεχόντων και η εξεύρεση εναλλακτικής σε περιπτώσεις σκλήρυνσης και αδιεξόδου.

### **5.1.3.2 Μέρος της λύσης**

Αναφορικά με τον διαθρησκευτικό διάλογο και γενικά με την προσέγγιση της θρησκείας στη διάδρασή της με την κοινωνία χρειάζεται να προκύψει μια πιο συνδυαστική προσέγγιση και συνεργασία διάφορων, ανεξάρτητων κατά κύριο λόγο γνωστικών και επαγγελματικών αντικειμένων, η οποία, πέρα από θρησκευτικούς ηγέτες και επιδραστικούς σχετικούς παράγοντες, να ενσωματώνει στην προσπάθεια πολιτικούς αναλυτές, ψυχολόγους και κοινωνιολόγους αλλά και θρησκευτικούς αναλυτές και γνώστες της παράδοσης κάθε πλευράς -π.χ. φιλελεύθερους θεολόγους-, οι οποίοι θα μπορούν προτείνουν λύσεις και με θρησκευτικά επιχειρήματα που θα γίνονται κατανοητά και θα δικαιολογούνται από τη θρησκευτική πλευρά.

Σε μια προσέγγιση της θρησκευτικής πλευράς μέσα από το πρίσμα της η μελέτη των κειμένων και των παραδόσεων αποδεικνύεται ένας θησαυρός θρησκευτικής και πολιτικής ιδεολογίας διαθέσιμος προς αξιοποίηση.

Αυτές οι «εσωτερικές» πληροφορίες θα μπορούσαν να είναι πολύτιμες για τις πολιτικές επιστήμες (και την πολιτική κατ' επέκταση, αν μπορούσε ποτέ να τις εντοπίσει και να τις αξιοποιήσει), καθότι εκ του αποτελέσματος οι πόροι των πολιτικών επιστημών με τη σειρά τους αποδεικνύονται ανεπαρκείς.

Αυτή η πρόταση αναλύεται στο κεφάλαιο που εξετάζει τον διαθρησκευτικό διάλογο ως πρακτική. Αυτή είναι η πρόκληση για τον διαθρησκευτικό διάλογο, αυτή είναι και μια μεγάλη έλλειψή του μέχρι στιγμής.

Αναφορικά με την εκτίμηση του συναισθηματικού παράγοντα, οι πιο διαλλακτικοί αναλυτές αναρωτιούνται ποιος σε αυτόν τον πειραματισμό των διαπραγματευτικών μεθόδων είναι πραγματιστής.

Οι θρησκευτικοί παράγοντες που ασχολούνται με την ειρήνη μπορεί μερικές φορές να κατηγορηθούν για υπερβολική πίστη στη μεταμορφωτική δύναμη των συναισθημάτων

σε ατελέσφορο βαθμό, αλλά οι εκπρόσωποι της πολιτικής ελίτ μπορεί να κατηγορηθούν για υπερβολικό φόβο των συναισθημάτων σε ατελέσφορο βαθμό<sup>268</sup>.



#### **5.1.4 Εξετάζοντας τις δύο μεγαλύτερες θρησκείες**

Προτού συνεχίσουμε με την κοινωνιολογική και πολιτική εξέταση της θρησκείας στο σημερινό παγκοσμιοποιημένο πλαίσιο, με βάση όσα αναλύσαμε θα προσεγγίσουμε τις δύο βασικές θρησκείες στις οποίες επικεντρώνεται η εργασία.

Μέσα από αυτή την ανάλυση θα προσπαθήσουμε να αντιληφθούμε τα ποιοτικά χαρακτηριστικά που θα πρέπει να έχει υπόψη της η πολιτιστική διπλωματία προκειμένου να έχει μαζί τους ποιοτικότερη διάδραση.

Αρχικά θα αναλύσουμε συνοπτικά τα βασικά χαρακτηριστικά τους και στη συνέχεια θα κάνουμε μια πιο ποιοτική προσέγγιση.

---

<sup>268</sup> Gopin, M., «The Religious Foundations of a More Peaceful World», ό.π.



#### **5.1.4.1 Χριστιανισμός**

Ο χριστιανισμός είναι μία από τις δύο μεγάλες θρησκείες στις οποίες εστιάζουμε κατά κύριο λόγο ως μελέτες περίπτωσης τη διάδρασης της θρησκείας με την κοινωνική σφαίρα και την πολιτική.

Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά είναι ότι αποτελεί σήμερα την πολυπληθέστερη θρησκεία (31,50%) με σημαντικότερες ομολογίες σε ευρωπαϊκό πλαίσιο την Καθολική (16,85%), την Προτεσταντική (6,15%), την Ορθόδοξη (3,96%) και την Αγγλικανική Εκκλησία (1,26%).

Ιστορικά ο χριστιανισμός αποτελεί μία από τις λεγόμενες αβρααμικές ή σημιτικές θρησκείες, οι οποίες είναι μονοθεϊστικές.

Όπως εξετάσαμε σε προηγούμενο σημείο, τη μεγάλη άνθησή του τη γνώρισε από τον 4ο αι. και έπειτα, όπου θεσμοποιήθηκε ως η επίσημη θρησκεία της κραταιάς τότε Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Από τους σταθμούς της ιστορικής εξέλιξής του εστιάζουμε σε δύο, στο Σχίσμα και στη Μεταρρύθμιση, οι οποίοι έχουν ιδιαίτερη σημασία για την εργασία γιατί η ιστορική επίδρασή τους επηρέασε σημαντικά το πλαίσιο του διαθρησκειακού διαλόγου.

~\*~\*~\*~\*~

#### **Το Σχίσμα των Εκκλησιών**

Βασικό γεγονός που διαίρεσε τον χριστιανισμό σε δυτικό Καθολικισμό και ανατολική Ορθοδοξία ήταν το σχίσμα των Εκκλησιών Ανατολής και Δύσης, αποτέλεσμα μιας μακράς σειράς επεισοδίων, που ως κατάληξη είχαν την ανταλλαγή αναθεμάτων μεταξύ του Πατριάρχη και του Πάπα το 1054.

Η διάσπαση των Εκκλησιών με βάση δογματικά, θεολογικά, γλωσσικά, πολιτικά και γεωγραφικά σύνορα και το θεμελιώδες ρήγμα δεν θεραπεύτηκαν έως σήμερα.

Σε μια παλαιότερη περίπτωση διαθρησκειακού διαλόγου -διαδογματικού για την ακρίβεια-, οι δύο Εκκλησίες επιχείρησαν επανασύνδεση το 1274 (με τη Β' Σύνοδο της Λυών) και το 1439 (με τη Σύνοδο της Φεράρας - Φλωρεντίας). Ωστόσο οι σύνοδοι

αυτές αποκηρύχθηκαν συνολικά από τον ορθόδοξο κόσμο, δεδομένου ότι οι ιεράρχες είχαν υπερβεί την αρμοδιότητά τους με τη συγκατάθεση σε αυτές τις ενώσεις.

### **Μεταρρύθμιση**

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ως κίνημα η Μεταρρύθμιση εμφανίστηκε τον 16ο αιώνα στη Γερμανία, με πρωτεργάτη τον Martin Luther. Το 1517 ο Martin Luther άρχισε τη διαμαρτυρία του κατά της Ρωμαϊκής Εκκλησίας, όταν θυροκόλλησε στην εξώπορτα του μητροπολιτικού ναού της Βυρτεμβέργης τις 95 Θέσεις του, που αποτελούσαν μια ανοιχτή επίθεση εναντίον του παπισμού.

Το γεγονός αυτό θα σημάνει ένα από τα πιο σημαντικά γεγονότα στην ιστορία του δυτικού κόσμου και ένα από τα γενεσιουργά ιστορικά αίτια της νεωτερικότητας, αφού πρακτικά θα δοκιμάσει για πρώτη φορά τη συνύπαρξη πολλαπλών δογμάτων στη δημόσια σφαίρα, κάνοντας πιο ώριμες τις συνθήκες για διάλογο.

~\*~\*~\*~\*~

Από πλευράς πολιτισμικής ανθρωπολογίας παρατηρούμε ότι ο χριστιανισμός έχει συγκεκριμένα δομικά χαρακτηριστικά, τα οποία θα αναφέρουμε επιλεκτικά ως στοιχεία στα οποία βασίζονται οι θρησκευτικές επιταγές, η λήψη αποφάσεων αλλά ακόμα και αυτή η ίδια η συμμετοχή στον διάλογο.

Εκτός από τα κανονικά κείμενα (Παλαιά και Καινή Διαθήκη), άλλα ιερά κείμενα που έχουν κύρος αυθεντίας είναι των εκκλησιαστικών πατέρων, των εκκλησιαστικών συνόδων, του κανονικού δικαίου που ρυθμίζει την εξωτερική ζωή της Εκκλησίας ως οργανισμού στον κόσμο κ.ά.

Ως μέσα σωτηρίας θεωρούνται οι ορθές πεποιθήσεις (δόγμα), η πίστη, οι καλές πράξεις και τα μυστήρια.

Ο χριστιανισμός (σε αντίθεση με το Ισλάμ) διαθέτει κάθετο σύστημα ιεραρχίας που, για παράδειγμα, στην Ορθόδοξη Εκκλησία ξεκινάει από τη βαθμίδα του διακόνου και φτάνει ως τον Πατριάρχη ή τον Πάπα αντίστοιχα στην Καθολική Εκκλησία. Αυτό στο πλαίσιο του διαθρησκευτικού διαλόγου κάνει πιο ξεκάθαρη τη διαδικασία συμμετοχής, αν και ενέχει πολλές παραμέτρους αλλά και αδυναμίες.

Όσον αφορά σχετικές με το αντικείμενό μας παραμέτρους μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η συμμετοχή σε επίσημες μορφές διαλόγου προϋποθέτει εξειδικευμένο προσωπικό, όπως οι Ειδικές Επιτροπές Διαλόγου, αν και η ύπαρξη τέτοιας εξειδίκευσης δεν είναι πάντα διαθέσιμη.

#### **5.1.4.1 Κοινωνιολογική θεώρηση**

Από πλευράς κοινωνιολογικής προσέγγισης μεταξύ άλλων θα σταθούμε σε δομικές ιδιομορφίες και επίμαχες διακρίσεις, όπως η αντιπαράθεση της ανατολικής και της δυτικής εκδοχής του χριστιανισμού και η σχετική αντιμετώπιση της έννοιας των ανθρώπινων δικαιωμάτων. Επίσης θα εξετάσουμε και ποιοτικές διαφοροποιήσεις της πνευματικότητας στους κόλπους του χριστιανισμού αλλά και φαινόμενα που χαρακτηρίζουν την κοινωνική πορεία του (με έμφαση στη σύγχρονη περίοδο), όπως η αβίαστη δραματική αλλαγή της ανθρωπογεωγραφίας του.

##### **5.1.4.1.1 Διαφορά χριστιανισμού σε Ανατολή και Δύση και ανθρώπινα δικαιώματα**

Πολλοί αναλυτές ανάγουν σε σημαντική τη διάκριση του χριστιανισμού σε ευρωπαϊκό επίπεδο σε Ανατολή και Δύση ή, αλλιώς, σε Ορθόδοξη και σε Καθολική - Προτεσταντική Εκκλησία.

Ο Huntington σχολιάζει:

«Η δυτική χριστιανισμός αποτελεί ιστορικά το σημαντικότερο χαρακτηριστικό του δυτικού πολιτισμού<sup>269</sup>». Σε άλλο σημείο αναφέρει ότι «η Ελλάδα είναι μια μη δυτική χώρα». Παρόλο που υπήρξε η πατρίδα του κλασικού πολιτισμού, δεν αποτελεί «μέρος του δυτικού πολιτισμού» αλλά ανήκει στον «σλαβοορθόδοξο πολιτισμικό χώρο<sup>270</sup>», όπως υποστηρίζει, και σε άλλο σημείο αναφέρει: «Η Ευρώπη τελειώνει εκεί που τελειώνει η δυτική χριστιανισμός και εκεί που αρχίζουν το Ισλάμ και η Ορθοδοξία»<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Huntington, S., *Η Σύγκρουση των Πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της Παγκόσμιας Τάξης*, μτφρ. Σ. Ριζοθανάση, Αθήνα, Τερζόπουλος, 1998, σ. 76.

<sup>270</sup> Ο.π., σ. 183-4.

<sup>271</sup> Ο.π., σ. 180.

Άλλοι αναλυτές εντοπίζουν διαφορές ψυχοκοινωνικής φύσης, όπως ότι ο χριστιανισμός στη Δύση είναι πιο τυπικο-κανονικός ενώ στην Ανατολή πιο βιωματικός. Ο Βασιλειάδης<sup>272</sup> αναφέρει ότι οι περισσότεροι συγγραφείς που αναλύουν την Ορθοδοξία από μια «εξωτερική προοπτική» δεν αντιλαμβάνονται την ιδιαίτερη σημασία που έχει για τους πιστούς η λειτουργική παράδοσή της.

Αναφέρει:

«...είναι δε ευρέως αποδεκτό από τους ορθοδόξους ότι η λειτουργική διάσταση είναι ίσως το μόνο ασφαλές κριτήριο προσδιορισμού της ιδιαιτερότητας της Ορθόδοξης Θεολογίας. Με δεδομένη, λοιπόν, την κεντρική θέση της Λειτουργίας θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι κατεξοχήν μια λατρευτική κοινότητα. Προηγείται η λατρεία, και ακολουθεί η δογματική διδασκαλία και η εκκλησιαστική τάξη».

Από άλλους αναλυτές γίνεται λόγος για ιδιαίτερη βιωματική σχέση που προκύπτει μέσω της παράδοσης και του τελετουργικού (γάμοι, βαφτίσεις, θρησκευτικές γιορτές, κηδείες) και η οποία με τη σειρά της σχετίζεται και με άλλους παράγοντες, όπως για παράδειγμα το γεγονός ότι έως πρόσφατα μεγάλο μέρος των ορθοδόξων ζούσε υπό κομμουνιστικά καθεστώτα. Οι παράγοντες αυτοί κάνουν την Ορθοδοξία να συγκαταλεχθεί μεταξύ των πλέον δυσνόητων και παρεξηγημένων περιπτώσεων όταν εξετάζεται σε μια ευρωπαϊκή προοπτική<sup>273</sup>. Η Φωκά παρατηρεί: «Η έμφαση που δίνει η Ορθοδοξία στα μυστήρια, στις τελετουργίες κ.τ.λ. ίσως την καθιστά δυσκολότερα κατανοητή για κάποιον που δεν είναι εξοικειωμένος μαζί της. Σίγουρα υπάρχει η αίσθηση ότι η Ορθοδοξία διαφέρει σημαντικά από τον δυτικό χριστιανισμό<sup>274</sup>».

Στην Ελλάδα, λαμβάνοντας υπόψη και τη σχέση που αναπτύχθηκε μεταξύ Εκκλησίας και κράτους κατά τη σύσταση του τελευταίου, παρατηρείται μια πιο έντονη ανάμιξη της Εκκλησίας σε κοσμικά θέματα, η οποία σε μεγάλο βαθμό έχει υποκαταστήσει τη θρησκευτική αποστολή της με τον ρόλο του θεματοφύλακα του ελληνικού εθνικισμού,

---

<sup>272</sup> Βασιλειάδης, Π., «Ορθοδοξία και Πολιτική», στο *God's Rule: The Politics of World Religions*, επιμ. Neusner, J., Washington DC, Georgetown University Press, 2003, σ. 257-260.

<sup>273</sup> Φωκά, Ε., «Θρησκεία και Πολιτική», στο *Πολιτική και Θρησκείες*, επιμ. Ζορμπάς, Κωνσταντίνος, Αθήνα, Παπαζήση, 2007, σ. 282.

<sup>274</sup> Ο.π.

ενώ στους κόλπους της έχει αρχίσει το τελευταίο διάστημα και αναπτύσσεται έντονη αυτοκριτική.

Αξίζει να υπενθυμίσουμε άλλη μία φορά μία από τις πολλές περιπτώσεις πολιτικοποιημένου λόγου του Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου, όταν σε συνέντευξή του στον *Επενδυτή* έλεγε:

«Ανησυχώ για τα εθνικά μας θέματα, γιατί, τελικά, βλέπω ότι προωθούνται σχέδια τα οποία έρχονται σε αντίθεση με τα καλώς νοούμενα εθνικά μας συμφέροντα. Οι Έλληνες κερδίσαμε με θυσίες και με αίμα την ελευθερία μας και απελευθερώσαμε τα μέρη του λεγόμενου αλύτρωτου Ελληνισμού. Δεν μπορούμε να τα χάσουμε σήμερα επειδή έτσι αρέσει στους ισχυρούς της γης...<sup>275</sup>».

Σε αυτή τη σχέση μεγάλο μέρος ευθύνης φέρει το κράτος, το οποίο χρησιμοποίησε την Εκκλησία ως πρόσφορο παράγοντα για την ενίσχυση της εθνικής ενότητας, τότε που, όπως σημειώνει ο Θάνος Βερέμης, «το κράτος ενσωμάτωσε την Εκκλησία και τους μάρτυρές της στο πάνθεον των Ελλήνων ηρώων και τους έκανε αναπόσπαστο τμήμα του εθνικού μύθου<sup>276</sup>», και γενικότερα την προώθηση συμφερόντων των ελληνικών κυβερνήσεων<sup>277</sup>.

Ο κοινωνιολόγος Daniel Payne παρατηρεί ότι «η ορθόδοξη κατανόηση της ταυτότητας του ανθρώπινου προσώπου προέρχεται από τη συλλογικότητα» σε αντίθεση με τη «δυτική φιλελεύθερη κατανόηση του ανθρώπινου προσώπου ως αυτόνομου ατόμου<sup>278</sup>». Σχολιάζει ότι η ορθόδοξη θεολογία τονίζει τη συλλογικότητα (έννοια

---

<sup>275</sup> Ανησυχία για τα εθνικά θέματα εκφράζει ο Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος, αναφορά σε συνέντευξη του Αρχιεπισκόπου Χριστοδούλου στην εφημερίδα Κόσμος του Επενδυτή, (8/7/2006) στο *in.gr*, στο <http://news.in.gr/greece/article/?aid=722627>, πρόσβαση: 6/2014.

<sup>276</sup> Veremis, Th., «From the national state to the stateless nation, 1821-1919», *European History Quarterly*, τόμ. 19, No. 2, Sage, 1989, σ. 136.

<sup>277</sup> Kokosalakis, N., «Religion and modernization in 19th century Greece», *Social Compass Journal*, τόμ. 34, No. 2, Thousand Oaks, Sage Publications, 1987, σ. 239.

<sup>278</sup> Payne, D., «The Clash of Civilizations: the Church of Greece, the European Union and the Question of Human Rights», *Religion, State and Society*, τόμ. 31, No. 3, επιμ. Philip Walters, Routledge, 2003, σ. 261-271.

ποιμνίου), που οδηγεί αναπότρεπτα στις προσπάθειες της Εκκλησίας να διατηρήσει την εθνική ενότητα ακόμα και εις βάρος των ανθρώπινων δικαιωμάτων.

Να παραθέσουμε σ' αυτό το σημείο άλλες διχαστικές δηλώσεις του Αρχιεπισκόπου Χριστοδούλου, όταν προέκυψε το θέμα με την αναγραφή θρησκευματος στις ταυτότητες, όπου αποκαλούσε «νέους Διοκλητιανούς» όσους ζητούν χωρισμό κράτους - Εκκλησίας, δηλώνοντας ότι η πολιτική χρησιμοποιεί το θρησκευτικό συναίσθημα για να διχάσει τον λαό σε πιστούς και σε άπιστους<sup>279</sup>».

Τα παραπάνω είναι ιδιαίτερα σημαίνοντα και από κάποιους κοινωνιολόγους και θεολόγους θεωρούνται επικίνδυνα να οδηγήσουν σε αζύγιστα συμπεράσματα για τη φύση και τη δεκτικότητα της Ορθόδοξης Εκκλησίας ως προς τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Σχολιάζουν ότι πιο ενδελεχής παρατήρηση αναδεικνύει ότι αυτή η έμφαση που προαναφέραμε ότι δίνει η Ορθόδοξη Εκκλησία στις τελετουργίες της την καθιστά δυσνόητη για κάποιον που δεν είναι εξοικειωμένος. Επίσης θέτουν μια μεγάλη ένσταση για την άκριτη αποδοχή μιας τέτοιας κατηγορηματικής ερμηνείας, παρατηρώντας ότι είναι πιο σύνθετη η πραγματικότητα προκειμένου να εκτιμηθεί σωστά η σχέση της με την εθνική ταυτότητα, που σε καμία περίπτωση δεν είναι «οργανική<sup>280</sup>», όπως κάποιοι προσπαθούν να την παρουσιάσουν, αλλά συγκυριακή.

---

<sup>279</sup> Μάτση, Α., Γαλανόπουλου, Α. «Χριστόδουλε, παραιτήσου», άρθρο στην Εφημερίδα *Ελευθεροτυπία*, 16/ 12/ 2005, στο [http://web.archive.org/web/20090422234646/http://archive.enet.gr/online/online\\_text?dt=16/12/2005&c=110&id=12981400,28932632](http://web.archive.org/web/20090422234646/http://archive.enet.gr/online/online_text?dt=16/12/2005&c=110&id=12981400,28932632), πρόσβαση: 6/2014 | Σχετικό είναι και το δελτίο Τύπου που εξέδωσε η Ελληνική Ένωση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου, 18/12/2005 όπου αναφέρει ότι «η Ελληνική Ένωση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου δεν είναι αντίπαλος της Ορθοδοξίας. Σε αντίθεση με τους διοικούντες την Εκκλησία της Ελλάδος, δεν επιδιώκει να διχάσει το λαό. Εξακολουθεί να ελπίζει στον υπεύθυνο διάλογο[...]». *Ελληνική Ένωση για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου και του Πολίτη*, στο <http://web.archive.org/20060218061948/www.hlhr.gr/press/Deltio%20Typou%2018.12.2005.doc>, πρόσβαση: 6/2014

<sup>280</sup> Byrnes, T., Katzenstein, P, «Religion in an expanding Europe», Cambridge, Cambridge University Press, 2006, σ. 293.

\*!\*

Ωστόσο, το πόρισμα που προκύπτει για τη σχέση χριστιανισμού και ανθρώπινων δικαιωμάτων από τη διάκριση που εξετάζουμε στην παρούσα παράγραφο (Ανατολή - Δύση) έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, όταν σκεφτούμε ότι αποτέλεσε το βαρύ κατηγορητήριο για να αποδειχθεί η ασύμβατη σχέση ενός άλλου θρησκευματος με τα ανθρώπινα δικαιώματα που θα αναλύσουμε στη συνέχεια, του Ισλάμ.

#### **5.1.4.1.1.2 Μεταχριστιανική Ευρώπη**

Ένα άλλο φαινόμενο που θα εξετάσουμε υπό γενικότερη θεώρηση στο επόμενο κεφάλαιο και είναι χαρακτηριστικό της σύγχρονης μεταμορφωτικής περιόδου της εκκοσμίκευσης που περνά η θρησκεία οφείλεται στην καταλυτική επίδραση της παγκοσμιοποίησης και τη σχετική κατάλυση των συνόρων. Σε ό,τι αφορά τον χριστιανισμό, είναι πρωτοφανές αυτό που συμβαίνει και αφορά την αλλαγή της ανθρωπογεωγραφίας του.

Το τελευταίο διάστημα σε ευρωπαϊκό επίπεδο τα διάφορα χριστιανικά δόγματα υφίστανται μια μεγάλη συρρίκνωση τόσο του αριθμού των πιστών τους όσο και της επιρροής τους.

Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει αυτόματα έκλειψη του χριστιανισμού γενικά αλλά δραματική μεταβολή της δημογραφίας του, αφού παρατηρείται ότι ο μεγάλος χριστιανικός πληθυσμός μετακινείται προς τον λεγόμενο τρίτο κόσμο. Έρευνες δείχνουν ότι το 1800 το 90% των χριστιανών παγκοσμίως κατοικούσε στον δυτικό κόσμο. Το 1960 το ποσοστό έπεσε στο 65%, ενώ το 2000, για πρώτη φορά ύστερα από μια περίοδο 1.000 ετών, οι χριστιανοί έγιναν μειονότητα στη Δύση υπό την έννοια ότι αποτελούν το 40% του παγκόσμιου χριστιανικού πληθυσμού<sup>281</sup>.

Έτσι γίνεται λόγος για την είσοδο της Ευρώπης στη μεταχριστιανική φάση της.

---

<sup>281</sup> Laing, M., «The Changing Face of Mission: Implications for the Southern Shift of Christianity», στο *Missiology*, vol. 34.2, 2006, σ. 169.

Δεν είναι κεντρικό αντικείμενο της εργασίας να εμβαθύνει ιδιαίτερα στο φαινόμενο αυτό, ωστόσο είναι χρήσιμο να παρατηρηθεί ότι αυτό φαίνεται να έχει προκύψει όχι εξαιτίας διωγμών και ετερόδοξης μισαλλοδοξίας, αλλά από ένα αβίαστο πέρασμα στη θρησκευτική αδιαφορία μιας απο-θρησκευόμενης Ευρώπης.

Ο Casanova παρατηρεί: «Η προοδευτική, αν και εξαιρετικά άνιση, εκκοσμίκευση της Ευρώπης είναι μια αδιαμφισβήτητη κοινωνική πραγματικότητα. Η αυξανόμενη πλειοψηφία του ευρωπαϊκού πληθυσμού έχει πάψει να συμμετέχει σε παραδοσιακές θρησκευτικές πρακτικές, τουλάχιστον σε τακτική βάση, ενώ εξακολουθεί να διατηρεί σχετικά υψηλά επίπεδα ιδιωτικών θρησκευτικών πεποιθήσεων. Στο πλαίσιο αυτό αντί για εκκοσμίκευση μπορεί κανείς να κάνει λόγο για αποεκκλησιαστικοποίηση (unchurching) του ευρωπαϊκού πληθυσμού και για θρησκευτική εξατομίκευση<sup>282</sup>».

Η κοινωνιολόγος Hervieu - Leger υποστηρίζει ότι ο χριστιανισμός έχει γίνει ακατανόητος για τους σύγχρονους Ευρωπαίους, τουλάχιστον στον θεσμικό ρόλο του, καθότι μέσα από τη διαδικασία της εκκοσμίκευσης έχει χάσει την επιρροή του στην κοινωνία κι έχει εξοριστεί στα απώτατα όρια του κύκλου των δημόσιων πραγμάτων. Το φαινόμενο αυτό της φθοράς της ιστορικής ικανότητας του χριστιανισμού να ενοποιεί το σύγχρονο κοσμικό πλαίσιο ονομάζει «πολιτισμική απο-σάρκωση (exculturation) του χριστιανισμού»<sup>283</sup>.

Σε συναφή βάση με τα προηγούμενα θέματα η μελέτη κοινωνιολόγων και φιλοσόφων στρέφεται πλέον σε διάφορα ανακλύπτοντα ερωτήματα, όπως κατά πόσον η θρησκευτικότητα της Ευρώπης φθίνει οριστικά ή κατά πόσον μετασχηματίζεται σε κάτι άλλο, ή σε περισσότερο οντολογικής φύσης ερωτήματα, όπως ποια είναι η φύση της πνευματικότητας χωρίς το ένδυμα της θρησκευτικότητας.

---

<sup>282</sup> Casanova, J., «Religion, European secular identities and European integration», στο <http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-en.html>, πρόσβαση: 5/2014.

<sup>283</sup> Hervieu - Leger, D., «The Future of Christianity in Western Europe. The End of a World», επιμ. David Bjork, *Missiology*, 34.3, 2006, σ. 309.



#### 5.1.4.1.1.3 Κατηγορίες «πιστών»

Μια σημαντική ανάλυση που επιχειρεί να αποτυπώσει την ουσία της επιρροής και της διάδρασης των θρησκειών με τους πολίτες στην κοινωνία είναι η ψυχολογική αποτίμηση της ουσιαστικής ή τυπικής σχέσης του πολίτη με τη θρησκεία.

Η επίσημη καταγραφή της πίστης των πολιτών σήμερα αναφέραμε ότι παρουσιάζει τον χριστιανισμό να κατέχει το μεγαλύτερο, ενίοτε συντριπτικό ποσοστό των πολιτών των κοινωνιών οι οποίες χαρακτηρίζονται χριστιανικές.

Ως μελέτη περίπτωσης αναφέρουμε την Ελλάδα, όπου το ποσοστό των δηλωμένων χριστιανών είναι το 95% με στοιχεία της Metron Analysis που δημοσιεύθηκαν τον Δεκέμβριο του 2011<sup>284</sup>.

Σε ένα συνέδριο που διοργανώθηκε από το επιστημονικό θεολογικό περιοδικό «Σύναξη» το 2009, μεταξύ συνταγματολόγων, θεολόγων, αντιπροσώπων της Εκκλησίας της Ελλάδος κ.ά., αναφέρεται μια πολύ λεπτή διάκριση, που μας δίνει σημαντικά ποιοτικά στοιχεία για την πίστη των δηλωμένων χριστιανών.

«Ο ελληνικός λαός μπορεί να χωριστεί σε 3 κατηγορίες: α) μικρή κατηγορία από άλλα θρησκευόμενα ή άθεοι κ.λπ., β) μικρή κατηγορία συνειδητά πιστών που ζουν ενεργά εκκλησιαστικώς και γ) η μεγάλη πλειονότητα που διακηρυκτικά λέει «είμαι χριστιανός ορθόδοξος» με τον δικό του τρόπο ο καθένας, έχει μια μεγαλύτερη ή μια μικρότερη σχέση με την Εκκλησία, τη βιώνει όπως νομίζει και επίσης μπορεί να υιοθετεί ένα συνονθύλευμα στοιχείων της χριστιανικής διδασκαλίας με άλλα δικά του. Αυτοί κατά περίπτωση μπορεί να μην εκφράζονται από τη διοίκηση της Εκκλησίας σε διάφορα θέματα<sup>285</sup>».

Στη συνέχεια ένας άλλος από τους συμμετέχοντες συμπλήρωσε την ανάλυση λέγοντας τα εξής: «Στην κατηγοριοποίηση θα ήθελα μόνο να πω, γιατί αυτό δείχνει και την αμφιθυμία ενός μεγάλου μέρους του κόσμου, μέσα σ' αυτή τη μεγάλη κατηγορία που

---

<sup>284</sup> «Οικονομία & Ψυχολογία στην Ατομική Διάσταση», *Πανελλαδική Έρευνα Metron Forum*, 29 Δεκεμβρίου 2011, <http://www.metronanalysis.gr/gr/polls/ziped/pub1595FORUM.pdf>, πρόσβαση: 6/2014.

<sup>285</sup> *Σύναξη*, τεύχος 110, 2009, σ. 15.

αναφέρθηκε υπάρξει ένα μεγάλο ποσοστό που επιθυμεί να παίρνει την Εκκλησία “αλά καρτ”. Δηλαδή, θέλει πολιτικό γάμο αλλά εκκλησιαστική βάπτιση ή θέλει εκκλησιαστική κηδεία αλλά καύση νεκρών».

Φυσικά η παραπάνω κατηγοριοποίηση δεν έγινε δεκτή από τους επίσημους εκπροσώπους της Εκκλησίας, οι οποίοι ωστόσο συμπλήρωναν ενίοτε τις κατηγορίες αυτές με άλλες, που σκέφτονταν εκείνη τη στιγμή, θετικές για τον χριστιανισμό (όπως π.χ. υπάρχουν αυτοί που κάνουν πολιτικό γάμο αλλά μετά κάνουν και θρησκευτικό, ή υπάρχουν αυτοί που εναντιώνονται στη θρησκεία αλλά στα «δύσκολα» συνασπίζονται).

Η επίσημη θέση της Εκκλησίας ήταν ότι δεν είναι δυνατό να γίνει αποδεκτή μια τέτοια «αυθαίρετη και ακατανόητη» διάκριση, καθότι η Εκκλησία είναι μία και ενωμένη.

Παρ’ όλ’ αυτά, η συγκεκριμένη περίπτωση ανάλυσης της πραγματικής κατάστασης της θρησκευτικότητας στην Ελλάδα από ορθόδοξους θεολόγους είναι μία από τις άπειρες απόπειρες αυτοδιάγνωσης της Εκκλησίας.

Ο Παπαθανασίου παρατηρεί: «Αν δεν θέλουμε να αυταπατώμεθα, θα πρέπει μάλλον να τείνουμε προς την παραδοχή ότι στην Ελλάδα υπάρχουν δύο θρησκείες: ο ορθόδοξος χριστιανισμός (ο οποίος κοινωνικά μειοψηφεί) και κάτι άλλο, που ισχυρίζεται ότι είναι ορθόδοξος χριστιανισμός, αλλά αποτελεί συνονθύλευμα αντιχριστιανικών πλατωνικών διδασκαλιών, παγανιστικών αντιλήψεων, φολκλορικών στοιχείων, ατομικού ευσεβισμού κ.λπ. Αυτό συνιστά την κοινωνικά κυρίαρχη θρησκεία<sup>286</sup>».

Ο Αγουρίδης σχολιάζει: «Πολλοί εκτιμούν την Εκκλησία όχι τόσο για τον Ιησού Χριστό, τον οποίο μπορεί να εκφράσει στη ζωή τους, αλλά για καθαρά εθνικούς ή πολιτικούς σκοπούς, που η Εκκλησία υπηρέτησε κατά το παρελθόν ή εξακολουθεί να υπηρετεί. Πολλοί από τους ανθρώπους αυτούς, ενώ σχίζονται υπέρ της Εκκλησίας, το κάνουν για λόγους τελείως άσχετους προς τον Χριστό».

---

<sup>286</sup> Παπαθανασίου, Θ., «Ανεσιτιότητα και παραπεμπτικότητα. Κριτικές προσεγγίσεις στα Θεολογικά Δρώμενα», Αθήνα, Αρμός, 1998, σ. 54.

Κάποιοι «βιώνουν τη θρησκεία εξ αντανακλάσεως (vicariously) και περιμένουν από την Εκκλησία να προσφέρει συγκεκριμένες υπηρεσίες και να αναλάβει συγκεκριμένους ρόλους, ασχέτως αν οι ίδιοι είναι αποδέκτες αυτών των υπηρεσιών» αναφέρει η Φωκά<sup>287</sup>, ενώ η διευθύντρια του Κέντρου Ευρωπαϊκών Μελετών του Πανεπιστημίου Exeter, G. Davie, σε συνέντευξή της στο *Biennial Forum* του Pew Research Center's Religion & Public Life Project<sup>288</sup> σχολιάζει ότι «πολλοί πιστεύουν χωρίς να ανήκουν<sup>289</sup>».

Το τελευταίο προκύπτει και από τα ευρήματα έρευνας που διεξήγαγε η Κάπα Research για το *Βήμα της Κυριακής* τον Απρίλιο του 2011<sup>290</sup>.

Ο Bjork αναλύοντας την πρακτική του προσκυνηματικού τουρισμού παρατηρεί ότι, όταν επιχειρούμε να κατανοήσουμε τη θρησκευτική δυναμική που αποτελεί το κίνητρο γι' αυτή την κοσμοσυρροή ανθρώπων οι οποίοι επισκέπτονται τους τόπους θρησκευτικού προσκυνήματος, θα κάνουμε καλά να θυμόμαστε ότι υπάρχει μια συγκεκριμένη γενική τάση στη Γαλλία αλλά και την υπόλοιπη Δυτική Ευρώπη και βάσει της οποίας στην πλειονότητά τους οι Ευρωπαίοι που πηγαίνουν σε προσκυνήματα το κάνουν περισσότερο ως τουρίστες παρά ως πιστοί. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχουν κάποιο είδος θρησκευτικής εμπειρίας στη διάρκεια του «συμβάντος», αλλά το γεγονός αυτό είναι αποσυνδεδεμένο από το συνολικό πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ζούνε. Παρατηρεί ότι πλέον «ο χριστιανισμός δεν είναι κάτι

---

<sup>287</sup> Φωκά, Ε., ό.π., σ. 271.

<sup>288</sup> «Believing Without Belonging: Just How Secular Is Europe?», Biennial Forum, Florida, 2005, *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*, στο <http://www.pewforum.org/2005/12/05/believing-without-belonging-just-how-secular-is-europe/>, πρόσβαση: 6/2014.

<sup>289</sup> Η Gracie Davie εισήγαγε αυτόν τον όρο στο βιβλίο της *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.

<sup>290</sup> Αντωνιάδου, Μ., «Πιστεύουμε αλλά δεν εκκλησιαζόμαστε: Για τους περισσότερους Έλληνες το Πάσχα είναι ευκαιρία επιστροφής στα ήθη και στα έθιμα», άρθρο στο *Βήμα της Κυριακής*, 23/04/2011.

που αρμόζει στην καθημερινή ζωή, ούτε είναι το κεντρικό νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης<sup>291</sup>».

Αυτή η διάκριση μας θυμίζει βέβαια τη διάκριση σε «ιερό» και «βέβηλο» που έχει κάνουν ο Durkheim<sup>292</sup> και ο Eliade<sup>293</sup> μεταξύ άλλων.

Στο ίδιο μήκος κύματος η Hervieu - Leger περιγράφει αυτή την πολιτισμική, θα λέγαμε, αλλοίωση του χριστιανισμού ως λαογραφικοποίηση (Folklorisation)<sup>294</sup>.

Αυτή η αυτοκριτική της Εκκλησίας, που αναφέρεται στο κατά πόσον η συμμετοχή στον χριστιανισμό είναι ουσιώδης, φανερώνει πολύτιμες πληροφορίες, τις οποίες όχι μόνο η Εκκλησία αλλά κυρίως η πολιτική θα μπορούσε να αξιολογήσει για να εκτιμήσει τις ανάγκες της κοινωνίας και να προσφέρει τα μέσα στους ανθρώπους να εκφράζονται πιο ουσιαστικά.

---

<sup>291</sup> Bjork, D., ό.π.

<sup>292</sup> Durkheim, E., ό.π. σ. 47.

<sup>293</sup> Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, New York, Sheed & Ward, 1958, σ. 1.

<sup>294</sup> Hervieu-Leger, D., ό.π.



#### 5.1.4.2 Ισλάμ

Εστιάζοντας κυρίως στη σχέση χριστιανισμού, Ισλάμ και λοιπών πεποιθήσεων που υπάρχουν στη δημόσια σφαίρα της Ε.Ε., το Ισλάμ έχει σημαντικό ρόλο ο οποίος μεταλλάσσεται ραγδαία το τελευταίο διάστημα εξαιτίας και των κοινωνικών φαινομένων που επηρεάζουν και την ευρωπαϊκή πραγματικότητα.

Σκιαγραφώντας ένα προφίλ που θα εξυπηρετεί την ανάλυση στο συγκεκριμένο πλαίσιο, παρατηρούμε ότι κατά τη διάρκεια των δύο τελευταίων δεκαετιών ο αριθμός των μουσουλμάνων που ζουν στη Δυτική Ευρώπη αυξάνεται σταθερά, από λιγότερο από 10.000.000 το 1990 σε περίπου 17.000.000 το 2010<sup>295</sup>.

Η συνεχιζόμενη αύξηση του μουσουλμανικού πληθυσμού της Ευρώπης εγείρει μια σειρά από πολιτικά και κοινωνικά ζητήματα, όπως η θέση της θρησκείας στην ευρωπαϊκή κοινωνία, ο ρόλος των γυναικών, οι υποχρεώσεις και τα δικαιώματα των

---

<sup>295</sup> «Muslim Networks and Movements in Western Europe», *Pew Research Center, Religion & Public Life*, 15/09/2010, στο <http://www.pewforum.org/2010/09/15/muslim-networks-and-movements-in-western-europe/#fn-650-1>, πρόσβαση 5/2014

μεταναστών, η θρησκευτική τρομοκρατία κ.ά., τα οποία υπογραμμίζουν την ανάγκη και τον καταλυτικό ρόλο που καλείται να παίξει ο διαθρησκευτικός διάλογος.

Το Ισλάμ είναι η δεύτερη μεγαλύτερη από τις αβρααμικές θρησκείες και η δεύτερη πολυπληθέστερη παγκοσμίως (23,20%)<sup>296</sup>. Διαμορφώθηκε με το κήρυγμα και τη δράση του Προφήτη Μωάμεθ στις αρχές του 7ου αιώνα (622 μ.Χ.) στην Αραβική Χερσόνησο με επιρροές από την προϊσλαμική αραβική θρησκεία, τον ιουδαϊσμό και τον χριστιανισμό. Από φιλοσοφικής πλευράς επηρεάστηκε τόσο από την πλατωνική όσο και από την αριστοτελική σκέψη. Σε νομικά θέματα, εκτός από την αραβική κληρονομιά, δέχτηκε επιδράσεις και από τη ρωμαϊκή και βυζαντινή παράδοση.

Το Ισλάμ δεν έχει μόνο θρησκευτική αλλά και πολιτική υπόσταση (πολιτικό Ισλάμ), όπως και άλλες θρησκείες.

Θεωρείται η ταχύτερα αναπτυσσόμενη θρησκεία παγκοσμίως και σε εκτιμήσεις που αφορούν το μεσοπρόθεσμο διάστημα ο ισλαμικός πληθυσμός αναμένεται ως το 2030 να αποτελεί το 10% του ευρωπαϊκού πληθυσμού<sup>297</sup>.

Κάποια βασικά δημογραφικά χαρακτηριστικά των μουσουλμάνων τα οποία θα διαμορφώσουν την τάση αυτή που προαναφέρουμε αποτελούν τα ποσοστά γονιμότητας, η ηλικία, η ενσωμάτωση στο Ισλάμ από μεταστροφή άλλων δογμάτων, η μετανάστευση κ.ά.

~\*~\*~\*~\*~

Από πλευράς πολιτισμικής ανθρωπολογίας θα αναφέρουμε επίσης επιλεκτικά κάποια δομικά στοιχεία στα οποία βασίζεται η λήψη αποφάσεων αλλά και ο τρόπος ερμηνείας της παράδοσης βάσει του οποίου παράγονται οι θρησκευτικές επιταγές, που ορίζουν τη

---

<sup>296</sup> «Country Comparison: Religions», *The World Factbook*, στο

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>, πρόσβαση 5/2014

<sup>297</sup> Κοσσυφοπέδιο (93,5%), Αλβανία (83,2%), Βοσνία - Ερζεγοβίνη (42,7%), ΠΓΔΜ (40,3%), Μαυροβούνιο (21,5%), Βουλγαρία (15,7%), Ρωσία (14,4%), Γεωργία (11,5%), Γαλλία (10,3%) και Βέλγιο (10,2%) <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/>, πρόσβαση 5/2014.

ζωή και την κοινωνική διάδραση των αμέτρητων πιστών της μεγάλης αυτής κανονιστικής θρησκείας.

Η διδασκαλία του Ισλάμ εντοπίζεται στο Κοράνι και στα Χαντίθ, τα οποία είναι τα ιερά κείμενα του Ισλάμ.

Οι μουσουλμάνοι πιστεύουν ότι το Κοράνι είναι ο λόγος του Θεού, η καταγραφή της αποκάλυψής του στους ανθρώπους, έτσι όπως μεταδόθηκε στον Προφήτη Μωάμεθ σε μια περίοδο 23 ετών από τον Αρχάγγελο Γαβριήλ. Το Κοράνι, που σημαίνει «απαγγελία», δεν έχει για τους μουσουλμάνους συμβολική σημασία αλλά κυριολεκτική.

Εκτός του Κορανίου άλλα ιερά κείμενα της ισλαμικής παράδοσης αποτελούν η Πεντάτευχος, οι Ψαλμοί και τα Ευαγγέλια, τα οποία κείμενα ωστόσο θεωρούνται αλλοιωμένα.

Τα Χαντίθ είναι η παράδοση γύρω από τη συμπεριφορά και τη σοφία του Μωάμεθ, που καθορίστηκαν μεταδιδόμενα από στόμα σε στόμα από αυτόπτες μάρτυρες κυρίως της πρώτης αλλά και της δεύτερης και της τρίτης ισλαμικής γενιάς.

Δεν θεωρούνται όλα τα Χαντίθ έγκυρα από τους θεολόγους του Ισλάμ, αλλά κυρίως δύο κλασικές συλλογές. Έχει αναπτυχθεί ολόκληρη επιστήμη ώστε να εξακριβωθεί ποια Χαντίθ θεωρούνται αυθεντικά.

Ενώ το Κοράνι είναι ο λόγος του Θεού, τα Χαντίθ θεωρούνται «ο λόγος του Μωάμεθ».

Βασική θρησκευτική φιγούρα στην παράδοση του Ισλάμ είναι ο Προφήτης Μωάμεθ, ο οποίος θεωρείται ο τελευταίος από μια σειρά μεγάλων προφητών (124.000 προφήτες).

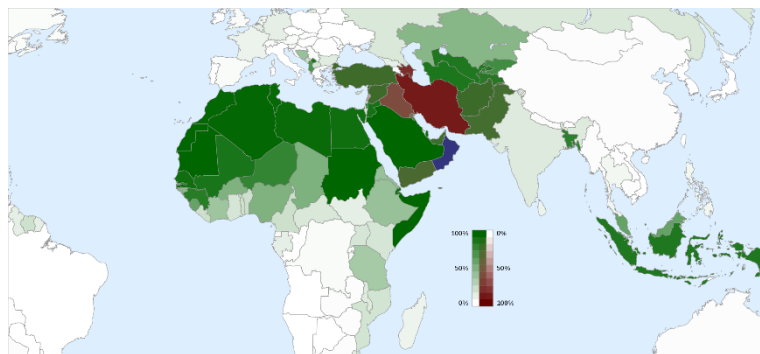
Το Ισλάμ δέχεται τον Χριστό ως μεγάλο προφήτη, ο οποίος ωστόσο δεν ήταν Θεός. Αποκαλείται «Μεσσίας» και «λόγος Θεού» και θεωρείται δεύτερος Αδάμ. Σύμφωνα με το Κοράνι ήρθε στον κόσμο με τρόπο υπερφυσικό από την «παρθένο Μαρία», προφήτεψε από τη βρεφική ηλικία και έκανε πολλά θαύματα. Δεν σταυρώθηκε και δεν αναστήθηκε, αλλά οι αντίπαλοί του σκότωσαν τον Ιούδα, τον οποίον ο Θεός έκανε να μοιάζει στον Ιησού, ενώ ο Ιησούς επέστρεψε στον Θεό. Το Κοράνι αναφέρεται με σεβασμό στην παρθένο Μαρία.

Οι θρησκευτικές αντιλήψεις περιλαμβάνουν τα έξι θεμέλια της πίστης: Η πίστη στην απόλυτη μοναδικότητα, υπερβατικότητα και το απρόσωπο του Αλλάχ. Η πίστη στην ύπαρξη των αγγέλων. Η πίστη στα βιβλία που αποκάλυψε ο Θεός στην ανθρωπότητα (ιδιαίτερα στο Κοράνι). Η πίστη στους προφήτες του Θεού (ειδικά στον Μωάμεθ). Η Ημέρα της Κρίσης (ή η μετά θάνατον ζωή) και η υπεροχή της θέλησης του Θεού (ή πίστη στο πεπρωμένο το οποίο μόνο ο Θεός γνωρίζει).

Μέσα σωτηρίας και πρακτικές περιλαμβάνουν τους «πέντε στύλους του Ισλάμ<sup>298</sup>», οι οποίοι είναι βασικές έννοιες και υποχρεωτικές πράξεις λατρείας, και μαζί με τη Σαρία, τον ισλαμικό νόμο, παρέχουν καθοδήγηση.

Η Σαρία αποτελεί τον ηθικό κώδικα και το θρησκευτικό δίκαιο του ισλαμικού κόσμου και αγγίζει σχεδόν κάθε πτυχή της ζωής και της κοινωνίας. Ο βασικός τόπος της ισλαμικής λατρείας είναι το τζαμί, ενώ η ημέρα λατρείας είναι η Παρασκευή.

Αναφορικά με τους κύριους κλάδους του Ισλάμ οι δύο σημαντικότεροι είναι οι σουνίτες και οι σιίτες. Οι σουνίτες είναι το πολυπληθέστερο από τα δύο κύρια ισλαμικά «δόγματα», με ιδιαίτερο χαρακτηριστικό την επιμονή στην πιστή τήρηση των γραφών του Κορανίου. Μικρότερους κλάδους αποτελούν ο σουφισμός και οι Αχμαντίγια.



Πράσινο χρώμα: Σουνίτες | Βυσσινί χρώμα: Σιίτες

(πηγή: Wikipedia)

<sup>298</sup> Α) Η ομολογία της πίστης. Β) Η προσευχή, η οποία επαναλαμβάνεται πέντε φορές την ημέρα με τρόπο τελετουργικό. Γ) Η ελεημοσύνη. Δ) Η νηστεία. Κατά τη διάρκεια του Ραμαντάν (Ραμαζάνι) του 9ου μήνα του ισλαμικού ημερολογίου απαγορεύονται το φαγητό, το ποτό και το κάπνισμα καθ' όλη τη διάρκεια της ημέρας. Ε) Το ιερό προσκύνημα στη Μέκκα, όπου κάθε πιστός τουλάχιστον μία φορά στη ζωή του θα πρέπει να επισκεφθεί τους ιερούς τόπους του Ισλάμ.



## Σύστημα ιεραρχίας

Το σύστημα ιεραρχίας αποτελεί βασικό δομικό χαρακτηριστικό του Ισλάμ και ένα ζήτημα που αφορά κατεξοχήν την πρακτική του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Το Ισλάμ, αντίθετα με το κάθετο σύστημα του χριστιανισμού, έχει οριζόντιο σύστημα ιεραρχίας. Η δομική αυτή ιδιαιτερότητα δεν αποτελεί πρόβλημα για τον διαθρησκευτικό διάλογο υπό την έννοια της νομιμοποίησης της εκπροσώπησης στον διάλογο και το συγκεκριμένο ζήτημα εξετάζουμε σε αυτή την παράγραφο<sup>299</sup>.

Από ισλαμικές πηγές<sup>300</sup> γνωρίζουμε ότι το Ισλάμ είναι μια θρησκεία που δεν αναγνωρίζει καμία έγκυρη πηγή δογματικής ερμηνείας, όπως για παράδειγμα ο Πάπας στην Καθολική Εκκλησία. Ο καθένας μπορεί να ερμηνεύσει το Κοράνι και άλλες θρησκευτικές γραφές.

Οι μουσουλμάνοι πιστεύουν στην άμεση κοινωνία με τον Θεό και τεχνικά άνθρωποι ενδιαμέσοι δεν είναι αναγκαίοι, οπότε κατά συνέπεια στο Ισλάμ δεν υπάρχουν ιερείς ούτε ακόμη η έννοια των αγίων της Εκκλησίας. Κάθε μουσουλμάνος έχει ισότιμη πρόσβαση στον Θεό και οποιοσδήποτε με καλό χαρακτήρα μπορεί να είναι ο ηγέτης της προσευχής στο τζαμί (masjid).

Οι τοπικές ισλαμικές κοινότητες αποτελούν μέρος της Ούμα (Ummah) – η οποία συμβολίζει το παγκόσμιο έθνος του Ισλάμ, που φαίνεται περισσότερο μια τεράστια ομάδα παρά μια οργανωμένη εκκλησία. Κάθε κοινότητα θα πρέπει να προσπαθεί να επιλύει τα προβλήματά της.

Ένας ιμάμης είναι ο πνευματικός ηγέτης μιας τοπικής μουσουλμανικής κοινότητας. Ένας ιμάμης σε ένα τζαμί είναι απλά ένας δάσκαλος, ένα μορφωμένο πρόσωπο που

---

<sup>299</sup> Βασική πηγή για τη συγκεκριμένη ανάλυση αποτέλεσε το «Islam's Structure in Religious Authority», επιμ. Daud, M., από *onislam.net* στο <http://www.onislam.net/english/ask-about-islam/islam-and-the-world/worldview/461877-what-is-islams-structure-in-religious-authority.html>, πρόσβαση 10/2013.

<sup>300</sup> Ο.π.

οδηγεί την προσευχή και βγάζει ομιλίες. Θεωρείται μεγάλη τιμή να ηγείται κάποιος στην προσευχή στο τζαμί. Κάποιοι ιμάμηδες είναι «αυτοδημιούργητοι», με μικρή επίσημη θρησκευτική εκπαίδευση, αν και αυτό αλλάζει. Σεΐχης (Sheikh) σημαίνει δάσκαλος. Είναι η ονομασία που δίνεται σε κάποιον ο οποίος διαθέτει αξιοθαύμαστη σοφία και γνώση. Οι σεΐχηδες είναι μερικές φορές ιμάμηδες ή κήρυκες. Συχνά, επίσης, είναι οι ηγέτες σε χωριά ή σε μεγάλες φυλές ή ακόμη και σε έθνη.

Μουλάς (mullah) είναι ένας τιμητικός τίτλος για κάποιον εκπαιδευμένο που ενεργεί ως δάσκαλος και δικαστής και ο οποίος αναπτύσσει το μουσουλμανικό δίκαιο. Θεωρείται περισσότερο ως ένας υψηλόβαθμος καθηγητής της θρησκείας παρά ως ένας ιερέας. Κάποιος πρέπει γενικά να τελειώσει ένα «Κορανικό Σχολείο» για να αποκτήσει τον τίτλο του μουλά.

Η ουλάμα (Ulama) αναφέρεται σε μια κατηγορία μουλάδων ή λογίων που έχουν εκπαιδευτεί στη θεολογία και θεωρούνται ερμηνευτές του Κορανίου. Είναι εκπαιδευμένοι στα πιο διάσημα μαντράσα (madrasahs), δηλαδή σε μουσουλμανικά σχολεία.

Ένας μουσουλμάνος δικαστής είναι γνωστός ως καδής (qadi), ενώ ο μουφτής (mufti) είναι ένας ισλαμικός νομικός εμπειρογνώμονας. Οι μουφτήδες ξεκίνησαν ως βοηθοί στους δικαστές, ενώ πλέον σήμερα πολλοί υψηλόβαθμοι μουφτήδες έχουν το δικαίωμα να εκδίδουν φετβά (fatwas), ισλαμικές εντολές, οι οποίες σε μη μουσουλμανικές χώρες είναι απλώς συστάσεις.

Από τον 10ο αιώνα κιόλας ειδικές ακαδημίες συστάθηκαν για τη διδασκαλία των θρησκευτικών και νομικών δογμάτων. Αυτό δε αποτέλεσε το πρότυπο των δυτικών πανεπιστημίων ακολούθως. Το Al-Azhar, το αρχαιότερο εν λειτουργία πανεπιστήμιο του κόσμου, ήταν ένα από αυτά.

Η μουσουλμανική θρησκευτική κατάρτιση συχνά διαρκεί περίπου δώδεκα έτη και μπορεί να αρχίσει πριν από την εφηβεία. Οι μαθητές μελετούν το Κοράνι, τα Χαντίθ (τις παραδόσεις του Μωάμεθ), τη νομολογία, την ισλαμική ιστορία κ.λπ. καθώς και τεχνικές κηρύγματος.

Για αιώνες, από την εποχή του Μωάμεθ ως το 1924, ο ισλαμικός κόσμος ήταν ενωμένος υπό την ηγεσία του χαλίφη, που ήταν διάδοχος του Προφήτη. Τον Νοέμβριο του 1922 οι Τούρκοι κατάργησαν τον σουλτάνο, που θεωρούνταν χαλίφης και ο οποίος αντιπροσώπευε τον ηγέτη και την πηγή ένωσης όλων των σουνιτών μουσουλμάνων, ενώ η γραμμή του έφτανε στον Μωάμεθ. Με την εκθρόνιση του τελευταίου χαλίφη το 1924 το Ισλάμ δεν είχε πλέον κάποιον να μιλήσει ως αρχή του. Έτσι τα διάφορα ζητήματα συζητούνταν πλέον από διαφορετικές ομάδες μελετητών και νομικών, που είχαν συχνά ανταγωνιστικές ατζέντες.

Βλέπουμε λοιπόν ότι μετά την κατάργηση της γραμμής διαδοχής η έννοια του κύρους είναι αυτή που δίνει μια αίσθηση άτυπης ιεραρχίας.

Για παράδειγμα, στην Αίγυπτο το Al-Azhar έχει θεωρηθεί το πιο σημαντικό θρησκευτικό κέντρο στον σουνιτικό μουσουλμανικό κόσμο. Η ίδρυσή του ανάγεται στο 970 μ.Χ. και θεωρείται επίσης το παλαιότερο σε λειτουργία πανεπιστήμιο του κόσμου. Ο Μεγάλος Σεΐχης (Grand Sheikh) του Al-Azhar θεωρείται από πολλούς ως η κορυφαία ισλαμική αρχή στον κόσμο. Οι δηλώσεις και οι απόψεις του έχουν ιδιαίτερο βάρος. Το μόνο μειονέκτημα είναι ότι διορίστηκε από την αιγυπτιακή κυβέρνηση, κάτι που παραπέμπει σε πολιτικό στοιχείο, και αυτό δεν αρέσει σε μεγάλη μερίδα του μουσουλμανικού κόσμου.

Μετά την πρόσφατη εξέγερση στην Αίγυπτο ο τρέχων Μεγάλος Μουφτής (Grand Mufti) εξελέγη από τους κορυφαίους μελετητές στην Αίγυπτο (Ahlul Halwal Akd). Ο Μεγάλος Μουφτής είναι η δεύτερη υψηλότερη φιγούρα που κατέχει μια θέση στην αιγυπτιακή κυβέρνηση. Το Al-Azhar περιλαμβάνει Τμήμα Ισλαμικής Έρευνας και Αποφάσεων, το οποίο αναφέρεται απευθείας στον Μεγάλο Σεΐχη του Al-Azhar.

#### **5.1.4.2.1 Κοινωνιολογική ανάλυση του Ισλάμ**

Βασικός στόχος της συγκεκριμένης ανάλυσης είναι η ανάδειξη της ποιοτικής διαφοροποίησης των ερμηνευτικών προσεγγίσεων που δέχεται το Ισλάμ

Θα εξετάσουμε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που αφορούν τη νομοκανονική προσέγγιση του Ισλάμ, την εξέταση της έννοιας της Σαρίας και τα ερμηνευτικά περιθώρια που διαθέτει.

Αντίστοιχα, σημαντικό για το πλαίσιο μας είναι να εξεταστεί η έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων και των αρχών της δημοκρατίας και κατά πόσον αυτά είναι συμβατά με το πολιτικό Ισλάμ και τις ισλαμικές επιταγές.

#### **5.1.4.2.1.1 Νομοκανονική προσέγγιση του Ισλάμ**

Η νομοκανονική διάσταση του Ισλάμ στηρίζεται στην αντίληψη ότι το Κοράνι ως θεόπεμπτο δεν επιδέχεται απολύτως καμία τροποποίηση.

Το Κοράνι δεν αποτελεί κωδικοποιημένη νομοθεσία αλλά είναι ένα εξ αποκαλύψεως θεσμοθέτημα και παρ' όλη τη σχετικοποίηση του κανονιστικού περιεχομένου του επηρεάζει σε μικρό ή μεγαλύτερο βαθμό και τις σύγχρονες νομοθεσίες. Από το Κοράνι απορρέουν η Σαρία, ο ισλαμικός νόμος, καθώς και η ερμηνεία του, η Fiqh (ισλαμικός νομικός κλάδος), τα οποία θα εξετάσουμε παρακάτω.

Στο Κοράνι συμπεριλαμβάνονται πολλά θέματα της οργάνωσης του κοινωνικού και πολιτικού βίου των πιστών αλλά σε κάθε περίπτωση αυτά είναι στοιχειώδη, με σαφώς περιορισμένη θεματολογία που σε καμία περίπτωση δεν καλύπτει όλες τις πιθανές περιπτώσεις.

Ένα επίσης χαρακτηριστικό του συγγραφικού χαρακτήρα του Κορανίου που αφορά και το νομοκανονικό κομμάτι είναι ότι αυτό είναι επιγραμματικό, προσπαθεί να θέτει κάποιες προϋποθέσεις, έχει αντιφάσεις, ενέχει μια παραχωρητική διάσταση, έχει επαναλήψεις και δυσνόητα σημεία, χωρίς σύστημα και εσωτερική μέθοδο, γεγονός που δικαιολογείται από τον αποσπασματικό τρόπο συλλήψεώς του από τον Μωάμεθ, ο οποίος το συνέλαβε σε μια περίοδο 23 ετών.

Το έλλειμμα από το περιορισμένο κανονιστικό πλαίσιο για το ευρύτερο πεδίο της κοινωνικής ζωής που εντοπίζεται στο Κοράνι συμπληρώνουν τα Χαντίθ, τα οποία θεωρούνται, όπως είπαμε, ο λόγος του Μωάμεθ. Η ιερή αυτή παράδοση των Χαντίθ θεωρείται θεόπνευστη ερμηνεία και ανάπτυξη της αποκάλυψης του Κορανίου και καλύπτει πολλά άλλα ζητήματα, για τα οποία δεν υπάρχει σαφής αναφορά προσέγγισής τους στο Κοράνι.

Σήμερα αμφισβητείται η γνησιότητα πολλών Χαντίθ, ενώ η κανονιστική ερμηνεία πολλών άλλων έχει τροποποιηθεί ή ξεπεραστεί σε σχέση με πρακτικές του παρελθόντος

ή διαφέρει από περιοχή σε περιοχή. Άλλα πάλι έχουν κατά μία έννοια απενεργοποιηθεί σιωπηρά.

#### **5.1.4.2.1.2 Σαρία και Fiqh (ή αλλιώς: θείος νόμος και υποκειμενική ερμηνεία)**

Η ιδέα της Σαρίας στην ισλαμική κοινωνία έχει κεντρικότερη θέση και ως έννοια σημαίνει τον τρόπο και τον νόμο του Θεού. Αντιπροσωπεύεται από ένα σύνολο κανονιστικών αρχών, μεθοδολογιών για την παραγωγή νομικών αποφάσεων καθώς και μια σειρά θετικών νομικών κανόνων. Η Σαρία αποτελεί αντικείμενο μελέτης και διαπραγματεύσεως ενός αριθμού σχολών και προσεγγίσεων.

Εξαιρετικά σημαντικό είναι ότι η Σαρία δεν υπαγορεύεται ρητά από τον Θεό. Αντίθετα, βασίζεται στην ερμηνευτική πράξη του ανθρώπινου παράγοντα για την παραγωγή και την εκτέλεσή της. Εδώ προκύπτει μια ένταση μεταξύ της υποχρέωσης να ζήσει η κοινωνία σύμφωνα με τον νόμο του Θεού και του γεγονότος ότι ο νόμος αυτός εκδηλώνεται μόνο μέσω υποκειμενικών ερμηνευτικών προσδιορισμών.

Αυτό το κομμάτι έρχεται και καλύπτει η έννοια της Fiqh, που σημαίνει ισλαμική νομική κατάρτιση (Islamic juris prudence) ή αλλιώς ο ισλαμικός νομικός κλάδος.

Αν η Σαρία είναι ο θεϊκός νόμος που αποκαλύφθηκε στο Κοράνι και στη Sunnah (παράδοση), η Fiqh είναι η ανθρώπινη κατανόηση της Σαρίας<sup>301</sup>. Η Fiqh είναι μια επέκταση της Σαρίας, που αναπτύχθηκε από την ερμηνεία (ijtihād) του Κορανίου και της Σούννας από τους μουσουλμάνους νομικούς (Ulama)<sup>302</sup> και εφαρμόζεται από τις αποφάσεις (φετβά / fatwa) των νομικών σχετικά με ζητήματα που τους παρουσιάζονται. Η Fiqh ασχολείται με την τήρηση των τελετουργιών, τα ήθη και την κοινωνική νομοθεσία στο Ισλάμ.

Εάν η Σαρία είναι το θείο, το ιδεατό, το ανεπηρέαστο, η Fiqh είναι η ανθρώπινη προσπάθεια να κατανοηθεί και να εφαρμοστεί το ιδανικό. Η Σαρία όπως σχεδιάστηκε

---

<sup>301</sup> Vogel, F. E., «Islamic Law and the Legal System of Saudi: Studies of Saudi Arabia». Leiden, Brill, 2000, σ. 4-5.

<sup>302</sup> Ο.π.

από τον Θεό είναι άψογη, αλλά ο τρόπος που γίνεται κατανοητή από τον άνθρωπο είναι ατελής.

Τονίζεται κατ' επανάληψη στο Κοράνι ότι κανένα ανθρώπινο ον δεν μπορεί να περιορίσει το θείο έλεος με οποιονδήποτε τρόπο ούτε και να ρυθμίσει ποιος το δικαιούται<sup>303</sup>, και αυτό είναι ένα από τα σημεία-κλειδιά για την πολιτιστική διπλωματία.

Κατά την ισλαμική διδασκαλία οι νομικοί έχουν χρέος να συνεχίσουν να διερευνούν την ιδανική ερμηνεία της Σαρίας και να αναπτύξουν τις ατελείς προσπάθειές τους για την κατανόηση της τελειότητας του Θεού. Το σημαντικό από κοινωνιολογικής και κυρίως από δικαιοκτικής άποψης είναι ότι η ερμηνεία της Σαρίας από την Ulama στο παρελθόν διέτρεχε όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής και, όπως θα δούμε παρακάτω, οι Majlis (Ulama) ως νομοθετικό σώμα αποτελούσαν το αντίβαρο της εξουσίας του σουλτάνου. Ωστόσο στις αρχές του 19ου αιώνα η Σαρία υπέστη μια κωδικοποίηση, που αφαίρεσε το αποκλειστικό δικαίωμα ερμηνείας της από την Ulama.

Αυτή η απόπειρα, που προέκυψε υπό την επήρεια της δυτικής πρακτικής, μείωσε ιδιαίτερα τη δύναμη του νομικού προϋπάρχοντος σώματος με σκοπό κατ' εκείνο το διάστημα να δημιουργηθούν οι κατάλληλοι θεσμοί (σύνταγμα<sup>304</sup>, δικαστικό ερμηνευτικό σώμα κ.λπ.) που θα υποκαταστήσουν αυτή τη διαδικασία. Ωστόσο η εξέλιξη δεν ήταν η προβλεπόμενη, καθότι η επόμενη εξουσιαστική αρχή<sup>305</sup> μπλόκαρε την όποια πρόοδο. Η έκτοτε ιστορική συνέχεια είναι κάτι που διαφέρει από περιοχή σε περιοχή του ισλαμικού κόσμου και μεταλλάσσεται διαρκώς έως σήμερα. Οι Majlis (Ulama) δεν ανέκτησαν ποτέ την ερμηνευτική εξουσία τους και το κράτος τούς

---

<sup>303</sup> Το Ιερό Κοράνιο και μετάφραση των εννοιών του στην ελληνική γλώσσα, Μεδίνα – Σαουδική Αραβία, Συγκρότημα του Βασιλιά Φαχντ για την εκτύπωση του ιερού Κορανίου, 2:105; 3:74; 35:2, 38:9, 39.38; 40:7, 43:32.

<sup>304</sup> Όπως το Οθωμανικό Σύνταγμα του 1876 | Feldman, N., «Why Shariah?», 16.3.2008, *The New York Times Magazine*, στο <http://www.nytimes.com/2008/03/16/magazine/16Shariah-t.html?ei=5070&em=&en=5c1b8de536ce606f&ex=1205812800&pagewanted=all&r=1&>, πρόσβαση: 6/5/2012.

<sup>305</sup> Σουλτάνος Abdulhamid II, ό.π.

επέτρεψε να ασχολούνται με ένα μικρό μέρος της παλιάς δικαιοδοσίας τους, το οικογενειακό δίκαιο.

Ωστόσο η ισορροπία των πολιτικών δυνάμεων δεν ακυρώθηκε. Η εξέλιξη, όπως είπαμε, ποίκιλλε φτάνοντας από δεσποτικές, απολυταρχικές μορφές εξουσίας σε κάποιες περιπτώσεις, όπως ο Ayatollah Khomeini στο Ιράν μετά την επανάσταση του 1979, ο οποίος συγκέντρωσε όλες τις εξουσίες στο πρόσωπό του, κάτι που βέβαια αποτελεί μοναδική εξαίρεση στην ιστορία του πολιτικού Ισλάμ και γενικά της παράδοσης του Ισλάμ<sup>306</sup>, έως τις πιο δημοκρατικές εκφάνσεις του πολιτικού Ισλάμ, όπως το Κόμμα Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης στο Μαρόκο ή αντίστοιχα τους πιο προοδευτικούς πολιτικούς σχηματισμούς στο Πακιστάν ή στην Αίγυπτο κ.α.

Σήμερα σε θεσμικό επίπεδο και σύμφωνα με την ισλαμική εμπειρία οποιαδήποτε μορφή νομικού σώματος παραμένει προσανατολισμένη προς τον θείο νόμο και ενεργεί ως φρουρός της ηθικής συνείδησης της κοινότητας, υπενθυμίζοντας και υποδεικνύοντας στην κοινωνία τον δρόμο του Θεού, αλλά ο νόμος τους, ανεξάρτητα από την προέλευση ή τη βάση του, θεωρείται εντελώς ανθρώπινος και θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως τέτοιος. Μάλιστα, αναπτύσσονται διαδικασίες που διαφυλάσσουν τη σύμπνοια της όποιας νομοθεσίας με το πνεύμα και τις αξίες του Ισλάμ, όπως για παράδειγμα η λεγόμενη «ρήτρα αποστροφής» (repugnancy clause), που υπαγορεύει ότι ένα νομοθετικό σώμα θα πρέπει να αποτρέψει κάποιον νόμο στην περίπτωση που εναντιώνεται στο Ισλάμ<sup>307</sup>, ωστόσο είναι ξεκάθαρο ότι ο ρόλος της ανθρώπινης διάκρισης είναι καίριος. Για παράδειγμα, στο Ιράκ το σύνταγμα αναφέρει ότι η Σαρία θα είναι η «πηγή του νόμου», ωστόσο είναι αρμοδιότητα της Εθνικής Συνόδου (National Assembly) να εγκρίνει νόμους που θα αντικατοπτρίζουν αυτό το πνεύμα<sup>308</sup>.

Ο νόμος, έστω και αν εμπνέεται από τη Σαρία, δεν είναι Σαρία και αυτή είναι η ουσιώδης διαφορά για το πολιτικό Ισλάμ αλλά και τους πολιτικούς αναλυτές διεθνώς και συνεκδοχικά για τον διαθρησκευτικό διάλογο. Εδώ βρίσκεται μια βασική θέση, που

---

<sup>306</sup> Ο.π.

<sup>307</sup> Ο.π.

<sup>308</sup> Ο.π.

καταδεικνύει τη σημαντικότητα της ερμηνευτικής προσέγγισης των κειμένων και της παράδοσης του Ισλάμ.

#### **5.1.4.2.1.2.1 Μελέτη περίπτωσης: Ισλάμ και αλλαγή πίστης**

Ως παράδειγμα που επεξηγεί την ανωτέρω προσέγγιση μπορούμε να φέρουμε ένα από τα γκρίζα και εξίσου συζητημένα θέματα: την αποστασία.

Αναφορικά με το ζήτημα της επιβολής της θανατικής ποινής για αποστασία και τα συναφή αδικήματα, θα πρέπει κατ' αρχάς να έχουμε υπόψη ότι δεν είναι μια τάση που υπάρχει μόνο στο Ισλάμ. Υπήρχε και στον ιουδαϊσμό<sup>309</sup> και στον χριστιανισμό, στον οποίο μάλιστα ήταν ευρέως διαδεδομένη πρακτική κατά τη μεσαιωνική περίοδο<sup>310</sup>. Ωστόσο, αυτές οι έννοιες έχουν ουσιαστικά εξαλειφθεί από οποιοδήποτε σύγχρονο εβραϊκό ή χριστιανικό κοινωνικό πλαίσιο.

Αντίθετα, οι έννοιες αυτές παραμένουν σε ισχύ στην ισλαμική νομολογία, και όσοι βρεθούν ένοχοι για τα εγκλήματα αυτά μπορεί και σήμερα να καταδικαστούν σε θάνατο σε χώρες όπως το Πακιστάν και το Σουδάν.

Στην προς επιλογή προσέγγιση το ερώτημα που πρέπει να τεθεί δεν είναι απλώς πώς μπορούν οι ισλαμικές κοινωνίες να «προοδεύσουν» για να συμπορευτούν με τις εβραϊκές και τις χριστιανικές κοινωνίες στο συγκεκριμένο θέμα, αλλά πώς η ισλαμική δικαιοσύνη μπορεί να αναθεωρηθεί για τα θέματα αυτά ως εσωτερική ισλαμική επιταγή.

Προτού αναφερθούμε σε μία πρόταση αυτής της μεθοδολογίας, μπορούμε να παρουσιάσουμε τα βασικά στοιχεία αυτής της προβληματικής.

Η αραβική λέξη «*riddah*» μεταφράζεται ως «αποστασία» και κυριολεκτικά σημαίνει «επιστροφή». Στον ισλαμικό νόμο εννοείται ως επιστροφή από τη θρησκεία του Ισλάμ

---

<sup>309</sup> Η ενσωμάτωση της απαγόρευσης της αλλαγής πίστης στις Δέκα Εντολές – «*ου ποιήσεις σεαυτω είδωλον, ουδέ παντός ομοίωμα, [...] ου προσκυνήσεις αυτοίς, ουδέ μη λατρεύσεις αυτοίς*», Έξοδος Κ',2–17

<sup>310</sup> Περιπτώσεις θανάτωσης αμέτρητων αιρετικών (π.χ. Ρωμαιοκαθολική Ιερά Εξέταση κ.λπ.)



προς το «kufr» (απιστία). Η συντριπτική πλειονότητα των μουσουλμάνων λογίων συμφωνεί ότι όταν ένας άνθρωπος γίνεται μουσουλμάνος από ελεύθερη επιλογή δεν υπάρχει τρόπος να μπορέσει να αλλάξει θρησκεία.

Ωστόσο ένα προφανές πρόβλημα με την έννοια της αποστασίας είναι ότι, ενώ το Κοράνι καταδικάζει επανειλημμένα την αποστασία ως θρησκευτική αμαρτία, δεν επιβάλλει καμία τιμωρία γι' αυτό σε αυτή τη ζωή. Αντιθέτως, προβλέπει σαφώς περιπτώσεις όπου ένας αποστάτης εξακολουθεί να ζει μεταξύ της μουσουλμανικής κοινότητας ενώ επανειλημμένα πέφτει σε αποστασία, αντί να τεθεί σε θάνατο με το που διέπραξε το υποτιθέμενο αυτό έγκλημα. Για παράδειγμα, στο εδάφιο 4:137 του Κορανίου αναφέρεται: «Όσοι πίστεψαν και έπειτα έγιναν άπιστοι και έπειτα και πάλι πίστεψαν και πάλι έγιναν άπιστοι, και βυθίστηκαν περισσότερο στην απιστία, ο Αλλάχ δεν θα τους συγχωρήσει ούτε θα τους οδηγήσει στον ίσιο δρόμο»<sup>311</sup>.

Εφόσον υπογραμμιστεί ότι η θανατική ποινή δεν αναφέρεται στο Κοράνι, και ότι το Κοράνι δεν ορίζει την αποστασία και τις συναφείς έννοιες από νομική άποψη ούτε και επιβάλλει μια τιμωρία σε αυτή τη ζωή αλλά αφήνει τους ανθρώπους στην κρίση του Θεού, και εφόσον επισημανθεί ότι συν τοις άλλοις δεν υπάρχει συμφωνία από τους μουσουλμάνους λογίους για όλα τα θέματα που μπορούν να χαρακτηριστούν ως αποστασία, και αυτό αποτελεί πρόβλημα, καθώς βάσει του Κορανίου θα πρέπει να υπάρχει συναίνεση (ijma) μεταξύ των μουσουλμάνων για αυτά τα ζητήματα, τότε θα έχει αναπτυχθεί ένας ισχυρός αντίλογος με υλικά που έχουν ληφθεί από την ίδια τη διδασκαλία του Ισλάμ και είναι συμβατά και σε συμφωνία με τη συγκεκριμένη παράδοση.

Αυτό είναι μόνο ένα παράδειγμα, αλλά δείχνει έναν δρόμο αποτελεσματικό.

Μέσω αντίστοιχων τρόπων για τα διαφορούμενα καίρια θέματα μπορεί να υπογραμμιστεί εύστοχα η ασυμβατότητα διάφορων σκληροπυρηνικών ερμηνειών, αλλά από μια ισλαμική προοπτική και όχι ως εντολή από τα διεθνή πρότυπα για τα ανθρώπινα δικαιώματα που εισάγονται από τις δυτικές χώρες. Αυτή είναι και η νέα τάση στο πλαίσιο του προοδευτικού Ισλάμ.

---

<sup>311</sup> Το Ιερό Κοράνιο, 4:137

#### **5.1.4.2.1.3 Ισλάμ και ανθρώπινα δικαιώματα**

Σε ό,τι αφορά τα ανθρώπινα δικαιώματα στο Ισλάμ, και αυτά έχουν την αφετηρία τους και αναφέρονται αποκλειστικά και μόνο στον Αλλάχ.

Υπάρχει αναφορά σε πολλά βασικά δικαιώματα του ανθρώπου, όπως για παράδειγμα στην προστασία της ζωής, της περιουσίας (ειδικά των αδυνάτων), της τιμής και αλλού ξεχωριστά της τιμής της γυναίκας, στην προστασία και ασφάλεια της ιδιωτικής ζωής, στο δικαίωμα αντίδρασης κατά της τυραννίας, ακόμα και υπέρ των ζώων κ.ά.

Θεολογικά η τεκμηρίωσή τους στηρίζεται στο μεγαλείο και στη φιλευσπλαχνία του Αλλάχ, ο οποίος είναι ο απόλυτος και μοναδικός κυρίαρχος των ανθρώπων και του σύμπαντος, το έλεός του παρέχεται εξίσου και απλόχερα σε όλα τα όντα.

#### **5.1.4.2.1.4 Έννοια ατομικών δικαιωμάτων**

Σε αρκετά εδάφια του Κορανίου προκρίνεται και προστατεύεται ο ρόλος της κοινότητας, της Ούμα (Ummah), κάτι που τις περισσότερες φορές δικαιολογημένα έχει αποτελέσει τη βάση για το κατηγορητήριο ότι καταπατώνται τα ανθρώπινα δικαιώματα. Αυτή η λογική ωστόσο είδαμε ότι χρησιμοποιήθηκε για να κατασκευαστεί αντίστοιχο κατηγορητήριο και για την Ορθοδοξία, η οποία προκρίνει την έννοια του ποιμνίου από τη μονάδα, αν και με μια πιο ενδελεχή εξέταση είδαμε ότι κάτι τέτοιο δεν προκύπτει απαραίτητα.

Συνεχίζοντας να αναλύουμε τι συμβαίνει με το συγκεκριμένο ζήτημα στην ισλαμική περίπτωση παρατηρούμε ότι μια πιο φιλελεύθερη σχολή σκέψης επισημαίνει ότι στο Ισλάμ είναι στην πραγματικότητα εξίσου εφικτό να δικαιολογηθεί ένας ατομικός εκτός του κολεκτιβιστικού προσανατολισμός αναφορικά με τα δικαιώματα. Υπογραμμίζεται ότι ο Θεός δημιούργησε το ανθρώπινο γένος ως άτομα και η ευθύνη τους στη μέλλουσα ζωή έχει προσδιοριστεί ατομικά.

Το Κοράνι διαπνέεται από την έννοια του σεβασμού προς την ανθρώπινη ύπαρξη και προωθεί τη διαφύλαξη και την προστασία της ευημερίας των ατόμων. Έτσι αναφέρεται: «Αν κανείς σκοτώσει κάποιον -εκτός βέβαια αν πρόκειται για δολοφόνο ή

κακοποιό στη γη- θα είναι σαν σκοτώνει όλο τον κόσμο. Αν όμως κανείς σώσει κάποιον, θα είναι σαν να σώζει όλον τον κόσμο»<sup>312</sup>.

Σε άλλο εδάφιο αναφέρεται ότι ο Αλλάχ προίκισε κατά τη δημιουργία κάθε άνθρωπο ξεχωριστά με αξία και τιμή και του ενέπνευσε το πνεύμα του, βασική αρχή κατά του ρατσισμού από την οποία προκύπτει ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν την ίδια θεϊκή ουσία και δεν πρέπει να γίνονται διακρίσεις: «Ω! Εσείς οι άνθρωποι! Σας έχουμε πλάσει από έναν (μόνο) άνδρα και μία (μόνο) γυναίκα, και σας κάναμε σε λαούς - έθνη και φυλές για ν' αναγνωρίζει ο ένας τον άλλο (κι όχι να καταφρονεί ο ένας τον άλλο). Βέβαια ο πιο τιμημένος από σας -στα μάτια του ΑΛΛΑΧ- είναι ο πιο ενάρετος (υπάκουος) (ανάμεσά σας). Και ο ΑΛΛΑΧ είναι Παντογνώστης και καλά πληροφορημένος (για όλα τα πράγματα)»<sup>313</sup>.

Μία σημαντική παρατήρηση για την έννοια του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κάνει ο El Fadl, όπου σχολιάζει ότι οι μουσουλμάνοι νομικοί δεν σκέφτηκαν ένα σύνολο σταθερών δικαιωμάτων που επιδέχονται γενίκευση και θα ήταν κτήμα κάθε ατόμου ξεχωριστά ανά πάσα στιγμή. Αντίθετα, η έννοια των ατομικών δικαιωμάτων σκέφτηκαν ότι απορρέει από το δικαίωμα οποιουδήποτε ατόμου να κάνει επίκληση του νόμου οποτεδήποτε νιώσει ότι υφίσταται μια αδικία για κάποιο λόγο που είναι παράνομος<sup>314</sup>.

#### **5.1.4.2.1.5 Έννοια δημοκρατίας και πολιτικό Ισλάμ**

Το ερώτημα εάν το Ισλάμ είναι συμβατό με τις αρχές της δημοκρατίας έχει τεράστια σημασία για την πολιτική φιλοσοφία και την πολιτική στην πράξη, γι' αυτό και απασχολεί την έρευνά μας.

Παρότι οι μουσουλμάνοι νομικοί έχουν συζητήσει αρκετά πάνω στα διάφορα πολιτικά συστήματα, το ίδιο το Κοράνι δεν ορίζει μια συγκεκριμένη μορφή διακυβέρνησης.

---

<sup>312</sup> Ό.π., 5:32

<sup>313</sup> Ό.π., 49:13

<sup>314</sup> El Fadl, K. A., *Islam and the Challenge of Democracy*, επιμ. Joshua Cohen και Deborah Chasman, Boston, Princeton University Press, 2004.

Ωστόσο θέτει μια σειρά από πολιτικές και κοινωνικές αξίες που θα πρέπει να αποτελούν τον πυρήνα σε μια μουσουλμανική πολιτεία.

Οι αξίες που έχουν ιδιαίτερη σημασία στο Κοράνι είναι η επιδίωξη της δικαιοσύνης μέσω της κοινωνικής συνεργασίας και της αμοιβαίας βοήθειας, η κατάρτιση μιας μη αυταρχικής, συμβουλευτικής μεθόδου διακυβέρνησης και η θεσμοθέτηση του ελέους και της συμπόνιας στις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις.

Το Κοράνι πάνω απ' όλα αναγνωρίζει τη θεϊκή ηγεμονία. Ωστόσο, μια θεμελιώδης ιδέα του Κορανίου είναι ότι ο Θεός παρέχει σε όλη την ανθρωπότητα ένα είδος θεϊκής ενέργειας, κάνοντας όλους τους ανθρώπους τοποτηρητές του στη γη:

«Κοίτα! Όταν ο Κύριός σου είπε στους αγγέλους, εγώ θα δημιουργήσω έναν τοποτηρητή στη γη, εκείνοι αποκρίθηκαν: Μήπως θέλεις να βάλεις σ' αυτή κάποιον που θα τη βλάψει και θα χύσει αίμα τη στιγμή που εμείς πανηγυρίζουμε το μεγαλείο Σου και Εσένα δοξάζουμε; Κι ο Αλλάχ απάντησε: Εγώ γνωρίζω εκείνο που σεις δεν γνωρίζετε»<sup>315</sup>.

Αυτό έχει ερμηνευτεί σαν ο Θεός να εμπιστεύεται και παράλληλα να θέτει στους ανθρώπους μια δοκιμασία βάζοντάς τους ως υπεύθυνους, τοποτηρητές, για να γίνει ο κόσμος πιο δίκαιος.

Αναλύοντας ακόμη περισσότερο τη σφαίρα του πολιτικού Ισλάμ παρατηρούμε ότι ο Θεός καθοδηγεί τον Μωάμεθ να διαβουλεύεται τακτικά με τους μουσουλμάνους για όλα τα σημαντικά θέματα. Η θεμελιώδης αυτή διαδικασία της διαβούλευσης είναι γνωστή ως Σούρα (Shura)<sup>316</sup>. Ως διαδικασία δείχνει ότι μια κοινωνία που διεξάγει τις υποθέσεις της μέσω κάποιας μορφής διαβούλευσης θεωρείται αξιέπαινη στα μάτια του Θεού.

Υπάρχουν πολλές ιστορικές αναφορές που υποδηλώνουν ότι ο Μωάμεθ έκανε διαβουλεύσεις τακτικά με τους συντρόφους του για τις υποθέσεις του κράτους. Μάλιστα στη σημαντικότερη Συνθήκη της Μεδίνας, την οποία χαρακτηρίσαμε ως ένα από τα θεμελιώδη κείμενα της ιστορίας του Ισλάμ, που αποτέλεσε τη βάση για το

---

<sup>315</sup> Το Ιερό Κοράνιο, ό.π. 2:30, σ. 6

<sup>316</sup> Το Ιερό Κοράνιο, ό.π. 3:159 σ. 94, 42:38 σ. 747

σύγχρονο ισλαμικό κράτος, ο Μωάμεθ έκανε διαβουλεύσεις όχι μόνο με τον λαό του αλλά και με όλες τις σημαντικές φυλές και οικογένειες της Μεδίνας, συμπεριλαμβανομένων μουσουλμάνων, Εβραίων, χριστιανών και παγανιστών<sup>317</sup>. Μετά τον θάνατό του η έννοια της Σούρα είχε γίνει ένα σύμβολο που σημαίνει συμμετοχική πολιτική και νομιμότητα.

Τις αντιστοιχίες με διάφορες μορφές δημοκρατικού πολιτεύματος δυτικού τύπου μπορούμε να βρούμε στο βάθος της πολιτικής παράδοσης του Ισλάμ. Για παράδειγμα, αναφορικά με τη διάκριση των εξουσιών στο παρελθόν ο χαλίφης ή αργότερα ο σουλτάνος ασκούσε την πολιτική εξουσία αλλά πάντα περιορισμένη και ελεγχόμενη από τους μουσουλμάνους νομικούς, την Ulama [με αξιώματα όπως μουφτής, καδής (δικαστής) κ.ά.], που αποτελούσαν τους θεματοφύλακες του νόμου σύμφωνα με το πνεύμα της Σαρίας και ασκούσαν τη δικαστική εξουσία. Με πολλούς τρόπους το κλασικό ισλαμικό δίκαιο λειτούργησε σαν ένα συνταγματικό δίκαιο<sup>318</sup>. Ενώ η πλειονότητα των συστημάτων διακυβέρνησης έχει τρεις κλάδους διάκρισης εξουσιών –νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική– το ισλαμικό σύστημα είχε δύο αντισταθμιστικούς θεσμούς, τον σουλτάνο και την Ulama<sup>319</sup>.

Επίσης, στη σφαίρα του πολιτικού Ισλάμ ήταν πάντα εδραιωμένη η έννοια του κράτους δικαίου, κάτι που σημαίνει ότι ποτέ κανείς δεν θεωρείται υπεράνω του νόμου (ούτε ο σουλτάνος ούτε καν οι πρώτοι συγγενείς του Μωάμεθ). Στη συλλογή με διάφορα Χαντίθ, *Bukhari*, που θεωρείται από την πλειονότητα των μουσουλμάνων λογίων ως η πιο αξιόπιστη, αναφέρεται ένα σημαντικό Χαντίθ, το 4:681<sup>320</sup>, το οποίο αποτελεί τη βάση της έννοιας του κράτους δικαίου και της υποχρέωσης λογοδοσίας και αποκηρύσσει τον νεποτισμό· σε κατά προσέγγιση μετάφραση λέει:

---

<sup>317</sup> Watt, M., *Muhammad at Medina*, Oxford, Oxford University Press, 1956, σ. 4 | Serjeant, R. B. «The Constitution of Medina», *Islamic Quarterly* 8, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, σ. 1-42.

<sup>318</sup> Feldman, N., «Why Shariah?», ό.π.

<sup>319</sup> Feldman, N., «Fall and Rise of the Islamic State», Princeton University Press, 2008, p. 6.

<sup>320</sup> Kailtyn C., K., «Islamic Hadith - Sahih Bukhari», Hamlet Book Publishing, 2013, Τόμος 4, Βιβλίο 56, αρ. 681.

4.681: Αφηγείται η Αϊσα (σύζυγος του Μωάμεθ): Οι άνθρωποι της Quraish ανησυχούν για την κυρία από το Bani Makhzum που είχε διαπράξει κλοπή. Αναρωτήθηκαν «Ποιος θα μεσολαβήσει γι' αυτή με τον Απόστολο του Αλλάχ;» Κάποιοι είπαν «Κανείς δεν τολμά να το κάνει, εκτός από την Ουσάμα μπιν Ζαϊντ, την αγαπημένη του Αποστόλου του Αλλάχ». Όταν η Ουσάμα μίλησε γι' αυτό στον Απόστολο του Αλλάχ, ο Απόστολος του Αλλάχ είπε: «Προσπαθείς να μεσολαβήσεις για κάποιον για μια υπόθεση που συνδέεται με τις Προδιαγεγραμμένες Τιμωρίες του Αλλάχ;» Στη συνέχεια σηκώθηκε και έβγαλε ένα κήρυγμα λέγοντας «Αυτό που κατέστρεψε τα έθνη που προηγήθηκαν από εσάς ήταν ότι αν ένας ευγενής μεταξύ τους έκλεβε θα τον συγχωρούσαν, και αν ένα φτωχό άτομο ανάμεσά τους έκλεβε θα επέβαλλαν τη Νόμιμη Τιμωρία του Αλλάχ σε αυτό. Μα τον Αλλάχ, αν η Φατιμά, η κόρη του Μωάμεθ (η κόρη μου), έκλεβε, θα της έκοβα το χέρι της».

Πάνω σε αυτό το σημαντικό θέμα που εξετάζουμε ο El Fadl κάνει μια άλλη κρίσιμη παρατήρηση λέγοντας ότι το Ισλάμ διέρχεται σήμερα μια μεταμορφωτική περίοδο όχι λιγότερο δραματική από ό,τι τα κινήματα που συγκλόνισαν την Ευρώπη κατά την περίοδο της Μεταρρύθμισης. Σε αυτή την κρίσιμη συγκυρία υπάρχουν δύο εντελώς αντίθετες κοσμοθεωρίες μέσα στο Ισλάμ, που ανταγωνίζονται προσπαθώντας να καθορίσουν αυτή τη σημαντική θρησκεία<sup>321</sup>.

~\*~\*~\*~

Ωστόσο, αυτό που πρέπει να γίνει κατανοητό κυρίως από τους παράγοντες της πολιτιστικής διπλωματίας και του διαθρησκειακού διαλόγου είναι ότι για τους μουσουλμάνους μια δημοκρατική δέσμευση δεν μπορεί να γίνει σε ένα δογματικό κενό. Είναι προαπαιτούμενος ο συμβιβασμός με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις τους.

Όταν οι μουσουλμάνοι πείθονται ότι η δημοκρατία δεν είναι μόνο επιθυμητή αλλά είναι και μια ισλαμική επιτακτική ανάγκη, μπορούν να ξεπεράσουν τις διανοητικές και πολιτικές προκλήσεις της εφαρμογής της.

Στον πυρήνα της δημοκρατίας είναι οι ιδέες της αντιπροσωπευτικής κυβέρνησης, τα όρια στην εξουσία της κυβέρνησης και η διασφάλιση των βασικών ανθρωπίνων

---

<sup>321</sup> El Fadl, K.M.A., «The Great Theft - Wrestling Islam from the Extremists», New York, Harper Collins, 2009, σ. 5.

δικαιωμάτων. Έπειτα υπάρχουν παράγωγα αλλά απαραίτητα δικαιώματα, οι θεσμοί και οι πρακτικές που απορρέουν από τον πυρήνα αυτόν, όπως το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι, του σχηματισμού αντιπολίτευσης, το δικαίωμα του πράττειν και σκέπτεσθαι ελευθέρως και η συγκρότηση ενός ανεξάρτητου και δίκαιου δικαστικού συστήματος κ.λπ.

Είναι σημαντικό να επικεντρώσουμε σε μια ισλαμική δογματική αιτιολόγηση και όχι στην πολυπλοκότητα της δημοκρατικής θεωρίας. Αυτό είναι και η βασική μέθοδος που επιχειρεί η γνωστή faith based diplomacy. Εφόσον οι βασικές δημοκρατικές πεποιθήσεις συμφιλιωθούν με το Ισλάμ, τα επάγωγα είναι πολύ πιο εύκολο να δικαιολογηθούν. Ακόμη και σε δογματικό επίπεδο η επεξεργασία των λεπτομερειών είναι μια μακροχρόνια διαδικασία, που μπορεί να αρχίσει μόνο όταν μια θεμελιώδης δημοκρατική δέσμευση συμφωνηθεί.



## **5.2 Θρησκεία και παγκοσμιοποίηση**

Εάν ο διαθρησκευτικός διάλογος, καθώς εξελίσσεται και συστηματοποιείται, έχει αξιώσεις να επηρεάσει ουσιαστικά το πεδίο στο οποίο δρα, δηλαδή τη ρύθμιση ισορροπιών της δημόσιας σφαίρας, θα πρέπει να προχωρήσει σε εκτιμήσεις που αναλύουν τη σύνθετη κοινωνική πραγματικότητα.

Η θρησκεία, η κοινωνία και η πολιτική, οι τρεις βασικοί παράγοντες που συνιστούν το συμπλεγματοειδές φαινόμενο του διαθρησκευτικού διαλόγου, δεν δρουν εν κενώ. Υπόκεινται στην επίδραση ιστορικών καταλυτών που ορίζουν το κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο καλείται να δράσει ο διάλογος. Η σωστή εκτίμηση αυτών των καταλυτών και της δυναμικής του πλαισίου θα αυξήσει την επιδραστικότητα του διαλόγου. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο κάνουμε μια ανάλυση του σύνθετου κοινωνικού πλαισίου στο οποίο καλείται να υπάρξει η θρησκεία και συνεκδοχικά ο διάλογος.

### **5.2.1 Αναλύοντας την εκκοσμίκευση**

Ανάμεσα στις κοινωνικές αλλαγές που συνόδευαν την εξέλιξη του διαθρησκευτικού διαλόγου κατά την περίοδο της νεωτερικότητας και προς τη μετανεωτερικότητα αξίζει να εστιάσουμε την προσοχή μας στην έννοια της εκκοσμίκευσης, που είναι μια βασική διαδικασία η οποία χαρακτηρίζει την περίοδο αυτή ιδίως στην Ευρώπη αλλά και γενικά στις δυτικές κοινωνίες.

Η εκκοσμικευτική διαδικασία είναι η πρακτική εξέλιξη βασικών προσταγμάτων της νεωτερικότητας και του Διαφωτισμού. Βασική πρόταση είναι η ενεργητική απεξάρτηση της κοινωνίας από την ετερονομία της θρησκείας, δηλαδή κατάλυση της μακράιωνης τυπικής σχέσης των δύο αυτών οντοτήτων και αυτονόμησή τους.

Ωστόσο αυτή η τάση μπορεί κάποτε να αποδειχτεί ισοπεδωτική και αυτή είναι μια κριτική που υποστηρίζεται από την εργασία.

Η κριτική αυτή παρατηρεί ότι μια αζύγιστη, ισοπεδωτική εκκοσμίκευση που υιοθετεί ένα κοσμικό κράτος μπορεί να αποβεί καταστροφική για την κοινωνική ισορροπία, η οποία καλώς ή κακώς οφείλει την εξέλιξή της σε έναν βαθμό και στη θρησκεία και η



οποία θρησκεία σε μια φιλελεύθερη κοινωνία παραμένει και δικαίωμα για όποιον εκφράζεται μέσα από αυτή.

Ο αντίλογος στην ελλοχέουσα ισοπέδωση προκύπτει με τη λογική της μετακοσμικότητας<sup>322</sup>, η κεντρική ιδέα της οποίας είναι ότι, από τη στιγμή που το δικαίωμα στη θρησκεία είναι ένα βασικό ανθρώπινο δικαίωμα, το κοσμικό κράτος οφείλει να κάνει την αυτοκριτική του και να προσδιορίσει μέχρι ποιου σημείου θα ρυθμίζει έτσι τη δημόσια σφαίρα ώστε να δυσχεραίνεται η ύπαρξη της θρησκείας.

Αυτό που προτείνει η συγκεκριμένη κριτική είναι ότι η εκκοσμίκευση δεν πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως απελευθέρωση της κοινωνίας από τη θρησκεία αλλά ως ισορροπημένη ρύθμιση των σχέσεων θρησκείας - Πολιτείας στο κοινό πεδίο της δημόσιας σφαίρας.

Το ιδεατό κρατικό μοντέλο που επιτυγχάνει αυτή την ισορροπία, το μετακοσμικό κράτος, σηματοδοτεί μια άλλη εξελικτική πορεία της κοινωνίας, η οποία ξεκινάει με το θρησκευτικό κράτος, συνεχίζει με το ανεξίθρησκο και το ουδετερόθρησκο και φτάνει στην πλέον ισορροπημένη εκδοχή του, το μετακοσμικό. Ο διαθρησκειακός διάλογος σε καθεμία από αυτές τις φάσεις έχει να διαδραματίσει έναν ξεχωριστό ρόλο.

Η ισορροπημένη αυτή μετακοσμική εκδοχή μπορεί να πατήσει στην πολιτική πλατφόρμα που προσφέρει ο πολιτικός φιλελευθερισμός. Σε αντίθεση με την κατασταλτική βίαιη τοποθέτηση που προτείνει το κοσμικό κράτος, το ουδετερόθρησκο δημιουργεί τις συνθήκες συνύπαρξης όλων των πεποιθήσεων.

Όπως έχει τονίσει ο Σταθόπουλος, η θρησκευτική ουδετερότητα του κράτους δεν έχει σαν στόχο την αποθρησκευτικοποίηση της κοινωνίας. Διασφαλίζει πλήρως και εγγυάται τη θρησκευτική ελευθερία, κάτι που πρακτικά σημαίνει ότι καθένας είναι ελεύθερος να θρησκεύεται με τον τρόπο και με την ένταση που θέλει, και τονίζει ότι

---

<sup>322</sup> Νεολογισμός που εισηγείται ο Jose Casanova στο άρθρο του «Religion, European Secular Identities and European Integration», στο Byrnes, T., Katzenstein, P., *Religion in an expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, σ. 65.

με αυτή την προσέγγιση δεν θίγονται οι παραδόσεις και η θρησκευτικότητα του λαού στον βαθμό που αυτή εκούσια (και όχι άνωθεν επιβαλλόμενη) υπάρχει<sup>323</sup>.

### 5.2.2 Η παγκοσμιοποίηση ως καταλύτης

Παγκοσμιοποίηση σημαίνει πλουραλισμός. Σημαίνει σχετικοποίηση των συνόρων παγκοσμίως και συνεπάγεται μια δοκιμασία για τις απανταχού ταυτότητες, κατάργηση κάποιων, αναδιαμόρφωση άλλων και δημιουργία καινούργιων.

Παράλληλα συνδέεται με την εμφάνιση διάφορων κοινωνικών φαινομένων, όπως οι τεράστιες μετακινήσεις πληθυσμών και η υπερβατική επίδραση της ολοένα αναπτυσσόμενης τεχνολογίας, κάτι με το οποίο σχετίζεται και η διάδοση των ιδεών.

Ένα από τα χαρακτηριστικά της παγκοσμιοποίησης είναι ότι παράμετροι που ορίζουν την κοινωνία, όπως λόγου χάρη η οικονομία, η επικοινωνία κ.ά., αποσυνδέθηκαν σε μεγάλο βαθμό από την έννοια του κράτους προστάτη στα σύνορα του οποίου έως πρόσφατα επεδίωκαν να δρουν.

Έτσι, με τη σχετική διεύρυνση των συνόρων η παγκοσμιοποιημένη πολιτισμική διάσταση επέτρεψε στον διαθρησκευτικό διάλογο να επηρεάσει σε μεγαλύτερη κλίμακα και όχι όσο αποσπασματικά όσο επηρέαζε όταν δρούσε στα στεγανά των κοινωνικών συνθηκών των προηγούμενων αιώνων, ενδυναμώνοντας την κουλτούρα του και κάνοντάς την ακόμα πιο αποδεκτή σε παγκόσμιο επίπεδο. Ωστόσο, επηρεάζει σαφώς τη θρησκεία προκαλώντας σειρά από σχετικά φαινόμενα σε κάποια βασικά από τα οποία θα αναφερθούμε ακολούθως.



---

<sup>323</sup> Σταθόπουλος Μ., «Θρησκευτική ουδετερότητα», άρθρο, το *Βήμα*, 28/05/2006, ηλεκτρ. <http://www.tovima.gr/politics/article/?aid=173477> , πρόσβαση: 5/2013.

### 5.2.2.1 Η θρησκεία μεταναστεύει

Οι άνευ πρόσφατου προηγούμενου μεταναστευτικές ροές δημιουργούν νέες ισορροπίες στις χώρες υποδοχής. Η ένταξη, η αφομοίωση ή η περιθωριοποίηση γίνονται ένα από τα πιο σημαντικά ζητήματα που εμπíπτουν στον διαθρησκευτικό διάλογο και τα οποία καλούνται να αντιμετωπίσουν τα κράτη που υποδέχονται τους μετανάστες, δοκιμάζοντας τα όρια τόσο των τοπικών κοινωνιών όσο και των ομάδων της διασποράς οι οποίες προσαρμόζονται στον βαθμό που τα καταφέρνει η καθεμία.

Από στατιστική άποψη το μέγεθος της μετανάστευσης δεν είναι εντυπωσιακό σε πρώτη φάση. Περίπου το 3% του παγκόσμιου πληθυσμού έχει μεταναστεύσει εκτός της πατρίδας του. Ωστόσο, αν το μεταφράσουμε σε πραγματικά αριθμητικά μεγέθη, κάνουμε λόγο για 214.000.000 ανθρώπους<sup>324</sup>.

Στην εκκοσμικευόμενη Ευρώπη είδαμε πιο πριν, κατά την κοινωνιολογική ανάλυση του χριστιανισμού, ότι παρατηρείται δραματική μεταβολή της δημογραφίας του, η οποία ωστόσο προκύπτει αβίαστα, και ότι η πλειονότητα του χριστιανικού πληθυσμού από το 90% το 1800 γίνεται για πρώτη φορά μειονότητα, καθότι μετακινείται προς την Αφρική<sup>325</sup>. Ωστόσο, πολιτικό ενδιαφέρον έχουν και εκτιμήσεις που θέλουν τον μουσουλμανικό πληθυσμό να ανέρχεται ως το 2050 στο 10% του ευρωπαϊκού πληθυσμού από 5,9% που είναι σήμερα<sup>326</sup>.

Αναφορικά με τον διαθρησκευτικό διάλογο, προκύπτει ούτως ή άλλως, όπως είδαμε στο κεφάλαιο που εξετάζει την περίοδο της μετανεωτερικότητας και το πλαίσιο της Ε.Ε., αλλά η οργανωμένη μορφή του είναι αυτή που μπορεί να βοηθήσει συστηματικά τους

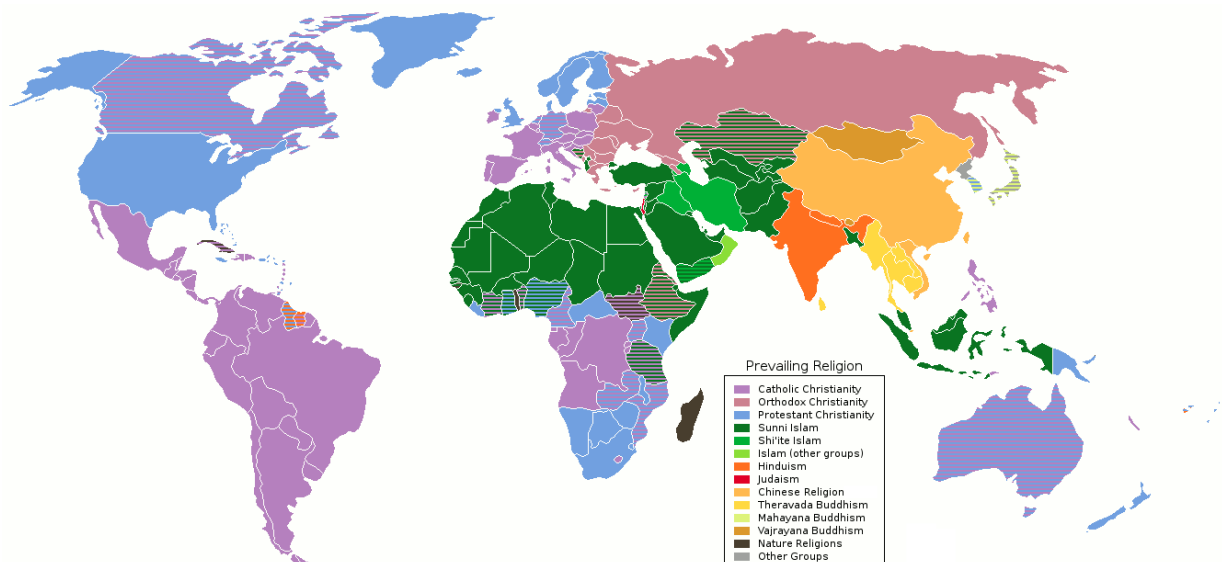
---

<sup>324</sup> «Faith on the Move – The Religious Affiliation of International Migrants, Demographic Study of the Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life», 3/2012, *Pew Research Center*, στο <http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>, πρόσβαση 6/2015

<sup>325</sup> Laing, M., ό.π.

<sup>326</sup> «The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050», 4/2015, *Pew Research Center*, στο <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, πρόσβαση 6/2015.

ανθρώπους να κατανοήσουν την άλλη πλευρά και πολλές φορές να γνωρίσουν και άλλες αξίες που κρύβει η παράδοση της δικής τους πίστης. Η εμπνευσμένη πολιτική είναι το ζητούμενο.



Χρωματικός κώδικας γεωγραφικής απεικόνισης επικράτειας θρησκειών

#### 5.2.2.2 Η θρησκεία εξελίσσεται τεχνολογικά

Η θρησκεία παρουσιάζεται πολύ πιο δεκτική στην τεχνολογία απ' όσο θα προέβλεπε κανείς δυο τρεις δεκαετίες πριν. Ο ρυθμός προσαρμογής είναι ταχύτατος και ο ψηφιακός χώρος αποτελεί ένα νέο πεδίο διεκδίκησης και «ψηφιακού ιμπεριαλισμού».

Ο διαθρησκευτικός διάλογος στην ψηφιακή δημόσια σφαίρα είναι από μόνος του ένα ολόκληρο αντικείμενο προς διερεύνηση. Τα ψηφιακά ήθη που εισηγείται η τεχνολογία δοκιμάζουν διαρκώς κάθε είδους θρησκευτική ηθική.

Η στρατηγική προσαρμογή μπαίνει στο επίκεντρο κάθε πλευράς: θρήσκων και αθρήσκων, προοδευτικών και συντηρητικών, διαφορετικών θρησκευτικών πεποιθήσεων μεταξύ τους κ.ο.κ.

Χαρακτηριστική ήταν η ταχύτητα με την οποία προσαρμόστηκε ο κρατικός μηχανισμός στις χώρες που συμμετείχαν στην Αραβική Άνοιξη απέναντι στους ακτιβιστές. Όταν είδαν ότι η λογοκρισία και η καταστολή δεν θα μπορούσαν να είναι

επιτυχείς, άλλαξαν τη στρατηγική τους και άρχισαν να χρησιμοποιούν τα ίδια μέσα για να ανατρέψουν τον αντίπαλο<sup>327</sup>.

Τα στατιστικά είναι ασυνήθιστα εντυπωσιακά. Πρόσφατη έρευνα<sup>328</sup> σε όλο τον αμερικανικό πληθυσμό δείχνει ότι ένας στους πέντε πολίτες μοιράζεται την πίστη του στο διαδίκτυο, ενώ αντίστοιχα είναι τα ποσοστά αυτών που συντονίζονται σε ραδιόφωνο, τηλεόραση και διαδίκτυο για να παρακολουθήσουν κάποιο πρόγραμμα θρησκευτικής φύσης, μια τάση που δεν αντιμάχεται αλλά μάλλον συμπληρώνει την παραδοσιακή θρησκευτική συμμετοχή.

Η πρωτοπορία ξαφνιάζει όλο και λιγότερο. Η συζήτηση για τη διαδικτυακή εκδοχή της κηδείας σε μια προσπάθεια επέκτασης του κύκλου συμμετοχής κλίνει υπέρ της νέας πρακτικής, ενώ οι γάμοι σε απευθείας μετάδοση από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης<sup>329</sup> είναι άκρως δημοφιλείς κ.ο.κ.



Δεν είναι της παρούσης να εμβαθύνουμε στις παραδοξότητες που εισηγείται η νέα πραγματικότητα, ωστόσο, αν το προηγούμενο επαρκώς αναπτυγμένο ζήτημα της εξ αποστάσεως θρησκευτικής συμμετοχής είναι χαρακτηριστικό, ο ρυθμός και ο καινοφανής χαρακτήρας των σχετικών φαινομένων είναι και θα συνεχίσει να είναι εκπληκτικοί.

Για παράδειγμα, θα ήταν σενάριο επιστημονικής θρησκευτικής φαντασίας πριν από δέκα ή το πολύ πριν από δεκαπέντε χρόνια να σκεφτεί κάποια χριστιανική ομολογία

---

<sup>327</sup> Srinivasan, R., «Taking power through technology in the Arab Spring», 26/10/2012, *aljazeera.com*, στο <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/09/2012919115344299848.html>, πρόσβαση: 11.2014.

<sup>328</sup> «Religion and Electronic Media: One-in-Five Americans Share Their Faith Online», 11/2014, *Pew Research Center*, στο <http://www.pewforum.org/2014/11/06/religion-and-electronic-media/>, πρόσβαση: 6. 2015.

<sup>329</sup> Spira, J., «...And the Bride Wore Google Glass», 11/11/2013, *huffingtonpost.com*, στο [http://www.huffingtonpost.com/julie-spira/and-the-bride-wore-google\\_b\\_4251911.html](http://www.huffingtonpost.com/julie-spira/and-the-bride-wore-google_b_4251911.html), πρόσβαση: 10/2014.

την έννοια της διαδικτυακής θείας κοινωνίας<sup>330</sup>, ενώ μέχρι σήμερα (τουλάχιστον στους κόλπους της Ορθοδοξίας) αμφισβητείται από σημαντικούς εκφραστές της αυθεντικότητας<sup>331</sup> ακόμη και η εγκυρότητα της παρακολούθησης της θείας λειτουργίας από το ραδιόφωνο ή την τηλεόραση (δεν κάνουμε καν λόγο για τη θεία κοινωνία).

Τα νέα ερωτήματα που εγείρονται είναι εξαιρετικά καίρια. Η αυθεντικότητα των πρακτικών, ο συγχρονισμός της θρησκείας με τους νέους ρυθμούς και ανάγκες, η μεταμόρφωση του παραδοσιακού είναι μόνο η κορυφή του παγόβουνου.

Τα νέα αυτά ερωτήματα θα συνεχίσουν να αναζητούν λύσεις και ο διάλογος τον οποίο μελετάμε θα έχει στην ψηφιακή αυτή εκδοχή του περισσότερους συνομιλητές από οποιαδήποτε άλλη εκδοχή.

### 5.2.2.3 50 αποχρώσεις της θρησκευτικότητας

Λίγο πριν, στην ανάλυση του χριστιανισμού, αναφερθήκαμε στην ύπαρξη πολλών διαφορετικών δογμάτων και ομολογιών στους κόλπους του (πρόσφατη έρευνα<sup>332</sup> που παρήγγειλε το 2011 το PEW Research Center στο Center for the Study of Global Christianity -CSGC- του Gordon-Conwell Theological Seminary καταμετρά τις διαφορετικές ομολογίες και χριστιανικά κινήματα σε 41.000 παγκοσμίως).

Εκτός ωστόσο από τη θεσμική θρησκευτική διαφοροποίηση, που υπάρχει βέβαια σε κάθε θρησκεία και όχι μόνο στον χριστιανισμό, αξίζει να εστιάσουμε στην προσωπική διαφοροποίηση, στην οποία πρωταγωνιστής είναι κάθε πιστός ως μονάδα, κάτι που επίσης παρατηρείται σε κάθε θρησκεία. Ήδη έχουμε υπογραμμίσει στις εισαγωγικές

---

<sup>330</sup> Hollon, L., «Online Communion Sparks Questions for Digital Age», 10/4/2013, *huffingtonpost.com*, στο [http://www.huffingtonpost.com/rev-larry-hollon/online-communion-sparks-questions\\_b\\_4037371.html](http://www.huffingtonpost.com/rev-larry-hollon/online-communion-sparks-questions_b_4037371.html), πρόσβαση: 10/2014.

<sup>331</sup> Ζηζιούλας, Ι., *Ευχαριστίας εξεμπλάριον*, Μέγαρο, Ευεργέτις, 2006, σ.67

<sup>332</sup> «Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population», 12/2011, *Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life*, στο <http://www.pewforum.org/files/2011/12/ChristianityAppendixB.pdf>, πρόσβαση 6/2014.

παρατηρήσεις της θρησκείας τη διάκριση μεταξύ θρησκείας και πίστης, όπου η τελευταία σε αντίθεση με την πρώτη είναι κάτι προσωπικό.

Εξετάζοντας τον χριστιανισμό αναφορικά με το στοιχείο της αυξανόμενης αδιαφορίας προς τις παραδοσιακές θεσμικές θρησκευτικές μορφές, που έχει κλιμακωθεί τα τελευταία χρόνια, ένα ενδιαφέρον χαρακτηριστικό που παρατηρείται είναι ότι αυτό προκύπτει σε μια περίοδο κατά την οποία η Εκκλησία δείχνει κατανόηση και καλοδέχεται όλους όσους έρχονται σε αυτή με έναν τρόπο που ουδέποτε ακολουθούσε στο παρελθόν. Για παράδειγμα, σήμερα η Εκκλησία δεν αφορίζει ούτε λογοκρίνει τα μέλη της όπως παλιότερα. Δηλώνει ότι δέχεται τον καθένα, αλλά λίγοι ανταποκρίνονται και φαίνεται ότι οι ενορίτες δεν έχουν σχέση με την εκκλησία τους.

Ο Taylor<sup>333</sup> περιγράφοντας αυτό το χαρακτηριστικό στην πορεία της εκκοσμίκευσης παρατηρεί ότι κυρίως ο δυτικός κόσμος με την επίδραση της πολιτισμικής επανάστασης (1960) φεύγει από την εποχή της κινητοποίησης που χαρακτήρισε τη νεωτερικότητα και περνάει πλέον στην εποχή της γνησιότητας.

Αν το χαρακτηριστικό της εποχής της κινητοποίησης, η προσπάθεια ανασυγκρότησης της θρησκείας, συνίσταται στην κινητοποίηση των πιστών της στους οποίους εμφυσά πίστη (loyalty) στην ιδεολογία της<sup>334</sup>, στην εποχή της γνησιότητας η επιταγή που τροφοδοτεί το κοινωνικό φαντασιακό είναι ότι «ο καθένας μας έχει τον τρόπο του να αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη φύση και είναι σημαντικό να βρει και να βιώσει ο καθένας τον δικό του τρόπο<sup>335</sup>».

Στην έρευνα του *Missiology Journal*<sup>336</sup> ο Bjork παρατηρεί ότι η εγκατάλειψη των θρησκευτικών πρακτικών καθηκόντων δεν σημαίνει ότι οι πολίτες έχουν αποβάλει οριστικά την πνευματικότητά τους. Ενώ έχει μειωθεί ο τακτικός και ο περιστασιακός

---

<sup>333</sup> Taylor, Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, σ. 472.

<sup>334</sup> Ο.π., σ. 472.

<sup>335</sup> Ο.π., σ. 475.

<sup>336</sup> Bjork, D., «The Future of Christianity in Western Europe. The End of a World», *Missiology Journal*, 34.3.2006, σ. 324.

εκκλησιασμός την Κυριακή, κάτι που έχει συμβεί και με τους γάμους, τις κηδείες και τις βαπτίσεις, ο αριθμός των ανθρώπων που αισθάνονται σαν να ανήκουν σε κάποια θρησκευτική ομάδα έχει αυξηθεί. Ωστόσο η πνευματικότητα της πλειονότητας έχει χάσει τους δεσμούς της με τον χριστιανισμό και σήμερα αυτή η πνευματικότητα κατανοείται ως «προσωπική άνθηση», «σοφία» ή «εσωτερική ζωή».

Ωστόσο το φαινόμενο αυτό αποδεικνύεται γενικότερο. Μεγάλη έρευνα<sup>337</sup> που έγινε στην Αμερική με τίτλο «Θρησκεία και δημόσια ζωή» διαπιστώνει ότι οι περισσότεροι Αμερικανοί έχουν μια μη δογματική προσέγγιση για την πίστη. Μια ισχυρή πλειονότητα πιστών από κάθε θρησκεία δεν θεωρεί ότι η θρησκεία της είναι ο μόνος δρόμος για τη σωτηρία, και αντίστοιχο ποσοστό θεωρεί ότι υπάρχουν περισσότεροι αληθινοί τρόποι από έναν για να ερμηνευτούν οι διδασκαλίες της θρησκείας του.

Παράλληλα, η περίοδος από τα μέσα του 20ού αι. και μετά χαρακτηρίζεται από ένα κύμα νέου τύπου θρησκευτικότητας, το οποίο ονομάστηκε «νέα ή εναλλακτική πνευματικότητα»<sup>338</sup>.

Σε σχέση με την παγκοσμιοποίηση και την ελεύθερη διακίνηση ιδεών παρατηρείται ότι πολλά νέα θρησκευτικά κινήματα ανατολικής αλλά και δυτικής προέλευσης δραστηριοποιήθηκαν έντονα ως θρησκευτικές μειονότητες στις τυπικά ανεξίθρησες δυτικές κοινωνίες.

Ο Campbell επιχειρεί την εξής ανάλυση: «Είναι αλήθεια ότι η νέα πνευματικότητα έχει αφομοιώσει πλήθος ανατολικών θρησκευτικών αντιλήψεων και μεθόδων, δίνοντας την εντύπωση ότι εισηγείται την ανατολικοποίηση της Δύσης. Αναμφισβήτητα στις μέρες μας όντως συντελείται μια ευρείας κλίμακας κοσμοθεωρητική στροφή της Δύσης προς

---

<sup>337</sup> «U.S. Religious Landscape Survey - Religious Beliefs and Practices: Diverse and Politically Relevant», 2008, *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, στο <http://www.pewforum.org/files/2008/06/report2-religious-landscape-study-full.pdf>, πρόσβαση: 5/2014.

<sup>338</sup> Παπαλεξανδρόπουλος, Σ., «Νέες Θρησκείες: Ιστορική Επισκόπηση και Συστηματική Θεώρηση», *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών*, επιμ. Μπέγζος, Μάριος, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1994, σ. 143-179.



την Άπω Ανατολή, εντούτοις αυτό επισυμβαίνει μονάχα αφού προηγουμένως η Ανατολή (δηλαδή τα δάνεια από τις ανατολικές παραδόσεις), έχει εξευρωπαϊστεί<sup>339</sup>».

Αναλύοντας αντίστοιχα την παραπάνω εξέλιξη Μπεκριδάκης περιγράφει επίσης την πρακτική αυτή ως «συγκρητικό και εκλεκτικιστικό» φαινόμενο, όπου παρατηρείται ανάμιξη και σύνθεση ετερόκλητων στοιχείων κατ' επιλογή, δανεισμένων από διαφορετικά θρησκευτικά περιβάλλοντα<sup>340</sup>.

Σχολιάζοντας κοινωνιολογικά αυτό το συγκρητικό φαινόμενο ο Caretta παρατηρεί για τη νέα αυτή μορφή πνευματικότητας ότι εισάγει το καταναλωτικό ήθος στον χώρο της θρησκευτικής αναζήτησης, συντείνοντας στη δημιουργία μιας τεράστιας βιομηχανίας εμπορευματοποίησης και εκμετάλλευσης τέτοιων θρησκευτικών «προϊόντων και υπηρεσιών»<sup>341</sup>.

Στο ίδιο μήκος κύματος και ο Klein<sup>342</sup> το αναλύει με όρους καπιταλισμού, παρατηρώντας ότι, καθώς ο τελευταίος έγινε το κυρίαρχο σύστημα λογικής για τις κοινωνικές σχέσεις, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις, πρακτικές και σύμβολα μετατράπηκαν αρχικά σε εμπορεύματα και αργότερα σε αφηρημένα σημεία, τα οποία οι σύγχρονοι καταναλωτές χρησιμοποιούν για να σηματοδοτήσουν ζωτικά στοιχεία της ταυτότητας και του στάτους τους, τα οποία όμως δεν έχουν πραγματική σχέση με το αυθεντικό θρησκευτικό τους πλαίσιο αλλά ούτε με το αίτημα της κοινωνίας για κοινωνική δικαιοσύνη. Στην πραγματικότητα, η εμπορευματοποίηση αυτή εκπαιδεύει

---

<sup>339</sup> Campbell, C., «The Easternisation of the West», *New Religious Movements*, επιμ. Wilson, B. – Cresswell, J., London, Routledge, 1999, σ. 35-38.

<sup>340</sup> Μπεκριδάκης, Δ., «Μετανεωτερικότητα, Θρησκεία και Ορθόδοξη θεολογία», *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα*, επιμ. Π. Καλαϊτζίδης, Ν. Ντόντος, Αθήνα, Ίνδικτος, 2007, σ. 435-437.

<sup>341</sup> Caretta, J., King, R., *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge, 2005, σ. 123.

<sup>342</sup> Kline, S., «The Morality and Politics of Consumer Religion: How Consumer Religion Fuels the Culture Wars in the United States», *The Journal of Religion and Popular Culture*, Vol. 17, 2007, στο <https://www.questia.com/library/journal/1G1-175451706/the-morality-and-politics-of-consumer-religion-how>, πρόσβαση: 5/2014.

τους ανθρώπους να σχετίζονται με όλες τις κουλτούρες σαν πολιτιστικά προϊόντα, δηλαδή με εμπορεύματα τα οποία μπορούν να αγοραστούν και να πωληθούν στην ελεύθερη αγορά. Οι καταναλωτές επιλέγουν τη θρησκεία τους, την απολαμβάνουν, και, αφού υπηρετήσει τους σκοπούς της, συνήθως την αυτοπραγμάτωση, την απορρίπτουν.

Με ευστοχία θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε τη συγκεκριμένη συνθήκη ως μετανεωτερική αλλά και μεταχριστιανική. Ο δε Taylor την περιγράφει ως «σχιζοφρενική<sup>343</sup>».



---

<sup>343</sup> Taylor, Ch., *A Secular Age*, σ. 727.

## 6. Εξετάζοντας τον διαθρησκευτικό διάλογο στο φως του πολιτικού φιλελευθερισμού

Η ιδεολογία που υποστηρίζει, υποστηρίζεται και προωθεί τον διαθρησκευτικό διάλογο βρίσκει στον πολιτικό φιλελευθερισμό ένα ισχυρό, ισόρροπο, νομιμοποιητικό έρεισμα.

Έχοντας εξετάσει την ιστορική εξέλιξη του διαθρησκευτικού διαλόγου, στο παρόν κεφάλαιο ερχόμαστε πλέον να πραγματευτούμε ένα από τα βασικά ερευνητικά αντικείμενα της εργασίας: πώς αυτός ο διάλογος καλείται να υπάρξει στη σύγχρονη εποχή στο πλαίσιο που ορίζει ο πολιτικός φιλελευθερισμός.

Παρά τις ατέλειές του ο πολιτικός φιλελευθερισμός εξετάζεται επειδή προκρίνεται από την εργασία ως το πιο δόκιμο από τα υπάρχοντα μοντέλα κοινωνικού συμβολαίου για τη ρύθμιση της κοινωνικής ζωής. Ο κύριος λόγος είναι ότι σε αντίθεση με άλλα πολιτικά συστήματα η ρύθμιση αυτή επικουρείται από την πολιτική και είναι προσανατολισμένη προς την ιδέα του κράτους δικαίου και γενικότερα της δικαιοσύνης, επιδιώκοντας να εξισορροπήσει την ατομική ελευθερία και την κοινωνική δικαιοσύνη μέσω ήπιας<sup>344</sup> κρατικής παρέμβασης τόσο στην κοινωνία όσο και στην οικονομία.

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός ανήκει στη γραμμή σκέψης της φιλελεύθερης θεωρίας όπως αυτή διαμορφώθηκε από το ρεύμα του κοινωνικού φιλελευθερισμού και όχι του λεγόμενου κλασικού φιλελευθερισμού.

Θα παρατηρήσει κανείς ότι στο βελτιωμένο κοινωνικό συμβόλαιο που προτείνει ο Rawls ο διάλογος συντελείται σε δημοκρατικής απόχρωσης συνθήκες, στις οποίες έχει περισσότερες πιθανότητες να ευδοκιμήσει και να επιφέρει μια αλλαγή.

Ωστόσο αυτό το είδος διαλόγου έχει έναν πολύ πιο δύσκολο ρόλο: να δράσει και σε μη ευνοϊκές συνθήκες, όπως για παράδειγμα σε ένα καταπιεστικό καθεστώς, προκειμένου να αμβλύνει τις αντιξοότητες και να προτείνει μια άλλη οπτική στην εκάστοτε κοινωνία. Ιστορικά παρατηρούμε ότι όντως καθεμία από τις θρησκείες, όσες αρνητικές, φοβικές προβολές και αν κάνουμε επάνω τους, έχει βρει τον τρόπο να δικαιολογήσει τη συμμετοχή της στον διάλογο. Έτσι είναι σημαντικό να κατανοήσουμε ότι η δημοκρατία

---

<sup>344</sup> De Ruggiero, G., *The history of European liberalism*, Boston, Beacon Press, 1959, σ. 155-157 | Gaus, G., Courtland, D., «The New Liberalism», 22/12/2014, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, στο <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/#NewLib>, πρόσβαση: 5/2015.

δεν είναι το μόνο πολίτευμα το οποίο αφορά ο διαθρησκευτικός διάλογος, αλλά όλα τα καθεστώτα μπορούν να αποτελέσουν ένα έδαφος λιγότερο ή περισσότερο πρόσφορο για τη διεξαγωγή του.

Η εργασία εστιάζει κυρίως στις δυτικές κοινωνίες και στο μοντέλο της υπερεθνικής διακυβέρνησης. Ωστόσο δεν παραλείπουμε να δούμε τους τρόπους, τα προβλήματα και τις κοινωνικές εξελίξεις στα οποία οι ανατολικές κοινωνίες ή, αντίστοιχα, θρησκείες καλούνται να ανταποκριθούν.

\*!\* Μια παρατήρηση της εργασίας είναι ότι και το ίδιο το μοντέλο της υπερεθνικής διακυβέρνησης αποτελεί κατά μία έννοια μετεξέλιξη του κοινωνικού συμβολαίου, υπό την έννοια ότι τα συμμετέχοντα κράτη εκχωρούν κάποια δικαιώματα και αναλαμβάνουν υποχρεώσεις για να απολαύσουν προνόμια που απορρέουν από αυτή τη συμφωνία.

Έτσι, ένα από τα ερωτήματα που εξετάζουμε είναι κατά πόσον η πολιτική πρόταση του Rawls μπορεί να αποτελεί ένα μοντέλο ρύθμισης των σχέσεων των κρατών σε διεθνές επίπεδο.

Η δομή με την οποία αναπτύσσεται αυτό το κεφάλαιο επιχειρεί μια άρτια παρουσίαση της ιδεολογικής εξέλιξης, των προκλήσεων και των ευκαιριών αυτού του πλαισίου.

Πέρα από την ανάπτυξη της γενεαλογίας του πολιτικού φιλελευθερισμού καθώς και της πρότασής του, εξετάζονται στο πλαίσιο της συγκριτικής πολιτικής τα μοντέλα σκέψης στα οποία αντιπαρατέθηκε, πολιτικές θεωρίες και συστήματα που επίσης επιδιώκουν να έχουν φιλελεύθερο χαρακτήρα, αλλά και ξεκάθαρα αντίθετες πολιτικές ιδεολογίες.

Επίσης ζυγίζουμε την κριτική που έχει ασκηθεί στον πολιτικό φιλελευθερισμό επιχειρώντας την υπεράσπισή του, αλλά αναφερόμαστε και σε συγκεκριμένα συναφή θεωρητικά ζητήματα που σχετίζονται με την έννοια του διαθρησκευτικού διαλόγου και της κοινωνικής συνύπαρξης, όπως το ζήτημα της σύγκρουσης ή του διαλόγου των πολιτισμών, το ζήτημα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, της σημαντικότητας της δημόσιας σφαίρας κ.ά.

~ \* ~ \* ~ \* ~ \*

Καθότι μία από τις προβληματικές με τις οποίες ασχολείται η εργασία είναι πώς προκύπτει ο διαθρησκευτικός διάλογος ως προϊόν των σχέσεων και των διεκδικήσεων των συμμετεχόντων μιας κοινωνίας, θα ξεκινήσουμε αναλύοντας την έννοια της

δημόσιας σφαίρας, η οποία αποτελεί το κοινωνικό πεδίο που ενδιαφέρει την πολιτική και στο οποίο προκύπτει ο διάλογος αλλά και οι διάφορες διεκδικήσεις κατά τη συνύπαρξη των πολιτών.

Εδώ το πολιτικό διακύβευμα είναι πώς διεκδικείται η δημόσια σφαίρα από τους συμμετέχοντες και πώς αυτή καταλήγει να είναι αποκλειστική ή συμπεριληπτική. Πώς η κοινωνία αποτελεί πλατφόρμα διαλόγου και κατ' επέκτασιν ομαλής συνύπαρξης ή καταλήγει κοινωνία δογματικού μονολόγου και καταπίεσης.

### **6.1 Η δημόσια σφαίρα ως πεδίο διεκδίκησης, συνύπαρξης και επίδρασης**

Η έννοια της δημόσιας σφαίρας είναι θεμελιώδης για την εργασία γιατί πρακτικά περιγράφει το κοινωνικό πεδίο στο οποίο ο άνθρωπος πολίτης συνυπάρχει με τους άλλους ανθρώπους, αλλά πολύ περισσότερο και σε αντιδιαστολή με την έννοια της ιδιωτικής σφαίρας μέσω της συναναστροφής του έχει τη δυνατότητα να επηρεάσει την κοινωνική ισορροπία και την αλλαγή.

Η βασική ρύθμιση της συνύπαρξης εξαρτάται από το μοντέλο πολιτικής σκέψης που υιοθετεί κάθε κοινωνία.

Είναι καίρια η διάκριση μεταξύ δημόσιας και κρατικής σφαίρας (ή σφαίρας δημόσιας εξουσίας<sup>345</sup>) που κάνει ο Habermas, ένας από τους πιο επιφανείς πολιτικούς φιλοσόφους που ασχολήθηκαν με το φαινόμενο αυτό.

Οι δύο αυτές σφαίρες όχι μόνο δεν συμπίπτουν αλλά, αντίθετα, η πρώτη αποτελεί το πεδίο από όπου μέσω της συναναστροφής την οποία αναλύουμε προκύπτει και η κριτική σκέψη απέναντι στο κράτος<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, (1962), μτφρ. Thomas Burger, Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1989, σ. 30.

<sup>346</sup> Για την ανάπτυξη της κριτικής σκέψης απέναντι στο κράτος μίλησε και η Nancy Fraser στο «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», *Habermas and the Public Sphere*, επιμ. Craig Calhoun, Cambridge, MIT Press, 1992, σ. 109-142.

Η δημόσια δηλαδή γνώμη, η κοινή γνώμη, ουσιαστικά μετατρέπεται σε πολιτική δράση που φέρνει το κράτος σε επαφή με τις ανάγκες της κοινωνίας<sup>347</sup>.

Εστιάζοντας στη θεματική μας για τον πολιτικό φιλελευθερισμό η δημόσια σφαίρα είναι το πιο κρίσιμο πεδίο διαλόγου. Παρότι αφορά γενικά την κοινωνική δραστηριότητα των πολιτών, αποτελεί και το πεδίο όπου επίσης καλούνται να συνυπάρξουν και οι διάφορες ιδεολογίες, θρησκευτικές και μη, οι οποίες διαδρούν με διαφορετικό τρόπο και διαμορφώνουν την κοινωνική ισορροπία ανάλογα, όπως είπαμε, με το εκάστοτε πολίτευμα και τις κοινωνικές συνθήκες.

Ο Habermas επισημαίνει ότι σε μια πλουραλιστική κοινωνία το ετερόκλητο σύνολο αυτών των πεποιθήσεων θα πρέπει να βρίσκεται σε μια ανάδραση, αφού αυτή η ανάδραση έχει την ικανότητα να διαμορφώνει συνειδήσεις και να προάγει αξίες.

Ο διάλογος ανάμεσά τους, που αποτελεί και μια μορφή αναμέτρησης αλλά και ελέγχου τους στο φως της δημόσιας σφαίρας, είναι κάτι που αποτελεί μια εξαιρετικά χρήσιμη διαδικασία με πολιτικό αντίκρισμα, αφού με αυτόν τον τρόπο ξεκαθαρίζεται τι αποτελεί απειλή ή τι βοηθάει στην κοινωνική συνοχή.

Αυτό είναι ένα από τα σημαντικά στοιχεία της διάδρασης: η δημόσια αναμέτρηση που καλλιεργεί την κριτική ικανότητα της κοινωνίας είναι σαφώς προτιμότερη από την απόθεση των ιδεολογιών στο περιθώριο, όπου δημιουργούνται φονταμενταλισμός και άγνοια, με την κατηγοριοποίηση της συζήτησης ως κάτι ιδιωτικού και προσωπικού.

Η δημόσια σφαίρα ωστόσο είναι μια ευάλωτη πραγματικότητα με εύθραυστη ισορροπία, δύο παράγοντες οι οποίοι είναι σε άμεση συνάρτηση με την κοινωνική δυναμική της στην οποία αναφερθήκαμε.

Η συνύπαρξη των διάφορων ιδεολογικών πεποιθήσεων που αντανακλούν το ιδεολογικό και κατ' επέκταση βιοτικό επίπεδο της κοινωνίας συνδέεται με τη διεκδίκηση, και αυτή ακριβώς η έννοια της διεκδίκησης είναι που προβληματίζει την πολιτική φιλοσοφία, γιατί συνδέεται με τη διακύβευση της κοινωνικής ισορροπίας.

---

<sup>347</sup> Habermas, J., ό.π. σ. 31.

Η ποιότητα της κοινωνικής ισορροπίας σε όρους δικαιοσύνης αλλά και ο τρόπος που αυτή επιδιώκεται είναι η βασική πρακτική και ηθική υπεροχή της πολιτικής πρότασης του πολιτικού φιλελευθερισμού.

Αν το χαρακτηριστικό αυτό της κριτικής ικανότητας απουσιάζει, όπως και συμβαίνει όταν αντίρροπες δυνάμεις όπως η καταστολή, η μαζική κουλτούρα ή η ισοπέδωση των μέσων επικοινωνίας υπερισχύουν, τότε η νωθρή αυτή κατάσταση αποτελεί μια υποδεέστερη μορφή της δημόσιας σφαίρας, έναν απλά δημόσιο χώρο.

Κατά μία έννοια η δημόσια σφαίρα συνιστά μια μορφή της συμμετοχικής δημοκρατίας στο πλαίσιο της δημοκρατικής θεωρίας.

### **6.1.1 Ιδιωτική σφαίρα**

Εξετάζοντας κοινωνιολογικά την έννοια της δημόσιας σφαίρας βλέπουμε ότι εκτός από την κρατική σφαίρα διακρίνεται επίσης από την ιδιωτική σφαίρα, η οποία συνιστά επίσης την κοινωνία και κατά μία έννοια αποτελεί ουσιαστικά έναν κοινωνικό τομέα όπου ο πολίτης απολαμβάνει προφανώς περισσότερη ιδιωτικότητα αλλά και μεγαλύτερο βαθμό εξουσίας, χωρίς τυπικά την ανάμιξη του κράτους. Συνήθως ως κύριες δραστηριότητες στην ιδιωτική σφαίρα θεωρούνται η ανταλλαγή αγαθών, η εργασία, η οικογενειακή ζωή κ.ά.

Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι τα όρια μεταξύ των κοινωνικών αυτών σφαιρών δεν είναι παγιωμένα αλλά ευμετάβλητα. Για παράδειγμα, κατά τους κλασικούς χρόνους η έννοια της τιμωρίας και της εκδίκησης ήταν κάτι που ενέπιπτε στην ιδιωτική σφαίρα και μόνο πιο πρόσφατα άρχισε να αποτελεί ζήτημα δημόσιας δικαιοσύνης<sup>348</sup>, ενώ η έννοια της βεντέτας ακόμη υφίσταται εν πολλοίς στην ιδιωτική σφαίρα<sup>349</sup>.

Πιο σχετικά με το αντικείμενό μας, είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι η θρησκεία κατά την ύστερη αρχαιότητα ήταν ένα ζήτημα που αφορούσε κυρίως τη δημόσια σφαίρα, καθότι βάσει της αντίληψης της εποχής (ιδεολογικό θρησκευτικό πλαίσιο

---

<sup>348</sup> Aeschylus, *The Oresteia*, μτφρ. - σχόλια Robert Fagles, London, Penguin Classics, 1977, σ. 21-22.

<sup>349</sup> «Revenue, Lordship, Kinship & Law», *Manaraefan.co.uk*, στο [http://www.manaraefan.co.uk/index\\_files/Page3400.htm](http://www.manaraefan.co.uk/index_files/Page3400.htm), πρόσβαση: 26/7/2014.

αυτοκρατορίας) θεωρούνταν ότι αποτελεί τον βασικό, έμμεσο παράγοντα αυτοκρατορικής ισχύος, κάτι που πέρασε στη σφαίρα του ιδιωτικού κατά τους τελευταίους αιώνες, μετά την Αναγέννηση.

Αντίστοιχα, η σεξουαλική συμπεριφορά ήταν κάτι που παλιότερα υπόκεινταν σε διάφορες επίσημες ή ανεπίσημες μορφές κοινωνικού ελέγχου<sup>350</sup>, ενώ κατά την τελευταία περίοδο, η οποία κυρίως σηματοδοτείται από τη γνωστή σεξουαλική επανάσταση, οι εκφραστές αυτής της κουλτούρας διεκδίκησαν και σε μεγάλο βαθμό πέτυχαν να θεωρείται προσωπικό ζήτημα<sup>351</sup>.

### **6.1.2 Η ανάπτυξη της δημόσιας σφαίρας**

Εξεταζόμενη από την πλευρά της πολιτικής θεωρίας και της κοινωνιολογίας η δημόσια σφαίρα όπως την περιγράψαμε, ως δηλαδή μια ενεργητική κριτική συνεισφέρουσα δύναμη, είναι σχετικά ένα νέο φαινόμενο το οποίο αναπτύχθηκε από τον Διαφωτισμό και έπειτα, όπου είχαμε δραματικές πολιτικές μεταβολές στην Ευρώπη και πιο συγκεκριμένα στην κοινωνικότητα μεταξύ ιδιωτών.

Μεγάλες αλλαγές που παρατηρούνται αυτό το διάστημα είναι η άνοδος της κοινωνίας της κατανάλωσης και αργότερα η άνοδος των μεσαίων στρωμάτων (ανάδυση της νέας, αστικής δημόσιας σφαίρας), ένα φαινόμενο που είναι σημαντικό για τη διατήρηση της κοινωνικής ισορροπίας και την ποιότητα της δημόσιας σφαίρας και το οποίο θα εξετάσουμε εκτενέστερα σε λίγο.

Η κοινωνία της πόλης άρχισε να ενεργοποιείται προς αυτήν την κατεύθυνση, όταν με διάφορα επιμέρους κοινωνικά φαινόμενα άρχισαν να ενδυναμώνονται τα λαϊκά στρώματα που αποκλείονταν από τη δημόσια σφαίρα λόγω του αναλφαριθμητισμού, των

---

<sup>350</sup> Ο Φουκώ στον 1ο τόμο της Ιστορίας της Σεξουαλικότητας επεξεργάζεται τον τρόπο που η ζωή ως τον 17ο αι. αποτελούσε απόλυτο προνόμιο της εξουσίας του ηγεμόνα. Για λόγους επιβολής και άμυνας μπορούσε να «κυριεύει τη ζωή για να την εξοντώνει» και είχε τη δυνατότητα να ασκεί το δικαίωμα «ζωής και θανάτου» στους υπηκόους του. | Φουκώ, Μ., *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 1: Η δίψα της γνώσης*, (1978), μτφρ. Γ. Ροζάκης, Αθήνα, Κέδρος, 2005, σ. 166-167.

<sup>351</sup> Dabhoiwala, F., «The First Sexual Revolution», *The Origins of Sex: A History of the First Sexual Revolution*, Oxford, Allen Lane 2012, σ.41-46.



συγκεντρωτικών δομών του κράτους, του μη καθολικού δικαιώματος ψηφοφορίας, του αποκλεισμού των γυναικών κ.ά., και λόγω της μη θετικής επέμβασης του κράτους. Για παράδειγμα, στην ανταλλαγή απόψεων και γνώσης συνέβαλαν η εξάπλωση της τυπογραφίας και η αναγνωστική επανάσταση, αλλά και νέες πρακτικές και μεταβολές στην κοινωνικότητα έξω από τον έλεγχο του κράτους, όπως τα καφέ, οι δημόσιες καλλιτεχνικές εκδηλώσεις και το κοινό τους, καθώς και νέες μορφές κοινωνικής δικτύωσης (εθελοντικές ενώσεις, Τεκτονικές Στοές κ.ά.)<sup>352</sup>.

Η εξέλιξη της δημόσιας σφαίρας γνωρίζει σήμερα νέα προοπτική με τη συνδρομή της τεχνολογίας. Η ψηφιακή δημόσια σφαίρα είναι μία αμφιλεγόμενης δυναμικής εναλλαγή της, όπου, όπως είδαμε και στην εξέταση της σχέσης θρησκείας και τεχνολογίας, ο διάλογος καλείται να προσαρμοστεί σε αυτό το ψηφιακό νέο πλαίσιο.

~ \* ~ \* ~ \* ~ \* ~ \*

Ποια όμως είναι η πρόταση που φέρνει ο πολιτικός φιλελευθερισμός για τη ρύθμιση της συνύπαρξης στην κοινωνική σφαίρα;

## **6.2 Γενεαλογία πολιτικού φιλελευθερισμού**

Το ζήτημα της διατήρησης της ισορροπίας της κοινωνικής σφαίρας συνιστά ένα από τα μακροβιότερα προβλήματα της πολιτικής φιλοσοφίας.

Την απάντηση σε αυτό, δηλαδή την ισορροπημένη ρύθμιση αυτής της ισορροπίας, έχουν προσπαθήσει να ρυθμίσουν διάφορες πολιτικές θεωρίες και συστήματα.

Σε αυτό το κεφάλαιο θα παραθέσουμε συνοπτικά το κοινωνικό συμβόλαιο, δηλαδή το θεωρητικό μοντέλο το οποίο αποτέλεσε τη βάση του πολιτικού φιλελευθερισμού και τις διαδοχικές αναθεωρήσεις.

Στη συνέχεια, ξεκινώντας από τη συνοπτική παρουσίαση της ιδεολογικής «ομπρέλας» στην οποία ανήκει, θα αναδείξουμε την εξισορροπητική ικανότητα του πολιτικού

---

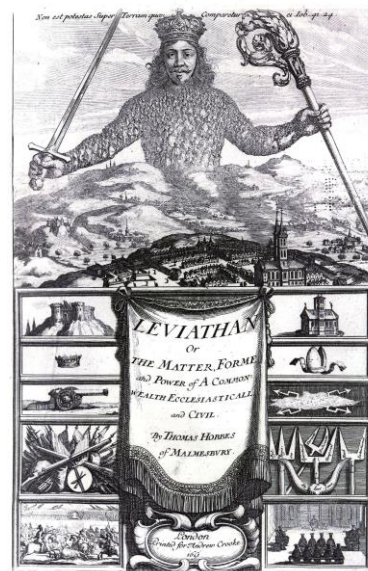
<sup>352</sup> Blanning, T.C.T. *The French Revolution Class War or Culture Clash?*, New York, St. Martin's Press, 1998, σ. 27.

φιλελευθερισμού, η οποία αποτελεί τον λόγο που τον προκρίνουμε αντιδιαστέλλοντάς τον από φαινομενικά παρεμφερείς «φιλελεύθερες» προτάσεις αλλά και από ξεκάθαρα αντίθετα πολιτικές ιδεολογίες.

### 6.2.1 Το κοινωνικό συμβόλαιο ως πρόταση ρύθμισης της κοινωνικής ισορροπίας

Το κοινωνικό συμβόλαιο, η πολιτική θεωρία που οποία αποτελεί το μοντέλο πολιτικής σκέψης του πολιτικού φιλελευθερισμού, ανάγεται στην εποχή του Διαφωτισμού και αφορά ζητήματα ρύθμισης της κοινωνίας και κυρίως της νομιμοποίησης της εξουσίας του κράτους επί του πολίτη.

Η βασική ιδέα του προϋποθέτει ένα είδος συναίνεσης του πολίτη, ο οποίος εκχωρεί κάποιες από τις ελευθερίες του και υποτάσσεται στην εξουσία της Αρχής με αντάλλαγμα την προστασία των υπόλοιπων δικαιωμάτων του αλλά και την προαγωγή της κοινωνικής ευημερίας.



Από πλευράς πολιτικής φιλοσοφίας και πολιτικής ιστορίας παρατηρούμε ότι ορισμένες απόψεις περί της πολιτειακά οργανωμένης κοινωνίας εκφράζονται ήδη κατά την αρχαιότητα στην ελληνική και στωική φιλοσοφία, στο Ρωμαϊκό Δίκαιο και στη θεολογική επιστήμη του Κανονικού Δικαίου, όπως επίσης και στη βιβλική έννοια της Διαθήκης.

Συναντάμε όμως το κοινωνικό συμβόλαιο και στις πλέον πρόσφατες μορφές διακυβέρνησης, όπως είναι το μοντέλο της παγκόσμιας διακυβέρνησης στο οποίο θα εστιάσουμε στη συνέχεια και το οποίο, όπως αναφέραμε και στην εισαγωγή του κεφαλαίου, αποτελεί κατά μία έννοια μια μορφή κοινωνικού συμβολαίου.

Ως πρόταση οργάνωσης της κοινωνίας και αναγνώρισης και νομιμοποίησης της εξουσίας το κοινωνικό συμβόλαιο έρχεται σε αντιδιαστολή με την ελέω Θεού βασιλεία αλλά και με τις διάφορες άλλες πολιτικές ιδεολογίες ή συστήματα που επικράτησαν κυρίως κατά τον 19ο και 20ό αιώνα (γενικά απολυταρχία, λογική αποικιοκρατίας, μαρξισμός, πολιτικοί ολοκληρωτισμοί, θεοκρατικό πολίτευμα κ.ά.).

Η αναζήτηση της αφετηρίας της οργάνωσης της κοινωνικής ζωής σε ανθρώπινες συμβάσεις όπως το κοινωνικό συμβόλαιο συμβαδίζει με τις πνευματικές ζυμώσεις και τις ιδεολογικές και πολιτικές συγκρούσεις, που σημάδεψαν την αποσύνθεση της φεουδαρχίας και τη βαθμιαία οικονομική και πολιτική κατίσχυση της αστικής τάξης και εκφράζεται στο έργο κορυφαίων φιλοσόφων του 17ου και του 18ου αιώνα (Grotius, Hobbes, Locke, Helvetius, Rousseau κ.ά.).

Στη σκέψη αυτών των διανοητών η ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου γνωρίζει ευρεία επεξεργασία και διάδοση και συνιστά ιδανική πρόταση προγραμματικής σημασίας σε μεγάλα ιστορικά γεγονότα και κοινωνικές αλλαγές.

Η συνεισφορά της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου είναι θεμελιώδης για τη νεωτερικότητα. Η πρωτοπορία του έγκειται στο γεγονός ότι ως την εποχή του οι πολιτικοί στοχαστές ως στόχο είχαν την κριτική, τον περιορισμό και τη μεταρρύθμιση της εκκλησιαστικής εξουσίας και δεν ασχολήθηκαν επαρκώς, αν όχι καθόλου, με την πολιτική εξουσία.

Στο πλαίσιο της πολιτικής ψυχολογίας και φιλοσοφίας το εναρκτήριο σημείο, η εναρκτήρια υπόθεση της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου, είναι η εξέταση της υπόθεσης της ανθρώπινης κατάστασης σε συνθήκη απουσίας πολιτικής τάξης, την οποία ο Hobbes ονόμασε φυσική κατάσταση και στην οποία οι άνθρωποι δρουν βάσει μόνο των προσωπικών δυνάμεών τους και της συνείδησής τους.

Από αυτή την υπόθεση οι πολιτικοί φιλόσοφοι προσπαθούν με διάφορους τρόπους να εξετάσουν και να καταδείξουν γιατί ένας λογικός άνθρωπος θα συναινούσε εθελούσια να εκχωρήσει τη φυσική ελευθερία του για να αποκτήσει τα οφέλη που απορρέουν από την πολιτική τάξη.

Ο Hobbes χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως εκ φύσεως αιμοβόρο θηρίο, που τα πάθη και η απληστία του θα τον εξωθούν μονίμως σε κάθε είδους έγκλημα, και περιγράφει τη φυσική κατάσταση ως *bellum omnium contra omnes* (Πόλεμος όλων εναντίον όλων)<sup>353</sup>, η οποία όμως τελικά καταντά αφόρητη και οδηγεί τελικά στο κοινωνικό συμβόλαιο. Με

---

<sup>353</sup> Γνωστός αφορισμός του Hobbes για να περιγράψει τη φυσική κατάσταση. Χομπς, Τ., *Λεβιάθαν - Η ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, μτφρ. Γιάννης Δημητρακόπουλος, Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1989.

αυτά τα νοηματικά εργαλεία δημιουργεί μια πολιτική έννοια με απολυταρχικές αποχρώσεις, παρουσιάζοντας το κράτος σαν απόλυτο και υποχρεωτικά αυταρχικό μονάρχη (αλλιώς, αν δεν μπορεί να επιβληθεί επί των πολιτών, τότε αυτοί δεν είναι υποχρεωμένοι να υπακούνε) αλλά παρ' όλ' αυτά τη μόνη λύση στην εναλλακτική της αναρχίας της φυσικής κατάστασης.

Με μια χρήσιμη αφαίρεση μπορούμε να πούμε ότι η φιλελευθεροποίηση του κοινωνικού συμβολαίου συντελέστηκε με τον Locke, ο οποίος έφερε την πραγματική επανάσταση στη νεωτερική πολιτική φιλοσοφία αποδίδοντας στον ηγεμόνα ευθύνες σε τέτοιο βαθμό που η μη τήρησή τους να αποτελεί λόγο ακύρωσης του συμβολαίου και ανατροπής του, δηλαδή νομιμοποίηση της ανατροπής του ηγεμόνα με βάση την αποτελεσματικότητά του και όχι την ισχύ του.

Ο Locke πίστευε ότι τα φυσικά δικαιώματα είναι αναπαλλοτρίωτα και ότι ο θεός νόμος προέχει της κρατικής εξουσίας. Ο Locke παρουσιάζει τους ανθρώπους ως ίσους και ανεξάρτητους, που έχουν πλήρη ελευθερία διάθεσης της προσωπικότητας και της περιουσίας τους και δεν ζουν απαραίτητα σε κατάσταση πολέμου αλλά αυτή δεν αποκλείεται επ' αφορμή της προστασίας της ιδιοκτησίας τους<sup>354</sup>. Η δε ανασφάλεια αυτή που υπάρχει και η απειλή πολέμου είναι οι αιτίες που εξωθούν τους ανθρώπους σε συμβιβασμό.

Ο Spinoza περιγράφει τους ανθρώπους ως έρμια στις ανεξέλεγκτες επιθυμίες τους, που σύμφωνα με το φυσικό δίκαιο εκτείνονται τόσο όσο εκτείνεται η δύναμη του ατόμου και αυτές οι επιθυμίες αποτελούν αιτία συγκρούσεων, για την αποφυγή των οποίων οι άνθρωποι συνάπτουν μεταξύ τους συμβάσεις. Για τον Spinoza<sup>355</sup>, ο οποίος

---

<sup>354</sup> Locke J., *Two treatises of government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, σελ. 368- 369.

<sup>355</sup> «Πράγματι, οι κανόνες που το πολιτικό σώμα είναι υποχρεωμένο να τηρεί για το δικό του συμφέρον, και οι αιτίες που προξενούν φόβο και σεβασμό αφορούν το φυσικό δίκαιο και όχι το δίκαιο της πολιτικής κοινωνίας, εφόσον μπορεί κανείς να τους διεκδικήσει δυνάμει του δικαίου πολέμου (*jurebelli*) και όχι δυνάμει του δικαίου της πολιτικής κοινωνίας (*jurecivili*)». Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Αθήνα, Πατάκης, 1996, σ. 128-129.

κατά μία έννοια είναι πρόγονος του μαρξισμού, η πολιτική κατάσταση είναι συνέχεια της φυσικής κατάστασης, και το κράτος, η έμμεση έκφραση του φυσικού δικαίου<sup>356</sup>.

Ο Rousseau, από την άλλη, αναφέρεται σε φυσική αγαθότητα του ανθρώπου, η οποία ωστόσο διαφθείρεται από τον πολιτισμό και την εγωιστική πλέον ανθρώπινη φύση. Στους κινδύνους που εγκυμονεί αυτή η διαφθορά ανταποκρίνεται η σύναψη συμβολαίου μεταξύ όχι πλέον αγαθών ανθρώπων<sup>357</sup>.

Η έννοια της ιδιοκτησίας έχει ιδιαίτερη βαρύτητα στο κοινωνικό συμβόλαιο του Rousseau, ο οποίος στην πραγματεία «Για την ανισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους» θεωρεί ότι κύριος σκοπός του κοινωνικού συμβολαίου και της αστικής κοινωνίας είναι η κατοχύρωση της ιδιοκτησίας και της ανισότητας<sup>358</sup>.

Είναι σημαντικό ότι ο Rousseau απέδωσε την πηγή της κυριαρχίας στον λαό, όπως έχει κατοχυρωθεί ως πρώτη Αρχή Δικαίου, η οποία μάλιστα θα πρέπει να παραμένει στον ίδιο τον λαό.

Χαρακτηριστικό είναι ότι η Οικουμενική Διακήρυξη των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων<sup>359</sup> των Ηνωμένων Εθνών το 1948 βασίζεται στη σκέψη του Rousseau και ορίζει ότι «Η θέληση του λαού θα είναι η βάση της αρχής της κυβέρνησης».

Η θεωρία αυτή παραμερίστηκε κατά τον 20ό αιώνα και έδωσε τη θέση της σε άλλες ιδεολογίες, αφηγήσεις<sup>360</sup> και πολιτικά συστήματα (εγελιανισμός, ωφελμισμός, μαρξισμός) πριν επανέλθει ακόμα πιο βελτιωμένη επί Rawls, για να απευθυνθεί μεν τυπικά σε κοινωνίες συνταγματικής δημοκρατίας. Θα εξετάσουμε κατά πόσον η οπτική

---

<sup>356</sup> Αθανασάκης, Δ., «Η φιλοσοφία ως πολιτική: ο Antonio Negri και η σπινοζική δημοκρατία», *Κριτική, Επιστήμη & Εκπαίδευση*, Ιούνιος 2007, σ. 112.

<sup>357</sup> Ρουσσό, Ζ.Ζ., *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1992, σ. 113, 127.

<sup>358</sup> Ο.π.

<sup>359</sup> «The Universal Declaration of Human Rights», (1948), *United Nations General Assembly*, στο <http://www.un.org/en/documents/udhr/>, πρόσβαση 5/2014.

<sup>360</sup> Riley, P, «The Social Contract and Its Critics», *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Vol 4, επιμ. Mark Goldie, Robert Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, σ. 347–75.

αυτή του Rawls θα μπορούσε να αφορά και ένα πιο διευρυμένο πλαίσιο, όπως για παράδειγμα το μοντέλο της υπερεθνικής διακυβέρνησης.

~~~~~

Αν το κοινωνικό συμβόλαιο αποτέλεσε ένα μοντέλο σκέψης στο οποίο βασίστηκαν πολλές πολιτικές θεωρίες της νεωτερικότητας, ερχόμαστε τώρα να εξετάσουμε την πολιτική θεωρία «ομπρέλα» από την οποία προήλθε η πλέον φιλελεύθερη εκδοχή του κοινωνικού συμβολαίου, ο πολιτικός φιλελευθερισμός.

6.2.2 Φιλελεύθερη θεωρία: πολιτική πρόταση «ομπρέλα»

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός ανήκει στο ευρύτερο πλαίσιο της θεωρίας του φιλελευθερισμού ο οποίος διαμορφώθηκε κυρίως από τον Διαφωτισμό και μετά.

Κατά τη μεταβατική περίοδο μετά τον Διαφωτισμό (19ος αι.) ο φιλελευθερισμός αντιπαράτέθηκε ιδεολογικά στον κλασικό συντηρητισμό³⁶¹, ενώ αργότερα, κατά τον 20ό αιώνα, οι αντίπαλες προκλήσεις του ήταν ο φασισμός, ο μαρξισμός και ο κομμουνισμός, ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός και η θεοκρατία κ.ά.

Ωστόσο, πέρα από τις αντίπαλες ιδεολογίες, και η ίδια η πολιτική φιλοσοφία του φιλελευθερισμού συνιστά μια μεγάλη ιδεολογική γκάμα με εκ διαμέτρου αντίθετες πολιτικές θεωρήσεις οι οποίες πάντως έχουν ως θεμέλιο την έννοια της ελευθερίας του ατόμου και της ατομικής ιδιοκτησίας³⁶².

³⁶¹ Η ιδεολογία του συντηρητισμού χαρακτηρίζεται από την επιφυλακτική και συντηρητική αντιμετώπιση νέων θεσμών, αρχών και αξιών της κοινωνίας. Ως πολιτική στάση είναι επιφυλακτικός έως αρνητικός στην έννοια της αλλαγής και συνεκδοχικά στην αλλαγή του τρόπου διακυβέρνησης και στους καθεστώτες θεσμούς. Quinton, A., *Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1967, σ. 357.

³⁶² Russell, B., *History of Western Philosophy*, (1945), London, Routledge, 2000 | Young, S., *Beyond Rawls: An Analysis of the Concept of Political Liberalism*. Lanham, University Press of America, 2002.

Για να επικεντρώσουμε και να οδηγηθούμε στον πολιτικό φιλελευθερισμό, ένας βασικός διαχωρισμός που μπορούμε να κάνουμε είναι η γραμμή σκέψης του κλασικού φιλελευθερισμού από τον κοινωνικό φιλελευθερισμό ή σοσιαλφιλελευθερισμό.

Ο κλασικός επικράτησε στην Ευρώπη με κύρια πυξίδα τη θεωρία του Ωφελιμισμού τον οποίο θα παρουσιάσουμε συνοπτικά αμέσως μετά, ο οποίος εκλογίκευσε και δικαιολόγησε τον οικονομικό φιλελευθερισμό.

Από την άλλη ο κοινωνικός φιλελευθερισμός με τη δεοντολογική του θεώρηση αποσπάστηκε από τον κλασικό φιλελευθερισμό και επικράτησε στην Αμερική.

Η διαφορά τους έγκειται στις αιτίες που, για κάθε ρεύμα, περιορίζουν την ελευθερία του ατόμου. Για τον ευρωπαϊκό φιλελευθερισμό εμπόδιο στην ελευθερία είναι το κράτος, το οποίο περιορίζει την επιχειρηματική δραστηριότητα, ενώ για τον σοσιαλφιλελευθερισμό η ελευθερία του ατόμου δεν απειλείται από το κράτος, αλλά από τα μονοπώλια και την οικονομική ανισότητα.

Φυσικά οι ιδέες των διαφορετικών αυτών γραμμών σκέψης ξεπερνάνε τα αρχικά τους σύνορα και υπάρχουν σε διάφορα μέρη του κόσμου με διαφορετικές ονομασίες.

Στο πλαίσιο της εργασίας επισημαίνεται ότι το μοντέλο του πολιτικού φιλελευθερισμού στο οποίο εστιάζουμε αναφέρεται στον κοινωνικό φιλελευθερισμό και σε όποια μορφή αυτός εκφράζεται στον κόσμο. Επί παραδείγματι, οι αρχές του κοινωνικού φιλελευθερισμού στην Ευρώπη είναι πιο κοντά στην έννοια της ευρωπαϊκής σοσιαλδημοκρατίας (αν και οι δύο παρεμφερείς αυτές θεωρίες διαφοροποιούνται στον βαθμό κρατικής παρέμβασης και κρατικών εργαλείων που εισηγούνται) σε αντιδιαστολή με την έννοια του ευρωπαϊκού φιλελευθερισμού, ο οποίος συνδέεται με τη δέσμευση για τον περιορισμό του κρατικού παρεμβατισμού και τις οικονομικές πολιτικές *laissez-faire*.



6.2.3 Η αντίθετη ισχυρή οπτική του ωφελιμισμού

Μια παρουσίαση του ηθικού ωφελιμισμού³⁶³ (εφεξής ωφελιμισμός³⁶⁴) είναι σημαντική προκειμένου να γίνει κατανοητό σε ποια φιλελευθερίζουσα φιλοσοφική θεωρία αντιπαρατέθηκε ο πολιτικός φιλελευθερισμός.

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός του Rawls και των συν αυτώ (Rorty, Habermas κ.ά.) ανήκει στην καντιανή πολιτική παράδοση, η οποία είναι δεοντοκρατική, στους αντίποδες του ωφελιμισμού, οι αρχές του οποίου εμπεριέχονται περιληπτικά στη θεωρία του Hobbes και κατά μία έννοια αποτελούν την εξέλιξή της.

Ο ωφελιμισμός³⁶⁵ ως ρεύμα εξελίχθηκε στη νομική, ηθική και πολιτική βάση του οικονομικού φιλελευθερισμού και της κουλτούρας του καπιταλισμού. Η βασική αρχή του είναι ότι σκοπός των πράξεών μας πρέπει να είναι η μεγαλύτερη κατά το δυνατόν ωφέλεια για τον μεγαλύτερο κατά το δυνατόν αριθμό ατόμων³⁶⁶.

³⁶³ Ο ωφελιμισμός (Utilitarianism) είναι ένα σύστημα ηθικής, σύμφωνα με το οποίο κριτήριο της ηθικής ορθότητας μιας πράξης είναι οι συνέπειες της πράξης. Σκοπός των πράξεών μας πρέπει να είναι η μεγαλύτερη κατά το δυνατόν ωφέλεια για τον μεγαλύτερο κατά το δυνατόν αριθμό ατόμων, όπου με τον όρο ωφέλεια εννοούμε κυρίως την ευημερία. | Mill, J.S., Bentham, J., *Utilitarianism and other essays*, επιμ. A. Ryan, London, Penguin Books, 2004, σ. 11.

³⁶⁴ Ο ωφελιμισμός δέχτηκε μεγάλη κριτική. Οι εισηγητές του θεώρησαν ότι η ηθική αξία των πράξεών μας θα πρέπει να υπολογίζεται όχι βάσει των κινήτρων ή των προθέσεών μας, που έχουν ψυχολογική σημασία και συνεπώς, υποκειμενική υφή, αλλά βάσει των συνεπειών τους, οι οποίες μπορούν να εκτιμηθούν αντικειμενικά. Σε μια τέτοια περίπτωση ελλοχεύει ο κίνδυνος της ηθικής αδράνειας. Από τη στιγμή που οι συνέπειες μιας πράξης δεν προηγούνται, αλλά προκύπτουν στο απώτερο μέλλον, όταν το άτομο κατορθώσει να ελέγξει τις συνέπειες που θα είχε η απόφασή του, ο έλεγχος αυτός θα ήταν άνευ σημασίας για τη λήψη της συγκεκριμένης απόφασής του, αφού θα έχει εκλείψει η ευκαιρία που του είχε παρουσιαστεί να αποφασίσει. Άλλωστε η πρόβλεψη των επιπτώσεων των πράξεών μας, κάτι όχι αντικειμενικό, ανατρέπει την πρόθεση του ωφελιμισμού να στηρίζει το ηθικό χρέος επί αντικειμενικών κριτηρίων. Πελεγρίνης, Θ., *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1997, σ. 89-121.

³⁶⁵ Ο ωφελιμισμός είναι η ορθολογική και η πιο διαδεδομένη και σημαντική εκδοχή της συνεπειοκρατίας. Άλλες εκδοχές είναι η «εγωιστική» συνεπειοκρατία (ηθικός κανόνας θεωρείται η ωφέλεια του εαυτού) και η αλτρουιστική συνεπειοκρατία (ηθικός κανόνας θεωρείται η ωφέλεια των άλλων). Βιρβιδάκης Σ., Καρασμάνης Β., Τουρνά Χ., *Αρχές Φιλοσοφίας*, ΟΕΔΒ, 2007, σ. 142.

³⁶⁶ Mill, J.S., Bentham, J., ό.π.

Όλη η προσπάθεια και η μέριμνα του Rawls και των φιλοσόφων της κατεύθυνσής του προσανατολίζονταν στην αντιμετώπιση του αυταρχικού χαρακτήρα που προέκυπτε για τις μειονότητες από τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, όπως αυτή είχε ξεκινήσει από τον Hobbes.

Τον σύνθετο αυτό κοινωνικό και φιλοσοφικό αγώνα περιγράφει ο Rawls στον πρόλογο του Πολιτικού Φιλελευθερισμού, αναλύοντας πού βασιζόνταν η δυσκολία και η μυωπία και πώς αυτό μπόρεσε να ξεπεραστεί. Η ανάλυσή του είναι η ακόλουθη:

«[...] κατά τη σύγχρονη περίοδο της ηθικής φιλοσοφίας, η κυρίαρχη συστηματική θεώρηση στον αγγλοσαξονικό κόσμο συνήθως επαγόταν κάποια μορφή ωφελιμισμού.

Ένας λόγος γι' αυτό ήταν πως η εν λόγω θεώρηση εκπροσωπήθηκε από μία μακριά σειρά λαμπρών στοχαστών. Από τον Χιουμ και τον Άνταμ Σμιθ ως τον Έτζουωρθ και τον Σίτζουικ, οι οποίοι οικοδόμησαν ένα σώμα σκέψης προικισμένο με αληθινά εντυπωσιακή εμβέλεια και βάθος. Οι επικρίσεις εναντίον του συνήθως δεν τον έπλητταν παρά μόνο σ' ένα πολύ μικρό μέτωπο. Επισήμαιναν ορισμένα προβλήματα της αρχής της ωφελιμότητας και υποδείκνυαν τις σοβαρές αναντιστοιχίες, οι οποίες ανακύπτουν ανάμεσα στα συμπεράσματα του ωφελιμισμού και στις κανονικές ηθικές μας πεποιθήσεις. Σκεφτόμουν πως όλες αυτές οι επικρίσεις δεν είχαν μολαταύτα καταφέρει να αναπτύξουν μια χρηστική και συστηματική ηθική αξιολόγηση, η οποία να μπορεί να αντιπαρατεθεί επιτυχημένα στον ωφελιμισμό.

Το αποτέλεσμα ήταν ότι συχνά αναγκαζόμασταν να επιλέξουμε μεταξύ ωφελιμισμού, αφενός, και ορθολογικής διαίσθησης, αφετέρου, και συνήθως καταλήγαμε να υιοθετήσουμε τη μία ή την άλλη παραλλαγή της αρχής της ωφελιμότητας, την οποία ωστόσο περιφράζαμε και περιορίζαμε εδώ κι εκεί με κάποιες επί τούτου, όπως νομίζαμε, διαισθητικές δεσμεύσεις.

Σκοπός της θεωρίας της δικαιοσύνης ήταν να γενικεύσει και να οδηγήσει σε ένα ανώτερο επίπεδο αφαίρεσης την πατροπαράδοτη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου. Ήθελα εκεί να δείξω ότι αυτή η θεωρία δεν καταρρίπτεται από τις πιο προφανείς αντιρρήσεις, οι οποίες συχνά θεωρούνταν ότι της κατέφεραν συντριπτικά πλήγματα.

Έλπίζα να διαυγάσω τα κυριότερα δομικά στοιχεία αυτής της εννοιολογικής ανασκευής και μάλιστα να αναπτύξω, στηριγμένος στα ίδια στοιχεία, μία εναλλακτική συστηματική εξήγηση της δικαιοσύνης, η οποία να υπερέχει από τον ωφελιμισμό. Σκεφτόμουν πως αυτή η εναλλακτική αντίληψη αποτελεί, ανάμεσα σε όλες τις παραδοσιακές ηθικές αντιλήψεις που διαθέτουμε, τη βέλτιστη δυνατή προσέγγιση στις εμπειριστατωμένες πεποιθήσεις μας περί δικαιοσύνης, και επίσης πως η ίδια αντίληψη συνιστά την καταλληλότερη βάση για τους θεσμούς μιας δημοκρατικής κοινωνίας³⁶⁷ [...]».

³⁶⁷ Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 2-3.

Η διαφορά είναι τεράστια. Ο ωφελιμισμός μπορεί να παρουσιάζεται και κατά μία αναλογία να είναι φιλελεύθερος αλλά, όπως αναφέρθηκε, πρεσβεύει τη μέγιστη δυνατή ευτυχία και ευημερία για τον μέγιστο δυνατό αριθμό ανθρώπων.

Αυτό ακούγεται καλό και θετικό αλλά υπάρχει ένα πρόβλημα: αν η ευημερία των πολλών απαιτεί την θυσία του ενός ή των λίγων, τότε ο ωφελιμισμός τους θυσιάζει³⁶⁸.

Αυτό έχει τη λογική του αλλά είναι βαθύτατα προβληματικό από τη σκοπιά των ανθρώπινων δικαιωμάτων και της αυταξίας κάθε ανθρώπου χωριστά. Για τον Kant και τους καντιανούς ο ωφελιμισμός είναι επικίνδυνος γιατί αρνείται την αυταξία της ανθρώπινης προσωπικότητας.

Το πρώιμο έργο του Rawls, η Θεωρία της Δικαιοσύνης, που εκδόθηκε το 1971, ήταν η σημαντικότερη αντιπρόταση στον ωφελιμισμό κατά τον 20ό αιώνα και αντίστοιχα ο πολιτικός φιλελευθερισμός, η μετεξέλιξη του έργου του δηλαδή, είναι εξίσου καντιανής σύλληψης και βαθιά αντιωφελιμιστικό έργο.

Η σημαντικότητά του έγκειται στο ότι κρατώντας σαν φάρο τον στόχο της καντιανής ηθικής επιδιώκει να παρουσιάσει μια πρακτική μέθοδο, η οποία θα μπορεί να έχει αποτελέσματα στις σύνθετες πραγματικές κοινωνικές σχέσεις.

Ο τρόπος που το πετυχαίνει είναι μεταφέροντας το βάρος της ρύθμισης των σχέσεων από την ουτοπικού χαρακτήρα καντιανή μεταφυσική ηθική, η οποία δέχεται μεγάλη κριτική ως μη εφικτή, στη σφαίρα της σύνθετης πραγματικής πολιτικής κατάστασης, σε μια ηθική πολιτικού χαρακτήρα με πρακτικό, συνεργατικό, συμπεριληπτικό, πραγματιστικό χαρακτήρα. Κατά μία έννοια αποσυνέδεσε την ηθική από το μεταφυσικό

³⁶⁸ Ένα παράδειγμα που προβάλλει με αριστοτεχνικό τρόπο αυτό το ηθικό ωφελιμιστικό δίλημμα είναι το *Έγκλημα και Τιμωρία* του Ντοστογιέφσκι όπου ο ήρωας Ρασκόλνικοφ αποφασίζει και σκοτώνει μια γυναίκα με κακό χαρακτήρα (τοκογλύφος). Ο Ρασκόλνικοφ δεν είναι ένας χυδαίος δολοφόνος, αλλά ένας ιδεολόγος με ανώτερα κίνητρα. Το «μικρό ασήμαντο εγκληματάκι» που σκέφτεται να πράξει, όχι μόνο θα «ξεπλυθεί με χιλιάδες καλές πράξεις», αλλά θα φέρει «εκατοντάδες, ίσως χιλιάδες υπάρξεις στο σωστό δρόμο». Το παράδειγμα αυτό αποδίδει υπέροχα τη λογική του ωφελιμισμού. Κάποιος κρίνει τον άλλο και τον θανατώνει, αλλά με ανώτερα κίνητρα. Θα ωφεληθούν πολλοί. Συν τοις άλλοις, είναι και γριά το θύμα. Ακόμα κι αυτό συνηγορεί στο να πάρει ο Ρασκόλνικοφ αυτή την απόφαση. | Ντοστογιέφσκι, Φ., *Έγκλημα και τιμωρία*, μτφρ. Ελένη Μπακοπούλου, Αθήνα, Ίνδικτος, 2012.

στοιχείο της και της έδωσε πρακτικά «εργαλεία», ενώ παράλληλα διατήρησε τον ιδεατό στόχο της.

Αυτό έγινε βέβαια εφικτό αφού πριν από τον πολιτικό φιλελευθερισμό μεσολάβησε το 1985 η βελτιωτική εξέλιξη της θεωρίας της δικαιοσύνης, το δοκίμιο «Δικαιοσύνη σαν Ακριβοδικία: Πολιτική, όχι μεταφυσική³⁶⁹» και το «Η σφαίρα του πολιτικού και η επάλληλη συναίνεση³⁷⁰» το 1988.

6.3 Ο πολιτικός φιλελευθερισμός του Rawls

Τον Rawls τον ενδιαφέρει να δημιουργήσει ένα πλαίσιο στο οποίο όλοι οι ανήκοντες σε μια κοινωνία θα μπορούν να έχουν ικανοποιημένο το προσωπικό τους αίσθημα δικαίου και οικειοθελώς θα συμμετέχουν σε έναν ρυθμισμένο τρόπο συνύπαρξης και συνδιάλεξης εκχωρώντας προσωπικές ελευθερίες αλλά κερδίζοντας τη διασφάλιση και την προαγωγή των υπόλοιπων ελευθεριών και δικαιωμάτων τους. Τον ενδιαφέρει να τελειοποιήσει την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου.

Ο Rawls χρησιμοποιεί ψυχαναλυτικά και ιστορικοαναλυτικά εργαλεία για να χτίσει το λογικό οικοδόμημά του. Αναγνωρίζει στον άνθρωπο μια διπλή ιδιότητα ή αλλιώς δύο ηθικές δυνάμεις: τη δυνατότητα να διαμορφώσει, να ακολουθήσει, να αναθεωρήσει μια ιδέα για το τι έχει αξία στη ζωή του και τη δυνατότητα να έχει αίσθημα δικαιοσύνης.

Το αποτέλεσμα της πρώτης δυνατότητας είναι η δημιουργία πολλών διαφορετικών περιεκτικών ή ηθικών, θα λέγαμε, ιδεολογιών - ή δογμάτων. Ωστόσο η πολλαπλότητα αυτών των εύλογων³⁷¹, όπως τα ονομάζει, δογμάτων απαιτεί πολύ επιδέξιο χειρισμό για να διατηρείται στην κοινωνία το αίσθημα δικαίου βάσει του οποίου οι πολίτες θα δέχονται να συμμετέχουν.

³⁶⁹ Rawls, J., «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, Summer, 1985, σ. 223-251.

³⁷⁰ Rawls, J., «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», New York, *New York University Law Review* 64, 1989, σ. 233-255.

³⁷¹ Δηλαδή, το καθένα έχει μια κάποια λογική βάση.

Ο επιδέξιος χειρισμός χρειάζεται γιατί αυτά τα εύλογα δόγματα είναι μεταξύ τους «ασύμμετρα», δηλαδή διαφορετικής ιδεολογικής κατεύθυνσης, καθότι αυτό είναι ένα φυσιολογικό αποτέλεσμα της άσκησης του ανθρώπινου λόγου.

Η ομαλή συνύπαρξη των διαφορετικών αυτών πεποιθήσεων έχει ως ρυθμιστή των σχέσεών τους την έννοια της δικαιοσύνης. Συνειδητοποιούμε πόσο μεγάλη βαρύτητα δίνει ο Rawls στην έννοια της δικαιοσύνης, την οποία αναγνωρίζει ως τον σημαντικότερο παράγοντα βάσει του οποίου, όπως πριν από λίγο είπαμε, οι συμμετέχοντες θα δεχτούν να προσυπογράψουν αυτή την εκδοχή κοινωνικού συμβολαίου.

Η έννοια αυτή έχει βασικότατο ρόλο στη διατήρηση των κοινωνικών ισορροπιών και έχει απασχολήσει τον Rawls ήδη από πιο παλιά³⁷². Ωστόσο παλιότερα είχε επιφορτίσει τον μηχανισμό αυτόν της δικαιοσύνης με έναν άλλο ρόλο από αυτόν που πλέον προτείνει στο πλαίσιο του πολιτικού φιλελευθερισμού. Παλιότερα έλεγε ότι ο ρόλος της δικαιοσύνης, της περιεκτικής -ηθικής- δικαιοσύνης, είναι να εντοπίσει την τέλεια οπτική ηθική γωνία που θα προτείνει και θα πείθει όλα τα μέρη μιας κοινωνίας για το τι θα πρέπει να ακολουθηθεί για να υπηρετήσει το μεγάλο πρόχειρα λυμένο πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας, τη σταθερότητα του συνταγματικού δημοκρατικού καθεστώτος (την οποία είπαμε ότι προϋποθέτει). Κάτι τέτοιο όμως δεν προέκυπτε και είναι συγκινητικός ο τρόπος που το αναγνωρίζει και παρουσιάζεται ξεκάθαρα απολογητικός στον πρόλογο του Πολιτικού Φιλελευθερισμού που αναφέρεται στην αναθεώρηση της έννοιας της Δικαιοσύνης. Λέει χαρακτηριστικά για την έννοια αυτή «στη θεωρία την παρουσίαζα μη ρεαλιστικά³⁷³» και αλλού «ο τρόπος που χρησιμοποίησα αρχικά τούτες τις ιδέες ήταν παραπλανητικός και προκάλεσε αντιρρήσεις³⁷⁴». Η ουσιαστική λύση δεν προέκυπτε γιατί καμία ηθική οπτική δεν μπορούσε να συγκεντρώσει τη γενική επιδοκιμασία των πολιτών.

Επίσης δεν προέκυπτε και για έναν άλλο λόγο: για το ότι η ιδέα αυτή δεν επέτρεπε την πραγμάτωση των αξιώσεών της. Με λίγα λόγια υπήρχε νομιμοποιητικό έλλειμμα.

³⁷² Rawls, J., Justice as Fairness, ό.π.

³⁷³ Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 4.

³⁷⁴ Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 19.

Το βασικό ερώτημα που προσπαθούσε να καλύψει ο πολιτικός φιλελευθερισμός ήταν το εξής:

«Πώς είναι δυνατόν να υπάρξει μακροπρόθεσμα μια σταθερή και δίκαιη κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών, οι οποίοι ωστόσο χωρίζονται βαθύτατα από εύλογα αλλά και ασύμμετρα μεταξύ τους θρησκευτικά, φιλοσοφικά και ηθικά δόγματα;

Ή για να το θέσουμε διαφορετικά: πώς είναι δυνατό ορισμένα περιεκτικά δόγματα τα οποία είναι μεν όλα εύλογα, αλλά και εκ βάθρων συγκρούονται μεταξύ τους, να συμβιώνουν και ομόφωνα να επικυρώνουν την πολιτική αντίληψη του συνταγματικού καθεστώτος;

Πώς θα μπορούσε να είναι η δομή και το περιεχόμενο μίας πολιτικής αντίληψης που θα διασφάλιζε την υποστήριξη μίας επάλληλης συναίνεσης»³⁷⁵.

Το λογικό μονοπάτι το οποίο ακολούθησε για να λύσει αυτόν τον ασύλληπτης δυσκολίας γρίφο που προβλημάτισε ως έναν βαθμό τη φιλοσοφική σκέψη καθ' όλη τη διάρκεια της νεωτερικότητας ήταν το ακόλουθο.

Ξεχώρισε βασικά ερωτήματα που είναι σχετικά με την έννοια της δικαιοσύνης και αφορούν την ανθρώπινη κοινωνική συμπεριφορά, και τα οποία απασχόλησαν μεγάλους διανοητές όπως ο Hume και ο Kant, όπως «αν η ηθική τάξη προκύπτει από την ανθρώπινη φύση και από τις συνθήκες της κοινωνικής ζωής και αν άραγε όλοι οι άνθρωποι που διαθέτουν κοινή λογική και ευσυνειδησία έχουν γνώση ή επίγνωση του πώς πρέπει να ενεργούμε», και τα αναγνώρισε ως ηθικής φύσης.

Την ίδια στιγμή αντιδιέστειλε την έννοια της ηθικής φιλοσοφίας από την πολιτική φιλοσοφία και χαρακτήρισε με αποφασιστικότητα τα ερωτήματα αυτά ως άσχετα με την πολιτική φιλοσοφία.

Παράλληλα διαχωρίζει στη φύση της δικαιοσύνης μια διπλή διάσταση, την περιεκτική (ηθική) και την πολιτική.

Υπογράμμισε ότι ο περιεκτικός φιλελευθερισμός δεν ταυτίζεται με τον πολιτικό. Δεν υιοθετεί καμία απάντηση σε αντίστοιχα ερωτήματα αλλά αφήνει τα διάφορα ηθικά δόγματα να τα απαντήσουν.

³⁷⁵ Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 6.

Την ίδια στιγμή ορίζει τη φύση και τον ρόλο του πολιτικού φιλελευθερισμού. Θέτει πολύ συγκεκριμένο πλαίσιο δράσης, που θα εξυπηρετεί την αίσθηση δικαιοσύνης, η οποία σε μεγάλο μέρος αφορά την από κοινού αποδοχή μιας εύλογης επάλληλης συναίνεσης (Overlapping Consensus) όλων των ηθικών δογμάτων -και κατ' επέκταση των πολιτών- και τη σταθερότητα του πολιτικού, συνταγματικού, δημοκρατικού καθεστώτος.

Η διαδικασία οικοδόμησης αυτού του οικοδομήματος, το οποίο θα αποτελούσε την απάντηση στο ωφελμιστικό κοινωνικό μοντέλο, ονομάζεται πολιτικός κατασκευασμός και τα εργαλεία που χρησιμοποιεί είναι διάφορα.

Βασική είναι, όπως ήδη αναφέρθηκε, η εξαιρετικής βαρύτητας αναγνώριση από τον Rawls της πολλαπλότητας εύλογων αλλά και ασύμμετρων μεταξύ τους περιεκτικών - ηθικών- δογμάτων, δηλαδή του πλουραλισμού, ως μια φυσιολογική συνθήκη της νεωτερικότητας.

Τα περιεκτικά αυτά δόγματα ως αποκυήματα διαφορετικών εκφάνσεων του ανθρώπινου λόγου δεν είναι εφικτό να συμφωνούν (βάρη του λόγου). Ο πολιτικός φιλελευθερισμός δεν κρίνει κανένα δόγμα.

Δεν τον αφορά το έλλογο (ορθολογικό) αλλά το εύλογο³⁷⁶ – και εδώ υπάρχει κατά τη γνώμη μας αστοχία στην ερμηνευτική προσέγγιση του Habermas, που παρουσιάζει τον Rawls να εναποθέτει την όλη ρυθμιστική διαδικασία της σταθερότητας στον λόγο και όχι στην πρακτική. Τη θέση του Habermas θα την εξετάσουμε ακολούθως.

Ο Rawls ούτε τη δική του λογική δεν ονομάζει αληθινή αλλά εύλογη (reasonable). Ουσιαστικά δεν υπάγει ακριβώς τον λόγο στη λογική, αλλά βάζει αυτά τα δύο διακριτά μεγέθη σε μια συνεργατική σχέση.

Θεωρεί ότι η προβολή ενός ισχυρισμού απόλυτης αλήθειας έναντι εκείνων που για διάφορους λόγους δεν είναι σε θέση να την αντιληφθούν και να την υιοθετήσουν θα συνιστούσε ένα είδος μια κατάχρησης εξουσίας του λόγου που, αφού είναι δημόσιος, ανήκει σε όλους.

³⁷⁶ Το εύλογο, για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη διάκρισή του από το έλλογο, έχει έναν πιο πρακτικό προσανατολισμό. Είναι πιο πραγματιστικό, θα λέγαμε.

Επίσης προτείνει ότι ο πολιτικός φιλελευθερισμός πρέπει να είναι αμερόληπτος. Για να το επιτύχει αυτό χρησιμοποιεί την παρομοίωση του «πέπλου άγνοιας³⁷⁷».

Ωστόσο το γεγονός ότι προσφέρει μια ουδέτερη πλατφόρμα δεν σημαίνει ότι δεν θα πρέπει να αμυνθεί για να υποστηρίξει όσα πάει να χτίσει και να προσφέρει στην κοινωνία. Έτσι πρέπει να αμυνθεί για να ανασχέσει τα μη εύλογα ή τα ανορθολογικά ή ακόμη και τα παρανοϊκά περιεκτικά δόγματα³⁷⁸, και εδώ ακριβώς είναι το σημείο που αναβαθμίζει τον ρόλο και την ευθύνη της πολιτικής σε βασικό ρυθμιστή των κοινωνικών σχέσεων.

Όλο αυτό το κάνει γιατί εξυπηρετεί έναν συγκεκριμένο πρακτικό σκοπό: Ο πολιτικός φιλελευθερισμός σε σχέση με τις ορισμένες περιστάσεις στις οποίες πρέπει να επιχειρηματολογήσει για να υποστηρίξει την άποψή του και να παρουσιάσει τη νομιμοποίηση της πραγμάτωσης των αξιώσεων της δικαιοσύνης αξιοποιεί τον πολιτικό κατασκευασμό, δηλαδή μια λογική μέθοδο νομιμοποίησης.

Λέει συγκεκριμένα ο Rawls:

«Οι εύλογες αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης, που εκφράζουν πρόσφορα τις απαραίτητες αρχές και αντιλήψεις του πρακτικού λόγου, συνάγονται μέσω μιας κατασκευαστικής διαδικασίας με την οποία ορθολογικά πρόσωπα (ή οι αντιπρόσωποί τους) υιοθετούν κάποιες αρχές με τις οποίες ρυθμίζουν τη βασική δομή της κοινωνίας³⁷⁹».

Όπως χαρακτηριστικά ο ίδιος περιγράφει τη συνδρομή της δυναμικής της δικαιοσύνης στον τρόπο που θα μπορούσε να λειτουργήσει αυτό το μοντέλο:

«οι πολίτες φέρονται εύλογα όταν αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλον ως ελεύθερους και ίσους σε ένα σύστημα κοινωνικής συνεργασίας ανάμεσα σε γενιές και ως εκ τούτου έχουν αφενός την πρόθεση να προσφέρουν ακριβοδίκαιους όρους συνεργασίας, σύμφωνα με εκείνη την αντίληψη πολιτικής

³⁷⁷ Πέπλο άγνοιας είναι ένα τρικ βάσει του οποίου θα πρέπει αυτοί που είναι δημόσιοι λειτουργοί να δρουν ως μη γνωρίζοντες περισσότερες λεπτομέρειες απ' όσες απαιτεί η άσκηση των υπηρεσιών τους. Για παράδειγμα, κατά τη συνταγματική νομοθέτηση ο συνταγματολόγος θα πρέπει να σκέφτεται όσο το δυνατόν πιο ουδέτερα προκειμένου να αφορά γενικά όλους τους πολίτες ισόνομα και να μην εξυπηρετεί συγκεκριμένες ομάδες. Σε μια τέτοια περίπτωση το πέπλο άγνοιας είναι πυκνό, ενώ σε μια περίπτωση δικαστικής διαδικασίας ο δικαστής χρειάζεται περισσότερες εξειδικευμένες πληροφορίες, οπότε το πέπλο άγνοιας θα είναι ισχνότερο! | Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 390.

³⁷⁸ Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 5.

³⁷⁹ Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 9.

δικαιοσύνης που θεωρούν ως την πλέον εύλογη, και αφετέρου συμφωνούν να τηρήσουν τους όρους αυτούς, ακόμα και εις βάρος των συμφερόντων τους σε ορισμένες περιπτώσεις, υπό την προϋπόθεση ότι και οι άλλοι πολίτες συναποδέχονται τους όρους αυτούς³⁸⁰».

Η αντίληψη του δημόσιου λόγου που υποστηρίζει δεν αφορά την ελευθερία της έκφρασης και της συνείδησης, τις οποίες θεωρεί δεδομένες σε συνταγματικές δημοκρατίες.

Από την πλευρά της πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης κανένα δόγμα δεν έχει το δικαίωμα να καταπιέσει, να εκτοπίσει ή να συνθλίψει άλλα δόγματα στον βαθμό που δεν είναι εξόφθαλμα μη εύλογα. Γι' αυτό το ιδανικό του δημόσιου λόγου ζητάει από κάθε δόγμα που επιζητεί να επηρεάσει το περιεχόμενο του δημόσιου λόγου να «πολιτικοποιείται», να προβάλλει δηλαδή μόνο εκείνο το μέρος του λόγου του με τρόπο που να μπορεί να γίνει κατανοητό και αποδεκτό από τα άλλα δόγματα, εξασφαλίζοντας μια επάλληλη συναίνεση για την πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης.

Να παρατηρηθεί ότι η δέσμευση αυτή, αν δεν μπορεί να ισχύει γενικά στη δημόσια ανταλλαγή ιδεών ή ευνόητα στις φιλοσοφικές ή θεολογικές συζητήσεις, θα πρέπει πάντως να έχει ως κύριους αποδέκτες τους δημόσιους εκείνους λειτουργούς (δικαστές, κυβερνητικούς αξιωματούχους, νομοθέτες, υποψήφιους για αξιώματα κ.λπ.) και τους λόγους που επικαλούνται κατά την άσκηση εξουσίας τους.

6.3.1 Κριτική στον πολιτικό φιλελευθερισμό;

Μια κατά έναν συγκρατημένο βαθμό κριτική που ασκήθηκε στον Rawls έρχεται από τον Habermas, ο οποίος κρίνοντας την ισοπεδωτική ροπή της δυτικής εκκοσμίκευσης, ενώ γενικά συμφωνεί με τον Rawls, στη συνέχεια διαφοροποιείται στον τρόπο που θεωρεί ότι μπορούν να εγείρουν οποιαδήποτε αξίωση οι διάφορες ιδεολογίες στη δημόσια σφαίρα.

Ο Habermas τονίζει ότι ο Rawls εκκοσμικεύει την πολιτική (ουδετεροποιώντας τη σε σχέση με οτιδήποτε θρησκευτικό, ιδεολογικό κ.λπ.), αλλά υποστηρίζει ότι χρειάζεται

³⁸⁰ Rawls, J., «The idea of Public Reason revisited», στου ιδίου, *The Law of Peoples*, Harvard, Harvard University Press, 1999, σ. 136.

ένας τόνος πιο ήπιας εκκοσμίκευσης καθότι, όπως παρατηρεί, η εκκοσμίκευση του κράτους δεν συνεπάγεται την εκκοσμίκευση της κοινωνίας³⁸¹.

Εκεί που διαφοροποιείται είναι στη μέθοδο εκκοσμίκευσης. Αναγνωρίζοντας τη συνεισφορά της θρησκείας στην κοινωνία³⁸² προτείνει μια θετικότερη αντιμετώπισή της στη δημόσια σφαίρα από την ουδέτερη στάση που κρατάει ο Rawls.

Αυτό το κάνει για εμπειρικούς λόγους αφού, παρότι ανήκει στην παράδοση του Διαφωτισμού, θεωρεί τη θρησκεία ως κάτι χρήσιμο για την κοινωνία, ως το τσιμέντο που συνέχει τους κοινωνικούς αρμούς.

Αναφέρεται έτσι σε διάφορα προβλήματα που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα, όπως η θρησκευτική μετανάστευση που αυξάνει τα ποσοστά του Ισλάμ και άλλων θρησκειών στην Ευρώπη, οι ηθικές δοκιμασίες στις οποίες υποβάλλει η επιστήμη την κοινή γνώμη (βιοτεχνολογίες κ.λπ.) και η δοκιμασία στην κοινωνική αλληλεγγύη που επιφέρει η οικονομική λογική.

Σε αντίθεση με τον Rawls, ο οποίος επιτρέπει στη θρησκεία (όπως και σε κάθε ιδεολογία) να συμμετέχει στον διάλογο που προκύπτει στη δημόσια σφαίρα υπό τον όρο ότι κάθε ηθικό δόγμα, όταν αξιώνει κάτι, θα πρέπει να μεταφράζει τις θέσεις του «σε πολιτική γλώσσα» και σε κάθε περίπτωση να σέβεται τα όρια που ορίζονται από τη συναίνεση όλων των συμμετεχόντων (επάλληλη συναίνεση), ο Habermas ζητάει από τους μη πιστούς να επιτρέψουν στους πιστούς να συμμετέχουν σε αυτόν τον διάλογο, ακόμα κι αν χρησιμοποιούν θρησκευτική επιχειρηματολογία.

Αυτό το κάνει για να αποφευχθεί το λάθος που θεωρεί ότι κάνει η φονταμενταλιστική λογική, η οποία στην αποκλειστική θεώρησή της αδυνατεί να αντιληφθεί τη δυνητική αλήθεια που υπάρχει στις πεποιθήσεις των άλλων. Ωστόσο δεν αναγνωρίζει υπεραξία επιχειρημάτων στη θρησκευτική πλευρά.

³⁸¹ Habermas, J., «Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor», *The Power of Religion in the Public Sphere*, επιμ. Eduardo Mendieta, Jonathan van Antwerpen, New York, Columbia University Press, 2011, σ. 23.

³⁸² Χάμπερμας, Γ., Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ΄, *Η διαλεκτική της εκκοσμίκευσης - Λόγος και θρησκεία*, μτφ. Ηλίας Τσιριγκάκης, Αθήνα, Εστία, 2010.

Παρ' όλ' αυτά, η θέση της εργασίας είναι ότι ενώ ο Habermas εντοπίζει ένα έλλειμμα προετοιμασίας της συνείδησης των πολιτών τούς χαρίζεται και τους επιτρέπει να συμμετέχουν με τη δική τους ιδιαίτερη επιχειρηματολογία ο καθένας, όταν αξιάνουν κάτι, ενώ ο Rawls προτείνει να παραμένει πραγματικά ουδέτερη η δημόσια συζήτηση, ιδίως όταν αφορά δημόσιους λειτουργούς (δικαστές, νομοθέτες, υποψηφίους για κυβερνητικά αξιώματα κ.λπ.).

Θεωρούμε ότι η πρόταση του Habermas είναι χρήσιμη όταν αναφερόμαστε γενικά στον διάλογο που προκύπτει στη δημόσια ανταλλαγή απόψεων -το τονίσαμε και όταν αναπτύξαμε την ιδέα της επιδραστικής δύναμης της δημόσιας σφαίρας- αλλά, όταν έχουμε να κάνουμε με οποιαδήποτε διεκδίκηση στη δημόσια σφαίρα, η πρόταση του Rawls πρέπει να μένει ακέραιη και η συνείδηση των πολιτών οφείλει να προετοιμάζεται εκ των προτέρων.

Μία από τις βασικές παρατηρήσεις που προκύπτουν από τη μελέτη μας είναι ότι στον βαθμό που παρατηρείται έλλειμμα ετοιμότητας κατ' αυτήν την αντιπαράθεση υπονομεύεται η έννοια της επάλληλης συναίνεσης, κάτι που καθιστά το έλλειμμα αυτό αδυναμία της πρότασης του Rawls. Το έλλειμμα αυτό θα εξετάσουμε σε ξεχωριστό κεφάλαιο όπου παρουσιάζουμε τη συνεργατική σχέση της πολιτιστικής διπλωματίας με τον πολιτικό φιλελευθερισμό.

~*~*~*~*~*~*

Άλλη μια από τις βασικές κριτικές που δέχεται ο πολιτικός φιλελευθερισμός είναι ότι αναφέρεται μόνο σε δημοκρατικές κοινωνίες. Εδώ θα πρέπει να εξετάσουμε κατά πόσον αυτή η εκτίμηση είναι απόλυτη και αποκλείει οποιαδήποτε άλλη σύνθεση που αφορά και τις υπόλοιπες κοινωνίες.

Ωστόσο πριν από αυτό οφείλουμε να συμφωνήσουμε σε μία παραδοχή, ότι αν το σκεφτούμε βάσει της ετερόκλητης φύσης του πολιτικού διεθνικού πλουραλισμού, είναι πρακτικά αδύνατο να υπάρξει ένα μοντέλο πολιτικής διακυβέρνησης που να μπορεί να εφαρμοστεί σε κάθε καθεστώς.

Συνεπώς, δεν είναι λογικό να περιμένουμε από ένα πολιτικό μοντέλο να μπορεί να βρει απόλυτη αποδοχή και να υιοθετηθεί στη ρύθμιση κάθε κοινωνίας.

Ύστερα από αυτή την παραδοχή θα πρέπει να εξετάσουμε κατά πόσον το μοντέλο του Rawls είναι οργανικά δεμένο με την έννοια της εκάστοτε μεμονωμένης δυτικής δημοκρατικής κοινωνίας ή κατά πόσον μπορεί να εφαρμοστεί σε διεθνή κλίμακα, δηλαδή κατά πόσον μπορεί να υιοθετηθεί ως μοντέλο ρύθμισης σχέσεων μεταξύ των κρατών παγκοσμίως, αφήνοντας την εσωτερική ρύθμιση κάθε κράτους στην επιλογή του ιδίου (δηλαδή άλλο να μπορεί να επιλέξει κοινοβουλευτική δημοκρατία, άλλο προεδρική, άλλο συνταγματική μοναρχία και άλλο το σύστημα των Εμιράτων).

Το ερώτημα κατά πόσον μπορεί να αφορά σε διεθνή κλίμακα είναι καίριο στις συνθήκες παγκοσμιοποίησης. Ωστόσο, για να το εξετάσουμε εκμεταλλευόμενοι το εύρος της δυναμικής που μπορεί να αναπτύξει η ρυθμιστική πρόταση του Rawls, θα πρέπει να το δούμε στο φως της θεωρίας της νεωτερικότητας, η οποία θα μας επιτρέψει να αλλάξουμε την εγχώρια κλίμακα κάθε κοινωνίας που τέθηκε από τον Hobbes κιάλας όταν συνέλαβε την έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, και να περάσουμε σε μια κλίμακα διεθνούς επιπέδου.

Επικαλούμενοι τη θεωρία των πολλαπλών νεωτερικοτήτων του Eisenstadt, στην οποία έχουμε αναφερθεί σε προηγούμενο σημείο, βλέπουμε ότι ο Eisenstadt διαχωρίζει τον εκσυγχρονισμό (Modernization) από τον εκδυτικισμό (Westernization) και την εκκοσμίκευση και εξηγεί ότι η νεωτερικότητα εκφράζεται με διάφορους τρόπους στην παγκόσμια σκηνή και όχι μόνο με τον δυτικό τρόπο, που έχει τη βάση του στις ιδέες του Διαφωτισμού³⁸³.

Με τη διάκριση αυτή μπορούμε να κάνουμε μια χρήσιμη αναλογική προσέγγιση και να πούμε ότι, παρότι ο Rawls και γενικά η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου αναφέρεται σε διαφορετικούς συμμετέχοντες (π.χ. πολίτες και κράτος) μέσα σε μια δυτική κοινωνία, το ίδιο φαίνεται ότι μπορεί και ισχύει και στη διεθνή σκηνή, όπου οι συμμετέχοντες δεν είναι οι πολίτες ή οι ιδεολογίες αλλά τα διαφορετικά κράτη, απέναντι σε μια ρυθμιστική πρόταση συνεργασίας. Άλλωστε σε μια άλλη κατηγοριοποίηση της πολιτικής φιλοσοφίας, στην οποία θα αναφερθούμε ακολούθως, ο πολιτικός φιλελευθερισμός υπάγεται και στον λεγόμενο φιλοσοφικό ή ηθικό κοσμοπολιτισμό (Philosophical ή Moral Cosmopolitanism), ο οποίος υποστηρίζει την

³⁸³ Eisenstadt, S. N., ό.π.

αναγωγή της ανθρωπότητας ανά την υφήλιο σε μία ενιαία κοινότητα απαρτιζόμενη από άτομα που απολαμβάνουν το καθένα το σύνολο της έννοιας της ανθρώπινης αυταξίας.

Παρότι εκ των πραγμάτων η φύση της φιλελεύθερης οπτικής του Rawls όντως δεν μπορεί να αφορά καθεμία από τις εκφάνσεις του διεθνικού πλουραλισμού, δηλαδή όπως είπαμε στο εσωτερικό όλων των κρατών του κόσμου, εντούτοις είναι πιθανό ως πρόταση να είναι η μόνη που μπορεί να αντιμετωπίσει την έννοια της ομαλής συνύπαρξης σε διεθνή κλίμακα, αφού μπορεί να εμπνεύσει όλους τους εμπλεκόμενους να προσχωρήσουν στη συγκεκριμένη συνεργασία βάσει της αίσθησης δικαίου που προσφέρει, σεβόμενη την αυτονομία του καθενός και προστατεύοντας τα δικαιώματά του.

Τώρα σε ό,τι αφορά τον εσωτερικό τρόπο διακυβέρνησης κάθε κράτους και πάλι, όταν εστιάζουμε σε φαινομενικά καταπιεστικά καθεστώτα, θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί στην εκτίμηση του κατά πόσον αυτά μπορούν τελικά σε ένα λειτουργικό ποσοστό να είναι συμβατά με σχετικές δημοκρατικές αρχές διότι, όπως αναφέρουμε επανειλημμένα στην εργασία, η δημοκρατία δεν εκφράζεται παντού με τον ίδιο τρόπο. Μια σχετική με τη συγκεκριμένη προβληματική ανάλυση επιχειρούμε στο κεφάλαιο που εξετάζει τη σχέση των ανθρώπινων δικαιωμάτων με εκφάνσεις του πολιτικού Ισλάμ.

~*~*~*~*~*~*

Σε επίπεδο συγκριτικής φιλοσοφίας μια κριτική στον πολιτικό φιλελευθερισμό έρχεται από την πλευρά των λεγόμενων κοινοτιστών³⁸⁴ (Communitarians), οι οποίοι υποστηρίζουν ότι ο κοινοτισμός προκύπτει ως αντίδραση σε έναν άκρατο ατομικισμό που εισηγείται ο κοσμοπολιτισμός (Cosmopolitanism) στον οποίον, όπως αναφέραμε, υπάγεται ο πολιτικός φιλελευθερισμός, όπως προέκυψε ως μια αντίδραση σε αιώνες αυταρχισμού.

Για τους κοινοτιστές ο άνθρωπος συγκροτείται μέσα από συλλογικό ήθος και όχι αυτόνομα, ενώ ο κοσμοπολιτισμός, και ιδιαίτερα ο ηθικός κοσμοπολιτισμός στη γραμμή του οποίου ως έναν βαθμό ανήκει η σκέψη του Kant και των ακολούθων του

³⁸⁴ Alasdair MacIntyre, Michael Sandel κ.ά.

(Rawls, Habermas κ.ά.), πρεσβεύει ότι κάθε άτομο έχει αδιαπραγμάτευτη αυταξία ανεξάρτητα από κοινωνικές και πολιτικές τοποθετήσεις και όλη η ανθρωπότητα θα πρέπει να θεωρηθεί ότι υπάγεται σε μία ενιαία κοινότητα. Ο κοσμοπολιτισμός αναφέρεται επίσης στην ηθική δέσμευση της αλληλεγγύης και τη σημασία της ήπιας κρατικής παρέμβασης ως εγγυητής της ασφάλειας και της δικαιοσύνης (πολιτικός κοσμοπολιτισμός)³⁸⁵.

Η πολιτική διαμάχη μεταξύ κοινοτισμού και κοσμοπολιτισμού (συνοπτικά η διαμάχη στο ζήτημα αν προέχουν οι αξίες μιας κοινότητας ή αντιθέτως κάποιες πανανθρώπινες αξίες), όπως αναφέρει ο Walzer³⁸⁶, εξαρτάται από τις διαφορετικές αντιλήψεις της έννοιας του ανθρώπου.

Η κριτική αυτή από κάποιο σημείο και έπειτα ανάγεται σε ένα πολύ θεωρητικό, σχετικιστικό επίπεδο, οπότε δεν θα εμβαθύνουμε ιδιαίτερα, ωστόσο θα παραθέσουμε την άποψη θεωρητικών που έχουν ασχοληθεί με τη συγκεκριμένη αντιδικία, οι οποίοι δεν εκτιμούν ως ιδιαίτερα βαρύνουσα την κριτική κατηγορία των κοινοτιστών, καθότι απορρίπτουν τις κατηγορίες τους ότι ο κοινωνικός φιλελευθερισμός παραθεωρεί την αξία της κοινότητας και ασπάζεται μια ατομικιστική ή αντικοινωνική οπτική του ατόμου³⁸⁷.

~ *~ *~ *~ *~ *

Εξετάζοντας σφαιρικά τη γενεαλογία του πολιτικού φιλελευθερισμού, πέρα από το πολιτικό μοντέλο του κοινωνικού συμβολαίου που αποτέλεσε τη βάση του, χρειάζεται να εξετάσουμε την έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων, τα οποία έφτασαν στο σημείο

³⁸⁵ «Cosmopolitanism», 7/2013, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* στο <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>, πρόσβαση 5/2014

³⁸⁶ Walzer, M., *Η ηθική εντός και εκτός των συνόρων*, μτφ. Βασίλης Βουτσάκης, Πόλις, Αθήνα, 2003, σ. 26, 124-125.

³⁸⁷ Caney, Simon, Liberalism and communitarianism: a misconceived debate, *Political Studies* vol. 40, Oxford, Nuffield College, 1992, σ. 273.

να αυτονομηθούν και να διεκδικήσουν τον ρόλο μιας εναλλακτικής πυξίδας διακυβέρνησης³⁸⁸, μιας εναλλακτικής μορφής οργάνωσης της κοινωνίας.

6.4 Ανθρώπινα δικαιώματα: συστατικό πολιτικής πρότασης αλλά όχι αυτόνομη πρόταση

Το ιδιαίτερο με τα ανθρώπινα δικαιώματα είναι ότι από ένα θεμελιώδες στοιχείο που έπρεπε να λάβει υπόψη της η λύση του πολιτικού φιλελευθερισμού έφτασαν στο σημείο, όπως είπαμε, να αποτελέσουν εναλλακτική πολιτική πρόταση οργάνωσης της κοινωνίας.

Για να μπορέσουμε όμως να τα εκτιμήσουμε στο μέγεθός τους και να δούμε πώς έρχεται ο πολιτικός φιλελευθερισμός να τα αξιολογήσει και να τα ενσωματώσει στο πολιτικό μοντέλο που προτείνει, θα χρειαστεί να τα προσεγγίσουμε από την πλευρά της πολιτικής φιλοσοφίας, της πολιτικής ιστορίας, του δικαίου αλλά και της ανθρωπολογίας, προκειμένου να εκτιμήσουμε τους μύθους και τις αλήθειες που ισχύουν γύρω από αυτά.

Βλέπουμε λοιπόν ότι με την άνοδο του έθνους-κράτους τα ανθρώπινα δικαιώματα, ένα πρόταγμα που φαινομενικά είναι της νεωτερικότητας, επανήλθαν στο κοινωνικό προσκήνιο αναβαθμισμένα.

Η σημαντική διάκριση που υπογραμμίζει η εργασία είναι ότι αυτή η τεράστια σημασίας έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων δεν είναι απαραίτητα παιδί της νεωτερικότητας, όσο και αν την έχουμε συνδέσει μαζί της.

Όσο και αν βασικές έννοιες που ορίζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα παρουσιάζονται ως άρρηκτα δεμένες με τη δυτική ιστορία στο πλαίσιο της αφηγηματολογίας (Narrative

³⁸⁸ Το ενδιαφέρον για τα δικαιώματα γνώρισε άνθηση τον τελευταίο αιώνα για διάφορους λόγους. Από τους πιο σημαντικούς, όπως είπαμε, αποτελεί η πολιτική αποτυχία που φάνηκε στα κομμουνιστικά καθεστώτα αλλά και στα καταπιεστικά καθεστώτα του τρίτου κόσμου. Σε αυτές τις περιπτώσεις τα δικαιώματα αποτέλεσαν ένα πιθανό μοντέλο εναλλακτικής οργάνωσης της κοινωνίας. Το μεγαλύτερο μέρος της διεθνούς κοινότητας, στην προσπάθειά του να αναδείξει ένα μοντέλο που να αντιτίθεται στην αυθαιρεσία της κρατικής κυριαρχίας (ολοκληρωτισμός) και να ενέχει τη δυναμική της διεθνούς αποδοχής ως λειτουργική εναλλακτική, επέλεξε τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Theory), μια ιστορική εξέταση δείχνει ότι μόνο τους τελευταίους αιώνες αυτά συνδέθηκαν με τη δυτική ιστορική εξέλιξη.

Βέβαια πολλές από αυτές τις αξίες μπορούν να εντοπιστούν στην αρχαία ιστορία των «δυτικών» πολιτισμών αλλά αντίστοιχα μπορούν να εντοπιστούν και σε όλους τους «μη δυτικούς» πολιτισμούς.

Παρότι η έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων δεν απορρέει από την ιθαγένεια οποιασδήποτε χώρας ή την ιδιότητα μέλους οποιουδήποτε έθνους, αλλά θεωρείται ως δικαίωμα κάθε ανθρώπινου όντος και κατ' αυτήν την έννοια είναι μια έννοια που έχει ενοποιητικό χαρακτήρα, ωστόσο το αντικείμενό τους κατέληξε πεδίο διαμάχης, διεκδίκησης και ετεροπροσδιορισμού.

Ο Amartya Sen σχολιάζει³⁸⁹ ότι κάτι που έχει συνεισφέρει στην ταύτιση αυτής της αξιακής κλίμακας που ονομάσαμε «ανθρώπινα δικαιώματα» με τη Δύση είναι η αντιδραστική ως έναν βαθμό στοιχειοθέτηση ανάλογων αξιακών κλιμάκων, όπως «ασιατικές αξίες», «αφρικανικές κουλτούρες» κ.ά.

Αντιδραστική είναι στον βαθμό που επιχειρεί να αμυνθεί ή να αντεπιτεθεί σε έναν ενδεχόμενο πολιτιστικό ιμπεριαλισμό που ενέχεται στην ταύτιση των ανθρώπινων δικαιωμάτων με τη Δύση, είτε αυτός προέρχεται από περήφανους δυτικούς εκπροσώπους είτε επίσης προέρχεται από αντίστοιχα περήφανους Ασιάτες εκπροσώπους, οι οποίοι αντιπροτείνουν τη «διαφορετική», «δική τους» αξιακή κλίμακα.

Για παράδειγμα, πολλοί Ασιάτες καθεστωτικοί εκπρόσωποι για να επιχειρηματολογήσουν αναφέρονται στην έννοια της λογοκρισίας και υποστηρίζουν ότι αυτή είναι πιο συμβατή με τις ασιατικές κοινωνίες, όπως λόγου χάρη στο κομφουκιανικό σύστημα, όπου δίνεται μεγαλύτερη έμφαση στην πειθαρχία και την τάξη.

Αντίστοιχα παθιασμένα είναι και η αντίληψη των δυτικών εκπροσώπων, οι οποίοι διαλαλούν ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα εκτιμούνταν στη Δύση από την αρχαιότητα.

³⁸⁹ Sen, A., «Human Rights and the Westernizing Illusion», *Harvard International Review*, Vol. 20, Issue 3, 1998, στο http://www.globalwebpost.com/farooqm/study_res/amartya_sen/illusion.html, πρόσβαση: 3/2014.

Έτσι αυτό το υποτιθέμενο «μοναδικό» χαρακτηριστικό του δυτικού κόσμου καθιστά την έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων κάτι «ξένο» οπουδήποτε αλλού.

Παρ' όλ' αυτά, ο Sen τονίζει ότι έννοιες όπως η νεωτερική σύλληψη της «οικουμενικότητας» των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως προσόντος καθενός ανθρώπου είναι μάλλον πρόσφατες και ιστορικά δεν μπορούν να εντοπιστούν πουθενά στον αρχαίο κόσμο.

Επιπροσθέτως υπάρχουν άλλες ιδέες, όπως η αξία της ανεκτικότητας ή η σημασία της προσωπικής ελευθερίας, που έτυχαν υπεράσπισης από παλιά, έστω και σε διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια και με διαφορετικούς τρόπους σε όλες τις κοινωνίες. Για παράδειγμα, στον Αριστοτέλη μπορούμε να βρούμε αρκετό υλικό για τη βάση της σύγχρονης ιδέας της ελευθερίας και της ανθρώπινης ευημερίας.

Ωστόσο υπάρχουν άλλοι, επίσης Δυτικοί φιλόσοφοι, όπως ο Πλάτωνας ή ο ιερός Αυγουστίνος, των οποίων οι προτιμήσεις για τάξη και πειθαρχία δεν είναι λιγότερο έκδηλες από του Κομφουκίου. Εντούτοις, αυτοί που έδωσαν έμφαση στην αξία της ελευθερίας δεν την είδαν σαν αιτία διαμάχης. Στο ίδιο μήκος κύματος, η εξαίρεση των γυναικών και των σκλάβων από τη σκέψη του Αριστοτέλη είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για την έλλειψη πανανθρώπινης διάστασης των εννοιών αυτών.

Στη δε ερώτηση αν μπορούμε να εντοπίσουμε αντίστοιχες διακηρύξεις υπέρ των ατομικών ελευθεριών σε μη δυτικούς πολιτισμούς η απάντηση είναι emphaticά καταφατική. Ο Sen εύστοχα υπογραμμίζει ότι επίσης ο Κομφούκιος δεν ήταν ο μόνος φιλόσοφος της Ανατολής. Ούτε καν της Κίνας. Υπάρχει μια πολύ μεγάλη ποικιλία στην παράδοση της ασιατικής διανόησης και πολλές εξέχουσες προσωπικότητες της διανόησης ή της πολιτικής έχουν δώσει μεγάλη έμφαση στη σημασία της ελευθερίας και της ανοχής, αναγνωρίζοντάς τες ακόμη και σαν προσωπικά δικαιώματα κάθε ανθρώπου.

Ακόμη και η παρουσίαση του Κομφουκίου ως μιας άτεγκτης, αυταρχικής μορφής δεν είναι απαραίτητα αντικειμενική. Ο Κομφούκιος όντως πίστευε στην τάξη αλλά δεν συνέστησε ποτέ τυφλή υπακοή στις αρχές. Σε πολλά σημεία της διδασκαλίας του ενθάρρυνε τους ανθρώπους να μιλάνε απέναντι στην αρχή λέγοντας την αλήθεια, ακόμη και εάν προσβάλλει, ή να επαγρυπνούν και να είναι έτοιμοι να αντισταθούν εφόσον η αρχή έχει χάσει τον δρόμο της.

Αντίστοιχα μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι οι Οθωμανοί αυτοκράτορες ήταν συχνά πολύ πιο ανεκτικοί από τους Βυζαντινούς. Το ίδιο ενίοτε και οι θρησκευτικές αρχές του Ισλάμ σε σχέση με τις χριστιανικές.

Η ουσία είναι ότι και η δυτική παράδοση και η μη δυτική ενέχουν μια πολύ μεγάλη ποικιλία. Τόσο σε Δύση όσο και σε Ανατολή κάποιοι έχουν δώσει έμφαση στην τάξη και την πειθαρχία, ενώ άλλοι στην ελευθερία και την ανοχή.

Η αναγνώριση της πολυμορφίας μέσα στις διάφορες κουλτούρες είναι εξέχουσα σημασίας στην εργασία. Ιδιαίτερα εφόσον βομβαρδιζόμαστε από υπεραπλουστεύσεις και γενικοποιήσεις του τύπου «δυτικές αξίες», «ασιατικές αξίες» και «αφρικανικές κουλτούρες».

Το φαινόμενο ότι «ασιατικές αξίες» όπως η λογοκρισία και η πειθαρχία έρχονται μόνο διά στόματος εκπροσώπων των καθεστώτων πρέπει να λαμβάνεται υπόψη σε σχετικές αναλύσεις για το πώς πραγματικά είναι τα πράγματα και η δυναμική σε μια ολόκληρη κοινωνία.

Οι υπουργοί Εξωτερικών και οι θρησκευτικοί ηγέτες δεν έχουν το μονοπώλιο της ερμηνείας της κουλτούρας της χώρας τους. Είναι σημαντικό να δοθεί προσοχή και στις φωνές των πολιτών τους.

~ ♦ ~ ♦ ~ ♦ ~

Τώρα στο σύγχρονο δυτικό ιστορικό πλαίσιο, στο οποίο εστιάζουμε περισσότερο την προσοχή μας, ένας βασικός λόγος της υπέρμετρης επικράτησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ήταν η κατάρρευση του κομμουνισμού ως του σημαντικότερου εναλλακτικού κοινωνικού προγράμματος.

Θα επισημάνουμε εκ νέου ότι η ανακρίβεια της ιδέας ότι τα δικαιώματα αποτελούν μια παγκόσμια αξία που αφορά όλη την ανθρωπότητα, πέρα από διακρίσεις πολιτισμών, ιδεολογιών και κρατικών συστημάτων, δεν αναιρεί ότι αυτά δεν θεμελιώνονται στη φύση αλλά στον ανθρώπινο λόγο.

Παρότι συναισθηματικά η ηθική παρουσιάζεται ως η δύναμη που τα επέβαλε, η εφαρμογή της νομικής διεργασίας ήταν αυτή που τα καθιέρωσε και έφτασαν να ενσωματωθούν σε κρατικά συντάγματα. Γι' αυτό και είναι σημαντική η κατηγοριοποίηση σε ανθρώπινα και σε συνταγματικά.

Ο Wellmer παρατηρεί: «Η αναγνώριση των ανθρώπινων δικαιωμάτων έχει ως θεμέλιο μια ηθική αξίωση, την οποία οι άνθρωποι εγείρουν έναντι άλλων ανθρώπων και της κρατικής εξουσίας, ανεξαρτήτως αν η αξίωση αυτή αναγνωρίζεται και από το Θετικό Δίκαιο³⁹⁰». Γι' αυτό και όταν οι άνθρωποι επικαλούνται τα ανθρώπινα δικαιώματα αυτό οφείλεται στην τάση που έχει η φύση τους να υπερβαίνει τα όρια που τους τίθενται από το Θετικό Δίκαιο. Μάλιστα το Θετικό Δίκαιο είναι αυτό που προσαρμόζεται σε αυτή την τάση τους.

Τα συνταγματικά δικαιώματα έχουν έναν χαρακτήρα σχετικά παγιωμένο εντός ενός κρατικού συνήθως νομικού πλαισίου σε αντίθεση με τα ανθρώπινα, η ιδέα των οποίων κινείται σε παγκόσμιο επίπεδο και διεκδικεί αναγνώριση.

Σε ό,τι αφορά τη θρησκευτική ελευθερία και την ερμηνεία του νομικού πλαισίου που την ορίζει, εκεί χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή ακόμη και από τους επαγγελματίες νομικούς, καθότι οι διακρίσεις είναι τόσο λεπτές και ανεπαίσθητες, που πολλές φορές οι έννοιες παρερμηνεύονται και κάθε άλλο παρά οδηγούν προς μια δόκιμη έννοια της ελευθερίας.

Αν πάρουμε για παράδειγμα μόνο το συνταγματικό πλαίσιο, θα εντοπίσουμε ότι στο κομμάτι της διάκρισης άλλη είναι η διάκριση θρησκευτικής ελευθερίας (ελευθερία θρησκευτικής συνείδησης), άλλη της θρησκευτικής λατρείας (ελευθερία έκφρασης των θρησκευτικών πεποιθήσεων σε τομείς όπως η εκπαίδευση, ο γάμος, η στράτευση, η δημόσια ενδυμασία κ.ά.), άλλοι οι περιορισμοί στα επιμέρους εθνικά συντάγματα (γενικό συμφέρον, προστασία δικαιωμάτων των άλλων, έννοια «πυρήνα» δικαιώματος κ.ά.), άλλες οι εννοιολογικές οριοθετήσεις της θρησκείας (γνωστή θρησκεία, καλό θείο, χρηστά ήθη ή, για παράδειγμα, ότι επικρατούσα δεν σημαίνει επίσημη) και άλλες οι ποιοτικές (σύνταγμα, χρηστά ήθη, δημόσια τάξη, δικαιώματα των άλλων, τόσο τα συνταγματικά όσο και τα προβλεπόμενα από την κοινή νομοθεσία).

Το πλαίσιο, όπως αυτό διαμορφώνεται, καθορίζει στο μεγαλύτερο μέρος τις σχέσεις θρησκείας και κράτους. Έτσι, για παράδειγμα, έχουμε κράτη με καθεστώς πλήρους χωρισμού από τη θρησκεία, κράτη με καθεστώς σχετικού χωρισμού από τη θρησκεία, κράτη που ενισχύουν μία θρησκεία και, τέλος, κράτη με επίσημη θρησκεία.

³⁹⁰ Wellmer, A., *Η ελευθερία στον νεωτερικό κόσμο*, Αλεξάνδρεια, 2001, σ. 132.

Στο κομμάτι της θρησκευτικής ελευθερίας οπωσδήποτε η παράλειψη από κάποιο συνταγματικό πλαίσιο αποτελεί πλήγμα στη διεκδίκησή της, αλλά ακόμα και όταν αυτή αναφέρεται η «ελαστικότητα» του ρυθμιστικού πλαισίου είναι τελικά η κερκόπορτα που οδηγεί συνήθως στην παραβίασή των δικαιωμάτων,

Η θέση μας για τη θεώρηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων εκτός πλαισίου της Δύσης αναλύθηκε στην αρχή αυτού του υποκεφαλαίου και ακολουθεί τη σχετικοποίηση όπου τα υποβάλλει η σκέψη του Sen αλλά και την κριτική που τους ασκούν πολλοί διανοητές μεταξύ των οποίων και ο Gauchet³⁹¹, ο οποίος παρατηρεί ότι η αυτονομία των ανθρώπινων δικαιωμάτων κατέληξε στο σημείο να απαξιώνουν κάθε έννοια συλλογικής δράσης και συνύπαρξης. Ο Gauchet επισήμανε ότι το άτομο δεν θα πρέπει να επιβεβαιώνεται άκριτα ενάντια στη συλλογικότητα, διότι ο πυρήνας του φιλελεύθερου ιδεώδους είναι η πολιτική παραγωγή της ελευθερίας διαμέσου της ισονομίας, κάτι που μας υπενθυμίζει για άλλη μία φορά τον θεμελιώδη ρόλο και ευθύνη της πολιτικής.

Για να συνοψίσουμε, θα λέγαμε ότι στην ουσία η εξελικτική πορεία των δικαιωμάτων εκκινεί στη Δύση από την *a priori* πλην κατασκευασμένη παραδεκτέα έννοια των φυσικών δικαιωμάτων (φυσικού δικαίου), συνεχίζει με τα συνταγματικά κατά τον 19ο αιώνα και εξελίσσεται με την έννοια των ανθρώπινων μετά τους πολέμους. Η σχέση των δικαιωμάτων με τον μουσουλμανικό κόσμο αναλύεται στο κεφάλαιο που πραγματεύεται τη θρησκεία του Ισλάμ.

6.5 Μεγάλες αφηγήσεις για τον διαθρησκευτικό διάλογο

Μετά την αμφισβήτηση του γενικοποιητικού αφηγηματικού ισχυρισμού των ανθρώπινων δικαιωμάτων και προτού ολοκληρώσουμε την εξέταση των θεωρητικών θεμελίων του πολιτικού φιλελευθερισμού, θα εξετάσουμε κριτικά κάποιες βαρυσήμαντες απόψεις που έκαναν αίσθηση σε επίπεδο πολιτικής θεωρίας γύρω από την έννοια της κοινωνικής συνύπαρξης και του διαλόγου στη δημόσια σφαίρα.

Οι απόψεις αυτές είναι του Francis Fukuyama και κυρίως του Samuel Huntington, όπως αναφέρθηκαν στην έννοια της συνύπαρξης, αποπειρώμενες να προτείνουν η καθεμία

³⁹¹ Gauchet, M., Η Άνοδος της Δημοκρατίας, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιόλης, Αθήνα, Πόλις, 2009.

από μια νέα μεγάλη αφήγηση, δηλαδή ένα θεωρητικό μοντέλο λειτουργίας της κοινωνίας.

Το φαινόμενο των μεγάλων αφηγήσεων υποτίθεται ότι αμφισβητήθηκε έντονα κατά τη μετανεωτερικότητα. Αυτές οι γενικευτικές «ολιστικές» θεωρίες που φιλοδοξούν να ερμηνεύσουν την εμπειρία της Ιστορίας αλλά ερμηνεύοντάς τη δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να νομιμοποιούν ένα σύστημα εξουσιαστικών σχέσεων³⁹², στο πλαίσιο της μεταμοντέρνας σκέψης έδωσαν τη θέση τους σε «μικρά, τοπικά αφηγήματα». Ο Lyotard εξηγεί τη μεταμοντέρνα αυτή δυσπιστία ως εξής: «Μέσα στη σύγχρονη κοινωνία και στον σύγχρονο πολιτισμό, στη μεταμοντέρνα κοινωνία και στον μεταμοντέρνο πολιτισμό, το ζήτημα της νομιμοποίησης της γνώσης τίθεται με άλλους όρους. Η μεγάλη αφήγηση απώλεσε την αξιοπιστία της, όποιος και αν είναι ο τρόπος ενοποίησης που της αποδίδεται: θεωρητική αφήγηση, αφήγηση της χειραφέτησης...³⁹³»

Ωστόσο, οι ερμηνευτικές απόπειρες των μεγάλων αφηγήσεων συνέχισαν να έχουν επίδοξους εμπνευστές έως πρόσφατα.

Σε ό,τι αφορά την προβληματική της εργασίας που έχει να κάνει με τη δυναμική της διάδρασης των ιδεολογιών στη δημόσια σφαίρα, συναντάμε πρόσφατα τη σκέψη του Fukuyama, ο οποίος λίγο πολύ ισχυρίζεται ότι η δυναμική αυτή εξέλιπε κατά το τελευταίο διάστημα. Έχουμε λοιπόν μπροστά μας εδώ άλλη μια απόπειρα μεγάλης αφήγησης.

Με την περίφημη θεωρία του «το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος³⁹⁴» ο Fukuyama διακηρύττει το τέλος της ιδεολογικής εξέλιξης της ανθρωπότητας και όχι το τέλος της ιστορικής εξέλιξης, όπως υποστήριξε ο Baudrillard³⁹⁵ σαν αντίλογο στον

³⁹² Παπαγγελής, Θ., «Όχι άλλες Μεγάλες Αφηγήσεις», άρθρο, το *Βήμα*, 16/09/2012, στο <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=475042>, πρόσβαση 5/2013.

³⁹³ Lyotard, J.F., *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Γνώση, 1988, σ. 99.

³⁹⁴ Fukuyama, F., *Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, μτφ. Αχιλλέας Φακατσέλης, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 1993.

³⁹⁵ Ο Baudrillard υποστήριξε ότι η σύγκλιση στην οποία αναφέρεται ο Fukuyama δεν είναι μια προοδευτική εξέλιξη αλλά το ουσιαστικό τέλος της Ιστορίας. Στο *The Illusion of the End* γράφει:

Fukuyama. Όντως παρατηρούμε ότι προς τα τέλη του 20ού αιώνα είχε διαμορφωθεί μια νέα κατάσταση, που φαινόταν να είναι σε αρμονία με τις επιταγές του οικονομικού φιλελευθερισμού. Ο Fukuyama εισηγήθηκε ότι αυτό το φαινόμενο σημαίνει την οριστική σύγκλιση της ανθρωπότητας στο δυτικό μοντέλο του φιλελεύθερου καπιταλισμού, η οποία εξέλιξη σηματοδοτεί και το τέλος των μεγάλων συγκρούσεων στη βάση των μεγάλων ιδεολογιών. Έτσι, οι μεγάλες συγκρούσεις θα πάνε να αποτελούν κινητήρια δύναμη της κοινωνικής εξέλιξης.

Τη διαβλεπόμενη αποσταθεροποίηση συνέλαβε ο Samuel Huntington, ο οποίος διέψευσε την παύση των συγκρούσεων ορίζοντας ένα νέο μοντέλο διάδρασης στη δημόσια σφαίρα με πολεμικό αυτή τη φορά χαρακτήρα, στο οποίο αναπόφευκτα θα συνέκλινε πια η ανθρωπότητα. Διακήρυξε λοιπόν την έλευση της εποχής «της σύγκρουσης των πολιτισμών».

Η θεωρία του Huntington είναι σημαντική στο πλαίσιο της εργασίας όχι για την ευστοχία της, αλλά ακριβώς για το αντίθετο· γιατί διαψεύδεται από την πραγματικότητα, την οποία ο διάλογος και όχι η σύγκρουση των πολιτισμών συνεχίζει να ενδυναμώνει.

Ως θεωρία ξεκίνησε με ένα άρθρο στην αμερικανική επιθεώρηση «Foreign Affairs» το 1993, που σε μεγάλο βαθμό ήταν μια απάντηση στη θεωρία του Fukuyama. Την εποχή αυτή είχε αρχίσει να υποχωρεί η αισιοδοξία μετά την ψυχροπολεμική περίοδο και ο Huntington ήθελε να υπογραμμίσει ότι δεν πρέπει να θεωρούμε ότι τα πράγματα πλέον είναι σταθερά αλλά πάντα υπάρχει το ενδεχόμενο μιας πολιτισμικής ρήξης, με τραγικές συνέπειες. Το άρθρο εκείνο ονομαζόταν «Η σύγκρουση των πολιτισμών;»³⁹⁶ και, όπως

«...Το τέλος της Ιστορίας είναι, δυστυχώς, και το τέλος του σκουπιδοτενεκέ (dustbin) της Ιστορίας.[...] Υπάρχει κάποια δικαιοσύνη εδώ, δεδομένου ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι που επινόησαν αυτούς τους σκουπιδοτενεκέδες έχουν πέσει μέσα. Συμπέρασμα: αν δεν υπάρχουν άλλοι σκουπιδοτενεκέδες για την Ιστορία, αυτό είναι επειδή η ίδια η Ιστορία έχει γίνει ένας σκουπιδοτενεκές. Έχει γίνει ο δικός της σκουπιδοτενεκές, όπως ακριβώς ο ίδιος ο πλανήτης γίνεται ένας σκουπιδοτενεκές για τον ίδιο του τον εαυτό» | Baudrillard, Jean, *The Illusion of the End, or Selected Writings*, Bloomington, Stanford University Press, 2001, σ. 263.

³⁹⁶ Huntington, S., *The Clash of Civilizations?*, Foreign Affairs, 1993, <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>, πρόσβαση: 2/2013.

αντιλαμβανόμαστε από το ερωτηματικό, σε αυτό το στάδιο ακόμη έθετε αυτή την οπτική εν είδει ερωτήματος.

Μάλιστα στην κατακλείδα του αναφέρει: «Το ερώτημα αυτό δεν είναι για να υποστηρίξει το επιθυμητό των συγκρούσεων μεταξύ των πολιτισμών. Επιχειρεί να θέσει μια περιγραφική υπόθεση ως προς το πώς πρόκειται να μοιάζει το μέλλον³⁹⁷».

Η συζήτηση που προκάλεσε ξεπέρασε το ακαδημαϊκό πλαίσιο και ο Huntington τρία χρόνια αργότερα ανέπτυξε το νέο θεωρητικό μοντέλο του σε βιβλίο με τίτλο «Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης»³⁹⁸.

Στο βιβλίο του επιχειρεί μια ανασκόπηση της εξέλιξης της σύγκρουσης: πρώτα μεταξύ των πριγκίπων, στη συνέχεια μεταξύ των εθνών, στη συνέχεια μέσα από ιδεολογήματα και τώρα μεταξύ των πολιτισμών. Παρατηρεί ότι στην παγκόσμια πολιτική μεταψυχροπολεμικά οι συμμαχίες που ορίζονται με βάση την ιδεολογία και τις υπερδυνάμεις παραχωρούν τη θέση τους σε συμμαχίες που ορίζονται με βάση τον πολιτισμό και την κουλτούρα. Λαοί και χώρες με παρόμοιους πολιτισμούς πλησιάζουν μεταξύ τους, ενώ όσοι ανήκουν σε διαφορετικούς πολιτισμούς απομακρύνονται.

Σχηματίζονται έτσι νέοι πολιτισμικοί συνασπισμοί και βάσει αυτών νέα σύνορα, εθνολογικά, θρησκευτικά και πολιτιστικά, τα οποία γίνονται το επίκεντρο των διαφωνιών στη διεθνή πολιτική.

Κατά τη σύγχρονη αυτή εποχή «των πολιτισμών» κάθε κράτος για να κάνει τις επιλογές του καταφεύγει στις πολιτισμικές αξίες: την παράδοση, τη γλώσσα, τα έθιμα και την ιδιαιτερότητα των θεσμών. Σύμφωνα με τον Huntington, ήδη οι σύγχρονες του συγκρούσεις είναι «συγκρούσεις πολιτισμών» και αποτελούν τον προάγγελο αγριότερων πολέμων, οι οποίοι θα ξεσπάσουν σε ζώνες και περιοχές όπου υπάρχουν κράτη με πολλούς πολιτισμούς και θρησκείες. Η κριτική που εισέπραξε η θεωρία αυτή ήταν αυστηρότατη.

³⁹⁷ Ο.π.

³⁹⁸ Huntington, S., *Η σύγκρουση των πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της παγκόσμιας τάξης*, ό.π.

Ο Edward Said, ειλικρινής υποστηρικτής και γνώστης των αραβικών ζητημάτων, σε άρθρο του με τίτλο «Η σύγκρουση της άγνοιας» (The Clash of Ignorance³⁹⁹), υποστήριξε σε γενικές γραμμές ότι η κατηγοριοποίηση του Huntington αναφορικά με τους σταθερούς «πολιτισμούς» του κόσμου παραλείπει τη δυναμική αλληλεξάρτηση και αλληλεπίδραση της έννοιας του πολιτισμού. Για τον Said η ιδέα της «πολιτισμικής ταυτότητας», όπως χρησιμοποιείται στην ανάλυση του Huntington, είναι όχι μόνο προβληματική αλλά και επικίνδυνη, γιατί εξαιρεί συγκεκριμένες εσωτερικές δυνάμεις από τον πλουραλισμό κάθε πολιτισμού.

Στη σύγχρονη με τη «σύγκρουση των πολιτισμών» ανάπτυξη της έννοιας «οριενταλισμός⁴⁰⁰» ο Said ασκεί δριμυγία κριτική σε αυτού του τύπου τις ενίοτε απλοϊκές κατηγοριοποιήσεις, όπου επί παραδείγματι ορίζεται η «Ανατολή» ως κάτι διαφορετικό από τη «Δύση», ως κάτι μυστηριώδες, αμετάλλακτο και σε κάθε περίπτωση κατώτερο, και αναφέρει ότι ο πολιτισμός αποτελεί ένα μη συμμετρικό φαινόμενο, με ατέρμονη ικανότητα υποδιαίρεσεων.

Ο Said μάλιστα αποκάλυψε τη θεωρία του Huntington ένα παράδειγμα «αγνού επαχθούς ρατσισμού, ένα είδος παρωδίας της χιτλερικής επιστήμης που καθοδηγεί κατά των Αράβων και των μουσουλμάνων⁴⁰¹».

Ο Noam Chomsky επέκρινε επίσης τη θεώρηση του Huntington ονομάζοντάς τη την τέλεια νέα δικαιολογία για τις Ηνωμένες Πολιτείες «για τυχόν θηριωδίες που θα θελήσουν να πραγματοποιήσουν»· μια απαραίτητη δικαιολογία μετά τον Ψυχρό Πόλεμο, αφού η Σοβιετική Ένωση πλέον δεν ήταν πειστική απειλή⁴⁰².

³⁹⁹ Said, E., The Clash of Ignorance, περιοδικό *The Nation*, 10/2001, <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>, πρόσβαση: 5/2013.

⁴⁰⁰ Said, E., *Οριενταλισμός, Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη: Μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης που παραδοσιακά επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Αθήνα, Νεφέλη, 1996.

⁴⁰¹ Said, E., *From Oslo to Iraq and the Road Map*, New York, Pantheon, 2004, σ. 293.

⁴⁰² Chomsky, N., *Clash of civilizations?*, από ομιλία στο Delhi School of Economics, 11/2001, <http://www.india-seminar.com/2002/509/509%20noam%20chomsky.htm>, πρόσβαση: 3/2013.

Αντίστοιχα ο Γάλλος διεθνολόγος και μαθητής του Raymond Aron, Pierre Hassner⁴⁰³ μονομερείς τις αναλύσεις του Huntington σχολιάζει: «Η Ιστορία έχει φτιαχτεί από συγχρωτισμούς, από αμοιβαίες επιρροές, όχι από καθαρές και αιώνιες οντότητες. Δεν πρέπει να ντρεπόμαστε όταν υποστηρίζουμε μια κάποια οικουμενικότητα. Διαφορετικά, όλα θα τα δικαιολογούμε πολιτισμικά. Ο σύγχρονος κόσμος καθιστά τις αναμείξεις αναπόφευκτες».

Ένα από τα πιο αδύνατα σημεία του Huntington (επικίνδυνη ιδέα, κατά τον Hassner) είναι η πρότασή του προς τις ΗΠΑ να αρνηθούν ταυτόχρονα την πολυπολιτισμικότητα στο εσωτερικό τους και την οικουμενικότητα στο εξωτερικό τους. Αυτό δημιουργεί κινδύνους απομονωτισμού για τις ΗΠΑ, αν οδηγηθούν σε άρνηση τόσο της πολλαπλότητας εντός των συνόρων τους όσο και της οικουμενικής αλληλεγγύης⁴⁰⁴.

Επίσης, κριτική είναι και η θέση του Hobsbawm⁴⁰⁵ ο οποίος εκτιμά ότι η ανομοιογένεια έχει τη δυνατότητα να δημιουργεί τελικά μια ισορροπία και στις σημερινές σύγχρονες κοινωνίες οι διαφορετικές εθνότητες και ομάδες συνυπάρχουν αναπόφευκτα· ενώ για τις ενδοεθνικές αυτές ισορροπίες παρατηρεί ότι διατηρήθηκαν μέσω της συμπληρωματικότητας και όχι της ανταγωνιστικότητας.

Μία από τις πιο εύστοχες κριτικές είναι και του El Fadl, ο οποίος σε ένα άρθρο του με τίτλο «Ποια σύγκρουση; Ποίων πολιτισμών»;⁴⁰⁶ αντικρούει με δυνατά επιχειρήματα το πνεύμα της θεώρησης του Huntington. Αναφερόμενος σε διάφορα στερεοτυπικά «πατήματα» της δυτικής οπτικής απέναντι στους μουσουλμάνους παρατηρεί, για παράδειγμα, ότι παρά την πρακτική τους να κουνάνε το «λάβαρο της ισλαμικής αυθεντικότητας και νομιμότητας» μουσουλμανικοί παράγοντες όπως οι Taliban και ο

⁴⁰³ Hassner, P., «critique le “Yalta culturel” posé par Huntington. “Un livre simplificateur et explosive”, συνέντευξη στον Pierre Haski, *Liberation*, 6/1/1998, στο http://www.liberation.fr/tribune/1998/01/06/pierre-hassner-critique-le-yalta-culturel-pose-par-huntington-un-livre-simplificateur-et-explosif_226995, πρόσβαση: 6/2014.

⁴⁰⁴ Ντάλης, Σ., «Η πάλη του Χάντινγκτον», *Το Βήμα*, 29/11/1998, στο <http://www.tovima.gr/books-ideas/article/?aid=105530>, πρόσβαση: 3/2013.

⁴⁰⁵ Hobsbawm, E.J., *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, μετάφραση Χρύσα Νάντρις, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 1994.

⁴⁰⁶ El Fadl, K.A., *Which clash? What civilizations?*, ABC Religion and Ethics, 16-05-2011 - <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/05/16/3218247.htm>

Bin Laden είναι πολύ πιο «αντιδυτικοί» παρά «υπέρ του Ισλάμ». Κύριο μέλημά τους δεν είναι να ανακαλύψουν ή να διερευνήσουν τις ισλαμικές αξίες ή την ιστορική εμπειρία του ισλαμικού πολιτισμού, αλλά να αντιταχθούν στη Δύση. Ως εκ τούτου, το Ισλάμ είναι απλά το συμβολικό σύμπαν στο οποίο λειτουργούν.

Στη διαμαρτυρία τους χρησιμοποιούν την ισλαμική ορολογία επειδή είναι μουσουλμάνοι, αλλά ο λόγος που διαμαρτύρονται δεν είναι επειδή είναι μουσουλμάνοι ή επειδή ανήκουν σε μια κανονιστική επιταγή που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «ισλαμικός πολιτισμός».

Πράξεις ακραίας ασχήμιας και σκληρότητας δεν προέκυψαν από μια πολιτισμική εμπειρία που μπορεί να περιγραφεί ως ισλαμική. Τέτοιες πράξεις αποτελούν το υποπροϊόν αυτού που μπορεί να περιγραφεί ως μια κατάσταση πολιτισμικής παραφωνίας - μια κατάσταση «κοινωνικής σχιζοφρένειας» στην οποία η πρόκληση της νεωτερικότητας και η αποξένωση από την ισλαμική ιστορική εμπειρία παίζουν τους κυρίαρχους ρόλους.

Ενδιαφέρον έχει και η άποψη του πρώην Αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου, ο οποίος αναφερόμενος στο θέμα της ιδέας της σύγκρουσης των πολιτισμών ανέφερε: «Οι συγκρούσεις δεν είναι θρησκευτικές. Είναι συγκρούσεις εγκοσμίων δυνάμεων που προσπαθούν, με κάθε τρόπο, να αποκτήσουν θρησκευτικό ένδυμα. Το ζήτημα δεν είναι να πεισθούν οι θρησκείες να μη μάχονται μεταξύ τους. Είναι να πεισθούν οι εγκόσμιοι άρχοντες να μην κατασκευάζουν θρησκευτικές έριδες, να μη χρησιμοποιούν τη θρησκεία ως υλικό γόμωσης των όπλων⁴⁰⁷» .

~*~*~*~*~

Δεν χρειάζεται να αποτυπώσουμε το πλήρες φάσμα της κριτικής που έχει ασκηθεί στη θεωρία του Huntington για την επιλογή του να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας υποχρεωτικής σύγκρουσης.

Πέρα από τον σημαντικό αριθμό άλλων διαψεύσεων που προσφέρει η ιστορική πραγματικότητα, η ίδια η πρακτική που εξετάζουμε, δηλαδή αυτή του διαλόγου,

⁴⁰⁷ Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος, «Η Εκκλησία δικαιούται να έχει λόγο», συνέντευξη στην εφημερίδα *Κόσμος του Επενδυτή*, 8/7/2006, αναφορά στο *Πρόναος*, ν. 99, στο http://www.ecclesia.gr/greek/pronaos/pronaos_99.html#n1, πρόσβαση 6/2013.

αποτελεί μια άλλη ιστορική εξέλιξη της οποίας τη δυναμική δεν μπόρεσε να εκτιμήσει ο Huntington ή, ακόμη χειρότερα, επέλεξε να αποσιωπήσει.

Άλλωστε είναι γνωστή η πρακτική την οποία κάθε «διανοούμενος» μπορεί να ακολουθήσει και να παρουσιάσει μια αιρετική εκδοχή της πραγματικότητας μόνο και μόνο για να στήσει μια θεωρία με την οποία θα αφήσει τη «σφραγίδα του».

Ο Αμερικανός συγγραφέας σε πολλά από όσα παρατήρησε υπήρξε εύστοχος. Ωστόσο, αν και τόνισε την αυξανόμενη σημασία της κοινωνικο-πολιτισμικής διάστασης σε σχέση με τις άλλες δύο διαστάσεις της διεθνούς πραγματικότητας, την πολιτική και την οικονομία, και παρατήρησε επίσης εύστοχα την επιστροφή του θρησκευτικού, παρ' όλ' αυτά συνειδητοποιούμε ότι δεν φαίνεται να αναλύει ουσιαστικά τη θεμελιώδη πολλαπλότητα της κοινωνικο-πολιτισμικής διάστασης, την οποία, όπως είπαμε, ο Rawls αντιλήφθηκε σαν φυσιολογική εξέλιξη της σύγχρονης εποχής και πάνω σε αυτή βάσισε τη θεωρία του.



7. Πολιτικός φιλελευθερισμός και διαθρησκευτικός διάλογος: Μια εξαιρετική συνεργασία

Στο κεφάλαιο όπου εξετάσαμε τις αδυναμίες του πολιτικού μοντέλου του Rawls αναφερθήκαμε στο σημαντικό θέμα της ετοιμότητας που ο πολιτικός φιλελευθερισμός προϋποθέτει ότι πρέπει να έχουν οι πολίτες ώστε να δεχτούν τα όρια τα οποία τίθενται κατά τη συνύπαρξη στη δημόσια σφαίρα, προκειμένου να συνυπάρχουν αρμονικά.

Ωστόσο εξετάζοντας αυτή την προϋπόθεση συνειδητοποιούμε ότι η ετοιμότητα είναι εκ των πραγμάτων μάλλον κάτι επιθυμητό παρά κάτι το δεδομένο.

Αυτό αποτελεί μια βασική εγγενή αδυναμία του μοντέλου του Rawls στην προσπάθεια να πετύχει την επάλληλη συναίνεση, η οποία ουσιαστικά επιφέρει την κοινωνική ισορροπία. Η αντιμετώπιση αυτής της αδυναμίας χρειάζεται τη συνδρομή των πολιτικών αλλά και των κοινωνικών και ανθρωπολογικών επιστημών και πρακτικών.

Η εργασία εκτιμά ότι το συγκεκριμένο έλλειμμα ετοιμότητας δημιουργεί μια εξαιρετική συνθήκη συνεργασίας της πολιτιστικής διπλωματίας (μέσω του διαθρησκευτικού διαλόγου) με τον πολιτικό φιλελευθερισμό για να συνδράμει στην επίτευξη του στόχου του τελευταίου. Τη συνεργασία αυτή θα αναλύσουμε στο παρόν κεφάλαιο, το οποίο αποτελεί μια από τις κεντρικές μας προτάσεις.

7.1 Σχέση διαθρησκευτικού διαλόγου και πολιτικής

Περιγράφοντας τις διάφορες περιπτώσεις διαθρησκευτικού διαλόγου, επίσημες ή μη, υπογραμμίσαμε ότι ο διάλογος, όπως φαίνεται και από την ιστορική πορεία του, προκύπτει αυτοφυώς και δεν εξαρτάται απαραίτητα από την επίσημη πολιτιστική διπλωματία και γενικότερα από την πολιτική.

Τέτοιο παράδειγμα είναι όταν ο διάλογος συντονίζεται από ένα εκπαιδευτικό ίδρυμα, μια ΜΚΟ ή μια θρησκευτική αρχή.

Αλλωστε κατά τα πρώτα του βήματα ο διάλογος δεν είχε ουσιαστικά κάποια ιδιαίτερη σχέση με την έννοια της πολιτικής βούλησης. Προέκυπτε για διάφορους λόγους κοινωνικής διεκδίκησης, θρησκευτικής αυτοαναφορικότητας, πασιφιστικούς ή άλλης φύσης, που αναπτύξαμε σε σχετικό κεφάλαιο.

Αντιθέτως, μάλιστα, αντιλαμβανόμαστε ότι η ανεξάρτητη αυτή δραστηριότητα του διαλόγου και η δυναμική που αντανakλούσε ήταν κίνητρα για να τον εκτιμήσει η πολιτική, η οποία το τελευταίο διάστημα τον αξιοποιεί.

Εντούτοις έχουμε πει ότι σε συνεργασία με την πολιτική οι φορείς του διαθρησκειακού διαλόγου μπορεί να αναπτύξουν καλύτερα τη συστηματικότητα και την επίδρασή του. Ωστόσο σε αυτό το σημείο θα δούμε αυτή τη συνεργατική σχέση ανεστραμμένη, εστιάζοντας στο ενδεχόμενο κέρδος της πολιτικής από τον διαθρησκειακό διάλογο.

Επιστρέφοντας στην εξέταση της σχέσης θρησκείας και κοινωνίας είναι πολύ σημαντικό να καταλάβουμε πώς η πολιτική βούληση λειτουργούσε πάντα ως καταλύτης αυτής της σχέσης. Όπως περιγράψαμε στην επισκόπηση της πορείας της θρησκευτικής ελευθερίας, από την αρχαιότητα κιόλας η πολιτική βούληση ήταν βασικός ρυθμιστής των ισορροπιών. Στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία η βούληση των αυτοκρατόρων ήταν αυτή που επέτρεπε στη μια θεότητα ή στην άλλη να υπερισχύει ή να αφανίζεται.

Ο χριστιανισμός δεν επικράτησε επί της παραδοσιακής πολυθεϊστικής θρησκείας βάσει θεολογικών επιχειρημάτων αλλά με τους κατάλληλους Αυτοκρατορικούς Κώδικες και Διατάγματα.

Το ίδιο συνέβαινε και κατά την περίοδο του Μεσαίωνα και του Βυζαντίου, ενώ η ίδια φόρμουλα, αλλά πλέον πολύ πιο συνειδητά και ενισχυμένα, ίσχυσε και από τη νεωτερικότητα και εντεύθεν.

Στην Ευρωπαϊκή Ένωση, γνήσιο παιδί της νεωτερικότητας, δηλώσεις υψηλόβαθμων αξιωματούχων της Ένωσης όπως αυτή του Ευρωπαϊκού επιτρόπου υπεύθυνου για την περαιτέρω ενσωμάτωση νέων κρατών στην Ευρωπαϊκή Ένωση Gunther Verheugen, ότι «η θρησκεία δεν αποτελεί μέρος των αξιών της Ευρωπαϊκής Ένωσης⁴⁰⁸» έχουν βαρύνουσα σημασία. Αποδεικνύουν ότι η πολιτική δεν είναι διατεθειμένη να αφήσει πλέον στη μοίρα τους τις κοινωνικές ισορροπίες, χωρίς αυτό, όπως είπαμε, να σημαίνει ότι η πολιτική δεν είναι και αυτή ικανή για τις χειρότερες δυνατές επιλογές.

⁴⁰⁸ Verheugen, G., «EU expansion chief: 'It is a miracle'», 16/4/2004, συνέντευξη στον Robin Oakley, *cnn.com*, στο <http://edition.cnn.com/2004/WORLD/europe/04/16/eu.verheugen/>, πρόσβαση: 5/2014.

7.2 Εντοπίζοντας το έλλειμμα του πολιτικού φιλελευθερισμού

Ανακεφαλαιώνοντας εν συντομία τη μέθοδο του Rawls, στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της «σταθερότητας» της κοινωνικής ειρήνης, που με μερική επιτυχία ή μάλλον σε βάση ισχύος και ωφελιμισμού είχε λύσει ο Hobbes στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, ο Rawls το επαναπροσδιορίζει σε ηθικούς όρους, όχι μιας μεταφυσικής έννοιας της ηθικής, όπως ο Kant, αλλά ηθικούς με μια έννοια με πρακτική διάσταση: αυτή της δίκαιης συνεργασίας.

Έτσι, στην αναπλαισίωσή του συνέλαβε την εξαιρετική ιδέα ότι ο πλουραλισμός δεν είναι το πρόβλημα της εποχής, αλλά φυσιολογική εκδοχή της. Στη συνέχεια συνέλαβε τον μηχανισμό που περιγράφει την υγιή συνθήκη της συνύπαρξης, εφευρίσκοντας τη σημαντική έννοια της επάλληλης συναίνεσης (Overlapping Consensus).

Όμως αυτό είναι το πιο επίμαχο σημείο της μεθόδου του, αφού ζητά από όλους τους πολίτες, κάθε ιδεολογίας, να έχουν την ετοιμότητα να δεχτούν τους περιορισμούς της συνύπαρξης. Η δυσκολία έγκειται στον τρόπο που μπορεί να προκύψει αυτή η συναίνεση, όταν κάποιες ιδεολογίες (θρησκείες, απόλυτη λογική εκκοσμίκευσης κ.λπ.) επιδιώκουν τον αποκλεισμό των άλλων από τη δημόσια σφαίρα. Όταν προκύπτουν τέτοιες επίμαχες καταστάσεις, η λύση δεν μπορεί να προέλθει απλά με το να επικαλεστεί κάποιος κάποιο δικαίωμα. Θα πρέπει να αναπτυχθούν ισχυρά επιχειρήματα.

Η επιχειρηματολογία του Rawls είναι πολύ προσεκτικά οργανωμένη. Στην ηθική πρακτική που εισηγείται τα μεταφυσικά επιχειρήματα οποιασδήποτε πλευράς δεν μπορεί να αποτελέσουν νομιμοποιητική βάση για την επίλυση θεμελιωδών συνταγματικών ζητημάτων γιατί, όπως είδαμε, ο Rawls διαχωρίζει σοφά τη σφαίρα της ηθικής φιλοσοφίας από την πολιτική φιλοσοφία.

Οι ιδεολογίες ανήκουν στη σφαίρα της ηθικής, ενώ η πολιτική φιλοσοφία τις αντιμετωπίζει ουδέτερα (εφόσον δεν είναι παράλογες) και αναλαμβάνει την αμερόληπτη, ισόνομη ρύθμιση της συνύπαρξής τους.

Τώρα θα λέγαμε ότι η «μπάλα» βρίσκεται στο «γήπεδο» κάθε ιδεολογίας, η οποία οφείλει να αποδεχτεί ότι η στάση που τηρεί η πολιτική είναι ο μόνος τρόπος να διασφαλίσει τα δικαιώματά της με τρόπο συμβατό με τα αντίστοιχα δικαιώματα των άλλων ιδεολογιών, των άλλων ελεύθερων και ίσων πολιτών.

Αυτή όμως η αποδοχή, όσο λογική κι αν φαίνεται, πολλές φορές στην πράξη αποδεικνύεται πολύ δύσκολη. Διότι πώς κάποιος που θεωρεί ότι οι επιταγές που ακολουθεί είναι δοσμένες από τον Θεό μπορεί να επιλέξει να πάει αντίθετα σε όσα του λέει η πίστη του;

Εδώ έρχεται η ανάγκη της ετοιμότητας που επικαλείται ο Rawls να συνδυάσουν οι πολίτες τα όρια που εκ των πραγμάτων τούς θέτει η συνύπαρξη με άλλους με την ιδεολογία τους. Είναι θέμα υιοθέτησης οπτικής και τα επιχειρήματα του Rawls προτείνουν μια αξιοπρεπή και δίκαιη οπτική.

Παρ' όλ' αυτά προφανώς και είναι πιθανό κάποιιοι να μην τα δεχτούν, αφού κατά την υλοποίηση αυτής της πρότασης μπορεί να νιώσουν ότι τα ενδιαφέροντά τους θίγονται. Μπορεί έτσι να επιχειρήσουν και να κινηθούν επεκτατικά εις βάρος της ελευθερίας του άλλου βάσει μιας αυθαίρετης εγωιστικής λογικής.

Αυτός είναι ο λόγος που η πολιτική αναλαμβάνει τον εξαιρετικά σημαντικό ρόλο της διασφάλισης ενός πλαισίου στο οποίο η βασική ιδέα της δημοκρατίας θα διατηρείται και η αρμονική συνύπαρξη θα προστατεύεται. Εντούτοις, πρέπει να παρατηρηθεί ότι στο παραπάνω πλαίσιο ενυπάρχει το ενδεχόμενο της χρήσης καταστολής υπό ορισμένες συνθήκες. Και αυτό μπορεί να είναι άκρως δικαιολογημένο, όταν για παράδειγμα ένας από τους παίκτες μιας δημοκρατικής κοινωνίας αυθαιρετήσει κατάφωρα (βλ. τον ρόλο και τη λειτουργία του Συμβουλίου Ασφαλείας του ΟΗΕ).

Ο Rawls προβλέποντας έναν μηχανισμό νομιμοποίησης μιας πιο δυναμικής παρέμβασης της πολιτικής (έννοια πολιτικού κατασκευισμού) αναφέρει:

«...ποιες ηθικές κρίσεις είναι αληθινά έγκυρες δεν είναι ζήτημα που αφορά σε τελική ανάλυση τον πολιτικό φιλελευθερισμό, αφού αυτός προσεγγίζει όλα τα ζητήματα από τη δική του εντελώς περιορισμένη σκοπιά. Υπάρχουν ωστόσο ορισμένες περιστάσεις στις οποίες πρέπει και αυτός να επιχειρηματολογήσει για να υποστηρίξει την άποψή του.[...] Η περιορισμένη λοιπόν οπτική γωνία της πολιτικής αντίληψης δεν διαρθρώνει αξίες κάθε λογής αλλά αποκλειστικά πολιτικής φύσης αξίες που βασίζονται σε κάποιες αρχές του πρακτικού λόγου.[...] Στον πολιτικό κατασκευισμό οι πρώτες αρχές της πολιτικής δικαιοσύνης συνάγονται μέσω μιας κατασκευαστικής διαδικασίας, με την οποία ορθολογικά πρόσωπα (ή οι αντιπρόσωποί τους) υιοθετούν, στο πλαίσιο ορισμένων εύλογων προϋποθέσεων, κάποιες αρχές με τις οποίες ρυθμίζουν τη βασική δομή της κοινωνίας⁴⁰⁹».

⁴⁰⁹ Ρωλς, Τ., ό.π., σ. 9.

Κατά μία έννοια, ο Rawls προτείνει ένα μοντέλο αυτορρυθμιζόμενης και αυτόνομης κοινωνίας από την ετερονομία ή την κηδεμονία που επιχειρούν τα διάφορα ηθικά δόγματα. Αυτού του είδους η αυτορρύθμιση και η αυτονομία μοιάζει να απαντάται σε πολλούς πολιτικούς φιλοσόφους όπως π.χ. ο Isaiah Berlin και κυρίως ο Κορνήλιος Καστοριάδης⁴¹⁰ ο οποίος έχει αναγάγει την κοινωνική αυτοθέσμιση σε κεντρική ιδέα του έργου του. Προτάσσοντάς τη και αναλύοντας το μηχανισμό που την προωθεί, γράφει σχετικά:

Η αυτονομία της κοινωνίας προϋποθέτει, προφανώς, την ρητή αναγνώριση του ότι η θέσμιση της κοινωνίας είναι αυτοθέσμιση. Αυτόνομος σημαίνει, κυριολεκτικά και σε βάθος: αυτός που θέτει τον ίδιο του τον νόμο για τον εαυτό του. Αυτοθέσμιση ρητή και αναγνωρισμένη: αναγνώριση εκ μέρους της κοινωνίας ότι είναι πηγή και αρχή του εαυτού της· παραδοχή της απουσίας κάθε εξωκοινωνικής Νόρμας ή Νόμου που θα επιβαλλόταν στην κοινωνία· συνεπώς, μόνιμο άνοιγμα του αβυσσαλέου ερωτήματος: ποιο μπορεί να είναι το μέτρο της κοινωνίας αν δεν υπάρχει κανένα εξωκοινωνικό υπόδειγμα, ποιος μπορεί και ποιος πρέπει να είναι ο νόμος, αν καμία εξωτερική νόρμα δεν μπορεί να του χρησιμεύσει ως όρος σύγκρισης, ποια μπορεί να είναι η ζωή πάνω στην Άβυσσο αφότου κατανοηθεί ότι είναι παράλογο να αποδίδουμε στη Άβυσσο ένα ακριβές σχήμα, έστω κι αν είναι αυτό σχήμα μιας Ιδέας, μια Αξίας, ενός Νοήματος που είναι καθορισμένα μια για πάντα;

[...] Δεν είμαι αυτόνομος παρά μόνο αν είμαι αρχή αυτού που θα γίνει (αρχή των εσομένων, έλεγε ο Αριστοτέλης) και ξέρω πως είμαι τέτοιος⁴¹¹.

Βλέπουμε λοιπόν ότι η πολιτική πρέπει να είναι σε ετοιμότητα για να προστατεύσει την ουσία της δημοκρατίας. Άλλωστε στην πρόσφατη ιστορία είδαμε τι σήμανε η υποχώρηση του κράτους από το προσκήνιο ως ρυθμιστή της δημόσιας σφαίρας. Κάνοντας εκ νέου αναφορά στην όψιμη πλέον σκέψη του Fukuyama, η οποία φαίνεται ότι εξελίσσεται στη νέα χιλιετία, βλέπουμε ότι ως απολογητής του φιλελευθερισμού αλλά και ως τίμιος στοχαστής επί των εξελίξεων, αφού ήδη ανασκεύασε κατά κάποιον τρόπο την άποψή του για την «επιτυχία» του φιλελεύθερου οικονομικού μοντέλου με

⁴¹⁰ Αν και ο Καστοριάδης έχει μία φαινομενική ομοιότητα με την πρόταση του Rawls ως προς την αυτόνομη της κοινωνίας, αφού στην πραγματικότητα για τον Καστοριάδη το ζητούμενο δεν είναι η ανεξιθρησκία όπως στον Rawls αλλά η επικράτηση του αθεϊσμού ως μοντέλο ρύθμισης της κοινωνίας, καθώς πίστευε ότι μονάχα ο άθεος πολίτης είναι πλήρως χειραφετημένος. Η επιδίωξη του Rawls δεν θα μπορούσε να είναι αυτή εφόσον αφήνει άθικτα όλα τα μεταφυσικά δόγματα, φτάνοντας μάλιστα όπως είπαμε στην εισαγωγή, μέχρι του σημείου να κατατάσσει ακόμα και τον αθεϊσμό στα θρησκευτικού τύπου δόγματα τα οποία αποκαλεί “περιεκτικά” (comprehensive doctrines).

⁴¹¹ Καστοριάδης, Κ., *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον-Βιβλία, Αθήνα, 1995, σ.296.

το δοκίμιό του «Φέρτε πίσω το κράτος⁴¹²» παρατηρώντας την υποχώρηση του κράτους από τη διαδικασία της κοινωνικής ρύθμισης, υπογραμμίζει:

«Το έλλειμμα από την απαξίωση του ρόλου του κράτους αποδείχτηκε από σειρά ανεπαρκειών. Πολλά από τα σύγχρονα προβλήματα έχουν τη ρίζα τους στην ελλιπή κρατική ρύθμιση. Χαρακτηριστικό είναι ότι ενώ τα μεγάλα προβλήματα του 20ού αιώνα προκλήθηκαν από υπερβολικά ισχυρά έθνη-κράτη, σήμερα πολλά από τα προβλήματά μας, από τη φτώχεια μέχρι τους πρόσφυγες και από τα ανθρώπινα δικαιώματα και την τρομοκρατία, προκαλούνται από υπερβολικά αδύναμα και αδρανή κράτη στον αναπτυσσόμενο κόσμο».

7.3 Διαθρησκευτικός διάλογος και θρησκεία στην υπηρεσία της κοινωνικής ισορροπίας

Αναλύοντας τη συγκεκριμένη προβληματική στο πλαίσιο της εργασίας παρατηρούμε ότι υπεύθυνοι για την καλλιέργεια αυτής της ετοιμότητας δεν είναι απαραίτητα μόνο οι νόμοι του κράτους, αφού αυτή μπορεί να καλλιεργηθεί στους πολίτες και από άλλους παράγοντες, όπως λόγου χάρη από τους ίδιους τους εκπροσώπους κάθε ιδεολογίας (π.χ. θρησκευτικοί ηγέτες).

Ο διαθρησκευτικός διάλογος είπαμε ότι είναι ακριβώς μια τέτοια πολιτιστική δράση που προετοιμάζει τις συνειδήσεις ομαλά, όχι κατασταλτικά, εμφυσώντας την αξία της ανεκτικότητας και της αποδοχής και προκαλώντας συνειδητοποίηση με τρόπο αποδεκτό από τους πολίτες και με τα δικά τους, νομιμοποιημένα επιχειρήματα. Είναι το παραπέρα βήμα, που δημιουργεί τη δυνατότητα να υπάρξει συναίνεση ως ελεύθερη επιλογή και όχι κάτι που είναι επιλογή μόνο επειδή επιβάλλεται.

Τη διάκριση αυτή ανάμεσα στην πιο αυθεντική μορφή πλουραλιστικής κοινωνίας και στην «ανακλαστική» μορφή του πλουραλισμού, ο οποίος συντηρείται μόνο και μόνο από την πολιτική κουλτούρα, κάνει και ο Wuthnow⁴¹³.

⁴¹² Fukuyama, F., «Bring back the state», 7/2004, άρθρο, *theguardian.com*, στο <http://www.theguardian.com/world/2004/jul/04/globalisation.comment>, πρόσβαση 10/06/2013.

⁴¹³ Αναφερόμενος στη σύγχρονη αμερικανική πραγματικότητα αναφέρει ότι ναι μεν οι θρησκευτικές ομάδες στις ΗΠΑ έχουν μάθει να ζουν ειρηνικά εν πολλοίς λόγω του δημοκρατικού συστήματος διακυβέρνησης, ωστόσο διαπιστώνει ότι παρότι στην αμερικανική κοινωνία μπορεί να υπάρχει

Για να πάρουμε μια ιδέα από την ικανότητα του διαλόγου να πείθει, όταν επικαλείται τα κατάλληλα επιχειρήματα, θα φέρουμε ένα υποθετικό παράδειγμα. Σε μια υποτιθέμενη συζήτηση συνταγματολόγων με εκπροσώπους της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος πάνω στη ρύθμιση των σχέσεων Εκκλησίας και κράτους μια διπλωματική προσέγγιση σε όρους πολιτιστικής διπλωματίας θα μπορούσε να στοχεύει να δώσει στους εκπροσώπους της Εκκλησίας λόγους για να αποφασίσουν οικειοθελώς να αλλάξουν την άτυπη στάση τους υπέρ της άρνησης του διαχωρισμού.

Το βασικό επιχειρήμα που θα μπορούσε να υιοθετήσει η Εκκλησία είναι η συνειδητοποίηση ότι το έδαφος στο οποίο έχει χτίσει τα δικαιώματά της ίσως να μην αποτελεί παντοτινά ασφαλές πεδίο, αφού δεν της παρέχει αυτονομία. Όλα αυτά τα χρόνια, από την ίδρυση του ελληνικού κράτους ως σήμερα, η Εκκλησία είναι κατά μία έννοια ενωμένη με την Πολιτεία καθόσον ο Καταστατικός Χάρτης της αποτελεί νόμο του κράτους.

Η υπογράμμιση της έλλειψης αυτονομίας θα είχε ιδιαίτερο βάρος για την Εκκλησία, και αυτό γιατί στην περίπτωση που θα έβγαινε, για παράδειγμα, μια κομμουνιστικού προσανατολισμού κυβέρνηση στην Ελλάδα θα είχε την ευχέρεια να τροποποιήσει κατά τον τρόπο που θα επιθυμούσε τον Καταστατικό Χάρτη της Εκκλησίας, καθότι, όπως προείπαμε, αυτός αποτελεί νόμο της Πολιτείας. Από το κράτος εγκρίνεται, από το κράτος τροποποιείται. Με μια τέτοια αναπλαισιωμένη θεώρηση η Εκκλησία θα μπορούσε ίσως να κατανοήσει το ενυπάρχον πρόβλημα που δημιουργεί αυτή η μωπική, φαινομενικά συμφέρουσα συνθήκη, και ενδεχομένως θα αποφάσιζε οικειοθελώς την αλλαγή πλευσης και όχι επειδή θα της το επέβαλλε η Πολιτεία.

Υπάρχουν πολλές φωνές στην Εκκλησία που τονίζουν παρόμοιους κινδύνους και ανάγκες για αυτονόμηση, όπως για παράδειγμα θέσεις που υπογραμμίζουν ότι η Εκκλησία πρέπει να αυτονομηθεί από την πολιτική σφαίρα και για άλλους λόγους, πέρα από τον παραπάνω. Για παράδειγμα, πολλοί επισημαίνουν ότι δεν είναι πολιτικός ο

θρησκευτική, εθνοτική και πολιτισμική ποικιλία, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι υπάρχει αναγκαστικά και γνήσιος πλουραλισμός αλλά μάλλον ανακλαστικός. | Ζέρη, Π., «Θρησκευτικός Ανακλαστικός Πλουραλισμός», βιβλιογραφικό δοκίμιο πάνω στο *America and the Challenges of Religious Diversity* του Robert Wuthnow, στο http://www.academia.edu/15656240/%CE%98%CF%81%CE%B7%CF%83%CE%BA%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CF%82_%CE%A0%CE%BB%CE%BF%CF%85%CF%81%CE%B1%CE%BB%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82, πρόσβαση: 9/2015.

ρόλος της Εκκλησίας στην κοινωνία, όπως ενίοτε προσπαθούν να προτείνουν ιεράρχες σαν τον πρώην Αρχιεπίσκοπο Χριστόδουλο⁴¹⁴, αλλά αντίθετα αφορά την πνευματική επιμέλεια των μελών της, την οποία έχει παραμελήσει.

Άλλωστε, όπως είπαμε στο κεφάλαιο που αναλύει τον διαθρησκευτικό διάλογο, μέσω του διαλόγου πολλές φορές οι συμμετέχοντες δεν γνωρίζουν μόνο την άλλη πλευρά, π.χ. την άλλη θρησκεία ή τις απαιτήσεις της εκκοσμίκευσης, αλλά πολύ συχνά γνωρίζουν καλύτερα και τη δική τους παράδοση και τις εναλλακτικές που έχουν.

Μια παράδοση η οποία, όπως εξετάσαμε στο κεφάλαιο της θρησκείας, σε κάθε περίπτωση μεταβάλλεται, άσχετα αν αυτό δεν είναι πολλές φορές ξεκάθαρο, και στη μεταβολή της οποίας ο διαθρησκευτικός διάλογος μπορεί να παίξει καθοριστικό ρόλο.

Εστιάζοντας, τέλος, στον ρόλο της θρησκείας όσον αφορά το ζήτημα της καλλιέργειας της ετοιμότητας που αναλύουμε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο πιστός αποζητά την πνευματική καθοδήγηση που πηγάζει από τη θρησκευτική παράδοσή του και είναι διατεθειμένος να προσαρμόσει όλη τη ζωή του στις επιταγές της θρησκείας του, αφού από τον τρόπο που τις αντιλαμβάνεται επενδύεται με νόημα η ζωή του.

Αυτή είναι και μία από τις βασικές μεθόδους που προκρίνει η εργασία, όπου με τη χρήση των κατάλληλων «εργαλείων» από την παράδοση κάθε θρησκείας μπορούν να στοιχειοθετηθούν προτάσεις οι οποίες να χαίρουν απόλυτης θρησκευτικής νομιμοποίησης και να αποτελέσουν θρησκευτικές επιταγές, τις οποίες οι πιστοί είναι πλέον πρόθυμοι να ακολουθήσουν.

Τα παραδείγματα που αποδεικνύουν κάτι τέτοιο είναι άπειρα: από τον καλόγερο και τον μορμόνο που έχουν ξεχυθεί στα πέρατα της οικουμένης, προκειμένου να διαδώσουν μέσω της ιεραποστολής την πίστη τους, ως τον ερημίτη ή τον στροβιλιζόμενο δερβίση που αναζητούν τον Θεό στην αναχώρηση και τη μυσταγωγία: από τον μουσουλμάνο, που κάνει τον δικό του προσωπικό, εσωτερικό, ιερό πόλεμο με τα πάθη του (Τζιχάντ), ως τον εξτρεμιστή, που θεωρεί ότι απλά είναι γνήσιος, καθαρός πιστός και ζώνεται με εκρηκτικά γιατί έτσι αντιλαμβάνεται την έννοια της Τζιχάντ, ή από τον επίσκοπο, ο οποίος βγαίνει και συντάσσει τις δυνάμεις του με τους άλλους θρησκευτικούς ηγέτες για έναν διάλογο, που θα αποφέρει μια αρμονική συνύπαρξη, ως τον πιστό που θεωρεί

⁴¹⁴ Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος, «Η Εκκλησία δικαιούται να έχει λόγο», ό.π.

ότι αποτελεί έναν Γνήσιο Ορθόδοξο Χριστιανό (ΓΟΧ) και μάχεται με όλο το σθένος του ενάντια σε τέτοιες ανίερές πρωτοβουλίες, οι οποίες υπονομεύουν την απόλυτη αλήθεια που κομίζει η Εκκλησία και, ακόμα χειρότερα, αναγνωρίζουν αλήθεια και σε άλλες θρησκείες.



8. Ο διαθρησκευτικός διάλογος στην πράξη σήμερα

Έχοντας πλέον εξετάσει την ιστορική εξέλιξη του διαθρησκευτικού διαλόγου από την αρχαιότητα, όπου προκύπτει με διάφορες επίσημες ή ανεπίσημες εκφάνσεις, ως τη σύγχρονη εποχή, είδαμε ότι η πρακτική του μόλις τον τελευταίο αιώνα θεσμοποιείται και συστηματοποιείται.

Κατά την εξέλιξη αυτή, η οποία συνεχίζεται ως σήμερα, υφίσταται ιδιαίτερη επεξεργασία και αποκτά διάφορα μοντέλα υλοποίησης ακολουθώντας μια βελτιωτική ανάπτυξη, που αφορά τόσο τους στόχους του όσο και τα αποτελέσματά του και τη γενικότερη αξιολόγησή του.

Εν τω μεταξύ η λεγόμενη κουλτούρα του διαθρησκευτικού διαλόγου ενδυναμώνεται συνεχώς κερδίζοντας έρεισμα συναισθηματικό αλλά και λογικό, καθώς και σχετική νομιμοποίηση.

~ * ~ * ~ * ~ *

Στο τελευταίο αυτό κεφάλαιο από το σύνολο των σύγχρονων εκφάνσεων του διαθρησκευτικού διαλόγου εξετάζεται η μοντελοποιημένη μορφή του, η σύγχρονη πρακτική δηλαδή με τη στενή έννοια. Όχι του διαλόγου που προκύπτει απρογραμματίστα και εμπίπτει στην κατηγορία του διαθρησκευτικού, αλλά του διαλόγου που είναι προϊόν μιας ενεργητικής σκέψης, μιας πρωτοβουλίας προγραμματισμένης.

Επιχειρείται να καταδειχτούν επιτυχείς ρυθμίσεις που αφορούν τη μοντελοποίησή του, λάθη και ατέλειες που προκύπτουν και προτάσεις που στοχεύουν στην καλύτερησή του και στην επίλυση σχετικών προβλημάτων.

Όπως είπαμε και στον ορισμό πλαισίου, το βάρος δίνεται κυρίως σε δράσεις που εκκινούν από θεσμικούς παράγοντες της πολιτιστικής διπλωματίας, όπως κρατικοί φορείς, εκπαιδευτικά ιδρύματα και εν γένει έγκυροι οργανισμοί, με βασικό κριτήριο τον αυξημένο βαθμό επίδρασης που αυτές πετυχαίνουν.

Ωστόσο, καθότι ο βασικός άξονας της εργασίας είναι ο διαθρησκευτικός διάλογος ως εργαλείο της πολιτιστικής διπλωματίας, μια παρατήρηση είναι ότι, ακόμη κι όταν ο

διάλογος αυτός δεν έχει επίσημο χαρακτήρα, η οποία πρωτοβουλία θα πρέπει να χαιρετίζεται, να αναδεικνύεται και να προωθείται, αφού ουσιαστικά συστρατεύεται με τους στόχους που θέτει η πολιτιστική διπλωματία.

Από την άλλη, μιλώντας για αυτή την εσκεμμένη μορφή διαλόγου που φέρνει σε επικοινωνία με τις θρησκείες και επιχειρεί να ρυθμίσει δόκιμα τις σχέσεις μαζί τους, η πολιτιστική διπλωματία θα πρέπει να επιδεικνύει μεγάλη προσοχή διότι, όπως ήδη έχουμε πει, ο διαθρησκειακός διάλογος έχει μέσα του έναν βαθμό επικινδυνότητας που μπορεί να δημιουργήσει προβλήματα αντί να τα αντιμετωπίσει. Αυτή η ενεχόμενη επικινδυνότητα βέβαια θα πρέπει να αποτελεί αφορμή για προσοχή και σωστό συντονισμό, παρά για αποτροπή από την προσπάθεια. Ακολουθεί η εξέταση των διάφορων παραμέτρων που αφορούν τη συστηματική υλοποίηση του διαλόγου.

8.1 Η συγκυρία του διαλόγου

Ένα ζήτημα που πρέπει να λαμβάνεται υπόψη όταν πρόκειται να προγραμματιστεί μια δράση διαθρησκειακού διαλόγου είναι το πότε θα πρέπει να γίνει. Υπάρχει κατάλληλη περίοδος; Αυτό εξαρτάται από διάφορους παράγοντες.

Συνοπτικά εντοπίζουμε τρεις συναφείς συγκυριακές περιπτώσεις:

- Περίοδοι μη έντασης.
- Περίοδοι έντασης για άμβλυνση διαταραχής.
- Μετά από περιόδους έντασης.

Η καθεμία από αυτές τις περιπτώσεις έχει τη δική της χρησιμότητα αλλά απαιτεί και τη δική της μεθοδολογία. Ως πιο πρόσφορη εκτιμάται η περίοδος όπου δεν έχει ανακύψει κάποια ένταση, αφού σε αυτό το πλαίσιο η ατζέντα του διαλόγου δεν υπαγορεύεται από επείγουσες αναγκαιότητες. Υπάρχει έτσι η άνεση να προωθηθούν πιο φυσικά, πιο λεπτοί στόχοι του διαλόγου. Τέτοιες περιπτώσεις μπορεί να είναι τακτικές σχετικές διοργανώσεις, σημαντικές επέτειοι κ.ά.

Από την άλλη, σε μια περίοδο έντασης ίσως μια επιτυχημένη δράση διαλόγου να λειτουργήσει κατευναστικά. Καθότι έχουμε τονίσει ότι η θρησκεία μπορεί να λειτουργήσει σαν παράγοντας εμπρηστικός όταν οι επιταγές της ερμηνεύονται υπό μια επιθετική αφετηρία, αντίστοιχα μια έγκυρη αναπλαισίωση μπορεί να δείξει άλλες

ερμηνευτικές κατευθύνσεις και δρόμους. Εδώ παίζει ρόλο η ικανότητα των διάφορων θρησκευτικών ηγετικών παραγόντων να ασκούν άμεση επιρροή προς το καλύτερο ή το χειρότερο.

Μετά από περιόδους έντασης το στοιχείο που συνηγορεί σε δράσεις διαθρησκειακού διαλόγου είναι οι νωπές μνήμες. Εφόσον γίνει προσπάθεια να καταδειχθούν η αστοχία των συγκρουσιακών κινήτρων, η ματαιότητα των συγκρούσεων και να υπογραμμιστούν τα σχετικά δεινά, οι αποδέκτες των μηνυμάτων του διαλόγου μπορεί να έχουν τη δυνατότητα να συνειδητοποιήσουν πράγματα που πρωτίτερα δεν θα τύχαιναν της απαιτούμενης ψυχολογικής ετοιμότητας.

8.2 Ο τρόπος του διαλόγου

Ο τρόπος που θα πρέπει να συντονιστεί ένας διαθρησκειακός διάλογος, δηλαδή η μεθοδολογία του, είναι το κλειδί για την επιτυχία ή την αστοχία του.

Η εξέλιξη της συγκεκριμένης πρακτικής έχει καταδείξει πολλά από τα κενά του παρελθόντος.

8.2.1 Έννοια πρωτοβουλίας

Από πλευράς κοινωνικής ψυχολογίας η έννοια του ποιος λαμβάνει την πρωτοβουλία και συγκαλεί μια δράση διαθρησκειακού διαλόγου είναι εξαιρετικά σημαντική. Κυρίως απαντά στο ζήτημα της επένδυσης της δράσης με εγκυρότητα, η οποία με τη σειρά της ικανοποιεί κυρίως ψυχολογικές ανάγκες και επιφέρει την ανάλογη νομιμοποίηση της δράσης.

Σε οργανωτικό επίπεδο, από τους παίκτες που παρουσιάσαμε στο εισαγωγικό κεφάλαιο για τον διαθρησκειακό διάλογο, όταν μιλάμε για επίσημη πολιτιστική διπλωματία συνηθίζεται να υπάρχει κάποια ευνόητη σχέση με τους διοργανωτές, η οποία δικαιολογεί τη δικαιοδοσία τους.

Για παράδειγμα, όταν ένας κρατικός φορέας, π.χ. το Υπουργείο Θρησκευμάτων μιας χώρας ή ένας υπερεθνικός φορέας με σχετικό χαρτοφυλάκιο όπως η Ευρωπαϊκή Επιτροπή, συγκαλέσει έναν διάλογο, τότε η περίπτωση, πρώτον, απολαμβάνει ενισχυμένης εγκυρότητας και, δεύτερον, είναι αυτο-αιτιολογημένη.

Σε σχετικά αντίστοιχα επίπεδα θα κινηθεί και μια πρωτοβουλία ανειλημμένη από κάποιο έγκυρο εκπαιδευτικό ή κοινωφελές ίδρυμα, όπως το Center for World Religions, Diplomacy and Conflict Resolution του George Washington University, το οποίο έχει να επιδείξει ιστορικό επιτυχημένων συναφών δράσεων.

Προκρίνοντας την έννοια του κύρους ως νομιμοποιητικό παράδειγμα διευκρινίζουμε ότι αυτή η παράμετρος δεν είναι προαπαιτούμενο αλλά θεμιτή.

Για παράδειγμα, εάν μια οργάνωση όπως η Ένωση Αθέων Ελλάδας επιχειρήσει να συντονίσει μια τέτοια πρωτοβουλία, το πιο πιθανό είναι ότι η ενέργειά της θα υπονομευτεί εξαιτίας του έντονου συγκεκριμένου χαρακτήρα για τον οποίον προΐδεάζει η ταυτότητά της. Αυτό θα συμβεί ακόμη και αν προσπαθήσει να κάνει προσεκτικό σχεδιασμό ή αν η Ένωση έχει κάποιες προθέσεις με ενδεχόμενη θετική εξέλιξη για τις θρησκείες.

Εδώ θα αναφερθούμε και πάλι στην έννοια του ρίσκου που υπάρχει στην ανάληψη μιας τέτοιας πρωτοβουλίας. Έχουμε ήδη πει ότι ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι μια πολύ ευαίσθητη διαδικασία, στην οποία πρέπει να επιδεικνύεται εξαιρετική προσοχή. Αυτό, όχι μόνο για τον λόγο να μην πέσει σε ανυποληψία μια τέτοια δράση, αλλά κυρίως για να μην προκληθεί μεγαλύτερη ζημιά στην υπάρχουσα κατάσταση.

8.2.2 Διεπιστημονική προσέγγιση

Η συγκεκριμένη παράμετρος αποτελεί κατά τη γνώμη μας μία από τις πιο σημαντικές στην επιτυχία του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Έχοντας ερευνήσει τις διάφορες τεχνικές οικοδόμησης ειρήνης αλλά και της επίλυσης συγκρούσεων αυτό που υπογραμμίζεται έντονα και προτείνεται είναι ότι όσο πιο πολλές σχετικές ειδικότητες συνεργούν σε μια δράση διαθρησκευτικού διαλόγου τόσο πιο σφαιρικά αυτός προσεγγίζεται και αποφεύγονται σημαντικά ακούσια λάθη και παραλείψεις.

Η έννοια ενός μοντέλου διεπιστημονικής προσέγγισης σημαίνει ότι κατά τη συντέλεση του διαλόγου παράλληλα με τους βασικούς συμμετέχοντες, π.χ. θρησκευτικούς αντιπροσώπους, πολιτικούς κ.λπ., συμμετέχουν σχετικές ειδικότητες, όπως συμβουλευτικοί ψυχολόγοι, εμπειρογνώμονες με θεολογική βάση, για παράδειγμα

ειδίκευση στην ερμηνεία ιερών κειμένων, θεολόγοι των οποίων η γνώση μπορεί να βοηθήσει στην ανάδειξη της φιλελεύθερης δυναμικής εξέλιξης της παράδοσης, συντονιστές οι οποίοι θα φροντίσουν στη συνέχεια να αξιοποιήσουν τα πορίσματα και όσα συντελέστηκαν κατά τον διάλογο και σχετικές ειδικότητες οι οποίες προσφέρουν αλληλοσυμπληρούμενη τεχνογνωσία που αυξάνει τη δυναμική του διαλόγου.

Η παρατήρηση που υπογραμμίζεται είναι ότι η υλοποίηση του διαθρησκειακού διαλόγου ενέχει ένα σημαντικό ποσοστό ρίσκου, δηλαδή μια επικινδυνότητα λόγω επαφής με παράγοντες που μπορεί να έχουν απρόβλεπτες αντιδράσεις σε λάθος χειρισμούς. Έτσι θα πρέπει να αποφεύγεται η παρέμβαση που αφορά τόσο ευαίσθητες πολιτισμικές οντότητες όπως οι θρησκείες, χωρίς εκπαίδευση σε τεχνικές οικοδόμησης ειρήνης ή ακόμη και ανάλυσης συγκρούσεων, πρόληψης και επίλυσής τους, χωρίς τη συνεργατική στρατηγική παρέμβαση των σχετικών ειδικοτήτων και εμπειρογνομόνων⁴¹⁵.

8.2.3 Συγκεκριμένη ατζέντα – Συγκεκριμένοι στόχοι

Κάθε πρόγραμμα θα πρέπει να καταρτίσει εκ των προτέρων μία ατζέντα στόχων και θεμιτών αποτελεσμάτων. Μια τέτοια ατζέντα διαλόγου υπαγορεύεται είτε από την κοινωνική συγκυρία είτε από μέσα από άλλες θρησκευτικές ή πολιτικές προτεραιότητες.

Για παράδειγμα, η κρατική πρωτοβουλία του ελληνικού υπουργείου Παιδείας τον Οκτώβριο του 2013 για την επιμόρφωση ιεροδιδασκάλων του Ισλάμ της Δυτικής Θράκης⁴¹⁶, στην οποία ανταποκρίθηκε το τμήμα Θεολογίας του ΑΠΘ, σχεδιάστηκε με

⁴¹⁵ Gopin, M., «International Development and Conflict Resolution: Ethical Dilemmas And Future Prospects», *School for Conflict Analysis and Resolution - George Mason University*, 2000, <http://scar.gmu.edu/presentations-proceeding/international-development-and-conflict-resolution-ethical-dilemmas-and-fut-0>, πρόσβαση: 5/2013.

⁴¹⁶ Βλ. Σεμινάριο επιμόρφωσης ιεροδιδασκάλων του Ισλάμ από το Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ., <http://blogs.auth.gr/moschosg/2013/10/02/%CF%83%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%A%CF%81%CE%B9%CE%BF-%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%BC%CF%8C%CF%81%CF%86%CF%89%CF%83%CE%B7%CF%82->

σκοπό να συμβάλει στην επιστημονική ενημέρωσή τους και τη διά βίου κατάρτιση αλλά και ως απάντηση στην ανάγκη ορθής αντιμετώπισης της συγκεκριμένης γεωγραφικής συγκυρίας και των σύγχρονων αναγκών.

Ωστόσο παρότι η πρακτική επιβάλλει να μην αφήνεται κάτι εντελώς στην τυχαιότητα, οι διοργανωτές θα πρέπει να αξιοποιήσουν όσα αποτελέσματα δεν είναι προβλεπόμενα, τα οποία μπορεί να είναι εξαιρετικά σημαντικά.

8.2.4 Καθορισμός είδους και επιπέδου του διαλόγου

Η επιλογή του τύπου του προγράμματος στο πλαίσιο του οποίου θα προκύψει ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι μια ενέργεια που επιλύεται στο προστάδιο. Ο φορέας που λαμβάνει την πρωτοβουλία θα πρέπει στοχεύοντας συγκεκριμένα να αποφασίσει την τυπική ταυτότητα του διαλόγου.

Μιλώντας για τύπους ταυτότητας πρωτοβουλίας διακρίνουμε διαφορετικά είδη, όπως προγράμματα που αφορούν ένα ανώτατο επίπεδο αρμοδίων (προγράμματα κορυφής) ή προγράμματα που εμπλέκουν κατεξοχήν αρμοδίους και έμμεσα εμπλεκομένους ή ακόμη προγράμματα με λαϊκή βάση κ.ο.κ. Ο χρόνος υλοποίησης των προγραμμάτων αυτών ποικίλλει από ημερήσιας διάρκειας δράσεις έως πολύμηνες ή και πολυετείς περιπτώσεις, όπως είναι οι Οικουμενικές Σύνοδοι ή πιο πρόσφατα οι Βατικανές Σύνοδοι. Ο συνηθέστερος τύπος που ακολουθεί η επίσημη πολιτιστική διπλωματία είναι οι ελεγχόμενες δράσεις μικρής διάρκειας.

Για παράδειγμα, ένα υπερεθνικός φορέας μπορεί να συγκαλέσει έναν διαθρησκευτικό διάλογο σε ανώτατο επίπεδο, όπως λόγω χάρη κάνει η Ευρωπαϊκή Επιτροπή μέσω του European Political Strategy Centre (EPSC), του εξειδικευμένου οργάνου της Ε.Ε. για τη σύγκληση διαθρησκευτικού διαλόγου, όπου προσκαλεί συμμετέχοντες σε επίπεδο κορυφής είτε από τον θρησκευτικό χώρο είτε από τον πολιτικό.

Φυσικά ένα πρώτο βήμα της επιτυχίας εγχειρήματος τέτοιου επιπέδου, που είναι η προσέλευση τελικά των προσκεκλημένων, είναι δύσκολα εφικτό εάν δεν παρέχει τα εχέγγυα η εγκυρότητα του διοργανωτή. Στη σφαίρα της οικοδόμησης ειρήνης και της

[%CE%B9%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%B4%CE%B9%CE%B4%CE%B1%CF%83%CE%BA%CE%AC%CE%BB%CF%89/](#), πρόσβαση: 2/2014.

πολιτικής ψυχολογίας είναι εξέχουσας σημασίας η συμμετοχή υψηλόβαθμων στελεχών από κάθε χώρο, καθότι εκτιμώνται ως οι πλέον επιδραστικοί και οι πιο άμεσοι διαμορφωτές της γνώμης των ακροατηρίων τους.

Αντίστοιχα ένα υπουργείο μπορεί να σχεδιάσει ένα μεσαίου επιπέδου πρόγραμμα οικοδόμησης ειρήνης, που θα αφορά την πρακτική εισαγωγή του διαθρησκειακού διαλόγου σε μια ομάδα επιλεγμένων σχολείων με βιωματικά σεμινάρια, ή σε μεγαλύτερη κλίμακα αλλά πάλι σε μεσαίο επίπεδο μπορεί να σχεδιάσει μια συνεργασία μεταξύ υπουργείων δύο διαφορετικών χωρών κατά την οποία εκπαιδευτικοί της μιας χώρας θα διδάξουν σε σχολεία της άλλης χώρας.

8.2.5 Επιμέρους μέθοδοι και εργαλεία διαλόγου

Υπάρχει μεγάλη ποικιλία των πρακτικών που μπορεί να υιοθετηθούν κατά τη διάρκεια των εργασιών ενός διαλόγου. Στις επίσημες μεθόδους μπορεί να συμπεριληφθούν επίσημες προσκλήσεις, επίσημες υποδοχές, συνέδρια, πάνελ και συνεδρίες στρογγυλής τραπέζης, ανοιχτές συνεντεύξεις ή κατ' ιδίαν ακροάσεις, τελετές έναρξης και λήξης, επιστολές μετάνοιας και επίσημες σχετικές παραδοχές και απολογίες.

Κάποιες φορές, ιδιαίτερα σε τεταμένες περιπτώσεις, αρμόζει η μονομερής σε πρώτο επίπεδο προετοιμασία, δηλαδή μια προεργασία με κάθε πλευρά ξεχωριστά, ούτως ώστε να καταλυθούν φοβίες και παρανοήσεις και να αμφισβητηθούν στερεότυπα προτού προχωρήσει ένα πρόγραμμα στις κοινές εργασίες.

Σε συζήτησή μας με τον David Smock, διευθυντή του Religion and Peace building Center και αντιπρόεδρο του μη κομματικού, ανεξάρτητου ομοσπονδιακού ιδρύματος U.S. Institute of Peace, ανάμεσα στις διάφορες αυτές μεθόδους παρατήρησε ότι μια άλλη μέθοδος πέραν της μελέτης των ιερών κειμένων, της θρησκευτικής ιστορίας και της θεολογίας της άλλης θρησκείας μπορεί να είναι να εκτίθενται οι εμπλεκόμενοι, εφόσον είναι εφικτό, σε λατρευτικές τελετουργίες, μουσική και άλλα στοιχεία της πίστης των άλλων, γιατί έτσι μπορεί κάποιος να αντιληφθεί καλύτερα πώς νιώθει ένας πιστός για την πίστη του.

Άλλες επίσημες μέθοδοι της επιστημονικής αυτής διαδικασίας είναι βιωματικά σεμινάρια που στοχεύουν στην οικοδόμησης εμπιστοσύνης με τη συνδρομή κλινικών

ψυχολόγων, επισκέψεις σε μέρη ιστορικής φόρτισης κ.ά. Αυτές οι μέθοδοι ποικίλλουν ανά περίπτωση και προσαρμόζονται συνήθως εκ των προτέρων στην όποια συνθήκη. Βασικός τους σύμμαχος είναι οι εξεταζόμενοι στη συνέχεια κανόνες συμπεριφοράς.

8.2.6 Κανόνες συμπεριφοράς

Ένα σημαντικό στοιχείο που θα πρέπει να προσεχτεί είναι το φαινομενικά αυτονόητο στοιχείο μιας καλής συμπεριφοράς και τρόπων που υποδηλώνουν σεβασμό στον «συνομιλητή».

Τις περισσότερες φορές δεν είναι τα ίδια τα δόγματα που εμποδίζουν μια δημιουργική και αμοιβαία αποδεκτή εξέλιξη αλλά ο τρόπος που προβάλλονται, το κλίμα φανατισμού και μισαλλοδοξίας, η έλλειψη ανεκτικότητας, η ανασφάλεια, η αλαζονεία εκείνων που έχουν πεποιθήση για την ορθότητα των θέσεών τους και καμιά φορά η απορριπτική εμμονική στάση του ανώτερου επιχειρήματος έναντι εκείνων που δεν έχουν ούτως ή άλλως μεγάλες πιθανότητες να πείσουν.

Όπως εύστοχα υπογραμμίζει ο Αμερικανός φιλόσοφος Thomas Scanlon, αν θέλουμε να έχει νόημα η ανεκτικότητα, πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στη στάση μας απέναντι στο τι υποστηρίζει ο αντίπαλος και στη στάση μας απέναντι στους ίδιους τους αντιπάλους. Ως συμπολίτες έχουν το δικαίωμα να ακουστούν, έστω και αν αυτό που λένε δεν μπορεί να έχει την ίδια αξίωση⁴¹⁷.

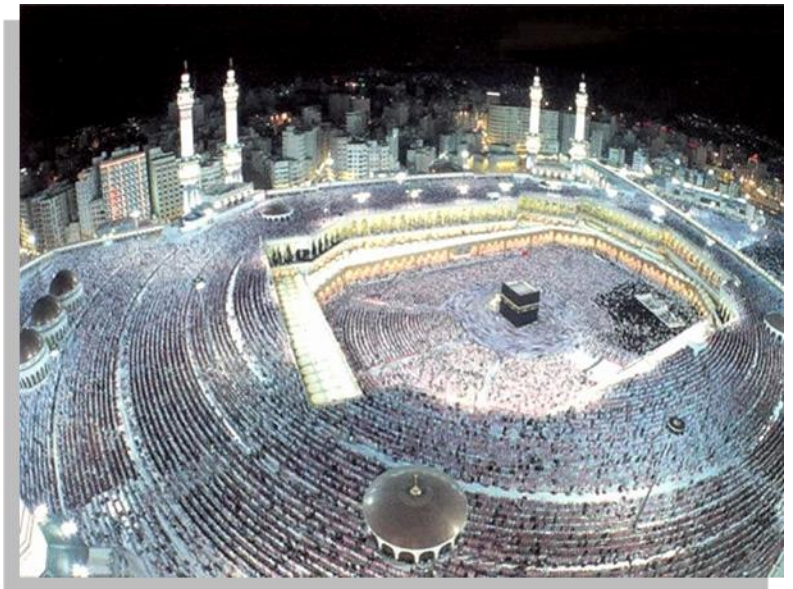
Αξίζει να αναφερθούμε στις ανεπίσημες μεθόδους και εργαλεία διαλόγου, που αποτελούν τη σωρευόμενη εμπειρία χρόνων και κατά κύριο λόγο πηγάζουν από την εμπειρία της επιστήμης της ψυχολογίας και της διαχείρισης κρίσεως. Τέτοια παραδείγματα αποτελούν η ικανότητα της ακρόασης, η επίδειξη ενδιαφέροντος για τα λεγόμενα του συνομιλητή, η διακριτική σιωπή ή συμμετοχή, η στάση που χαρακτηρίζεται από ταπεινοφροσύνη και άλλες αρετές που, ούτως ή άλλως, είναι διάσπαρτες στην παράδοση των περισσότερων θρησκειών.

⁴¹⁷ Scanlon, M.T., *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, σ. 197.

Στην ίδια γραμμή σκέψης βρίσκεται και μία ακόμη βασικότερη αρχή: το να μιλάς για τον άλλον και συγκεκριμένα για την άλλη θρησκεία σαν να είναι παρών και προσπαθώντας να αποδοθεί πώς αντιλαμβάνονται τη θρησκεία τους οι πιστοί της.

8.2.7 Εκτίμηση της δύναμης των συναισθημάτων

Στο κεφάλαιο που αναλύουμε τη θρησκεία ως κοινωνικό φαινόμενο καταπιαστήκαμε με μια πάγια αστοχία που τελευταία μπήκε στο μικροσκόπιο των «τεχνοκρατών» του διαλόγου, δηλαδή ακαδημαϊκών, πολιτικών επιστημόνων και αναλυτών και θρησκευτικών σχετικών αξιωματούχων, τη σημασία της έννοιας του μύθου⁴¹⁸ και των παραδόσεων και πόσο σημαντικά είναι αυτά τα στοιχεία για τα αμέτρητα πλήθη των πιστών.



Είναι καίριο όχι μόνο να γίνουν σεβαστά αυτά τα στοιχεία, αλλά και να συνυπολογιστούν κατά τη διαδικασία προγραμματισμού ενός τέτοιου είδους διαλόγου καθώς και κατά την εξέλιξή του.

Υπογραμμίσαμε τη σχετική παρατήρηση του Goripin ότι η αποτυχία τόσο πολλών επίσημων διαπραγματεύσεων και ενεργειών να επιτύχουν την οικοδόμηση ειρήνης καταδεικνύει το πραγματιστικό έλλειμμα της διπλωματίας. Συγκεκριμένα είχε δηλώσει ότι οι θρησκευτικοί παράγοντες που ασχολούνται με την ειρήνη μπορεί μερικές φορές να κατηγορηθούν για υπερβολική πίστη στη μεταμορφωτική δύναμη των συναισθημάτων σε ατελέσφορο βαθμό, αλλά οι εκπρόσωποι της πολιτικής ελίτ μπορεί να κατηγορηθούν για υπερβολικό φόβο των συναισθημάτων σε ατελέσφορο βαθμό, για να καταλήξει λίγο αργότερα ότι είναι καιρός να κατανοήσει ο κόσμος ότι «η

⁴¹⁸ Επαναλαμβάνουμε και εδώ την έννοια του μύθου ως αβασάνιστης πίστης και όχι ως ανυπόστατου ψέματος.

ανορθολογική συμπεριφορά είναι το “γράφω” των τροχών της “ορθολογικής” διαπραγμάτευσης⁴¹⁹».

Αυτό το είδος συμβουλευτικής ψυχολογίας (Counseling Psychology) αφορά διάφορα στοιχεία που κρίνουν την επιτυχή έκβαση της πρακτικής του διαθρησκειακού διαλόγου. Έτσι, ένα άλλο στοιχείο που μπορούμε να επισημάνουμε είναι η σημαντική διάσταση που μπορεί να έχει το ανεπίσημο.

Εστιάζοντας σε περιπτώσεις επίσημων διοργανώσεων, που προσπαθούν να ελέγξουν κάθε λεπτομέρεια, δεν θα πρέπει να παραβλέπουμε τις αυθόρμητες περιπτώσεις εκδήλωσης του συναισθήματος που συνηγορούν προς τους στόχους που θέτουμε, όπως η έντονη συναισθηματική φόρτιση που μπορεί να οδηγήσει κάποιον να ανοιχτεί και τους άλλους να οδηγηθούν σε συναισθηματική ταύτιση.

8.2.8 Ενσυναίσθηση

Στο ίδιο πλαίσιο ψυχολογίας η ικανότητα να ξέρεις να είσαι ακροατής και ο σεβασμός, ο οποίος σε τελική ανάλυση δεν σημαίνει συμφωνία αλλά αποδοχή, αυξάνει τον βαθμό ενσυναίσθησης, δηλαδή βοηθάει στην κατανόηση της ψυχολογικής κατάστασης του εταίρου και φανερώνει εναλλακτικές.

Η δύναμη της ενσυναίσθησης είναι μεγάλης σπουδαιότητας. Μέσω αυτής μπορεί να καταλάβει ο ηγέτης και ο οπαδός της επικρατούσας θρησκείας ότι και ο πιο ανίσχυρος αλλόθρησκος έχει δικαίωμα στην αξιοπρεπή εκδήλωση της πίστης του, και μέσω αυτής ο απολύτων απόψεων πολιτικός ή πολίτης μπορεί να συνειδητοποιήσει ότι η θρησκεία είναι και αυτή τελικά ένα δικαίωμα.

Είναι σημαντικό όσοι ασχολούνται σε επαγγελματικό επίπεδο με τον διάλογο να προσπαθούν να καταλάβουν όχι μόνο τα κείμενα και τις παραδόσεις των θρησκειών αλλά και τους ίδιους τους πιστούς. Αυτός είναι ένας βασικός λόγος που ανάμεσα στις διάφορες ειδικότητες του διεπιστημονικού μοντέλου είναι σημαντική και η συνδρομή ψυχολόγων και κοινωνιολόγων.

⁴¹⁹ Gopin, M., *The Religious Foundations of a More Peaceful World*, ό.π.

8.2.9 Διπλωματία πίστης (Faith Based Diplomacy) – Μιλώντας τη γλώσσα των άλλων

Έχοντας αναπτύξει την παραπάνω σκέψη μπορούμε να αναφερθούμε σε έναν από τους πλέον αποτελεσματικούς τρόπους προσέγγισης της «άλλης» πλευράς, που προτείνει τη χρήση μιας γλώσσας η οποία είναι κατανοητή και αποδεκτή από τους εμπλεκομένους.

Αυτό είναι το *modus operandi* της λεγόμενης διπλωματίας πίστης (Faith Diplomacy). Αναφερόμαστε σε ηθικούς κώδικες τους οποίους ασπάζονται οι συμμετέχοντες και βάσει των οποίων είναι πιο εύκολο να συνειδητοποιήσουν πράγματα και να προσαρμόσουν την κοινωνική συμπεριφορά τους.

Ο αντιπρόεδρος του πακιστανικού πολιτικού κόμματος Πακιστανικό Κίνημα για την Ειρήνη (PTI) Khamid Khan, ο οποίος έχει δώσει διαλέξεις σχετικά με τον ισλαμικό νόμο σε θεσμούς, συμπεριλαμβανομένων του ΝΑΤΟ και του ΟΗΕ, παρατηρεί σχετικά ότι αν, για παράδειγμα, επιθυμούμε να μιλήσουμε για τα δικαιώματα της γυναίκας θα πρέπει να μιλήσουμε γι' αυτά σε σχετικό και αποδεκτό αξιακό πλαίσιο. Αναφέρει χαρακτηριστικά για όλα τα αντίστοιχα θέματα ότι «είναι ουσιαστικά ζητήματα συνάφειας [...] Σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι πρέπει να αποδεχτούμε οποιαδήποτε σκληροπυρηνική πρακτική μόνο και μόνο επειδή πραγματοποιείται στο όνομα του Ισλάμ. Αντίθετα, επιλέγοντας ως βάση νόμιμες ερμηνείες του ισλαμικού νόμου, οι οποίες τείνουν να είναι πιο μετριοπαθείς και πιο κοντά σε ένα κοινώς αναγνωρισμένο σύστημα κανόνων δικαίου, έχουμε ένα ισχυρό αντίδοτο⁴²⁰».

Όπως επισημάναμε στο κεφάλαιο όπου αναλύεται η θρησκεία και συγκεκριμένα η Σαρία, η συμφωνία και η αλλαγή δεν είναι εύκολο να προκύψουν σε δογματικό κενό. Όταν κάτι δικαιολογείται μέσα από επιταγές της πίστης είναι πιο πιθανό να υιοθετηθεί από τον κόσμο.

Υπερθεματίζοντας σε αυτή την ουσιώδη σκέψη, σε ένα εργαστήριο που διοργανώθηκε το 2002 από το Κέντρο για τη μελέτη πάνω στο Ισλάμ και στη Δημοκρατία (Center for the Study of Islam and Democracy – CSID) με τίτλο «Ισλάμ και Δημοκρατία» ο Ιρανός

⁴²⁰ Gienger, V., «NATO Push on Women's Roles Calls for Treading onto Delicate Turf: Islam», *United States Institute of Peace*, Washington DC, 2013, στο <http://www.usip.org/publications/nato-push-women-s-roles-calls-treading-delicate-turf-islam>, πρόσβαση: 5/2013.

καθηγητής και πρόεδρος του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης του Connecticut University Mahmood Monshipouri δήλωσε: «Ο μουσουλμανικός κόσμος είναι πράγματι σε αβέβαιο μεταβατικό στάδιο, με τη νεολαία του να είναι αντιμέτωπη με πολιτιστικό αποπροσανατολισμό και την πολιτική σκηνή του να κυριαρχείται από εσωτερικές διαμάχες για την εξουσία. Οι μεγαλύτερες απειλές για τα ανθρώπινα δικαιώματα στον μουσουλμανικό κόσμο δεν είναι θρησκευτικές ή θεολογικές, αλλά πολιτικές. Το μεγαλύτερο ερώτημα είναι πώς μπορούμε να υιοθετήσουμε νέες ιδέες και πολιτικές διατηρώντας παράλληλα τη θρησκευτική και πολιτιστική μας ακεραιότητα». Ο Monshipouri υποστήριξε ότι, για να διατηρηθεί αυτή η ισορροπία, οι ελίτ του μουσουλμανικού κόσμου, οι επιστήμονες και οι ακτιβιστές πρέπει να ερμηνεύσουν τις ισλαμικές αξίες και τους κοινωνικούς κανόνες κατά τρόπο σύμφωνο με τα σύγχρονα και διεθνώς αναγνωρισμένα ανθρώπινα δικαιώματα. Ο δυτικός κόσμος πρέπει να συμπεριφερθεί στον μουσουλμανικό ως εταίρους στον αγώνα κατά των παραβιάσεων των ανθρώπινων δικαιωμάτων, ενώ παράλληλα θα πρέπει να βοηθήσει στην ενδυνάμωση των μεταρρυθμιστικών φωνών και της κοινωνίας των πολιτών⁴²¹.

Όταν ο διαθρησκευτικός διάλογος υπάγεται στην ομπρέλα της διπλωματίας πίστης και όχι της παραδοσιακής διπλωματίας, όταν οι λύσεις απευθύνονται και ικανοποιούν την έννοια της αλήθειας του θρησκευτικού μύθου του μέσου πιστού, το πλαίσιο της συζήτησης γίνεται πιο συμπεριληπτικό.

8.2.10 Απόκτηση συναίνεσης των εμπλεκομένων

Ένα εξαιρετικό συμπέρασμα που η πολιτιστική διπλωματία πρέπει να έχει υπόψη της είναι ότι ευαίσθητες δράσεις όπως ο διαθρησκευτικός διάλογος δεν είναι δυνατόν ποτέ να επιτύχουν όταν γίνονται με κατάφωρη επιβολή. Όσο μεγαλύτερη είναι η συναίνεση των συμμετεχόντων τόσο πιο αποτελεσματικές είναι οι διεργασίες που συντελούνται και τόσο περισσότερο πιθανό είναι φεύγοντας οι συμμετέχοντες να γίνουν πρεσβευτές της ειρήνης εκουσίως.

⁴²¹ Smock, D., «Islam and Democracy», *United States Institute of Peace*, Washington DC, 2002, στο <http://www.usip.org/publications/islam-and-democracy>, πρόσβαση: 5/2013.

Ωστόσο αρκετές φορές η πιο έντονη υπενθύμιση ευθύνης και η πίεση δεν γίνεται να αποφευχθούν εξ ολοκλήρου, αλλά σε γενικές γραμμές θα πρέπει κάθε ενέργεια να προγραμματίζεται με σεβασμό στην αξιοπρέπεια του άλλου και να επιτυγχάνει να τον πείσει έστω και σε έναν μικρό βαθμό.

Μια επισήμανση σχετική είναι ότι οι όποιοι οργανισμοί αναλαμβάνουν τέτοιες δράσεις και απευθύνονται σε θρησκευτικούς παράγοντες θα πρέπει να επιδιώκουν να μη ματαιώνουν το θρησκευτικό συναίσθημα και τη θρησκευτική δύναμη των παραγόντων αυτών (π.χ. θρησκευτικών ηγετών) μετατρέποντάς τους σε τεχνοκράτες ειρήνης, αλλά να επιτρέψουν στις παραδόσεις μέσα στις οποίες ζουν οι παράγοντες να ενισχύσουν τις δεξιότητές τους στην οικοδόμηση της ειρήνης.

Όπως τονίζεται, η έξωθεν υποστήριξη των θρησκευτικών φορέων λειτουργεί καλύτερα όταν οι ίδιοι οι θρησκευτικοί παράγοντες αναπτύσσουν την ικανότητα να προσδιορίζουν τις ανάγκες και να σχεδιάζουν πρωτοβουλίες από την αρχή, με βάση τα θρησκευτικά τους εφόδια. Με αυτό τον τρόπο οι θρησκευτικοί παράγοντες μπορεί να συμβάλλουν με θρησκευτικά στοιχεία και εγγενείς διαδικασίες που οι πολιτικοί δεν έχουν ιδέα για την ύπαρξή τους.

8.2.11 Η ένταση δεν είναι πάντα επιβλαβής

Σε σχέση με την έννοια της συναίνεσης θα πρέπει να παρατηρηθεί ότι η ένταση μπορεί να λειτουργήσει θετικά, γιατί βοηθάει στην έξοδο από την απάθεια και την εκτόνωση, εφόσον εκφραστεί με έναν τρόπο που δεν είναι καταστροφικός.

Ήδη έχουμε αναφερθεί στην ανάλυση του κοινωνιολόγου Parkeh Bikhu, ο οποίος έχοντας στο κέντρο της ανάλυσής του την πορεία που διαγράφουν οι θρησκείες μέσα από ένα φίλτρο σχέσεων ισχύος παρατηρεί ότι οι θρησκείες αναγκάζονται να προσαρμόζονται στα κελεύσματα των πολιτικών και οικονομικών θεσμών. Οι οπαδοί τους μπορεί να τις ακολουθούν, ωστόσο θέλουν παράλληλα να ζήσουν, να ακμάσουν και να προχωρήσουν, και μέσα από αυτή τη βασική υπαρξιακή ανάγκη τα ιερά κείμενα και οι παραδόσεις επανερμηνεύονται και προσαρμόζονται⁴²².

⁴²² Parekh, B., ό.π., σ. 111-121.

Η πρόκληση προς την πολιτιστική διπλωματία είναι αυτή η διαδικασία να προκύπτει ομαλά όσο υπάρχει περιθώριο και όσο γίνεται να μην είναι αποτέλεσμα πίεσης ή, ακόμη χειρότερα, καταστολής.

8.2.12 Διεύρυνση κοινωνικού πλαισίου του διαλόγου σε άλλες κοινωνικές ομάδες όπως σε γυναίκες και νέους

Στην παράγραφο που αναφέρθηκε στην επιδίωξη συναίνεσης έγινε μια πρώτη αναφορά και για επιδίωξη της ένταξης του τοπικού πολιτισμού και των εκπροσώπων του, όσο είναι δυνατόν. Ωστόσο η κύρια τάση των επίσημων αυτών διοργανώσεων που εξετάζουμε είναι να προσεγγίζονται, σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα, θρησκευτικοί ηγέτες και εκπρόσωποι που κατά κύριο λόγο είναι άρρενες και ηλικιωμένοι.

Όμως, στο κεφάλαιο όπου παρουσιάστηκε το ιστορικό πλαίσιο της σύγχρονης περιόδου είδαμε ότι οι γυναίκες και η νεολαία έχουν υπάρξει σημαντικοί διαμορφωτές της στάσης και των κινήτρων που υποστηρίζουν τη βία ή την ειρήνη.

Σε ένα συνέδριο⁴²³ που διοργανώθηκε το 2010 από το World Faiths Development Dialogue (WFDD) με θέμα «Γυναίκες, Θρησκεία και Ειρήνη» ένα ζήτημα που υπογραμμίστηκε είναι ότι η παρουσία των γυναικών στην προσπάθεια οικοδόμησης ειρήνης είναι υποβαθμισμένη και θα πρέπει να ενισχυθεί. Οι γυναίκες θα πρέπει όχι μόνο να μπούνε βαθμιαία στον διάλογο αλλά και να προωθηθούν προς την ηγεσία.

⁴²³ Έκθεση με τα πιο σημαντικά σημεία του συνεδρίου «Women, Religion and Peace», Georgetown University, 7-8 Ιουλίου 2010, υπάρχει στο <http://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/Women%20Religion%20Peace%20Meeting%20Report.pdf>, πρόσβαση: 2/2014.

Οι ιστορίες των γυναικών ηγετών στο εσωτερικό των θρησκευτικών παραδόσεων χρησιμεύουν όχι μόνο ως μοντέλα (role models) για τις υπόλοιπες γυναίκες, αλλά μπορεί να χρησιμεύσουν ως αντεπιχείρημα για τους άνδρες οι οποίοι καλλιεργούν παραδόσεις που επιδιώκουν να περιορίσουν τον ενεργό ρόλο των γυναικών, αλλά επίσης και για να προσελκύσουν υποστήριξη όχι μόνο χρηματική αλλά και στη συστηματική εκπαίδευση για απόκτηση σχετικών δεξιοτήτων.



Αντίστοιχα, η νεολαία είναι εξίσου σημαντικό να έρχεται σε επαφή με τη διαθρησκευτική κουλτούρα προκειμένου να αναπτύσσει αντισώματα κατά της σχετικής βίας, αλλά και να τα καλλιεργεί μέσω της διαφορετικής οπτικής που υιοθετεί.

Ένα παράπλευρο όφελος από τη διαπλάτυνση και την ενσωμάτωση περισσότερων κοινωνικών ομάδων στον διάλογο είναι ότι η οικοδόμηση ειρήνης που άπτεται της θρησκευτικής κοινωνικής σφαίρας είναι αλληλένδετη με άλλα κοινωνικά ζητήματα που αφορούν αυτές τις ομάδες, όπως η σεξουαλική βία, η εκπαίδευση ή η εργασία.

Αυτό φυσικά μπορεί να απαιτεί ξεχωριστές πρωτοβουλίες εστιασμένες σε αυτά τα θέματα και δημιουργία πλαισίων όπου οι ομάδες αυτές θα μπορούν να έχουν ελευθερία έκφρασης. Πάντως αυτές οι ομάδες θα πρέπει κάποτε να αποτελέσουν τους σταθερούς και όχι τους συγκυριακούς συνομιλητές του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Έτσι δημιουργείται και ένας υγιής εσωτερικός διάλογος απέναντι στις ομάδες που επισημάναμε ότι σήμερα είναι οι κύριοι συμμετέχοντες σε διάλογο (θρησκευτικοί εκπρόσωποι κ.λπ.) και συμπεριφέρονται ως θεματοφύλακες της παράδοσης και του κοινωνικού γίνεσθαι όπως το αντιλαμβάνονται αυτοί.

8.2.13 Ευρύτερη εικόνα της εξεταζόμενης συνθήκης

Θα πρέπει να υπάρχει συνεχώς στο πίσω μέρος του μυαλού μας ότι η θρησκεία είναι μόνο ένας από τους παράγοντες που συνθέτουν την όποια κοινωνική πραγματικότητα, μεταξύ οικονομίας, γεωπολιτικών συσχετίσεων, απρόβλεπτων κρίσεων κ.λπ. Αυτό

σημαίνει ότι αποτελεί μωπία αν εστιάσουμε εμμονικά μόνο σε αυτή και δεν τη συσχετίσουμε με τους υπόλοιπους παράγοντες.

Για παράδειγμα, στην Αραβική Άνοιξη η θρησκεία στα μάτια ενός μέσου πολίτη της Δύσης φαίνεται ότι αποτέλεσε τον κύριο παράγοντα πίσω από την κοινωνική αναστάτωση. Ωστόσο υπάρχουν πολιτικές αναλύσεις που αναγνωρίζουν τη θρησκεία μόνο ως έναν από τους παράγοντες της αναταραχής και άλλες αναλύσεις που δεν δέχονται καν ότι η θρησκεία συνέβαλε σε αυτήν και αποδίδουν τα αίτια σε χρόνια σωρευόμενη δυσαρέσκεια, που έχει πολιτικό και οικονομικό υπόβαθρο.

8.2.14 Εργαλείο αξιολόγησης

Αναλύοντας την πρακτική του διαθρησκειακού διαλόγου φτάνουμε σε μία από τις μεγαλύτερες ελλείψεις που παρατηρούνται στην εφαρμογή των σχετικών δράσεων: στην απουσία μεθοδικής εκτίμησης και αξιολόγησης της δράσης. Αυτό έχει πολλές συνέπειες στην πρόοδο που επιδιώκει η όλη προσπάθεια, όπως στο ότι καθιστά κάθε δράση αποσπασματική, μη μετρήσιμη και πολλές φορές εμποδίζεται από μια ενδεχόμενη σύνδεση με παρελθοντικές ή μελλοντικές σχετικές δράσεις.

Τα οφέλη από την αξιολόγηση είναι πολυεπίπεδα. Ανάλογα με το πόσο εύστοχη είναι, αντίστοιχα μπορεί να συντελέσει στην αξιοποίηση των αποτελεσμάτων μιας δράσης.

Η αξιολόγηση του προγράμματος είναι ένας μηχανισμός με τον οποίον τα εμπλεκόμενα μέρη στον διάλογο και κυρίως οι διοργανωτές μπορούν να καταλάβουν τι λειτουργεί και τι όχι και για ποιους λόγους.

Η Renee Garfinkel, κλινική ψυχολόγος και ερευνήτρια του Institute for Crisis, Disaster and Risk Management, σε σχετική έκθεσή της προτείνει μια μεθοδολογία στην οποία αναφέρει ότι προκειμένου να λειτουργήσει η αξιολόγηση ως εργαλείο χρειάζεται να έχουν τεθεί εξ αρχής κάποιοι συγκεκριμένοι στόχοι και η δράση να λειτουργήσει βάσει συγκεκριμένης μεθόδου⁴²⁴.

Η αξιολόγηση θα πρέπει να στοχεύει σε τρία πράγματα: στο πλαίσιο της δράσης, στην εφαρμογή της και στα αποτελέσματα. Τους παράγοντες που ορίζουν το πλαίσιο τους

⁴²⁴ Garfinkel, R., ό.π.

αναφέραμε στις προηγούμενες παραγράφους. Είδαμε ότι το πλαίσιο αφορά τις συνθήκες στις οποίες κάθε δράση πρόκειται να συμβεί. Πρόκειται για ένα ήρεμο ή ταραγμένο κοινωνικό πλαίσιο; Πρόκειται για ένα πλαίσιο με συνομιλητές από την ίδια θρησκεία ή από διαφορετικές; Ποια κοινή βάση δημιουργείται ώστε να δεχτεί την όποια παράδοση; Η ατζέντα θα αφορά θέματα που έχουν ως βάση τη θρησκευτική πίστη ή τη σχέση θρησκείας και κοινωνίας;

Όταν μιλάμε για την πραγματοποίηση της δράσης, μιλάμε για την καρδιά του εγχειρήματος. Η προσοχή εστιάζει στις προγραμματισμένες δράσεις: υποδοχές, συναντήσεις, ομιλίες, συνεντεύξεις, σχολιασμός, τήρηση χρονοδιαγραμμάτων και η γενικότερη καλή έκβαση της δράσης, αλλά επίσης και η ρευστότητα όπου υπόκειται κάθε διοργάνωση.

Μέσω της αξιολόγησης παρέχεται η δυνατότητα πιο συστηματικής παρακολούθησης της εξέλιξης και βάσει της πληροφορίας που εξάγουμε έχουμε την ευκαιρία για εκτίμηση μιας κατάστασης ενόσω συμβαίνει και -αν χρειαστεί- τη δυνατότητα ενεργοποίησης ανακλαστικών.

Φυσικά αυτό το μέρος είναι το πιο σημαντικό σε κάθε ενδεχόμενη πρωτοβουλία, ωστόσο στόχος της συγκεκριμένης παραγράφου είναι να αναδείξει τη σημαντικότητα του πριν και του μετά της όλης ενέργειας, δηλαδή του προγραμματισμού και της αποτίμησης, καθότι εκεί και κυρίως στο μετά έχει παρατηρηθεί έλλειψη εκτίμησης και αξιοποίησης.

8.2.14.1 Προϋποθέτοντας μια θεωρία αλλαγής

Στην έκθεση της Garfinkel παρατηρείται ότι μια σχέση μεταξύ δράσης και επιθυμητών αποτελεσμάτων προϋποθέτει μια «θεωρία αλλαγής». Ένα τέτοιο μοντέλο επιγραμματικά θα περιείχε τα εξής στοιχεία:

- ◆ Μια συνοπτική περιγραφή του προβλήματος και των αναγκών που χρήζουν παρέμβασης.
- ◆ Μια περιγραφή των επιθυμητών αποτελεσμάτων, τόσο των βραχυπρόθεσμων όσο και των μακροπρόθεσμων.

- ◆ Μια λίστα καταγραφής των παραγόντων που πιστεύεται ότι επηρεάζουν την αλλαγή σε αυτήν την κοινότητα.
- ◆ Στρατηγικές που χρησιμοποιούνται αλλού για να επιτύχουν παρόμοια αποτελέσματα.
- ◆ Παραδοχές πίσω από το πώς και γιατί οι στρατηγικές λειτουργούν.

Αυτό εισάγει τη δράση σε ένα ευρύτερο πλαίσιο μεγαλύτερης κλίμακας και της προσφέρει μια προοπτική. Επειδή η αλλαγή απαιτεί χρόνο, είναι σημαντικό να παρακολουθείται το πρόγραμμα και πέραν της ολοκλήρωσης της δράσης, κάτι το οποίο θα θίξουμε σε λίγο. Η πρόταση στη σχετική μεθοδολογία είναι ότι ως εργαλείο η αξιολόγηση πρέπει να είναι ενσωματωμένη στη δράση από τη σύλληψή της και κατά μία έννοια η δράση πρέπει να στήνεται πάνω της.

8.2.14.2 Στόχευση μετρήσιμων αποτελεσμάτων

Μεθοδολογικά η αποτελεσματική αξιολόγηση εξαρτάται από το να θέτει κανείς μεταβλητές που μπορούν να μετρηθούν. Κάποιες μετρήσεις μπορεί να είναι ιδιαίτερα εύκολες, όπως για παράδειγμα ο αριθμός των συμμετεχόντων που προσήλθαν ή αυτοί που θα πρότειναν κόσμο να συμμετέχει σε αντίστοιχες δράσεις. Άλλα μετρήσιμα μεγέθη είναι διάφορες δραστηριότητες ανεξάρτητες, που προκύπτουν εξαιτίας μιας αρχικής δράσης. Επίσης, μετρήσιμο μέγεθος μπορεί να είναι ακόμη και η κάλυψη των μέσων μαζικής επικοινωνίας. Φυσικά σε ιδιαίτερες περιπτώσεις, για παράδειγμα σε μια εξαιρετικά τεταμένη συνθήκη, μετρήσιμη μπορεί να είναι μια δραματική εξέλιξη που είναι ξεκάθαρα συνδεδεμένη με τη δράση, όπως η καταφανής ενδυνάμωση του ειρηνικού κλίματος.

Ωστόσο αυτό που είναι σημαντικό είναι η αλλαγή στάσης και συμπεριφοράς των συμμετεχόντων ακολούθως του προγράμματος: τι είναι αυτά που κάνουν και που δεν έκαναν πρωτότερα.

Γενικά πολλά είδη συμπεριφοράς μπορούν να γίνουν αντικείμενο παρατήρησης και να μετρηθούν από τη στιγμή που θα αναγνωριστούν ως συμπεριφορές στόχοι.

8.2.15 Χρήση σωρευμένης εμπειρίας

Μέσω του διαθρησκευτικού διαλόγου οι συμμετέχοντες μπορούν να συνεισφέρουν μοναδικά στη δημιουργική συνύπαρξη· αλλά αυτό είναι πολύ πιο εύκολο στη θεωρία παρά στην πράξη, και για να αυξάνουμε τις πιθανότητες να γίνεται σωστά θα πρέπει να έχουμε την ικανότητα να αξιοποιήσουμε την εμπειρία που έχει αποκτηθεί στο παρελθόν από ανάλογες δράσεις, αποφεύγοντας λάθη και ενσωματώνοντας σωστές πρακτικές.

Αντίστοιχα μέσω της αξιολόγησης στην οποία αναφερθήκαμε τα συμπεράσματα από μια επιτυχημένη δράση, καλά και μη, θα πρέπει να τα αποτυπώνουμε έτσι και να τα καθιστούμε διαθέσιμα και εύκολα αναζητήσιμα, ώστε να μπορούν με τη σειρά τους να χρησιμεύσουν σε μελλοντικές εφαρμογές.

Υπάρχουν πολλές εκφάνσεις διαθρησκευτικού διαλόγου αλλά υπάρχει μικρή έρευνα για την αποτελεσματικότητά τους και αυτό είναι ατυχές, αφού όσοι διοργανώνουν τέτοιες δράσεις χρειάζονται την πρόσβαση σε πληροφορίες που αφορούν αυτά τα είδη, ώστε να μπορούν να καταλάβουν τι πρέπει να κάνουν για να μεγιστοποιήσουν τις προτάσεις τους και τα μέσα επίτευξης.

8.2.16 Το επόμενο βήμα

Η πρόκληση που υπάρχει κάθε φορά είναι η σύνδεση των αλλαγών που συντελούνται σε μικρο-περιβάλλον, των αλλαγών δηλαδή που προκύπτουν στη στάση και τη συμπεριφορά των συμμετεχόντων, με τις αλλαγές που συντελούνται σε μακρο-περιβάλλον, δηλαδή αυτές που αφορούν την κοινωνία.

Εφόσον αναφερόμαστε στη μοντελοποιημένη μορφή του διαθρησκευτικού διαλόγου, αν μια τέτοια επίσημη δράση ανήκει σε μια ευρύτερη πολιτική, όταν αυτή ολοκληρώνεται αυτό δεν σημαίνει ότι η πολιτική θα πρέπει να σταματάει εκεί την προσπάθεια για αλλαγή. Αν η πολιτική είναι σε βασικό επίπεδο οργανωμένη, θα πρέπει να υπάρχει πρόβλεψη για την επόμενη μέρα της δράσης· ποιο θα είναι το επόμενο βήμα.

Υπάρχουν πολλές επιμέρους κινήσεις που μπορούν να προβλεφθούν, όπως η διατήρηση μιας διακριτικής αλλά ουσιώδους επικοινωνίας (το λεγόμενο follow up).

Μια τέτοια κίνηση μπορεί και συντηρεί την αίσθηση ευθύνης που ενδέχεται να έχει αναπτυχθεί στους συμμετέχοντες, διατηρώντας στη μνήμη τους επιταγές των οποίων τη διαμόρφωση συνέβαλαν και αυτοί.

Αντίστοιχα, άλλη κίνηση που προϋποθέτει ακόμη μεγαλύτερη αμεσότητα αλλά και προεργασία είναι μια ενδεχόμενη συνέργεια με φορείς των οποίων η αρμοδιότητα είναι συναφής. Σε ένα πιθανό σενάριο, έστω ότι έχουμε μια σημαντική δράση σε επίπεδο κορυφής από την οποία προκύπτει ένα ισχυρό θετικό μήνυμα. Το τμήμα Τύπου της διοργάνωσης θα μπορεί να παροχετεύσει έγκαιρα τη δράση στο δίκτυο Τύπου και Social Media αλλά -γιατί όχι;- και στα υπουργεία Τύπου των συμμετεχόντων χωρών, στοχεύοντας στη μέγιστη διάχυση της πληροφορίας.

Στην ίδια λογική και ανάλογα με τη φύση της δράσης θα ήταν δυνατό να υπάρχει προσυνηννόηση σε πολιτικό επίπεδο και τα διάφορα πορίσματα ή συμφωνίες να προωθούνται στα αντίστοιχα θεσμικά όργανα (π.χ. αρμόδιες κοινοβουλευτικές επιτροπές) για τη χάραξη ή τροποποίηση πολιτικών κ.ο.κ. Μάλιστα το τελευταίο είδος κίνησης είναι και το πλέον αποτελεσματικό.

~*~*~*~*~*~*

8.3 Προβλήματα προς επίλυση:

8.3.1 Το ζήτημα της ιεραρχίας

Αναφορικά με το ζήτημα της εκπροσώπησης, ενώ στους πολιτικούς παράγοντες το ζήτημα λύνεται με την κάθετη ιεραρχία, αυτό θα μπορούσε να αποτελεί θέμα ιδιαίτερα στο Ισλάμ, το οποίο έχει ένα οριζόντιο ιεραρχικό σύστημα.

Ωστόσο, όπως αναλύσαμε εκτενώς στο κεφάλαιο που αναφέρεται στο Ισλάμ, ακόμη και σε αυτό το οριζόντιο σύστημα οι ιεραρχικοί βαθμοί προκρίνονται κυρίως με τίτλους που προκύπτουν από την επίσημη εκπαίδευση αλλά και από το κύρος. Έτσι, στο Ισλάμ έχουμε αρχικά την έννοια των τοπικών κοινοτήτων, που έτσι κι αλλιώς έχουν ετεροβαρείς ταυτότητες, αφού ενίοτε η έννοια κοινότητα αναφέρεται σε έθνη ολόκληρα, και από την άλλη έχουμε τις διάφορες ειδικότητες όπως είναι ο ιμάμης, ο σεΐχης, ο μουφτής ή ο καδής κ.ά. στο σουνιτικό Ισλάμ ή αντίστοιχα τις διάφορες

συναφείς ειδικότητες των άλλων κλάδων του Ισλάμ, όπως τους Μουρσίντ (Murshid) στον σουφισμό, του Χαλιφάτου Ι-Μασίχ (Khalifatul-Masih) στους Αχμαντίγια και τους Μουχταχίντ και τους Αγιατολάχ στο σιιτικό Ισλάμ κ.λπ., που καθεμία ενίοτε επιδέχεται κάποια εξαιρετικά επίθετα, όπως Μεγάλος Μουφτής, Μεγάλος Αγιατολάχ κ.λπ.

Δεδομένου ότι κάθε τοπική κοινότητα ρυθμίζει τα του εαυτού της, η έννοια της επιφανούς προσωπικότητας ισχύει και στην περίπτωση των συμμετοχών σε δράσεις, από διεθνή συνέδρια έως και διαθρησκευτικούς διαλόγους. Τελευταία έχουν αρχίσει και συντάσσονται ειδικές επιτροπές επιφορτισμένες με την ευθύνη του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Αντίστοιχα, στον χριστιανισμό συναντάμε την έννοια της κάθετης ιεραρχίας, που σημαίνει ότι όσο πιο πάνω στην ιεραρχία βρίσκεται ο συμμετέχων τόσο περισσότερο κύρος απολαμβάνει. Και εδώ ισχύει η έννοια του προσωπικού κύρους. Μάλιστα, σε αντίστοιχες επιτροπές διαλόγου πολλές φορές την Εκκλησία αντιπροσωπεύουν λαϊκοί.

8.3.2 Η έννοια της εσωτερικής αντίφασης

Στην έκταση της εργασίας αναφερθήκαμε επανειλημμένως στην έννοια της εσωτερικής αντίφασης της θρησκείας αναφορικά με τη δικαιολόγηση της συμμετοχής της στον διάλογο και με τον τρόπο που αυτή αντιμετωπίζεται, εφόσον είναι εφικτό κάτι τέτοιο.

Το ζήτημα αυτό είναι ένα από τα πιο ευαίσθητα ζητήματα που καλείται να αντιμετωπίσει η πολιτιστική διπλωματία και αισίως μοιάζει να το παρακάμπτει τις περισσότερες φορές. Η σκέψη-κλειδί στο συγκεκριμένο θέμα είναι διπλή: α) η επιλογή ενός ουδέτερου πλαισίου που δεν ασχολείται με τα ιδεολογικά ζητήματα κάθε πλευράς (π.χ. δόγμα) και β) η επιλογή της ερμηνευτικής μεθόδου των κειμένων και της παράδοσης κάθε δόγματος και κάθε θρησκείας που θα αφορά τη συμμετοχή σε αυτό το ουδέτερο πλαίσιο. Και όπως είδαμε, σε ό,τι αφορά τις θρησκείες οι παραδόσεις τους διαθέτουν πολυάριθμα στοιχεία, που ανάλογα με την περίπτωση χρησιμεύουν για να δικαιολογούν κάθε απόφασή τους.

Αυτή η επισήμανση είναι εξαιρετικά καίρια και, απ' ό,τι φαίνεται, αποτελεί το νέο πεδίο προς ανακάλυψη για την πολιτική επιστήμη και την πολιτική εν γένει.

Από πλευράς των θρησκειών ο μεγαλύτερος φόβος όλων των συμμετεχόντων σε έναν διαθρησκευτικό διάλογο ήταν διαχρονικά ο φόβος του εκφυλισμού του δόγματος σε ένα συγκρητικό υβρίδιο. Ωστόσο αυτό μοιάζει να ξεπερνιέται γενικά το τελευταίο μεγάλο διάστημα, καθότι σε διαθρησκευτικούς διαλόγους δεν συζητούνται θέματα δόγματος. Αυτό δεν ισχύει για τον διομολογιακό διάλογο, όπου η όποια προσέγγιση προκύπτει πολύ προσεκτικά, σχολαστικά και αργά. Ωστόσο και εδώ βλέπουμε μια εξελισσόμενη σχέση, η οποία έχει να κάνει ξεκάθαρα με την άνθηση της κουλτούρας του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Παρ' όλ' αυτά, πρέπει να είναι αναμενόμενο ότι κάποιες ομάδες απλά δεν πρόκειται να συμμετέχουν σε διαθρησκευτικό διάλογο, είτε γιατί θεωρούν ότι κάτι τέτοιο δεν είναι επιτρεπτό από την πίστη τους είτε διότι κρατούν εχθρική στάση απέναντι σε άλλες θρησκείες. Η ενασχόληση της πολιτικής με αυτές τις ομάδες θα προκύψει κατά τον τρόπο που προτείνει ο πολιτικός φιλελευθερισμός στην περίπτωση που αυτές θέσουν επιθετικές αξιώσεις.

Η πάλαι ποτέ ισχυρή τροχοπέδη της νοούμενης ως εσωτερικής αντίφασης έχει απλά μετουσιωθεί σε έναν γρίφο μεσαίου βαθμού δυσκολίας και οι καλούμενοι να τον λύσουν έχουν πλέον έρθει σε επαφή με τη λογική του.

8.3.3 Αντίληψη της θρησκείας ως εμπρηστικού παράγοντα

Η αντίληψη της θρησκείας ως εμπρηστικού παράγοντα, που σχεδόν σε όλη τη διάρκεια της νεωτερικότητας δέσποζε στα ακαδημαϊκά και πολιτικά σαλόνια, σήμερα αντιμετωπίζεται ως μια μονόπλευρη θεώρηση.

Πολλές κυβερνήσεις, συμπεριλαμβανομένων δυτικών, διακατέχονται από αισθήματα ανασφάλειας και εκνευρισμού στην προοπτική της ενασχόλησής τους με θρησκευτικούς παράγοντες. Και αυτή η αντίληψή τους έχει γερά ερείσματα. Στο παρελθόν οι ανησυχίες αυτές είχαν να κάνουν με φόβο μήπως υποδαυλίσουν θρησκευτικά πάθη, μήπως ξύσουν παλιές πληγές ή μήπως παρακάμψουν διαδικασίες και διαπραγματευτούν έναν ρόλο ο οποίος προορίζεται μόνο για την πολιτική κ.ά.

Όπως έχουμε τονίσει, η ενασχόληση με τη θρησκεία δεν είναι απαραίτητα εύκολο πράγμα και μπορεί να προκαλέσει ζημιά όταν δεν γίνεται με ευαισθησία και προσοχή.

Ωστόσο υπάρχουν εργαλεία και μέθοδοι που έχουν αποδειχθεί αποτελεσματικά στην οικοδόμηση ειρήνης, η οποία εμπλέκει και τη θρησκεία.

Στην έκθεση για την αξιολόγηση των δράσεων διαθρησκειακού διαλόγου του United States Institute of Peace ένας πολιτικός δηλώνει: «Δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι η συμπερίληψη της θρησκείας στις διπλωματικές προσπάθειες θα λειτουργήσει. Αυτό που είναι εγγυημένο είναι ότι χωρίς τη συμπερίληψη αυτή οι διπλωματικές προσπάθειες δεν έχουν καμία πιθανότητα να πετύχουν. Η θρησκεία είναι εδώ για να μείνει· το να την αγνοήσει κανείς δεν θα την κάνει να εξαφανιστεί⁴²⁵».

Σε αυτό βοηθάει η κοινωνιολογική ανάλυση του φαινομένου της θρησκείας, που την «αποχρωματίζει» από τους πολεμικούς χαρακτηρισμούς οι οποίοι προβάλλονταν επάνω της – πολλές φορές δικαιολογημένα.

Σήμερα η θρησκεία νοείται ως ένας ευμετάβλητος κοινωνικός παράγοντας ανάμεσα σε πολλούς άλλους, που ενίοτε έχει μεγάλο μερίδιο ευθύνης για εμπρηστική συμπεριφορά αλλά τις περισσότερες φορές καταντά υποχείριο άλλων παραγόντων, όπως η πολιτική. Αυτό το έχουν συνειδητοποιήσει όχι μόνο πολιτικοί αναλυτές αλλά και οι ίδιοι οι θρησκευτικοί εκπρόσωποι. Ο πρώην Αρχιεπίσκοπος Χριστόδουλος αναφερόμενος στην έννοια της σύγκρουσης πολιτισμών είχε παρατηρήσει κάποτε:

«Οι συγκρούσεις δεν είναι θρησκευτικές. Είναι συγκρούσεις εγκοσμίων δυνάμεων που προσπαθούν, με κάθε τρόπο, να αποκτήσουν θρησκευτικό ένδυμα. Το ζήτημα δεν είναι να πεισθούν οι θρησκείες να μη μάχονται μεταξύ τους. Είναι να πεισθούν οι εγκόσμιοι άρχοντες να μην κατασκευάζουν θρησκευτικές έριδες, να μη χρησιμοποιούν τη θρησκεία ως υλικό γόμωσης των όπλων⁴²⁶».

8.4 Λάθη στην πράξη

Στην ανάπτυξη του μοντέλου του διαλόγου έχουμε ήδη αναφερθεί σε διάφορα βήματα που συνιστούν μια ασφαλέστερη πρόταση υλοποίησης του διαλόγου. Κάνοντας λόγο για σφάλματα που μπορούν να εντοπιστούν στην προσπάθεια αυτή θα μπορούσαμε να

⁴²⁵ Renee Garfinkel, ό.π.

⁴²⁶ Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος, ό.π.

πούμε ότι πολλά από αυτά θα παρατηρούνταν αν τα παραπάνω βήματα δεν τηρηθούν ή υλοποιηθούν ανεπαρκώς.

Για παράδειγμα, αν μια δράση δεν βασίζεται σε μια μέθοδο αξιολόγησης, δεν θα μπορούν να επιτευχθούν οι επιθυμητοί στόχοι ή, αν μια δράση επιχειρήσει να επιβληθεί επί των συμμετεχόντων χωρίς να πετύχει να εξασφαλίσει τη συναίνεσή τους, τότε το πιο πιθανό είναι ότι δεν θα αναπτύξει ουσιαστική δυναμική, καθότι βασικός παράγοντας της τελευταίας είναι η συναισθηματική εμπλοκή των συμμετεχόντων.

Στην τελευταία αυτή παράγραφο του συγκεκριμένου κεφαλαίου θα αναφερθούμε σε μερικά ακόμα λάθη που θα πρέπει να λάβει υπόψη της η συγκεκριμένη πρακτική.

8.4.1 Αποσπασματικότητα δράσεων

Ένα βασικό παρατηρούμενο σφάλμα είναι η αποσπασματικότητα που χαρακτηρίζει πολλές φορές τις δράσεις που εμπíπτουν στο πλαίσιο του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Αν, για παράδειγμα, δράσεις που διοργανώνονται από τον ίδιο φορέα δεν έχουν κάποια συνέχεια με συναφείς προηγούμενες ή επόμενες, αυτό έχει ως συνέπεια τη σπατάλη πόρων και ενέργειας αλλά και την απογοήτευση που απορρέει από την ημιτελή εξέλιξη κάθε προσπάθειας.

Στο παρελθόν η αστοχία αυτή παρατηρούνταν σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό, ενώ σήμερα δίνεται προσοχή στη διαδικασία της σχετικής ενσωμάτωσης. Η προσπάθεια πρέπει να ενταθεί και να επιχειρεί τη συνέχιση των προηγούμενων δράσεων και τη σύνδεση του παρελθόντος με το παρόν και το μέλλον.

Χρήσιμη είναι και η εκ νέου εκτίμηση του πλαισίου και των στόχων κάθε προγράμματος, ώστε να προσαρμόζεται στα νέα δεδομένα και να ανοίγει την προοπτική αλλά και να αλλάζει τη στρατηγική του κάνοντάς την ανοιχτή σε συνεργασίες με σχετικές δυνάμεις και πιο συμπεριληπτική.

8.4.2 Μονόπλευρη προσέγγιση

Το αναφέραμε στην παράγραφο που μιλάει για την αξία της απόκτησης σχετικής συναίνεσης των εμπλεκομένων, αλλά δεν παύει να είναι μια μεγάλη αστοχία. Η

μονόπλευρη προσέγγιση κατά τη διοργάνωση δράσεων οικοδόμησης ειρήνης, όπως είναι ο διαθρησκευτικός διάλογος, δεν ενέχει μόνο τον κίνδυνο να μην πείσει την άλλη πλευρά και συνεπώς να μην την κινητοποιήσει, αλλά εμπεριέχει και άλλους κινδύνους, όπως τον κίνδυνο οι δράσεις αυτές να πετύχουν εντελώς αντίθετα αποτελέσματα από τα επιθυμητά ή, όταν έχουμε να κάνουμε με πιο ευαίσθητες και ανίσχυρες κουλτούρες, να τις αποδιοργανώσουμε και να αφαιρέσουμε ζωτικά στοιχεία, με αποτέλεσμα ακόμη και την εξάλειψή τους.

8.4.3 «Μυωπία» υπερεκτίμησης των επίσημων πρακτικών

Πολλές φορές έχουμε την αίσθηση ότι η σχετική διπλωματία, με όλες τις διακηρύξεις που έχει καταρτίσει και τις επίσημες εκδηλώσεις που έχει θεσπίσει, έχει κατορθώσει να πετύχει τους στόχους που έχει θέσει, και ότι αυτές οι διακηρύξεις είναι αρκετές να κατασιγάσουν διαμάχες και εχθρικές αντιλήψεις που κρατούν αιώνες.

Η αλήθεια είναι ότι έχουν όντως σημειωθεί πολύ σημαντικές επιτυχίες και ολόκληροι πληθυσμοί έχουν «μπολιαστεί» με αξίες όπως η ειρήνη και η συνύπαρξη. Ωστόσο ελάχιστη προσοχή έχει δοθεί στον τρόπο με τον οποίον ολόκληρες κοινότητες μεταστρέφονται από το ακραίο μίσος στην ανοχή και τελικά στην ομόνοια.

Έτσι τελευταία γίνεται φανερό ότι με τον τρόπο που λειτουργούσε η πολιτική έως πρόσφατα έχει μπορέσει να κατανοήσει σε μικρό μόνο βαθμό τους διάφορους άλλους ενυπάρχοντες ψυχολογικούς παράγοντες που καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Για παράδειγμα, είναι ξεκάθαρο ότι η οικονομική ανάπτυξη είναι ένας σημαντικός παράγοντας στην ανακούφιση πληγών που οδηγούν ακόμη και στον εξτρεμισμό. Ωστόσο μια ανάλυση που φτάνει μόνο σε τέτοιο επίπεδο αγνοεί το πλήρες φάσμα των ανθρώπινων τάσεων που συμβάλλουν προς τον πόλεμο ή την ειρήνη, όπως επίσης αγνοεί και τις αιτίες που η φιλοπόλεμη τάση αποδεικνύεται τόσο ελκυστική, παρότι επιφέρει καταστροφικές επιπτώσεις και για την οικονομία τις περισσότερες φορές.

8.4.4 Κακή εκτίμηση του συναισθηματικού παράγοντα

Η μη εκτίμηση του συναισθήματος ως παράγοντα που επιδρά καταλυτικά έχει αναλυθεί εν μέρει πρωτύτερα και έχει χαρακτηριστεί ως βασική αστοχία της πολιτικής. Είπαμε

ότι αυτοί που εμπλέκονται στη διοργάνωση δράσεων όπως ο διαθρησκευτικός διάλογος έχουν αρχίσει να τον υπολογίζουν συνεκτιμώντας την έννοια του μύθου και των παραδοσιακών αξιών, αλλά αυτό δεν είναι ακόμη ο κανόνας.

Διανοούμενοι όπως ο Habermas ή ο Jose Casanova έχουν υπογραμμίσει ιδιαίτερα την ανάγκη να αναγνωρίζονται τα «γνωστικά βάρη»⁴²⁷ απευθύνοντας έκκληση στους ασυγκράτητους ακτιβιστές της εκκοσμίκευσης να σέβονται την κοινωνική ισορροπία, όχι την καθεστώσα αλλά την έννοια της κοινωνικής ισορροπίας, προτείνοντας την εκδοχή του μετακοσμικού κράτους που εξετάσαμε.

Σε μια από τις παρατηρήσεις του ο Habermas αναφέρει: «Η εκκοσμίκευση του κράτους δεν είναι το ίδιο πράγμα με την εκκοσμίκευση της κοινωνίας. Αυτό εξηγεί την αίσθηση του παραδόξου που έχει τροφοδοτήσει μια υποσυνείδητη δυσaréσκεια εντός των θρησκευτικών κύκλων σχετικά με την αιτιολόγηση των συνταγματικών αρχών με μόνη βάση τη λογική⁴²⁸».

8.4.5 Ελλιπής ενημέρωση στη δημόσια σφαίρα

Για το τέλος αφήσαμε ένα άλλο είδος αποσπασματικότητας, την ανεπαρκή ενημέρωση που χαρακτηρίζει συνήθως αυτές τις εμπνευσμένες δράσεις.

Πολλές φορές τα αποτελέσματα από ένα σωστά εκτελεσμένο και ζυγισμένο πρόγραμμα είναι αξιοθαύμαστα και θα μπορούσαν να λειτουργήσουν καταλυτικά, αν τα γνώριζε ο κόσμος. Αντιθέτως, η εκούσια ή ακούσια αυτοαναφορικότητα που τα χαρακτηρίζει αποδεικνύεται μηδενιστική.

Για παράδειγμα, πολλοί κοσμικοί φορείς που ασχολούνται με την οικοδόμηση ειρήνης μπορεί να είναι προκατειλημμένοι, όπως είπαμε, ενάντια στην επίσημη εμπλοκή της θρησκείας στην ειρηνευτική διαδικασία, για λόγους που προαναφέραμε.

Ωστόσο, αυτό συμβαίνει σε πολύ μεγάλο βαθμό λόγω της άγνοιας που τους διακατέχει. Η αξιολόγηση, η τεκμηρίωση αλλά και η επικοινωνία των πολλών θετικών

⁴²⁷ Χάμπερμας, Γ., Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ΄, *Η διαλεκτική της εκκοσμίκευσης - Λόγος και θρησκεία*, ό.π.

⁴²⁸ Habermas, J., «Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor», ό.π., σ. 23.

χαρακτηριστικών της θρησκευτικής συνεισφοράς είναι καταλύτης για να πειστούν αυτοί οι φορείς και να αναχαιτιστεί ο σκεπτικισμός τους.

Όταν η επιτυχία των δράσεων αυτών γνωστοποιείται, τότε γίνεται αποδέκτης προσοχής αλλά και ενίσχυσης, συστημικής, ακόμα και οικονομικής. Αυτό άλλωστε μπορεί να είναι από τα καλά της παγκοσμιοποίησης, όπου η πληροφορία διαχέεται. Όταν, για παράδειγμα, μέσω της ενημέρωσης σε ευρεία κλίμακα, μέσω γνωστοποίησης τεχνικών, επιτυχιών, κινημάτων κ.λπ. η ευρεία κοινή γνώμη αντιλαμβάνεται ότι γίνεται πρόοδος στο συγκεκριμένο κομμάτι, αυτό δημιουργεί μια πίεση στη δημόσια σφαίρα, ένα δημόσιο αίτημα, που δεν περνάει απαρατήρητο από τους παράγοντες οι οποίοι έχουν θέσεις-κλειδιά και λειτουργεί σαν έμπνευση και σαν παράδειγμα προς μίμηση.



9. Επίλογος

Σκοπός της διατριβής ήταν η ανάλυση του διαθρησκευτικού διαλόγου ως μορφή και εργαλείο της πολιτιστικής διπλωματίας.

Η βασική πρόταση όπως προκρίθηκε είναι η αξιοποίηση του διαθρησκευτικού διαλόγου ως ένα μέσο περαιτέρω εκδημοκρατισμού της πολιτείας (κρατική ή υπερεθνική δομή) και της κοινωνίας (λαϊκή βάση).

Αυτό προτείνεται και λόγω της διαπίστωσης του ελλείμματος φιλελευθερισμού του κράτους δικαίου.

Ο διαθρησκευτικός διάλογος παρότι, όπως εξετάσαμε, υφίσταται σαν πρακτική από την αρχαιότητα και δρα στο πλαίσιο διαφόρων πολιτευμάτων, εξετάζεται σαν προσθήκη στον πολιτικό φιλελευθερισμό.

Ως μία από τις πιο σημαντικές εκφάνσεις της πολιτιστικής διπλωματίας, εξετάστηκε ιστορικά σαν φαινόμενο διότι η ιστορική του ανασκόπηση είναι αυτή ακριβώς που φανερώνει στον αναγνώστη τρόπους με τους οποίους προκύπτει η κοινωνική αλλαγή.

Από το θρησκευτικό κράτος στο ανεξίθρησκο και το ουδετερόθρησκο ή το μετακοσμικό η παρατήρηση του Durkheim ότι η κοινωνία έχει μία εγγενή ικανότητα που της επιτρέπει να εξελίσσεται, αποδείχτηκε εύστοχη, ιδίως κατά τη σύγχρονη ιστορία όπου η ικανότητα αυτή υποστηρίζεται από την επιστήμη και ιδιαίτερα από την τεχνολογία και την παγκοσμιοποίηση.

Παράλληλα, αναφερόμενοι στην έννοια της αλλαγής, η θρησκεία ως κοινωνικό φαινόμενο χαρακτηρίζεται και αυτή από την προσαρμοστική της φύση αλλά και από τους διαφορετικούς ρόλους που καλείται να αναλάβει. Οι τάσεις στις οποίες υπόκειται, είτε οδηγούν σε εκφυλισμό, ποδηγέτηση και δημιουργία χασμάτων, είτε οδηγούν στη γεφύρωση χασμάτων και την κοινωνική συνοχή.

Αναζητώντας το πολιτικά θεμέλια του διαθρησκευτικού διαλόγου στη σημερινή εποχή, η πολιτική θεωρία του πολιτικού φιλελευθερισμού ως μοντέλο ρύθμισης της πολιτείας και της κοινωνίας, μπορεί να αποτελέσει ένα τελέσφορο μοντέλο οργάνωσης της κοινωνίας, μια εναλλακτική πυξίδα διακυβέρνησης ακόμη και για πιο σύνθετες πραγματικότητες όπως η διεθνική πραγματικότητα. Παρατηρήσαμε ότι αν και ο Rawls προϋποθέτει μία δημοκρατική κοινωνία σε εθνικό επίπεδο, η πρόταση του πολιτικού

φιλελευθερισμού μπορεί να είναι από τις λίγες που μπορούν να λειτουργήσουν ως ρυθμιστής των Διεθνών Σχέσεων σε παγκόσμιο επίπεδο, ακριβώς επειδή βάζει στο κάδρο σαν κίνητρο την έννοια της δικαιοσύνης.

Ωστόσο, τίποτα δεν εξασφαλίζει την επιτυχία του πολιτικού φιλελευθερισμού και το ότι αυτός θα καταφέρει να πείσει. Όπως τονίζει και ο Μαρκέτος στο προλογικό σημείωμα του πολιτικού φιλελευθερισμού, «[...] τα δύσκολα χρόνια που έρχονται, θα δείξουν αν ο ρωσιανός φιλελευθερισμός μπορεί πραγματικά να αντιστρατευτεί την υπό εξέλιξη προσπάθεια για ανατροπή της αμερικανικής δημοκρατίας, και αν μπορεί ακόμη να χρησιμεύσει και στους πολίτες των άλλων χωρών για την αποτροπή της αυταρχικής μονοκρατορίας που επαπειλείται σήμερα. Σίγουρα, αυτό δεν είναι το μόνο μέτρο με το οποίο θα τον αξιολογήσουμε. Όμως είναι ένα σημαντικό μέτρο ».

Ωστόσο, παρατηρώντας τη σύγχρονη ιστορική εξέλιξη και αναλύοντας την επανεκτίμηση ολόκληρου του δυτικού συστήματος αξιών από τα μέσα του 20ου αι. μέχρι σήμερα, από τη βιομηχανική επανάσταση και την εκβιομηχάνιση στο πέρασμα στη σύγχρονη φάση της παροχής υπηρεσιών και της αποβιομηχάνισης, υπογραμμίσαμε τον αντίκτυπο της πολιτικής της μείωσης του κράτους (Thatcher/ Reagan) και την ανάγκη για επαναφορά της πολιτικής στο προσκήνιο και για ενεργητική ειρήνη. Όπως αναπτύχθηκε στην εργασία, πραγματικά επιδραστικές αλλαγές μπορούν να γίνουν από πολιτική βούληση. Η συστηματοποίηση του διαθρησκευτικού διαλόγου απαντά σε αυτή την ανάγκη.

Πέρα από το νέο ορισμό για τον διαθρησκευτικό διάλογο που προτάθηκε από την εργασία και που διευρύνει τη δυναμική του διαλόγου αφού συμπεριλαμβάνει οποιαδήποτε διαλεκτική σχέση ιδεολογιών (εκκοσμικευτικής, θρησκευτικής, οικονομικής κ.λπ.) αρκεί να υπάρχει ανάμεσα στους «συνομιλητές» σίγουρα η θρησκευτική (αλλά όχι απαραίτητα θρησκευτικές ιδεολογίες μεταξύ τους), και πέρα από την ανάλυση της προσαρμοστικής φύσης της θρησκείας και την ενυπάρχουσα ευκαιρία για δικαιότερη πολιτική, η συνεισφορά της διατριβής συνίσταται κυρίως στον εντοπισμό δημοκρατικού ελλείμματος που υπάρχει στη θεωρία του Rawls και στον συμπληρωματικό ρόλο που καλείται να παίξει ο διαθρησκευτικός διάλογος.

Αναφερθήκαμε στο σημαντικό θέμα της ετοιμότητας (έννοια επάλληλης συναίνεσης) που ο πολιτικός φιλελευθερισμός προϋποθέτει ότι πρέπει να έχουν οι πολίτες ώστε να

δεχτούν τα όρια τα οποία τίθενται κατά τη συνύπαρξη στη δημόσια σφαίρα, προκειμένου να συνυπάρχουν αρμονικά.

Ωστόσο εξετάζοντας αυτή την προϋπόθεση συνειδητοποιούμε ότι η ετοιμότητα είναι εκ των πραγμάτων μάλλον κάτι επιθυμητό παρά κάτι το δεδομένο.

Η βασική αυτή εγγενής αδυναμία του μοντέλου του Rawls χρειάζεται τη συνδρομή των πολιτικών αλλά και των κοινωνικών και ανθρωπολογικών επιστημών και πρακτικών και ο ΔΔ είναι μία σημαντική πρακτική. Έτσι, θα προκύπτει μειωμένο το ποσοστό πιθανότητας κατασταλτικής παρέμβασης της πολιτικής για να διαφυλάξει μία δίκαιη ισορροπία στη δημόσια σφαίρα.

Πέρα από τις διάφορες προκλήσεις που καλείται να αντιμετωπίσει όπως αυτές περιεγράφηκαν στο σχετικό κεφάλαιο, η σύγχρονη εποχή θα συνεχίσει να θέτει δυσκολίες αλλά και να αναγνωρίζει επιτυχίες και ευκαιρίες.

Το πώς ο διάλογος θα αξιοποιηθεί από την πολιτική, το πώς θα καταφέρει να διευρύνει το κοινό συμμετεχόντων και να φτάσει ένα ευρύτερο ακροατήριο, το πώς θα βελτιστοποιήσει το υβριδικό του μοντέλο ενσωματώνοντας τις σωστές ειδικότητες (π.χ. ειδήμονες οικοδόμησης ειρήνης κ.α.), και το πώς θα αξιοποιήσει στο πλαίσιο της πολιτιστικής αλλά και της ευρύτερης διπλωματίας και πολιτικής τις όποιες κατακτήσεις, τα συμπεράσματα και τη συσσωρευμένη εμπειρία τέτοιων ενεργειών και σε τι αλλαγές θα πρέπει να προβούν οι θεσμοί για να εξασφαλίσουν τη μεγαλύτερη δυνατή κεφαλαιοποίηση προς κοινωνικό όφελος, όλα αυτά αποτελούν τις συνεχιζόμενες προκλήσεις για τον διάλογο. Παράλληλα, η ψηφιακή πραγματικότητα, η κατάλυση των συνόρων, ο τρόπος που μεταφέρονται οι νέες ιδέες, τα νέα ήθη, η αναγνώριση του διαλόγου, η πολιτική κατάσταση, όλα αποτελούν τη νέα πραγματικότητα για τον διάλογο.

Ο διαθρησκευτικός διάλογος μπορεί να αποτελέσει για την πολιτική εργαλείο χάραξης πιο δίκαιων πολιτικών ούτως ώστε αυτή να προασπίσει τα συμφέροντα της κοινωνίας.

Όπως είδαμε, χάρη στην υπερβατική του διάσταση, ως έκφραση της πολιτιστικής διπλωματίας, προάγει την πολιτική και κοινωνική ωρίμανση ενός λαού εκπολιτίζει τις συνειδήσεις και επιτρέπει τη θετική κοινωνική αλλαγή και εξέλιξη με την έννοια μιας πιο ανοικτής και συμπεριληπτικής των πάντων, συμμετοχικής δημοκρατίας.

Πέρα ωστόσο από τη φιλελευθεροποίηση των κοινωνιών και των κρατών, λειτουργεί και ως ένας καταλύτης-πρόξενος φιλελευθεροποίησης και αυτών των ίδιων ακόμη των θρησκειών.





Βιβλιογραφία

Ελληνική

Βασιλειάδης, Π., «Ορθοδοξία και Πολιτική», στο *God's Rule: The Politics of World Religions*, επιμ. Neusner, J., Washington DC, Georgetown University Press, 2003.

Βασιλειάδης, Π., *Σερβέτος, Μιχαήλ (Servetus, Michael)*, Θεσσαλονίκη, ΜΟΧΕ τόμ. 12, 2007.

Βιρβιδάκης Σ., Καρασμάνης Β., Τουρνά Χ., *Αρχές Φιλοσοφίας*, ΟΕΔΒ, 2007.

Βούλγαρης, Ε., *Σχεδιάσμα περί της Ανεξιθρησκείας, ήτοι περί της ανοχής των Ετεροθρήσκων, (1716)*, επιμ. Γιώργος Μανιάτης, Αθήνα, Στάχου, 2001.

Γιανναράς, Χ., *Ενάντια στη θρησκεία*, Αθήνα, Ίκαρος, 2006.

Δημητρίου, Αρχιεπισκόπου Αμερικής, *Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν πλουραλιστικό κόσμο: ένας οικουμενικός διάλογος*, επιμ. Π. Εμμανουήλ Κλάψης, Αθήνα, Καστανιώτη, 2006.

Ζηζιούλας, Ι., *Ευχαριστίας εξεμπλάριον*, Μέγαρο, Ευεργέτις, 2006.

Ζιάκα, Α., «Διαθρησκειακοί διάλογοι Β'», Θεσσαλονίκη, Πουρναράς, 2010.

Ζιάκας, Γ., *Θρησκευολογία: Η θρησκεία των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*, Θεσσαλονίκη, Κυριακίδη, 1996.

Ζιάκας, Γ., *Θρησκεία και πολιτισμός των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*, Θεσσαλονίκη, Σφακιανάκη, 2002.

Καλαϊτζίδης, Π., *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα*, Αθήνα, Ίνδικτος, 2007.

Καντ, Ι., «Απόκριση στο ερώτημα: "Τι είναι Διαφωτισμός;"», μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσου, *Δοκίμια*, Αθήνα, Δωδώνη, 1971.

Καστοριάδης, Κ., *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον-Βιβλία, Αθήνα, 1995.

Κραλίδης, Α., *Η Αυτοκρατορική Λατρεία στην Περίοδο της Τετραρχίας (284-313 μ.Χ.)*, Αθήνα, Βάνιας, 2011.

Λοκ, Τ., *Επιστολή για την Ανεξιθρησκεία (Epistola De Tolerantia)*, μτφρ. Γ. Πλάγγεση, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 1988.

Μακρίδης, Β., *Θρησκευτική ανοχή και ελευθερία στην Ευρώπη*, Σύναξη 128, Αθήνα, Αρμός, 2006.

Μανίκας, Ι., *Ευγένιος Βούλγαρις και ανεξιθρησκεία. Ιστορική και θεολογική προσέγγιση*, Αθήνα, Παρηρσία, 2009.

- Μαρτζέλος, Γ., «Ορθοδοξία και διαθρησκευτικός διάλογος», στο *Γρηγόριος ο Παλαμάς, Εκκλησιαστικό Περιοδικό*, τ. 89, Θεσσαλονίκη, Ιερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, 2006.
- Μπέγζος, Μ., «Θρησκεία», *Θρησκευολογικό Λεξικό*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000.
- Μπεκριδάκης, Δ., «Μετανεωτερικότητα, Θρησκεία και Ορθόδοξη θεολογία», *Ορθοδοξία και Νεωτερικότητα*, επιμ. Π. Καλαϊτζίδης, Ν. Ντόντος, Αθήνα, Ίνδικτος, 2007.
- Ντοστογιέφσκι, Φ., *Έγκλημα και τιμωρία*, μτφρ. Ελένη Μπακοπούλου, Αθήνα, Ίνδικτος, 2012.
- Παϊδας, Κ., *Τα βυζαντινά κάτοπτρα ηγεμόνος της ύστερης περιόδου 1254-1403 – Εκφράσεις του βυζαντινού βασιλικού ιδεώδους*, Αθήνα, Γρηγόρη, 2006.
- Παπαθανασίου, Θ., *Κανόνες και Ελευθερία. Οι μεταμορφώσεις του 108ου κανόνα της τοπικής συνόδου της Καρθαγένης και οι περιπέτειες της ελεύθερης αποδοχής του Χριστιανισμού*, Κατερίνη, Επέκταση, 2005.
- Παπαθανασίου, Θ., «Ανεσιότητα και παραπεμπτικότητα. Κριτικές προσεγγίσεις στα Θεολογικά Δρώμενα», Αθήνα, Αρμός, 1998.
- Παπαλεξανδρόπουλος, Σ., «Νέες Θρησκείες: Ιστορική Επισκόπηση και Συστηματική Θεώρηση», *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών*, επιμ. Μπέγζος, Μάριος, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1994.
- Πελεγρίνης, Θ., *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1997.
- Ράλλη, Γ. – Ποτλή, Μ., *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, Αθήνα, Γρηγόρη, 1966.
- Ρωλς, Τ., *Ο Πολιτικός Φιλελευθερισμός*, μετ. Σπύρος Μαρκέτος, Αθήνα, 2004, Μεταίχμιο.
- Σταυρίδης, Β., *Ιστορία της Οικουμενικής Κινήσεως*, Θεσσαλονίκη, Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1996.
- Τσάκωνας, Δ., *Αθηναγόρας ο Οικουμενικός των Νέων Ιδεών*, Αθήνα, 1976.
- Φειδάς, Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία, Α΄*, Αθήνα, Διήγηση, 2002.
- Φλορόφσκυ, Γ., *Οι Βυζαντινοί Πατέρες του 5ου αι.*, μτφρ. Παναγιώτου Πάλλη, Θεσσαλονίκη, Πουρναρά, 1992.
- Φρόντ, Σ., *Το μέλλον μιας Αυταπάτης*, μτφρ. Θεοφύλακτος Παπακωνσταντίνου, Αθήνα, εκδ. Γκοβόστη, 2010
- Φωκά, Ε., «Θρησκεία και Πολιτική», στο *Πολιτική και θρησκείες*, επιμ. Ζορμπάς, Κωνσταντίνος, Αθήνα, Παπαζήση, 2007.
- Φουκώ, Μ., *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 1: Η δίψα της γνώσης*, (1978), μτφρ. Γ. Ροζάκης, Αθήνα, Κέδρος, 2005.
- Χάμπερμας, Γ., Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ΄, *Η διαλεκτική της εκκοσμίκευσης - Λόγος και θρησκεία*, μτφ. Ηλίας Τσιριγκάκης, Αθήνα, Εστία, 2010.
- Bethe, E., «Mythus-Sage_Marchen», (Leipzig 1905), *Γνωσιολογία*, επιμ. Ε. Παπανούτσος, Αθήνα, Ίκαρος, 1973.

De Ste Croix, Geoffrey Ernest Maurice, *Ο χριστιανισμός και η Ρώμη (Διωγμοί, αιρέσεις και ήθη)*, μτφ. Ι. Κραλλή, επιμ. Δ. Κυρτάτας, Αθήνα, 2005

Fukuyama, F., *Το τέλος της ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, μτφ. Αχιλλέας Φακατσέλης, εκδ. Λιβάνη, Αθήνα, 1993.

Gauchet, M., *Η Άνοδος της Δημοκρατίας*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιάδης, Αθήνα, Πόλις, 2009.

Hobsbawm, E.J., *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, μετάφραση Χρύσα Νάντρις, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 1994.

Huntington, S., *Η Σύγκρουση των Πολιτισμών και ο ανασχηματισμός της Παγκόσμιας Τάξης*, μτφρ. Σ. Ριζοθανάση, Αθήνα, Τερζόπουλος, 1998.

Liotard, J.F., *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Γνώση, 1988.

Said, E., *Οριενταλισμός, Η πιο προκλητική σύγχρονη πολιτισμική μελέτη: Μια έντονη πολεμική της αντιμετώπισης που παραδοσιακά επιφυλάσσει η Δύση στην Ανατολή*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Αθήνα, Νεφέλη, 1996.

Walzer, M., *Η ηθική εντός και εκτός των συνόρων*, μτφ. Βασίλης Βουτσάκης, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2003.

Weber, Max, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, Αθήνα, Gutenberg, 2006.

Wellmer, A., *Η ελευθερία στον νεωτερικό κόσμο*, Αλεξάνδρεια, 2001.

Ξένη

Aeschylus, *The Oresteia*, μτφρ. - σχόλια Robert Fagles, London, Penguin Classics, 1977.

Anholt, S., *Destination Branding: Creating the Unique Destination Proposition*, Oxford, Butterworth Heinemann, 2002.

Arndt, R. T., «The First Resort of Kings: American Cultural Diplomacy in the Twentieth Century», στο *Strategic Influence: Public Diplomacy, Counterpropaganda, and Political Warfare*, επιμ. Michael J. Waller, Washington DC, Institute of World Politics Press, 2009.

Avraham, E., Ketter, E., *Media strategies for marketing places in crisis*, Oxford, Butterworth-Heinemann, 2008. | Rainisto, S., *Success Factors Of Place Marketing: A Study Of Place Marketing Practices In Northern Europe And The United States*, Helsinki, Helsinki University of Technology, 2003.

Barrett, D., Johnson, T., *World Christian Encyclopedia*, Oxford, Oxford University Press, 2nd edition, 2001.

Barrows, J. H., «The World's Parliament of Religions: An Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893», Vol. I, Chicago, The Parliament Publishing Company, 1893.

Barston, R.P., *Modern diplomacy*, New York, Pearson Education, 2006.

- Bart D. Erhman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford, Oxford University Press.
- Baudelaire, C., *The Painter of Modern Life and Other Essays*, επιμ. και μτφρ. Mayne Jonathan. London, Phaidon Press, 1964.
- Baudrillard, Jean, *The Illusion of the End, or Selected Writings*, Bloomington, Stanford University Press, 2001.
- Behrens, G., «Feeling of Absolute Dependence or Absolute Feeling of Dependence? (What Schleiermacher Really Said and Why It Matters)», *Religious Studies*, Vol. 34, No. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Belanger, L., «Redefining Cultural Diplomacy: Cultural Security and Foreign Policy in Canada», στο *Political Psychology Magazine* vol. 20, no. 4, Québec, Wiley-Blackwell, 1999.
- Bellah, R., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Oakland, University of California Press, 2007.
- Blanning, T.C.T. *The French Revolution Class War or Culture Clash?*, New York, St. Martin's Press, 1998.
- Bourdieu, P., «Sport and Social Class», στο *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*, επιμ. Chandra Mukerji, Michael Schudson, Oakland, University of California Press, 1991.
- Braude, B., «Foundation myths of the millet system», *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Volume 1: *The Central Lands*, επιμ. Braude, Benjamin, Lewis, Bernard, London, Holmes & Meier, 1982.
- Brown, P., *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Byrnes, T., Katzenstein, P., «Religion in an expanding Europe», Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Campbell, C., «The Easternisation of the West», *New Religious Movements*, επιμ. Wilson, B. – Cresswell, J., London, Routledge, 1999.
- Caney, Simon, Liberalism and communitarianism: a misconceived debate, *Political Studies* vol. 40, Oxford, Nuffield College, 1992.
- Casanova, J., στο άρθρο του «Religion, European Secular Identities and European Integration», στο Byrnes, T., Katzenstein, P., *Religion in an expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Cassirer, E., *An Essay On Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, (1944), Meiner Felix, 2006.
- Castellio, S., «Contra Libellum Calvini, στο Concerning Heretics» του ιδίου, μτφ. Roland Bainton, *Records of Civilization: Sources and Studies* 22, Νέα Υόρκη, Columbia University Press, 1935.

- Caretta, J., King, R., *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge, 2005.
- Cummings, M., *Cultural Diplomacy and the United States Government: A Survey*, Washington D.C., Center for Arts and Culture, 2003.
- Dabhoiwala, F., «The First Sexual Revolution», *The Origins of Sex: A History of the First Sexual Revolution*, Oxford, Allen Lane 2012.
- Davie, G., *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Dhavamony, M., *Phenomenology of Religion*, Rome, Pontificia Università Gregoriana. 1973.
- Donfried, M., Gienow-Hecht, J., *Searching for a Cultural Diplomacy*, New York, Berghahn Books, 2010.
- Durkheim, E., *The elementary forms of the religious life*, (1915), London, G. Allen & Unwin, 1972.
- El Fadl, K.M.A., «The Great Theft - Wrestling Islam from the Extremists», New York, Harper Collins, 2009.
- El Fadl, K. A., *Islam and the Challenge of Democracy*, επιμ. Joshua Cohen και Deborah Chasman, Boston, Princeton University Press, 2004.
- Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, New York, Sheed & Ward, 1958.
- Feldman, N., «Fall and Rise of the Islamic State», Princeton University Press, 2008.
- Feuerbach, L., «“The Essence of Christianity” in Religion and Liberal Culture», επιμ. Keith Michael Baker, στο vol. 8 of *University of Chicago Readings in Western Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Fraser, N., «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy», *Habermas and the Public Sphere*, επιμ. Craig Calhoun, Cambridge, MIT Press, 1992.
- Freud S., «Obsessive Actions and Religious Practices», στο *The Freud Reader*, επιμ. Gay, Peter, New York, W.W. Norton & Co, 1995.
- Frey, L., Frey, M., *The French Revolution*. Westport, Greenwood Press, 2004.
- Galtung, J., *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Oslo, Sage Publications, 1996.
- Gold, J.R., Ward, S. V., *Place Promotion: The Use of Publicity and Marketing to Sell Towns and Regions*, Chichester, John Wiley & Sons. 1994.
- Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, (1962), επιμ. Thomas Burger, Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1989.
- Habermas, J., «Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor», *The Power of Religion in the Public Sphere*, επιμ. Eduardo Mendieta, Jonathan van Antwerpen, New York, Columbia University Press, 2011.

Heidegger, M., *Identity and Difference*, μτφρ. Stambaugh, Joan, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

Herrin, J., *Book burning as purification, Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, επιμ. Philip Rousseau – Manolis Papoutsakis, Burlington, Ashgate, 2009.

Hervieu - Leger, D., «The Future of Christianity in Western Europe. The End of a World», επιμ. David Bjork, *Missiology*, 34.3, 2006.

Hobsbawm, E., *The Invention of Tradition*. επιμ. Terence Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Hunt, L., *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*, Boston, Bedford, 1996.

Hunter, W. B., *A Milton Encyclopedia*, Volume 8, East Brunswick, Associated University Presses, 1980.

Kailtyn C., K., «Islamic Hadith - Sahih Bukhari», Hamlet Book Publishing, 2013, Τόμος 4, Βιβλίο 56.

Kant, I., *Religion Within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*, μτφρ. Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Kenneth, A., *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*, Pine Forge Press, 2005.

Kotler, P., Haider, D.H. και Rein, I., *Marketing Places*, New York, Free Press, 1993.

Laing, M., «The Changing Face of Mission: Implications for the Southern Shift of Christianity», στο *Missiology*, vol. 34.2, 2006.

Lucarelli, A., Berg, P., «City branding: a state-of-the-art review of the research domain», στο *Journal of Place Management and Development*, Vol. 4, Bingley, Emerald Group Publishing Limited, 2011.

Ludlow, N. Piers, «European Integration: a Cold War Phenomenon», *The Cambridge History of the Cold War*, επιμ. A. Westad και M.P. Leffler, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Manoussakis, J.P., «Phenomenological Approaches to Religion», *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, επιμ. Graham Oppy, Routledge, 2015.

Marx, K., *Critique of Hegel's "Philosophy Of Right"*, (1844), επιμ. O'Malley, Joseph, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Masters, B., «The Cambridge History of Turkey», *The Cambridge History of Turkey Volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, επιμ. Suraiya, F., Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Mill, J.S., Bentham, J., *Utilitarianism and other essays*, επιμ. A. Ryan, London, Penguin Books, 2004.

Muller, M., *Introduction to the Science of Religion*, London, Longmans Green And Co., 1899.

Nye, J., *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books, 1990

- Nye, J., *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004.
- Nye, J., *The Future of Power*, New York, Public Affairs, 2011.
- Otto, R., *The Idea of the Holy*, μτφρ. John Harvey, Oxford, Oxford University Press, 1923.
- Parekh, B., «Is Islam a threat to Europe's Multicultural Democracies?», *Religion in the New Europe*, επιμ. Michalski, Krzysztof, Cambridge, Central European University Press, 2006.
- Payne, D., «The Clash of Civilizations: the Church of Greece, the European Union and the Question of Human Rights», *Religion, State and Society*, τόμ. 31, No. 3, επιμ. Philip Walters, Routledge, 2003.
- Phillipson, R., *Linguistic Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Quinton, A., *Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1967.
- Rawls, J., «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14, Summer, 1985.
- Rawls, J., «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», New York, *New York University Law Review* 64, 1989.
- Rawls, J., «The idea of Public Reason revisited», του ίδιου, *The Law of Peoples*, Harvard, Harvard University Press, 1999.
- Riley, P., «The Social Contract and Its Critics», *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Vol 4, επιμ. Mark Goldie, Robert Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Rives, J.B., *Religion in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Rupp, G., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
- Russell, B., *History of Western Philosophy*, (1945), London, Routledge, 2000.
- Said, E., *From Oslo to Iraq and the Road Map*, New York, Pantheon, 2004.
- Saradi - Mendelovici, H., *Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries*, Dumbarton, Oaks Papers, 1990.
- Schneider, C., *Diplomacy That Works: "Best Practices" in Cultural Diplomacy*, Washington, Center for Arts and Culture, 2003.
- Shouler, K., *The Everything World's Religions Book: Explore the Beliefs, Traditions and Cultures of Ancient and Modern Religions*, Avon, Adams Media, 2010.
- Skandlon, M.T., *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Skandlon, M.T., *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Sours, M., *The 1844 Ottoman "Edict of Toleration" in Baha'i Secondary Literature*, Wilmette, *Journal of Baha'i Studies*, 1998.
- Spencer, H., *The Pursuit of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

Stark, R., *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco, Harper Collins, 1997.

Taylor, Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

Tillich, P., *Dynamics of faith*, New York, Harper Perennial, 1957.

Tillich, P., *Theology of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1959.

Veyne, P., «The Roman Empire», *A History of Private Life*, vol. 1: *From Pagan Rome to Byzantium*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Vogel, F. E., «Islamic Law and the Legal System of Saudi: Studies of Saudi Arabia». Leiden, Brill, 2000.

Watt, M., *Muhammad at Medina*, Oxford, Oxford University Press, 1956, σ. 4 | Serjeant, R. B. «The Constitution of Medina», *Islamic Quarterly* 8, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

Young, S., *Beyond Rawls: An Analysis of the Concept of Political Liberalism*. Lanham, University Press of America, 2002.

Ηλεκτρονικές πηγές

«Άρθρο 17 TFEU: Guidelines on the implementation of Article 17 TFEU», *Dialogue with churches, religious associations or communities and philosophical and non-confessional organisations*, European Commission, στο http://ec.europa.eu/justice/fundamental-rights/dialogue/index_en.htm, πρόσβαση: 10/2012.

Βασιλειάδης, Π., «Το θεολογικό πλαίσιο του διαθρησκευτικού διαλόγου», *Volos Academy for Theological Studies*, στο <http://www.acadimia.org/index.php/en/programs/summaries-of-papers/32----2006-2007/42-12>, πρόσβαση: 11/2013.

Βλ. Σεμινάριο επιμόρφωσης ιεροδιδασκάλων του Ισλάμ από το Τμήμα Θεολογίας του Α.Π.Θ., <http://blogs.auth.gr/moschosg/2013/10/02/%CF%83%CE%B5%CE%BC%CE%B9%CE%BD%CE%AC%CF%81%CE%B9%CE%BF-%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%BC%CF%8C%CF%81%CF%86%CF%89%CF%83%CE%B7%CF%82-%CE%B9%CE%B5%CF%81%CE%BF%CE%B4%CE%B9%CE%B4%CE%B1%CF%83%CE%BA%CE%AC%CE%BB%CF%89/>, πρόσβαση: 2/2014.

Δελτίο Τύπου Ελληνικής Ένωσης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου και του Πολίτη, 18/12/2005, <http://web.archive.org/20060218061948/www.hlhr.gr/press/Deltio%20Typou%2018.12.2005.doc>, πρόσβαση: 6/2014

«Διεθνές Σύμφωνο για τα οικονομικά, κοινωνικά και μορφωτικά δικαιώματα», *Περιφερειακό Κέντρο Πληροφόρησης Ηνωμένων Εθνών (UNRIC)*, στο http://www.unric.org/el/index.php?option=com_content&view=article&id=26231&Itemid=33, πρόσβαση: 4/2014.

«Δικαιοσύνη και Εσωτερικές Υποθέσεις», *Η Ευρωπαϊκή Οικοδόμηση μέσω των Συνθηκών. Πολιτικές της Ένωσης*, στο http://europa.eu/scadplus/constitution/justice_el.htm, πρόσβαση: 10/2013.

Έκθεση με τα πιο σημαντικά σημεία του συνεδρίου «Women, Religion and Peace», Georgetown University, 7-8 Ιουλίου 2010, υπάρχει στο <http://repository.berkeleycenter.georgetown.edu/Women%20Religion%20Peace%20Meeting%20Report.pdf>, πρόσβαση: 2/2014.

Ευσέβιος, «Εκκλησιαστική Ιστορία», *Patrologia Graeca 19 – 24*, επιμ. J. P. Migne, Paris, 1857, 8.2.4-13 στο http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post04/Eusebios/eus_hi08.html, πρόσβαση 4/2014.

Ζέρη, Π., «Θρησκευτικός Ανακλαστικός Πλουραλισμός», βιβλιογραφικό δοκίμιο πάνω στο Robert, W., *America and the Challenges of Religious Diversity*, New Jersey, Princeton University Press, 2005, στο http://www.academia.edu/15656240/%CE%98%CF%81%CE%B7%CF%83%CE%BA%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CF%8C%CF%82_%CE%A0%CE%BB%CE%BF%CF%85%CF%81%CE%B1%CE%BB%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82, πρόσβαση: 9/2015.

«Η Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη», (1789), *humanrights.com*, στο <http://www.humanrights.com/el/what-are-human-rights/brief-history/declaration-of-human-rights.html>, πρόσβαση 11/2014.

Η ερμηνεία αυτή συμπεριλαμβάνεται στο «Catechism of the Catholic Church» που εκδόθηκε το 1992 - www.vatican.va/archive/ENG0015/P29.HTM, πρόσβαση: 4/2014.

Κοσσυφοπέδιο (93,5%), Αλβανία (83,2%), Βοσνία - Ερζεγοβίνη (42,7%), ΠΓΔΜ (40,3%), Μαυροβούνιο (21,5%), Βουλγαρία (15,7%), Ρωσία (14,4%), Γεωργία (11,5%), Γαλλία (10,3%) και Βέλγιο (10,2%) <http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/>, πρόσβαση 5/2014.

Λακτάντιος, «De Mort. Pers.» κεφ. 34, 35. Opera, επιμ. O. F. Fritzsche, II, σ. 273. | Bibl. Patt. Ecc. Lat. XI, Leipzig, 1844, *McGill Digital Humanities*, στο http://digihum.mcgill.ca/~matthew.milner/teaching/resources/docs/galerius-edict_of_tolerantion.html, πρόσβαση: 4/2014.

Μουστάκης, Α., «Σκέψεις με αφορμή τη Σύναξη των Προκαθημένων στην Κωνσταντινούπολη», στο <http://www.pemptousia.gr/2014/03/%CF%83%CE%BA%CE%AD%CF%88%CE%B5%CE%B9%CF%82-%CE%BC%CE%B5-%CE%B1%CF%86%CE%BF%CF%81%CE%BC%CE%AE-%CF%84%CE%B7-%CF%83%CF%8D%CE%BD%CE%B1%CE%BE%CE%B7-%CF%84%CF%89%CE%BD-%CF%80%CF%81%CE%BF%CE%BA%CE%B1%CE%B8/>, πρόσβαση: 4/2014.

Μπαράκ Ομπάμα, ομιλία του κατά την τελετή ορκωμοσίας του στις 20 Ιανουαρίου 2009, http://www.nytimes.com/2009/01/20/us/politics/20text-obama.html?_r=2&, πρόσβαση: 2/2014.

«Ο Ιταλίας Γεννάδιος για την Εγκύκλιο του Πάπα Φραγκίσκου Laudato Si», στο <http://fanarion.blogspot.gr/search/label/%CE%A0%CE%AC%CF%80%CE%B1%CF%82%20%CE%A6%CF%81%CE%B1%CE%B3%CE%BA%CE%AF%CF%83%CE%BA%CE%BF%CF%82>, πρόσβαση: 4/2014.

«Οικονομία & Ψυχολογία στην Ατομική Διάσταση», *Πανελλαδική Έρευνα Metron Forum*, 29 Δεκεμβρίου 2011, <http://www.metronanalysis.gr/gr/polls/ziped/pub1595FORUM.pdf>, πρόσβαση: 6/2014

«Οικουμενική Διακήρυξη για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα», *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR)*, στο <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=grk>, πρόσβαση: 4/2014.

Ρουσσό, Ζ.Ζ., *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή, 1992.

Σέκερης, Π., «Η Αραβική Άνοιξη», (17/6/2012), *diplomatikoperiskopio.com*, στο http://www.diplomatikoperiskopio.com/2012/06/blog-post_17.html, πρόσβαση: 3/2014.

Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, Αθήνα, Πατάκης, 1996.

Τριανταφύλλου, Α., «Πατριάρχης Μόσχας: Η Εκκλησία προσδιορίζει την εθνική ταυτότητα του λαού», 3/6/2013, άρθρο στο <http://www.amen.gr/article/patriarxis-mosxasi-ekklisia-prosdiorizei-tin-ethniki-tautotita-tou-laou-fwto>, πρόσβαση: 10/2013.

«Χάρτης των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης», *Επίσημη Εφημερίδα της Ευρωπαϊκής Ένωσης*, στο <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EL/TXT/HTML/?uri=CELEX:12012P/TXT&from=EN>, πρόσβαση 4/2015.

Χομπς, Τ. *Λεβιάθαν - Η ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, μτφρ. Γιάννης Δημητρακόπουλος, Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα, Γνώση, 1989.

Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος, «Η Εκκλησία δικαιούται να έχει λόγο», συνέντευξη στην εφημερίδα *Κόσμος του Επενδυτή*, 8/7/2006, αναφορά στο *Πρόναος*, ν. 99, στο http://www.ecclesia.gr/greek/pronaos/pronaos_99.html#n1, πρόσβαση 6/2013

«A Common Word between Us and You», <http://www.acommonword.com/>, πρόσβαση: 4/2014.

«About the summit», *The World Council of Religious Leaders*, στο http://www.millenniumpeacesummit.org/mwps_about.html, πρόσβαση: 4/2014.

«Act of Toleration (1689)», επιμ. Thomas Kidd, *Encyclopedia Virginia*, στο http://www.encyclopediavirginia.org/Act_of_Toleration_1689, πρόσβαση 11/2014.

«Ad Petri Cathedram, Encyclical of Pope John Xxiii on Truth, Unity and Peace, In A Spirit Of Charity», *Libreria Editrice Vaticana*, στο http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html, πρόσβαση: 4/2014.

«Ad Petri Cathedram», *TIME Magazine*, 1959, στο <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,869179,00.html>, πρόσβαση: 4/2014.

Adherents.com: National & World Religion Statistics - <http://www.adherents.com/>

Afrobarometer, National Public Attitude Surveys on Democracy and Governance in Africa - <http://www.afrobarometer.org/>

«American Convention On Human Rights», *Inter-American Commission on Human Rights*, στο <http://www.cidh.org/Basicos/English/Basic3.American%20Convention.htm>, πρόσβαση: 4/2014.

«An Agenda for Peace, Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping», *Repertoire of the Practice of the Security Council*, http://www.un.org/en/sc/repertoire/89-92/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029_Agenda%20for%20peace_.pdf, πρόσβαση: 11/2013.

«An Agenda for Peace, Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peacekeeping», *Report of the Secretary General*, στο http://www.un.org/en/sc/repertoire/89-92/Chapter%208/GENERAL%20ISSUES/Item%2029_Agenda%20for%20peace_.pdf, πρόσβαση: 10/2013.

Anholt-Gfk Roper Nations Brand Index δικτυακή πύλη: <http://www.gfk.com/pages/default.aspx>, πρόσβαση: 5/2013.

Appeal of Conscience Foundation - <http://www.appealofconscience.org/>

Asghar, A., «Tradition and Modernity in Islam», στο <http://www.futureislam.com/20070701/insight/asgarali/TRADITION%20AND%20MODERNITY%20IN%20ISLAM.asp>, πρόσβαση: 2/2014.

Barnett, A., «World opinion: the new superpower?», *openDemocracy.net*, 3/2003, στο https://www.opendemocracy.net/conflict-protest/article_1052.jsp, πρόσβαση: 2/2014.

Belge, M., «Μη-μουσουλμάνοι της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και το σύστημα των μιλλέτ», μτφρ. Ροβίθη Χαρά, *Encyclopaedia of the Hellenic World*, Κωνσταντινούπολη, 2008 στο <http://constantinople.ehw.gr/forms/fLemma.aspx?lemmaId=12216>, πρόσβαση 11/2014.

«Believing Without Belonging: Just How Secular Is Europe?», Biennial Forum, Florida, 2005, *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*, στο <http://www.pewforum.org/2005/12/05/believing-without-belonging-just-how-secular-is-europe/>, πρόσβαση: 6/2014.

«Bill of Rights of the United States of America», (1791), *Bill of Rights Institute*, στο <http://billofrightsinstitute.org/founding-documents/bill-of-rights/>, πρόσβαση 11/2014.

Burant, S., «Enlightened Absolutism», *Hungary: A Country Study*, στο <http://countrystudies.us/hungary/19.htm>, πρόσβαση 7/2014.

Casanova, J., «Religion, European secular identities and European integration», στο <http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-en.html>, πρόσβαση: 5/2014.

Cassius Dio, «Roman History», book 78, chapter 9 στο http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/78*.html, πρόσβαση: 4/2014.

Chomsky, N., *Clash of civilizations?*, από ομιλία στο Delhi School of Economics, 11/2001, <http://www.india-seminar.com/2002/509/509%20noam%20chomsky.htm>, πρόσβαση: 3/2013.

Community of Sant'Egidio - <http://www.santegidio.org/en/index.html>

constitutionalism.gr,

<http://www.constitutionalism.gr/site/tag/%CE%B8%CF%81%CE%B7%CF%83%CE%BA%CE%B5%CF%85%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AE-%CE%B5%CE%BB%CE%B5%CF%85%CE%B8%CE%B5%CF%81%CE%AF%CE%B1/>, πρόσβαση: 4/2014.

«Cosmopolitanism», 7/2013, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* στο <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>, πρόσβαση 5/2014.

«Country Comparison: Religions», *The World Factbook*, στο <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>, πρόσβαση 5/2014

Crane, R., «Interfaith Dialogue: Part II, What and Why», *The American Muslim (TAM)*, 7/2013, στο <http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/interfaith-dialogue-part-ii-what-and-why>, πρόσβαση: 10/2013.

Crocker, Snow Jr., «Definition of Public Diplomacy», *The Fletcher School of Law and Diplomacy*, στο <http://fletcher.tufts.edu/murrow/pd/definitions.html>, πρόσβαση: 5/2014.

Cull, N., "Public Diplomacy" before Gullion: The Evolution of a Phrase, στο http://uscpublicdiplomacy.org/blog/060418_public_diplomacy_before_gullion_the_evolution_of_a_phrase, πρόσβαση: 10/2013.

De Ruggiero, G., *The history of European liberalism*, Boston, Beacon Press, 1959, σ. 155-157 | Gaus, G., Courtland, D., «The New Liberalism», 22/12/2014, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, στο <http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/#NewLib>, πρόσβαση: 5/2015.

«Declaration "Dominus Iesus" On The Unicity And Salvific Universality Of Jesus Christ And The Church», *Libreria Editrice Vaticana*, στο www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html, πρόσβαση: 4/2014.

Declaration of Independence, από *Primary Documents in American History*, στο <http://www.loc.gov/rr/program/bib/ourdocs/DeclarInd.html>, πρόσβαση 11/2014.

«Declaration On Religious Freedom "Dignitatis Humanae", On The Right Of The Person And Of Communities, To Social And Civil Freedom In Matters Religious», *Libreria Editrice Vaticana*, στο http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html, πρόσβαση: 4/2014.

«Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief», *The General Assembly of U.N.*, στο <http://www.un.org/documents/ga/res/36/a36r055.htm>, πρόσβαση: 4/2014.

«Decree Ad Gentes, On The Mission Activity Of The Church», *Libreria Editrice Vaticana*, στο http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html, πρόσβαση: 4/2014.

«Defining Civil Society», *worldbank.org*, στο <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/TOPICS/CSO/0,,contentMDK:20101499~menuPK:244752~pagePK:220503~piPK:220476~theSitePK:228717,00.html>, πρόσβαση: 4/2013.

«Diplomacy Report of the Advisory Committee on Cultural Diplomacy», *U.S. State Department, United States, Department of State, 2005*, στο <http://www.state.gov/documents/organization/54374.pdf>, πρόσβαση 10/2013.

Ecumenical Peace Institute/ Clergy and Laity Concerned, <http://forusa.org/groups/affiliate-groups/ecumenical-peace-institute-clergy-laity-concerned>, πρόσβαση: 4/2014.

«Edict of Nantes», *Encyclopaedia Britannica*, στο <http://www.britannica.com/event/Edict-of-Nantes>, πρόσβαση 11/2014.

El Fadl, K.A, *Which clash? What civilizations?*, ABC Religion and Ethics, 16-05-2011 - <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/05/16/3218247.htm>

EU Guidelines on the Promotion and Protection of Freedom of Religion or Belief στο http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_Data/docs/pressdata/EN/foraff/137585.pdf, πρόσβαση: 10/2012.

Eurobarometer surveys - http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm

European Social Survey - <http://www.europeansocialsurvey.org/>

«Evangelii Nuntiandi, Apostolic Exhortation of His Holiness Pope Paul VI, To the Episcopate, To the Clergy and To All the Faithful of the Entire World», *Libreria Editrice Vaticana*, στο http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html, πρόσβαση: 4/2014.

«Faith on the Move – The Religious Affiliation of International Migrants, Demographic Study of the Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life», 3/2012, *Pew Research Center*, στο <http://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>, πρόσβαση 6/2015.

Forde, G., «A Journey Together», *coistine.ie*, 2013, στο <http://www.coistine.ie/what-is-interreligious-dialogue>, πρόσβαση: 10/2013.

Foster, K. R., Kokko, H., «The evolution of superstitious and superstition-like behaviour», *The Royal Society Publishing*, στο <http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/276/1654/31>, πρόσβαση: 11/2014.

Fukuyama, F., «Bring back the state», 7/2004, άρθρο, *theguardian.com*, στο <http://www.theguardian.com/world/2004/jul/04/globalisation.comment>, πρόσβαση 10/06/2013.

Gallup.com - <http://www.gallup.com/Home.aspx>

Garfinkel, R., «What Works? Evaluating Interfaith Dialogue Programs», Special Report 123, July 2004, *United States Institute of Peace*, στο <http://www.usip.org/sites/default/files/sr123.pdf>, πρόσβαση: 10/2013.

«Gaudium Et Spes, Pastoral Constitution On The Church In The Modern World», *Libreria Editrice Vaticana*, στο http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html, πρόσβαση: 4/2014.

Gienger, V., «NATO Push on Women’s Roles Calls for Treading onto Delicate Turf: Islam», *United States Institute of Peace*, Washington DC, 2013, στο <http://www.usip.org/publications/nato-push-women-s-roles-calls-treading-delicate-turf-islam>, πρόσβαση: 5/2013.

«Global Agenda for Dialogue among Civilizations», *U.N. Documents Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a56r6.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

«Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population», 12/2011, *Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life*, στο <http://www.pewforum.org/files/2011/12/ChristianityAppendixB.pdf>, πρόσβαση 6/2014.

«Global Governance 2025: At a Critical Juncture», *European Union Institute for Security Studies και National Intelligence Council*, Paris, 2010, στο http://www.iss.europa.eu/uploads/media/Global_Governance_2025.pdf, πρόσβαση: 3/2014.

Gopin, M., «International Development and Conflict Resolution: Ethical Dilemmas And Future Prospects», *School for Conflict Analysis and Resolution - George Mason University*, 2000, <http://scar.gmu.edu/presentations-proceeding/international-development-and-conflict-resolution-ethical-dilemmas-and-fut-0>, πρόσβαση: 5/2013.

Gopin, M., «The practice of culture diplomacy», 2002, *Center for World Religions, Diplomacy, and Conflict Resolution*, στο <http://scar.gmu.edu/publication/practice-of-culture-diplomacy>, πρόσβαση: 6/2013.

Gopin, M., «The Religious Foundations of a More Peaceful World», 2003, *Center for World Religions, Diplomacy and Conflict Resolution*, στο <http://crdc.gmu.edu/wp-content/uploads/2013/10/The-Religious-Foundations-of-a-More-Peaceful-World-Marc-Gopin.pdf>, πρόσβαση 10/2013.

Hagen, W., «Joseph II’s Edict of Toleration for the Jews of Lower Austria», (1782), *From Absolutism to Napoleon (1648-1815)*, στο http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=3648, πρόσβαση 7/2014.

«His Holiness Patriarch Kirill meets with Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri, Secretary General of the World Forum for Proximity of Islamic Schools of «Thought», *The Russian Orthodox Church, Department for external Relations*, στο <https://mospat.ru/en/2012/06/28/news66928/>, πρόσβαση: 4/2014.

Hollon, L., «Online Communion Sparks Questions for Digital Age», 10/4/2013, *huffingtonpost.com*, στο http://www.huffingtonpost.com/rev-larry-hollon/online-communion-sparks-questions_b_4037371.html, πρόσβαση: 10/2014.

Huntington, S., «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, 1993, https://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Huntington_Clash.pdf, πρόσβαση: 6/2013.

Huntington, S., *The Clash of Civilizations?*, *Foreign Affairs*, 1993, <http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>, πρόσβαση: 2/2013.

«International Religious Freedom Act of 1998», *One Hundred Fifth Congress of the United States of America* <http://web.archive.org/web/20070608190937/http://usinfo.state.gov/usa/infousa/laws/majorlaw/intlrel.htm>, πρόσβαση 5/2104.

«Islam's Structure in Religious Authority», επιμ. Daud, M., από *onislam.net* στο <http://www.onislam.net/english/ask-about-islam/islam-and-the-world/worldview/461877-what-is-islams-structure-in-religious-authority.html>, πρόσβαση 10/2013.

James, W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*, London, Longmans, 1902, στο <http://www.archive.org/stream/varietiesreligi01jamegoog#page/n9/mode/1up>, πρόσβαση: 2/2014.

Latinobarómetro Corporation - <http://www.latinobarometro.org/lat.jsp>

«Legislative Focus: the International Religious Freedom Act of 1998», επιμ. Lynch Thomas, *American University Washington College of Law*, στο <https://www.wcl.american.edu/hrbrief/v6i2/lf.htm>

Leonard, M., «Diplomacy by Other Means», *Foreign Policy Magazine*, no. 132, 11/2002, στο http://www.foreignpolicy.com/articles/2002/09/01/diplomacy_by_other_means, πρόσβαση: 10/2013.

Montesquieu, C., *The Spirit of laws*, Volume 1, New York, The Colonial Press, στο <https://archive.org/details/spiritoflaws01montuoft>, πρόσβαση 11/2014.

«Muslim Networks and Movements in Western Europe», *Pew Research Center, Religion & Public Life*, 15/09/2010, στο <http://www.pewforum.org/2010/09/15/muslim-networks-and-movements-in-western-europe/#fn-650-1>, πρόσβαση 5/2014

«New Poll Reveals How Churchgoers Mix Eastern, New Age Beliefs», *The Christian Post*, στο <http://www.christianpost.com/news/new-poll-reveals-how-churchgoers-mix-eastern-new-age-beliefs-42215/>, πρόσβαση: 6/2014.

«Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions, Proclaimed By His Holiness, Pope Paul VI», *Libreria Editrice Vaticana*, στο http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, πρόσβαση: 4/2014.

«Of What Purpose Is Interreligious Dialogue?», *johnharmstrong.com*, στο <http://johnharmstrong.com/?p=4682>, πρόσβαση: 11/2013.

«Peace of Westphalia», *Encyclopaedia Britannica*, στο <http://www.britannica.com/event/Peace-of-Westphalia>, πρόσβαση 11/2014.

Pew Research Center - <http://www.pewresearch.org/>

«Promotion of interreligious and intercultural dialogue, understanding and cooperation for peace», *Official Documents System of the United Nations*, http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/61/221&Lang=E, πρόσβαση: 10/2013.

«Promotion of interreligious dialogue and cooperation for peace», *U.N. Documents. Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a60r10.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

«Promotion of Interreligious Dialogue», *U.N. Documents. Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a59r23.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

«Promotion of Religious and Cultural Understanding. Harmony and Cooperation», *U.N. Documents. Gathering a body of global agreements*, στο <http://www.un-documents.net/a58r128.htm>, πρόσβαση: 10/2013.

«Public diplomacy - what it is and is not», *Public Diplomacy Alumni Association*, στο http://pdaa.publicdiplomacy.org/?page_id=6, πρόσβαση: 10/2013.

«Religion and Electronic Media: One-in-Five Americans Share Their Faith Online», 11/2014, *Pew Research Center*, στο <http://www.pewforum.org/2014/11/06/religion-and-electronic-media/>, πρόσβαση: 6. 2015.

«Religion Definition», *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, στο <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/religion>, πρόσβαση: 5/2015.

Religions for Peace - www.religionsforpeace.org

«Religions, Country Comparison to the World», *The World Factbook*, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/xx.html>, πρόσβαση: 6/2014.

«Revenue, Lordship, Kinship & Law», *Manaraefan.co.uk*, στο http://www.manaraefan.co.uk/index_files/Page3400.htm, πρόσβαση: 26/7/2014.

«Revised UNESCO International Charter of Physical Education and Sport», 2015, *UNESCO*, στο http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13150&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, πρόσβ 11/2012.

Rickard, J., «First War of Religion, 1562-3», *historyofwar.org*, στο http://www.historyofwar.org/articles/wars_first_war_religion.html, πρόσβαση: 11/2014.

Russell, B., «Has religion made useful contributions to civilization?: An examination and a criticism», (1930), *Watts & co.*, στο <http://www.skepticfiles.org/religion/br.htm>, πρόσβαση: 9/2012.

Schleunes, Karl, «Religious war and the Peace of Augsburg», από *Encyclopaedia Britannica*, στο <http://www.britannica.com/place/Germany/Religious-war-and-the-Peace-of-Augsburg#ref297339>, πρόσβαση 11/2014.

«Selected Death Tolls for Wars, Massacres and Atrocities Before the 20th Century», στο <http://necrometrics.com/pre1700a.htm>, πρόσβαση: 6/2015.

Siddiqui, A., «The Purpose of Interfaith Dialogue», *The Markfield Institute of Higher Education*, στο <http://www.mihe.org.uk/the-purpose-of-interfaith-dialogue>, πρόσβαση: 10/2013.

Smock, D., «Islam and Democracy», *United States Institute of Peace*, Washington DC, 2002, στο <http://www.usip.org/publications/islam-and-democracy>, πρόσβαση: 5/2013.

Spira, J., «...And the Bride Wore Google Glass», 11/11/2013, *huffingtonpost.com*, στο http://www.huffingtonpost.com/julie-spira/and-the-bride-wore-google_b_4251911.html, πρόσβαση: 10/2014.

Srinivasan, R., «Taking power through technology in the Arab Spring», 26/10/2012, *aljazeera.com*, στο <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/09/2012919115344299848.html>, πρόσβαση: 11.2014.

Stedman, C., «Interfaith Dialogue Must Include Atheists», *huffingtonpost.com*, 8/2010, στο http://www.huffingtonpost.com/chris-stedman/dont-leave-atheists-out-o_b_756120.html, πρόσβαση: 10/2103.

Subsi, T., *The apostasy question in the context of Anglo-Ottoman relations, 1843-44*, Chicago, Middle Eastern Studies (Frank Cass & Company Ltd.), 2002, στο <http://www.highbeam.com/doc/1G1-112247877.html>, πρόσβαση, 10/2013.

The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050”, 4/2015, *Pew Research Center*, στο <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, πρόσβαση 6/2015.

«The Toleration of All Faiths, Edict of 1773», *Catherine's Russia*, <https://imperiagis.omeka.net/items/show/135>, πρόσβαση 7/2014.

«The Union of Utrecht», *Constitution Society*, στο http://www.constitution.org/cons/dutch/Union_Utrecht_1579.html, πρόσβαση: 11/2014.

«The Universal Declaration of Human Rights», (1948), *United Nations General Assembly*, στο <http://www.un.org/en/documents/udhr/>, πρόσβαση 5/2014.

The World Factbook - <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/>

The World Values Survey site - www.worldvaluessurvey.org

«U.S. Religious Landscape Survey - Religious Beliefs and Practices: Diverse and Politically Relevant», 2008, *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, στο <http://www.pewforum.org/files/2008/06/report2-religious-landscape-study-full.pdf>, πρόσβαση: 5/2014.

United Nations Statistic Division - <http://unstats.un.org/unsd/demographic/sconcerns/popchar/popcharMeta.aspx>

Verheugen, G., «EU expansion chief: 'It is a miracle'», 16/4/2004, συνέντευξη στον Robin Oakley, *cnn.com*, στο <http://edition.cnn.com/2004/WORLD/europe/04/16/eu.verheugen/>, πρόσβαση: 5/2014.

«Virginia Statute for Establishing Religious Freedom», (1786), επιμ. John Ragosta, *Encyclopedia Virginia*, στο http://www.encyclopediavirginia.org/Virginia_Statute_for_Establishing_Religious_Freedom_1786, πρόσβαση 11/2014.

Voltaire, *A Treatise on Toleration*, (1763), μτφ. Richard Hooker, κεφ. 22, στο http://web.archive.org/web/20060107013835/http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world_civ_reader/world_civ_reader_2/voltaire.html, πρόσβαση 11/2014.

«What is Cultural Diplomacy?», *Institute for Cultural Diplomacy*, στο http://www.culturaldiplomacy.org/index.php?en_culturaldiplomacy, πρόσβαση: 10/2013.

«What is the European citizens' initiative», στο <http://www.citizens-initiative.eu/eci/what-is-the-eci/>, πρόσβαση: 7/2014.

«When can I apply to the European Court of Human Rights?», *European Court of Human Rights*, στο <http://web.archive.org/web/20061207100918/http://www.echr.coe.int/ECHR/EN/Header/Applicants/Information+for+applicants/Frequently+asked+questions/>, πρόσβαση 4/2015.

World Christian Database (WCD) - <http://worldchristiandatabase.org/wcd/about/more.asp>

Άρθρα σε εφημερίδες & περιοδικά

Αντωνιάδου, Μ., «Πιστεύουμε αλλά δεν εκκλησιαζόμαστε: Για τους περισσότερους Έλληνες το Πάσχα είναι ευκαιρία επιστροφής στα ήθη και στα έθιμα», άρθρο στο *Βήμα της Κυριακής*, 23/04/2011.

Μάτση, Α., Γαλανόπουλου, Α. «Χριστόδουλε, παραιτήσου», άρθρο στην Εφημερίδα *Ελευθεροτυπία*, 16/12/2005, στο http://web.archive.org/web/20090422234646/http://archive.enet.gr/online/online_text?dt=16/12/2005&c=110&id=12981400,28932632, πρόσβαση: 6/2014.

Μουζέλης, Ν., «Κοινωνία των Πολιτών: Πολυσημικότητα και Πολλαπλότητα», άρθρο στο *Βήμα*, 14/12/1997, στο <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=94080>, πρόσβαση: 12/2013.

Ντάλης, Σ., «Η πάλη του Χάντινγκτον», *Το Βήμα*, 29/11/1998, στο <http://www.tovima.gr/books-ideas/article/?aid=105530>, πρόσβαση: 3/2013.

Όπως το Οθωμανικό Σύνταγμα του 1876 | Feldman, N., «Why Shariah?», 16.3.2008, *The New York Times Magazine*, στο <http://www.nytimes.com/2008/03/16/magazine/16Shariah-t.html?ei=5070&em=&en=5c1b8de536ce606f&ex=1205812800&pagewanted=all&r=1&>, πρόσβαση: 6/5/2012.

Παπαγγελής, Θ., «Όχι άλλες Μεγάλες Αφηγήσεις», άρθρο, *το Βήμα*, 16/09/2012, στο <http://www.tovima.gr/opinions/article/?aid=475042>, πρόσβαση 5/2013.

Παπαθανασίου, Θ., «Διδάσκοντας γύπτους και τσελεπήδες περί περιτομής και αβατάρα. Ιθαγένεια και ερώτημα περί της αλήθειας σε συνθήκες πολυπολιτισμικότητας», εισήγηση σε συνέδριο της Αρχιεπισκοπής Αθηνών τον Ιανουάριο του 2005, *Σύναξη*, Αθήνα, Αρμός, 2006.

Σταθόπουλος Μ., «Θρησκευτική ουδετερότητα», άρθρο στο *Βήμα*, 28/05/2006, ηλεκτρ. <http://www.tovima.gr/politics/article/?aid=173477>, πρόσβαση: 5/2013.

Χάμπερμας, Γ., «Για μια ισχυρή Ευρώπη – τι σημαίνει όμως αυτό;», μτφρ. Θεόδωρος Γεωργίου, άρθρο στο *Εφημερίδα των Συντακτών*, 24.3.2014, επιμ. Τσακίρογλου, στο <http://archive.efsyn.gr/?p=184423>, πρόσβαση: 10/2014.

Χριστόδουλος, Αρχιεπίσκοπος, «Ανησυχία για τα εθνικά θέματα», συνέντευξη, *Κόσμος του Επενδυτή*, (8/7/2006), στο *in.gr*, στο <http://news.in.gr/greece/article/?aid=722627>, πρόσβαση: 6/2014.

«A religious policy by stealth», 7/2013, *Erasmus - Religion and public policy - www.economist.com*, στο <http://www.economist.com/blogs/erasmus/2013/07/eu-and-faith>, πρόσβαση 4/2015.

Anholt, S., «Πώς θα αλλάξουμε την εικόνα της Ελλάδας», συνέντευξη στον Απόστολο Μαγγηριάδη, *BHmagazino*, 2/2012, στο <http://www.tovima.gr/vimagazino/interviews/article/?aid=442487&h1=true#commentForm>, πρόσβαση: 4/2103.

Bjork, D., «The Future of Christianity in Western Europe. The End of a World», *Missiology Journal*, 34.3.2006

Douglas, M., «Saudi Banks for Women thriving», (27/1/1982), *New York Times*, στο <http://www.nytimes.com/1982/01/27/business/saudi-banks-for-women-thriving.html>, πρόσβαση: 2/2014.

Eisenstadt, S. N., «Multiple Modernities - A Paradigm of Cultural and Social Evolution», στο *ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research*, Volume 24, Frankfurt, Preyer, 2007.

Hassner, P., «critique le “Yalta culturel” posé par Huntington. “Un livre simplificateur et explosif”», συνέντευξη στον Pierre Haski, *Liberation*, 6/1/1998, στο http://www.liberation.fr/tribune/1998/01/06/pierre-hassner-critique-le-yalta-culturel-pose-par-huntington-un-livre-simplificateur-et-explosif_226995, πρόσβαση: 6/2014.

Kline, S., «The Morality and Politics of Consumer Religion: How Consumer Religion Fuels the Culture Wars in the United States», *The Journal of Religion and Popular Culture*, Vol. 17, 2007, στο <https://www.questia.com/library/journal/1G1-175451706/the-morality-and-politics-of-consumer-religion-how>, πρόσβαση: 5/2014.

Kokosalakis, N., «Religion and modernization in 19th century Greece», *Social Compass Journal*, τόμ. 34, No. 2, Thousand Oaks, Sage Publications, 1987.

Musallam, B., «Sex and society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century», *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 20, No. 2, επιμ. Lidwien Kapteijns, Boston, Boston University African Studies Center, 1987.

Pincus, S., «England's revolution», *The Economist - British history*, στο <http://www.economist.com/node/14636916>, πρόσβαση 11/2014.

Said, E., *The Clash of Ignorance*, περιοδικό *The Nation*, 10/2001, <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>, πρόσβαση: 5/2013.

San Juan, E., «Matthew Arnold and the Poetics of Belief: Some Implications of "Literature and Dogma"», *The Harvard Theological Review*, Vol. 57, No. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

Sen, A., «Human Rights and the Westernizing Illusion», *Harvard International Review*, Vol. 20, Issue 3, 1998, στο http://www.globalwebpost.com/farooqm/study_res/amartya_sen/illusion.html, πρόσβαση: 3/2014.

Veremis, Th., «From the national state to the stateless nation, 1821-1919», *European History Quarterly*, τόμ. 19, No. 2, Sage, 1989.

