

PROCEEDINGS FROM THE 1ST ONLINE INTERNATIONAL
SCIENTIFIC MEETING OF THE LABORATORY OF RELIGIOUS
STUDIES (RELIGLAB)

**IDENTITY – OTHERNESS – INTERCULTURALITY: THE CASE OF
INTERRELIGIOUS DIALOGUES**

SUNDAY MARCH 12 2023

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΗΣ 1^{ΗΣ} ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΗΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΗΜΕΡΙΔΑΣ ΤΟΥ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ
ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΕΚΠΑ (RELIGLAB)

**ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ – ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ – ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ:
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΩΝ ΔΙΑΛΟΓΩΝ**

ΚΥΡΙΑΚΗ 12 ΜΑΡΤΙΟΥ 2023

Proceedings series 2 / Σειρά Πρακτικά 2

Editing / Επιμέλεια

Nikolaos Denaxas / Νικόλαος Δεναξάς

Khader I. Alkhouri

Athens 2023 / Αθήνα 2023

Εθνικό
και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο
Αθηνών



National
and Kapodistrian
University of
Athens



**Α' ΔΙΕΘΝΗΣ ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ ΕΚΠΑ**

**ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ – ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ – ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ.
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΩΝ ΔΙΑΛΟΓΩΝ**

**ΚΥΡΙΑΚΗ 12 ΜΑΡΤΙΟΥ 2023
ΕΝΑΡΞΗ 11.00**

ΥΠΕΡΣΥΝΔΕΣΜΟΣ ΣΥΜΜΕΤΟΧΗΣ
(Δεν απαιτείται κωδικός σύνδεσης):

<https://zoom.us/j/8199745806?pwd=V1FicExVZkJoK3Q3THB2coMvemVMQT09>



ΔΕΙΤΕ ΤΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ

https://rsl.sotheol.uoa.gr/fileadmin/depts/sotheol.uoa.gr/rsl/uploads/A__DIETHNIS.pdf



ΘΑ ΧΟΡΗΓΗΘΟΥΝ ΒΕΒΑΙΩΣΕΙΣ ΠΑΡΑΚΟΛΟΥΘΗΣΗΣ



THEOPHANY
Journal

**ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ – ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ – ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ
Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΩΝ ΔΙΑΛΟΓΩΝ**

**Α' Διεθνής Διαδικτυακή Επιστημονική Ημερίδα
Εργαστηρίου Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ**

ΚΥΡΙΑΚΗ 12 ΜΑΡΤΙΟΥ 2023

<https://zoom.us/j/8199745806?pwd=V1FicExVZkJoK3Q3THB2c0MveMVMQQT09>



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ

ΕΝΑΡΞΗ 11:00

Χαιρετισμός Κοσμήτορα Θεολογικής Σχολής ΕΚΠΑ Αν. Καθηγητή Χρήστου Γ. Καραγιάννη.

Χαιρετισμός Προέδρου Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας Σεβ. Μητρ. Κρήνης κ. Κυρίλλου (Κατερέλου), Καθηγητή.

Χαιρετισμός του Περιφερειάρχη Αττικής και Προέδρου του ΙΣΑ, Δρ Γεωργίου Πατούλη.

ΕΝΟΤΗΤΑ Α'

ΔΙΑΘΡΗΣΚΕΙΑΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ – ΠΡΟΣΩΠΟ – ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ

Πρόεδρος: Κωνσταντίνος Κωτσιόπουλος, Καθηγητής Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού Πολιτισμού Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (ΑΠΘ)

ΤΣΙΤΣΙΓΚΟΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ Διευθυντής Εργαστηρίου Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ, Καθηγητής Ψυχολογίας της Θρησκείας Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

11:10 - 11:25 | **Οι (ψυχολογικές) ατομικές διαφορές στα διάφορα επίπεδα πρόσληψης των προτάσεων κατά τους διαθρησκειακούς διαλόγους.**

ΦΟΥΝΤΟΥΛΑΚΗΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ Δρ. Φ., Μδρ. ερευνητής Πανεπιστημίου Αιγαίου, ΕΔΙΠ Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ, μέλος Εργαστηρίου Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

11:25 - 11:40 | **Η συμβολή της διαπολιτισμικής ψυχολογίας στον διαθρησκειακό διάλογο.**

KHADER I. ALKHOURI MSc, Υπ. Δρ. Ψυχολογίας της Θρησκείας Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ, Επιστ. συνεργάτης Εργαστηρίου Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

11:25 - 11:40 | **Ο διαθρησκειακός διάλογος υπό το φώς της Ψυχολογίας της Θρησκείας.**

ΣΥΖΗΤΗΣΗ 11:55 - 12:05.

ΕΝΟΤΗΤΑ Β'

ΘΡΗΣΚΕΙΑ – ΚΟΙΝΩΝΙΑ – ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ

Πρόεδρος: Σπυρίδων Τσιτσίγκος, Καθηγητής Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας, Διευθυντής Εργαστηρίου Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Καθηγητής Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού Πολιτισμού ΑΠΘ.

12:05 - 12:20 | **Η συμβολή των διαθρησκειακών διαλόγων στην πολιτισμική διπλωματία.**

ΔΕΝΑΞΑΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ Επίκουρος Καθηγητής Κοινωνιολογίας της Θρησκείας Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ, μέλος Εργαστηρίου Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

12:20 - 12:35 | **Οι Θρησκείες στον δημόσιο χώρο. Η περίπτωση του House of One στο Βερολίνο. Κοινωνιολογική θεώρηση.**

ΠΑΠΑΤΟΛΙΟΣ ΑΧΙΛΛΕΑΣ Δρ. Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού, Διδάσκων Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού Πολιτισμού ΑΠΘ.

12:35 - 12:50 | **Διαπολιτισμικότητα και σύγχρονη κοινωνία.**

ΣΥΖΗΤΗΣΗ 12:50 - 13:00.

ΕΝΟΤΗΤΑ Γ'

ΘΕΟΛΟΓΙΑ - ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑ – ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

Πρόεδρος: Νικόλαος Δεναξάς, Επίκουρος Καθηγητής Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ Δρ. Θ., ΕΔΙΠ Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

13:00-13:15 | **Ινδουϊσμός και ινδουϊστικός φονταμενταλισμός στην Ινδία.**

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δρ. Θ., ΕΔΙΠ Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

13.15 - 13.30 | **Η αξιολόγηση της έννοιας των Θείων ονομάτων ως μέσο εξήγησης της τριαδικότητας του Θεού στο μουσουλμανικό κοινό: η περίπτωση του Σύρου θεολόγου Mutakallim Abu Raita L-Takriti (775-835).**

ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ ΕΛΙΣΑΒΕΤ Δρ. Θ. Université Catholique de Louvain, Belgium, Επιστ. συνεργάτιδα Εργαστηρίου Θρησκειολογίας ΕΚΠΑ.

13:30 – 13:45 | **Η ανθρωπιστική δράση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδας στο προσφυγικό (2013-2023) ως συμβολή στον διαθρησκειακό διάλογο και την διαπολιτισμικότητα.**

ΑΛΕΞΟΠΟΥΛΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ MSc. Social Anthropology, London School of Economics and Political Science (LSE), Υπ. Δρ. Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ.

13:45 - 14:00 | **Η Πανοραμική εντύπωση (overview effect) ως σημείο διαπολιτισμικής συνάντησης και διαλόγου θρησκειών και διαστημικών επιστημών.**

ΣΥΖΗΤΗΣΗ 14.00 – 14.10.

ΛΗΞΗ ΗΜΕΡΙΔΑΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ – ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΣΠ. ΤΣΙΤΣΙΓΚΟΣ, Ν. ΔΕΝΑΞΑΣ, Γ. ΦΟΥΝΤΟΥΛΑΚΗΣ, ΚΗΑΔΕΡ Ι. ΑΛΚΗΟΥΡΙ

ΥΠΟΣΤΗΡΙΞΗ – ΣΥΝΤΟΝΙΣΜΟΣ

Δ. ΑΛΕΞΟΠΟΥΛΟΣ

ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΕΚΠΑ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ ΕΚΠΑ

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΘΡΗΣΚΕΙΟΛΟΓΙΑΣ ΕΚΠΑ

THEOPHANY INTERNATIONAL JOURNAL



*Η συμβολή των διαθρησκειακών διαλόγων στην
πολιτιστική διπλωματία*

Κωνσταντίνος Π. Κωτσιόπουλος

Καθηγητής Κοινωνιολογίας του Χριστιανισμού, Τμήμα
Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας, Θεολογική Σχολή
ΑΠΘ

Απόστολος Μιχαηλίδης
Επίκουρος Καθηγητής Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και
Θρησκευολογίας ΕΚΠΑ

Πρόλογος

Ο Ινδουισμός είναι πιο πολυσύνθετη και πολύμορφη θρησκεία. Τρίτη κατά σειράν με 1.200.000.000 πιστούς περίπου. Το 1.094.000.000 από αυτούς κατοικεί στη γενέτειρα του Ινδουισμού, την Ινδία. Η πολυμορφία του και η έλλειψη ενός κεντρικού συλλογικού φορέα εκπροσώπησης του δυσχεραίνουν την ανάπτυξη διαθρησκειακού διαλόγου.

Από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα κάνει την εμφάνισή του ο ινδουιστικός φονταμενταλισμός, η δράση του οποίου κορυφώνεται κατά τη δεκαετία του 1990, αλλά συνεχίζει να κάνει έντονα αισθητή την παρουσία του μέχρι τις μέρες μας. Το φαινόμενο του φονταμενταλισμού επιδρά όχι μόνο στη σημερινή διαμόρφωση της ταυτότητας του Ινδουισμού, αλλά και στις σχέσεις του με τα άλλα θρησκευόμενα.

Hinduism and Hindu fundamentalism in India

Hinduism is the most complex and diverse religion. It's the third in order of population with approximately 1,200,000,000 followers. The most of them, 1,094,000,000, live in the birthplace of Hinduism; India. Its complexity and lack of a central representative body make it difficult to develop interfaith dialogue.

From the beginning of the 20th century Hindu fundamentalism made its appearance. Its activity peaked during the 1990s, but it continues to make its presence strongly felt up to the present day. The phenomenon of Hindu fundamentalism affects not only the formation identity of modern Hinduism's identity but also its relations with other religions.

1. Δυσχέρειες στην ανάπτυξη διαθρησκειακού διαλόγου

Αγαπητοί Συνάδελφοι, Κυρίες και Κύριοι,

Λαμβάνοντας υπ' όψιν τον υπότιτλο της ημερίδας που είναι «Η περίπτωση των Διαθρησκειακών Διαλόγων» θα ήθελα να επισημάνω ότι η προσπάθεια διαλόγου με τον σύγχρονο Ινδουισμό, προσκρούει όχι τόσο στην έλλειψη επιθυμίας διαλόγου από μέρους των ινδουιστών, αλλά σε καθ' αυτήν τη φύση του Ινδουισμού.

Ο Ινδουισμός δεν είναι ένα ενιαίο θρήσκευμα. Στην πραγματικότητα πρόκειται για ένα θρησκευτικό και πολιτισμικό φαινόμενο που εμπερικλείει πολλούς «Ινδουισμούς», πράγμα που δυσχεραίνει την εκπροσώπησή του και καθιστά αβέβαιη για τους εκπροσώπους άλλων θρησκειών την ανταπόκριση του στην εφαρμογή συμπεφωνημένων διακηρύξεων. Ας πάρουμε ως παράδειγμα την περίπτωση του Σουάμι Βιβεκανάντα (Swami Vivekānanda, 1863-1902). Πρόκειται για τον πρώτο γιόγκι (yogi) που φτάνει στη Δύση και συμμετέχει ως εκπρόσωπος του Ινδουισμού στο πρώτο Παγκόσμιο Κοινοβούλιο των Θρησκειών (World Parliament of Religions) που συνεκλήθη στο Σικάγο το 1893

¹. Αλλά ο ίδιος, παρότι κέρδισε τις εντυπώσεις χάρη στη ρητορική του δεινότητα και στο περιεχόμενο των έξι ομιλιών του, με δική του πρωτοβουλία είχε καταφθάσει στη Δύση².

Παρότι μίλησε εν ονόματι του Ινδουισμού στην πραγματικότητα εκπροσώπησε και εξέφρασε, με όρους της δυτικής φιλοσοφίας, τις μονιστικές ιδέες της σχολής Αντβάιτα Βεντάντα (Advaita Vedānta). Σκοπός του ήταν να παρουσιάσει την πολιτισμική ταυτότητα της χώρα του, να ζητήσει οικονομική ενίσχυση για τους λιμοκτονούντες τότε συμπατριώτες του και να υποστηρίξει ότι όλες οι θρησκείες οδηγούν στην ίδια αλήθεια· μια αλήθεια που ταυτίζεται με τη συμπαντική πραγματικότητα του μπράχμαν (brahman) κατά την βεδαντική κοσμοαντίληψη³. Γενικώς, ο Βιβεκανάντα δεν εξέφρασε τον Ινδουισμό στην ολότητά του, αλλά μόνο μία του όψη, αυτήν της βεδαντικής φιλοσοφίας και του ρεύματος του «Νεοβεδαντισμού» ή «Νεοϊνδουισμού»⁴. Τι είναι επομένως Ινδουισμός; Ποια είναι τα γενικά χαρακτηριστικά του;

2. Τα γενικά χαρακτηριστικά του Ινδουισμού

Ο Ινδουισμός έχει να επιδείξει ελάχιστα χαρακτηριστικά που να συνιστούν μια θρησκεία, υπό την έννοια που οι περισσότεροι αντιλαμβάνονται τη θρησκεία στον δυτικό κόσμο.

¹ Για τον βίο του Σουάμι Βιβεκανάντα βλ. Swami Nikhilananda, *Vivekananda: a Biography*. Ramakrishna-Vivekanda Center of New York, New York 1953. Romain Rolland, *Ραμακρίσνα, ο ημίθεος-Βιβεκανάντα, ο σοφός*, μτφρ. Κ. Στεφανίδης, εκδ. Δίβρης, Αθήνα 1978. Ειδικά για την παρουσία και τις εντυπώσεις που προκάλεσε στο πρώτο Παγκόσμιο Κοινοβούλιο των Θρησκειών βλ. Romain Rolland, σσ. 274-282.

² Romain Rolland, σ. 271: «[...] πηγαίνει, χωρίς ούτε ο ίδιος, ούτε οι Ινδοί μαθητές του και φίλοι του, σπουδαστές, Παντίτ, υπουργοί ή μαχαραγιάδες, να κάνουν τον κόπο να πληροφορηθούν κάτι σχετικά μ' αυτό».

³ Εντούτοις, αν και ο Βιβεκανάντα διατύπωσε την άποψη ότι η ουσία του Ινδουισμού εκφράζεται πλήρως μέσω της Αντβάιτα Βεντάντα του Σάνκαρα (Śaṅkara, 788-820 εκ παραδόσεως), ο ίδιος θεωρούσε ότι το Απόλυτο (brahman) είναι μεν υπερβατικό, αλλά και ενυπάρχον στον κόσμο.

⁴ «Νεοβεδαντισμός» και «Νεοϊνδουισμός» είναι όροι που επινοήθηκαν από Ινδούς και Ευρωπαίους μελετητές και ιεραποστόλους προκειμένου να προσδιορίσουν το αναγεννητικό και μεταρρυθμιστικό ρεύμα εντός του Ινδουισμού που αναπτύχθηκε από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα έως τα μέσα του 20^{ου}, εκπροσωπούμενο από διανοητές και κοινωνικούς μεταρρυθμιστές όπως ο Ραμ Μοχάν Ρού (Ram Mohan Roy), ο Σουάμι Βιβεκανάντα, ο Μαχάτμα Γκάντι (Mahātmā Gāndhī), ο Σρι Ωρομπίντο (Śrī Aurobindo) κ.ά και θρησκευτικές οργανώσεις, όπως η Brahma Samāj, ως αντίδραση στην επίδραση του δυτικού Χριστιανισμού και τις προκλήσεις που έθετε η δυτική σκέψη. Το ρεύμα αυτό επαναπροσδιόρισε και προέβαλε τον παραδοσιακό Ινδουισμό ως μία οικουμενική, ηθική θρησκεία (sādhāraṇa dharma) βασιζόμενη στις αρχές της μη βίας (ahimsa) και της συμπόνιας. Επίσης άσκησε σημαντική επίδραση στο κοινωνικό πεδίο αναφορικός με την εξάλειψη των διακρίσεων μεταξύ των καστών και αυτές εις βάρος των γυναικών.

Για παράδειγμα, δεν έχει κάποιον ιδρυτή ή ιδρυτές. Δεν είναι προφητική θρησκεία. Δεν δεσπόζει σε αυτόν κάποια συγκεκριμένη πίστη, διδασκαλία, ή εσχατολογία⁵. Δεν διακρίνεται από κάποια συγκεκριμένη θεολογία ή κάποιον ηθικό κώδικα κοινώς αποδεκτό απ' όλους. Δεν υπάρχει κάποιο κείμενο που να θεωρείται ότι περιέχει την πεμπουσία του, αλλά μια μακρά σειρά κειμένων. Ούτε διακρίνεται για το οργανωμένο ιερατείο του, πράγμα που συνεπάγεται τόσο την έλλειψη οργανωτικής δομής, όσο και αυτήν κάποιου κεντρικού φορέα εκπροσώπησης του. Καθώς απουσιάζει η ύπαρξη οργανωμένου ιερατείου, ομοίως απουσιάζει και κάποιος κεντρικός φορέας ιεραποστολικής δράσης.

Γενικώς ο Ινδουισμός συνίσταται από ένα σύνολο παραδόσεων που εξελίχθηκαν στηριζόμενες σε προγενέστερες παραδόσεις. Οι καταβολές του εντοπίζονται στα μέσα της 4^{ης} χιλιετίας π.Χ., στον πολιτισμό και θρησκεία της κοιλάδας του Ινδού ποταμού, στοιχεία δε των παραδόσεων που συνέλεξε κατά το διάβα των αιώνων επιβιώνουν μέχρι σήμερα. Ένεκα της διαμόρφωσής του από την ανάμειξη στοιχείων διαφόρων παραδόσεων, ο Τζαβαχαρλάλ Νερού (Jawaharlal Nehru, 1889-1964), ο τότε πρωθυπουργός της Ινδίας, χρησιμοποίησε τον ελληνικό όρο «synthesis» (σύνθεσις) παρομοιάζοντας τον με παλίμψηστο κώδικα, εννοώντας ότι κάποια επιμέρους ινδουιστική παράδοση απορρέει από κάποια προγενέστερη⁶. Ο δε Σαρβέπαλλι Ραντακρίσαναν (Sarvepalli Radhakrishnan, 1888-1975), δεύτερος κατά σειράν Πρόεδρος της Ινδικής Δημοκρατίας (1962-1967), καθηγητής ινδικής φιλοσοφίας σε διάφορα ινδικά πανεπιστήμια και σε αυτό της Οξφόρδης και κύριος εκπρόσωπος του ρεύματος του Νεοϊνδουισμού, στο βιβλίο του *The Hindu View of Life*, προτίμησε να τον ορίσει αφ' ενός ως «έναν τρόπο ζωής» (a way of life), αφ' ετέρου ως «πολιτισμό» (culture)⁷, όχι όμως ως θρησκεία.

Πρόκειται, επομένως, για ένα φαινόμενο πολυσύνθετο και πολύπλοκο. Για ένα πλέγμα παραδόσεων που περιλαμβάνει τη λογιωσύνη της βραχμανικής παράδοσης, τον ακραίο ασκητισμό σιβαϊτικών ομάδων, τις μητριαρχικές εκδηλώσεις του θείου της σακτικής παράδοσης, τον αντικοφορμισμό της ταντρικής, τα ποικίλα είδη γιόγκα και διάφορες εννοιολογήσεις περί λυτρώσεως. Ως προς την υπερβατική αναφορά, ένας ινδουιστής μπορεί να

⁵ Απόστολος Μιχαηλίδης, *Ινδουισμός*, σ. 39.

⁶ Βλ. Jawaharlal Nehru, *Discovery of India*, The Signet Press, Calcutta 1946, σ. 76. Βλ. και την ελληνική μετάφραση, Παντίτ Γιαβαχαρλάλ Νεχρού, *Ινδία*, μτφρ. Ν. Ανδρικόπουλος, Εκδ. Οίκος Γ. Φέξη, Αθήναι 1959, σ. 109.

⁷ S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Unwin Paperbacks, London (1927) 1998.

είναι μονοθεϊστής, πολυθεϊστής, ενοθεϊστής, πανθεϊστής, ακόμη και αγνωστικιστής ή άθεος, αρκεί να τηρεί τους πατροπαράδοτους κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς που ορίζει η κάστα του⁸.

3. Τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά του Ινδουισμού

Πάντως, μέσα από αυτή την ποικιλομορφία ξεπροβάλλουν και κάποια συγκεκριμένα, ιδιάζοντα χαρακτηριστικά, που καθιστούν τον Ινδουισμό διακριτό από κάθε άλλο θρήσκευμα. Αυτά εντοπίζονται, για παράδειγμα, στη λατρεία διαφόρων θεοτήτων που δεν τις συναντούμε σε άλλο θρήσκευμα παρά μόνο στον Ινδουισμό⁹, σε ιδιάζουσες θρησκευτικές αντιλήψεις (όπως αυτή περί συμπαντικής και κοινωνικής ευταξίας, γνωστή ως ντάρμα), στον διαχωρισμό της ινδουιστικής κοινωνίας σε κάστες βάσει μεταφυσικής αιτιολογήσεως, σε ιδιάζοντες τρόπους λατρείας, και τέλος, στην ιεροποίηση φυσικών στοιχείων και ζώων¹⁰ (πασίγνωστο παράδειγμα η αγελάδα), αλλά και στην ιερότητα της ίδιας της κοιτίδας του Ινδουισμού, της Ινδίας. Η τελευταία είναι η μητέρα γη, η Μπάρατ Μάτα (Bhārat Mātā)¹¹ όπως λέγεται, πάνω στην οποία κατοικεί το ένα δισεκατομμύριο ενενήντα τέσσερα εκατομμύρια (1.094.000.000) από το σύνολο του ενός δισεκατομμυρίου διακόσια εκατομμύρια (1.200.000.000) περίπου πιστών του¹².

Για τους ινδουιστές η Ινδία είναι κάτι περισσότερο από μία κρατική και πολιτική οντότητα. Είναι η ιερή γη· η γη με τους αναρίθμητους ναούς, τους ιερούς τόπους, τα ιερά ποτάμια και βουνά. Είναι η χώρα που εξασφαλίζει στους πιστούς τη λύτρωση μέσω τελετουργικών καθαρμών στους ιερούς ποταμούς της, μέσω προσευχών σε ναούς που συνδέονται με κάποια ιεροφάνεια, και μέσω των ιεραποδημιών σε ιερές πόλεις. Σύμφωνα με τον αρχαίο νομικό κώδικα του Μάνου, τη Μανουσμρίτι (Manusmṛiti, 1^{ος} αι. π.Χ.-2^{ος} αι. μ.Χ.) η χώρα αυτή είναι η Αριαβάρτα (Āryāvarta),

⁸ Απόστολος Μιχαηλίδης, *ό.π.*, σ. 38. Πρβλ. Lipner, Julius, *Hindus*, σ. 7: “[...] a Hindu [...] may be polytheistic or monotheistic, monistic or pantheistic, even agnostic or atheistic, and still be a Hindu.”

⁹ Απόστολος Μιχαηλίδης, *Ινδουισμός*, σ. 45.

¹⁰ Απόστολος Μιχαηλίδης, *ό.π.*, σ. 46.

¹¹ Απόστολος Μιχαηλίδης, *ό.π.*, σσ. 46-52. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, σσ. 41-43. Του ίδιου, *A Short Introduction to Hinduism*, σσ. 11-12.

¹² Βλ. The World Factbook, <https://cia.gov/the-world-factbook/india>, ανάκτηση 09/3/2023. “Hindu Countries 2023”, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/hindu-countries>, ανάκτηση 10/3/2022. Brian Grim, Todd M. Johnson, Vegard Skirbekk, Gina Zurlo, *Yearbook of International Religions Demography*, vol. 5, Brill, Leiden 2018, σσ. 48-53, 89-96, 111-112.

δηλαδή «η χώρα των Αρίων», «η χώρα των ευγενών»¹³. Η παραδοσιακή αλλά και επίσημη ονομασία της Ινδίας ως Μπάρατ (Bhārat) συνδέεται με τη μακρά της ιστορία. Προέρχεται από τον Μπάρατα (Bhārata), η καταγωγή του οποίου χάνεται μέσα στους θρύλους της ινδικής παράδοσης¹⁴. Οι απόγονοί του σύμφωνα με αυτούς κυριάρχησαν σε περιοχές της βόρειας και κεντρικής Ινδίας. Ο χώρος της κυριαρχίας τους ονομάστηκε Μπάρατα-βάρσα (Bhāratavarṣa), δηλαδή η χώρα των Μπάρατα¹⁵. Υπό την επίδραση της βραχμανικής παράδοσης, η χρήση του όρου γενικεύτηκε, περιλαμβάνοντας εννοιολογικώς όλη την έκταση της σημερινής Ινδίας.

Εδώ και χιλιάδες χρόνια, ποταμοί, όρη, δάση και πόλεις της, έχουν συνδεθεί με θεότητες και συμβάντα θρησκευτικής σημασίας. Τα ίδια τα ονόματα ποταμών, όπως ο Γάγγης [«Γκάνγκα» (Gaṅgā) στα σανσκριτικά και γένους θηλυκού], βουνών όπως το Καϊλάσα (Kailāsa), τόπων όπως το Πραγιάγκα (Prayāga, σημερινό Αλλαχαμπάντ), και δασών όπως το Βρίνταβαν (Vṛndāvan), υποδεικνύουν στον ινδουιστή την παρουσία του θείου, είτε με τη μορφή του Σίβα (Śiva), είτε του Βίσνου (Viṣṇu), είτε της Ντέβι (Devī) ή άλλων θεοτήτων. Ο Ινδουισμός συνδέεται αναμφίβολα με τη γη της Ινδίας. Στον Βισνουισμό, για παράδειγμα, τον μεγαλύτερο από πληθυσμιακή άποψη κλάδο του, οι αβατάρα (κυριολ. «κάθοδοι», σανσκριτ. avatāra) του θεού Βίσνου σχετίζονται με συγκεκριμένες τοποθεσίες. Η «κάθοδος» του ως Κρίσνα (Kṛṣṇa) πραγματοποιήθηκε -όπως πιστεύεται- στην πόλη Ματούρα (Mathurā) και η πόλη Αγιόντνα (Ayodhyā) είναι η γενέτειρα μιας άλλης «καθόδου» του, του Ράμα (Rāma). Σε αυτές τις πόλεις υπάρχουν μεγάλοι ναοί που εδώ και πολλούς αιώνες έχουν καταστεί πόλοι έλξης αναρίθμητων προσκυνητών. Η χώρα είναι γενικώς κατάσπαρτη από μεγάλους και μικρούς ναούς-σε κάποια πόλη μπορεί να υπάρχουν ακόμη και χιλιάδες τέτοιοι, όπως π.χ. στη Βαράνασι (Vārāṇasī) ή Μπανάρας (Banāras)¹⁶, στην ιερότερη πόλη των ινδουιστών, οι ναοί της οποίας ξεπερνούν τις δύο χιλιάδες. Σε καθορισμένο χρόνο εκατομμύρια προσκυνητών

¹³ *Manusmṛti*, 2.22: [...] giryorāryāvartam [...].

¹⁴ Πρόκειται για τον γιο του Ντουςυάντα (Duṣyanta) και της Σακούνταλα (Śakuntalā) που έγινε κυρίαρχος της βόρειας Ινδίας, γι' αυτό και η χώρα ονομάστηκε Μπάρατα-βάρσα (Bhāratavarṣa). Θεωρείτο μακρινός απόγονος των Πάνταβα (Pāṇḍava) και των Καούραβα (Kaurava), των δύο συγγενικών και αντιμαχόμενων οικογενειών που πρωταγωνιστούν στο έπος Μαχά-μπάρατα (Mahābhārata).

¹⁵ Απόστολος Μιχαηλίδης, *ό.π.*, σ. 48.

¹⁶ Για την θρησκευτική σημασία, την ιστορία και την πολιτισμική εικόνα της Βαράνασι ή Μπανάρας βλ. το έργο της Diana Eck, *Banaras: City of Light*, Penguin India, Delhi 2015.

καταφθάνουν σε ιερούς τόπους απ' όπου θα πάρουν λίγο νερό ή χρώμα για να καταστήσουν συμβολικώς τις κατοικίες τους τμήμα αυτών των ιερών τόπων. Γενικώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι παρουσία της ινδουιστικής θρησκευτικότητας είναι καταφανής στην ινδική επικράτεια.

4. Η διαμόρφωση και δράση του ινδουιστικού φονταμενταλισμού

Εκτός όπως από τους πιστούς του Ινδουισμού, στην Ινδία κατοικούν και οι πιστοί άλλων θρησκευμάτων· συγκεκριμένα άλλων δέκα. Γι' αυτό και το ινδικό κράτος έχει θεσπίσει τις ημέρες αργιών σύμφωνα με τις σημαντικότερες γιορτές των μεγαλύτερων από πληθυσμιακή άποψη των θρησκειών που βρίσκονται εντός της επικράτειάς του. Για παράδειγμα, η Μεγάλη Παρασκευή, το Πάσχα και τα Χριστούγεννα είναι ημέρες αργίας σε ολόκληρη την ινδική επικράτεια. Πρέπει επίσης να γνωρίζουμε ότι η Ινδία είναι η χώρα με τον τρίτο κατά σειράν μεγαλύτερο μουσουλμανικό πληθυσμό στον κόσμο (195.000.000 περίπου¹⁷). Η παρουσία του Ισλάμ στον ινδικό χώρο γίνεται αισθητή από τον 8^ο αιώνα. Οι μουσουλμάνοι εισβολείς, αφού διαπίστωσαν τον ισχυρό δεσμό του Ινδουισμού με ιερούς τόπους και ναούς, κατέστρεψαν πάρα πολλούς από αυτούς, χτίζοντας πάνω στα θεμέλιά τους τα δικά τους τεμένη. Οι ινδουιστές ποτέ δεν ξέχασαν τη μαζική καταστροφή των ναών τους. Η ιδέα της Μπάρατ Μάτα, της Μητέρας Ινδίας, έδωσε πνοή στους μακροχρόνιους αγώνες για την κατάκτηση της ανεξαρτησίας της, πρώτα ενάντια στους μουσουλμάνους Μουγκάλ (Mughal) και έπειτα ενάντια στους Βρετανούς. Το κάλεσμα να απελευθερωθεί η Μπάρατ Μάτα από την ανίερη παρουσία των mleccha, δηλαδή των ξένων, συντέλεσε στη διαμόρφωση ενός ρεύματος αντίστασης που οδήγησε το 1947 - χάρη στην επιμονή του Μαχάτμα Γκάντι (Mahātmā Gandhi, 1869-1948)- στην ανεξαρτησία της, παρά την επακόλουθη διάσπασή της σε τρία κράτη (αυτά της σημερινής Ινδίας, του Πακιστάν και του Μπανγκλαντές). Ο ίδιος ο Μαχάτμα Γκάντι θα πέσει νεκρός στις 30 Ιανουαρίου 1948, από τις σφαίρες του Νατουράμ Γκόντσε¹⁸ (Nathuram Godse, 1912-1949), ενός ινδουιστή εθνικιστή, λόγω των

¹⁷ <https://worldpopulationreview.com./countries/india-population>, ανάκτηση 10/3/2023.

¹⁸ Για τον Nathuram Godse βλ. Manohar Malgonkar, *The Men Who Killed Gandhi*, Rli Books, New Delhi 2008. Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton University Press, Princeton 1999, σ. 249 εξ. G. D. Khosla, *Murder of the Mahatma and Other Cases from a Judge's Notebook*, Jaico Publishing House, Delhi 1968.

παραχωρήσεών του-όπως πίστευε ο δολοφόνος- στη μουσουλμανική κοινότητα. Ο Νατουράμ Γκόντσε, ήταν μέλος που εθνικιστικού κόμματος Χίντου Μαχασαμπά (Hindu Mahāsabhā, δηλαδή «Υπατο Συμβούλιο των Ινδουιστών») και της εθνικιστικής οργάνωσης Ραστρίγια Σβαγιαμσέβακ Σανγκ (Rāṣṭrīya Svayamsevak Saṅgh, «Εθνική Οργάνωση Εθελοντών»), από την οποία προέκυψαν και άλλα πολιτικά κόμματα και οργανώσεις όπως το Βίσβα Χίντου Παρισάντ (Viśva Hindū Pariṣad, «Παγκόσμιο Συμβούλιο των Ινδουιστών») και το κυβερνών σήμερα κόμμα Μπαρατίγια Τζανατά (Bhāratīya Janatā Party, «Κόμμα του Ινδικού Λαού»). Όλα τα ανωτέρω κόμματα και οργανώσεις εκφράζουν την ιδεολογία της «χιντούντβα» (hindūtna, κανονικά ουδετέρου γένους), της «ινδουσύνης», όπως αυτή διατυπώθηκε το 1923¹⁹ από τον Βινάγιακ Ντάμονταρ Σάβαρκαρ (Vinayak Damodar Savarkar, 1883-1966), ηγετική μορφή του Χίντου Μαχασαμπά, του ανθρώπου που σύμφωνα με τα λεγόμενά του επιθυμούσε «να εξινδουίσει την πολιτική και να στρατικοποιήσει τον Ινδουισμό» (“hinduize politics and to militarize Hinduism”). Η ιδεολογία της «χιντούτβα» εμπερικλείει την ιδέα της ενότητας του Ινδουισμού και του ινδουιστικού έθνους (hindu rāṣṭra). Παρά την ποικιλία που υπάρχει στον Ινδουισμό, καταβάλλονται προσπάθειες να δημιουργηθεί ένα νέο ινδουιστικό ήθος, μια σύνθετη μυθολογία και να καλλιεργηθεί η αίσθηση ότι όλοι ανήκουν σε μία κοινή παράδοση. Η ιδεολογία της «χιντούτβα» ξεπερνά αυτή καθ’ αυτήν τη θρησκεία. Εκτός από τη δημιουργία ενός ενωμένου ινδουιστικού έθνους, περιλαμβάνει μια συναισθηματική προσκόλληση στην Ινδία ως «ιερή γη» και προτάσσει το οργανικό δέσιμο με τον ινδουιστικό πολιτισμό, όπως κι αν αυτός εννοείται. Οι καταβολές αυτής της ιδεολογίας ανευρίσκονται σε αυτήν της «χίντου τζαγκαράν» (hindu jagaran), της «ινδουιστικής αφύπνισης» που διατυπώθηκε από τους κάποιους θρησκευτικούς μεταρρυθμιστές και διανοητές, όπως ο Σουάμι Βιβεκανάντα, ο Νταγιανάντα Σαράσβατι (Dayānanda Saraswatī, 1824-1883), ο παιδαγωγός Μπαλ Γκάνγκανταρ Τίλακ (Bal Gangadar Tilak, 1856-1920) και ο φιλόσοφος Σρι Ωρομπίντο (Śrī Aurobindo, 1872-1950), αλλά και από τα προαναφερόμενα πολιτικά κόμματα και οργανώσεις. Πώς όμως εκφράστηκε στην πράξη αυτή η ιδεολογία; Εκφράστηκε και εκφράζεται μέχρι σήμερα με επιθετική²⁰,

¹⁹ V.D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu?*, Veer Sayarkar Prakashan, Bombay 1969⁵. Η πρώτη έκδοση, που δεν έφερε το όνομα του συγγραφέα, είναι η *Hindutva by a Maratha*, V.V. Kelkar, Nagpur 1923.

²⁰ Βλ. Manisha Basu, *The Rhetoric of Hindu India: Language and Urban Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

δημαγωγική ρητορική²¹, περιοριστικά μέτρα και πράξεις βίας²². Βίας που έλαβε τη μορφή αιματοχυσίας κατά την ανταλλαγή πληθυσμών μεταξύ Ινδίας και Πακιστάν το 1947, ταραχών, σφαγών, βιασμών κατά το 1983, το ίδιο μεταξύ του 1990-1993, 1998-2000, το 2013, 2015-2017, 2020-2021, αλλά και σήμερα. Η βία στρέφεται πρωτίστως κατά των μουσουλμάνων²³ και δευτερευόντως κατά των χριστιανών²⁴, ανεξαρτήτως δόγματος. Φόνοι, βιασμοί, καταστροφή εκκλησιών, αλλά και κατεδαφίσεις οικιών μουσουλμάνων από τις κρατικές αρχές ως τιμωρίας για «καταγγελλόμενη» συμμετοχή σε «τρομοκρατικές ενέργειες» είναι τα συνήθη περιστατικά έμπρακτης εφαρμογής της «χιντούτβα»²⁵.

²¹ Didhin Donald, "Coping, Scapegoating, Menacing: Christians in Pandemic India", Public Orthodoxy, The Orthodox Christian Studies Center of Fordham University, 17/6/2021, <https://publicorthodoxy.org/2021/66/17/christians-in-pandemic-india>, ανάκτηση 08/3/2023.

²² Βλ. Vinayakm Chaturvedi, *Hindutva and Violence: V. D. Savarkar and the Politics of History*, State University of New York Press, Albany NY 2022. Σταύρος Οικονομόπουλος, «Η δημοκρατία σε κίνδυνο στην Ινδία: Γιατί η Δύση σιωπά;», 15/10/2021, <https://kosmodromio.gr.2021/10/15/η-δημοκρατία-σε-κίνδυνο-στην-ινδία-για/>, ανάκτηση 10/3/2023.

²³ Parvis Ghassem-Fachandi, *Pogrom in Gujarat: Hindu Nationalism and Anti-Muslim Violence in India*, Princeton University Press, Princeton 2012. Mukul Kesavan, "Anti-Muslim violence in Delhi serves Modi well", *The Guardian*, 26 Feb 2020, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/feb/26/violence-delhi-modi-project-bjp-citizenship-law>, ανάκτηση 10/3/2023.

²⁴ Chad M. Bauman, *Pentecostals, Proselytization, and Anti-Christian Violence in Contemporary India*, Oxford University Press, New York 2015. Ashlin Mathew, "On Narendra Modi's watch, steep rise in crime against Christians between 2016 and 2019: Crimes against Christians have seen an increase of 60% between 2016 and 2019, a majority of them in Uttar Pradesh, where the Christian population is a mere 0.18%", *National Herald*, 28 Jan 2020, 1:05 PM, <https://www.nationalheraldindia.com/india/on-narendra-modi-watch-steep-rise-in-crime-against-christians-between-2016-and-2019>, ανάκτηση 10/3/2023. Sumedha Pal, "'Over 300 Attacks Against Christians Till July 2022': NGO Data Based on Distress Calls", *The Wire*, 07/SEP/2022, <https://thewire.in/communalism/attacks-against-christians>, ανάκτηση 10/3/2023.

²⁵ Για τη βία ως επακόλουθο της χιντούτβα βλ. Απόστολος Μιχαηλίδης, *Ινδουισμός*, σ. 49. Από τις πάμπολλα δημοσιογραφικά ρεπορτάζ που μπορεί να βρει κανείς στο διαδίκτυο, ενδεικτικά αναφέρουμε: Zoya Mateen, "Madhya Pradesh: Why an Indian state is demolishing Muslim homes", *BBC News*, Delhi 15 April 2022, <https://bbc.com/news/world-asia-india-61042315>, ανάκτηση 09/3/2023. Reuters, "Indian officials demolish several houses after protests over anti-Islam remarks" *CNN*, June 12, 2022, <https://edition.cnn.com/2022/06/12/asia-/insia-demolish-houses-islam-remarks-inti-hnk/index.html>, ανάκτηση 09/3/2023. Hanan Zaffar, and Shaheen Abdulla, "Demolishing Muslim Properties in India: India's far-right Bharatiya Janata Party is violently displacing Muslims", *INSTICK*, February 8th, 2023, <https://inkstickmedia.com/demolishing-muslim-properties-in-india/>, ανάκτηση 09/3/2023. , Abhik Bhattacharya "Violence Against Christian Adivasis In Chhattisgarh: Mob Vandalises Churches, Attacks Police", *Outlook*, 03 Jan 2023, <https://outlookindia.com/national/violence-against-christian-adivasis-in-chhattisgarh-mob-vandalises-churches-attacks-police-news-250508?utm-source=related-story>, ανάκτηση 09/3/2023. Vishnukant Tiwari, "Church Vandalisation: Who's BJP District President Held By Chhattisgarh Police?", *The Quint*, 04 Jan 2023,

5. Αναζήτηση λύσης

Αλλά, πως είναι δυνατόν να υποταχθούν, να σιωπήσουν ή να εκδιωχθούν 195.000.000 περίπου μουσουλμάνοι και 30.000.000 περίπου χριστιανοί; Η ιδεολογία και η πολιτική εφαρμογή της «χιντούτβα» μόνο δεινά επέφερε στη χώρα. Το τι μέλλει γενέσθαι είναι δύσκολο να προβλεφθεί. Παρά την ισχυροποίηση²⁶ των εθνικιστικών κομμάτων και οργανώσεων κατά τους τελευταίους χρόνους²⁷ και τη διάδοση της ερμηνείας που δίνουν στον Ινδουισμό, επιζεί ακόμη και ο Ινδουισμός του Μαχάτμα Γκάντι, του Ραμακρίσνα Παραμαχάνσα (Rāmakṛṣṇa Paramahansa, 1836-1886) και τόσων άλλων μυστικιστών και διανοουμένων που δεν διακρίνεται ούτε από εθνικιστικές εξάρσεις, ούτε από εχθρότητα απέναντι στα άλλα θρησκευόμενα. Επομένως, ευχής έργο θα ήταν,

<https://thequint.com/news/politics/church-vandalisation-bjp-narayanpur-district-president-roop-sai-salam#read-more>, ανάκτηση 09/3/2023.

²⁶ Χαρακτηριστική και επίκαιρη είναι η διαπίστωση του John Zubrzycki για την εξάπλωση της ιδεολογίας της «χιντούτβα» στον χώρο της εκπαίδευσης, του πολιτισμού και του αθλητισμού, σ. 251: “With India’s political landscape firmly dominated by the BJP, talk of righting the wrongs of the past is dominating the political narrative. Executive posts in once politically neutral institutions such as universities, scientific and cultural institutions, are being filled with government appointees. Histories and school curriculums are being rewritten. Even sport is not immune from this creeping xenophobia».

²⁷ Για την εξάπλωση του ινδουιστικού φονταμενταλισμού στην Ινδία βλ. Aijaz Ahmad, *Ινδία: Φιλελεύθερη Δημοκρατία και Ακροδεξιά*, μτφρ. Στ. Οικονομόπουλος και Γώνη Τόγια, εκ. Έρασμος 2021. Priyadarshini Sen, “Hindus only: How religious nationalism has spread through India’s villages”, *Religions News Service*, February 15, 2023, <https://religionnews.com/2023/02/15/hindus-only-how-religious-nationalism-has-spread-through-indias-villages>, ανάκτηση 08/3/2023. Angana P. Chattergi, Thomas Blom Hansen and Christoph Jaffrelot (eds.), *Majoritarian State: How Hindu Nationalism is changing India*, Oxford University Press, New York 2019. Walter Andersen & Shridhar D. Damle, *Messengers of Hindu Nationalism: How the RSS Reshaped India*, Hurst & Company, London 2019. Christophe Jaffrelot, *Modi’s India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2021. Για την εμφάνιση και τη διαμόρφωσή του βλ. John Zavos, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, Oxford University Press, New Delhi 2000. Chetan Bhatta, *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*, Berg, Oxford and New York 2001. Christophe Jaffrelot (ed.), *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2007. Bidyut Chakrabarty and Bhuwan Kumar Jha, *Hindu Nationalism in India: Ideology and Politics*, Routledge, London and New York 2020. Tanika Sarkar, *Hindu Nationalism in India*, Hurst & Company, London 2021. Thomas Blom Hansen, Srirupa Roy (eds.), *Saffron Republic: Hindu Nationalism and State Power in India*, Cambridge University Press, New Delhi 2022. Απόστολος Μιχαηλίδης, «Πολιτική, φονταμενταλισμός και θρησκεία. Το παράδειγμα του ινδικού χώρου», *Εισήγηση στο IB’ Συνέδριο του Συλλόγου Μεταπτυχιακών Φοιτητών Θεολογικής Σχολής (ΕΚΠΑ)*, Λειβαδιά, 10-12 Νοεμβρίου, https://academia.edu/29587725/Φονταμενταλισμός_και_Θρησκεία_doc, ανάκτηση 07/3/2023.

για ακόμη μία φορά, παρά τη δυσκολία πραγματοποίησής του, η επικράτηση της λογικής και της καταλλαγής.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Andersen, Walter & Shridhar D. Damle, *Messengers of Hindu Nationalism: How the RSS Reshaped India*, Hurst & Company, London 2019.

Ahmad, Aijaz, *Ινδία: Φιλελεύθερη Δημοκρατία και Ακροδεξιά*, Προλεγόμενα Στ. Οικονομόπουλος και Φ. Τερζάκης, μτφρ. Στ. Οικονομόπουλος και Γώνη Τόγια, εκδ. Έρασμος 2021.

Basu, Manisha, *The Rhetoric of Hindu India: Language and Urban Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

Bauman, Chad M., *Pentecostals, Proselytization, and Anti-Christian Violence in Contemporary India*, Oxford University Press, New York 2015.

Bhatta, Chetan, *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*, Berg, Oxford and New York 2001.

Chakrabarty, Bidyut and Bhuwan Kumar Jha, *Hindu Nationalism in India: Ideology and Politics*, Routledge, London and New York 2020.

Chattergi, Angana P., Thomas Blom Hansen and Christoph Jaffrelot (eds.), *Majoritarian State: How Hindu Nationalism is changing India*, Oxford University Press, New York 2019.

Chaturvedi, Vinayakm, *Hindutva and Violence: V. D. Savarkar and the Politics of History*, State University of New York Press, Albany NY 2022.

Eck, Diana, *Banaras: City of Light*, Penguin India, Delhi 2015.

Ghassem-Fachandi, Parvis, *Pogrom in Gujarat: Hindu Nationalism and Anti-Muslim Violence in India*, Princeton University Press, Princeton 2012.

Grim, Brian Todd M. Johson, Vegard Skirbekk, Gina Zurlo, *Yearbook of International Religions Demography*, vol. 5, Brill, Leiden 2018.

Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton University Press, Princeton 1999.

Hindutva by a Maratha, V.V. Kelkar, Nagpur 1923.

Christophe Jaffrelot (ed.), *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2007.

Του ίδιου, *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2021.

Khosla, G. D. *Murder of the Mahatma and Other Cases from a Judge's Notebook*, Jaico Publishing House, Delhi 1968.

Klostermaier, Klaus K., *A Survey of Hinduism*, State University of New York, Albany 1994.

Του ίδιου, *A Short Introduction to Hinduism*, Oneworld, Oxford 1998.

Lipner, Julius, *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London and New York 1998.

Malgonkar, Manohar *The Men Who Killed Gandhi*, Rli Books, New Delhi 2008.

Manusmṛti. Sanskrit Text with English Translation of M. N. Dutt. The Vrajajivan Indological Studies. Ed. by R. N. Sharma, Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 1998.

Μιχαηλίδης, Απόστολος, *Ινδουισμός (καταβολές-Ιστορική πορεία-Βασικές αντιλήψεις-Λατρεία)*, εκδ. Ινστιτούτο του Βιβλίου-Καρδαμίτσα, Αθήνα 2022.

Νεχρού, Παντίτ Γιαβαχαρλάλ, *Ινδία*, μτφρ. Ν. Ανδρικόπουλος, Εκδ. Οίκος Γ. Φέξη, Αθήναι 1959.

Nehru, Jawaharlal, *Discovery of India*, The Signet Press, Calcutta 1946.

Nikhilananda, Swami, *Vivekananda: a Biography*. Ramakrishna-Vivekanda Center of New York, New York 1953.

Radhakrishnan, S., *The Hindu View of Life*, Unwin Paperbacks, London (1927) 1998.

Rolland, Romain, *Ραμακρίσνα, ο ημίθεος-Βιβεκανάντα, ο σοφός*, μτφρ. Κ. Στεφανίδης, εκδ. Δίβρης, Αθήνα 1978.

Sarkar, Tanika, *Hindu Nationalism in India*, Hurst & Company, London 2021.

Savarkar, V.D., *Hindutva: Who is a Hindu?*, Veer Sayarkar Prakashan, Bombay 1969⁵.

The Law Code of Manu, A new translation by Patrick Olivelle, Oxford University Press, Oxford and New York 2004.

Zavos, John, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, Oxford University Press, New Delhi 2000.

Zubrzycki, John, *The Shortest History of India*, Old Street Publishing Ltd, Exeter 2023.

ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ/ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ

Ashlin Mathew, "On Narendra Modi's watch, steep rise in crime against Christians between 2016 and 2019: Crimes against Christians have seen an increase of 60% between 2016 and 2019, a majority of them in Uttar Pradesh, where the Christian population is a mere 0.18%", *National Herald*, 28 Jan 2020, 1:05 PM, <https://www.nationalheraldindia.com/india/on-narendra-modi-watch-steep-rise-in-crime-against-christians-between-2016-and-2019>, ανάκτηση 10/3/2023.

Bhattacharya, Abhik, "Violence Against Christian Adivasis In Chhattisgarh: Mob Vandalises Churches, Attacks Police", *Outlook*, 03 Jan 2023, <https://outlookindia.com/national/violence-against-christian-adivasis-in-chattisgarh-mob-vandalises-churches-attacks-police-news-250508?utm-source=related-story>, ανάκτηση 09/3/2023.

Donald, Didhin, "Coping, Scapegoating, Menacing: Christians in Pandemic India", *Public Orthodoxy*, The Orthodox Christian Studies Center of Fordham University, 17/6/2021, <https://publicorthodoxy.org/2021/66/17/christians-in-pandemic-india>, ανάκτηση 08/3/2023.

Kesavan, Mukul, "Anti-Muslim violence in Delhi serves Modi well", *The Guardian*, 26 Feb 2020,

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/feb/26/violence-delhi-modi-project-bjp-citizenship-law>, ανάκτηση 10/3/2023.

Mateen, Zoya, “Madhya Pradesh: Why an Indian state is demolishing Muslim homes”, *BBC News*, Delhi 15 April 2022, <https://bbc.com/news/world-asia-india-61042315>, ανάκτηση 09/3/2023.

Mathew, Ashlin, “On Narendra Modi’s watch, steep rise in crime against Christians between 2016 and 2019: Crimes against Christians have seen an increase of 60% between 2016 and 2019, a majority of them in Uttar Pradesh, where the Christian population is a mere 0.18%”, *National Herald*, 28 Jan 2020, 1:05 PM, <https://www.nationalheraldindia.com/india/on-narendra-modi-watch-steep-rise-in-crime-against-christians-between-2016-and-2019>, ανάκτηση 10/3/2023.

Μιχαηλίδης, Απόστολος, «Πολιτική, φονταμενταλισμός και θρησκεία. Το παράδειγμα του ινδικού χώρου», *Εισήγηση στο IB’ Συνέδριο του Συλλόγου Μεταπτυχιακών Φοιτητών Θεολογικής Σχολής (ΕΚΠΑ) υπό την αιγίδα της Ιεράς Μητροπόλεως Θηβών και Λεβαδείας, Λειβαδιά, 10-12 Νοεμβρίου 2006* [https://academia.edu/29587725/Φονταμενταλισμός και Θρησκεία doc](https://academia.edu/29587725/Φονταμενταλισμός_και_Θρησκεία_doc), ανάκτηση 07/3/2023.

Οικονομόπουλος, Σταύρος, «Η δημοκρατία σε κίνδυνο στην Ινδία: Γιατί η Δύση σιωπά;», 15/10/2021, <https://kosmodromio.gr.2021/10/15/η-δημοκρατία-σε-κίνδυνο-στην-ινδία-για/>, ανάκτηση 10/3/2023.

Pal, Sumedha, “‘Over 300 Attacks Against Christians Till July 2022’: NGO Data Based on Distress Calls”, *The Wire*, 07/SEP/2022, <https://thewire.in/communalism/attacks-against-christians>, ανάκτηση 10/3/2023.

Reuters, “Indian officials demolish several houses after protests over anti-Islam remarks” *CNN*, June 12, 2022, <https://edition.cnn.com/2022/06/12/asia/insia-demolish-houses-islam-remarks-inti-hnk/index.html>, ανάκτηση 09/3/2023.

Sen, Priyadarshini ,“Hindus only: How religious nationalism has spread through India’s villages”, *Religions News Service*, February 15, 2023, <https://religionnews.com/2023/02/15/hindus-only-how-religious-nationalism-has-spread-through-indias-villages>, ανάκτηση 08/3/2023.

Tiwari, Vishnukant , “Church Vandalisation: Who’s BJP District President Held By Chhattisgarh Police?”, *The Quint*, 04 Jan 2023, <https://thequint.com/news/politics/church-vandalisation-bjp-narayanpur-district-president-roop-sai-salam#read-more>, ανάκτηση 09/3/2023.

Zaffar, Hanan and Shaheen Abdulla, “Demolishing Muslim Properties in India: India’s far-right Bharatiya Janata Party is violently displacing Muslims”, *INSTICK*, February 8th, 2023, <https://inkstickmedia.com/demolishing-muslim-properties-in-india/>, ανάκτηση 09/3/2023.

ΙΣΤΟΤΟΠΟΙ

“Hindu Countries 2023”, <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/hindu-countries>, ανάκτηση 10/3/2022.

<https://worldpopulationreview.com./countries/india-population>, ανάκτηση 10/3/2023.

The World Factbook, <https://cia.gov/the-world-factbook/india>, ανάκτηση 09/3/2023.

**Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας και
Διαθρησκειακοί Διάλογοι**

**Γεωργίου Σωτ. Φουντουλάκη,
Φιλολόγου, Θεολόγου, PhD, PhD candidate, Postdoc, ΕΔΙΠ διδ.
Θ.Σ. ΕΚΠΑ**

Περίληψη

Είναι γεγονός ότι η θρησκεία επηρεάζει σε ένα σημαντικό βαθμό την πνευματική και κοινωνική ζωή της ανθρωπότητας. Γι' αυτό θα επικεντρωθούμε στο ζήτημα των διαθρησκειακών διαλόγων, προσπαθώντας να κατανοήσουμε πώς η «Ψυχολογία της Θρησκείας» βοηθάει, μεταξύ άλλων θεμάτων, στην κατανόηση των διαθρησκειακών σχέσεων, αφού η μετανεωτερικότητα, ο κοινωνικός Δομισμός (Strukturalismus), ο θρησκευτικός πλουραλισμός και η συντελούμενη παγκοσμιοποίηση από τη μια, και η ολιστικότητα (βλ. βιο-ψυχοκοινωνικό και theologo-socio-bio-physical μοντέλο) ή η διαθεωρητική και συνθετική προσέγγιση της σύγχρονης ψυχολογίας (πρβλ. Global Psychology) απ' την άλλη, επιβάλλουν την πολυπολιτισμική συνύπαρξη και τον νηφάλιο διάλογο των Θρησκειών. Στο άρθρο μελετάται η ευαισθησία και η μέριμνα για τα περιβαλλοντικά ζητήματα από την οπτική της «βαθιάς οικολογίας» (deep ecology), η οποία συνιστά ένα νέο είδος οικολογικής πνευματικότητας (βλ. Ecospirituality), που έρχεται σε πολλά σημεία να αντικαταστήσει τις τυπικές θρησκευτικές παραδόσεις.

ΛΕΞΕΙΣ ΚΛΕΙΔΙΑ: Περιβαλλοντική Ψυχολογία, Θρησκείες, θρησκευτικότητα, πνευματικότητα, διαθρησκειακοί διάλογοι.

**ENVIRONMENTAL PSYCHOLOGY OF RELIGION AND
INTERRELIGION DIALOGUES**

Religion is regarded by many as the most important chapter in the spiritual and social life of humankind. That is why we will focus on the question of inter-religious dialogues, trying to understand how the "Psychology of Religion" helps, among other issues, the

understanding of inter-religious relations, since post-modernity, social structuralism (Strukturalismus), or religious pluralism and the ongoing globalization on the one hand, and holism (see Biopsychosocial and theologosocio-biophysical model) and the transtheoretical and synthetic approach of modern psychology (cf. Global Psychology) on the other hand, that all of them impose multicultural coexistence and the sober dialogue of Religions. The article studies the sensitivity and concern for environmental issues from the perspective of "Deep Ecology", which constitutes a new kind of ecological spirituality (see Ecospirituality), which in many places replaces common religious tradition

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η θρησκεία κυριαρχεί στην ιστορία και τον πολιτισμό του ανθρωπίνου βίου από τη στιγμή της εμφάνισης του ανθρώπου στον κόσμο. Από την αρχή, από το απώτατο προϊστορικό παρελθόν, οι θεμελιώδεις πράξεις της ανθρωπίνης ζωής έχουν συγχρόνως παντού θρησκευτικό —κυριολεκτικά ή μεταφορικά— χαρακτήρα (Ζιάκας & Ζιάκα, 2016). Ο άνθρωπος όλων των κοινωνιών, από τις αρχαϊκές ως τις πιο ανεπτυγμένες κοινωνίες, ανάλογα με τη θέση του στον κόσμο και το περιβάλλον του, αισθάνεται ανέκαθεν την παρουσία και την αποκάλυψη του ΙΕΡΟΥ και του ΑΓΙΟΥ.

Με τις πιο πάνω προϋποθέσεις, ο διαθρησκευτικός διάλογος δεν είναι τόσο ένας διάλογος μεταξύ Θρησκειών ή θεσμών, όσο μεταξύ ανθρώπων που ανήκουν σε διαφορετικές Θρησκείες και αναγνωρίζουν ως ισότιμη την ανθρωπινή «αξιοπρέπεια» τους. Έτσι, ο διάλογος συνιστά μια συνάντηση, η οποία στοχεύει σε μια γόνιμη προσπάθεια για αμοιβαίο σεβασμό και αλληλοκατανόηση, περιλαμβάνοντας υπαρξιακά ζητήματα. Συνεπώς, δεν είναι ούτε μια διαπραγμάτευση για το περιεχόμενο μιας συγκεκριμένης Πίστης, ούτε μια συζήτηση στην οποία ο ένας θα επιδιώκει να κερδίσει έδαφος, ούτε μια προσπάθεια μεταστροφής του άλλου· είναι μια βαθιά στάση, που χαρακτηρίζεται από την επιθυμία να συναντήσει τον άλλον με τη διαφορά (ετερότητά) του/της.

Για τον Χριστιανό, ο διάλογος έχει τις ρίζες του στην Πίστη ότι ο ίδιος ο Θεός έχει αναλάβει την πρωτοβουλία του διαλόγου με την ανθρωπότητα. Ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι ένα σημαντικό

ζήτημα για τον κόσμο μας σήμερα. Ζούμε σε έναν διαιρεμένο και κατακερματισμένο κόσμο, όπου είναι επιτακτική ανάγκη, προκειμένου να αντισταθούμε στη βία, να ανακαλύψουμε ξανά αυτό που συνιστά την κοινή μας ανθρωπότητα, όποια και αν είναι η εθνική ή θρησκευτική μας καταγωγή. Το να υπηρετούμε την ενότητα της ανθρωπότητας, της οποίας πηγή, Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι, πιστεύουν ότι είναι ο Λόγος του Θεού, είναι η κλήση και η αποστολή όλων των πιστών. Ο διαθρησκευτικός διάλογος είναι μια μορφή αυτής της υπηρεσίας προς την ανθρωπότητα. Είναι, επομένως, σημαντικό να εργαστούμε για μια αδελφική συμβίωση, όπου ο καθένας μπορεί να έχει τη θέση του (Ζιάκας & Ζιάκα, 2016).

α) Η αναγκαιότητα του Διαπολιτισμικού Διαλόγου

Ο διάλογος είναι ένα από τα βασικά κλειδιά της Ερμηνευτικής· είναι η θύρα, που μας εισάγει στην κατανόηση γεγονότων και κειμένων άλλων πολιτιστικών και θρησκευτικών παραδόσεων ή παλαιότερων γεγονότων και κειμένων της δικής μας Παράδοσης. Ο διάλογος συνιστά μια εναλλακτική λύση στον Φονταμενταλισμό, είτε είναι πολιτιστικός, είτε αμιγώς θρησκευτικός, είτε εθνικός. Είναι ένα αντίδοτο στην ιδεολογία της «σύγκρουσης» ή αντιπαράθεσης μεταξύ πολιτισμών και Θρησκειών και σε κάθε ολοκληρωτική απειλή.

Η διαπολιτισμικότητα, από την άλλη μεριά, πρεσβεύει τον διαθρησκευτικό διάλογο. Καμιά κουλτούρα ή Θρησκεία δεν μπορεί να θεωρεί ότι κατέχει τη μοναδικότητα της αλήθειας. Όπως, επίσης, καμιά Θρησκεία ή πολιτισμός από μόνα τους δεν έχουν την απάντηση στα προβλήματα της ανθρωπότητας ή την αποκλειστική απελευθερωτική δύναμη για την καταπολέμηση της καταπίεσης. Η αλήθεια, η απάντηση στα ανθρώπινα προβλήματα και η απελευθέρωση, υπάρχουν σε όλες τις Θρησκείες και τους πολιτισμούς, αν και αναμειγμένα με γνωσιολογικές παρεκκλίσεις και παθολογίες.

Ο ενδοθρησκευτικός και διαθρησκευτικός διάλογος φαίνεται σήμερα ως ηθική επιταγή για την επιβίωση της ανθρωπότητας, την παγκόσμια ειρήνη και την καταπολέμηση της φτώχειας. Περίπου 5,5 δισεκατομμύρια άνθρωποι συνδέονται με κάποια θρησκευτική και πνευματική παράδοση. Η αναζήτηση της αλήθειας είναι το μεγάλο έργο και η μεγάλη πρόκληση του

διαθρησκευτικού και διαπολιτισμικού διαλόγου, αν και γνωρίζουμε ότι μόνο ελάχιστα μπορούμε να την πλησιάσουμε και ποτέ δεν θα μπορέσουμε να την κατακτήσουμε πλήρως.

Ο διαπολιτισμικός διάλογος απαιτεί συμμαχία για την καταπολέμηση της φτώχειας και της ανισότητας. Ο διάλογος των πολιτισμών χωρίς διάλογο των Θρησκειών είναι αναποτελεσματικός, αφού μόνο λίγοι είναι οι πολιτισμοί που δεν προέρχονται από Θρησκείες. Ο διάλογος μεταξύ Θρησκειών χωρίς διάλογο μεταξύ των πολιτισμών φαντάζει απλά ωςάν μια «κλειστή» διαδικασία. Ο διάλογος, κάθε διάλογος, χωρίς αγώνα για δικαιοσύνη είναι κενός. Η εναλλακτική λύση για τους φονταμενταλιστές πρέπει να είναι ένας ριζοσπαστικός διάλογος, δηλαδή ένας διάλογος που αντιμετωπίζει τη ρίζα των προβλημάτων και που περιστρέφεται γύρω από τις πιο δραματικές επιθέσεις, που υπέστη η ανθρωπότητα και η γη. Ένας διάλογος μεταξύ εμπειριών και παθημάτων, πεποιθήσεων, απιστιών και δυσπιστιών, σκέψεων και συναισθημάτων, πληθυντικής ηθικής και αισθητικής, αρχαίων λαών και λαών με πιο πρόσφατη ιστορία, γνώση και άγνοια, εμπειρίες και απειρίες (Κατερέλλος, 2021).

β) Η ανάγκη τού διαθρησκειακού διαλόγου.

Η κοινωνία χαρακτηρίζεται από βαθιές αλλαγές στο θρησκευτικό της το- πίο. Μέσω των σχέσεων της γειτονιάς, του σχολείου, της επαγγελματικής εργασίας, της συμμετοχής στη ζωή των συλλόγων, καθώς και στα υψηλότερα πολιτικά επίπεδα, οι πιστοί οδηγούνται να συναντήσουν άλλους πι- στούς (Χριστιανούς, Εβραίους, Μουσουλμάνους, Βουδιστές). Ταυτόχρονα, είναι μια ευκαιρία να προβληματιστούμε για τα θεμέλια και τους στόχους του διαθρησκευτικού διαλόγου.

Ένας τέτοιος προβληματισμός είναι ακόμη πιο απαραίτητος, αφού πολλοί πιστοί σήμερα δεν αντιλαμβάνονται πλέον –ή δεν αντιλαμβάνονται ακόμη– τη σημασία του διαθρησκευτικού διαλόγου και συχνά εκφράζουν ακόμη και πραγματικούς φόβους γι' αυτόν. Αυτοί οι φόβοι δεν πηγάζουν μόνο από παραδοσιακά ρεύματα. Εκφράζονται επίσης από θρη- σκευόμενους ανθρώπους που δεν ανήκουν σε τέτοια ρεύματα και που κα- λόπιστα τονίζουν τους κινδύνους του διαθρησκευτικού διαλόγου για την ανθρωπότητα.

Ο σύγχρονος διαθρησκειακός διάλογος και η μελέτη των Θρησκειών του κόσμου αποσκοπούν στην αλληλογνωριμία, την αλληλοκατανόηση και επικοινωνία των λαών με διαφορετική θρησκευτική Πίστη, κοινωνική ζωή και πολιτισμό. Με τον διαθρησκειακό και διαπολιτισμικό διάλογο δίνεται η ευκαιρία στους διαλεγόμενους να γνωρίσουν ο ένας τον άλλο, να σέβονται τους ανθρώπους με διαφορετικές θρησκευτικές και πνευματικές αναζητήσεις και να εκτιμούν τα πολιτιστικά τους αγαθά.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να αναφέρουμε ότι δεν είναι οι Θρησκείες που συνομιλούν μεταξύ τους, αλλά οι πιστοί. Από την άλλη πλευρά, ο διάλογος δεν σημαίνει απαραίτητα «κατανόηση» ή «συμφωνία». Σε κάθε περίπτωση, υπονοεί ότι κάθε άτομο μπορεί να επιβεβαιώσει αυτό που πιστεύει — με την προϋπόθεση ότι αυτό γίνεται με σεβασμό προς τους άλλους— και, ενώ δεν έχει στόχο να προσηλυτίσει άλλους, δεν εγκαταλείπει το καθήκον της διακήρυξης του Ευαγγελίου. Αλλά, είναι επίσης σημαντικό να πούμε τι, θετικά, καθιστά έναν τέτοιο διάλογο θεμιτό και μάλιστα απαραίτητο.

Ο Ιουδαϊσμός, ο Χριστιανισμός και το Ισλάμ συνδέονται ιδιαίτερα μεταξύ τους. Κατά ένα μέρος ανάγονται σε κοινές θρησκευτικές εμπειρίες και παραδόσεις. Το πρόσωπο του Αβραάμ συνιστά τον κοινό τους προπάτορα. Ο Χριστιανισμός αποδέχεται ως το πρώτο τμήμα της Βίβλου την ιουδαϊκή παράδοση, την Παλαιά Διαθήκη. Το Ισλάμ αποδέχεται Πατριάρχες και Προφήτες, ένας από τους οποίους είναι ο Ιησούς Χριστός. Η τιμή στο πρόσωπο της μητέρας του Χριστού, της Μαρίας, είναι παρά τις διαφοροποιήσεις, ένα κοινό σημείο στη διδασκαλία του Χριστιανισμού και του Ισλάμ. Και οι τρεις αυτές μονοθεϊστικές Θρησκείες διακηρύσσουν πρωτίστως την πίστη τους στον ένα Θεό, το δημιουργό του κόσμου, το σωτήρα και κριτή του ανθρωπίνου γένους (Ζιάκας & Ζιάκα, 2016).

γ) Διαθρησκειακοί διάλογοι και περιβάλλον.

Υφίσταται στενή σχέση μεταξύ Θρησκείας και περιβάλλοντος. Η θρησκεία έχει σημαντικές θετικές επιρροές στο φυσικό περιβάλλον. Για παράδειγμα, στον Ανιμισμό, μια άποψη του κόσμου που συναντάται σε πολλούς παραδοσιακούς (και φυσιοκρατικούς) λαούς, δημιουργείται ένας πνευματικός δεσμός μεταξύ του ανθρώπου και της Φύσης. Πολλές παραδοσιακές προσεγγίσεις για την προστασία της Φύσης βασίζονται σε διά-

φορα είδη Ανιμισμού και οι παραδοσιακές θρησκευτικές Πίστεις έχουν οδηγήσει στην ίδρυση πολλών ιερών τόπων. Η πίστη των Bahai διδάσκει ότι το μεγαλείο και η ποικιλομορφία του φυσικού κόσμου είναι σκόπιμες αντανakλάσεις του Θεού. Ο Βουδισμός διδάσκει ότι ο σεβασμός για τη ζωή στον φυσικό κόσμο είναι ουσιαστικός, υποστηρίζοντας τη διασύνδεση όλων όσων υπάρχουν στον κόσμο.

Ο Χριστιανισμός διδάσκει ότι όλη η δημιουργία είναι μια πράξη αγάπης του Θεού και ότι η ανθρωπότητα δεν μπορεί να καταστρέψει τη βιολογική ποικιλότητα ή να βλάψει τα δημιουργήματα του Θεού χωρίς τον κίνδυνο να καταστρέψει τον ίδιο τον εαυτό της.

Έπειτα, το Ισλάμ διδάσκει ότι ο ρόλος των ανθρώπων στη γη είναι να λειτουργούν ως έμπιστοι εντεταλμένοι του Θεού στους οποίους ανατίθεται η ασφαλής φύλαξη της Γης και της ποικιλίας της ζωής της. Το Κοράνι δηλώνει: «Δεν υπάρχει ζώο (που ζει) στη Γη, ούτε ον που πετάει με τα φτερά του, αλλά (αποτελεί μέρος) κοινοτήτων όπως εσείς» (Σούρα 13 Αγία 15). Ο προφήτης Μωάμεθ αναφέρεται να λέει: «Υπάρχει ανταμοιβή στο να κάνεις καλό σε κάθε ζωντανό πράγμα». Το πρώτο Παγκόσμιο Περιβαλλοντικό Φόρουμ από Ισλαμική Προοπτική, που πραγματοποιήθηκε

από τις 23 έως τις 25 Οκτωβρίου 2000 στη Tzenta της Σαουδικής Αραβίας, ενέκρινε τη Διακήρυξη της Tzenta για το Περιβάλλον από την Ισλαμική Προοπτική. Αυτή η Διακήρυξη σημειώνει ότι η αειφόρος ανάπτυξη από την ισλαμική προοπτική είναι η ανάπτυξη και η αποκατάσταση της Γης με τρόπο που δεν διαταράσσει την ισορροπία που έχει καθιερώσει ο Θεός για τα πάντα σε αυτό το σύμπαν. Σημειώνει επίσης ότι η προστασία του περιβάλλοντος αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της αειφόρου ανάπτυξης και δεν μπορεί να εξεταστεί χωριστά από αυτήν. Τα κράτη πρέπει να προσπαθούν ολοένα και περισσότερο να επιτύχουν οικονομική ανάπτυξη, διατηρώντας παράλληλα το περιβάλλον κατά τρόπο που δεν θίγει την ασφαλή και αξιοπρεπή ζωή των μελλοντικών γενεών. Η προώθηση καταναλωτικών προτύπων που χαρακτηρίζονται από υπερεκμετάλλευση και σπατάλη πόρων θεωρείται δαπανηρή και επιβλαβής για την υγεία και το περιβάλλον. Ομοίως, το Ισλάμ ενθαρρύνει έντονα την προσεκτική διατήρηση των υδάτινων πόρων.

Στον Ιουδαϊσμό, η Tora περιγράφει μια σειρά ηθικών υποχρεώσεων, συμπεριλαμβανομένων πολλών σχετικών με τη διατήρηση της φύσης. Η Tora' λέει: «Όταν ο Θεός δημιούργησε τον Αδάμ, του έδειξε όλα τα δέντρα του Κήπου της Εδέμ και του είπε: "Δες τα έργα μου, πόσο υπέροχα είναι, πόσο ωραία είναι. Όλα όσα δημιούργησα, δημιούργησα για σένα. Φρόντι- σε να μην διαφθείρεις και καταστρέψεις το σύμπαν μου, γιατί αν το καταστρέψεις, κανείς δεν θα σε ακολουθήσει για να το διορθώσει"» (Εκκλη- σιαστής, Ραμπά 7).

Εξ άλλου, όλη η βουδιστική διδασκαλία περιστρέφεται γύρω από την έννοια του Dharma, που δηλώνει την αλήθεια και το μονοπάτι της αλήθειας. Διδάσκει ότι οι άνθρωποι είναι υπεύθυνοι για τις πράξεις τους και περνούν από έναν κύκλο αναγεννήσεων, πριν φτάσουν τελικά στη Νιρβάνα. Οι σωστές ενέργειες οδηγούν σε πρόοδο προς το Nirvana, ενώ κακές ενέργειες, όπως η θανάτωση ζώων, προκαλούν οπισθοδρόμηση από αυτόν τον στόχο. Ο Βουδισμός νοιάζεται για την άγρια ζωή και διδάσκει ότι η προστασία της βιολογικής ποικιλότητας είναι σεβασμός προς τη φύ- σης και ότι είναι αναγκαίο να βρίσκεται η ζωή σε αρμονία με αυτήν. Οι οπαδοί του Ινδουισμού πιστεύουν στις δυνάμεις της φύσης και στη δια- σύνδεσή της με την ίδια τη ζωή. Ορισμένα ποτάμια και βουνά είναι ιερά, καθώς δίνουν ζωή και τη συντηρούν. Όλα τα φυτά και τα ζώα έχουν ψυχή, και οι άνθρωποι πρέπει να μετανοούν για τη θανάτωση φυτών και ζώων για διατροφικούς σκοπούς.

Ομοίως, οι διδασκαλίες του Ινδουισμού, όπως εκφράζονται στην Bhagavad gita, παρουσιάζουν μια σαφή περιγραφή της οικολογίας και της αλληλεξάρτησης όλων των μορφών ζωής, από τα βακτήρια μέχρι τα πουλιά.

Από την παραπάνω σύντομη αναφορά είναι προφανές ότι όλες οι μεγάλες Θρησκείες σε όλο τον κόσμο μοιράζονται μια κοινή ηθική, που βασίζεται στην αρμονία με τη Φύση. Η κλιματική αλλαγή είναι μια κρίση, που αναμφίβολα θα έχει σοβαρές επιπτώσεις στο μέλλον. Ως παγκόσμια κρίση, είναι επίσης μια κρίση που αγγίζει και προκαλεί διαφορετικές α- παντήσεις από ανθρώπους διαφορετικών Θρησκειών. Προκειμένου να αρχίσουμε να κατανοούμε και να γεφυρώνουμε αυτές τις διαφορετικές προοπτικές για την κλιματική αλλαγή, ο διαθρησκευτικός διάλογος φαίνε- ται και σημαντικός και απαραίτητος. Ωστόσο, ενώ υπάρχει ευρεία συναί- νηση στο ότι η κλιματική αλλαγή είναι ταυτόχρονα

φυσικό φαινόμενο και φαινόμενο που προκαλείται από ανθρώπινες ενέργειες –και επιταχύνεται από την ανθρώπινη αδράνεια–, υπάρχουν, ωστόσο, διαφορετικές προσεγγίσεις σε αυτό το θέμα.

Επειδή η κλιματική αλλαγή είναι μια παγκόσμια κρίση, συνιστά μια κρίση, που βιώνεται από ανθρώπους σε όλο τον κόσμο, αν και με διαφορετικές μορφές και βαθμούς σοβαρότητας. Επιπλέον, ως παγκόσμια κρίση προκαλεί θλίψη και πένθος για όσα χάνονται, όσον αφορά στη ζωή, στα μέσα διαβίωσης και στη σταθερότητα. Ωστόσο, αναδεικνύει επίσης σημαντικά ερωτήματα σχετικά με τη σχέση μεταξύ πίστης και επιστήμης, την οποία (σχέση) οι άνθρωποι αναμένεται να μεταβάλλουν, όπως και τους ρόλους που διαδραματίζουν οι διάφορες θρησκευτικές κοινότητες για την αντιμετώπιση αυτής της κρίσης.

δ) Η βαθιά οικολογία (deep ecology) ως μια σύγχρονη εκδοχή πνευματικότητας.

Η βαθιά οικολογία έχει πολλές διαστάσεις και πτυχές. Κατ' αρχήν, ασχολείται με τα οικολογικά προβλήματα και την οικολογική ηθική, που αυτά παράγουν. Αμφισβητώντας την ίδια τη βάση της έννοιας της ανθρώπινης προόδου και ανάπτυξης, εισέρχεται στο πεδίο αναζήτησης της θρησκευτικής και της πνευματικής συμπεριφοράς. Στεγάζει μια «πλατφόρμα» βασικών εννοιών, που μοιράζονται οι ίδιοι οι ακτιβιστές του περιβάλλοντος,

όπως είναι η πίστη στην εγγενή αξία της Φύσης, στην αναγνώριση της σημασίας της βιοποικιλότητας, και στη μέριμνα περισσότερο για τη συνολική ποιότητα ζωής και λιγότερο για τον υλικό πλούτο. Έπειτα, η βαθιά οικολογία αναφέρεται σε διαφορετικές φιλοσοφίες της Φύσης, που είναι γνωστές ως «οικο-σοφίες» και που εδράζονται σε διαφορετικές φιλοσοφικές και θρησκευτικές παραδόσεις.

Αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη βαθιά οικολογία ως μια νέα μορφή Θρησκείας ή πνευματικότητας, αναπόφευκτα θα την αντιδιαστείλουμε με τα κοσμοσυστήματα των γνωστών μας

Θρησκευτών (Boose, 2006). Πρόκειται για ένα ριζοσπαστικό κίνημα, που συνεργάζεται με μερικές από τις μη ανθρωποκεντρικές προσεγγίσεις – όπως ο οικοκεντρισμός και ο βιοκεντρισμός – ενάντια στις ανθρωποκεντρικές συμπεριφορές και στάσεις προς τη Φύση. Υποστηρίζει ότι η δυτική εγωκεντρική και ατομικιστική θεώρηση της αυτοπραγμάτωσης παρουσιάζει έναν πραγματικό κίνδυνο για το φυσικό περιβάλλον. Η ανθρωποκεντρική στάση απέναντι στο περιβάλλον συνδέεται με τον κοινωνικό ατομικισμό, τον καπιταλιστικό Υλισμό και την υπερκατανάλωση του σύγχρονου κόσμου. Ο Ανθρωποκεντρισμός είναι το βασικό πρόβλημα, που θα πρέπει να ξεπεραστεί για να αντιμετωπισθούν αποτελεσματικά τα περιβαλλοντικά προβλήματα. Η βαθιά οικολογία προωθεί μια βαθιά πνευματική διασύνδεση με τη Φύση, επειδή οι οντότητες στο σύμπαν συνδέονται θεμελιωδώς μεταξύ τους (βλ.

«συμπάθεια των όντων», κατά τους Στωικούς). Συμπερασματικά, ο βαθύς στόχος των προοπτικών, που ανοίγονται, είναι να καταλήξουν σε μια ενιαία θεωρία αξίας, που να είναι αρκετά καθολική, για να υποστηρίξει την πρακτική αποστολή της επίλυσης της οικολογικής κρίσης και της διατήρησης της ζωής στη γη (Mokori & Cloete, 2016).

Όταν ο Arne Naess, ένας από τους πρωτοπόρους της βαθιάς οικολογίας (Gottlieb, 2006), αποκαλούσε μια ηθική «βαθιά», εννοούσε μια αναθεωρητική αμφισβήτηση της εικόνας που έχουμε διαμορφώσει για την οικολογία και τη στάση μας απέναντί της, και, κατά συνέπεια, τους τρόπους με τους οποίους κατανοούμε τα περιβαλλοντικά προβλήματα. Το προνόμιο της οικολογικής συνείδησης της βαθιάς οικολογίας έγκειται στην προσπάθεια διασύνδεσης της προσωπικής δυναμικής για την αυτοπραγμάτωση με μια αφυπνιστική ταύτιση με τον ευρύτερο κόσμο, που περιλαμβάνει κάθε είδους όντα, που επίσης προσπαθούν να συνειδητοποιήσουν τον εαυτό τους (Jenkins, 2008).

Μια από τις κύριες αντιρρήσεις για τη βαθιά οικολογία θέτει το βασικό ερώτημα: ενώνοντας την ανθρωπότητα και τη Φύση και αναλύοντας τα ανθρώπινα πρόσωπα στις οικολογικές τους σχέσεις, τελικά υπονομεύουμε τη μεταξύ τους διάκριση; Ενώπιον ενός ριζοσπαστικού Περιβαλλοντισμού θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί μήπως η ηθική της οικολογικής προσωπικότητας επιστρέφει πίσω στον Ανθρωποκεντρισμό ως προς το ποιος είναι αυτός που ομιλεί στο όνομα της Φύσης. Χωρίς την κριτική στις

εμπειρίες μας (π.χ. ανδροκεντρικά μοντέλα της υποκειμενικότητας ή καταναλωτικές προτιμήσεις της αγοράς), η «φωνή της Φύσης» τελικά εκ-φυλίζεται σε εξαχρειωμένες μορφές προσωπικότητας. Περισσότερο από το να μειώνουμε τις διαφορές, αυτό που ίσως χρειαζόμαστε είναι μάλλον μια μη βίαη αντίληψη της διαφορετικότητας, μιας διαφορετικότητας που θα διέπεται από τα χαρακτηριστικά της αγαπητικής αντίληψης προς τον Άλλον. Μέσα στα υποκειμενικά μοντέλα, που χαρακτηρίζονται από εν-συναίσθηση, φροντίδα και συμπόνια, η προσωπικότητα σχετίζεται στενά με τη Φύση χωρίς να την καταπιέζει (Jenkins, 2008).

Συνεπώς, το ζητούμενο δεν είναι η επισήμανση στοιχείων της βαθιάς οικολογίας σε ανιμιστικές ή φυσιοκρατικές Θρησκείες, αλλά η εύρεση της διασύνδεσης με τις παγκόσμιες Θρησκείες. Στην ιουδαϊκή Tora' βλέπουμε ότι το Σάββατο είναι «ημέρα ανάπαυσης», τόσο για τους αν-θρώπους, όσο και για τα ζώα. Για τον Βουδισμό, η αίσθηση της διασύνδεσης όλων των όντων είναι μια πραγματικότητα, που έχει εγγραφεί στις παιδικές ιστορίες, σύμφωνα με τις οποίες ο Βούδας μετενσαρκώνεται σε ζώο. Ακόμα και στον Χριστιανισμό υπάρχουν φωνές ασκητών ή μυστικών που βλέπουν το πρόσωπο του Θεού στη Φύση· βέβαια, όχι ανιμιστικά ή πανθεϊστικά. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποστηρίξουμε ότι η βαθιά οικολογία μερικές φορές επικαλύπτεται με τις άλλες θρησκευτικές Παραδόσεις· εκφράζει μια «φυσική» ανθρώπινη τάση να ανταποκριθούμε στη Φύση με φροντίδα, αγάπη και δέος.

Είναι ακόμη πιο σημαντικό ότι ο «αντι-λογοκρατικός» και «αντι-διαφωτιστικός» ζήλος των οπαδών της βαθιάς οικολογίας δεν παρατηρεί δεόντως τις κοινωνικές ανισότητες, που συνθέτουν τη σχέση ανθρώπου - Φύσης. Για να αντιμετωπίσει αυτές τις πραγματικότητες, η πνευματική βαθιά οικολογία χρειάζεται μια κοινωνική θεωρία· έχει ανάγκη από μια συστηματική θεωρητική προσπάθεια για να αιτιολογήσει, για παράδειγμα, την επέκταση της παραγωγής των εμπορευμάτων, τις επιπτώσεις της παγκόσμιας αγοράς και τη σχέση ανάμεσα στην εκμετάλλευση της Φύσης

και την κυριαρχική επιβολή στις γυναίκες. Μια ηθική στάση της πνευματικής βαθιάς οικολογίας χωρίς την εστιασμένη γνώση της κριτικής κοινωνικής θεωρίας θα ήταν ελλιπής και αφελής. Σε ένα πιο προσωπικό επίπεδο, οι ηθικά προσανατολισμένες θρησκευτικές ευαισθησίες (που περιλαμβάνουν τη βαθιά

οικολογία και όλες τις άλλες Θρησκείες) έχουν ανά- γκη από κάτι, όπως είναι η σύγχρονη ψυχολογική θεωρία, που θα βοηθή- σει στην εξήγηση και την κατανόηση της έννοιας λ.χ. της «αμαρτίας». Για την ινδουιστική θρησκευτική Παράδοση, η συζήτηση για τον φυσικό κό- σμο περνά μέσα από μια συστηματική προσέγγιση των πέντε κοσμικών στοιχείων. Αυτή η Παράδοση παρέχει μια ανάλυση της υλικής πραγματι- κότητας στην εκδήλωσή της εντός της γης, του νερού, της φωτιάς, του αέ- ρα και του διαστήματος. Αυτό το όραμα της σχέσης μεταξύ του σώματος, της θεότητας, όπως και της τάξης των πραγμάτων, στην Ινδία γίνεται και περιγραφικό και προστακτικό ως προς την ανθρώπινη σχέση με τη Φύση.

Ο κόσμος δεν μπορεί να διαχωριστεί από το ανθρώπινο σώμα, ούτε μπορεί να διαχωριστεί το ανθρώπινο σώμα από την κοσμική πραγματικό- τητα. Στην παραδοσιακή ινδουιστική άποψη, ο κόσμος υπάρχει ως προέ- κταση του σώματος και του μυαλού, καθώς αυτά περιέχουν και αντανα- κλούν όλο τον κόσμο. Η τελετουργική λατρεία, που εκτελείται από τους γκουρού και τους ιερείς των ναών, περιλαμβάνει τη λατρεία και την εσω- τερίκευση των στοιχείων, τον αγιασμό των σωματικών στοιχείων και την ένωσή τους με τη θεϊκή δύναμη. Οι αντιστοιχίες της Φύσης και του αν- θρωπίνου σώματος είναι πανταχού παρούσες: η γη ταυτίζεται με το μέρος του ανθρώπινου σώματος, που είναι κάτω από τη μέση, το νερό συμβολί- ζεται από την περιοχή του στομάχου, η φωτιά από την καρδιά, ο άνεμος από τον λαιμό, τη μύτη και τους πνεύμονες, και ο ουρανός αντιστοιχεί στον εγκέφαλο. Καθώς αυτά τα στοιχεία αναμειγνύονται μεταξύ τους με τις συμβολικές ιεροτελεστίες, ο ιερέας γεμίζει με θεϊκή δύναμη ή shakti, που είναι η ίδια η θεά. Το όραμα περιγράφεται αναλυτικά: «μετά την ε- κτέλεση του διαλογισμού και την τελετουργία για δυο - τρεις ώρες, α- στραπές πέφτουν μπροστά στα μάτια μου ... Γίνομαι η θεά. Αυτή που εί- ναι η Μαμά (Μητέρα) είμαι εγώ. . . Το νερό και το ψύχος του νερού, η φω- τιά και η ικανότητα της καύσης, ο ήλιος και οι ακτίνες του ήλιου, δεν υ- πάρχει καμία διαφορά μεταξύ όλων αυτών των πραγμάτων, όπως δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ του εαυτού και της θεάς» (Chapple, 2011).

Σε ένα τέτοιο ινδουιστικό πλαίσιο, η βαθιά οικολογία μπορεί να ε- πιβεβαιωθεί μέσω του στοχασμού σε παραδοσιακά κείμενα που διακη-

ρύσσουν μια συνέχεια μεταξύ της ανθρώπινης τάξης και της φύσης, μέσω τελετουργικών δραστηριοτήτων και μέσω της εφαρμογής των τεχνικών του διαλογισμού, που καλλιεργούν μια αισθητή εμπειρία της σχέσης του ανθρώπου με τα στοιχεία: Στην παράδοση της Ινδίας έχουμε τις τεχνικές της yoga και της αυτογνωσίας, του αυτοελέγχου και της εσωτερικής γα- λήνης. Αυτές σε συνδυασμό με τις αρχές της αποχής και της μη βλάβης απέναντι στα άλλα έμβια όντα, μπορούν να βοηθήσουν στην καλλιέργεια της επίγνωσης της θέσης του ανθρώπου μέσα στο οικοσύστημα και να τον εμπνεύσουν να ζει μέσα στα όρια μιας υγιούς τελετουργικής απλότητας (Chapple, 2011).

Το Huayan είναι μια σχολή του κινεζικού βουδιστικού Mahayana, που ανέπτυξε σε περίπλοκη φιλοσοφία την παραδοσιακή βουδιστική ιδέα της αλληλεπίδρασης. Το Huayan επεκτάθηκε στην ιδέα του «κενού» (σαν- σκριτικά: sunyata) που είχε χρησιμοποιηθεί από τα πρώτα βουδιστικά γραπτά Mahayana. Ο Ινδός βουδιστής Nagarjuna (2ος ή 3ος αιώνας) είχε το- νίσει τη γνωσιολογική πτυχή του κενού και είχε δώσει μια «αρνητική» ερ- μηνεία του όρου: επειδή τα φαινόμενα είναι αλληλένδετα και μόνιμα, κα- μία φιλοσοφία (συμπεριλαμβανομένης της φιλοσοφίας του κενού) δεν μπορεί να αποτυπώσει τη φύση της πραγματικότητας. Έτσι, η προσέγγιση του Nagarjuna ήταν σε μεγάλο βαθμό αποδομητική. Αν και η βασική του θέση έγινε αποδεκτή στον Mahayana Βουδισμό, αργότερα οι βουδιστές (ει- δικά στην Ανατολική Ασία) ένιωσαν την ανάγκη για μια περισσότερο θε- τική περιγραφή του αλληλένδετου χαρακτήρα της πραγματικότητας. Το Huayan παρείχε την πληρέστερη βουδιστική φιλοσοφία της Φύσης, εν μέ- ρει επειδή ανέλυσε διεξοδικά δυο είδη σχέσεων: την αλληλοσυσχέτιση των ατομικών φαινομένων με την πραγματικότητα στο σύνολό της (η σχέση μέρους-όλου), αλλά και τις διασυνδέσεις μεταξύ των φαινομένων (η σχέ- ση μέρους- τμήματος). Το Huayan χρησιμοποιεί τη λέξη «συμπεριλαμβά- νω», για να υποδηλώσει αυτήν την ταυτότητα. Κάθε πράγμα «περιλαμ- βάνει» τα άλλα με την έννοια ότι «απαιτεί και λειτουργεί σε συνδυασμό με (άλλα πράγματα)». Το βασικό σημείο εδώ είναι ότι, ενώ μπορεί να λέμε ότι κάθε (υλικό) εξάρτημα είναι η μοναδική και η συνολική αιτία του εαυ- τού του, ωστόσο, προϋποθέτει την παρουσία των άλλων μερών για τη σύνθεση του συνόλου. Μπορούμε να καταλάβουμε αυτήν την έννοια του

«συμπεριλαμβανομένου», επιστρέφοντας στην εικόνα των κυμάτων και βλέποντάς τα υπό το πρίσμα της αμοιβαίας

αλληλοδιείσδυσης των φαι- νομένων. Στην πραγματικότητα, το κάθε κύμα είναι ο ίδιος ο ωκεανός.

Αλλά για να είναι ένα μόνο κύμα ο ωκεανός, κάθε κύμα «περιλαμβάνει» (λειτουργεί σε συνδυασμό με) όλα τα άλλα κύματα (Barnhill, 2011).

Έπειτα, η αλληλεπίδραση των Μουσουλμάνων με τη Φύση περιορίζεται και κατευθύνεται σαφώς από τέτοιου είδους θεμελιώδεις θρησκευ- τικο-ηθικές αρχές, όπως είναι το έλεος, η ευγένεια και η συμπόνια, η ισορ- ροπία και η αρμονία, η ευγνωμοσύνη και η εκτίμηση. Από μια βαθιά ισ- λαμική οικολογική προοπτική, η υποβάθμιση του περιβάλλοντος είναι λι- γότερο πρόβλημα πόρων και περισσότερο ζήτημα στάσεων και συμπερι- φορών. Αυτή η στάση-πρόβλημα προκύπτει από τη γενική αποτυχία του ανθρώπινου Εγώ να παραιτηθεί από τη βραχυπρόθεσμη ικανοποίηση προς όφελος μιας μακροπρόθεσμης ευημερίας, και, ως εκ τούτου, ανάγε- ται στην κοντόφθαλμη κλίση του για το εγγύς και την απομάκρυνσή του από το μακρινό και το «αιώνιο».

Στο Ισλάμ ο σεβασμός προς τη Φύση και την αρμονία της δεν οδη- γούν μακριά από τον Θεό και τη δημιουργική του δύναμη. Στην κοσμοθε- ωρία του Κορανίου, μόνο ο Θεός είναι ο Δημιουργός, του οποίου το Έλεος, η Δύναμη και η ανεξιχνίαστη, παντοδύναμη, Γνώση υποστηρίζουν και συντηρούν ολόκληρο το σύμπαν. Στη Σούρα 6:59, το Κοράνι λέει «ούτε ένα φύλλο δεν πέφτει χωρίς Εκείνος να το γνωρίζει, και δεν υπάρχει ούτε ένας σπόρος στο σκοτάδι της γης, ούτε τίποτα –χλωρό ή ξερό–, που να μην εί- ναι καταγεγραμμένο σαφέστατα στο Βιβλίο [Του]». Στο Ισλάμ, η κεντρική έννοια του tawhid, της ενότητας του Θεού ως δημιουργού, συνδέει τη δη- μιουργία Του με την ιερότητά Του, αλλά αυτό δεν κάνει τη δημιουργία ιε- ρή από μόνη της.

Από την άλλη, ο Ιουδαϊσμός είναι μια απόλυτα θεοκεντρική θρη- σκευτική Πίστη, η οποία αποδίδει αξία στο υπερβατικό βασίλειο της θεϊ- κής δημιουργίας. Ενώ σε ορισμένες εκδοχές του Ιουδαϊσμού ο Θεός απαι- τεί ή χρειάζεται τη βοήθειά μας για να διορθώσουμε ή να ολοκληρώσουμε τη δημιουργία Του, όπως π.χ. και στον Χριστιανισμό ο Θεός υποφέρει μέ- σω της Ενανθρώπησης, για τη «βαθιά οικολογία» το Θείο είναι πολύ πιο ευάλωτο. Δεν υπάρχει εδώ διδασκαλία για κάποιο εγγυημένο αποτέλε- σμα, ούτε η πίστη σε κάποιον Μεσσία, που χωρίς αμφιβολία θα έρθει για να αντιμετωπίσει και να αποκρούσει τον εχθρό. Για την

πνευματική βαθιά οικολογία, το πιο αγαπητό είναι αυτό που βρίσκεται μπροστά στα μάτια μας.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Οι οικολογικές βλάβες μπορούν μεν να διορθωθούν με κάποιες αλλαγές, όμως αυτή η αναπροσαρμογή δεν θα επαναφέρει τα αφανισμένα είδη ή τους ανθρώπους που χάνονται από κάθε είδους ασθένεια ή φυσική καταστροφή. Παρά ταύτα, η Αγία Γραφή ως ένα ανεξάντλητο πνευματικό ορυχείο παρέχει σκέψεις, που η ίδια η «βαθιά οικολογία» δεν θα μπορούσε να διανοηθεί. Στο άρθρο αναφερθήκαμε στη βασική ιδέα, που τελικά φαίνεται ότι συνενώνει τον Ιουδαϊσμό με τη «βαθιά οικολογία», δηλ. τον μη Ανθρωποκεντρισμό και την απο-εστίαση της προσοχής του φυσικού κόσμου στα ιδιοτελή ανθρώπινα συμφέροντα.

Από τις σύντομες παρατηρήσεις, που προηγήθηκαν συνάγεται ότι σε όλες τις μεγάλες θρησκευτικές παραδόσεις, όσο θεοκεντρικές και συστηματικές και αν είναι αυτές, παρέχονται βασικά στοιχεία που μπορούν να αξιοποιηθούν από το κίνημα της «βαθιάς οικολογίας». Για παράδειγμα, σε ένα ινδουϊστικό πλαίσιο, η βαθιά οικολογία μπορεί να επιβεβαιωθεί μέσω του στοχασμού σε παραδοσιακά κείμενα, που διακηρύσσουν μια συνέχεια μεταξύ της ανθρώπινης τάξης και της Φύσης, μέσω τελετουργικών δραστηριοτήτων και μέσω της εφαρμογής των τεχνικών του διαλογισμού, που καλλιεργούν μια αισθητή εμπειρία της σχέσης του ανθρώπου με το Υπερβατικό.

Η διασύνδεση όλων των μερών του κόσμου, η ολιστική κοσμική αντίληψη, η πρόνοια και η φροντίδα, που θα πρέπει να επιδείχνει ο άνθρωπος στη θεϊκή δημιουργία, η οποία εκ των πραγμάτων τον υπερβαίνει, είναι στοιχεία μιας οικολογικής κριτικής του Ανθρωποκεντρισμού και του Ρασιοναλισμού. Οι άνθρωποι, ανάλογα με τη μεγαλύτερη ή την μικρότερη προσέγγισή τους στη Θρησκεία, καθορίζουν και διαμορφώνουν την περιβαλλοντική τους στάση και συμπεριφορά. Πολιτικές και κοινωνικές συμπεριφορές έρχονται σε στενή αλληλεξάρτηση με τη δέσμευση για την σωτηρία του περιβάλλοντος.

Τα κοσμικά ρεύματα της σύνθεσης Οικολογίας και Θεολογίας ή/και της Φιλοσοφίας φαίνεται ότι σχετίζονται ή θέλουν να έρχονται σε επαφή με όλες τις μεγάλες Θρησκείες του κόσμου.

Αναφερθήκαμε στα μεγάλα διαθρησκειακά συνέδρια, που μέχρι τώρα έχουν πραγματοποιηθεί για την αλλαγή του κλίματος και το περιβάλλον, στα οποία, εξετάζοντάς τα συ- νειδητοποιεί κανείς σε ποιο βαθμό λειτουργεί η επίδραση της Οικολογίας σε όλες τις μεγάλες Θρησκείες.

Η βαθιά οικολογία (deep ecology) είναι ένα νέο είδος οικολογικής πνευματικότητας. Η διαφορά μεταξύ άλλων κινήσεων πνευματικής οικολογίας και της βαθιάς οικολογίας βρίσκεται στο ότι η τελευταία σημαί- νει να μπορείς να δημιουργείς έναν νέο τρόπο ζωής, να αναδιαμορφώσεις το σύνολο της ίδιας της κοινωνίας· σημαίνει, τελικά, να είναι ο άνθρωπος σε πλήρη αρμονία και ισορροπία με τον κόσμο (βλ. πρόσωπο), και πιθανό- τατα αυτό μπορεί να επιτευχθεί, δημιουργώντας μια παγκόσμια οικολο- γική αντίληψη, σεβαστή ως «θρησκεία». Η ίδια η Φύση δεν προορίζεται μόνο να υπηρετεί δουλικά τους ανθρώπους.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adger, W. N., *Social Capital, Collective Action and Adaptation to Climate Change*, *Economic Geography*, 79/4 (2003) 387-404.

Ammar, N., *Islam and Deep Ecology*, In: D. L. Barnhill & R. S. Gottlieb (Eds.), *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds* (pp. 193-212), State University of New York Press, 2001.

Audier, S., *Για μια πολιτική οικολογία. Προς έναν συγκρουσιακό οικο-ρεπουμπλικανισμό*, μτφρ. Α. Μουταφίδης, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 2021.

Barnhill, D. L., *Relational Holism: Huayan Buddhism and Deep Ecology*, In: D. L. Barnhill &

R. S. Gottlieb (Eds.) *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds* (pp. 77-106), State University of New York Press, 2001.

Barnhill, D. L., Gottlieb, R. S., *Introduction*, In: D. L. Barnhill and R. S. Gottlieb (Eds.), *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds* (pp. 1-16), State University of New York Press, 2001.

Bernier, A., La face cachée des Sommets de la Terre, *Le Monde Diplomatique*, Juin 2022, 1, 22- 23.

Boose, D., Teaching Environmental Ethics: non indigenous invasive species as a study of human relationships to nature, In: C. Palmer (ed.) *Teaching Environmental Ethics* (pp. 160- 172), Brill, Leiden-Boston, 2006.

Campbell, T. H., Kay, A. C., Solution Aversion: On the relation between ideology and motivated disbelief, *Journal of Personality and Social Psychology*, 107/5 (2014) 809-824.

Caramel, L., Réchauffement climatique. La négociation mondiale s'est amorcée. *Bilan du Monde 2008*, *Le Monde*, 30-31.

Chapple, C. K., Hinduism and deep Ecology, In: D. L. Barnhill & R. S. Gottlieb (Eds.), *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds* (pp. 59-76), State University of New York Press, 2001.

Dupin, E., La croissance mise en examen, *Manière de voir*, *Le Monde Diplomatique*, Décembre 2015- Janvier 2016, 86-89.

Economou, E. B., An Orthodox view of the ecological crisis, *Θεολογία*, ΞΑ, 4 (1990) 607-619.

Eom, K., Saad, C.S, Kim, H.S., Religiosity moderates the link between environmental beliefs and pro-environmental support: the role of belief in a controlling God, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 47/6 (2021) 891-905.

Feinberg, M., Willer, R., Apocalypse soon? Dire messages reduce belief in global warming by contradicting just-world beliefs, *Psychological Science*, 22 (2011) 34 –38.

— , The moral roots of environmental attitudes, *Psychological Science*, 24 (2013) 56-62. Foucart, S., La bataille des 2°C est engagée, *Le Bilan du Monde*, *Le Monde*, Édition 2016, 52-53. Φουντουλάκη Γ., Φύση και Σιωπή στον Πλωτίνο, Εκδόσεις Επτάλοφος, Αθήνα χ.χ.

Garnier, D., Partir à cause du climat, *Manière de voir*, *Le Monde Diplomatique*, Décembre 2015- Janvier 2016, 6-10.

Giblett, R., *Environmental Humanities and Theologies. Ecoculture, Literature and the Bible*, Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

Gottlieb, R. S., (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press, 2006.

Haltinner, K., Saratchandra, O., Climate change skepticism as a psychological coping strategy, *Sociology Compass*, 12 (2018) 1-10.

Hayes, B. C., Marangudakis, M., Religion and attitudes towards nature in Britain, *British Journal of Sociology*, 52/1 (2001) 139-155.

Hess, A., Apocalypse When? Global Warming's Endless Scroll, *The New York Times*, 3.2.2022, <https://www.nytimes.com/2022/02/03/arts/climate-change-doomsday-culture.html>

Jenkins, W., *Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford University Press, 2008.

Κατερέλλου, Κ., Χριστιανισμός και Θρησκείες. Εισαγωγή στη Θεολογία των Θρησκειών,

Θεσσαλονίκη 2021.

Katz, E., "Faith, God, and Nature: Judaism and Deep Ecology", In: O. L. Barnhill & R. S. Gottlieb (Eds.), *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds* (pp. 153- 168), State University of New York Press, 2001.

Lapka, M., Sokolickova, Z., Vavra, J., Cultural Ecology: Contemporary Understanding of the Relationship Between Humans and the Environment, *Journal of Landscape Ecology*, 5/2 (2012) 12-24.

Miner, M., & Dowson, M., Spirituality: Perspectives from Psychology, In: M. de Souza, J. Bone, J. Watson (Eds.), *Spirituality across Disciplines: Research and Practice* (pp. 165-178), Springer, 2016.

Mokori, A. S., Cloete, C. E., Ethical perspectives on the environmental impact of property development, *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, 72/3 (2016), a3209. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i3.3209>.

Pizler, P., Prager, A., Stellen Sie sich vor: Wir gleichen unsere Klimasünden gerecht aus, *Die Zeit*, No 45, 4 November 2021, 39.

Τσιτσιγκου, Σ., *Η Ψυχολογία της Θρησκείας στον 21 αιώνα*, Άρρητον, Αθήνα 2011.

Werner, O. & Jeglitzka, E. (Eds.). *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security. Theological Education and Christian Leadership Development*, *Globethics.net Global No 14*, 2016.

Ζηζιούλα, Ι., Μητρ. Περγάμου, Η Κτίση ως Ευχαριστία. Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της Οικολογίας, Εκδόσεις Ακρίτας, 1998.

Ζιάκα, Γ. & Ζιάκα, Α., Διαθρησκειακός Διάλογος. Η συμβολή της Μελέτης των Θρησκειών στην κατανόηση της θρησκευτικής ετερότητας, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Μακεδονίας, Θεσσαλονίκη 2016.

*Η αξιολόγηση της έννοιας των θείων ονομάτων ως μέσο
εξήγησης της τριαδικότητας του Θεού στο
μουσουλμανικό κοινό: Η περίπτωση του Σύρου
θεολόγου/mutakallim Abū Rā'īṭa l-Takrītī (775-835)*

Δρ. Δημήτριος Αθανασίου, ΕΔΙΠ Τμήματος Κοινωνικής
Θεολογίας και Θρησκευολογίας, ΕΚΠΑ

Περίληψη

Η άρνηση των Μουσουλμάνων να δεχθούν ότι ο ένας και μοναδικός Θεός μπορεί να υπάρχει σε τρία πρόσωπα, όπως πιστεύουν οι Χριστιανοί, υποχρέωσε τον Abū Rā'īṭa να δώσει επιπλέον εξηγήσεις για να εξηγήσει το τριαδικό δόγμα χρησιμοποιώντας την ισλαμική γλώσσα και ορολογία. Βασικό σημείο αναφοράς του Abū Rā'īṭa είναι η αξιολόγηση της έννοιας των ονομάτων του Θεού που επιχειρεί, αφού η μουσουλμανική θρησκεία κάνει λόγο για τα ενενήντα εννέα ωραιότατα ονόματα του Θεού. Προσφεύγοντας στην κατηγορία αυτή των επιθέτων του Θεού διευκρινίζει ότι τα ονόματα «Ζωή» και «Γνώση», που χαρακτηρίζουν το Θεό, δεν είναι απόλυτα αλλά σχετικά, σχετίζονται δηλ. με την ουσία του Θεού. Οπωσδήποτε αυτές οι δύο ουσιώδεις προσηγορίες είναι αιώνιες και όχι αποκτημένες εν χρόνω και γι' αυτό είναι φυσικές προσηγορίες και όχι προσηγορίες ενέργειας. Δεν είναι δηλ. αποτέλεσμα της θείας ενέργειας. Επειδή όμως οι δύο αυτές ουσιώδεις προσηγορίες προέρχονται από το Θεό και σχετίζονται μ' αυτόν ως τέλειες εκτελείου και όχι ως έτερος προς έτερον, ο Abū Rā'īṭa καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι δύο αυτές προσηγορίες δεν είναι εντελώς χωρισμένες από το Θεό αλλά ούτε συγκεχυμένες με την ουσία του· συνεπώς είναι ενωμένες και ταυτόχρονα διακρινόμενες. Η ένωση και η διάκριση είναι αυτή που χαρακτηρίζει τη σχέση του Υιού και του Αγίου Πνεύματος με το Θεό Πατέρα και έτσι είναι τρεις τέλειες θείες υποστάσεις ήτοι «Πατήρ – Υιός και Άγιο Πνεύμα».

The valuation of the meaning of the divine names as means of explanation of the Holy Trinity in Muslim audience: The case of the Syrian theologian mutakallim Abū Rā'īṭa l-Takrītī (775-835)

Summary

The denial of the Muslims to accept that the one and unique God can exist in three persons as Christians believe, made Abū Rā'īṭa give further explanations concerning the doctrine of trinity, using the Islamic language and terminology. Basic point of the reference of Abū Rā'īṭa is the valuation of meaning of the names of God trying to do that since the Islamic religion refers the 99 excellent names of God. Concerning the category of God's main names makes clear that the names Life and Knowledge, describing God's character, are not absolute but relevant. They have no do with the essence of God. These two attributes/names characteristics are absolutely eternal and natural and not energetic having been obtained in the course of time. So, this is not the result of God's energy. Since however these two attributes/names are coming out of God directly being relevant with him as perfectly perfect, and not another thing towards another thing, Abū Rā'īṭa concludes that these two attributes/names are not completely separated from God, or either mixed with his essence, and consequently are united and at the same time with discretion to each other. Both unity and discretion is the main characteristic of the relationship between Son and Holy Spirit with God/Father, and in this way they are three perfect divine persons which is Father - Son and Holy spirit.

i. O Abū Rā'īṭa-Takrītī και η αντιπαράθεσή του με τους Μουσουλμάνους

Σύντομα βιογραφικά στοιχεία του συγγραφέα

Ο Abū Rā'īṭa I-Takrītī (775-835) υπήρξε Σύρος χριστιανός θεολόγος (*mutakallim*), απολογητής και φιλόσοφος του 9^{ου} αι. Οι πληροφορίες που διαθέτουμε για τον βίο του είναι ελάχιστες. Το όνομά του στα αραβικά «Abū Rā'īṭa» σημαίνει ο πατέρας του Rā'īṭa και καλείται Takrītī διότι συνδέεται με τη μεγαλούπολη της Συρίας, την Takrīt (Ταγρίτη). Δίστανται οι απόψεις των ερευνητών σχετικά με την εκκλησιαστικό του αξίωμα. Ορισμένοι διαβλέπουν ότι ο Abū Rā'īṭa υπήρξε επίσκοπος της περιοχής Takrītī²⁸, ενώ άλλοι το αμφισβητούν αυτό και υποστηρίζουν ότι πρόκειται περί ενός σοφού, μορφωμένου και ελλόγιμου άνδρα, ο οποίος μάλλον ήταν λαϊκός και όχι επίσκοπος²⁹. Παρόλα αυτά, το θέμα αυτό, μάλλον παραμένει ακόμα άλυτο³⁰. Σε τελική ανάλυση, μπορούμε να υποθέσουμε, ότι σε σχέση με τον τίτλο του Abū Rā'īṭa ως Takrītī (ο Ταγρίτης) είναι πιθανόν να εκλήθη έτσι, επειδή η Takrītī ήταν η πόλη, στην οποία γεννήθηκε ή το κέντρο της εκκλησιαστικής του δραστηριότητας ως εκκλησιαστικού διδασκάλου, χωρίς αυτό να σημαίνει κατ' ανάγκη ότι υπήρξε επίσκοπος της Takrītī. Ένεκα της απολογητικής του δραστηριότητας κατά του Ισλάμ, πιθανόν να οδηγήθηκε στη φυλακή για κάποιο χρονικό διάστημα³¹.

Ο ίδιος ανήκε στη Συρο-Ιακωβιτική Εκκλησία δηλ. στις προχαλκηδόνιες κοινότητες που δεν αποδεχόντουσαν το δόγμα της Χαλκηδόνος της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451) και υπήρξε υπέρμαχος του Προχαλκηδόνιου δόγματος. Στο πλαίσιο αυτό επιχείρησε να αναιρέσει τις κατηγορίες του ορθόδοξου επισκόπου Θεόδωρου Αβουκαρά (Thāūdūrūs Abū Qurrah περ.

²⁸ R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985, σ. 55.

²⁹ J. M. Fiey, «Habib Abū Rā'īṭa n'était pas évêque de Takrīt, Actes du deuxième congrès international d'études Arabes chrétiennes», στο: *Orientalia Christiana Analecta* 226, (1986), σσ. 211-214.

³⁰ S. Griffith, «Habib ibn Hidmah Abu Ra'itah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century», στο: *Oriens Christianus* 64 (1980), 161-201, σ. 165.

³¹ S. Khalil, «Création et incarnation chez Abū Rā'īṭa. Étude de vocabulaire», στο: *Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre*, Beyrouth, Université libanaise, 1989, 187-236, σ. 191.

750/55-825/30) κατά της Συρο-Ιακωβιτικής Εκκλησίας σχετικά με το χριστολογικό δόγμα. Η συγγραφική του δραστηριότητα επικεντρώθηκε στην απολογητική κατά του Ισλάμ, ενώ συνέγραψε αρκετά απολογητικά έργα υπέρ του Χριστιανισμού ένεκα της ισλαμικής πρόκλησης.

Εισαγωγικό

Αναμφίβολα, τα θεολογικά ζητήματα που χωρίζουν τον Χριστιανισμό από το Ισλάμ αποτέλεσαν τα κύρια ζητήματα που απασχόλησαν τον διάλογο μεταξύ των δύο θρησκειών. Υπ' αυτή την έννοια, οι αντιπαραθέσεις δεν έλειψαν και τα διάφορα απολογητικά έργα των Χριστιανών αποσκοπούσαν στην αποκατάσταση της αλήθειας και κυρίως στο να εξηγήσουν τη δική τους στάση έναντι του Ισλάμ και του προφήτη του, καθώς και για ποιο λόγο αρνούνται να αποδεχθούν τον Μωάμεθ ως ένα προφήτη και απεσταλμένο από τον αληθινό Θεό. Στο περιβάλλον αυτό δρα κατά τα τέλη του 8^{ου} αι. και τις αρχές του 9^{ου} αι. ο Abū Rā'īṭa l-Takrītī. Αυτός καλείται να απολογηθεί για τη δική του θρησκεία, αντιμέτωπος με διάφορες κατηγορίες και κάτω από δυσμενείς συνθήκες. Αναλαμβάνει την ευθύνη ως Χριστιανός απολογητής να υπερασπισθεί τη δική του πίστη όποτε του ζητηθεί να το κάνει. Οι θεολογικές μέθοδοι, που επέλεξε να ακολουθήσει ο συγγραφέας στον διάλογο με τους Μουσουλμάνους, δεν ήταν εντελώς πρωτότυπες ή άγνωστες για άλλους θεολόγους της εποχής του. Οι θεολογικές συζητήσεις με τους Μουσουλμάνους αποτελούσαν σοβαρή πρόκληση για όλους τους Χριστιανούς ανεξαιρέτου δόγματος και όλοι καλούνταν να δώσουν ένα λόγο ή στις περισσότερες περιπτώσεις έναν αντίλογο στις επιθέσεις των αλλοθρήσκων. Οι Χριστιανοί πάντως γνώριζαν καλά τα μουσουλμανικά πνευματικά και θεολογικά κινήματα της εποχής τους και προσπαθούσαν πάντα να τα αξιοποιήσουν, με σκοπό να μπορέσουν να παρουσιάσουν τη δική τους χριστιανική πίστη με καλύτερο και πιο κατανοητό τρόπο. Πάνω σε αυτή τη βάση θα κινηθεί η απολογητική θεολογία του Abū Rā'īṭa κατά των Μουσουλμάνων. Το παρόν κείμενο πραγματεύεται ειδικότερα την απολογητική απόπειρα του ανωτέρου συγγραφέα, προκειμένου να υποστηρίξει το τριαδικό δόγμα επί τη βάση της ισλαμικής θεολογίας. Τα έργα του εντάσσονται με έναν διαλογικό τρόπο, έχοντας όμως πάντα σαφή απολογητικό χαρακτήρα. Η ανωτέρω απόπειρα

καταγράφεται στο απολογητικό του έργο, υπό τον τίτλο: «Α' Επιστολή περί της Αγίας Τριάδος».

ii. Τα θεία ονόματα

Είναι αναντίρρητη πραγματικότητα ότι το θέμα των θείων ονομάτων/ιδιοτήτων αποτέλεσε ένα από τα βασικά σημεία του τριαδικού δόγματος στο διάλογο με το Ισλάμ. Θα έλεγε κανείς ότι αποτελεί τη μετάβαση από τη μουσουλμανική θεώρηση για τη μοναδικότητα του Θεού στη χριστιανική αντίληψη περί της θείας ουσίας, συνδεδεμένης ταυτόχρονα με την τριαδικότητα των θείων υποστάσεων. Έχοντας αποδείξει με τη συστηματική του μέθοδο τη βασική διαφορά ανάμεσα στις δύο αντιλήψεις περί της ενότητας του Θεού, ο Abū Rā'īta θέτει το ζήτημα των θείων ιδιοτήτων ή θείων ονομάτων. Σκοπός του είναι να εξηγήσει στους Μουσουλμάνους, τι εννοούν οι Χριστιανοί όταν κάνουν λόγο για την Αγία Τριάδα, λαμβάνοντας αφορμή από ένα βασικό και φλέγον θέμα της μουσουλμανικής θεολογίας, που είναι το θέμα των θείων ονομάτων.

Η μέθοδος που χρησιμοποιεί ο Abū Rā'īta στην ανάπτυξη αυτού του θέματος έχει να κάνει με τη χρήση των ερωταποκρίσεων και οι παραγωγικοί συλλογισμοί. Προκειμένου να συνεχίσει την εξέλιξη της σκέψης του και να μπορέσει να θίξει το ζήτημα των ονομάτων του Θεού, ο Abū Rā'īta ξεκινά εκ νέου από μία κοινή βάση μεταξύ των Μουσουλμάνων και των Χριστιανών, η οποία είναι ο χαρακτηρισμός του Θεού (wasfAllāh). Η λέξη wasf, η οποία προέρχεται από το ρήμα wasfa και σημαίνει χαρακτήρισε χρησιμοποιείται από τον Abū Rā'īta με σκοπό να εισαγάγει την έννοια της τριαδικότητας των υποστάσεων, να δηλώσει δηλ. τα ουσιώδη προσόντα ή ιδιώματα του Θεού και τα υποστατικά ιδιώματα των τριών προσώπων. Ο Abū Rā'īta φαίνεται να γνωρίζει το διαφορετικό οντολογικό περιεχόμενο που απέδιδε η μουσουλμανική σκέψη στις λέξεις šifa και wasf, και γι' αυτό κάνει λόγο περί šifāt (εν. šifa) και όχι περί απλών awsaf (εν. wasf), αφού η κάθε υπόσταση λέγεται και ιδιότητα, ενώ δεν είναι απλώς μεταφορική και χρονική, αλλά πραγματική και αληθινή.

Οι Χριστιανοί, όπως και οι Μουσουλμάνοι, απέδιδαν στο Θεό κάποια προσόντα ή κάποιους χαρακτηρισμούς, όπως Πάνσοφος, Παντογνώστης, Δίκαιος, Δημιουργός, κτλ. Η

θεμελίωση όμως των προσόντων αυτών διέφερε ριζικά στις δύο πλευρές. Οι Χριστιανοί από το ένα μέρος, σύμφωνα με τη δική τους Θεολογία, στην οποία υπάρχει σαφής διάκριση ουσίας και ενέργειας, παρουσίαζαν τα προσόντα αυτά ως αποτέλεσμα της αυτό-αποκάλυψης του Θεού στον άνθρωπο και δηλώναν κατηγορηματικά την απουσία δυνατότητας στον άνθρωπο να γνωρίσει την ουσία του Θεού, η οποία παραμένει απρόσιτη σε κάθε προσπάθεια προσδιορισμού εκ μέρους του ανθρώπου³². Οι Μουσουλμάνοι από το άλλο μέρος έβλεπαν τα πράγματα με έναν τρόπο εντελώς διαφορετικό.

Στην ισλαμική παράδοση, όπου απαντώνται τα ενενήντα εννέα ωραιότερα ονόματα του Θεού (*asmā' Allāh al-ḥusnā*), τα οποία είχε αποκαλύψει ο ίδιος ο Θεός στους Μουσουλμάνους εντός του Κορανίου, αλλά και της ευρύτερης παράδοσης, δεν μπορούσε να γίνει αποδεκτός ο χαρακτηρισμός του Θεού ως ουσίας (*jawhar*), γι' αυτό γινόταν λόγος μόνο για την ύπαρξη του Θεού (*dhāt Allāh*), χωρίς καμία προσπάθεια προσδιορισμού της οντολογικής σημασίας της λέξης αυτής. Στηριζόμενος στη γενική βάση, ο *Abū Rā'īta* απευθύνει τις ερωτήσεις του στους Μουσουλμάνους ξεκινώντας από τις πιο γενικές, μέχρι να καταλήξει στην απάντηση που αναζητά, χρησιμοποιώντας τη μέθοδο της αφαιρέσεως. Δε διστάζει ακόμα να επαναλαμβάνει στους αναγνώστες του ότι είναι λάθος να νομίζουν ότι η χριστιανική πίστη είναι παρόμοια μ' εκείνη των Μουσουλμάνων, μόνο και μόνο επειδή και οι δύο πλευρές χρησιμοποιούν την ίδια ορολογία.

Γι' αυτό και διευκρινίζει ότι δεν φθάνει να πει κανείς ότι ο Θεός είναι Ζων, Παντογνώστης και Πάνσοφος για να προσδιορίσει πλήρως την ύπαρξη του Θεού, αλλά πρέπει να καθορίσει κανείς τον τρόπο κατά τον οποίο κατανοούνται αυτά τα ονόματα. Αυτή είναι η πρώτη προσέγγιση που κάνει ο *Abū Rā'īta* στο θέμα αυτό. Όπως είναι αυτονόητο, αυτός δεν επιχειρεί να κατασκευάσει ένα δόγμα με λογικά μέσα, αλλά αποσκοπεί στο να ερμηνεύσει αυτό το αποκεκαλυμμένο θείο δόγμα, το οποίο ήδη υπάρχει και το οποίο υπερβαίνει τα όρια της ανθρώπινης σκέψης. Στην προσπάθεια του λοιπόν να

³² Για το θέμα της διακρίσεως ουσίας και ενεργειών στη χριστιανική (ειδικότερα την Ορθόδοξη) Θεολογία, βλ. Ν. Ξιώνη, *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα: Γρηγόρης, 1999. Βλ. επίσης και Στ. Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία Θεώσεως. Η σύνθεση Χριστολογίας και Πνευματολογίας στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσσαλονίκη: Δόμος, 2001, σσ. 41-171.

ερμηνεύσει το τριαδικό δόγμα στους Μουσουλμάνους, ο Abū Rā'īta θα προβάλλει τα θεία ονόματα χωρισμένα σε δύο κατηγορίες: Πρώτον, στην κατηγορία των θείων ονομάτων που χαρακτηρίζουν αιωνίως το Θεό και σχετίζονται με τη θεία ουσία, όπως «Παντογνώστης» και «Πάνσοφος» κτλπ., επιθυμώντας να αποδείξει ότι τα ονόματα αυτά είναι φυσικά και ουσιώδη και όχι αποκτημένα εν χρόνω και δεύτερον, στην κατηγορία των ονομάτων εκείνων, τα οποία λαμβάνουν έναν επιπλέον «προσωπικό» χαρακτήρα, κυρίως «η ζωή» και «η σοφία» του Θεού, τα οποία θα αντιστοιχηθούν στη συνέχεια στον Υιό και το Άγιο Πνεύμα στη σχέση τους με το Θεό Πατέρα.

Η αρχική ερώτηση που θέτει ο Abū Rā'īta αφορά τη φύση των ονομάτων του Θεού: Τα ονόματα αυτά «Ζων, Παντογνώστης και Πάνσοφος» είναι απόλυτα ονόματα (asmā' mourfadamoursala) ή είναι σχετικά και προστιθέμενα ονόματα (asmā' moudafa)³³.

Επειδή ο συγγραφέας μας θέλει να ακριβολογεί, προβαίνει σε μια εξήγηση του τι εννοεί με κάθε έκφραση. Τα απόλυτα, λοιπόν, ονόματα είναι τα ονόματα εκείνα που δεν σχετίζονται με τίποτε άλλο και συνεπώς δεν δηλώνουν καμία σχέση με κάτι άλλο, όπως π.χ. οι λέξεις γη, ουρανός και πυρ³⁴. Τα σχετικά ονόματα, αντίθετα, είναι τα ονόματα εκείνα που δηλώνουν κάποια σχέση, δηλ. σχετίζονται με κάτι άλλο, όπως π.χ. ο ορών σχετίζεται με την όραση και ο σοφός με τη σοφία³⁵. Έτσι, ο γνώστης γινώσκει με τη γνώση και ο σοφός είναι σοφός δια της σοφίας του κτλπ.³⁶ Με τον τρόπο αυτόν καθίσταται σαφής η διαφορά που υφίσταται ανάμεσα στα δύο είδη των ονομάτων ή των χαρακτηριστικών, απόλυτα και σχετικά. Στο σημείο αυτό ο Abū Rā'īta αρχίζει να εμβαθύνει τη θεολογική του ορολογία προχωρώντας σε μία πιο συχνή χρήση του όρου *ṣifa*, που σημαίνει χαρακτηρισμός, προσηγορία ή ιδίωμα.

Το επόμενο στάδιο στην ανάλυση είναι να εξετάσει, εάν η διάκριση αυτή υφίσταται και στη θεία πραγματικότητα. Για το λόγο αυτόν συνεχίζει με μία καινούργια ερώτηση: Οι χαρακτηρισμοί αυτοί είναι άραγε αιώνιοι ή αποκτημένοι εν χρόνω:

³³Abū Rā'ītaḷ-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, TahqiqSalimDaccache, Bayrūt: Dāral-Mashriq, 1996, σ. 71.

³⁴Abū Rā'ītaḷ-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 71.

³⁵Abū Rā'ītaḷ-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 71.

³⁶Abū Rā'ītaḷ-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 71.

Σε πρώτο επίπεδο η διάκριση των χαρακτηρισμών γίνεται μεταξύ αιωνίων και χρονικών. Εντούτοις, επειδή η σκέψη του Abū Rā'īta είναι πιο συνθετική ή ερώτηση μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Οι χαρακτηρισμοί αυτοί χαρακτηρίζουν άραγε αιωνίως την ουσία του Θεού ή τους έχει αποκτήσει εν χρόνω και για το λόγο αυτό χαρακτηρίζεται μ' αυτούς εκ των υστέρων, εφόσον τους έχει αποκτήσει εν χρόνω έχοντας ήδη ενεργήσει και δημιουργήσει τα δημιουργήματά του;³⁷

Σε κάθε μέρος της ερώτησης φανερώνεται μία βασική θεολογική αλήθεια: Οι αιώνιες προσηγορίες του Θεού χαρακτηρίζουν αιωνίως τη θεία ύπαρξη ή τη θεία ουσία. Ο Abū Rā'īta δεν έχει την πρόθεση και δεν εισέρχεται καν στον προβληματισμό να συζητήσει, εάν ο άνθρωπος μπορεί ή όχι να φθάσει στη γνώση της ουσίας του Θεού. Αυτός γνωρίζει ότι η ουσία του Θεού παραμένει ακατάληπτη για τον άνθρωπο και γι' αυτό λέγει ότι τα ονόματα που αποδίδονται στο Θεό από τους ανθρώπους δείχνουν όχι την ουσία του Θεού αλλά τα περί την ουσία του Θεού, δηλ. τις θείες ενέργειες. Επίσης ο Abū Rā'īta διακρίνει τη θεία ουσία από τις θείες ενέργειες αφενός, και αφετέρου επισημαίνει ότι ο Θεός δημιουργεί εν χρόνω όχι δια της ουσίας του αλλά δια των ενεργειών του. Η έκφραση που χρησιμοποιεί για να διατυπώσει τη σκέψη του, χαρακτηρισμός εκ των υστέρων (*minba'ad*) αντιτίθεται στα ονόματα που χαρακτηρίζουν το Θεό στην αιωνιότητά του (*fīazaliyyatihi*)³⁸.

Ορισμένες θείες προσηγορίες δεν είναι δυνατόν παρά να είναι αιώνιες, όπως για παράδειγμα ο Πάνσοφος ή ο Ζων ή ο Παντογνώστης, αφού προσδίδουν έναν αιώνιο χαρακτηρισμό στο Θεό. Τα ονόματα αυτά δεν μπορούν να είναι χρονικά, δηλ. αποκτημένα εν χρόνω, γιατί αυτό θα σήμαινε ότι ο Θεός θα μπορούσε να ήταν χωρίς σοφία ή ζωή στο διάστημα έως ότου τα απέκτησε. Κάτι τέτοιο το αρνούνται τόσο οι Μουσουλμάνοι όσοι και οι Χριστιανοί. Οι προσηγορίες ακόμη αυτές είναι ουσιώδεις ή φυσικές, σχετίζονται δηλ. με τη θεία ουσία ή τη θεία φύση³⁹. Στο σημείο αυτό, ο Abū Rā'īta επιμένει στα παραδείγματά του σχετικά με τη γνώση (ή τη σοφία) και τη ζωή, επιλέγοντας τες ως φυσικούς ή ουσιώδεις χαρακτηρισμούς για το Θεό, χωρίς όμως να εξηγεί την αιτία της επιλογής του. Ωστόσο, στο επόμενο στάδιο της συστηματικής ανάπτυξης της σκέψης του, αυτοί οι δύο χαρακτηρισμοί θα διαδραματίσουν πολύ σημαντικό ρόλο σε

³⁷Abū Rā'īta-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 71-72.

³⁸Abū Rā'īta-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 72.

³⁹Abū Rā'īta-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 71-72.

σχέση με την Αγία Τριάδα. Επίσης, αξίζει να σημειωθεί ότι οι χαρακτηρισμοί στους οποίους αναφέρεται ο Abū Rā'īṭa είναι γνωστοί στους Μουσουλμάνους και εντάσσονται στον κατάλογο των ενενήντα εννέα ωραιότερων ονομάτων. Για το λόγο ακριβώς αυτόν δεν αναφέρεται για παράδειγμα στον Ιωάννηο χαρακτηρισμό: «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (Α' Ιω. 4,8), εφόσον η έννοια ενός αγαπώντος Θεού απουσιάζει εντελώς από την ισλαμική θεολογία περί των θείων ονομάτων.

Από την άλλη πλευρά όμως, όλες οι προσηγορίες δεν μπορούν να είναι ουσιώδεις ή φυσικές και αιώνιες. Λέγοντας επί παραδείγματι ότι ο Θεός είναι Δημιουργός, αυτό σημαίνει ότι ο Θεός έχει δημιουργήσει το σύμπαν εν χρόνω και δεν είναι δυνατόν να του αποδοθεί η προσηγορία του δημιουργού πριν ακόμη δημιουργήσει⁴⁰. Διαφορετικά διατρέχει κανείς τον κίνδυνο να υποδηλώνει ότι η δημιουργία είναι και αυτή με τη σειρά της αιώνια⁴¹. Για να μην αφήσει κανένα περιθώριο αμφιβολίας στα λεγόμενά του, ο Abū Rā'īṭa αναλύει τον τρόπο κατά τον οποίο μπορούν να αποδοθούν οι προσηγορίες στο Θεό.

Προκειμένου, λοιπόν, να αποδοθεί ένας χαρακτηρισμός στο Θεό, θα πρέπει αυτός ο χαρακτηρισμός να είναι πραγματικός και να έχει ήδη λάβει χώρα. Η ύπαρξη μιας θείας βούλησης δε σημαίνει ότι η βούληση αυτή έχει ήδη πραγματοποιηθεί⁴². Πιο συγκεκριμένα, ο συγγραφέας μας γνωρίζει ότι ανάμεσα στα ονόματα του Θεού κατά την ισλαμική παράδοση, υπάρχουν και εσχατολογικά ονόματα που δείχνουν τα γεγονότα που θα λάβουν χώρα κατά τη συντέλεια του κόσμου. Βασιζόμενος λοιπόν στα ονόματα αυτά επισημαίνει ότι, εάν αρκούσε να πει κανείς ότι ο Θεός μπορεί να χαρακτηρισθεί με ένα όνομα, απλώς επειδή το θέλει ή επειδή δύναται να το πραγματοποιήσει όταν το θελήσει, τότε θα μπορούσε να πει επίσης ότι ο Θεός έχει ή αναστήσει τους νεκρούς από τα μνήματά τους και ότι, ακόμη, τους δίκαιους τους έχει ήδη εισαγάγει στον Παράδεισο, ενώ εκείνους που το αξίζουν τους έχει βάλει αιωνίως στη γέενα του πυρός⁴³.

⁴⁰Abū Rā'īṭa-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 72-73.

⁴¹Abū Rā'īṭa-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 72.

⁴²Abū Rā'īṭa-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 72-73. Αξίζει να αναφερθεί ότι ο Abū Rā'īṭa δέχεται τη βούληση και την ενέργεια του Θεού ως εκπορευόμενες από την ουσία του και ως το μέσο δια του οποίου ο Θεός επικοινωνεί με την κτίση, ωστόσο η διαφορά παραμένει μεταξύ της αιώνιας βούλησης του Θεού και της εν χρόνω πραγματοποίησής της.

⁴³Abū Rā'īṭa-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 73.

Επειδή όμως αυτά τα συμπεράσματα δεν είναι αποδεκτά ούτε από τους Μουσουλμάνους, γι' αυτό υπάρχει αναγκαίως μία διάκριση ανάμεσα στις φυσικές προσηγορίες (*ṣīfatabi'īyya*) που έχει ο Θεός αιώνια και στις αποκτημένες προσηγορίες που χαρακτηρίζουν την ενέργεια του Θεού (*sifatuhfa'īl*), η οποία ενεργεί εν χρόνω και η δημιουργία είναι δικό της προϊόν και όχι της ουσίας του Θεού⁴⁴. Ο *Abū Rā'īta* δεν κάνει λόγο περί μίας αιώνιας ιδέας στο νου του Θεού που επρόκειτο να πραγματοποιηθεί αργότερα εν χρόνω, όπως είναι η Εκκλησία για παράδειγμα, αλλά κατηγορεί τους αντιπάλους του για το ότι συνδέουν τα πάντα στο Θεό με τη βούλησή του, μη λαμβάνοντας υπ' όψιν τους την ύπαρξη ορισμένων ονομάτων που συνδέονται με την ουσία του Θεού και όχι με τη βούλησή του. Τις βασικές αυτές αλήθειες διατυπώνει ο *Abū Rā'īta* με λεπτομέρεια, προκειμένου να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι στη θεία πραγματικότητα υπάρχουν ορισμένα προσόντα τα οποία ανήκουν στην αιώνια ουσία του Θεού, δηλ. είναι ουσιώδη ή φυσικά, αδημιούργητα και αιώνια, από την άλλη δε πλευρά υπάρχουν άλλα προσόντα τα οποία έχει αποκτήσει ο Θεός εν χρόνω, γιατί είναι οι χαρακτηρισμοί μιας ενέργειας και δεν είναι της ουσίας του⁴⁵.

Την ίδια αυτή διάκριση των ιδιοτήτων του Θεού σε φυσικές και ενεργειακές, παρατηρείται και στο έργο του Αγίου Γρηγορίου Θεολόγου (329-390). Αυτός καλεί τις ιδιότητες «προσηγορίες» και τις διακρίνει σε «προσηγορίες εξουσίας» με τις ιδιότητες της ουσίας και τις «προσηγορίες οικονομίας»⁴⁶ με τις ιδιότητες της ενέργειας του Θεού. Με τον τρόπο αυτόν μπορεί κανείς εύκολα να θεωρεί ότι ο *Abū Rā'īta* δεν κάνει τίποτα άλλο παρά να προσλαμβάνει αυτήν την εύστοχη διάκριση και να την μεταφέρει σε μια «αραβο-μουσουλμανική» ορολογία, ώστε να γίνει πιο κατανοητή από τους Μουσουλμάνους. Ο *Abū Rā'īta* χρησιμοποίησε αυτές τις διακρίσεις με σκοπό να περιγράψει την τριαδικότητα των θείων υποστάσεων και αυτό θα γίνει μέσω των υποστατικών ιδιωμάτων.

iii. Η ουσία και οι θείες υποστάσεις

⁴⁴*Abū Rā'īta*-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 72-73.

⁴⁵*Abū Rā'īta*-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 72-74.

⁴⁶Γρηγόριος Θεολόγος, *Λόγος Α'*. Θεολογικός τέταρτος. *Περί Υιού Ιθ'*, PG 36, 104-133, 128.

Έχοντας αποδείξει ότι είναι δυνατόν να υπάρξουν οι υποστάσεις του Υιού και του Αγίου Πνεύματος (μεταφορικά η ζωή και η γνώση) ως πραγματικά πρόσωπα ενωμένα με το Θεό Πατέρα και συγχρόνως διακρινόμενα απ' αυτόν, το επόμενο βήμα είναι να περιγράψει τον τρόπο υπάρξεως αυτού του τριαδικού Θεού. Έτσι, λοιπόν, έχοντας θεμελιώσει και τεκμηριώσει τη διάκριση που υφίσταται ανάμεσα στα απόλυτα και τα σχετικά ονόματα του Θεού, ο Abū Rā'īta αναζητά τη σχέση που θα μπορούσαν να έχουν τα ονόματα ή τα ιδιώματα αυτά προς το είναι του Θεού.

Η προσπάθεια επικεντρώνεται στο να αποδείξει ότι στον ένα και μοναδικό Θεό υπάρχουν τρεις υποστάσεις χωρίς η μία να αναιρεί την άλλη. Ξεκινώντας λοιπόν από το γενικό θέμα των θείων ονομάτων, ο Abū Rā'īta γίνεται πιο συγκεκριμένος και καταλήγει στο σημείο να επιβεβαιώσει την ύπαρξη των τριών θείων υποστάσεων. Ωστόσο, ο λόγος του δεν στρέφεται γύρω από τις φυσικές προσηγορίες του Θεού που χαρακτηρίζουν το είναι του, όπως είναι για παράδειγμα η προσηγορία «Δίκαιος», αφού κάθε μία από τις τρεις υποστάσεις μετέχει πλήρως της μίας θείας ουσίας και έτσι χαρακτηρίζεται από την προσηγορία αυτή. Τουναντίον εστιάζει το φως σε δύο κυρίως ονόματα ήτοι «τη Ζωή» και «τη Γνώση».

Τα ονόματα αυτά είναι η βάση της σκέψης του. Εντούτοις, ο χαρακτηρισμός της μίας υπόστασης ως «Γνώσης» ουδόλως αποκλείει τη δυνατότητα και των άλλων δύο υποστάσεων να κατέχουν την τέλεια γνώση, αφού η γνώση του Θεού είναι φυσικό γνώρισμα που χαρακτηρίζει τη θεία φύση και ουσία. Το ίδιο ισχύει και για τη «Ζωή» του Θεού, η οποία τυγχάνει φυσικό γνώρισμα του είναι του Θεού και όχι μόνο της μίας υπόστασης. Αυτό που πρέπει κανείς να λάβει υπ' όψιν του είναι ότι ο Abū Rā'īta εξηγεί και ερμηνεύει εκ των υστέρων ένα δόγμα πίστης που είναι εκ των προτέρων δεκτό, καθώς και ότι το επιτυγχάνει με τη χρήση των βιβλικών και πατερικών όρων «Ζωή» και «Γνώση ή Σοφία». Ο Σύρος θεολόγος δεν θα ταυτίσει τη γνώση με μια υπόσταση και τη ζωή με μια άλλη, αποκλείοντας τις υπόλοιπες υποστάσεις από το ένα ή το άλλο γνώρισμα. Αντίθετα, ο όροι αυτοί θα χρησιμοποιηθούν αποκλειστικά και μόνο στην ερμηνεία του τρόπου υπάρξεως των τριών θείων υποστάσεων, ο οποίος είναι μεν μοναδικός αλλά πραγματικός και καθόλου αδύνατος ή παράλογος. Η ταύτιση των υποστατικών ιδιωμάτων θα γίνει μόνο με τη χρήση των δογματικών όρων «Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα» ή «Αιτία και αιτιατό».

Έτσι ο Abū Rā'īṭa επισημαίνει ότι τα θεία ονόματα είναι η αυθυπόστατα και απόλυτα, όπως τα ονόματα γη, πυρ ή ουρανός κτλ., ή είναι σχετικά, όπως τα ονόματα ζων, γιγνώσκων και σοφός, τα οποία σχετίζονται με τη ζωή, τη γνώση και τη σοφία⁴⁷. Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει είναι ότι, εφόσον ο Θεός είναι αιώνιος, τότε τόσο η ζωή όσο και η γνώση του, οι οποίες σχετίζονται με αυτόν, είναι και αυτές με τη σειρά τους αιώνιες⁴⁸. Το πρώτο αυτό συμπέρασμα κατευθύνει τη σκέψη του σε ένα άλλο μονοπάτι, αφού δεν αρκεί να πει κανείς ότι τα ονόματα αυτά σχετίζονται με το Θεό, αλλά πρέπει να καταδείξει με ποιόν τρόπο υφίσταται η σχέση αυτή.

Η σχέση αυτή, λοιπόν, μπορεί να προσδιοριστεί με δύο τρόπους, είτε ως σχέση ετέρου (sharīk) προς έτερον ή να είναι εξ' αυτού (minhu)⁴⁹. Χρησιμοποιώντας την αραβο-ισλαμική λέξη με βαθύτατη αντιχριστιανική έννοια sharīk, που σημαίνει «έτερος», η πρώτη πιθανότητα απορρίπτεται φυσικά από τους Μουσουλμάνους αφού η ισλαμική κατηγορία κατά του τριαδικού δόγματος είναι το shirk που σημαίνει εξομοίωση και συντρόφευση του Θεού με άλλες θεότητες⁵⁰, δηλ. ένα είδος πολυθεΐας. Άλλωστε αρκετές είναι οι κορανικές ρήσεις, οι οποίες απορρίπτουν κάθε «συντροφιά» άλλων θεοτήτων δίπλα στον ένα και μοναδικό Θεό (Κοράνιο 2:163· 4:171· 29:46· 9:31· 21:92· 37:4· 112:1).

Ανάμεσα στους όρους που χαρακτηρίζουν το Θεό και με τους οποίους συμφωνούν εξίσου Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι, ο Abū Rā'īṭa υπογραμμίζει τον όρο αυτό, σύμφωνα με τον οποίο ο Θεός είναι μη έχων έτερον (lāhsharikalahū). Είναι αυτονόητο, λοιπόν, ότι παραμένει η δεύτερη πιθανότητα, να είναι δηλ. η ζωή και η γνώση εκ του Θεού.

Το ενδεχόμενο αυτό δύναται να κατανοηθεί υπό δύο απόψεις: Πρώτον, μπορεί να είναι αποτέλεσμα μιας ενέργειας του Θεού. Όπως έχει αποδείξει νωρίτερα ο Abū Rā'īṭa, κάτι τέτοιο δεν ευσταθεί, γιατί αυτό θα σήμαινε ότι η ζωή και η γνώση είναι δημιουργημένες, ότι αποκτήθηκαν εν χρόνω και ότι υπήρχε κάποτε χρόνος κατά τον οποίο ο Θεός ήταν χωρίς ζωή

⁴⁷Abū Rā'īṭa-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 74.

⁴⁸Abū Rā'īṭa-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 74.

⁴⁹Abū Rā'īṭa-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 74.

⁵⁰IbnFaris, *M'ujamMaqayisal-Lūghah*, (3), Tahqiq' AbdellSalamMuḥammadHarun, Dāral-Fikr, 1979, σ. 265.

και γνώση μέχρι που τις απέκτησε. Η δεύτερη πιθανότητα είναι να προέρχεται η ζωή και η γνώση εκ της ουσίας του Θεού⁵¹.

Η περίπτωση αυτή εισάγει με τη σειρά της δύο δυνατότητες: Είτε να προέρχονται ως τέλειοι εκ τελείου, είτε να προέρχονται ως μέρη εκ τελείου⁵². Εφόσον όμως ο μερισμός δεν επιτρέπεται στο Θεό, ο οποίος υπερβαίνει κάθε μερισμό, τα ονόματα αυτά κατ' ανάγκην σχετίζονται με το Θεό ως τέλεια εκ τελείου⁵³. Το συμπέρασμα αυτό επιβεβαιώνει την παρουσία των υποστάσεων στο Θεό (ο λόγος είναι περί του Υιού και του Αγίου Πνεύματος), οι οποίες μάλιστα έχουν μία τέλεια και φυσική σχέση μεταξύ τους.

Η σχέση της γνώσης και της ζωής με το Θεό μπορεί να είναι: Είτε σχέση διάκρισης και διαίρεσης, είτε σχέση ένωσης χωρίς καμία διάκριση (δηλ. σχέση σύγχυσης), είτε σχέση διάκρισης και συγχρόνως ένωσης⁵⁴. Εάν η σχέση της ζωής και της γνώσης με το Θεό είναι σχέση διάκρισης και διαίρεσης αυτό συνεπάγεται ότι ο Θεός είναι περιορισμένος, διότι δεν μπορεί να υπάρξει ένα πράγμα, του οποίου ένα μέρος είναι διακρινόμενο και διαιρούμενο από την ουσία του, εάν δεν είναι έξω από την ουσία του, με αποτέλεσμα να υφίσταται τότε ένας διαχωρισμός ανάμεσα στα δύο του μέρη⁵⁵.

Τούτο όμως αναιρεί τη θέση ότι ο Θεός είναι απεριοριστος, όπως εξάλλου υποστηρίζουν οι Μουσουλμάνοι⁵⁶. Έτσι εξηγείται γιατί δεν μπορεί ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα να είναι διηρημένοι από τον Πατέρα, καθώς αυτό εισήγαγε μερισμό στην ουσία του Θεού και συνεπώς θα οδηγούσε στο συμπέρασμα ότι ο Θεός είναι περιορισμένος. Τουναντίον, εάν η σχέση της ζωής και της γνώσης με το Θεό είναι σχέση ένωσης και σύγχυσης, τότε αναιρείται η θέση ότι πρόκειται για μια σχέση «τέλειος εκ τελείου», καθώς ο χαρακτηρισμός αυτός ένωση με την έννοια της σύγχυσης αποδίδεται στα μέρη αλλά όχι στους τελείους⁵⁷. Εφόσον λοιπόν οι πρώτες δύο σχέσεις δεν μπορούν να ισχύουν ούτε να αποδοθούν στο Θεό σε σχέση με τη ζωή και τη γνώση του, παραμένει η τρίτη εκδοχή, σύμφωνα με την οποία ισχύει η

⁵¹Abū Rā'itāl-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 74-75.

⁵²Abū Rā'itāl-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 75.

⁵³Abū Rā'itāl-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 75.

⁵⁴Abū Rā'itāl-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 75.

⁵⁵Abū Rā'itāl-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 75.

⁵⁶Abū Rā'itāl-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 75.

⁵⁷Abū Rā'itāl-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 75-76.

σχέση ένωσης και συγχρόνως διάκρισης⁵⁸. Η σχέση της ζωής και της γνώσης του Θεού προς το Θεό ως σχέση τέλειος εκ τελείου και είναι σχέση ένωσης και συγχρόνως διακρίσεως των υποστάσεων⁵⁹. Έτσι, καταλήγει ο Σύρος θεολόγος στο συμπέρασμα ότι η ζωή και η γνώση του Θεού είναι ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα. Οι υποστάσεις της Αγίας Τριάδος των Χριστιανών αποκαλούνται θεία ονόματα και ιδιώματα και είναι αυτές της Υπάρξεως (Πατήρ), της Ζωής (Άγιο Πνεύμα) και της Γνώσεως (Υιός).

Έτσι, το σχήμα αυτό βοηθάει τον Abū Rā'īta να εξηγήσει το μυστήριο της Αγίας Τριάδος, μέσω της ζωής και της γνώσης του Θεού. Το σχήμα αυτό που χρησιμοποιεί ο Σύρος θεολόγος για να περιγράψει την Αγία Τριάδα εμφανίζεται σε έργα αρκετών αραβόφωνων Χριστιανών απολογητών, οι οποίοι χρησιμοποίησαν, σχεδόν, την ίδια μέθοδο στην ανάπτυξη των σκέψεων τους και στη σπουδή του τριαδικού δόγματος⁶⁰. Επί παραδείγματι ο Κόπτης θεολόγος Al-Şafī ibn al-‘Assāl (13^{ος} αι.) επισημαίνει ότι οι θείες υποστάσεις / σύμφυτες ιδιότητες στη χριστιανική διδασκαλία περί Θεού αποτελούν ό,τι και οι θείες ιδιότητες της θείας ουσίας για τους Μουσουλμάνους θεολόγους και φιλοσόφους, σημειώνοντας τα ακόλουθα: «Εμείς [ενν. οι Χριστιανοί], οι φιλόσοφοι, οι Μουσουλμάνοι και οι Ιουδαίοι συμφωνούμε να περιγράψουμε τον Δημιουργό με αυτές τις τρεις αποδεικτικές ιδιότητες, αφού λέμε, ότι είναι ικανός, ισχυρός, ζωντανός και αυτό σημαίνει, ότι οι ιδιότητες αυτές που είναι η θέληση, η δύναμη και η ζωή, είναι σύμφυτες με το είναι του και την ουσία του [ενν. του Θεού]»⁶¹.

⁵⁸Abū Rā'īta-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σ. 76.

⁵⁹Abū Rā'īta-Takrītī, *Risālafī al-Thālūthal-muqaddas*, σσ. 76-78.

⁶⁰Βλ. ενδεικτικά S. Griffith, «The Concept of Al-Uqnūm in ‘Ammār al-Baṣrī’s Apology for the Doctrine of the Trinity», στο: *Actes du premier congrès international d’études arabes chrétiennes* (Goslar, Septembre 1980), (επιμ.) S. Khalil, *Orientalia Christiana Analecta* 218 (1982), Rome, σσ. 169-191. Παρά τη φιλότιμη προσπάθεια των εν λόγω συγγραφέων, ως εκ τούτου, όμως, πρόκειται για ένα παρακινδυνευμένο επιχείρημα, από πλευράς Ορθόδοξης Τριαδολογίας, καθότι τροποποιεί την πραγματική έννοια των προσώπων της Αγίας Τριάδος, αφού υπάρχει κίνδυνος, ο Λόγος και το Πνεύμα να εκληφθούν ως δυνάμεις ενός Προσώπου (του Πατρός) και όχι ως ιδιαίτερες Υποστάσεις - Πρόσωπα. Έτσι προκειμένου να γίνει πιο κατανοητό το Τριαδολογικό δόγμα στους Μουσουλμάνους, ουσιαστικά καταργείται η έννοια του προσώπου ενδοτριαδικά, έτσι όπως γίνεται αντιληπτή τουλάχιστον στην πατερική Θεολογία και ταυτόχρονα μεταβάλλει τις θείες υποστάσεις σε απρόσωπες θείες ιδιότητες ή δυνάμεις. Περισσότερα περί αυτού, βλ. τη μελέτη μας, Δ. Αθανασίου, «Η Τριαδολογία του Θεόδωρου Άβουκάρα σὲ διάλογο μὲ τὸν ἰσλαμικὸ μονοθεϊσμό», *Σύναξη* 151 (2019), σσ. 39-47 και ιδιαίτερα σ. 45.

⁶¹Al-Şafī, *Al-Şahā'ih fī Jawāb al-Naşā'ih*, Nashr Marqus Jirjis, al-Qāhirah, 1926 σ. 7.

Με την παραπάνω απόπειρα ο Κόπτης θεολόγος, επιχειρεί να εντοπίσει τα κοινά σημεία των μονοθεϊστικών θρησκειών αλλά και των φιλοσόφων ως προς το δόγμα περί Θεού. Πρόκειται για την ομοφωνία των μονοθεϊστικών θρησκειών γύρω από το δόγμα περί Θεού, όπως ορθά παρατηρείο SamirKhalil⁶². Εξάλλου, είναι προφανές ότι το σχήμα αυτό και η τριαδολογική αυτή διατύπωση αναπτύχθηκαν από τους αραβόφωνους Χριστιανούς συγγραφείς στην προσπάθειά τους να αποδώσουν το τριαδολογικό δόγμα με μια κατά το δυνατόν αποδεκτή απεικόνιση στους Μουσουλμάνους συνομιλητές τους, ώστε να τους το καταστήσουν περισσότερο προσιτό και κατανοητό⁶³. Άλλωστε δεν πρέπει να λησμονείται το γεγονός, ότι ο Abū Rā'īta (όπως και οι σχετικοί Χριστιανοί Απολογητές) ανέλαβε να φέρει εις πέρας ένα πολύ δύσκολο εγχείρημα, δηλαδή να εξηγήσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος στους Μουσουλμάνους και σε ένα ισλαμικό περιβάλλον. Όπως μαρτυρεί ένας Δομινικανός Χριστιανός ιεραπόστολος του 13^{ου} αι., ο Ricoldo de Monte di Croce (1243-1320), είναι όντως πολύ δύσκολο να μεταφερθεί η ορθή έννοια του δόγματος της Αγίας Τριάδος στους Μουσουλμάνους⁶⁴.

Ταυτόχρονα, με την ανωτέρω απόπειρα, οι Χριστιανοί συγγραφείς επιχείρησαν να βρουν κοινό τόπο με τους Μουσουλμάνους για να αναφερθούν στις θείες υποστάσεις, και αυτός ήταν ο όρος *ονόματα* ή *ιδιώματα/προσηγορίες*, αφού ο όρος *υπόσταση* απουσίαζε από το ισλαμικό λεξιλόγιο. Επομένως, το σχήμα αυτό διαμορφώθηκε από τους εν λόγω συγγραφείς με μια απολογητική διάθεση. Το τριαδολογικό αυτό σχήμα ήταν ήδη γνωστό στους Μουσουλμάνους στις αρχές του 10^{ου} αι. και όπως φαίνεται υιοθετήθηκε απ' αυτούς, αφού πλέον αρκετοί εξ αυτών είχαν κατά νου το δόγμα της Αγίας Τριάδος με βάση αυτή τη διατύπωση. Ο Μουσουλμάνος λόγιος Abū al-Fath Muḥammad Ibn 'Abdal-Karīm Ibn Aḥmad al-Shahrastānī (1086-1153), επί παραδείγματι, επισημαίνει ότι οι υποστάσεις της Αγίας Τριάδος των Χριστιανών αποκαλούνται και ιδιότητες και

⁶² S. Khalil, «L'accord des religions monothéistes entre elles selon al-Ṣafi Ibn-'Assāl», στο: *Revue de l'Orient Chrétien* 36 (1986), σσ. 206-229, 210: «Sachez donc, ô vous tous qui vous piquez de philosophie et de religion, que nous sommes tous d'accord sur le but poursuivi, à savoir de décrire le Dieu Très-Haut par les attributs de la perfection, et d'exclure de Lui les attributs de l'imperfection».

⁶³ G. Habib, «Al-Thalūth: Hālḥwaṣifātal-wujūdwal-'aqlwal-ḥayā?», στον διαδικτυακό τόπο: http://www.coptology.com/website/wp-content/documents/The_Trinity.pdf, (1-7-2020), σ. 5.

⁶⁴ R. Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*, London: Penguin Books, 2007, σ. 39.

είναι αυτές της Υπάρξεως (Πατήρ), της Ζωής (Άγιο Πνεύμα) και της Γνώσεως (Υιός)⁶⁵.

Συμπεράσματα

Η άρνηση των Μουσουλμάνων να δεχθούν ότι ο ένας και μοναδικός Θεός μπορεί να υπάρχει σε τρία πρόσωπα, όπως πιστεύουν οι Χριστιανοί, υποχρέωσε τον Abū Rā'īta να δώσει επιπλέον εξηγήσεις για το τριαδικό δόγμα χρησιμοποιώντας την ισλαμική γλώσσα και ορολογία. Η χρήση των θείων ονομάτων είχαν έναν ερμηνευτικό ρόλο στο θεολογικό του λόγο. Τα ονόματα του Θεού που χρησιμοποίησε στο απολογητικό του έργο διαδραματίζουν επικουρικού μόνο ρόλο και χρησιμεύουν στην αποσαφήνιση της τριαδικότητας του Θεού επί τη βάση της ισλαμικής αντίληψης. Ο Abū Rā'īta στη χρήση των θείων ονομάτων ως μέσο κατανόησης της τριαδικότητας του Θεού εκ μέρους των Μουσουλμάνων, δεν διεκδικεί καθόλου πρωτοτυπία.

Παραμένει πιστός στη θεολογική παράδοση που διαμορφώθηκε από τους προγενέστερους και μεταγενέστερους αραβόφωνους θεολόγους, οι οποίοι έκαναν χρήση περίπου των ίδιων επιχειρημάτων που ήταν ήδη γνωστά και εν χρήσει εκείνη την εποχή, κατά τον 9^ο αι. Ενδεχομένως, το μόνο σημείο που παρουσιάζει πρωτοτυπία στην επιχειρηματολογία του είναι η καταφυγή στα ονόματα του Θεού και όχι απλώς στις θείες ιδιότητες, όπως έπραξαν οι περισσότεροι σχετικοί συγγραφείς. Η μέθοδος του έχει ως απώτερο σκοπό να αναδείξει καλύτερα τον τρόπο κατά τον οποίο θα μπορούσε κανείς να κατανοήσει την τριαδικότητα των θείων υποστάσεων υπό το πρίσμα των εγγενών θείων ονομάτων. Προκειμένου να αποδείξει την ορθότητα των όσων υποστηρίζει και να καταστήσει τις απόψεις του περισσότερο σαφείς και εύληπτες στους Μουσουλμάνους, ο Abū Rā'īta δεν διστάζει καθόλου να παραθέσει τη μουσουλμανική θεώρηση περί των θείων ονομάτων, ούτως ώστε τα λεγόμενά του να αποκτήσουν κάποιο κύρος και να βρουν ενδεχομένως μεγαλύτερη απήχηση στο μουσουλμανικό κοινό.

Έτσι, αναμφισβήτητα ο Σύρος θεολόγος είναι ικανός ρήτορας και ερμηνευτής, που καταφέρνει να παρουσιάσει τη χριστιανική αλήθεια στους Μουσουλμάνους με παράλληλη χρήση των ισλαμικών επιχειρημάτων. Άλλωστε, στην

⁶⁵ Al-Shahrastānī, *Kitāb al-Milall wan-Niḥal*, Tahqiq Aḥmad Fahmi Muḥammad, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992, σ. 245.

κατοχύρωση της τριαδολογικής διδασκαλίας το Κοράνιο και η ισλαμική θεολογία διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην απολογητική του απόπειρα, ενώ τα θεία ονόματα προσκομίζονται κυρίως για να επιβεβαιώσουν την ορθότητα των δογματικών διατυπώσεών του. Με τον τρόπο αυτόν αποσκοπεί στο να αποδείξει ότι ακόμα και η ισλαμική Θεολογία εμπεριέχει, κατά κάποιο τρόπο, την επιβεβαίωση του τριαδικού δόγματος. Βέβαια, αυτό δε σημαίνει ότι ο Abū Rā'īta ομολογεί, έστω και εμμέσως, ότι η ισλαμική παράδοση περί των θείων ονομάτων έχει κάποια θεολογική αυθεντία ή ότι ενδέχεται να είναι το αποτέλεσμα θείας αποκάλυψης· μια τέτοια υπόνοια θα μπορούσε εύκολα να γκρεμίσει ολόκληρή την επιχειρηματολογία του.

Αυτό που επιθυμεί είναι να παρακινήσει τους Μουσουλμάνους να σκέπτονται και πέρα από τα όρια της απόλυτης μονοθεΐας τους, προκειμένου να έχουν τη δυνατότητα να κατανοήσουν με καλύτερο τρόπο το τριαδικό δόγμα των Χριστιανών. Τελικός σκοπός του είναι να υπογραμμίσει εμφατικά ότι το ζήτημα των θείων ονομάτων και της τριαδικότητας των θείων υποστάσεων, αποτελούν ως ένα μοναδικό τρόπο υπάρξεως του αληθινού Θεού στον οποίο πιστεύουν οι Χριστιανοί. Επιπλέον θεμελίωσε και τεκμηρίωσε τη διάκριση που υφίσταται ανάμεσα στα απόλυτα και τα σχετικά ονόματα του Θεού. Ο Abū Rā'īta επέλεξε να απαντήσει στις ισλαμικές αιτιάσεις με τη μέθοδο του διαλόγου, η οποία ήταν ήδη γνωστή στην εποχή του. Ο διάλογος αυτός χαρακτηρίστηκε ως σοβαρός και λογικός, βασισμένος στον αμοιβαίο σεβασμό των δύο πλευρών, αλλά και στην αξία του λόγου ή καλύτερα της διαλεκτικής σχολαστικής Θεολογίας (‘Ilm al-Kalām)⁶⁶, την οποία

⁶⁶ Σημειωτέον ότι η μέθοδος της επιστήμης του λόγου ‘Ilm al-Kalām χρησιμοποιήθηκε και από τους αραβόφωνους Χριστιανούς θεολόγους και συνεπώς δύναται να ομιλούμε περί χριστιανικού Kalām (Christian Kalām). Η επιστήμη αυτή ασχολείται με λογικές αποδείξεις των αρχών της χριστιανικής θεολογίας, με την υπεράσπιση και διασάφηση των άρθρων της θείας αποκαλύψεως και την αναίρεση των επιχειρημάτων άλλων θρησκευτικών διδασκαλιών (κατά κύριο λόγο των μονοθεϊστικών θρησκειών δηλ. τον Ιουδαϊσμό και το Ισλάμ). Πρόκειται για μια μέθοδος, κατά την οποία οι εμπλεκόμενοι, οι οποίοι ασκούν το Kalām καταφεύγουν στη διαλεκτική θεολογία, στις ερωταποκρίσεις, στους συλλογισμούς και στις αναλογίες, κάνοντας χρήση της φιλοσοφικής και λογικής ρητορικής. Σημειωτέον ότι εκτός από το χριστιανικό και το ισλαμικό Kalām, υφίσταται και το ιουδαϊκό Kalām. Περισσότερα περί αυτού, βλ. S. Griffith, «‘Ammār al-Baṣṣī’s Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century», στο: *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot, UK: Ashgate Variorum, 2002, σσ. 145-181. Για πιο πρόσφατες μελέτες επί του χριστιανικού Kalām, βλ. G. Awad, «Creatio ex

κατέχουν οι Χριστιανοί και οι Μουσουλμάνοι εξίσου, χωρίς να μπορεί καμία από τις δύο πλευρές να ισχυριστεί ότι έχει περισσότερα δικαιώματα από την άλλη. Βασικό σημείο αναφοράς του Abū Rā'īta είναι η αξιολόγηση της έννοιας των ονομάτων του Θεού που επιχειρεί αφού η μουσουλμανική θρησκεία κάνει λόγο για τα ενενήντα εννέα ωραιότατα ονόματα του Θεού.

Πρόκειται για ένα θεολογικό ζήτημα που απασχόλησε την ισλαμική σκέψη για αρκετό καιρό και ο συγγραφέας το γνωρίζει αρκετά καλά. Προσφεύγοντας στην κατηγορία αυτή των επιθέτων του Θεού διευκρινίζει ότι τα ονόματα «Ζωή» και «Γνώση», που χαρακτηρίζουν το Θεό, δεν είναι απόλυτα αλλά σχετικά, σχετίζονται δηλ. με την ουσία του Θεού. Οπωσδήποτε αυτές οι δύο ουσιώδεις προσηγορίες είναι αιώνιες και όχι αποκτημένες εν χρόνω και γι' αυτό είναι φυσικές προσηγορίες και όχι προσηγορίες ενέργειας. Δεν είναι δηλ. αποτέλεσμα της θείας ενέργειας. Επειδή όμως οι δύο αυτές ουσιώδεις προσηγορίες προέρχονται από το Θεό και σχετίζονται μ' αυτόν ως τέλειες εκ τελείου και όχι ως έτερος προς έτερον, ο Abū Rā'īta καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι δύο αυτές προσηγορίες δεν είναι εντελώς χωρισμένες από το Θεό αλλά ούτε συγκεχυμένες με την ουσία του· συνεπώς είναι ενωμένες και ταυτόχρονα διακρινόμενες.

Η ένωση και η διάκριση είναι αυτή που χαρακτηρίζει τη σχέση του Υιού και του Αγίου Πνεύματος με το Θεό Πατέρα και έτσι είναι τρεις τέλειες θείες υποστάσεις ήτοι «Πατήρ – Υιός και Άγιο Πνεύμα». Έτσι, λοιπόν, η απολογητική του μεθοδολογία δείχνει με σαφήνεια τον τρόπο με τον οποίο ο Χριστιανός αυτός θεολόγος με την ευρύτατη φιλοσοφική και θεολογική του κατάρτιση κατάφερε να περιβάλλει τη χριστιανική θεολογική διδασκαλία με το αραβο-μουσουλμανικό ένδυμα, αποσκοπώντας στην εύληπτη παρουσίαση των βασικών αρχών της χριστιανικής πίστης στους Μουσουλμάνους, επιχειρώντας με τον τρόπο αυτό ένα ύψιστης σημασίας απολογητικό έργο.

Διαπολιτισμικότητα και σύγχρονη κοινωνία

Αχιλλέας Β. Παπατόλιος

Δρ. Κοινωνιολογίας της Ιεραποστολής
Διδάσκων Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού
Πολιτισμού ΑΠΘ

ΛΕΞΕΙΣ-ΚΛΕΙΔΙΑ: Διαπολιτισμικότητα, Πλουραλισμός,
Κοινωνία, Αλληλοσεβασμός, Ισότητα, Δικαιοσύνη.

Στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα παρατηρούνται ευρύτερες προσφυγικές και μεταναστευτικές κινήσεις

¹ Άνθρωποι και ομάδες αναγκάζονται να αλλάξουν τόπο μόνιμης διαμονής, γιατί είτε διώκονται είτε αναζητούν καλύτερες συνθήκες διαβίωσης² με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση των σύγχρονων πλουραλιστικών κοινωνιών. Καλούμαστε να ζήσουμε σε έναν ποικιλόμορφο κόσμο, όπου συγκατοικούν κουλτούρες και αναπαραστάσεις διαφορετικές από τις δικές μας. Ο σημερινός πολίτης υποχρεούται να συμβιώσει με ανθρώπους άλλων πολιτιστικών χαρακτηριστικών και ιδιαιτεροτήτων³, χωρίς βέβαια να αναιρούνται οι εθνικές και θρησκευτικές ταυτότητες, καθώς η διαπολιτισμικότητα δεν καταργεί την ταυτότητα αλλά προωθεί τον διάλογο των ταυτοτήτων. Εξάλλου, σύμφωνα με τον Fr. Pfetsch η ταυτοτική εθνική κουλτούρα που δεν περιπίπτει σε εθνικιστικές ακρότητες δίνει νόημα στην πολιτική αφού οδηγεί στη συνοχή μιας πολιτείας και δίνει στην κοινότητα αρμονία, ισχύ και το αίσθημα του συνανήκειν⁴, θέτει τις βάσεις

¹ Κ. Χολέβας, *Παγκοσμιοποίηση και Παιδεία (Ελληνικό έθνος και παγκοσμιοποίηση)*, εκδόσεις Χ.Ε.Ε.Α., Αθήνα 2002, σ. 42.

² «Ως "μετανάστης" ονομάζεται εκείνος που εγκαταλείπει με τη θέλησή του την πατρίδα του, για να εγκατασταθεί για μεγάλο χρονικό διάστημα σε άλλη χώρα». Ευ. Πεπές, *Η θρησκευτική παιδεία των μεταναστών στον ελληνικό χώρο*, Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2011, σ.26.

³ Αγγ. Ζιάκα, *Διαθρησκειακοί Διάλογοι*, τ. 2, εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 11-12.

⁴ F. Pfetsch, «Πολιτική, Κουλτούρα και ταυτότητα στην Ευρώπη» στο *Παγκοσμιοποίηση. Οικονομικές, Πολιτικές, Πολιτισμικές όψεις*, εκδόσεις Σιδέρης, Αθήνα, σ. 353.

για έναν διάλογο της ιδιοπροσωπείας με την καθολικότητα και της Εθνικότητας με την Παγκοσμιότητα⁵.

Αλλωστε και η Συνθήκη της Λισσαβόνας κάνει ειδική αναφορά στο άρθρο 17 δηλώνοντας πως: «η Ένωση σέβεται και δεν θίγει το καθεστώς που έχουν σύμφωνα με το Εθνικό δίκαιο οι Εκκλησίες και οι θρησκευτικές ενώσεις ή κοινότητες στα Κράτη-μέλη και διατηρεί ανοιχτό, διαφανή και τακτικό διάλογο με τις Εκκλησίες και τις οργανώσεις αυτές, αναγνωρίζοντας την ιδιαίτερη ταυτότητα και συμβολή τους»⁶. Το γεγονός αυτό, αποδεικνύει την αναγκαιότητα του διαπολιτισμικού διαλόγου σε κατεύθυνση αποδοχής βασικών δημοκρατικών αρχών ζύμωσης και συλλειτουργίας στον κοινωνικό βίο, που δεν θα αναιρεί τις θρησκευτικές και πολιτισμικές ιδιοπροσωπείες. Κοντολογίς, στην ανωτέρω Σύμβαση δεν γίνεται αναφορά για μια κοινωνία όπου διαφορετικές πολυπολιτισμικές ομάδες απλώς συνυπάρχουν η μία δίπλα στην άλλη ζώντας “παράλληλους βίους”, αλλά για διαπολιτισμικές κοινωνίες όπου η ποικιλία αυτών των πολιτισμών δρα σε ένα πλαίσιο διαλόγου, αλληλοκατανόησης και κοινής ευθύνης⁷.

Είναι λοιπόν επιτακτική ανάγκη η απόκτηση διαπολιτισμικού τρόπου σκέψης και η αποδοχή διαφορετικών κωδίκων ή συστημάτων που δεν θα οδηγούν σε κανέναν κοινωνικό και κατ’ επέκταση πολιτισμικό αποκλεισμό. Καίριο αίτημα του 21^{ου} αιώνα αποτελεί η δημιουργία προϋποθέσεων και συνθηκών αμοιβαιότητας, ανοχής, σεβασμού, δικαιοσύνης, ειρήνης και αγάπης εκ μέρους όλων των ανθρωπίνων κοινωνιών. Άνθρωποι κάθε κοινωνικής προέλευσης, μόρφωσης και ηλικίας οφείλουν να αγωνιστούν «για ν’ αναχαιτίσουν τις αλλοτριωτικές δυνάμεις της πολιτικής και πολιτιστικής ανελευθερίας, της υποβάθμισης της ζωής και γενικά του εγωιστικού τρόπου ζωής και συμπεριφοράς»⁸. Η δημιουργία μιας παγκόσμιας κοινωνίας που θα εμφιλοχωρεί με βάση την αποδοχή και την αλληλοκατανόηση του διαφορετικού τρόπου σκέψης και έκφρασης, της διαφορετικής νοοτροπίας, των διαφορετικών κοινωνικών καταβολών, και όχι η δημιουργία μιας κοινωνίας “μαζανθρώ-

⁵Κ. Κωτσιόπουλος, *Παγκοσμιοποίηση, Κατασκευή και Πραγματικότητα*, εκδόσεις Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2020, σ. 135.

⁶Βλ. σχετ. Κ. Κωτσιόπουλος, *Παγκοσμιοποίηση, Κατασκευή και Πραγματικότητα*, εκδόσεις Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2020, σσ. 157-158.

⁷Ρ. Κράτσα, «Διαπολιτισμικός και Διαθρησκευτικός Διάλογος στην Ευρωπαϊκή Ένωση», στο *Διαπολιτισμικότητα και Θρησκεία στην Ευρώπη*, εκδόσεις Ινδικτος, Αθήνα 2011, σ. 170.

⁸Γ. Μουστάκης, *Κοινωνιολογία για τον καθένα, εισαγωγή στην Επιστήμη της Κοινωνίας*, εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 12.

πων'' που θα ενδιαφέρεται για τον πνευματικό ευνουχισμό του ανθρώπου, μιας κοινωνίας στην οποία κατά τον Bauman «οι άνθρωποι θα συμμετέχουν εξατομικευμένα σε μαζικές κοινωνικές περιστάσεις, παραμένοντας όμως ατομικότητες... χωρίς να διαμορφώνουν κοινότητα σκέψης, συναισθημάτων, ή νοήματος»⁹, αποτελεί το κυρίαρχο διακύβευμα της εποχής.

Η ύστερη νεωτερικότητα επισυνάπτει την ποικιλομορφία και τον πλουραλισμό του ανθρώπινου κόσμου¹⁰ χωρισμένο σε ένα πλήθος από κυρίαρχες κοινότητες, «χωρίς οριζόντια ή κατακόρυφη ιεραρχία είτε πραγματική είτε δυνητική»¹¹. Οφείλουμε να συνειδητοποιήσουμε ότι «για να λειτουργήσει το «όλο», δηλαδή όλος ο πλανήτης, έχει ανάγκη από όλα τα μέρη του. Σε καμία περίπτωση όμως τα μέρη δεν πρέπει να επιβάλλονται στο όλο»¹². Κανένας από τους λαούς δεν έχει το δικαίωμα υπεροχής στους άλλους, χρειάζεται να εναντιωθούμε σε κάθε είδους στερεοτυπική ιεράρχηση του διαφορετικού¹³. Μια διαπολιτισμική κοινωνία προϋποθέτει ίσους όρους διαβίωσης στους πολίτες της και ίσες ευκαιρίες στους θεσμούς¹⁴.

Η αναγνώριση της διαπολιτισμικότητας είναι γεγονός πνευματικής άθλησης και διαλόγου, που ευνοεί την ελεύθερη έκφραση όλων των επιμέρους πολιτισμικών ταυτοτήτων. Η ύπαρξη διαφόρων πολιτισμικών ομάδων στις σύγχρονες κοινωνίες προκαλεί την ανθρωπότητα να ανακαλύψει μέσα από την ετερότητα τα στοιχεία ταυτότητας και όχι αντίθεσης των διαφορετικών κοινοτήτων. Σε κάθε περίπτωση αυτό που προέχει στην εποχή της πολλαπλής νεωτερικότητας είναι η ανάδειξη της ποικιλομορφίας των παραδόσεων¹⁵, η διατήρηση της ιδιοπροσωπείας των λαών και των εθνών και η αναγνώριση των

⁹Χρ. Τσιρώνης, *Ο Καταναλωτισμός στη σύγχρονη κοινωνική θεωρία: Τομές στο έργο του Z. Bauman*, εκδόσεις Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2013, σ.70. Κατά τον Albrow «Ο παγκόσμιος πληθυσμός διασυνδέεται σε μια ενιαία κοινωνία». R. Kilminster, «Globalization as an Emergent Concept», in *The Limits of Globalization*, edited by Alan Scot, Routledge, London 1997, σ. 257.

¹⁰«Στη μεταμοντέρνα εποχή όλες οι κοινωνίες είναι ετερογενείς με τον τρόπο τους». Γ. Πλάγγεσης, *Νεότερη πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία, από τον Machiavelli στον Marx*, εκδόσεις University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 36.

¹¹ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992, σ. 35.

¹²Αν. Γιαννουλάτος, *Παγκοσμιοότητα και Ορθοδοξία*, εκδόσεις Ακρίτας, Αθήνα 2000, σ. 53.

¹³Β. Φίλιας, «Κοινωνιολογία», στο Παπάς, Γ., *Διαπολιτισμική Παιδαγωγική και Διδακτική*, αυτοέκδοση, Αθήνα 1998, σ. 20.

¹⁴Π. Γεωργογιάννης, «Διαπολιτισμικότητα και Διαπολιτισμική Εκπαίδευση», στο Γεωργογιάννης, Π. (επιμ.) *Διαπολιτισμική Εκπαίδευση: Βηματισμοί για μια αλλαγή στην εκπαίδευση*, τ. 7, Πάτρα 2008, σ. 32. Βλ. και Ελ. Κανακίδου-Β. Παπαγιάννη, *Διαπολιτισμική Αγωγή*, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1982, σ. 21.

¹⁵Κ. Δουζίνας, *Το τέλος των ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, κριτική νομική σκέψη στη νέα χιλιετία*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2006, σ. 279.

πολιτισμικών ταυτοτήτων των εκάστοτε κοινωνιών. Η ανθρωπότητα δεν εξελίσσεται μονότονα και ομοιόμορφα αλλά με αφάνταστη ποικιλία κοινωνικών και πολιτιστικών μορφών¹⁶. Οι Inglehart και Baker θα αναφέρουν χαρακτηριστικά πως «οι κοινωνίες αντί να συγκλίνουν, κινούνται σε παράλληλες τροχιές, που διαμορφώνονται από τις πολιτισμικές τους κληρονομίες»¹⁷, και έτσι δημιουργούν κατάλληλες συνθήκες για τη μεταμόρφωση του κοινωνικού βίου.

Ο Fukuyama θα υποστηρίξει ότι δεν πρέπει να οδηγηθούμε σε «μια αυξανόμενη ομογενοποίηση όλων των ανθρώπινων κοινωνιών, ανεξάρτητα από τις ιστορικές τους καταβολές ή τις πολιτισμικές τους κληρονομίες»¹⁸. Ο σεβασμός μας απέναντι στην πολιτιστική και πολιτισμική διαφορετικότητα, αποτελεί βασικό κριτήριο πολιτισμού και δημοκρατικότητας κάθε κοινωνίας, και του καθενός ανθρώπου ξεχωριστά¹⁹. Ο McNeel επιπροσθέτως, θα υποστηρίξει περί της πολλαπλότητας των πολιτισμών πως «οι πολιτισμοί που είναι εκ της φύσεώς τους διαφορετικοί παράγουν ισχυρές ταυτότητες, οι οποίες αποκτούν αύξουσα σημασία στις διεθνείς σχέσεις»²⁰, για την οικοδόμηση ενός κόσμου δικαιοσύνης και αγαπητικής συνύπαρξης. Ο Beck υποστηρίζει ότι η διαδικασία αυτή οδηγεί προς την επίλυση παγκόσμιων προβλημάτων καθώς και στην ειρήνευση μεταξύ των θρησκειών²¹.

Η βασική πρόκληση επομένως που καλείται να αντιμετωπίσει η σύγχρονη κοινωνία συνίσταται κυρίως στην οργάνωση των σχέσεων μεταξύ των διαφορετικών πολιτισμών, ώστε η συνάντησή τους να μην οδηγήσει σε συγκρούσεις²², αλλά στη δημιουργική αλληλεπίδρασή τους²³. Στην προκειμένη

¹⁶Γ. Νικολάου, *Διαπολιτισμική Διδακτική. Το νέο περιβάλλον. Βασικές αρχές*, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005, σ.210.

¹⁷R. Inglehart & W. Baker, «Modernization, cultural change and the persistence of traditional values», *American Sociological Review* 65 (2000) 49.

¹⁸Fr. Fukuyama, *The end of History and the Last Man*, Praeger, New York 1992, σ. 14.

¹⁹Φρ. Αμπατζοπούλου, «Η πολιτισμική εικονολογία και οι στόχοι της», *Διαβάζω* 417 (Απρίλιος 2001) 93.

²⁰W. McNeel, *Η παρακμή της Δύσης*, ενναλακτικές εκδόσεις, Αθήνα 1998, σ. 135.

²¹Χρ. Τσιρώνης, *Θρησκεία και κοινωνία στη δεύτερη νεωτερικότητα. Λόγοι, διάλογοι & αντίλογοι στο έργο του Ul. Beck*, εκδόσεις Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2018, σ. 178.

²²«Αλλωστε, οι μεγαλύτερες συγκρούσεις στις ανθρώπινες σχέσεις στηρίζονται σε διαφορετικές ερμηνείες της πραγματικότητας στην οποία ο καθένας ζει». P. Watzlawick, «L'aréalité est une construction», *Sciences Humaines*, 23 (1993) 40.

²³Χ. Γκόβαρης, *Εισαγωγή στη Διαπολιτισμική Εκπαίδευση*, εκδόσεις Ατραπός, Αθήνα 2001, σσ. 11-12.

περίπτωση ο πολιτιστικός πλουραλισμός θα έπρεπε να κατανοείται ως το δικαίωμα διαφορετικότητας των ανθρωπίνων κοινοτήτων. Χρειάζεται, επομένως, μια νέα προσέγγιση των σημερινών κοινωνικών και πολιτιστικών πραγματικοτήτων των σύγχρονων κοινωνιών, διαμέσου ενός πλαισίου αμοιβαίου σεβασμού μεταξύ των ανθρώπων με διαφορετικές πολιτιστικές εκφράσεις²⁴.

Κάθε άνθρωπος δικαιούται να έχει την ελευθερία να προάγει τον τρόπο ζωής που εκείνος επιλέγει. Πρέπει να μάθουμε να αναγνωρίζουμε τον άλλο και να εξαλείψουμε κάθε ιδέα απόρριψής του και παραγκωνισμού του προσώπου του. Όπως διατυπώνει ο Habermas, πρέπει να σεβόμαστε τις πρακτικές, τον τρόπο ζωής και αντίληψης με τον οποίο είναι αυτός συνδεδεμένος²⁵. Απαιτείται, ως εκ τούτου, η εξάλειψη ατομοκρατικών και ωφελμιστικών νοοτροπιών και η δημιουργία ενός άλλου πολιτισμού που θα έχει ως άξονα αναφοράς του το πρόσωπο του συνανθρώπου και τις διαπροσωπικές σχέσεις²⁶. Ο Karl Jaspers τονίζει πως: «η ύπαρξη είναι πραγματικότητα μόνον ως αυτοσυνείδητη επικοινωνία· υπάρχω μόνο με την επικοινωνία»²⁷. Για να προσφέρει κανείς όμως θετικά προς αυτή την κατεύθυνση θα πρέπει να μάθει να διαλέγεται με τον άλλο. Ο Χρήστος Γιανναράς σημειώνει πως ο άνθρωπος χρειάζεται «να αυθυπερβαίνει τη φυσική αναγκαιότητα και ατομικότητα και να υπάρχει ως αυτοδιάθεση σχέσης και αυτοπροσφοράς: ως αγάπη»²⁸. Το ομοούσιο της ανθρώπινης φύσης και ο σεβασμός της ανθρώπινης ελευθερίας απαιτούν την υπέρβαση του εγώ, την εσωτερική αναγέννηση του ανθρώπου²⁹.

Η κατανόηση της διαφορετικότητας του «άλλου» και του κόσμου του απαιτεί αναστοχασμό, προϋποθέτει την ικανότητα «να κατανοείς το παρόν ως επιτέλεση σε διαφορετικούς κό-

²⁴I. Ζηζιούλας, «Πολιτιστικές Ταυτότητες και Παγκοσμιοποίηση», στο Πολιτιστικές «ταυτότητες» & «παγκοσμιοποίηση», Κείμενα Συνεδρίου, εκδόσεις Εταιρεία Παιδείας και Πολιτισμού «Εντελέχεια»-Εκπαιδευτήρια Γείτονα & Κωστέα, Αθήνα 2003, σ. 25.

²⁵J. Habermas, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», στο A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton 1994, σ. 110.

²⁶K. Τσουκαλάς, *Είδωλα πολιτισμού: Ελευθερία, ισότητα και αδελφότητα στη σύγχρονη πολιτεία*, εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1992, σσ. 18-19.

²⁷K. Jaspers, *Philosophy*, Volumes 1, translated by E. B. Ashton, The University of Chicago Press, Chicago and London 1969, σ. 2.

²⁸X. Γιανναράς, *Οντολογία της σχέσης*, εκδόσεις Ίκαρος, Αθήνα 2004, σσ. 32-33.

²⁹Σ. Αγουρίδης, «Η Αποστολή των Δώδεκα Αποστόλων μέσα σε μιά Διωκόμενη Εκκλησία (Ματθαίου 10,1-42)», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 17 (1998) 36.

σμούς»³⁰. Ο Beck θα αναφέρει πως ο σεβασμός της ανθρώπινης αξιοπρέπειας θα επιτευχθεί αποκλειστικά και μόνο: «από την στιγμή που οι άνθρωποι θα έχουν την προθυμία και την ικανότητα να δουν τον κόσμο μέσα από τα μάτια του άλλου, μέσα από τον φακό της ετερότητας ως μια πραγματικότητα σε πολιτιστικό επίπεδο και μέρος της καθημερινής μας ύπαρξης»³¹. Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε ότι ο σεβασμός των θέσεων και των απόψεων, που όλοι δικαιούμαστε ανεξάρτητα από την πολιτισμική, φυλετική και την κοινωνική καταγωγή μας αποτελούν απαραίτητες προϋποθέσεις για να δομήσουμε μια κοινωνία ελευθερίας και αναγνώρισης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων³². Το δίλημμα της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας διαμορφώνεται ως εξής: ανθρωπισμός ή ατομικισμός; Στο όνομα του ανθρωπισμού πρέπει να σημειωθεί αυθυπέμβαση του ατομικισμού³³, καθώς «ο άνθρωπος ενεργεί ελεύθερα και συγκροτεί την προσωπικότητά του μονάχα εν ελευθερία και σε διάλογο με τους άλλους ανθρώπους»³⁴.

Η σημερινή εποχή θα πρέπει να προσανατολιστεί στην κατανόηση της λογικής της σχέσης και όχι στην εξάλειψη των πολιτισμικών διαφορών³⁵. Ο Μοντεσκιέ τονίζει πως: «κανείς δεν πρέπει να είναι επικριτικός με τις συνήθειες των άλλων λαών, αλλά οφείλει να προσπαθεί να τους κατανοήσει στο πλαίσιο των περιστάσεών τους και μετά να χρησιμοποιεί την γνώση αυτή για να κατανοήσει καλύτερα τον εαυτό του»³⁶. Η διαπολιτισμική επικοινωνία οδηγεί στην αυτογνωσία και την κατανόηση της πολιτισμικής ύπαρξης του καθενός πολιτισμού ξεχωριστά³⁷.

³⁰Δ. Γκέφου – Μαδιανού, «Εννοιολογήσεις του εαυτού και του “άλλου”, ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη πραγματικότητα», στο Δ. Γκέφου – Μαδιανού (επιμ) *Ενατός και «Άλλος», Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και στην Κύπρο*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2006, σ. 44.

³¹U. Beck, *Power in the Global Age*, Policy, Cambridge 2005, σ. 7.

³²Ευδ. Σακελλαροπούλου, *Διαπολιτισμική αγωγή στο νηπιαγωγείο: στάσεις των νηπιαγωγών απέναντι στην πολιτισμική διαφορετικότητα ως παράγοντας ένταξης των αλλοδαπών παιδιών στο νηπιαγωγείο*, Διδακτορική Διατριβή, Ιωάννινα 2005, σ. 74.

³³Μ. Μπέγζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, εκδόσεις Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 1996, σ. 144.

³⁴Ι. Πέτρου, *Πολυπολιτισμικότητα και Θρησκευτική Ελευθερία*, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2005, σ.53.

³⁵Ανν. Τριανταφύλλου, «Ρητορική της ταυτότητας και παρανόηση στις διαπολιτισμικές συναντήσεις», στο *Όρια και Περιθώρια: Ενάξεις και Αποκλεισμοί*, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, επιμέλεια Ρωξάνη Καυταντζόγλου, Αθήνα 2000, σ. 165.

³⁶R. Porter, *The Enlightenment*, Macmillan, London, 1990, σ.63.

³⁷L. Bredella, “For a Flexible Model of Intercultural Understanding” & “Afterword”, *Intercultural Experience & Education*, ed. G. Alred, M. Byram & M. Fleming, Multilingual Matters Ltd, Clevedon 2003, σσ. 225-226.

Συνεπώς το ζήτημα της διαπολιτισμικότητας είναι ένα άμεσο και πρακτικό ζήτημα που οφείλουμε να θέσουμε και να προωθήσουμε για την αντιμετώπιση των κοινωνικών προβλημάτων, τον σεβασμό της ιδιωτικής ζωής και γενικά της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Ο Durkheim διατύπωνε χαρακτηριστικά πως «η κοινωνική πραγματικότητα διαμορφώνεται διαφορετικά, ανάλογα με την οπτική των ατόμων»³⁸.

Επιπλέον, η υπεράσπιση της διαφοροποίησης ως προϋπόθεση συνθετικής και δημιουργικής κοινωνίας εδράζεται σε μια προοπτική που η ιδιαιτερότητα υπηρετεί την καθολικότητα³⁹. Με άλλα λόγια πρόκειται για την αποδοχή της έννοιας του «κοσμοπολιτισμού», σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι μέλος της κοινότητάς του αλλά και του κόσμου ολόκληρου, «αναγνωρίζοντας την ενότητα των ανθρώπων έναντι των επιμερισμών και διαχωρισμών που προκύπτουν από πλείους παράγοντες πολιτικής, κοινωνικής ή άλλης διαφοροποίησης»⁴⁰. Για τον Hobbes και τον Descartes κάθε πρόσωπο είναι μια ατομική εκδοχή του οικουμενικού ανθρώπου⁴¹. Η κατανόηση της ενότητας του πλανήτη και ταυτόχρονα της πολυμορφίας των κόσμων που τον συνθέτουν υπερβαίνει τις προκαταλήψεις, τις αλαζονικές νοοτροπίες και τις υποτιμητικές διακρίσεις σε βάρος των συνανθρώπων μας με ειλικρινή σεβασμό προς την ιδιοτυπία κάθε λαού και πολιτισμού, προς την ελευθερία και την αξιοπρέπεια της ανθρωπότητας⁴². Κατά τον LeviStrauss: «ο παγκόσμιος πολιτισμός δεν θα μπορούσε να είναι άλλο πράγμα από τη συμμαχία πολιτισμών σε παγκόσμια κλίμακα, όπου ο καθένας διαφυλάσσει την πρωτοτυπία του»⁴³. Η αναζήτηση της συμπληρωματικότητας μέσα στη διαφορά μπορούν να θεραπεύσουν τους ακρωτηριασμούς που έχουμε υποστεί και δεν μας αφήνουν να κοινωνήσουμε με την ετερότητα του άλλου. Ως εκ

³⁸G. Simmel, «Διάρκεια και ρευστότητα της θρησκευτικότητας», στο HERVIEU-LEGER, Danièle - WILLAIME, Jean-Paul, *Κοινωνικές Θεωρίες και Θρησκεία*, Μτφρ.Κωνσταντίνος Τσικεδράνος, Επιμέλεια-Πρόλογος Νίκη Παπαγεωργίου, εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2005, σ. 167.

³⁹D. Blackledge-B. Hunt, *Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης*, εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα 2000, σ. 51.

⁴⁰Χρ. Τσιρώνης, *Θρησκεία και κοινωνία στη δεύτερη νεωτερικότητα. Λόγοι, διάλογοι & αντίλογοι στο έργο του U. Beck*, 1 εκδόσεις Μπαρμπουνάκη, Θεσσαλονίκη 2018, σ. 84.

⁴¹K. Δουζίνας, *Το τέλος των ανθρωπίνων Δικαιωμάτων, κριτική νομική σκέψη στη νέα χιλιετία*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2006, σ. 279.

⁴²I. Καυταντζόγλου, *Κοινωνικός Αποκλεισμός: Εκτός, Εντός και Υπό, Θεωρητικές, Ιστορικές και Πολιτικές Καταβολές Μιας Διφορούμενης Έννοιας*, εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2006, σ. 199.

⁴³Cl. LeviStrauss, *Φυλή και ιστορία, Φυλή και Πολιτισμός*, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2003, σ. 70.

τούτου, ο διάλογος μεταξύ των πολιτισμών και των κοινωνιών συμβάλλει στην προώθηση της γνώσης, στην αμοιβαία κατανόηση των διαφορετικών πολιτιστικών παραδόσεων και αξιών, καθώς και στην αναγνώριση των κοινών δεσμών που συνδέουν τους λαούς⁴⁴.

Η διαφορά και η ποικιλία είναι πλούτος, υπεραξία και όχι πρόβλημα. Συνακόλουθο όλων αυτών είναι να κατοχυρώνεται το δικαίωμα στη διαφορά ή στην αντίθεση όχι ως ατομοκεντρική αυτονόμηση αλλά ως δυνατότητα να κοινωνείται η διαφορά⁴⁵. Η ανάπτυξη και διαμόρφωση της υποκειμενικότητας είναι πάντα διυποκειμενική. Πρέπει να αφαιρέσουμε το προσωπείο της μαζικής και απρόσωπης ατομικότητας της παγκοσμιοποίησης⁴⁶, και να αναδείξουμε το δικαίωμα του ανθρώπου στη ζωή και στην ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητάς του. Όπως επισήμανε ο Μισέλ Φουκώ: «είμαστε υποχρεωμένοι να ενδιαφερόμαστε πριν απ' όλα για την επικαιρότητα, για εκείνο που διαδραματίζεται γύρω μας, γι' αυτό που είμαστε και γι' αυτά που συμβαίνουν στον κόσμο μας»⁴⁷.

Ως εκ τούτου, κάθε πρόσωπο πρέπει να αντιμετωπίζεται με ανθρωπισμό και σεβασμό της εγγενούς ανθρώπινης αξιοπρέπειας του. Η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1948, διατύπωσε τα εξής περί της ανθρώπινης αξιοπρέπειας: «όλοι οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι και ίσοι ως προς την αξιοπρέπεια και τα δικαιώματα... προικισμένοι με λογική και συνείδηση, κι οφείλουν να ενεργούν μεταξύ τους σε πνεύμα αδελφότητας»⁴⁸, ενώ στο άρθρο 2 όρισε ότι: «έκαστος άνευ οποιασδήποτε διακρίσεως προερχομένης εκ φυλής, χρώματος, γλώσσας ή θρησκείας... πρέπει να καυχάται διά την υπ' αυτού

⁴⁴T. Τριανταφυλλίδου, «Οι ιδιαιτερότητες της ρωσικής γλώσσας ως ξένης στην Ελλάδα», *Ελληνική Σημειωτική Εταιρία, Διαπολιτισμικότητα, Παγκοσμιοποίηση και Ταυτότητες, Επιμέλεια Ελένη Χοντολίδου, Γρηγόρης Πασχαλίδης, Κυριακή Τσουκαλά και Ανδρέας Λάζαρης, Γλωσσική Επιμέλεια Γιώργος Μιχαηλίδης, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2008, σ. 363.*

⁴⁵X. Γιανναράς, *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, εκδόσεις Δόμος, Αθήνα 2006, σ. 9.

⁴⁶«Η ολιστικότητα της παγκοσμιοποίησης, καταργώντας την ιδιαιτερότητα του προσώπου, φροντίζει ταυτόχρονα για τον πνευματικό εννουχισμό και τον ετεροκαθορισμό του, ώστε σταδιακά να δομηθεί κοινωνία "μαζανθρώπων". Κ. Κωτσιόπουλος, *Κοινωνιολογία του Χριστιανισμού*, εκδόσεις Μυγδονία, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 243.

⁴⁷K. Τσουκαλάς, *Πόλεμος και Ειρήνη, Μετά το «τέλος της Ιστορίας»*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2005, σ.23.

⁴⁸Στ. Περγάκης, «Δικαιώματα του ανθρώπου και Ειρήνη», στο έργο Δημ. Παπαδοπούλου (επιμ.), *Εκπαίδευση για την ειρήνη και τα Δικαιώματα του ανθρώπου*, Εργαστήριο Εκπαίδευσης για την Ειρήνη, Θεσσαλονίκη, 1990, σ. 118. Βλ. και Μ. Ιγκνάτιεφ, *Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως πολιτική και ως ειδωλολατρία*, μτφρ. Ελένη Αστερίου, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2004, σσ.47-48.

απόλαυση πάντων των δικαιωμάτων και των ελευθεριών, οι οποίες θεσπίζονται δια της παρούσης διακηρύξεως»⁴⁹. Ιδιαίτερα αξιομνημόνευτη θέση στην προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του πολιτισμικού πλουραλισμού αποτελεί και το Σύμφωνο του Ο.Η.Ε. για τα Οικονομικά, Κοινωνικά και Πολιτιστικά Δικαιώματα, στις 16/12/1966⁵⁰, το οποίο εγγυάται «την ισότιμη και χωρίς διακρίσεις οποιουδήποτε είδους ως προς τη φυλή, το χρώμα, το φύλο, τη γλώσσα, τη θρησκεία, τις πολιτικές ή άλλες πεποιθήσεις, την εθνική ή κοινωνική καταγωγή, την ιδιοκτησία, τη γέννηση ή όποιο άλλο status απόλαυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων»⁵¹.

Στο ίδιο μήκος κύματος στον Ευρωπαϊκό χώρο το άρθρο 14 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου διακηρύττει πως: «η απόλαυση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών πρέπει να εξασφαλίζεται σε κάθε άνθρωπο, χωρίς να γίνεται διάκριση σε βάρος του με βάση το φύλο, τη φυλή, τον πολιτισμό ή άλλα κριτήρια»⁵². Και ο Χάρτης των Θεμελιωδών Δικαιωμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης⁵³ στο Άρθρο 82 θα υπεραμυνθεί της έννοιας της διαπολιτισμικότητας τονίζοντας πως: «Η Ένωση σέβεται την πολιτιστική, θρησκευτική και γλωσσική πολυμορφία»⁵⁴ όλων των υπηκόων της. Ακόμη, στο Ευρωπαϊκό Συμβούλιο των Καννών τον Ιούνιο του 1995 τονίστηκε η υποχρέωση κάθε εταίρου της Ευρωπαϊκής Ένωσης να σέβεται «τη διαφοροποίηση και τον πλουραλισμό στην κοινωνία του, καθώς και το δικαίωμα της ελευθερίας της έκφρασης, της ελευθερίας της σκέψης, της συνείδησης και της θρησκείας, ατομικά ή από κοινού, χωρίς καμιά διάκριση λόγω φυλής, εθνικότητας, γλώσσας, θρησκείας ή φύλου»⁵⁵.

⁴⁹A. Μαρίνος, *Τα βασικά της θρησκευτικής ελευθερίας*, εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα – Κομοτηνή 2004, σ. 18.

⁵⁰Π. Νάσκου Περγράκη, *Μηχανισμοί Προστασίας Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, Διεθνείς πράξεις, θεωρία και πρακτική, Συμβολή: Κ. Χαϊνόγλου, Μ. Βάγιας*, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2008, σ.111.

⁵¹A. Γιουψάνης, *Η εξέλιξη της προστασίας των αυτόχθονων λαών στο διεθνές δίκαιο*, Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 103.

⁵²K. Παπαγεωργίου, *Το Φορολογικό καθεστώς των θρησκευμάτων, Φορολογική ισότητα και θρησκευτική ελευθερία*, εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα – Θεσσαλονίκη 2005, σ. 33.

⁵³Δ. Βενιέρης, *Ευρωπαϊκή Κοινωνική Πολιτική και Κοινωνικά Δικαιώματα, το τέλος των ύμνων*, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009, σ. 327.

⁵⁴K. Παπαγεωργίου, *Το Φορολογικό καθεστώς των θρησκευμάτων, Φορολογική ισότητα και θρησκευτική ελευθερία*, εκδόσεις Σάκκουλα, Αθήνα – Θεσσαλονίκη 2005, σσ. 34-35.

⁵⁵Ευρωπαϊκό Συμβούλιο Cannes (26-27/6/1995), *Συμπεράσματα της Προεδρίας*, 5N 211/95. Βλ. σχετ. Κ. Κωτσιόπουλος, *Ορθοδοξία και Ευρώπη*, Ελληνικό Κολλέγιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1998, σσ. 217-218.

Επιπλέον, σε αφρικανικό επίπεδο ο Αφρικανικός Χάρτης που υιοθετήθηκε στο Ναϊρόμπι, το 1981, στο άρθρο 2 αναγνωρίζει το δικαίωμα στηνπολιτιστική διαφορετικότητα και στην ισότητα των ανθρωπίνων αξιών, καθώς διατυπώνεται πως «κάθε άτομο δικαιούται να απολαμβάνει τα δικαιώματα και τις ελευθερίες που προβλέπονται από τον Χάρτη χωρίς καμία διάκριση φυλής, εθνικής ομάδας, φύλου, γλώσσας, θρησκείας, πολιτικής ή οποιοσδήποτε άλλης γνώμης, εθνικής ή κοινωνικής προέλευσης, περιουσίας, γέννησης ή άλλης κατάστασης»⁵⁶. Επίσης, σημαντικό ρόλο για την αναγνώριση του σεβασμού των ανθρωπίνων ελευθεριών και της διαπολιτισμικότητας αποτελεί και η Αμερικανική Σύμβαση Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, του 1969, η οποία καταδικάζει ρητά τις διακρίσεις «λόγω φυλής, χρώματος, φύλου, γλώσσας, θρησκείας, πολιτικών ή άλλων πεποιθήσεων, εθνικής ή κοινωνικής προέλευσης, οικονομικής κατάστασης, γέννησης ή άλλης κοινωνικής κατάστασης»⁵⁷. Επιπροσθέτως, ο Αραβικός Χάρτης για τα Δικαιώματα του Ανθρώπου του (1994), στο Προοίμιό του αναγνωρίζει το δικαίωμα όλων σε μια «αξιοπρεπή ζωή βασισμένη στην ελευθερία, τη δικαιοσύνη και την ισότητα»⁵⁸. Εν κατακλείδι, σήμερα έχουν ιδρυθεί περίπου 250 διεθνείς οργανισμοί για την προάσπιση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και του διαπολιτισμικού τρόπου ζωής, ενώ σχεδόν 2.000 πολυμερείς συνθήκες και διακυβερνητικές συμφωνίες διατρανώνουν το δικαίωμα στην ελεύθερη πνευματική και πολιτιστική ανάπτυξη του ανθρώπου, μακριά από κάθε προκαθορισμό ουσίας ή φύσης ή είδους⁵⁹.

Καθήκον λοιπόν της ανθρωπίνης κοινωνίας είναι να απαντήσει δημιουργικά στις εκάστοτε και εκασταχού προκλήσεις του κόσμου, να προσφέρει «ανοικτό χώρο» για μια μεγάλη ποικιλία κοινωνικών, θρησκευτικών και πολιτισμικών εκφράσεων⁶⁰, ώστε να διευκολυνθεί η αμοιβαία κατανόηση, η συμφιλίωση⁶¹, η συνεργασία, η δημιουργία δίκαιων και περιεκτικών

⁵⁶Π. Νάσκου Περράκη, *Μηχανισμοί Προστασίας Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, Διεθνείς πράξεις, θεωρία και πρακτική, Διεθνείς πράξεις, θεωρία και πρακτική, Συμβολή: Κ. Χαϊνόγλου, Μ. Βάγιας*, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 2008, σ. 481.

⁵⁷Π. Νάσκου Περράκη, *ό.π.*, σσ. 472-473.

⁵⁸Π. Νάσκου Περράκη, *ό.π.*, σσ. 510-511.

⁵⁹Χ. Γιανναράς, *Η απανθρωπία του δικαιώματος*, εκδόσεις Δόμος, Αθήνα 2006, σσ. 113-114.

⁶⁰Στ. Τσομπανίδης, *Εκκλησιολογία και Παγκοσμιοποίηση, Οι Εκκλησίες στην οικουμενική πορεία για μια εναλλακτική παγκοσμιοποίηση στην υπηρεσία των ανθρώπων και της γης*, εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 262.

⁶¹«Οι αρχές της συμφιλίωσης των ανθρώπων στον κοινωνικό βίο μπορούν να αποδοθούν συνοπτικά ως εξής: α) Η πραγμάτωση της καθόλου ανθρωπίνης φύσης

κοινωνιών για το καλό της ανθρωπότητας. Να συντελεστεί η διαμόρφωση μιας ισότιμης κοινωνίας πολιτών⁶², που αρνείται τον λογοκρατικό και ορθολογιστικό τρόπο ζωής⁶³, της εκκοσμιευμένης και εξουσιαστικής συμπεριφοράς⁶⁴, της άρνησης της πολιτιστικής ιδιοπροσωπείας και της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Έχουμε ευθύνη και λόγο για τη μεταμόρφωση του ανθρώπου από άτομο σε πρόσωπο, για τη δημιουργία μίας οντότητας που θα έχει άποψη και έκφραση. Το πρόσωπο συνδέεται με την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου, περιγράφει τον διαφορετικό τυπικό τρόπο σκέψης, αίσθησης και έκφρασης των συναισθημάτων του. Έχει δε ίση αξίωση σε ένα απολύτως επαρκές σύστημα ίσων βασικών δικαιωμάτων και ελευθεριών που είναι συμβατό με ένα ανάλογο σύστημα για όλους, ενώ δεν προκύπτει και δεν ολοκληρώνεται ως γραμμική συνέχεια της εξατομίκευσης αλλά ως υπέρβασή της. Το πρόσωπο προσφέρει επίσης στον σύγχρονο άνθρωπο υπαρκτική πληρότητα απέναντι σε μια ρηχή κενότητα μιας διασπασμένης ανθρωπότητας⁶⁵. Συντελεί στην πραγματοποίηση αγαπητικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων «μέσα από μια προοπτική ειρηνικής συνύπαρξης και όχι συνεχούς αντιπαράθεσης»⁶⁶.

Συμπερασματικά, στον σύγχρονο κόσμο της ιδιοτέλειας και της ιδιώτευσης του υποκειμένου⁶⁷ η δημιουργία μιας ανθρώπινης κοινωνίας, όπου θα υφίστανται συνθήκες συμμετοχικότητας, δημοκρατικών διαδικασιών και ελευθεριών και οι

μέσα από την προσφορά στο συνάνθρωπο, β) η αλληλεγγύη προς κάθε άνθρωπο που την έχει ανάγκη, γ) η μη-βία ως αρχή συνύπαρξης και κοινωνίας και δ) ο σεβασμός απέναντι στην ακεραιότητα της ανθρώπινης ζωής και της φυσικής αρμονίας». Χρ. Τσιρώνης, «Το μάθημα των Θρησκευτικών ως μάθημα συμφιλίωσης και καταλλαγής», Διακοινοβουλευτική Συνέλευση Ορθοδοξίας, Τα Θρησκευτικά ως Μάθημα Ταυτότητας και Πολιτισμού, Αθήνα 2005, σ.81.

⁶²StuartHall – DavidHeld – AnthonyMcGrew, *Η Νεωτερικότητα σήμερα, οικονομία, κοινωνία, πολιτική, πολιτισμός*, μτφρ. Θανάσης Τσακίρης-Βίκτωρας Τσακίρης, εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2003, σ. 67.

⁶³Σήμερα, στην εποχή της υποκειμενικότητας και του σχετικισμού, της εργαλειοποίησης και της διαδικαστικής εκλογίκευσης είναι επιτακτική η ανάγκη αναζήτησης εναλλακτικών απαντήσεων και νέων μεθόδων αντίδρασης στις καταστάσεις αυτές για τη διασφάλιση της κοινωνικής συνοχής και της ανθρώπινης αυτονομίας. Z. Bauman, *Και πάλι μόνοι: Η ηθική μετά τη βεβαιότητα*, εκδόσεις έρασμος, Αθήνα 1998, σ. 25.

⁶⁴K. Κωτσιόπουλος, *Θρησκεία και πολιτική, εξ επόψεως κοινωνιολογίας του χριστιανισμού*, εκδόσεις Μυγδονία, Θεσσαλονίκη 2015, σσ. 9-10.

⁶⁵K. Κωτσιόπουλος, *Η Κοινότητα, Συμβολή στην κοινωνιολογική διερεύνηση του χριστιανισμού*, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 135.

⁶⁶I. Πέτρου, *Κοινωνική Θεωρία και Σύγχρονος Πολιτισμός*, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 308.

⁶⁷S. Appel Lacan, «Representation, and Subjectivity: Some Implications for Education», στο J. D. Marshal (ed), *Poststructuralism, Philosophy, Pedagogy*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 2004, σσ. 100-101.

πολίτες στα πέρατα της οικουμένης θα απολαμβάνουν τα θρησκευτικά, πολιτικά, πολιτιστικά και οικονομικά τους δικαιώματα⁶⁸ συνιστά μείζον ζήτημα για να διασφαλίσουμε την αλληλεγγύη, την κοινωνική συνοχή, το ανθρώπινο πνεύμα και τον πολιτισμό. Η τυφλή πίστη «στην κυρίαρχη δύναμη μιας αποκλειστικής ταξινόμησης μπορεί να καταστήσει τον κόσμο εξαιρετικά εύφλεκτο»⁶⁹. Ζούμε σε μια πλουραλιστική, διαπολιτισμική κοινωνία και η ανάγκη να καταλάβουμε ο ένας τον άλλο είναι μεγαλύτερη από ποτέ. Τίθεται επομένως απαραίτητος ένας ώριμος και ουσιαστικός διάλογος θρησκείας-κοινωνίας και πολιτισμού, που θα ενισχύει τη Δημοκρατία και την ανθρώπινη ελευθερία και θα γίνεται το εφαλτήριο για την υπέρβαση των ατομικών και ομαδικών συμφερόντων και θα προωθεί την ειρήνη, τη συνεργασία και ανάπτυξη μεθόδων αποτελεσματικής αντιμετώπισης του κοινωνικού και πολιτισμικού αποκλεισμού. Τέλος, ο σεβασμός του πολιτιστικού πλουραλισμού δεν είναι απλώς μία νομική υποχρέωση, που απορρέει από τις *Διεθνείς Νομικές Συμβάσεις*, είναι θεμέλιος λίθος για την ειρηνική συνύπαρξη των κοινοτήτων και των λαών, αντίδοτο στο ρατσισμό, στο φανατισμό, στο φονταμενταλισμό, στη μισσαλοδοξία, στη βία και στις πολεμικές συγκρούσεις.

INTERCULTURALISM AND MODERN SOCIETY ACHILLEAS V. PAPATOLIOS

The recognition of interculturalism is a fact of intellectual sport and dialogue that favors the free expression of all individual cultural identities. An intercultural society requires equal living conditions for its citizens and equal opportunities in the institutions. The era of late modernity attaches the diversity and pluralism of the human world divided into a host of dominant communities, “without horizontal or vertical hierarchy either actual or potential”. It is therefore necessary for modern society to acquire an intercultural way of thinking with the acceptance of different

⁶⁸ Τα θρησκευτικά, πολιτικά, πολιτιστικά και οικονομικά δικαιώματα θεωρούνται ως οι θεμελιώδεις αρχές του πολιτικού ανθρωπισμού, της δίκαιης και ειρηνικής συνύπαρξης ατόμων και λαών, οι οποίες οφείλουν να κατοχυρωθούν νομικά. Βλ. σχετ. Βλ. Κ. Δεληκωσταντής, *Τα δικαιώματα του ανθρώπου, Δυτικό ιδεολόγημα ή οικουμενικό ήθος*, εκδόσεις Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1995, σσ. 11-12.

⁶⁹ Am. Sen, *Ταυτότητα και βία, η ψευδαίσθηση του πεπρωμένου*, μτφρ. Λ. Βουτσοπούλου, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σσ. 18-19.

codes or systems that will not lead to any social and cultural exclusion.

The dilemma of modern social reality is shaped as follows: humanism or individualism. In the name of humanity it should be noted self-transcendence of individualism. The issue of pluralism is an immediate and practical issue that we must put forward and promote as the only feasible solution to address social problems, respect for privacy and, in general, human dignity.

Our respect toward the diversity of the other is a fundamental criterion of democracy and culture of each society, and each man separately. We need to learn to recognize the other and to eliminate any idea of rejection and exclusion of his person. As Habermas puts it, we must respect the practices, lifestyle and perception with which he is connected. It is necessary to overcome the prejudices, arrogant attitudes and degrading discrimination against our fellow human beings with sincere respect for the specificity of each nation and culture, to the freedom and dignity of humanity. There is, therefore, a need for a new approach to the current social and cultural realities of modern societies, through a framework of mutual respect between people with different cultural expressions.

Η ανθρωπιστική δράση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδας στο προσφυγικό (2013-2023) ως συμβολή στον διαθρησκευτικό διάλογο και την διαπολιτισμικότητα

Ελισάβετ Αλεξάνδρα Διαμαντοπούλου, PhD/Postdoc

Επιστημονική Συνμεργάτης του Εργαστηρίου Θερησκευολογίας – ΕΚΠΑ

Επιστημονική Συνεργάτης, Chair for Law and Religion - Université Catholique de Louvain, Belgium / Συν-επιμελήτρια Σειράς *Gods Humans Religions*, Peter Lang International Academic Publishers, Brussels, Belgium

Abstract

The Humanitarian Action of the Orthodox Church of Greece in the context of the Refugee Crisis (2013-2023) as a contribution to interfaith dialogue and interculturalism

Since the end of 2015, with the outburst of the refugee crisis in Europe, Greece has become the main gateway for the increasing influx of refugees from the Middle East, mainly from Muslim countries, such as Syria, Iraq, Iran and Afghanistan, as a result of the war conflicts that broke out in those countries.

The Orthodox Church of Greece (OCG), through its continuous humanitarian aid, and by assisting the State, played, and still plays, a decisive role in the assistance and social integration of refugees, an important part of which are of Muslim faith. The OCG's humanitarian action in the area of migration already dates back to the mid-90s. Since then, and in the context of the ongoing societal changes marked by the advent of modern pluri-religious and multicultural societies - not only at the European level but also at the global level - the OCG has expanded in a significant way its humanitarian action regarding the assistance and social integration of refugees in Greece. Our paper aims at a brief presentation of the humanitarian action of the OCG in the field of migration - focusing on the decade 2013-2023-, in the light of the Orthodox Christian theological ethos of "hospitality" and the theological concept of "the ministry of the stranger" (diakonia), arguing that the humanitarian stance and action of the

OCG regarding migration in the 21st century, contributes in a decisive way to interfaith dialogue and interculturalism.

Πρόλογος

Από τα τέλη του 2015, όταν ξέσπασε η προσφυγική κρίση στην Ευρώπη, η Ελλάδα έχει αποτελέσει την κύρια πύλη εισροής προσφύγων από τη Μέση Ανατολή, ως αποτέλεσμα των πολεμικών συρράξεων στην Συρία, το Ιράκ, το Ιράν και το Αφγανιστάν, χώρες με πλειοψηφικό Μουσουλμανικό πληθυσμό.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδας (ΟΕΕ), μέσω της διαρκούς ανθρωπιστικής της βοήθειας, και συνεπικουρώντας το Κράτος, διαδραμάτισε, και εξακολουθεί να διαδραματίζει, έναν καθοριστικό ρόλο στην αρωγή και την κοινωνική ένταξη των αλλόθρησκων προσφύγων, ένα μεγάλο μέρος των οποίων είναι Μουσουλμανικού θρησκευματος. Η ανθρωπιστική δράση της ΟΕΕ στον χώρο του μεταναστευτικού, χρονολογείται, ήδη, από τα μέσα της δεκαετίας του '90. Στο πλαίσιο των διαρκών κοινωνικών μεταβολών που σηματοδοτούνται από την έλευση των σύγχρονων διαθρησκειακών και πολυπολιτισμικών κοινωνιών – όχι μόνο σε Ευρωπαϊκό αλλά και σε παγκόσμιο επίπεδο-, η ΟΕΕ επέκτεινε και εμπλούτισε την ανθρωπιστική της δράση αναφορικά με την αρωγή και την κοινωνική ένταξη των προσφύγων στην Ελλάδα.

Η εισήγησή μας αποσκοπεί σε μία συνοπτική παρουσίαση της ανθρωπιστικής δράσης της ΟΕΕ στον χώρο του προσφυγικού -με επίκεντρο την δεκαετία 2013-2023-, υπό το πρίσμα του Ορθόδοξου Χριστιανικού θεολογικού ήθους της «φιλοξενίας» και της θεολογικής έννοιας της «διακονίας του ξένου», υποστηρίζοντας ότι η ανθρωπιστική στάση και δράση της ΟΕΕ στο προσφυγικό στον 21^ο αιώνα, συμβάλλει με καθοριστικό τρόπο στον διαθρησκειακό διάλογο και την διαπολιτισμικότητα.

Εισαγωγή

Τις τελευταίες τρεις δεκαετίες, η ελληνική κοινωνία έχει υποστεί σημαντικούς μετασχηματισμούς, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης και της πολυπολιτισμικότητας, καθώς και

του προσφυγικού φαινομένου, με αποτέλεσμα να μετατραπεί σταδιακά από μία κοινωνία κατά κύριο λόγο μεταναστών -ειδικά κατά την τριακονταετία 1960-1990, σε μία κοινωνία υποδοχής μεταναστών και προσφύγων.

Ως αποτέλεσμα των μεταγενέστερων προσφυγικών κυμάτων στη χώρα, και ιδιαίτερα μουσουλμάνων προσφύγων από χώρες της Μέσης Ανατολής -Συρία, Ιράκ, Ιράν, Αφγανιστάν- που βρίσκονταν σε εμπόλεμη κατάσταση, το Ελληνικό κράτος κλήθηκε να διαχειριστεί το προσφυγικό φαινόμενο, αφενός, αναφορικά με την παροχή άμεσης ανθρωπιστικής βοήθειας στους μετακινούμενους πληθυσμούς και, αφετέρου, με όρους υιοθέτησης πολιτικών, εγκαθίδρυσης και συνεχούς βελτίωσης των διαδικασιών ασύλου, καθώς και δημιουργίας πολιτικών κοινωνικής ένταξης των προσφύγων.

Στο πλαίσιο αυτό, είναι προφανές ότι το προσφυγικό ζήτημα στην Ελλάδα -όπως άλλωστε και στις περισσότερες ευρωπαϊκές και δυτικές χώρες-, είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το ζήτημα των θρησκευτικών μειονοτήτων, και εγείρει περαιτέρω ερωτήματα σχετικά με την ένταξη αλλόθρησκων προσφύγων στις λεγόμενες κοινωνίες υποδοχής.

1. Η ανθρωπιστική δράση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδας στο 'Προσφυγικό': μία διαχρονική ανθρωπιστική συμβολή στην 'ετερότητα' και τη διαπολιτισμικότητα

Εν μέσω όλων αυτών των ανακατατάξεων και μετασχηματισμών, και υπό το πρίσμα των αλληπάλληλων προσφυγικών κρίσεων, με την εισροή μεγάλου αριθμού προσφύγων στην Ελλάδα, η ΟΕΕ κλήθηκε, με τη σειρά της, να διαχειριστεί την ανθρωπιστική κρίση αφενός και, αφετέρου, να συνδράμει στην κοινωνική ένταξη των αλλοδαπών και αλλόθρησκων -μεταξύ άλλων- προσφύγων που αιτήθηκαν και απέκτησαν άσυλο στην χώρα μας.

Ήδη, από την δεκαετία του '90, η ΟΕΕ έχει διαδραματίσει έναν εξαιρετικά ενεργό ρόλο στο μεταναστευτικό, με τη δημιουργία ειδικών υπηρεσιών, στοχεύοντας στην αποτελεσματική διαχείριση θεμάτων που σχετίζονται με τη μετανάστευση, καθώς και τη συνολική ποιμαντική υποστήριξη μεταναστών και προσφύγων. Το Κέντρο Συμπαράστασης

Παλιννοστούντων, Προσφύγων και Μεταναστών (ΚΣΠΜ - ιδρυθέν το 1970) και η *Ειδική Συνοδική Επιτροπή Μεταναστών, Προσφύγων και Παλιννοστούντων* (ιδρυθείσα το 2006), αποτελούν τα δύο θεσμικά όργανα που πρόσκεινται στην ΟΕΕ και είναι αρμόδια για θέματα που σχετίζονται με τη μετανάστευση.

Ο ρόλος του ΚΣΠΜ, αρχικά, συνίστατο στην παροχή υπηρεσιών υποστήριξης στους πολυάριθμους Έλληνες μετανάστες που επέστρεφαν από τη Γερμανία, με στόχο να τους συνδράμει στην αναπροσαρμογή και την κοινωνική τους ένταξη στην ελληνική κοινωνία. Ωστόσο, οι βαθμιαίοι μετασχηματισμοί του μεταναστευτικού φαινομένου, οδήγησαν στην επέκταση και αναπροσαρμογή των υπηρεσιών του Κέντρου, προκειμένου αυτό να μπορέσει να ανταποκριθεί στις αναδυόμενες ανάγκες που προέκυψαν από νέες μορφές μετανάστευσης και, κατ' επέκταση, στις νέες προκλήσεις του προσφυγικού φαινομένου.

Στη δεκαετία του 1990, όταν η Ελλάδα μετατράπηκε σε χώρα υποδοχής μετανάστευσης, το ΚΣΠΜ επέκτεινε το πεδίο δράσης του για να συμπεριλάβει μετανάστες, αιτούντες άσυλο και πρόσφυγες. Το 1994 ιδρύθηκε και μια νέα υπηρεσία, με την επωνυμία «*Οικουμενικό Πρόγραμμα για τους Πρόσφυγες*» (ΟΠΠ).

Ανάμεσα στις υπηρεσίες που προσφέρθηκαν ή προσφέρονται, το μεγαλύτερο μέρος των οποίων εντάσσεται στο πλαίσιο εφαρμογής Ευρωπαϊκών Προγραμμάτων, συγκαταλέγονται οι εξής:

- Η λειτουργία ξενώνων για πρόσφυγες και για αλλοδαπές γυναίκες που βρίσκονται σε κίνδυνο
- Η διεξαγωγή μαθημάτων εκμάθησης της Ελληνικής γλώσσας
- Η ψυχοκοινωνική στήριξη, ή παροχή πληροφόρησης για τη διαδικασία πιστοποίησης των πτυχίων των αλλοδαπών και ο προσανατολισμός σχετικά με επιμορφωτικά σεμινάρια και προγράμματα κατάρτισης
- Η νομική συμβουλευτική προς τους μετανάστες που ενδιαφέρονται να υπαχθούν στη διαδικασία νομιμοποίησης ή που αντιμετωπίζουν δυσκολίες στο να παραμείνουν σε αυτή
- Η νομική υποστήριξη των αιτούντων άσυλο προκειμένου να προωθηθεί το αίτημά τους

- Η νομική υπεράσπιση σέ περιπτώσεις παραβιάσεων των εργασιακών δικαιωμάτων των αλλοδαπών

Συνοπτικά, η ανθρωπιστική δράση της ΟΕΕ αναπτύσσεται γύρω από δύο βασικούς άξονες, αφενός, μέσω των δύο προαναφερθέντων θεσμικών οργάνων της και, αφετέρου, μέσω της σύστασης Μη Κυβερνητικών Οργανώσεων (ΜΚΟ) που αναπτύσσουν πλούσια ανθρωπιστική δράση με στόχο την αρωγή των προσφύγων, και ιδιαίτερα των ευάλωτων προσφυγικών πληθυσμών, καθώς και μέσω ειδικών προγραμμάτων με στόχο την ψυχοκοινωνική, ιατρική και νομική αρωγή των προσφύγων -όπως για παράδειγμα το προαναφερθέν *Οικουμενικό Προσφυγικό Πρόγραμμα*.

1.1. Η συμβολή της ΟΕΕ στην κοινωνική ένταξη αλλόθρησκων προσφύγων

Η Μη Κυβερνητική Οργάνωση «Αποστολή», που ιδρύθηκε το 2010 από την Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών, με τη μορφή της αστικής, μη κερδοσκοπικής εταιρείας, με διεθνή εμβέλεια στο πλαίσιο της δραστηριοποίησής της στον ανθρωπιστικό -καθώς επίσης τον αναπτυξιακό και εκπαιδευτικό- χώρο, έχει συνδράμει σημαντικά στην υποστήριξη των προσφύγων.

Η Διεύθυνση Προγραμμάτων της «Αποστολής» δίνει τη δυνατότητα στους μετανάστες που ζουν στην Αθήνα, ανεξαρτήτως καταγωγής και θρησκείας, να γνωρίσουν την ελληνική γλώσσα και να εξοικειωθούν με τον ελληνικό πολιτισμό, με σκοπό την ευκολότερη πρόσβαση στην αγορά εργασίας και τη βελτίωση του βιοτικού τους επιπέδου γενικότερα. Όπως αναγράφεται στην ιστοσελίδα της «Αποστολής», «*Η ελληνική γλώσσα, η ιστορία και ο ελληνικός πολιτισμός αποτελούν δίοδο για την κοινωνική ένταξη των μεταναστών που ζουν στην Ελλάδα*»⁷⁰. Το πρόγραμμα «*Ένταξη Ελληνική Γλώσσα – Ελληνικός Πολιτισμός*» είναι σχεδιασμένο από ειδικούς εκπαιδευτές, με ξεχωριστά τμήματα αρχαρίων και προχωρημένων για τις κρατικές εξετάσεις Πιστοποίησης της

⁷⁰https://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/metanastes/2010_2011.pdf.

Ελληνομάθειας, και υποστηρίζεται από την πρωτοβουλία «Δεύτερη Πατρίδα».

Μία άλλη δράση της «Αποστολής» σχετίζεται με την υποστήριξη ασυνόδευτων ανήλικων προσφύγων, με διαφορετικό πολιτισμικό και θρησκευτικό υπόβαθρο. Ανταποκρινόμενο στους στόχους του AMIF (Εθνικό Πρόγραμμα Ταμείου Ασύλου, Μετανάστευσης και Ένταξης), η «Αποστολή», με τη δημιουργία και τη λειτουργία ενός Ξενώνα στον Άγιο Δημήτριο Αττικής, δυναμικότητας 20 ατόμων, συνεισφέρει στην παροχή υπηρεσιών σε ασυνόδευτους ανήλικους πρόσφυγες.

Ο Ξενώνας Ασυνόδευτων Ανήλικων Προσφύγων «Εστία» παρέχει υπηρεσίες υποδοχής και φιλοξενίας σε αιτούντες άσυλο/πρόσφυγες, και αποσκοπεί στην παροχή ψυχολογικής υποστήριξης και συμβουλευτικής ως προς την κοινωνική ένταξη τους, δημιουργική απασχόληση, πρωτοβάθμια ιατρική φροντίδα, εκπαίδευση με την εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας και χρήσης ηλεκτρονικών υπολογιστών.

2. Η «φιλοξενία» ή «διακονία του ξένου» στην Ορθόδοξη Θεολογική και Πατριστική Παράδοση ως θεμέλιος λίθος της ανθρωπιστικής δράσης της ΟΕΕ στο Προσφυγικό

Η Ορθόδοξη κοινωνική πρόνοια πηγάζει από την Κοινωνική Θεολογία, και ειδικότερα από την χριστιανική έννοια της «διακονίας» (κοινωνική υπηρεσία). Η διακονία αποτελεί κοινωνική υπηρεσία, η οποία βασίζεται στην αλληλεγγύη που εμπνέεται από χριστιανικές αξίες (Αγάπη του Θεού και συμπόνια) και εκφράζεται μέσω της φιλανθρωπίας και της συμπαραστάσης προς όσους έχουν ανάγκη (Molokotos-Liederman, 2011: 83).

Η διαχρονική και επίκαιρη ανθρωπιστική δράση, αλλά και η ευρύτερη στάση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδας αναφορικά με την αρωγή των προσφύγων, πηγάζει από την μακρόχρονη Ορθόδοξη Παράδοση του «ήθους της φιλοξενίας», ήτοι της «διακονίας του ξένου». Τα Ορθόδοξα θεολογικά θεμέλια της «φιλοξενίας» έχουν τις ρίζες τους στη Βίβλο και την Ελληνορθόδοξη Πατερική Παράδοση.

Όπως επισημαίνει ο σύγχρονος Ορθόδοξος θεολόγος Σταύρου, "η κατάσταση του να είσαι 'ξένος' είναι συστατική της ταυτότητας της «Εκκλησίας». Κατ' αυτόν τον τρόπο, κάθε μετανάστης ενσαρκώνει την κατάσταση των Χριστιανών σε αυτόν τον κόσμο. Τα θεολογικά θεμέλια της Χριστιανικής «φιλοξενίας» είναι εμφανή: η «φιλοξενία» είναι ενδεικτική της ενεργούσας Χριστώ φιλοξενίας, καθώς και της φιλοξενίας που δόθηκε στον Χριστό, η οποία ενσαρκώνεται στην ιδιότητα του μετανάστη "(Σταύρου, 2010: 381).

Στα γραπτά τους, οι Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, απευθύνουν πολλαπλές προτροπές προς τους Χριστιανούς, προκειμένου να καλωσορίσουν τους ξένους, σε κάθε είδους συνθήκες. Ο Άγιος Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός (329-390 μ.Χ.) καλεί όλους τους χριστιανούς να ασκήσουν ενεργά την φιλοξενία, προκειμένου να διασφαλιστεί η ίδια η ουσία του Χριστιανικού βαπτίσματος. Αυτή η στάση φιλοξενίας απέναντι στον ξένο, δεν συνίσταται απλώς σε μία «ηθική του εθελοντισμού», αλλά αποτελεί επέκταση της μυστηριακής και εκκλησιαστικής ζωής (Σταύρου, 2010: 386).

Ο Έλληνας Πατέρας, Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος (περ. 347-407 μ.Χ.), απευθύνει μία παρόμοια προτροπή σχετικά με την άσκηση της φιλοξενίας: «Εμείς είμαστε οι ξένοι [προς τον Πατέρα μας στα ουράνια], εάν δεν προσφέρουμε τη φιλοξενία μας στον ξένο". Σε πρόσφατο επίσημο έγγραφο της Ιεράς Συνόδου, με τίτλο "Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδας ανταποκρίνεται στις προκλήσεις του μεταναστευτικού", στο οποίο παρέχονται πληροφορίες για την ιστορία και το έργο της ανθρωπιστικής δράσης της ΟΕΕ στον χώρο αυτό, η Εκκλησία υπενθυμίζει ρητά ότι η δράση αυτή "έχει τις ρίζες της στην Ορθόδοξη πίστη, καθώς και στην Ελληνική και Ορθόδοξη Παράδοση αιώνων αναφορικά με το «υπέροχο ήθος της φιλοξενίας».

Το απόσπασμα αυτό είναι αρκετά ενδεικτικό της βούλησης της Εκκλησίας να αποτελέσει έναν ενεργό παράγοντα στην αντιμετώπιση των προκλήσεων του προσφυγικού ζητήματος, μέσω μίας 'αναπροσαρμογής και επικαιροποίησης, τρόπων τινά, της μακρόχρονης θεολογικής παράδοσης της «φιλοξενίας» στη σύγχρονη προσφυγική και πολυπολιτισμική πραγματικότητα.

3. Η ανθρωπιστική δράση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ελλάδας στο Προσφυγικό ως συμβολή στη διαπολιτισμικότητα και το διαθρησκευτικό διάλογο

Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο κοινωνιολόγος και Διευθυντής του ΚΣΠΜ, Αντώνιος Παπαντωνίου, 'Σε μία κοινωνία όπου καθημερινά βιώνουμε την ξενοφοβία και τον ρατσισμό, Η Εκκλησία δεν μπορεί να παραμείνει σιωπηλός παρατηρητής' (Παπαντωνίου: 2010), ούτε είναι δυνατόν –'όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Ορθόδοξος θεολόγος Παντελής Καλαιτζίδης, «να αποφύγει τη συνάντηση και το διάλογο με τις καινούργιες κοινωνικές και πολιτισμικές πραγματικότητες του κόσμου μας, όπως η πολυπολιτισμικότητα και η πολυθρησκευτικότητα.

Θα ήταν σαν να αρνούνταν η εκκλησία η φύση της και την αποστολή της, θα ήταν σαν να πρόδιδε το είναι της και την ταυτότητά της» (Καλαιτζίδης: 2009, 107). Σε μια τέτοια απόπειρα διαλόγου, ιδιαίτερα με τους μετανάστες από τις μουσουλμανικές χώρες, θα πρέπει λοιπόν να κατανοηθεί - αναφέρει ο Παπαντωνίου, η προσπάθεια του Κέντρου Συμπαράστασης Παλιννοστούντων Μεταναστών και Προσφύγων, να υλοποιήσει ειδικό πιλοτικό Πρόγραμμα που έφερε τον τίτλο 'Αναζητώντας Τόπους Συνύπαρξης', να καταγράψει και να χαρτογραφήσει τους άτυπους μουσουλμανικούς χώρους λατρείας που λειτουργούν στα όρια κάθε Ενορίας στην περιοχή του Δήμου της Αθήνας, να φέρει σε επικοινωνία τους ενορίτες και τους Κληρικούς τριών Ενοριών των Αθηνών με τους μουσουλμάνους και τους Ιμάμηδες που ζουν «στη διπλανή τους πόρτα», προκειμένου να γνωριστούν, να ανταλλάξουν απόψεις και να αναζητήσουν τρόπους ειρηνικής συνύπαρξης και αλληλεγγύης, καθώς και η προσπάθεια του Κέντρου να πραγματοποιήσει έρευνα ανάμεσα στους μετανάστες και μετανάστριες μουσουλμανικού θρησκευόμενου» (Παπαντωνίου: 2010).

Αξίζει επίσης να αναφερθεί ότι το ΚΣΠΜ συνεργάζεται στενά και συμμετέχει σε ειδικές επιτροπές εργασίας του Παγκόσμιου Συμβουλίου Εκκλησιών (ΠΣΕ – *World Council of Churches - WCC*) και της Διάσκεψης των Ευρωπαϊκών Εκκλησιών (*Conference of European Churches - CEC*), οι οποίες επεξεργάζονται και

απευθύνουν προς τους αρμόδιους Διεθνείς Οργανισμούς -και ιδιαίτερα προς την Ευρωπαϊκή Επιτροπή (Κομισιόν) και το Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο, προτάσεις και θέσεις για μία εναλλακτική οργάνωση της κοινωνίας -αλλά και της οικονομίας, η οποία θα θέτει στο επίκεντρό της και θα υπηρετεί πρωτίστως τον άνθρωπο, με σεβασμό στην αξιοπρέπεια του προσώπου του.

Κλείνοντας, θα θέλαμε να υπενθυμίσουμε ότι «η μετανάστευση είναι στενά συνυφασμένη με την ιστορία της ανθρωπότητας και, πράγματι, οι περισσότερες μεγάλες στιγμές της ανθρωπότητας συνδέονται με μαζικές πληθυσμιακές μετακινήσεις. Οι μετακινήσεις αυτές επέφεραν πολλές φορές ουσιαστική αλλαγή του θρησκευτικού, πολιτισμικού, πολιτικού, οικονομικού και δημογραφικού τοπίου. Σήμερα βρισκόμαστε σε μία ανάλογη συγκυρία». Και η Ορθόδοξη Εκκλησία, καλείται, δίπλα στους υπόλοιπους φορείς και παράγοντες που διαδραματίζουν έναν σημαντικό ρόλο στην προώθηση της ειρηνικής κοινωνικής συνύπαρξης και του διαθρησκειακού διαλόγου, να εξακολουθεί να συμβάλλει, όπως το πράττει ήδη, επιτελώντας το δικό της ιδιαίτερο έργο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ανδριοπούλου Μαρίνα, *Οι Εκκλησίες της Ευρώπης και η στάση τους στο μεταναστευτικό και προσφυγικό ζήτημα. Μια Ορθόδοξη προσέγγιση, Διπλωματική Διατριβή (Θεολογία και Πολιτισμός), Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2019.*

Αντιπροσωπεία της Εκκλησίας της Ελλάδος στην Ευρωπαϊκή Ένωση, *Διαπολιτισμικότητα και θρησκεία στην Ευρώπη μετά την επικύρωση της Συνθήκης της Λισσαβώνας*, Ινδικτος: Αθήνα, 2011.

Θερμός Βασίλειος, «Το Σώμα του Χριστού μεταξύ Έθνους και Κοινωνίας», *Οι δικοί μου οι ξένοι*, Θερμός Β. (επιμ.), Εν Πλω, Αθήνα, 2005, 129-155.

Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, *“Η Ορθόδοξη Εκκλησία της Ελλάδας ανταποκρίνεται στις προκλήσεις του μεταναστευτικού”*, Κέντρο Συμπαράστασης Παλινοστούντων, Προσφύγων και Μεταναστών (ΚΣΠΜ/ΟΠΠ)

Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Κανονισμός Νο 172/2006, «Σχετικά με την Σύσταση Ειδικής Συνοδικής Επιτροπής Παλινοστούντων, Προσφύγων και Μεταναστών»,

https://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/commitees/metanastes/2010_2011.pdf).

Καλαιτζίδης Παντελής, «Πολυπολιτισμική πολυθρησκευτική κοινωνία και το κατηχητικό έργο της Εκκλησίας», *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 80 (3), 93-122.

Μητροπολίτης Μεσσηνίας Χρυσόστομος, «Οι μετανάστες. Μία πρόκληση για τις Εκκλησίες μιας διαπολιτισμικής κοινωνίας», *Διαπολιτισμικότητα και θρησκεία στην Ευρώπη μετά την επικύρωση της Συνθήκης της Λισσαβώνας*, Αντιπροσωπεία της Εκκλησίας της Ελλάδος στην Ευρωπαϊκή Ένωση, Ινδικτος: Αθήνα, 2011, 99-102.

Παπαντωνίου Κ. Αντώνιος, «Πρόσφυγες και Μετανάστες στην Ελλάδα. Όψεις Εκκλησιαστικής Διακονίας σε μία Πολυπολιτισμική Κοινωνία», Εισήγηση «Πρόσφυγες, Μετανάστες και Εκκλησία: Θεολογικές Αρχές της Διακονίας προς τους Μετανάστες», Στρογγυλή Τράπεζα, Θεολογική Ακαδημία Βόλου, Αλμυρός Βόλου, 18 Μαΐου 2010. https://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/commitees/metanastes/papantoniou_052010.pdf

Constantelos J. Demetrios, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, 1968.

Diamantopoulou Elisabeth A., "Migration and Ethno-Religious Identity in Contemporary Greece: The Role of the Orthodox Church of Greece", in *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, H. Vilaça, E. Pace, I. Furseth and P. Pettersson (eds.), Ashgate, 2014, 69-88.

Gregory of Nazianzus, *Disc.* 40, 31 (Sources Chrétiennes 358, Éd. C. Moreschini, Paris, 1990 : 268) ; παρ. in Stavrou (2010 : 386).

John Chrysostom, *Hom. On the Acts of the Apostles*, 45, 4 (PG 60, 319); παρ. in Stavrou (2010: 386).

Molokotos-Liederman, L., "Religion as a Solution to Social Problems: A Christian Orthodox Approach to International Humanitarian Issues", *Religion and Social Problems*, Titus Hjelm (ed.), Routledge, 2010, 82-97.

Stavrou M., "Les Pères de l'Église face au défi des migrants", *Contacts, Revue Française de l'Orthodoxie*, 376-395.

Interreligious dialogues in the light of the psychology of religion

Dr. Khader I. Alkhouri

Introduction

Interreligious dialogue is a complex field of study that examines the interactions between religious and psychological factors. Psychological antecedents and processes contribute to the creation of an open and transparent attitude that enriches interreligious dialogue. Inter-religious dialogue is an important issue arising from the encounter and interaction between different religious traditions. The psychology of religion offers us a wealth of knowledge to understand interreligious dialogue in depth by analyzing the values, beliefs and behavior that arise from religious traditions.

Keywords: Interreligious dialogue, Psychology of Religion, Spirituality.

The Importance of Inter-Religious Dialogue

In the APA Dictionary of Psychology, the word dialogue is the ability to influence others, even when they try to resist that influence (Association, 2007). Interfaith dialogue is a valuable process as it allows us to exchange views, explore religious beliefs in detail, and better understand others. Through this process we can build bridges of understanding and mutual respect, while at the same time we can develop our own spiritual growth and development (Batson & Schoenrade, 1991).

Importance of the Psychology of Religion

The psychology of religion, especially in Greece (Tsitsigkos, 2012) focuses on the study of religious beliefs, practices, and the effects of religiosity on human behavior and well-being (Schorr, 1980). By understanding religiosity from a psychological perspective, we can analyze the motivations, needs and experiences that lead to attraction and devotion to a particular religious tradition (Coe, 1920).

The Contribution of The Psychology of Religion to the Interreligious Dialogue

The psychology of religion helps us to understand interreligious dialogue and effective communication between religious traditions (Knight, 1996). It values religious beliefs as an important factor in individual pleasure, spiritual well-being, and well-being. In addition, it studies the various parameters such as religious devotion, religious practice, and religious experience and how they affect individual and social life (Paloutzian, 2016).

Since religion is about psychosomatic and spiritual union, the interconnection and dependence of man from an organism to a systematic entity that may consist of personal spirits or impersonal forces in a particular community of worship (Tsitsigkos, 2012). Thus, psychology, plays a role in building and developing openness to interfaith dialogue since psychology is a science that studies the mind and perception, and thinking and feeling and behavior of people (Knight, 1996), this means that it has to do with interfaith dialogue involving the interaction between religious and spiritual groups, with the aim of building bridges of understanding between religious groups (Hoffman & Thelen, 2018). Here the psychology of religion, takes part in examining interreligious dialogue by psychoneuropathically evaluating interreligious relations and defending faith at all stages (Swanson, 2019).

The Strategy of Psycho-Interreligious Dialogue

The psychology of religion plays a crucial role in the development of interfaith dialogue to promote awareness and lay the foundations for understanding the common understanding sought by all religions (Kumar, Pandey, & Pandey, 2023). Sacred texts are a means of promoting tolerance and love, as well as promoting spiritual understanding of unity towards achieving peace (Krok & Król, 2019). And here I want to emphasize that psychologists are peace builders (Cloke, 2008). Like William James, he gave a speech on peace at Stanford University in 1906 (Fischer, 2018).

The Aim of Emphasizing Common Values in Interreligious Dialogues

According to scientific research, dialogue plays an important role in psychologically influenced religious thinking. The emphasis on shared values in interfaith dialogues is a strategy aimed at achieving understanding, mutual respect, and unity between people of different religious beliefs. This strategy highlights the values that are common to all religions and seeks to identify points of contact between them (Outcalt, 2015).

In interreligious dialogues, the emphasis on common values can be done by discussing issues such as love, kindness, compassion, justice, peace, and solidarity. It is important to recognize the common principles and moral values

that can unite people from different religions and create a climate of mutual understanding and respect (Neufeldt, 2011).

Factors That Determine the Ways in Which Interreligious Dialogue is Conducted

1-Personality traits (agreement and openness to experience) and 2-Religious attitudes (intrinsic religiosity).

Personality traits include agreeableness and openness to experience. Agreement refers to a personality's tendency to agree and accept the opinions, values, and beliefs of other people. Openness to experience refers to the ease with which a personality adopts new ideas, beliefs, and experiments with new experiences (Saroglou & Muñoz-García, 2008).

In terms of religious attitudes, intrinsic religiosity refers to the tendency of an individual personality to have an embedded religious dimension in its mental structure. This tendency may be expressed through religious practices, such as participation in worship rituals or prayer (Allport & Ross, 1967).

Interfaith dialogue refers to the exchange of ideas, views, and experiences between people from different religious traditions. The purpose of this dialogue is to promote understanding, mutual respect, and peace between religious communities. (Batson & Ventis, 1982). Interfaith dialogue can highlight shared values and facilitate the exchange of views, thus promoting mutual understanding and peaceful coexistence between religious traditions (Jackson, 2014).

Interreligious dialogue can be understood and interpreted in three different aspects: as a method, as a process and as a social attitude (Khan, Elius, & Mansor, 2020). Let us provide more information on each aspect:

As a method: Interfaith dialogue can be seen as a structured and organized method used to exchange ideas and views between people of different religious faiths. This method may include structured meetings, discussions or activities that promote dialogue and mutual understanding (Krok & Król, 2019).

As a process: Interfaith dialogue can be understood as a process that requires openness, respect, and mutual understanding. This process promotes the exchange of views, the discovery of common ground and the recognition of differences to enhance mutual understanding and respect (Krok & Król, 2019).

As a social attitude: Interfaith dialogue can represent a social attitude that expresses interest and willingness for cooperation, understanding and mutual respect between people from different religious traditions. This social

attitude promotes peace, solidarity, and tolerance in the context of a multicultural society (Krok & Król, 2019).

Opinion Of the Interreligious Dialogue

The main characteristic of interreligious dialogue is its openness to the transcendent, which places the human perspective in a broader, "metaphysical context". Consequently, interreligious dialogue must include more active listening to transcendental elements that provide a universal platform for understanding and cooperation (Dijkhuizen, 2015). The features of religious thought associated with existential questions or faith dilemmas can facilitate dialogue by allowing people to consider a given issue from different perspectives. Participants in interfaith dialogue approach each other from a position of faith and engage in the pursuit of truth and personal and religious growth, which may include both deeper self-understanding and new ideas and practices from the other religion (Lindsay, 2023).

In the context of inter-religious dialogue, an important question arises: To what extent can their specific characteristics of religious thought promote or weaken their attitudes of dialogue? Answering this question is extremely difficult, because religious thought does not exist in isolation from individuals and their cognition. It is perfectly understandable that religious dialogue, there and non-religious dialogue, has a solid scientific basis. Knowledge about religions, especially their affairs, moral requirements, and customs, is extremely important if human relations are to be conducted as part of interfaith dialogue (Krok & Król, 2019).

The Effectiveness of Interfaith Dialogue

The interreligious dialogue is uniquely defined by the presence of the transcendental element, which, apart from the horizontal form of social life, also includes a vertical form, i.e. the transcendence (Cibotaru, 2023). This means that interreligious dialogue is not limited to the mere exchange of ideas and opinions, but also aims to transcend differences and reach a level of mutual understanding and cooperation.

To define religious dialogue, its role, and its importance for society, it is important to consider the religious subject and object at the same time (Chryssides, 1987),

which includes man and God. This entails an analysis of the individual and social conditions that affect man and his needs, capabilities, and values (Fichter, 1972).

To respond to these aspects, we need to carefully examine and answer several questions. First, who is the person and what are his/her needs, capabilities, and values? Second, what is the place and importance of religious dialogue at the individual and social level?

Types of Inter-Religious Dialogue

Dialogue of life: This dialogue focuses on shared human experience and personal life stories. Participants share their experiences, concerns, joys and sorrows, seeking common ground of encounter and understanding. This dialogue fosters humanitarian awareness and solidarity among people.

Dialogue of spirituality: This dialogue focuses on the exploration and development of the spiritual dimension of human existence. Participants exchange views, experiences and practices related to spirituality, mental well-being, meditation, transformative experiences, and spiritual practices.

Dialogue of theology: This dialogue focuses on the study and discussion of theological issues and doctrines related to religious beliefs. In this dialogue, participants examine their beliefs and look for commonalities of understanding and differences between religious traditions.

Action Dialogue: This dialogue focuses on joint action and cooperation to address social problems and challenges. Participants seek ways to work and act together to promote justice, peace, solidarity, and improvement of the human condition.

The Term Tolerance from a Psychological Point of View

Tolerance from a psychological point of view is an important aspect of human behaviour and attitudes. It refers to the ability and willingness to accept, respect and tolerate differences in other people's opinions, beliefs, and behaviors (Simon, 2023).

From a psychological point of view, tolerance is related to maturity, sensitivity and understanding of differences between people. It contributes to the creation of an open and accepting mindset that allows people to co-exist peacefully and enjoy the diversity and variety of the human experience (Verkuyten & Killen, 2021).

Tolerance is important for the development of a healthy spiritual and psychological climate, as it allows people to feel accepted, respected, and safe to express their views and identity. In addition, tolerance can help reduce conflict, fear, and prejudice between people (Khodarahimi, Ghadampour, &

Karami, 2021). To develop tolerance, we can work on developing trust, openness, and sensitivity towards other people's needs and different perspectives.

A Psychological Perspective on Tolerance Consists of Three Dimensions:

Tolerance from a psychological perspective includes three dimensions concerning a person's knowledge, feelings and behavior towards other people or groups(Rapp & Freitag, 2015).

The first dimension, cognitive, refers to the beliefs and perceptions that a person has about another person or group. This includes the ability to recognize and accept differences, diversity and contrasts in other people's views and values.

The second dimension, the emotional dimension, is about expressing positive emotions and recognizing the value of other people. This includes appreciation, tolerance and openness towards people who are different from us and the ability to empathies and empathies with others(Saariluoma & Jokinen, 2014).

The third dimension, the behavioral dimension, refers to the person's intentions and actions towards others. This includes the willingness to behave in certain ways, such as being kind, tolerant, sensitive, and treating others with respect and dignity(Lindell & Rosenqvist, 1992).

These three dimensions are interconnected and interdependent, providing a rich psychological framework for understanding and developing tolerance. Strengthening these dimensions can help to promote mutual understanding, cooperation and well- being in relationships between people (Krok & Król, 2019).

The Following Key Factors for An Effective and Constructive Dialogue:

Interfaith dialogue is a process of communication and interaction between people from different religious traditions.Dialogue on religious issues can be effective and constructive when certain key factors are considered. Let us examine these factors more scientifically and in more detail: Genuine autonomy of religious motivation: this refers to the fact that participants in religious dialogue must be free to express their ideas, beliefs, and values with an open mind and without pressure(Gorsuch, 1994).

Ability to distinguish between essential and peripheral elements in religion: It is important to recognize the core principles and values that form

the core of a religion, but also to be able to discern peripheral issues or practices that may vary from group to group or individual to individual(Audi, 1991).

Ensuring the balance of power: The balance of power is a crucial factor for the effectiveness of the dialogue. Participants must be treated equally and allowed to express their views without oppression or domination(Algozaibi, 1965).

Articulation of clear purpose: An effective religious dialogue must have a clear purpose and goal. This purpose may be to understand different religious beliefs, to promote mutual respect, or to seek common ground(Andrabi, 2020).

Examination of similarities and differences: Dialogue of a religious nature should promote the examination of similarities and differences between religious traditions. This can help to understand and identify commonalities and possible challenges or differences that may exist (Krok & Król, 2019).

Conclusion

Inter-religious dialogue highlights the importance of mutual understanding and respect in the mutual recognition and appreciation of different religious traditions. Through the psychology of religion, we can gain a deeper understanding of the behavior and needs of religious traditions and promote mutual development and well-being. Interfaith dialogue and the psychology of religion are therefore important tools for promoting social reconciliation and developing open-minded communities.

Personal characteristics, such as acceptance and openness to experience, as well as religious attitudes, such as intrinsic religiosity, play an important role in promoting interfaith dialogue and influence cognitive, emotional, and behavioral responses.To ensure the effectiveness of interfaith dialogue, it is important to consider the personal and group circumstances that facilitate the achievement of the desired results.

Bibliography

- Hoffman, L., & Thelen, M. (2018). Interfaith Dialog. *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 1–3. doi:https://doi.org/10.1007/978-3-642-27771-9_809-2
- Cloke, K. (2008, October 21). *Building Bridges Between Psychology And Conflict Resolution – Implications For Mediator Learning*. Retrieved from Mediate: <https://mediate.com/building-bridges-between-psychology-and-conflict-resolution-implications-for-mediator-learning/>

- Hood, L. (2022, August 12). *An interfaith discussion on the role of religion in mental health*. Retrieved from The Conversation: <https://theconversation.com/an-interfaith-discussion-on-the-role-of-religion-in-mental-health-186192>
- Association, A. P. (2007). *APA dictionary of psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Tsitsigkos, S. (2012). Ψυχολογία της Θρησκείας (Greek language). TREMENDUM.
- Knight, C. (1996). Psychology, Revelation and Interfaith Dialogue. *International Journal for Philosophy of Religion*, 40(3), 147-157.
- Coe, G. A. (1920). The psychology of religion. *Psychological Bulletin*, 17(3), 95-102.
- Batson, D. C., & Schoenrade, P. A. (1991). Measuring religion as Quest: II. Reliability concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 430-447.
- Schorr, G. (1980). Psychology of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 48(1), 150.
- Paloutzian, R. F. (2016). *Invitation to the Psychology of Religion*. The Guilford Press; Third edition.
- Kramp, J. M. (2012). A Psychology of Religious Plurality: From Intra-Religious Dialogue to Intra-Psychic Reality. *Journal of Religion and Health*, 51(3), 723-733.
- Fischer, M. (2018). The Moral Equivalent Of War. *THE MORAL EQUIVALENT OF WAR*, 41(1), 92-119.
- Krok, D., & Król, P. (2019). Openness to interreligious dialogue – psychological antecedents and processes. *Studia Oecumenica*, 19, 291-308.
- Swanson, S. B. (2019). *INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN THE RELIGIOUS STYLES PERSPECTIVE: A QUALITATIVE ANALYSIS OF INSTRUMENTAL CASES*. Tennessee: The University of Tennessee at Chattanooga Chattanooga.
- Kumar, A., Pandey, A., & Pandey, A. (2023). Diversity of Religious Traditions: Understanding Religious Diversity and Diversity of Religious Experiences. *UGC Approved Journal*, 14(9), 1-10.
- Outcalt, T. (2015). *Common Ground: Lessons and Legends from the World's Great Faiths*. Simon and Schuster.
- Neufeldt, R. C. (2011). Interfaith Dialogue: Assessing Theories of Change. *Peace & Change*, 36(3), 344-372.
- Saroglou, V., & Muñoz-García, A. (2008). Individual differences in religion and spirituality: An issue of personality traits and/or values. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 39(3), 355-379.

- Allport, G. W., & Ross, M. J. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Batson, C. D., & Ventis, L. W. (1982). *The Religious Experience: A Social-psychological Perspective*. Oxford University Press.
- Jackson, R. (2014). Signposts - Policy and practice for teaching about religions and non-religious world views in intercultural education. Council of Europe.
- Khan, I., Elius, M., & Mansor, F. (2020). A Critical Appraisal of Interreligious Dialogue in Islam. *SAGE Open*, 10(4), 1-10.
- Cibotaru, V. (2023). Interreligious Dialogue: A Challenge for Phenomenology. *Religions*, 14(3), 302.
- Chryssides, G. D. (1987). Subject and Object in Worship. *Religious Studies*, 23(3), 367-375.
- Fichter, J. H. (1972). The Concept of Man in Social Science: Freedom, Values and Second Nature. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11(2), 109-121.
- Dijkhuizen, P. (2015). Editorial: Some Thoughts on Interreligious Dialogue. *Neotestamentica*, 49(2), 227-234.
- Simon, B. (2023). Taking Tolerance Seriously: A Proposal From a Self-Categorization Perspective on Disapproval and Respect. *American Psychologist*, 78(6), 729-742.
- Verkuyten, M., & Killen, M. (2021). Tolerance, Dissenting Beliefs, and Cultural Diversity. *Child Dev Perspect*, 51(1), 51-56.
- Khodarahimi, S., Ghadampour, E., & Karami, A. (2021). The Roles of Spiritual Well-being and Tolerance of Uncertainty in Prediction of Happiness in Elderly. *Annals of psychology*, 37(2), 371-377.
- Lindsay, J. (2023). Documentary Film as Interreligious Dialogue: A Cognitive Perspective. *Religions*, 14(3), 293.