

Πολύκαρπος Καραμούζης

# Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας Μεταξύ Εκπαίδευσης και Κοινωνίας



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά  
Συγγράμματα και Βοηθήματα  
[www.kallipos.gr](http://www.kallipos.gr)

**HEALLINK**  
Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών



ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ  
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗ  
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ  
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ  
Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



ΕΣΠΑ  
2007-2013  
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ



ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ

Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αιγαίου

*Η Κοινωνιολογία  
της Θρησκείας  
Μεταξύ Εκπαίδευσης  
και Κοινωνίας*



Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά  
Συγγράμματα και Βοηθήματα  
[www.kallipos.gr](http://www.kallipos.gr)

# Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας μεταξύ Εκπαίδευσης και Κοινωνίας

Συγγραφή

Πολύκαρπος Καραμούζης

**Κριτικός αναγνώστης**

Αντώνης Παπαρίζος

**Συντελεστές έκδοσης**

Γλωσσική επιμέλεια: Άννα Μπίσμπα

Γραφιστική επιμέλεια και τεχνική επεξεργασία: Δημήτρης Κανελλόπουλος

ISBN: 978-960-603-277-6

Copyright © ΣΕΑΒ, 2015



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Παρόμοια Διανομή 3.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/gr/>

Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

[www.kallipos.gr](http://www.kallipos.gr)

«Η ποικιλομορφία των ανθρώπινων πολιτισμών βρίσκεται πίσω μας, γύρω μας και μπροστά μας. Η μόνη απαίτηση που μπορούμε να προβάλουμε ως προς αυτή (απαίτηση δημιουργική για κάθε άτομο με αντίστοιχα καθήκοντα) είναι να πραγματοποιείται με μορφές, απ' τις οποίες καθεμιά, με τη συνεισφορά της, θα κάνει τις άλλες να γίνονται ακόμη πιο γενναιόδωρες».

Claude Lévi-Strauss

Στη Λίτσα, την Αγγελική και τον Κωνσταντίνο

## Πίνακας περιεχομένων

ΕΙΣΑΓΩΓΗ .....	9
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1</b>	
<b>Η ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΕΡΕΥΝΗΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ.....</b>	<b>11</b>
1. Κοινωνιολογία και Κοινωνική Κατασκευή .....	11
1.1. Η συγκρότηση του Κοινωνικού Εαυτού.....	11
1.2. Κοινωνική Γνώση και Κοινωνική Μάθηση .....	17
2. Η Θρησκεία ως αντικείμενο μελέτης της Κοινωνιολογίας .....	21
2.1. Η κοινωνική κατασκευή της θρησκείας .....	21
2.2. Ορίζοντας τη Θρησκεία .....	26
2.3. Θρησκεία και Θρησκευτικότητα .....	34
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ/ΑΝΑΦΟΡΕΣ.....</b>	<b>43</b>
<b>ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ .....</b>	<b>45</b>
Κριτήριο αξιολόγησης 1 .....	45
Κριτήριο αξιολόγησης 2.....	49
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2</b>	
<b>ΠΟΛΥΠΟΛΥΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ, ΕΚΚΟΣΜΙΚΕΥΣΗ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΕΣ</b>	
<b>ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ .....</b>	<b>54</b>
1. Πολιτισμική νεωτερικότητα και Εκκοσμίκευση .....	54
2. Θρησκευτικός Πλουραλισμός και Νεωτερικότητα .....	58
3. Οι θρησκευτικές παραδόσεις σε σχέση με τον ιδιωτικό και δημόσιο χώρο.....	61
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ/ΑΝΑΦΟΡΕΣ.....</b>	<b>66</b>
<b>ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ .....</b>	<b>67</b>
Κριτήριο αξιολόγησης 1 .....	67
<b>ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3</b>	
<b>ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ:</b>	
<b>ΤΑ ΝΕΑ ΣΧΟΛΙΚΑ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝΤΑ ΜΑΘΗΣΗΣ .....</b>	<b>75</b>
1. Η θρησκευτική εκπαίδευση ως μηχανισμός πολιτικής ενσωμάτωσης στον ευρωπαϊκό χώρο .....	75
2. Το πλαίσιο της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες της Ευρώπης .....	80
2.1 Οι σχέσεις κράτους – θρησκείας .....	80
2.2 Τα χαρακτηριστικά της θρησκευτικότητας των πολιτών .....	82
2.3 Θρησκευτική Ελευθερία και Ελευθερία στην Εκπαίδευση.....	84
2.4 Πολιτισμική Πολυμορφία .....	85
3. Η κατανομή των μοντέλων διδασκαλίας της θρησκευτικής αγωγής στον ευρωπαϊκό χώρο .....	86
3.1 Ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση .....	88
3.2. Μη ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση .....	89

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ/ΑΝΑΦΟΡΕΣ . . . . .	91
ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ . . . . .	92
Κριτήριο αξιολόγησης 1 . . . . .	92
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4	
ΤΟ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΜΕΤΑΞΥ ΣΧΟΛΕΙΟΥ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ . . . . .	104
4.1. Η κατανόηση του «Κοινωνικού Κεφαλαίου» . . . . .	104
4.1.1. Κοινωνικό Κεφάλαιο: Συγκρότηση και Αναπαραγωγή . . . . .	104
4.2. Το Θρησκευτικό Κεφάλαιο . . . . .	113
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ/ΑΝΑΦΟΡΕΣ . . . . .	126
ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ . . . . .	127
Κριτήριο αξιολόγησης 1 . . . . .	127
Κριτήριο αξιολόγησης 2 . . . . .	130
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5	
ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΔΙΔΑΞΟΥΜΕ ΤΙΣ ΘΡΗΣΚΕΙΕΣ ΣΤΟ ΣΧΟΛΕΙΟ; Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ . . . . .	135
1. Η πολιτική αναγκαιότητα της διδασκαλίας των θρησκειών . . . . .	135
2. Η κοινωνιολογία της θρησκείας: μάθημα ή κοινωνική πρακτική; . . . . .	137
3. Η κοινωνιολογία της θρησκείας και οι άλλες κοινωνικές επιστήμες της εκπαίδευσης . . . . .	141
4. Κοινωνικές εμπειρικές έρευνες και Θρησκευτική Αγωγή . . . . .	142
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ/ΑΝΑΦΟΡΕΣ . . . . .	147
ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ . . . . .	148
Κριτήριο αξιολόγησης 1 . . . . .	148
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6	
ΔΗΜΙΟΥΡΓΩΝΤΑΣ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ ΣΠΟΥΔΩΝ ΣΤΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΑΓΩΓΗ Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ . . . . .	160
1. Το μάθημα των θρησκευτικών στη δημόσια εκπαίδευση . . . . .	163
2. Η αναγκαιότητα ενός νέου Προγράμματος Σπουδών στη Θρησκευτική Αγωγή . . . . .	168
2.1 Το νέο εγχείρημα . . . . .	168
2.2. Ο θεολογικός χαρακτήρας του νέου Προγράμματος Σπουδών . . . . .	170
2.4 Η παιδαγωγική εφαρμογή της νέας πρότασης . . . . .	175
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ/ΑΝΑΦΟΡΕΣ . . . . .	177
ΚΡΙΤΗΡΙΑ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗΣ . . . . .	179
Κριτήριο αξιολόγησης 1 . . . . .	179
Κριτήριο αξιολόγησης 2 . . . . .	183





## Εισαγωγή

Κύριος στόχος αυτής της συγγραφικής προσπάθειας αποτελεί η μελέτη και κατανόηση των σχέσεων νοηματικής αλληλόδρασης της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας ως επιστημονικού κλάδου της Κοινωνιολογίας με τις εκπαιδευτικές λειτουργίες του σχολείου αλλά και της ίδιας της κοινωνίας. Οι τυπικές και άτυπες μορφές εκπαίδευσης, ο ρόλος της θρησκείας στην κοινωνική κατασκευή της παραδοσιακής αλλά και της σύγχρονης κοινωνίας, οι νέες ανάγκες για κοινωνική ένταξη και η αποφυγή του φανατισμού και της βίας αποτελούν ορισμένες πτυχές της παρούσας εργασίας. Ωστόσο, αυτό που επιχειρείται συνειδητά είναι η ανάδειξη της σημασίας και χρησιμότητας της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας στη διαμόρφωση, ανάπτυξη και υλοποίηση ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής, αναγκαίου για το σύγχρονο σχολείο αλλά και για την πολυπολιτισμική κοινωνία ευρύτερα.

Το πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται στη σχέση της Κοινωνιολογίας με τη Θρησκεία στο πλαίσιο συγκρότησης της επιστήμης της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας. Αρχικά, επιχειρείται η κατανόηση των τρόπων λειτουργίας της Κοινωνιολογίας ως επιστήμης του κοινωνικού, η ανάδειξη του περιεχομένου της, κυρίως ως διαδικασία συγκρότησης και ανασυγκρότησης του κοινωνικού εαυτού στο πλαίσιο της εμπρόθετης δράσης, ενώ ταυτόχρονα συζητούνται οι διαδικασίες κατασκευής της κοινωνικής γνώσης και της μετάδοσής της στο πλαίσιο της κοινωνικής διάδρασης. Στη συνέχεια, αναδεικνύεται η κοινωνική κατασκευή της θρησκείας και η δημιουργία των ορισμών που κατά καιρούς δόθηκαν στο περιεχόμενό της, διαμορφώνοντας δύο κατηγορίες, τους Ουσιοκρατικούς και τους Λειτουργικούς ορισμούς. Τέλος, μελετάται η σχέση της Θρησκείας και της Θρησκευτικότητας μέσα από τη δημιουργία τυπολογικών σχημάτων που βοηθούν στη μελέτη και κατανόηση των τρόπων που οι άνθρωποι θρησκευούν.

Στο δεύτερο κεφάλαιο γίνεται ανάλυση της έννοιας της πολυπολιτισμικότητας. Πέρα από τον περιγραφικό της χαρακτήρα για την ύπαρξη περισσότερων πολιτισμικά και ετερόκλητων κοινωνικά ομάδων, η πολυπολιτισμικότητα ανέδειξε το πλέγμα των πραγματικών προβλημάτων που σχετίζονται με την αποδοχή και ένταξη των μειονοτικών ομάδων στα κυρίαρχα σχήματα πολιτικής, οικονομικής, ιδεολογικής, εθνικής και θρησκευτικής δράσης. Συνακόλουθα αναδείχτηκαν μια σειρά από ερωτήματα που σχετίστηκαν με τη δυνατότητα – δικαίωμα της κατασκευής της ατομικής ταυτότητας ως ιδιωτικής επιλογής σε σχέση με τις ισχυρές δομικές συλλογικότητες που συναπαρτίζουν ένα ορισμένο εθνικό – κρατικό πλαίσιο. Επίσης, ο τρόπος ενσωμάτωσης των διαφόρων πολιτισμικών ομάδων στο κυρίαρχο κοινωνικοπολιτικό μόρφωμα επηρεάζει την αναγνώριση, κατοχύρωση και προστασία τους.

Στο τρίτο κεφάλαιο μελετάται η παρουσία της θρησκείας στον ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο. Η ύπαρξή της δεν προσδιορίζεται από μια ενιαία μορφή και οργάνωση, αλλά σχετίζεται με τις πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες που διαμόρφωσαν το περιεχόμενο των ευρωπαϊκών κοινωνιών για αρκετούς αιώνες. Η εκκοσμίκευση ως συνέπεια των διαφωτιστικών ιδεών και της θρησκευτικής ελευθερίας, επανέφερε στο προσκήνιο τις συζητήσεις για τη θρησκευτική αγωγή στα σύγχρονα δημόσια ευρωπαϊκά σχολεία. Η παρουσία της αγωγής αυτής σήμερα δεν έχει κοινά χαρακτηριστικά και εξαρτάται από τις σχέσεις κράτους – θρησκείας, από τον χαρακτήρα της θρησκευτικότητας των πολιτών, από τη θρησκευτική ελευθερία και την ελευθερία στην εκπαίδευση και από την πολιτισμική πολυμορφία. Για τον λόγο αυτό παρατηρούνται σημαντικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα κράτη μέλη της ευρωπαϊκής ένωσης, οι οποίες αποτυπώνονται κυρίως σε δύο γενικούς τύπους θρησκευτικής εκπαίδευσης, ομολογιακού και μη ομολογιακού χαρακτήρα, χωρίς να λείπουν και οι ενδιάμεσες παραλλαγές.

Στο τέταρτο κεφάλαιο επιχειρείται η κατανόηση του Κοινωνικού Κεφαλαίου σε σχέση με τη δημιουργία του Θρησκευτικού Κεφαλαίου, αλλά και η προοπτική αξιοποίησής τους στο σύγχρονο σχολείο. Αρχικά, πραγματευόμαστε τον όρο Κοινωνικό Κεφάλαιο, διερευνούμε τον τρόπο που συγκροτείται, οργανώνεται και αναπαράγεται μέσα από τα κοινωνικά δίκτυα, αλλά και τους διαθέσιμους κοινωνικούς πόρους, παρέχοντας συ-

γκεκριμένα οφέλη μεταξύ των μελών της κοινωνίας. Στη συνέχεια, επιχειρούμε να ορίσουμε το Θρησκευτικό Κεφάλαιο στο πλαίσιο συγκρότησης και αναπαραγωγής του στο εσωτερικό των θρησκευτικών κοινοτήτων, τα αντίστοιχα οφέλη που προσπορίζει στους συμμετέχοντες σε αυτό πιστούς αλλά και ευρύτερα στα μέλη της ίδιας της κοινωνίας, μέσα των σχέσεων «γεφύρωσης» και «ένωσης». Τέλος, μελετούμε τις προϋποθέσεις ανάπτυξης του Θρησκευτικού Κεφαλαίου στο σύγχρονο σχολικό περιβάλλον δια μέσου του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, προκειμένου αυτό να είναι χρήσιμο στην κοινωνικοποίηση των νέων αποφεύγοντας τη μισαλλοδοξία και τον φανατισμό.

Στο πέμπτο κεφάλαιο αναδεικνύεται η άποψη ότι η διδασκαλία των θρησκειών στο σύγχρονο σχολείο αποτελεί σήμερα μια πολιτική αναγκαιότητα. Η θρησκευτική ποικιλομορφία και η κοινωνική ετερογένεια επιβάλλουν εκπαιδευτικές πολιτικές ένταξης εντός και εκτός του σχολικού περιβάλλοντος μάθησης, προκειμένου η διαφορετικότητα να ενσωματώνεται οργανικά στις οργανωμένες κοινωνίες και να συμβάλλει στην κοινωνική συνοχή. Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας ως κατανοητική επιστήμη της θρησκείας, συμβάλλει όχι μόνο στη μελέτη του κοινωνικού περιγράμματος των θρησκευτικών παραδόσεων και των τρόπων που η θρησκεία συμπορεύεται με πρακτικές και αξίες της καθημερινής ζωής των ανθρώπων, αλλά αναδεικνύει τα ζητήματα αυτά σε αντικείμενο μελέτης και οργάνωσης μέσα στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης. Η σχέση της άλλωστε με τις υπόλοιπες κοινωνικές επιστήμες της εκπαίδευσης καθιστά τη διερεύνηση των θρησκειών αντικειμενική και κυρίως προσαρμοσμένη στα συγκεκριμένα περιβάλλοντα μάθησης. Προς την κατεύθυνση αυτή συνεισφέρει, μέσω της κοινωνικής έρευνας των θρησκειών, στοιχεία αξιοποιήσιμα από τον εκπαιδευτικό, αλλά και από όλους εκείνους που σχεδιάζουν και υλοποιούν την εκπαιδευτική πολιτική στο πλαίσιο του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής.

Στο έκτο κεφάλαιο εξετάζεται ο τρόπος δημιουργίας και λειτουργίας των Προγραμμάτων Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή και ιδιαίτερα στο δημόσιο σχολείο. Μέσα από τη διερεύνηση αυτή διαπιστώνουμε ότι η παρουσία τους δεν αποτελεί μια αυτόνομη εργασία εκείνων που έχουν την ευθύνη της κατασκευής και υλοποίησής τους, αλλά πολύ περισσότερο αντανακλώνται σε αυτά το σύνολο των στοιχείων της κοινωνικής και πολιτικής ταυτότητας μιας ορισμένης κοινωνίας. Στην ελληνική περίπτωση, το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής συνδέθηκε αρχικά με την ομολογιακή πίστη, την κατήχηση και τη συγκρότηση εθνικής ταυτότητας, προκειμένου να συμβάλει στην κοινωνική και εθνική συνοχή. Ωστόσο, επειδή οι ανάγκες στην ελληνική κοινωνία και το ευρύτερο ευρωπαϊκό περιβάλλον διαμόρφωσαν νέες συνθήκες κοινωνικής ενσωμάτωσης και συνοχής, το ελληνικό κράτος δημιούργησε για πρώτη φορά στην ιστορία του ένα νέο Πρόγραμμα Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή το 2011, το οποίο λειτούργησε πιλοτικά για ορισμένα χρόνια στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Το πρόγραμμα αυτό επικεντρώνεται στην ελληνική θρησκευτική παράδοση, ωστόσο αναφέρεται σε ικανοποιητικό βαθμό και στις άλλες θρησκευτικές παραδόσεις της Ευρώπης αλλά και του κόσμου ευρύτερα. Η προσπάθεια αυτή θεωρούμε ότι πρέπει να στηριχτεί και να ολοκληρωθεί.

Και στα έξι κεφάλαια η πραγμάτευση των σχετικών ζητημάτων γίνεται μέσα από την προοπτική της κοινωνιολογικής τους διερεύνησης. Η κατανόηση της θρησκείας ως κοινωνικής κατασκευής μας παρέχει ένα επιπρόσθετο στοιχείο μελέτης και θέασης των θρησκειών, τόσο εντός όσο και εκτός των σχολικών περιβαλλόντων μάθησης, καθιστώντας τη μελέτη αυτή όχι μόνο απαραίτητη αλλά και ενδιαφέρουσα. Αναδεικνύει, επίσης, και τις πτυχές εκείνες της θρησκείας, όπως πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές, εκπαιδευτικές που η θρησκευτική και μόνο ερμηνεία και κατανόηση αδυνατεί να επιτύχει.

Ορισμένα από τα κείμενα της παρούσας μελέτης έχουν ήδη δημοσιευτεί σε ελληνικά και ξενόγλωσσα περιοδικά. Έχουμε, όμως, επεξεργαστεί σε κάποιο βαθμό τη δομή τους, προσθέτοντας ή προσαρμόζοντας τα αρχικά στοιχεία.

# Κεφάλαιο 1

## Η Κοινωνιολογική Διερεύνηση της Θρησκείας

### Σύνοψη

*Το κεφάλαιο αυτό αναφέρεται στη σχέση της Κοινωνιολογίας με τη Θρησκεία στο πλαίσιο συγκρότησης της επιστήμης της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας. Αρχικά, επιχειρείται η κατανόηση των τρόπων λειτουργίας της Κοινωνιολογίας ως επιστήμης του κοινωνικού, η ανάδειξη του περιεχομένου της κυρίως ως διαδικασίας συγκρότησης και ανασυγκρότησης του κοινωνικού εαυτού, στο πλαίσιο της εμπρόθετης δράσης, ενώ ταυτόχρονα συζητούνται οι διαδικασίες κατασκευής της κοινωνικής γνώσης και της μετάδοσής της στο πλαίσιο της κοινωνικής διάδρασης. Στη συνέχεια, αναδεικνύεται η κοινωνική κατασκευή της θρησκείας και η δημιουργία των ορισμών που κατά καιρούς δόθηκαν στο περιεχόμενό της, διαμορφώνοντας δύο κατηγορίες, τους Ουσιοκρατικούς και τους Λειτουργικούς ορισμούς. Τέλος, μελετάται η σχέση της Θρησκείας και της Θρησκευτικότητας μέσα από τη δημιουργία τυπολογικών σχημάτων που βοηθούν στη μελέτη και κατανόηση των τρόπων που οι άνθρωποι θρησκεύουν.*

## 1. Κοινωνιολογία και Κοινωνική Κατασκευή

### 1.1. Η συγκρότηση του Κοινωνικού Εαυτού

Ένα σημαντικό μέρος της καθημερινής επικοινωνίας των ανθρώπων αναλώνεται στην ανταλλαγή απόψεων, μηνυμάτων και κρίσεων για τον τρόπο που λειτουργεί η κοινωνία τους, αλλά και οι ίδιοι μέσα σε αυτήν. Επιδιώκουν να έχουν επίσημη ή ανεπίσημη πληροφόρηση για όσα συμβαίνουν γύρω τους, χρησιμοποιώντας τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, τον γραπτό ή προφορικό λόγο, την τέχνη και την επιστήμη, στοιχεία τα οποία σε έναν ορισμένο βαθμό τους μετατρέπουν από απλούς αποδέκτες της γνώσης σε συν-διαμορφωτές της, επηρεάζοντας την ίδια την κοινωνική της λειτουργία. Θα μπορούσε να σημειώσει κάποιος ότι αυτή η επικοινωνία είναι συντελεστική του τρόπου ύπαρξης ή αποτελεί την ίδια την ουσία της ύπαρξης. Ο άνθρωπος μόνος του, άλλωστε, δεν μπορεί να ζήσει και άρα η όποια προσωπική κρίση για τον εαυτό του και τον κόσμο που τον περιβάλλει δεν μπορεί παρά να έχει τον χαρακτήρα ενός κοινοποιήσιμου λόγου, που σχηματίζεται, για να απευθυνθεί σε δέκτες, δηλαδή σε ανθρώπους που ενδεχομένως είναι έτοιμοι να τον υιοθετήσουν ή να τον απορρίψουν. Στην ουσία, το περιεχόμενο του λόγου αυτού σχετίζεται με τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των ανθρώπων, αποκαλύπτοντας παράλληλα τις σχέσεις που έχουν δημιουργήσει ή δημιουργούν με τη φύση, το περιβάλλον στο οποίο ζουν, τους τρόπους που σκέπτονται, την οικονομική τους συμπεριφορά, την πολιτική τους τοποθέτηση, την κοινωνική τους θέση, τη θρησκευτική τους ζωή κ.ά. Έτσι, η όποια διατύπωση κρίσεων προϋποθέτει αντίληψη του τρόπου που ο καθένας εντάσσεται μέσα σε ένα περιβάλλον, το υιοθετεί και το αναπαράγει. Οι άνθρωποι, λοιπόν, στις διαπροσωπικές τους σχέσεις παράγουν και αναπαράγουν αντιλήψεις για τον τρόπο λειτουργίας της κοινωνίας τους, αλλά ταυτόχρονα λειτουργούν και ως υποκείμενα των αντιλήψεων αυτών, δηλαδή ενεργούν ως δρώντα υποκείμενα, τα οποία έχουν επιθυμίες, τις οποίες εκφράζουν, υλοποιούν, μεταβάλλουν ή ακυρώνουν, συμβάλλοντας με τον τρόπο αυτό στην αναπαραγωγή ή μεταβολή της κοινωνικής κατασκευής. Άρα η όποια προσωπική αντίληψη μπορεί να έχει σχηματίσει ο καθένας για τον κόσμο, τη φύση, τον εαυτό του, δεν μπορεί να παραμένει αποκλειστικά προσωπική, αλλά λειτουργώντας ως κοινοποιήσιμη διαδικασία αναμετράται με την προσδοκία της να γίνει δράση ή να υποκινήσει σε δράση, ενώ τις περισσότερες φορές οι ίδιες οι σχηματοποιημένες αντιλήψεις προκύπτουν από προγενέστερη δράση, της οποίας αποτελούν μια ουσιαστική συμπύκνωση. Με την έννοια αυτή, δύο άνθρωποι που χαιρετιούνται, συνομιλούν στη μέση του δρόμου, μαλώνουν, ερωτεύονται, προσεύχονται, ανταλλάσσουν μηνύματα στο Facebook, δεν κάνουν τίποτε περισσότερο από το να κοινοποιούν ο ένας στον άλλον τις ιδιαίτερες ενορμή-

σεις και ανάγκες τους, δηλαδή το σύνολο των στοιχείων που συνθέτουν την ύπαρξή τους, όπως τουλάχιστον αυτή είναι δομημένη τη συγκεκριμένη στιγμή. Οι άνθρωποι είναι, λοιπόν, κοινωνικά όντα στον βαθμό που σκέπτονται και ενεργούν, έχουν επιθυμίες και προσδοκίες, διαχειρίζονται νοήματα, αλλά το σημαντικότερο απ' όλα μπορούν να συγκροτούν και να ανασυγκροτούν διαρκώς τον ίδιο τους τον εαυτό μέσα από τη διαδικασία της κοινωνικής διαντίδρασης με το σύνολο των στοιχείων που τους περιβάλλουν.

Σύμφωνα με τους Weber και Berger, το «κοινωνικό» ως επιθετικός προσδιορισμός δηλώνει μια κατάσταση μέσω της οποίας οι άνθρωποι προσανατολίζουν τις πράξεις τους ο ένας προς τον άλλον (Berger, 1985). Εάν ο άνθρωπος είναι «κοινωνικό όν», αυτός ο προσανατολισμός είναι εγγενής, που σημαίνει ότι συγκροτείται μέσα και δια μέσου της σκέψης, η οποία εμπεριέχει έτσι και αλλιώς εν δυνάμει την ίδια την προέκτασή της, δηλαδή τη δράση. Αναλύοντας τις μυθολογικές αφηγήσεις τόσο των λαών που ανήκαν σε γραφογνωστικές όσο και σε μη-γραφογνωστικές κοινωνίες, αλλά και όλες τις αφηγήσεις που οι σύγχρονοι άνθρωποι αισθάνονται την ανάγκη να διατυπώσουν για όλα εκείνα που τους απασχολούν, θα διαπιστώσει κάποιος ότι η σκέψη και η δράση αποτελούν δύο αναπόσπαστα στοιχεία των αφηγήσεων, υπαρκτών ή φανταστικών. Άλλωστε, όλες οι αφηγήσεις ως εν δυνάμει δράσεις μπορεί να γίνονται αποδεκτές από τα μέλη των ομάδων που τις σχηματίζουν, τις αποδέχονται, τις εμπλουτίζουν και τις τροποποιούν. Αυτές οι εν δυνάμει δράσεις μεταδίδονται από γενιά σε γενιά και μεταφέρουν όλα τα νοήματα που συνθέτουν την κοινωνική κατασκευή. Όλα τα ίχνη που η ανθρώπινη παρουσία άφησε στο πέρασμά της, συμπυκνώνονται σε στοιχεία δράσης νοημόνων όντων που επεξεργάζονται και εκδιπλώνουν όλες τις πιθανές ή ενδεχόμενες πτυχές της ύπαρξής τους. Το «ένσικοπο πράττειν» θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος ότι αποτελεί την ίδια την ουσία της ύπαρξης, η αναπαραστατική λειτουργία της οποίας οδηγεί στη θεμελίωση του «κοινωνικού». Από την άλλη πλευρά, αυτή η θεμελίωση προϋποθέτει σχέσεις, δια μέσου των οποίων το «κοινωνικό» αυτοπραγματώνεται, γίνεται δηλαδή ενυπόστατη δράση. Οι σχέσεις αυτές μπορεί να είναι οικονομικές, πολιτικές, φυλετικές, εθνικές, θρησκευτικές, σε κάθε όμως περίπτωση είναι ποιοτικές, ερμηνεύουν δηλαδή τη θέση του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία, προσδίδοντας στην παρουσία του συγκεκριμένο νόημα.

Σύμφωνα με τον καθηγητή Παπαρίζο, «όλες οι τέχνες, όπως και κάθε δημιουργία και έργο των ανθρώπων, είτε πρόκειται για κοινωνικές σχέσεις όλων των ειδών και για θεσμούς είτε πρόκειται για έργα οποιουδήποτε χαρακτήρα, έχουν τις συγκεκριμένες ποιότητες. Συσσωρευμένες αισθητηριο-κινητικές δυνάμεις του ανθρώπου και δυνάμεις της Φύσης, και επομένως υλικότητα. Φαντασία, σκέψη, μορφές γνώσης και νόημα. Ενορμήσεις και κοινωνικο-ιστορικά δομημένα συναισθήματα και τέλος, τις ιδιότητες που οφείλονται στην ανασύνθεση όλων των προηγούμενων και στη συνολική εξισορρόπηση όλων των ατομικών, κοινωνικών αλλά και φυσικών δυνάμεων και σχέσεων. Ιδιότητες, δηλαδή, που, φέροντας εκτός των άλλων και τις σύνθετες μορφές της αυθεντίας και της εξουσίας, αποδίδουν, εν κατακλείδι, όλες μαζί, την “κατ’ εξοχήν” ολική ποιότητά τους, που είναι αισθητική» (Παπαρίζος, 2001: 172). Γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό ότι η θεμελίωση του «κοινωνικού» προϋποθέτει πάντοτε σκεπτόμενα και άρα δρώντα υποκείμενα, τα οποία από τη μία πλευρά διαμορφώνουν το περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων, στις οποίες συμμετέχουν, ενώ ταυτόχρονα από την άλλη διαμορφώνονται από το περιεχόμενο αυτό. Οποιαδήποτε, λοιπόν, σχέση καθίσταται ποιοτική στον βαθμό που όχι μόνο συγκεφαλαιώνει το σύνολο των στοιχείων που συνθέτουν και προσδιορίζουν το περιεχόμενό της, αλλά που συνάμα το αποκαλύπτουν, το κοινοποιούν και το ερμηνεύουν. Κάθε άνθρωπος, λοιπόν, διαχειρίζεται τα ποιοτικά αυτά χαρακτηριστικά σε κάθε δεδομένη χρονική στιγμή. Είναι ταυτόχρονα φορέας, διαμορφωτής και διαχειριστής των ποιοτικών χαρακτηριστικών της ύπαρξής του. Έτσι, όταν βλέπουμε κάποιον να εκδηλώνει μια οξύθυμη συμπεριφορά, η συμπεριφορά αυτή δεν αποτελεί απλά ένα εξωτερικό τυπικό στοιχείο της ύπαρξής του, το οποίο μπορεί να αποδοθεί σε μια τυχαιότητα, αλλά πολύ περισσότερο αποτελεί την εκδήλωση όλων των εν δυνάμει ποιοτικών χαρακτηριστικών, εσωτερικών και εξωτερικών, που τον οδηγούν στη συγκεκριμένη συμπεριφορά. Οι ποιότητες, λοιπόν, δεν είναι τυχαιότητες, αλλά δομούνται στα πλαίσια των πολύπλοκων, πολυδιάστατων και πολυδυναμικών σχέσεων που απορρέουν από τις ανθρώπινες διαδράσεις. Επίσης, δεν είναι

ποτέ ίδιες, ακόμη και όταν οι ίδιοι άνθρωποι εκδηλώνουν περίπου παρόμοιες συμπεριφορές. Για παράδειγμα, όλοι οι άνθρωποι που δηλώνουν ότι είναι θρησκευόμενοι δεν εκδηλώνουν τη θρησκευτική τους πίστη με τον ίδιο τρόπο ή όλοι εκείνοι που δηλώνουν ότι ανήκουν στην αριστερή, δεξιά ή κεντρώα πολιτική παράταξη δεν εκκινούν από τις ίδιες πολιτικές ενορμήσεις, ενώ πολλές φορές δεν επιδιώκουν και τους ίδιους σκοπούς.

Η κοινωνιολογία, λοιπόν, ως επιστήμη του «κοινωνικού» προσπαθεί να συνεισφέρει όσο το δυνατόν περισσότερες πειστικές απαντήσεις στο βασικό ερώτημα που η ίδια η πραγματικότητα θέτει: «γιατί τελικά οι άνθρωποι επιλέγουν να ενεργούν με αυτόν τον τρόπο και όχι με κάποιον άλλο;». Το ερώτημα, βέβαια, αυτό είναι ένα ερώτημα της καθημερινότητας, το οποίο όλοι λίγο έως πολύ θέτουν, και τις περισσότερες φορές αναπόφευκτα, στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν το περιβάλλον τους, τη φύση, αλλά και το σύνολο των σχέσεων που διαμορφώνουν την ύπαρξή τους. Η κατανόηση του ερωτήματος αυτού σημαίνει ταυτόχρονα και ενσωμάτωση στα ποιοτικά χαρακτηριστικά που η ομάδα, η κοινότητα ή η κοινωνία επιδιώκει να συνθέσει για λογαριασμό των μελών της. Από την άλλη πλευρά η απάντηση στο ερώτημα αυτό σχετίζεται με το σύνολο των προσωπικών ενορμήσεων και του νοήματος που το κάθε υποκείμενο επιδιώκει να υλοποιήσει στο πλαίσιο συγκρότησης του εαυτού. Αντιλαμβάνεται, λοιπόν, κάποιος ότι οι απαντήσεις στο προαναφερθέν ερώτημα δεν είναι ποτέ μονοσήμαντες και εξαρτώνται από το σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης του κόσμου ή των κόσμων που οι άνθρωποι επιλέγουν να υιοθετήσουν ως πλαίσιο κοινωνικής, οικονομικής, πολιτικής, πολιτισμικής και θρησκευτικής αλληλόδρασης. Ωστόσο, πόσο εύκολο είναι να ερμηνεύσει κάποιος την ανθρώπινη συμπεριφορά; Πόσο εύκολο είναι να ερμηνεύσει την ανθρώπινη δράση; Πόσο εύκολη καθίσταται η διεξαγωγή συμπερασμάτων με κριτήριο τη γνώση των ιδιαίτερων ενορμήσεων και αναγκών του ανθρώπου; Για παράδειγμα, θα μπορούσα να αναφέρω ότι μπαίνοντας μέσα στο αμφιθέατρο, το βλέμμα μου υποχρεωτικά πέφτει σε έναν στίχο που κάποιος φοιτητής έγραψε στον τοίχο. Η πρώτη σκέψη φυσικά που έρχεται στο μυαλό, προερχόμενη από τις κοινωνικές συμβάσεις στις οποίες είμαστε όλοι υποχρεωμένοι να συμμετέχουμε, σχετίζεται με την απαγόρευση που επισημαίνει ότι στους τοίχους δεν γράφουμε, ακόμα και όταν αυτό που γράφουμε έχει κάποιο νόημα. Βλέποντάς το όμως συνεχώς, μπορώ να καταλάβω ότι ουσιαστικά ο στίχος αυτός αντανακλά τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες εκείνου που το έγραψε. Πολύ περισσότερο η πράξη αυτή θα μπορούσε να δικαιολογηθεί μέσα από την επιθυμία για κοινοποίηση της ίδιας της ύπαρξής του, η οποία επιδιώκει την παρατεταμένη της παρουσία μέσα στον χώρο και στον χρόνο. Οι άνθρωποι δεν κάνουν τίποτε περισσότερο από το να αποτυπώνουν τα ίχνη της παρουσίας τους μέσα στην ιστορία και επιλέγουν τρόπους, ώστε τα ίχνη αυτά να είναι ανεξίτηλα και φυσικά να έχουν διάρκεια. Να πιστοποιούν διαρκώς την ύπαρξή τους και ταυτόχρονα να την κοινοποιούν στους άλλους. Με τον τρόπο αυτό οικειοποιούνται τους κόσμους που τους περιβάλλουν στον βαθμό που τους κατασκευάζουν από την αρχή. Μόνο που οι κόσμοι αυτοί θα πρέπει να είναι γνώριμοι, προκειμένου στη συνέχεια να γίνουν οικείοι. Άρα γνωρίζω πάντοτε καλύτερα αυτό που αναγνωρίζω ως δικό μου, αυτό δηλαδή που αντανακλά την ύπαρξή μου. Και για να γίνουν οι κόσμοι δικοί μου, θα πρέπει να τους κατασκευάσω ως τέτοιους, διαφορετικά δεν έχει νόημα η ύπαρξη και η παρουσία τους για μένα. Οι κόσμοι μοιάζουν με το νέο μου σπίτι, στο οποίο μπαίνω για πρώτη φορά. Τοποθετώ τα πράγματά μου μέσα σε αυτό, ώστε να ανταποκρίνονται στις δικές μου ανάγκες και πολύ περισσότερο να αναγνωρίζω τον εαυτό μου μέσα σε αυτό. Εάν δεν καταφέρω να μπορώ να βλέπω τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της ύπαρξής μου στον χώρο που με περιβάλλει, τότε δεν πρόκειται ποτέ το σπίτι αυτό να γίνει οικείο σε μένα. Έτσι, όλοι άνθρωποι επιχειρούν να τοποθετήσουν τον εαυτό τους όχι σε έναν τυχαίο κόσμο, αλλά σε έναν κόσμο που έχει νόημα. Όχι οποιοδήποτε νόημα, όχι ένα νόημα για τους άλλους, αλλά κυρίως για τους ίδιους προσωπικά. Σε έναν κόσμο που θα αντανακλά τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες τους, δηλαδή σε έναν «δικό τους» κόσμο. Με την έννοια αυτή οι άνθρωποι δημιουργούν τις προσωπικές τους αντιλήψεις για τους θεούς τους, προκειμένου οι αντιλήψεις αυτές να αντανακλούν τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες τους. Μόνο μέσα απ' αυτή τη διαδικασία, όπως θα δούμε παρακάτω, οι θεοί γίνονται οικείοι, αποκτούν δηλαδή νόημα για τη συγκεκριμένη κοινότητα, ομάδα, κοινωνία. Μόνο μέσα απ' αυτή τη διαδικασία

οικειοποίησης οι άνθρωποι συμμετέχουν στη «θεότητα», στους κόσμους δηλαδή που η παρουσία των θεών συγκροτεί και νομιμοποιεί ως «πραγματικούς». Η κοινωνιολογία, λοιπόν, επιδιώκει να μελετήσει συστηματικά τις αιτιακές σχέσεις αλληλόδρασης που οδηγούν τους ανθρώπους σε συγκεκριμένες πράξεις «δημιουργίας», συγκρότησης δηλαδή και ανασυγκρότησης των κόσμων που μας περιβάλλουν. Πολύ περισσότερο προσπαθεί να διακριβώσει τους τρόπους που οι άνθρωποι υιοθετούν και μεταβιβάζουν τους κόσμους αυτούς. Πρόκειται για μια εξηγητική επιστήμη που μελετά τις ανθρώπινες ενέργειες, όπως αυτές συνθέτουν και ανασυνθέτουν τις ανθρώπινες κοινωνίες.

Οφείλουμε εδώ να επισημάνουμε ότι τα εξηγητικά ερμηνευτικά σχήματα της ανθρώπινης συμπεριφοράς εμπεριέχονται τις περισσότερες φορές σιωπηρά στην ίδια την ανθρώπινη δράση. Σε έναν ορισμένο βαθμό οι αποφάσεις για δράση περικλείουν και την αιτιολόγησή τους, ενώ πολλές φορές τα δρώντα υποκείμενα αισθάνονται την ανάγκη να δικαιολογήσουν τουλάχιστον στον εαυτό τους τη συγκεκριμένη επιλογή, η οποία ωστόσο, ακόμα και όταν δεν αιτιολογηθεί επαρκώς, εμπεριέχεται στην ίδια την ανθρώπινη ενέργεια. Στην ίδια, επίσης, ανθρώπινη ενέργεια ενυπάρχει και η αιτιολόγηση της δράσης του άλλου, τις περισσότερες φορές ως αντί-δραση ή ως διά-δραση. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι τα κοινωνιολογικά ερωτήματα προκύπτουν από τον ίδιο τον άνθρωπο, τη στιγμή που διερωτάται για ποιο λόγο πρέπει να επιλέξει το α ή το β και ταυτόχρονα να δικαιολογήσει αυτή του την επιλογή σε σχέση με τον εαυτό του ή σχέση με τους άλλους γύρω του. Βέβαια, η κοινωνιολογική θέαση της ανθρώπινης δράσης, παρόλο που οφείλει να αναδείξει με συστηματικό τρόπο τις περισσότερες αιτιακές σχέσεις που συνδέονται με την ανθρώπινη δράση, ωστόσο δεν παραμένει μια τυπική ερμηνευτική προσέγγιση των κοινά αποδεκτών ή επίσημα καθορισμένων σκοπών των ανθρώπινων πράξεων. Αντίθετα, ανάγεται πίσω από τα γεγονότα, θεωρώντας ότι υπάρχουν πολλαπλά επίπεδα νοήματος, τα οποία δεν αποκαλύπτονται επαρκώς μέσα από τους τρόπους που οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν την καθημερινότητά τους (Berger, 1985: 42), ενώ σε άλλες περιπτώσεις η αιτιολόγηση αυτή λανθάνει στη συνείδηση των δρώντων υποκειμένων. Μόνο η επιστημονική προσέγγιση της κοινωνικής δράσης αναδεικνύει και ερμηνεύει όχι μόνο τις ορατές και θεσμοθετημένες πτυχές της, αλλά και τις αθέατες όψεις της, προκειμένου το κοινωνικό γεγονός να έχει νόημα, όχι μόνο για εκείνους που συμμετέχουν σε αυτό, αλλά και για όλους τους άλλους που δεν συμμετέχουν και αδυνατούν να το κατανοήσουν. Αρκετοί, λοιπόν, κοινωνιολόγοι συμφωνούν με τη διαπίστωση ότι «η συμπεριφορά μας διέπεται από δίκτυα αόρατων κανόνων και θεσμικών διευθετήσεων. Διαρκώς εξελισσόμαστε, αναδιαπραγματευόμαστε και αναδιαμορφώνουμε τις σιωπηρές συμφωνίες που έχουμε συνάψει με τα μέλη της οικογένειάς μας, τους φίλους, τους εραστές και τους συναδέλφους μας. Καθώς διερευνούμε πέρα από τα φαινόμενα και αναζητούμε τι βρίσκεται κάτω από την επιφάνεια, ανακαλύπτουμε νέα επίπεδα της κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτή η προσέγγιση της πραγματικότητας αποτελεί τον πυρήνα της κοινωνιολογικής προσέγγισης» (Hughes & Kroehler, 2007: 57).

Παρόλο που έχει επικρατήσει, για λόγους ταξινομικούς, η διάκριση μεταξύ των επιστημών ανάλογα με το περιεχόμενό τους σε επιστήμες του ανθρώπου, της κοινωνίας και της φύσης, η κοινωνιολογική επιστήμη, όπως άλλωστε και κάθε επιστήμη που σέβεται τον εαυτό της, δεν μπορεί να αφήσει έξω από το πεδίο μελέτης της κάποια από τα τρία αυτά στοιχεία, τα οποία συνθέτουν την κατανοητική λειτουργία του νου σε σχέση τους κόσμους που μας περιβάλλουν. Άλλωστε, τα ίδια τα δρώντα υποκείμενα διαμορφώνουν και αναδιαμορφώνουν διαρκώς την ύπαρξή τους χρησιμοποιώντας τις υποκειμενικές τους εννομήσεις σε σχέση με τη φύση και το περιβάλλον, ενώ τις περισσότερες φορές αυτή η διαντίδραση γίνεται ασυνείδητα μέσα και δια μέσου της ανθρώπινης πράξης. Αυτή ενδεχομένως είναι και η ποιοτική διαφορά μεταξύ της κοινωνιολογίας ως καθημερινής πρακτικής όψης της ζωής των ανθρώπων και της επιστημονικής εξήγησης αυτής της όψης. Εάν ο κάθε άνθρωπος ενδιαφέρεται ζωηρά να κατανοήσει τους κόσμους που τον περιβάλλουν, προκειμένου να οικοδομήσει τον εαυτό του σε σχέση με αυτούς, ο κοινωνικός επιστήμονας οφείλει να συνεξετάσει μεθοδολογικά όλους τους παράγοντες που συνθέτουν την ανθρώπινη πράξη, η οποία έτσι και αλλιώς είναι μοναδική, ακριβώς επειδή είναι διαμεσολαβημένη από το σύνολο των στοιχείων που τη συνθέτουν, στοιχείων ατομικών,

κοινωνικών και φυσικών. Εάν κάθε επιστήμη επιχειρεί να κατανοήσει την ανθρώπινη δραστηριότητα μέσα και δια μέσου της κοινωνίας και της φύσης (Παπαρίζος, 2001: 184), η κοινωνιολογία επιχειρώντας να εξηγήσει τις ανθρώπινες ενέργειες μελετά τόσο *τα προσωπικά χαρακτηριστικά, τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά και τους φυσικούς παράγοντες που προσδιορίζουν το κοινωνικό γεγονός*. Έτσι, σε πολλές περιπτώσεις συζητάμε για τα προσωπικά χαρακτηριστικά που συνθέτουν το περιεχόμενο της ανθρώπινης συμπεριφοράς, προβαίνοντας σε κρίσεις επαίνου ή αποδοκιμασίας, αξίας ή απαξίας, αποδοχής ή απόρριψης. Για παράδειγμα, η εγκληματική πράξη μπορεί να σχετιστεί άμεσα με τον εγκληματία, η πράξη αλτρουισμού με τον ήρωα, η θυσία με τον άγιο κ.ά. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυριστούμε ότι μια συμπεριφορά προκύπτει από μια βαθιά ριζωμένη ιδιότητα του ανθρώπινου χαρακτήρα ή αντίθετα οι ιδιότητες αυτές είναι συνέπειες της ίδιας της κοινωνικής κατασκευής; Με άλλα λόγια, υπάρχουν προσωπικά χαρακτηριστικά του εαυτού ανεξάρτητα από τις κοινωνικές σχέσεις και τους φυσικούς παράγοντες που τον διαμορφώνουν, όπως το θεσμικό πλαίσιο, οι προκαθορισμένοι κοινωνικοί ρόλοι, οι γεωπολιτικές θέσεις, οι κλιματολογικές συνθήκες, η ανάγκη για φαγητό, κ.ά.; Η κοινωνιολογία ως επιστήμη του κοινωνικού ενδιαφέρεται περισσότερο για την κατασκευή του «κοινωνικού εαυτού», με επίκεντρο τις ομαδικές, τις συλλογικές ή διαπροσωπικές σχέσεις και λιγότερο για την ατομική υπόσταση, της οποίας τη διερεύνηση αφήνει στην επιστήμη της ψυχολογίας, ενώ η οντολογική εμβάθυνση και διατύπωση των χαρακτηριστικών της ύπαρξης γίνεται σε μεγάλο βαθμό από τον φιλοσοφικό στοχασμό. Πόσο, όμως, μπορεί μια κοινωνιολογική εξήγηση να είναι ρεαλιστική χωρίς να έχει λάβει υπόψη της τα ίδια τα ενδογενή χαρακτηριστικά που συγκροτούν την ανθρώπινη συμπεριφορά; Χωρίς να κατανοήσουμε τα πορτρέτα των ανθρώπων (Τάτσης, 2004) που ζουν τις ετερογένειές τους ο ένας δίπλα στον άλλον μπορούμε να έχουμε μια σαφή εικόνα για τον «κοινωνικό εαυτό»; Χωρίς να γνωρίζουμε τι οι άνθρωποι σκέφτονται, αισθάνονται, επιθυμούν, μπορούμε να ερμηνεύσουμε τις αντίστοιχες δραστηριότητές τους; Με άλλα λόγια, οι ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των ανθρώπων διαμορφώνονται ως ατομικά ή ως συλλογικά χαρακτηριστικά; Τα ερωτήματα αυτά απασχόλησαν την κοινωνιολογική θεωρία, ενώ οι απαντήσεις που επιχειρήθηκαν να δοθούν ανέδειξαν θεμελιακές αντιθέσεις στους κόλπους της κοινωνιολογίας του τύπου: άτομο/κοινωνία, δράση/δομή, ατομικισμός/ολισμός, υποκειμενισμός/αντικειμενισμός, μικρο-ανάλυση/μακρο-ανάλυση κ.α, χωρίς βέβαια να λείπουν και οι ενδιάμεσες προσπάθειες γεφύρωσης των αντιθέσεων (Πετμεζίδου, 2013: 2).

Στην περίοδο του ελληνικού μεσοπολέμου, ο καθηγητής της Κοινωνιολογίας Αβροτέλης Ελευθερόπουλος διατυπώνει την άποψη ότι ο «κατ' ιδίαν» άνθρωπος είναι ο πραγματικός άνθρωπος, ο οποίος προηγείται του «κοινωνικού» ανθρώπου και είναι η αιτία της δημιουργίας του. Αυτός έχει ψυχικές και πνευματικές λειτουργίες, όπως αίσθηση, συνείδηση, αντίληψη, μνήμη, ένστικτο, αλλά έχει επίσης και δυνατότητα διαφόρων συνδυασμών των φυσικών του ιδιοτήτων, όπως της χαράς, της λύπης, του πόνου, της πείνας κ.ά. Οι πολλαπλά δυνατοί συνδυασμοί των ιδιοτήτων αυτών διαφοροποιούν τους ανθρώπους μεταξύ τους και δημιουργούν τις ομάδες και τις κοινωνίες. Μάλιστα, ο καθηγητής Ελευθερόπουλος θεωρεί ότι μόνο ο «κατ' ιδίαν» άνθρωπος διανοείται, συναισθάνεται, ποθεί και θέλει να δημιουργήσει την ομάδα, ενώ στη συνέχεια διευθετεί τις σχέσεις των συμμετεχόντων σε αυτήν, αναλόγως του συνδυασμού των φυσικών και ενδιάθετων ιδιοτήτων του. Έτσι, οι άνθρωποι διαφέρουν μεταξύ τους, αλλά και στο πλαίσιο των ομάδων που συγκροτούν, με κριτήριο τις εγγενείς ιδιότητες που διαθέτουν. Με την έννοια αυτή η διαφοροποίηση των ομάδων δεν αποτελεί μια εσωτερική λειτουργία αυτής καθαυτής της ομάδας ή της κοινωνίας, αλλά των «κατ' ιδίαν» συμμετεχόντων σε αυτήν ανθρώπων. Ο άνθρωπος αυτός καθαυτός αποτελεί μοναδική ύπαρξη, διότι συγκροτείται ως «πραγματικός οργανισμός», ενώ η κοινωνία συγκροτείται όχι ως ανθρώπινος οργανισμός αλλά ως «οργάνωση» της πραγματικής ανθρώπινης βούλησης και επιθυμίας (Ελευθερόπουλος, 1939).

Ωστόσο, κάποιοι άλλοι επιστήμονες έχουν διατυπώσει την άποψη ότι «η κοινωνιολογία είναι μια κοινωνική επιστήμη, η οποία επικεντρώνεται κυρίως στη μελέτη των κοινωνικών θεσμών, που δημιουργήθηκαν από τον βιομηχανικό μετασχηματισμό των δύο ή τριών προηγούμενων αιώνων» (Giddens, 1993: 35). Η αντίληψη αυτή εκκινεί από την κατανόηση της κοινωνίας ως συμπλέγματος «θεσμοποιημένων» μορφών κοινωνικής

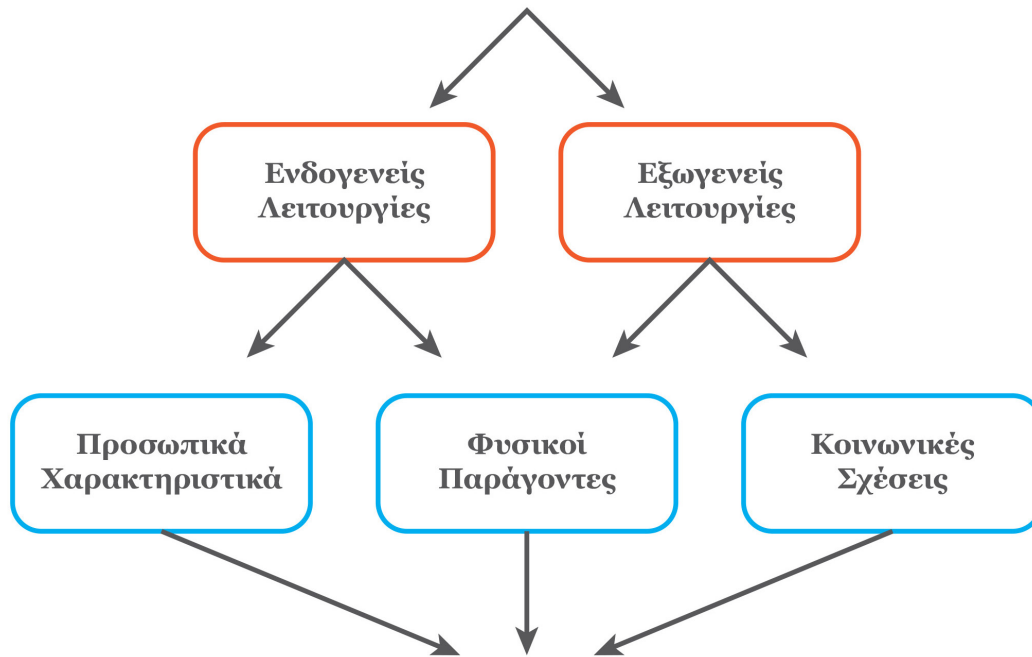
συμπεριφοράς, όπως πεποιθήσεων και ενεργειών, οι οποίες εμφανίζονται και επανεμφανίζονται στον χώρο και στον χρόνο ως κοινά αποδεκτές λειτουργίες, που διατηρούν μέσω των γενεών μια ευδιάκριτη συγγενική μορφή (Giddens, 1993: 34). Η αντίληψη του Giddens για την κοινωνιολογία είναι επηρεασμένη κυρίως από το χρονικό της δημιουργίας της, δηλαδή από την επιρροή που δέχθηκε από τις δύο μεγάλες επαναστάσεις, τη βιομηχανική και τη γαλλική, τις κοινωνικές ανάγκες που εξυπνήτησε η παρουσία της σε σχέση με αυτές, αλλά και την προσπάθεια που καταβάλλεται να διακριθεί από τις άλλες κοινωνικές επιστήμες.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που διαφαίνεται από τις δύο παραπάνω αντιλήψεις είναι οι ετερογένειες που αναπτύχθηκαν στην κοινωνιολογική θεωρία, αναφορικά με την προσέγγιση και μελέτη των σχέσεων ανθρώπου και κοινωνίας. Η παρουσία της κοινωνιολογίας τους δύο τελευταίους αιώνες ως επιστήμης του κοινωνικού συνέπεσε με την αναζήτηση θεμελιακών νομοτελειακών αρχών που διέπουν την ανθρώπινη κοινωνία και φυσικά την προσδιορίζουν. Αρχικά, ως θετική επιστήμη η Κοινωνιολογία επεχείρησε να μελετήσει τα κοινωνικά, μη ατομικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ζωής, χρησιμοποιώντας όρους, όπως «οργάνωση», «λειτουργία», «θεσμός», «κανόνας», «αξίες» κ.ά. (Glucksmann, 2003). Η αναζήτηση αυτή οδήγησε στην αντίληψη της ύπαρξης σταθερών δομών που διέπουν την πραγματικότητα, η ανακάλυψη και η μελέτη των οποίων θα αποτελούσε για την επιστήμη της κοινωνιολογίας το πραγματικό της ενδιαφέρον, με μεγάλη πιθανότητα προβλεψιμότητας της ανθρώπινης πράξης και συμπεριφοράς, εφόσον η γνώση συγκεκριμένων «προκειμένων» μπορούσε να οδηγήσει σε σταθερά ερμηνευτικά σχήματα λειτουργίας της κοινωνικής πραγματικότητας. Στην ουσία, όμως, η τάση αυτή αμφισβητούσε την καρτεσιανή αντίληψη για την παρουσία του αυτόνομου και συνεκτικού υποκειμένου, που έχει πλήρη συνείδηση της ύπαρξής του (Πετμεζίδου, 2003) και άρα είναι σε θέση να αναπτύξει ελεύθερα σχέσεις με τους γύρω του, ανατρέποντας την όποια εκ των προτέρων προβλεψιμότητα. Η κριτική που ασκήθηκε στον δομισμό ουσιαστικά εστιάστηκε από τη μία πλευρά στον αυστηρό αιτιακό ντετερμινισμό που εισήγαγε μέσω των αμετάβλητων δομών, οι οποίες υποβίβαζαν τους κοινωνικούς δρώντες σε καλά προγραμματισμένα αυτόματα, ενώ από την άλλη κατηγορήθηκε ότι δύσκολα μπορούσε να διαχειριστεί την όποια κοινωνική αλλαγή (Sewell, 2013: 182-183). Ωστόσο, ο δομισμός δεν εγκαταλείφθηκε ως κοινωνιολογική θεωρία, αντίθετα οι προσπάθειες που καταβλήθηκαν ήταν να συνταιριάξουν τον κοινωνικό προκαθορισμό με την ανθρώπινη ελευθερία των δρώντων υποκειμένων. Έτσι, οι κοινωνικές ρυθμίσεις, οι κοινωνικοί περιορισμοί και γενικότερα οι κοινωνικές δομές μπορεί να δημιουργούν συγκεκριμένους τύπους του «κοινωνικού εαυτού», χωρίς όμως να καθορίζουν εξολοκλήρου το ατομικό υποκείμενο και την ανθρώπινη δράση. Με τον τρόπο αυτό «η ολοκληρωμένη ερμηνεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς δεν περιορίζεται στη μελέτη και ανάλυση των δομικών συνθηκών μέσα στις οποίες αυτή αναδύεται, ενώ από την άλλη πλευρά η καταγραφή και ανάλυση της ατομικής συμπεριφοράς συνεισφέρει σε μια διεξοδικότερη μελέτη της μορφής και του τρόπου λειτουργίας των θεσμών και των κοινωνικών δομών ως αποτελεσμάτων της ατομικής πράξης» (Goffman, 1996: 19). Με την έννοια αυτή, η εμπρόθετη δράση σχετίζεται τόσο με τις υπάρχουσες κοινωνικές δομές όσο και με τις ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των υποκειμένων, κυρίως όμως σχετίζεται με την ικανότητά τους να επανερμηνεύουν διαρκώς και να οικειοποιούνται με τον «δικό τους» κάθε φορά τρόπο το σύνολο των δομικών συνθηκών που τους περιβάλλει. Έτσι, ένας ιερέας μπορεί να είναι περισσότερο δεσμευμένος στην αναπαραγωγή του κοινωνικού του ρόλου μέσα από την παρουσία της θρησκευτικής δομής σε σχέση με έναν πιστό, ο οποίος θα μπορούσε να οικειοποιηθεί τη θρησκευτική δομή προσαρμόζοντάς την στις δικές του προσωπικές ενορμήσεις και ανάγκες. Σε κάθε περίπτωση, θα συμφωνήσουμε με τον Ν. Μουζέλη, ο οποίος επισημαίνει ότι «τα ασυνείδητα, ημι-αυτόματα, πολυθετικά σχήματα που όλοι φέρουμε μέσα μας, είναι απαραίτητα, για να μπορέσουμε να καταλάβουμε πώς αντιδρούμε στις κοινωνικές προσδοκίες των ρόλων που διαδραματίζουμε και στα αναδυόμενα νοήματα που παράγει κάθε κατάσταση διαντίδρασης» (Μουζέλης, 2000: 218).

Συνοπτικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο κοινωνικός εαυτός δομείται από ένα σύνολο λειτουργιών εμπρόθετης δράσης, εσωτερικών και εξωτερικών, λειτουργιών που κατανέμονται ανάμεσα στα *προσωπικά*



χαρακτηριστικά, τις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους και στους φυσικούς παράγοντες που διαμορφώνουν το κοινωνικό περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας. Η σχηματοποίηση αυτή, όπως διαφαίνεται από το παρακάτω σχήμα (Σχήμα 1.1) δεν είναι μονοδιάστατη. Αντίθετα, περιγράφει τις ενδεχόμενες σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στους ενδογενείς και εξωγενείς παράγοντες που συγκροτούν τον «κοινωνικό εαυτό». Αυτό που αξίζει να σημειώσουμε εδώ είναι ότι οι τρεις παράγοντες που αναφέρονται, λειτουργούν ως συγκοινωνούντα δοχεία, τα οποία αλληλοδιαδοχικά διοχετεύουν κρίσιμα στοιχεία, των οποίων το μείγμα κάθε φορά διαφέρει, για την οργάνωση της εμπρόθετης δράσης και τη συγκρότηση κατ' επέκταση του «κοινωνικού εαυτού».



Σχήμα 1.1 Δόμηση του κοινωνικού εαυτού.

## 1.2. Κοινωνική Γνώση και Κοινωνική Μάθηση

Ένα σημαντικό τμήμα της κοινωνικής θεωρίας αναλώθηκε στον προσδιορισμό των σχέσεων μεταξύ ανθρώπου- κοινωνίας δια μέσου της μελέτης των μηχανισμών ερμηνείας και επανερμηνείας του περιεχομένου των κοινωνικών ρόλων, τόσο από τα ίδια τα υποκείμενα όσο και από τις συλλογικές ομάδες, οι οποίες διαμορφώνουν, διαχειρίζονται και μεταβάλλουν τις κοινωνικές δομές. Τα ερμηνευτικά σχήματα απαρτίζονται τόσο από στοιχεία της κοινωνικής δομής όσο και από τα προσωπικά – φυσικά χαρακτηριστικά των ενορμήσεων των δρώντων υποκειμένων. Η διαντίδραση των στοιχείων αυτών επηρεάζει την κατασκευή της ίδιας της γνώσης, η οποία αποτελεί την προϋπόθεση της ερμηνείας των κόσμων που μας περιβάλλουν, έχει μεταβιβάσιμο χαρακτήρα και συγκροτεί το σημαντικότερο τμήμα της κοινωνικής μάθησης. Η κατασκευή της κοινωνικής γνώσης καθώς και η μεταβίβασή της αποτέλεσε για την κοινωνιολογική επιστήμη ένα σημαντικό τμήμα της επιστημονικής διερεύνησης με την έννοια ότι προσδιορίζει φαινόμενα τα οποία λειτουργούν είτε ανεξάρτητα από τη δική μας βούληση (ετεροκαθορισμένη κοινωνική γνώση) είτε σε σχέση με αυτήν (αυτοκαθορισμένη κοινωνική γνώση). Τα ερωτήματα που διατυπώθηκαν ήταν πώς τελικά οι άνθρωποι κατασκευάζουν τη γνώση του εαυτού, αλλά και του κόσμου; Ποιοι μηχανισμοί διαμορφώνουν το περιεχόμενό της; Πώς η γνώση αυτή μεταβιβάζεται; Αντιλαμβανόμαστε όλοι με τον ίδιο τρόπο τη γνώση; Τα ερωτήματα αυτά είναι σημαντικά, επειδή σχετίζονται άμεσα με την ίδια τη δημιουργία, κατασκευή και ανακατασκευή των κόσμων που μας περιβάλλουν. Με την έννοια αυτή η γνώση δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη από τις προσωπικές ενορμήσεις των δρώντων υποκειμένων ούτε, φυσικά, από τις ιδεολογικοποιημένες επιρροές του κοινωνικού πλαισίου μιας

ορισμένης κοινωνίας (Μανχάιμ, 1997). Ωστόσο, χωρίς να θέλουμε να υποτιμήσουμε τον ρόλο της ιδεολογίας στην κατασκευή της γνώσης των κόσμων που μας περιβάλλουν, η γνώση σχετίζεται άμεσα με την ικανότητα του ανθρώπου για καθημερινή εμπρόθετη δράση.

Σύμφωνα με όσα έχουμε συζητήσει έως τώρα, ο άνθρωπος μέσα και δια μέσου της δράσης γνωρίζει και αναγνωρίζει τον κόσμο που τον περιβάλλει και τον οικειοποιείται. Η δράση πραγματώνει τη γνώση και η γνώση εμπεριέχει αναγκαστικά την προέκτασή της, δηλαδή τη δράση. Η ικανότητα του ανθρώπου για δράση αναγόμενη σε επιθυμίες, στόχους, δημιουργικότητα, καθίσταται εμπρόθετη μόνο μέσα και δια μέσου της γνώσης, ενώ ενυπάρχει ως ενδιάθετη δυνατότητα σε όλα τα άτομα. Σύμφωνα με τον Sewell, «τα άτομα γεννιούνται με μια εξαιρετικά αόριστη ικανότητα εμπρόθετης δράσης, η οποία μπορεί να παρομοιαστεί με την ικανότητά τους να χρησιμοποιούν τη γλώσσα... Όπως ακριβώς ένα άτομο καλλιεργεί τη γλωσσική ικανότητά σε τέτοιο βαθμό, ώστε να φτάνει να μιλάει καλά συγκεκριμένες γλώσσες... έτσι και η εμπρόθετη δράση διαμορφώνεται μέσα από ένα συγκεκριμένο φάσμα πολιτισμικών σχημάτων και πόρων που βρίσκονται στη διάθεση του ατόμου στο συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο εντάσσεται. Κατά συνέπεια, οι συγκεκριμένες μορφές που λαμβάνει η εμπρόθετη δράση διαφέρουν σε μεγάλο βαθμό και είναι πολιτισμικά και ιστορικά καθορισμένες. Ωστόσο, γενικά, η ικανότητα της εμπρόθετης δράσης αποτελεί φυσικό γνώρισμα των ατόμων, όπως και η ικανότητα της αναπνοής» (Sewell, 2013: 210). Η γνώση, λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί ένα εγγενές στοιχείο της δράσης, στον βαθμό που την κινητοποιεί και την συμπυκνώνει. Είναι ένα φυσικό χαρακτηριστικό, το οποίο διαχειρίζεται ο άνθρωπος στην καθημερινή του ζωή, την οποία σπεύδει να ερμηνεύσει, προσδίδοντάς της συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ας μην ξεχνάμε άλλωστε ότι ο κόσμος σε έναν ορισμένο βαθμό δημιουργείται από σκέψεις και πράξεις και συντηρείται ως πραγματικός από αυτές (Berger & Luckmann, 2003: 50). Άρα ο άνθρωπος έχει κάθε λόγο να διαμορφώνει τη γνώση που τον περιβάλλει και να τη μεταβιβάζει, στον βαθμό που η γνώση αυτή τον βοηθά να συνειδητοποιήσει την παρουσία του μέσα στο κοσμικό σύμπαν και πολύ περισσότερο να ενταχθεί μέσα σε αυτό. Στην ουσία οι ερμηνευτικές κατασκευές της πραγματικότητας από τις πιο πρωτόγονες έως και τις πιο σύγχρονες δεν αποτελούν θεωρητικά σχήματα σκέψης ή αφελείς διηγήσεις ενός άλλου κόσμου, αλλά πολύ περισσότερο αποκαλύπτουν τους μηχανισμούς διαμόρφωσης των κόσμων από τον ίδιο τον άνθρωπο. Αυτό το συναντούμε στις θρησκείες, οι οποίες παρόλο που συζητούν για έναν διαφορετικό κόσμο σε σχέση με τον πραγματικό, ωστόσο ο κόσμος αυτός συγκροτείται ως ο κατεξοχήν πραγματικός μέσω των ερμηνευτικών σχημάτων και των δραστηριοτήτων που ο άνθρωπος καλείται να υιοθετήσει. Μεταφέρουν την αγωνία του ανθρώπου να υπάρχει και να κοινοποιεί την ύπαρξή του μέσα από τους μηχανισμούς δημιουργίας και οικειοποίησης των κόσμων, όχι μόνο ως νοηματικών αλλά και ως πραγματικών κατασκευών. Για τον λόγο αυτό, εάν τα νοήματα προϋποθέτουν γνώση, αλλά και η γνώση διαμορφώνει νοήματα, σε κάθε περίπτωση τα νοήματα σχετίζονται με εμπρόθετη ενέργεια. Η κοινωνιολογική ανάλυση χρησιμοποιεί πολλές φορές τον όρο «ένσκόπο πράττειν», προσδίδοντας στις πράξεις του ανθρώπου πρόθεση. Και η πρόθεση συγκεκριαλιώνει όλες τις δυνατότητες γνώσης, οι οποίες θα καταστήσουν τη γνώση υλοποιήσιμη, δηλαδή πραγματική. Στην ουσία, αυτό που κάνει ο άνθρωπος είναι να μετατρέπει τα ενδιάθετα και επίκτητα στοιχεία της ύπαρξής του σε ενυπόστατες δράσεις, σε δικές τους δηλαδή δράσεις, οργανωμένες προς ένα σκοπό. Η διεργασία αυτή πραγματοποιείται με τη διαμεσολάβηση της συνείδησης. Η συνείδηση του ανθρώπου δομείται μέσα και δια μέσου της διάδρασης με τους κόσμους που μας περιβάλλουν. Έχει την ικανότητα να διαχειρίζεται τις πληροφορίες χρησιμοποιώντας τη νόηση και τη μνήμη. Έχει τη δυνατότητα της ταξινόμησης των πληροφοριών, της αξιολόγησής τους, και ταυτόχρονα της απόφασης για δράση. Η συνείδηση οφείλει να αξιολογεί και να επαναξιολογεί διαρκώς την πολλαπλή πραγματικότητα που μας περιβάλλει, «αναγνωρίζοντας» ανάμεσα στους κόσμους εκείνον που έχει νόημα για τον άνθρωπο. Οφείλει, επίσης, να προσδίδει νόημα στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη την κάθε δεδομένη στιγμή. Η συνείδηση, λοιπόν, σχετίζεται με την ύπαρξη του ανθρώπου μέσω δύο πολύ σημαντικών λειτουργιών: σχηματοποιεί τον εξωτερικό κόσμο σε αντικειμενική πραγματικότητα, ώστε να έχει νόημα για το υποκείμενο,

και ταυτόχρονα οργανώνει τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, ώστε οι σκέψεις, οι επιθυμίες, οι παραστάσεις να μπορούν να οδηγήσουν σε δράση. Παρέχει, με άλλα λόγια, το κίνητρο για δράση. Στην ουσία η συνείδηση αποτελεί έναν μηχανισμό μάθησης, ο οποίος διαμεσολαβεί μεταξύ των εξωτερικών και των εσωτερικών στοιχείων της ύπαρξης, μετατρέποντάς την σε ενυπόστατη κοινωνική οντότητα. Έτσι, η εξωτερική γνώση γίνεται εσωτερική- υποκειμενική και αντίστροφα η εσωτερική γνώση εξωτερικεύεται- αντικειμενικοποιείται. Η συνείδηση του ανθρώπου αποτελεί ένα κατεξοχήν εργαλείο μάθησης, στον βαθμό που όχι μόνο προσλαμβάνει και αξιολογεί νέες γνώσεις και τις συσχετίζει με τις υπάρχουσες, αλλά που η πρόσληψη αυτή δομεί τον ίδιο τον ανθρώπινο εαυτό, προσδίδοντάς του υποστατική μορφή, κατανόηση δηλαδή του τρόπου ύπαρξης μέσα σε μια δοσμένη χωροχρονικά κοινωνική κατασκευή, η οποία είναι πραγματική στον βαθμό που η συνείδησή υποχρεώνει όχι απλά σε κατασκευές και ερμηνείες των κόσμων που μας περιβάλλουν, αλλά και σε κοινοποίησή τους και διαμοιρασμό με τους άλλους. Ο διαμοιρασμός αυτός απαιτεί συμμετοχική δραστηριότητα, εφόσον μόνο τα δρώντα υποκείμενα μπορούν μέσα από τις διυποκειμενικές τους σχέσεις να αποκτήσουν ταυτόχρονα συνείδηση του εαυτού και του κόσμου που τους περιβάλλει. Ωστόσο, οποιοσδήποτε διαμοιρασμός των κόσμων, προϋποθέτει ταξινομικές κατασκευές, οι οποίες έχουν συγκεκριμένη δομή και οργάνωση, τέτοια που να μπορούν τα μέλη των ομάδων να αναγνωρίζουν και φυσικά να υιοθετούν, να μεταβάλλουν ή να απορρίπτουν. Σύμφωνα με τους Durkheim και Mauss, οι ταξινομικές κατασκευές είναι κοινωνικές, επειδή οι πρώτες λογικές κατηγορίες της σκέψης είναι κοινωνικές κατηγορίες και σχετίζονται με τις συλλογικές αναπαραστάσεις της κοινωνίας, οι οποίες στη συνέχεια γίνονται υποκειμενικές, υιοθετούνται δηλαδή από τα άτομα (Durkheim & Mauss, 2001). Σε κάθε περίπτωση και χωρίς να θέλουμε να οδηγηθούμε σε έναν άκρατο κοινωνιολογισμό, θεωρούμε ότι η συνεχής καθημερινή αλληλόδραση των ανθρώπων μεταξύ τους για την ικανοποίηση των πρακτικών τους αναγκών και η επανάληψη συγκεκριμένων δράσεων οδηγεί σε τυποποιήσεις, οι οποίες αποκτούν μονιμότερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα τόσο στην ατομική συνείδηση όσο και στη συλλογική συνείδηση της κοινωνίας. Οι τυποποιημένες μορφές κοινωνικής αλληλόδρασης, οι οποίες είναι περίπου συμφωνημένες από τα μέλη της κοινότητας, εφόσον ικανοποιούν κοινούς σκοπούς και οδηγούν σε κοινή δράση θεσμοποιούνται, αποκτούν δηλαδή αντικειμενικά χαρακτηριστικά, στον βαθμό που δείχνουν την κυρίαρχη – ενδεδειγμένη συμπεριφορά για δράση. Με την έννοια αυτή οι θεσμοί έχουν ιστορικότητα και συνδέονται με τους τρόπους δράσης μιας ορισμένης κοινωνίας. Συγκεφαλαιώνουν τα εξηγητικά σχήματα της ύπαρξής της, τη συσσωρευμένη γνώση της για τον κόσμο, τον άνθρωπο και το περιβάλλον, αλλά πολύ περισσότερο την κοινή πεποίθηση ότι η παρουσία τους εγγυάται την ίδια την κοινωνική κατασκευή μέσα στον χρόνο, προστατεύοντάς την από τη διάλυση και την καταστροφή. Μέσα και δια μέσου της θεσμικής συγκρότησης οι κοινωνίες προσδιορίζουν τους θεμιτούς ρόλους, τους τύπους δηλαδή της αναμενόμενης – προβλέψιμης δράσης από τα μέλη τους. Οι ρόλοι περιγράφουν τις εν δυνάμει συμπεριφορές που καθιστούν τους κόσμους πραγματικούς. Ωστόσο, μόνο η ανθρώπινη δράση πραγματώνει τους κόσμους αυτούς, τους υλοποιεί. Μόνο όταν οι άνθρωποι υποδύονται ρόλους, συμμετέχουν στον πραγματικό κόσμο, επειδή ουσιαστικά η δράση αυτή συστήνει και αναπαράγει τον κόσμο που μας περιβάλλει, κάνοντάς τον δικό μας κόσμο. Δεν είναι τυχαίο ότι μέσα από την αναπαραγωγή συγκεκριμένων συμπεριφορών, που είναι παγιωμένες και αποτελούν στοιχεία κοινωνικής και πολιτικής συγκρότησης της κοινωνίας, οι άνθρωποι αναπαράγουν επίσης ολόκληρο το ιστορικό νόημα που η κοινωνία διαμοιράζει στα μέλη της μέσω των τυποποιήσεων. Και οι τυποποιήσεις είναι φορτισμένες με αντίστοιχα νοήματα. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελούν οι κοινωνικές αντιλήψεις και οι συνακόλουθες συμπεριφορές που υπαγορεύουν για το φύλο. Παρόλο που οι άνθρωποι γεννιούνται με συγκεκριμένα βιολογικά χαρακτηριστικά, οι έμφυλες αναπαραστάσεις των ρόλων που σχετίζονται με τη λειτουργία του φύλου τους, εξαρτώνται πάντοτε από το κοινωνικό περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας, δηλαδή από τις τυποποιημένες μορφές δράσης που η κοινωνική συμφωνία επιφυλάσσει για τα μέλη της. Έτσι, διαφέρουν αισθητά οι κοινωνικές αντιλήψεις για τον ρόλο της γυναίκας σε παραδοσιακές, αγροτικού τύπου κοινωνίες, απ' ό,τι σε σύγχρονες, αστικού τύπου. Η θεσμική διάρθρωση των ρόλων για το φύλο ως κοινή καταγραφή της συλλογικής θέλησης ενσωματώνεται στην ατομική εμπειρία μέσω της ανάληψης των

ρόλων που σχετίζονται με τη λειτουργία του φύλου και επηρεάζουν σημαντικές πτυχές της ζωής των ανθρώπων. Από την ενσωμάτωση αυτή απορρέουν υποχρεώσεις και δικαιώματα, στοιχεία που τοποθετούν από τη μία πλευρά το άτομο μέσα στην κοινωνία, ενώ από την άλλη πλευρά αναπαράγουν την ίδια την κοινωνία διαμέσου της μάθησης και υιοθέτησης των αντίστοιχων ρόλων.

Η ικανότητα της γνώσης των ρόλων από την πλευρά των ανθρώπων προϋποθέτει διαδικασίες μάθησης. Συνεπώς, οι κοινωνίες διαθέτουν αντίστοιχους μηχανισμούς που λειτουργούν ως προς αυτή την κατεύθυνση βοηθώντας τα μέλη τους να γνωρίσουν τη θεσμική συγκρότηση των κόσμων που τους περιβάλλει και στη συνέχεια να υιοθετήσουν τη συγκρότηση αυτή. Οι διαδικασίες της μάθησης μπορεί να έχουν τυπική μορφή, να είναι δηλαδή οργανωμένες, όπως το οικογενειακό, το σχολικό, το θρησκευτικό περιβάλλον ή μπορεί να έχουν άτυπη μορφή, όπως είναι οι ομάδες των φίλων, των συνομήλικων κ.ά. Σε κάθε περίπτωση, η ένταξη του ατόμου μέσα σε μια κοινωνία είναι μια πολύπλοκη σε περιεχόμενο και μεγάλη σε διάρκεια διαδικασία, ενώ παράλληλα σχετίζεται με την εκμάθηση και εσωτερικεύση των κανόνων που θα επιτρέψουν την ένταξη κάποιου στον κοινωνικό ιστό. Στην ουσία πρόκειται γι' αυτό που οι κοινωνικοί επιστήμονες αποκαλούν κοινωνικοποίηση. Αυτό δηλαδή που «μαθαίνεται ως αντικειμενική αλήθεια και εσωτερικεύεται ως υποκειμενική πραγματικότητα» (Berger & Luckmann, 2003: 132). Ο Durkheim, ο οποίος εισήγαγε τον όρο κοινωνικοποίηση, ως διαδικασία αδιάκοπης αλληλόδρασης μεταξύ ατομικής και συλλογικής συνείδησης (Durkheim, 1994) και αισθάνθηκε την ανάγκη να περιγράψει την εξέλιξη της εκπαίδευσης ως κοινωνικής διαδικασίας, σημειώνει τα εξής:

«Πρώτον, “κάθε κοινωνία έχει ένα σύστημα εκπαίδευσης που επιβάλλεται με ακατάβλητη δύναμη στα άτομα... Το σύστημα αυτό είναι ένα σύνολο πρακτικών και θεσμών που οργανώνεται αργά στο πέρασμα του χρόνου... και δεν μπορεί ν' αλλάξει κατά βούληση, όπως ακριβώς δεν μπορεί ν' αλλάξει κατά βούληση η ίδια η δομή της κοινωνίας”. Δεύτερον, το σύστημα αυτό έχει ως κύρια λειτουργία του την αναπαραγωγή της κοινωνίας: “οι εκπαιδευτικές πρακτικές είναι όλες τους απόρροια της δράσης που ασκεί μια γενιά πάνω στην επόμενη, με στόχο να προσαρμόσει την τελευταία στο κοινωνικό περιβάλλον μέσα στο οποίο καλείται να ζήσει...” Τρίτον, η εκπαίδευση αποσκοπεί στο να εσωτερικεύσει καθένας και καθεμιά αυτό το σύνολο εμπειριών: “ανάμεσα στις αμφίβολες δυναμικότητες που συγκροτούν τον άνθρωπο τη στιγμή της γέννησής του και την πολύ καθορισμένη προσωπικότητα που πρέπει να γίνει, ώστε να διαδραματίσει έναν χρήσιμο ρόλο στην κοινωνία...”» (Durkheim, 2014: 16).

Αυτό που επισημαίνει ο Durkheim είναι ότι τα εκπαιδευτικά συστήματα συμβάλλουν στη διατήρηση των πολιτισμικών μορφών της κοινωνικής δομής μέσω ομογενοποιημένων μορφών σκέψης γενικεύοντας την εκμάθηση των ίδιων μεθόδων γνώσης. Αυτό συμβαίνει, επειδή όλες οι κοινωνίες μεταβιβάζουν κοινωνικές πρακτικές προηγούμενων γενεών και σε έναν ορισμένο βαθμό τις επιβάλλουν μέσα από τις κυρίαρχες δομές εξουσίας, οι οποίες δεν είναι τίποτε περισσότερο από τις εξαντικειμενικοποιημένες μορφές της κοινής δράσης, η οποία απέκτησε τυπική ισχύ. Άρα ποτέ μια κοινωνία δεν λειτουργεί ως άγραφος χάρτης πάνω στον οποίο μπορούν τα μέλη της να σχεδιάσουν από την αρχή την ύπαρξή της. Αντίθετα, υπάρχουν εγγενείς δεσμεύσεις, οι οποίες αποκτούν υποχρεωτικό χαρακτήρα για τα μέλη των κοινοτήτων και μεταβιβάζονται μέσα από τα τυπικά και άτυπα συστήματα εκπαίδευσης. Η αποκρυστάλλωση και κυριαρχία των δομών αυτών ενέχει, όπως είναι φυσικό, χαρακτηριστικά επιβολής. Σύμφωνα με τον Berger, ο «θεμελιώδης καταναγκασμός της κοινωνίας» (Berger, 1969: 12) δεν βρίσκεται στους μηχανισμούς κοινωνικού ελέγχου που διαθέτει έτσι και αλλιώς μια κοινωνία, αλλά στη δύναμή της να προβάλλεται και να επιβάλλεται μέσα από την κατασκευή των κόσμων αυτών που γίνονται στη συνείδηση των ανθρώπων κυρίαρχοι και για τον λόγο αυτό νόμιμοι. Ο «θεμελιώδης καταναγκασμός της κοινωνίας» δεν συνίσταται μόνο στη διαδικασία κατασκευής των κόσμων που μας περιβάλλουν, αλλά πολύ περισσότερο στη διατήρησή τους στη συνείδηση των υποκειμένων (Καραμούζης, 2015).

Ας μη μας διαφεύγει ότι η κατασκευή του νοήματος αποτελεί το θεμελιωδέστερο στοιχείο της ίδιας της κοινωνίας, στον βαθμό που σχετίζεται με το σώμα της πρακτικής γνώσης, της γνώσης δηλαδή εκείνης που συνδέεται με την καθημερινή ζωή των ανθρώπων και προσδιορίζει την ίδια την ανθρώπινη συμπεριφορά. Άλλωστε, η γνώση αυτή καθαυτή παράγεται, για να καταναλωθεί. Η διασύνδεσή της με τις καθημερινές ανάγκες των ανθρώπων και η ανάδυσή της σε σχέση με τις κοινωνικές δομές που τελικά νομιμοποιούν την ύπαρξή της, αποτέλεσαν τα δύο στοιχεία της καθιέρωσής της. Η θεσμοποίηση της γνώσης δεν λειτούργησε ανεξάρτητα από τη θεσμική οργάνωση της ίδιας της κοινωνίας, στην υπηρεσία της οποίας και τέθηκε. Η διαμόρφωση μιας κοινωνίας κυνηγών π.χ. στηρίζεται στις τεχνικές του κυνηγιού, οι οποίες σε έναν ορισμένο βαθμό θεσμοποιούνται και αποκρυσταλλώνονται ως τμήμα του κοινωνικού κόσμου, η παραγωγή και η αναπαραγωγή του οποίου στηρίζεται στη θεσμοθέτηση- οργάνωση της γνώσης αυτής (Berger & Luckmann, 2003: 132-133). Έτσι, η κατασκευή της αντικειμενικής πραγματικότητας ως κοινωνικής δομής, δεν είναι ένα γεγονός που συνδέεται αποκλειστικά με τον κόσμο που μας περιβάλλει, αλλά πολύ περισσότερο με τον τρόπο που τα υποκείμενα τοποθετούν τον εαυτό τους στον κόσμο αυτό, τον αποκωδικοποιούν, υιοθετούν τις περιγραφές του και, στην ουσία, τον οικειοποιούνται. Σε κάθε περίπτωση, τόσο η συγκρότηση όσο και η διαχείριση ενός κόσμου που προϋποθέτει τη μορφή και οργάνωση της χρηστικής γνώσης, παραπέμπει στις σχέσεις εξουσίας, οι οποίες αναδύονται ως συστατικά χαρακτηριστικά της ίδιας της κοινωνικής δομής, δηλαδή του συνόλου των σχέσεων, τυπικών και άτυπων, που συγκροτούν τα δίκτυα επικοινωνίας των ανθρώπων μεταξύ τους και διαμορφώνουν το κοινωνικό περίγραμμα μιας οργανωμένης κοινωνίας. Τα δίκτυα των κοινωνικών σχέσεων είναι δίκτυα εξουσίας, στον βαθμό που η διαχείριση της γνώσης ικανοποιεί ανάγκες και επιτυγχάνει σκοπούς. Η θεσμοποίηση των σχέσεων αυτών δημιουργεί την ποικιλία των δομών εξουσίας μέσα στην κοινωνία (Καραμούζης, 2015).

## **2. Η Θρησκεία ως αντικείμενο μελέτης της Κοινωνιολογίας**

### **2.1. Η κοινωνική κατασκευή της θρησκείας**

Ένα σημαντικό μέρος των δημόσιων συζητήσεων περιστρέφεται γύρω από τον ρόλο της θρησκείας στις σύγχρονες κοινωνίες, ρόλος που προσωποποιείται δια μέσου των αντιλήψεων, πράξεων, συμπεριφορών των ηγετικών θρησκευτικών ομάδων, ενώ στις συζητήσεις αυτές μπορούν να λάβουν μέρος όχι μόνο τα μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων, αλλά και όλοι εκείνοι που δυνητικά έχουν δικαίωμα στον δημόσιο λόγο, δηλαδή όλοι. Οι συζητήσεις αυτές εντείνονται, όταν συγκεκριμένα περιστατικά απασχολούν το δημόσιο κοινωνικο-πολιτικό ενδιαφέρον, όπως π.χ. φαινόμενα τρομοκρατικών επιθέσεων, βίαιων συγκρούσεων, εθνικιστικών αντιπαραθέσεων, ενώ δεν είναι λίγες οι φορές που ο ρόλος της θρησκείας αξιολογείται θετικά ή αρνητικά με κριτήριο τις σχέσεις κοινωνικής δικτύωσης που αναπτύσσει η παρουσία της στην προσπάθεια αντιμετώπισης κοινωνικών φαινομένων, όπως ανθρωπιστικές κρίσεις, υποσιτισμός, κοινωνική περίθαλψη, μόρφωση κ.ά. Θα τολμούσαμε να πούμε ότι ο δημόσιος διάλογος για τη θρησκεία δεν είναι ένας θρησκευτικός διάλογος, ένας διάλογος δηλαδή που γίνεται με θεολογικά – θρησκευτικά κριτήρια, ακόμα και όταν ασχολείται με τις θρησκευτικές στάσεις και συμπεριφορές των ανθρώπων της θρησκείας, τις αξιολογεί και τις σχολιάζει σε σχέση με την ίδια τη θρησκεία, αλλά κυρίως το ενδιαφέρον του δημόσιου διαλόγου εστιάζει τόσο στις θεσμοθετημένες σχέσεις της θρησκείας, τυπικές ή άτυπες, όσο και στις μη θεσμοθετημένες επιδράσεις της σε σχέση με το κοινωνικό περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας. Με την έννοια αυτή οι συζητήσεις για τη θρησκεία έχουν κοινωνιολογικό ενδιαφέρον, επειδή όχι απλά καταγράφουν τη θεσμική της συγκρότηση και παρουσία σε μια συγκεκριμένη κοινωνία και συνακόλουθα τον βαθμό ανταπόκρισής της σε αναμενόμενες θεσμοποιημένες – τυποποιημένες συμπεριφορές, αλλά και της καταγραφής των διαφορετικών αντιλήψεων που αναπτύσσονται για τη θρησκεία από τους ίδιους τους ανθρώπους, θρησκευόμενους και μη, στο πλαίσιο των ποικίλων ερμη-

νειών της. Άρα στο επίκεντρο της κοινωνιολογικής διερεύνησης της θρησκείας εντάσσεται το θρησκευτικό γεγονός, το οποίο συμπυκνώνει τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης από τον άνθρωπο και την κοινωνία του, των πολλαπλών στοιχείων που συνθέτουν την ίδια την κοινωνική πραγματικότητα, όπως οικονομικών, πολιτικών, πολιτισμικών, εθνικών, εκπαιδευτικών κ.ά., ενώ από την άλλη πλευρά η κοινωνιολογία της θρησκείας μελετά τη θρησκεία στο πλαίσιο της συγκρότησης του θρησκευτικού εαυτού, ο οποίος διαμορφώνεται με κριτήριο τις ίδιες ενδογενείς και εξωγενείς λειτουργίες της ανθρώπινης δράσης, όπως προσωπικά χαρακτηριστικά, φυσικούς παράγοντες και ανθρώπινες σχέσεις, στοιχεία που διαμορφώνουν, όπως προαναφέραμε, και τον κοινωνικό εαυτό (βλ. Σχήμα 1). Οι άνθρωποι θρησκεύουν μέσα από τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που τους περιβάλλουν. Απόδειξη του γεγονότος αυτού αποτελεί η πληθώρα των θρησκειών που αναπτύχθηκαν στην ιστορική πορεία της ανθρωπότητας, αλλά και οι νέες θρησκείες που αναδείχθηκαν μέσα από τα παραδοσιακά θρησκευτικά μοτίβα.

Οφείλουμε από την αρχή να ξεκαθαρίσουμε ότι η θρησκεία δεν αποτελεί μια θεωρητική αφήγηση για το παρελθόν ή το μέλλον της ανθρωπότητας, τοποθετημένη δίπλα στις τόσες άλλες αφηγήσεις. Ούτε αποτελεί μια ενασχόληση του ανθρώπου, τοποθετημένη δίπλα στις υπόλοιπες ενασχολήσεις του. Παρόλο που οι θρησκείες σχετίζονται με την παραγωγή και αναπαραγωγή ενός αφηγηματικού λόγου, ο οποίος είναι προσανατολισμένος πολλές φορές σε στοιχεία που παραπέμπουν σε έναν άλλο κόσμο, εντούτοις τα σχήματα σκέψης και δράσης που περιγράφονται έχουν αποδέκτες τον πραγματικό κόσμο των καθημερινών διαδράσεων, ο οποίος νοηματοδοτείται διαρκώς από την αλληλόδραση των δρώντων υποκειμένων, εκείνων δηλαδή που κάνουν τον κόσμο να είναι και να φαίνεται πραγματικός. Άλλωστε, όλες οι θρησκευτικές αφηγήσεις περιλαμβάνουν κοσμολογικές και ανθρωπολογικές αναπαραστάσεις. Αναπαραστάσεις που σχετίζονται με την κατασκευή – δημιουργία κόσμων, ενώ ταυτόχρονα η κατασκευή αυτή περιλαμβάνει και τη δημιουργία ανθρώπινων όντων, τα οποία αποτελούν συστατικά στοιχεία των κόσμων αυτών, προκειμένου να έχουν νόημα όλες οι κοσμολογικές δημιουργίες. Άλλωστε, κανένα κοσμολογικό αφήγημα θρησκευτικού τύπου δεν παραλείπει να ενσωματώσει στο περιεχόμενό του τον άνθρωπο και το περιβάλλον του. Και αυτό συμβαίνει, επειδή ο άνθρωπος νομιμοποιεί τους θρησκευτικούς κόσμους που τον περιβάλλουν ως πραγματικούς. Είναι ταυτόχρονα το αντικείμενο και το υποκείμενο της δημιουργίας. Με την έννοια αυτή οι θρησκείες έχουν έναν εγγενή προσανατολισμό προς το «ένσκοπο πράττειν», προϋποθέτουν δηλαδή δρώντα υποκείμενα, τα οποία λειτουργούν στο πλαίσιο ενός διαρκώς εξελισσόμενου κόσμου, ο οποίος αναδιαπραγματεύεται συνεχώς το περιεχόμενο της ύπαρξής του. Ακόμα και η πίστη σε έναν ή πολλούς θεούς δεν μπορεί να λειτουργήσει ανεξάρτητα από το «ένσκοπο πράττειν», στο οποίο οι θεοί είναι υποχρεωμένοι να συμμετέχουν ως δημιουργοί των κόσμων και του ανθρώπου και εγγυητές της δημιουργίας τους. Σύμφωνα με τον Α. Παπαρίζο:

«Οι θεοί... αποτελώντας πριν απ' όλα υπερσυγκέντρωση νοήματος, έλκουν και γοητεύουν, όπως απωθούν και φοβίζουν, εξυψώνουν και αναζωογονούν, όπως ταπεινώνουν, χειραγωγούν και αφομοιώνουν, γεννούν και δημιουργούν, όπως σκοτώνουν και καταστρέφουν. Είτε είναι εγκόσμιοι και καθημερινοί, ανθρώπινοι και συναισθηματικοί είτε είναι υπέρτεροι και μεταφυσικοί, απόλυτοι και τέλειοι, οι θεοί θέτουν κανόνες και νόμους, που ενδέχεται να είναι αποδεκτοί και ανθρώπινοι ή εντελώς απαράδεκτοι, σκληροί και απάνθρωποι. Οι θεοί, έτσι, συνδέουν και χωρίζουν, ενώνουν και αποξενώνουν, ταυτίζουν και διασπούν, με πολλούς και ποικίλους τρόπους, κινητοποιώντας τις ενορμήσεις, τις επιθυμίες και τα αισθήματα της φιλίας και της έχθρας, της ζωής και του θανάτου. Ενθαρρύνουν τη γονιμότητα, την αναγέννηση και τη δημιουργία και προκαλούν τις ερωτικές απαγορεύσεις, τον ευνουχισμό και την καταστροφή, εγείροντας όλες τις πιθανές μορφές του έρωτα και της βίας... Αποκρυσταλλωμένοι σε αντιλήψεις, σε πρόσωπα και σε οικουμενικού τύπου αφηρημένες παραστάσεις και σήματα, εμπνέουν και εξυψώνονται οι ίδιοι σε αντικείμενα της επιθυμίας και του έρωτα, του πόθου και της ζωής, ενώ εμπνέουν και γίνονται εξίσου αντικείμενα της έχθρας του μίσους και του θανάτου. Είναι ερωτικοί και βίαιοι, διότι, είτε δημιουργούν και εξυψώνουν είτε καταστρέφουν και ταπεινώνουν, εγείρουν, προκαλούν και διαχειρίζονται, πάνω απ' όλα, την έλξη και τον φόβο, τη γοητεία και τον τρόμο, τη ζωή και

τον θάνατο» (Παπαρίζος, 2001: 222-223).

Οι θρησκευτικοί κόσμοι συγκροτούνται συνήθως με την παρουσία θεών και ανθρώπων μέσα από πράξεις αναδημιουργίας ως προς τη μορφή και την οργάνωσή του. Οι θρησκευτικοί κόσμοι προϋποθέτουν ρόλους και κανόνες για τα μέλη τους, οι οποίοι ωστόσο δεν είναι ανεξάρτητοι από τις προσωπικές εννομήσεις των δρώντων υποκειμένων, ακόμα και εάν πρόκειται για τη λατρεία των ίδιων των θεών. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι η λατρεία των θεών προσδιορίζεται σε σχέση με τις πρακτικές – υλικές ανάγκες των ανθρώπων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι θρησκευτικές αναπαραστάσεις στη λατρεία των εμπόλεμων θεών ή των θεών της γονιμότητας, των εφέστιων θεοτήτων, των θεών της θάλασσας κ.ά., οι οποίοι αντανakλούν τις αντιλήψεις των ανθρώπων για τον πόλεμο, τη γεωργία, την αλιεία και άλλες ανθρώπινες δραστηριότητες. Ο ανθρωπομορφισμός των αναπαραστάσεων αυτών είναι χαρακτηριστικός των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των θεών από την πλευρά των ανθρώπων. Οι ανθρωπόμορφες απεικονίσεις των θεών, όπως είναι φυσικό, δεν εξαντλούνται αναγκαστικά στις τυπικές εξωτερικές περιγραφές τους, αλλά πολύ περισσότερο αποτελούν αντικείμενο θρησκευτικής λατρείας και πίστης, μέσω των οποίων εξωτερικεύονται και ταυτόχρονα εσωτερικεύονται τα χαρακτηριστικά αυτά, αποκτώντας τυπολογικές ταυτότητες, οι οποίες επισφραγίζουν τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των θεών από την πλευρά των ανθρώπων. Δεν έχει, λοιπόν, κανείς παρά να μελετήσει τις απεικονίσεις αυτές, για να μπορέσει να καταλάβει τους ανθρώπους που ανέπτυξαν λατρείες, τοποθέτησαν θεούς μέσα σε αυτές, δημιούργησαν ναούς και οργάνωσαν θρησκείες. Εάν, όπως έχουμε προαναφέρει, η συγκρότηση του εαυτού, σχετίζεται σε έναν ορισμένο βαθμό με την ικανοποίηση των ιδιαίτερων αυτών εννομήσεων και αναγκών των δρώντων υποκειμένων, και τα στοιχεία αυτά δεν μπορούν να θεωρηθούν ανεξάρτητα από το ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο είναι ενταγμένος κάποιος, ο θρησκευτικός εαυτός δεν μπορεί παρά να σχετίζεται άμεσα με τα στοιχεία αυτά. Κατά συνέπεια, η δόμηση του θρησκευτικού εαυτού προκύπτει μέσω της γνώσης των στοιχείων που προσδιορίζουν την ύπαρξή μας σε σχέση με τους άλλους. Ο θρησκευτικός εαυτός αναδεικνύεται σε σχέση με το συγκεκριμένο χωρο-χρονικό πλαίσιο στο οποίο εντασσόμαστε με τη γέννησή μας. Σύμφωνα με τους Berger και Luckmann, η *χρονική δομή* είναι σε ορισμένες περιπτώσεις καταναγκαστική, που σημαίνει ότι προσδιορίζει και καθορίζει την παρουσία μας μέσα σε μια κοινωνία: «Γεννήθηκα μια συγκεκριμένη ημερομηνία, πήγα σχολείο κάποια άλλη, ξεκίνησα να εργάζομαι ως επαγγελματίας κάποια άλλη κ.τ.λ.» (Berger & Luckmann, 2003: 63). Το σύνολο των κατανοητικών λειτουργιών της ύπαρξής μου σχετίζεται δυναμικά με το ευρύτερο κοινωνικό μου περιβάλλον, το οποίο καλούμαι μέσω της γνώσης και της μνήμης να εσωτερικεύσω, προκειμένου η παρουσία μου μέσα στον κοινωνικό χώρο να έχει νόημα, να μπορώ δηλαδή να προσανατολίζομαι εκτείνοντας την ύπαρξή μου μέσα στον χρόνο. Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο, η παρουσία της θρησκείας μου παρέχει, σύμφωνα με τον Erich Fromm, ένα πλαίσιο προσανατολισμού και ένα αντικείμενο λατρείας. Στον βαθμό που διαχειρίζεται μια ολοκληρωμένη αφήγηση για τη δημιουργία του κόσμου (κοσμολογία) και μια ολοκληρωμένη αφήγηση για τον άνθρωπο (ανθρωπολογία), η θρησκεία με καλεί να αναδημιουργήσω τον κόσμο και τον άνθρωπο από την αρχή, δηλαδή τον εαυτό μου σε σχέση με τον κόσμο που με περιβάλλει (Καραμούζης, 2005). Άλλωστε, οι θρησκευτικές τελετές επιβεβαιώνουν και αναπαράγουν τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων αυτών. Τελετές εισόδου, τελετές ονοματοδοσίας, διαβατήριες τελετές, τελετές που σχετίζονται με τη σεξουαλικότητα και την αναπαραγωγή, νομιμοποιούν την κοινωνική παρουσία των δρώντων υποκειμένων μέσα στους κόσμους των θρησκείων. Και είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τον άνθρωπο να γνωρίζει ότι ο χωροχρόνος που τον περιβάλλει έχει νόημα, προσανατολισμό και άρα σκοπό. Για παράδειγμα, το όνομα που φέρει ο καθένας από εμάς είναι συμπεριληπτικό όλων των στοιχείων που συγκροτούν την ύπαρξή μας. Συμπυκνώνει και αναπαράγει όλες τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που περιβάλλουν και υποστασιοποιεί το σύνολο των στοιχείων που συγκροτούν την προσωπική μας ταυτότητα. Μέσω του ονόματος, επίσης, κοινοποιώ όχι απλά τα στοιχεία της ύπαρξής μου στους άλλους αλλά την ίδια μου την ύπαρξη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο διάλογος στην Οδύσσεια του Πολύφημου με τους υπόλοιπους κύκλωτες: «-Ποιος σε τύφλωσε; -Ο «κανένας». Ο «κανένας» δεν

έχει όνομα, ο «κανέννας» δεν υπάρχει όχι τόσο για τον εαυτό του όσο για τους άλλους. Οι άνθρωποι, λοιπόν, πρέπει να έχουν όνομα, το οποίο αυτόματα τους υποστασιάζει, τους δίνει οντότητα, ύπαρξη, η οποία αμέσως κοινοποιείται στους άλλους. Είναι χαρακτηριστικό στο παραπάνω απόσπασμα της Οδύσσειας, όταν ο Πολύφημος μαθαίνει ότι ο «κανέννας» έχει όνομα και λέγεται «Οδυσσέας», τότε οι υπόλοιποι κύκλωπες επιστρέφουν για να συζητήσουν γι' αυτόν, επειδή το όνομα «Οδυσσέας» είναι δηλωτικό των πράξεών του και του συνόλου των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων και των ανθρώπων που η παρουσία του ονόματος αυτού συνεπάγεται, όπως των σχέσεων φιλίας ή εχθρότητας που καθιερώνει. Έτσι, αυτός που έχει όνομα γίνεται γνωστός, γνώριμος στους υπολοίπους, φίλος ή εχθρός. Πολύ περισσότερο το θρησκευτικό όνομα αποτελεί επιπρόσθετα συμπύκνωση των στοιχείων που συνδέουν τους ανθρώπους με τους θρησκευτικούς κόσμους και το σύνολο των νοημάτων που αυτοί διαχειρίζονται. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι οι άνθρωποι επιδιώκουν να προσδιορίσουν από την αρχή τα ονόματα των θεών τους. Εάν οι θεοί έχουν όνομα, αυτό τους εντάσσει άμεσα στις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των ανθρώπινων κόσμων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Μωυσής στην Παλαιά Διαθήκη. Ζητά επίμονα από τον Θεό να του αποκαλύψει το όνομά του. Ο Θεός του απαντά ότι οποιοδήποτε όνομα ενέχει τον χαρακτήρα της «ειδωλολατρίας», διότι λειτουργεί ως χρηστικό εργαλείο στις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης. Αποτελεί ουσιαστικά την ιδιοποίηση του άλλου, ακόμη και του ίδιου του θεού. Με την έννοια αυτή οι θρησκείες επιχειρούν να «προστατέψουν» την υπερβατικότητα του θεού, αφήνοντας στον ίδιο το δικαίωμα της επιλογής ονόματος, το οποίο ωστόσο λαμβάνει ύστερα από τις «αποκαλύψεις» της παρουσίας του. Μόνο οι «αποκαλύψεις» υποστασιάζουν την παρουσία του θεού στο πλαίσιο ενός ονόματος, το οποίο δίνει τη δυνατότητα στον ίδιο να συμμετέχει στις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης από την πλευρά των ανθρώπων. Ο θεός συμβάλλεται σε συγκεκριμένες σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης της παρουσίας του από τον άνθρωπο, μόνο όταν αποκαλύπτει την παρουσία του, δηλαδή αναφέρει το όνομά του. Οι θρησκείες διαχειρίζονται τις «αποκαλύψεις» αυτές ανακατασκευάζοντας και αναδημιουργώντας τους συγκεκριμένους κόσμους και τη δομή τους, όπως ανακατασκευάζουν και την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη, αλλά και την ύπαρξη του θεού ή των θεών μέσα στις σχέσεις αυτές. Ο κοσμικός άνθρωπος και ο ανθρώπινος εαυτός, αλλά και ο ίδιος ο θεός δεν είναι σε καμιά περίπτωση αδιαφοροποίητος για τον κόσμο των θρησκειών. Έχει όνομα, δηλαδή δομή, ύπαρξη, σκοπό, προσδιορισμένο ωστόσο από τη χρηστική γνώση, η οποία αποκαλύπτεται μ' έναν ορισμένο τρόπο, ώστε να τη χρησιμοποιεί ο άνθρωπος, προκειμένου οι συμβαλλόμενες στις ανθρώπινες σχέσεις υπάρξεις να έχουν νόημα, εκπληρώνοντας τους σκοπούς της ύπαρξής τους. Με την έννοια αυτή δεν εκπληρώνει μόνο ο άνθρωπος των θρησκειών τους σκοπούς της ύπαρξής του μέσα σε αυτές, αλλά και ο θεός ή οι θεοί του.

Από την αρχή, λοιπόν, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι οι άνθρωποι θρησκευούν σε διευρυμένο, μικρό ή ελάχιστο βαθμό, ικανοποιώντας τις ιδιαίτερες ενομήσεις και ανάγκες τους, εντασσόμενοι όμως σε συγκεκριμένες κοινωνίες και υποδουόμενοι πλείστους ρόλους. Με την έννοια αυτή η κοινωνική διάδραση, ακόμη και στη θρησκευτική διάστασή της, αποτελεί βασική προϋπόθεση ανάπτυξης και κατανόησης της ύπαρξης. Η κατανόηση των θρησκευτικών αντιλήψεων και η μελέτη του θρησκευτικού εαυτού είναι σύνθετη διαδικασία, επειδή μέσα από την εκτύλιξη της αντανακλώνονται οι ιδιαίτερες σχέσεις που αναπτύσσονται μέσα στην κοινωνία, οι πολιτικές και οικονομικές συμπεριφορές, η ταξική θέση, οι ηθικές αξίες, το επίπεδο μόρφωσης, η οικογενειακή κατάσταση, η γλώσσα, ο πολιτισμός, η παράδοση κ.ά. Τα στοιχεία αυτά θα πρέπει να τα λάβει κάποιος σοβαρά υπόψη του, προκειμένου να ερμηνεύσει θρησκευτικές αντιλήψεις και πρακτικές, να κατανοήσει τις σχέσεις των ανθρώπων με τις θεσμικές θρησκείες και να καταγράψει τις θρησκευτικές τάσεις που διαμορφώνονται στις σύγχρονες κοινωνίες. Από την άλλη πλευρά, ο ίδιος ο θρησκευτικός εαυτός μπορεί να καταστεί στοιχείο αξιοποιήσιμο στη μελέτη και ερμηνεία της ίδιας της κοινωνικής κατασκευής στον βαθμό που η χρηστική λειτουργία της θρησκείας επιδρά στην οργάνωση και λειτουργία της κοινωνίας. Έτσι, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι σε κάθε περίπτωση οι κανονιστικές προσδοκίες των θρησκευτικών ρόλων από τη μελέτη του εαυτού δεν είναι ποτέ αναμενόμενες και σίγουρες στο πλαίσιο ενός ολιστικού συστήμα-



τος, όπως είναι π.χ. ο προσδιορισμός της θρησκευτικής επιταγής που προκύπτει από θρησκευτικούς κανόνες, αλλά εξαρτημένες από το σύνολο των κοινωνικών ρόλων και των προσωπικών προσδοκιών. Σύμφωνα με τον Martin Hollis, «οι κανόνες επιβάλλουν στον παίχτη πώς να συνεχίσει και ωστόσο δομούνται από τις ερμηνείες που οι παίκτες δίνουν στην οδηγία αυτή» (Hollis, 2005: 208). Έτσι, οι ρόλοι θα μπορούσαν να περιλαμβάνουν απροσδιόριστες ή και αντιφατικές προσδοκίες, παρέχοντας στους παίκτες, σύμφωνα με τη θεωρία των Παιγνίων και της ορθολογικής επιλογής, το περιθώριο να ερμηνεύουν τους ρόλους τους ή και να επιδιώκουν την επίτευξη άσχετων με τους ρόλους σκοπών. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η αντίληψη που θεωρεί ότι οι θεσμικά διαμορφωμένες θρησκείες υπέστησαν μια κοινωνική υποβάθμιση κατά την εποχή της νεωτερικότητας. Η αντίληψη αυτή έχει κερδίσει έδαφος το τελευταίο χρονικό διάστημα στην κοινωνιολογική σκέψη. Σε αντίθεση με το θρησκευτικό μονοπωλιακό καθεστώς που προσδιόρισε τα παραδοσιακά πολιτισμικά μοτίβα, οι σύγχρονες κοινωνίες οδήγησαν όλο και περαιτέρω τη θρησκευτική κατανόηση του εαυτού στο πλαίσιο μιας ιδιωτικής υπόθεσης των ανθρώπων, ενώ η εκκοσμίκευση έγινε κατανοητή ως μια προσδοκία απεγκλωβισμού του πολιτικού στοιχείου από τους θρησκευτικούς επικαθορισμούς. Στην ουσία, αυτό που παρατηρούμε είναι ότι ένας νέος θρησκευτικός εαυτός αναδύθηκε με πολλές διαφοροποιήσεις, στο πλαίσιο του θρησκευτικού πλουραλισμού και της εκκοσμικευμένης κοινωνίας. Ο θρησκευτικός εαυτός δομείται στο πλαίσιο μιας ιδιωτικού τύπου θρησκευτικότητας, η οποία χρήζει σήμερα διερεύνησης. Ερωτήματα που θα μπορούσαν να συσχετιστούν με τη διερεύνηση αυτή είναι: Τι σημαίνει σήμερα να είναι κάποιος πιστός; Έχει επιπτώσεις η θρησκευτική πίστη στην καθημερινότητά του; Οφείλει να υπακούσει στο κανονιστικό πλαίσιο των κυρίαρχων θρησκευτικών αντιλήψεων; Σε ποιο βαθμό διαφοροποιείται από αυτές; Από την άλλη πλευρά, οι θρησκευτικές παραδόσεις δεν φαίνεται να έχουν απολέσει το νόημά τους. Αντίθετα, φαίνονται αρκετά χρήσιμες, προκειμένου να συμβολίζουν το περιεχόμενο θρησκευτικών αντιλήψεων που υιοθετούν οι άνθρωποι, χωρίς ωστόσο οι αντιλήψεις αυτές να οδηγούν κατ' ανάγκη σε εξατομικευμένες δεσμεύσεις θρησκευτικών προτύπων, αναδεικνύοντας μια διαφορετική συγκρότηση και κατανόηση του θρησκευτικού εαυτού σε σχέση με τις αναμενόμενες προσδοκίες, είτε της εκκοσμίκευσης είτε της κανονιστικής θρησκευτικότητας. Προς την κατεύθυνση αυτή είναι σημαντικά τα ερωτήματα του τύπου: Ποιος ο ρόλος και η παρουσία των θεσμικών θρησκειών στις σύγχρονες κοινωνίες; Οι θρησκευτικές τους παραδόσεις έχουν μεταβληθεί και σε ποιον βαθμό; Τι σημαίνει θρησκευτικός πλουραλισμός και πόσο αυτός επηρεάζει τόσο τις θεσμικά διαμορφωμένες θρησκείες όσο και τους θρησκευόμενους; Πόσο σημαντική είναι η κοινωνική παρουσία της θρησκείας στις τοπικές κοινωνίες; Η θρησκευτική αγωγή είναι υπόθεση των θρησκειών ή του κράτους;

Θα μπορούσαμε εδώ να επισημάνουμε ότι, εάν οι θρησκείες δομούν και δομούνται από το σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που μας περιβάλλουν κάτω από τη διαμόρφωση ενός ισχυρού κανονιστικού πλαισίου, η έμφαση στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή του πλαισίου αυτού προϋποθέτει γνώση, διάχυση της γνώσης αυτής και φυσικά αναπαραγωγή της. Στην ουσία οι θρησκείες αποτελούν πολύ σημαντικούς μηχανισμούς αποτύπωσης και αναπαραγωγής της γνώσης των κόσμων που μας περιβάλλουν. Μέσα από τα ιερά τους κείμενα, τις τελετουργίες τους, τον συμβολικό τους λόγο αναδεικνύουν το νοηματικό υπόβαθρο των σχέσεων που αναπτύσσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους, ακόμα και όταν δεν θρησκευούν. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι οι θρησκείες έχουν εμποτίσει με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο άμεσα ή έμμεσα τη σκέψη και τη δράση των ανθρώπων. Παρατηρείται, για παράδειγμα, το φαινόμενο οι άνθρωποι των δυτικών κοινωνιών, και όχι μόνο, είτε πιστεύουν είτε όχι, είτε ανήκουν στη χριστιανική θρησκεία είτε όχι, να αποδέχονται τις αργίες του Πάσχα ή των Χριστουγέννων. Επίσης, να αναπτύσσουν μια πολύ συγκεκριμένη επιχειρηματικότητα γύρω από τις εορτές αυτές ή από την άλλη πλευρά οι εορτές αυτές να επηρεάζουν το περιεχόμενο της επιχειρηματικότητας αυτής. Σε κάθε περίπτωση η παρουσία των θρησκειών στις σύγχρονες κοινωνίες καθίσταται προφανής, διαμορφώνοντας έτσι και αλλιώς έναν κώδικα επικοινωνίας, ο οποίος ενσωματώνεται ουσιαστικά στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων.

Η θρησκευτική γλώσσα, η οποία δεν περιορίζεται αποκλειστικά στα ερμηνευτικά σχήματα των ιερών

κειμένων, αλλά προχωρεί πολύ περισσότερο πέρα απ' αυτά, έχει νόημα στον βαθμό που μορφοποιεί τις ιδιαίτερες εννοήσεις και ανάγκες των ανθρώπων και τις μετατρέπει σε πράξεις που σχετίζονται με το σύνολο των κοινωνικών χαρακτηριστικών της κοινότητας. Η αποκρυστάλλωση των σημασιολογικών αντιλήψεων μέσω των γλωσσικών συμβόλων ουσιαστικά αποκαλύπτει τις ιδιαίτερες σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των δρώντων υποκειμένων και της κοινωνικής κατασκευής στην οποία τα άτομα ανήκουν. Εάν η θρησκευτική γλώσσα δεν είναι ικανή να συλλάβει ή να κατασκευάσει τον πραγματικό κόσμο, όπως αυτός συγκροτείται και ανασυγκροτείται την κάθε δεδομένη χρονική στιγμή σε σχέση πάντοτε με τη συγκεκριμένη ομάδα ή κοινότητα, τότε οποιαδήποτε σχηματισμένη αναφορά, ακόμα και στη γενικευμένη της εκδοχή δεν μπορεί παρά να είναι παραπλανητική. Σύμφωνα με τον Goody, ο οποίος μελετώντας τη σχέση μεταξύ των «γραφογνωστικών» κοινωνιών και των κοινωνιών της «προφορικότητας» σημειώνει: «αν αντικαταστήσω το “ου φονεύσεις άλλους Εβραίους” με το “ου φονεύσεις”, δεν επεκτείνω μόνο το εύρος εφαρμογής των ηθικών κανόνων μου, αλλά τους καθιστώ λιγότερο εφαρμόσιμους σε συγκεκριμένα πλαίσια. Με άλλα λόγια, γίνεται δύσκολο, ίσως αδύνατο, για οποιοδήποτε άτομο ή ομάδα να δράσει σε συμφωνία με αυτού του είδους την οικουμενιστική ηθική ή ηθικολογική εντολή» (Goody, 2001: 42). Κατά την άποψή μας, αυτό συμβαίνει, επειδή η θεσμική παγίωση των κανονιστικών σχημάτων σχετίζεται πάντοτε με το πραγματικό κίνητρο, το οποίο ωθεί έναν άνθρωπο σε κοινωνική δράση σε σχέση με τον μικρόκοσμο στον οποίο εντάσσεται. Αντίστροφα, οποιοδήποτε υποθετικό - οικουμενικό κίνητρο δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό και κατά συνέπεια να επιβληθεί και να υιοθετηθεί ως τέτοιο, εάν προηγουμένως δεν ανταποκρίνεται - συμβαδίζει με το σύνολο των επί μέρους πραγματικών κινήτρων που συνθέτουν την ίδια την ανθρώπινη δράση. Κατά συνέπεια, το κίνητρο αυτό δεν μπορεί παρά να είναι πολιτικό, εφόσον προκύπτει από τη διαντίδραση των προσωπικών εννοήσεων με τις επιθυμητές – αποδεκτές κοινωνικές συμπεριφορές, έτσι όπως τα θεσμικά χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης κοινωνίας ή ομάδας διαμορφώνουν και σε έναν μεγάλο βαθμό επιβάλλουν. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος οικειοποιείται και αναπαράγει μέσω των θεών του τους κόσμους που τον περιβάλλουν, κατασκευάζει το θρησκευτικό του πλαίσιο και κυρίως διαμορφώνει τον θρησκευτικό του εαυτό, τον οποίο τείνει να διαφοροποιεί σε σχέση με άλλους κόσμους και διαφορετικά θρησκευτικά περιβάλλοντα, σύμβολα και θεούς. Με την έννοια αυτή η θρησκευτική πίστη, είτε εκδηλώνεται ως λατρεία σε έναν ή περισσότερους θεούς είτε σε κανέναν θεό, αναγκαστικά εκβάλλει στην ίδια την πολιτική λειτουργία και διαχείριση των σχέσεων ιδιοποίησης, μετατρέποντας όλες τις σχέσεις και πράξεις του ανθρώπου σε σχέσεις και πράξεις πολιτικές (Καραμούζης, 2015).

## 2.2. Ορίζοντας τη Θρησκεία

Η προσπάθεια που έχουν καταβάλει κατά καιρούς οι επιστήμονες, για να ορίσουν τη θρησκεία, και η ποικιλία των ορισμών που έχουν αναπτυχθεί είναι ενδεικτική της πολυπλοκότητας του θρησκευτικού φαινομένου και των σχέσεων που αναπτύσσει η παρουσία του μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνίες. Υπ' αυτή την έννοια μια σειρά από σημαντικά ερωτήματα που τίθενται και σχετίζονται με τη διατύπωση ορισμών της θρησκείας είναι κατά πόσο νόμιμη είναι η διάκριση μεταξύ «θρησκευτικού» και «μη θρησκευτικού» χώρου, «θρησκευτικών» και «μη θρησκευτικών» αντιλήψεων, «θρησκευτικών» και «μη θρησκευτικών» συμπεριφορών. Πόσο ευδιάκριτα είναι τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά στην καθημερινή ζωή του ανθρώπου, προκειμένου να αποτελέσουν αντικείμενο μελέτης από την πλευρά της επιστημονικής έρευνας; Από την άλλη πλευρά πόσο «νόμιμο» μπορεί να χαρακτηριστεί το δικαίωμα μιας ομάδας μέσα στο διαδίκτυο να αυτοχαρακτηρίζεται ως θρησκευτική (πχ. η θρησκεία των κοπιπεϊστών); Αρκεί η νομική αναγνώριση από τον κρατικό θεσμό μιας ομάδας ως θρησκείας, για να αποτελέσει θρησκεία (πχ. οι νομικές διαμάχες της εκκλησίας της σαϊεντολογίας για θρησκευτική αναγνώριση); Τέτοια παραδείγματα συναντούμε καθημερινά στις ενασχολήσεις μας με το θρησκευτικό γεγονός, το οποίο επιχειρούμε να μελετήσουμε στις διαφορετικές εκδοχές του. Η μελέτη αυτή γίνεται ακόμη πιο δύσκολη, όταν υποχρεωτικά συμπεριλαμβάνουμε στην κατανόησή μας και το σύνολο ή ένα μέρος του συνόλου των λαϊκών αντιλήψεων για τη θρησκεία, οι οποίες σε πολλές περιπτώσεις συνει-

σφέρουν στους ορισμούς, αποτυπώνοντας τις διαφορετικές υποκειμενικές εννοήσεις των ανθρώπων, άρα και τις διαφορετικές αντιλήψεις τους για το τι είναι τελικά θρησκεία. Σύμφωνα με τον Willi Braun, η θρησκεία εκφράζεται μέσω πολιτισμικών, κοινωνικών, ιδεολογικών, εμπειρικών, ιστορικών, παραδοσιακών και άλλων αναφορών, οι οποίες είτε την καθιστούν αυτονόητη από την πλευρά των ανθρώπων είτε τα στοιχεία αυτά χρησιμοποιούμενα μ' έναν ορισμένο τρόπο, καθίστανται ικανά να περιγράψουν ένα σύνολο διαφορετικών θρησκευτικών φαινομένων, όπως τις θρησκευτικές ιδέες, τη θρησκευτική εμπειρία, τις θρησκευτικές τελετές, τη θρησκευτική τέχνη, τις θρησκευτικές παραδόσεις, τους φανατικούς πιστούς κ.ά. (Braun, 2003).

Στο πλαίσιο αυτής της πολυπλοκότητας γεννιέται ως μια σύγχρονη επιστημονική προσέγγιση της θρησκείας η κοινωνιολογία της θρησκείας. Θα τολμούσαμε να πούμε ότι η παρουσία της συνδέθηκε από την αρχή με την πολυπλοκότητα του κοινωνικού γεγονότος, του οποίου μια πολύ σημαντική διάσταση είναι η θρησκευτική. Άρα η κοινωνιολογία της θρησκείας συνδέθηκε με τις ίδιες τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, με τις οποίες βρίσκεται σε διαρκή επικοινωνία, επειδή η πολυσημία και αμφισημία του θρησκευτικού γεγονότος καθίσταται προφανής. Άλλωστε, οι επιστήμες αυτές με τον έναν ή τον άλλον τρόπο συμπεριέλαβαν στο πλαίσιο των ερευνητικών τους ενδιαφερόντων και την ενασχόλησή τους με τη θρησκεία. Με την έννοια αυτή είναι σημαντικό να γνωρίζουμε ότι η κοινωνιολογία της θρησκείας δεν διαφέρει από τη γενική κοινωνιολογία, επειδή ακριβώς η κοινωνιολογία της θρησκείας έχει ως αντικείμενο μελέτης της τη θρησκεία μέσα από τα κοινωνικά συμφραζόμενα, μέσα και δια μέσου δηλαδή των σχέσεων αλληλόδρασης των ανθρώπων μεταξύ τους, στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν τους κόσμους που τους περιβάλλουν, αλλά και να δομήσουν τον ίδιο τους τον εαυτό, αποκτώντας συγκεκριμένη ταυτότητα. Άλλωστε, σε πολλές περιπτώσεις, επειδή το θρησκευτικό στοιχείο δεν αποτελεί μια μονοσήμαντη πολιτισμική κατασκευή, αλλά διαπλέκεται με όλες τις μορφές σκέψης και δράσης των ανθρώπων, με τις οποίες συνυπάρχει ως φορέας και διαχειριστής νοήματος, η διεπιστημονική συνεισφορά μελετών για το φαινόμενο της θρησκείας αποτελεί μια κατεξοχήν πρακτική σχεδόν όλων των κοινωνικών επιστημών. Δεν είναι τυχαίο ότι το πολυδιάστατο φαινόμενο της θρησκείας μελετάται από επιστημονικούς κλάδους, όπως η *ανθρωπολογία της θρησκείας*, η *φιλοσοφία της θρησκείας*, η *ψυχολογία της θρησκείας*, η *ιστορία των θρησκειών*, η *πολιτική σκέψη*, η *θρησκευτική εκπαίδευση*, η *γεωγραφία της θρησκείας* κ.ά. Οι κλάδοι αυτοί, νέοι σε μορφή, αλλά όχι σε μέθοδο και περιεχόμενο, προέκυψαν από την ανάγκη να μελετηθεί το θρησκευτικό φαινόμενο κάτω από διαφορετικές επιστημονικές πειθαρχίες, όπως της *κοινωνικής ανθρωπολογίας*, της *φιλοσοφίας*, της *ψυχολογίας*, της *ιστορίας*, της *πολιτικής επιστήμης*, της *εκπαίδευσης* κ.ά. Αυτό αποδεικνύει ότι τα θρησκευτικά συμφραζόμενα τα συναντά κάποιος σε όλα τα επιστημονικά πεδία που διαθέτει η ανθρώπινη γνώση. Ωστόσο, η κοινωνιολογία της θρησκείας γεννήθηκε στη νεωτερική εποχή ως κλάδος της γενικής κοινωνιολογίας, προκειμένου να μελετήσει τις κανονικότητες που ρυθμίζουν τη θρησκευτική ζωή των ανθρώπων. Αποτελεί μια ερμηνευτική επιστήμη, η οποία επιχειρεί με ορθολογικά κριτήρια να μελετήσει τους τρόπους λειτουργίας της θρησκευτικής κατασκευής στο σύνολό της αλλά και στις επιμέρους θεωρήσεις της. Εάν η θρησκεία αποτελεί μια κανονιστική μορφή κοινωνικής συγκρότησης και ερμηνείας των κόσμων που μας περιβάλλουν, η κοινωνιολογία της θρησκείας επιχειρεί να ερμηνεύσει τόσο τις συνέπειες που έχουν οι ερμηνείες αυτές για τα δρώντα υποκείμενα, όσο και τις κοινωνικές επιρροές που υφίστανται τα υπάρχοντα ερμηνευτικά θρησκευτικά σχήματα. Σαφέστατα, η κοινωνιολογία της θρησκείας ασκώντας κριτική στη θρησκεία ανέδειξε εκείνες τις πτυχές της που συνεπάγεται η παρουσία της μέσα σε οργανωμένες κοινωνίες. Παρόλο που συνέβαλε στην αποδόμηση των θρησκευτικών ολοποιήσεων και των αντίστοιχων κοσμολογικών τους κατασκευών, ανέδειξε τις πολλαπλές νοηματοδοτήσεις του θρησκευτικού φαινομένου. Άλλωστε, γίνεται φανερό ότι η εκκοσμίκευση, δηλαδή η σταδιακή αποδέσμευση των πολιτικών χαρακτηριστικών των κοινωνιών από θρησκευτικούς επικαθορισμούς, τουλάχιστον στις δυτικές κοινωνίες, δεν μείωσε το ενδιαφέρον για την επιστημονική διερεύνηση και μελέτη της θρησκείας. Αντίθετα, έδωσε τη δυνατότητα για μια ευρύτερη και μεθοδικότερη μελέτη των θρησκευτικών στοιχείων, τα οποία εξελίσσονται, μεταβάλλονται και εν τέλει αλλάζουν στις σύγχρονες κοινωνίες, ακολουθώντας τις

ίδιες με τον έναν ή τον άλλον τρόπο αλλαγές αυτές. Η παρατήρηση, η επιτόπια έρευνα, οι συνεντεύξεις, τα ερωτηματολόγια, η ανάλυση του γραπτού λόγου, οι ποσοτικές και ποιοτικές μέθοδοι αποτελούν σήμερα τα εργαλεία του κοινωνιολόγου της θρησκείας, προκειμένου να κατανοήσει το θρησκευτικό γεγονός. Άρα η μελέτη της θρησκείας αποτελεί σήμερα μια οργανωμένη δραστηριότητα στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, παρά έναν περιχαρακωμένο και απομονωμένο από τις άλλες επιστημονικές προσεγγίσεις χώρο με τις δικές του αποκλειστικά μεθόδους. Με την έννοια αυτή η κοινωνιολογία της θρησκείας ως τμήμα της γενικής κοινωνιολογίας έχει την ευελιξία να κινηθεί στις περιοχές των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, χρησιμοποιώντας τις μεθόδους έρευνάς τους, προκειμένου να κατανοήσει το θρησκευτικό γεγονός σε όλες του τις διαστάσεις. Άλλωστε, θα συναντήσουμε αρκετές μελέτες για τη θρησκεία, όχι μόνο σε επιστημονικά περιοδικά που έχουν αποκλειστικά ως περιεχόμενο μελέτης τους τη θρησκεία, αλλά και περιοδικά με διαφορετικούς επιστημονικούς προσανατολισμούς, όπως την οικονομία, την πολιτική, την τέχνη, την εκπαίδευση, τη φιλοσοφία, τις νέες τεχνολογίες, την ιστορία κ.ά.

Από τα όσα αναφέραμε έως τώρα, καθίσταται προφανές ότι η προσπάθεια να προχωρήσουμε σε έναν τελικό και αμετάκλητο ορισμό για τη θρησκεία αποτελεί παρακινδυνευμένο εγχείρημα, διότι όλοι οι ορισμοί θα πρέπει να συνεξεταστούν κάτω από τις προϋποθέσεις που η θρησκεία γίνεται κατανοητή. Στην ουσία πρόκειται για μια ευρύτατη έννοια, η οποία ποικίλλει στα χαρακτηριστικά που ενσωματώνει από εποχή σε εποχή, από τόπο σε τόπο αλλά και από πολιτισμό σε πολιτισμό. Επίσης, οι διαφορετικές επιστημονικές πειθαρχίες των επιστημόνων, οι οποίες εστιάζουν σε διαφορετικές προσεγγίσεις του θρησκευτικού φαινομένου, χρήσιμες κατά τ' άλλα για την πολυεπίπεδη κατανόησή του, οδηγούν σε πολλούς και αντιφατικούς πολλές φορές ορισμούς για το περιεχόμενό του. Άλλωστε, ας μην ξεχνάμε ότι η βεβαιότητα με την οποία χρησιμοποιείται η λέξη «θρησκεία» στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, είναι αντιστρόφως ανάλογη με τη βεβαιότητα της επιστημονικής προσέγγισης ενός τελικού ορισμού για το περιεχόμενό της. Στο πλαίσιο αυτό οι κοινωνικοί επιστήμονες ταξινόμησαν τους ορισμούς που κατά καιρούς δόθηκαν ή δίνονται για τη θρησκεία με κριτήριο μια διπλή τυπολογία: α) τους **Ουσιοκρατικούς ορισμούς** και β) τους **Λειτουργικούς ορισμούς**. Την πρώτη κατηγορία απαρτίζουν ορισμοί, οι οποίοι προσπαθούν να αναδείξουν ορισμένες ιδιότητες που έχει η θρησκεία διαχρονικά, δίνοντας έμφαση στα εσωτερικά – βασικά της χαρακτηριστικά γνωρίσματα, όπως π.χ. τη θρησκευτική πίστη. Οι ορισμοί αυτοί προσπαθούν να απαντήσουν στο ερώτημα *τι είναι η θρησκεία*. Η δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει ορισμούς που εστιάζουν στη λειτουργία – χρησιμότητα της θρησκείας είτε σε προσωπικό είτε σε κοινωνικό επίπεδο από τη μία πλευρά, ενώ από την άλλη επιχειρεί να κατανοήσει τις συνέπειες που έχει η παρουσία της στο πλαίσιο των κοινωνικών συγκρούσεων. Η κατηγορία αυτή προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα *τι κάνει η θρησκεία*. Ωστόσο, η τυπολογία αυτή δεν είναι τελική και αμετάκλητη. Άλλες τυπολογικές θεωρίες έχουν επίσης αναπτυχθεί, όπως ο χωρισμός των θρησκειών σε «μονοθεϊστικές» και «μη μονοθεϊστικές», σε θρησκείες της «προϊστορίας» και θρησκείες της «ιστορίας», σε «νεκρές θρησκείες» και σε «ζωντανές θρησκείες» κ.ά.

### **2.2.1. Ουσιοκρατικοί ορισμοί: αναζητώντας το κοινό περιεχόμενο όλων των θρησκειών**

Η αναζήτηση ενός κοινού υποστρώματος όλων των θρησκειών συνέπεσε με τον εξελικτισμό και τη θεωρία του Δαρβίνου για προοδευτική ανάπτυξη του ανθρώπου και των κοινωνιών του από τις ατελέστερες και πρώιμες μορφές βιολογικής και κοινωνικής συγκρότησης στις συνθετότερες και τελειότερες. Άλλωστε, η ίδια η κοινωνιολογία γεννήθηκε κάτω από την προοπτική αυτή. Ο Auguste Comte, ο οποίος θεωρήθηκε ως «πατέρας» της κοινωνιολογικής επιστήμης, διατύπωσε την άποψη ότι ο άνθρωπος και η κοινωνία του πέρασαν από τρία στάδια εξέλιξης, «πρωτόγονο», «ενδιάμεσο» και «επιστημονικό», στα οποία κυριαρχούσαν αντίστοιχες ερμηνείες του κόσμου, «θεολογική», «μεταφυσική», «θετική». Εάν η κοινωνιολογία είναι μια θετική επιστήμη για τον Comte, η μέσω των παρατηρήσεων αναζήτηση σταθερών σχέσεων – νόμων που διέπουν τα

κοινωνικά φαινόμενα αποτελεί μια βασική λειτουργία της επιστημονικής της διερεύνησης. Κατ' αναλογία οι πρώτοι θεωρητικοί των θρησκευτικών ορισμών επιχείρησαν να κατανοήσουν τη θρησκεία με κριτήριο την εξέλιξή της από τις ατελέστερες μορφές της στις σύγχρονες, αναζητώντας ωστόσο κάποια σταθερά στοιχεία τα οποία διαχρονικά θα μπορούσαν να τη χαρακτηρίσουν. Εφαρμόζοντας συγκριτική μέθοδο στη μελέτη των θρησκειών ο Γερμανός μελετητής Max Muller διατύπωσε την άποψη ότι «θρησκεία είναι η κατάσταση της νόησης, η οποία κάνει ικανό τον άνθρωπο να συλλάβει το Άπειρο κάτω από διαφορετικά ονόματα» (Ζιάκας, 1995: 21). Για τον Max Muller το «Άπειρο» αποτελεί την αναγκαία συμπλήρωση του «Πεπερασμένου» μέσα στο ανθρώπινο μυαλό, συμμετέχοντας στη δημιουργία των πρώτων αντιλήψεων, αλλά και των διαχρονικών τους επιβιωμάτων μέσα στην ανθρώπινη σκέψη.

Στη συνέχεια, ο ανθρωπολόγος Taylor ανέπτυξε τη θεωρία σύμφωνα με την οποία η θρησκεία είναι η πίστη σε «πνευματικές οντότητες». Βασική θεωρητική του τοποθέτηση αποτέλεσε ο «Ανιμισμός» ή «Παμψυχισμός», τον οποίο εισήγαγε ως πίστη των «πρωτογόνων» ανθρώπων σε ψυχές που βρίσκονται μέσα στη φύση και δίνουν ζωή σε ανθρώπους, φυτά, ζώα, ουράνια σώματα κ.ά. Χρησιμοποιώντας τη θεωρία της εξέλιξης ο Taylor πίστευε ότι οι θρησκείες ουσιαστικά εξελίχθηκαν από τον πρώιμο «Ανιμισμό», στην προγονολατρεία, στη λατρεία των πολλών θεοτήτων (πολυθεϊσμός) και έπειτα στη λατρεία του ενός θεού (μονοθεϊσμός) (Taylor, 1871). Υιοθετώντας και εξελίσσοντας περαιτέρω τη θεωρία του «Ανιμισμού», ένας άλλος ανθρωπολόγος, ο Frazer, διετύπωσε τη θεωρία της μετάβασης της ανθρωπότητας από τον «πρωτογονισμό» στον «πολιτισμό» μέσω τριών σταδίων: α) της μαγείας, β) της θρησκείας και γ) της επιστήμης. Για τον Frazer η θρησκεία αποτελεί τον κατευνασμό δυνάμεων που θεωρούνται ανώτερες από τον άνθρωπο (Frazer, 1998).

Ένα κοινό χαρακτηριστικό και των τριών προαναφερθέντων ορισμών είναι η νοησιαρχική αντίληψη που υιοθέτησαν για τη θρησκεία. Και οι τρεις ορισμοί έχουν ως αφετηρία την πίστη σε θεϊκά όντα, καθιστώντας τη θρησκεία μια υπερβατική διάσταση της πραγματικότητας, την οποία συλλαμβάνει η ανθρώπινη νόηση ως ανεξάρτητη λειτουργία. Επίσης, οι πληροφορίες που συγκέντρωσαν οι κομιστές των θεωριών αυτών προέρχονταν από μαρτυρίες εμπόρων, ταξιδιωτών, ιεραποστόλων και όχι από την επιτόπια έρευνα που θα ακολουθήσουν στη συνέχεια οι νεότεροι ανθρωπολόγοι. Επίσης η «πίστη σε θεϊκά όντα» που αποτέλεσε μια κοινή συνισταμένη όλων αυτών των θεωριών, προερχόταν από τη δυτική κατανόηση της θρησκείας, η οποία επηρεασμένη από τις χριστιανικές αντιλήψεις άφησε έξω από τους ορισμούς αυτούς θρησκευτικές παραδόσεις της Ανατολής, όπως ορισμένες πλευρές του Βουδισμού, Ινδουισμού και Κομφουκιανισμού, που δεν προϋποθέτουν πίστη σε θεϊκά όντα. Από την άλλη πλευρά διέκρινε τον κόσμο σε φυσικό και υπερφυσικό, με αντίστοιχη αισθητική κατανόηση των κόσμων αυτών την εμπειρική και υπερ-εμπειρική προσέγγιση της πραγματικότητας, τοποθετώντας αποκλειστικά τη θρησκεία στη σφαίρα του υπερφυσικού – υπερ-εμπειρικού.

Οφείλουμε, βέβαια, εδώ να επισημάνουμε ότι οι ορισμοί αυτοί και ο συναφής με αυτούς εξελικτισμός ουσιαστικά παραπέμπουν στη διάκριση μεταξύ «θρησκείας» και «επιστήμης», ενώ προϋποθέτουν κυρίως τις κριτικές αντιλήψεις του Διαφωτισμού για τη θρησκεία και κατ' επέκταση την προσπάθεια για κατανόηση των πρώιμων μορφών εξορθολογισμού των θρησκευτικών αντιλήψεων από την πλευρά των μελετητών. Ακόμα και αυτό που φαινόταν ακατανόητο, μη λογικό, ανορθολογικό στη θρησκεία θα μπορούσε ερμηνευτικά να μελετηθεί και να γίνει κατανοητό. Για ορισμένους σύγχρονους ερευνητές η νοησιαρχική αυτή κατανόηση της θρησκείας, η οποία παραπέμπει στη διάκριση μεταξύ «δόγματος» και «ορθολογιστικής γνώσης», οδηγεί στην υπόθεση ότι η «θρησκεία» μπορεί να είναι ένα «διανοητικό εφεύρημα της μοντέρνας εποχής, και ιδιαίτερα του Διαφωτισμού, και η πειστικότητά της ενδεχομένως να εξαρτάται από τις κοινωνικοπολιτικές περιστάσεις και τις επιδιώξεις του Μοντέρνου κόσμου. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Taylor και ο Frazer – και πόσο μάλλον ο Muller – προωθούσαν τις πολιτικές σκοπιμότητες του Διαφωτισμού, αλλά ότι η επιτυχία του προγράμματος του Διαφωτισμού δημιούργησε μια ενότητα, τη «θρησκεία», την οποία αυτοί οι στοχαστές επιχείρησαν να ερμηνεύσουν. Επομένως, δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι τόσο οι ίδιοι, όσο και εκείνοι που τους

ακολούθησαν σε αυτήν την προσέγγιση, ενήργησαν με βάση τις προϋποθέσεις του Διαφωτισμού» (Arnal, 2003: 59). Σε κάθε περίπτωση οι πρώτες προσπάθειες για δημιουργία ορισμών σχετικά με τη θρησκεία παραπέμπει στην κατασκευή θεωρητικών εννοιολογικών σχημάτων, τα οποία επιχειρήσαν να κατανοήσουν τη θρησκεία ως μια σημαντική παράμετρο της ανθρώπινης ύπαρξης.

Μια άλλη σημαντική παράδοση των «ουσιακρατικών» ορισμών της θρησκείας συμπεριλαμβάνει την έννοια του «ιερού». Το πρώτο μέρος του ορισμού για τη θρησκεία που αναφέρει ο Durkheim, αποτελεί αναφορά στο «ιερό». Για τον Durkheim θρησκεία είναι «ένα ενοποιημένο σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών σχετικά με ιερά πράγματα, πράγματα απομακρυσμένα και απαγορευμένα» (Durkheim, 1982). Το «ιερό» αποτελεί μια ισχυρή οντότητα που απαιτεί σεβασμό και προσεγγίζεται με ορισμένο τρόπο. Προς την κατεύθυνση αυτή θα κινηθεί και ο Γερμανός διανοητής R. Otto, ο οποίος θα ορίσει το «ιερό» ως «μυστήριο τρομερό» και «μυστήριο θελκτικό», που προκαλεί δηλαδή δέος και ταυτόχρονα γοητεία (Τερζάκης, 1997). Επίσης, ο Ρουμάνος μελετητής των θρησκειών M. Eliade θα επιχειρήσει να κατανοήσει το «ιερό» ως μια γενική κατηγορία της ανθρώπινης σκέψης που διαπερνά όλες τις θρησκευτικές παραδόσεις και τις προσδιορίζει. Κάνοντας τη διάκριση μεταξύ «ιερού» και «κοσμικού» χώρου ο M. Eliade διαπιστώνει τη σημασία του «ιερού» διαχρονικά στον προσδιορισμό του νοήματος για την ύπαρξη του κόσμου και του ανθρώπου (Eliade, 2002). Η φαινομενολογική προσέγγιση του «ιερού» εντάσσεται και εκείνη στη λογική του διαχωρισμού του χώρου και του χρόνου σε φυσικό και υπερφυσικό. Άλλωστε, το «ιερό» προϋποθέτει το αντίπαλο δέος του που είναι το «κοσμικό – βέβηλο», ενώ υποχρεώνει σε μια ιδιαίτερη γνώση, η οποία απαιτείται για την προσέγγισή του. Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, η εστίαση στη θρησκευτική εμπειρία του «ιερού» συνέβη κατά τον 19ο αιώνα σε μια προσπάθεια του φιλελεύθερου προτεσταντισμού να τοποθετήσει τη θρησκεία σε μια ισότιμη θέση με τις άλλες φυσικές επιστήμες, την ψυχολογία αλλά και την ιστορική έρευνα, οι οποίες απειλούσαν τις παραδοσιακές χριστιανικές κοσμολογίες (Furseth & Repstad, 2006:).

Εάν οι «ουσιακρατικοί» ορισμοί της θρησκείας έχουν την τάση της διεύρυνσης και της διαχρονικής εφαρμογής τους σε μια σειρά αντιλήψεων, σκέψεων και εκδηλώσεων της ανθρώπινης δράσης, προκειμένου να συμπεριλάβουν κάθε θεώρηση του κόσμου και της ζωής ως θρησκευτικής, δεδομένου και του γεγονότος της χαλαρής διασύνδεσης των ανθρώπων με τις παραδοσιακές θρησκευτικές τους δεσμεύσεις, διαφαίνεται αδυναμία στην κατανόηση του πραγματικού θρησκευτικού υποστρώματος των ενεργειών των ανθρώπων που συνιστούν θρησκευτική δράση και συμπεριφορά, ενώ σε πολλές περιπτώσεις αποδίδεται η έννοια της θρησκείας σε φαινόμενα, όπως ο ένθερμος εθνικισμός, ο χουλιγκανισμός, κάποτε ο κομμουνισμός κ.ά. Παράλληλα, σε πολλές περιπτώσεις χρησιμοποιούνται έννοιες όπως «ψευδο-θρησκεία», για να αποδοθούν ακραίες μορφές κοινωνικής και πολιτικής ένταξης και συμπεριφοράς, φορτίζοντας το περιεχόμενο των εννοιολογήσεων για τη θρησκεία με μόνιμα αρνητικό περιεχόμενο, διαχωρίζοντας τις θρησκείες σε «καλές» και «κακές» (Furseth & Repstad, 2006: 20). Οι κανονιστικές αυτές αντιλήψεις για τη θρησκεία, τόσο των «ουσιακρατικών» ορισμών όσο και των ακραίων εκδηλώσεων που συνδέονται με τη θρησκεία, παραπέμπουν στην ανάγκη για περαιτέρω γνώση του φαινομένου της θρησκείας, που θα εστιάζει σε πραγματικά θρησκευτικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης δράσης.

### **2.2.2. Λειτουργικοί ορισμοί: οι επιδράσεις της θρησκείας στον άνθρωπο και στην κοινωνία του**

Οι λειτουργικοί ορισμοί της θρησκείας σχετίζονται με τις συνέπειες που έχει η θρησκεία για τη ζωή των ανθρώπων μιας ορισμένης κοινωνίας. Τα θρησκευτικά φαινόμενα δεν αποτελούν προϊόντα διανοητικών επεξεργασιών του ανθρώπινου νου, αλλά η λειτουργία τους εξυπηρετεί συγκεκριμένες ανάγκες του ανθρώπου και της κοινωνίας του. Ο Γάλλος κοινωνιολόγος Emile Durkheim, κατανόησε τη θρησκεία με βάση την κοινωνική της λειτουργία και όχι το θρησκευτικό της περιεχόμενο, διατυπώνοντας την άποψη ότι η θρησκεία δεν είναι

τίποτε περισσότερο από την (αυτο)λατρεία της ίδιας της κοινότητας. Οι τρεις βασικές της λειτουργίες είναι:

- α) της κοινωνικής συνοχής, εφόσον η θρησκεία συμβάλλει στη διατήρηση της κοινωνικής αλληλεγγύης μέσω των κοινών τελετουργιών και πεποιθήσεων,
- β) του κοινωνικού ελέγχου, εφόσον οι θρησκευτικοί κανόνες και τα θρησκευτικά ήθη βοηθούν στη διατήρηση της συμμόρφωσης στις δομές εξουσίας και στον κοινωνικό έλεγχο, νομιμοποιώντας το όποιο πολιτικό σύστημα και
- γ) της παροχής νοήματος και σκοπού στην ανθρώπινη ύπαρξη, απαντώντας στα μεγάλα υπαρξιακά ερωτήματα για τη ζωή, το θάνατο κ.ά. (Durkheim, 1982).

Οι λειτουργικοί ορισμοί της θρησκείας επεκτείνονται και στον χώρο της ψυχολογίας και ιδιαίτερα στον χώρο της ψυχανάλυσης. Ο Freud στο βιβλίο του *Το μέλλον μιας αυταπάτης*, θεωρεί ότι η θρησκεία υπάρχει ως αδυναμία του ανθρώπου για αντιμετώπιση των εσωτερικών του αδυναμιών, αλλά και των εξωτερικών φυσικών δυνάμεων. Οι προσωπικές εμπειρίες της παιδικής ηλικίας και η προστασία από έναν πανίσχυρο πατέρα φαίνεται να συνοδεύουν πολλές φορές τον άνθρωπο και στη μετέπειτα ζωή του, όταν έρχεται αντιμέτωπος με τις ανεξέλεγκτες και απειλητικές δυνάμεις της φύσης. Η αναζήτηση του πατέρα στο πρόσωπο ενός πανίσχυρου θεού παρέχει στον άνθρωπο την αίσθηση της ασφάλειας αλλά και της υποταγής. Για τον Freud, η κατανόηση της φαντασιακής αυτής λειτουργίας αποτελεί βασική λειτουργία της ψυχαναλυτικής θεραπείας (Freud, 2014).

Ένας άλλος σημαντικός διανοητής, μαθητής του Freud, ο Erich Fromm, ορίζει τη θρησκεία ως ένα «οποιοδήποτε σύστημα σκέψης και δράσης που υιοθετεί μια ομάδα ανθρώπων και παρέχει στο άτομο ορισμένα πλαίσια προσανατολισμού και ένα αντικείμενο λατρείας» (Καραμούζης, 2005). Ο διευρυμένος αυτός ορισμός του Fromm σχετίζεται με μια εσωτερική ανάγκη του ανθρώπου για διαμόρφωση του κοινωνικού του πλαισίου, το οποίο ουσιαστικά είναι «θρησκευτικό», εφόσον το πλαίσιο αυτό λειτουργεί ως κανονιστικό για τον ίδιο. Μια πολύ σημαντική επίσης διάκριση του Fromm είναι ο διαχωρισμός των θρησκειών σε *εξουσιαστικές* και *ανθρωπιστικές*. Οι πρώτες βασίζονται στην πίστη ότι ο άνθρωπος ελέγχεται από ανώτερες δυνάμεις, οι οποίες εξουσιάζουν τη ζωή του και αξιολογούν από αυτόν λατρεία και υποταγή. Το βασικό στοιχείο των εξουσιαστικών θρησκειών είναι ότι η αιτία της υπακοής σε κάποιους κανόνες δεν πηγάζει από την αγάπη ή τη δικαιοσύνη της θεότητας, αλλά από την ικανότητά της να εξουσιάζει και να ελέγχει τους ανθρώπους. Αντίθετα, η ανθρωπιστική θρησκεία τοποθετεί στο επίκεντρο τον άνθρωπο και τη δύναμή του. Ο στόχος της είναι να αναπτύξει τη δύναμή του ανθρώπου στον ανώτερο δυνατό βαθμό και όχι την αδυναμία του. Ο άνθρωπος οφείλει να καλλιεργήσει τη δύναμη της αγάπης, τόσο για τον εαυτό του όσο και για τους γύρω του (Καραμούζης, 2005).

Μια σημαντική συμβολή στους ορισμούς της θρησκείας αποτελεί ο πολιτισμικός ορισμός του Clifford Geertz. Σύμφωνα με τον ορισμό αυτό, θρησκεία είναι:

*(1) ένα σύστημα συμβόλων που ενεργεί, για να (2) εγκαθιδρύσει ισχυρές, διεισδυτικές και μεγάλης διάρκειας διαθέσεις και κίνητρα στους ανθρώπους με το να (3) σχηματίζει αντιλήψεις ενός γενικού κανόνα της ύπαρξης και (4) να ενδύει αυτές τις αντιλήψεις με τόση αύρα πραγματικότητας που (5) να φαίνονται οι διαθέσεις και τα κίνητρα μοναδικά ρεαλιστικά (Geertz, 2011).*

Σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό, η θρησκεία γίνεται κατανοητή ως ένα σύστημα συμβόλων που, ωστόσο, δημιουργεί κίνητρα για δράση, παρέχοντας στον άνθρωπο ένα πλαίσιο προσανατολισμού της ίδιας της ύπαρξής του, αλλά και της κοινωνίας ευρύτερα. Ιδιαίτερα αυτός ο προσανατολισμός γίνεται αντιληπτός ως πραγματικός και μοναδικός, όσο πραγματική και μοναδική είναι η ίδια η ανθρώπινη πράξη. Ο ορισμός του Geertz συγκεκριμένα αναφέρεται στη λειτουργία της θρησκείας ως συστήματος: α) νοητικής, β) συναισθηματικής, και γ) συμβολικής λειτουργίας στο πλαίσιο ενός πολιτισμού. Ο ορισμός αυτός κατανοεί τη θρησκεία στο πλαίσιο μιας ιδιαίτερης οργάνωσης, είναι αρκετά περιγραφικός και την εντάσσει στην ίδια την κοινωνική κατασκευή, το περιεχόμενο της οποίας επεξεργάζεται. Με τον ορισμό αυτό η παρουσία της θρησκείας, παρόλο που περιορίζεται στην

αποφασιστικής σημασίας ύπαρξη των συμβόλων, καθίσταται μια κοινωνική λειτουργία, σκοπός της οποίας είναι η ίδια η κοινωνική οργάνωση και δράση των ανθρώπων, ο ίδιος ο πολιτισμός.

Οι *λειτουργικοί ορισμοί* της θρησκείας αποτελούν σε κάθε περίπτωση μια ενίσχυση των αντιλήψεων της νοηματικής ιδιοποίησης του κόσμου από τον ίδιο τον άνθρωπο. Οι θρησκείες, συνδεδεμένες με την ίδια την κοινωνική κατασκευή, επιχειρούν να παρέχουν ικανοποιητικές απαντήσεις στις αβεβαιότητες της καθημερινότητας των ανθρώπων που δημιουργούνται από καταστροφές, ξαφνικούς θανάτους, επιδημίες, ξηρασίες, λιμούς, πολέμους, αδικίες κ.ά. Αυτό συμβαίνει, επειδή οι θρησκείες παίζουν ενεργό ρόλο στα μεταβατικά στάδια της ζωής των ανθρώπων, αποδίδοντας νόημα στη γέννηση, την εφηβεία, τον γάμο και τον θάνατο (Hughes & Kroehler, 2007: 547). Στην ουσία, οι *λειτουργικοί ορισμοί* της θρησκείας την περιγράφουν και την επεξηγούν στο πλαίσιο της κοινωνικής συγκρότησης, της κοινωνικής ενσωμάτωσης και αλληλεγγύης, του κοινωνικού καταμερισμού και της αναπαραγωγής των στοιχείων που συνθέτουν την ίδια την πραγματικότητα, θεωρώντας τη θρησκεία ως αναπόδραστο κομμάτι της.

Παρόλο που η παρουσία της θρησκείας στο πλαίσιο των λειτουργικών θεωριών γίνεται κατανοητή με θετικό τρόπο, άλλοι θεωρητικοί δίνουν έμφαση στην *κοινωνική σύγκρουση* που η παρουσία της θρησκείας δημιουργεί. Σύμφωνα με τη θεωρία του Καρλ Μαρξ, η θρησκεία λειτουργεί ως «παυσίπονο - όπιο» που χορηγείται κατά των απογοητεύσεων τις οποίες βιώνει ο άνθρωπος στην καθημερινότητά του. Η θρησκεία, σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, αποπροσανατολίζει τους καταπιεσμένους ανθρώπους από τα καθημερινά τους προβλήματα, μεταθέτοντας την επίλυσή τους σε ένα άλλο μεταφυσικό επίπεδο, έχοντας ως αποτέλεσμα την κοινωνική αλλοτρίωση. Η θρησκεία, σύμφωνα με τον Μαρξ, αποτελεί έναν μηχανισμό κυριαρχίας της άρχουσας τάξης επί της εργατικής, προκειμένου η πρώτη να επιβληθεί στη δεύτερη, να την εκμεταλλεύεται και να την ελέγχει. Με την έννοια αυτή, η θρησκεία συμβάλλει στη διατήρηση της καθεστηκυίας τάξης, των θεσμικών αδικιών και ανισοτήτων, ενώ παράλληλα η νομιμοποίηση των κυρίαρχων κοινωνικών δομών εξουσίας οδηγεί σε ισχυρή αντίσταση κάθε προσπάθειας για κοινωνική αλλαγή. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η νομιμοποίηση του θεσμού της δουλείας στην Αμερική, η οποία δικαιολογούνταν ως μέρος της «φυσικής τάξης» του Θεού, ενώ σε πολλές περιπτώσεις η αποικιοκρατία στηρίχθηκε σε ιδέες εκχριστιανισμού – εκπολιτισμού ετερόθρησκων λαών (Hughes & Kroehler, 2007: 549).

Στη θεωρία των *κοινωνικών συγκρούσεων* εντάσσονται και οι αντιλήψεις εκείνων των ερευνητών που διαπιστώνουν ότι η θρησκεία προβάλλει ως μια πανίσχυρη επαναστατική δύναμη με σημαντική συμβολή στην κοινωνική αλλαγή, όπως τα μεγάλα επαναστατικά κινήματα του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνα στην Αμερική κατά της δουλείας, τα οποία άσκησαν σημαντική επίδραση στον εκδημοκρατισμό του πολιτικού συστήματος της Αμερικής (Hughes & Kroehler, 2007: 550). Κλασικό παράδειγμα αποτελεί τον 20<sup>ο</sup> αιώνα ο μαύρος ιερέας Martin Luther King, ο οποίος εργάστηκε κατά του φυλετικού ρατσισμού και έδωσε τη ζωή του για τον σκοπό αυτό. Προς την κατεύθυνση αυτή θα πρέπει να αναφέρουμε και τη Θεολογία της Απελευθέρωσης, η αλλιώς η «θεολογία των φτωχών», η οποία γεννιέται τη δεκαετία του 1960 στη Λατινική Αμερική, ως μια προσπάθεια για κοινωνικο-οικονομική και προσωπική απελευθέρωση από συνθήκες καταπίεσης και κοινωνικού αποκλεισμού, εμπνέοντας αντίστοιχα κοινωνικά κινήματα (Gutierrez, 2008).

### **2.2.3. Οι Ορισμοί, οι θρησκευτικές διαστάσεις και η κοινωνιολογία**

Ασφαλώς, οι ορισμοί της θρησκείας που επιχειρήθηκαν να δημιουργηθούν από τους μελετητές του θρησκευτικού φαινομένου δεν είναι αποκλειστικοί, ούτε σήμερα μπορούμε να διατυπώσουμε την άποψη ότι αποτελούν τις τελικές μορφές κατανόησής του. Ωστόσο, αποτελούν ενδιαφέρουσες προσεγγίσεις που δίνουν την ευκαιρία για κατανόηση των πτυχών εκείνων της θρησκείας που είναι ορατές και φυσικά αξιοποιήσιμες ερευνητικά. Ο Durkheim, υπέρμαχος της χρήσης των ορισμών (σύμφωνα με τον οποίο, άλλωστε, ο κοινωνιολόγος οφείλει να ορίσει τα πράγματα με τα οποία ασχολείται), ενδιαφέρεται να εντοπίσει για τη θρησκεία ένα σύνολο φαι-



νομένων τα οποία παρουσιάζουν κοινά χαρακτηριστικά και τα οποία βοηθούν στη μελέτη και κατανόησή της (Durkheim, 1994). Από την άλλη πλευρά, ο επίσης σημαντικότερος μελετητής των θρησκειών Max Weber υποστηρίζει ότι είναι παρακινδυνευμένοι οι όποιοι ορισμοί για την ουσία της θρησκείας, στην αρχή ιδιαίτερα της μελέτης των χαρακτηριστικών που την προσδιορίζουν. Αφήνει, βέβαια, την υπόνοια ότι ίσως στο τέλος της μελέτης να μπορέσει να διατυπωθεί κάποιος ορισμός. Ο ίδιος μάλιστα σημειώνει ότι «εδώ δεν έχουμε διόλου να κάνουμε την “ουσία” της θρησκείας, αλλά με τις συνθήκες και τις επιδράσεις ενός κοινωνικού πράττειν συγκεκριμένου είδους, η κατανόηση του οποίου μπορεί, και εδώ, να αποκτηθεί μόνον από τα υποκειμενικά βιώματα, τις παραστάσεις και τους σκοπούς του μεμονωμένου ατόμου – από το “νόημα”- καθώς η εξωτερική ανάπτυξη (του πράττειν) είναι άκρως πολυδιάστατη» (Weber, 2007: 3). Αυτό που οφείλει να παρατηρήσει κάποιος στις αντιλήψεις του Weber είναι ότι η αποφυγή κάποιου τελικού ορισμού για τη θρησκεία προκύπτει ακριβώς από την πολυδιάστατη λειτουργία της ανθρώπινης πράξης, η οποία, ακόμη και όταν κανονικοποιείται και αναπαράγεται στο πλαίσιο μιας θεσμικά οργανωμένης θρησκείας, η οποία έχει σαφή οργάνωση, ιερατείο, δομές εξουσίας, δεν σημαίνει ότι οι πρακτικές των ατομικών φορέων της είναι ίδιες, ακριβώς επειδή όλοι επιχειρούν να επιβάλουν τις δικές τους παραστάσεις, το δικό τους νόημα. Άρα ακόμη και στη θεσμικά διαμορφωμένη θρησκεία τα νοήματα που συνυπάρχουν είναι περισσότερα του ενός. Κατ’ επέκταση το θρησκευτικό πεδίο είναι πεδίο πάλης μεταξύ ατόμων και ομάδων που έχουν συμφέροντα από την ύπαρξή του (De Montlibert, 1995: 155). Γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό ότι οι γενικευμένοι ορισμοί της θρησκείας δεν μπορεί να είναι συμπεριληπτικοί, ακριβώς επειδή οι άνθρωποι προβάλλουν τις ιδιαίτερες εννοήσεις και ανάγκες τους, οι οποίες μπορεί να μην έχουν κοινά χαρακτηριστικά, αλλά εντούτοις να λειτουργούν στα πλαίσια μιας ορισμένης θρησκείας. Από την άλλη πλευρά, βέβαια, οι ορισμοί που κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί σχετικά με τη θρησκεία δεν μπορεί να ακυρωθούν, αλλά ενταγμένοι στη λογική των υποθέσεων εργασίας μπορεί να συμβάλουν θετικά στη δημιουργία νέων κατηγοριοποιήσεων. Είναι χαρακτηριστικό, άλλωστε, το παράδειγμα του Wittgenstein για τους ορισμούς. Υπάρχουν πολλές μορφές αθλημάτων και να είναι δύσκολο να βρει κάποιος ένα συμπεριληπτικό ορισμό που τα συμπεριλαμβάνει όλα. Το στοιχείο που όλες οι αθλητικές δραστηριότητες μοιράζονται δεν είναι ένα σύνολο κοινών χαρακτηριστικών αλλά μια «οικογένεια ομοιοτήτων», που μας επιτρέπει να τα αναγνωρίζουμε ως αθλήματα. Είμαστε, λοιπόν, ικανοί να αναγνωρίσουμε κάποια οικογενειακά χαρακτηριστικά σε κάθε μέλος μιας οικογένειας, ακόμη και όταν το κάθε μέλος δεν μοιράζεται όλα τα χαρακτηριστικά. Με τον τρόπο αυτό η ανάπτυξη τελικών και με ακρίβεια ορισμών φαίνεται ότι δεν μπορεί να είναι αποτελεσματική. Μπορεί, ωστόσο, να τους χρησιμοποιούμε και να τους συζητάμε, αλλά γνωρίζουμε συνεχώς ότι το πιο πιθανό είναι να μην φτάσουμε ποτέ σε έναν έγκυρο και μη αμφισβητήσιμο ορισμό (Furseth & Repstad, 2006: 24). Άρα η κοινωνιολογική θεώρηση των θρησκειών σήμερα απαιτεί περισσότερη εστίαση σε πλευρές – όψεις του θρησκευτικού φαινομένου, όπως αυτό εμφανίζεται στο συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο, λαμβάνοντας κάποιος υπόψη του και ολόκληρο το κοινωνικό, πολιτικό, πολιτισμικό και ιστορικό συγκείμενο. Προς την κατεύθυνση αυτή θα ήταν περισσότερο χρήσιμο να συζητούμε για *διαστάσεις της θρησκείας*, οι οποίες μας οδηγούν σε τυπολογικά σχήματα, τα οποία επιχειρούν να προσεγγίσουν συγκεκριμένες όψεις της. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η επταμελής τυπολογία του Ninian Smart. Η τυπολογία αυτή αναγνωρίζει επτά διαστάσεις της θρησκείας:

1. **Πρακτική – Τελετουργική διάσταση**, η οποία συμπεριλαμβάνει: α) τους τύπους της προσευχής, β) τις ασκητικές μορφές, γ) τους τρόπους συμπεριφοράς και εξωτερικής εμφάνισης, δ) τα προσκυνήματα, ε) τις τελετές μύησης, μετάβασης και μετασχηματισμού.
2. **Η βιωματική – συναισθηματική διάσταση**, η οποία συμπεριλαμβάνει: α) τις θρησκευτικές εμπειρίες, β) τις βιωματικές σχέσεις με το θεϊκό, γ) τις μυστικιστικές παραδόσεις.
3. **Η αφηγηματική – μυθική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις συστηματικές καταγραφές των θρησκευτικών αντιλήψεων, β) τις προφορικές παραδόσεις, γ) τις αποκαλύψεις κ.ά.

4. **Η δογματική – φιλοσοφική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις επίσημες διδασκαλίες για τη θρησκεία, β) την ερμηνεία των διδασκαλιών, γ) τον ρόλο των δογματικών διαφορών, δ) τις συνέπειες των δογματικών διαφορών για τους πιστούς.
5. **Η ηθική – νομική διάσταση περιλαμβάνει:** α) κανόνες προσανατολισμού για τον πιστό, β) ποινές και αμοιβές.
6. **Η κοινωνική – θεσμική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις αλληλεπιδράσεις των ανθρώπων των θρησκειών μεταξύ τους και με τους άλλους, β) τις θεσμικές και ιδιωτικές επιρροές της θρησκείας σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες.
7. **Η υλική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις δομές, όπως Εκκλησία, Συναγωγή, β) αρχιτεκτονική, ζωγραφική, μουσική, μικροτεχνία, γ) ιερούς τόπους (Smart, 1992).

Στην ουσία, αυτό που διαφαίνεται από την προσπάθεια εντοπισμού και κατανόησης των διαστάσεων που διαμορφώνουν το περίγραμμα αυτού που ονομάζουμε θρησκεία, ουσιαστικά μας βοηθά να ανταποκριθούμε καλύτερα στις προσπάθειες για προσεγγίσεις, οι οποίες εστιάζουν σε πραγματικά στοιχεία, τα οποία είναι απολύτως χρήσιμα στη μελέτη του θρησκευτικού φαινομένου. Έτσι, οι αναλύσεις γίνονται ουσιαστικές, όταν συνεισφέρουν όσο το δυνατόν περισσότερα στοιχεία στην επιστημονική διερεύνηση, τα οποία μπορεί να παίζουν σημαντικό ρόλο στις ερμηνείες που επιχειρούνται. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η εισαγωγή των θεολογικών σπουδών στα πανεπιστήμια κατά τη διάρκεια του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Η έμφαση δόθηκε κυρίως στο δόγμα και στην ερμηνεία του και λιγότερο σε όλες εκείνες τις παραμέτρους που συνιστούν τη θρησκευτική κατασκευή, όπως την κοινωνική και θεσμική διάσταση, τη θρησκευτική εμπειρία, τα πολιτικά χαρακτηριστικά κ.ά. Η κοινωνιολογία της θρησκείας, ωστόσο, έχει ένα πλεονέκτημα στη μελέτη των θρησκευτικών αντιλήψεων, θεσμικών και μη. Επιδιώκει να κατανοήσει όλες εκείνες τις παραμέτρους που συνιστούν το ιστορικό και κοινωνικό περίγραμμα των σχέσεων νοηματικής κατασκευής και ιδιοποίησης των θρησκευτικών αντιλήψεων, προκειμένου να έχει μια σαφέστερη εικόνα του περιεχομένου τους. Επίσης, επειδή η συνεισφορά της στις αντιλήψεις αυτές δεν είναι θρησκευτική αλλά κυρίως γνωσιακή, σχετίζεται άμεσα με την εκπαίδευση ως διαδικασία παραγωγής και αναπαραγωγής της θρησκευτικής γνώσης. Θεωρούμε, λοιπόν, χρήσιμο το μάθημα της κοινωνιολογίας της θρησκείας για τη θρησκευτική εκπαίδευση και αγωγή, τόσο στο πλαίσιο των θεολογικών σχολών όσο και στο πλαίσιο του ίδιου του σχολείου και ιδιαίτερα της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Η θρησκευτική αγωγή φαντάζει φτωχή χωρίς τις διαστάσεις της θρησκείας που μπορεί να παρέχει η γνώση του κοινωνικού συγκείμενου, όπως φτωχή μπορεί να φαντάζει και η ίδια η θεσμικά διαμορφωμένη θρησκεία, η οποία αδυνατεί να κατανοήσει τον περιβάλλοντα χώρο στον οποίο κινείται.

## 2.3. Θρησκεία και Θρησκευτικότητα

### 2.3.1. Θρησκευτική μνήμη και συμπεριφορά

Η θρησκευτική γνώση ως διαδικασία οικειοποίησης και αναπαραγωγής των θρησκευτικών κόσμων επιτελείται μέσω συγκεκριμένων εκπαιδευτικών λειτουργιών, οι οποίες σχετίζονται με τις μορφές αποτύπωσης των ιδιαίτερων στοιχείων που χαρακτηρίζουν τη θρησκευτική δέσμευση. Η προσπάθεια αποτύπωσης των θρησκευτικών χαρακτηριστικών μιας συγκεκριμένης ομάδας ή κοινότητας αποτελείται από τις ίδιες ιδιαίτερες ενορμήσεις των δρώντων υποκειμένων, ενώ δεν είναι ανεξάρτητη από το σύνολο των στοιχείων εκείνων που συνθέτουν την κατανοητική τους λειτουργία, τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο οι άνθρωποι σκέπτονται, ενεργούν, αποτιμούν, ιδιοποιούνται και εν τέλει κατασκευάζουν τον κόσμο γύρω τους. Σαφέστατα, οι λειτουργίες αυτές προϋποθέτουν σε έναν βαθμό τη γνωσιακή λειτουργία της μνήμης, η οποία καλείται όχι μόνο να ενσωματώσει, αλλά και να διαχειριστεί το περιεχόμενο της ιδιοποίησης του κόσμου, του ανθρώπου αλλά

και του θεού, των θεών ή της θρησκείας. Η αναπαραστατική της λειτουργία διαμεσολαβεί νοηματικά ως προσδιοριστικό στοιχείο του περιεχομένου της πρόσληψης και ταυτόχρονα της αποτύπωσης του κόσμου σε μια ιστορική διαχρονία. Σύμφωνα με τον Whitehouse, «για να αποκτήσει η κάθε θρησκεία ή τελετουργία τη μορφή την οποία έχει, θα πρέπει να συμβούν τουλάχιστον δύο πράγματα: πρώτον, θα πρέπει οι άνθρωποι να τη θυμούνται. Δεύτερον, θα πρέπει να έχουν κάποιο κίνητρο, ώστε να μεταδώσουν τις αντιλήψεις ή τις τελετουργίες της. Αν οι άνθρωποι δεν μπορούν να θυμηθούν τι θα πρέπει να πιστεύουν ή τι θα πρέπει να πράξουν κατά τη διάρκεια μιας τελετουργίας, τότε αυτές οι αντιλήψεις και οι τελετουργίες δεν μπορούν να μεταδοθούν από μια γενιά στην επόμενη και, επομένως, η θρησκευτική παράδοση δεν θα επιβιώσει. Παρομοίως, αν οι άνθρωποι δεν αισθάνονται ότι οι συγκεκριμένες αντιλήψεις και οι τελετουργίες είναι αρκετά σημαντικές, ώστε να τις μεταδώσουν, τότε εκείνες θα μεταλλαχθούν ή θα εξαφανιστούν» (Whitehouse, 2006: 178-179). Η αναπαραστατική λειτουργία της μνήμης και η παροχή κινήτρων για τον σκοπό αυτό οδηγεί τη θρησκευτική πράξη στην τυποποίηση και στην επανάληψη. Το γεγονός αυτό ενισχύεται ιδιαίτερα στις γραφογνωστικές κοινωνίες, οι οποίες αξιοποιούν το πλεονέκτημα της γραφής, προκειμένου να παγιώσουν το περιεχόμενο του κοινωνικού νοήματος και κατ' επέκταση των θρησκευτικών χαρακτηριστικών του, αποκτώντας έτσι τυπικό – δογματικό χαρακτήρα. Σύμφωνα με τον Goody, «στις εγγράμματες εκκλησίες, το δόγμα και οι λειτουργίες είναι συγκριτικά παγιωμένες (δηλαδή δογματικές, τυπικές, ορθόδοξες). Το σύμβολο της πίστης απαγγέλλεται κατά λέξη, οι Δέκα Εντολές αποστηθίζονται, το λειτουργικό τυπικό επαναλαμβάνεται. Η αλλαγή, όταν επέρχεται, συχνά παίρνει τη μορφή μιας αποσχιστικής κίνησης (το ρήμα “αποσχίζομαι” χρησιμοποιείται για αιρέσεις που διαχωρίζονται από τη μητρική εκκλησία). Η διαδικασία είναι εσκεμμένα μεταρρυθμιστική, ακόμα και επαναστατική, σε αντίθεση με τη διαδικασία ενσωμάτωσης που τείνει να χαρακτηρίζει την κατάσταση των προφορικών θρησκειών» (Goody, 2001). Βέβαια, η όποια παγίωση των τυπικών χαρακτηριστικών της θρησκείας δεν είναι ανεξάρτητη από το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, οικονομικών και πολιτικών που διέπουν τόσο το εσωτερικό της ομάδας όσο και της κοινωνίας ευρύτερα, ενώ σε κάθε περίπτωση τα χαρακτηριστικά αυτά εξαρτώνται από τις σχέσεις εξουσίας, οι οποίες επιβάλλουν ή απαγορεύουν θεούς, ιερατεία, ιερούς και ανίερους τόπους, διαμορφώνουν θεμιτές και ανεπιθύμητες θρησκευτικές συμπεριφορές, κατασκευάζουν και αναπαράγουν τη συλλογική μνήμη, απολυτοποιούν αξίες, αντικείμενα και ιδέες, εισχωρώντας στη γενική ανθρώπινη φύση. Μόνο όταν αναλύσουμε το είδος των σχέσεων κυριαρχίας που επικρατούν στο εσωτερικό μιας ομάδας, μιας κοινότητας ή μιας κοινωνίας, θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε τον τρόπο, σύμφωνα με τον οποίο οι θρησκευτικοί κόσμοι, ακόμα και όταν γίνονται αντιληπτοί ως φορείς πολιτισμικού νοήματος, δημιουργούν και μεταβιβάζουν ιερά παρελθόντα, ιερά αντικείμενα, απολυτοποιημένες ή εκκοσμικευμένες ηθικές επιταγές και συνακόλουθα τις ίδιες τις μορφές εξουσίας, ανανεώνοντας τις δεσμεύσεις μέσα από εορτολόγια ή διαβατήριες τελετουργίες. Με την έννοια αυτή και μόνο, συμπεριφορές που «θα φαίνονταν ενδεχομένως απόμακρες, πρωτόγονες ή ασυνήθιστες, εντάσσονται εδώ σε ένα πλαίσιο σαφήνειας ως περιπτώσεις κοινών, καθημερινών ανθρώπινων δραστηριοτήτων» (Paden, 2003: 537).

### **2.3.2. Θρησκεία και Θρησκευτικότητα**

Η τυποποίηση της ανθρώπινης πράξης και συμπεριφοράς, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της διαχείρισης του θρησκευτικού νοήματος αποτέλεσε, τουλάχιστον για τις θεσμικά διαμορφωμένες θρησκείες, μια σημαντική παράμετρο, η οποία καθόρισε την παγίωση συγκεκριμένων θρησκευτικών κανόνων και υποχρεώσεων, η αναπαραγωγή των οποίων λειτούργησε ανθεκτικά μέσα στον χρόνο ως αντιστάθμισμα στην κοινωνική μεταβολή. Σύμφωνα με τον M. Gauchet, η «εθιμική μονιμότητα» και η «ιερή εξάρτηση» αποτέλεσαν τα στοιχεία εκείνα, σύμφωνα με τα οποία όχι μόνο κατασκευάζεται η αρχέγονη και πρωταρχική ουσία του θρησκευτικού στοιχείου, η όποια δηλαδή καταγωγική του ταυτότητα, αλλά μεταβιβάζεται συγχρόνως ως σύνολο συμπεριφορών και συστημάτων σκέψης και δράσης βαθιά ριζωμένων μέσα στον χρόνο, δίνοντας την εντύπωση ότι ακόμα και αυτή «η ιστορία [μέσα από την έλευση των κρατών, τις οικονομικές αλλαγές και τις θρησκευτικές εκφάνσεις], κύλησε χωρίς

να αγγίξει αυτό το αρχέγονο υπόστρωμα [μη μπορώντας] να ξεπεράσει και να απορροφήσει ... το τελευταίο υπόλειμμα μιας καταγωγικής επιλογής ηττημένης από καιρό και όμως ακατανίκητα εμμένουσας». (Gauchet, 2001: 60-61). Εάν, λοιπόν, για την κυρίαρχη θρησκευτική κατασκευή το επιχείρημα για τη νομιμοποίηση της θρησκευτικής συμμετοχής προκύπτει από την παρουσία ενός ιερού παρελθόντος, το οποίο ωστόσο εξακολουθεί μέσα από μιμητικές διαδικασίες να είναι μόνιμα παρόν, η σχέση μεταξύ των θρησκευτικών επιταγών και των θρησκευτικών αναπαραστάσεων, όπως αυτές βιώνονται από τα μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων αναδεικνύουν τόσο τον βαθμό της θρησκευτικής συμμόρφωσης όσο και τον βαθμό της θρησκευτικής παρέκκλισης, ενώ συνακόλουθα μας επιτρέπουν να μελετήσουμε τους μετασχηματισμούς αυτού του κοινού και ταυτόχρονα διαφορετικού θρησκευτικού υποστρώματος. Για τον λόγο αυτό, η διάκριση μεταξύ της *θρησκείας* και της *θρησκευτικότητας* αποτέλεσε για τους κοινωνικούς ερευνητές μια πολύ σημαντική παράμετρο κατανόησης από τη μια πλευρά της ίδιας της θρησκευτικής θεωρίας (δόγμα, λατρεία, ταυτότητα, ηθική, συμβολικές αναπαραστάσεις κ.ά.), όπως αυτή διαμορφώνεται από την επίσημη θρησκεία, και από την άλλη του τρόπου που οι άνθρωποι σε προσωπικό επίπεδο υιοθετούν, ενσωματώνουν, μεταβάλλουν και σε κάθε περίπτωση διαχειρίζονται το περιεχόμενο της επίσημης θρησκευτικής θεωρίας, διαμορφώνοντας το περιεχόμενο της δικής τους θρησκευτικής συμπεριφοράς. Η *θρησκευτικότητα* με την έννοια αυτή έχει υποκειμενικά χαρακτηριστικά και προσιδιάζει στην ποικιλομορφία των εξατομικευμένων αντιλήψεων, συναισθημάτων, πεποιθήσεων, πίστεων και πράξεων που αναφέρονται σε μια ήδη υπάρχουσα ή ατομικά κατασκευασμένη θρησκεία (Stolz, 2009:). Αντίθετα, η παρουσία της *θρησκείας* προσδιορίζει την κυρίαρχη και νόμιμη θρησκευτική κατασκευή, επιδιώκοντας την κανονικοποίηση και ομοιομορφία της θρησκευτικής έκφρασης, μέσα από μια ενοποιημένη θρησκευτική θεωρία, η οποία οδηγεί σε μια αναμενόμενη θρησκευτική συμπεριφορά. Με την έννοια αυτή επιχειρείται, τουλάχιστον από τις «θρησκευτικές ορθοδοξίες», ο ενιαίος προσδιορισμός της θρησκευτικότητας των ανθρώπων, του τρόπου δηλαδή που οι άνθρωποι θρησκευούν. Συνοψίζοντας, θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος ότι η *θρησκευτικότητα* σε σχέση με τη *θρησκεία* προσδιορίζεται από δύο στοιχεία: τον βαθμό ανταπόκρισης στην αναμενόμενη τήρηση των κανονιστικών - θρησκευτικών συμπεριφορών και ταυτόχρονα τον βαθμό ανάδυσης ως προεξέχουσας ή κυρίαρχης, ανάμεσα σε άλλες ταυτότητες, της θρησκευτικής ταυτότητας, το περιεχόμενο της οποίας δεν μπορεί να συγκροτηθεί ανεξάρτητα από το σύνολο των στοιχείων εκείνων που συγκροτούν το περιεχόμενο της πραγματικής ταυτότητας των ανθρώπων.

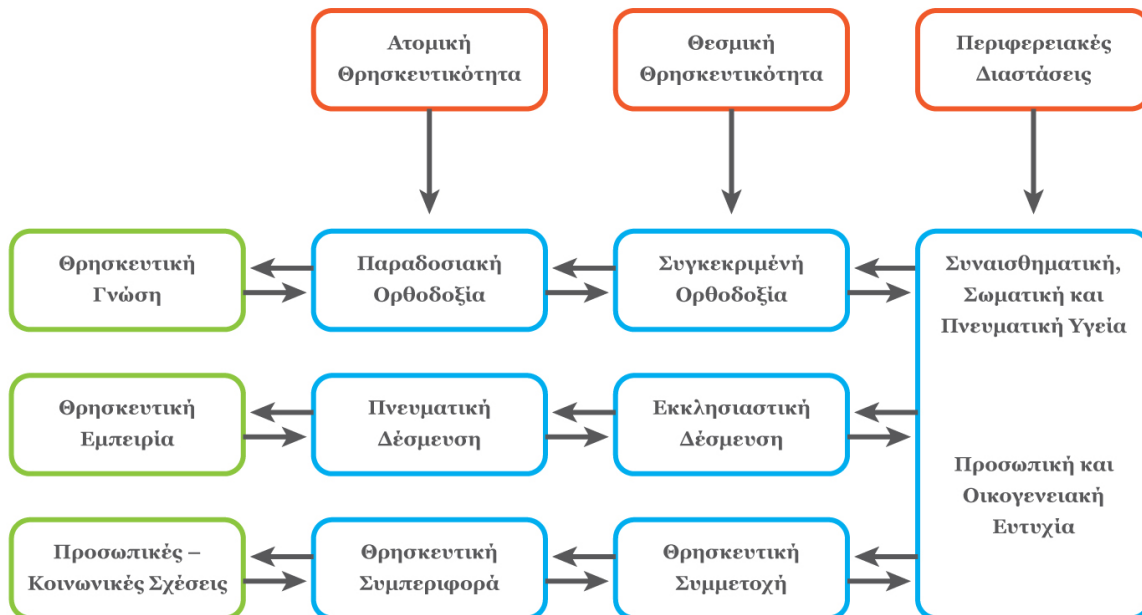
### 2.3.3 Οι τυπολογικές θεωρίες της θρησκευτικότητας

Οι τυπολογικές θεωρίες των θρησκευτικών αναπαραστάσεων συνδέθηκαν με τα στοιχεία εκείνα της θρησκείας που θα μπορούσαν, σύμφωνα με τους ερευνητές, να αποτελέσουν μετρήσιμα μεγέθη της θρησκευτικότητας. Οι τυπολογίες, κυρίως από τη δεκαετία του '60 και έπειτα, ανέδειξαν μια σειρά από μεταβλητές που χρησιμοποιήθηκαν στις ποσοτικές μετρήσεις, όπως η θρησκευτική πίστη, η θρησκευτική εμπειρία, η συμμετοχή στη θρησκευτική λατρεία, η θρησκευτική γνώση, η συμμετοχή σε θρησκευτικές ομάδες ή κοινότητες, η συμμετοχή σε θρησκευτικές τελετές (Fukuyama, 1961: 154-156), ενώ άλλες έρευνες μελέτησαν διαστάσεις όπως την παραδοσιακή - κοινοτικού τύπου θρησκευτική δέσμευση σε αντιδιαστολή με τη θεσμικά διαμορφωμένη κυρίαρχη θρησκεία, διαμορφώνοντας άτυπες και τυπικές θρησκευτικές συσσωματώσεις (Lenski, 1961). Οι προσπάθειες που καταβλήθηκαν περιορίζονταν αρχικά στη θρησκευτική μελέτη της θρησκείας, καταγράφοντας τη θρησκευτική συμπεριφορά σε σχέση με τους ίδιους τους θρησκευτικούς θεσμούς, ενώ άφηναν έξω από την εμβέλεια της έρευνας μια σειρά από ζητήματα, όπως τις σχέσεις μεταξύ της θρησκευτικότητας και της πολιτικής εξουσίας, την οικονομία και άλλες κοινωνικές παραμέτρους, χρήσιμες στην κατανόηση του τρόπου που οι διαστάσεις αυτές σχετίζονται με τη δόμηση της θρησκευτικής συμπεριφοράς. Επίσης, αξίζει να σημειώσει κάποιος ότι οι μεταβλητές που εμφανίζονταν τη συγκεκριμένη περίοδο ήταν περισσότερο προσαρμοσμένες στις ανάγκες της αμερικανικής κοινωνίας, ενώ απουσίαζε μια γενικότερη εναλλακτική θεωρία της θρησκευτικότητας, στην οποία θα εντάσσονταν επιπρόσθετες διαστάσεις. Οι επισημάνσεις αυτές και η

κριτική που ασκήθηκε οδήγησαν στη δημιουργία νέων εξηγητικών μοντέλων μέτρησης της θρησκευτικότητας στο πλαίσιο ενός πολυδύναμου και πολυδιάστατου εξηγητικού φαινομένου, επειδή ακριβώς η ίδια η θρησκεία γινόταν κατανοητή μέσα από αυτό το πρίσμα. Για τον λόγο αυτό, επιχειρήθηκε μια συνθετική θεώρηση των πρώιμων μεταβλητών που θα ανταποκρίνονταν σε συνθετότερες μετρήσεις, συνδέοντάς τες με τη διαπολιτισμική έρευνα. Παράλληλα, προστέθηκαν διαστάσεις στη θρησκευτική μέτρηση, που επιχειρούσαν να μελετήσουν μέσα από συμπεριφοριστικές θεωρίες τις συνέπειες της θρησκευτικότητας για μια σειρά από ζητήματα, όπως ο αυταρχισμός και η προκατάληψη, η οικονομική ή πολιτική συμπεριφορά, το φύλο, η περιτομή της κοινωνικής παρέκκλισης, ο εθελοντισμός, η ψυχική υγεία κ.ά.

Ενσωματώνοντας τις κυρίαρχες διαστάσεις της θρησκευτικότητας που είχαν ήδη αναπτυχθεί ως μετρήσιμα μεγέθη σε ένα συνθετικό εννοιολογικό μοντέλο, οι Cornwall, Albrecht, Cunningham, Pitcher δημιούργησαν μια διασταυρωμένη ταξινόμηση, χρησιμοποιώντας δύο δομικά σχήματα: α) τους τρόπους εμφάνισης της θρησκευτικότητας (ατομικούς έναντι θεσμικών) και β) τα κύρια στοιχεία που εμφανίζονται περισσότερο στις τυπολογίες και συνθέτουν το περιεχόμενο της θρησκευτικότητας (πίστη, δέσμευση, συμπεριφορά), διαμορφώνοντας έξι βασικές διαστάσεις, χωρίς να αποκλείονται και μια σειρά άλλων διαστάσεων που χαρακτηρίζονται στην προκειμένη περίπτωση ως περιφερειακές (Σχήμα 2.1).

Αυτό που θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος στην τυπολογία που έχει προταθεί είναι η ταξινομική συγκρότηση προϋπαρχόντων διαστάσεων, τοποθετημένων, ωστόσο, σε ένα γενικότερο εξηγητικό σχήμα, το οποίο υποστηρίζει τις επιμέρους αλληλεπιδράσεις των διαστάσεων που το συγκροτούν. Το μοντέλο αυτό λειτουργεί ως ένα δυναμικό αλληλοτροφοδοτούμενο σύστημα στοιχείων, στο οποίο δεν υφίστανται μονόδρομες εισροές και εκροές στοιχείων, διαμορφώνοντας μονοσήμαντες σχέσεις αιτίου – αποτελέσματος μεταξύ τους. Αντίθετα, όλες οι διαστάσεις, ακόμη και οι περιφερειακές, μπορούν να αποτελέσουν ικανά στοιχεία προσδιορισμού του περιεχομένου της θρησκευτικότητας ενός ατόμου.



**Σχήμα 2.1** Συνθετικό εννοιολογικό μοντέλο κατά Cornwall, Albrecht, Cunningham, Pitcher.

Ένα άλλο εξηγητικό σχήμα που επιχειρήσε να μελετήσει τον τρόπο μετάδοσης των θρησκευτικών αντιλήψεων ήταν το γνωσιακό-ανθρωπολογικό μοντέλο του Harvey Whitehouse. Το μοντέλο αυτό εστιάζει στην κατανόηση της θρησκευτικότητας μέσα από δύο αντιθετικά εξηγητικά σχήματα, το «δογματικό» και το «εικονιστικό». Στον πρώτο τύπο θρησκευτικότητας η συχνή επανάληψη μιας θρησκευτικής πράξης, τελετουργίας ή διδασκαλίας ενεργοποιεί τη σημασιολογική μνήμη, ενώ προϋποθέτει την ύπαρξη θρησκευτικών ηγετών, η

παρουσία των οποίων υποδηλώνει την ανάγκη για έλεγχο της θρησκευτικής ορθοδοξίας. Με τον τρόπο αυτό ενθαρρύνεται η δημιουργία κεντρικής θρησκευτικής εξουσίας, η οποία συντελεί στην ευρεία εξάπλωση της θρησκείας. Αντίθετα, στον δεύτερο τύπο θρησκευτικότητας, η σπάνια επανάληψη και η υψηλή συναισθηματική διέγερση ενεργοποιούν την επεισοδιακή μνήμη, που προκαλεί αυθόρμητο εξηγητικό στοχασμό, οδηγώντας σε μια ποικιλομορφία θρησκευτικών αναπαραστάσεων. Για τον λόγο αυτό αποθαρρύνεται η δημιουργία μιας δυναμικής θρησκευτικής ηγεσίας, μιας κεντρικής εξουσίας και φυσικά μιας ενιαίας ορθοδοξίας. Η υψηλή συναισθηματική φόρτιση προάγει την κοινωνική συνοχή, που ευνοεί τη δημιουργία τοπικών, αποκλειστικών θρησκευτικών κοινοτήτων. Αυτό το στοιχείο σε συνδυασμό με την έλλειψη δυναμικής ηγεσίας αποθαρρύνει την εξάπλωση της παράδοσης.

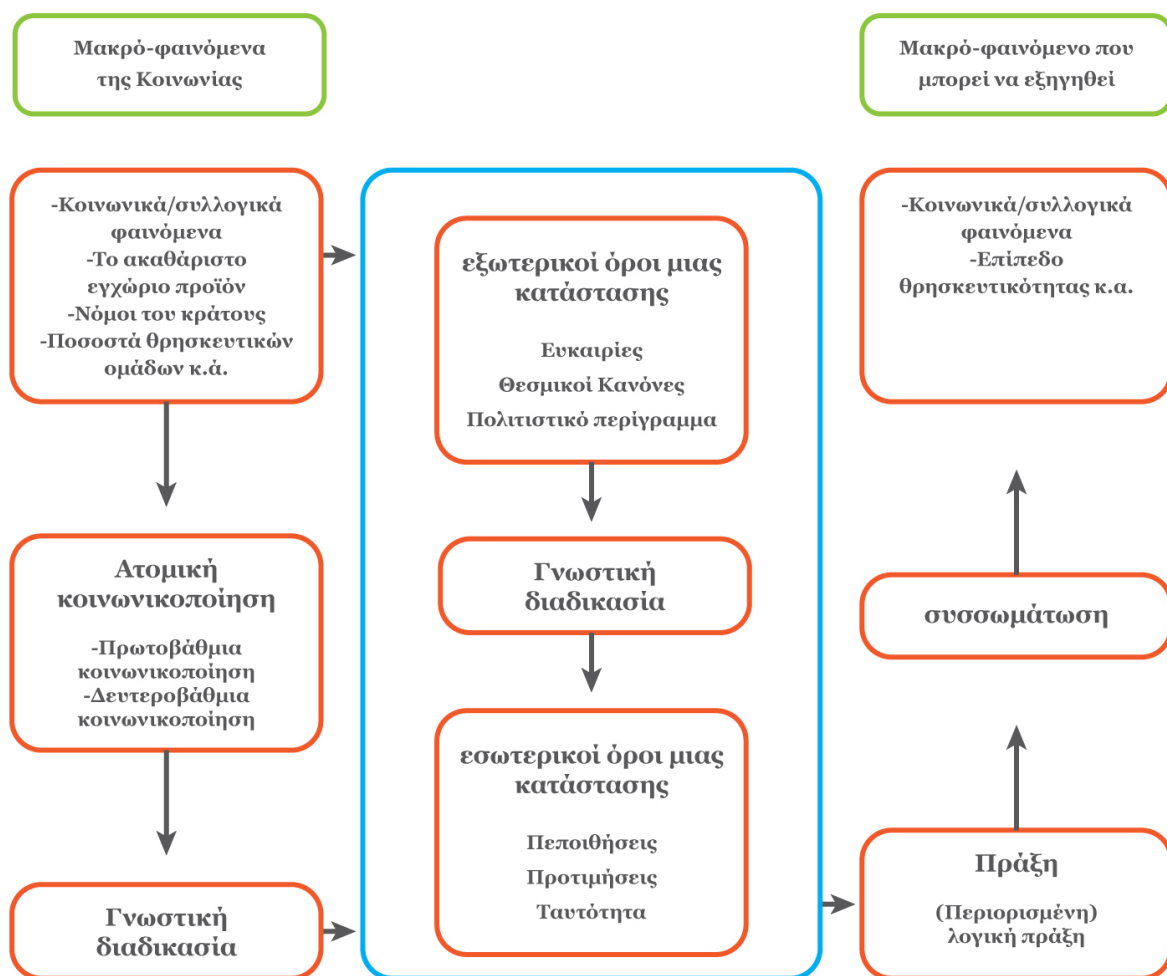
Οι αντιθετικοί τύποι θρησκευτικότητας που πρότεινε ο Whitehouse στηρίζονται στη «γνωσιακή επιστήμη της θρησκείας», σύμφωνα με την οποία ο ανθρώπινος νους αναπτύσσεται με παρόμοιους τρόπους, έχοντας διαμορφώσει καθολικά χαρακτηριστικά. Τα καθολικά χαρακτηριστικά της γνώσης μπορεί να βοηθήσουν στην ερμηνεία των διαδεδομένων πτυχών της θρησκευτικής σκέψης και συμπεριφοράς, στον βαθμό που όλοι οι άνθρωποι μοιράζονται ένα τέτοιο κοινό σύνολο θρησκευτικών αρχών, οι οποίες μεταβιβάζονται μέσω της συγκεκριμένης λειτουργίας της μνήμης. Για τον Whitehouse ο κοινός νοητικός εξοπλισμός είναι αυτός που βοηθά τις θρησκείες να ενσωματώνουν μορφές εξειδικευμένης γνώσης και να τις μεταβιβάζουν με ορισμένο τρόπο μέσω της φυσικής επιλογής. Το ερμηνευτικό μοντέλο της γνωσιακής λειτουργίας της θρησκείας διακατέχεται από έναν εκλεκτικισμό, εφόσον μόνο ορισμένες πτυχές της θρησκείας, σε αντίθεση με άλλες, μεταβιβάζονται μέσω της μνήμης, ενώ οι παράγοντες που ενδεχομένως επιβάλλουν σε ορισμένο βαθμό την κοινωνική προσαρμογή της θρησκείας και άρα της θρησκευτικής πράξης και συμπεριφοράς ανεξάρτητα από τις «δογματικές» ή «εικονιστικές» αναπαραστάσεις της δεν συμπεριλαμβάνονται. Ωστόσο, θα είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον να συσχετιστεί ο μηχανισμός μεταβίβασης του θρησκευτικού κεφαλαίου, στο πλαίσιο της γνωσιακής λειτουργίας της θρησκείας με στοιχεία, όπως π.χ. η οικονομία ή η πολιτική, ιδιαίτερα για κοινωνικές ομάδες, οι οποίες δεν είναι απαραίτητα θρησκευτικές, όμως μπορεί κάποιος να διακρίνει σε αυτές θρησκευτικά χαρακτηριστικά.

#### **2.3.4 Το κοινωνιολογικό ερμηνευτικό μοντέλο της θρησκευτικότητας του Jorg Stolz**

Τα προαναφερθέντα ερμηνευτικά σχήματα, ενώ επισημαίνουν τη διάδραση μεταξύ διαφορετικών στοιχείων που συνθέτουν το περιεχόμενο της θρησκευτικότητας, ωστόσο δεν αποσαφηνίζουν τον τρόπο αλληλεπίδρασης των στοιχείων μεταξύ τους και ιδιαίτερα τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των κοινωνικών και ατομικών χαρακτηριστικών που συνθέτουν τη διαμόρφωση του περιεχομένου της. Τις περισσότερες φορές η θρησκεία αντιμετωπίζεται ως ένα *sui generis* γεγονός, ενώ η θρησκευτικότητα εμφανίζεται περίπου ως ομοιόμορφη συμπεριφορά, υπακούοντας σε τυπολογικές ιεραρχήσεις. Αυτό δηλαδή που θα πρέπει να συνυπολογιστεί, πέρα από τις περιγραφικές ή τυπολογικές εξηγήσεις και τη δημιουργία συγκεκριμένων εννοιολογικών πλαισίων, είναι η κατανόηση του μηχανισμού που οδηγεί τελικά τα άτομα από τις αρχικές καταστάσεις που τους δίνονται μέσα σε μια κοινωνία (ευκαιρίες, κανόνες, πολιτισμός) στη λογική προσαρμογή, επιλέγοντας περισσότερες ή λιγότερες θρησκευτικές πράξεις και συμπεριφορές. Προς την κατεύθυνση αυτή ο Jorg Stolz διατύπωσε ένα κοινωνιολογικό μοντέλο συμπεριληπτικής κατανόησης της θρησκευτικότητας, το οποίο στηρίζεται στην κατασκευή ενός μηχανισμού «κοινωνικής αιτιότητας», προκειμένου να ερμηνευτεί η δομή της θρησκευτικής πράξης και συμπεριφοράς (Stolz, 2009: 347).

Το σχήμα αυτό, η πατρότητα του οποίου οφείλεται στον Hartmut Esser, επιχειρεί να μελετήσει τα «μακρο-φαινόμενα» και όχι τις μεμονωμένες πράξεις ενός ατόμου, προκειμένου να εξηγήσει τις διαφορές μεταξύ κοινωνικών ομάδων (π.χ. διαφορετικά επίπεδα θρησκευτικότητας). Αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι τα «μακρο-φαινόμενα» προκύπτουν από τη συνάθροιση μεμονωμένων ενεργειών, οι οποίες υποτίθεται ότι είναι

λογικές, δηλαδή ότι οι άνθρωποι επιλέγουν από όλες τις πιθανές δράσεις αυτές που μπορεί να έχουν τη μέγιστη χρησιμότητα. Ωστόσο, αναγνωρίζεται το γεγονός της επιρροής των θεσμικών και πολιτιστικών παραγόντων στην επιλογή μιας δράσης, καθώς επίσης και το γεγονός ότι τα άτομα έχουν μόνο μια περιορισμένη ικανότητα υπολογισμού ή ερμηνείας της πραγματικότητας. Η παρουσία μιας «οριακής ορθολογικής ικανότητας» που σχετίζεται με την επιλογή της συγκεκριμένης πράξης προκύπτει συνήθως από τους «εξωτερικούς» όσο και από τους «εσωτερικούς» όρους μιας κατάστασης. Στους «εξωτερικούς» όρους ανήκουν οι ευκαιρίες, οι θεσμοί, ο πολιτισμός, οι κοινωνικές δομές, οι κοινωνικές διαδικασίες, τα κοινωνικά γεγονότα κ.ά. Στους «εσωτερικούς» όρους ανήκουν οι πεποιθήσεις, οι προτιμήσεις και η συγκρότηση της ταυτότητας ενός ατόμου, ενώ σημαντικό ρόλο κατέχει η διαδικασία της κοινωνικοποίησης. Το εξηγητικό αυτό μοντέλο υποθέτει ότι οι άνθρωποι αντιδρούν με περιορισμούς, αλλά λογικά, τόσο στις ευκαιρίες που τους παρέχονται όσο και στους θεσμούς και στον πολιτισμό και ότι οι πεποιθήσεις και οι προτιμήσεις τους διαμορφώνονται επίσης από τις ευκαιρίες, τους θεσμούς και τον πολιτισμό που έχουν στη διάθεσή τους. Με τον τρόπο αυτό γίνεται κατανοητό ότι τα διαφορετικά επίπεδα της κοινωνικής και ατομικής πραγματικότητας αλληλεπιδρούν με σκοπό να παραχθεί η κοινωνική πραγματικότητα (Σχήμα 2.2).



Σχήμα 2.2 Σχηματοποίηση κοινωνιολογικού ερμηνευτικού μοντέλου της θρησκευτικότητας του Jorg Stolz.

Μεταφέροντας το εξηγητικό αυτό σχήμα στη θρησκεία ο Stolz θεωρεί ότι οι μακρο – ιδιότητες της κοινωνίας, καθώς και η εξωτερικοί όροι μιας κατάστασης που επιδρούν στον προσδιορισμό της θρησκευτικότητας, διαμορφώνονται από τους πέντε επικρατέστερους μηχανισμούς που έχουν συζητηθεί για την κατανόησή της: α) Στέρση, β) Ρύθμιση, γ) Παραγωγή Κουλτούρας, δ) Εθνική και πολιτισμική διαχείριση της ταυτότητας και ε) Κοινωνικοποίηση. Με τον όρο Στέρση ορίζεται η κατάσταση εκείνη, σύμφωνα με την οποία το κάθε άτομο δεν είναι ικανό να ικανοποιήσει μία ή περισσότερες ανάγκες του. Κατά συνέπεια, κοινωνικές ιδιότητες,

όπως το υψηλό ή χαμηλό επίπεδο της παροχής υλικών αγαθών, η απουσία ή η παρουσία κράτους πρόνοιας, η ύπαρξη ή η ανυπαρξία ιατρικής φροντίδας και πολιτικής ή νομικής προστασίας και ασφάλειας, μπορεί να υποστηρίξει κάποιος ότι επηρεάζουν τα επίπεδα θρησκευτικότητας, επειδή η θρησκεία ενδεχομένως αναπληρώνει σε ορισμένο βαθμό αυτή τη στέρηση. Αυτό συντελείται μέσα από την παροχή εξηγητικών σχημάτων της στέρησης, όπως π.χ. η θεολογική ερμηνεία της θεοδικίας, η ενσωμάτωση των μελών που υφίστανται τη στέρηση στο τελετουργικό τυπικό και στους θρησκευτικούς κανόνες συμπεριφοράς, καθιστώντας τη βάση περισσότερο ανεκτή και καλλιεργώντας παράλληλα την ελπίδα για το μέλλον. Πέρα από τα άυλα αγαθά, οι θρησκευτικές ομάδες μπορούν επίσης να προσφέρουν πολύ συγκεκριμένες υπηρεσίες, παρέχοντας κατοικία, τρόφιμα, άνεση, πόρους χρηματοδότησης, ιατρική φροντίδα κ.ά. σε εκείνους που βρίσκονται σε καθεστώς στέρησης. Οι δεδομένες ιδιότητες της κοινωνίας αποτελούν σε κάθε περίπτωση ευκαιρίες που επηρεάζουν τους εξωτερικούς όρους μιας κατάστασης. Η λογική αναδημιουργία μιας πράξης, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη θεωρία, επισημαίνει ότι σε περίπτωση που έχουμε έναν χαμηλό βαθμό κοινωνικής στέρησης, ενδεχομένως η αντανάκλαση στα επιμέρους άτομα να μην οδηγεί στη θρησκευτική ή κοσμική αντιμετώπισή της. Επίσης, σε πολλές περιπτώσεις οι οργανωμένες κοσμικές στρατηγικές σε θέματα που αφορούν την υγεία, την ασφάλεια κ.ά. κρίνονται περισσότερο αποδοτικές και αξιόπιστες από τις αντίστοιχες θρησκευτικές πρακτικές στα ίδια ακριβώς θέματα. Βέβαια, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η θρησκεία αντιμετωπίζεται εδώ ως μέρος εκπλήρωσης κάποιας ανάγκης, ενώ «αυτό που μπορεί να καθορίσει τι είναι αυτό που χρειαζόμαστε δεν είναι η θρησκευτικότητα καθαυτή (ή εκείνο το οποίο μόνο η θρησκευτικότητα μπορεί να καθορίσει), αλλά κάτι άλλο το οποίο η θρησκεία αντικαθιστά ή υποκαθιστά. Η θρησκεία μπορεί να είναι μια αντίδραση στην έλλειψη κάποιου πράγματος ιδιαίτερης σπουδαιότητας, δεν είναι όμως η θρησκεία που προκαλεί τη βασική στέρηση» (White, 2003: 152). Όμως, «στον βαθμό που μια πραγματική ανάγκη είναι μη θρησκευτική και αυτό που απαιτείται για την ικανοποίησή της είναι επίσης μη θρησκευτικό, συνεπάγεται ότι μια θρησκευτική απάντηση σε μια ανάγκη θα δημιουργήσει (σύμφωνα με τις θεωρίες των Freud, Feuerbach) ή θα επιβάλει (σύμφωνα με τη θεωρία του Marx) μια πραγματική στέρηση— θα αποτρέψει, δηλαδή, το άτομο από την αποτελεσματική αναζήτηση αυτού από το οποίο έχει πραγματικά ανάγκη» (White, 2003: 163). Στη δεύτερη περίπτωση η θρησκεία λογίζεται ως αιτία της στέρησης και όχι ως συνέπιά της. Σε κάθε περίπτωση, ο μηχανισμός της στέρησης, ως εξωτερικής μεταβλητής, συνδέεται με την κατανόηση της ίδιας της θρησκείας είτε ως εξαρτημένης είτε ως ανεξάρτητης από τη στέρηση μεταβλητής.

Η *ρύθμιση* αποτελεί έναν δεύτερο εξωτερικό μηχανισμό που επιδρά στον προσδιορισμό της θρησκευτικότητας, ο οποίος συνίσταται στους τρόπους με τους οποίους το κράτος ή οι κοινωνικές ομάδες επηρεάζουν τις ατομικές ή τις συλλογικές δράσεις, μέσα από τους επιβεβλημένους κανόνες και ρόλους. Η λογική διαχείριση μεταξύ της *προσφοράς* και της *ζήτησης* ενός θρησκευτικού προϊόντος αποτελεί μια ουσιαστική διάκριση, προκειμένου να κατανοηθεί το περιεχόμενο της θρησκευτικής ρύθμισης. Η *προσφορά* ενός θρησκευτικού προϊόντος αποτελεί συνέπεια σε ορισμένες περιπτώσεις κανόνων κρατικής ρύθμισης, οι οποίοι μπορούν να ευνοούν κάποιες θρησκευτικές ομάδες, έναντι κάποιων άλλων. Η ύπαρξη επίσης κρατικής θρησκείας μπορεί να συμβάλει προς αυτή την κατεύθυνση. Από την άλλη πλευρά, η κρατική ρύθμιση μπορεί να μην ευνοεί ή ακόμη και να παρεμποδίζει τη δημόσια παρουσία των θρησκειών ή να παρέχει προνόμια στις επίσημα αναγνωρισμένες θρησκείες, έναντι των υπολοίπων. Συνακόλουθα έχει παρατηρηθεί από τους ερευνητές ότι η αξιολόγηση της θρησκείας με όρους «θρησκευτικής αγοράς» οδηγεί στη διαπίστωση ότι τα θρησκευτικά μονοπώλια παράγουν χαμηλού επιπέδου θρησκευτικά προϊόντα, σε αντίθεση με την πολυθρησκευτικότητα, που οδηγεί στην ενίσχυση της θρησκευτικής ανταγωνιστικότητας (Iannaccone, 1991). Ωστόσο, ο ανταγωνισμός σε μια σύγχρονη κοινωνία δεν αποτελεί μόνο διαθρησκειακή υπόθεση, αλλά πολύ περισσότερο επεκτείνεται στη σχέση μεταξύ της θρησκευτικής και της κοσμικής σφαίρας.

Μια άλλη παράμετρος στον προσδιορισμό της θρησκευτικότητας αποτελεί η *ρύθμιση της θρησκευτικής ζήτησης*. Το κράτος και οι κοινωνικές ομάδες μπορούν να ρυθμίζουν την απαίτηση των ανθρώπων για τη θρη-



σκεία. Θετικές ή αρνητικές κυρώσεις μπορούν να επηρεάσουν την ιδιότητα μέλους μιας θρησκευτικής ομάδας, καθώς και τη θρησκευτική συμπεριφορά. Οι λογικά σκεπτόμενοι άνθρωποι θα επιχειρήσουν να αποδεχτούν ή να απορρίψουν θρησκευτικούς κανόνες, προκειμένου να κερδηθεί η κοινωνική έγκριση ή να αποφευχθεί η τιμωρία. Σκόπιμη κρατική πολιτική ή ανώνυμος κοινωνικός έλεγχος σε παραδοσιακές κοινωνίες επηρεάζει τον βαθμό της θρησκευτικής ζήτησης.

Η κοινωνική παραγωγή της κουλτούρας επηρεάζει επίσης το επίπεδο θρησκευτικότητας μιας κοινωνίας. Έτσι, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις γίνονται περισσότερο πειστικές σε μια κοινωνία, η οποία περιβάλλεται από τη θρησκευτική κουλτούρα, η αναπαραγωγή της οποίας υλοποιείται μέσα από κοινωνικά υποσυστήματα, όπως τα μέσα, την ατομική επικοινωνία, την κοινωνική διαχείριση του ελεύθερου χρόνου, της επιστήμης κ.ά. Αντίθετα, σε κοινωνίες οι οποίες έχουν υιοθετήσει μια περισσότερο εκκοσμικευμένη κουλτούρα είναι πιθανό τα άτομα να αποφεύγουν τις θρησκευτικές ερμηνείες της πραγματικότητας και να προτιμούν τις κοσμικές αιτιολογήσεις.

Η εθνική και πολιτισμική διαχείριση της ταυτότητας συνίσταται στην κατασκευή του εαυτού από άτομα και κοινωνικές ομάδες, συμπεριλαμβανομένου και του συνόλου των σχέσεων (κανόνες, αξίες κ.ά.) που διαμορφώνονται μεταξύ τους και με το περιβάλλον τους. Η ταυτότητα έχει επίσης εθνικά χαρακτηριστικά, στον βαθμό που ενσωματώνει στοιχεία, όπως την κοινή γλώσσα, τον πολιτισμό, την υπηκοότητα ή την θρησκεία. Με την έννοια αυτή η θρησκευτικότητα ή η θρησκεία γίνονται ισχυρές εκεί που μπορούν να χρησιμοποιηθούν, προκειμένου να συντηρηθούν ή να υπερασπιστούν εθνικές ή πολιτιστικές ταυτότητες. Κοινωνικά χαρακτηριστικά, όπως η γρήγορη κοινωνική και πολιτισμική μεταβολή και η συνακόλουθη διαχείριση της απειλής για άτομα και ομάδες καθώς και το επίπεδο μετανάστευσης μπορούν να συνδεθούν με την προάσπιση των θρησκευτικών χαρακτηριστικών της ταυτότητας, προκειμένου να μειωθεί ή να αναχαιτισθεί η κοινωνική μεταβολή. Από την άλλη πλευρά, η διατήρηση της πολιτισμικής ταυτότητας των μεταναστών και η αναζήτηση ή κατασκευή νέων κοινωνικών δικτύων στις χώρες υποδοχής αποτελούν στοιχεία που μπορούν να ενισχύσουν τη θρησκεία ή τη θρησκευτικότητα των μειονοτικών ή μεταναστευτικών ομάδων.

Ένας άλλος, επίσης, μηχανισμός που επιδρά στη διαμόρφωση της θρησκευτικότητας αποτελεί η κοινωνικοποίηση, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί ως εθελοντική ή ακούσια διαδικασία αλληλεπίδρασης, μέσω της μετάδοσης και της μάθησης κανόνων, αξιών, συμπεριφορών, πείρας, νοημάτων και ταυτότητας, που τα άτομα μπορούν να ενσωματώσουν και να εσωτερικεύσουν. Η κοινωνικοποίηση αποτελεί για την πρώιμη παιδική ηλικία μια διαδικασία, η οποία στηρίζεται περισσότερο στους γονείς και στην ενσυνείδητη ή ασυνείδητη μεταβίβαση στα παιδιά τους των προσωπικών τους θρησκευτικών προτιμήσεων, πεποιθήσεων και πρακτικών. Έτσι, έχει αποδειχτεί ότι υψηλός βαθμός θρησκευτικότητας των γονέων οδηγεί κατά μέσο όρο σε υψηλή θρησκευτικότητα των παιδιών. Σύμφωνα με τον Stolz, η μεταβίβαση αυτού του θρησκευτικού ανθρώπινου κεφαλαίου μέσω της κοινωνικής εκμάθησης δεν γίνεται τυχαία. Οι γονείς τείνουν να μεταβιβάζουν στα παιδιά τους εκείνες τις θρησκευτικές αξίες που θεωρούνται σημαντικές και χρήσιμες για την ενσωμάτωσή τους στη συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα ή την ίδια την κοινωνία. Εάν η θρησκεία αποτελεί ένα περισσότερο ή λιγότερο σημαντικό κοινωνικό κεφάλαιο, οι γονείς θα μεταφέρουν αυτό στα παιδιά τους, είτε άμεσα είτε έμμεσα, επιδρώντας στη διαμόρφωση της θρησκευτικότητάς τους.

Οι παραπάνω αναφορές αποτελούν τους εξωτερικούς όρους μιας κατάστασης σύμφωνα με το διάγραμμα του Stolz. Ωστόσο, πέρα από τους εξωτερικούς όρους μιας κατάστασης υπάρχουν και οι εσωτερικοί όροι, όπως οι πεποιθήσεις, οι προτιμήσεις και η ταυτότητα του ατόμου. Τα στοιχεία αυτά επηρεάζονται έντονα από την ατομική κοινωνικοποίηση, όπως αυτή μπορεί να συμβαίνει μέσω των γονέων και των κοινωνικών ομάδων, και σε έναν βαθμό χωρίς τη χρήση λογικών κριτηρίων. Από την άλλη πλευρά, υποστηρίζεται ότι οι άνθρωποι επιλέγουν επίσης σε έναν ορισμένο βαθμό με λογικά κριτήρια τις προσωπικές τους πεποιθήσεις, λαμβάνοντας υπόψη ανάμεσα σε πληροφορίες από το θρησκευτικό ή κοσμικό περιβάλλον τους εκείνες που παρουσιάζονται ισχυρές

και φυσικά θα τους φανούν χρήσιμες. Κατά τον ίδιο τρόπο και οι προτιμήσεις τους μπορεί να είναι εν μέρει επιλεγμένες λογικά, στον βαθμό που ικανοποιούν προσωπικές ανάγκες. Έτσι, οι ενέργειες των ανθρώπων μπορεί να είναι θρησκευτικές ή κοσμικές, προκειμένου να επιτύχουν τους τελικούς επιδιωκόμενους στόχους.

Το μοντέλο ανάπτυξης της θρησκευτικότητας του Stolz εστιάζει περισσότερο στη λογική ερμηνεία της κατασκευής της θρησκευτικής πράξης ή τουλάχιστον την προϋποθέτει. Σύμφωνα με τα παραπάνω, οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τη γνώση τους, έχουν προτιμήσεις, αξιολογούν τις ευκαιρίες τους, το θεσμικό και πολιτισμικό τους περιβάλλον, προκειμένου να επιλέξουν τελικά την πράξη εκείνη που φαίνεται στους ίδιους ότι μπορεί να παρέχει τη μέγιστη χρησιμότητα. Με τον τρόπο αυτό το μοντέλο αναπτύσσεται ως ένας πιθανός αιτιώδης μηχανισμός εξήγησης της κοινωνικο-ιστορικής ρύθμισης, δίνοντας τη δυνατότητα στους ερευνητές να χρησιμοποιήσουν μια σειρά παραμέτρων που διευκολύνουν την κατανόηση της θρησκευτικής συμπεριφοράς. Η μικρο-ανάλυση της συμπεριφοράς των επιμέρους παραγόντων, μέσω των μηχανισμών παρέχει μια επεξηγηματική διάσταση που ανταποκρίνεται κυρίως στο συγκεκριμένο κοινωνικο-οικονομικό περιβάλλον, χρήσιμη για τη μελέτη των παραλλαγών της θρησκευτικότητας. Επίσης, οι μηχανισμοί γίνονται σαφώς διακριτοί, λειτουργικοί και εμπειρικά ελέγξιμοι, ενώ σε θεωρητικό επίπεδο λειτουργούν συμπληρωματικά. Επομένως, πρέπει να αξιολογούνται κάθε φορά εμπειρικά ως προς το δεδομένο κοινωνικο-ιστορικό περιβάλλον και να αναδεικνύεται η ανάλογη σημασία τους.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι η δημιουργία τυπολογιών της θρησκευτικότητας συνδέθηκε αφενός με την ανάδειξη εμπειρικών κριτηρίων μέτρησης της θρησκευτικής συμπεριφοράς και αφετέρου με την κατανόηση της λειτουργίας της. Τα κριτήρια που χρησιμοποιήθηκαν στις περισσότερες περιπτώσεις ήταν αναμφίβολα θρησκευτικά, ενώ οι ερμηνευτικοί μηχανισμοί συνδέθηκαν αρχικά με τη θρησκευτική κατανόηση της θρησκείας. Η συσχέτιση των θρησκευτικών κριτηρίων με μια σειρά μη θρησκευτικών παραμέτρων προσδιόρισε επίσης την κατανόηση της θρησκευτικότητας ως αιτιακής συνιστώσας του προσδιορισμού της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ελέγχοντας τις περισσότερες φορές τα αποτελέσματά της. Σαφέστατα, οι μελέτες αυτές προσέγγιζαν τη θρησκεία ως ένα ανεξάρτητο κανονιστικό πλαίσιο που επιδρά με ορισμένο τρόπο στην κοινωνική πραγματικότητα. Ακόμα και οι ανθρωπολογικές ερμηνείες της μετάδοσης των θρησκευτικών αντιλήψεων προσδιόριζαν τους τρόπους συγκρότησής τους μέσα από εξηγητικούς μηχανισμούς, οι οποίοι μελετούσαν κυρίως θρησκευτικές κοινότητες, ενώ τα όποια κοινωνικο-πολιτικά χαρακτηριστικά εστίαζαν στον τρόπο συγκρότησης των κοινοτήτων αυτών. Θεωρούμε ότι η μελέτη της θρησκευτικότητας στο πλαίσιο της κοινωνιολογικής επιστήμης ξεπερνά κατά πολύ τα παραδοσιακά μοτίβα, χωρίς βέβαια να τα ακυρώνει. Αυτό που επιχειρείται είναι η ανάλυση των κοινωνικών παραμέτρων που οδηγούν τον άνθρωπο να επιλέξει τη συγκεκριμένη θρησκευτική στάση και συμπεριφορά. Η θρησκεία, σύμφωνα με τη διάσταση αυτή, δεν είναι και δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητο μέγεθος σε σχέση με την κοινωνία. Με την έννοια αυτή, η θρησκευτικότητα εντάσσεται στους κοινωνικούς μηχανισμούς, από τους οποίους και επηρεάζεται. Έτσι, η θρησκευτική διάσταση της ανθρώπινης δράσης μπορεί να γίνει προβλέψιμη στον βαθμό που η ανθρώπινη επιλογή είναι τελικά το προϊόν του συνόλου των παραγόντων, εξωτερικών και εσωτερικών, που συνθέτουν την ανθρώπινη πράξη. Αυτό δίνει τη δυνατότητα στους ερευνητές να συσχετίσουν πολλαπλούς μηχανισμούς κατανόησης των διαφορετικών κοινωνικών πλαισίων, που ενδεχομένως επιδρούν και καθορίζουν τα επίπεδα της θρησκευτικότητας ενός ατόμου, μιας ομάδας ή μιας ολόκληρης κοινωνίας, αλλά και τους όρους μεταβίβασης του κοινωνικο-θρησκευτικού κεφαλαίου. Τα πλεονεκτήματα της κοινωνιολογικής ερμηνείας της θρησκευτικότητας, επειδή είναι εμπειρικά ελέγξιμα είτε μέσω ποσοτικών είτε ποιοτικών μεθόδων, δεν οδηγούν σε γενικές θεωρίες που έχουν αποκλειστικό χαρακτήρα, αλλά μπορούν να κατανοούν, να περιγράφουν, να αναλύουν και, φυσικά, να διορθώνουν συνεχώς τις αρχικές υποθέσεις εργασίας.

## Βιβλιογραφία/Αναφορές

- Arnal, W. (2003). Ορισμός. Στο *Εγχειρίδιο Θρησκευολογίας*. Θεσσαλονίκη, Βάνιας.
- Berger, P. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. NY, Doubleday.
- Berger, P. (1985). *Πρόσκληση στην Κοινωνιολογία*. Αθήνα, Μπουκουμάνης.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *Η Κοινωνική Κατασκευή της Πραγματικότητας*. Αθήνα Νήσος.
- Braun, W. (2003). Θρησκεία. Στο *Εγχειρίδιο Θρησκευολογίας*. Θεσσαλονίκη, Βάνιας.
- Cornwall, M., Albrecht, S.L., Cunningham, P.H. & Pitcher, B.L. (1986). The dimensions of religiosity: A conceptual model with an empirical test. *Review of Religious Research*, 27.
- De Montlibert, C. (1995). *Εισαγωγή στην Κοινωνιολογική Συλλογιστική*. Αθήνα, Καρδαμίτσας.
- Durkheim, E. (1982). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London, George Allen and Unwin.
- Durkheim, E. (1994). *Οι Κανόνες της Κοινωνιολογικής Μεθόδου*. Αθήνα, Gutenberg.
- Durkheim, E. & Mauss, M. (2001). *Μορφές Πρωτόγονης Ταξινόμησης. Συνεισφορά στη μελέτη των συλλογικών αναπαραστάσεων*. Αθήνα, Gutenberg.
- Durkheim, E. (2014). *Η Εξέλιξη της Παιδαγωγικής Σκέψης*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Ελευθερόπουλος, Α. (1939). Ο κατ' ιδίαν Άνθρωπος και η Κοινωνία. *Αρχαίον Οικονομικών και Κοινωνικών Επιστημών Δ. Καλιτσούνακη*, τ. 19, τ. 1.
- Eliade, M. (2002). *Το Ιερό και το Βέβηλο*, Αθήνα, Αρσενίδης.
- Ζιάκας, Γ. (1996). *Θρησκευολογία, Η θρησκεία των προϊστορικών κοινωνιών και των αρχαίων λαών*. Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο.
- Frazer (1998). *Χρυσός Κλώνος*. Αθήνα, Εκάτη.
- Freud, S. (2014). *Το Μέλλον μιας αυταπάτης*. Αθήνα, Αργοναύτης.
- Furseth & Repstad (2006). *An introduction to the Sociology of Religion*. England, Ashgate.
- Fukuyama, Y. (1961). The Major Dimensions of Church Membership. *Review of Religious Research* 2.
- Giddens, A. (1993). *Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία*. Αθήνα, Οδυσσέας.
- Geertz, C. (2011). *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Glucksmann, M. (2003). Προσέγγιση της διαρθρωτικής και δομικής θεωρίας. Στο *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*. Τ. 2, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Goffman, E. (1996). *Συναντήσεις. Δύο μελέτες για την Κοινωνιολογία της Αλληλεπίδρασης*. Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Goody, J. (2001). *Η λογική της Γραφής και η Οργάνωση της Κοινωνίας*. Αθήνα, Εκδόσεις Εικοστού Πρώτου.
- Gauchet, M. (2011). *Η απομάγευση του κόσμου. Μια πολιτική ιστορία της θρησκείας*. Αθήνα, Εκδόσεις Πατάκη.
- Gutierrez (2008). *Θεολογία της Απελευθέρωσης*. Αθήνα, Άρτος Ζωής.
- Hollis, M. (2005). *Φιλοσοφία των Κοινωνικών Επιστημών. Μια Εισαγωγή*. Αθήνα, Κριτική.
- Hughes, M. & Kroehler, C. (2007). *Κοινωνιολογία. Οι Βασικές Έννοιες*. Αθήνα, Κριτική.

- Iannaccone, L.R. (1991). The Consequences of Religious Market Structure. *Adam Smith and the Economics of Religion. Rationality and Society*, 3(2).
- Καραμούζης, Π. (2015). *Η αναπαραγωγή των θρησκευτικών δομών εξουσίας στο διαδίκτυο. Στο Παιδαγωγικά Ρεύματα στο Αιγαίο*. Τ. 8, Ρόδος.
- Καραμούζης, Π. (2013). Ερμηνευτικά Μοντέλα Θρησκευτικότητας. Προς μια κατανοητική λειτουργία της θρησκείας. Στο Γ. Κόκκινος – Μ. Χιονίδου, (Επιμ.), *Επιστήμες της Εκπαίδευσης. Από την ασθενή ταξινόμηση της Παιδαγωγικής στη διεπιστημονικότητα και στον επιστημονικό υβριδισμό*. Π.Τ.Δ.Ε. Πανεπιστημίου Αιγαίου, Αθήνα, Εκδόσεις Ταξιδευτής.
- Καραμούζης, Π. (2005). *Κριτική Φιλοσοφία της Θρησκείας. Θρησκευτικός Αυταρχισμός και Ανθρώπινη Ελευθερία στο έργο του Έριχ Φρομ*. Κατερίνη, Επέκταση.
- Lenski, G. (1961). *The Religious Factor*. New York, Doubleday.
- Μανχάμ, Κ. (1997). *Ιδεολογία και Ουτοπία*. Αθήνα, Γνώση.
- Μουζέλης, Ν. (2000). *Η κρίση της Κοινωνιολογικής Θεωρίας. Τι πήγε λάθος*; Αθήνα, Θεμέλιο.
- Παπαρίζος, Α. (2001). *Θεός, Εξουσία και Θρησκευτική Συνείδηση. Τα γενικά, μετατρεπτικά και ερωτικά ενδιάμεσα και η κοινωνία του ανθρώπου*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Πετμεζίδου, Μ. (2013). Σύγχρονες θεωρητικές διαμάχες και νέες συνθέσεις. Στο *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, τ. 1, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Paden, W. (2003). Κόσμος. Στο *Θρησκευσιολογία*. Θεσσαλονίκη, Βάνιας.
- Τάτσης, Ν. (2004). *Κοινωνιολογία. Ιστορική Εισαγωγή και Θεωρητικές Θεμελιώσεις*, τ. Α'. Αθήνα, Οδυσσέας.
- Taylor, E. (1871). *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London.
- Τερζάκης, Φ. (1997). *Μελέτες για το Ιερό*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Sewell, W. (2013). *Λογικές της Ιστορίας, Κοινωνική Θεωρία και κοινωνικός μετασχηματισμός*. Αθήνα, Ξιφάρης.
- Smart, N. (1992). *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge University Press.
- Stolz, J. (2009). Explaining religiosity: towards a unified theoretical model. *The British Journal of Sociology*. Vol. 60.
- Weber, M. (2007). *Οικονομία και Κοινωνία 3, Κοινωνιολογία της Θρησκείας*. Αθήνα, Σαββάλας.
- White, H. (2003). Στέρηση. Στο *Εγχειρίδιο Θρησκευσιολογίας*. Θεσσαλονίκη, Βάνιας.
- Whitehouse, H. (2006). *Τύποι Θρησκευτικότητας. Μια γνωσιακή θεωρία της μετάδοσης των θρησκευτικών αντιλήψεων*. Θεσσαλονίκη, Βάνιας.

# Κριτήρια αξιολόγησης

## Κριτήριο αξιολόγησης 1

### 1.1. Τι εννοούμε όταν λέμε ότι οι άνθρωποι είναι Κοινωνικά Όντα;

#### Απάντηση

Οι άνθρωποι είναι κοινωνικά όντα στον βαθμό που σκέπτονται και ενεργούν, έχουν επιθυμίες και προσδοκίες, διαχειρίζονται νοήματα, αλλά, το σημαντικότερο απ' όλα, μπορούν να συγκροτούν και να ανασυγκροτούν διαρκώς τον ίδιο τους τον εαυτό μέσα από τη διαδικασία της κοινωνικής διαντίδρασης με το σύνολο των στοιχείων που τους περιβάλλουν.

### 1.2. Τι σημαίνει ότι οι ανθρώπινες σχέσεις καθίστανται «ποιοτικές»;

#### Απάντηση

Η θεμελίωση του «κοινωνικού» προϋποθέτει πάντοτε σκεπτόμενα και άρα δρώντα υποκείμενα, τα οποία από τη μία πλευρά διαμορφώνουν το περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων, στις οποίες συμμετέχουν, ενώ ταυτόχρονα από την άλλη διαμορφώνονται από το περιεχόμενο αυτό. Οποιαδήποτε, λοιπόν, σχέση καθίσταται ποιοτική στον βαθμό που όχι μόνο συγκεφαλαιώνει το σύνολο των στοιχείων που συνθέτουν και προσδιορίζουν το περιεχόμενό της, αλλά που συνάμα το αποκαλύπτουν, το κοινοποιούν και το ερμηνεύουν. Κάθε άνθρωπος, λοιπόν, διαχειρίζεται τα ποιοτικά αυτά χαρακτηριστικά σε κάθε δεδομένη χρονική στιγμή. Είναι ταυτόχρονα φορέας, διαμορφωτής και διαχειριστής των ποιοτικών χαρακτηριστικών της ύπαρξής του. Έτσι, όταν βλέπουμε κάποιον να εκδηλώνει μια οξύθυμη συμπεριφορά, η συμπεριφορά αυτή δεν αποτελεί απλά ένα εξωτερικό τυπικό στοιχείο της ύπαρξής του, το οποίο μπορεί να αποδοθεί σε μια τυχαιότητα, αλλά πολύ περισσότερο αποτελεί την εκδήλωση όλων των εν δυνάμει ποιοτικών χαρακτηριστικών, εσωτερικών και εξωτερικών, που τον οδηγούν στη συγκεκριμένη συμπεριφορά. Οι ποιότητες, λοιπόν, δεν είναι τυχαιότητες, αλλά δομούνται στο πλαίσιο των πολύπλοκων, πολυδιάστατων και πολυδυναμικών σχέσεων που απορρέουν από τις ανθρώπινες διαδράσεις. Επίσης, δεν είναι ποτέ ίδιες, ακόμη και όταν οι ίδιοι άνθρωποι εκδηλώνουν περίπου παρόμοιες συμπεριφορές. Για παράδειγμα, όλοι οι άνθρωποι που δηλώνουν ότι είναι θρησκευόμενοι δεν εκδηλώνουν τη θρησκευτική τους πίστη με τον ίδιο τρόπο ή όλοι εκείνοι που δηλώνουν ότι ανήκουν στην αριστερή, δεξιά ή κεντρώα πολιτική παράταξη δεν εκκινούν από τις ίδιες πολιτικές εννοήσεις, ενώ πολλές φορές δεν επιδιώκουν και τους ίδιους σκοπούς.

### 1.3. Γιατί η Κοινωνιολογία ενδιαφέρεται για την ανθρώπινη δράση;

#### Απάντηση

Η κοινωνιολογία ως επιστήμη του «κοινωνικού» προσπαθεί να συνεισφέρει όσο το δυνατόν περισσότερες πειστικές απαντήσεις στο βασικό ερώτημα που η ίδια η πραγματικότητα θέτει: «γιατί τελικά οι άνθρωποι επιλέγουν να ενεργούν με αυτόν τον τρόπο και όχι με κάποιον άλλο;». Το ερώτημα, βέβαια, αυτό είναι ένα ερώτημα της καθημερινότητας, το οποίο όλοι λίγο έως πολύ θέτουν, και τις περισσότερες φορές αναπόφευκτα, στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν το περιβάλλον τους, τη φύση, αλλά και το σύνολο των σχέσεων που διαμορφώνουν την ύπαρξή τους. Η κατανόηση του ερωτήματος αυτού σημαίνει ταυτόχρονα και ενσωμάτωση

στα ποιοτικά χαρακτηριστικά που η ομάδα, η κοινότητα ή η κοινωνία επιδιώκει να συνθέσει για λογαριασμό των μελών της. Από την άλλη πλευρά, η απάντηση στο ερώτημα αυτό σχετίζεται με το σύνολο των προσωπικών ενορμήσεων και του νοήματος που το κάθε υποκείμενο επιδιώκει να υλοποιήσει στο πλαίσιο συγκρότησης του εαυτού. Αντιλαμβάνεται, λοιπόν, κάποιος ότι οι απαντήσεις στο προαναφερθέν ερώτημα δεν είναι ποτέ μονοσήμαντες και εξαρτώνται από το σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης του κόσμου ή των κόσμων που άνθρωποι επιλέγουν να υιοθετήσουν ως πλαίσιο κοινωνικής, οικονομικής, πολιτικής, πολιτισμικής και θρησκευτικής αλληλόδρασης.

#### **1.4. Πώς δομείται ο κοινωνικός εαυτός;**

##### **Απάντηση**

Συνοπτικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο κοινωνικός εαυτός δομείται από ένα σύνολο λειτουργιών εμπρόθετης δράσης, εσωτερικών και εξωτερικών, λειτουργιών που κατανέμονται ανάμεσα στα *προσωπικά χαρακτηριστικά, τις κοινωνικές σχέσεις* που αναπτύσσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους και στους *φυσικούς παράγοντες* που διαμορφώνουν το κοινωνικό περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας. Η σχηματοποίηση αυτή δεν είναι μονοδιάστατη. Αντίθετα, περιγράφει τις ενδεχόμενες σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στους ενδογενείς και εξωγενείς παράγοντες που συγκροτούν τον «κοινωνικό εαυτό». Αυτό που αξίζει να σημειώσουμε εδώ είναι ότι οι τρεις παράγοντες που αναφέρονται, λειτουργούν ως συγκοινωνούντα δοχεία, τα οποία αλληλοδιαδοχικά διοχετεύουν κρίσιμα στοιχεία, των οποίων το μείγμα κάθε φορά διαφέρει, για την οργάνωση της εμπρόθετης δράσης και τη συγκρότηση κατ' επέκταση του «κοινωνικού εαυτού».

#### **1.5. Τι σημαίνει «ένσικοπο πράττειν»;**

##### **Απάντηση**

Η κοινωνιολογική ανάλυση χρησιμοποιεί πολλές φορές τον όρο «ένσικοπο πράττειν», προσδίδοντας στις πράξεις του ανθρώπου πρόθεση. Και η πρόθεση συγκεφαλαιώνει όλες τις δυνατότητες γνώσης, οι οποίες θα καταστήσουν τη γνώση υλοποιήσιμη, δηλαδή πραγματική. Στην ουσία αυτό που κάνει ο άνθρωπος είναι να μετατρέπει τα ενδιάθετα και επίκτητα στοιχεία της ύπαρξής του σε ενυπόστατες δράσεις, σε δικές τους δηλαδή δράσεις, οργανωμένες προς έναν σκοπό. Η διεργασία αυτή πραγματοποιείται με τη διαμεσολάβηση της συνείδησης. Η συνείδηση του ανθρώπου δομείται μέσα και δια μέσου της διάδρασης με τους κόσμους που μας περιβάλλουν. Έχει την ικανότητα να διαχειρίζεται τις πληροφορίες χρησιμοποιώντας τη νόηση και τη μνήμη. Έχει τη δυνατότητα της ταξινόμησης των πληροφοριών, της αξιολόγησής τους, και ταυτόχρονα της απόφασης για δράση. Η συνείδηση οφείλει να αξιολογεί και να επαναξιολογεί διαρκώς την πολλαπλή πραγματικότητα που μας περιβάλλει, «αναγνωρίζοντας» ανάμεσα στους κόσμους εκείνον που έχει νόημα για τον άνθρωπο. Οφείλει, επίσης, να προσδίδει νόημα στην ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη την κάθε δεδομένη στιγμή. Η συνείδηση, λοιπόν, σχετίζεται με την ύπαρξη του ανθρώπου μέσω δύο πολύ σημαντικών λειτουργιών: σχηματοποιεί τον εξωτερικό κόσμο σε αντικειμενική πραγματικότητα, ώστε να έχει νόημα για το υποκείμενο, και ταυτόχρονα οργανώνει τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, ώστε οι σκέψεις, οι επιθυμίες, οι παραστάσεις να μπορούν να οδηγήσουν σε δράση. Παρέχει, με άλλα λόγια, το κίνητρο για δράση. Στην ουσία, η συνείδηση αποτελεί έναν μηχανισμό μάθησης, ο οποίος διαμεσολαβεί μεταξύ των εξωτερικών και των εσωτερικών στοιχείων της ύπαρξης, μετατρέποντάς την σε ενυπόστατη κοινωνική οντότητα. Έτσι, η εξωτερική γνώση γίνεται εσωτερική - υποκειμενική και αντίστροφα η εσωτερική γνώση εξωτερικεύεται - αντικειμενικοποιείται. Η συνείδηση του ανθρώπου αποτελεί ένα κατεξοχήν εργαλείο μάθησης, στον βαθμό που όχι μόνο προσλαμβάνει και αξιολογεί νέες γνώσεις και τις συσχετίζει με τις υπάρχουσες, αλλά που η πρόσληψη αυτή δομεί τον ίδιο τον

ανθρώπινο εαυτό, προσδίδοντάς του υποστατική μορφή, κατανόηση δηλαδή του τρόπου ύπαρξης μέσα σε μια δοσμένη χωροχρονικά κοινωνική κατασκευή, η οποία είναι πραγματική στον βαθμό που η συνείδησή υποχρεώνει όχι απλά σε κατασκευές και ερμηνείες των κόσμων που μας περιβάλλουν, αλλά και σε κοινοποίησή τους και διαμοιρασμό με τους άλλους. Ο διαμοιρασμός αυτός απαιτεί συμμετοχική δραστηριότητα, εφόσον μόνο τα δρώντα υποκείμενα μπορούν μέσα από τις διϋποκειμενικές τους σχέσεις να αποκτήσουν ταυτόχρονα συνείδηση του εαυτού και του κόσμου που τους περιβάλλει.

### **1.5. Πώς οι άνθρωποι μαθαίνουν τους κοινωνικούς ρόλους;**

#### **Απάντηση**

Η ικανότητα της γνώσης των ρόλων από την πλευρά των ανθρώπων προϋποθέτει διαδικασίες μάθησης. Συνεπώς, οι κοινωνίες διαθέτουν αντίστοιχους μηχανισμούς που λειτουργούν προς αυτή την κατεύθυνση βοηθώντας τα μέλη τους να γνωρίσουν τη θεσμική συγκρότηση των κόσμων που τους περιβάλλει και στη συνέχεια να υιοθετήσουν τη συγκρότηση αυτή. Οι διαδικασίες της μάθησης μπορεί να έχουν τυπική μορφή, να είναι δηλαδή οργανωμένες, όπως το οικογενειακό, το σχολικό, το θρησκευτικό περιβάλλον ή μπορεί να έχουν άτυπη μορφή, όπως είναι οι ομάδες των φίλων, των συνομήλικων κ.ά. Σε κάθε περίπτωση η ένταξη του ατόμου μέσα σε μια κοινωνία είναι μια πολύπλοκη σε περιεχόμενο και μεγάλη σε διάρκεια διαδικασία, ενώ παράλληλα σχετίζεται με την εκμάθηση και εσωτερικεύση των κανόνων που θα επιτρέψουν την ένταξη κάποιου στον κοινωνικό ιστό. Στην ουσία, πρόκειται γι' αυτό που οι κοινωνικοί επιστήμονες αποκαλούν *κοινωνικοποίηση*. Αυτό, δηλαδή, που «μαθαίνεται ως αντικειμενική αλήθεια και εσωτερικεύεται ως υποκειμενική πραγματικότητα».

### **1.6. Γιατί οι συζητήσεις για τη θρησκεία έχουν κοινωνιολογικό ενδιαφέρον;**

#### **Απάντηση**

Οι συζητήσεις για τη θρησκεία έχουν κοινωνιολογικό ενδιαφέρον, επειδή όχι απλά καταγράφουν τη θεσμική της συγκρότηση και παρουσία σε μια συγκεκριμένη κοινωνία και συνακόλουθα τον βαθμό ανταπόκρισής της σε αναμενόμενες θεσμοποιημένες – τυποποιημένες συμπεριφορές, αλλά και τις διαφορετικές αντιλήψεις που αναπτύσσονται για τη θρησκεία από τους ίδιους τους ανθρώπους, θρησκευόμενους και μη, στο πλαίσιο των ποικίλων ερμηνειών της. Άρα στο επίκεντρο της κοινωνιολογικής διερεύνησης της θρησκείας εντάσσεται το *θρησκευτικό γεγονός*, το οποίο συμπυκνώνει τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης από τον άνθρωπο και την κοινωνία του, των πολλαπλών στοιχείων που συνθέτουν την ίδια την κοινωνική πραγματικότητα, όπως οικονομικών, πολιτικών, πολιτισμικών, εθνικών, εκπαιδευτικών κ.ά., ενώ από την άλλη πλευρά η κοινωνιολογία της θρησκείας μελετά τη θρησκεία στο πλαίσιο της συγκρότησης του *θρησκευτικού εαυτού*, ο οποίος διαμορφώνεται με κριτήριο τις ίδιες ενδογενείς και εξωγενείς λειτουργίες της ανθρώπινης δράσης, όπως *προσωπικά χαρακτηριστικά, φυσικούς παράγοντες και ανθρώπινες σχέσεις*, στοιχεία που διαμορφώνουν, όπως προαναφέραμε, και τον κοινωνικό εαυτό.

### **1.7. Πώς συγκροτούνται οι θρησκευτικοί κόσμοι;**

#### **Απάντηση**

Οι θρησκευτικοί κόσμοι συγκροτούνται συνήθως με την παρουσία θεών και ανθρώπων μέσα από πράξεις αναδημιουργίας ως προς τη μορφή και την οργάνωσή τους. Οι θρησκευτικοί κόσμοι προϋποθέτουν ρόλους και κανόνες για τα μέλη τους, οι οποίοι ωστόσο δεν είναι ανεξάρτητοι από τις προσωπικές εννομήσεις των

δρώντων υποκειμένων, ακόμα και εάν πρόκειται για τη λατρεία των ίδιων των θεών. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι η λατρεία των θεών προσδιορίζεται σε σχέση με τις πρακτικές – υλικές ανάγκες των ανθρώπων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι θρησκευτικές αναπαραστάσεις στη λατρεία των εμπόλεμων θεών ή των θεών της γονιμότητας, των εφέστιων θεοτήτων, των θεών της θάλασσας κ.ά., οι οποίοι αντανάκλουν τις αντιλήψεις των ανθρώπων για τον πόλεμο, τη γεωργία, την αλιεία και άλλες ανθρώπινες δραστηριότητες. Ο ανθρωπομορφισμός των αναπαραστάσεων αυτών είναι χαρακτηριστικός των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των θεών από την πλευρά των ανθρώπων. Οι ανθρωπόμορφες απεικονίσεις των θεών, όπως είναι φυσικό, δεν εξαντλούνται αναγκαστικά στις τυπικές εξωτερικές περιγραφές τους, αλλά πολύ περισσότερο αποτελούν αντικείμενο θρησκευτικής λατρείας και πίστης, μέσω των οποίων εξωτερικεύονται και ταυτόχρονα εσωτερικεύονται τα χαρακτηριστικά αυτά, αποκτώντας τυπολογικές ταυτότητες, οι οποίες επισφραγίζουν τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των θεών από την πλευρά των ανθρώπων. Δεν έχει, λοιπόν, κανείς παρά να μελετήσει τις απεικονίσεις αυτές, για να μπορέσει να καταλάβει τους ανθρώπους που ανέπτυξαν λατρείες, τοποθέτησαν θεούς μέσα σε αυτές, δημιούργησαν ναούς και οργάνωσαν θρησκείες.

### **1.8. Ποιο το νόημα των θρησκευτικών αφηγήσεων;**

#### **Απάντηση**

Η παρουσία της θρησκείας παρέχει, σύμφωνα με τον Erich Fromm, ένα πλαίσιο προσανατολισμού και ένα αντικείμενο λατρείας. Στον βαθμό που διαχειρίζεται μια ολοκληρωμένη αφήγηση για τη δημιουργία του κόσμου (κοσμολογία) και μια ολοκληρωμένη αφήγηση για τον άνθρωπο (ανθρωπολογία), η θρησκεία με καλεί να αναδημιουργήσω τον κόσμο και τον άνθρωπο από την αρχή, δηλαδή τον εαυτό μου σε σχέση με τον κόσμο που με περιβάλλει. Άλλωστε, οι θρησκευτικές τελετές επιβεβαιώνουν και αναπαράγουν τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων αυτών. Τελετές εισόδου, τελετές ονοματοδοσίας, διαβατήριες τελετές, τελετές που σχετίζονται με τη σεξουαλικότητα και την αναπαραγωγή, νομιμοποιούν την κοινωνική παρουσία των δρώντων υποκειμένων μέσα στους κόσμους των θρησκειών. Και είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τον άνθρωπο να γνωρίζει ότι ο χωροχρόνος που τον περιβάλλει έχει νόημα, προσανατολισμό και άρα σκοπό. Για παράδειγμα, το όνομα που φέρει ο καθένας από εμάς είναι συμπεριληπτικό όλων των στοιχείων που συγκροτούν την ύπαρξή μας. Συμπυκνώνει και αναπαράγει όλες τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που περιβάλλουν και υποστασιοποιεί το σύνολο των στοιχείων που συγκροτούν την προσωπική μας ταυτότητα. Μέσω του ονόματος, επίσης, κοινοποιώ όχι απλά τα στοιχεία της ύπαρξής μου στους άλλους αλλά την ίδια μου την ύπαρξη.

### **1.9. Επηρεάζουν οι θρησκείες τους κόσμους που μας περιβάλλουν;**

#### **Απάντηση**

Θα μπορούσαμε εδώ να επισημάνουμε ότι εάν οι θρησκείες δομούν και δομούνται από το σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που μας περιβάλλουν κάτω από τη διαμόρφωση ενός ισχυρού κανονιστικού πλαισίου, η έμφαση στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή του πλαισίου αυτού προϋποθέτει γνώση, διάχυση της γνώσης αυτής και φυσικά αναπαραγωγή της. Στην ουσία, οι θρησκείες αποτελούν πολύ σημαντικούς μηχανισμούς αποτύπωσης και αναπαραγωγής της γνώσης των κόσμων που μας περιβάλλουν. Μέσα από τα ιερά τους κείμενα, τις τελετουργίες τους, τον συμβολικό τους λόγο αναδεικνύουν το νοηματικό υπόβαθρο των σχέσεων που αναπτύσσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους, ακόμα και όταν δεν θρησκευούν. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι η θρησκεία έχουν εμποτίσει με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο, άμεσα ή έμμεσα, τη σκέψη και τη δράση των ανθρώπων. Παρατηρείται, για παράδειγμα, το φαινόμενο οι άνθρωποι των δυτικών κοινω-



νιών, και όχι μόνο, είτε πιστεύουν είτε όχι, είτε ανήκουν στη χριστιανική θρησκεία είτε όχι, να αποδέχονται τις αργίες του Πάσχα ή των Χριστουγέννων. Επίσης, να αναπτύσσουν μια πολύ συγκεκριμένη επιχειρηματικότητα γύρω από τις εορτές αυτές ή από την άλλη πλευρά οι εορτές αυτές να επηρεάζουν το περιεχόμενο της επιχειρηματικότητας αυτής. Σε κάθε περίπτωση, η παρουσία των θρησκειών στις σύγχρονες κοινωνίες καθίσταται προφανής, διαμορφώνοντας έτσι και αλλιώς έναν κώδικα επικοινωνίας, ο οποίος ενσωματώνεται ουσιαστικά στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων.

### **1.10. Πώς συνδέεται η θρησκεία με την πολυπλοκότητα του κοινωνικού γεγονότος;**

#### **Απάντηση**

Η κοινωνιολογία της θρησκείας αποτελεί μια σύγχρονη επιστημονική προσέγγιση της θρησκείας. Θα τολμούσαμε να πούμε ότι η παρουσία της συνδέθηκε από την αρχή με την πολυπλοκότητα του κοινωνικού γεγονότος, του οποίου μια πολύ σημαντική διάσταση είναι η θρησκευτική. Άρα η κοινωνιολογία της θρησκείας συνδέθηκε με τις ίδιες τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, με τις οποίες βρίσκεται σε διαρκή επικοινωνία, επειδή η πολυσημία και αμφισημία του θρησκευτικού γεγονότος καθίσταται προφανής. Άλλωστε, οι επιστήμες αυτές με τον έναν ή τον άλλον τρόπο συμπεριέλαβαν στο πλαίσιο των ερευνητικών τους ενδιαφερόντων και την ενασχόλησή τους με τη θρησκεία. Με την έννοια αυτή, είναι σημαντικό να γνωρίζουμε ότι η κοινωνιολογία της θρησκείας δεν διαφέρει από τη γενική κοινωνιολογία, επειδή ακριβώς η κοινωνιολογία της θρησκείας έχει ως αντικείμενο μελέτης της τη θρησκεία μέσα από τα κοινωνικά συμφραζόμενα, μέσα και δια μέσου δηλαδή των σχέσεων αλληλόδρασης των ανθρώπων μεταξύ τους, στην προσπάθειά τους να δημιουργήσουν τους κόσμους που τους περιβάλλουν, αλλά και να δομήσουν τον ίδιο τους τον εαυτό, αποκτώντας συγκεκριμένη ταυτότητα. Άλλωστε, σε πολλές περιπτώσεις, επειδή το θρησκευτικό στοιχείο δεν αποτελεί μια μονοσήμαντη πολιτισμική κατασκευή, αλλά διαπλέκεται με όλες τις μορφές σκέψης και δράσης των ανθρώπων, με τις οποίες συνυπάρχει ως φορέας και διαχειριστής νοήματος, η διεπιστημονική συνεισφορά μελετών για το φαινόμενο της θρησκείας αποτελεί μια κατεξοχήν πρακτική σχεδόν όλων των κοινωνικών επιστημόνων.

## **Κριτήριο αξιολόγησης 2**

### **2.1. Ποιες μεθόδους έρευνας χρησιμοποιεί σήμερα η Κοινωνιολογία της Θρησκείας;**

#### **Απάντηση**

Η παρατήρηση, η επιτόπια έρευνα, οι συνεντεύξεις, τα ερωτηματολόγια, η ανάλυση του γραπτού λόγου, οι ποσοτικές και ποιοτικές μέθοδοι, αποτελούν σήμερα τα εργαλεία του κοινωνιολόγου της θρησκείας, προκειμένου να κατανοήσει το θρησκευτικό γεγονός. Άρα η μελέτη της θρησκείας αποτελεί σήμερα μια οργανωμένη δραστηριότητα στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, παρά έναν περιχαρακωμένο και απομονωμένο από τις άλλες επιστημονικές προσεγγίσεις χώρο με τις δικές του αποκλειστικά μεθόδους. Με την έννοια αυτή, η κοινωνιολογία της θρησκείας ως τμήμα της γενικής κοινωνιολογίας έχει την ευελιξία να κινηθεί στις περιοχές των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, χρησιμοποιώντας τις μεθόδους έρευνάς τους, προκειμένου να κατανοήσει το θρησκευτικό γεγονός σε όλες του τις διαστάσεις. Άλλωστε, θα συναντήσουμε αρκετές μελέτες για τη θρησκεία, όχι μόνο σε επιστημονικά περιοδικά που έχουν αποκλειστικά ως περιεχόμενο μελέτης τους τη θρησκεία, αλλά και περιοδικά με διαφορετικούς επιστημονικούς προσανατολισμούς, όπως την οικονομία, την πολιτική, την τέχνη, την εκπαίδευση, τη φιλοσοφία, τις νέες τεχνολογίες, την ιστορία κ.ά.

## 2.2. Γιατί οι επιστήμονες δεν καταλήγουν σε έναν τελικό και αμετάκλητο ορισμό για τη θρησκεία;

### Απάντηση

Η προσπάθεια να προχωρήσουμε σε έναν τελικό και αμετάκλητο ορισμό για τη θρησκεία αποτελεί παρακινδυνευμένο εγχείρημα, διότι όλοι οι ορισμοί θα πρέπει να συνεξεταστούν κάτω από τις προϋποθέσεις που η θρησκεία γίνεται κατανοητή. Στην ουσία, πρόκειται για μια ευρύτατη έννοια, η οποία ποικίλλει στα χαρακτηριστικά που ενσωματώνει από εποχή σε εποχή, από τόπο σε τόπο, αλλά και από πολιτισμό σε πολιτισμό. Επίσης, οι διαφορετικές επιστημονικές πειθαρχήσεις των επιστημόνων, οι οποίες εστιάζουν σε διαφορετικές προσεγγίσεις του θρησκευτικού φαινομένου, χρήσιμες κατά τ' άλλα για την πολυεπίπεδη κατανόησή του, οδηγούν σε πολλούς και αντιφατικούς πολλές φορές ορισμούς για το περιεχόμενό του. Άλλωστε, ας μην ξεχνάμε ότι η βεβαιότητα με την οποία χρησιμοποιείται η λέξη «θρησκεία» στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, είναι αντιστρόφως ανάλογη με τη βεβαιότητα της επιστημονικής προσέγγισης ενός τελικού ορισμού για το περιεχόμενό της.

## 2.3. Ποια η άποψη του Max Weber για τους ορισμούς της θρησκείας;

### Απάντηση

Ο σημαντικότερος μελετητής των θρησκειών Max Weber υποστηρίζει ότι είναι παρακινδυνευμένοι οι όποιοι ορισμοί για την ουσία της θρησκείας, στην αρχή ιδιαίτερα της μελέτης των χαρακτηριστικών που την προσδιορίζουν. Αφήνει, βέβαια, την υπόνοια ότι ίσως στο τέλος της μελέτης να μπορέσει να διατυπωθεί κάποιος ορισμός. Ο ίδιος μάλιστα σημειώνει ότι «εδώ δεν έχουμε διόλου να κάνουμε την “ουσία” της θρησκείας, αλλά με τις συνθήκες και τις επιδράσεις ενός κοινωνικού πράττειν συγκεκριμένου είδους, η κατανόηση του οποίου μπορεί, και εδώ, να αποκτηθεί μόνον από τα υποκειμενικά βιώματα, τις παραστάσεις και τους σκοπούς του μεμονωμένου ατόμου – από το “νόημα”- καθώς η εξωτερική ανάπτυξη (του πράττειν) είναι άκρως πολυδιάστατη». Αυτό που οφείλει να παρατηρήσει κάποιος στις αντιλήψεις του Weber είναι ότι η αποφυγή κάποιου τελικού ορισμού για τη θρησκεία προκύπτει ακριβώς από την πολυδιάστατη λειτουργία της ανθρώπινης πράξης, η οποία, ακόμη και όταν κανονικοποιείται και αναπαράγεται στα πλαίσια μιας θεσμικά οργανωμένης θρησκείας, η οποία έχει σαφή οργάνωση, ιερατείο, δομές εξουσίας, δεν σημαίνει ότι οι πρακτικές των ατομικών φορέων της είναι ίδιες, ακριβώς επειδή όλοι επιχειρούν να επιβάλλουν τις δικές τους παραστάσεις, το δικό τους νόημα. Άρα ακόμη και στη θεσμικά διαμορφωμένη θρησκεία τα νοήματα που συνυπάρχουν είναι περισσότερα του ενός. Κατ' επέκταση το θρησκευτικό πεδίο είναι πεδίο πάλης μεταξύ ατόμων και ομάδων που έχουν συμφέροντα από την ύπαρξή του.

## 2.4. Σε πόσες και ποιες κατηγορίες ταξινομούνται οι ορισμοί της θρησκείας;

### Απάντηση

Οι κοινωνικοί επιστήμονες ταξινόμησαν τους ορισμούς που κατά καιρούς δόθηκαν ή δίνονται για τη θρησκεία με κριτήριο μια διπλή τυπολογία: α) τους **Θυσοκρατικούς ορισμούς** και β) τους **Λειτουργικούς ορισμούς**. Την πρώτη κατηγορία απαρτίζουν ορισμοί, οι οποίοι προσπαθούν να αναδείξουν ορισμένες ιδιότητες που έχει η θρησκεία διαχρονικά, δίνοντας έμφαση στα εσωτερικά – βασικά της χαρακτηριστικά γνωρίσματα, όπως π.χ. τη θρησκευτική πίστη. Οι ορισμοί αυτοί προσπαθούν να απαντήσουν στο ερώτημα τι είναι η θρησκεία. Η δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει ορισμούς που εστιάζουν στη λειτουργία – χρησιμότητα της θρησκείας είτε σε προσωπικό είτε σε κοινωνικό επίπεδο από τη μία πλευρά, ενώ από την άλλη επιχειρεί να κατανοήσει τις

συνέπειες που έχει η παρουσία της στο πλαίσιο των κοινωνικών συγκρούσεων. Η κατηγορία αυτή προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα τι κάνει η θρησκεία. Ωστόσο, η τυπολογία αυτή δεν είναι τελική και αμετάκλητη. Άλλες τυπολογικές θεωρίες έχουν επίσης αναπτυχθεί, όπως ο χωρισμός των θρησκειών σε «μονοθεϊστικές» και «μη μονοθεϊστικές», σε θρησκείες της «προϊστορίας» και θρησκείες της «ιστορίας», σε «νεκρές θρησκείες» και σε «ζωντανές θρησκείες» κ.ά.

## **2.5. Ποια είναι τα κοινά χαρακτηριστικά των «Ουσιοκρατικών Ορισμών» για τη θρησκεία;**

### **Απάντηση**

Ένα κοινό χαρακτηριστικό των «ουσιοκρατικών ορισμών» είναι η νοησιαρχική αντίληψη που υιοθέτησαν για τη θρησκεία. Οι ορισμοί αυτοί έχουν ως αφετηρία την πίστη σε θεϊκά όντα, καθιστώντας τη θρησκεία μια υπερβατική διάσταση της πραγματικότητας, την οποία συλλαμβάνει η ανθρώπινη νόηση ως ανεξάρτητη λειτουργία. Επίσης, οι πληροφορίες που συγκέντρωσαν οι κομιστές των θεωριών αυτών προέρχονταν από μαρτυρίες εμπόρων, ταξιδιωτών, ιεραποστόλων και όχι από την επιτόπια έρευνα που θα ακολουθήσουν στη συνέχεια οι νεώτεροι ανθρωπολόγοι. Επίσης, η «πίστη σε θεϊκά όντα» που αποτέλεσε μια κοινή συνισταμένη όλων αυτών των θεωριών, προερχόταν από τη δυτική κατανόηση της θρησκείας, η οποία επηρεασμένη από τις χριστιανικές αντιλήψεις άφηνε έξω από τους ορισμούς αυτούς θρησκευτικές παραδόσεις της Ανατολής, όπως ορισμένες πλευρές του Βουδισμού, Ινδουισμού και Κομφουκιανισμού, που δεν προϋποθέτουν πίστη σε θεϊκά όντα. Από την άλλη πλευρά διέκρινε τον κόσμο σε φυσικό και υπερφυσικό, με αντίστοιχη αισθητική κατανόηση των κόσμων αυτών την εμπειρική και υπερ-εμπειρική προσέγγιση της πραγματικότητας, τοποθετώντας αποκλειστικά τη θρησκεία στη σφαίρα του υπερφυσικού – υπερ-εμπειρικού.

## **2.6. Ποια είναι η κοινωνική λειτουργία της θρησκείας σύμφωνα με τον Emile Durkheim;**

### **Απάντηση**

Ο Γάλλος κοινωνιολόγος Emile Durkheim, κατανόησε τη θρησκεία με βάση την κοινωνική της λειτουργία και όχι το θρησκευτικό της περιεχόμενο, διατυπώνοντας την άποψη ότι η θρησκεία δεν είναι τίποτε περισσότερο από την (αυτο)λατρεία της ίδιας της κοινότητας. Οι τρεις βασικές της λειτουργίες είναι:

- α) της κοινωνικής συνοχής, εφόσον η θρησκεία συμβάλλει στη διατήρηση της κοινωνικής αλληλεγγύης μέσω των κοινών τελετουργιών και πεποιθήσεων,
- β) του κοινωνικού ελέγχου, εφόσον οι θρησκευτικοί κανόνες και τα θρησκευτικά ήθη βοηθούν στη διατήρηση της συμμόρφωσης στις δομές εξουσίας και στον κοινωνικό έλεγχο, νομιμοποιώντας το όποιο πολιτικό σύστημα και
- γ) της παροχής νοήματος και σκοπού στην ανθρώπινη ύπαρξη, απαντώντας στα μεγάλα υπαρξιακά ερωτήματα για τη ζωή, τον θάνατο κ.ά.

## **2.7. Τι γνωρίζετε για τη θεωρία των «κοινωνικών συγκρούσεων» σε σχέση με τη θρησκεία;**

### **Απάντηση**

Παρόλο που η παρουσία της θρησκείας στο πλαίσιο των λειτουργικών θεωριών, γίνεται κατανοητή με θετικό τρόπο, άλλοι θεωρητικοί δίνουν έμφαση στην *κοινωνική σύγκρουση* που η παρουσία της θρησκείας δημιουργεί. Σύμφωνα με τη θεωρία του Καρλ Μαρξ, η θρησκεία λειτουργεί ως «πανσιόπνο - όπιο» που χορηγείται

κατά των απογοητεύσεων, τις οποίες βιώνει ο άνθρωπος στην καθημερινότητά του. Η θρησκεία, σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, αποπροσανατολίζει τους καταπιεσμένους ανθρώπους από τα καθημερινά τους προβλήματα, μεταθέτοντας την επίλυσή τους σε ένα άλλο μεταφυσικό επίπεδο, έχοντας ως αποτέλεσμα την κοινωνική αλλοτρίωση. Η θρησκεία, σύμφωνα με τον Μαρξ, αποτελεί έναν μηχανισμό κυριαρχίας της άρχουσας τάξης επί της εργατικής, προκειμένου η πρώτη να επιβληθεί στη δεύτερη, να την εκμεταλλεύεται και να την ελέγχει. Με την έννοια αυτή, η θρησκεία συμβάλλει στη διατήρηση της καθεστηκυίας τάξης, των θεσμικών αδικιών και ανισοτήτων, ενώ παράλληλα η νομιμοποίηση των κυρίαρχων κοινωνικών δομών εξουσίας οδηγεί σε ισχυρή αντίσταση κάθε προσπάθειας για κοινωνική αλλαγή. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η νομιμοποίηση του θεσμού της δουλείας στην Αμερική, η οποία δικαιολογούνταν ως μέρος της «φυσικής τάξης» του Θεού, ενώ σε πολλές περιπτώσεις η αποικιοκρατία στηρίχθηκε σε ιδέες εκχριστιανισμού – εκπολιτισμού ετερόθρησκων λαών.

Στη θεωρία των *κοινωνικών συγκρούσεων* εντάσσονται και οι αντιλήψεις εκείνων των ερευνητών που διαπιστώνουν ότι η θρησκεία προβάλλει ως μια πανίσχυρη επαναστατική δύναμη με σημαντική συμβολή στην κοινωνική αλλαγή, όπως τα μεγάλα επαναστατικά κινήματα του 18ου και 19ου αιώνα στην Αμερική κατά της δουλείας, τα οποία άσκησαν σημαντική επίδραση στον εκδημοκρατισμό του πολιτικού συστήματος της Αμερικής. Κλασικό παράδειγμα αποτελεί τον 20ο αιώνα ο μαύρος ιερέας Martin Luther King, ο οποίος εργάστηκε κατά του φυλετικού ρατσισμού και έδωσε τη ζωή του για τον σκοπό αυτό. Προς την κατεύθυνση αυτή θα πρέπει να αναφέρουμε και τη *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, η αλλιώς τη «θεολογία των φτωχών», η οποία γεννιέται τη δεκαετία του 1960 στη Λατινική Αμερική, ως μια προσπάθεια για κοινωνικο-οικονομική και προσωπική απελευθέρωση από συνθήκες καταπίεσης και κοινωνικού αποκλεισμού, εμπνέοντας αντίστοιχα κοινωνικά κινήματα.

## 2.8. Αναφέρατε την τυπολογία των διαστάσεων της θρησκείας σύμφωνα με το Ninian Smart.

### Απάντηση

Η τυπολογία αυτή αναγνωρίζει επτά διαστάσεις της θρησκείας:

1. **Πρακτική – Τελετουργική διάσταση**, η οποία συμπεριλαμβάνει: α) τους τύπους της προσευχής, β) τις ασκητικές μορφές, γ) τους τρόπους συμπεριφοράς και εξωτερικής εμφάνισης, δ) τα προσκυνήματα, ε) τις τελετές μύησης, μετάβασης και μετασχηματισμού.
2. **Η βιωματική – συναισθηματική διάσταση**, η οποία συμπεριλαμβάνει: α) τις θρησκευτικές εμπειρίες, β) τις βιωματικές σχέσεις με το θεϊκό, γ) τις μυστικιστικές παραδόσεις.
3. **Η αφηγηματική – μυθική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις συστηματικές καταγραφές των θρησκευτικών αντιλήψεων, β) τις προφορικές παραδόσεις, γ) τις αποκαλύψεις κ.ά.
4. **Η δογματική – φιλοσοφική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις επίσημες διδασκαλίες για τη θρησκεία, β) την ερμηνεία των διδασκαλιών, γ) τον ρόλο των δογματικών διαφορών, δ) τις συνέπειες των δογματικών διαφορών για τους πιστούς.
5. **Η ηθική – νομική διάσταση** περιλαμβάνει: α) κανόνες προσανατολισμού για τον πιστό, β) ποινές και αμοιβές.
6. **Η κοινωνική – θεσμική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις αλληλεπιδράσεις των ανθρώπων των θρησκευτικών μεταξύ τους και με τους άλλους, β) τις θεσμικές και ιδιωτικές επιρροές της θρησκείας σε συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες.

7. **Η υλική διάσταση** περιλαμβάνει: α) τις δομές, όπως Εκκλησία, Συναγωγή, β) αρχιτεκτονική, ζωγραφική, μουσική, μικροτεχνία, γ) ιερούς τόπους.

## 2.9. Ποια η διάκριση μεταξύ Θρησκείας και Θρησκευτικότητας;

### Απάντηση

Η διάκριση μεταξύ της *θρησκείας* και της *θρησκευτικότητας* αποτέλεσε για τους κοινωνικούς ερευνητές μια πολύ σημαντική παράμετρο κατανόησης από τη μια πλευρά της ίδιας της θρησκευτικής θεωρίας (δόγμα, λατρεία, ταυτότητα, ηθική, συμβολικές αναπαραστάσεις κ.ά.), όπως αυτή διαμορφώνεται από την επίσημη θρησκεία, και από την άλλη του τρόπου που οι άνθρωποι σε προσωπικό επίπεδο υιοθετούν, ενσωματώνουν, μεταβάλλουν και σε κάθε περίπτωση διαχειρίζονται το περιεχόμενο της επίσημης θρησκευτικής θεωρίας, διαμορφώνοντας το περιεχόμενο της δικής τους θρησκευτικής συμπεριφοράς. Η *θρησκευτικότητα* με την έννοια αυτή έχει υποκειμενικά χαρακτηριστικά και προσιδιάζει στην ποικιλομορφία των εξατομικευμένων αντιλήψεων, συναισθημάτων, πεποιθήσεων, πίστεων και πράξεων που αναφέρονται σε μια ήδη υπάρχουσα ή ατομικά κατασκευασμένη θρησκεία. Αντίθετα, η παρουσία της *θρησκείας* προσδιορίζει την κυρίαρχη και νόμιμη θρησκευτική κατασκευή, επιδιώκοντας την κανονικοποίηση και ομοιομορφία της θρησκευτικής έκφρασης, μέσα από μια ενοποιημένη θρησκευτική θεωρία, η οποία οδηγεί σε μια αναμενόμενη θρησκευτική συμπεριφορά. Με την έννοια αυτή επιχειρείται, τουλάχιστον από τις «θρησκευτικές ορθοδοξίες», ο ενιαίος προσδιορισμός της θρησκευτικότητας των ανθρώπων, του τρόπου δηλαδή που οι άνθρωποι θρησκεύουν. Συνοψίζοντας, θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος ότι η *θρησκευτικότητα* σε σχέση με τη *θρησκεία* προσδιορίζεται από δύο στοιχεία: τον βαθμό ανταπόκρισης στην αναμενόμενη τήρηση των κανονιστικών - θρησκευτικών συμπεριφορών και ταυτόχρονα τον βαθμό ανάδυσης ως προεξέχουσας ή κυρίαρχης, ανάμεσα σε άλλες ταυτότητες, της θρησκευτικής ταυτότητας, το περιεχόμενο της οποίας δεν μπορεί να συγκροτηθεί ανεξάρτητα από το σύνολο των στοιχείων εκείνων που συγκροτούν το περιεχόμενο της πραγματικής ταυτότητας των ανθρώπων.

## 2.10. Αναφέρατε το εξηγητικό μοντέλο θρησκευτικότητας του Stolz.

### Απάντηση

Ο Stolz θεωρεί ότι οι μάκρο – ιδιότητες της κοινωνίας, καθώς και η εξωτερικοί όροι μιας κατάστασης που επιδρούν στον προσδιορισμό της θρησκευτικότητας διαμορφώνονται από τους πέντε επικρατέστερους μηχανισμούς που έχουν συζητηθεί για την κατανόησή της: α) *Στέρηση*, β) *Ρύθμιση*, γ) *Παραγωγή Κουλτούρας*, δ) *Εθνική και πολιτισμική διαχείριση της ταυτότητας* και ε) *Κοινωνικοποίηση*. Το μοντέλο ανάπτυξης της θρησκευτικότητας του Stolz εστιάζει περισσότερο στη λογική ερμηνεία της κατασκευής της θρησκευτικής πράξης ή τουλάχιστον την προϋποθέτει. Σύμφωνα με τα παραπάνω, οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τη γνώση τους, έχουν προτιμήσεις, αξιολογούν τις ευκαιρίες τους, το θεσμικό και πολιτισμικό τους περιβάλλον, προκειμένου να επιλέξουν τελικά την πράξη εκείνη που φαίνεται στους ίδιους ότι μπορεί να παρέχει τη μέγιστη χρησιμότητα. Με τον τρόπο αυτό το μοντέλο αναπτύσσεται ως ένας πιθανός αιτιώδης μηχανισμός εξήγησης της κοινωνικο-ιστορικής ρύθμισης, δίνοντας τη δυνατότητα στους ερευνητές να χρησιμοποιήσουν μια σειρά παραμέτρων που διευκολύνουν την κατανόηση της θρησκευτικής συμπεριφοράς. Η μικρο-ανάλυση της συμπεριφοράς των επιμέρους παραγόντων, μέσω των μηχανισμών παρέχει μια επεξηγηματική διάσταση που ανταποκρίνεται κυρίως στο συγκεκριμένο κοινωνικο-οικονομικό περιβάλλον, χρήσιμη για τη μελέτη των παραλλαγών της θρησκευτικότητας. Επίσης, οι μηχανισμοί γίνονται σαφώς διακριτοί, λειτουργικοί και εμπειρικά ελέγξιμοι, ενώ σε θεωρητικό επίπεδο λειτουργούν συμπληρωματικά. Επομένως, πρέπει να αξιολογούνται κάθε φορά εμπειρικά ως προς το δεδομένο κοινωνικο-ιστορικό περιβάλλον και να αναδεικνύεται η ανάλογη σημασία τους.

## Κεφάλαιο 2

# Πολυπολυτισμικότητα, Εκκοσμίκευση και Θρησκευτικές Παραδόσεις

### Σύνοψη

*Η έννοια της πολυπολιτισμικότητας πέρα από τον περιγραφικό της χαρακτήρα για την ύπαρξη περισσότερων πολιτισμικά, ετερόκλητων κοινωνικά ομάδων, ανέδειξε το πλέγμα των πραγματικών προβλημάτων που σχετίζονται με την αποδοχή και ένταξη των μειονοτικών πολιτισμικών ομάδων στα κυρίαρχα σχήματα πολιτικής, οικονομικής, ιδεολογικής, εθνικής και θρησκευτικής δράσης. Συνακόλουθα αναδείχθηκαν μια σειρά από ερωτήματα που σχετίστηκαν με τη δυνατότητα – δικαίωμα της κατασκευής της ατομικής ταυτότητας ως ιδιωτικής επιλογής σε σχέση με τις ισχυρές δομικές συλλογικότητες που συναπαρτίζουν ένα ορισμένο εθνικό – κρατικό πλαίσιο. Επίσης, ο τρόπος ενσωμάτωσης των διαφόρων πολιτισμικών ομάδων στο κυρίαρχο κοινωνικοπολιτικό μόρφωμα επηρεάζει την αναγνώριση, κατοχύρωση και προστασία τους. Τελικά, πόσο εφικτό είναι να υπάρξει μια ενιαία αντιμετώπιση των προβλημάτων που συνθέτουν το φαινόμενο της πολυπολιτισμικότητας;*

### 1. Πολιτισμική νεωτερικότητα και Εκκοσμίκευση

Οι άνθρωποι κατασκευάζουν τους κόσμους που τους περιβάλλουν μέσα και δια μέσου της θεσμοθέτησης κανόνων και αξιών, δηλαδή στοιχείων που οριοθετούν και ρυθμίζουν τις αποδεκτές κοινωνικές συμπεριφορές και άρα τις νόμιμες κοινωνικές σχέσεις. Με την έννοια αυτή, ο πολιτισμός μας συγκροτείται σε σχέση με τις ρυθμίσεις αυτές. Οι πολιτισμικές κατασκευές αναδεικνύουν, αλλά και προσδιορίζουν όλες τις δυναμικές σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης συμπεριφορών που σχετίζονται με αυτό που όλοι κατανοούμε ως «πραγματικότητα των καθημερινών αναγκών». Οι καθημερινές ανάγκες για τροφή, ένδυση, συντροφικότητα, επικοινωνία, συναισθηματική αποδοχή, γνώση, διαμορφώνουν το κοινωνικό περίγραμμα των πολιτισμικών μορφωμάτων, τα οποία νομιμοποιούν τις αντίστοιχες ανάγκες, προσδίδοντάς τους αναγνωρίσιμη μορφή μέσω των εξωτερικών τυπικών τους χαρακτηριστικών, ενώ ταυτόχρονα λειτουργούν ως κώδικες κοινοποιήσιμων και μεταβιβάσιμων κόσμων. Έτσι, η κανονικοποίηση των σεξουαλικών σχέσεων μέσω τελετουργιών, όπως ο πολιτικός ή ο θρησκευτικός γάμος και τα συμβόλαια κοινωνικής συμβίωσης, ενώ τακτοποιούν την αναπαραγωγική διαδικασία των μελών μιας ορισμένης ομάδας, κοινότητας ή κοινωνίας, διαμορφώνουν παράλληλα και το αντίστοιχο πολιτισμικό πλαίσιο, συνδέοντας τις προσωπικές ενορμήσεις των μελών τους με τις αντίστοιχες κοινωνικές επιταγές, οι οποίες διαφοροποιούν τις ομάδες μεταξύ τους, τις κοινότητες ή και ακόμη ολόκληρες τις κοινωνίες. Παρόλο που ως άτομα μπορεί να έχουμε διαφορετικές αντιλήψεις σχετικά με τις καθιερωμένες πεποιθήσεις και τις αξίες που προσδιορίζουν τα τυπικά αλλά και ουσιαστικά χαρακτηριστικά του πολιτισμού μας, όλοι συμμετέχουμε στο «κοινωνικό απόθεμα της γνώσης», το οποίο μας οδηγεί στο να γνωρίζουμε την κοινωνική θέση μας, τις δυνατότητές μας, αλλά και τα όριά μας. Γνωρίζουμε, επίσης, ότι άλλα μέλη της κοινωνίας, τα οποία συμμετέχουν στο ίδιο «κοινωνικό απόθεμα της γνώσης», είναι σε θέση να μας τοποθετούν κοινωνικά στο συγκεκριμένο πολιτισμικό πλαίσιο, επειδή μαθαίνουμε να λειτουργούμε ως μέλη των ομάδων στις οποίες ανήκουμε, αποδεχόμενοι την ελάχιστη κοινή συνισταμένη των σχέσεων ιδιοποίησης των κόσμων που μας περιβάλλουν.

Εφόσον συζητούμε για το «κοινωνικό απόθεμα της γνώσης» που διαμορφώνει τα πολιτισμικά πρότυπα, τις αξίες και τις επιθυμητές συμπεριφορές, αυτό σημαίνει ότι συμμετέχουμε στο απόθεμα αυτό καθημερινά, στο πλαίσιο της κοινωνικής, οικονομική και πολιτικής μας δράσης. Λειτουργούμε ως μέλη κοινωνικών ομάδων παρέχοντας ένα είδος συναίνεσης στα καθιερωμένα πρότυπα και τις αξίες, επειδή μέσα από αυτά κατανοούμε τους κοινωνικούς μας ρόλους, αναγνωρίζουμε την ταυτότητά μας, αιτιολογούμε τις συμπεριφορές και τις επιλογές μας, δηλαδή αναπαράγουμε τις πολιτισμικές μας κατασκευές. Για να μπορέσει, λοιπόν, μία κοινωνία να λειτουργήσει αποτελεσματικά, αυτά τα πρότυπα και οι αξίες πρέπει να αντικειμενικοποιηθούν,

δηλαδή τα μέλη της κοινωνίας πρέπει να αντιμετωπίζουν αυτά τα πρότυπα ως μία γενικά έγκυρη αλήθεια για την πραγματικότητα, η κοινωνική κατασκευή της οποίας σχετίζεται άμεσα με την καθημερινή επιβεβαίωση των προτύπων αυτών. Η κοινωνική απόκλιση ή παρέκκλιση από τα πρότυπα αυτά συνιστά αμφισβήτηση των κοινωνικών κανόνων, ενώ οι όποιες διαφοροποιήσεις μπορεί να δημιουργήσουν νέα πρότυπα, νέες αξίες, νέους κανόνες. Όπως έχουμε επισημάνει, οι πολιτισμικές κατασκευές δημιουργούν αντίστοιχους κοινωνικούς καταναγκασμούς στον βαθμό που επιβάλλουν το «κοινωνικό απόθεμα της γνώσης», το οποίο σύμφωνα με τους Bergger, Luckmann «ιζηματοποιείται» και διαμοιράζεται ως κοινή βιογραφία εμπειριών ανάμεσα στα άτομα που συναποτελούν τα μέλη των ομάδων, δημιουργώντας αντίστοιχα πολιτισμικά μοτίβα (Bergger & Luckmann, 2003). Τα πολιτισμικά πρότυπα συνδέονται πρωτογενώς με τον καταμερισμό της εργασίας και της εξουσίας σε εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο, ενώ παράλληλα αναπαράγονται από τους αντίστοιχους μηχανισμούς της εκπαίδευσης, της παράδοσης, των θρησκειών, των κομμάτων, των Μ.Μ.Ε. κ.ά. Επίσης, υπάρχουν πολιτισμικά πρότυπα που δεν είναι απαραίτητα ενσωματωμένα στα επίσημα ή αναγνωρισμένα συστήματα αξιών και προέρχονται από ανεπίσημες, περιθωριακές ή απαγορευμένες κουλτούρες και κοσμοθεωρητικές κατασκευές, π.χ. χρήση ναρκωτικών ουσιών (Χιωτάκης, 1999).

Από την άλλη πλευρά, οι ομάδες αυτές που είναι σε θέση να ελέγχουν το κοινωνικό απόθεμα της γνώσης, μέσω των ιδεολογικών και θεσμικών μηχανισμών εξουσίας και κοινωνικής δικτύωσης (εκπαιδευτικό σύστημα, διανοούμενοι, Μ.Μ.Ε, θρησκείες), μπορούν να επηρεάζουν και να καθορίζουν τον βαθμό συναίνεσης και διαμοιρασμού της γνώσης αυτής ανάμεσα στα άτομα μιας οργανωμένης κοινωνίας. Έτσι, η ηγεμονική συναίνεση δεν εκδηλώνεται κατ' ανάγκη σύμφωνα με την κυριαρχία μιας ιδέας, θεωρίας, αντίληψης, στάσης ή συμπεριφοράς, η αξιοπιστία της οποίας δοκιμάζεται συνεχώς ορθολογικά. Αντίθετα, αυτό που συμβαίνει συνήθως είναι οι αφηρημένοι, συμβολικοί και εννοούμενοι μύθοι, οι δοξασίες και οι αφηγήσεις για το παρελθόν να καθοδηγούν την καθημερινή συμπεριφορά και τη λογική των μελών της κοινωνίας. Πολύ περισσότερο η κοινωνική, και όχι η εμπειρική ή επιστημονικά ορθολογική κατανόηση της πραγματικότητας επικυρώνει την καθημερινή κοινή λογική. Έχει παρατηρηθεί, άλλωστε, ότι «οι ιδέες γίνονται κοινωνικά πειστικές λιγότερο με την πειθώ και τις ορθολογικές αποδείξεις σε σχέση με την κοινωνική επιβεβαίωση, μίμηση και συναίνεση. Οι κοινωνικές ιδέες είναι πειστικές, όχι λόγω του ορθολογικού και έγκυρου περιεχομένου τους, αλλά στον βαθμό που άλλα άτομα και ομάδες ακολουθούν αυτές τις ιδέες και τις θεωρούν δεδομένες (δηλαδή όταν η κοινωνική δομή υποστηρίζει την αξιοπιστία των ιδεών). Κατά συνέπεια, οι ιδέες είναι πιο πειστικές, όταν ακολουθούνται από όλους και δεν αμφισβητούνται από κανέναν. Για να το θέσουμε διαφορετικά, η *συμμόρφωση* δημιουργεί *συναίνεση*, και όχι το αντίθετο» (Kilp, 2011).

Ένα άλλο επίσης πολύ σημαντικό χαρακτηριστικό των πολιτισμικών κατασκευών αποτελεί η δημιουργία της πολιτισμικής ταυτότητας, η οποία σχετίζεται συνήθως με τη συλλογική συνείδηση, τις ιστορικές αφηγήσεις, αλλά και τις κοινές επιδιώξεις που οδηγούν στη συγκρότηση μιας ενιαίας και συμπαγούς κοινωνικής κατασκευής, η οποία θα παρέχει ασφάλεια, ενότητα και κοινωνική συνοχή. Στο πλαίσιο αυτό η κατανόηση του «εμείς» γίνεται τις περισσότερες φορές με ανορθολογικά κριτήρια: «Επιδιώκουμε τη συναίνεση επειδή αισθανόμαστε ευάλωτοι για κοινωνικούς, οικονομικούς και πολιτικούς λόγους. Εκλογικεύουμε τις ανησυχίες μας στηριζόμενοι στη θρησκεία, την ιδεολογία και την ταυτότητα. Ταυτόχρονα, ο έλεγχος των οικονομικών πόρων και της εξουσίας (μέσα δύναμης και εξαναγκασμού) συνήθως νομιμοποιείται από τις (θρησκευτικές ή ιδεολογικές) ηθικές αναπαραστάσεις της κοινωνικής τάξης στην οποία ανήκουμε, αλλά και σε σχέση με τη διαμόρφωση συμπεριφοράς προς τις υποταγμένες και περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες. Από μόνες τους, οι ομάδες, οι κουλτούρες και τα άτομα δεν είναι ούτε καλά ούτε κακά. Κάθε σχέση καλού εναντίον κακού απορρέει από την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας. Η αρνητική κατασκευή του “Άλλου” δεν ξεκινά από τον “Άλλο”, αλλά από το αρνητικό βίωμα του “Εαυτού”. Οι “Άλλοι” γίνονται αποτελεσματικά αντιληπτοί ως “κακοί” και ηθικά ελλείψεις, στον βαθμό που αυτοί θεωρούνται επικίνδυνοι για το “Εμείς”, για τις αξίες και τον τρόπο ζωής μας. Καθώς η ηθική κατασκευή προχωρά, ο λόγος του θυμού, της επιθετι-

κότητας και του φόβου εντείνεται, η ευάλωτη ομάδα του “καλού” νιώθει όλο και πιο δικαιολογημένη στο να προστατεύσει τον εαυτό της με τη χρήση της κρατικής εξουσίας ενάντια στον κατώτερο, ηθικά αποκλίνοντα και επικίνδυνο “Άλλο”» (Kilp, 2011).

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε ότι «τα πολιτισμικά πρότυπα αποτελούν ένα πολυσύνθετο και συχνά αντιφατικό δίκτυο από αξιολογικές αναπαραστάσεις και ιδεολογίες, από νόρμες και τρόπους ζωής, το οποίο – μαζί με πρακτικά και ψυχολογικά κίνητρα – συναπαρτίζει μια ορισμένη κοσμοθεώρηση» (Χιωτάκης, 2011). Θα προσθέταμε, επίσης, ότι στα πολιτισμικά πρότυπα θα μπορούσε να συναντήσει κάποιος τόσο ορθολογικές όσο και ανορθολογικές κατασκευές της πραγματικότητας, κοινωνικούς ετεροπροσδιορισμούς σε σχέση με εχθρούς και φίλους, στερεοτυπικές αντιλήψεις, κατασκευασμένες συνέχειες και ασυνέχειες της ιστορίας, αντινομικά σχήματα και υπερβολές.

Η άνοδος του εθνικισμού, η εκτεταμένη μετακίνηση πληθυσμιακών ομάδων και η πολιτισμική πολυμορφία εντός των κρατών αλλά και εκτός, στο πλαίσιο ευρύτερων διακρατικών συνασπισμών επανέφερε στο προσκήνιο τη συζήτηση για τον τρόπο οργάνωσης των πολυπολιτισμικών κοινωνιών και των αντίστοιχων οικονομικών, κοινωνικών, πολιτικών και ιδεολογικών τους κατασκευών, ενώ ανέδειξε περαιτέρω την αντιφατικότητα των πολιτισμικών προτύπων και των νέων προβλημάτων που προέκυψαν από την ίδια τη νεωτερική κατασκευή. Η νεωτερικότητα έγινε κατανοητή μέσα από την κοινωνική αλλαγή, η οποία θεωρήθηκε ως δυνατότητα όχι μόνο της εξορθολογισμένης κατανόησης του κόσμου, άλλωστε οι εκλογικεύσεις της πραγματικότητας αποτελούσαν ένα στοιχείο ουσιαστικής διάδρασης και των παραδοσιακών κοινωνιών, αλλά κυρίως της εξορθολογισμένης δομικής κατασκευής του κόσμου. Ο εξορθολογισμός συνδέθηκε με την ανάπτυξη της τεχνολογίας και των συνεπειών της για την καθημερινότητα των ανθρώπων. Η μηχανιστική κατανόηση του κόσμου έγινε κατανοητή ως συστατικό στοιχείο μιας κοινωνίας, στην οποία ο καταμερισμός της εργασίας οδήγησε στον κατακερματισμό της. Συνακόλουθα, η κατανόηση του εαυτού έγινε στο πλαίσιο της ταύτισης με το κομμάτι εκείνο της τεχνολογίας, με το οποίο το άτομο εκπληρώνει τόσο τις καθημερινές, πραγματικές όσο και φαντασιακές του ανάγκες. Αυτό συνεπάγεται ένα είδος εξατομίκευσης, όπου η κυριαρχικότητα των παραδοσιακών πολιτισμικών μοτίβων αποδυναμώνεται υπέρ των ατομικών επιλογών, ενώ παράλληλα η συμμετοχικότητα στον κοινωνικό χώρο γίνεται κυρίως μέσω της πολλαπλότητας των ρόλων και των ταυτοτήτων. Αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας είναι η δημιουργία πολυμορφικών κόσμων, όπου τα ομογενοποιημένα σταθερά κέντρα των νοηματικών αυτοπροσδιορισμών δίνουν πλέον τη θέση τους σε άλλα μικρότερα κέντρα, σε μικρότερους κόσμους, στους οποίους οι άνθρωποι διαχειρίζονται όχι ομογενοποιημένα, αλλά ετερόκλητα νοήματα. Σύμφωνα με τον Berger, στην εποχή της νεωτερικότητας λειτουργούμε κυρίως ως «μετανάστες» από τον έναν βίοκοσμο στον άλλο, εναλλάσσοντας πολλές φορές ταυτότητες, προκειμένου η παρουσία μας στους πολλαπλούς κόσμους να έχει νόημα (Berger, 1969). Σε θεσμικό επίπεδο η κυριαρχία και προάσπιση των ατομικών δικαιωμάτων λειτουργεί μέσα από τη γραφειοκρατική οργάνωση του κράτους και των δομών του, η οποία επιδιώκει τη συστηματική και ορθολογική κατά βάση επίλυση των προβλημάτων που προκύπτουν (Weber, 2007). Η γραφειοκρατική οργάνωση του κράτους και των υπηρεσιών του διαμορφώνει το υποκατάστατο της παραδοσιακής συλλογικότητας, δημιουργώντας την αίσθηση της αναπλήρωσης των σχέσεων εκπροσώπησης μέσω των νέων μορφών εξουσίας, όπως των οικονομικών, οι οποίες σε έναν ορισμένο βαθμό ελέγχουν πλέον τις παραδοσιακές πολιτικές ελίτ. Σύμφωνα με τον Νίκο Μουζέλη, τα χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας συμπυκνώνονται μέσα από την ταυτόχρονη συνύπαρξη τριών κοινωνικο-δομικών στοιχείων, τα οποία δεν εντοπίζονται ούτε στις πολύπλοκες προνεωτερικές κοινωνίες. Τα στοιχεία αυτά είναι: α) η αποδυνάμωση της παραδοσιακής κοινότητας και η κινητοποίηση και ένταξη του πληθυσμού στο έθνος – κράτος, β) η ολική διαφοροποίηση των θεσμικών χώρων και γ) η εξάπλωση της εξατομίκευσης (Μουζέλης, 2014).

Για αρκετούς ερευνητές η νεωτερικότητα ως πολιτισμικό γεγονός θα πρέπει να ιδωθεί και μέσα από τις διαδικασίες της εκκοσμίκευσης, η οποία προσδιόρισε σε έναν πολύ σημαντικό βαθμό τις ανθρώπινες σχέσεις



της νεωτερικής κατασκευής της κοινωνίας σε σχέση με τη θρησκεία. Εάν το ένα σκέλος της νεωτερικότητας αποτέλεσε η κοινωνική αλλαγή μέσω της νομιμοποιημένης πολυμορφικής κοινωνικής πραγματικότητας, με αντίστοιχη κοινωνική προβολή το αναφαίρετο ατομικό δικαίωμα της επιλογής ταυτότητας, αυτό ακριβώς το στοιχείο διαμόρφωσε συνακόλουθα και τις νέες αντιλήψεις για τη θρησκευτική κατασκευή της πραγματικότητας και των αντίστοιχων πολιτισμικών μοτίβων που αυτές διατηρούσαν. Η κριτική που ασκήθηκε στο θρησκευτικό αφήγημα, αποτέλεσε το δεύτερο σκέλος της νεωτερικής κατασκευής με συνέπειες την εδραίωση ενός πολλαπλού συστήματος κατανόησης των θρησκευτικών αφηγήσεων, το οποίο συμπυκνώνεται σε δύο τάσεις:

Η μια θεωρεί ότι η ιστορία προχωρά με βάση ένα εξελικτικό σχήμα από τις ατελέστερες στις συνθετότερες μορφές, όπως από τη γεωργία στη βιομηχανία και στις τεχνολογικές κατασκευές, ανατρέποντας τις παλιές κοινότητες και δημιουργώντας νέες ρευστές και συχνά ανώνυμες κοινωνίες. Η επιστήμη και η λογική πρωτανεύουν στις ανθρώπινες σχέσεις, άρα η δεισιδαιμονίες και οι θρησκευτικές πρακτικές ενδεχομένως θα ξεπεραστούν από την ίδια την κοινωνική εξέλιξη και αλλαγή.

Η δεύτερη τάση προκύπτει από τη «θεωρία της αγοράς». Σύμφωνα με την άποψη αυτή, ο κόσμος εξελίσσεται από τις ατελείς μορφές κοινωνικής οργάνωσης σε συνθετότερες και πολυπλοκότερες μορφές διαφοροποίησης. Στον δημόσιο χώρο βιώνουμε σε αρκετές περιπτώσεις τον διαχωρισμό της θρησκείας από το κράτος, τα σχολικά ιδρύματα, τα δικαστήρια, τα νοσοκομεία, την κοινωνική πρόνοια και τις επιχειρήσεις. Παρόλ' αυτά ο κόσμος αποτελεί μια αγορά και ως εκ τούτου η εκκοσμίκευση θα αυξάνεται και θα ελαττώνεται, όπως ακριβώς και η θρησκεία. Παρόλο που η θρησκεία σήμερα στις δυτικές κοινωνίες δεν έχει την πολιτική επιρροή που είχε κάποτε, εξακολουθεί ωστόσο να αποτελεί ισχυρό κίνητρο για δράση ανάμεσα σε ομάδες που επιδιώκουν να αποκτήσουν ταυτότητα, κοινωνική δυναμική, εξουσία και πολιτική συμπεριφορά, ανεξάρτητα από τα υπάρχοντα κοινωνικο-πολιτικά μοτίβα αυτοέκφρασης. Αυτό, δηλαδή, που γίνεται αντιληπτό σήμερα είναι ότι η εκκοσμίκευση, ενώ εξελίσσεται σε κάποια τμήματα της κοινωνίας, η αντισταθμιστική ενίσχυση της θρησκείας συνεχίζεται σε κάποια άλλα. Αυτό σημαίνει ότι η εκκοσμίκευση δεν αποτέλεσε το τέλος της θρησκείας, αλλά μάλλον τη μετεξέλιξή της στο πλαίσιο της κοινωνικής μεταβολής. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Ν. Μουζέλης, η εκκοσμίκευση μπορεί να γίνει κατανοητή μέσα από τη διαφοροποίηση των θεσμικών χώρων, όπως πολιτικής, οικονομίας, θρησκείας, εκπαίδευσης, τέχνης κ.τ.λ. Ακριβώς αυτή η διαδικασία της αυτονόμησης των θεσμικών σφαιρών και των σχέσεων που εντωμεταξύ αναπτύχθηκαν ή συνεχίζουν να αναπτύσσονται μεταξύ τους απαγορεύει την εξαγωγή βεβαιιοτήτων για μια μονοδιάστατη και γραμμικού χαρακτήρα εξέλιξη της εκκοσμίκευσης προς μια τελική και μοναδική μορφή. Μελετώντας ξανά τον Βρετανό κοινωνιολόγο D. Martin, ο Μουζέλης επισημαίνει ότι «από μακρο-ιστορική προοπτική, αυτό που παρατηρούμε στη Δύση δεν είναι αυξανόμενη εκκοσμίκευση ή απο-εκκοσμίκευση αλλά μια διαρκής διαλεκτική μεταξύ του κοσμικού και του μη κοσμικού. Εντός της θρησκευτικής σφαίρας υπάρχουν περιόδοι έντονης θρησκευτικής άνθησης, οι οποίες, όταν αποδυναμώνονται, δημιουργούν τάσεις εκκοσμίκευσης. Με τη σειρά τους οι τάσεις αυτές υπονομούνται από κάποια νέα θρησκευτική αναβίωση» (Μουζέλης, 2014). Θα τολμούσαμε να πούμε τελικά ότι η διαλεκτική σχέση μεταξύ της εκκοσμίκευσης και της απο-εκκοσμίκευσης συνιστά και την πορεία εξέλιξης όχι μόνο των πολιτισμικών προτύπων, αλλά και των ίδιων των θρησκειών, στον βαθμό που η διαρκής διαντίδραση των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των θρησκευτικών κόσμων με το οικονομικό, πολιτικό, πολιτισμικό, θεσμικό, αξιολογικό, ηθικό, περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας οδηγεί σε μετεξέλιξη τις αντιλήψεις για τη θρησκεία. Η εκκοσμίκευση με άλλα λόγια μετέφερε το δικαίωμα της επιλογής της θρησκείας και του περιεχομένου της από τις πολιτικές και θρησκευτικές ελίτ στην ευρύτερη ανθρώπινη κοινωνία, τα μέλη της οποίας έχουν πλέον τον κύριο λόγο στην ανάπτυξη των θρησκευτικών τους πιστεύω. Η κοινωνική βάση είναι τόσο ελεύθερη να διαχειριστεί το περιεχόμενο της παραδοσιακής θρησκείας όσο είναι ελεύθερη να διαμορφώσει μια νέα θρησκευτική έκφραση και συμπεριφορά ή να απορρίψει την όποια θρησκευτική επιλογή.

## 2. Θρησκευτικός Πλουραλισμός και Νεωτερικότητα

Σύμφωνα με τα παραπάνω, μια σύγχρονη κοινωνιολογική κατανόηση της θρησκείας οφείλει να κάνει λόγο για τις πολλαπλές μορφές νεωτερικότητας, αλλά και εκκοσμίκευσης, λαμβάνοντας υπόψη τις αντίστοιχες κοινωνικο-πολιτισμικές διαδικασίες που συντελούνται σε κάθε τόπο και εποχή, όπως η κοινωνική διαφοροποίηση και εξατομίκευση, η καπιταλιστική ανάπτυξη, η εκβιομηχάνιση, η κοινωνική κινητοποίηση, ο σχηματισμός του κράτους, η οικοδόμηση και ο εκδημοκρατισμός, ο εξορθολογισμός, η διανοήση, οι μηχανισμοί κοινωνικής αναπαραγωγής, όπως η ιδεολογία, το εκπαιδευτικό σύστημα, η πολιτική κ.ά. Αυτό που διαφαίνεται ως πραγματικότητα είναι ότι η θρησκεία στις παραδοσιακές, εκσυγχρονιστικές ή στις εκκοσμικευμένες της μορφές παραμένει μια βασική διάσταση του νεωτερισμού, στον βαθμό που μελετάται σε σχέση με όλα τα στοιχεία νοηματική ιδιοποίησης, εξήγησης και ερμηνείας των πολιτισμικών κατασκευών της νεωτερικότητας. Πόσο μάλλον εάν η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από την πολλαπλή κατανόηση και κατασκευή της νεωτερικότητας, μεταφέροντας την εστίασή μας από μια διάστασή της, π.χ. οικονομική, πολιτική ή ακόμη και θρησκευτική, στην πολλαπλότητα των στοιχείων που τη συγκροτούν, δηλαδή για να μιλήσουμε με όρους νέων πολιτισμικών συνθέσεων, είμαστε υποχρεωμένοι να μελετήσουμε τη θρησκευτική διάσταση της συγκρότησης του πολιτισμικού πλαισίου μιας ορισμένης κοινωνίας και να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη και πορεία της. Άρα, όπως οφείλουμε να επεξηγήσουμε την πολυπλοκότητα των κοινωνιών μέσα από τη διαμόρφωση ενός πολυπολιτισμικού πλαισίου, κατά τον ίδιο τρόπο οφείλουμε να μελετήσουμε τη θρησκευτική πολυμορφικότητα μέσα στο ίδιο πλαίσιο. Άλλωστε, οι θρησκείες μόνο ως συγκοινωνούντα δοχεία με την κοσμική – πολιτισμική τους διάσταση θα μπορούσαν να γίνουν κατανοητές, ως συστήματα δηλαδή που διαφοροποιούνται μεταξύ τους και υπόκεινται σε αλλαγές.

Ο James Beckford θέτει τρεις κοινωνικές παραμέτρους για την κατανόηση της θρησκείας στη σύγχρονη εποχή: α) Οι κοινωνίες διαφέρουν σε σχέση με την έκταση της θρησκευτικής ποικιλομορφίας. β) Οι θρησκευτικές ομάδες διαφέρουν από χώρα σε χώρα ως προς την αποδοχή και αναγνώριση που απολαμβάνουν στη δημόσια σφαίρα. γ) Ο βαθμός της διευρυμένης ηθικής και πολιτικής αξίας δια μέσου της κοινωνικής αποδοχής των θρησκειών ποικίλλει επίσης. Αυτή η τρίτη έννοια του όρου για τον Beckford, που συνδέεται με την ιδεολογική και κανονιστική δέσμευση, συνιστά «πλουραλισμό» (Beckford, 2003).

Ο «πλουραλισμός» ως έννοια είναι πλέον μια πραγματικότητα που χρησιμοποιείται διευρυμένα στην καθημερινότητά μας. Οι περιγραφές στις κοινωνικές επιστήμες διαγράφουν επίσης πολλαπλές ερμηνείες του, οι οποίες σχετίζονται με την ύπαρξη ή συν-ύπαρξη πολλαπλών ιδεολογιών, πολιτισμικών συστημάτων και συμπεριφορών, οικονομικών σχέσεων, εθνικών ιδιαιτεροτήτων, κοινωνικών ταυτοτήτων και θρησκευτικών επιλογών. Σαφέστατα, η παρουσία του «πλουραλισμού» δεν είναι προϊόν της νεωτερικότητας. Άλλωστε, οι ανθρώπινες σχέσεις από την αρχαιότητα έως τις μέρες μας διέπονταν από πολύπλοκες και πολυσύνθετες μορφές. Ωστόσο, στην εποχή της νεωτερικότητας οι μετακινήσεις μεγάλων πληθυσμιακών ομάδων, η εναλλαγή κοινωνικών ταυτοτήτων, η έντονη κοινωνική διαφοροποίηση, η επιλεκτική και ετερόκλητη δράση, η υποχρέωση για συνύπαρξη με το διαφορετικό όχι ως πολιτική επιβολή αλλά ως πολιτική υποχρέωση διαμόρφωσε το νέο πλαίσιο της κατανόησης του «πλουραλισμού». Προς την κατεύθυνση αυτή ο θρησκευτικός πλουραλισμός γίνεται κατανοητός ως μέρος της ίδιας προβληματικής. Ο James Beckford διακρίνει πέντε μορφές θρησκευτικού πλουραλισμού – ποικιλομορφίας:

Α) Η θρησκευτική ποικιλομορφία αποτελεί έναν απλό δείκτη που συνίσταται στον απόλυτο αριθμό των ξεχωριστών θρησκευτικών οργανισμών ή των λατρευτικών παραδόσεων που εμφανίζονται σε μία χώρα. Βεβαίως, εάν σε μια χώρα υπάρχει εκτεταμένη εκκοσμίκευση και θεσμική κατάτμηση με παράλληλη ανεξάρτητη λειτουργία των θεσμικών περιοχών, επιτρέποντας την παρουσία επιμέρους θρησκευτικών μορφωμάτων χωρίς ιδιαίτερη δια-θεσμική επικοινωνία, μπορεί η καταγραφή των θρησκειών να είναι ελλιπής. Πιθανότατα κάποιες, πολλές ή λίγες, θρησκευτικές συλλογικότητες μπορεί να είναι τόσο μικρές, ώστε να είναι ασήμα-

ντες στην αριθμητική τους αποτύπωση για πρακτικούς λόγους. Μία άλλη επιπλοκή προκύπτει, όταν κάποιες θρησκευτικές συλλογικότητες είναι περιορισμένες σε μία μόνο γεωγραφική τοποθεσία, ενώ μπορεί να είναι άγνωστες σε άλλες περιοχές. Σε αυτή την περίπτωση δεν είναι ξεκάθαρο αν μία ολόκληρη χώρα μπορεί να περιγραφεί ως «θρησκευτικά ποικιλόμορφη – πλουραλιστική», αν η θρησκευτική της «αγορά» αποτελείται από μόνο μία ή δύο εκτενείς θρησκευτικές κοινότητες και από έναν οποιονδήποτε αριθμό μικρότερων κοινοτήτων, μερικοί από τους οποίους δεν έχουν εύκολα πρόσβαση στην πλειονότητα του πληθυσμού. Από την πλευρά του ατομικού «καταναλωτή», η επιλογή μπορεί να είναι αρκετά περιορισμένη.

Β) Μία εναλλακτική προσέγγιση του θρησκευτικού πλουραλισμού αποτελεί η επικέντρωση όχι μόνο στις συλλογικότητες αλλά και στα άτομα που σχετίζονται με αυτές. Αν μία ποικιλία από θρησκευτικές ομάδες μπορούν συλλογικά να ελκύσουν σημαντικό αριθμό ανθρώπων, ίσως αυτό να είναι μία καλύτερη βάση πάνω στην οποία μπορούμε να μιλάμε για θρησκευτική ποικιλομορφία. Όμως, μία δυσκολία υπάρχει στην επίγνωση του τι σημαίνει σημαντικός αριθμός σε μια μέτρηση. Ποιος καθορίζει τον αριθμό αυτό αλλά και τα ποιοτικά χαρακτηριστικά των συμμετεχόντων σε αυτή. Μία πρακτική δυσκολία βρίσκεται στη γνώση του αν πρέπει να μετρηθεί ή όχι ο αριθμός των ατόμων που απλά ταυτίζουν τον εαυτό τους με τις θρησκευτικές συλλογικότητες, αυτούς που είναι επίσημα μέλη τους ή αυτούς που συμμετέχουν στις δραστηριότητες τους από καιρό σε καιρό. Το επίμαχο σημείο εδώ είναι ότι οι ατομικές και οι συλλογικές αντιλήψεις σχετικά με τη θρησκευτική ποικιλομορφία μπορεί να είναι εξίσου σημαντικές με την αριθμητική απόδειξη των συμμετεχόντων σε ομάδες.

Γ) Ένας εντελώς διαφορετικός δείκτης θρησκευτικής ποικιλομορφίας είναι ο αριθμός των ξεχωριστών θρησκευτικών παραδόσεων ή θρησκειών του κόσμου που εμφανίζονται σε μία συγκεκριμένη χώρα. Για κάποιους λόγους, αυτός είναι ένας πιο χρήσιμος δείκτης απ' ό,τι ο αριθμός των ξεχωριστών συλλογικοτήτων ή ατομικών μελών. Είναι χρήσιμος, γιατί μπορεί να υποδεικνύει σημαντικές διαφορές στην ιδεολογία και στον πολιτισμό. Έτσι, οποιαδήποτε χώρα, στην οποία δύο ή περισσότερες θρησκευτικές παραδόσεις έχουν μεγάλη ακολουθία, θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως «θρησκευτικά ποικιλόμορφες». Εν προκειμένω, εσωτερικές διαφορές μέσα σε κάθε μεγάλη παράδοση δεν συνιστούν απαραίτητα ποικιλομορφία.

Δ) Μία άλλη εκδοχή της θρησκευτικής ποικιλομορφίας, ειδικά στις χώρες όπου η παροχή υποστήριξης στις μεγάλες θρησκευτικές οργανώσεις είναι σχετικά ασθενής, αποτελεί η αξιολόγηση του αριθμού των ατόμων που συνδυάζουν διαφορετικές θρησκευτικές απόψεις με τη δική τους προσωπική ταυτότητα. Αυτή η μέτρηση της ποικιλομορφίας είναι δύσκολο να υπολογιστεί, αλλά μπορεί να ρίξει άπλετο φως στον βαθμό που τα άτομα αποδέχονται θρησκευτικές ιδέες και πρακτικές που προέρχονται από διαφορετικές πηγές. Περισσότερο λεπτοί διαχωρισμοί θα μπορούσαν να γίνουν μεταξύ των ανθρώπων αυτών που (α) σχετίζονται με ποικίλες θρησκευτικές πηγές, (β) αυτών που συγχωνεύουν αυτές τις πηγές σε μία νέα συγκριτική θρησκευτική τοποθέτηση, και (γ) αυτών που διατηρούν τη διαφορετικότητα της αυθεντικής έμπνευσης σε υβριδική μορφή μέσα στις κυρίαρχες θρησκείες. Το πιο ενδιαφέρον στοιχείο αυτού του τύπου της «εσωτερικής» ποικιλομορφίας είναι το ότι μπορεί να είναι συμβατή με την τυπική ή επίσημη κυριαρχία μίας μόνο θρησκευτικής παράδοσης. Πολλοί Φιλιππινέζοι και Ιταλοί, για παράδειγμα, καταφέρνουν χωρίς δυσκολία να συμφιλιώσουν τα προσωπικά τους θρησκευτικά και πνευματικά ενδιαφέροντα με το γεγονός ότι οι χώρες τους παραμένουν συντριπτικά καθολικές.

Ε) Τέλος, θα μπορούσε η θρησκευτική ποικιλομορφία να γίνει κατανοητή ως μία διαδικασία σύμφωνα με την οποία μία ενιαία θρησκευτική παράδοση υποβάλλεται σε διαδικασία εσωτερικής διαφοροποίησης διακρινόμενη σε αιρέσεις, σέκτες, τάσεις κ.ά. Διαχωρισμοί μεταξύ των μεγάλων ρευμάτων του Ισλάμ σε μία χώρα, όπως η Τουρκία, απεικονίζει αυτή τη διάσταση. Υπάρχει ξεκάθαρα ποικιλομορφία, ανταγωνισμός και περιστασιακή διαμάχη μεταξύ των διαφορετικών εκφράσεων του Ισλάμ, αλλά η προβολή της ποικιλίας των διαφορετικών θέσεων είναι σχετικά περιορισμένη. Θα ήταν, ωστόσο, παραπλανητικό να αγνοήσουμε την εσω-

τερική, ποικιλομορφία των θρησκευτικών παραδόσεων που προσεγγίζουν μονοπώλια – ειδικά αν η ένταση ή η έκταση μιας τέτοιας ποικιλομορφίας αυξανόταν (Beckford, 2003).

Με όσα αναφέρθηκαν έως τώρα καθίσταται προφανές ότι η ιδέα της θρησκευτικής ποικιλομορφίας είναι περίπλοκη και αποτελείται από στοιχεία τα οποία μάλλον οφείλουν να συνεκτιμηθούν στο σύνολο των κανονιστικών πλαισίων που θέτει η πολλαπλή ανάγνωση της ποικιλομορφίας. Άρα δεν υφίσταται ένας μοναδικός, κυρίαρχος και κοινά αποδεκτός τρόπος υπολογισμού και αξιολόγησης της θρησκευτικής ποικιλομορφίας. Αντίθετα, η ποικιλότητα των τρόπων κατανόησης της ίδιας της θρησκευτικής ποικιλομορφίας εξαρτάται από τις πολλαπλές νεωτερικές κατασκευές του σύγχρονου κόσμου. Δεν μπορεί, δηλαδή, να αγνοήσει κάποιος τις νέες δυνατότητες που παρέχει η νεωτερικότητα από τη μια πλευρά για ανάπτυξη της ατομικής θρησκευτικότητας ή την παρουσία των νέων θρησκευτικών κινήσεων, και από την άλλη την παράλληλη απουσία υποχρεωτικών θρησκευτικών δεσμεύσεων, την ύπαρξη θρησκευτικής αδιαφορίας, αγνωστικιστικών επιλογών ή υιοθέτησης αντιθρησκευτικών αντιλήψεων. Στην ουσία, αυτού του είδους οι πλουραλισμοί που αφορούν όχι μόνο τη δομική συγκρότηση του ίδιου του θρησκευτικού στοιχείου αλλά και τον βαθμό της κοινωνικής του αντιπροσώπευσης – αποδοχής, μας οδηγεί σε μια διευρυμένη κατανόηση του ρόλου του στις σύγχρονες κοινωνίες, οι οποίες διαχειρίζονται έτσι και αλλιώς τον πλουραλισμό τους προς διαφορετικές κατευθύνσεις.

Οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι στο πλαίσιο των εξελικτικών σχημάτων που δόμησαν την επιστημονική σκέψη την εποχή της νεωτερικότητας, ο θρησκευτικός πλουραλισμός έγινε συνώνυμο της νεωτερικής κοινωνικής κατασκευής, σε αντίθεση με την ομογενοποιημένη – μονοδιάστατη θρησκευτική πίστη και συμπεριφορά των προνεωτερικών κοινωνιών. Σύμφωνα με τον Berger, στα δυτικά προνεωτερικά σχήματα κοινωνικής οργάνωσης κυριαρχεί η μονοπωλιακή παρουσία μιας κυρίαρχης χριστιανικής θρησκείας. Στοιχείο το οποίο αλλάζει κυρίως τον 16<sup>ο</sup> αιώνα με τις αντιπαραθέσεις μεταξύ καθολικών και προτεσταντών στον ευρωπαϊκό χώρο. Αυτές οι αντιπαραθέσεις δημιούργησαν τα θεμέλια του θρησκευτικού πλουραλισμού μέσω τριών μορφών: η πρώτη είναι ο κατακερματισμός του χριστιανισμού και η αύξηση των μη-θρησκευτικών ιδεολογιών. Η δεύτερη είναι η ανάπτυξη του ανταγωνισμού στη θρησκευτική «αγορά» μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων. Και η τρίτη είναι η προοδευτική διαφοροποίηση των θρησκευτικών ιδρυμάτων σε σχέση με τους πιο ισχυρούς οικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς των σύγχρονων κοινωνιών (Berger, P. 1969).

Ο κύριος στόχος της ανάλυσης του Berger σχετικά με τον πλουραλισμό στον σύγχρονο κόσμο ήταν η περιγραφή της εκκοσμίκευσης ως κρίση θρησκευτικής αξιοπιστίας. Σύμφωνα με τον Berger, ο εκσυγχρονισμός, ο εξορθολογισμός και η εκβιομηχάνιση είναι οι κινητήριες δυνάμεις των αλλαγών στις κοινωνικές δομές που αποτρέπουν το Κράτος από την επιβολή συγκεκριμένων μορφών της θρησκείας. Πράγματι, το Κράτος παύει να χρειάζεται θρησκευτική νομιμοποίηση και γίνεται ένας αμερόληπτος θεματοφύλακας της τάξης μεταξύ των ανεξάρτητων και των δίχως εξαναγκασμό ανταγωνιστικών θρησκειών. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η θρησκεία δεν μπορεί πλέον να εκπληρώσει την κλασική αποστολή της, αυτή της οικοδόμησης ενός κοινού κόσμου μέσα στον οποίο το σύνολο των κοινωνικών κανόνων λαμβάνει την τελική και δεσμευτική για όλους σημασία. Αντ' αυτού, η θρησκεία γίνεται, σύμφωνα με τον Berger, θέμα προσωπικής προτίμησης και επιλογής. Ως εκ τούτου, μπορεί να εγκαταλειφθεί τόσο εύκολα όσο εύκολα μπορεί να επιλεγεί. Τα θρησκευτικά ιδρύματα γίνονται σταδιακά γραφειοκρατικοί θεσμοί και αναγκάζονται να εισέλθουν σε οικουμενικές συμπράξεις με τους ανταγωνιστές τους, προκειμένου να αμβλυνθούν οι χειρότερες επιπτώσεις του ανταγωνισμού, εφόσον πρέπει τα «θρησκευτικά προϊόντα» να πωληθούν σε μια αγορά που μπορεί να μην είναι διατεθειμένη να τα αγοράσει. Ο Berger υποστηρίζει ότι η δύναμη της οικονομικής λογικής επεκτείνεται ακόμη και στο περιεχόμενο της θρησκείας, αφού, με δεδομένο ότι οι περισσότεροι «καταναλωτές» της θρησκείας ζουν σε έναν αρκετά εκκοσμικευμένο κόσμο, θα προτιμήσουν τα θρησκευτικά προϊόντα που μπορούν να προσαρμοστούν στην εκκοσμικευμένη εκδοχή της πραγματικότητας σε σχέση με εκείνα τα προϊόντα που αρνούνται να ενσωματωθούν σε αυτήν (Berger, 1969).

Η κριτική στις αντιλήψεις του Berger εστιάστηκε στις έννοιες του «μονοπωλίου» και της «ποικιλομορφίας», οι οποίες γίνονται από εκείνον αντιληπτές ως αντιθετικές. Όπως επίσης αντιθετικά εκλαμβάνεται από πολλούς ερευνητές η σχέση μεταξύ «παράδοσης» και «νεωτερικότητας». Θα σημειώναμε εδώ ότι η ποικιλομορφία αποτελεί ένα συστατικό στοιχείο των θρησκευτικών αντιλήψεων από τότε που αυτές εκδηλώθηκαν και διαμόρφωσαν συστήματα σκέψης και δράσης διαφοροποιημένα μεταξύ τους, ακριβώς επειδή σε αυτά ενσωματώθηκαν οι ιδιαίτερες ενορμήσεις και ανάγκες των ανθρώπων. Άρα η ποικιλομορφία αποτελεί ένα ενδογενές στοιχείο των θρησκειών, ακόμα και όταν συζητούμε για την παραδοσιακή τους μορφή και έκφραση. Επίσης, οι συγκρούσεις στο εσωτερικό των θρησκειών υπήρξαν σημαντικές, προκειμένου να επιβληθεί η μία αντίληψη πάνω στην άλλη. Όταν αυτό γινόταν εφικτό δια μέσου των μορφών εξουσίας που διαχειρίζονταν οι κυρίαρχες ομάδες που ήταν ισχυρότερες από τις άλλες, επέβαλλαν τις αντιλήψεις τους ως μοναδικές. Με την έννοια αυτή, οι θρησκευτικές αξιώσεις για τη μοναδικότητα μιας θρησκευτικής αλήθειας προκύπτουν πάντοτε από τις κοινωνικές συνθήκες που συνέβαλαν μέσα από ένα σύνολο πρακτικών να κερδίσουν αποδοχή, έγκριση και νομιμοποίηση. Άρα η παρουσία μονοπωλιακών θρησκευτικών αντιλήψεων θα πρέπει να γίνει κατανοητή μέσα από τη μελέτη του συνόλου των τρόπων που τα θρησκευτικά μονοπώλια έχουν διαμορφώσει και προσπαθούν να ελέγξουν τη θρησκευτική απόκλιση. Από την άλλη πλευρά, έχει παρατηρηθεί ότι ο φονταμενταλισμός (θεμελιοκρατία), η επιστροφή δηλαδή στην παράδοση, έγινε αντιληπτός στην κοινωνιολογική μελέτη της θρησκείας ως νεωτερική κατασκευή και όχι ως μια προ-νεωτερική της διάσταση. Άρα οι κάθε είδους σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης του θρησκευτικού στοιχείου από το σύνολο των προσωπικών ενορμήσεων ανθρώπων που διαχειρίζονται την ύπαρξή τους στο πλαίσιο της καθημερινής τους δράσης, αυτή και μόνο αυτή μπορεί να ορίσει το περιεχόμενο της παράδοσης ή του εκσυγχρονισμού, του πλουραλισμού ή της ομογενοποίησης, με κριτήρια που προσδιορίζονται κάθε φορά από το σύνολο των κοινωνικών παραμέτρων μιας ορισμένης κοινωνικής κατασκευής.

### **3. Οι θρησκευτικές παραδόσεις σε σχέση με τον ιδιωτικό και δημόσιο χώρο**

Οι κοινωνικές αντανakλάσεις της αποτύπωσης των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των θρησκευτικών αντιλήψεων αποτυπώνονται στη νεωτερική εποχή κυρίως μέσα από τις σχέσεις μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου, με τον δεύτερο να ορίζεται διαμέσου δραστηριοτήτων που αφορούν την οικονομία, την πολιτική και το κράτος. Εάν σε προγενέστερους χρόνους η θρησκευτική επιρροή στη δημόσια σφαίρα ήταν μεγαλύτερη, σήμερα αυτό που γίνεται αντιληπτό είναι ότι η θρησκεία αποτελεί, τουλάχιστον για αρκετούς μελετητές της, μια ιδιωτική επιλογή των ανθρώπων. Ωστόσο, για να απαντήσει κάποιος στο ερώτημα εάν η θρησκεία αποτελεί σήμερα μια δημόσια ή ιδιωτική επιλογή, οφείλει να μελετήσει τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ της πολιτικής και της θρησκείας ως σχέσεις αντιπροσώπευσης και νομιμοποίησης της ίδιας της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο Weber, για παράδειγμα, αναλύει τη σχέση μεταξύ της θρησκείας και της πολιτικής, θέτοντας το πρόβλημα της νομιμοποίησης ως ένα πρόβλημα μεταξύ των ιδιωτών και του δημοσίου. Σύμφωνα με τον Weber, όλες οι μορφές κυριαρχίας απαιτούν τη νομιμοποίηση ή την αυτο-δικαιολόγηση, όπου οι κυβερνώντες υποστηρίζουν με θέρμη τον ισχυρισμό ότι κυβερνούν λαμβάνοντας αυτό το δικαίωμα από τη νομοθεσία, την παράδοση ή κάποια παρόμοια αρχή. Ο ίδιος προτείνει τρεις τύπους θεμιτής κυριαρχίας: την *παραδοσιακή*, την *χαρισματική* και την *ορθολογική-νομική*. Προτείνει, επίσης, ένα ιστορικό πρότυπο από τους παραδοσιακούς έως και τους ορθολογικούς τύπους εξουσίας. Ισχυρίζεται ότι το σύγχρονο κράτος απογυμνώνεται από κάθε μεταφυσική ή θρησκευτική νομιμοποίηση και αυτό αποτελεί συνέπεια του εξορθολογισμού και της εκκοσμίκευσης. Ωστόσο, θεωρεί ότι η κοσμική νομιμότητα βρίσκεται σε κατάσταση κρίσης, καθώς στη σύγχρονη κοινωνία υπάρχει ένα κενό, το οποίο η τυπική λογική του νόμου δεν μπορεί να καλύψει (Weber, 2007).

Προς την ίδια κατεύθυνση κινούμενος ο Bruce επιχειρεί να δείξει ότι η σχέση πολιτικής και θρησκείας διαφέρει ανάλογα με τη θρησκευτική παράδοση και εξαρτάται τόσο από τη φύση της θρησκείας όσο και από

άλλους παράγοντες, όπως είναι οι σχέσεις με το κράτος, οι ιστορικές συγκυρίες κ.ά. Εάν, για παράδειγμα, μια θρησκεία είναι μονοθεϊστική ή πολυθεϊστική, η παρουσία της στον δημόσιο ή στον ιδιωτικό χώρο αντίστοιχα μπορεί να έχει συγκεκριμένες συνέπειες (ο μονοθεϊσμός συνδέεται με περισσότερο άκαμπτες στάσεις έναντι του πολυθεϊσμού). Εάν η θρησκεία πρεσβεύει καθολικά αιτήματα, τότε εύκολα τα αιτήματα αυτά μετατρέπονται σε πολιτικά. Εάν οι θρησκείες ελέγχουν τη θρησκευτική συμπεριφορά, τείνουν να είναι πιο συντηρητικές, σε σχέση με εκείνες που δεν επιβάλλουν τέτοιον έλεγχο και επίσης οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ θρησκείας και κράτους είναι συντελεστικές των σχέσεων αντιπροσώπευσης και νομιμοποίησης της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Ο Bruce πιστεύει ότι οι περισσότερες εθιμοτυπικές θρησκείες είναι ασυμβίβαστες με τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Ωστόσο, το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των σύγχρονων βιομηχανικών κοινωνιών της Δύσης είναι ότι σε μεγάλο βαθμό είναι κοσμικές. Ισχυρίζεται ότι η προτεσταντική Μεταρρύθμιση υπήρξε μία ζωτικής σημασίας παράμετρος για την άνοδο της φιλελεύθερης δημοκρατίας, διότι διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην επικράτηση του καπιταλισμού, ενθάρρυνε τον ατομικισμό και την ισοπολιτεία, ενώ δημιούργησε κι ένα πλαίσιο θρησκευτικής ποικιλομορφίας. Το γεγονός αυτό αποδυνάμωσε τη θρησκεία και επέτρεψε την ανάπτυξη κοσμικών κοινωνιών και πολιτισμών. Ο Bruce καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, αν και οι θρησκευτικοί πολιτισμοί έχουν συμβάλει σε μεγάλο βαθμό στη σύγχρονη πολιτική, υπάρχουν σημαντικές διαφορές σχετικά με τις πολιτικές συνέπειες των μεγάλων θρησκειών του κόσμου. Ωστόσο, αυτές οι αιτιακές σχέσεις διαμορφώνουν πολλές φορές και ακούσιες συνέπειες. Δεν θα ήταν, για παράδειγμα, πρόθεση των προτεσταντών μεταρρυθμιστών να συμβάλουν στον σχηματισμό φιλελεύθερων, κοσμικών δημοκρατιών (Bruce, 2003).

Αντίθετα με τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, υπάρχουν αρκετοί μελετητές της θρησκείας που θεωρούν ότι η παρουσία των θρησκειών στον δημόσιο χώρο εξακολουθεί να αποτελεί και σήμερα μια πραγματικότητα, στον βαθμό που η παρουσία της διαμορφώνει πολιτικές συμπεριφορές. Ο Bellah, ακολουθώντας τις αντιλήψεις του Durkheim για τη θρησκεία ως κοινωνική κατασκευή, διερευνά τη σχέση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής από την άποψη του ζητήματος της νομιμοποίησης, κάνοντας λόγο για την «πολιτική θρησκεία». Η πολιτική θρησκεία είναι ένας κοινός θρησκευτικός παράγοντας που διαφοροποιείται, ωστόσο, από την παραδοσιακή περί θρησκείας αντίληψη. Σύμφωνα με τον Bellah, αποτελείται από ένα σύνολο υπερβατικών ιδανικών μέσω των οποίων η κοινωνία κρίνεται, ολοκληρώνεται και νομιμοποιείται (Bellah, 1967). Μέσα σε μία πολιτική θρησκεία υπάρχουν κάποια κοινωνικά ιδανικά, όπως για παράδειγμα τα δικαιώματα του κάθε ατόμου, τα οποία υποστηρίζονται από όλα τα μέλη της κοινωνίας. Αυτά τα ιδανικά παρέχουν τη νομιμοποίηση του πολιτικού φορέα και μπορούν, επίσης, να εξυπηρετήσουν στην άσκηση πολιτικής κριτικής. Ο Bellah ισχυρίζεται ότι η «πολιτική θρησκεία» προσέφερε νομιμοποίηση των πολιτικών θεσμών κατά την πρόωρη αμερικανική ιστορία και ενέχει την πιθανότητα ανανέωσης αυτής της λειτουργίας στις σύγχρονες Ηνωμένες Πολιτείες. Ισχυρίζεται, ακόμη, ότι η πολιτική θρησκεία συνιστά ένα παγκόσμιο φαινόμενο τέτοιο, ώστε όλες οι κοινωνίες διαθέτουν κάποια μορφή αστικής θρησκείας (Bellah, 1975). Ο ίδιος υποστήριξε ότι, επειδή οι διαδικασίες του εκσυγχρονισμού έχουν ως απόρροια το γεγονός ότι οι κοινωνικοί και οι πολιτιστικοί τομείς δεν κυριαρχούνται πλέον από την παραδοσιακή θρησκεία, η «πολιτική θρησκεία» αναδύεται ως ένας εναλλακτικός τρόπος, με τον οποίο προσδίδεται ταυτότητα και νόημα στις σύγχρονες κοινωνίες. Έτσι, ορίζει την «πολιτική θρησκεία» ως μία σειρά από θρησκευτικές πεποιθήσεις, σύμβολα και τελετουργίες που ξεπηδούν μέσα από την αμερικανική ιστορική εμπειρία, η οποία ερμηνεύεται με τη διάσταση της υπερβατικότητας» (Bellah, 1968). Στις μελέτες του με βάση ιστορικά έγγραφα, όπως η Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας και το Σύνταγμα των ΗΠΑ, πραγματοποιεί αρκετές αναφορές στη θρησκεία, καθώς και στη συχνή χρήση της αναλογίας του Θεού, ο οποίος έχει οδηγήσει τον λαό του σε μία νέα γη. Αναφορές σε μία θεότητα πραγματοποιούνται, επίσης, και στις εναρκτήριες προσφωνήσεις Αμερικανών προέδρων.

Μια άλλη σημαντική διάσταση της δημόσιας λειτουργίας της θρησκείας αποτελεί η νομιμοποίηση που παρέχει στις εθνικές επιλογές. Ο θρησκευτικός εθνικισμός αποτελεί μία κοσμοθεωρία κατά την οποία το έθνος προβάλλεται και λατρεύεται ως κάτι το ιερό. Ο εθνικισμός είναι ένας τρόπος σκέψης σχετικά με ζητή-

ματα, όπως είναι η συλλογική ταυτότητα, η κοινωνική αλληλεγγύη και η πολιτική νομιμοποίηση, συντελώντας στην παραγωγή μίας εθνικιστικής αυτο-κατανόησης και αναγνώρισης των εθνικών διεκδικήσεων. Υπό αυτή την έννοια, τα έθνη αποτελούν «φαντασιακές κοινότητες» (Anderson, 1983), ενώ ο εθνικισμός είναι μία παρεκβατική μορφή της φαντασιακής - συλλογικής ταυτότητας και της κοινωνικής αλληλεγγύης. Παρά το γεγονός ότι πολλά έθνη δεν αποτελούν ομοιογενείς ομάδες, αλλά αποτελούνται από ποικίλες εθνικές, γλωσσικές, πολιτιστικές και θρησκευτικές ομάδες, η ρητορική του έθνους τείνει να αντιμετωπίζει το έθνος ως μία ενιαία μονάδα ή ως ένα είδος ομάδας. Μία ομάδα συνεπάγεται κι έναν εξωτερικό ορισμό ή ένα σύμβολο που προσδιορίζει το «εμείς» και το «αυτοί». Το να ανήκει κανείς σε μία ομάδα περιλαμβάνει την αναγνώριση αυτού του συμβόλου. Στην περίπτωση μίας εθνικής ομάδας, ένα τέτοιο σύμβολο μπορεί να είναι, μεταξύ άλλων, η κοινή γεωγραφική έκταση, η συγκρότηση κοινής ταυτότητας, καθώς και η κοινή καταγωγή και ιστορία. Η θρησκεία μπορεί σαφώς να αποτελέσει μέρος πολλών από αυτά τα χαρακτηριστικά. Η θρησκεία πολλές φορές εμπλέκεται με τα εθνικά χαρακτηριστικά στο πλαίσιο της θεολογικής ανάπτυξης ενός περιούσιου λαού, ο οποίος έχει προοριστεί να επιτελέσει έναν ιερό σκοπό, όπως ο εβραϊκός λαός, οι εθνικοί χριστιανικοί λαοί που προέκυψαν στη βαλκανική χερσόνησο κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα κ.ά. Χαρακτηριστική προς τον σκοπό αυτό αποτέλεσε η καταδίκη του εθνοφυλετισμού από το Οικουμενικό Πατριαρχείο το 1872 με αφορμή το Βουλγαρικό βουλγαρικό Σχίσμα και την εμπλοκή της ορθόδοξης χριστιανικής θρησκείας στις εθνικιστικές επιδιώξεις για τη δημιουργία ανεξάρτητων εθνικών κρατών (Καραμούζης, 2002). Σχολιάζοντας ο Hobsbawm τη σχέση μεταξύ εθνικισμού και θρησκείας, επισημαίνει ότι η σχέση αυτή γίνεται στενότερη εκεί που ο εθνικισμός γίνεται μαζική δύναμη, παρά στη φάση που είναι μειονοτική ιδεολογία και κίνημα των αγωνιστών. Για παράδειγμα, ο εθνικισμός των αραβικών χωρών είναι τόσο ταυτισμένος με το Ισλάμ, ώστε φίλοι και εχθροί δυσκολεύονται να εντάξουν σε αυτόν τις διάφορες μειονότητες. Τέτοια παραδείγματα μπορεί να συναντήσει κάποιος και στον ευρωπαϊκό χώρο, όπως στην Πολωνία ή στην Ιρλανδία (Hobsbawm, 1994).

Η παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα αναζωπυρώνεται τις τελευταίες δεκαετίες και λαμβάνει διαφορετικές κάθε φορά μορφές είτε ως μέρος του κρατικού μηχανισμού, ως θρησκεία των πολιτών ανεξάρτητη από το κράτος και τα καθιερωμένα θρησκευτικά ιδρύματα, ως αναπόσπαστο μέρος του εθνικισμού και νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, αλλά και ως μέρος του δημοσίου διαλόγου. Αυτό που οφείλει επίσης να επισημάνει κάποιος είναι ότι ο δημόσιος και ιδιωτικός χώρος δεν ορίζεται παντού και πάντοτε με τον ίδιο τρόπο. Η διάκριση αυτή αποτελεί μια πολιτική διάκριση, η οποία εστιάζει και στη διάκριση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας κυρίως στις δυτικές κοινωνίες. Ωστόσο, αυτό που διαπιστώνουμε σήμερα είναι η άρνηση από την πλευρά πολλών θρησκευομένων να διαχωρίσουν τους δύο αυτούς χώρους, θεωρώντας δικαίωμά τους να προβάλλουν στον δημόσιο χώρο τις ιδιωτικές τους επιλογές, επειδή οι θρησκευτικές ταυτότητες λειτουργούν και ως πολιτικές ταυτότητες. Από την άλλη πλευρά φαίνεται ότι το κράτος δεν ασχολείται ιδιαίτερα με θέματα που αφορούν τη θρησκεία, επειδή θεωρήθηκε ότι αυτή έπαψε να είναι ένας μηχανισμός ενσωμάτωσης του συνόλου της κοινωνίας μέσα σε έναν «ιερό θόλο». Το επιχείρημα φαίνεται να είναι ότι η θρησκεία κατά κάποιο τρόπο «έχει υποβαθμιστεί» στον ιδιωτικό τομέα, επειδή θεωρείται ότι έχει σχετικά μικρή σχέση με την κατανομή της εξουσίας στην κοινωνία. Αλλά ακόμη και εάν δεχθούμε ότι η ιδιωτική σφαίρα της κοινωνικής ζωής αποτελεί έναν χώρο υπό προϋποθέσεις ανέγγιχτο από τις δημόσιες πολιτικές παρεμβάσεις της κρατικής ρύθμισης και τη συλλογική επιρροή, ακόμη και τότε δεν μπορεί να υποστηρίξει κάποιος με βεβαιότητα ότι η θρησκευτική επιλογή στην ιδιωτική της διάσταση δεν έχει δεχτεί τις επιρροές του συνόλου των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης μιας ορισμένης κοινωνίας, στην οποία έτσι και αλλιώς η θρησκεία εμπεριέχεται. Από την άλλη πλευρά όλες οι θρησκείες ως δυνατότητες προσδιορισμού των πλαισίων προσανατολισμού των ανθρώπων εμπλέκονται στον καθορισμό όχι μόνο της δημόσιας, αλλά και της ιδιωτικής ζωής τους και μάλιστα προτού οι πολιτικές ή οικονομικές δυνάμεις ήταν σε θέση να πράξουν κάτι τέτοιο. Με αυτή την έννοια, η ιδιωτική υπήρξε πάντα μια υπολειμματική κατηγορία που δηλώνει το έδαφος στο οποίο οι θρησκευτικές και κοσμικές αρχές ήταν πρόθυμες να θέσουν περιορισμούς στη δύναμή τους. Άλλωστε, ας

μην ξεχνάμε ότι ο φιλελευθερισμός επέλυσε το ζήτημα των θρησκευτικών ερίδων απονέμοντας στα άτομα το δικαίωμα της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης, η οποία προϋπέθετε τη φιλελευθεροποίηση της ίδιας της θρησκείας, η οποία με τη σειρά της κατέστησε εφικτή τη λειτουργία της ως ιδιωτικού θεσμικού φορέα (χωρισμός κράτους – εκκλησίας) (Παπαρρηγόπουλος, 1999). Αλλά είναι σημαντικό να μην παραβλέψουμε το γεγονός ότι οι θρησκευτικές αρχές δημιούργησαν επίσης περίπλοκα ιδανικά, τα οποία αφορούν την προσωπική πνευματικότητα ως μια μορφή αυτο-επιβαλλόμενης πειθαρχίας (π.χ. προτεσταντισμός). Άρα απ' αυτή την άποψη, η λεγόμενη ιδιωτικοποίηση της θρησκείας δεν ήταν συνειδητή επιλογή των ατόμων, προκειμένου να περιορίσουν την εφαρμογή των θρησκευτικών ιδεών και των πρακτικών τους στον μειωμένο αριθμό των τομέων της ζωής που δεν κυριαρχούνται ακόμα από τις κοσμικές αρχές. Αντ' αυτού, η ιδιωτικοποίηση προκύπτει ως το έμμεσο αποτέλεσμα των αποφάσεων που λαμβάνονται από τις δημόσιες αρχές, για να περιορίσουν την άμεση εφαρμογή των θρησκευτικών λόγων σε πολιτικές και πρακτικές που αφορούν πολλούς τομείς της ζωής. Το σύνορο μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού είναι, ως εκ τούτου, μεταβλητό και αναλογεί στις μεταβαλλόμενες έτσι και αλλιώς σχέσεις εξουσίας, στις θεσμικές διαφοροποιήσεις, αλλά και στο σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που μας περιβάλλουν και συνδέονται με τις επαγγελματικές ενασχολήσεις, την κουλτούρα, τον βαθμό της κοινωνικής ενσωμάτωσης, αναπαραγωγής και εξάρτησης (Beckford, 2003).

Οι συνέπειες των αναλύσεων αυτών είναι σημαντικές στον βαθμό που αντανακλώνται στο πλαίσιο ενός ενιαίου κρατικού σχηματισμού. Σαφέστατα σε όλα τα κράτη των δυτικών κοινωνιών υφίσταται κάποιου είδους θεσμική ρύθμιση της θρησκείας στον δημόσιο χώρο. Αρκετοί μελετητές υποστηρίζουν ότι στον βαθμό που το κράτος αρνείται τα θρησκευτικά μονοπώλια και λειτουργεί στα όρια της κοινωνικής ανοχής και του πλουραλισμού, η αναζωπύρωση των θρησκειών αποτελεί μια πραγματικότητα, επειδή ο θρησκευτικός ανταγωνισμός δημιουργεί νέα θρησκευτικά προϊόντα και υπηρεσίες προσαρμοσμένες στις ευρύτερες κοινωνικές ανάγκες. Επίσης, οι χώρες που χαρακτηρίζονται από τους μεγαλύτερους βαθμούς χωρισμού μεταξύ της θρησκείας και του κράτους τείνουν να έχουν τα πιο υψηλά επίπεδα θρησκευτικότητας, όταν η θρησκευτικότητα αποτιμάται από τη συμμετοχή στις θρησκευτικές εκδηλώσεις ή τον θρησκευτικό αυτοπροσδιορισμό. Φαίνεται ότι η κρατική επέμβαση στα επίσημα θρησκευτικά ζητήματα υπονομεύει πράγματι τον ανταγωνισμό και ελέγχει τη θρησκευτική ανάπτυξη (Fox & Tabory, 2008).

Από την άλλη πλευρά, τα θρησκευτικά μονοπώλια που στηρίζονται στην κρατική ρύθμιση έχουν αρνητικές επιπτώσεις στη θρησκευτική συμμετοχή για ποικίλους λόγους. Αρχικά, μειώνεται η ελευθερία της θρησκευτικής επιλογής, προκειμένου τα άτομα να επιλέξουν τη θρησκεία που τους ταιριάζει. Έπειτα αφαιρείται το κίνητρο της παραγωγής των θρησκευτικών προϊόντων, εφόσον η θρησκεία ανταποκρίνεται περισσότερο στους θρησκευτικούς καταναλωτές. Με την έννοια αυτή ο θρησκευτικός πλουραλισμός γίνεται κατανοητός ως θρησκευτική παρέκκλιση ή αίρεση και φυσικά συγκεντρώνει την αποδοκιμασία του κυρίαρχου μοντέλου θρησκευτικότητας. Άρα η όποια ορθοδοξία κατανοείται στο πλαίσιο των κυρίαρχων μορφών εξουσίας που η επίσημη θρησκευτική αντίληψη καθιερώνει και αναπαράγει. Από την άλλη πλευρά, η κρατική στήριξη σε μια θρησκεία, συμπεριλαμβανομένης της μισθοδοσίας των θρησκευτικών λειτουργών ή της συμπερίληψης της κυρίαρχης θρησκευτικής αγωγής στη δημόσια εκπαίδευση, παρόλο που μπορεί να είναι λιγότερο παραγωγική και ανταγωνιστική διαδικασία, εάν χρησιμοποιήσουμε όρους ελεύθερης αγοράς, εντούτοις μπορεί να οδηγήσει στη διαμόρφωση ενός κοινωνικού και πολιτικού πλαισίου του οποίου η παρουσία να συνιστά με έμμεσο τρόπο την κυρίαρχη μορφή ταυτότητας και άρα ένταξης στην υπάρχουσα κοινότητα. Στην ουσία πρόκειται για μια ιδεολογική λειτουργία της θρησκείας, η οποία καθίσταται αποτελεσματική, επειδή τόσο η θρησκεία όσο και η ιδεολογία, βασίζεται περισσότερο στη δέσμευση και την πίστη στην ομάδα, παρά στη φύση των ιδανικών, των κανόνων και των στόχων που επιδιώκουν. Άλλωστε, όπως προείπαμε, η *συμμόρφωση* προηγείται της *συναίνεσης*. Έτσι, η βασιλεία του Θεού, ο κομμουνισμός, μία χιλιετής φυλετική κατάσταση ή ο παράδεισος του καταναλωτή αποτελούν λειτουργικά τα μέσα που συνδέουν τα άτομα μεταξύ τους. Υπ' αυτή



την προοπτική, η κοινωνική πίστη είναι αποτελεσματική, όταν υποστηρίζεται από συλλογικές τελετουργίες, την κοινωνικοποίηση και την καθημερινή ενδο- και δια-ομαδική επικοινωνία (δηλαδή, όταν τα άτομα και οι ομάδες αναπαράγουν και επιβεβαιώνουν μεταξύ τους την αληθοφάνεια αυτών των κανόνων και πεποιθήσεων). Παρόλο που η θρησκεία ως «πίστη» έχει μειωθεί σημαντικά ως προς τη σημασία και την ευρύτητά της από την ευρωπαϊκή πολιτιστική συνείδηση και τα συστήματα κοινωνικών πεποιθήσεων, εντούτοις η θρησκεία ως «ταυτότητα» εξαπλώθηκε σημαντικά στην ευρωπαϊκή Ανατολή και Δύση, τον Βορρά και τον Νότο. Αυξανόμενες πληθυσμιακές ομάδες αποξενώνονται από τις παραδοσιακές θρησκευτικές τελετές, πεποιθήσεις και πρακτικές. Ωστόσο, η πλειοψηφία των ατόμων στρέφεται σε πολιτιστικές θρησκευτικές ταυτότητες (όχι κατ' ανάγκη θρησκευτικές πεποιθήσεις) και τελετουργίες, προκειμένου να αποκατασταθεί και να διατηρηθεί η ψυχολογική αίσθηση του δικαίου, της τάξης και του νοήματος. Αυτό συμβαίνει σε κρίσιμες στιγμές της ζωής ενός ατόμου, γεννήσεις, γάμους, θανάτους, σε κρίσιμες στιγμές της εθνικής ιστορίας ή κατά τη διάρκεια προσωπικών, κοινωνικών, οικονομικών, περιβαλλοντικών και πολιτικών κρίσεων. Στο επίπεδο του πολιτισμού, η θρησκεία ως ταυτότητα λειτουργεί άσχετα με τις επιλογές ενός ατόμου, αν και οι επιλογές των ατόμων επιτρέπουν την αλλαγή της πολιτιστικής τους ταυτότητας και την αποστασιοποίησή τους από διαφορετικούς πολιτισμούς ή την αφομοίωσή τους σε αυτούς. Παρ' όλα αυτά, τα αποτελεσματικά κατασκευασμένα θρησκευτικά σύμβολα στην πολιτιστική ταυτότητα λειτουργούν ανεξάρτητα από τις πολιτιστικές επιλογές των ατόμων (Kilp, 2011). Με την έννοια αυτή η δημόσια λειτουργία της θρησκείας επηρεάζει την πολιτισμική ταυτότητα και αντίστροφα, ενώ η θρησκευτική πίστη ως ιδιωτική υπόθεση φαίνεται να υποτάσσεται στη δημόσια λειτουργία της θρησκείας ως ταυτότητας.

## Βιβλιογραφία/Αναφορές

- Anderson, M. (1983). *Φαντασιακές Κοινότητες*. Νεφέλη.
- Beckford, J. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge University Press.
- Bellah, R. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, 96.
- Bellah, R. (1968). *Religion in America*. Boston, Beacon Press.
- Bellah, R. (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York, Seabury Press.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *Η Κοινωνική Κατασκευή της Πραγματικότητας*. Αθήνα, Νήσος.
- Berger, P. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. NY, Doubleday.
- Bruce S. (2003). *Politics and Religion*. Cambridge.
- Fox, J., Tabory, E. (2008). Contemporary Evidence Regarding the Impact of State Regulation of Religion on Religious Participation and Belief. *Sociology of Religion*. v.69.
- Hobsbawm, (1994). *Εθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα*. Καρδαμίτσα.
- Καραμούζης, Π. (2002). Εθνοφυλετισμός και Οικουμενισμός στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Η περίπτωση της εγκυκλίου του Οικουμενικού Πατριαρχείου του 1872. *Θρησκευολογία*, τχ. 3.
- Kilp, A. (2011). Religion in the construction of the cultural ‘self’ and ‘other’. *ENDC Proceedings*, v. 14.
- Μουζέλης, Ν. (2014). *Νεωτερικότητα και Θρησκευτικότητα*, Εκκοσμίκευση– Φονταμενταλισμός– Ηθική. Εκδόσεις Πόλις.
- Παπαρρηγόπουλος, Ξ. (1999). Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα. *Επιστήμη και Κοινωνία*, Σάκκουλας.
- Χιωτάκης, Σ. (1999). Η «πολυπολιτισμικότητα» εναντίον της πολυπολιτισμικότητας; *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τ. 2-3. Εκδόσεις Σάκκουλας.
- Weber, M. (2007). *Οικονομία και Κοινωνία 3*, Κοινωνιολογία της Θρησκείας, Αθήνα, Σαββάλας.

# Κριτήρια αξιολόγησης

## Κριτήριο αξιολόγησης 1

### 1. Πώς σχετιζόμαστε με το κοινωνικό απόθεμα της γνώσης που μας περιβάλλει;

Οι άνθρωποι κατασκευάζουν τους κόσμους που τους περιβάλλουν μέσα και δια μέσου της θεσμοθέτησης κανόνων και αξιών, δηλαδή στοιχείων που οριοθετούν και ρυθμίζουν τις αποδεκτές κοινωνικές συμπεριφορές και άρα τις νόμιμες κοινωνικές σχέσεις. Με την έννοια αυτή ο πολιτισμός μας συγκροτείται σε σχέση με τις ρυθμίσεις αυτές. Οι πολιτισμικές κατασκευές αναδεικνύουν, αλλά και προσδιορίζουν όλες τις δυναμικές σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης συμπεριφορών που σχετίζονται με αυτό που όλοι κατανοούμε ως «πραγματικότητα των καθημερινών αναγκών». Οι καθημερινές ανάγκες για τροφή, ένδυση, συντροφικότητα, επικοινωνία, συναισθηματική αποδοχή, γνώση, διαμορφώνουν το κοινωνικό περίγραμμα των πολιτισμικών μορφωμάτων, τα οποία νομιμοποιούν τις αντίστοιχες ανάγκες, προσδίδοντάς τους αναγνωρίσιμη μορφή μέσω των εξωτερικών τυπικών τους χαρακτηριστικών, ενώ ταυτόχρονα λειτουργούν ως κώδικες κοινοποιήσιμων και μεταβιβάσιμων κόσμων. Έτσι, η κανονικοποίηση των σεξουαλικών σχέσεων μέσω τελετουργιών, όπως ο πολιτικός ή ο θρησκευτικός γάμος και τα συμβόλαια κοινωνικής συμβίωσης, ενώ τακτοποιούν την αναπαραγωγική διαδικασία των μελών μιας ορισμένης ομάδας, κοινότητας ή κοινωνίας, διαμορφώνουν παράλληλα και το αντίστοιχο πολιτισμικό πλαίσιο, συνδέοντας τις προσωπικές ενορμήσεις των μελών τους με τις αντίστοιχες κοινωνικές επιταγές, οι οποίες διαφοροποιούν τις ομάδες μεταξύ τους, τις κοινότητες ή και ακόμη ολόκληρες τις κοινωνίες. Παρόλο που ως άτομα μπορεί να έχουμε διαφορετικές αντιλήψεις σχετικά με τις καθιερωμένες πεποιθήσεις και τις αξίες που προσδιορίζουν τα τυπικά αλλά και ουσιαστικά χαρακτηριστικά του πολιτισμού μας, όλοι συμμετέχουμε στο «κοινωνικό απόθεμα της γνώσης», το οποίο μας οδηγεί στο να γνωρίζουμε την κοινωνική θέση μας, τις δυνατότητές μας αλλά και τα όριά μας. Γνωρίζουμε, επίσης ότι άλλα μέλη της κοινωνίας, τα οποία συμμετέχουν στο ίδιο «κοινωνικό απόθεμα της γνώσης», είναι σε θέση να μας τοποθετούν κοινωνικά στο συγκεκριμένο πολιτισμικό πλαίσιο, επειδή μαθαίνουμε να λειτουργούμε ως μέλη των ομάδων στις οποίες ανήκουμε, αποδεχόμενοι την ελάχιστη κοινή συνισταμένη των σχέσεων ιδιοποίησης των κόσμων που μας περιβάλλουν.

#### 1.1 Πώς διαμορφώνεται η πολιτισμική μας ταυτότητα;

Ένα άλλο, επίσης πολύ σημαντικό χαρακτηριστικό των πολιτισμικών κατασκευών αποτελεί η δημιουργία της πολιτισμικής ταυτότητας, η οποία σχετίζεται συνήθως με τη συλλογική συνείδηση, τις ιστορικές αφηγήσεις, αλλά και τις κοινές επιδιώξεις που οδηγούν στη συγκρότηση μιας ενιαίας και συμπαγούς κοινωνικής κατασκευής, η οποία θα παρέχει ασφάλεια, ενότητα και κοινωνική συνοχή. Στο πλαίσιο αυτά η κατανόηση του «εμείς» γίνεται τις περισσότερες φορές με ανορθολογικά κριτήρια: «επιδιώκουμε τη συναίνεση, επειδή αισθανόμαστε ευάλωτοι για κοινωνικούς, οικονομικούς και πολιτικούς λόγους. Εκλογικεύουμε τις ανησυχίες μας στηριζόμενοι στη θρησκεία, την ιδεολογία και την ταυτότητα. Ταυτόχρονα, ο έλεγχος των οικονομικών πόρων και της εξουσίας (μέσα δύναμης και εξαναγκασμού) συνήθως νομιμοποιείται από τις (θρησκευτικές ή ιδεολογικές) ηθικές αναπαραστάσεις της κοινωνικής τάξης στην οποία ανήκουμε αλλά και σε σχέση με τη διαμόρφωση συμπεριφοράς προς τις υποταγμένες και περιθωριοποιημένες κοινωνικές ομάδες. Από μόνες τους οι ομάδες, οι κουλτούρες και τα άτομα δεν είναι ούτε καλά ούτε κακά. Κάθε σχέση καλού εναντίον κακού απορρέει από την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας. Η αρνητική κατασκευή του “Άλλου” δεν ξεκινά από τον “Άλλο”, αλλά από το αρνητικό βίωμα του “Εαυτού”. Οι “Άλλοι” γίνονται αποτελεσματικά αντιληπτοί ως “κακοί” και ηθικά ελλειπείς, στον βαθμό που αυτοί θεωρούνται επικίνδυνοι για το “Εμείς”, για τις αξίες και τον τρόπο ζωής μας. Καθώς η ηθική κατασκευή προχωρά, ο λόγος του θυμού, της επιθετι-

κότητας και του φόβου εντείνεται, η ευάλωτη ομάδα του “καλού” νιώθει όλο και πιο δικαιολογημένη στο να προστατεύσει τον εαυτό της με τη χρήση της κρατικής εξουσίας ενάντια στον κατώτερο, ηθικά αποκλίνοντα και επικίνδυνο “Άλλο”». (Kilp, 2011).

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε ότι «τα πολιτισμικά πρότυπα αποτελούν ένα πολυσύνθετο και συχνά αντιφατικό δίκτυο από αξιολογικές αναπαραστάσεις και ιδεολογίες, από νόρμες και τρόπους ζωής, το οποίο – μαζί με πρακτικά και ψυχολογικά κίνητρα – συναπαρτίζει μια ορισμένη κοσμοθεώρηση» (Χιωτάκης, 2011). Θα προσθέταμε, επίσης, ότι στα πολιτισμικά πρότυπα θα μπορούσε να συναντήσει κάποιος τόσο ορθολογικές όσο και ανορθολογικές κατασκευές της πραγματικότητας, κοινωνικούς ετεροπροσδιορισμούς σε σχέση με εχθρούς και φίλους, στερεοτυπικές αντιλήψεις, κατασκευασμένες συνέχειες και ασυνέχειες της ιστορίας, αντινομικά σχήματα και υπερβολές.

## 1.2 Πως γίνεται κατανοητή η νεωτερικότητα σήμερα;

Η άνοδος του εθνικισμού, η εκτεταμένη μετακίνηση πληθυσμιακών ομάδων και η πολιτισμική πολυμορφία εντός των κρατών αλλά και εκτός, στο πλαίσιο ευρύτερων διακρατικών συνασπισμών επανέφερε στο προσκήνιο τη συζήτηση για τον τρόπο οργάνωσης των πολυπολιτισμικών κοινωνιών και των αντίστοιχων οικονομικών, κοινωνικών, πολιτικών και ιδεολογικών τους κατασκευών, ενώ ανέδειξε περαιτέρω την αντιφατικότητα των πολιτισμικών προτύπων και των νέων προβλημάτων που προέκυψαν από τη ίδια τη νεωτερική κατασκευή. Η νεωτερικότητα έγινε κατανοητή μέσα από την κοινωνική αλλαγή, η οποία θεωρήθηκε ως δυνατότητα όχι μόνο της εξορθολογισμένης κατανόησης του κόσμου, άλλωστε οι εκλογικεύσεις της πραγματικότητας αποτελούσαν ένα στοιχείο ουσιαστικής διάδρασης και των παραδοσιακών κοινωνιών, αλλά κυρίως της εξορθολογισμένης δομικής κατασκευής του κόσμου. Ο εξορθολογισμός συνδέθηκε με την ανάπτυξη της τεχνολογίας και των συνεπειών της για την καθημερινότητα των ανθρώπων. Η μηχανιστική κατανόηση του κόσμου έγινε κατανοητή ως συστατικό στοιχείο μιας κοινωνίας, στην οποία ο καταμερισμός της εργασίας οδήγησε στον κατακερματισμό της. Συνακόλουθα, η κατανόηση του εαυτού έγινε στο πλαίσιο της ταύτισης με το κομμάτι εκείνο της τεχνολογίας, με το οποίο το άτομο εκπληρώνει τόσο τις καθημερινές πραγματικές όσο και φαντασιακές του ανάγκες. Αυτό συνεπάγεται ένα είδος εξατομίκευσης, όπου η κυριαρχικότητα των παραδοσιακών πολιτισμικών μοτίβων αποδυναμώνεται υπέρ των ατομικών επιλογών, ενώ παράλληλα η συμμετοχικότητα στον κοινωνικό χώρο γίνεται κυρίως μέσω της πολλαπλότητας των ρόλων και των ταυτοτήτων. Αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας είναι η δημιουργία πολυμορφικών κόσμων, όπου τα ομογενοποιημένα σταθερά κέντρα των νοηματικών αυτοπροσδιορισμών δίνουν πλέον τη θέση τους σε άλλα μικρότερα κέντρα, σε μικρότερους κόσμους, στους οποίους οι άνθρωποι διαχειρίζονται όχι ομογενοποιημένα, αλλά ετερόκλητα νοήματα. Σύμφωνα με τον Berger, στην εποχή της νεωτερικότητας λειτουργούμε κυρίως ως «μετανάστες» από τον έναν βίοκοσμο, στον άλλο, εναλλάσσοντας πολλές φορές ταυτότητες, προκειμένου η παρουσία μας στους πολλαπλούς κόσμους να έχει νόημα (Berger, 1969). Σε θεσμικό επίπεδο η κυριαρχία και προάσπιση των ατομικών δικαιωμάτων λειτουργεί μέσα από τη γραφειοκρατική οργάνωση του κράτους και των δομών του, η οποία επιδιώκει τη συστηματική και ορθολογική κατά βάση επίλυση των προβλημάτων που προκύπτουν (Weber, 2007). Η γραφειοκρατική οργάνωση του κράτους και των υπηρεσιών του διαμορφώνει το υποκατάστατο της παραδοσιακής συλλογικότητας, δημιουργώντας την αίσθηση της αναπλήρωσης των σχέσεων εκπροσώπησης μέσω των νέων μορφών εξουσίας, όπως των οικονομικών, οι οποίες σε έναν ορισμένο βαθμό ελέγχουν πλέον τις παραδοσιακές πολιτικές ελίτ. Σύμφωνα με τον Νίκο Μουζέλη, τα χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας συμπυκνώνονται μέσα από την ταυτόχρονη συνύπαρξη τριών κοινωνικο-δομικών στοιχείων, τα οποία δεν εντοπίζονται ούτε στις πολύπλοκες προνεωτερικές κοινωνίες. Τα στοιχεία αυτά είναι: α) η αποδυνάμωση της παραδοσιακής κοινότητας και η κινητοποίηση και ένταξη του πληθυσμού στο έθνος – κράτος, β) η ολική διαφοροποίηση των θεσμικών χώρων και γ) η εξάπλωση της εξατομίκευσης (Μουζέλης, 2014).

### 1.3 Πώς συνδέεται η νεωτερικότητα με την εκκοσμίκευση;

Για αρκετούς ερευνητές η νεωτερικότητα ως πολιτισμικό γεγονός θα πρέπει να ιδωθεί και μέσα από τις διαδικασίες της εκκοσμίκευσης, η οποία προσδιόρισε σε έναν πολύ σημαντικό βαθμό τις ανθρώπινες σχέσεις της νεωτερικής κατασκευής της κοινωνίας σε σχέση με τη θρησκεία. Εάν το ένα σκέλος της νεωτερικότητας αποτέλεσε η κοινωνική αλλαγή μέσω της νομιμοποιημένης πολυμορφικής κοινωνικής πραγματικότητας, με αντίστοιχη κοινωνική προβολή το αναφαίρετο ατομικό δικαίωμα της επιλογής ταυτότητας, αυτό ακριβώς το στοιχείο διαμόρφωσε συνακόλουθα και τις νέες αντιλήψεις για τη θρησκευτική κατασκευή της πραγματικότητας και των αντίστοιχων πολιτισμικών μοτίβων που αυτές διατηρούσαν. Η κριτική που ασκήθηκε στο θρησκευτικό αφήγημα, αποτέλεσε το δεύτερο σκέλος της νεωτερικής κατασκευής με συνέπειες την εδραίωση ενός πολλαπλού συστήματος κατανόησης των θρησκευτικών αφηγήσεων, το οποίο συμπυκνώνεται σε δύο τάσεις:

Η μια θεωρεί ότι η ιστορία προχωρά με βάση ένα εξελικτικό σχήμα από τις ατελέστερες στις συνθετότερες μορφές, όπως από τη γεωργία στη βιομηχανία και στις τεχνολογικές κατασκευές, ανατρέποντας τις παλιές κοινότητες και δημιουργώντας νέες ρευστές και συχνά ανώνυμες κοινωνίες. Η επιστήμη και η λογική πρυτανεύουν στις ανθρώπινες σχέσεις, άρα η δεισιδαιμονίες και οι θρησκευτικές πρακτικές ενδεχομένως θα ξεπεραστούν από την ίδια την κοινωνική εξέλιξη και αλλαγή.

Η δεύτερη τάση προκύπτει από τη «θεωρία της αγοράς». Σύμφωνα με την άποψη αυτή ο κόσμος εξελίσσεται από τις ατελείς μορφές κοινωνικής οργάνωσης σε συνθετότερες και πολυπλοκότερες μορφές διαφοροποίησης. Στον δημόσιο χώρο βιώνουμε σε αρκετές περιπτώσεις το διαχωρισμό της θρησκείας από το κράτος, τα σχολικά ιδρύματα, τα δικαστήρια, τα νοσοκομεία, την κοινωνική πρόνοια και τις επιχειρήσεις. Παρόλ' αυτά ο κόσμος αποτελεί μια αγορά και ως εκ τούτου η εκκοσμίκευση θα αυξάνεται και θα ελαττώνεται, όπως ακριβώς και η θρησκεία. Παρόλο που η θρησκεία σήμερα στις δυτικές κοινωνίες δεν έχει την πολιτική επιρροή που είχε κάποτε, εξακολουθεί ωστόσο να αποτελεί ισχυρό κίνητρο για δράση ανάμεσα σε ομάδες που επιδιώκουν να αποκτήσουν ταυτότητα, κοινωνική δυναμική, εξουσία και πολιτική συμπεριφορά, ανεξάρτητα από τα υπάρχοντα κοινωνικο-πολιτικά μοτίβα αυτοέκφρασης (Witham, χ.έ.). Αυτό, δηλαδή, που γίνεται αντιληπτό σήμερα είναι ότι η εκκοσμίκευση, ενώ εξελίσσεται σε κάποια τμήματα της κοινωνίας, η αντισταθμιστική ενίσχυση της θρησκείας συνεχίζεται σε κάποια άλλα. Αυτό σημαίνει ότι η εκκοσμίκευση δεν αποτέλεσε το τέλος της θρησκείας, αλλά μάλλον τη μετεξέλιξή της στο πλαίσιο της κοινωνικής μεταβολής. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Ν. Μουζέλης, η εκκοσμίκευση μπορεί να γίνει κατανοητή μέσα από τη διαφοροποίηση των θεσμικών χώρων, όπως πολιτικής, οικονομίας, θρησκείας, εκπαίδευσης, τέχνης κ.τ.λ. Ακριβώς αυτή η διαδικασία της αυτονόμησης των θεσμικών σφαιρών και των σχέσεων που εντωμεταξύ αναπτύχθηκαν ή συνεχίζουν να αναπτύσσονται μεταξύ τους απαγορεύει την εξαγωγή βεβαιοτήτων για μια μονοδιάστατη και γραμμικού χαρακτήρα εξέλιξη της εκκοσμίκευσης. προς μια τελική και μοναδική μορφή. Μελετώντας ξανά τον Βρετανό κοινωνιολόγο D. Martin, ο Μουζέλης επισημαίνει ότι «από μακρο-ιστορική προοπτική, αυτό που παρατηρούμε στη Δύση δεν είναι αυξανόμενη εκκοσμίκευση ή απο-εκκοσμίκευση αλλά μια διαρκής διαλεκτική μεταξύ του κοσμικού και του μη κοσμικού. Εντός της θρησκευτικής σφαίρας υπάρχουν περιόδοι έντονης θρησκευτικής άνθησης, οι οποίες, όταν αποδυναμώνονται, δημιουργούν τάσεις εκκοσμίκευσης. Με τη σειρά τους οι τάσεις αυτές υπονομεύονται από κάποια νέα θρησκευτική αναβίωση» (Μουζέλης, 2014). Θα τολμούσαμε να πούμε τελικά ότι η διαλεκτική σχέση μεταξύ της εκκοσμίκευσης και της απο-εκκοσμίκευσης συνιστά και την πορεία εξέλιξης όχι μόνο των πολιτισμικών προτύπων αλλά και των ίδιων των θρησκειών, στον βαθμό που η διαρκής διαντίδραση των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των θρησκευτικών κόσμων με το οικονομικό, πολιτικό, πολιτισμικό, θεσμικό, αξιολογικό, ηθικό, περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας οδηγεί σε μετεξέλιξη τις αντιλήψεις για τη θρησκεία. Η εκκοσμίκευση, με άλλα λόγια, μετέφερε το δικαίωμα της επιλογής της θρησκείας και του περιεχομένου της από τις πολιτικές και θρησκευτικές ελίτ στην ευρύτερη ανθρώπινη κοινωνία, τα μέλη της οποίας έχουν πλέον τον κύριο λόγο στην ανάπτυξη των θρησκευτικών τους πιστεύω. Η κοινωνική βάση είναι τόσο ελεύθερη να διαχειριστεί το περιεχόμενο της παραδοσιακής θρησκείας όσο

είναι ελεύθερη να διαμορφώσει μια νέα θρησκευτική έκφραση και συμπεριφορά ή να απορρίψει την όποια θρησκευτική επιλογή.

#### **1.4 Ποιες μορφές θρησκευτικού πλουραλισμού διακρίνει ο James Beckford;**

Ο James Beckford διακρίνει πέντε μορφές θρησκευτικού πλουραλισμού – ποικιλομορφίας:

Α) Η θρησκευτική ποικιλομορφία αποτελεί έναν απλό δείκτη που συνίσταται στον απόλυτο αριθμό των ξεχωριστών θρησκευτικών οργανισμών ή των λατρευτικών παραδόσεων που εμφανίζονται σε μία χώρα. Βεβαίως, εάν σε μια χώρα υπάρχει εκτεταμένη εκκοσμίκευση και θεσμική κατάτμηση με παράλληλη ανεξάρτητη λειτουργία των θεσμικών περιοχών, επιτρέποντας την παρουσία επιμέρους θρησκευτικών μορφωμάτων χωρίς ιδιαίτερη δια-θεσμική επικοινωνία, μπορεί η καταγραφή των θρησκειών να είναι ελλιπής. Πιθανότατα κάποιες, πολλές ή λίγες, θρησκευτικές συλλογικότητες μπορεί να είναι τόσο μικρές, ώστε να είναι ασήμαντες στην αριθμητική τους αποτύπωση για πρακτικούς λόγους. Μία άλλη επιπλοκή προκύπτει, όταν κάποιες θρησκευτικές συλλογικότητες είναι περιορισμένες σε μία μόνο γεωγραφική τοποθεσία, ενώ μπορεί να είναι άγνωστες σε άλλες περιοχές. Σε αυτή την περίπτωση δεν είναι ξεκάθαρο αν μία ολόκληρη χώρα μπορεί να περιγραφεί ως «θρησκευτικά ποικιλόμορφη – πλουραλιστική», αν η θρησκευτική της «αγορά» αποτελείται από μόνο μία ή δύο εκτενείς θρησκευτικές κοινότητες και από έναν οποιονδήποτε αριθμό μικρότερων κοινοτήτων, μερικοί από τους οποίους δεν έχουν εύκολα πρόσβαση στην πλειονότητα του πληθυσμού. Από την πλευρά του ατομικού «καταναλωτή», η επιλογή μπορεί να είναι αρκετά περιορισμένη.

Β) Μία εναλλακτική προσέγγιση του θρησκευτικού πλουραλισμού αποτελεί η επικέντρωση όχι μόνο στις συλλογικότητες αλλά και στα άτομα που σχετίζονται με αυτές. Αν μία ποικιλία από θρησκευτικές ομάδες μπορούν συλλογικά να ελκύσουν σημαντικό αριθμό ανθρώπων, ίσως αυτό να είναι μία καλύτερη βάση πάνω στην οποία μπορούμε να μιλάμε για θρησκευτική ποικιλομορφία. Όμως, μία δυσκολία υπάρχει στην επίγνωση του τι σημαίνει σημαντικός αριθμός σε μια μέτρηση. Ποιος καθορίζει τον αριθμό αυτό, αλλά και τα ποιοτικά χαρακτηριστικά των συμμετεχόντων σε αυτή. Μία πρακτική δυσκολία βρίσκεται στη γνώση του αν πρέπει να μετρηθεί ή όχι ο αριθμός των ατόμων που απλά ταυτίζουν τον εαυτό τους με τις θρησκευτικές συλλογικότητες, αυτούς που είναι επίσημα μέλη τους ή αυτούς που συμμετέχουν στις δραστηριότητές τους από καιρό σε καιρό. Το επίμαχο σημείο εδώ είναι ότι οι ατομικές και οι συλλογικές αντιλήψεις σχετικά με τη θρησκευτική ποικιλομορφία μπορεί να είναι εξίσου σημαντικές με την αριθμητική απόδειξη των συμμετεχόντων σε ομάδες.

Γ) Ένας εντελώς διαφορετικός δείκτης θρησκευτικής ποικιλομορφίας είναι ο αριθμός των ξεχωριστών θρησκευτικών παραδόσεων ή θρησκειών του κόσμου που εμφανίζονται σε μία συγκεκριμένη χώρα. Για κάποιους λόγους, αυτός είναι ένας πιο χρήσιμος δείκτης απ' ό,τι ο αριθμός των ξεχωριστών συλλογικοτήτων ή ατομικών μελών. Είναι χρήσιμος, γιατί μπορεί να υποδεικνύει σημαντικές διαφορές στην ιδεολογία και στον πολιτισμό. Έτσι, οποιαδήποτε χώρα, στην οποία δύο ή περισσότερες θρησκευτικές παραδόσεις έχουν μεγάλη ακολουθία, θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως «θρησκευτικά ποικιλόμορφες». Εν προκειμένω, εσωτερικές διαφορές μέσα σε κάθε μεγάλη παράδοση δεν συνιστά απαραίτητα ποικιλομορφία.

Δ) Μία άλλη εκδοχή της θρησκευτικής ποικιλομορφίας, ειδικά στις χώρες όπου η παροχή υποστήριξης στις μεγάλες θρησκευτικές οργανώσεις είναι σχετικά ασθενής, αποτελεί η αξιολόγηση του αριθμού των ατόμων που συνδυάζουν διαφορετικές θρησκευτικές απόψεις με τη δική τους προσωπική ταυτότητα. Αυτή η μέτρηση της ποικιλομορφίας είναι δύσκολο να υπολογιστεί, αλλά μπορεί να ρίξει άπλετο φως στον βαθμό που τα άτομα αποδέχονται θρησκευτικές ιδέες και πρακτικές που προέρχονται από διαφορετικές πηγές. Περισσότερο λεπτοί διαχωρισμοί θα μπορούσαν να γίνουν μεταξύ των ανθρώπων αυτών που (α) σχετίζονται με ποικίλες θρησκευτικές πηγές, (β) αυτών που συγχωνεύουν αυτές τις πηγές σε μία νέα συγκριτική θρησκευτική τοποθέτηση, και (γ) αυτών που διατηρούν τη διαφορετικότητα της αυθεντικής έμπνευσης σε υβριδική μορφή μέσα στις κυρίαρχες θρησκείες. Το πιο ενδιαφέρον στοιχείο αυτού του τύπου της «εσωτερικής» ποικι-

λομορφίας είναι το ότι μπορεί να είναι συμβατή με την τυπική ή επίσημη κυριαρχία μίας μόνο θρησκευτικής παράδοσης. Πολλοί Φιλιππινέζοι και Ιταλοί, για παράδειγμα, καταφέρνουν χωρίς δυσκολία να συμφιλιώσουν τα προσωπικά τους θρησκευτικά και πνευματικά ενδιαφέροντα με το γεγονός ότι οι χώρες τους παραμένουν συντριπτικά καθολικές.

Ε) Τέλος, θα μπορούσε η θρησκευτική ποικιλομορφία να γίνει κατανοητή ως μία διαδικασία, σύμφωνα με την οποία μία ενιαία θρησκευτική παράδοση υποβάλλεται σε διαδικασία εσωτερικής διαφοροποίησης διακρινόμενη σε αιρέσεις, σέκτες, τάσεις κ.ά. Διαχωρισμοί μεταξύ των μεγάλων ρευμάτων του Ισλάμ σε μία χώρα, όπως η Τουρκία, απεικονίζει αυτή τη διάσταση. Υπάρχει ξεκάθαρα ποικιλομορφία, ανταγωνισμός και περιστασιακή διαμάχη μεταξύ των διαφορετικών εκφράσεων του Ισλάμ, αλλά η προβολή της ποικιλίας των διαφορετικών θέσεων είναι σχετικά περιορισμένη. Θα ήταν, ωστόσο, παραπλανητικό να αγνοήσουμε την εσωτερική, ποικιλομορφία των θρησκευτικών παραδόσεων που προσεγγίζουν μονοπώλια – ειδικά αν η ένταση ή η έκταση μίας τέτοιας ποικιλομορφίας αυξανόταν.

### **1.5 Πώς αντιλαμβάνεται τον θρησκευτικό πλουραλισμό ο Peter Berger;**

Στο πλαίσιο των εξελικτικών σχημάτων που δόμησαν την επιστημονική σκέψη την εποχή της νεωτερικότητας, ο θρησκευτικός πλουραλισμός έγινε συνώνυμο της νεωτερικής κοινωνικής κατασκευής, σε αντίθεση με την ομογενοποιημένη – μονοδιάστατη θρησκευτική πίστη και συμπεριφορά των προνεωτερικών κοινωνιών. Σύμφωνα με τον Berger, στα δυτικά προνεωτερικά σχήματα κοινωνικής οργάνωσης κυριαρχεί η μονοπωλιακή παρουσία μιας κυρίαρχης χριστιανικής θρησκείας. Στοιχείο το οποίο αλλάζει κυρίως τον 16<sup>ο</sup> αιώνα με τις αντιπαραθέσεις μεταξύ καθολικών και προτεσταντών στον ευρωπαϊκό χώρο. Αυτές οι αντιπαραθέσεις δημιούργησαν τα θεμέλια του θρησκευτικού πλουραλισμού μέσω τριών μορφών: η πρώτη είναι ο κατακερματισμός του χριστιανισμού και η αύξηση των μη-θρησκευτικών ιδεολογιών. Η δεύτερη είναι η ανάπτυξη του ανταγωνισμού στη θρησκευτική «αγορά» μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων. Και η τρίτη είναι η προοδευτική διαφοροποίηση των θρησκευτικών ιδρυμάτων σε σχέση με τους πιο ισχυρούς οικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς των σύγχρονων κοινωνιών (Berger, 1969).

Ο κύριος στόχος της ανάλυσης του Berger σχετικά με τον πλουραλισμό στον σύγχρονο κόσμο ήταν η περιγραφή της εκκοσμίκευσης ως κρίση θρησκευτικής αξιοπιστίας. Σύμφωνα με τον Berger, ο εκσυγχρονισμός, ο εξορθολογισμός και η εκβιομηχάνιση είναι οι κινητήριες δυνάμεις των αλλαγών στις κοινωνικές δομές που αποτρέπουν το Κράτος από την επιβολή συγκεκριμένων μορφών της θρησκείας. Πράγματι, το Κράτος παύει να χρειάζεται θρησκευτική νομιμοποίηση και γίνεται ένας αμερόληπτος θεματοφύλακας της τάξης μεταξύ των ανεξάρτητων και των δίχως εξαναγκασμό ανταγωνιστικών θρησκειών. Σε αυτές τις περιπτώσεις η θρησκεία δεν μπορεί πλέον να εκπληρώσει την κλασική αποστολή της, αυτή της οικοδόμησης ενός κοινού κόσμου μέσα στον οποίο το σύνολο των κοινωνικών κανόνων λαμβάνει την τελική και δεσμευτική για όλους σημασία. Αντ' αυτού, η θρησκεία γίνεται, σύμφωνα με τον Berger, θέμα προσωπικής προτίμησης και επιλογής. Ως εκ τούτου, μπορεί να εγκαταλειφθεί τόσο εύκολα όσο εύκολα μπορεί να επιλεγεί. Τα θρησκευτικά ιδρύματα γίνονται σταδιακά γραφειοκρατικοί θεσμοί και αναγκάζονται να εισέλθουν σε οικουμενικές συμπράξεις με τους ανταγωνιστές τους, προκειμένου να αμβλυνθούν οι χειρότερες επιπτώσεις του ανταγωνισμού, εφόσον πρέπει τα «θρησκευτικά προϊόντα» να πωληθούν σε μια αγορά που μπορεί να μην είναι διατεθειμένη να τα αγοράσει. Ο Berger υποστηρίζει ότι η δύναμη της οικονομικής λογικής επεκτείνεται ακόμη και στο περιεχόμενο της θρησκείας, αφού, με δεδομένο ότι οι περισσότεροι «καταναλωτές» της θρησκείας ζουν σε έναν αρκετά εκκοσμικευμένο κόσμο, θα προτιμήσουν τα θρησκευτικά προϊόντα που μπορούν να προσαρμοστούν στην εκκοσμικευμένη εκδοχή της πραγματικότητας σε σχέση με εκείνα τα προϊόντα που αρνούνται να ενσωματωθούν σε αυτήν (Berger, 1969).

## 1.6 Πώς αντιλαμβάνονται την παρουσία της θρησκείας στον δημόσιο χώρο οι Weber και Bruce;

Οι κοινωνικές αντανάκλασεις της αποτύπωσης των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των θρησκευτικών αντιλήψεων αποτυπώνονται στη νεωτερική εποχή κυρίως μέσα από τις σχέσεις μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου, με τον δεύτερο να ορίζεται διαμέσου δραστηριοτήτων που αφορούν την οικονομία, την πολιτική και το κράτος. Εάν σε προγενέστερους χρόνους η θρησκευτική επιρροή στη δημόσια σφαίρα ήταν μεγαλύτερη, σήμερα αυτό που γίνεται αντιληπτό είναι ότι η θρησκεία αποτελεί, τουλάχιστον για αρκετούς μελετητές της, μια ιδιωτική επιλογή των ανθρώπων. Ωστόσο, για να απαντήσει κάποιος στο ερώτημα εάν η θρησκεία αποτελεί σήμερα μια δημόσια ή ιδιωτική επιλογή, οφείλει να μελετήσει τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ της πολιτικής και της θρησκείας ως σχέσεις αντιπροσώπευσης και νομιμοποίησης της ίδιας της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο Weber, για παράδειγμα, αναλύει τη σχέση μεταξύ της θρησκείας και της πολιτικής, θέτοντας το πρόβλημα της νομιμοποίησης ως ένα πρόβλημα μεταξύ των ιδιωτών και του δημοσίου. Σύμφωνα με τον Weber, όλες οι μορφές κυριαρχίας απαιτούν τη νομιμοποίηση ή την αυτο-δικαιολόγηση, όπου οι κυβερνώντες υποστηρίζουν με θέρμη τον ισχυρισμό ότι κυβερνούν λαμβάνοντας αυτό το δικαίωμα από τη νομοθεσία, την παράδοση ή κάποια παρόμοια αρχή. Ο ίδιος προτείνει τρεις τύπους θεμιτής κυριαρχίας: την *παραδοσιακή*, την *χαρισματική* και την *ορθολογική-νομική*. Προτείνει, επίσης, ένα ιστορικό πρότυπο από τους παραδοσιακούς έως και τους ορθολογικούς τύπους εξουσίας. Ισχυρίζεται ότι το σύγχρονο κράτος απογυμνώνεται από κάθε μεταφυσική ή θρησκευτική νομιμοποίηση και αυτό αποτελεί συνέπεια του εξορθολογισμού και της εκκοσμίκευσης. Ωστόσο, θεωρεί ότι η κοσμική νομιμότητα βρίσκεται σε κατάσταση κρίσης, καθώς στη σύγχρονη κοινωνία υπάρχει ένα κενό, το οποίο η τυπική λογική του νόμου δεν μπορεί να καλύψει (Weber, 2007).

Προς την ίδια κατεύθυνση κινούμενος ο Bruce επιχειρεί να δείξει ότι η σχέση πολιτικής και θρησκείας διαφέρει ανάλογα με τη θρησκευτική παράδοση και εξαρτάται τόσο από τη φύση της θρησκείας όσο και από άλλους παράγοντες, όπως είναι οι σχέσεις με το κράτος, οι ιστορικές συγκυρίες κ.ά. Εάν για παράδειγμα μια θρησκεία είναι μονοθεϊστική ή πολυθεϊστική, η παρουσία της στο δημόσιο ή στον ιδιωτικό χώρο αντίστοιχα μπορεί να έχει συγκεκριμένες συνέπειες (ο μονοθεϊσμός συνδέεται με περισσότερες άκαμπτες στάσεις έναντι του πολυθεϊσμού). Εάν η θρησκεία πρεσβεύει καθολικά αιτήματα, τότε εύκολα τα αιτήματα αυτά μετατρέπονται σε πολιτικά. Εάν οι θρησκείες ελέγχουν τη θρησκευτική συμπεριφορά, τείνουν να είναι πιο συντηρητικές, σε σχέση με εκείνες που δεν επιβάλλουν τέτοιον έλεγχο και επίσης οι σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ θρησκείας και κράτους είναι συντελεστικές των σχέσεων αντιπροσώπευσης και νομιμοποίησης της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Ο Bruce πιστεύει ότι οι περισσότερες εθιμοτυπικές θρησκείες είναι ασυμβίβαστες με τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Ωστόσο, το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των σύγχρονων βιομηχανικών κοινωνιών της Δύσης είναι ότι σε μεγάλο βαθμό είναι κοσμικές. Ισχυρίζεται ότι η προτεσταντική Μεταρρύθμιση υπήρξε μία ζωτικής σημασίας παράμετρος για την άνοδο της φιλελεύθερης δημοκρατίας, διότι διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην επικράτηση του καπιταλισμού, ενθάρρυνε τον ατομικισμό και την ισοπολιτεία, ενώ δημιούργησε κι ένα πλαίσιο θρησκευτικής ποικιλομορφίας. Το γεγονός αυτό αποδυνάμωσε τη θρησκεία και επέτρεψε την ανάπτυξη κοσμικών κοινωνιών και πολιτισμών. Ο Bruce καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, αν και οι θρησκευτικοί πολιτισμοί έχουν συμβάλει σε μεγάλο βαθμό στη σύγχρονη πολιτική, υπάρχουν σημαντικές διαφορές σχετικά με τις πολιτικές συνέπειες των μεγάλων θρησκειών του κόσμου. Ωστόσο, αυτές οι αιτιακές σχέσεις διαμορφώνουν πολλές φορές και ακούσιες συνέπειες. Δεν θα ήταν, για παράδειγμα, πρόθεση των προτεσταντών μεταρρυθμιστών να συμβάλουν στον σχηματισμό φιλελεύθερων, κοσμικών δημοκρατιών (Bruce, 2003).

## 1.7 Πώς κατανοεί την παρουσία της θρησκείας στον δημόσιο χώρο ο Bellah ;

Αντίθετα με τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, υπάρχουν αρκετοί μελετητές της θρησκείας που θεωρούν ότι η παρουσία των θρησκειών στον δημόσιο χώρο εξακολουθεί να αποτελεί και σήμερα μια πραγματικότητα, στον βαθμό που η παρουσία της διαμορφώνει πολιτικές συμπεριφορές. Ο Bellah, ακολουθώντας τις αντιλήψεις του Durkheim για τη θρησκεία ως κοινωνική κατασκευή, διερευνά τη σχέση μεταξύ θρησκείας και



πολιτικής από την άποψη του ζητήματος της νομιμοποίησης, κάνοντας λόγο για την «πολιτική θρησκεία». Η πολιτική θρησκεία είναι ένας κοινός θρησκευτικός παράγοντας που διαφοροποιείται, ωστόσο, από την παραδοσιακή περί θρησκείας αντίληψη. Σύμφωνα με τον Bellah, αποτελείται από ένα σύνολο υπερβατικών ιδανικών μέσω των οποίων η κοινωνία κρίνεται, ολοκληρώνεται και νομιμοποιείται (Bellah, 1967). Μέσα σε μία πολιτική θρησκεία υπάρχουν κάποια κοινωνικά ιδανικά, όπως για παράδειγμα τα δικαιώματα του κάθε ατόμου, τα οποία υποστηρίζονται από όλα τα μέλη της κοινωνίας. Αυτά τα ιδανικά παρέχουν τη νομιμοποίηση του πολιτικού φορέα και μπορούν, επίσης, να εξυπηρετήσουν στην άσκηση πολιτικής κριτικής. Ο Bellah ισχυρίζεται ότι η «πολιτική θρησκεία» προσέφερε νομιμοποίηση των πολιτικών θεσμών κατά την πρόωρη αμερικανική ιστορία και ενέχει την πιθανότητα ανανέωσης αυτής της λειτουργίας στις σύγχρονες Ηνωμένες Πολιτείες. Ισχυρίζεται, ακόμη, ότι η πολιτική θρησκεία συνιστά ένα παγκόσμιο φαινόμενο τέτοιο, ώστε όλες οι κοινωνίες διαθέτουν κάποια μορφή αστικής θρησκείας (Bellah, 1975). Ο ίδιος υποστήριξε ότι, επειδή οι διαδικασίες του εκσυγχρονισμού έχουν ως απόρροια το γεγονός ότι οι κοινωνικοί και οι πολιτιστικοί τομείς δεν κυριαρχούνται πλέον από την παραδοσιακή θρησκεία, η «πολιτική θρησκεία» αναδύεται ως ένας εναλλακτικός τρόπος με τον οποίο προσδίδεται ταυτότητα και νόημα στις σύγχρονες κοινωνίες. Έτσι, ορίζει την «πολιτική θρησκεία» ως μία σειρά από θρησκευτικές πεποιθήσεις, σύμβολα και τελετουργίες που ξεπηδούν μέσα από την αμερικανική ιστορική εμπειρία, η οποία ερμηνεύεται με τη διάσταση της υπερβατικότητας» (Bellah, 1968). Στις μελέτες του με βάση ιστορικά έγγραφα, όπως η Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας και το Σύνταγμα των ΗΠΑ, πραγματοποιεί αρκετές αναφορές στη θρησκεία, καθώς και στη συχνή χρήση της αναλογίας του Θεού, ο οποίος έχει οδηγήσει τον λαό του σε μία νέα γη. Αναφορές σε μία θεότητα πραγματοποιούνται, επίσης, και στις εναρκτήριες προσφωνήσεις Αμερικανών προέδρων.

### **1.7 Συνδέεται η θρησκεία με τον εθνικισμό;**

Μια άλλη σημαντική διάσταση της δημόσιας λειτουργίας της θρησκείας αποτελεί η νομιμοποίηση που παρέχει στις εθνικές επιλογές. Ο θρησκευτικός εθνικισμός αποτελεί μία κοσμοθεωρία κατά την οποία το έθνος προβάλλεται και λατρεύεται ως κάτι το ιερό. Ο εθνικισμός είναι ένας τρόπος σκέψης σχετικά με ζητήματα, όπως είναι η συλλογική ταυτότητα, η κοινωνική αλληλεγγύη και η πολιτική νομιμοποίηση, συντελώντας στην παραγωγή μίας εθνικιστικής αυτο-κατανόησης και αναγνώρισης των εθνικών διεκδικήσεων. Υπό αυτή την έννοια, τα έθνη αποτελούν «φαντασιακές κοινότητες» (Anderson, 1983), ενώ ο εθνικισμός είναι μία παρεκβατική μορφή της φαντασιακής - συλλογικής ταυτότητας και της κοινωνικής αλληλεγγύης. Παρά το γεγονός ότι πολλά έθνη δεν αποτελούν ομοιογενείς ομάδες, αλλά αποτελούνται από ποικίλες εθνικές, γλωσσικές, πολιτιστικές και θρησκευτικές ομάδες, η ρητορική του έθνους τείνει να αντιμετωπίζει το έθνος ως μία ενιαία μονάδα ή ως ένα είδος ομάδας. Μία ομάδα συνεπάγεται κι έναν εξωτερικό ορισμό, ή ένα σύμβολο που προσδιορίζει το «εμείς» και το «αυτοί». Το να ανήκει κανείς σε μία ομάδα περιλαμβάνει την αναγνώριση αυτού του συμβόλου. Στην περίπτωση μίας εθνικής ομάδας, ένα τέτοιο σύμβολο μπορεί να είναι, μεταξύ άλλων, η κοινή γεωγραφική έκταση, η συγκρότηση κοινής ταυτότητας, καθώς και η κοινή καταγωγή και ιστορία. Η θρησκεία μπορεί σαφώς να αποτελέσει μέρος πολλών από αυτά τα χαρακτηριστικά. Η θρησκεία πολλές φορές εμπλέκεται με τα εθνικά χαρακτηριστικά στο πλαίσιο της θεολογικής ανάπτυξης ενός περιούσιου λαού, ο οποίος έχει προοριστεί να επιτελέσει έναν ιερό σκοπό, όπως ο εβραϊκός λαός, οι εθνικοί χριστιανικοί λαοί που προέκυψαν στην βαλκανική χερσόνησο κατά τον 19ο αιώνα κ.ά. Χαρακτηριστική προς τον σκοπό αυτό αποτέλεσε η καταδίκη του εθνο-φυλετισμού από το Οικουμενικό Πατριαρχείο το 1872 με αφορμή το βουλγαρικό Σχίσμα και την εμπλοκή της ορθόδοξης χριστιανικής θρησκείας στις εθνικιστικές επιδιώξεις για τη δημιουργία ανεξάρτητων εθνικών κρατών (Καραμούζης, 2002). Σχολιάζοντας ο Hobsbawm τη σχέση μεταξύ εθνικισμού και θρησκείας, επισημαίνει ότι η σχέση αυτή γίνεται στενότερη εκεί που ο εθνικισμός γίνεται μαζική δύναμη, παρά στη φάση που είναι μειονοτική ιδεολογία και κίνημα των αγωνιστών. Για παράδειγμα, ο εθνικισμός των αραβικών χωρών είναι τόσο ταυτισμένος με το Ισλάμ, ώστε φίλοι και εχθροί δυσκολεύονται

να εντάξουν σε αυτόν τις διάφορες μειονότητες. Τέτοια παραδείγματα μπορεί να συναντήσει κάποιος και στον ευρωπαϊκό χώρο, όπως στην Πολωνία ή στην Ιρλανδία (Hobsbawm, 1994).

### **1.8 Γιατί σήμερα τα σύνορα μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου χώρου θεωρούνται μεταβλητά; Ποιες οι συνέπειες για τη θρησκεία;**

Η παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα αναζωπυρώνεται τις τελευταίες δεκαετίες και λαμβάνει διαφορετικές κάθε φορά μορφές είτε ως μέρος του κρατικού μηχανισμού, ως θρησκεία των πολιτών ανεξάρτητη από το κράτος και τα καθιερωμένα θρησκευτικά ιδρύματα, ως αναπόσπαστο μέρος του εθνικισμού και νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, είτε ως μέρος του δημοσίου διαλόγου. Αυτό που οφείλει, επίσης, να επισημάνει κάποιος είναι ότι ο δημόσιος και ιδιωτικός χώρος δεν ορίζεται παντού και πάντοτε με τον ίδιο τρόπο. Η διάκριση αυτή αποτελεί μια πολιτική διάκριση, η οποία εστιάζει και στη διάκριση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας κυρίως στις δυτικές κοινωνίες. Ωστόσο, αυτό που διαπιστώνουμε σήμερα είναι η άρνηση από την πλευρά πολλών θρησκευόμενων να διαχωρίσουν τους δύο αυτούς χώρους θεωρώντας δικαίωμά τους να προβάλλουν στο δημόσιο χώρο τις ιδιωτικές τους επιλογές, επειδή οι θρησκευτικές ταυτότητες λειτουργούν και ως πολιτικές ταυτότητες. Από την άλλη πλευρά φαίνεται ότι το κράτος δεν ασχολείται ιδιαίτερα με θέματα που αφορούν τη θρησκεία, επειδή θεωρήθηκε ότι αυτή έπαψε να είναι ένας μηχανισμός ενσωμάτωσης του συνόλου της κοινωνίας μέσα σε έναν «ιερό θόλο». Το επιχείρημα φαίνεται να είναι ότι η θρησκεία κατά κάποιο τρόπο «έχει υποβαθμιστεί» στον ιδιωτικό τομέα, επειδή θεωρείται ότι έχει σχετικά μικρή σχέση με την κατανομή της εξουσίας στην κοινωνία. Αλλά ακόμη και εάν δεχθούμε ότι η ιδιωτική σφαίρα της κοινωνικής ζωής αποτελεί έναν χώρο υπό προϋποθέσεις ανέγγιχτο από τις δημόσιες πολιτικές παρεμβάσεις της κρατικής ρύθμισης και τη συλλογική επιρροή, ακόμη και τότε δεν μπορεί να υποστηρίξει κάποιος με βεβαιότητα ότι η θρησκευτική επιλογή στην ιδιωτική της διάσταση δεν έχει δεχτεί τις επιρροές του συνόλου των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης μιας ορισμένης κοινωνίας, στην οποία έτσι και αλλιώς η θρησκεία εμπεριέχεται. Από την άλλη πλευρά, όλες οι θρησκείες ως δυνατότητες προσδιορισμού των πλαισίων προσανατολισμού των ανθρώπων εμπλέκονται στον καθορισμό όχι μόνο της δημόσιας αλλά και της ιδιωτικής ζωής τους και μάλιστα, προτού οι πολιτικές ή οικονομικές δυνάμεις ήταν σε θέση να πράξουν κάτι τέτοιο. Με αυτή την έννοια, η ιδιωτική υπήρξε πάντα μια υπολειμματική κατηγορία που δηλώνει το έδαφος στο οποίο οι θρησκευτικές και κοσμικές αρχές ήταν πρόθυμες να θέσουν περιορισμούς στη δύναμη τους. Άλλωστε, ας μην ξεχνάμε ότι ο φιλελευθερισμός επέλυσε το ζήτημα των θρησκευτικών ερίδων απονέμοντας στα άτομα το δικαίωμα της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης, η οποία προϋπέθετε την φιλελευθεροποίηση της ίδιας της θρησκείας, η οποία με τη σειρά της κατέστησε εφικτή τη λειτουργία της ως ιδιωτικού θεσμικού φορέα (χωρισμός κράτους – εκκλησίας). Αλλά είναι σημαντικό να μην παραβλέπουμε το γεγονός ότι οι θρησκευτικές αρχές δημιούργησαν επίσης περίπλοκα ιδανικά, τα οποία αφορούν την προσωπική πνευματικότητα ως μια μορφή αυτο-επιβαλλόμενης πειθαρχίας (π.χ. προτεσταντισμός). Άρα απ' αυτή την άποψη, η λεγόμενη ιδιωτικοποίηση της θρησκείας δεν ήταν συνειδητή επιλογή των ατόμων, προκειμένου να περιορίσουν την εφαρμογή των θρησκευτικών ιδεών και των πρακτικών τους στον μειωμένο αριθμό των τομέων της ζωής που δεν κυριαρχούνται ακόμα από τις κοσμικές αρχές. Αντ' αυτού, η ιδιωτικοποίηση προκύπτει ως το έμμεσο αποτέλεσμα των αποφάσεων που λαμβάνονται από τις δημόσιες αρχές, για να περιορίσουν την άμεση εφαρμογή των θρησκευτικών λόγων σε πολιτικές και πρακτικές που αφορούν πολλούς τομείς της ζωής. Το σύνορο μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού είναι, ως εκ τούτου, μεταβλητό και αναλογεί στις μεταβαλλόμενες έτσι και αλλιώς σχέσεις εξουσίας, στις θεσμικές διαφοροποιήσεις, αλλά και στο σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που μας περιβάλλουν και συνδέονται με τις επαγγελματικές ενασχολήσεις, την κουλτούρα, τον βαθμό της κοινωνικής ενσωμάτωσης, αναπαραγωγής και εξάρτησης.

## Κεφάλαιο 3

# Θρησκεία και Εκπαίδευση στην Ευρώπη: Τα νέα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης

### Σύνοψη

*Η παρουσία της θρησκείας στον ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο δεν προσδιορίζεται από μια ενιαία μορφή και οργάνωση, αλλά σχετίζεται με τις πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες που διαμόρφωσαν το περιεχόμενο των ευρωπαϊκών κοινωνιών για αρκετούς αιώνες. Η εκκοσμίκευση ως συνέπεια των διαφωτιστικών ιδεών και της θρησκευτικής ελευθερίας, επανέφερε στο προσκήνιο τις συζητήσεις για τη θρησκευτική αγωγή στα σύγχρονα δημόσια ευρωπαϊκά σχολεία. Η παρουσία της αγωγής αυτής σήμερα δεν έχει κοινά χαρακτηριστικά και εξαρτάται από τις σχέσεις κράτους – θρησκείας, από τον χαρακτήρα της θρησκευτικότητας των πολιτών, από τη θρησκευτική ελευθερία και την ελευθερία στην εκπαίδευση και από την πολιτισμική πολυμορφία. Για τον λόγο αυτό παρατηρούνται σημαντικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα κράτη μέλη της ευρωπαϊκής ένωσης, οι οποίες αποτυπώνονται κυρίως σε δύο γενικούς τύπους θρησκευτικής εκπαίδευσης, ομολογιακού και μη ομολογιακού χαρακτήρα, χωρίς να λείπουν και οι ενδιάμεσες παραλλαγές.*

### 1. Η θρησκευτική εκπαίδευση ως μηχανισμός πολιτικής ενσωμάτωσης στον ευρωπαϊκό χώρο

Η παρουσία της θρησκείας στην εκπαιδευτική διαδικασία διέπεται από τους κανόνες λειτουργίας της εκπαίδευσης σε μια ορισμένη κοινωνία, καθώς επίσης και από τις σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης της θρησκείας, τον βαθμό εκκοσμίκευσης, τις σχέσεις που έχουν αναπτυχθεί μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου χώρου, κράτους και θρησκειών, πολιτισμικής ταυτότητας, κυρίαρχης ιδεολογίας κ.ά. Στην ουσία, όλες οι σχέσεις νοηματικής ιδιοποίησης της κοινωνίας ως πολιτικής κοινότητας αντανακλώνται στην εκπαιδευτική της πρακτική, εφόσον μέσα απ' αυτή συντελείται σε σημαντικό βαθμό η κοινωνικοποίηση των μελών της, αναπαράγεται η ταξική της συγκρότηση, διαμορφώνεται η πολιτική της ιδεολογία και καθορίζονται οι μορφές εξουσίας. Άλλωστε, η οργανωμένη εκπαίδευση προϋποθέτει τη συμπύκνωση του κοινωνικού, πολιτικού και οικονομικού νοήματος το οποίο μια οργανωμένη κοινωνία διαχειρίζεται και εκφράζει.

Όπως έχουμε συζητήσει έως τώρα στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου, η εκκοσμίκευση αποτέλεσε ένα στοιχείο το οποίο συνδέθηκε με την παρουσία της θρησκείας στη σύγχρονη δυτική κοινωνία. Στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες θεωρήθηκε για μεγάλο διάστημα ότι η αυξανόμενη εκκοσμίκευση θα οδηγούσε σε σταδιακή υποχώρηση της θρησκείας από τον δημόσιο χώρο. Ωστόσο, η τάση αυτή έχει αντιστραφεί κατά την τελευταία δεκαετία, καθώς η θρησκεία έχει επανέλθει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος (Weisse, 2011). Η ανάλυση της σύγκλισης της ευρωπαϊκής κοινωνίας των πολιτών και της ευρωπαϊκής θρησκευτικής παιδείας παρέχει μια χρήσιμη κατανόηση των νέων εκκοσμιευμένων αντιλήψεων που η ευρωπαϊκή παράδοση σε θέματα θρησκείας έχει αναπτύξει. Άρα πρέπει να επισημάνουμε από την αρχή ότι το όποιο νέο ενδιαφέρον για τη θρησκεία στο πλαίσιο των ευρωπαϊκών θεσμών δεν κινείται στο πλαίσιο της αντι-εκκοσμίκευσης, αλλά στο πλαίσιο των κανόνων που διέπουν την ίδια την πολιτική κατανόηση της θρησκείας, ακόμα και όταν αυτή σε επίπεδο κοινωνικής προβολής, οργάνωσης και διαχείρισης επανέρχεται στο προσκήνιο διεκδικώντας μερίδιο στην κοινωνική προβολή και στις πολιτικές δομές εξουσίας. Σε ένα πολύ ενδιαφέρον άρθρο του ο Gearon υποστηρίζει ότι η πολιτική προσήλωση στην ανάπτυξη μιας ευρωπαϊκής θρησκευτικής εκπαίδευσης δεν αποτελεί απόδειξη αντι-εκκοσμίκευσης αλλά επιβεβαίωσής της (Gearon, 2012). Μια στροφή του ενδιαφέροντος στα δημοσίως χρηματοδοτούμενα εκπαιδευτικά συστήματα πολλών δυτικών χωρών κατά τα τελευταία χρόνια, διαφαίνεται μέσα από την αύξηση των μελετών για τη θρησκευτική ποικιλομορφία, η οποία εκτεί-

νεται από τη διαμόρφωση διαφορετικών μορφών θρησκευτικής εκπαίδευσης έως την προβολή των σχέσεων μεταξύ θρησκείας και ηθικής αλλά και ευρύτερων πεδίων, όπως η ιθαγένεια, η διαπολιτισμική εκπαίδευση, η διαθεματική προσέγγιση ζητημάτων που σχετίζονται με τη θρησκεία στο πλαίσιο της διδακτέας ύλης κ.ά. Τα στοιχεία αυτά, βέβαια, δεν αναδείχτηκαν ανεξάρτητα από τη συζήτηση που αναφέραμε σχετικά με τον ρόλο της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Παρόλο που τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001 στις ΗΠΑ ήταν μια αφορμή να επανέλθει η συζήτηση αναφορικά με τη θέση της θρησκείας στον δημόσιο χώρο (Jackson, 2007), με τις αντίστοιχες αντανάκλασεις της στην εκπαιδευτική πράξη, η τάση για μια νέα κατανόηση της θρησκείας στο δημόσιο σχολείο είχε ήδη αρχίσει να αναπτύσσεται σε ορισμένες ευρωπαϊκές χώρες. Ακόμα και στη Γαλλία, όπου υπήρξε ένας σταθερός διαχωρισμός θρησκείας και κράτους, η ανάγκη για μελέτη των θρησκειών στα δημόσια σχολεία εξέφραζε τις ισχυρές πεποιθήσεις για τον θετικό ρόλο της θρησκείας στο πλαίσιο μια ομαλής συμβίωσης των ανθρώπων. Υπενθυμίζουμε ότι το 2001 ο Jack Lang, Υπουργός Εθνικής Παιδείας της Γαλλίας, ζήτησε από τον καθηγητή Régis Debray, να του υποβάλει μια έκθεση με προτάσεις: α) για τα προγράμματα διδασκαλίας των θρησκειών στα σχολεία και β) για την κατάρτιση των καθηγητών, σε ένα πλαίσιο όμως κοσμικό και δημοκρατικό. Αυτό που προβάλλεται ως επιχείρημα από τον Debray είναι ότι, παρόλο που η Δημοκρατία δεν αναγνωρίζει καμιά επίσημη και κυρίαρχη λατρεία, ωστόσο δεν μπορεί να αρνείται τη γνώση των θρησκειών. Σημειώνεται, επίσης, ότι από την ευρωπαϊκή μνήμη απουσιάζει η θρησκευτική πληροφόρηση, με αποτέλεσμα πολλά μνημεία του πολιτισμού να καθίστανται ακατανόητα και χωρίς ενδιαφέρον. Άρα η θρησκεία θα πρέπει να επανέλθει στη σχολική πρακτική και στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών μαθημάτων, όμως η διδασκαλία αυτή δεν μπορεί να είναι μια θρησκευτική διδασκαλία. Ειδικότερα ο Debray σημειώνει:

- α) Δεν μπορεί κανείς να συγχέει κατήχηση και πληροφόρηση, πρόταση πίστης και προσφορά γνώσης. Ο πρώτος τύπος διδασκαλίας προϋποθέτει την αυθεντία ενός αποκεκαλυμμένου λόγου, ενώ ο δεύτερος προβαίνει σε μια περιγραφή, πραγματολογική και εννοιολογική προσέγγιση των υπαρκτών θρησκειών.
- β) Οι θρησκείες δεν παρέχουν μονοπωλιακά την αποκλειστικότητα του νοήματος και των μεταφυσικών ανησυχιών των ανθρώπων. Τις ίδιες ανησυχίες εξερευνούν η φιλοσοφία, οι επιστήμες και η ίδια η τέχνη, δίχως να απηχούν υποχρεωτικά «την επίκληση του επέκεινα».
- γ) Η αποπομπή του θρησκευτικού φαινομένου από το δημόσιο σχολείο ευνοεί την κοινωνική παθολογία. Μια αντικειμενική γνώση των θρησκευτικών κειμένων και των θρησκευτικών παραδόσεων οδηγεί σε μείωση του φανατισμού.
- δ) Η οπτική της πίστης και η οπτική της γνώσης αποτελούν δύο προσεγγίσεις οι οποίες μπορεί να συνυπάρχουν στο ίδιο πρόσωπο, με την επισήμανση ότι η πρώτη προϋποθέτει τη θρησκεία ως λατρευτικό γεγονός, ενώ η δεύτερη προϋποθέτει τη γνώση της θρησκείας ως πολιτισμικό γεγονός. Όμως, το κοσμικό κράτος δεν μπορεί παρά να ασχολείται με αυτό που καταγράφεται ως κοινή αντίληψη για τη θρησκεία, δηλαδή τα ορατά και απτά αποτυπώματα των ποικίλων συλλογικών πίστευων, όπως αυτές εμφανίζονται στους κόσμους που μοιράζονται οι άνθρωποι, χωρίς να εισέρχεται στις εσωτερικές εμπειρίες, τις οποίες έχουν κοινές μόνο ορισμένοι και όχι όλοι οι πολίτες.
- ε) Η διδακτική δεοντολογία προϋποθέτει την αναστολή των προσωπικών πεποιθήσεων των διδασκόντων. Οι εκπαιδευτικοί διδάσκονται να ισοσταθμίζουν κατανοητή εγγύτητα και κριτική απόσταση. Όμως, οι θρησκείες δεν είναι μόνο ιστορία. Ιστορικό πλαίσιο δίχως την πνευματικότητα που την εμπνυχώνει, απονευρώνει τα πράγματα. Ομοίως, πνευματικότητα χωρίς το κοινωνικό πλαίσιο κινδυνεύει να γίνει μυστικισμός. Τρίτος δρόμος: να πληροφορούμε για τα γεγονότα, ώστε να αναπτύσσουμε τις σημασίες τους.

στ) Η θρησκευτική α παιδευσία συνδέεται με το επίπεδο των σπουδών (Ντεμπρέ, 2004).

Ο Debray, συζητά για τη σημασία του κοσμικού κράτους αλλά και του δημοσίου σχολείου στη μελέτη των θρησκειών. Η ορθολογική κατανόηση της θρησκείας δεν σημαίνει κανενός είδους διαμάχη με τη θρησκεία, όπως αυτό συνέβαινε στο παρελθόν. Το κράτος οφείλει να είναι «ουδετερόθρησκο», όπως και το σχολείο επίσης. Αυτό σημαίνει ότι δεν προβάλλει, δεν επιβάλλει και δεν προσβάλλει κάποια θρησκεία. Ο κοσμικός χαρακτήρας του κράτους είναι αδιαχώριστος από μια δημοκρατική προοπτική της αλήθειας, υπερβαίνοντας τις προκαταλήψεις και προάγοντας τις ανθρωπιστικές αξίες, με αποτέλεσμα να συμβάλλει στην εξουδετέρωση των ποικίλων θρησκευτικών ζηλωτισμών. Η λειτουργία ενός κοσμικού κράτους που βασίζεται σε ένα σταθερό υπόβαθρο φιλοσοφικών αξιωμάτων είναι εξελισσόμενη και καινοτόμος. Πρόκειται για ένα κοσμικό κράτος ικανοποιημένο και σίγουρο για τον εαυτό του και την αξία του. Η ωριμότητα του κοσμικού κράτους διέπεται από τη βασική αρχή μετάβασης από την «ουδετεροθρησκεία της αναρμοδιότητας» στην «ουδετεροθρησκεία της κατανόησης». Στα μάτια ενός «ουδετερόθρησκου» ανθρώπου δεν υπάρχουν ταμπού ή απαγορευμένες ζώνες. Σε τελευταία ανάλυση η ψύχραιμη και μεθοδευμένη μελέτη του θρησκευτικού φαινομένου είναι ο έλεγχος και η βάσανος της αλήθειας (Ντεμπρέ, 2004).

Σαφέστατα το αναπτυγμένο ενδιαφέρον των κρατών της Ευρωπαϊκής Ένωσης για τη θρησκευτική αγωγή έχει δεχτεί επιδράσεις από τον δημόσιο διάλογο για τα ζητήματα που αναδείχθηκαν τις τελευταίες δεκαετίες, όπως για παράδειγμα την παρουσία του Ισλάμ στην Ευρώπη και την επιρροή του σε όλες τις μεγάλες θρησκευτικές παραδόσεις, οι οποίες κλήθηκαν να επανατοποθετηθούν ουσιαστικά στη δημόσια ζωή και να αναθεωρήσουν τους παραδοσιακούς τους ρόλους. Η θρησκεία ως ηθική στάση και συμπεριφορά απέναντι σε κανόνες πολιτικής συμβίωσης αποτελεί έναν επιπλέον σταθερό πυλώνα διερεύνησης και ανάπτυξης στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης. Βεβαίως, εάν ο Θεός επέστρεψε στην Ευρώπη, το συνακόλουθο ερώτημα που τίθεται είναι κάτω από ποια προοπτική; Σαφέστατα, θα συμφωνήσουμε με την άποψη ότι η αναθέρμανση των συζητήσεων που αφορούν τη θρησκεία, ιδιαίτερα σε σχέση με την εκπαίδευση, γίνεται κάτω από το πρίσμα κυρίως των πολιτικών και όχι των θρησκευτικών λόγων που συνιστούν την παρουσία της θρησκείας στο σχολικό περιβάλλον και κατ' επέκταση στον δημόσιο χώρο. Άλλωστε, μόνο ως πολιτική λειτουργία η θρησκεία επανέρχεται στον δημόσιο διάλογο, συνδέοντας την παρουσία της με ζητήματα που σχετίζονται με τη δημοκρατία, τα ανθρώπινα δικαιώματα, την εθνικότητα, τη φιλανθρωπία κ.ά.

Η Ευρωπαϊκή Επιτροπή χρηματοδότησε ένα σημαντικό έργο, μεταξύ των ετών 2006 και 2009, σχετικά με τη θρησκεία και την εκπαίδευση στα σχολεία. Γνωστό με τα αρχικά REDCo, (Θρησκεία στην Εκπαίδευση. Μια συνεισφορά στον διάλογο ή ένας παράγοντας συγκρούσεων στη μεταβολή των κοινωνιών της Ευρώπης;), το έργο συγκέντρωσε τις απόψεις των εφήβων ηλικίας από 14 έως 16 ετών από οκτώ Ευρωπαϊκές χώρες σχετικά με τη διδασκαλία και τη μάθηση για τη θρησκευτική ποικιλομορφία στα σχολεία (Jackson, 2014). Τα μέλη της ομάδας REDCo, κοινωνικοί κυρίως επιστήμονες, παρουσίασαν τα αποτελέσματα της έρευνάς τους στο Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο το 2009:

- Οι μαθητές επιθυμούν την ειρηνική συνύπαρξη μέσω διαφορών και πιστεύουν ότι αυτό είναι εφικτό.
- Για τους μαθητές, η ειρηνική συνύπαρξη εξαρτάται από τη γνώση για τις θρησκείες και κοσμοθεωρίες του άλλου και από το να μοιράζονται κοινά συμφέροντα, καθώς και να κάνουν πράγματα μαζί.
- Οι μαθητές που μαθαίνουν για τη θρησκευτική ποικιλομορφία στο σχολείο είναι πιο πρόθυμοι να έχουν συνομιλίες για τις θρησκείες / πεποιθήσεις με μαθητές άλλων υποβάθρων απ' ό,τι εκείνοι που δεν μαθαίνουν για τη θρησκευτική ποικιλομορφία.
- Οι μαθητές θέλουν να αποφύγουν τις θρησκευτικές διαμάχες: μερικοί από τους θρησκευτικά προσηλωμένους μαθητές αισθάνονται ευάλωτοι σε σχέση με τους άλλους.
- Οι μαθητές θέλουν η μάθηση να λαμβάνει χώρα σε ένα ασφαλές περιβάλλον στην τάξη, όπου υπάρχουν συμφωνημένες διαδικασίες για έκφραση και συζήτηση.

- Οι περισσότεροι μαθητές θα ήθελαν τα κρατικά-χρηματοδοτούμενα σχολεία να είναι ένα μέρος, για να μαθαίνουν για τις διαφορετικές θρησκείες/κοσμοθεωρίες, αντί για τη διδασκαλία μιας συγκεκριμένης θρησκείας/κοσμοθεωρίας. Ωστόσο, οι μαθητές είχαν την τάση να προτιμούν το σύστημα με το οποίο ήταν ήδη εξοικειωμένοι (Jackson, 2014).

Παρόλο που στα ευρήματα της έρευνας REDCo φαίνεται συνοπτικά η ανοιχτή διάθεση των μαθητών να μάθουν για τη θρησκεία σεβόμενοι την ποικιλία των κοσμοθεωριών και του θρησκευτικού πλουραλισμού, παρατηρήθηκε ωστόσο ένα εύρος προκαταλήψεων που προκύπτουν, αναγνωρίζοντας παράλληλα ως την πιο σημαντική πηγή πληροφοριών για τις θρησκείες και τις κοσμοθεωρίες γενικά την οικογένεια και μετά το σχολείο. Εάν, ανεξαρτήτως θρησκευτικού υποβάθρου, η πλειονότητα των μαθητών ενδιαφέρεται να μάθει για τις θρησκείες στο σχολείο και υπάρχει ανοιχτή διάθεση προς τους συνομήλικους διαφορετικού θρησκευτικού υποβάθρου, ωστόσο τα παιδιά τείνουν να συναναστρέφονται κοινωνικά με συνομηλίκους τους με τους οποίους διαθέτουν το ίδιο θρησκευτικό υπόβαθρο, ακόμη και αν ζουν σε περιοχές που χαρακτηρίζονται από θρησκευτική πολυμορφία. Υπήρχε, συνεπώς, ένας διαχωρισμός μεταξύ μιας ισχυριζόμενης ανεκτικής συμπεριφοράς σε αφηρημένο – θεωρητικό επίπεδο και σε ένα πρακτικό επίπεδο. Έτσι, η ανεκτικότητα που εκφράζεται στις συζητήσεις μέσα στην τάξη δεν επαναλαμβάνεται πάντα στην καθημερινότητά τους. Άρα το πρακτικό ενδιαφέρον της παρουσίας της θρησκευτικής αγωγής στην ευρύτερη ευρωπαϊκή κοινωνία δεν συνίσταται απλά στη θεωρητική επίλυση των προβλημάτων της κοινωνικής συνύπαρξης με το διαφορετικό, στο πλαίσιο των συζητήσεων ή των επιθυμιών, αλλά κυρίως στην πρακτική μορφή υλοποίησης της συνύπαρξης. Αυτό σημαίνει ότι η θρησκευτική εκπαίδευση αποκτά μια χρηστική λειτουργία, η οποία εντάσσεται στην ευρύτερη πολιτική και κοινωνική λειτουργία του σχολείου.

Το εύρος του πεδίου αρμοδιοτήτων του REDCo είναι εντυπωσιακά μεγάλο και οι προτάσεις του απευθύνονται σε θεσμικά όργανα της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Κοινοβούλιο, Επιτροπή, Συμβούλιο Υπουργών), στο Συμβούλιο της Ευρώπης, στα Ηνωμένα Έθνη (UNESCO, Γενική Συνέλευση), στους Εθνικούς εκπαιδευτικούς φορείς των κρατών μελών της ΕΕ, στις Ενώσεις Εκπαιδευτικής Έρευνας, σε Μη Κυβερνητικές Οργανώσεις, σε Θρησκευτικές Οργανώσεις, στα Πανεπιστήμια και τα Σχολεία εντός της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Μέσα από αυτά τα ερευνητικά προγράμματα γίνεται κατανοητό ότι οι λαοί της Ευρώπης διατυπώνουν ένα ζωηρό ενδιαφέρον για την απόκτηση βαθύτερης γνώσης για τον τρόπο που οι Ευρωπαίοι πολίτες διαφορετικού θρησκευτικού, πολιτισμικού και πολιτικού υποβάθρου μπορούν να συμβιώσουν και να ξεκινήσουν διάλογο αμοιβαίου σεβασμού και κατανόησης, ο οποίος ωστόσο θα έχει πρακτικά αποτελέσματα. (Jackson 2007, Jackson 2011).

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος ότι το αναδυόμενο πολιτικό ενδιαφέρον για τη θρησκεία, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της κοινωνικής συνύπαρξης των λαών της Ευρώπης και η προσπάθεια να αποκτήσει το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής ένα ενιαίο πλαίσιο αξιών, οι οποίες θα αποτελούν την κοινή συνισταμένη θρησκευτικών και των πολιτικών πεποιθήσεων, με τις δεύτερες να προσδιορίζουν σε ορισμένο βαθμό τις πρώτες, έδωσε την αφορμή να υποστηριχτεί από ορισμένους ερευνητές ότι ουσιαστικά οι πολιτικές αξίες της κοινωνικής αποδοχής της διαφορετικότητας, της δημοκρατίας και του πλουραλισμού, οδηγούν τελικά στη διαμόρφωση μιας «πολιτικής θρησκείας» στον ευρωπαϊκό χώρο, η οποία συμβαδίζει απόλυτα με την ίδια την «πολιτική αγωγή». Βεβαίως, ο όρος «πολιτική θρησκεία» που έλκει την καταγωγή του από τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό έχει γίνει κατανοητός κάτω από διαφορετικές κάθε φορά εκδοχές εκτείνοντας το εννοιολογικό περιεχόμενό του από τη φυσική θρησκεία, την απλή ανεκτικότητα, την ανεξιθρησκία, έως τη διαμόρφωση ενός πολιτικο-θρησκευτικού πλαισίου χρήσιμου για τη λειτουργία του κράτους με ευθύνη της πολιτικής και όχι της θρησκευτικής αρχής. Υπενθυμίζω, ωστόσο, εδώ τη συνεισφορά της ίδιας της θρησκείας στα όρια της φιλελευθεροποίησής της. Η θρησκευτική διαμαρτύρηση του Λουθήρου απέναντι στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και η υπογραφή της Συνθήκης της Βεσφαλίας του 1648 έδωσε το δικαίωμα για μια πολιτική ανάγνωση της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Άρα για ορισμένους ερευνητές η πολιτική φιλελευθεροποίηση της θρησκείας και η περίφημη

«ανεκτικότητα» θα πρέπει να ιδωθεί περισσότερο ως κατάκτηση της ίδιας της δυτικής θρησκείας, παρά ως κατάκτηση της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας (Παπαρηγόπουλος, 1999). Από την άλλη πλευρά, η προβολή μιας ενιαίας θρησκευτικής αντίληψης με πολιτικά χαρακτηριστικά δόγματα, η οποία θα αντικαθιστούσε τον χριστιανισμό, επειδή η κοινωνία έχει ξεπεράσει τις παραδοσιακές του μορφές, όπως υπαινίχτηκε ο Rousseau, δεν μπορεί να έχει πρακτική εφαρμογή, δεδομένου ότι οι θρησκευτικές διαφοροποιήσεις προβάλλουν σήμερα ως νόμιμο δικαίωμα έκφρασης της θρησκευτικής ελευθερίας και της θρησκευτικής πολυμορφίας. Άλλωστε, η αμερικανική εκδοχή της πολιτική θρησκείας, η οποία αναδείχτηκε όχι από την πολιτική υποκατάσταση μιας κυρίαρχης θρησκευτικής επιλογής με το αντίστοιχο της πολιτικό μάρφωμα (ευρωπαϊκή εκκοσμίκευση), αλλά διαμορφώθηκε από την ίδια την πλουραλιστική θρησκευτικότητα, σύμφωνα με την οποία οι μορφές της ελευθερίας αλλά και η δημοκρατία προέκυψαν από μια φιλελευθεροποιημένη θρησκευτικότητα, η οποία απαλλασσόμενη από την παπική εξουσία διαμόρφωσε έναν χριστιανισμό, ο οποίος μπορούσε να διευκολύνει στην εγκαθίδρυση της πολιτειακής δημοκρατίας και επιχειρηματικότητας, ακριβώς επειδή στηριζόταν στον θρησκευτικό πλουραλισμό. Ο Tocqueville θεωρεί ότι η θρησκεία ως πολιτικός θεσμός δυναμικά συνεισφέρει στη διατήρηση μιας λαϊκής δημοκρατίας μεταξύ των Αμερικανών, επειδή δίπλα σε κάθε θρησκεία βρίσκεται και μια πολιτική άποψη, η οποία είναι συναφώς συνδεδεμένη με αυτή (Τοκβίλ, 2008). Προς την ίδια κατεύθυνση και έχοντας γράψει σε μια περίοδο κρίσης για την γερμανική και ευρωπαϊκή φιλελεύθερη δημοκρατία, ο C. Schmitt εισάγει την έννοια της «Πολιτικής Θεολογίας» μελετώντας τη σχέση μεταξύ της θρησκευτικής και πολιτικής αρχής από την αρχαιότητα έως τη σύγχρονη εποχή. Ο Schmitt ισχυρίστηκε ότι όλες οι σημαντικές έννοιες της σύγχρονης θεωρίας του κράτους είναι εκκοσμηκευμένες θεολογικές έννοιες, όπως για παράδειγμα ο παντοδύναμος Θεός έγινε ο παντοδύναμος νομοθέτης. Αυτό σημαίνει ότι υιοθετώντας ουσιαστικά το κράτος τις μεταφυσικές θρησκευτικές αντιλήψεις, το θεολογικό έχει αντιμετωπιστεί στο πολιτικό, με αποτέλεσμα το κράτος να γίνεται πανίσχυρο (Schmitt, 1994). Η κριτική που ασκήθηκε σε αυτές τις αντιλήψεις επεσήμανε ότι τα αυτοκρατορικά, δικτατορικά και ολοκληρωτικά συστήματα αντικατέστησαν τη θεολογία με παρόμοια καθολικές κοσμικές ιδεολογίες, ενώ οι ουτοπικές κοσμικές ιδεολογίες που άσκησαν τη μεγαλύτερη επίδραση, ουσιαστικά διαμορφώθηκαν από την απωθημένη θρησκεία. Ήταν εκδοχές του μύθου της Αποκάλυψης, της πίστης σε ένα γεγονός που θα αλλάξει τον κόσμο και θα οδηγήσει στο τέλος της ιστορίας και των συγκρούσεων, φτάνοντας έως του σημείου ο J. Gray να σημειώσει: «Η σύγχρονη πολιτική είναι ένα κεφάλαιο στην ιστορία των θρησκειών» (Gray, 2009).

Πόσο, όμως, καθίσταται εφικτό σήμερα η ολοένα και αυξανόμενη συσχέτιση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας να αφήσει έξω από το πεδίο ελέγχου τις πολιτικές και ιδεολογικές χρήσεις της θρησκείας, ιδιαίτερα όταν πρόκειται για ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής με δημόσιο χαρακτήρα; Κατά πόσο, δηλαδή, μπορεί η πολιτική υποκατάσταση της θρησκευτικής σκέψης στο πλαίσιο της θρησκευτικής αγωγής να μείνει ανεπηρέαστη από τις πολιτικές επιλογές χειραγώγησής της, όπως για παράδειγμα τις εθνικές επιλογές; Η πολιτικοποίηση της θρησκείας στην εκπαίδευση διαφέρει από τη θρησκευτική αγωγή που ασχολείται με την πολιτική. Η πολιτικοποίηση της θρησκείας στην εκπαίδευση υπονοεί όχι απλά ότι το επίκεντρο της θρησκείας στην εκπαίδευση θα στραφεί προς τα πολιτικά συμφέροντα, αλλά ότι τα πολιτικά συμφέροντα θα αποτελούν τον κυρίαρχο παιδαγωγικό στόχο. Σαφέστατα οι αντιλήψεις για την ευρωπαϊκή θρησκευτική αγωγή συμβαδίζουν σήμερα με τις πολυάριθμες παγκόσμιες μετα-ψυχροπολεμικές πρωτοβουλίες που ανέδειξαν την ανάγκη στήριξης των πολιτικών θεσμών από τα εκπαιδευτικά προγράμματα. Ωστόσο, το ερώτημα που τίθεται σήμερα είναι πώς είναι δυνατόν να υπάρξει με την πάροδο του χρόνου μια δίκαιη και σταθερή κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών που παραμένουν ακόμη τελείως διαχωρισμένοι από θρησκευτικά, φιλοσοφικά και ηθικά δόγματα (Gearon, 2012). Το ερώτημα αυτό προεκτείνεται προς την κατεύθυνση της αποκατάστασης της εμπιστοσύνης μεταξύ των πολιτών που διαφοροποιούνται μεταξύ τους από τη μία πλευρά, ενώ από την άλλη προς την κατεύθυνση της αντιμετώπισης μιας ασφαλούς συνύπαρξης. Δεν μπορεί να παραβλέψει κάποιος το γεγονός ότι η αναζήτηση κοινών πολιτικών ασφαλείας από ενδεχόμενους κινδύνους που απειλούν

την ευρωπαϊκή ενότητα και τις σχέσεις εμπιστοσύνης, επιδρά ουσιαστικά και στη χάραξη εκπαιδευτικής πολιτικής με κριτήρια που σχετίζονται με την ασφαλή λειτουργία του κράτους και των θεσμών του. Έτσι, είναι διαφορετική η συζήτηση για τις θρησκείες στο δημόσιο σχολείο το οποίο είναι αποδέκτης της κοινωνικής καχυποψίας ή των εθνικιστικών εξάρσεων και διαφορετική η συζήτηση σε ένα σχολείο το οποίο εντάσσεται σε μια κοινωνία, η οποία αισθάνεται ότι δεν απειλείται. Άρα ένας διάλογος για τις θρησκείες δεν μπορεί να γίνεται παντού με τον ίδιο τρόπο, εκτός εάν υπάρξει εκπεφρασμένη πολιτική βούληση για ένα πανευρωπαϊκό μάθημα θρησκευτικής αγωγής με κοινούς στόχους και κοινά χαρακτηριστικά. Άλλωστε, όλες οι πρωτοβουλίες που έχουν αναληφθεί σε ευρωπαϊκό επίπεδο για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής μάλλον συμβουλευτικό χαρακτήρα έχουν και όχι υποχρεωτικό για τα κράτη μέλη τους.

Το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής σχετίζεται με την ίδια την πολιτική βούληση, αλλά και με την επιθυμία για ανάδειξη των στοιχείων εκείνων των θρησκειών που θα μπορούσαν στο πλαίσιο μιας συγκριτικής μελέτης τους να αναδείξουν κοινές πανανθρώπινες αξίες, τις οποίες ωστόσο οι πολίτες θα συμφωνήσουν ότι θα πρέπει να υλοποιήσουν. Ο δρόμος εξακολουθεί να είναι μακρύς, εφόσον το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής αποτελεί την κοινή συνισταμένη της εκπαιδευτικής πολιτικής, των θρησκευτικών αναπαραστάσεων και της ίδιας της πολιτικής κοινωνίας, για λογαριασμό της οποίας και λειτουργεί. Η μεθοδική έρευνα και η προσπάθεια κατανόησης όλων των πτυχών που συνθέτουν την παρουσία του στο πλαίσιο μιας κοσμικής κοινωνίας, οφείλει να γίνεται με σοβαρότητα και συνέπεια, λαμβάνοντας υπόψη όλες εκείνες τις παραμέτρους που συνιστούν τα πολιτικά χαρακτηριστικά της θρησκείας, τις πολιτικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις, την παράδοση, αλλά και τις νέες τάσεις που διαμορφώνονται διαμέσου του πολιτισμού και της παιδείας. Άλλωστε, η Ευρώπη αλλάζει, όπως αλλάζουν και οι άνθρωποι μέσα σε αυτήν. Ωστόσο, η κοινωνική ενσωμάτωση της διαφορετικότητας αποτελεί μια νέα πρόκληση. Μια πρόκληση που οδηγεί αναγκαία στην κοινωνική συναίνεση. Το πώς, όμως, θα δημιουργήσουμε εκπαιδευτικά προγράμματα που θα στοχεύουν στη συναίνεση αυτή αποτελεί αντικείμενο διαρκούς αναστοχαστικής μελέτης. Το υφάδι, βέβαια, όλων των παραπάνω εργασιών αποτελεί η πεποίθηση ότι η πολιτικοποίηση της θρησκείας στην ευρωπαϊκή θρησκευτική αγωγή γίνεται κατανοητή ως ένταξη της θρησκείας στην εκκοσμικευμένη κοινωνία και όχι για μια θρησκευτικοποίηση της δημόσιας σφαίρας. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η εκπαιδευτική πολιτική για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης αποτελεί μέρος της εκκοσμικευμένης λογικής δια μέσου της ευρωπαϊκής θρησκευτικής αγωγής.

## **2. Το πλαίσιο της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες της Ευρώπης**

Εάν η θρησκευτική αγωγή στη δημόσια εκπαίδευση αντιπροσωπεύει τις πολιτικές αξίες μιας κοινωνίας, όπως της δημοκρατίας, της εθνικότητας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και πάνω απ' όλα της ανεκτικότητας, συνακόλουθα η χρηστική σημασία του συγκεκριμένου μαθήματος απεικονίζει την πολιτικοποίηση της θρησκείας στο ίδιο ακριβώς πλαίσιο. Άρα η μελέτη του πλαισίου της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης και η σύνταξη των αντίστοιχων προγραμμάτων σπουδών θα πρέπει να συνεξεταστεί στο ευρύτερο πλαίσιο: α) των σχέσεων κράτους- θρησκείας, β) των χαρακτηριστικών της θρησκευτικότητας των πολιτών, γ) της σημασίας που δίνεται στις θρησκευτικές και εκπαιδευτικές ελευθερίες, και δ) της έκτασης της πολιτισμικής πολυμορφίας στην κάθε χώρα.

### **2.1 Οι σχέσεις κράτους – θρησκείας**

Το σχολείο δεν αποτελεί απλά το κέντρο της κοινωνικής αναπαραγωγής της γνώσης, εξυπηρετώντας τις ανάγκες μόρφωσης των πολιτών, αλλά ταυτόχρονα αντανάκλα και τις ποικίλες εντάσεις εθνικές, οικονομικές, πολιτικές, πολιτισμικές, θρησκευτικές που συνθέτουν το σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης του κράτους και των θεσμών του. Παρόλο που ο διαχωρισμός εκκλησίας και κράτους είναι μια διάσταση που απο-



τελεί μέρος της ταυτότητας των ευρωπαϊκών εθνών, εφαρμοσμένη περισσότερο ή λιγότερο αυστηρά, ανάλογα με την κάθε χώρα, εντούτοις αυτή η διάσταση δεν είναι ποτέ απόλυτη. Ακόμα και σε χώρες όπου ο διαχωρισμός χαιρεί ευρείας υποστήριξης, όπως στη Γαλλία, σημαντικές διαφορές παρατηρούνται. Για παράδειγμα στη Γαλλία η Καθολική Εκκλησία διατηρεί ένα υψηλό αριθμό ιδιωτικών σχολείων, ενώ περίπου το 20% των φοιτητών παρακολουθούν αυτά τα σχολεία (Schreiner, 2005). Παρομοίως, όπου υπάρχει αναγνωρισμένη – επίσημη εκκλησία από την πλευρά του κράτους, όπως στην Αγγλία ή στην Ελλάδα δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η εκκλησία ελέγχει τη θρησκευτική εκπαίδευση στο σχολείο. Άρα η διαπίστωση ότι σε χώρες με αυστηρό χωρισμό κράτους – εκκλησίας παρατηρείται μια εχθρική αντιμετώπιση του μαθήματος σε σχέση με χώρες όπου υπάρχει συνεργασία κράτους – εκκλησίας δεν αποτελεί μια ξεκάθαρα αυταπόδεικτη διαπίστωση. Ωστόσο, αυτό που οφείλουμε να επισημάνουμε είναι ότι σε χώρες που υπάρχει επικρατούσα θρησκεία, το μάθημα στα δημόσια σχολεία επηρεάζεται από τη θρησκεία αυτή, παρόλο που αναγνωρίζονται δικαιώματα και σε άλλες θρησκευτικές κοινότητες.

Η Αγγλικανική Εκκλησία αποτελεί την επίσημη Εκκλησία της Αγγλίας. Οι τρεις άλλες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης όπου υπάρχουν κρατικές Εκκλησίες είναι η Φινλανδία (Λουθηρανική Ευαγγελική Εκκλησία και Ορθόδοξη Εκκλησία), Δανία (Λουθηρανική Ευαγγελική Εκκλησία) και Ελλάδα (η Ελληνορθόδοξη Εκκλησία). Η Βασίλισσα της Αγγλίας αποτελεί την κεφαλή της εκκλησίας και τον υπερασπιστή της θρησκευτικής πίστης. Σε αυτή τη χώρα το εκπαιδευτικό σύστημα είναι δομημένο σε αυτή τη στενή συνεργατική σχέση ανάμεσα σε εκκλησία και κράτος, και η διδασκαλία της θρησκείας έλαβε υποχρεωτικό χαρακτήρα πολύ νωρίς σε όλα τα κρατικά σχολεία. Η διδασκαλία σήμερα, ωστόσο, είναι μη ομολογιακή και πολλαπλών θρησκευτικών πίστευων (Perin, 2009).

Επίσης, υπάρχουν χώρες που παρά τον διαχωρισμό κράτους και εκκλησίας, το κράτος διατηρεί συνεργασία μικρότερης ή μεγαλύτερης σημασίας με την εκκλησία, χωρίς αυτό να θεωρείται παράδοξο. Παρά το γεγονός ότι δεν αναγνωρίζεται επίσημη Εκκλησία στην Ισπανία σύμφωνα με το ισπανικό Σύνταγμα, οι κρατικές αρχές έχουν υποχρέωση να διατηρούν σχέσεις συνεργασίας με την Καθολική Εκκλησία και άλλες ομολογίες σύμφωνα με το άρθρο 16 του Συντάγματος του 1978. Η Καθολική Εκκλησία είναι υπεύθυνη για τη διδασκαλία στα κρατικά σχολεία, ακολουθώντας τη συμφωνία του 1979 με το Βατικανό, και τις λοιπές αναγνωρισμένες θρησκείες (Προτεστάντες, Εβραίους και Μουσουλμάνους), οι οποίες μπορούν επίσης να διδάσκονται ακολουθώντας τις συμφωνίες που ορίστηκαν το 1992. Στη Σουηδία, ο διαχωρισμός της Λουθηρανικής Εκκλησίας και του κράτους συνέβη πρόσφατα (2000). Σε αυτή τη χώρα, η θρησκευτική εκπαίδευση επιτρέπεται στο σχολικό πρόγραμμα αλλά θα πρέπει να είναι αυστηρά μη ομολογιακή και αντικειμενική (Perin, 2009).

Η Ολλανδία αποτελεί μια από τις πλέον κοσμικές χώρες της Ευρώπης με διαχωρισμό κράτους – εκκλησίας, ο οποίος ωστόσο υποδηλώνει την ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις θρησκείες με παράλληλο σεβασμό των θρησκευτικών ελευθεριών των πολιτών. Το ολλανδικό πολυπολιτισμικό μοντέλο παρέχει τη δυνατότητα ίδρυσης ιδιωτικών σχολείων με θρησκευτικό προσανατολισμό, ρωμαιοκαθολικό, προτεσταντικό ή άλλο, και αντιπροσωπεύει τις διαφορετικές ομάδες στην κοινωνία σύμφωνα με τις θρησκευτικές ή φιλοσοφικές τους αφετηρίες. Η Ολλανδία είναι μια από τις λίγες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης (μαζί με το Βέλγιο) όπου η ιδιωτική εκπαίδευση, επιβηθούμενη με κρατικές επιχορηγήσεις, είναι μεγαλύτερη από ό,τι η κρατική εκπαίδευση (Perin, 2009).

Με την πρόσφατη επέκτασή της στην κεντρική και ανατολική Ευρώπη, η Ευρωπαϊκή Ένωση έχει μεγαλώσει και περιλαμβάνει χώρες όπου η θρησκεία έχει υποστεί σοβαρούς περιορισμούς κατά τη διάρκεια της μεγάλης σοβιετικής κυριαρχίας, αλλά ταυτόχρονα σε ορισμένες από αυτές δεν έπαψε να προσδιορίζει το περιεχόμενο του κοινωνικού νοήματος. Σύμφωνα με τον Peter Schreiner, τρία είναι τα χαρακτηριστικά που επηρεάζουν τη θέση της θρησκείας στις κοινωνίες της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης: α) *Η μνήμη και η νοσταλγία για την εποχή πριν από τον κομμουνισμό*. Στην ουγγρική κοινωνία πριν το 1948 η θρησκεία διαδρα-





























μάτισε κεντρικό ρόλο στη ζωή των ανθρώπων, ενώ το θρησκευτικό κοινωνικό περιβάλλον ήταν ισχυρό και καλά δομημένο. Αυτό κατά κάποιον τρόπο είχε ανασταλεί λόγω της άμεσης επιρροής της Σοβιετικής Ένωσης. Τώρα οι άνθρωποι αισθάνονται ότι συνδέονται ξανά μ' αυτή την εποχή πριν από τον κομμουνισμό. β) *Η εμπειρία της αντίφασης μεταξύ των ιδιωτικών και των κρατικών ιδεολογιών στην εκπαίδευση.* Τα κομμουνιστικά καθεστώτα προσπάθησαν να εκπαιδεύσουν ένα νέο σοσιαλιστικό τύπο ανθρώπου, αποδυναμωμένου από την επιρροή των γονέων και ενταγμένο στην κομμουνιστική ιδεολογία. Εκείνοι οι γονείς που προσπαθούσαν να εκπαιδεύσουν τα παιδιά τους με διαφορετικό τρόπο, έπρεπε να το κάνουν αυτό κρυφά. Απ' αυτή την πρώην εμπειρία πολλοί δεν έχουν μεγάλη εμπιστοσύνη στο σύστημα δημόσιας εκπαίδευσης. γ) *Το γαλλικό ή το αμερικανικό μοντέλο.* Ποιο είναι το επίπεδο του διαχωρισμού μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής εκπαίδευσης που χρειαζόμαστε, ειδικά όταν συζητάμε για τη χριστιανική εκπαίδευση; Αυτό είναι ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα στις μέρες μας. Σε ποιο βαθμό αποτελεί μια θρησκεία ιδιωτική υπόθεση και σε ποιο βαθμό η θρησκεία επηρεάζει τη δημόσια ζωή και την πολιτική (Schreiner, 2005);

Αν και η Εκκλησία με το κράτος παραμένουν επίσημα χωρισμένοι στη δημοκρατία της Τσεχίας και της Ρουμανίας, οι δεσμοί με τη θρησκεία της πλειοψηφίας παραμένουν ισχυροί στη Ρουμανία, όπου η Ορθόδοξη θρησκεία απολαμβάνει μια υψηλή αποδοχή στην κοινωνία και κυριαρχεί στη θρησκευτική εκπαίδευση στα σχολεία. Αντίθετα, στη δημοκρατία της Τσεχίας η θρησκεία έχει πολύ λιγότερη σημασία στην κοινωνία και στην εκπαίδευση. Η τελευταία απογραφή του 2001 αποκάλυψε ότι οι περισσότεροι από το μισό του πληθυσμού περιγράφουν τον εαυτό τους ως άθεο.

## 2.2 Τα χαρακτηριστικά της θρησκευτικότητας των πολιτών

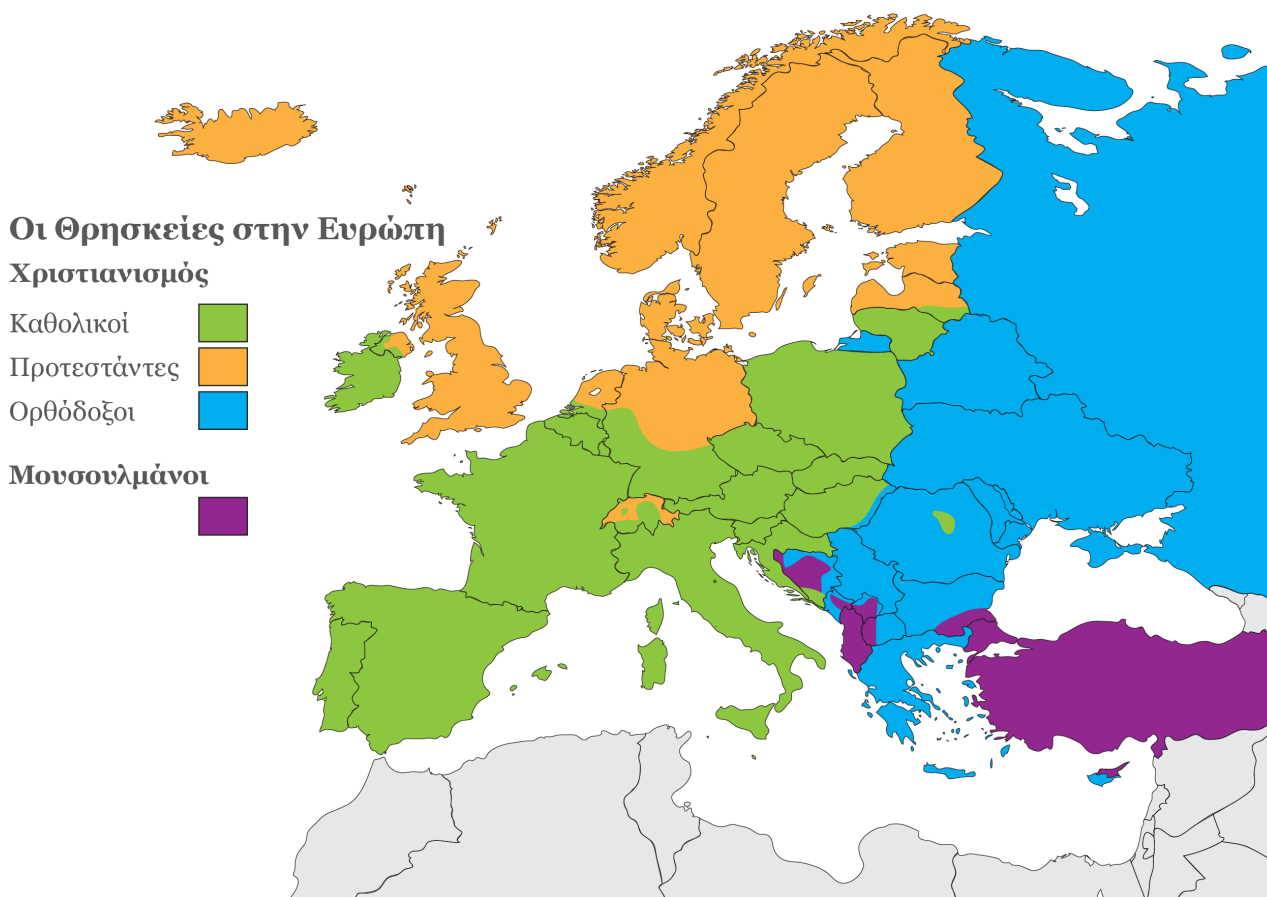
Ένα κοινό χαρακτηριστικό πολλών ευρωπαϊκών χωρών είναι, πράγματι, η αυξανόμενη εκκοσμίκευση της κοινωνίας. Πριν από τη διεύρυνση της Ευρωπαϊκής Ένωσης στην κεντρική και ανατολική Ευρώπη, οι τρεις ευρωπαϊκές χώρες με τους περισσότερους πολίτες που δήλωναν άθεοι ήταν η Ολλανδία (54%), η Γαλλία (43%) και η Δανία (11%). Μεγαλύτερο ήταν το ποσοστό της νέας γενιάς που περιέγραφε τον εαυτό της ως άθεο, συγκεκριμένα στην Ολλανδία (70%) και στη Γαλλία (53%). Οι θρησκευτικές πρακτικές συνεχίζουν τη φθίνουσα πορεία, σηματοδοτώντας τη δυσaréσκεια με τους παραδοσιακούς θρησκευτικούς θεσμούς. Το θρησκευτικό Παρατηρητήριο (2008) αποκαλύπτει ότι ένας στους πέντε Ευρωπαίους δεν είναι καθόλου θρησκευόμενος. Το Συμβούλιο της Ευρώπης επιβεβαιώνει αυτή την τάση: λιγότεροι από ένας στους πέντε Ευρωπαίους παρακολουθεί θρησκευτική λειτουργία τουλάχιστον μια φορά την εβδομάδα, ενώ είκοσι χρόνια πριν η εικόνα ήταν τουλάχιστον διπλάσια. Αυτή η τάση δεν μπορεί, ωστόσο, να συσχετιστεί με την απώλεια θρησκευτικότητας ή την έλλειψη ενδιαφέροντος σε θέματα που αφορούν πνευματικές αξίες. Αντιθέτως, αυτά τα θέματα είναι σε αύξηση, ιδιαίτερα ανάμεσα στους νέους, σε έναν κόσμο που φαίνεται να είναι αυξανόμενα υλιστικός και στον οποίο οι παραδοσιακές ιδεολογίες δεν έχουν ανάλογο αντίκτυπο (Perin, 2009).

Σύμφωνα με την έρευνα του Ευρωβαρόμετρου το 2010 σχετικά με τη θρησκευτικότητα στην Ευρώπη διαπιστώνουμε ότι ένα μεγάλο ποσοστό 51% πιστεύει στην ύπαρξη του Θεού, ενώ ένα μικρότερο ποσοστό 26% πιστεύει στην ύπαρξη κάποιου είδους πνεύματος ή στη δύναμη της ζωής, ενώ μόλις το 22% δείχνει να μην πιστεύει σε τίποτα απ' όλα αυτά (Πίνακας 3.1).

Δημοσκόπηση του Ευρωβαρόμετρου το 2010 [7]				
Χώρα	«Πιστεύω ότι υπάρχει Θεός»	«Πιστεύω ότι υπάρχει κάποιου είδους πνεύματος ή κάποια δύναμη που προσδιορίζει τη ζωή»	«Δεν πιστεύω ότι υπάρχει κάποιου είδους πνεύματος, ο Θεός ή κάποια δύναμη που προσδιορίζει τη ζωή»	«Αρνήθηκε να απαντήσει»
 <a href="#">Φινλανδία</a>	33%	42%	22%	3%
 <a href="#">Τσεχική Δημοκρατία</a>	16%	44%	37%	3%
 <a href="#">Σουηδία</a>	18%	45%	34%	3%
 <a href="#">Σλοβενία</a>	32%	36%	26%	6%
 <a href="#">Σλοβακία</a>	63%	23%	13%	1%
 <a href="#">Ρουμανία</a>	92%	7%	1%	0%
 <a href="#">Πορτογαλία</a>	70%	15%	12%	3%
 <a href="#">Πολωνία</a>	79%	14%	5%	2%
 <a href="#">Ουγγαρία</a>	45%	34%	20%	1%
 <a href="#">Ολλανδία</a>	28%	39%	30%	3%
 <a href="#">Μάλτα</a>	94%	4%	2%	0%
 <a href="#">Λουξεμβούργο</a>	46%	22%	24%	8%
 <a href="#">Λιθουανία</a>	47%	37%	12%	4%
 <a href="#">Λετονία</a>	38%	48%	11%	3%
 <a href="#">Κύπρος</a>	88%	8%	3%	1%
 <a href="#">Κροατία</a>	93%	5%	2%	0%
 <a href="#">Ιταλία</a>	74%	20%	6%	0%
 <a href="#">Ισπανία</a>	59%	20%	19%	2%
 <a href="#">Ηνωμένο Βασίλειο</a>	37%	33%	25%	5%
 <a href="#">Εσθονία</a>	18%	50%	29%	3%
 <a href="#">Ελλάδα</a>	79%	16%	4%	1%
 <a href="#">Ιρλανδία</a>	70%	20%	7%	3%
 <a href="#">Δανία</a>	28%	47%	24%	1%
 <a href="#">Γερμανία</a>	44%	25%	27%	4%
 <a href="#">Γαλλία</a>	27%	27%	40%	6%
 <a href="#">Βουλγαρία</a>	36%	43%	15%	6%
 <a href="#">Βέλγιο</a>	37%	31%	27%	5%
 <a href="#">Αυστρία</a>	44%	38%	12%	6%
 <a href="#">EU28</a>	51%	26%	20%	3%

Πίνακας 3.1 Ευρωβαρόμετρο για τη θρησκευτική πίστη στην Ευρώπη.

Αυτό που διαφαίνεται από την παρούσα έρευνα είναι ότι στον ευρωπαϊκό χώρο έχουμε μια επιρροή της θρησκείας για πάρα πολλά χρόνια. Μεγάλο μέρος της Ευρώπης έχει μια θρησκευτική παράδοση, η οποία συνδέεται τουλάχιστον με την πίστη στην ύπαρξη υπέρτατου όντος, παρόλο που η Ευρωπαϊκή Ένωση αποτελεί ένα κοσμικό όργανο χωρίς καμία επίσημη σύνδεση με οποιαδήποτε θρησκεία. Ωστόσο, στο προοίμιο της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση γίνεται αναφορά στην «πολιτιστική, τη θρησκευτική και την ανθρωπιστική κληρονομιά της Ευρώπης». Ο χριστιανισμός αποτελεί τη μεγαλύτερη θρησκεία που αντιπροσωπεύει το 72% των πολιτών με τους ρωμαιοκαθολικούς να αντιπροσωπεύουν το 48% των πολιτών, ενώ οι προτεστάντες το 12%, οι ορθόδοξοι το 8%, ενώ άλλοι χριστιανοί το 4%. Οι αγνωστικιστές αντιπροσωπεύουν το 16%, οι αθεϊστές το 7% και οι μουσουλμάνοι το 2%. Μεγάλο μέρος της Ευρώπης έχει επηρεαστεί από τον καθολικισμό (Ιταλία, Αυστρία, Ισπανία, Πορτογαλία, Πολωνία, Ιρλανδία, Λιθουανία), ενώ οι σκανδιναβικές χώρες και ορισμένες χώρες της κεντρικής Ευρώπης έχουν περισσότερο προτεσταντικές καταβολές. Από την άλλη πλευρά, οι χώρες της ανατολικής Ευρώπης, οι οποίες πρόσφατα ενσωματώθηκαν, έχουν επιρροές από την ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία. Τα στοιχεία αυτά επιδρούν στη συγκρότηση του θρησκευτικού εαυτού και ταυτόχρονα επηρεάζουν τη θρησκευτική αγωγή, η οποία πέρα από τα χαρακτηριστικά τα οποία καταλαμβάνει ως μέρος της δημόσιας εκπαίδευσης, ενισχύει τον ρόλο της ως ομολογιακής στο πλαίσιο των ιδιωτικών εκπαιδευτικών ιδρυμάτων (Χάρτης 3.1).



**Χάρτης 3.1** Κατανομή των Θρησκειών στον Ευρωπαϊκό χώρο.

### 2.3 Θρησκευτική Ελευθερία και Ελευθερία στην Εκπαίδευση

Η θρησκευτική ελευθερία και η ελευθερία στην εκπαίδευση είναι δύο αρχές που επηρεάζουν τη θέση της διδασκαλίας σχετικά με τις θρησκείες στα εκπαιδευτικά συστήματα των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Αντιπροσωπεύουν τις δύο θεμελιώδεις αρχές του συντάγματος και του νομικού πλαισίου των περισσότερων κρατών μελών. Αυτές οι αρχές είναι ένα εσωτερικό μέρος της ευρωπαϊκής Σύμβασης για την Προστασία των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων που δηλώνει ότι ο καθένας έχει το δικαίωμα στην ελευθερία σκέψης, συνείδησης και θρησκείας και ότι κανείς δε θα πρέπει να στερηθεί το δικαίωμα στην εκπαίδευση. Το κράτος πρέπει να συνυπολογίζει, επίσης, σε κάθε εκπαιδευτική δραστηριότητα το δικαίωμα των γονέων να εξασφαλίσουν για τα παιδιά τους τέτοια εκπαίδευση και διδασκαλία που να ανταποκρίνεται στις δικές τους θρησκευτικές και φιλοσοφικές πεποιθήσεις. Η συνταγματική κατοχύρωση του δικαιώματος των γονέων να παρέχουν στα παιδιά τους εκπαίδευση που είναι σύμφωνη με τις πεποιθήσεις τους, θέτει φυσικά το ερώτημα της προτεραιότητας που δίνεται στις πεποιθήσεις και στα ενδιαφέροντα των γονέων έναντι αυτών των παιδιών. Η εφαρμογή αυτού του δικαιώματος μπορεί να οδηγήσει σε συγκεκριμένες δυσκολίες, οι οποίες σχετίζονται με τον ομολογιακό ή μη χαρακτήρα του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής αλλά και την εκπεφρασμένη πολιτική βούληση του κράτους για προβολή στον δημόσιο χώρο των πολιτικών χαρακτηριστικών της θρησκείας, όπως της ανεκτικότητας, της δημοκρατίας, της κοινωνικής ενσωμάτωσης του θρησκευτικά διαφορετικού κ.ά. Προκειμένου να υπάρξει μια εξισορρόπηση από τη μια πλευρά των απαιτήσεων του κράτους για μια δημόσια εκπαιδευτική πολιτική σε θέματα θρησκειών και των απαιτήσεων των γονέων για μια ομολογιακού τύπου εκπαίδευση, η εφαρμογή των δύο αυτών αρχών που αφορούν στη θρησκευτική και εκπαιδευτική ελευθερία έχει οδηγήσει αρκετές χώρες στη δημιουργία ενός ιδιωτικού τομέα εκπαίδευσης, κυρίως ομολογιακού χαρακτήρα, παράλληλα με το δημόσιο σύστημα εκπαίδευσης. Σε κάθε περίπτωση, όμως, τα κρατικά σχολεία αποτελούν την πλειοψηφία των σχολείων στα κράτη της Ευρωπαϊκής Ένωσης (Perin, 2009). Επίσης, για λόγους θρησκευτικής συνείδησης σε ορισμένες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης είναι δυνατόν οι μαθητές να απαλλάσσονται από το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής στο δημόσιο σχολείο ή να επιλέγουν να παρακολουθούν κάποιο άλλο μάθημα στη θέση του.

## 2.4 Πολιτισμική Πολυμορφία

Οι μετακινήσεις μεγάλων πληθυσμιακών ομάδων στον ευρωπαϊκό χώρο στο πλαίσιο ανεύρεσης εργασίας αλλά και η διεύρυνση της ευρωπαϊκής οικογένειας άλλαξαν την πολιτισμική ομοιογένεια των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Αυτό το φαινόμενο δεν φαίνεται να μειώνεται, αντίθετα προστίθενται μετανάστες, οι οποίοι εγκαταλείπουν τις εστίες τους λόγω των πολεμικών συγκρούσεων και της αστάθειας που επικρατεί στη λεκάνη της Μεσογείου. Αυτή η πολιτισμική πολυμορφία που επικρατεί σε αρκετές ευρωπαϊκές χώρες εμφανίζεται και στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης. Είναι πλέον γεγονός ότι η πολιτιστική και εθνοτική διαφορετικότητα που παρουσιάζεται στα κρατικά σχολεία οδηγεί σε πολιτικές συμπερίληψης όλων των παιδιών, ανεξαρτήτως φυλής, πολιτισμού και θρησκείας, και ομαλής ένταξής τους στο ευρωπαϊκό κεκτημένο. Ο Willaime εύστοχα αναφέρεται στον «διπλό περιορισμό» που σχετίζεται με την παρουσία της θρησκευτικής αγωγής στα προγράμματα σπουδών της ευρωπαϊκής δημόσιας εκπαίδευσης των τελευταίων ετών, κάνοντας λόγο: α) για «κοινωνιολογικό περιορισμό», με την έννοια ότι ένας θρησκευτικός και φιλοσοφικός πλουραλισμός εξαναγκάζει τα κράτη να συμπεριλάβουν ακόμα περισσότερες εναλλακτικές θρησκείες και μη θρησκευτικές αντιλήψεις στα σχολικά τους προγράμματα, και β) για «νομικό περιορισμό», εξαιτίας της σημασίας της αρχής της μη διάκρισης για λόγους θρησκευτικούς ή φιλοσοφικούς, όπως επίσης και λόγω γένους ή φυλής στο διεθνές δίκαιο, ιδιαίτερα στην Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα (Willaime, 2007).

Μέχρι τη δεκαετία του '60 η διδασκαλία της θρησκευτικής αγωγής γινόταν σε στενή συνεργασία με τις αναγνωρισμένες εκκλησίες. Βασιζόταν στη δογματική και συστηματική θεολογία και εξοικείωνε τους μαθητές με τη Βίβλο, την υμνολογία, καθώς και βασικά σημεία της εκκλησιαστικής ιστορίας. Κύριος στόχος ήταν η εξοικείωση των μαθητών με τις χριστιανικές αρχές. Σήμερα, 50 χρόνια μετά, η θρησκευτική αγωγή είναι ανοιχτή στον θρησκευτικό και πολιτισμικό πλουραλισμό. Ο σκοπός της καθορίζεται από τη θέση της ως

σχολικό μάθημα και ως εκ τούτου από τις παιδαγωγικές και θρησκευτικές αντιλήψεις που εντωμεταξύ έχουν αλλάξει. Ακόμη και οι θρησκευτικές κοινότητες που φέρουν μερίδιο ευθύνης για τη θρησκευτική αγωγή στα σχολεία, αντιμετωπίζουν την πρόκληση να ερμηνεύσουν τη δική τους θρησκευτική παράδοση σε ένα νέο πλαίσιο θρησκευτικής ποικιλομορφίας και πολιτισμικής ετερογένειας (Gearon, 2012).

Παρόλο που ο *θρησκευτικός πλουραλισμός* αντιμετωπίζεται ως θετική αξία, ωστόσο από κοινωνιολογικής πλευράς θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας τις πολλαπλές ιδεολογικές και πολιτικές λειτουργίες του, οι οποίες εκτείνονται από την απλή παρουσία των θρησκευτικών κοινοτήτων σε έναν ενιαίο γεωγραφικά και πολιτικά χώρο με την αντίστοιχη παροχή θρησκευτικών ελευθεριών, τη διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης των ανθρώπων μιας ορισμένης κοινωνίας με την τελική επιλογή ή όχι θρησκείας, έως τις προσπάθειες θετικής επικοινωνίας και τη διαμόρφωση αντίστοιχων προγραμμάτων σπουδών προς την κατεύθυνση αυτή. Σύμφωνα με τον Beckford, ο θρησκευτικός πλουραλισμός υποδηλώνει μια αντίληψη κανονιστικού ή ιδεολογικού χαρακτήρα κρίνοντας ότι η ποικιλομορφία των θρησκευτικών αντιλήψεων και συλλογικοτήτων είναι, εντός των ορίων, ωφέλιμη και ότι η ειρηνική συνύπαρξη μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων είναι επιθυμητή. Αλλά ακόμη και ως μια θετική αξία, η πολυφωνία είναι περίπλοκη και μεταβλητή (Beckford, 2003). Η παρουσία των θρησκευτικών κοινοτήτων σε μια οργανωμένη κοινωνία και ο βαθμός πρόσβασής τους στις δομές εξουσίας και της εκπαίδευσης, ιδιαίτερα των θρησκευτικών μειονοτήτων, αλλά και οι διαμάχες που αναδύονται για τον σκοπό αυτό, καθιστούν την προσπάθεια για διαμόρφωση ενός αντίστοιχου πλαισίου στο δημόσιο σχολείο ιδιαίτερα δύσκολη, εφόσον το σχολείο προσπαθεί υπό πίεση να αναπτύξει και να εφαρμόσει αποτελεσματικά διαπολιτισμικές εκπαιδευτικές πολιτικές, οι οποίες θα πρέπει να συμπεριλάβουν τη γλωσσική και θρησκευτική πολυμορφία ως αναπόσπαστο κομμάτι τους.

### **3. Η κατανομή των μοντέλων διδασκαλίας της θρησκευτικής αγωγής στον ευρωπαϊκό χώρο**

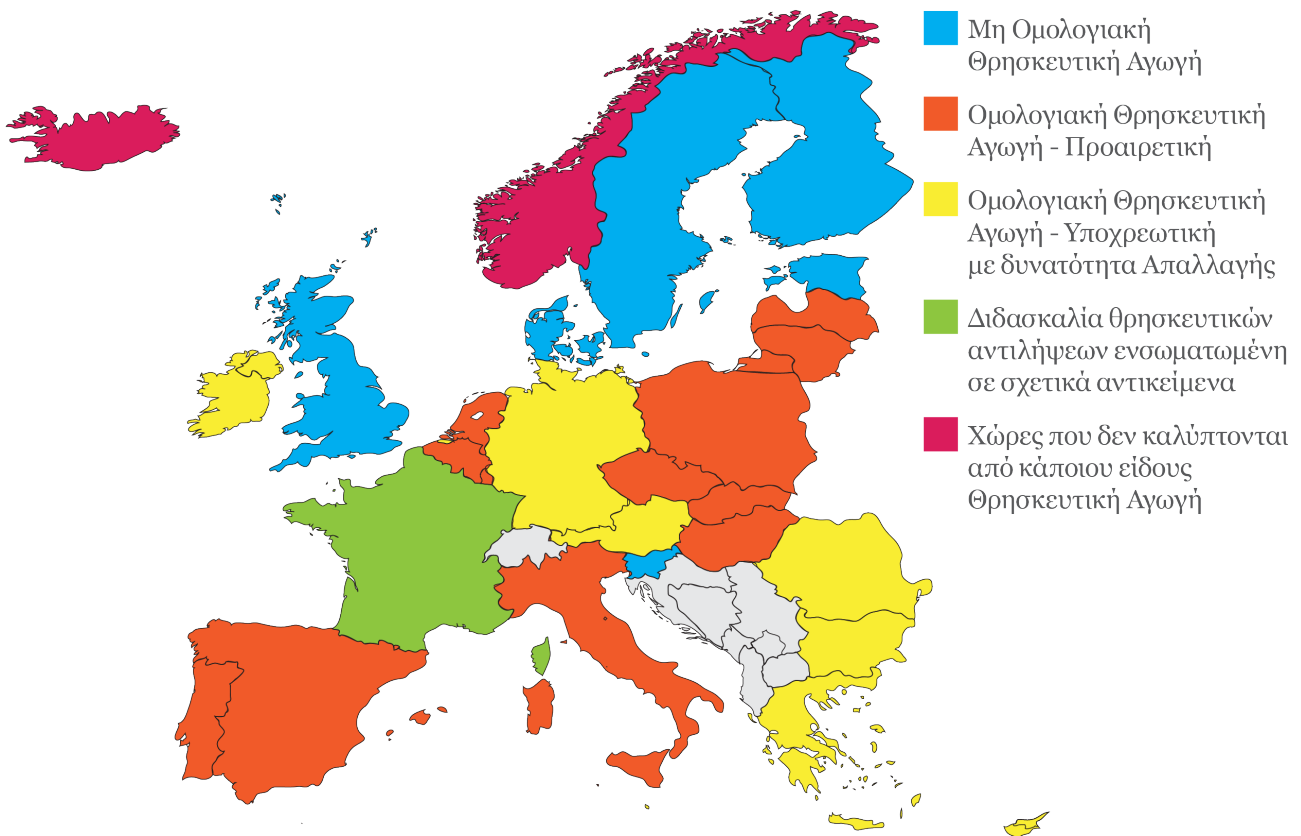
Σύμφωνα με τα όσα έχουμε συζητήσει έως τώρα, η ιστορική πορεία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες των Ευρωπαϊκής Ένωσης είναι ανάλογη της ιστορικής πορείας και εξέλιξης της κάθε χώρας και του εκπαιδευτικού της σχεδιασμού. Η ενσωμάτωση, επίσης, των νέων κρατών – μελών στην ευρωπαϊκή οικογένεια με τις αντίστοιχες ιστορικές και πολιτισμικές τους διαδρομές έχει προσδιορίσει την παρουσία του μαθήματος στα κράτη αυτά. Άρα θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι μορφές διδασκαλίας του μαθήματος δεν είναι ενιαίες και εμφανίζουν πολλές και διαφορετικές όψεις. Μπορεί να είναι ομολογιακό ή μη ομολογιακό, υποχρεωτικό ή προαιρετικό, με ή χωρίς επιλογή εναλλακτικού μαθήματος. Μπορεί η διδασκαλία των θρησκευτικών αντιλήψεων να ενσωματώνεται στα υπάρχοντα γνωστικά αντικείμενα μάθησης, π.χ. φιλοσοφία, ηθική κ.ά. Μπορεί την ευθύνη του μαθήματος να έχει το κράτος ή οι διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες ή να υπάρχει συνεργασία και των δύο. Οι πολλαπλές μεταβλητές στη συγκρότηση και διδασκαλία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής σε κάθε μια χώρα της Ευρωπαϊκής Ένωσης καθιστά ιδιαίτερα δύσκολη την ύπαρξη και παρουσία και εφαρμογή μιας ενιαίας ευρωπαϊκής εκπαιδευτικής πολιτικής για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης.

Σύμφωνα με τον παρακάτω πίνακα (Πίνακας 3.2) του Ευρωβαρόμετρου παρατηρούμε ότι τέσσερις τύποι διδασκαλίας έχουν παρατηρηθεί στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης:

- μη ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση (π.χ. Αγγλία, Σουηδία),
- ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση (π.χ. Ισπανία, Δημοκρατία της Τσεχίας, Ολλανδία),
- ομολογιακή υποχρεωτική θρησκευτική εκπαίδευση με επιλογή εξαίρεσης (π.χ. Ρουμανία),
- διδασκαλία θρησκευτικών αληθειών ενσωματωμένη στα σχετικά αντικείμενα (π.χ. Γαλλία).

Μελετώντας τον συγκεκριμένο χάρτη κατανοούμε ότι στην πλειοψηφία των ευρωπαϊκών κρατών (με εξαίρεση τη Γαλλία), υπάρχουν συγκεκριμένα αντικείμενα που ασχολούνται με τη θρησκεία. Όπου η θρησκευτική εκπαίδευση είναι ομολογιακή, αυτό που ισχύει στις περισσότερες περιπτώσεις είναι ότι υπάρχει δυνατότητα εξαίρεσης. Αποτελεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι τάσεις μη ομολογιακής θρησκευτικής εκπαίδευσης αποτυπώνονται στις βόρειες προτεσταντικές χώρες (Perin, 2009).

Αυτή η κατηγοριοποίηση θα πρέπει να αντιμετωπιστεί με προσοχή εξαιτίας της ποικιλίας των προσεγγίσεων που συναντούνται σε διαφορετικά κράτη και μερικές φορές και εντός του ίδιου κράτους. Η Ολλανδία είναι ένα παράδειγμα αυτής της περιπλοκής. Σε αυτή τη χώρα, ο πιο σημαντικός τομέας της εκπαίδευσης είναι ιδιωτικός (καλύπτει το 74% των μαθητών), χρηματοδοτείται από το κράτος και στο μεγαλύτερο μέρος του είναι ομολογιακός (καθολικοί ή προτεστάντες), ακόμα και αν η είσοδος σε πολλά από αυτά τα σχολεία είναι ανοικτή σήμερα στο ευρύ κοινό. Δεν υπάρχει μη ομολογιακή διδασκαλία στα δημόσια σχολεία, αλλά η διδασκαλία των θρησκευτικών και φιλοσοφικών κινήσεων είναι πλέον μέρος του σχολικού προγράμματος. Τα δημόσια σχολεία μπορούν, ωστόσο, να οργανώσουν μαθήματα για τον χριστιανισμό ή άλλες θρησκείες, αν ζητηθούν από τις οικογένειες, περιπτώσεις στις οποίες οι δάσκαλοι εκπαιδεύονται και πληρώνονται από τις εκκλησίες (Perin, 2009). Η ταξινόμηση μιας χώρας σε συγκεκριμένη κατηγορία εξαρτάται επίσης από τα επιλεγόμενα κριτήρια. Η θρησκευτική εκπαίδευση μπορεί να θεωρηθεί μη ομολογιακή, αν κρίνουμε από το περιεχόμενό της (π.χ. Φινλανδία), εφόσον οι σκοποί της διδασκαλίας του μαθήματος είναι μεταξύ των άλλων η κατανόηση της πνευματικότητας της φινλανδικής παράδοσης, η γνωριμία με τις άλλες θρησκείες και η συνειδητοποίηση της ηθικής διάστασης της θρησκείας, ενώ από την άλλη πλευρά καθίσταται ομολογιακή, εφόσον παράλληλος σκοπός της είναι η βαθύτερη γνώση της θρησκείας στην οποία ανήκει ο μαθητής. Δεν είναι, επίσης, εύκολο να οριστεί μια διακριτή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην κατηγορία της προαιρετικής ομολογιακής εκπαίδευσης και της υποχρεωτικής ομολογιακής εκπαίδευσης με δυνατότητα εξαίρεσης (Perin, 2009).



**Πίνακας 3.2** Αποτύπωση του μαθήματος της Θρησκευτικής Αγωγής στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

### 3.1 Ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση

Η βασική θέση που προβάλλεται για την παροχή ομολογιακής θρησκευτικής εκπαίδευσης στο δημόσιο σχολείο σχετίζεται με την έμπρακτη αναγνώριση από την πλευρά του κράτους του δικαιώματος των πολιτών για διαμόρφωση της ιδιαίτερης ταυτότητάς τους στο πλαίσιο της θρησκευτικής τους ελευθερίας. Κυρίως, όμως, σχετίζεται με την ύπαρξη αναγνωρισμένων θρησκευτικών κοινοτήτων. Άλλωστε, για τον σκοπό αυτό οι χώρες που υιοθετούν το μοντέλο αυτό (χώρες κυρίως της κεντρικής Ευρώπης, Αυστρία, Βέλγιο, Γερμανία κ.α.) συνδέουν το μάθημα με το δικαίωμα των θρησκευτικών κοινοτήτων για αυτοέκφραση, οι οποίες και είναι υπεύθυνες για το περιεχόμενο του προγράμματος διδασκαλίας και του διδακτικού υλικού. Το ίδιο ισχύει και στην επιλογή των εκπαιδευτικών. Οι θρησκευτικές κοινότητες έχουν την ευθύνη της πιστοποίησης των εκπαιδευτικών, της επιμόρφωσής τους και του εκπαιδευτικού σχεδιασμού, ενώ το κράτος αναλαμβάνει τη μισθοδοσία τους. Οι διδάσκοντες απαιτείται να λαμβάνουν από τις θρησκευτικές κοινότητες που είναι αναγνωρισμένες από το κράτος μια συστατική επιστολή προς υποστήριξη της εκπαιδευτικής τους επάρκειας. Η ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση λαμβάνει πολλές μορφές και πάντοτε σε αντιστοιχία με το θρήσκευμα των μαθητών. Στις περισσότερες χώρες, όπως έχουμε επισημάνει, η θρησκευτική εκπαίδευση είναι προαιρετική με δικαίωμα απαλλαγής των μαθημάτων ή προσφοράς εναλλακτικών μαθημάτων, όπως Ηθική ή Φιλοσοφία. Στην Ισπανία, είναι υποχρεωτική για τα σχολεία αλλά προαιρετική για τους μαθητές, των οποίων οι γονείς υποχρεούνται να επιλέξουν, όταν εγγράφουν τα παιδιά τους. Στη Ρουμανία, θεωρείται υποχρεωτική ως μέρος του κορμού του σχολικού προγράμματος, αλλά οι μαθητές έχουν επιλογή εξαίρεσης κατόπιν γραπτού αιτήματος των γονέων, μην έχοντας ωστόσο εναλλακτικό μάθημα. Το ίδιο ισχύει και για την Ελλάδα, στην οποία οι μαθητές έχουν δυνατότητα απαλλαγής, χωρίς ωστόσο να υπάρχει εναλλακτικό μάθημα στο πρόγραμμα σπουδών. Η υποχρεωτική ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση μπορεί να εστιάζει σε μια κυρίαρχη θρησκεία (π.χ. στη Ρουμανία και στην Ελλάδα) ή μπορεί να είναι ανοικτή στη θρησκευτική διαφοροτικότητα (π.χ. σε συγκεκριμένες περιοχές της Γερμανίας και στην Αυστρία). Σε κάποιες περιπτώσεις, υπάρχει εναλλακτικό αντικείμενο ή εναλλακτικές δραστηριότητες (π.χ. εναλλακτική μελέτη δραστηριοτήτων στην Ισπανία και μαθήματα ηθικής σε μερικές περιοχές της Γερμανίας, στην Πολωνία και στη Σλοβακία). Στο Βέλγιο, υπάρχει η επιλογή ανάμεσα σε μη ομολογιακή/ κοσμική ηθική εκπαίδευση και στη θρησκευτική εκπαίδευση (καθολική, ισλαμική, εβραϊκή, ορθόδοξη ή προτεσταντική) (Perin, 2009).

Οφείλουμε να επισημάνουμε εδώ ότι, όπου υπάρχει ομολογιακή θρησκευτική αγωγή, σαφέστατα υπάρχει και δυνατότητα είτε απαλλαγής από το μάθημα είτε αντικατάστασής του με εναλλακτικά μαθήματα. Άρα αυτό σημαίνει ότι τα κράτη, παρόλο που αναγνωρίζουν και ενσωματώνουν ομολογιακά θρησκευτικά μαθήματα στο πρόγραμμα σπουδών τους, αυτό δεν συνεπάγεται καθόλου ότι ανάμεσα στους στόχους τους είναι η καθολική κατήχηση και ο προσηλυτισμός στα δόγματα των κυρίαρχων θρησκευτικών αντιλήψεων. Αντίθετα, οι ομολογιακές θρησκευτικές αντιλήψεις αφορούν εκείνους τους μαθητές και τους γονείς τους που επιλέγουν να έχουν μια σχετική αγωγή (ομολογιακού τύπου), ανάλογη της κατανόησης των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που τους περιβάλλουν και της ανάπτυξης συγκεκριμένων αυτοπροσδιορισμών. Να σημειώσουμε, επίσης, ότι ο ακραιφνής θρησκευτικός χαρακτήρας ορισμένων σχολείων στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης ή σχολείων που βρίσκονται κάτω από την επιρροή και επίδραση των θρησκευτικών κοινοτήτων έχει εξασθενήσει, με την έννοια ότι και αυτά τα σχολεία αναγκάζονται υπό την πίεση των κοινωνικών αλλαγών, όπως εκτεταμένη εκκοσμίκευση και πολυπολιτισμικότητα να προσαρμόσουν τα προγράμματα σπουδών τους στο γενικότερο πλαίσιο της εκπαίδευσης από τη μία πλευρά, αλλά και να ανοίξουν τις πόρτες τους σε ένα αυξανόμενο διαφοροποιημένο κοινό από την άλλη. Σε αρκετές περιπτώσεις, λοιπόν, η γονική επιλογή ενός ομολογιακού σχολείου φαίνεται να είναι όλο και λιγότερο καθορισμένη από τον θρησκευτικό χαρακτήρα του σχολείου και όλο και περισσότερο από τη φήμη του (προσαρμοστικότητα στις απαιτήσεις της κοινωνίας, ποιότητα στην παροχή γνώσης και υπηρεσιών κ.ά.). Με την έννοια αυτή, η ομολογιακή θρησκευτική αγωγή, εντασσόμενη στο κοσμικό κράτος και στις πολιτικές επιδιώξεις του μεταξύ των οποίων είναι η ενσωμάτωση



των θρησκευτικών ιδιαιτεροτήτων στο δημόσιο σχολικό χώρο και η μη αποβολή τους από αυτόν, ακόμη και όταν πρόκειται για ιδιωτικά σχολεία, οδηγείται όλο και περισσότερο σε κοσμικές προσαρμογές.

### 3.2. Μη ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση

Αυτός ο τύπος εκπαίδευσης συναντάται στις βόρειες προτεσταντικές χώρες και σε γενικές γραμμές είναι υποχρεωτικός. Στη μη ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση η οργάνωση του περιεχομένου της συνήθως αποτελεί υποχρέωση του κράτους (Δανία), το οποίο και αναλαμβάνει και τη χρηματοδότησή της, συνήθως σε συνεργασία με τις θρησκείες που εμπλέκονται (Αγγλία). Η ένταξη του μαθήματος στους γενικότερους στόχους της εκπαίδευσης αποτελεί περισσότερο έναν ευδιάκριτο πολιτικό στόχο. Έτσι, για παράδειγμα, η θρησκευτική αγωγή στη Σουηδία συνδέεται με την επιθυμία του κράτους για ουδετερότητα και αντικειμενικότητα με συνακόλουθη συνέπεια τα ίδια χαρακτηριστικά να αποτυπώνονται και στην εκπαιδευτική πολιτική στο σύνολό της με αντίστοιχους στόχους τον σεβασμό στη διαφορετικότητα και την αλληλοκατανόηση. Προς την ίδια κατεύθυνση τείνει το μάθημα και στη Φινλανδία, του οποίου βασικός στόχος αποτελεί η ενίσχυση της κοινωνικής διάστασης των θρησκευτικών αξιών στο πλαίσιο μιας πλουραλιστικής κοινωνίας. Για τον λόγο αυτό, πέρα από τη γνωριμία με τη θρησκεία στην οποία ανήκει ο κάθε μαθητής, η γνωριμία με τις άλλες θρησκείες και κυρίως η ανάδειξη της ηθικής τους διάστασης αποτελεί έναν ουσιαστικό στόχο του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής (Sakaranaho, 2013).

Στην Αγγλία ο σκοπός του μαθήματος εναρμονίζεται με το ευρύτερο εκπαιδευτικό πλαίσιο, το οποίο στόχο έχει να προάγει την πνευματική, ηθική, πολιτιστική, κοινωνική, πνευματική και σωματική ανάπτυξη των μαθητών αλλά και ευρύτερα της κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή, εξερευνώντας τις έννοιες της θρησκείας και της πίστης σε σχέση με τους αντίστοιχους ρόλους που διαμορφώνουν στην πνευματική, ηθική και πολιτιστική ζωή μιας ποικιλόμορφης κοινωνίας βοηθούνται τα άτομα να αναπτύξουν την ηθική συνείδηση και την κοινωνική κατανόηση (Religious education in English schools: Nonstatutory guidance, 2010). Με την έννοια αυτή, το πρόγραμμα σπουδών είναι ανεκτικό στον θρησκευτικό πλουραλισμό και έχει γίνει γνωστό ως εκπαίδευση πολλών θρησκευτικών πίστεων.

Πρέπει να τονιστεί, ωστόσο, ότι η μη ομολογιακή διδασκαλία, ακόμα και αν είναι ανοικτή στη θρησκευτική διαφορετικότητα, συνεχίζει να εστιάζει στις κυρίαρχες θρησκευτικές κουλτούρες των χωρών στις οποίες εμφανίζεται. Αυτό ακριβώς ισχύει, για παράδειγμα, στην Αγγλία, όπου τα προγράμματα των θρησκευτικών σπουδών αντικατοπτρίζουν το γεγονός ότι οι θρησκευτικές παραδόσεις των χωρών είναι κυρίαρχα χριστιανικές (Perin, 2009). Στην ουσία, ακόμη και μέσω των μη ομολογιακών χαρακτηριστικών της εκπαίδευσης στις χώρες όπου αναπτύσσεται, η κοινωνική συνοχή και ενσωμάτωση, ως κοινωνική και πολιτική πρόθεση, λαμβάνει σοβαρά υπόψη της τη μακρόχρονη χριστιανική θρησκευτική παράδοση, η οποία έτσι και αλλιώς έχει προσδιορίσει τα τυπικά χαρακτηριστικά του πολιτισμού αρκετών λαών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ενισχύει κατά κάποιον τρόπο μια ομολογιακή, αλλά περισσότερο μια πολιτική λειτουργία της θρησκείας, η οποία απέκτησε μια μακρόχρονη κοινωνική σχέση με την ανάπτυξη της πολιτικής ταυτότητας της Ευρώπης.

Σήμερα, τόσο η *ομολογιακή* όσο και η *μη ομολογιακή* θρησκευτική αγωγή βρίσκεται μπροστά στο δίλημμα της θρησκευτικής ετερότητας και της οικοδόμησης της ειρήνης μεταξύ των διαφορετικών θρησκευτικών ομάδων, ξεπερνώντας τις αντιπαραθέσεις των προηγούμενων χρόνων. Η ανάπτυξη μιας ενιαίας σε ευρωπαϊκό επίπεδο διαθρησκειακής αγωγής που θα εγγυάται τον διάλογο και την κατανόηση των θρησκευτικών διαφορών δεν αποτελεί σήμερα μια άμεσα εφικτή λύση, ακριβώς επειδή η διαχείριση των θρησκευτικών παραδόσεων στο σύγχρονο σχολείο αντανάκλαται από τις μακραίωνες πολιτισμικές κατασκευές και τις αντίστοιχες εθνικές συσσωματώσεις. Αυτό δεν αποθαρρύνει τον διάλογο για τη θρησκευτική αγωγή προς την κατεύθυνση της συνεννόησης των κρατών μεταξύ τους. Προϋποθέτει, ωστόσο, μια εκτεταμένη εργασία στο πλαίσιο

κατανόησης – συνεννόησης μεταξύ των θρησκευτικών γλωσσών αλλά και των αντίστοιχων πολιτικών τους λειτουργιών. Εάν η ανάδειξη των κοινών χαρακτηριστικών, τόσο των θρησκειών μεταξύ τους όσο και των μη θρησκευτικών πεποιθήσεων, διαμορφώνει έναν κυρίαρχο στόχο της εκπαιδευτικής λειτουργίας, η συνεξέταση των διαφορών δεν μπορεί και δεν πρέπει να αποτελεί ταμπού, ιδιαίτερα για το σύγχρονο ευρωπαϊκό σχολείο.

## Βιβλιογραφία/Αναφορές

- Beckford, J. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge University Press.
- Gearon, L. (2012). European Religious Education And European Civil Religion. *British Journal of Educational Studies*, v. 60.
- Gray, J. (2009). *Μαύρη Λειτουργία, Η αποκαλυπτική θρησκεία και ο θάνατος της ουτοπίας*. Εκδόσεις Οκτώ.
- Jackson, R. (2014). The development and dissemination of Council of Europe policy on education about religions and non-religious convictions. *Journal of Beliefs & Values: Studies in Religion & Education*, 35.
- Jackson, R. (2011). Religion, education, dialogue and conflict. *British Journal of Religious Education*, v. 33.
- Jackson, R. (2007). Study of religious diversity: a challenge for adult education. *LLinE: Lifelong Learning in Europe*, 4.
- Ντεμπρέ, Ρ. (2004). *Η διδασκαλία της θρησκείας στο ουδετερόθρησκο σχολείο*. Εστία.
- Παπαρρηγόπουλος, Ξ. (1999). Η πολυπολιτισμικότητα ως σύγχρονο πρόβλημα. *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*. τ. 2-3, Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Perin, L. (2009). *Teaching about Religions in European School Systems*. Policy issues and trends, Network of European Foundations.
- Religious education in English schools: Nonstatutory guidance (2010).
- Sakaranaho, T. (2013). Religious Education in Finland. *Temenos*.
- Schmitt, C. (1994). *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*. Λεβιάθαν.
- Schreiner, P. (2005). Religious Education in Europe. *Comenius-Institut/Germany Oslo University*.
- Τοκβίλ, Α. (2008). *Η δημοκρατία στην Αμερική*. Στοχαστής.
- Weisse, W. (2011). Reflections of the REDCo Project. *British Journal of Religious Education*, v.33 (2).
- Willaime, J. (2007). Different models of religion and education in Europe. In R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse and J-P. Willaime (Eds), *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*. Münster, Waxmann.

# Κριτήρια αξιολόγησης

## Κριτήριο αξιολόγησης 1

### 1.1 Πώς συνδέεται η εκκοσμίκευση με τη θρησκευτική αγωγή στον ευρωπαϊκό χώρο;

Όπως έχουμε συζητήσει έως τώρα στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου, η εκκοσμίκευση αποτέλεσε ένα στοιχείο το οποίο συνδέθηκε με την παρουσία της θρησκείας στη σύγχρονη δυτική κοινωνία. Στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες, θεωρήθηκε για μεγάλο διάστημα ότι η αυξανόμενη εκκοσμίκευση θα οδηγούσε σε σταδιακή υποχώρηση της θρησκείας από τον δημόσιο χώρο. Ωστόσο, η τάση αυτή έχει αντιστραφεί κατά την τελευταία δεκαετία, καθώς η θρησκεία έχει επανέλθει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος. Η ανάλυση της σύγκλισης της ευρωπαϊκής κοινωνίας των πολιτών και της ευρωπαϊκής θρησκευτικής παιδείας παρέχει μια χρήσιμη κατανόηση των νέων εκκοσμιкуμένων αντιλήψεων που η ευρωπαϊκή παράδοση σε θέματα θρησκείας έχει αναπτύξει. Άρα πρέπει να επισημάνουμε από την αρχή ότι το όποιο νέο ενδιαφέρον για τη θρησκεία στο πλαίσιο των ευρωπαϊκών θεσμών δεν κινείται στο πλαίσιο της αντι-εκκοσμίκευσης, αλλά στο πλαίσιο των κανόνων που διέπουν την ίδια την πολιτική κατανόηση της θρησκείας, ακόμα και όταν αυτή σε επίπεδο κοινωνικής προβολής, οργάνωσης και διαχείρισης επανέρχεται στο προσκήνιο διεκδικώντας μερίδιο στην κοινωνική προβολή και στις πολιτικές δομές εξουσίας. Σε ένα πολύ ενδιαφέρον άρθρο του, ο Gearon υποστηρίζει ότι η πολιτική προσήλωση στην ανάπτυξη μιας ευρωπαϊκής θρησκευτικής εκπαίδευσης δεν αποτελεί απόδειξη αντι-εκκοσμίκευσης αλλά επιβεβαίωσής της (Gearon, 2012). Μια στροφή του ενδιαφέροντος στα δημοσίως χρηματοδοτούμενα εκπαιδευτικά συστήματα πολλών δυτικών χωρών κατά τα τελευταία χρόνια, διαφαίνεται μέσα από την αύξηση των μελετών για τη θρησκευτική ποικιλομορφία, η οποία εκτείνεται από τη διαμόρφωση διαφορετικών μορφών θρησκευτικής εκπαίδευσης έως την προβολή των σχέσεων μεταξύ θρησκείας και ηθικής αλλά και ευρύτερων πεδίων, όπως η ιθαγένεια, η διαπολιτισμική εκπαίδευση, η διαθεματική προσέγγιση ζητημάτων που σχετίζονται με τη θρησκεία στο πλαίσιο της διδακτέας ύλης κ.ά. Τα στοιχεία αυτά, βέβαια, δεν αναδείχτηκαν ανεξάρτητα από τη συζήτηση που αναφέραμε σχετικά με τον ρόλο της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Παρόλο που τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001 στις ΗΠΑ ήταν μια αφορμή να επανέλθει η συζήτηση αναφορικά με τη θέση της θρησκείας στον δημόσιο χώρο, με τις αντίστοιχες αντανάκλασεις της στην εκπαιδευτική πράξη, η τάση για μια νέα κατανόηση της θρησκείας στο δημόσιο σχολείο είχε ήδη αρχίσει να αναπτύσσεται σε ορισμένες ευρωπαϊκές χώρες. Ακόμα και στη Γαλλία, όπου υπήρξε ένας σταθερός διαχωρισμός θρησκείας και κράτους, η ανάγκη για μελέτη των θρησκειών στα δημόσια σχολεία εξέφραζε τις ισχυρές πεποιθήσεις για τον θετικό ρόλο της θρησκείας στο πλαίσιο μια ομαλής συμβίωσης των ανθρώπων.

### 1.2 Πόσο σημαντική θεωρεί τη Θρησκευτική Αγωγή στο σύγχρονο ευρωπαϊκό σχολείο ο Régis Debray;

Το 2001 ο Jack Lang, Υπουργός Εθνικής Παιδείας της Γαλλίας, ζήτησε από τον καθηγητή Régis Debray, να του υποβάλει μια έκθεση με προτάσεις: α) για τα προγράμματα διδασκαλίας των θρησκειών στα σχολεία και β) για την κατάρτιση των καθηγητών, σε ένα πλαίσιο όμως κοσμικό και δημοκρατικό. Αυτό που προβάλλεται ως επιχείρημα από τον Debray είναι ότι, παρόλο που η Δημοκρατία δεν αναγνωρίζει καμιά επίσημη και κυρίαρχη λατρεία, ωστόσο δεν μπορεί να αρνείται τη γνώση των θρησκειών. Σημειώνεται, επίσης, ότι από την ευρωπαϊκή μνήμη απουσιάζει η θρησκευτική πληροφόρηση, με αποτέλεσμα πολλά μνημεία του πολιτισμού να καθίστανται ακατανόητα και χωρίς ενδιαφέρον. Άρα η θρησκεία θα πρέπει να επανέλθει στη σχολική πρακτική και στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών μαθημάτων, όμως η διδασκαλία αυτή δεν μπορεί να είναι μια θρησκευτική διδασκαλία. Ειδικότερα, ο Debray σημειώνει:

- α) Δεν μπορεί κανείς να συγχέει κατήχηση και πληροφόρηση, πρόταση πίστης και προσφορά γνώσης. Ο πρώτος τύπος διδασκαλίας προϋποθέτει την αυθεντία ενός αποκεκαλυμμένου λόγου, ενώ ο δεύ-

τερος προβαίνει σε μια περιγραφή, πραγματολογική και εννοιολογική προσέγγιση των υπαρκτών θρησκειών.

- β) Οι θρησκείες δεν παρέχουν μονοπωλιακά την αποκλειστικότητα του νοήματος και των μεταφυσικών ανησυχιών των ανθρώπων. Τις ίδιες ανησυχίες εξερευνούν η φιλοσοφία, οι επιστήμες και η ίδια η τέχνη, δίχως να απηχούν υποχρεωτικά «την επίκληση του επέκεινα».
- γ) Η αποπομπή του θρησκευτικού φαινομένου από το δημόσιο σχολείο ευνοεί την κοινωνική παθολογία. Μια αντικειμενική γνώση των θρησκευτικών κειμένων και των θρησκευτικών παραδόσεων οδηγεί σε μείωση του φανατισμού.
- δ) Η οπτική της πίστης και η οπτική της γνώσης αποτελούν δύο προσεγγίσεις, οι οποίες μπορεί να συνυπάρχουν στο ίδιο πρόσωπο, με την επισημάνση ότι η πρώτη προϋποθέτει τη θρησκεία ως λατρευτικό γεγονός, ενώ η δεύτερη προϋποθέτει τη γνώση της θρησκείας ως πολιτισμικό γεγονός. Όμως, το κοσμικό κράτος δεν μπορεί παρά να ασχολείται με αυτό που καταγράφεται ως κοινή αντίληψη για τη θρησκεία, δηλαδή τα ορατά και απτά αποτυπώματα των ποικίλων συλλογικών πίστεων, όπως αυτές εμφανίζονται στους κόσμους που μοιράζονται οι άνθρωποι χωρίς να εισέρχεται στις εσωτερικές εμπειρίες, τις οποίες έχουν κοινές μόνο ορισμένοι και όχι όλοι οι πολίτες.
- ε) Η διδακτική δεοντολογία προϋποθέτει την αναστολή των προσωπικών πεποιθήσεων των διδασκόντων. Οι εκπαιδευτικοί διδάσκονται να ισοσταθμίζουν κατανοητή εγγύτητα και κριτική απόσταση. Όμως, οι θρησκείες δεν είναι μόνο ιστορία. Ιστορικό πλαίσιο δίχως την πνευματικότητα, που την εμπνέει, απονευρώνει τα πράγματα. Ομοίως, πνευματικότητα χωρίς το κοινωνικό πλαίσιο κινδυνεύει να γίνει μυστικισμός. Τρίτος δρόμος: να πληροφορούμε για τα γεγονότα, ώστε να αναπτύξουμε τις σημασίες τους.

στ) Η θρησκευτική παιδεία συνδέεται με το επίπεδο των σπουδών.

Ο Debray συζητά για τη σημασία του κοσμικού κράτους αλλά και του δημοσίου σχολείου στη μελέτη των θρησκειών. Η ορθολογική κατανόηση της θρησκείας δεν σημαίνει κανενός είδους διαμάχη με τη θρησκεία, όπως αυτό συνέβαινε στο παρελθόν. Το κράτος οφείλει να είναι «ουδετερόθρησκο», όπως και το σχολείο επίσης. Αυτό σημαίνει ότι δεν προβάλλει δεν επιβάλλει και δεν προσβάλλει κάποια θρησκεία. Ο κοσμικός χαρακτήρας του κράτους είναι διαχώριστος από μια δημοκρατική προοπτική της αλήθειας, υπερβαίνοντας τις προκαταλήψεις και προάγοντας τις ανθρωπιστικές αξίες, με αποτέλεσμα να συμβάλλει στην εξουδετέρωση των ποικίλων θρησκευτικών ζηλωτισμών. Η λειτουργία ενός κοσμικού κράτους που βασίζεται σε ένα σταθερό υπόβαθρο φιλοσοφικών αξιωμάτων είναι εξελισσόμενη και καινοτόμος. Πρόκειται για ένα κοσμικό κράτος ικανοποιημένο και σίγουρο για τον εαυτό του και την αξία του. Η ωριμότητα του κοσμικού κράτους διέπεται από τη βασική αρχή μετάβασης από την «ουδετεροθρησκεία της αναρμοδιότητας» στην «ουδετεροθρησκεία της κατανόησης». Στα μάτια ενός «ουδετερόθρησκου» ανθρώπου δεν υπάρχουν ταμπού ή απαγορευμένες ζώνες. Σε τελευταία ανάλυση η ψύχραιμη και μεθοδευμένη μελέτη του θρησκευτικού φαινομένου είναι ο έλεγχος και η βία της αλήθειας (Ντεμπρέ, 2004).

### **1.3 Ποια τα ευρήματα της έρευνας που πραγματοποίησε η Ευρωπαϊκή Επιτροπή σχετικά με τη θρησκευτική αγωγή στα κράτη μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης;**

Η Ευρωπαϊκή Επιτροπή χρηματοδότησε ένα σημαντικό έργο, μεταξύ των ετών 2006 και 2009, σχετικά με τη θρησκεία και την εκπαίδευση στα σχολεία. Γνωστό με τα αρχικά REDCo, (*Θρησκεία στην Εκπαίδευση. Μια συνεισφορά στον διάλογο ή ένας παράγοντας συγκρούσεων στη μεταβολή των κοινωνιών της Ευρώπης;*), το έργο συγκέντρωσε τις απόψεις των εφήβων ηλικίας από 14 έως 16 ετών από οκτώ ευρωπαϊκές χώρες σχετικά με τη διδασκαλία και τη μάθηση για τη θρησκευτική ποικιλομορφία στα σχολεία. Τα μέλη της ομάδας

REDCo, κοινωνικοί κυρίως επιστήμονες, παρουσίασαν τα αποτελέσματα της έρευνάς τους στο Ευρωπαϊκό Κοινοβούλιο το 2009:

- Οι μαθητές επιθυμούν την ειρηνική συνύπαρξη μέσω διαφορών και πιστεύουν ότι αυτό είναι εφικτό.
- Για τους μαθητές, η ειρηνική συνύπαρξη εξαρτάται από τη γνώση για τις θρησκείες και κοσμοθεωρίες του άλλου και από το να μοιράζονται κοινά συμφέροντα, καθώς και να κάνουν πράγματα μαζί.
- Οι μαθητές που μαθαίνουν για τη θρησκευτική ποικιλομορφία στο σχολείο είναι πιο πρόθυμοι να έχουν συνομιλίες για τις θρησκείες / πεποιθήσεις με μαθητές άλλων υπόβαθρων απ' ό,τι εκείνοι που δεν μαθαίνουν για τη θρησκευτική ποικιλομορφία.
- Οι μαθητές θέλουν να αποφύγουν τις θρησκευτικές διαμάχες: μερικοί από τους θρησκευτικά προσηλωμένους μαθητές αισθάνονται ευάλωτοι σε σχέση με τους άλλους.
- Οι μαθητές θέλουν η μάθηση να λαμβάνει χώρα σε ένα ασφαλές περιβάλλον στην τάξη, όπου υπάρχουν συμφωνημένες διαδικασίες για έκφραση και συζήτηση.
- Οι περισσότεροι μαθητές θα ήθελαν τα κρατικά-χρηματοδοτούμενα σχολεία να είναι ένα μέρος για να μαθαίνουν για τις διαφορετικές θρησκείες/κοσμοθεωρίες, αντί για τη διδασκαλία μιας συγκεκριμένης θρησκείας/κοσμοθεωρίας. Ωστόσο, οι μαθητές είχαν την τάση να προτιμούν το σύστημα με το οποίο ήταν ήδη εξοικειωμένοι.

Παρόλο που στα ευρήματα της έρευνας REDCo φαίνεται συνοπτικά η ανοιχτή διάθεση των μαθητών να μάθουν για τη θρησκεία, σεβόμενοι την ποικιλία των κοσμοθεωριών και του θρησκευτικού πλουραλισμού, παρατηρήθηκε ωστόσο ένα εύρος προκαταλήψεων που προκύπτουν, αναγνωρίζοντας παράλληλα ως την πιο σημαντική πηγή πληροφοριών για τις θρησκείες και τις κοσμοθεωρίες γενικά την οικογένεια και μετά το σχολείο. Εάν, ανεξαρτήτως θρησκευτικού υποβάθρου, η πλειονότητα των μαθητών ενδιαφέρεται να μάθει για τις θρησκείες στο σχολείο και υπάρχει ανοιχτή διάθεση προς τους συνομήλικους διαφορετικού θρησκευτικού υποβάθρου, ωστόσο τα παιδιά τείνουν να συναναστρέφονται κοινωνικά με συνομηλικούς τους που διαθέτουν το ίδιο θρησκευτικό υπόβαθρο με εκείνους, ακόμη και αν ζουν σε περιοχές που χαρακτηρίζονται από θρησκευτική πολυμορφία. Υπήρχε, συνεπώς, ένας διαχωρισμός μεταξύ μιας ισχυριζόμενης ανεκτικής συμπεριφοράς σε αφηρημένο – θεωρητικό επίπεδο και σε ένα πρακτικό επίπεδο. Έτσι, η ανεκτικότητα που εκφράζεται στις συζητήσεις μέσα στην τάξη δεν επαναλαμβάνεται πάντα στην καθημερινότητά τους. Άρα το πρακτικό ενδιαφέρον της παρουσίας της θρησκευτικής αγωγής στην ευρύτερη ευρωπαϊκή κοινωνία δεν συνίσταται απλά στη θεωρητική επίλυση των προβλημάτων της κοινωνικής συνύπαρξης με το διαφορετικό, στο πλαίσιο των συζητήσεων ή των επιθυμιών, αλλά κυρίως στην πρακτική μορφή υλοποίησης της συνύπαρξης. Αυτό σημαίνει ότι η θρησκευτική εκπαίδευση αποκτά μια χρηστική λειτουργία, η οποία εντάσσεται στην ευρύτερη πολιτική και κοινωνική λειτουργία του σχολείου.

#### **1.4 Πώς συνδέονται οι αντιλήψεις για τη διαμόρφωση της «πολιτικής θρησκείας» με τη θρησκευτική αγωγή;**

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος ότι το αναδυόμενο πολιτικό ενδιαφέρον για τη θρησκεία, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της κοινωνικής συνύπαρξης των λαών της Ευρώπης, και η προσπάθεια να αποκτήσει το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής ένα ενιαίο πλαίσιο αξιών, οι οποίες θα αποτελούν την κοινή συνισταμένη θρησκευτικών και των πολιτικών πεποιθήσεων, με τις δεύτερες να προσδιορίζουν σε ορισμένο βαθμό τις πρώτες, έδωσε την αφορμή να υποστηριχτεί από ορισμένους ερευνητές ότι ουσιαστικά οι πολιτικές αξίες, της κοινωνικής αποδοχής της διαφορετικότητας, της δημοκρατίας και του πλουραλισμού, οδηγούν τελικά στη διαμόρφωση μιας «πολιτικής θρησκείας» στον ευρωπαϊκό χώρο, η οποία συμβαδίζει απόλυτα με την ίδια την «πολιτική αγωγή». Βεβαίως, ο όρος «πολιτική θρησκεία» που έλκει την καταγωγή του από τον Ευρωπαϊκό Διαφωτισμό έχει γίνει

κατανοητός κάτω από διαφορετικές κάθε φορά εκδοχές εκτείνοντας το εννοιολογικό περιεχόμενό του από την φυσική θρησκεία, την απλή ανεκτικότητα, την ανεξιθρησκία έως τη διαμόρφωση ενός πολιτικο-θρησκευτικού πλαισίου, χρήσιμου για τη λειτουργία του κράτους, με ευθύνη της πολιτικής και όχι της θρησκευτικής αρχής. Υπενθυμίζω, ωστόσο, εδώ τη συνεισφορά της ίδιας της θρησκείας στα όρια της φιλελευθεροποίησής της. Η θρησκευτική διαμαρτύρηση του Λουθήρου απέναντι στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και η υπογραφή της Συνθήκης της Βεστφαλίας το 1648 έδωσε το δικαίωμα για μια πολιτική ανάγνωση της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα. Άρα για ορισμένους ερευνητές η πολιτική φιλελευθεροποίηση της θρησκείας και η περίφημη «ανεκτικότητα» θα πρέπει να ιδωθεί περισσότερο ως κατάκτηση της ίδιας της δυτικής θρησκείας, παρά ως κατάκτηση της φιλελεύθερης πολιτικής θεωρίας. Από την άλλη πλευρά, η προβολή μιας ενιαίας θρησκευτικής αντίληψης με πολιτικά χαρακτηριστικά δόγματα, η οποία θα αντικαθιστούσε τον χριστιανισμό, επειδή η κοινωνία έχει ξεπεράσει τις παραδοσιακές του μορφές, όπως υπαινίχτηκε ο Rousseau, δεν μπορεί να έχει πρακτική εφαρμογή, δεδομένου ότι οι θρησκευτικές διαφοροποιήσεις προβάλλουν σήμερα ως νόμιμο δικαίωμα έκφρασης της θρησκευτικής ελευθερίας και της θρησκευτικής πολυμορφίας. Άλλωστε, η αμερικανική εκδοχή της πολιτική θρησκείας, η οποία αναδείχτηκε όχι από την πολιτική υποκατάσταση μιας κυρίαρχης θρησκευτικής επιλογής με το αντίστοιχο της πολιτικό μόρφωμα (ευρωπαϊκή εκκοσμίκευση), αλλά διαμορφώθηκε από την ίδια την πλουραλιστική θρησκευτικότητα, σύμφωνα με την οποία οι μορφές της ελευθερίας αλλά και η δημοκρατία προέκυψαν από μια φιλελευθεροποιημένη θρησκευτικότητα, η οποία απαλλασσόμενη από την παπική εξουσία διαμόρφωσε έναν χριστιανισμό, ο οποίος μπορούσε να διευκολύνει στη εγκαθίδρυση της πολιτειακής δημοκρατίας και επιχειρηματικότητας, ακριβώς επειδή στηριζόταν στον θρησκευτικό πλουραλισμό. Ο Tocqueville θεωρεί ότι η θρησκεία ως πολιτικός θεσμός δυναμικά συνεισφέρει στη διατήρηση μιας λαϊκής δημοκρατίας μεταξύ των Αμερικανών, επειδή δίπλα σε κάθε θρησκεία βρίσκεται και μια πολιτική άποψη, η οποία είναι συναφώς συνδεδεμένη με αυτή. Προς την ίδια κατεύθυνση και έχοντας γραφεί σε μια περίοδο κρίσης για την γερμανική και ευρωπαϊκή φιλελεύθερη δημοκρατία, ο C. Schmitt εισάγει την έννοια της «Πολιτικής Θεολογίας» μελετώντας τη σχέση μεταξύ της θρησκευτικής και πολιτικής αρχής από την αρχαιότητα έως τη σύγχρονη εποχή. Ο Schmitt ισχυρίστηκε ότι όλες οι σημαντικές έννοιες της σύγχρονης θεωρίας του κράτους είναι εκκοσμηκευμένες θεολογικές έννοιες, όπως για παράδειγμα ο παντοδύναμος Θεός έγινε ο παντοδύναμος νομοθέτης. Αυτό σημαίνει ότι υιοθετώντας ουσιαστικά το κράτος τις μεταφυσικές θρησκευτικές αντιλήψεις, το θεολογικό έχει αντιμετωπιστεί στο πολιτικό με αποτέλεσμα το κράτος να γίνεται πανίσχυρο. Η κριτική που ασκήθηκε σε αυτές τις αντιλήψεις επεσήμανε ότι τα αυτοκρατορικά, δικτατορικά και ολοκληρωτικά συστήματα αντικατέστησαν την θεολογία με παρόμοια καθολικές κοσμικές ιδεολογίες, ενώ οι ουτοπικές κοσμικές ιδεολογίες που άσκησαν τη μεγαλύτερη επίδραση, ουσιαστικά διαμορφώθηκαν από την απωθημένη θρησκεία. Ήταν εκδοχές του μύθου της Αποκάλυψης, της πίστης σε ένα γεγονός που θα αλλάξει τον κόσμο και θα οδηγήσει στο τέλος της ιστορίας και των συγκρούσεων, φτάνοντας έως του σημείου ο J. Gray να σημειώσει: «Η σύγχρονη πολιτική είναι ένα κεφάλαιο στην ιστορία των θρησκειών» (Gray, 2009).

### **1.5 Επηρεάζουν το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής οι πολιτικές και οι ιδεολογικές χρήσεις της θρησκείας;**

Πόσο όμως καθίσταται εφικτό σήμερα η ολοένα και αυξανόμενη συσχέτιση μεταξύ πολιτικής και θρησκείας να αφήσει έξω από το πεδίο ελέγχου τις πολιτικές και ιδεολογικές χρήσεις της θρησκείας, ιδιαίτερα όταν πρόκειται για ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής με δημόσιο χαρακτήρα; Κατά πόσο δηλαδή μπορεί η πολιτική υποκατάσταση της θρησκευτικής σκέψης στο πλαίσιο της θρησκευτικής αγωγής να μείνει ανεπηρέαστη από τις πολιτικές επιλογές χειραγώγησής της, όπως για παράδειγμα τις εθνικές επιλογές; Η πολιτικοποίηση της θρησκείας στην εκπαίδευση διαφέρει από τη θρησκευτική αγωγή που ασχολείται με την πολιτική. Η πολιτικοποίηση της θρησκείας στην εκπαίδευση υπονοεί όχι απλά ότι το επίκεντρο της θρησκείας στην εκπαίδευση θα στραφεί προς τα πολιτικά συμφέροντα, αλλά ότι τα πολιτικά συμφέροντα θα αποτελούν τον κυρίαρχο

παιδαγωγικό στόχο. Σαφέστατα, οι αντιλήψεις για την ευρωπαϊκή θρησκευτική αγωγή συμβαδίζουν σήμερα με τις πολυάριθμες παγκόσμιες μετα-ψυχροπολεμικές πρωτοβουλίες που ανέδειξαν την ανάγκη στήριξης των πολιτικών θεσμών από τα εκπαιδευτικά προγράμματα. Ωστόσο, το ερώτημα που τίθεται σήμερα είναι πως είναι δυνατόν να υπάρξει με την πάροδο του χρόνου μια δίκαιη και σταθερή κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών που παραμένουν ακόμη τελείως διαχωρισμένοι από θρησκευτικά, φιλοσοφικά και ηθικά δόγματα; Το ερώτημα αυτό προεκτείνεται προς την κατεύθυνση της αποκατάστασης της εμπιστοσύνης μεταξύ των πολιτών που διαφοροποιούνται μεταξύ τους από την μία πλευρά, ενώ από την άλλη προς την κατεύθυνση της αντιμετώπισης μιας ασφαλούς συνύπαρξης. Δεν μπορεί να παραβλέψει κάποιος το γεγονός ότι η αναζήτηση κοινών πολιτικών ασφάλειας από ενδεχόμενους κινδύνους που απειλούν την ευρωπαϊκή ενότητα και τις σχέσεις εμπιστοσύνης, επιδρά ουσιαστικά και στη χάραξη εκπαιδευτικής πολιτικής με κριτήρια που σχετίζονται με την ασφαλή λειτουργία του κράτους και των θεσμών του. Έτσι, είναι διαφορετική η συζήτηση για τις θρησκείες στο δημόσιο σχολείο το οποίο είναι αποδέκτης της κοινωνικής καχυποψίας ή των εθνικιστικών εξάρσεων και διαφορετική η συζήτηση σε ένα σχολείο το οποίο εντάσσεται σε μια κοινωνία, η οποία αισθάνεται ότι δεν απειλείται. Άρα ένας διάλογος για τις θρησκείες δεν μπορεί να γίνεται παντού με τον ίδιο τρόπο, εκτός εάν υπάρξει εκπεφρασμένη πολιτική βούληση για ένα πανευρωπαϊκό μάθημα θρησκευτικής αγωγής με κοινούς στόχους και κοινά χαρακτηριστικά. Άλλωστε όλες οι πρωτοβουλίες που έχουν αναληφθεί σε ευρωπαϊκό επίπεδο για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής μάλλον συμβουλευτικό χαρακτήρα έχουν και όχι υποχρεωτικό για τα κράτη μέλη τους.

Το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής σχετίζεται με την ίδια την πολιτική βούληση, αλλά και με την επιθυμία για ανάδειξη των στοιχείων εκείνων των θρησκειών που θα μπορούσαν στο πλαίσιο μιας συγκριτικής μελέτης τους να αναδείξουν κοινές πανανθρώπινες αξίες, τις οποίες ωστόσο οι πολίτες θα συμφωνήσουν ότι θα πρέπει να υλοποιήσουν. Ο δρόμος εξακολουθεί να είναι μακρύς, εφόσον το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής αποτελεί την κοινή συνισταμένη της εκπαιδευτικής πολιτικής, των θρησκευτικών αναπαραστάσεων και της ίδιας της πολιτικής κοινωνίας, για λογαριασμό της οποίας και λειτουργεί. Η μεθοδική έρευνα και η προσπάθεια κατανόησης όλων των πτυχών που συνθέτουν την παρουσία του στο πλαίσιο μιας κοσμικής κοινωνίας, οφείλει να γίνεται με σοβαρότητα και συνέπεια, λαμβάνοντας υπόψη όλες εκείνες τις παραμέτρους που συνιστούν τα πολιτικά χαρακτηριστικά της θρησκείας, τις πολιτικές και θρησκευτικές πεποιθήσεις, την παράδοση, αλλά και τις νέες τάσεις που διαμορφώνονται διαμέσου του πολιτισμού και της παιδείας. Άλλωστε, η Ευρώπη αλλάζει, όπως αλλάζουν και οι άνθρωποι μέσα σε αυτήν. Ωστόσο, η κοινωνική ενσωμάτωση της διαφορετικότητας αποτελεί μια νέα πρόκληση. Μια πρόκληση που οδηγεί αναγκαία στην κοινωνική συναίνεση. Το πώς, όμως, θα δημιουργήσουμε εκπαιδευτικά προγράμματα που θα στοχεύουν στη συναίνεση αυτή αποτελεί αντικείμενο διαρκούς αναστοχαστικής μελέτης. Το υφάδι βέβαια όλων των παραπάνω εργασιών αποτελεί η πεποίθηση ότι η πολιτικοποίηση της θρησκείας στην ευρωπαϊκή θρησκευτική αγωγή γίνεται κατανοητή ως ένταξη της θρησκείας στην εκκοσμικευμένη κοινωνία και όχι για μια θρησκευτικοποίηση της δημόσιας σφαίρας. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η εκπαιδευτική πολιτική για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης αποτελεί μέρος της εκκοσμικευμένης λογικής δια μέσου της ευρωπαϊκής θρησκευτικής αγωγής.

#### **1.6 Ποια χαρακτηριστικά οφείλουμε να συνεξετάσουμε στη μελέτη του πλαισίου της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης;**

Εάν η θρησκευτική αγωγή στη δημόσια εκπαίδευση αντιπροσωπεύει τις πολιτικές αξίες μιας κοινωνίας, όπως της δημοκρατίας, της εθνικότητας, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και πάνω απ' όλα της ανεκτικότητας, συνακόλουθα η χρηστική σημασία του συγκεκριμένου μαθήματος απεικονίζει την πολιτικοποίηση της θρησκείας στο ίδιο ακριβώς πλαίσιο. Άρα η μελέτη του πλαισίου της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης και η σύνταξη των αντίστοιχων προγραμμάτων σπουδών θα πρέπει να συνεξεταστεί στο ευρύτερο πλαίσιο: α) των σχέσεων κράτους- θρησκείας, β) των χαρακτηριστικών της θρησκευτικότητας των πολιτών,



γ) της σημασίας που δίνεται στις θρησκευτικές και εκπαιδευτικές ελευθερίες, και δ) της έκτασης της πολιτισμικής πολυμορφίας στην κάθε χώρα.

### **1.7 Πώς οι σχέσεις κράτους θρησκείας επηρεάζουν τη διαμόρφωση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στην Ευρωπαϊκή Ένωση;**

Το σχολείο δεν αποτελεί απλά το κέντρο της κοινωνικής αναπαραγωγής της γνώσης, εξυπηρετώντας τις ανάγκες μόρφωσης των πολιτών, αλλά ταυτόχρονα αντανακλά και τις ποικίλες εντάσεις εθνικές, οικονομικές, πολιτικές, πολιτισμικές, θρησκευτικές που συνθέτουν το σύνολο των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης του κράτους και των θεσμών του. Παρόλο που ο διαχωρισμός εκκλησίας και κράτους είναι μια διάσταση που αποτελεί μέρος της ταυτότητας των ευρωπαϊκών εθνών, εφαρμοσμένη περισσότερο ή λιγότερο αυστηρά ανάλογα με την κάθε χώρα, εντούτοις αυτή η διάσταση δεν είναι ποτέ απόλυτη. Ακόμα και σε χώρες όπου ο διαχωρισμός χαίρει ευρείας υποστήριξης, όπως στη Γαλλία, σημαντικές διαφορές παρατηρούνται. Για παράδειγμα, στη Γαλλία η Καθολική Εκκλησία διατηρεί ένα υψηλό αριθμό ιδιωτικών σχολείων, ενώ περίπου το 20% των φοιτητών παρακολουθούν αυτά τα σχολεία. Παρομοίως, όπου υπάρχει αναγνωρισμένη – επίσημη εκκλησία από την πλευρά του κράτους, όπως στην Αγγλία ή στην Ελλάδα δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η εκκλησία ελέγχει τη θρησκευτική εκπαίδευση στο σχολείο. Άρα η διαπίστωση ότι σε χώρες με αυστηρό χωρισμό κράτους – εκκλησίας παρατηρείται μια εχθρική αντιμετώπιση του μαθήματος σε σχέση με χώρες όπου υπάρχει συνεργασία κράτους – Εκκλησίας δεν αποτελεί μια ξεκάθαρα αυταπόδεικτη διαπίστωση. Ωστόσο, αυτό που οφείλουμε να επισημάνουμε είναι ότι σε χώρες που υπάρχει επικρατούσα θρησκεία, το μάθημα στα δημόσια σχολεία επηρεάζεται από τη θρησκεία αυτή, παρόλο που αναγνωρίζονται δικαιώματα και σε άλλες θρησκευτικές κοινότητες.

Η Αγγλικανική Εκκλησία αποτελεί την επίσημη Εκκλησία της Αγγλίας. Οι τρεις άλλες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης όπου υπάρχουν κρατικές Εκκλησίες είναι η Φινλανδία (Λουθηρανική Ευαγγελική Εκκλησία και Ορθόδοξη Εκκλησία), Δανία (Λουθηρανική Ευαγγελική Εκκλησία) και Ελλάδα (η Ελληνορθόδοξη Εκκλησία). Η Βασίλισσα της Αγγλίας αποτελεί την κεφαλή της εκκλησίας και τον υπερασπιστή της θρησκευτικής πίστης. Σε αυτή τη χώρα το εκπαιδευτικό σύστημα είναι δομημένο σε αυτή τη στενή συνεργατική σχέση ανάμεσα σε εκκλησία και κράτος, και η διδασκαλία της θρησκείας έλαβε υποχρεωτικό χαρακτήρα πολύ νωρίς σε όλα τα κρατικά σχολεία. Η διδασκαλία σήμερα, ωστόσο, είναι μη ομολογιακή και πολλαπλών θρησκευτικών πίστεων.

Επίσης υπάρχουν χώρες που παρά το διαχωρισμό κράτους και εκκλησίας, το κράτος διατηρεί συνεργασία μικρότερης ή μεγαλύτερης σημασίας με την εκκλησία, χωρίς αυτό να θεωρείται παράδοξο. Παρά το γεγονός ότι δεν αναγνωρίζεται επίσημη εκκλησία στην Ισπανία σύμφωνα με το Ισπανικό Σύνταγμα, οι κρατικές αρχές έχουν υποχρέωση να διατηρούν σχέσεις συνεργασίας με την Καθολική Εκκλησία και άλλες ομολογίες σύμφωνα με το άρθρο 16 του Συντάγματος του 1978. Η Καθολική Εκκλησία είναι υπεύθυνη για τη διδασκαλία στα κρατικά σχολεία, ακολουθώντας τη συμφωνία του 1979 με το Βατικανό, και τις λοιπές αναγνωρισμένες θρησκείες (Προτεστάντες, Εβραίους και Μουσουλμάνους), οι οποίες μπορούν επίσης να διδάσκονται ακολουθώντας τις συμφωνίες που ορίστηκαν το 1992. Στη Σουηδία, ο διαχωρισμός της Λουθηρανικής Εκκλησίας και του κράτους συνέβη πρόσφατα (2000). Σε αυτή τη χώρα, η θρησκευτική εκπαίδευση επιτρέπεται στο σχολικό πρόγραμμα αλλά θα πρέπει να είναι αυστηρά μη ομολογιακή και αντικειμενική.

Η Ολλανδία αποτελεί μια από τις πλέον κοσμικές χώρες της Ευρώπης με διαχωρισμό κράτους – εκκλησίας, ο οποίος ωστόσο υποδηλώνει την ουδετερότητα του κράτους απέναντι στις θρησκείες με παράλληλο σεβασμό των θρησκευτικών ελευθεριών των πολιτών. Το ολλανδικό πολυπολιτισμικό μοντέλο παρέχει τη δυνατότητα ίδρυσης ιδιωτικών σχολείων με θρησκευτικό προσανατολισμό, ρωμαιοκαθολικό, προτεσταντικό ή άλλο και αντιπροσωπεύει τις διαφορετικές ομάδες στην κοινωνία σύμφωνα με τις θρησκευτικές ή φιλοσοφικές τους αφετηρίες. Η Ολλανδία είναι μια από τις λίγες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης (μαζί με το Βέλγιο) όπου η ιδιω-

τική εκπαίδευση, επιβοηθούμενη με κρατικές επιχορηγήσεις, είναι μεγαλύτερη απ' ό,τι η κρατική εκπαίδευση.

Με την πρόσφατη επέκτασή της στην κεντρική και ανατολική Ευρώπη, η Ευρωπαϊκή Ένωση έχει μεγαλώσει και περιλαμβάνει χώρες όπου η θρησκεία έχει υποστεί σοβαρούς περιορισμούς κατά τη διάρκεια της μεγάλης σοβιετικής κυριαρχίας, αλλά ταυτόχρονα σε ορισμένες από αυτές δεν έπαψε να προσδιορίζει το περιεχόμενο του κοινωνικού νοήματος. Σύμφωνα με τον Peter Schreiner, τρία είναι τα χαρακτηριστικά που επηρεάζουν τη θέση της θρησκείας στις κοινωνίες της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης: α) *Η μνήμη και η νοσταλγία για την εποχή πριν από τον κομμουνισμό.* Στην ουγγρική κοινωνία πριν το 1948 η θρησκεία διαδραμάτισε κεντρικό ρόλο στη ζωή των ανθρώπων, ενώ το θρησκευτικό κοινωνικό περιβάλλον ήταν ισχυρό και καλά δομημένο. Αυτό κατά κάποιον τρόπο είχε ανασταλεί λόγω της άμεσης επιρροής της Σοβιετικής Ένωσης. Τώρα οι άνθρωποι αισθάνονται ότι συνδέονται ξανά μ' αυτήν την εποχή πριν από τον κομμουνισμό. β) *Η εμπειρία της αντίφασης μεταξύ των ιδιωτικών και των κρατικών ιδεολογιών στην εκπαίδευση.* Τα κομμουνιστικά καθεστώτα προσπάθησαν να εκπαιδεύσουν ένα νέο σοσιαλιστικό τύπο ανθρώπου, αποδυναμωμένου από την επιρροή των γονέων και ενταγμένο στην κομμουνιστική ιδεολογία. Εκείνοι οι γονείς που προσπαθούσαν να εκπαιδεύσουν τα παιδιά τους με διαφορετικό τρόπο, έπρεπε να το κάνουν αυτό κρυφά. Απ' αυτή την πρώην εμπειρία πολλοί δεν έχουν μεγάλη εμπιστοσύνη στο σύστημα δημόσιας εκπαίδευσης. γ) *Το γαλλικό ή το αμερικανικό μοντέλο.* Ποιο είναι το επίπεδο του διαχωρισμού μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής εκπαίδευσης που χρειαζόμαστε, ειδικά όταν συζητάμε για τη χριστιανική εκπαίδευση; Αυτό είναι ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα στις μέρες μας. Σε ποιο βαθμό αποτελεί μια θρησκεία ιδιωτική υπόθεση και σε ποιο βαθμό η θρησκεία επηρεάζει τη δημόσια ζωή και την πολιτική;

Αν και η εκκλησία με το κράτος παραμένουν επίσημα χωρισμένοι στη δημοκρατία της Τσεχίας και της Ρουμανίας, οι δεσμοί με τη θρησκεία της πλειοψηφίας παραμένουν ισχυροί στη Ρουμανία, όπου η ορθόδοξη θρησκεία απολαμβάνει μια υψηλή αποδοχή στην κοινωνία και κυριαρχεί στη θρησκευτική εκπαίδευση στα σχολεία. Αντίθετα, στη δημοκρατία της Τσεχίας η θρησκεία έχει πολύ λιγότερη σημασία στην κοινωνία και στην εκπαίδευση. Η τελευταία απογραφή του 2001 αποκάλυψε ότι οι περισσότεροι από το μισό του πληθυσμού περιγράφουν τον εαυτό τους ως άθεο.

### **1.8 Πώς η θρησκευτικότητα επηρεάζει τη διαμόρφωση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στην Ευρωπαϊκή Ένωση;**

Αυτό που διαφαίνεται από την παρούσα έρευνα είναι ότι στον ευρωπαϊκό χώρο έχουμε μια επιρροή της θρησκείας για πάρα πολλά χρόνια. Μεγάλο μέρος της Ευρώπης έχει μια θρησκευτική παράδοση, η οποία συνδέεται τουλάχιστον με την πίστη στην ύπαρξη υπέρτατου όντος, παρόλο που η Ευρωπαϊκή Ένωση αποτελεί ένα κοσμικό όργανο χωρίς καμία επίσημη σύνδεση με οποιαδήποτε θρησκεία. Ωστόσο, στο προοίμιο της Συνθήκης για την Ευρωπαϊκή Ένωση γίνεται αναφορά στην «πολιτιστική, τη θρησκευτική και την ανθρωπιστική κληρονομιά της Ευρώπης». Ο χριστιανισμός αποτελεί τη μεγαλύτερη θρησκεία που αντιπροσωπεύει το 72% των πολιτών με τους ρωμαιοκαθολικούς να αντιπροσωπεύουν το 48% των πολιτών, ενώ οι προτεστάντες το 12%, οι ορθόδοξοι το 8%, ενώ άλλοι χριστιανοί το 4%. Οι αγνωστικιστές αντιπροσωπεύουν το 16%, οι αθεϊστές το 7% και οι μουσουλμάνοι το 2%. Μεγάλο μέρος της Ευρώπης έχει επηρεαστεί από τον καθολικισμό (Ιταλία, Αυστρία, Ισπανία, Πορτογαλία, Πολωνία, Ιρλανδία, Λιθουανία), ενώ οι σκανδιναβικές χώρες και ορισμένες χώρες της Κεντρικής Ευρώπης έχουν περισσότερο προτεσταντικές καταβολές. Από την άλλη πλευρά οι χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, οι οποίες πρόσφατα ενσωματώθηκαν, έχουν επιρροές από την ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία. Τα στοιχεία αυτά επιδρούν στη συγκρότηση του θρησκευτικού εαυτού και ταυτόχρονα επηρεάζουν τη θρησκευτική αγωγή, η οποία πέρα από τα χαρακτηριστικά τα οποία καταλαμβάνει ως μέρος της δημόσιας εκπαίδευσης, ενισχύει τον ρόλο της ως ομολογιακής στο πλαίσιο των ιδιωτικών εκπαιδευτικών ιδρυμάτων.

## **1.9 Πώς η θρησκευτική ελευθερία και η ελευθερία στην εκπαίδευση επηρεάζει τη διαμόρφωση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στην Ευρωπαϊκή Ένωση;**

Η θρησκευτική ελευθερία και η ελευθερία στην εκπαίδευση είναι δύο αρχές που επηρεάζουν τη θέση της διδασκαλίας σχετικά με τις θρησκείες στα εκπαιδευτικά συστήματα των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Αντιπροσωπεύουν τις δύο θεμελιώδεις αρχές του συντάγματος και του νομικού πλαισίου των περισσότερων κρατών μελών. Αυτές οι αρχές είναι ένα εσωτερικό μέρος της ευρωπαϊκής Σύμβασης για την Προστασία των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων που δηλώνει ότι *ο καθένας έχει το δικαίωμα στην ελευθερία σκέψης, συνείδησης και θρησκείας και ότι κανείς δε θα πρέπει να στερηθεί το δικαίωμα στην εκπαίδευση*. Το κράτος πρέπει να συνυπολογίζει, επίσης, σε κάθε εκπαιδευτική δραστηριότητα το δικαίωμα των γονέων να εξασφαλίσουν για τα παιδιά τους τέτοια εκπαίδευση και διδασκαλία που να ανταποκρίνεται στις δικές τους θρησκευτικές και φιλοσοφικές πεποιθήσεις. Η συνταγματική κατοχύρωση του δικαιώματος των γονέων να παρέχουν στα παιδιά τους εκπαίδευση που είναι σύμφωνη με τις πεποιθήσεις τους, θέτει φυσικά το ερώτημα της προτεραιότητας που δίνεται στις πεποιθήσεις και στα ενδιαφέροντα των γονέων έναντι αυτών των παιδιών. Η εφαρμογή αυτού του δικαιώματος μπορεί να οδηγήσει σε συγκεκριμένες δυσκολίες, οι οποίες σχετίζονται με τον ομολογιακό ή μη χαρακτήρα του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής αλλά και την εκπεφρασμένη πολιτική βούληση του κράτους για προβολή στον δημόσιο χώρο των πολιτικών χαρακτηριστικών της θρησκείας, όπως της ανεκτικότητας, της δημοκρατίας, της κοινωνικής ενσωμάτωσης του θρησκευτικά διαφορετικού κ.ά. Προκειμένου να υπάρξει μια εξισορρόπηση από τη μια πλευρά των απαιτήσεων του κράτους για μια δημόσια εκπαιδευτική πολιτική σε θέματα θρησκειών και των απαιτήσεων των γονέων για μια ομολογιακού τύπου εκπαίδευση, η εφαρμογή των δύο αυτών αρχών που αφορούν στη θρησκευτική και εκπαιδευτική ελευθερία έχει οδηγήσει αρκετές χώρες στη δημιουργία ενός ιδιωτικού τομέα εκπαίδευσης, κυρίως ομολογιακού χαρακτήρα, παράλληλα με το δημόσιο σύστημα εκπαίδευσης. Σε κάθε περίπτωση, όμως, τα κρατικά σχολεία αποτελούν την πλειοψηφία των σχολείων στα κράτη της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Επίσης, για λόγους θρησκευτικής συνείδησης σε ορισμένες χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης είναι δυνατόν οι μαθητές να απαλλάσσονται από το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής στο δημόσιο σχολείο ή να επιλέγουν να παρακολουθούν κάποιο άλλο μάθημα στη θέση του.

## **1.10 Πώς η πολιτισμική πολυμορφία επηρεάζει τη διαμόρφωση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στην Ευρωπαϊκή Ένωση;**

Οι μετακινήσεις μεγάλων πληθυσμιακών ομάδων στον ευρωπαϊκό χώρο στο πλαίσιο ανεύρεσης εργασίας, αλλά και η διεύρυνση της ευρωπαϊκής οικογένειας άλλαξαν την πολιτισμική ομοιογένεια των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Αυτό το φαινόμενο δε φαίνεται να μειώνεται, αντίθετα προστίθενται μετανάστες, οι οποίοι εγκαταλείπουν τις εστίες τους λόγω των πολεμικών συγκρούσεων και της αστάθειας που επικρατεί στη λεκάνη της Μεσογείου. Αυτή η πολιτισμική πολυμορφία που επικρατεί σε αρκετές ευρωπαϊκές χώρες εμφανίζεται και στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης. Είναι πλέον γεγονός ότι η πολιτιστική και εθνοτική διαφορετικότητα που παρουσιάζεται στα κρατικά σχολεία οδηγεί σε πολιτικές συμπερίληψης όλων των παιδιών, ανεξαρτήτως φυλής, πολιτισμού και θρησκείας, και ομαλής ένταξής τους στο ευρωπαϊκό κεκτημένο. Ο Willaime εύστοχα αναφέρεται στον «διπλό περιορισμό» που σχετίζεται με την παρουσία της θρησκευτικής αγωγής στα προγράμματα σπουδών της ευρωπαϊκής δημόσιας εκπαίδευσης των τελευταίων ετών, κάνοντας λόγο: α) για «κοινωνιολογικό περιορισμό», με την έννοια ότι ένας θρησκευτικός και φιλοσοφικός πλουραλισμός εξαναγκάζει τα κράτη να συμπεριλάβουν ακόμα περισσότερες εναλλακτικές θρησκείες και μη θρησκευτικές αντιλήψεις στα σχολικά τους προγράμματα, και β) για «νομικό περιορισμό», εξαιτίας της σημασίας της αρχής της μη διάκρισης για λόγους θρησκευτικούς ή φιλοσοφικούς, όπως επίσης και λόγω γένους ή φυλής στο διεθνές δίκαιο, ιδιαίτερα στην Ευρωπαϊκή Σύμβαση για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα.

Μέχρι τη δεκαετία του '60 η διδασκαλία της θρησκευτικής αγωγής γινόταν σε στενή συνεργασία με τις αναγνωρισμένες εκκλησίες. Βασίζονταν στη δογματική και συστηματική θεολογία και εξοικείωνε τους μαθητές με τη Βίβλο, την υμνολογία, καθώς και βασικά σημεία της εκκλησιαστικής ιστορίας. Κύριος στόχος ήταν η εξοικείωση των μαθητών με τις χριστιανικές αρχές. Σήμερα, 50 χρόνια, μετά η θρησκευτική αγωγή είναι ανοιχτή στον θρησκευτικό και πολιτισμικό πλουραλισμό. Ο σκοπός της καθορίζεται από τη θέση της ως σχολικό μάθημα και ως εκ τούτου από τις παιδαγωγικές και θρησκευτικές αντιλήψεις που εντωμεταξύ έχουν αλλάξει. Ακόμη και οι θρησκευτικές κοινότητες που φέρουν μερίδιο ευθύνης για τη θρησκευτική αγωγή στα σχολεία, αντιμετωπίζουν την πρόκληση να ερμηνεύσουν τη δική τους θρησκευτική παράδοση σε ένα νέο πλαίσιο θρησκευτικής ποικιλομορφίας και πολιτισμικής ετερογένειας.

Παρόλο που ο θρησκευτικός πλουραλισμός αντιμετωπίζεται ως θετική αξία, ωστόσο από κοινωνιολογικής πλευράς θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας τις πολλαπλές ιδεολογικές και πολιτικές λειτουργίες του, οι οποίες εκτείνονται από την απλή παρουσία των θρησκευτικών κοινοτήτων σε έναν ενιαίο γεωγραφικά και πολιτικά χώρο με την αντίστοιχη παροχή θρησκευτικών ελευθεριών, τη διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης των ανθρώπων μιας ορισμένης κοινωνίας με την τελική επιλογή ή όχι θρησκείας, έως τις προσπάθειες θετικής επικοινωνίας και τη διαμόρφωση αντίστοιχων προγραμμάτων σπουδών προς την κατεύθυνση αυτή. Σύμφωνα με τον Beckford ο *θρησκευτικός πλουραλισμός* υποδηλώνει μια αντίληψη κανονιστικού ή ιδεολογικού χαρακτήρα κρίνοντας ότι η ποικιλομορφία των θρησκευτικών αντιλήψεων και συλλογικοτήτων είναι, εντός των ορίων, ωφέλιμη και ότι η ειρηνική συνύπαρξη μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων είναι επιθυμητή. Αλλά ακόμη και ως μια θετική αξία, η πολυφωνία είναι περίπλοκη και μεταβλητή. Η παρουσία των θρησκευτικών κοινοτήτων σε μια οργανωμένη κοινωνία και ο βαθμός πρόσβασής τους στις δομές εξουσίας και της εκπαίδευσης, ιδιαίτερα των θρησκευτικών μειονοτήτων, αλλά και οι διαμάχες που αναδύονται για τον σκοπό αυτό, καθιστούν την προσπάθεια για διαμόρφωση ενός αντίστοιχου πλαισίου στο δημόσιο σχολείο ιδιαίτερα δύσκολη, εφόσον το σχολείο προσπαθεί υπό πίεση να αναπτύξει και να εφαρμόσει αποτελεσματικά διαπολιτισμικές εκπαιδευτικές πολιτικές, οι οποίες θα πρέπει να συμπεριλάβουν τη γλωσσική και θρησκευτική πολυμορφία ως αναπόσπαστο κομμάτι τους.

### **1.11 Ποιες μορφές διδασκαλίας εμφανίζει το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης;**

Σύμφωνα με τα όσα έχουμε συζητήσει έως τώρα, η ιστορική πορεία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στις χώρες των Ευρωπαϊκής Ένωσης είναι ανάλογη της ιστορικής πορείας και εξέλιξης της κάθε χώρας και του εκπαιδευτικού της σχεδιασμού. Η ενσωμάτωση, επίσης, των νέων κρατών – μελών στην ευρωπαϊκή οικογένεια με τις αντίστοιχες ιστορικές και πολιτισμικές τους διαδρομές έχει προσδιορίσει την παρουσία του μαθήματος στα κράτη αυτά. Άρα θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι μορφές διδασκαλίας του μαθήματος δεν είναι ενιαίες και εμφανίζουν πολλές και διαφορετικές όψεις. Μπορεί να είναι ομολογιακό ή μη ομολογιακό, υποχρεωτικό ή προαιρετικό, με ή χωρίς επιλογή εναλλακτικού μαθήματος. Μπορεί η διδασκαλία των θρησκευτικών αντιλήψεων να ενσωματώνεται στα υπάρχοντα γνωστικά αντικείμενα μάθησης, π.χ. φιλοσοφία, ηθική κ.ά. Μπορεί την ευθύνη του μαθήματος να έχει το κράτος ή οι διαφορετικές θρησκευτικές ομάδες ή να υπάρχει συνεργασία και των δύο. Οι πολλαπλές μεταβλητές στη συγκρότηση και διδασκαλία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής σε κάθε μια χώρα της Ευρωπαϊκής Ένωσης καθιστά ιδιαίτερα δύσκολη την ύπαρξη και παρουσία και εφαρμογή μιας ενιαίας ευρωπαϊκής εκπαιδευτικής πολιτικής για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης.

Τέσσερις τύποι διδασκαλίας έχουν παρατηρηθεί στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης:

- μη ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση (π.χ. Αγγλία, Σουηδία),
- ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση (π.χ. Ισπανία, Δημοκρατία της Τσεχίας, Ολλανδία),

- ομολογιακή υποχρεωτική θρησκευτική εκπαίδευση, με επιλογή εξαίρεσης (π.χ. Ρουμανία),
- διδασκαλία θρησκευτικών αληθειών ενσωματωμένη στα σχετικά αντικείμενα (π.χ. Γαλλία).

Μελετώντας τον συγκεκριμένο χάρτη κατανοούμε ότι στη πλειοψηφία των ευρωπαϊκών κρατών (με εξαίρεση τη Γαλλία), υπάρχουν συγκεκριμένα αντικείμενα που ασχολούνται με τη θρησκεία. Όπου η θρησκευτική εκπαίδευση είναι ομολογιακή, αυτό που ισχύει στις περισσότερες περιπτώσεις είναι ότι υπάρχει δυνατότητα εξαίρεσης. Αποτελεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι τάσεις μη ομολογιακής θρησκευτικής εκπαίδευσης αποτυπώνονται στις βόρειες προτεσταντικές χώρες.

Αυτή η κατηγοριοποίηση θα πρέπει να αντιμετωπιστεί με προσοχή εξαιτίας της ποικιλίας των προσεγγίσεων που συναντούνται σε διαφορετικά κράτη και μερικές φορές και εντός του ίδιου κράτους. Η Ολλανδία είναι ένα παράδειγμα αυτής της περιπλοκής. Σε αυτή τη χώρα, ο πιο σημαντικός τομέας της εκπαίδευσης είναι ιδιωτικός (καλύπτει το 74% των μαθητών), χρηματοδοτείται από το κράτος και στο μεγαλύτερο μέρος του είναι ομολογιακός (καθολικοί ή προτεστάντες), ακόμα και αν η είσοδος σε πολλά από αυτά τα σχολεία είναι ανοικτή σήμερα στο ευρύ κοινό. Δεν υπάρχει μη ομολογιακή διδασκαλία στα δημόσια σχολεία, αλλά η διδασκαλία των θρησκευτικών και φιλοσοφικών κινήσεων είναι πλέον μέρος του σχολικού προγράμματος. Τα δημόσια σχολεία μπορούν, ωστόσο, να οργανώσουν μαθήματα για το χριστιανισμό ή άλλες θρησκείες, αν ζητηθούν από τις οικογένειες, περιπτώσεις στις οποίες οι δάσκαλοι εκπαιδεύονται και πληρώνονται από τις εκκλησίες (Perin, 2009). Η ταξινόμηση μιας χώρας σε συγκεκριμένη κατηγορία εξαρτάται επίσης από τα επιλεγόμενα κριτήρια. Η θρησκευτική εκπαίδευση μπορεί να θεωρηθεί μη ομολογιακή αν κρίνουμε από το περιεχόμενό της (π.χ. Φινλανδία), εφόσον οι σκοποί της διδασκαλίας του μαθήματος είναι μεταξύ των άλλων η κατανόηση της πνευματικότητας της φινλανδικής παράδοσης, η γνωριμία με τις άλλες θρησκείες και η συνειδητοποίηση της ηθικής διάστασης της θρησκείας, ενώ από την άλλη πλευρά καθίσταται ομολογιακή, εφόσον παράλληλος σκοπός της είναι η βαθύτερη γνώση της θρησκείας στην οποία ανήκει ο μαθητής. Δεν είναι, επίσης, εύκολο να οριστεί μια διακριτή διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην κατηγορία της προαιρετικής ομολογιακής εκπαίδευσης και της υποχρεωτικής ομολογιακής εκπαίδευσης με δυνατότητα εξαίρεσης.

### **1.12 Τι γνωρίζετε για την ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση;**

Η βασική θέση που προβάλλεται για την παροχή ομολογιακής θρησκευτικής εκπαίδευσης στο δημόσιο σχολείο σχετίζεται με την έμπρακτη αναγνώριση από την πλευρά του κράτους του δικαιώματος των πολιτών για διαμόρφωση της ιδιαίτερης ταυτότητάς τους στο πλαίσιο της θρησκευτικής τους ελευθερίας. Κυρίως, όμως, σχετίζεται με την ύπαρξη αναγνωρισμένων θρησκευτικών κοινοτήτων. Άλλωστε, για τον σκοπό αυτό οι χώρες που υιοθετούν το μοντέλο αυτό (χώρες κυρίως της κεντρικής Ευρώπης, Αυστρία, Βέλγιο, Γερμανία κ.ά.) συνδέουν το μάθημα με το δικαίωμα των θρησκευτικών κοινοτήτων για αυτοέκφραση, οι οποίες και είναι υπεύθυνες για το περιεχόμενο του προγράμματος διδασκαλίας και του διδακτικού υλικού. Το ίδιο ισχύει και στην επιλογή των εκπαιδευτικών. Οι θρησκευτικές κοινότητες έχουν την ευθύνη της πιστοποίησης των εκπαιδευτικών, της επιμόρφωσής τους και του εκπαιδευτικού σχεδιασμού, ενώ το κράτος αναλαμβάνει τη μισθοδοσία τους. Οι διδάσκοντες απαιτείται να λαμβάνουν από τις θρησκευτικές κοινότητες που είναι αναγνωρισμένες από το κράτος μια συστατική επιστολή προς υποστήριξη της εκπαιδευτικής τους επάρκειας. Η ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση λαμβάνει πολλές μορφές και πάντοτε σε αντιστοιχία με το θρήσκευμα των μαθητών. Στις περισσότερες χώρες, όπως έχουμε επισημάνει, η θρησκευτική εκπαίδευση είναι προαιρετική με δικαίωμα απαλλαγής των μαθημάτων ή προσφοράς εναλλακτικών μαθημάτων, όπως Ηθική ή Φιλοσοφία. Στην Ισπανία, είναι υποχρεωτική για τα σχολεία αλλά προαιρετική για τους μαθητές, των οποίων οι γονείς υποχρεούνται να επιλέξουν, όταν εγγράφουν τα παιδιά τους. Στη Ρουμανία, θεωρείται υποχρεωτική ως μέρος του κορμού του σχολικού προγράμματος, αλλά οι μαθητές έχουν επιλογή εξαίρεσης κατόπιν γραπτού αιτήματος των γονέων, μην έχοντας ωστόσο εναλλακτικό μάθημα. Το ίδιο ισχύει και για την Ελλάδα, στην

οποία οι μαθητές έχουν δυνατότητα απαλλαγής, χωρίς ωστόσο να υπάρχει εναλλακτικό μάθημα στο πρόγραμμα σπουδών. Η υποχρεωτική ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση μπορεί να εστιάζει σε μια κυρίαρχη θρησκεία (π.χ. στη Ρουμανία και στην Ελλάδα) ή μπορεί να είναι ανοικτή στη θρησκευτική διαφορετικότητα (π.χ. σε συγκεκριμένες περιοχές της Γερμανίας και στην Αυστρία). Σε κάποιες περιπτώσεις, υπάρχει εναλλακτικό αντικείμενο ή εναλλακτικές δραστηριότητες (π.χ. εναλλακτική μελέτη δραστηριοτήτων στην Ισπανία και μαθήματα ηθικής σε μερικές περιοχές της Γερμανίας, στην Πολωνία και στη Σλοβακία). Στο Βέλγιο, υπάρχει η επιλογή ανάμεσα σε μη ομολογιακή/κοσμική ηθική εκπαίδευση και στη θρησκευτική εκπαίδευση (καθολική, ισλαμική, εβραϊκή, ορθόδοξη ή προτεσταντική).

Οφείλουμε να επισημάνουμε εδώ ότι, όπου υπάρχει ομολογιακή θρησκευτική αγωγή, σαφέστατα υπάρχει και δυνατότητα είτε απαλλαγής από το μάθημα είτε αντικατάστασής του με εναλλακτικά μαθήματα. Άρα αυτό σημαίνει ότι τα κράτη, παρόλο που αναγνωρίζουν και ενσωματώνουν ομολογιακά θρησκευτικά μαθήματα στο πρόγραμμα σπουδών τους, αυτό δεν συνεπάγεται καθόλου ότι ανάμεσα στους στόχους τους είναι η καθολική κατήχηση και ο προσηλυτισμός στα δόγματα των κυρίαρχων θρησκευτικών αντιλήψεων. Αντίθετα, οι ομολογιακές θρησκευτικές αντιλήψεις αφορούν εκείνους τους μαθητές και τους γονείς τους που επιλέγουν να έχουν μια σχετική αγωγή (ομολογιακού τύπου), ανάλογη της κατανόησης των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης των κόσμων που τους περιβάλλουν και της ανάπτυξης συγκεκριμένων αυτοπροσδιορισμών. Να σημειώσουμε, επίσης, ότι ο ακραιφνής θρησκευτικός χαρακτήρας ορισμένων σχολείων στις χώρες της Ευρωπαϊκής Ένωσης ή σχολείων που βρίσκονται κάτω από την επιρροή και επίδραση των θρησκευτικών κοινοτήτων έχει εξασθενήσει, με την έννοια ότι και αυτά τα σχολεία αναγκάζονται υπό την πίεση των κοινωνικών αλλαγών, όπως εκτεταμένη εκκοσμίκευση και πολυπολιτισμικότητα να προσαρμόσουν τα προγράμματα σπουδών τους στο γενικότερο πλαίσιο της εκπαίδευσης από τη μία πλευρά, αλλά και να ανοίξουν τις πόρτες τους σε ένα αυξανόμενο διαφοροποιημένο κοινό από την άλλη. Σε αρκετές περιπτώσεις, λοιπόν, η γονική επιλογή ενός ομολογιακού σχολείου φαίνεται να είναι όλο και λιγότερο καθορισμένη από τον θρησκευτικό χαρακτήρα του σχολείου και όλο και περισσότερο από τη φήμη του (προσαρμοστικότητα στις απαιτήσεις της κοινωνίας, ποιότητα στην παροχή γνώσης και υπηρεσιών κ.ά.). Με την έννοια αυτή, η ομολογιακή θρησκευτική αγωγή, εντασσόμενη στο κοσμικό κράτος και στις πολιτικές επιδιώξεις του μεταξύ των οποίων είναι η ενσωμάτωση των θρησκευτικών ιδιαιτεροτήτων στο δημόσιο σχολικό χώρο και η μη αποβολή τους από αυτόν, ακόμη και όταν πρόκειται για ιδιωτικά σχολεία, οδηγείται όλο και περισσότερο σε κοσμικές προσαρμογές.

### **1.13 Τι γνωρίζετε για τη μη ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση;**

Αυτός ο τύπος εκπαίδευσης συναντάται στις βόρειες προτεσταντικές χώρες και σε γενικές γραμμές είναι υποχρεωτικός. Στη μη ομολογιακή θρησκευτική εκπαίδευση η οργάνωση του περιεχομένου της συνήθως αποτελεί υποχρέωση του κράτους (Δανία), το οποίο και αναλαμβάνει και τη χρηματοδότησή της, συνήθως σε συνεργασία με τις θρησκείες που εμπλέκονται (Αγγλία). Η ένταξη του μαθήματος στους γενικότερους στόχους της εκπαίδευσης αποτελεί περισσότερο έναν ευδιάκριτο πολιτικό στόχο. Έτσι, για παράδειγμα, η θρησκευτική αγωγή στη Σουηδία συνδέεται με την επιθυμία του κράτους για ουδετερότητα και αντικειμενικότητα με συνακόλουθη συνέπεια τα ίδια χαρακτηριστικά να αποτυπώνονται και στην εκπαιδευτική πολιτική στο σύνολό της με αντίστοιχους στόχους τον σεβασμό στη διαφορετικότητα και την αλληλοκατανόηση. Προς την ίδια κατεύθυνση τείνει το μάθημα και στη Φινλανδία, του οποίου βασικός στόχος αποτελεί η ενίσχυση της κοινωνικής διάστασης των θρησκευτικών αξιών στο πλαίσιο μιας πλουραλιστικής κοινωνίας. Για τον λόγο, αυτό πέρα από τη γνωριμία με τη θρησκεία στην οποία ανήκει ο κάθε μαθητής, η γνωριμία με τις άλλες θρησκείες και κυρίως η ανάδειξη της ηθικής τους διάστασης αποτελεί έναν ουσιαστικό στόχο του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής.

Στην Αγγλία ο σκοπός του μαθήματος εναρμονίζεται με το ευρύτερο εκπαιδευτικό πλαίσιο, το οποίο στόχο έχει να προάγει την πνευματική, ηθική, πολιτιστική, κοινωνική, πνευματική και σωματική ανάπτυξη των

μαθητών αλλά και ευρύτερα της κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή, εξερευνώντας τις έννοιες της θρησκείας και της πίστης σε σχέση με τους αντίστοιχους ρόλους που διαμορφώνουν στην πνευματική, ηθική και πολιτιστική ζωή μιας ποικιλόμορφης κοινωνίας βοηθούνται τα άτομα να αναπτύξουν την ηθική συνείδηση και την κοινωνική κατανόηση. Με την έννοια αυτή, το πρόγραμμα σπουδών είναι ανεκτικό στον θρησκευτικό πλουραλισμό και έχει γίνει γνωστό ως εκπαίδευση πολλών θρησκευτικών πίστεων.

Πρέπει να τονιστεί, ωστόσο, ότι η μη ομολογιακή διδασκαλία, ακόμα και αν είναι ανοικτή στη θρησκευτική διαφορετικότητα, συνεχίζει να εστιάζει στις κυρίαρχες θρησκευτικές κουλτούρες των χωρών στις οποίες εμφανίζεται. Αυτό ακριβώς ισχύει, για παράδειγμα, στην Αγγλία, όπου τα προγράμματα των θρησκευτικών σπουδών αντικατοπτρίζουν το γεγονός ότι οι θρησκευτικές παραδόσεις των χωρών είναι κυρίαρχα χριστιανικές. Στην ουσία, ακόμη και μέσω των μη ομολογιακών χαρακτηριστικών της εκπαίδευσης στις χώρες όπου αναπτύσσεται, η κοινωνική συνοχή και ενσωμάτωση, ως κοινωνική και πολιτική πρόθεση, λαμβάνει σοβαρά υπόψη της τη μακρόχρονη χριστιανική θρησκευτική παράδοση, η οποία έτσι και αλλιώς έχει προσδιορίσει τα τυπικά χαρακτηριστικά του πολιτισμού αρκετών λαών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ενισχύει κατά κάποιον τρόπο μια ομολογιακή, αλλά περισσότερο μια πολιτική λειτουργία της θρησκείας, η οποία απέκτησε μια μακρόχρονη κοινωνική σχέση με την ανάπτυξη της πολιτικής ταυτότητας της Ευρώπης.

## **Κεφάλαιο 4**

### **Το Θρησκευτικό Κεφάλαιο μεταξύ Σχολείου και Κοινωνίας**

*Σε αυτό το κεφάλαιο επιχειρείται η κατανόηση του Κοινωνικού Κεφαλαίου σε σχέση με τη δημιουργία του Θρησκευτικού Κεφαλαίου, αλλά και η προοπτική αξιοποίησής τους στο σύγχρονο σχολείο. Αρχικά πραγματευόμαστε τον όρο Κοινωνικό Κεφάλαιο, διερευνούμε τον τρόπο που συγκροτείται, οργανώνεται και αναπαράγεται μέσα από τα κοινωνικά δίκτυα αλλά και τους διαθέσιμους κοινωνικούς πόρους, παρέχοντας συγκεκριμένα οφέλη μεταξύ των μελών της κοινωνίας. Στη συνέχεια, επιχειρούμε να ορίσουμε το Θρησκευτικό Κεφάλαιο στο πλαίσιο συγκρότησης και αναπαραγωγής του στο εσωτερικό των θρησκευτικών κοινοτήτων, τα αντίστοιχα οφέλη που προσπορίζει στους συμμετέχοντες σε αυτό πιστούς, αλλά και ευρύτερα, στα μέλη της ίδιας της κοινωνίας, μέσω των σχέσεων «γεφύρωσης» και «ένωσης». Τέλος, μελετούμε τις προϋποθέσεις ανάπτυξης του Θρησκευτικού Κεφαλαίου στο σύγχρονο σχολικό περιβάλλον δια μέσου του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, προκειμένου αυτό να είναι χρήσιμο στην κοινωνικοποίηση των νέων αποφεύγοντας τη μισαλλοδοξία και το φανατισμό.*

#### **Προαπαιτούμενη γνώση**

*Βασική προϋπόθεση για την κατανόηση του Θρησκευτικού Κεφαλαίου αποτελεί η μελέτη του Πρώτου Κεφαλαίου, ιδιαίτερα η κατανόηση των όρων «Θρησκεία»-«Θρησκευτικότητα».*

### **4.1. Η κατανόηση του «Κοινωνικού Κεφαλαίου»**

#### **4.1.1. Κοινωνικό Κεφάλαιο: Συγκρότηση και Αναπαραγωγή**

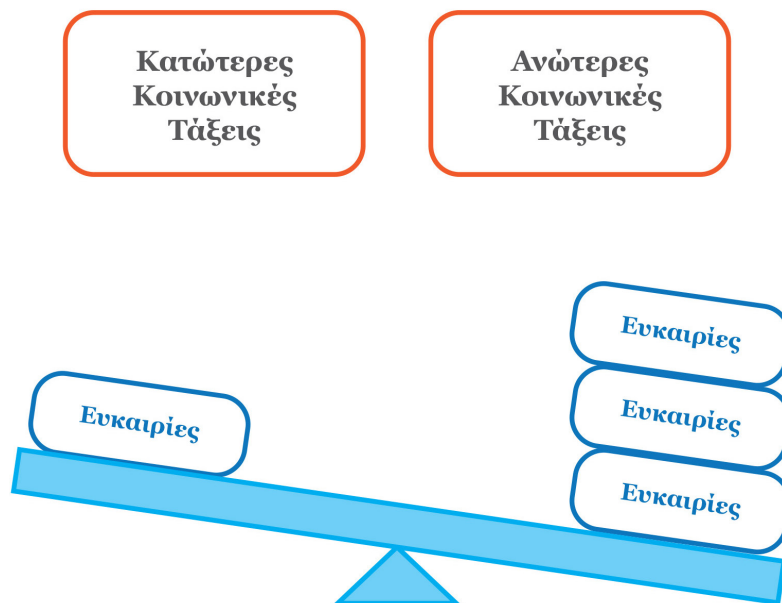
Η κοινωνιολογική επιστήμη ως διαδικασία μελέτης των στοιχείων που συνθέτουν το κοινωνικό περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας, συμπεριέλαβε μεταξύ των άλλων στα ερευνητικά της ενδιαφέροντα και τη μελέτη του «κοινωνικού κεφαλαίου», το οποίο έγινε κατανοητό από τους ερευνητές στο πλαίσιο της ατομικής και κοινωνικής αλληλεπίδρασης των συμμετεχόντων σε σχέσεις ανθρώπων. Το «ένσικοπο πράττειν» που αποτέλεσε την αφορμή αλλά και την προϋπόθεση της κατανόησης των ανθρωπίνων πράξεων, οδήγησε λίγο έως πολύ όλους σχεδόν τους κοινωνικούς επιστήμονες να ασχοληθούν με την αιτιακή συσχέτιση της ανθρώπινης δράσης με τα πιθανά οφέλη τα οποία προσπορίζει στους συμμετέχοντες σε αυτήν κοινωνούς. Με την έννοια αυτή, όσες ερμηνείες προτάθηκαν για την ατομική όσο και τη συλλογική βούληση για δράση δεν παραγνώρισαν το γεγονός της αιτιολόγησής της, η οποία παρέπεμπε στα οφέλη που ενδεχομένως θα είχε η πραγμάτωσή της. Έτσι, π.χ., ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας αποτέλεσε για τον Durkheim μια διαδικασία που παρείχε στην κοινωνία *συνεκτικότητα*. Κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα της *συνεκτικότητας* αυτής είναι η *αλληλεγγύη* μεταξύ των ατόμων. Η διάκριση μεταξύ «μηχανικής αλληλεγγύης» των παραδοσιακών κοινωνιών, αλληλεγγύης που συνδέεται με τις κοινές συνήθειες, πεποιθήσεις και τελετές και της «οργανικής αλληλεγγύης» των σύγχρονων κοινωνιών που συνδέεται με τη μεγαλύτερη επαγγελματική εξειδίκευση, τους νέους κοινωνικούς ρόλους αλλά και τις πολλαπλές εξαρτήσεις, οδηγεί την κοινωνία σε μια μεγαλύτερη συνοχή και αλληλεξάρτηση (Durkheim, 1893, 1964). Σκοπός και στους δύο τύπους κοινωνικής οργάνωσης, παραδοσιακής και σύγχρονης, αποτελεί η κοινωνική συνοχή. Άρα το κοινωνικό όφελος που συσσωρεύει η κοινωνία ως σύνολο από τις επιμέρους δράσεις των συμμετεχόντων σε αυτήν ανθρώπων αποτελεί το «κοινωνικό της κεφάλαιο», το οποίο τελικά επανεπενδύεται στα μέλη της, εφόσον αυτά το δημιουργούν, το διαμορφώνουν και το καταναλώνουν.

Από την άλλη πλευρά, ο Μαρξ διαπιστώνει ότι η συσσώρευση οφέλους μεταξύ των κοινωνικά δρώντων υποκειμένων δεν παρέχει ίσες ευκαιρίες για όλους. Αντίθετα, ο εμπορευματικός χαρακτήρας της οικονομίας και η ανισότητα στην κατανομή των πόρων οδηγεί τις κοινωνικές σχέσεις σε σχέσεις εκμετάλλευσης και κυ-



ριαρχίας. Έτσι, το ατομικό κοινωνικό κεφάλαιο της μισθωτής εργασίας που παράγεται από τη μεμονωμένη μονάδα της καπιταλιστικής παραγωγής μετασχηματίζεται από τις εγγενείς αιτιακές σχέσεις και κανονικότητες της καπιταλιστικής οικονομίας σε συνολικό κοινωνικό κεφάλαιο, το οποίο και επικαθορίζει τα επιμέρους ατομικά κεφάλαια, στο πλαίσιο της ανισότητας της κατανομής (Μηλιός, Δημούλης & Οικονομάκης, 2005). Στην ουσία οι μαρξιστικές θεωρήσεις του «κοινωνικού κεφαλαίου» υποστηρίζουν την ανισότητα των ωφελειών που παρέχει η παρουσία του στα μέλη των κοινωνικών ομάδων, ακριβώς επειδή το «κοινωνικό κεφάλαιο» είναι μια ανισομερής κατανομή πόρων, η οποία δεν παρέχει τις ίδιες ευκαιρίες για διαχείρισή του από όλους. Με άλλα λόγια, οι μαρξιστικές προσεγγίσεις του «κοινωνικού κεφαλαίου», ενώ συμφωνούν ως προς τη δημιουργία και τη συσσώρευσή του, διαφωνούν ως προς την κατανομή και επανεπένδυσή του.

Οι μαρξιστικές θεωρίες συνεισέφεραν στον ορισμό του «κοινωνικού κεφαλαίου» το στοιχείο των «πόρων», υλικών και μη, η κατανομητική παρουσία των οποίων αποτέλεσε κυρίαρχο στοιχείο προσδιορισμού του περιεχομένου του σε διαφορετικές κοινωνικές συνθήκες. Έτσι, το «κοινωνικό κεφάλαιο» ως προστιθέμενη αξία στην ανθρώπινη δράση προϋποθέτει «πόρους» πραγματικούς ή δυνητικούς, οι οποίοι συνδέονται στο πλαίσιο ενός ανθεκτικού δικτύου θεσμοθετημένων σχέσεων αμοιβαίας αποδοχής και αναγνώρισης (Bourdieu, 1986). Σύμφωνα με τον Bourdieu, ο οποίος διακρίνει τρία είδη κεφαλαίου (οικονομικό, κοινωνικό, πολιτισμικό), τα ισχυρά κοινωνικά δίκτυα και οι μορφές κοινωνικοποίησης και κοινωνικού ελέγχου μιας ορισμένης κοινωνίας επηρεάζουν αποφασιστικά την ενίσχυση και αναπαραγωγή του «κοινωνικού κεφαλαίου» των μελών της. Εάν, για παράδειγμα, η οικογένεια αποτελεί μια από τις βασικότερες πηγές του «κοινωνικού κεφαλαίου», η κοινωνική διαστρωμάτωση επιδρά αποφασιστικά στις επιλογές των μελών της, επειδή ουσιαστικά οι ανώτερες τάξεις έχουν μεγαλύτερη προσβασιμότητα σε αυτό, εφόσον υπερέχουν σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο έναντι των κατωτέρων τάξεων, οι οποίες δεν έχουν τις ίδιες ευκαιρίες (Σχήμα 4.1).



**Σχήμα 4.1** Παράδειγμα ανισοκατανομής ευκαιριών με βάση το «κοινωνικό κεφάλαιο».

Με άλλα λόγια, οι άνθρωποι δεσμεύονται από το κοινωνικό κεφάλαιο του οποίου είναι φορείς και δεν είναι απόλυτα ελεύθεροι να το αλλάξουν, αλλά φαίνεται να είναι περισσότερο υποχρεωμένοι να σεβαστούν την ύπαρξή του. Με την έννοια αυτή, το «κοινωνικό κεφάλαιο» λειτουργεί στο πλαίσιο της αποτελεσματικότερης κοινωνικής ενσωμάτωσης, εφόσον παρέχει υποστηρικτικές δυνατότητες στα μέλη των ομάδων που συμμετέχουν σε αυτό, δίνοντας τους ευκαιρίες, των οποίων τα μη μέλη δεν έχουν. Σε συλλογικό επίπεδο τα κοινωνικά δίκτυα που εντωμεταξύ διαμορφώνονται, αποτελούν ένα ισχυρό κανάλι πληροφόρησης για τα μέλη των ομά-

δων, ενώ η εμπιστοσύνη σε κανόνες αμοιβαιότητας μπορεί να βοηθήσει στην ενίσχυση συγκεκριμένης και αποδεκτής συμπεριφοράς, με παράλληλη αποθάρρυνση συμπεριφορών που ενέχουν την υποψία κινδύνου ή αβεβαιότητας. Για τον Bourdieu, το «κοινωνικό κεφάλαιο» συντελεί στη διατήρηση των κοινωνικών δομών και όχι στην ανατροπή ή αλλαγή τους (Σχήμα 4.2).

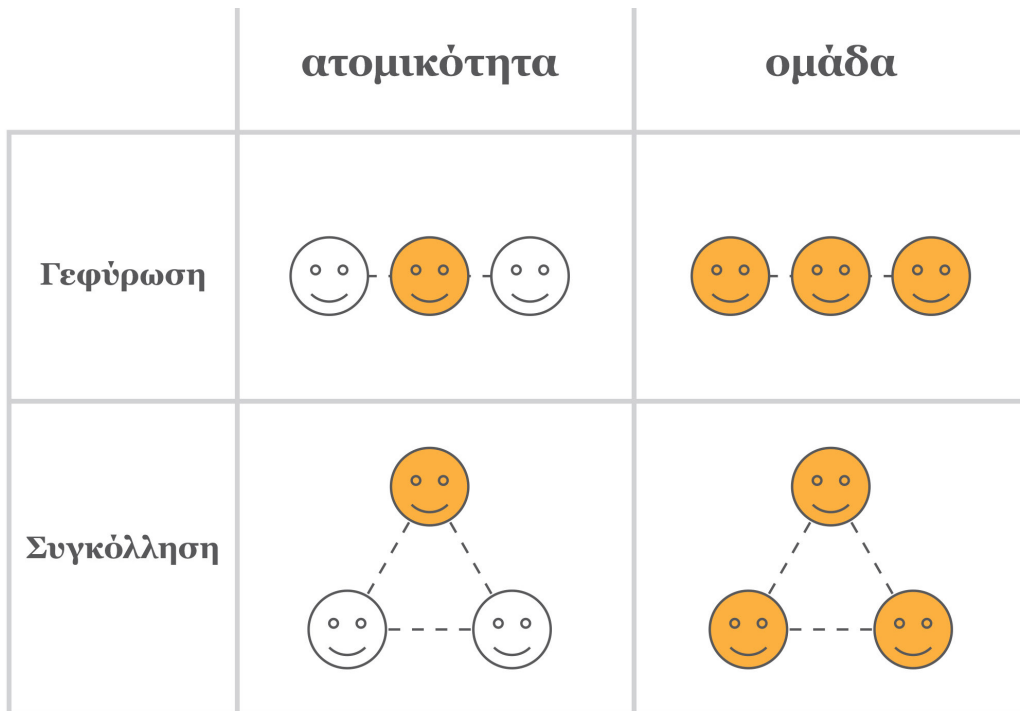


**Σχήμα 4.2** Ο ρόλος του «κοινωνικού κεφαλαίου» κατά Bourdieu.

Οι θετικές συνέπειες του «κοινωνικού κεφαλαίου» για τα άτομα και τις ομάδες έχουν τονιστεί από αρκετούς μελετητές. Ορισμένοι δίνουν έμφαση στις συνέπειες του «κοινωνικού κεφαλαίου» για τα άτομα, ενώ άλλοι στις συνέπειες της ύπαρξής του για τις ομάδες και την κοινωνία ευρύτερα. Ο R. Putnam μελετώντας τους λόγους ανάπτυξης της βόρειας Ιταλίας περισσότερο σε σχέση με τη νότια διαπιστώνει ότι στη βόρεια Ιταλία η μακρόχρονη ανάπτυξη της αντίληψης για συμμετοχική λειτουργία των πολιτών στην επίλυση των κοινωνικών προβλημάτων και η διαμόρφωση αντίστοιχων κοινωνικών δικτύων με την παράλληλη δημιουργία σχέσεων εμπιστοσύνης σε τυπικούς ή άτυπους κανόνες οδήγησε σε μεγαλύτερη κοινωνική συσσωμάτωση των πολιτών και άρα σε συντονισμένη και αποτελεσματική δράση. Άρα, λοιπόν, συμπεραίνει ο Putnam ότι τα δίκτυα, οι νόρμες και η εμπιστοσύνη ενισχύουν τους συμμετέχοντες σε μια ομάδα, καθιστώντας τους περισσότερο αποτελεσματικούς στη διαμόρφωση και επιδίωξη κοινών στόχων (Putnam, 1993). Μια επίσης πολύ σημαντική συνεισφορά του Putnam για την κατανόηση του «κοινωνικού κεφαλαίου» αποτελεί η διάκριση μεταξύ «συγκόλλησης» (Bonding) και «γεφύρωσης» (Bridging) που επιφέρει στη δόμηση των κοινωνικών δικτύων. Η «συγκόλληση» αναφέρεται σε δεσμούς που αναπτύσσονται μεταξύ ατόμων που παρουσιάζουν κοινά χαρακτηριστικά, όπως καταγωγή, γλώσσα, θρησκεία, κοινές επιδιώξεις και είναι προσανατολισμένη στην εσωτερική δομή της ομάδας ή της κοινότητας. Η «γεφύρωση», από την άλλη πλευρά, αναφέρεται σε

δεσμούς μεταξύ ατόμων που έχουν διαφορετικά χαρακτηριστικά και ανήκουν σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, όπως επαγγελματικές, εθνικές, θρησκευτικές κ.ά. (Putnam, 2000).

Στο παρακάτω Σχήμα 4.3 διαφαίνεται πόσο σημαντική είναι τόσο η «συγκόλληση» όσο και η «γεφύρωση» αναφορικά με τα δίκτυα κοινωνικής ενσωμάτωσης. Οι συνδέσεις σε συλλογικό επίπεδο φαίνονται περισσότερο σταθερές, εφόσον καλλιεργούν σχέσεις εμπιστοσύνης μεταξύ των μελών που διαθέτουν είτε κοινά είτε διαφορετικά χαρακτηριστικά, σε σχέση με τις χαλαρές κοινωνικές συνδέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι σε ατομικό επίπεδο είτε μέσα στις ίδιες είτε σε διαφορετικές ομάδες.



**Σχήμα 4.3** «Γεφύρωση» και «συγκόλληση» στα δίκτυα κοινωνικής ενσωμάτωσης.

Έτσι, π.χ., στο πρώτο και τρίτο τεταρτημόριο μπορεί να διαπιστώσει κάποιος ότι η κοινωνική ενσωμάτωση μπορεί να είναι ατελής, επειδή τα δίκτυα εμπιστοσύνης είναι χαλαρά και οι δεσμοί των ανθρώπων μεταξύ τους ασθενείς. Αντίθετα, στο δεύτερο και τέταρτο τεταρτημόριο μπορεί να διαπιστώσει κάποιος ότι οι δεσμοί, εσωτερικοί και εξωτερικοί, είναι περισσότερο ουσιαστικοί και ισχυροί. Σε κάθε περίπτωση η εμπιστοσύνη θεωρήθηκε από αρκετούς ερευνητές ως μια βασική συνιστώσα του «κοινωνικού κεφαλαίου». Άλλοι θεώρησαν ότι αποτελεί συνέπεια του κοινωνικού κεφαλαίου, με την έννοια ότι η συμμετοχή σε κοινωνικά δίκτυα δημιουργεί εμπιστοσύνη, ενώ άλλοι θεώρησαν ότι η εμπιστοσύνη είναι παρούσα πριν από την εμπλοκή των ατόμων στις κοινωνικές σχέσεις και ενώσεις, επειδή σχετίζεται με την υποκειμενική ικανότητα των ατόμων να εμπιστεύονται. Σε κάθε περίπτωση, η αμοιβαία εμπιστοσύνη αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο της ανάπτυξης των κοινωνικών δικτύων, εφόσον διαμορφώνει αναμενόμενες προσδοκίες από την καλλιέργεια συγκεκριμένων συμπεριφορών. Σύμφωνα με τον J. Coleman, η εμπιστοσύνη που αναπτύσσεται ανάμεσα στα μέλη των κοινωνικών δικτύων συνδέεται με τη βεβαιότητα ότι οι επιδιωκόμενοι στόχοι θα επιτευχθούν, ακριβώς επειδή είναι κοινά στόχοι. Προς την κατεύθυνση αυτή συντελούν τόσο η μεταφορά των πληροφοριών της κοινωνικής δομής στα επιμέρους μέλη μέσω των κοινωνικών δικτύων όσο και το σύνολο των κανόνων που συνδέονται με υποχρεώσεις – δεσμεύσεις των μελών (Coleman, 1990).

#### 4.1.2 Το ταξινομικό σχήμα του Uphoff

Εάν επιχειρούσε κάποιος να κατατάξει τα προαναφερθέντα στοιχεία που συνθέτουν το περιεχόμενο του «κοινωνικού κεφαλαίου», αυτά θα μπορούσαν, σύμφωνα με τον Uphoff, να κατανεμηθούν σε δύο μορφές: α) το *δομικό κοινωνικό κεφάλαιο*, που αναφέρεται στα κοινωνικά δίκτυα, τους θεσμούς, τους ρόλους, τους κανόνες, την κοινωνική οργάνωση και τις τυπικές σχέσεις και β) το *γνωστικό κοινωνικό κεφάλαιο*, που περιλαμβάνει υποκειμενικά και ατομικά χαρακτηριστικά, όπως στάσεις και συμπεριφορές, αξιακά πρότυπα, καλλιέργεια σχέσεων εμπιστοσύνης, αλληλεγγύης, συνεργασίας κ.ά. (Uphoff, 1999). Σε κάθε περίπτωση, τόσο τα δομικά όσο και τα γνωστικά χαρακτηριστικά του «κοινωνικού κεφαλαίου» οδηγούν σε συνεργατική συμπεριφορά, η οποία παράγει αμοιβαία οφέλη (Πίνακας 4.1).

	Δομικό	Γνωστικό
Πηγές και Εκδηλώσεις	Ρόλοι και Κανόνες, Δίκτυα και άλλες Διαπροσωπικές Σχέσεις, Διαδικασίες του Παρελθόντος	Πρότυπα, Αξίες, Συμπεριφορές, Πεποιθήσεις
Τομείς	Κοινωνική Οργάνωση	Πολιτική Κουλτούρα
Δυναμικοί Παράγοντες	Οριζόντιες Σχέσεις, Κάθετες Σχέσεις	Εμπιστοσύνη, Αλληλεγγύη, Συνεργασία, Γενναιοδορία
Κοινά Στοιχεία	Οι προσδοκίες που οδηγούν σε συνεργατική συμπεριφορά, η οποία παράγει αμοιβαία οφέλη	

Πίνακας 4.1. Ταξινομικό σχήμα Uphoff (Uphoff, 1999: 221).

Τα επίπεδα του κοινωνικού κεφαλαίου, μικρά, μεσαία ή μεγάλα, φαίνεται να ασκούν σημαντική επιρροή στην ανάπτυξη της επικοινωνίας μεταξύ των δύο διαφορετικών τύπων του κοινωνικού κεφαλαίου, *δομικών* και *γνωστικών*. Το *δομικό κοινωνικό κεφάλαιο* διευκολύνει τη διάχυση των πληροφοριών και τη συλλογική δράση, ενώ συμβάλλει στη λήψη αποφάσεων μέσω εδραιωμένων κανόνων, κοινωνικών δικτύων και δομών, οι οποίες είναι εμφανείς και εξωτερικά αποτυπωμένες. Το *γνωστικό κοινωνικό κεφάλαιο* αναφέρεται στους διαμοιρασμένους κανόνες, τις αξίες και στις ανεπτυγμένες έξεις και δεξιότητες, στοιχεία που συνιστούν μια υποκειμενική προσέγγιση της πραγματικότητας. Σε κάθε περίπτωση, οι δύο τύποι του κοινωνικού κεφαλαίου μπορεί να λειτουργήσουν συμπληρωματικά. Τα στοιχεία της κοινωνικής οργάνωσης στην πρώτη κατηγορία, έχοντας ήδη εγκατεστημένα μοτίβα αλληλεπίδρασης, καθιστούν παραγωγικά τα αποτελέσματα των συνεργατικών σχέσεων, καθιστώντας τα προβλέψιμα και ωφέλιμα. Πρότυπα, αξίες, στάσεις και πεποιθήσεις που συνιστούν γνωστικές διαδικασίες ανάπτυξης του κοινωνικού κεφαλαίου είναι τα στοιχεία εκείνα που εκλογικεύουν τη συνεργατική συμπεριφορά και την καθιστούν υπολογίσιμη και, φυσικά, αξιοποιήσιμη δύναμη. Ενώ είναι δυνατόν θεωρητικά να έχουμε δομικές μορφές κοινωνικού κεφαλαίου χωρίς νοητικές και αντιστρόφως, στην πράξη είναι απίθανο και δύσκολο να υφίσταται το ένα χωρίς το άλλο. Για παράδειγμα, η συνεργασία μεταξύ γειτόνων μπορεί να βασίζεται στον προσωπικό δεσμό μιας γνωριμίας, η οποία, ωστόσο, να μην αντικατοπτρίζεται σε μια επίσημη δομική συμφωνία. Παρόμοια, η ύπαρξη μιας συλλογικής κοινότητας δεν προϋποθέτει απαραίτητα προσωπικές σχέσεις μεταξύ των μελών της, είτε γιατί η συμμετοχή στις δραστηριότητες δεν είναι εθελοντική είτε επειδή η ύπαρξή της έχει διατηρήσει κάποιον εξωγενή παράγοντα που έχει οδηγήσει στην ύπαρξη και λειτουργία της, π.χ. απολυταρχική δομή εξουσίας, κοινωνική υποχρέωση κ.ά. Η επικοινωνία, επίσης, μπορεί να έχει μεγαλύτερη διάρκεια από τον αρχικό σκοπό τον οποίο έθεσαν δομικά τα μέλη μιας ορισμένης ομάδας. Για παράδειγμα, τα μέλη μιας αθλητικής ένωσης μπορεί να ενσαρκώνουν τις αξίες και τους στόχους της κοινωνικής αλληλεπίδρασης που την έθεσαν σε δράση, αλλά το γνωστικό κοινωνικό κεφάλαιο που δημιουργήθηκε από την επαναλαμβανόμενη κοινωνική αλληλεπίδραση μπορεί να υπερβεί σε διάρκεια ζωής το τέλος της αθλητικής περιόδου και να δομήσει σχέσεις εμπιστοσύνης που να ξεπερνούν τον αρχικό σκοπό της δημιουργίας της ομάδας (Grootaert and Bastelaer, 2001).

Σε κάθε περίπτωση, όμως, δεν μπορεί να παραβλέψει κάποιος ότι τόσο τα *γνωστικά* όσο και τα *δομικά* σχήματα του κοινωνικού κεφαλαίου συνυπάρχουν στην ίδια την κοινωνική πράξη. Οι ρόλοι δημιουργούνται από τις προσδοκίες και την ίδια στιγμή δημιουργούν προσδοκίες, από την πλευρά τόσο των συμμετεχόντων σε ρόλους προσώπων όσο και των θεσμικά διαμορφωμένων φορέων των συγκεκριμένων ρόλων. Επίσης, οι ρόλοι διαμορφώνουν αξίες και ταυτόχρονα διαμορφώνονται από αξίες, στάσεις και συμπεριφορές. Μπορεί κανείς να πει ότι οι ρόλοι και οι κανόνες έχουν ενισχυθεί από κυρώσεις και κίνητρα και άρα έχουν αποκτήσει μόνιμα χαρακτηριστικά. Αλλά αυτές οι τελευταίες πηγές επιρροής στηρίζονται για την αποτελεσματικότητά τους στην αμοιβαία εμπιστοσύνη, πράγμα που σημαίνει ότι αντικειμενικά στοιχεία έχουν άρρηκτη σχέση με την υποκειμενική θεμελίωσή τους. Άλλωστε, σε πολλές περιπτώσεις η ανεπίσημη θεμελίωση των σχέσεων εμπιστοσύνης μπορεί να θεωρηθεί ως κίνητρο ή προϋπόθεση της επίσημης θεσμικής τους οργάνωσης. Έτσι, π.χ., η συνεργασία των γειτόνων μπορεί να μην πάρει ποτέ θεσμική μορφή, ωστόσο μπορεί από μόνη της να δημιουργήσει οριζόντιες δυναμικές σχέσεις που να αποτελούν κοινή συνισταμένη επίλυσης των ζητημάτων που αφορούν τη γειτονιά. Ωστόσο, πρέπει να επισημανθεί ότι τα πρότυπα, οι αξίες, οι στάσεις και οι πεποιθήσεις, δημιουργώντας προσδοκίες για το πώς οι άνθρωποι θα πράξουν τη δεδομένη στιγμή, εάν δηλαδή θα είναι συνεργάσιμοι ή όχι, αν θα είναι γενναίοδωροι ή άδικοι κ.ά. Έτσι, αυτά που αποτελούν υποκειμενικές θεωρήσεις έχουν οπωσδήποτε αντικειμενικές συνέπειες, οι οποίες με τη σειρά τους προσδιορίζουν τις υποκειμενικές συμπεριφορές (Uphoff, 1999).

Όπως έχουμε προαναφέρει, τα δίκτυα, τα οποία είναι σχήματα της κοινωνικής ανταλλαγής και αλληλεπίδρασης που εξακολουθούν να υπάρχουν στην πορεία του χρόνου, ευρέως θεωρούνται ως σημαντικές εκφάνσεις του κοινωνικού κεφαλαίου, είτε είναι τυπικά είτε άτυπα. Ως μορφές κοινωνικής οργάνωσης, αντιπροσωπεύουν τις δομικές πτυχές του κοινωνικού κεφαλαίου, σύμφωνα με την παραπάνω κατηγοριοποίηση. Οι περισσότερες συζητήσεις για τα κοινωνικά δίκτυα επικεντρώνονται στις αμοιβαίες προσδοκίες οφέλους. Ωστόσο, οι αμοιβαίες προσδοκίες οφέλους προσδιορίζονται σε έναν ορισμένο βαθμό από τα γνωστικά πρότυπα που έχουν υιοθετήσει οι συμμετέχοντες σε σχέσεις άνθρωποι. Αυτό δείχνει ότι υπάρχει μια ουσιώδης γνωστική διάσταση στα δίκτυα, που απορρέει από νοητικές διεργασίες και όχι μόνο από το τι ανταλλάσσεται. Σύμφωνα με τον Uphoff, οι διαρθρωτικές μορφές του κοινωνικού κεφαλαίου είναι παρατηρήσιμες και εξωτερικεύσιμες, σε αντίθεση με τις γνωστικές μορφές. Αυτές είναι αόρατες, γιατί είναι εσωτερικές, εντός του νου, αν και όταν έχουν εκφραστεί, γίνονται κάπως εξωτερικές. Και οι δύο ταυτόχρονα επηρεάζουν τη συμπεριφορά των ατόμων, μεμονωμένα, σε μικρότερες ή μεγαλύτερες ομάδες. Οι ρόλοι, οι κανόνες και οι διαδικασίες στο πλαίσιο διαφόρων κοινωνικών δομών, καθώς και οι αξίες μαζί με τις σχετικές στάσεις και πεποιθήσεις, είναι ο μηχανισμός με τον οποίο το *κοινωνικό κεφάλαιο* δημιουργείται και συσσωρεύεται, αποθηκεύεται, τροποποιείται, εκφράζεται, και διαιωνίζεται. Η τυπική ή άτυπη οργάνωση, με τους ρόλους, τους κανόνες, τα δεδικασμένα, και τις διαδικασίες, συμπίπτει με επίσημα ή άτυπα δίκτυα αλληλεπίδρασης, μαζί με τους ισχύοντες κανόνες, αξίες, στάσεις και πεποιθήσεις που είναι κοινές σε έναν πληθυσμό, ενεργοποιώντας και ενισχύοντας θετικά το κοινωνικό κεφάλαιο, αν και μπορεί επίσης να το μειώσει ανάλογα με τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αξιολογούν τα αποτελέσματά του και τα οφέλη τους. Δομικά και νοητικά σχήματα που συμβάλλουν στη δημιουργία αμοιβαίων και επωφελών σχέσεων για συλλογική δράση, μπορούν να εντοπιστούν και να επενδυθούν προς την κατεύθυνση της πραγματοποίησης της «αφηρημένης» έννοιας του κοινωνικού κεφαλαίου (Uphoff, 1999). Με την έννοια αυτή, η γνώση δεν αποτελεί μια υποδεέστερη πτυχή της οργάνωσης του «κοινωνικού κεφαλαίου», αλλά αντίθετα συμβάλλει αποφασιστικά στη δημιουργία του. Η αλληλεξάρτηση των γνωστικών λειτουργιών της ανθρώπινης σκέψης με τα δομικά σχήματα της οργάνωσης και λειτουργίας του κοινωνικού συγκείμενου, όπως το οικονομικό, πολιτικό, πολιτισμικό μοτίβο, οδηγούν τα άτομα σε συμπεριφορές που είτε αυξάνουν το κοινωνικό τους κεφάλαιο είτε το μειώνουν. Με την έννοια αυτή, η κοινωνική δομή δεν είναι απόλυτα αντικειμενική, όπως δεν είναι απόλυτα υποκειμενική και η κατασκευή του κοινωνικού εαυτού. Και

στις δύο περιπτώσεις οι προσωπικές ενορμήσεις, οι στάσεις και οι συμπεριφορές προσδιορίζουν και προσδιορίζονται από τις αντίστοιχες κοινωνικές δυναμικές.

Από την έως τώρα συζήτηση, η κατανόηση του «κοινωνικού κεφαλαίου» γίνεται με όρους αύξησης των θετικών συνεπειών που μπορεί να έχει για τον άνθρωπο και την κοινωνία του. Για ορισμένους ερευνητές, ακόμη και αυτή η μελέτη και κατανόηση του «κοινωνικού» προϋποθέτει θετική συνεκτίμηση των στοιχείων που συγκροτούν και συνθέτουν τις ανθρώπινες σχέσεις. Άλλωστε, το λατινικό «socius» υποδηλώνει το φίλο – σύντροφο, άρα ο επιθετικός προσδιορισμός «κοινωνικό» μπορεί να υπονοεί κάποια προσωπική σχέση, συνεργασία, αλληλεγγύη, αμοιβαίο σεβασμό, και το αίσθημα της κοινής ωφέλειας. Τα ερωτήματα, βεβαίως, που τίθενται είναι σε ποιο βαθμό οι ανθρώπινες σχέσεις προσδιορίζονται από αμοιβαίες θετικές επενέργειες των μελών τους. Πόσο θετική αξία αποδίδει ο ένας στην ευημερία του άλλου; Τα ερωτήματα αυτά γίνονται περισσότερο κρίσιμα σε μια εποχή κατά την οποία διαπιστώνεται όλο και περισσότερο η παρουσία του ατομισμού, του προσωπικού οφέλους, του απομονωτισμού και της κοινωνικής αδιαφορίας.

Σύμφωνα με τον Uphoff, κανείς δεν γνωρίζει ποιος είναι ο ελάχιστος βαθμός της θετικής αλληλεξάρτησης που είναι απαραίτητος, ώστε να υπάρχει η κοινωνία ή για να εξακολουθούν να υφίστανται κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, επισημαίνει ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της έννοιας του «κοινωνικού» υπάρχει μέσα και δια μέσου κάποιας αμοιβαιότητας, κάποιας κοινής ταυτότητας, κάποιου βαθμού συνεργασίας για αμοιβαία, και όχι μόνο προσωπικά, οφέλη. Η συνεργασία είναι επιθυμητή και η συλλογική δράση έχει αναληφθεί όχι μόνο για το ατομικό καλό, όπως η καθαρά προσωπικού ενδιαφέροντος δράση, αλλά επειδή κάποιιο άλλοι μπορεί να ωφεληθούν από αυτήν παράλληλα με το δικό τους καλό. Χρησιμοποιώντας τη γλώσσα της θεωρίας των παιγνίων, ο Uphoff θεωρεί ότι σχέσεις μεταξύ φίλων παρέχουν ένα θετικό πρόσημο όχι μόνο στις μεταξύ τους σχέσεις, επειδή το συνολικό άθροισμα της ικανοποίησης αυξάνεται κάθε φορά που οτιδήποτε ευνοεί τον έναν ή και τους δύο, δεν βλάπτει αναγκαστικά τους άλλους. Οι φίλοι ευχαριστούνται ο ένας με την καλή τύχη του άλλου! Αντίθετα, αν οι άνθρωποι είναι εχθροί, οποιαδήποτε κέρδη έχουν αρνητικά συνολικά αποτελέσματα, διότι τα οφέλη που αποκομίζει κάποιος, θα μειώσουν την ευτυχία και το αίσθημα της ασφάλειας προς όλους τους αντιπάλους. Το αν οι άνθρωποι είναι φίλοι, εχθροί ή ξένοι μπορεί να επηρεάζεται από τις ιστορικές συγκυρίες ή να αποτελεί προϊόν κοινωνικοποίησης-μάθησης. Αυτή η δυνατότητα βοηθάει στο να προσδιορίσουμε ποια πρόσωπα θα θεωρούνται ως φίλοι. Σε τελική ανάλυση, ωστόσο, οι φίλοι είναι θέμα προσωπικών επιλογών. Τα πρόσωπα μπορούν να επιλέξουν να εκτιμούν τους άλλους ανεξάρτητα από την προσωπική ευημερία ή ασφάλεια που τους παρέχουν. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελούν οι χριστιανοί εκείνοι, οι οποίοι με κίνδυνο της ζωής τους προστάτησαν και βοήθησαν εβραίους κατά τη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής. Οι άνθρωποι μπορούν, και συχνά το κάνουν, να αδιαφορούν απέναντι στην πρόοδο των άλλων, ή ακόμη να είναι ανταγωνιστικοί προς αυτήν και να προσπαθούν να την αποτρέψουν. Όταν υπάρχουν «κοινωνικές» σχέσεις, οι άνθρωποι, τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό, επενδύουν ο ένας στον άλλο, δηλαδή αποδίδουν τουλάχιστον κάποια αξία στην ευημερία των άλλων, χωρίς να είναι αδιάφοροι ως προς αυτό (Uphoff, 1999).

Σε πολλές περιπτώσεις, ωστόσο, αδυνατούμε να κατανοήσουμε την πολυπλοκότητα των ανθρώπινων σχέσεων, εξαιτίας της δικής μας τάσης να σχηματίζουμε και να ταξινομούμε τα πράγματα μεταξύ ενός μαύρου και ενός άσπρου, θεωρώντας τους ανθρώπους και τις σχέσεις που αναπτύσσουν είτε τελείως εγωιστικές είτε τελείως γενναιοδωρες, αποπροσανατολίζοντας τη σκέψη μας από τις ενδιάμεσες θεωρήσεις. Η κατανόηση του «κοινωνικού» είναι εξαιρετικά πολύπλοκη και εκδηλώνεται κατά μήκος μιας αλυσίδας από ελάχιστη έως μέγιστη κοινωνική θεώρηση, με δεσμούς φιλίας, αλληλεγγύης, αμοιβαιότητας, και συναφή φαινόμενα που εκδηλώνονται με διαφορετικό βαθμό κάθε φορά. Σύμφωνα με τον Uphoff, οι περισσότερες περιπτώσεις κατανόησης και λειτουργίας του «κοινωνικού κεφαλαίου» βρίσκονται μεταξύ των δύο ακροτήτων του Πίνακα 4.2. Οι περισσότερες περιπτώσεις βρίσκονται μεταξύ ενός «Ελάχιστου» και ενός «Μέγιστου κοινωνικού κεφαλαίου», ακριβώς επειδή οι κοινωνίες των ανθρώπων είναι πραγματικές. Αν οι άνθρωποι δεν είναι εντελώς

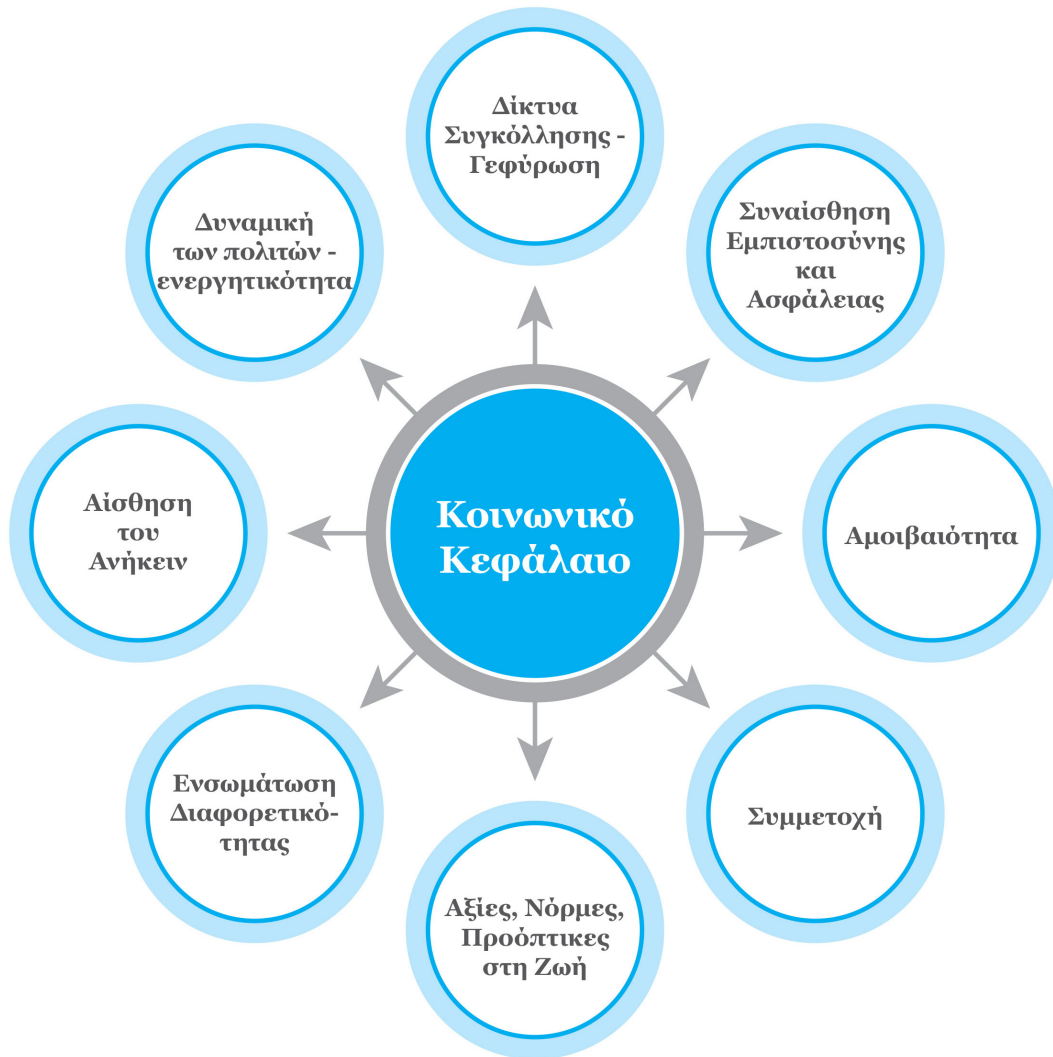
αδιάφοροι μεταξύ τους όσον αφορά στην ευημερία τους, η κοινωνία τους είναι στο εύρος της δεύτερης και τρίτης στήλης. Τα κίνητρα μπορεί να είναι εξαιρετικά καθοριστικά και να εξυπηρετούν προσωπικούς σκοπούς, με συνεργασία, η οποία μπορεί να παράγει κοινωνικό όφελος, χωρίς να παρακάμπτει το προσωπικό.

	<b>Ελάχιστο Κοινωνικό Κεφάλαιο</b>	<b>Στοιχειώδες Κοινωνικό Κεφάλαιο</b>	<b>Σημαντικό Κοινωνικό Κεφάλαιο</b>	<b>Μέγιστο Κοινωνικό Κεφάλαιο</b>
<b>Ενδιαφέρον:</b>	Κανένα ενδιαφέρον για την ευημερία των άλλων. Επιδίωξη μεγιστοποίησης του ιδιοτελούς ενδιαφέροντος σε βάρος των άλλων.	Ενδιαφέρον μόνο για το προσωπικό όφελος. Η συνεργασία προκύπτει, όταν υπηρετεί προσωπικό συμφέρον.	Δέσμευση σε κοινές δραστηριότητες. Η συνεργασία υπάρχει σε μεγαλύτερο βαθμό, όταν ωφελεί τους άλλους.	Δέσμευση στην ευημερία των άλλων. Η συνεργασία δεν περιορίζεται στο προσωπικό όφελος. Υπάρχει ενδιαφέρον για το δημόσιο καλό.
<b>Αξίες:</b>	Σεβασμός στην αυτοεκτίμηση	Αποδοτικότητα της συνεργασίας	Αποτελεσματικότητα της συνεργασίας	Ο Αλτρουισμός θεωρείται από μόνος του καλός.
<b>Ζητήματα:</b>	Εγωισμός: Πώς μπορεί να διατηρείται χωρίς να είναι κοινωνικά καταστρεπτικός;	Κόστος Συναλλαγής: Πώς μπορεί να μειωθεί, ώστε να αυξήσει τα αντίστοιχα οφέλη;	Συλλογική Δράση: Πώς μπορεί να επιτευχθεί και να διατηρηθεί;	Αυτοθυσία: Μέχρι ποιο σημείο πρέπει να φτάνει ο πατριωτισμός και ο θρησκευτικός ζήλος;
<b>Στρατηγική:</b>	Αυτονομία	Τακτική Συνεργασία	Στρατηγική Συνεργασία	Συγχώνευση ή υποταγή του ατομικού συμφέροντος
<b>Αμοιβαία οφέλη:</b>	Δεν υπάρχουν.	Οργανικά	Εδραιωμένα	Υπερβατικά
<b>Επιλογές:</b>	Αποσύρονται, όταν δεν ικανοποιούνται.	Προσπάθεια βελτίωσης των όρων συναλλαγής	Προσπάθεια βελτίωσης της συλλογικής παραγωγικότητας	Πίστη, αποδοχή των αποτελεσμάτων, εάν είναι καλά για το σύνολο.
<b>Λειτουργίες Χρησιμότητας</b>	Αλληλεξαρτώ-μενες με κέντρο βάρους το προσωπικό όφελος.	Αλληλεξαρτώ-μενες με τις προσωπικές χρησιμότητες να προωθούνται μέσω συνεργασίας.	Θετική αλληλεξάρτηση με ορισμένη έμφαση στο καλό των άλλων.	Θετική αλληλεξάρτηση με μεγαλύτερη έμφαση στο καλό των άλλων παρά στο ατομικό.

**Πίνακας 4.2** Κατανόηση και λειτουργία του «κοινωνικού κεφαλαίου» κατά Urrhoff.

Θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος συνοψίζοντας ότι το «κοινωνικό κεφάλαιο» προκύπτει από τις κοινωνικές σχέσεις και αναφέρεται στην εσωτερική κοινωνική και πολιτισμική συνοχή της κοινωνίας, την εμπιστοσύνη στους κανόνες και τις αξίες που διέπουν τις αλληλεπιδράσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, αναπτύσσοντας σχέσεις αλληλεγγύης, ενώ προϋποθέτει δίκτυα και θεσμούς, στοιχεία τα οποία δομούν το κοινω-

νικό περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας. Ο συμπεριληπτικός αυτός ορισμός εντάσσεται στη λογική των θετικών στοιχείων που παρέχει στα μέλη των κοινωνικών ομάδων ως προστιθέμενη κοινωνική αξία, η οποία παρέχει οφέλη στους συμμετέχοντες σε αυτό (Σχήμα 4.4).



**Σχήμα 4.4** Το «κοινωνικό κεφάλαιο» προσδίδει στα μέλη των κοινωνικών ομάδων προστιθέμενη κοινωνική αξία.

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η ισχύς και η αντοχή των κοινωνικών συνδέσεων είναι μεγαλύτερη στο βαθμό που οι άνθρωποι έχουν «επενδύσει» ο ένας στον άλλο. Τότε οι κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές, καθώς και οι θρησκευτικές σχέσεις είναι όλες πιο παραγωγικές, όταν οι άνθρωποι σχετίζονται ανάμεσα τους όχι ως ξένοι, και σίγουρα όχι ως εχθροί, αλλά σε κάποιο βαθμό ως φίλοι. Αυτό αντανακλά και ενισχύει την εμπιστοσύνη, η οποία σε όλες τις αναφορές του κοινωνικού κεφαλαίου είναι αναγνωρισμένη ως η βασική «κόλλα» για την κοινωνία. Οι άνθρωποι δεν χρειάζεται να είναι στενά οικείοι για να εκτιμήσουν την ευημερία των συνανθρώπων τους, ή τουλάχιστον να μην είναι αδιάφοροι ως προς αυτό. Ένας τέτοιος προσανατολισμός είναι η πιο βασική απαίτηση για την κοινωνία. Οι αξίες, στάσεις, κοινωνικές δομές και σχέσεις που ενισχύουν και επιβραβεύουν τέτοια ψυχολογική «επένδυση του ενός στον άλλο» είναι ουσιαστικά αυτό που εννοείται, όταν μιλάμε για κοινωνικό κεφάλαιο. Η καθαρά ιδιοτελής συνεργασία αντιπροσωπεύει μια μορφή ή έναν βαθμό του κοινωνικού κεφαλαίου, αλλά αυτό είναι το πιο αδύναμο είδος, το οποίο δεν μπορεί να παρέχει μακροπρόθεσμα οφέλη.



## 4.2. Το Θρησκευτικό Κεφάλαιο

### 4.2.1. Συγκρότηση και Αναπαραγωγή του Θρησκευτικού Κεφαλαίου

Μια πολύ σημαντική πτυχή του κοινωνικού κεφαλαίου αποτελεί το θρησκευτικό κεφάλαιο, καθώς η συντριπτική πλειοψηφία των θρησκευτικών δραστηριοτήτων πραγματοποιούνται στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής ομάδας - κοινότητας. Ο όρος θρησκευτικό κεφάλαιο για τους ερευνητές συνήθως γίνεται κατανοητός σε σχέση με δεξιότητες και εμπειρίες που αποκτά κάποιος εντός μιας ορισμένης θρησκείας, ενώ περιλαμβάνει τη θρησκευτική γνώση, την εξοικείωση με το θρησκευτικό τελετουργικό, τα δόγματα, τη λατρεία, αλλά και τις φιλίες που αναπτύσσονται ανάμεσα στα μέλη των θρησκευτικών ομάδων (Iannaccone 1990: 299). Η διάσταση αυτή του θρησκευτικού κεφαλαίου συνδέεται με στοιχεία που, έτσι και αλλιώς, είναι ευδιάκριτα στις θρησκευτικές κατασκευές των κόσμων που μας περιβάλλουν. Σαφέστατα, το θρησκευτικό κεφάλαιο με την έννοια αυτή έχει μετρήσιμα χαρακτηριστικά και εξηγεί τις θρησκευτικές πεποιθήσεις και συμπεριφορές των θρησκευόμενων ανθρώπων, ενώ σε πολλές περιπτώσεις μετρά και τις αποκλίσεις τους από αυτές. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η επιλογή κάποιου να διαλέξει σύζυγο από τη δική του θρησκευτική κοινότητα και να τελέσει επίσης γάμο σύμφωνα με τα έθιμα της δικής του θρησκείας. Στην ουσία το θρησκευτικό κεφάλαιο είναι εκεί. Είναι παρόν, επειδή έχει δημιουργηθεί και αναπαραχθεί από πολλές γενιές ανθρώπων, δομημένο μέσα από μια σειρά θρησκευτικών δραστηριοτήτων και πεποιθήσεων, οι οποίες αναπαράγονται και αναδιανέμονται με πολύ συγκεκριμένο τρόπο, προκειμένου να αποτυπώνονται στη σκέψη και τη συνείδηση των πιστών. Ενώ το θρησκευτικό κεφάλαιο έχει μια κοινωνική διάσταση, δημιουργείται και αναπαράγεται από τα μέλη των θρησκευτικών ομάδων, σε θεσμικό επίπεδο διατηρείται από τις δομές της ίδιας της θρησκευτικής κοινότητας. Εφαρμόζοντας την τυπολογία του Urrhoff, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τα στοιχεία του θρησκευτικού κεφαλαίου σε *δομικά* και *γνωστικά*. Έτσι, το τυπικό, οι τελετουργίες, τα δόγματα, οι κανόνες, οι εορτές, η κοινωνική δικτύωση, η ιεραρχία αποτελούν στοιχεία της θρησκευτικής δομής του θρησκευτικού κεφαλαίου, τα οποία σχετίζονται περισσότερο με τα τυπικά χαρακτηριστικά που παραμένουν ίδια μέσα σε μια θρησκευτική παράδοση και αναπαράγονται με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο διαχρονικά. Από την άλλη πλευρά, τα θρησκευτικά πρότυπα, οι θρησκευτικές αξίες και συμπεριφορές, η εμπιστοσύνη που αναπτύσσεται μεταξύ των μελών των θρησκευτικών κοινοτήτων, οι κοινές δραστηριότητες, όπως η φιλανθρωπία, η ψυχολογική στήριξη των αδυνάτων κ.ά. αποτελούν στοιχεία τα οποία συγκροτούν τα γνωστικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού κεφαλαίου (Πίνακας 4.3).

	<b>Δομικό</b>	<b>Γνωστικό</b>
<b>Πηγές και Εκδηλώσεις</b>	Δόγματα, Ρόλοι και Κανόνες, Δίκτυα και άλλες Διαπροσωπικές Σχέσεις, Διαδικασίες, Τελετουργίες, Εορτές.	Θρησκευτικά πρότυπα, Θρησκευτικές Αξίες, Θρησκευτικές Συμπεριφορές, Θρησκευτικές Πεποιθήσεις
<b>Τομείς</b>	Θρησκευτική Οργάνωση	Θρησκευτική Κουλτούρα
<b>Δυναμικοί Παράγοντες</b>	Οριζόντιες Σχέσεις, Κάθετες Σχέσεις, Ιεραρχίες	Εμπιστοσύνη, Αλληλεγγύη, Συνεργασία, Γενναιοδωρία
<b>Κοινά Στοιχεία</b>	Οι προσδοκίες που οδηγούν σε συνεργατική συμπεριφορά, η οποία παράγει αμοιβαία οφέλη.	

**Πίνακας 4.3** Δομικά και γνωστικά στοιχεία του θρησκευτικού κεφαλαίου.

Έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η θρησκευτική συμμετοχή αποτελεί έναν κοινωνικό πόρο που δημιουργεί δίκτυα, κανόνες και σχέσεις που βοηθούν τα άτομα και τις κοινότητες να επιτύχουν αμοιβαία οφέλη. Επίσης, οι θρησκευτικές πεποιθήσεις διαμορφώνουν ένα ήθος, το οποίο καλλιεργεί την εμπιστοσύνη, τον αλtruισμό, τη συνεργασία, τη γενναιοδωρία. Η σχέση μεταξύ των δομικών και των γνωστικών μορφών του θρησκευτικού κεφαλαίου είναι συμπληρωματική, παρόλο που και εδώ μπορεί να έχουμε την παρουσία των δομικών

μορφών του θρησκευτικού κεφαλαίου, ανεξάρτητα από τις γνωστικές του μορφές, και το αντίστροφο. Οι θρησκείες, για να διατηρήσουν τον θεσμικό τους ρόλο και να οργανώσουν τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, στηρίζονται στην καλλιέργεια και αναπαραγωγή των δικτύων κοινωνικής τους συγκρότησης, σε τοπικό, εθνικό και οικουμενικό επίπεδο. Προς την κατεύθυνση αυτή βοηθούν και οι ιεραρχικές δομές εξουσίας, οι οποίες κατανέμουν τις αρμοδιότητες και ελέγχουν τις σχέσεις. Η βαθμιδωτή κατανομή των θρησκευτικών θέσεων, κληρικών και λαϊκών, και η επιφόρτισή τους με τη διαφύλαξη των δογματικών αρχών και κανόνων της θρησκείας οδηγεί στη διασφάλιση του θρησκευτικού κεφαλαίου με τα εξωτερικά τυπικά του χαρακτηριστικά, χαρακτηριστικά τα οποία δικαιολογούν και την παρουσία της θρησκείας μέσα σε μια κοινωνία. Εάν, π.χ., η νομική υπόσταση της θρησκείας αποτελεί μια κρατική επιλογή, σχετίζεται δηλαδή με τη θεσμική της νομιμοποίηση, το θρησκευτικό κεφάλαιο ουσιαστικά λειτουργεί προς την κατεύθυνση της κοινωνικής ένταξης και αποδοχής των μελών της θρησκευτικής κοινότητας, ευκολότερα από την ένταξη και αποδοχή των μελών μιας θρησκευτικής σέκτας – αίρεσης. Από την άλλη πλευρά, τα δομικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού κεφαλαίου δεν μπορούν από μόνα τους να υπερασπιστούν τις σχέσεις νοηματική ιδιοποίησης όλων των στοιχείων που συνδέονται με την παρουσία και αναπαραγωγή των αιτιολογημένων επιλογών ένταξης σε μια θρησκευτική ομάδα. Για παράδειγμα, δεν μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι είναι ενεργό μέλος μιας θρησκευτικής κοινότητας, επειδή αυτή έχει τύχει νομικής κατοχύρωσης. Σε κάθε περίπτωση, οι θρησκευτικές αξίες και συμπεριφορές, τα θρησκευτικά πρότυπα και οι πεποιθήσεις, η συνεργατικότητα και η αλληλεγγύη που διαμορφώνει το θρησκευτικό μοτίβο αποτελούν στοιχεία που ενισχύουν το θρησκευτικό κεφάλαιο. Πολλές φορές τίθεται το ερώτημα για τον ρόλο της θρησκείας σε μια σύγχρονη κοινωνία. Το ερώτημα αυτό συγκεφαλαιώνει ουσιαστικά τόσο τα δομικά όσο και τα γνωστικά μέρη του θρησκευτικού κεφαλαίου. Για παράδειγμα, η Ελληνική Εκκλησία συνδέεται τις περισσότερες φορές στη συνείδηση του Νεοέλληνα με τη διοικητική δομή, το δόγμα και την οργάνωση. Αντίθετα, η θρησκευτική δράση συνδέεται με όλα τα γνωστικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού κεφαλαίου, τα οποία δικαιολογούν και την παρουσία της ίδιας της θρησκευτικής δομής. Άρα η θρησκευτική δράση προϋποθέτει θρησκευτική δομή, κανόνες, ρόλους και γενικότερα στοιχεία που προσδιορίζουν τη θρησκευτική δράση, ενώ από την άλλη πλευρά η θρησκευτική δομή παραμένει ανενεργός, εάν δεν υφίσταται η θρησκευτική δράση. Η παρατήρηση αυτή είναι σημαντική ιδιαίτερα σήμερα, που οι σύγχρονοι θρησκευόμενοι θεωρούν τους εαυτούς «πιστεύοντες και μη ανήκοντες», διαχειριζόμενοι μια χαλαρή διασύνδεση με τις θρησκευτικές τους κοινότητες, τις θρησκευτικές τους ιεραρχίες και τις δογματικές τους αντιλήψεις (Karamouzis & Athanasiades, 2011).

Αυτό που αξίζει να αναφέρει κάποιος εδώ είναι ότι το θρησκευτικό κεφάλαιο, είτε στη δομική του διάσταση είτε στη γνωστική του διάσταση, παράγει οφέλη. Πολλές θρησκευτικές δραστηριότητες λειτουργούν ως ένα είδος προσωπικής και κοινωνική επένδυσης. Έτσι, οι θρησκευτικές υπηρεσίες έχουν σχεδιαστεί με σκοπό όχι μόνο να εμπνεύσουν ή να διασκεδάσουν τους συμμετέχοντες, αλλά και να τους καθοδηγήσουν. Οι θρησκευτικές πράξεις της φιλανθρωπίας και της αγάπης, για παράδειγμα, δεν έχουν ως στόχο μόνο τη βοήθεια των άλλων, αλλά και εκείνων που κάνουν τις πράξεις αυτές. Με κάποιον τρόπο κάθε θρησκεία υπόσχεται τις βελτιωμένες προοπτικές είτε αυτής της ζωής είτε της επόμενης (Iannaccone, 1990: 299). Συνεπώς, τα κοινά οφέλη, όπως ταυτότητα, ένταξη, αποδοχή, αλληλεγγύη, εμπιστοσύνη, συνεργασία, γενναιοδωρία, που παρέχει το θρησκευτικό κεφάλαιο για τα μέλη των θρησκευτικών ομάδων, ενδεχομένως να κατανέμονται με διαφορετικό τρόπο στους συμμετέχοντες σε μια κοινότητα πιστούς. Έτσι, για παράδειγμα, ένας άστεγος που βρίσκει κατάλυμα στον χώρο της θρησκευτικής κοινότητας έχει διαφορετικό όφελος σε σχέση με εκείνον που δέχεται ψυχολογική στήριξη για ένα προσωπικό του πρόβλημα από τα μέλη της κοινότητας. Επίσης, εάν η συμμετοχή σε μια ισχυρή θρησκευτική κοινότητα διασφαλίζει κύρος, δύναμη και εξουσία, η συμμετοχή στην κοινότητα αυτή μπορεί να αποτελέσει επιδίωξη εκείνων που επιθυμούν να καρπωθούν τα αντίστοιχα οφέλη. Το ίδιο συμβαίνει και με τη θρησκευτική επιλογή. Εάν η θρησκευτική επιλογή συνδέεται με την εθνική ταυτότητα και την πολιτισμική κληρονομιά, τότε είναι περισσότερο εύκολο να υιοθετήσει κάποιος που ανήκει

στη συγκεκριμένη εθνική κοινότητα την αντίστοιχη θρησκευτική κουλτούρα, ανεξάρτητα από το δόγμα ή τους κανόνες που η θρησκεία επιβάλλει. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι η συμμετοχή σε μια θρησκευτική ομάδα ή κοινότητα δεν αναπαράγει απλά το θρησκευτικό κεφάλαιο της ίδιας της κοινότητας και των μελών της, αλλά κυρίως το συνδέει με μια σειρά άλλων πόρων, οικονομικών, πολιτισμικών, πολιτικών, που το επηρεάζουν και επηρεάζονται φυσικά από αυτό. Έτσι, η θρησκευτική ηθική καθιερώνει κανόνες τόσο σε προσωπικό όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Η γνώση των κανόνων αυτών, η λειτουργία τους, αλλά και η εφαρμογή τους, αποτελούν θεμελιακά στοιχεία του θρησκευτικού κεφαλαίου. Για τον λόγο αυτό, σύμφωνα με τους Stark και Finke, το θρησκευτικό κεφάλαιο αποτελείται από τον βαθμό κυριότητας και διασύνδεσης με μια ιδιαίτερη θρησκευτική κουλτούρα (Stark & Finke, 2000: 120). Ωστόσο, οι θρησκευτικές κουλτούρες, παρόλο που προσδιορίζονται από τις επίσημες θεσμικά διαμορφωμένες θρησκείες εμφανίζουν μια αυτονομία στον τρόπο που υιοθετούνται από τους ανθρώπους, τις θρησκευτικές ομάδες και τις γενιές. Αυτό συμβαίνει, επειδή το θρησκευτικό κεφάλαιο διαπλέκεται με το κοινωνικό κεφάλαιο, χρησιμοποιώντας τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού κεφαλαίου, όπως τα δίκτυα, τους κανόνες, την εμπιστοσύνη, που επιτρέπουν στους συμμετέχοντες να ενεργήσουν από κοινού, προκειμένου να πετύχουν τους αντίστοιχους στόχους και να μοιραστούν τα αντίστοιχα οφέλη. Επιπρόσθετα, η θρησκεία αποτελεί μια σημαντική πηγή για το κοινωνικό κεφάλαιο στις σύγχρονες κοινωνίες, επειδή λειτουργεί ως σώμα πεποιθήσεων, αξιών και κανόνων που παρακινούν τους οπαδούς να προσφερθούν εθελοντικά στις κοινοτικές υποθέσεις, να παρέχουν τις κοινωνικές τους υπηρεσίες, όπως η υγειονομική περίθαλψη, τα συστήματα, η εκπαίδευση, η βοήθεια των φτωχών κ.ά. Η θρησκεία παρέχει επίσης μια πηγή κοινής ταυτότητας στα μέλη της και δημιουργεί δεσμούς μεταξύ τους (Ugur, 2007: 154)

#### **4.2.2. Το Θρησκευτικό κεφάλαιο ενώνει και γεφυρώνει**

Παρόλο που το θρησκευτικό κεφάλαιο θεωρείται για τις θρησκείες ένα σημαντικό κριτήριο κατανόησης του ρόλου τους και αξιολογεί την παρουσία τους ως ομάδες με κοινούς σκοπούς και στόχους, η διασύνδεσή του με το κοινωνικό κεφάλαιο αποτελεί σήμερα μια παράμετρο που αρχίζει να κερδίζει έδαφος ανάμεσα στους ερευνητές. Η καλλιέργεια των κοινωνικών δικτύων που διαχειρίζονται οι θρησκευτικές κοινότητες, η συναδελφικότητα και η κοινωνική εμπιστοσύνη που καλλιεργούν, καθιστούν το θρησκευτικό κεφάλαιο σε μια υπολογίσιμη κοινωνική δύναμη. Άλλωστε, ο Putnam θεωρεί ότι η θρησκεία και οι επιδράσεις της στη διαδικασία της «κοινοτικοποίησης» συμβάλλει θετικά στη δημιουργία του κοινωνικού κεφαλαίου (Putnam, 2000). Παρόλο που στο παρελθόν οι συζητήσεις για τη θρησκεία έδιναν λιγότερη έμφαση στη συμβολή της στη συγκρότηση κοινωνικού κεφαλαίου, εξαιτίας των μορφών εκκοσμίκευσης και της απώλειας της κοινωνικής σημασίας της θρησκείας για τις κοινωνίες και τα άτομα, ωστόσο σήμερα πλέον καθίσταται επιτακτική η ανάγκη για σύγχρονες αναλύσεις της θρησκείας και του θρησκευτικού κεφαλαίου για μια σειρά ζητημάτων που σχετίζονται με την πολιτική οργάνωση, την κοινωνική συνοχή, την ατομική και συλλογική δράση, τη συγκρότηση εθελοντικών ομάδων, την ανάληψη πρωτοβουλιών για την ανάδειξη και προστασία πολιτισμικών προτύπων κ.ά. Στην ουσία, τα ζητήματα αυτά διευρύνουν το θρησκευτικό κεφάλαιο πέρα από τη στενή και περιορισμένη χρήση του στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής κοινότητας στη σύγχρονη πλουραλιστική κοινωνία, στην κοινωνία που σκέπτεται ελεύθερα, συνεργάζεται, αλλά και λειτουργεί μέσα σε κανονιστικά δημοκρατικά πλαίσια απαραίτητα για την ύπαρξή της. Ως εκ τούτου, είναι αναγκαίο να μελετήσουμε τις επιπτώσεις του θρησκευτικού κεφαλαίου σε μια πολιτισμένη κοινωνία. Τα ερωτήματα που ενδεχομένως τίθενται από μια τέτοια προσέγγιση είναι τελικά εάν μπορεί το θρησκευτικό κεφάλαιο να λειτουργήσει ως κοινωνικός διαμεσολαβητής μεταξύ των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, ακόμη και των μη θρησκευτικών, χτίζοντας «γέφυρες» μεταξύ τους ή επίσης εάν μπορεί να λειτουργήσει ως κοινωνικός διαμεσολαβητής «συγκόλλησης» των μελών των θρησκευτικών ομάδων συνδέοντας τα μέλη τους μεταξύ τους σε μια νέα επανεμφάνιση του ρόλου τους. Για παράδειγμα, η καλλιέργεια της εντιμότητας, της φιλανθρωπίας, της αλληλεγγύης ως ηθικών θρησκευτικών αρχών και αξιών μπορεί να συνδεθεί με τη δημοκρατική οργάνωση των κοινωνικών ομάδων, την

πολιτική τους ελευθερία και την κοινωνική τους δικαιοσύνη; Πόσο έτοιμες είναι οι θεσμικά διαμορφωμένες θρησκείες να πράξουν κάτι τέτοιο; Τι επιπτώσεις θα είχε αυτό στις ιεραρχικές δομές τους; Εάν θεωρητικά το νέο θρησκευτικό κεφάλαιο που δημιουργείται από τις σύγχρονες σχέσεις της θρησκευτικής αλληλεπίδρασης αποτελεί ένα επωφελές χαρακτηριστικό των σύγχρονων κοινωνιών, γίνεται αντιληπτό ότι η επανερμηνεία των θρησκευτικών ρόλων αλλά και της θρησκείας ευρύτερα κρίνεται αναγκαία πολύ περισσότερο, όταν τρομοκρατικές επιθέσεις, βίαιες συγκρούσεις και εθνικιστικές εξάρσεις χρησιμοποιούν τη θρησκεία ως βασικό ιδεολογικό μοχλό πίεσης, καταλύοντας τις σχέσεις εμπιστοσύνης, αλληλεγγύης και ειρηνικής συνύπαρξης των πολιτών μεταξύ τους.

Όπως έχουμε προαναφέρει, το θρησκευτικό κοινωνικό κεφάλαιο συμβάλλει στη διαπροσωπική εμπιστοσύνη και ανταποκρίνεται σε μια λειτουργία την οποία ο Durkheim απέδωσε στη θρησκεία, την ενοποίηση δηλαδή των μελών μιας ολόενα και περισσότερο εξατομικευμένης κοινωνίας. Έτσι, η θρησκεία κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις μπορεί να ενθαρρύνει την κοινωνική εμπιστοσύνη και την πολιτική υποστήριξη των δημοκρατικών αρχών. Ο Putnam, επίσης, αναφερόμενος στις παρατηρήσεις του για την αμερικανική κοινωνία διατύπωσε την άποψη ότι τα θρησκευτικά δίκτυα διαδραματίζουν έναν σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της κοινωνίας των πολιτών μιας χώρας, ενώ το θρησκευτικό κοινωνικό κεφάλαιο χρησιμεύει ως μια από τις κινητήριες δυνάμεις για την κοινωνική συνοχή (Putnam, 2000). Ο κοινωνιολόγος Wuthnow (2002), στις μελέτες του για την κοινωνία των Ηνωμένων Πολιτειών, υποστήριξε την άποψη ότι, όταν ανήκει κάποιος σε μια θρησκευτική ομάδα, αυξάνεται το κοινωνικό του κεφάλαιο, το οποίο παρέχει αυξημένη ευκινησία-κινητικότητα. Παρέχει, επίσης, μια κοινωνιολογικού ενδιαφέροντος επισήμανση, σύμφωνα με την οποία, όταν οι άνθρωποι συμμετέχουν σε θρησκευτικές δραστηριότητες στον ναό, στο τζαμί, στην εκκλησιαστική κοινότητα και είναι φιλικόι μεταξύ τους, αναπτύσσοντας την κοινωνικότητά τους μέσα στις ομάδες αυτές, τότε αποκτούν βασικές δεξιότητες που θα τους βοηθήσουν και σε μη θρησκευτικά περιβάλλοντα να επιβιώσουν. Τελικά, αυτό το είδος κεφαλαίου οδηγεί στη δημιουργία ισχυρότερων ομάδων και κατ' επέκταση σε μια ισχυρότερη κοινωνία. Στα ίδια περίπου αποτελέσματα καταλήγουν έρευνες για τον ευρωπαϊκό χώρο που αποδεικνύουν επίσης ότι τα μέλη που συμμετέχουν περισσότερο ή λιγότερο ενεργά σε θρησκευτικά δίκτυα στο περιβάλλον των εκκλησιών τους έχουν πολύ πιο ανεκτική νοοτροπία προς άλλες ομάδες, σε σύγκριση με τα παθητικά μέλη των θρησκευτικών κοινοτήτων (Pickel & Gladkich, 2012).

Ωστόσο, αναλύοντας περαιτέρω τις αντιλήψεις του Putnam για το κοινωνικό κεφάλαιο *συνκόλλησης*, μεταξύ των μελών της ίδιας ομάδας, ο Paul Bramadat διακρίνει δύο μορφές του που εμφανίζονται μέσα στις ίδιες θρησκευτικές ομάδες:

«Η πρώτη έκφραση του θρησκευτικού κοινωνικού κεφαλαίου που *ενώνει*, προκύπτει από μια δημιουργική, θετική αλληλεπίδραση των ανθρώπων προσανατολισμένη προς τους ειρηνικούς στόχους της δικής τους θρησκευτικής ομάδας. Αυτό είναι το είδος που κάνει τους ανθρώπους να αισθάνονται ότι βρίσκονται στο σπίτι τους στη θρησκευτική ή εθνική ή εθνο-θρησκευτική τους ομάδα, και στη συνέχεια κατ' επέκταση να νιώθουν πιο σίγουροι για τη συνύπαρξη με μέλη του έξω (υπόλοιπου) κόσμου.

Η δεύτερη έκφραση αυτού του είδους θρησκευτικού κοινωνικού κεφαλαίου που *ενώνει*, αφορά τις δραστηριότητες των ομάδων που εξ ολοκλήρου ή κυρίως είναι προσανατολισμένες προς τη δική τους επιβίωση, κατανοώντας την σχεδόν με αποκαλυπτικούς όρους. Αυτό το είδος του κοινωνικού κεφαλαίου προκύπτει από τις δραστηριότητες των ομάδων, τα μέλη των οποίων αντιλαμβάνονται την ύπαρξή τους ως ετοιμοπόλεμη μειονότητα που πρέπει να είναι συνεχώς έτοιμη για σύγκρουση με την περιβάλλουσα κοινωνία» (Bramadat, 2005).

Σε κάθε περίπτωση, οι θετικές εκτιμήσεις του θρησκευτικού κεφαλαίου απαιτούν να έχουμε ασφαλή σύνδεση των ανθρώπων που συμμετέχουν στις θρησκευτικές ομάδες και η σύνδεση αυτή να εκβάλλει στον κοινωνικό ιστό, όχι με τη μορφή της βίαιης σύγκρουσης αλλά της δημιουργικής διαδικασίας κοινωνικής και πολιτικής συγκρότησης του συνολικού κοινωνικού κεφαλαίου μιας σύγχρονης κοινωνίας. Σύμφωνα με τους G.Pickel

και A.Gladkich, τόσο το θεσμικά διαμορφωμένο θρησκευτικό κεφάλαιο όσο και η ατομική θρησκευτικότητα θα πρέπει να δημιουργήσουν το πολιτισμικό θρησκευτικό κεφάλαιο σύνδεσης μέσα στη θρησκευτική ομάδα. Ωστόσο, αυτό δεν αποτελεί από μόνο του ένα ικανοποιητικό στοιχείο, το οποίο θα οδηγήσει στο πολιτισμικό κεφάλαιο *γεφύρωσης* με το θρησκευτικά διαφορετικό. Μόνο όταν το θρησκευτικό κοινωνικό κεφάλαιο *σύνδεσης* οδηγήσει τα μέλη των θρησκευτικών ομάδων στην κατανόηση της συνύπαρξης, κυρίως μέσω της καλλιέργειας δικτύων επικοινωνίας και επαφής, γνωριμίας και αποδοχής του άλλου του διαφορετικού, τότε θα υπάρξει θρησκευτική εμπιστοσύνη, κοινωνική εμπιστοσύνη και κοινωνική ένταξη. Μόνο τότε θα μπορέσει να δημιουργηθεί ένα πλαίσιο σχέσεων θρησκείας – κράτους, θα στηριχτούν οι δημοκρατικές αρχές και να δημιουργηθεί επίσης το πλαίσιο της συνύπαρξης μεταξύ πολιτισμικής κληρονομιάς και εκσυγχρονισμού (Pickel & Gladkich, 2012). Πώς, όμως, αυτές οι αντιλήψεις της θετικής επένδυσης του θρησκευτικού κεφαλαίου σε κοινωνικά οφέλη που θα μοιράζονται όλα τα μέλη της κοινωνίας, ανεξάρτητα από τις θρησκευτικές τους καταβολές, δεν θα καθίστανται απλά ευχολόγια που θα ενισχύουν την κοινωνική δυσπιστία σε σχέση με τις θρησκείες;

Ο Bramadat υποστηρίζει ότι τα προβλήματα τουλάχιστον στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες ξεκινούν από την αντίληψη της σύγχρονης νεωτερικότητας ότι οι θρησκείες δεν έχουν καμιά θέση στον δημόσιο χώρο. Η αντίληψη αυτή βασίζεται στον φόβο ότι οι οπισθοδρομικές, βίαιες και ιμπεριαλιστικές εκδοχές κάθε θρησκείας θα εμφανίζονται πάντα στο προσκήνιο. Ωστόσο, θα πρέπει να υπάρχει αρκετή εμπιστοσύνη και να ενθαρρύνεται η διεξαγωγή ουσιαστικών συζητήσεων με τρόπο που δεν θα οδηγούν σε λεκτικές αντιπαραθέσεις και σε ωμή βία (Bramadat, 2005). Άλλωστε, έρευνες αποδεικνύουν ότι η εκκοσμίκευση υπονομεύει περισσότερο την τάση των πολιτισμικών ομάδων να εξαιρούν τους άλλους, τους διαφορετικούς. Με την έννοια αυτή, μέσα σε μια κοσμική κοινωνία δεν επηρεάζεται το θρησκευτικό κεφάλαιο «γεφύρωσης», αλλά κυρίως αποσυντίθεται το διχαστικό κοινωνικό κεφάλαιο «σύνδεσης». Αυτό που διαφαίνεται σήμερα στην Ευρώπη είναι ότι η θεσμική θρησκευτικότητα μπορεί να βρίσκεται σε παρακμή, παρόλο που η εμπιστοσύνη στη θεσμική θρησκεία εξακολουθεί να υφίσταται, περίπου στον ίδιο βαθμό, όπως και η εμπιστοσύνη στη θεσμική συγκρότηση του κράτους, ωστόσο τα θρησκευτικά δίκτυα εξακολουθούν να παραμένουν ενεργά και να συνεργάζονται ή να προσχωρούν σε ευρύτερα κοινωνικά δίκτυα κοινωνικής αλληλεγγύης και συνεργασίας (Pickel & Gladkich, 2012).

Επίσης, οφείλουμε να γνωρίζουμε «ότι οι θρησκευτικές παραδόσεις για τις οποίες γίνεται συχνά λόγος (Ισλάμ, Χριστιανισμός, κ.τ.λ.) είναι ηλικίας χιλιάδων ετών, έχουν επιβιώσει μέσω διαφορετικών αυτοκρατοριών και καταστροφών και είναι το ηθικό, κοινωνικό και πνευματικό υπόβαθρο πολλών κοινοτήτων και ατόμων. Το να υποστηρίξουμε ότι αυτές οι παραδόσεις δεν έχουν πλέον κάτι να προσφέρουν στις σύγχρονες δημόσιες συζητήσεις για σημαντικά κοινωνικά, ακόμη και πολιτικά προβλήματα, είναι σαν μια άρνηση στις ιστορικά ισχυρές πηγές της σοφίας, της διορατικότητας και του κοινωνικού κεφαλαίου. Επιπλέον, ο αποκλεισμός των θρησκευτικών φωνών οδηγεί πολλούς θρησκευόμενους ανθρώπους στο να αντιλαμβάνονται την κοσμοθεωρία τους ως απειλούμενη και τη γύρω κοινωνία τους ακαθόριστα απολυταρχική. Συνεπώς, με τη μη αξιοποίηση της πολιτισμικής έκφρασης του θρησκευτικού κοινωνικού κεφαλαίου, ακούσια αυξάνουμε την αλληλεγγύη και τους δεσμούς του κοινωνικού κεφαλαίου ανάμεσα στις ομάδες, των οποίων τα μέλη ορίζουν τον εαυτό τους με συγκρουσιακούς όρους. Επίσης, σε αρκετές περιπτώσεις λειτουργούμε στο πλαίσιο της υιοθέτησης υπεραπλουστευτικών αντιλήψεων – στερεοτύπων για τη θρησκεία. Μια τέτοια αντίληψη ερμηνεύει συγκεκριμένες θρησκείες ως έχουσες εγγενή κλίση προς τη βία, την απάτη, τη χειραγώγηση, την απληστία, τον μισογυνισμό ή οποιαδήποτε άλλα ελαττώματα. Προφανώς, το Ισλάμ είναι το πιο πρόσφατο θύμα από αυτά τα είδη των παραπλανητικών στερεοτύπων. Ωστόσο, αυτή η προσέγγιση της θρησκείας δεν περιορίζεται στο Ισλάμ. Επίσης, προφανές είναι ότι κάποιος θα έχει ακούσει από χριστιανούς (οι οποίοι πιστεύουν ότι απλά αναφέρουν το προφανές) την κοινή φράση ότι ο Θεός των Εβραίων είναι οργισμένος, ενώ ο Θεός των Χριστιανών είναι της αγάπης» (Bramadat 2005).

Οι θρησκείες ερμηνεύονται που συνοδεύονται από αντίστοιχες στάσεις και συμπεριφορές συμβάλλουν ουσιαστικά στη δημιουργία του θρησκευτικού κεφαλαίου, ενώ ταυτόχρονα αυτές οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις του άλλου, του διαφορετικού συγκροτούν και σε ένα ορισμένο επίπεδο και το συνολικό κοινωνικό κεφάλαιο. Στην ουσία οι αντικειμενικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις των θρησκειών θα πρέπει να αποτελέσουν σοβαρά κριτήρια της εκπαιδευτικής διαδικασίας, η οποία μέσα από το θεσμικό – κοινωνικοποιητικό και γνωστικό χαρακτήρα του σχολείου θα αποτελέσει μια ουσιαστική προϋπόθεση σοβαρής ερμηνευτικής και ταυτόχρονα ουσιαστικής προσέγγισης του ρόλου των θρησκειών στον σύγχρονο κόσμο.

#### 4.2.3. Θρησκευτικό Κεφάλαιο και Σχολείο

Μια σημαντική πηγή τόσο του κοινωνικού όσο και του θρησκευτικού κεφαλαίου αποτελεί η εκπαίδευση. Σύμφωνα με τον Putnam, το ανθρώπινο κεφάλαιο και το κοινωνικό κεφάλαιο συνδέονται στενά. Για την εκπαίδευση έχουν μια πολύ ισχυρή επίδραση, ιδιαίτερα στην οικοδόμηση εμπιστοσύνης και στη συνεργατική ιδιότητα μέλους, καθώς επίσης και σε πολλές άλλες μορφές κοινωνικής και πολιτικής συμμετοχής (Putnam, 1995: 667). Έχει αποδειχτεί ότι η εκπαίδευση αυξάνει το κοινωνικό κεφάλαιο, ενώ η απουσία της το μειώνει. Ιδιαίτερα η θρησκευτική εκπαίδευση αποτελεί τις περισσότερες φορές ένα σημαντικό στοιχείο του θρησκευτικού κεφαλαίου. Όλες οι θρησκείες επιχειρούν να μεταφέρουν τις αντιλήψεις τους και να ενισχύσουν το θρησκευτικό τους κεφάλαιο με την εκπαίδευση, η οποία μπορεί να έχει οργανωμένη ή περιστασιακή μορφή. Δεν είναι τυχαίο ότι οι θρησκείες δημιουργούν και χρησιμοποιούν δίκτυα επικοινωνίας, για να μεταφέρουν το θρησκευτικό τους κεφάλαιο (κήρυγμα, σύμβολα, διαδίκτυο κ.ά.). Για τον λόγο αυτό οι θρησκευτικές κοινότητες επενδύουν συχνά στη δημιουργία ιδιωτικών σχολείων, στην εκπόνηση προγραμμάτων σπουδών, ακόμη και στη χρηματοδότηση ή τη δημιουργία πανεπιστημιακών ιδρυμάτων, τα οποία δεν έχουν αμιγώς θρησκευτικά χαρακτηριστικά. Η επένδυση στην επιστημονική γνώση, η οποία μπορεί να συνυπάρχει ανεξάρτητα με τη θρησκευτική επωνυμία των θρησκευτικών ιδρυμάτων, παρέχει έναν έμμεσο τρόπο αναπαραγωγής του θρησκευτικού κεφαλαίου, το οποίο προσαρμόζεται στις ανάγκες του κοινωνικού – ανθρωπιστικού κεφαλαίου.

Τι συμβαίνει, όμως, όταν η θρησκευτική αγωγή δεν αποτελεί απλά το περιεχόμενο της αναπαραγωγής του θρησκευτικού κεφαλαίου μιας θρησκευτικής κοινότητας, αλλά μιας κοσμικής σχολικής κοινότητας, η οποία δεν προβάλλει ούτε οφείλει να προβάλλει τα θρησκευτικά χαρακτηριστικά μιας συγκεκριμένης θρησκείας; Ποια είναι σε αυτήν την περίπτωση τα σημαντικά χαρακτηριστικά που συνθέτουν το περιεχόμενο του θρησκευτικού κεφαλαίου, αλλά και τα αντίστοιχα θρησκευτικά και κοινωνικά οφέλη που προκύπτουν από την παρουσία του; Σε μια εκκοσμικευμένη κοινωνία η θρησκευτική αγωγή διαμορφώνει το περιεχόμενο του θρησκευτικού κεφαλαίου προς μια διαφορετική κατεύθυνση από εκείνη που διαμορφώνει η θρησκεία σε μια παραδοσιακή κοινωνία; Τα ερωτήματα αυτά συνδέονται με την ίδια την παρουσία του σχολείου ως φορέα κοινωνικού κεφαλαίου, στον βαθμό που η εκπαίδευση που παρέχεται από αυτό μπορεί να διαμορφώσει συμπεριφορές πολιτικής και κοινωνικής δέσμευσης σε κανόνες, αξίες και αρχές. Ωστόσο, οι διαφορές μεταξύ του θρησκευτικού κεφαλαίου και του σχολικού κεφαλαίου εστιάζονται στα χαρακτηριστικά: α) της γνώσης και β) της ένταξης. Σκοπός της θεσμικής θρησκευτικής μάθησης τις περισσότερες φορές αποτελούν τα δομικά χαρακτηριστικά της θρησκείας, τα οποία εμφανίζουν μονοπωλιακό και ομογενοποιημένο χαρακτήρα, ενώ η κατήχηση αποτελεί κυρίαρχη διδακτική μεθοδολογία. Αντίθετα, σκοπό του σχολείου αποτελεί ο πλουραλιστικός χαρακτήρας της γνώσης και η ενσωμάτωση της διαφορετικότητας. Εάν το θρησκευτικό κεφάλαιο «σύνδεσης» στοχεύει μόνο στη θρησκευτική ένταξη και στη συνοχή της θρησκευτικής ομάδας, το σχολείο επιδιώκει την κοινωνική ένταξη και την κοινωνική συνοχή, οφείλοντας σε κάθε περίπτωση να αναδείξει όλα αυτά τα στοιχεία των θρησκειών που ουσιαστικά μπορούν να συμβάλουν στην επίτευξη των αντίστοιχων κοινωνικών στόχων, καλλιεργώντας και αυξάνοντας το κοινωνικό κεφάλαιο. Ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής, ενώ μπορεί να έχει κατηχητικό χαρακτήρα στο εσωτερικό των θρησκευτικών κοινοτήτων, αποκτά

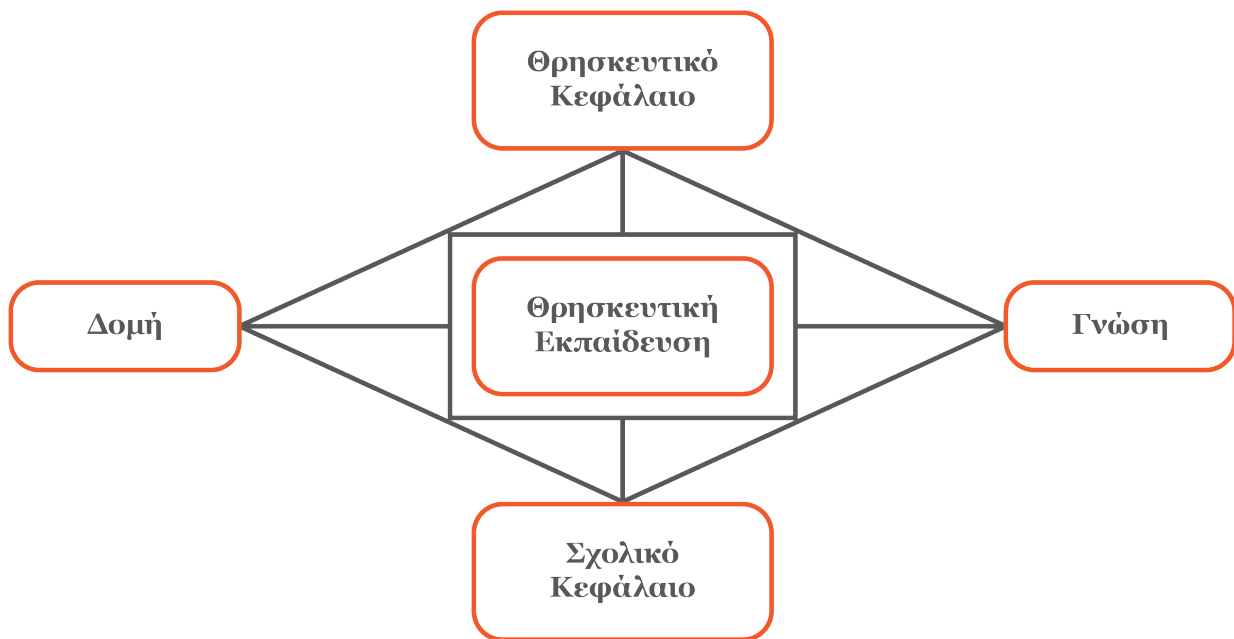
διεπιστημονικό και διαθρησκευτικό χαρακτήρα στο σύγχρονο σχολείο. Το Συμβούλιο της Ευρώπης, άλλωστε, ενδιαφερόμενο για την παρουσία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο σχολείο, ενθαρρύνει τη διδασκαλία του συγκεκριμένου μαθήματος, επειδή η γνώση των θρησκειών αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της γνώσης της ιστορίας της ανθρωπότητας και των πολιτισμών της. Η γνώση αυτή είναι τελείως διαφορετική από την καλλιέργεια της πίστης σε μια συγκεκριμένη θρησκεία, χωρίς ωστόσο να είναι αδιάφορο για τη θρησκευτική πίστη των ανθρώπων, εφόσον αυτή μπορεί να συνδεθεί σε έναν ορισμένο βαθμό με την ενίσχυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τις δημοκρατικές αρχές, τη συμμετοχή σε δίκτυα επικοινωνίας και φυσικά μπορεί να στοχεύει στον διαπολιτισμικό διάλογο μεταξύ των διαφορετικών θρησκευτικών ή άλλων πεποιθήσεων (Recommendation, 2008). Με την έννοια αυτή, η θρησκευτική αγωγή κατανοείται ως αναπόσπαστο τμήμα μιας διευρυμένης πολιτικής αγωγής, που προετοιμάζει τα παιδιά για μια πλουραλιστική κοινωνική συνύπαρξη: «Μια βασική διάσταση της εκπαίδευσης είναι το δικαίωμα των παιδιών να προετοιμαστούν πλήρως για τη ζωή τους ως πολίτες μέσα σε μια δημοκρατική και πλουραλιστική κοινωνία. Οι πολίτες πρέπει «να ζήσουν μαζί» παρά τις ηθικές και θρησκευτικές διαφορές τους. Η εκπαίδευση με τον τρόπο αυτό εστιάζει στην ανάπτυξη των ικανοτήτων και των στάσεων, που αποτελούν τα εργαλεία που απαιτούνται για την πλήρη άσκηση της ιδιότητας του πολίτη» (Recommendation, 2008).

Οι διαπιστώσεις αυτές επηρεάζουν το περιεχόμενο του θρησκευτικού κεφαλαίου, όπως τουλάχιστον αυτό έγινε κατανοητό στους παραδοσιακούς ορισμούς του. Εάν η θρησκευτική αγωγή στο πλαίσιο των θρησκευτικών κοινοτήτων έχει ως σκοπό να ενισχύσει τα θρησκευτικά δίκτυα, τη θρησκευτική συνοχή και τις σχέσεις των πιστών μεταξύ τους, η θρησκευτική αγωγή σε ένα σύγχρονο σχολείο φαίνεται να ενισχύει περισσότερο τα κοινωνικά δίκτυα, την κοινωνική συνοχή και τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, ανεξάρτητα από τις θρησκευτικές τους ιδιαιτερότητες, τις οποίες όμως δεν παραβλέπει, αλλά τις εντάσσει οργανικά στους κοινούς σκοπούς της εκπαίδευσης, όπως άλλωστε οφείλει να κάνει. Γνωρίζουμε ότι οι διαχειριστές της θρησκευτικής γνώσης (ιερείς, θρησκευτικοί ηγέτες, θεολόγοι) στο εσωτερικό των θρησκευτικών ομάδων τους αποτελούν σημαντικές προσωπικότητες που με τις σκέψεις τους και τις πράξεις τους επηρεάζουν σε μεγάλο βαθμό τους πιστούς και διαμορφώνουν το θρησκευτικό τους κεφάλαιο. Έτσι, έχει αποδειχτεί ότι κάθε άτομο συμμετέχει σε θρησκευτικές δραστηριότητες, όχι μόνο εξαιτίας των θρησκευτικών του πιστεύω, αλλά επειδή η θρησκεία είναι ευνοϊκή στον σχηματισμό του ανθρωπίνου κεφαλαίου ιδιαίτερα των νέων ανθρώπων. Υπάρχουν μελέτες που αποδεικνύουν ότι η θρησκεία έχει θετικό αντίκτυπο στα εκπαιδευτικά επιτεύγματα των παιδιών και στα μελλοντικά τους κοινωνικά κέρδη. Επίσης, άλλες έρευνες σημειώνουν ότι νέοι που ανατράφηκαν σε θρησκευόμενες οικογένειες είναι λιγότερο πιθανό να εμπλακούν σε εγκληματικές ενέργειες, να κάνουν χρήση ναρκωτικών ή αλκοόλ κ.ά. Πράγματι πολλές θρησκείες δίνουν έμφαση στη σκληρή δουλειά, την ειλικρίνεια, τη σοβαρότητα και την ευθύνη, παρέχοντας γνωστικές δεξιότητες στους νέους (Fan, 2006).

Από την άλλη πλευρά, η οικογένεια έχει αποδειχτεί ένας σημαντικός παράγοντας ανάπτυξης της θρησκευτικής αγωγής των νέων ανθρώπων. Η οικογένεια σε πολλές περιπτώσεις θέλει να επηρεάζει μέσα από το θρησκευτικό κεφάλαιο το σχολικό κεφάλαιο. Σύμφωνα με την Evans, «μερικοί γονείς μπορεί (για σημαντικούς και καλά μελετημένη λόγους) να βρίσκονται σε αντίθεση με τη διδασκαλία της θρησκείας σε οποιαδήποτε μορφή. Άλλοι γονείς μπορεί να πιστεύουν (επίσης μετά από μακροχρόνιο προβληματισμό και σοβαρή σκέψη) ότι τα παιδιά τους θα είναι ανεπαρκώς εκπαιδευμένα, αν δεν είναι σε θέση να κατανοήσουν τουλάχιστον τις βασικές πεποιθήσεις που κατέχουν οι διάφορες θρησκείες, οι οποίες είναι παρούσες στην κοινωνία στην οποία ζουν. Ακόμα, άλλοι γονείς μπορεί να πιστεύουν ότι η θρησκευτική εκπαίδευση αποτελεί βασικό στοιχείο κάθε εκπαίδευσης που θα εξοπλίσει έναν μαθητή με εφόδια, για να ζήσει μια ηθική ζωή, αλλά θεωρούν ότι μόνο η θρησκεία στην οποία πιστεύουν είναι η αληθινή και θα πρέπει να διδάσκεται στα παιδιά τους. Υπό αυτές τις συνθήκες δεν υπάρχει λύση που μπορεί να φιλοξενήσει τις υπάρχουσες πεποιθήσεις κάθε γονέα. Έτσι, το να αποκλείσει κάποιος τη θρησκεία από το πρόγραμμα σπουδών, ανταποκρινόμενος στις απαιτήσεις μιας ομάδας γονέων, μπορεί να είναι προσβλητικό για ένα άλλο σύνολο γονέων» (Evans, 2008: 458).

Σε αυτές τις δύο κατηγορίες σήμερα έρχεται να προστεθεί η παρουσία του σχολείου, το οποίο παρέχει θρησκευτική γνώση, απαλλαγμένο από θρησκευτικές σκοπιμότητες. Ωστόσο, στο σύγχρονο σχολείο συναντώνται τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά των θρησκειών, οι θρησκευτικές αντιλήψεις των γονέων αλλά και το αίτημα για μια θρησκευτική αγωγή που θα συμβάλλει στον διαθρησκειακό διάλογο και στην πολιτική συνύπαρξη των μαθητών, αναπτύσσοντας παράλληλα και το κοινωνικό τους κεφάλαιο. Γι' αυτούς τους λόγους το μάθημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης γίνεται ο παραλήπτης όλων των προσδοκιών που συνθέτει τόσο το θρησκευτικό όσο και το κοινωνικό κεφάλαιο.

Η θρησκευτική αγωγή βρίσκεται στο κέντρο όχι μόνο του θρησκευτικού και του σχολικού κεφαλαίου, αλλά και μεταξύ δύο σημαντικών διαστάσεων του θρησκευτικού και του σχολικού κεφαλαίου, που είναι ταυτόχρονα διαστάσεις και του κοινωνικού κεφαλαίου: του «δομικού» και του «γνωστικού». Σύμφωνα με τον Urhoff, όπως είδαμε παραπάνω, αυτές οι δύο κατηγορίες κοινωνικού κεφαλαίου είναι ιδιαίτερα αλληλοεξαρτώμενες. Και οι δύο έχουν επιπτώσεις στη συμπεριφορά μέσω του μηχανισμού των προσδοκιών. Και τα δύο είδη φαινομένων ρυθμίζονται από την εμπειρία και ενισχύονται από τον πολιτισμό (Urhoff, 1999: 220). Τα δομικά χαρακτηριστικά της θρησκείας και του σχολείου συναντώνται σε ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής, μέσα από ρόλους και κανόνες, δίκτυα και άλλες διαπροσωπικές σχέσεις, οριζόντιους και κάθετους συνδέσμους και φυσικά μέσα από την ίδια την κοινωνική οργάνωση. Από την άλλη πλευρά, τα γνωστικά χαρακτηριστικά της θρησκείας και του σχολείου μπορεί να είναι παρόντα σε ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής, όπως κανόνες, αξίες, αντιλήψεις, πεποιθήσεις, πολιτισμικά χαρακτηριστικά, εμπιστοσύνη, αλληλεγγύη, συνεργασία, γενναιοδωρία. Εάν τα κοινά στοιχεία του κοινωνικού κεφαλαίου είναι οι προσδοκίες που οδηγούν στη συνεργατική συμπεριφορά, η οποία παράγει τα αμοιβαία οφέλη (Urhoff, 1999: 221), είναι πολύ σημαντικό η θρησκευτική εκπαίδευση να συμβάλλει αποφασιστικά στην παραγωγή αυτή (Σχήμα 4.5).



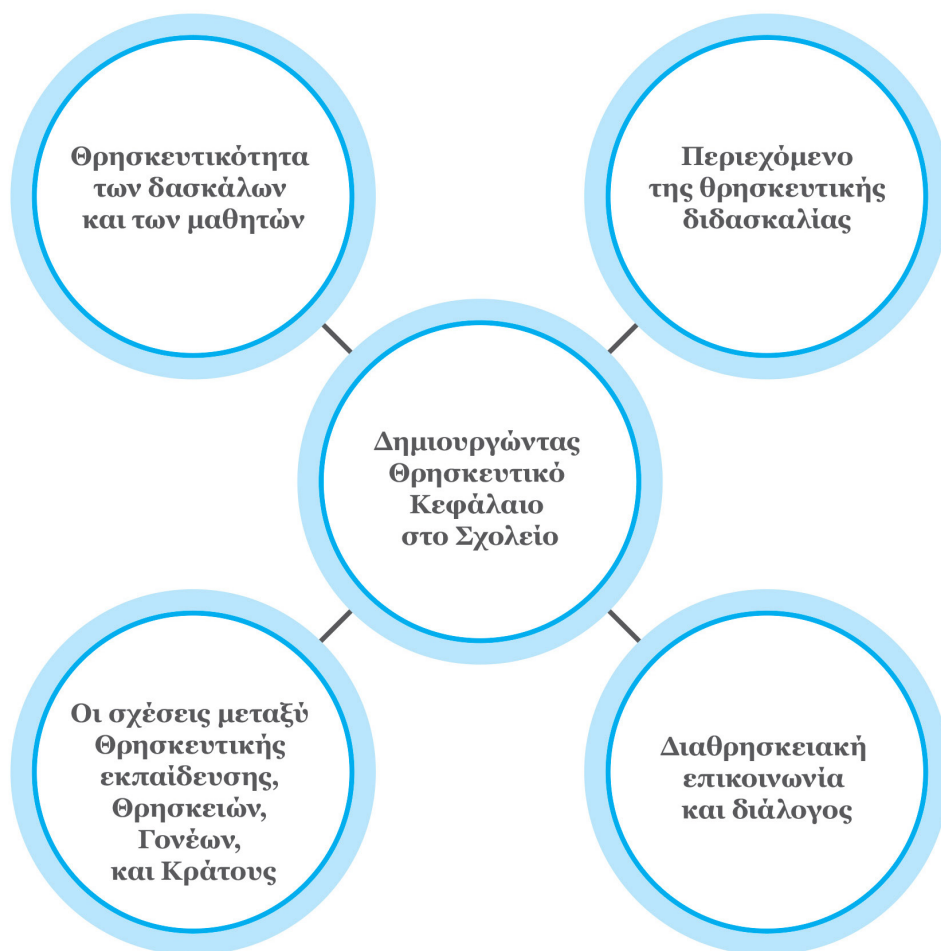
**Σχήμα 4.5** Συμβολή της θρησκευτικής εκπαίδευσης.

Το θρησκευτικό κεφάλαιο σε ένα δημόσιο σχολείο δεν είναι ανεξάρτητο από την εκπαιδευτική πολιτική που ασκείται εκ μέρους του κράτους και των φορέων του. Έτσι, διαφορετικές αντιλήψεις για τη θρησκευτική αγωγή μπορεί να συναντήσει κάποιος σε κράτη που έχουν κυρίαρχη θρησκεία, σε σχέση με άλλα κράτη, στα οποία ο βαθμός εκκοσμίκευσης είναι μεγαλύτερος. Σε κάθε περίπτωση, όμως, οι εκπαιδευτικοί αποτελούν τους μοχλούς υλοποίησης της εκπαιδευτικής πολιτικής. Μπορεί να ανήκουν ή να μην ανήκουν σε κάποια θρησκευτική ομάδα, μπορεί να είναι άθεοι ή αγνωστικιστές. Μπορεί να έχουν επαρκή ή ανεπαρκή εκπαίδευση σε θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης. Μπορεί να διαφωνούν ή να συμφωνούν με την εκπαιδευτική πολιτι-



κή. Μπορεί να θεωρούν το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής σημαντικό ή λιγότερο σημαντικό στο πλαίσιο ενός δημόσιου σχολείου. Παρόλο που η θρησκεία και το σχολείο αποτελούν δύο δομές που προσδιορίζουν το περιεχόμενο τόσο του θρησκευτικού όσο και του κοινωνικού κεφαλαίου, πολλές φορές μας διαφεύγει ότι οι εκπαιδευτικοί είναι τελικά αυτοί που με τη στάση τους και τη συμπεριφορά τους συντονίζουν, αναπαράγουν, τροποποιούν και αλλάζουν σε έναν ορισμένο βαθμό τόσο το περιεχόμενο του θρησκευτικού όσο και του σχολικού κεφαλαίου, επειδή ακριβώς καλούνται στο πλαίσιο της διδασκαλίας, αλλά και της προσωπικής διαντίδρασης με τους μαθητές τους να δημιουργήσουν ασφαλή δίκτυα επικοινωνίας με τη θρησκευτική και πολιτισμική πολυμορφία.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι το θρησκευτικό κεφάλαιο στο σχολείο αποτελεί την κοινή συνισταμένη παραγόντων που σχετίζονται με α) τη θρησκευτικότητα των δασκάλων και των μαθητών, β) το περιεχόμενο της θρησκευτικής διδασκαλίας, γ) τις σχέσεις μεταξύ της θρησκευτικής εκπαίδευσης, θρησκείας, γονέων και κράτους, δ) τη διαθρησκειακή επικοινωνία και τον διάλογο. Ενδεχομένως, άλλοι δείκτες που θα μπορούσαν να συμβάλουν στην διαμόρφωση του θρησκευτικού κεφαλαίου στο σχολείο είναι η κοινωνική θέση των μαθητών, η οικονομική τους κατάσταση κ.λπ. (Σχήμα 4.6).



**Σχήμα 4.6** Παράγοντες διαμόρφωσης θρησκευτικού κεφαλαίου στο σχολείο.

#### 4.2.3.1 Θρησκευτικό Κεφάλαιο και Ελληνικό Σχολείο. Μια μελέτη περίπτωσης

Η εκπαιδευτική πολιτική για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης διαφέρει από χώρα σε χώρα. Στην Ελλάδα το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής υπάρχει στο πρόγραμμα σπουδών της δημόσιας πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης από τη σύσταση του ελληνικού κράτους. Το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής έχει επίκεντρο την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, η οποία αποτελεί και τη θρησκευτική παράδοση του τό-

που, αφού συνδέεται με την πολιτισμική κληρονομιά των Ελλήνων, τον τρόπο ζωής τους και τη γλώσσα τους και είναι υποχρεωτικό για όλους τους μαθητές. Εξαιρούνται εκείνοι που οι γονείς τους δηλώνουν διαφορετική θρησκεία ή καμία θρησκεία. Η ορθόδοξη χριστιανική παράδοση έχει μια ιστορική πορεία στην ελληνική κοινωνία και επηρεάζει το περιεχόμενο της θρησκευτικής γνώσης, μέσω της οικογένειας και της σχολικής κοινότητας (προσευχή, θρησκευτικές τελετές, θρησκευτικές εορτές κ.ά.). Πρόσφατα και μετά τη δική μας έρευνα έγινε μια νέα προσπάθεια από την πλευρά του Υπουργείου Παιδείας να δημιουργηθεί ένα νέο πρόγραμμα σπουδών για τη θρησκευτική αγωγή, στο πλαίσιο του Νέου Σχολείου. Το πρόγραμμα αυτό, παρόλο που έχει ως κέντρο την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, επιχειρεί να μελετά και τις άλλες θρησκείες. Αυτή τη στιγμή βρίσκεται σε πειραματικό στάδιο.

Στην Ελλάδα δεν υπάρχουν θρησκευτικά σχολεία. Η επίσημη ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία, παρόλο που οργανώνει κατηχητικά σχολεία, δεν είναι αρμόδια για τη σχολική θρησκευτική εκπαίδευση, που υπάγεται αποκλειστικά στο Υπουργείο Παιδείας. Ωστόσο, στην Ελλάδα λειτουργούν ορθόδοξες πανεπιστημιακές Θεολογικές Σχολές, οι οποίες εκπαιδεύουν τους δασκάλους της θρησκευτικής αγωγής για τις ανάγκες της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης.

Επειδή σε ένα δημόσιο σχολείο η υλοποίηση της εκπαιδευτικής πολιτικής στο σύνολό της και ειδικότερα σε θέματα θρησκευτικής αγωγής υλοποιείται με ευθύνη των δασκάλων, αποφασίσαμε να ερευνήσουμε τις αντιλήψεις δύο διαφορετικών ομάδων δασκάλων πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης. Η πρώτη ομάδα αποτελείται από 1.009 υποψήφιους δασκάλους, εκ των οποίων οι 153 είναι άνδρες, ποσοστό 15,16%, ενώ 856 είναι γυναίκες, ποσοστό 84,84%. Η δεύτερη ομάδα αποτελείται από 432 εν ενεργεία δασκάλους, εκ των οποίων 163 άνδρες, ποσοστό 37,73% και 269 γυναίκες, ποσοστό 62,27%. Η ηλικιακή εκπροσώπηση των υποψήφιων δασκάλων κυμαίνεται μεταξύ των ετών 18-21, ποσοστό περίπου 80%. Η ηλικιακή εκπροσώπηση των εν ενεργεία δασκάλων κυμαίνεται μεταξύ των ετών 26-45, ποσοστό περίπου 80%. Ο τόπος προέλευσης των ερωτωμένων και στις δύο ομάδες είναι ισόρροπα κατανομημένος μεταξύ των μεγάλων αστικών πόλεων, των μικρών αστικών πόλεων και των χωριών της Ελλάδος. Η επιλογή των δύο ομάδων δασκάλων της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης δεν ήταν τυχαία. Τα κοινά χαρακτηριστικά τους είναι: α) δεν έχουν θεολογικές σπουδές, β) έχουν παιδαγωγική εκπαίδευση στα παιδαγωγικά τμήματα των ελληνικών πανεπιστημίων, γ) έχουν ήδη λάβει κάποια γνώση για τη θρησκευτική εκπαίδευση στις παιδαγωγικές σχολές, δ) καλούνται να εφαρμόσουν το πρόγραμμα σπουδών για την πρωτοβάθμια εκπαίδευση, η οποία υπογραμμίζει την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, αν και η δημόσια εκπαίδευση δεν είναι θρησκευτική. Τα διαφορετικά χαρακτηριστικά τους είναι: α) η πρώτη ομάδα δεν διδάσκει, αλλά εκπαιδεύεται για να διδάξει στο σχολείο. Αντίθετα, η δεύτερη ομάδα διδάσκει ήδη στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση. β) Μεταξύ της πρώτης και δεύτερης ομάδας υπάρχει μια διαφορά στην ηλικία. Οι νεώτεροι δεν έχουν την εμπειρία διδασκαλίας, ενώ οι παλαιότεροι έχουν ήδη. Έτσι, οι υποψήφιοι δάσκαλοι εκφράζουν απλά τις απόψεις τους, ενώ οι εν ενεργεία δάσκαλοι εκφράζουν τις εμπειρικές απόψεις τους σχετικά με τη θρησκευτική εκπαίδευση.

Η έρευνα διεξήχθη τα έτη 2009-2012. Σύμφωνα με το κριτήριο του περιεχομένου, διαμορφώθηκαν 6 κατηγορίες ερωτήσεων: α) θέματα γενικού χαρακτήρα (φύλο, ηλικία, επίπεδο εκπαίδευσης, κ.λπ.), β) ερωτήσεις σχετικές με τη θρησκευτικότητα του δείγματος, γ) ερωτήσεις σχετικές με τις αντιλήψεις τους για τη θρησκευτική εκπαίδευση στο ελληνικό σχολείο, δ) ερωτήσεις για τη διδασκαλία του μαθήματος της θρησκευτικής εκπαίδευσης, ε) ερωτήσεις σχετικές με τις αντιλήψεις τους για τον ρόλο του σχολείου μεταξύ της θρησκείας και του κράτους, και στ) ερωτήσεις σχετικά με την πρόταση για ένα μάθημα διαθρησκειακής αγωγής. Η ανάλυση των ερωτηματολογίων, η στατιστική επεξεργασία, η ανάλυση παράγοντα και η διατομή στοιχείων πραγματοποιήθηκαν με το γαλλικό στατιστικό λογισμικό SPAD V. 4,5. Θεωρούμε χρήσιμες τις διαστάσεις που περιγράφουμε στο σχήμα 2, επειδή αποτελούν, κατά την άποψή μας, ενδεικτικούς δείκτες μέτρησης του θρησκευτικού κεφαλαίου, όπως αυτό δομείται και αναπαράγεται στο σύγχρονο σχολείο.

Στα θρησκευτικά χαρακτηριστικά των δύο ομάδων παρατηρούμε ότι το κριτήριο της θρησκευτικής πίστης κυριαρχεί στον προσδιορισμό της θρησκευτικότητας, ιδιαίτερα στους υποψήφιους δασκάλους, οι οποίοι επιλέγουν το κριτήριο αυτό σε ποσοστό 66,01%, ενώ το ίδιο κριτήριο επιλέγουν οι εν ενεργεία δάσκαλοι σε ποσοστό 48,61%. Το κριτήριο της θρησκευτικής γνώσης συνιστά επίσης ένα σημαντικό στοιχείο προσδιορισμού της θρησκευτικότητας, με μικρότερη αναλογία σε σχέση με το πρώτο κριτήριο, ποσοστό περίπου 40% και για τις δύο ομάδες. Τα υπόλοιπα κριτήρια, δηλαδή εκείνα της θρησκευτικής εμπειρίας, της ενεργής συμμετοχής σε μια θρησκευτική ομάδα ή κοινότητα αλλά και της καθημερινής πράξης και συμπεριφοράς, καταλαμβάνουν τις χαμηλότερες θέσεις στις προτιμήσεις και των δύο ομάδων. Αυτό αποδεικνύει τη χαλαρή διασύνδεση μεταξύ της θρησκευτικής πίστης και της θρησκευτικής δέσμευσης (Karamouzis & Athanasiades, 2011). Επίσης, η θρησκευτική πίστη των ερωτωμένων φαίνεται να προσδιορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τους γονείς τους και λιγότερο από τη θρησκευτική διδασκαλία που έχουν λάβει από το σχολείο τους. Άρα το θρησκευτικό κεφάλαιο ως συγκρότηση και αναπαραγωγή της θρησκευτικής πίστης φαίνεται να έχει προσδιοριστεί και για τις δύο ομάδες από την οικογένεια περισσότερο, και λιγότερο από το σχολείο και τη θρησκευτική κοινότητα, με την οποία διατηρούν από χαλαρούς έως ανύπαρκτους δεσμούς. Οι ερωτώμενοι είναι στην πλειοψηφία τους φορείς του θρησκευτικού κεφαλαίου, το οποίο όμως δεν σχετίζεται με συμμετοχή σε θρησκευτικές κοινότητες.

### **Διδάσκοντας θρησκευτική αγωγή στο Ελληνικό Σχολείο**

Παρόλο που στην πλειοψηφία τους οι δύο ομάδες θεωρούν ότι το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής είναι προσανατολισμένο στην κυρίαρχη θρησκευτική αντίληψη, δεν θεωρούν ότι οδηγεί υποχρεωτικά τους μαθητές σε ένταξη στην ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία, αλλά σε γνωριμία μαζί της. Αυτό αποδεικνύει ότι μάλλον αναπαράγουν τη δική τους εμπειρία για το μάθημα, όταν ήταν μαθητές. Επίσης, οι υποψήφιοι δάσκαλοι σε ποσοστό 55,30% θεωρούν το μάθημα αυτό πολύ σημαντικό για το δημόσιο σχολείο, ενώ οι εν ενεργεία δάσκαλοι σε ποσοστό 56,48% το θεωρούν λιγότερο σημαντικό. Οι υποψήφιοι δάσκαλοι στην πλειοψηφία τους (62,24%) θεωρούν ότι μια πιθανή προαιρετική επιλογή του μαθήματος των θρησκευτικών θα σήμαινε υποβάθμισή του, ενώ οι εν ενεργεία δάσκαλοι στην πλειοψηφία τους θεωρούν ότι αυτό δεν συνιστά ούτε υποβάθμιση, ούτε αναβάθμιση του μαθήματος. Και οι δύο ομάδες στην πλειοψηφία τους δεν θεωρούν ότι το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής θα πρέπει να εκχωρηθεί στις επιμέρους θρησκευτικές κοινότητες, επειδή κάτι τέτοιο θα το μετέτρεπε σε συντηρητική, ανελεύθερη ιδεολογία.

Στην πλειοψηφία τους οι δύο ομάδες ερωτωμένων δεν θεωρούν ότι μπορεί να συμβιβαστεί ο ρόλος του κατηχητή με τον ρόλο του δασκάλου. Επίσης, θεωρούν τους εαυτούς τους «λίγο» έως «καθόλου» κατηχητές στα δόγματα της κυρίαρχης περί θρησκείας αντίληψης, όταν διδάσκουν το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής, όπως αυτό γίνεται σήμερα. Επίσης, και οι δύο ομάδες ερωτωμένων δηλώνουν στην πλειοψηφία τους ότι δεν θα δυσκολεύονταν να διδάξουν το μάθημα αυτό. Αυτό που προξενεί εντύπωση είναι το γεγονός ότι στην πλειοψηφία τους (86,03%) οι υποψήφιοι δάσκαλοι δηλώνουν ότι δεν θα συνέχιζαν να διδάσκουν τη χριστιανική θρησκεία, εάν στην τάξη τους υπήρχε ένας μη χριστιανός μαθητής. Αντίθετα, οι εν ενεργεία δάσκαλοι οριακά (51,62%) δηλώνουν ότι θα συνέχιζαν να διδάσκουν τη χριστιανική θρησκεία. Και οι δύο ομάδες ερωτωμένων δηλώνουν ότι δεν θα επιχειρούσαν να συμβιβάσουν τις αντιλήψεις του μη χριστιανού μαθητή με τις αντιλήψεις της χριστιανικής θρησκείας. Ωστόσο, περίπου οι μισοί και από τις δύο ομάδες ερωτωμένων δηλώνουν ότι θα επιχειρούσαν να διδάξουν και τις βασικές αρχές της θρησκείας του μη χριστιανού μαθητή. Οι ίδιες απαντήσεις εμφανίζονται και στο ερώτημα εάν το 40% των μαθητών δεν ήταν χριστιανοί. Επίσης, στη συντριπτική τους πλειοψηφία και οι δύο ομάδες δηλώνουν ότι τις αποφάσεις τους αυτές θα τις έπαιρναν χωρίς να ζητήσουν βοήθεια από το αρμόδιο γραφείο εκπαίδευσης. Με τον τρόπο αυτό δείχνουν ότι έχουν εμπιστοσύνη στις επιλογές τους και ότι οι ίδιοι είναι υπεύθυνοι για τη διαχείριση του θρησκευτικού κεφαλαίου στο πλαίσιο της εκπαίδευσης. Άρα δεν είναι απόλυτα εξαρτημένοι από το θρησκευτικό κεφάλαιο που δημιουργούν οι αρχές και οι υποχρεώσεις της κυρίαρχης θρησκείας.

## **Το σχολείο σε σχέση με τη θρησκεία και το Κράτος**

Η θρησκευτική αγωγή συνδέεται με τις αντιλήψεις που διαμορφώνονται στο εσωτερικό κάθε κοινωνίας και εξαρτάται από τις ιστορικές σχέσεις μεταξύ κράτους και θρησκείας. Οι αντιλήψεις αυτές διαμορφώνουν και το περιεχόμενο της εκπαιδευτικής πολιτικής που ασκείται από το κράτος για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης. Συνοψίζοντας τις απαντήσεις των ερωτωμένων για τα χαρακτηριστικά του σύγχρονου σχολείου σε σχέση με τη θρησκεία και το κράτος, παρατηρούμε ότι στην πλειοψηφία τους και οι δύο ομάδες θεωρούν χρέος της δημοκρατικής κοινωνίας την προβολή του δημόσιου χαρακτήρα του κράτους, απαλλαγμένου από θρησκευτικούς καθορισμούς. Άλλωστε, σύμφωνα με τις αντιλήψεις τους, ένα κράτος που ενσωματώνει θρησκευτικά χαρακτηριστικά ή προβάλλει μια κυρίαρχη θρησκεία δεν είναι ολοκληρωμένο κράτος δικαίου (ποσοστό περίπου 60%). Επίσης, και οι δύο ομάδες κατά πλειοψηφία συμφωνούν ότι το δημόσιο σχολείο οφείλει να προβάλλει πολλές θρησκείες, ενώ δεν πρέπει να είναι αδιάφορο για τις σχέσεις των μαθητών με τις θρησκευτικές τους κοινότητες. Αυτό σημαίνει ότι το θρησκευτικό κεφάλαιο που δημιουργείται και αναπαράγεται στον δημόσιο χώρο και ειδικότερα στο σχολείο, στο πλαίσιο των δημοκρατικών αρχών, πρέπει να ενδιαφέρεται για τις σχέσεις που διαμορφώνουν οι άνθρωποι, και ειδικότερα οι μαθητές, με τις θρησκευτικές τους κοινότητες. Με τον τρόπο αυτό, το θρησκευτικό κεφάλαιο που αναπτύσσουν οι θρησκευτικές κοινότητες μέσα από τη θρησκευτική ένταξη δεν θα πρέπει να αφήνει αδιάφορο το σχολείο ως θεσμό κοινωνικής ένταξης.

Σε κάθε περίπτωση, οι ερωτώμενοι συμφωνούν ότι η συγκρότηση και αναπαραγωγή του θρησκευτικού κεφαλαίου δεν αποτελεί αποκλειστική υπόθεση των θρησκειών, αλλά και της κοινωνίας στο σύνολό της.

## **Η πρόταση για ένα μάθημα Διαθρησκειακής Αγωγής**

Παρόλο που και οι δύο ομάδες ερωτωμένων θεωρούν στην πλειοψηφία τους ότι το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής, όπως αυτό παρέχεται σήμερα, δεν πρέπει να παραμείνει όπως είναι, αλλά να αλλάξει, διαφοροποιούνται μεταξύ τους ως προς τις αλλαγές. Έτσι, ενώ και οι δύο ομάδες συμφωνούν ότι το μάθημα δεν πρέπει να αλλάξει ονομασία, εντούτοις οι υποψήφιοι δάσκαλοι θεωρούν στην πλειοψηφία τους ότι το μάθημα θα πρέπει ν' αλλάξει περιεχόμενο και σκοπούς. Αντίθετα, οι εν ενεργεία δάσκαλοι θεωρούν στην πλειοψηφία τους ότι δεν πρέπει ν' αλλάξει περιεχόμενο και σκοπούς. Ενδεχομένως, επιβεβαιώνεται εδώ αυτό που συναντάμε και σε άλλες παρόμοιες μελέτες, σύμφωνα με τις οποίες η θεσμική εμπιστοσύνη αποτελεί ένα κριτήριο του κοινωνικού κεφαλαίου, το οποίο στην προκειμένη περίπτωση λειτουργεί σε μεγαλύτερο βαθμό στους εν ενεργεία δασκάλους, παρ'ότι στους υποψηφίους, επειδή ήδη αυτοί υπηρετούν και εξυπηρετούν έναν θεσμικό ρόλο με την παρουσία τους στην εκπαιδευτική διαδικασία. Η πιθανή αλλαγή του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής σε μάθημα διαθρησκειακής αγωγής κρίνεται από την πλειοψηφία 66,30% των υποψηφίων δασκάλων ως φυσιολογική – αναμενόμενη. Επίσης, σε ποσοστό 42,13% οι εν ενεργεία δάσκαλοι επιλέγουν την ίδια απάντηση, ενώ σε ποσοστό 39,12% θεωρούν ότι η αλλαγή αυτή είναι τολμηρή. Στην πλειοψηφία τους και οι δύο ομάδες θεωρούν ότι η διαθρησκειακή αγωγή εξετάζει με σαφή και οροθετημένα επιστημονικά κριτήρια τη θρησκεία (ποσοστό 45%), ενώ τη δεύτερη θέση στις προτιμήσεις τους καταλαμβάνει η απάντηση ότι η διαθρησκειακή αγωγή αποτελεί μια απλή παράθεση της θρησκευτικής πίστης των «άλλων». Επίσης, και οι δύο ομάδες θεωρούν στην πλειοψηφία τους ότι ένα μάθημα διαθρησκειακής αγωγής δεν πρέπει να δημιουργεί πιστούς, αλλά οφείλει πρώτα να δημιουργεί σκεπτόμενους ανθρώπους και έπειτα ελεύθερους ανθρώπους. Οι υποψήφιοι δάσκαλοι στην πλειοψηφία τους, 67,10%, θεωρούν ότι ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής μετριάξει τον φανατισμό και τη μισαλλοδοξία. Το ίδιο πιστεύουν επίσης και οι μισοί από τους εν ενεργεία δασκάλους. Για τους υποψηφίους δασκάλους αυτό συμβαίνει, επειδή ένα μάθημα διαθρησκειακής αγωγής διαμορφώνει και ενισχύει: α) την ανεκτικότητα απέναντι στο ξένο και το διαφορετικό, β) τη συνείδηση δημοκρατικού πολίτη, γ) την κατανόηση της ιδιαίτερης πολιτισμικής κληρονομιάς ενός λαού και δ) την κοσμοπολίτικη ηθική μέσα από την οικουμενική διάσταση της εκπαίδευσης. Τα ίδια κριτήρια σε μικρότερα ποσοστά επιλέγονται και από τους εν ενεργεία δασκάλους.

Στην πλειοψηφία τους και οι δύο ομάδες θεωρούν ότι υπάρχουν ανθρωπιστικά ιδεώδη που διατρέχουν όλες τις θρησκείες και το δημόσιο σχολείο οφείλει να προβάλλει τα στοιχεία εκείνα των θρησκειών που τις ενοποιούν. Επίσης, και οι δύο ομάδες στην πλειοψηφία τους θεωρούν ότι μπορεί ένας δάσκαλος, ο οποίος δεν είναι μέλος μιας θρησκευτικής κοινότητας να διδάξει μάθημα σχετικό με τη διαθρησκειακή αγωγή. Κρίνουν σκόπιμο, επίσης, ότι ένας άθεος ή ένας άθρησκος μαθητής θα πρέπει να παρακολουθεί υποχρεωτικά ένα μάθημα διαθρησκειακής αγωγής.

### **Συμπεράσματα**

Το θρησκευτικό κεφάλαιο, όπως αυτό διαμορφώνεται μέσα από το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο ελληνικό σχολείο, δεν έχει το χαρακτήρα της θρησκευτικής ένταξης και ενσωμάτωσης, αλλά μάλλον της γνωριμίας με τις αρχές της ορθόδοξης χριστιανικής θρησκείας. Άλλωστε, η θρησκευτικότητα των ερωτωμένων, συστατικό στοιχείο του θρησκευτικού κεφαλαίου, διαμορφώνεται με κριτήριο τη θρησκευτική πίστη που καλλιεργείται κυρίως από την οικογένεια και λιγότερο από το σχολείο. Άρα η διαμόρφωση του θρησκευτικού κεφαλαίου πρωτογενώς συγκροτείται και αναπαράγεται από το θεσμό της οικογένειας. Επίσης, η χαλαρή θρησκευτική συμμετοχή στις θρησκευτικές κοινότητες αποδεικνύει και τη χαλαρότητα στην ανάπτυξη των θρησκευτικών δικτύων. Αντίθετα, τα σχολικά δίκτυα και τα κοινωνικά δίκτυα είναι περισσότερο ισχυρά και φαίνεται να προσδιορίζουν τις αντιλήψεις των ερωτωμένων, παρόλο που υπάρχει σημαντικό ενδιαφέρον για τα θέματα που αφορούν τη θρησκεία στην ελληνική κοινωνία. Οι δύο ομάδες ερωτωμένων θεωρούν ότι ενδεχομένως θα μπορούσε να υπάρξει ένα μάθημα διαθρησκειακής αγωγής στο σύγχρονο σχολείο, το οποίο θα μελετούσε με επιστημονικά κριτήρια το φαινόμενο της θρησκείας. Στην ουσία, το θρησκευτικό κεφάλαιο, έτσι όπως εμφανίζεται στις απαντήσεις των ερωτωμένων, μάλλον είναι προσαρμοσμένο στις ανθρωπιστικές ανάγκες του σχολικού κεφαλαίου και στην επιθυμία για ενίσχυση των ανθρωπιστικών στοιχείων της θρησκείας που συνδέονται με τη δημιουργία σκεπτόμενων και ελεύθερων πολιτών. Προς την κατεύθυνση αυτή συντελεί και το θρησκευτικό κεφάλαιο που συγκροτείται και αναπαράγεται δια μέσου του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, το οποίο απομακρύνεται από την ενίσχυση της θρησκευτικής πίστης των θρησκευόμενων μαθητών. Με τον τρόπο αυτό η θρησκευτική αγωγή φαίνεται να ενισχύει τα κοινωνικά δίκτυα, χωρίς βέβαια να είναι αδιάφορη και για την ενίσχυση των θρησκευτικών δικτύων, τα οποία όμως εμφανίζονται προσαρμοσμένα στις ανάγκες των κοινωνικών δικτύων για ανάπτυξη της δημοκρατικής συνείδηση και της ανεκτικότητας των μαθητών. Τα αμοιβαία οφέλη που προκύπτουν για τους μαθητές από την παρουσία ενός μαθήματος διαθρησκειακής αγωγής είναι σημαντικά για τους υποψήφιους δασκάλους, οι οποίοι εμφανίζονται περισσότερο τολμηροί και θετικοί σε αλλαγές, ενώ οι εν ενεργεία δάσκαλοι λιγότερο, ενδεχομένως λόγω του θεσμικού τους ρόλου οι δεύτεροι. Η ομάδα των υποψηφίων δασκάλων στηρίζεται περισσότερο στα γνωσιολογικά χαρακτηριστικά του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, ενώ η ομάδα των εν ενεργεία δασκάλων επικεντρώνεται περισσότερο στα διαρθρωτικά χαρακτηριστικά του μαθήματος, όπως αυτό εμφανίζεται σήμερα στο σχολείο. Αναμφίβολα το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής για το σύγχρονο ελληνικό σχολείο βρίσκεται σε μετάβαση. Σε μετάβαση βρίσκεται και το θρησκευτικό κεφάλαιο, το οποίο μέσα από τη θρησκευτική αγωγή μεταφέρει το κέντρο βάρους του από την αναπαραγωγή του δόγματος μέσα από τη θρησκευτική ένταξη, στην αναπαραγωγή των ανθρωπιστικών αξιών που διατρέχουν τις θρησκείες με σκοπό την κοινωνική ένταξη και αρμονική συνύπαρξη, απαλλαγμένη από ιδεολογικές ή στερεοτυπικές προκαταλήψεις.

## Βιβλιογραφία/Αναφορές

- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York, Greenwood.
- Bramadat, P. (2005). Religion, social capital, and “The day that changed the world”. *Journal of International Migration and Integration*.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge.
- Durkheim, E. (1893, 1964). *The Division of Labor in Society*. New York, NY: Free Press. Evans, C. (2008). Religious Education in Public Schools: an International Human Rights Perspective. *Human Rights Law Review* 8.
- Fan, S. (2006), Religious participation and children’s education: A social capital approach. *Journal of economic Behavior & Organization*,
- Grootaert, C. & Van Bastelaer (2002). *Understanding and Measuring Social Capital: A Multi-Disciplinary Tool for Practitioners*. Washington, World Bank.
- Iannaccone, L. R. (1990). Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29.
- Karamouzis, P. & Athanasiades, E. (2011). Religiosity and Education: The views of Greek Student Teachers on the Religious Education Course. *Religious Education*, 106.
- Μηλιός, Δημούλης & Οικονομάκης (2005). *Η θεωρία του Μαρξ για τον Καπιταλισμό*. Νήσος.
- Pickel, G. & Gladkich, A. (2012). Religious Social Capital in Europe Connections between Religiosity and Civil Society. *Transformations of Religiosity*. Springer.
- Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The collapse and revival of American community*. New York, Touchstone.
- Stark, R. & Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, University of California Press.
- Ugur, E. (2007) Religion as a source of Social Capital? The Gulen movement in the public sphere. In Ihsan Yilmaz et al (eds), *Muslim World in Transition: Contributions of the Gulen Movement*. London, Leeds Metropolitan University Press.
- Uphoff, N. (1999). Understanding Social Capital: Learning from the Analysis and Experiences of Participation. In Dasgupta & Seregeldin, *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. Washington DC, USA, World Bank.
- Wuthnow, R. (2002) Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital. *Journal for the Scientific Study of Religion*.

# Κριτήρια αξιολόγησης

## Κριτήριο αξιολόγησης 1

### 1.1. Πώς γίνεται κατανοητό το Κοινωνικό Κεφάλαιο στη σκέψη του Durkheim;

Ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας αποτέλεσε για τον Durkheim μια διαδικασία που παρείχε στην κοινωνία *συνεκτικότητα*. Κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα της *συνεκτικότητας* αυτής είναι η *αλληλεγγύη* μεταξύ των ατόμων. Η διάκριση μεταξύ «μηχανικής αλληλεγγύης» των παραδοσιακών κοινωνιών, αλληλεγγύης που συνδέεται με τις κοινές συνήθειες, πεποιθήσεις και τελετές και της «οργανικής αλληλεγγύης» των σύγχρονων κοινωνιών που συνδέεται με τη μεγαλύτερη επαγγελματική εξειδίκευση, τους νέους κοινωνικούς ρόλους αλλά και τις πολλαπλές εξαρτήσεις, οδηγεί την κοινωνία σε μια μεγαλύτερη συνοχή και αλληλεξάρτηση (Durkheim, 1893, 1964). Σκοπός και στους δύο τύπους κοινωνικής οργάνωσης, παραδοσιακής και σύγχρονης, αποτελεί η κοινωνική συνοχή. Άρα το κοινωνικό όφελος που συσσωρεύει η κοινωνία ως σύνολο από τις επιμέρους δράσεις των συμμετεχόντων σε αυτήν ανθρώπων αποτελεί το «κοινωνικό της κεφάλαιο», το οποίο τελικά επανεπενδύεται στα μέλη της, εφόσον αυτά το δημιουργούν, το διαμορφώνουν και το καταναλώνουν.

### 1.2 Πώς γίνεται κατανοητό το Κοινωνικό Κεφάλαιο στη σκέψη του Μαρξ;

Ο Μαρξ διαπιστώνει ότι η συσσώρευση οφέλους μεταξύ των κοινωνικά δρώντων υποκειμένων δεν παρέχει ίσες ευκαιρίες για όλους. Αντίθετα, ο εμπορευματικός χαρακτήρας της οικονομίας και η ανισότητα στην κατανομή των πόρων οδηγεί τις κοινωνικές σχέσεις σε σχέσεις εκμετάλλευσης και κυριαρχίας. Έτσι, το ατομικό κοινωνικό κεφάλαιο της μισθωτής εργασίας που παράγεται από τη μεμονωμένη μονάδα της καπιταλιστικής παραγωγής μετασχηματίζεται από τις εγγενείς αιτιακές σχέσεις και κανονικότητες της καπιταλιστικής οικονομίας σε συνολικό κοινωνικό κεφάλαιο, το οποίο και επικαθορίζει τα επιμέρους ατομικά κεφάλαια, στο πλαίσιο της ανισότητας της κατανομής. Στην ουσία οι μαρξιστικές θεωρήσεις του «κοινωνικού κεφαλαίου» υποστηρίζουν την ανισότητα των ωφελειών που παρέχει η παρουσία του στα μέλη των κοινωνικών ομάδων, ακριβώς επειδή το «κοινωνικό κεφάλαιο» είναι μια ανισομερής κατανομή πόρων, η οποία δεν παρέχει τις ίδιες ευκαιρίες για διαχείρισή του από όλους. Με άλλα λόγια, οι μαρξιστικές προσεγγίσεις του «κοινωνικού κεφαλαίου» ενώ συμφωνούν ως προς τη δημιουργία και τη συσσώρευσή του, διαφωνούν ως προς την κατανομή και επανεπένδυσή του.

### 1.3 Ποια η διαφορά μεταξύ «συγκόλλησης» και «γεφύρωσης» στη συγκρότηση του Κοινωνικού Κεφαλαίου;

Μια επίσης πολύ σημαντική συνεισφορά του Putnam για την κατανόηση του «κοινωνικού κεφαλαίου» αποτελεί η διάκριση μεταξύ «συγκόλλησης» (Bonding) και «γεφύρωσης» (Bridging) που επιφέρει στη δόμηση των κοινωνικών δικτύων. Η «συγκόλληση» αναφέρεται σε δεσμούς που αναπτύσσονται μεταξύ ατόμων που παρουσιάζουν κοινά χαρακτηριστικά, όπως καταγωγή, γλώσσα, θρησκεία, κοινές επιδιώξεις και είναι προσανατολισμένη στην εσωτερική δομή της ομάδας ή της κοινότητας. Η «γεφύρωση», από την άλλη πλευρά, αναφέρεται σε δεσμούς μεταξύ ατόμων που έχουν διαφορετικά χαρακτηριστικά και ανήκουν σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, όπως επαγγελματικές, εθνικές, θρησκευτικές κ.ά.

### 1.4 Γιατί η εμπιστοσύνη είναι σημαντικό κριτήριο ανάπτυξης του Κοινωνικού Κεφαλαίου;

Σε κάθε περίπτωση η *εμπιστοσύνη* θεωρήθηκε από αρκετούς ερευνητές ως μια βασική συνιστώσα του «κοινωνικού κεφαλαίου». Άλλοι θεώρησαν ότι αποτελεί συνέπεια του κοινωνικού κεφαλαίου, με την έννοια ότι

η συμμετοχή σε κοινωνικά δίκτυα δημιουργεί *εμπιστοσύνη*, ενώ άλλοι θεώρησαν ότι η *εμπιστοσύνη* είναι παρούσα πριν από την εμπλοκή των ατόμων στις κοινωνικές σχέσεις και ενώσεις, επειδή σχετίζεται με την υποκειμενική ικανότητα των ατόμων να εμπιστεύονται. Σε κάθε περίπτωση η αμοιβαία *εμπιστοσύνη* αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο της ανάπτυξης των κοινωνικών δικτύων, εφόσον διαμορφώνει αναμενόμενες προσδοκίες από την καλλιέργεια συγκεκριμένων συμπεριφορών. Σύμφωνα με τον J. Coleman, η εμπιστοσύνη που αναπτύσσεται ανάμεσα στα μέλη των κοινωνικών δικτύων συνδέεται με τη βεβαιότητα ότι οι επιδιωκόμενοι στόχοι θα επιτευχθούν, ακριβώς επειδή είναι κοινός στόχος. Προς την κατεύθυνση αυτή συντελούν τόσο η μεταφορά των πληροφοριών της κοινωνικής δομής στα επιμέρους μέλη μέσω των κοινωνικών δικτύων όσο και το σύνολο των κανόνων που συνδέονται με υποχρεώσεις – δεσμεύσεις των μελών.

### **1.5 Τι είναι το Θρησκευτικό Κεφάλαιο;**

Μια πολύ σημαντική πτυχή του κοινωνικού κεφαλαίου αποτελεί το θρησκευτικό κεφάλαιο, καθώς η συντριπτική πλειοψηφία των θρησκευτικών δραστηριοτήτων πραγματοποιούνται στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής ομάδας - κοινότητας. Ο όρος θρησκευτικό κεφάλαιο για τους ερευνητές συνήθως γίνεται κατανοητός σε σχέση με δεξιότητες και εμπειρίες που αποκτά κάποιος εντός μιας ορισμένης θρησκείας, ενώ περιλαμβάνει τη θρησκευτική γνώση, την εξοικείωση με το θρησκευτικό τελετουργικό, τα δόγματα, τη λατρεία, αλλά και τις φιλίες που αναπτύσσονται ανάμεσα στα μέλη των θρησκευτικών ομάδων. Η διάσταση αυτή του θρησκευτικού κεφαλαίου συνδέεται με στοιχεία που, έτσι και αλλιώς, είναι ευδιάκριτα στις θρησκευτικές κατασκευές των κόσμων που μας περιβάλλουν. Σαφέστατα, το θρησκευτικό κεφάλαιο με την έννοια αυτή έχει μετρήσιμα χαρακτηριστικά και εξηγεί τις θρησκευτικές πεποιθήσεις και συμπεριφορές των θρησκευόμενων ανθρώπων, ενώ σε πολλές περιπτώσεις μετρά και τις αποκλίσεις τους από αυτές. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η επιλογή κάποιου να διαλέξει σύζυγο από τη δική του θρησκευτική κοινότητα και να τελέσει επίσης γάμο σύμφωνα με τα έθιμα της δικής του θρησκείας. Στην ουσία το θρησκευτικό κεφάλαιο είναι εκεί. Είναι παρόν, επειδή έχει δημιουργηθεί και αναπαραχθεί από πολλές γενιές ανθρώπων, δομημένο μέσα από μια σειρά θρησκευτικών δραστηριοτήτων και πεποιθήσεων, οι οποίες αναπαράγονται και αναδιανέμονται με πολύ συγκεκριμένο τρόπο, προκειμένου να αποτυπώνονται στη σκέψη και τη συνείδηση των πιστών.

### **1.6 Γιατί τα δύο είδη του Κοινωνικού Κεφαλαίου «δομικού» και «γνωστικού» λειτουργούν συμπληρωματικά;**

Τα επίπεδα του κοινωνικού κεφαλαίου, μικρά, μεσαία ή μεγάλα, φαίνεται να ασκούν σημαντική επιρροή στην ανάπτυξη της επικοινωνίας μεταξύ των δύο διαφορετικών τύπων του κοινωνικού κεφαλαίου, *δομικών* και *γνωστικών*. Το *δομικό κοινωνικό κεφάλαιο* διευκολύνει τη διάχυση των πληροφοριών και τη συλλογική δράση, ενώ συμβάλλει στη λήψη αποφάσεων μέσω εδραιωμένων κανόνων, κοινωνικών δικτύων και δομών, οι οποίες είναι εμφανείς και εξωτερικά αποτυπωμένες. Το *γνωστικό κοινωνικό κεφάλαιο* αναφέρεται στους διαμοιρασμένους κανόνες, τις αξίες και στις ανεπτυγμένες έξεις και δεξιότητες, στοιχεία που συνιστούν μια υποκειμενική προσέγγιση της πραγματικότητας. Σε κάθε περίπτωση, οι δύο τύποι του κοινωνικού κεφαλαίου μπορεί να λειτουργήσουν συμπληρωματικά. Τα στοιχεία της κοινωνικής οργάνωσης στην πρώτη κατηγορία, έχοντας ήδη εγκατεστημένα μοτίβα αλληλεπίδρασης, καθιστούν παραγωγικά τα αποτελέσματα των συνεργατικών σχέσεων, καθιστώντας τα προβλέψιμα και ωφέλιμα. Πρότυπα, αξίες, στάσεις και πεποιθήσεις που συνιστούν γνωστικές διαδικασίες ανάπτυξης του κοινωνικού κεφαλαίου είναι τα στοιχεία εκείνα που εκλογικεύουν τη συνεργατική συμπεριφορά και την καθιστούν υπολογίσιμη και, φυσικά, αξιοποιήσιμη δύναμη.



## **1.7 Πώς τα δύο είδη του Κοινωνικού Κεφαλαίου «δομικά» και «γνωστικά» λειτουργούν στην ίδια την κοινωνική πράξη;**

Σε κάθε περίπτωση, όμως, δεν μπορεί να παραβλέψει κάποιος ότι τόσο τα γνωστικά όσο και τα δομικά σχήματα του κοινωνικού κεφαλαίου συνυπάρχουν στην ίδια την κοινωνική πράξη. Οι ρόλοι δημιουργούνται από τις προσδοκίες και την ίδια στιγμή δημιουργούν προσδοκίες, από την πλευρά τόσο των συμμετεχόντων σε ρόλους προσώπων όσο και των θεσμικά διαμορφωμένων φορέων των συγκεκριμένων ρόλων. Επίσης οι ρόλοι διαμορφώνουν αξίες και ταυτόχρονα διαμορφώνονται από αξίες, στάσεις και συμπεριφορές. Μπορεί κανείς να πει ότι οι ρόλοι και οι κανόνες έχουν ενισχυθεί από κυρώσεις και κίνητρα και άρα έχουν αποκτήσει μόνιμα χαρακτηριστικά. Αλλά αυτές οι τελευταίες πηγές επιρροής στηρίζονται για την αποτελεσματικότητά τους στην αμοιβαία εμπιστοσύνη, πράγμα που σημαίνει ότι αντικειμενικά στοιχεία έχουν άρρηκτη σχέση με την υποκειμενική θεμελίωσή τους. Άλλωστε, σε πολλές περιπτώσεις η ανεπίσημη θεμελίωση των σχέσεων εμπιστοσύνης μπορεί να θεωρηθεί ως κίνητρο ή προϋπόθεση της επίσημης θεσμικής τους οργάνωσης. Έτσι, π.χ., η συνεργασία των γειτόνων μπορεί να μην πάρει ποτέ θεσμική μορφή, ωστόσο μπορεί από μόνη της να δημιουργήσει οριζόντιες δυναμικές σχέσεις που να αποτελούν κοινή συνισταμένη επίλυσης των ζητημάτων που αφορούν τη γειτονιά. Ωστόσο, πρέπει να επισημανθεί ότι τα πρότυπα, οι αξίες, οι στάσεις και οι πεποιθήσεις, δημιουργώντας προσδοκίες για το πώς οι άνθρωποι θα πράξουν τη δεδομένη στιγμή, εάν δηλαδή θα είναι συνεργάσιμοι ή όχι, αν θα είναι γενναιόδωροι ή άδικοι κ.ά. Έτσι, αυτά που αποτελούν υποκειμενικές θεωρήσεις έχουν οπωσδήποτε αντικειμενικές συνέπειες, οι οποίες με τη σειρά τους προσδιορίζουν τις υποκειμενικές συμπεριφορές.

## **1.8 Γιατί πρέπει να υπάρχει ένας ελάχιστος βαθμός θετικής αλληλεξάρτησης των ανθρώπων μεταξύ τους;**

Σύμφωνα με τον Urrhoff, κανείς δεν γνωρίζει ποιος είναι ο ελάχιστος βαθμός της θετικής αλληλεξάρτησης που είναι απαραίτητος, ώστε να υπάρχει η κοινωνία ή για να εξακολουθούν να υφίστανται κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, επισημαίνει ότι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της έννοιας του «κοινωνικού» υπάρχει μέσα και διαμέσου κάποιας αμοιβαιότητας, κάποιας κοινής ταυτότητας, κάποιου βαθμού συνεργασίας για αμοιβαία, και όχι μόνο προσωπικά, οφέλη. Η συνεργασία είναι επιθυμητή και η συλλογική δράση έχει αναληφθεί όχι μόνο για το ατομικό καλό, όπως η καθαρά προσωπικού ενδιαφέροντος δράση, αλλά επειδή κάποιος άλλος μπορεί να ωφεληθούν από αυτήν παράλληλα με το δικό τους καλό. Χρησιμοποιώντας τη γλώσσα της θεωρίας των παιγνίων, ο Urrhoff θεωρεί ότι σχέσεις μεταξύ φίλων παρέχουν ένα θετικό πρόσημο όχι μόνο στις μεταξύ τους σχέσεις, επειδή το συνολικό άθροισμα της ικανοποίησης αυξάνεται κάθε φορά που οτιδήποτε ευνοεί τον έναν ή και τους δύο, δεν βλάπτει αναγκαστικά τους άλλους. Οι φίλοι ευχαριστούνται ο ένας με την καλή τύχη του άλλου! Αντίθετα, αν οι άνθρωποι είναι εχθροί, οποιαδήποτε κέρδη έχουν αρνητικά συνολικά αποτελέσματα, διότι τα οφέλη που αποκομίζει κάποιος, θα μειώσουν την ευτυχία και το αίσθημα της ασφάλειας προς όλους τους αντιπάλους. Το αν οι άνθρωποι είναι φίλοι, εχθροί ή ξένοι μπορεί να επηρεάζεται από τις ιστορικές συγκυρίες ή να αποτελεί προϊόν κοινωνικοποίησης-μάθησης. Αυτή η δυνατότητα βοηθάει στο να προσδιορίσουμε ποια πρόσωπα θα θεωρούνται ως φίλοι. Σε τελική ανάλυση, ωστόσο, οι φίλοι είναι θέμα προσωπικών επιλογών. Τα πρόσωπα μπορούν να επιλέξουν να εκτιμούν τους άλλους ανεξάρτητα από την προσωπική ευημερία ή ασφάλεια που τους παρέχουν. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελούν οι χριστιανοί εκείνοι, οι οποίοι με κίνδυνο της ζωής τους προστάτησαν και βοήθησαν εβραίους κατά τη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής. Οι άνθρωποι μπορούν, και συχνά το κάνουν, να αδιαφορούν απέναντι στην πρόοδο των άλλων, ή ακόμη να είναι ανταγωνιστικοί προς αυτήν και να προσπαθούν να την αποτρέψουν. Όταν υπάρχουν «κοινωνικές» σχέσεις, οι άνθρωποι, τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό, επενδύουν ο ένας στον άλλο, δηλαδή αποδίδουν τουλάχιστον κάποια αξία στην ευημερία των άλλων, χωρίς να είναι αδιάφοροι ως προς αυτό.

### **1.9 Ποια είναι τα «δομικά» και ποια τα «γνωστικά» χαρακτηριστικά του Θρησκευτικού Κεφαλαίου;**

Εφαρμόζοντας την τυπολογία του Urhooff, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε τα στοιχεία του θρησκευτικού κεφαλαίου σε *δομικά* και *γνωστικά*. Έτσι το τυπικό, οι τελετουργίες, τα δόγματα, οι κανόνες, οι εορτές, η κοινωνική δικτύωση, η ιεραρχία, αποτελούν στοιχεία της θρησκευτικής δομής του θρησκευτικού κεφαλαίου, τα οποία σχετίζονται περισσότερο με τα τυπικά χαρακτηριστικά που παραμένουν ίδια μέσα σε μια θρησκευτική παράδοση και αναπαράγονται με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο διαχρονικά. Από την άλλη πλευρά, τα θρησκευτικά πρότυπα, οι θρησκευτικές αξίες και συμπεριφορές, η εμπιστοσύνη που αναπτύσσεται μεταξύ των μελών των θρησκευτικών κοινοτήτων, οι κοινές δραστηριότητες, όπως η φιλανθρωπία, η ψυχολογική στήριξη των αδυνάτων κ.ά. αποτελούν στοιχεία τα οποία συγκροτούν τα γνωστικά χαρακτηριστικά του θρησκευτικού κεφαλαίου.

### **1.10 Ποια είναι τα οφέλη που παράγει το Θρησκευτικό Κεφάλαιο;**

Αυτό που αξίζει να αναφέρει κάποιος εδώ είναι ότι το θρησκευτικό κεφάλαιο, είτε στη *δομική* του διάσταση, είτε στη *γνωστική* του διάσταση παράγει οφέλη. Πολλές θρησκευτικές δραστηριότητες λειτουργούν ως ένα είδος προσωπικής και κοινωνικής επένδυσης. Έτσι, οι θρησκευτικές υπηρεσίες έχουν σχεδιαστεί με σκοπό όχι μόνο να εμπνεύσουν ή να διασκεδάσουν τους συμμετέχοντες, αλλά και να τους καθοδηγήσουν. Οι θρησκευτικές πράξεις της φιλανθρωπίας και της αγάπης, για παράδειγμα, δεν έχουν ως στόχο μόνο τη βοήθεια των άλλων, αλλά και εκείνων που κάνουν τις πράξεις αυτές. Με κάποιον τρόπο κάθε θρησκεία υπόσχεται τις βελτιωμένες προοπτικές είτε αυτής της ζωής είτε της επόμενης. Συνεπώς, τα κοινά οφέλη, όπως ταυτότητα, ένταξη, αποδοχή, αλληλεγγύη, εμπιστοσύνη, συνεργασία, γενναιοδωρία, που παρέχει το θρησκευτικό κεφάλαιο για τα μέλη των θρησκευτικών ομάδων, ενδεχομένως να κατανέμονται με διαφορετικό τρόπο στους συμμετέχοντες σε μια κοινότητα πιστούς. Έτσι, για παράδειγμα, ένας άστεγος που βρίσκει κατάλυμα στον χώρο της θρησκευτικής κοινότητας έχει διαφορετικό όφελος σε σχέση με εκείνον που δέχεται ψυχολογική στήριξη για ένα προσωπικό του πρόβλημα από τα μέλη της κοινότητας. Επίσης, εάν η συμμετοχή σε μια ισχυρή θρησκευτική κοινότητα διασφαλίζει κύρος, δύναμη και εξουσία, η συμμετοχή στην κοινότητα αυτή μπορεί να αποτελέσει επιδίωξη εκείνων που επιθυμούν να καρπωθούν τα αντίστοιχα οφέλη. Το ίδιο συμβαίνει και με τη θρησκευτική επιλογή. Εάν η θρησκευτική επιλογή συνδέεται με την εθνική ταυτότητα και την πολιτισμική κληρονομιά, τότε είναι περισσότερο εύκολο να υιοθετήσει κάποιος που ανήκει στη συγκεκριμένη εθνική κοινότητα την αντίστοιχη θρησκευτική κουλτούρα, ανεξάρτητα από το δόγμα ή τους κανόνες που η θρησκεία επιβάλλει. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι η συμμετοχή σε μια θρησκευτική ομάδα ή κοινότητα δεν αναπαράγει απλά το θρησκευτικό κεφάλαιο της ίδιας της κοινότητας και των μελών της, αλλά κυρίως το συνδέει με μια σειρά άλλων πόρων, οικονομικών, πολιτισμικών, πολιτικών, που το επηρεάζουν και επηρεάζονται φυσικά από αυτό.

## **Κριτήριο αξιολόγησης 2**

### **2.1 Δώστε έναν συμπεριληπτικό ορισμό του Κοινωνικού Κεφαλαίου.**

Θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος συνοψίζοντας ότι το «κοινωνικό κεφάλαιο» προκύπτει από τις κοινωνικές σχέσεις και αναφέρεται στην εσωτερική κοινωνική και πολιτισμική συνοχή της κοινωνίας, την εμπιστοσύνη στους κανόνες και τις αξίες που διέπουν τις αλληλεπιδράσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, αναπτύσσοντας σχέσεις αλληλεγγύης, ενώ προϋποθέτει δίκτυα και θεσμούς, στοιχεία τα οποία δομούν το κοινωνικό περίγραμμα μιας ορισμένης κοινωνίας. Ο συμπεριληπτικός αυτός ορισμός εντάσσεται στη λογική των θετικών στοιχείων που παρέχει στα μέλη των κοινωνικών ομάδων ως προστιθέμενη κοινωνική αξία, η οποία παρέχει οφέλη στους συμμετέχοντες σε αυτό.

## 2.2 Ποια η διαφορά μεταξύ «δομικού» και «γνωστικού» Κοινωνικού Κεφαλαίου;

Εάν θα επιχειρούσε κάποιος να κατατάξει τα προαναφερθέντα στοιχεία που συνθέτουν το περιεχόμενο του «κοινωνικού κεφαλαίου» αυτά θα μπορούσαν, σύμφωνα με τον Urrhoff, να κατανεμηθούν σε δύο μορφές: α) το *δομικό κοινωνικό κεφάλαιο*, που αναφέρεται στα κοινωνικά δίκτυα, τους θεσμούς, τους ρόλους, τους κανόνες, την κοινωνική οργάνωση και τις τυπικές σχέσεις και β) το *γνωστικό κοινωνικό κεφάλαιο*, που περιλαμβάνει υποκειμενικά και ατομικά χαρακτηριστικά, όπως στάσεις και συμπεριφορές, αξιακά πρότυπα, καλλιέργεια σχέσεων εμπιστοσύνης, αλληλεγγύης, συνεργασίας κ.ά. Σε κάθε περίπτωση, τόσο τα δομικά όσο και τα γνωστικά χαρακτηριστικά του «κοινωνικού κεφαλαίου» οδηγούν σε συνεργατική συμπεριφορά, η οποία παράγει αμοιβαία οφέλη.

## 2.3 Ποιες οι αντιλήψεις του Bourdieu για το Κοινωνικό Κεφάλαιο;

Σύμφωνα με τον Bourdieu, ο οποίος διακρίνει τρία είδη κεφαλαίου (οικονομικό, κοινωνικό, πολιτισμικό), τα ισχυρά κοινωνικά δίκτυα και οι μορφές κοινωνικοποίησης και κοινωνικού ελέγχου μιας ορισμένης κοινωνίας επηρεάζουν αποφασιστικά την ενίσχυση και αναπαραγωγή του «κοινωνικού κεφαλαίου» των μελών της. Εάν, για παράδειγμα, η οικογένεια αποτελεί μια από τις βασικότερες πηγές του «κοινωνικού κεφαλαίου», η κοινωνική διαστρωμάτωση επιδρά αποφασιστικά στις επιλογές των μελών της, επειδή ουσιαστικά οι ανώτερες τάξεις έχουν μεγαλύτερη προσβασιμότητα σε αυτό, εφόσον υπερέχουν σε οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο έναντι των κατωτέρων τάξεων, οι οποίες δεν έχουν τις ίδιες ευκαιρίες.

## 2.4 Γιατί είναι σημαντική η μελέτη του Θρησκευτικού Κεφαλαίου;

Παρόλο που στο παρελθόν οι συζητήσεις για τη θρησκεία έδιναν λιγότερη έμφαση στη συμβολή της στη συγκρότηση κοινωνικού κεφαλαίου, εξαιτίας των μορφών εκκοσμίκευσης και της απώλειας της κοινωνικής σημασίας της θρησκείας για τις κοινωνίες και τα άτομα, ωστόσο σήμερα πλέον καθίσταται επιτακτική η ανάγκη για σύγχρονες αναλύσεις της θρησκείας και του θρησκευτικού κεφαλαίου για μια σειρά ζητημάτων που σχετίζονται με την πολιτική οργάνωση, την κοινωνική συνοχή, την ατομική και συλλογική δράση, τη συγκρότηση εθελοντικών ομάδων, την ανάληψη πρωτοβουλιών για την ανάδειξη και προστασία πολιτισμικών προτύπων κ.α. Στην ουσία, τα ζητήματα αυτά διευρύνουν το θρησκευτικό κεφάλαιο πέρα από τη στενή και περιορισμένη χρήση του στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής κοινότητας στη σύγχρονη πλουραλιστική κοινωνία, στην κοινωνία που σκέπτεται ελεύθερα, συνεργάζεται, αλλά και λειτουργεί μέσα σε κανονιστικά δημοκρατικά πλαίσια απαραίτητα για την ύπαρξή της. Ως εκ τούτου, είναι αναγκαίο να μελετήσουμε τις επιπτώσεις του θρησκευτικού κεφαλαίου σε μια πολιτισμένη κοινωνία. Τα ερωτήματα που ενδεχομένως τίθενται από μια τέτοια προσέγγιση είναι τελικά εάν μπορεί το θρησκευτικό κεφάλαιο να λειτουργήσει ως κοινωνικός διαμεσολαβητής μεταξύ των διαφορετικών κοινωνικών ομάδων, ακόμη και των μη θρησκευτικών, χτίζοντας «γέφυρες» μεταξύ τους ή επίσης εάν μπορεί να λειτουργήσει ως κοινωνικός διαμεσολαβητής «συγκόλλησης» των μελών των θρησκευτικών ομάδων συνδέοντας τα μέλη τους μεταξύ τους σε μια νέα επανερμηνεία του ρόλου τους. Για παράδειγμα, η καλλιέργεια της εντιμότητας, της φιλανθρωπίας, της αλληλεγγύης ως ηθικών θρησκευτικών αρχών και αξιών μπορεί να συνδεθεί με τη δημοκρατική οργάνωση των κοινωνικών ομάδων, την πολιτική τους ελευθερία και την κοινωνική τους δικαιοσύνη; Πόσο έτοιμες είναι οι θεσμικά διαμορφωμένες θρησκείες να πράξουν κάτι τέτοιο; Τι επιπτώσεις θα είχε αυτό στις ιεραρχικές δομές τους; Εάν θεωρητικά το νέο θρησκευτικό κεφάλαιο που δημιουργείται από τις σύγχρονες σχέσεις της θρησκευτικής αλληλεπίδρασης αποτελεί ένα επωφελές χαρακτηριστικό των σύγχρονων κοινωνιών, γίνεται αντιληπτό ότι η επανερμηνεία των θρησκευτικών ρόλων αλλά και της θρησκείας ευρύτερα κρίνεται αναγκαία πολύ περισσότερο, όταν τρομοκρατικές επιθέσεις, βίαιες συγκρούσεις και εθνικιστικές εξάρσεις χρησιμοποιούν τη θρησκεία ως βασικό ιδεολογικό μοχλό πίεσης, καταλύοντας τις σχέσεις εμπιστοσύνης, αλληλεγγύης και ειρηνικής συνύπαρξης των πολιτών μεταξύ τους.

## **2.5 Ποιες είναι οι δύο μορφές του Θρησκευτικού Κεφαλαίου «Συγκόλλησης – Ένωσης» στο εσωτερικό των θρησκευτικών ομάδων;**

Αναλύοντας περαιτέρω τις αντιλήψεις του Putnam για το κοινωνικό κεφάλαιο *συγκόλλησης*, μεταξύ των μελών της ίδιας ομάδας, ο Paul Bramadat διακρίνει δύο μορφές του που εμφανίζονται μέσα στις ίδιες θρησκευτικές ομάδες:

«Η πρώτη έκφραση του θρησκευτικού κοινωνικού κεφαλαίου που ενώνει προκύπτει από μια δημιουργική, θετική αλληλεπίδραση των ανθρώπων προσανατολισμένη προς τους ειρηνικούς στόχους της δικής τους θρησκευτικής ομάδας. Αυτό είναι το είδος που κάνει τους ανθρώπους να αισθάνονται ότι βρίσκονται στο σπίτι τους στη θρησκευτική ή εθνική ή εθνο-θρησκευτική τους ομάδα, και στη συνέχεια κατ' επέκταση να νιώθουν πιο σίγουροι για τη συνύπαρξη με μέλη του έξω (υπόλοιπου) κόσμου.

Η δεύτερη έκφραση αυτού του είδους θρησκευτικού κοινωνικού κεφαλαίου που ενώνει, αφορά τις δραστηριότητες των ομάδων που εξ ολοκλήρου ή κυρίως είναι προσανατολισμένες προς τη δική τους επιβίωση, κατανοώντας την σχεδόν με αποκαλυπτικούς όρους. Αυτό το είδος του κοινωνικού κεφαλαίου προκύπτει από τις δραστηριότητες των ομάδων, τα μέλη των οποίων αντιλαμβάνονται την ύπαρξή τους ως ετοιμοπόλεμη μειονότητα που πρέπει να είναι συνεχώς έτοιμη για σύγκρουση με την περιβάλλουσα κοινωνία».

## **2.6 Ποιες είναι οι διαφορές μεταξύ του Θρησκευτικού και του Σχολικού κεφαλαίου για τα θέματα που αφορούν τη θρησκευτική αγωγή;**

Οι διαφορές μεταξύ του θρησκευτικού κεφαλαίου και του σχολικού κεφαλαίου εστιάζονται στα χαρακτηριστικά: α) της γνώσης και β) της ένταξης. Σκοπός της θεσμικής θρησκευτικής μάθησης τις περισσότερες φορές αποτελούν τα δομικά χαρακτηριστικά της θρησκείας, τα οποία εμφανίζουν μονοπωλιακό και ομογενοποιημένο χαρακτήρα, ενώ η κατήχηση αποτελεί κυρίαρχη διδακτική μεθοδολογία. Αντίθετα σκοπό του σχολείου αποτελεί ο πλουραλιστικός χαρακτήρας της γνώσης και η ενσωμάτωση της διαφορετικότητας. Εάν το θρησκευτικό κεφάλαιο «σύνδεσης» στοχεύει μόνο στη θρησκευτική ένταξη και στη συνοχή της θρησκευτικής ομάδας, το σχολείο επιδιώκει την κοινωνική ένταξη και την κοινωνική συνοχή, οφείλοντας σε κάθε περίπτωση να αναδείξει όλα αυτά τα στοιχεία των θρησκειών που ουσιαστικά μπορούν να συμβάλουν στην επίτευξη των αντίστοιχων κοινωνικών στόχων, καλλιεργώντας και αυξάνοντας το κοινωνικό κεφάλαιο. Ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής, ενώ μπορεί να έχει κατηχητικό χαρακτήρα στο εσωτερικό των θρησκευτικών κοινοτήτων, αποκτά διεπιστημονικό και διαθρησκευτικό χαρακτήρα στο σύγχρονο σχολείο. Το Συμβούλιο της Ευρώπης, άλλωστε, ενδιαφερόμενο για την παρουσία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο σχολείο, ενθαρρύνει τη διδασκαλία του συγκεκριμένου μαθήματος, επειδή η γνώση των θρησκειών αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της γνώσης της ιστορίας της ανθρωπότητας και των πολιτισμών της. Η γνώση αυτή είναι τελείως διαφορετική από την καλλιέργεια της πίστης σε μια συγκεκριμένη θρησκεία, χωρίς ωστόσο να είναι αδιάφορο για τη θρησκευτική πίστη των ανθρώπων, εφόσον αυτή μπορεί να συνδεθεί σε έναν ορισμένο βαθμό με την ενίσχυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τις δημοκρατικές αρχές, τη συμμετοχή σε δίκτυα επικοινωνίας και φυσικά μπορεί να στοχεύει στο διαπολιτισμικό διάλογο μεταξύ των διαφορετικών θρησκευτικών ή άλλων πεποιθήσεων (Recommendation, 2008). Με την έννοια αυτή, η θρησκευτική αγωγή κατανοείται ως αναπόσπαστο τμήμα μιας διευρυμένης πολιτικής αγωγής, που προετοιμάζει τα παιδιά για μια πλουραλιστική κοινωνική συνύπαρξη: «Μια βασική διάσταση της εκπαίδευσης είναι το δικαίωμα των παιδιών να προετοιμαστούν πλήρως για τη ζωή τους ως πολίτες μέσα σε μια δημοκρατική και πλουραλιστική κοινωνία. Οι πολίτες πρέπει «να ζήσουν μαζί» παρά τις ηθικές και θρησκευτικές διαφορές τους. Η εκπαίδευση με τον τρόπο αυτό εστιάζει στην ανάπτυξη των ικανοτήτων και των στάσεων, που αποτελούν τα εργαλεία που απαιτούνται για την πλήρη άσκηση της ιδιότητας του πολίτη» (Recommendation, 2008).

## **2.7 Πώς συναντώνται οι δύο διαστάσεις, «δομικές» και «γνωστικές», του Θρησκευτικού και Σχολικού Κεφαλαίου στο μάθημα της Θρησκευτικής Αγωγής;**

Η θρησκευτική αγωγή βρίσκεται στο κέντρο όχι μόνο του θρησκευτικού και του σχολικού κεφαλαίου, αλλά και μεταξύ δύο σημαντικών διαστάσεων του θρησκευτικού και του σχολικού κεφαλαίου, που είναι ταυτόχρονα διαστάσεις και του κοινωνικού κεφαλαίου: του «δομικού» και του «γνωστικού». Σύμφωνα με τον Urhoff, αυτές οι δύο κατηγορίες κοινωνικού κεφαλαίου είναι ιδιαίτερα αλληλοεξαρτώμενες. Και οι δύο έχουν επιπτώσεις στη συμπεριφορά μέσω του μηχανισμού των προσδοκιών. Και τα δύο είδη φαινομένων ρυθμίζονται από την εμπειρία και ενισχύονται από τον πολιτισμό. Τα δομικά χαρακτηριστικά της θρησκείας και του σχολείου συναντώνται σε ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής, μέσα από ρόλους και κανόνες, δίκτυα και άλλες διαπροσωπικές σχέσεις, οριζόντιους και κάθετους συνδέσμους και φυσικά μέσα από την ίδια την κοινωνική οργάνωση. Από την άλλη πλευρά, τα γνωστικά χαρακτηριστικά της θρησκείας και του σχολείου μπορεί να είναι παρόντα σε ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής, όπως κανόνες, αξίες, αντιλήψεις, πεποιθήσεις, πολιτισμικά χαρακτηριστικά, εμπιστοσύνη, αλληλεγγύη, συνεργασία, γενναιοδωρία. Εάν τα κοινά στοιχεία του κοινωνικού κεφαλαίου είναι οι προσδοκίες που οδηγούν στη συνεργατική συμπεριφορά, η οποία παράγει τα αμοιβαία οφέλη, είναι πολύ σημαντικό η θρησκευτική εκπαίδευση να συμβάλλει αποφασιστικά στην παραγωγή αυτή.

## **2.8 Ποια είναι τα χαρακτηριστικά του μαθήματος της Θρησκευτικής Αγωγής στο σύγχρονο ελληνικό σχολείο;**

Η εκπαιδευτική πολιτική για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης διαφέρει από χώρα σε χώρα. Στην Ελλάδα το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής υπάρχει στο πρόγραμμα σπουδών της δημόσιας πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης από τη σύσταση του ελληνικού κράτους. Το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής έχει επίκεντρο την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, η οποία αποτελεί και τη θρησκευτική παράδοση του τόπου, αφού συνδέεται με την πολιτισμική κληρονομιά των Ελλήνων, τον τρόπο ζωής τους και τη γλώσσα τους και είναι υποχρεωτικό για όλους τους μαθητές. Εξαιρούνται εκείνοι που οι γονείς τους δηλώνουν διαφορετική θρησκεία ή καμία θρησκεία. Η ορθόδοξη χριστιανική παράδοση έχει μια ιστορική πορεία στην ελληνική κοινωνία και επηρεάζει το περιεχόμενο της θρησκευτικής γνώσης, μέσω της οικογένειας και της σχολικής κοινότητας (προσευχή, θρησκευτικές τελετές, θρησκευτικές εορτές κ.ά.). Πρόσφατα και μετά τη δική μας έρευνα έγινε μια νέα προσπάθεια από την πλευρά του Υπουργείου Παιδείας να δημιουργηθεί ένα νέο πρόγραμμα σπουδών για τη θρησκευτική αγωγή, στο πλαίσιο του Νέου Σχολείου. Το πρόγραμμα αυτό παρόλο που έχει ως κέντρο την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, επιχειρεί να μελετά και τις άλλες θρησκείες. Αυτή τη στιγμή βρίσκεται σε πειραματικό στάδιο.

Στην Ελλάδα δεν υπάρχουν θρησκευτικά σχολεία. Η επίσημη ελληνική Ορθόδοξη Εκκλησία, παρόλο που οργανώνει κατηχητικά σχολεία, εντούτοις δεν είναι αρμόδια για τη σχολική θρησκευτική εκπαίδευση, που υπάγεται αποκλειστικά στο Υπουργείο Παιδείας. Ωστόσο στην Ελλάδα λειτουργούν ορθόδοξες πανεπιστημιακές Θεολογικές Σχολές, οι οποίες εκπαιδεύουν τους δασκάλους της θρησκευτικής αγωγής για τις ανάγκες της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης.

## **2.9 Ποιων παραγόντων την κοινή συνισταμένη αποτελεί το Θρησκευτικό Κεφάλαιο στο σύγχρονο σχολείο;**

Το θρησκευτικό κεφάλαιο στο σχολείο αποτελεί την κοινή συνισταμένη παραγόντων που σχετίζονται με α) τη θρησκευτικότητα των δασκάλων και των μαθητών, β) το περιεχόμενο της θρησκευτικής διδασκαλίας, γ) τις σχέσεις μεταξύ της θρησκευτικής εκπαίδευσης, θρησκείας, γονέων και κράτους, δ) τη διαθρησκευτική επικοινωνία και το διάλογο. Ενδεχομένως, άλλοι δείκτες που θα μπορούσαν να συμβάλουν στην διαμόρφωση του θρησκευτικού κεφαλαίου στο σχολείο είναι η κοινωνική θέση των μαθητών, η οικονομική τους κατάσταση κ.λπ.

## **2.10 Ποια είναι τα χαρακτηριστικά του Θρησκευτικού Κεφαλαίου μέσα από το μάθημα της Θρησκευτικής Αγωγής στο σύγχρονο ελληνικό σχολείο, έτσι όπως το αντιλαμβάνονται οι εκπαιδευτικοί;**

Το θρησκευτικό κεφάλαιο, όπως αυτό διαμορφώνεται μέσα από το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο ελληνικό σχολείο, δεν έχει το χαρακτήρα της θρησκευτικής ένταξης και ενσωμάτωσης, αλλά μάλλον της γνωριμίας με τις αρχές της ορθόδοξης χριστιανικής θρησκείας. Άλλωστε, η θρησκευτικότητα των ερωτωμένων δασκάλων, συστατικό στοιχείο του θρησκευτικού κεφαλαίου, διαμορφώνεται με κριτήριο τη θρησκευτική πίστη που καλλιεργείται κυρίως από την οικογένεια και λιγότερο από το σχολείο. Άρα η διαμόρφωση του θρησκευτικού κεφαλαίου πρωτογενώς συγκροτείται και αναπαράγεται από το θεσμό της οικογένειας. Επίσης, η χαλαρή θρησκευτική συμμετοχή στις θρησκευτικές κοινότητες αποδεικνύει και τη χαλαρότητα στην ανάπτυξη των θρησκευτικών δικτύων. Αντίθετα, τα σχολικά δίκτυα και τα κοινωνικά δίκτυα είναι περισσότερο ισχυρά και φαίνεται να προσδιορίζουν τις αντιλήψεις των σύγχρονων δασκάλων, παρόλο που υπάρχει σημαντικό ενδιαφέρον για τα θέματα που αφορούν τη θρησκεία στην ελληνική κοινωνία. Επίσης, θα μπορούσε να υπάρξει ένα μάθημα διαθρησκειακής αγωγής στο σύγχρονο σχολείο, το οποίο θα μελετούσε με επιστημονικά κριτήρια το φαινόμενο της θρησκείας. Στην ουσία το θρησκευτικό κεφάλαιο, έτσι όπως εμφανίζεται στις απαντήσεις των ερωτωμένων δασκάλων μάλλον είναι προσαρμοσμένο στις ανθρωπιστικές ανάγκες του σχολικού κεφαλαίου και στην επιθυμία για ενίσχυση των ανθρωπιστικών στοιχείων της θρησκείας που συνδέονται με τη δημιουργία σκεπτόμενων και ελεύθερων πολιτών. Προς την κατεύθυνση αυτή συντελεί και το θρησκευτικό κεφάλαιο που συγκροτείται και αναπαράγεται δια μέσου του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, το οποίο απομακρύνεται από την ενίσχυση της θρησκευτικής πίστης των θρησκευόμενων μαθητών. Με τον τρόπο αυτό η θρησκευτική αγωγή φαίνεται να ενισχύει τα κοινωνικά δίκτυα, χωρίς βέβαια να είναι αδιάφορη και για την ενίσχυση των θρησκευτικών δικτύων, τα οποία όμως εμφανίζονται προσαρμοσμένα στις ανάγκες των κοινωνικών δικτύων για ανάπτυξη της δημοκρατικής συνείδηση και της ανεκτικότητας των μαθητών. Τα αμοιβαία οφέλη που προκύπτουν για τους μαθητές από την παρουσία ενός μαθήματος διαθρησκειακής αγωγής είναι σημαντικά. Αναμφίβολα το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής για το σύγχρονο ελληνικό σχολείο βρίσκεται σε μετάβαση. Σε μετάβαση βρίσκεται και το θρησκευτικό κεφάλαιο, το οποίο μέσα από τη θρησκευτική αγωγή μεταφέρει το κέντρο βάρους του από την αναπαραγωγή του δόγματος μέσα από τη θρησκευτική ένταξη, στην αναπαραγωγή των ανθρωπιστικών αξιών που διατρέχουν τις θρησκείες με σκοπό την κοινωνική ένταξη και αρμονική συνύπαρξη, απαλλαγμένη από ιδεολογικές ή στερεοτυπικές προκαταλήψεις.

## **Κεφάλαιο 5**

# **Μπορούμε να διδάξουμε τις θρησκείες στο σχολείο; Η συμβολή της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας**

### **Σύνοψη**

*Η διδασκαλία των θρησκειών στο σύγχρονο σχολείο αποτελεί σήμερα μια πολιτική αναγκαιότητα. Η θρησκευτική ποικιλομορφία και η κοινωνική ετερογένεια επιβάλλουν εκπαιδευτικές πολιτικές ένταξης εντός και εκτός του σχολικού περιβάλλοντος μάθησης, προκειμένου η διαφορετικότητα να ενσωματώνεται οργανικά στις οργανωμένες κοινωνίες και να συμβάλλει στην κοινωνική συνοχή. Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας ως κατανοητική επιστήμη της θρησκείας, συμβάλλει όχι μόνο στη μελέτη του κοινωνικού περιγράμματος των θρησκευτικών παραδόσεων και των τρόπων που η θρησκεία συμπορεύεται με πρακτικές και αξίες της καθημερινής ζωής των ανθρώπων, αλλά αναδεικνύει τα ζητήματα αυτά σε αντικείμενο μελέτης και οργάνωσης μέσα στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης. Η σχέση της, άλλωστε, με τις υπόλοιπες κοινωνικές επιστήμες της εκπαίδευσης καθιστά τη διερεύνηση των θρησκειών αντικειμενική και κυρίως προσαρμοσμένη στα συγκεκριμένα περιβάλλοντα μάθησης. Προς την κατεύθυνση αυτή συνεισφέρει μέσω της κοινωνικής έρευνας των θρησκειών στοιχεία αξιοποιήσιμα από τον εκπαιδευτικό, αλλά και από όλους εκείνους που σχεδιάζουν και υλοποιούν την εκπαιδευτική πολιτική στο πλαίσιο του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής.*

### **1. Η πολιτική αναγκαιότητα της διδασκαλίας των θρησκειών**

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος ότι η παρουσία ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο σχολικό περιβάλλον δεν αποτελεί μια εύκολη υπόθεση, στον βαθμό που εμπλέκονται πολλαπλές παράμετροι κοινωνικής, πολιτικής και εκπαιδευτικής λειτουργίας του μαθήματος, συνδεδεμένες με το ευρύτερο πολιτισμικό, θρησκευτικό, οικονομικό και πολιτικό περιβάλλον ενός κράτους. Άλλωστε, τόσο η πολυμορφία του μαθήματος όσο και η πολλαπλότητα των διαφορετικών περιβαλλόντων στα οποία αναπτύσσεται το μάθημα, μάλλον περιπλέκει την κατανόηση των μορφών που τελικά πρέπει να έχει. Οι υποθέσεις – προτάσεις – σχεδιασμοί για ένα μάθημα που θα ανταποκρίνεται στις θεμελιώδεις ανθρωπιστικές αξίες τελούν πάντοτε υπό την αίρεση των ιδιαίτερων συνθηκών που επικρατούν σε κάθε κοινωνικό περιβάλλον και ανταποκρίνονται στις ανάγκες του. Ακόμα και σε κοινωνίες οι οποίες παραδοσιακά διαφαινόταν ως πολιτισμικά και θρησκευτικά ομοιογενείς, εντούτοις η έλευση πολλών μεταναστευτικών ομάδων, οι οποίες διαχειρίζονται τη θρησκευτική τους διαφορετικότητα ως στοιχείο της πολιτισμικής τους ταυτότητας και κουλτούρας, επηρεάζουν τόσο τη δομική συγκρότηση των κρατών υποδοχής όσο και τις αντίστοιχες εκπαιδευτικές πολιτικές που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της κοινωνικής τους ένταξης. Σήμερα υπάρχει μεγάλη ποικιλομορφία στην Ευρώπη για τη διδασκαλία σχετικά με τις θρησκείες, οι οποίες είναι βαθιά ριζωμένες στην ιστορία και στο πολιτισμικό πλαίσιο των επιμέρους κρατών. Η πλήρης εναρμόνιση των προγραμμάτων σπουδών σε ευρωπαϊκό επίπεδο φαίνεται σήμερα αδύνατη, εφόσον ο τομέας της εκπαίδευσης παραμένει ευθύνη των κρατών μελών. Όμως, όλο και περισσότερο διαφαίνεται η ανάγκη για κάποιου είδους συμφωνία, όχι μόνο των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης σε βασικά θέματα κατανόησης των θρησκειών αλλά και όλων των εμπλεκόμενων με αυτά παραγόντων, μαθητών, εκπαιδευτικών, γονέων, κοινωνικών φορέων, θρησκευτικών ομάδων κ.ά. Όλες οι τάσεις, βέβαια, που προβάλλονται για τη θρησκευτική αγωγή αναδεικνύουν την απαίτηση μιας μορφής διδασκαλίας για τις θρησκείες που να είναι ανοιχτή στη διαφορετικότητα των πεποιθήσεων, των σκέψεων και των δράσεων, που να είναι σε θέση να συμβάλλει στην επίτευξη των στόχων της δημόσιας εκπαίδευσης, ιδιαίτερα στον τομέα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης, αλλά και να ανταποκρίνεται σε αυτό που όλοι συζητούμε ως ευρωπαϊκή ταυτότητα, η οποία αναπτύχθηκε στην μακράωνη πολιτική ιστορία της Ευρώπης και ανέδειξε τελικά όχι μόνο τη δημοκρατική ανοχή στη διαφορετικότητα, αλλά καλλιέργησε παράλληλα την παρουσία

της, τουλάχιστον στο επίπεδο της ελεύθερης έκφρασης των ιδεών, των αντιλήψεων και των δράσεων. Προς την ίδια κατεύθυνση λειτούργησε και η αρχή της ορθολογικής κατανόησης του κόσμου και της κριτικής σκέψης. Σήμερα, η πολυπολιτισμικότητα, η οποία εμφανίζεται και ως πολυθρησκευτικότητα, θέτει σημαντικά ερωτήματα που σχετίζονται τόσο με την οργάνωση των σύγχρονων κοινωνιών όσο και του σχολικού περιβάλλοντος μάθησης. Για παράδειγμα, θα πρέπει το σχολείο να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις για διδασκαλία συγκεκριμένων θρησκευτικών πεποιθήσεων, ενσωματώνοντάς τες στα αντίστοιχα κοσμικά προγράμματα σπουδών και, εάν ναι, κάτω από ποιες προϋποθέσεις θα πρέπει να γίνεται αυτό; Το ερώτημα αυτό παραπέμπει στην ίδια τη διδακτική πρακτική από την άποψη του περιεχομένου της θρησκευτικής εκπαίδευσης, αλλά και των στοιχείων που θα πρέπει αυτή να περιέχει. Οι τρέχουσες εξελίξεις αποκαλύπτουν ότι η διδασκαλία σχετικά με τις θρησκείες επιδιώκει, με διάφορους τρόπους και με διαφορετικούς βαθμούς επιτυχίας, να προσαρμοστεί και να είναι ανοικτή στις νέες προσδοκίες και πραγματικότητες της πολυπολιτισμικής κοινωνίας. Ορισμένες χώρες έχουν μετακινηθεί από μια θρησκευτική σε μια μη θρησκευτική προσέγγιση των δημόσιων σχολείων, ενώ η κατανόηση του ρόλου τόσο των θρησκευτικών όσο και των κοσμικών προσεγγίσεων της πραγματικότητας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι στο μεγαλύτερο μέρος της η θρησκευτική εκπαίδευση ανταποκρίνεται περισσότερο στους κοσμικούς – πολιτικούς της στόχους και λιγότερο στους αμιγώς θρησκευτικούς.

Τι σημαίνει, ωστόσο, ότι το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής ανταποκρίνεται στους κοσμικούς – πολιτικούς στόχους της εκπαιδευτικής πολιτικής που χαράσσεται με ευθύνη της επίσημης πολιτικής αρχής; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι σύνθετη, επειδή η ίδια η εκπαιδευτική πολιτική υπόκειται σε διαρκή αλλαγή, με δεδομένο το γεγονός της τροποποίησης και αλλαγής των κοινωνικών αναγκών και των κανόνων. Για παράδειγμα, αυτό που διαφαίνεται σήμερα ως κυρίαρχος πολιτικός στόχος του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής είναι η ενσωμάτωση των πληθυσμών εκείνων που ανήκουν σε διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις και η ομαλή ένταξή τους στις κυρίαρχες αρχές κοινωνικής και πολιτικής συγκρότησης. Αυτό, όμως, δεν υλοποιείται με τον ίδιο τρόπο σε όλα τα μέρη του κόσμου και σε όλες τις κοινωνικές ομάδες. Έτσι, για παράδειγμα, διαφορετική εκπαιδευτική πολιτική ενσωμάτωσης της διαφορετικότητας έχουμε σε μια ομογενοποιημένη εθνικά κοινωνία, η οποία δεν περιέχει άλλες εθνότητες, και διαφορετικού τύπου εκπαιδευτική πολιτική ενσωμάτωσης υφίσταται σε κοινωνίες όπου διαφορετικές εθνικές ή θρησκευτικές ομάδες δραστηριοποιούνται. Επίσης, διαφορετικού τύπου ενσωμάτωση επεξεργάζεται και υλοποιεί μια κοινωνία, η οποία βρίσκεται σε καθεστώς ευημερίας και ανάπτυξης, π.χ. διάθεση περισσότερων δαπανών για σχεδιασμό προγραμμάτων ένταξης και ενσωμάτωσης, σε σχέση με κοινωνίες, οι οποίες αδυνατούν να αναπτύξουν ανάλογες οικονομικές πολιτικές. Επίσης, ένα σημαντικό στοιχείο που οφείλει κάποιος να επισημάνει αποτελεί σήμερα η έξαρση της θρησκευτικής βίας και της τρομοκρατίας, η οποία εξαναγκάζει σε σχεδιασμό εκπαιδευτικών πολιτικών, ανάλογων των ξενοφοβικών συνδρόμων που έχει αναπτύξει μια κοινωνία. Είναι διαφορετικός ο σχεδιασμός μιας εκπαιδευτικής πολιτικής υπό την πίεση της τρομοκρατίας για παράδειγμα, και διαφορετικός ο ίδιος σχεδιασμός υπό την δέσμευση κανόνων αλληλεγγύης, δημοκρατικής ομαλότητας και κοινωνικής δικαιοσύνης. Ακόμα και αυτοί οι κανόνες κοινωνικής ένταξης σήμερα αναμετρώνται με τα όριά τους, επειδή τα απίστευτα σε μέγεθος κύματα μετανάστευσης που κατακλύζουν τον ευρωπαϊκό χώρο και διεκδικούν άμεσα τροφή και στέγη, προϋποθέτουν νέες πολιτικές ένταξης, οι οποίες οφείλουν να μεταβάλουν τη διαφαινόμενη ευρύτερη κοινωνική και πολιτική αστάθεια σε σταθερότητα.

Η απρόβλεπτη αύξηση της πληθυσμιακής ετερογένειας αλλά και της θρησκευτικής πολυμορφίας επανέφεραν την παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, αυξάνοντας παράλληλα τις απαιτήσεις για ανάπτυξη προγραμμάτων εκπαιδευτικής πολιτικής όσον αφορά τις θρησκείες, προκειμένου από τη μία πλευρά να γίνει πολιτικά διαχειρίσιμη η παρουσία τους, ενώ από την άλλη να εξεταστούν τρόποι, σύμφωνα με τους οποίους η θρησκεία θα συμβάλλει στην κοινωνική και πολιτική ενότητα, συνεισφέροντας με θετικό τρόπο στην κοινωνία και τον πολιτισμό. Βέβαια, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι μέσα από τις συζητήσεις που έχουν γίνει τα τελευταία χρόνια σχετικά με το αίτημα προσδιορισμού μιας κοινής συνισταμένης στη θρησκευτική



αγωγή αναδείχθηκε από τη μια πλευρά η αδυναμία πρόβλεψης της θρησκευτικής ποικιλομορφίας, ενώ από την άλλη η αδυναμία κατανόηση της θρησκείας ως πραγματικής συνιστώσας της πολιτισμικής και κοινωνικής συνοχής. Στην ουσία, βλέπουμε ότι τη θρησκευτική αδιαφορία, η οποία προερχόταν από την αδυναμία κατανόησης του ρόλου των θρησκειών στη δημόσια σφαίρα διαδέχεται ένα πραγματικό ενδιαφέρον για τη θρησκευτική ποικιλομορφία, στην οποία, ωστόσο, εμπλέκονται μια σειρά από παράγοντες, οι οποίοι πρέπει να αναλυθούν, προκειμένου τα Προγράμματα Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή να ενσωματώνονται στους στόχους του σχολείου, αλλά και της κοινωνίας. Αυτό που διαφαίνεται σήμερα είναι ότι πολιτικές που σχεδιάστηκαν έτσι, ώστε να αναδείξουν την κοινωνική δικαιοσύνη και ειρήνη, έχουν μικρές πιθανότητες επιτυχίας, αν δε λάβουν σοβαρά υπόψη τους τις θρησκευτικές διαστάσεις των θεμάτων που συνδέονται με την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας. Η λογική της εκκοσμίκευσης, όπως άλλωστε προαναφέραμε, δεν αποπλαισιώνει τα πολιτικά και κοινωνικά ενδιαφέροντα για τη θρησκεία, αντίθετα τα εντάσσει στη λογική της κατανόησης της ίδιας της κοινωνικής κατασκευής. Αυτό το γενικό πλαίσιο κάνει περισσότερο επιτακτική την ανάγκη των μαθητών όλων των εκπαιδευτικών βαθμίδων να μάθουν για τις θρησκευτικές διαστάσεις της ζωής μέσω ευκαιριών, συμπεριλαμβανομένης της άμεσης εμπειρίας τους, με εκείνους που δεν ανήκουν στην ίδια θρησκευτική κοινότητα, με προγράμματα σπουδών που περισσότερο εκτιμούν παρά υποβιβάζουν τους διαφορετικούς κόσμους της θρησκευτικής πίστης, της πνευματικότητας και της θρησκείας. Γίνεται, επίσης, όλο και περισσότερο κατανοητό ότι η κοινωνική μάθηση για τις θρησκείες προϋποθέτει ότι τόσο το εκπαιδευτικό όσο και το κοινωνικό περιβάλλον θα παρέχει μια έγκυρη γνώση και μια ανάλογη συμπεριφορά, μέσα από την οικοδόμηση σχέσεων εμπιστοσύνης. Σαφέστατα, ένα μέρος αυτής της εκπαίδευσης βρίσκεται στο σχολείο, ενώ ένα άλλο στις υπόλοιπες καθημερινές σχέσεις των ανθρώπων. Άρα η θρησκευτική εκπαίδευση συνδέεται αναπόδραστα με την κοινωνική συμπεριφορά, το είδος των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης αλλά και της ανάληψης ρόλων σε επίπεδο όχι μόνο διδασκαλίας του μαθήματος αλλά και ευρύτερων δράσεων που σχετίζονται με την πολυπολιτισμικότητα και την πολυθρησκευτικότητα. Υπάρχει, άλλωστε, διάχυτη η εντύπωση ότι σε αρκετές χώρες οι σύγχρονες γενιές των πολιτικών ηγεσιών στερούνται βασικών γνώσεων σε σχέση με τις θρησκείες, επιδεικνύοντας μια αδιάφορη στάση, η οποία επιδεινώνει τα υπάρχοντα προβλήματα. Ενδεχομένως, ο κοινωνικός εφησυχασμός στα θέματα της θρησκείας προκύπτει από την καλλιεργημένη για πολλά χρόνια πεποίθηση ότι οι θρησκείες στο πλαίσιο της νεωτερικότητας έχουν αποδυναμωθεί σε ισχύ και για τον λόγο αυτό αποτελούν μη υπολογίσιμες κοινωνικές δυνάμεις. Συνέπεια αυτής της αντίληψης είναι το γεγονός ότι η πολιτική ως δράση και συμπεριφορά έχει παραμείνει απληροφόρητη σε θέματα θρησκείας, αποτυγχάνοντας να αντιμετωπίσει την επίδραση της θρησκείας σε σημαντικές πτυχές της κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής εκπαίδευσης και της εκπαίδευσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η ανάγκη για διαμόρφωση μιας καλύτερης αντίληψης της θρησκείας είναι ύψιστης σημασίας για πραγματικά ειρηνικές και συμμετοχικές κοινωνίες. Η θρησκευτική ποικιλομορφία είναι, λοιπόν, ένας σημαντικός παράγοντας όσον αφορά τα θέματα της ιδιότητας του πολίτη και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Σε πολλές χώρες η θρησκευτική ποικιλομορφία αποτελεί ένα σημαντικό γεγονός της κοινωνικής ζωής, όπως αυτή παρουσιάζεται από τις παγκόσμιες μετακινήσεις των ανθρώπων, αλλά και την ολοένα και πιο αποτελεσματική διάδοση των θρησκευτικών μηνυμάτων. Ομάδες που μόνο ακουστά είχαν η μία την άλλη πριν από μία γενιά, τώρα ζουν στις ίδιες γειτονιές, στέλνουν τα παιδιά τους στα ίδια σχολεία, επισκέπτονται τα ίδια καταστήματα και μοιράζονται τις ίδιες κυβερνητικές υπηρεσίες (Booma, Ling & Halahoff, 2010).

## **2. Η κοινωνιολογία της θρησκείας: μάθημα ή κοινωνική πρακτική;**

Η πολυσημία του θρησκευτικού γεγονότος σε συνδυασμό με τη διαμόρφωση μιας όλο και περισσότερο αναπτυγμένης πολυθρησκευτικότητας, η οποία εμπλέκεται ουσιαστικά στα ζητήματα της εκπαιδευτικής πρακτικής από τη μία πλευρά, ενώ από την άλλη η επιθυμία για δημιουργία ενός εκπαιδευτικού πλαισίου, το οποίο θα ασχοληθεί σοβαρά με τα θέματα της θρησκευτικής αγωγής, επιβάλλουν τουλάχιστον την περιγραφή, τον

σχεδιασμό και την υλοποίηση ενός μαθήματος ανταποκρινόμενο στους σύγχρονους στόχους του σχολείου, της εκπαίδευσης, αλλά και της κοινωνίας. Επιπρόσθετα, θα πρέπει το μάθημα αυτό να παρέχει την εγκυρότητα της επιστημονικής ανάλυσης και κατανόησης του συνόλου των σχέσεων, μεταξύ των οποίων και των θρησκευτικών, που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της παιδείας, που παραπέμπει στο πολιτιστικό υπόβαθρο της ίδιας της ανοιχτής κοινωνίας, της κοινωνίας δηλαδή που είναι πρόθυμη να συνδιαλεχθεί με το διαφορετικό, αλλά και σε ένα βαθμό να το εντάξει ως διακριτό αλλά απαραίτητο και ουσιαστικό στοιχείο της ύπαρξής της. Με την έννοια αυτή, οι θρησκευτικές σχέσεις δεν συγκροτούν ένα μεμονωμένο – απομονωμένο χώρο γνωσιολογικής ή ιδεολογικής αναπαραγωγής τους, αλλά εντάσσονται στην κριτική αλληλόδραση όλων των σχέσεων νοήματος και περιεχομένου που η εκπαίδευσης διαχειρίζεται. Άλλωστε, οι φορείς της εκπαίδευσης «δεν ενώνονται σε μια κοινότητα “εν πίστει”, αλλά συνδιαλέγονται στον δημόσιο χώρο του πνεύματος, παίρνοντας την απαραίτητη απόσταση από την οποιαδήποτε θεωρία, οποιαδήποτε γνώση και οποιαδήποτε σύμβαση» (Δημητράκος, 1999). Υπ’ αυτή την έννοια η μεταβίβαση της γνώσης δεν έχει το χαρακτήρα της μετάδοσής της από κάποιους που γνωρίζουν σε κάποιους που δεν γνωρίζουν, αλλά κυρίως η γνώση παρουσιάζεται ως δυναμική διαδικασία, η οποία εμπεριέχει και προϋποθέτει την κριτική σκέψη όλων των εμπλεκόμενων φορέων της. Η κριτική σκέψη καλλιεργείται μέσα και δια μέσου της εκπαιδευτικής διαδικασίας, επειδή κινητοποιεί όχι μόνο τη λογική ως κοινό τόπο συνάντησης των διαφορετικών στοιχείων του πολιτισμού, των θρησκειών, των σκέψεων και των δράσεων, αλλά πολύ περισσότερο, διότι επεξεργάζεται το περιεχόμενό τους στο πλαίσιο εναλλακτικών προτάσεων, που βοηθούν στην αντιμετώπιση πρακτικών προβλημάτων. Μόνο η ακαμψία του δογματισμού και της εμμονής στην αναπαραγωγή κλειστών και ομογενοποιημένων θεωριών για τη ζωή και τον άνθρωπο μπορεί να οδηγήσει σε κοινωνικές εντάσεις και συγκρούσεις.

Η κοινωνιολογία της θρησκείας αποτελεί προς την κατεύθυνση αυτή μια σημαντική συνιστώσα της μελέτης των θρησκειών, στον βαθμό που εγγυάται τον επιστημονικό χαρακτήρα της διερεύνησης αυτής και την αντικειμενική πληροφόρηση των ζητημάτων που διαπραγματεύεται, ενώ ταυτόχρονα θέτει σε διάλογο τα πορίσματα της έρευνας που πραγματοποιεί. Επίσης, εμπλεκόμενη με τις εκπαιδευτικές διαδικασίες, εναρμονίζει ουσιαστικά τις αρχές και τις αξίες μιας ανοιχτής και ανεκτικής κοινωνίας με την ίδια την εκπαιδευτική πρακτική και την απαίτηση για διαμόρφωση ενός σύγχρονου μαθήματος διαθρησκευτικής αγωγής, το οποίο θα αναδεικνύει τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες των θρησκευτικών χαρακτηριστικών μιας ορισμένης κοινωνίας, διευρύνοντας παράλληλα τις γνώσεις των μαθητών και προς την κατεύθυνση άλλων θρησκειών, θρησκευτικών συστημάτων και αντιλήψεων που σχετίζονται με διαφορετικές κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές. Παρόλο που κατανοεί ότι όλες οι θρησκείες δεν έχουν το ίδιο σύνολο πεποιθήσεων, εντούτοις αναδεικνύει τη σημαντικότητά τους, στον βαθμό που διαπιστώνει ότι η θρησκεία με την μία ή την άλλη μορφή βρίσκεται σε όλες τις γνωστές ανθρώπινες κοινωνίες. Η διαπίστωση ότι στην ιστορία της ανθρωπότητας η θρησκεία αποτελούσε ένα κεντρικό σημείο αναφοράς των κοινωνιών, αλλά και της ανθρώπινης εμπειρίας, μέσω της τέχνης και του πολιτισμού, τα ίχνη της οποία χάνονται μέσα στον χρόνο, προσδίδει στο μάθημα της θρησκευτικής αγωγής τις ιστορικές εκείνες παραμέτρους που είναι αναγκαίες για την κατανόηση του ρόλου των θρησκειών στις πραγματικές ανθρώπινες διαστάσεις. Η επισήμανση, επίσης, ότι οι θρησκείες εξακολουθούν να επηρεάζουν τις ανθρώπινες αντιλήψεις για τον κόσμο και τον άνθρωπο, διαμορφώνοντας ανάλογες στάσεις και συμπεριφορές, καθιστά το σχετικό μάθημα σύγχρονο και αποτελεσματικό με την έννοια ότι μπορεί ο μαθητής να ερμηνεύσει ανάλογες κοινωνικές συμπεριφορές, αναπαραστάσεις, αντιλήψεις, ήθη, έθιμα, παραδόσεις, κατανοώντας και αξιολογώντας παράλληλα τη θρησκευτική συνιστώσα στις σύγχρονες πλέον εκδοχές της. Η κοινωνιολογία της θρησκείας παρέχει στον εκπαιδευτικό ένα σταθερό πλαίσιο θέασης των θρησκευτικών αναπαραστάσεων και των θρησκευτικών πρακτικών, το οποίο εκτείνεται από την κατανόηση και *ερμηνεία των θρησκευτικών πεποιθήσεων* έως την *μελέτη των θρησκειών ως θεσμικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης*. Ως ένα σύστημα πεποιθήσεων η θρησκεία διαμορφώνει το τι σκέφτονται και πώς αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι τον κόσμο που τους περιβάλλει, αλλά και τον ίδιο τους τον εαυτό. Ως κοινωνικός θεσμός η

θρησκεία αποτελεί μια μορφή κοινωνικής δράσης οργανωμένης γύρω από πεποιθήσεις και πρακτικές που αναπτύσσονται οι άνθρωποι, προκειμένου να απαντήσουν σε ερωτήσεις σχετικά με το νόημα της ύπαρξης και της ζωής. Η παρουσία της, επίσης, μέσα στον χρόνο δίνει τη δυνατότητα για μελέτη της οργανωτικής της δομής και εξέλιξης σε σχέση με μια σειρά παραμέτρους που σχετίζονται με την ίδια την κοινωνική κατασκευή και την κοινωνικοποίηση των ανθρώπων στον βαθμό που επιδρά, αλλά και δέχεται επιδράσεις από το περιβάλλον στο οποίο εμφανίζεται. Για παράδειγμα, η ανάλυση της θρησκείας διαδραμάτισε κεντρικό ρόλο στη μελέτη του εκσυγχρονισμού, της αστικοποίησης και του βιομηχανικού μετασχηματισμού των δυτικών κοινωνιών. Μελετώντας τη θρησκεία από κοινωνιολογική άποψη, το κέντρο βάρους δεν εμπίπτει στο τι πιστεύει κάποιος σχετικά με τη θρησκεία, αλλά αυτό που έχει σημασία είναι η δυνατότητα που παρέχεται για αντικειμενική εξέταση των θρησκειών στο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο της εποχής τους και τους ρόλους που αυτές διαδραματίζουν. Έτσι, ορισμένα από τα σημαντικά ερωτήματα που εμφανίζονται στα πλαίσια της κοινωνιολογικής κατανόησης των θρησκειών είναι: α) Πώς διαμορφώνονται οι θρησκευτικές πεποιθήσεις; β) Σε σχέση με ποιους παράγοντες; γ) Σχετίζονται οι θρησκευτικές πεποιθήσεις με κοινωνικούς παράγοντες, όπως η φυλή, το φύλο, η ηλικία, η εκπαίδευση; ε) Πώς οργανώνονται οι θρησκευτικοί θεσμοί; στ) Πώς επηρεάζει η θρησκεία την κοινωνική αλλαγή; ζ) Πώς επιδρά η θρησκεία και με ποιον τρόπο στους άλλους κοινωνικούς θεσμούς, όπως την πολιτική, την οικονομία και την εκπαίδευση;

Οι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά καθιστούν σήμερα αναγκαία τη γνώση των θρησκειών στο σύγχρονο σχολείο, στον βαθμό που μέσα από τις απαντήσεις αυτές αναδεικνύονται οι εκπαιδευτικές πολιτικές που ακολουθούνται για το συγκεκριμένο μάθημα, ιδιαίτερα όταν αυτό εκτίθεται στο δημόσιο χώρο και εκφράζει τις πολιτικές απαιτήσεις για δημοκρατία, διάλογο, κοινωνική ένταξη και κοινωνική συνοχή. Η βοήθεια που παρέχει η Κοινωνιολογία της Θρησκείας προς την κατεύθυνση αυτή είναι σημαντική, ακριβώς επειδή διαπραγματεύεται τις απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά. Ιδιαίτερα δε για εκείνους που αναλαμβάνουν να δημιουργήσουν προγράμματα σπουδών θρησκευτικής αγωγής, η γνώση όλων των κοινωνικών παραμέτρων που σχετίζονται με τη θρησκεία καθίσταται αναγκαία. Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι σε μεγάλο ποσοστό, εκείνοι που είναι υπεύθυνοι για τον καταρτισμό των Προγραμμάτων Σπουδών προέρχονται από τους χώρους των ανθρωπιστικών και των κοινωνικών επιστημών. Αυτό, βέβαια, δεν αποκλείει την ευρύτερη κατανόηση του περιεχομένου της θρησκείας στο πλαίσιο της κοινωνιολογικής μελέτης και από εκείνους που, έχοντας μια βασική θεολογική εκπαίδευση στα δόγματα μιας θρησκείας, να μπορούν να μελετήσουν τα παραπάνω ζητήματα και να τα εντάξουν συστηματικά στα πρακτικά τους ενδιαφέροντα. Είναι, άλλωστε, εξίσου σημαντικό όχι μόνο για τους μαθητές, αλλά και για εκείνους που ήδη έχουν ενταχθεί σε μια θρησκευτική κοινότητα και έχουν αποκτήσει θεολογική μόρφωση μέσα από προγράμματα κατήχησης, να μπορούν να κατανοούν και την παρουσία των άλλων θρησκευτικών ομάδων και να αναζητούν τα στοιχεία εκείνων των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων, τα οποία ενδεχομένως συμπορεύονται με τα πολιτικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά των θρησκειών στον δημόσιο χώρο, όπως της κοινωνικής αλληλεγγύης, της ειρήνης, του σεβασμού των αλλόθρησκων, της συνεργασίας κ.ά.

Σε κάθε περίπτωση η Κοινωνιολογία της Θρησκείας ως κατανοητική επιστήμη της θρησκείας, συμβάλλει ιδιαίτερα σήμερα με σημαντικό τρόπο στις απαιτήσεις αυτές. Συγκεκριμένα, εστιάζει στην ίδια την εκκοσμικευμένη κοινωνία, μελετώντας τα θρησκευτικά επιβιώματα των παραδοσιακών θρησκειών αλλά και την ανάδυση νέων θρησκευτικών μορφωμάτων. Μελετά τους τρόπους που η θρησκευτική πίστη συμπορεύεται με τις πρακτικές των κυρίαρχων αξιών και του τρόπου ζωής μιας καταναλωτικής κοινωνίας. Ιδιαίτερα η ανάδυση του θρησκευτικού συντηρητισμού και του φονταμενταλισμού σε παγκόσμιο επίπεδο και η υποχώρηση των φιλελεύθερων θρησκευτικών αντιλήψεων αποτελεί ένα σημαντικό θέμα διαπραγμάτευσης και διαλόγου εντός και εκτός σχολικού περιβάλλοντος. Επίσης, οι αναλύσεις των κοινωνιολόγων της θρησκείας για μια σειρά ζητημάτων που σχετίζονται με τις παρεχόμενες θρησκευτικές υπηρεσίες και την αναμενόμενη ανταπόκριση από την πλευρά των πιστών, κυρίως μέσω της ορθολογικής επιλογής, μας δίνει τη δυνατότητα να

κατανοήσουμε ότι η σύγχρονη πνευματικότητα επηρεάζεται από το προσφερόμενο θρησκευτικό νόημα και τις υπηρεσίες που παρέχει μια θρησκευτική κοινότητα, ανταποκρινόμενη «καλύτερα» στις ανάγκες των μικρών ομάδων σε σχέση με κάποια άλλη που παραμένει αδιάφορη για την κοινωνική αλλαγή (Stark & Finke, 2000). Αυτή η διαπίστωση είναι απόλυτα χρήσιμη σε εκείνον που εμπλέκεται με την εκπαιδευτική διαδικασία, επειδή μπορεί να κατανοήσει καλύτερα τον θρησκευτικό πλουραλισμό και την αναπτυσσόμενη θρησκευτικότητα των μαθητών σε σύγχρονα περιβάλλοντα μάθησης. Τέλος, η κοινωνιολογία της θρησκείας αναγνωρίζει και μελετά τον ρόλο της λατρείας τόσο μέσα από την κοινωνική επαφή των ανθρώπων μεταξύ τους όσο και δια μέσου της προσωπικής τους δέσμευσης σε κανόνες και αρχές. Οι ηθικές δεσμεύσεις που λειτουργούν τις περισσότερες φορές ως κοινωνικές δεσμεύσεις των ανθρώπινων ομάδων, διαμορφώνουν και το περίγραμμα των ατομικών δεσμεύσεων και των κανόνων εξουσίας και ελέγχου στα επιμέρους άτομα εντός των ομάδων. Έτσι, οι θρησκευτικές τελετές συμβάλλουν στην κοινωνική ένωση των ανθρώπων από τη μια πλευρά, ενώ από την άλλη διαμορφώνουν τον κοινωνικό εαυτό σε προσωπικό επίπεδο. Παρόλο που οι άνθρωποι ζητούν χάρες από τους θεούς τους μέσω των προσευχών και των προσφορών, οι θρησκείες εξακολουθούν να αποτελούν συστήματα ηθικών αξιών και παραινήσεων καλώντας τους ανθρώπους να αλλάξουν τη συμπεριφορά τους, προκειμένου να ζήσουν μια καλύτερη ηθική ζωή. Αν και οι θρησκείες στην ιστορία της ανθρωπότητας έμειναν γνωστές για τις σφοδρές αντιπαραθέσεις τους, χωρίς να καταφέρουν να επιτύχουν μια ομοδοξία, στοιχείο το οποίο αποτελεί μέρος του περιεχομένου της διαπραγματεύσης ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής, ωστόσο ο θρησκευτικός πλουραλισμός που καταγράφεται σήμερα, αποτυπώνει παράλληλα μια απαίτηση για αρμονική συμβίωση των ποικίλων θρησκευτικών παραδόσεων. Είναι χρήσιμο να επισημάνουμε εδώ ότι η απαίτηση αυτή προκύπτει σε έναν ορισμένο βαθμό από τη διάδοση των θρησκευτικών σπουδών και τη γνωριμία με τις σύγχρονες τάσεις των θρησκειών αλλά και των θρησκευτικών παραδόσεων. Άλλωστε, η πολιτική ανάγκη για θρησκευτική συνεννόηση επανατοποθετεί τα θέματα των θρησκειών στην κοινωνική – εκπαιδευτική τους διάσταση. Με την έννοια αυτή η μελέτη της θρησκείας καθίσταται χρήσιμη τόσο στο σχολικό όσο και στο κοινωνικό περιβάλλον, εναρμονισμένη απόλυτα με τις απαιτήσεις της εκκοσμικευμένης κοινωνίας, χωρίς ωστόσο να ακυρώνει τις προσωπικές επιλογές των ανθρώπων. Η Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου σημειώνει σχετικά: «όσον αφορά το αγαθό, το ευ ζην, την αυθυπέμβαση και τη σωτηρία, η θρησκεία εξακολουθεί να είναι προσωπική υπόθεση, σεβαστή τόσο από τους αλλόδοξους όσο και από τους άθεους. Όσον αφορά όμως το ορθό, τους κανόνες της σωστής συμπεριφοράς απέναντι στον άλλο, τον ξένο και τον διαφορετικό, η κοινωνική ηθική όλων των μεγάλων θρησκειών και των πολιτισμών σχεδόν συμπίπτει. Αυτό, όσο αυτονόητο κι αν είναι, προσπαθεί να αποδείξει η οικουμενική ηθική. Επιδιώκει να δείξει τεκμηριωμένα ότι οι βασικές ηθικές αξίες που μπορούν να λειτουργήσουν εποικοδομητικά σε μια πολυπολιτισμική με τη στενή και την ευρεία έννοια κοινωνία είναι και καθολικές πολιτισμικές αξίες και αυτές κυρίως συνιστούν σπέρματικά την κοινή ηθική, που με την ανοχή που κηρύσσει αφορά μονοθεϊστές, πολυθεϊστές, παγανιστές και άθεους εξίσου. Ενώ, λοιπόν, ως προς το υπερβατικό μέρος της, την προσωπική σχέση του καθενός με το θεό του, η θρησκεία μπορεί να είναι ανώδυνα για την κοινωνία ιδιωτική υπόθεση, ως προς το ηθικό μέρος της, η θρησκεία δεν είναι και δεν πρέπει να είναι διαχωριστικό όριο, αλλά ενοποιητικό στοιχείο των ανθρώπων» (Δραγώνα – Μονάχου, 1999). Σαφέστατα, το σχολικό περιβάλλον σχετίζεται με τον ηθικό εγγραμματισμό των παιδιών, στον βαθμό που παρέχει συγκεκριμένους κοινωνικούς κώδικες συμπεριφοράς, τους οποίους αντλεί κυρίως από το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο ανήκει. Σήμερα, βέβαια, γίνεται κατανοητή η αντίληψη που υποστηρίζει ότι ο ηθικός εγγραμματισμός των παιδιών δεν έγκειται τόσο στην αφομοίωση των απόψεων που επικρατούν σε μια ορισμένη κοινωνία, σε μια ορισμένη κοινότητα ή ομάδα, π.χ. θρησκευτική, πολιτική, πολιτισμική, όσο σε πανανθρώπινες οικουμενικές αξίες, προκειμένου να συν-δημιουργηθούν οι μελλοντικές επικρατούσες απόψεις και συμπεριφορές (Πνευματικός, 2010). Ωστόσο, για να μπορέσουν πανανθρώπινες αξίες να υιοθετηθούν και να αναπαραχθούν, θα πρέπει ουσιαστικά να ενσωματωθούν στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, γεγονός που προϋποθέτει συστηματική καλλιέργεια μέσα σε ανοιχτά περιβάλλοντα μάθησης, όπως είναι οι γνωσιολογικοί και κοινωνικοποιητικοί μηχανισμοί του σχολείου και της κοινωνίας. Με την έννοια αυτή η Κοινωνιολογία της

Θρησκείας αποτελεί μια κοινωνική πρακτική, η οποία πέρα από ένα μάθημα αντικειμενικής πληροφόρησης των ζητημάτων που τίθενται από την πλευρά των θρησκειών, επιδιώκει και την αξιοποίηση των επιστημονικών της προσεγγίσεων προτείνοντας παράλληλες δράσεις, προκειμένου η υλοποίηση των πολιτικών στοχεύσεων για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής να οδηγήσει στην υλοποίησή τους. Η σε βάθος μελέτη των κοινωνικο-θρησκευτικών διαδράσεων αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ανάπτυξη αντίστοιχων προγραμμάτων, όπως πολιτικών, οικονομικών, κοινωνικών, εκπαιδευτικών, που θα οδηγήσουν σε γνωριμία και στη συνέχεια σε αποδοχή του άλλου του διαφορετικού, προκειμένου να επιτευχθούν αντίστοιχοι στόχοι, όπως η κοινωνική συναίνεση, η πολιτική και θρησκευτική ενσωμάτωση και η κοινωνική συνοχή.

### **3. Η κοινωνιολογία της θρησκείας και οι άλλες κοινωνικές επιστήμες της εκπαίδευσης**

Επειδή η κοινωνιολογία ως επιστήμη του κοινωνικού διαμορφώνεται στο πλαίσιο μελέτης της ανθρώπινης δραστηριότητας και συμπεριφοράς, η οποία αποκτά συλλογικά και μεταβιβάσιμα χαρακτηριστικά, δεν θα μπορούσε να αφήσει έξω από τις δραστηριότητές της και τη μελέτη των τυπικών και άτυπων μορφών εκπαίδευσης, οι οποίες συμβάλλουν στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή των κοινωνικών – πολιτισμών χαρακτηριστικών της κοινωνίας. Άλλωστε, στην ιστορία της ανθρωπότητας, ακόμα και στις πιο ατελείς μορφές κοινωνικής οργάνωσης θα συναντήσουμε κάποια μορφή εκπαίδευσης, η οποία είναι συνδεδεμένη με τους τρόπους οργάνωσης της κοινωνίας, δηλαδή την πολιτισμική της ταυτότητα, την οικονομική της κατάσταση, τις δομές εξουσίας κ.ά. Στις οργανωμένες κοινωνίες, ιδιαίτερα μετά την βιομηχανική επανάσταση και την αλλαγή του τρόπου ζωής των ανθρώπων, όπως για παράδειγμα αυτό συνέβη με την αστικοποίηση, την εκμηχάνιση της παραγωγικής διαδικασίας, την ανάδυση νέων μορφών εξουσίας αλλά και την ανάγκη για ένταξη των ανθρώπων στις νέες μορφές κοινωνικής συγκρότησης, μέσω της μετάδοσης κοινών αξιών και προτύπων που θα οδηγούσαν στην κοινωνική συνοχή, ανέδειξαν την αναγκαιότητα της εκπαίδευσης και τον υποχρεωτικό της χαρακτήρα. Οι θεωρητικές της έννοιες, αλλά και τα μεθοδολογικά της εργαλεία συνδέθηκαν άμεσα με την κοινωνιολογία. Άλλωστε ο E. Durkheim σημειώνει ότι η εκπαίδευση είναι η επίδραση που ασκούν οι γενιές των ενηλίκων στις γενιές εκείνες που δεν είναι ακόμη ώριμες για την κοινωνική ζωή, ενώ αντικείμενό της είναι να δημιουργήσει και να αναπτύξει στο παιδί έναν ορισμένο αριθμό φυσικών, νοητικών και ηθικών ιδιοτήτων που απαιτούν απ' αυτό η πολιτική κοινωνία στο σύνολό της και το κοινωνικό περιβάλλον για το οποίο ιδιαίτερα προορίζεται (Durkheim, 2014). Η θεσμική διάσταση του σχολείου, η οργάνωση και αναπαραγωγή των εκπαιδευτικών ρόλων, η κοινωνική ένταξη και η μεταβίβαση των ηθικών αξιών, η εκμάθηση των κοινωνικών ρόλων, η ανάπτυξη της προσωπικότητας αποτέλεσαν στοιχεία ενός συστηματικού κλάδου μελέτης της σχολικού περιβάλλοντος και των φορέων του. Η κοινωνιολογική θέαση των ζητημάτων αυτών οδήγησε στη δημιουργία της *Κοινωνιολογίας της Εκπαίδευσης*, η οποία από τη μία πλευρά μελετά τη δομή και οργάνωση της εκπαίδευσης ως υποσυστήματος της κοινωνικής δομής, εστιάζοντας σε ένα μακρο-επίπεδο ανάλυσης του περιεχομένου της και των τρόπων λειτουργίας της, ενώ από την άλλη πλευρά ερμηνεύει τις διαπροσωπικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των φορέων της σε μικρο-κοινωνιολογικό επίπεδο. Οι αντιλήψεις των φορέων της εκπαίδευσης, η καθημερινή δράση τους, καθώς και εννοημάτωση που παρέχουν στη δράση αυτή αποτελούν επίσης αντικείμενο μελέτης της Κοινωνιολογίας της Εκπαίδευσης. Επίσης, η κατανόηση της γνώσης ως κοινωνικής κατασκευής οδηγεί τους Κοινωνιολόγους της Εκπαίδευσης να μελετήσουν τις αναλογίες που παρουσιάζει η σχολική γνώση με την κοινωνική γνώση, τις δομές εξουσίας, τις ομάδες συμφερόντων που διαμορφώνουν ή επηρεάζουν τη δημιουργία των προγραμμάτων σπουδών, τις θεωρίες μάθησης κ.ά. (Νόβα, X. 2010). Ιδιαίτερα η *Κοινωνιολογία του Σχολείου* εστιάζει στη μελέτη και κατανόηση του σχολείου ως συστήματος με μεταβιβάσιμες, εξελίξιμες, αλλά και μεταβαλλόμενες κοινωνικές καταβολές, οι οποίες το συνδέουν με την κοινωνική διαστρωμάτωση, τις ταξικές θέσεις και την οικονομία. Επίσης, το σχολικό περιβάλλον συνδέεται με τους φορείς της κοινωνικοποίησης, όπως οικογένεια, ομάδες συνομηλίκων, μέσα μαζικής

επικοινωνίας κ.ά. Τα στοιχεία αυτά καθώς και η μελέτη των ταξικών, εθνικών, πολιτισμικών, θρησκευτικών, φυλετικών και άλλων διαφορών και ανισοτήτων που παρουσιάζονται στο σχολικό περιβάλλον, αποτελούν μεγάλη διαπραγμάτευση, ανάλυσης και συμπερασμάτων από την πλευρά της κοινωνιολογίας της εκπαίδευσης και του σχολείου. Προς την κατεύθυνση αυτή συνεισφέρει και η μελέτη της δομής και οργάνωσης των σχολικών μονάδων, της επαγγελματικής και γνωσιολογικής κατάρτισης των διδασκόντων, της κατανόησης του ρόλου και των αναγκών των μαθητών, της ανάλυσης του περιβάλλοντος και της δυναμικής των σχολικών τάξεων κ.ά. (Fischer, 2006). Η συσσωρευμένη αυτή γνώση είναι απαραίτητη για την κοινωνιολογική κατανόηση της θρησκείας, επειδή τα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης προσδιορίζουν σε έναν ορισμένο βαθμό όχι μόνο την παρουσία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, το περιεχόμενό του και τους στόχους του, αλλά και τους τρόπους με τους οποίους το μάθημα αυτό καθίσταται αποτελεσματικό, επιτρέποντας στους μαθητές να αποκτήσουν επαρκείς γνώσεις και να αναπτύξουν ανοιχτό και κριτικό πνεύμα σχετικά με τις θρησκείες και τις άλλες φιλοσοφίες της ζωής. Συνεπώς, οι σύγχρονες προσεγγίσεις της θρησκείας απαιτούν διδασκαλία υψηλής ποιότητας, ενσωματωμένη ωστόσο σε μια γενική και διαπολιτισμική εκπαίδευση, η οποία προϋποθέτει κατανόηση όλων αυτών των παραμέτρων που συνιστούν το περιβάλλον της.

Αυτό που γίνεται αντιληπτό τα τελευταία χρόνια είναι ότι όλο και περισσότερες εξειδικευμένες προσεγγίσεις της εκπαιδευτικής διαδικασίας επιχειρούν να κατανοήσουν και να αναδείξουν όψεις και λειτουργίες της, οι οποίες είναι χρήσιμες για την *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*. Για παράδειγμα η *Εκπαιδευτική Πολιτική*, η οποία επιχειρεί να κατανοήσει την ανάπτυξη, ιστορική εξέλιξη και καταγραφή των εκπαιδευτικών συστημάτων, τον ρόλο των εθνικών κρατών αλλά και των πολιτικών αντιλήψεων στη διαμόρφωση της εκπαίδευσης ως διαδικασίας συγκρότηση και αναπαραγωγής θεσμικών ρόλων, καθώς και την υπαγωγή της στις ιδεολογικές και πολιτικές δομές εξουσίας συνεισφέρει στην κοινωνιολογική κατανόηση των θρησκευτικών αντιλήψεων στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης, εφόσον κυρίαρχες θρησκευτικές και πολιτικές αντιλήψεις μπορούν να διαμορφώνουν αντίστοιχες εκπαιδευτικές πρακτικές. Επίσης, η χάραξη εκπαιδευτικών πολιτικών για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης είναι ζωτικής σημασίας, δεδομένου ότι μόνο η γνώση και κατανόηση των θρησκευτικών, αλλά και του ευρύτερου κοινωνικού περιβάλλοντος μπορεί να οδηγήσει σε εκπαιδευτικές εφαρμογές, οι οποίες θα συνδέονται με την κοινωνική αναγκαιότητα και θα υλοποιούν τους αντίστοιχους στόχους της.

#### **4. Κοινωνικές εμπειρικές έρευνες και Θρησκευτική Αγωγή**

Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας παρουσιάζει, σε σχέση με τις κοινωνικές επιστήμες που ασχολούνται με την εκπαίδευση, όχι μόνο κοινές πρακτικές αναζητήσεις και εφαρμογές, αλλά και κοινές επιστημολογικές προσεγγίσεις και μεθοδολογικές προϋποθέσεις που διασφαλίζουν μια αντικειμενική κατανόηση του περιεχομένου του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής αλλά και μια ουσιαστική ένταξή του στα προγράμματα σπουδών επιδιώκοντας τους αντίστοιχους πολιτικούς και πολιτισμικούς στόχους που κάθε φορά τίθενται. Για παράδειγμα ο *δομολειτουργισμός* ως κοινωνιολογική προσέγγιση και πρακτική μελετά την παρουσία του σχολείου αλλά και της θρησκείας στο πλαίσιο των κοινωνικών λειτουργιών που επιτελούν. Η κοινωνική συνοχή, το πολιτικό και κοινωνικό νόημα, η κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική ενσωμάτωση, η κοινωνικοποίηση αποτελούν στοιχεία και στόχους της δομολειτουργικής κατανόησης. Οι θεσμικοί, επίσης, ρόλοι της εκπαίδευσης και της θρησκείας, οι σχέσεις μεταξύ τους, αλλά και με άλλους θεσμικούς παράγοντες της κοινωνίας, όπως η οικονομία, η πολιτική και η οικογένεια, μας δίνουν το ευρύτερο και γενικότερο πλαίσιο κατανόησης τόσο της εκπαίδευσης όσο και της θρησκείας. Παράλληλα, οι παράγοντες αυτοί επιδρούν και στη διαμόρφωση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, στον βαθμό που το μάθημα αυτό εντάσσεται οργανικά στις παραπάνω κοινωνικές σχέσεις. Από την άλλη πλευρά, οι *ερμηνευτικές προσεγγίσεις* τόσο της εκπαιδευτικής όσο και της θρησκευτικής λειτουργίας παραπέμπουν στις υποκειμενικές νοηματικές ιδιοποιήσεις και ερμηνείες που οι άνθρωποι αποδίδουν στην καθημερινή τους δράση και κατ' επέκταση στους κόσμους που τους περιβάλλουν.

Για παράδειγμα, η *φαινομενολογική προσέγγιση* επιδιώκει να κατανοήσει την πραγματικότητα όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τα υποκείμενα και να αναχθεί στην ουσία των πραγμάτων. Για παράδειγμα, η συγκριτική μελέτη των θρησκειών αποτελεί μια σημαντική παράμετρο στην κατανόηση των κοινών και διαφορετικών στοιχείων της θρησκείας, όπως του χώρου, του χρόνου, των εορτών, των ηθών και των εθίμων κ.ά. (Μπέγζος, 2006). Επίσης, η θεωρία της *συμβολικής διαντίδρασης* δίνει έμφαση στο νόημα που οι άνθρωποι προσδίδουν μέσω γλωσσικών και άλλων συμβόλων στις καθημερινές τους δραστηριότητες, μεταξύ των οποίων εντάσσονται οι θρησκευτικές και οι εκπαιδευτικές διαδικασίες. Σε κάθε περίπτωση ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής θα πρέπει να σχετίζεται με τα νοήματα των εμπλεκόμενων σε αυτό φορέων. Οι προσωπικές αφηγήσεις των διδασκόντων, των μαθητών, αλλά και των ανθρώπων που φέρουν την ευθύνη για τη δημιουργία των αντίστοιχων προγραμμάτων σπουδών συνεισφέρουν σημαντικά στην κατανόηση του περιεχομένου του μαθήματος.

Οι κοινές επιστημολογικές αφετηρίες των κοινωνιολογικών προσεγγίσεων της εκπαίδευσης και της θρησκείας συναντώνται στη μεθοδολογική διερεύνηση των στοιχείων που εφαρμόζουν όλες οι κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, καθώς και στη συγκρότηση και ερμηνεία των ερευνητικών τους δεδομένων. Για παράδειγμα, είναι ιδιαίτερα χρήσιμα τα ερευνητικά δεδομένα που σχετίζονται με την κατανόηση του ρόλου των προγραμμάτων σπουδών στη θρησκευτική αγωγή, με τις διδακτικές προσεγγίσεις του μαθήματος και με την ένταξή του στο σχολικό περιβάλλον. Βέβαια, οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι τα ερευνητικά δεδομένα, όπου δεν υπάρχουν, οφείλουμε να τα δημιουργήσουμε, προκειμένου να ανταποκρίνονται στους επιδιωκόμενους στόχους. Το βασικό ζήτημα δεν συνίσταται μόνο στην περιγραφή των επιθυμητών σκοπών του μαθήματος, αλλά και στους τρόπους υλοποίησής τους. Η *εκπαιδευτική έρευνα* προσφέρει πληροφορίες και ιδέες που σχετίζονται άμεσα με τη βελτίωση της εκπαιδευτικής πράξης στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης με σκοπό την ποιοτική αναβάθμιση της μάθησης και της διδασκαλίας, αλλά και την τροφοδότηση των δημοσίων συζητήσεων για τα εκπαιδευτικά θέματα επηρεάζοντας τις πολιτικές αποφάσεις γι' αυτά. Ωστόσο, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι από τη μία πλευρά υπάρχει περιορισμένη γνώση για τη θρησκευτική εκπαίδευση από εκείνους που ασχολούνται με την εκπαιδευτική έρευνα και τα αναλυτικά προγράμματα σπουδών, ενώ από την άλλη ότι ενδεχομένως υφίσταται κάποιου είδους αδυναμία επικοινωνίας όσων διδάσκουν θρησκευτική αγωγή με εκείνους που ασχολούνται με την οργάνωση της εκπαιδευτικής έρευνας, ενώ σε αρκετές περιπτώσεις διαπιστώνουμε ότι υπάρχει περιορισμένη γνώση σε θέματα μεθοδολογικών διαδικασιών σχεδιασμού και υλοποίησης αντίστοιχων ερευνών για τη θρησκευτική αγωγή από εκείνους που διδάσκουν σχετικά μαθήματα. Επίσης, μια εξίσου σημαντική διαπίστωση αναφορικά με τις δυσκολίες σχεδιασμού και ανάλυσης ερευνητικών μεταβλητών που σχετίζονται με τη θρησκευτική εκπαίδευση και κατ' επέκταση εφαρμογή των χρήσιμων ερευνητικών δεδομένων έγκειται στο γεγονός ότι οι ερευνητές τις περισσότερες φορές έχουν διαφορετικές αντιλήψεις σχετικά με τη φύση και τους στόχους του μαθήματος, γεγονός το οποίο διαμορφώνεται σε μεγάλο βαθμό και από τα διαφορετικά εκπαιδευτικά συστήματα, αλλά και της μεταβαλλόμενες ιδέες για τους σκοπούς και τη φύση του μαθήματος από χώρα σε χώρα (Jackson, 2004). Η ασάφεια που κυριαρχεί στα θέματα της θρησκευτικής έρευνας, καθώς και η περιορισμένη γνώση σε θέματα λειτουργίας των θρησκειών, εντάσσει περιφερειακά και μόνο τα ζητήματα αυτά σε ευρύτερα ερευνητικά δεδομένα που αφορούν κυρίως την εκπαιδευτική πολιτική, τον πλουραλισμό, την ανεκτικότητα, την κοινωνική ενσωμάτωση κ.ά. Επίσης, σε πολλές περιπτώσεις διαμορφώνονται εκπαιδευτικά προγράμματα στη θρησκευτική αγωγή που προσθέτουν ή αφαιρούν θρησκευτικές ή και θεολογικές ενίοτε έννοιες, οι οποίες δεν προκύπτουν από μια διαδικασία γλωσσολογικής, για παράδειγμα, προσέγγισης και ανάλυσης που να ανταποκρίνεται στο γνωστικό και ηλκικιακό επίπεδο των παιδιών, με αποτέλεσμα η θρησκευτική αγωγή να φαντάζει «εξωκοσμική» ή «ακατανόητη». Προς την κατεύθυνση αυτή έχουν διατυπωθεί απόψεις, οι οποίες θεωρούν ότι ο σκοπός του σχολείου και της θρησκείας είναι ασυμβίβαστοι, επειδή το σχολείο επενδύει στην επιστημονική γνώση, ενώ η θρησκεία στη θρησκευτική πίστη. Άρα η θρησκευτική εκπαίδευση αποτελεί εμπόδιο στην ανάπτυξη ενός «επιστημονικού μυαλού» και κατά συνέπεια τα συστήματα της δημόσιας εκπαίδευσης θα πρέπει να αποφεύγουν να

διδάσκουν τις αντιλήψεις των θρησκειών (Mahner & Bunge, 1996). Η θρησκευτική αδιαφορία για τα θέματα που συγκροτούν τη θρησκευτική ταυτότητα προκύπτει ακριβώς από τις αντιλήψεις αυτές, οι οποίες σε έναν ορισμένο βαθμό επιβεβαιώνονται, όταν η θρησκευτική αγωγή, διαχωρισμένη από το ευρύτερο πλέγμα των υπολοίπων μαθημάτων της εκπαίδευσης, λειτουργεί απομονωμένη ή σε αντίθεση με τους σκοπούς και τη λειτουργία του σχολείου.

Η σύγχυση που επικρατεί σχετικά με το περιεχόμενο του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής και οι ασάφειες που ενίοτε ενσωματώνει, προσκολλημένο είτε σε παραδοσιακές και στερεοτυπικές θρησκευτικές αντιλήψεις είτε σε έναν λόγο που χρήζει διαρκώς επανερμηνείας, και με δεδομένο το γεγονός ότι υπάρχει αρκετός χώρος για μελέτη των θρησκειών στο πλαίσιο της ηθικής εκπαίδευσης, της εκπαίδευσης σε κοινωνικές αξίες, της εκπαίδευσης σε σχέση με την αγωγή του πολίτη, σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα, τη διαπολιτισμική και πολυπολιτισμική εκπαίδευση, θεωρούμε ότι χρειάζεται μια διαρκώς επαναλαμβανόμενη συζήτηση μεταξύ των ειδικών της εκπαίδευσης, που δεν θα αποκλείει, αλλά θα συμπεριλαμβάνει τη θρησκευτική αγωγή στα ζητήματα αυτά.

Εάν σε θεωρητικό επίπεδο ο σχεδιασμός ενός τέτοιου μαθήματος καθίσταται εφικτός, η υλοποίησή του απαιτεί ερευνητικά εμπειρικά δεδομένα, τα οποία οφείλουν οι εμπλεκόμενοι φορείς της εκπαίδευσης να δημιουργήσουν και να αξιολογήσουν. Άλλωστε, «οι κοινωνικές επιστήμες στοχεύουν στη συγκρότηση θεωριών οι οποίες στηρίζονται σε εμπειρικό υλικό, ενώ η εμπειρική κοινωνική έρευνα αναλαμβάνει τη συστηματική σύλληψη, τεκμηρίωση, ανάλυση, καθώς και την εξήγηση και την ερμηνεία του συγκεκριμένου εμπειρικού υλικού. Η συστηματική σύλληψη πραγματοποιείται με μεθόδους συλλογής ή παραγωγής κοινωνικών δεδομένων, τα οποία αφορούν ατομικές και κοινωνικές συμπεριφορές, καθώς και πράξεις ανθρώπων και ομάδων που εμπεριέχουν νοητική συνάφεια και περιεχόμενο που είναι διυποκειμενικά κατανοητό και προσδιορίζει μια κοινωνική κατάσταση» (Schnell, Hill & Esser, 2014). Οι *Ποιοτικές και Ποσοτικές Έρευνες* μας παρέχουν ερευνητικά δεδομένα τα οποία μπορούν να φανούν χρήσιμα, τόσο στον σχεδιασμό των προγραμμάτων σπουδών του συγκεκριμένου μαθήματος όσο και στις διδακτικές μεθόδους κατανόησής του από την πλευρά των μαθητών. Η ανατροφοδότηση των στοιχείων μεταξύ των εμπλεκόμενων στην εκπαιδευτική διαδικασία οδηγεί σε χρήσιμα συμπεράσματα για τη δημιουργία εκπαιδευτικών σεναρίων, τα οποία είναι προσαρμοσμένα στις ανάγκες των μαθητών συγκεκριμένων πολιτισμικών περιβαλλόντων, καθιστώντας τη διδασκαλία περισσότερο ρεαλιστική.

Η *Ποιοτική Έρευνα* στη θρησκευτική εκπαίδευση χρησιμοποιείται τόσο εντός όσο και εκτός των σχολικών περιβαλλόντων μάθησης, με μεθόδους όπως της παρατήρησης, των δομημένων ή ημι-δομημένων συνεντεύξεων, της καταγραφής και ανάλυσης συζητήσεων και διαλόγου, της βιογραφικής έρευνας, των εθνογραφικών προσεγγίσεων κ.ά. Αξίζει να σημειώσουμε ότι εθνογραφικές ποιοτικές προσεγγίσεις αποδείχθηκαν χρήσιμες στον βαθμό που ενσωμάτωσαν ερευνητικές υποθέσεις εργασίας, σύμφωνα με τις οποίες οι ανθρώπινες δραστηριότητες μπορούν να μελετηθούν και να ερμηνευτούν, αναδεικνύοντας τις ιδιομορφίες τους. Από μια εκπαιδευτική οπτική αυτό συνεπάγεται γνώση των βαθύτερων σκέψεων, συναισθημάτων και δράσεων των μαθητών, αλλά και των συμμετεχόντων στις σχετικές έρευνες για θέματα θρησκείας αλλά και φιλοσοφιών ζωής. Συνήθως αντιλαμβανόμαστε τις συνθήκες που μας περιβάλλουν ως δεδομένες και ερμηνεύουμε το περιβάλλον μας σύμφωνα με τα καθιερωμένα για αρκετά χρόνια πρότυπα και αξίες. Μια τέτοια αντίληψη αφορά και τις θρησκείες, οι οποίες παρουσιάζονται στη συνείδηση των περισσότερων, ακόμα και στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης, ως στερεοτυπικά μονολιθικά συστήματα. Αυτό σημαίνει ότι όλοι όσοι ανήκουν σε μια συγκεκριμένη θρησκευτική παράδοση σκέφτονται και δρουν με τον ίδιο τρόπο. Εξαιτίας αυτών των παρανοήσεων απαιτείται μια αμοιβαία διαδικασία αναστοχασμού, προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τόσο τους εαυτούς μας όσο και τους άλλους. Μελετώντας τις αντιλήψεις μουσουλμάνων μαθητών για το Ισλάμ στη Σουηδία, μέσω συζητήσεων - συνεντεύξεων, η Jenny Berglund διαπίστωσε ότι παρόλο που το μάθημα



της θρησκευτικής αγωγής στα προγράμματα σπουδών είναι μη κατηχητικό και αμερόληπτο, ωστόσο μπορεί να γίνεται θρησκευτικό με την έννοια ότι προβάλλει μόνο μια συγκεκριμένη άποψη που έχουν οι μουσουλμάνοι για το Ισλάμ, αποκλείοντας άλλες εκδοχές του. Αποτέλεσμα, μαθητές που ανήκουν σε διαφορετικές παραδόσεις του Ισλάμ ή έχουν προσαρμοστεί σε εκκοσμικευμένες εκδοχές του να νιώθουν απομονωμένοι, επειδή παρεκκλίνουν από την κυρίαρχη αντίληψη που προβάλλεται στα σχολικά εγχειρίδια. Από την άλλη πλευρά οι μη μουσουλμάνοι μαθητές ενδέχεται να αποκτήσουν στερεοτυπικές αντιλήψεις για το Ισλάμ στη βάση των ίδιων παραστάσεων (Berglund, 2014). Είναι γενική η διαπίστωση ότι οι μαθητές αντλούν τις πληροφορίες που έχουν για τις θρησκείες σε πολλά και διαφορετικά μέρη εκτός του σχολείου, όπως σε τζαμιά, ναούς, εκκλησίες, στο οικογενειακό τους περιβάλλον κ.ά. Μια ποιοτική εμπειρική έρευνα ως μέσο μάθησης και διδασκαλίας αποτελεί έναν εξαιρετικό τρόπο άντλησης πληροφοριών για τις τοπικές παραλλαγές μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής παράδοσης, η οποία μεταφέρεται από γενιά σε γενιά, διαφοροποιείται και αλλάζει. Επίσης, αποκαλύπτει τους τύπους θρησκευτικής εκπαίδευσης που τα παιδιά, οι έφηβοι και οι ενήλικες αποκτούν σε τοπικό επίπεδο. Εάν, λοιπόν, οι εκπαιδευτικοί εφαρμόσουν μια τέτοια προσέγγιση στο πλαίσιο των δικών τους τοπικών σχολικών περιβαλλόντων, τότε τους παρέχονται άφθονες ευκαιρίες για να επισημάνουν τις διαφοροποιήσεις που υφίστανται μέσα στις ίδιες, αλλά και σε διαφορετικές θρησκείες. Ταυτόχρονα, μεταβάλλουν τις στερεοτυπικές αντιλήψεις και τους διαχωρισμούς που οδηγούν σε προκαταλήψεις και ξενοφοβικά σύνδρομα. (Berglund J. 2014).

Οι Ποσοτικές Έρευνες, επίσης, μπορεί να αποτελέσουν ένα χρηστικό εργαλείο για τη θρησκευτική εκπαίδευση, προκειμένου να γίνουν κατανοητές κυρίως σε μακρο-επίπεδο ανάλυσης αντιλήψεις που σχετίζονται με τη θρησκευτική αγωγή. Η κατασκευή ερωτηματολογίων καθώς και η εφαρμογή της πολυδιάστατης ανάλυσης για τη μέτρηση θρησκευτικών και μη μεταβλητών, αλλά και η δυνατότητα που παρέχεται σήμερα για συσχετιστικές τεχνικές ανάλυσης, καθιστούν τις ποσοτικές έρευνες αρκετά δημοφιλείς. (Καραμούζης & Αθανασιάδης, 2011). Προς την κατεύθυνση αυτή χρησιμοποιώντας τα μεθοδολογικά εργαλεία της Ποσοτικής Έρευνας και ιδιαίτερα την *Παραγοντική Ανάλυση των Πολλαπλών Αντιστοιχιών* και την *Ιεραρχική Ταξινόμηση* που βασίζεται σε λογισμικά στατιστικής ανάλυσης πολλών παραγόντων, μελετήσαμε τις αντιλήψεις των υποψήφιων δασκάλων επτά Παιδαγωγικών Τμημάτων ελληνικών πανεπιστημίων σε σχέση με το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής. Η διαδικασία αυτή μας έδωσε τη δυνατότητα να συσχετίσουμε και να μελετήσουμε παραμέτρους, όπως η θρησκευτικότητα, η κατήχηση, η διδακτική των θρησκειών, η πολυπολιτισμικότητα, η διαθρησκειακή αγωγή, οι ανθρωπιστικές αξίες και η κριτική στις θρησκείες. Τα συμπεράσματα της έρευνας ανέδειξαν σε σημαντικό βαθμό τις αντιλήψεις των υποψήφιων δασκάλων, φοιτητών και φοιτητριών, σχετικά με τη θρησκευτική αγωγή και την παρουσία της στο σύγχρονο σχολείο στο πλαίσιο των ευρύτερων πολιτισμικών και κοινωνικών αξιών της μετανεωτερικής κοινωνίας. Αποτελεί διάχυτη πεποίθηση το γεγονός ότι οι αντιλήψεις των ερωτηθέντων αντανακλούν τα χαρακτηριστικά μιας νεότερης γενιάς εκπαιδευτικών, η οποία διαχειρίζεται τη θρησκευτική αγωγή στο πλαίσιο περισσότερο εξορθολογισμένων κοινωνικών αναφορών, χωρίς βέβαια να λείπουν και οι παραδοσιακές αντιλήψεις για το συγκεκριμένο μάθημα (Καραμούζης & Αθανασιάδης, 2011).

Η διασύνδεση της κοινωνικής έρευνας με το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής αναμφίβολα καθίσταται σήμερα ιδιαίτερα χρήσιμη, τόσο για τον παιδαγωγό, τον υπεύθυνο του προγράμματος σπουδών, τον φοιτητή που ασχολείται με τα θέματα αυτά, αλλά και τον μαθητή, που αποτελεί τον τελικό αποδέκτη της εκπαιδευτικής δραστηριότητας. Είναι επίσης χρήσιμη για τους γονείς, για τις θρησκευτικές κοινότητες αλλά και για τους φορείς της εκπαίδευσης στο σύνολό τους, καθώς και για τα εθνικά συστήματα εκπαίδευσης που δέχονται τις πιέσεις των νέων μεταναστευτικών δεδομένων. Ιδιαίτερα δε σε πανευρωπαϊκό επίπεδο τα θέματα των θρησκειών θα αποτελέσουν για τα επόμενα χρόνια ένα ζήτημα αιχμής που θα αναθεωρήσει αρκετά τα υφιστάμενα προγράμματα σπουδών. Σήμερα η εκπαιδευτική έρευνα για θέμα θρησκευτικής αγωγής αποτελεί ενασχόληση μόνο των ακαδημαϊκών ερευνητών της ανώτατης εκπαίδευσης. Ωστόσο, θα πρέπει να εν-

θαρρυνθούν να συμμετέχουν στη δημιουργία και υλοποίησή τους και οι παιδαγωγοί της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης που ασχολούνται με τα θέματα της θρησκείας, όπως θεολόγοι κ.ά. Θα πρέπει να είναι τουλάχιστον σε θέση να διαβάζουν με κριτικό πνεύμα ερευνητικές εκθέσεις και πράγματι κάποιοι από αυτούς έχουν εξελιχθεί σε σημαντικούς ερευνητές. Σε κάθε περίπτωση, η συνεργασία για τα θέματα της θρησκευτικής εκπαίδευσης κρίνεται αναγκαία. Εργασίες που συνδέουν θεωρία, εμπειρική έρευνα και εκπαιδευτική πρακτική στην τάξη κατατάσσονται στις καινοτόμες εκπαιδευτικές δραστηριότητες και θα πρέπει να επιλέγονται από τους διδάσκοντες. Τα πορίσματα των ερευνών αυτών θα πρέπει να γίνονται αποδεκτά από τις κυβερνήσεις και επίσης να διεθνοποιούνται, στον βαθμό που η θρησκεία έχει επανέλθει στο προσκήνιο της πολιτικής ζωής με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους. Ήδη το Συμβούλιο της Ευρώπης έχει εκφράσει ζωηρό ενδιαφέρον για θέματα όπως η θρησκευτική διαφορετικότητα και η διαπολιτισμική εκπαίδευση, εκπονώντας αντίστοιχες έρευνες.

## Βιβλιογραφία/Αναφορές

- Berglund, J. (2014). An ethnographic eye on religion in everyday life. *British Journal of Religious Education*, v. 36.
- Booma, G., Ling, R. & Halahoff, A. (2010), The Impact of Religious Diversity and Revitalisation on Inter-religious Education for Citizenship and Human Rights. In K. Engebretson et al. (eds.), *International Handbook of Inter-religious Education*. Springer.
- Durkheim, E. (2014). *Η Εξέλιξη της Παιδαγωγικής Σκέψης*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Δημητράκος, Δ. (1999). Αλήθεια και Ανοιχτή Κοινωνία. *Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τ.2-3. Αθήνα, Εκδόσεις Σάκκουλας.
- Δραγώνα – Μονάχου, Μ. (1999). Ηθική και Θρησκεία για μια παγκόσμια πολυπολιτισμική κοινωνία. *Επιστήμη και Κοινωνία. Επιστήμη και Κοινωνία, Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, τ.2-3. Αθήνα, Εκδόσεις Σάκκουλας.
- Fischer L. (2006). *Κοινωνιολογία του Σχολείου*. Αθήνα, Εκδόσεις Μεταίχμιο.
- Jackson, R. (2004). *Rethinking Religious Education and Plurality*. Routledge Falmer.
- Καραμούζης, Π. & Αθανασιάδης, Η. (2011). *Θρησκεία, Εκπαίδευση, Μετανεωτερικότητα*. Αθήνα, Εκδόσεις Κριτική.
- Mahner, M & Bunge, M. (1996). Is Religious Education Compatible with Science Education?. *Science & Education*, 5.
- Μπέγζος, Μ. (2006). *Εισαγωγή στη Θρησκειολογία*. Αθήνα, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα.
- Νόβα, Χ. (2010). *Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης*. Αθήνα, Gutenberg.
- Πνευματικός, Δ. (2010). Μαθαίνοντας τα παιδιά να είναι Ηθικά. Στο Μ. Σακελλαρίου, Μ. Ζεμπύλας, Α. Πέτρου (επιμ.), *Ηθική και Εκπαίδευση. Διλήμματα και Προοπτικές*. Εκδόσεις Κριτική.
- Schnell, R. Hill, P. & Esser, E. (2014). *Μέθοδοι Εμπειρικής Κοινωνικής Έρευνας*. Αθήνα, Εκδόσεις Προπομπός.
- Stark, R. & Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press.

# Κριτήρια αξιολόγησης

## Κριτήριο αξιολόγησης 1

### 1.1. Γιατί η παρουσία ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο σχολικό περιβάλλον δεν αποτελεί μια εύκολη υπόθεση;

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος ότι η παρουσία ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο σχολικό περιβάλλον δεν αποτελεί μια εύκολη υπόθεση, στον βαθμό που εμπλέκονται πολλαπλές παράμετροι κοινωνικής, πολιτικής και εκπαιδευτικής λειτουργίας του μαθήματος, συνδεδεμένες με το ευρύτερο πολιτισμικό, θρησκευτικό, οικονομικό και πολιτικό περιβάλλον ενός κράτους. Άλλωστε, τόσο η πολυμορφία του μαθήματος, όσο και η πολλαπλότητα των διαφορετικών περιβαλλόντων στα οποία αναπτύσσεται το μάθημα, μάλλον περιπλέκει την κατανόηση των μορφών που τελικά πρέπει να έχει. Οι υποθέσεις – προτάσεις – σχεδιασμοί για ένα μάθημα που θα ανταποκρίνεται στις θεμελιώδεις ανθρωπιστικές αξίες τελούν πάντοτε υπό την αίρεση των ιδιαίτερων συνθηκών που επικρατούν σε κάθε κοινωνικό περιβάλλον και ανταποκρίνονται στις ανάγκες του. Ακόμα και σε κοινωνίες οι οποίες παραδοσιακά διαφαίνονταν ως πολιτισμικά και θρησκευτικά ομοιογενείς, εντούτοις η έλευση πολλών μεταναστευτικών ομάδων, οι οποίες διαχειρίζονται τη θρησκευτική τους διαφορετικότητα ως στοιχείο της πολιτισμικής τους ταυτότητας και κουλτούρας, επηρεάζουν τόσο τη δομική συγκρότηση των κρατών υποδοχής όσο και τις αντίστοιχες εκπαιδευτικές πολιτικές που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της κοινωνικής τους ένταξης. Σήμερα υπάρχει μεγάλη ποικιλομορφία στην Ευρώπη για τη διδασκαλία σχετικά με τις θρησκείες, οι οποίες είναι βαθιά ριζωμένες στην ιστορία και στο πολιτισμικό πλαίσιο των επιμέρους κρατών. Η πλήρης εναρμόνιση των προγραμμάτων σπουδών σε ευρωπαϊκό επίπεδο φαίνεται σήμερα αδύνατη, εφόσον ο τομέας της εκπαίδευσης παραμένει ευθύνη των κρατών μελών. Όμως, όλο και περισσότερο διαφαίνεται η ανάγκη για κάποιου είδους συμφωνία όχι μόνο των κρατών μελών της Ευρωπαϊκής Ένωσης σε βασικά θέματα κατανόησης των θρησκειών αλλά και όλων των εμπλεκόμενων με αυτά παραγόντων, μαθητών, εκπαιδευτικών, γονέων, κοινωνικών φορέων, θρησκευτικών ομάδων κ.ά.

### 1.2. Ποιες είναι οι νέες τάσεις που διαμορφώνονται σήμερα για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής;

Όλες οι τάσεις που προβάλλονται για τη θρησκευτική αγωγή αναδεικνύουν την απαίτηση προς μια μορφή διδασκαλίας για τις θρησκείες που να είναι ανοιχτή στη διαφορετικότητα των πεποιθήσεων, των σκέψεων και των δράσεων, που να είναι σε θέση να συμβάλει στην επίτευξη των στόχων της δημόσιας εκπαίδευσης, ιδιαίτερα στον τομέα της διαπολιτισμικής εκπαίδευσης, αλλά και να ανταποκρίνεται σε αυτό που όλοι συζητούμε ως ευρωπαϊκή ταυτότητα, η οποία αναπτύχθηκε στη μακραίωνη πολιτική ιστορία της Ευρώπης και ανέδειξε τελικά όχι μόνο τη δημοκρατική ανοχή στη διαφορετικότητα, αλλά καλλιέργησε παράλληλα την παρουσία της, τουλάχιστον στο επίπεδο της ελεύθερης έκφρασης των ιδεών, των αντιλήψεων και των δράσεων. Προς την ίδια κατεύθυνση λειτούργησε και η αρχή της ορθολογικής κατανόησης του κόσμου και της κριτικής σκέψης. Σήμερα η πολυπολιτισμικότητα, η οποία εμφανίζεται και ως πολυθρησκευτικότητα, θέτει σημαντικά ερωτήματα που σχετίζονται τόσο με την οργάνωση των σύγχρονων κοινωνιών όσο και του σχολικού περιβάλλοντος μάθησης. Για παράδειγμα, θα πρέπει το σχολείο να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις για διδασκαλία συγκεκριμένων θρησκευτικών πεποιθήσεων, ενσωματώνοντάς τες στα αντίστοιχα κοσμικά προγράμματα σπουδών και, εάν ναι, κάτω από ποιες προϋποθέσεις θα πρέπει να γίνεται αυτό; Το ερώτημα αυτό παραπέμπει στην ίδια τη διδακτική πρακτική από την άποψη του περιεχομένου της θρησκευτικής εκπαίδευσης, αλλά και των στοιχείων που θα πρέπει αυτή να περιέχει. Οι τρέχουσες εξελίξεις αποκαλύπτουν ότι η διδασκαλία σχετικά με τις θρησκείες επιδιώκει, με διάφορους τρόπους και με διαφορετικούς βαθμούς επιτυχίας, να προσαρμοστεί και να είναι ανοιχτή στις νέες προσδοκίες και πραγματικότητες της πολυπολιτισμικής κοινωνίας. Ορισμένες

χώρες έχουν μετακινηθεί από μια θρησκευτική σε μια μη θρησκευτική προσέγγιση των δημόσιων σχολείων, ενώ η κατανόηση του ρόλου τόσο των θρησκευτικών όσο και των κοσμικών προσεγγίσεων της πραγματικότητας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι στο μεγαλύτερο μέρος της η θρησκευτική εκπαίδευση ανταποκρίνεται περισσότερο στους κοσμικούς – πολιτικούς της στόχους και λιγότερο στους αμιγώς θρησκευτικούς.

### **1.3. Ποια η σημασία της ανταπόκρισης του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στους κοσμικούς – πολιτικούς στόχους της εκπαιδευτικής πολιτικής;**

Τι σημαίνει ότι το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής ανταποκρίνεται στους κοσμικούς – πολιτικούς στόχους της εκπαιδευτικής πολιτικής που χαράσσεται με ευθύνη της επίσημης πολιτικής αρχής; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι σύνθετη, επειδή η ίδια η εκπαιδευτική πολιτική υπόκειται σε διαρκή αλλαγή με δεδομένο το γεγονός της τροποποίησης και αλλαγής των κοινωνικών αναγκών και των κανόνων. Για παράδειγμα, αυτό που διαφαίνεται σήμερα ως κυρίαρχος πολιτικός στόχος του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής είναι η ενσωμάτωση των πληθυσμών εκείνων που ανήκουν σε διαφορετικές θρησκευτικές παραδόσεις και η ομαλή ένταξή τους στις κυρίαρχες αρχές κοινωνικής και πολιτικής συγκρότησης. Αυτό, όμως, δεν υλοποιείται με τον ίδιο τρόπο σε όλα τα μέρη του κόσμου και σε όλες τις κοινωνικές ομάδες. Έτσι, για παράδειγμα, διαφορετική εκπαιδευτική πολιτική ενσωμάτωσης της διαφορετικότητας έχουμε σε μια ομογενοποιημένη εθνικά κοινωνία, η οποία δεν περιέχει άλλες εθνότητες, και διαφορετικού τύπου εκπαιδευτική πολιτική ενσωμάτωσης υφίσταται σε κοινωνίες όπου διαφορετικές εθνικές ή θρησκευτικές ομάδες δραστηριοποιούνται. Επίσης, διαφορετικού τύπου ενσωμάτωση επεξεργάζεται και υλοποιεί μια κοινωνία, η οποία βρίσκεται σε καθεστώς ευημερίας και ανάπτυξης, π.χ. διάθεση περισσότερων δαπανών για σχεδιασμό προγραμμάτων ένταξης και ενσωμάτωσης, σε σχέση με κοινωνίες, οι οποίες αδυνατούν να αναπτύξουν ανάλογες οικονομικές πολιτικές. Επίσης, ένα σημαντικό στοιχείο που οφείλει κάποιος να επισημάνει αποτελεί σήμερα η έξαρση της θρησκευτικής βίας και της τρομοκρατίας, η οποία εξαναγκάζει σε σχεδιασμό εκπαιδευτικών πολιτικών, ανάλογων των ξενοφοβικών συνδρόμων που έχει αναπτύξει μια κοινωνία. Είναι διαφορετικός ο σχεδιασμός μιας εκπαιδευτικής πολιτικής υπό την πίεση της τρομοκρατίας, για παράδειγμα, και διαφορετικός ο ίδιος σχεδιασμός υπό την δέσμευση κανόνων αλληλεγγύης, δημοκρατικής ομαλότητας και κοινωνικής δικαιοσύνης. Ακόμα και αυτοί οι κανόνες κοινωνικής ένταξης σήμερα αναμετρώνται με τα όριά τους, επειδή τα απίστευτα σε μέγεθος κύματα μετανάστευσης που κατακλύζουν τον ευρωπαϊκό χώρο και διεκδικούν άμεσα τροφή και στέγη, προϋποθέτουν νέες πολιτικές ένταξης, οι οποίες οφείλουν να μεταβάλλουν τη διαφαινόμενη ευρύτερη κοινωνική και πολιτική αστάθεια σε σταθερότητα.

### **1.4. Γιατί σήμερα εμφανίζεται μια αδυναμία κατανόησης και διαχείρισης της θρησκευτικής ποικιλομορφίας;**

Η απρόβλεπτη αύξηση της πληθυσμιακής ετερογένειας αλλά και της θρησκευτικής πολυμορφίας επανέφεραν την παρουσία της θρησκείας στη δημόσια σφαίρα, αυξάνοντας παράλληλα τις απαιτήσεις για ανάπτυξη προγραμμάτων εκπαιδευτικής πολιτικής όσον αφορά τις θρησκείες, προκειμένου από τη μία πλευρά να γίνει πολιτικά διαχειρίσιμη η παρουσία τους, ενώ από την άλλη να εξεταστούν τρόποι, σύμφωνα με τους οποίους η θρησκεία θα συμβάλλει στην κοινωνική και πολιτική ενότητα, συνεισφέροντας με θετικό τρόπο στην κοινωνία και τον πολιτισμό. Βέβαια, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι μέσα από τις συζητήσεις που έχουν γίνει τα τελευταία χρόνια σχετικά με το αίτημα προσδιορισμού μιας κοινής συνισταμένης στη θρησκευτική αγωγή αναδείχθηκε από τη μια πλευρά η αδυναμία πρόβλεψης της θρησκευτικής ποικιλομορφίας, ενώ από την άλλη η αδυναμία κατανόησης της θρησκείας ως πραγματικής συνιστώσας της πολιτισμικής και κοινωνικής συνοχής. Στην ουσία, βλέπουμε ότι τη θρησκευτική αδιαφορία, η οποία προερχόταν από την αδυναμία κατανόησης του ρόλου των θρησκειών στη δημόσια σφαίρα διαδέχεται ένα πραγματικό ενδιαφέρον για τη θρησκευτική ποικιλομορφία, στην οποία, ωστόσο, εμπλέκονται μια σειρά από παράγοντες, οι οποίοι πρέπει

να αναλυθούν, προκειμένου τα Προγράμματα Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή να ενσωματώνονται στους στόχους του σχολείου, αλλά και της κοινωνίας. Αυτό που διαφαίνεται σήμερα είναι ότι πολιτικές που σχεδιάστηκαν έτσι, ώστε να αναδείξουν την κοινωνική δικαιοσύνη και ειρήνη έχουν μικρές πιθανότητες επιτυχίας, αν δε λάβουν σοβαρά υπόψη τους τις θρησκευτικές διαστάσεις των θεμάτων που συνδέονται με την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας. Η λογική της εκκοσμίκευσης, όπως άλλωστε προαναφέραμε, δεν αποπλαισιώνει τα πολιτικά και κοινωνικά ενδιαφέροντα για τη θρησκεία, αντίθετα τα εντάσσει στη λογική της κατανόησης της ίδιας της κοινωνικής κατασκευής. Αυτό το γενικό πλαίσιο κάνει περισσότερο επιτακτική την ανάγκη των μαθητών όλων των εκπαιδευτικών βαθμίδων να μάθουν για τις θρησκευτικές διαστάσεις της ζωής μέσω ευκαιριών, συμπεριλαμβανομένης της άμεσης εμπειρίας τους, με εκείνους που δεν ανήκουν στην ίδια θρησκευτική κοινότητα, με προγράμματα σπουδών που περισσότερο εκτιμούν παρά υποβιβάζουν τους διαφορετικούς κόσμους της θρησκευτικής πίστης, της πνευματικότητας και της θρησκείας. Γίνεται, επίσης, όλο και περισσότερο κατανοητό ότι η κοινωνική μάθηση για τις θρησκείες προϋποθέτει ότι τόσο το εκπαιδευτικό όσο και το κοινωνικό περιβάλλον θα παρέχει μια έγκυρη γνώση και μια ανάλογη συμπεριφορά, μέσα από την οικοδόμηση σχέσεων εμπιστοσύνης. Σαφέστατα, ένα μέρος αυτής της εκπαίδευσης βρίσκεται στο σχολείο, ενώ ένα άλλο στις υπόλοιπες καθημερινές σχέσεις των ανθρώπων. Άρα η θρησκευτική εκπαίδευση συνδέεται αναπόδραστα με την κοινωνική συμπεριφορά, το είδος των σχέσεων νοηματικής ιδιοποίησης αλλά και της ανάληψης ρόλων σε επίπεδο όχι μόνο διδασκαλίας του μαθήματος αλλά και ευρύτερων δράσεων που σχετίζονται με την πολυπολιτισμικότητα και την πολυθρησκευτικότητα. Υπάρχει, άλλωστε, διάχυτη η εντύπωση ότι σε αρκετές χώρες οι σύγχρονες γενιές των πολιτικών ηγεσιών στερούνται βασικών γνώσεων σε σχέση με τις θρησκείες, επιδεικνύοντας μια αδιάφορη στάση, η οποία επιδεινώνει τα υπάρχοντα προβλήματα. Ενδεχομένως, ο κοινωνικός εφησυχασμός στα θέματα της θρησκείας προκύπτει από την καλλιεργημένη για πολλά χρόνια πεποίθηση ότι οι θρησκείες στο πλαίσιο της νεωτερικότητας έχουν αποδυναμωθεί σε ισχύ και για τον λόγο αυτό αποτελούν μη υπολογίσιμες κοινωνικές δυνάμεις. Συνέπεια αυτής της αντίληψης είναι το γεγονός ότι η πολιτική ως δράση και συμπεριφορά έχει παραμείνει απληροφόρητη σε θέματα θρησκείας, αποτυγχάνοντας να αντιμετωπίσει την επίδραση της θρησκείας σε σημαντικές πτυχές της κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής, συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής εκπαίδευσης και της εκπαίδευσης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Η ανάγκη για διαμόρφωση μιας καλύτερης αντίληψης της θρησκείας είναι ύψιστης σημασίας για πραγματικά ειρηνικές και συμμετοχικές κοινωνίες. Η θρησκευτική ποικιλομορφία είναι, λοιπόν, ένας σημαντικός παράγοντας όσον αφορά τα θέματα της ιδιότητας του πολίτη και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Σε πολλές χώρες η θρησκευτική ποικιλομορφία αποτελεί ένα σημαντικό γεγονός της κοινωνικής ζωής, όπως αυτή παρουσιάζεται από τις παγκόσμιες μετακινήσεις των ανθρώπων, αλλά και την ολοένα και πιο αποτελεσματική διάδοση των θρησκευτικών μηνυμάτων. Ομάδες που μόνο ακουστά είχαν η μία την άλλη πριν από μία γενιά, τώρα ζουν στις ίδιες γειτονιές, στέλνουν τα παιδιά τους στα ίδια σχολεία, επισκέπτονται τα ίδια καταστήματα και μοιράζονται τις ίδιες κυβερνητικές υπηρεσίες.

### **1.5. Πώς η πολυσημία του θρησκευτικού γεγονότος διαπλέκεται με την εκπαιδευτική πρακτική;**

Η πολυσημία του θρησκευτικού γεγονότος σε συνδυασμό με τη διαμόρφωση μιας όλο και περισσότερο αναπτυσσόμενης πολυθρησκευτικότητας, η οποία εμπλέκεται ουσιαστικά στα ζητήματα της εκπαιδευτικής πρακτικής από τη μία πλευρά, ενώ από την άλλη η επιθυμία για δημιουργία ενός εκπαιδευτικού πλαισίου, το οποίο θα ασχοληθεί σοβαρά με τα θέματα της θρησκευτικής αγωγής, επιβάλλουν τουλάχιστον την περιγραφή, τον σχεδιασμό και την υλοποίηση ενός μαθήματος ανταποκρινόμενο στους σύγχρονους στόχους του σχολείου, της εκπαίδευσης, αλλά και της κοινωνίας. Επιπρόσθετα, θα πρέπει το μάθημα αυτό να παρέχει την εγκυρότητα της επιστημονικής ανάλυσης και κατανόησης του συνόλου των σχέσεων, μεταξύ των οποίων και των θρησκευτικών, που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της παιδείας, που παραπέμπει στο πολιτιστικό υπόβαθρο της ίδιας της ανοιχτής κοινωνίας, της κοινωνίας δηλαδή που είναι πρόθυμη να συνδιαλεχθεί με το διαφορετικό,

αλλά και σε ένα βαθμό να το εντάξει ως διακριτό, αλλά απαραίτητο και ουσιαστικό στοιχείο της ύπαρξής της. Με την έννοια αυτή οι θρησκευτικές σχέσεις δεν συγκροτούν ένα μεμονωμένο – απομονωμένο χώρο γνωσιολογικής ή ιδεολογικής αναπαραγωγής τους, αλλά εντάσσονται στην κριτική αλληλόδραση όλων των σχέσεων νοήματος και περιεχομένου που η εκπαίδευσης διαχειρίζεται. Άλλωστε οι φορείς της εκπαίδευσης «δεν ενώνονται σε μια κοινότητα “εν πίστει”, αλλά συνδιαλέγονται στον δημόσιο χώρο του πνεύματος παίρνοντας την απαραίτητη απόσταση από την οποιαδήποτε θεωρία, οποιαδήποτε γνώση και οποιαδήποτε σύμβαση» (Δημητράκος, 1999). Υπ’ αυτή την έννοια η μεταβίβαση της γνώσης δεν έχει το χαρακτήρα της μετάδοσής της από κάποιους που γνωρίζουν σε κάποιους που δεν γνωρίζουν, αλλά κυρίως η γνώση παρουσιάζεται ως δυναμική διαδικασία, η οποία εμπεριέχει και προϋποθέτει την κριτική σκέψη όλων των εμπλεκόμενων φορέων της. Η κριτική σκέψη καλλιεργείται μέσα και δια μέσου της εκπαιδευτικής διαδικασίας, επειδή κινητοποιεί όχι μόνο τη λογική ως κοινό τόπο συνάντησης των διαφορετικών στοιχείων του πολιτισμού, των θρησκειών, των σκέψεων και των δράσεων, αλλά πολύ περισσότερο διότι επεξεργάζεται το περιεχόμενό τους στο πλαίσιο εναλλακτικών προτάσεων, που βοηθούν στην αντιμετώπιση πρακτικών προβλημάτων. Μόνο η ακαμψία του δογματισμού και της εμμονής στην αναπαραγωγή κλειστών και ομογενοποιημένων θεωριών για τη ζωή και τον άνθρωπο μπορεί να οδηγήσει σε κοινωνικές εντάσεις και συγκρούσεις.

#### **1.6. Πώς η Κοινωνιολογία της Θρησκείας συνδέεται με την ανάπτυξη και παρουσία ενός μαθήματος διαθρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο σχολείο;**

Η κοινωνιολογία της θρησκείας αποτελεί προς την κατεύθυνση αυτή μια σημαντική συνιστώσα της μελέτης των θρησκειών, στον βαθμό που εγγυάται τον επιστημονικό χαρακτήρα της διερεύνησης αυτής και την αντικειμενική πληροφόρηση των ζητημάτων που διαπραγματεύεται, ενώ ταυτόχρονα θέτει σε διάλογο τα πορίσματα της έρευνας που πραγματοποιεί. Επίσης, εμπλεκόμενη με τις εκπαιδευτικές διαδικασίες, εναρμονίζει ουσιαστικά τις αρχές και τις αξίες μιας ανοικτής και ανεκτικής κοινωνίας με την ίδια την εκπαιδευτική πρακτική και την απαίτηση για διαμόρφωση ενός σύγχρονου μαθήματος διαθρησκευτικής αγωγής, το οποίο θα αναδεικνύει τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες των θρησκευτικών χαρακτηριστικών μιας ορισμένης κοινωνίας, διευρύνοντας παράλληλα τις γνώσεις των μαθητών και προς την κατεύθυνση άλλων θρησκειών, θρησκευτικών συστημάτων και αντιλήψεων που σχετίζονται με διαφορετικές κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές. Παρόλο που κατανοεί ότι όλες οι θρησκείες δεν έχουν το ίδιο σύνολο πεποιθήσεων, εντούτοις αναδεικνύει τη σημαντικότητά τους, στον βαθμό που διαπιστώνει ότι η θρησκεία με την μία ή την άλλη μορφή βρίσκεται σε όλες τις γνωστές ανθρώπινες κοινωνίες. Η διαπίστωση ότι στην ιστορία της ανθρωπότητας η θρησκεία αποτελούσε ένα κεντρικό σημείο αναφοράς των κοινωνιών, αλλά και της ανθρώπινης εμπειρίας, μέσω της τέχνης και του πολιτισμού, τα ίχνη της οποία χάνονται μέσα στον χρόνο, προσδίδει στο μάθημα της θρησκευτικής αγωγής τις ιστορικές εκείνες παραμέτρους που είναι αναγκαίες για την κατανόηση του ρόλου των θρησκειών στις πραγματικές ανθρώπινες διαστάσεις. Η επισήμανση, επίσης, ότι οι θρησκείες εξακολουθούν να επηρεάζουν τις ανθρώπινες αντιλήψεις για τον κόσμο και τον άνθρωπο, διαμορφώνοντας ανάλογες στάσεις και συμπεριφορές, καθιστά το σχετικό μάθημα σύγχρονο και αποτελεσματικό με την έννοια ότι μπορεί ο μαθητής να ερμηνεύσει ανάλογες κοινωνικές συμπεριφορές, αναπαραστάσεις, αντιλήψεις, ήθη, έθιμα, παραδόσεις, κατανοώντας και αξιολογώντας παράλληλα τη θρησκευτική συνιστώσα στις σύγχρονες πλέον εκδοχές της. Η κοινωνιολογία της θρησκείας παρέχει στον εκπαιδευτικό ένα σταθερό πλαίσιο θέασης των θρησκευτικών αναπαραστάσεων και των θρησκευτικών πρακτικών, το οποίο εκτείνεται από την κατανόηση και ερμηνεία των θρησκευτικών πεποιθήσεων έως την μελέτη των θρησκειών ως θεσμικών μορφών κοινωνικής οργάνωσης. Ως ένα σύστημα πεποιθήσεων η θρησκεία διαμορφώνει το τι σκέφτονται και πώς αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι τον κόσμο που τους περιβάλλει, αλλά και τον ίδιο τους τον εαυτό. Ως κοινωνικός θεσμός η θρησκεία αποτελεί μια μορφή κοινωνικής δράσης οργανωμένη γύρω από πεποιθήσεις και πρακτικές που αναπτύσσουν οι άνθρωποι προκειμένου να απαντήσουν σε ερωτήσεις σχετικά με το νόημα της ύπαρξης και της

ζωής. Η παρουσία της, επίσης, μέσα στο χρόνο δίνει τη δυνατότητα για μελέτη της οργανωτικής της δομής και εξέλιξης σε σχέση με μια σειρά παραμέτρους που σχετίζονται με την ίδια την κοινωνική κατασκευή και την κοινωνικοποίηση των ανθρώπων στον βαθμό που επιδρά, αλλά και δέχεται επιδράσεις από το περιβάλλον στο οποίο εμφανίζεται. Για παράδειγμα, η ανάλυση της θρησκείας διαδραμάτισε κεντρικό ρόλο στη μελέτη του εκσυγχρονισμού, της αστικοποίησης και του βιομηχανικού μετασχηματισμού των δυτικών κοινωνιών. Μελετώντας τη θρησκεία από κοινωνιολογική άποψη το κέντρο βάρους δεν εμπίπτει στο τι πιστεύει κάποιος σχετικά με τη θρησκεία, αλλά αυτό που έχει σημασία είναι η δυνατότητα που παρέχεται για αντικειμενική εξέταση των θρησκειών στο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο της εποχής τους και τους ρόλους που αυτές διαδραματίζουν. Έτσι, ορισμένα από τα σημαντικά ερωτήματα που εμφανίζονται στα πλαίσια της κοινωνιολογικής κατανόησης των θρησκειών είναι: α) Πώς διαμορφώνονται οι θρησκευτικές πεποιθήσεις; β) Σε σχέση με ποιους παράγοντες; γ) Σχετίζονται οι θρησκευτικές πεποιθήσεις με κοινωνικούς παράγοντες όπως η φυλή, το φύλο, η ηλικία, η εκπαίδευση; ε) Πώς οργανώνονται οι θρησκευτικοί θεσμοί; στ) Πώς επηρεάζει η θρησκεία την κοινωνική αλλαγή; ζ) Πώς επιδρά η θρησκεία και με ποιον τρόπο στους άλλους κοινωνικούς θεσμούς, όπως την πολιτική, την οικονομία και την εκπαίδευση; Οι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά καθιστούν σήμερα αναγκαία τη γνώση των θρησκειών στο σύγχρονο σχολείο, στον βαθμό που μέσα από τις απαντήσεις αυτές αναδεικνύονται οι εκπαιδευτικές πολιτικές που ακολουθούνται για το συγκεκριμένο μάθημα, ιδιαίτερα όταν αυτό εκτίθεται στο δημόσιο χώρο και εκφράζει τις πολιτικές απαιτήσεις για δημοκρατία, διάλογο, κοινωνική ένταξη και κοινωνική συνοχή. Η βοήθεια που παρέχει η Κοινωνιολογία της Θρησκείας προς την κατεύθυνση αυτή είναι σημαντική, ακριβώς επειδή διαπραγματεύεται τις απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά. Ιδιαίτερα δε για εκείνους που αναλαμβάνουν να δημιουργήσουν προγράμματα σπουδών θρησκευτικής αγωγής, η γνώση όλων των κοινωνικών παραμέτρων που σχετίζονται με τη θρησκεία καθίσταται αναγκαία. Ας μην ξεχνάμε, άλλωστε, ότι σε μεγάλο ποσοστό, εκείνοι που είναι υπεύθυνοι για τον καταρτισμό των Προγραμμάτων Σπουδών προέρχονται από τους χώρους των ανθρωπιστικών και των κοινωνικών επιστημών. Αυτό, βέβαια, δεν αποκλείει την ευρύτερη κατανόηση του περιεχομένου της θρησκείας στο πλαίσιο της κοινωνιολογικής μελέτης και από εκείνους που, έχοντας μια βασική θεολογική εκπαίδευση στα δόγματα μιας θρησκείας, να μπορούν να μελετήσουν τα παραπάνω ζητήματα και να τα εντάξουν συστηματικά στα πρακτικά τους ενδιαφέροντα. Είναι, άλλωστε, εξίσου σημαντικό όχι μόνο για τους μαθητές, αλλά και για εκείνους που ήδη έχουν ενταχθεί σε μια θρησκευτική κοινότητα και έχουν αποκτήσει θεολογική μόρφωση μέσα από προγράμματα κατάρτισης, να μπορούν να κατανοούν και την παρουσία των άλλων θρησκευτικών ομάδων και να αναζητούν τα στοιχεία εκείνων των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων, τα οποία ενδεχομένως συμπορεύονται με τα πολιτικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά των θρησκειών στον δημόσιο χώρο, όπως της κοινωνικής αλληλεγγύης, της ειρήνης, του σεβασμού των αλλόθρησκων, της συνεργασίας κ.ά.

### **1.7. Ποια θέματα που αφορούν τις θρησκείες στο σύγχρονο σχολείο αναδεικνύει η Κοινωνιολογία της Θρησκείας;**

Σε κάθε περίπτωση η Κοινωνιολογία της Θρησκείας ως κατανοητική επιστήμη της θρησκείας, συμβάλλει ιδιαίτερα σήμερα με σημαντικό τρόπο στις απαιτήσεις αυτές. Συγκεκριμένα, εστιάζει στην ίδια την εκκοσμικευμένη κοινωνία, μελετώντας τα θρησκευτικά επιβιώματα των παραδοσιακών θρησκειών, αλλά και την ανάδυση νέων θρησκευτικών μορφωμάτων. Μελετά τους τρόπους που η θρησκευτική πίστη συμπορεύεται με τις πρακτικές των κυρίαρχων αξιών και του τρόπου ζωής μιας καταναλωτικής κοινωνίας. Ιδιαίτερα η ανάδυση του θρησκευτικού συντηρητισμού και του φονταμενταλισμού σε παγκόσμιο επίπεδο και η υποχώρηση των φιλελεύθερων θρησκευτικών αντιλήψεων αποτελεί ένα σημαντικό θέμα διαπραγμάτευσης και διαλόγου εντός και εκτός σχολικού περιβάλλοντος. Επίσης, οι αναλύσεις των κοινωνιολόγων της θρησκείας για μια σειρά ζητημάτων που σχετίζονται με τις παρεχόμενες θρησκευτικές υπηρεσίες και την αναμενόμενη ανταπόκριση από την πλευρά των πιστών, κυρίως μέσω της ορθολογικής επιλογής, μας δίνει τη δυνατότητα να



κατανοήσουμε ότι η σύγχρονη πνευματικότητα επηρεάζεται από το προσφερόμενο θρησκευτικό νόημα και τις υπηρεσίες που παρέχει μια θρησκευτική κοινότητα, ανταποκρινόμενη «καλύτερα» στις ανάγκες των μικρών ομάδων σε σχέση με κάποια άλλη που παραμένει αδιάφορη για την κοινωνική αλλαγή. Αυτή η διαπίστωση είναι απόλυτα χρήσιμη σε εκείνον που εμπλέκεται με την εκπαιδευτική διαδικασία, επειδή μπορεί να κατανοήσει καλύτερα τον θρησκευτικό πλουραλισμό και την αναπτυσσόμενη θρησκευτικότητα των μαθητών σε σύγχρονα περιβάλλοντα μάθησης. Τέλος, η κοινωνιολογία της θρησκείας αναγνωρίζει και μελετά τον ρόλο της λατρείας τόσο μέσα από την κοινωνική επαφή των ανθρώπων μεταξύ τους όσο και δια μέσου της προσωπικής τους δέσμευσης σε κανόνες και αρχές. Οι ηθικές δεσμεύσεις που λειτουργούν τις περισσότερες φορές ως κοινωνικές δεσμεύσεις των ανθρώπινων ομάδων, διαμορφώνουν και το περίγραμμα των ατομικών δεσμεύσεων και των κανόνων εξουσίας και ελέγχου στα επιμέρους άτομα εντός των ομάδων. Έτσι οι θρησκευτικές τελετές συμβάλλουν στην κοινωνική ένωση των ανθρώπων από τη μια πλευρά, ενώ από την άλλη διαμορφώνουν τον κοινωνικό εαυτό σε προσωπικό επίπεδο. Παρόλο που οι άνθρωποι ζητούν χάρες από τους θεούς τους μέσω των προσευχών και των προσφορών, οι θρησκείες εξακολουθούν να αποτελούν συστήματα ηθικών αξιών και παραινέσεων καλώντας τους ανθρώπους να αλλάξουν τη συμπεριφορά τους, προκειμένου να ζήσουν μια καλύτερη ηθική ζωή. Αν και οι θρησκείες στην ιστορία της ανθρωπότητας έμειναν γνωστές για τις σφοδρές αντιπαραθέσεις τους, χωρίς να καταφέρουν να επιτύχουν μια ομοδοξία, στοιχείο το οποίο αποτελεί μέρος του περιεχομένου της διαπραγμάτευσης ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής, ωστόσο ο θρησκευτικός πλουραλισμός που καταγράφεται σήμερα, αποτυπώνει παράλληλα μια απαίτηση για αρμονική συμβίωση των ποικίλων θρησκευτικών παραδόσεων. Είναι χρήσιμο να επισημάνουμε εδώ ότι η απαίτηση αυτή προκύπτει σε έναν ορισμένο βαθμό από τη διάδοση των θρησκευτικών σπουδών και τη γνωριμία με τις σύγχρονες τάσεις των θρησκειών αλλά και των θρησκευτικών παραδόσεων. Άλλωστε, η πολιτική ανάγκη για θρησκευτική συνεννόηση επανατοποθετεί τα θέματα των θρησκειών στην κοινωνική – εκπαιδευτική τους διάσταση. Με την έννοια αυτή η μελέτη της θρησκείας καθίσταται χρήσιμη τόσο στο σχολικό όσο και στο κοινωνικό περιβάλλον, εναρμονισμένη απόλυτα με τις απαιτήσεις της εκκοσμικευμένης κοινωνίας, χωρίς ωστόσο να ακυρώνει τις προσωπικές επιλογές των ανθρώπων. Η Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου σημειώνει σχετικά: «όσον αφορά το αγαθό, το ευ ζην, την αυθυπέμβαση και τη σωτηρία, η θρησκεία εξακολουθεί να είναι προσωπική υπόθεση, σεβαστή τόσο από τους αλλόδοξους όσο και από τους άθεους. Όσον αφορά όμως το ορθό, τους κανόνες της σωστής συμπεριφοράς απέναντι στον άλλο, τον ξένο και τον διαφορετικό, η κοινωνική ηθική όλων των μεγάλων θρησκειών και των πολιτισμών σχεδόν συμπίπτει. Αυτό, όσο αυτονόητο κι αν είναι, προσπαθεί να αποδείξει η οικουμενική ηθική. Επιδιώκει να δείξει τεκμηριωμένα ότι οι βασικές ηθικές αξίες που μπορούν να λειτουργήσουν εποικοδομητικά σε μια πολυπολιτισμική με τη στενή και την ευρεία έννοια κοινωνία είναι και καθολικές πολιτισμικές αξίες και αυτές κυρίως συνιστούν σπέρματικά την κοινή ηθική, που με την ανοχή που κηρύσσει αφορά μονοθεϊστές, πολυθεϊστές, παγανιστές και άθεους εξίσου. Ενώ, λοιπόν, ως προς το υπερβατικό μέρος της, την προσωπική σχέση του καθενός με το θεό του, η θρησκεία μπορεί να είναι ανώδυνα για την κοινωνία ιδιωτική υπόθεση, ως προς το ηθικό μέρος της, η θρησκεία δεν είναι και δεν πρέπει να είναι διαχωριστικό όριο, αλλά ενοποιητικό στοιχείο των ανθρώπων» (Δραγώνα – Μονάχου, 1999). Σαφέστατα, το σχολικό περιβάλλον σχετίζεται με τον ηθικό εγγραμματισμό των παιδιών, στον βαθμό που παρέχει συγκεκριμένους κοινωνικούς κώδικες συμπεριφοράς, τους οποίους αντλεί κυρίως από το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο ανήκει. Σήμερα, βέβαια, γίνεται κατανοητή η αντίληψη που υποστηρίζει ότι ο ηθικός εγγραμματισμός των παιδιών δεν έγκειται τόσο στην αφομοίωση των απόψεων που επικρατούν σε μια ορισμένη κοινωνία, σε μια ορισμένη κοινότητα ή ομάδα, π.χ. θρησκευτική, πολιτική, πολιτισμική, όσο σε πανανθρώπινες οικουμενικές αξίες, προκειμένου να συν-δημιουργηθούν οι μελλοντικές επικρατούσες απόψεις και συμπεριφορές. Ωστόσο, για να μπορέσουν πανανθρώπινες αξίες να υιοθετηθούν και να αναπαραχθούν θα πρέπει ουσιαστικά να ενσωματωθούν στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, γεγονός που προϋποθέτει συστηματική καλλιέργεια μέσα σε ανοιχτά περιβάλλοντα μάθησης, όπως είναι οι γνωσιολογικοί και κοινωνικοποιητικοί μηχανισμοί του σχολείου και της κοινωνίας. Με την έννοια αυτή η Κοινωνιολογία της Θρησκείας αποτελεί μια κοινωνική

πρακτική, η οποία πέρα από ένα μάθημα αντικειμενικής πληροφόρησης των ζητημάτων που τίθενται από την πλευρά των θρησκειών, επιδιώκει και την αξιοποίηση των επιστημονικών της προσεγγίσεων προτείνοντας παράλληλες δράσεις, προκειμένου η υλοποίηση των πολιτικών στοχεύσεων για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής να οδηγήσει στην υλοποίησή τους. Η σε βάθος μελέτη των κοινωνικο-θρησκευτικών διαδράσεων αποτελεί βασική προϋπόθεση για την ανάπτυξη αντίστοιχων προγραμμάτων, όπως πολιτικών, οικονομικών, κοινωνικών, εκπαιδευτικών, που θα οδηγήσουν σε γνωριμία και στη συνέχεια σε αποδοχή του άλλου του διαφορετικού, προκειμένου να επιτευχθούν αντίστοιχοι στόχοι, όπως η κοινωνική συναίνεση, η πολιτική και θρησκευτική ενσωμάτωση και η κοινωνική συνοχή.

### **1.8. Ποια η σχέση της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας με τις άλλες κοινωνικές επιστήμες που αφορούν την εκπαίδευση;**

Επειδή η κοινωνιολογία ως επιστήμη του κοινωνικού διαμορφώνεται στο πλαίσιο μελέτης της ανθρώπινης δραστηριότητας και συμπεριφοράς, η οποία αποκτά συλλογικά και μεταβιβάσιμα χαρακτηριστικά, δεν θα μπορούσε να αφήσει έξω από τις δραστηριότητές της και τη μελέτη των τυπικών και άτυπων μορφών εκπαίδευσης, οι οποίες συμβάλλουν στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή των κοινωνικών – πολιτισμών χαρακτηριστικών της κοινωνίας. Άλλωστε, στην ιστορία της ανθρωπότητας, ακόμα και στις πιο ατελείς μορφές κοινωνικής οργάνωσης θα συναντήσουμε κάποια μορφή εκπαίδευσης, η οποία είναι συνδεδεμένη με τους τρόπους οργάνωσης της κοινωνίας, δηλαδή την πολιτισμική της ταυτότητα, την οικονομική της κατάσταση, τις δομές εξουσίας κ.ά. Στις οργανωμένες κοινωνίες, ιδιαίτερα μετά την βιομηχανική επανάσταση και την αλλαγή του τρόπου ζωής των ανθρώπων, όπως για παράδειγμα αυτό συνέβη με την αστικοποίηση, την εκμείχανση της παραγωγικής διαδικασίας, την ανάδυση νέων μορφών εξουσίας αλλά και την ανάγκη για ένταξη των ανθρώπων στις νέες μορφές κοινωνικής συγκρότησης, μέσω της μετάδοσης κοινών αξιών και προτύπων που θα οδηγούσαν στην κοινωνική συνοχή, ανέδειξαν την αναγκαιότητα της εκπαίδευσης και τον υποχρεωτικό της χαρακτήρα. Οι θεωρητικές της έννοιες, αλλά και τα μεθοδολογικά της εργαλεία συνδέθηκαν άμεσα με την κοινωνιολογία. Άλλωστε, ο E. Durkheim σημειώνει ότι η εκπαίδευση είναι η επίδραση που ασκούν οι γενιές των ενηλίκων στις γενιές εκείνες που δεν είναι ακόμη ώριμες για την κοινωνική ζωή, ενώ αντικείμενό της είναι να δημιουργήσει και να αναπτύξει στο παιδί έναν ορισμένο αριθμό φυσικών, νοητικών και ηθικών ιδιοτήτων που απαιτούν απ' αυτό η πολιτική κοινωνία στο σύνολό της και το κοινωνικό περιβάλλον για το οποίο ιδιαίτερα προορίζεται. Η θεσμική διάσταση του σχολείου, η οργάνωση και αναπαραγωγή των εκπαιδευτικών ρόλων, η κοινωνική ένταξη και η μεταβίβαση των ηθικών αξιών, η εκμάθηση των κοινωνικών ρόλων, η ανάπτυξη της προσωπικότητας αποτέλεσαν στοιχεία ενός συστηματικού κλάδου μελέτης της σχολικού περιβάλλοντος και των φορέων του. Η κοινωνιολογική θέαση των ζητημάτων αυτών οδήγησε στη δημιουργία της *Κοινωνιολογίας της Εκπαίδευσης*, η οποία από τη μία πλευρά μελετά τη δομή και οργάνωση της εκπαίδευσης ως υποσυστήματος της κοινωνικής δομής, εστιάζοντας σε ένα μακρο-επίπεδο ανάλυσης του περιεχομένου της και των τρόπων λειτουργίας της, ενώ από την άλλη πλευρά ερμηνεύει τις διαπροσωπικές σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των φορέων της σε μικρο-κοινωνιολογικό επίπεδο. Οι αντιλήψεις των φορέων της εκπαίδευσης, η καθημερινή δράση τους, καθώς και εννοημάτωση που παρέχουν στη δράση αυτή αποτελούν επίσης αντικείμενο μελέτης της Κοινωνιολογίας της Εκπαίδευσης. Επίσης, η κατανόηση της γνώσης ως κοινωνικής κατασκευής οδηγεί τους Κοινωνιολόγους της Εκπαίδευσης να μελετήσουν τις αναλογίες που παρουσιάζει η σχολική γνώση με την κοινωνική γνώση, τις δομές εξουσίας, τις ομάδες συμφερόντων που διαμορφώνουν ή επηρεάζουν τη δημιουργία των προγραμμάτων σπουδών, τις θεωρίες μάθησης κ.ά. Ιδιαίτερα η *Κοινωνιολογία του Σχολείου* εστιάζει στη μελέτη και κατανόηση του σχολείου ως συστήματος με μεταβιβάσιμες, εξελίξιμες, αλλά και μεταβαλλόμενες κοινωνικές καταβολές, οι οποίες το συνδέουν με την κοινωνική διαστρωμάτωση, τις ταξικές θέσεις και την οικονομία. Επίσης, το σχολικό περιβάλλον συνδέεται με τους φορείς της κοινωνικοποίησης, όπως οικογένεια, ομάδες συνομηλίκων, μέσα μαζικής επικοινωνίας

κ.ά. Τα στοιχεία αυτά καθώς και η μελέτη των ταξικών, εθνικών, πολιτισμικών, θρησκευτικών, φυλετικών και άλλων διαφορών και ανισοτήτων που παρουσιάζονται στο σχολικό περιβάλλον αποτελούν μεγάλη διαπραγμάτευση, ανάλυσης και συμπερασμάτων από την πλευρά της κοινωνιολογίας της εκπαίδευσης και του σχολείου. Προς την κατεύθυνση αυτή συνεισφέρει και η μελέτη της δομής και οργάνωσης των σχολικών μονάδων, της επαγγελματικής και γνωσιολογικής κατάρτισης των διδασκόντων, της κατανόησης του ρόλου και των αναγκών των μαθητών, της ανάλυσης του περιβάλλοντος και της δυναμικής των σχολικών τάξεων κ.ά. Η συσσωρευμένη αυτή γνώση είναι απαραίτητη για την κοινωνιολογική κατανόηση της θρησκείας, επειδή τα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης προσδιορίζουν σε έναν ορισμένο βαθμό όχι μόνο την παρουσία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, το περιεχόμενό του και τους στόχους του, αλλά και τους τρόπους με τους οποίους το μάθημα αυτό καθίσταται αποτελεσματικό, επιτρέποντας στους μαθητές να αποκτήσουν επαρκείς γνώσεις και να αναπτύξουν ανοιχτό και κριτικό πνεύμα σχετικά με τις θρησκείες και τις άλλες φιλοσοφίες της ζωής. Συνεπώς, οι σύγχρονες προσεγγίσεις της θρησκείας απαιτούν διδασκαλία υψηλής ποιότητας, ενσωματωμένη ωστόσο σε μια γενική και διαπολιτισμική εκπαίδευση, η οποία προϋποθέτει κατανόηση όλων αυτών των παραμέτρων που συνιστούν το περιβάλλον της.

Αυτό που γίνεται αντιληπτό τα τελευταία χρόνια είναι ότι όλο και περισσότερες εξειδικευμένες προσεγγίσεις της εκπαιδευτικής διαδικασίας επιχειρούν να κατανοήσουν και να αναδείξουν όψεις και λειτουργίες της, οι οποίες είναι χρήσιμες για την *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*. Για παράδειγμα η *Εκπαιδευτική Πολιτική*, η οποία επιχειρεί να κατανοήσει την ανάπτυξη, ιστορική εξέλιξη και καταγραφή των εκπαιδευτικών συστημάτων, τον ρόλο των εθνικών κρατών, αλλά και των πολιτικών αντιλήψεων στη διαμόρφωση της εκπαίδευσης ως διαδικασίας συγκρότηση και αναπαραγωγής θεσμικών ρόλων, καθώς και την υπαγωγή της στις ιδεολογικές και πολιτικές δομές εξουσίας συνεισφέρει στην κοινωνιολογική κατανόηση των θρησκευτικών αντιλήψεων στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης, εφόσον κυρίαρχες θρησκευτικές και πολιτικές αντιλήψεις μπορούν να διαμορφώνουν αντίστοιχες εκπαιδευτικές πρακτικές. Επίσης, η χάραξη εκπαιδευτικών πολιτικών για θέματα θρησκευτικής εκπαίδευσης είναι ζωτικής σημασίας, δεδομένου ότι μόνο η γνώση και κατανόηση των θρησκειών, αλλά και του ευρύτερου κοινωνικού περιβάλλοντος μπορεί να οδηγήσει σε εκπαιδευτικές εφαρμογές, οι οποίες θα συνδέονται με την κοινωνική αναγκαιότητα και θα υλοποιούν τους αντίστοιχους στόχους της.

### **1.9. Ποιες οι κοινές επιστημολογικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις της Κοινωνιολογίας της Θρησκείας και των κοινωνικών επιστημών που σχετίζονται με την εκπαίδευση;**

Η Κοινωνιολογία της Θρησκείας παρουσιάζει, σε σχέση με τις κοινωνικές επιστήμες που ασχολούνται με την εκπαίδευση, όχι μόνο κοινές πρακτικές αναζητήσεις και εφαρμογές, αλλά και κοινές επιστημολογικές προσεγγίσεις και μεθοδολογικές προϋποθέσεις που διασφαλίζουν μια αντικειμενική κατανόηση του περιεχομένου του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής αλλά και μια ουσιαστική ένταξή του στα προγράμματα σπουδών επιδιώκοντας τους αντίστοιχους πολιτικούς και πολιτισμικούς στόχους που κάθε φορά τίθενται. Για παράδειγμα ο *δομολειτουργισμός* ως κοινωνιολογική προσέγγιση και πρακτική μελετά την παρουσία του σχολείου, αλλά και της θρησκείας στο πλαίσιο των κοινωνικών λειτουργιών που επιτελούν. Η κοινωνική συνοχή το πολιτικό και κοινωνικό νόημα, η κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική ενσωμάτωση, η κοινωνικοποίηση αποτελούν στοιχεία και στόχους της δομολειτουργικής κατανόησης. Οι θεσμικοί επίσης ρόλοι της εκπαίδευσης και της θρησκείας, οι σχέσεις μεταξύ τους, αλλά και με άλλους θεσμικούς παράγοντες της κοινωνίας, όπως η οικονομία, η πολιτική και η οικογένεια, μας δίνουν το ευρύτερο και γενικότερο πλαίσιο κατανόησης τόσο της εκπαίδευσης, όσο και της θρησκείας. Παράλληλα, οι παράγοντες αυτοί επιδρούν και στη διαμόρφωση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής, στο βαθμό που το μάθημα αυτό εντάσσεται οργανικά στις παραπάνω κοινωνικές σχέσεις. Από την άλλη πλευρά, οι *ερμηνευτικές προσεγγίσεις* τόσο της εκπαιδευτικής, όσο και της θρησκευτικής λειτουργίας παραπέμπουν στις υποκειμενικές νοηματικές ιδιοποιήσεις και ερμηνείες που οι άνθρωποι αποδίδουν στην καθημερινή τους δράση και κατ' επέκταση στους κόσμους που τους περιβάλλουν.

Για παράδειγμα, η *φαινομενολογική προσέγγιση* επιδιώκει να κατανοήσει την πραγματικότητα όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τα υποκείμενα και να αναχθεί στην ουσία των πραγμάτων. Για παράδειγμα, η συγκριτική μελέτη των θρησκειών αποτελεί μια σημαντική παράμετρο στην κατανόηση των κοινών και διαφορετικών στοιχείων της θρησκείας, όπως του χώρου, του χρόνου, των εορτών, των ηθών και των εθίμων κ.ά. Επίσης, η θεωρία της *συμβολικής διαντίδρασης*, δίνει έμφαση στο νόημα που οι άνθρωποι προσδίδουν μέσω γλωσσικών και άλλων συμβόλων στις καθημερινές τους δραστηριότητες μεταξύ των οποίων εντάσσονται οι θρησκευτικές και οι εκπαιδευτικές διαδικασίες. Σε κάθε περίπτωση ένα μάθημα θρησκευτικής αγωγής θα πρέπει να σχετίζεται με τα νοήματα των εμπλεκόμενων σε αυτό φορέων. Οι προσωπικές αφηγήσεις των διδασκόντων, των μαθητών, αλλά και των ανθρώπων που φέρουν την ευθύνη για τη δημιουργία των αντίστοιχων προγραμμάτων σπουδών συνεισφέρουν σημαντικά στην κατανόηση του περιεχομένου του μαθήματος.

### **1.10. Πόσο σημαντική είναι η κοινωνική έρευνα στην εξέταση των στοιχείων που συνθέτουν την παρουσία του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής στο σύγχρονο σχολείο;**

Οι κοινές επιστημολογικές αφετηρίες των κοινωνιολογικών προσεγγίσεων της εκπαίδευσης και της θρησκείας συναντώνται στη μεθοδολογική διερεύνηση των στοιχείων που εφαρμόζουν όλες οι κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, καθώς και στη συγκρότηση και ερμηνεία των ερευνητικών τους δεδομένων. Για παράδειγμα, είναι ιδιαίτερα χρήσιμα τα ερευνητικά δεδομένα που σχετίζονται με την κατανόηση του ρόλου των προγραμμάτων σπουδών στη θρησκευτική αγωγή, με τις διδακτικές προσεγγίσεις του μαθήματος και με την ένταξή του στο σχολικό περιβάλλον. Βέβαια, οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι τα ερευνητικά δεδομένα όπου δεν υπάρχουν οφείλουμε να τα δημιουργήσουμε, προκειμένου να ανταποκρίνονται στους επιδιωκόμενους στόχους. Το βασικό ζήτημα δεν συνίσταται μόνο στην περιγραφή των επιθυμητών σκοπών του μαθήματος, αλλά και στους τρόπους υλοποίησής τους. Η εκπαιδευτική έρευνα προσφέρει πληροφορίες και ιδέες που σχετίζονται άμεσα με τη βελτίωση της εκπαιδευτικής πράξης στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης με σκοπό την ποιοτική αναβάθμιση της μάθησης και της διδασκαλίας, αλλά και την τροφοδότηση των δημοσίων συζητήσεων για τα εκπαιδευτικά θέματα επηρεάζοντας τις πολιτικές αποφάσεις γι' αυτά. Ωστόσο, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι από τη μία πλευρά υπάρχει περιορισμένη γνώση για τη θρησκευτική εκπαίδευση από εκείνους που ασχολούνται με την εκπαιδευτική έρευνα και τα αναλυτικά προγράμματα σπουδών, ενώ από την άλλη ότι ενδεχομένως υφίσταται κάποιου είδους αδυναμία επικοινωνίας όσων διδάσκουν θρησκευτική αγωγή με εκείνους που ασχολούνται με την οργάνωση της εκπαιδευτικής έρευνας, ενώ σε αρκετές περιπτώσεις διαπιστώνουμε ότι υπάρχει περιορισμένη γνώση σε θέματα μεθοδολογικών διαδικασιών σχεδιασμού και υλοποίησης αντίστοιχων ερευνών για τη θρησκευτική αγωγή από εκείνους που διδάσκουν σχετικά μαθήματα. Επίσης, μια εξίσου σημαντική διαπίστωση αναφορικά με τις δυσκολίες σχεδιασμού και ανάλυσης ερευνητικών μεταβλητών που σχετίζονται με τη θρησκευτική εκπαίδευση και κατ' επέκταση εφαρμογή των χρήσιμων ερευνητικών δεδομένων έγκειται στο γεγονός ότι οι ερευνητές τις περισσότερες φορές έχουν διαφορετικές αντιλήψεις σχετικά με τη φύση και τους στόχους του μαθήματος, γεγονός το οποίο διαμορφώνεται σε μεγάλο βαθμό και από τα διαφορετικά εκπαιδευτικά συστήματα, αλλά και της μεταβαλλόμενες ιδέες για τους σκοπούς και τη φύση του μαθήματος από χώρα σε χώρα. Η ασάφεια που κυριαρχεί στα θέματα της θρησκευτικής έρευνας, καθώς και η περιορισμένη γνώση σε θέματα λειτουργίας των θρησκειών, εντάσσει περιφερειακά και μόνο τα ζητήματα αυτά σε ευρύτερα ερευνητικά δεδομένα που αφορούν κυρίως την εκπαιδευτική πολιτική, τον πλουραλισμό, την ανεκτικότητα, την κοινωνική ενσωμάτωση κ.ά. Επίσης, σε πολλές περιπτώσεις διαμορφώνονται εκπαιδευτικά προγράμματα στη θρησκευτική αγωγή που προσθέτουν ή αφαιρούν θρησκευτικές ή και θεολογικές ενίοτε έννοιες, οι οποίες δεν προκύπτουν από μια διαδικασία γλωσσολογικής, για παράδειγμα, προσέγγισης και ανάλυσης που να ανταποκρίνεται στο γνωστικό και ηλικιακό επίπεδο των παιδιών με αποτέλεσμα η θρησκευτική αγωγή να φαντάζει «εξωκοσμική» ή «ακατανόητη». Προς την κατεύθυνση αυτή έχουν διατυπωθεί απόψεις, οι οποίες θεωρούν ότι ο σκοπός του σχολείου και της θρησκείας είναι ασυμβίβα-

στοι, επειδή το σχολείο επενδύει στην επιστημονική γνώση, ενώ η θρησκεία στη θρησκευτική πίστη. Άρα η θρησκευτική εκπαίδευση αποτελεί εμπόδιο στην ανάπτυξη ενός «επιστημονικού μυαλού» και κατά συνέπεια τα συστήματα της δημόσιας εκπαίδευσης θα πρέπει να αποφεύγουν να διδάσκουν τις αντιλήψεις των θρησκειών. Η θρησκευτική αδιαφορία για τα θέματα που συγκροτούν τη θρησκευτική ταυτότητα προκύπτει ακριβώς από τις αντιλήψεις αυτές, οι οποίες σε έναν ορισμένο βαθμό επιβεβαιώνονται, όταν η θρησκευτική αγωγή, διαχωρισμένη από το ευρύτερο πλέγμα των υπολοίπων μαθημάτων της εκπαίδευσης, λειτουργεί απομονωμένη ή σε αντίθεση με τους σκοπούς και τη λειτουργία του σχολείου.

Η σύγχυση που επικρατεί σχετικά με το περιεχόμενο του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής και οι ασάφειες που ενίοτε ενσωματώνει, προσκολλημένο είτε σε παραδοσιακές και στερεοτυπικές θρησκευτικές αντιλήψεις είτε σε έναν λόγο που χρήζει διαρκώς επανερμηνείας, και με δεδομένο το γεγονός ότι υπάρχει αρκετός χώρος για μελέτη των θρησκειών στο πλαίσιο της ηθικής εκπαίδευσης, της εκπαίδευσης σε κοινωνικές αξίες, της εκπαίδευσης σε σχέση με την αγωγή του πολίτη, σε σχέση με τα ανθρώπινα δικαιώματα, τη διαπολιτισμική και πολυπολιτισμική εκπαίδευση, θεωρούμε ότι χρειάζεται μια διαρκώς επαναλαμβανόμενη συζήτηση μεταξύ των ειδικών της εκπαίδευσης, που δεν θα αποκλείει, αλλά θα συμπεριλαμβάνει τη θρησκευτική αγωγή στα ζητήματα αυτά.

### **1.11. Πόσο αποτελεσματικές είναι οι «ποσοτικές» και «ποιοτικές» έρευνες στη θρησκευτική αγωγή;**

Εάν σε θεωρητικό επίπεδο ο σχεδιασμός ενός τέτοιου μαθήματος καθίσταται εφικτός, η υλοποίησή του απαιτεί ερευνητικά εμπειρικά δεδομένα, τα οποία οφείλουν οι εμπλεκόμενοι φορείς της εκπαίδευσης να δημιουργήσουν και να αξιολογήσουν. Άλλωστε, «οι κοινωνικές επιστήμες στοχεύουν στη συγκρότηση θεωριών οι οποίες στηρίζονται σε εμπειρικό υλικό, ενώ η εμπειρική κοινωνική έρευνα αναλαμβάνει τη συστηματική σύλληψη, τεκμηρίωση, ανάλυση, καθώς και την εξήγηση και την ερμηνεία του συγκεκριμένου εμπειρικού υλικού. Η συστηματική σύλληψη πραγματοποιείται με μεθόδους συλλογής ή παραγωγής κοινωνικών δεδομένων, τα οποία αφορούν ατομικές και κοινωνικές συμπεριφορές, καθώς και πράξεις ανθρώπων και ομάδων που εμπεριέχουν νοητική συνάφεια και περιεχόμενο που είναι δυποκειμενικά κατανοητό και προσδιορίζει μια κοινωνική κατάσταση». (Schnell, R. Hill, P., Esser, E. 2014). Οι *Ποιοτικές και Ποσοτικές Έρευνες* μας παρέχουν ερευνητικά δεδομένα τα οποία μπορούν να φανούν χρήσιμα, τόσο στον σχεδιασμό των προγραμμάτων σπουδών του συγκεκριμένου μαθήματος όσο και στις διδακτικές μεθόδους κατανόησής του από την πλευρά των μαθητών. Η ανατροφοδότηση των στοιχείων μεταξύ των εμπλεκόμενων στην εκπαιδευτική διαδικασία οδηγεί σε χρήσιμα συμπεράσματα για τη δημιουργία εκπαιδευτικών σεναρίων, τα οποία είναι προσαρμοσμένα στις ανάγκες των μαθητών συγκεκριμένων πολιτισμικών περιβαλλόντων, καθιστώντας τη διδασκαλία περισσότερο ρεαλιστική.

Η *Ποιοτική Έρευνα* στη θρησκευτική εκπαίδευση χρησιμοποιείται τόσο εντός όσο και εκτός των σχολικών περιβαλλόντων μάθησης, με μεθόδους όπως της παρατήρησης, των δομημένων ή ημι-δομημένων συνεντεύξεων, της καταγραφής και ανάλυσης συζητήσεων και διαλόγου, της βιογραφικής έρευνας, των εθνογραφικών προσεγγίσεων κ.ά. Αξίζει να σημειώσουμε ότι εθνογραφικές ποιοτικές προσεγγίσεις αποδείχθηκαν χρήσιμες στον βαθμό που ενσωμάτωσαν ερευνητικές υποθέσεις εργασίας, σύμφωνα με τις οποίες οι ανθρώπινες δραστηριότητες μπορούν να μελετηθούν και να ερμηνευτούν, αναδεικνύοντας τις ιδιομορφίες τους. Από μια εκπαιδευτική οπτική αυτό συνεπάγεται γνώση των βαθύτερων σκέψεων, συναισθημάτων και δράσεων των μαθητών, αλλά και των συμμετεχόντων στις σχετικές έρευνες για θέματα θρησκείας αλλά και φιλοσοφιών ζωής. Συνήθως αντιλαμβανόμαστε τις συνθήκες που μας περιβάλλουν ως δεδομένες και ερμηνεύουμε το περιβάλλον μας σύμφωνα με τα καθιερωμένα για αρκετά χρόνια πρότυπα και αξίες. Μια τέτοια αντίληψη αφορά και τις θρησκείες, οι οποίες παρουσιάζονται στη συνείδηση των περισσότερων, ακόμα και στα σχολικά περιβάλλοντα μάθησης, ως στερεοτυπικά μονολιθικά συστήματα. Αυτό σημαίνει ότι όλοι όσοι ανήκουν σε μια συγκεκριμένη θρησκευτική παράδοση σκέφτονται και δρουν με τον ίδιο τρόπο. Εξαιτίας αυτών των πα-

ρανοήσεων απαιτείται μια αμοιβαία διαδικασία αναστοχασμού, προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τόσο τους εαυτούς μας, όσο και τους άλλους. Μελετώντας τις αντιλήψεις μουσουλμάνων μαθητών για το Ισλάμ στη Σουηδία, μέσω συζητήσεων - συνεντεύξεων, η Jenny Berglund διαπίστωσε ότι παρόλο που το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής στα προγράμματα σπουδών είναι μη κατηχητικό και αμερόληπτο, ωστόσο μπορεί να γίνεται θρησκευτικό με την έννοια ότι προβάλλει μόνο μια συγκεκριμένη άποψη που έχουν οι μουσουλμάνοι για το Ισλάμ, αποκλείοντας άλλες εκδοχές του. Αποτέλεσμα, μαθητές που ανήκουν σε διαφορετικές παραδόσεις του Ισλάμ ή έχουν προσαρμοστεί σε εκκοσμικευμένες εκδοχές του να νιώθουν απομονωμένοι, επειδή παρεκκλίνουν από την κυρίαρχη αντίληψη που προβάλλεται στα σχολικά εγχειρίδια. Από την άλλη πλευρά οι μη μουσουλμάνοι μαθητές ενδέχεται να αποκτήσουν στερεοτυπικές αντιλήψεις για το Ισλάμ στη βάση των ίδιων παραστάσεων. Είναι γενική η διαπίστωση ότι οι μαθητές αντλούν τις πληροφορίες που έχουν για τις θρησκείες σε πολλά και διαφορετικά μέρη εκτός του σχολείου, όπως σε τζαμιά, ναούς, εκκλησίες, στο οικογενειακό τους περιβάλλον κ.ά. Μια ποιοτική εμπειρική έρευνα ως μέσο μάθησης και διδασκαλίας αποτελεί έναν εξαιρετικό τρόπο άντλησης πληροφοριών για τις τοπικές παραλλαγές μιας συγκεκριμένης θρησκευτικής παράδοσης, η οποία μεταφέρεται από γενιά σε γενιά, διαφοροποιείται και αλλάζει. Επίσης, αποκαλύπτει τους τύπους θρησκευτικής εκπαίδευσης που τα παιδιά, οι έφηβοι και οι ενήλικες αποκτούν σε τοπικό επίπεδο. Εάν, λοιπόν, οι εκπαιδευτικοί εφαρμόσουν μια τέτοια προσέγγιση στο πλαίσιο των δικών τους τοπικών σχολικών περιβαλλόντων, τότε τους παρέχονται άφθονες ευκαιρίες για να επισημάνουν τις διαφοροποιήσεις που υφίστανται μέσα στις ίδιες, αλλά και σε διαφορετικές θρησκείες. Ταυτόχρονα, μεταβάλλουν τις στερεοτυπικές αντιλήψεις και τους διαχωρισμούς που οδηγούν σε προκαταλήψεις και ξενοφοβικά σύνδρομα.

Οι Ποσοτικές Έρευνες, επίσης, μπορεί να αποτελέσουν ένα χρηστικό εργαλείο για τη θρησκευτική εκπαίδευση, προκειμένου να γίνουν κατανοητές κυρίως σε μακρο-επίπεδο ανάλυσης αντιλήψεις που σχετίζονται με τη θρησκευτική αγωγή. Η κατασκευή ερωτηματολογίων καθώς και η εφαρμογή της πολυδιάστατης ανάλυσης για τη μέτρηση θρησκευτικών και μη μεταβλητών, αλλά και η δυνατότητα που παρέχεται σήμερα για συσχετιστικές τεχνικές ανάλυσης καθιστούν τις ποσοτικές έρευνες αρκετά δημοφιλείς. Προς την κατεύθυνση αυτή χρησιμοποιώντας τα μεθοδολογικά εργαλεία της Ποσοτικής Έρευνας και ιδιαίτερα την *Παραγοντική Ανάλυση των Πολλαπλών Αντιστοιχιών και την Ιεραρχική Ταξινόμηση* που βασίζεται σε λογισμικά στατιστικής ανάλυσης πολλών παραγόντων, μελετήσαμε τις αντιλήψεις των υποψήφιων δασκάλων επτά Παιδαγωγικών Τμημάτων ελληνικών πανεπιστημίων σε σχέση με το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής. Η διαδικασία αυτή μας έδωσε τη δυνατότητα να συσχετίσουμε και να μελετήσουμε παραμέτρους όπως η θρησκευτικότητα, η κατήχηση, η διδακτική των θρησκειών, η πολυπολιτισμικότητα, η διαθρησκειακή αγωγή, οι ανθρωπιστικές αξίες και η κριτική στις θρησκείες. Τα συμπεράσματα της έρευνας ανέδειξαν σε σημαντικό βαθμό τις αντιλήψεις των υποψήφιων δασκάλων, φοιτητών και φοιτητριών, σχετικά με τη θρησκευτική αγωγή και την παρουσία της στο σύγχρονο σχολείο στο πλαίσιο των ευρύτερων πολιτισμικών και κοινωνικών αξιών της μετανεωτερικής κοινωνίας. Αποτελεί διάχυτη πεποίθηση το γεγονός ότι οι αντιλήψεις των ερωτηθέντων αντανακλούν τα χαρακτηριστικά μιας νεώτερης γενιάς εκπαιδευτικών, η οποία διαχειρίζεται τη θρησκευτική αγωγή στο πλαίσιο περισσότερο εξορθολογισμένων κοινωνικών αναφορών, χωρίς βέβαια να λείπουν και οι παραδοσιακές αντιλήψεις για το συγκεκριμένο μάθημα.

Η διασύνδεση της κοινωνικής έρευνας με το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής αναμφίβολα καθίσταται σήμερα ιδιαίτερα χρήσιμη, τόσο για τον παιδαγωγό, τον υπεύθυνο του προγράμματος σπουδών, τον φοιτητή που ασχολείται με τα θέματα αυτά, αλλά και τον μαθητή, που αποτελεί τον τελικό αποδέκτη της εκπαιδευτικής δραστηριότητας. Είναι επίσης χρήσιμη για τους γονείς, για τις θρησκευτικές κοινότητες αλλά και για τους φορείς της εκπαίδευσης στο σύνολό τους, καθώς και για τα εθνικά συστήματα εκπαίδευσης που δέχονται τις πιέσεις των νέων μεταναστευτικών δεδομένων. Ιδιαίτερα δε σε πανευρωπαϊκό επίπεδο τα θέματα των θρησκειών θα αποτελέσουν για τα επόμενα χρόνια ένα ζήτημα αιχμής που θα αναθεωρήσει αρκετά τα υφιστάμενα προγράμματα σπουδών. Σήμερα η εκπαιδευτική έρευνα για θέμα θρησκευτικής αγωγής αποτε-

λεί ενασχόληση μόνο των ακαδημαϊκών ερευνητών της ανώτατης εκπαίδευσης. Ωστόσο, θα πρέπει να ενθαρρυνθούν να συμμετέχουν στη δημιουργία και υλοποίησή τους και οι παιδαγωγοί της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης που ασχολούνται με τα θέματα της θρησκείας, όπως θεολόγοι κ.ά. Θα πρέπει να είναι τουλάχιστον σε θέση να διαβάζουν με κριτικό πνεύμα ερευνητικές εκθέσεις και πράγματι κάποιοι από αυτούς έχουν εξελιχθεί σε σημαντικούς ερευνητές. Σε κάθε περίπτωση, η συνεργασία για τα θέματα της θρησκευτικής εκπαίδευσης κρίνεται αναγκαία. Εργασίες που συνδέουν θεωρία, εμπειρική έρευνα και εκπαιδευτική πρακτική στην τάξη κατατάσσονται στις καινοτόμες εκπαιδευτικές δραστηριότητες και θα πρέπει να επιλέγονται από τους διδάσκοντες. Τα πορίσματα των ερευνών αυτών θα πρέπει να γίνονται αποδεκτά από τις κυβερνήσεις και επίσης να διεθνοποιούνται στον βαθμό που η θρησκεία έχει επανέλθει στο προσκήνιο της πολιτικής ζωής με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους. Ήδη το Συμβούλιο της Ευρώπης έχει εκφράσει ζωηρό ενδιαφέρον για θέματα όπως η θρησκευτική διαφορετικότητα και η διαπολιτισμική εκπαίδευση, εκπονώντας αντίστοιχες έρευνες.

# Κεφάλαιο 6

## Δημιουργώντας Προγράμματα Σπουδών στη Θρησκευτική Αγωγή Η ελληνική περίπτωση

### Σύνοψη

*Η δημιουργία και λειτουργία των Προγραμμάτων Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή και ιδιαίτερα στο δημόσιο σχολείο δεν αποτελεί μια αυτόνομη εργασία εκείνων που έχουν την ευθύνη της κατασκευής και υλοποίησής τους, αλλά πολύ περισσότερο αντανακλώνται σε αυτά το σύνολο των στοιχείων της κοινωνικής και πολιτικής ταυτότητας μιας ορισμένης κοινωνίας. Στην ελληνική περίπτωση το μάθημα συνδέθηκε αρχικά με την ομολογιακή πίστη, την κατήχηση και τη συγκρότηση εθνικής ταυτότητας, προκειμένου να συμβάλει στην κοινωνική και εθνική συνοχή. Ωστόσο, επειδή οι ανάγκες στην ελληνική κοινωνία και το ευρύτερο ευρωπαϊκό περιβάλλον διαμόρφωσαν νέες συνθήκες κοινωνικής ενσωμάτωσης και συνοχής, το ελληνικό κράτος δημιούργησε για πρώτη φορά στην ιστορία του ένα νέο Πρόγραμμα Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή το 2011, το οποίο λειτούργησε πιλοτικά για ορισμένα χρόνια στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Το πρόγραμμα αυτό επικεντρώνεται στην ελληνική θρησκευτική παράδοση, ωστόσο όμως αναφέρεται σε ικανοποιητικό βαθμό και στις άλλες θρησκευτικές παραδόσεις της Ευρώπης, αλλά και του κόσμου ευρύτερα. Η προσπάθεια αυτή πρέπει να στηριχτεί και να ολοκληρωθεί.*

### Προαπαιτούμενη γνώση

*Η μελέτη του 5<sup>ου</sup> κεφαλαίου.*

## 1. Η πολιτική λειτουργία της θρησκείας στη νεοελληνική κοινωνία

Εάν οι νοηματικοί αυτοπροσδιορισμοί αποτελούσαν πάντοτε μια σημαντικότερη και πολύ ουσιαστική υπόθεση για την αναπαραγωγή της ίδιας της κοινότητας, εφόσον η κοινωνική συσσωμάτωση απαιτεί πάντοτε έναν βαθμό συμμετοχής στο κοινό περιεχόμενο του κοινωνικού νοήματος, η παρουσία της θρησκείας στον κοινωνικό χώρο συνδέεται αναπόδραστα με την ίδια την κοινωνική κατασκευή, λειτουργώντας πρωταρχικά σε ένα επίπεδο συμβολικό, αναπαριστώντας νοηματικά το περιεχόμενο των κοινωνικών σχέσεων, δημιουργώντας κοινωνικές σταθερές. Άλλωστε, η συνειδητοποίηση της κοινωνικής συνοχής μέσα από συμβολικές κοινωνικές αναπαραστάσεις καθιστούν την κοινότητα παρούσα πέρα και πάνω από την παρουσία των επί μέρους ατόμων που τη συνιστούν, ανάμεσα στη διαδοχή των γενεών (Durkheim, 2001). Μέσα απ' αυτή τη διαδικασία η θρησκεία αποκτά πολιτικά χαρακτηριστικά, στον βαθμό που οι θρησκευτικές πρακτικές διαμεσολαβούν νοηματικά μέσα από ένα συγκεκριμένο πλαίσιο ανατροφοδοτούμενων αξιακών προτύπων, στη βάση του οποίου οι οποιοσδήποτε ατομικές ενορμήσεις οφείλουν να συμμορφώνονται με τις εξαντικειμενικοποιημένες ηθικές επιταγές. Αυτό γίνεται περισσότερο σαφές μέσα από την πολιτική λειτουργία του θρησκευτικού λόγου, ο οποίος αναπαράγεται μέσα από τη θρησκευτική εκπαίδευση. Ιδιαίτερο μάλιστα ενδιαφέρον αποκτά η συγκεκριμένη πολιτική λειτουργία, όταν η θρησκεία ανάγεται σε επίσημη κρατική συνιστώσα, μετατρέποντας τις προσωπικές και άρα υποκειμενικές ενορμήσεις σε επιβεβλημένα αξιακά μοντέλα ιδεολογικοπολιτικής συγκρότησης, με σημαντικές συνέπειες για την πολιτική λειτουργία του δημοσίου χώρου, ανατροφοδοτώντας νοηματικά το περιεχόμενό του.

Μελετώντας τα πρώτα Επαναστατικά Συντάγματα του νεότερου Ελληνικού Κράτους, γίνεται αμέσως αντιληπτό το γεγονός ότι, παρόλο που επιχειρείται να δημιουργηθεί ένας συγκεκριμένος πολιτικός τύπος ταυτότητας του Έλληνα πολίτη, εντούτοις οι ορισμοί που προκρίνονται ενέχουν τον χαρακτήρα των ιδιαίτερων θρησκευτικών ενορμήσεων που επικρατούν στον ελληνικό χώρο και συνοψίζονται στη διατύπωση: «Όσοι αυτόχθονες κάτοικοι της Ελλάδος πιστεύουν εις Χριστόν, εισίν Έλληνες, και απολαμβάνουν άνευ τινάς διαφοράς όλων των πολιτικών δικαιωμάτων» (Σβώλος, 1998). Η σύνδεση μεταξύ του Έλληνα πολίτη και του



πιστού, των πολιτικών και θρησκευτικών δικαιωμάτων αναδεικνύει αφενός μεν την αδυναμία των πολιτικών αυτοπροσδιορισμών με όρους καθαρά πολιτικούς, αφετέρου δε την αδυναμία των όποιων διαφωτιστικών ιδεών να διαποτίσουν άμεσα και σε βάθος τους τρόπους αντίληψης, σκέψης και πράξης των Ελλήνων της εποχής (Παπαρίζος, 2000). Βέβαια, παρόλο που στο πρώτο Σύνταγμα γίνεται λόγος περί «επικρατούσας θρησκείας εις την Ελληνικήν επικράτειαν» η οποία είναι «η της Ανατολικής Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας», ωστόσο «η Διοίκησης της Ελλάδος ανέχεται πάσαν άλλην θρησκείαν...». Οφείλουμε να σημειώσουμε εδώ ότι η θρησκευτική ταυτότητα ήταν πολύ στενά συνδεδεμένη με την πολιτική ταυτότητα, την οποία και νομιμοποιούσε για περισσότερο από τετρακόσια χρόνια σκλαβιάς. Οπότε το στοιχείο αυτό μαζί με την ελληνική γλώσσα διαφοροποιούσε τους Έλληνες – ορθοδόξους χριστιανούς, από τους Οθωμανούς – μουσουλμάνους. Άρα η ενίσχυση της εθνικής ταυτότητας με θρησκευτικά χαρακτηριστικά δεν αποτελούσε μια νέα αντίληψη των σχέσεων κράτους – θρησκείας, αλλά μάλλον επαναλάμβανε προεπαναστατικά σχήματα, τα οποία φάνηκαν χρήσιμα στη νέα κοινωνική κατασκευή.

Πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι σε μια οργανωμένη κοινωνία η πολιτική ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων ανήκει αποκλειστικά στην κρατική εξουσία, η οποία πηγάζει από τον λαό, λειτουργεί ωστόσο ανεξάρτητα από οποιουδήποτε θρησκευτικούς επικαθορισμούς, σεβόμενη την αρχή της ανεξιθρησκείας, την οποία άλλωστε κατοχυρώνει νομοθετικά. Σύμφωνα με τον καθηγητή Μιχ. Σταθόπουλο, η καθολικότητα είναι χαρακτηριστικό μόνο της λαϊκής εξουσίας, η οποία πολιτογραφείται στα όρια του κράτους, επειδή ακριβώς η λαϊκή εξουσία μπορεί και συνθέτει επιμέρους ετερότητες θρησκευόμενων και μη, χριστιανών, ορθοδόξων και ετεροδόξων, αλλόθρησκων, άθρησκων και άθεων, πολλών ή λίγων (Σταθόπουλος, 1993). Σε διαφορετική περίπτωση, εάν ένα θρησκευτικό χαρακτηριστικό με συγκεκριμένη σημειολογική αναφορά, προσδιορίζει μια βασική πολιτική λειτουργία κοινωνικής ενσωμάτωσης (Έλληνας πολίτης), τότε οποιαδήποτε άλλη πολιτική λειτουργία, προκειμένου να αναπαραχθεί, οφείλει να αποδέχεται το χαρακτηριστικό αυτό, προκειμένου να νομιμοποιείται πολιτικά. Ωστόσο, οι πολιτικοί αυτοπροσδιορισμοί της πρώτης περιόδου δημιουργίας του ελληνικού κράτους, το οποίο προέκυψε από μια εθνική επανάσταση, δεν άφηνε περιθώρια για μια διαφορετική κατανόηση του περιεχομένου της εθνικής ταυτότητας, την οποία δόμησε με κριτήριο τη θρησκευτική πολιτογράφηση και την εθνική γλώσσα.

Στην ουσία το ελληνικό κράτος, το οποίο δομήθηκε στη βάση ενός συγκεντρωτικού μοντέλου διοίκησης, που αντέγραφε τα ευρωπαϊκά πρότυπα της εποχής εκείνης, προκειμένου να δημιουργήσει μια συνεπή εθνική ιδεολογία κοινωνικής ενσωμάτωσης, χρησιμοποιεί ευδιάκριτα παραδοσιακά θρησκευτικά χαρακτηριστικά μιας περισσότερο «προαστικής» κοινωνίας, προκειμένου μέσω αυτών να ασκηθεί η επίσημη κρατικό-πολιτική ιδεολογία και φυσικά ο κοινωνικός έλεγχος. Για τον λόγο αυτό, η θρησκεία στη νεοελληνική περίπτωση εντάσσεται θεσμικά στη δημόσια διοίκηση του ελληνικού κράτους και υπάγεται απόλυτα στον έλεγχο της κρατικής εξουσίας, μέσα από το Υπουργείο των Εκκλησιαστικών και της Δημοσίας Εκπαιδύσεως. Το σημαντικό στην περίπτωση αυτή είναι ότι με τη δημιουργία ενός Υπουργείου Εκκλησιαστικών, αφενός η θρησκεία αποκτά πολιτικά χαρακτηριστικά, αφετέρου η εκπαιδευτική διαδικασία συγκεκριμένη θρησκευτικο-πολιτική ιδεολογία, το περιεχόμενο της οποίας συνδιαχειρίζονται το κράτος και η θρησκεία.

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι με τη σύσταση της ελλαδικής Εκκλησίας από το ελληνικό κράτος, της οποίας διοικητική κεφαλή ορίζεται ο «βασιλεύς της Ελλάδος», πρακτική που ήδη είχε αναπτυχθεί στην Εκκλησία της Αγγλίας και της Δανίας, της εκχωρείται μια σημαντική κρατική δραστηριότητα, αυτή της «θρησκευτικής διδασκαλίας του λαού» (Γιαννόπουλος, 1901). Ταυτόχρονα, στη διοικητική κεφαλή της Ορθόδοξης Εκκλησίας εκχωρείται το δικαίωμα του θρησκευτικού «ελέγχου» όλης της επικράτειας: «Η Σύνοδος επαγρυπνεί εις την ακριβή διατήρησιν των παρά της Ανατολικής Εκκλησίας πρεσβευομένων δογμάτων, και ιδιαιτέρως εις το περιεχόμενον των εις χρήσιν της νεολαίας και των εκ του Κλήρου προσδιωρισμένων και περί θρησκευτικών αντικειμένων πραγματευομένων βιβλίων· και, οσάκις πληροφορηθή θετικώς, ότι οποιοσδήποτε άνθρωπος

επιχειρεί να ταράξει την Εκκλησίαν του Βασιλείου δι' ετεροδιδασκαλίας, δια προσηλυτισμού, ή κατ' άλλον τινά τρόπον, προσκαλεί την κοσμικήν εξουσίαν να επιφέρη θεραπείαν εις το κακόν κατά τους πολιτικούς νόμους» (Γιαννόπουλος, 1901).

Στην πράξη δεν ήταν λίγες οι φορές που βιβλία, όπως π.χ. το μυθιστόρημα «η Πάπισσα Ιωάννα», καταδικάζονται από την επίσημη Εκκλησία, ενώ παροτρύνονται οι χριστιανοί να τα παραδώσουν «στη πυρά» ως επικίνδυνα και επιβλαβή: «Επειδή δε τούτο εκκυκλοφόρησεν ήδη εν τη Πρωτευούση του Βασιλείου και είναι ενδεχόμενον ν' απεστάλησαν αντίτυπα αυτού και εις τας επαρχίας, δια τούτο η Σύνοδος μητρικώς κηδομένη της ψυχικής σωτηρίας πάντων των ευσεβών και ορθοδόξων χριστιανών, εντέλλεται υμίν εν Χριστώ τω Θεώ ημών, ίνα συμβουλευσητε πατρικώς και νουθετήσητε εκκλησιαστικώς το εν τη υμετέρα παροικία λογικόν του Χριστού ποίμνιον, όπως ου μόνον απέχωσι της αναγνώσεως του τοιούτου εις τε την ψυχήν και το σώμα επιβλαβούς βιβλίου, αλλά αποστρέφονται αυτό ως έκφυλον αποκύημα και μiasματικόν νόσημα, ου μην αλλά και τω πυρί παραδίδωσιν όπου αν αυτό ευρίσκωσιν, ίνα μη ποτε αυτοί εις πειρασμόν εμπέσωσι και ένοχοι του αιωνίου πυρός γένωνται». (Γιαννόπουλος, 1901). Με την βοήθεια, λοιπόν, της επίσημης θρησκείας καταρτίζονται κατάλογοι «απαγορευμένων» βιβλίων, τους οποίους, τις περισσότερες φορές άκριτα, η διοίκηση του ελληνικού κράτους υιοθετεί, ακόμα και αν πρόκειται για βιβλία σπουδαίων προσωπικοτήτων, όπως του Αδαμάντιου Κοραή, του Ευγένιου Βούλγαρη ή και άλλων. Από την άλλη πλευρά κανένα θρησκευτικό βιβλίο δεν επιτρέπεται να εισαχθεί στα σχολεία του ελληνικού κράτους, χωρίς την προηγούμενη έγκριση της Ιεράς Συνόδου. (Περσελής, 1997).

Με τον τρόπο αυτό καθιερώνεται ένα επίσημο σύστημα θρησκευτικού ελέγχου, μέσω θρησκευτικών επιταγών και απαγορεύσεων, στο οποίο όφειλαν όλοι να υποτάσσονται, προκειμένου να διατηρηθεί μέσω αυτού η «κοινωνική ομοιομορφία» και «τάξις». Υπενθυμίζω εδώ το χαρακτηριστικό παράδειγμα της απόπειρας μετάφρασης της *Αγίας Γραφής* στη νεοελληνική γλώσσα, στην αρχή του 20<sup>ου</sup> αιώνα, η οποία όχι μόνο προκάλεσε σημαντικές αντιδράσεις, αλλά και αιματηρές συγκρούσεις στην Αθήνα και οδήγησε σε παραίτηση την ίδια την κυβέρνηση Θεοτόκη (Κωνσταντινίδης, 1976). Το σημαντικότερο, όμως, στοιχείο αυτής της απόπειρας μετάφρασης της Αγίας Γραφής είναι η συνταγματική κατοχύρωση του γεγονότος, ότι «το κείμενον των Αγίων Γραφών τηρείται αναλλοίωτον», ενώ «η εις άλλον γλωσσικόν τύπον απόδοσις αυτού άνευ της προηγουμένης εγκρίσεως της Εκκλησίας απαγορεύεται απολύτως» (Σβώλος, 1998).

Η σημασία, λοιπόν, που αποδίδει το ελληνικό κράτος σε θέματα θρησκευτικής πίστης και η προσπάθεια καθιέρωσης μιας θρησκευτικής ομοιομορφίας στη νεοελληνική κοινωνία, τόσο από την πλευρά της επίσημης εξουσίας όσο και της εκκλησίας, γίνεται κατανοητή κυρίως στο πλαίσιο του κοινωνικού ελέγχου μέσω της θρησκείας. Μετατρέποντας τις θρησκευτικές επιταγές σε υποχρεωτικές κοινωνικές συμπεριφορές οδηγείται υποχρεωτικά ολόκληρη η νεοελληνική κοινωνία στη φορμαλιστική αναπαραγωγή ενός αξιακού μοντέλου, η παρουσία του οποίου κρινόταν απαραίτητη για την αναπαραγωγή των κυρίαρχων κοινωνικών και πολιτικών ρόλων σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας.

Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι μέσω της θρησκευτικής συμπεριφοράς κανονικοποιούνταν η πολιτική συμπεριφορά, εφόσον το ευδιάκριτο στοιχείο που όφειλε να χαρακτηρίζει τον «καλό χριστιανό» ήταν η δημιουργία καθηκόντων, με κυριότερο απ' όλα την υπακοή και υποταγή του στις εξουσίες και μόνο, χωρίς κανενός είδους πολιτική διαμεσολάβηση αρχών, όπως οι δημοκρατικές πεποιθήσεις ή ο σεβασμός των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη. Αξίζει να αναφέρουμε εδώ ότι σε κείμενο του 1871, *Περί των καθηκόντων του ανθρώπου ως χριστιανού και ως πολίτου*, διαβάζουμε: «Το πολίτευμα είναι το συμβόλαιον εφ' ού στηρίζεται η ελευθερία, η ασφάλεια, η ύπαρξις αυτή της κοινωνίας εντός των ορίων του κράτους ενώ ισχύει. Ο αρνούμενος την υπακοήν, ο συνωμοτών, ο προσπαθών να μεταβάλη ή να καταστρέψη αυτό, είναι αντάρτης ή μάλλον αποπειράται δολοφονίαν κατά της πολιτικής τάξεως... Η αυτή υποταγή και το αυτό σέβας, το οφειλόμενον υπό των πολιτών προς το πολίτευμα και τους νόμους, εκτείνεται κατ' ανάγκην και εις τα

ηθικά πρόσωπα, τα σωματεία και τα πρόσωπα τ' αποτελούντα την κυβέρνησιν. Υπ' οποιοδήποτε πολίτευμα, εν Μοναρχία, εν Δημοκρατία, εν συνταγματική πολιτεία, το καθήκον τούτο υπάρχει επίσης και επιβάλλεται εις πάσας τας συνειδήσεις, διότι απορρέει από αυτής της ουσίας της κοινωνικής τάξεως... Ο ούτω τιμών την εξουσίαν τιμά το έθνος εις ο ανήκει και την κοινωνίαν εν γένει, αφού η αξιοπρέπεια του ατόμου συνδέεται αδιασπάστος μετά της αξιοπρεπείας του κράτους» (Παπαρρηγόπουλος, 1871).

Η αδυναμία, λοιπόν, διαμόρφωσης πολιτικών κριτηρίων κοινωνικής συσσωμάτωσης, αλλά και της καθιέρωσης πολιτικών αρχών με βάση τις οποίες θα δομούνταν ολόκληρος ο κοινωνικός ιστός, οδηγεί αναπόδραστα σε μία και μοναδική πολιτική ιδεολογία, αυτή της υποταγής άνευ όρων στα κελεύσματα της εκάστοτε εξουσίας, η οποία προβάλλει ως εθνική επιταγή. Άλλωστε, δεν ήταν λίγες οι φορές που η ίδια η επίσημη Εκκλησία μέσω των εγκυκλίων της συνιστούσε την υποταγή στα καθεστώτα: «εμμένετε σταθερώς εις τα καθεστώτα, αποστυγούντες τους είτε φανερώς είτε αφανώς και δολίως υπενεργούντες εις την ανατροπήν αυτών. Οι τοιούτοι εισίν εχθροί της κοινωνίας δουλεύοντες ουχί Χριστό τω Θεώ ημών, αλλά την εαυτών κοιλία και ταις ιδίαις πάθεσιν» (Γιαννόπουλος, 1901). Για τον λόγο αυτό διαμορφώνεται και μια ανάλογη θρησκευτική ιδεολογία της εξουσίας, σύμφωνα με την οποία «πάσα εξουσία από θεού εστίν, και ο αντιτασσόμενος τη εξουσία, τη του θεού διαταγή ανθέστηκεν» (Γιαννόπουλος, 1901). Μάλιστα, όταν πρόκειται για τον θεσμό της βασιλείας, «ο βασιλεύς εστίν ο χριστός Κυρίου, ώστε, καθώς η αποδιδόμενη εις αυτόν τιμή και πίστις και αφοσίωσις αναφέρεται εις τον Θεόν τον ανυψώσαντα αυτόν επι του βασιλικού θρόνου προς την ευδαιμονίαν του λαού, ούτω πάλιν και η προς αυτόν απιστία και η απειθεία αναφέρονται εις τον Θεόν... Διό και εκρύννυται κατά των τοιούτων η οργή του θεού τρομερά, επάγουσα οικιών καταστροφάς, κτημάτων ερημώσεις, αιματοχυσίας, αιχμαλωσίας και όλεθρον παντελή. Ως πιστοί τοίνυν του θεού θεράποντες, ως ευσεβείς και ορθόδοξοι χριστιανοί, τηρείται την εντολήν του θεού, “τον Θεόν φοβείσθε, τον βασιλέα τιμάτε”» (Γιαννόπουλος, 1901).

Η καθιέρωση, λοιπόν, ενός συστήματος κοινωνικού ελέγχου μέσω της «επικρατούσας» θρησκείας, όπου η θρησκευτική λογοκρισία αποκτούσε πλέον επίσημα πολιτικά χαρακτηριστικά, οδηγούσε στη διαμόρφωση μιας φορμαλιστικής ιδεολογίας της υποταγής, η οποία επιβαλλόταν ως επίσημη εκπαιδευτική πρακτική σε ολόκληρη τη νεοελληνική κοινωνία. Παράλληλα με την εισαγωγή του θρησκευτικού φόβου ως κοινωνικής απειλής, επιχειρούνταν η ρύθμιση του περιεχομένου των ηθικών κανόνων, κανονίζονταν οι διανοητικές σχέσεις, ενώ καθιερωνόταν και ασκούσαν η πολιτική εξουσία (Νικολαΐδης, 2003).

Στην ουσία, δηλαδή, δεν ήταν η σχολική διαδικασία που επέβαλε από μόνη της τους κανόνες του κοινωνικού ελέγχου, μέσα από το συγκεκριμένο σύστημα διαπαιδαγώγησης, το οποίο σε κάθε περίπτωση ήταν από μόνο του συντηρητικό, απόλυτα ελεγχόμενο από την κεντρική εξουσία, αλλά ολόκληρη η κοινωνία εντασσόταν σε ένα ευρύτερο σύστημα πολιτικής «εκπαίδευσης», η οποία καλούνταν να λειτουργήσει στη λογική του πολιτικά και κοινωνικά επιτρεπτού στη βάση μιας επίσημης και καθ' όλα νόμιμης θρησκευτικής ιδεολογίας της υποταγής.

## 1. Το μάθημα των θρησκευτικών στη δημόσια εκπαίδευση

Η παρουσία του μαθήματος των θρησκευτικών στα προγράμματα σπουδών του ελληνικού σχολείου δεν ήταν ανεξάρτητη από το ευρύτερο κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο της δημιουργίας και ύπαρξης του ελληνικού κράτους, το εκπαιδευτικό σύστημα του οποίου διαμορφώνεται με βάση τη γερμανική ανθρωπιστική ιδεολογία. Η ιδεολογία αυτή είχε συγγένειες με τα ανθρωπιστικά ιδεώδη που προέκυπταν από τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Ιδιαίτερα ο Wilhelm von Humboldt, στην προσπάθειά του να μεταρρυθμίσει το πρωσικό Gymnasium σύμφωνα με το μορφωτικό ιδεώδες του ανθρωπισμού, στήριξε την προσπάθεια αυτή στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και στη γλώσσα του (Βαρμάζης, 1991). Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι ένας επιπρόσθετος λόγος που η γερμανική ιστοριογραφία, κατά τον 19ο αιώνα, στρέφεται στη μελέτη της αρχαίας

ελληνικής ιστορίας, αποτελεί και το αίτημα για πολιτική ενοποίηση των πολλών γερμανικών κρατών και τη δημιουργία ενός γερμανικού έθνους. Έτσι, δημιουργείται η ιδέα ότι η ελληνική αρχαιότητα θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση για τη θεμελίωση της γερμανικής εθνικής συνείδησης (Funk, 1996). Τα στοιχεία αυτά, κοινωνικά και πολιτικά, πέρασαν και στην ελληνική πολιτική σκέψη και πρακτική και επηρέασαν το μάθημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης, το οποίο εντάχθηκε από την αρχή της δημιουργίας του νεώτερου ελληνικού κράτους στα προγράμματα σπουδών του. Η βασιλεία του Όθωνα και η μεταγραφή των γερμανικών πολιτικών αντιλήψεων για την εκπαίδευση στην ελληνική περίπτωση, με δεδομένες τις ιδεολογικές συγγένειες αλλά και την επιθυμία για τη δημιουργία ενός ελληνικού κράτους με ευρωπαϊκό προσανατολισμό, προσδιόρισε και το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής, το περιεχόμενο του οποίου στηριζόταν στην «κατήχηση» και στην «ηθική», ενώ αρχικά τα βιβλία που διανέμονταν στους μαθητές ήταν μεταφράσεις ευρωπαϊκών εγχειριδίων. Άλλωστε, τα δύο αυτά στοιχεία που προαναφέρθηκαν λειτουργούσαν ήδη στον ευρωπαϊκό χώρο ως θεμέλια του μαθήματος στην προοπτική της δημιουργίας μιας ηθικής και θρησκευτικής διαπαιδαγώγησης χρήσιμης στην καλλιέργεια ενός πνεύματος πολιτικής υπακοής στους Νόμους της κοσμικής εξουσίας (Περσελής, 1994). Παρ' όλες τις ομολογιακές τους διαφορές, οι λαοί της Ευρώπης στήριζαν στην αποκλειστική μελέτη της χριστιανικής θρησκείας και πίστης, δια μέσου της εκπαίδευσης, τη δυνατότητα να δημιουργήσουν πολιτικούς υπηκόους, να ομογενοποιήσουν τις κοινωνίες τους και να αυξήσουν την πολιτική τους επιρροή. Άλλωστε, προς την κατεύθυνση αυτή θα λειτουργήσουν και οι θρησκευτικές ιεραποστολές, οι οποίες και κατέκλεισαν τον χώρο της Ανατολής και ιδιαίτερα την ελληνική επικράτεια, ιδρύοντας σχολεία και καταρτίζοντας προγράμματα σπουδών, τα οποία στόχο είχαν την ηθική και πνευματική αναβάθμιση της ελληνικής νεολαίας, της θρησκείας και του κράτους στο σύνολό του. Στη Ελλάδα κατά τη διάρκεια της περιόδου 1822-1825 τα έντυπα των ιεραποστολών έγιναν πολύ δημοφιλή. Ο λόγος ήταν ότι δεν υπήρχαν ανάλογα βιβλία στα σχολεία, ενώ παράλληλα υπήρχε ποικιλία εντύπων με πρακτικό χαρακτήρα που αφορούσε στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών, τον ρόλο της οικογένειας κ.ά. Επίσης, η καταπολέμηση του αναλφαριθμητισμού και η παροχή των μέσων για εκπαίδευση των νέων αποτέλεσαν στοιχεία που αρχικά έγιναν αποδεκτά από το ελληνικό κράτος περισσότερο στην αρχή και λιγότερο στη συνέχεια. Ένας από τους λόγους μείωσης της επιρροής τους ήταν το γεγονός ότι υπήρξε συστηματική από την πλευρά της Ορθόδοξης Εκκλησίας προσπάθεια για κατάδειξη της αντίθεσής τους με την ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία. Παρόλο που η προσπάθειά τους για μόρφωση ιδιαίτερα των γυναικών και για ανάδειξη της πρακτικής γνώσης, όπως της τεχνικής κατάρτισης και της κοινωνικής εργασίας, έφερε αποτελέσματα, όμως η προσπάθεια αυτή κατηγορήθηκε ότι αντέγραφε το δυτικό μοντέλο εκπαίδευσης, το οποίο προσέκρουε στην ελληνική ηθική και στην ορθόδοξη θρησκεία (Θαναηλάκη, 2011).

Παρ' όλες τις αντιδράσεις, το ελληνικό σύστημα εκπαίδευσης δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι έμεινε ανεπηρέαστο από τις θρησκευτικές ιεραποστολές. Κράτησε, ωστόσο, μόνο τα στοιχεία εκείνα που φάνηκαν ότι συντελούν στη δημιουργία της εθνικής ταυτότητας, όπως της γλώσσας και της θρησκείας. Άλλωστε, η μελέτη της αρχαιότητας, κυρίως του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και της γλώσσας του, από τους Ευρωπαίους κυρίως κολάκευε την εθνική φιλοτιμία, ενώ παράλληλα προσέδιδε μια ιδεολογικοπολιτική λειτουργία δογματικής εμμονής στον αρχαιογνωστικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης ως βασικής συνιστώσας διατήρησης της παράδοσης, όπως αυτό θα διαφανεί μέσα από τα εκπαιδευτικά προγράμματα σπουδών.

Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ο αρχαιογνωστικός χαρακτήρας της εκπαιδευτικής διαδικασίας, μέσω της διατήρησης και αναπαραγωγής της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, ήταν απόλυτα εναρμονισμένος και με την αντίληψη της εκκλησίας για μη μεταβολή του γλωσσικού ιδιώματος, ως άμυνα κατά της διείσδυσης της δυτικής προπαγάνδας στον χώρο της ορθοδοξίας. Παράλληλα, διατηρούνταν η συνύπαρξη των ελληνικών γραμμάτων με τα «ιερά γράμματα», τα οποία για πολλούς αιώνες προσέδιδαν ιερό κύρος στους αρχαίους συγγραφείς, κατευθύνοντας ολόκληρη την εκπαιδευτική διαδικασία στις απόλυτες αξίες ενός εθνικο-θρησκευτικού παρελθόντος, το οποίο αποκτούσε συγκεκριμένο ιδεολογικο-πολιτικό χαρακτήρα, λειτουργώντας ως ταυτότητα αυτοπροσδιορισμού ολόκληρης της κοινωνίας (Βαρμάζης, 1976). Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι

η Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, προκειμένου να υπερασπιστεί τη διατήρηση των κλασικών σπουδών στη μέση εκπαίδευση και ιδιαίτερα της αρχαίας ελληνικής εις βάρος της νέας ελληνικής γλώσσας, θεωρεί ότι «τα αρχαία ελληνικά δεν έχουν αξίαν μόνον ένεκα της ανθρωπιστικής μορφώσεως, ήν παρέχουσιν, αλλά και διότι αποτελούσι ζών στοιχείον του παρόντος ημών βίου και πολιτισμού...Ενί λόγω, άνευ διδασκαλίας των αρχαίων ελληνικών κινδυνεύει να υποσκαφή αυτή η κρηπίς της εθνικής και θρησκευτικής του ελληνικού λαού διαπαιδαγωγήσεως». Με τον τρόπο αυτό υπερασπιζόταν μια συγκεκριμένη ιδεολογικο-πολιτική λειτουργία της γλώσσας, απόλυτα εναρμονισμένης με τον εθνικο-θρησκευτικό χαρακτήρα της παιδείας (Δημαράς, 2003).

Αυτό θα φανεί από την ιδιαίτερη θέση που κατέχει τόσο το μάθημα των θρησκευτικών όσο και των αρχαίων ελληνικών στα προγράμματα σπουδών της μέσης εκπαίδευσης και τον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Έτσι, το μάθημα των θρησκευτικών κατέχει στα προγράμματα των ελληνικών σχολείων και γυμνασίων στην αρχή τη δεύτερη θέση, μετά από το μάθημα των αρχαίων ελληνικών και στη συνέχεια την πρώτη θέση, ενώ κατέχει μόλις την έβδομη θέση εξ απόψεως χρόνου διδασκαλίας, με το μάθημα των αρχαίων ελληνικών να κατέχει την πρώτη θέση σε χρόνο διδασκαλίας, μεταξύ των υπόλοιπων μαθημάτων, αντιγράφοντας κατά γράμμα τα βαυαρικά σχολεία της μέσης εκπαίδευσης (Μ.Ε.) (Κογκούλης, 1993). Με τον τρόπο αυτό μονιμοποιείται στη συνείδηση τόσο των εκπαιδευτικών όσο και των μαθητών ο ελληνο-χριστιανικός χαρακτήρας της εκπαίδευσης, αποκτώντας αμετάβλητα αξιακά χαρακτηριστικά υπερχρονικότητας και οικουμενικότητας. Έτσι, αποκτούσε ολόκληρη η εκπαιδευτική διαδικασία έναν ιδεολογικο-πολιτικό χαρακτήρα, ο οποίος συνδέθηκε άμεσα με το εθνικό συμφέρον της χώρας, ώστε να διασφαλίζεται η κοινωνική συνοχή από κάθε απόπειρα ανατροπής της, ενώ παράλληλα δινόταν στην επίσημη κρατικο-πολιτική ιδεολογία ένα κριτήριο ελέγχου ολόκληρης της εκπαιδευτικής διαδικασίας (Νούτσος, 1999). Με τον τρόπο αυτό ολόκληρη η εκπαίδευση λειτουργούσε όχι στην προοπτική της εφαρμογής μεθοδολογικών αρχών πρακτικής εννοημάτωσης των στοιχείων που συνθέτουν την εθνική αφήγηση, δηλαδή σε αναζήτηση εφαρμογής κριτηρίων πολιτικής συγκρότησης του κράτους και των δομών του και κυρίως υποχρεώσεων και ευθυνών των πολιτών μέσα σε αυτό, αλλά ο σκοπός ήταν η διατήρηση και αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας από γενιά σε γενιά. Σύμφωνα με την Άννα Φραγκουδάκη, από το 1917 και μετά το εθνικό συμφέρον αποτελεί το κέντρο βάρους κάθε μεταρρυθμιστικής προσπάθειας και όχι αυτή καθαυτή η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Για τον λόγο αυτό, θα δούμε να υπερτονίζεται τόσο από τους φιλελεύθερους όσο και από τους συντηρητικούς αστούς το εθνικό συμφέρον ως γνώμονας προσδιορισμού ακόμα και αυτής της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης, αδυνατώντας να κατανοήσουν ότι το εθνικό συμφέρον στον μεσοπόλεμο λειτουργούσε υπέρ της κυρίαρχης αστικής τάξης και των συμφερόντων της. Άρα το εθνικό συμφέρον ήταν συμφέρον ταξικό (Φραγκουδάκη, 1992).

Για τον λόγο αυτό, το μάθημα των θρησκευτικών εντάχθηκε στην κάθετη ιεραρχικά διαμορφωμένη συγκρότηση της εκπαιδευτικής διαδικασίας και ακολούθησε την ίδια διδακτική μέθοδο που ακολουθούσαν τα υπόλοιπα μαθήματα του σχολείου. Έτσι, το κύρος της θρησκείας, την οποία υπηρετεί το συγκεκριμένο μάθημα, συνδέεται αναπόσπαστα με την αυθεντία του Θεού και του διδάσκοντος και απορρίπτεται, κάθε φορά που απορρίπτονται οι αυθεντίες αυτές. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι το μάθημα των θρησκευτικών είναι περισσότερο επιτυχές στα δημοτικά σχολεία, απ' ό,τι στη Μ.Ε, διότι στα μάτια των μικρών παιδιών ο κόσμος καθίσταται ενιαίος «ως μια αρμονική ενότης, ως μια τελεία συμφωνία και μεταξύ των επιμέρους και μεταξύ αυτών και του όλου· η δε κατασκευή της κοσμοθεωρίας ταύτης συντελείται με τη βοήθειαν της αυθεντίας των μεγαλυτέρων. Δι' αυτούς ακριβώς τους λόγους η διδασκαλία των θρησκευτικών εις σχολεία κατώτερα, όταν εννοείται παρέχεται υπό μη κομμουνιζόντων και καταλλήλων προσώπων (ηθικών και με διδακτικήν τινά ικανότητα) είναι κατά κανόνα επιτυχεστέρα» (Μωραΐτης, 1931). Όταν, όμως, οι μαθητές οδηγούνται στη Μ.Ε., ασκούν κριτική στη θρησκεία, διότι το κύρος της θρησκείας έχει στηριχτεί «όχι τόσο επί του ορθού λόγου, όσον επί της αυθεντίας, έστω και ανωτέρας». (Μωραΐτης, 1931).

Η πρόταξη της αυθεντίας του διδάσκοντος στην παιδαγωγική σχέση, η αυστηρή οριοθέτηση του μορφωτικού αγαθού, στο οποίο οφείλει απόλυτη προσήλωση τόσο ο μαθητής όσο και ο καθηγητής, αλλά και η καταλυτική παρουσία της αυθεντίας του Θεού, εξυπηρετεί την όσο το δυνατόν μεγαλύτερη περιστολή της αμφισβήτησης της παρεχόμενης γνώσης από την πλευρά του μαθητή, διαμορφώνοντας με τον τρόπο αυτό η κεντρική διοίκηση ένα άκαμπτο εκπαιδευτικό σύστημα, με το οποίο προσδιόριζε και έλεγχε ολόκληρο τον ιδεολογικό χαρακτήρα της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Για τον λόγο αυτό θα δούμε να λέγεται ότι *«κύριον έργον του παιδαγωγού ή κατηχητού δέον να είναι ουχί η άσκησις κριτικής, αλλ' ο θρησκευτικός φρονηματισμός των μαθητών...[Έτσι ο παιδαγωγός] δεν σπένδει ν' αποδεχθή, πολλώ δε μάλλον να διδάξη διδασκαλίας αντιτιθεμένας εις το χριστιανικόν δόγμα, το οποίον έχεται της θεοπνευστίας και του αλαθήτου των αγίων Γραφών»* (Μωραΐτης, 1931).

Η «ιεροποίηση», έτσι, από τη μια πλευρά του προσώπου του καθηγητή και από την άλλη του μορφωτικού αγαθού, το οποίο είναι θεόπνευστο και άρα μη αμφισβητήσιμο, εγκλώβιζαν τον μαθητή σε μια υποχρεωτική και στείρα απομνημόνευση, χωρίς το δικαίωμα καμίας αντίθετης από τα προβλεπόμενα κρίσης. Με τον τρόπο αυτό, διαμορφωνόταν δια μέσου του διδακτισμού η θρησκευτική γνώση, όπως κάθε άλλη γνώση, την οποία οι μαθητές θα έπρεπε ατομικά να κατακτήσουν και όχι στο πλαίσιο της συνεργατικής μάθησης (Νούτσος, 1999).

Πρέπει να σημειωθεί εδώ, ότι επειδή το μάθημα των θρησκευτικών ήταν περιορισμένο χρονικά, αντλούσε το κύρος του από την ομοιόμορφη συνεξέτασή του με τα υπόλοιπα μαθήματα, ώστε να μην υστερεί σε επιστημονικό κύρος. Ωστόσο, δημιουργούσε πολλές φορές σύγχυση στους μαθητές, όταν επιχειρούσε να διδάξει ως θρησκευτικές αλήθειες «αφελείς περί φύσεως αντιλήψεις», οι οποίες έρχονταν σε αντίθεση με την πρόοδο της επιστημονικής έρευνας. Μάλιστα, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι είχε προταθεί η κατάργηση της διδασκαλίας της Παλαιάς Διαθήκης από το πρόγραμμα σπουδών των θρησκευτικών μαθημάτων του δημοτικού σχολείου, λόγω ακαταλληλότητας του τρόπου διδασκαλίας της, αφού πέρα από την αντίθεση που εισήγαγε το συγκεκριμένο βιβλίο της *Αγίας Γραφής* με την επιστημονική έρευνα, καθιέρωνε στις συνειδήσεις των μαθητών την αντίληψη ενός Θεού εξουσιαστή και εκδικητή, μειώνοντας το κύρος του αλλά και το κύρος του μαθήματος των θρησκευτικών στη ζωή των νέων (Μωραΐτης, 1934). Για τον λόγο αυτό, θα παρατηρηθεί μειωμένο ενδιαφέρον των νέων για τα θρησκευτικά βιβλία, τα οποία δεν ανταποκρίνονταν στις απαιτήσεις τους.

Αλλά, εάν ο διδακτισμός εναρμόνιζε το μάθημα των θρησκευτικών στο συντηρητικό σύστημα εκπαίδευσης, η ύπαρξή του δικαιολογούνταν ως ηθική υπεραναπλήρωση των υπόλοιπων μαθημάτων, ταυτίζοντας την ηθική θεωρία της εκπαιδευτικής πράξης με την ηθική της θρησκείας. Σύμφωνα με τον Ν. Εξαρχόπουλο, οπαδό της συντηρητικής αυτής αγωγής, το μάθημα των θρησκευτικών πρέπει να κατέχει κυρίαρχη θέση μεταξύ των υπολοίπων μαθημάτων, επειδή *«συλλέγει και συστηματοποιεί παν ηθικόν και θρησκευτικόν στοιχείον, όπερ παρέχει η λοιπή διδασκαλία, και επιδιώκει κατά τρόπον άμεσον την επίτευξη εκείνου, όπερ τα άλλα μαθήματα ζητούσιν εμμέσως να επιτύχωσι. Δια τούτο δε το μάθημα τούτο πρέπει να αποτελεί και το κέντρον και το κορύφωμα της όλης διδασκαλίας»* (Εξαρχόπουλος, 1946). Με τον τρόπο αυτό η θρησκευτική ηθική αποτελούσε για το μάθημα των θρησκευτικών το κεντρικότερο αντικείμενο διδασκαλίας, εναρμονιζόμενη με το γενικότερο αίτημα της αγωγής, που ήταν η μόρφωση ηθικών χαρακτήρων. Η ηθικο-θρησκευτική μόρφωση τοποθετεί τον άνθρωπο σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, με συγκεκριμένη ταξική δομή και οργάνωση, έχοντας προηγουμένως εσωτερικεύσει τους ίδιους τους πολιτικούς κανόνες της ηθικής της συμπεριφοράς, αναγκαίους για την όποια κοινωνική ενσωμάτωση. Η μόρφωση «χρηστών πολιτών», εναρμονισμένων με την υπάρχουσα κοινωνική δόμηση και η μείωση της κοινωνικής – πολιτικής παρέκκλισης προσέδιδε στο μάθημα μια θεμελιώδη πολιτική λειτουργία, την προετοιμασία πολιτών χρησίμων για την κοινωνία.

Η πολιτική, βέβαια, αυτή λειτουργία δεν είναι ανεξάρτητη από τον ιδεολογικοπολιτικό χαρακτήρα της κρατικής εξουσίας, η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση την προσδιορίζει. Για τον λόγο αυτό, θα λεχθεί την περίοδο του μεσοπολέμου ότι μέσω του μαθήματος των θρησκευτικών *«η θρησκεία αποτελεί το θεμέλιον*

του κρατικού κύρους, διότι εδραίοι την εν πνεύματι δικαιοσύνης ασκουμένην κρατικήν εξουσίαν» (Μωραΐτης, 1927). Με τον τρόπο αυτό, το μάθημα των θρησκευτικών εναρμονίζει τη θρησκευτική ηθική με την κυρίαρχη πολιτική θεωρία του κράτους, η οποία στη ουσία μετατρέπει το συγκεκριμένο μάθημα σε πολιτική αγωγή στήριξης της υπάρχουσας κοινωνικής δομής. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, το γεγονός ότι σε σχετική έρευνα την περίοδο του μεσοπολέμου μεταξύ των μαθητών των ευπορότερων – ανώτερων κοινωνικών τάξεων, από τις οποίες συντηρούνταν και αναπαράγονταν οι κυρίαρχες μορφές πολιτικής ιδεολογίας και εξουσίας, εκφράζεται η αντίληψη ότι όλες οι θρησκείες, συνδεδεμένες με την ηθική ζωή, συντελούν εξίσου στον κοινωνικό φρονηματισμό του ανθρώπου (Μωραΐτης, 1936).

Για τον λόγο αυτό, ο Ι. Καραβίδας αξιολογώντας τη συνεισφορά του μαθήματος των θρησκευτικών στην εθνική εκπαίδευση, θα φτάσει στο σημείο να υποστηρίξει ότι *«η εκπαίδευσις...θα χρησιμοποιήση την θρησκείαν δι' όλα εκείνα τα κεφαλαιώδη ζητήματα βιώσεως, που δεν έχει τον καιρόν να δικαιολογήση ή δια τα οποία η διανοητική ανάπτυξις του λαού δεν είναι αρκετά προχωρημένη ώστε να αφομοιώση διά της αναλύσεως· δια την αγιοποίησιν των υπερτάτων μας εκπολιτιστικών παραδόσεων, όχι βεβαίως δια της τυπικής καθαγιάσεως αλλά δια της συμπεριλήψεως τούτων εις την θρησκευτικήν διδασκαλίαν...εφ' όσον η θρησκεία εξακολουθεί να υπάρχη και να ασκή μεγάλην επιρροήν εις τον λαόν»* (Καραβίδας, 1935).

Κάθε φορά που οι συντηρητικές πολιτικές κυβερνήσεις έπρεπε να διαμορφώσουν την εθνικο-πολιτική τους ρητορεία απέναντι σε πολιτικούς αντιπάλους, όπως για παράδειγμα τον «κομμουνιστικό κίνδυνο», επιστρέφουν τη θρησκεία και το μάθημα που την αντιπροσώπευε στο σχολικό περιβάλλον, όχι γιατί θεωρούσαν το περιεχόμενο του μαθήματος σημαντικό, αλλά γιατί θα μπορούσε ως εθνική παράδοση να προσδιορίσει την κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία.

Για τον λόγο αυτό θα τονιστεί ιδιαίτερα η αντίληψη, ότι όποιος είναι αληθινός έλληνας, πρέπει αναγκαστικά να θρησκεύει, σε διαφορετική περίπτωση χωρίς θρησκεία οι έλληνες γίνονται «αναρχικοί – κομμουνιστές». Δεν είναι τυχαίο άλλωστε, ότι την περίοδο του μεσοπολέμου τα παιδιά των ανωτέρων αστικών κοινωνικών τάξεων, απαντώντας σε σχετική ερώτηση για την αναγκαιότητα της θρησκείας στη ζωή τους, τη συνδέουν με την πολιτική λειτουργία της ενάντια στον κομμουνισμό. Έτσι, κάποιος νέος 17 ετών θα υποστηρίξει: *«Όταν μετά πολλούς και πολυετείς αγónας επεβλήθη ο πατήρ μου των αντιπάλων του εις τας εκλογάς, ηυχαρίστησα θερμώς τον Θεόν, τον ηγάπησα δε περισσότερο»*. *«Έτερος αναφέρει ότι ενθυμείται τον Θεόν, οσάκις προσπαθούν να τον παρασύρουν προς το μέρος των οι κομμουνισταί, οι οποίοι στερούνται θρησκείας. Ουκ ολίγοι, εκ των εξετασθέντων καταδικάζουσιν ένεκα του σοβαρού τούτου λόγου τον κομμουνισμόν»* (Μωραΐτης, 1936). Με τον τρόπο αυτό δικαιολογούνταν η παρουσία του μαθήματος των θρησκευτικών στην όλη εκπαιδευτική διαδικασία, ως αποδοχή δηλαδή, χωρίς παρεκκλίσεις, της επίσημης πολιτικής θεωρίας. Καταλαβαίνει, λοιπόν, κάποιος ότι όσο περισσότερο αμφισβητούνταν η κυρίαρχη τάξη τόσο περισσότερο τα φοβικά της σύνδρομα λειτουργούσαν υπέρ της προβολής των παραδοσιακών εθνικών-θρησκευτικών αξιών του παρελθόντος, χωρίς ωστόσο τα χαρακτηριστικά αυτά να αποτελέσουν μια ανανεωμένη συμβολή στις πραγματικές ανάγκες της ελληνικής κοινωνίας.

Το μάθημα, λοιπόν, των θρησκευτικών, καλλιεργώντας από τη μια πλευρά τον ορθολογισμό, μέσω του διδακτισμού της εκπαιδευτικής πράξης, και από την άλλη την ηθική θεωρία του ευσεβισμού, μέσα από τον «καθωσπρεπισμό» του «χρηστού» πολίτη και του καλού «χριστιανού», το μόνο που κατάφερε να προσφέρει ήταν απλά τις τυπικές και «ξηρές» γνώσεις της κυρίαρχης θρησκείας, στερούμενο ενδιαφέροντος από την πλευρά των μαθητών. Ουσιαστικά δηλαδή, το μάθημα των θρησκευτικών διατηρούνταν στην εκπαιδευτική πράξη και στα προγράμματα σπουδών προσχηματικά, αδυνατώντας να ανταποκριθεί στη διαμόρφωση κάποιας ολοκληρωμένης ορθόδοξης θρησκευτικής συνείδησης, εναρμονισμένης με τις απαιτήσεις μιας σύγχρονης κοινωνίας. Ήταν απαραίτητο, όμως, στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή των εξουσιαστικών δομών της εκπαιδευτικής

διαδικασίας, οι οποίες μεταφυτευμένες στον κοινωνικό ιστό, δημιουργούσαν καθήκοντα και υποχρεώσεις, αλλά και διαμόρφωναν πρότυπα πολιτών, αποδεκτών από το κυρίαρχο αξιακό μοντέλο κοινωνικής δόμησης.

## **2. Η αναγκαιότητα ενός νέου Προγράμματος Σπουδών στη Θρησκευτική Αγωγή**

### **2.1 Το νέο εγχείρημα**

Ο κατηχητικός και ταυτόχρονα ομολογιακός χαρακτήρας του μαθήματος των θρησκευτικών, εναρμονισμένος με τα εθνικά χαρακτηριστικά της εκπαίδευσης θα διατηρηθούν και στα προγράμματα σπουδών της μεταπολίτευσης. Η *ανάπτυξη του θρησκευτικού συναισθήματος των μαθητών, η εδραίωση της χριστιανικής πίστης, η ενίσχυση της ενεργητικής συμμετοχής στη θρησκευτική ζωή*, αποτελούν ορισμένους από τους στόχους του μαθήματος. Ωστόσο οι νέες ανάγκες της ελληνικής κοινωνίας και οι αλλαγές που επήλθαν σε διεθνές επίπεδο έστρεψαν το ενδιαφέρον του Υπουργείου Παιδείας το 2011 στην εκπόνηση ενός νέου Προγράμματος Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή, το οποίο λειτούργησε σε πιλοτικό επίπεδο στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Παρόλο που το νέο πρόγραμμα προσπαθεί να συνδυάσει τις παραδοσιακές με τις σύγχρονες αντιλήψεις, για πρώτη φορά στην ιστορία του μαθήματος επιχειρείται η απεμπλοκή του από το μονοδιάστατο χαρακτήρα του, ιδιαίτερα με την υιοθέτηση της αντίληψης για γνωριμία των μαθητών με άλλες θρησκευτικές ή μη θρησκευτικές παραδόσεις και την εναρμόνισή του με τις σύγχρονες κοινωνικές και εκπαιδευτικές απαιτήσεις. Παρόλο που δεν απουσιάζουν επιμέρους προβλήματα στην πρακτική εφαρμογή της αρχικής ιδέας, θα πρέπει να τύχει ιδιαίτερης προσοχής και στήριξης.

Εισαγωγικά στο νέο Πρόγραμμα Σπουδών γίνεται μια συνοπτική ιστορική αναδρομή του μαθήματος και η παρουσίαση μιας προοδευτικής – εξελικτικής του πορείας από τις συντηρητικότερες αντιλήψεις στις ολιγότερο συντηρητικές, καταλήγοντας σε μια ανθρωπιστική και πολιτισμική διαχείριση του περιεχομένου του. Ωστόσο, δεν τεκμηριώνεται επαρκώς ο χρόνος που επιλέχτηκε για την αλλαγή των σκοπών και των στόχων του. Το ερώτημα, δηλαδή, που γεννιέται είναι γιατί τώρα η αλλαγή και όχι νωρίτερα, εάν δεχτούμε το γεγονός ότι το σύνολο των αρχών που επέβαλαν την αλλαγή ήταν ο εναρμονισμός του μαθήματος με τις αντιλήψεις που σταθερά και πάνω από μια δεκαετία εξέφραζε το Συμβούλιο της Ευρώπης, οι ανάγκες της ελληνικής κοινωνικής πραγματικότητας και η επικαιροποίηση της θρησκευτικής γνώσης που για αρκετά χρόνια είχε επισημανθεί στο πλαίσιο μιας αναβαθμισμένης στο σύγχρονο σχολείο θρησκευτικής αγωγής. Με άλλα λόγια, οι «νέες» απαιτήσεις για τη θρησκευτική εκπαίδευση σε σχέση με το ευρωπαϊκό πλαίσιο του μαθήματος δεν είναι και τόσο «νέες», αλλά έχουν μια ιστορική διαδρομή αρκετών δεκαετιών. Επιπλέον, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι, ενώ στον αντίστοιχο ευρωπαϊκό χώρο, όπως αναφέρεται, η σχολική θρησκευτική εκπαίδευση, από τη δεκαετία του '60 και έπειτα, ανέδειξε ένα ευρύ φάσμα αλλαγών, που βασίστηκαν σε εκτεταμένες θρησκευτοπαιδαγωγικές έρευνες και εφαρμόστηκαν με σχεδιασμένες και στοχευμένες ενέργειες στο πλαίσιο του μαθήματος των θρησκευτικών, στην ελληνική περίπτωση η θρησκευτική εκπαίδευση επιχειρούσε, εντός των αναταραχών του εθνικού εκπαιδευτικού συστήματος να αναβαθμίσει τον εκπαιδευτικό της ρόλο, ακολουθώντας την τυπική διάρθρωση των κλάδων της ακαδημαϊκής θεολογίας στην εκπαιδευτική πρακτική του δημόσιου σχολείου (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Στην ουσία, δηλαδή, αυτό που υποστηρίζεται είναι ότι τόσο η εφαρμογή των διεθνών παιδαγωγικών τάσεων στην ελληνική σχολική θρησκευτική αγωγή όσο και η ανάδειξη μιας σειράς εσωτερικών διεργασιών που θα έθεταν σύγχρονους ρεαλιστικούς και σε κάθε περίπτωση αντικειμενικούς κοινωνικούς στόχους εναρμονισμένους με μια ισότιμη ύπαρξη του μαθήματος στο σύγχρονο σχολείο, μάλλον προσέκρουαν σε μια ομογενοποιημένη αντίληψη για τη θρησκεία, η οποία ακύρωνε κάθε εναλλακτική πρόταση.

Η παρουσία, όμως, ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής στο δημόσιο σχολείο δεν προκύπτει ως αποτέ-



λεσμα μιας συντεχνιακής διαχείρισής του, αλλά ως συνέπεια του διεπιστημονικού χαρακτήρα της θρησκευτικής γνώσης σε μια πλουραλιστική και πολυφωνική σχολική εκπαίδευση. Εάν σε κάθε πολιτισμένο λαό η χάραξη εκπαιδευτικής πολιτικής προκύπτει μέσα από μια σειρά διεπιστημονικών μελετών και προσεγγίσεων που προϋποθέτει εκπαιδευτικό σχεδιασμό για υλοποίηση των αντίστοιχων στόχων, αυτό δεν εξαιρεί την ελληνική περίπτωση από την εκπόνηση των αντίστοιχων ερευνών, ακόμα και όταν η παρουσία κυρίαρχης θρησκευτικής αντίληψης καθίσταται ισχυρή. Προς την κατεύθυνση αυτή προξενεί εντύπωση αφενός η απουσία σχεδιασμού και υλοποίησης μιας σειράς εμπειρικών ερευνών, αναγκαίων για την κατανόηση και τον σχεδιασμό του μαθήματος και των αντίστοιχων αλλαγών που ενδεχομένως χρειάζονται, αφετέρου η αποσιώπηση των εναλλακτικών μορφών του που έχουν συζητηθεί και προταθεί τα τελευταία χρόνια για το μάθημα (Καραμούζης & Αθανασιάδης, 2011).

Παρόλο, δηλαδή, που επιχειρείται μια αλλαγή του μαθήματος, αυτή θα έπρεπε να είναι στοχευμένη με βάση την ανάλυση και επεξεργασία μιας σειράς εμπειρικών δεδομένων, τα οποία προϋποθέτουν έρευνες πεδίου, οι οποίες θα αποτυπώσουν τις ανάγκες αυτές, λαμβάνοντας υπόψη τις αντιλήψεις όλων των εμπλεκόμενων πλευρών (ελληνική κοινωνία, διδάσκοντες, μαθητές), αλλά και θα ενσωματώσουν τις διαφορετικές και κατά καιρούς προτεινόμενες θεωρητικές τοποθετήσεις για τον χαρακτήρα του μαθήματος. Τέτοιες έρευνες, δυστυχώς, ούτε έχουν γίνει ούτε έχουν ληφθεί υπόψη, ενώ από την άλλη πλευρά οι εναλλακτικές προτάσεις περιορίζονται μόνο στις στερεοτυπικές αντιλήψεις ορισμένων θεολόγων για το μάθημα των θρησκευτικών, εάν δηλαδή θα είναι περισσότερο ή λιγότερο «ομολογιακό». Αξίζει να σημειώσουμε ότι η αδυναμία ενσωμάτωσης των διαφορετικών αντιλήψεων για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής διαφαίνεται και στην αναφορά που γίνεται στο βιβλίο του Γ. Σωτηρέλη (1993), *Θρησκεία και Εκπαίδευση [κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση]*, το οποίο αποτελεί μια διαφορετική αντιμετώπιση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής σε σχέση με τις υπόλοιπες θεωρήσεις, προερχόμενη από τον χώρο των νομικών επιστημών. Ωστόσο, σύμφωνα με τους συντάκτες του *Οδηγού Εκπαιδευτικού*, το βιβλίο αυτό θεωρήθηκε η απαρχή της ανάπτυξης των συζητήσεων για την εισαγωγή του «θρησκευσιολογικού» μοντέλου διδασκαλίας, το οποίο, όπως επισημαίνεται, λειτούργησε στον «θεολογικό κόσμο ως “απειλή” για την ακεραιότητα του μαθήματος, πολλαπλασιάζοντας τα στερεότυπα των θεολόγων» (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Το «θρησκευσιολογικό» μοντέλο φαντάζει ως «απειλή» στον θεολογικό κόσμο, επειδή οι θεολογικές σπουδές στην ελληνική περίπτωση θεωρούνται ως σπουδές στην ορθόδοξη χριστιανική θεολογία και μόνο. Οπότε οι σπουδές αυτές κουβαλούσαν από τη σύσταση του ελληνικού κράτους και του εθνικού πανεπιστημίου τα χαρακτηριστικά της διαφύλαξης μιας θρησκευτικής παράδοσης από κάθε προσπάθεια υπονόμησης της. Με την έννοια αυτή οι άλλες θρησκείες γίνονται αντιληπτές ως θρησκευτική και εθνική απειλή. Φαίνεται, όμως, ότι οι συντάκτες του νέου Προγράμματος Σπουδών ξεπερνούν πολύ γρήγορα την κουβέντα για το «θρησκευσιολογικό μοντέλο», το μόνο εναλλακτικό που αρχικά είχε παρουσιαστεί, λέγοντας ότι το μοντέλο αυτό, κινούμενο στον χώρο της «φαινομενολογίας», γίνεται αντιληπτό «ως μια ουδέτερη “τουριστικού” τύπου πληροφόρηση γύρω από τις διάφορες θρησκείες του κόσμου», απαξιώνοντας με τον τρόπο αυτό τις οποίες εναλλακτικές μορφές έχουν προταθεί με κριτήριο τη διαπολιτισμική συνύπαρξη και τον διάλογο των θρησκειών στο δημόσιο σχολείο. Άλλωστε, η αξιολόγηση των εκπαιδευτικών μοντέλων σχεδιασμού προκύπτει εκ της εφαρμογής τους, χωρίς φυσικά να απαξιώνεται ο όποιος εκ των προτέρων σχεδιασμός. Η πρόταση που έχουμε καταθέσει για τη διαθρησκειακή αγωγή, στο πλαίσιο της συγκριτικής συνεξέτασης των θρησκειών αποσκοπούσε και αποσκοπεί στην κατανόηση του περιεχομένου τους, προκειμένου να αναπτυχθεί η εμπιστοσύνη στη διαφορετικότητα, μέσα από την επικοινωνία και τον ειλικρινή διάλογο, γονιμοποιώντας δημιουργικά τις πλευρές εκείνες του θρησκευτικού λόγου που μπορούν να συνεισφέρουν προς αυτή την κατεύθυνση (Καραμούζης, 2007). Ιδιαίτερα αξίζει να σημειώσουμε ότι σε έρευνά μας για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής οι υποψήφιοι εκπαιδευτικοί, παρόλο που θεωρούν στην πλειοψηφία τους το μάθημα των θρησκευτικών υποβαθμισμένο σε σχέση με τα υπόλοιπα μαθήματα, ωστόσο επισημαίνουν ότι δεν πρέπει να καταργηθεί ούτε, φυσικά, να γίνει προαιρετικό ούτε να εκχωρηθεί

στις επιμέρους θρησκευτικές κοινότητες. Αντίθετα, πιστεύουν ότι θα πρέπει να αλλάξει περιεχόμενο, σκοπούς και στόχους, ενώ μια πιθανή αλλαγή του σε μάθημα διαθρησκευτικής αγωγής κρίνεται ως φυσιολογική και αναμενόμενη, προκειμένου να μελετηθεί με σαφή και οροθετημένα επιστημονικά κριτήρια το φαινόμενο της θρησκείας (Καραμούζης & Αθανασιάδης, 2011). Προξενεί δε ιδιαίτερη εντύπωση ότι για ορισμένους ερευνητές η αναζήτηση των θετικών συνεπειών της διαθρησκευτικής αγωγής οδηγεί αρκετούς αιώνες πίσω σε σπουδαίους παιδαγωγούς, όπως ο John Amos Comenius, συνδέοντας τις αντιλήψεις αυτές με τη διδασκαλία της ειρηνικής συνύπαρξης των ανθρώπων, την αποδοχή της θρησκευτικής και πολιτισμικής ετερότητας, της κριτικής σκέψης και της δημιουργίας υπεύθυνων πολιτών μέσα από τη διδακτική διαδικασία (Wingerden, Avest, Westerman, 2012). Τα στοιχεία που προαναφέραμε, ενσωματώνονται βέβαια στο νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών, συσχετίζοντας τις «νέες απαιτήσεις για τη θρησκευτική εκπαίδευση» με το «ευρωπαϊκό πλαίσιο του μαθήματος». Η αναγνώριση από το Συμβούλιο της Ευρώπης της θρησκευτικής εκπαίδευσης ως απαραίτητης συνιστώσας για μια πολύπλευρη και ολοκληρωμένη μόρφωση των μαθητών σε συνδυασμό με την ανάδειξη των θρησκευτικών αξιών όλων των θρησκειών σε πεδίο διαλόγου, συνάντησης και ειρηνικής συνύπαρξης των ανθρώπων ανεξάρτητα από θρησκευτικές ή πολιτικές πεποιθήσεις επαναλαμβάνονται και στο νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών, στο οποίο μεταξύ των άλλων σημειώνεται η αναγκαιότητα της παρουσίας ενός σχολικού υποχρεωτικού μαθήματος θρησκευτικής αγωγής με τη συμμετοχή όλων των παιδιών χωρίς καμιά διάκριση και ανεξάρτητα από τις θρησκευτικές ή άλλες δεσμεύσεις τους. Επαναλαμβάνεται ότι ο εκπαιδευτικός χαρακτήρας της θρησκευτικής μάθησης, παρά την ποικιλία των εθνικών προγραμμάτων σπουδών που εφαρμόζονται, στοχεύει σε ένα πλαίσιο σταθερών ευρωπαϊκών αξιών, όπως η δημοκρατία, η κοινωνική συνοχή, η κοινωνική δικαιοσύνη και τα ανθρώπινα δικαιώματα, ενώ κριτήρια, όπως η ευαισθησία, ο σεβασμός, η ανοχή, η ενσυναίσθηση, η κατανόηση, η στοχαστικότητα και η ευρύτητα των οριζόντων, συνθέτουν το βασικό εκπαιδευτικό περίγραμμα. Δεδομένου ότι η αντίληψη για εξοικείωση των μαθητών με μια μόνο θρησκευτική παράδοση έχει σήμερα αγγίξει τα όριά της, ενθαρρύνονται θεωρήσεις για «διαχριστιανική» και «διαθρησκευτική» μάθηση στο πλαίσιο του διαλόγου, της συνεργασίας και της συλλογικότητας. Επίσης, τονίζεται ότι ο εκπαιδευτικός χαρακτήρας της θρησκευτικής μάθησης του 21ου αιώνα οδηγεί τον «θρησκευτικό γραμματισμό» σε κοινωνικά προτάγματα καθολικού χαρακτήρα, όπως ο «πολιτισμικός εγκλιματισμός» των μαθητών σε αντίθεση με τον «ιδεολογικό εγκλιματισμό» τους.

## 2.2. Ο θεολογικός χαρακτήρας του νέου Προγράμματος Σπουδών

Η υλοποίηση των στόχων αυτών, σύμφωνα με τις αντιλήψεις των εμπλεκομένων στη δημιουργία του νέου πλαισίου της θρησκευτικής αγωγής, εξακολουθεί να προϋποθέτει την παρουσία ενός «θεολογικού μαθήματος», το οποίο καλείται να διευρύνει τους ορίζοντές του, υιοθετώντας τον δημιουργικό διάλογο με τη νεωτερικότητα, τον πλουραλισμό, την πολυπολιτισμικότητα και την ετερότητα, επιδιώκοντας μεταξύ άλλων τη θεμελίωση της «χριστιανικής μαρτυρίας» στη σχολική εκπαίδευση «σε ένα άλλο, υψηλότερο, πνευματικό και θεολογικό επίπεδο», όπως χαρακτηριστικά σημειώνεται (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Η συνύπαρξη μεταξύ μιας θεολογικής τεκμηρίωσης του περιεχομένου του μαθήματος σε συνδυασμό με την ιστορική και κοινωνιολογική κατανόηση του ρόλου του πιστεύουμε ότι χρήζει περαιτέρω επεξεργασίας. Η ανάδειξη της άποψης για τη συμβολή της θεολογικής σκέψης σε απαραίτητο εργαλείο μάθησης, απαλλαγμένης όμως από «εκτροπές και ακρότητες του παρελθόντος» (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011), καθώς επίσης και η διαπίστωση ότι «η ορθόδοξη θεολογία από τη φύση της δεν προσπερνά τη θρησκευτική ετερότητα, αλλά διαλέγεται με αυτήν, χωρίς βεβαίως αυτό να σημαίνει ότι προδίδει τον εαυτό της» (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011), θα πρέπει να διευκρινιστούν περαιτέρω. Τι θεωρείται «εκτροπή» και «ακρότητα» στο θεολογικό λόγο; Από ποιους καλλιεργείται; Τι σκοπούς επιδιώκει; Ποιος είναι ο θεολογικός λόγος σήμερα και ποιο το περιεχόμενό του; Τα ερωτήματα αυτά σχετίζονται άμεσα με τον «διαθρησκευτικό διάλογο» που προτείνεται ως μέρος της θρησκευτικής αγωγής, ο οποίος τελικά θα πρέπει να προσδιοριστεί με υπευθυνότητα και όραμα και όχι στη βάση

φοβικών συνδρόμων περί «προδοσίας» της θρησκευτικής πίστης. Στην ουσία, βέβαια, θα μπορούσε κάποιος να σημειώσει ότι σήμερα γίνεται κατανοητή η προσπάθεια από ορισμένους θεολόγους για την ύπαρξη μιας νέας θεολογικής σκέψης, η οποία ωστόσο θα πρέπει να ξεκινήσει από μια σε βάθος και χωρίς περιστροφές και ωραιοποιήσεις κριτική – αναστοχαστική αποτίμηση του ρόλου της, ενώ παράλληλα ο εμπλουτισμός με γνώσεις που αφορούν την κοινωνική και πολιτισμική οργάνωση, όχι μόνο της ελληνικής αλλά και της παγκόσμιας κοινωνίας, κρίνεται απαραίτητη. Διαφορετικά ένας θεολογικός λόγος, ο οποίος δικαιολογεί την ύπαρξή του με μοναδικό κριτήριο τον προνομιακό του ρόλο σε συνδυασμό με τον παραδοσιακό χαρακτήρα της ελληνικής κοινωνίας φαντάζει σήμερα ως έωλο επιχείρημα, πολύ δε περισσότερο, όταν συνευθύνεται για την έτσι και αλλιώς υποβαθμισμένη σε σχέση με τα υπόλοιπα μαθήματα παρεχόμενη θρησκευτική αγωγή στο δημόσιο σχολείο, την οποία για αρκετά χρόνια επιχειρούσε να προσδιορίζει. Υπενθυμίζουμε χαρακτηριστικά ότι, παρόλο που, μεταξύ των σκοπών της διδασκαλίας του μαθήματος των θρησκευτικών, το ισχύον από το 2003 πρόγραμμα σπουδών αναφερόταν «στην ανάπτυξη της προσωπικότητας, στην καλλιέργεια οικουμενικών και πανανθρώπινων αξιών και στην ανάπτυξη της ελληνικής μας ταυτότητας και συνείδησης με βάση την πολιτιστική μας κληρονομιά», αυτό δεν αποτέλεσε σοβαρό κριτήριο αναβάθμισης του μαθήματος στο δημόσιο σχολείο. Αντίθετα, περιέπλεξε περαιτέρω τον ρόλο του, επειδή επιχειρήθηκε μια αναφομοίωτη συνύπαρξη μεταξύ ενός «ήπιου κατηχητισμού», μιας οικουμενικής δηλαδή ηθικής θεωρίας που παρέπεμπε περισσότερο στη χριστιανική πίστη, και ενός διαθεματικού γνωσιολογικού κατά βάση παιδαγωγικού πλαισίου, αφήνοντας στο περιθώριο του μαθήματος το αίτημα για «επίγνωση της ύπαρξης διαφορετικών εκφράσεων της θρησκευτικότητας». Επίσης, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι οι κατά καιρούς διατυπούμενες ακόμα και από θεολόγους εναλλακτικές προτάσεις για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής, που μπορεί να άγγιζαν σε ορισμένες περιπτώσεις τα όρια του ριζοσπαστισμού δεν ενσωματώνονταν στα εκάστοτε Προγράμματα Σπουδών. Αντίθετα, οι λιγότερο ριζοσπαστικές και περισσότερο παραδοσιοκρατικές αντιλήψεις φαίνεται να υπερτερούν και να προσδιορίζουν το περιεχόμενο της θρησκευτικής αγωγής, αποδεικνύοντας τις εγγενείς αδυναμίες για τη δημιουργία και ενσωμάτωση μιας πραγματικά νέας θρησκευτικής σκέψης στα Προγράμματα Σπουδών, αλλά και στα εγχειρίδια που επιχειρούν να υλοποιήσουν αντίστοιχους στόχους. Με άλλα λόγια, η εκπαιδευτική πολιτική που χαράσσεται για το μάθημα αυτό απλά επιχειρεί τον συγκερασμό ετερόκλητων στοιχείων, ενός δηλαδή συντηρητικού θρησκευτικού πλαισίου που καλλιεργείται από ορισμένους θρησκευτικούς κύκλους και απαιτεί την εμμονή στις κυρίαρχες θρησκευτικές αντιλήψεις και μιας εκσυγχρονιστικής προσπάθειας, η οποία τις περισσότερες φορές καταλήγει σε υποταγή στην κυρίαρχη θρησκευτικοπολιτική αντίληψη.

Συναφές με τα προηγούμενα είναι και το αναφομοίωτο των νέων αντιλήψεων για το μάθημα που σε ορισμένες περιπτώσεις μάλλον δημιουργεί σύγχυση μεταξύ του «θεολογικού» και του «κοινωνιολογικού» πλαισίου. Άλλωστε, τι νόημα θα μπορούσε να προσδώσει κάποιος στη διαζευκτική ερώτηση που τίθεται στην υποενότητα με τίτλο: «Οι μαθητές είναι αυριανοί πολίτες ή δρώντα κοινωνικά πρόσωπα; Εκπαίδευση και Ελευθερία». Στην ενότητα αυτή επισημαίνεται ότι «η θρησκευτική εκπαίδευση των μαθητών δεν είναι επικεντρωμένη αποκλειστικά στη διαμόρφωση και προετοιμασία τους ως αυριανών πολιτών, αλλά πρωτευόντως στην παρούσα πορεία και δράση τους ως αυτόνομων προσώπων» (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Βέβαια, εδώ επιχειρείται η προβολή και καλλιέργεια της ελευθερίας ως προϋπόθεση της πολιτικής και θρησκευτικής δράσης, αλλά και ως προϋπόθεση της ίδιας της μάθησης και της γνώσης. Ωστόσο, θεωρούμε ότι η κοινωνική δράση από τη φύση της είναι σε κάθε περίπτωση πολιτική δράση και άρα δεν μπορεί κάποιος να διαχειριστεί την καλλιέργεια της θρησκευτικής ελευθερίας ανεξάρτητα από τους αντίστοιχους πολιτικούς στόχους στους οποίους οφείλει να είναι ενταγμένη, όπως π.χ. τη δημοκρατική οργάνωση της κοινωνίας και τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Διαφορετικά, οι αδιευκρίνιστοι πολιτικοί στόχοι μπορεί να οδηγήσουν στο όνομα της θρησκευτικής ελευθερίας σε υπερεκτίμηση των υποκειμενικών θρησκευτικών χαρακτηριστικών, με αποτέλεσμα την προσπάθεια καθιέρωσης ομογενοποιημένων αντιλήψεων για τη θρησκεία και κατ' επέκταση για την πολιτισμική της κατασκευή. Η θρησκευτική ελευθερία συνδέεται με την επιλογή της θρησκευτικής πί-

στης και αποτελεί προϋπόθεση διαμόρφωσης της θρησκευτικής συνείδησης. Αυτό, όμως, σε κάθε περίπτωση δεν αναιρεί την αυριανή παρουσία των μαθητών ως πολιτικών προσωπικοτήτων. Αντίθετα, την προϋποθέτει, ιδιαίτερα μάλιστα, όταν συζητούμε για την παρουσία ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής, το οποίο μέσα από την κριτική και αναστοχαστική σκέψη των μαθητών εντάσσει με τον δικό του τρόπο την παρουσία του στην προοπτική ενίσχυσης της συνείδησης της ιδιότητας του πολίτη και δεν λειτουργεί ανεξάρτητα από αυτήν (Miedema, Avest, 2011). Άλλωστε, σε σχετική έρευνα μεταξύ των υποψήφιων δασκάλων φοιτητών και φοιτητριών διαπιστώνουμε στην πλειοψηφία τους την ανάδειξη της αντίληψης ότι «η θρησκευτική εκπαίδευση δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη από τις αρχές και τους στόχους της κοινωνικής και πολιτικής αγωγής, ενισχύοντας τις αξίες της δημοκρατικής λειτουργίας του πολίτη και του σεβασμού της διαφορετικότητας» (Καραμούζης & Αθανασιάδης, 2011).

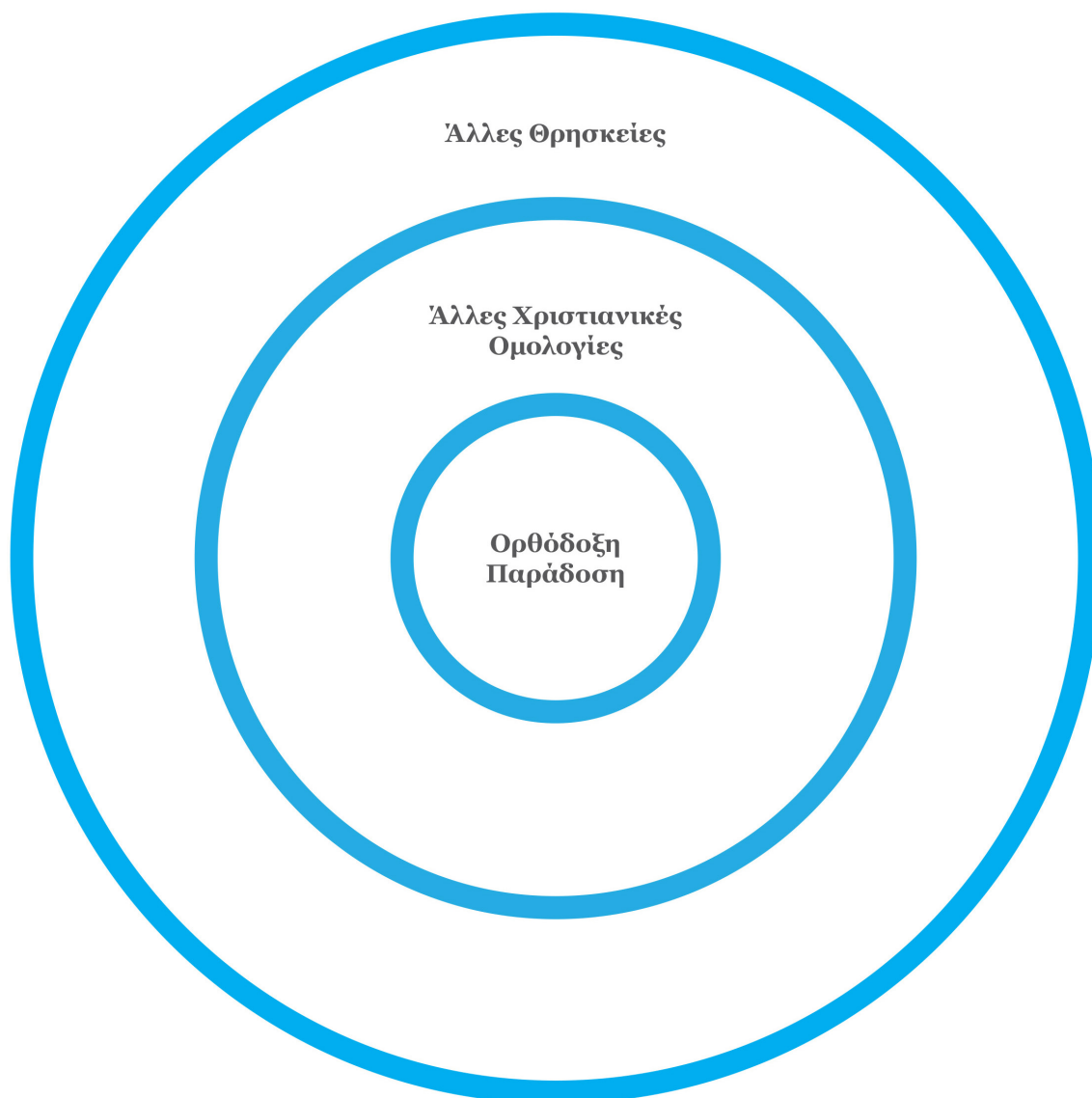
Επίσης, οφείλουμε να επισημάνουμε το γεγονός ότι και η έκφραση «αυτόνομα πρόσωπα» που χρησιμοποιείται σε αυτή τη συνάφεια, μάλλον δεν συμβαδίζει με τη θεολογική τεκμηρίωση της έννοιας του «προσώπου», όπως τουλάχιστον η ορθόδοξη θεολογική σκέψη έχει αναδείξει. (Ζηζιούλας, Ι. 1977). Θεωρούμε ότι η ορθόδοξη θεολογική έννοια του «προσώπου» θα πρέπει να τονιστεί και να προβληθεί επαρκώς, επειδή εντάσσεται στη λογική της αποδοχής του «άλλου», μέσω του οποίου καταξιώνεται η ανθρώπινη ύπαρξη. Ίσως η θεολογική σκέψη οφείλει να κάνει σήμερα καινούργια ανοίγματα, τέτοια που να δικαιολογούν την παρουσία της στο σύγχρονο κόσμο, επαναδιατυπώνοντας τον λόγο της χωρίς τις συντηρητικές περιχαράκώσεις του παρελθόντος. Άλλωστε, η αναφορά στη «μεθερμηνεία» του θεολογικού λόγου με κριτήριο τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών, λαμβάνοντας υπόψη τα κοινωνικά προβλήματα της εποχής, τα υπαρξιακά ερωτήματα και τα ηθικά διλήμματα του ανθρώπου θα πρέπει να αποτελέσει την απαρχή για μια νέα ανάγνωση τόσο της ορθοδοξίας όσο και των άλλων θρησκειών από όλους και ιδιαίτερα από εκείνους που εμπλέκονται με τη θρησκευτική αγωγή.

Προς την κατεύθυνση αυτή και επειδή το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής ιδιαίτερα στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση υλοποιείται από θεολόγους, αποφοίτους των Θεολογικών Σχολών των ελληνικών πανεπιστημίων, θα πρέπει να υπάρξει μια ριζική αλλαγή του Προγράμματος Σπουδών των συγκεκριμένων τμημάτων, προκειμένου οι απόφοιτοί τους να μπορούν και να είναι σε θέση να υποστηρίξουν μια τέτοια προσπάθεια. Ο εμπλουτισμός με μια σειρά μαθημάτων που θα σχετίζονται με την παιδαγωγική λειτουργία και εφαρμογή των χαρακτηριστικών του νέου Προγράμματος, την κοινωνιολογική κατανόηση των όρων και προϋποθέσεων της αξιολόγησης του ευρύτερου πλαισίου τόσο της θρησκείας ως πολιτισμικού γεγονότος όσο και της κοινωνίας και των αναγκών της, θα αποτελούσε για τις Θεολογικές Σχολές ένα νέο σημείο αναφοράς εκσυγχρονισμένο και απαλλαγμένο επιτέλους από τα συντηρητικά και αδιευκρίνιστα ως προς τη χρησιμότητα τους μαθήματα, η ύλη των οποίων μάλλον παραπέμπει στη σχολαστική αναπαραγωγή και αποστήθιση της θρησκευτικής γνώσης και όχι στην σύγχρονη επανερμηνεία της. Δίλημμα δεν αποτελεί πλέον η διάσωση ή μη ενός θεολογικού – συντηρητικού λόγου μιας παρωχημένης εποχής που αποδείκνυε την επιστημοσύνη του μέσω της διατήρησης των παραδοσιακών δομών και σχημάτων θρησκευτικής εξουσίας μέσα και έξω από τον χώρο των Πανεπιστημίων, του σχολείου και της κοινωνίας, άλλωστε οι συνέπειες για το μάθημα των θρησκευτικών είναι γνωστές, αλλά οι νέες κοινωνικές προκλήσεις και οι δυνατότητες που προβάλλονται, προκειμένου να διαμορφωθεί μια θρησκευτική σκέψη, η οποία θα συνδιαλέγεται με τη διαφορετικότητα αναδεικνύοντας τα στοιχεία εκείνα της κάθε θρησκευτικής και πολιτισμικής παράδοσης, τα οποία είναι χρήσιμα για την κατανόηση πρωτίστως του άλλου και στη συνέχεια για την κοινωνική και πολιτισμική του ενσωμάτωση.

### **2.3 Περιεχόμενο, ειδικοί προσανατολισμοί και στόχοι του νέου Πιλοτικού Προγράμματος**

Το νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών στηρίζεται σε ένα γνωσιολογικό πλαίσιο τριών ομόκεντρων θεματικών κύκλων (Σχήμα 6.1) που αναπτύσσονται με αφετηρία την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, η οποία αποτελεί

την παράδοση του ελληνικού τόπου και έχει αποτυπωθεί στα μνημεία του πολιτισμού του. Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά στις μεγάλες χριστιανικές παραδόσεις που συναντώνται κυρίως στον ευρωπαϊκό χώρο, όπως ο ρωμαιοκαθολικισμός και ο προτεσταντισμός και, τέλος, ο διευρυμένος θεματικός κύκλος καταλήγει στα μεγάλα θρησκευόμενα του κόσμου με κύρια έμφαση στον ιουδαϊσμό και στο Ισλάμ.



**Σχήμα 6.1** Γνωσιολογικό πλαίσιο τριών ομόκεντρων κύκλων του νέου Πιλοτικού Προγράμματος Σπουδών.

Αυτή η γνωσιολογική κατανομή βασίζεται στη λογική της γεωπολιτικής λειτουργίας των θρησκειών, σύμφωνα με την οποία η ορθοδοξία αποτελεί στοιχείο μιας τοπικής παράδοσης, την οποία πλαισιώνουν διαφορετικές χριστιανικές ομολογίες και θρησκείες. Η διασύνδεση του θρησκευτικού γραμματισμού με τη γεωπολιτική παρουσία των θρησκειών κρίνεται σημαντική στον βαθμό που η θρησκευτική αγωγή αποτυπώνει ή οφείλει να αποτυπώνει τα κοινωνικοπολιτικά χαρακτηριστικά των θρησκειών στην ιστορική τους διαχρονία και στη γεωγραφική τους κατανομή, ενώ ταυτόχρονα αναζητά τα στοιχεία εκείνα που καθιστούν εφικτή την όποια επικοινωνία. Παρόλο που γίνεται κατανοητή αυτή η κατανομή στο συγκεκριμένο πλαίσιο, κρίνουμε ότι είναι περιττές αναφορές του τύπου: «φυσικά δεν είναι δυνατόν στο ελληνικό σχολείο να μην είναι κεντρικός ο λόγος της ορθόδοξης θεολογίας και παράδοσης η οποία μέσα από το μάθημα των θρησκευτικών καλείται να προχωρήσει πιο πέρα και από τη νεωτερικότητα και να αποδεχθεί τον πλουραλισμό και την ετερότητα, κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ταυτόχρονα να μην υποτιμά, να μην σχετικοποιεί, πολύ δε περισσότερο να μην εγκαταλείπει την αυτοσυνειδησία της» (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Οι αναφορές αυτές μάλλον παραπέμπουν στους

αμυντικούς προσανατολισμούς της ορθόδοξης χριστιανικής θεολογίας, απομονώνοντάς την ακόμη περισσότερο από τις σύγχρονες κοινωνικές εξελίξεις. Δίνεται η εντύπωση ότι μάλλον η κατανόηση της ετερότητας οφείλει να γίνεται με κριτήριο τη συγκεκριμένη χριστιανική παράδοση, επειδή παρουσιάζεται «αδύναμη» σε σχέση με τις άλλες, ενώ αποσιωπάται η αντίστροφη διάσταση, η κατανόηση δηλαδή της ορθόδοξης χριστιανικής θεολογίας μέσα από την παρουσία της θρησκευτικής ετερότητας. Πολύ δε περισσότερο οφείλει να τονιστεί η αυτοκριτική διάσταση της ίδιας της χριστιανικής παράδοσης, η οποία αποτελεί βασική προϋπόθεση της αυτοσυνειδησίας της και άρα του σύγχρονου ρόλου της. Άλλωστε, θα συμφωνήσουμε με τους συντελεστές του νέου Πιλοτικού Προγράμματος Σπουδών, οι οποίοι θεωρούν ότι μια σύγχρονη αντίληψη του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής οφείλει να εστιάζει στην ανθρώπινη διάσταση των θρησκειών και της θρησκευτικής πίστης, με κριτικό πνεύμα, αναδεικνύοντας τη θρησκεία ως διαχρονική πηγή έμπνευσης για τον πολιτισμό, άντλησης προσωπικού και συλλογικού νοήματος, διαμόρφωσης συνεκτικής κοινωνικής δέσμευσης, αλλά και σε πολλές περιπτώσεις αφορμής για τη δημιουργία κοινωνικών εντάσεων και συγκρούσεων. Όπως αντιλαμβάνεται κάποιος, η ανάδειξη των πτυχών αυτών δεν μπορεί να γίνεται με κριτήριο την ένταξη σε μια θρησκευτική ομάδα ή κοινότητα ή την υπεροχή μιας θρησκείας έναντι των υπολοίπων, αλλά κυρίως μέσα από τη νηφάλια και αντικειμενική μελέτη του θρησκευτικού φαινομένου, το οποίο αποτέλεσε την κινητήρια δύναμη της πορείας της ανθρώπινης ιστορίας, είτε μέσω συνεχειών είτε μέσω ανατροπών. Σε κάθε περίπτωση, η κριτική - αναστοχαστική λειτουργία της ίδιας της γνώσης προϋποθέτει σε ορισμένες περιπτώσεις την υπέρβαση παγιωμένων θρησκευτικών αντιλήψεων, ενώ σε άλλες τη δημιουργία ερωτημάτων που σχετίζονται με την ίδια την ύπαρξη και τη ζωή.

Με κριτήριο τη γεωπολιτική κατανομή των θρησκειών οι γενικοί σκοποί του νέου Πιλοτικού Προγράμματος Σπουδών είναι προσανατολισμένοι σε πέντε ευδιάκριτους στόχους: α) στη γνωσιολογική κατανόηση του χριστιανισμού και της ορθοδοξίας, «ως πνευματικής και πολιτισμικής παράδοσης της Ελλάδας και της Ευρώπης αλλά και ως ζωντανής πηγής έμπνευσης, πίστης, ηθικής και νοηματοδότησης: για τον κόσμο και τον άνθρωπο, τη ζωή και την ιστορία», β) στη γνωσιολογική κατανόηση της φύσης του θρησκευτικού φαινομένου, στο σύνολό του, αλλά και στις επιμέρους εκφάνσεις του, όπως είναι οι θρησκείες του κόσμου, θεωρώντας τις ως ζωντανή πηγή πίστης, πολιτισμού και ηθικού τρόπου ζωής, γ) στην ανάπτυξη εκ μέρους των μαθητών δεξιοτήτων και ικανοτήτων, στάσεων και συμπεριφορών που χαρακτηρίζουν το «θρησκευτικά εγγράμματο υποκείμενο», καλλιεργώντας την ηθική και κοινωνική του ευαισθησία, δ) στην προαγωγή της γνώσης, της κριτικής ικανότητας του σεβασμού και του διαλόγου μεταξύ ανθρώπων με διαφορετικές απόψεις, αντιλήψεις ή δεσμεύσεις σε ζητήματα πίστης και ηθικού προσανατολισμού, ε) στην οικοδόμηση, με κριτήριο την ελευθερία της επιλογής και την ολόπλευρη (θρησκευτική, γνωστική, πνευματική, κοινωνική, ηθική αισθητική και δημιουργική) ανάπτυξη των μαθητών, της προσωπικής τους ταυτότητας, αναζητώντας το νόημα της ζωής και ανακαλύπτοντας την πολυπλοκότητα του μυστηρίου της (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Σαφέστατα οι πέντε αυτοί γενικοί στόχοι είναι προσανατολισμένοι στις νέες απαιτήσεις της θρησκευτικής αγωγής και οικοδομούν ένα πλαίσιο θρησκευτικού εγγραμματισμού που συνδυάζει τα παραδοσιακά θρησκευτικά χαρακτηριστικά της ελληνικής κοινωνίας με τις απαιτήσεις για διαθρησκειακή γνώση και επικοινωνία των μαθητών με τη θρησκευτική ετερότητα. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η διαθρησκειακή γνώση αποτελεί βασική παράμετρο ανάπτυξης της θρησκευτικής συνείδησης, η οποία καλλιεργείται με κριτήριο τη γνωριμία με το θρησκευτικά διαφορετικό. Θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος ότι οι πέντε αυτοί γενικοί στόχοι του μαθήματος εμπειρέχουν αντίστοιχους στόχους του ισχύοντος Προγράμματος Σπουδών, χωρίς ωστόσο να επαναλαμβάνουν τη θρησκευτική μονομέρεια. Εάν, δηλαδή, ο θρησκευτικός γραμματισμός στο ισχύον πρόγραμμα σπουδών γίνεται με κριτήριο την κυριαρχία της ορθόδοξης χριστιανικής παράδοσης, στο νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών, χωρίς να ακυρώνεται ούτε να υποτιμάται η παρουσία της επιχειρείται ένα σημαντικό άνοιγμα στη θρησκευτική διαφορετικότητα. Τα στοιχεία αυτά διευκρινίζονται περαιτέρω μέσα από τους εκπαιδευτικούς προσανατολισμούς, τις επιδιώξεις και προτεραιότητες του μαθήματος, οι οποίες σχετίζονται με την ανάδειξη

των οικουμενικών αξιών του χριστιανισμού και των άλλων θρησκειών του κόσμου, στο πλαίσιο της διαπολιτισμικής συνύπαρξης. Η έμφαση στην κατανόηση των διαφορετικών όψεων του πολιτισμού με κριτήριο τη θρησκεία, καθώς και η κατανόηση όχι μόνο των αξιών, αλλά και των αρνητικών και επικίνδυνων εκφράσεων των θρησκειών, που αυτές εμπεριέχουν, διατηρούν ή υποβάλλουν, αποτελεί μια πολύ σημαντική παράμετρο των επιδιώξεων του νέου Πιλοτικού Προγράμματος Σπουδών. Η κριτική κατανόηση των δογματικών, λατρευτικών, υπαρξιακών και πολιτισμικών εκφράσεων τόσο της Ορθόδοξης Εκκλησίας, όσο και των άλλων θρησκειών αποτελεί μια θετική εξέλιξη προς την κατεύθυνση της αντικειμενικής γνώσης τους. Σημαντική, επίσης, καθίσταται και η αναφορά στο σεβασμό του δικαιώματος κάθε ανθρώπου στη θρησκευτική ελευθερία και στο θρησκευτικό αυτοπροσδιορισμό. Τέλος, η διαχείριση σύγχρονων παιδαγωγικών θεωρήσεων και φιλοσοφικών αντιλήψεων για τη γνώση που σκοπεύουν στη θετική στάση των μαθητών προς τη μάθηση, τον εαυτό τους και τον κόσμο, όπως η ανάπτυξη οικολογικής συνείδησης, αποτελεί μια σύγχρονη ανθρωπιστική προσέγγιση της θρησκευτικής μάθησης.

## 2.4 Η παιδαγωγική εφαρμογή της νέας πρότασης

Η διάρθρωση και κατανομή του εκπαιδευτικού υλικού γίνεται με κριτήρια τους τρεις κύκλους εκπαίδευσης: α) νηπιαγωγείο-δημοτικό, β) γυμνάσιο και γ) λύκειο. Για το νηπιαγωγείο-δημοτικό η κύρια έμφαση δίνεται στον κόσμο της θρησκείας, παρέχοντας αφηγηματικά στοιχεία γύρω από τα πρόσωπα, τα έθιμα, τα σύμβολα, τις παραδόσεις, την ιστορία, τα μνημεία, την κοινωνική και πολιτιστική ζωή των θρησκευτικών παραδόσεων. Για το γυμνάσιο το κέντρο βάρους αποτελεί η μελέτη της θρησκείας ως πολιτισμικής κατασκευής, με έμφαση στη ζωή, στην ιστορία, στην τέχνη και στον πολιτισμό των θρησκειών, ενώ για το λύκειο η προσπάθεια επικεντρώνεται στη διερεύνηση του θρησκευτικού πολιτισμού σε σχέση με την σύγχρονη κοινωνία και τα προβλήματά της. Η βασική στόχευση της κάθε βαθμίδας, χωρίς να είναι αποκλειστική και μονοδιάστατη, οδηγεί από το στάδιο της κατανόησης (νηπιαγωγείο-δημοτικό) στην ερμηνευτική προσέγγιση (γυμνάσιο) και από εκεί στην κριτική θεώρηση της θρησκείας (λύκειο). Οι κεντρικοί θεματικοί άξονες της θρησκευτικής αγωγής σε αυτή τη διάσταση αποτελούν η ανθρωπολογία, η κοσμολογία και η θεολογία. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι οι αντίστοιχες περιγραφές παραπέμπουν, σύμφωνα με την αντίληψή μας στην ανθρωπολογία της θρησκείας, την κοινωνιολογία της θρησκείας και στη θεολογία, η οποία γίνεται κατανοητή ως διάλογος της θρησκείας με τα εκάστοτε πολιτισμικά μορφώματα. Ωστόσο, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι θα πρέπει αυτές οι διαστάσεις να ανταποκρίνονται στις αντίστοιχες επιστημονικές πειθαρχίες και όχι η ανθρωπολογική διάσταση ή η κοινωνιολογική διάσταση της θρησκείας να παραπέμπει αναγκαστικά και να συγχέεται με τη μονοδιάστατη θρησκευτική ερμηνεία της ιστορίας. Αντίθετα, οι μεγάλες θρησκευτικές αφηγήσεις, ανθρωπολογικές και κοσμολογικές οφείλουν να αναμετρώνται και να επανερμηνεύονται με κριτήριο την ιστορικότητα των ανθρώπινων κοινωνιών και όχι ανεξάρτητα απ' αυτές.

Το νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών είναι σαφέστερα περισσότερο εμπλουτισμένο σε σχέση με τα προηγούμενα, με στοιχεία που θα μπορούσαν να εγγραφούν μια αναβαθμισμένη παρουσία του μαθήματος στο σύγχρονο σχολείο. Ιδιαίτερα στον Οδηγό Εκπαιδευτικού παρουσιάζονται συνοπτικά όλες οι σύγχρονες παιδαγωγικές θεωρίες μάθησης στη θρησκευτική εκπαίδευση, καθώς και η ιστορική διαδρομή τους, από τη «φαινομενολογική», στην «ερμηνευτική» και «κριτική» προσέγγιση, ενώ στο τέλος γίνεται αναφορά στις «κονστρουκτιβιστικές» θεωρίες και εφαρμογές. Βέβαια, οι αναλύσεις των παιδαγωγικών θεωριών αποτελούν χρήσιμα εργαλεία μάθησης και σε καμιά περίπτωση δεν αναφέρονται με σκοπό τον εγκλωβισμό του εκπαιδευτικού σε κάποιες απ' αυτές, παρόλο που το νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών στηρίζεται στις πιο πρόσφατες και δημοφιλείς εκπαιδευτικές θεωρίες, όπως ο «κριτικός ρεαλισμός» και οι «κονστρουκτιβιστικές» προσεγγίσεις που δίνουν τη δυνατότητα στον μαθητή να συμμετέχει ενεργά στη διαδικασία ανασύστασης της γνώσης. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι στον Οδηγό Εκπαιδευτικού παρέχονται αναλυτικά όλες οι μορφές

διδασκαλίας που θα ήταν χρήσιμες για την εφαρμογή των αντίστοιχων στόχων του μαθήματος, προκειμένου ο εκπαιδευτικός να μπορέσει να διαχειριστεί άνετα το περιεχόμενό τους. Μας εκπλήσσει θετικά η διαπίστωση ότι «δεν υφίσταται καμιά ιδιαίτερη, θρησκευτικού χαρακτήρα προϋπόθεση για να διδάξει ένας δάσκαλος το μάθημα των θρησκευτικών. Μάλλον ως απευκταίες θα πρέπει να θεωρούνται τέτοιες προδιαθέσεις. Ένας άθρησκος ή αγνωστικιστής ή αδιάφορος μπορεί να διδάξει με επιτυχία το μάθημα των θρησκευτικών, όπως και ένας θρησκευόμενος. Αντίθετα, ένας ζηλωτής θρησκευόμενος έχει μάλλον εξασφαλισμένη την αποτυχία, όπως τραγικά έχει αποδείξει το εγγύς παρελθόν του μαθήματος. Γενικά, τόσο ο θρησκευτικός όσο και ο αντιθρησκευτικός φανατισμός ενός δασκάλου βλάπτουν εξίσου τη θρησκευτική (και όχι μόνο) παιδεία και μόρφωση των παιδιών, τα οποία ανεξάρτητα από το αν θελήσουν να ακολουθήσουν την πατροπαράδοτη θρησκεία τους ή να ενταχθούν σε μια άλλη ή να μείνουν ανένταχτοι, χρειάζονται τον θρησκευτικό γραμματισμό σήμερα περισσότερο, ίσως, παρά ποτέ» (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011).

Το Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών εισάγει καινοτομίες, οι οποίες για να υποστηριχτούν θα χρειαστεί συντονισμένη και συνεχής επιμόρφωση των εκπαιδευτικών όλων των βαθμίδων, αλλά και αλλαγή των προγραμμάτων σπουδών των Πανεπιστημιακών Σχολών που εμπλέκονται με το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής, προετοιμάζοντας τους αυριανούς διδάσκοντες του μαθήματος. Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να γίνει κατανοητό ότι κάθε προσπάθεια αλλαγής του προγράμματος σπουδών στη θρησκευτική αγωγή δεν αποτελεί μονοσήμαντη υπόθεση, αλλά σχετίζεται άμεσα με μια σειρά παραμέτρων που οφείλουμε όλοι να λάβουμε υπόψη μας, δεδομένου του γεγονότος ότι η αλλαγή θα πρέπει να οδηγήσει υποχρεωτικά σε αναβάθμιση του μαθήματος και όχι σε μια εκ νέου υποβάθμισή του με πρόφαση αυτή τη φορά τη δυσκολία που παρουσιάζει η εφαρμογή του. Άλλωστε, όλα τα Προγράμματα Σπουδών κρίνονται στην πράξη και βέβαια εκ του αποτελέσματος. Θα πρέπει, λοιπόν, να αξιολογηθεί η πιλοτική παρουσία του Προγράμματος στα σχολεία τόσο της πρωτοβάθμιας όσο και της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης, προκειμένου να εξαχθούν χρήσιμα συμπεράσματα για τη βιωσιμότητά του και στη συνέχεια θα πρέπει να δρομολογηθεί η επέκτασή του σε όλα τα σχολεία. Με δεδομένο το γεγονός ότι οι αλλαγές που εισάγονται είναι επιβεβλημένες και ουσιαστικές, έχουν όμως καθυστερήσει αρκετά, θα πρέπει οι υπεύθυνοι φορείς του Υπουργείου Παιδείας και όσοι εμπλέκονται με θέματα θρησκευτικής αγωγής να συνεργαστούν, προκειμένου το νέο Πρόγραμμα να είναι αποτελεσματικό και να επιτύχει τους εκπαιδευτικούς και κοινωνικούς του στόχους.



## Βιβλιογραφία/Αναφορές

- Βαρμάζης, Ν. (1991). *Αρχαία Ελληνική Γλώσσα και Γραμματεία, ως πρόβλημα της Νεοελληνικής Εκπαίδευσης. Από την Αναγέννηση ως την καθιέρωση της Δημοτικής (1976)*. Δ.Δ., Θεσσαλονίκη.
- Γαζή, Ε. (2011). *Πατρίς, Θρησκεία, Οικογένεια*. Πόλις.
- Γιαννοπούλος, Σ. (1901). *Συλλογή των Εγκυκλίων της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, μετά των οικείων νόμων... από του 1833 μέχρι του 1901*. Αθήνα.
- Δημαράς, Α. (2003). *Η μεταρρύθμιση που δεν έγινε (Τεκμήρια Ιστορίας)*, τ. Α'. Αθήνα, Εστία.
- Durkheim, E. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press.
- Funke, P. (1996). Η Αρχαία Ελλάδα: Ένα αποτυχημένο έθνος; Ζητήματα πρόσληψης και ερμηνείας της αρχαίας ελληνικής ιστορίας στην γερμανική ιστοριογραφία του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Στο *Ένας νέος κόσμος γεννιέται*. Ακρίτας.
- Εξαρχόπουλος, Ν. (1946). *Γενική Διδακτική*, τ. 1. Αθήνα.
- Ζηζιούλας, Ι. (1977). *Από το Προσωπείον, εις το Πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου, Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*. Θεσσαλονίκη, Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών.
- Θαναλάκη, Π. (2011). Η συμβολή των μισιοναρικών σχολικών εγχειριδίων στα πρώτα βήματα της γυναικείας εκπαίδευσης στην Ελλάδα κατά το 19ο αιώνα. *Παιδαγωγικός Λόγος*, 2/2011.
- Καραβίδας, Ι. (1935). *Κράτος και Παιδεία*.
- Καραμούζης, Π. (2007). *Πολιτισμός και Διαθρησκευτική Αγωγή. Η συγκριτική διδακτική των θρησκειών και της θρησκευτικότητας στο σύγχρονο σχολείο*. Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Καραμούζης, Π. & Αθανασιάδης, Η. (2011). *Θρησκεία, Εκπαίδευση, Μετανεωτερικότητα. Η θρησκευτική Αγωγή στο σύγχρονο σχολείο*. Αθήνα, Εκδόσεις Κριτική.
- Κογκούλης, Ι. (1993). *Το μάθημα των θρησκευτικών στη Μ.Ε., (1833-1932)*. Θεσσαλονίκη, Κυριακίδης.
- Κωνσταντινίδου, Ε. (1976). *Τα Ευαγγελικά, Το πρόβλημα της μεταφράσεως της Αγίας Γραφής εις την νεοελληνικήν και τα αιματηρά γεγονότα του 1901*. Αθήνα.
- Miedema, S. & Avest, I. (2011). In the Flow to Maximal Interreligious Citizenship Education. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*, 106:4.
- Μωραΐτης, Δ. (1927). Η παιδαγωγική κίνησης των τελευταίων ετών και του παρόντος εν τη εσπερία. *Εκκλησία*, τ. 41.
- Μωραΐτης, Δ. (1931). *Συμβολαί εις την έρευναν της θρησκευτικής ζωής των νέων μας*. Αθήνα.
- Μωραΐτης, Δ. (1934). Το αναλυτικόν πρόγραμμα των θρησκευτικών εις το δημοτικόν σχολείον. *Εκκλησία*, τ. 26.
- Μωραΐτης Δ. (1936). *Έρευναι επί της θρησκευτικότητος των μαθητών*. Διατριβή επί υφηγεσία, Αθήνα.
- Νικολαΐδης, Α. (2003). *Θρησκεία και Φόβος. Ο Φόβος της Θρησκείας και η Θρησκεία της Τρομοκρατίας*. Αθήνα, Γρηγόρη.
- Νούτσος, Χ. (1999). *Προγράμματα Μ.Ε. και κοινωνικός έλεγχος (1931-1973)*. Θεμέλιο.

- Παπαρίζος, Α. (2000). Διαφωτισμός, Θρησκεία και Παράδοση στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία. Στο *Η Ελληνική Πολιτική Κουλτούρα Σήμερα*, Οδυσσέας.
- Παπαρρηγόπουλος, Δ. (1871). *Περί των καθηκόντων του ανθρώπου, ως χριστιανού και ως πολίτου*. Βιβλιοθήκη του προς διάδοσιν των ελληνικών γραμμάτων συλλόγου.
- Περσελής, Ε. (1994). *Χριστιανική Αγωγή και Σύγχρονος Κόσμος*. Αθήνα, Αρμός.
- Περσελής, Ε. (1997). *Εξουσία και Θρησκευτική Αγωγή Στην Ελλάδα του 19<sup>ου</sup> Αιώνα. Ιστορική και Παιδαγωγική θεώρηση του ρόλου της Εκκλησίας, του Κράτους και της Διανοήσεως στη διαμόρφωση της σχολικής θρησκευτικής αγωγής*. Αθήνα, Γρηγόρης.
- Σβώλος, Α. (1998). *Τα Ελληνικά Συντάγματα. 1882-1975/1986*. Στοχαστής.
- Σταθόπουλος, Μ. (1993). *Σχέσεις Εξουσίας και Πολιτείας*. Σάκκουλας.
- Υπουργείο Παιδείας, Δια Βίου Μάθησης και Θρησκευμάτων (2011). *Παιδαγωγικό Ινστιτούτο, Νέο Σχολείο: Οδηγός Εκπαιδευτικού*. Αθήνα.
- Φραγκουδάκη, Α. (1992). *Εκπαιδευτική μεταρρύθμιση και φιλελεύθεροι διανοούμενοι*. Αθήνα, Κέδρος.
- Χαρίτος, Χ. (1986). *Το Παρθεναγωγείο και τα «Αθεικά» του Βόλου. Συμβολή στη μελέτη των εκπαιδευτικών μεταρρυθμίσεων στη νεώτερη Ελλάδα*. Δ.Δ., Αθήνα.
- Wingerden, M.R., Avest, I. & Westerman, W. (2012). Interreligious Learning as a Precondition for Peace Education: Lessons From the Past: John Amos Comenius (1592–1670). *Religious Education, The official journal of the Religious Education Association*, 107:1

# Κριτήρια αξιολόγησης

## Κριτήριο αξιολόγησης 1

### 1.1. Πώς τα πρώτα Επαναστατικά Συντάγματα των Ελλήνων προσδιόρισαν την ιδιότητα του Έλληνα πολίτη;

Μελετώντας τα πρώτα Επαναστατικά Συντάγματα του νεώτερου Ελληνικού Κράτους, γίνεται αμέσως αντιληπτό το γεγονός ότι, παρόλο που επιχειρείται να δημιουργηθεί ένας συγκεκριμένος πολιτικός τύπος ταυτότητας του Έλληνα πολίτη, εντούτοις οι ορισμοί που προκρίνονται ενέχουν τον χαρακτήρα των ιδιαίτερων θρησκευτικών ενορμήσεων που επικρατούν στον ελληνικό χώρο και συνοψίζονται στην διατύπωση: «Όσοι αυτόχθονες κάτοικοι της Ελλάδος πιστεύουν εις Χριστόν, εισίν Έλληνες, και απολαμβάνουν άνευ τινάς διαφοράς όλων των πολιτικών δικαιωμάτων». Η σύνδεση μεταξύ του Έλληνα πολίτη και του πιστού, των πολιτικών και θρησκευτικών δικαιωμάτων αναδεικνύει αφενός μεν την αδυναμία των πολιτικών αυτοπροσδιορισμών με όρους καθαρά πολιτικούς, αφετέρου δε την αδυναμία των όποιων διαφωτιστικών ιδεών να διαποτίσουν άμεσα και σε βάθος τους τρόπους αντίληψης, σκέψης και πράξης των Ελλήνων της εποχής. Βέβαια, παρόλο που στο πρώτο Σύνταγμα γίνεται λόγος περί «επικρατούσας θρησκείας εις την Ελληνικήν επικράτειαν» η οποία είναι «η της Ανατολικής Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας», ωστόσο «η Διοίκησης της Ελλάδος ανέχεται πάσαν άλλην θρησκείαν...». Οφείλουμε να σημειώσουμε εδώ ότι η θρησκευτική ταυτότητα ήταν πολύ στενά συνδεδεμένη με την πολιτική ταυτότητα, την οποία και νομιμοποιούσε για περισσότερο από τετρακόσια χρόνια σκλαβιάς. Οπότε το στοιχείο αυτό μαζί με την ελληνική γλώσσα διαφοροποιούσε τους Έλληνες – ορθοδόξους χριστιανούς, από τους Οθωμανούς – μουσουλμάνους. Άρα η ενίσχυση της εθνικής ταυτότητας με θρησκευτικά χαρακτηριστικά δεν αποτελούσε μια νέα αντίληψη των σχέσεων κράτους – θρησκείας, αλλά μάλλον επαναλάμβανε προεπαναστατικά σχήματα τα οποία φάνηκαν χρήσιμα στη νέα κοινωνική κατασκευή.

### 1.2. Για ποιο λόγο η Ορθόδοξη Χριστιανική Θρησκεία αναδύθηκε στη δημόσια σφαίρα του νεώτερου ελληνικού κράτους;

Στην ουσία το ελληνικό κράτος, το οποίο δομήθηκε στη βάση ενός συγκεντρωτικού μοντέλου διοίκησης, που αντέγραφε τα ευρωπαϊκά πρότυπα της εποχής εκείνης, προκειμένου να δημιουργήσει μια συνεπή εθνική ιδεολογία κοινωνικής ενσωμάτωσης, χρησιμοποιεί ευδιάκριτα παραδοσιακά θρησκευτικά χαρακτηριστικά μιας περισσότερο «προαστικής» κοινωνίας, προκειμένου μέσω αυτών να ασκηθεί η επίσημη κρατικό-πολιτική ιδεολογία και φυσικά ο κοινωνικός έλεγχος. Για τον λόγο αυτό, η θρησκεία στη νεοελληνική περίπτωση εντάσσεται θεσμικά στη δημόσια διοίκηση του ελληνικού κράτους και υπάγεται απόλυτα στον έλεγχο της κρατικής εξουσίας, μέσα από το Υπουργείο των Εκκλησιαστικών και της Δημοσίας Εκπαιδύσεως. Το σημαντικό στην περίπτωση αυτή είναι ότι με τη δημιουργία ενός Υπουργείου Εκκλησιαστικών αφενός η θρησκεία αποκτά πολιτικά χαρακτηριστικά, αφετέρου η εκπαιδευτική διαδικασία συγκεκριμένη θρησκευτικο-πολιτική ιδεολογία, το περιεχόμενο της οποίας συνδιαχειρίζονται το κράτος και η θρησκεία. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι με τη σύσταση της ελλαδικής Εκκλησίας από το ελληνικό κράτος, της οποίας διοικητική κεφαλή ορίζεται ο «βασιλεύς της Ελλάδος», πρακτική που ήδη είχε αναπτυχθεί στην Εκκλησία της Αγγλίας και της Δανίας, της εκχωρείται μια σημαντική κρατική δραστηριότητα, αυτή της «θρησκευτικής διδασκαλίας του λαού». Ταυτόχρονα, στη διοικητική κεφαλή της Ορθόδοξης Εκκλησίας εκχωρείται το δικαίωμα του θρησκευτικού «ελέγχου» όλης της επικράτειας. Η σημασία, λοιπόν, που αποδίδει το ελληνικό κράτος σε θέματα θρησκευτικής πίστης και η προσπάθεια καθιέρωσης μιας θρησκευτικής ομοιομορφίας στη νεοελληνική κοινωνία, τόσο από την πλευρά της επίσημης εξουσίας όσο και της εκκλησίας, γίνεται κατανοητή κυρίως στο πλαίσιο του κοινωνικού ελέγχου μέσω της θρησκείας. Μετατρέποντας τις θρησκευτικές επιταγές σε υποχρεωτικές κοινωνικές

συμπεριφορές οδηγείται υποχρεωτικά ολόκληρη η νεοελληνική κοινωνία στην φορμαλιστική αναπαραγωγή ενός αξιακού μοντέλου, η παρουσία του οποίου κρινόταν απαραίτητη για την αναπαραγωγή των κυρίαρχων κοινωνικών και πολιτικών ρόλων σε όλα τα επίπεδα της κοινωνίας. Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι μέσω της θρησκευτικής συμπεριφοράς κανονικοποιούνταν η πολιτική συμπεριφορά, εφόσον το ευδιάκριτο στοιχείο που όφειλε να χαρακτηρίζει τον «καλό χριστιανό» ήταν η δημιουργία καθηκόντων με κυριότερο απ' όλα την υπακοή και υποταγή του στις εξουσίες και μόνο, χωρίς κανενός είδους πολιτική διαμεσολάβηση αρχών, όπως οι δημοκρατικές πεποιθήσεις ή ο σεβασμός των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη.

### **1.3. Πώς δομήθηκε ο αρχαιογνωστικός χαρακτήρας της εκπαίδευσης του ελληνικού κράτους και ποια η συμβολή της θρησκείας σε αυτό;**

Το εκπαιδευτικό σύστημα του ελληνικού κράτους, διαμορφώθηκε με βάση τη γερμανική ανθρωπιστική ιδεολογία. Η ιδεολογία αυτή είχε συγγένειες με τα ανθρωπιστικά ιδεώδη που προέκυπταν από τη μελέτη της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Ιδιαίτερα ο Wilhelm von Humboldt, στην προσπάθειά του να μεταρρυθμίσει το πρωσικό Gymnasium, σύμφωνα με το μορφωτικό ιδεώδες του ανθρωπισμού, στήριξε την προσπάθεια αυτή στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και στη γλώσσα του. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι ένας επιπρόσθετος λόγος που η γερμανική ιστοριογραφία, κατά τον 19ο αιώνα, στρέφεται στη μελέτη της αρχαίας ελληνικής ιστορίας, αποτελεί και το αίτημα για πολιτική ενοποίηση των πολλών γερμανικών κρατών και τη δημιουργία ενός γερμανικού έθνους. Έτσι, δημιουργείται η ιδέα ότι η ελληνική αρχαιότητα, θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση για τη θεμελίωση της γερμανικής εθνικής συνείδησης. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ο αρχαιογνωστικός χαρακτήρας της εκπαιδευτικής διαδικασίας, μέσω της διατήρησης και αναπαραγωγής της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, ήταν απόλυτα εναρμονισμένος και με την αντίληψη της εκκλησίας για μη μεταβολή του γλωσσικού ιδιώματος, ως άμυνα κατά της διείσδυσης της δυτικής προπαγάνδας στον χώρο της ορθοδοξίας. Παράλληλα, διατηρούνταν η συνύπαρξη των ελληνικών γραμμάτων με τα «ιερά γράμματα», τα οποία για πολλούς αιώνες προσέδιδαν ιερό κύρος στους αρχαίους συγγραφείς, κατευθύνοντας ολόκληρη την εκπαιδευτική διαδικασία στις απόλυτες αξίες ενός εθνικο-θρησκευτικού παρελθόντος, το οποίο αποκτούσε συγκεκριμένο ιδεολογικο-πολιτικό χαρακτήρα, λειτουργώντας ως ταυτότητα αυτοπροσδιορισμού ολόκληρης της κοινωνίας.

### **1.4 Πώς δομήθηκε και εντάχθηκε το μάθημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης στο πρόγραμμα σπουδών του ελληνικού σχολείου μετά τη συγκρότηση του ελληνικού κράτους;**

Το μάθημα της θρησκευτικής εκπαίδευσης εντάχθηκε από την αρχή της δημιουργίας του νεώτερου ελληνικού κράτους στα προγράμματα σπουδών του. Η βασιλεία του Όθωνα και η μεταγραφή των γερμανικών πολιτικών αντιλήψεων για την εκπαίδευση στην ελληνική περίπτωση, με δεδομένες τις ιδεολογικές συγγένειες αλλά και την επιθυμία για τη δημιουργία ενός ελληνικού κράτους με ευρωπαϊκό προσανατολισμό προσδιόρισε και το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής, το περιεχόμενο του οποίου στηριζόταν στην «κατήχηση» και στην «ηθική», ενώ αρχικά τα βιβλία που διανέμονταν στους μαθητές ήταν μεταφράσεις ευρωπαϊκών εγχειριδίων. Άλλωστε, τα δύο αυτά στοιχεία που προαναφέρθηκαν λειτουργούσαν ήδη στον ευρωπαϊκό χώρο ως θεμέλια του μαθήματος στην προοπτική της δημιουργίας μιας ηθικής και θρησκευτικής διαπαιδαγώγησης χρήσιμης στην καλλιέργεια ενός πνεύματος πολιτικής υπακοής στους Νόμους της κοσμικής εξουσίας. Παρ' όλες τις ομολογιακές τους διαφορές οι λαοί της Ευρώπης στήριζαν στην αποκλειστική μελέτη της χριστιανικής θρησκείας και πίστης, δια μέσου της εκπαίδευσης, τη δυνατότητα να δημιουργήσουν πολιτικούς υπηκόους, να ομογενοποιήσουν τις κοινωνίες τους και να αυξήσουν την πολιτική τους επιρροή. Άλλωστε, προς την κατεύθυνση αυτή θα λειτουργήσουν και οι θρησκευτικές ιεραποστολές, οι οποίες και κατέκλεισαν τον χώρο της Ανατολής και ιδιαίτερα την ελληνική επικράτεια, ιδρύοντας σχολεία και καταρτίζοντας προγράμματα σπουδών, τα οποία στόχο είχαν την ηθική και πνευματική αναβάθμιση της ελληνικής νεολαίας, της θρησκείας και του κράτους στο σύνολό του. Στη Ελλάδα κατά τη διάρκεια της περιόδου 1822-1825 τα έντυπα των ιεραπο-

στόλων έγιναν πολύ δημοφιλή. Ο λόγος ήταν ότι δεν υπήρχαν ανάλογα βιβλία στα σχολεία, ενώ παράλληλα υπήρχε ποικιλία εντύπων με πρακτικό χαρακτήρα που αφορούσε στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών, το ρόλο της οικογένειας κ.ά. Επίσης, η καταπολέμηση του αναλφαριθμητισμού και η παροχή των μέσων για εκπαίδευση των νέων αποτέλεσαν στοιχεία που αρχικά έγιναν αποδεκτά από το ελληνικό κράτος περισσότερο στην αρχή και λιγότερο στη συνέχεια. Ένας από τους λόγους μείωσης της επιρροής τους ήταν το γεγονός ότι υπήρξε συστηματική από την πλευρά της Ορθόδοξης Εκκλησίας προσπάθεια για κατάδειξη της αντίθεσής τους με την ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία. Παρόλο που η προσπάθειά τους για μόρφωση ιδιαίτερα των γυναικών και για ανάδειξη της πρακτικής γνώσης, όπως της τεχνικής κατάρτισης και της κοινωνικής εργασίας έφερε αποτελέσματα, όμως η προσπάθεια αυτή κατηγορήθηκε ότι αντέγραφε το δυτικό μοντέλο εκπαίδευσης, το οποίο προσέκρουε στην ελληνική ηθική και στην ορθόδοξη θρησκεία.

### **1.5 Πώς συνδέθηκε το μάθημα των θρησκευτικών στα προγράμματα σπουδών με τον ελληνο-χριστιανικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης;**

Αυτό θα φανεί από τη ιδιαίτερη θέση που κατέχει τόσο το μάθημα των θρησκευτικών, όσο και των αρχαίων ελληνικών στα προγράμματα σπουδών της μέσης εκπαίδευσης τον 19ο και τον 20ο αιώνα. Έτσι, το μάθημα των θρησκευτικών, κατέχει στα προγράμματα των ελληνικών σχολείων και γυμνασίων στην αρχή τη δεύτερη θέση, μετά από το μάθημα των αρχαίων ελληνικών και στη συνέχεια την πρώτη θέση, ενώ κατέχει μόλις την έβδομη θέση εξ απόψεως χρόνου διδασκαλίας, με το μάθημα των αρχαίων ελληνικών να κατέχει την πρώτη θέση σε χρόνο διδασκαλίας, μεταξύ των υπόλοιπων μαθημάτων, αντιγράφοντας κατά γράμμα τα βουαρικά σχολεία της Μ.Ε. Με τον τρόπο αυτό μονιμοποιείται στη συνείδηση τόσο των εκπαιδευτικών, όσο και των μαθητών ο ελληνο-χριστιανικός χαρακτήρας της εκπαίδευσης, αποκτώντας αμετάβλητα αξιακά χαρακτηριστικά υπερχρονικότητας και οικουμενικότητας. Έτσι, αποκτούσε ολόκληρη η εκπαιδευτική διαδικασία έναν ιδεολογικο-πολιτικό χαρακτήρα, ο οποίος συνδέθηκε άμεσα με το εθνικό συμφέρον της χώρας, ώστε να διασφαλίζεται η κοινωνική συνοχή, από κάθε απόπειρα ανατροπής της, ενώ παράλληλα δινόταν στην επίσημη κρατικο-πολιτική ιδεολογία ένα κριτήριο ελέγχου ολόκληρης της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Με τον τρόπο αυτό ολόκληρη η εκπαίδευση λειτουργούσε όχι στην προοπτική της εφαρμογής μεθοδολογικών αρχών πρακτικής εννοημάτων των στοιχείων που συνθέτουν την εθνική αφήγηση, δηλαδή σε αναζήτηση εφαρμογής κριτηρίων πολιτικής συγκρότησης του κράτους και των δομών του και κυρίως υποχρεώσεων και ευθυνών των πολιτών μέσα σε αυτό, αλλά ο σκοπός ήταν η διατήρηση και αναπαραγωγή της κυρίαρχης ιδεολογίας από γενιά σε γενιά. Σύμφωνα με την Άννα Φραγκουδάκη, από το 1917 και μετά το εθνικό συμφέρον αποτελεί το κέντρο βάρους κάθε μεταρρυθμιστικής προσπάθειας και όχι αυτή καθαυτή η εκπαιδευτική μεταρρύθμιση. Πρέπει να σημειωθεί εδώ, ότι επειδή το μάθημα των θρησκευτικών ήταν περιορισμένο χρονικά, αντλούσε το κύρος του από την ομοιόμορφη συνεξέτασή του με τα υπόλοιπα μαθήματα, ώστε να μην υστερεί σε επιστημονικό κύρος. Ωστόσο, δημιουργούσε πολλές φορές σύγχυση στους μαθητές, όταν επιχειρούσε να διδάξει ως θρησκευτικές αλήθειες, «αφελείς περί φύσεως αντιλήψεις», οι οποίες έρχονταν σε αντίθεση με την πρόοδο της επιστημονικής έρευνας. Μάλιστα δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι είχε προταθεί η κατάργηση της διδασκαλίας της *Παλαιάς Διαθήκης* από το πρόγραμμα σπουδών των θρησκευτικών μαθημάτων του δημοτικού σχολείου, λόγω ακαταλληλότητας του τρόπου διδασκαλίας της, αφού πέρα από την αντίθεση που εισήγαγε το συγκεκριμένο βιβλίο της *Αγίας Γραφής* με την επιστημονική έρευνα, καθιέρωνε στις συνειδήσεις των μαθητών την αντίληψη ενός Θεού εξουσιαστή και εκδικητή, μειώνοντας το κύρος του, αλλά και το κύρος του μαθήματος των θρησκευτικών στη ζωή των νέων. Για τον λόγο αυτό, θα παρατηρηθεί μειωμένο ενδιαφέρον των νέων για τα θρησκευτικά βιβλία, τα οποία δεν ανταποκρίνονταν στις απαιτήσεις τους.

## 1.6 Ποια η ηθικο-πολιτική λειτουργία του μαθήματος των θρησκευτικών στο ελληνικό δημόσιο σχολείο;

Εάν ο διδακτισμός εναρμόνιζε το μάθημα των θρησκευτικών στο συντηρητικό σύστημα εκπαίδευσης, η ύπαρξή του δικαιολογούνταν ως ηθική υπεραναπλήρωση των υπόλοιπων μαθημάτων, ταυτίζοντας την ηθική θεωρία της εκπαιδευτικής πράξης με την ηθική της θρησκείας. Σύμφωνα με τον Ν. Εξαρχόπουλο, οπαδό της συντηρητικής αυτής αγωγής, το μάθημα των θρησκευτικών πρέπει να κατέχει κυρίαρχη θέση μεταξύ των υπολοίπων μαθημάτων, επειδή *«συλλέγει και συστηματοποιεί παν ηθικών και θρησκευτικών στοιχείων, όπερ παρέχει η λοιπή διδασκαλία, και επιδιώκει κατά τρόπον άμεσον την επίτευξη εκείνου, όπερ τα άλλα μαθήματα ζητούσιν εμμέσως να επιτύχωσι. Δια τούτο δε το μάθημα τούτο πρέπει να αποτελεί και το κέντρον και το κορύφωμα της όλης διδασκαλίας»*. Με τον τρόπο αυτό η θρησκευτική ηθική αποτελούσε για το μάθημα των θρησκευτικών το κεντρικότερο αντικείμενο διδασκαλίας, εναρμονιζόμενη με το γενικότερο αίτημα της αγωγής, που ήταν η μόρφωση ηθικών χαρακτήρων. Η ηθικο-θρησκευτική μόρφωση τοποθετεί τον άνθρωπο σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, με συγκεκριμένη ταξική δομή και οργάνωση, έχοντας προηγουμένως εσωτερικεύσει τους ίδιους τους πολιτικούς κανόνες της ηθικής της συμπεριφοράς, αναγκαίους για την όποια κοινωνική ενσωμάτωση. Η μόρφωση «χρηστών πολιτών», εναρμονισμένων με την υπάρχουσα κοινωνική δόμηση και η μείωση της κοινωνικής – πολιτικής παρέκκλισης προσέδιδε στο μάθημα μια θεμελιώδη πολιτική λειτουργία, την προετοιμασία πολιτών χρήσιμων για την κοινωνία. Η πολιτική, βέβαια, αυτή λειτουργία δεν είναι ανεξάρτητη από τον ιδεολογικοπολιτικό χαρακτήρα της κρατικής εξουσίας, η οποία στη συγκεκριμένη περίπτωση την προσδιορίζει. Για τον λόγο αυτό, θα λεχθεί την περίοδο του μεσοπολέμου ότι μέσω του μαθήματος των θρησκευτικών *«η θρησκεία αποτελεί το θεμέλιον του κρατικού κύρους, διότι εδραίοι την εν πνεύματι δικαιοσύνης ασκουμένην κρατικήν εξουσίαν»*. (Μωραΐτης, 1927). Με τον τρόπο αυτό, το μάθημα των θρησκευτικών εναρμονίζει την θρησκευτική ηθική με την κυρίαρχη πολιτική θεωρία του κράτους, η οποία στη ουσία μετατρέπει το συγκεκριμένο μάθημα σε πολιτική αγωγή στήριξης της υπάρχουσας κοινωνικής δομής. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, το γεγονός ότι σε σχετική έρευνα την περίοδο του μεσοπολέμου μεταξύ των μαθητών των ευπορότερων – ανώτερων κοινωνικών τάξεων, από τις οποίες συντηρούνταν και αναπαράγονταν οι κυρίαρχες μορφές πολιτικής ιδεολογίας και εξουσίας εκφράζεται η αντίληψη ότι όλες οι θρησκείες, συνδεδεμένες με την ηθική ζωή, συντελούν εξίσου στον κοινωνικό φρονηματισμό του ανθρώπου. Συνακόλουθα, κάθε φορά που οι συντηρητικές πολιτικές κυβερνήσεις έπρεπε να διαμορφώσουν την εθνικο-πολιτική τους ρητορεία απέναντι σε πολιτικούς αντιπάλους, όπως για παράδειγμα τον «κομμουνιστικό κίνδυνο», επιστράτευαν τη θρησκεία και το μάθημα που την αντιπροσώπευε στο σχολικό περιβάλλον, όχι γιατί θεωρούσαν το περιεχόμενο του μαθήματος σημαντικό, αλλά γιατί θα μπορούσε ως εθνική παράδοση να προσδιορίσει την κυρίαρχη πολιτική ιδεολογία. Με τον τρόπο αυτό το περιεχόμενο του μαθήματος ήταν μόνιμα υποβαθμισμένο, η παρουσία του όμως στα σχολικά προγράμματα σπουδών μάλλον ενίσχυε το κυρίαρχο εθνικο-πολιτικό σύστημα εκπαίδευσης.

Το μάθημα λοιπόν των θρησκευτικών, καλλιεργώντας από τη μια πλευρά τον ορθολογισμό, μέσω του διδακτισμού της εκπαιδευτικής πράξης και από την άλλη την ηθική θεωρία του ευσεβισμού, μέσα από τον «καθωσπρεπισμό» του «χρηστού» πολίτη και του καλού «χριστιανού», το μόνο που κατάφερε να προσφέρει ήταν απλά τις τυπικές και «ξηρές» γνώσεις της κυρίαρχης θρησκείας, στερούμενο ενδιαφέροντος από την πλευρά των μαθητών. Ουσιαστικά, δηλαδή, το μάθημα των θρησκευτικών διατηρούνταν στην εκπαιδευτική πράξη και στα προγράμματα σπουδών προσχηματικά, αδυνατώντας να ανταποκριθεί στη διαμόρφωση κάποιας ολοκληρωμένης ορθόδοξης θρησκευτικής συνείδησης, εναρμονισμένης με τις απαιτήσεις μιας σύγχρονης κοινωνίας. Ήταν απαραίτητο, όμως, στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή των εξουσιαστικών δομών της εκπαιδευτικής διαδικασίας, οι οποίες μεταφνευμένες στον κοινωνικό ιστό, δημιουργούσαν καθήκοντα και υποχρεώσεις, αλλά και διαμόρφωναν πρότυπα πολιτών, αποδεκτών από το κυρίαρχο αξιακό μοντέλο κοινωνικής δόμησης.

## Κριτήριο αξιολόγησης 2

### 2.1 Ποιοι ήταν οι λόγοι που επέβαλαν την παρουσία ενός νέου Προγράμματος Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή το 2011;

Οι νέες ανάγκες της ελληνικής κοινωνίας και οι αλλαγές που επήλθαν σε διεθνές επίπεδο έστρεψαν το ενδιαφέρον του Υπουργείου Παιδείας το 2011 στην εκπόνηση ενός νέου Προγράμματος Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή, το οποίο λειτούργησε σε πιλοτικό επίπεδο στην πρωτοβάθμια και δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Παρόλο που το νέο πρόγραμμα προσπαθεί να συνδυάσει τις παραδοσιακές με τις σύγχρονες αντιλήψεις, για πρώτη φορά στην ιστορία του μαθήματος επιχειρείται η απεμπλοκή του από το μονοδιάστατο χαρακτήρα του, ιδιαίτερα με την υιοθέτηση της αντίληψης για γνωριμία των μαθητών με άλλες θρησκευτικές ή μη θρησκευτικές παραδόσεις και την εναρμόνισή του με τις σύγχρονες κοινωνικές και εκπαιδευτικές απαιτήσεις. Παρόλο που δεν απουσιάζουν επιμέρους προβλήματα στην πρακτική εφαρμογή της αρχικής ιδέας, θα πρέπει να τύχει ιδιαίτερης προσοχής και στήριξης.

Εισαγωγικά στο νέο Πρόγραμμα Σπουδών γίνεται μια συνοπτική ιστορική αναδρομή του μαθήματος και η παρουσίαση μιας προοδευτικής – εξελικτικής του πορείας από τις συντηρητικότερες αντιλήψεις στις ολιγότερο συντηρητικές, καταλήγοντας σε μια ανθρωπιστική και πολιτισμική διαχείριση του περιεχομένου του. Ωστόσο, δεν τεκμηριώνεται επαρκώς ο χρόνος που επιλέχθηκε για την αλλαγή των σκοπών και των στόχων του. Το ερώτημα, δηλαδή, που γεννιέται είναι γιατί τώρα η αλλαγή και όχι νωρίτερα, εάν δεχτούμε το γεγονός ότι το σύνολο των αρχών που επέβαλλαν την αλλαγή ήταν ο εναρμονισμός του μαθήματος με τις αντιλήψεις που σταθερά και πάνω από μια δεκαετία εξέφραζε το Συμβούλιο της Ευρώπης, οι ανάγκες της ελληνικής κοινωνικής πραγματικότητας και η επικαιροποίηση της θρησκευτικής γνώσης που για αρκετά χρόνια είχε επισημανθεί στο πλαίσιο μιας αναβαθμισμένης στο σύγχρονο σχολείο θρησκευτικής αγωγής. Με άλλα λόγια, οι «νέες» απαιτήσεις για τη θρησκευτική εκπαίδευση σε σχέση με το ευρωπαϊκό πλαίσιο του μαθήματος δεν είναι και τόσο «νέες», αλλά έχουν μια ιστορική διαδρομή αρκετών δεκαετιών. Επιπλέον, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ενώ στον αντίστοιχο ευρωπαϊκό χώρο, όπως αναφέρεται, η σχολική θρησκευτική εκπαίδευση, από τη δεκαετία του '60 και έπειτα, ανέδειξε ένα ευρύ φάσμα αλλαγών, που βασίστηκαν σε εκτεταμένες θρησκευτικοπαιδαγωγικές έρευνες και εφαρμόστηκαν με σχεδιασμένες και στοχευμένες ενέργειες στο πλαίσιο του μαθήματος των θρησκευτικών», στην ελληνική περίπτωση η θρησκευτική εκπαίδευση επιχειρούσε, εντός των αναταραχών του εθνικού εκπαιδευτικού συστήματος να αναβαθμίσει τον εκπαιδευτικό της ρόλο, ακολουθώντας την τυπική διάρθρωση των κλάδων της ακαδημαϊκής θεολογίας στην εκπαιδευτική πρακτική του δημόσιου σχολείου. Στην ουσία δηλαδή αυτό που υποστηρίζεται είναι ότι τόσο η εφαρμογή των διεθνών παιδαγωγικών τάσεων στην ελληνική σχολική θρησκευτική αγωγή, όσο και η ανάδειξη μιας σειράς εσωτερικών διεργασιών που θα έθεταν σύγχρονους ρεαλιστικούς και σε κάθε περίπτωση αντικειμενικούς κοινωνικούς στόχους εναρμονισμένους με μια ισότιμη ύπαρξη του μαθήματος στο σύγχρονο σχολείο, μάλλον προσέκρουαν σε μια ομογενοποιημένη αντίληψη για τη θρησκεία, η οποία ακύρωνε κάθε εναλλακτική πρόταση.

### 2.2 Ποιοι παράγοντες θα έπρεπε να ληφθούν υπόψη, προκειμένου να σχεδιαστεί και να υλοποιηθεί το νέο Πρόγραμμα Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή;

Η παρουσία ενός μαθήματος θρησκευτικής αγωγής στο δημόσιο σχολείο δεν προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας συντεχνιακής διαχείρισής του, αλλά ως συνέπεια του διεπιστημονικού χαρακτήρα της θρησκευτικής γνώσης σε μια πλουραλιστική και πολυφωνική σχολική εκπαίδευση. Εάν σε κάθε πολιτισμένο λαό η χάραξη εκπαιδευτικής πολιτικής προκύπτει μέσα από μια σειρά διεπιστημονικών μελετών και προσεγγίσεων που προϋποθέτει εκπαιδευτικό σχεδιασμό για υλοποίηση των αντίστοιχων στόχων, αυτό δεν εξαιρεί την ελληνική περίπτωση από την εκπόνηση των αντίστοιχων ερευνών, ακόμα και όταν η παρουσία κυρίαρχης θρησκευτικής αντίληψης καθίσταται ισχυρή. Προς την κατεύθυνση αυτή προξενεί εντύπωση αφενός η απουσία σχεδιασμού και

υλοποίησης μιας σειράς εμπειρικών ερευνών, αναγκαίων για την κατανόηση και τον σχεδιασμό του μαθήματος και των αντίστοιχων αλλαγών που ενδεχομένως χρειάζονται, αφετέρου η αποσιώπηση των εναλλακτικών μορφών του που έχουν συζητηθεί και προταθεί τα τελευταία χρόνια για το μάθημα (Καραμούζης & Αθανασιάδης, 2011). Παρόλο, δηλαδή, που επιχειρείται μια αλλαγή του μαθήματος αυτή θα έπρεπε να είναι στοχευμένη με βάση την ανάλυση και επεξεργασία μιας σειράς εμπειρικών δεδομένων, τα οποία προϋποθέτουν έρευνες πεδίου, οι οποίες θα αποτυπώσουν τις ανάγκες αυτές, λαμβάνοντας υπόψη τις αντιλήψεις όλων των εμπλεκόμενων πλευρών (ελληνική κοινωνία, διδάσκοντες, μαθητές), αλλά και θα ενσωματώσουν τις διαφορετικές και κατά καιρούς προτεινόμενες θεωρητικές τοποθετήσεις για τον χαρακτήρα του μαθήματος. Τέτοιες έρευνες δυστυχώς ούτε έχουν γίνει, ούτε έχουν ληφθεί υπόψη, ενώ από την άλλη πλευρά οι εναλλακτικές προτάσεις περιορίζονται μόνο στις στερεοτυπικές αντιλήψεις ορισμένων θεολόγων για το μάθημα των θρησκευτικών, εάν δηλαδή θα είναι περισσότερο ή λιγότερο «ομολογιακό».

### **2.3 Γιατί το «θρησκευολογικό» μοντέλο του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής αντιμετωπίζεται αρνητικά;**

Η αδυναμία ενσωμάτωσης των διαφορετικών αντιλήψεων για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής διαφαίνεται και στην αναφορά που γίνεται στο βιβλίο του Γ. Σωτηρέλη (1993), *Θρησκεία και Εκπαίδευση [κατά το Σύνταγμα και την Ευρωπαϊκή Σύμβαση]*, το οποίο αποτελεί μια διαφορετική αντιμετώπιση του μαθήματος της θρησκευτικής αγωγής σε σχέση με τις υπόλοιπες θεωρήσεις, προερχόμενη από το χώρο των νομικών επιστημών. Ωστόσο, σύμφωνα με τους συντάκτες του «Οδηγού Εκπαιδευτικού», το βιβλίο αυτό θεωρήθηκε η απαρχή της ανάπτυξης των συζητήσεων για την εισαγωγή του «θρησκευολογικού» μοντέλου διδασκαλίας, το οποίο, όπως επισημαίνεται, λειτούργησε στο «θεολογικό κόσμο ως “απειλή” για την ακεραιότητα του μαθήματος, πολλαπλασιάζοντας τα στερεότυπα των θεολόγων». (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Το «θρησκευολογικό» μοντέλο φαντάζει ως «απειλή» στον θεολογικό κόσμο, επειδή οι θεολογικές σπουδές στην ελληνική περίπτωση θεωρούνται ως σπουδές στην ορθόδοξη χριστιανική θεολογία και μόνο. Οπότε οι σπουδές αυτές κουβαλούσαν από τη σύσταση του ελληνικού κράτους και του εθνικού πανεπιστημίου τα χαρακτηριστικά της διαφύλαξης μιας θρησκευτικής παράδοσης από κάθε προσπάθεια υπονόμεισής της. Με την έννοια αυτή οι άλλες θρησκείες γίνονται αντιληπτές ως θρησκευτική και εθνική απειλή. Φαίνεται, όμως, ότι οι συντάκτες του νέου Προγράμματος Σπουδών ξεπερνούν πολύ γρήγορα την κουβέντα για το «θρησκευολογικό μοντέλο», το μόνο εναλλακτικό που αρχικά είχε παρουσιαστεί, λέγοντας ότι το μοντέλο αυτό κινούμενο στον χώρο της «φαινομενολογίας», γίνεται αντιληπτό «ως μια ουδέτερη “τουριστικού” τύπου πληροφόρηση γύρω από τις διάφορες θρησκείες του κόσμου», απαξιώνοντας με τον τρόπο αυτό τις οποίες εναλλακτικές μορφές έχουν προταθεί με κριτήριο τη διαπολιτισμική συνύπαρξη και τον διάλογο των θρησκειών στο δημόσιο σχολείο. Άλλωστε, η αξιολόγηση των εκπαιδευτικών μοντέλων σχεδιασμού προκύπτει εκ της εφαρμογής τους, χωρίς φυσικά να απαξιώνεται ο όποιος εκ των προτέρων σχεδιασμός.

### **2.4 Ποια τα πλεονεκτήματα του μοντέλου της διαθρησκειακής αγωγής για το πρόγραμμα σπουδών;**

Η πρόταση που έχουμε καταθέσει για τη διαθρησκειακή αγωγή, στο πλαίσιο της συγκριτικής συνεξέτασης των θρησκειών αποσκοπούσε και αποσκοπεί στην κατανόηση του περιεχομένου τους, προκειμένου να αναπτυχθεί η εμπιστοσύνη στη διαφορετικότητα, μέσα από την επικοινωνία και τον ειλικρινή διάλογο, γονιμοποιώντας δημιουργικά τις πλευρές εκείνες του θρησκευτικού λόγου που μπορούν να συνεισφέρουν προς αυτή την κατεύθυνση (Καραμούζης, 2007). Ιδιαίτερα αξίζει να σημειώσουμε ότι σε έρευνά μας για το μάθημα της θρησκευτικής αγωγής οι υποψήφιοι εκπαιδευτικοί παρόλο που θεωρούν στην πλειοψηφία τους το μάθημα των θρησκευτικών υποβαθμισμένο σε σχέση με τα υπόλοιπα μαθήματα, ωστόσο επισημαίνουν ότι δεν πρέπει να καταργηθεί, ούτε φυσικά να γίνει προαιρετικό, ούτε να εκχωρηθεί στις επιμέρους θρησκευτικές κοινότητες. Αντίθετα, πιστεύουν ότι θα πρέπει να αλλάξει περιεχόμενο, σκοπούς και στόχους, ενώ μια πιθανή αλλαγή του



σε μάθημα διαθρησκευτικής αγωγής κρίνεται ως φυσιολογική και αναμενόμενη, προκειμένου να μελετηθεί με σαφή και οροθετημένα επιστημονικά κριτήρια το φαινόμενο της θρησκείας (Καραμούζης & Αθανασιάδης, 2011). Προξενεί δε ιδιαίτερη εντύπωση ότι για ορισμένους ερευνητές η αναζήτηση των θετικών συνεπειών της διαθρησκευτικής αγωγής οδηγεί αρκετούς αιώνες πίσω σε σπουδαιούς παιδαγωγούς, όπως ο John Amos Comenius, συνδέοντας τις αντιλήψεις αυτές με τη διδασκαλία της ειρηνικής συνύπαρξης των ανθρώπων, την αποδοχή της θρησκευτικής και πολιτισμικής ετερότητας, της κριτικής σκέψης και της δημιουργίας υπεύθυνων πολιτών μέσα από τη διδακτική διαδικασία (Wingerden, Avest, Westerman, 2012). Τα στοιχεία που προαναφέραμε ενσωματώνονται βέβαια στο νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών, συσχετίζοντας τις «νέες απαιτήσεις για τη θρησκευτική εκπαίδευση» με το «ευρωπαϊκό πλαίσιο του μαθήματος». Η αναγνώριση από το Συμβούλιο της Ευρώπης της θρησκευτικής εκπαίδευσης ως απαραίτητης συνιστώσας για μια πολύπλευρη και ολοκληρωμένη μόρφωση των μαθητών σε συνδυασμό με την ανάδειξη των θρησκευτικών αξιών όλων των θρησκειών σε πεδίο διαλόγου, συνάντησης και ειρηνικής συνύπαρξης των ανθρώπων ανεξάρτητα από θρησκευτικές ή πολιτικές πεποιθήσεις επαναλαμβάνονται και στο νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών, στο οποίο μεταξύ των άλλων σημειώνεται η αναγκαιότητα της παρουσίας ενός σχολικού υποχρεωτικού μαθήματος θρησκευτικής αγωγής με τη συμμετοχή όλων των παιδιών χωρίς καμιά διάκριση και ανεξάρτητα από τις θρησκευτικές ή άλλες δεσμεύσεις τους. Επαναλαμβάνεται ότι ο εκπαιδευτικός χαρακτήρας της θρησκευτικής μάθησης, παρά την ποικιλία των εθνικών προγραμμάτων σπουδών που εφαρμόζονται, στοχεύει σε ένα πλαίσιο σταθερών ευρωπαϊκών αξιών, όπως η δημοκρατία, η κοινωνική συνοχή, η κοινωνική δικαιοσύνη και τα ανθρώπινα δικαιώματα, ενώ κριτήρια, όπως η ευαισθησία, ο σεβασμός, η ανοχή, η ενσυναίσθηση, η κατανόηση, η στοχαστικότητα και η ευρύτητα των οριζόντων, συνθέτουν το βασικό εκπαιδευτικό περίγραμμα. Δεδομένου ότι η αντίληψη για εξοικείωση των μαθητών με μια μόνο θρησκευτική παράδοση έχει σήμερα αγγίξει τα όριά της, ενθαρρύνονται θεωρήσεις για «διαχριστιανική» και «διαθρησκευτική» μάθηση στο πλαίσιο του διαλόγου, της συνεργασίας και της συλλογικότητας. Επίσης, τονίζεται ότι ο εκπαιδευτικός χαρακτήρας της θρησκευτικής μάθησης του 21ου αιώνα οδηγεί τον «θρησκευτικό γραμματισμό» σε κοινωνικά προτάγματα καθολικού χαρακτήρα, όπως ο «πολιτισμικός εγκλιματισμός» των μαθητών σε αντίθεση με τον «ιδεολογικό εγκλιματισμό» τους.

## **2.5 Ποια η δομή του νέου Προγράμματος Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή;**

Το νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών στηρίζεται σε ένα γνωσιολογικό πλαίσιο τριών ομόκεντρων θεματικών κύκλων που αναπτύσσονται με αφετηρία την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, η οποία αποτελεί την παράδοση του ελληνικού τόπου και έχει αποτυπωθεί στα μνημεία του πολιτισμού του. Στη συνέχεια, γίνεται αναφορά στις μεγάλες χριστιανικές παραδόσεις που συναντώνται κυρίως στον ευρωπαϊκό χώρο, όπως ο ρωμαιοκαθολικισμός και ο προτεστάντισμός και τέλος ο διευρυμένος θεματικός κύκλος καταλήγει στα μεγάλα θρησκευόμενα του κόσμου με κύρια έμφαση στον ιουδαϊσμό και στο Ισλάμ. Αυτή η γνωσιολογική κατανομή βασίζεται στη λογική της γεωπολιτικής λειτουργίας των θρησκειών, σύμφωνα με την οποία η ορθοδοξία αποτελεί στοιχείο μιας τοπικής παράδοσης, την οποία πλαισιώνουν διαφορετικές χριστιανικές ομολογίες και θρησκείες. Η διασύνδεση του θρησκευτικού γραμματισμού με τη γεωπολιτική παρουσία των θρησκειών κρίνεται σημαντική στον βαθμό που η θρησκευτική αγωγή αποτυπώνει ή οφείλει να αποτυπώνει τα κοινωνικοπολιτικά χαρακτηριστικά των θρησκειών στην ιστορική τους διαχρονία και στη γεωγραφική τους κατανομή, ενώ ταυτόχρονα αναζητά τα στοιχεία εκείνα που καθιστούν εφικτή την όποια επικοινωνία.

## **2.6 Ποιοι οι γενικοί σκοποί του νέου Προγράμματος Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή;**

Με κριτήριο τη γεωπολιτική κατανομή των θρησκειών οι γενικοί σκοποί του νέου Πιλοτικού Προγράμματος Σπουδών είναι προσανατολισμένοι σε πέντε ευδιάκριτους στόχους: α) στη γνωσιολογική κατανόηση του χριστιανισμού και της ορθοδοξίας, «ως πνευματικής και πολιτισμικής παράδοσης της Ελλάδας και της Ευρώπης

αλλά και ως ζωντανής πηγής έμπνευσης, πίστης, ηθικής και νοηματοδότησης: για τον κόσμο και τον άνθρωπο, τη ζωή και την ιστορία», β) στη γνωσιολογική κατανόηση της φύσης του θρησκευτικού φαινομένου, στο σύνολό του, αλλά και στις επί μέρους εκφάνσεις του, όπως είναι οι θρησκείες του κόσμου, θεωρώντας τες ως ζωντανή πηγή πίστης, πολιτισμού και ηθικού τρόπου ζωής, γ) στην ανάπτυξη εκ μέρους των μαθητών δεξιοτήτων και ικανοτήτων, στάσεων και συμπεριφορών που χαρακτηρίζουν το «θρησκευτικά εγγράμματο υποκείμενο», καλλιεργώντας την ηθική και κοινωνική του ευαισθησία, δ) στην προαγωγή της γνώσης, της κριτικής ικανότητας του σεβασμού και του διαλόγου μεταξύ ανθρώπων με διαφορετικές απόψεις, αντιλήψεις ή δεσμεύσεις σε ζητήματα πίστης και ηθικού προσανατολισμού, ε) στην οικοδόμηση, με κριτήριο την ελευθερία της επιλογής και την ολόπλευρη (θρησκευτική, γνωστική, πνευματική, κοινωνική, ηθική αισθητική και δημιουργική) ανάπτυξη των μαθητών, της προσωπικής τους ταυτότητας, αναζητώντας το νόημα της ζωής και ανακαλύπτοντας την πολυπλοκότητα του μυστηρίου της (Οδηγός Εκπαιδευτικού, 2011). Σαφέστατα οι πέντε αυτοί γενικοί στόχοι είναι προσανατολισμένοι στις νέες απαιτήσεις της θρησκευτικής αγωγής και οικοδομούν ένα πλαίσιο θρησκευτικού εγγραμματισμού που συνδυάζει τα παραδοσιακά θρησκευτικά χαρακτηριστικά της ελληνικής κοινωνίας με τις απαιτήσεις για διαθρησκειακή γνώση και επικοινωνία των μαθητών με τη θρησκευτική ετερότητα. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η διαθρησκειακή γνώση αποτελεί βασική παράμετρο ανάπτυξης της θρησκευτικής συνείδησης, η οποία καλλιεργείται με κριτήριο τη γνωριμία με το θρησκευτικά διαφορετικό. Θα μπορούσε να παρατηρήσει κάποιος ότι οι πέντε αυτοί γενικοί στόχοι του μαθήματος εμπεριέχουν αντίστοιχους στόχους του ισχύοντος Προγράμματος Σπουδών, χωρίς ωστόσο να επαναλαμβάνουν τη θρησκευτική μονομέρεια. Εάν, δηλαδή, ο θρησκευτικός γραμματισμός στο ισχύον πρόγραμμα σπουδών γίνεται με κριτήριο την κυριαρχία της ορθόδοξης χριστιανικής παράδοσης, στο νέο Πιλοτικό Πρόγραμμα Σπουδών, χωρίς να ακυρώνεται ούτε να υποτιμάται η παρουσία της επιχειρείται ένα σημαντικό άνοιγμα στη θρησκευτική διαφορετικότητα. Τα στοιχεία αυτά διευκρινίζονται περαιτέρω μέσα από τους εκπαιδευτικούς προσανατολισμούς, τις επιδιώξεις και προτεραιότητες του μαθήματος, οι οποίες σχετίζονται με την ανάδειξη των οικουμενικών αξιών του χριστιανισμού και των άλλων θρησκειών του κόσμου, στο πλαίσιο της διαπολιτισμικής συνύπαρξης. Η έμφαση στην κατανόηση των διαφορετικών όψεων του πολιτισμού με κριτήριο τη θρησκεία, καθώς και η κατανόηση όχι μόνο των αξιών, αλλά και των αρνητικών και επικίνδυνων εκφράσεων των θρησκειών, που αυτές εμπεριέχουν, διατηρούν ή υποβάλλουν, αποτελεί μια πολύ σημαντική παράμετρο των επιδιώξεων του νέου Πιλοτικού Προγράμματος Σπουδών. Η κριτική κατανόηση των δογματικών, λατρευτικών, υπαρξιακών και πολιτισμικών εκφράσεων τόσο της Ορθόδοξης Εκκλησίας, όσο και των άλλων θρησκειών αποτελεί μια θετική εξέλιξη προς την κατεύθυνση της αντικειμενικής γνώσης τους. Σημαντική, επίσης, καθίσταται και η αναφορά στο σεβασμό του δικαιώματος κάθε ανθρώπου στη θρησκευτική ελευθερία και στο θρησκευτικό αυτοπροσδιορισμό. Τέλος, η διαχείριση σύγχρονων παιδαγωγικών θεωρήσεων και φιλοσοφικών αντιλήψεων για τη γνώση που σκοπεύουν στη θετική στάση των μαθητών προς τη μάθηση, τον εαυτό τους και τον κόσμο, όπως η ανάπτυξη οικολογικής συνείδησης, αποτελεί μια σύγχρονη ανθρωπιστική προσέγγιση της θρησκευτικής μάθησης.

## **2.7 Ποια η παιδαγωγική εφαρμογή του νέου Προγράμματος Σπουδών στη θρησκευτική αγωγή;**

Η διάρθρωση και κατανομή του εκπαιδευτικού υλικού γίνεται με κριτήρια τους τρεις κύκλους εκπαίδευσης: α) νηπιαγωγείο-δημοτικό, β) γυμνάσιο και γ) λύκειο. Για το νηπιαγωγείο-δημοτικό η κύρια έμφαση δίνεται στον κόσμο της θρησκείας, παρέχοντας αφηγηματικά στοιχεία γύρω από τα πρόσωπα, τα έθιμα, τα σύμβολα, τις παραδόσεις, την ιστορία, τα μνημεία, την κοινωνική και πολιτιστική ζωή των θρησκευτικών παραδόσεων. Για το γυμνάσιο το κέντρο βάρους αποτελεί η μελέτη της θρησκείας ως πολιτισμικής κατασκευής, με έμφαση στη ζωή, στην ιστορία, στην τέχνη και στον πολιτισμό των θρησκειών, ενώ για το λύκειο η προσπάθεια επικεντρώνεται στη διερεύνηση του θρησκευτικού πολιτισμού σε σχέση με την σύγχρονη κοινωνία και τα προβλήματά της. Η βασική στόχευση της κάθε βαθμίδας, χωρίς να είναι αποκλειστική και μονοδιάστατη

οδηγεί από το στάδιο της κατανόησης (νηπιαγωγείο-δημοτικό) στην ερμηνευτική προσέγγιση (γυμνάσιο) και από εκεί στην κριτική θεώρηση της θρησκείας (λύκειο). Οι κεντρικοί θεματικοί άξονες της θρησκευτικής αγωγής σε αυτή τη διάσταση αποτελούν η ανθρωπολογία, η κοσμολογία και η θεολογία. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι οι αντίστοιχες περιγραφές παραπέμπουν σύμφωνα με την αντίληψή μας στην ανθρωπολογία της θρησκείας, την κοινωνιολογία της θρησκείας και στη θεολογία η οποία γίνεται κατανοητή ως διάλογος της θρησκείας με τα εκάστοτε πολιτισμικά μορφώματα. Ωστόσο, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι θα πρέπει αυτές οι διαστάσεις να ανταποκρίνονται στις αντίστοιχες επιστημονικές πειθαρχίες και όχι η ανθρωπολογική διάσταση ή η κοινωνιολογική διάσταση της θρησκείας να παραπέμπει αναγκαστικά και να συγχέεται με τη μονοδιάστατη θρησκευτική ερμηνεία της ιστορίας. Αντίθετα, οι μεγάλες θρησκευτικές αφηγήσεις, ανθρωπολογικές και κοσμολογικές οφείλουν να αναμετρώνται και να επανερμηνεύονται με κριτήριο την ιστορικότητα των ανθρώπινων κοινωνιών και όχι ανεξάρτητα απ' αυτές.