



The Holy See

ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΕΠΙΣΚΕΨΙΣΤΗΣ ΑΥΤΟΥ ΑΓΙΟΤΗΤΟΣ ΒΕΝΕΔΙΚΤΟΥ ΙΣΤ΄
ΕΙΣ ΜΟΝΑΧΟΝ, ΑΛΤÖΤΤΙΝΓ ΚΑΙ ΡΕΓΕΝΣΒΟΥΡΓ
(9-14 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ 2006)

ΣΥΝΑΝΤΗΣΙΣ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΕΚΠΡΟΣΩΠΩΝ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΔΙΑΛΕΞΙΣ ΤΟΥ ΑΓΙΩΤΑΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ

*Μεγάλη Αίθουσα του Πανεπιστημίου του Regensburg
Τρίτη 12 Σεπτεμβρίου 2006*

Η πίστις, η λογική και το Πανεπιστήμιον Αναμνήσεις και Στοχασμοί

*Θεοφιλέστατοι, Εκλαμπρότατοι, Εξοχώτατοι,
Αξιότιμοι Κυρίαί και Κύριοι,*

Αποτελεί δι' εμέ συγκινητικήν εμπειρίαν η επιστροφή εις το Πανεπιστήμιον, καθώς και το γεγονός ότι είμαι και πάλιν εις θέσιν να ομιλώ από του βήματος τούτου. Αναπολώ τα έτη εκείνα, κατά τα οποία, έπειτα από μίαν ευχάριστη περίοδον εις την Ανωτάτην Σχολήν του Freising, ήρχισα να διδάσκω εις το Πανεπιστήμιον της Βόννης. Ήτο το έτος 1959, κατά την εποχήν του παλαιού Πανεπιστημίου, το οποίον συνίστατο εξ απλών καθηγητών. Αι διάφοροι έδραι μπορεί μεν να μη διέθεταν ούτε βοηθούς ούτε γραμματείς, υπήρχε όμως συχνή και άμεσος επαφή τόσον με τους φοιτητάς, όσον και, προπάντων, μεταξύ των ιδίων των καθηγητών. Συνηθίζαμε να συναντώμεθα πριν και έπειτα από τα μαθήματα, εντός των αιθουσών του διδακτικού προσωπικού. Υπήρχε ζωηρά ανταλλαγή απόψεων με ιστορικούς, φιλοσόφους, φιολόγους και, φυσικά, μεταξύ των δύο Θεολογικών Σχολών. Άπαξ του εξαμήνου υπήρχε η λεγομένη «ακαδημαϊκή ημέρα», κατά την οποίαν καθηγηταί εκ πάσης Σχολής ενεφανίζοντο ενώπιον των φοιτητών ολοκλήρου του Πανεπιστημίου επιτρέποντες την βίωσιν μιας γνησίας εμπειρίας «Παν-επιστημίου», την οποίαν και

Σεις ανεφέρατε προ ολίγου, Εκλαμπρότατε Κύριε Πρύτανη, την βίωσιν, εν ολίγοις, του γεγονότος ότι, παρά την εξειδίκευσιν εκάστου, η οποία καθιστά κατά καιρούς δυσχερή την επικοινωνίαν μεταξύ μας, συναπτετελούμεν έν όλον, εργαζόμενοι κατά πάντα επί μιας κοινής ορθολογικής βάσεως εις τας διαφόρους εκφάνσεις ταύτης και συμμεριζόμενοι μιαν αίσθησιν ευθύνης διά την ορθήν χρήσιν της Λογικής — η πραγματικότητα αυτή καθίστατο εμπειρία βιουμένη. Το Πανεπιστήμιον ήτο επίσης λίαν υπερήφανον διά τας δύο Θεολογικάς του Σχολάς. Ήτο σαφές ότι και εκείναι, διερευνώσαι την λογικότητα της πίστεως, διεξήγον έργον, το οποίον απετέλει κατ' ανάγκην μέρος του “όλου” ενός Παν-επιστημίου των επιστημών (“Universitatis scientiarum”), ακόμη και αν δεν ηδύναντο άπαντες να συμμερισθούν την πίστιν, την οποίαν οι θεολόγοι επιζητούν να συσχετίσουν προς την Λογικήν συνολικώς. Η βαθεία αυτή αίσθησις μιας συνοχής μετά του σύμπαντος της Λογικής δεν διεταράσσετο, ουδέ ακόμη και όταν κάποτε ανεφέρθη το λεχθέν υπό τινος συναδέλφου, ότι το Πανεπιστήμιόν μας εχαρακτηρίζετο υπό μιας παραδοξότητος: είχε, δηλαδή, δύο Σχολάς του αφιερωμένας εις κάτι το οποίον δεν υπήρχε — τον Θεόν. Ότι ακόμη και ενώπιον τοιούτου ριζοσπαστικού σκεπτικισμού εξηκολούθει να θεωρείται αναγκαίον και εύλογον να εγείρεται το περί Θεού ερώτημα με χρήσιν της λογικής και μάλιστα εντός του περιβάλλοντος της παραδόσεως της χριστιανικής πίστεως, τούτο, εν τω Πανεπιστημίω συνολικώς, ήτο αναμφισβητήτως αποδεκτόν.

Εμνήσθην πάντων τούτων προσφάτως, όταν ανέγνωσα την έκδοσιν του Καθηγητού Theodore Khouury(εις Münster) τμήματος του διαλόγου ο οποίος διεξήχθη —ίσως κατά το έτος 1391 εις τους χειμερινούς στρατώνας πλησίον της Αγκύρας— μεταξύ του πολυμαθούς βυζαντινού αυτοκράτορος Μανουήλ Β΄ του Παλαιολόγου και ενός πεπαιδευμένου Πέρσου, επί του θέματος του Χριστιανισμού και του Ισλάμ και της αληθείας αμφοτέρων.[1] Εικάζεται ότι ο ίδιος ο αυτοκράτωρ κατέγραψε τον διάλογον τούτον, κατά την διάρκειαν της πολιορκίας της Κωνσταντινουπόλεως μεταξύ των ετών 1394 και 1402· ούτως εξηγείται, λέγουν, διατί τα ιδικά του επιχειρήματα παρατίθενται εν μεγαλυτέρα εκτάσει από ό,τι εκείνα του Πέρσου συνομιλητού του.[2] Ο διάλογος περιστρέφεται ευρέως περί την διάρθρωσιν της πίστεως την περιεχομένην εν τη Βίβλω και εν τω Κορανίω, και πραγματεύεται ειδικώς την εικόνα του Θεού και του ανθρώπου, ενώ κατ' ανάγκην επανέρχεται πάλιν και πάλιν εις την σχέσιν μεταξύ τριών «νόμων», ως ωνομάζοντο, ή «επιταγμάτων βίου»: της Παλαιάς Διαθήκης, της Καινής Διαθήκης και του Κορανίου. Δεν αποτελεί πρόθεσίν μου να συζητήσω τούτο το ερώτημα εις την παρούσαν διάλεξιν· εδώ θα ήθελα να συζητήσω έν μόνον σημείον —μάλλον περιθωριακόν καθ' εαυτό ως προς τον όλον διάλογον—, το οποίον, εντός του πλαισίου του ζητήματος «πίστις και λογική», εθεώρησα ενδιαφέρον και το οποίον είναι δυνατόν να χρησιμεύσει ως αφετηρία διά τους στοχασμούς μου επ' αυτού.

Εις την εβδόμην *διάλεξιν* (αντιλογίαν), ως εξεδόθη υπό του Καθηγητού Khouury, ο αυτοκράτωρ θίγει το θέμα του ιερού πολέμου. Ο αυτοκράτωρ θα πρέπει να εγνώριζε ότι το κεφάλαιον (σουρά) 2,256 του Κορανίου αναφέρει: «δεν υπάρχει καταναγκασμός εις την θρησκείαν». Συμφώνως προς ωρισμένους εκ των ειδικών, τούτο είναι πιθανώς έν εκ των κεφαλαίων της πρωίμου περιόδου, ότε ο Μωάμεθ ήτο ακόμη ανίσχυρος και απειλούμενος. Όμως φυσικά ο αυτοκράτωρ εγνώριζεν επίσης τας οδηγίας αι οποίαι ανεπτύχθησαν αργότερον και κατεγράφησαν εν τω Κορανίω, εν σχέσει προς

τον ιερών πόλεμον. Χωρίς να υπεισέρχεται εις λεπτομερείας, ως η διαφορά εις την μεταχείρισιν η οποία επιφυλάσσεται εις τους έχοντας το «Βιβλίον» και τους «απίστους», απευθύνεται προς τον συνομιλητήν του με απρόσμενον σκαιοτήτα, μίαν σκαιοτήτα την οποία θεωρούμε μη αποδεκτήν, επί του κεντρικού προβλήματος της σχέσεως μεταξύ θρησκείας και βίας εν γένει, λέγων: «Δείξον γαρ, εἴ τι καινόν ἐκείνων νενομοθέτηται· ἀλλ’ οὐκ ἀν ἔχοις, εἰ μὴ χεῖρόν τι καὶ ἀπανθρωπώτατον, οἷον δὴ ποιεῖ [ενν. ο Μωάμεθ] νομοθετῶν διὰ ξίφους χωρεῖν τὴν, ἣν αὐτὸς ἐκήρυττε, πίστιν».[3] Εκφρασθεὶς κατὰ τρόπον τὸσον ορμητικόν, ο αυτοκράτωρ προχωρεῖ εις λεπτομερὴ ἐξηγήσιν των λόγων διὰ τους οποίους ἡ διάδοσις τῆς πίστεως διὰ τῆς βίας εἶναι κάτι το παράλογον. Ἡ βία δὲν εἶναι συμβατὴ πρὸς τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν φύσιν τῆς ψυχῆς. «Ὅτι τε Θεός», λέγει, «οὐκ οἶδεν αἵμασι χαίρειν καὶ τὸ μὴ συν λόγῳ ποιεῖν ἀλλότριον Θεοῦ. [...] Ἐπειθ’ ἡ πίστις ψυχῆς, οὐ σώματός ἐστι καρπός, καὶ δεῖ γε γλώττης ἀγαθῆς καὶ διανοίας ὀρθῆς τῷ πρὸς τὴν πίστιν ἐνάγοντι, οὐ βίας, οὐκ ἀπειλῆς, οὐ δάκνοντός τινος ἢ φρικώδους. Ὡσπερ γὰρ δεήσαν βιάζεσθαι φύσιν ἀλογον οὐ πειθούς ἔργον ἀν γένοιτο τοῦτο, οὕτω καὶ τὸ πείθειν ψυχὴν λογικὴν οὐ χειρός, οὐ μάστιγος οὐδ’ οὐτινοσούν ἐτέρου των καὶ θάνατον ἀπειλούντων...».[4]

Ἡ αποφασιστικὴ διατύπωσις εἰς τὸ ἐπιχείρημα τοῦτο ἐναντίον τῆς βιαιᾶς μεταστροφῆς εὐρίσκεται ἐδῶ: τὸ νὰ μὴ ἐνεργεῖ τις συμφώνως πρὸς τὴν λογικὴν εἶναι ξένον πρὸς τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ.[5] Ὁ ἐκδότης, Theodore Khoury, παρατηρεῖ: διὰ τὸν αυτοκράτορα, ὡς Βυζαντινὸν διαπλασθέντα ὑπὸ τῆς ἐλληνικῆς Φιλοσοφίας, ἡ διατύπωσις εἶναι αὐτονόητος. Ἀλλὰ διὰ τὴν μουσουλμανικὴν διδασκαλίαν, ὁ Θεός εἶναι ἀπολύτως ὑπερβατικός. Ἡ θέλησίς Του δὲν συνδέεται πρὸς οἰανδήποτε ἐκ των ἰδικῶν μας κατηγοριῶν, οὐδὲ πρὸς ἐκείνην τοῦ λογικοῦ.[6] Ἐδῶ ὁ Khoury παραθέτει ἐκ τοῦ ἔργου ἐνὸς σημαντικοῦ γάλλου Ἰσλαμολόγου, τοῦ R. Arnaldez, ὁ οποίος ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Ibn Hazm ἐφθάσε μέχρι τοῦ σημείου νὰ δηλώσῃ ὅτι ὁ Θεός δὲν δεσμεύεται ἀκόμη καὶ ὑπὸ τοῦ ἰδικοῦ τοῦ Λόγου καὶ ὅτι τίποτε δὲν θὰ Τὸν υπεχρέωνε νὰ ἀποκαλύψῃ τὴν ἀλήθειαν εἰς ἡμᾶς. Ἐάν ἦτο θέλημα Θεοῦ, θὰ ἤμεθα υποχρεωμένοι νὰ λατρεύωμεν ἀκόμη τὰ εἰδῶλα.[7]

Εἰς τὸ σημεῖον τοῦτο, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν κατανόησιν τοῦ Θεοῦ καὶ, ὡς ἐκ τούτου, εἰς τὴν συγκεκριμένην ἀσκήσιν τοῦ θρησκεύειν, ἱστάμεθα ἐνώπιον ἐνὸς ἀναποφεύκτου διλήμματος. Ἄραγε ἡ πεποίθησις ὅτι, ἐάν τις ἐνεργεῖ ἀλόγως, τοῦτο εἶναι ἀλλότριον πρὸς τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἀπλῶς μία ἐλληνικὴ ἰδέα ἢ μήπως εἶναι πάντοτε καὶ ἐγγενῶς ἀληθής; Πιστεῦω ὅτι δυνάμεθα ἐδῶ νὰ ἀντιληφθούμε τὴν βαθεῖαν ἀρμονίαν μεταξὺ ἐκείνου τοῦ οποίου εἶναι ἐλληνικόν, ὑπὸ τὴν ἀρίστην ἐννοίαν τοῦ ὅρου, καὶ τῆς βιβλικῆς ἀντιλήψεως τῆς πίστεως εἰς τὸν Θεόν. Τροποποιῶν τὸν πρῶτον στίχον τοῦ Βιβλίου τῆς Γενέσεως, πρῶτον στίχον ὁλοκλήρου τῆς Βίβλου, ὁ Ἰωάννης ἤρξατο τοῦ προλόγου τοῦ Ευαγγελίου τοῦ με τὰς λέξεις: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος». Εἶναι ἡ ἰδία λέξις, τὴν ὁποίαν χρησιμοποιεῖ καὶ ὁ αυτοκράτωρ: ὁ Θεός ἐνεργεῖ *συν λόγῳ*. *Λόγος* σημαίνει καὶ λογικὴν καὶ ἐκφρασιν — λογικὴν ἡ ὁποία εἶναι δημιουργικὴ καὶ ἱκανὴ νὰ αὐτο-κοινοποιεῖται, ἀκριβῶς ὡς λογικὴ. Τοιοῦτοτρόπως ὁ Ἰωάννης εἶπεν τὴν τελευταίαν λέξιν ἐπὶ τῆς βιβλικῆς συλλήψεως τοῦ Θεοῦ καὶ εἰς τὴν λέξιν ταύτην πάντα τὰ συχνάκις ἐπίπονα καὶ συνεστραμμένα νήματα τῆς βιβλικῆς πίστεως εὐρίσκουν τὴν κορύφωσιν καὶ τὴν σύνθεσίν των. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος, λέγει ὁ Ευαγγελιστής. Ἡ συνάντησις μεταξὺ τοῦ βιβλικοῦ μηνύματος καὶ τῆς ἐλληνικῆς σκέψεως δὲν συνέβη τυχαίως. Τὸ ὄραμα τοῦ Ἁγίου Παύλου, ὁ οποίος εἶδε τὰς μεν οδοὺς πρὸς τὴν Ἀσίαν νὰ τοῦ

φράττονται, εις δε όνειρον είδεν ένα Μακεδόνα να τον παρακαλεί: «*Διαβάς εις Μακεδονίαν βοήθησον ημίν*» (πρβλ. *Πράξεις* 16: 6-10) — το όραμα τούτο είναι δυνατόν να ερμηνευθεί ως “απόσταγμα” της εγγενούς αναγκαιότητας διά μίαν προσέγγισιν μεταξύ βιβλικής πίστεως και ελληνικής διερευνήσεως.

Πράγματι, η προσέγγισις αύτη ευρίσκετο ήδη υπό εξέλιξιν από αρκετού καιρού. Το μυστηριακόν όνομα του Θεού, αποκαλυπτομένου εκ της φλεγόμενης βάρου, έν όνομα το οποίον διαχωρίζει τούτον τον Θεόν από πασών των λοιπών, ποικιλωνύμων θεοτήτων και απλώς βεβαιώνει ότι υπάρχει, «*εγώ ειμι*», αποτελεί ήδη πρόκλησιν διά την μυθικήν αντίληψιν, πρόκλησιν προς την οποίαν η απόπειρα του Σωκράτους να κατατροπώσει και να υπερβεί τον μύθον παρουσιάζει ισχυράν αναλογίαν.^[8] Εντός της Παλαιάς Διαθήκης, η διαδικασία η οποία ετέθη εις λειτουργίαν εν τη φλεγόμενη βάρω ωρίμασεν εκ νέου κατά την εποχήν της Εξορίας, ότε ο Θεός του Ισραήλ, ενός Ισραήλ εστερημένου πλέον της γης και της λατρείας του, ανεκηρύχθη ο Θεός του ουρανού και της γης και περιεγράφη εις μίαν απλήν διατύπωσιν απηχούσαν τας λέξεις τας εκφωνηθείσας εις την φλεγόμενην βάρον: «*εγώ ειμι*». Η νέα αύτη κατανόησις του Θεού συνοδεύεται υπό μιας μορφής διαφωτισμού, εκφραζομένου εντόνως εις τον χλευασμόν θεών οι οποίοι δεν είναι παρά έργα χειρών ανθρώπων (πρβλ. *Ψαλμ.* 113). Ούτω, και παρά την πικράν σύγκρουσιν μετ’ εκείνων των ελληνιστικών ηγεμόνων, οι οποίοι επεζήτησαν να την συμβιβάσουν διά της βίας προς τα έθνη και την ειδωλολατρίαν των Ελλήνων, η βιβλική πίστις, κατά την ελληνιστικήν περίοδον, συνήντησεν το άριστον του ελληνικού στοχασμού επί βαθυτέρου επιπέδου, με αποτέλεσμα τον αμοιβαίον εμπλουτισμόν, ως ούτος εκδηλούται ιδίως κατόπιν εν τη βιβλική γραμματεία. Γνωρίζομε σήμερον ότι η ελληνική μετάφρασις της Παλαιάς Διαθήκης η οποία παρήχθη εν Αλεξανδρεία —η μετάφρασις των Εβδομήκοντα— δεν είναι μόνον μία απλή (και, υπό την έννοιαν ταύτην, πραγματικώς μη ικανοποιητική) μετάφρασις του εβραϊκού κειμένου: είναι μία ανεξάρτητος κειμενική μαρτυρία και έν διακριτόν και σημαντικόν βήμα εις την ιστορίαν της αποκαλύψεως, το οποίον επέφερε την συνάντησιν ταύτην κατά τρόπον αποφασιστικόν διά την γένεσιν και την εξάπλωσιν του Χριστιανισμού.^[9] Μία βαθεία συνάντησις πίστεως και λόγου συντελείται εδώ, συνάντησις μεταξύ ενός γνησίου διαφωτισμού και μιας θρησκείας. Εξ αυτής ταύτης της καρδιάς της χριστιανικής πίστεως και, ταυτοχρόνως, καρδιάς της ελληνικής σκέψεως, συνδεδεμένης πλέον προς την πίστιν, ο Μανουήλ Β΄ ήτο εις θέσιν να λέγει: το να μη ενεργούμε *συν λόγω* είναι αλλότριον προς την φύσιν του Θεού.

Εν πάση ειλικρινεία, πρέπει κανείς να παρατηρήσει ότι κατά τον όψιμον Μεσαιώνα ευρίσκομεν εν τη Θεολογία ρεύματα τα οποία έμελλε να ανακόψουν την σύνθεσιν ταύτην μεταξύ του ελληνικού πνεύματος και του χριστιανικού πνεύματος. Εν αντιθέσει προς την αποκαλουμένην νοησιарχίαν των Αυγουστίνου και Θωμά, ανέκυψε με τον Duns τον Σκώτον μία βουλευσιарχία, η οποία, εν ταις μεταγενεστέραις αυτής εξελίξεσι, ωδήγησεν εις τον ισχυρισμόν ότι μόνον την “διατεταγμένην βούλησιν” του Θεού (*voluntatem ordinatam*) δυνάμεθα να γνωρίσωμε. Πέραν ταύτης ευρίσκεται το πεδίοn της ελευθερίας του Θεού, δυνάμει της οποίας θα ηδύνατο να πράξει ακόμη και το αντίθετον προς πάντα όσα έχει πράξει μέχρι τούδε. Τούτο οδηγεί εις την εμφάνισιν θέσεων αι οποίαι προσεγγίζουν σαφώς εκείνας του Ibn Hazm, ενώ θα ήτο δυνατόν να οδηγήσει ακόμη και εις την

εικόνα ενός Θεού αστάτου, μη δεσμευομένου ουδέ ακόμη υπό της αληθείας και της καλωσύνης. Εν τοιαύτη περιπτώσει, η υπερβατικότης και η ετερότης του Θεού ευρίσκονται τόσον υψηλά, ώστε η ημετέρα λογική, η ιδική μας αίσθησις του αληθούς και του καλού, δεν αντανακλούν πλέον κατά τρόπον αυθεντικόν τον Θεόν, του Οποίου αι βαθύταται δυνατότητες παραμένουν διαιωνίως απρόσιτοι και κεκρυμμένοι όπισθεν των ενεργών Του αποφάσεων. Εν αντιθέσει προς ταύτα, η πίστις της Εκκλησίας επέμενεν ανέκαθεν, ότι, μεταξύ Θεού και ημών, μεταξύ του αιωνίου Του Πλαστοργού Πνεύματος και της ημετέρας κτιστής λογικής, υφίσταται μία πραγματική αναλογία, εν τη οποία ναι μεν —ως τούτο διευτυπώθη κατά την Τετάρτην Σύνοδον του Λατερανού εν έτει 1215— η ανομοιότης παραμένει απείρως μείζων της ομοιώσεως, αλλ' ωστόσο ουχί μέχρι σημείου να ακυρώνει την αναλογίαν και την γλωσσικὴν έκφρασιν ταύτης. Ο Θεός δεν καθίσταται θεϊκώτερος, όταν τον απωθήσωμε μακρύτερον ημών εις μίαν άκρατον, ανεξιχνίαστον βουλευσιάρχίαν· ο αληθώς θεϊκός Θεός είναι ο Θεός ο οποίος απεκαλύφθη ως λόγος και, ως λόγος, ενήργησε και εξακολουθεί να ενεργεί αγαπητικώς υπέρ ημών. Βεβαίως, καθώς λέγει ο Άγιος Παύλος, η αγάπη, «*υπερβάλλουσα της γνώσεως*» (πρβλ. *Προς Εφεσ.* 3:19), είναι ως εκ τούτου ικανή να συλλαμβάνει πλείω ή η σκέψις μόνη· παρά ταύτα, δεν παύει να είναι αγάπη του Θεού ο οποίος είναι Λόγος. Κατά συνέπειαν, η χριστιανική λατρεία είναι, ίνα παραθέσω και πάλιν εκ του Παύλου, «*λογική λατρεία*» (πρβλ. *Προς Ρωμ.* 12:1), λατρεία δηλαδή εν αρμονία προς τον αιώνιον Λόγον και προς την ημετέραν λογικὴν.^[10]

Η εσωτερική αύτη προσέγγισις μεταξύ της βιβλικῆς πίστεως και της ελληνικής φιλοσοφικής διερευνήσεως ήτο γεγονός αποφασιστικῆς σημασίας ουχί μόνον εξ επόψεως της ιστορίας των θρησκειών, αλλά επίσης και εξ επόψεως της παγκοσμίου ιστορίας — είναι γεγονός το οποίον ακόμη σήμερον εγγίζει και ημάς. Δεδομένης της συγκλίσεως ταύτης, δεν προκαλεί έκπληξιν το γεγονός ότι ο Χριστιανισμός, παρά την προέλευσίν του και ωρισμένας σημαντικὰς εξελίξεις εν τη Ανατολή, έλαβεν τελικώς τον ιστορικώς αποφασιστικόν αυτού χαρακτήρα εν τη Ευρώπη. Τούτο δυνάμεθα επίσης να το εκφράσωμε και αντιστρόφως: η σύγκλισις αύτη, μετά της προσθήκης, ακολούθως, της ρωμαϊκῆς κληρονομίας, εδημιούργησε την Ευρώπην και παραμένει το θεμέλιον εκείνου το οποίον δικαίως δυνάμεθα να ονομάζωμεν Ευρώπην.

Η θέσις ότι η κριτικώς αποκαθαρθείσα ελληνική κληρονομία αποτελεί αναπόσπαστον τμήμα της χριστιανικῆς πίστεως συνήντησε αντίστασιν προερχομένην εκ της εκκλήσεως δι' αφελληνισμόν του Χριστιανισμού — μιας εκκλήσεως η οποία κυριαρχεί ολοέν και περισσότερον εις τας θεολογικάς συζητήσεις από της αρχῆς της συγχρόνου εποχῆς. Διά μιας προσεκτικωτέρας θεωρήσεως είναι δυνατόν να παρατηρηθούν τρία στάδια εις το πρόγραμμα του αφελληνισμού: παρότι αλληλοσυνδεόμενα, είναι σαφώς διακριτά μεταξύ των ως προς τα κίνητρα και ως προς τους στόχους των.^[11]

Ο αφελληνισμός αναδύεται, το πρώτον, εν σχέσει προς τα αιτήματα της Μεταρρυθμίσεως κατά τον δέκατον έκτον αιώνα. Ενώπιον της παραδόσεως της Σχολαστικής Θεολογίας, οι Μεταρρυθμισταί εθεώρησαν ότι αντεμετώπιζαν έν σύστημα πίστεως διεπόμενον καθ' ολοκληρίαν υπό της Φιλοσοφίας, τουτέστιν, μίαν έκφρασιν της πίστεως βασιζομένην επί ενός αλλοτρίου συστήματος

σκέψεως. Συνεπεία τούτου, η πίστις δεν εφαινετο πλέον ως ζων ιστορικός Λόγος, αλλ' ως έν στοιχείον ευρυτέρου φιλοσοφικού συστήματος. Η αρχή “sola scriptura” (“μόνον η Γραφή”), εξ άλλου, επεζήτη την πίστιν εις την καθαράν, πρωτογενή μορφήν ταύτης, ως έκειτο αρχικώς εν τω βιβλικώ Λόγω. Η Μεταφυσική εφαινετο μία πρότασις συλλογισμού συναγομένη εξ άλλης πηγής, εκ της οποίας η πίστις έπρεπε να ελευθερωθεί, προκειμένου να γίνει και πάλιν πλήρως πίστις. Ότε ο Kant εδήλωσε ότι έπρεπε να παραμερίσει την σκέψιν, ώστε να δημιουργήσει χώρον διά την πίστιν, προήγε τούτο ακριβώς το πρόγραμμα κατά τρόπον τόσον ριζοσπαστικόν, όσον ποτέ οι Μεταρρυθμισταί δεν ηδύναντο να έχουν προβλέψει. Τοιουτοτρόπως προσέδεσε την πίστιν αποκλειστικώς προς την πρακτικήν λογικήν και της ηρνήθη την πρόσβασιν εις την όλην πραγματικότητα.

Η φιλελεύθερος Θεολογία του 19ου και του 20ού αιώνος απετέλεσε την αρχήν ενός δευτέρου σταδίου εις την διαδικασίαν του αφελληνισμού, με τον Adolf von Harnack ως επιφανή αυτής εκπρόσωπον. Ότε ήμην φοιτητής και κατά τα πρώτα έτη της διδακτικής μου σταδιοδρομίας, το πρόγραμμα τούτο ήσκει ισχυράν επίδρασιν και επί της Καθολικής Θεολογίας επίσης. Ελάμβανεν ως σημείον εκκινήσεώς του την διάκρισιν του Pascal μεταξύ του Θεού των φιλοσόφων και του Θεού των Αβραάμ, Ισαάκ και Ιακώβ. Κατά την εναρκτήριον πανεπιστημιακήν μου παράδοσιν εις το Πανεπιστήμιον της Βόννης το 1959, προσεπάθησα να αντιμετωπίσω το ζήτημα,^[12] και δεν έχω την πρόθεσιν να επαναλάβω εδώ όσα είχα πει τότε, θα ήθελα όμως να περιγράψω, τουλάχιστον συνοπτικώς, τι το νέον εχαρακτήριζε το δεύτερον τούτο στάδιον αφελληνισμού. Η κεντρική ιδέα του Harnack ήτο να επιστρέψωμεν απλώς εις τον άνθρωπον Ιησούν και εις το απλούν μήνυμά Του, υποκάτω των επισωρεύσεων της Θεολογίας και μάλιστα του ελληνισμού: το απλούν τούτο μήνυμα εθεωρείτο αποκορύφωμα της θρησκευτικής εξελίξεως της ανθρωπότητας. Ελέγετο ότι ο Ιησούς έθεσε τέρμα εις την λατρείαν προς όφελος των ηθικών κανόνων. Επαρουσιάζετο, εν τέλει, ως ο γεννήτωρ ενός ανθρωπιστικού ηθικού μηνύματος. Ο θεμελιώδης στόχος του Harnack ήτο να επαναφέρει τον Χριστιανισμόν εις την αρμονίαν μετά της συγχρόνου λογικής, αποδεσμεύων δηλαδή τούτον εκ φαινομενικώς φιλοσοφικών και θεολογικών στοιχείων, ως η πίστις εις την θείαν φύσιν του Χριστού και εις τον τριαδικόν Θεόν. Υπό την έννοιαν ταύτην, η ιστορική-κριτική ερμηνεία της Καινής Διαθήκης, όπως εκείνος την έβλεπεν, αποκατέστησε την Θεολογίαν εις την θέσιν της εντός του Πανεπιστημίου: διά τον Harnack, η Θεολογία είναι κάτι ουσιωδώς ιστορικόν και επομένως αυστηρώς επιστημονικόν. Όσα αύτη δύναται κριτικώς να λέγει περί του Ιησού αποτελούν, ούτως ειπείν, έκφρασιν πρακτικής λογικής και συνεπώς δύναται να λάβει την θέσιν την οποίαν δικαιούται εντός του Πανεπιστημίου. Όπισθεν της σκέψεως ταύτης ευρίσκεται ο σύγχρονος αυτο-περιορισμός της λογικής, εκφρασθείς κατά τρόπον κλασσικόν εις τας *Κριτικάς* του Kant, αλλά ριζοσπαστικοποιηθείς, εντωμεταξύ, περαιτέρω υπό την επίδρασιν των Φυσικών Επιστημών. Η σύγχρονος αύτη αντίληψις της λογικής βασίζεται, εν περιλήψει, επί μιας συνθέσεως μεταξύ Πλατωνισμού (Καρτεσιανισμού) και εμπειρισμού, μιας συνθέσεως επιβεβαιωθείσης υπό της επιτυχίας της τεχνολογίας. Από της μιας πλευράς, προϋποθέτει την μαθηματικήν δομήν της ύλης, την εγγενή αυτήν λογικότητα, ιδιότητα αι οποία επιτρέπουν την κατανόησιν της λειτουργίας της ύλης και της αποδοτικής αξιοποιήσεώς της: η βασική αύτη προκειμένη αποτελεί, ούτως ειπείν, το πλατωνικόν στοιχείον εν τη συγχρόνω αντιλήψει της φύσεως. Από της άλλης πλευράς, υπάρχει η

ιδιότης της φύσεως να καθίσταται αξιοποιήσιμος προς τους ημετέρους σκοπούς, και, εδώ, μόνον η δυνατότης επαληθεύσεως ή διαψεύσεως μέσω της δοκιμής προσδίδει αποφασιστική βεβαιότητα. Η βαρύτης μεταξύ των δύο πόλων είναι δυνατόν, αναλόγως των περιστάσεων, να μετακινείται από της μιας πλευράς εις την άλλην. Είς στοχαστής τόσο εντόνως θετικιστής, όσον ο J. Monod, διεκήρυξεν εαυτόν αμετάπειστον Πλατωνιστήν-Καρτεσιανόν.

Εκ τούτου προκύπτουν δύο αρχαί κρίσιμοι διά το πρόβλημα το οποίον έχομε θέσει. Πρώτον, μόνον το είδος της βεβαιότητος η οποία απορρέει εκ της αλληλεπιδράσεως μεταξύ μαθηματικών και εμπειρικών στοιχείων, είναι δυνατόν να θεωρηθεί επιστημονικόν. Ο,τιδήποτε θα προέβαλλε την αξίωσιν ότι είναι επιστήμη πρέπει να μετρείται επί τη βάσει του κριτηρίου τούτου. Όθεν αι ανθρωπιστικά επιστήμαι, ως η Ιστορία, η Ψυχολογία, η Κοινωνιολογία και η Φιλοσοφία, επιχειρούν να συμμορφούνται προς τούτον τον κανόνα επιστημονικότητος. Μία δευτέρα επισήμανσις, η οποία δεν στερείται σπουδαιότητος διά τους στοχασμούς μας, είναι ότι, εξ αυτής ταύτης της φύσεώς της, η εν λόγω μέθοδος αποκλείει το περί Θεού ερώτημα, εξαναγκάζουσα τούτο να φαίνεται ερώτημα αντι-επιστημονικόν ή προ-επιστημονικόν. Κατά συνέπειαν, ευρισκόμεθα ενώπιον μιας μειώσεως της ακτίνος της επιστήμης και της λογικής, μειώσεως η οποία χρήζει διερευνήσεως.

Θα επανέλθω εις το πρόβλημα τούτο οσονούπω. Εντωμεταξύ, πρέπει να παρατηρηθεί ότι, εκ της επόψεως ταύτης, οιαδήποτε προσπάθεια προς συντήρησιν της αξιώσεως της Θεολογίας επί της “επιστημονικότητος” θα κατέληγε εις μείωσιν του Χριστιανισμού εις απλούν θραύσμα του προτέρου εαυτού του. Πρέπει όμως να είπωμεν και κάτι επί πλέον: εάν η επιστήμη ως όλον είναι τούτο και μόνον τούτο, τότε εκείνος ο οποίος καταλήγει μειούμενος είναι ο ίδιος ο άνθρωπος, διότι τότε τα ιδιαζόντως ανθρώπινα ερωτήματα περί της προελεύσεως και του πεπρωμένου μας, ερωτήματα τιθέμενα υπό της Θρησκείας και της Ηθικής, ουδεμίαν θέσιν έχουν, ούτω νοούμενα, εντός του πεδίου του συν-λογίζεσθαι, ως τούτο ορίζεται υπό της “επιστήμης”, και πρέπει επομένως να αποπεμφθούν εις την σφαίραν του υποκειμενικού. Εν τοιαύτη περιπτώσει, το υποκείμενον είναι εκείνο το οποίον αποφασίζει, επί τη βάσει των εμπειριών του, τι θεωρεί αποδεκτό εις θέματα θρησκείας, και η υποκειμενική “συνείδησις” καθίσταται ο μόνος κριτής ως προς το τι είναι ηθικόν. Τοιουτοτρόπως, ωστόσο, η Ηθική και η Θρησκεία απολλύουν την ισχύ των να δημιουργούν κοινότητας και καθίστανται έν εντελώς προσωπικόν θέμα. Αύτη είναι κατάστασις επικίνδυνος διά την ανθρωπότητα, ως βλέπομεν εκ των ανησυχητικών παθολογικών συμπτωμάτων της θρησκείας και της λογικής, τα οποία κατ’ ανάγκην εκσπούν, όταν ο λόγος υφίσταται τοιαύτην μείωσιν, ώστε να μην τον εγγίζουν πλέον ζητήματα θρησκείας και ηθικής. Απόπειραι να οικοδομηθεί μία Ηθική εκ των κανόνων της εξελικτικής θεωρίας ή εκ της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας είναι εν τέλει απλώς ανεπαρκείς.

Προ της συναγωγής των συμπερασμάτων, εις τα οποία πάντα τα ανωτέρω οδηγούν, πρέπει εν συνόψει να αναφερθώ εις το τρίτον στάδιον αφελληνισμού, το οποίον ευρίσκεται τώρα εν εξελίξει. Υπό το πρίσμα της κτηθείσης εμπειρίας μας εκ της πολιτισμικής πολυφωνίας, λέγεται συχνάκις σήμερον ότι η σύνθεσις μετά του Ελληνισμού, η οποία επετεύχθη εν τη πρωίμω Εκκλησία ήτο μία αρχική πολιτισμική προσαρμογή (inculturatio), η οποία θα έπρεπε να μην είναι δεσμευτική επί

ετέρων πολιτισμών. Οι πολιτισμοί ούτοι, λέγεται, έχουν το δικαίωμα να επιστρέψουν εις το απλούν μήνυμα της Καινής Διαθήκης προ της πολιτισμικής εκείνης προσαρμογής, ώστε να επιτύχουν μίαν νέαν πολιτισμικήν προσαρμογήν εντός του ιδικού των συγκεκριμένου περιβάλλοντος. Η θέσις αυτή είναι ουχί μόνον ψευδής, αλλά χονδροειδής και άστοχος. Η Καινή Διαθήκη εγράφη εις την ελληνικήν και φέρει το αποτύπωμα του ελληνικού πνεύματος, το οποίον είχε ήδη φθάσει σε ωριμότητα, ενόσω ανεπτύσσετο η Παλαιά Διαθήκη. Είναι αληθές ότι εν τη εξελίξει της πρωίμου Εκκλησίας υπάρχουν στοιχεία των οποίων η ενσωμάτωσις εις πάντας τους πολιτισμούς δεν είναι αναγκαία. Παρά ταύτα, αι θεμελιώδεις αποφάσεις αι οποίαι λαμβάνονται περί της σχέσεως μεταξύ της πίστεως και της χρήσεως της ανθρωπίνης λογικής αποτελούν μέρος αυτής ταύτης της πίστεως· συνιστούν εξελίξεις αι οποίαι συνάδουν προς την φύσιν της πίστεως καθ' εαυτήν.

Και ιδού, φθάνω εις το συμπέρασμά μου. Η αδρομερώς ιστορηθείσα αυτή απόπειρα εκ των ένδον κριτικής του συγχρόνου λόγου ουδεμίαν έχει συνάφειαν προς επιστροφήν των δεικτών του ωρολογίου εις την προ του Διαφωτισμού περίοδον ή προς μίαν απόρριψιν των διεισδυτικών διανοητικών επιτευγμάτων της συγχρόνου εποχής. Αι θετικά πλευράι της νεωτερικότητος πρέπει να αναγνωρίζονται ανεπιφυλάκτως: είμεθα άπαντες ευγνώμονες διά τας εκπληκτικάς δυνατότητας, τας οποίας διήνοιξε εις την ανθρωπότητα, ως και διά την πρόοδον εν τω ανθρωπισμώ, η οποία εδωρήθη ημίν. Επιπλέον, η επιστημονική δεοντολογία είναι —ως ανεφέρατε και Σεις, Εκλαμπρότατε Κύριε Πρύτανι— η θέλησις να τηρούμεν υπακοήν εις την αλήθειαν και, ως τοιαύτη, εμπεριέχει μίαν στάσιν προσιδιάζουσαν εις τας ουσιώδεις αποφάσεις του χριστιανικού πνεύματος. Η πρόθεσις εδώ δεν είναι η περιστολή ή η αρνητική κριτική, αλλά η διεύρυνσις της αντιλήψεώς μας περί της λογικής και της εφαρμογής της. Ενώ χαιρόμεθα διά τας νέας δυνατότητας αι οποίαι διανοίγονται εις την ανθρωπότητα, βλέπομεν επίσης τους κινδύνους οι οποίοι ανακύπτουν εκ των δυνατοτήτων τούτων και οφείλομεν να διερωτηθώμεν, πώς δυνάμεθα να τους υπερκεράσωμε. Θα το επιτύχωμε μόνον, εάν λογική και πίστις συμβληθώσι κατά τρόπον καινόν, εάν υπερβώμεν τον αυτο-επιβαλλόμενον περιορισμόν της λογικής εις τα εμπειρικώς διαφεύσιμα και αν αποκαλύψωμεν εκ νέου τους ευρυτάτους ταύτης ορίζοντας. Υπ' αυτήν την έννοιαν, η Θεολογία δικαίως ανήκει εις το Πανεπιστήμιον και έχει την θέσιν της εντός του ευρέος διαλόγου των επιστημών, ουχί απλώς ως μία ιστορική επιστήμη ή μία των ανθρωπιστικών επιστημών, αλλ' ακριβώς ως Θεολογία, ως διερεύνησις της λογικότητος της πίστεως.

Μόνον ούτως καθιστάμεθα ικανοί διά τον γνήσιον εκείνον διάλογον των επιστημών και των θρησκειών, ο οποίος είναι σήμερον τόσο αναγκαίος. Εν τω δυτικώ κόσμω είναι διαδεδομένη η άποψις ότι μόνον η θετικιστική λογική και αι μορφαί της Φιλοσοφίας αι επ' αυτής βασιζόμεναι απολαύουν καθολικής εγκυρότητος. Παρά ταύτα, οι βαθέως θρησκευτικοί πολιτισμοί του κόσμου βλέπουν τον αποκλεισμόν τούτον του θείκου εκ της καθολικότητος της λογικής ως μίαν προσβολήν εις τας βαθυτέρας αυτών πεποιθήσεις. Μία λογική η οποία κωφεύει εις το θείον και αποπέμπει την θρησκείαν εις την σφαίραν των περιθωριακών πολιτισμών είναι ανίκανη να παρακάθεται εις τον διάλογον των πολιτισμών. Ταυτοχρόνως, ως επεχείρησα να καταδείξω, η σύγχρονος επιστημονική λογική, μετά του εγγενούς αυτής πλατωνικού στοιχείου, φέρει εντός αυτής ένα ερώτημα το οποίον δεικνύει πέραν εαυτού και υπερβαίνει τας δυνατότητας της μεθοδολογίας του. Η σύγχρονος

επιστημονική λογική οφείλει, πολύ απλώς, να αποδεχθεί ως δεδομένα την λογικήν δομήν της ύλης και την ανταπόκρισιν μεταξύ του πνεύματός μας και των επικρατουσών λογικών δομών της φύσεως. Επί των δεδομένων τούτων οφείλει να θεμελιώσει την μεθοδολογίαν της. Και όμως το ερώτημα “διατί τούτο πρέπει να έχει ούτως” είναι ερώτημα πραγματικόν και ερώτημα το οποίον θα πρέπει να προεκταθεί υπό των φυσικών επιστημών και προς ετέρους τρόπους και ετέρας ατραπούς σκέψεως — προς την Φιλοσοφίαν και την Θεολογίαν. Διά την Φιλοσοφίαν και, έστω κατά τρόπον διαφορετικόν, διά την Θεολογίαν, η προσοχή εις τας σπουδαίας εμπειρίας και δεισδυτικάς ενοράσεις των θρησκευτικών παραδόσεων της ανθρωπότητας, και ιδία εις εκείνας της χριστιανικής πίστεως, αποτελεί πηγήν γνώσεως και θα ήτο απαράδεκτος περιορισμός της ικανότητός μας διά προσοχήν και ανταπόκρισιν, εάν ηγνοούμεν ταύτα. Αναμιμνήσκομαι εδώ του ρηθέντος υπό του Σωκράτους προς τον Φαίδωνα. Εν τη προηγηθείση αυτών συζητήσει είχαν εγερθεί πολλάι ψευδείς φιλοσοφικάι δοξασίαι, και επομένως λέγει ο Σωκράτης: *«Ουκούν, ω Φαίδων, έφη, οικτρόν αν είη το πάθος, ει όντος δή τινος αληθούς και βεβαίου λόγου και δυνατού κατανοήσαι, έπειτα διά το παραγίγνεσθαι τοιούτοις τισί λόγοις, τοις αυτοίς τοτέ μεν δοκούσιν αληθέσιν είναι, τοτέ δε μη, μη εαυτόν τις αιτιώτο μηδέ την εαυτού ατεχνίαν, αλλά τελευτών διά το αλγείν άσμενος επί τους λόγους αφ' εαυτού την αιτίαν απώσαιτο και ήδη τον λοιπόν βίον μισών τε και λαιδορών τους λόγους διατελοί, των δε όντων της αληθείας τε και επιστήμης στερηθείη»*.^[13] Η Δύσις τελεί ήδη από πολλού χρόνου υπό απειλήν εξ αιτίας ταύτης της αποστροφής προς τα ερωτήματα τα οποία υπόκεινται του ορθολογισμού της, και μόνον δεινά πλήγματα δύναται να αναμένει εξ αυτής. Το θάρρος της ενεργοποίησεως του όλου εύρους της λογικής, και ουχί η άρνησις του μεγαλείου της, ιδού το πρόγραμμα, μετά του οποίου μία Θεολογία θεμελιουμένη επί της βιβλικής πίστεως εισέρχεται σήμερον εις τας αντιλογίας της εποχής μας. *«Το μη συν λόγω ποιείν αλλότριον Θεού»*, μας είπεν ο Μανουήλ Β', εν συμφωνία προς την χριστιανικήν του κατανόησιν του Θεού και εις απάντησιν του πέρσου συνομιλητού του. Εις τούτον τον μέγαν λόγον, εις τούτο το εύρος του λογικού φάσματος, προσκαλούμεν τους εταίρους ημών εν τω διαλόγω των πολιτισμών. Η αέναος ανακάλυψις του αποτελεί το υψηλόν καθήκον του Πανεπιστημίου.

[Translation into Greek by
Dr Nikolaos C. Petropoulos,
M.St., D.Phil. {Oxon.}]

[1] Εκ συνολικού αριθμού 26 συζητήσεων (*διαλέξεων* – ο Khoury μεταφράζει τον όρον *διάλεξις* ως “αντιλογίαν”) του Διαλόγου (ο γαλλικός αντίστοιχος τίτλος είναι “*entretien*”), ο T. Khoury εδημοσίευσε την 7ην “αντιλογίαν” με υποσημειώσεις και εκτενή εισαγωγήν περί της προελεύσεως του κειμένου, της παραδόσεως των χειρογράφων και της διαρθρώσεως του διαλόγου, ως και με συνοπτικές περιλήψεις των “αντιλογιών” αι οποίαι δεν περιελήφθησαν εν τη εκδόσει· το ελληνικόν κείμενον συνοδεύεται υπό γαλλικής μεταφράσεως: “Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse*”, *Sources Chrétiennes* τόμ. 115, εν Παρισίοις 1966. Εντωμεταξύ, ο Karl Förstel εδημοσίευσεν εν *Corpus Islamico-Christianum* (*Series Graeca*, επιμ. A. T. Khoury και

R. Gleib) έκδοσιν του κειμένου εις την ελληνικήν και την γερμανικήν μετά σχολίων: “Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von —”, τόμοι i-iii Würzburg-Altenberge 1993-1996. Ήδη από του 1966, ο Erich Trapp είχε δημοσιεύσει το ελληνικόν κείμενον μετά Εισαγωγής ως τόμον ii των *Wiener Byzantinistischen Studien*, “Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem ‘Perser’”, εν Βιέννη. Εφεξής παραθέτω εκ της εκδόσεως Khouury.

[2] Περί της προελεύσεως και της συντάξεως του διαλόγου, ιδέ Khouury, σελ. 22-29· εκτενή σχόλια περί αυτών δύναται τις να εύρη επίσης εν ταις εκδόσεσι Förstel και Trapp.

[3] Διάλεξις VII,2c: Khouury, σελ. 142-143· Förstel, τόμ. I, Διάλογος VII,1.5, σελ. 240-241· Trapp, Band ii, σελ. 79. Εν τω μουσουλμανικῷ κόσμῳ, το παράθεμα τούτο εθεωρήθη ατυχῶς έκφρασις της προσωπικῆς μου θέσεως, και ως εκ τούτου προεκλήθη κατανοητὴ αγανάκτησις. Ελπίζω ὅτι ο αναγνώστης του κειμένου μου δύναται αμέσως να αντιληφθῇ ὅτι ἡ πρότασις αὕτη δεν εκφράζει την προσωπικὴν μου ἀποψιν περί του Κορανίου, διὰ το οποίον τρέφω τον οφειλόμενον σεβασμόν προς το ιερόν βιβλίον μιας μεγάλης θρησκείας. Παραθέτων το κείμενον του Αυτοκράτορος Μανουήλ Β΄, εἶχα μόνον την πρόθεσιν να συναγάγω την ουσιώδη σχέσιν μεταξύ πίστεως και λογικῆς. Επί του σημείου τούτου ευρίσκομαι εν συμφωνία προς τον Μανουήλ Β΄, χωρίς ὅμως να προσυπογράψω την πολεμικήν του.

[4] Διάλεξις VII,3b–c: Khouury, σελ. 144-145· Förstel, τόμ. I, Διάλογος VII,1.6-1.7, σελ. 240-243· Trapp, Band ii, σελ. 79 [με 2 διαφορετικὰς γραφὰς ως προς την στίξιν, ἥτοι κόμμα ἀντὶ τελείας προ της λέξεως «Πρώτον» (μη περιλαμβανομένης εν τῷ παραθέματι ἐδῶ) και πάλιν κόμμα ἀντὶ τελείας προ της λέξεως «Ἐπειθ’», Σ.τ.Μ.].

[5] Καθαρώς και μόνον προς χάριν της διατυπώσεως ταύτης παρέθεσα τον διάλογον μεταξύ του Μανουήλ και του πέρσου συνομιλητοῦ του. Εκ τῆ διατυπώσεως ταύτης ἀναδύεται το θέμα των ἐπομένων στοχασμῶν μου.

[6] Ιδὲ Khouury, σελ. 144, σημ.1.

[7] R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Παρίσι 1956, σελ. 13; πρβλ. Khouury, σελ. 144. Το γεγονός ὅτι εν τῇ Θεολογίᾳ του οψίμου Μεσαιῶνος υφίστανται συγκρίσιμοι θέσεις θα ἀναφερθῇ κατωτέρω εν τῷ κειμένῳ μου.

[8] Ὅσον ἀφορᾷ εις την ευρέως συζητηθεῖσαν ἐρμηνείαν του ἐπεισοδίου της φλεγομένης βάτου, παραπέμπω εις το βιβλίον μου *Introduction to Christianity*, Λονδίνον 1969, σελ. 77-93 (δημοσιευθέντος ἀρχικῶς εις την γερμανικήν ως *Einführung in das Christentum*, Μόναχον 1968· σημ.: αι σελίδες εις τας οποίας παραπέμπω ἐδῶ ἀφοροῦν εις ολόκληρον το κεφάλαιον ὑπὸ τον τίτλον “The Biblical Belief in God”). Φρονῶ ὅτι αι διατυπώσεις μου εν ἐκείνῳ τῷ βιβλίῳ, παρὰ τας μεταγενεστέρας ἐξελίξεις της συζητήσεως, εξακολουθοῦν να ισχύουν και σήμερον.

[9] Ιδὲ A. Schenker, “L’Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées”, εν *L’Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Πόλις του Βατικανού 2001, σελ. 178-186.

[10] Επί του θέματος τούτου εξεφράσθην εν λεπτομερεία εν τω βιβλίω μου *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco 2000, σελ. 44-50.

[11] Εκ της εκτενούς γραμματείας επί του θέματος του αφελληνισμού, θα ήθελα προπάντων να αναφέρω το A. Grillmeier, “Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas”, εν τω του ιδίου, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, σελ. 423-488.

[12] Εδημοσιεύθη προσφάτως τη επιμελεία Heino Sonnemans: *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2α έκδοσις ανατεθεωρημένη, 2005.

[13] Ιδὲ 90c-d. Περί του κειμένου τούτου, πρβλ. επίσης R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, 5η έκδ., Mainz-Paderborn 1987, σελ. 218-221.