



The Holy See

ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΕΠΙΣΚΕΨΙΣΤΗΣ ΑΥΤΟΥ ΑΓΙΟΤΗΤΟΣ ΒΕΝΕΔΙΚΤΟΥ ΙΣΤ΄
ΕΙΣΜΟΝΑΧΟΝ, ALTÖTTING ΚΑΙ REGENSBURG
(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 συγκινητική εμπειρία 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, φιλόλογους 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, συναπτελούμεν έν όλον, εργαζόμενοι κατά πάντα επί μιας κοινής ορθολογικής βάσεως εις τας διαφόρους εκφάνσεις ταύτης και συμεριζόμενοι μιαν αίσθησιν ευθύνης διά την ορθήν χρήσιν της Λογικής — η πραγματικότης αὐτή 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 συμερισθούν την πίστιν, την οποίαν οι θεολόγοι επιζητούν να συσχετίσουν προς την Λογικήν συνολικώς. Η βαθεία αὐτή 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 Khoury(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 μεγαλύτερα 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 Khoury, 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 ιερόν 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, εί τι καινόν εκείνων νενομοθέτηται· αλλ' ουκ αν έχοις, ει μη χείρόν τι και απανθρωπότατον, οίον δη ποιεί* [ενν. ο Μωάμεθ] *νομοθετών διά ξίφους χωρεί την, ήν αυτός εκήρυττε, πίστιν*». [3] Εκφρασθείς κατά τρόπον τόσον ορμητικόν, ο αυτοκράτωρ προχωρεί εις λεπτομερή εξήγησιν των λόγων διά τους οποίους η διάδοσις της πίστεως διά της βίας είναι κάτι το παράλογον. Η βία δεν είναι συμβατή προς την φύσιν του Θεού και την φύσιν της ψυχής. «*Ότι τε Θεός*», λέγει, «*ουκ οίδεν αίμασι χαίρειν και το μη συν λόγω ποιείν αλλότριον Θεού. [...] Έπειθ' η πίστις ψυχής, ου σώματός εστι καρπός, και δει γε γλώττης αγαθής και διανοίας ορθής τω προς την πίστιν ενάγοντι, ου βίας, ουκ απειλής, ου δάκνοντός τινος ή φρικώδους. Ωσπερ γαρ δεήσαν βιάζεσθαι φύσιν άλογον ου πειθούς έργον αν γένοιτο τούτο, ούτω και το πείθειν ψυχήν λογικήν ου χειρός, ου μάστιγος ουδ' ουτινοσοούν ετέρου των και θάνατον απειλούντων...*». [4]

Η αποφασιστική διατύπωσις εις το επιχείρημα τούτο εναντίον της βιαίας μεταστροφής ευρίσκεται εδώ: το να μη ενεργεί τις συμφώνως προς την λογικήν είναι ξένον προς την φύσιν του Θεού. [5] Ο εκδότης, Theodore Khoury, παρατηρεί: διά τον αυτοκράτορα, ως Βυζαντινόν διαπλασθέντα υπό της ελληνικής Φιλοσοφίας, η διατύπωσις είναι αυτονόητος. Αλλά διά την μουσουλμανικήν διδασκαλίαν, ο Θεός είναι απολύτως υπερβατικός. Η θέλησίς Του δεν συνδέεται προς οιανδήποτε εκ των ιδικών μας κατηγοριών, ουδέ προς εκείνην του λογικού. [6] Εδώ ο Khoury παραθέτει εκ του έργου ενός σημαντικού γάλλου Ισλαμολόγου, του R. Arnaldez, ο οποίος επισημαίνει ότι ο Ibn Hazm έφθασε μέχρι του σημείου να δηλώσει ότι ο Θεός δεν δεσμεύεται ακόμη και υπό του ιδικού του Λόγου και ότι τίποτε δεν θα Τον υπεχρέωνε να αποκαλύψει την αλήθειαν εις ημάς. Εάν ήτο θέλημα Θεού, θα ήμεθα υποχρεωμένοι να λατρεύωμεν ακόμη τα είδωλα. [7]

Εις το σημείον τούτο, όσον αφορά εις την κατανόησιν του Θεού και, ως εκ τούτου, εις την συγκεκριμένην άσκησιν του θρησκεύειν, ιστάμεθα ενώπιον ενός αναποφεύκτου διλήμματος. Άραγε η πεποίθησις ότι, εάν τις ενεργεί αλόγως, τούτο είναι αλλότριον προς την φύσιν του Θεού, είναι απλώς μία ελληνική ιδέα ή μήπως είναι πάντοτε και εγγενώς αληθής; Πιστεύω ότι δυνάμεθα εδώ να αντιληφθούμε την βαθειάν αρμονίαν μεταξύ εκείνου το οποίον είναι ελληνικόν, υπό την άριστην έννοιαν του όρου, και της βιβλικής αντιλήψεως της πίστεως εις τον Θεόν. Τροποποιών τον πρώτον στίχον του Βιβλίου της Γενέσεως, πρώτον στίχον ολοκλήρου της Βίβλου, ο Ιωάννης ήρξατο του προλόγου του Ευαγγελίου του με τας λέξεις: «*Εν αρχή ην ο λόγος*». Είναι η ίδια λέξις, την οποίαν χρησιμοποιεί και ο αυτοκράτωρ: ο Θεός ενεργεί *συν λόγω*. Λόγος σημαίνει και λογικήν και έκφρασιν — λογικήν η οποία είναι δημιουργική και ικανή να αυτο-κοινοποιείται, ακριβώς ως λογική. Τοιουτοτρόπως ο Ιωάννης είπεν την τελευταίαν λέξιν επί της βιβλικής συλλήψεως του Θεού και εις την λέξιν ταύτην πάντα τα συχνάκις επίπονα και συνεστραμμένα νήματα της βιβλικής πίστεως ευρίσκουν την κορύφωσιν και την σύνθεσιν των. Εν αρχή ην ο λόγος και Θεός ην ο λόγος, λέγει ο Ευαγγελιστής. Η συνάντησις μεταξύ του βιβλικού μηνύματος και της ελληνικής σκέψεως δεν συνέβη τυχαίως. Το όραμα του Αγίου Παύλου, ο οποίος είδε τας μεν οδούς προς την Ασίαν να του

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 πίστewς και ελληνικής διερευνήσεως.

Πράγματι, η προσέγγισις αύτη ευρίσκετο ήδη υπό εξέλιξιν από αρκετού καιρού. Το μυστηριακόν όνομα του Θεού, αποκαλυπτομένου εκ της φλεγόμενης βάτου, 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 βάτω 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 βάτον: «*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 έθη 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 πίστewς και λόγου συντελείται εδώ, συνάντησις μεταξύ ενός γνησίου διαφωτισμού και μιας θρησκείας. Εξ αυτής ταύτης της καρδιάς της χριστιανικής πίστewς 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 νοησιαρχίαν των Αυγουστίνου και Θωμά, ανέκυψε με τον Duns τον Σκώτον μία βουλησιαρχία, 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 πεδίο 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 δεσμευμένου ουδέ ακόμη υπό της αληθείας και της καλωσύνης. Εν τοιαύτη περιπτώσει, η υπερβατικότητα και η ετερότης του Θεού ευρίσκονται τόσον υψηλά, ώστε η ημετέρα λογική, η ιδική μας αίσθησις του αληθούς και του καλού, δεν αντανakλούν 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 Πλαστοουργού 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 γλωσσικήν έκφρασιν ταύτης. Ο Θεός δεν καθίσταται θεϊκώτερος, όταν τον απωθήσωμε μακρύτερον ημών εις μίαν άκρατον, ανεξιχνίαστον βουλευσιarχίαν· 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 λογικήν.^[10]

Η εσωτερική αύτη προσέγγισις μεταξύ της βιβλικής πίστεως και της ελληνικής φιλοσοφικής διερευνήσεως ήτο γεγονός αποφασιστικής 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 σημαντικές 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 ρωμαϊκής 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 χριστιανικής πίστεως συνήνητησε αντίστασιν προερχομένην εκ της εκκλήσεως δι' αφελληνισμόν του Χριστιανισμού — μιας εκκλήσεως η οποία κυριαρχεί ολοέν και περισσότερο εις τας θεολογικάς συζητήσεις από της αρχής της συγχρόνου εποχής. 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 μείωσεως της ακτίνας της επιστήμης και της λογικής, μείωσεως 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 κοινότητος 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 πρώιμω 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 αὕτη εἶναι οὐχὶ μόνον ψευδής, ἀλλὰ χονδροειδής και ἀστοχος. Η Καινή Διαθήκη εγράφη εις την ελληνικήν και φέρει το αποτύπωμα του ελληνικού πνεύματος, το οποίον είχε ἤδη φθάσει σε ωριμότητα, ενόσω ανεπτύσσετο η Παλαιά Διαθήκη. Εἶναι ἀληθές ὅτι εν τη εξελίξει της πρώιμου Εκκλησίας υπάρχουν στοιχεῖα των οποίων η ενσωμάτωσις εις πάντας τους πολιτισμούς δεν εἶναι ἀναγκαῖα. Παρά ταῦτα, αι θεμελιώδεις αποφάσεις αι οποίαι λαμβάνονται περί της σχέσεως μεταξύ της πίστεως και της χρήσεως της ἀνθρωπίνης λογικῆς αποτελοῦν μέρος αὐτῆς ταύτης της πίστεως· συνιστοῦν εξελίξεις αι οποίαι συνάδουν προς την φύσιν της πίστεως καθ' εαυτήν.

Και ἰδοῦ, φθάνω εις το συμπέρασμά μου. Η ἀδρομερώς ιστορηθεῖσα αὕτη ἀπόπειρα εκ των ἔνδον κριτικῆς του συγχρόνου λόγου ουδεμίαν ἔχει συνάφειαν προς ἐπιστροφήν των δεικτῶν του ωρολογίου εις την προ του Διαφωτισμοῦ περίοδον ἢ προς μίαν ἀπόρριψιν των διεισδυτικῶν διανοητικῶν ἐπιτευγμάτων της συγχρόνου εποχῆς. Αἱ θετικαὶ πλευραὶ της νεωτερικότητος πρέπει να ἀναγνωρίζωνται ἀνεπιφυλάκτως: εἴμεθα ἅπαντες ευγνώμονες διὰ τας εκπληκτικὰς δυνατότητας, τας οποῖας διήνοιξε εις την ἀνθρωπότητα, ως και διὰ την πρόοδον εν τῷ ἀνθρωπισμῷ, η ὁποῖα ἐδωρήθη ἡμῖν. Ἐπιπλέον, η ἐπιστημονικὴ δεοντολογία εἶναι —ως ἀνεφέρατε και Σεις, Ἐκλαμπρότατε Κύριε Πρύταμι— η θέλησις να τηρούμεν ὑπακοήν εις την ἀλήθειαν και, ως τοιαύτη, ἐμπεριέχει μίαν στάσιν προσιδιάζουσαν εις τας ουσιώδεις αποφάσεις του χριστιανικοῦ πνεύματος. Η πρόθεσις ἐδῶ δεν εἶναι η περιστολή ἢ η ἀρνητικὴ κριτικὴ, ἀλλὰ η διεύρυνσις της ἀντιλήψεώς μας περί της λογικῆς και της ἐφαρμογῆς της. Ἐνῶ χαιρόμεθα διὰ τας νέας δυνατότητας αι οποίαι διανοίγονται εις την ἀνθρωπότητα, βλέπομεν ἐπίσης τους κινδύνους οι οποίοι ἀνακύπτουν εκ των δυνατοτήτων τούτων και οφείλομεν να διερωτηθῶμεν, πῶς δυνάμεθα να τους υπερκεράσωμε. Θα το ἐπιτύχωμε μόνον, ἐάν λογικὴ και πίστις συμβληθῶσι κατὰ τρόπον καινόν, ἐάν υπερβῶμεν τον αυτο-ἐπιβαλλόμενον περιορισμόν της λογικῆς εις τα ἐμπειρικῶς διαφεύσιμα και ἀν ἀποκαλύψωμεν εκ νέου τους ευρυτάτους ταύτης ὀρίζοντας. Ὑπ' αὐτὴν την ἔννοιαν, η Θεολογία δικαίως ἀνήκει εις τὸ Πανεπιστήμιον και ἔχει την θέσιν της ἐντὸς του ευρέος διαλόγου των ἐπιστημῶν, οὐχὶ ἀπλῶς ως μία ἱστορικὴ ἐπιστῆμη ἢ μία των ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν, ἀλλ' ἀκριβῶς ως Θεολογία, ως διερεύνησις της λογικότητος της πίστεως.

Μόνον οὕτως καθιστάμεθα ἱκανοὶ διὰ τον γνήσιον ἐκείνον διάλογον των ἐπιστημῶν και των θρησκείων, ο ὁποῖος εἶναι σήμερον τόσο ἀναγκαῖος. Ἐν τῷ δυτικῷ κόσμῳ εἶναι διαδεδομένη η ἀποψις ὅτι μόνον η θετικιστικὴ λογικὴ και αι μορφαὶ της Φιλοσοφίας αι ἐπ' αὐτῆς βασιζόμεναι ἀπολαοῦν καθολικῆς ἐγκυρότητος. Παρά ταῦτα, οι βαθέως θρησκευτικοὶ πολιτισμοὶ του κόσμου βλέπουν τον ἀποκλεισμόν τούτον του θεϊκοῦ εκ της καθολικότητος της λογικῆς ως μίαν προσβολήν εις τας βαθυτέρας αὐτῶν πεποιθήσεις. Μία λογικὴ η ὁποῖα κωφεύει εις τὸ θεῖον και ἀποπέμπει την θρησκείαν εις την σφαῖραν των περιθωριακῶν πολιτισμῶν εἶναι ἀνίκανη να παρακάθηται εις τον διάλογον των πολιτισμῶν. Ταυτοχρόνως, ως ἐπεχείρησα να καταδείξω, η σύγχρονος ἐπιστημονικὴ λογικὴ, μετὰ του ἐγγενούς αὐτῆς πλατωνικοῦ στοιχείου, φέρει ἐντὸς αὐτῆς ἓνα ἐρώτημα το ὁποῖον δεικνύει πέραν εαυτοῦ και υπερβαίνει τας δυνατότητας της μεθοδολογίας του. Η σύγχρονος

επιστημονική λογική οφείλει, πολύ απλώς, να αποδεχθεί ως δεδομένα την λογική δομή 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 πολλά ψευδείς φιλοσοφικά δοξασία, 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 σήμερα 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 “αντιλογία”) του Διαλόγου (ο γαλλικός αντίστοιχος τίτλος είναι “*entretien*”), ο T. Khoury εδημοσίευσε την 7ην “αντιλογία” 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 εδημοσίευσε εν *Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca*, επιμ. A. T. Khoury και

R. Gleij) 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 Khouiry.

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

[3] Διάλεξις VII,2c: Khouiry, σελ. 142-143· Förstel, τόμ. I, Διάλογος VII,1.5, σελ. 240-241· Trapp, Band ii, σελ. 79. Εν τω μουσουλμανικώ κόσμω, το παράθεμα τούτο εθεωρήθη ατυχώς έκφρασις της προσωπικής μου θέσεως, και ως εκ τούτου προεκλήθη κατανοητή αγανάκτησις. Ελπίζω ότι ο αναγνώστης του κειμένου μου δύναται αμέσως να αντιληφθεί ότι η πρότασις αύτη δεν εκφράζει την προσωπικήν μου άποψιν περί του Κορανίου, διά το οποίον τρέφω τον οφειλόμενον σεβασμόν προς το ιερόν βιβλίον μιας μεγάλης θρησκείας. Παραθέτων το κείμενον του Αυτοκράτορος Μανουήλ Β΄, είχα μόνον την πρόθεσιν να συναγάγω την ουσιώδη σχέσιν μεταξύ πίστεως και λογικής. Επί του σημείου τούτου ευρίσκομαι εν συμφωνία προς τον Μανουήλ Β΄, χωρίς όμως να προσυπογράψω την πολεμικήν του.

[4] Διάλεξις VII,3b-c: Khouiry, σελ. 144-145· Förstel, τόμ. I, Διάλογος VII,1.6-1.7, σελ. 240-243· Trapp, Band ii, σελ. 79 [με 2 διαφορετικάς γραφάς ως προς την στίξιν, ήτοι κόμμα αντί τελείας προ της λέξεως «Πρώτον» (μη περιλαμβανομένης εν τω παραθέματι εδώ) και πάλιν κόμμα αντί 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 συνομιλητού του. Εκ τη διατυπώσεως ταύτης αναδύεται το θέμα των επομένων στοχασμών μου.

[6] Ιδέ Khouiry, σελ. 144, σημ.1.

[7] R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Παρίσι 1956, σελ. 13; πρβλ. Khouiry, σελ. 144. Το γεγονός ότι εν τη Θεολογία του οψίμου Μεσαιώνος υφίστανται συγκρίσιμοι θέσεις θα αναφερθεί κατωτέρω εν τω κειμένω μου.

[8] Οσον αφορά εις την ευρέως συζητηθείσαν ερμηνείαν του επεισοδίου της φλεγόμενης βάτου, παραπέμπω εις το βιβλίον μου *Introduction to Christianity*, Λονδίνον 1969, σελ. 77-93 (δημοσιευθέντος αρχικώς εις την γερμανικήν ως *Einführung in das Christentum*, Μόναχον 1968· σημ.: αι σελίδες εις τας οποίας παραπέμπω εδώ αφορούν εις ολόκληρον το κεφάλαιον υπό τον τίτλον “The Biblical Belief in God”). Φρονώ ότι αι διατυπώσεις μου εν εκείνω τω βιβλίω, παρά τας μεταγενεστέρας εξελίξεις της συζητήσεως, εξακολουθούν να ισχύουν και σήμερον.

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