

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
Τομέας Θρησκευολογίας – Φιλοσοφίας – Κοινωνιολογίας

Ο διάλογος του αυτοκράτορα Μανουήλ Β' Παλαιολόγου (1350 – 1425) με το
Ισλάμ.

Μεταπτυχιακός Φοιτητής: Λαζογεώργος Η. Αθανάσιος

Επιβλέπων Καθηγητής: Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Αβύδου κ. Κύριλλος

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1.	Πρόλογος.	1
2.	Εισαγωγή.	3
3.	Η περί Θεού διδασκαλία.	16
4.	Η δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου.	36
5.	Το πρόσωπο του Μωάμεθ.	44
6.	Το πρόσωπο του Χριστού.	60
7.	Η Σωτηρία του Ανθρώπου.	81
8.	Εσχατολογικές Θεωρήσεις.	90
9.	Ηθικές επιταγές.	99
10.	Συμπερασματικές Θεωρήσεις.	110
11.	Συντομογραφίες	113
12.	Βιβλιογραφία	114

1. Πρόλογος.

Η παρούσα εργασία με τίτλο «Ο διάλογος του αυτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου με το Ισλάμ» αποτελεί τον καρπό μιας προσπάθειας, η οποία άντλησε και κόπο και χρόνο. Μια προσπάθεια που είναι το επιστέγασμα των σπουδών μου στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών του Τομέα Θρησκευολογίας – Φιλοσοφίας – Κοινωνιολογίας του Τμήματος της Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Ανέκαθεν είχα μια περιέργεια και μια θέληση να μάθω ποιο είναι το Ισλάμ, δηλαδή ποια ήταν αυτή η μεγάλη θρησκεία που βρισκόταν τόσους αιώνες απέναντι από τη χριστιανική, πως μπόρεσε να επηρεάσει κοινωνικά και πολιτισμικά όλους αυτούς τους λαούς, λαούς με διαφορετικό πολιτισμικό υπόβαθρο όπως οι Αιγύπτιοι, οι Άραβες και οι Πέρσες, πως μπόρεσε ένας μικρός και ασήμαντος έμπορος από εξόριστος από την γενέτειρά του να γίνει επικεφαλής στρατού και ιδρυτής μιας τεράστιας θρησκείας, πως αφομοιώθηκαν όλοι αυτοί οι λαοί υπό τη σκιά της Ημισελήνου και κατόρθωσαν να φτάσουν ως τις πύλες της Βιέννης και να είναι κυριάρχοι μεγάλων εδαφικών εκτάσεων και πως μπόρεσε αυτή η θρησκεία να καταλύσει την υπερχιλιόχρονη βυζαντινή αυτοκρατορία, ποιες είναι οι διαφορές του Ισλάμ και του Χριστιανισμού και ποιες οι ομοιότητες τους. Ήταν χείρα Θεού και έμπνευση πεφωτισμένων διδασκάλων η πορεία μου στο συγκεκριμένο τομέα, για αυτό θέλω να ευχαριστήσω ξεχωριστά:

τον Θεοφιλέστατο Επίσκοπο Αβύδου, κ. Κύριλλο (Κατερέλο), γιατί αφουγκράστηκε τα ενδιαφέροντά μου, έδειξε αμέσως κατανόηση και πρότεινε ως θέμα της εργασίας κάτι το οποίο κάλυπτε απόλυτα τις επιθυμίες μου και τα ενδιαφέροντά μου. Έδειξε υπομονή, επιμονή και συνεχή συμπαράσταση σε όλη την διάρκεια του επίπνου αυτού έργου.

Τον Καθηγητή Κοινωνιολογίας, κύριο Απόστολο Νικολαΐδη, γιατί μέσα από τις κοινωνιολογικές του αναφορές κατάφερα να πλησιάσω ακόμη περισσότερο τις δύο αυτές θρησκείες και να δω πως μπορεί μια θρησκεία να ιεροποιήσει μια κοινωνία ή μια κοινωνία να εκκοσμικεύσει μια θρησκεία.

Τον Καθηγητή Θρησκευολογίας, κύριο Στυλιανό Παπαλεξανδρόπουλο, ο οποίος με τις θρησκευολογικές του γνώσεις μπόρεσε να με καθοδηγήσει στην επιλογή βιβλιογραφίας, ελληνικής και ξένης.

Την Καθηγήτρια Τέχνης της Θρησκείας, κυρία Διοτίμα Λαντίνη, η οποία μέσα από τα μαθήματά της μου έδωσε τις βάσεις για να μπορέσω πιο εύκολα να μελετήσω την χριστιανική τέχνη και να την αντιπαραθέσω με την αντίστοιχη ισλαμική.

Την Καθηγήτρια Λογοτεχνίας της Θρησκείας, κυρία Κίρκη Κεφαλέα, η οποία με βοήθησε μέσα από τα μαθήματά της να δω πως αναπτύχθηκε η χριστιανική Λογοτεχνία και να την φέρω σε αντιπαράθεση με την ισλαμική.

Τον καθηγητή Οθωμανικής Ιστορίας, κύριο Γεώργιο Λιακόπουλο, για την πρόσβαση που μου προσέφερε σε τουρκικές πηγές αλλά και τη μετάφραση τους, πηγές πολύτιμες για την εξαγωγή συμπερασμάτων κατά την διάρκεια της εργασίας.

Τις Ερευνήτριες Α' Βαθμίδας στο ΚΕΝΔΙ της Ακαδημίας Αθηνών, κυρία Κατσούδα Γεωργία και Μανωλέσσου Ιωάννα (Ιω), για την αμέριστη συμπαράσταση, την βοήθεια στην κατανόηση όρων του κειμένου και για τις γνώσεις που μου προσέφεραν.

Τέλος, αλλά όχι τελευταίους θέλω να εκφράσω τις ευχαριστίες και την ευγνωμοσύνη μου στους δύο ανθρώπους που με ώθησαν σε αυτή την προσπάθεια: την ομότιμη Καθηγήτρια Φιλοσοφίας, κυρία Νικολίτσα Γεωργοπούλου και τον ομότιμο Καθηγητή Ιστορίας Θρησκευμάτων, κύριο Γεώργιο Παίδαρο. Χωρίς την βοήθεια, την παρότρυνση και την αλληλεγγύη των δύο ομότιμων καθηγητών αμφιβάλλω πολύ αν θα είχα κάνει το βήμα της εκπόνησης της παρούσης εργασίας.

Κλείνοντας θέλω να τονίσω, ότι η παρούσα εργασία δεν διεκδικεί δάφνες τελειότητας. Πάντα θα υπάρχουν περιθώρια βελτίωσης και ο γράφων θα είναι πάντα ανοιχτός σε υποδείξεις για την καλύτερη της.

Αθήνα Οκτώβριος 2019

2. Εισαγωγή.

Το βυζαντινό κράτος από την ημέρα της επίσημης ίδρυσής του από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο (324 – 337) στις 11 Μαΐου του 330 μέχρι και την τελική του πτώση στις 29 Μαΐου του 1453 είχε την τύχη και παράλληλα την ατυχία να έχει στο τιμόνι του και άξιους αυτοκράτορες αλλά και ανάξιους. Ως συνέχεια πολιτική του ρωμαϊκού κράτους και πολιτιστική του ελληνικού πολιτισμού αλλά παράλληλα και ως προστάτης και βοηθός του Χριστιανισμού ήταν εκ των προτέρων βέβαιο ότι θα παίξει πολύ σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη πολλών πραγμάτων. Οι αυτοκράτορες, οι στρατηγοί, οι ιερείς και αρχιερείς, οι οποίοι διοικούσαν και ποίμεναν το πολιτικό και χριστιανικό Βυζάντιο, από την αρχή μέχρι το τέλος, γνώριζαν και ζούσαν μέσα στην ιδέα του οικουμενικού τους ρόλου. Ακόμα και όταν αυτός ο ρόλος λόγω των καταστάσεων είχε εκλείψει, οι Βυζαντινοί συνέχιζαν να τον υποστηρίζουν¹. Τα κατορθώματα των αυτοκρατόρων και των στρατηγών του Βυζαντίου έχουν ήδη γίνει αντικείμενο μελέτης πολλών σπουδαιών και καταξιωμένων ερευνητών, οι οποίοι και τα έχουν αναδείξει, ενώ παράλληλα το ίδιο έχει γίνει και με την προσφορά του Βυζαντίου προς τον Χριστιανισμό.

Η ακμή και η παρακμή του Βυζαντίου δε δημιουργήθηκαν από τη μια στιγμή στην άλλη. Μέσα στα 1123 χρόνια της πορείας του Βυζαντίου υπήρξαν πολλοί λόγοι, οι οποίοι από τη μια οδήγησαν στην ακμή και από την άλλη στην παρακμή του. Πόλεμοι, δολοπλοκίες, συνθήκες, γάμοι συμφερόντων και δολοφονίες είναι μερικά από αυτά. Το πιο σπουδαίο όμως, ήταν οι άνθρωποι που βρέθηκαν στο τιμόνι αυτής της αυτοκρατορίας και η χρονική στιγμή που βρέθηκαν. Ικανοί αυτοκράτορες, όπως ο Ιουστινιανός, βοηθήθηκαν από τις συγκυρίες και τα πρόσωπα, τα οποία βρεθήκαν δίπλα τους και έμειναν στην ιστορία. Βοηθήσαν το κράτος τους και το επέκτειναν τόσο πολύ, ώστε να γίνει η Μεσόγειος «mare nostrum» και πάλι. Υπήρξαν, όμως, και αυτοκράτορες, οι οποίοι αν και οι συνθήκες τους ευνοούσαν και θα μπορούσαν να βοηθήσουν σημαντικά την αυτοκρατορία, εκείνοι είτε αδράνησαν είτε εφάνησαν κατώτεροι των περιστάσεων. Υπήρξε όμως και η κατηγορία των αυτοκρατόρων που και ήθελαν να βοηθήσουν την αυτοκρατορία και είχαν τις ικανότητες να το πετύχουν,

¹ Το 1393 ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Αντώνιος ο Δ΄ συνεχίζει να υποστηρίζει τον οικουμενικό ρόλο και του αυτοκράτορα αλλά και του Πατριαρχείου. Αφορμή στάθηκε η άρνηση του Μεγάλου Δούκα της Μόσχας, Βασιλείου Α΄, να μνημονεύεται ο βυζαντινός αυτοκράτορας από την Ρωσική Εκκλησία. Ο Κωνσταντινουπόλεως Αντώνιος σε επιστολή του στον Μεγάλο Δούκα Βασίλειο υποστηρίζει το διπλό οικουμενικό ρόλο του Βυζαντίου, Donald Mac Nicol, Το τέλος της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, Αθήνα 2007, σσ.468-470.

οι συνθήκες, όμως, δεν τους βοήθησαν. Σε αυτή την κατηγορία ανήκει ο Εμμανουήλ ο Β΄ ο Παλαιολόγος², ο οποίος θα μπορούσε να πει κάποιος, ότι έχει αδικηθεί από τη μέχρι στιγμής έρευνα³. Οι πολιτικές και διπλωματικές του ενέργειες αποδεικνύουν, ότι πρόκειται για ένα δραστήριο άνδρα, οξυδερκή, διπλωμάτη και ακάματο εργάτη της αυτοκρατορίας και της Θεολογίας. Ακόμα και τα γεγονότα που διαδραματίζονται σχετικά με το διάλογο που μελετάται σε αυτήν την εργασία, αυτό αποδεικνύουν.

Ο διάλογος του Μανουήλ με τον «Μουτερίζη» γίνεται στην Άγκυρα της Γαλατίας, όπου ο Μανουήλ δεν πήγε με την θέλησή του. Ο πατέρας του, Ιωάννης ο Ε΄, πέθανε στις 16 Φεβρουαρίου του 1391, λίγο πριν κλείσει τα εξήντα (60) του χρόνια⁴. Την περίοδο εκείνη ο Μανουήλ ευρίσκετο κοντά στον σουλτάνο Βαγιαζήτ⁵, αφού ήταν υποχρεωμένος να τον ακολουθεί σε όλες τις εκστρατείες του ως υποτελής του⁶. Στόχος της εκστρατείας αυτής ήταν η τελευταία βυζαντινή πόλη στην Μικρά Ασία, η Φιλαδέλφεια⁷, μια βυζαντινή νησίδα μέσα στην οθωμανική θάλασσα της Μικράς Ασίας. Ο Μανουήλ μαθαίνοντας το θάνατο του πατέρα του δραπετεύει από το

² Προσωπογραφία του Μανουήλ έχει κάνει ο John W. Barker στο έργο του «Manuel II Palaeologus (1391-1425): A study in Late Byzantine Statesmanship», Rutgers University Press, New Jersey 1969, στο κεφάλαιο: Manuel as a personality and a Literary Figure, σσ. 395-439. Πρόκειται για τη μοναδική εκτενή προσωπογραφία, η οποία έγινε κατορθωτό να ανευρεθεί και την οποία χρησιμοποιούν αρκετοί ιστορικοί, όταν θέλουν να αναφερθούν στον Μανουήλ. Γενικότερα το συγκεκριμένο πόνημα αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο για οποιονδήποτε θέλει να ασχοληθεί με τη μορφή του Μανουήλ. Στην ελληνική βιβλιογραφία σπουδαίο πόνημα και απαραίτητο εργαλείο για όποιον θέλει να ασχοληθεί με τον Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγο είναι το έργο της καθηγήτριας Σουλτάνας Λάμπρου: Ο αυτοκράτωρ Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος ως Θεολόγος, Συμβολή στην έρευνα της Παλαιολογίας Γραμματείας, Θεσσαλονίκη 2012.

³ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Μ. Λεφτσένκο στο έργο του «Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας», μτφρ. Γιάννης Ν. Βιστάκης, σ. 352 γράφει: «Μετά την βασιλεία του Ιωάννη Ε΄, που ήταν μακρόχρονη και άθλια, ο διάδοχός του, ο Μανουήλ Β΄, δε μπόρεσε να κάμει τίποτε άλλο παρά ν' ακολουθεί παθητικά την εξέλιξη των γεγονότων, όπως κι ο πατέρας του.». Η άποψη του συγγραφέα αδικεί τον Μανουήλ, ο οποίος με τις λίγες δυνάμεις που διέθετε έκανε πάρα πολλά πράγματα για την αυτοκρατορία, ιδιαίτερα σε διπλωματικό επίπεδο. Ευτυχώς η έρευνα προχώρησε και σε σημαντικό ποσοστό έχει αποκαταστήσει τον αυτοκράτορα.

⁴ Donald M. Nicol, «Οι Τελευταίοι Αιώνες του Βυζαντίου», (1261 – 1453), με 15 εικόνες εκτός κειμένου ένα χάρτη και ένα διάγραμμα, μτφρ.: Στάθης Κομνηνός, Αθήνα 2005, σ. 460, John W. Barker, «MANUEL II PALAEOLOGUS», σ. 80, Διονύσιος Χατζόπουλος, «Η Πρώτη Πολιορκία της Κωνσταντινουπόλεως από τους Οθωμανούς (1394 – 1402)», μετάφραση από την γαλλική από τον συγγραφέα, Αθήνα, Αυγούστος 2004, σ. 33, G. Ostrogorsky, «Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους», τομ. τρίτος, μτφρ.: Ιωάννης Παναγόπουλος, επιστημονική εποπτεία: Ε. Χρυσός, Αθήνα 2002, σ.: 249.

⁵ Τον επονομαζόμενο και «γύλντιρμ», δηλαδή «κεραυνό», εξαιτίας του ότι εκινείτο πολύ γρήγορα από το ένα σημείο στο άλλο. Donald M. Nicol, Οι Τελευταίοι Αιώνες, σ. 458

⁶ Άκρως ενδιαφέρουσα για την Οθωμανική Αυτοκρατορία είναι η μελέτη του Peter F. Sugar: «Η Νοτιοανατολική Ευρώπη κάτω από Οθωμανική Κυριαρχία (1354 – 1804)», μτφρ.: Παυλίνα Χρ. Μπαλουξή, τομ.: Α & Β, Αθήνα 1994.

⁷ Για την εκστρατεία στην Φιλαδέλφεια: J. W. Barker, «MANUEL II PALAEOLOGUS», σ. 79, D. M. Nicol, Οι τελευταίοι αιώνες, σ. 460, Κ. Παπαρηγόπουλος, Ιστορία του έλληνικού Έθνους, Έκδοσις ὄγδοη εικονογραφημένη μετά προσθηκῶν, σημειώσεων και βελτιώσεων ἐπὶ τῇ βάσει τῶν νεωτάτων πορισμάτων τῆς ιστορικῆς ἐρεύνης ὑπὸ Παύλου Καρολίδου καθηγητοῦ ἐν τῷ ἐθνικῷ και Καποδιστριακῷ Πανεπιστήμιῳ, τόμος ἕκτος, σσ. 237 – 238, G. Ostrogorsky, «Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους», Αθήνα 2002, σ. 249.

στρατόπεδο του Βαγιαζήτ, και στις 8 Μαρτίου του 1391 φτάνει στην Κωνσταντινούπολη, ενώ προς το τέλος του χειμώνα του ίδιου έτους (Δεκέμβριος 1391) στέφεται αυτοκράτορας στην πρωτεύουσα⁸. Ο Βαγιαζήτ μαθαίνει την απόδραση του Μανουήλ και εξοργίζεται. Για να δεχτεί τον Μανουήλ ως νέο αυτοκράτορα θέτει τους δικούς του όρους⁹, οι οποίοι σε άλλες εποχές θα απερρίπτοντο χωρίς δεύτερη σκέψη από τους βυζαντινούς, αλλά αυτή τη φορά γίνονται αποδεκτοί από τον πραγματιστή Μανουήλ:

- A) Να παραμείνει ο Μανουήλ και το Βυζάντιο υποτελείς στον σουλτάνο και να τον υπηρετούν,
- B) να επιτραπεί να υπάρχει στην Κωνσταντινούπολη Καδής¹⁰,
- Γ) να δημιουργηθεί στην Κωνσταντινούπολη συνοικία για τους Τούρκους εμπόρους,
- Δ) να συνεχίσει να πληρώνεται ο ετήσιος φόρος υποτέλειας,
- E) ο Μανουήλ μπορεί να διοικεί οτιδήποτε βρίσκεται μέσα στα τείχη της Κωνσταντινουπόλεως. Οτιδήποτε βρίσκεται εκτός αυτής ανήκει στο Βαγιαζήτ.

Ο Μανουήλ είχε στόχο την ανάσχεση της τουρκικής – ισλαμικής πλημμυρίδας. Μια σειρά από πολιτικές και πολεμικές κινήσεις του μπορούν εύκολα να το αποδείξουν. Η παρουσίαση των ενεργειών αυτών ξεφεύγουν των ορίων αυτής της εργασίας. Παρά ταύτα μια γρήγορη έρευνα μπορεί να καταδείξει εύκολα το πλήθος

⁸ D. M. Nicol, *Οι Τελευταίοι Αιώνες*, σ. 460, J. W. Barker, «MANUEL II PALAEOLOGUS», σ. 80-83, Δ. Χατζόπουλος, *Η Πρώτη Πολιορκία*, σ. 33

⁹ J. W. Barker, *MANUEL II PALAEOLOGUS*, σ. 85, D. M. Nicol, *Οι Τελευταίοι Αιώνες*, σ. 465

¹⁰ Λανθασμένα ο Παπαρηγόπουλος στο έργο του «ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΕΘΝΟΥΣ», τομ. 6, σ. 237, γράφει: «...ἀπεβίωσεν ὁ Ἰωάννης, ὁ δὲ ἐν Προύσῃ παρὰ τῆ ὑπηρεσίᾳ τοῦ σουλτάνου διατελῶν Μανουήλ κατώρθωσε νὰ διαφύγῃ καὶ νὰ ἔλθῃ εἰς Κωνσταντινούπολιν. Ἐντεῦθεν παροργισθεὶς ὁ Βαγιαζήτ ἀπήτησεν ὥστε τοῦ λοιποῦ νὰ ἐδρεύῃ ἐν Κωνσταντινουπόλει καθῆς ἵνα ρυθμίξῃ τὰς μεταξὺ Μουσουλμάνων ὑποθέσεις καὶ νὰ κτισθῆ προσέτι τζαμίον, ἵνα τελῶσιν ἐν αὐτῷ οἱ πιστοὶ τὰς ἰδίας λατρείας. Παρακούσαντος δὲ εἰς τοῦτο τοῦ Μανουήλ ἐπεχείρησεν ὁ Βαγιαζήτ τὴν πρώτην ὑπὸ τῶν ὀσμανιδῶν Τούρκων πολιορκίαν τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἥτις ὡς καὶ πάλαι ποτὲ ἡ ἀραβικὴ, ἔμμελε νὰ διαρκέσῃ ἔτη ἑπτὰ.». Ο Παπαρηγόπουλος, εδώ, συγχέει δύο διαφορετικά γεγονότα. Η πρώτη πολιορκία της Κωνσταντινούπολης από τους Οθωμανούς έγινε επί Βαγιαζήτ, αλλά όχι κάτω από αυτές τις συνθήκες. Ο Μανουήλ δέχτηκε τους όρους που έθεσε το 1391 ο Βαγιαζήτ για να τον αποδεχτεί ως αυτοκράτορα. Οι όροι που δεν τήρησε ο Μανουήλ και προκάλεσαν την πολιορκία της Κωνσταντινουπόλεως από τον Βαγιαζήτ, τέθηκαν στην πόλη των Σερρών το Φθινόπωρο του 1393 ή τον Χειμώνα 1393/1394. Εκεί ο Βαγιαζήτ συγκέντρωσε όλους τους βυζαντινούς και σέρβους υποτελείς του, με τη δικαιολογία, ότι θέλει να λύσει τις μεταξύ τους διαφορές. Κύριος στόχος του, φυσικά, ήταν να τους σκοτώσει όλους. Τελικά δεν εκτελέστηκε η διαταγή του, αφού τελευταία στιγμή το μετάνιωσε και ο Μανουήλ, που είχε καταλάβει, τι συνέβαινε, τον ευχαρίστησε και φεύγοντας του υποσχέθηκε, ότι θα τελικά θα τοποθετηθεί καθής στην Κωνσταντινούπολη και θα ανεγερθεί μουσουλμανικό τέμενος. Αυτές οι υποσχέσεις του Μανουήλ δεν τηρήθηκαν και οδήγησαν στην σύγκρουση Βαγιαζήτ και Μανουήλ και τελικά στην πολιορκία της Πόλης από τους Οθωμανούς την περίοδο 1394 – 1402. Για την συνάντηση των Σερρών και την ρήξη μεταξύ Μανουήλ και Βαγιαζήτ: Δ. Χατζόπουλος, *Η Πρώτη Πολιορκία*, σσ.: 45–51. Λίγα πράγματα για τη συνάντηση στις Σέρρες αναφέρουν ο G. Ostrogorsky στο έργο του *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, σ. 250, ο J. W. Barker, «MANUEL II PALAEOLOGUS», σσ. 114–122 και ο D. M. Nicol, *Οι Τελευταίοι Αιώνες*, σσ. 471–472.

και το μέγεθος των ενεργειών αυτών. Ως σωστός πολιτικός και διπλωμάτης σίγουρα θα γνώριζε, ότι δεν αρκούν μόνο οι υλικές προετοιμασίες, αφού χωρίς πνευματική προπαρασκευή αυτή η ανάλυση δε θα μπορέσει να γίνει πραγματικότητα ποτέ. Στα πλαίσια αυτής της προπαρασκευής θα πρέπει να τοποθετηθεί και το έργο, το οποίο μελετάται σε αυτήν την εργασία. Μέσα από τα έργα¹¹ του ο Μανουήλ αποδεικνύεται, ότι είναι πολύ καλός γνώστης της Θεολογίας και ότι έχει εντρυφήσει αρκετά στη μελέτη και την κατανόηση του Χριστιανισμού. Ιδιαίτερα στο έργο, το οποίο μελετάται σε αυτήν την εργασία, ο Μανουήλ χρησιμοποιεί πάρα πολύ την Π. Δ., αλλά παράλληλα είναι σε θέση να εξηγήσει με άριστο τρόπο σχεδόν ολόκληρη τη χριστιανική δογματική, πράγμα το οποίο θα καταδειχτεί. Στην παρούσα εργασία θα γίνει μια προσπάθεια να παρουσιαστούν τα σημαντικότερα σημεία του θεολογικού έργου «ΤΟΥ ΕΥΣΕΒΕΣΤΑΤΟΥ ΚΑΙ ΦΙΛΟΧΡΗΣΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΑΝΟΥΗΛ ΤΟΥ ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΠΕΡΙΠΟΘΗΤΟΝ ΑΥΤΟΥ ΑΔΕΛΦΟΝ ΠΑΝΕΥΤΥΧΕΣΤΑΤΟΝ ΔΕΣΠΟΤΗΝ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΟΝ, ΘΕΟΔΩΡΟΝ ΤΟΝ ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΝ, ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΟΝ ΕΠΟΙΗΣΑΤΟ ΜΕΤΑ ΤΙΝΟΣ ΠΕΡΣΟΥ, ΤΗΝ ΑΞΙΑΝ ΜΟΥΤΕΡΙΖΗ, ΕΝ ΑΓΚΥΡΑ ΤΗΣ ΓΑΛΑΤΙΑΣ»¹². Το αν παραδόθηκε ποτέ το

¹¹ Τα έργα του Μανουήλ που έχουν σωθεί, έχουν καταχωρηθεί όλα στην Patrologia Graeca του J. P. Migne. Στη νέα έκδοσή της Πατρολογίας αυτής, που έγινε στην Αθήνα το 2004, με επιμέλεια του Πρωτ. Ι. Κ. Διώτη, υπάρχουν στα «ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ», στις σελίδες: κ' - λβ', τα έργα του Μανουήλ χωρισμένα σε επτά (7) κατηγορίες: α) Αγιολογικά: 11, β) Θεολογικά: 4, γ) Διάφορα: 5, δ) Λόγοι: 5, ε) Ρητορικά προγυμνάσματα: 6, στ) Επιστολές, ζ) Έργα μη ανήκοντα εις Μανουήλ: 8. Για το ύφος και την καλλιέργεια του λόγου του Μανουήλ είναι χαρακτηριστικά τα όσα αναφέρει ο Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Αβύδου κ. Κύριλλος, στο άρθρο του «Ο διάλογος του Μανουήλ Β' Παλαιολόγου (1350 – 1425) με το Ισλάμ (7^η Διάλεξη) και ο σύγχρονος διαθηρησκευτικός Διάλογος» στο συλλογικό έργο: Οικουμενικόν Πατριαρχείον Ιερά Μητρόπολις Πέτρας και Χερρονήσου, «Επιστημονική Επετηρίδα», τόμος Ε', Νεάπολις 2014, σσ. 20 – 37 και συγκεκριμένα στη σ. 22: «...Έντυπωσιάζει άσφαλώς ή έπιτηδευμένη καλλιέπεια τής γλώσσας μέ τή λογοτεχνική τής έκφραση στά πλαίσια ενός πολεμικού μάλιστα διαλόγου πού όμως ταυτόχρονα κατά το μάλλον ή ήττον δίνει τή δυνατότητα στό συνομιλητή να έκφράσει τίς δικές του άπόψεις, τίς ένστάσεις του,...».

¹² Το έργο ολόκληρο εκδόθηκε από τον Erich Trapp: Manuel II Paleologos: Dialoge mit einem Perser, Wien, Hermann Bohlaus Nachf, 1966, ενώ στη συνέχεια εκδόθηκε εκ νέου από τον Karl Förstel το 1993, ο οποίος και προέβη σε μετάφραση και σχολιασμό του κειμένου στα γερμανικά: Corpus Islamo-Christianums, Manuel II. Palaiologos, Dialogue mit einem Muslim, Kommentierte griechisch – deutsche Textausgabe von Karl Förstel, Echter Verlag Würzburg / Oros Verlag, Altenberge 1993. Αντιθέτως στην P. G. διασώζονται μόνο η εισαγωγή, ο πρόλογος και οι δύο πρώτοι διάλογοι του έργου, P. G. 156:125-173C. Εδώ πρέπει να σημειωθεί η διαφορά μεταξύ των δύο εκδοτών στους τίτλους. Ο Trapp πιο πιστός στον Μανουήλ γράφει στον τίτλο για «Πέρση», έστω και μέσα σε εισαγωγικά. Ο Förstel αντιθέτως γράφει στον τίτλο για Μουσουλμάνο. Στην παρούσα εργασία θα γίνεται παραπομπή και στις δύο εκδόσεις. Στον Trapp επειδή το έργο που χρησιμοποιήθηκε αποτελείται από έναν τόμο οι παραπομπές θα γίνονται ως εξής: 5:13, που σημαίνει ότι η παραπομπή βρίσκεται στην σελίδα 5 του έργου και στον στίχο 13. Αντιθέτως η έκδοση του Förstel είναι τρίτομη και ο Förstel το έχει χωρίσει σε κεφάλαια και παραγράφους. Για αυτό οι παραπομπές θα γίνονται ως εξής: 1, 54:4.6 που σημαίνει, ότι η παραπομπή βρίσκεται στον πρώτο τόμο, σελίδα 54, παράγραφο 4.6. Ολόκληρη τη χειρόγραφη παράδοση του έργου, αλλά και τις εκδόσεις του μπορεί κάποιος να τα δει: Σ. Λάμπρου, Ό αυτοκράτωρ Μανουήλ Β' Παλαιολόγος ως Θεολόγος, σσ. 136-138.

έργο αυτό στο Θεόδωρο δεν έχει γίνει γνωστό. Η αφιέρωση του αυτοκράτορα στον αδελφό του αποτελεί το φανερό κίνητρο για την συγγραφή αυτού του έργου. Υπάρχει, όμως, και το ενδεχόμενο, κίνητρο για την συγγραφή του έργου αυτού να είναι η προσπάθεια του αυτοκράτορα να δώσει θάρρος σε όποιον το διαβάσει. Ο αυτοκράτορας με τη διορατικότητα που τον διέκρινε, προέβλεψε, ότι η οθωμανική λαίλαπα δύσκολα θα μπορούσε να ανακοπεί και ως εκ τούτου θα υπάρξουν στιγμές στο κοντινό μέλλον που οι βυζαντινοί θα χρειαστούν τρόπους και ανθρώπους για να βρουν και να λάβουν κουράγιο¹³. Ο ίδιος ο Μανουήλ ήταν ο άνθρωπος που μπορούσε να τους δώσει κουράγιο και ελπίδα, αλλά μέχρι τότε; Κάποια στιγμή θα πέθαινε. Για αυτό και έγραψε το έργο αυτό, μέσα από το οποίο φαίνεται η ανωτερότητα της χριστιανικής πίστης απέναντι στο Ισλάμ, πράγμα που σημαίνει, ότι παρ' όλες τις δυσκολίες κάποια στιγμή ο Χριστιανισμός θα νικήσει τον επικίνδυνο εισβολέα.

Από τον τίτλο του έργου ήδη υπάρχουν αρκετά στοιχεία, τα οποία μπορούν να βοηθήσουν. Πρόκειται για ένα διάλογο, στον οποίο συμμετέχουν ο αυτοκράτορας και ο «Μουτερίζης». Το πότε έγινε ο διάλογος αυτός μπορεί με ευκολία κάποιος να υπολογίσει (Χειμώνας 1390 – 1391). Αυτό που δεν μπορεί εύκολα να υπολογίσει κάποιος είναι το πότε καταγράφηκε από τον αυτοκράτορα, ώστε να αποσταλεί στον αδελφό του. Παρά ταύτα υπάρχουν κάποιες χρονολογίες που μπορούν να βοηθήσουν, ώστε να γίνει κάποιος μικρός υπολογισμός. Ο Barker στην εισαγωγή του ήδη μνημονευθέντος βιβλίου του, «Manuel II Palaeologus» (σε παρένθεση οι σελίδες) τοποθετεί χρονικά τη συγγραφή του έργου στο τέλος του έτους 1391 (xxiv). Μέσα στο βιβλίο του, όμως, οδηγεί τον αναγνώστη σε άλλα συμπεράσματα. Ο Μανουήλ επιστρέφει στην Κωνσταντινούπολη αρχές Ιανουαρίου του 1392 (σ. 99) και το Φεβρουάριο του ίδιου χρόνου παντρεύεται την εκ Σερβίας πριγκίπισσα, Έλενα (σ. 99). Στο γάμο του Μανουήλ που έγινε σε πολύ σύντομο χρονικό διάστημα από την επιστροφή του στην πρωτεύουσα, πρέπει να ήταν παρών και ο αδερφός του

¹³ Σε αυτό το σημείο ο Μανουήλ δεν πρωτοτυπεί, αλλά είναι επηρεασμένος από τον παππού του, Ιωάννη Στ' Καντακουζηνό. Είναι χαρακτηριστικά τα όσα γράφει ο Γρηγόριος Μπαγκαβός στο έργο του «Ιωάννης Στ' Καντακουζηνός, το θεολογικό του έργο», Διατριβή επί διδακτορία, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 39: «...Μετά τὸ 1368 γρήγορα φάνηκε ὅτι οἱ αἰσιόδοξες προσδοκίαι γιὰ τὴν σύγκλησι Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἦταν φροῦδες ἐλπίδες, καὶ τὸ 1371 οἱ Ὀθωμανοὶ μὲ τὴν συντριπτικὴ νίκη τους στὸν ποταμὸ Ἐβρο κατὰ τῶν Σέρβων καὶ τῶν Βουλγάρων ἔδειξαν ὅτι τίποτε πλέον δὲν θὰ ἐμπόδιζε τὴν ὑποδούλωσι ὀλοκλήρου τῆς Βαλκανικῆς. Εἶναι τὰ χρόνια αὐτὰ στὰ ὁποῖα ὁ μοναχὸς Ἰωάσαφ (Ἰωάννης Στ' Καντακουζηνός) ἐπιλέγει νὰ συγγράψῃ τὸ ἀπολογητικὸ-πολεμικὸ του ἔργο κατὰ τοῦ Ἰσλάμ, προβλέποντας προφανῶς τὴν ἐπερχομένη μακραίωνη Τουρκοκρατία καὶ θέλοντας νὰ ἀφήσῃ μιὰ πνευματικὴ παρακαταθήκη γιὰ τοὺς σκλαβωμένους Ῥωμιούς (ἔργο ποὺ ἐκτιμήθηκε δεόντως, ἂν κρίνουμε ἀπὸ τὰ χειρόγραφα στὰ ὁποῖα διασώζεται καὶ ἀπὸ τὴν ἔκδοσί του ἀπὸ τὸν Μελέτιο Συρίγγο τὸν 16^ο αἰῶνα). ...». Ελάχιστα χρόνια αργότερα, σχεδόν μια εικοσαετία, τα κίνητρα του εγγονού του παραμένουν τα ίδια, αλλά οι συνθήκες έχουν γίνει ακόμα πιο δύσκολες. Η οθωμανική πλημμυρίδα είναι έτοιμη να πνίξει και τα τελευταία υπολείμματα του Βυζαντίου.

Θεόδωρος. Το χρονικό διάστημα που μεσολαβεί μεταξύ της επιστροφής και του γάμου του Μανουήλ είναι πολύ μικρό για να καταφέρει ο αυτοκράτορας να γράψει όλο αυτό το ογκώδες έργο. Αυτό που μπορεί να υποτεθεί είναι, ότι ο Μανουήλ κατά τη διάρκεια των γαμήλιων τελετών και εορτών ενημέρωσε τον αδερφό του για το διάλογο που είχε και αργότερα τον κατέγραψε και του τον δώρισε. Με τα όσα συνέβαιναν εκείνη την περίοδο στην αυτοκρατορία, (επιστροφή – γάμος – γέννηση διαδόχου) θεωρείται δύσκολο να συνέγραψε ο Μανουήλ τότε το μνημειώδες αυτό έργο που και προετοιμασία χρειαζόταν και πολύ χρόνο. Αυτόν το χρόνο μπορεί να υποτεθεί, ότι ο Μανουήλ τον βρήκε μεταξύ 1392 – 1393. Σύμφωνα με τις περισσότερες πηγές το χρονικό αυτό διάστημα δεν παρατηρούνται ούτε πολιτικές, ούτε πολεμικές, αλλά ούτε και διπλωματικές κινήσεις του Μανουήλ. Υπάρχουν υποθέσεις, ότι το διάστημα αυτό ο Μανουήλ βρισκόταν και πάλι κοντά στο Βαγιαζήτ. Το έργο και η προετοιμασία που χρειάζεται δικαιολογεί την ενασχόληση του αυτοκράτορα με το συγκεκριμένο εγχείρημα όλο αυτό το χρονικό διάστημα. Επιπλέον, οι μετέπειτα διπλωματικές και πολεμικές ενέργειες του Μανουήλ, όπως το να ζητήσει βοήθεια από τη Δύση εναντίον των Τούρκων αλλά και η συμμετοχή του στην προετοιμασία της Μάχης της Νικόπολης, δικαιολογούν την ενασχόληση του λίγο πριν με την πνευματική προετοιμασία του εαυτού του, αλλά και όσων διαβάσουν αυτό το έργο. Οπότε το έργο θα πρέπει να τοποθετηθεί λίγο αργότερα από ό, τι μέχρι τώρα υπελογίζετο. Τέλος ο Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ΄ στην ομιλία του στο Πανεπιστήμιο του Ρέγκενσμπουργκ στις 12 Σεπτεμβρίου του 2006¹⁴ υποστηρίζει, ότι ο αυτοκράτορας κατέγραψε την ομιλία κατά την διάρκεια της πολιορκία της Πόλης από τους Οθωμανούς Τούρκους το 1394 -1402. Το διάστημα που μεσολαβεί φαίνεται εύλογο για την συγγραφή του έργου, αλλά μέσα σε αυτό ο αυτοκράτορας πέρα από την πολιορκία που έχει να αντιμετωπίσει κάνει και διπλωματικές ενέργειες και ταξίδια στη Δύση για να ζητήσει βοήθεια. Παρά τις τόσες πληροφορίες που υπάρχουν ο ερευνητής δεν μπορεί να οδηγηθεί σε σίγουρο συμπέρασμα για το πότε ακριβώς γράφτηκε το έργο αυτό. Ο γράφων τείνει να υιοθετήσει το διάστημα 1392-1393. Το μόνο, όμως, που είναι σίγουρο είναι, ότι η χρονολογία γραφής δεν επηρεάζει την έρευνα. Τα κίνητρα του Μανουήλ είναι γνωστά και ελάχιστα θα μπορούσαν να έχουν επηρεαστεί από άλλες καταστάσεις. Έγινε στην Άγκυρα της Γαλατίας.

Εκείνο που προκαλεί το ενδιαφέρον του ερευνητή ήδη από τον τίτλο είναι η ταυτότητα του «Μουτερίζη». Κατ' αρχάς πρέπει να γίνει ξεκάθαρο, ότι η λέξη «Μουτερίζης» αποτελεί δηλωτικό αξιώματος και όχι το όνομα του συνομιλητή του

¹⁴ <http://www.catholicculture.org/news/features/index.cfm?recnum=46474>

αυτοκράτορα και αυτό φαίνεται από τον τίτλο του έργου, όπου ο αυτοκράτορας μιλά για κάποιον Πέρση «τὴν ἀξίαν Μουτερίζην», ἀρα δεν αποτελεί το ὄνομα του συνομιλητή, ἀλλὰ το ἀξίωμά του. Ἡ λέξη προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀραβικὴ ἐνεργητικὴ μετοχή *مدّرّس* (*mudarris*: οθ. τουρκ. *müderriş*) τῆς μεταβατικῆς/ἀναθετικῆς διάθεσης *تدریس* (*tadrīs*: οθ. τουρκ. *tedrīs*, διδασκαλία) τοῦ ρήματος *درس* (*darasa*: οθ. τουρκ. *derese*, μαθαίνω) που σημαίνει τὸν διδάσκοντα, καθηγητὴ, ἰδίως τῆς ἰσλαμικῆς θεολογίας¹⁵. Ἀρκούντως ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ ἀποψη, που ἔχει δημοσιευθεῖ σχετικὰ με τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ὄνομα τοῦ «Μουτερίζη». Ὁ Fuat Bayramoğlu υποστήριξε τὸ 1983, ὅτι ὁ «Μουτερίζης» δεν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν Τούρκο μυστικιστὴ καὶ ἰδρυτὴ τοῦ τάγματος τῶν Μπαϊραμήδων (*Bayramiyye*), Χατζὴ Μπαϊράμ-ι Βελί (*Hāccī Bayram-ı Velī*). Τὸ δῖτομο ἔργο τοῦ F. Bayramoğlu ἀποτελεῖ μέχρι σήμερα τὴν πλέον σημαντικὴ συνεισφορὰ στὴ βιογραφία τοῦ Χατζὴ Μπαϊράμ-ι Βελί, κάνοντας χρῆση τῶν σύγχρονων τοῦ οθωμανικῶν πηγῶν¹⁶. Τὴν πρόταση αὐτὴ ἀπορρίπτει ὁ S. Reinert, ἀντιπαραθέτοντας ὅτι, ἀκόμα καὶ ἀν γίνεῖ ἀποδεκτὸ, ὅτι ὁ Hacı Bayram-ı Velī γεννήθηκε τὸ 1339/1340 (ἡ ἀκριβὴς χρονολογία παραμένει ἀγνωστὴ), τὸ 1392 θὰ ἦταν μόνο 52-53 ἐτῶν, πράγμα που δεν θὰ μπορούσε νὰ ἀδηγήσει τὸν Μανουήλ νὰ τὸν ἀποκαλεῖ «γέροντα»¹⁷, παρὰ μόνο ἀπὸ σεβασμὸ, καθὼς καὶ ὁ ἴδιος θὰ ἦταν στὴν ἡλικία τῶν 42-43 ἐτῶν. Ἔως ἐκείνη τὴ χρονιά ὁ Χατζὴ Μπαϊράμ-ι Βελί ἦταν ἐγκατεστημένος στὴν Ἄγκυρα καὶ διατηροῦσε τὴ θέση τοῦ διδάσκοντα με τὸ ψευδώνυμο Πειπαιδευμένος Νουμάν Χότζας (*Zū'l-faḍillı Nu'mān Hoca*) στο Ἱεροδιδασκαλεῖο Καρὰ (*Kara Medrese*) που εἶχε ἰδρύσει ἡ Μελικὴ Χατούν (*Melike Hatun*)¹⁸. Πιο πρόσφατὴ μελέτὴ υπολογίζει τὴν ἐποχὴ τῆς γέννησῆς τοῦ μεταξὺ τῶν

¹⁵ Hans Wehr, «درس», *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English. Mu'djamu'l-lughati'l-'arabiyyati'l-mu'asira*, 'Arabī-Inklīzī, J. Milton Cowan (ἐπιμ.) (Beirut: Librarie du Liban, London: McDonald & Evans, 1980), σ. 278. Ἰωάννης Χλωρός, «مدرس», *Λεξικὸν Τουρκο-ελληνικόν. Kāmūs-ı 'Osmānī, Türkçe-Rümca*, τομ. 2 (Κωνσταντινουπόλις: Πατριαρχικὸν Τυπογραφεῖον, 1899-1900), σ. 1622. Mehmet Zeki Pakalın, «müderriş», *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, τομ. 2 (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1993), σ. 598.

¹⁶ Τὸ ἔργο ἀντλεῖ πληροφορίες κυρίως ἀπὸ τὸ βιογραφικὸ ἔργο τοῦ Bursalı Mehmed Tâhir bin Rif'at, *Hāccī Bayram-ı Velī* (Der-Sa'âdet: Orhâniyye Matba'ası, AH 1341, AD 1925), τὸ ὁποῖο βασίζεται στὶς πηγές τῶν Taşköprizâde, Mecdî Efendi, Şarî 'Abdu'l-lâh Efendi καὶ İsmâ'îl Hakkî Bursevî. Ercan Akan, 'Bursalı Mehmed Tâhir b. Rif'at, Hacı Bayrâm-ı Velî, Dersââdet: Orhâniyye Matbaası, 1341/1925, 14 s., Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası', *Tasavvuf* 13/30 (Ἰούλιος-Αύγουστος 2012), σσ. 218-220.

¹⁷ Stephen W. Reinert, Manuel II Palaeologos and His Muderris, στο: *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and religious History in the Late Byzantine Empire*, edited by Slobodan Curcic and Doula Mouriki, Princeton University Press, July 1991, σ. 42, ὡπ. 20. Ἢδη ἀπὸ τὸ προοίμιο ὁ Μανουήλ ἀποκαλεῖ τὸν «Μουτερίζη» «γέρον», πράγμα τὸ ὁποῖο ἐπαναλαμβάνει συνεχῶς καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τοῦ διαλόγου, Trapp, 5:13, Förstel, 1,4:2.

¹⁸ Tunay Karakök – Hüseyin Demir, 'Bir Bizans İmparatoru İle Hacı Bayram-ı Velî'nin Münasebetleri Üzerine', στο Ethem Cebecioğlu – Vahit Göktaş – Ahmet Cahit Haksever – Öncel Demirdaş – Mehmet Yıldız – Harun Alkan (ἐπιμ.), *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu. Bildiriler Kitabı 1* (Ankara: Kalem, 2017), σ. 320.

ετών 1348-1350¹⁹, πράγμα που σημαίνει, ότι ήταν συνομήλικος του Μανουήλ. Επιπροσθέτως, ο F. Bayramoğlu υποστηρίζει, ότι η μετάβαση του Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί στην Καισάρεια, μετά την απόδραση του Μανουήλ από το στρατόπεδο του Βαγιαζήτ και η αφετηρία της συσχέτισης του με το μυστικιστή μπαμπά σείχη Χαμιντουντίν Ακσαραγί, γνωστό και ως Χαμίντ-ι Βελί (Şeyh Hamidü'd-din Aksarayî, Hamid-i Velî, 1331-1412) εξετάζεται ως απότοκος της απομάκρυνσής του από τα καθήκοντά του κατόπιν της κριτικής που άσκησε ο Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί στο σουλτάνο. Ωστόσο, ο βιογράφος Μεχμέτ Μετζντί (Meḥmed Mecdî, θ. 1591) μαρτυρεί, ότι αυτό έγινε κατόπιν πρόσκλησης του Χαμίντ-ι Βελί. Ο F. Bayramoğlu προσπερνά αυτή την αναντιστοιχία και εμμένει στην ταυτοποίηση του «Μουτερίζη» με τον Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί²⁰. Η μέχρι τούδε έρευνα δεν έχει καταφέρει να φωτίσει την ταυτότητα του «Μουτερίζη»²¹. Μέσα από το έργο τρία στοιχεία γίνονται γνωστά για αυτόν: α) είναι «Πέρσης»²², β) είχε έρθει πρόσφατα από τη «Βαβυλώνα»²³, γ)

¹⁹ T. Karakök – H. Demir, 'Bir Bizans İmparatoru', (Ankara: Kalem, 2017), σσ. 319-320, όπου και αναφορά στις πρωτογενείς πηγές.

²⁰ Nihat Azamat, 'Hacı Bayrâm-ı Velî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, τομ. 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), σ. 444.

²¹ Η Αγγελική Ζιάκα στο έργο της «Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου. Το Ισλάμ στην βυζαντινή, μεταβυζαντινή και νεότερη ελληνική γραμματεία», Θεσσαλονίκη, 2010, σ. 163, υπ. 210, αναφέρει για τον «Μουτερίζη»: «Το όνομα Μουτερίζη ήταν τιμητικός τίτλος προσώπου που είχε την πρωτοκαθεδρία μεταξύ των δικαστών και νομοδιδασκάλων του Ισλάμ.». Ο Νεοκλής Σαρρής στο έργο του «Οσμανική Πραγματικότητα. Συστημική παρά-θεση δομών και λειτουργιών», τομ. 1, Το δεσποτικό κράτος», Αθήνα 1990, σ. 467, έχει μια παράγραφο σχετικά με τους «μουντερίς», οι οποίοι είναι οι καθηγητές στα θρησκευτικά σχολεία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και αναφέρεται στο λειτούργημά τους και το μισθό τους. Κανείς από τους δύο ερευνητές δεν δίνει κάποια απάντηση σχετικά με την ταυτότητα του «Μουτερίζη». Ακόμα και αν δεν γίνει αποδεκτή η άποψη του F. Bayramoğlu για τον «Μουτερίζη», δύο πράγματα είναι σίγουρα: α) είναι εξαιρετικά δύσκολο να βρεθεί η πραγματική ταυτότητά του, εκτός αν εντοπιστεί νέα άγνωστη πηγή που να φωτίζει αυτήν την πτυχή και β) η αδυναμία ταύτισης του «Μουτερίζη» σε μικρό ποσοστό θα διαφοροποιούσε τα κριτήρια σύνταξης του διαλόγου που παραδίδει ο Μανουήλ.

²² Ο Αλέξιος Γ.Κ. Σαββίδης στη διάλεξή του με τίτλο: «Οι Βυζαντινοί απέναντι στους λαούς του ανατολικού και του βαλκανικού κόσμου (με έμφαση στα τουρκόφωνα φύλα)» που δημοσιεύεται στο συλλογικό έργο: «Βυζαντινό κράτος και κοινωνία. Σύγχρονες κατευθύνσεις της Έρευνας», Ηρόδοτος – Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2003, σσ. 125-157, αναφέρει τα ακόλουθα σχετικά με τη χρήση του όρου «Πέρσαι» από τους Βυζαντινούς: «Επίσης, συχνή στους βυζαντινούς συγγραφείς είναι η χρήση του όρου «Πέρσαι», ως προς τα διάφορα τουρκικά φύλα του ανατολικού κόσμου. (σ. 140)· (...) [οι Βυζαντινοί τους] Τουρκομάνους των εμιράτων της εποχής 13^{ου}-15^{ου} αιώνων, [τους αποκαλούσαν] «Πέρσαι», «Αγαρηνοί», «Μουσουλμάνοι» («μουσουλμανικόν φύλον»). (...) Ας τονίσουμε εδώ ότι και τα διάφορα αραβόφωνα μουσουλμανικά φύλα αναφέρονται από τους βυζαντινούς συγγραφείς με τις ίδιες ή παραπλήσιες ονομασίες, με την εξαίρεση του όρου «Πέρσαι» (σ. 142)· (...) Όπως προείπαμε, σε αντίθεση με τους Ασιάτες Τούρκους που αποκαλούνται συνήθως «Πέρσαι», οι «Τούρκοι» της Ευρώπης είναι κυρίως οι Ούγγροι.», (σ. 143). Από τα παραπάνω μπορεί εύκολα να υποθέσει κάποιος, ότι ο «Μουτερίζη» δεν ήταν άνθρωπος που κατήγετο από την Περσία, αλλά ήταν Τούρκος και πιο συγκεκριμένα Τούρκος ασιατικής καταγωγής. Δεν είναι όμως σωστό αυτό το συμπέρασμα. Παρόν στους διαλόγους είναι ένας διερμηνέας, ο οποίος γνωρίζει την Τουρκική. Ο «Μουτερίζη» με τους υιους του, όταν δε θέλουν να μεταφραστούν στον αυτοκράτορα αυτά που λένουν, χρησιμοποιούν την περσική γλώσσα, μια γλώσσα που ο διερμηνέας αγνοεί. Ο διαχωρισμός των δύο γλωσσών είναι εμφανής μέσα στο διάλογο. Άρα ο «Μουτερίζη» είναι περσομάθης, αν όχι περσόφωνος. Ο Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί, από την άλλη πλευρά, ανήκει στη φυλή των Ογούζων Τούρκων που εγκαταστάθηκαν

στο νομαδικό καταυλισμό Κογιουντζού (Koyuncu Obası) της Άγκυρας, Baki Yaşa Altınok, *Hacı Bayram Veli Bayramilik Melamiler ve Melamilik* (Ankara: Oba Yayinevi, 1995), σ. 1. Ο Οθωμανός ποιητής Αμπντουλατίφ Ραζί ('Abdū'l-latif Rāzī, θ. 1740) συνδέει την οικογένειά του με τον Άραβα Ιμπραήμ μπιν Εντχέμ (İbrāhīm bin Edhem, θ. 778) από το Μπαλχ (Balh, αρχ. Βάκτρα) του σημερινού Αφγανιστάν, ο οποίος, κατά την παράδοση, εγκατέλειψε τον θρόνο του και προσχώρησε στον ισλαμικό μυστικισμό, βλ. T. Karakök – H. Demir, 'Bir Bizans İmparatoru', (Ankara: Kalem, 2017) σσ. 318-319. Βέβαια η λέξη «Πέρσαι» θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί και ως δηλωτική για το θρήσκευμα του «Μουτερίζη», αφού οι χριστιανοί είχαν τη συνήθεια να αποκαλούν τους εχθρούς τους ως: Turci, Agareni, Saraceni, Persae, barbari, infidels, gentiles, pagani. Οι δύο χαρακτηρισμοί που χρησιμοποιούνται για τον «Μουτερίζη», «Πέρσης» εδώ, και πιο κάτω «βάρβαρος» καταδεικνύουν, όπως φαίνεται, έναν εχθρό του Χριστιανισμού και δεν αναφέρονται απαραίτητα στην καταγωγή του. Για τις ονομασίες των εχθρών των χριστιανών βλ. Αθηνά Κόλλια-Δερμιτζάκη, Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος», η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο, Ιστορικές εκδόσεις Στ. Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1991, σ. 60.

²³ Ως προς τη «Βαβυλώνα» του «Μουτερίζη» έχουν διατυπωθεί δύο απόψεις. Η πρώτη είναι, ότι πρόκειται για τη Βαγδάτη και η δεύτερη για το Κάιρο. Η πρώτη περίπτωση δείχνει αρχικά να απορρίπτεται, αφού η Βαγδάτη αποτέλεσε το κέντρο του μουσουλμανικού πολιτισμού μέχρι το 1258, έτος κατά το οποίο καταστράφηκε έπειτα από την κατάληψή της από τους Μογγόλους. Από την άλλη, το Κάιρο αποτέλεσε το νέο κέντρο πνευματικής ανάπτυξης του Ισλάμ. Ο S. Reinert δεν δίνει μια σαφή απάντηση, υιοθετώντας και τις δύο λύσεις, σε αντίθεση με τη ξεκάθαρη θέση που λαμβάνει η Α. Ζιάκα, ότι δηλαδή η Βαβυλώνα αντιστοιχεί στην πόλη της Βαγδάτης. Η καθηγήτρια, βασιζόμενη στο *Demetrii Cydonii, Tranlatio Libri Fratris Ricardi [I]*, P.G. 154, 1040 D, στο έργο της «Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου», σ. 114, αναφέρει για τον φλωρεντινό Ricoldo da Monte di Croce (1243-1320), ότι το καλοκαίρι του 1288 μετέβη στη «Βαβυλώνα», αφού είχε περάσει από θάλασσες και είχε κάνει μεγάλο ταξίδι, για να μάθει την αραβική γλώσσα και να σχολιάσει το Κοράνιο. Για τον Ricoldo και τη μετάφραση του λατινικού κειμένου του από τον Δημήτριο Κυδώνη στα ελληνικά (P.G. 154, 1036-1152A), βλ. *αυτόθι*, σσ. 113-116. Ο Κυδώνης άμεσα και ο Ricoldo έμμεσα αποτέλεσαν πηγές για τον Ιωάννη Στ' Καντακουζηνό, αλλά και για τον ίδιο τον Μανουήλ. Αυτό, όμως, θα υποδειχθεί στο κατάλληλο σημείο. Τη θεωρία για την πόλη της Βαγδάτης θα υιοθετήσει και ο γράφων, αφού κατά τη διάρκεια του διαλόγου ο Μουτερίζης μιλά στα παιδιά του στην περσική γλώσσα. Οι σχέσεις Βυζαντίου και Περσών επιτρέπουν σε κάποιον να υποθέσει με μεγαλύτερη ασφάλεια, όπως ήδη έχει σημειωθεί ανωτέρω, ότι οι Βυζαντινοί, και στη συγκεκριμένη περίπτωση ο αυτοκράτορας, είχαν την ικανότητα να ξεχωρίζουν την περσική από την αραβική, την τουρκική και οποιαδήποτε άλλη γλώσσα. Επιπλέον, η κατεύθυνση του ταξιδιού του Ricoldo είναι ανατολική και από τους Ιερούς τόπους κατευθύνεται ανατολικά, περνώντας από την ανατολική Μικρά Ασία. Εγγύτερα στο σημείο που ευρίσκετο ήταν η πόλη της Βαγδάτης και όχι του Καΐρου. Τέλος, η σύγκρουση ανάμεσα στον Μανουήλ και τον «Μουτερίζη» δεν καθρεφτίζει μόνο τη σύγκρουση ανάμεσα στις δύο θρησκείες και τις δύο αυτοκρατορίες, αλλά και τη σύγκρουση ελληνικής και περσικής σκέψης, που η κάθε μία τους επηρέασε και την αντίστοιχη θρησκεία, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο H. Goddard στο «Islamic Thought in the Twentieth Century», edited by S. Taji-Farouki and B. Nafi, I.B. Tauris, 2008, σ. 296.: «Correspondingly Christian thought was heavily influenced by Hellenistic thought, not least as a result of the fact that its scriptures, the various books of the New Testament, were written in Greek, while Islamic thought was considerably influenced by Persian patterns and ideas, though Arabic was always the language of the Muslim scripture, the Qur'an», Για την ιστορία των δύο πόλεων: Βαγδάτη: Juan E. Campo, *Encyclopedia of World Religions, Encyclopedia of Islam, Facts on File*, New York 2009, σσ. 83-85. Richard C. Martin, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Macmillan Reference USA, 2003, σσ. 97-99. The *Encyclopedia of Islam* (E. I.), τόμος 1, E. J. Brill, Leiden 1986, σσ. 894-908. Κάιρο: Juan E. Campo, *Encyclopedia of Islam*, σσ. 120-124. Richard C. Martin, *Encyclopedia of Islam*, σσ. 115-116. The *Encyclopedia of Islam* (E. I.), τομ. 4, E. J. Brill, Leiden 1986, σσ. 424-444. Για ποιο λόγο, όμως, αναφέρει ο Μανουήλ την επάνοδο του «Μουτερίζη» από τη «Βαβυλώνα»; Μια πρώτη σκέψη και έχοντας διαβάσει το κείμενο του Κυδώνη, είναι, ότι ο αυτοκράτορας προσπαθεί να συνδέσει το έργο του με αυτό του βυζαντινού λογίου. Ο Halil Inalcik στο έργο του: «The Ottoman Empire, the Classical Age 1300-1600», Phoenix Press, London 2000, σσ. 166-167, δίνει επιπλέον πληροφορίες, οι οποίες οδηγούν σε περισσότερα συμπεράσματα: «During the formative period of Ottoman culture in the fourteenth and fifteenth centuries, Ottoman ulema travelled to Egypt, Persia or Turkestan to complete their education under the great scholars of those lands. For the study of Koranic exegesis and jurisprudence they went primarily to Egypt and Persia». Συνοψίζοντας, λοιπόν, αυτά που λέει ο Κυδώνης και αυτό που λέει ο H. Inalcik είναι σχεδόν βέβαιο, ότι στη «Βαβυλώνα» ο «Μουτερίζης» πήγε για να μετεκπαιδευτεί σε θέματα του Κορανίου. Αυτό σίγουρα θα το γνώριζε ο

είχε παιδιά²⁴. Ο «Μουτερίζης» δεν γνώριζε την ελληνική γλώσσα και ο Μανουήλ δεν γνώριζε την περσική. Για αυτό το λόγο χρησιμοποιούν ένα διερμηνέα²⁵, ο οποίος ήταν

αυτοκράτορας, γι' αυτό και το αναφέρει. Όποια εκπαίδευση και να έλαβε ο Μουτερίζης στη Βαβυλώνα, αποδεικνύεται ανεπαρκής μέσα στο διάλογο. Ο Μανουήλ έχει απαντήσεις για όλα και κατατροπώνει τον συνομιλητή του. Η χριστιανική θρησκεία θριαμβεύει απέναντι σε έναν αντίπαλο πιο ισχυρό στα πεδία των μαχών, αλλά ανίσχυρο στα πεδία της φιλοσοφίας και της θεολογίας. Άρα ο αυτοκράτορας, εμμέσως, θέτει σε σύγκριση τις θεολογικές σχολές του Ισλάμ και της Ορθοδοξίας. Ο ίδιος σε μια αποστροφή του λόγου του θα δηλώσει, ότι δεν είναι θεολόγος, αλλά στρατιώτης και, αν ο «Μουτερίζης» επιθυμεί να μάθει περισσότερα για τον Χριστιανισμό, πρέπει να πάει στην Κωνσταντινούπολη. Εν τούτοις, αυτός ο στρατιώτης καταφέρνει και δαμάζει με σχετική ευκολία τον αντίπαλό του, δείγμα της θεολογικής του μόρφωσης και, όπως αφήνει να διαφανεί ο Μανουήλ, της ανωτερότητας του Χριστιανισμού.

²⁴ Τη συντροφιά του «Μουτερίζη» αποτελούν τα παιδιά του και διάφοροι άλλοι μουσουλμάνοι. Και τα παιδιά και οι μουσουλμάνοι έχουν ενεργό, αν και μικρό, ρόλο στο διάλογο. Ο S. Reinert, "The Twilight of Byzantium", σ. 42, υποστηρίζει, ότι ο «Μουτερίζης» και η συντροφιά του ήταν όλοι ουλεμάδες και ότι απλά ο «Μουτερίζης» ήταν ο επικεφαλής τους. Γράφει χαρακτηριστικά: «We learn, moreover, that Manuel not only joined Bayazid in the hunts and banquets, but also became absorbed – or so he claims – in discussions on religious matters with a small group of pious and learned Muslims, apparently members of the ulema residing in Ankara. Manuel refers to the leader of this group as ο Μουτερίζης, and characterizes him as an elderly gentleman who had recently arrived from "Babylon" (a term which might designate either Cairo or Baghdad). "Mouterizes" is not, of course, an actual name, but rather a hellenization of the Arabo-turkish "mudderis" – the term for a theological teacher, or in Inalcik's words "a man of recognized authority in the religious and spiritual sciences.". Αν ισχύει αυτό, οι υπόλοιποι ουλεμάδες έχουν μικρή συμμετοχή στο διάλογο. Επιπλέον, αν ήταν όλοι ουλεμάδες, δεν θα υπήρχε λόγος ο Μανουήλ να εκνευριστεί με την απάντηση ενός εξ αυτών αργότερα στον διάλογο. Οπότε αυτό που μπορεί να υποτεθεί είναι, ότι ο «Μουτερίζης» μπορεί να ήταν ουλεμάς, αλλά οι υπόλοιποι όχι. Ο Barker, Manuel II Palaeologus, σ. 97, αναφέρει τον «Μουτερίζη» ως "scholar", λέξη που σημαίνει τον σοφό και τον μελετητή. Σχετικά με τον «Μουτερίζη» πιο κατατοπιστικός είναι ο H. Inalcik, The Ottoman Empire, σ. 166: «The essential element in an Islamic education was the müdderis, a man of recognized authority in the religious and spiritual sciences. He could also be a specialist in a particular field; but every student had, before anything else, to undergo a thorough education in the religious sciences. Similarly, he received a grounding in all aspects of Arabic, the language, of the sciences. If a student required a specialist training, he would travel to wherever there was a well-known scholar in the field and seek from him a diploma of competence in this science. It was thus the müdderis himself who was important and not the institution.».: Τέλος πρέπει να απαντηθούν δύο ερωτήματα: ποιοι είναι οι «υιοι» του «Μουτερίζη» και ποιοι οι υπόλοιποι παρευρισκόμενοι. Οι «υιοι» του «Μουτερίζη» πρέπει να ήταν μαθητές του και όχι βιολογικοί απόγονοί του. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που γράφει ο N. Σαρρής, Οσμανική Πραγματικότητα, τομ. Α', σ. 467: «Ωστόσο, υπήρχε και η απευθείας ακαδημαϊκή σταδιοδρομία, δεδομένου πως οι μουντερρίς διέθεταν βοηθούς, μουήντ (müid), οι οποίοι όμως προέρχονταν από την κατηγορία των πιο ικανών φοιτητών, που ακολουθούσαν την ίδια διαδικασία προαγωγής και αποφοίτησης.» Στο ίδιο έργο περιγράφοντας τη μορφολογία των τουρκικών χωριών αναφέρει, ότι είναι εξέλιξη της νομαδικής γειτονιάς/καταυλισμού και ότι βασίζονται στις συγγενικές σχέσεις, (σσ. 251-252), θυμίζοντας τα όσα περιγράφει ο Μανουήλ για τις σκηνές, στις οποίες ζούσαν. Τούτων δοθέντων, συμπεραίνεται, ότι τα «παιδιά» του «Μουτερίζη» είναι πιθανότατα οι φοιτητές του, γι' αυτό και έχουν συμμετοχή στο διάλογο, ενώ οι υπόλοιποι παρευρισκόμενοι είναι συγγενείς του. Σύμφωνα με αχρονολόγητο χειρόγραφο με το γενεαλογικό δέντρο του Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί που πρέπει να συντάχθηκε στα τέλη του δέκατου έβδομου και στις αρχές του δέκατου όγδοου αιώνα, ο Τούρκος μυστικιστής φέρεται να έχει πέντε γιους (Ahmed Baba, Edhem Baba, Baba Sultān, İbrāhīm και 'Alī) και τρεις κόρες, F. Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli*, Yaşamı – Soyu – Vakfı (I-II Ankara 1983, 1989) τομ. 1 σσ. 85, 102-104.

²⁵ Trapp, 7:15-18, 79:34-36 Förstel, 1, 10:13, 244:2,1. Παρών στη συνομιλία βρίσκεται ένας μεταφραστής διερμηνέας, ο οποίος είναι Έλληνας στο γένος και έχει προσχωρήσει στο Ισλάμ, εγκαταλείποντας τον Χριστιανισμό. Ο Μανουήλ αφήνει να εννοηθεί, ότι δεν εγκατέλειψε τον Χριστιανισμό με δική του ελεύθερη επιλογή, αφού ακόμη συνεχίζει να αγαπά τις υποθέσεις των χριστιανών. Η χρήση διερμηνέα δεν είναι κάτι το πρωτότυπο σε αυτούς τους διαλόγους. Είναι χαρακτηριστικό, ότι και ο Παλαμάς στο διάλογο που είχε με τον Ιμάμη στην πόλη της Νίκαιας,

εξισλαμισμένος Χριστιανός. Στον πρόλογο και την εισαγωγή του έργου ο αυτοκράτορας προσπαθεί να «συστήσει» τον «Μουτερίζη» στον αδελφό του, αλλά και να τον προειδοποιήσει, ότι ο διάλογος δεν έφερε το επιθυμητό αποτέλεσμα, δηλαδή να αλλαξοπιστήσει ο «Μουτερίζης»²⁶. Στο τέλος του διαλόγου ο «Μουτερίζης» θα παραδεχτεί με δάκρυα στα μάτια την ανωτερότητα του Χριστιανισμού, αλλά θα παραμείνει προσκολλημένος στις πατροπαράδοτες αρχές του²⁷.

Η θεωρία που προτάθηκε από τον F. Bayramoğlu για την ταύτιση του «Μουτερίζη» με το πρόσωπο του Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί και ακολουθήθηκε έπειτα κι από άλλους ερευνητές²⁸ παρουσιάζει ασφαλώς κάποια στοιχεία άξια προσοχής, τα οποία ωστόσο, όταν τεθούν υπό τη βάσανο της λογικής, αποδεικνύονται μάλλον συγκυριακά. Οι πληροφορίες τόσο για τον Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί, όσο και για τον «Μουτερίζη» είναι εξαιρετικά σποραδικές. Διασταυρώνοντας την ελληνική και τις οθωμανικές πηγές διαπιστώνουμε τα ακόλουθα: α) πράγματι τη χρονιά που ο Μανουήλ βρίσκεται στην Άγκυρα και συνομιλεί με τον «Μουτερίζη», ο Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί κατέχει τη θέση διδάσκοντα (*müderriş*) σε ιεροδιδασκαλείο της ίδιας πόλης· β) ο μυστικιστής του τάγματος των Μπαϊραμήςδων Αμπντουραχμάν Ασκερί ('Abdu'r-raḥmān 'Askerī) και ο λόγιος θεολόγος Σαρί Αμπντουλλάχ (Şarī 'Abdu'l-lāh) αναφέρουν ότι ο Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί είχε ανέλθει στο αξίωμα του αρχιθαλαμηπόλου (*karucibası*) του σουλτάνου Βαγιαζήτ²⁹, πράγμα που συνάδει με τις αναφορές του Μανουήλ για τη στενή σχέση των δύο ανδρών και γ) το γενεαλογικό δέντρο του Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί, ακόμα κι αν έχει συνταχθεί τρεις αιώνες αργότερα, επιβεβαιώνει την ύπαρξη παιδιών του (πέντε υιών και τριών θυγατέρων), στοιχείο

χρησιμοποίησε διερμηνέα, γιατί ο συνομιλητής του δεν γνώριζε την ελληνική γλώσσα, βλ. Α. Ζιάκα, *Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου*, σσ. 137-155.

²⁶ Η προσδοκία του αυτοκράτορα να προσηλυτίσει τον Μουτερίζη στον Χριστιανισμό δεν πρέπει να ξαφνιάζει τον αναγνώστη. Είναι μεν επικίνδυνο για τον προσηλυτιζόμενο στον Χριστιανισμό, καθώς αυτό επιφέρει ποινή θανάτου στο Ισλάμ, αλλά έχουν καταγραφεί περιστατικά μεταστροφής και ο Μανουήλ έχει ένα παράδειγμα πολύ κοντινό του. Ο παππούς του, αυτοκράτορας Ιωάννης Στ' Καντακουζηνός είχε προσηλυτίσει στον Χριστιανισμό ένα μουσουλμάνο με διδασκαλικό αξίωμα, ο οποίος έγινε αργότερα μοναχός με το όνομα Μελέτιος. Οι μουσουλμάνοι προσπάθησαν να τον πείσουν να επιστρέψει στο Ισλάμ στέλνοντας επιστολές. Στις επιστολές αυτές κλήθηκε να απαντήσει ο Καντακουζηνός και έγραψε την Απολογία κατά της σχέτας των Μωαμεθανών, Ρ. Γ. 154, 371Α-584Α. Γρηγόριος Μπαγκαβός, *Ιωάννης Στ' Καντακουζηνός*, σσ. 76-80.

²⁷ Trapp, 298:20-299:26, Förstel, 3, 240:4,1-244:4,8.

²⁸ Umay Günay, 'Hacı Bayram-ı Veli'nin Hayatı Ve Eserleri', *Milli Folklor* 12 (1991), σ. 2. Michel Balivet, 'Le soufi et le basileus: Hacı Bayram Veli et Manuel II Paléologue', *Medioevo Greco* 4 (2004), 19-30. T. Karakök – H. Demir, 'Bir Bizans İmparatoru', 317-330;

²⁹ Abdurrahman Askerî, *XV.- XVI. Asır Bayrami-Melamiliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'atü'l-İşk'i*, İsmail E. Erünsal (επιμ.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), σ. 203. Şarī 'Abdu'l-lāh, *Şemerātü'l-fu'ād fi'l-mebde ve'l-me'ād* (İstanbul: Maṭba'a-i 'Āmire, AH 1288, AD 1871/2), σ. 234.

που αναφέρει χωρίς περισσότερες λεπτομέρειες και ο Μανουήλ. Η μετάβασή του από την Άγκυρα στην Καισάρεια μπορεί να έγινε είτε ύστερα από πρόσκληση του Χαμίντ-ι Βελί ή κατόπιν αποπομπής του από τον σουλτάνο, χωρίς να αποκλείεται και ο συνδυασμός των δύο αιτιών. Από την άλλη πλευρά, καθ' όλη τη διάρκεια του διαλόγου, ο «Μουτερίζης» παρουσιάζει αδυναμία να προβάλει λογικά αντεπιχειρήματα στη ρητορική του Μανουήλ, κάτι μη αναμενόμενο από ένα καλλιεργημένο και πεπαιδευμένο θεολόγο του Ισλάμ. Εδώ ωστόσο θα πρέπει να έχουμε κατά νου, ότι η προσωπικότητα του «Μουτερίζη», όπως παρουσιάζεται στον διάλογο, είναι αυτή που επιλέγει να σκιαγραφήσει ο Μανουήλ και όχι εκείνη που απαραίτητως ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Τέλος, το ισχυρότερο επιχείρημα που δεν επιτρέπει την ταύτιση του «Μουτερίζη» με τον Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί είναι αυτό που παρουσίασε ο S. Reinert και αναφέρεται στην ηλικία του «Μουτερίζη». Ο συνδιαλεγόμενος με τον βυζαντινό αυτοκράτορα χαρακτηρίζεται «γέροντας»· ίσως σε άλλη περίπτωση ο όρος «γέρων» να μπορούσε να αποδοθεί σε ένδειξη σεβασμού, αλλά από το ύφος του λόγου του Μανουήλ γίνεται κατανοητό, ότι ο αυτοκράτορας δεν τρέφει σεβασμό απέναντι στον συνομιλητή του, επί παραδείγματι αναφέρει ότι πιστεύει σε ανοησίες. Το στοιχείο που αδιαμφισβήτητα συνδέει αυτόν τον χαρακτηρισμό με την ηλικία είναι η αναφορά του Μανουήλ σε έναν άνθρωπο «βαθυτάτω τῷ γήρα»³⁰. Στην περίπτωση που η έρευνα καταλήξει, ότι ο Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί γεννήθηκε μεταξύ των ετών 1348-1350, που είναι και η επικρατούσα άποψη επί του παρόντος³¹, ο συνομηλικός του, Μανουήλ, δεν θα τον αποκαλούσε υπέργηρο.

Το έργο χωρίζεται σε εισαγωγή, προοίμιο και είκοσι έξι (26) διαλόγους. Στην P. G. διασώζονται η εισαγωγή, το προοίμιο και οι δύο πρώτοι διάλογοι. Αντιθέτως στα έργα του Erich Trapp και του Karl Förstel υπάρχει ολόκληρος ο διάλογος. Στην παρούσα εργασία κρίθηκε σκόπιμο να μην ακολουθηθεί το σχεδιάγραμμα του διαλόγου, δηλαδή να μην παρουσιαστούν τα κεφάλαια, όπως υπάρχουν μέσα στο έργο, αλλά να παρουσιαστούν εφτά (7) κύριες θεματικές ενότητες, οι οποίες αναπτύσσονται μέσα στο έργο. Οι ενότητες είναι οι εξής: α) Τα περί Θεού, όπου θα παρουσιαστούν οι

³⁰ Trapp, 5: 26-27, Förstel, 1, 6:3.

³¹ Η μόνη περίπτωση να οδηγηθούμε σε πρωιμότερη χρονολογία γέννησης είναι να δεχθούμε ως σωστή τη χρονολογία ΑΗ 800 (AD 1398) της μετάβασής του στη συνοικία Γιάζλα (Yazla) της Ηράκλειας Ικονίου (Ereğli) και της συνάντησής του με τον Πιρί Χαλιφέ Χαμιντί (Pirî Halîfe Hamîdî), όπου αναφέρεται, ότι ο Χατζή Μπαϊράμ-ι Βελί ήταν ήδη ογδοντάχρονος (κατά το ισλαμικό ημερολόγιο)· δηλαδή πρέπει να γεννήθηκε το ΑΗ 720 (AD 1320). Τότε όμως θα πρέπει να γίνει δεκτό, ότι απεβίωσε υπεραιωνόβιος σε ηλικία 112 ή 113 ετών το ΑΗ 832 (AD 1428/9) ή το ΑΗ 833 (AD 1429/30), βλ. T. Karakök – H. Demir, 'Bir Bizans İmparatoru', σσ. 319-320. Απομένει στη μελλοντική ιστορική έρευνα να εξετάσει αν αυτή η υπόθεση ισχύει και συνεπώς δικαιολογεί τους χαρακτηρισμούς που πιθανώς του αποδίδει ο Μανουήλ στην Άγκυρα το 1391.

απόψεις του «Μουτερίζη» και του Μανουήλ για το Θεό και θα γίνει εκτενής αναφορά στο τρισυπόστατο και το ομοούσιο του χριστιανικού Θεού, θέμα που απασχόλησε αρκετά τη συζήτηση των δύο ανδρών, β) Η Δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου, όπου θα παρουσιαστούν οι απόψεις των δύο ανδρών σχετικά με την δημιουργία του κόσμου που είναι σχεδόν ταυτόσημες, αλλά και τη δημιουργία και πτώση του ανθρώπου, όπου υπάρχουν πολλές και ουσιώδεις διαφορές, γ) Το πρόσωπο του Μωάμεθ, όπου θα παρουσιαστούν οι απόψεις σχετικά με τον προφήτη Μωάμεθ και ο καθένας θα υποστηρίξει την πλευρά του. Ο μεν «Μουτερίζης», ότι ο Μωάμεθ ήταν ο τελευταίος των Προφητών και ο Μανουήλ, ότι ήταν ένας μεγάλος απατεώνας, δ) Το πρόσωπο του Χριστού, όπου θα συζητηθούν οι απόψεις για το πρόσωπο του Χριστού, τη σάρκωση, τα πάθη, τη σταύρωση, την ανάσταση και την ανάληψη του Κυρίου. Επίσης θα παρουσιαστούν οι δύο φύσεις του Ιησού, πολλές προφητείες για το πρόσωπο του Χριστού, αλλά και ο ρόλος του Ιωάννη του Προδρόμου, ε) Η Σωτηρία του ανθρώπου, όπου θα παρουσιαστούν οι απόψεις των δύο ανδρών σχετικά με το πώς μπορεί να σωθεί ο άνθρωπος και το ρόλο του Χριστού στη σωτηρία του ανθρώπου, όπου οι διαφορές που χωρίζουν τους δύο άντρες είναι πολλές και ουσιαστικές και σε αυτό το θέμα, στ) Εσχατολογικές θεωρήσεις, όπου θα παρουσιαστούν οι απόψεις των δύο ανδρών σχετικά με τον Παράδεισο και την Κόλαση. Ο υλισμός του Ισλάμ έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τον πνευματισμό του Χριστιανισμού, ζ) Ηθικές επιταγές, όπου θα παρουσιαστούν οι ηθικοί κανόνες των δύο θρησκειών σχετικά με το θέμα των εικόνων, των γυναικών και του ιερού πολέμου. Και τα τρία θέματα έχουν κεντρίσει αρκετά το ενδιαφέρον των ερευνητών και είναι σίγουρα αξιοπρόσεχτα τα όσα λέγουν οι δύο άνδρες μεταξύ τους.

Εκ των προτέρων πρέπει να σημειωθούν δύο πράγματα. Πρώτον, ότι το υλικό, το οποίο μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην παρούσα εργασία είναι μεγάλο. Είναι φυσικό, ότι οτιδήποτε έχει γραφεί έχει πάρει τη θέση από κάτι άλλο, το οποίο σε κάποιον άλλον ερευνητή μπορεί να φανεί πιο ουσιαστικό. Τα θέματα που συζητούνται μέσα στο διάλογο αφορούν σχεδόν ολόκληρη τη χριστιανική δογματική. Άρα και υλικό και βιβλιογραφία υπάρχει αρκετή. Όσο και να γράφει ο ερευνητής, πάντα θα υπάρχει κάτι επιπλέον για να συμπληρωθεί. Δεύτερον, τυχόν παραλείψεις, αστοχίες και λάθη βαρύνουν αποκλειστικά το συγγραφέα της παρούσης εργασίας και κανένα άλλον. Η παρούσα εργασία δεν διεκδικεί δάφνες τελειότητας και αλάνθαστου έργου. Ο συγγραφέας θα είναι πάντα ανοιχτός σε υποδείξεις για την καλύτερευση του έργου του και των γνώσεών του.

3. Η περί Θεού διδασκαλία.

Το θέμα του Θεού είναι το πρώτο που απασχόλησε τους δύο άντρες. Και οι δύο συμφωνούν, ότι ο Θεός είναι αγαθός, αλλά και δίκαιος. Αγαθός γιατί δίδει τα αγαθά Του αδιακρίτως σε αμαρτωλούς και πιστούς, αλλά και δίκαιος γιατί δίκαια θα κρίνει στο τέλος. Είναι η πηγή όλων των αγαθών³². Το κακό υπάρχει, αλλά δεν υπάρχει, επειδή δημιουργήθηκε από το Θεό, αλλά επειδή προήλθε από την θέληση του ανθρώπου να παρακούσει το Θεό³³. Ο Θεός είναι η Αυτοαγαθότητα και η Μακαριότητα και μόνο κοντά Του ο άνθρωπος μπορεί να απολαύσει τον πραγματικό παράδεισο. Ο «Μουτερίζης» δείχνει να συμφωνεί σε όλα αυτά, αλλά δεν σημειώνει αυτό που αποδέχονται όλοι οι Μουσουλμάνοι, ότι δηλαδή ο Αλλάχ είναι ο δημιουργός των πάντων και ανάμεσα σε αυτά τα «πάντα» είναι και το κακό.

Τίθεται, όμως το ερώτημα, πώς γνωρίζει ο άνθρωπος για το Θεό, ότι είναι αγαθός και μακάριος; Ο Μανουήλ εξηγεί, ότι η ουσία του Θεού είναι άγνωστη σε όλα τα δημιουργήματά Του, αγγέλους και ανθρώπους, αλλά γίνεται γνωστός στον άνθρωπο μέσω των θείων ενεργειών³⁴. Έτσι γνωρίζει ο άνθρωπος, ότι ο Θεός είναι αγαθός, από

³² Trapp, 44:6-7, Förstel, 1, 128:3,4-130:3,4.

³³ Trapp, 44:25-33, Förstel, 1, 130:3,7-132:3,7. Το θέμα της υπάρξεως του κακού έχουν θίξει μεγάλοι άνδρες της Εκκλησίας. Ο Μέγας Αθανάσιος στο έργο του «Κατά Έλλήνων», P. G. 25, 16A, αναφέρει, ότι το κακό δεν υπάρχει αυθύπαρκτο: «τό κακόν οὐ παρά Θεοῦ οὐδέ ἐν Θεῷ οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν, οὔτε οὐσία τίς ἐστὶν αὐτοῦ. Ἄλλ' ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ μὴ ὄντα, καὶ ἅπερ βούλονται. Ὡς γάρ ἂν τις ἡλίου φαίνοντος, καὶ πάσης τῆς γῆς τῷ φωτὶ τούτου καταλαμπομένης, καμμῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς, σκότος ἑαυτῷ ἐπινοῆ οὐκ ὄντος σκότους, καὶ λοιπὸν ὡς ἐν σκότει πλανώμενος περιπατεῖ. ...». Λέγει δηλαδή ο Αθανάσιος, ότι το κακό δεν δημιουργήθηκε από τον Θεό και ούτε υπάρχει από μόνο του, αλλά είναι η απομάκρυνση από το καλό, όπως το σκοτάδι είναι η απουσία του φωτός. Η επιλογή του ανθρώπου να απομακρυνθεί από το καλό δημιουργεί το κακό. Αν ο άνθρωπος επιλέγει το καλό, τότε το κακό δεν θα υπάρχει. Τη μη αυθυπαρξία του κακού υποστηρίζει και ο Γρηγόριος Νύσσης στο έργο του: «Εξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὸν Ἐκκλησιαστικὸν τοῦ Σολομῶντος, εἰς ὁμιλίαν Η΄» και συγκεκριμένα στην Ζ΄ ομιλία, P. G. 44, 725B, αναφέρει, ότι το κακό δεν υπάρχει από μόνο του, «κακόν ἔξω προαιρέσεως ἐφ' ἑαυτοῦ κείμενον οὐκ ἔστιν», αλλά υφίσταται εκεί, όπου απουσιάζει το καλό, όπως αυτοί που δεν εντοπίζονται στο φως λένουν, ότι βλέπουν σκοτάδι, «...ὥσπερ οἱ ἐν φωτὶ μὴ ὄντες σκότος βλέπονται λέγειν...». Το θέμα της αυθυπαρξίας του κακού είχε θίξει και ο Ιωάννης Καντακουζηνός, P. G. 154, 612C-D, ο οποίος θέλοντας να αποδείξει, ότι η έλλειψη ορθών δογμάτων οδήγησε τον Μωάμεθ στην υιοθέτηση κακών δογμάτων, αναφέρει, ότι εκεί που απουσιάζει το καλό, υπάρχει το κακό: «...Ἄλλ' ὥσπερ τὸ κακὸν ὡς μὴ παρὰ τοῦ Θεοῦ γεγονός οὐκ ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν, ἀλλὰ παρὰ τῇ ἀποπτώσει καὶ ἐλλείψει τοῦ ἀγαθοῦ κατὰ συμβεβηκὸς θεωρεῖται ἐν οἷς ἂν γένηται, οὕτω μοι νόει καὶ ἐπὶ τοῖς τοῦ Μωάμεθ δόγμασιν, ὡς τῇ ἀποπτώσει καὶ ἐλλείψει τῶν τοῦ Θεοῦ ἀληθῶν δογμάτων, κατὰ συμβεβηκὸς ἀναφαίνεται τις ξένος καὶ ἀλλόκοτος νόμος, μᾶλλον δὲ ἀλλότριος πάντη τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ Θεοῦ. ...».

³⁴ Trapp, 47:33-37, Förstel, 1, 142:4,10. Το θέμα θα πρέπει να ήταν πολύ οικείο στον αυτοκράτορα αφού μόλις μισό αιώνα πριν η αυτοκρατορία είχε δοκιμαστεί σκληρά μέσα από τη διαφωνία του Γρηγορίου του Παλαμά και του Βαρλαάμ του Καλαβρού. Ο Βαρλαάμ υποστήριζε ότι εάν γνωρίζει ο άνθρωπος τις ενέργειες του Θεού, γνωρίζει και την ουσία Του. Την απάντηση στο Βαρλαάμ έδωσε ο Γρηγόριος ο Παλαμάς, ο οποίος με τα έργα του υποστήριξε, ότι ο άνθρωπος μπορεί μεν να γνωρίσει τις ενέργειες του Θεού, αλλά ποτέ δεν θα μπορέσει, υπό τις παρούσες συνθήκες, να γνωρίσει και την

τις ενέργειές Του. Και έπειτα συνεχίζει να εξηγεί: Ο ανθρώπινος νους δεν είναι ικανός να γνωρίσει το Θεό. Η ουσία Του είναι άγνωστη ακόμα και στους αγγέλους³⁵. Δε θα πρέπει παρά ταύτα να υπάρχει αμφιβολία για την ύπαρξή Του, επειδή δεν γνωρίζει ο άνθρωπος την ουσία Του. Ο άνθρωπος δε γνωρίζει την ουσία του Θεού, αλλά Τον γνωρίζει μέσα από τις θείες ενέργειες³⁶, οι οποίες εκδηλώνονται στον κόσμο και έτσι

ουσία Του. Για την διαμάχη Γρηγορίου και Βαρλαάμ: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Γρηγορίου Παλαμά, Άπαντα τα έργα, τομ. 7, Θεσσαλονίκη 1994, όπου ο αναγνώστης μπορεί να σχηματίσει μια ολοκληρωμένη εικόνα, Β. Φειδά, Εκκλησιαστική Ιστορία, τομ. Β', Αθήνα 2002, 490-554, Η. G. Beck, Η Βυζαντινή Χιλιετία, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα 1992, σ. 260-263, Ιστορία της Ορθοδοξίας, τομ. Δ', σ. 191-220, Baynes-Moss, Βυζάντιο, εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό, Αθήνα 1983, σ. 182-185, D. Nicol, Το τέλος της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, σ. 73-75, G. Ostrogorsky, Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους, τομ. Γ', Αθήνα 2002, σ. 207-210. Κάτι παρεμφερές για τη γνώση του Θεού υπάρχει και στο Ισλάμ. Για το Θεό έχουν αποκαλυφθεί μέσα στο Κοράνι τα 99 υπέροχα ονόματα. Το εκατοστό όνομα δεν έχει αποκαλυφθεί στους πιστούς, γιατί αφορά την εσωτερική ζωή του Θεού. Οι μουσουλμάνοι, όσο μπορούν να γνωρίσουν τον Αλλάχ, Τον γνωρίζουν μέσα από αυτά τα 99 υπέροχα ονόματα. Για τα 99 ονόματα: Αρχιεπισκόπος Τιράνων και πάσης Αλβανίας Α. Γιαννουλάτος, 'Ισλάμ, θρησκευολογική επισκόπηση, Απρίλιος 2006, σ. 270-273, Γ. Ζιάκα, Ιστορία των Θρησκευμάτων Β', Το Ισλάμ, σ. 280-283. Αν κάποιος μελετήσει τα ονόματα αυτά, είναι φυσικό να αντιληφθεί, ότι τα περισσότερα προέρχονται από τον Χριστιανισμό και τον Ιουδαϊσμό.

³⁵ Trapp, 108: 16-17, Förstel, 1, 334:3,3. Τη μη γνώση της ουσίας του Θεού από τις αγγελικές δυνάμεις έχει καταγράψει στο αντιϊσλαμικό, πολεμικό του έργο «Refutatio Muhamedis» και ο Νικήτας ο Βυζάντιος, P. G. 105, 681C-D: «...ἀλλ' ὅτι μὲν ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, τουτέστι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἀμήχανον καὶ ἀδύνατον ἐγνῶσθαι αὐτὸν καὶ ταῖς ἀγγελικαῖς δυνάμεσι, μὴ ὅτι γε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, καὶ αἱ κοιναὶ ἔννοιαι ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσι, καὶ γὰρ τὸν Θεὸν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ἀκατανόμαστον καὶ ἀνέκφραστον ἡμῖν καὶ ἀνόνημον καὶ αἱ θεῖαι Γραφαὶ καὶ αἱ κοιναὶ ἔννοιαι παραδιδόασι,....».

³⁶ Trapp, 109: 7-10, Förstel, 1, 336:3,7 – 338:3,7. Το θέμα των θείων ενεργειών και της Ουσίας απασχόλησε και άλλους πολεμικούς συγγραφείς πέραν του Μανουήλ. Άλλοι δύο συγγραφείς, ο Νικήτας ο Βυζάντιος και ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός γράψανε για τις ενέργειες και την ουσία του Θεού. Ο Νικήτας αναφέρει, ότι η ουσία του Θεού είναι άγνωστη ακόμα και στις αγγελικές δυνάμεις (P. G. 105:681C-D), ότι οι τρεις υποστάσεις έχουν κοινή ενέργεια (P. G. 105:697C), ότι ό, τι κάνει ο Πατήρ το κάνουν και ο Υιός και το Πνεύμα και αντίστροφα (P. G. 105:820A-B), ενώ μέσα από τις ενέργειες αποδίδει ο άνθρωπος στο Θεό ονόματα και έτσι Τον γνωρίζει, όχι όμως ως προς την ουσία Του (P. G. 105:681D). Ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός αναφέρει, ότι είναι ευκολότερο για τον άνθρωπο να καταπιεί την κτίση με όλα τα δημιουργήματα μαζί, παρά να καταλάβει την φύση-ουσία του Θεού (P. G. 154:437B), ενώ αναφέρει, ότι ο Αβραάμ άρχισε να γνωρίζει το Θεό παρατηρώντας τη φύση, πράγμα που οδηγεί στη σκέψη, ότι ο Αβραάμ είναι ο πρώτος άνθρωπος, ο οποίος γνώρισε το Θεό μέσα από τις θείες και άκτιστες ενέργειές Του (P. G. 154:533C-D). Για τις θέσεις των Πατέρων στο θέμα της ουσίας και των ενεργειών: Στ. Παπαδόπουλος, Πατρολογία, τομ. Α', εισαγωγή, Β' και Γ' αιώνας, Αθήνα 2000, Στ. Παπαδόπουλος, Πατρολογία, τομ. Β', ο τέταρτος αιώνας (Ανατολή και Δύση), Αθήνα 1999, Κ. Σκουτέρη, Ιστορία Δογμάτων, τομ. Α', Η Ορθόδοξη Παράδοση και οι παραχαράξεις της κατά τους τρεις πρώτους αιώνες, Αθήνα 1998, Κ. Σκουτέρης, Ιστορία Δογμάτων, τομ. Β', Η ορθόδοξη δογματική διδασκαλία και οι νοθεύσεις της από τις αρχές του τέταρτου αιώνα μέχρι και την Τρίτη Οικουμενική Σύνοδο, Αθήνα 2004, Ν. Ξιώνης, Ουσία και ενέργειες του Θεού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης, Αθήνα 1999, Γ. Μπαγκαβός, Ιωάννης Στ' Καντακουζηνός, Θεσσαλονίκη 2008, Καμέλ Σ., Το μυστήριο της Σωτηρίας, σπουδή στα φερόμενα ως έργα του οσίου Εφραίμ του Σύρου, διατριβή επί Διδακτορία υποβληθείσα στο Τμήμα Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2005, πρωτ. Β. Γεωργόπουλος, Η περί Σωτηρίας του ανθρώπου, διδασκαλία του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας, Διδακτορική διατριβή που υποβλήθηκε στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α. Π. Θ., Θεσσαλονίκη 2003, Ι. Καρμίρης, Η περί Σωτηρίας διδασκαλία του Μεγάλου Βασιλείου, πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών, συνεδρία της 15^{ης} Νοεμβρίου 1984, προεδρία: Γεωργίου Μιχαηλίδου – Νουάρου. Γ. Μάρτζελου, Ουσία και ενέργεια του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον, συμβολή εις την ιστορικοδογματική διερεύνησιν τῆς περι οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής.

αποδίδονται στον Θεό τα διάφορα ονόματα³⁷. Δεν πρέπει να παραξενεύεται κάποιος, γιατί ο Θεός γίνεται γνωστός μέσω των θείων ενεργειών και με τις χάρες του Αγίου Πνεύματος. Ο άνθρωπος που δε γνωρίζει απόλυτα τα πάντα για πιο απλά πράγματα, μπορεί να θέλει να γνωρίζει τα πάντα για το Δημιουργό των πάντων³⁸; Ο Θεός έδωσε σοφία και σύνεση στον άνθρωπο για δύο λόγους: α) για να παρατηρεί γύρω του και έτσι να μαθαίνει για το Θεό και β) για να μη θεολογεί περισσότερο από ό, τι πρέπει³⁹. Ο άνθρωπος πρέπει να γνωρίζει την ύπαρξη του Θεού, διαφορετικά δε θα προσπαθήσει να Τον μιμηθεί, ενώ παράλληλα δε γνωρίζει τα πάντα για Αυτόν και για αυτό έχει μεγάλη αξία η πίστη⁴⁰. Οι άγγελοι γνωρίζουν για το Θεό περισσότερο από ό, τι ο άνθρωπος, ενώ για όσα δεν γνωρίζουν βασίζονται στην πίστη τους⁴¹. Αν ο άνθρωπος γνώριζε τα πάντα για το Θεό δε θα είχαν αξία ο Παράδεισος και η Κόλαση⁴². Όσα γνωρίζει ο άνθρωπος για το Θεό μέσω των ενεργειών Του τα εκφράζει με δύο τρόπους: α) τον αποφατικό και β) τον καταφατικό⁴³, όμως πάντα πρέπει να θυμάται ο άνθρωπος, ότι ο Θεός υπέρκειται όλων των νοημάτων και των ονομάτων που μπορεί να φανταστεί ο άνθρωπος⁴⁴. Ο άνθρωπος μέσα από τις γνώσεις

³⁷ Trapp, 109: 10-17, Förstel, 1, 338:3,7.

³⁸ Trapp, 109:35-42, Förstel, 1, 340:3,10.

³⁹ Trapp, 110: 20-111:29, Förstel, 1, 342:3,12 – 344:3,17.

⁴⁰ Trapp, 113: 3-11, Förstel, 1, 350:4,7.

⁴¹ Trapp, 114: 24-39, Förstel, 1, 354:5,4 – 356:5,5. Το ίδιο αναφέρει και ο Νικήτας ο Βυζάντιος, P. G. 105:681C-D.

⁴² Trapp, 115:31 – 117:14, Förstel, 1, 358:5,11 – 364:5,19.

⁴³ Σύμφωνα με τον Στ. Παπαδόπουλο, Πατρολογία, τομ. Α', σσ. 156-157, την αποφατική ορολογία την εισήγαγε ο Νεοπλατωνισμός, από όπου την πήρε ο Χριστιανισμός. Από τα πρώτα χρόνια του Χριστιανισμού χρησιμοποιήθηκε η αποφατική και η καταφατική θεολογία. Ο Αθηναγόρας στην «Πρεσβεία υπέρ Χριστιανῶν» (P. G. 6, 889A – 972C), χρησιμοποιεί αποφατική και καταφατική θεολογία: «...Τὸ μὲν οὖν ἄθεοι μὴ εἶναι, ἕνα τὸν ἀγέννητον καὶ ἄϊδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὴ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβάνομενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον, ὑφ' οὗ γεγένηται τὸ πᾶν διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου καὶ διακεκόσμηται καὶ συγκρατεῖται, θεὸν ἄγοντες, ἰκανῶς μοι δέδεικται...», Ν. Τζιράκης, Απολογητές, Συμβολή στη σχέση τῶν Απολογητῶν μὲ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γραμματεία, τεύχος Α', Αθήνα 2003, σ. 158. Οι Πατέρες της Εκκλησίας χρησιμοποίησαν την καταφατική και την αποφατική γλώσσα για να αποδείξουν το πεπερασμένο της ανθρώπινης γνώσης. Πατέρες, όπως ο Αθανάσιος, ο Βασίλειος, ο Δίδυμος ο τυφλός, ο Γρηγόριος και ο Χρυσόστομος χρησιμοποιούν αυτά τα δύο είδη θεολογίας. Ο Νικόλαος Ρ. Ξιώνης στο έργο του «Ουσία και ενέργειες του Θεού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης», σσ. 223-225, 248-265 αναφέρει, ότι ο Γρηγόριος Νύσσης γράφει στα έργα του, για την αποφατική θεολογία, ότι βασίζεται στην αδυναμία του ανθρώπου να μάθει την ουσία του Θεού, πράγμα το οποίο οφείλεται στην κτιστή φύση του. Ο Ρ. Ενδοκίμων, «Το Άγιο Πνεύμα στην Ορθόδοξη Παράδοση», μτφρ.: Πρεσβυτέρα Στέλλα Κ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 31, μιλώντας για την αποφατική και την καταφατική θεολογία στην Ορθόδοξη παράδοση λέγει για την πρώτη, ότι «...είναι ἡ ἄρνηση κάθε ἀνθρώπινου ὀρισμοῦ» για το Θεό, ενώ για την δεύτερη, ότι «...καλεῖται ἀπὸ τοὺς Πατέρες «συμβολική», γιατί ἀναφέρεται μόνο στὰ ἀποκαλυμμένα ιδιώματα τοῦ Θεοῦ, στὶς φανερώσεις τοῦ Θεοῦ μέσα στὸν κόσμο.». Από τους συγγραφείς, οι οποίοι έγραψαν εναντίον του Ισλάμ, εκείνος, ο οποίος ασχολείται με την καταφατική και αποφατική θεολογίας είναι ο Νικήτας ο Βυζάντιος, γράφοντας, ότι ο άνθρωπος μπορεί να μιλήσει για το Θεό με δύο τρόπους, τον καταφατικό και τον αποφατικό τρόπο, οι οποίοι δεν συγκρούονται μεταξύ τους (P. G. 105, 681C-684B).

⁴⁴ Trapp, 122:3-36, Förstel, 2, 8:3,1 – 10:3,5.

που του έχει δώσει ο Θεός γνωρίζει, ότι ο Θεός έχει τρεις υποστάσεις⁴⁵. Είναι μονάδα ως προς την ουσία και τριάδα ως προς τις υποστάσεις, ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα. Ο Πατήρ είναι αναίτιος και αγέννητος, αποτελεί το φυσικό και όχι το δημιουργικό αίτιο του Υιού και του Πνεύματος. Τον Υιό, Τον γεννά και το Πνεύμα, Το προβάλλει, γιατί δεν πρέπει ο Θεός να είναι χωρίς λόγο και πνεύμα, όπως και κανένας άνθρωπος. Υπάρχει διαφορά στην γέννηση, την προβολή και την πατρότητα, την οποία ο άνθρωπος, όμως, δεν τη γνωρίζει. Ο Υιός έχει την ίδια φύση με τον Πατέρα και είναι συναΐδιος με Αυτόν. Έγινε άνθρωπος και πήρε σάρκα και οστά, αφού γεννήθηκε από την Παρθένο με θαυματουργικό τρόπο. Με τα θαύματά Του, τη ζωή Του και τις προφητείες που έχουν γίνει για Αυτόν, απέδειξε ότι ήταν Υιός του Θεού. Ως άνθρωπος, Αυτός, εκ μέρους όλων, ξεπλήρωσε την ανυπακοή του ανθρώπου στις εντολές του Θεού, υπέμεινε το σταυρό, πέθανε, αναστήθηκε, ανήλθε στον ουρανό και θα επανέλθει κάποια στιγμή για να κρίνει όλους τους ανθρώπους⁴⁶. Για τον Υιό υπάρχουν μαρτυρίες μέσα στην Αγία Γραφή, όπως και για το Άγιο Πνεύμα. Στην Γένεση 1:26⁴⁷ γίνεται φανερό, ότι ο Θεός συνομιλεί με κάποιον και αυτό που πρέπει

⁴⁵ Trapp, 122: 36 – 123:1, Förstel, 2, 10:3,5. Το τρισυπόστατο του Θεού είναι ένα δόγμα που εμφανίστηκε στην Εκκλησία. από τα πρώτα βήματά της. Ο Αθηναγόρας στην «Πρεσβεία περι Χριστιανών» (P. G. 6, 889A – 972C) του αναρωτιέται, ποιος θα μπορούσε να θεωρήσει άθεους, αυτούς, οι οποίοι πιστεύουν σε Πατέρα, Υιό και Άγιο Πνεύμα: «Εξ αρχής ὁ Θεός, νοῦς αἰδιος ὢν, εἶχεν αὐτός ἐν ἑαυτῷ τὸν Λόγον, αἰδιῶς λογικός ὢν...Συνάδει δὲ τῷ Λόγῳ καὶ τὸ προφητικὸν Πνεῦμα...Καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς Ἅγιον Πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναι φαμεν τοῦ Θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου. τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι τοὺς ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεόν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύοντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους;», Ν. Τζιράκη, Απολογητές, σ.106, Κ. Σκουτέρης, Ιστορία Δογμάτων, τομ. Α', Αθήνα 1998, σ. 234. Μετά του Απολογητές «στην Δύση εκείνος που διαμορφώνει τον τύπο «τρία πρόσωπα, μία ουσία», είναι ο Τερτυλιανός. Στην Ανατολή ο Θεόφιλος Αντιοχείας χρησιμοποιεί πρώτος τον όρο της Τριάδος: «Ἡ Τριάς, τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας αὐτοῦ...», Ρ. Evdokimov, Το Άγιο Πνεύμα στην ορθόδοξη Παράδοση, σ.48. Για τα υποστατικά ιδιώματα έγραψαν, μεταξύ άλλων, ο Μεγάλος Αθανάσιος, ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός και ο Γρηγόριος Νύσσης. Ο Αθανάσιος αναφέρει ότι το ιδίωμα του Πατρός και το ιδίωμα του Υιού είναι αποκλειστικά εκάστου προσώπου: «...Ἐπὶ τῆς θεότητος μόνης ὁ Πατήρ κυρίως ἐστὶ Πατήρ καὶ ὡσπερ οὐκ ἂν εἶη ποτέ ὁ Πατήρ Υἱός, οὕτως οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ὁ Υἱός Πατήρ. Καὶ ὡσπερ οὐ παύσεται ποτέ ὁ Πατήρ μόνος ὢν Πατήρ, οὕτως οὐ παύσεται ποτέ ὁ Υἱός μόνος ὢν Υἱός. Καὶ ἐπὶ τούτων ἔστηκε τὸ Πατήρ αἰὶ Πατήρ καὶ τὸ Υἱός αἰὶ Υἱός. ...», (P. G. 26:569A-B). Στο ίδια πλαίσια και ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, απλά με άλλα λόγια: «Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ, πλὴν τῆς αἰτίας, πάντα δὲ ὅσα τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς Υἱότητος», (P. G. 36:252A), ενώ τέλος ο Γρηγόριος Νύσσης είναι πιο σαφής: «...ἔν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτό, τοῦ Πατρός, ἐξ οὗπερ ὁ Υἱός γεννᾶται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. Διὸ δὴ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἰτίον μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα Θεόν φαμεν θεαρρηκότως, ἐπειδὴ καὶ συνυπάρχει αὐτοῖς. ...», (P. G. 45:180C).

⁴⁶ Trapp, 123: 1-35, Förstel, 2, 10:3,6 – 14:3,11.

⁴⁷ «1.26 Καὶ εἶπεν ὁ Θεός, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς». Σχολιάζοντας το στίχο αυτό ο Μητρ. Ι. Φούντας, «Γένεσις», Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς, 1985, σ. 62, γράφει: «Τελευταῖος πάντων ἐδημιουργήθη ὁ ἄνθρωπος. Ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου γίνεται μὲ ἰδιαίτερον μέριμναν τοῦ Θεοῦ, ὡς φαίνεται ἐκ τοῦ «ποιήσωμεν», ἐνῶ διὰ τὴν δημιουργίαν τῶν ἄλλων ὄντων ἔχομεν τὴν ἔκφρασιν «εἶπεν ὁ Θεός». Εἰς τὸν πληθυντικὸν «ποιήσωμεν» ὑποδηλοῦται τὸ τριαδικὸν δόγμα. Ὁ Θεός Πατήρ ἀπευθύνεται πρὸς τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Αποκλείεται ὁ Θεός νὰ ἀπευθύνεται πρὸς ἀγγέλους,

να γίνει αντιληπτό, είναι το ποιος είναι αυτός ο κάποιος. Ο «Μουτερίζης» θα υποστηρίξει, ότι ο Θεός συνομιλεί και ουσιαστικά ανακοινώνει την απόφασή Του για τη δημιουργία του ανθρώπου στις αγγελικές δυνάμεις, υπόθεση που προέρχεται μέσα από τις διδασκαλίες του Κορανίου⁴⁸. Ο Μανουήλ το αρνείται αυτό και το επιχείρημά του είναι δυνατό. Ο Θεός μιλά για τη δημιουργία του ανθρώπου «κατ' εικόνα», μιλάει δηλαδή για μια εικόνα και όχι για δύο διαφορετικές εικόνες, σύμφωνα με τις οποίες δημιουργήθηκε ο άνθρωπος. Η εικόνα των αγγέλων, ως δημιουργημάτων, είναι διαφορετική από αυτήν του Δημιουργού Θεού και ο άνθρωπος δημιουργήθηκε βάσει της εικόνας του Θεού. Ο Δημιουργός μιλά με κάποιον, με τον Οποίον έχουν κοινή την εικόνα και αυτός δεν είναι άλλος από τον Υιό⁴⁹. Το κοινό της ουσίας φαίνεται και από το Γεν. 3:22⁵⁰, όπου με την πτώση του Αδάμ ο Θεός λέει «γένονεν

διότι εις τὸν ἐπόμενον 27 στιχ. λέγεται ὅτι ὁ Θεὸς ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον καὶ ὄχι οἱ ἄγγελοι. Ἔπειτα ὁ ἄνθρωπος ἐδημιουργήθη κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὄχι κατ' εἰκόνα τῶν ἀγγέλων. Ἄν ὁ Θεὸς ἀπηυθύνετο εἰς τὰ ὄντα ἐκτός ἑαυτοῦ, ἔπρεπε νὰ δηλωθῆ εἰς ποίους ἀπηυθύνετο. ...».

⁴⁸ Σύμφωνα με το Κοράνιον, όταν ο Αλλάχ πήρε την απόφαση να δημιουργήσει τον άνθρωπο το ανακοίνωσε στους αγγέλους. Εκείνοι όχι μόνο το άκουσαν αλλά αντέδρασαν και στην απόφαση του Θεού διερωτήθηκαν, ποιος λόγος υπάρχει να δημιουργηθεί ένα πλάσμα, το οποίο θα αυξήσει τα δεινά και θα αιματοκυλήσει την γη (2:30-33). Σχετικά με τον διάλογο Αλλάχ και αγγέλων ο M. M. Ali, The Holy Quran, Arabic Text with English Translation and Commentary, Renowned author of several classic works on Islam, New 2002 edition, Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. U. S. A., Ohio, σ.18, υπ. 30^a, σχολιάζει: «The Arabic word for angels is mala'ikah, which is the plural of malak. It is said to be derived, either from malaka which means he controlled, and refers to the angels' function of controlling the forces of nature on the physical side of life, or from alk, to send, the original being in this case ma'lak, contracted into malak, and refers to the angels' spiritual function of acting as intermediaries between God and man. Both root ideas thus contain a reference to the principal functions ascribed to the angels. The existence of such intermendiaries has been recognized by righteous men in all ages and all countries.

It will also be seen, from what has been said above as to the functions of the angelic beings, that Allah's saying to them is really the expression of an intention which is to be brought into execution. It is not a conversation, or a consultation with angels, it is an expression of the Divine will to those intermediary beings who are entrusted by the Divine Being with execution of it. It may also be added that by the angels here are meant the angels entrusted with this particular affair, not all the angels of the universe.». Σύμφωνα λοιπόν, με τον ερμηνευτή του Κορανίου ο διάλογος αυτός ανάμεσα στον Αλλάχ και στους αγγέλους δεν αποτελεί ούτε συζήτηση ούτε συμβούλιο, απλά ο Αλλάχ ανακοινώνει στους αγγέλους τη βούλησή Του να δημιουργήσει τον άνθρωπο. Για την δημιουργία του ανθρώπου στο Κοράνιο: Αρχιεπ. Α. Γιαννουλάτος, Ισλάμ, 2006, σ. 194-196. Γ. Ζιάκας, Το Ισλάμ, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 318-359.

⁴⁹ Trapp, 126: 15 – 127:14, Förstel, 2, 22:2,2 - 26:2,6.

⁵⁰ «...22 καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἰδοὺ Ἄδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν· καὶ νῦν μὴ ποτε ἐκτείνῃ τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ λάβῃ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ φάγῃ καὶ ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.». Ο Θεός σε αυτό το στίχο φαίνεται να ειρωνεύεται τον Αδάμ, αλλά ο Μητρ. Ι. Φούντας, Γένεσις, σ. 95 συνδέει τον στίχο αυτό με την ενανθρώπιση του Υιού του Θεού: «Υποφύσκει και ένταῦθα τὸ τριαδικὸν δόγμα. Διαφωνοῦν οἱ ἐρμηνευταὶ περὶ τὴν ἐρμηνείαν τοῦ σπουδαιοτάτου τούτου χωρίου. Οἱ μὲν λέγουν ὅτι ένταῦθα ὁ Θεός ειρωνεύεται τὸν Ἀδὰμ. Ἡθέλησε νὰ γίνῃ ὅμοιος με ἡμᾶς, κατὰ τὴν συμβουλήν τοῦ σατανᾶ καὶ ἔφαγε τὸν ἀπηγορευμένο καρπὸν καὶ ἰδοὺ πῶς ἔγινεν...»Τι ἐστὶ τὸ ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονε ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν; Ἐπειδὴ ὁ διάβολος εἶπεν ἔσεσθε ὡς θεοί, γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν, ἐδέξατο δὲ τοῦ θανάτου τὸν ὄρον τὴν έντολήν παραβάς, ειρωνικῶς τοῦτον εἶρηκεν ὁ τῶν ὄλων Θεός, δεικνύς τῆς διαβολικῆς ἐπαγγελίας τὸ ψεῦδος» (Θεοδώρητος). Ἀπᾶδει ὁμως προς τὴν ἀγιότητα τοῦ Θεοῦ νὰ ειρωνεύεται τὸ πλάσμα του καὶ μάλιστα εἰς οἰκτρὸν κατάντημα εὑρισκόμενον. Δὲν πρόκειται περὶ ειρωνείας, ἀλλὰ πραγματικῶς ὁ Ἀδὰμ ἔγινεν ὅμοιος με τὸν Θεόν ὡς πρὸς τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. - Ἄλλ' ἐάν δέν δυνάμεθα μετὰ βεβαιότητος νὰ εἴπωμεν πῶς

Ἐὰν γέγονεν ὡς εἶς ἐξ ἡμῶν», πράγμα που σημαίνει, ὅτι ὁ Θεὸς συνομιλεῖ με κάποιον ομοτίμὸ Του καὶ ὄχι με τὶς ἀγγελικὲς δυνάμεις. Ποιὸς εἶναι, ὁμῶς, ὁ συνομιλητὴς τοῦ Θεοῦ; Δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸ Θεὸ Λόγο, τὸ Λόγο που συνέχει τὰ πάντα στὸν κόσμον, που ἔχει διαφορετικὴ ὑπόσταση ἀπὸ αὐτὴν τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ κοινὴ οὐσία με Αὐτὸν⁵¹. Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι προφορικός. Προέρχεται ἀπὸ τὴν οὐσία Του καὶ ὁποῖος λέγει, ὅτι εἶναι προφορικός εἰσάγει στὸ Θεὸ πάθη. Ὁ Θεὸς πάθη δὲν ἔχει, γιατί ἀν ἔχει πάθη δὲν εἶναι Θεός⁵². Ὁ Θεὸς ἐπικοινωνεῖ με τὸν ἄνθρωπο μέσω τῶν προφητῶν καὶ λέγει – ἀποκαλύπτει στους Εβραίους αὐτὰ που μποροῦν νὰ ἀκούσουν. Ὅταν ἡ Γραφή λέει «χεῖρας» ἐννοεῖ τὴ δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ὅταν λέει «πόδας» ἐννοεῖ τὴν κινητικὴ βούλησή Του, ἐνῶ ὅταν λέγει «ὀφθαλμούς» ἐννοεῖ, ὅτι ὁ Θεὸς τὰ βλέπει ὅλα⁵³. Οἱ Χριστιανοὶ δε μιλοῦν γιὰ προφορικὸ λόγο, ἀλλὰ γιὰ Λόγο, ὁ ὁποῖος ἔχει τὴν ἴδια φύση καὶ θέληση με τὸ Θεὸ Πατέρα. Ὁ Χριστὸς εἶναι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ εἶναι Θεός, ὅπως ὁ Πατέρας καὶ ὄχι κτίσμα, ὅπως υποστηρίζουν οἱ Μουσουλμάνοι⁵⁴. Ὁ «Μουτερίζης» δὲν πείθεται σε ὅσα ἀκούει καὶ ὁ Μανουήλ θὰ συνεχίσει νὰ ἐκθέτει ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴ Γραφή γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ με τὸν Πατέρα καὶ ἐπειτα τοῦ Πνεύματος. Χρησιμοποιεῖ τὰ Γεν. 19:24⁵⁵, Εξ. 34:5-6⁵⁶, Ψαλμ. 101:20-22⁵⁷, 109:1⁵⁸ καὶ

ἐρμηνεύεται ὁ στίχος οὗτος, δυνάμεθα μετ' ἐγκαυχήσεως νὰ εἴπωμεν: Ἰδοὺ ὁ Θεὸς γέγονεν ὡς εἶς ἐξ ἡμῶν, διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος.». Στὴ νεότερη ἐκδοσὴ τοῦ ἔργου του, «Γένεσις (1,1 – 21,34)», Ἰανουάριος 1986, Πειραιεύς, σ. 156, ὁ Μητρ. Ἰ. Φούντας, συνδέει ἀκόμα πιο ξεκάθαρα τὸ στίχο αὐτὸ με τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου: «ὡς εἶς ἐξ ἡμῶν, Ὁ Θεὸς ἐδῶ μιλάει στὰ Πρόσωπα πὸν μίλησε προηγουμένως, ὅταν εἶπε «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον...» (1.26), ἡ φράση «εἶς ἐξ ἡμῶν» ἀποκλείει νὰ εἶναι τὸ «ἡμῶν» πληθυντικὸς μεγαλοπρεπείας. Ὁ Θεὸς Πατέρας μιλάει στὰ ἄλλα δύο θεῖα Πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἐνα ἀπὸ τὰ θεῖα αὐτὰ Πρόσωπα, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, θὰ ἐξιλεώσει ἀργότερα τὴν ὑπερηφάνεια τοῦ ἀνθρώπου με τὴν θαυμαστὴ Του ταπείνωση, με τὴν σάρκωσή Του, με τὴν ὁποία ἐγίνε ὡς «εἶς ἐξ ἡμῶν» (Φιλιπ. 2,6 ἐξ.). Ὁ καθηγητὴς κ. Σάκκος ὑποστηρίζει ὅτι στὸν στίχ. 22 ὁ Θεὸς μιλάει στους ἀγγέλους.».

⁵¹ Trapp, 127:16-128:32, Förstel, 2, 26:2,7 – 2, 30:2,15.

⁵² Trapp, 130: 4-21, Förstel, 2, 34:3,9 – 36:3,10.

⁵³ Trapp, 132: 12-31, Förstel, 2, 42:3,21.

⁵⁴ Trapp, 133: 2-18, Förstel, 2, 44:3,24 – 3,26.

⁵⁵ Trapp, 133:41, Förstel, 2, 46:4,2. «...Καὶ Κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον, καὶ πῦρ παρὰ Κυρίου ἐξ οὐρανοῦ...». Σχολιάζοντας τὸ στίχο συντόμως, ὁ Μητρ. Ἰ. Φούντας γράφει: «Ἡ ἔκφραση εἶναι ἀξιοπαρατήρητη. Κατὰ τοὺς πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (Ἰγνάτιος, Ἰουστίνος, Τερτυλλιανός, Κυπριανός, Ἀθανάσιος, Ἀμβρόσιος, Χρυσόστομος κ. ἄ.) ὁ πρῶτος Κύριος εἶναι ὁ Υἱὸς καὶ ὁ δεῦτερος ὁ Πατέρας. Ἔτσι καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλος προσεύχεται γιὰ τὸν Ὀνησιφόρο νὰ τοῦ χαρίσει ὁ Κύριος ἔλεος ἀπὸ τὸν Κύριο (Β' Τιμ. 1,18).», Γένεσις, τόμος Α', σ. 403.

⁵⁶ Trapp, 134:2-4, Förstel, 2, 48:4,2. «...καὶ κατέβη Κύριος ἐν νεφέλῃ καὶ παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ· καὶ ἐκάλεσε (ἐλάλησε) τῷ ὀνόματι Κυρίου. καὶ παρήλαθε Κύριος πρὸ (ἀπὸ) προσώπου αὐτοῦ (κυρίου) καὶ ἐκάλεσε· Κύριος ὁ Θεὸς οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός...».

⁵⁷ Trapp, 134:7-9, Förstel, 2, 48:4,3. «...ὅτι ἐξέκυψεν ἐξ ὕψους ἁγίου αὐτοῦ, Κύριος ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν γῆν ἐπέβλεψε τοῦ ἀκοῦσαι τοῦ στεναγμοῦ τῶν πεπεδημένων (πενήτων), τοῦ λῦσαι τοὺς υἱοὺς τῶν θανατωμένων, τοῦ ἀναγγεῖλαι ἐν Σιών τὸ ὄνομα Κυρίου καὶ τὴν αἶνεσιν αὐτοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ...». Σχολιάζοντας ὁ Αρχιμ. Ἰ. Γιαννακόπουλος, «Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς Εβδομήκοντα», Τόμος Ἐικοστὸς Τέταρτος, Οἱ Ψαλμοί, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 459, τοὺς στίχους, γράφει: «...ἐξέκυψεν ἐξ ὕψους Κύριος...ἐπέβλεψε...». Τοῦτο ἐκφράζει τὴν ἄπειρον καλωσύνην τοῦ Κυρίου, ὁ ὁποῖος κατεδέχθη νὰ κύψη νὰ ἴδῃ τὸν λαὸν του δεινοπαθοῦντα καὶ νὰ τὸν ἐλεήσει. Τὸ ἐν τῷ

μέλλοντι γεγονός λόγω της μεγάλης βεβαιότητας τίθεται εις παρωχημένον χρόνον, ἐξέκυψεν. «ἐξέκυψεν ἄνω μείνας καὶ κάτω φανεῖς. Ἴδιον γὰρ ἐκκυπτόντων ἄνω μένειν καὶ κάτω φαίνεσθαι. Ἀφάνη δὲ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως» (Ζυγαβ.).»

⁵⁸ Trapp, 134:10-11, Förstel, 2, 48:4,3. «**Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. ...**». Οι πληροφορίες του Μανουήλ, ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι ἀποδίδουν τὸν ψαλμὸν στο Δαυὶδ, εἶναι ὀρθές. Το γεγονός επαληθεύεται ἀπὸ τα Ευαγγέλια (Ματ. 22:41-46, Μάρκ. 12:35-37, Λουκ. 20:41-44), ὅπου ὁ Χριστὸς ἐρωτᾷ τοὺς Ἰουδαίους, πῶς γίνεται νὰ ἀποδίδουν τὸ συγκεκριμένο ψαλμὸν στο Δαυὶδ, νὰ ἀναγνωρίζουν τὸν ἴδιο ὡς υἱὸν τοῦ Δαυὶδ καὶ μὲσω αὐτοῦ τοῦ ψαλμοῦ νὰ φαίνεται, ὅτι ὁ Δαυὶδ ὑπόκειται τοῦ υἱοῦ του. Ὁ ἀρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, στο ἔργο του «Οἱ Ψαλμοί», Θεσσαλονίκη 1986, σ. 503-504, υποστηρίζει, καὶ ὀρθῶς τὸ πράττει, ὅτι ὁ συγκεκριμένος ψαλμὸς εἶναι μεσσιανικός: «Τοῦτο (τὸ περιεχόμενο τοῦ ψαλμοῦ) εἶναι καθαρῶς Μεσσιανικόν, ἀναφέρεται δηλ. εἰς τὸν Μεσσίαν, τὸν Χριστόν, διότι πρῶτον ὁ ἴδιος ὁ Κύριος ἔφερεν αὐτὸν πρὸς ἀπόδειξιν τῆς θεότητος τοῦ Μεσσίου, ὥστε νὰ μὴν δύνανται νὰ ἀπαντήσουν οἱ Φαρισαῖοι (Ματθ. 22, 41.46). Ἔπειτα ὁ ἥρωσ τοῦ ποιήματος εἶναι τόσον μέγας, ὥστε μόνον εἰς ἕκτακτον πρόσωπον, ὡς τὸ τοῦ Μεσσίου, δύναται νὰ ἀποδοθῆ. Φέρεται ὡς καθήμενος ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ ἀπολαύων θείας δυνάμεως καὶ ἔχων ὑπὸ τοὺς πόδας του ὅλους τοὺς ἐχθρούς του, ὧν ἄρχων εἰρήνης. Μόνον ὁ Μεσσίας ἠδύνατο νὰ εἶναι ταυτοχρόνως ἱερεὺς καὶ βασιλεὺς καὶ μάλιστα οὐχὶ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν ἀλλὰ Μελχισεδέκ καὶ αἰωνίως. ...», ἐνῶ στην συνέχεια σχολιάζοντας τὸν στίχον λέξι πρὸς λέξη γράφει: «... «Εἶπεν ὁ Κύριος...», Τὸ Ἑβραϊκὸν δὲν ἔχει τὸ ρῆμα «εἶπε», ἀλλὰ τὸ «νεοῦμ», τὸ ὁποῖον χρησιμοποιεῖται σπανίως ὡσάκις πρόκειται νὰ δηλωθῆ χρησιμολόγημα θεῖον, προφητεία. «τῷ Κυρίῳ μου». Τὸ Ἑβραϊκὸν ἔχει «Ἀδωνεί». Ἐδῶ ἔχομεν δύο Κυρίους τοῦ Δαυὶδ. Ὁ πρῶτος Κύριος εἶναι ὁ Πατὴρ – Θεός, ὁ δεῦτερος Κύριος εἶναι ὁ Μεσσίας, κατὰ τὴν ἑρμηνείαν τοῦ ἴδιου τοῦ Κυρίου πρὸς τοὺς Φαρισαίους. Ματθ. 22, 41. Ἐκεῖ ὁ Κύριος ἠρώτησε τοὺς Φαρισαίους. «Τί δοκεῖ ὑμῖν περὶ τοῦ Χριστοῦ; Τίνος υἱὸς ἐστὶ; Οἱ Φαρισαῖοι ἀπάντησαν: «τοῦ Δαυὶδ». Καὶ ὁ Κύριος ἀνταπαντᾷ: «Εἰ υἱὸς τοῦ Δαυὶδ ἐστὶ, πῶς οὖν ὁ Δαυὶδ ἐν πνεύματι (ἀγίῳ ὁμιλῶν) Κύριον αὐτὸν καλεῖ λέγων: «Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου...εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστὶ; Καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτῷ ἀποκριθῆναι λόγον. Οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ’ ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτησῆαι αὐτὸν οὐκέτι...». Τόσον ἀποστομωτικὸν ἦτο τὸ χωρίον τοῦτο διὰ τὴν θεότητα τοῦ Μεσσίου, ἀφοῦ ἦτο Κύριος καὶ ὄχι υἱὸς τοῦ Δαυὶδ. «Τὸ κοινὸν τῶν ὀνομάτων τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας (Πατρὸς καὶ υἱοῦ) δηλοῖ. Εἰ Δαυὶδ ὁ Βασιλεὺς καὶ εὐσεβὴς βασιλεὺς ὁ καὶ προφητικῆς χάριτος ἡξιωμένος Κύριον ἑαυτοῦ καλεῖ τὸν Δεσπότην Χριστόν, οὐκ ἄρα μόνον ἄνθρωπος ἀλλὰ καὶ Θεός» (Θεοδώρητος). «κάθου ἐκ δεξιῶν μου». Τὸ ἐκ δεξιῶν καθῆσθαι δηλοῖ τὴν ἰσοτιμίαν μετὰ τοῦ συγκαθημένου πλησίον Ἐκεῖνου τοῦ ὁποῖου κάθηται ψαλ. 44,10. Γ’ Βασιλ. 2, 19. Μάρκ. 10, 37. Ὁ Βασιλεὺς Σολομῶν θέσας ἐκ δεξιῶν του τὴν μητέρα του τὴν ἕκαμε ἴση μὲ τὸν ἑαυτὸν του εἰς τὰς βασιλικὰς τιμὰς. Οὕτω καὶ ὁ Κύριος θέτων εἰς τὰ δεξιὰ Του τὸν δεῦτερον Κύριον, τὸν Μεσσίαν, τὸν Χριστόν ἐδήλωσεν, ὅτι θέλει νὰ εἶναι ἴσος μὲ τὰς ἰδικὰς του τιμὰς. Οὐδεὶς δὲ θὰ ἠδύνατο νὰ μετεῖχε τῶν αὐτῶν τιμῶν μετὰ τοῦ Θεοῦ, ἂν δὲν ἦτο Θεός. «ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου». Ἐν πρώτοις τὸ «ἕως» δὲν σημαίνει ὀρισμένην χρονικὴν διάρκειαν ἀλλὰ καὶ τὸ ἐπ’ ἄπειρον «εἰς τὸ διηκεκὲς ἐκάθισεν ἐκ δεξιᾶ τοῦ Θεοῦ» Ἑβρ. 10,12 καὶ «τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος» Λουκ. 1,33. «Τὸ ἕως οὗ χρόνου δηλωτικόν. Ποῖον γὰρ ἂν ἔχοι λόγον, ἔτι μὲν τινῶν ἀντιλεγόντων βασιλεύειν αὐτὸν μετὰ δὲ τὴν ἀπάντων ὑποταγὴν ἀφαιρεῖσθαι τὴν βασιλείαν;» (Θεοδώρητος). Αἰώνιος λοιπὸν βασιλεὺς χειροτονεῖται ὑπὸ τοῦ Γιαχβὲ ὁ Ἀδωνᾶ, ὁ Χριστός. «Ἐχθροὶ κυρίως ὁ διάβολος καὶ οἱ τούτου διάκονοι δαίμονες πρὸς δὲ τούτοις καὶ οἱ ἀντιπίπτοντες τοῖς κηρύγμασι τοῖς θεῖοις Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες» (Θεοδώρητος). «Καὶ τίνες ἂν εἶεν οἱ ἐχθροὶ ὁ Ἀπόστολος δηλοῖ βῶν: «ὅταν καταργήσῃ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τοὺς κοσμοκράτορας ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος» Α’ Κορινθ. 15,26. (Ἀθανάσιος). «ὑποπόδιον...». Τὸ νὰ εὐρίσκωνται οἱ ἠττημένοι ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν νικητῶν, ἦτο συνήθεια ἀρχαιοτάτη. Ἰδὲ Ἰησ. Ναυῆ 10,24. Ὅπως οἱ μεγάλοι ἐπάτουν εἰς τὸ ὑποπόδιον, τὸ σκαμνάκι, οὕτω καὶ οἱ νικηταὶ ἐπὶ τῶν κεφαλῶν τῶν ἠττημένων. Αὐτὸ δεικνύουν ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα Αἰγύπτου. Ψαλμ. 17,39.» Πιο ἀναλυτικὸς καὶ περιγραφικὸς ὁ αἰμνηστος καθηγητὴς Βασίλειος Μ. Βέλλας στο ἔργο του «Ἐκλεκτοὶ Ψαλμοί», (Εἰσαγωγή - Κείμενον - Ἑρμηνεία), ἐν Ἀθήναις 1960, σ. 338, σχολιάζει γιὰ τὸν στίχον: «Ὁ ψαλμῶδὸς λαμβάνει ἐκ μέρους τοῦ Θεοῦ μίαν προφητείαν, (πρβλ. ἄνωτ. Τὸ τῶν Ὁ= «εἶπεν»), ἀναφερομένην εἰς τὸν Κύριον αὐτοῦ. Γνωστὸν ὅτι ἡ φράσις αὕτη, «εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου», ἐχρησιμοποίηθι ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ συζητήσῃ μετὰ τῶν Ἰουδαίων, περὶ τῆς προελεύσεως τοῦ Μεσσίου (Ματθ. 22,41 ἐξ. Μάρκ. 12,35 ἐξ. Λουκ. 20,41 ἐξ) Τὸ καθῆσθαι ἐκ δεξιῶν εἶναι ἔνδειξις οὐ μόνον τιμῆς, ἀλλὰ καὶ συμμετοχῆς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, ἔνδειξις συγκυριαρχίας, ἣτις δὲν περιορίζεται εἰς χρονικὰ ὅρια. «Τὸ δὲ ἕως, οὐ χρόνου σημαντικὸν ἀλλ’ ἰδίωμα τῆς θείας Γραφῆς» (Θεοδώρητος ὁ Κύριος. Migne 80,1768). Συνήθεια ἦτο παρὰ τοῖς Ἀνατολικῶν λαοῖς, ὁ συμβασιλεὺς ἢ ὁ διάδοχος νὰ παρίσταται καθήμενος ἐκ δεξιῶν τοῦ βασιλέως. Ἡ στιγμὴ ἐνταῦθα εἶναι ἡ πρὸ τῶν λαῶν ἐπίσημος ἐγκατάστασις τοῦ Μεσσίου εἰς τὸ βασιλικὸν αὐτοῦ ἀξίωμα. Ἡ

επιμένοντας περισσότερο στον τελευταίο στίχο (Ψαλμ. 109:1) κατηγορεί τους Εβραίους, γιατί εσκεμμένα δεν εξηγούν σωστά το στίχο και θεωρούν, ότι τα πρόσωπα, τα οποία συνομιλούν είναι ο Δαβίδ με τον Σολομώντα. Οι άγγελοι, όμως, προσκυνούν το δημιουργό και ποτέ κτίσμα, άρα Αυτός που δέχεται την προσκύνηση είναι ο Υιός⁵⁹. Προσπαθώντας ακόμα να εξηγήσει στον «Μουτερίζη», ότι προφορικός λόγος και Λόγος του Θεού είναι δύο διαφορετικά πράγματα, ο Μανουήλ χρησιμοποιεί πάλι στίχους από την Γραφή: Ψαλμ. 118:89⁶⁰, 118:16⁶¹, 2:7⁶², 109:3⁶³ και Ησ. 38:4-

σκηνή ύπενθυμίζει την αντίστοιχον προφητείαν τοῦ Ἡσ. 42,1 καὶ τὸν Ψαλμ. 2,6. Σκοπὸς τῆς τοιαύτης ἐγκαταστάσεως εἶναι ἡ ὑπὸ τοὺς πόδας τοῦ Μεσσίου ὑποταγὴ πάντων τῶν ἐθνῶν, θέμα γνωστὸν ἐκ τῶν Μεσσιακῶν χωρίων. Ὁ βασιλικὸς θρόνος, ὑψηλός, ἔχρηζε βάθρου τινός, ὑποποδίου, ἐπὶ τοῦ ὁποῦ ἐστηρίζοντο οἱ πόδες τοῦ βασιλέως. Συνήθεια ἦτο τὴν νίκην κατὰ τῶν ἐχθρῶν ἐμφαντικώτερον οἱ βασιλεῖς νὰ παριστάνουν πατῶντες ἐπὶ τοῦ λαιμοῦ τῶν ἠττημένων (Ἰησ. Ν. 10,24 πρβλ. Α΄ Βασ. 5,17, Ἡσ. 51,23) ἢ φέροντες αὐτοὺς νὰ προσκυνήσουν πρὸ τοῦ θρόνου, ὥστε ὁ τράχηλος αὐτῶν, ἐδαφιαίως προσκυνούντων, ν' ἀποτελῆ τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν τοῦ βασιλέως, ὡς παραστάσεις διασωθεῖσαι δεικνύουν.».

⁵⁹ Trapp, 135:34 – 136:9, Förstel, 2, 54:5,6-5,7.

⁶⁰ Trapp, 136:40-137:1, Förstel, 2, 58:7,1. «...**Εἰς τὸν αἰῶνα, Κύριε, ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ.** ...».

⁶¹ Trapp, 137:6, Förstel, 2, 58:7,2. «...ἐν τοῖς δικαιώμασί σου μελετήσω, **οὐκ ἐπιλήσομαι τῶν λόγων σου**...». Ὁ Μανουήλ χρησιμοποιεῖ τον παρόντα ψαλμὸ στην προσπάθειά του να αποδείξει τη διαφορά μεταξύ του προαιώνιου Λόγου και του προφορικού λόγου. Ὁ συγκεκριμένος ψαλμὸς ομιλεῖ για το λόγο του Θεοῦ, το νόμο Του, τον οποίο ο ψαλμωδὸς υπόσχεται να μελετᾶ συνέχεια. Ὁ στίχος αποτελεί τη συνέχεια του προηγούμενου στίχου, ὅπως ὀρθά γράφει ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, *Οἱ Ψαλμοί*, σ. 533: «... (15) «ἐν ταῖς ἐντολαῖς σου **ἀδολεσχῶ**...». Τὸ **ἀδολεσχῶ** σημαίνει «μελέτη συνεχῆς» (Λεξ. Βυζαντίου). «Ἐνδελεχῶς τῶν σῶν λόγων τὴν μελέτην ἀνέχῃς» (Θεοδώρητος). «κατανοήσω τὰς ὁδοὺς σου». Ἡ συνεχῆς μελέτη τοῦ θεοῦ νόμου δὲν μᾶς γνωρίζει μόνον τὸν δρόμον τὸν ἰδικὸν μας πρὸς τὸν Θεὸν ἀλλὰ καὶ τὴν διαγωγὴν τοῦ Θεοῦ πρὸς ἡμᾶς. (16) «ἐν τοῖς δικαιώμασί σου μελετήσω...οὐκ ἐπιλήσομαι τῶν λόγων σου...». Ἴδου ἡ ἀνάλυσις τοῦ **ἀδολεσχῶ**. Ὅα μελετῶ συνεχῶς, ποτέ δὲν θὰ λησμονήσω τὴν μελέτην τοῦ νόμου Σου. ...».

⁶² Trapp, 137:12-13, Förstel, 58:7,3. «...**διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα Κυρίου. Κύριος εἶπε πρὸς με· υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.** ...». Σχολιάζοντας το στίχο ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, *Οἱ ψαλμοί*, σ. 26-27, τονίζει την υιότητα του Υιού, μια υιότητα, η οποία δεν έχει καμία σχέση με την υιότητα που απέδωσε ο ίδιος ο Θεός στο Σολομώντα και τον Ισραήλ. Η Υιότητα του Υιού δεν έχει μόνο παρελθόν (γεγέννηκά σε) και παρόν (σήμερον), αλλά είναι αιώνια.

⁶³ Trapp, 137:20, Förstel, 2, 58:7,4. «...**μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε.** ...». Ὁ Μανουήλ χρησιμοποιεῖ το στίχο για να δείξει τη διπλή φύση του Ιησού, την προαιώνια θεϊκή Του γέννηση και την ἐν χρόνῳ ἀνθρώπινη. Το ἴδιο σχολιάζει και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, *Οἱ Ψαλμοί*, σ. 505-506, ο οποίος σχολιάζοντας το στίχο αναφέρει, ὅτι το «ἐκ γαστρὸς» δηλώνει το ὁμοούσιο του Ιησού με τους υπόλοιπους ἀνθρώπους, τὴν τέλεια ἀνθρώπινη φύση και το «πρὸ ἑωσφόρου» υποδηλώνει τὴν ἀχρόνη γέννηση του Υιού ἀπὸ τον Πατέρα, πρὶν τὴ δημιουργία του υλικού κόσμου. Ὁ Ι. Γιαννακόπουλος ἐμπλουτίζει τὴν ἀναφορά του χρησιμοποιώντας σχόλια για τον ψαλμὸ ἀπὸ τον Ἀθανάσιο, τὸ Θεοδώρητο, τον Ἱερώνυμο και τον Ἀυγουστίνου. Ὁ Β. Βέλας, *Ἐκλεκτοὶ Ψαλμοί*, σ. 339-340, προχωρεῖ ἐνα βῆμα παρακάτω υποστηρίζοντας, ὅτι ο στίχος εἶναι φθαρμένος και χρειάζεται ἀποκατάσταση, ἐνὼ χρησιμοποιεῖ και αὐτὸς ἀποσπάσματα ἀπὸ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας: «Ὁ στχ. οὗτος, σπουδαῖος κατὰ τὸ περιεχόμενον αὐτοῦ, εἶναι δυστυχῶς, παρεφθαρμένος. ... Κατὰ τὴν γνώμην μου τὸ κείμενον, πιθανῶς, θὰ εἶχε ἀρχικῶς ὡς ἐξῆς: «Ὁ λαὸς εἶναι συνηθροισμένος κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς δυνάμεώς σου ἐπὶ τοῦ ἁγίου ὄρους ἀπὸ τῆς αὐγῆς. Ἐκ γαστρὸς μου (= ἐκ τῶν κόλπων μου) σὲ ἐγέννησα». Κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς δυνάμεώς σου κατὰ τὴν ἡμέραν, δηλὸν ὅτι, καθ' ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ θὰ ἐκδηλωθῆ διὰ τῆς νίκης κατὰ τῶν ἐχθρῶν, ὁ λαὸς αὐτοῦ, ὁ Ἰσραηλιτικὸς, θὰ συναθροισθῆ ἐπὶ τοῦ ἁγίου ὄρους, ἐπὶ τῆς Σιών, διὰ νὰ ὑμνήσῃ τὸν νικητὴν Μεσσίαν, ὡς ἀκριβῶς ἔπραττε, ὅτε νικητῆς ἐκ τοῦ πολέμου ἐπανεκάμπε ὁ βασιλεὺς αὐτοῦ (πρβλ. Α΄ Βασ. 18,7 ψαλμ. 32,67). Ἡ σκηνὴ εἶναι εἰλημμένη ἐκ τῆς ζωῆς. Τὸ τέλος τοῦ στίχου εἰσάγει πλέον νέαν ἔννοιαν, τὴν προέλευσιν τοῦ Μεσσίου ἐκ τῶν σπλάγχων, ἐκ τῶν κόλπων τοῦ Θεοῦ. Ἡ φράσις ἀνακαλεῖ ἀναμφιβόλως εἰς τὴν μνήμην μας τὴν ἀντίστοιχον τοῦ

5⁶⁴. Ο προφορικός λόγος χάνεται, ενώ ο Λόγος είναι αιώνιος, έχει την ίδια ουσία με το Θεό Πατέρα, γεννήθηκε πριν την δημιουργία του Εωσφόρου και τέθηκε πάνω από τους αγγέλους. Η κοινή φύση Πατρός και Υιού οδηγούν στο συμπέρασμα, ότι και ο Υιός είναι άχρονος, αφού ο Θεός ευρίσκεται εκτός των ορίων του χρόνου, ο οποίος χρόνος δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα ανθρώπινο μέγεθος⁶⁵. Στην παρατήρηση του «Μουτερίζη», ότι βάσει των Παρ. 8:25⁶⁶ και Ψαλμ. 109:3⁶⁷ οδηγείται κάποιος στο συμπέρασμα, ότι ο Υιός δεν είναι άχρονος⁶⁸, ο Μανουήλ εξηγεί, ότι δεν αναφέρονται τα αποσπάσματα αυτά στην άχρονη γέννηση του Υιού αλλά στην εν χρόνω γέννησή Του ως ανθρώπου⁶⁹, αφού ο άχρονος Θεός γεννά άχρονο Υιό και ο άναρχος, άναρχο⁷⁰.

Μετά την προσπάθειά του να αποδείξει, ότι ο Υιός είναι ομοούσιος του Πατρός χρησιμοποιώντας προφητείες και λόγια της Γραφής, θα προσπαθήσει το ίδιο να πράξει και για το Άγιο Πνεύμα. Το Πνεύμα είναι ομοφυές του Πατρός και του Υιού και εκπορεύεται από τον Πατέρα, ενώ είναι Θεός, όπως ο Πατέρας και ο Υιός⁷¹. Κάνει θαύματα και Αυτό και οι προφητείες των προφητών είναι η πλέον τρανή απόδειξη. Το Πνεύμα είναι αχώριστο ως προς την ουσία Του με τον Πατέρα και τον Υιό, αλλά

ψαλμ. 2,7. «Υιός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε». Ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ ὁ Μεσσίας προωρίσθη διὰ τὸ Μεσσιακὸν ἀξίωμα. Πάντες οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὀρθῶς ἐρμηνεύουν τὸ χωρίον ὡς δηλοῦν τὴν πρὸ αἰώνων γέννησιν τοῦ Μεσσίου. Οὕτω ὁ Ὁριγένης γράφει: «ἐκ γαστρὸς... ἀντὶ τοῦ πρὸ πάσης λογικῆς φύσεως ἐγέννησά σε. Τὸ γὰρ βαθύτερον περιεργάζεσθαι τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Ἐωσφόρου οὐ τῆς ἡμετέρας ἐστὶ δυνάμεως. Πολλὸς γὰρ ὁ περὶ τούτου λόγος καὶ δυσθεώρητος» (Migne 12, 1569, πρβλ. καὶ Μ. Ἀθανάσιον Migne 27,461, Χρυσόστομον Migne 55,257, Θεοδώρητον Migne 80,1772 κλπ.) Τολμηρὰ πράγματι ἡ παράστασις τοῦ Θεοῦ ἔχοντος κοιλίαν, ἐξ ἧς προέρχεται ὁ Μεσσίας. «Οὐχ ὅτι γαστέρα, παρατηρεῖ ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ἔχει ὁ Θεὸς ἀλλ' ἐπειδήπερ τὰ γνήσια καὶ οὐ νόθα ἐκ γαστρὸς πρωτοτοκίων πεφύκασιν» (Migne 27,461). Ὁ δὲ Θεοδώρητος ὁ Κύρου παρατηρεῖ «τὸ δὲ ἐκ γαστρὸς τὸ ταῦτὸν τῆς οὐσίας διδάσκει» (Migne 80,1772). Ἄξιον παρατηρήσεως, ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή, ἐνῶ κάμνει συχνὴν χρῆσιν τοῦ ψαλμοῦ μας, ἀποφεύγει νὰ χρησιμοποιήσῃ τὸν στίχ. 3 προκειμένου νὰ ὁμιλήσῃ περὶ προελεύσεως τοῦ Μεσσίου, παραθέτουσα τὸ ἀντίστοιχον χωρίον τοῦ ψαλμ. 2,7. «Υιός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε». Ἴσως τοῦτο νὰ ὀφείλεται εἰς τὴν διαφορὰν, ἧτις παρατηρεῖται ἐν τῷ ἡμετέρῳ στίχῳ μεταξύ τοῦ ἑβραϊκοῦ κειμένου καὶ τῆς μεταφράσεως τῶν Ο'...».

⁶⁴ Trapp, 137:5, Förstel, 2,58:7,2. «...καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς Ἡσαΐαν λέγων· πορεύθητι καὶ εἰπὸν Ἐζεκία· τάδε λέγει Κύριος ὁ Θεὸς Δαυὶδ τοῦ πατρός σου· ἤκουσα τῆς προσευχῆς σου καὶ εἶδον τὰ δάκρυά σου. ἰδοὺ προστίθημι πρὸς τὸν χρόνον σου δεκαπέντε ἔτη...».

⁶⁵ Trapp, 136:39 – 139:14, Förstel, 2,58:7,1 – 64:8,5.

⁶⁶ Trapp, 138:9, Förstel 2, 62:7,7, «...πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με. ...». Τον στίχο θεωρεῖ ως δεικνύοντα τὴν ομοούσιότητα Πατρός και Υιού ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο', κείμενον, ερμηνευτική παράφρασις, σχόλια-προβλήματα, χάρται, τόμος εικοστός πέμπτος, Αθήναι 1964, σ. 56, σχολιάζοντας: «... «πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι». Πρὶν στερεωθοῦν τὰ ὄρη εἰς τὰς θέσεις των. Τὴν αἰωνιότητα τοῦ Ἰεχωβά ὁ Μωυσῆς ψάλλων ἐν ψαλμῷ πθ' 2 λέγει: «πρὸ τοῦ ὄρη γεννηθῆναι καὶ πλασθῆναι σὺ εἶ». Ὡστε ὅ,τι ἔχει ἡ προαιώνιος Σοφία ἔχει καὶ ὁ Πατὴρ Θεός! Ἄρα Θεός καὶ ἡ Σοφία, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.».

⁶⁷ Trapp, 137:20, Förstel, 2, 58:7,4, «...μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε. ...». Βλ. σ. 23, υπ. 63.

⁶⁸ Trapp, 139:15-18, Förstel, 2, 66:8,6.

⁶⁹ Trapp, 139:19-23, Förstel, 2, 66:8,7.

⁷⁰ Trapp, 140:1-4, Förstel, 2, 68:8,10.

⁷¹ Trapp, 177:9-22, Förstel, 2, 180:3,1-3,2.

ξεχωριστό ως προς την Υπόσταση⁷². Ο Δαβίδ παρακαλεί το Θεό να μην πάρει το Πνεύμα Του από πάνω του (Ψαλμ. 142:10⁷³) και έτσι φαίνεται το ομοούσιο και η ανεξάρτητη υπόσταση του Πνεύματος⁷⁴. Ο αυτοκράτορας χρησιμοποιεί και μια φράση από την Σοφία Σολομώντος (1:7⁷⁵) και όχι από τον Ησαΐα, τον οποίο και λανθασμένα επικαλείται, για να πει, ότι το Πνεύμα του Κυρίου γέμισε όλη την Οικουμένη και σχολιάζει, ότι αυτό το Πνεύμα είναι Θεός, γιατί μόνο ο Θεός μπορεί να κάνει κάτι τέτοιο, άρα το Πνεύμα είναι Θεός. Πνεύμα και Πατέρας έχουν την ίδια φύση⁷⁶. Πρέπει να παρατηρηθεί, σχολιάζει ο Μανουήλ, ότι οι Προφήτες, όταν προσδιορίζουν το Πνεύμα, το κάνουν για να το αντιδιαστείλουν με τα αγαθά πνεύματα και όχι με τα πονηρά. Σε αντίθεση με τα αγγελικά πνεύματα το Πνεύμα είναι πνεύμα Θεού φυσικώς και όχι κτητικώς και από αυτό προέρχονται όλα τα καλά⁷⁷. Η Αγία Γραφή δείχνει την αλήθεια. Θεοί λέγονται και οι άγγελοι και οι άνθρωποι, αλλά «ο Θεός», με άρθρο είναι ο Θεός, ενώ «το Πνεύμα» με άρθρο είναι το Άγιο Πνεύμα και όχι κάποιο άλλο Πνεύμα⁷⁸.

Ο Μανουήλ δείχνει τη γνώση του Ισλάμ, την οποία κατέχει. Λέγει στον «Μουτερίζη», ότι και οι Μουσουλμάνοι πιστεύουν σε Πνεύμα αλλά με λανθασμένο τρόπο. Το Πνεύμα είναι Θεός και όχι δημιουργήμα - δούλος⁷⁹. Για να υποστηρίξει τα όσα λέει, καταφεύγει ξανά στην Αγία Γραφή και χρησιμοποιεί λόγια Προφητών. Ο Ιώβ (33:4⁸⁰) αναφέρει, ότι άγιο Πνεύμα τον δημιούργησε και ότι το Άγιο Πνεύμα είναι πνοή Θεού και Θεός. Ο Ιωήλ (3:1⁸¹) αναφέρει, ότι το Άγιο Πνεύμα θα εκχέεται σε

⁷² Trapp, 177:22-33, Förstel, 2, 182:3,3-3,4.

⁷³ Trapp, 177:36, Förstel, 2, 182:3,5, «...δίδαξόν με τοῦ ποιῆν τὸ θέλημά σου, ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεός μου· τὸ πνευμά σου τὸ ἀγαθὸν ὀδηγήσει με ἐν γῆ εὐθείᾳ. ...». Ο Β. Βέλλας, Εκλεκτοί Ψαλμοί, σ. 383, δε δέχεται, ότι στο συγκεκριμένο στίχο υπάρχει αναφορά στο Άγιο Πνεύμα, αλλά, ότι απλά ο ψαλμωδός παρακαλεί το Θεό να τον έχει υπό την επίβλεψή Του, ώστε να μην παρασυρθεί ξανά και αμαρτήσσει.

⁷⁴ Trapp, 177:34-178:1, Förstel, 2, 182:3,5.

⁷⁵ Trapp, 178:2-3, Förstel, 2, 182:3,5, «...ὅτι πνεῦμα Κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γινῶσιν ἔχει φωνῆς. ...». Για τον αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλο, Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο, τόμος εικοστός πέμπτος, σ. 302-303, στο συγκεκριμένο στίχο δεν δηλώνεται ρητῶς το τρίτο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος. Γράφει χαρακτηριστικά: «... «ὅτι πνεῦμα Κυρίου...». Τὸ πνεῦμα τοῦ Κυρίου λογοτεχνικῶς προσωποποιούμενον ἐνταῦθα δὲν ὀρίζει ρητῶς τὸ τρίτον πρόσωπον τῆς Αγίας Τριάδος ὡς ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ δηλοῦται σαφῶς. Τὸ πνεῦμα τοῦτο τοῦ Κυρίου «πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην», εἶναι πανταχοῦ παρὸν «καὶ συνέχον τὰ πάντα». Τὸ πνεῦμα τοῦτο συγκατεῖ τὰ πάντα, ὥστε νὰ μὴ ἐπιστρέψουν τὰ δημιουργήματα εἰς τὸ ἀρχικὸν χάος. Ἄρα εἶναι και παντοδύναμον. ...».

⁷⁶ Trapp, 178:1-10, Förstel, 2, 182:3,5-3,6.

⁷⁷ Trapp, 178:10-35, Förstel, 2, 184:3,7-3,10.

⁷⁸ Trapp, 179:1-14, Förstel, 2, 186:3,12-3,13.

⁷⁹ Trapp, 179:35-37, Förstel, 2, 188:3,17. Στο Ισλάμ αναφέρεται ως «Πνεύμα» ο Αρχάγγελος Γαβριήλ, για αυτό το λόγο ο αυτοκράτορας λέγει στον «Μουτερίζη», ότι εξισώνει το Πνεύμα (το Άγιο) με τους δούλους (Αρχάγγελος Γαβριήλ).

⁸⁰ Trapp, 180:7-8, Förstel, 2, 190:3,19, «...πνεῦμα θεῖον τὸ ποιῆσάν με, πνοὴ δὲ Παντοκράτορος ἡ διδάσκουσά με. ...».

⁸¹ Trapp, 180:18-19, Förstel, 2, 190:3,20, «Καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεῦσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι

κάθε σάρκα και με αυτό οι άνθρωποι θα προφητεύουν, ενώ ο Ησαΐας (57:16⁸²) αναφέρει, ότι το Πνεύμα έχει την ίδια φύση με το Θεό. Ο Αγγαίος (2:4-5⁸³), τα λόγια του οποίου ο Μανουήλ λανθασμένα αποδίδει στον Ησαΐα, λέγει, ότι ο Θεός είναι μέσα μας και το Πνεύμα είναι ανάμεσά μας. Ο Δαυίδ (35:10⁸⁴) αναφέρει, ότι μέσα από το φώς του Υιού έμαθαν οι άνθρωποι για το Πνεύμα. Αλλά και ο Μωυσής στο Δευτερονόμιο (6:4⁸⁵) μίλησε με καλυμμένο τρόπο για την Τριάδα, αφού ο εβραϊκός λαός δεν ήταν έτοιμος πνευματικά να ακούσει την αλήθεια για Αυτήν⁸⁶. Ο Λόγος έγινε άνθρωπος (σάρκωση) και το Πνεύμα, φλόγες (Πεντηκοστή)⁸⁷. Οι Ιουδαίοι δεν άκουσαν το Μωυσή και δεν κατάλαβαν τα λόγια του. Κατέφυγαν στα είδωλα και δεν άκουσαν την αλήθεια. Δολοφόνησαν πολλούς προφήτες που μιλούσαν την αλήθεια, αλλά εκείνοι δεν έβλεπαν την Τριάδα⁸⁸. Και ο ίδιος ο Μωυσής αποτελεί προεικόνιση της Τριάδος, αφού ήταν νομοθέτης, θείος και ο μοναδικός από όλους που γνώρισε το

ύμων ένύπνια ένυπνιασθήσονται, και οι νεανίσκοι ύμων όράσεις όψονται...». Ενώ ο Μανουήλ χρησιμοποιεί το στίχο για να εξηγήσει το ρόλο του Αγίου Πνεύματος, ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, «Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο'», κείμενον, έρμηνευτική παράφρασις, εισαγωγαί-σχόλια, τόμος εικοστός δεύτερος, Οι Μικροί Προφήται, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 186, τον συγκαταλέγει στις μεσσιανικές προφητείες. Γράφει: «Έκχυσις του Αγίου Πνεύματος επί πάσαν σάρκα. Μεσσιική Προφητεία. Είς τὸ τμήμα τούτο έχομεν μίαν εκ των ώραισιτάτων προφητειών διά τήν εποχήν του Μεσσιου. Όμοίαν προς αυτήν εύρίσκομεν εις τὸν Ήσ. 44,3. Ίεζ. 36,25-28. Ο Απόστολος Πέτρος εν Πράξ. 2,14-21 εφαρμόζει τούτο εις τήν Μεσσιικήν εποχήν. Διά τὸν Έβραϊον Προφήτην αί περιουδικαί θεομηνιαί και ή Μέλλουσα Κρίσις, ή απαλλαγή εκ των θεομηνιών και ή Μεσσιική εποχή, δεν χωρίζονται. Έντεϋθεν τὰ μεγάλα χρονικά άλματα του Προφήτου από τής εποχής του εις τήν εποχήν του Μεσσιου και τὸ τέλος του κόσμου.».

⁸² Trapp, 180:23, Förstel, 2, 190:3,21, «...ούκ εις τὸν αἰῶνα εκδικήσω ύμας, οὐδὲ διαπαντός όργισθήσομαι ύμῖν **πνεύμα γάρ παρ' έμοῦ έξελεύσεται** και πνοιην πάσαν εγὼ έποίησα. ...». Για τον αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλο, «Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο'», κείμενον, έρμηνευτική παράφρασις, εισαγωγαί-σχόλια, τόμος δέκατος όγδοος, Ο Προφήτης Ήσαΐας, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 397, ο στίχος αυτός αποδεικνύει το μέγα έλεος του Θεού. Οι στίχοι 57:16-19 αποδεικνύουν το έλεος και τη δικαιοσύνη του Θεού, ο Οποίος ενώ είναι όργισμένος συγχωρεί τον άνθρωπο και δεν τον καταστρέφει. Είναι αλήθεια, ότι η μετάφραση των Ο' οδηγεί κάποιον να συμφωνήσει με τον Μανουήλ, ότι εδώ γίνεται διάκριση του Πνεύματος. Αλλά η μετάφραση του εβραϊκού κειμένου κάνει πιο ξεκάθαρο το όλο θέμα και οδηγεί τον αναγνώστη να συμφωνήσει με τον Ι. Γιαννακόπουλο: «έπειδι τότε θα έξέλιπεν άπ' έμπροσθέν μου τὸ πνεῦμα και αί ψυχαί (τάς όποίας) έκαμον.».

⁸³ Trapp, 180:25-26, Förstel, 2, 190:3,21, «...και νῦν κατίσχυε, Ζοροβάβελ, λέγει Κύριος, και κατίσχυε, Ίησου ό του Ίωσεδεκ ό ιερεὺς ό μέγας, και κατισχυέτω πᾶς ό λαός τής γής, λέγει Κύριος, και ποιείτε· διότι μεθ' ύμων εγὼ **είμι**, λέγει Κύριος ό παντοκράτωρ, **και τὸ πνεῦμά μου έφέστηκεν εν μέσῳ ύμων**· θαρσεΐτε, ...».

⁸⁴ Trapp, 180:27, Förstel, 2, 190:3,21. «...ότι παρὰ σοι πηγὴ ζωής, εν τῷ φωτί σου **όψόμεθα φῶς**...». Ο Β. Βέλλας, Εκλεκτοί Ψαλμοί, σ. 169, αναγνωρίζει στο στίχο ένα γενικότερο νόημα: «Στενά συνηνωμένος ό ποιητής μετὰ του Θεου και των αγαθών τούτου άπολαύων, διακηρύσσει ότι μόνον παρὰ τῷ Θεῷ ύπάρχει ή πηγὴ τής ζωής. Ο Θεός μόνον έχει τήν δύναμιν να παρέχη τήν ζωήν, είναι ό δημιουργός, ό παρέχων και ό συντηρῶν τήν ζωήν. Τήν ζωήν όμως ταύτην ό ποιητής δεν εκλαμβάνει εν τῇ συνήθει τής λέξεως σημασία, αλλά νοεΐ τήν ζωήν, τήν συντελουμένην εν τῇ κοινωνία μετὰ του Θεου και τήν εκ τής επικοινωνίας ταύτης άπολαύουσα των αγαθών του Θεου. Διά τούτο και προσθέτει ότι μόνον εν τῷ φωτί του Θεου, εν τῇ επικοινωνία μετὰ του Θεου, ό άνθρωπος είναι δυνατόν να ίδη τὸ φῶς , να ζήση τήν πραγματικὴν ζωήν και όχι άπλῶς τὸν ζωῶδη βίον.».

⁸⁵ Trapp, 181:11, Förstel, 2, 192:4,2, «...**Άκουε, Ίσραήλ· Κύριος ό Θεός ήμων Κύριος εις έστι**...».

⁸⁶ Trapp, 181:1-35, Förstel, 2, 192:4,1-194:4,5.

⁸⁷ Trapp, 181:36-39, Förstel, 2, 194:4,6.

⁸⁸ Trapp, 181:39-182:26, Förstel, 2, 194:4,6-196:4,10.

Θεό⁸⁹. Αναφέρει δύο ψαλμούς του Δαυίδ (32:6⁹⁰, 41:3⁹¹), όπου φαίνεται το ομοούσιο των τριών υποστάσεων, ενώ και η φιλοξενία του Αβραάμ αποτελεί προεικόνιση της Αγίας Τριάδας, αφού ο Αβραάμ αποκαλεί τους αγγέλους «Κύριε» και εκείνοι απαντούν ως ένας. Οι τρεις άγγελοι ήταν προεικόνιση της Τριάδος, τότε σκοτεινή και τώρα φανερή⁹². Ακόμα και μέσα από τις ενέργειες των αγγέλων στον ουρανό φαίνεται το τρισυπόστατο του Θεού. Οι άγγελοι κρατούν το θρόνο του Θεού και από αυτό αποδεικνύεται η εγγύτητά τους στο Θεό. Ο τριπλός ύμνος που Του αποδίδουν δείχνει την τριπλή υπόσταση και την κοινή ουσία⁹³. Τα λόγια προέρχονται από τον Ησαΐα (6:1-3⁹⁴). Όπως οι άγγελοι δοξολογούν το Θεό τρεις (3) φορές, το ίδιο μπορούν να

⁸⁹ Trapp, 182:26-28, Förstel, 2, 196:4,10-198:4,10. Σε αυτό το σημείο ο Μανουήλ υπονοεί τη Θεοφάνεια στο όρος Σινά, όπου ο Μωσής συνάντησε το Θεό, Εξ. 19:16-25. Για τη θεοφάνεια: βλ. Κ. Μουρούτσου, Η Θεοφάνεια του Σινά στην Παλαιά Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 2008.

⁹⁰ Trapp, 182:36-37, Förstel, 2, 198:4,11, «...τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν...». Τριαδολογικῶς ερμηνεύει τον στίχο και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σ. 156-157: «(6) «τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου». Μὲ ἓνα μόνον λόγον Του, μὲ ἓνα μόνον «γεννηθῆτω». (Γεν. 1,3) ἐδημιουργήθη ὁ Οὐρανός. Ἐἶπε γὰρ, γεννηθῆτω στερέωμα καὶ ἐγένετω, οὐ πόνου καὶ χρόνου ἐδεήθη ἀλλ' ἤρκεσε αὐτῷ λόγος εἰς ποίησιν. Ἡ δὲ ἀληθὴς θεολογία τὸν Θεὸν ὑποδείκνυσι ἡμῖν Λόγον Χριστόν. «Πάντα δι' Αὐτοῦ ἐγένετο» ὡς φησιν Ἰωάννης» (Θεοδώρητος). «τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ». Πνεῦμα στόματος εἶναι ἡ πνοή τοῦ λαλοῦντος στόματος, δι' οὗ ἐκφέρεται ὁ λόγος. Ἐπομένως «λόγος» καὶ «πνεῦμα τοῦ στόματος αὐτοῦ» εἶναι συνώνυμα, ἐκφράσεις ἀνθρωποπαθεῖς πρὸς ἔκφρασιν τῆς ἐνδιαθέτου θελήσεως τοῦ Θεοῦ. Οἱ Πατέρες ἐκλαμβάνουν τὸν Κύριον ὡς τὸν Πατέρα, τὸν Λόγον ὡς τὸν Υἱὸν Του καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τοιοτοτρόπως βλέπουν μυστικῶς ὁλόκληρον τὴν Ἁγίαν Τριάδα κατὰ τὴν Δημιουργίαν τοῦ κόσμου. ...».

⁹¹ Trapp, 183:5-6, Förstel 2, 198:4,12, «...ἐδίψησεν ἡ ψυχὴ μου πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ζῶντα: πότε ἤξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ;...». Με τη χρήση του ψαλμού αυτού ο Μανουήλ προσπαθεί να αποδείξει το τρισυπόστατο του Θεού προσθέτοντας μέσα στον ψαλμό τη λέξη «τὸν ἰσχυρόν», ὡστε να υπάρχει μια λέξη για κάθε πρόσωπο της Τριάδος.

⁹² Trapp, 183:25-40, Förstel 2, 200:4,15.

⁹³ Trapp 184:19-25, Förstel, 2, 202:4,20 - 204:4,20.

⁹⁴ Trapp 184:17-25, Förstel, 2, 202:4,20 - 204:4,20, «Καὶ ἐγένετο τοῦ ἐνιαυτοῦ, οὗ ἀπέθανεν Ὁζίας ὁ βασιλεὺς, εἶδον τὸν Κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου, καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ. καὶ Σεραφὶμ εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ, ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ καὶ ἐξ πτέρυγες τῷ ἐνὶ, καὶ ταῖς μὲν δυσὶ κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον, ταῖς δὲ δυσὶ κατεκάλυπτον τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο. καὶ ἐέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον· ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. ...». Οι στίχοι προέρχονται από το ὄραμα κλήσεως του προφήτου Ησαΐα. Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ησαΐας, σ. 66-68, σχολιάζοντας τους στίχους αυτούς ταυτίζει το Θεό, ο οποίος κάθεται στον θρόνο, με τον Ιησού, ενώ στην συνέχεια εξηγεί και τα χαρακτηριστικά των αγγέλων: «... «Κύριον...» Ὁ Εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης 12,41 ὑπαινίσσεται τὸν Χριστὸν ὡς τὸν Κύριον τοῦ χωρίου τούτου. «καθήμενον». Ἄρα εἶδε τὸν Θεὸν ὑπὸ μορφὴν ἀνθρώπου. (τοῦτο ἐνισχύει τὴν γνώμην, ὅτι ὁ «Κύριος» ἦτο ὁ Χριστός) ὁμοιος πρὸς βασιλεῖα περιστοιχούμενον ὑπὸ τῶν ὑπουργῶν του. «Ἡ κάθησις τὴν βεβαιότητα καὶ τῶν ἀγαθῶν τὴν ἰδρυσιν καὶ διαμονὴν εἰσὶν ὑποδηλοῦν. (Κύρ. Ἀλεξ.) «τὸ καθῆσθαι ἐπὶ θρόνου σύμβολον κρίσεως ἐστὶν κατὰ τὸ ἐκάθισας ἐπὶ θρόνου κρίνων δικαιοσύνην. Καὶ ἐτέρου σύμβολον τοῦ παγίου τοῦ μονίμου τοῦ ἀτρέπτου, τοῦ ἀτελευτήτου τῆς ζωῆς τῆς ἀπεράντου» (Χρυσόστομος). «ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου». Ὁ θρόνος, ἐφ' οὗ ἐκάθητο ὁ Κύριος, ἦτο πανύψηλος, ἵνα δηλωθῆ τὸ μεγαλεῖον τοῦ ἐπ' αὐτοῦ καθημένου Κυρίου (Ἀποκαλ. 4,2) «ὑψοῦ ὁ θρόνος ὁ θεῖος τέθειται καθὼ νοεῖται πάσης ἐπέκεινα φύσεως νοητῆς τῆς τοῦ Θεοῦ βασιλείας ἡ δόξα» (Κύρ. Ἀλεξ.) «ὑψηλὸς ὁ θρόνος μέγας ὑπερμεγέθης καὶ ἐπηρμένος τουτέστι ἐν ὕψει φαινόμενος ἀπάτω μετέωρος» (Χρυσόστομος). «πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ» «δόξα φῶς ἀπρόσιτος, λαμπρότης» (Χρυσόστομος). Βεβαίως ἐνταῦθα πρόκειται περὶ τοῦ ἐπουρανίου ναοῦ τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ὁμιλεῖ κατωτέρω περὶ Σεραφεῖμ, τὰ ὅποια ἐκύκλουν τὸν θρόνον. Ἐπειδὴ ὁμοίως ὁμιλεῖ καὶ περὶ ὑπερθύρου (τοῦ ναοῦ) περὶ καπνοῦ καὶ θυσιαστηρίου, τύπος δὲ τοῦ Οὐρανίου ναοῦ εἶναι ὁ

πράξουν και οι άνθρωποι⁹⁵. Και οι τάξεις των αγγέλων είναι τρεις (3) και χωρίζονται σε τρεις (3) υποκατηγορίες⁹⁶. Η Αγία Τριάδα, όμως, φαίνεται και από τα λόγια που άκουσε ο Μωυσής (Εξ. 3:6⁹⁷) πάνω στο όρος Σινά, όπου φαίνεται η κοινή ουσία και το τρισυπόστατο. Μέσα από τα τρία ονόματα, δηλαδή, τα ονόματα του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ, φαίνεται το τρισυπόστατο της Τριάδας. Τρία ονόματα, τρεις υποστάσεις⁹⁸. Η Τριάδα φαίνεται και μέσα από τα λόγια του Μωυσή (Δευτ. 6:4⁹⁹), ο οποίος κήρυξε στον Ισραήλ, ότι ο Κύριος ο Θεός είναι ένας, ενώ και στα λόγια του Αγγαίου (2:4-5¹⁰⁰) φαίνεται το τρισυπόστατο. Η Τριάδα φαίνεται και μέσα από τις

επίγειος ναός (III Βασιλ. 8,11. 53) και συγκεκριμένως ή κιβωτός της Διαθήκης αποτελεί τὸ ὑποπόδιον αὐτοῦ (Ψαλμ. ψη΄ 5, ρλα 6), δυνάμεθα νὰ εἰπώμεν, ὅτι τὸ ὄραμα τοῦτο ἐγένετο ἐν τῷ ναῷ τοῦ Σολομῶντος, ὅτε ὁ προφήτης προσηύχετο. (2) Σεραφίμ». Εἶναι ἐκ τῆς ἐβραϊκῆς λέξεως saraf = καίω. «Τὸ καθαρὸν τῆς οὐσίας τὸ ἄγρυπνον τὸ διεγερμένον τὸ γοργόν τὸ ἐνεργητικόν, τὸ ἀκλιδῶτον μανθάνομεν ἐκ τοῦτου. «(Χρυσόστομος), Ταῦτα παρίστανται μὲ χεῖρας καὶ πόδας, μὲ φόβον Θεοῦ, ἵνα δηλωθῇ ὅτι εἶναι προσωπικά ὄντα. «εἰστήκεισαν κύκλω αὐτοῦ...». Δὲν σημαίνει, ὅτι ἦσαν ἀκίνητα ἢ ὄρθια καὶ ἐπάτου κάπου, ἀλλὰ ἀπλῶς ὑπῆρχον στηριζόμενα ἐπὶ τῶν πτερύγων των, αἰωρούμενα ἡσύχως. «ἐξ πτέρυγες» αὗται συμβολίζουσι τὴν ταχύτητα τῆς ἐκτελέσεως τοῦ θεῖου θελήματος. «πρόσωπον...πόδας» οἱ πόδες κατ' εὐφημισμὸν τὰ ἀπόκρυφα μέλη των. Ἐκ σεβασμοῦ πρὸς τὸν Θεὸν καλύπτουσι τὸ πρόσωπον αὐτῶν, ἵνα μὴ βλέπωσι τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ «διότι οὐδεὶς ἔγνω τὸν Υἱὸν εἰ μὴ μόνον ὁ Πατὴρ ὁ γεννήσας αὐτόν» (Εὐσ. Καισ.). «Τὸ καλύπτειν ἐκκλητητομένων ἦν τρεμουσῶν τὴν ἀστραπὴν οὐ φερουσῶν τὴν ἀπὸ θρόνου πηδῶσαν ἀστραπὴν ὅπερ καὶ ἡμεῖς πάσχειν εἰθώμεν βροντῶν κατηρηγηγυμένων ἢ ἀστραπῶν φαινομένων ἐπὶ τὸ ἔδαφος κλινόμενου» (Χρυσόστομος). Καλύπτουσι δὲ καὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, ἵνα μὴ φαίνωνται κυρίως τὰ ἀπόκρυφα μέλη καὶ πάλιν ἐκ σεβασμοῦ. «ἐπέταντο». Ἔτοιμοι νὰ ἐκτελέσωσι τὸ θεῖον θέλημα. «Ἐπέταντο διηνεκῶς παρὰ τὸν Θεὸν εἰσὶ καὶ παρ' αὐτοῦ οὐκ ἀφίστανται ἀλλὰ αὐτῶν αὐτοῖς ἡ πολιτεία τὸ διηνεκῶς εἰς Αὐτὸν ἄδειν.» (3) «έτερος πρὸς τὸν ἕτερον» «τὴν παναρμόνιον αὐτῶν συμφωνίαν δηλοῖ καὶ τὴν μετὰ πολλῆς ὁμονοίας εὐφημίαν» (Χρυσόστομος). Πρόκειται περὶ δύο Σεραφίμ ἢ δύο χορῶν ἐκ πολλῶν Σεραφίμ; Πρόκειται μᾶλλον περὶ δύο χορῶν ἢ περισσοτέρων τῶν δύο Σεραφίμ χωρὶς νὰ εἶναι εἰς χορούς, ἀφοῦ λέγει «εἰστήκεισα κύκλω» «ἐξ ἀμοιβῆς ἀντιφωνοῦντα πρὸς ἄλληλα τὰς τιμὰς ἀλλήλοις παραχωροῦντα ἀντιδωρεῖσθαι τὰς δοξολογίας» (Προκ.). «ἅγιος ἅγιος ἅγιος». Ὁ οὐσιωδέστερος χαρακτήρ τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ τῆς ἀγιότητος Αὐτοῦ, διότι εἶναι καθαρὸς παντὸς ἠθικοῦ ρύπου. Ἐκφέρεται δὲ τρις ἢ λέξις αὕτη Ἅγιος, ἵνα τονισθῇ τὸ ἀπολυτικίον τῆς ἀγιότητος Αὐτοῦ. Ὁλόκληρον τὸ βιβλίον τοῦ Ἡσαΐου πληροῦται ὑπὸ τῆς ἀγιότητος τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ὀνομάζει Αὐτόν 29 φορές «Ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ». Εἶναι δὲ μία ἔμμεσος ὑπόδειξις πρὸς τοὺς Ἰσραηλίτας, ἵνα γίνωσι καὶ οὗτοι ἅγιοι ἀποβάλλοντες πᾶσαν ρυπαρότητα. Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἐνείδον – πολὺ ὀρθῶς – ὑπὸ τὸ φῶς τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐν τῷ τρισαγίῳ τούτῳ τὸ τριαδικὸν τοῦ Θεοῦ. ... «Κύριος Σαβαὼθ» ὁ Κύριος τῶν δυνάμεων, τῶν στρατευμάτων τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν στρατευμάτων τοῦ Ἰσραήλ...», I. Γιαννακόπουλος.

⁹⁵ Trapp 184:27-38, Förstel, 2, 202:4,20 - 204:4,23.

⁹⁶ Trapp, 185:4-7, Förstel, 2, 206:4,26.

⁹⁷ Trapp, 185:22-23, Förstel, 2, 206:4,26, «...καὶ εἶπεν· ἐγὼ εἰμι ὁ Θεὸς τοῦ πατρός σου, Θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Θεὸς Ἰσαάκ καὶ Θεὸς Ἰακώβ. ἀπέστρεψε δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ· εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ...». Ὁ Μανουὴλ χρησιμοποιοῖ τὸ στίχο προσπαθώντας νὰ αποδείξει, ὅτι μετὰ τὴν ἐκφορά τῶν τριῶν ονομάτων υποκρύπτεται ἡ τριπλῆ ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ. Ὁ Μητρ. Γ. Φούντας, «Μελέτη Παλαιᾶ Διαθήκης», Κείμενον Ο΄ – Μετάφρασις - Ἑρμηνεία, Ἔξοδος (Κεφ. 1-15,21), Αθήνα 2001, σ. 57 σχολιάζοντας τὸ στίχο δὲν κάνει τέτοια ἐρμηνεία, ἀλλὰ στρέφει ἀλλοῦ τὴν προσοχὴν τοῦ γράφοντος, ὅτι ἡ ἐκφορά τῶν ονομάτων ἀποδεικνύει, ὅτι ἡ ψυχὴ τῶν ἀνθρώπων δὲ χάνεται, δὲ νεκρώνεται μετὰ τὸ θάνατο, ἀφοῦ ὁ Θεὸς δὲν ἦταν δυνατό νὰ ἔχει σχέσιν με νεκρὰς ψυχάς.

⁹⁸ Trapp, 185:21 – 186:7, Förstel, 2, 206:4,26 – 208:4,29.

⁹⁹ Trapp, 186:6, Förstel, 2, 208:4,29, «...Ἄκουε, Ἰσραὴλ· Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι...».

¹⁰⁰ Trapp, 186:8-9, Förstel, 2, 208:4,30, «...καὶ νῦν κατίσχυε, Ζοροβάβελ, λέγει Κύριος, καὶ κατίσχυε, Ἰησοῦ ὁ τοῦ Ἰωσεδὲκ ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας, καὶ κατίσχυετω πᾶς ὁ λαὸς τῆς γῆς, λέγει Κύριος, καὶ ποιεῖτε· διότι μεθ' ὑμῶν ἐγὼ εἰμι, λέγει Κύριος ὁ παντοκράτωρ, καὶ τὸ πνεῦμά μου ἐφέστηκεν ἐν μέσῳ ὑμῶν· θαρσεῖτε...». Μετὰ τὸν τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο ἀναφέρει ὁ Μανουὴλ τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Αγγαίου φαίνεται

προφητείες του Ησαΐα, όπου γίνεται αναφορά στη σάρκωση και γίνεται εμφανής η διάκριση των προσώπων του Πατρός, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος (61:1¹⁰¹).

Ο «Μουτερίζης» ακούει τον Μανουήλ να μιλάει για τρείς υποστάσεις και μία ουσία, αλλά διαμαρτύρεται και διαφωνεί με αυτά. Δεν μπορεί να δεχτεί, ότι ο Θεός έγινε άνθρωπος και θεωρεί, ότι οι Γραφές έχουν διαστρεβλωθεί από του Χριστιανούς. Τα όσα είπε ο Μανουήλ είναι διαστρεβλωμένα, είτε από τον ίδιο, είτε από κάποιον άλλο. Όλα αυτά δεν τα ανέφεραν έτσι οι προφήτες¹⁰². Οι χριστιανοί τα διαστρέβλωσαν και όλα αυτά είναι φριχτά, σε αντίθεση με το Ισλάμ, το οποίο είναι πιο ασφαλές. Με την πίστη στον ένα Θεό αποφεύγονται δύο αδικίες: να εξισώνεται ο κτίστης με το κτίσμα (Αλλάχ – Ιησούς) και να χωρίζεται ο Θεός σε υποστάσεις¹⁰³.

Ο Μανουήλ του εξηγεί, όσο μπορεί, για το μυστήριο της Τριάδος. Οι χριστιανοί λατρεύουν ως Θεό, αυτόν, τον οποίο οι μουσουλμάνοι αποκαλούν «λόγο του Θεού»,

ότι υπάρχει σαφής αναφορά και διάκριση των τριών υποστάσεων: «Ίσχυε τῷ Ζοροβάβελ, ὅτι ἐγὼ μεθ' ὑμῶν καὶ ὁ λόγος μου ὁ ἀγαθὸς καὶ τὸ πνεῦμα μου ἐν μέσῳ ὑμῶν.». Αν ο προφήτης είχε αναφέρει τόσο ξεκάθαρα το τρισυπόστατο, τότε η ύπαρξη της Τριάδος θα ήταν ολοφάνερη και όχι συγκεκαλυμμένη στην Παλαιά Διαθήκη και δεν θα υπήρχαν δικαιολογίες για τους Ιουδαίους. Ο Μανουήλ εδώ είτε έχει παραφράσει το χωρίο για να ισχυροποιήσει τα επιχειρήματά του είτε η πηγή, την οποία χρησιμοποιεί, έχει λάθος μετάφραση του χωρίου.

¹⁰¹ Trapp, 186:34-36, Förstel, 2, 210:4,33, «Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμένους τὴν καρδίαν, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ἡσαΐας, σ. 416, σχολιάζοντας το στίχο αναφέρει ότι ο χαρακτηρισμός «Πνεῦμα Κυρίου» αποδίδεται από τον Ησαΐα για τρίτη φορά στον Μεσσία, ενώ για το «οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με» αναφέρει: «Ἐκφρασις μεταφορική, ἵνα τονίσῃ, ὅτι ὁ δοῦλος τοῦ Κυρίου, ὁ Μεσσίας, ὁ Χριστὸς ἔλαβε πᾶν εἶδος οὐρανοῦ χάριτος, ἵνα ἐκπληρώσῃ τὴν θείαν ἀποστολὴν Του νὰ παρηγορήσῃ τοὺς αἰχμαλώτους. Ὡς δὲ δεικνύει τὸ ὄνομα Μεσσίας σημαίνει ὁ κεχρισμένος, ὁ κατ' ἐξοχὴν Χριστὸς Κυρίου. Ἐπομένως μέχρι ἐδῶ ὁ δοῦλος τοῦ Κυρίου σημειώνει τὴν θείαν κλησιν. «εὐαγγελίσασθαι...». Ἴδου καὶ τὸ ἔργον Του. Νὰ φέρῃ τὴν εὐχάριστον εἶδησιν τῆς λυτρώσεως τῶν Ἰουδαίων αἰχμαλώτων ἐκ τῆς Βαβυλωνίου αἰχμαλωσίας καὶ ἰδίᾳ τῆς ἀπολυτρώσεως τῶν ἀνθρώπων ἐκ τῆς ἁμαρτίας. Διὰ τοῦτο δυνάμεθα νὰ ἴδωμεν ὡς δοῦλον τοῦ Κυρίου ἐνταῦθα ὄχι μόνον τὸν Μεσσίαν, ἀλλὰ καὶ τὸν προφήτην, ὡς τύπον ὅμως τοῦ Μεσσίου. ...».

¹⁰² Trapp, 191:9-27, Förstel, 2, 222:2,3 – 2, 224:2,5. Σούρες: 5:66, 42:13, 57:27, 61:6. Το θέμα της διαστρέβλωσης των Γραφών είναι γνωστό στο βυζαντινό αυτοκράτορα από προηγούμενα έργα του Ζυγαβινού, του Ιωάννη Στ' Καντακουζηνού και του Γρηγορίου του Παλαμά. Ο Ζυγαβινός στο «Διάλεξις μετά Σαρακηνοῦ Φιλοσόφου» καταγράφει αυτήν την άποψη των Μουσουλμάνων (P. G. 131, 28A) και είναι χαρακτηριστικό, ότι, όταν ερωτά το Μουσουλμάνο, ποιος τους το είπε αυτό, ο Μουσουλμάνος απαντά «Ο Μωάμεθ». Έπειτα ο Ιωάννης Στ' Καντακουζηνός κατέγραψε τον ισχυρισμό αυτό σε δύο περιπτώσεις: α) Στην πρώτη Απολογία του εναντίον της Σέχτας των Μωαμεθανών (P. G. 154, 377B) και β) στην Τέταρτη Απολογία του, όπου απαντά, λέγοντας ότι κανένας δε γνώριζε την γέννηση του Μωάμεθ πεντακόσια χρόνια πριν, ώστε να το φθονεί και έτσι να αφαιρέσει το όνομά του από τις Γραφές (P. G. 154, 556A-D). Τέλος, το ίδιο καταγράφει και ο Γρηγόριος Παλαμάς σε δύο από τα έργα του: α) ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΕΑΥΤΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΝ, 184, 24.29-30 – 186, 24.1 και β) ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΟΤΕ ΕΑΛΩ, 204, 8.29-30 στο: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Γρηγορίου Παλαμά, Άπαντα τα έργα, τόμος 7. Για τον Άγιο Γρηγόριο: Α. Ζιάκα, Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, σ. 117-155.

¹⁰³ Trapp, 191:32 – 192:24, Förstel, 2, 224:2,6 – 2, 228:2,10. Ο Ευθύμιος ο Ζυγαβινός καταγράφει κάτι πολύ ενδιαφέρον: «...ὁ βάρβαρος καὶ ἄλογος Μωαμέτ ἡμᾶς ἐν τῇ παρ' αὐτοῦ πλαστογραφηθείσῃ βίβλῳ ὡς **κοινωνητᾶς** καὶ **ἐταιριαστᾶς** διακαωμωδεῖ, ἤγουν ὡς ἕτερον Θεὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, παρὰ τὸν ἕνα καὶ φύσει καὶ ἀληθείᾳ Θεὸν, ἔξωθεν παρεισκρίνοντας...», P. G. 105:685B. Ο Ευθύμιος καταγράφει, ότι ο Μωάμεθ κατηγορεί τους Χριστιανούς ως «κοινωνητᾶς καὶ ἐταιριαστᾶς», επειδὴ θεωροῦν τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ, Θεὸ καὶ ἐτσι χωρίζουν τὸ Θεὸ σε Ὑποστάσεις.

αλλά τον θεωρούν κτίσμα¹⁰⁴. Τα όσα είπαν οι προφήτες αποδείχτηκαν αληθινά στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού, ο οποίος είναι Υιός του Θεού και Λόγος Του. Οι άνθρωποι δε μπορούν να καταλάβουν τη διάνοια και το μέγεθος του Θεού. Ο Υιός έχει ως αρχή τον Πατέρα αλλά όχι εν χρόνω ή ως εξουσία. Έχουν κοινή φύση, είναι συγγενείς. Δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό το μουσουλμανικό δόγμα, γιατί ποια συγγένεια μπορεί να υπάρξει μεταξύ κτιστού και ακτίστου¹⁰⁵; Και οι χριστιανοί σε μια θεότητα πιστεύουν, αφού ο Πατήρ έχει κοινή φύση με τον Υιό, ενώ οι ιδιότητες χαρακτηρίζουν τις υποστάσεις. Αν ο «Μουτερίζης» θεωρεί το Χριστιανισμό πολυθεϊα, τότε και οι μαθητές του Χριστού ήταν πολυθεϊστές, αλλά οι χριστιανοί πιστεύουν σε μια τρίφωτη θεία φύση και όχι σε πολλούς και ξεχωριστούς θεούς. Αρχή είναι ο Πατέρας, αχρόνως γεννηθείς ο Υιός και πρόοδος το Άγιο Πνεύμα¹⁰⁶.

Ο «Μουτερίζης» συνεχίζει να έχει ενστάσεις, τις οποίες και εκφράζει. Δηλώνει απερίφραστα στον Μανουήλ, ότι διαφωνεί με όσα ακούει, δεν μπορεί να καταλάβει, πως γίνεται οι χριστιανοί να λένουν, ότι σέβονται τη μοναρχία και μετά να δέχονται τρεις θεούς¹⁰⁷ και καταλήγει λέγοντας, ότι θεωρεί σωστή την πίστη στον ένα Θεό και όλα τα υπόλοιπα είναι ειδωλολατρία¹⁰⁸. Ο Μανουήλ απαντώντας στις κατηγορίες του «Μουτερίζη» λέγει, ότι οι χριστιανοί δεν είναι πολυθεϊστές, αλλά μιλούν για τρεις υποστάσεις ισότιμες μεταξύ τους, τον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα. Ο Πατέρας γεννά τον Υιό και προβάλλει το Πνεύμα, χωρίς να είναι ανώτερος των άλλων υποστάσεων, αλλά ούτε και οι άλλες υποστάσεις είναι ανώτερες του Πατρός¹⁰⁹. Το Πνεύμα διαφέρει από τα υπόλοιπα πνεύματα. Οι άγγελοι είναι πνεύματα δουλικά, ενώ το Πνεύμα όχι. Ο Λόγος και το Πνεύμα συνεργάζονται με τον Πατέρα στην δημιουργία. Οι άγγελοι ως πνεύματα υπακούουν σε ό, τι τους διατάξει ο Θεός, δεν συνεργάζονται, ενώ οι υποστάσεις έχουν κοινή θέληση – βούληση. Οι άγγελοι βοηθούν το Θεό, όπου εκείνος θέλει και προστάξει. Αντιθέτως ο Λόγος και το Πνεύμα συνδημιουργούν μαζί Του¹¹⁰. Τα ονόματα των υποστάσεων δηλώνουν ή σχέσεις ή ενέργεια. Τα πρόσωπα όμως παίρνουν τα ονόματα από τη μεταξύ τους σχέση και όχι από την ενέργεια, η οποία είναι κοινή και δεν ποικίλει για τις τρεις υποστάσεις. Υπάρχουν τρία πρόσωπα και ένας Θεός, με μία θέληση και μία ενέργεια. Αν δεν ήταν έτσι, δε θα υπήρχε μία ουσία και θα υπήρχαν τρεις θεοί με διαφορετικές ενέργειες και

¹⁰⁴ Trapp, 192:37-193:1, Förstel, 2, 228:3,2.

¹⁰⁵ Trapp, 193:17-194:9, Förstel, 2, 230:3,5 – 2, 232:3,9.

¹⁰⁶ Trapp, 194:31 – 195:6, Förstel, 2, 234:3,13 – 2, 236:3,15.

¹⁰⁷ Trapp, 195:7-12, Förstel, 2, 236:4,1.

¹⁰⁸ Trapp, 196:20-36, Förstel, 2, 240:4,8- 242:4,10.

¹⁰⁹ Trapp, 195:13-196:15, Förstel, 2, 236:4,2- 240:4,7.

¹¹⁰ Trapp, 196:37-197:38, Förstel, 2, 242:5,1- 246:5,6.

διαφορετικές θελήσεις και έτσι θα υπήρχε πολυθειϊα. Πολυθειϊα θα υπήρχε επιπλέον, αν ήταν αποδεκτό, ότι ο Πατέρας είναι ο Θεός, ενώ ο Υιός και το Πνεύμα είναι κτίσματα¹¹¹. Ο Θεός έχει μια φύση και τρεις υποστάσεις, όπως οι άνθρωποι έχουν μια φύση (την ανθρώπινη), αλλά είναι πολλοί¹¹². Αφού οι άνθρωποι έχουν μια φύση και ο Θεός έχει μια φύση και μια ουσία, μια θέληση, μια ενέργεια και μια δύναμη. Στο ερώτημα, πώς ο Θεός μπορεί να έχει τρεις υποστάσεις, η απάντηση είναι, ότι δεν είναι κάτι δύσκολο, αφού μπορεί να κρατήσει την ψυχή χωρισμένη από το σώμα και να τα ενώσει την Ημέρα της Κρίσης. Ένας είναι ο Θεός, είτε ονομάζεται Πατέρας, είτε Υιός, είτε Άγιο Πνεύμα. Είναι ένας Θεός με μία ουσία. Δε μπορεί να είναι διαφορετικός αυτός που γεννά με αυτόν που γεννιέται. Ακόμα και στη φύση το ίδιο συμβαίνει. Από το δέντρο βγαίνουν οι καρποί και από τους καρπούς τα δέντρα. Ούτε ο Πατέρας μειώνεται ή ελαττώνεται από τον Υιό ή από το Πνεύμα, ούτε η φύση μοιράζεται στα τρία, για αυτό και κάθε υπόσταση είναι Θεός, για να μην υπάρξει διαίρεση στη θεία φύση. Δεν υπάρχει ο ένας χωρίς τους άλλους δύο. Ο άνθρωπος, όταν αποκτά υιο, αποκτά και την ιδιότητα του πατέρα, αλλά στο Θεό δεν συνέβη κάτι τέτοιο. Με την γέννηση ή την εκπόρευση δεν αυξήθηκε ή δεν μειώθηκε ο Θεός. Τα ονόματα ούτε τέμνουν ούτε πολλαπλασιάζουν τη φύση του Θεού. Οι ιδιότητες του κάθε προσώπου δε δημιουργούν άλλους θεούς¹¹³. Ο άνθρωπος βασιζόμενος στην ανθρώπινη σοφία δε θα γνώριζε τόσα πολλά για το Θεό, για αυτό ο Υιός έγινε άνθρωπος¹¹⁴. Ο Θεός φανερώνεται σε αυτούς που Τον αγαπούν, αλλά δε φανερώνεται σε αυτούς που δεν Τον αγαπούν¹¹⁵. Το Θεό Το γνωρίζει ο άνθρωπος και μέσα από τα ιερά μυστήρια¹¹⁶. Το αξιοσημείωτο είναι ότι καθ' όλη την διάρκεια του διαλόγου, ο Μανουήλ, δεν αναφέρεται καθόλου στα ιερά μυστήρια της Χριστιανοσύνης. Το μόνο που γίνεται στο τέλος είναι μια σύντομη αναφορά στην Θεία Μετάληψη, όπου μετά από παράκληση του Μουτερίζη ο αυτοκράτορας εξηγεί σχηματικά, τι γίνεται σε αυτό το μυστήριο. Πως γίνεται όλοι να μεταλαμβάνουν το Χριστό, ερωτά ο Μουτερίζης για να λάβει την απάντηση από τον Μανουήλ, ότι είναι όπως όταν κάποιος μιλάει, άλλοι τον ακούν

¹¹¹ Trapp, 200:12-201:10, Förstel, 2, 252:2,4- 256:2,9.

¹¹² Trapp, 201:11-26, Förstel, 2, 256:3,1 – 2, 258:3,3. Το συγκεκριμένο παράδειγμα χρησιμοποίησε πρώτος ο Μεγάλος Βασίλειος, ενώ από τους Βυζαντινούς, οι οποίοι συνέγραψαν για το Ισλάμ, αυτός που το αναφέρει είναι ο Νικήτας Βυζάντιος (P. G. 105, 693C-696C). Για το Βασίλειο και το συγκεκριμένο παράδειγμα, πρβλ. Μ. Ορφανός, *Ο Υιός και το Άγιον Πνεύμα εις την τριαδολογίαν του Μ. Βασιλείου*, (Συμβολή εις την περι Αγίας Τριάδος διδασκαλίαν αυτού), χ.ε., χ.χ., σ. 28-29.

¹¹³ Trapp, 201:30-206:42, Förstel, 2, 258:3,4- 276:6,12.

¹¹⁴ Trapp, 208:13-19, Förstel, 2, 278:1,2-1,3.

¹¹⁵ Trapp, 208:24-27, Förstel, 2, 280:1,4.

¹¹⁶ Trapp, 208:13-19, Förstel, 2, 278:1,2-1,3.

πολύ, άλλοι περισσότερο και άλλοι λιγότερο. Η μόνη αναφορά στα θεία μυστήρια είναι αυτή¹¹⁷.

Όλα αυτά θα ήταν δύσκολο να τα γνωρίζει ο άνθρωπος από μόνος του, χωρίς να του τα έχει φανερώσει ο Θεός ή κάποιοι από τους προφήτες¹¹⁸. Ο ανθρώπινος νους δε μπορεί να συλλάβει τα πάντα για το Θεό, το προσπαθεί, αλλά δεν το επιτυγχάνει, για αυτό ο Θεός γίνεται σε κάποιο βαθμό γνωστός¹¹⁹. Στο Θεό δεν υπάρχει κίνηση, ούτε φθορά, ούτε αύξηση, γιατί η φύση Του είναι απαθής. Η Αγία Τριάδα είναι σε όλα τέλεια και δε μπορεί να προστεθεί ή να αφαιρεθεί κάτι. Τα πάντα είναι κοινά εκτός από το αναίτιο του Πατρός, το γεννητό του Υιού και το εκπορευτό του Αγίου Πνεύματος¹²⁰. Ο «Μουτερίζης» ζητά από τον Μανουήλ να γίνει περισσότερο κατανοητός για το Θεό χρησιμοποιώντας εικόνες¹²¹. Ο Μανουήλ υπόσχεται, ότι θα του απαντήσει χρησιμοποιώντας εικόνες, τον προειδοποιεί όμως, ότι κάτι τέτοιο είναι επικίνδυνο. Ο Θεός έχει τρεις υποστάσεις και μία ουσία, όπως ο άνθρωπος έχει τρεις διαστάσεις και μια υπόσταση. Όπως ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς κάποια από τις διαστάσεις του, έτσι και ο Θεός δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς κάποια από τις υποστάσεις Του. Ο άνθρωπος έχει το λόγο και το πνεύμα. Με το λόγο εκφράζεται και με το πνεύμα θυμάται¹²². Ο «Μουτερίζης» ζητά να μάθει περισσότερα για τη γέννηση και την εκπόρευση με τον Μανουήλ να του απαντά, ότι δε μπορεί να μάθει τα πάντα για το Θεό. Ο Υιός και το Πνεύμα δεν είναι υστερογενή, διακρίνονται μεταξύ τους και με τον Πατέρα, αλλά ταυτόχρονα ενώνονται. Ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα είναι άναρχοι και αιώνιοι. Ο Υιός δε γεννάται εν χρόνω, όπως οι άνθρωποι, αλλά αχρόνως. Ο Θεός δεν υπήρξε στιγμή που να ήταν απλώς Θεός, χωρίς να έχει τις ιδιότητες του Πατρός και του προβολέα. Πάντα ήταν και Θεός και Πατήρ και προβολέας. Ο Θεός Πατήρ ήταν πάντα Πατήρ και ο Υιός δεν υπήρξε στιγμή που να μην είναι Υιός. Ο τρόπος γέννησης του Υιού είναι διαφορετικός από τον ανθρώπινο και δε υπάρχει αποχωρισμός του Υιού από τον Πατέρα, ενώ ο τρόπος προβολής είναι πάνω από την ανθρώπινη λογική¹²³. Όπως είναι ο Ήλιος με τις ακτίνες, έτσι είναι και ο

¹¹⁷ Trapp, 301: 15- 302:9, Förstel, 3, 250:5,2- 252:5,6.

¹¹⁸ Trapp, 208:32-209:3, Förstel, 2, 280:1,6.

¹¹⁹ Trapp, 209:3-14, Förstel, 2, 280:1,6-1,7.

¹²⁰ Trapp, 210:1-19, Förstel, 2, 282:2,4-284:2,6.

¹²¹ Trapp, 210:20-27, Förstel, 2, 284:3,1.

¹²² Trapp, 211:1-212:3, Förstel, 2, 286:3,4-290:3,10,

¹²³ Στο θέμα των υποστατικών ιδιωμάτων σημαντική ήταν η προσφορά τριών πατέρων της Εκκλησίας, του Μεγάλου Αθανασίου, του Μεγάλου Βασιλείου και του Γρηγορίου του Θεολόγου. Ο Αθανάσιος πρώτος «Με την θεολογία της «φυσικής γεννήσεως» θεμελιώνει για πρώτη φορά στην Έκκλησία α) την αιδιότητα του Υιού και Λόγου του Θεού, β) την ταυτότητα φύσεως Πατέρα και Υιού και γ) την απόλυτη διαφορά μεταξύ άτρεπτης φύσεως του Υιού και τρεπτής φύσεως των δημιουργημάτων.», Στ. Παπαδόπουλος, Πατρολογία Β', σ. 274. Στη συνέχεια ο Βασίλειος θεμελιώνει τις σχέσεις μεταξύ των

Πατήρ με τον Υιό και το Πνεύμα¹²⁴. Έπειτα ο Μανουήλ χρησιμοποιεί ένα άλλο παράδειγμα για να εξηγήσει το τρισυπόστατο, το παράδειγμα της ψυχής. Η ψυχή, ο νους και ο λόγος υπάρχουν και τα τρία μαζί. Ο νους και ο λόγος δεν είναι μεταγενέστερα της ψυχής και δε θα μπορούσε να υπάρχει ψυχή χωρίς το νου και το λόγο, όπως και τα τελευταία χωρίς την ψυχή. Άρα ούτε τρεις ψυχές υπάρχουν, αλλά ούτε ο νους και ο λόγος είναι ξεχωριστά από την ψυχή. Και τα τρία ενώνονται την ίδια στιγμή και η αυτόνομη ύπαρξή τους δεν απειλεί την ενότητά τους¹²⁵.

Όπως γίνεται φανερό από τα όσα εγράφησαν ανωτέρω, ο ρόλος του «Μουτερίζη» στο συγκεκριμένο θέμα είναι απόλυτα δευτερεύων. Το μόνο που κάνει είναι να ζητά διευκρινιστικές απαντήσεις και να λέγει, ότι διαφωνεί με αυτά που ακούει, χωρίς να αναπτύσσει τίποτα από τη διδασκαλία του Ισλάμ για το θέμα αυτό. Ενώ θα μπορούσε να είχε αναφέρει αποσπάσματα του Κορανίου, τα οποία αναφέρουν, ότι ο Αλλάχ δεν έχει συνεργάτες και γιούς ή κόρες¹²⁶, εκείνος απλά δηλώνει, ότι διαφωνεί. Ενώ θα μπορούσε να αναφέρει, ότι σε αντίθεση με τους χριστιανούς, οι οποίοι γνωρίζουν το Θεό μέσα από τις θείες ενέργειες, οι μουσουλμάνοι έχουν τα ενενήντα εννέα (99) ονόματα, τα οποία τους έχουν παραδοθεί, εκείνος προτιμά να σιωπά.

Επιπλέον δε σημειώνει ο «Μουτερίζης» τρεις μεγάλες διαφορές μεταξύ των δύο θρησκειών. Η πρώτη είναι, ότι ο Αλλάχ δε θεωρείται ποτέ ως «Πατέρας» κανενός δημιουργήματος. Η χριστιανική «κατά χάριν» υιοθεσία του ανθρώπου από το Θεό αποτελεί μέγιστη βλασφημία για το Ισλάμ, ενώ δεν μπορεί να στηριχθεί πουθενά η πατρότητα του Αλλάχ σε κάποιο άλλο θεϊκό πλάσμα, αφού ο Αλλάχ είναι ο ένας και μοναδικός Θεός, ο οποίος δεν έχει ούτε υιο ούτε θυγατέρες. Η δεύτερη διαφορά είναι, ότι για το Ισλάμ ο Λόγος του Θεού δεν αποτελεί υπόσταση του Θεού ή

προσώπων και ο Άγιος Γρηγόριος προτείνει τις «ονομασίες». Ειδικότερα ο Βασίλειος θεμελιώνοντας τις σχέσεις των προσώπων εισάγει μια προτερότητα του Πατρός, από Τον Οποίο εξαρτώνται ο Υιός και το Πνεύμα. «Οὗτω ὁ Πατήρ εἶναι ρίζα καὶ ἡ πηγὴ τῶν δύο ἄλλων προσώπων, ἅτινα προέρχονται ἐξ Αὐτοῦ κατὰ διάφορον ὅμως τρόπον ἕκαστον. Ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, προέρχεται ἐκ τοῦ Πατρός διὰ γεννήσεως, ἐνῶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, ὡς ἡ πνοὴ τοῦ στόματος Αὐτοῦ, δι' ἐκπορεύσεως. Βεβαίως, τόσον ἡ γέννησις τοῦ Υἱοῦ, ὅσον καὶ ἡ ἐκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δέον νὰ νοηθοῦν ὡς θεῖαι, αἰώνιοι καὶ ἀκατάληπτοι ἐνέργειαι τοῦ Πατρός καὶ οὐχὶ ὡς γεγονότα, λαβόντα χώραν ἐν χρόνῳ ἢ ἐν τῷ «αἰῶνι».», Μ. Ορφανού, Ο Υιός και το Άγιον Πνεύμα, σ. 43. Τέλος ο Γρηγόριος ο Θεολόγος «...πρότεινε γὰρ τὸν τρόπο προελεύσεως τοῦ Πνεύματος τὸν ὄρο «ἐκπόρευσις» καὶ «ἐκπορευτόν», ἀλλὰ δήλωνε, ὅτι ἀδυνατοῦσε νὰ τὸν ἐξηγήσει περισσότερο, ὅπως ἀδυνατοῦσε γενικὰ νὰ ἐξηγήσει τὸν ὄρο «ἀγεννησία» γὰρ τὸν Πατέρα καὶ «γέννησις» γὰρ τὸν Υἱο. Ἔθετε ὁμως τὴν χρυσή βάση ὅτι «πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ, πλην τῆς αἰτίας, πάντα δὲ ὅσα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, πλην τῆς υἰότητος καὶ τῶν ὅσα σωματικῶς περὶ αὐτοῦ λέγεται».», Στ. Παπαδόπουλου, Πατρολογία Β', 598.

¹²⁴ Trapp, 215:30-216:34, Förstel, 2, 302:5,7-306:5,13.

¹²⁵ Trapp, 216:39-217:26, Förstel, 2, 306:6,1-308:6,5.

¹²⁶ Σούρες: 4:171, 6:100-101, 6:163, 9:30, 10:68, 17:111, 18:4-5, 19:35, 23:91, 25:2, 37:149-158, 39:4, 43:15, 43:81, 72:3, 112:3.

θεότητα, αλλά είναι το ίδιο το Κοράνιο. Στο Χριστιανισμό ο Λόγος του Θεού πήρε σάρκα, ενώ στο Ισλάμ έγινε Βιβλίο. Για τους Μουσουλμάνους ο αιώνιος λόγος του Αλλάχ είναι το Κοράνιο, το πρωτότυπο του οποίου βρίσκεται πάντα δίπλα Του. Η τρίτη διαφορά είναι το «Πνεύμα» του Θεού. Ο Μανουήλ σημειώνει, ότι και ο «Μουτερίζης» πιστεύει σε πνεύμα, αλλά με λάθος τρόπο. Για το Ισλάμ το «Πνεύμα» του Αλλάχ είναι ο Γαβριήλ¹²⁷, ο οποίος εκτελεί τις πλέον σημαντικές εντολές και αποστολές που του αναθέτει ο Αλλάχ. Χαρακτηριστικά είναι ο εκτελεστής των δύο σημαντικότερων εντολών του Αλλάχ: Της αναγγελίας, της γέννησης του Ιησού από την Μαριάμ με θαυματουργικό τρόπο¹²⁸ και της αποκαλύψεως του θείου λόγου, του Κορανίου, στο Μωάμεθ¹²⁹. Για το Ισλάμ το «Πνεύμα» είναι κατώτερο του Αλλάχ και δημιουργημά Του. Δε μπορεί ποτέ να είναι ισάξιο του Αλλάχ και Θεός, όπως το Άγιο

¹²⁷ Για τον Γαβριήλ στο Ισλάμ: E. I. 2, σ. 362-364, όπου υπάρχει και ξενόγλωσση βιβλιογραφία. Encyclopedia of Islam, σ. 254-255, Αρχιεπ. Α. Γιαννουλάτος, 'Ισλάμ, σ. 194.

¹²⁸ Κοράνιο: 2:87. Σχολιάζοντας ο Maulana M. Ali, The Holy Qur'an, σ. 43, το συγκεκριμένο στίχο γράφει: «Jesus is here spoken of as having been given clear arguments and strengthened with the Holy Spirit, yet he too was rejected by the Jews. The idea of the Holy Ghost as met with in Christian religious literature is quite different from and opposed to the Jewish conception of the Holy Spirit which Islam accepts. The Christians believe in the Holy Ghost as one of the three persons of Divinity and not as a creation of God, for which there is not the least ground in Jewish religious thought. Even among the Christians the idea was of a later growth, as we find both Zacharias and John spoken of as being filled with the Holy Ghost.

According to the Holy Qur'an, the Holy Spirit is the angel which brought revelation: "The Holy Spirit has revealed it (i. e. the Qur'an) from thy Lord" (16:102)). The Holy Spirit is mentioned by two other names, Gabriel (v. 97) and the Faithful Spirit (26:193). So Jesus being strengthened with the Holy Spirit only means that he was granted Divine revelation like other prophets before him.».

¹²⁹ Για το Γαβριήλ ως κομιστή του θείου παραγγέλματος ο Maulana M. Ali, The Holy Qur'an, σ.1223, υπ. 1^α, σχολιάζει τρεις στίχους. Στον πρώτο (2:97) σχολιάζει την προέλευση του ονόματος Γαβριήλ, στο δεύτερο (26:193), ότι ο Γαβριήλ είναι το «έμπιστο Πνεύμα του Θεού» και στον τρίτο (94:1), ότι ο Γαβριήλ ήταν αυτός, ο οποίος εξάγγισε την καρδιά του Προφήτη Μωάμεθ για να ετοιμαστεί να δεχτεί την αποκάλυψη του Κορανίου. Αναλυτικότερα για τον πρώτο στίχο επισημαίνει: «Michael was regarded by the Jews as a friend, "the great prince which standeth for the children of thy people" (Dan. 12:1). And they looked upon Gabriel as their enemy, because he was considered to be an avenging angel who brought down Divine punishment upon the guilty. But in the Bible, as in the Holy Qur'an, Gabriel is mentioned as delivering Divine messages to men, as in Dan. 8:16 and in Luke 1:19 and 26. According to Muqatal, the Jews considered Gabriel as their enemy because they thought that he was charged to convey the gift of prophecy to the Israelites, and he conveyed it to another people, i.e., Ishmaelites. Some commentators look upon both the words Jibril and Mikal as foreign words having no derivation in Arabic, but others consider Jibril as a combination of jabr, meaning a servant, and il meaning Allah, and Mikal as made up of mik and il, the word mik having the same significance as jabr.»., The Holy Qur'an, σ. 46, υπ. 97^α. Στο δεύτερο στίχο παρατηρεί: «The Faithful Spirit is the angel Gabriel, who brought the Divine revelation to the Holy Prophet. The Prophet himself was known in Makkah as al-Amin or the Faithful one before revelation came to him.»., The Holy Qur'an, σ. 746, υπ. 193^α. Τέλος, για τον τρίτο στίχο τονίζει: «The expanding of the breast is also mentioned in Moses' prayer in 20:25: "My Lord, expand my breast for me". The same words occur also in 6:125: "So whomsoever Allah intends to guide, He expands his breast for Islam". As opposed to this, it is added: "And whomsoever He intends to leave in error, He makes his breast strait and narrow". There is a report according to which Gabriel opened the breast of the Holy Prophet while he was yet a boy in charge of his nurse, and washed his heart; the authenticity of this has been questioned on critical grounds. But even that criticism is due to a misconception, for the same incident is related to have taken place again, when the Holy Prophet was entrusted with his Divine mission. The incident was therefore evidently a kashf, or a clear vision. AH says: "The expanding of the breast signifies its illumination with wisdom and its vastness for the reception of what was to be revealed to him." ...».

Πνεύμα είναι ισάξιο του Πατρός και Θεός στο Χριστιανισμό. Όπως γίνεται κατανοητό ο «Μουτερίζης» δεν έχει μιλήσει και δεν έχει υποστηρίξει την θρησκεία του, απλά ακούει και δηλώνει ελάχιστα, ότι διαφωνεί και δεν αναπτύσσει τις θέσεις του.

Αυτό το φαινόμενο μπορεί εύκολα να εξηγηθεί. Ο Μανουήλ καταγράφει το διάλογο εκ των υστέρων. Στόχος του δεν είναι να μεταφέρει τον διάλογο αυτολεξεί, αλλά να δείξει την ανωτερότητα του Χριστιανισμού απέναντι στο Ισλάμ. Η μη αναφορά του Μανουήλ σε καταγραφέα του διαλόγου επιτρέπει να γίνει η υπόθεση, ότι κάποιος από την ομάδα του Μανουήλ κρατά σημειώσεις και δεν καταγράφει ολόκληρο το διάλογο. Αυτό δεν αποκλείει και το ενδεχόμενο να καταγράφει ο Μανουήλ κάποια πράγματα από μνήμης. Πάντως η υπεροχή του σε όλα τα θέματα του διαλόγου είναι πασιφανής και ευδιάκριτη. Το απολογητικό στοιχείο του διαλόγου δε θα έπρεπε να περιορίζει την καταγραφή των απόψεων του «Μουτερίζη», αφού όσο περισσότερο δυνατός ο αντίπαλος, τόσο περισσότερο σπουδαία η νίκη. Από την άλλη πλευρά ο Μανουήλ φαίνεται πολύ δυνατός θεολογικά. Εξηγεί όσο μπορεί καλύτερα το χριστιανικό δόγμα για το τρισυπόστατο του Θεού, για τη σχέση των προσώπων και φυσικά στην εκπόρευση του Πνεύματος υιοθετεί την ορθόδοξη διδασκαλία περί εκπορεύσεως μόνο «έκ τοῦ Πατρός». Η χρήση της Γραφής, την οποία χρησιμοποιεί και σε άλλα θέματα, είναι αρκετά καλή και τα αποσπάσματα προέρχονται από προφήτες, τους οποίους αποδέχονται και οι μουσουλμάνοι. Δεν πρέπει να θεωρηθεί καθόλου τυχαία η μεγάλη χρήση των ψαλμών του Δαυίδ, τον οποίο αποδέχονται ως μεγάλο προφήτη και οι μουσουλμάνοι. Παρά τη μομφή του «Μουτερίζη», ότι οι Γραφές έχουν διαστρεβλωθεί είτε από τον Μανουήλ, είτε από κάποιον άλλο, ο Μανουήλ χρησιμοποιεί ορθά τις προφητείες, για να μπορέσει να υποστηρίξει τις απόψεις του και τη διδασκαλία του. Ο Μανουήλ χρησιμοποιεί τις ιερές γραφές του σε αντίθεση με τον «Μουτερίζη», ο οποίος δεν χρησιμοποιεί καθόλου ούτε το Κοράνιο ούτε τις ιερές παραδόσεις των Μουσουλμάνων, τις Χαντίθ. Όπως είναι φυσικό, ο Μανουήλ είναι αυτός που κερδίζει τις εντυπώσεις. Σε κάθε περίπτωση στο μυαλό του ερευνητή και του αναγνώστη θα πρέπει να υπάρχει το δεδομένο, ότι ο «Μουτερίζης» δε μπορεί να κριθεί αντικειμενικά και ολοκληρωτικά από την παρουσίαση του Μανουήλ. Ο Μανουήλ δεν αναφέρει τα όσα είπε ο μουσουλμάνος ιεροδιδάσκαλος. Ο στόχος του δεν είναι η πιστή, ιστορική καταγραφή του διαλόγου.

4. Η δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου.

Στο συγκεκριμένο θέμα οι δύο θρησκείες έχουν μεγάλες ομοιότητες αλλά και μεγάλες διαφορές. Στο Ισλάμ αλλά και στο Χριστιανισμό οι άγγελοι, ο κόσμος και ο άνθρωπος είναι δημιουργήματα του Θεού. Τίποτα από αυτά δεν προϋπήρχε μέχρι να δημιουργηθεί από το Θεό. Στην αρχή ο Θεός δημιούργησε τους αγγέλους, έπειτα τον κόσμο και στο τέλος τον άνθρωπο¹³⁰. Σύμφωνα με το Ισλάμ ο Αλλάχ ανακοινώνει την απόφασή του να δημιουργήσει τον άνθρωπο στους αγγέλους¹³¹. Έτσι αιτιολογεί το Κοράνιο το διάλογο που εξελίσσεται πριν από την δημιουργία του ανθρώπου. Την άποψη αυτή υποστηρίζει και ο «Μουτερίζης», ότι ο Αλλάχ συνομιλεί με τους αγγέλους και ήδη έχει παρουσιαστεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, αφού ο διάλογος έγκειται στην προσπάθεια του Μανουήλ να αποδείξει, ότι ο Θεός είναι τριουπόστατος και ο Θεός Πατέρας συνομιλεί με τον Υιό. Αφού δημιούργησε ο Θεός τον άνθρωπο, τον τοποθέτησε στον Παράδεισο. Σύμφωνα με το Ισλάμ, ο Αλλάχ έμαθε στον άνθρωπο πράγματα που οι άγγελοι δεν γνώριζαν και αφού ο άνθρωπος παρουσίασε τις γνώσεις του στους αγγέλους, ο Αλλάχ τους πρόσταξε να τον προσκυνήσουν¹³².

¹³⁰ Η συγκεκριμένη διδασκαλία είναι κοινή και στις δύο θρησκείες. Ως προς τη χριστιανική θρησκεία στην Π. Δ. μαρτυρείται, ότι, όταν ο Θεός δημιούργησε τα αστέρια, όλοι οι άγγελοι τον ύμνησαν με αίνους και μεγάλη φωνή «ότε ἐγενήθησαν ἄστρα, ἤνεσάν με φωνῇ μεγάλη πάντες ἄγγελοί μου» Ιώβ, 38:7, πράγμα που σημαίνει, ότι οι άγγελοι προϋπήρχαν την ορατής δημιουργίας. Ως προς την ισλαμική θρησκεία αρκεί κάποιος να θυμηθεί τους στίχους του Κορανίου, όπου γίνεται αναφορά στην δημιουργία του ανθρώπου και στις αντιδράσεις των αγγέλων.

Ως προς την δημιουργία του Κόσμου το Κοράνι αναφέρεται σε δύο σούρες: 32:4-9, 41:9-10, 42:49. Ο Muhammad Ali στο σχολιασμό του Κορανίου χρησιμοποιεί τη λέξη «περίοδος» - «periods» για τα χρονικά διαστήματα της δημιουργίας, ενώ παράλληλα εκθειάζει τα όσα γράφονται στο Κοράνιο λέγοντας, ότι όλα αυτά δε θα μπορούσε να τα γνωρίζει κάποιος άραβας τόσους αιώνες πριν. (817-818). Στον Χριστιανισμό η δημιουργία του κόσμου κατέχει εξέχουσα θέση στο δημιουργικό έργο του Θεού. Το πρώτο βιβλίο της Π. Δ., η Γένεσις, είναι αφιερωμένο στην δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου. Οι στίχοι 1,1-2,3 αφηγούνται τη δημιουργία του υλικού κόσμου.

¹³¹ Σούρες: 2:30, 38:71. Στο Κοράνιο υπάρχουν πληθώρα χωρίων που αναφέρονται στους αγγέλους και την αποστολή τους. Ενδεικτικά θα αναφερθούν κάποια χωρία, ώστε να γίνει αντιληπτή η ανεπτυγμένη αγγελολογία του Κορανίου: οι άγγελοι ήταν παρόντες κατά τη δημιουργία του ανθρώπου (38:69-85), καταγράφουν τις καλές και τις κακές πράξεις του ανθρώπου (50:17-18), άγγελος παίρνει την ψυχή του (47:27) και την παρουσιάζει στον Θεό (32:11), μεσολαβούν, αν το επιτρέψει ο Θεός, υπερ των πιστών (21:28, 40:7-9, 42:5, 53:26). είναι παρόντες στην πρωινή προσευχή (17:78), κατά τη διάρκεια της Ημέρας της Κρίσεως θα υπερασπιστούν τους πιστούς (16:30-39) και θα κατηγορήσουν τους άπιστους (16:27-29), θα εκτελούν τις τιμωρίες των απίστων στην Κόλαση κατόπιν εντολής του Θεού (44:47-50, 66:6) ενώ θα μεταφέρουν τον θρόνο Του (39:75, 69:17) την ημέρα της Κρίσης. Τέλος και ίσως πιο σημαντικό από όλα, είναι, ότι οι άγγελοι μαζί με τους ανθρώπους επιλέγονται ως Απόστολοι του Θεού. Άγγελοι ήταν οι απόστολοι του Θεού στη Μαριάμ που της ανακοίνωσαν ότι θα γεννήσει προφήτη (3:42-59, 19:16-34), ενώ ο άγγελος Γαβριήλ μετέφερε το Κοράνιο στον Μωάμεθ (96:1-5, τα λόγια που περιέχονται στους στίχους αυτούς λέγονται από τον Γαβριήλ). Το Κοράνιο ρητώς αναφέρει, ότι οι Απόστολοι του Θεού επιλέγονται ανάμεσα στους Αγγέλους και τους ανθρώπους: «22:75. Ο Αλλάχ διαλέγει (εκλέγει) απόστολους απ' τους αγγέλους κι από τους ανθρώπους...». Για τους αγγέλους στο Ισλάμ: Ε. Ι. 6, σ. 216-219.

¹³² Σούρες: 2:31-34, 7:11, 15:30, 20:116, 38:72-73.

Όλοι το έπραξαν εκτός από τον Ιμπλίσ, ο οποίος αρνήθηκε να τον προσκυνήσει με το πρόσχημα, ότι ο ίδιος ήταν δημιουργημένος από φωτιά, ενώ ο άνθρωπος από πυλό¹³³. Ο Αλλάχ τον τιμώρησε, αλλά ο Ιμπλίσ ορκίστηκε να κατατρέχει τον άνθρωπο όπου μπορεί. Έτσι οδήγησε τον Αδάμ στην βρώση του απαγορευμένου καρπού¹³⁴, πράξη η οποία τον οδήγησε στην έξοδο από τον Παράδεισο. Ο Αδάμ έξω από τον Παράδεισο ζήτησε συγχώρεση¹³⁵ από τον Αλλάχ, την οποία και έλαβε. Πλέον ο άνθρωπος πεθαίνει εξαιτίας του γεγονότος, ότι κάθε πράγμα στην φύση έχει αρχή και τέλος.

Στο Χριστιανισμό υπάρχει η ίδια ακολουθία πραγμάτων ως προς την δημιουργία. Άγγελοι, κόσμος και άνθρωπος δημιουργήθηκαν με την ίδια σειρά που δημιουργήθηκαν και για το Ισλάμ. Υπάρχουν, όμως, δύο μεγάλες διαφορές. Η πρώτη είναι η απάντηση στο ερώτημα «με ποιόν συνομιλεί ο Θεός πριν την δημιουργία του ανθρώπου». Για το Ισλάμ είναι οι αγγελικές δυνάμεις, ενώ στο Χριστιανισμό συνομιλεί με τον Υιό και Λόγο Του. Αφού δημιούργησε τον άνθρωπο, ο Θεός, του έμαθε τα ονόματα από όλα τα ζώα. Ο διάβολος από φθόνο κινούμενος παρέσυρε την Εύα και τον Αδάμ και εκείνοι έφαγαν τον απαγορευμένο καρπό. Η έξοδός τους από τον Παράδεισο ήταν η τιμωρία τους και σε αντίθεση με το Ισλάμ, δε δόθηκε στον Αδάμ συγχώρεση. Για το λόγο αυτό, αργότερα ο Υιός του Θεού θα γίνει άνθρωπος και θα θανατωθεί για να μπορέσει ο άνθρωπος να απελευθερωθεί από την αμαρτία και το θάνατο, στα οποία εγκλωβίστηκε με ίδια θέληση.

Στο διάλογο γίνεται αρχικά αναφορά στους αγγέλους, τα πνευματικά δημιουργήματα του Θεού. Ο Μανουήλ ομιλεί για τους αγγέλους, οι οποίοι έχουν τα

¹³³ Σούρες: 2:34, 7:11, 15:31-33, 20:116, 38:74-76.

¹³⁴ Για τον απαγορευμένο καρπό στον Χριστιανισμό και στο Ισλάμ πρβλ. Γ. Ζιάκα, Το Ισλάμ, σ. 328, υπ. 44, όπου γίνεται εμφανής η επιρροή του Ισλάμ από τις χριστιανικές παραδόσεις, αφού και οι δύο θεωρούν την ελιά ως το δέντρο του απαγορευμένου καρπού. Υπάρχει, όμως, και η περίπτωση των μουσουλμάνων μυστικών, οι οποίοι πίστευαν, ότι ο απαγορευμένος καρπός ήταν ο κόκκος του σιταριού. Είναι χαρακτηριστικό το απόσπασμα που καταγράφει ο Γ. Ζιάκας στο προαναφερθέν έργο του (σ.339) όπου φαίνεται ξεκάθαρα, ότι οι μυστικοί αντί για καρπό δέντρου πιστεύουν, ότι ο Αδάμ έφαγε κόκκο σιταριού: «Εάν ο Αδάμ δεν έτρωγε τον κόκκον του σίτου, οι άνθρωποι δεν θα είχαν κόκκον θλίψεως. ...».

¹³⁵ Η μετάνοια του Αδάμ λίγο μετά την πτώση είναι από τα θεμελιώδη δόγματα του Ισλάμ. Στο Κοράνιο αναφέρεται δύο φορές (2:37, 20:122). Ο κριτικός του Κορανίου Maulana Muhammad Ali, The Holy Quran, σ. 22, αναφέρει για αυτό το σημείο της μετάνοιας του Αδάμ, ότι είναι το σημείο που ο άνθρωπος επιστρέφει στο καλό και κοντά στο Θεό. Γράφει χαρακτηριστικά στο σχολιασμό του για την σούρα 2:37: «The Arabic word *taubah* (repentance) gives us in fact the philosophy of repentance. *Taba* originally means *he returned*, and hence the primary meaning of *taba il – Allahi* is *he returned to Allah*. In religious terminology the word *taubah* comes to mean the returning to a state of obedience. Thus *taubah* implies a perfect change in the course of one's life, and this is repentance according to the Holy Quran. It is not an utterance of certain words, but an actual change for the better. The same word *taba* is used to express the Divine act of the acceptance of repentance, with reference again to the original meaning of the word, because in this case the Divine Being deals with man mercifully.».

εξής χαρακτηριστικά: α) είναι το πρώτο δημιούργημα του Θεού¹³⁶, β) είναι απλοί στη φύση τους και όλοι έχουν την ίδια φύση¹³⁷, γ) είναι γεμάτοι φως και πηγή φωτός¹³⁸,

¹³⁶Trapp, 178:18-23, Förstel, 2, 184:3,8. «...Και δήτα τοὺς ἀγγέλους ἡμεῖς τὸ πρῶτον εἶναι λέγομεν δημιούργημα, καὶ τοὺτους δὲ καὶ πάντα δεδημιουργῆσθαι δι' ἀγαθότητα τοῦ Δημιουργοῦ (ὧν γὰρ οὐκ ἔδεῖτο πρὸς τὸ συνίστασθαι, οὐκ ἂν ποτ' ἐγένετο τούτων δημιουργός, μὴ ὑπεράγαθος ὧν) ἀπλοὺς τὴν φύσιν πάντας, καὶ τὴν αὐτὴν ἔχοντας, κἂν ἄλλος ἄλλον τάξει προέχη, καὶ βαθμῶ διακονίας, καὶ τῆ πρὸς τὸ Θεῖον ἐγγύτητι, φωτοειδεῖς, καὶ φῶτα, καὶ ἦτοι δυσκινήτους πρὸς τὸ κακόν, ἢ ἀκινήτους μετὰ τὴν τοῦ Σατὰν ἀποστασίαν καὶ ἔκπτωσιν. Ἀνθ' ὧν ἐκεῖνου κινήθentos ἀκίνητοι τελέως οὗτοι διέμεναν, εἰκάσειε γὰρ ἂν τις δικαίως ἐγκατελείφθησαν, καὶ πρὸς τὰ χεῖρω κινουῦνται διηνεκῶς, οὕτως οὗτοι πάγιοι μείναντες δῶρον θεόθεν ἔλαβον ἐπιδόσεως, τῆς φύσεως αὐτῶν κατὰ χάραν μενουσίης, μὴ ταυτό τοῖς ἐπτακόσι ποτὲ παθεῖν. Οὐ μόνον δε, ἀλλὰ καὶ ἀγαθούς τούτους δοξάζομεν. Συγγενεστέραν γὰρ φύσιν τῆ πάντων δημιουργῶ τῶν ἄλλων τῶν ὑπὸ ταύτης κτισθέντων νοοῦμεν. Διὸ καὶ ἀθανάτους εἶναι πιστεύομεν, ανενδεεῖς τελέως ὑπάρχοντας ὧν ἡμεῖς δεόμεθα πρὸς τὸ ζῆν.» P. G. 156, 140B-D. «...Πᾶσα γὰρ ἡ διακόσμησις τῶν ἀγγέλων ἔστι μὲν πνεύματα, ἔστι δὲ θεῖα, ἔστι δὲ εὐθύτατα, ἔστι δὲ ἡγεμονεύοντα τῶν ἀνθρώπων κατὰ φύλα ἢ καὶ καθ' ἕκαστον, πλήν ὡς εἴρηται, τῆ μετουσίης τῆς παρὰ Θεοῦ χάριτος, οὐ φύσει κέκτηται ταῦτα. Τοῦ Θεοῦ δὲ πνεύματά ἐστιν ἀληθῶς καὶ μᾶλλον γε αὐτοῦ ἢ ἑαυτῶν, ἅτε διὸ δημιουργήματά τε καὶ πάντα δούλα μηδέ γοῦν περιεῖναι δυνάμενα χωρὶς τῆς τούτου δυνάμεως. ...». Για τὴ δημιουργία τῶν ἀγγέλων δὲν ὑπάρχει στὴν Ἁγία Γραφή καὶ στὴν Ἱερά Παράδοση ἀναφορά που νὰ λέγει, ὅτι ἀποτελοῦν τὸ πρῶτο δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ θεωροῦνται ὡς πρῶτο δημιούργημα γιατί δημιουργήθηκαν πρὶν τὸν κόσμον καὶ τὸν ἄνθρωπον. Τὸ ὅτι εἶναι δημιούργημα τοῦ Θεοῦ, αὐτὸ εἶναι ἀναμφισβήτητο. Οἱ περισσότεροι πατέρες θεωροῦν, ὅτι δημιουργήθηκαν τὴν πρώτην ἡμέραν, ἄλλοι τὴν τρίτην καὶ ἄλλοι τὴν τέταρτην. Πρβλ. Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, Δογματικὴ, κατὰ τὰς παραδόσεις τοῦ Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ι. Καρμίρη, Ἀθήνα 1995, σσ. 156 -157, ὅπου καὶ ὁ καθηγητὴς παραπέμπει στὸν Γρηγόριο Ναζιανζῆνον καὶ στὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό. Ἀντιθέτως στὸ Κοράνιο (15:27) ὑπάρχει ξεκάθαρη διδασκαλία, ὅτι πρῶτα δημιουργήθηκαν τὰ πνευματικὰ ὄντα καὶ ἔπειτα ὁ ἄνθρωπος.

¹³⁷ Ἡ φύση τῶν ἀγγέλων εἶναι ἀπλή, κτιστὴ καὶ πεπερασμένη. Εἶναι διαφορετικὴ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος γιὰ αὐτὸ καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι Θεός καὶ οἱ ἄγγελοι λειτουργικὰ Πνεύματα. Ἡ δράση τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων γίνεται φανερὴ καθ' ὅλη τὴν ἀνθρώπινη ἱστορία. Ὡς ὄργανα τοῦ Θεοῦ δρουν, ἀναγγέλλουν, βοηθοῦν καὶ προειδοποιοῦν τοὺς ἀνθρώπους. Πάντα, ὁμως, ὡς ὄργανα τοῦ Θεοῦ. Οἱ ἄγγελοι δοξολογοῦν τὸ Θεὸ καὶ βρίσκονται στὴν προσευχὴ τῶν ἀνθρώπων. Για αὐτὸ σύμφωνα με τὸν Παῦλο οἱ γυναῖκες πρέπει νὰ φοροῦν μαντήλι στὸ κεφάλι (Α' Κορ. 11,10). Τὸ ἴδιο διδάσκει καὶ τὸ Ἰσλάμ, λέγοντας ὅτι οἱ ἄγγελοι εἶναι παρόντες στὴν πρωινή προσευχὴ (17:78). Παράλληλα, οἱ ἄγγελοι συμβάλλουν στὸ σωτηριολογικὸ ἔργο τῆς Τριάδος, συμμετέχουν στὸ κοσμοσωτήριον ἔργο τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ Λόγου καὶ ἀποτελοῦν τὰ πρότυπα τῆς ζωῆς τῶν ἀσκητῶν, ὅπως πολὺ ωραία ἀναφέρει μέσα στους ὕμνους τῆς ἠ Κασσιανῆ, πρβλ. Α. Θ. Βουρλῆς, Θέματα Ὁρθοδόξου Χριστολογίας (ἐπὶ τῆ βάσει ὕμνολογικῶν κειμένων), Ἀθήνα 2003, σ. 174-176. Για τοὺς ἀγγέλους ἔχουν γραφτεῖ πολλὰ ἔργα καὶ βιβλία. Ὅπως εἶναι φυσικὸ δὲν εἶναι ἐφικτὸ νὰ ἀναφερθοῦν ἐδῶ. Ἐνδεικτικὰ: Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, «Ἐκδόσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως» (ἀπόδοση-σχόλιο Νίκος Ματσούκας), Θεσσαλονίκη 2007, κεφάλαιο 17, Περὶ Ἀγγέλων, Ν. Ματσούκα, Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β, Ἐκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴ δυτικὴ χριστιανοσύνη, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 187-191, Κ. Σκουτέρη, Ἱστορία Δογμάτων, τόμος 1^{ος}, ὅπου μπορεῖ κάποιος νὰ δεῖ τὴν ἀγγελολογία τῶν Εὐαγγελίων (σ. 99), τῶν ἀπολογητῶν (σ. 257-260) καὶ τοῦ Μεθοδίου Ὀλύμπου (σ. 656-657), Τοῦ ἴδιου, Ἱστορία Δογμάτων, τόμος 2^{ος}, Ἀθήνα 2004, ὅπου μπορεῖ νὰ δεῖ κάποιος, περιληπτικὰ, τὴν ἀγγελολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου (σ. 422) καὶ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου (σ. 640), Α. Θεοδώρου. Σημειώσεις εἰς τὴν Συγκριτικὴν Συμβολικὴν, Ἀθήνα 1995, σ. 182-184, Θ. Η. Ε. τόμος 1, Ἀθήνα 1962, σ. 172-196. Καὶ στὸ Ἰσλάμ εἶναι πολὺ ἀνεπτυγμένη ἡ Ἀγγελολογία. Ὅπως στὴ χριστιανικὴ πίστι, ἔτσι καὶ στὸ Ἰσλάμ, οἱ ἄγγελοι εἶναι πνευματικὰ ὄντα, τὰ ὁποῖα δημιουργήθηκαν πρὶν τὸν ἄνθρωπον. Χαρακτηριστικὰ, ὁ Ἀλλάχ πρὶν δημιουργῆσαι τὸν ἄνθρωπον, τὸ ἀνακοινῶναι στους ἀγγέλους, οἱ ὁποῖοι ἀντιδρῶν, ρωτῶντας Τὸν τι χρειάζεται τὸν ἄνθρωπον, ἀφοῦ οἱ ἴδιοι ψάλλουν καὶ ὑμνοῦν τὴν ἀγιότητά Του (2:30). Ἀφοῦ δημιούργησε τὸν ἄνθρωπον, διέταξε τοὺς ἀγγέλους νὰ τὸν προσκυνήσουν (2:34, 7:11, 15:29-30, 17:61, 18:50, 20:116, 38:72-73) σημεῖο, ὅτι οἱ ἄγγελοι εἶναι δούλοι τοῦ Θεοῦ. Μόνον ὁ Ἰμπλῖς, ὁ Διάβολος δὲν τὸν προσκύνει καὶ γιὰ αὐτὸ τιμωρήθηκε (2:34, 7:11, 15:31, 17:61-65, 18:50, 20:116, 38:74). Ἄγγελος Κυρίου, ὁ Γαβριήλ, που στὸ Ἰσλάμ ἀποκαλεῖται «Ἅγιο Πνεῦμα» (5:110, 16:102) καὶ «Πνεῦμα» (19:17, 21:91, 78:38), μετέφερε στὴν Μαρία τὸ χαρμόσυνο νέο τῆς γέννησης τοῦ Ἰησοῦ (3:42-49, 19:17-21), ἄγγελοι ἐπισκέπτονται τοὺς ἀνθρώπους καὶ τοὺς ἐνθαρρύνουν στὴν παρούσα ζωὴ (41:30-32), λαμβάνουν μέρος στὶς μάχες τῶν πιστῶν (3:124-126, 8:50-51) παίρνουν τὶς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων καὶ

δ) είναι δυσκίνητοι προς το κακό ή ακίνητοι μετά την αποστασία και την έκπτωση του Σατανά¹³⁹, ε) έχουν ως δώρο από το Θεό για τη σωστή τους συμπεριφορά να παραμένει η φύση τους, όπως αρχικά δημιουργήθηκε, στ) αγαθοί, ζ) αθάνατοι και δε χρειάζονται απολύτως τίποτε από όσα χρειάζονται οι άνθρωποι για να ζήσουν¹⁴⁰. Ο «Μουτερίζης» δέχεται όσα λέει ο Μανουήλ, αλλά δε δέχεται την αθανασία των αγγέλων. Θεωρεί, ότι κάθε τι που έχει μια αρχή¹⁴¹, δηλαδή κάθε δημιούργημα, πρέπει να έχει και ένα τέλος¹⁴². Ο Μανουήλ του αποδεικνύει το λάθος της απόψεώς του

τις οδηγούν στο Θεό (4:97, 16:28-32, 32:11), μεσιτεύουν υπέρ των ανθρώπων (40:7-9, 42:5, 53:26), καταγράφουν τα λόγια των ανθρώπων (50:17-18, 82:10-12), ενώ μεγάλος και σπουδαίος είναι ο ρόλος τους κατά την ημέρα της Κρίσεως αφού οι ρόλοι τους θα είναι πολλαπλοί: εμφάνισή τους θα σημάνει την έλευση της Ημέρας της Κρίσεως (15:8, 25:22, 43:60-61, 69:17), θα μεταφέρουν τον θρόνο του Θεού (39:75, 40:7, 69:17), θα συνοδεύσουν τις ψυχές για να κριθούν από τον Αλλάχ (50:21-27, 54:6-8), θα συνηγορούν υπέρ των πιστών (16:30-33) και θα είναι κατήγοροι των απίστων (16:27-29), θα οδηγήσουν τους άπιστους στην Κόλαση (20:108), θα εκτελέσουν τις διαταγές του Αλλάχ (43:74-77, 44:47-50, 66:6), θα είναι οι φύλακες του Παραδείσου (72:8) της Κολάσεως (74:30-31) και θα συνομιλούν με τους κατοίκους του Παραδείσου (13:23-24, 21:103). Αναπτυγμένη αγγελολογία υπάρχει και στο αποκαλυπτικό έργο «Μιράζ», το οποίο μεταφράστηκε στα ελληνικά και ιδιαίτερος λόγος θα γίνει κατωτέρω. Σχετικά με τους αγγέλους στο Ισλάμ βλ.: Χ. Α. Νομικού, Οι Άραβες, Το Ισλάμ – Οι Κατακτήσεις, Αθήνα 1989, σ. 58-59, Γ. Ζιάκα, Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον, Θεσσαλονίκη 1976, όπου ιδιαίτερα στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου «Το νόημα της κορανικής αποκάλυψης», σ. 35-64, περιγράφεται εύγλωττα ο ρόλος του αρχαγγέλου Γαβριήλ στην αποκάλυψη του Κορανίου στον Μωάμεθ, Αρχιεπ. Άναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ίσλάμ, σ. 110-112 (για την αποκάλυψη του Αρχαγγέλου Γαβριήλ στον Μωάμεθ) και 194-196 (για την πίστη στους αγγέλους). Του ιδίου, Ίχνη από την αναζήτηση του υπερβατικού, συλλογή θρησκευτικών μελετημάτων, (Θρησκεία-Ίνδουισμός-Βουδισμός-Ίσλάμ-Άφρικανικά θρησκευματα-Μυστικισμός κ. ά.), Απρίλιος 2006, σ. 240 (για την πίστη στους αγγέλους), σ. 242 (για την δημιουργία του ανθρώπου την προσκύνηση των αγγέλων και την πώση του διαβόλου). Ε. Γρυπαίου, Χριστιανισμός και Κοράνι, μια έρευνα στα χριστιανικά στοιχεία του Ισλάμ, Αθήνα 2010, σ. 140-144 (για την αναγγελία της γεννήσεως του Ιησού από τον Γαβριήλ), Γ. Ζιάκας, Ιστορία των Θρησκευμάτων Β΄, Το Ισλάμ, Θεσσαλονίκη 2002, σσ.325-327, Του ιδίου, Ισλάμ, Θρησκεία και πολιτεία, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 63. Ν. Βασιλειάδης, Ορθοδοξία, Ισλάμ και Πολιτισμός, Οκτώβριος 2001, σσ. 167-171. Η.- C. HUF, Κόλαση, Παράδεισος και Νιρβάνα, Βούδας-Ιησούς-Μωάμεθ, μτφρ.: Β. Κοντόπουλος, επιμέλεια κειμένου-διόρθωση: Β. Χούνου, Σεπτέμβριος 2001, σσ. 214-215. Ε. Ι.6, σ.216-219 (malaiika).

¹³⁸ Σχετικά με το φως των αγγέλων γράφει ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός στο «Περί άγγέλων», (PG. 94, 865 – 873): «...είναι δεύτερα φώτα, έκ του πρώτου και άνάρχου φωτός τον φωτισμόν έχοντα , ...».

¹³⁹ Την ίδια ακριβώς φράση χρησιμοποιεί και ο Καρμίρης στη δογματική του, όπου γράφει: «...Οί άγγελοι δημιουργηθέντες δυσκίνητοι προς το κακόν, άπέβησαν έκτοτε «άκίνητοι ού φύσει αλλά χάριτι και τή του μόνου άγαθοῦ προσεδρεύει». (σ.157)

¹⁴⁰ P. G. 156, 140B-D. Την ίδια άποψη είχε εκφράσει πολλά χρόνια πριν και ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης P. G. 3, 693B-C: «...Διά ταύτας ύπέστησαν αί νοηται και νοεραί πᾶσαι και ουσίαι, και δυνάμεις και ενέργειαι, διά ταύτας εισί και ζώην έχουσι την άνέκλειπτον και άμείωτον άπάσης φθοράς, και θανάτου, και ύλης και γενέσεως καθαρεύουσαι, ...».

¹⁴¹ Αφού οι άγγελοι είναι πνευματικά όντα δεν υπόκεινται στους νόμους της φύσης ως προς την αναπαραγωγή και την αύξηση του πληθυσμού τους. Η μη ύπαρξη φύλων στους αγγέλους, που θα οδηγούσαν στην αναπαραγωγή και στην αύξησή τους υποδηλώθηκε από τον ίδιο τον Ιησού Χριστό: «... έν γάρ τή άναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε έκγαμίζονται, άλλ' ως άγγελοι Θεοῦ έν οὐρανῷ εισι.» (Ματθ. 22.30).

¹⁴² Είναι φυσικό οι άγγελοι ως δημιουργήματα να έχουν μια αρχή και ένα τέλος. Οπότε οι ισχυρισμοί του «Μουτερίζη» δεν είναι αβάσιμοι. Οι άγγελοι, όμως, έχουν γίνει αθάνατοι κατά χάριν από το Θεό. Δε βρίσκεται στη φύση τους η αθανασία, αφού ο μόνος αθάνατος είναι ο Θεός, αλλά κατά χάριν τους δόθηκε η αθανασία από τον ίδιο το Δημιουργό.

εξηγώντας του, ότι δεν γίνεται να αποδέχεται την αθανασία των ψυχών¹⁴³ που είναι κατώτερες των αγγέλων και να μην αποδέχεται την αθανασία των αγγέλων, οι οποίοι είναι ανώτερα όντα. Εφόσον δε μπορεί ο αυτοκράτορας με άλλα επιχειρήματα να πείσει τον συνομιλητή του για την αθανασία των αγγέλων, στρέφει το θέμα στην αθανασία των ψυχών, πράγμα που αποδέχεται ο «Μουτερίζης». Ο Πέρσης δέχεται, ότι ο άνθρωπος αποτελείται από σώμα¹⁴⁴ και ψυχή, η οποία είναι αθάνατη αλλά κατώτερη των αγγέλων. Συνεχίζοντας ο Μανουήλ λέγει στον «Μουτερίζη», ότι οι άγγελοι είναι πνεύματα, αθάνατοι, κατώτερα του Αγίου Πνεύματος, είναι θεία

¹⁴³ Η συζήτηση περί ψυχής δεν αποτελεί αποκλειστικότητα των διαλόγων μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων. Από τους αρχαίους Έλληνες Φιλοσόφους μέχρι και σήμερα οι θεωρίες που αναπτύχθηκαν για την ψυχή είναι πολλές και διαφέρουν. Ενδιαφέρον θα ήταν σε αυτό το σημείο να παρουσιαστούν οι απόψεις των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων για την ψυχή. Ο Θαλής ο Μιλήσιος θεωρούσε, ότι τα πάντα στον κόσμο έχουν ψυχή, ακόμα και ο μαγνήτης αφού μπορεί και έλκει τον σίδηρο. Ο Αναξίμανης πίστευε, ότι η ψυχή είναι αέρας, αφού ο αέρας είναι πηγή ζωής και πνοής για όλα τα όντα. Εκείνοι, οι οποίοι μίλησαν ευθέως για αθανασία της ψυχής ήταν οι Πυθαγόριοι, οι οποίοι υποστήριζαν την θεική προέλευσή της και τη μετασώματάωσή της μέχρι που να γίνει ένα με το θείο. Στη συνέχεια ο Ηράκλειτος χώρισε τις ψυχές σε δύο κατηγορίες: τις ξηρές και τις υγρές. Οι ξηρές ήταν πύρινες, αιθέριες, λαμπερές, σοφότερες και άριστες. Μετά το θάνατο του ανθρώπου διατηρούν τα χαρακτηριστικά τους, πράγμα που σημαίνει ότι είναι αθάνατες. Οι υγρές ψυχές είναι ακριβώς το αντίθετο από τις ξηρές και μετά το θάνατο του ανθρώπου φθίνουν και αυτές και πεθαίνουν. Ο Εμπεδοκλής θεωρούσε ότι οι ψυχές προϋπάρχουν σε κατάσταση ευδαιμονίας και φιλότητας. Ύστερα υποπίπτουν σε μια κατάσταση, όπου κυριαρχεί το νείκος - η εχθρότητα και από εκεί οι ψυχές ξεκινούν μια σειρά από μετεμψυχώσεις μέχρις ότου καταφέρουν, όχι μόνο να επιστρέψουν στην προηγούμενη κατάστασή τους, αλλά μέχρι που ο άνθρωπος να γίνει Θεός και έτσι να σταματήσουν οι μετεμψυχώσεις. Ο Δημόκριτος, στη συνέχεια, θεωρεί και αυτός την ψυχή ως πηγή ζωής. Θεωρεί ότι κύριο στοιχείο της ζωής είναι το άτομο. Η ψυχή αποτελείται από άτομα, τα οποία κινούνται μέσα στο σώμα του ανθρώπου και του επιτρέπουν να κάνει διάφορες πράξεις, όπως η σκέψη. Τέλος ο Πλάτωνας διαιρεί την ψυχή σε τρία μέρη και την προσομοιάζει με ένα άρμα. Ο ηνίοχος του άρματος είναι το Λογιστικό μέρος της ψυχής, ενώ τα δύο άλογα είναι το Θυμοειδές και το Επιθυμητικό. Το Θυμοειδές είναι άριστο και αγαθό άλογο, έχει ευγενική καταγωγή και είναι αθάνατο, ενώ το Επιθυμητικό είναι ακριβώς το αντίθετο από το Θυμοειδές και θνητό. Ο συμβολισμός που υπάρχει στη διαίρεση αυτή από τον Πλάτωνα, είναι εμφανής. Ο ηνίοχος, το Λογιστικό μέρος της ψυχής, θα κρίνει την τύχη της ψυχής, αφού όσο πιο κατάλληλοι είναι οι χειρισμοί τόσο καλύτερη τύχη θα έχει η ψυχή. Αν δώσει σημασία ο ηνίοχος στο θυμοειδές, το οποίο είναι το σύμβολο της ψυχής και της αθανασίας, τότε η ψυχή παραμένει αθάνατη. Αν δώσει, όμως, περισσότερη προσοχή στο επιθυμητικό τότε οι συνέπειες για την ψυχή είναι σοβαρές, αφού το επιθυμητικό είναι θνητό. Για τους φιλοσόφους και την αντίληψή τους για την ψυχή: E. Zelle and W. Nestle, Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας, μτφρ.: Θεοδωρίδης Χ., Αθήνα 1990, W. K. C. Guthrie, Οι Έλληνες Φιλόσοφοι από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη, μτφρ., Α. Σακελαρίου, Αθήνα 1987. Θ. Βέικος, Οι Προσωκρατικοί, Αθήνα 1998.

¹⁴⁴ Το συγκεκριμένο θέμα αποτέλεσε αντικείμενο διαφωνιών στα πλαίσια της Εκκλησίας. Η ορθόδοξη άποψη υποστηρίζει, ότι ο άνθρωπος αποτελείται από το σώμα και την ψυχή, δηλαδή διχοτομείται, ενώ η αιρετική άποψη υποστήριξε, ότι ο άνθρωπος αποτελείται από το σώμα, την ψυχή και το πνεύμα, δηλαδή τριχοτομείται. Η ορθόδοξη άποψη βασίζεται σε βιβλικά χωρία (Γεν. 2:7, Ματθ. 10:28, 26:41, 27:50, Ιω. 19:30, Α΄ Κορ. 5:3) και από εκεί και έπειτα την ανέπτυξαν στα έργα τους οι πατέρες της Εκκλησίας, όπως ο Μεγάλος Βασίλειος, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας και ο Δαμασκηνός. Ευκρινώς διδάσκεται η διχοτομία του ανθρώπου στα πρακτικά της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου, όπου αναφέρεται: «Επομένοι τοῖς Ἁγίοις Πατράσιν, ἕνα και τον αὐτόν ὁμολογεῖ Υἱόν, τον Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, Θεόν ἀληθῶς και ἄνθρωπον ἀληθῶς, τον αὐτόν ἐκ ψυχῆς λογικῆς και σώματος...» (πρβλ. I. Καρμίρης, Δογματική). Τη σύνθεση του ανθρώπου από ψυχή και σώμα αποδέχεται και ο Εφραίμ ο Σύρος, πρβλ. Καμελ Σ., Το Μυστήριο της Σωτηρίας, σ. 39.

δημιουργήματα, ηγεμονεύουν στους ανθρώπους κατά φύλα ή καθ' ἕκαστον και χωρίς τη δύναμη του Θεού δε θα μπορούσαν να κάνουν τίποτα¹⁴⁵.

Ως προς τη δημιουργία του ανθρώπου, ο Θεός δημιούργησε τον Αδάμ και την Εύα και τους έβαλε να κατοικούν στον Παράδεισο. Εκείνοι, όμως, παράκουσαν την εντολή του Θεού και οδηγήθηκαν στην έξοδο από τον Παράδεισο. Τα παιδιά του «Μουτερίζη» εκφράζουν μια άποψη, η οποία δεν συμφωνεί με τη θρησκεία τους. Αν ο Αδάμ δεν έκανε αυτό το λάθος, αυτήν την παρακοή, τώρα δε θα υπέφερε το ανθρώπινο είδος¹⁴⁶. Είναι μια άποψη, η οποία συνδέει άμεσα την παρακοή του Αδάμ, το προπατορικό αμάρτημα, με τη ζωή των απογόνων του Αδάμ. Σύμφωνα με το Ισλάμ, όμως, ο καθένας είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του και για αυτές θα κριθεί. Το αμάρτημα του Αδάμ αποτελεί προσωπικό αμάρτημα και βαραίνει αποκλειστικά εκείνον. Δεν είναι κληρονομικό και δεν είναι θανάσιμο αμάρτημα. Όσο για το θάνατο, το Ισλάμ θεωρεί, ότι αφού ο άνθρωπος πλάστηκε, πρέπει και να πεθάνει¹⁴⁷. Άρα για το Ισλάμ ο θάνατος είναι απολύτως αποκομμένος από το προπατορικό αμάρτημα και δεν αποτελεί συνέπεια αυτού, όπως αποτελεί για το Χριστιανισμό. Ο Μανουήλ ακούγοντας αυτήν την άποψη των παιδιών, τα διορθώνει και τους λέγει, ότι ακόμα και αν ο Αδάμ δεν παράκουε, θα το έκανε κάποιος από τους απογόνους του, αφού ο διάβολος δεν θα εγκατέλειπε ποτέ το σχέδιό του¹⁴⁸. Ο Θεός, όταν δημιούργησε τον άνθρωπο, του έδωσε το αυτεξούσιο¹⁴⁹ και το λογικό. Έδωσε το μεν αυτεξούσιο για

¹⁴⁵ P. G. 156, 141:B-D.

¹⁴⁶ Trapp, 30:24-25, Förstel, 1, 84:3,1.«...Σου μη πεπτωκότος Αδάμ προπάτορ, ουδ' ἡμεῖς ἄν ἐκείμεθα,...». Οι γιοί του Μουτερίζη φαίνεται να έχουν επηρεαστεί από μυστικιστικά τάγματα. Χαρακτηριστικά είναι τα όσα γράφει ο Γρ. Ζιάκας, Ισλάμ, σ. 338-339: «...Ο όνομαστός πέρσης μυστικός ποιητής Faridaddin Attar (θ. 617/1220) λέγει χαρακτηριστικῶς, ὅτι ὁ πόνος εἶναι κληρονομία τοῦ προπάτορος Αδάμ. «Ἐάν ὁ Αδάμ δὲν ἔτρωγε τὸν κόκκον τοῦ σίτου (κατὰ τοὺς μουσουλμάνους μυστικούς, ἀντὶ τοῦ καρποῦ τοῦ δένδρου), οἱ ἄνθρωποι δὲν θὰ εἶχον κόκκον θλίψεως. ...». Το ενδιαφέρον σε αυτήν την περίπτωση προκαλούν δύο στοιχεία. Το πρώτο, ότι η άποψη του μυστικού ποιητή ταιριάζει σε απόλυτο βαθμό με αυτήν, την οποία εξέφρασαν τα παιδιά του Μουτερίζη. Το δεύτερο στοιχείο είναι, ότι ο μυστικός ποιητής, ο οποίος εξέφρασε αυτήν την άποψη ήταν και αυτός πέρσης, όπως ήταν ο Μουτερίζης.

¹⁴⁷ Σούρα: 23:14-15.

¹⁴⁸ Trapp, 31:25-36, Förstel, 1, 86:3,6 – 88:3,8.

¹⁴⁹ Το αυτεξούσιο του ανθρώπου αποτέλεσε διδασκαλία του Χριστιανισμού από τα πρώτα χρόνια της ζωής του. Από τους Απολογητές ο Τατιανός υποστήριξε, ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε αθάνατος, αλλά με λάθος χρήση του αυτεξουσίου έγινε θνητός. Ο Αθηναγόρας αναφέρει, ότι οι άγγελοι, όπως και οι άνθρωποι, έχουν την αρετή και την κακία «αυθαίρετον». Ο Θεόφιλος Αντιοχείας αναφέρει, ότι ο άνθρωπος δεν δημιούργηθηκε ούτε θνητός ούτε αθάνατος, αλλά με τις επιλογές του, το αυτεξούσιο δηλαδή, θα οδηγούταν σε ένα από τα δύο. Από τους αβιγνωστικούς ο Άγιος Ειρηναίος αναφέρει, ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε «κατ' εικόνα» και «καθ' ὁμοίωσιν», ἄρα ελεύθερος και αυτεξούσιος, το οποίο αυτεξούσιο μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στην πνευματική τελείωση, την θέωση. Ο μικρασιάτης θεολόγος Μεθόδιος Ολύμπου αναφέρει, ότι το αυτεξούσιο δόθηκε στον άνθρωπο ως προαίρεση για το καλό. Από τους Καππαδόκες ο Μεγάλος Βασίλειος υποστηρίζει, ότι το αυτεξούσιο και η ελευθερία είναι ισόθεα. Από κακή χρήση του αυτεξουσίου δημιουργήθηκε το κακό και όχι από το Θεό. Ο Γρηγόριος Νύσσης δίδαξε, ότι μετά τη δημιουργία του ανθρώπου ο Θεός θέλησε να τον υποβάλει σε μια δοκιμασία. Τον δημιούργησε ελεύθερο και αυτεξούσιο και έπρεπε ο άνθρωπος να

να αποφασίζει μόνος του και ελεύθερος για το τι θα πράξει¹⁵⁰, το δε λογικό, όχι μόνο για να διαφέρει από τα άλογα ζώα, αλλά και για να μπορέσει μέσα από τη μίμηση να μοιάσει στο αρχέτυπό του, το Θεό¹⁵¹. Τα ζώα δεν έχουν λογική και κακώς μερικοί άνθρωποι υποστήριξαν, ότι ο άνθρωπος διαφέρει από τα ζώα μόνο ως προς τον προφορικό λόγο. Στα αρχαία χρόνια οι άνθρωποι παρατήρησαν τα ζώα να κάνουν αυτό που από το Θεό είναι πλασμένα να κάνουν και επειδή εντυπωσιάστηκαν, τα λάτρεψαν ως θεούς¹⁵². Αντί να θαυμάσουν το δημιουργό Θεό, λάτρεψαν τα δημιουργήματα. Ακόμα και τα ζώα, τα οποία ομιλούν δεν το κάνουν επειδή έχουν λογική, αλλά επειδή μιμούνται τον άνθρωπο¹⁵³. Κανένα ζώο δεν έχει λογική, γιατί αν έχει λογική, τότε αυτό σημαίνει, ότι θα πρέπει να αναστηθεί και να κριθεί την Ημέρα

μάθει να τα χρησιμοποιεί σωστά. Έπρεπε να τηρήσει μόνο την εντολή που του δόθηκε. Η λάθος χρήση του αυτεξουσίου και της ελευθερίας οδήγησε τον άνθρωπο σε περιπέτειες. Ο Εφραίμ ο Σύρος αποδίδει στο αυτεξούσιο μεγάλη αξία, αφού ο άνθρωπος αποφασίζει για το εάν θα πράξει το καλό ή το κακό και σύμφωνα με τα όσα πράξει θα τιμωρηθεί ή θα δικαιωθεί. Για τη διδασκαλία των απολογητών: βλ. Τζιράκης Ν., Απολογητές (σε ολόκληρο το βιβλίο γίνεται διεξοδική αναφορά στη διδασκαλία των Απολογητών), Σκουτέρης Κ., Ιστορία Δογμάτων, τόμ. Α', σ. 252-257. Για τη διδασκαλία του αντιγνωστικού Ειρηναίου: βλ. Σκουτέρης Κ., Ιστορία Δογμάτων, τόμ. Α', σ. 369-373. Για το Μεθόδιο Ολύμπου: βλ. Σκουτέρης Κ., Ιστορία Δογμάτων, τόμ. Α', σ. 652—663. Για το Μεγάλο Βασίλειο: Σκουτέρης Κ., Ιστορία Δογμάτων, τόμ. Β', σ. 379, Καρμίρης Ι., Η περι σωτηρίας Διδασκαλία του Μεγάλου Βασιλείου, Αθήνα 1984. Για το Γρηγόριο Νύσσης: βλ. Σκουτέρης Κ., Ιστορία Δογμάτων, τόμ. Β', σ. 452-459. Για τον Εφραίμ τον Σύρο: Καμελ Σ., Το Μυστήριο της Σωτηρίας, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 37.

Για το Ισλάμ το αυτεξούσιο του ανθρώπου έχει μικρότερη σημασία. Στο Ισλάμ είναι ιδιαίτερα ανεπτυγμένη η θεωρία του «προορισμού». Κατά τη συγκεκριμένη θεωρία ο Αλλάχ δημιουργεί συνεχώς καινούρια πράγματα, μεταξύ των οποίων και οι πράξεις των ανθρώπων. Ο άνθρωπος δεν πράττει ελεύθερα αυτό που θέλει, αλλά αυτό που θέλει ο Αλλάχ. Τον απόλυτο προορισμό του ανθρώπου απέρριψαν οι Μουταζιλίτες, οι οποίοι διδασκαν, ότι ο Αλλάχ δεν πράττει κάτι το οποίο θα αντιβαίνει τη δικαιοσύνη Του και το κακό την αντιβαίνει. Άρα κάθε άνθρωπος βαρύνεται αποκλειστικά με τις προσωπικές του αμαρτίες και βάσει αυτών των αμαρτιών θα κριθεί δίκαια από τον Αλλάχ την ημέρα της Κρίσης, πρβλ. Ζιάκας Γρ., Ισλάμ, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 286-293. Όπως γίνεται φανερό από τα όσα έχουν γραφεί ανωτέρω για τον Χριστιανισμό το «αυτεξούσιο» του ανθρώπου έχει βαρύνουσα σημασία, αφού αυτό τον οδήγησε στην πτώση και αυτό θα τον οδηγήσει στη σωτηρία. Στο Ισλάμ έχει μικρότερη σημασία, αφού τα πάντα περιορίζονται από την παντοδυναμία του Αλλάχ. Κατ' επέκταση και το προπατορικό αμάρτημα έχει άλλη σημασία στον Χριστιανισμό και άλλη στο Ισλάμ.

¹⁵⁰ Trapp, 31:20-25, Förstel, 1, 86:3,6.

¹⁵¹ Trapp, 37:33-35, Förstel, 1, 106:6,5.

¹⁵² Trapp, 39:4-7, Förstel, 1, 112:1,1. Τη θεοποίηση της φύσης από τους αρχαίους λαούς είχε στηλιτεύσει σε πολλά έργα του ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος: α) Όμιλία εις την Γένεσιν: Στ', Και εἶπεν ὁ Θεός «Γεννηθήτωσαν φαστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ κτλ» (κατὰ Ἑλλήνων, καὶ περὶ τοῦ μὴ καταναλίσκειν τὸν καιρὸν ἐν τοῖς ἀκαίροις συλλόγοις), Ρ. Γ. 53, 60, β) Όμιλία εις την Γένεσιν: Ζ', Και εἶπεν ὁ Θεός, «Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἐρπετὰ ψυχῶν ζώων κτλ.» (ὅτι οὐ χρή ἀπογινώσκειν τῆς τῶν ἀπίστων σωτηρίας, καὶ διδόναι λαβὴν αὐτοῖς βλασφημίας, ἐκ τοῦ μὴ καλῶς οἰκονομεῖν τὸν ἑαυτὸν βίον), Ρ. Γ. 53,68, γ) Ἑρμηνεῖα εις τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν Όμιλία Γ', Ρ. Γ. 60, 414. Για την ανθρωπολογία και την κοσμολογία του Ιερού Χρυσόστομου: βλ. Ζήσης Θ., Ἄνθρωπος καὶ κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἱερόν Χρυσόστομον, Θεσσαλονίκη 1971. Τη θεοποίηση των ζώων είχαν υιοθετήσει οι Ανατολικοί λαοί και κυρίως οι Αιγύπτιοι. Αντιθέτως οι Έλληνες είχαν θεοποιήσει τον άνθρωπο και όλοι οι Θεοί τους είχαν ανθρώπινη μορφή και υπόκεινταν στα ανθρώπινα πάθη του μίσους, του έρωτα και της ζήλιας. Για την αρχαία ελληνική θρησκεία: βλ. Burkert W., Αρχαία Ελληνική Θρησκεία, Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή, μτφρ.: Αβαγιανού Α., επιμ.: Μπεζαντάκος Ν., 1993, Nilsson M., Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας, μτφρ.: Αικ. Παπαθωμοπούλου, Αθήνα 2001.

¹⁵³ Trapp, 42:30-38, Förstel, 1, 124:2,13-2,14.

της Κρίσεως, πράγμα το οποίο είναι άτοπο¹⁵⁴. Για την ενσώματη ανάσταση των ζώων θα γίνει αναφορά στο κεφάλαιο «Εσχατολογικές θεωρήσεις».

Οι διαφορές μεταξύ των δύο θρησκειών μπορεί να είναι λιγότερες από τις ομοιότητες, αλλά είναι ουσιαστικές και πολύ σημαντικές. Για το Ισλάμ, ο Αδάμ συγχωρέθηκε, μετά από παράκλησή του, από τον Αλλάχ αμέσως μετά την έξοδό του από τον Παράδεισο. Πλέον οφείλει μόνο να ακολουθεί το νόμο του Αλλάχ για να μπορέσει να απολαύσει ξανά τον Παράδεισο. Για το Χριστιανισμό, όμως, αν γίνει αποδεκτή η συγχώρεση του Αδάμ αμέσως μετά την έξοδό του από τον Παράδεισο, αυτομάτως ακυρώνεται το μεγαλύτερο θαύμα και θεμέλιος λίθος του, η σάρκωση του Υιού του Θεού. Ενώ ο άνθρωπος με τη θέλησή του παράκουσε την εντολή του Αλλάχ, συγχωρέθηκε χωρίς να καταβάλει καμιά προσπάθεια για να δείξει τη μετάνοιά του. Παράκουσε, παρακάλεσε και συγχωρήθηκε. Ο Αλλάχ φαίνεται πολύ φιλόανθρωπος σε αυτό το σημείο.

Το ερώτημα που μπορεί να τεθεί, όμως, είναι: Ο Αλλάχ με αυτήν την συγχώρεση είναι δίκαιος; Στο Χριστιανισμό ο Θεός αφήνει τον άνθρωπο να επιλέξει τη σωτηρία, όπως στην αρχή επέλεξε την παρακοή και την αμαρτία. Επιλογή του ανθρώπου είναι η σωτηρία και όχι μια αυθαίρετη παρέμβαση του Θεού στα ανθρώπινα πράγματα για να λυτρώσει το δημιούργημά Του από τα χέρια του διαβόλου. Αυτό το θέμα θα αναπτυχθεί περαιτέρω στο κεφάλαιο «Το πρόσωπο του Χριστού», όπου γίνεται εκτενής αναφορά στο λυτρωτικό έργο του Χριστού για χάρη του ανθρώπου.

Η πτώση του ανθρώπου αποτελεί κύρια διδασκαλία και για τις δύο θρησκείες. Για το Χριστιανισμό αποτελεί θεμέλιο λίθο για το λυτρωτικό έργο του Υιού του Θεού. Ως προς τους συνομιλητές, ο Μανουήλ φαίνεται πολύ καλά καταρτισμένος ως προς τα θεολογικά, χωρίς να κουράζει το συνομιλητή του με πολλές αναφορές σε ορθόδοξους πατέρες, αν και θα μπορούσε να το πράξει, εστιάζοντας σωστά στα σημεία που πρέπει. Από την άλλη ο «Μουτερίζης» εξακολουθεί και σε αυτό το θέμα να τηρεί ήπια στάση, αφήνοντας τους «υιούς» του να τον εκθέσουν με τις απόψεις που εκφράζουν.

¹⁵⁴ Trapp, 39:2-40:16, Förstel, 1, 112:1,1 – 116:1,6.

5. Το πρόσωπο του Μωάμεθ.

Για το Ισλάμ ο Μωάμεθ αποτελεί την κορυφαία ανθρώπινη προσωπικότητα. Είναι ο τελευταίος προφήτης του Θεού, η «σφραγίδα των προφητών», ο άνθρωπος, ο οποίος παρέδωσε τον καλύτερο νόμο στους ανθρώπους και με αυτό το νόμο μπορεί κάποιος να οδηγηθεί στη σωτηρία. Ο Μωάμεθ παρέλαβε από τον Αλλάχ, μέσω του Αρχάγγελου Γαβριήλ, το Κοράνιο, το οποίο είναι ο αιώνιος λόγος του Αλλάχ. Πριν από το Κοράνιο είχαν παραδοθεί στους ανθρώπους η Τορά μέσω του Μωυσή και το Ευαγγέλιο μέσω του Ιησού, τα οποία, όμως, οι άνθρωποι είχαν διαστρεβλώσει, για αυτό ο Αλλάχ στέλνει εκ νέου το Νόμο Του με το Κοράνιο μέσω του Μωάμεθ, για να γνωρίσει η ανθρωπότητα το πραγματικό μήνυμά Του. Ο Μωάμεθ αποτελεί το πρότυπο για τους μουσουλμάνους όλων των εποχών, οι οποίοι προσπαθούν να ακολουθήσουν το παράδειγμα του προφήτη τους. Σε μεγάλο ποσοστό η διδασκαλία του Ισλάμ βασίζεται στο πρόσωπο του Μωάμεθ.

Τα κύρια διδακτικά και «δογματικά» βιβλία του Ισλάμ είναι το Κοράνιο, που είναι η αποκάλυψη του Νόμου του Αλλάχ στους ανθρώπους, και οι Παραδόσεις, «Χαντίθ»¹⁵⁵, οι οποίες είναι αφηγήσεις σχετικά με το τι είπε και τι έκανε ο Μωάμεθ σε συγκεκριμένες περιπτώσεις και για συγκεκριμένα γεγονότα. Αυτά πρέπει να ακολουθούν οι Μουσουλμάνοι¹⁵⁶. Για τους Χριστιανούς, όπως φαίνεται και από τους

¹⁵⁵ Στο Ισλάμ υπάρχουν δύο κύριες πηγές: το Κοράνιο και οι Χαντίθ, γνωστότερες στα ελληνικά ως «Παραδόσεις». Οι Χαντίθ είναι λόγια, τα οποία αποδίδονται στον ίδιο τον Μωάμεθ και αφορούν διάφορες καταστάσεις, για τις οποίες μίλησε ο Προφήτης. Καταγράφησαν από διάφορους μάρτυρες και η εγκυρότητά τους βασίζεται στο περιεχόμενό τους, αλλά κυρίως στην «αλυσίδα των διηγητών». Η «αλυσίδα των διηγητών» βρίσκεται στην αρχή κάθε Χαντίθ και ανάλογα με τα ονόματα και το πλήθος αυτών γίνεται και πιο έγκυρη. Η Anne Sofie Roald, *Women in Islam, the western experience*, London 2002, σ. 110, γράφει σχετικά: "...The hadith literature underwent a process of strict scrutiny by the hadith collectors in the ninth century. In the science of criticism of hadith various categories were established. The hadiths were accepted or rejected according to two criteria: the content (matn) of the hadith and the chain of narrators (isnad). The collectors further established two types of classification of the hadith. First, the hadith was classified as successive or multiple (mutawatir) (more than three/alternative nine narrator chains), and isolated (ahad) (less than four/ten narrator chains). Second, every hadith was classified as authentic (sahih), good (hasan), weak (daif), or refused (mawdu) according to its narrator chain and its content. The isolated hadiths were again divided into three categories: 1) Hadiths with between three and four (alternative up to nine) narrator chains called famous (mashhur), 2) Hadiths with two narrator chains called respected (aziz), 3) Hadiths with one narrator chain called strange (gharib). It is important to note, however, that it is possible for a hadith to have multiple narrator chains even though there is only one "first observer", i.e. only one of the Companions heard or saw the actual happenings, but as this "first observer" told the story to many other people the hadith in question was spread through multiple narrator chains. As the Companions were regarded as reliable, their narratives were accepted pre definition. ...". Για τις Χαντίθ: E. I. 3, σ. 23-29.

¹⁵⁶ Ο βίος και ο νόμος του προφήτη καλύπτουν ολόκληρο το φάσμα ζωής των μουσουλμάνων. Ο βίος του προφήτη για τους μουσουλμάνους είναι ο ιδανικός, για αυτό και προσπαθούν να τον μιμηθούν. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που γράφει ο Γ. Ζιάκας, *Το Ισλάμ*, σ. 216: «...Όθεν ὑπό τὴν sunna ὁ

βυζαντινούς συγγραφείς, ο Μωάμεθ δεν είναι τίποτα παραπάνω από έναν ψευδοπροφήτη, ο οποίος εκμεταλλευόμενος την αμάθεια ή την ημιμάθεια του αραβικού λαού κατάφερε όχι μόνο να κερδίσει πλούτη, αλλά να γίνει και αρχηγός ενός ολόκληρου λαού, έχοντας περιβληθεί παράλληλα και το μανδύα του θρησκευτικού ηγέτη. Δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένας ακόμη αιρετικός, ο οποίος άκουσε τη διδασκαλία του Χριστιανισμού από αιρετικούς και εκείνος τη διαστρέβλωσε ακόμη περισσότερο. Ανήκει στην ίδια κατηγορία με τον Άρειο, το Νεστόριο και τους υπόλοιπους καταδικασμένους αιρετικούς, οι οποίοι αρνήθηκαν την ορθόδοξη διδασκαλία και δημιούργησαν το δικό τους θρησκευτικό ρεύμα¹⁵⁷.

μουσουλμάνος κατανοεί έν πρώτοις τὴν αὐθεντίαν τοῦ προφήτου αὐτοῦ. Τοῦτου ἔνεκεν φροντίζει νὰ μιμηθῆ τὸ παράδειγμα τοῦ Μωάμεθ μέχρι τῶν λεπτομερειῶν του. Ἐπειδὴ δὲ ὑπακοή εἰς τὸν Μωάμεθ σημαίνει ὑπακοήν εἰς τὸν Θεόν, τὸ παράδειγμα τοῦ προφήτου κατέστη ὑποχρεωτικόν διὰ τοὺς μουσουλμάνους. Διὸ ἡ μίμησις τοῦ Μωάμεθ ἀποτελεῖ τὸ ἰδεώδες τῶν μουσουλμάνων, διότι πιστεύουν ὅτι τὸ παράδειγμα αὐτοῦ ἀποτελεῖ τὸ ἀσφαλές κριτήριον, τὸ ὁποῖον ὀδηγεῖ εἰς τὴν ὀρθὴν καὶ σωτήριον ὁδὸν τῆς πίστεώς των. ...», Ὡς πρὸς τὸ μουσουλμανικὸ νόμο, τὴ sharia, εἶναι ὁ θρησκευτικὸς νόμος, ὁ ὁποῖος διέπει μαζί με τὸ παράδειγμα τοῦ βίου τοῦ Μωάμεθ ολόκληρη τὴν ἰδιωτικὴν καὶ κοινωνικὴν ζωὴν τῶν πιστῶν. Για τὸ ρόλο τῆς sharia βλ.: Ζιάκας Γ., Το Ἰσλάμ, σ. 224-267. Τοῦ ἰδίου, Ἰσλάμ, θρησκεία καὶ πολιτεία, σ. 72-76, Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ἰχνη ἀπὸ τὴν ἀναζήτησιν τοῦ υπερβατικῆς, σ. 244-245. Τοῦ ἰδίου, Ἰσλάμ, σ. 209-307, Βασιλειάδης Ν., Ὁρθοδοξία, Ἰσλάμ καὶ πολιτισμὸς, σ. 201-205. R. Aslan, Ἐνας εἶναι ὁ Κύριος ὁ Θεὸς μου, οἱ ρίζες, ἡ εξέλιξις καὶ τὸ μέλλον τοῦ Ἰσλάμ, μτφρ.: Κατερίνα Χαλμούκου, 2007, σ. 180-214, ὅπου φαίνεται ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἀνάπτυξιν τῆς θεολογίας καὶ τοῦ νόμου, Hourani A., Ἡ ἱστορία τοῦ Αραβικοῦ κόσμου, μτφρ.: Θ. Δαρβίρη, Μάιος 2009, Αθήνα, σ. 106-112, Shari'a, Islamic Law in the contemporary context, by A. Amanat and F. Griffel, συλλογικὸ ἔργο, Stanford California, 2007.

¹⁵⁷ Ἀπόδειξις ὅλων αὐτῶν δὲν ἀποτελεῖ μονάχα ἡ προσπάθεια τοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ νὰ ἐντάξῃ τὸ Ἰσλάμ ἀνάμεσα στὶς ἄλλες αἱρέσεις, ἀλλὰ καὶ τὰ ὅσα γράφουν μερικοὶ ἄλλοι βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, υποστηρίζοντας ὅτι ὁ Μωάμεθ συνεργάστηκε με κάποιον αιρετικὸ μοναχό. Ὁ Δαμασκηνὸς ἀρκεῖται νὰ ἀναφέρει, ὅτι ὁ Μωάμεθ συνομίλησε με κάποιον αιρετικὸ μοναχό καὶ ἀπὸ ἐκεῖ ἀντλήσει τὴν αιρετικὴν τὴν διδασκαλίαν δημιουργώντας τὴ δικήν του αἵρεσιν (P. G. 94, 765A). Ὁ Βαρθολομαῖος ὁ Ἐδεσσηνὸς στὴ συνέχεια θὰ συγγράμῃ δύο ἔργα: α) Ἐλεγχὸς Ἀγαρηνοῦ (P. G. 104, 1383A-1448A) καὶ β) Κατὰ Μωάμεθ (1448B-1458D). Στὸ πρῶτο ἔργο ἀναφέρει, ὅτι στὸ Ἰσλάμ τὰ πάντα εἶναι ψέματα καὶ ἀν ὑπάρχει κάτι ἀληθινόν, αὐτὸ προέρχεται ἀπὸ τὸν Βαχύρα, ὁ ἀγνωστὸς αιρετικὸς μοναχὸς τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ (104, 1389D), ὅτι ὁ Μωάμεθ ἐβόσκε τις καμήλας τοῦ σε ἓνα πηγάδι καὶ ἔτσι τὸν γνῶρισε (104, 1428A), ὅτι ὁ Βαχυρα τὸν βοήθησε με τὴν ἐπιθυμίαν νὰ τὸν βαπτίσῃ (104, 1428D-1429A) καὶ ὅτι οἱ δύο ἄνδρες ἐσυναντῶντο γιὰ ἑπτὰ χρόνια (1429A-B). Στὸ ἔργο αὐτὸ δὲν ἀναφέρει τίποτα γιὰ ἐπιρροές τοῦ Μωάμεθ ἀπὸ ἄλλες αἱρέσεις, πράγμα τὸ ὁποῖο πράττει στὸ δεύτερο ἔργο του. Στὸ ἔργο του «Κατὰ Μωάμεθ» ἀναφέρει, χωρὶς νὰ τὸν κατονομάξῃ, ὅτι ὁ Βαχύρα ἦταν αὐτὸς ποῦ εἶπε στὸν Μωάμεθ, ὅτι δὲν εἶναι ἀρρωστὸς ἀλλὰ τὸν ἐπισκέπτεται ὁ Γαβρήλ καὶ ὅτι ὁ Μωάμεθ εἶναι μεγάλος Προφήτης (104, 1449B). Παράλληλα, ὁμοίως, ἀναφέρει, ὅτι ὁ Μωάμεθ πῆρε ἀπὸ τοὺς Ἑβραίους τὴν μοναρχίαν, ἀπὸ τοὺς Ἀρειανούς τὴν κτιστότητα τοῦ Λόγου καὶ τοῦ Πνεύματος καὶ ἀπὸ τοὺς Νεστοριανούς τὴν ἀνθρωπολατρεία (P. G. 104, 1449A, C-D). Ὁ Βαρθολομαῖος θὰ ἀποτελέσει πηγή γιὰ τοὺς μελλοντικοὺς συγγραφεῖς, οἱ ὁποῖοι πλέον μεθοδικά θὰ ἀναφέρονται καὶ στὸν Βαχύρα ἢ Παχύρα ἀλλὰ καὶ στὶς αἱρετικὲς ἐπιρροές τοῦ Μωάμεθ. Ἡ μόνη ἐξαιρέσις εἶναι ὁ Θεοφάνης με τὴν χρονογραφίαν του, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει μόνον, ὅτι ὁ Βαχύρα (δὲν τὸν κατονομάξῃ) ἦταν ἐξόριστος λόγῳ τῆς κακοπιστίας του (P. G. 108, 685C). Ὁ Θεοφάνης δὲν ἀναφέρειται διεξοδικά στὸν Μωάμεθ καὶ τὴ διδασκαλίαν του, ἀφοῦ τὸ ἐνδιαφέρον του εἶναι νὰ καταγράμῃ γεγονότα στὴ «Χρονογραφία» του καὶ ὅχι νὰ ἀντικρούσῃ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Ἰσλάμ. Ὁ Γεώργιος Μοναχός, ὁ Εὐθύμιος Ζυγαβηνός καὶ ὁ Δημήτριος Κυδώνης, ποῦ ἀκολουθοῦν ἀναφέρονται στὸ Βαχύρα ἀλλὰ καὶ στὶς αἱρετικὲς ἐπιρροές. Ὁ Γεώργιος Μοναχός, χωρὶς νὰ ἀναφερθεῖ ὀνομαστικά στὸ Βαχύρα, ἀναφέρει ὅτι ἦταν ἐξόριστος μοναχός ἀπὸ τὴν μονὴ Καλιστράτου στὴν Κωνσταντινούπολη (P. G. 110, 865B-C), ἐνῶ στὴ συνέχεια ἀναφέρει ἀκριβῶς τὰ ἴδια με τὸ Βαρθολομαῖο γιὰ τοὺς Ἑβραίους, τοὺς Ἀρειανούς καὶ τοὺς Νεστοριανούς (P. G. 110, 865D-868A). Τὰ

Στο διάλογο ο Μανουήλ είναι πολύ επιθετικός απέναντι στο πρόσωπο του Μωάμεθ και όπως είναι φυσικό τα λόγια του ξεσηκώνουν αντιδράσεις από τους μουσουλμάνους. Σε αντίθεση με όσα έχουν υποστηριχθεί¹⁵⁸, ο αυτοκράτορας, από την αρχή του έργου του, στην εισαγωγή και το προοίμιο είναι επιθετικός και ειρωνικός απέναντι στο Κοράνιο και το πρόσωπο του Μωάμεθ. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο Μανουήλ κλείνοντας την εισαγωγή του έργου του αναφέρει, ότι οι Τούρκοι είναι απόλυτα προσκολλημένοι στη θρησκεία τους και δεν μπορούν να απελευθερωθούν από αυτήν. Ο «Μουτερίζης», ενώ έβλεπε μπροστά του την αλήθεια του Χριστιανισμού, δεν μπορούσε να την υιοθετήσει, γιατί είχε αιχμαλωτιστεί από την κακοδοξία που είχε ασπαστεί. Η τελευταία φράση της εισαγωγής είναι αυτή που κάλλιστα θα μπορούσε να εκπλήξει κάποιον. Ενώ μέχρι στιγμής ο Μανουήλ δείχνει το σεβασμό του απέναντι στον «Μουτερίζη» και είναι σχετικά ήπιος στην αντιμετώπιση του Ισλάμ γράφει κάτι, το οποίο προμηνύει αυτό που έρχεται στη συνέχεια: «...Για όλους αυτούς τους λόγους που πριν από λίγο ανέφερα, υπάρχει κίνδυνος και δεν

ίδια ακριβώς αναφέρει και ο Ευθύμιος Ζυγαβηνός: ο Μωάμεθ επηρεάστηκε από τους Εβραίους, τους Αρειανούς και τους Νεστοριανούς (P. G. 130, 1333B) και ο αιρετικός μοναχός ήταν αυτός που ενημέρωσε τον Μωάμεθ ότι άγγελος του Θεού έρχεται σε επαφή μαζί του (P. G. 130, 1333C). Τέλος ο Δημήτριος Κυδώνης αναφέρει ότι ο Βαχύρα ήταν Ιακωβίτης. Ισχυρίζεται, ότι δολοφονήθηκε από τον ίδιο τον Μωάμεθ (P. G. 154, 1117A), ενώ έχοντας διαβάσει τη μετάφραση του Ricoldo da Monte Croce (πρβλ. υπ. 23) αναπτύσσει επιπλέον αυτά που είχε γράψει ο Βαρθολομαίος, γράφοντας, ότι ο Μωάμεθ: α) Αρνείται όπως ο Σαβέλιος την Αγία Τριάδα (P. G. 154, 1041D). β) Θεωρεί το Χριστό διαφορετικής ουσίας και κατώτερο του Θεού και έτσι συμφωνεί με τον Άρειο και τον Ευνόμιο (P. G. 154, 1041D-1044A). γ) Θεωρεί το Χριστό κτίσμα κατώτερο του Πατρός, αλλά ανώτερο από όλα τα άλλα, συμφωνώντας έτσι με τον Άρειο (P. G. 154, 1044B). δ) Ως προς τη γέννηση του Ιησού συμφωνεί με τον Καρποκράτη (P. G. 154, 1044D). ε) Η άποψη ότι, αν ο Υιός είναι ίσος με τον Πατέρα, τότε θα υπάρχει σχίσμα στην γνώμη τους, συμφωνεί με τους Ιουδαίους και τον Κέρδωνα (P. G. 1044D). στ) Για τη μη σταύρωση του Ιησού και τη σταύρωση στη θέση του κάποιου άλλου συμφωνεί με τους Μανιχαίους (P. G. 154, 1045A). ζ) Αρνούμενος τα πάθη αρνείται τα μυστήρια της Εκκλησίας και σε αυτό συμφωνεί με τους Δονατιστές (P. G. 154, 1045A). η) Θεωρώντας, ότι στο τέλος θα σωθούν και οι δαίμονες, συμφωνεί με τον Ωριγένη (P. G. 154, 1045A). θ) Θεωρώντας, ότι το Άγιο Πνεύμα είναι κτίσμα, συμφωνεί με το Μακεδόνιο (P. G. 154, 1045B). ι) Ως προς την περιτομή συμφωνεί με τον Εβίωνα και ως προς την πολυγαμία συμφωνεί με τους Νικολαΐτες (P. G. 154, 1045C). Είναι φανερό η προσπάθεια των βυζαντινών συγγραφέων να συσχετίσουν τον Μωάμεθ με αιρετικό μοναχό και να τον συνδέσουν με προηγούμενους αιρετικούς, οι διδασκαλίες των οποίων είχαν ήδη καταδικαστεί.

¹⁵⁸ Ο Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ίχνη από την αναζήτηση του Υπερβατικού, σ. 415, υποστηρίζει, ότι «...Στήν πρώτη φάση τῆς συναντήσεως Χριστιανισμοῦ καί Ἰσλάμ, ἡ στάση τῶν Βυζαντινῶν ἦταν μᾶλλον σκωπτική καί ὑποτιμητική. Πολλά κελεύσματα τῆς Ἰσλαμικῆς «αἰρέσεως» θεωρήθηκαν «γέλωτος ἄξια» καί γενικῶς τό Ἰσλάμ «ἄθεον καί δυσσεβές δόγμα». Στή δεύτερη φάση, λόγω τῆς αὐξήσεως τῆς ἀπειλῆς, ἡ στάση ἔγινε ἔντονα πολεμική (Νικήτας Βυζάντιος κ. ἄ.). Ἡ τρίτη φάση διακρίνεται γιά ἠπιότητα καί διάθεση ἀντικειμενικοῦ διαλόγου (Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος, Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἰωσήφ Βρυέννιος, Γεννάδιος Σχολάριος).». Διαβάζοντας κάποιος την εισαγωγή και το προοίμιο του διαλόγου, όπου χρησιμοποιούνται λέξεις άκρως υποτιμητικές για το Ισλάμ, όπως έχει ήδη καταδειχτεί ανωτέρω, οδηγείται στο να μην υιοθετήσει την άποψη του Μακαριωτάτου Αλβανίας περί «ἠπιότητας» στο διάλογο του Μανουήλ. Επιπροσθέτως, οι επιθέσεις του Μανουήλ στο πρόσωπο του Μωάμεθ και στις διδασκαλίες του Ισλάμ μόνο από «ἠπιότητα» δε διακρίνονται. Άκρως κατατοπιστικά είναι όσα αναφέρονται αμέσως μετά στην υποσημείωση 165, όπου γίνεται μια καταγραφή των υποτιμητικών χαρακτηρισμών των υπόλοιπων συγγραφέων αλλά και του Μανουήλ. Ως προς το συγκεκριμένο διάλογο είναι κατά το μάλλον ή ήττον δύσκολο να γίνει αποδεκτή η άποψη του Αρχιεπισκόπου Αλβανίας.

απέχει πολύ από το να φαίνεται, ότι είναι ανόητο να συζητά κάποιος για την ασέβεια των Τούρκων και για τα δόγματα της θρησκείας τους, από τα οποία το καλύτερο είναι, ότι μπορούν να προξενήσουν το γέλιο σε όσους τα ακούσουν.»¹⁵⁹. Οι φράσεις αυτές του Μανουήλ δείχνουν τον υποτιμητικό τρόπο, με τον οποίο αρχίζει να αντιμετωπίζει το Ισλάμ. Είναι ένας υποτιμητικός τρόπος που γίνεται προσβλητικός από τη στιγμή που διανθίζεται στις ίδιες γραμμές με τις λέξεις, «θρησκεία του Σατανά»¹⁶⁰ «βλακεία»¹⁶¹, «φλυαρία»¹⁶², «τερατούργημα»¹⁶³, «ανοησίες»¹⁶⁴, και «άξια γέλωτος», εκφράσεις που χαρακτηρίζουν το Ισλάμ και τα δόγματά του¹⁶⁵. Είναι

¹⁵⁹ P. G. 156, 129B, Trapp, 6: 7-10, Förstel, 1, 6:5, «...Ὅθεν, ὅπερ ἔφθην εἰπὼν, κινδυνεύει μικροῦ δεῖν εἶηθες εἶναι δοκεῖν, διαλέγεσθαι περὶ τῆς τῶν Τούρκων ἀσεβείας καὶ τῶν παρ' ἐκείνους δογμάτων, ὧν τὸ κρεῖττον ὅτι περὶ γέλωτα παρασχεῖν ἰκανά τοῖς ἀκούουσιν. ...».

¹⁶⁰ P. G. 156, 128C, Trapp, 5: 25-26, Förstel, 1, 6:3, «...τοῦ Σατανᾶ φυλάττειν παρακαταθήκην ἐσπούδαζε...».

¹⁶¹ P. G. 156, 129B, Trapp, 6: 17, Förstel, 1, 8:6, «...λατρείαν λῆρον...».

¹⁶² P. G. 156, 129C, Trapp, 6: 20, Förstel, 1, 8:7, «...φλυαρίας διήγημα...».

¹⁶³ P. G. 156, 132A, Trapp, 6: 34-35, Förstel, 1, 8:9, «...τερατείαν τινὰ διηγούμενος...».

¹⁶⁴ P. G. 156, 132B, Trapp, 6:40, Förstel, 1, 10:10, «...ἐπειδὴν τι ληροῦντες...».

¹⁶⁵ Όλοι αυτοί οι χαρακτηρισμοί, τους οποίους αποδίδει ο Μανουήλ στο Ισλάμ απαντώνται και σε άλλα πολεμικά έργα των βυζαντινών. Παρακάτω θα παρατεθούν αποσπάσματα από έργα βυζαντινών συγγραφέων με τους χαρακτηρισμούς που αποδίδουν στον Μωάμεθ και στη διδασκαλία του. Ο Μανουήλ, στο σημείο αυτό του διαλόγου, αποφεύγει τις επιθέσεις στο πρόσωπο του Μωάμεθ, πράγμα το οποίο θα πράξει παρακάτω. Οι άλλοι συγγραφείς με τις επιθέσεις που κάνουν στο πρόσωπό του προσπαθούν να αποδείξουν, ότι το ποιόν του ανθρώπου είναι το χειρότερο, ενώ παράλληλα αμφισβητούν ευθέως τη διδασκαλία του. Το ίδιο θα πράξει αργότερα και ο αυτοκράτορας. Ο Βαρθολομαίος ο Εδεσηνός στο έργο του «ΕΛΕΓΧΟΣ ΑΓΑΡΗΝΟΥ», P.G. 104, 1383-1458, αναφέρει για τον Μωάμεθ και το Κοράνιο τα εξής: «... ὅτι οὐ μόνον **ἀμαρτωλός** ἐστίν, ἀλλὰ καὶ δι' ὅλου **ἐχθρός τοῦ Θεοῦ**, καθὼς γινώσκεις, ὅτι πρὸ τοῦ θεοσεβῆσαι, καὶ **κλέπτης**, καὶ **νυκτοπόρος** ὑπῆρχεν καὶ **ληστής**, καὶ **ἐπὶ τὰς στρωμνὰς πολλοῦς τῶν ἀνθρώπων ἐφόνευσεν** (1388B-C), ... Λοιπὸν διὰ τί αὐτὸν προφήτην καὶ ἀπόστολον Θεοῦ καλεῖς **λάγνον** ὄντα, καὶ τοιοῦτον **παμμίαιρον**, καὶ **ληστήν**, καὶ **ἄδικον**, καὶ **φονέα**, καὶ **ἄρπαγα**; (1388C) ... Καὶ οὗτος λοιπὸν ἦν **ψεύστης**, καὶ **ἀπατεῶν**. (1389A) ...». Κατὰ τον Εδεσηνὸ το Κοράνιο λέγει και αλήθειες και ψέματα και αυτό έχει μια εξήγηση: Οι αλήθειες οφείλονται στη διδασκαλία του αιρετικού μοναχού Βαχύρα, ο οποίος δίδαξε στον Μωάμεθ τον Χριστιανισμό, ενώ τα ψέματα οφείλονται στη γραφή του Οθμάνη, ο οποίος συνέλεξε όλα όσα είχε πει ο Μωάμεθ και έγραψε το Κοράνιο: «...Εὔρον οὖν τὸ Κουράνιον σου **ἀληθεύειν** καὶ **ψευδόμενον**. Καὶ ἡ μὲν **ἀλήθεια**, ἀπὸ τῆς **διδασκαλίας** τοῦ **Παχυρᾶ** πρὸς τὸν Μουχάμετ. Τὸ δὲ **ψεῦδος** ἀπὸ τῆς **γραφῆς** τοῦ **Ὁθμάνη**. ...». (1389D). Ο Εδεσηνός συνεχίζει να επιτίθεται στη θρησκεία του Ισλάμ και γράφει, ότι αφού διάβασε όλα τα βιβλία της, δεν βρήκε τίποτα καλό, παρά μόνο πράγματα άξια για γέλωτα: «... Καὶ οὐχ εὔρον οὐδέν τι χρηστὸν, εἰ μὴ τὰ πάντα **γέλωτος ἄξια**.» (1392A). Το Κοράνιο διδάσκει ψέματα, αφού σύμφωνα με όσα λέει το καλό και το κακό προέρχονται από τον Θεό. Εάν είναι έτσι, γιατί ο Θεός ανταμείβει τους καλούς και τιμωρεί τους κακούς; : «...Ἀλλὰ δεῖξαι ἔχω, ὅτι **ψευδές** ἦν τὸ Κουράνιον σου τὸ διδαχθὲν παρὰ τοῦ Ὁθμάνη. Λέγει γοῦν τὸ Κουράνιον σου εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς τραπέζης, ὅτι τὸ **ἀγαθὸν** καὶ τὸ **πονηρὸν ἐκ Θεοῦ** ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις, ἅπερ ἔρχονται. ... Καὶ οὔτε, ὡς σὺ λέγεις, ἔστιν τοῦ Θεοῦ τὸ Κουράνιον σου, οὔτε ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατήλθεν, ὡς ληροῖς. Καὶ γὰρ **ἄδικον** ποιεῖς τὸν **Θεὸν** λέγων, ὅτι τὸ **ἀγαθὸν** καὶ τὸ **πονηρὸν ἐκ Θεοῦ ἐστίν**. Ὁ δὲ Θεὸς **κρίνει** τὸ **ἀγαθὸν**, καὶ τὸ **πονηρὸν**, καὶ **ἀποδίδωσιν** ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἀξίως.» (1393B-D). Ο Μωάμεθ στη ζωή του συνέχισε αδικίες έκανε και αυτό από το Θεό το έμαθε; : «...Σὺ λέγεις, ὅτι ὁ Μουχάμετ ἐστὶν **ἐκ Θεοῦ ἄνθρωπος**, καὶ λοιπὸν ἐκ Θεοῦ **ἔμαθε τὸ ἀδικεῖν**; Ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ **ἄει ἀδικίας** καὶ **ἀπωλείας** ἐργάζετο ἀντὶ τοῦ σῶσαι, ...» (1412A-B). Στο τέλος του έργου αυτού ο Εδεσηνός καθυβρίζει για μια ακόμα φορά τον Μωάμεθ και αποκαλεῖ το Ισλάμ «κατάπτυστη» και «γέλωτος άξια» θρησκεία: «...ἐλέγχωμεν τὸν **κατάρατον** καὶ **βέβηλον** Μουχάμετ, καὶ **μάταιον** καὶ **ψεύστην** ἀποκαλοῦμεν. (1444A), ...Καὶ ἔστιν ἀφορμὴ τοῦτο καὶ πρόφασις, καὶ ὁ λόγος ψευδῆς, ἵνα ὁ λαὸς ἀπατᾶται, καὶ μὴ μάθῃ τὸ ἀληθές, καὶ οὕτως, ἀθετήσῃ τῇ **καταπτύστῳ** καὶ **γέλωτος ἄξια** **θρησκείᾳ**.» (1444B). Σε ένα άλλο έργο του, στο «ΚΑΤΑ ΜΩΑΜΕΔ», (P.G. 104:1448-1458) ο Εδεσηνός

συνεχίζει σε πιο ήπιο βαθμό τις επιθέσεις στο πρόσωπο του Μωάμεθ, αλλά προσθέτει την πληροφορία, ότι ο Μωάμεθ επηρεάστηκε στη διδασκαλία του από αιρετικούς. Για τον Μωάμεθ γράφει: «... τοιούτος δὲ ἦν τῆ μορφῇ, **ἡμίξηρος**, καὶ τὸ εἶδος **γελοιός** τε καὶ βαδίσματι. (1448C). ... , ἀλλ' ὅτι καὶ **ἀνείδεος** ἦν καὶ **ἄμορφος**. (1449A). ... , ὅς καὶ κληρονόμη καὶ ταύτης ὄφει ὧν δράκων γέγονεν. (1449C)». Ενώ για την επιρροή που του ασκήθηκε από τους αιρετικούς γράφει, σε τί επηρεάστηκε και από ποιους: «...Καὶ τότε παραγενόμενος εἰς Παλαιστίνην συνέτυχεν **Ἑβραίοις**, εἶτα καὶ **Ἀρειανοῖς**, ἔπειτα καὶ **Νεστοριανοῖς**. Καὶ δόξας φιλομαθῆς εἶναι, ἀρύσατο ταχέως ἐξ **Ἑβραίων** μὲν τὴν **μοναρχίαν**, ἐξ **Ἀρειανῶν** δὲ **Λόγον** καὶ **Πνεῦμα κτιστά**, ἀπὸ δὲ **Νεστοριανῶν ἀνθρωπολατρείαν**. (1449A), ... Καὶ συλλαβὸν τὰς προρρήθεισας **κενάς** αὐτοῦ διδασκαλίας ὁ Μωάμεδ ἀπὸ τῶν **Ἰουδαίων** τὴν **μοναρχίαν**, ἐκ δὲ τῶν **Ἀρειανῶν** τὸ λέγειν τὸν **Λόγον** καὶ **Υἱὸν τοῦ Θεοῦ κτιστὸν**, ἐκ δὲ τῶν **Νεστοριανῶν** τὴν **ἀνθρωπολατρείαν**. (1449C-D)». Ο Νικήτας ο Βυζάντιος στο ἔργο του «Ἀνατροπὴ τῆς παρὰ τοῦ ἄραβος Μωάμεθ πλαστογραφηθείσης βίβλου» (P. G. 105:669 – 842) χρησιμοποιεῖ παρόμοια γλώσσα για τον Μωάμεθ και για το Κοράνιο. Για το Κοράνιο γράφει, ὅτι ἀποτελεῖ «...**μυσαρωτάτην** καὶ **ψευδηγόρον** παρὰ τοῦ Ἄραβος Μωάμεθ **πλαστογραφηθείσαν βίβλον**...» (704A), εἶναι ἓνα βιβλίο «**σαθρόν** τὲ ἐστὶ, καὶ **εὐκατάπτωτον**» (704A), ἐνὸς τοῦ τέλους θα ἀποδείξει, ὅτι το γράμμα του Μωάμεθ εἶναι «**ἀλλόκοτον** καὶ **ἀσυμβατον**...**ψευδές** τε καὶ **μᾶταιον**...»(704B). Ἀμέσως μετὰ ἀναφέρει, ὅτι το Κοράνιο δὲν ἀποτελεῖ εἶδος οὔτε προφητικὸ ἔργον, οὔτε ιστορικὸ, οὔτε νομοθετικὸ, οὔτε θεολογικὸ: «...οὔτε γὰρ εἶδος **προφητικὸ** λόγου παρίστησιν, οὔτε **ιστορικὸ**, οὔτε **νομοθετικὸ**, οὔτε **θεολογικὸ**, οὔτε **ἄλλου τινός** τῶν ἐξ ὀρθῆς καὶ ἐξέφρονος διανοίας προερχομένων, ἀλλ' ὅλον ἄκοσμον τε καὶ ἄτακτον τὴν σύνθεσιν ἔχον...» (705A). Συνεχίζοντας τὴν συγγραφὴν του ο Βυζάντιος προβαίνει στους παρακάτω χαρακτηρισμοὺς για τον Μωάμεθ και το Ἰσλάμ: «...ἀλλ' ἔδει ἐκ τούτων συνιδεῖν τὴν περιενεχθείσαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ **ἀπαταιῶνος πλάνην**, (729B), ... **Δύσνους ὁ βάρβαρος**, ἐπεὶ **ἀμαθῆς** καὶ **ἀπαίδευτος** (745D), ... Ὁ ἐνδέκατος μῦθος τῷ Μωάμεθ ἐπιγέγραπται μὲν εἰς τὸν Ἰωσήφ, διηγεῖται δὲ τὰ περὶ τοῦ σάφρονος Ἰωσήφ, πῆ μὲν **ἐλλιπῆ**, πῆ δὲ **παρεμβεβλημένα** καὶ **ἐκτεταμένα** καὶ **γελοιώδη** καὶ **αἰσγρά**. (756D), ... Τὰ μετὰ τὸ ὀκτωκαιδεκάτου μυθάρου καὶ τοῦ τριακοστοῦ ἔκτου μεστὰ ὄντα τῆς συνήθους αὐτῶν **ἀδολεσχίας** τε καὶ **τερθρείας** μᾶλλον δὲ **δυσφημίας** τε καὶ **ψευδηγορίας**, (768B-C) ... ἐαυτὸν τε κριτὴν μετὰ τοῦ Θεοῦ φημίξει κρινούντος τὴν οἰκουμένην, καὶ ἕτερα **αἰσχροτέρα** καὶ **ἀλογώτερα**, μᾶλλον δὲ **δαιμονιοδέστερα** καταφλυαρεῖ. (768D). ... πῶθεν ὁ καμηλώδης γόης ἐκείνος τὴν τρίτην διαθήκην ἐκόμισεν, **ἀναιδῶς** τοῦ Θεοῦ **καταπενδόμενος** οὐρανόνθεν **λήρους** καὶ **μύθους** καὶ **ἄσωτειας** καὶ **φλυαρίας ἀγνωσίας** τε πάσης καὶ **ἀμαθειας** μεμεστωμένα δέχεσθαι **ἀλαζονέμενος**; (789C)». Το ἴδιο λεξιλόγιο και το ἐπιχειρήμα των αιρετικῶν πηγῶν χρησιμοποιεῖ και ο Εὐθύμιος ο Ζυγαβηνός στο ἔργο του «Πανοπλία Δογματικῆ», στο κομμάτι που ἀφορὰ τὴ θρησκεία του Ἰσλάμ και τιτλοφορεῖται: «Κατὰ Σαρακηνῶν», P.G. 130:1332-1360: «...Καὶ ποτε παραγενόμενος εἰς Παλαιστίνην, συνέτυχεν **Ἑβραίοις**, εἶτα καὶ **Ἀρειανοῖς**, ἔπειτα καὶ **Νεστοριανοῖς**, καὶ δόξας φιλομαθῆς, ἠρύσατο ταχέως ἐξ **Ἑβραίων** μὲν **μονορχίαν**, ἐξ **Ἀρειανῶν** δὲ **Λόγον** καὶ **Πνεῦμα κτιστά**, ἀπὸ δὲ **Νεστοριανῶν ἀνθρωπολατρείαν**, καὶ σύνθετος ἐξ αὐτῶν θρησκείαν ἐαυτῷ συνεστήσατο. (1333B)... Οὗτος ὁ Μωάμεθ, καίτοι **ἀμαθῆς** ὧν καὶ **ἄγροικος**, τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν συνεγράψατο μυθάρια, ἐκάστῳ τούτων ὄνομα ἐπιθεῖς **ἄξιον** τῆς **ἀπαιδευσίας** καὶ **μωρολογίας** αὐτοῦ. (1341B), ... Ὅντως οὐδεὶς ἄλλος τοῦτο ἐδίδαξε, διότι πρόδηλόν ἐστι ψεῦδος. (1357B), ... Ἀλλὰ μὴν, ὡσπερ τὸν Θεὸν ὁμοῖαι κατὰ ἀστέρος **ψευδές**, οὕτω δὴ καὶ ὅσα ἀπεκαλύφθη τῷ Μωάμεθ **ψευδῆ** καὶ **δαιμονιώδη**. (1357C), ... Παρέδωκεν οὗτος ὁ γόης μαγικὰς τινὰς **κακοτεχνίας**, καὶ **δαιμονιώδεις τελετάς**, καὶ ἄλλας **ἄθεμίτους ἀρρήτουργίας**. Μάτην οὖν ἐπὶ τούτῳ **μεγαλαυχούσιν** οἱ τούτου μαθηταί, καὶ οὐκ ἐγκαλύπτονται τοιοῦτον ἔχοντες **μυσταγωγόν**, πάσης **βλασφημίας** καὶ **ἀθειας** καὶ **τερατολογίας** καὶ **γοητείας** ἀνάπλεον. (1360B) ... Ταῦτα τὰ **μυθώδη ληρήματα** τοῦ **ψευδωνύμου** Μωάμεθ διὰ τοῦτο ἐνταῦθα ἐγραφήσαν, ὡς ἂν οἱ Χριστιανοὶ ταῦτα ὀρῶντες **καταγελῶσι** αὐτὸν καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητάς, καὶ **διαπτύωσι** τὴν αὐτῶν **πλάνην** τε καὶ **ἀπόλειαν**, (1360C)». Σε ἄλλο ἔργο του συνεχίζει τὴν ἴδια τακτικὴν και το ἴδιο λεξιλόγιο ἐναντίον του Μωάμεθ και του Κορανίου. Στο ἔργο του «ΔΙΑΛΕΞΙΣ ΜΕΤΑ ΣΑΡΑΚΗΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΕΡΙ ΠΙΣΤΕΩΣ ΕΝ Τῇ ΠΟΛΕΙ ΜΕΛΙΤΗΝΗΣ», P.G. 131:19–37, επικαλεῖται μια προφητεία του Ησαΐα για ἓνα προφήτη ἄνομο, ο οποίος σύμφωνα με τον Εὐθύμιο εἶναι ὁ Μωάμεθ και τέλος κάνει μια ἐπίθεση ἐναντίον του προσώπου του Μωάμεθ και των διδασκαλιῶν του Κορανίου: «...Τοιοῦτος θεῖος προφήτης καὶ μέγας Ἡσαΐας τάδε φησὶ περὶ τοῦ Μωάμεδ, **Ἀφεῖλε Κύριος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ μέγαν καὶ μικρὸν, κεφαλὴν καὶ οὐρανόν, προφήτην ἄνομον διδάσκοντα ἄνομα, οὗ τι ἢ οὐρά; Καὶ ἔστω πλανῶν καὶ πλανώμενος**, ταῦτα φάσκοντος τοῦ Ἡσαΐου περὶ τοῦ Μωάμεδ, (33C), ... Καὶ μεθ' ἕτερα ὁ Εὐθύμιος πρὸς τὸν Ἀγαρηνὸν ἔφη, Εἰπέ ἡμῖν, ὃ σοφώτατε τῶν Ἁγῶν, ὑμεῖς λέγετε τὸν Μωάμεδ καλεῖσθαι προφήτην Θεοῦ καὶ ἀπόστολον, πῶθεν ἔχετε τοῦτο δεῖξαι, καὶ ἐκ ποίων μαρτύρων; Ὅραμεν γὰρ οὔτε κρίσιν, οὔτε συζυγίαν, οὔτε πώλησιν, οὔτε ἀγοράν, οὔτε χωρισμὸν συζυγίας, οὔτε ἄλλην τὴν οἰανοῦν ὑπόθεσιν ποιεῖτε πᾶρεξ μεμαρτυρημένας γραφάς. Ὁ δὲ Μωάμεδ οὗτος, ὃν λέγετε εἶναι προφήτην ὑμῶν, παντάπασιν ἐστὶν **ἀμάρτυρος** καὶ **ἀνυπόστατος**, γνώριμος γὰρ ἐστὶ παρὰ πάντων ὅτι

μισθιος ἦν, καὶ ὁ τῆς ζωῆς αὐτοῦ χρόνος πενήκοντα καὶ πέντε ἔτη ζῶν ἐν **ἀσωτεία** καὶ πάσῃ **ἀκαθαρσίᾳ** τεσσαράκοντα ἔτη, **εἰδωλολατρῶν** ἐν πάσῃ **ἀσεβείᾳ**. Τὰ δὲ πέντε καὶ δέκα ἔτη ἤρξατο **ψευδοθεοσεβεῖν**, **παρὰ τινος ἀστρονόμου μοναχοῦ**, ὅς καὶ αὐτὸς οὐκ ἦν ὀρθὸς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἀλλ' ἐκ τῆς διδασχῆς ἦν τοῦ **Νεστορίου** ἐσφαλμένων δογμάτων, ὄντινα καὶ μεθυσθεὶς οἶνον ἄκρατον ἀπέκτεινε τῇ αὐτοῦ μαχαίρᾳ, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὴν οἰνοποσίαν ἐκόλυσεν. Μετὰ δὲ τὴν δοκοῦσαν αὐτοῦ θεοσεβείαν, ἢ μᾶλλον **ἀσεβείαν**, ὅλος ὁ βίος αὐτοῦ ἦν **ἀσωτία**, πράξεις **αἰσχροὶ, μοιχεῖαι, ἄρσενοκοιτίαι, φόνοι, ἄρπαγαί**, ἀδικίαι, καὶ εἴ τι κακὸν ἐποίησεν ὁ διάβολος ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τῷ ματαίῳ, ὁ Μωάμεθ οὗτος **ἐποίησεν, καὶ ἔτι πλέον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Σατανᾶ**. Καὶ ἐὰν ὑμεῖς ἀρνήσασθε, ἡ διδασκαλία αὐτοῦ μαρτυρεῖ καὶ βοᾷ τὰ πράγματα. Ὁ δὲ ἀληθὴς Θεὸς ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐν τοῖς τοιούτοις ἀνθρώποις αἰσχροῖς καὶ ἀκαθάρτοις οὐκ ἀναπαύεται, ἀλλὰ καὶ μακρὰν ἀπέχει ἀπ' αὐτῶν. (33C-36A), Ἄκουσον γοῦν τὴν πολιτείαν καὶ ἔπαθλα τῆς ζωῆς αὐτοῦ, καὶ τὰ πληρώματα τῆς διδασκαλίας, λέγοντος ὅτι ἀριθμὸς ὑπάρχει (τῶν προφητῶν) τοῦ Θεοῦ αὐτοῦ χιλιάδες ἑκατὸν εικοσιτέσσαρες. Εἶπατε ἡμῖν, εἶχεν ὁ Θεὸς κατὰ τινος [πόλεμον], καὶ ἐδέετο συμμαχίας τοιαύτης; Ἡ ἀπέστησαν αὐτῷ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, καὶ ἐν τούτῳ ἔφερε τοσοῦτον πλήθος φωσσύτου πρὸς τὸ ποιῆσαι ἀντιπαράταξιν πολέμου; Καὶ γὰρ ὁ ἡμέτερος ἀληθινὸς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν διὰ μικρᾶς στιγμῆς σεισμοῦ συστέλλεται, καὶ συντρομάσῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ. Λοιπὸν δεῖξατε ἡμῖν τις ἡ χρεία αὕτη τῶν εἴκοσι τεσσάρων καὶ ἑκατὸν χιλιάδων προφητῶν, πλὴν φέρετε πρὸς ἡμᾶς τὰ ὀνόματα αὐτῶν, καὶ πόθεν εἰσὶ, καὶ ἐκ ποίας χώρας, καὶ ἐκ ποίου τόπου. Καὶ γὰρ μετὰ τὸ θεοσεβῆσαι ἢ μᾶλλον **ἀσεβῆσαι ἐδίδαξαν** καὶ τοὺς **ψευδοπροφήτας** ὑμῶν, ὧν τὰ ὀνόματα αὐτῶν τῶν προφητῶν εὔρε γεγραμμένα ἐν τῇ βοτάνῃ. Βοτάνην ἐξωνήσατο συμβαλλομένην αὐτῷ εἰς **πορνείαν ἄσχετον** καὶ **ἀκόλαστον**, ὡς μὴ **κορέννυσθαι** αὐτὸν τῆς **ἐπιθυμίας** καὶ τῆς **λαγνείας**. Πῶς οὖν ἀνθρωπον **ἀκάθαρτον, φονέα, δυνάστην, ἄρπαγα, ληστήν, πλάνον**, λέγετε αὐτὸν προφήτην καὶ ἀπόστολον Θεοῦ; Καὶ ὅτι ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν ἄγγελον αὐτοῦ πρὸς τὸν Μωάμεθ; Τις ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτου, ὅτι ἐκ Θεοῦ ἐπέμφθη προφήτης καὶ ἀπόστολος; Ἐκ ποίων σημείων δεικνύεις αὐτὸν προφήτην; Καὶ ποῦ εἰσὶν αἱ αὐτοῦ προφητεῖαι; Ἀλλὰ καὶ ὅποια ἦν ἡ τοῦ ἀγγέλου θεά, δι' οὗ ἐδιδάχθη **πορνεύειν** καὶ **ἄρσενοκοιτεῦειν**, καὶ ἄλλας **ἀθεμίτους πράξεις**, ἐξ ὧν οὐ δύναμαι λέγειν διὰ τὸ νοῦν ἡμῶν μολύνεσθαι; Ἀληθῶς μάταιος ὁ Θεὸς ὑμῶν καὶ ὁ αὐτοῦ ἄγγελος, ὅς διέταξεν ὑμᾶς τοῦ πράττειν πᾶσαν **ἀκολασίαν**. (36:B-C-D)». Τέλος, ὁ αυτοκράτορας Ἰωάννης Καντακουζηνός (1342 – 1375) συνέγραψε τὸ ἔργο «Λόγοι τέσσαρες κατὰ Μωαμεθανῶν», Ρ. G.154, A584, B616, Γ652, Δ676. Στους λόγους αὐτοὺς αποδομῆ τῆ διδασκαλία τοῦ Μωάμεθ καὶ ἀπαντᾷ βασιζόμενος στὴν ὀρθόδοξη χριστιανικὴ γραμματεία. Εἶναι σαφές, ὅτι καὶ ἐδῶ ἀπαντῶνται οἱ ἴδιοι χαρακτηρισμοὶ γιὰ τὸν Μωάμεθ καὶ τὴ διδασκαλία του. Στὸ πρῶτο λόγῳ χαρακτηρίζει τὸν Μωάμεθ ὡς «υἱὸς τῆς ἀπωλείας» (589B), ἐνῶ πιο κάτω γράφει: «Ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως Ῥωμαίων ἐγένετό τις ἀνθρωπος **ἐξώλης** καὶ **παράφρων**, ὅς ἔθετο μὲν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς οὐρανὸν, καὶ ἐλάλησεν **ἀδικίαν** κατὰ τοῦ ὕψους, ἡ δὲ γλῶσσα αὐτοῦ διήλθεν ἐπὶ τῆς γῆς, ὄντινα οὐχ ἁμάρτοι τις, ὡς ἔμοιγε δοκεῖ, **πρωτότοκον διαβόλου** καὶ **υἱὸν ἀπωλείας πατέρα** τε καὶ **υἱὸν ψεύδους** καλέσας αὐτόν, ὄνομα τούτῳ Μωάμεθ, Ἄραψ τὸ γένος, **στρεβλὸς τὴν γνώμην, στρεβλότερος τὴν ψυχὴν**. Οὗτός τιςιν **αἰρετικοῖς** ἐντυχῶν, καὶ διδασχθεὶς παρ' αὐτῶν, **ἐδέξατο σπέρματα**, ἅπερ ὁ τῶν **ζιζανίων σπορεὺς** ἐν ταῖς ἀμφοτέρων ψυχαῖς **ἠροτρίασε καὶ ἐνέσπειρε**, καὶ εἰς ἑκατὸν **ἀκάνθας** τε καὶ **τριβόλους ἐπέδωκε**. (589:C)». Τέλος αναφέρει τὴν προφητεία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Ματθ. 7:15 – 16), γιὰ τοὺς ψευδοπροφήτες καὶ λέγει, ὅτι ὁ Μωάμεθ ἄρχισε νὰ γράφει καὶ νὰ μιλά λόγῳ υπερηφάνειας, ἀφοῦ ἐδιδάχθη ὅλες τις αἰρετικὲς διδασκαλίαι καὶ ἐγένε μαθητὴς τοῦ διαβόλου: «...**Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων ἔσθωθεν δὲ εἰσὶ λύκοι ἄρπαγες. Ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἀπιγνώσεσθε αὐτούς**, (601B) ... Καὶ ἐδιδάχθη μὲν ὁ νόμος, ὡς εἴρηται, **παρὰ τοῦ δαίμονος**, ὅμως καὶ τιςιν **αἰρετικοῖς** ἐντυχῶν, τὰ ὑπόλοιπα προσελάβετο. Καὶ παρὰ μὲν τοῦ Ἰακώβ τοῦ Βαενρᾶ ἦν μνηθεὶς τὰ τοῦ **Νεστορίου**, ὃν μετὰ καιρὸν ἀπέκτεινε, παρὰ δὲ τῶν **Ἰουδαίων** τινῶν, τοῦ τε Φινεῆς καὶ Αὐδιοῦ, ὄντινα Αὐδουλά μετωνόμασε, καὶ Σαλώμ, ὡσπερ Σελέμ, ἀλλὰ δὴ καὶ τιςιν **Νεστοριανοῖς** ἐντυχῶν, τὴν πάντων **κακίαν** ἐσώρευσε. Διὰ τοι τοῦτο ἐν τῷ Κορράν πολλά τις εὐρήσει γεγραμμένα ἐκ τῶν ῥηθειῶν αἰρέσεων. Εἰ γὰρ ἦθη χρηστὰ οἶδε φθεῖρειν **ὀμιλία κακή**, πόσω μᾶλλον **ἦθεσι πονηροῖς** ἐντυχούσα; Λαβῶν τοίνυν τὴν παρὰ τοῦ **δαίμονος διδασχὴν** ὁ Μωάμεθ, τί ἕτερον ἔδει πράττειν καὶ λέγειν ἢ τὰ τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ; Καὶ ὡσπερ ἐκεῖνος νοσήσας τὴν ἐπαρσιν, καὶ πεσὼν, εὐθὺς ἐκ τοῦ **ψεύδους** ἤρξατο, οὕτω καὶ ὁ Μωάμεθ ἐξ **υπερηφανίας** καὶ ψεύδους **ἤρξατο** λέγειν καὶ γράφειν. (604B-C)». Στὸ δεύτερο λόγῳ τοῦ συνεχίζει νὰ χρησιμοποιοῖ υβριστικούς χαρακτηρισμούς γιὰ τὸν Μωάμεθ λέγοντας, ὅτι κανένας δὲν μπορεῖ νὰ ἀπαριθμῆσει τα ψέματα ποὺ ὑπάρχουν στο Κοράνιο καὶ ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Μωάμεθ μόλις κατάλαβε τα ψέματά του, υποστήριξε ὅτι τὴν ἐξήγηση τοῦ Κορανίου μόνο ὁ Θεὸς τὴν γνωρίζει: «...Καὶ τίς ἂν ἀπαριθμήσειε τὰ **ψεύδη**, τοὺς **μύθους** τε καὶ **ματαιολογία**, ἅς συνεγράψατο ὁ τοιοῦτος Μωάμεθ; (617C) ... Κατανοῶν τοίνυν τὴν ἑαυτοῦ **ἀσθένειαν** ἐκεῖνος ὁ **ἀλιτήριος**, καὶ βουλόμενος **συσκιάσαι** αὐτὴν, οὕτωτί φησιν ἐν τῷ κεφαλαίῳ Ἐλαράμ, **ὅτι οὐδεὶς πλὴν τοῦ Θεοῦ ἔγνω τὴν τοῦ Κορράν ἐξηγησιν**. (617D) ... Ἐν γὰρ τῇ ἀρχῇ τοῦ βιβλίου αὐτοῦ τοῦτό φησι

φυσικό, ότι, αφού αυτά γράφονται στην εισαγωγή και στο προοίμιο και δεν αποτελούν μέρος του διαλόγου, δεν υπάρχουν αντιδράσεις από την πλευρά του «Μουτερίζη» και της συντροφιάς του. Κατά τη διάρκεια του διαλόγου, όμως, όταν ο Μανουήλ επιτίθεται στο πρόσωπο του Μωάμεθ υπάρχουν αντιδράσεις και καταγράφονται. Ο αυτοκράτορας αμφισβητεί τα πάντα γύρω από το πρόσωπο του Μωάμεθ. Την προφητική του ιδιότητα¹⁶⁶, τα θαύματα¹⁶⁷, τον ενάρετο βίο του και τις παραδόσεις που υπάρχουν γι' αυτόν. Πού βασίζονται οι διδασκαλίες για το Μωάμεθ όπως, ότι ο Θεός δημιούργησε τα πάντα εξαιτίας της αγάπης Του προς το πρόσωπο

πρώτον, ότι μίαν ἀλήθειαν μέλλω εἰπεῖν, ὡς ὅσα εἰσὶ γεγραμμένα, τὰ πάντα εἰσὶ **ψευδῆ**. Καὶ μετὰ ταῦτα γράφει, ὅσα πρὸς **γέλωτα παιδιᾶς** χάριν. Τὸ δ' ἵνα μετὰ τοσαύτης **ἀναιδεΐας** διδάσκη οὗτος τὸ **ψεῦδος**, μήτε Θεὸν φοβούμενος, μήτ' ἐντρεπόμενος ἀνθρώπους, ποίας ἂν συγγνώμης τύχῃ ὁ δεῖλαιος; (629C)». Ο Καντακουζηνός κλείνει το δεύτερο λόγο με τον ίδιο τρόπο που ξεκινά τον τρίτο: Αναφέρεται στις πηγές του Μωάμεθ και λέγει, ότι ως προς τη σωτηρία των δαιμόνων επηρεάστηκε από τον Ωριγένη, ως προς τη γέννηση χωρίς γυναίκα του Υιού και Λόγου του Θεού από τον Καρποκράτη, ως προς το ότι θεωρεί τον Ιησὺ Χριστὸ «ψιλὸν ἄνθρωπον» από το Νεστορίο, για το ότι ο Ιησὺς δε σταυρώθηκε και δε θανατώθηκε από τους Μανιχαίους και τέλος ως προς την ενσώματη μετάσταση του Ιησού, ότι επηρεάστηκε από τους Δονατιστές: «... Ἀλλ' ὅμως ἐξεταστέον, καὶ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα δηλώσει, ὅποίας ποτὲ δόξας ἔχει ὁ Μωάμεθ περὶ τε τοῦ Θεοῦ, περὶ τε τοῦ διαβόλου. Πεπαρῆρησασμένως γὰρ διατείνεται ὅτι **σωθῆναι μέλλουσιν οἱ δαίμονες**, τῷ **Ωριγένει** ἀκολουθῶν. (652A) ... Ἐπεὶ **μηδὲ γεννηθῆναι ἐστὶ δυνατόν ἄνευ γυναικὸς**, αἰρετικῶ **Καρποκράτει** ἀκολουθῶν, σαρκικὴν εἶναι νομίσας τὴν τοῦ Θεοῦ γέννησιν. (652B), ... Οὗτος ὁ Μωάμεθ τὸν Χριστὸν **οὔτε Θεὸν φρονεῖν οὔτε Υἱὸν Θεοῦ, ψιλὸν δ' ἄνθρωπον** ὡς τοὺς πάντας ἀνθρώπους καὶ **ἅγιον**, καὶ ὑπὲρ ἅπαντα ἄνθρωπον ἀσυγκρίτως, **Νεστορίῳ** ἀκολουθῶν. (652C), ... Ἐτι φησὶν ὁ Μωάμεθ **μὴ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τὸν Χριστὸν ἀναιρεθῆναι, μήτε σταυρωθῆναι**, ἀλλὰ τινα ἕτερον ἐκεῖνῳ ὅμοιον, καὶ **κατὰ φαντασίαν** ἐδόκει τὸν Χριστὸν **ἐσταυρώσθαι, Μανιχαίοις** ἀκολουθῶν. (669D), ... Ἐτι φησὶν ὅτι τὸν Χριστὸν ὁ **Θεὸς** εἰς ἑαυτὸν **μετεκαλέσατο**, τουτέστιν εἰς τοὺς οὐρανοὺς. Περὶ δὲ τὰ τέλη τοῦ κόσμου **πάλιν φανήσεται**, καὶ **θανατώσει τὸν Ἀντίχριστον**, μετὰ δὲ ταῦτα **θανεῖν καὶ τὸν Χριστὸν**, τοῖς αἰρετικοῖς **Δονατισταῖς** συμφωνῶν,... (673C)».

¹⁶⁶ Ο τονισμός της ἔλλειψης προφητειῶν για το πρόσωπο του Μωάμεθ αποτελεί πάγια τακτική των βυζαντινῶν συγγραφέων, ὅταν αναφέρονται στο πρόσωπό του. Ο πρώτος, ο οποίος το εντόπισε ἦταν ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο οποίος διερωτάται, πῶς, ἐνῶ για τὴν αγοραπωλησία ἐνὸς ζώου θέλουν μάρτυρες, για τὸν προφήτη καὶ τις προφητείες του, δὲν ἐζήτησαν κανένα (P. G. 94, 765C-768B). Στὴ συνέχεια το ἴδιο ἐπραξαν ο Βαρθολομαῖος Ἐδεσηνός (P. G. 104, 1392A, 1393D), ο Νικήτας Βυζάντιος (P. G. 105, 760A) ο Ευθύμιος Ζυγαβηνός (P. G. 130, 1336B-D), ο Ιωάννης Καντακουζηνός (P. G. 154, 541C, 154, 593A-B), ο Δημήτριος Κυδώνης (P. G. 154, 1052A-B, 154, 1069C-1072B) καὶ ο Γρηγόριος Παλαμάς.

¹⁶⁷ Στὸ Κοράνιο υπάρχουν τέσσερα σημεῖα που ομιλοῦν για τὸν Μωάμεθ καὶ τὰ θαύματα: 13:7, 17:59, 29:50, 64:12. Ο Μωάμεθ δε στάλθηκε για να κάνει θαύματα, ἀλλὰ για να προειδοποιήσει τοὺς ἀνθρώπους. Σχολιάζοντας ο Maulana Muhammad Ali, The Holy Quran, σ. 794, υπ. 50^α, τοὺς στίχους 13:7, 17:59 καὶ 29:50 τονίζει, ὅτι ἡ ἀποστολή του Προφήτη εἶναι μόνο προειδοποιητική: α) 13:7 “The words for every people a guide refer to the Holy Prophet. He was a warner indeed; he warned the evildoers of the evil consequences of their evil deeds, but he was ultimately to be a guide for every people, to lead them out of their evil ways and to set them on the right path.”, The Holy Quran, σ. 501, υποσ. 7α β) 17:59 “After speaking of a great sign in the latter days, the destruction of towns on a large scale, this verse speaks of a general law that God has always been sending signs to establish truth, and that nothing ever hindered Him from sending signs, though such signs were rejected by the people to whom they were sent. It is further made clear that signs are sent to warn people to the evil consequences of doing evil.”, The Holy Quran, σ. 574, υποσ. 59α γ) “The Prophet is a warner, and gives warning in due time that signs are with Allah, Whose power to send these signs they deny. ...”. Γίνεται κατανοητὸ ἀπὸ τὰ ὅσα γράφει ο μουσουλμάνος ἐρμηνευτὴς του Κορανίου, ὅτι ο Μωάμεθ εἶναι μόνο προειδοποιητής (warner) καὶ ὅτι τὰ σημάδια (signs) ἀνήκουν μόνο στον Ἀλλάχ. Το μόνο θαῦμα, το οποίο ἀποδίδεται στον προφήτη εἶναι τὸ θαῦμα με τὴ σελήνη (54:1-3) καὶ το οποίο ἀναφέρουν στα ἔργα τοὺς ο Βαρθολομαῖος Ἐδεσηνός (P. G. 104, 1432D), ο Ιωάννης Καντακουζηνός (P. G. 154, 629C-632C) καὶ ο Δημήτριος Κυδώνης (P. G. 154, 1062A).

του Μωάμεθ¹⁶⁸, ότι το όνομα του Μωάμεθ είναι γραμμένο στα δεξιά του θρόνου του Θεού¹⁶⁹, ότι επιβίβαστηκε¹⁷⁰ στο θεϊκό ζώο «Ελμπαράκ»¹⁷¹ και με τη συνοδία του Γαβριήλ ανήλθε στον ουρανό, όπου ανέβηκε τους επτά ουραμούς, συνάντησε όλους

¹⁶⁸ Trapp, 51: 31-33, Förstel, 1, 154:2,2. Τη διδασκαλία αυτή πρώτος την αναφέρει ο Βαρθολομαίος ο Εδεσηνός, στο «Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ», (P. G. 104, 1432C): «...Καὶ ἐβόησεν ὁ Θεὸς πρὸς με, καὶ λέγει μοι, Καλῶς ἦλθες πρὸς με, Μουχάμετ, ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦ ἰδεῖν σε, μὰ τὴν δόξαν μου, ἐὰν οὐκ ἦσουν καὶ ἡ ἀγάπη σου πρὸς με, οὔτε τὸν οὐρανὸν ἔμελλον ποιῆσαι, οὔτε τὴν γῆν, οὔτε τοὺς ἀγγέλους, οὔτε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων. ...». Από τον Βαρθολομαίο το παρέλαβε και το χρησιμοποίησε ο Ιωάννης Καντακουζηνός και το αναφέρει στο έργο του «Λόγοι τέσσαρες κατὰ Μωαμεθανῶν», (P. G. 154, 533A): «...Ἔστι δὲ τάδε, ὅτι εἶπεν ὁ Θεὸς τῷ Μωάμεθ, Τὰ πάντα ἐποίησα διὰ σέ, καὶ σὲ δι' ἐμέ. ...».

¹⁶⁹ Trapp, 51: 35-38, Förstel, 1, 154:2,2 – 156:2,2. Η διδασκαλία αναφέρεται στο Βαρθολομαίο Εδεσηνό, «Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ», (P. G. 104,1392B): «...Πάλιν δὲ οὐκ ἐρυθρίαξ, λέγων ὅτι γέγραπται γύρωθεν τοῦ θρόνου τὸ ὄνομα τοῦ Μουχάμετ. Καὶ ποῦ ἦν ὁ Μαχουμέτ, ὅταν ὁ Θεός, καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ἦν; Ὁ θρόνος τοῦ Θεοῦ ὁ οὐρανός, ἡ γῆ, καὶ τὸ ὄνομα τοῦ Μουχάμετ τρισύλλαβόν ἐστι. Καὶ πῶς γύρωθεν καταγέγραπται τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ; Περιεγράψω τῷ Θεῷ; ἀλλὰ πεπλάνησαι. ...». Σχετική αναφορά κάνει και ο Ιωάννης Καντακουζηνός, «Λόγοι τέσσαρες κατὰ Μωαμεθανῶν», (P. G. 154, 533A): «...καὶ ὅτι μὴ μόνον εἰς τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸ παλαιὸν εὐρίσκετο γεγραμμένον τὸ τοῦ Μωάμεθ ὄνομα, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσι τοῦ θρόνου τοῦ Θεοῦ εὐρίσκεται γεγραμμένον. ...». Το ίδιο αναφέρει και ο Δημήτριος Κυδώνης, στο έργο του «Κατὰ Μωαμεθανῶν», (P. G. 154, 1048: «...Δυσχυρίζεται δὲ τοῦνομα τοῦτο ἐξ αἰδίων γεγράφθαι ἐν τῷ τοῦ Θεοῦ θρόνῳ, πρὸς τοῖς δεξιοῖς, ἐν τῷ ἀνωτέρῳ μέρει. ...». Ο Δημήτριος Κυδώνης αποτέλεσε πηγή για τον Ιωάννη Καντακουζηνό. Τέλος, τη συγκεκριμένη διδασκαλία η Α. Ζιάκα, Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, σ. 87, τη θεωρεί καρπὸ της μουσουλμανικής θεολογίας και δη της σιτικής με ἀπώτερο σκοπὸ να ἐξιδανικεύσει το πρόσωπο του Προφήτη. Αυτό, ἴσως ἀποτελεῖ μια ἐνδειξη, ὄχι ἀτράνταχτη ἀπόδειξη, ὅτι ἡ Βαβυλώνα του Ricoldo του Μουτερίζη εἶναι ἡ Βαγδάτη, ἀφοῦ ἡ ἐγγύτητά της στην κύρια μάζα του σιτικού πληθυσμοῦ, ἐπιτρέπει τὴν υιοθέτηση τῆς πόλεως αὐτῆς.

¹⁷⁰ Trapp, 52:5-8, Förstel, 1, 156:2,4. Από το σημείο αυτό και ἔπειτα γίνεται ξεκάθαρο, ὅτι κύρια πηγή του Μανουήλ ἀποτελεῖ τὸ ἔργο του Δημητρίου Κυδώνη «Κατὰ Μωαμεθανῶν», (P. G. 154, 1037A-1169A). Στο ἔργο αὐτό ο Δημήτριος κάνει μια περίληψη του ἔργου του φλωρεντινοῦ Ricoldo da Monte di Croce (1243-1320). Ο φλωρεντινός Ricoldo da Monte di Croce ταξίδεψε στη Βαβυλώνα (μέρος ἀπὸ ὅπου προέρχεται καὶ ὁ Μουτερίζης) καὶ ἐκεῖ ἀφοῦ ἔμαθε ἀραβικά, διάβασε τὸ Κοράνιο καὶ τὸ μετέφρασε στα λατινικά. Μέσα ἀπὸ αὐτὰ που γράφει, ὁμως, γίνεται φανερό ὅτι δε διάβασε μόνο τὸ Κοράνιο, ἀλλὰ διάβασε καὶ ἔργα τῆς ἀποκαλυπτικῆς γραμματείας του Ἰσλάμ, ὅπως εἶναι τὸ λεγόμενο «Μιράζ - Miradj», σύμφωνα με τὸ ὁποῖο Γαβριήλ παρέλαβε τὸν Μωάμεθ, τὸν μετέφερε στην Ἱερουσαλήμ καὶ ἀπὸ ἐκεῖ τὸν μετέφερε στὸν Παράδεισο. Πριν συναντήσει τὸ Θεό, ὁ Μωάμεθ συναντᾶ διαδοχικὰ τὸν Ἰωάννη τὸν Βαπτιστὴ καὶ τὸν Ἰησοῦ στὸν πρῶτο οὐρανό, τὸν Ἰωσήφ τὸν Ἰακώβ στὸν δεῦτερο οὐρανό, τὸν Ἐνῶχ καὶ τὸν Ἡλία στὸν τρίτο, τὸν Ααρὼν στὸν τέταρτο, τὸν Μωυσή στὸν πέμπτο, τοὺς ἀγγέλους, τοὺς ὁποῖους στέλνει ὁ Θεός γιὰ βοήθεια στους πιστοὺς που πολεμοῦν στὸν ἕκτο καὶ τέλος στὸν ἕβδομο οὐρανό τὸν Ἀδάμ. Καθ' ὅλη αὐτὴν τὴν διαδρομὴ ὁ Μωάμεθ παρατηρεῖ καὶ βλέπει τὸν Παράδεισο καὶ μαθαίνει γιὰ τὴν Κόλαση. Τὸ Μιράζ εἶναι φανερά ἐπηρασμένο ἀπὸ τὴν «κλίμακα τοῦ Ἰακώβ» (Γεν. 28:11-19), ἀλλὰ ὑπάρχουν δύο μεγάλες διαφορὲς μεταξύ τους: Ὁ Ἰακώβ εἶδε τὸ Θεό καὶ τὶς πύλες τοῦ Παραδείσου ἀπὸ μακριά, σε ἀντίθεση με τὸν Μωάμεθ, ὁ ὁποῖος μπήκε μέσα στὸν Παράδεισο καὶ ἦρθε τόσο κοντὰ με τὸν Ἀλλάχ, ὥστε Ἐκεῖνος τὸν ἀγγίξε. Στο Κοράνιο ὑπάρχει τὸ 17^ο κεφάλαιο «Τὸ νυχτερινὸ ταξίδι», ὅπου γίνεται μικρὴ ἀναφορὰ στο συγκεκριμένο γεγονός (17:1-3). Ἀνάπτυξη τῶν στίχων αὐτῶν εἶναι «Ἡ σκάλα τοῦ Μωάμεθ». Στην ἐλληνικὴ βιβλιογραφία τὸ ἔργο ἔχει μεταφραστεῖ καὶ ἐκδοθεῖ: Ἡ σκάλα τοῦ Μωάμεθ, μτφρ.:Δ. Μήλας., Ἀρχιεπ. Ἀναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ἰσλάμ, σ. 174, ὑπ.23. Στη διεθνή βιβλιογραφία ἐνδιαφέρον εἶναι τὸ ἔργο: R. Hyatte, The Prophet of Islam in old French, the romance of Muhammad (1258) and The book of Muhammad's ladder (1264), Brill 1997.

¹⁷¹ E. I. 1, σ. 1310-1311, Encyclopedia of Islam, 118, Encyclopedia of World Religions, 114. Με τὴν ὀνομασία αὐτὴ ὁ Μανουήλ ἀναφέρεται στὸ μυστηριώδες ζῶο, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στη «Σκάλα τοῦ Μωάμεθ» ὡς «Ἀλμπουράκ» που σημαίνει «αρσενικὴ πάπια ἢ χήνα», (σ.27). Στο δεῦτερο κεφάλαιο τοῦ συγκεκριμένου ἔργου δίδεται καὶ ἡ περιγραφή αὐτοῦ τοῦ θαυμαστοῦ ζώου.

τους μεγάλους προφήτες¹⁷² και τέλος ήρθε σε τόσο κοντινή απόσταση από τον Αλλάχ που να αισθανθεί το κρύο χέρι Του¹⁷³; Που βασίζεται το θαύμα με το μήλο, το οποίο έπεσε από τον ουρανό, ότι ο Μωάμεθ το πήρε και το μισό το έδωσε στην αδερφή του «Φατουμά» και το υπόλοιπο το ξαναχώρισε σε δύο κομμάτια και από αυτά προήλθαν ένα άλογο και ένα ξίφος¹⁷⁴; Σε αυτό το σημείο πρέπει να σημειωθεί, ότι η Φάτιμα δεν είναι αδερφή, αλλά κόρη του Μωάμεθ¹⁷⁵. Η παράλειψη του «Μουτερίζη» να διορθώσει τον Μανουήλ εξηγείται εύκολα από το γεγονός, ότι ο διάλογος καταγράφεται εκ των υστέρων από τον αυτοκράτορα. Όσο για το θαύμα με το μήλο, δεν έγινε δυνατό να βρεθεί η πηγή του αυτοκράτορα. Εκείνο, όμως, που γίνεται εύκολα αντιληπτό είναι, ότι το ξίφος και το άλογο είναι τα κατ' εξοχήν μέσα της διεξαγωγής του Ιερού Πολέμου. Τα ερωτήματα του αυτοκράτορα δεν σταματούν εδώ. Είναι ποτέ δυνατόν να προσεύχεται ο Θεός και οι άγγελοι υπέρ του Μωάμεθ¹⁷⁶;

¹⁷² Όπως φαίνεται και στην υποσημείωση 170 ανάμεσα στους προφήτες που συνάντησε ο Μωάμεθ ήταν και ο Μωυσής, τον οποίο σε αντίθεση με τα λεγόμενα του Μανουήλ, ότι τον συνάντησε στον τέταρτο ουρανό, σύμφωνα με την ελληνική μετάφραση του έργου, τον συνάντησε στον πέμπτο ουρανό. Η διαφορά αυτή είναι άνευ ουσίας και σημασίας για τη συνέχιση της εργασίας και των πορισμάτων της έρευνας. Αυτό, το οποίο ενδιαφέρει εδώ είναι, ότι ο Μωάμεθ έπειτα από τις συμβουλές του Μωυσή καταφέρνει να μειώσει τις προσευχές των μουσουλμάνων σε πέντε ημερησίως. Έτσι παραδόθηκαν στους Μουσουλμάνους οι πέντε προσευχές. Γνώση αυτού του μύθου έχει και ο Δημήτριος Κυδώνης (P. G. 154, 1121D-124A). Σύμφωνα με τον Αρχιεπίσκοπο Αλβανίας Αναστάσιο (Γιαννουλάτο), Το Ισλάμ, σ. 249, το Κοράνιο αναφέρει μόνο τρεις προσευχές: «Το Κοράνιο αναφέρει μόνο τρεις υποχρεωτικές προσευχές – τονίζοντας ιδιαίτερω τη μεσημβρινή: «Τηρείτε τās προσευχάς και την προσευχήν την μεσαίαν, και έγερθητε εξ αυτής συγκεκινημένοι εξ εύλαβίας» (2:239)». Το συγκεκριμένο χωρίο (2:238) δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένο αριθμό προσευχών, πράγμα που θα μπορούσε να υποστηρίξει την άποψη του Αρχιεπισκόπου, αλλά από την άλλη πλευρά δεν την δικαιώνει. Η λέξη «προσευχάς» δε συνοδεύεται ούτε και υπονοεί κάποιον αριθμό προσευχών. Παρά ταύτα ο αριθμός και η ώρα των προσευχών δικαιώνουν την άποψη του Αρχιεπισκόπου, ότι έχουν επηρεαστεί από το ορθόδοξο τυπικό: όρθρο, έκτη ώρα, ενάτη, εσπερινός, απόδειπνο.

¹⁷³ Trapp, 52:26-28, Förstel, 1, 158:2,7. Αναφορά σε αυτό κάνουν και ο Καντακουζηνός (P. G. 154, 1045B) και ο Κυδώνης (P. G. 154, 1121D). Το συγκεκριμένο περιστατικό, το οποίο αναφέρει ο Μανουήλ, παραδίδεται στην «Σκάλα του Μωάμεθ», στο τεσσαρακοστό ένατο κεφάλαιο. Στο κεφάλαιο αυτό ο Μωάμεθ φτάνει τόσο κοντά στον Θεό, σε σημείο που ο Θεός να τον αγγίζει, ο Μωάμεθ να νοιώθει τη δροσιά των δαχτύλων μέσα στην καρδιά του και μετά το άγγιγμα να μαθαίνει την αλήθεια ολόκληρου του κόσμου και τα μελλούμενα: Αωνύμου, Η Σκάλα του Μωάμεθ, σ. 143-145.

¹⁷⁴ Trapp, 52: 21-23, Förstel, 1, 156:2,6. Το μόνο γνωστό θαύμα του Μωάμεθ είναι αυτό που αναφέρεται στην αρχή της 54^{ης} Σούρας και λέει: «1. Η Ωρα (της Κρίσης) πλησίασε, και η Σελήνη σχίστηκε (στα δύο). 2. Κι αν ακόμα βλέπουν ένα Σημείο, απομακρύνονται αμφιβάλλοντας, και λένε: «Αυτό δεν είναι παρά μαγεία που συνεχίζεται.». Στον Μωάμεθ δεν αποδίδονται θαύματα. Το μοναδικό θαύμα που του αποδίδεται επίσημα είναι αυτό της Σελήνης. Η «επίσημη δικαιολογία» είναι, ότι ο Μωάμεθ δε στάληκε να κάνει θαύματα, όπως ο Ιησούς, αλλά να διδάξει μόνο. Από την άλλη πλευρά υπάρχει και η άποψη, ότι ο Μωάμεθ φοβήθηκε, ότι, αν προσπαθήσει να κάνει θαύματα είτε θα αποδειχθεί η απάτη του, είτε ότι θα έχει την ίδια κατάληξη με τους προηγούμενους προφήτες, δηλαδή το θάνατο, πράγμα που σίγουρα δεν ήθελε.

¹⁷⁵ Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, Ισλάμ, σ. 69: «Με την Χαντίτζια ο Μωάμεθ έζησε ευτυχισμένην ζωήν επί πολλά έτη καί μέχρι τοῦ θανάτου της (619) δέν ένυμφεύθη άλλην γυναίκαν. Άπέκτησε μετ' αὐτῆς ἕξ τέκνα, ἀλά τά ὅποια ἐπέζησε μόνον ἡ Φατιμά...». Την ίδια άποψη εκφράζει και ο αρχιεπίσκοπος Αλβανίας Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ισλάμ, σ. 164, ο οποίος γράφει: «...ή κόρη τοῦ Μωάμεθ Φάτιμα...», E. I. 2, 841-850.

¹⁷⁶ Trapp, 53: 14-16, Förstel, 1, 160:2,11 – 2,12. Ο Μανουήλ αναφέρεται στο 33:56: «Ο Αλλάχ και οι Άγγελοί Του στέλνουν ευχές πάνω στον Προφήτη. ...». Ο Maulana M. Ali, The Holy Quran, σ. 842,

Εν τέλει, διερωτάται ο αυτοκράτορας, πού βασίζεται η προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ; Τότε λαμβάνει την απάντηση από τον «Μουτερίζη», ότι θεωρείται προφήτης, γιατί προφήτευσε τα μελλούμενα και, όπως ο Μωυσής, μίλησε για την πλάνη του Αντίχριστου και τη νίκη του Χριστού, ανέβηκε στον ουρανό, είδε τον Παράδεισο, έμαθε τα πάντα από το Θεό και είδε όλα τα απόρρητα. Τέλος υπαγόρευσε και παρέδωσε τον καλύτερο νόμο¹⁷⁷.

Η απάντηση του «Μουτερίζη» μπορεί να γίνει αποδεκτή μόνο ως «αστεία» ή «παιδική». Για άλλη μια φορά ο μουσουλμάνος διδάσκαλος δεν μπορεί να σταθεί στο ύψος των περιστάσεων, να διορθώσει τα λάθη του Μανουήλ, να εξηγήσει τη διδασκαλία της θρησκείας του και να στηρίξει το πρόσωπο του προφήτη Μωάμεθ, το οποίο τόσο βάλλεται. Για αυτό και ο Μανουήλ δεν αρκείται σε αυτά και συνεχίζει να αμφισβητεί. Για να θεωρηθεί κάποιος προφήτης πρέπει να μελετηθούν ο βίος, οι προφητείες και τα θαύματά του¹⁷⁸. Οι προφητείες που έχει κάνει ο Μωάμεθ μόνο ως επιτυχημένες δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτές, αφού για τις δυσκολίες της αυτοκρατορίας δε χρειάζεται κάποιος να είναι προφήτης για να τις προφητεύσει, ενώ για την ολοκληρωτική επικράτηση του Ισλάμ, δεν μπορεί κάποιος να πει, ότι έχει γίνει, αφού υπάρχουν χριστιανοί βασιλείς στη Δύση, οι οποίοι είναι περισσότερο δυνατοί και πλούσιοι από τους μουσουλμάνους. Οπότε και οι δυσκολίες της αυτοκρατορίας και η επικράτηση του Ισλάμ, δεν μπορούν να αποτελέσουν κριτήρια για την προφητική ιδιότητα του Μωάμεθ. Επιπλέον, οι προφητείες από μόνες τους δεν αποτελούν κριτήριο, αφού και ο διάβολος προφητεύει¹⁷⁹.

Οι δύο συνομιλητές συνεχίζοντας τον διάλογό τους και την διαφωνία τους σχετικά με τον Μωάμεθ, συζητούν για το βίο του. Ο αυτοκράτορας έχει αναφέρει, ότι ένας προφήτης έχει ενάρετο βίο. Τίθεται, λοιπόν, το ερώτημα: Είχε ο Μωάμεθ ενάρετο βίο; Για τον Μανουήλ ο βίος του Μωάμεθ όχι μόνο δεν ήταν ενάρετος, αλλά ήταν γεμάτος ακολασίες και πράξεις που δεν αρμόζουν σε ένα προφήτη, σε έναν άνθρωπο του Θεού. Η πλεονεξία του Μωάμεθ και ο βίαιος τρόπος με τον οποίο

μεταφράζει το αντίστοιχο χωρίο ως εξής: «Surely Allah and His angels bless the Prophet.» και σχολιάζει: «The invocation of Divine blessings on the Holy Prophet is mentioned in connection with the false imputations against him as regards his marital relations, the implication being that all such imputations would be brought to naught by the blessings which Allah would shower on him, showing that he is pure and holds communion with the fountain - head of purity.».. Τη συγκεκριμένη διδασκαλία του Κορανίου αναφέρουν και ο Καντακουζηνός (P. G. 154, 932C) και ο Κυδώνης (P. G. 154, 1100C).

¹⁷⁷ Trapp, 55: 19-56:9, Förstel, 1, 166:3,10-168:4,3.

¹⁷⁸ Το επιχείρημα για τον βίο και τα θαύματα του Μωάμεθ αναφέρει πρώτος ο Βαρθολομαίος Εδεσσηνός, (P. G. 1388C-1392A, 1416A-C). Είναι σαφές, ότι από εκεί και έπειτα κάθε συγγραφέας, ο οποίος έγραφε εναντίον του Μωάμεθ, τόνιζε αυτά τα σημεία.

¹⁷⁹ Trapp, 56:10-60:16, Förstel, 1, 168:4,4 – 182:6,1.

αντιμετώπιζε τους ανθρώπους, οι οποίοι δεν προσήρχοντο στη θρησκεία του, δεν είναι στοιχεία προφήτου. Ενώ ο Άβελ¹⁸⁰, ο Ενώχ και ο Ηλίας¹⁸¹, ο Νώε¹⁸² και ο Αβραάμ¹⁸³ είχαν την ευκαιρία να απολαύσουν την πολυτέλεια στη ζωή τους, την αρνήθηκαν και προτίμησαν τη δόξα κοντά στο Θεό¹⁸⁴. Το καλύτερο παράδειγμα θείου ανδρός είναι ο Μωυσής¹⁸⁵. Αρνήθηκε την επίγεια δόξα και τα πλούτη για τη δόξα του Θεού¹⁸⁶, η δράση του στην Αίγυπτο και η φυγή από εκεί ήταν σοφίσματα του Θεού¹⁸⁷, ενώ τα θαύματα που έκανε είναι γνωστά σε όλους και έγιναν με τη βοήθεια Του¹⁸⁸. Αντιθέτως ο Μωάμεθ, όντας πλεονέκτης, συγκέντρωσε πολλά υλικά αγαθά και πλούτη και επιπλέον συγκέντρωσε στο πρόσωπό του όλες τις εξουσίες. Η πλεονεξία και ο συγκεντρωτισμός δεν είναι στοιχεία ενός προφήτη¹⁸⁹. Οι βίαιοι τρόποι δεν είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός προφήτη. Ο Μωάμεθ οδηγούσε σε θάνατο, όσους δεν ασπάζονταν την θρησκεία του. Ένας άνθρωπος είχε τρεις επιλογές: ή να γίνει μουσουλμάνος, ή να πληρώσει φόρο, ή να πεθάνει¹⁹⁰. Ο νόμος του Μωάμεθ είναι ο πλέον απάνθρωπος. Ο «Μουτερίζης» υποστηρίζει τον προφήτη του λέγοντας, ότι κάθε πράξη πρέπει να κρίνεται με βάση το χρόνο και τα έθιμα που επικρατούσαν την στιγμή που έγινε¹⁹¹, ενώ κάποιες πράξεις, οι οποίες φαίνονται παράλογες, είναι καθοδηγούμενες από το Θεό¹⁹². Δεν είναι, όμως, μόνο ο βίος του Μωάμεθ, που μπαίνει στο στόχαστρο του Μανουήλ. Είναι και ο νόμος του, ο οποίος και αποτελεί τη

¹⁸⁰ Trapp, 66:38-67:4, Förstel, 1, 204:2,7.

¹⁸¹ Trapp, 67:4-15, Förstel, 1, 204:2,8.

¹⁸² Trapp, 67:15-23, Förstel, 1, 204:2,9-206:2,9. Στο Κοράνιο υπάρχουν αρκετές αναφορές στον προφήτη Νώε, όπως και ένα κεφάλαιο αφιερωμένο σε αυτόν: 7:59-64, 10:71-73, 11:25-48, 21:76-77, 23:23-29, 25:37, 26:105-120, 29:14-15, 37:75-82, 40:5, 54:9-15 και το κεφάλαιο 71 που φέρει το όνομα του ως τίτλο.

¹⁸³ Trapp, 67:4-15, Förstel, 1, 206:2,10.

¹⁸⁴ Trapp, 67:27-36, Förstel, 1, 206:2,11.

¹⁸⁵ Ο Μωυσής είναι για το Ισλάμ ένας από τους μεγάλους προφήτες που προηγήθηκαν του Μωάμεθ. Στο Κοράνιο αναφέρεται 26 φορές: 2:49-74, 2:92-93, 4:153-155, 5:20-26, 7:103-162, 10:75-93, 11:96-99, 14:5-8, 17:101-104, 18:60-82, 19:51-53, 20:9-98, 21:48-50, 23:45-49, 25:35-36, 26:10-67, 27:7-13, 28:3-43, 29:39, 37:114-120, 40:23-54, 41:45, 44:17-24, 51:38-40, 61:5, 79:15-25. Η αλυσίδα των μεγάλων προφητών για το Ισλάμ: α) Νώε, β) Αβραάμ, γ) Μωυσής, δ) Ιησούς και τέλος ο Μωάμεθ. Για το Μωυσή στο Ισλάμ βλ.: E. I. 7, σ. 638-640, M. M. Alli, Introduction, σ.100-104, H.C. Huf, Κόλαση, Παράδεισος και Νιρβάνα, σ. 238-241, όπου κάνει αναφορά στους τρεις μεγάλους προφήτες Νώε, Μωυσή και Αβραάμ.

¹⁸⁶ Trapp, 68:17-28, Förstel, 1, 208:3,3.

¹⁸⁷ Trapp, 69:22-31, Förstel, 1, 212:3,9-3,10.

¹⁸⁸ Trapp, 69:31-70:22, Förstel, 1, 212:3,10-216:3,14.

¹⁸⁹ Trapp, 72:14-73:19, Förstel, 1, 222:4,10-224:4,15.

¹⁹⁰ Trapp, 79:5-9, Förstel, 1, 240:1,6. Ιδιαίτερη αναφορά στον Ιερό Πόλεμο θα γίνει στο κεφάλαιο «Ηθικές επιταγές».

¹⁹¹ Trapp, 73:20-28, Förstel, 1, 224:4,16 – 226:4,16. Σε αυτό το σημείο ο «Μουτερίζης» λέγει μια μεγάλη αλήθεια. Η ηθική αλλάζει από εποχή σε εποχή, πράγμα που κάνει ορισμένες πράξεις, ενώ την μία εποχή φαίνονται λογικές, την άλλη εποχή να φαίνονται παράλογες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι παλλακίδες. Ενώ τα παλαιότερα χρόνια η ύπαρξη παλλακίδων ήταν γενικότερα αποδεκτή, τη σημερινή εποχή είναι κάτι παράνομο και κατακριτέο.

¹⁹² Trapp, 74:29-36, Förstel, 1, 228:4,23.

ραχοκοκαλιά του ισλαμικού οικοδομήματος. Ο νόμος του Μωάμεθ δεν έχει να προσφέρει τίποτα καινούριο στην ανθρωπότητα. Ο νόμος του Μωυσή ήταν ελλιπής και συμπληρώθηκε από τον Ιησού, ενώ καταργήθηκαν αυτά που πλέον δεν χρειάζοντο¹⁹³. Ο Μωάμεθ με τη σειρά του, όμως, ήρθε και επανέφερε αυτά, τα οποία ο Ιησούς είχε καταργήσει. Δύο υποθέσεις μπορούν να υπάρξουν: είτε ο Μωάμεθ κακώς τα επανέφερε, είτε ο Ιησούς δεν ήταν αγαθός και κακώς εξυμνείται από το Ισλάμ. Αφού ο Ιησούς είχε καταργήσει την περιτομή¹⁹⁴, την απαγόρευση τροφών¹⁹⁵, το «λειριτικό γάμο»¹⁹⁶ και το «οφθαλμόν αντί οφθαλμού», ο Μωάμεθ

¹⁹³ Trapp, 91:7-11, Förstel, 1, 280:5,12.

¹⁹⁴ Η περιτομή υπήρχε και στην αρχαία Αίγυπτο, στην οποία εγίνετο καθαρά για λόγους καθαριότητας σε άνδρες και γυναίκες, βλ.: Χριστινάκη Ε., Ιστορική πορεία της γυναίκας στη Βίβλο και Ισότητα των Δύο Φύλων, Αθήνα 2005, σ. 110. Σύμφωνα με την Ε. Αδαμτζιλόγλου, Η γυναίκα στη θεολογία του Αποστόλου Παύλου, Ερμηνευτική ανάλυση του Α' Κορ. 11,2-16, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 163, στο λαό του Ισραήλ η περιτομή αποτελεί το σημάδι της διαθήκης, για αυτό και ανεπτύχθη ιδιαίτερη ραβινική διδασκαλία, ότι ο Αδάμ και οι άλλοι μεγάλοι προφήτες γεννήθηκαν περιτμημένοι, γιατί η περιτομή έκανε τους Ισραηλίτες να ξεχωρίζουν από τους εθνικούς και τα ζώα. Στον Χριστιανισμό η περιτομή θεωρήθηκε προτύπωση του βαπτίσματος από τον Κύριλλο Αλεξανδρείας, αφού σύμφωνα με τα όσα υποστηρίζει, η περιτομή ξεχώρισε τον ισραηλιτικό λαό που πίστευε σωστά σε αντίθεση με τους υπόλοιπους λαούς, όπως πιστεύουν σωστά και οι χριστιανοί αποδεχόμενοι το βάπτισμα (P. G 68: 500B, P. G. 72:500A), βλ. Γεωργόπουλος Β., Η περί Σωτηρίας, σ. 230. Από τους χριστιανούς συγγραφείς, οι οποίοι ασχολήθηκαν με το Ισλάμ, αυτοί που έγραψαν ή ανέφεραν την περιτομή είναι ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός (P. G. 94,773A), ο Νικήτας ο Βυζάντιος (P. G. 105,793A-796B) ο Ευθύμιος ο Ζυγαβηνός (P.G. 130,1352D-1353A), ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός (P.G.154,533BC, 568D-569B) και ο Γρηγόριος Παλαμάς, ο οποίος στον διάλογο με τους Χιόνες λέγει απλά, ότι είχε προβλεφθεί η κατάργησή της από τον Χριστό, Α. Ζιάκα, Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 145-146, όπου και παραπέμπει σε όλες τις εκδόσεις του διαλόγου.

¹⁹⁵ Την απαγόρευση των τροφών αναφέρουν ο Νικήτας ο Βυζάντιος (P. G. 105,721A) και ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός, ο οποίος αναφέρει, ότι ο Μωυσής απαγόρευσε κάποιες τροφές στο λαό του, για να μπορέσει να τον αποτραβήξει από τις απολαύσεις της Αιγύπτου, ενώ ο Ιησούς και οι Απόστολοι δεν απαγορεύσανε στους Χριστιανούς καμία τροφή. Οι Χριστιανοί αν δεν τρώγουν κάποια ζώα δεν τα τρώγουν από συνήθεια.(P. G. 154,572B-573B). Ο Ιωάννης, επιπλέον, παραδίδει και δύο ιστορίες, μάλλον προερχόμενες από Χαντίθ, σύμφωνα με τις οποίες ο οίνος απαγορεύτηκε στους Μουσουλμάνους, γιατί μία φορά έστειλε ο Αλλάχ τους αγγέλους Αρώτ και Μαρώτ στη γη και αυτοί ήπιαν οίνο και εμέθυσαν (P. G. 154,628AB), ενώ το χοιρινό απαγορεύτηκε, γιατί το γουρούνι δημιουργήθηκε από τα κόπρανα του ελέφαντα (P. G. 154,628D). Τέλος και ο Ricoldo αναφέρει, ότι η απαγόρευση του οίνου προέρχεται από το «Βιβλίο των Δηγήσεων», το οποίο πρέπει να είναι βιβλίο Χαντίθ, που χρησιμοποιήσε (P. G. 154,1062BC).

¹⁹⁶ Ο λειριτικός γάμος, να παντρεύεται δηλαδή ο αδερφός τη γυναίκα του αποθανόντα αδερφού του, εάν δεν υπάρχουν παιδιά, δεν ισχύει στο μουσουλμανικό νόμο. Ο Μωάμεθ μετά τους πολλούς πολέμους και τους θανάτους των ανδρών, επέτρεψε στους άνδρες του να λάβουν περισσότερες γυναίκες με το πρόσχημα, ότι έτσι οι γυναίκες προστατεύονται καλύτερα. Και πραγματικά έτσι ήταν, γιατί μια γυναίκα μόνη, χωρίς σύζυγο ήταν ουσιαστικά ανύπαρκτη στην προϊσλαμική αραβία. Δεν υπάρχουν πηγές όμως που να αναφέρουν, ότι ήταν υποχρεωτικό να παντρευτεί η χήρα τον αδερφό ή τον πιο κοντινό συγγενή του θανόντος, όπως ίσχυε στο Ισραήλ. Βασιζόμενος σε αυτήν την λειψανδρία υιοθέτησε ο Μωάμεθ την πολυγαμία και την καθιέρωσε. Για τον λειριτικό γάμο βλ.: Ψαρρά Χ., Το δίκαιο και η δικαιοσύνη στο αρχαίο Ισραήλ, (μεταπτυχιακή εργασία, Α. Π. Θ.), Θεσσαλονίκη 2008, σ. 98-99. Ο λειριτικός γάμος βασίζεται στα χωρία της Π. Δ.: Γέν. 38:6-8, Δευτ. 25:5-10, Ρούθ: 2:20, 3:12. Σχολιάζοντας τον Γεν. 38:8 ο Μητρ. Ι. Φούντας, Η Γέννησις, τόμος Δεύτερος, σ. 786-787, αναφέρει: «Ήταν περίπτωση χήρας χωρίς παιδιά, για την οποία ο Νόμος άργότερα έλαβε ιδιαίτερη πρόνοια (βλ. Δευτ. 25:5). Μαθαίνουμε από εδῶ ότι ο λειριτικός νόμος, κατά τον οποίο ο αδελφός του πεθαμένου συζύγου έπρεπε να νυμφευθεί την χήρα γυναίκα, ήταν πολύ παλαιότερος από τον Νόμο του Μωυσή. Ο γάμος αυτός είχε ως σκοπό, πρώτον μὲν νὰ ἐμποδίσῃ τὸ σβήσιμο ἀπογόνων, κάτι πού εἶχε μεγάλη σπουδαιότητα ἐκείνη τὴν ἐποχὴ. «Τὸ ἀνιστᾶν σπέρμα τῷ ἀδελφῷ, τοῖς πενθοῦσι παρέσχε

γιατί τα επανέφερε; Ο νόμος του δεν είναι τίποτα παραπάνω από μια σύνθεση του μωσαϊκού νόμου και του χριστιανικού, ενώ όσα καθιέρωσε ο ίδιος δεν αποτελούν κάτι το ιδιαίτερο ή κάποια καινοτομία. Ο Μωάμεθ περισσότερο υποβίβασε το χριστιανικό νόμο παρά εξύψωσε τη λατρεία και την αφοσίωση προς το Θεό, όπως ήθελε ο ίδιος να πράξει¹⁹⁷. Για τον Μανουήλ, ο Μωάμεθ δεν ήταν κάτι παραπάνω από ένα κοινό κλέφτη, ένα τυμβωρύχο, ο οποίος έκλεψε, σύλησε και κατέστρεψε τους νόμους που βρήκε. Ο «Μουτερίζης» δε μένει αδρανής σε αυτά που ακούει. Υπερασπίζεται τον προφήτη του και θέτει τα δικά του ερωτήματα. Για εκείνον ο Μωάμεθ είναι προφήτης και έκανε θαύματα με κορυφαίο αυτό, κατά τη διάρκεια του οποίου ανέβηκε στον ουρανό. Το συγκεκριμένο θαύμα δε χρειάζεται να το διηγηθεί, ούτε να το εξηγήσει, αφού ο Μανουήλ το γνωρίζει. Η ζωή του Μωάμεθ ήταν αυτή που έπρεπε να είναι και αποδεικνύει, ότι ήταν προφήτης. Ο νόμος του Μωάμεθ είναι ο καλύτερος από όλους, γιατί αποτελεί τη μέση οδό¹⁹⁸. Μεταξύ των δύο πρώτων, του μωσαϊκού και του χριστιανικού νόμου, ο δεύτερος είναι ο καλύτερος, αλλά μεταξύ των τριών είναι ο μουσουλμανικός και αυτό, γιατί καλύπτει τα κενά του μωσαϊκού νόμου, ενώ μετριάξει

παραμυθίαν, ὅτε οὐπω ἐδέδοτο τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως φανερά ἢ ἐπαγγελία» (Διόδωρος). Δεύτερον δέ, ὁ γάμος αὐτός εἶχε σκοπὸ νὰ ἐμποδίσῃ τὴν συσσώρευση κτηματικῆς περιουσίας σὲ λίγα χέρια, ἀφοῦ ὁ υἱὸς ποῦ θὰ γεννιόταν πρῶτος κατὰ τὸν λευιρατικὸ γάμο κληρονομοῦσε τὴν περιουσία τοῦ πεθαμένου θεοῦ του, ἐνῶ ὁ δεύτερος υἱὸς ἀντιπροσώπευε τὸν πραγματικὸ πατέρα. Ὁ Μωσαϊκὸς Νόμος δεν θέσπισε, ἀλλὰ ἀναγνώρισε τὸ ἔθιμο, ἐπιτρέποντας στὸν ἀδελφὸ νὰ ἀρνηθεῖ νὰ πάρει τὴν γυναίκα τοῦ πεθαμένου ἀδελφοῦ μόνο κατόπιν ὀνειδισμοῦ καὶ τιμωρίας. «Οἱ δὲ τάσεις τῶν ἀνθρώπων ἦταν τότε οἱ ἐξῆς: ἕνας ταπεινόφωνος δεχόταν νὰ τηρήσῃ τὸ νόμο αὐτό. Ἕνας ἐγωϊστὴς καὶ φίλαυτος δὲν δεχόταν ποτέ, καὶ προτιμοῦσε ἄλλους ἰσόβιους ἐξευτελισμοὺς ποῦ πρόβλεπε ὁ νόμος γιὰ τιμωρία, παρά νὰ κἀνὴ παιδί ποῦ νὰ λέγεται παιδί ἀλλουνοῦ, τόσο πολὺ τοὺς πείραζε αὐτό, ὅσο σήμερα πειράζει ἕναν τὸ νὰ κἀνὴ ἢ γυναίκα τοῦ παιδὶ ποῦ νὰ προέρχεται ἀπὸ κάποιον ἄλλον. Τέτοιου εἴδους ἐγωϊσμός ἦταν τὸ κίνητρο τοῦ Αὐνάν» (Σάκκος).». Στο Ἰσλάμ ὁ λευιρατικὸς γάμος ἔχει καταργηθεῖ με τὴ σούρα 4:22, ἡ οποία ἀναφέρει: «Και μὴ παντρευθεσθε γυναῖκες ποὺ παντρεύτηκαν οἱ πατέρες σας, ἐκτος ἀν τούτο ἔχει γίνῃ στο παρελθόν (πριν τὸ Ἰσλάμ). Αὐτὸς ὁ γάμος εἶναι μισητὸς καὶ αἰσχρὸς μια κακὴ (προῖσλαμικὴ) συνήθεια.».

¹⁹⁷ Trapp, 93:6-42, Förstel, 1, 286:6,5-290:6,9.

¹⁹⁸ Τη θεωρία των μουσουλμάνων, ότι ο ισλαμικός νόμος είναι η «μέση οδός», την αναφέρει και ο Νικήτας ο Βυζάντιος (P. G. 105,716C-D). Ο Νικήτας θέτει με πολλούς τρόπους το θέμα της χρησιμότητας του μουσουλμανικού νόμου, αφού με αυτόν τον τρόπο όχι απλά απορρίπτει τη μεσότητα του νόμου, αλλά και ολόκληρο το νόμο. Διερωτάται, αφού υπάρχει ο νόμος του Χριστού, ο οποίος είναι νόμος του Θεού, τι καινούριο προσέθεσε ο Μωάμεθ και είναι ενάντιος (P. G. 105,737A-C), ενώ πιο νωρίς δε διστάζει να πει, ότι αφού ο Μωάμεθ εναντιώνεται στο Χριστό είναι άνθρωπος του Αντίχριστου (P. G. 105,716D-717A). Παράλληλα σε ολόκληρο το έργο επαναλαμβάνει, ότι ο νόμος του Ιησού βελτιώνει το νόμο του Μωυσή (P. G. 105,752B-753A, 785D), τον οποίο ακόμα και σήμερα εάν θέλει κάποιος μπορεί να τον ακολουθήσει, αντιθέτως με αυτόν του Μωάμεθ, ο οποίος είναι γεμάτος ασωτίες και σφαγές (P. G. 105,741D-744A). Με τη χρησιμότητα του μουσουλμανικού νόμου ασχολήθηκαν και ο Ευθύμιος ο Ζυγαβηνός και ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός. Ο Ευθύμιος απορεί και διερωτάται, γιατί, αφού ο νόμος του Χριστού αληθοποιεί-τελειοποιεί τα πάντα, ήρθε ο νόμος του Μωάμεθ ενάντια στην αλήθεια (P. G. 140:1344A-B). Ο Καντακουζηνός θεωρεί, ότι ο νόμος του Μωάμεθ δεν είναι συνέχεια αυτού του Αβραάμ. Ο νόμος του Μωυσή είναι παιδευτικός, ενώ του Χριστού ανέβασε τον άνθρωπο στον ουρανό. Ο νόμος του Μωάμεθ το μόνο που προσέφερε είναι το ξίφος, στο οποίο και βασίζεται. (P. G. 154: 533C, 565A, 612A-B).

τις δυσκολίες του χριστιανικού¹⁹⁹. Ο «Μουτερίζης», δηλαδή, παραδέχεται, ότι ο μωσαϊκός νόμος είναι ελλιπής και ότι εχρειάζεται συμπλήρωση και διόρθωση, γιατί είχε πολλά κενά. Αλλά θεωρεί, ότι ο χριστιανικός, ο οποίος ήρθε μετά το μωσαϊκό, ήταν πολύ αυστηρός και δύσκολος για τους ανθρώπους για να τον ακολουθήσουν. Δεν μένει, όμως, σε αυτά. Αφού υπερασπίστηκε το νόμο του Μωάμεθ στρέφει τα βέλη του κατά των διδαγμάτων του Χριστιανισμού. Διερωτάται, πως είναι τέλειος ένας νόμος, ο οποίος διδάσκει να αγαπά ο άνθρωπος τους εχθρούς του, όποιος έχει δύο χιτώνες να δίνει τον ένα, όταν κάποιος σε ραπίζει να γυρνάς και την άλλη παρυά και τέλος, πως μπορεί να είναι τέλειος ένας νόμος, ο οποίος προωθεί την παρθενία και το μοναχισμό²⁰⁰ ενάντια στην εντολή του Θεού για αύξηση του ανθρώπινου είδους²⁰¹ απειλώντας άμεσα τον άνθρωπο με εξαφάνιση. Τέλος, αναφέρει ο «Μουτερίζης», οι μαθητές του Μωυσή και του Χριστού ακολούθησαν το νόμο του Μωάμεθ μόλις αυτός παραδόθηκε²⁰². Στο σημείο αυτό πρέπει να παρατηρηθεί, ότι είναι από τις λίγες φορές που καταγράφεται η αντίδραση και η διδασκαλία του «Μουτερίζη» και κατ' επέκταση του Ισλάμ. Ο «Μουτερίζης» αρθρώνει λόγο και επιχειρήματα ενάντια στο Χριστιανισμό, ομιλεί ενάντια στις διδασκαλίες του και υπερασπίζεται τη δική του, πράγμα που δεν έχει κάνει πιο πάνω, σε σημεία που σαφώς θα τον εξυηρητούσαν περισσότερο, όπως το προ ολίγου αναφερθέν λάθος του Μανουήλ για την Φατίμα²⁰³.

¹⁹⁹ Trapp, 80:2-20, Förstel, 1, 244:2,2-246:2,3.

²⁰⁰ Σύμφωνα με το Κοράνιο 57:27 ο μοναχισμός δε δόθηκε από τον Αλλάχ, αλλά ήταν δημιουργημα των μαθητών του Χριστού. Σχολιάζοντας τον στίχο ο Maulana M. Ali, The Holy Qur'an, σ. 1065, υπ. 27^α, γράφει: «There is no monkery in Islam, is a well-known saying of the Holy Prophet, quite in accordance with this verse, which states that even among the Christians monkery is an institution which was introduced by themselves, not being a Divine ordinance. It is added, however, that their object in adopting this innovation was to seek Divine pleasure. The Muslims were now becoming a great nation, and as they were brought up in the utmost simplicity, and were also enjoined to disdain the gaiety of this life, they are told that their greatness as a nation depended upon the development of all their faculties, so that they, while retaining their simplicity of life, should not stop to practices like that of monkery. They are thus first told that they should not run after the gaieties of the world and make the amassing of wealth the pursuit of their life, and now they are reminded that they should neither go to the other extreme and give up worldly pursuits, and adopt such practises as monkery. They are thus required to keep the balance between the material and moral sides of life.» Ο καθηγητής Γ. Ζιάκας, Το Ισλάμ, σ. 379, σημειώνει, ότι για το Ισλάμ η αγαμία είναι αμαρτία, ενώ ασθενής άνθρωπος θεωρείται ο άγαμος και ο μοναχός, για αυτό και όταν εμφανίστηκαν τα μυστικιστικά τάγματα, οι σούφις, θεωρήθηκαν ξένο σώμα. Η Αθ. Κόλια – Δερμιτζάκη καταγράφει μια χαντίθ σύμφωνα με την οποία ο μοναχισμός του Ισλάμ είναι ο Ιερός Πόλεμος. Γράφει σχετικά η συγγραφέας στο έργο της «Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος», η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο», Αθήνα 1991, σ. 73,: «...Ιδιαίτερα χαρακτηριστικό για τή θέση που κατέχει ό djihad στή θρησκεία είναι τό γεγονός ότι πολλές hadith αποδίδουν τήν ακόλουθη ρήση στόν Μωάμεθ: «κάθε θρησκευτική κοινότητα έχει τόν μοναχισμό της. Ό μοναχισμός τής δικής μου κοινότητας είναι ό djihad». ...».

²⁰¹ Γεν. 9:1. Ο Μητρ. Ι. Φούντας, Η Γέννησις, τόμ. Α', σ. 233, συνδέει την ευλογία-εντολή αυτή του Θεού με την Εκκλησία: «...Η εντολή να «πληρώσουν τήν γή» είναι ένας τύπος τής υπόσχεσης τοῦ Θεοῦ στήν Ἐκκλησία Του» και τον συνδέει με τους στίχους Ησ. 11:9, Ψαλμ. 79:10, Δαν. 2:35, Ησ. 9:7 και Λουκ. 1:33.

²⁰² Trapp, 80:21-81:40, Förstel, 1, 222:4,10-224:4,15.

²⁰³ Πρβλ. σ. 52, υπ. 175.

Ο Μωάμεθ απαντά στην επίθεση του «Μουτερίζη», χωρίς να αιφνιδιαστεί και χωρίς να χάσει την ψυχραιμία του. Ο νόμος του Χριστού είναι ο καλύτερος γιατί έμαθε στους ανθρώπους να αντιδρούν με πιο ήπιο τρόπο σε διάφορες καταστάσεις, χωρίς δηλαδή ακραίες συμπεριφορές, ενώ για την περίπτωση της παρθενίας απαντά, ότι δεν αποτελεί διδασκαλία υποχρεωτική για να την ακολουθήσουν όλοι οι πιστοί χριστιανοί, αλλά μόνο όσοι θέλουν. Η παρθενία είναι τρόπος ζωής, τον οποίο επιλέγει ο πιστός και δεν του τον επιβάλλει η θρησκεία²⁰⁴. Ο νόμος του Χριστού είναι ο πλέον τέλειος. Ο Χριστός έδωσε ένα τέλειο νόμο και δημιούργησε μια τέλεια πολιτεία. Ο Μωάμεθ ληλάτησε αυτό το νόμο και αυτήν τη πολιτεία και δημιούργησε έναν κατώτερο νόμο και μια κατώτερη πολιτεία²⁰⁵. Δεν αρκέστηκε μόνο σε αυτό. Ήταν τόσα πολλά τα ελαττώματα που είχε, ώστε δέχτηκε να συνεργαστεί με το διάβολο. Εξαπάτησε τους μουσουλμάνους για όσα είχε διδάξει ο Χριστός και φυσικά εξαπατήθηκε και ο ίδιος²⁰⁶. Αμάρτανε ταυτίζοντας τον εαυτό του με το Θεό, με το Πνεύμα²⁰⁷ (παράκλητος – περικλητος²⁰⁸). Το Πνεύμα είναι Πνεύμα και Θεός και έχει θεϊκή ουσία, ο Μωάμεθ, όμως, δεν είχε τίποτα από αυτά²⁰⁹. Σφτεριζόμενος τον τίτλο του «Παρακλήτου» δεν έκανε τίποτα άλλο από το να καθυβρίζει το Χριστό και να προσπαθεί να κλέψει τη θεότητα²¹⁰. Ο Παράκλητος είναι Πνεύμα και όχι κτίσμα. Ούτε τα πνεύματα και οι άγγελοι δεν είπαν, ότι είναι ο Παράκλητος και το έκανε ο Μωάμεθ, ο οποίος ήταν κτίσμα. Ο Παράκλητος στάλθηκε στους μαθητές και αυτοί έγιναν σοφότεροι²¹¹. Με το Μωάμεθ, πως έγιναν σοφότεροι οι μαθητές; Ο Μωάμεθ ταύτισε τον εαυτό του με τον Παράκλητο παρακινούμενος από τον ίδιο όφι που παρακινήθηκαν οι πρωτόπλαστοι. Οι πρωτόπλαστοι και ο Μωάμεθ χτυπήθηκαν από τον ίδιο τοξότη, αφού είχαν τα ίδια τραύματα. Για αμφότερους η παγίδα ήταν η ισοθεΐα. Τον Αδάμ τον έπεισε με τη γυναίκα και το Μωάμεθ με τη δόξα. Αν ο Μωάμεθ, όμως, ήταν απεσταλμένος του Θεού δε θα ερχόταν σε σύγκρουση με τον

²⁰⁴ Trapp, 82:4-41, Förstel, 1, 250:3,2 – 1, 254:3,6.

²⁰⁵ Trapp, 92:21-93:4, Förstel, 1, 284:6,2 – 1, 286:6,4.

²⁰⁶ Trapp, 97:9-21, Förstel, 1, 298:2,4-2,5.

²⁰⁷ Trapp, 97:24-29, Förstel, 1, 298:2,6 – 300:2,6.

²⁰⁸ Σύμφωνα με τους Μουσουλμάνους ο Ιησούς είχε μιλήσει στους μαθητές του για την έλευση του Μωάμεθ και επικαλούνται για αυτό τους στίχους από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη 14:26, 16:7,12-13. Υποστηρίζουν, λοιπόν, ότι η λέξη «Παράκλητος» δεν υπήρχε ποτέ στην Γραφή αλλά υπήρχε η λέξη «Περίκλητος», μια λέξη που αποτελεί ένα από το προσωνύμια του Μωάμεθ. Για τη θεωρία περί «Παράκλητου-Περίκλητου»: Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ίσλάμ, σ. 198, υπ. 17, Ζιάκας Γ., Το Ίσλάμ, σ. 192, Λαμπρόπουλος Β., Η τελευταία σφραγίδα του Θεού, Αθήνα 1997, σ. 95-96, Φούγιας Π., Ίσλάμ, Πηγές, Πορεία, Προκλήσεις, Διάλογοι, 2002, σ. 138-139.

²⁰⁹ Trapp, 97:31-40, Förstel, 1, 300:2,7 – 300:2,8.

²¹⁰ Trapp, 98:16-38, Förstel, 1, 302:2,10 – 304:2,14.

²¹¹ Σε αυτό το σημείο ο αυτοκράτορας υπονοεί την Πεντηκοστή.

Ιησού. Οι πράξεις και τα λόγια του Μωάμεθ έρχονται σε σύγκρουση με τις πράξεις και τα λόγια του Ιησού²¹².

Δεν είναι καθόλου τυχαίο, ότι ο Μωάμεθ αποτέλεσε σημείο τριβής και εντάσεως μεταξύ των συνομιλητών. Για τον Μανουήλ είναι ένας κοινός άνθρωπος, ο οποίος το μόνο που έκανε ήταν να διαστρεβλώσει τα διδάγματα του Χριστιανισμού, να λεηλατήσει το χριστιανικό νόμο, να δημιουργήσει δικό του κατώτερο νόμο, να ζήσει μέσα στη χλιδή και να σκοτώσει όσους δεν ασπάζονταν τη θρησκεία του. Για τον αυτοκράτορα και όλο το χριστιανικό κόσμο, ο Μωάμεθ δεν ήταν τίποτε περισσότερο παρά ένας αιρετικός, όπως ήταν ο Άρειος, ο Νεστόριος και πολλοί άλλοι. Αυτό δεν αποτελεί άποψη του αυτοκράτορα μόνο. Το Ισλάμ από την πρώτη στιγμή της εμφάνισής του αντιμετωπίστηκε από τους βυζαντινούς συγγραφείς ως μια αίρεση²¹³, παρόμοια με τον Αρειανισμό και τον Νεστοριανισμό, αιρέσεις, οι οποίες είχαν γεννηθεί στο ίδιο γεωγραφικό χώρο με αυτόν που γεννήθηκε το Ισλάμ. Σε κάθε διάλογο μεταξύ μουσουλμάνων και χριστιανών το πρόσωπο του Μωάμεθ θα αποτελεί σημείο τριβής. Αδιαμφισβήτητα οι μεν θα τον λιθοβολούν, οι δε θα τον υπερασπίζονται. Για τους χριστιανούς θα είναι πάντα ένας πλανημένος ληστής και παραχαράκτης του λόγου του Θεού, ενώ για τους Μουσουλμάνους θα είναι ο αδιαμφισβήτητος ηγέτης, το πρόσωπο σύμβολο της θρησκείας τους και η σφραγίδα των Προφητών. Είναι άξιο προσοχής, ότι ο «Μουτερίζης» στο θέμα του προσώπου του Μωάμεθ αντιδρά, συμμετέχει και υπερασπίζεται τον Προφήτη του, πράγμα που δεν κάνει σε άλλες περιπτώσεις.

²¹² Trapp, 100:8-102:13, Förstel, 1, 308:3,5 – 314:3,16.

²¹³ Όλα τα έργα, τα οποία έχουν γραφτεί από τους Βυζαντινούς εναντίον του Ισλάμ μπορεί κάποιος να τα εύρει περιληπτικά σε δύο έργα: Σδράκας Ε., Η κατά του Ισλάμ πολεμική των βυζαντινών θεολόγων, Θεσσαλονίκη 1961, Ζιάκα Α., Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, Θεσσαλονίκη, 2010. Η συγγραφέας του δευτέρου έργου δεν περιορίζεται στους βυζαντινούς συγγραφείς αλλά επεκτείνει την έρευνά της μέχρι και τα πρόσφατα χρόνια.

6. Το πρόσωπο του Χριστού.

Όπως συνέβη με το Μωάμεθ, ο οποίος αποτέλεσε θέμα συζητήσεως μεταξύ των δύο ανδρών, το ίδιο συνέβη και με το πρόσωπο του Χριστού. Ο Χριστός είναι ένα πρόσωπο αποδεκτό από τις δύο θρησκείες και κατ' επέκταση και από τους δύο άνδρες. Για το Χριστιανισμό αποτελεί το κέντρο ζωής και διδασκαλίας. Ο Χριστός είναι ο σαρκωμένος Υιός του Θεού, ο οποίος ήρθε στη γη, για να σώσει τον άνθρωπο. Τον άνθρωπο, ο οποίος μετά την παρακοή του Αδάμ, ευρίσκετο αιχμάλωτος στα χέρια του διαβόλου. Ο Ιησούς γεννήθηκε με υπερφυσικό τρόπο, μεγάλωσε, δίδαξε την αγάπη, έπαθε, σταυρώθηκε, ενταφιάστηκε, κατέβηκε στον Άδη, αναστήθηκε, ανελήφθη και έτσι απελευθέρωσε τον άνθρωπο από το θάνατο, την αμαρτία και το διάβολο. Ο Ιησούς είχε διπλή φύση, ανθρώπινη και θείκη ταυτόχρονα. Αμφότερες ήταν τέλειες και καμία δεν απορρόφησε την άλλη ή μειώθηκε. Ως προς την ανθρώπινη φύση Του ήταν ελεύθερος από την αμαρτία, ενώ είχε μόνο τα αδιάβλητα πάθη, δηλαδή την πείνα, τη δίψα και την κούραση, όπως και το φόβο. Ως προς την θείκη φύση, όντας τέλειος Θεός μπορούσε και έκανε θαύματα, όλα αυτά που έχουν καταγραφεί στα Ευαγγέλια. Για το Ισλάμ ο Ιησούς ήταν ο τελευταίος προφήτης πριν από το Μωάμεθ. Γεννήθηκε με θαυματουργικό τρόπο από την Μαρίαμ και τον αρχάγγελο Γαβριήλ κατόπιν εντολής του Αλλάχ, είναι προφήτης Του, κάνει θαύματα πάντα με την βοήθεια Του και ποτέ από μόνος του. Προφητεύει την έλευση του Μωάμεθ και ανελήφθη στους ουρανούς, χωρίς να πεθάνει ή να σταυρωθεί²¹⁴. Λίγο πριν την Ημέρα της Κρίσης θα επανέλθει για να σκοτώσει τον Αντίχριστο, έπειτα θα πεθάνει και ο ίδιος και θα κριθούν όλοι από τον Αλλάχ.

Ο Μανουήλ στην προσπάθειά του να αποδείξει τη θείκη φύση του Ιησού και ότι η χριστιανική διδασκαλία είναι σωστή, θα χρησιμοποιήσει ψαλμούς και προφητείες από την Π. Δ., ενώ θα αναφερθεί και στο πρόσωπο του Ιωάννη του Προδρόμου, προφήτου, τον οποίο αποδέχονται και οι μουσουλμάνοι. Αλλά η αρχή θα γίνει από την πλευρά του «Μουτερίζη», ο οποίος θα υποστηρίξει, ότι κακώς οι χριστιανοί θεώρησαν Θεό τον Ιησού. Απλά ήταν ένας μεγάλος προφήτης, ο οποίος δεν έχει πεθάνει και τον αναμένουν οι μουσουλμάνοι λίγο πριν την Ημέρα της Κρίσεως να

²¹⁴ Σύμφωνα με την πιο διαδεδομένη άποψη στο Ισλάμ, ο Ιησούς δε σταυρώθηκε και δε θανατώθηκε από τους Ιουδαίους, αλλά κάποιος άλλος, όμοιός του, σταυρώθηκε στη θέση του. Ως προς το αν τελικά πέθανε ο Ιησούς, όπως όλοι οι άνθρωποι, υπάρχουν δύο εκδοχές. Η πρώτη υποστηρίζει, ότι αναλήφθηκε «έν σώματι» στον ουρανό, όπου και βρίσκεται μέχρι την Ημέρα της Κρίσεως, ενώ η δεύτερη υποστηρίζει, ότι πέθανε αργότερα λόγω φυσικών αιτιών και όχι νωρίτερα, επειδή το ήθελαν οι εχθροί του, βλ. Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ισλάμ, σ.216-219.

έλθει, να σκοτώσει τον αντίχριστο και έπειτα να πεθάνει και αυτός. Στον Παράδεισο ο Ιησούς έχει αναλάβει το μεγάλο ρόλο να κρίνει, ποιος μπορεί να εισέλθει σε αυτόν και ποιος όχι. Όσοι δεν καταφέρουν να περάσουν από την κρίση του Ιησού, θα πέσουν μέσα σε μια τάφρο. Τότε θα πάει ο Μωάμεθ στον Ιησού και θα του ζητήσει να τον αφήσει να λυτρώσει μερικούς από αυτούς που έχουν πέσει μέσα στην τάφρο²¹⁵. Ο Ιησούς θα του επιτρέψει να τραβήξει με τις τρίχες της κεφαλής του, είτε τους ομοεθνείς του, είτε τους ομόθρησκούς του. Ο Μωάμεθ θα αποφασίσει να σηκώσει τους ομόθρησκούς του. Έτσι θα σωθούν όλοι οι μουσουλμάνοι²¹⁶. Ο Μανουήλ

²¹⁵ Με όλη αυτή τη συζήτηση οι δύο συνομιλητές έχουν αγγίξει ένα πολύ λεπτό ζήτημα για το Ισλάμ. Το ζήτημα της Μεσιτείας στο Θεό - Αλλάχ. Για τον Χριστιανισμό το θέμα αυτό έχει ξεκαθαριστεί από την αρχή της ιστορίας του. Μεσίτες των ανθρώπων στον Θεό είναι η Παναγία κι οι άγιοι. Στο Ισλάμ, όμως, το θέμα είναι ανοιχτό. Βασιζόμενος κάποιος σε αυτά που λέει το Κοράνιο, θα δει, ότι αφενός αποκλείει τη μεσιτεία και αφετέρου αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο να την κάνει αποδεκτή ο Αλλάχ την ημέρα της Κρίσης. Στη Σούρα 4:109 γράφει: «Να λοιπόν εσείς είστε που αγωνίζεστε, για λογαριασμό τους στη ζωή του κόσμου αυτού. Ποιος όμως θα αγωνιστεί για λογαριασμό τους μπροστά στον Αλλάχ κατά την Ημέρα της Κρίσης και ποιος θα είναι ο αντικαταστάτης τους;». Η απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα είναι αρνητική, «Κανένας». Παρακάτω (6:94) γράφει: «Και Μας ήλθατε τελείως απομονωμένοι από τα πάντα, όπως σας πλάσαμε στην αρχή, εγκαταλείποντας πίσω σας όλα (τ' αγαθά) που σας χαρίσαμε, και δεν βλέπουμε μαζί σας τους μεσολαβητές σας, που αξιώσατε ότι είναι συνέταιροι του Αλλάχ στη λατρεία σας. Έτσι λοιπόν τώρα διαλύθηκαν όλοι οι δεσμοί ανάμεσά σας, κι εξαφανίστηκε από σας οτιδήποτε φανταζόσαστε.». Κανένας μεσίτης δε θα βοηθήσει τους αμαρτωλούς. Όλοι εξαφανίστηκαν. Πιο κάτω γίνεται πιο σαφές. Κανένας δεν θα μπορέσει να βοηθήσει κανέναν: «Ω! Εσείς οι άνθρωποι! Κάνετε το καθήκον σας στον Κύριο σας και φοβηθείτε την Ημέρα που ούτε ο πατέρας θα μπορέσει να ωφεληθεί (βοηθώντας) το γιο του, ούτε κι ο γιος θα ωφεληθεί τον πατέρα του σε τίποτε. ...». (31:33). Το ίδιο ακριβώς πιο κάτω: «Σε αυτήν την Ημέρα δεν θα έχουν καμιά εξουσία ο ένας πάνω στον άλλο για να ωφεληθούν, είτε για να βλάψουν. ...». (34:42). Το ίδιο: «είναι η Ημέρα που κανένας προστάτης δεν θα μπορεί να ωφεληθεί σε τίποτε την πελατεία του, και καμιά βοήθεια δεν θα μπορέσουν να πάρουν». (44:41). Η απόρριψη της Μεσιτείας γίνεται εμφανής και στο 60:4: «...Όμως μην (μιμηθείτε) τον Αβραάμ όταν είπε στον πατέρα του: «(Θα προσευχηθώ) για να συγχωρεθείς εσύ, αν και δεν έχω τη δύναμη (να κερδίσω) για σένα τίποτε από τον Αλλάχ». ...». Το θέμα, όμως, δεν κλείνει εδώ. Ενώ σε αυτά τα σημεία το Κοράνιο αποκλείει τη Μεσιτεία, σε άλλα σημεία την περιορίζει στους άπιστους (9:113, 18:52-53, 20:109, 33:64-68, 41:47-48, 43:86, 46:5-7), ενώ σε άλλα σημεία αφήνεται ανοικτό το ενδεχόμενο της Μεσιτείας και ιδιαίτερα από τους αγγέλους, (21:28, 33:43, 39:44, 40:7-9, 41:30-32, 42:5, 53:26). Ενώ τα πράγματα δείχνουν να είναι μπερδεμένα, για τους σουνίτες Μουσουλμάνους το θέμα θεωρείται λήξαν. Μεσίτης μεταξύ Αλλάχ και ανθρώπων δεν μπορεί να υπάρξει. Αντιθέτως για τους Σηίτες Μουσουλμάνους Μεσίτης μεταξύ του Αλλάχ και των ανθρώπων θα είναι ο Αλή, ο γαμπρός του Μωάμεθ, ο οποίος και αποκαλείται «Φίλος του Αλλάχ». Ενδιαφέρον παρουσιάζει, όμως, μια χαντίθ την οποία καταγράφει ο Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) στο έργο του Ισλάμ, σελ. 176 -177. Σύμφωνα με αυτήν τη χαντίθ ο μόνος που θα μπορέσει να μεσιτεύσει στον Αλλάχ για τους ανθρώπους είναι ο Μωάμεθ και κανένας άλλος. Όλοι οι προηγούμενοι προφήτες, ακόμα και ο Ιησούς, θα δηλώσουν αδυναμία για τη Μεσιτεία. Έτσι, λοιπόν, αν και το θέμα θεωρείται λήξαν για τους Μουσουλμάνους, φαίνεται, ότι υπάρχουν αρκετά ερωτηματικά ακόμη.

²¹⁶ P. G. 156, 157C-160C, Trapp, 18:35-19:23, Förstel, 1, 46:3,2-48:3,5. Τη θεωρία, ότι ο Μωάμεθ θα βάλει πολλούς Μουσουλμάνους μέσα στον Παράδεισο, με τα γένια του, την αναφέρει και ο Ευθύμιος Ζυγαβηνός. Γράφει χαρακτηριστικά: «Εαυτὸν λέγει τὰς κλεῖς τοῦ παραδείσου λαβεῖν, καὶ κατὰ τὴν ἡμέραν τῆς παγκοσμίου κρίσεως, μετὰ τὸ καταδικασθῆναι Μωσῆα μετὰ τῶν Ἑβραίων ἀπάντων διὰ τὴν τοῦ νόμου παράβασιν, καὶ μετὰ τὴν κατὰ τῶν Χριστιανῶν ψήφον, ἣν ὑποστήσονται προσαγορευόντες τὸν Χριστὸν Υἱὸν Θεοῦ καὶ Θεόν, ἀνοιγῆναι μὲν τὸν Παράδεισον ὑπ' αὐτοῦ, συνελθεῖν δὲ αὐτῷ χιλιάδας ἑβδομήκοντα ἀπὸ τῶν παραδεξαμένων τὴν διδασκαλία αὐτοῦ, τοὺς δὲ λοιποὺς τῶν αὐτοῦ μαθητῶν κριθῆσεσθαι φάσκει, καὶ τοὺς μὲν κρεῖττονας ἐξ αὐτῶν ἀναμφιβόλως καὶ αὐτοὺς εἰς τὸν παράδεισον εἰσαχθῆναι, τοὺς δὲ χεῖρους καὶ ἀμαρτωλοὺς πιττάκιον τῷ τραχήλῳ ἑαυτῶν περιδεδεμένων φέροντας, καὶ αὐτοὺς εἰς τὸν παράδεισον εἰσαχθῆναι, καὶ καλεῖσθαι τούτους

επισημαίνει στον «Μουτερίζη», ότι κατά την άποψή του αυτό δεν είναι δίκαιο, γιατί τότε ο Παράδεισος εκτός από τους δίκαιους μουσουλμάνους θα γεμίσει και κλέφτες, απατεώνες και λωποδύτες. Ο Θεός είναι φιλόανθρωπος, αλλά όχι άδικος²¹⁷. Αφού εξέθεσε συντόμως ο «Μουτερίζης» τις απόψεις του για τον Ιησού ζητά από τον Μανουήλ να μάθει, πως ο Ιησούς ήταν και Θεός και άνθρωπος ταυτόχρονα.

Ο Μανουήλ φυσικά και δέχεται να απαντήσει. Για ένα μουσουλμάνο όλα αυτά είναι εξωφρενικά και βλάσφημα και δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτά. Ο Υιός του Θεού πήρε μορφή δούλου²¹⁸, ανθρώπινη μορφή και αυτό για να δείξει στους ανθρώπους, πώς πρέπει να συμπεριφέρονται και να ζούν. Οι εντολές του Ιησού αντικατέστησαν αυτές του Μωυσή και αυτό, γιατί του Μωυσή απευθύνονται σε αυτούς που ενδιαφέρονται για τα γήινα και τα ανθρώπινα, ενώ του Ιησού σε αυτούς που ενδιαφέρονται για τα ουράνια, τα θεϊκά. Στην υπόσταση του Χριστού ενώθηκαν η ανθρώπινη και η θεϊκή φύση και έτσι τελειοποιήθηκε η πρώτη. Αυτό συνέβη για χάρη των πραγματικών δούλων, των ανθρώπων. Πλέον ο άνθρωπος έχει τη βοήθεια του Χριστού και με τη βοήθειά Του τίποτα δεν είναι ακατόρθωτο, για αυτό και ο ανηφορικός και δύσκολος δρόμος των εντολών του Χριστού γίνεται τρόπος ζωής για τον άνθρωπο. Τη διαδρομή αυτή επιλέγουν να την κάνουν τρεις κατηγορίες ανθρώπων: α) αυτοί που από φόβο προς το Θεό απέχουν από το κακό και ονομάζονται «δούλοι», β) αυτοί που κάνουν το καλό ή απέχουν από το κακό υπολογίζοντας στη μέλλουσα αμοιβή και ονομάζονται «λογιστές», γ) αυτοί που ούτε

ἀπελεύθερους τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ προφήτου Μωάμεθ.», (P. G. 130, 1353BC). Αναφορά στην παράδοση αυτή κάνει και ο Νικήτας Χωνιάτης (P. G. 140,129B). Σημαντικός είναι ο ρόλος του Ιησού την Ημέρα της Κρίσεως, σύμφωνα με την Ισλαμική Παράδοση. Γράφει χαρακτηριστικά ο Αλ. Καριώτογλου, Απόψεις Ισλαμικής Εσχατολογίας, <http://www.acadimia.gr/content/view/64/76/lang.el/>: «...Στην κατηγορία των γεγονότων, τα οποία προαναγγέλλουν το τέλος του κόσμου ανήκει η καταστροφή του Θηρίου (Αντιχρίστου);, του Γωγ και Μαγώγ και η εμφάνιση του Ιησού Χριστού. Είναι σαφής ο εσχατολογικός ρόλος του Χριστού λίγο πριν την τελική Κρίση. «Και αυτός (ο Ιησούς) θα είναι ένα βέβαιο σημάδι ότι (πλησιάζει) η Ωρα. Γι' αυτό μην αμφιβάλλετε γι' αυτήν, αλλά να με ακολουθείτε» (43,61). Σύμφωνα με την ισλαμική παράδοση ο Ιησούς θα έλθει λίγο πριν το τέλος του κόσμου στην Ιερουσαλήμ και θα συμπεριφερθεί ως μουσουλμάνος, θα προσευχηθεί κατά το ισλαμικό τυπικό, έχοντας θέση πίσω από τον προϊστάμενο της ισλαμικής κοινότητας, θα καταστρέψει κάθε σύμβολο και αντικείμενο που αντιτίθεται στον ισλαμικό νόμο (σταυροί, ναοί, συναγωγές) και θα τιμωρήσει όλους τους χριστιανούς που δεν πιστεύουν στο Ισλάμ.: " και δεν υπάρχει κανείς από τους οπαδούς της Βίβλου που να πεθαίνει χωρίς να πιστέψει ότι ο Χριστός είναι άνθρωπος, και την Ημέρα της Κρίσης θα είναι μάρτυρας εναντίον τους" (4,159). Στη συνέχεια ο Ιησούς θα βασιλεύσει σε ένα βασίλειο που θα δημιουργήσει και θα επικρατήσει ειρήνη στην οικουμένη για σαράντα χρόνια. Στο διάστημα αυτό θα συμπεριφερθεί όπως όλοι οι προφύτες, θα νυμφευθεί και θα αποκτήσει παιδιά. Θα πεθάνει και θα ταφεί στη Μεδίνα δίπλα στους τάφους του Μωάμεθ και των πρώτων χαλιφών. ...».

²¹⁷ P. G. 156, 161C-165C, Trapp, 20:13-22:2, Förstel, 1, 52:4,1-56:4,11.

²¹⁸ Την ενανθρώπιση του Θεού, πρώτος ο Απόστολος Παύλος την εξήγησε εύστοχα στην επιστολή του προς τους Φιλιππησίους λέγοντας: «...Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγάγατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δε σταυροῦ.», Φιλ. 2:5-8.

φοβούνται ούτε υπολογίζουν και λέγονται «υιοί»²¹⁹. Αυτά είναι τα είδη των ανθρώπων, τα οποία ακολουθούν τη διδασκαλία του Χριστού. Φυσικά, πρέπει να παρατηρηθεί, ότι η καλύτερη κατηγορία είναι η τρίτη, η οποία κάνει το καλό από επιλογή και χωρίς να περιμένει αντάλλαγμα.

Σκοπός, όμως, του Μανουήλ είναι να αποδείξει, ότι ο Χριστός είναι ο Υιός και Λόγος του Θεού και είχε προφητευθεί από τους προφήτες και γι' αυτό θα ξεκινήσει να χρησιμοποιεί ψαλμούς και προφητείες από την Π. Δ. . Η θεολογική κατάρτιση του Μανουήλ θα ξεδιπλωθεί σε όλο της το μεγαλείο. Όπως συνέβη και στην περίπτωση, κατά την οποία εξήγησε το τρισυπόστατο του Θεού, έτσι και σε αυτήν δε θα διαπράξει δογματικά λάθη, τα οποία δε θα τον εξέθεταν στα μάτια των συνομιλητών του, αλλά θα τον εξέθεταν στα μάτια του μεταγενέστερου αναγνώστη, ο οποίος και θα τα εντόπιζε.

Ο αυτοκράτορας αποδεικνύεται άριστος γνώστης της ορθόδοξης δογματικής διδασκαλίας και άριστος χειριστής των ψαλμών και των προφητειών. Θα χρησιμοποιήσει δέκα εννέα (19) ψαλμούς του Δαβίδ, δέκα πέντε (15) προφητείες του Ησαΐα, τρεις (3) προφητείες του Ζαχαρία και προφητείες και λόγια από τον Βαρούχ, το Μαλαχία, τη Γένεση, τον Ιωνά, τον Ιεζεκιήλ, το Δευτερονόμιο, τον Ιερεμία, την Έξοδο, τον Αμώς και τον Ιώβ, για να αποδείξει, ότι ο Χριστός όχι μόνο ήταν και Θεός και άνθρωπος, αλλά επιπλέον και ότι όλα τα γεγονότα της ζωής του είχαν προφητευθεί. Ο Μανουήλ παραμένει άξιος διάδοχος των μεγάλων βυζαντινών θεολόγων – αυτοκρατόρων²²⁰. Χρησιμοποιεί, λοιπόν, προφητείες και λόγια της Π. Δ.

²¹⁹ Trapp, 86:33-88:35, Förstel, 1, 266:4,14-272:4,23. Την κατηγοριοποίηση αυτή των πιστών, την έκανε πρώτος ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός στο έργο του «Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα», Ρ. Γ. 36:373C.

²²⁰ Το ρόλο που έπαιζαν οι αυτοκράτορες στα θεολογικά θέματα μπορεί κάποιος να τον παρακολουθήσει μέσα από την εκκλησιαστική πολιτική τους και τις Οικουμενικές Συνόδους. Είναι χαρακτηριστικό, ότι η Εκκλησία ήταν ένα όπλο στα χέρια των αυτοκρατόρων αλλά παράλληλα και ένα πρόβλημα. Όπλο, γιατί με αυτό μπορούσαν να συνάπτουν νέες συνθήκες, όπως αυτή κατά τον εκχριστιανισμό των Σλάβων, η οποία όπως υποστηρίζει ο Β. Λαουρδάς, «Κύριλλος και Μεθόδιος, οι ιεραπόστολοι των Σλάβων», Θεσσαλονίκη 1966, σ. 10, είναι μια καθαρά πολιτική πράξη. Ως προς τις Οικουμενικές Συνόδους μπορεί εύκολα κάποιος να δει, ότι οι αυτοκράτορες δεν συγκαλούσαν απλά τις Συνόδους και τις παρακολουθούσαν μένοντας απλοί θεατές, αλλά έπαιρναν ενεργό μέρος σε αυτές και η άποψή τους είχε σημασία. Επιπλέον, όλοι όσοι δεν ακολουθούσαν την επίσημη διδασκαλία της Εκκλησίας και ήταν αιρετικοί απομακρύνονταν από την πρωτεύουσα και εξορίζονταν σε πόλεις κοντά στα σύνορα. Μια απόφαση θρησκευτική ήταν παράλληλα και πολιτική. Αυτό μακροπρόθεσμα είχε αντίκτυπο στην ίδια την αυτοκρατορία, αφού οι αιρετικοί, όπως αποδείχθη, βοήθησαν στην εξάπλωση του Ισλάμ με πιο απλό και σχετικό παράδειγμα αυτό του Βαχύρα, του αιρετικού μοναχού (πρβλ. υπ. 157). Για τη σχέση Κράτους και Εκκλησίας στο Βυζάντιο βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, Το βυζαντινό κράτος, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 306-315, όπου αναπτύσσεται η σχέση των δύο αυτών θεσμών στα πλαίσια της αυτοκρατορίας και γίνεται φανερός ο ρόλος του αυτοκράτορα στα εκκλησιαστικά δρώμενα, Ν. Η. Baynes – Η. ST. L. B. Moss, Βυζάντιο, το κεφάλαιο «Η βυζαντινή Εκκλησία», σσ. 147 - 209 του Η. Gregoire, όπου γίνεται φανερή η δράση των αυτοκρατόρων κατά τη διάρκεια των εκκλησιαστικών θεμάτων, Φειδάς Β., Εκκλησιαστική Ιστορία, τόμ. Α' και Β', Αθήναι 2002, όπου ο καθηγητής παρακολουθώντας την εκκλησιαστική ιστορία του Βυζαντίου παρουσιάζει παράλληλα και την πολιτική ιστορία, αφού πολλές εκκλησιαστικές έριδες επηρέασαν πολιτικά την αυτοκρατορία, Ο

για να αποδείξει, ότι ο Ιωάννης ο Πρόδρομος, το αειπάρθενο της Μαρίας, η Σάρκωση, η διπλή φύση του Χριστού, τα αργύρια, τα πάθη, ο αγρός του Κεραμέα, η κάθοδος στον Άδη, η ανάσταση, οι απόστολοι αλλά και η μελλοντική Δευτέρα παρουσία έχουν όλα προφητευθεί. Ο Μανουήλ κατά τη διάρκεια της συζήτησης επανέρχεται συνεχώς στα ίδια θέματα κάνοντας, κατά κάποιον τρόπο, ένα κύκλο ώστε συνδέοντας τα γεγονότα μεταξύ τους να αποδείξει την αλήθεια του Χριστιανισμού. Ξεκινά με τη σάρκωση, αναφέρει τη διπλή φύση του Χριστού, το αειπάρθενο της Μαρίας, τον Ιωάννη τον Πρόδρομο, τα τριάκοντα αργύρια της προδοσίας, τον αγρό του Κεραμέα, τους Αποστόλους για να καταλήξει στα πάθη, στην κάθοδο στον Άδη και την ανάσταση, κάνοντας μια κυκλική πορεία μεταξύ Παθών-Καθόδου-Ανάστασης-Παθών, για να αποδείξει, ότι μέσα από τα πάθη του Ιησού ήρθε η κάθοδος στον Άδη και η Ανάσταση. Θα καταγραφούν οι προφητείες, τις οποίες χρησιμοποίησε ο Μανουήλ, ανά θέμα, ώστε να γίνει αντιληπτό στον αναγνώστη το εύρος των γνώσεων του αυτοκράτορα και η σωστή χρήση τους. Για τη σάρκωση χρησιμοποιεί επτά (7) ψαλμούς και δύο (2) προφητείες από τον Ησαΐα. Αναλυτικότερα αναφέρει τους ψαλμούς 44:7-8²²¹, 71:11²²², 92:1²²³, 71:17²²⁴, 101:20-

καθηγητής Donald M. Nicol στο έργο του, «Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου 1261 – 1453», μτφρ. Σ. Κομνηνός, Αθήνα 2005, έχει ένα κεφάλαιο με τίτλο: «Η αποκατάσταση της Ορθοδοξίας», σσ. 153 – 174 και αναφέρεται στην περίοδο όπου ο Ανδρόνικος Παλαιολόγος (1258 – 1321), αφού ανέβηκε στον θρόνο το 1282, απεκήρυξε την ένωση της Λυών που είχε υπογράψει ο πατέρας του Μιχαήλ Η΄ και είχε δημιουργήσει πολλά προβλήματα στην αυτοκρατορία. Τέλος είναι χαρακτηριστικό αυτό που γράφει ο Ιωάννης Μάγιεντορφ, Βυζαντινή Θεολογία, σ. 32: «...(οί) αυτοκρατορικές παρεμβάσεις στις θεολογικές αντιπαραθέσεις, οι οποίες σήμερα δίνουν την εντύπωση απαράδεκτων παρεμβάσεων εκ μέρους της κοσμικής αρχής στον ιερό περίβολο της Έκκλησίας, θεωρούνταν αρκετά φυσιολογικές σε μία εποχή όπου ο αυτοκράτορας ήταν υποχρεωμένος εκ του νόμου «έπιστημότατος είναι εν τοις υπέρ της τριάδος δογματισθεΐσιν και εν ζήλω θείω διαβόητος»...». Ο αυτοκράτορας, λοιπόν, ήταν υποχρεωμένος να γνωρίζει τα θεολογικά θέματα και να είναι αποδεκτός για το θείο ζήλο του. Η ανάμειξη του με τα θεολογικά ήταν μια από τις αρμοδιότητές του, όπως ήταν η άσκηση οικονομικής πολιτικής και η διπλωματία. Η κατάρρευση της περσικής αυτοκρατορίας από τον Ηράκλειο προήλθε από έναν θρησκευτικό πόλεμο, πρβλ. Κόλλια-Δερμιτζάκη Α., Ο Βυζαντινός «ιερός πόλεμος», στο πέμπτο κεφάλαιο, όπου γίνεται εκτενής αναφορά στο θρησκευτικό πόλεμο εναντίον των Περσών από τον Ηράκλειο, BAYNES-MOSS, BYZANTIO, σσ. 51-54, Geoffrey Regan, Ηράκλειος, ο πρώτος Σταυροφόρος, οι ιεροί πόλεμοι του Βυζαντίου, μτφρ.: Κ. Αναστασοπούλου, Παπαχρήστου, 2006.

²²¹ Trapp, 140:5-15, Förstel, 2, 68:9,1, «...ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, ράβδος εὐθύτητος ἢ ράβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ Θεὸς ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. ...». Τη διπλή φύση του Ιησού εντοπίζει και σχολιάζει εὐστοχα και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σ. 219, γράφοντας: «...(7-8) Ἡ θεότης καὶ ἡ τέλεια δικαιοσύνη τοῦ βασιλέως. (7) «ὁ θρόνος σου». Ονομάζει τὸν ἥρωά του Θεόν. Οἱ ὀρθολογισταὶ διὰ νὰ ἀποφύγουν τὸν σκόπελον αὐτὸν εἰς τὴν ἐρμηνείαν ἔκαμαν πολλοὺς ἐκβιασμούς τοῦ κειμένου. «Ὁ Θεὸς ἐστὶν ὁ θρόνος σου» «ὁ θρόνος σου εἶναι θεῖος». «ὁ θρόνος σου θρόνος Θεοῦ εἶναι». Το Elohim ὅμως διαμαρτύρεται μὲ τὴν κλητικὴν του πτώσιν καὶ σημαίνει ὅτι ὁ ἥρωας εἶναι θεός ὡς ἐνόησε τοῦτο καὶ ὁ Ἄπ. Παῦλος ἐν Ἐβρ. 1,8 ἐφαρμόσας αὐτό εἰς τὸν σαρκωθέντα Υἱόν τοῦ Θεοῦ. «εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος». Ἐνταῦθα ἀποκλείεται διὰ τὸν ἥρωα θεῖα ιδιότης ἀποδιδόμενη καὶ εἰς τοὺς ἐπιγεῖους ἄρχοντας κατὰ τὸ Ἐξὸδ. 21,6 καὶ Ψαλμ. 81,1 διότι ἡ θεότης αὕτη τοῦ ἥρωος του θὰ εἶναι παντοτινὴ εἰς αἰῶνας αἰῶνων, ἐν ᾧ τῶν ἀνθρώπων ἀρχόντων εἶναι πρόσκαιρος. Τὸ Ἐβραϊκὸν μάλιστα olam εἶναι ἐκφραστικώτατον καὶ δηλοῖ ἀπεριόριστους αἰῶνας εἰς τὸ διηνεκές.

22²²⁵, 2:6-7²²⁶, 49:3²²⁷ και τις προφητείες του Ησαΐα 7:14²²⁸ και 9:6²²⁹. Σχετικά με τον ψαλμό 71:11 ο Μανουήλ σχολιάζει, ότι κακώς οι Ιουδαίοι υποστηρίζουν, ότι σε αυτόν

Τοιοῦτος μόνον ὁ Θεάνθρωπος Ἰησοῦς εἶναι. «ράβδος εὐθύτητος...». Βασιλική ἐξουσία δικαιοσύνης. «Ὁ θρόνος τὸ βασιλικόν (ἀξίωμα) παρέστησε ἡ ράβδος τὸ δικαστικόν» (Βλεμμίδης). «Ὡσπερ οὖν ὁ θρόνος τῆς βασιλείας σύμβολον, οὕτω καὶ ἡ ράβδος καὶ τῆς βασιλείας, καὶ τῆς δικαστικῆς ἐξουσίας. Διὸ φησί. Ράβδος εὐθύτητος, ἡ ράβδος τῆς βασιλείας σου» (Χρυσ. 9,205). (8) ... «ἔχρισέ σε ὁ Θεός ὁ Θεός σου». Τὸ πρῶτον «Θεός» εἶναι κλητική καὶ ἀναφέρεται εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὸ δεύτερον «ὁ Θεός σου» τὸ ὅποιον ἀναφέρεται εἰς τὸν Πατέρα τοῦ Χριστοῦ. Οὕτως ἐρμήνευον σημερινοὶ Ἑβραῖοι καὶ παλαιοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Τὸ εἶδος τῆς χρίσεως αὐτῆς τοῦ Χριστοῦ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ἰδὲ Φίλιπ. 2,9-10. ...».

²²² Trapp, 140:33-34, Förstel, 2,70:9,4, «...καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη δουλεύσουσιν αὐτῷ.». Το πρόσωπο του Χριστοῦ βλέπει και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ψαλμοί, σ. 334, στην προφητεία αυτή: «... «προσκυνήσουσι αὐτῷ πάντες...». Ἴδου τὸ παγκόσμιον πλάτος τοῦ βασιλείου τοῦ Μεσσίου. Οὐδεμία χώρα θὰ μείνη ἀνεπηρέαστος τῆς ἐπιδράσεως τοῦ Μεσσίου, τοῦ Χριστοῦ.».

²²³ Trapp, 141:41, Förstel, 2, 74:9,11, «Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατόκισται ἡ γῆ· αἶνος ᾧδῆς τῷ Δαυΐδ. - **Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν**, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο, ἐνεδύσατο Κύριος δύναμιν καὶ περιεζώσατο· καὶ γὰρ ἐστερέωσε τὴν οἰκουμένην, ἧτις οὐ σαλευθήσεται. ...». Τὴν βασιλεία του Χριστοῦ ἀναγνωρίζει και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ψαλμοί, σ. 432: «... «Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν». Ἴδου ἡ κεντρικὴ ἰδέα τοῦ ποιήματος τεθειμένη εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ ψαλμοῦ: Ἡ βασιλεία τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἔχει ἐγκατασταθῆ ὀριστικῶς ἐπὶ τῆς γῆς. Ὅλοι οἱ λαοὶ ὑπάγονται στοὺς νόμους Του. ...».

²²⁴ Trapp, 142:14-15, Förstel, 2, 76:9,14, «...ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ εὐλογημένον εἰς τοὺς αἰῶνας, πρὸ τοῦ ἡλίου διαμένει τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν.». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ψαλμοί, σ. 335, χρησιμοποιώντας λόγια του Θεοδώρητου, ομιλεῖ για κατηγορηματικὴ δὴλωση τῆς θεότητος του προσώπου, για το οποίο γίνεται λόγος ἐδῶ.

²²⁵ Trapp, 144:10-11, Förstel, 2, 80:1,2, «...20 ὅτι ἐξέκυψεν ἐξ ὕψους ἀγίου αὐτοῦ, **Κύριος ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν γῆν ἐπέβλεψε** 21 τοῦ ἀκοῦσαι τοῦ στεναγμοῦ τῶν πεπεδημένων, τοῦ λῦσαι τοὺς υἱοὺς τῶν τεθανατωμένων, 22 τοῦ ἀναγγεῖλαι ἐν Σιών τὸ ὄνομα Κυρίου καὶ τὴν αἶνεσιν αὐτοῦ ἐν Ἱερουσαλὴμ ...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ψαλμοί, σ. 459, βλέπει στην προφητεία αὐτὴν τὴ μέλλουσα σάρκωση του Υἱοῦ και ἀναγνωρίζει το μέγα ἔλεος του Θεοῦ. Γράφει χαρακτηριστικά: «... «ἐξέκυψεν ἐξ ὕψους Κύριος...ἐπέβλεψε...». Τοῦτο ἐκφράζει τὴν ἄπειρον καλωσύνην τοῦ Κυρίου, ὁ ὁποῖος κατεδέχθη νὰ κῦψη νὰ ἴδῃ τὸν λαόν του δεινοπαθοῦντα καὶ νὰ τὸν ἐλεήσῃ. Τὸ ἐν τῷ μέλλοντι γεγονός λόγῳ τῆς μεγάλης βεβαιότητος τίθεται εἰς παραχημένον χρόνον, ἐξέκυψεν. «ἐξέκυψεν ἄνω μείνας καὶ κάτω φανείς. Ἴδιον γὰρ ἐκκυπτόντων ἄνω μένειν καὶ κάτω φαίνεσθαι. Ἐφάνη δὲ δια τῆς ἐνανθρωπήσεως» (Ζυγαβ.). ...».

²²⁶ Trapp, 144:17-18, Förstel, 2, 80:1,3, «...6 Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιών ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ 7 διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα Κυρίου. Κύριος εἶπε πρὸς με· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. ...». Συμφωνώντας με τα ὅσα λέγει ο Μανουήλ, ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σ. 26, ἀναγνωρίζει, ὅτι στο συγκεκριμένο στίχο ομιλεῖ ο Μεσσίας και τα ὅσα πρόκειται να ἀναγγεῖλαι εἶναι ἡ βουλή, ὁ λόγος του Θεοῦ: «... «Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ». Διὰ τοῦ Ἐγὼ οἱ Ὁ' καὶ ἡ Βουλγάτα ἀναφέρονται εἰς τὸν Μεσσίαν ὁμιλοῦντα ἐνταῦθα. Τὸ Ἑβραϊκὸν ὅμως ἔχει: «Ἐγὼ κατέστησα τὸν βασιλέα μου ἐν Σιών τὸ ἅγιον μου ὄρος». Ἡ ἐκφορὰ τοῦ Ἑβραϊκοῦ εἶναι ἡ φυσικότερα καὶ ὠραιότερα, διότι ὁ Κύριος, ὁ ὁποῖος ὁμιλεῖ μέχρις ἐδῶ, συνεχίζων τὴν ὁμιλίαν Του καὶ ἐνταῦθα ἀντιπαραθέτει εἰς τὰς δυνάμεις τοῦ κακοῦ τὸν ἀκατάβλητον ἀντιπρόσωπόν Του, τὸν Μεσσίαν. Μεγάλην δύναμιν ἔχει τὸ «Ἐγὼ» τοῦ Ἑβραϊκοῦ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ κειμένου. Ἀντιτίθεται ἐμφατικῶς εἰς τὰς δυνάμεις τοῦ κακοῦ, κατὰ τῶν ὁποίων θὰ ἐπέλθῃ ὁ Χριστός κατὰ τοὺς Ὁ', θὰ στείλῃ ὁ Θεός τὸν Χριστόν Του κατὰ τὸ Ἑβραϊκόν. ... «Διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα Κυρίου». Ὡς πρόσταγμα ἄλλοι μὲν ἐκλαμβάνουν τὸν νέον Νόμον τοῦ Χριστοῦ, τὸν Εὐαγγελικόν, διάφορον τοῦ Παλαιοῦ, τοῦ Ἑβραϊκοῦ, ἄλλοι ὅμως ἐννοοῦν τὰ ἀμέσως ἐπόμενα. Ἐπομένως κατὰ τὴν πρώτην γνώμην τὸ νόημα εἶναι: Ἐγκατεστάθην διαγγελεὺς καὶ κήρυξ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ διὰ νὰ μάθῃ ἡ γῆ ποία εἶναι ἡ βουλή τοῦ Θεοῦ καὶ πῶς θὰ ἐκτελέσῃ τὸν προορισμὸν τῆς. ...».

²²⁷ Trapp, 144:29-30, Förstel, 2, 82:1,5, «...ὁ Θεὸς ἐμφανῶς ἦξει, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ οὐ παρασιωπήσεται· πῦρ ἐνώπιον αὐτοῦ καυθήσεται, καὶ κύκλω αὐτοῦ καταγίγῃ σφόδρα. ...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σ. 241, θεωρεῖ, ὅτι ο συγκεκριμένος στίχος ἀναφέρεται στην Ἡμέρα τῆς Κρίσης, ὅταν και ο Θεός θα ἐμφανιστεῖ ἀνάμεσα σε ἀστραπὲς και βροντὲς: «... «ὁ Θεός ἐμφανῶς ἦξει». Εὐθὺς ὡς ἐμφανισθῇ ὁ Κύριος, εἶναι ὡς ἥλιος λάμπων. Δευτ. 33,2. «οὐ παρασιωπήσεται». Ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου συνήθως εἶναι σιγηλή, ἀφανής. Τώρα ὅμως δὲν θὰ παρέλθῃ ἐν σιγῇ ἀλλὰ διὰ τῆς

τον ψαλμό υποδηλώνεται ο Αλέξανδρος ή οι Ρωμαίοι, γιατί σε αυτούς δεν υπετάχθησαν οι λαοί με την θέλησή τους, σε αντίθεση με ό, τι συνέβη με τον Ιησού²³⁰. Στον ψαλμό 92:1 ο Δαβίδ είχε προφητεύσει τη βασιλεία του Χριστού και όχι οποιαδήποτε άλλη βασιλεία. Ο Χριστός είναι ο βασιλεύς, πήρε ανθρώπινη μορφή και έσωσε τον άνθρωπο από την αμαρτία. Η ανθρώπινη φύση έγινε δούλος Του ηθελήμένα, γιατί χωρίς τη βοήθεια του Χριστού θα νικούσε η αμαρτία και ο διάβολος. Μόνο η ειρήνη του Θεού – βασιλιά μπορεί να διαρκέσει παντού και πάντα, ενώ η ανθρώπινη ειρήνη έχει όρια, τοπικά και χρονικά²³¹. Σχετικά με τον ψαλμό 71:17 σχολιάζει, ότι μόνο το όνομα του Χριστού μπορεί να είναι ευλογημένο στους αιώνες και όχι κάποιου ανθρώπου, όπως θα μπορούσαν να υποστηρίξουν οι Εβραίοι. Σε συνδυασμό με τον ψαλμό 92:1, για την αιώνια ειρήνη, αναφέρει, ότι οι ψαλμοί αυτοί δεν αναφέρονται στο Μεσσία των Εβραίων που δεν είναι άλλος από το διάβολο, αφού ούτε το όνομά του είναι ευλογημένο, ούτε η ειρήνη του θα είναι αιώνια. Τους ψαλμούς 101:20-22, 2:6-7 και 49:3 τους χρησιμοποιεί μαζί. Σχετικά με τον 101:20-22 επισημαίνει, ότι στον ψαλμό όχι μόνο φαίνεται η διαφορά υποστάσεως μεταξύ Πατρός και Υιού, αλλά φαίνεται και η κάθοδος του Υιού στη γη, για να διδάξει το όνομα του Κυρίου, δηλαδή του Πατρός, πράγμα το οποίο φαίνεται ακόμα καλύτερα στον ψαλμό 2:6-7, όπου λέγεται ξεκάθαρα, ότι ο Υιός ήρθε για να διδάξει καλύτερα από ό, τι είχε διδαχτεί παλαιότερα το θέλημα του Πατρός, ενώ στον ψαλμό 49:3 υποδηλώνεται ξεκάθαρα η σάρκωση. Αφού ο Θεός είναι παντού και πάντα παρών, γιατί ο προφήτης λέγει ότι θα έρθει, ότι θα γίνει κάτι στο μέλλον, ενώ γίνεται ήδη; Ο Θεός είναι ήδη παντού παρών. Γιατί ο προφήτης μιλάει για το μέλλον; Γιατί προφητεύει τη σάρκωση του Υιού, τότε που ο αόρατος Θεός θα πάρει ανθρώπινη μορφή και θα γίνει θεάνθρωπος. Χρησιμοποιεί και δύο (2) προφητείες του Ησαΐα για

φωνῆς τοῦ Θεοῦ, τῶν βροντῶν, ἀστραπῶν, τῶν φωνῶν αὐτῶν τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν γλῶσσαν τῆς Γραφῆς (Ψαλμ. 17,13) θὰ παρουσιασθῆ. ...».

²²⁸ Trapp, 146:16-17, Förstel, 2, 86:1,14, «...διὰ τοῦτο δώσει Κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ...».

²²⁹ Trapp, 146:20-21, Förstel, 2, 86:1,15, «...ὅτι παιδίον ἐγενήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὄμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλήs ἀγγελός, θαυμαστός σύμβουλος, Θεὸς ἰσχυρός, ἐξουσιαστής, ἄρχων ειρήνης, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος· ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῶ. ...». Ο Μανουήλ σχολιάζοντας το στίχο λέγει, ότι δεν πρόκειται για κάποιο απλό παιδί που έχει γεννηθεί τη στιγμή που εκφωνείται η προφητεία, αλλά για παιδί, το οποίο θα γεννιόταν αργότερα για χάρη του ανθρώπινου γένους. Το ίδιο υιοθετούν όλοι οι ερμηνευτές του στίχου υπογραμμίζοντας, ότι η γέννηση του παιδιού αυτού είναι τόσο σίγουρη, ώστε να χρησιμοποιείται παρελθοντικός χρόνος (ἀόριστός) εκεί που πρέπει να χρησιμοποιηθεί μέλλοντας, βλ. αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ο Προφήτης Ησαΐας, σ. 90-91, Π. Μπρασιώτης, Ο Προφήτης Ησαΐας, Αθήνα 1993, σ. 146-148, Μητρ. Ι. Φούντας, Ο Προφήτης Ησαΐας, Αθήνα, χ.χ., σ. 74-76.

²³⁰ Trapp, 140:31-141:3, Förstel, 2, 70:9,4-9,5.

²³¹ Trapp, 142:1-12, Förstel, 2, 74:9,12-9,13.

να αποδείξει, ότι η σάρκωση είχε προφητευτεί. Αμφότερες τις χρησιμοποιεί ταυτόχρονα και αναφέρει, ότι ο Ησαΐας δεν έχει προφητεύσει μια τυχαία γέννηση όπως πολλές άλλες, αλλά προφήτευσε τη γέννηση του Υιού του Θεού για χάρη του ανθρώπου. Για τον Μανουήλ αυτές οι προφητείες και οι ψαλμοί έχουν μεγάλη αξία, όπως και όλα τα υπόλοιπα, τα οποία θα χρησιμοποιήσει κατωτέρω, αφού αποδεικνύουν, ότι τίποτα δεν έχει γίνει τυχαία στο σχέδιο του Θεού. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η σάρκωση του Υιού είχε προφητευθεί με τον πλέον εμφανή τρόπο, ιδιαιτέρως στην προφητεία του Ησαΐα, όπου δίδεται και το όνομα (Εμμανουήλ). Από τη θαυματουργική γέννηση του Ιησού ο Μανουήλ περνά στον Ιωάννη τον Πρόδρομο και το αειπάρθενο της Παναγίας. Σε αυτά τα δύο συμφωνούν και οι δύο θρησκείες, αφού και το Ισλάμ και ο Χριστιανισμός αποδέχονται το πρόσωπο του Ιωάννη και το αειπάρθενο. Για τον Ιωάννη χρησιμοποιεί μία προφητεία του Μαλαχία (3:1²³²) και μία προφητεία του Ησαΐα (40:3-5²³³). Ο Μανουήλ αναφέρει, ότι ο Ιωάννης είναι ο τελευταίος των προφητών, λόγοι που προκαλούν την αντίδραση του «Μουτερίζη». Για εκείνον και το Ισλάμ ο Ιωάννης είναι προφήτης, αλλά όχι ο τελευταίος²³⁴. Μετά την εξήγηση του Μανουήλ, ότι με τα όσα αναφέρει, σκοπός του είναι να μιλήσει για τον Ιησού και όχι να φέρει σε σύγκριση τον Ιωάννη

²³² Trapp, 149:28-29, Förstel, 2, 96:3,7, « Ἴδοῦ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν **πρὸ προσώπου** μου, καὶ ἐξαίφνης ἦξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ Κύριος, ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε, καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, ὃν ὑμεῖς θέλετε· ἰδοὺ ἔρχεται, λέγει Κύριος παντοκράτωρ. ...». Στη συγκεκριμένη προφητεία που χρησιμοποιεί ο Μανουήλ γίνεται αναφορά σε δύο αγγέλους. Ο πρώτος ἄγγελος είναι ο Ιωάννης ο Πρόδρομος, ενώ ο δεύτερος είναι ο Ιησούς, ο ἄγγελος της Διαθήκης. Αυτός που ομιλεί μέσω του Προφήτη δεν είναι ἄλλος ἀπὸ το Θεό, ο οποίος λέγει στους ανθρώπους, ότι πριν την ἔλευση του αγγέλου της διαθήκης, θα ἔρθει ἕνας ἄγγελος για να ετοιμάσει το δρόμο του δευτέρου, αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι μικροὶ Προφῆται, σ. 404.

²³³ Trapp, 149:32-37, Förstel, 2, 96:3,7 – 98:3,8, «...φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· **ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου. εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους (αὐτοῦ)** τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. **πᾶσα** φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιά εἰς εὐθείαν καὶ ἡ τραχεῖα εἰς ὁδοὺς λείας· καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα Κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ, ὅτι Κύριος ἐλάλησε. ...». Η ερμηνεία του στίχου στα πλαίσια της Π. Δ. προϋποθέτει τους Εβραίους για την ἔξοδο ἀπὸ τὴν Βαβυλώνα του Ἰσραὴλ, για αὐτὸ και πρέπει να ετοιμαστούν οά δρόμοι και οά χαράδρες, να ευπρεπιστούν, για να περάσει ο βασιλιάς του Ἰσραὴλ. Για αὐτὸ αποστέλλεται μπροστὰ ἀγγελιαφόρος, ὡστε να εἰδοποιηθοῦν ὅλοι να ετοιμάσουν τὴν δίοδο, τὸ πέρασμα του βασιλέως. Στα πλαίσια τῆς Κ. Δ. αὐτὸς ο ἀγγελιαφόρος δεν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν Ἰωάννη τὸν Πρόδρομο, ο οποίος προετοιμάζει τὸ δρόμο του Ἰησοῦ, βλ. αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ο Προφήτης Ησαΐας, σσ. 206-207.

²³⁴ Μία ἀκόμη διαφορά μεταξύ τῶν δύο θρησκειῶν εἶναι, ὅτι ο Χριστιανισμὸς θεωρεῖ τὸν Ἰωάννη τὸν Πρόδρομο ὡς τὸν τελευταῖο τῶν Προφητῶν, ἀφοῦ μετὰ ἦρθε ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Για τὸς μουσουλμάνους, ὁμως, δεν ἰσχύει κάτι τέτοιο, ἀφοῦ μετὰ τὸν Ἰωάννη, τὸν ὁποῖο ἀποδέχονται, ἦλθε ὁ Ἰησοῦς και στο τέλος ο Μωάμεθ. Για τὸς μουσουλμάνους τελευταῖος και σφραγίδα τῶν προφητῶν εἶναι ο Μωάμεθ. Κάθε ἀμφισβήτηση αὐτοῦ, ἀμφισβητεῖ τὸ προφητικὸ ἀξίωμα και τὴν προφητικὴ ἀποστολὴ του Μωάμεθ. Στο Κοράνιο γίνεται τρεῖς φορές ἀναφορὰ στη θαυματουργικὴ γέννηση τοῦ Ἰωάννη (3:33-41, 19:2-15, 21:89-90). Η ἀφήγηση για τὴ θαυματουργικὴ γέννηση τοῦ Ἰωάννη εἶναι στενὰ συνδεδεμένη με τὸ Λουκ. 1, 8-25, τόσο ὡστε ἡ Ε. Γρυπαίου, Χριστιανισμὸς και Κοράνι, σ. 197, να γράφει για «ἀμεση συνάρτηση» του Κορανίου με τὸ Ευαγγέλιο. Για τὸν Ἰωάννη τὸν Πρόδρομο στο Κοράνιο: Ε. Γρυπαίου, Χριστιανισμὸς και Κοράνι, σσ. 195-199, Μ. Μ. Ali, Introduction to the study of the Holy Quran, 1992, σσ. 120-121.

με το Μωάμεθ, ο «Μουτερίζης» ζητά επιπλέον πληροφορίες για τον Πρόδρομο. Ο Μανουήλ του εξηγεί τότε, ότι ο Ιωάννης από την σύλληψή του έκανε θαύματα²³⁵, ενώ η ζωή του ήταν, όπως θα έπρεπε να είναι, η ζωή κάθε ανθρώπου, ο οποίος θέλει να είναι κοντά στο Χριστό. Δύο είναι τα σημαντικά γεγονότα στη ζωή του Ιωάννη. Το πρώτο είναι, όταν ήταν ακόμη στην μήτρα της μητέρας του και αναγνώρισε τον Ιησού στην μήτρα της Παναγίας, ενώ το δεύτερο είναι το βάπτισμα, το οποίο πραγματοποιούσε και το σταμάτησε, αφού βάπτισε και τον Ιησού. Η αποστολή του τότε είχε πλέον ολοκληρωθεί.²³⁶ Για το αειπάρθενο της Μαρίας ο Μανουήλ χρησιμοποιεί ένα ψαλμό (71:6²³⁷) και μια προφητεία του Ιεζεκιήλ (44:2²³⁸). Είναι χαρακτηριστικός ο σχολιασμός που κάνει στην προφητεία του Ιεζεκιήλ λέγοντας, ότι ο προφήτης είναι τόσο χαρούμενος για τη μέλλουσα σωτηρία με τη γέννηση, ώστε

²³⁵ Trapp, 150:8-11, Förstel, 2, 98:3,11, ο Μανουήλ αναφέρει, ότι η μητέρα του Ιωάννη ήταν στείρα και ο πατέρας του έχασε την ομιλία του μέχρι την γέννησή του, προφανώς αναφερόμενος στο Λουκ. 1:5-25.

²³⁶ Trapp, 150:11-151:24, Förstel, 2, 98:3,12 – 102:3,19. Ο Ιωάννης τελούσε το βάπτισμά του, για να προετοιμάσει του Ιουδαίους για τη νέα ζωή. Με το βάπτισμα του Ιησού το έργο του ολοκληρώθηκε και πλέον το βάπτισμα γίνεται μέσα στα πλαίσια της Εκκλησίας. Το βάπτισμα του Ιωάννη αποτελεί προεικόνιση αυτού της Εκκλησίας.

²³⁷ Trapp, 145:33-34, Förstel, 2, 84:1,10, «...καταβήσεται ως ύετός επί πόκον και ώσει σταγών ή στάζουσα επί την γήν. ...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σσ. 332-333, αφού εξηγεί στην αρχή λεξιλογικά το στίχο, έπειτα προχωρά στην κριτική του: «... «καταβήσεται ως ύετός επί πόκον». Πέκω σημαίνει κουρεύω. Άρα πόκος = τὸ κουρεμένον μαλλίον τοῦ προβάτου. Διὰ τούτου δηλοῦται τὸ ἀθόρυβον τῶν εὐεργεσιῶν καὶ τῆς γεννήσεως τοῦ Μεσσίου. Ὅπως δηλ. αἱ σταγόνες ὕδατος πίπτουσαι εἰς μαλλίον οὐδένα κρότον προξενοῦν, οὕτω καὶ αἱ θαυματουργικαὶ εὐεργεσίαι τοῦ Χριστοῦ, ἢ γέννησίς του, θὰ εἶναι ἀθόρυβος. Κατὰ συνέπειαν πόκος συμβολίζει τὸν Ἰσραὴλ ἢ τὴν μητέρα τῆς Θεοτόκου. Τοῦτο οὐδόλως ἐφαρμόζεται εἰς τὸν Σολομῶντα. Τὸ Ἑβραϊκὸν ὀμιλεῖ περὶ χλόης (ξηρανθείσης) τῆς ὁποίας ἡ ξηρασία συμβολίζει τὴν δίψαν τῆς ἀνθρωπότητος δι' ἕναν Λυτρωτὴν. Αἱ εὐεργεσίαι τοῦ Λυτρωτοῦ τούτου θὰ ἔλθουν ἀθόρυβως εἰς τὸν κόσμον ὡς ἀθόρυβος εἶναι ἡ βροχὴ ἢ ὁποία πίπτει εἰς ξηρὸν χόρτον ἢ εἰς μαλλίον, ὡς εἶπομεν. Τὸ χωρίον τοῦτον ὑπαινίσσεται τὸ ὅμοιον συμβᾶν τοῦ Γεδεών, Κριτ. 6,38. «ψοφητὶ φησί. Τοῦτο εἶπε διὰ τὴν λαθραίαν αὐτοῦ παρουσίαν». (Αθανάσιος). «Ὡσπερ ὕετός αἴτιος εὐκαρπίας τῆ γῆ, οὕτω τοῖς πιστοῖς ὁ Σωτὴρ (αἴτιος) γεννημάτων. Σημαίνει δὲ ὁ μὲν πόκος τὸν Ἰσραὴλ, ἢ δὲ γῆ τὰ ἔθνη». (Δίδυμος). «Τὴν κύησιν τοῦ Μονογενοῦς τὴν εἰς τὴν Θεοτόκον Παρθένον λέγει. Πόκον δὲ αὐτῆς τὴν γαστέρα λέγει, ἐπειδὴ τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν ἐπιδημίαν ἡσυχῆ καὶ ἀσοφητὶ καθάπερ πόκος τὸν ὑετόν ἐδέξατο» (Ἡσύχιος). Διὰ τούτων σαφῶς ἡμῖν τὴν ἀνθρωπιαν ὑπέδειξε γέννησιν ἀσοφητὶ γεγενημένην λίαν ἡσυχῶς καὶ μυστικῶς, ...οὐδέ τοῦ συνοικοῦντος αἰσθαμένου μνηστήρος. Ὑστερον γὰρ μετὰ τὴν κύησιν ἀτοπίαν ὑποτοπῆσας τινα ἠβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι» (Θεοδώρητος). ...».

²³⁸ Trapp, 146:9-11, Förstel, 2, 86:1,13, «...καὶ εἶπε Κύριος πρὸς με· ἡ πύλη αὕτη κεκλεισμένη ἔσται, οὐκ ἀνοιχθήσεται, καὶ οὐδεὶς μὴ διέλθῃ δι' αὐτῆς, ὅτι Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ εἰσελεύσεται δι' αὐτῆς, καὶ ἔσται κεκλεισμένη» ...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄, κείμενον, ερμηνευτικὴ παράφρασις, σχόλια-προβλήματα, χάρται, Τόμ. 20, Ο Προφήτης Ιεζεκιήλ, Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 356-357, δέχεται το συγκεκριμένο στίχο ως συνέχεια του προηγούμενου του και από αυτόν εξαρτά την εξήγησή του: «... (1) «ἔσται κεκλεισμένη», Ἡ πύλη αὕτη θὰ εἶναι κλειστή διὰ τοὺς ἀνθρώπους, διότι ἡ δόξα τοῦ Κυρίου διήλθε δι' αὐτῆς. Κατ' ἐξαίρεσιν ὅμως θὰ ἀνοίξῃ, διότι θὰ δειπνήσῃ ἐν αὐτῇ ὁ ἄρχων κατὰ τὸν στιχ. 3 καὶ διὰ τὸν λόγον, τὸν ὁποῖον θὰ ἴδωμεν ἐν κεφ. 46,2. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἄρχων δὲν θὰ διέλθῃ ἐκ τῆς ἐξωτερικῆς ἀλλῆς καὶ θὰ ἐπιστρέψῃ, ὅπως εἰσηλθε 46,2. Οἱ Πατέρες δέχονται ὡς κεκλεισμένην πύλην τὴν Μαρῖαν ἢ ὁποῖα πρὸ τόκου καὶ μετὰ τὸν τόκον ἦτο παρθένος. Ἐικός διὰ τούτων ἡμῖν αἰνίττεσθαι τὴν παρθενικὴν μήτραν, δι' ἧς οὔτε εἰσελήλυθε τις οὔτε ἐξαλήλυθεν ἢ μόνος ὁ Δεσπότης» (Θεοδώρητος). (2) εἶπε Κύριος...», Ὁ λόγος διὰ τὸν ὁποῖον ἡ ἐξωτερικὴ πύλη θὰ εἶναι κλεισμένη. Ὁ Κύριος ἡγίασεν αὐτὴν διὰ τῆς ἐκεῖθεν διελεύσεώς Του εἰς τὸν ναόν 43,1-2. Ἐπρεπε νὰ μείνῃ ἄβατος ὑπὸ ἀνθρώπων. Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν κλειστὴν αὐτὴν πύλην εἶδον ὡς εἶπομεν τὴν ἀειπαρθενίαν τῆς Θεοτόκου. Ἴδὲ γνώμην Θεοδώρητου. ...».

πανηγυρίζει ως εάν σαν είχε ήδη πραγματοποιηθεί και θέλει να το διατυπώσει, όσο γίνεται πιο ξεκάθαρα²³⁹. Η διπλή φύση του Χριστού είχε προφητευθεί από τους προφήτες. Ειδικότερα ο Μανουήλ αναφέρει τέσσερις (4) προφητείες του Ησαΐα, τις 65:1²⁴⁰, 53:8²⁴¹, 53:3-5²⁴², 53:2-3²⁴³, μία (1) προφητεία του Βαρούχ, (3:36-38)²⁴⁴ και πέντε ψαλμούς, τους 44:7-8²⁴⁵, 109:4²⁴⁶, 67:19²⁴⁷, 46:6²⁴⁸ και 56:6²⁴⁹. Για κάθε στίχο

²³⁹ Trapp, 146:11-13, Förstel, 2, 86:1,13.

²⁴⁰ Trapp, 145:24-25, Förstel, 2, 84:1,9, «... **έμφανής έγενήθην τοίς έμέ μή έπερωτώσιν, εύρέθην τοίς έμέ μή ζητοΰσιν**. είπα· ίδού είμι τῷ έθνει, οί οΰκ εκάλεσάν μου τὸ όνομα. ...». Στην προφητεία αυτή ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ησαΐας, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 432, αναφέρει, ότι ο Κύριλλος Αλεξανδρείας θεωρεί, ότι ο προφήτης αναφέρεται στους Ιουδαίους, ενώ ο Παύλος θεωρεί, ότι αναφέρεται στους εθνικούς.

²⁴¹ Trapp, 158:21-24, Förstel, 2, 124:1,23, «...**έν τῇ ταπεινώσει ή κρίσις αΰτου ήρθη· τήν δέ γενεάν αΰτου τίς διηγήσεται**; ότι αίρεται από τῆς γῆς ή ζωή αΰτου, από τῶν άνομιών του λαού μου ήχθη εις θάνατον. ...». Γράφει σχετικά ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ησαΐας, σ. 376-377: «... «Έν τῇ ταπεινώσει... αΰτου». Κάκωσις και ταπεινώσις είναι τὸ σταυρικόν πάθος του Κυρίου. Διά τούτο «ή κρίσις αΰτου ήρθη» «ώε κατ' εύτελοΰς προχείρωσ τήν ψῆφον έξήνεγκαν. Κρίσιν δέ τήν παράνομον και άδικον κρίσιν έπ' αΰτου γενομένην δηλοΰ» (Προκόπιος). Έπομένως τὸ δυσερμήνευτον τούτο χωρίον δύναται να έξηγηθῆ: Πάσα δικαιοσύνη άφῆρέθη άπ' αΰτου. Ό Χριστός δηλαδή κατεδικάσθη εις θάνατον όλως άδίκως. Δυνάμεθα όμως να είπωμεν ότι έν τῇ ταπεινώσει αΰτου ύψώθη ή δικαιοσύνη Του. Προτιμότερα όμως είναι ή προηγουμένη γνώμη. «τήν δέ γενεάν αΰτου τίς διηγήσεται...». Γενεά είναι κατά τούς μέν ή προαιώνιος ύπαρξις του Μεσσίου ως Υίου του Θεου, κατά τούς δέ ή άνερμήνευτος εκ Παρθένου γέννησις του και κατ' άλλους ή χριστιανική γενεά, ή όποία θα είναι άπειρος...».

²⁴² Trapp, 159:5-7, Förstel, 2, 126:1,28, «...άλλά τὸ είδος αΰτου άτιμον και εκλείπον παρά πάντας τούς υίους τῶν ανθρώπων· **άνθρωπος έν πληγῇ ών και είδώς φέρειν μαλακίαν**, ότι άπέστραπται τὸ πρόσωπον αΰτου, **ήτιμώσθη και οΰκ έλογίσθη**. 4 οΰτος **τάς άμαρτίας ήμῶν φέρι και περι ήμῶν όδυνάται**, και ήμεις έλογισάμεθα αΰτον είναι έν πόνῳ και έν πληγῇ υπό Θεου και έν κακώσει. 5 αΰτος δέ έτραυματίσθη διά τάς άμαρτίας ήμῶν και μεμαλάκισται διά τάς άνομίας ήμῶν· παιδεία ειρήνης ήμῶν έπ' αΰτον. **τῷ μάλωπι αΰτου ήμεις ίάθημεν ...**». Και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ησαΐας, σσ. 374-376, εντοπίζει το αντιπροσωπευτικό της θυσίας του Ιησού για το ανθρώπινο γένος. Εκείνος θυσιάστηκε για χάρις ολόκληρου του ανθρώπινου γένους και με το δικό Του πόνο και τους δικούς Του μάλωπες σώθηκε η ανθρωπότητα. Οι συγκεκριμένοι στίχοι έχουν επιπλέον ιδιαίτερη σημασία γιατί είναι οι μοναδικοί σε ολόκληρη την Π. Δ., οι οποίοι προφητεύουν τα πάθη του Ιησού τόσο ξεκάθαρα σαν έχουν ήδη συμβεί! Αυτό από μόνο του αποδεικνύει τη θεοπνευστία των κεφαλαίων 40-60 του Ησαΐα, τα οποία είχαν αμφισβητηθεί ως μη γνήσια.

²⁴³ Trapp, 159: 18-21, Förstel, 2, 126:1,30, «...άνηγγείλαμεν ως παιδίον έναντίον αΰτου, ως ρίζα έν γῆ διψώση. οΰκ έστιν είδος αΰτῳ οΰδε δόξα· και **είδομεν αΰτον, και οΰκ είχεν είδος οΰδε κάλλος**· 3 **άλλά τὸ είδος αΰτου άτιμον και εκλείπον παρά πάντας τούς υίους τῶν ανθρώπων**· άνθρωπος έν πληγῇ ών και είδώς φέρειν μαλακίαν, ότι άπέστραπται τὸ πρόσωπον αΰτου, ήτιμώσθη και οΰκ έλογίσθη ...».

²⁴⁴ Trapp 148:11-22, Förstel, 2, 92:2,9 – 94:2,11, «...36 **οΰτος ό Θεός ήμῶν, οΰ λογισθήσεται έτερος πρὸς αΰτον**. 37 **έξεΰρε πᾶσαν όδόν έπιστήμης και έδωκεν αΰτην Ίακὼβ τῷ παιδι αΰτου και Ίσραήλ τῷ ήγαπημένῳ ύπ' αΰτου**· 38 **μετά τούτο επί γῆς ώφθη και έν τοίς ανθρώποις συνανεστράφη**. ...».

²⁴⁵ Trapp, 140:5-15, Förstel, 2, 68:9,1, «...7 **ό θρόνος σου, ό Θεός, εις τόν αιώνα του αιώνος, ράβδος εύθύτητος ή ράβδος τῆς βασιλείας σου**. 8 **ήγάπησας δικαιοσύνην και έμίσησας άνομίαν**· διά τούτο **έχρισέ σε ό Θεός ό Θεός σου έλαιον άγαλλιάσεως παρά τούς μετόχους σου**. ...».. (πρβλ. υπ. 247).

²⁴⁶ Trapp, 158:26-27 Förstel, 2, 124:1,24, «...ώμοσε Κύριος και οΰ μεταμεληθήσεται· **σὺ ιερεΰς εις τόν αιώνα κατά τήν τάξιν Μελχισεδέκ**...». Το στίχο το χρησιμοποιεί ο Μανουήλ, για να αποδείξει, ότι ο Χριστός ως προς την πρώτη γέννηση δεν είχε μητέρα και ως προς την δεύτερη δεν είχε πατέρα, δηλαδή είναι άγνωστες οι ρίζες Του, όπως και του Μελχισεδέκ. Ό αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σσ. 506-507, εξηγεί για το ιερατικό και το βασιλικό αξίωμα του Ιησού και τον Μελχισεδέκ: «... «σὺ ιερεΰς εις τόν αιώνα...». Ό άνωτέρω αιώνιος βασιλεύς γίνεται και αιώνιος Αρχιερεΰς. Η έν τῷ αΰτῳ προσώπῳ σύνδεσις βασιλικῶν και ιερατικῶν αξιώματος ήτο άγνωστος εις τούς Ιουδαίους,

που χρησιμοποιεί ο Μανουήλ κάνει μια μικρή επεξήγηση στον «Μουτερίζη», αλλά ενδιαφέρον έχουν οι στίχοι 53:8, 53:3-5 και 46:6. Για το στίχο 53:8 αναφέρει, ότι, όταν διερωτάται ο ψαλμωδός, ποιος μπορεί να μιλήσει για τη γενεά του Χριστού, το κάνει για να δείξει, ότι ο Χριστός έχει δύο γεννήσεις, τη μία αχρόνως από τον Πατέρα χωρίς την παρέμβαση μητέρας και τη δεύτερη εν χρόνω από την Παρθένο χωρίς τη συνέργια πατρός. Η Θεοτόκος είναι ο μοναδικός άνθρωπος, ο οποίος κατάφερε να

παρά τοις ὁποίοις βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς ἦσαν ὀξέως κεχωρισμένοι ἀπ' ἀλλήλων. Ἐπομένως ἐδῶ εἰσάγεται νέον εἶδος ἱερωσύνης, το τοῦ Μεσσίου, τοῦ Χριστοῦ. «κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ». Ὁ Μελχισεδέκ οὗτος, περὶ οὗ ὁμιλεῖ ἡ Γεν. 14,18-20, ἦτο ταυτοχρόνως βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς. Οὕτω καὶ ὁ Χριστός. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἐν Ἐβρ. 5,10 καὶ 7,1-22 ἐρμηνεύει διὰ πολλῶν τὴν παρομοίωσιν τοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ Μελχισεδέκ. Κατὰ τὸν Ἀπόστολον ὁ Θεὸς ἐγκατέστησε νέον εἶδος ἀρχιερωσύνης οὐχὶ ἐκ τοῦ Ἀαρὼν καταγομένης ἀλλὰ ἐκ τοῦ Μελχισεδέκ, εἰς τὸν ὁποῖον ὁ Πατριάρχης Ἀβραάμ προσέφερε δέκατα ἀναγνωρίζων οὕτω αὐτὸν ὡς σύμβολον ἔκτακτον μέλλοντος τινός ἱερέως καὶ βασιλέως ἐν ταυτῷ, τοῦ Χριστοῦ. Διὰ τὸν Μελχισεδέκ δὲν ἀναφέρεται ἡ καταγωγή του. Εἰς τὸ «ἀνεαλόγητον» τοῦ Μελχισεδέκ ὁ Ἀπόστολος Παῦλος βλέπει τὸ ἀναρχον καὶ αἰώνιον τοῦ Χριστοῦ. Βλέπε σχόλια Ἐβρ. 5,11. 7,1-22.». Παρομοίως κινεῖται καὶ ὁ Β. Βέλλας, *Εκλεκτοὶ Ψαλμοί*, Αθήνα 1960, σσ. 340-341: «Ὁ στχ. εἰσάγει τι νέον. Ἐπειδὴ δὲ τοῦτο εἶναι σπουδαῖον, διὰ τοῦτο ὁ ποιητὴς εἰσάγει τὸν Θεὸν ὁμνύοντα καὶ μὴ μετανοοῦντα, διὰ νὰ δηλώσῃ τὸ βέβαιον. Καὶ ἀλλαγῆς τῆς Π. Δ. ὁ Θεὸς παρουσιάζεται ὁμνύων (Ἀμ. 4,2. 6,8. Ψαλμ. 88,36.), πρὸς βεβαίωσιν τῶν ἀμέσως κατωτέρω ἐπιφερομένων. Τὸ νέον, ὅπερ προστίθεται εἰς τὴν εἰκόνα τοῦ Μεσσίου, εἶναι ὅτι οὗτος ἀναλαμβάνει εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἱερατικὸν ἀξίωμα. Συγκεντροῖ δὴλαδὴ τὸ βασιλικὸν καὶ ἱερατικὸν ἀξίωμα ὁμοῦ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, περὶ τοῦ ὁποίου πληροφοροῦμεθα ἐκ Γεν. 14,18, ὅτι ἦτο βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς «τοῦ ὑψίστου Θεοῦ» ἐν Ἱερουσαλήμ. Ὡς λοιπὸν ὁ Μελχισεδέκ συνήνου τὸ βασιλικὸν καὶ ἱερατικὸν ἀξίωμα, οὕτω καὶ ὁ Μεσσίας. Αὕτη εἶναι ἡ ἔννοια τῆς φράσεως «κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ». Ὁρθῶς ὁ Θεοδώρητος ὁ Κύριος ἐρμηνεύει: «Εὐρίσκομεν δὲ τὸν Μελχισεδέκ καὶ ἱερεῖα ὄντα καὶ βασιλέα, τύπος γὰρ ἦν τοῦ ἀληθινοῦ ἱερέως καὶ βασιλέως». (Migne 80,1772). Τὸ ὅτι ὁ ποιητὴς ὡς νέον καὶ σπουδαῖον φέρει τὴν συνένωσιν τοῦ ἱερατικοῦ καὶ βασιλικοῦ ἀξιωματος ἐν τῷ αὐτῷ προσώπῳ καὶ περαιτέρω τὸ ὅτι ὡς πρότυπον λαμβάνει οὐχὶ Ἰσραηλίτην βασιλέα, ἀλλὰ ξένον τοιοῦτον, δεικνύουν πόσον ἡ συνένωσις αὕτη ἦτο ξένη διὰ τοὺς Ἰσραηλίτας καὶ ἐπομένως ἀδύνατον ὁ στχ. νὰ ἔχη ὑπ' ὄψιν σύγχρονον ἢ ἄλλον τινὰ βασιλέα ἐπίγειον τοῦ Ἰσραήλ.»

²⁴⁷ Trapp, 163:12-14, Förstel, 2, 138:3,8, «...**ἀνέβης εἰς ὕψος, ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβε δόματα ἐν ἀνθρώποις**, καὶ γὰρ ἀπειθοῦντας τοῦ κατασκηνῶσαι. ...». Ὁ στίχος ἀναφέρεται στο νικητὴ Δαυίδ, ὁ ὁποῖος κατέλαβε τὴν Ἱερουσαλήμ, αἰχμαλώτισε τοὺς ἐχθροὺς του καὶ ἔλαβε δῶρα ἀπὸ αὐτοῦ. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἔδωσε, ὁμῶς, στον στίχο καινούριο νόημα, ὅπως γράφει καὶ ὁ αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, *Οἱ Ψαλμοί*, σ. 312: «...Τὸ Ἑβραϊκὸν ἔχει: «Καὶ οἱ ἀπειθεῖς θὰ κατοικήσουν πλησίον τοῦ Κυρίου Θεοῦ». Ἀφοῦ δηλ. ὑποταχθῶν, θὰ φερθῆ ὁ Κύριος πρὸς αὐτοὺς μετὰ μεγάλης συγκαταβάσεως, ὥστε νὰ κατοικήσουν πλησίον τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἐφαρμόζει τὸ πρῶτον ἡμῖς τοῦ στίχου 19 εἰς τὴν ἔνδοξον εἴσοδον τοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἀνάληψίν Του εἰς τὸν οὐρανόν. Ἀναφέρει δὲ τοῦτο μὲ σοβαρὰν τροποποίησιν: «Ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις» Ἐφ. 4,8. Λέγει, ὅτι ἔδωκε καὶ ὄχι ἔλαβε. Κατὰ τοὺς Πατέρας τῆς Ἐκκλησίας ὁ Κύριος ἔλαβε τοὺς Πατριάρχας ὡς δικαίους τῆς Π. Δ. καὶ ἀνέφερον αὐτοὺς εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἔδωκε τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὴν γῆν. Οὕτω τὸ πρῶτον μέρος τοῦ ψαλμοῦ ἐτελείωσε τὴν μεγάλην αὐτὴν προφητικὴν σκέψιν. Ὁ οὐράνιος κατακτητὴς, ὁ ὁποῖος εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ ποιήματος ἐδείκνυε τὸν Νικητὴν προχωροῦντα κατὰ τῶν πολυαριθμῶν ἐχθρῶν Του, ἐνθρονίζεται ἤδη ἅπαξ διὰ παντός εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ ἀφοῦ ὑπέταξε ὅλους τοὺς ἐχθροὺς του.» Ι. Γιαννακόπουλος.

²⁴⁸ Trapp, 175:7, Förstel, 2, 174:2,17, «...**ἀνέβη ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ, Κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος**. ...». Ὁ Μανουήλ χρησιμοποιεῖ τὸν ψαλμὸ γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴν σάρκωση καὶ τὴν Ἀνάληψη τοῦ Υἱοῦ. Συμφωνώντας με τὸν Μανουήλ, ὁ αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, *Οἱ Ψαλμοί*, σσ. 228-229, σχολιάζει, ὅτι γιὰ νὰ ἀνέβῃ ὁ Υἱὸς θὰ πρέπει νὰ ἔχει κατέβῃ πρῶτα. Καὶ ἀνεβαίνοντας ὁ Υἱὸς, συμμετέχει ολόκληρη ἡ φύση με τὴν σειρά της. Το σημαντικό στοιχείο, το ὁποῖο ἀναφέρει ὁ Β. Βέλλας, *Εκλεκτοὶ Ψαλμοί*, σ. 214, εἶναι ὅτι τὸ «ἀνέβη» χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὴν Π. Δ. γιὰ τὴν ἀνοδο τοῦ Θεοῦ στους οὐρανοὺς (Γεν. 17,22. 35,13. Κριτ. 13,20), ἀλλὰ σύμφωνα με τὴν ἀποψὴ του στη συγκεκριμένη περίπτωση γίνεται ἀναφορά στὴν ἀνοδο τοῦ ἐπίγειου βασιλέα στο θρόνο του.

²⁴⁹ Trapp, 175:12-13, Förstel, 2, 174:2,18, «...**ὑψώθητι ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς, ὁ Θεός, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἢ δόξα σου**. ...».

φέρει το «κατ' εικόνα» στο «καθ' ομοίωσιν»²⁵⁰. Για τους στίχους 53:3-5 επισημαίνει, ότι ο Ιησούς ως άνθρωπος έπαθε, ενώ ως Θεός έμεινε απαθής. Παράλληλα η θεϊκή Του φύση δεν αποχωρίστηκε ποτέ την ανθρώπινη σώζοντας έτσι τον άνθρωπο από την αμαρτία²⁵¹. Τέλος, για το στίχο 46:6 επισημαίνει, ότι για να αναληφθεί ο Θεός στους ουρανούς, σημαίνει, ότι κατέβη και κατέβη ως άνθρωπος. Όλες οι προφητείες μιλούν για ένα Θεό που έγινε άνθρωπος²⁵². Γίνεται εύκολα αντιληπτό, ότι οι περισσότερες από αυτές τις προφητείες θα μπορούσαν να αναφερθούν στην ομάδα που προφητεύουν τη σάρκωση του Υιού. Αυτές οι δύο ομάδες, όμως, η σάρκωση και η διπλή φύση του Ιησού, είναι τόσο αλληλένδετες που δύσκολα ξεχωρίζουν.

Ο Μανουήλ, όμως, δε σταματά εδώ. Δεν αρκείται στο να προσπαθήσει να πείσει το συνομιλητή του για δογματικά θέματα, όπως η θεανθρώπινη διπλή φύση του Χριστού. Χρησιμοποιεί τις προφητείες για να του αποδείξει, ότι πολλά ιστορικά γεγονότα από τα πάθη Του, είχαν προφητευθεί και επαληθεύτηκαν. Στις προφητείες είχαν αναφερθεί και τα τριάκοντα αργύρια, τα οποία οδήγησαν στα πάθη, στον Αγρό του Κεραμέως, στην κάθοδο στον Άδη και στην Ανάσταση. Για τα αργύρια αναφέρει την προφητεία του Ζαχαρία (11:12²⁵³), για τα πάθη αναφέρει πέντε (5) προφητείες του Ησαΐα (53:7²⁵⁴, 63:1²⁵⁵, 63:2²⁵⁶, 63:5²⁵⁷, 63:3²⁵⁸), δύο (2) ψαλμούς (21:17²⁵⁹,

²⁵⁰ Trapp, 158:24-26, Förstel, 2, 124:1,23.

²⁵¹ Trapp, 159:7-18, Förstel, 2, 126:1,28-1,29.

²⁵² Trapp, 175:7-26, Förstel, 2, 174:2,17-2,20.

²⁵³ Trapp, 155:21-23, Förstel, 2, 114:1,5, «...καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς· εἰ καλὸν ἐνώπιον ὑμῶν ἐστί, δότε στήσαντες τὸν μισθὸν μου ἢ ἀπείρασθε· καὶ ἔστησαν τὸν μισθὸν μου τριάκοντα ἀργυροῦς. ...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Μικροί Προφήτες, σ. 364, σχολιάζει: «(12) «εἰ καλόν» Τύπος εὐγενοῦς καὶ σταθερᾶς γλώσσης. Διακόπτων τὰς σχέσεις του ὁ καλὸς ποιμὴν μετὰ τοῦ ποιμνίου του, ζητεῖ τὸν μισθὸν του. Εἰκὼν διὰ τὴν δηλώσιν τὸ ἀχαρακτήριστον τοῦ λαοῦ τοῦ Ἰσραὴλ. «ἀπείρασθε» Ἄν δὲν θέλετε, μὴ μοῦ δίδετε. Ἡ ὀφειλὴ ὁμως ὑπάρχει. Διὰ τούτου δεικνύεται ἡ ἀχαριστία τοῦ ποιμνίου πρὸς τὸν ποιμένα, τῶν Ἰσραηλιτῶν πρὸς τὸν Θεὸν των. ...».

²⁵⁴ Trapp, 158:18-24, Förstel, 2, 124:1,23, «...καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα. ...». Σχολιάζοντας τους στίχους ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ησαΐας, σ. 376, γράφει: «(7)... «ὡς πρόβατον...». Εἰκὼν λίαν συγκινητικὴ, τὴν ὁποίαν οἱ συγγραφεῖς τῆς Καινῆς διαθήκης συχνὰ χρησιμοποιοῦσιν, Ἰωαν. 1,29, Πέτρ. 1,19-19.2,23 ἵνα δηλώσωσι τὸ τοῦ Κυρίου ὑπομονητικὸν καὶ εὐπειθὲς εἰς τὸ πάθος Του.».

²⁵⁵ Trapp, 173:29, Förstel, 2, 168:2,10, «...τὶς οὗτος ὁ παραγενόμενος ἐξ Ἐδὼμ, ἐρύθημα ἱματίων ἐκ Βοσόρ, οὕτως ὠραῖος ἐν στολῇ βία μετὰ ἰσχύος· ἐγὼ διαλέγομαι δικαιοσύνην καὶ κρίσιν σωτηρίου. ...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Ησαΐας, σσ. 423-424, συνδέει τους στίχους αυτούς με τον Μεσσία. Ο Μεσσίας νίκησε τους εχθρούς Του και το αίμα, που έχει επάνω στα ρούχα Του, είναι το αίμα των εχθρών Του. Κανένας λαός, ούτε οι Ασύριοι, ούτε οι Πέρσες θα μπορούσαν να υπονοούντα εδώ, αφού αυτοί οι λαοί δεν αποτελέσαν ὄργανο στα χέρια του Θεού.

²⁵⁶ Trapp, 174:9-10, Förstel, 2, 170:2,12, «...διὰ τὸ σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια καὶ τὰ ἐνδύματά σου ὡς ἀπὸ πατητοῦ ληνοῦ; ...».

²⁵⁷ Trapp, 174:13-14, Förstel, 2, 170:2,13, «...καὶ ἐπέβλεψα, καὶ οὐδεὶς βοηθός· καὶ προσενόησα, καὶ οὐδεὶς ἀντελαμβάνετο· καὶ ἐρρύσατο αὐτούς ὁ βραχίον μου, καὶ ὁ θυμὸς μου ἐπέστη, ...».

²⁵⁸ Trapp, 174:16-17, Förstel, 2, 172:2,13, «...πλήρης καταπεπατημένης, καὶ τῶν ἐθνῶν οὐκ ἔστιν ἀνὴρ μετ' ἐμοῦ, καὶ κατεπάτησα αὐτούς ἐν θυμῷ μου καὶ κατέθλασα αὐτούς ὡς γῆν καὶ κατήγαγον τὸ αἷμα αὐτῶν εἰς γῆν. ...».

68:22²⁶⁰,), ένα (1) απόσπασμα από το Δευτερονόμιο (28:66²⁶¹), την Έξοδο (12:46²⁶²), τον Αμώς (8:9²⁶³), τη Γένεση (49:11²⁶⁴) και το Ζαχαρία (13:6²⁶⁵). Για την έκλειψη του Ηλίου (Αμώς 8:9) υπάρχουν δύο ερμηνείες. Η πρώτη είναι, ότι και ο ήλιος συμπάσχει με το δημιουργό της πλάσης και η δεύτερη είναι, ότι ο νοητός ήλιος, ο Χριστός, θα δώσει με δική Του θέληση, αλλά και πάλι οι άνθρωποι δε θα καταλάβουν²⁶⁶. Για τον αγρό του Κεραμέως χρησιμοποιεί ένα απόσπασμα από το ευαγγέλιο του Ματθαίου (27:9-10), το οποίο βασίζεται στην προφητεία του Ζαχαρία (11:12-13²⁶⁷). Για την κάθοδο στον Άδη, όπου ο Χριστός κατέβη με σκοπό να σώσει

²⁵⁹ Trapp, 158:32, Förstel, 2, 124:1,25, «...ὅτι ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί, συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με, **ὄρουξαν χεῖράς μου καὶ πόδας...**». Μια ακόμη χριστολογική προφητεία, την οποία χρησιμοποιεί ο Μανουήλ, για να αποδείξει, ότι είχε προφητευθεί ο βασανισμός του Ιησού στον σταυρό. Η μικρή λεκτική διαφορά που υπάρχει μεταξύ του εβραϊκού κειμένου και αυτού των Ο', δεν είναι διαφορά ουσίας, ούτε και αλλοιώνει το νόημα του ψαλμού, Πρβλ. αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σσ. 113-114.

²⁶⁰ Trapp, 158:37-38, Förstel, 2, 124:1,26, «...**καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος...**». Μια καθαρά χριστολογική προφητεία, την οποία χρησιμοποιεί ο Μανουήλ για να αποδείξει ότι η σταύρωση είχε προφητευθεί. Το ίδιο αποδέχεται και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σσ. 321-322.

²⁶¹ Trapp, 158:31, Förstel, 2, 124:1,25, «...καὶ ἔσται ἡ ζωὴ σου κρεμαμένη ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν σου, καὶ φοβηθήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτὸς καὶ οὐ πιστεύσεις τῇ ζωῇ σου'...».

²⁶² Trapp, 159:1-2, Förstel, 2, 124:1,27, «...ἐν οἰκίᾳ μᾶ βρωθήσεται, καὶ οὐκ ἐξοίσετε ἐκ τῆς οἰκίας τῶν κρεῶν ἕξω· καὶ **ὄστοδὺν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ**. ...». Ο στίχος αναφέρεται στον πασχάλιο αμνό των εβραίων, αλλά απέκτησε και χριστολογική ερμηνεία, αφού όλων των σταυρωμένων τα οστά τα έσπασαν οι Ρωμαίοι στρατιώτες, ώστε να επέλθει πιο γρήγορα ο θάνατος. Στον Χριστό δεν τα έσπασαν και εκκληρώθηκε και αυτή η προφητεία. Ο Μητρ. Ι. Φούντας, Έξοδος, σ. 190, εξηγεί, ότι ο Θεός ήθελε τις πασχάλιες θυσίες ώστε με αυτόν τον τρόπο να προτυπωθεί η θυσία του Υιού Του πάνω στον σταυρό.

²⁶³ Trapp, 161:22-24, Förstel, 2, 132:2,7 – 134:2,7, «...καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος ὁ Θεός, καὶ δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας, καὶ συσκοτάσει ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς'...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι μικροί Προφῆται, σ. 120, συνδέει την έκλειψη ηλίου με την οργή του Θεού: «... «δύσεται ὁ ἥλιος...» Ὁ συσκοτασμός τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων οὐρανίων σωμάτων ἐν τῇ Π. Γραφῇ (Ἡσ. 13,10. Ἰωήλ. 3,4. Ἰεζ. 32,7) θεωρεῖται ἐκδήλωσις τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ. Ἐνταῦθα πρόκειται περὶ συσκοτασμοῦ, ἐκλείψεως τινος τοῦ ἡλίου, τὴν ἐποχὴν τοῦ Προφήτου, ὁ ὁποῖος θὰ εἶναι προάγγελος συμφορᾶς. Ταῦτα εἶναι σύμβολα τῶν μεγάλων θεομηνιῶν.»

²⁶⁴ Trapp, 174:11-12, Förstel, 2, 170:2,12, «...δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ· **πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ**...».

²⁶⁵ Trapp, 174:27-30, Förstel, 2, 172:2,15, «...καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτόν· **τί αἱ πληγαὶ αὗται ἀναμέσον τῶν χειρῶν σου;** καὶ ἐρεῖ· **ὡς ἐπλήγην ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἀγαπητῷ μου...**». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Μικροί Προφῆται, σ. 373, δεν αποδέχεται ότι ο συγκεκριμένος στίχος προφητεύει τα πάθη του Χριστού: «...Τινὲς ἀπέδωσαν τοῦτο εἰς τὴν σταύρωσιν τοῦ Χριστοῦ. Δὲν δυνάμεθα νὰ ἀποδώσωμεν τοῦτο εἰς τὸν Χριστόν, διότι ἐνταῦθα πρόκειται περὶ ψευδοπροφητῶν.»

²⁶⁶ Trapp, 161:24-162:2, Förstel, 2, 132:2,7-134:2,10.

²⁶⁷ Trapp, 155:21-23, Förstel, 2, 114:1,5, «...12 καὶ ἐρῶ πρὸς αὐτούς· **εἰ καλὸν ἐνώπιον ὑμῶν ἐστι, δότε στήσαντες τὸν μισθὸν μου ἢ ἀπέπασθε· καὶ ἔστησαν τὸν μισθὸν μου τριάκοντα ἀργυροῦς**. 13 καὶ εἶπε Κύριος πρὸς με· κάθετος αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψαι εἰ δόκιμὸν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν. καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον Κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον. ...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Μικροί Προφῆτες, σ. 364, σχολιάζει: «(13) «κάθετος εἰς τὸ χωνευτήριον». Διὰ νὰ δοκιμάσουν τὴν γνησιότητα τοῦ περιεχομένου του. Ὁ Κύριος δηλοῖ δι' αὐτοῦ, ὅτι ὄχι μόνον εἰς ποσὸν (30 ἀργύρια), ἀλλὰ καὶ εἰς ποιὸν ἢ τιμὴν τοῦ εἶναι ἐξευτελιστικὴ. Ἄντι 30 ἀργυρίων ἐπωλήθη καὶ ὁ καλὸς ποιμὴν ἡμῶν ὁ Κ. Η. Ι. Χ., ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, οἱ ὁποῖοι ἐφάνησαν τόσο ἀχάριστοι πρὸς Αὐτόν. Ματθ. 27,5-10. Ὁ Μεσσίας ὁ Χριστὸς ἐπωλήθη ἀντί

τις ψυχές που ήδη ευρίσκοντο εκεί, χρησιμοποιεί μία προφητεία από τον Ιώβ (38:17²⁶⁸), μία από τον Ζαχαρία (9:11²⁶⁹), μία από τον Ιωνά (2:7²⁷⁰) και δύο ψαλμούς (15:10-11²⁷¹, 23:7²⁷²). Η κάθοδος στον Άδη, λοιπόν, είχε προφητευθεί από τους προφήτες και είχε προφητευθεί με τον πλέον επίσημο τρόπο, αφού μόνο στο Θεό, στον Κύριο της Δόξης υποτάσσονται οι δαίμονες και οι πυλωροί του Άδη, δηλαδή ο θάνατος²⁷³. Προεικόνιση της καθόδου του Θεού στον Άδη και της αβλαβούς διέλευσής Του από εκεί, αφού ούτε ο θάνατος δεν μπορεί να Τον αγγίξει, ήταν η τριήμερη παραμονή του Ιωνά στην κοιλία του κύτους²⁷⁴. Ολοκληρώνοντας την αναφορά των προφητειών, ο αυτοκράτορας χρησιμοποιεί για την Ανάσταση του

30 ἀργυρίων. Τὸ εὐτελὲς αὐτὸ καὶ ἄθλιον ποσὸν ἐρρίφθη εἰς τὸν ναὸν καὶ ἐχρησιμοποιήθη διὰ τὴν ἀγορὰν τοῦ ἀγροῦ τοῦ κεραμοποιῶ. ...».

²⁶⁸ Trapp, 163:5-6, Förstel, 2, 138:3,6. «...ἀνοίγονται δέ σοι φόβῳ πύλαι θανάτου, πυλωροὶ δὲ ἄδου ἰδόντες σε ἐπτήξαν;...».

²⁶⁹ Trapp, 163:6-9, Förstel, 2, 138:3,7, «...καὶ σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ. ...».

²⁷⁰ Trapp, 171:12, Förstel, 2, 162:1,2, «...κατέβην εἰς γῆν, ἧς οἱ μοχλοὶ αὐτῆς κάτοχοι αἰώνιοι, καὶ ἀναβήτω ἐκ φθορᾶς ἢ ζωῆ μου, πρὸς σὲ Κύριε ὁ Θεός μου. ...».

²⁷¹ Trapp, 171:19-21, Förstel, 2, 162:1,3, «...ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς ἄδην, οὐδὲ δώσεις τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. Ἢ ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς· πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου, τερπνότητες ἐν τῇ δεξιᾷ σου εἰς τέλος...». Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σσ. 79-80, συμφωνεῖ, ὅτι ὁ στίχος αὐτός αναφέρεται στον Μεσσία, ἀλλὰ υπογραμμίζει, ὅτι ὡς «τύπος» εἶναι ὁ Δαυῖδ καὶ ὡς «ἀρχέτυπο» ὁ Μεσσίας: «... «οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου». Καὶ νὰ ἀποθάνω δὲν θὰ μὲ ἐγκαταλείψης. «οὐδὲ τὸν ὄσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν». Τὸ «ἰδεῖν» ἐνταῦθα σημαίνει «αἰσθάνομαι», «δοκιμάζω». Διαφθορὰ εἶναι ἡ ἀποσύνησις τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸν θάνατον, εἰς τὸν τάφον. «Ὁσιος» ἐνταῦθα εἶναι τὸ ἴδιον πρὸς τὸ «ψυχὴν μου». Συνδύαζοντες ταῦτα πρὸς τὸ Πράξ. 2,25 δυνάμεθα νὰ ὑποθέσωμεν, ὅτι τύπος εἶναι ὁ Δαυῖδ καὶ ἀρχέτυπον ὁ Μεσσίας, τοῦ ὁποῦ τοῦ σώματος δὲν εἶδε διαφθοράν; Προτιμότερον εἶναι νὰ σκεφθῶμεν ὡς ἐξῆς διὰ τὴν πορείαν τῆς σκέψεως τοῦ Δαυῖδ. Ὅτε ὁ Δαυῖδ οὗτος ἐτόνιζε τὴν προστασίαν τοῦ Θεοῦ διὰ τὸν ἑαυτὸν του καὶ ἔλεγε, ὅτι ἐν ζωῇ καὶ ἐν θανάτῳ δὲν φοβεῖται τίποτε, διότι ἔχει προστατὴν τὸν Θεόν, μετεπήδησεν εἰς τὸν κατ' ἐξοχὴν ὄσιον, τὸν Μεσσίαν, ὁ ὁποῖος ἀπέθανε χωρὶς νὰ πάθῃ διαφθοράν τὸ σῶμα του καὶ ἡ ἀνάστασις τοῦ Μεσσοῦ θὰ εἶναι καὶ ἰδικὴ του ἐν τῷ μέλλοντι ἀνάστασις. Τὸ ὅτι τὸ χωρίον τοῦτο εἶναι καθαρῶς Μεσσοϊκὸν ἀπέδειξε ὁ Ἀπόστ. Πέτρος κατὰ τὴν Πεντηκοστὴν καὶ ὁ Ἀπόστ. Παῦλος ἐν τῇ συναγωγῇ τῆς Ἀντιοχείας (Πραξ. 2,25. 13,35). Ὁ πρῶτος, ὁ Ἀπ. Πέτρος, εἶπε: «Ὁ Δαυῖδ καὶ ἐτελεύτησε καὶ ἐτάφη καὶ διαφθορὰν τὸ σῶμα αὐτοῦ εἶδε. Ἀλλὰ προφήτης ὑπάρχων καὶ εἰδὼς ὅτι ὄρκω ὤμοσεν αὐτῷ ὁ Θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν Χριστόν... προὐδὼν ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὅτι οὐ κατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς τὸν ἄδην οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν». Πραξ. 2,25. 13,25. (11) «ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς». Δύναται τοῦτο νὰ ἀποδοθῇ εἰς τὸν Δαυῖδ, περισσότερον ὅμως εἰς τὸν Μεσσίαν, τὸν Χριστόν, διότι εἰς Αὐτόν ὁ πατὴρ Του ἐγνώρισε τὰς ὁδοὺς τῆς ζωῆς, αἱ ὁποῖαι ἄγουν εἰς αἰωνιότητα. «πληρώσεις με εὐφροσύνης...». Ἀφθονία καὶ χορτασμός ὡς θέλει τὸ ἐβραϊκὸν μὲ τὸ πρόσωπόν Σου, διότι ἐκ τῆς θείας Σου μορφῆς ἀκτινοβολοῦν ἀγάπη καὶ καλωσύνη. ...».

²⁷² Trapp, 172:13-14, Förstel, 2, 164:2,2, «...ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. ...». Σχολιάζει ὁ αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οι Ψαλμοί, σ. 123 : «(7) «ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν». Οἱ ἔξω τοῦ φρουρίου φωνάζουν πρὸς τοὺς ἔσω νὰ ἀνοίξουν διάπλατα τὰς θύρας τοῦ φρουρίου, διὰ νὰ εἰσέλθῃ μεγαλοπρεπῶς ἄνευ ἐμποδίων ἢ κιβωτός, ὁ ἐπ' αὐτῆς Κύριος. «Οἱ διακονοῦντες τῷ Σωτῆρι ἐπὶ γῆς ἄγγελοι ἀναλαμβάνομένου αὐτοῦ ταῖς οὐράνιαις δυνάμεσι δηλοῦσιν ἀνοίγειν τὰς πύλας» (Αθανάσιος). «Ὁ ψαλμὸς προαγορεύει τὴν εἰς οὐρανὸς ἄνοδον τοῦ Δεσπότου» (Θεοδώρητος). «οἱ ἄρχοντες ὑμῶν». Οἱ ἄρχοντες τῆς πόλεως, τοῦ φρουρίου Σιών, τοῦ λαοῦ. ...». Ο Β. Βέλλας, Εκλεκτοὶ Ψαλμοί, σ.140, ἀπὸ τὴν πλευρὰ του δὲν συνδέει τὸν συγκεκριμένο ψαλμὸ με τὸν Χριστό, ἀλλὰ με τὴν Κιβωτὸ τῆς Διαθήκης. Σε αὐτὸν τὸν ψαλμὸ βλέπει μια λιτανεὶα τῆς Κιβωτοῦ καὶ οἱ πύλας, οἱ ὁποῖες πρέπει νὰ ἀνοίξουν εἶναι οἱ πύλας τοῦ Ναοῦ.

²⁷³ Trapp, 172:7-39, Förstel, 2, 164:2,1-166:2,5.

²⁷⁴ Trapp, 171:3-18, Förstel, 2, 162:1,1-1,2.

Ιησού μία (1) προφητεία από τον Ησαΐα (26:19²⁷⁵) και τρεις (3) ψαλμούς (81:8²⁷⁶, 77:65²⁷⁷, 67:2²⁷⁸). Συνολικά χρησιμοποίησε εικοσιτρείς (23) προφητείες προσπαθώντας να αποδείξει στον «Μουτερίζη», ότι τα Πάθη, η Ανάσταση και όλα τα γεγονότα που συνδέονται μαζί τους, είχαν προφητευθεί και επαληθεύτηκαν. Δεν σταματά όμως, εδώ, όπως δε σταμάτησε και το σωτήριο έργο του Θεού. Οι προφήτες είχαν μιλήσει και για τους Αποστόλους και για τη Δευτέρα Παρουσία. Για τους Αποστόλους ο Μανουήλ χρησιμοποιεί τον ψαλμό 18:5²⁷⁹ και για τη Δευτέρα Παρουσία τον ψαλμό 95:13²⁸⁰ και την προφητεία του Ησαΐα 35:4²⁸¹. Ακόμα και η απόρριψη από τους Εβραίους των προφητών (Ησ. 6:10)²⁸² και του Ιησού είχε προφητευθεί (Ιερ. 2:12-13²⁸³).

²⁷⁵ Trapp, 162:1-2, Förstel, 2, 134:2,10, «...**ἀναστήσονται οἱ νεκροί, καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις, καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῆ**· ἡ γὰρ δρόσος ἢ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστίν, ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται. ...».

²⁷⁶ Trapp, 171:25-26, Förstel, 2, 164:1,4, «...**ἀνάστα, ὁ Θεός, κρίνων τὴν γῆν, ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι**». Ο Β. Βέλλας, Εκλεκτοὶ Ψαλμοί, σσ. 261-262, δίδει εσχατολογικὸ χαρακτήρα στο στίχο, ο οποίος φαίνεται να εἶναι και ο σωστός: «Τὸν ὅλον ψαλμὸν κλείει ὁ παρὼν στίχ., ὅστις ἀναμφιβόλως ἔχει ἐσχατολογικὸν χρῶμα. Ὁ ποιητὴς ἀπὸ τῆς μερικῆς κρίσεως στρέφει νοσταλγικὰ τὰ βλέμματά του πρὸς τὴν τελικὴν κρίσιν, καθ' ἣν πάντα τὰ ἔθνη θὰ ἀποβοῦν κληρονομία τοῦ Θεοῦ. Ὁ ποιητὴς, κουρασμένος ἀπὸ τὴν ἐπικρατοῦσαν ἀδικίαν, ποθεῖ τὴν τελικὴν ἀποκατάστασιν τῆς τάξεως, τὴν τελικὴν ἀποκατάστασιν τῆς τάξεως, εἰς τὴν ὁποίαν ἀναπαύει τὸ βλέμμα του. Ὁ στίχ. οὗτος εἶναι τὸ Μαρὰν ἀθά (Α΄ Κορ. 16,22) τῆς Π. Δ., ὡς εὐστόχος ὑπ' ἄλλων παρατηρήθη.».

²⁷⁷ Trapp, 171:31-32, Förstel, 2, 164:1,5, «...**καὶ ἐξηγέρθη ὡς ὁ ὑπῶν Κύριος, ὡς δυνατὸς κεκραιπαλικῶς ἐξ οἴνου**,...».

²⁷⁸ Trapp, 171:32-34, Förstel, 2, 164:1,5, «...**ἀναστήτω ὁ Θεός, καὶ διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ, καὶ φυγέτωσαν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ οἱ μισοῦντες αὐτόν**. ...». Ο Μανουήλ χρησιμοποιεῖ τον ψαλμὸ αὐτὸ για να συνεχίσει να ενισχύει τα επιχειρήματά του για τὴν ἀνάστασι του Χριστοῦ. Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οἱ Ψαλμοί, σ. 307, δεν αναφέρει κάτι σχετικὸ και ἀπλὰ αναφέρει, ὅτι τα λόγια αὐτὰ ἔλεγε ο Μωυσῆς κάθε φορά που ξεκινούσε ἡ μεταφορὰ τῆς Κιβωτοῦ τῆς διαθήκης και ὅτι τα ρήματα στο εβραϊκὸ κείμενο εἶναι στο μέλλοντα, ἀλλὰ ὀρθῶς οἱ Ο΄ τα μετέφρασαν με προστακτικὴ.

²⁷⁹ Trapp, 156:6-7, Förstel, 2, 116:1,7, «...**εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ρήματα αὐτῶν**. ...». Ο Μανουήλ χρησιμοποιεῖ τον ψαλμὸ για τους Αποστόλους, μέσω των οποίων στάλθηκε και ἔφτασε τὸ μήνυμα του Θεοῦ σε ολόκληρη τὴν Οικουμένη, ὥστε κανεὶς να μην μπορεῖ να επικαλεστεῖ ἀγνοία τὴν ὥρα τῆς Κρίσεως. Το εὐαγγελικὸ περιεχόμενο του στίχου ἀναγνωρίζει και ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οἱ Ψαλμοί, σ. 99: «(5) Ἡ μεγάλη αὐτὴ συναυλία τῶν δημιουργημάτων ὑμνοῦσα τὸν Δημιουργὸν ἀκούεται εἰς ὅλον τὸν κόσμον. Τοῦτο εἶναι εἰκὼν τοῦ εὐαγγελίου, τὸ ὁποῖον θὰ κηρυχθῆ εἰς ὅλον τὸν κόσμον. Διὰ τοῦτο ἀναφέρει ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ὡς Μεσσιανικὸν χωρίον Ρωμ. 10,18.».

²⁸⁰ Trapp, 175:27, Förstel, 2, 174:2,20, «...πρὸ προσώπου τοῦ Κυρίου, **ὅτι ἔρχεται, ἔρχεται κρίναι τὴν γῆν**. κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ και λαοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ αὐτοῦ. ...». Ο Μανουήλ ἔχοντας ὡς ἀφορμὴ τὴ διπλὴ χρῆσι του ρήματος «ἔρχεται» υποστηρίζει, ὅτι προφητεύεται ἡ Δευτέρα Παρουσία. Ο αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος, Οἱ Ψαλμοί, σ.442, τὸ μόνο που σχολιάζει εἶναι, ὅτι ο ερχομὸς του Κυρίου θα φέρετὶ τὴ δικαιοσύνη και στους λυπημένους εθνικούς.

²⁸¹ Trapp, 175:36, Förstel, 2, 176:2,21, «...**παρακαλέσατε, οἱ ὀλιγόψυχοι τῆς διανοίας: ἰσχύσατε, μὴ φοβείσθε: ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἡμῶν κρίσιν ἀναταποδίδωσι και ἀνταποδώσει**, αὐτὸς ἤξει και σώσει ἡμᾶς. ...».

²⁸² Trapp, 156:1-2, Förstel, 2, 116:1,7, «...**ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, και τοῖς ὡσιν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν και τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς και τοῖς ὡσιν ἀκούσωσι και τῇ καρδίᾳ συνῶσι, και ἐπιστρέψωσι, και ἰάσονται αὐτοῦς**. ...». Ο Θεὸς ἔστειλε πολλοὺς προφήτες πρὶν τὴ Σάρκωσι για να προετοιμάσουν τὸν εβραϊκὸ λαό. Το κήρυγμα, ὁμως, των προφητῶν προκαλοῦσε ἀντιδράσεις. Στο εβραϊκὸ κείμενο τα ρήματα βρίσκονται σε προστακτικὴ. Ὄρθῶς, ὁμως, οἱ Ο΄ τα μετέφρασαν με παρελθοντικὸ χρόνο, ἀφοῦ τὸ κήρυγμα ἐγινε και

Καθ' όλη τη διάρκεια του διαλόγου ο Μανουήλ προσπαθεί μέσα από τις προφητείες να δώσει στον «Μουτερίζη» να καταλάβει, ότι η σάρκωση μόνο καλό προσέφερε στον άνθρωπο. Ο Θεός έγινε άνθρωπος. Η ανθρώπινη φύση μόνο οφέλη απεκόμισε από αυτήν την ένωση. Ζώντας ως άνθρωπος ο Θεός με τα αδιάβλητα πάθη και παθαίνοντας ως άνθρωπος στο σταυρό βοήθησε την ανθρώπινη φύση να εύρει τη λύτρωση. Δεν υπήρξε κανένας νόμος, ο οποίος να οδήγησε στη λύτρωση τον άνθρωπο, παρά μόνο η σάρκωση του Υιού. Ο λόγος για τον οποίο προτιμήθηκε η σάρκωση από οποιονδήποτε άλλον τρόπο από το Θεό, ήταν η ελευθερία του ανθρώπου, το αυτεξούσιο. Όπως ελεύθερα επέλεξε να ακολουθήσει το Σατανά και να παρακούσει το Θεό, έτσι και τώρα έπρεπε να ακολουθήσει με δική του θέληση το Θεό στο δρόμο της λυτρώσεως.

Ένα άλλο σημάδι, ότι ο Ιησούς ήταν Θεός, αποτελούν οι μαθητές. Στην περίπτωση των μαθητών, ο Χριστός επέλεξε τους μαθητές και όχι εκείνοι τον Ιησού, όπως γινόταν μέχρι τότε. Ενώ όλα τα σημάδια ήταν εναντίον τους, εκείνοι τον ακολούθησαν. Γνώριζαν, ότι θα σταυρωθεί, ότι θα τους κυνηγήσουν, ότι πολλοί από τους ανθρώπους γύρω τους, από τους ομοεθνείς τους, θεωρούσαν τον Ιησού

με ελεύθερη βούληση οι Ισραηλίτες αρνήθηκαν να το δεχτούν και τυφλώθηκαν από το μίσος. Ο Θεός, όμως, δεν ευρίσκεται εδώ μόνο ως κριτής, αλλά και ως φιλόανθρωπος πατέρας, για αυτό και όταν οι Ισραηλίτες επιστρέψουν, θα τους γιατρέψει. Από το στίχο φαίνεται το κήρυγμα να είναι η αιτία του μίσους, αλλά το μίσος γενάται κατ' επιλογήν του ανθρώπου και δεν έχει πηγή το κήρυγμα και κατ' επέκταση το Θεό. Αιτία είναι ο άνθρωπος και όχι ο Θεός, βλ. Αρχιμ. Ι. Γιαννακόπουλος. Ησαΐας, σ. 70-71, Μητρ. Ι. Φούντας, Ο Προφήτης Ησαΐας, σ. 52-54, Π. Μπρατσιώτης, Ο Προφήτης Ησαΐας, σ. 103-104.

²⁸³ Trapp, 156:10-12, Förstel, 2, 116:1,8, «...έξέστη ό ούρανός επί τούτω και έφριζεν επί πλείον σφόδρα, λέγει Κύριος. **ότι δύο και πονηρά έποίησεν** ό λαός μου (ό πρωτότοκος υίός μου Ισραήλ): **έμέ εγκατέλιπον πηγήν ύδατος ζωής, και** ώρυξαν (ώρυξαν έαυτώ φρέαρ συντετριμμένον) έαυτοίς λάκκους συντετριμμένους, οί ού δυνήσονται ύδωρ συνέχειν...». Ο Μανουήλ σχολιάζοντας το στίχο λέγει, ότι ο λαός του Ισραήλ εγκατέλειψε το Χριστό, τον αληθινό δότη της ζωής, ενώ για το ύδωρ σχολιάζει, ότι αποτελεί εικόνα του βαπτίσματος, μέσω του οποίου ο καθαρίζει άνθρωπος από την αμαρτία. Τα «δύο πονηρά» που γράφει ο στίχος, σύμφωνα με τον Μανουήλ, είναι που οι Εβραίοι, ο λαός του Θεού, επέλεξε το ληστή από τον Υιό του Θεού. Τα όσα γράφει ο Μητρ. Ι. Φούντας, Ο Προφήτης Ιερεμίας, Αθήναι, σσ.41-42, οδηγούν σε περαιτέρω σκέψεις σε συνδυασμό με τα όσα λέει ο Μανουήλ: «...Ο Θεός ευρίσκεται εις κρίσιν μετά τού λαού αυτού: «Κριθήσομαι προς ύμάς, λέγει Κύριος, και προς τούς υιούς τών υιών ύμών κριθήσομαι» (2,9). Αιτία τής κρίσεως ταύτης είναι ή υπό τού Θεού εγκατάλειψις τού λαού: «Έμέ εγκατέλιπον πηγήν ύδατος ζωής» (2,13). Η από τού Θεού απομάκρυνσις δέν χρονολογεΐται εις τά σύγχρονα τού Προφήτου έτη, άλλ' εις πολύ παλαιότεραν έποχήν, εις αυτήν έτι την έποχήν τής εισόδου τού λαού εις την Παλαιστίνην (2,2-7) και άρα δέν είναι εύκολον νά θεραπευθί. ... Η από τού Θεού αποστασία δέν υπήρξε μόνον άχάριστος συμπεριφορά τού λαού, αλλά και άνοητον τόλμημα. Έγκαταλείπει τις τό χειρότερον διότι εύρε τό καλύτερον. Ο Ισραήλ λαός όμως εγκατέλειψε τό άριστον, τόν Θεόν, τό καθαρόν ύδωρ, και κατέφυγεν εις τά είδωλα, τούς συντετριμμένους λάκκους. «Δύο και πονηρά έποίησεν ό λαός μου, έμέ εγκατέλιπον πηγήν ύδατος ζωής και ώρυξαν έαυτοίς λάκκους συντετριμμένους, οί ού δυνήσονται ύδωρ συνέχειν.» (2,13). Ακατανόητος λοιπόν είναι ή από τού Θεού αποστασία, ήτις προκαλεί και την άναταραχήν τής άνύχου φύσεως. **έξέστη ό ούρανός επί τούτω και έφριζεν επί πλείον σφόδρα»** (2,12)». Για τους λάκκους και τη σημασία τους: Μητρ. Ι. Φούντας, Ο Προφήτης Ιερεμίας, σ. 30. Βασισζόμενος σε αυτά μπορεί κάποιος εύκολα να καταλάβει, ότι για τον Μανουήλ οι Ιουδαίοι, αν και βρήκαν το καλύτερο, το Χριστό, εγκατέλειψαν το Θεό και προτίμησαν να προσκυνούν τα είδωλα.

απατεώνα. Γιατί, όμως, τον ακολούθησαν; Η απάντηση είναι απλή. Παρακινήθηκαν από μια ανώτερη δύναμη, το Θεό²⁸⁴. Οι Απόστολοι ήταν απλοί ψαράδες. Τα έργα τους, τα λόγια τους και η πειθώ τους και τέλος το ότι μίλησαν τόσες διαλέκτους και γλώσσες μόνο αποτέλεσμα θεϊκής παρεμβάσεως μπορούν να είναι²⁸⁵. Για όσους έχουν να πουν, ότι οι μαθητές θα μπορούσαν να τα κάνουν όλα αυτά με τη βοήθεια του Διαβόλου και όχι με του Θεού, ο Μανουήλ έχει μια απάντηση. Ο Διάβολος ενδιαφέρεται για την τρυφηλή και πλούσια ζωή, ενδιαφέρεται για τα γήινα και τα προσωρινά. Αντιθέτως η ζωή των μαθητών ήταν λιτή, μακριά από τις γήινες απολαύσεις, μακριά από την τρυφηλή ζωή. Δεν ήταν ούτε «φιλόζωοι», ούτε «φιλοκτήμονες», ούτε «φιλοχρήματοι». Αντιθέτως περιγελούσαν και απέφευγαν κάθετι πρόσκαιρο²⁸⁶. Είναι κάτι παραπάνω από ξεκάθαρο, ότι ο Μανουήλ κάνει και πάλι έμμεση επίθεση στο πρόσωπο του Μωάμεθ. Κατά τη διάρκεια του διαλόγου έχει κατηγορήσει τον προφήτη Μωάμεθ, ότι και φιλήδονος ήταν και φιλοχρήματος και αγαπούσε την τρυφηλή ζωή. Οι μαθητές του Ιησού έζησαν ακριβώς με τον αντίθετο τρόπο. Είχαν τη βοήθεια του Θεού και έκαναν υπεράνθρωπα πράγματα. Ο Μωάμεθ, που έκανε ακριβώς τα αντίθετα πράγματα από τους μαθητές, πώς θα μπορούσε να είναι «διάδοχος» τους και πως μπορεί να υποστηρίξει το Ισλάμ και ο «Μουτερίζης», ότι και οι μαθητές ήταν Μουσουλμάνοι; Διαφορετικός τρόπος ζωής σημαίνει διαφορετική πηγή βοήθειας. Λιτός τρόπος ζωής σημαίνει, ότι πηγή βοήθειας είναι ο Θεός. Τρυφηλή ζωή σημαίνει, ότι καθοδηγητής είναι ο Διάβολος.

Από την πλευρά του, ο «Μουτερίζης» σαφώς μιλάει περισσότερο πάνω στο θέμα του Ιησού, αλλά και πάλι ούτε υπερασπίζεται τη θρησκεία του με σθένος, ούτε κάνει χρήση του Κορανίου ή των Χαντίθ. Αναφέρεται στις Γραφές, αλλά δεν αναφέρει καθόλου αποσπάσματα από το Κοράνιο. Για ένα μουσουλμάνο, ο οποίος συμμετέχει σε θρησκευτικό διάλογο, το Κοράνιο είναι οδηγός και πηγή εμπνεύσεως απαντήσεων. Ο «Μουτερίζης» καθ' όλη την διάρκεια του διαλόγου δεν αναφέρει ούτε ένα απόσπασμα του Κορανίου, κάτι το οποίο προκαλεί άσχημη εντύπωση και ερωτηματικά στον ερευνητή και τον αναγνώστη του διαλόγου, αν και η απάντηση είναι ήδη γνωστή. Όπως και στα άλλα θέματα και στο θέμα του Ιησού, ο «Μουτερίζης» αναφέρει κάποιες διδασκαλίες του Κορανίου με γενικό και αόριστο τρόπο χωρίς να τις τεκμηριώνει με κάποιο απόσπασμα από το Ιερό Βιβλίο. Δε λέγει πουθενά π.χ. «Πιστεύουμε και υποστηρίζουμε «αυτό», γιατί σύμφωνα με τον ιερό και

²⁸⁴ Trapp, 287:9-21, Förstel, 3, 202:1,7 – 204:1,11.

²⁸⁵ Trapp, 288:16-41, Förstel, 3, 206:1,13 – 208:1,1-2,.

²⁸⁶ Trapp, 288:41-289:30, Förstel, 3, 208:2,2-210:2,6.

αιώνιο λόγο του Θεού, το Κοράνιο, έτσι έχουμε διδαχτεί» και να παραθέσει απόσπασμα του Κορανίου. Είναι σαφές, ότι ο Μανουήλ θα έφερνε τις αντιρρήσεις του και θα απέρριπτε τα όσα θα υποστήριζε ο «Μουτερίζης» βασιζόμενος στο Κοράνιο, αλλά αυτό δε σημαίνει, ότι ο «Μουτερίζης» δεν έπρεπε να επικαλεστεί το ιερό του βιβλίο. Η απάντηση, όμως, είναι απλή. Ο Μανουήλ δεν αναφέρει - καταγράφει τα όσα έχει πει ο συνομιλητής του. Ακούγοντας για τον Ιησού από τον Μανουήλ αναφέρει, ότι για το Ισλάμ ο Ιησούς είναι ο Λόγος του Θεού, αλλά δεν είναι ούτε Υιός Θεού ούτε Δημιουργός²⁸⁷. Ο Ιησούς δεν έπαθε, δε σταυρώθηκε ανάμεσα σε δύο ληστές και δεν έχει πεθάνει²⁸⁸, αλλά ανελήφθη στους ουρανούς²⁸⁹. Ο Μανουήλ του εξηγεί, ότι

²⁸⁷ Ο Ιησούς είναι ο τελευταίος μεγάλος προφήτης πριν από τον Μωάμεθ, σύμφωνα με το Κοράνιο. Το Κοράνιο και κατ' επέκταση ολόκληρο το Ισλάμ δέχονται, ότι ο Ιησούς γεννήθηκε με θαυματουργικό τρόπο (3:42-59, 19:17-21, 21:91, 66:12), είναι απόστολος του Θεού (4:171, 5:111, 21:92, 61:6), προφήτης (19:30, 61:6), έκανε θαύματα (2:87 2:253, 5:110, 35:25,61:6), αλλά είναι θνητός (4:159, 19:30, 43:59), δεν πέθανε (4:156-158) και δεν πρέπει να λατρεύεται ως Θεός (3:79, 5:72-73, 5:116-117, 9:30). Ανήκει στην ίδια κατηγορία με τον Αδάμ, το Νώε και τον Αβραάμ (5:46, 5:75, 6:84-87, 33:7). Για τον Ιησού και τη Μαρία στο Ισλάμ, πρβλ: Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ισλάμ, σσ. 208-221, Του ιδίου, Various Christian approaches to other religions (a historical outline), Athens 1971, Ε. Γρυπαιού, Χριστιανισμός και Κοράνι, όπου υπάρχουν ιδιαίτερα κεφάλαια για την Μαρία (127-151) και τον Ιησού (153-194). Καράντζαλης Τ., Μαρούδης Δ., 'Η θέσις τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Παναγίας ἐν τῷ Κορανίῳ, Ἐν Ἀθῆναις 1990, Π. Γ. Φούγιας, Ισλάμ, Θεσσαλονίκη 2002, στο κεφάλαιο «Η αναμαρτησία του Ιησού κατά το Κοράνι», σσ.131-144.

²⁸⁸ Στο Κοράνιο (4:156-159) γίνεται αναφορά μόνο σε Ανάληψη του Ιησού και δε γίνεται αποδεκτή η Σταύρωση και ο Θάνατός Του. Στο σχολιασμό του στίχου 4:157 του Κορανίου ο Μ. Μ. Ali, The Holy Quran, σσ. 237-238, βρίσκει 14 σημεία για να υποστηρίξει, ότι ο Ιησούς δε σταυρώθηκε και δεν πέθανε. Γράφει χαρακτηριστικά: «The words ma salabu-hu do not negative Jesus being nailed to the cross; they negative his having expired on the cross as a result of being nailed to it. Salb is a well-known way of killing. Salaba-hu means he put him to death in a certain well-known manner. That Jesus died a natural death is plainly stated in 5:117: “and I was a witness of them so long as I was among them, but when Thou didst cause me to die. They wast the Watcher over them”. The Gospels contain clear testimony showing that Jesus Christ escaped death on the cross. The following points maybe noted: (1) Jesus remained on the cross for a few hours only (Mark 15:25; John 19:14) but death by crucifixion was always tardy. (2) The two men crucified with Jesus were still alive when taken down from the cross; the presumption is that Jesus too was alive. (3) The breaking of legs was resorted to in the case of the two criminals, but dispenced with in the case o f Jesus (John 19:32,33). (4) The side of Jesus being pierced, blood rushed out and this was a certain sign of life. (5) Even Pilate did not believe that Jesus actually died in so short a time (Mark 15:44). (6) Jesus was not buried like the two criminals, but was given into the charge of a wealthy discipline of his, who lavished care on him and put him in a spacious tomb hewn in the side of a rock (Mark 15:46). (7) When the tomb was seen on the third day, the stone was found to have been removed from its mouth (Mark 16:4), which would not have been the case if there had been a supernatural rising. (8) Mary, when she saw him, took him for the gardener (John 20:15), which shows that Jesus had disguised himself as a gardener. (9) Such disguised would not have been needed if Jesus had risen from the dead. (10) It was in the same body of flesh that the disciples saw Jesus, and the wounds were still there deep enough for a man to trust his hand in (John 20:25-28). (11) He still felt hunger and ate as his disiples ate (Luke 24:39-43). (12) Jesus Christ undertook a journey to Galilee with two of his disiples walking side by side with him (Maat. 28:10), which shows that he was fleeing for refuge; a journey to Galilee was not necessary to rise to heaven. (13) In all post-crucifixion appearances Jesus is found hiding himself as if he feared being discover. (14) Jesus Christ prayed the whole night before his arrest to be saved from the accursed death on the cross, and he also asked his disciples to pray for him; the prayers of a righteous man is distress and affliction are always accepted. He seems to have even received a promise from God to be saved, and it was to this promise that he referred when he cried out on the cross: “My God, my God, why hast thou forsaken me?” Heb. 5:7 makes the matter still more clear for there it is plainly stated that the prayer of

είναι προτιμότερο να έχει πεθάνει ο Ιησούς και να επιστρέψει με άφθαρτο σώμα, παρά να επιστρέψει με θνητό και φθαρτό²⁹⁰. Στην προσπάθειά του ο «Μουτερίζης» να αποδείξει, ότι ο Ιησούς δεν ήταν Θεός και ότι ο ίδιος δεν ισχυρίστηκε ποτέ κάτι τέτοιο, επικαλείται τις απαντήσεις Του στον Πιλάτο και στον Καϊάφα. Οι φράσεις «συ εἶπας» και «ὕμεῖς λέγετε» σύμφωνα με τον «Μουτερίζη» αποδεικνύουν, ότι ο Ιησούς ποτέ δεν ισχυρίστηκε, ότι είναι Θεός και ότι όλα αυτά είναι κατασκευάσματα των ανθρώπων²⁹¹. Ο Μανουήλ σε αυτήν την περίπτωση θυμίζει στον «Μουτερίζη», ότι τα ίδια υποστήριζε και ο Άρειος, ο οποίος ήταν αιρετικός και ότι ο Καϊάφας ακούγοντας αυτά τα λόγια διέρρηξε τα ιμάτιά του ζητώντας να οδηγηθεί ο Ιησούς στον Πιλάτο. Ο Πιλάτος δεν ήθελε να τον σταυρώσει για αυτό και έκανε αυτήν την ερώτηση. Ήθελε να ακούσει κάτι, με το οποίο να δικαιολογήσει την απελευθέρωσή του. Αφού δεν πήρε μια τέτοια απάντηση και η θέληση του λαού και των γραμματέων ήταν να

Jesus was accepted. "When he had offered up prayers and supplications with strong crying and tears unto Him that was able to save him from death, and was heard in that he feared". The statements made in the Quran corroborate the above statements quoted from the Gospels. Jesus did not die on the cross, nor was he killed as were the two thieves, but to the Jews he appeared as if he were dead.». Ο Akbar Abdiyah Abdul Haqq, *Christologies in early christian thought and in the Quran*, (Being a critical analysis and comparison of selected Christological views in Christian writings to 785 A. D. and those of the Quran), A dissertation submitted to the graduate school in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Religion Field of Religion, Northwestern University, Evanston, Illinois, June 1953 σσ. 339-340 καταγράφει δύο ενδιαφέρουσες απόψεις για το τι έγινε στην σταύρωση του Ιησού: «...It is agreed amongst the Mohammedan scholars that Jesus was not crucified. They differ in their opinion of the person who was crucified instead. Razi points out two classes of explanations. According to the **first**, Jesus was raised up into heaven and the Jews fearing a tumult at his escape seized another man and crucified him spreading the false report they had killed Jesus. The **second** group of opinions believe that Allah caused a similitude of Jesus and thus the Jews were deceived into thinking they had crucified Jesus. Both the types of explanations grant the historicity of the crucifixion but deny that the person crucified was Jesus. This is in line with what the Quran has to say.». Για την άρνηση της Σταύρωσης και του Θανάτου βλ.: Ε. Γρυπαιού, *Χριστιανισμός και Κοράνι*, σσ. 185-189, Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), *Ίσλάμ*, σσ. 216-219.

²⁸⁹ Trapp, 162:3-17, Förstel, 2, 134:3,1-136:3,2.

²⁹⁰ Trapp, 167:35-168:4, Förstel, 2, 154:5,10.

²⁹¹ Trapp, 226:38-227:3, Förstel, 3, 208:2,2-210:2,6. Το Κοράνιο (5:116-117) γράφει το εξής: «Και πρόσεξε, όταν ο Αλλάχ θα πει: «Ω! Ιησού, γιε της Μαριάμ! Μήπως είπες στους ανθρώπους: «116. Λατρεύετε εμένα και την μητέρα μου σαν Θεούς εκτός από τον Αλλάχ;» «Δόξα σε Σένα! Είπε ο Ιησούς «ποτέ δεν θα έλεγα ό,τι δεν είχα δικαίωμα (να πω). Κι αν είπα τέτοιο πράγμα, Εσύ θα το γνωρίζεις αμέσως. Γιατί ξέρεις τι κρύβει η καρδιά μου, ενώ εγώ δεν ξέρω τι υπάρχει στην δική σου. Γιατί Εσύ είσαι ο Γνώστης όλων, όσα είναι κρυμμένα. 117. «Ποτέ δεν τους είπα τίποτε παραπάνω από όσα με διέταξες να πω: «Να λατρεύετε τον Αλλάχ, τον Κύριό μου και τον Κύριό σας», κι ήμουν μάρτυρας γι' αυτούς εφ' όσον βρισκόμουν κοντά τους. Όταν όμως συμπλήρωσα την διαμονή μου στην ζωή, Εσύ τότε ήσουν πια ο Φύλακάς τους κι Εσύ είσαι ο Αυτόπτης μάρτυρας για όλα τα πράγματα.». Στους συγκεκριμένους στίχους ο Αλλάχ ρωτά τον Ιησού, εάν δίδαξε τους ανθρώπους να τον προσκυνούν μαζί με την μητέρα του και τον Αλλάχ ως Θεούς. Ο Ιησούς το αρνείται και δηλώνει, ότι ποτέ δε θα έλεγε πράγματα, τα οποία δεν του τα έχει διδάξει ο ίδιος ο Αλλάχ. Εμμέσως πλην σαφώς η θεότητα του Ιησού αφήνεται εδώ να εννοηθεί ότι είναι δημιούργημα των ανθρώπων. Ο «Μουτερίζης», όμως, για τους γνωστούς λόγους, δεν επικαλείται κανένα απόσπασμα του Κορανίου για να στηρίξει τις θέσεις του. Και το συγκεκριμένο απόσπασμα θεωρείται ιδανικό σε αυτήν την περίπτωση, χωρίς κάποιος να αποκλείει την ενδεχόμενη χρήση του από το Μουσουλμάνο και την αποσιώπησή του από τον αυτοκράτορα.

σταυρωθεί ο Ιησούς, ο Πιλάτος οδηγήθηκε σε αυτήν την απόφαση²⁹². Ο «Μουτερίζης» προχωρά ένα βήμα παρακάτω. Ορθώς ο Ιησούς αποκαλούσε τον εαυτό του «θεός», αφού και η Γραφή ονομάζει «θεούς» τους αγγέλους και «κατά χάριν θεούς» τους ανθρώπους. Όσο για τα θαύματα, τα οποία έχει επικαλεστεί ο Μανουήλ για να αποδείξει την θεϊκή φύση του Ιησού, αυτά γίνονται με τη βοήθεια του Θεού, αλλά αυτό δεν σημαίνει, ότι όποιος τα κάνει είναι θεός και ο ίδιος²⁹³. Στην παρατήρηση του Μανουήλ, ότι υπάρχει ποιοτική και ποσοτική διαφορά μεταξύ των θαυμάτων του Ιησού, του Μωυσή και των αποστόλων από την μία πλευρά και του Μωάμεθ, από την άλλη²⁹⁴, ο «Μουτερίζης» επιμένει να υποστηρίζει τη μουσουλμανική διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία δεν πρέπει ο Ιησούς να εξομοιώνεται με το Θεό²⁹⁵. Καθ' όλη τη διάρκεια του υπόλοιπου διαλόγου ο «Μουτερίζης» ζητά συνέχεια από τον Μανουήλ περισσότερες εξηγήσεις για τον Ιησού και του δηλώνει, ότι για τον ίδιο ο τρόπος, με τον οποίο έσωσε ο Θεός τον άνθρωπο, ήταν μέσω του νόμου, ενώ παράλληλα διερωτάται, εάν ο Θεός ήταν αδύναμος να σώσει τον άνθρωπο από τον ουρανό και για αυτό σαρκώθηκε²⁹⁶. Εδώ φαίνεται η άποψη των μουσουλμάνων, ότι ο Αλλάχ ευρίσκεται πάντα ψηλά στον ουρανό και από εκεί βλέπει, τι γίνεται στον κόσμο. Από τη στιγμή που δημιούργησε τον κόσμο, μόνο μέσω των προφητών επενέβη στα πράγματα των ανθρώπων και η τελευταία φορά κατά την οποία συνέβη αυτό ήταν, όταν παρέδωσε το Κοράνιο μέσω του Γαβριήλ στο Μωάμεθ. Για το Ισλάμ έτσι σώζεται ο άνθρωπος, ακολουθώντας το λόγο – το νόμο του Αλλάχ. Αφού ακολούθησαν κάποιες λεκτικές αψιμαχίες μεταξύ των Περσών και του «Μουτερίζη» με τον αυτοκράτορα, χωρίς ουσιαστική σημασία, τις οποίες αναφέρει ο Μανουήλ για να δείξει, ότι ο αντίπαλός του πλέον δεν έχει θεολογικά επιχειρήματα και καταφεύγει στις προσβολές, ο Παλαιολόγος καταγράφει την ομολογία του Πέρση, ότι οι διδασκαλίες και τα δόγματα του Χριστιανισμού είναι αληθινά και ότι ο Θεός μας έσωσε. Το μόνο που τον κρατούσε δέσμιο των καταστάσεων και δεν έκανε το

²⁹² Trapp, 227:40-229:9, Förstel, 3, 12:3,3-14:3,10. Την ανάκριση του Πιλάτου σχολιάζει και ο Καντακουζηνός, ο οποίος γράφει, ότι η απάντηση του Ιησού είναι θετική και ότι, ήταν συνήθεια τότε να δίνονται τέτοιες απαντήσεις. Παρόμοια απάντηση έδωσε ο Χριστός στον Ιούδα. όταν τον ρώτησε για το αν είναι αυτός που θα Τον προδώσει, ενώ και στους Μουσουλμάνους υπάρχει αντίστοιχη περίπτωση, όταν κάποιος προτείνει στον άλλο να κάνουν κάτι μαζί, ο δεύτερος απαντά «εσύ ξέρεις», απάντηση η οποία δείχνει συμφωνία και συγκατάβαση και όχι άρνηση, (P. G. 154:524BD).

²⁹³ Trapp, 231:4-14, Förstel, 3, 22:1,1-1,2.

²⁹⁴ Trapp, 231:15-31, Förstel, 3, 22:2,1-24:2,3.

²⁹⁵ Trapp, 232:17-21, Förstel, 3, 26:2,8.

²⁹⁶ Trapp, 272::3-6, 277:4-12 Förstel, 3, 154:2,3, 170:5,1.

τελευταίο βήμα για τη μεταστροφή ήταν ο τρόπος ζωής, οι γυναίκες και τα παιδιά του²⁹⁷.

Όπως γίνεται φανερό από τα προαναφερθέντα στο θέμα του Ιησού Χριστού ο «Μουτερίζης» όχι μόνο δεν ανέφερε τις θέσεις του Ισλάμ, όπως αρμόζει σε αυτήν τη μεγάλη θρησκεία, αλλά υποχώρησε σχεδόν ατάκτως μπροστά στην επίθεση του Μανουήλ. Είναι σχεδόν έτοιμος να αλλάξει πίστη, σύμφωνα με τα όσα γράφει ο αυτοκράτορας. Ο Μανουήλ από την πλευρά του και εδώ χρησιμοποιεί προφητείες, όσο μπορεί περισσότερες, τις εξηγεί και ξεδιπλώνει μέσα από αυτές τις θέσεις του Χριστιανισμού. Η θεολογική μόρφωση του βυζαντινού αυτοκράτορα φαίνεται για άλλη μια φορά στην ανάπτυξη του συγκεκριμένου θέματος, όπου αποφεύγει οποιαδήποτε αιρετική θέση και εξηγεί στο συνομιλητή του αυτό που εκείνος θέλει και τον ερωτά. Η σωστή διάρθρωση του λόγου του, τα επιχειρήματά του, η διπλωματική του στάση και η έξυπνη τακτική του να ερεθίζει αλλά και να αποφορτίζει τον αντίπαλο οδήγησαν τον Μανουήλ στην τελική επικράτηση. Επικράτηση, η οποία είναι ολοκληρωτική, αφού ο ίδιος ο «Μουτερίζης» στο τέλος του διαλόγου αναφέρει, ότι το μόνο που τον κρατάει στη θρησκεία του Ισλάμ είναι ο τρόπος ζωής, οι γυναίκες και τα παιδιά του. Διαφορετικά θα έπαιρνε έναν από τους υιούς του και θα πήγαιναν στην Κωνσταντινούπολη, όπου θα ζητούσαν από αυτούς που γνωρίζουν τα θεολογικά πράγματα καλύτερα από τον αυτοκράτορα Μανουήλ, να τους διδάξουν το Χριστιανισμό και να μάθουν την αλήθεια²⁹⁸.

Όλα τα ανωτέρω πρέπει βεβαίως να ελέγχονται για την ακρίβεια των ιστορικών γεγονότων. Ο αυτοκράτορας έχει ως σκοπό του να καταδείξει την πνευματική ανωτερότητα του Χριστιανισμού, καταγράφει εκ των υστέρων το διάλογο και δε γίνεται κάποια αναφορά σε επιτόπια καταγραφή σημειώσεων του διαλόγου. Όλα τα ανωτέρω οδηγούν το ερευνητή να κρατά επιφυλάξεις για την τελική μεταστροφή του «Μουτερίζη» και την παραδοχή της ανωτερότητας του Χριστιανισμού.

²⁹⁷ Trapp, 298:20-299:26, Förstel, 3, 240:4,1-244:4,8.

²⁹⁸ Trapp, 299:27-300:9, Förstel, 3, 244:4,9 – 246:4,12.

7. Η Σωτηρία του ανθρώπου.

Κάθε θρησκεία έχει ως στόχο της να οδηγήσει τον άνθρωπο στην οδό της Σωτηρίας. Στο Χριστιανισμό η Σωτηρία έγινε εφικτή για τον άνθρωπο μέσα από τα πάθη, τη Σταύρωση και την Ανάσταση του Ιησού Χριστού, ενώ για το Ισλάμ μέσω του Νόμου, τον οποίο παρέδωσε ο Αλλάχ μέσω του άγγελου στο Μωάμεθ και ο Μωάμεθ στους Μουσουλμάνους.

Όπως είναι φυσικό οι δύο συνομιλητές του διαλόγου υποστηρίζουν ο καθένας την οδό σωτηρίας που υποστηρίζει η θρησκεία του. Κατά τη διάρκεια του διαλόγου ο Μανουήλ λέγει στον «Μουτερίζη», ότι το ποιος είναι σωστό να κερδίσει τη μακαριότητα, δε μπορεί να το κρίνει ένας άνθρωπος, αλλά μόνο ο Θεός. Ο άνθρωπος μπορεί να έχει υποπέσει σε πλάνη και να νομίζει, ότι κυνηγά την αρετή, αλλά τελικά να κυνηγά σκιές. Σε αυτήν την κατάσταση είναι σίγουρο, ότι δε μπορεί να κρίνει ποιος άνθρωπος είναι αυτός που κυνηγά με ορθό τρόπο την αρετή και για αυτό μπορεί να θεωρεί, ότι οι εχθροί κερδίζουν την μακαριότητα²⁹⁹. Έμμεσα ο Μανουήλ αναφέρεται στο λάθος τρόπο που επιδιώκουν οι μουσουλμάνοι την αρετή και τη μακαριότητα. Αυτό είναι ένα θέμα που έχει απασχολήσει πολλές φορές το Χριστιανισμό. Κατά πόσο, δηλαδή, οι άλλες θρησκείες μπορούν να κατέχουν μέρος από την αλήθεια, η οποία οδηγεί στην σωτηρία. Και όλα αυτά είναι μια αλυσίδα. Για να έχεις την αλήθεια πρέπει να είσαι ενάρετος και για να σωθείς πρέπει να κατέχεις την αλήθεια. Οπότε πρώτα γίνεσαι ενάρετος, έπειτα έχεις την αλήθεια, καταλήγοντας έτσι στη σωτηρία. Μπορούν, όμως, όλοι να σωθούν; Υπάρχει ο απόλυτος προορισμός; Τι ρόλο παίζει το αυτεξούσιο; Αυτοί που βρίσκονται έξω από την Εκκλησία μπορούν να σωθούν ή εκτός Εκκλησίας δεν υπάρχει Σωτηρία;

Για να σωθεί ο άνθρωπος, δεν ήταν αρκετή η σάρκωση του Υιού του Θεού. Όπως ορθά είπε και ο Μανουήλ, και φάνηκε νωρίτερα αυτό στο κεφάλαιο «Το πρόσωπο του Χριστού», ο Θεός δε θέλησε με τη βία να αρπάξει τον άνθρωπο από τα χέρια του διαβόλου, γιατί ο Θεός είναι δίκαιος. Όπως επέλεξε ο άνθρωπος να ακολουθήσει το διάβολο, έτσι θα επιλέξει και τώρα τη σωτηρία ή τη συνέχιση της αιχμαλωσίας³⁰⁰. Γίνεται, λοιπόν, σαφές, ότι για να σωθεί ο άνθρωπος πρέπει να έχει

²⁹⁹ Trapp, 45:6-23, Förstel, 1, 132:3,10 – 134:3,12.

³⁰⁰ Πολλοί πατέρες της Εκκλησίας τόνισαν την ελεύθερη συγκατάβαση του ανθρώπου στη σωτηρία, αλλά εκείνος που με λίγες λέξεις απέδωσε το νόημα ήταν ο Μάξιμος ο Ομολογητής, ο οποίος έγραψε, ότι η οικείωση της σωτηρίας νοείται ως «χάριτι θεουργοῦσα τοὺς (ἐλευθέρῃ) γνώμη

επιλέξει μόνος του τη σωτηρία ελεύθερα και χωρίς να πιέζεται από κάτι, δείχνοντας συγκατάβαση σε ό, τι γίνεται. Η σωτηρία, όμως, χορηγείται από το Θεό μέσα στην Εκκλησία. Τα μέλη της Εκκλησίας που πιστεύουν στο Θεό μπορούν να κερδίσουν τη σωτηρία μέσω της ελεύθερης επιλογής που έχουν κάνει. Ο Άγιος Γρηγόριος Νύσσης παρατηρεί, ότι ο λόγος που ο άνθρωπος πλάστηκε σύνθετος δεν είναι οντολογικός, αλλά σωτηριολογικός³⁰¹ και ότι το «αυτεξούσιο»³⁰² και η «ελευθερία» οδηγούν τον άνθρωπο στη σωτηρία³⁰³. Τη συγκατάβαση του ανθρώπου στη σωτηρία υπογραμμίζει και ο Ιωάννης Καντακουζηνός στο έργο του «Contra Mahometem apologia» που αποτελείται από τέσσερις (4) αυτόνομες απολογίες. Στην τέταρτη απολογία ο Ιωάννης ομιλεί για τους νόμους. Ο Χριστός συμπλήρωσε τον εβραϊκό νόμο και δεν τον κατήργησε. Στα πλαίσια της απολογίας αυτής ο Ιωάννης αναφέρει, ότι δεν αρκεί η σάρκωση και ο νόμος του Χριστού, αλλά χρειάζεται και η θέληση και η προαίρεση του ανθρώπου³⁰⁴. Λέγει, δηλαδή, με διαφορετικές λέξεις αυτό που ο Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει ως «αυτεξούσιο» και «ελευθερία».

Αυτά ισχύουν όμως για αυτούς που γνωρίζουν το Χριστιανισμό και επιλέγουν να τον ακολουθήσουν. Αυτοί σώζονται. Τι συμβαίνει με αυτούς που δεν γνωρίζουν τον Χριστιανισμό και δε έχουν την ευκαιρία να τον γνωρίσουν; Χάνονται; Χάνουν την ευκαιρία για τη σωτηρία; Τι συμβαίνει με τους ανθρώπους των άλλων θρησκειών; Μπορούν να σωθούν; Εδώ μπορεί να βοηθήσει πάρα πολύ το έργο του καθηγητού Ιω. Καρμίρη για τη σωτηρία των εκτός Εκκλησίας. Ο καθηγητής βασιζόμενος στους πατέρες της Εκκλησίας και στη θεωρία του σπερματικού λόγου υποστηρίζει, ότι και αυτοί που βρίσκονται εκτός Εκκλησίας μπορούν να σωθούν. Σαφέστατα η κύρια οδός

συναναβαίνοντας», (P. G. 91, 57, Πρὸς Γεώργιον περί τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου.) Πρβλ. Ι. Καρμίρης, Το Ὁρθόδοξον δόγμα τῆς ἐν Χριστῷ Σωτηρίας, Αθήνα 1983, σ. 20.

³⁰¹ Ν. Ξιώνης, «Ουσία και ενέργειες του Θεού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης», σ. 166: «Ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖται, κατὰ τον ἅγ. Γρηγόριο, ἔτσι ὥστε να ἀποτελεῖ «μίγμα» τῆς νοητῆς καὶ τῆς αἰσθητῆς φύσεως. Ὁ λόγος, βεβαίως, για τον ὁποῖο πλάστηκε σύνθετος ὁ ἄνθρωπος δεν εἶναι ὄντολογικός, ὥστε να θεωρεῖται ὡς μιά ἰδιαίτερη ὄντολογική ὑπαρξη, ἀλλὰ σωτηριολογικός, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ το ἴσον μετέχει και μηδέν τῶν ὄντων ἀμοιροῖ τῆς κρείττονος φύσεως». Γι' αὐτό λοιπόν, «προμηθεῖα δε κρειττόνι προς την αἰσθητὴν φύσιν γίνεται τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὡς ἂν μηδέν ἀπόβλητον εἶη τῆς κτίσεως...μηδέ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον». ...».

³⁰² Για το αυτεξούσιο του ανθρώπου πρβλ. σ. 41 υπ. 149.

³⁰³ Ν. Ξιώνης, «Ουσία και ενέργειες του Θεού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Νύσσης», σ. 202: «Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ καὶ πραγματοποιεῖ την κίνηση τῆς ψυχῆς προς το Θεό (ἢ προς την ἀντίθετη κατεύθυνση) μέσω τοῦ ἐπιθυμητικοῦ και θυμοειδοῦς. Δια τοῦ αυτεξουσίου τῆς προαιρέσεως και τῆς κυριαρχίας ἢ ὑποδουλώσεως τοῦ νοῦς στις δύο ἄνωτέρω διαθέσεις τῆς ψυχῆς κινεῖται ὁ ἄνθρωπος προς ὅ, τι ἐλευθέρως ἐπιθυμεῖ. ...».

³⁰⁴ P. G. 154, Joannis Cantacuzeni pro Christiana religione contra sectam mahometicam Apologiae IV, σ. 557: «...Ἄλλ' ὁ πανάγαθος Θεός οὐκ ἠθέλησεν ἐπιπλέον τυραννεῖσθαι ὑπὸ τοῦ διαβόλου το πλάσμα αὐτοῦ, καὶ ἠβουλήθη σῶσαι τον ἄνθρωπον. Ἐπεὶ δε αυτεξούσιος παρά Θεοῦ ἐπλάσθη οὗτος, καὶ ἡ προς αὐτόν δοθεῖσα αυτεξουσιότης οὐκ ἀφῆρέθη ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ἔμεινε πάντοτε αυτεξούσιος, καὶ ἠβουλήθη μὲν ὁ Θεός σῶσαι τον ἄνθρωπον, ἀλλὰ θελήσει καὶ προαιρέσει αὐτοῦ δὴ τοῦ ἀνθρώπου, οὐ βία δε καὶ ἀνάγκη, ...».

σωτηρίας είναι η Εκκλησία του Χριστού, αλλά και οι πιστοί των άλλων θρησκειών μπορούν να σωθούν. Πως γίνεται αυτό; Η θεωρία του σπερματικού λόγου αναφέρει, ότι ο πάνσοφος Θεός αποκαλύφθηκε σταδιακά στους πρωτόπλαστους και στους απογόνους τους μέχρι που έφτασε το πλήρωμα της σάρκωσης. Στους λαούς πριν από την σάρκωση που δε γνώρισαν τον Χριστό και μετά από αυτήν που δεν είχαν την ευκαιρία να Τον γνωρίσουν, μέσα τους υπάρχουν σπέρματα από την αλήθεια του Θεού³⁰⁵. Αυτό φαίνεται και από την περίπτωση που μια ομάδα ανθρώπων δεν έχει κάποιους θεσμοθετημένους κανόνες, κάποιους νόμους, αλλά έχουν το φυσικό νόμο και τον ακολουθούν. Οι μεγάλες αλήθειες που ειπώθηκαν από τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους για τον κόσμο και το υπέρτατο όν είναι τα σπέρματα αλήθειας, τα οποία προετοίμασαν τον άνθρωπο για να δεχτεί τη σάρκωση. Ενώ ο απολογητής Τατιανός κατηγορεί τους Έλληνες φιλοσόφους, ότι έκλεψαν όλες τις αλήθειες που εξέφρασε ο Μωυσής³⁰⁶, η Εκκλησία πλέον με τη θεωρία του σπερματικού λόγου θεωρεί, ότι αυτές οι ιδέες θα μπορούσαν να αναπτυχθούν αυτόχθονες στη φιλοσοφία του αρχαίου ελληνικού λαού και όχι μόνο, αφού αποτελούν κομμάτι της μίας και μοναδικής αλήθειας που υπήρχε μέσα τους και την οποία χορηγούσε σταδιακά ο Θεός. Άρα οι άνθρωποι αυτών των θρησκειών, των προχριστιανικών, θα σωθούν, όπως θα σωθούν και οι άνθρωποι των άλλων θρησκειών, ακόμα και των μεταχριστιανικών, αφού όλες οι θρησκείες θεωρούνται ως ένα σκαλοπάτι για να φτάσει ο άνθρωπος στη μοναδική αλήθεια του Χριστιανισμού. Η σωτηρία χορηγείται από το Θεό πρώτα στους πιστούς της Εκκλησίας του Χριστού και έπειτα στους πιστούς των άλλων εξωχριστιανικών θρησκειών «κατ' άνεξευρένητα κρίματα» του Θεού³⁰⁷. Στη περίπτωση αυτή δε διακυβεύεται η δικαιοσύνη του Θεού. Ο Θεός θα παραμείνει δίκαιος και ταυτόχρονα πανάγαθος. Το «πώς;», ουδείς το γνωρίζει, για αυτό και είναι «άνεξευρένητα κρίματα» οι θελήσεις και οι αποφάσεις Του. Οι μόνοι που δεν θα σωθούν είναι αυτοί, οι οποίοι γνώρισαν την αλήθεια του Χριστιανισμού και την απέρριψαν.

³⁰⁵ Τους ανθρώπους αυτούς ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος τους αποκαλεί «έργω χριστιανοί, ει και μη όνόματι». Είς Έφεσσίους όμιλία, 10, 1. P.G. 62, 75

³⁰⁶ Τατιανός, Προς Έλληνας, P. G. 6:884B-C «...πολλοί γάρ οι κατ' αυτούς σοφισταί κεχρημένοι περιεργία τὰ όσα παρὰ τῶν κατὰ Μωϋσέα και τῶν όμοίως αὐτῶ φιλοσοφούντων έγνωσαν, παραχαράττειν έπειράθησαν, πρώτον μέν ίνα λέγειν ίδιον νομισθῶσι, δεύτερον δέ όπως τὰ όσα μη συνίεσαν διά τινος έπιπλάστου ρητολογίας παρακαλύπτοντες, ως μυθολογίαν τήν αλήθειαν παραβραβεύωσι. ...».

³⁰⁷ Την ίδια θέση υποστηρίζει ο καθηγητής και σε ένα άλλο έργο του, «Το Όρθόδοξον δόγμα τής έν Χριστῶ Σωτηρίας, Αθήνα 1983, σ. 24, γράφοντας: «...Δέν αποκλείεται όμως, κατ' άνεξευρένητα κρίματα» τοϋ Θεοϋ, και ή ύπ' αὐτοϋ χρήσις και άλλων «άνεξιγχνιάστων όδῶν» (Ρωμ. 11,33) και έκτάκτων μέσων και άγωγῶν μεταδόσεως ύπό τοϋ Θεοϋ τής σωτηρίου χάριτος και εις τοϋς έκτός τής Όρθοδόξου Έκκλησίας πιστεύοντας και δικαίους και έπιδεκτικούς σωτηρίας κατά πάντα. ...».

Τι συμβαίνει, όμως, με το Ισλάμ; Χορηγείται και στην περίπτωση του Ισλάμ τόσο απλόχερα η σωτηρία από τον Αλλάχ ή εκεί υπάρχουν πιο αυστηρά κριτήρια; Στο Ισλάμ τα πράγματα είναι πιο απλά. Για να σωθεί ο άνθρωπος πρέπει να υποταχθεί στον Αλλάχ και να ζητήσει άφεση των αμαρτιών του. Έξω από το Ισλάμ δε μπορεί να υπάρξει σωτηρία για τον άνθρωπο. Το Ισλάμ είναι η τελειοποίηση των προηγούμενων θρησκειών, και όπου προηγούμενες θρησκείες για το Ισλάμ εννοούνται μόνο ο Ιουδαϊσμός και ο Χριστιανισμός, αφού αυτές ήταν οι μεγαλύτερες και κυριότερες θρησκείες. Υπάρχει για αυτές τις θρησκείες μία σουρά στο Κοράνιο, όπου με την πρώτη ματιά αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να σωθούν οι Εβραίοι και οι Χριστιανοί: «Όσοι όμως πίστεψαν (στο Κοράνιο) κι όσοι ακολούθησαν τις Ιουδαϊκές Γραφές κι οι Χριστιανοί κι οι Σαββαίοι, κι όποιος άλλος πίστεψε στον Αλλάχ και την Έσχατη Ημέρα κι έκανε το καλό, θα έχουν την ανταμοιβή του Κυρίου τους. Σ' αυτούς δεν θα υπάρχει ούτε φόβος, ούτε λύπη.»³⁰⁸. Αυτή η Σούρα αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο να σωθούν οι Ιουδαίοι και οι Χριστιανοί, αλλά και όποιος άλλος πίστεψε στον Αλλάχ. Φαίνεται δηλαδή, ότι η θεώρηση είναι αλλαχοκεντρική. Η συγκεκριμένη σουρά παραξένεψε τον συγγραφέα Νικ. Π. Βασιλειάδη, ο οποίος στο έργο του «Ορθοδοξία, Ισλάμ και πολιτισμός» γράφει: «Ένω τό Ισλάμ εἶναι βασικά μισαλλόδοξο, κατά περιεργό τρόπο δέχεται, ὅτι ὄχι μόνον οἱ μουσουλμάνοι, ἀλλά καὶ ὅσοι ἀπὸ ἄλλες θρησκείες πιστεύουν στον Ἀλλάχ καὶ στή μέλλουσα κρίση καὶ συμμορφώνονται προς τις δύο αὐτές ἀλήθειες κατά τη διάρκεια τῆς ἐπίγειας ζωῆς τους, θά ἀνταμειφθοῦν ἀπὸ τὸν Κύριον.»³⁰⁹. Η απάντηση δίνεται στο κλασσικό έργο του Αλβανίας Αναστασασίου «Ισλάμ» στο οποίο γράφει: «...κατά τή διδασκαλία τοῦ Μωάμεθ, τό Ἰσλάμ ἀποτελεῖ τή βαθύτερη ἔκφραση τόσο τῆς θρησκείας τῶν Ἑβραίων ὅσο καὶ τῶν χριστιανῶν. Ὁ ἀρχικός, ὁ «ἀνόθευτος» δηλαδή Ἰουδαϊσμός καὶ ὁ πραγματικός Χριστιανισμός εἶναι islam = ὑποταγή στον Θεό.»³¹⁰. Από αυτό εύκολα μπορεί να καταλάβει κάποιος, ότι η σωτηρία στο Ισλάμ δε θα δοθεί σε όλους τους ανθρώπους,

³⁰⁸ Σούρα 2:62. Σχολιάζοντας το στίχο ο Maulana M. Ali, *The Holy Qur'an*, σ.33, υπ. 62b, γράφει: «This verse strikes at the root of the idea of a favoured nation whose members alone may be entitled to salvation. The subject is introduced here to show that even the Jews, notwithstanding their transgressions which had made them deserving of Divine wrath, were entitled to a goodly reward if they believed and did good deeds. It should be borne in mind that, as shown in 4b, belief in Allah and the Last Day is equivalent to belief in Islam, as the true religion. The statement made amounts to this, that salvation cannot be attained by mere lip-profession by any people, not even by the Muslims, unless they adhere to a true belief and do good deeds. As to those who stick to their own religions, we are told in 22:17 that "Allah will decide between them on the day of Resurrection". The existence of good men in their religions is not denied by the Holy Qur'an, but perfect peace, or the state of absolute contentment which is indicated by freedom from fear and grief, is obtainable only in Islam, because Islam alone is the religion of absolute submission to the Divine Being.»

³⁰⁹ Ν. Βασιλειάδης, *Ορθοδοξία, Ισλάμ και πολιτισμός*, σ. 174.

³¹⁰ Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), *Ισλάμ*, σ. 224.

αλλά σε αυτούς που έχουν στραμμένα τα μάτια τους και την ψυχή τους στον Αλλάχ. Για αυτό γίνεται αναφορά στους Χριστιανούς και τους Εβραίους σε αυτήν τη σούρα, επειδή θεωρούνται ως υποταγμένοι στον Αλλάχ³¹¹. Για τους υπόλοιπους ανθρώπους υπάρχει μόνο η Κόλαση και οι τιμωρίες της. Ο Παράδεισος και η σωτηρία θα δοθούν στους πιστούς του Αλλάχ και ίσως στους Εβραίους και στους Χριστιανούς, αφού οι διδασκαλίες τους εξακολουθούν να «κοιτούν» προς τον Αλλάχ.

³¹¹ 2:146. 3:3-4, 21:92, 32:23, 42:13, 48:29. Στις συγκεκριμένες σούρες είτε με άμεσο τρόπο είτε με έμμεσο, αλλά σαφή τρόπο, δηλώνεται, ότι το Κοράνιο αποτελεί συνέχεια της Βίβλου (Τορά) και του Ευαγγελίου. Οι ερμηνείες που κάνει ο Maulana Muhammad Ali στις παραπάνω σούρες είναι πλήρως διαφωτιστικές: α)2:146: “ All the prophets of Abraham’s seed had hitherto appeared among the Children of Israel, and hence as they know their sons is equivalent to as they know the Israelite prophets, the significance of the whole passage being that the Israelites or the Jews recognized the Prophet who appeared among the Children of Ishmael, as they recognized the prophets who appeared among the Children of Israel. They knew this not only because blessings had equally been promised for both sons of Abraham, but also because of the clear prophecy of Moses that a prophet like him would be raised among the brethren of the Israelites, i.e., Ishmaelites, and because no prophet answering that description had appeared among the Israelites.”, The Holy Qur’an, σ. 66, υποσ. 146α, β) 3:3-4: “3. In the whole of the previous chapter the Taurat and the Injil are not mentioned by name, though frequently referred to, specially the former, as that which is with you. Taurat is the name given to the books of Moses, or the Pentateuch, and hence its correct rendering is the Hebrew word Torah. The Taurat does not signify the Old Testament, because the latter is the name of the whole collection of the books of the Israelite prophets. Torah in Hebrew literature signifies the revealed will of God. The word Kitab, Book, conveys, however, a wider significance and means sometimes the Old Testament and sometimes the Bible. The word Injil does not signify, as supposed by Myir and others, the New Testament. According to the Holy Quran no prophet, to whom any book was revealed, appeared after Jesus Christ, who, being the last of the Israelite Prophets, was granted a revelation called the Injil, which stands for the Evangel or the Gospel, and signifies literally good tidings. The reason why Jesus’s revelation was called Gospel or good tidings is that it gave the glad news of the advent of the Last of the Prophets, which is variously described in Jesus’s metaphorical language as the advent of the kingdom of God (Mark. 1:15), the coming of the Lord (Matt. 21:40), the appearance of the Comforter (John 14:16), or the Spirit of Truth (John 14:17), etc. Not only are the Acts, the Epistles, and the Book of Revelation not recognized by the Quran as parts of the Injil, or the Gospel, but it does not even recognize the Gospels according to Matthew, etc., as the Injil which was revealed to Jesus Christ, though the current Gospels might contain fragments of the original teachings. This view of the Gospel as taken by the Quran is now admitted to be the correct one, as all criticism points to some original of the synoptics which is now entirely lost. The Quran nowhere suggests that the original Injil, the revelation to Jesus Christ, existed at the time of the Holy Prophet. 4. The Torah and the Gospel were undoubtedly a guidance before the Quran, but even as they now exist, they afford guidance in many respects with a mixture of error, and contain numerous prophecies fulfilled in the advent of Prophet Muhammad.”. ο.π., σ. 134-135, υποσ. 3β, 4α γ)21:92: “The basic principle of all religions by the prophets has been one and the same in all ages and all countries, that Allah is the Lord of all and he alone must be served. Therefore all prophets are here declared to be one community; they all led people to virtue through service to God.”. ο.π., σ. 662, υποσ. 92α, δ)32:23: “To bring about the meeting with God – to make men live in God – is the real aim of religion, and here it is pointed out that to make men attain this object a Book was given to Moses for the Israelites, as a Book is now given for the whole world. This object will be attained notwithstanding opposition, which will be brought to naught, as made clear in v. 26.”, ο.π., σ. 821, υποσ. 23α, ε)42:13: “ Even so early did the Quran announce that the religion preached by the Prophet was not a new religion, but, so far as its basic principles were concerned, it was the same religion as was preached by Noah and Abraham and Moses and Jesus. The basic principle of Islam – entire submission to One God only – is, in fact, the basic principle of the common religion of humanity.”, ο.π., σ. 945, υποσ. 13α. Και από τους στίχους του Κορανίου, που σημειώνονται πιο πάνω, αλλά και από τον σχολιασμό γίνεται φανερό ότι κύρια πίστη του Ισλάμ είναι ότι ο Μωάμεθ δεν κοιμίζει μια νέα θρησκεία, αλλά είναι συνέχεια των προηγούμενων θρησκειών, τις οποίες αλλοίωσαν οι οπαδοί τους. Η θρησκεία του Μωάμεθ είναι η ίδια με αυτήν του Αδάμ, του Νώε, του Αβραάμ και του Ιησού.

Οι δύο συνομιλητές συμφωνούν, ότι για να σωθεί ο άνθρωπος χρειάζεται βοήθεια από το Θεό. Μετά την πτώση του ο άνθρωπος, ο οποίος φέρει ακέραιη την ευθύνη, χρειάζεται τη βοήθεια του Θεού για να σωθεί από την αμαρτία και τον θάνατο. Το θέμα όμως είναι, με ποιόν τρόπο δόθηκε αυτή η βοήθεια; Όπως ανεφέρθη και πιο πάνω για το Χριστιανισμό η βοήθεια ήλθε με το πρόσωπο του Χριστού, ενώ για το Ισλάμ εδόθη μέσω του νόμου του προφήτη. Ο Μανουήλ δέχεται, ότι ο νόμος του Θεού παίζει κάποιο ρόλο για τη σωτηρία του ανθρώπου, αλλά δεν είναι καταλυτικός, ώστε να οδηγήσει στην ολοκληρωτική σωτηρία. Εστάλη από το Θεό για να διδάξει τον άνθρωπο και να τον σωφρονήσει. Με το νόμο τιμά ο άνθρωπος το Θεό, κάτι που δεν έκαναν οι πρόγονοί του. Ο νόμος, ο οποίος εδόθη στους πρωτοπλάστους ήταν αιτία αθανασίας, αλλά έγινε αιτία θανάτου. Εάν τον ακολουθούσε ο άνθρωπος θα γινόταν αθάνατος, παρακούοντάς τον έγινε θνητός. Ο άνθρωπος αιχμαλωτίστηκε από τους τυράνους (διάβολο) και την αμαρτία και μόνο όταν ήρθε ο Χριστός θεόθεν και τον έσπρωξε προς το σωστό νόμο, ελυτρώθη. Ο νόμος του Μωυσή ήταν προπαρασκευαστικός³¹² και δεν είχε εξαγγελία για τη νέα ζωή, ενώ το βάπτισμα του Ιωάννη προετοίμαζε τους πιστούς για το νέο νόμο του Χριστού. Στους ανθρώπους, οι οποίοι ευρίσκοντο κοντά στο Μωυσή εδόθη ο νόμος να μη θυσιάζουν και να μη λατρεύουν είδωλα³¹³. Εκείνοι, όμως, παράκουσαν, έμειναν δέσμιοι της αμαρτίας και εξορίστηκαν από την ωραία πατρίδα³¹⁴. Εδώ είναι φανερό, ότι ο Μανουήλ κάνει εσκεμμένα αναφορά στο νόμο των πρωτοπλάστων και στο νόμο του Μωυσή, για να αποδείξει στον «Μουτερίζη», ότι ο νόμος δεν ήταν ποτέ αρκετός για να οδηγήσει τον άνθρωπο στη Σωτηρία. Εδόθη ο νόμος στους πρωτοπλάστους κι εκείνοι παρήκουσαν. Εδόθη ο νόμος στους ανθρώπους του Μωυσή και εκείνοι παρήκουσαν. Σε κάθε νόμο κάποιος παρακούει και δεν ολοκληρώνεται η Σωτηρία. Έπρεπε να βρεθεί κάποιος άλλος τρόπος, ο οποίος να είναι και ο τελικός που θα

³¹² Τον προπαρασκευαστικό ρόλο του μωσαϊκού νόμου έχει σχολιάσει και ο Ιωάννης Καντακουζηνός, P. G. 154:564D-565A: «Διὰ τὸ ἀσθενὲς τῶν ἀνθρώπων ἐδόθη νόμος πρὸς ὀδηγίαν καλοῦ, οὐ μὴν ἔχων δύναμιν τελειῶσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὥσπερ ἐφ' ὑψηλῆς κλίμακος ἡ πρώτη αὐτῆς βαθμὶς ποιεῖ τὸν ἀπὸ τῆς γῆς χωρισμόν, ἀλλ' οὐκ ἀρκεῖ τοῦτο μόνον εἰς τὴν τῆς κλίμακος κεφαλῆς ἀνάβασιν, ἀλλὰ πολλοῦ γε καὶ δεῖ διὰ τὸ ὑψηλὸν καὶ μετέωρον, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ παλαιοῦ νόμου, ἅγιος μὲν καὶ δίκαιος, καὶ παρὰ Θεοῦ δεδομένος, (ὁ αὐτὸς γὰρ ὁ Θεὸς ἐστὶν ὁ δούς τὸν νόμον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον), ἀλλὰ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῶν ἀνθρώπων ἐδόθη μὲν αὐτοῖς νόμος, παιδαγωγῶν αὐτούς καὶ ἀνάγων ἀπὸ τῆς γῆς, ὥσπερ ἐπὶ τὴν πρώτην βαθμίδα τῆς κλίμακος, τουτέστιν ἀνασπῶν αὐτούς ἀπὸ τῶν πολλῶν καὶ μεγάλων κακιῶν, καὶ τῆς γῆς ἧς ἐκυλινδοῦντο, οὐκ ἠδύνατο δὲ ὁμοῦς ἀναγαγεῖν αὐτούς ἐφ' ὅλην τὴν κλίμακα. Τὸ δὲ Εὐαγγέλιον ἀνεβίβασε τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἐκάθισεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν τῆς κλίμακος κορυφήν, ἥτις ἐφικνεῖται ἕως τοῦ οὐρανοῦ. Τὸ γὰρ ἀσθενὲς τοῦ νόμου καὶ ἀδύνατον τὸ Εὐαγγέλιον ἀνεπλήρωσε, καθὼς ἀποδέδεικται. ...».

³¹³ Ἐξοδος, 20:4-5.

³¹⁴ Trapp, 254:7-256:15, Förstel, 3, 94:2,9-100:2,2.

οδηγούσε στη Σωτηρία. Αυτός ο τρόπος δεν ήταν άλλος από την ένωση Θεού και ανθρώπου στην υπόσταση του Χριστού.

Ο «Μουτερίζης» υποστηρίζει, ότι είναι βλάσφημο να λέγεται, ότι ο Θεός πολέμησε για χάρη του ανθρώπου, αφού σε μια μάχη πρέπει να συγκρουούνται ισάξιες δυνάμεις και ο Θεός με ένα νεύμα Του θα μπορούσε να διαλύσει κάθε αντίπαλο. Αν ήθελε ο Θεός να σώσει τον άνθρωπο μπορούσε να το κάνει με ένα νεύμα Του, χωρίς να χρειαστεί κάτι επιπλέον, όπως νομοί και σαρκώσεις³¹⁵. Ο αυτοκράτορας θα του εξηγήσει, ότι ο Θεός πέρα από παντοδύναμος και φιλόανθρωπος είναι και δίκαιος. Έχει όλα τα γνωρίσματά Του «έν ενεργεία» και όχι «έν δυνάμει» πράγμα που σημαίνει, ότι είναι ταυτόχρονα και παντοδύναμος και φιλόανθρωπος και δίκαιος³¹⁶. Ως δίκαιος λοιπόν δεν ήθελε να αρπάξει τον άνθρωπο από τα χέρια του διαβόλου, όπου είχε βρεθεί ο άνθρωπος με δική του θέληση. Έπρεπε να πολεμήσει και ο άνθρωπος για την απελευθέρωσή του και αυτό έγινε σε συμμαχία με το Θεό³¹⁷. Το βέβαιο στην όλη υπόθεση του ανθρώπου είναι, ότι μόνος του δεν μπορούσε να σωθεί. Έτσι ο Θεός είτε θα έστειλε κάποιον άγγελο, είτε θα επενέβαινε ο ίδιος. Έγινε το δεύτερο και ο άνθρωπος σώθηκε οριστικά και αμετάκλητα χωρίς να υπάρχει πιθανότητα παρακοής ή πισογυρίσματος³¹⁸. Όλα αυτά είναι αναμενόμενο να φαίνονται περίεργα στον «Μουτερίζη» και ειδικά στο άκουσμα της σαρκώσεως, αλλά το ίδιο περίεργα είχαν φανεί και στο Γαβριήλ, όταν τα άκουσε για να τα μεταφέρει στην Παρθένο³¹⁹.

³¹⁵ Trapp, 256:16-33, Förstel, 3, 100:3,1-102:3,3. Το ίδιο σκεπτικό με τον Μουτερίζη είχαν και οι σκεπτικιστές, οι οποίοι σύμφωνα με τον Γρηγόριο Νύσσης, διερωτώντο, γιατί ο Θεός δε βρήκε άλλο τρόπο για να σώσει τον άνθρωπο και χρειάστηκε να θυσιαστεί ο Υιός Του. Γράφει χαρακτηριστικά ο Κ. Σκουτέρης, Ιστορία Δογμάτων, Τόμ. Β', σ. 461: «Ο επίσκοπος Νύσσης αναφέρει την περίπτωση ώρισμένων σκεπτικιστών, τούς οποίους εϋθέως αποκαλεί «ἀπίστους». Η άπορία τους ήταν ότι, αφού ο Θεός είναι σέ τέτοιο βαθμό παντοδύναμος και μπορεί με την ένωση της θείας και της ανθρώπινης φύσεως να καταργη και αυτόν τον θάνατο, γιατί δεν έσωσε τον άνθρωπο με απλούστερο τρόπο, με μία εϋθεία δηλ. βουλευτική Του παρέμβαση; Γιατί δηλ. ήταν αναγκαίο να κατεργάζεται ο Υιός του Θεού τη σωτηρία του ανθρώπου «εκ περιόδου... τικτόμενός τε και τρεφόμενος, και τη του θανάτου πείρα;» «Τόν τοιοϋτον λόγον» θά αντικρούση ο άγιος Γρηγόριος, τονίζοντας ότι, όπως στην περίπτωση του άσθενή ή θεραπευτική άγωγή ρυθμίζεται από τούς ειδήμονες γιατρούς, και βέβαια δεν «νομοθετοϋσι τόν τρόπον της επίμελειας οί κάμνοντες», αναλογικά και ο τρόπος της σωτηρίας είναι επιλογή του Θεού».

³¹⁶ Trapp, 260:19:32, Förstel, 3, 114:6,3-116:6,5.

³¹⁷ Trapp, 261:15-28, Förstel, 3, 118:1,3-120:1,5.

³¹⁸ Trapp, 263:34-264:17, Förstel, 3, 126:2,8-128:2,11.

³¹⁹ Trapp, 267:11-16, Förstel, 3, 138:4,6. Η Εκκλησία έχει αποδώσει με πολύ ωραίο τρόπο τον θαυμασμό-απορία του Γαβριήλ για το γεγονός της Σαρκώσεως μέσα στο Απολυτικό της Παραμονής του Ευαγγελισμού και στο Μεγαλυνάριο ανήμερα της εορτής. Χαρακτηριστικά ψάλλεται στο Απολυτικό: «Σήμερον της παγκοσμίου χαράς τα προίμια μετά χαρμοσύνης προεορτάσωμεν. Ιδού γαρ Γαβριήλ παραγίνεται τη Παρθένω κομίζων τα ευαγγέλια, άμα και φόβω και θαύματι. Χαίρε Κεχαριτωμένη, ο Κύριος μετά Σου», ενώ στο Μεγαλυνάριο: «**Έκθαμβος** ασπάζεται Γαβριήλ έκθαμβος λαμβάνει η Παρθένος τον ασπασμόν πως ο Θεού λόγος κατήλθε βροταθήναι; Του Κτίστου προσκυνούμεν την συγκατάβασιν». Στο Απολυτικό η Εκκλησία ψάλλει, ότι ο Γαβριήλ με φόβο και θαυμασμό μεταφέρει το μήνυμα στην Παρθένο. Φόβο γιατί γνωρίζει το βάρος της ευθύνης του μηνύματος που μεταφέρει και θαυμασμό γιατί αυτό που πρόκειται να γίνει δεν έχει ξανα συμβεί και

Η Σωτηρία χορηγήθηκε στον άνθρωπο από το Θεό και σε αυτό συμφωνούν και οι δύο θρησκείες. Ο Μανουήλ κατορθώνει να υποστηρίξει ικανοποιητικά τη χριστιανική θρησκεία και να αναπτύξει τα επιχειρήματά του μέσα στο λόγο του. Ο «Μουτερίζης», από την άλλη πλευρά, είναι αλήθεια, ότι επιμένει στη θέση του και δεν υποχωρεί στο ότι ο Αλλάχ βοηθά τον άνθρωπο μέσω του νόμου και των προφητών και του χορηγεί έτσι τη σωτηρία, ενώ παράλληλα του φαίνονται περίεργα και ακατανόητα όλα αυτά περί σαρκώσεως και άμεσης θεϊκής βοήθειας του Θεού στον άνθρωπο.

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσε κάποιος να αναγνωρίσει το πολιτιστικό υπόβαθρο των δύο θρησκειών. Από την μία βρίσκεται το ελληνικό και από την άλλη το περσικό υπόβαθρο. Στο ελληνικό θρησκευτικό υπόβαθρο η άμεση βοήθεια και παρουσία των θεών στη ζωή του ανθρώπου ήταν καθημερινή και σχεδόν για όλα τα θέματα, ακόμα και τα πιο απλά και καθημερινά. Ένας θεός μπορούσε να επεμβαίνει στην ζωή των ανθρώπων, για να βοηθήσει είτε σε έρωτες, είτε σε μάχες είτε σε αποφάσεις. Ο θεός ήταν τόσο κοντά στον άνθρωπο σε τέτοιο βαθμό, ώστε στην ελληνική αρχαία θρησκεία είχε αναπτυχθεί τόσο πολύ η παρέμβαση τους σε ανθρώπινες καταστάσεις³²⁰, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να τους προσδώσουν ανθρώπινα χαρακτηριστικά και η θρησκεία να βασίζεται πάρα πολύ στον «ανθρωπομορφισμό» των θεών. Στο πολιτιστικό υπόβαθρο των Περσών υπάρχει η έννοια του «θεού-βασιλιά», ο οποίος, αν και ήταν άνθρωπος και βασιλιάς του κράτους, ήταν απομακρυσμένος από τους πολίτες του, απομονωμένος από αυτούς. Έπερνε αποφάσεις, οι οποίες είχαν την έννοια θεϊκής προσταγής. Στοιχείο της απομόνωσης του βασιλιά είναι και η σκηνή της Διαθήκης του Ισραήλ. Εκεί ευρίσκετο ο Ελοχείμ και κανένας κοινός θνητός δεν μπορούσε να μπει. Αυτά τα στοιχεία παρέλαβε το Ισλάμ και έκανε τον Αλλάχ απόμακρο από τον άνθρωπο, απομονωμένο ψηλά στον ουρανό και καθόλου κοντά στους ανθρώπους. Ο Αλλάχ δημιούργησε τους

είναι πρωτοφανές. Στο Μεγαλυνάριο της ημέρας του Ευαγγελισμού ο Γαβριήλ είναι «έκθαμβος», γεμάτος θαυμασμό δηλαδή για τα όσα διαδραματίζονται και στα οποία έχει ενεργό ρόλο.

³²⁰ Χαρακτηριστικά παραδείγματα της επέμβασης του θείου στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων στην αρχαία Ελλάδα μπορεί κάποιος να αντλήσει μέσα από τους χιλιάδες μύθους, οι οποίοι υπάρχουν αλλά και από τα ομηρικά έπη. Στην Ιλιάδα και στην Οδύσσεια του Ομήρου η επέμβαση των θεών στην ζωή των ανθρώπων είναι σχεδόν καθημερινή, ενώ η Οδύσσεια πραγματοποιείται ουσιαστικά εξαιτίας του μένους του Ποσειδώνα ενάντια στον Οδυσσέα για την τύφλωση του Πολύφημου, ο οποίος ήταν γιός του θεού της θάλασσας. Η ύβρις του Οδυσσέα τιμωρείται από τον Ποσειδώνα, ο οποίος εκφράζει θυμό και εκδικητικότητα σαν να είναι άνθρωπος και όχι θεός. Γλαφυρότατα αυτόν τον ανθρωπομορφισμό τον έχει περιγράψει ο Ξενοφάνης, ο οποίος γράφει: «πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν ὄμηρος θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν», δηλαδή: «Όλα, όσα είναι για τους ανθρώπους ντροπές και ψαγάδια, ο Όμηρος και ο Ησίοδος τα φόρτωσαν στους θεούς: Να κλέβουν δηλαδή, να μοιχεύουν και ο ένας τον άλλο να εξαπατούν.», Ν. Γεωργοπούλου, Θέματα Φιλοσοφίας, τόμ. Α', σ. 101.

αγγέλους, τον κόσμο και τον άνθρωπο και έπειτα κάθισε στον θρόνο Του, από όπου διοικεί τα πάντα. Είναι χαρακτηριστικό, ότι οι χριστιανοί είναι κατά χάριν «υιοί Θεού» και ο Θεός αποκαλείται από αυτούς «Πατέρας». Στο Ισλάμ κάτι παρόμοιο θα αποτελούσε μέγιστη βλασφημία, αφού οι σχέσεις Αλλάχ και ανθρώπου είναι σχέσεις Κυρίου (Ραμπ) και δούλου (άμπντ). Ο Αλλάχ είναι πάντα απρόσιτος για τον άνθρωπο. Ακόμα και οι επεμβάσεις Του στην ιστορία του ανθρώπου γίνονται είτε μέσω ενός αγγέλου είτε μέσω κάποιου ανθρώπου, αλλά ποτέ δεν επεμβαίνει απευθείας.

Κατανοεί κάποιος, γιατί ο «Μουτερίζης» δυσκολεύεται να πιστέψει τα όσα ακούει για το Θεό των χριστιανών και τη σάρκωση. Η θρησκεία του (το Ισλάμ) και το πολιτισμικό του υπόβαθρο (το περσικό) ανέκαθεν είχαν δυσκολία στο να κατανοήσουν την εγγύτητα του Θεού των Χριστιανών, για αυτό και οι περισσότερες αιρέσεις του χριστιανισμού ξεκίνησαν βασιζόμενες στο ίδιο πολιτισμικό υπόβαθρο, το οποίο υιοθετήθηκε από το θρήσκευμα του Ισλάμ αργότερα.

8. Εσχατολογικές θεωρήσεις.

Κάθε θρησκεία έχει μια δική της θεώρηση για το τι θα συμβεί στο τέλος του χρόνου, στα «έσχατα», όπως συνήθως ονομάζεται αυτό το χρονικό τέλος. Κοινή συνισταμένη για τις περισσότερες θρησκείες είναι, ότι στο τέλος του χρόνου η ανώτερη δύναμη, ο Ελοχείμ, ο Θεός, ο Αλλάχ θα κρίνει όλους τους ανθρώπους για τις πράξεις τους και θα αποδώσει δικαιοσύνη. Στο Χριστιανισμό και στο Ισλάμ στο τέλος του χρόνου, το οποίο κανένας δεν ξέρει πότε θα είναι³²¹, ο Θεός και ο Αλλάχ, αντίστοιχα, θα κρίνουν τους ανθρώπους και θα τους οδηγήσουν στον Παράδεισο ή στην Κόλαση. Και στις δύο θρησκείες υπάρχουν αναφορές, για το πώς θα είναι τα δύο αυτά μέρη, τα οποία περιγράφονται με πολύ γλαφυρό τρόπο, ιδιαιτέρως στο Ισλάμ, με στόχο να προσελκύσουν ή να τρομοκρατήσουν.

Κατά τη διάρκεια του διαλόγου εκτίθενται απόψεις σχετικά με τον Παράδεισο, την Κόλαση και την Κρίση του Θεού – Αλλάχ. Σχεδόν όλα αναφέρονται στους πρώτους διαλόγους του έργου. Θα γίνει αναφορά πρώτα στον «Μουτερίζη», αφού αναφέρει τα περισσότερα για το θέμα αυτό. Είναι το μοναδικό θέμα, για το οποίο ομιλεί εκτενώς και ο Μανουήλ σχολιάζει αυτά που λέγει, χωρίς να αναφέρεται στη χριστιανική άποψη και Θεολογία³²². Το ότι το θέμα αυτό αναπτύσσεται στην αρχή του έργου και ομιλεί περισσότερο ο «Μουτερίζης», ενώ ο Μανουήλ σχολιάζει, οδηγεί κάποιον στη σκέψη, ότι ο αυτοκράτορας εσκεμμένα ξεκίνησε με αυτό το θέμα και αφήνει το συνομιλητή του να ομιλεί, γιατί γνωρίζει, ποιες είναι οι απόψεις του και από

³²¹ Ο Ιησούς τρεις φορές έκανε αναφορά στην έλευση των εσχάτων. Δύο από τους συνοπτικούς Ευαγγελιστές, ο Λουκάς (17:20, 21:7-29) και ο Μάρκος (13:32-37) κατέγραψαν τις αναφορές αυτές. Στο Ευαγγέλιο του Μάρκου ο Ιησούς αναφέρει, ότι το πότε θα έρθει η ώρα της κρίσης δεν το γνωρίζουν ούτε οι άγγελοι, αλλά ούτε και ο Υιός, παρά μόνο ο Πατήρ. Σχετικά με την άγνοια αυτή του Ιησού ο Ι. Δ. Καραβιδόπουλος, Το Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, Θεσσαλονίκη 1988, σσ. 414-415 γράφει: «... Ο Έσχατολογικός λόγος τελειώνει με τη διδασκαλία περί του άγνωστου της «ήμερας εκείνης ή της ώρας», του άγνωστου χρόνου δηλ. της τελικής κρίσης (στιχ. 32-36). Έτσι στο «πότε» των μαθητών δίδεται όριστικά ή απάντηση ότι «οὐδείς οἶδεν, οὐδέ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδέ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ» (στιχ. 32). Τό «οὐδέ ὁ υἱός». Κατά τήν ἐπικρατούσα στους πατέρες της ἐκκλησίας ἐρμηνεία, ἀναφέρεται στήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ. Γράφει π. χ. ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας: «Οὐκ ἄρα τοῦ Θεοῦ Λόγου ἢ ἄγνοια, ἀλλά τῆς τοῦ δούλου μορφῆς, τῆς τοσαῦτα κατ' ἐκείνο καιροῦ γινωσκούσης ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα θεότης ἀπεκάλυψε». Καί ὁ Μ. Βασίλειος: «Ἔστιν οὖν ὁ νοῦς ὁ παρά Μάρκω τοιοῦτος, Περί δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ ὥρας οὐδείς οἶδεν, οὔτε οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐδ' ἂν ὁ υἱός ἔγνω, εἰ μὴ ὁ Πατήρ, ἐκ γὰρ τοῦ Πατρὸς αὐτῷ ὑπῆρχε δεδομένη ἢ γνῶσις». Ὁ Θεοφύλακτος, τέλος, σημειώνει ὅτι ὁ Ἰησοῦς λέγει τὴ φράση αὐτὴ γιὰ λόγους παιδαγωγικούς, γιὰ νὰ ἀποφύγει δηλ. περισσότερες ἐρωτήσεις τῶν μαθητῶν γιὰ τὴν ἡμέρα ἐκείνη. ...».

³²² Στους πρώτους διαλόγους κυρίαρχος φαίνεται να είναι ο Μουτερίζης ως οικοδεσπότης ενώ, όπως έχει γίνει φανερό ανωτέρω, στη συνέχεια του διαλόγου ο Μανουήλ διευθύνει ουσιαστικά τη ροή του και είναι εκείνος, ο οποίος ομιλεί περισσότερο.

εκεί θέλει να εύρει αφορμή για να ξεκινήσει τη δική του ομιλία, να εξηγήσει και ουσιαστικά να διδάξει το Χριστιανισμό στους Μουσουλμάνους.

Ο «Μουτερίζης» επισημαίνει, ότι την Ημέρα της Κρίσεως όλοι οι άνθρωποι θα αναστηθούν και ο Χριστός θα κρίνει, ποιοι μπορούν να εισέλθουν στον Παράδεισο και ποιοι όχι. Μετά την Κρίση πολλοί άνθρωποι, μεταξύ τους και μουσουλμάνοι, θα έχουν μείνει εκτός Παραδείσου. Ο Μωάμεθ, όμως, τον οποίο αγαπά πάρα πολύ ο Χριστός, θα Του ζητήσει τη χάρη να συγχωρέσει αυτούς, οι οποίοι έκαναν λάθη και αμαρτίες και θα τους επιτρέψει τελικά να εισέλθουν στον Παράδεισο. Ποιοι θα μπουν επιπλέον στον Παράδεισο; Ο Χριστός θα ρωτήσει το Μωάμεθ: τους ομόφυλους του ή τους ομοθρήσκους του; Ο Μωάμεθ θα ζητήσει να συγχωρεθούν και να εισέλθουν στον Παράδεισο οι ομοθρησκοί του. Πως θα γίνει αυτό; Γύρω από τον Παράδεισο υπάρχει μια τάφος, η οποία δημιουργήθηκε από μόνη της και δεν αφήνει κανέναν να εισέλθει μέσα³²³. Η τάφος αυτή είναι γεμάτη με πίσσα καυτή, η οποία ζεσταίνεται συνεχώς.

³²³ Το παράδοξο σε αυτά που λέγει ο Μουτερίζης για την τάφος είναι, ότι αυτή δημιουργήθηκε από μόνη της. Εάν γίνει δεκτό κάτι τέτοιο, θα πρέπει να γίνει αποδεκτό, ότι και η τάφος είναι Θεός, αφού μόνο ο Θεός υπάρχει από μόνος Του. Το μόνο που μπορεί να υποστηριχθεί για να γίνει δεκτό κάτι τέτοιο στα πλαίσια του Ισλάμ, είναι, ότι αυτή η τάφος υπάρχει από μόνης της, αφού τη δημιούργησε ο Θεός και όχι κάποιο ανθρώπινο χέρι. Πάντως η εξωτερική μορφή του Παραδείσου είναι όμοια με αυτήν ενός μεσαιωνικού κάστρου. Δεν αποκλείεται από εκεί να είναι επηρεασμένος ο Μουτερίζης και για αυτό δίνει αυτήν την περιγραφή. Στο Κοράνιο δεν υπάρχει κάποια περιγραφή, όπως αυτή που δίνει ο Μουτερίζης: ούτε τάφος ούτε γέφυρα. Ίσως η περιγραφή αυτή να προέρχεται από κάποια παράδοση (χαντίθ), πράγμα το οποίο μπορεί να στηριχθεί και στην άποψη του αρχιεπισκόπου Αλβανίας Αναστασίου, Ισλάμ, σ. 166, ο οποίος γράφει: «...Συχνά λαϊκοί ιεροκήρυκες, για να συγκεντρώσουν πυκνό ακροατήριο, να διεγείρουν την προσοχή των ακροατών τους και να τους συγκλονίσουν συναισθηματικά, συνθέτουν παραστατικές παραδόσεις. Διάφορες χαντίθ, οι οποίες περιγράφουν με εντυπωσιακά χρώματα την οδύνη της κολάσεως ή την ευδαιμονία του παραδείσου, προέρχονται από ανάλογη αφετηρία.». Η υπόθεση αυτή του αρχιεπισκόπου έρχεται να επαληθευτεί μέσα από δύο έργα που βασίζονται στις χαντίθ, αλλά και από το έργο του Γρ. Δ. Ζιάκα, Ιστορία θρησκευμάτων Β', το Ισλάμ. Το πρώτο έργο είναι «Η σκάλα του Μωάμεθ», έργο για το οποίο έχει γίνει αναφορά ανωτέρω. Στο έργο αυτό αναφέρεται το ταξίδι του Μωάμεθ στον ουρανό με την συνοδεία του Γαβριήλ, όπου συναντά τον Αλλάχ, βλέπει τον Παράδεισο και την Κόλαση και μαθαίνει αρκετά πράγματα για την Ημέρα της Κρίσεως. Ο Μωάμεθ βλέπει αρκετά πράγματα και απορεί και για να λύσει τις απορίες του ρωτά τον Γαβριήλ για αυτά. Μια από τις απορίες του ήταν σχετική και με τη γέφυρα, που αναφέρει ο «Μουτερίζης». Η σημαντική διαφορά που υπάρχει με τον «Μουτερίζη» είναι, ότι στη «Σκάλα του Μωάμεθ», η γέφυρα είναι δημιούργημα του Αλλάχ και κατά τα άλλα είναι λεπτή ως τρίχα και κοφτερή ως ξίφος, Αγνώστου, Η σκάλα του Μωάμεθ, σσ. 210–213. Το δεύτερο έργο, στο οποίο γίνεται αναφορά στη γέφυρα, την οποία αναφέρει ο «Μουτερίζης», είναι το βιβλίο του Helmut Werner «Ισλαμικό Βιβλίο των Νεκρών, Οι παραστάσεις του Ισλάμ για τον άλλο κόσμο», μτφρ.: Μ. Κόντη, Αθήνα 2003. Στο συγκεκριμένο βιβλίο γίνεται εκτενής αναφορά στο τι θα βιώσει η ψυχή κατά τον αποχωρισμό της από το σώμα, πώς θα γίνει η ανάσταση των νεκρών και η κρίση κατά την ημέρα της Κρίσεως. Και στα δύο έργα η γέφυρα έχει παρόμοια ονομασία. Στο μεν πρώτο καταγράφεται ως «Αζιράτ», στο δε δεύτερο καταγράφεται ως «Σεράτ». Και στο δεύτερο έργο γίνεται αναφορά στη γέφυρα αυτή και μάλιστα διπλή, αφού στην αρχή του βιβλίου γράφει: «...Αφού τελειώσει η κρίση, οι ψυχές πρέπει να περάσουν πάνω από τη γέφυρα Σεράτ, που είναι πιο λεπτή από μια τρίχα και πιο κοφτερή από την κόψη του ξυραφιού», σ. 31, ενώ πιο κάτω αναφέρει: «Ο προφήτης λέει: Ο Θεός έφτιαξε πάνω από το πυρ της κολάσεως μια γέφυρα. Είναι ένας δρόμος μακρύς και γλιστερός, που περνάει πάνω από το κέντρο της κολάσεως. Της έδωσε επτά τόξα και κάθε ένα από αυτά έχει το μέγεθος δρόμου τριών χιλιάδων ετών. Τα πρώτα χίλια χιλιόμετρα είναι ένας ανηφορικός δρόμος, τα επόμενα χίλια είναι μια ευθεία γραμμή και τα τελευταία χίλια είναι κατηφορικά. Αυτός ο δρόμος είναι

Πάνω από αυτήν την τάφρο υπάρχει μία και μοναδική γέφυρα, η οποία είναι και η μοναδική είσοδος του Παραδείσου. Όποιος είναι ελαφρύς από τις αμαρτίες του μπορεί και περνά τη γέφυρα και μπαίνει στον Παράδεισο. Όποιος, όμως, είναι βαρύς και έχει αμαρτίες πέφτει μέσα στην τάφρο. Μέσα στην τάφρο θα υπάρχουν και μουσουλμάνοι μετά την Κρίση. Ο Χριστός, λοιπόν, θα υποχωρήσει μπροστά στην παράκληση του Μωάμεθ και εκείνος θα πάει να ρίξει τις τρίχες της κεφαλής του μέσα στην τάφρο. Από αυτά θα πιαστούν μυριάδες μουσουλμάνοι και θα καταφέρουν έτσι να εισέλθουν στον Παράδεισο³²⁴. Στον Παράδεισο υπάρχουν ωραία φυτά, χορτάρι που δεν καταστρέφεται και δύο ποτάμια, τα οποία τον διατρέχουν και μέσα τους δεν έχουν νερό, αλλά μέλι και γάλα³²⁵. Αυτοί που θα ευρίσκονται μέσα στον Παράδεισο θα έχουν ό, τι ποθούν μόλις το σκεφτούν. Ποθούν ιππασία και κυνήγι; Θα το έχουν. Ποθούν γυναίκες; Θα τις έχουν. Θα έχουν τα πάντα³²⁶. Ο αυτοκράτορας ακούγοντας

πιο λεπτός από μια τρίχα μαλλιών, πιο κοφτερός από ένα ξίφος και πιο σκοτεινός από τη νύχτα. ...». σ.157. Στη συνέχεια περιγράφει πώς θα περάσουν οι πιστοί τη γέφυρα αυτή. Το σημαντικό στο συγκεκριμένο απόσπασμα είναι, ότι τα λόγια αυτά δε λέγονται από κάποιον σύντροφο του Προφήτη, αλλά αποδίδονται κατευθείαν στον Προφήτη, πράγμα που αποδίδει κύρος στην όλη διήγηση. Σύμφωνα με τον καθηγητή Γρηγόριο Δ. Ζιάκα, το σύμβολο της γέφυρας παρελήφθη από τον παρσιισμό και τον Μανιχαϊσμό, βλ. Γρηγορίου Δ. Ζιάκα, Το Ισλάμ, σ. 366.

³²⁴ Trapp 18:35 – 19:23, Förstel 1, 46:3,2 – 1, 48:3,5.

³²⁵ Trapp 19:25 – 38, Förstel 1, 48:3,6 – 1, 50:3,7. Το Κοράνιο αναφέρεται εκτενώς στον Παράδεισο και στην Κόλαση. Περιγράφει το πώς θα είναι το κάθε μέρος και είναι πραγματικά απολαυστικές οι περιγραφές του Παραδείσου και τρομακτικές αυτές της Κολάσεως. Η περιγραφή του Παραδείσου που ταιριάζει περισσότερο με αυτά που λέγει σε αυτό το σημείο ο «Μουτερίζης» ευρίσκεται στο 47:15: «Να η εικόνα του Παραδείσου, τον οποίο υποσχθήκαμε σε όσους φοβούνται τον Κύριο. Ποταμοί νεράν που δεν θα σταματούν ποτέ τη ροή τους, ποταμοί από γάλα που η γεύση του δεν αλλοιώνεται ποτέ, ποταμοί κρασιού που ανακουφίζει όσους το πίνουν, ποταμοί καθαρού μελιού, κάθε λογής καρποί και άφεση αμαρτιών. ...». Εύκολα παρατηρεί κάποιος, ότι οι απολαύσεις του Παραδείσου αντικατοπτρίζουν όλα αυτά, τα οποία οι αραβικές φυλές στερούνται. Αυτά που στερούνται θα τα βρουν εν αφθονία στον Παράδεισο. Ενδιαφέρον έχει ο σχολιασμός του Maylana M. Ali, The Holy Qur'an, σ. 989, υπ. 13α, ο οποίος υποστηρίζει, ότι τα όσα λέγει το εδάφιο αυτό του Κορανίου είναι μια παραβολή μόνο για αυτά που θα απολαύσουν οι πιστοί στον Παράδεισο: «Note that the description given does not mention the actual blessings of paradise, for they are blessings “which no eye has seen, nor has any ear heard, nor has it entered into the heart of man to conceive them” The blessings mention here are plainly called a parable, an example which shows what they are like.».

³²⁶ Trapp 19:40 – 20:5, Förstel 1, 50:3,8. Για να σχηματίσει κάποιος μια ολοκληρωμένη εικόνα του Παραδείσου θα πρέπει να διαβάσει ολόκληρο το Κοράνιο. Αυτά που λέει ο «Μουτερίζης» μπορούν άνετα να στηριχθούν στα παρακάτω αποσπάσματα του Κορανίου, όπου περιγράφονται γλαφυρότατα οι απολαύσεις στον Παράδεισο: 37:40-49, 38:49-54, 44:51-56, 52:19-28, 55:46-78, 56:10-38, 76:11-21. Οι αναφορές, όμως του Κορανίου στον Παράδεισο δεν εξαντλούνται σε αυτά τα αποσπάσματα. Υπάρχουν πολλά ακόμα, τα οποία συμπληρώνουν το καθένα με τον δικό του τρόπο την εικόνα του Παραδείσου: 2:82, 3:14-17, 3:131-136, 4:13, 4:31, 4:57, 4:69, 4:122-124, 4:146, 4:152, 4:162, 4:175, 5:9, 5:12, 5:83-85, 7:42-51, 9:20-22, 9:38, 9:72, 9:100, 10:9-10, 10:25-26, 11:23, 13:19-25, 13:29, 13:35, 14:23, 15:45-48, 16:97, 18:30-31, 19:60-63, 21:101-103, 22:14, 22:23-24, 22:50, 23:9-11, 23:109-111, 25:63-68, 25:70-76, 28:52-54, 29:9, 29:58-59, 31:8, 32:17, 32:19, 33:29, 33:35, 33:44, 33:47, 34:37, 34:39, 35:7, 35:33-35, 39:20, 39:33-35, 39:61, 39:73-74, 41:8, 41:30-32, 42:20, 42:26, 43:69-73, 46:13-16, 47:12, 47:15, 48:5, 49:3, 50:31-35, 51:15-19, 54:54-55, 56:88-91, 57:18-19, 58:11, 65:11, 66:8, 67:12, 68:34-35, 69:19-24, 70:26-35, 74:38-41, 77:41-44, 78:31-35, 79:40-41, 82:13, 83:22-28, 85:11, 89:8-16, 92:13, 92:17-21, 97:7-8. Κάποιος θα μπορούσε να διακρίνει, ότι το Κοράνιο είναι πολύ ελκυστικό με όλα όσα υπόσχεται στους πιστούς. Τα αποσπάσματα που ομιλούν για τον

αυτά θεωρεί, ότι δεν μπορεί να ισχύουν αυτά. Δικαιοσύνη και χάρη δε συνυπάρχουν. Εάν ο Χριστός δεχθεί να κάνει χάρη στο Μωάμεθ, θα πρέπει μετά να κάνει χάρη και στον Αλί και σε όλους, όσοι τον παρακαλέσουν και έτσι ο Παράδεισος θα γεμίσει κλέφτες³²⁷ και απατεώνες³²⁸. Δε συμφωνεί και με όσα πιστεύουν οι μουσουλμάνοι για τον Παράδεισο, δηλαδή ότι θα υπάρχουν τροφές, ηδονές και γυναίκες. Το βραβείο για αυτούς που θα βρίσκονται στον Παράδεισο θα είναι, ότι θα βρίσκονται κοντά στο Θεό³²⁹. Επιπλέον δεν αποδέχεται την πίστη των μουσουλμάνων, ότι κάθε πιστός θα έχει πολλές γυναίκες³³⁰, με το επιχείρημα ότι, αν οι πιστοί άνδρες ανταμειφθούν με πολλές γυναίκες, τότε το δίκαιο θα ήταν και οι πιστές γυναίκες να ανταμειφθούν με πολλούς άντρες³³¹. Αυτό θα είχε ως αποτέλεσμα να διαπράττονται μπροστά στα μάτια του Θεού πολλές άσχημες πράξεις και ο Παράδεισος να γίνει ουσιαστικά ένα «χαμαιτυπείο»³³².

Είναι εμφανές από τα λόγια των δύο ανδρών, ότι οι δύο θρησκείες έχουν διαφορετική αντίληψη για τον Παράδεισο³³³. Στο Ισλάμ ο Παράδεισος δίδει ως ανταμοιβή στον πιστό όλα αυτά που του λείπουν στην επίγεια ζωή: ποτά, τροφή και νεαρές γυναίκες. Στον αντίποδα ο Χριστιανισμός πιστεύει σε έναν πνευματικό κόσμο και για αυτό ο Μανουήλ αρνείται, όσα λέγει ο «Μουτερίζης» και τονίζει, ότι το βραβείο του πιστού είναι το ότι θα βρίσκεται κοντά στο Θεό. Για τον «Μουτερίζη» και το Ισλάμ ο Παράδεισος έχει υλικό χαρακτήρα, ενώ για τον Μανουήλ και το Χριστιανισμό έχει πνευματικό. Η διαφορά φιλοσοφίας μεταξύ των δύο θρησκειών και των δύο κόσμων φαίνεται και σε αυτήν την περίπτωση. Για τον ανατολικό κόσμο του

Παράδεισο είναι πολλά. Αλλά το πλήθος των αποσπασμάτων που ομιλούν για την Κόλαση είναι ακόμη μεγαλύτερο και πιο απειλητικό.

³²⁷ Trapp 21:26-27, Förstel 1, 56:4,9.

³²⁸ Για τη μεσιτεία στο Ισλάμ βλ. σ. 61 υπ. 215.

³²⁹ Trapp 26:5-27:13, Förstel 1, 70:1,2-72:1,7.

³³⁰ Για την πολυγαμία των μουσουλμάνων θα γίνει λόγος στο επόμενο κεφάλαιο.

³³¹ Trapp 34:23-35:16, Förstel 1, 96:4,9 – 98:4,12.

³³² Trapp 35:6, Förstel 1, 46:3,2 – 1, 98:4,11.

³³³ Την πνευματική διάσταση του Παραδείσου στο Ισλάμ έχει καταγράψει και ο καθηγητής Γ. Ζιάκας, Ιστορία των Θρησκευμάτων, σ. 369, ο οποίος γράφει χαρακτηριστικά: «...αί πολλάί ύλικάί καί παχυλαί έκφράσεις διά τῶν ὁποίων περιγράφεται αὐτός [ὁ Παράδεισος] μειώνουν, ὡς εἶναι φυσικόν, τήν πνευματικότητα τῆς ἰσλαμικῆς θρησκείας. Ἐν τούτοις ἡ πεπαιδευμένη τάξις ἐνδιεφέρθη διά τήν πνευματικὴν ἄποψιν τοῦ παραδείσου. Εἰς τούτο βεβαίως πολὺ συνέβαλε ὁ Χριστιανισμός. Ἐκεῖνοι ὅμως οἱ ὁποῖοι κατ' ἐπίδρασιν χριστιανικὴν ἔδωσαν τελείως πνευματικόν περιεχόμενον εἰς τὰς τέρψεις τοῦ παραδείσου, εἶναι οἱ μυστικοὶ τοῦ Ἰσλάμ. Οὗτοι ἐφαρμόζουν τήν ἀλληγορικὴν ἔρμηνειαν εἰς τὰς Γραφάς των καί δέχονται ὅτι ἡ ὑψιστὴ εὐδαιμονία τοῦ παραδείσου θά εἶναι ἡ θέα τοῦ Θεοῦ. Ὁ καθαρῶς ὅμως συμβολικὸς χαρακτήρ τῆς παραδεισίου εὐδαιμονίας δέν εὐρίσκει συμφώνους τούτους αὐστηροῦς τηρητὰς τῆς μουσουλμανικῆς παραδόσεως, ἡ ὁποία δέν ἐπιτρέπει νά θυσιάσουν τό γράμμα τοῦ νόμου τῆς ὑπέρ τοῦ εσωτερικοῦ νοήματος. Οὕτω, ἐνῶ οἱ ὀλιγώτερον πεπαιδευμένοι καί ὁ λαὸς ἐπιθυμοῦν καί προσδοκοῦν περισσότερόν τι τῆς καθαρῆς πνευματικῆς ἐννοίας τῆν παραδεισίαν εὐδαιμονίαν, φωτεινότερα πνεύματα προσπαθοῦν νά συγκεράσουν τὰς ἀπόψεις καί νά δημιουργήσουν πνευματικὰ ἐρείσματα. ...».

Ισλάμ και τον προφήτη - έμπορο, τον Μωάμεθ, τα μεγαλύτερα αγαθά και βραβεία είναι αυτά τα οποία έχουν στερηθεί, τα ποτά και οι τροφές. Το άνυδρο, ξερό και αφιλόξενο περιβάλλον της Αραβίας δεν έδινε πλουσιοπάροχα τις τροφές και τα ποτά στους κατοίκους του, με αποτέλεσμα να αποτελούν όλα αυτά τις επιθυμίες των πιστών, τις οποίες θα απολαύσουν στο μέλλον.

Από την άλλη πλευρά ο Χριστιανισμός έχει υιοθετήσει μια διαφορετική φιλοσοφία. Αν και ο Χριστιανισμός γεννήθηκε σε μια περιοχή, η οποία δεν διέφερε δραματικά από αυτήν της Αραβίας, υιοθέτησε την ελληνική φιλοσοφία, η οποία όχι μόνο τον βοήθησε να δώσει απαντήσεις σε καίρια ερωτήματα, αλλά επιπλέον να θεμελιώσει τη διδασκαλία του στηριζόμενος σε αυτήν. Είναι αλήθεια, ότι και οι Άραβες ήρθαν σε πολύ στενή επαφή με την ελληνική φιλοσοφία, αλλά τη στιγμή που επρεπε να κάνουν το ένα βήμα παραιτέρω, δεν το έκαναν. Αντιθέτως οι Χριστιανοί, όταν χρειάστηκε να το πράξουν, έκαναν το βήμα αυτό και κατάφεραν να αποκομίσουν τα πολύτιμα δώρα της ελληνικής φιλοσοφίας. Η ελληνική φιλοσοφία ήταν πάντα το όχημα αυτών, οι οποίοι ήθελαν να φτάσουν κοντά στη γνώση του κόσμου, του ανθρώπου και του Θεού. Οι Χριστιανοί χρησιμοποιώντας την ελληνική φιλοσοφία κατόρθωσαν να καταλάβουν περισσότερα πράγματα για τον κόσμο και τον άνθρωπο και παράλληλα να εύρουν τρόπους για να εξηγήσουν πολλά από τα δόγματα της θρησκείας τους. Αντίθετα οι μουσουλμάνοι, πάντα υπό την σκέψη, ότι όλα δημιουργήθηκαν από τον Αλλάχ και ότι η εξήγησή του Κορανίου εναπόκειται σε Εκείνον³³⁴, δεν έκαναν αυτό το βήμα παραιτέρω για την εξέλιξη.

Γιατί, όμως, θα γίνει η κρίση στο τέλος της ιστορίας; Οι δύο άνδρες συμφωνούν, ότι θα γίνει ανάσταση νεκρών και όλοι θα οδηγηθούν μπροστά στο Θεό - Αλλάχ³³⁵, για να κριθούν. Κάθε άνθρωπος θα κριθεί σύμφωνα με τις πράξεις του και αναλόγως θα τιμηθεί ή θα τιμωρηθεί³³⁶. Όταν εδημιουργήθη ο άνθρωπος, του εδόθη

³³⁴ Κοράνιο: 75:16-19. Την άρνηση του Ισλάμ απέναντι στην εξέλιξη την περιγράφει γλαφυρά ο Θεοφιλέστατος Επίσκοπος Αβύδου κ. Κύριλλος, στο έργο του «Ο διάλογος του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου», σ. 24: «Άσφαλῶς δέ θά πρέπει κανείς ἀπό τήν ἄλλη πλευρά να ἀγνοεῖ τήν αὐτοσυνειδησία ὑπεροχῆς πού καί ὁ μουσουλμᾶνος συνομιλητής ἔχει ὡς ἀφετηρία του. Ὁ γηραιός Πέρσης δέν ἐκφράζει παρά τή στέρεη πεποίθηση τῆς ὑπεροχῆς πού τό Ἰσλάμ ἐμφυτεύει στούς ὀπαδούς του. Ἀπό αὐτό τό ἀπόλυτο αἶσθημα ὑπεροχῆς καί τῆς ἀπόλυτης αὐτοπεποίθησης προκύπτει ἡ ἐπίμονη ἄρνηση τοῦ Ἰσλάμ νά ἀνοιχθεῖ σέ ἕνα ἀλλότριο καί διαφορετικό πνευματικό κόσμο.»

³³⁵ Στο Κοράνιο υπάρχουν πολλές αναφορές στην ανάσταση των νεκρών, την ημέρα της Κρίσεως και στη δύναμη του Θεού να αναστήσει τα νεκρά σώματα, ὅποτε Εκείνος θελήσει: 2:259, 7:57, 16:38-39, 16:89, 17:71, 22:5, 22:66, 23:12-16, 30:19, 30:25, 30:50, 35:9, 36:12, 36:51, 36:78-79, 37:16-21, 39:68-69, 40:16, 43:11, 45:26, 46:33, 50:11, 50:41-42, 53:47, 54:6-8, 58:6, 64:7, 75:22-25, 80:21-22, 81:7.

³³⁶ Κοράνιο: 2:48, 2:123, 2:281, 3:22, 3:25, 3:30, 3:161, 3:181-182, 3:195, 3:199, 4:40, 4:141, 6:70, 7:8-9, 9:105, 10:23, 10:30, 10:70, 11:3, 11:105-108, 14:44, 14:48-50, 16:25, 16:84-89, 16:111, 17:71, 17:97-98, 18:47-49, 18:99-108, 19:39, 19:58-86, 19:95-96, 20:100-101, 21:47, 22:2, 22:17, 22:56-57, 22:69, 23:102-103, 24:23-25, 24:38-39, 25:23-24, 27:5, 27:78, 27:89-90, 29:7, 29:53-55, 30:15-16,

το λογικό και το αυτεξούσιο. Με τη λογική μπορεί να κρίνει, ενώ με το αυτεξούσιο να πράττει ελεύθερα³³⁷. Υπήρξαν στο παρελθόν πολλοί άνθρωποι, οι οποίοι πίστεψαν, ότι και τα ζώα έχουν λογική, επειδή τα είδαν να πράττουν κάποια πράγματα. Όχι μόνο πίστεψαν, ότι έχουν λογική, αλλά τα λάτρευαν και ως θεούς, θεοποιώντας τα³³⁸. Τα ζώα όμως δεν έχουν λογική και έχουν δημιουργηθεί για να υπηρετούν τον άνθρωπο³³⁹. Ο άνθρωπος, ο οποίος έχει λογική, θα αναστηθεί και θα κριθεί. Τα ζώα όμως δε θα αναστηθούν και δε θα κριθούν.

Διερωτάται, λοιπόν, ο αυτοκράτορας: εάν γίνει δεκτό ότι τα ζώα θα αναστηθούν την ημέρα της Κρίσης, θα αναστηθούν με σώμα ή χωρίς σώμα; Δεν μπορεί ο «Μουτερίζης» να ισχυρισθεί, ότι θα εμφανιστούν στον Θεό χωρίς σώμα, αφού αυτό θα είναι ασεβές, γιατί δε γίνεται να κριθεί κάποιος μόνο με την ψυχή του, αφού με την ψυχή και το σώμα του έκανε το καλό και το κακό και θα πρέπει αντίστοιχα να αμειφθεί ή να τιμωρηθεί. Αλλά αν γίνει ενσώματη ανάσταση των ζώων θα αναστηθούν και θα λογοδοτήσουν και τα βατράχια που χοροπηδούν. Ποια από τα δύο είναι πιο λογικό, να μην έχουν τα ζώα λογική ψυχή ή να αναστηθούν ενσώματα, όπως οι άνθρωποι; Εάν η ενσώματη ανάσταση των ζώων φαίνεται παράλογη στον «Μουτερίζη»³⁴⁰, πολύ περισσότερο είναι παράλογο να λέγει, ότι τα ζώα έχουν λογική

30:44-45, 31:24, 32:25, 33:24, 34:4-5, 34:8, 34:42, 35:39, 36:54-65, 39:70, 40:17, 41:40, 41:50, 42:7, 42:22, 42:47, 43:38-39, 45:28, 53:38-41, 58:15, 64:9-10, 65:2, 89:24-30, 99:6-8, 100:9-11, 101:6-9.

³³⁷ Trapp 31:20-25, Förstel 1, 86:3,6.

³³⁸ Trapp 39:4-7, Förstel 1, 112:1,1.

³³⁹ Trapp 40:18-21, Förstel 1, 116:2,1.

³⁴⁰ Ο Μουτερίζης σε αυτό το σημείο δείχνει να αγνοεί ή να μην αποδέχεται το έργο του αγνώστου «Η σκάλα του Μωάμεθ», αφού σε αυτό γίνεται σαφές ότι όλα τα ζώα θα αναστηθούν και θα έχουν μεσολαβητές την Ημέρα της Κρίσεως. Γράφει χαρακτηριστικά ο άγνωστος συγγραφέας: Τον θρόνο του Αλλάχ τον κρατάνε τέσσερις άγγελοι, «...Ο καθένας από τους αγγέλους είχε τέσσερα πρόσωπα, το ένα στραμμένο προς τα εμπρός, ένα προς τα πίσω, ένα προς τα δεξιά και ένα προς τα αριστερά. Το ένα ήταν πρόσωπο ανθρώπου, το άλλο αετού, το τρίτο λιονταριού και το τέταρτο ταύρου. (σ. 75)... Οι άγγελοι που φέρουν τον θρόνο είναι τέσσερις, μα όταν θα έρθει η Ημέρα της Κρίσεως, ο Θεός θα βάλει άλλους τέσσερις αγγέλους και έτσι θα γίνουν οχτώ. Ο άγγελος που έχει την ανθρώπινη εμφάνιση θα εκλιπαρήσει τον Θεό υπέρ των ανθρώπων, ζητώντας του να τους λυπηθεί και να συγχωρέσει τις αμαρτίες τους, αυτός που έχει την εμφάνιση αετού θα εκλιπαρήσει τον Θεό υπέρ των πουλιών, αυτός που έχει την εμφάνιση λέοντα, υπέρ των άγριων ζώων και αυτός που έχει την εμφάνιση ταύρου θα εκλιπαρήσει τον Θεό υπέρ των ημερών ζώων. (σ.77)». Σε αυτό το σημείο μπορούν να γίνουν οι εξής παρατηρήσεις: Ακόμα και για κάποια μικρή μερίδα των Μουσουλμάνων της εποχής του συγγραφέα της «Σκάλας» εγένετο αποδεκτή η ενσώματη ανάσταση των ζώων. Σήμερα αυτό που είναι αποδεκτό από τους Μουσουλμάνους είναι, ότι την Ημέρα της Κρίσης ο ουρανός και η γη που υπάρχουν θα καταστραφούν, όλα τα έμβια όντα και οι άγγελοι θα πεθάνουν και θα αναστηθούν, οι πρώτοι για να κριθούν και οι δεύτεροι για να είναι παρόντες στην Κρίση. Η δεύτερη παρατήρηση που πρέπει να γίνει είναι, ότι και σε αυτό το απόσπασμα αφήνεται ανοιχτό το ενδεχόμενο της ύπαρξης του μεσολαβητή κατά τη διάρκεια της Κρίσης, κάτι που δεν είναι χριστιανική επιρροή. Μπορεί κάποιος πολύ εύκολα σε αυτό το σημείο να διακρίνει μια ακόμα χριστιανική επιρροή. Οι τέσσερις άγγελοι που κρατούν τον θρόνο του Θεού θυμίζουν το όραμα του Ιεζεκιήλ (1,10), την Αποκάλυψη του Ιωάννη (4,7), αλλά και την παραδοσιακή απεικόνιση των τεσσάρων ευαγγελιστών. Την ενσώματη ανάσταση των ζώων δε δέχεται και ο M. M. Ali, The Holy Qur'an, σσ. 293-294, υπ. 38α, ο οποίος σχολιάζοντας το στίχο 6:38, γράφει: «Other creatures are all provided for by Allah as men are, so far as physical needs are concerned, and therefore man must obey the laws of nature as

ψυχή, τόσο δε παράλογο που κανονικά θα πρέπει να κλείνουν τον στόμα, σε όποιον το υποστηρίζει³⁴¹. Από τα πρώτα χρόνια του Χριστιανισμού στο θέμα της ενσώματης Ανάστασης αναφέρθηκαν αρκετοί πατέρες, παρότι δεν υπήρχε κάποια αμφιβολία επ' αυτού. Ο Χριστός αναστήθηκε «έν σώματι» και αυτό γίνεται εύκολα αντιληπτό από το γεγονός, ότι οι μυροφόρες βρήκαν τον τάφο άδειο³⁴². Από την αρχή αποτέλεσε αντικείμενο συγγραφής η ενσώματη ανάσταση με τον Απόστολο Παύλο³⁴³, τους απολογητές Τατιανό, Αθηναγόρα³⁴⁴ και Ειρηναίο Λουγδούνου και τους μεγάλους πατέρες της Εκκλησίας μας Πέτρο Αλεξανδρείας³⁴⁵, Ιωάννη Χρυσόστομο³⁴⁶ και Ιωάννη Δαμασκηνό³⁴⁷ να είναι μερικοί από αυτούς που στήριξαν και θεμελίωσαν τη χριστιανική διδασκαλία της ενσώματης ανάστασης.

Το Ισλάμ, όμως, τι διδάσκει για την ενσώματη ανάσταση; Την αποδέχεται ή την απορρίπτει και διδάσκει κάτι άλλο; Η ενσώματη ανάσταση είναι μια διδασκαλία του Ισλάμ, την οποία υιοθέτησε από τον Ιουδαϊσμό και το Χριστιανισμό³⁴⁸. Κατά την ημέρα της Κρίσεως ο Αλλάχ θα καλέσει όλους τους ανθρώπους να εμφανιστούν μπροστά Του και τότε θα τους κρίνει για τις πράξεις τους. Οι δίκαιοι θα μεταβούν στον Παράδεισο, ενώ οι άδικοι στην Κόλαση.

Βασιζόμενος, λοιπόν, κάποιος στο Κοράνιο και στις Χαντίθ μπορεί πολύ εύκολα να διαπιστώσει, ότι και το Ισλάμ αποδέχεται την ενσώματη ανάσταση με μια σημαντική διαφορά από τον Χριστιανισμό. Την ημέρα της Κρίσεως ο Αλλάχ θα καλέσει όλους τους ανθρώπους κοντά Του και εκείνοι θα βγουν από τους τάφους. Ο άνθρωπος θα αναστηθεί «ψυχή τε και σώματι», αλλά σύμφωνα με το Ισλάμ το σώμα δε θα είναι το ίδιο με το γήινο σώμα, το φτιαγμένο από πυλό. Θα είναι διαφορετικό, θα έχει διαφορετικές ιδιότητες, αλλά δεν είναι γνωστό το «πώς» θα είναι διαφορετικό

other animals do. But man's nature aspires to something higher, and it is to satisfy that spiritual craving that prophets are sent. This verse, moreover, points, as it were, to two classes of men – those who, like beasts, are wholly bent on earth and cannot rise, and those who rise like birds, soaring upward to the higher spiritual regions. The concluding words of the verse – then to their Lord will they be gathered – are in reference to mankind and, as compared with other animals, point to the Higher life, the life eternal in God. There is no mention here or anywhere else in the Holy Qur'an of the lower animals being raised to a new life for Judgment.».

³⁴¹ Trapp 39:29-40:16, Förstel 1, 114:1,4-116:1,6.

³⁴² Ματθ. 28: 1-10, Μαρκ. 16:1-8, Λουκ. 14:1-9, Ιω. 20:1-12.

³⁴³ Κ. Σκουτέρης, Ιστορία Δογμάτων, τομ. Α', σ. 146.

³⁴⁴ Σ. Παπαδόπουλος, Πατρολογία, τομ. Α', σσ. 271 – 278, Ν. Τζιράκης, Απολογητές, σσ. 87 – 159, Κ. Σκουτέρης, Ιστορία Δογμάτων, τομ. Α', σσ. 268 – 269.

³⁴⁵ Για τον Πέτρο Αλεξανδρείας πρβλ. Κ. Β. Σκουτέρης, Ιστορία Δογμάτων, τομ. Α':, σσ. 646 – 647.

³⁴⁶ «Περί τής τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως», Ρ. Γ. 50, 417-433.

³⁴⁷ «Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως», Ρ. Γ. 94, 789-1228. Στο έργο του αυτό ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός αναπτύσσει ολόκληρη την χριστιανική διδασκαλία σε εκατό (100) θέματα. Στο εκατοστό (100^ο) διδάσκει και αναπτύσσει τα «Περί ἀναστάσεως», Ρ. Γ. 94, 1220-1228, όπου αναφέρεται και στην ενσώματη ἐνάσταση.

³⁴⁸ Helmut Werner, «Το Ισλαμικό Βιβλίο των Νεκρών», σ. 30.

το σώμα και «ποιες» θα είναι οι διαφορετικές ιδιότητές του.³⁴⁹ Οι τιμωρίες που θα υποστούν οι άπιστοι είναι σωματικές, ενώ οι ανταμοιβές των πιστών είναι και αυτές αρκούντως δελεαστικές για την επίγεια ζωή, αλλά όχι ικανοποιητικές για ένα πνευματικό χώρο, όπως θα έπρεπε να είναι ο Παράδεισος³⁵⁰. Στο Κοράνιο γίνεται πολλαπλή αναφορά στη δυνατότητα του Αλλάχ να αναστήσει τον άνθρωπο όποια στιγμή θέλει και αυτό ήδη ο Αλλάχ το έχει αποδείξει με δύο τρόπους: α) Δημιούργησε τον άνθρωπο στην αρχή από λάσπη³⁵¹ και έπειτα από ένα θρόμβο αίματος και σπέρματος³⁵² και β) με τη βροχή που χορηγεί και ανασταίνει τη νεκρή γη³⁵³. Αυτά τα δύο μπορούν να αποδείξουν, σύμφωνα με το Ισλάμ, ότι ο Αλλάχ έχει τη δύναμη να αναστήσει το νεκρό σώμα, αφού ήδη μπορεί και δημιουργεί εκ του μηδενός. Την ημέρα της Κρίσης, λοιπόν, ο Αλλάχ θα αναστήσει τους πάντες και θα χωριστούν σε ομάδες, στους δίκαιους και στους άδικους.

Σύμφωνα με μια χαντίθ, η οποία διασώζεται στο «Ισλαμικό βιβλίο των νεκρών»³⁵⁴, οι άνθρωποι θα αναστηθούν και θα χωριστούν σε δώδεκα ομάδες και κάθε μια θα έχει ένα ξεχωριστό σωματικό σημάδι ανάλογα με το καλό που έχει κάνει ή με το αμάρτημα που έχει διαπράξει: α) η πρώτη τάξη (έτσι αναφέρει τις ομάδες το «Βιβλίο») θα αναστηθεί χωρίς χέρια και πόδια και αυτοί, οι οποίοι θα αποτελούν αυτήν την ομάδα, θα έχουν κάνει κακό στο διπλανό τους, β) η δεύτερη τάξη θα έχει τη μορφή υποζυγίων και χοίρων και είναι αυτοί, οι οποίοι δεν έκαναν προσευχή, γ) η τρίτη τάξη θα μοιάζει με βουνά που είναι γεμάτα με φίδια και έχιδνες και είναι αυτοί, οι οποίοι δεν προέβησαν σε θρησκευτικές προσφορές, δ) στην τέταρτη τάξη θα τρέξει από το στόμα αίμα, τα σπλάχνα θα πέσουν στο χώμα και το στόμα τους θα ξερνά φωτιά και είναι αυτοί, οι οποίοι δεν ήταν τίμιοι στις συναλλαγές τους, ε) η πέμπτη ομάδα θα αναδύει μια άσχημη μυρωδιά που θα είναι χειρότερη από ψοφίμι και είναι αυτοί, οι οποίοι έκρυψαν τις αμαρτίες τους από τους ανθρώπους και δε φοβήθηκαν το Θεό, στ) η έκτη τάξη θα έχει κομμένο το λαρύγγι της, θα είναι αυτοί που έκαναν κάτι κακό, είπαν ψέματα και ψευδομαρτύρησαν, ζ) η έβδομη τάξη θα αναστηθεί χωρίς γλώσσα και από το στόμα θα τρέχει αίμα και πύο, θα είναι αυτοί που αρνήθηκαν να μαρτυρήσουν, η) η όγδοη τάξη θα έχει τα κεφάλια της στη θέση των ποδιών, τα πόδια στη θέση του κεφαλιού και από τα γεννητικά τους όργανα θα

³⁴⁹ Γρ. Ζιάκας, Ισλάμ, σσ. 363-364.

³⁵⁰ Το κενό αυτό προσπάθησαν να το καλύψουν, σύμφωνα με τον Γ. Ζιάκα, Το Ισλάμ, σσ. 369-370, οι πνευματικοί κύκλοι του Ισλάμ, οι μυστικοί, οι οποίοι επηρεασμένοι από τον Χριστιανισμό υποστήριξαν, ότι οι ανταμοιβές στον Παράδεισο δεν θα είναι υλικές αλλά πνευματικές.

³⁵¹ Σούρες: 6:2, 7:11-12, 22:5, 23:12, 32:7, 35:11, 37:11, 40:67, 55:14.

³⁵² Σούρες: 22:5, 32:8, 35:11, 40:67.

³⁵³ Σούρες: 30:50, 35:9, 50:11.

³⁵⁴ Η. Werner, Ισλαμικό Βιβλίο των νεκρών, σ. 127 – 131.

τρέχουν πύο και αίμα, θα είναι αυτοί που ασέλησαν, θ) η ένατη τάξη θα έχει μαύρα πρόσωπα και σκούρα μπλε μάτια, ενώ η κοιλία τους θα αποτελείται από φωτιά, θα είναι αυτοί που εκμεταλλεύτηκαν την περιουσία των ορφανών, ι) η δέκατη ομάδα θα είναι ακρωτηριασμένα και λεπρή, θα είναι αυτοί που δεν υπάκουσαν στους γονείς τους και δίπλα στον Αλλάχ λάτρεψαν και άλλο πλάσμα, ια) η ενδέκατη τάξη θα είναι τυφλοί στα μάτια και στο μυαλό, τα δόντια τους θα μοιάζουν με κέρατα ταύρου, τα χείλη τους θα κρέμονται μέχρι το στήθος τους, η γλώσσα τους θα φτάνει μέχρι τα πόδια τους και το σώμα τους θα ξερνά περιπτώματα και θα είναι αυτοί που έπιναν κρασί, ιβ) η δωδέκατη τάξη θα είναι αυτοί που το πρόσωπό τους θα μοιάζει με φεγγάρι και είναι αυτοί που έκαναν το καλό και προσευχήθηκαν.

Γίνεται φανερό σε όλη την διήγηση της «παράδοσης», αλλά κυρίως στα αποσπάσματα του Κορανίου, ότι το Ισλάμ αποδέχεται την ενσώματη ανάσταση και όχι την ανάσταση μόνο των ψυχών. Είναι σαφές, ότι έχει επηρεαστεί από χριστιανικές πηγές, πηγές όμως που χρησιμοποιεί και ερμηνεύει με τον δικό του τρόπο³⁵⁵. Και οι δύο θρησκείες, όπως έγινε φανερό πιστεύουν στην ενσώματη ανάσταση, αν και στον «Μουτερίζη» φαίνεται περίεργο. Αυτό οφείλεται αποκλειστικά στο ότι ο Μανουήλ καταγράφει εκ των υστέρων το διάλογο. Δεν είναι δυνατόν ένας μορφωμένος διδάσκαλος του Ισλάμ να μην γνωρίζει ούτε τα πιο βασικά πράγματα της θρησκείας του. Ακόμη και την προαναφερθείσα Χαντίθ να αγνοούσε, δεν μπορεί να αγνοούσε βασικές διδασκαλίες του Κορανίου. Φαινομενικά δύο πράγματα ουσιαστικά διδάσκει ο «Μουτερίζη» από τον αυτοκράτορα: α) ότι τα ζώα δε θα αναστηθούν την Ημέρα της Κρίσης και β) ότι η ανάσταση θα είναι ενσώματη.

³⁵⁵ Γ. Ζιάκας, Το Ισλάμ, σσ. 363 – 364.

9. Ηθικές επιταγές.

Στο παρόν κεφάλαιο θα αποτελέσει αντικείμενο έρευνας η θέση των δύο θρησκειών απέναντι σε τρία σημαντικά θέματα: το θέμα της πολυγαμίας ή πιο σωστά το θέμα της πολυγυνίας, το θέμα της προσκύνησης των εικόνων και το θέμα του Ιερού Πολέμου, γνωστό στο Ισλάμ ως «Τζιχαντ».

Το πρώτο θέμα, το οποίο θίγεται είναι αυτό της πολυγαμίας και προέκυψε με αφορμή τα όσα υποστήριξε ο «Μουτερίζης» για τον ισλαμικό Παράδεισο. Όπως ανεφέρθη και ανωτέρω στον ισλαμικό Παράδεισο οι πιστοί θα έχουν τροφές, ηδονές και πολλές γυναίκες. Ο Μανουήλ κατακρίνει αυτήν την τακτική των μουσουλμάνων και υποστηρίζει, ότι, αν ο Θεός ήθελε οι άνδρες να έχουν πολλές γυναίκες, τότε θα έδινε στον Αδάμ πολλές γυναίκες και όχι μόνο την Εύα³⁵⁶. Αλλά ο Θεός ήθελε να έχει ο άνδρας μόνο μία γυναίκα, μία σύντροφο και όχι πολλές. Για αυτό και έδωσε στον Αδάμ μόνο την Εύα³⁵⁷. Τα επιχειρήματα και ο λόγος του αυτοκράτορα οδηγούν τον «Μουτερίζη» με δυσθυμία να παραδεχτεί, ότι τελικά η μουσουλμανική αυτή παράδοση, «λόγο» την αποκαλεί ο ίδιος, δεν του φαίνεται σωστή, χαρακτηρίζοντάς

³⁵⁶ Το θέμα της πολυγαμίας στο Ισλάμ αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης για τον Ιωάννη το Δαμασκηνό, τον Ευθύμιο το Ζυγαβηνό, τον Ιωάννη Καντακουζηνό και τον Δημήτριο Κυδώνη. Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός αποκαλεί «ληρωδίας» τα όσα είπε ο Μωάμεθ στο θέμα των γυναικών. Γνωρίζει ότι οι Μουσουλμάνοι μπορούν να λάβουν τέσσερις γυναίκες και πολλές παλακίδες και επιπλέον αναφέρει στοιχεία μέσα από το Κοράνιο σχετικά με τη διαδικασία του μουσουλμανικού διαζυγίου (P. G. 94, 769B-D). Ο Ευθύμιος Ζυγαβηνός αναφέρεται συντόμως στην πολυγαμία λέγοντας, ότι ο Μουσουλμάνος μπορεί να λάβει τέσσερις γυναίκες και χίλιες παλλακίδες ή όσες μπορεί να θρέψει. Αποκαλεί δε αυτές τις διδασκαλίες «...άνυπερβλήτου και χοιρώδους ή κυνώδους άκολασίας!» (P. G. 130, 1349C-D). Ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός, ο οποίος αποτελεί πηγή για τον Μανουήλ, αναφέρεται σχεδόν με τον ίδιο τρόπο με τον Μανουήλ στο θέμα του άνδρα και της γυναίκας. Περιληπτικά τα όσα λέγει ο Ιωάννης: Ο Θεός δημιούργησε ένα Αδάμ και μία Εύα και όχι ένα Αδάμ και πολλές γυναίκες ή αντιστρόφως πολλούς Αδάμ και μία γυναίκα. Μετά την πτώση οι άνθρωποι ξέχασαν το αγαθό και αφιερώθηκαν στη σάρκα. Τότε ο Θεός μίλησε στο Νώε και του είπε, ότι ήταν ο μόνος δίκαιος στην γενιά του εξηγώντας, ότι ο Νώε ήταν δίκαιος λόγω του ότι είχε μόνο μια γυναίκα, το ίδιο και οι υιοί του. Επιστρέφοντας μετά στη δημιουργία του ανθρώπου ο Ιωάννης Καντακουζηνός αναφέρει, ότι ο Αδάμ, όταν είδε την Εύα είπε, ότι «ο άνδρας και η γυναίκα θα γίνονται ένα» και όχι «ο άνδρας και οι πολλές γυναίκες», (Γεν. 2, 23-24). Κλείνοντας το απόσπασμα ο Ιωάννης Καντακουζηνός αναφέρει, ότι αυτό που κατήργησε ο Ιησούς ήλθε ο Μωάμεθ και το επανέφερε, ενώ παράλληλα σύμφωνα με τις υποσχέσεις του Μωάμεθ θα έπρεπε, όπως οι άνδρες ανταμοίβονται με πολλές γυναίκες λόγω των καλών πράξεών τους, έτσι να συμβαίνει και με τις γυναίκες, πράγμα το οποίο θα ήταν άτοπο (P. G. 154, 548B-553A). Τέλος, ο Δημήτριος Κυδώνης, στο έργο του «Κατά Μωαμεθανών» (P. G. 154, 1037A-1169A), διερωτάται εάν θα ήταν χαρούμενος ο άνδρας στον Παράδεισο βλέποντας τη γυναίκα του να έχει πολλούς άνδρες, όπως αυτός θα έχει πολλές γυναίκες (P. G. 154, 1088B-C). Η πολυγαμία στα χρόνια του Ισραήλ ήταν κάτι διαδεδομένο και επιτρεπτό. Αντιθέτως στα χρόνια του Ιησού η πολυγαμία υπήρχε, αλλά δεν ήταν διαδεδομένη λόγω οικονομικών δυσχερειών, βλ. Ί. Καραβιδόπουλος, Το κατά Μάρκον Ευαγγέλιο, σσ. 328-329, υπ. 77. Για τον Χριστιανισμό, ο πρώτος κανόνας που εκδόθηκε και καταδίκασε την πολυγαμία ήταν ο κανόνας στην τοπική Σύνοδο της Νεοκαισάρειας (319), Κ. Σκουτέρης, Ιστορία Δογμάτων, τόμ. Β', σ. 275.

³⁵⁷ Trapp 33:1-16, Förstel 1, 92:4,1-4,2.

την μάταιη και σαθρή³⁵⁸. Ο Ιουδαϊσμός είχε αποδεχτεί την πολυγαμία, αλλά ο Ιησούς την κατάργησε. Εδώ πρέπει να σημειωθεί, ότι στο Χριστιανισμό η πολυγυνία δεν είναι αποδεκτή. Ο Μωάμεθ, όμως, την επανέφερε, αλλά είχε και ένα επιχείρημα για αυτήν την επαναφορά.

Μετά τις πρώτες μάχες του, πολλές γυναίκες έμεναν χήρες έχοντας χάσει τους άνδρες τους στα πεδία των μαχών. Αφού ο Μωάμεθ ήταν αυτός, ο οποίος τους οδήγησε στα πεδία των μαχών και αυτός, ο οποίος τους παρακίνησε να πολεμήσουν για την πίστη τους, έπρεπε να εύρει τρόπο για να λύσει το μεγάλο αυτό πρόβλημα. Μια γυναίκα χήρα, μόνη της μέσα στην αραβική κοινωνία εκείνης της εποχής, ήταν έρμαιο πολλών ανθρώπων και καταστάσεων. Για αυτό έλαβε δύο μέτρα. Το πρώτο ήταν, ότι μέσω του Κορανίου επιβάλλει την προστασία των χηρών και των ορφανών³⁵⁹, όπως και ένα ποσοστό από τα λάφυρα να αποδίδεται σε αυτές τις κοινωνικές ομάδες. Το δεύτερο μέτρο ήταν, ότι επέτρεψε στους άνδρες του - και ο ίδιος αποτελέσε παράδειγμα συμπεριφοράς στο θέμα αυτό - να παντρευτούν περισσότερες από μία γυναίκες και όλες να είναι νόμιμες. Ο ίδιος ο Μωάμεθ ως ένδειξη σεβασμού στο πρόσωπο της Χαντίτζα, όσο εκείνη ζούσε, δεν παντρεύτηκε άλλη γυναίκα. Μετά το θάνατό της, όμως, απέκτησε πολλές γυναίκες, μεταξύ των οποίων ήταν και γυναίκες - χήρες νεκρών πολεμιστών του. Ο μόνος περιορισμός στην απόκτηση γυναικών είναι να συμπεριφέρεται ο άνδρας ισάξια σε όλες, χωρίς να κάνει διακρίσεις ή να θεωρεί κάποια καλύτερη από τις άλλες.

Ο Μανουήλ από την πλευρά του, απορρίπτει την πολυγαμία, υποστηρίζοντας, ότι σκοπός του γάμου είναι η παιδοποιία. Η παιδοποιία δόθηκε στο ανθρώπινο γένος για να μην εξαφανιστεί τελείως λόγω του θανάτου. Ο Θεός έδωσε την παιδοποιία με κάποιο στόχο και για κάποια αιτία. Για αυτό και είπε στους πρωτόπλαστους «αύξανεσθε και πληθύνεσθε» και όχι «ήδεσθε και εύφραϊνεσθε». Όσο οι πρωτόπλαστοι βρίσκονταν στον Παράδεισο δεν υπήρχε κοινωνία – επαφή μεταξύ τους.³⁶⁰ Από αυτά μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα, ότι σε αντίθεση με το Ισλάμ που η σαρκική επαφή είναι ένα από τα βραβεία που κερδίζουν, όσοι εισέλθουν στον Παράδεισο, στο Χριστιανισμό η σαρκική επαφή έχει έναν άλλο ρόλο. Δεν χρησιμοποιείται για να ικανοποιήσει ο άνθρωπος την ηδονή του, αλλά για να μην χαθεί το γένος από το θάνατο. Επιπλέον μέσα από την αναπαραγωγή του

³⁵⁸ Trapp 35:17-19, Förstel 1, 98:4,12. Η υποχώρηση του Μουτερίζη σε αυτό το σημείο δεν είναι τελική. Προς το τέλος του διαλόγου ο Μουτερίζη θα επανέλθει στις διδασκαλίες του Ισλάμ και θα δηλώσει στον Μανουήλ, ότι δε μπορεί να δεχτεί έναν Παράδεισο χωρίς γυναίκες και ποτά, βλ. Trapp 269:32-270:2, Förstel 3, 146:1,5

³⁵⁹ Κοράνιο: 2:20, 4:2, 8:41, 59:7.

³⁶⁰ Trapp, 32:1-20, Förstel, 1, 88:3,9 – 90:3,12.

ανθρώπινου γένους έγινε πραγματικότητα και το σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία του ανθρώπου. Ο Υιός του Θεού πήρε σάρκα και οστά μέσα από μια θαυμαστή γέννηση, αλλά και η θεομήτωρ γεννήθηκε με ανθρώπινο τρόπο. Αν δεν υπήρχε η σαρκική επαφή που χορηγήθηκε από το Θεό, θα είχε εξαφανιστεί το ανθρώπινο είδος και η λύτρωσή του δε θα είχε πραγματοποιηθεί.

Είναι σημαντικό εδώ να αναφερθεί, ότι ο αυτοκράτορας επιμένει να απορρίπτει την πίστη των μουσουλμάνων, ότι οι άνδρες, οι οποίοι θα βρίσκονται στον Παράδεισο, θα έχουν πολλές γυναίκες χρησιμοποιώντας ως επιχείρημα την Κιβωτό του Νώε³⁶¹. Η Κιβωτός του Νώε είναι μια ιστορία γνωστή και αποδεκτή από τους Μουσουλμάνους. Στόχος του Μανουήλ είναι να χρησιμοποιεί γεγονότα και πρόσωπα, τα οποία είναι γνωστά και αποδεκτά από εκείνους, για να υποστηρίξει τα όσα θέλει να πει και να διδάξει. Μέσω της Κιβωτού ο Θεός έσωσε τους ανθρώπους που ήταν ενάρετοι και με τον κατακλυσμό έπνιξε αυτούς που ήταν αμαρτωλοί. Αυτό ήταν σημείο, ότι κανένας δεν μπορεί να ξεφύγει από την δικαιοσύνη Του. Μέσα στην Κιβωτό δεν υπήρχε επαφή, ενώ μετά ο Θεός την επέτρεψε³⁶². Εδώ ο Μανουήλ αφήνει να εννοηθεί, ότι δεν υπήρχε επαφή μέσα στην Κιβωτό, την οποία ο Θεός έβλεπε, πρόσεχε και προστάτευε από την πλημμύρα Του. Άρα όπως δεν υπήρχε επαφή στην Κιβωτό, έτσι δε θα υπάρχει και στον Παράδεισο. Συνεπώς η πολυγυνία στον Παράδεισο, αλλά και στην επίγεια ζωή, απορρίπτεται από τον Μανουήλ και τον Χριστιανισμό.

Το δεύτερο κατά σειρά θέμα το οποίο θίγει ο αυτοκράτορας είναι ο Ιερός Πόλεμος³⁶³. Σε αυτήν την περίπτωση ανήκει η γνωστή φράση του Μανουήλ, την οποία χρησιμοποίησε ο Πάπας στην ομιλία του και προκάλεσε τις αντιδράσεις του μουσουλμανικού κόσμου. Ο αυτοκράτορας μετά από την επιμονή του «Μουτερίζη» να συγκρίνουν τους νόμους, τον ρωτά: «πες μου τι καλύτερο νομοθέτησε ο Μωάμεθ,

³⁶¹ Στο Κοράνιο υπάρχουν αρκετές αναφορές στον προφήτη Νώε, όπως και ένα κεφάλαιο αφιερωμένο σε αυτόν: 7:59-64, 10:71-73, 11:25-34, 11:36-48, 21:76-77, 23:23-29, 25:37, 26:105-120, 29:14-15, 37:75-82, 40:5, 54:9-14 και το κεφάλαιο 71, που φέρει το όνομα του Νώε ως τίτλο. Σε αυτό το σημείο πρέπει να σημειωθεί, ότι ο αυτοκράτορας συνδέει την πολυγαμία με τον Αδάμ και την Εύα και την Κιβωτό του Νώε ακριβώς όπως το έπραξε και ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός. Αυτό μπορεί εύκολα να το δει κάποιος διαβάζοντας τα δύο αποσπάσματα Trapp 33:1-35, Förstel, 1, 92:4,1 – 94:4,4 και P. G. 154, 548B-553A.

³⁶² Γεν. 7:13 – 22, 8:1 – 20. Trapp, 33:27, Förstel, 1, 94:4,3.

³⁶³ Η αραβική λέξη για τον Ιερό Πόλεμο είναι η λέξη «jihad-τζιχαντ». Στο Κοράνιο εμφανίζεται με την έννοια «προσπάθεια υπέρ του Θεού», αγώνας δηλαδή για χάρη του Θεού, δηλαδή ο άνθρωπος κάνει κάτι για χάρη του Θεού. Η ρίζα της λέξης είναι το θέμα «jhd», το οποίο σημαίνει «προσπάθεια» και όχι «πόλεμος», M. Bonner, Jihad in Islamic History, doctrines and Practice, New Jersey 2006, σ.22. E. I. 2, 538-540.

παρά την εισχώρηση στην πίστη μέσω του ξίφους.»³⁶⁴. Κάθε άνθρωπος έχει τρεις επιλογές: α) να ασπαστεί το Ισλάμ, β) να πληρώνει φόρο για να μείνει πιστός στην

³⁶⁴ Trapp, 79:4-6, Förstel, 1, 240:1,5. Τη συγκεκριμένη φράση χρησιμοποίησε ο Πάπας στην ομιλία του στο Πανεπιστήμιο του Regensburg στις 12 Σεπτεμβρίου 2006 και προκάλεσε τις αντιδράσεις των μουσουλμάνων. Ο αυτοκράτορας αναφέρεται σε ένα από τα μεγαλύτερα θέματα που χωρίζουν τις δύο θρησκείες, τον ιερό πόλεμο ή όπως αποκαλείται από τους μουσουλμάνους «Τζιχάντ». Δεν είναι, όμως, ο πρώτος που το λέει αυτό. Ο Νικήτας Βυζάντιος θεωρεί, ότι ο νόμος του Μωάμεθ, προσέφερε μόνο λειψασίες, σφαγές και ασωτίες (P. G. 105:741D). Ο Ιωάννης Καντακουζηνός λέγει, ότι ο Μωάμεθ δεν στήριξε την θρησκεία του μέσω θαυμάτων, αλλά μέσω του ξίφους (P. G. 154:612C). Η λέξη τζιχάντ μεταφράζεται ως «αγώνας» και έχει δύο είδη. Ο ένας είναι ο εσωτερικός και αφορά την προσπάθεια του ανθρώπου να κατανικήσει τα πάθη του και ο άλλος είναι εναντίον των εχθρών της πίστης. Ο πρώτος αποκαλείται «μεγάλος» και ο δεύτερος «μικρός». Ο «μικρός» τζιχάντ είναι ο αέναος αγώνας εναντίον των απίστων, ο οποίος είναι πάντα αμυντικός. Ακόμα και στην περίπτωση που πρώτοι θα επιτεθούν οι μουσουλμάνοι, το χτύπημα είναι προληπτικό και γίνεται για να προλάβουν την επίθεση των εχθρών, άρα πάλι βρίσκονται σε θέση άμυνας. Ο τζιχάντ θα τελειώσει μόνο, όταν όλος ο κόσμος πιστέψει στον Αλλάχ. Ο κόσμος μέχρι τότε χωρίζεται σε δύο μέρη ή κατά άλλους σε τρία μέρη. Όσοι αποδέχονται τα δύο μέρη, χωρίζουν τον κόσμο στον Οίκο του Ισλάμ (Dar al Islam) και στον Οίκο του Πολέμου (Dar al Harb). Ο Οίκος του Ισλάμ αποτελείται από τις χώρες, όπου το Ισλάμ είναι κυρίαρχη θρησκεία και φυσικά το κράτος ακολουθεί τους νόμους του. Ο Οίκος του Πολέμου αποτελείται από τις χώρες όπου το Ισλάμ δεν είναι κυρίαρχο και πάντα θα αποτελούν στόχους επιθέσεων μέχρι να υποταχθούν σε αυτό. Εκείνοι που αποδέχονται και τρίτο μέρος αναγνωρίζουν και τον Οίκο της Ειρήνης ή της Εκεχειρίας (Dar al Ahd ή Dar al Suhl), όπου αποτελείται από χώρες που δεν είναι ισλαμικές και με τις οποίες οι μουσουλμάνοι συνεργάζονται, για τους οποιουδήποτε λόγους και στις οποίες για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, το οποίο ορίζουν οι μουσουλμάνοι, δεν επιτείνονται. Συνήθως στον οίκο της Εκεχειρίας ανήκουν χώρες που είναι φόρου υποτελής στους μουσουλμάνους και βρίσκονται ένα βήμα πριν την κατάκτηση. Λίγο πριν την διάλυση της Οθωμανικής αυτοκρατορίας στον Οίκο αυτό ανήκαν οι χώρες, οι οποίες σιγά σιγά αποκτούσαν την αυτονομία τους. Στις χώρες που κάνουν επίθεση οι μουσουλμάνοι, οι κάτοικοι, όπως ορθώς λέει ο Μανουήλ, έχουν τρεις επιλογές: α) να ασπαστούν το Ισλάμ, β) να πληρώνουν τον κεφαλικό φόρο (τζιζγιέ-djizya) και γ) να πεθάνουν. Πολλοί κατηγορούν τον Μωάμεθ, ότι ιεροποίησε τον Πόλεμο και τον έκανε δόγμα της θρησκείας του. Ίσως είναι πολύ αυστηροί μαζί του. Πραγματικά το Ισλάμ είναι η πρώτη θρησκεία, η οποία έκανε τον Πόλεμο διδασκαλία της. Είναι όμως και η πρώτη θρησκεία που τον χρησιμοποίησε; Μήπως υπήρξαν και άλλοι εξωτερικοί παράγοντες που επηρέασαν τον Μωάμεθ να ιεροποιήσει τον πόλεμο; Στην αρχαιότητα πραγματοποιήθηκαν τέσσερις ιεροί πόλεμοι: α)595 π.Χ. - 586π.Χ., β)448π.Χ., γ)356π.Χ.-346π.Χ., δ)339π.Χ. - 333π.Χ.. Στο Βυζάντιο είχε τεθεί το θέμα του πολέμου και των θανάτων που προέκυπταν από αυτόν. Ο Βασίλειος Καισαρείας δεν συμπεριλάμβανε τους θανάτους των εχθρών στον πόλεμο ανάμεσα στους φόνους και υποστήριξε, ότι οι πολεμιστές που προκάλεσαν τους φόνους αυτούς ήταν υπερασπιστές της σωφροσύνης και της ευσεβείας. Στην χειρότερη των περιπτώσεων πρότεινε να επιβληθεί στους πολεμιστές αποχή από την κοινωνία για τρία χρόνια. Ο Μέγας Αθανάσιος (Επιστολή προς Άμουν μονάζοντα, P. G. 26, 1173B) λέγει, ότι δεν είναι συνήθεια να σκοτώνουν οι άνθρωποι, αλλά ο φόνος των αντιπάλων στον πόλεμο και έννομο και άξιο επαίνου είναι. Και πρέπει προς χάριν τους να ανεγερθούν μνημεία και στήλες για να τους θυμίζουν πάντα. Ο Δομετιανός Μελιτήνης καλεί τους στρατιώτες, οι οποίοι πολεμούν τους Πέρσες, να μην φοβηθούν τίποτα, γιατί αυτή η μάχη δε θα ξεχαστεί ποτέ, ενώ τα όπλα τους θα είναι μέσον για να σώσουν την ζωή τους, να κερδίσουν θριάμβους και τρόπαια. Αλλά και εάν πεθάνουν, δεν υπάρχει καλύτερος θάνατος από αυτόν κατά τη διάρκεια της μάχης, στην οποία ηγείται ο μονογενής Υιός του Θεού. Και στη λατινόφωνη χριστιανοσύνη υπήρξαν φωνές για το ιερό ή μη του πολέμου. Δύο μεγάλοι άνδρες της Δύσης μίλησαν για τον πόλεμο. Ο Αμβρόσιος Μεδιολάνων και ο Αυγουστίνος. Ο Αμβρόσιος Μεδιολάνων θεωρούσε, ότι η προάσπιση του κράτους ήταν συνυφασμένη με την προάσπιση της θρησκείας. Ο στρατός προστάτευε ταυτόχρονα κράτος και θρησκεία. Τα ερείσματα για να στηρίξει την θεωρία του τα έβρισκε στην Π. Δ., όπου οι Ισραηλίτες πολεμούσαν κατόπιν εντολής του Θεού. Όπως οι πόλεμοι της εποχής εκείνης συντελούσαν στην τιμωρία των αμαρτωλών, έτσι και στην εποχή του Αμβροσίου οι πόλεμοι ήταν συνέπεια της αμαρτίας. Ο Αυγουστίνος είναι θετικός απέναντι στον πόλεμο, αφού αυτός είναι ο τρόπος για να τιμωρηθεί η αδικία και η αμαρτία. Θέτει, όμως, τρεις προϋποθέσεις για να είναι « δίκαιος » ο πόλεμος: α) να κηρύσσεται είτε από το Θεό είτε από τον ηγεμόνα, β) αντικειμενικός σκοπός του να είναι η τιμωρία της αδικίας και η προάσπιση της πίστης και του κράτους, γ) να μην αποσκοπεί στη διεκδίκηση εδαφών, αλλά στην αποκατάσταση της αδικίας. Ο ιερός πόλεμος ανεπτύχθη ιδιαίτερος στα χρόνια του Ηρακλείου (610—641 μ. Χ.). Το 614 οι Πέρσες, θανάσιμοι και ορκισμένοι εχθροί του Βυζαντίου,

πολιορκούν και καταλαμβάνουν την Ιερουσαλήμ, την οποία λεηλατούν και μαζί με τα λάφυρα παίρνουν και τον Τίμιο Σταυρό, τον οποίο μεταφέρουν στην πρωτεύουσά τους, στον Κτησιφώντα. Η προσβολή απέναντι στο Βυζάντιο και την Χριστιανοσύνη ήταν τεράστια. Ο πόλεμος που θα κηρύξει ο Ηράκλειτος ήταν θρησκευτικός, από όποια οπτική πλευρά και να τον δει κάποιος. Καλύπτει και τις τρεις προϋποθέσεις που έχει θέσει ο Αυγουστίνος. Κύριος στόχος του είναι η ανακατάληψη της Ιερουσαλήμ, η καταστροφή του Κτησιφώντος και η επιστροφή του Τιμίου Σταυρού σε χριστιανικά χέρια. Επιπλέον η συνεργασία του με τον Πατριάρχη Σέργιο σε όλα τα επίπεδα, (οικονομικό, θρησκευτικό και συναισθηματικό) αποδεικνύουν, ότι ο πόλεμος αυτός δεν ήταν μια απλή κρατική υπόθεση. Το θρησκευτικό μίσος εναντίον των Περσών αναζωπυρώθηκε. Ο Ηράκλειτος ομιλεί στο στρατό, τον ενθαρρύνει και του λέγει, ότι ο Θεός θα είναι συνεργός τους σε όλα. Έτσι ο στρατός από ηττοπαθής, οδηγούμενος από το Χριστό και την Παρθένο καταλήγει σε μια σειρά νικηφόρων μαχών στην Ιερουσαλήμ. Μέχρι την τελική του νίκη στη Νινευί το 627 και την τελική υπογραφή ειρήνης μεταξύ Περσών και Βυζαντινών το 628, η περιοχή δονείται από το ιεροπολεμικό κλίμα των βυζαντινών στρατιωτών. Από το 610, ο Μωάμεθ έχει ξεκινήσει και επίσημα να κηρύττει την διδασκαλία του. Τα πρώτα χρόνια της διδασκαλίας του, αυτά που θα έκριναν, εάν μπορεί να διαδώσει ή όχι την καινούρια πίστη, ο Μωάμεθ τα πέρασε δεχόμενος τον απόηχο του ιερού πολέμου μεταξύ Περσών και Βυζαντινών. Προσωπική άποψη του γράφοντος είναι, ότι ο Μωάμεθ υιοθέτησε το κλίμα που κυριαρχούσε την εποχή του. Τον Ιερό Πόλεμο και ειδικά αυτόν του Ηρακλείου, όπως υιοθέτησε την πολυγαμία των Αράβων και την περιτομή των Ισραηλιτών, υιοθέτησε ο Μωάμεθ. Η μόνη διαφορά μεταξύ Ηρακλείου και Μωάμεθ έγκειται στο ότι ο Ηράκλειος χρησιμοποίησε τον πόλεμο για συγκεκριμένο σκοπό και συγκεκριμένο χρονικό διάστημα σε αντίθεση με τον Μωάμεθ, ο οποίος έκανε τον πόλεμο διδασκαλία της θρησκείας του. Ο Ιερός Πόλεμος του Ισλάμ μεταφέρει πλέον σε όλο τον κόσμο και σε όλες τις χρονικές περιόδους το κλίμα του Ιερού Πολέμου του Ηρακλείου. Οι εποχές αλλάζουν, αλλά το πνεύμα του Ηρακλείου μένει αθάνατο μέσα από τον Τζιχάντ του Ισλάμ. Αυτό εκπλήσσει σήμερα τη δυτική κοινωνία: Το ότι το πνεύμα μιας άλλης εποχής μεταφέρεται τόσο ζωντανό στο σήμερα. Από τους Βυζαντινούς συγγραφείς που ασχολήθηκαν με το Ισλάμ μιλήσανε για τον Ιερό Πόλεμο ο Βαρθολομαίος Έδεσηνός (P. G. 104:1433B, 1436B-1437A), ο Νικήτας ο Βυζάντιος (P. G. 105: 721B, 744D-745A), ο Ευθύμιος ο Ζυγαβηνός (P. G. 130:1349D-1352B), ο Νικήτας Χωνιάτης (P. G. 140, 132C) και ο Ιωάννης Καντακουζηνός (P. G. 154: 544C-545B, 605C-608A, 613C-D). Για τον Ιερό Πόλεμο γίνεται αναφορά σε αρκετά βιβλία. Ενδεικτικά: Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ισλάμ, σσ. 293-296, Του ιδίου, Ίχνη από την αναζήτηση του υπερβατικού, σσ. 246-247, Β. Λαμπρόπουλος, Η τελευταία σφραγίδα του Θεού, σσ. 96-98. Χ. Νομικός, Οι Άραβες, σσ. 78-86, Η. Νικολακάκης, Τζιχάντ, Ο ιερός πόλεμος του Ισλάμ, σύστασι, καθιέρωσι, σύγχρονες εφαρμογές του, Θεσσαλονίκη 2003, Γ. Ζιάκας, Ισλάμ, Θρησκεία και Πολιτεία, σσ. 80-82, R. Aslan, Ένας είναι ο κύριος ο Θεός μου, σσ.108-142, E. I. 2, σ. 538-540, B. Lewis, Η Πολιτική γλώσσα του Ισλάμ, Αθήνα 2011, M. Bonner, Jihad, 2006, όπου σε ολόκληρο το βιβλίο ο καθηγητής μελετά την γέννηση, την ανάπτυξη, την διδασκαλία και την εφαρμογή του Ιερού Πολέμου, Επίσκοπος Αβύδου Κύριλλος, «Ο Διάλογος του Μανουήλ Β΄ με το Ισλάμ», Επιστημονική Επετηρίδα, σσ. 20 – 37, άρθρο στο οποίο ο συγγραφέας μελετά τον έβδομο διάλογο μεταξύ Μανουήλ και Μουτερίζη υπό το πρίσμα του σύγχρονου διαθρησκευτικού διαλόγου. Τους προηγούμενους αιώνες, κατά τη διάρκεια απελευθερωτικών κινημάτων στις ισλαμικές χώρες, αλλά και στη σύγχρονη εποχή, όλα τα ισλαμιστικά κινήματα επικαλούνται τον Ιερό Πόλεμο για τις ενέργειές τους. Από τους Αδερφούς Μουσουλμάνους μέχρι την περιβόητη Al Qaeda, όλοι έχουν μια κοινή συνισταμένη, τον Ιερό Πόλεμο. Ενδεικτικά βλ.: Ζ. Κέπελ, Τζιχάντ, ο Ιερός Πόλεμος, μτφρ.: Ε. Τσερεζόλε, Αθήνα 2001, Κ. Αρμυστρονγκ, Ισλάμ, μια σύντομη ιστορία, μτφρ.: Φ. Τερζάκης, Αθήνα, Νοέμβριος 2006, A. Bousbous, Ισλαμισμός, μια αποτυχημένη επανάσταση; μτφρ.: Σ. Βλοντάκης, Αθήνα 2003, A. Hourani, Η Ιστορία του Αραβικού κόσμου, Αθήνα 2009, A. Rashid, Οι Ταλιμπάν, Το Ισλάμ, τα Πετρέλαια και το Νέο Μεγάλο Παχνίδι στην Κεντρική Ασία, μτφρ.: Γ. Κουσούνελος – Α. Κοσμά, Αθήνα 2000, A. Wistfull, Οσάμα Μπιν Λάντεν, Ιστορία και Μύθος, μτφρ.: Β. Ζατζοπούλου, Ν. Τσαπάρης, Αθήνα 2001, C. Bennatt, Muslims and Modernity, an introduction to the issues and debates, continuum, London 2005, ειδικά τα κεφάλαια 9, 10, 11, M. Moaddel, Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism, Episode and Discourse, The University of Chicago 2005, A. Black, The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present, Edinburg University Press 2001, B. Milton-Edwards, Islamic Fundamentalism since 1945, Routledge, New York 2005. Για τον ιερό πόλεμο στο Βυζάντιο βλ.: Α. Κόλια-Δερμιτζάκη, 'Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος», Ιστορία της Ορθοδοξίας, συλλογικό έργο, τόμος Γ', εκδόσεις Road, Α. Ζιάκα, Ισλάμ και Χριστιανισμός, σσ. 568—625, στις πρώτες σελίδες, 568-571, η συγγραφέας περιγράφει σύντομα το κλίμα που κυριαρχούσε στην περιοχή την περίοδο που εμφανίστηκε ο Μωάμεθ.

θηρσκεία του και γ) το θάνατο³⁶⁵. Ο «Μουτερίζης» δεν απαντά στην πρόκληση του Μανουήλ, παρά λέγει, ότι ο νόμος του Μωάμεθ είναι ο καλύτερος, γιατί ο νόμος του Μωυσή είναι πολύ χαλαρός, ενώ ο νόμος του Ιησού είναι πολύ βαρύς. Αντιθέτως ο νόμος του Μωάμεθ βρίσκεται στη μέση, για αυτό και είναι ο καλύτερος, ενώ στην συνέχεια επιτίθεται σε κάποιες διδασκαλίες του Χριστιανισμού και ιδιαίτερα στην παρθενία³⁶⁶. Ο Μανουήλ αρχικά θα του απαντήσει, ότι η πίστη δεν είναι αποτέλεσμα καταναγκασμού αλλά σκέψης, δεν είναι θέμα σώματος, αλλά ψυχής³⁶⁷, ενώ στην συνέχεια, αφού καταγράψει τα πρόσκαιρα αισθήματα χαράς στην μουσουλμανική πλευρά³⁶⁸, θα αντικρούσει τα λεγόμενα του «Μουτερίζη» λέγοντας, ότι η προσπάθειά του να αποδείξει, ότι ο νόμος του Μωάμεθ είναι το μέτρο και άρα η αρετή, δεν στέφθηκε με επιτυχία. Η παρθενία δεν είναι υποχρεωτική στο Χριστιανισμό, αλλά επιλογή, ελεύθερη επιλογή αυτού που την επιλέγει. Όποιος την επιλέξει έχει και την αρωγή του Θεού και όπου υπάρχει η δύναμη του Θεού τίποτα δεν είναι αδύνατο³⁶⁹. Ο αυτοκράτορας εδώ υπονοεί, ότι και με την απειλή του θανάτου δεν είναι σίγουρο, ότι το Ισλάμ θα καταφέρει πραγματικά αυτό που επιθυμεί. Είναι δέ πραγματικότητα αυτό, αφού δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις των ανθρώπων, οι οποίοι επιφανειακά και φαινομενικά αποδέχτηκαν το Ισλάμ, αλλά στην ψυχή τους παρέμειναν Χριστιανοί. Είναι οι λεγόμενοι «Κρυπτοχριστιανοί», ένα φαινόμενο, το οποίο ακόμα και σήμερα υπάρχει σε διάφορα μουσουλμανικά κράτη και άνθισε σε μεγάλο βαθμό στα εδάφη της Οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Στο διάλογο του αυτοκράτορα με τον «Μουτερίζη», δεν γίνεται κάποια άλλη αναφορά στο θέμα του Ιερού Πολέμου, αλλά είναι ένα θέμα, το οποίο πάντα απασχολεί τους διαλόγους Χριστιανισμού και Ισλάμ. Ο πόλεμος και η θανάτωση του συνανθρώπου αποτελεί και για τις δύο θρησκείες μεγάλο αμάρτημα. Η διαφορά έγκειται, όμως, στο γεγονός, ότι για το Ισλάμ ο πόλεμος, ο οποίος γίνεται υπέρ της πίστεως, αποτελεί μεγάλο και αιώνιο καθήκον για τον πιστό. Στο Ισλάμ υπάρχουν οι

³⁶⁵ Trapp, 79:6-9, Förstel, 1, 240:1,6.

³⁶⁶ Trapp, 80:4-81:40, Förstel, 1, 244:2,2-250:2,11. Ο «Μουτερίζης» θεωρεί το χριστιανικό νόμο καλύτερο του ιουδαϊκού και το μουσουλμανικό νόμο καλύτερο των άλλων δύο. Στην επίθεση που κάνει εναντίον του χριστιανικού νόμου ερωτάει τον αυτοκράτορα που ευρίσκεται το μέτρο στις χριστιανικές διδασκαλίες, όταν ο Χριστιανισμός καλεί τους πιστούς να αγαπούν και να προσεύχονται για τους εχθρούς τους, να μισούν τους γονείς τους και τα αδέρφια τους, να γυρίζουν την πარεία σε όσους τους χαστουκίζουν και τέλος που ευρίσκεται το μέτρο και η αρετή στην Παρθενία, την οποία αποκαλεί «εχθρό της παλαιότερης εντολής του Θεού». Σε αυτό το σημείο ο «Μουτερίζης» προσπαθεί να κερδίσει λίγο από το χαμένο έδαφος. Ο αυτοκράτορας κυριαρχεί στη συζήτηση και ο «Μουτερίζης» – Δάσκαλος έχει γίνει μαθητής... Προσπαθεί, λοιπόν, να καταρίψει τα επιχειρήματα του Μανουήλ εκτιμώντας αρνητικά τον χριστιανικό νόμο.

³⁶⁷ Trapp, 19:9-19, Förstel, 1, 240:1,6 – 242:1,7.

³⁶⁸ Trapp, 82:1-4, Förstel, 1, 250:3,1.

³⁶⁹ Trapp, 82:4-83:24, Förstel, 1, 250:3,1 – 256:3,9.

περίφημοι «πέντε στύλοι» την θρησκείας. Πάνω σε αυτούς τους πέντε στύλους βασίζεται όλο το οικοδόμημα του Ισλάμ. Υπάρχουν πολλοί, οι οποίοι για να δείξουν, το πόσο σημαντικός είναι ο Ιερός Πόλεμος, υποστηρίζουν, ότι αποτελεί προέκταση αυτών των πέντε στήλων και ουσιαστικά είναι ο «έκτος στύλος» της πίστης. Οι πιστοί, οι οποίοι γίνονται πολεμιστές αποκαλούνται «μουτζαχεντίν», ενώ αυτοί, οι οποίοι πεθαίνουν στο πεδίο της μάχης αποκαλούνται «μάρτυρες-shahid³⁷⁰». Σύμφωνα με τον καθηγητή Michael Bonner ο πυρήνας του δόγματος των μαρτύρων του Ιερού Πολέμου βρίσκεται στη Βίβλο³⁷¹, ενώ η ρίζα της λέξεως «shahid» προέρχεται από την αντίστοιχη συριακή λέξη για τους χριστιανούς μάρτυρες «sahda»³⁷². Οι μάρτυρες στα πεδία των μαχών απολαμβάνουν ένα μεγάλο δώρο μετά το θάνατό τους: εισέρχονται κατευθείαν στο Παράδεισο χωρίς να περάσουν τα «μαρτύρια του τάφου» και χωρίς να αναμένουν την Ημέρα της Κρίσεως. Οι μουσουλμάνοι, πριν ταφεί ο νεκρός, τον πλένουν και τον φροντίζουν. Μοναδική εξαίρεση αποτελούν οι shahid, οι οποίοι δεν πλένονται και δεν καθαρίζονται. Θάβονται με τα αιματοβαμμένα ρούχα της μάχης και με τα τραύματα να φαίνονται. Αυτά θα είναι οι αποδείξεις, για να εισέλθουν στο Παράδεισο³⁷³.

Η θεωρία του Ιερού Πολέμου δεν εξαντλείται στο κορανικό εδάφιο, όπου δίνεται η εντολή στους μουσουλμάνους να φονεύουν τους απίστους σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης³⁷⁴. Η θεωρία είναι ακόμα πιο ανεπτυγμένη και ρυθμίζει σχεδόν κάθε λεπτομέρεια του θέματος αυτού. Όπως αναφέρθηκε ανωτέρω υπάρχουν δύο είδη Ιερού Πολέμου, ο εσωτερικός και ο εξωτερικός. Ο εσωτερικός εναντίον των παθών

³⁷⁰ Η λέξη shahid δεν υπάρχει πουθενά μέσα στο Κοράνιο. Δεν γίνεται καμία αναφορά σε αυτήν στο Ιερό βιβλίο. Από αυτό γίνεται φανερό, ότι η θεωρία του Ιερού Πολέμου εθεμελιώθη από τον Μωάμεθ, αλλά ανεπτύχθη και επληρώθη μεταγενέστερα από τους διαδόχους και τους πιστούς του.

³⁷¹ M. Bonner, Jihad, σσ. 73-75, γράφει χαρακτηριστικά ο καθηγητής: «Orientalist scholars of the nineteenth and early twentieth centuries often identified common Semitic origins for the practices of Judaism, Christianity and Islam. In this way, J. A. Wensinck described martyrdom as a common heritage going back to the very beginnings of Near Eastern settled society and literature, where the epic of Gilgamesh assigns a privileged place in the afterlife to the slain in battle. ... What is to be done when a pagan ruler demands that the Jews do repugnant things, such as eat the flesh of swine? The response comes in the second book of Maccabees: "we are ready to die rather than transgress the laws of our fathers (2 Maccabees 7:2)... There is no direct indication anywhere in the Quran that the shahid is one who dies in battle, although some Muslim exegetes do identify him this way. On the other hand, we have already seen that the Quran describes the reward awaiting those who die in combat in the path of God. They are alive with God, enjoying the delights of Paradise. These delights include marriage to dark-eyed maidens, although in this respect the Quran does not distinguish the fallen in battle from the righteous in Heaven. Thus the core of the doctrine of the divine reward for the fallen in battle is already present in the Book, but only in the core; they are not yet called shahids.»

³⁷² Ο. π., σ. 75.

³⁷³ Ο. π., σ. 75.

³⁷⁴ Σούρα 2:191-193 «191.Φονεύετε τους όπου τους βρίσκετε και διώξτε τους, από εκεί που σας έδιωξαν... 193. Πολεμάτε τους ώσπου να μην σας καταδιώξουν στην ειδωλολατρία και να υπερισχύσει η Πίστη στον Αλλάχ.»

και ο εξωτερικός εναντίον των εχθρών. Σημαντικότερος των δύο είναι ο εσωτερικός εναντίον των παθών.

Ένα άλλο σημαντικό κομμάτι της θεωρίας του Ιερού Πολέμου είναι, το ποιοι και πώς μπορούν να συμμετάσχουν σε αυτόν. Στον Ιερό Πόλεμο συμμετέχουν όλοι οι πιστοί εκτός από αυτούς, οι οποίοι είναι ανάπηροι. Όλοι οι υπόλοιποι πιστοί μπορούν να πάρουν μέρος στον Ιερό Πόλεμο, αρκεί να το θέλουν και οι ίδιοι. Πέραν της «προσπάθειας υπέρ του Θεού» οι πιστοί μπορούν να συμμετάσχουν στον Πόλεμο με αφορμή μια αδικία που έγινε εναντίον τους ή που νομίζουν, ότι πρόκειται να γίνει στο εγγύς μέλλον, δηλαδή ή «κατασταλτικά» στην πρώτη περίπτωση ή «προληπτικά» στη δεύτερη. Στην περίπτωση που κάποιος πλούσιος δεν μπορεί για διάφορους λόγους να συμμετάσχει στον Πόλεμο, τότε μπορεί να εξοπλίσει κάποιον άλλον πιστό και να του δώσει τα εφόδια για την μάχη. Από την άλλη πλευρά, αν κάποιος πιστός θέλει να συμμετάσχει στον Πόλεμο, αλλά δεν έχει την οικονομική δυνατότητα να το πράξει, τότε μπορεί να απευθυνθεί σε κάποιον πλούσιο και εκείνος μπορεί να τον εξοπλίσει. Το συγκεκριμένο πρότυπο στρατολόγησης και εξοπλισμού του στρατού ακολούθησε για πολλά χρόνια η Οθωμανική Αυτοκρατορία και οι καρποί του κρίνοντας πάντα εκ του αποτελέσματος ήταν αρκούντως εντυπωσιακοί. Κανένας δεν πρέπει να αυταπάται και να νομίζει, ότι αυτό το σύστημα εξοπλισμού και υποστήριξης του Ιερού Πολέμου ανήκει στο παρελθόν.

Από τα μέχρι στιγμής λεχθέντα αποδεικνύεται, ότι ο ισλαμικός Παράδεισος είναι σε μεγάλο βαθμό συνυφασμένος με την επίγεια ζωή αλλά και με τη μάχη. Ενώ στο Χριστιανισμό ο πιστός μπορεί να κερδίσει τον Παράδεισο μέσα από την αγάπη, την προσευχή και την προσφορά, στο Ισλάμ μπορεί να τον κερδίσει μέσα από τη βία και το αίμα³⁷⁵. Μέχρι το τέλος της ιστορίας του ανθρώπου ο Ιερός Πόλεμος θα ευρίσκεται σε εξέλιξη. Μέχρι όλος ο κόσμος να υποταχθεί στο Ισλάμ ή μέχρι την Ημέρα της Κρίσεως οι Ιεροί Πολεμιστές του Ισλάμ θα πολεμούν στο δρόμο του Αλλάχ, για να κερδίσουν τον Παράδεισο. Η βόμβα και το καλάσνικοφ θα αποτελούν πάντα το κλειδί του Παραδείσου για όλους τους επίδοξους μουσουλμάνους ήρωες. Όπως, όμως, ήδη ανεφέρθη παραπάνω, δε θα πρέπει αποκλειστικά να κατηγορηθεί το Ισλάμ για το δόγμα του Ιερού Πολέμου, αφού δεν είναι μόνο δικό του κατασκεύασμα. Ο

³⁷⁵ Είναι χαρακτηριστικό, ότι σύμφωνα με μια Χαντίθ, την οποία επικαλείται ο M. Bonner, Jihad, σ. 50, ο μοναχισμός για το Ισλάμ είναι ο Ιερός Πόλεμος. Γράφει χαρακτηριστικά: «In one famous and much-quoted tradition, the Prophet declares against the ascetic practices of the Christians: “Monasticism has not been prescribed for you”. Another version of this tradition says: “The monasticism of Islam is the Jihad.” The hadith literature thus shows signs of controversy and disagreement over questions of this sort. It is clear that combat and ascetic practice were closely associated; it seems equally clear that some people found this association troubling. ...».

αυτοκράτορας Ηράκλειος με έμμεσο τρόπο, οι Σταυροφορίες και ο αποικισμός των μουσουλμανικών χωρών από τους δυτικούς κατέχουν ένα μεγάλο ποσοστό ευθύνης για την ανάπτυξη του Τζιχάντ και τη γιγάντωση των ιεροπολεμικών κινημάτων.

Το επόμενο θέμα, το οποίο απασχόλησε τους δύο συνομιλητές, είναι το θέμα των εικόνων. Για το Χριστιανισμό οι εικόνες αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής του. Αντιθέτως για το Ισλάμ οι εικόνες αποτελούν την εξέλιξη των ειδώλων και δεν πρέπει να προσκυνούνται³⁷⁶. Στο διάλογο, το θέμα των εικόνων το θίγει ο «Μουτερίζης», ο οποίος κατηγορεί τους Χριστιανούς ως ειδωλολάτρες, αφού τις προσκυνούν³⁷⁷. Ο Μανουήλ την κατάλληλη στιγμή του εξηγεί, ότι προσκυνούν τις εικόνες τιμητικώς, δηλαδή αποδίδουν τιμή και όχι λατρεία στο εικονιζόμενο πρόσωπο³⁷⁸ και τις χρησιμοποιούν στους ναούς διδακτικώς. Εκεί υπάρχουν εικόνες των δαιμόνων, των αγγέλων, των πρωτοπλάστων, του Κάιν και του Νώε. Οι εικόνες των δαιμόνων υπάρχουν, για να τους ατιμάσουν, αυτές των αγγέλων για να τους τιμούν, ενώ των υπόλοιπων προσώπων υπάρχουν, για να παραδειγματίζονται οι άνθρωποι³⁷⁹. Η προσκύνηση των εικόνων δεν είναι λατρευτική. Οι χριστιανοί αποδίδουν τιμή στο πρόσωπο και λατρευτική προσκύνηση στο Θεό, του οποίου και

³⁷⁶ Ο Αρχιεπ. Αναστάσιος (Γιαννουλάτος), Ισλάμ, σ.325, υπ. 27, καταγράφει τρεις (3) χαντίθ σχετικές με τις εικόνες: «Η παράδοση αναφέρεται σε ρητή, από τόν Μωάμεθ, καταδίκη της εικονογραφίας. Κατά τόν Abu Talhah ó Προφήτης είπε: «Οί άγγελοι δέν μπαίνουν σε σπίτι όπου βρίσκεται σκύλος ή εικόνα». Ο Abdallah (ibn Mas'ud) βεβαίωσε ότι άκουσε τόν Μωάμεθ νά λέει: «Εκείνους πού θά τιμωρήσει αυστηρότερα ό Άλλάχ είναι οί δημιουργοί εικόνων». Τέλος ό Abdallah ibn Umar αναφέρει τά έξής, ως λόγια τού Προφήτη: «Όσοι κατασκευάζουν τις εικόνες θά τιμωρηθούν κατά την ήμέρα ταής Κρίσεως, θά τούς πούν: «Δώστε ζωή σ' αυτό, τó όποιο δημιουργήσατε!»...».

³⁷⁷ Trapp, 136:21-26 Förstel, 2, 56:6,2. Το επιχείρημα του «Μουτερίζη» ήταν το βασικό επιχείρημα των εικονομάχων κατά την διάρκεια της Εικονομαχίας (726-842). Για την Εικονομαχία στο Βυζάντιο έχουν γραφεί πολλά. Ο πρώτος βυζαντινός αυτοκράτορας, ο οποίος εξέδωσε νόμο εναντίον των εικόνων ήταν ο Λέων ο Γ' ο Ίσαυρος. Εναντίον των εικόνων έγραψαν ο Ευσέβιος Καισαρείας και ο Επιφάνειος Κύπρου. Υπέρ των εικόνων τάχθηκαν οι περισσότεροι ορθόδοξοι Πατέρες μεταξύ των οποίων ο Μέγας Βασίλειος, φυσικά πριν την εικονομαχική περίοδο, ο Λεόντιος Κύπρου, ο Αδριανός Ρώμης, ο Ταράσιος και ο Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως. Αρκετοί βυζαντινοί στράφηκαν εναντίον των εικόνων, γιατί με τα πρότυπα που αναπαριστούσαν, διέδιδαν την αγαμία. Η Εκκλησία, όμως, ιεροποιώντας το γάμο κατάφερε να το αντισταθμίσει. Για την Εικονομαχία, η οποία αναμφιβόλως επηρέασε το Ισλάμ, μπορούν να γραφτούν πολλά, αλλά δεν κρίνεται σκόπιμο να γίνει κάτι τέτοιο σε αυτήν την εργασία. Για την εικονομαχία, βλ.: Ι. Καραγιαννόπουλος, Το Βυζαντινό Κράτος, σσ. 134-141, Μ. Λεφτσένκο, Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, σσ. 173-199, G. Ostrogorsky, Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους, τομ. Δεύτερος, σσ. 15-82, R. Browning, Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, Αθήνα 1992, σσ. 96-118. Από τους Βυζαντινούς συγγραφείς, οι οποίοι ασχολήθηκαν με το Ισλάμ, ο Ευθύμιος ο Ζυγαβηνός και ο Ιωάννης Καντακουζηνός έγραψαν για τις εικόνες στα έργα τους. Ο Ευθύμιος ο Ζυγαβηνός γράφει, ότι οι Χριστιανοί δε θεοποιούν τις εικόνες, αλλά τις προσκυνούν αποτιόντας τιμή στο εικονιζόμενο πρόσωπο (P. G. 131:25C-D) και ο Ιωάννης ο Καντακουζηνός αναφέροντας τα ίδια, (P. G. 154:529B-532D).

³⁷⁸ Trapp, 242:7-20, Förstel, 3, 56:1,2-1,3. Ο Μανουήλ σε αυτό το σημείο ακολουθεί πιστά τα όσα διδάξε η Ζ' Οικουμενική Σύνοδος: «...ή γάρ τής εικόνας τιμή επί τó πρωτότυπον διαβαίνει, και ό προσκυνών την εικόνα, προσκυνεί εν αυτή τού έγγραφομένου την ύπόστασιν, ...», Mansi 13, 377E, βλ.: Λ. Ουσπένσκυ, Η Θεολογία της εικόνας στην ορθόδοξη Εκκλησία, α' μέρος, μτφρ.: Σ. Μαρίνης, 1993, σ. 171.

³⁷⁹ Trapp, 248:11-249:11, Förstel, 3, 74:3,7-78:3,13.

αποτελεί χαρακτηριστικό. Τιμούν το πρόσωπο, λατρεύουν το Θεό. Οι εικόνες από μόνες τους δεν μπορούν να κάνουν θαύματα, τα κάνουν, όμως, με τη βοήθεια του Θεού³⁸⁰. Κατά τη διάρκεια της συζήτησης ο Μανουήλ, ρωτά το συνομιλητή του, για ποιο λόγο εκείνοι, όταν συναντούν κάποιον, τον προσκυνούν³⁸¹. Ο «Μουτερίζης» απαντά, ότι το κάνουν, επειδή γνωρίζουν, ότι κάθε άνθρωπος έχει ψυχή, η οποία είναι θεϊκό δημιούργημα και ότι μέσω της προσκύνησης του ανθρώπου, πιστεύουν στην ψυχή, όχι θεοποιώντας την, αλλά ως θείο πράγμα. Οι Μουσουλμάνοι δεν προσκυνούν ανθρώπους, αγγέλους και εικόνες, επειδή είναι άψυχα. Ενώ όμως στην αρχή ο «Μουτερίζης» ήταν αντίθετος με τις εικόνες, αφού άκουσε τα όσα είπε ο αυτοκράτορας και αφού τα συζήτησε με τους δικούς του, ανακοινώνει στον Μανουήλ, ότι πλέον δεν κακίζει τους Χριστιανούς για τη χρήση των εικόνων, αλλά θα προτιμήσει να παραμείνει πιστός σε αυτά, τα οποία του παρέδωσαν οι πρόγονοί του³⁸².

Στο Ισλάμ δεν υπάρχουν καθόλου εικόνες ούτε σε ναούς ούτε πουθενά ως λατρευτικά σύμβολα. Σε όσα χειρόγραφα λατρευτικού περιεχομένου υπάρχουν εικόνες ή μινιατούρες υπάρχουν μόνο ως διακοσμητικά στοιχεία και όχι ως λατρευτικά. Το Ισλάμ είναι μια θρησκεία ανεικονική³⁸³, όπως είναι και η εβραϊκή. Η απεικόνιση του Αλλάχ ως γέροντα, όπως γίνεται για τον Πατέρα στο Χριστιανισμό, ή του προσώπου του Μωάμεθ, όπως γίνεται με το Θεάνθρωπο Χριστό, αποτελεί για το Ισλάμ μέγιστη βλασφήμια και αιτία μεγάλων συγκρούσεων. Η μόνη τέχνη, η οποία μπορεί να γίνει δεκτή μέσα σε λατρευτικό χώρο των μουσουλμάνων, είναι η τέχνη της καλλιγραφίας, αλλιώς γνωστής ως «αραβουργήματα». Η καλλιγραφία ουσιαστικά κατέχει τη θέση της αγιογραφίας - εικονογραφίας. Όπως η αγιογραφία στο Χριστιανισμό διδάσκει τον πιστό, έτσι και τα «αραβουργήματα» διδάσκουν τον πιστό μουσουλμάνο βασικές αρχές της πίστης του. Όπως υπάρχουν οι εικόνες των πρωτοπλάστων και του Κάιν και του Άβελ, έτσι υπάρχουν και τα «αραβουργήματα». Στο Ισλάμ όμως δεν αποδώθηκε ποτέ προσκύνηση στα «αραβουργήματα», όπως

³⁸⁰ Trapp, 246:24-28, Förstel, 3, 68:2,12.

³⁸¹ Trapp, 243:16-18, Förstel, 3, 60:1,8.

³⁸² Trapp, 249:13-18, Förstel, 3, 78:3,14, «...Ταῦτα ὁ γέρον ἀκούσας τῆ Περσικῆ διαλέκτῳ πρὸς τοῦς αὐτοῦ διελέγετο, καὶ μετ' οὐ πολὺ στραφέντα πρὸς ἡμᾶς πολλὴν μοι χάριν ἔφασαν ἐγνωκέναι δόξης οὐκ ὀρθῆς καὶ φήμης ψεύδει καθωπλισμένης ἀπαλλάξαντι τούτους. Τοσοῦτον γὰρ αὐτοῦς ἀνηρτήσατο τὰ εἰρημένα, ὡς μηκέτι μὲν διὰ τὰς εἰκόνας κακίζειν Χριστιανόν, μάχεσθαι δὲ βούλεσθαι φανερώς τοῖς τούτων ἔνεκα λέγουσι καθ' ἡμῶν, εἰ δὴ καὶ τῆ τῶν πατριῶν αἰδοῖ μὴ δεῖν αὐτάς ἀσπάζεσθαι τε καὶ προσκυνεῖν σφίσι κέκριται. ...».

³⁸³ Σύμφωνα με τον Bernard Lewis, Οι Άραβες στην Ιστορία, μτφρ. Κωστελένος Δ., 1993, σ. 148 «...Η τάση της βυζαντινής τέχνης προς το αφηρημένο τονώθηκε στο Ισλάμ, όπου η απαγόρευση απεικονίσεων της ανθρώπινης μορφής οδήγησε τελικά σε μια στιλιζαρισμένη και γεωμετρική τέχνη. ...».

γίνεται στο Χριστιανισμό με τις εικόνες. Εικόνες και «αραβουργήματα» παίζουν τον ίδιο ρόλο στις δύο θρησκείες, έχουν όμως τελείως διαφορετική αντιμετώπιση από τους πιστούς.

Ο Μανουήλ έχει γίνει φανερό, ότι υπερτερεί έναντι του συνομιλητή του, ο οποίος περιορίζεται στο να αναφέρει απλά τις θέσεις του Ισλάμ και όχι να τις υποστηρίζει ή να τις διανθίζει με αναφορές από το Κοράνιο ή τις Χαντίθ. Το μοτίβο των απαντήσεων του «Μουτερίζη», «Έτσι μου παραδόθηκαν και έτσι τα πιστεύω» δεν αποτελούν ούτε ισχυρό επιχειρήμα αλλά ούτε και υποστήριξη στο Ισλάμ. Ο αυτοκράτορας γνωρίζοντας και κατέχοντας την ορθόδοξη θεολογία καταφέρνει να εξηγήσει σωστά τις θέσεις του, αποφεύγοντας τα δογματικά λάθη και στο τέλος υποχρεώνει τον αντίπαλό του να δεχτεί τις θέσεις του, όπως έγινε στην περίπτωση των εικόνων, όπου ο «Μουτερίζης» πλέον δε θα κακίζει τους Χριστιανούς για τη χρήση τους. Στο θέμα της πολυγαμίας, ο «Μουτερίζης», απλά ακούει τον Μανουήλ και δεν υποστηρίζει ούτε και αναφέρει τίποτα από τις διδασκαλίες του Ισλάμ, ενώ στο θέμα του Ιερού Πολέμου, το οποίο, όπως έχει ήδη ειπωθεί αναφέρεται έμμεσα από τον Μανουήλ στο θέμα της σύγκρισης των νόμων, δεν απαντά ούτε καν τα βασικά και εμμένει απλώς να ζητά την σύγκριση των νόμων. Στο θέμα των εικόνων, όπου θα μπορούσε εύκολα να υποστηρίξει τον ανεικονισμό του Ισλάμ και σε αυτό να επιμείνει, δείχνει να υποχωρεί μπροστά σε αυτά που του λέγει ο αυτοκράτορας και απλά να μην τα υιοθετεί λόγω παράδοσης.

Ο «Μουτερίζης» αποδεικνύεται κατώτερος των περιστάσεων. Δεν χρησιμοποιεί το Κοράνιο και τις Χαντίθ, δεν επιμένει στις θέσεις του Ισλάμ και υποχωρεί μπροστά σε αυτά που λέει ο Μανουήλ, ενώ δείχνει σε μερικές περιπτώσεις να παραμένει στη θρησκεία του Ισλάμ αποκλειστικά για την καλοπέραση και τις γυναίκες. Έχοντας ως δεδομένο, ότι ο διάλογος δεν έχει παραδοθεί, όπως έγινε, ο μελετητής του διαλόγου δεν μπορεί να κρίνει τον «Μουτερίζη» για όσα δεν έχει πει. Είναι σχεδόν σίγουρο, ότι ο αυτοκράτορας δεν καταγράφει όλα όσα έχει αναφέρει ο πέρσης συνομιλητής του και αυτό, γιατί δεν είναι αυτός ο στόχος του. Ο αυτοκράτορας δεν καταγράφει κάθε λέξη του διαλόγου και στόχος του είναι να μειώσει το Ισλάμ έναντι του Χριστιανισμού.

10. Συμπερασματικές Θεωρήσεις.

Ο αναγνώστης του διαλόγου μπορεί πολύ εύκολα να κατανοήσει, ότι ο αυτοκράτορας είναι ο απόλυτος κυρίαρχος της συζήτησης. Ο «Μουτερίζης» έχοντας εκφράσει στην αρχή την επιθυμία του να μάθει για το Χριστιανισμό, δεν αρκείται μόνο στο να πληροφορηθεί, αλλά ουσιαστικά διδάσκεται και προσυλητίζεται από τον αυτοκράτορα. Φαίνεται κατώτερος των αναμενομένων και η τελική παράδοσή του είναι άνευ όρων. Έχοντας πάντα ως δεδομένο, ότι ο διάλογος δεν καταγράφεται όπως έγινε, ο Μανουήλ επιδεικνύει χαρακτηριστικά μεγάλου ρήτορα, μορφωμένου ανδρός, κυρίως όμως επιδουκνεί την παρρησία και την αυτογνωσία που διέκρινε τους βυζαντινούς αυτοκράτορες άλλων εποχών. Κάνει πολύ καλή χρήση της Αγίας Γραφής με πληθώρα αποσπασμάτων από τους προφήτες, για να στηρίξει θεολογικά τα όσα λέγει στον «Μουτερίζη». Οι γνώσεις του για το Ισλάμ βασίζονται σε προγενέστερα έργα βυζαντινών συγγραφέων, τα οποία είναι εμφανές, ότι ο αυτοκράτορας τα έχει αναγνώσει και έχει εντυφίσει σε αυτά. Θεωρείται δεδομένο, ότι είχε διαβάσει ή κατά τη διάρκεια της συγγραφής του διαλόγου του είχε στο πλευρό του τη μετάφραση του Κορανίου του Δημητρίου Κυδώνη, του δασκάλου του. Πάντως είναι καλά ενημερωμένος για τη θρησκεία του αντιπάλου του. Καθ' όλη τη διάρκεια της συζήτησης έχει την ευφράδεια λόγου και τον διακρίνει διπλωματική ευελιξία. Δεν αποφεύγει να δώσει απαντήσεις σε αυτά που τον ερωτούν και παράλληλα κατακρίνει τον «Μουτερίζη», όταν αποφεύγει να απαντήσει σε δικές του ερωτήσεις και αλλάζει θέμα, όταν ευρίσκεται σε δύσκολη θέση. Έχει πάντα τον τρόπο του να προκαλεί, αλλά και να αποφορτίζει τη συζήτηση. Όποτε κρίνει σκόπιμο προκαλεί την αντίπαλη πλευρά με ερωτήσεις ή τοποθετήσεις του, αλλά παράλληλα αποφορτίζει και απεγκλωβίζει τον «Μουτερίζη», όπου ο μουσουλμάνος νιώθει εγκλωβισμένος.

Από την άλλη πλευρά ο «Μουτερίζης» ελάχιστα συμμετέχει στην εξέλιξη του διαλόγου, δε συμβάλλει εποικοδομητικά σε αυτήν και αρκείται μόνο στο να έρχεται με τον Μανουήλ σε μια ανούσια σύγκρουση, η οποία καθόλου δεν προφύλλαξε τα δίκαια του Ισλάμ. Η μεγάλη αστοχία του «Μουτερίζη» είναι η παντελής απουσία παράθεσης χωρίων και αποσπασμάτων από το Ιερό Κοράνιο και τις Χαντίθ (Παραδόσεις) του Προφήτη. Εκεί θα μπορούσε να εύρει επιχειρήματα, για να μπορέσει να αποκρούσει τα όσα του λέει ο Μανουήλ και τέλος να καταρρίψει τις κατηγορίες του. Ο «Μουτερίζης» δε γνωρίζει αρκετά πράγματα για το Χριστιανισμό, αλλά και όσα γνωρίζει προέρχονται από αμφιλεγόμενες πηγές, οι οποίες διαφέρουν

μεταξύ τους. Αυτός είναι ο κύριος λόγος που τον οδηγεί στο να ζητήσει από τον αυτοκράτορα να του μιλήσει για τον Χριστιανισμό. Παντελής έλλειψη κορανικών αποσπασμάτων, ανούσιες και μη αποτελεσματικές επιθέσεις εναντίον του Χριστιανισμού, επιφανειακές αντιδράσεις στις προσβολές για τον προφήτη Μωάμεθ και εν τέλει παραμονή στο Ισλάμ μόνο λόγω του τρόπου ζωής (τρυφηλή ζωή, πλούτος και γυναίκες) είναι τα χαρακτηριστικά του «Μουτερίζη».

Κρίνοντας του δύο άντρες εκ του αποτελέσματος, ο Μανουήλ φαίνεται έτοιμος από καιρό για αυτή τη συζήτηση. Φαίνεται να την είχε στο μυαλό του πολλά χρόνια και όταν του δόθηκε η ευκαιρία την έκανε πραγματικότητα. Ο γράφων έχει σχηματίσει μια άποψη για το όλο θέμα, την οποία και θέλει να μοιραστεί με τους αναγνώστες του. Το μόνο το οποίο δεν αμφισβητεί, είναι ότι το έργο αυτό είναι του αυτοκράτορα Μανουήλ. Από εκεί και έπειτα αμφισβητεί έντονα, ότι αυτός ο διάλογος είναι αυτός που πραγματοποιήθηκε στην Άγκυρα. Προσωπική άποψη του γράφοντος είναι, ότι ο Μανουήλ εξωράισε σε μεγάλο βαθμό το διάλογο, με σκοπό να φανεί καθολική η υπεροχή του. Αυτό δεν οφείλεται ούτε στον εγωισμό του Μανουήλ ούτε στην φιλοδοξία του να φανεί ανώτερος του «Μουτερίζη». Στόχος του είναι να δείξει, ότι η νίκη του είναι νίκη του Χριστιανισμού και η καθολική νίκη του Χριστιανισμού σε αυτόν το διάλογο δεν είναι τοπική και χρονική, αλλά παγκόσμια και αιώνια. Ο γράφων θεωρεί βέβαιο, ότι οι απαντήσεις του «Μουτερίζη» δεν είναι αυτές που καταγράφονται στο διάλογο. Ένας μορφωμένος άνθρωπος, όπως ο «Μουτερίζης», δε θα αρκούταν στο να ακούει και να απαντά επιφανειακά στα όσα λέει ο Μανουήλ. Η παντελής απουσία χωρίων του Κορανίου και των Χαντίθ (Παραδόσεων) μόνο με αποσιώπησή τους από τον Μανουήλ μπορεί να αιτιολογηθεί. Οφθαλμοφανή λάθη του Μανουήλ κατά τη διάρκεια του διαλόγου, όπως το να αποκαλέσει την Φατιμά «αδερφή» και όχι «κόρη» του Προφήτη, μένουν αναπάντητα και χωρίς διόρθωση από το συνομιλητή του. Στα μεγάλα ζητήματα, τα οποία τέθηκαν, ο «Μουτερίζης» υποχωρεί και το μόνο που δηλώνει είναι, ότι έτσι του παραδόθηκαν και έτσι τα πιστεύει. Δεν αναφέρει τίποτα για τα ενεννήντα εννέα ονόματα του Αλλάχ, αλλά ούτε και ότι ο Αλλάχ είναι απρόσιτος για τον άνθρωπο και δεν θα γίνει ποτέ γνωστός σε αυτόν. Δεν αναφέρει, ότι ο Αδάμ συγχωρέθηκε μετά την πτώση από τον Αλλάχ και ότι αποτελεί τον πρώτο Προφήτη στην αλυσίδα των Προφητών. Δεν αναφέρει τίποτα για τη θεωρία του Ιερού Πολέμου και πως αυτή στηρίζεται στη διδασκαλία του Ισλάμ. Δεν αναφέρει, ότι ο Ιερός Πόλεμος του Ισλάμ στρέφεται πρώτα ενάντια στα πάθη του ανθρώπου και ύστερα ενάντια στους αλλόθρησκους (σημείο, το οποίο ο «Μουτερίζης» θα μπορούσε να είχε τονίσει, για να τονίσει την πνευματική διάσταση

της θρησκείας του). Για την πολυγαμία στο Ισλάμ δεν αναφέρει, ότι στόχος του Μωάμεθ ήταν να προστατέψει τις χήρες και τα ορφανά και όχι να ικανοποιήσει τις σεξουαλικές ορέξεις των ανδρών. Ο «Μουτερίζης», λοιπόν, παραμένει σιωπηλός και απλός ακροατής στα πιο κρίσιμα ζητήματα, όντας ουσιαστικά θύμα του αντικειμενικού σκοπού του αυτοκράτορα.

Ο αυτοκράτορας με τα όσα καταγράφει, καταλήγει να αδικεί τον «Μουτερίζη», δημιουργώντας για εκείνον μια εικόνα απατηλή και ουσιαστικά καθιστώντας τον έναν «κομπάρσο» του διαλόγου. Θα μπορούσε κάποιος να κατηγορήσει τον Μανουήλ, επιπλέον, για την μη ακριβή καταγραφή του διαλόγου. Δεν πρέπει, όμως, να διαφεύγει της προσοχής, ότι ο αυτοκράτορας δεν καταγράφει έναν ιστορικό διάλογο για να μείνει απλά στην ιστορία ως ένα ακόμα «πρακτικό». Ο αυτοκράτορας γράφει το διάλογο, για να δώσει κουράγιο αρχικά στον αδερφό του και δευτερευόντως σε όποιο χριστιανό διαβάσει το έργο αυτό. Θέλει να αποδείξει, ότι ο Χριστιανισμός είναι ανώτερος του Ισλάμ, σε σημείο που το Ισλάμ να μην έχει τίποτα να αντιπαραθέσει σε μια «κατά μέτωπο» αντιπαραθέση. Το Ισλάμ μπορεί να κερδίζει στα πεδία των μαχών και ο Χριστιανισμός να έχει υποστεί μεγάλες ήττες, αλλά πνευματικά παραμένει δυνατός και έτοιμος για κάθε αναμέτρηση. Αυτό φαίνεται και από τον ίδιο τον Μανουήλ, ο οποίος μέσα στον διάλογο στέλνει δύο μηνύματα: το πρώτο είναι, ότι η «ζωή έχει γυρίσματα» και οι βασιλείες έρχονται και παρέρχονται, ενώ το δεύτερο είναι, ότι ο Χριστιανισμός έχει υποστεί ήττες αλλά ακόμα υπάρχουν χριστιανοί βασιλείς πιο δυνατοί, πιο πλούσιοι και πιο ακμαίοι από αυτούς του Ισλάμ. Ο Μανουήλ έχει πίστη στους δυτικούς χριστιανούς βασιλείς. Βασίζεται στη βοήθειά τους και οι κινήσεις του δείχνουν, ότι υπολογίζει στη βοήθειά τους για την ανάσχεση του οθωμανικού-ισλαμικού κινδύνου. Όπως και ο παππούς του, έτσι και ο Μανουήλ, θέλει να προετοιμάσει και να δώσει κουράγιο στους αναγνώστες για το μέλλον. Η ισλαμική πλυμμηρίδα, η οποία θα φτάσει στις πύλες της Βιέννης λίγους αιώνες μετά, φαίνεται ήδη ασταμάτητη. Το σκοτάδι της σκλαβιάς ήδη φαίνεται στον ορίζοντα και ο Μανουήλ θέλει να δώσει μια χαραμάδα ελπίδας και κουράγιου στους μελλοντικούς αναγνώστες του έργου του. Το μέγεθος του έργου θα αποθάρρυνε πολλούς από την ανάγνωσή του. Ο πλούτος, όμως, των γνώσεων και η ρητορική δεινότητα του Μανουήλ αποζημιώνουν τον αναγνώστη. Πρόκειται για ένα κείμενο μεστό νοήματος, από έναν αξιοθαύμαστο συγγραφέα, ο οποίος είχε την τύχη και ταυτόχρονα την ατυχία να παίρνει μέρος στην αυλαία μιας μεγάλης αυτοκρατορίας.

11. Συντομογραφίες.

Σσ.	Σελίδες
Σ.	Σελίδα
Μετ.	Μετάφραση
Π. Δ.	Παλαιά Διαθήκη
Πρωτ.	Πρωτοπρεσβύτερος
Επιμ.	Επιμέλεια
Αρχ.	Αρχαία
Βλ.	Βλέπε
Ε. Ι.	Encyclopedia of Islam.
Τόμ.	Τόμος
Ρ. Γ.	Patrologia Graeca
Μητρ.	Μητροπολίτης
Αρχιμ.	Αρχιμανδρίτης
Εξ.	Έξοδος
Πρβλ.	Παράβλεπε
Θ.Η.Ε.	Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια
Υπ.	Υποσημείωση
Α. Π. Θ.	Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
Γεν.	Γένεσις
Δευτ.	Δευτερονόμιο
Ησ.	Ησαΐας
Ψαλμ.	Ψαλμοί
Δαν.	Δανιήλ
Λουκ.	Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο
Ματθ.	Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο
Κ. Δ.	Καινή Διαθήκη
Ιεζ.	Ιεζεκιήλ
Μαρκ.	Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο
Ιω.	Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο
Ό. π.	Όπως πάνω
Υποσ.	Υποσημείωση

Βιβλιογραφία

Ελληνική Βιβλιογραφία

- Αγνώστου** Η σκάλα του Μωάμεθ, μετάφραση: Δημήτρης Μήλας, επιμ. Κεκροπούλου Ελένη, εκδόσεις Ενάλιος, Οκτώβριος 1999.
- Αδαμτζιλόγλου Ε.** Η γυναίκα στη θεολογία του Αποστόλου Παύλου, Ερμηνευτική ανάλυση του Α΄ Κορ. 11,2-16, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1989.
- Αθηναγόρας.** Πρεσβεία περί Χριστιανῶν, Patrologia Graeca 6.
- Αθανάσιος Ἀλεξανδρείας.** Λόγος κατά Ἑλλήνων, Patrologia Graeca 25.
- του ιδίου** Ἐπιστολαὶ πρὸς Σεραπίωνα Θμούεως ἐπίσκοπον τέσσαρες, Patrologia Graeca 26.
- του ιδίου** Ἐπιστολή πρὸς Ἀμοῦν μονάζοντα, Patrologia Graeca 26.
- Αρμστρονγκ Κ.** Ισλάμ, μια σύντομη ιστορία, εκδόσεις Πατάκη, μετάφραση: Φώτης Τερζάκης, εισαγωγή: Χασάν Μπαντάουη, τέταρτη έκδοση, Αθήνα Νοέμβριος 2006.
- Βαρθολομαῖος Ἐδεσηνός.** Ἐλεγχος Ἀγαρηνοῦ, Patrologia Graeca 104.
- του ιδίου** Κατὰ Μωάμεθ (ἔνθα καὶ μῆνες σεληνιακοὶ παρὰ τοῖς Ἀγαρηνοῖς), Patrologia Graeca 104.
- Βασιλειάδης Ν.** Ορθοδοξία, Ισλάμ και Πολιτισμός, Ἐκδοσις Δευτέρα, Αδελφότης Θεολόγων «Ο ΣΩΤΗΡ», Ἀθῆναις, Οκτώβριος 2001.

- Βέικος Θ.** Οι Προσωκρατικοί, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.
- Βέλλας Μ.** Εκλεκτοί Ψαλμοί, (Εισαγωγή - Κείμενον - Έρμηνεία), τρίτη Έκδοσις ἐπηυξημένη, ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ 1960.
- Βουρλής Α.** Θέματα Ορθοδόξου Χριστολογίας (ἐπὶ τῇ βάσει ὑμνολογικῶν κειμένων), Β' Έκδοσις, Ἀθῆναι 2003.
- Πρωτοπρεσβύτερος
Γεωργόπουλος Β.** Η περί Σωτηρίας του ανθρώπου διδασκαλία του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας, Διδακτορική διατριβή στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Α. Π. Θ., Θεσσαλονίκη 2003.
- Γεωργοπούλου Ν.** Θέματα Φιλοσοφίας, τεύχος Α', Αθήνα 2003.
- Αρχιμανδρίτης Γιαννακόπουλος Ι.** Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο', κείμενον, ερμηνευτική Παράφρασις, σχόλια - Προβλήματα, τόμος Δεύτερος, Η Έξοδος, Δ' Έκδοσις ἐπηυξημένη καὶ βελτιωμένη, Έκδοσις Ὁρθοδόξου Χριστιανικῆς ἀδελφότητος «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1986.
- Του ιδίου** Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο', κείμενον, ερμηνευτική Παράφρασις, σχόλια - Προβλήματα, τόμος Τέταρτος, Οι Αριθμοί, Δ' Έκδοσις ἐπηυξημένη καὶ βελτιωμένη, Έκδοσις Ὁρθοδόξου Χριστιανικῆς ἀδελφότητος «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1986.
- Του ιδίου** Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο', κείμενον, ερμηνευτική Παράφρασις, σχόλια - Προβλήματα, τόμος δέκατος

όγδοος, Ο Προφήτης Ησαΐας, Δ΄ Έκδοσις έπηυξημένη και βελτιωμένη, Έκδοσις Όρθοδόξου Χριστιανικής αδελφότητας «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1986.

Του ιδίου

Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄, κείμενον, ερμηνευτική παράφρασις, σχόλια - προβλήματα, χάρται, Τόμος Εικοστός, Ο Προφήτης Ιεζεκιηλ, Δ΄ Έκδοσις έπηυξημένη και βελτιωμένη, Έκδοσις Όρθοδόξου Χριστιανικής Αδελφότητας «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1986.

Του ιδίου

Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄, κείμενον, ερμηνευτική παράφρασις, σχόλια - προβλήματα, χάρται, Τόμος Εικοστός Δεύτερος, Οι μικροί Προφήται, Δ΄ Έκδοσις έπηυξημένη και βελτιωμένη, Έκδοσις Όρθοδόξου Χριστιανικής Αδελφότητας «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1986.

Του ιδίου

Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄, κείμενον, ερμηνευτική παράφρασις, σχόλια - προβλήματα, χάρται, Τόμος Εικοστός Τρίτος, Ιωβ, Δ΄ Έκδοσις έπηυξημένη και βελτιωμένη, Έκδοσις Όρθοδόξου Χριστιανικής Αδελφότητας «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1986.

Του ιδίου

Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Εβδομήκοντα, Τόμος Εικοστός Τέταρτος, Οι Ψαλμοί, Δ΄ Έκδοσις έπηυξημένη και βελτιωμένη, Έκδοσις Όρθοδόξου Χριστιανικής Αδελφότητας «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1986.

- Του ιδίου** Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄, κείμενον, ερμηνευτική παράφρασις, σχόλια - προβλήματα, χάρται, τόμος εικοστός πέμπτος, Αθήναι 1964.
- Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας**
Αναστάσιος (Γιαννουλάτος) «Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία, Μελετήματα Ορθοδόξου προβληματισμού», Εκδόσεις Ακρίτας, Αθήνα 2000.
- του ιδίου** Ίσλάμ, θρησκευολογική επισκόπηση, εκδόσεις Ακρίτας, νέα έκδοση, έκσυγχρονισμένη, στη δημοτική: Απρίλιος 2006.
- του ιδίου** Ίχνη από την αναζήτηση του υπερβατικού, συλλογή θρησκευολογικῶν μελετημάτων, (Θρησκεία - Ίνδουισμός - Βουδδισμός - Ίσλάμ - Αφρικανικά θρησκευάματα - Μυστικισμός κ. ἄ.), εκδοσεις Ακρίτας, Ίκδοση Τρίτη: Απρίλιος 2006.
- του ιδίου** Various Christian approaches to other religions (a historical outline), Editions "Poreuthentes", Athens 1971.
- Γρηγόριος Ήπίσκοπος Νύσσης.** Ήξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν τοῦ Σολομῶντος, εἰς ὀμιλίαις Η΄, Patrologia Graeca 44.
- του ιδίου** Πρὸς Ἑλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐνοιῶν, Patrologia Graeca 45.
- Γρηγόριος Ναζιανζηνός.** Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα, Patrologia Graeca 36.
- Γρυπαίου Ε.** Χριστιανισμός και Κοράνι, μια ἔρευνα στα χριστιανικά στοιχεῖα του Ἰσλάμ, επιμ. Σ. Παπαλεξανδρόπουλος,

- Ἐκδόσεις Μαΐστρος, Α΄ Ἔκδοση: Ἀθήνα 2010.
- Δακουράς Δ.** Τα ἀνθρώπινα δικαιώματα εἰς τὸ Ἰσλάμ, επιμ. Μπαλιατσας Δ., ἐκδόσεις Ἐννοια, Ἀθήνα 2007.
- Δαλακούρα Κ.** Ἰσλάμ, φιλελευθερισμός καὶ ἀνθρώπινα δικαιώματα, μετάφραση ἀπὸ τὰ ἀγγλικά: Εὐή Ανδρούτσου, Ἐκδόσεις Πατάκη, Ἀθήνα 2007.
- Δημήτριος Κυδώνης.** Κατὰ Μωαμεθανῶν, *Patrologia Graeca* 154.
- Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης.** Περὶ ἀγαθοῦ, φωτός, καλοῦ, ἔρωτος, ἐκστάσεως, ζήλου, καὶ ὅτι τὸ κακὸν οὔτε ὄν, οὔτε ἐξ ὄντος, οὔτε ἐν τοῖς οὐσί, *Patrologia Graeca* 3.
- Ἑλληγες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας** Γρηγορίου Παλαμά, Ἄπαντα τὰ ἔργα, τόμος 7, Ἐπόπτης: Παν. Κ. Χρήστου, καθηγητῆς Πανεπιστημίου, Ἐπιμελητῆς Ἐκδόσεως: Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, π. Θεολογίας, ἐκδοτικὸς οἶκος «Τὸ Βυζάντιον», πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς», Θεσσαλονίκη 1994.
- Εὐθύμιος (Ζιγαβηνός) Μοναχός.** Πανοπλία δογματικῆ, κατὰ Σαρακηνῶν, *Patrologia Graeca* 130.
- του ἰδίου** Διάλεξις μετὰ Σαρακηνοῦ φιλοσόφου περὶ πίστεως ἐν τῇ πόλει Μελιτήνης, *Patrologia Graeca* 131.
- Ζήσης Θ.** Ἄνθρωπος καὶ κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἱερόν Χρυσόστομον, Πατριαρχικὸν ἴδρυμα Πατερικῶν μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1971.
- Ζιάκα Α.** Μεταξύ πολεμικῆς καὶ διαλόγου, Τὸ Ἰσλάμ στὴν Βυζαντινὴ, μεταβυζαντινὴ

- και νεότερη ελληνική γραμματεία, επιμ. Λιανός – Λιαντής Ευστάθιος, Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2010.
- Ζιάκας Γ.** Προφητεία, Αποκάλυψις και Ιστορία της Σωτηρίας κατά το Κοράνιον, εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1976.
- του ιδίου** Ιστορία των Θρησκευμάτων Β΄, Το Ισλάμ, Έκδοση Έβδομη, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002.
- του ιδίου** Ισλάμ, Θρησκεία και πολιτεία, γ΄ έκδοση, Εκδόσεις Κορηλία Σφακιανάκη, Θεσσαλονίκη 2003.
- Θεοδώρου Α.** Σημειώσεις εις την Συγκριτικήν Συμβολική, Αθήνα 1995.
- Θεοφάνης.** Χρονογραφία, Patrologia Graeca 108.
- Ίωάννης Δαμασκηνός.** Περί ἀγγέλων, Patrologia Graeca 94.
- του ιδίου** Περί αἰρέσεων ἐν συντομίᾳ ὅθεν ἤρξαντο, καὶ πόθεν γέγονασι, Patrologia Graeca 94.
- του ιδίου** Έκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Περί ἀναστάσεως, Patrologia Graeca 94.
- Ίωάννης Καντακουζηνός.** Ἀπολογία, ἥτοι ἀποδείξεις περὶ τῆς χριστιανικῆς πίστεως κατὰ Μωαμεθανῶν, βιβλία Δ΄, Patrologia Graeca 154.
- του ιδίου** Λόγοι τέσσαρες κατὰ Μωαμεθανῶν, Patrologia Graeca 154.
- Ίωάννης Χρυσόστομος.** Ὁμιλῖαι εἰς τὴν Γένεσιν ΕΞ΄, Patrologia Graeca 53.
- του ιδίου** Ὑπόθεσις τῆς πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς, Patrologia Graeca 60.

- του ιδίου** Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολὴν εἰς ὁμιλίαις ΚΔ', Patrologia Graeca 62.
- Κάμελ Σ.** Το Μυστήριον τῆς Σωτηρίας, Σπουδὴ στα φερόμενα ὡς ἔργα τοῦ ὁσίου Εφραίμ τοῦ Σύρου, διατριβὴ ἐπὶ Διδακτορία υποβληθεῖσα στο Τμήμα Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2005.
- Καραβιδόπουλος Δ. Ι.** Βιβλικές Μελέτες Δ', Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2007.
- Του ιδίου** Το κατὰ Μάρκο Εὐαγγέλιον, Ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ δύναμις Θεοῦ ἐστὶ, ἐκδόσεις Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1988.
- Καραγιαννόπουλος Ι.** Το Βυζαντινὸν Κράτος, Τέταρτη ἐκδοσις, Ἐκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001.
- Καράντζαλης Τ., Μαρούδης Δ.** Ἡ θέσις τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Παναγίας ἐν τῷ Κορανίῳ, Ἐν Ἀθήναις 1990.
- Καρμίρης Ι.** Ἡ περι σωτηρίας Διδασκαλία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, συνεδρία τῆς 15^{ης} Νοεμβρίου 1984, προεδρία: Γεωργίου Μιχαλίδου – Νουάρου.
- του ιδίου** Ἡ Σωτηρία τῶν ἐκτὸς Ἐκκλησίας Ἀνθρώπων τοῦ Θεοῦ, πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ἔτος 1981, τόμ. 56, Ἀθήνα 1982.
- του ιδίου** Το Ὁρθόδοξον δόγμα τῆς ἐν Χριστῷ Σωτηρίας, ἀνάτυπον ἐκ τοῦ «Ὁρθόδοξον Τύπου», Ἀθήνα 1983.
- Του ιδίου** Δογματικὴ, Κατὰ τὰς παραδόσεις τοῦ καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ι. Καρμίρη, Ἀνατύπωσις ἐκ τῆς ἐκδόσεως

- του Φοιτητικού Θεολογικού Συνδέσμου του έτους 1964, Αθήνα 1995.
- Κέπελ Ζ.** Τζιχάντ, ο Ιερός Πόλεμος, μετάφραση από τα γαλλικά: Ελένη Τσερεζόλε, εκδόσεις Καστανιώτη, σειρά: τοποθετήσεις, Αθήνα 2001.
- Κύριλλος (Κατερέλος)
Επίσκοπος Αβύδου** Η Σύνοδος του Λατερανού (649), Συμβολή στην Ίστορία και Θεολογία του Μονοενεργητισμοῦ-Μονοθελητισμοῦ, τόμοι Α΄-Β΄, Θεσσαλονίκη 2006.
- Του ιδίου** «Ο διάλογος του Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου (1350 – 1425) με το Ισλάμ (7^η Διάλεξη) και ο σύγχρονος διαθρησκευτικός Διάλογος» στο συλλογικό έργο: Οικουμενικόν Πατριαρχείον Ιερά Μητρόπολις Πέτρας και Χερρονήσου, «Επιστημονική Επετηρίδα», τόμος Ε΄, Νεάπολις 2014.
- Κύριλλος Αλεξανδρείας.** Περί τῆς ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως, Patrologia Graeca 68.
- του ιδίου** Ὑπόμνημα εἰς τό κατά Λουκά, Patrologia Graeca 72.
- Κόλλια – Δερμιτζάκη Α.** Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος», η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο, Ιστορικές εκδόσεις Στ. Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1991.
- Λαμπρόπουλος Β.** Η τελευταία σφραγίδα του Θεού, εκδόσεις Κονιδάρη, Αθήνα 1997.
- Λάμπρου Σ.** Ὁ αὐτοκράτωρ Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος ὡς Θεολόγος, Συμβολή στην ἔρευνα τῆς Παλαιολόγειας

- Γραμματείας, εκδόσεις Ναῦς, Θεσσαλονίκη 2012.
- Λαούρδας Β.** Κύριλλος και Μεθόδιος, οι ιεραπόστολοι των Σλάβων, εκδόσεις I. M. X. A. Θεσσαλονίκη 1966, έκδοση Β΄.
- Λεφτσένκο Μ.** Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, μτφρ. Γιάννης Ν. Βιστάκης, Εκδόσεις Γερ. Αναγνωστίδη.
- Μαγιεντορφ Ι.** Βυζαντινή Θεολογία, Μτφρ. – Επιμ. - Επιστημονική Θεώρηση: π. Παύλος Κουμαριανός και Βασίλης Τσάγκαλος, εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήναι 2010.
- Μανουήλ Β΄ ο Παλαιολόγος** Διάλογοι δύο, οὗς ἐποιήσατο μετά τινός Πέρσου, τὴν ἀξίαν Μουτερίζην, ἐν Ἀγκύρα τῆς Γαλατίας, P. Graeca 156.
- Μάξιμος Ὁμολογητής.** Πρὸς Γεώργιον περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, Patrologia Graeca 91.
- Μάρτζελος Γ.** Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, συμβολή εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Επιστημονικὴ Επετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς, παράρτημα ἀριθμ. 38, τόμου 27, ἔτος 1982.
- Ματσούκας Ν.** Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β, Ἔκθεσις τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σε ἀντιπαράθεσις μὲ τὴν δυτικὴν χριστιανοσύνην, εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004.
- Του ἰδίου** Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, «Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως» (ἀπόδοσις - σχόλιο Νίκος Ματσούκας),

- Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007.
- Μομφεράτος Α.** «Διπλωματικά ενέργεια Μανουήλ Β' τοῦ Παλαιολόγου ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσία, ἱστορικαὶ σημειώσεις», συνέδριο ανατολιστῶν 11/4/1912, ἔκδοση 1913.
- Μουρούτσου Κ.** Η Θεοφάνεια του Σινά στην Παλαιά Διαθήκη, διπλωματική εργασία που υποβλήθηκε στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του Α. Π. Θ., Θεσσαλονίκη 2008.
- Μπαγκαβός Γ.** Ιωάννης Στ' Καντακουζηνός, το θεολογικό του ἔργο, Διατριβή ἐπὶ Διδακτορία υποβληθεῖσα στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας της Θεολογικῆς Σχολῆς του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2008.
- Μπρατσιώτης Π.** Εισαγωγή εἰς τὴν Παλαιάν Διαθήκην, μετὰ δύο παραστημάτων περὶ ἀποκρύφων καὶ νεωτέρων μεταφράσεων τῆς Π. Δ., ἐκδότης Νικόλαος Π. Μπρατσιώτης, Αθήνα 1993.
- Του ἰδίου** Ο Προφήτης Ησαΐας, εἰσαγωγή, κείμενον Ο', μετὰφρασις, σχόλια, τεύχος Α', Κεφ. Α'-ΙΒ', ἐκδότης Ν. Π. Μπρατσιώτης, Αθήνα 1993.
- Νικήτας Βυζάντιος.** Ἔκθεσις τῆς ἀνατροπῆς μετ' ἀποδείξεων, καὶ ἔλεγχος τῶν μωρολογιῶν καὶ τῶν κακῶς τῷ Μωάμεθ δοκούντων, Patrologia Graeca 105.
- Νικήτας Χωνιάτης.** Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν ἐπιστρέφουσι πρὸς τὴν

- καθαράν καὶ ἀληθῆ πίστιν ἡμῶν τῶν
 χριστιανῶν, Patrologia Graeca 140.
- Νικολακάκης Η.** Τζιχάντ, Ο ἱερός πόλεμος του Ισλάμ,
 σύστασι, καθιέρωσι, σύγχρονες
 εφαρμογές του, εκδοτικός οίκος
 Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2003.
- Νομικός Χ.** Οι Άραβες, το Ισλάμ - οι κατακτήσεις,
 εκδόσεις Δημιουργία, δεύτερη έκδοση,
 Αθήνα 1989.
- Ξιώνης Ν.** Ουσία και ενέργειες του Θεού κατά τον
 Άγιο Γρηγόριο Νύσσης, Εκδόσεις
 Γρηγόρη, Αθήνα 1999.
- Ορφανός Μ.** Ὁ Υἱός καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τὴν
 τριαδολογίαν τοῦ Μ. Βασιλείου,
 (Συμβολή εἰς τὴν περὶ Ἁγίας Τριάδος
 διδασκαλίαν αὐτοῦ), χ.ε., χ.χ. .
- Ουσπένσκυ Α.** Η Θεολογία της εικόνας στην ορθόδοξη
 Εκκλησία, πρώτον μέρος, μτφρ.: Σπύρου
 Μαρίνη, Εκδόσεις Ἄρμος, Α΄ Ἐκδοση,
 Μάρτιος 1993.
- Παπαδημητρίου Ν.** Νοσήματα και ατυχήματα στις
 αυτοκρατορικές οικογένειες του
 Βυζαντίου, (324-1261) κατά τη
 Βυζαντινή Ιστοριογραφία, μελέτη
 ιστορική, πρόλογος: Γεώργ. Ν.
 Αντωνακόπουλου, Αθήνα 1996.
- Παπαδόπουλος Σ.** Πατρολογία, τόμος Α΄, εισαγωγή, Β΄ και
 Γ΄ αιώνας, έκδοση Δ΄, Αθήνα 2000.
- Του ιδίου** Πατρολογία, τόμος Β΄, ο τέταρτος
 αιώνας (Ανατολή και Δύση), έκδοση Β΄,
 Αθήνα 1999.
- Παπαρηγόπουλος Κ.** Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ Ἔθνους,
 Ἐκδοσις ὄγδοη εἰκονογραφημένη μετὰ
 προσθηκῶν, σημειώσεων και

- βελτιώσεων επί τη βάσει τῶν νεωτάτων πορισμάτων τῆς ιστορικῆς ἐρέυνης ὑπό Παύλου Καρολίδου καθηγητοῦ ἐν τῷ ἐθνικῷ και Καποδιστριακῷ Πανεπιστήμιῳ, τόμος τρίτος, εκδόσεις Ν. Δ. Νίκας.
- Του ιδίου** Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ Ἔθνους, Ἔκδοσις ὄγδοη εἰκονογραφημένη μετὰ προσθηκῶν, σημειώσεων και βελτιώσεων ἐπί τη βάσει τῶν νεωτάτων πορισμάτων τῆς ιστορικῆς ἐρέυνης ὑπό Παύλου Καρολίδου καθηγητοῦ ἐν τῷ ἐθνικῷ και Καποδιστριακῷ Πανεπιστήμιῳ, τόμος ἕκτος, εκδόσεις Ν. Δ. Νίκας.
- Πέτρος Αλεξανδρείας.** Ὁμιλία περὶ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως, *Patrologia Graeca* 50.
- Σαββίδης Α.** Οἱ Βυζαντινοὶ ἀπέναντι στους λαοὺς του ανατολικοῦ και του βαλκανικοῦ κόσμου (με ἐμφαση στα τουρκόφωνα φύλα), στο συλλογικὸ ἔργο: Βυζαντινὸ κράτος και κοινωνία, Σύγχρονες κατευθύνσεις της Ἐρευνας, Ἡρόδοτος – Ἐθνικὸ Ἴδρυμα Ἐρευνῶν, Αθήνα 2003.
- Σαρρῆς Ν.** Οσμανικὴ Πραγματικότητα, Συστημικὴ παρά-θεση δομῶν και λειτουργιῶν, Το Δεσποτικὸ Κράτος, εκδόσεις Ι. Δ. Αρσενίδης & Σία τόμος πρῶτος, χ.χ.
- Σδράκας Ε.** Ἡ κατά του Ἰσλάμ πολεμικὴ των βυζαντινῶν θεολόγων, εκδοτικὸς οἶκος Μ. Τριανταφύλλου Υιοί, ἐν Θεσσαλονίκη 1961.
- Σκουτέρης Κ.** Ἱστορία Δογμάτων, τόμος 1^{ος}, Ἡ Ὁρθόδοξη παράδοση και οἱ

	παραχαράξεις της κατά τους τρείς πρώτους αιώνες, Αθήνα 1998.
Του ιδίου	Ιστορία Δογμάτων, τόμος 2 ^{ος} , Ἡ Ὁρθόδοξη δογματική διδασκαλία και οἱ νοθεύσεις της ἀπό τις ἀρχές τοῦ τετάρτου αἰώνα μέχρι και την Τρίτη Οἰκουμενική Σύνοδο, Αθήνα 2004.
Συλλογικό ἔργο	Βυζαντινό Κράτος και κοινωνία, Σύγχρονες κατευθύνσεις της ἔρευνας, Ηρόδοτος – Εθνικό Ἴδρυμα Ερευνών (Ε.Ι.Ε.), 2003.
Συλλογικό ἔργο	Ιστορία της Ορθοδοξίας, Χριστιανική γραμματεία, τέχνη, λατρεία στην πρώτη χιλιετία, τόμος 3 ^{ος} , εκδόσεις Road, χ.χ.
Συλλογικό ἔργο	Ιστορία της Ορθοδοξίας, Η διάσπαση του χριστιανικού κόσμου (11 ^{ος} -16 ^{ος} αι.), τόμος 4 ^{ος} , εκδόσεις Road, χ.χ.
Συλλογικό ἔργο	Ορθοδοξία και Ισλάμ, κριτική προσέγγισης τοῦ ἀκαδημαϊκου διαλόγου ὑπό τό φῶς τῶν Ἁγίων Πατέρων, Ιερά μονή Οσίου Γρηγορίου, Ἄγιον Ὄρος 1997.
Τατιανός.	Προς Ἑλληνας, Patrologia Graeca 6.
Τζιράκης Ν.	Ἀπολογητές, Συμβολή στη σχέση τῶν Ἀπολογητῶν με την ἀρχαία ἑλληνική γραμματεία, τεύχος Α΄, Ἐκδόσεις Ἄρμος, Αθήνα 2003.
Φειδάς Β.	Εκκλησιαστική Ιστορία, τόμοι Α΄ και Β΄, Τρίτη Ἐκδοση, Αθήνα 2002.
Φούγιας Π.	Ισλάμ, Πηγές, Πορεία, Προκλήσεις, Διάλογοι, Εκδόσεις Μαλλιάρης παιδεία, 2002.
Ιερεμίας (Φούντας)	

- Μητροπολίτης Γόρτυνος
και Μεγαλοπόλεως**
- του ιδίου**
- του ιδίου**
- του ιδίου**
- του ιδίου**
- του ιδίου**
- Χαστούπης Α.**
- Χατζόπουλος Δ.**
- Χλωρός Ί.**
- Χρήστου Π.**
- Χριστινάκη Ε.**
- Η Παλαιά Διαθήκη (Περιεχόμενο και Θεολογία της), έκδοσις Β΄, Αθήναι 2003.
- Γένεσις, Ιερά Μητρόπολις Πειραιώς, 1985.
- Γένεσις (1,1-21,34), Ιανουάριος 1986, Πειραιεύς.
- Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης, (Σύντομος έρμηνευτικός σχολιασμός), Ο Προφήτης Ήσαΐας, τεύχος Α΄ Κεφ. 1-12, Αθήνα 2001.
- Μελέτη Παλαιά Διαθήκης, Κείμενον Ο΄ – Μετάφρασις - Έρμηνεία, Ήξοδος (Κεφ. 1-15,21), Αθήνα 2001.
- Ο Προφήτης Ιερεμίας, σειρά: Μελέτη Παλαιάς Διαθήκης, Ήκδοσις: Κων. Ευθ. Σανιδά, Αθήναι, χ.χ.
- Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην, έν Αθήναις 1989.
- «Η πρώτη πολιορκία της Κωνσταντινουπόλεως από τους Οθωμανούς (1394 – 1402)», μετάφραση από την γαλλική από τον συγγραφέα, Ελληνική έκδοση συμπληρωμένη, Εκδόσεις ελεύθερη σκέψις, Αθήνα, Αυγουστος 2004.
- Λεξικόν Τουρκο-ελληνικόν. Kāmūs-i ‘Osmānī, Türkce-Rūmca, τόμ. 2 (Κωνσταντινούπολις: Πατριαρχικόν Τυπογραφείον, 1899-1900)
- Ελληνική Πατρολογία, τόμος Β΄, Έκδοση τρίτη, Κυρομάνος, Αθήνα 1994
- Εισαγωγικές Παραδόσεις Παλαιάς Διαθήκης, Αθήνα 2002.

- Της ιδίας** Ιστορική Πορεία της Γυναίκας στη Βίβλο και Ισότητα των Δύο Φύλων, (β' έκδοση), εκδόσεις Συμμετρία, Αθήνα 2005.
- Χριστοφιλοπούλου Α.** Βυζαντινή Ιστορία, τόμ. Γ' 1, 1081-1204, Αθήνα 2001.
- Ψαρρά Χ.** Το δίκαιο και η δικαιοσύνη στο αρχαίο Ισραήλ, μεταπτυχιακή εργασία, Α. Π. Θ., Θεσσαλονίκη 2008.
- Aslan R.** Ένας είναι ο Κύριος ο Θεός μου, οι ρίζες, η εξέλιξη και το μέλλον του Ισλάμ, εκδόσεις Κέδρος, μτφρ.: Κατερίνα Χαλμούκου.
- Baynes N. H. – Moss H. ST.** Βυζάντιο, εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό, εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 1983.
- Beck H. G.** Η Βυζαντινή Χιλιετία, μτφρ.: Δημοσθένης Κούρτοβικ, β' έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1992.
- Bousbous A.** Ισλαμισμός, μια αποτυχημένη επανάσταση; εκδόσεις Δ. Παπαδήμα, πρόλογος Αντρε Φονταϊν, μετάφραση: Σταύρος Βλοντάκης, Αθήνα 2003.
- Browning R.** Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 1992.
- Burkert W.** Αρχαία Ελληνική Θρησκεία, Αρχαϊκή και Κλασσική Εποχή, μτφρ.: Αβαγιανού Αφροδίτη, επιμέλεια: Νικ. Π. Μπεζαντάκος, εκδόσεις: Καρδαμίτσας 1993.
- Cameron A.** Οι Βυζαντινοί, μτφρ.: Γιώργος Τζήμας, πρόλογος - Επιστημονική επιμέλεια:

- Ηλίας Γιαρένης, πρώτη ανατύπωση, Μάιος 2009, εκδόσεις Ψυχογιός.
- Donald M. N.** Το τέλος της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, μτφρ.: Μάριος Μπλέτας, δεύτερη έκδοση, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2004.
- Του ιδίου** Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου (1261 – 1453), με 15 εικόνες εκτός κειμένου ένα χάρτη και ένα διάγραμμα, μτφρ.: Στάθης Κομνηνός, τέταρτη έκδοση, εκδόσεις Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2005.
- Evdokimov P.** Το Άγιο Πνεύμα στην Ορθόδοξη Παράδοση, μετάφραση: Πρεσβυτέρας Στέλλας Κ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1973.
- Geibellini R.** Η Θεολογία του Εικοστού Αιώνα, μετάφραση: Παναγιώτης Αρ. Υφαντής, Επιμέλεια: Χριστίνα Τούτουνα, εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα 2002.
- Guthrie W. K. C.** Οι Έλληνες Φιλόσοφοι από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη, μετάφραση, Α. Σακελαρίου, εκδόσεις Παπαδήμας, Αθήνα 1987.
- Hourani A.** Η Ιστορία του Αραβικού κόσμου, μετάφραση: Θεοδώρα Δαρβίρη, εκδόσεις Ψυχογιός, πρώτη Έκδοση, Μάιος 2009, Αθήνα.
- Huf H.-C.** Κόλαση, Παράδεισος και Νιρβάνα, Βούδας – Ιησούς - Μωάμεθ, μετάφραση: Βασίλης Κοντόπουλος, επιμέλεια κειμένου - διόρθωση: Βασιλική Χούνου, εκδόσεις Ι. Κονιδάρης & Σία, πρώτη έκδοση: Σεπτέμβριος 2001.

- Lewis B.** Οι Άραβες στην Ιστορία, Τρίτη έκδοση, εκδόσεις Γκοβοστη, μτφρ. Κωστελενος Δημήτρης, επιμ. Αναστασοπούλου Βασιλική, Δεκέμβριος 1993.
- Του ιδίου.** Η πολιτική γλώσσα του Ισλάμ, μτφρ. Παπαγεωργίου Στέφανος, εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα 2011.
- Nilsson M. P.** Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας, μτφρ.: Αικατερίνη Παπαθωμοπούλου, προλεγόμενα: Δημήτρης Σταθόπουλος, ένατη έκδοση, εκδόσεις: Παπαδήμα, Αθήνα 2001.
- Ostrogorsky G.** «Ιστορία του Βυζαντινού Κρατούς», τομ. τρίτος, μτφρ.: Ιωάννης Παναγόπουλος, επιστημονική εποπτεία: Ευάγγελος Κ. Χρυσός, Έβδομη έκδοση, Ιστορικές εκδόσεις Στέφανος Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 2002.
- Rashid A.** Οι Ταλιμπάν, Το Ισλάμ, τα Πετρέλαια και το Νέο Μεγάλο Παιχνίδι στην Κεντρική Ασία, εκδόσεις Ενάλιος, μτφρ.: Γιώργος Κουσουνέλος - Αφροδίτη Κοσμά, Αθήνα 2000.
- Regan G.** Ηράκλειος, ο πρώτος Σταυροφόρος, οι ιεροί πόλεμοι του Βυζαντίου, μτφρ.: Καλλιόπη Αναστασοπούλου, επιμέλεια: Γιώργος Παπαχρήστου, εκδόσεις Ενάλιος 2006.
- Sugar P.** «Η νοτιοανατολική Ευρώπη κάτω από Οθωμανική κυριαρχία (1354 – 1804), μτφρ.: Παυλίνα Χρ. Μπαλουξή, Τόμοι Α & Β, Εκδόσεις ΣΜΙΛΗ, Αθήνα 1994.
- Werner H.** «Ισλαμικό Βιβλίο των Νεκρών, Οι παραστάσεις του Ισλάμ για τον άλλο

κόσμο», Νέα έκδοση του Χέλμουτ Βέρνερ, βασισμένη σε χειρόγραφα που βρίσκονται στη Δρέσδη και τη Λειψία, μτφρ.: Μαρούλα Κόντη, Εκδόσεις Κονιδάρη, Αθήνα 2003.

Wistfull A.

Οσάμα Μπιν Λάντεν, Ιστορία και Μύθος, εκδόσεις Περίπλους, μτφρ.: Βίκυ Ζατζοπούλου, Νίκος Τσαπάρης, Αθήνα Οκτώβριος 2001.

Zelle E., Nestle W.

Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας, μτφρ.: Χ. Θεοδωρίδης, εκδόσεις Εστία, Αθήνα 1990.

Ξένη Βιβλιογραφία

Akan Ercan

Bursalı Mehmed Tâhir b. Rif'at, Hacı Bayrâm-ı Velî, Dersaâdet: Orhâniye Matbaası, 1341/1925, 14 s., Açıklamalı Eski Harfli Türkçe Matbu Tasavvuf Kitapları Bibliyografyası', Tasavvuf 13/30 (Ιούλιος-Αύγουστος 2012),

Ali Maulana Muhammad

Introduction to the study of THE HOLY QURAN, U.S.A., Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1992.

Του ιδίου

The Holy Quran, Arabic Text with English Translation and Commentary, Renowned author of several classic works on Islam, New 2002 edition, Redesigned, retypeset, with expanded Index, Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. U. S. A., Ohio.

- Altınok Baki Yaşa.** Hacı Bayram Veli Bayramilik Melamiler ve Melamilik (Ankara: Oba Yayınevi, 1995).
- A. Amanat, F. Griffel.** Shari'a, Islamic Law in the contemporary context, Stanford University Press, Stanford California, 2007.
- Askerî A.** XV.- XVI. Asır Bayrami-Melamiliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'atü'l-Işk'ı, İsmail E. Erünsal (επιμ.) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).
- Azamat N.** 'Hacı Bayrâm-ı Velî', Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, τόμ. 14 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996).
- Balivet M.** 'Le soufi et le basileus: Hacı Bayram Veli et Manuel II Paléologue', *Medioevo Greco* 4 (2004).
- Barker J.** «MANUEL II PALAEOLOGUS (1391 – 1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship», Rutgers university press, New Brunswick – New Jersey 1969.
- Bayramoğlu F.** Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı – Soyu – Vakfı (I-II Ankara 1983, 1989).
- Bennatt C.** Muslims and Modernity, an introduction to the issues and debates, continuum, London 2005.
- Black A.** The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present, Edinburg University Press 2001.
- Bonner M.** Jihad in Islamic History, Doctrines and Practice, Princeton University Press 2006.

- Campo E. J. & Gordon Melton J.** Encyclopedia of World Religions, Encyclopedia of Islam, Facts on File, New York 2009.
- Curcic S., Mouriki D.** The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and religious History in the Late Byzantine Empire, Princeton University Press, July 1991.
- Förstel K.** Dialogue mit einem Muslim, Kommentierte griechisch-deutsche, Textausgabe von Karl Förstel, Corpus Islamo-Christianum (CISC), Echter Verlag Würzburg / Oros Verlag, Altenberge 1993, том. 3.
- Günay U.** ‘Hacı Bayram-ı Veli’nin Hayatı Ve Eserleri’, Milli Folklor 12 (1991).
- Haqq A.** Christologies in early christian thought and in the Quran, (Being a critical analysis and comparison of selected Christological views in Christian writings to 785 A. D. and those of the Quran), A dissertation submitted to the graduate school in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Religion Field of Religion, Northwestern University, Evanston, Illinois, June 1953.
- Hyatte R.** The Prophet of Islam in old French, the romance of Muhammad (1258) and The book of Muhammad’s ladder (1264), Brill 1997.
- Inalcik H.** The Ottoman Empire, the classical age 1300-1600, Phoenix Press, London 2000.

- Karakök T. –Demir H.** ‘Bir Bizans İmparatoru İle Hacı Bayram-ı Veli’nin Münasebetleri Üzerine’, στο Ethem Cebecioğlu – Vahit Göktaş – Ahmet Cahit Haksever – Öncel Demirdaş – Mehmet Yıldız – Harun Alkan (επιμ.), II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu. Bildiriler Kitabı 1 (Ankara: Kalem, 2017).
- Martin R.** Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Macmillan Reference USA, 2003.
- Milton-Edwards B.** Islamic Fundamentalism since 1945, Routledge, New York 2005.
- Moaddel M.** Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism, Episode and Discourse, The University of Chicago 2005.
- Pakalın M. Z.** Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, τόμ. 2 (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1993).
- Roald A. S.** Women in Islam, the western experience, Routledge, London 2002, edition 2nd.
- Şarı ‘Abdu’l-lāh** Şemerātü’l-fu’ād fi’l-mebde ve’l-me‘ād (İstanbul: Maṭba‘a-i ‘Āmire, AH 1288, AD 1871/2).
- Taji – Farouki S., Nafi B.** Islamic thought in the twentieth century, I. B. Tauris & Co Ltd, 2008.
- The Encyclopaedia of Islam**, volume 1, E. J. Brill, Leiden 1986.
- The Encyclopaedia of Islam**, volume 2, E. J. Brill, Leiden 1986.
- The Encyclopaedia of Islam**, volume 3, E. J. Brill, Leiden 1986.
- The Encyclopaedia of Islam**, volume 4, E. J. Brill, Leiden 1986.
- The Encyclopaedia of Islam**, volume 5, E. J. Brill, Leiden 1986.
- The Encyclopaedia of Islam**, volume 6, E. J. Brill, Leiden 1986.
- Trapp E.** Manuel II Paleologos: Dialoge mit einem Perser, Wien, Hermann Bohlaus Nachf, 1966.

Wehr H.

A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English. Mu'djamu'l-lughati'l-'arabiyyati'l-mu'aşira, 'Arabī-Inklīzī, J. Milton Cowan (επιμ.) (Beirut: Librarie du Liban, London: McDonald & Evans, 1980).

2γ. Ηλεκτρονική βιβλιογραφία.

<http://www.catholicculture.org/news/features/index.cfm?recnum=46474>