



BOLLETTINO

SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE

N. 0445

Martedì 12.09.2006

VIAGGIO APOSTOLICO DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI A MÜNCHEN, ALTÖTTING E REGENSBURG (9-14 SETTEMBRE 2006) (IX)

• INCONTRO CON RAPPRESENTANTI DELLA SCIENZA ALL'UNIVERSITÀ DI REGENSBURG

DISCORSO DEL SANTO PADRE TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE TRADUZIONE IN LINGUA GRECA

Alle 17 di oggi, il Santo Padre Benedetto XVI si reca all'Università di Regensburg - nella quale è stato titolare della Cattedra di dogmatica e storia del dogma dal 1969 al 1977 e dove ha ricoperto anche l'incarico di Vice-rettore - per l'incontro con i Rappresentanti della Scienza.

Nell'Aula Magna dell'Università, introdotto dall'indirizzo di omaggio del Rettore, Prof. Alf Zimmer, il Papa rivolge al mondo della scienza il discorso che riportiamo di seguito:

DISCORSO DEL SANTO PADRE Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen.

Eminenzen, Magnificenzen, Exzellenzen,
venerabili Damen und Herren!

Es ist für mich ein bewegender Augenblick, noch einmal in der Universität zu sein und noch einmal eine Vorlesung halten zu dürfen. Meine Gedanken gehen dabei zurück in die Jahre, in denen ich an der Universität Bonn nach einer schönen Periode an der Freisinger Hochschule meine Tätigkeit als akademischer Lehrer aufgenommen habe. Es war – 1959 – noch die Zeit der alten Ordinarien-Universität. Für die einzelnen Lehrstühle gab es weder Assistenten noch Schreibkräfte, dafür aber gab es eine sehr unmittelbare Begegnung mit den Studenten und vor allem auch der Professoren untereinander. In den Dozentenräumen traf man sich vor und nach den Vorlesungen. Die Kontakte mit den Historikern, den Philosophen, den Philologen und natürlich auch zwischen beiden Theologischen Fakultäten waren sehr lebendig. Es gab jedes Semester einen sogenannten *Dies academicus*, an dem sich Professoren aller Fakultäten den Studenten der gesamten Universität vorstellten und so ein Erleben von *Universitas* möglich wurde – auf das Sie, Magnificenz, auch gerade hingewiesen haben – die Erfahrung nämlich, daß wir in allen Spezialisierungen, die uns manchmal sprachlos füreinander machen, doch ein Ganzes bilden und im Ganzen der einen Vernunft mit all ihren

Dimensionen arbeiten und so auch in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft stehen – das wurde erlebbar. Die Universität war auch durchaus stolz auf ihre beiden Theologischen Fakultäten. Es war klar, daß auch sie, indem sie nach der Vernunft des Glaubens fragen, eine Arbeit tun, die notwendig zum Ganzen der *Universitas scientiarum* gehört, auch wenn nicht alle den Glauben teilen konnten, um dessen Zuordnung zur gemeinsamen Vernunft sich die Theologen mühen. Dieser innere Zusammenhalt im Kosmos der Vernunft wurde auch nicht gestört, als einmal verlautete, einer der Kollegen habe geäußert, an unserer Universität gebe es etwas Merkwürdiges: zwei Fakultäten, die sich mit etwas befaßten, was es gar nicht gebe – mit Gott. Daß es auch solch radikaler Skepsis gegenüber notwendig und vernünftig bleibt, mit der Vernunft nach Gott zu fragen und es im Zusammenhang der Überlieferung des christlichen Glaubens zu tun, war im Ganzen der Universität unbestritten.

All dies ist mir wieder in den Sinn gekommen, als ich kürzlich den von Professor Theodore Khoury (Münster) herausgegebenen Teil des Dialogs las, den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos wohl 1391 im Winterlager zu Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit führte.¹ Der Kaiser hat vermutlich während der Belagerung von Konstantinopel zwischen 1394 und 1402 den Dialog aufgezeichnet; so versteht man auch, daß seine eigenen Ausführungen sehr viel ausführlicher wiedergegeben sind, als die seines persischen Gesprächspartners.² Der Dialog erstreckt sich über den ganzen Bereich des von Bibel und Koran umschriebenen Glaubensgefüges und kreist besonders um das Gottes- und das Menschenbild, aber auch immer wieder notwendigerweise um das Verhältnis der, wie man sagte, „drei Gesetze“ oder „drei Lebensordnungen“: Altes Testament – Neues Testament – Koran. Jetzt, in dieser Vorlesung möchte ich darüber nicht handeln, nur einen – im Aufbau des ganzen Dialogs eher marginalen – Punkt berühren, der mich im Zusammenhang des Themas Glaube und Vernunft fasziniert hat und der mir als Ausgangspunkt für meine Überlegungen zu diesem Thema dient.

In der von Professor Khoury herausgegebenen siebten Gesprächsrunde (*4V8,>4H – Kontroverse) kommt der Kaiser auf das Thema des *Djihād*, des heiligen Krieges zu sprechen. Der Kaiser wußte sicher, daß in *Sure 2*, 256 steht: Kein Zwang in Glaubenssachen – es ist wohl eine der frühen *Suren* aus der Zeit, wie uns ein Teil der Kenner sagt, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten – später entstandenen – Bestimmungen über den heiligen Krieg. Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von „Schriftbesitzern“ und „Ungläubigen“ einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“.³ Der Kaiser begründet, nachdem er so zugeschlagen hat, dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. „Gott hat kein Gefallen am Blut“, sagt er, „und nicht vernunftgemäß, nicht „F×< 8`T“ zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann...“.⁴

Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.⁵ Der Herausgeber, Theodore Khoury, kommentiert dazu: Für den Kaiser als einen in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiner ist dieser Satz evident. Für die moslemische Lehre hingegen ist Gott absolut transzendent. Sein Wille ist an keine unserer Kategorien gebunden und sei es die der Vernünftigkeit.⁶ Khoury zitiert dazu eine Arbeit des bekannten französischen Islamologen R. Arnaldez, der darauf hinweist, daß Ibn Hazm so weit gehe zu erklären, daß Gott auch nicht durch sein eigenes Wort gehalten sei und daß nichts ihn dazu verpflichte, uns die Wahrheit zu offenbaren. Wenn er es wollte, müsse der Mensch auch Götzendienst treiben.⁷

An dieser Stelle tut sich ein Scheideweg im Verständnis Gottes und so in der konkreten Verwirklichung von Religion auf, der uns heute ganz unmittelbar herausfordert. Ist es nur griechisch zu glauben, daß vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst? Ich denke, daß an dieser Stelle der tiefe Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden

Gottesglauben sichtbar wird. Den ersten Vers der Genesis, den ersten Vers der Heiligen Schrift überhaupt abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht: Gott handelt „F×< 8` (T", mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden. Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt uns der Evangelist. Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächtens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (*Apg 16, 6 – 10*) – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.

Dabei war dieses Zugehen längst im Gang. Schon der geheimnisvolle Gottesname vom brennenden Dornbusch, der diesen Gott aus den Göttern mit den vielen Namen herausnimmt und von ihm einfach das „Ich bin“, das Dasein aussagt, ist eine Bestreitung des Mythos, zu der der sokratische Versuch, den Mythos zu überwinden und zu übersteigen, in einer inneren Analogie steht.⁸ Der am Dornbusch begonnene Prozeß kommt im Innern des Alten Testaments zu einer neuen Reife während des Exils, wo nun der landlos und kultlos gewordene Gott Israels sich als den Gott des Himmels und der Erde verkündet und sich mit einer einfachen, das Dornbusch-Wort weiterführenden Formel vorstellt: „Ich bin's." Mit diesem neuen Erkennen Gottes geht eine Art von Aufklärung Hand in Hand, die sich im Spott über die Götter drastisch ausdrückt, die nur Machwerke der Menschen seien (vgl. *Ps 115*). So geht der biblische Glaube in der hellenistischen Epoche bei aller Schärfe des Gegensatzes zu den hellenistischen Herrschern, die die Angleichung an die griechische Lebensweise und ihren Götterkult erzwingen wollten, dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung, wie sie sich dann besonders in der späten Weisheits-Literatur vollzogen hat. Heute wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.⁹ Zutiefst geht es dabei um die Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen rechter Aufklärung und Religion. Manuel II. hat wirklich aus dem inneren Wesen des christlichen Glaubens heraus und zugleich aus dem Wesen des Griechischen, das sich mit dem Glauben verschmolzen hatte, sagen können: Nicht „mit dem Logos“ handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.

Hier ist der Redlichkeit halber anzumerken, daß sich im Spätmittelalter Tendenzen der Theologie entwickelt haben, die diese Synthese von Griechischem und Christlichem aufsprengen. Gegenüber dem sogenannten augustinischen und thomistischen Intellektualismus beginnt bei Duns Scotus eine Position des Voluntarismus, die schließlich in den weiteren Entwicklungen dahinführt zu sagen, wir kennen von Gott nur seine *Voluntas ordinata*. Jenseits davon gebe es die Freiheit Gottes, kraft derer er auch das Gegenteil von allem, was er getan hat, hätte machen und tun können. Hier zeichnen sich Positionen ab, die denen von Ibn Hazm durchaus nahekommen können und auf das Bild eines Willkür-Gottes zulaufen könnten, der auch nicht an die Wahrheit und an das Gute gebunden ist. Die Transzendenz und die Andersheit Gottes werden so weit übersteigert, daß auch unsere Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheiden für uns ewig unzugänglich und verborgen bleiben. Demgegenüber hat der kirchliche Glaube immer daran festgehalten, daß es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar – wie das Vierte Laterankonzil 1215 sagt – die Unähnlichkeiten unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden. Gott wird nicht göttlicher dadurch, daß wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat. Gewiß, die Liebe „übersteigt“, wie Paulus sagt, die Erkenntnis und vermag daher mehr wahrzunehmen als das bloße Denken (vgl. *Eph 3, 19*), aber sie bleibt doch Liebe des Gottes-Logos, weshalb christlicher Gottesdienst, wie noch einmal Paulus sagt, „8@ (46~ 8"JD, "" ist – Gottesdienst, der im Einklang mit dem ewigen Wort und mit unserer Vernunft steht (vgl. *Röm 12, 1*).¹⁰

Dieses hier angedeutete innere Zugehen aufeinander, das sich zwischen biblischem Glauben und griechischem

philosophischem Fragen vollzogen hat, ist ein nicht nur religionsgeschichtlich, sondern weltgeschichtlich entscheidender Vorgang, der uns auch heute in die Pflicht nimmt. Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, daß das Christentum trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat. Wir können auch umgekehrt sagen: Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann.

Der These, daß das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört, steht die Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums entgegen, die seit dem Beginn der Neuzeit wachsend das theologische Ringen beherrscht. Wenn man näher zusieht, kann man drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms beobachten, die zwar miteinander verbunden, aber in ihren Begründungen und Zielen doch deutlich voneinander verschieden sind.¹¹

Die Enthellenisierung erscheint zuerst mit den Anliegen der Reformation des 16. Jahrhunderts verknüpft. Die Reformatoren sahen sich angesichts der theologischen Schultradition einer ganz von der Philosophie her bestimmten Systematisierung des Glaubens gegenüber, sozusagen einer Fremdbestimmung des Glaubens durch ein nicht aus ihm kommendes Denken. Der Glaube erschien dabei nicht mehr als lebendiges geschichtliches Wort, sondern eingehaust in ein philosophisches System. Das *Sola Scriptura* sucht demgegenüber die reine Urgestalt des Glaubens, wie er im biblischen Wort ursprünglich da ist. Metaphysik erscheint als eine Vorgabe von anderswoher, von der man den Glauben befreien muß, damit er ganz wieder er selber sein könne. In einer für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität hat Kant mit seiner Aussage, er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen, aus diesem Programm heraus gehandelt. Er hat dabei den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen.

Die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts brachte eine zweite Welle im Programm der Enthellenisierung mit sich, für die Adolf von Harnack als herausragender Repräsentant steht. In der Zeit, als ich studierte, wie in den frühen Jahren meines akademischen Wirkens war dieses Programm auch in der katholischen Theologie kräftig am Werk. Pascals Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs diente als Ausgangspunkt dafür. In meiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959 habe ich mich damit auseinandersetzen versucht,¹² und möchte dies alles hier nicht neu aufnehmen. Wohl aber möchte ich wenigstens in aller Kürze versuchen, das unterscheidend Neue dieser zweiten Enthellenisierungswelle gegenüber der ersten herauszustellen. Als Kerngedanke erscheint bei Harnack die Rückkehr zum einfachen Menschen Jesus und zu seiner einfachen Botschaft, die allen Theologisierungen und eben auch Hellenisierungen voraus liege: Diese einfache Botschaft stelle die wirkliche Höhe der religiösen Entwicklung der Menschheit dar. Jesus habe den Kult zugunsten der Moral verabschiedet. Er wird im letzten als Vater einer menschenfreundlichen moralischen Botschaft dargestellt. Dabei geht es Harnack im Grunde darum, das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, eben indem man es von scheinbar philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie. Insofern ordnet die historisch-kritische Auslegung des Neuen Testaments, wie er sie sah, die Theologie wieder neu in den Kosmos der Universität ein: Theologie ist für Harnack wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich. Was sie auf dem Weg der Kritik über Jesus ermittelt, ist sozusagen Ausdruck der praktischen Vernunft und damit auch im Ganzen der Universität vertretbar. Im Hintergrund steht die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie in Kants Kritiken klassisch Ausdruck gefunden hatte, inzwischen aber vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde. Diese moderne Auffassung der Vernunft beruht auf einer durch den technischen Erfolg bestätigten Synthese zwischen Platonismus (Cartesianismus) und Empirismus, um es verkürzt zu sagen. Auf der einen Seite wird die mathematische Struktur der Materie, sozusagen ihre innere Rationalität vorausgesetzt, die es möglich macht, sie in ihrer Wirkform zu verstehen und zu gebrauchen: Diese Grundvoraussetzung ist sozusagen das platonische Element im modernen Naturverständnis. Auf der anderen Seite geht es um die Funktionalisierbarkeit der Natur für unsere Zwecke, wobei die Möglichkeit der Verifizierung oder Falsifizierung im Experiment erst die entscheidende Gewißheit liefert. Das Gewicht zwischen den beiden Polen kann je nachdem mehr auf der einen oder der anderen Seite liegen. Ein so streng positivistischer Denker wie J. Monod hat sich als überzeugten Platoniker bezeichnet.

Dies bringt zwei für unsere Frage entscheidende Grundorientierungen mit sich. Nur die im Zusammenspiel von

Mathematik und Empirie sich ergebende Form von Gewißheit gestattet es, von Wissenschaftlichkeit zu sprechen. Was Wissenschaft sein will, muß sich diesem Maßstab stellen. So versuchten dann auch die auf die menschlichen Dinge bezogenen Wissenschaften wie Geschichte, Psychologie, Soziologie, Philosophie, sich diesem Kanon von Wissenschaftlichkeit anzunähern. Wichtig für unsere Überlegungen ist aber noch, daß die Methode als solche die Gottesfrage ausschließt und sie als unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage erscheinen läßt. Damit aber stehen wir vor einer Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft, die in Frage gestellt werden muß.

Darauf werde ich zurückkommen. Einstweilen bleibt festzustellen, daß bei einem von dieser Sichtweise her bestimmten Versuch, Theologie „wissenschaftlich“ zu erhalten, vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt. Aber wir müssen mehr sagen: Wenn dies allein die ganze Wissenschaft ist, dann wird der Mensch selbst dabei verkürzt. Denn die eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen „Wissenschaft“ umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden. Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive „Gewissen“ wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz. So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit. Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich: Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, daß ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören. Was an ethischen Versuchen von den Regeln der Evolution oder von Psychologie und Soziologie her bleibt, reicht einfach nicht aus.

Bevor ich zu den Schlußfolgerungen komme, auf die ich mit alledem hinaus will, muß ich noch kurz die dritte Enthellenisierungswelle andeuten, die zurzeit umgeht. Angesichts der Begegnung mit der Vielheit der Kulturen sagt man heute gern, die Synthese mit dem Griechentum, die sich in der alten Kirche vollzogen habe, sei eine erste Inkulturation des Christlichen gewesen, auf die man die anderen Kulturen nicht festlegen dürfe. Ihr Recht müsse es sein, hinter diese Inkulturation zurückzugehen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments, um sie in ihren Räumen jeweils neu zu inkulturieren. Diese These ist nicht einfach falsch, aber doch vergrößert und ungenau. Denn das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich selber die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war. Gewiß gibt es Schichten im Werdeprozeß der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.

Damit komme ich zum Schluß. Die eben in ganz groben Zügen versuchte Selbstkritik der modernen Vernunft schließt ganz und gar nicht die Auffassung ein, man müsse nun wieder hinter die Aufklärung zurückgehen und die Einsichten der Moderne verabschieden. Das Große der modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die uns geschenkt wurden. Das Ethos der Wissenschaftlichkeit – Sie haben es angedeutet Magnifizenz – ist im übrigen Wille zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit und insofern Ausdruck einer Grundhaltung, die zu den wesentlichen Entscheiden des Christlichen gehört. Nicht Rücknahme, nicht negative Kritik ist gemeint, sondern um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs geht es. Denn bei aller Freude über die neuen Möglichkeiten des Menschen sehen wir auch die Bedrohungen, die aus diesen Möglichkeiten aufsteigen, und müssen uns fragen, wie wir ihrer Herr werden können. Wir können es nur, wenn Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden; wenn wir die selbstverfügte Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Falsifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen. In diesem Sinn gehört Theologie nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein.

Nur so werden wir auch zum wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen fähig, dessen wir so dringend bedürfen. In der westlichen Welt herrscht weithin die Meinung, allein die positivistische Vernunft und die ihr zugehörigen Formen der Philosophie seien universal. Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluß des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich

der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen. Dabei trägt, wie ich zu zeigen versuchte, die moderne naturwissenschaftliche Vernunft mit dem ihr innewohnenden platonischen Element eine Frage in sich, die über sie und ihre methodischen Möglichkeiten hinausweist. Sie selber muß die rationale Struktur der Materie wie die Korrespondenz zwischen unserem Geist und den in der Natur waltenden rationalen Strukturen ganz einfach als Gegebenheit annehmen, auf der ihr methodischer Weg beruht. Aber die Frage, warum dies so ist, die besteht doch und muß von der Naturwissenschaft weitergegeben werden an andere Ebenen und Weisen des Denkens – an Philosophie und Theologie. Für die Philosophie und in anderer Weise für die Theologie ist das Hören auf die großen Erfahrungen und Einsichten der religiösen Traditionen der Menschheit, besonders aber des christlichen Glaubens, eine Erkenntnisquelle, der sich zu verweigern eine unzulässige Verengung unseres Hörens und Antwortens wäre. Mir kommt da ein Wort des Sokrates an Phaidon in den Sinn. In den vorangehenden Gesprächen hatte man viele falsche philosophische Meinungen berührt, und nun sagt Sokrates: Es wäre wohl zu verstehen, wenn einer aus Ärger über so viel Falsches sein übriges Leben lang alle Reden über das Sein haßte und schmähte. Aber auf diese Weise würde er der Wahrheit des Seienden verlustig gehen und einen sehr großen Schaden erleiden.¹³ Der Westen ist seit langem von dieser Abneigung gegen die grundlegenden Fragen seiner Vernunft bedroht und könnte damit einen großen Schaden erleiden. Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt. „Nicht vernunftgemäß, nicht mit dem Logos handeln ist dem Wesen Gottes zuwider“, hat Manuel II. von seinem christlichen Gottesbild her zu seinem persischen Gesprächspartner gesagt. In diesen großen Logos, in diese Weite der Vernunft laden wir beim Dialog der Kulturen unsere Gesprächspartner ein. Sie selber immer wieder zu finden, ist die große Aufgabe der Universität.

¹ Von den insgesamt 26 Gesprächsrunden (*4V8,>4H – Khoury übersetzt „Controverse“) des Dialogs („Entretien“) hat Th. Khoury die 7. „Controverse“ mit Anmerkungen und einer umfassenden Einleitung über die Entstehung des Textes, die handschriftliche Überlieferung und die Struktur des Dialogs sowie kurze Inhaltsangaben über die nicht edierten „Controverses“ herausgegeben; dem griechischen Text ist eine französische Übersetzung beigelegt: Manuel II Paléologue, Entretien avec un Musulman. 7e Controverse. Sources chrétiennes Nr. 115, Paris 1966. Inzwischen hat Karl Förstel im Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Schriftleitung A.Th. Khoury – R. Gleis) eine kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe veröffentlicht: Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim. 3 Bde. Würzburg - Altenberge 1993 – 1996. Bereits 1966 hatte E. Trapp den griechischen Text – mit einer Einleitung versehen – als Band II. der Wiener byzantinischen Studien herausgegeben. Ich zitiere im folgenden nach Khoury.

² Vgl. über Entstehung und Aufzeichnung des Dialogs Khoury S. 22 – 29; ausführlich äußern sich dazu auch Förstel und Trapp in ihren Editionen.

³ Controverse VII 2c; bei Khoury S. 142/143; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.5 S. 240/241. Dieses Zitat ist in der muslimischen Welt leider als Ausdruck meiner eigenen Position aufgefaßt worden und hat so begreiflicherweise Empörung hervorgerufen. Ich hoffe, daß der Leser meines Textes sofort erkennen kann, daß dieser Satz nicht meine eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt, dem gegenüber ich die Ehrfurcht empfinde, die dem heiligen Buch einer großen Religion gebührt. Bei der Zitation des Texts von Kaiser Manuel II. ging es mir einzig darum, auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft hinzuweisen. In diesem Punkt stimme ich Manuel zu, ohne mir deshalb seine Polemik zuzueignen.

⁴ Controverse VII 3b - c; bei Khoury S. 144/145; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.6 S. 240 – 243.

⁵ Einzig um dieses Gedankens willen habe ich den zwischen Manuel und seinem persischen Gesprächspartner geführten Dialog zitiert. Er gibt das Thema der folgenden Überlegungen vor.

⁶ Khoury, a.a.O. S. 144 Anm. 1.

⁷ R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Paris 1956 S. 13; cf Khoury S. 144. Daß es in der spätmittelalterlichen Theologie vergleichbare Positionen gibt, wird im weiteren Verlauf dieses Vortrags

gezeigt.

8 Für die viel diskutierte Auslegung der Dornbuschszene darf ich auf meine „Einführung in das Christentum“ (München 1968) S. 84 – 102 verweisen. Ich denke, daß das dort Gesagte trotz der weitergegangenen Diskussion nach wie vor sachgemäß ist.

9 Vgl. A. Schenker, L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées, in: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Città del Vaticano 2001 S. 178 – 186.

10 Ausführlicher habe ich mich dazu geäußert in meinem Buch „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung.“ Freiburg 2000 S. 38 – 42.

11 Aus der umfänglichen Literatur zum Thema Enthellenisierung möchte ich besonders nennen A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975 S. 423 – 488.

12 Neu herausgegeben und kommentiert von Heino Sonnemans (Hrsg.): Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis. Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.

13 90 c – d. Vgl. zu diesem Text R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Mainz – Paderborn 1987 S. 218 – 221.

[01245-05.04] [Originalsprache: Deutsch]

TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANAFede, ragione e università.

Ricordi e riflessioni.

Eminenze, Magnificenze, Eccellenze,
Illustri Signori, gentili Signore!

È per me un momento emozionante trovarmi ancora una volta nell'università e una volta ancora poter tenere una lezione. I miei pensieri, contemporaneamente, ritornano a quegli anni in cui, dopo un bel periodo presso l'Istituto superiore di Freising, iniziai la mia attività di insegnante accademico all'università di Bonn. Era – nel 1959 – ancora il tempo della vecchia università dei professori ordinari. Per le singole cattedre non esistevano né assistenti né dattilografi, ma in compenso c'era un contatto molto diretto con gli studenti e soprattutto anche tra i professori. Ci si incontrava prima e dopo la lezione nelle stanze dei docenti. I contatti con gli storici, i filosofi, i filologi e naturalmente anche tra le due facoltà teologiche erano molto stretti. Una volta in ogni semestre c'era un cosiddetto *dies academicus*, in cui professori di tutte le facoltà si presentavano davanti agli studenti dell'intera università, rendendo così possibile un'esperienza di *universitas* – una cosa a cui anche Lei, Magnifico Rettore, ha accennato poco fa – l'esperienza, cioè del fatto che noi, nonostante tutte le specializzazioni, che a volte ci rendono incapaci di comunicare tra di noi, formiamo un tutto e lavoriamo nel tutto dell'unica ragione con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per il retto uso della ragione – questo fatto diventava esperienza viva. L'università, senza dubbio, era fiera anche delle sue due facoltà teologiche. Era chiaro che anch'esse, interrogandosi sulla ragionevolezza della fede, svolgono un lavoro che necessariamente fa parte del "tutto" dell'*universitas scientiarum*, anche se non tutti potevano condividere la fede, per la cui correlazione con la ragione comune si impegnano i teologi. Questa coesione interiore nel cosmo della ragione non venne disturbata neanche quando una volta trapelò la notizia che uno dei colleghi aveva detto che nella nostra università c'era una stranezza: due facoltà che si occupavano di una cosa che non esisteva – di Dio. Che anche di fronte ad uno scetticismo così radicale resti necessario e ragionevole interrogarsi su Dio per mezzo della ragione e ciò debba essere fatto nel contesto della tradizione della fede cristiana: questo, nell'insieme dell'università, era una convinzione indiscussa.

Tutto ciò mi tornò in mente, quando recentemente lessi la parte edita dal professore Theodore Khoury (Münster) del dialogo che il dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo, forse durante i quartieri d'inverno del 1391 presso Ankara, ebbe con un persiano colto su cristianesimo e islam e sulla verità di ambedue.¹ Fu poi presumibilmente l'imperatore stesso ad annotare, durante l'assedio di Costantinopoli tra il 1394 e il 1402, questo dialogo; si spiega così perché i suoi ragionamenti siano riportati in modo molto più dettagliato che non quelli del suo interlocutore persiano.² Il dialogo si estende su tutto l'ambito delle strutture della fede contenute nella Bibbia e nel Corano e si sofferma soprattutto sull'immagine di Dio e dell'uomo, ma necessariamente anche sempre di nuovo sulla relazione tra le – come si diceva – tre "Leggi" o tre "ordini di vita": Antico Testamento – Nuovo Testamento – Corano. Di ciò non intendo parlare ora in questa lezione; vorrei toccare solo un argomento – piuttosto marginale nella struttura dell'intero dialogo – che, nel contesto del tema "fede e ragione", mi ha affascinato e che mi servirà come punto di partenza per le mie riflessioni su questo tema.

Nel settimo colloquio (*4V8,>4H – controversia) edito dal prof. Khoury, l'imperatore tocca il tema della jihād, della guerra santa. Sicuramente l'imperatore sapeva che nella *sura* 2, 256 si legge: "Nessuna costrizione nelle cose di fede". È probabilmente una delle *sure* del periodo iniziale, dice una parte degli esperti, in cui Maometto stesso era ancora senza potere e minacciato. Ma, naturalmente, l'imperatore conosceva anche le disposizioni, sviluppate successivamente e fissate nel Corano, circa la guerra santa. Senza soffermarsi sui particolari, come la differenza di trattamento tra coloro che possiedono il "Libro" e gli "increduli", egli, in modo sorprendentemente brusco, brusco al punto da essere per noi inaccettabile, si rivolge al suo interlocutore semplicemente con la domanda centrale sul rapporto tra religione e violenza in genere, dicendo: "Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava".³ L'imperatore, dopo essersi pronunciato in modo così pesante, spiega poi minuziosamente le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole. La violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima. "Dio non si compiace del sangue - egli dice -, non agire secondo ragione, „F×< 8` (T", è contrario alla natura di Dio. La fede è frutto dell'anima, non del corpo. Chi quindi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia... Per convincere un'anima ragionevole non è necessario disporre né del proprio braccio, né di strumenti per colpire né di qualunque altro mezzo con cui si possa minacciare una persona di morte..."⁴

L'affermazione decisiva in questa argomentazione contro la conversione mediante la violenza è: non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio.⁵ L'editore, Theodore Khoury, commenta: per l'imperatore, come bizantino cresciuto nella filosofia greca, quest'affermazione è evidente. Per la dottrina musulmana, invece, Dio è assolutamente trascendente. La sua volontà non è legata a nessuna delle nostre categorie, fosse anche quella della ragionevolezza.⁶ In questo contesto Khoury cita un'opera del noto islamista francese R. Arnaldez, il quale rileva che Ibn Hazm si spinge fino a dichiarare che Dio non sarebbe legato neanche dalla sua stessa parola e che niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità. Se fosse sua volontà, l'uomo dovrebbe praticare anche l'idolatria.⁷

A questo punto si apre, nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci sfida in modo molto diretto. La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso? Io penso che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia. Modificando il primo versetto del Libro della Genesi, il primo versetto dell'intera Sacra Scrittura, Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: "In principio era il 8` (@H". È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce „F×< 8` (T", con *logos*. *Logos* significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione. Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi. In principio era il *logos*, e il *logos* è Dio, ci dice l'evangelista. L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (cfr *At* 16,6-10) – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco.

In realtà, questo avvicinamento ormai era avviato da molto tempo. Già il nome misterioso di Dio dal roseto

ardente, che distacca questo Dio dall'insieme delle divinità con molteplici nomi affermando soltanto il suo "Io sono", il suo essere, è, nei confronti del mito, una contestazione con la quale sta in intima analogia il tentativo di Socrate di vincere e superare il mito stesso.⁸ Il processo iniziato presso il roveto raggiunge, all'interno dell'Antico Testamento, una nuova maturità durante l'esilio, dove il Dio d'Israele, ora privo della Terra e del culto, si annuncia come il Dio del cielo e della terra, presentandosi con una semplice formula che prolunga la parola del roveto: "Io sono". Con questa nuova conoscenza di Dio va di pari passo una specie di illuminismo, che si esprime in modo drastico nella derisione delle divinità che sarebbero soltanto opera delle mani dell'uomo (cfr *Sal* 115). Così, nonostante tutta la durezza del disaccordo con i sovrani ellenistici, che volevano ottenere con la forza l'adeguamento allo stile di vita greco e al loro culto idolatrico, la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino ad un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale. Oggi noi sappiamo che la traduzione greca dell'Antico Testamento, realizzata in Alessandria – la "Settanta" –, è più di una semplice (da valutare forse in modo addirittura poco positivo) traduzione del testo ebraico: è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo.⁹ Nel profondo, vi si tratta dell'incontro tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione. Partendo veramente dall'intima natura della fede cristiana e, al contempo, dalla natura del pensiero greco fuso ormai con la fede, Manuele II poteva dire: Non agire "con il *logos*" è contrario alla natura di Dio.

Per onestà bisogna annotare a questo punto che, nel tardo Medioevo, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. In contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine, nei suoi successivi sviluppi, portò all'affermazione che noi di Dio conosceremmo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto. Qui si profilano delle posizioni che, senz'altro, possono avvicinarsi a quelle di Ibn Hazm e potrebbero portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive. In contrasto con ciò, la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l'amore, come dice Paolo, "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cfr *Ef* 3,19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-*Logos*, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo „8@ (46 8"JD, \'" – un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione (cfr *Rm* 12,1).¹⁰

Il qui accennato vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche da quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi. Considerato questo incontro, non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa. Possiamo esprimerlo anche inversamente: questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa.

Alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica. Visto più da vicino, si possono osservare tre onde nel programma della deellenizzazione: pur collegate tra di loro, esse tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra.¹¹

La deellenizzazione emerge dapprima in connessione con i postulati della Riforma del XVI secolo. Considerando la tradizione delle scuole teologiche, i riformatori si vedevano di fronte ad una sistematizzazione

della fede condizionata totalmente dalla filosofia, di fronte cioè ad una determinazione della fede dall'esterno in forza di un modo di pensare che non derivava da essa. Così la fede non appariva più come vivente parola storica, ma come elemento inserito nella struttura di un sistema filosofico. Il *sola Scriptura* invece cerca la pura forma primordiale della fede, come essa è presente originariamente nella Parola biblica. La metafisica appare come un presupposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare ad essere totalmente se stessa. Con la sua affermazione di aver dovuto accantonare il pensare per far spazio alla fede, Kant ha agito in base a questo programma con una radicalità imprevedibile per i riformatori. Con ciò egli ha ancorato la fede esclusivamente alla ragione pratica, negandole l'accesso al tutto della realtà.

La teologia liberale del XIX e del XX secolo apportò una seconda onda nel programma della deellenizzazione: di essa rappresentante eminente è Adolf von Harnack. Durante il tempo dei miei studi, come nei primi anni della mia attività accademica, questo programma era fortemente operante anche nella teologia cattolica. Come punto di partenza era utilizzata la distinzione di Pascal tra il Dio dei filosofi ed il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Nella mia prolusione a Bonn, nel 1959, ho cercato di affrontare questo argomento¹² e non intendo riprendere qui tutto il discorso. Vorrei però tentare di mettere in luce almeno brevemente la novità che caratterizzava questa seconda onda di deellenizzazione rispetto alla prima. Come pensiero centrale appare, in Harnack, il ritorno al semplice uomo Gesù e al suo messaggio semplice, che verrebbe prima di tutte le teologizzazioni e, appunto, anche prima delle ellenizzazioni: sarebbe questo messaggio semplice che costituirebbe il vero culmine dello sviluppo religioso dell'umanità. Gesù avrebbe dato un addio al culto in favore della morale. In definitiva, Egli viene rappresentato come padre di un messaggio morale umanitario. Lo scopo di Harnack è in fondo di riportare il cristianesimo in armonia con la ragione moderna, liberandolo, appunto, da elementi apparentemente filosofici e teologici, come per esempio la fede nella divinità di Cristo e nella trinità di Dio. In questo senso, l'esegesi storico-critica del Nuovo Testamento, nella sua visione, sistema nuovamente la teologia nel cosmo dell'università: teologia, per Harnack, è qualcosa di essenzialmente storico e quindi di strettamente scientifico. Ciò che essa indaga su Gesù mediante la critica è, per così dire, espressione della ragione pratica e di conseguenza anche sostenibile nell'insieme dell'università. Nel sottofondo c'è l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, nel frattempo però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali. Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l'elemento platonico nel concetto moderno della natura. Dall'altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante l'esperimento fornisce la certezza decisiva. Il peso tra i due poli può, a seconda delle circostanze, stare più dall'una o più dall'altra parte. Un pensatore così strettamente positivista come J. Monod si è dichiarato convinto platonico.

Questo comporta due orientamenti fondamentali decisivi per la nostra questione. Soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercavano di avvicinarsi a questo canone della scientificità. Importante per le nostre riflessioni, comunque, è ancora il fatto che il metodo come tale esclude il problema Dio, facendolo apparire come problema ascientifico o pre-scientifico. Con questo, però, ci troviamo davanti ad una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione.

Tornerò ancora su questo argomento. Per il momento basta tener presente che, in un tentativo alla luce di questa prospettiva di conservare alla teologia il carattere di disciplina "scientifica", del cristianesimo resterebbe solo un misero frammento. Ma dobbiamo dire di più: se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo. Il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la "coscienza" soggettiva diventa in definitiva l'unica istanza etica. In questo modo, però, l'ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell'ambito della discrezionalità personale. È questa una condizione pericolosa per l'umanità: lo constatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le

questioni della religione e dell'ethos non la riguardano più. Ciò che rimane dei tentativi di costruire un'etica partendo dalle regole dell'evoluzione o dalla psicologia e dalla sociologia, è semplicemente insufficiente.

Prima di giungere alle conclusioni alle quali mira tutto questo ragionamento, devo accennare ancora brevemente alla terza onda della deellenizzazione che si diffonde attualmente. In considerazione dell'incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indietro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento ed inculturarli poi di nuovo nei loro rispettivi ambienti. Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana ed imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura.

Con ciò giungo alla conclusione. Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati. L'ethos della scientificità, del resto, è – Lei l'ha accennato, Magnifico Rettore – volontà di obbedienza alla verità e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano. Non ritiro, non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze.

Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione, che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture. E tuttavia, la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico. Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare – alla filosofia e alla teologia. Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere. Qui mi viene in mente una parola di Socrate a Fedone. Nei colloqui precedenti si erano toccate molte opinioni filosofiche sbagliate, e allora Socrate dice: "Sarebbe ben comprensibile se uno, a motivo dell'irritazione per tante cose sbagliate, per il resto della sua vita prendesse in odio ogni discorso sull'essere e lo denigrasse. Ma in questo modo perderebbe la verità dell'essere e subirebbe un grande danno".¹³ L'occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente. "Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio", ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi

sempre di nuovo, è il grande compito dell'università.

1 Dei complessivamente 26 colloqui (*4V8,>4H – Khoury traduce: controversia) del dialogo („Entretien“), Th. Khoury ha pubblicato la 7ma „controversia“ con delle note e un'ampia introduzione sull'origine del testo, sulla tradizione manoscritta e sulla struttura del dialogo, insieme con brevi riassunti delle „controversie“ non edite; al testo greco è unita una traduzione francese: Manuel II Paléologue, Entretien avec un Musulman. 7e Controverse. Sources chrétiennes n. 115, Parigi 1966. Nel frattempo, Karl Förstel ha pubblicato nel Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Redazione A. Th. Khoury – R. Gleis) un'edizione commentata greco-tedesca del testo: Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim, 3 volumi, Würzburg – Altenberge 1993 – 1996. Già nel 1966, E. Trapp aveva pubblicato il testo greco con una introduzione come vol. II dei „Wiener byzantinische Studien“. Citerò in seguito secondo Khoury.

2 Sull'origine e sulla redazione del dialogo cfr Khoury pp. 22-29; ampi commenti a questo riguardo anche nelle edizioni di Förstel e Trapp.

3 Controversia VII 2c: Khoury, pp. 142-143; Förstel, vol. I, VII. Dialog 1.5, pp. 240-241. Questa citazione, nel mondo musulmano, è stata presa purtroppo come espressione della mia posizione personale, suscitando così una comprensibile indignazione. Spero che il lettore del mio testo possa capire immediatamente che questa frase non esprime la mia valutazione personale di fronte al Corano, verso il quale ho il rispetto che è dovuto al libro sacro di una grande religione. Citando il testo dell'imperatore Manuele II intendevo unicamente evidenziare il rapporto essenziale tra fede e ragione. In questo punto sono d'accordo con Manuele II, senza però far mia la sua polemica.

4 Controversia VII 3b – c: Khoury, pp. 144-145; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1.6 pp. 240-243.

5 Solamente per questa affermazione ho citato il dialogo tra Manuele e il suo interlocutore persiano. È in quest'affermazione che emerge il tema delle mie successive riflessioni.

6 Cfr Khoury, op. cit., p. 144, nota 1.

7 R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Parigi 1956 p. 13; cfr Khoury p. 144. Il fatto che nella teologia del tardo Medioevo esistano posizioni paragonabili apparirà nell'ulteriore sviluppo del mio discorso.

8 Per l'interpretazione ampiamente discussa dell'episodio del rovelto ardente vorrei rimandare al mio libro "Einführung in das Christentum" (Monaco 1968), pp. 84-102. Penso che le mie affermazioni in quel libro, nonostante l'ulteriore sviluppo della discussione, restino tuttora valide.

9 Cfr. A. Schenker, L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées, in: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Città del Vaticano 2001, p. 178-186.

10 Su questo argomento mi sono espresso più dettagliatamente nel mio libro "Der Geist der Liturgie. Eine Einführung", Friburgo 2000, pp. 38-42.

11 Della vasta letteratura sul tema della deellenizzazione vorrei menzionare innanzitutto: A Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprozesse der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Id., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975 pp. 423-488.

12 Nuovamente pubblicata e commentata da Heino Sonnemanns: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Der Gott

des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis. Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.

13 90 c-d. Per questo testo cfr anche R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Mainz-Paderborn 19875, pp. 218-221.

[01245-01.03] [Testo originale: Tedesco]

TRADUZIONE IN LINGUA INGLESEFaith, Reason and the University Memories and Reflections

Your Eminences, Your Magnificences, Your Excellencies,
Distinguished Ladies and Gentlemen,

It is a moving experience for me to be back again in the university and to be able once again to give a lecture at this podium. I think back to those years when, after a pleasant period at the Freisinger Hochschule, I began teaching at the University of Bonn. That was in 1959, in the days of the old university made up of ordinary professors. The various chairs had neither assistants nor secretaries, but in recompense there was much direct contact with students and in particular among the professors themselves. We would meet before and after lessons in the rooms of the teaching staff. There was a lively exchange with historians, philosophers, philologists and, naturally, between the two theological faculties. Once a semester there was a *dies academicus*, when professors from every faculty appeared before the students of the entire university, making possible a genuine experience of *universitas* - something that you too, Magnificent Rector, just mentioned - the experience, in other words, of the fact that despite our specializations which at times make it difficult to communicate with each other, we made up a whole, working in everything on the basis of a single rationality with its various aspects and sharing responsibility for the right use of reason - this reality became a lived experience. The university was also very proud of its two theological faculties. It was clear that, by inquiring about the reasonableness of faith, they too carried out a work which is necessarily part of the "whole" of the *universitas scientiarum*, even if not everyone could share the faith which theologians seek to correlate with reason as a whole. This profound sense of coherence within the universe of reason was not troubled, even when it was once reported that a colleague had said there was something odd about our university: it had two faculties devoted to something that did not exist: God. That even in the face of such radical scepticism it is still necessary and reasonable to raise the question of God through the use of reason, and to do so in the context of the tradition of the Christian faith: this, within the university as a whole, was accepted without question.

I was reminded of all this recently, when I read the edition by Professor Theodore Khoury (Münster) of part of the dialogue carried on - perhaps in 1391 in the winter barracks near Ankara - by the erudite Byzantine emperor Manuel II Paleologus and an educated Persian on the subject of Christianity and Islam, and the truth of both.[1] It was presumably the emperor himself who set down this dialogue, during the siege of Constantinople between 1394 and 1402; and this would explain why his arguments are given in greater detail than those of his Persian interlocutor.[2] The dialogue ranges widely over the structures of faith contained in the Bible and in the Qur'an, and deals especially with the image of God and of man, while necessarily returning repeatedly to the relationship between - as they were called - three "Laws" or "rules of life": the Old Testament, the New Testament and the Qur'an. It is not my intention to discuss this question in the present lecture; here I would like to discuss only one point - itself rather marginal to the dialogue as a whole - which, in the context of the issue of "faith and reason", I found interesting and which can serve as the starting-point for my reflections on this issue.

In the seventh conversation (διάλεξις - controversy) edited by Professor Khoury, the emperor touches on the theme of the holy war. The emperor must have known that surah 2, 256 reads: "There is no compulsion in religion". According to some of the experts, this is probably one of the suras of the early period, when Mohammed was still powerless and under threat. But naturally the emperor also knew the instructions, developed later and recorded in the Qur'an, concerning holy war. Without descending to details, such as the difference in treatment accorded to those who have the "Book" and the "infidels", he addresses his interlocutor with a startling brusqueness, a brusqueness that we find unacceptable, on the central question about the

relationship between religion and violence in general, saying: "Show me just what Mohammed brought that was new, and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached."^[3] The emperor, after having expressed himself so forcefully, goes on to explain in detail the reasons why spreading the faith through violence is something unreasonable. Violence is incompatible with the nature of God and the nature of the soul. "God", he says, "is not pleased by blood - and not acting reasonably (σὺν λόγῳ) is contrary to God's nature. Faith is born of the soul, not the body. Whoever would lead someone to faith needs the ability to speak well and to reason properly, without violence and threats... To convince a reasonable soul, one does not need a strong arm, or weapons of any kind, or any other means of threatening a person with death...".^[4]

The decisive statement in this argument against violent conversion is this: not to act in accordance with reason is contrary to God's nature.^[5] The editor, Theodore Khoury, observes: For the emperor, as a Byzantine shaped by Greek philosophy, this statement is self-evident. But for Muslim teaching, God is absolutely transcendent. His will is not bound up with any of our categories, even that of rationality.^[6] Here Khoury quotes a work of the noted French Islamist R. Arnaldez, who points out that Ibn Hazm went so far as to state that God is not bound even by his own word, and that nothing would oblige him to reveal the truth to us. Were it God's will, we would even have to practise idolatry.^[7]

At this point, as far as understanding of God and thus the concrete practice of religion is concerned, we are faced with an unavoidable dilemma. Is the conviction that acting unreasonably contradicts God's nature merely a Greek idea, or is it always and intrinsically true? I believe that here we can see the profound harmony between what is Greek in the best sense of the word and the biblical understanding of faith in God. Modifying the first verse of the Book of Genesis, the first verse of the whole Bible, John began the prologue of his Gospel with the words: "In the beginning was the λόγος". This is the very word used by the emperor: God acts, σὺν λόγῳ, with *logos*. *Logos* means both reason and word - a reason which is creative and capable of self-communication, precisely as reason. John thus spoke the final word on the biblical concept of God, and in this word all the often toilsome and tortuous threads of biblical faith find their culmination and synthesis. In the beginning was the *logos*, and the *logos* is God, says the Evangelist. The encounter between the Biblical message and Greek thought did not happen by chance. The vision of Saint Paul, who saw the roads to Asia barred and in a dream saw a Macedonian man plead with him: "Come over to Macedonia and help us!" (cf. *Acts* 16:6-10) - this vision can be interpreted as a "distillation" of the intrinsic necessity of a rapprochement between Biblical faith and Greek inquiry.

In point of fact, this rapprochement had been going on for some time. The mysterious name of God, revealed from the burning bush, a name which separates this God from all other divinities with their many names and simply asserts being, "I am", already presents a challenge to the notion of myth, to which Socrates' attempt to vanquish and transcend myth stands in close analogy.^[8] Within the Old Testament, the process which started at the burning bush came to new maturity at the time of the Exile, when the God of Israel, an Israel now deprived of its land and worship, was proclaimed as the God of heaven and earth and described in a simple formula which echoes the words uttered at the burning bush: "I am". This new understanding of God is accompanied by a kind of enlightenment, which finds stark expression in the mockery of gods who are merely the work of human hands (cf. *Psalms* 115). Thus, despite the bitter conflict with those Hellenistic rulers who sought to accommodate it forcibly to the customs and idolatrous cult of the Greeks, biblical faith, in the Hellenistic period, encountered the best of Greek thought at a deep level, resulting in a mutual enrichment evident especially in the later wisdom literature. Today we know that the Greek translation of the Old Testament produced at Alexandria - the Septuagint - is more than a simple (and in that sense really less than satisfactory) translation of the Hebrew text: it is an independent textual witness and a distinct and important step in the history of revelation, one which brought about this encounter in a way that was decisive for the birth and spread of Christianity.^[9] A profound encounter of faith and reason is taking place here, an encounter between genuine enlightenment and religion. From the very heart of Christian faith and, at the same time, the heart of Greek thought now joined to faith, Manuel II was able to say: Not to act "with *logos*" is contrary to God's nature.

In all honesty, one must observe that in the late Middle Ages we find trends in theology which would sunder this synthesis between the Greek spirit and the Christian spirit. In contrast with the so-called intellectualism of Augustine and Thomas, there arose with Duns Scotus a voluntarism which, in its later developments, led to the

claim that we can only know God's *voluntas ordinata*. Beyond this is the realm of God's freedom, in virtue of which he could have done the opposite of everything he has actually done. This gives rise to positions which clearly approach those of Ibn Hazm and might even lead to the image of a capricious God, who is not even bound to truth and goodness. God's transcendence and otherness are so exalted that our reason, our sense of the true and good, are no longer an authentic mirror of God, whose deepest possibilities remain eternally unattainable and hidden behind his actual decisions. As opposed to this, the faith of the Church has always insisted that between God and us, between his eternal Creator Spirit and our created reason there exists a real analogy, in which - as the Fourth Lateran Council in 1215 stated - unlikeness remains infinitely greater than likeness, yet not to the point of abolishing analogy and its language. God does not become more divine when we push him away from us in a sheer, impenetrable voluntarism; rather, the truly divine God is the God who has revealed himself as *logos* and, as *logos*, has acted and continues to act lovingly on our behalf. Certainly, love, as Saint Paul says, "transcends" knowledge and is thereby capable of perceiving more than thought alone (cf. *Eph 3:19*); nonetheless it continues to be love of the God who is *Logos*. Consequently, Christian worship is, again to quote Paul - "λογικη λατρεία", worship in harmony with the eternal Word and with our reason (cf. *Rom 12:1*).^[10]

This inner rapprochement between Biblical faith and Greek philosophical inquiry was an event of decisive importance not only from the standpoint of the history of religions, but also from that of world history - it is an event which concerns us even today. Given this convergence, it is not surprising that Christianity, despite its origins and some significant developments in the East, finally took on its historically decisive character in Europe. We can also express this the other way around: this convergence, with the subsequent addition of the Roman heritage, created Europe and remains the foundation of what can rightly be called Europe.

The thesis that the critically purified Greek heritage forms an integral part of Christian faith has been countered by the call for a dehellenization of Christianity - a call which has more and more dominated theological discussions since the beginning of the modern age. Viewed more closely, three stages can be observed in the programme of dehellenization: although interconnected, they are clearly distinct from one another in their motivations and objectives.^[11]

Dehellenization first emerges in connection with the postulates of the Reformation in the sixteenth century. Looking at the tradition of scholastic theology, the Reformers thought they were confronted with a faith system totally conditioned by philosophy, that is to say an articulation of the faith based on an alien system of thought. As a result, faith no longer appeared as a living historical Word but as one element of an overarching philosophical system. The principle of *sola scriptura*, on the other hand, sought faith in its pure, primordial form, as originally found in the biblical Word. Metaphysics appeared as a premise derived from another source, from which faith had to be liberated in order to become once more fully itself. When Kant stated that he needed to set thinking aside in order to make room for faith, he carried this programme forward with a radicalism that the Reformers could never have foreseen. He thus anchored faith exclusively in practical reason, denying it access to reality as a whole.

The liberal theology of the nineteenth and twentieth centuries ushered in a second stage in the process of dehellenization, with Adolf von Harnack as its outstanding representative. When I was a student, and in the early years of my teaching, this programme was highly influential in Catholic theology too. It took as its point of departure Pascal's distinction between the God of the philosophers and the God of Abraham, Isaac and Jacob. In my inaugural lecture at Bonn in 1959, I tried to address the issue,^[12] and I do not intend to repeat here what I said on that occasion, but I would like to describe at least briefly what was new about this second stage of dehellenization. Harnack's central idea was to return simply to the man Jesus and to his simple message, underneath the accretions of theology and indeed of hellenization: this simple message was seen as the culmination of the religious development of humanity. Jesus was said to have put an end to worship in favour of morality. In the end he was presented as the father of a humanitarian moral message. Fundamentally, Harnack's goal was to bring Christianity back into harmony with modern reason, liberating it, that is to say, from seemingly philosophical and theological elements, such as faith in Christ's divinity and the triune God. In this sense, historical-critical exegesis of the New Testament, as he saw it, restored to theology its place within the university: theology, for Harnack, is something essentially historical and therefore strictly scientific. What it is able to say critically about Jesus is, so to speak, an expression of practical reason and consequently it can take

its rightful place within the university. Behind this thinking lies the modern self-limitation of reason, classically expressed in Kant's "Critiques", but in the meantime further radicalized by the impact of the natural sciences. This modern concept of reason is based, to put it briefly, on a synthesis between Platonism (Cartesianism) and empiricism, a synthesis confirmed by the success of technology. On the one hand it presupposes the mathematical structure of matter, its intrinsic rationality, which makes it possible to understand how matter works and use it efficiently: this basic premise is, so to speak, the Platonic element in the modern understanding of nature. On the other hand, there is nature's capacity to be exploited for our purposes, and here only the possibility of verification or falsification through experimentation can yield decisive certainty. The weight between the two poles can, depending on the circumstances, shift from one side to the other. As strongly positivistic a thinker as J. Monod has declared himself a convinced Platonist/Cartesian.

This gives rise to two principles which are crucial for the issue we have raised. First, only the kind of certainty resulting from the interplay of mathematical and empirical elements can be considered scientific. Anything that would claim to be science must be measured against this criterion. Hence the human sciences, such as history, psychology, sociology and philosophy, attempt to conform themselves to this canon of scientificity. A second point, which is important for our reflections, is that by its very nature this method excludes the question of God, making it appear an unscientific or pre-scientific question. Consequently, we are faced with a reduction of the radius of science and reason, one which needs to be questioned.

I will return to this problem later. In the meantime, it must be observed that from this standpoint any attempt to maintain theology's claim to be "scientific" would end up reducing Christianity to a mere fragment of its former self. But we must say more: if science as a whole is this and this alone, then it is man himself who ends up being reduced, for the specifically human questions about our origin and destiny, the questions raised by religion and ethics, then have no place within the purview of collective reason as defined by "science", so understood, and must thus be relegated to the realm of the subjective. The subject then decides, on the basis of his experiences, what he considers tenable in matters of religion, and the subjective "conscience" becomes the sole arbiter of what is ethical. In this way, though, ethics and religion lose their power to create a community and become a completely personal matter. This is a dangerous state of affairs for humanity, as we see from the disturbing pathologies of religion and reason which necessarily erupt when reason is so reduced that questions of religion and ethics no longer concern it. Attempts to construct an ethic from the rules of evolution or from psychology and sociology, end up being simply inadequate.

Before I draw the conclusions to which all this has been leading, I must briefly refer to the third stage of dehellenization, which is now in progress. In the light of our experience with cultural pluralism, it is often said nowadays that the synthesis with Hellenism achieved in the early Church was an initial inculturation which ought not to be binding on other cultures. The latter are said to have the right to return to the simple message of the New Testament prior to that inculturation, in order to inculturate it anew in their own particular milieux. This thesis is not simply false, but it is coarse and lacking in precision. The New Testament was written in Greek and bears the imprint of the Greek spirit, which had already come to maturity as the Old Testament developed. True, there are elements in the evolution of the early Church which do not have to be integrated into all cultures. Nonetheless, the fundamental decisions made about the relationship between faith and the use of human reason are part of the faith itself; they are developments consonant with the nature of faith itself.

And so I come to my conclusion. This attempt, painted with broad strokes, at a critique of modern reason from within has nothing to do with putting the clock back to the time before the Enlightenment and rejecting the insights of the modern age. The positive aspects of modernity are to be acknowledged unreservedly: we are all grateful for the marvellous possibilities that it has opened up for mankind and for the progress in humanity that has been granted to us. The scientific ethos, moreover, is - as you yourself mentioned, Magnificent Rector - the will to be obedient to the truth, and, as such, it embodies an attitude which belongs to the essential decisions of the Christian spirit. The intention here is not one of retrenchment or negative criticism, but of broadening our concept of reason and its application. While we rejoice in the new possibilities open to humanity, we also see the dangers arising from these possibilities and we must ask ourselves how we can overcome them. We will succeed in doing so only if reason and faith come together in a new way, if we overcome the self-imposed limitation of reason to the empirically falsifiable, and if we once more disclose its vast horizons. In this sense theology rightly belongs in the university and within the wide-ranging dialogue of sciences, not merely as a

historical discipline and one of the human sciences, but precisely as theology, as inquiry into the rationality of faith.

Only thus do we become capable of that genuine dialogue of cultures and religions so urgently needed today. In the Western world it is widely held that only positivistic reason and the forms of philosophy based on it are universally valid. Yet the world's profoundly religious cultures see this exclusion of the divine from the universality of reason as an attack on their most profound convictions. A reason which is deaf to the divine and which relegates religion into the realm of subcultures is incapable of entering into the dialogue of cultures. At the same time, as I have attempted to show, modern scientific reason with its intrinsically Platonic element bears within itself a question which points beyond itself and beyond the possibilities of its methodology. Modern scientific reason quite simply has to accept the rational structure of matter and the correspondence between our spirit and the prevailing rational structures of nature as a given, on which its methodology has to be based. Yet the question why this has to be so is a real question, and one which has to be remanded by the natural sciences to other modes and planes of thought - to philosophy and theology. For philosophy and, albeit in a different way, for theology, listening to the great experiences and insights of the religious traditions of humanity, and those of the Christian faith in particular, is a source of knowledge, and to ignore it would be an unacceptable restriction of our listening and responding. Here I am reminded of something Socrates said to Phaedo. In their earlier conversations, many false philosophical opinions had been raised, and so Socrates says: "It would be easily understandable if someone became so annoyed at all these false notions that for the rest of his life he despised and mocked all talk about being - but in this way he would be deprived of the truth of existence and would suffer a great loss".^[13] The West has long been endangered by this aversion to the questions which underlie its rationality, and can only suffer great harm thereby. The courage to engage the whole breadth of reason, and not the denial of its grandeur - this is the programme with which a theology grounded in Biblical faith enters into the debates of our time. "Not to act reasonably, not to act with *logos*, is contrary to the nature of God", said Manuel II, according to his Christian understanding of God, in response to his Persian interlocutor. It is to this great *logos*, to this breadth of reason, that we invite our partners in the dialogue of cultures. To rediscover it constantly is the great task of the university.

[1] Of the total number of 26 conversations (διάλεξις – Khoury translates this as “controversy”) in the dialogue (“Entretien”), T. Khoury published the 7th “controversy” with footnotes and an extensive introduction on the origin of the text, on the manuscript tradition and on the structure of the dialogue, together with brief summaries of the “controversies” not included in the edition; the Greek text is accompanied by a French translation: “Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse”, *Sources Chrétiennes* n. 115, Paris 1966. In the meantime, Karl Förstel published in *Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca* ed. A. T. Khoury and R. Gleib) an edition of the text in Greek and German with commentary: “Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim”, 3 vols., Würzburg-Altenberge 1993-1996. As early as 1966, E. Trapp had published the Greek text with an introduction as vol. II of *Wiener byzantinische Studien*. I shall be quoting from Khoury’s edition.

[2] On the origin and redaction of the dialogue, cf. Khoury, pp. 22-29; extensive comments in this regard can also be found in the editions of Förstel and Trapp.

[3] Controversy VII, 2 c: Khoury, pp. 142-143; Förstel, vol. I, VII. Dialog 1.5, pp. 240-241. In the Muslim world, this quotation has unfortunately been taken as an expression of my personal position, thus arousing understandable indignation. I hope that the reader of my text can see immediately that this sentence does not express my personal view of the Qur’an, for which I have the respect due to the holy book of a great religion. In quoting the text of the Emperor Manuel II, I intended solely to draw out the essential relationship between faith and reason. On this point I am in agreement with Manuel II, but without endorsing his polemic.

[4] Controversy VII, 3 b–c: Khoury, pp. 144-145; Förstel vol. I, VII. Dialog 1.6, pp. 240-243.

[5] It was purely for the sake of this statement that I quoted the dialogue between Manuel and his Persian interlocutor. In this statement the theme of my subsequent reflections emerges.

[6] Cf. Khoury, p. 144, n. 1.

[7] R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956, p. 13; cf. Khoury, p. 144. The fact that comparable positions exist in the theology of the late Middle Ages will appear later in my discourse.

[8] Regarding the widely discussed interpretation of the episode of the burning bush, I refer to my book *Introduction to Christianity*, London 1969, pp. 77-93 (originally published in German as *Einführung in das Christentum*, Munich 1968; N.B. the pages quoted refer to the entire chapter entitled “The Biblical Belief in God”). I think that my statements in that book, despite later developments in the discussion, remain valid today.

[9] Cf. A. Schenker, “L’Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées”, in *L’Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Vatican City 2001, pp. 178-186.

[10] On this matter I expressed myself in greater detail in my book *The Spirit of the Liturgy*, San Francisco 2000, pp. 44-50.

[11] Of the vast literature on the theme of dehellenuzation, I would like to mention above all: A. Grillmeier, “Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepzinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas”, in idem, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, pp. 423-488.

[12] Newly published with commentary by Heino Sonnemans (ed.): *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2nd revised edition, 2005.

[13] Cf. 90 c-d. For this text, cf. also R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, 5th edition, Mainz-Paderborn 1987, pp. 218-221.

[01245-02.03] [Original text: German]

TRADUZIONE IN LINGUA GRECA

Η πίστις, η λογική και το Πανεπιστήμιον Αναμνήσεις και Στοχασμοί

Θεοφιλέστατοι, Εκλαμπρότατοι, Εξοχώτατοι,
Αξιότιμοι Κυρίαί και Κύριοι,

Αποτελεί δι’ εμέ συγκινητική εμπειρία η επιστροφή εις το Πανεπιστήμιον, καθώς και το γεγονός ότι είμαι και πάλιν εις θέσιν να ομιλώ από του βήματος τούτου. Αναπολώ τα έτη εκείνα, κατά τα οποία, έπειτα από μίαν ευχάριστη περίοδον εις την Ανωτάτην Σχολήν του Freising, ήρχισα να διδάσκω εις το Πανεπιστήμιον της Βόννης. Ήτο το έτος 1959, κατά την εποχήν του παλαιού Πανεπιστημίου, το οποίο συνίστατο εξ απλών καθηγητών. Αι διάφοροι έδραι μπορεί μεν να μη διέθεταν ούτε βοηθούς ούτε γραμματείς, υπήρχε όμως συχνή και άμεσος επαφή τόσο με τους φοιτητάς, όσον και, προπάντων, μεταξύ των ίδιων των καθηγητών. Συνηθίζαμε να συναντώμεθα πριν και έπειτα από τα μαθήματα, εντός των αιθουσών του διδακτικού προσωπικού. Υπήρχε ζωηρά ανταλλαγή απόψεων με ιστορικούς, φιλοσόφους, φιλολόγους και, φυσικά, μεταξύ των δύο Θεολογικών Σχολών. Άπαξ του εξαμήνου υπήρχε η λεγομένη «ακαδημαϊκή ημέρα», κατά την οποίαν καθηγηταί εκ πάσης Σχολής ενεφανίζοντο ενώπιον των φοιτητών ολοκλήρου του Πανεπιστημίου επιτρέποντες την βίωσιν μίας γνησίας εμπειρίας «Πανεπιστημίου», την οποίαν και Σεις ανεφέρατε προ ολίγου, Εκλαμπρότατε Κύριε Πρύτανη, την βίωσιν, εν ολίγοις, του γεγονότος ότι, παρά την εξειδίκευσιν εκάστου, η οποία καθιστά κατά καιρούς δυσχερή την επικοινωνίαν μεταξύ μας, συναπετελούμεν έν όλον, εργαζόμενοι κατά πάντα επί μίας κοινής ορθολογικής βάσεως εις τας διάφορους εκφάνσεις ταύτης και συμμεριζόμενοι μίαν αίσθησιν ευθύνης διά την ορθήν χρήσιν της Λογικής — η πραγματικότης αύτη καθίστατο εμπειρία βιωμένη. Το Πανεπιστήμιον ήτο επίσης λίαν υπερήφανον διά τας δύο Θεολογικάς του Σχολάς. Ήτο σαφές ότι και εκείναι, διερευνώσαι την λογικότητα της πίστεως, διεξήγον έργον, το

οποίον απετέλει κατ' ανάγκην μέρος του "όλου" ενός Παν-επιστημίου των επιστημών ("Universitatis scientiarum"), ακόμη και αν δεν ηδύναντο άπαντες να συμμερισθούν την πίστιν, την οποίαν οι θεολόγοι επιζητούν να συσχετίσουν προς την Λογικήν συνολικώς. Η βαθεία αυτή αίσθησις μιας συνοχής μετά του σύμπαντος της Λογικής δεν διαταράσσετο, ουδέ ακόμη και όταν κάποτε ανεφέρθη το λεχθέν υπό τινος συναδέλφου, ότι το Πανεπιστήμιόν μας εχαρακτηρίζετο υπό μιας παραδοξότητος: είχε, δηλαδή, δύο Σχολάς του αφιερωμένας εις κάτι το οποίον δεν υπήρχε — τον Θεόν. Ότι ακόμη και ενώπιον τοιούτου ριζοσπαστικού σκεπτικισμού εξηκολούθει να θεωρείται αναγκαίον και εύλογον να εγείρεται το περί Θεού ερώτημα με χρήσιν της λογικής και μάλιστα εντός του περιβάλλοντος της παραδόσεως της χριστιανικής πίστεως, τούτο, εν τω Πανεπιστημίω συνολικώς, ήτο αναμφισβητήτως αποδεκτόν.

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

Εις την εβδόμην διάλεξιν (αντιλογίαν), ως εξεδόθη υπό του Καθηγητού Khoury, ο αυτοκράτωρ θίγει το θέμα του ιερού πολέμου. Ο αυτοκράτωρ θα πρέπει να εγνωρίζε ότι το κεφάλαιον (σουρά) 2,256 του Κορανίου αναφέρει: «δεν υπάρχει καταναγκασμός εις την θρησκείαν». Συμφώνως προς ωρισμένους εκ των ειδικών, τούτο είναι πιθανώς έν εκ των κεφαλαίων της πρώιμου περιόδου, ότε ο Μωάμεθ ήτο ακόμη ανίσχυρος και απειλούμενος. Όμως φυσικά ο αυτοκράτωρ εγνωρίζεν επίσης τας οδηγίας αι οποίαι ανεπτύχθησαν αργότερον και κατεγράφησαν εν τω Κορανίω, εν σχέσει προς τον ιερόν πόλεμον. Χωρίς να υπεισέρχεται εις λεπτομερείας, ως η διαφορά εις την μεταχείρισιν η οποία επιφυλάσσεται εις τους έχοντας το «Βιβλίον» και τους «απίστους», απευθύνεται προς τον συνομιλητήν του με απρόσμενον σκαιότητα, μίαν σκαιότητα την οποία θεωρούμε μη αποδεκτήν, επί του κεντρικού προβλήματος της σχέσεως μεταξύ θρησκείας και βίας εν γένει, λέγων: «Δείξον γαρ, εί τι καινόν εκείνων νενομοθέτηται· αλλ' ουκ αν έχοις, ει μη χειρόν τι και απανθρωπότατον, οίον δη ποιεί [ενν. ο Μωάμεθ] νομοθετών διά ξίφους χωρείν την, ήν αυτός εκήρυττε, πίστιν».[3] Εκφρασθείς κατά τρόπον τόσον ορμητικόν, ο αυτοκράτωρ προχωρεί εις λεπτομερή εξήγησιν των λόγων διά τους οποίους η διάδοσις της πίστεως διά της βίας είναι κάτι το παράλογον. Η βία δεν είναι συμβατή προς την φύσιν του Θεού και την φύσιν της ψυχής. «Ότι τε Θεός», λέγει, «ουκ οίδεν αίμασι χαιρείν και το μη συν λόγω ποιείν αλλότριον Θεού. [...] Έπειθ' η πίστις ψυχής, ου σώματός εστι καρπός, και δει γε γλώττης αγαθής και διανοίας ορθής τω προς την πίστιν ενάγοντι, ου βίας, ουκ απειλής, ου δάκνοντός τινος ή φρικώδους. Ωσπερ γαρ δεήσαν βιάζεσθαι φύσιν άλογον ου πειθούς έργον αν γένοιτο τούτο, ούτω και το πείθειν ψυχήν λογικήν ου χειρός, ου μάστιγος ουδ' ουτινοσοούν ετέρου των και θάνατον απειλούντων...».[4]

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

Εις το σημείον τούτο, όσον αφορά εις την κατανόησιν του Θεού και, ως εκ τούτου, εις την συγκεκριμένην άσκησιν

του θρησκεύειν, ιστάμεθα ενώπιον ενός αναποφεύκτου διλήμματος. Άραγε η πεποίθησις ότι, εάν τις ενεργεί αλόγως, τούτο είναι αλλότριον προς την φύσιν του Θεού, είναι απλώς μία ελληνική ιδέα ή μήπως είναι πάντοτε και εγγενώς αληθής; Πιστεύω ότι δυνάμεθα εδώ να αντιληφθούμε την βαθειάν αρμονίαν μεταξύ εκείνου το οποίου είναι ελληνικόν, υπό την αρίστην έννοιαν του όρου, και της βιβλικής αντιλήψεως της πίστεως εις τον Θεόν. Τροποποιών τον πρώτον στίχον του Βιβλίου της Γενέσεως, πρώτον στίχον ολοκλήρου της Βίβλου, ο Ιωάννης ήρξατο του προλόγου του Ευαγγελίου του με τας λέξεις: «*Εν αρχή ην ο λόγος*». Είναι η ίδια λέξις, την οποίαν χρησιμοποιεί και ο αυτοκράτωρ: ο Θεός ενεργεί *συν λόγω*. *Λόγος* σημαίνει και λογικήν και έκφρασιν — λογικήν η οποία είναι δημιουργική και ικανή να αυτο-κοινοποιείται, ακριβώς ως λογική. Τοιουτοτρόπως ο Ιωάννης είπεν την τελευταίαν λέξιν επί της βιβλικής συλλήψεως του Θεού και εις την λέξιν ταύτην πάντα τα συχνάκις επίπτονα και συνεστραμμένα νήματα της βιβλικής πίστεως ευρίσκουν την κορυφωσιν και την σύνθεσιν των. Εν αρχή ην ο λόγος και Θεός ην ο λόγος, λέγει ο Ευαγγελιστής. Η συνάντησις μεταξύ του βιβλικού μηνύματος και της ελληνικής σκέψεως δεν συνέβη τυχαίως. Το όραμα του Αγίου Παύλου, ο οποίος είδε τας μεν οδούς προς την Ασίαν να του φράττονται, εις δε όνειρον είδεν ένα Μακεδόνα να τον παρακαλεί: «*Διαβάς εις Μακεδονίαν βοήθησον ημίν*» (πρβλ. *Πράξεις* 16: 6-10) — το όραμα τούτο είναι δυνατόν να ερμηνευθεί ως “απόσταγμα” της εγγενούς αναγκαιότητος διά μίαν προσέγγισιν μεταξύ βιβλικής πίστεως και ελληνικής διερευνήσεως.

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

Εν πάση ειλικρινεία, πρέπει κανείς να παρατηρήσει ότι κατά τον όψιμον Μεσαιώνα ευρίσκομεν εν τη Θεολογία ρεύματα τα οποία έμελλε να ανακόψουν την σύνθεσιν ταύτην μεταξύ του ελληνικού πνεύματος και του χριστιανικού πνεύματος. Εν αντιθέσει προς την αποκαλουμένην νοησιαρχίαν των Αυγουστίνου και Θωμά, ανέκυψε με τον Duns τον Σκώτον μία βουλησιαρχία, η οποία, εν ταις μεταγενεστέραις αυτής εξελίξεσι, ωδήγησεν εις τον ισχυρισμόν ότι μόνον την “διατεταγμένην βούλησιν” του Θεού (*voluntatem ordinatam*) δυνάμεθα να γνωρίσωμε. Πέραν ταύτης ευρίσκεται το πεδίον της ελευθερίας του Θεού, δυνάμει της οποίας θα ηδύνατο να πράξει ακόμη και το αντίθετον προς πάντα όσα έχει πράξει μέχρι τούδε. Τούτο οδηγεί εις την εμφάνισιν θέσεων αι οποίαι προσεγγίζουν σαφώς εκείνας του Ibn Hazm, ενώ θα ήτο δυνατόν να οδηγήσει ακόμη και εις την εικόνα ενός Θεού αστάτου, μη δεσμευομένου ουδέ ακόμη υπό της αληθείας και της καλωσύνης. Εν τοιαύτη περιπτώσει, η υπερβατικότης και η ετερότης του Θεού ευρίσκονται τόσοσιν υψηλά, ώστε η ημετέρα λογική, η ιδική μας αίσθησις του αληθούς και του καλού, δεν αντανακλούν πλέον κατά τρόπον αυθεντικόν τον Θεόν, του Οποίου αι βαθύταται δυνατότητες παραμένουν διαιωνίως απρόσιτοι και κεκρυμμένοι όπισθεν των ενεργών Του αποφάσεων. Εν αντιθέσει προς ταύτα, η πίστις της Εκκλησίας επέμενεν ανέκαθεν, ότι, μεταξύ Θεού και ημών, μεταξύ του αιωνίου Του Πλαστοουργού Πνεύματος και της ημετέρας κτιστής λογικής, υφίσταται μία πραγματική αναλογία, εν τη οποία ναι μεν —ως τούτο διευτυπώθη κατά την Τετάρτην Σύνοδον του Λατερανού εν έτει 1215— η ανομοιότης παραμένει απείρως μείζων της ομοιώσεως, αλλ’ ωστόσοσιν ουχί μέχρι σημείου να ακυρώνει την αναλογίαν και την

γλωσσικήν έκφρασιν ταύτης. Ο Θεός δεν καθίσταται θεϊκώτερος, όταν τον απωθήσωμε μακρύτερον ημών εις μίαν άκρατον, ανεξιχνίαστον βουλησιαρχίαν· ο αληθώς θεϊκός Θεός είναι ο Θεός ο οποίος απεκαλύφθη ως λόγος και, ως λόγος, ενήργησε και εξακολουθεί να ενεργεί αγαπητικώς υπέρ ημών. Βεβαίως, καθώς λέγει ο Άγιος Παύλος, η αγάπη, «*υπερβάλλουσα της γνώσεως*» (πρβλ. *Προς Εφεσ.* 3:19), είναι ως εκ τούτου ικανή να συλλαμβάνει πλείω ή η σκέψις μόνη· παρά ταύτα, δεν παύει να είναι αγάπη του Θεού ο οποίος είναι Λόγος. Κατά συνέπειαν, η χριστιανική λατρεία είναι, ίνα παραθέσω και πάλιν εκ του Παύλου, «*λογική λατρεία*» (πρβλ. *Προς Ρωμ.* 12:1), λατρεία δηλαδή εν αρμονία προς τον αιώνιον Λόγον και προς την ημετέραν λογικήν.[10]

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

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

Ο αφελληνισμός αναδύεται, το πρώτον, εν σχέσει προς τα αιτήματα της Μεταρρυθμίσεως κατά τον δέκατον έκτον αιώνα. Ενώπιον της παραδόσεως της Σχολαστικής Θεολογίας, οι Μεταρρυθμισταί εθεώρησαν ότι αντιμετώπιζαν έν σύστημα πίστεως διεπόμενον καθ' ολοκληρίαν υπό της Φιλοσοφίας, τουτέστιν, μίαν έκφρασιν της πίστεως βασιζομένην επί ενός αλλοτρίου συστήματος σκέψεως. Συνεπεία τούτου, η πίστις δεν εφείνετο πλέον ως ζων ιστορικός Λόγος, αλλ' ως έν στοιχείον ευρυτέρου φιλοσοφικού συστήματος. Η αρχή “*sola scriptura*” (“μόνον η Γραφή”), εξ άλλου, επεζήτη την πίστιν εις την καθάραν, πρωτογενή μορφήν ταύτης, ως έκειτο αρχικώς εν τω βιβλικώ Λόγω. Η Μεταφυσική εφείνετο μία πρότασις συλλογισμού συναγομένη εξ άλλης πηγής, εκ της οποίας η πίστις έπρεπε να ελευθερωθεί, προκειμένου να γίνει και πάλιν πλήρως πίστις. Ότε ο Kant εδήλωσε ότι έπρεπε να παραμερίσει την σκέψιν, ώστε να δημιουργήσει χώρον διά την πίστιν, προήγε τούτο ακριβώς το πρόγραμμα κατά τρόπον τόσον ριζοσπαστικόν, όσον ποτέ οι Μεταρρυθμισταί δεν ηδύναντο να έχουν προβλέψει. Τοιουτοτρόπως προσέδεσε την πίστιν αποκλειστικώς προς την πρακτικήν λογικήν και της ηρνήθη την πρόσβασιν εις την όλην πραγματικότητα.

Η φιλελεύθερος Θεολογία του 19ου και του 20ού αιώνος απετέλεσε την αρχήν ενός δευτέρου σταδίου εις την διαδικασίαν του αφελληνισμού, με τον Adolf von Harnack ως επιφανή αυτής εκπρόσωπον. Ότε ήμην φοιτητής και κατά τα πρώτα έτη της διδακτικής μου σταδιοδρομίας, το πρόγραμμα τούτο ήσκει ισχυράν επίδρασιν και επί της Καθολικής Θεολογίας επίσης. Ελάμβανεν ως σημείον εκκινήσεώς του την διάκρισιν του Pascal μεταξύ του Θεού των φιλοσόφων και του Θεού των Αβραάμ, Ισαάκ και Ιακώβ. Κατά την εναρκτήριον πανεπιστημιακήν μου παράδοσιν εις το Πανεπιστήμιον της Βόννης το 1959, προσεπάθησα να αντιμετωπίσω το ζήτημα,[12] και δεν έχω την πρόθεσιν να επαναλάβω εδώ όσα είχα πει τότε, θα ήθελα όμως να περιγράψω, τουλάχιστον συνοπτικώς, τι το νέον εχαρακτήριζε το δεύτερον τούτο στάδιον αφελληνισμού. Η κεντρική ιδέα του Harnack ήτο να επιστρέψωμεν απλώς εις τον άνθρωπον Ιησούν και εις το απλούν μήνυμά Του, υποκάτω των επισωρεύσεων της Θεολογίας και μάλιστα του ελληνισμού: το απλούν τούτο μήνυμα εθεωρείτο αποκορύφωμα της θρησκευτικής εξελίξεως της ανθρωπότητος. Ελέγετο ότι ο Ιησούς έθεσε τέρμα εις την λατρείαν προς όφελος των ηθικών κανόνων. Επαρουσιάζετο, εν τέλει, ως ο γεννήτωρ ενός ανθρωπιστικού ηθικού μηνύματος. Ο θεμελιώδης στόχος του Harnack ήτο να επαναφέρει τον Χριστιανισμόν εις την αρμονίαν μετά της συγχρόνου λογικής, αποδεσμεύων δηλαδή τούτον εκ φαινομενικώς φιλοσοφικών και θεολογικών στοιχείων, ως η πίστις εις την θείαν φύσιν του Χριστού και εις τον τριαδικόν Θεόν. Υπό την έννοιαν ταύτην, η ιστορική-κριτική ερμηνεία της Καινής Διαθήκης, όπως εκείνος την έβλεπεν, αποκατέστησε την Θεολογίαν εις την θέσιν της εντός του Πανεπιστημίου: διά τον Harnack, η Θεολογία είναι κάτι ουσιωδώς ιστορικόν και επομένως αυστηρώς επιστημονικόν. Όσα αύτη δύναται κριτικώς να λέγει περί του Ιησού αποτελούν, ούτως ειπείν, έκφρασιν πρακτικής λογικής και συνεπώς δύναται να

λάβει την θέσιν την οποίαν δικαιούται εντός του Πανεπιστημίου. Όπισθεν της σκέψεως ταύτης ευρίσκεται ο σύγχρονος αυτο-περιορισμός της λογικής, εκφρασθείς κατά τρόπον κλασσικόν εις τας *Κριτικάς* του Kant, αλλά ριζοσπαστικοποιηθείς, εντωμεταξύ, περαιτέρω υπό την επίδρασιν των Φυσικών Επιστημών. Η σύγχρονος αυτή αντίληψις της λογικής βασίζεται, εν περιλήψει, επί μιας συνθέσεως μεταξύ Πλατωνισμού (Καρτεσιανισμού) και εμπειρισμού, μιας συνθέσεως επιβεβαιωθείσης υπό της επιτυχίας της τεχνολογίας. Από της μιας πλευράς, προϋποθέτει την μαθηματικήν δομήν της ύλης, την εγγενή αυτής λογικότητα, ιδιότητα αι οποίαι επιτρέπουν την κατανόησιν της λειτουργίας της ύλης και της αποδοτικής αξιοποιήσεώς της: η βασική αυτή προκειμένη αποτελεί, ούτως ειπείν, το πλατωνικόν στοιχείον εν τη συγχρόνω αντιλήψει της φύσεως. Από της άλλης πλευράς, υπάρχει η ιδιότης της φύσεως να καθίσταται αξιοποιήσιμος προς τους ημετέρους σκοπούς, και, εδώ, μόνον η δυνατότης επαληθεύσεως ή διαψεύσεως μέσω της δοκιμής προσδίδει αποφασιστικήν βεβαιότητα. Η βαρύτης μεταξύ των δύο πόλων είναι δυνατόν, αναλόγως των περιστάσεων, να μετακινείται από της μιας πλευράς εις την άλλην. Είς στοχαστής τόσον εντόνως θετικιστής, όσον ο J. Monod, διεκήρυξεν εαυτόν αμετάπειστον Πλατωνιστήν-Καρτεσιανόν.

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

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

Προ της συναγωγής των συμπερασμάτων, εις τα οποία πάντα τα ανωτέρω οδηγούν, πρέπει εν συνόψει να αναφερθώ εις το τρίτον στάδιον αφελληνισμού, το οποίον ευρίσκεται τώρα εν εξελίξει. Υπό το πρίσμα της κτηθείσης εμπειρίας μας εκ της πολιτισμικής πολυφωνίας, λέγεται συχνάκις σήμερον ότι η σύνθεσις μετά του Ελληνισμού, η οποία επετεύχθη εν τη πρωίμω Εκκλησία ήτο μία αρχική πολιτισμική προσαρμογή (inculturatio), η οποία θα έπρεπε να μην είναι δεσμευτική επί ετέρων πολιτισμών. Οι πολιτισμοί ούτοι, λέγεται, έχουν το δικαίωμα να επιστρέψουν εις το απλούν μήνυμα της Καινής Διαθήκης προ της πολιτισμικής εκείνης προσαρμογής, ώστε να επιτύχουν μίαν νέαν πολιτισμικήν προσαρμογήν εντός του ιδικού των συγκεκριμένου περιβάλλοντος. Η θέσις αυτή είναι ουχί μόνον ψευδής, αλλά χονδροειδής και άστοχος. Η Καινή Διαθήκη εγράφη εις την ελληνικήν και φέρει το αποτύπωμα του ελληνικού πνεύματος, το οποίον είχε ήδη φθάσει σε ωριμότητα, ενόσω ανεπτύσσεται η Παλαιά Διαθήκη. Είναι αληθές ότι εν τη εξελίξει της πρωίμου Εκκλησίας υπάρχουν στοιχεία των οποίων η ενσωμάτωσις εις πάντας τους πολιτισμούς δεν είναι αναγκαία. Παρά ταύτα, αι θεμελιώδεις αποφάσεις αι οποίαι λαμβάνονται περί της σχέσεως μεταξύ της πίστεως και της χρήσεως της ανθρωπίνης λογικής αποτελούν μέρος αυτής ταύτης της πίστεως· συνιστούν εξελίξεις αι οποίαι συνάδουν προς την φύσιν της πίστεως καθ’ εαυτήν.

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

Μόνον ούτως καθιστάμεθα ικανοί διά τον γνήσιον εκείνον διάλογον των επιστημών και των θρησκειών, ο οποίος είναι σήμερον τόσον αναγκαίος. Εν τω δυτικώ κόσμω είναι διαδεδομένη η άποψις ότι μόνον η θετικιστική λογική και αι μορφαί της Φιλοσοφίας αι επ' αυτής βασιζόμεναι απολαύουν καθολικής εγκυρότητος. Παρά ταύτα, οι βαθέως θρησκευτικοί πολιτισμοί του κόσμου βλέπουν τον αποκλεισμόν τούτον του θεϊκού εκ της καθολικότητος της λογικής ως μίαν προσβολήν εις τας βαθυτέρας αυτών πεποιθήσεις. Μία λογική η οποία κωφεύει εις το θεϊον και αποπέμπει την θρησκείαν εις την σφαίραν των περιθωριακών πολιτισμών είναι ανίκανη να παρακάθηται εις τον διάλογον των πολιτισμών. Ταυτοχρόνως, ως επεχείρησα να καταδείξω, η σύγχρονος επιστημονική λογική, μετά του εγγενούς αυτής πλατωνικού στοιχείου, φέρει εντός αυτής ένα ερώτημα το οποίον δεικνύει πέραν εαυτού και υπερβαίνει τας δυνατότητας της μεθοδολογίας του. Η σύγχρονος επιστημονική λογική οφείλει, πολύ απλώς, να αποδεχθεί ως δεδομένας την λογικήν δομήν της ύλης και την ανταπόκρισιν μεταξύ του πνεύματός μας και των επικρατουσών λογικών δομών της φύσεως. Επί των δεδομένων τούτων οφείλει να θεμελιώσκει την μεθοδολογίαν της. Και όμως το ερώτημα "διατί τούτο πρέπει να έχει ούτως" είναι ερώτημα πραγματικών και ερώτημα το οποίον θα πρέπει να προεκταθεί υπό των φυσικών επιστημών και προς ετέρους τρόπους και ετέρας ατραπούς σκέψεως — προς την Φιλοσοφίαν και την Θεολογίαν. Διά την Φιλοσοφίαν και, έστω κατά τρόπον διαφορετικόν, διά την Θεολογίαν, η προσοχή εις τας σπουδαίας εμπειρίας και δεισδυτικάς ενοράσεις των θρησκευτικών παραδόσεων της ανθρωπότητος, και ιδία εις εκείνας της χριστιανικής πίστεως, αποτελεί πηγην γνώσεως και θα ήτο απαράδεκτος περιορισμός της ικανότητός μας διά προσοχήν και ανταπόκρισιν, εάν ηγνοούμεν ταύτα. Αναμιμνήσκομαι εδώ του ρηθέντος υπό του Σωκράτους προς τον Φαίδωνα. Εν τη προηγηθείση αυτών συζητήσει είχαν εγερθεί πολλά ψευδείς φιλοσοφικάί δοξασίαι, και επομένως λέγει ο Σωκράτης: *«Ουκούν, ω Φαίδων, έφη, οικτρόν αν είη το πάθος, ει όντος δή τινος αληθούς και βεβαίου λόγου και δυνατού κατανοήσαι, έπειτα διά το παραγίνεσθαι τοιούτοις τισί λόγοις, τοις αυτοίς τοτέ μεν δοκούσιν αληθέσιν είναι, τοτέ δε μη, μη εαυτόν τις αιπιώτο μηδέ την εαυτού ατεχνίαν, αλλά τελευτών διά το αλγείν άσμενος επί τους λόγους αφ' εαυτού την αιτίαν απώσαιτο και ήδη τον λοιπόν βίον μισών τε και λοιδορών τους λόγους διατελοί, των δε όντων της αληθείας τε και επιστήμης στερηθείη»*.^[13] Η Δύσις τελεί ήδη από πολλού χρόνου υπό απειλήν εξ αιτίας ταύτης της αποστροφής προς τα ερωτήματα τα οποία υπόκεινται του ορθολογισμού της, και μόνον δεινά πλήγματα δύναται να αναμένει εξ αυτής. Το θάρρος της ενεργοποιήσεως του όλου εύρους της λογικής, και ουχί η άρνησις του μεγαλείου της, ιδού το πρόγραμμα, μετά του οποίου μία Θεολογία θεμελιουμένη επί της βιβλικής πίστεως εισέρχεται σήμερον εις τας αντιλογίας της εποχής μας. *«Το μη συν λόγω ποιείν αλλότριον Θεού»*, μας είπεν ο Μανουήλ Β', εν συμφωνία προς την χριστιανικήν του κατανόησιν του Θεού και εις απάντησιν του πέρσου συνομιλητού του. Εις τούτον τον μέγαν λόγον, εις τούτο το εύρος του λογικού φάσματος, προσκαλούμεν τους εταίρους ημών εν τω διαλόγω των πολιτισμών. Η αέναος ανακάλυψις του αποτελεί το υψηλόν καθήκον του Πανεπιστημίου.

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

[1] Εκ συνολικού αριθμού 26 συζητήσεων (*διαλέξεων* – ο Khoury μεταφράζει τον όρον *διάλεξις* ως “αντιλογία”) του Διαλόγου (ο γαλλικός αντίστοιχος τίτλος είναι “*entretien*”), ο T. Khoury εδημοσίευσε την 7ην “αντιλογία” με υποσημειώσεις και εκτενή εισαγωγήν περί της προελεύσεως του κειμένου, της παραδόσεως των χειρογράφων και της διαρθρώσεως του διαλόγου, ως και με συνοπτικές περιλήψεις των “αντιλογιών” αι οποίαι δεν περιελήφθησαν εν τη εκδόσει· το ελληνικόν κείμενον συνοδεύεται υπό γαλλικής μεταφράσεως: “Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse”, *Sources Chrétiennes* τόμ. 115, εν Παρισίοις 1966. Εντωμεταξύ, ο Karl Förstel εδημοσίευσεν εν *Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca*, επιμ. Α. Τ. Khoury και R. Gleib) έκδοσιν του κειμένου εις την ελληνικήν και την γερμανικήν μετά σχολίων: “Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von —”, τόμοι i-iii Würzburg-Altenberge 1993-1996. Ήδη από του 1966, ο Erich Trapp είχε δημοσιεύσει το ελληνικόν κείμενον μετά Εισαγωγής ως τόμον ii των *Wiener Byzantinistischen Studien*, “Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem ‘Perser’”, εν Βιέννη. Εφεξής παραθέτω εκ της εκδόσεως Khoury.

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

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

[4] Διάλεξις VII,3b–c: Khoury, σελ. 144-145· Förstel, τόμ. I, Διάλογος VII,1.6-1.7, σελ. 240-243· Trapp, Band ii, σελ. 79 [με 2 διαφορετικές γραφάς ως προς την στίξιν, ήτοι κόμμα αντί τελείας προ της λέξεως «Πρώτον» (μη περιλαμβανομένης εν τω παραθέματι εδώ) και πάλιν κόμμα αντί τελείας προ της λέξεως «Έπειθ», Σ.Τ.Μ.].

[5] Καθαρώς και μόνον προς χάριν της διατυπώσεως ταύτης παρέθεσα τον διάλογον μεταξύ του Μανουήλ και του πέρσου συνομιλητού του. Εκ τη διατυπώσεως ταύτης αναδύεται το θέμα των επομένων στοχασμών μου.

[6] Ιδέ Khoury, σελ. 144, σημ.1.

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

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

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

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

[11] Εκ της εκτενούς γραμματείας επί του θέματος του αφελληνισμού, θα ήθελα προπάντων να αναφέρω το Α. Grillmeier, “Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen

Dogmas", εν τω του ιδίου, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, σελ. 423-488.

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

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

[01245-AA.01] [Testo originale: Tedesco]

Al termine dell'incontro, il Papa si trasferisce in auto al Duomo di Regensburg. • CELEBRAZIONE ECUMENICA DEI VESPRI NEL DUOMO DI REGENSBURG DISCORSO DEL SANTO PADRE TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE

Alle 18.30 il Papa presiede la Celebrazione Ecumenica dei Vespri nel Duomo di Regensburg. Partecipano alla Celebrazione rappresentanti di varie Chiese e comunità ecclesiali della Baviera, rappresentanti della Chiesa Luterana e della Chiesa Ortodossa bavarese e i membri della Commissione ecumenica della Conferenza episcopale tedesca.

Nel corso della Celebrazione, dopo le Orazioni del Vescovo protestante della Baviera, Friedrich, del Metropolita Agostinos, e del Vescovo di Regensburg, S.E. Mons. Gerhard Ludwig Müller e la recita dei Salmi, il Santo Padre pronuncia il discorso che riportiamo di seguito:

DISCORSO DEL SANTO PADRE

Liebe Brüder und Schwestern in Christus!

Wir sind versammelt, Orthodoxe, Katholiken und evangelische Christen – und jüdische Freunde sind mit uns –, wir sind versammelt, um gemeinsam das Abendlob Gottes zu singen, dessen Herzstück die Psalmen sind, in denen sich Alter und Neuer Bund vereinigen, unser Gebet sich mit dem glaubenden und hoffenden Israel verbindet. Dies ist eine Stunde der Dankbarkeit dafür, daß wir so miteinander die Psalmen beten dürfen und aus der Zuwendung zum Herrn hin zugleich eins werden miteinander.

Ganz herzlich möchte ich zunächst die Teilnehmer an dieser Vesper begrüßen, die aus der orthodoxen Kirche kommen. Ich betrachte es immer als ein großes Geschenk der Vorsehung, daß ich als Professor in Bonn in zwei jungen Archimandriten, den späteren Metropoliten Stylianos Harkianakis und Damaskinos Papandreou, die orthodoxe Kirche sozusagen persönlich, in Personen kennen- und so liebenlernen durfte. In Regensburg kamen dank der Initiativen von Bischof Graber neue Begegnungen hinzu: bei den Symposien auf dem Spindlhof und durch die Stipendiaten, die hier studiert haben. Ich freue mich, manche altvertraute Gesichter wiedersehen zu dürfen und alte Freundschaften neu belebt zu finden. Ich wenigen Tagen wird in Belgrad der theologische Dialog wieder aufgenommen werden über das Grundthema der Koinonia, der Gemeinschaft – in den zwei Dimensionen, die uns der erste Johannes-Brief gleich zu Beginn im ersten Kapitel benennt: Unsere Koinonia ist zunächst Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus im Heiligen Geist; sie ist die vom Herrn durch seine Menschwerdung und die Geistsendung ermöglichte Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott selbst. Diese Gottesgemeinschaft schafft dann auch die Koinonia untereinander, als Teilhabe am Glauben der Apostel und so als Gemeinschaft im Glauben, die sich in der Eucharistie verleiht und über alle Grenzen hin die eine Kirche baut (vgl. 1 Joh 1, 3). Ich hoffe und bete, daß diese Gespräche fruchtbar sind und daß die uns verbindende Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott, die Gemeinschaft in dem von den Aposteln überlieferten Glauben sich vertieft und zu jener vollen Einheit reift, an der die Welt erkennen kann, daß Jesus Christus wahrhaft der Gesandte Gottes, Gottes Sohn ist, der Heiland der Welt (vgl. Joh 17, 21). „Damit die Welt glaube“, müssen wir eins sein: Der Ernst dieses Auftrags muß unseren Dialog beseelen.

Ganz herzlich begrüße ich auch die Freunde aus den verschiedenen Traditionen der Reformation. Auch da

werden in mir viele Erinnerungen wach – Erinnerungen an Freunde aus dem Jäger-Stählin-Kreis, die heimgegangen sind; mit diesen Erinnerungen verbindet sich die Dankbarkeit für die Begegnungen dieser Stunde. Ich denke natürlich ganz besonders an das Ringen um den Rechtfertigungskonsens mit all seinen Phasen bis hin zu der denkwürdigen Begegnung mit dem heimgegangenen Bischof Hanselmann hier in Regensburg, die wesentlich dazu beitragen durfte, zur gemeinsamen Antwort zu finden. Ich freue mich, daß inzwischen auch der „Weltrat der methodistischen Kirchen“ sich diesem Konsens angeschlossen hat. Der Rechtfertigungskonsens bleibt eine große und – wie ich meine – noch nicht recht eingelöste Verpflichtung für uns: Rechtfertigung ist ein wesentliches Thema in der Theologie, aber im Leben der Gläubigen heute kaum anwesend, wie mir scheint. Auch wenn durch die dramatischen Ereignisse der Gegenwart das Thema der Vergebung untereinander wieder seine volle Dringlichkeit zeigt – daß wir zuallererst die Vergebung von Gott her, die Gerechtmachung durch ihn brauchen, das steht kaum im Bewußtsein. Daß wir Gott gegenüber ernstlich in Schulden sind, daß Sünde eine Realität ist, die nur von Gott her überwunden werden kann: das ist dem modernen Bewußtsein weithin fremd geworden – und wir alle sind ja irgendwie „modern“. Im letzten steht eine Abschwächung unseres Gottesverhältnisses hinter diesem Verblässen des Themas der Rechtfertigung und der Vergebung der Sünden. So wird es wohl unsere allererste Aufgabe sein, den lebendigen Gott wieder in unserem Leben und in unserer Zeit und Gesellschaft neu zu entdecken.

Hören wir nun mit dieser Absicht dem zu, was der heilige Johannes uns eben in der Lesung sagen wollte. Ich möchte drei Aussagen dieses vielschichtigen und reichen Textes besonders unterstreichen. Das Zentralthema des ganzen Briefes erscheint im Vers 15: „Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er bleibt in Gott.“ Johannes stellt hier noch einmal, wie zuvor schon in den Versen 2 und 3 des vierten Kapitels, das Bekenntnis, die Confessio heraus, die uns überhaupt als Christen unterscheidet: den Glauben daran, daß Jesus der im Fleisch gekommene Sohn Gottes ist. „Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“, heißt es am Ende des Prologs zum vierten Evangelium (*Joh 1, 18*). Wer Gott ist, wissen wir durch Jesus Christus: den einzigen, der Gott ist. In die Berührung mit Gott kommen wir durch ihn. In der Zeit der multireligiösen Begegnungen sind wir leicht versucht, dieses zentrale Bekenntnis etwas abzuschwächen oder gar zu verstecken. Aber damit dienen wir der Begegnung nicht und nicht dem Dialog. Damit machen wir Gott nur unzugänglicher, für die anderen und für uns selbst. Es ist wichtig, daß wir unser Gottesbild ganz und nicht nur fragmentiert zur Sprache bringen. Damit wir es können, muß unsere eigene Gemeinschaft mit Christus, unsere Liebe zu ihm wachsen und tiefer werden. In diesem gemeinsamen Bekenntnis und in dieser gemeinsamen Aufgabe gibt es keine Trennung zwischen uns. Daß dieser gemeinsame Grund immer stärker werde, darum wollen wir beten.

Damit sind wir schon mitten in dem zweiten Punkt, den ich ansprechen wollte. Er kommt im Vers 14 zur Sprache, wo es heißt: „Wir haben gesehen und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als den Retter der Welt.“ Das Zentralwort dieses Satzes heißt: „DJDLD@Ø:,< - wir bezeugen, wir sind Zeugen. Das Bekenntnis muß Zeugnis werden. In dem zugrundeliegenden Wort μ VDJLH klingt auf, daß der Zeuge Jesu Christi mit seiner ganzen Existenz, mit Leben und Sterben für sein Zeugnis eintritt. Der Verfasser des Briefes sagt von sich: „Wir haben gesehen.“ Weil er gesehen hat, kann er Zeuge sein. Er setzt aber voraus, daß auch wir – die nachfolgenden Generationen - sehend zu werden vermögen und daß auch wir als Sehende Zeugnis ablegen können. Bitten wir den Herrn, daß er uns sehend macht. Helfen wir uns gegenseitig zum Sehen, damit wir auch die Menschen unserer Zeit sehend machen können und daß sie durch die ganze selbstgemachte Welt hindurch Gott wieder erkennen können; durch alle historischen Barrieren hindurch Jesus wieder wahrnehmen dürfen, den von Gott gesandten Sohn, in dem wir den Vater sehen. Im Vers 9 heißt es, daß Gott den Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir leben. Können wir nicht heute sehen, daß erst durch die Begegnung mit Jesus Christus das Leben wirklich Leben wird? Zeuge für Jesus Christus sein bedeutet vor allem auch: Zeuge für eine Weise des Lebens sein. In einer Welt voller Verwirrung müssen wir wieder Zeugnis geben von den Maßstäben, die Leben zu Leben machen. Dieser großen gemeinsamen Aufgabe aller Glaubenden müssen wir uns mit großer Entschiedenheit stellen: Es ist die Verantwortung der Christen in dieser Stunde, jene Maßstäbe rechten Lebens sichtbar zu machen, die uns in Jesus Christus aufgegangen sind, der alle Worte der Schrift in seinem Weg vereinigt hat: „Auf ihn sollt ihr hören“ (*Mk 9, 7*).

Damit sind wir bei dem dritten Stichwort angekommen, das ich aus dieser Lesung hervorheben wollte: Agape – Liebe. Dies ist Leitwort des ganzen Briefes und besonders des Abschnitts, den wir eben gehört haben. Agape, Liebe, wie Johannes sie uns lehrt, ist nichts Sentimentales und nichts Verstiegernes; sie ist ganz nüchtern und

realistisch. Ein wenig darüber habe ich in meiner Enzyklika „*Deus caritas est*“ zu sagen versucht. Die Agape, die Liebe ist wirklich die Summe von Gesetz und Propheten. Alles ist in ihr „eingefaltet“, muß aber im Alltag immer neu entfaltet werden. Im Vers 16 unseres Textes findet sich das wundervolle Wort: „Wir haben der Liebe geglaubt.“ Ja, der Liebe kann der Mensch glauben. Bezeugen wir unseren Glauben so, daß er als Kraft der Liebe erscheint, „damit die Welt glaube“ (*Joh 17, 21*). Amen.

[01246-05.03] [Originalsprache: Deutsch]

TRADUZIONE IN LINGUA ITALIANA

Cari fratelli e sorelle in Cristo!

Siamo riuniti, cristiani ortodossi, cattolici e protestanti, – e insieme con noi ci sono anche degli amici ebrei – siamo riuniti per cantare insieme le Lodi serali di Dio. Il cuore di questa liturgia sono i salmi, nei quali confluiscono l'Antica e la Nuova Alleanza e la nostra preghiera si unisce all'Israele credente che vive nella speranza. Questa è un'ora di gratitudine per il fatto che noi possiamo così recitare insieme i salmi, e nel nostro rivolgerci al Signore possiamo crescere contemporaneamente nell'unità anche tra noi.

Tra i partecipanti a questi Vesperi vorrei salutare cordialmente innanzitutto i rappresentanti della Chiesa ortodossa. Ritengo già da sempre un grande dono della Provvidenza il fatto che, come professore a Bonn, ho avuto modo di conoscere e di amare la Chiesa ortodossa, per così dire, personalmente, cioè nelle persone di due giovani Archimandriti, diventati poi Metropoliti, Stylianos Harkianakis e Damaskinos Papandreou. A Ratisbona, grazie alle iniziative del Vescovo Graber, si aggiungevano ulteriori incontri: nei Simposi sul "Spindlhof" e a causa dei borsisti che hanno studiato qui. Sono lieto di poter rivedere qualche volto a me da lungo tempo familiare e di trovare ravvivate le vecchie amicizie. Fra pochi giorni si riprenderà a Belgrado il dialogo teologico sul tema fondamentale della *koinonia*, della comunione – nelle due dimensioni che la *Prima Lettera di Giovanni* ci indica subito all'inizio, nel primo capitolo. La nostra *koinonia* è anzitutto comunione col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo nello Spirito Santo; è la comunione con lo stesso Dio Trino, resa possibile dal Signore mediante la sua incarnazione e l'effusione dello Spirito. Questa comunione con Dio crea poi anche la *koinonia* tra gli uomini, come partecipazione alla fede degli Apostoli e così come comunione nella fede – una comunione che nell'Eucaristia diventa "corporea", edificando l'unica Chiesa che si espande oltre tutti i confini (cfr *1 Gv 1,3*). Io spero e prego che questi colloqui portino frutti e che la comunione col Dio vivente che ci unisce, come la comunione tra noi nella fede tramandata dagli Apostoli, si approfondiscano e maturino fino a quell'unità piena, dalla quale il mondo può riconoscere che Gesù Cristo è veramente l'inviato di Dio, il Figlio di Dio, il Salvatore del mondo (cfr *Gv 17,21*). "Perché il mondo creda" è necessario che noi siamo una cosa sola: la serietà di questo impegno deve animare il nostro dialogo.

Saluto di cuore anche gli amici delle varie tradizioni della Riforma. Anche in questo contesto si risvegliano molti ricordi nel mio intimo: ricordi di amici del circolo Jäger-Stählin, che ormai sono deceduti; con questi ricordi si mescola la gratitudine per gli incontri di questa ora. Ovviamente, penso in particolare all'impegno di faticosa ricerca per trovare il consenso circa la giustificazione. Ricordo tutte le fasi di quel processo fino al memorabile incontro con il defunto Vescovo Hanselmann qui a Ratisbona – un incontro che poté contribuire in modo essenziale al raggiungimento della conclusione concorde. Sono lieto che nel frattempo anche il "Consiglio mondiale delle Chiese metodiste" abbia aderito a tale Dichiarazione. Il consenso circa la giustificazione resta per noi un grande impegno che – secondo me – in realtà non è ancora totalmente adempiuto: nella teologia la giustificazione è un tema essenziale, ma nella vita dei fedeli – mi pare – oggi appena presente. Anche se a causa degli eventi drammatici del nostro tempo il tema del perdono reciproco si mostra di nuovo in tutta la sua urgenza – del fatto che ci è necessario innanzitutto il perdono da parte di Dio, la giustificazione per mezzo di Lui, si è poco consapevoli. In gran parte non risulta più alla coscienza moderna – e tutti, in qualche modo, siamo "moderni" – il fatto che davanti a Dio abbiamo veramente dei debiti e che il peccato è una realtà che può essere superata soltanto per iniziativa di Dio. Dietro a questo affievolirsi del tema della giustificazione e del perdono dei peccati sta in definitiva un indebolimento del nostro rapporto con Dio. Per questo, il nostro primo compito sarà forse quello di riscoprire in modo nuovo il Dio vivente nella nostra vita, nel nostro tempo e nella nostra società.

Ascoltiamo ora con questo proposito ciò che san Giovanni intendeva dirci poco fa nella lettura biblica. Vorrei

sottolineare in modo particolare tre affermazioni di questo testo complesso e ricco. Il tema centrale di tutta la Lettera appare nel versetto 15: "Chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli in Dio". Ancora una volta, come già prima nei versetti 2 e 3 del quarto capitolo, Giovanni mette in luce la confessione che, in fondo, ci distingue come cristiani: la fede, cioè, nel fatto che Gesù è il Figlio di Dio venuto nella carne. "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, Lui lo ha rivelato", si legge alla fine del prologo del quarto Vangelo (Gv 1,18). Chi è Dio, lo sappiamo da Gesù Cristo: dall'unico che è Dio. È mediante Lui che veniamo in contatto con Dio. Nell'epoca degli incontri multireligiosi siamo facilmente tentati di attenuare un po' questa confessione centrale o addirittura di nasconderla. Ma con ciò non rendiamo un servizio all'incontro, né al dialogo. Con ciò rendiamo soltanto Dio meno accessibile, per gli altri e per noi stessi. È importante che noi poniamo in discussione in modo completo e non soltanto frammentario la nostra immagine di Dio. Per esserne capaci, deve crescere ed approfondirsi la nostra comunione personale con Cristo e il nostro amore per Lui. In questa nostra comune confessione e in questo nostro comune compito non esiste alcuna divisione tra noi. Vogliamo pregare, affinché questo fondamento comune si rafforzi sempre di più.

Con ciò ci troviamo già dentro al secondo argomento che intendevo toccare. Di esso si parla nel versetto 14 dove si legge: "Noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo". La parola centrale di questa frase è: "DJDLD@Ø:,< – testimoniamo, siamo testimoni. La confessione deve diventare testimonianza. La parola soggiacente μVDJLH rievoca il fatto, che il testimone di Gesù Cristo deve affermare la sua testimonianza con l'intera sua esistenza, con la vita e con la morte. L'autore della Lettera dice di sé: "Noi abbiamo veduto". Perché ha veduto, egli può essere testimone. Presuppone, però, che anche noi – le generazioni successive – siamo capaci di diventare vedenti, al fine di potere, come vedenti, dare testimonianza. Preghiamo dunque il Signore di renderci vedenti! Aiutiamoci a vicenda a sviluppare questa capacità, per poter rendere vedenti anche gli uomini del nostro tempo, così che a loro volta, attraverso tutto il mondo da loro stessi costruito, riescano a riscoprire Dio! Perché, attraverso tutte le barriere storiche, possano di nuovo scorgere Gesù, il Figlio mandato da Dio, nel quale vediamo il Padre. Nel versetto 9 si dice che Dio ha mandato il Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita. Non possiamo forse costatare oggi che solo mediante l'incontro con Gesù Cristo la vita diventa veramente vita? Essere testimone di Gesù Cristo significa soprattutto: essere testimone di un determinato modo di vivere. In un mondo pieno di confusione, noi dobbiamo dare nuovamente testimonianza degli orientamenti che rendono una vita veramente vita. Questo importante compito comune a tutti i credenti lo dobbiamo affrontare con grande decisione: è responsabilità dei cristiani, in questa ora, di rendere visibili quegli orientamenti di un giusto vivere, che a noi si sono chiariti in Gesù Cristo. Egli ha riassunto nel suo cammino di vita tutte le parole della Scrittura: "Ascoltatelo!" (Mc 9,7).

Con ciò siamo giunti alla terza parola che, in questa Lettura, volevo mettere in rilievo: *agape* – amore. È questa la parola guida di tutta la Lettera e specialmente del brano che abbiamo ascoltato. *Agape*, l'amore come ce l'insegna Giovanni, non ha nulla di sentimentale e nulla di esaltato; è qualcosa di totalmente sobrio e realistico. Ho cercato di spiegarne qualcosa nella mia Enciclica *Deus caritas est*. L'*agape*, l'amore è veramente la sintesi della Legge e dei Profeti. In essa è "avviluppato" tutto; un tutto, però, che nel quotidiano deve sempre di nuovo essere "sviluppato". Nel versetto 16 del nostro testo si trova la parola meravigliosa: "Noi abbiamo creduto all'amore". Sì, all'amore l'uomo può credere. Testimoniamo la nostra fede così che appaia come forza dell'amore, "perché il mondo creda" (Gv 17,21)! Amen!

[01246-01.03] [Testo originale: Tedesco]

TRADUZIONE IN LINGUA INGLESE

Dear Brothers and Sisters in Christ!

We are gathered, Orthodox Christians, Catholics and Protestants, - and together with us there are also some Jewish friends – we are gathered to sing together the evening praise of God. At the heart of this liturgy are the Psalms, in which the Old and the New Covenant come together and our prayer is joined to the Israel which believes and lives in hope. This is an hour of gratitude for the fact that we thus recite together the Psalms, and, by turning to the Lord, at the same time grow in unity among ourselves.

Among those gathered for this evening's Vespers, I would like first to greet warmly the representatives of the

Orthodox Church. I have always considered it a special gift of God's Providence that, as a professor at Bonn, I was able to come to know and to love the Orthodox Church, personally as it were, through two young Archimandrites, Stylianos Harkianakis and Damaskinos Papandreou, both of whom later became Metropolitans. At Regensburg, thanks to the initiative of Bishop Graber, further meetings occurred: during the symposia on the "Spindlhof" and with scholarship students who had studied here. I am happy indeed to recognize some long-familiar faces and to renew earlier friendships. In a few days time, at Belgrade, the theological dialogue will resume on the fundamental theme of *koinonia* – communion - in the two aspects which the *First Letter of John* indicates to us at the very beginning of its first chapter. Our *koinonia* is above all communion with the Father and with his Son Jesus Christ in the Holy Spirit; it is communion with the triune God, made possible by the Lord through his incarnation and the outpouring of the Spirit. This communion with God creates in turn *koinonia* among people, as a participation in the faith of the Apostles, and therefore as a communion in faith – a communion which is "embodied" in the Eucharist and, transcending all boundaries, builds up the one Church (cf. *1 Jn* 1:3). I hope and pray that these discussions will be fruitful and that the communion with the living God which unites us, like our own communion in the faith transmitted by the Apostles, will grow in depth and maturity towards that full unity, whereby the world can recognise that Jesus Christ is truly the One sent from God, the Son of God, the Saviour of the world (cf. *Jn* 17:21). "So that the world may believe", we must become one: the seriousness of this commitment must spur on our dialogue.

I also extend warm greetings to our friends of the various traditions stemming from the Reformation. Here too many memories arise in my heart: memories of friends in the Jäger-Stählin circle, who have already passed away, and these memories are mixed with gratitude for our present meetings. Obviously, I think in particular of the demanding efforts to reach a consensus on justification. I recall all the stages of that process up, to the memorable meeting with the late Bishop Hanselmann here in Regensburg – a meeting that contributed decisively to the achievement of the conclusion. I am pleased to see that in the meantime the World Methodist Council has adhered to the Declaration. The agreement on justification remains an important task, which – in my view – is not yet fully accomplished: in theology justification is an essential theme, but in the life of the faithful today – it seems to me – it is only dimly present. Because of the dramatic events of our time, the theme of mutual forgiveness is felt with increased urgency, yet there is little perception of our fundamental need of God's forgiveness, of our justification by him. Our modern consciousness – and in some way all of us are "modern" - is generally no longer aware of the fact that we stand as debtors before God and that sin is a reality which can be overcome only by God's initiative. Behind this weakening of the theme of justification and of the forgiveness of sins is ultimately a weakening of our relation with God. In this sense, our first task will perhaps be to rediscover in a new way the living God present in our lives, in our time and in our society.

Let us now hear what Saint John was saying to us a moment ago in the biblical reading. I wish to stress three statements present in this complex and rich text. The central theme of the whole letter appears in verse 15: "Whoever confesses that Jesus is the Son of God, God abides in him, and he in God". Once again John spells out, as he had done before in verses 2 and 3 of chapter 4, the profession of faith, the *confessio*, that ultimately distinguishes us as Christians: faith in the fact that Jesus is the Son of God who has come in the flesh. "No one has ever seen God; the only Son, who is in the bosom of the Father, he has made him known"; so we read at the end of the prologue of the Fourth Gospel (*Jn* 1:18). We know who God is through Jesus Christ, the only one who is God. It is through him that we come into contact with God. In this time of interreligious encounters we are easily tempted to attenuate somewhat this central confession or indeed even to hide it. But by doing this we do not do a service to encounter or dialogue. We only make God less accessible to others and to ourselves. It is important that we bring to the conversation not fragments, but the whole image of God. To be able to do so, our personal communion with Christ and our love of him must grow and deepen. In this common confession, and in this common task, there is no division between us. And we pray that this shared foundation will grow ever stronger.

And so we have arrived at the second point which I would like to consider. This is found in verse 14, where we read: "And we have seen and testify that the Father has sent his Son as the Saviour of the world". The central word in this sentence is: "DjLD@Ø;,< - we bear witness, we are witnesses. The Profession of Faith must become witness. The root word :VDJLH brings to mind the fact that a witness of Jesus Christ must affirm by his whole existence, in life and death, the testimony he gives. The author of the Letter says of himself: "We have seen" (cf. 1:1). Because he has seen, he can be a witness. This presupposes that we also – succeeding

generations – are capable of seeing, and can bear witness as people who have seen. Let us pray to the Lord that we may see! Let us help one another to develop this capacity, so that we can assist the people of our time to see, so that they in turn, through the world fashioned by themselves, will discover God! Across all the historical barriers may they perceive Jesus anew, the Son sent by God, in whom we see the Father. In verse 9 it is written that God has sent his Son into the world so that we might have life. Is it not the case today that only through an encounter with Jesus Christ can life become really life? To be a witness of Jesus Christ means above all to bear witness to a certain way of living. In a world full of confusion we must again bear witness to the standards that make life truly life. This important task, common to all Christians, must be faced with determination. It is the responsibility of Christians, now, to make visible the standards that indicate a just life, which have been clarified for us in Jesus Christ. He has taken up into his life all the words of Scripture: "Listen to him" (*Mk 9:7*).

And so we come to the third word, of our text (*1 Jn 4:9*), which I wish to stress: *agape* – love. This is the key-word of the whole letter and particularly of the passage which we have heard. *Agape*, love as Saint John teaches us, has nothing of the sentimental or grandiose about it; it is something completely sober and realistic. I attempted to explain something of this in my Encyclical *Deus Caritas Est*. *Agape*, love is truly the synthesis of the Law and the Prophets. In love everything is "fulfilled"; but this everything must daily be "filled out". In verse 16 of our text we find the marvellous phrase: "We know and believe the love God has for us". Yes, man can believe in love. Let us bear witness to our faith in such a way that it shines forth as the power of love, "so that the world may believe" (*Jn 17:21*). Amen!

[01246-02.02] [Original text: German]

Al termine della Celebrazione, il Papa rientra al Seminario Maggiore di S. Wolfgang di Regensburg.

[B0445-XX.04]
