

Ἡ συνάντηση Ὁρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ:  
Ἡ Βυζαντινὴ καὶ ἀραβόφωνη ἀντισλαμικὴ  
καὶ ἀπολογητικὴ γραμματεία  
καὶ ἡ σύγχρονη πραγματικότητα

Δημητρίου Ἀθανασίου\*

Εἰσαγωγικά

Ἡ ἐξάπλωση τοῦ Ἰσλάμ *al-futūhat al-‘Arabiyya* στὶς περιοχὲς τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς βόρειας Ἀφρικῆς, οἱ ὁποῖες τελοῦσαν ὑπὸ τὴ βυζαντινὴ κυριαρχία, ἀλλὰ καὶ στὴν περιοχὴ τῆς Συρίας, ἡ ὁποία εὐρισκόταν ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ (τὸν 7ο αἰ.) διηρημένη σὲ δύο τμήματα: τὸ ἀνατολικό, τὸ ὁποῖο ἦταν ὑποταγμένο στοὺς Πέρσες, καὶ τὸ δυτικό, τὸ ὁποῖο εὐρισκόταν ὑπὸ τὴν κυριαρχία τῶν βυζαντινῶν, ἔθεσε τοὺς χριστιανοὺς πὸν κατοικοῦσαν σὲ ἐκεῖνες τὶς περιοχὲς μπροστὰ σὲ μία καινούργια πραγματικότητα πὸν ὄφειλαν ἀργὰ ἢ γρήγορα νὰ ἀντιμετωπίσουν.

Ἔτσι ἐκ παραδόσεως χριστιανικὲς περιοχὲς τῆς Παλαιστίνης, τῆς Συρίας καὶ τῆς Αἰγύπτου μετασχηματίζονταν σταθερὰ σὲ ἰσλαμικὲς καὶ οἱ χριστιανοὶ ἔπρεπε νὰ προσαρμοσθοῦν στὶς συνθηκὲς πὸν προέβλεπε ὁ ἰσλαμικὸς νόμος γιὰ τοὺς «λαοὺς τῆς προστασίας» *ahl al-dhimma*, ἀπέναντι στοὺς ὁποίους ὑπῆρχε στάση ἀνοχῆς καὶ προστασίας. Ἐπιπλέον ἡ προέλαση τοῦ Ἰσλάμ ἔθετε σὲ δοκιμασία τὴ –συχνὰ μειωμένη– πνευματικὴ ἀντοχὴ ἀρκετῶν χριστιανῶν, κάποιοι ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὑπέκυπταν στὸν πειρασμὸ τοῦ ἐξισλαμισμού προκειμένου νὰ διασώσουν τὴ ζωὴ, τὴν ἐλευθερία, τὴν περιουσία ἢ τὸ βιοτικὸ τους ἐπίπεδο. Στὸ πλαίσιο αὐτό, ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καλοῦνταν νὰ ἀντεπεξέλθει στὶς

\* Ὁ Δημήτριος Ἀθανασίου εἶναι διδάκτωρ Θεολογίας καὶ μεταδιδακτορικὸς ἐρευνητὴς τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

ἐξ ἀνατολῶν ἀπειλὲς κατὰ τῆς ὀρθόδοξης χριστιανικῆς πίστεως, νὰ διδάξει τὴν ἀλήθεια τῆς, ἀλλὰ καὶ νὰ συμβάλει στὴ βίωση καὶ ὁμολογία τῆς, καλλιεργώντας τὸ μαρτυρικὸ ἦθος καὶ φρόνημα τῶν μελῶν τῆς.

Ἡ Ὀρθοδοξία συναντήθηκε μὲ τὸ Ἰσλάμ ἀπὸ τὶς πρώτες δεκαετίες τῆς ἐμφανίσεώς του καὶ διαλέχθηκε μαζί του μὲ ποικίλες μορφές. Ἄλλωστε, εἶναι γνωστὸ ὅτι τὸ Ἰσλάμ γεννήθηκε πολὺ κοντὰ στὸν γεωγραφικὸ χῶρο ὅπου ἄνθησε ἡ Ὀρθοδοξία καὶ ἀργότερα κατέκτησε ἐκτεταμένες περιοχές, στὶς ὁποῖες εἶχε ἀναπτυχθεῖ ὁ ὀρθόδοξος Χριστιανισμός: Παλαιστίνη, Αἴγυπτο, Συρία, Μικρὰ Ἀσία<sup>1</sup>.

Ἡ συνάντηση μὲ τὸ Ἰσλάμ δὲν ἔλαβε μόνον τὴ μορφή πολεμικῆς συγκρούσεως καὶ ἀντιπαραθέσεως ἀλλὰ ἐξελίχθηκε σὲ μία μακροαίωνη συνύπαρξη καὶ συμβίωση, συχνὰ δὲ ἀρθρώθηκε στὸ διανοητικὸ ἐπίπεδο μὲ συγκεκριμένη μορφή θεολογικοῦ διαλόγου. Ἄλλωστε, τόσο ἡ Ὀρθοδοξία ὅσο καὶ τὸ Ἰσλάμ ἀναπτύχθηκαν μέσα ἀπὸ μία συνεχῆ ἀλληλεπίδραση μεταξύ τους, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ ἱστορία τοῦ ἐνὸς ἄρχισε νὰ συναντᾶ ὅλο καὶ περισσότερο τὴν ἱστορία τοῦ ἄλλου.

Ζώντας πλησιέστερα στὸ λίκνο τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου, οἱ ὀρθόδοξοι εἶχαν τὴ δυνατότητα νὰ γνωρίσουν τὸ Ἰσλάμ πρωτογενῶς, κάτι ποὺ συνέβη πολὺ ἀργότερα στὴν περίπτωση τῶν χριστιανῶν τῆς Δύσεως, οἱ ὁποῖοι γεωγραφικὰ καὶ κοινωνικοπολιτικὰ ζοῦσαν μακρύτερα. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ἐμφανίσθηκε πλῆθος ἀπὸ θεολογικὲς πραγματείες, οἱ ὁποῖες ἔχουν τὸν χαρακτήρα τοῦ διαλόγου καὶ τῆς θεολογικῆς ἀντιπαραθέσεως.

Διαγραμματικὰ μπορούμε νὰ διακρίνουμε μία ἐξέλιξη στὴ θεωρητικὴ στάση τῶν ὀρθόδοξων πρὸς τὸ Ἰσλάμ. Ἐνας σημαντικὸς ἀριθμὸς ὀρθόδοξων συγγραφέων ἔσπευσε, μὲ τὴν ἐμφάνιση τοῦ Ἰσλάμ, νὰ μελετήσει τὶς λεπτομέρειες τῆς ἰσλαμικῆς διδασκαλίας καὶ νὰ λάβει θέση ἀπέναντι στὴν καινούργια θρησκεία<sup>2</sup>. Ἀρχικὰ ὅλοι πίστεψαν ὅτι ἐπρόκειτο γιὰ μία

1. W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, σ. 18. Y. Nevo & J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus Books, Amherst, NY 2003, σ. 36. J. Lamoreaux, "Early Eastern Christian Responses to Islam", στὸ: *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ἐπιμ. J. V. Tolan, Routledge, New York 2000, σσ. 3-21, ἐδῶ σ. 3.

2. Ἀ. Καριώτογλου, «Ὀρθοδοξία καὶ ἰσλαμικὸς κόσμος», στὸ: Μ. Μπέγζος, Στ. Πορτελάνος, π. Γ. Μεταλληνός, *Ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση*, τόμος Β', Ἑλληνικὸ Ἄνοικτὸ Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2001, σσ. 101-152, ἐδῶ σ. 126.

καινούργια αίρεση, αλλά πολύ σύντομα αντιλήφθηκαν ότι επρόκειτο για ένα νέο θρησκευτικό μέγεθος στον χώρο της Ανατολής που όλο και περισσότερο γινόταν απειλητικό για τις ὀρθόδοξες κοινότητες. Ἐπιπλέον, ἡ εὐκαιρία που δόθηκε σὲ πολλοὺς μορφωμένους χριστιανούς νὰ ὑπηρετήσουν τὸν κρατικό μηχανισμό με τὴν ἀνοχή τῶν πρώτων χαλιφῶν στάθηκε ἀφορμὴ νὰ γνωρίσουν καὶ νὰ μεταφέρουν με τὰ γραπτὰ τους τὶς καινούργιες διδασκαλίες τῶν μουσουλμάνων ἐκτὸς τῆς ἰσλαμικῆς ἐπικράτειας<sup>3</sup>.

Ἔτσι, διαμορφώθηκε μία γραμματεία, τὴν ὁποία διαπερνοῦν δύο βασικά στοιχεῖα: ἓνα ἀπολογητικοῦ χαρακτήρα καὶ ἓνα πολεμικῆς στάσης καὶ διάθεσης. Ὁ ἀπολογητικὸς χαρακτήρας τῶν κειμένων αὐτῶν θεμελιώθηκε στὴ διάθεση τῶν συγγραφέων νὰ βοηθήσουν τοὺς μουσουλμάνους νὰ κατανοήσουν γιατί ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία ὑπερέχει τῆς ἰσλαμικῆς<sup>4</sup>. Ἡ πολεμικὴ στάση στόχευε στὴν παρουσίαση τῆς πλάνης τῶν ἰσλαμικῶν θέσεων πάνω σὲ βασικά θεολογικά, ἀνθρωπολογικά καὶ κοσμολογικά θέματα<sup>5</sup>.

Ὅλα τὰ χριστιανικὰ δόγματα ἔπρεπε νὰ «διατυπωθοῦν» ἐκ νέου ἀπὸ τοὺς χριστιανούς καὶ νὰ κατοχυρωθοῦν ἔναντι τῶν κατηγοριῶν, ὅχι τῶν αἰρετικῶν ὅπως στὸ παρελθόν, ἀλλὰ τῶν μουσουλμάνων, οἱ ὁποῖοι κατηγοροῦσαν τοὺς χριστιανούς γιὰ θεολογικὰ παραπτώματα. Ἔτσι οἱ χριστιανοὶ ξεκίνησαν μέσω αὐτῆς τῆς γραμματείας ἓνα εἶδος ἰσλαμο-χριστιανικοῦ διαλόγου.

## 1. Ἡ ἀπολογητικὴ γραμματεία κατὰ τοῦ Ἰσλάμ

Τὰ ἀπολογητικὰ αὐτὰ ἔργα ἐγράφησαν κυρίως ἀπὸ ἀραβόφωνους ὀρθόδοξους συγγραφεῖς. Οἱ ἐν λόγῳ συγγραφεῖς, λόγῳ τοῦ ὅτι ἔγραψαν τὰ ἔργα τους ἐντὸς τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου (*Dār al-Islām*) καὶ μάλιστα στὴν ἀραβικὴ γλῶσσα, δὲν παρουσίαζαν πολεμικὸ χαρακτήρα κατὰ τοῦ Ἰσλάμ, ἀλλὰ ἀπολογητικὸ ὑπὲρ τοῦ Χριστιανισμοῦ. Μὲ τὰ ἀπολογητικὰ αὐτὰ ἔργα ἐπεχείρησαν οἱ ἀραβόφωνοι χριστιανοὶ συγγραφεῖς νὰ

3. Ὁ.π.

4. Α. Καριώτογλου, «Ὁρθοδοξία καὶ ἰσλαμικὸς κόσμος», ὅ.π., σ. 127.

5. Ὁ.π.

ὑπερασπισθοῦν τὰ χριστιανικὰ δόγματα, τὰ ὅποια δέχθηκαν κριτικὴ ἀπὸ τοὺς μουσουλμάνους ἢ τὴν ἰσλαμικὴ διδασκαλία.

Πρωταγωνιστὴς στὸ ἔργο αὐτὸ ὑπῆρξε ὁ Θεόδωρος Ἀβουκαρᾶς (750/55-825-830)<sup>6</sup>. Ὁ Ἀβουκαρᾶς ὑπῆρξε Σύρος τὴν καταγωγὴ καθὼς καὶ ἐπίσκοπος τῆς περιοχῆς Καρρῶν (Harrān) τῆς βόρειας Μεσοποταμίας-Συρίας καὶ πιθανὸν ὁ πρῶτος ἀραβόφωνος θεολόγος (*mutakallim*) ποὺ ἔγραψε ἀπολογητικὰ ἔργα κατὰ τοῦ Ἰσλάμ, ὑπερασπιζόμενος τὴ χριστιανικὴ πίστη ἔναντι τῆς ἰσλαμικῆς πρόκλησης<sup>7</sup>. Ὡς ἐπίσκοπος Harrān τῆς Μεσοποταμίας, ἡ ὁποία ὑπαγόταν στὴ μητρόπολη Ἐδέσσης, ἔλαβε τὸ προσωνύμιο Ἀβουκαρᾶς (Abū Qurrah), ποὺ σήμαινε «Πατὴρ (ἐπίσκοπος) τῆς Harrān». Στὰ ἀραβικὰ ὁ ὄρος σήμαινε «Πατὴρ ἀναψυχῆς». Ὑπῆρξε χριστιανὸς ἐπίσκοπος ποὺ ἔζησε μέσα στὸν «οἶκο τοῦ Ἰσλάμ» (*Dār al-Islām*), γι' αὐτὸ καὶ ἡ περίπτωσή του μᾶς ἀποκαλύπτει πολλὰ γιὰ τὴ χριστιανικὴ κοινότητα τῆς ἐποχῆς του, ὑπὸ ἰσλαμικὸ καθεστῶς<sup>8</sup>.

Ἡ πλειονότητα τῶν ἔργων του εἶναι γραμμένη στὴν ἀραβικὴ γλῶσσα, ἐνῶ κάποια διασώζονται καὶ στὴν ἑλληνικὴ. Τὰ περισσότερα ἀπὸ αὐτὰ ἀσχολοῦνται μὲ τὴν ἀπολογητικὴν κατὰ τοῦ Ἰσλάμ. Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἀπολογητικὰ του ἔργα κατὰ τοῦ Ἰσλάμ, ὁ ἴδιος συμμετεῖχε σὲ δημόσιους διαλόγους μὲ μουσουλμάνους θεολόγους τῆς ἐποχῆς του. Ἔτσι ὑπῆρξε ἀπὸ τοὺς πρῶτους ὀρθοδόξους συγγραφεῖς ποὺ συμμετεῖχε στὸν διάλογο μὲ τὸ Ἰσλάμ.

Χαρακτηριστικὸ του ἔργο ἀποτελεῖ μία θεολογικὴ ἀντιπαράθεση (*mujādalah*), τὴν ὁποία εἶχε ὁ ἴδιος ὁ Ἀβουκαρᾶς σὲ δικαστήριο, ἐνώπιον τοῦ χαλίφη al-Ma'mūn (786-833), μὲ μουσουλμάνους λογίους (*mutakallimūn*)<sup>9</sup>. Ἐνα ἐξ ἴσου σημαντικὸ ἔργο ἀποτελεῖ ἡ περίφημη

6. Περισσότερα γιὰ τὸν βίον τοῦ Θεοδώρου Ἀβουκαρᾶ, βλ. J. Lamoreaux, "The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), σσ. 25-40. Γιὰ τὰ ἀπολογητικὰ καὶ πολεμικὰ του ἔργα κατὰ τοῦ Ἰσλάμ βλ. ὁ ἴδιος, "Theodore Abū Qurrah", στὸ: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, τ. 1, 600-900, ἐπιμ. D. Thomas καὶ Barbara Roggema, Brill, Leiden 2009, σσ. 439-491.

7. N. Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, De Gruyter, Berlin & Boston 2015, σσ. 1-7. Σημειωτέον ὅτι ὁ ἴδιος ἔγραψε στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα καὶ πολεμικὰ ἔργα κατὰ τοῦ Ἰσλάμ. Βλ. σχετικὰ Θεοδώρου Ἀβουκαρᾶ, *Κατὰ αἰρέσεων Ἰουδαίων καὶ Σαρακηνῶν*, PG 97, 1544 B-1548 A.

8. D. Madigan, "Arab Christianity in the Monasteries of ninth-century Palestine by Sidney H. Griffith", *Journal of the American Oriental Society* 116, 2 (1996), σσ. 307-308.

9. Βλ. Abū Qurrah, *Abū Qurrah wal-Ma'mūn: al-Mujādalah*, Tahqiq Wafiq Naṣrī, SJ,

πραγματεία του με τίτλο: *Επιβεβαιώνοντας ότι οι χριστιανοί δὲν μιλοῦν κατ' ἀνάγκη γὰρ τρεῖς θεούς, ὅταν λένε, ὅτι ὁ Πατὴρ εἶναι Θεὸς καὶ ὁ Υἱὸς εἶναι Θεὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι Θεός, καὶ ὅτι ὁ Πατὴρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι ἕνας Θεός, παρ' ὅτι τὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι τέλειος Θεός, τὴν ὁποία ἔγραψε μὲ σκοπὸ νὰ ἀνασκευάσει τὰ ἰσλαμικὰ ἐπιχειρήματα κατὰ τοῦ τριαδικοῦ δόγματος<sup>10</sup>.*

Ἀνάλογη ἀπολογητικὴ δραστηριότητα παρουσιάζουν καὶ ἄλλοι ἀραβόφωνοι ὀρθόδοξοι συγγραφεῖς – ἢ ἀποτυπώνονται σὲ ὀρθόδοξα θεολογικὰ κείμενα, τὰ ὁποία δὲν εἶναι καὶ τόσο γνωστὰ στὴν ἑλληνικὴ ἀλλὰ καὶ τὴ διεθνῆ βιβλιογραφία.

Μεταξὺ αὐτῶν εἶναι καὶ ἡ θεολογικὴ διένεξη μεταξὺ ἐνὸς ὀρθοδόξου καὶ ἐνὸς μουσουλμάνου. Πρόκειται γιὰ μίαν ὑποτιθέμενη θεολογικὴ ἀντιπαράθεση μεταξὺ κάποιου ὄχι καλὰ προσδιορισμένου μοναχοῦ τῆς Τιβεριάδας, ὀνομαζομένου Ἀβραὰμ Ibrāhīm al-Tabarānī (9ος αἰ.), καὶ τοῦ ἐμίρη 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Malik ibn Sālih al-Hāshimī (τέλη 8ου-ἀρχὲς 9ου αἰ.)<sup>11</sup>. Ὁ ἐν λόγω ἐμίρης πιθανὸν νὰ ἔχει ρίζες στὴν οἰκογένεια τοῦ ἴδιου τοῦ Μωάμεθ (al-Hāshimī, ἀπὸ ὅπου καὶ ἡ διεκδίκηση τῆς καταγωγῆς τοῦ παρόντος βασιλικοῦ χασεμιτικοῦ οἴκου τῆς Ἰορδανίας), ὁ ὁποῖος ἀφ' ἐνὸς μὲν θαύμαζε τοὺς χριστιανοὺς γιὰ τὴ μὀρφωσὴ τους, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀποροῦσε μὲ τὸ πόσο παράδοξα ἦταν τὰ πιστεύω τους. Τὸ ἀγνώστου συγγραφέα κείμενο, μεταξὺ τῶν πλέον δημοφιλῶν ἀνάμεσα στὶς ἀραβόφωνες χριστιανικὲς κοινότητες (κρίνοντας ἀπὸ τὸν μεγάλον ἀριθμὸ χειρογράφων του), τοποθετεῖται μεταξὺ τῶν ἐτῶν 815-840, ἢ καὶ πολὺ πέραν αὐτῆς τῆς χρονολογικῆς περιόδου. Στὸ κείμενο αὐτὸ ὁ ὀρθόδοξος μοναχὸς ἀνατρέπει ἀριστοτεχνικὰ καὶ μὲ ἐξαιρετικὴ εὐγένεια ἰσλαμικὰ δόγματα καὶ πεποιθήσεις, τὰ ὁποία παρουσιάζει ὡς οὐσιαστικὰ ταυτόσημα μὲ αὐτὰ τοῦ

Librairie St Paul, CEDRAC (US) / Jounieh, Bayrūt 2010.

10. Βλ. Abū Qurrah, *Maẓmar Yūḥaqiq annahu lā Yalzam an-Naṣārā an Yaqūlu Thalāthat Āliha īdh Yaqūlūn al-Āb Īlāh wal-Ibn ilāh war-Rūḥ al-Qudus. Wa-anna al-Āb wal-Ībn war-Rūḥ al-Qudus Īlāh wa-law Kāna kull Wāhid Minhum Tāmm 'alā Ḥidatih*, Tahqiq Constantine Bacha, Maṭba'at al-Fawā'id, Bayrūt 1904.

11. Γιὰ τὸν διάλογο αὐτὸν βλ. G. Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hashimi à Jérusalem vers 820*, [Textes et études sur l'Orient chrétien], Rome 1986, σ. 484.

Χριστιανισμοῦ, ἂν καὶ μὲ διαφοροετικὴ ἔμφαση καὶ ὑπὸ διαφοροετικὴ ὀπτικῇ<sup>12</sup>. Στὸ μεγαλύτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ διαλόγου ἀναπτύσσεται τὸ Χριστολογικὸ καὶ τὸ Τριαδολογικὸ δόγμα ἀπὸ χριστιανικῆς πλευρᾶς, ἀφοῦ πρῶτα οἱ μουσουλμάνοι θέτουν τὰ σχετικὰ ἐρωτήματα στὸν ὀρθόδοξο μοναχό. Παράλληλα συζητεῖται καὶ τὸ σύμβολο τοῦ σταυροῦ καθὼς καὶ ἡ δυναμικὴ τῶν θαυμάτων στὸ Ἰσλάμ καὶ στὸν Χριστιανισμό. Ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ μοναχοῦ ἐδράζεται στὴ Βίβλο, ἐνῶ ὁ ἴδιος φαίνεται νὰ διαθέτει καλὴ γνώση τῆς ἰσλαμικῆς παιδείας<sup>13</sup>.

Τὸν 10ο αἰ. χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Ἀγαπίου τῆς Ἱεραπόλεως, ἐπισκόπου Manbij στὸ βόρειο τμήμα τῆς Συρίας<sup>14</sup>. Ὁ Ἀγάπιος (Mahbūb, δηλ. ἀγαπητὸς στὰ συριακά) ἦταν γιὸς τοῦ Κωνσταντίνου (Mahbūb ibn Qūstānīn), μητροπολίτη τοῦ Manbij. Τὸ μόνον ἐπιζῶν ἔργο του εἶναι τὸ γνωστὸ *Kitāb al 'Unwan* (= *Βιβλίον τοῦ Τίτλου*, διακοσμημένο μὲ τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς σοφίας, στεφανωμένο μὲ τοὺς διάφορους τύπους τῆς φιλοσοφίας καὶ εἰκονογραφημένο μὲ τὶς ἀλήθειες τῆς ἐπιστήμης), ἓνα χρονικὸ (*Kitāb al-Ta'rikh* = *Βιβλίον Ἱστορίας*, ὅπως τὸ διασώζουν ἀρχαιότερα χειρόγραφα), ἀπὸ τῆς γέννησής τοῦ συγγραφέα μέχρι τὸ 942, πιθανὸ ἔτος τοῦ θανάτου τοῦ συγγραφέα (ἢ λίγο ἐνωρίτερα), γιὰ τὸν ὁποῖον γνωρίζουμε ἐλάχιστα. Ὁ ἐν λόγω συγγραφέας στὰ παραπάνω ἔργα του ἀναφέρεται στὴ θρησκεία τοῦ Ἰσλάμ.

Ἀνάμεσα στὰ τέλη τοῦ 10ου καὶ τὶς ἀρχὲς 11ου αἰ., μία σημαντικὴ προσωπικότητα τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, ὁ Σολομών τῆς Γάζας (Sulaymān al-Ghazzī 940-1027)<sup>15</sup>, ὁ ὁποῖος ὕστερα ἀπὸ ἐπίπονη καὶ ταραχώδη ζωὴ κλήθηκε λόγῳ τῆς μεγάλης του μόρφωσης νὰ χειροτονηθεῖ ἐπίσκοπος σὲ ἡλικία ὀγδόντα ἐτῶν, διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο

12. S. Noble καὶ A. Treiger (ἐπιμ.), *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700: An Anthology of Sources*, Northern Illinois University Press, Illinois 2014, σσ. 90-110.

13. S. Noble καὶ A. Treiger (ἐπιμ.), *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700...*, ὁ.π., σ. 91.

14. Γιὰ τὸν ἐν λόγω συγγραφέα βλ. J. Lamoreaux, "Agapios of Manbij", στὸ: S. Noble καὶ A. Treiger (ἐπιμ.), *The Orthodox Church in the Arab World...*, ὁ.π., σσ. 136-159, 312-316.

15. Γιὰ τὸν Σολομώντα τῆς Γάζας βλ. S. Noble, "Sulaymān al-Ghazzī", στὸ: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ἐπιμ. D. Thomas καὶ Al. Mallett, 2, Brill, Leiden 2010, σσ. 617-623.

στὸν διάλογο μὲ τὸ Ἰσλάμ<sup>16</sup>. Ὁ Σολομὼν ὑπῆρξε μᾶλλον ὁ πρῶτος ὁ ὁποῖος συνέθεσε θεολογικὰ ποιήματα στὴν ἀραβικὴ γλῶσσα. Τὸ ἔργο του εἶναι κυρίως θεολογικό, ἀπολογητικὸ καὶ ποιητικὸ (97 ποιήματα), μὲ ἔκδηλη τὴ γνώση καὶ τὴν ἐπιρροή του ἀπὸ τὸν Θεόδωρο Ἀβουκαρᾶ καὶ τὸν σύγχρονό του Νεστοριανὸ θεολόγο Ἡλία τῆς Νίσιβης (975-1046). Στὸ ἔργο του αὐτό, ἡ ἀπολογητικὴ στάση τοῦ Σολομῶντος ἀναδύεται μέσα ἀπὸ τὴν ὑπεράσπιση τοῦ Τριαδολογικοῦ καὶ τοῦ Χριστολογικοῦ δόγματος, ὡς ἀπάντηση στὶς χριστιανικὲς αἰρέσεις καὶ ἔμμεσα στὴν ἰσλαμικὴ πρόκληση<sup>17</sup>. Παράλληλα ἐπιχειρεῖ νὰ καταδείξει τὴ σταυραναστάσιμη πορεία τοῦ Ἰησοῦ, καθὼς καὶ τὴ σπουδαιότητά του ἀλλὰ καὶ τὴ σημασία αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, ὡς ἀπάντηση στὴν ἰσλαμικὴ ἀμφισβήτηση. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι δὲν ἀναφέρεται στὸ Ἰσλάμ ὅταν ἀναπτύσσει τὴ σχετικὴ ἐπιχειρηματολογία καὶ τοῦτο διότι ἡ ἐποχὴ του χαρακτηρίζεται ὡς ἐποχὴ μαζικοῦ ἐξισλαμισμοῦ καὶ ἔντονου θρησκευτικοῦ φανατισμοῦ ἀπὸ ἰσλαμικῆς πλευρᾶς<sup>18</sup>.

Περὶ τὰ μέσα τοῦ 11ου αἰ. ἀξιοσημείωτη προσωπικότητα ὑπῆρξε ὁ Ἀbdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī (περ. 1000-1052), διάκονος (*shammās*) καὶ μεταφραστής, ὁ ὁποῖος δραστηριοποιήθηκε στὴν Ἀντιόχεια<sup>19</sup>. Βαθύτατα μορφωμένος στὰ πατερικὰ κείμενα, ἀφιέρωσε τὴ ζωὴ του στὴ μετάφραση πατερικῶν ἔργων ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ στὰ ἀραβικὰ καὶ στὴ σύνθεση πρωτότυπων φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν ἔργων (ὅπως τὸ *Kitāb al-Manfaʿa* = Βιβλίον Ὀφελείας) στὰ ἀραβικά, ἀπὸ ἑλληνικὲς καὶ ἀραβικὲς πηγές, χριστιανικῆς, ἰσλαμικῆς καὶ ἀρχαιοελληνικῆς προελεύσεως<sup>20</sup>. Κεντρικὴ θέση στὴ σκέψη καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἀbdallāh κατέχουν ἡ λογικὴ καὶ ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἐκφραζόμενες σὲ θέματα ὅπως αὐτὰ τῆς αἰτιοκρατίας (ντετερμινισμός), τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως, τοῦ θείου θελήματος, τοῦ ἀστρολογικοῦ ντετερμινισμοῦ, θέματα τὰ ὁποῖα βρέθηκαν συχνὰ στὸ ἐπίκεντρο τῆς ἰσλαμο-χριστιανικῆς

16. S. Noble καὶ A. Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World...*, ὅ.π., σσ. 160-163.

17. S. Noble καὶ A. Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World ...*, ὅ.π., σ. 161.

18. Ὁ.π.

19. A. Treiger, “‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī (11th-century translator and Arab Christian Theologian)”, στί: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ἐπιμ. D. Thomas καὶ A. Mallett, Brill, Leiden 2011-2013, 3: 89-113 καὶ 5: 748-49, σ. 89.

20. A. Treiger, “‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī (11th-century translator and Arab Christian Theologian)”, ὅ.π., σσ. 89-90.

ἀντιπαράθεσης. Ἐγραψε ἀρκετὰ ἀπολογητικά ἔργα κατὰ τοῦ Ἰσλάμ, μέσα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐπεχείρησε νὰ ὑπερασπισθεῖ τὰ θεμελιώδη δόγματα τοῦ Χριστιανισμοῦ (Τριαδολογικὸ καὶ Χριστολογικὸ), καθὼς καὶ τὴν ἀναίρεση τῆς ἰσλαμικῆς ἐσχατολογίας. Ἀνάμεσα στὰ ἔργα του αὐτὰ εἶναι τὰ ἑξῆς: *Βιβλίον Ὁφελείας, Λόγος περὶ Ἁγίας Τριάδος, Ἡ χαρὰ τοῦ πιστοῦ, Ἐκθεση τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως, Προκλήσεις καὶ ἀπαντήσεις σχετικὰ μὲ τὴν Τριάδα καὶ τὴν ὑποστατικὴ Ἐνωση* (τὴ θεία ἐνανθρώπηση)<sup>21</sup>.

Ἐνας ἀκόμη ἐπιφανὴς λόγιος ὑπῆρξε ὁ Ἀγάθων, ἐπίσκοπος Χόμς τῆς Συρίας, ὁ ὁποῖος ἔζησε μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1050-1150<sup>22</sup>. Ὑπῆρξε βαθύτατα μορφωμένος καὶ εὐφραδῆς στὴν ἐλληνικὴ καὶ ἀραβικὴ γλῶσσα. Ἀρχικὰ ὑπῆρξε λαϊκός, στὴ συνέχεια ὁμως ἐπείσθη ὕστερα ἀπὸ πιέσεις νὰ γίνῃ ἐπίσκοπος Ἐμέσης (Homs) τῆς Συρίας, θέση ἀπὸ τὴν ὁποία παραιτήθηκε ὁ ἴδιος, ἀναλαμβάνοντας ἔτσι προσωπικὰ τὴν εὐθύνη γιὰ τὴν ὑπαρξὴ διεφθαρμένων κληρικῶν τῆς ἐπισκοπῆς του. Καρπὸς τῆς παραιτήσεώς του ἦταν μία ὀξυδερκὴς καὶ πρωτότυπη Ἀπολογία τοῦ στα ἀραβικὰ περὶ ἱερωσύνης, μοναδικῆς λεπτότητας, πολυμέρειας καὶ ἐμβρίθειας. Ἡ ἡμερομηνία συγγραφῆς τῆς Ἀπολογίας τοποθετεῖται λίγο μετὰ ἀπὸ τὸ Σχίσμα τοῦ 1054 καὶ γι' αὐτὸ ἴσως δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἀνεπηρέαστη ἀπὸ τὴ θεολογικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ διάσταση Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, ἢ τὴν σταυροφορικὴ παρουσία καὶ ἐπιρροὴ στὴν Ἑμεσσα. Μέσα στὸ ἐν λόγω ἔργο ἀναπτύσσει τὴν ἀπολογητικὴν του θεολογία κατὰ τῆς ἰσλαμικῆς θρησκείας.

Ἐξίσου σημαντικὴ προσωπικότητα εἶναι καὶ ὁ Παῦλος Ἀντιοχείας (Būlus al-Rāhib al-Anṭākī, μέσα 12ου-ἀρχὲς 13ου αἰ.), ἐπίσκοπος Σιδῶνος, ὁ ὁποῖος προτοῦ χρισθεῖ ἐπίσκοπος τῆς περιοχῆς μᾶλλον ἐγκαταβίωσε στὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Συμεῶν τῆς Ἀντιόχειας<sup>23</sup>. Ὁ Παῦλος συνέγραψε στὴν ἀραβικὴ γλῶσσα, πιθανὸν στὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου αἰ., μία

21. A. Treiger, “‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī (11th-century translator and Arab Christian Theologian)”, ὁ.π., σσ. 89-113.

22. Περισσότερα γιὰ τὴν προσωπικότητά του βλ. S. Khalil, “Agathon of Homs”, στό: *The Coptic Encyclopedia*, ἐπιμ. A. S. Atiya, 1: 67b-68b. Macmillan, New York 1991.

23. Γιὰ τὴν προσωπικότητά του βλ. D. Thomas, “Paul of Antioch”, στό: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ἐπιμ. D. Thomas καὶ A. Mallett, 4, Brill, Leiden 2012, σσ. 78-82.



ἐπιστολή γνωστή ὡς Ἐπιστολή πρὸς τοὺς μουσουλμάνους<sup>24</sup>. Ἐκτὸς τῆς πολλαπλῆς ἔκδοσής της στὰ ἀραβικά, ἢ ἐν λόγῳ ἐπιστολή ἔχει μεταφρασθεῖ στὰ ἀγγλικά, τὰ γαλλικά καὶ τὰ ἰσπανικά. Στὴν ἐπιστολή του αὐτὴ ὁ Παῦλος κάνει χρῆση ἢ ὑπαινίσσεται χωρὶα τοῦ Κορανίου, 64 περίπου φορὲς καὶ ἀναφέρεται σὲ 32 ἐνότητες τοῦ Κορανίου. Χρησιμοποιεῖ ἐπίσης τὸ Κοράνιο γιὰ νὰ στηρίξει τὴν ὀρθότητα τῶν ὀρθοδόξων δογμάτων, ὅπως αὐτὸ τῆς ἔνωσης τῆς θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, τὴν ἐγκυρότητα τῶν χριστιανικῶν Γραφῶν, ἀκόμη καὶ τὴν ἀνωτερότητα τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμὸ καὶ τὸ Ἰσλάμ. Συχνὰ ἀναρωτιέται κάποιος ἂν τὸ ἀκροατήριό της καθ' ὅλα ὀρθόδοξης σκέψης τοῦ ἦταν χριστιανικὸ ἢ μουσουλμανικὸ. Ἡ λεπτομερὴς ἀντιρρητικὴ τοῦ μουσουλμάνου νομικοῦ Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (1228-1285) στὶς θέσεις τοῦ Παύλου, χωρὶς νὰ τὸν κατονομάζει, δείχνει τὸ ἐνδιαφέρον τὸ ὁποῖο προσέλκυσε ἢ Ἐπιστολή ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν γένει ἔργο του, ὄχι μόνον στὸν al-Qarāfī ἀλλὰ καὶ σὲ μετέπειτα ἐξέχοντες μουσουλμάνους διανοουμένους, ὅπως τὸν Ibn Taymiyyah (1263-1328) καὶ τὸν Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī (1256-1327).

Ἀρκετὰ μεταγενέστερα (περὶ τὸν 17ο αἰ.) ὁ Μακάριος, Πατριάρχης Ἀντιοχείας ἀπὸ τὸ Χαλέπι (Makāriyūs ibn al-Za‘īm al-Ḥalabī, 1600-72)<sup>25</sup>, μεταρρυθμιστὴς τῆς Λειτουργικῆς ζωῆς τῶν ἀραβόφωνων ὀρθοδόξων, καθὼς καὶ ὁ γιὸς του, ἀρχιδιάκονος καὶ μετέπειτα ἐπίσκοπος Χαλεπίου Παῦλος (Bulus Ibn al-Za‘īm al-Ḥalabī 1627-1669)<sup>26</sup>, θὰ ἀποτελέσουν

24. Περισσότερα γιὰ τὸ ἐν λόγῳ ἔργο βλ. H. Teule, “Paul of Antioch’s Attitude towards the Jews and the Muslims: His Letter to the Nations and the Jews”, στὸ: *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, ἐπιμ. Barbara Roggema, M. Poorthuis καὶ P. Valkenberg, Peeters, Leuven 2005, σσ. 91-110. Γιὰ τὴν μετάφραση ὀρισμένων ἀποσπασμάτων τῶν ἔργων τοῦ Παύλου Ἀντιοχείας βλ. R. Ebied καὶ D. Thomas (ἐπιμ. καὶ μετάφρ.), *Muslim-Christian Polemic During the Crusades*, Leiden 2005, σσ. 54-146.

25. Γιὰ τὴν σχετικὴ του δράση βλ. N. Serikoff, “Understanding of the Scriptures: Patriarch Makāriyūs ibn al-Za‘īm and His Arab Orthodox Flock (From the Patriarch Makāriyūs’ Note-Book)”, *ARAM* 11-12 (1999-2000), σσ. 523-31.

26. Γιὰ τὸν βίό τῶν δύο προσωπικότητων βλ. H. Kilpatrick, “Makariyus Ibn al-Za‘īm (ca. 1600-1672) and Bulus Ibn al-Za‘īm (Paul of Aleppo) (1627-1669)”, στὸ: *Essays in Arabic Literary Biography II (1350-1850)*, ἐπιμ. J. E. Lowry καὶ D. J. Stewart, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, σσ. 262-73.

τις πλέον αντιπροσωπευτικὲς ἐκκλησιαστικὲς προσωπικότητες τοῦ ἀραβόφωνου ὀρθόδοξου κόσμου τῆς μεταβυζαντινῆς περιόδου. Ὁ πρῶτος ταξίδεψε ἐκτεταμένα στὴ Ρουμανία, τὴν Οὐκρανία, τὴ Ρωσία καὶ τὴ Γεωργία σὲ ἀναζήτηση οἰκονομικῶν πόρων τῆς πτωχευμένης ἐπαρχίας του. Ἀπὸ πλευρᾶς συγγραφικῆς ἀξιοσημείωτο εἶναι τὸ ἔργο του περὶ τὴν ἀραβικὴ ἐρμηνεία τῶν ἐλληνικῶν ὄρων, περὶ τοῦ σημείου τοῦ σταυροῦ, τῆς ἀρχιερατικῆς προσευχῆς, ἀλλὰ καὶ οἱ δύο ἐπιστολές του πρὸς τὸν βασιλέα τῆς Γαλλίας Λουδοβίκο ΙΔ' (1643-1715), ἀπὸ τὸν ὁποῖο μάλιστα ζητοῦσε προστασία καὶ πολιτικὴ βοήθεια γιὰ τοὺς Χριστιανοὺς τῆς Ἀνατολῆς, χωρὶς ὅμως νὰ λάβει καμμία ἀπάντηση<sup>27</sup>.

Ὅσον ἀφορᾷ τὸν δεύτερο, τὸν Παῦλο, ταξίδεψε καὶ ἐκεῖνος στὴ Ρωσία καὶ τὴ Γεωργία ὅπως ὁ πατέρας του, ἀλλὰ ἐπιστρέφοντας ἀρρώστησε καὶ πέθανε στὸ Tbilisi, πρωτεύουσα τῆς Γεωργίας, τὸ 1669. Τὸ ταξιδιωτικὸ του ἡμερολόγιο θεωρεῖται κειμήλιο τῆς ἀραβικῆς χριστιανικῆς γραμματείας<sup>28</sup>.

## 2. Ἡ πολεμικὴ γραμματεία κατὰ τοῦ Ἰσλάμ

Μὲ τὴν πολεμικὴ γραμματεία ἀσχολήθηκαν ὅσοι ὀρθόδοξοι συγγραφεῖς ζοῦσαν ἐκτὸς ἰσλαμικῆς ἐπικράτειας ἢ τὰ ἔργα τους ἦταν γραμμένα στὴν ἐλληνικὴ ἢ τὴ συριακὴ γλῶσσα. Αὐτοὶ κινήθηκαν μὲ περισσότερη ἄνεση καὶ τόλμη καὶ ἔτσι κατέφυγαν στὴν πολεμικὴ στάση κατὰ τοῦ Ἰσλάμ<sup>29</sup>. Τὰ συγγράμματά τους ἦταν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον πολεμικὰ κατὰ τῆς θρησκείας τοῦ Μωάμεθ.

Πρωτοπόρος στὸ ἐγχείρημα αὐτὸ ὑπῆρξε ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός (περ. 675/6-749). Ὁ Δαμασκηνὸς οὐσιαστικὰ ὑπῆρξε ὁ πρῶτος

27. S. Noble καὶ A. Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700...*, ὁ.π., σσ. 239-250.

28. S. Noble καὶ A. Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World 700-1700...*, ὁ.π., σσ. 256-274.

29. Γιὰ τὴν κατὰ τοῦ Ἰσλάμ ἀπολογητικὴ καὶ ἀντιρρητικὴ γραμματεία τῶν βυζαντινῶν συγγραφέων βλ. Ἀ. Ζιάκα, *Μεταξὺ Πολεμικῆς καὶ Διαλόγου. Τὸ Ἰσλάμ στὴ Βυζαντινὴ, Μεταβυζαντινὴ καὶ Νεώτερη ἐλληνικὴ γραμματεία*, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2010. Βλ. ἐπίσης Ε. Σδράκας, *Ἡ Κατὰ τοῦ Ἰσλάμ Πολεμικὴ τῶν Βυζαντινῶν Θεολόγων*, Θεσσαλονίκη 1961.

χριστιανός που άσχολήθηκε με τὸ Ἰσλάμ<sup>30</sup>. Εἶναι ὁ στοχαστὴς ποὺ ἐγκαινιάζει τὴ μακρὰ παράδοση τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου ἀνάμεσα στὸν Χριστιανισμό καὶ τὸ Ἰσλάμ<sup>31</sup>. Σὲ μία πολὺ δεινὴ περίοδο γιὰ τὴ Βυζαντινὴ Αὐτοκρατορία –περίοδο ἀπώλειας τῶν ἐπαρχιῶν της σὲ Συρία, Παλαιστίνη καὶ Αἴγυπτο–, ἡ ὁποία ἄλλαξε ἄρδην τὰ κοινωνικοπολιτικὰ δεδομένα τῆς καθημερινότητος τῶν ὀρθοδόξων, ὁ Δαμασκηνὸς παρεμβαίνει στὴν ἱστορικὴ συγκυρία μὲ μία σειρὰ ἀπὸ κείμενα καὶ εὐρύτερες πρωτοβουλίες γιὰ νὰ διασώσει, στὸ πλαίσιο τῆς ἀναπτυσσόμενης διαθρησκειακότητος τοῦ καθημερινοῦ βίου, τὰ δεδομένα ὅρια τῆς ταυτότητας/ἐτερότητας ὀρθοδόξων καὶ μουσουλμάνων<sup>32</sup>. Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ Δαμασκηνὸς δὲν προσέγγισε συστηματικὰ τὸ Ἰσλάμ, ὅπως ἄλλοι χριστιανοὶ συγγραφεῖς, ἀλλὰ ἀναφέρθηκε ἐν συντομίᾳ σὲ αὐτό. Ὅπως ὀρθὰ ἐπισημαίνει ὁ ἰσλαμολόγος David Thomas, ὁ Δαμασκηνὸς στὸ ἔργο του *Περὶ Αἰρέσεων*<sup>33</sup>, ὅπου σχολιάζει τὴ θρησκεία τοῦ Ἰσλάμ, τοὺς «Ἰσμαηλίτες», ὅπως τοὺς ἀποκαλεῖ, δὲν κάνει μία θεολογικὴ σύγκριση ἢ ἀνάλυση ἀνάμεσα στὴ χριστιανικὴ καὶ τὴν ἰσλαμικὴ διδασκαλία<sup>34</sup>. Αὐτὸ ὑποδηλώνει ὅτι γιὰ τὸν Δαμασκηνὸ τὸ Ἰσλάμ δὲν εἶναι παρὰ μία σειρὰ ἀπὸ πεποιεθῆσεις ποὺ δημιουργήθηκαν ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό καὶ ἀπὸ ἀνθρώπινη ἐπινόηση<sup>35</sup>.

Ἀπὸ τίς πλέον ἀντιπροσωπευτικὲς προσωπικότητες αὐτῆς τῆς κατηγορίας εἶναι καὶ ὁ Νικήτας ὁ Βυζάντιος (9ος αἰ.), ἰδίως μὲ τὸ ἔργο

30. Γιὰ τὸ πῶς βλέπει ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς τὸ Ἰσλάμ βλ. D. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Brill, Leiden 1972. Μία νέα μελέτη, ἡ ὁποία ἐξετάζει τὴ σχέση τοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ μὲ τὸ ἰσλαμικὸ περιβάλλον στὸ ὁποῖο ἔδρασε, βλ. N. Awad, *Umayyad Christianity: John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2018.

31. Β. Ἀδραχτᾶς, «Οἱ ἐπιστημολογικὲς προκείμενες τῆς συνάντησης Ὁρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ», *Ὁ Διάλογος τῆς Ὁρθοδοξίας μὲ Δύση καὶ Ἀνατολή*, τόμ. Γ', Ἑλληνικὸ Ἀνοικτὸ Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, 124-177, σ. 153.

32. Ὁ.π.

33. Γιὰ τὸ ἔργο του βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ Αἰρέσεων ἐν Συντομίᾳ*, ρσ' 40, PG 94, σσ. 678-780.

34. D. Thomas, "Christian Theologians and New Questions", στὸ: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ἐπιμ. Emmanouela Grypeou, M. Swanson & D. Thomas, Brill, Leiden 2006, σσ. 257-276· ἐδῶ σσ. 257-258.

35. D. Thomas, "Christian Theologians and New Questions", ὁ.π., σ. 258.

του: *Ἀνατροπή τῆς παρά τοῦ Ἄραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης Βίβλου*<sup>36</sup>. Πρόκειται γὰρ μίᾳ πραγματεία τυπικὰ ἀντιρρητική, πολεμική, στὴν ὁποία ὁ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ καταδείξει ὅτι τὸ Ἰσλάμ εἶναι θρησκεία ἀσυνάρτητη. Στὸ ἔργο αὐτὸ εἶναι ἀξιοπαρατήρητο ὅτι ὁ συγγραφέας ἀποπειρᾶται –κάτι ποὺ συμβαίνει γιὰ πρώτη φορὰ στὰ ἑλληνικὰ δεδομένα– μίᾳ σειρὰ ἀπὸ μεταφραστικὲς δοκιμὲς, παραφράσεις, σχόλια καὶ συνόψεις κεφαλαίων τοῦ ἰδίου τοῦ Κορανίου. Ὁ Νικήτας ἀρθρώνει τὴν ὅλη ἀντιπαράθεσή του μὲ τρόπο αὐστηρῶς ὀρθολογικὸ καὶ δὴ διαλεκτικὸ, ἀποσκοπώντας ἔτσι στὸ νὰ καταδείξει μὲ ὄρους καθολικὰ δεσμευτικὸς τὴν κατ’ αὐτὸν αὐθαιρεσία τῆς ἰσλαμικῆς θρησκείας.

Μετὰ ἀπὸ τοὺς ἀνωτέρω ἀκολούθησαν καὶ ἄλλοι βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, ὅπως ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς (1296-1359), ὁ Ἰωσήφ ὁ Βρυέννιος (1350-1432), ὁ Μανουὴλ Β΄ Παλαιολόγος (1350-1425), ὁ Ἰωάννης Στ΄ ὁ Καντακουζηνός (1292-1383) κ.ἄ. Μελετώντας κάποιος τὰ σχετικὰ ἔργα τῶν παραπάνω συγγραφέων θὰ διαπιστώσει ὅτι ἡ στάση τους ἔναντι τοῦ Ἰσλάμ εἶναι ἄκρως ἐπικριτική καὶ συνεπῶς ἀκολουθοῦν μίᾳ πολεμικῆ στάσει ἔναντι τῆς θρησκείας τοῦ Μωάμεθ. Ἄς σταχυολογήσουμε ἐνδεικτικὰ μερικοὺς χαρακτηρισμοὺς ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ συγγραφεῖς αὐτοὶ γιὰ νὰ τὸ περιγράψουν.

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς τονίζει ὅτι οἱ Τοῦρκοι μουσουλμάνοι εἶναι πολεμοχαρῆς λαός<sup>37</sup>. Τοὺς χαρακτηρίζει μὲ τὰ μελανώτερα χρώματα καὶ μάλιστα ἀποκαλεῖ τοὺς Χιόνες ὡς μαθητὲς τοῦ σατανᾶ<sup>38</sup>, τὸν δὲ Μωάμεθ τὸν χαρακτηρίζει «ψευδόχριστο καὶ ψευδοπροφήτη»<sup>39</sup>. Δριμύτερος στὸν χαρακτηρισμὸ του εἶναι ὁ Ἰωσήφ ὁ Βρυέννιος, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει ὅτι ὁ Μωάμεθ εἶναι «πρόδρομος τοῦ ἀντιχρίστου»<sup>40</sup>.

36. Γιὰ τὸ ἔργο του βλ. Νικήτα τοῦ Βυζαντίου, *Ἀνατροπή τῆς παρά τοῦ Ἄραβος Μωάμετ πλαστογραφηθείσης Βίβλου*, PG 105, 669 A-805.

37. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἐπιστολὴ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν*, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια. Π. Χρήστου, Δ΄, ἐκδ. Βυζάντιον, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 160-196, 166 καὶ 168.

38. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἐπιστολὴ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν*, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), ὁ.π., σ. 168.

39. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἐπιστολὴ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν*, Ἔργα, 7 (ΕΠΕ 120), ὁ.π., σ. 186.

40. Α. Ἀργυρίου, «Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου μετὰ τινος Ἰσμαηλίτου Διάλεξις», *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 35 (1966), σσ. 158-195, σ. 176, στ. 441.

Γιὰ τοὺς μουσουλμάνους δὲ ἀναφέρει ὅτι βλασφημοῦν διαρκῶς τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, καταστρέφουν τοὺς ναοὺς του, καταπατοῦν τὶς εἰκόνες του καὶ φονεύουν τοὺς δούλους τοῦ Κυρίου<sup>41</sup>. Ὁ δὲ Μανουήλ Παλαιολόγος κάνει παρόμοιες ἀναφορές. Χαρακτηρίζει τὴν πίστη τοῦ μουσουλμάνου συνομιλητῆ του, τὸ Ἰσλάμ, ὡς «ἀθεΐα»<sup>42</sup>. Σὲ ἄλλο δὲ σημεῖο ἀναφέρει ἐπίσης ὅτι προσπάθησε «τὴν παραπλήγος Μωάμεθ ἐξελέγχειν μανίαν»<sup>43</sup>. Τέλος ὁ Ἰωάννης Καντακουζηνὸς στὸ ἔργο του *Κατὰ Μωαμεθανῶν* ἀναφέρει ὅτι ὅσοι δὲν πιστεύουν στὸν Χριστό (δηλ. οἱ μουσουλμάνοι) εἶναι ἀσεβεῖς καὶ βαθύτατα πλανημένοι<sup>44</sup>. Γιὰ τὸν ἴδρυτὴ τοῦ Ἰσλάμ, τὸν Μωάμεθ, γράφει τὰ ἀκόλουθα: «ἄνθρωπος ἐξώλης καὶ παράφρων [...] ὄντινα οὐχ ἀμάρτοι τις, ὡς ἔμοιγε δοκεῖ, πρωτότοκον διαβόλου καὶ υἱὸν ἀπωλείας πατέρα τε καὶ υἱὸν ψεύδους καλέσας αὐτόν [...] στρεβλὸς τὴν γνώμην, στρεβλότερος τὴν ψυχὴν [...]. Συναγαγὼν γὰρ σχεδὸν πᾶσαν αἴρεσιν, καὶ μίξας ἐν αὐταῖς τὰ τῆς διανοίας αὐτοῦ ἀναπλάσματα, ἐν τι κρᾶμα πεποίηκεν, ψυχῶν δηλητήριον»<sup>45</sup>.

Στὸ *Κατὰ Μωάμεθ* ἔργο του, περιγράφοντας μὲ ἀρκετὰ αὐστηρὸ ἀλλὰ καὶ σαρκαστικὸ τρόπο τὸ ψευδὲς προφητικὸ ἀξίωμα τοῦ Μωάμεθ, ὑποβιβάζοντας μάλιστα τὸ πρόσωπό του καὶ τὴ θρησκεία του, ἀναφέρει ἐπιγραμματικὰ ὅτι τὸ Ἰσλάμ δὲν στηρίχθηκε πάνω σὲ θαύματα, ὅπως συνέβη μὲ τὸν Χριστιανισμό, ἀλλὰ στὴν ἀπειλὴ τοῦ ξίφους. Γράφει μὲ ἔμφαση: «οὐκ ἦλθε διὰ θαυμάτων [ἐνν. τὸν Μωάμεθ καὶ τὸ μήνυμά του], ἀλλὰ διὰ ξίφους»<sup>46</sup>.

Πέραν ὅμως τῶν ἐλληνόφωνων συγγραφέων, ὁμοίως ἀντιμετώπισαν τὸ Ἰσλάμ, ὅπως ἤδη προαναφέρθηκε, καὶ οἱ Σύροι ὀρθόδοξοι συγγραφεῖς. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ περίπτωση τοῦ John Bar Penkāyē (7ος αἰ.). Ὁ Σύρος χριστιανὸς συγγραφέας περιγράφει τοὺς Ἄραβες μουσουλμάνους μὲ τὰ πλέον μελανὰ χρώματα. Τοὺς χαρακτηρίζει:

41. Ἀ. Ἀργυρίου, «Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου ...», ὁ.π., σσ. 182, στ. 603-183, στ. 606.

42. Μανουήλ Παλαιολόγου, *Διάλογος ὃν ἐποίησατο μετὰ τινος Πέρσου*, PG 156, 126 A-173 C, 128 C.

43. Μανουήλ Παλαιολόγου, *Διάλογος ὃν ἐποίησατο μετὰ τινος Πέρσου*, PG 156, 129 B.

44. Ἰωάννου Καντακουζηνοῦ, *Κατὰ Μωαμεθανῶν*, PG 154, 372 A-584 A, 505 B.

45. Ἰωάννου Καντακουζηνοῦ, *Κατὰ Μωαμεθανῶν*, PG 154, 372 A-584 A, 589 C-D.

46. Ἰωάννου Καντακουζηνοῦ, *Κατὰ Μωάμεθ*, PG 154, 584 B-692 C, 584 D.

«Βαρβάρους», «ἄγριους ἀνθρώπους», τῶν ὁποίων ἡ τροφή εἶναι τό «μίσος» καί ἡ «ὀργή»<sup>47</sup>.

Ἐπομένως, οἱ βυζαντινοὶ ἑλληνόφωνοι καθὼς καὶ οἱ συρόφωνοι ὀρθόδοξοι συγγραφεῖς, λόγω τοῦ ὅτι ἔγραψαν τὰ ἔργα τους στὴν ἑλληνικὴ ἢ τὴ συριακὴ γλῶσσα, κινουῦνταν μὲ μεγαλύτερη τόλμη καὶ ἄνεση ἀπὸ ὅ,τι οἱ ἀραβόφωνοι συγγραφεῖς. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ στάση τους ἔναντι τοῦ Ἰσλάμ ἦταν πολεμικὴ καὶ ἀντιρρητικὴ καὶ ὄχι τόσο διαλλακτικὴ. Ὡστόσο ἡ πολεμικὴ τους αὐτὴ διάθεση τοὺς παρασύρει ἐνίοτε σὲ ἀκρότητες καὶ ὑπερβολὲς κατὰ τοῦ Ἰσλάμ καὶ τῶν μουσουλμάνων, ὅπως ἤδη φάνηκε παραπάνω μὲ τοὺς σχετικὸς χαρακτηρισμοὺς. Παρὰ τὶς ἀρνητικὲς τῆς πλευρῆς, ἡ πολεμικὴ τους αὐτὴ τοὺς διευκολύνει νὰ ἐκφράσουν ἀπερίφραστα τὴ χριστιανικὴ τους ταυτότητα. Χωρὶς νὰ δεσμεύονται ἀπὸ τὴ σύγχρονη πρακτικὴ τῆς «πολιτικῆς ὀρθότητος», οἱ ἐν λόγω συγγραφεῖς χαρακτηρίζουν σαφέστατα τὸ Ἰσλάμ, παρὰ τὰ ὅποια ἐνδεχομένως θετικὰ στοιχεῖα, ὡς ψευδῆ θρησκεία, διότι στὴν πραγματικότητα ἀρνεῖται τὰ θεμελιώδη δόγματα τοῦ Χριστιανισμοῦ, δηλαδὴ τὸ τριαδολογικὸ καὶ τὸ χριστολογικὸ.

Ἐπιπλέον νομίζουμε ὅτι κατέστη σαφὲς ὅτι τὸ πολυπολιτισμικὸ Βυζάντιο (καὶ ἡ ἐξ ἴσου πολυπολιτισμικὴ διάσταση τοῦ φαινομένου τῆς βυζαντινῆς Ὀρθοδοξίας) δὲν ὀρίζονται οὔτε ἐξαντλοῦνται ἀπὸ τὴ μελέτη ἐνὸς μόνο γλωσσικοῦ *corpus* πηγῶν. Οἱ προκλήσεις τὶς ὁποῖες εἶχαν οἱ ἀραβόφωνοι Ὀρθόδοξοι ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς καὶ θεολόγοι ἦταν πολὺ διαφορετικὲς ἀπὸ ἐκεῖνες τῶν ἑλληνόφωνων βυζαντινῶν, ἀντιρρητικῶν τοῦ Ἰσλάμ συγγραφέων. Οἱ πρῶτοι ἔπρεπε νὰ «ἀνακαλύψουν» τρόπους κατανόησης καὶ ἐρμηνείας τῶν ἰσλαμικῶν θέσεων, κυρίως τοῦ Κορανίου, γιὰ νὰ ἐκθέσουν τὶς χριστιανικὲς τους θέσεις δογματικοῦ περιεχομένου – εἴτε γιὰ ἀντιρρητικούς, εἴτε γιὰ προπαγανδιστικούς-ποιμαντικούς-ἱεραποστολικὸς λόγους. Οἱ δεῦτεροι ἀπευθύνονταν κυρίως σὲ δικό τους ἀκροατήριον καὶ ἡ ἀντιρρητικὴ-ἀπολογητικὴ ἦταν τὸ κύριον μέλημα καὶ ἡ τακτικὴ τους.

47. S. Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's *Riṣ Mellē*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9 (1987), σσ. 51-75, ἐδῶ σσ. 58 καὶ 66.

### 3. Ὁ σύγχρονος διαθρησκειακὸς διάλογος μεταξὺ Ὁρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ καὶ οἱ σύγχρονες τάσεις

Σὲ ἀκαδημαϊκὸ ἐπίπεδο, ἡ προσέγγιση τοῦ Ἰσλάμ ἐκ μέρους τῶν Ὁρθοδόξων ἀποτυπώνεται στὸν Ἀρχιεπίσκοπο Ἀλβανίας Ἀναστάσιο Γιαννουλάτο (1929-). Ἡ ἐνασχόλησή του μὲ τὸ Ἰσλάμ κατάφερε νὰ ἐμπλουτίσει περαιτέρω τὴ στάση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας ἐναντι τοῦ Ἰσλάμ. Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἀναστάσιος εἶναι θρησκευολόγος διεθνοῦς ἀναγνώρισης, ὁ ὁποῖος ἔχει ἀσχοληθεῖ διεξοδικὰ μὲ τὸ Ἰσλάμ. Ὁ Γιαννουλάτος προσεγγίζει τὸ Ἰσλάμ ὑπὸ μία θετικὴ ὀπτική. Ὑποστηρίζει ὅτι λόγῳ τοῦ ὅτι ἡ ἰσλαμικὴ παράδοση ἀναγνωρίζει τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ Ἀβραάμ καὶ τοῦ Ἰησοῦ, αὐτὸ ἀποτελεῖ σημεῖο σύγκλισης ἀνάμεσα στὴν Ὁρθοδοξία καὶ τὸ Ἰσλάμ, στὸν βαθμὸ ποῦ ἀξιοποιοῦνται ὡς ἐμβληματικὰ σημεῖα κοινῆς ἱστορικότητας. Ἔτσι ὁ Γιαννουλάτος θεώρησε πῶς ὁ διάλογος Ὁρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ στὴν ἐποχὴ μας ὄχι μόνον εἶναι ἐπιθυμητός, ἀλλὰ καὶ ἐφικτός ἢ ἀκόμη καὶ ἀναγκαῖος, ἐφ' ὅσον στὴν ἱστορία ἔχει ἤδη πραγματοποιηθεῖ ὡς αὐτὸ ποῦ ὁ ἴδιος ἀποκαλεῖ «διάλογο ζωῆς»<sup>48</sup>.

Ἡ ἐνασχόληση τοῦ Γιαννουλάτου μὲ τὸ Ἰσλάμ ἀποτελέσσει τὸ ἐφ-αλτήριο προκειμένου νὰ ἀναπτυχθεῖ στὸν 20ὸ αἰῶνα ἓνα πλαίσιο διαθρησκειακοῦ διαλόγου. Ἡ σημερινὴ κατάσταση στίς σχέσεις μεταξὺ Ὁρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία γενικὴ πρόθεση πολιτισμικῆς καὶ πνευματικῆς προσέγγισης, μὲ ἀπώτερο στόχο τὴν ἀλληλογνωριμία τῶν δύο αὐτῶν πνευματικῶν μεγεθῶν, στὸ πλαίσιο συμβολῆς στὴν εἰρήνη καὶ τὴν καταλλαγὴ. Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο διατηρεῖ εἰδικὴ ἐπιτροπὴ γιὰ τὸν διάλογο μὲ τὸ Ἰσλάμ. Ὁμοίως καὶ τὸ Πατριαρχεῖο Μόσχας συμμετέχει τακτικὰ σὲ διαθρησκειακὲς συναντήσεις, οἱ ὁποῖες γίνονται στὴν ἐπικράτειά του, ὅπου τὸ ἰσλαμικὸ στοιχεῖο εἶναι αὐξημένο.

Κατὰ παρόμοιο τρόπο λειτουργοῦν καὶ τὰ ὑπόλοιπα Πατριαρχεῖα, κυρίως ὅμως αὐτὰ ποῦ βρίσκονται σὲ χῶρες μὲ ἔντονο τὸ ἰσλαμικὸ

48. Περισσότερα γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ καὶ τὸ πῶς προσεγγίζει ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἀλβανίας κ. Ἀναστάσιος τὸν διάλογο μεταξὺ Ὁρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ βλ. Ἀρχιεπ. Ἀναστάσιος Γιαννουλάτος, *Παγκοσμιότητα καὶ ὀρθοδοξία (Μελετήματα ὀρθοδόξου προβληματισμοῦ)*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2000.

στοιχείο. Στὸ Πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας εἶναι γνωστὲς οἱ προσπάθειες τοῦ μητροπολίτη George Khodr (1923-) γιὰ τὴν προσέγγιση τῆς ἰσλαμικῆς σκέψης ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πλευρά<sup>49</sup>. Θὰ πρέπει νὰ τονισθεῖ ἐπίσης καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ μητροπολίτη Ἑλβετίας Δαμασκηνοῦ (1936-), ὁ ὁποῖος μὲ τὴν εὐλογία τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως πρωτοστάτησε στὴν ὀργάνωση τοῦ μεγάλου Διαθρησκειακοῦ Κέντρου στὴ Γενεύη τῆς Ἑλβετίας, τὸ ὁποῖο ἔχει σκοπὸ νὰ συμβάλει στὴν προσέγγιση καὶ τὸν διάλογο ἀνάμεσα στὸν Χριστιανισμό, τὸ Ἰσλάμ καὶ τὸν Ἰουδαϊσμό.

Παρὰ τὴν εὐρύτερη προσπάθεια ἐκ μέρους τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν νὰ προωθήσουν τὸν ἰσλαμο-χριστιανικὸν διάλογο, ἐν τούτοις ἀρκετὲς συζητήσεις καὶ ἀντιθέσεις ἔχουν ἀναφεῖ ἐνδοορθόδοξα γιὰ τὸν κίνδυνον ποὺ μπορεῖ νὰ ἀντιπροσωπεύει γιὰ τοὺς ὀρθοδόξους αὐτὸς ὁ διαθρησκειακὸς διάλογος. Ἀρκετοὶ ὀρθόδοξοι ποιμένες καὶ θεολόγοι ἔχουν ἐκφράσει τὴν ἀντίθεσή τους ὡς πρὸς τὴ συμμετοχὴ τῶν ὀρθοδόξων στὸν διάλογο μὲ τὸ Ἰσλάμ. Ὑποστηρίζουν ὅτι, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν σύγχρονον διαθρησκειακὸν διάλογο ποὺ προωθεῖται ἀπὸ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ τὸ Παγκόσμιον Συμβούλιον Ἐκκλησιῶν, ὡς τὸ πλέον πρόσφορον μέσο γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν ποικίλων κοινωνικῶν προβλημάτων ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὴ συνάντηση ἢ τὴ συνύπαρξη ἐτερόκλητων θρησκευτικῶν ὁμάδων μέσα στὸ πλαίσιο τόσο τοῦ σύγχρονου κράτους ὅσο καὶ τῆς παγκόσμιας κοινότητος, ὁ διάλογος μεταξὺ Ὀρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ κατὰ τὸ παρελθὸν εἶχε ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀπολογητικὸ καὶ ἀντιρρητικὸ χαρακτήρα<sup>50</sup>. Συγκεκριμένα ὁ ἀείμνηστος ἀρχιμ. Γεώργιος Καψάνης (1935-2014), σχολιάζοντας ἀρνητικὰ τοὺς σύγχρονους διαθρησκειακοὺς διαλόγους καὶ εἰδικώτερα τὸν διάλογο μεταξὺ Ὀρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ, ἐπισημαίνει τὰ ἑξῆς: «Οἱ ἅγιοι τῆς Ἐκκλησίας ποὺ ἤρθαν σὲ διάλογο μὲ τὸ Ἰσλάμ, στὴν οὐσία ὁμολόγησαν τὴν ὀρθόδοξη πίστη, σὲ περιόδους μάλιστα ποὺ οἱ ὀρθόδοξοι θὰ εἶχαν λόγους νὰ ἀποσπάσουν εὐνοϊκότερη συμπεριφορὰ ἐκ μέρους τῶν κυρίαρχων μουσουλμάνων, ἐν τούτοις δὲν ἔκαναν οὔτε τὴν

49. Μία καλὴ μελέτη τοῦ μητροπολίτη George Khodr, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία καταγράφει τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴν ἰσλαμικὴ θρησκεία, βλ. G. Khodr, *Ἡ φύση τοῦ Ἰσλάμ*, μετάφρ. Ρόνι Μπου Σάμπα, Μασέστρως, Λίβανος 2009.

50. Ἀρχιμ. Γεώργιος Καψάνης, «Ὀρθοδοξία καὶ Ἰσλάμ», στὸν διαδικτυακὸ τόπο: <https://www.impantokratoros.gr/E43ED69B.el.aspx> (13-10-2019).



παραμικρή υποχώρηση στα δόγματα της Ὁρθόδοξης πίστεως, πράγμα πού πολλές φορές τοὺς στοίχισε τὴν ἴδια τους τὴ ζωή»<sup>51</sup>. Σὲ ἀντίθεση λοιπὸν μὲ τὸν διάλογο πού ἔκαναν μὲ τοὺς μουσουλμάνους οἱ ἄγιοι τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ὀρθόδοξος γέροντας Γεώργιος Καψάνης διαπιστώνει ὅτι στοὺς σύγχρονους διαλόγους παρατηρεῖται ἕνας σοβαρὸς διαθρησκευτικὸς συγκρητισμὸς, πού ἀξιολογεῖ θετικὰ τὸ Ἰσλάμ καὶ ταυτόχρονα ἀποσιωπᾷ τὰ κυριώτερα θέματα τῆς ὀρθόδοξης πίστεως<sup>52</sup>.

### Ἐπίλογος

Ἐπομένως, στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία –καὶ ἰδίως στὸν ἐλλαδικὸ χῶρο– ἀναπτύχθηκαν δύο τάσεις σχετικὰ μὲ τὸν διάλογο μὲ τὸ Ἰσλάμ: Μία πρώτη τάση, μὲ πρωτοστάτες τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ ἐκπροσώπους τῶν θεολογικῶν Σχολῶν, προώθησε τὸν διάλογο ἀνάμεσα στὶς δύο πλευρές, μὲ κύριο ἄξονα τὰ κοινωνικὰ ζητήματα τῆς σύγχρονης ἐποχῆς καθὼς καὶ τὴν ἐπίλυση τοῦ θρησκευτικοῦ φανατισμοῦ καὶ τῆς θρησκευτικῆς βίας. Ἡ δεύτερη τάση, ὅπως ἤδη παρατηρήθηκε, ἀρνήθηκε τὴ συμμετοχὴ τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας σὲ αὐτοὺς τοὺς διαλόγους, μὲ πρωτοστάτες παραδοσιακοὺς κληρικοὺς καὶ θεολόγους. Καὶ τοῦτο διότι οἱ σημερινοὶ διάλογοι δὲν ἀποσκοποῦν στὴν ἀνάδειξη τῆς ἀλήθειας καὶ τὴν ὑπεροχὴ τῆς ὀρθόδοξης πίστεως ἔναντι τοῦ Ἰσλάμ, ὅπως συνέβαινε στὸ παρελθόν, ἀλλὰ σὲ δευτερεύοντα ζητήματα πού δὲν ἀφοροῦν τὴ σωτηριολογικὴ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ τὸναντίον τὴν βλάπτουν. Οἱ παραπάνω ἐπισημάνσεις ὀφείλουν νὰ μᾶς προβληματίσουν καὶ νὰ ἀναρωτηθοῦμε ποιὰ ἀπὸ τὶς δύο αὐτὲς τάσεις

51. Ὁ.π.

52. Βλ. ὁ.π. Ἐπίσης τὸ ἴδιο μῆκος κύματος κινεῖται ἐν πολλοῖς καὶ ὁ Ὀμότ. Καθηγητῆς τοῦ Α.Π.Θ., π. Θεόδωρος Ζήσης (1941-), ὁ ὁποῖος σημειωτέον ὅτι ἔχει ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα. Θεωρεῖ ὅτι ἡ ὀρθὴ ἀξιολόγησις τοῦ Ἰσλάμ καὶ τοῦ ἰδρυτοῦ της, τοῦ Μωάμεθ δὲν γίνεται μέσα ἀπὸ τοὺς σύγχρονους διαθρησκευτικοὺς διαλόγους, ἀλλὰ μέσα ἀπὸ τὰ ἀντιρρητικὰ συγγράμματα τῶν ἀγίων καὶ πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, στὰ ὁποῖα παρουσιάζεται μία ἀπορριπτικὴ καὶ ἀρνητικὴ προσέγγισις τοῦ Ἰσλάμ. Ἄλλωστε οἱ ἄγιοι τῆς Ἐκκλησίας, ἀποδέχονταν τὸν Μωάμεθ ὡς ψευδοπροφήτη (βλ. π. Θεόδωρος Ζήσης, *Διαθρησκευτικὲς συναντήσεις: Ἄρνησις τοῦ Εὐαγγελίου καὶ προσβολὴ τῶν Ἁγίων Μαρτύρων*, ἐκδ. Παλίμψηστον, Θεσσαλονίκη 1990, σσ. 52-103).

κινεῖται στὴ σωστὴ κατεύθυνση καὶ πραγματικὰ ἐκφράζει τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἐμπειρία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, μὲ βάση τὴν παραπάνω ἱστορικὴ ἀναδρομὴ τῶν βυζαντινῶν καὶ ἀραβόφωνων χριστιανῶν ὀρθόδοξων συγγραφέων.

## SUMMARY

Between Orthodoxy and Islam:  
The Byzantine literature, the Christian literature in Arabic  
and the nowadays reality

By Dimitrios Athanasiou, *PhD in Theology, PostDoc Researcher,  
National and Kapodistrian University of Athens*

Orthodoxy met with Islam since the first decades of its appearance and there had been lectures with them in various forms. Meeting with Islam, was developed in a long-term co-existence and living together, oftentimes it was referred under intellectual level, in a specific form of theological dialogue. Under this frame, appeared multiple of theological concepts, having the character of a dialogue and theological contra version. Sketching an outline, orthodox literature against Islam, is distinguished as follows. In objecting side distinguishing the Byzantine, apologetic which you can meet mainly in Arab-speaking Christian literature. The first one, has a polemic character against Islam, and the second one is in favour of Christianity. Nowadays the attitude of the orthodox people has a different starting point as far as approaching Islam is concerned, as a big part of the orthodox are in favour of the dialogue, while other theologians, fairly conservative, keep a hard and rejective attitude against Islam.