



ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

ΕΤΟΣ 82

ΤΕΥΧΟΣ 778

ΜΑΪΟΣ - ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ 1999

Ἰωάννη Κουρεμπελέ, Δρος Θ.

«Κοπτική ἐκκλησία καί αὐτοκρατορική
ἐκκλησία»: Ἱστορικοδογματικός
προβληματισμός (κριτική) μέ ἀφορμή τήν
ὁμώνυμη ἐργασία τοῦ D. Winkler¹.

Ἡ ἐν λόγῳ ἐργασία τοῦ W. ἀποτελεῖται ἀπό τρία διακρίσιμα μεταξύ τους μέρη. Τό πρῶτο μπορεῖ νά ἐκκληφθεῖ ὡς καταγραφή νεώτερων ἀπόψεων στίς σπουδές γύρω ἀπό τήν προχαλκηδόνια Χριστολογία, μέ στόχο τή Χριστολογία τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Στό Β' μέρος ἔχουμε ἐπίσης ἕναν ὁδηγό σέ ἀπόψεις γύρω ἀπό τοὺς πρωταγωνιστές τῆς χριστολογικῆς σκέψης μέχρι τήν Ε' Οἰκουμενική Σύνοδο, μέ κέντρο τήν ἱστορικοδογματική κατάσταση στήν Αἴγυπτο. Στό τμήμα αὐτό τῆς ἐργασίας, ἂν τό συγκρίνουμε μέ τό πρῶτο, τό ἐνδιαφέρον πέφτει καί στόν θρησκευτικοπολιτικό παράγοντα. Τό τρίτο μέρος δέν ἀνήκει, θά λέγαμε, καθ' ὅλα ὀργανικά στά προηγούμενα, διότι αὐτό καταπιάνεται μέ γεγονότα μιᾶς ἐποχῆς, στήν ὁποία δέν ὑπάρχει πλέον καμία «*Reichskirche*». Πρόκειται ἐδῶ γιά μία σημαντική ἀναφορά σέ οἰκουμενικές προσπάθειες πού ἔγιναν πολύ ἀργότερα (ἀπό τά ἱστορικοδογματικά γεγονότα πού ἐξετάζονται στό Α' καί Β' μέρος) ἐκ μέρους ἐκείνων τῶν ἐκκλησιῶν πού τοὺς ἀνῆκε ἡ κληρονομιά τῶν ἐν λόγῳ γεγονότων. Σχετικά μέ τό θέμα τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου ὁ W. εἰσέρχεται

1. Dietmar W. WINKLER, *Koptische und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog* (=Innsbrucker theologische Studien, Bd. 48). Innsbruck -Wien 1997, σσ. 367 (ISBN 3-7022-2055-0).

κατευθείαν στὸν εικοστό αἰώνα. Ἔτσι φαίνονται οἱ οἰκου-
μενιστές τοῦ αἰώνα μας ὡς αὐτοὶ πού, ἐκκινώντας ἀπὸ τὸ
553, ἀπλᾶ φαίνεται νὰ ἐπιδιώκουν μιὰ συνέχιση τῶν
παλαιῶν θεολογικῶν ἐργασιῶν σέ ἐνωτικὴ πορεία καὶ πρε-
σβεύουν τὴ γνώμη ὅτι ἔτσι θὰ οἰκοδομήσουν θετικὰ στὴ
λύση ἑνὸς ἐκκλησιαστικοῦ προβλήματος τῶν καιρῶν μας.
Ὁ W. διέρχεται πάντως συστηματικὰ τὰ τῶν διαλογικῶν
συναντήσεων σέ σχέση μέ τὸ ὑπάρχον σχίσμα.

Ἐμᾶς βέβαια ἐδῶ θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν οὐσιαστικὰ
μόνο τὰ δύο πρῶτα κεφάλαια, καθότι περιέχουν τίς νεώ-
τερες ιστορικοδογματικές ἀπόψεις γιὰ τὴν προχαλκηδόνια
καὶ τὴν ἄμεση μετὰ τὴ Χαλκηδὸνα περίοδο χριστολογικοῦ
προβληματισμοῦ. Ὅσο κι ἂν θὰ ἤθελε νὰ δεῖ κανεὶς μέ
σκεπτικισμό τὸ πέταγμα τοῦ W. ἀπὸ τὸν 6ο στὸν 20ὸ αἰώνα,
ὥστόσο εἶναι γεγονός ὅτι οἱ δογματικές βάσεις γιὰ συζήτηση
βρίσκονται ἐκεῖ πού ψάχνει ὁ W., στὴν προχαλκηδόνια καὶ
στὴν ἄμεση μετὰ τὴ Χαλκηδὸνα ἐποχὴ.

Στὴν εἰσαγωγή βρίσκονται πληροφοριακὰ στοιχεῖα γιὰ
τούς Κόπτες καὶ τὴν κοπτικὴ ἐκκλησία, καὶ γιὰ τίς ἄλλες
ἀνατολικές ἐκκλησίες, σέ σχέση μέ τὴ θέση τους στὸ οἰκου-
μενικὸ σήμερα. Ὁ W. δηλώνει ὅτι μέ τὴ δουλειά του θέλει
νὰ δεῖ σέ σχέση θεολογικούς καὶ μὴ θεολογικούς παράγοντες
πού ὀδήγησαν στὸ σχίσμα (σ. 15). Μετὰ ἀπὸ μιὰ ἀναφορὰ
στὰ ἐρευνητικὰ δεδομένα ἐπὶ τῆς Δ' Οἰκ. Συνόδου (σ. 16 ἐξ.),
στὴ βιβλιογραφία τῶν ὁποίων δείχνει ὁ W. καλὰ ἐνημε-
ρωμένος, διευκρινίζει ὁ ἴδιος τὴν ἐπικέντρωση τῆς ἐργασίας
του στὴν κοπτικὴ ἐκκλησία, ἐξηγώντας τὸν ὄρο «*Reichskir-
che*», τίς πηγές του καὶ τὸν σκοπὸ (μαζὶ μέ τὴ δομὴ) τῆς
ἐργασίας του.

Ἐκκινώντας ἀπὸ τὸ πρῶτο μέρος τῆς συζητούμενης
ἐργασίας κάνουμε σαφές ὅτι διαβάζοντάς τη κατὰ κεφαλαιο
θὰ σταθοῦμε σέ κεντρικά (καὶ συμπερασματικά) σημεῖα
τῆς.

Ἔτσι στὸ πρῶτο κεφάλαιο ὁ W. κινεῖται καταρχὴν μέ-
σα ἀπὸ τὴ γνωστὴ στὴ Δύση ἀντιπαράθεση Λόγος-σάρξ
καὶ Λόγος-ἄνθρωπος Χριστολογία, παραπέμποντας σέ γνω-
στὰ νεώτερα ιστορικοδογματικὰ ἐγχειρίδια (κυριαρχοῦν
οἱ ἐργασίες τοῦ A. Grillmeier). Τὸ ἐν λόγῳ σχῆμα δὲν θεω-
ρεῖται ὅτι ὑφίσταται πλέον στὴν περίοδο τῶν χρόνων 429-451,

στήν οποία λέγεται ὅτι τό θέμα εἶναι πιά στό επίπεδο τοῦ πῶς τῆς ἐνότητος καί τῆς σχέσης τῶν δύο πραγματικοτήτων τοῦ Χριστοῦ (θεότητος καί ἀνθρωπότητος) μεταξύ τους (σ. 54).

Ἄν θέλαμε νά ἐπιμείνουμε σέ μερικά κεντρικά σημεῖα τοῦ πρώτου μέρους θά τονίζαμε τή χριστολογική ἀποψη τοῦ ἱ. Αὐγουστίνου, τήν ὁποία παραθέτει ὁ W.: «*Vielmehr ist es die präexistente Person des Wortes, welche der Angelpunkt dieser Einheit ist und die die menschliche Natur, in die Einheit ihrer Person aufnimmt*» (σ. 31). Ἐδῶ μᾶς φαίνεται δηλ. παράδοξο, ἐνῶ μάλιστα γίνεται παραπομπή καί στήν ἀξιοσημείωτη αὐγουστίνεια ἔκφραση «*Persona una ex duabus substantiis constans: una in utraque natura persona*», νά θεωρεῖται ἡ εἰκόνα τοῦ λατίνου Πατέρα περί Χριστοῦ ἀσαφῆς (undeutlich), τή στιγμή δηλ. πού ὁ Αὐγουστίνος σαφῶς τονίζει τήν ταυτότητά του μέ τόν Θεό Λόγο.

Στή σ. 32 ὁ W. ἀποδοκιμάζει ὡς ἀδόκιμο τόν ὄρο ἀντιοχειανή σχολή, προτιμώντας τόν ὄρο ἀντιοχειανή θεολογία, χωρίς ὡστόσο νά μειώνεται ἡ ἀντιθετική θεώρηση τῶν δύο θεολογιῶν, ἡ ὁποία, ὅπως τονίζεται, ἰσχύει μόνο μέχρι τήν περίοδο τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας (σ. 40) κι ὄχι στήν ἐποχή πού ἐγκαινιάζει αὐτός καί οἱ ἀντίπαλοί του. Στήν ἔρευνα τῆς ἐποχῆς αὐτῆς ἴσως εἶναι ἄξιο νά σημειωθεῖ ἡ δυνατή διάθεση τῆς ἔρευνας τοῦ Νεστορίου (στή Δύση) νά τόν ἀποκαταστήσει, κάτι στό ὁποῖο καί ἀναφέρεται ὁ W. μέ συμπάθεια, καί φαίνεται λ.χ. στό γεγονός ὅτι ἐπαναλαμβάνει μὴ φιλικές πρὸς τήν κυρίλλεια Χριστολογία ἀποψεις τοῦ ἀείμνηστου A. de Halleux (σ. 47). Μιγνύει λοιπόν καταληκτικά τήν ἀποψη του γιά τόν Νεστόριο μέ τήν ἀποψη τοῦ A. de Halleux², ἐπιβεβαιώνοντας καί τή φιλονεστοριανή ἀποψη τοῦ A. Grillmeier (σ. 50). Στήν ἴδια κατεύθυνση ἐξετάζεται κατόπιν ἡ ἐφεσιανή Σύνοδος (431) καί ἐκτιμᾶται ὅτι στίς Διαλλαγές ὀπισθοχώρησε ὁ Κύριλλος (βλ. λ.χ. σ. 57).

Σημαντικές εἶναι οἱ ἱστορικές πληροφορίες γιά τήν ἐκκλησία τῶν Ἀσσυρίων καί τόν σέ εἰσαγωγικά, κατά τήν

2. «*An der grundlegend rechtgläubigen Intention seiner Christologie wird man aus heutiger Sicht nicht mehr zweifeln Können, auch wenn dieser «croyant foncièrement orthodoxe» Kein «bon théologien» gewesen sein soll.*»

έκτίμηση του W., Νεστοριανισμό της για τις οικουμενικές εξελίξεις στο σήμερα (σ. 58 έξ.).

Στό πλαίσιο της προϊστορίας τής Δ' Οίκ. Συνόδου τονίζεται ή συμβολή του πατρ. Πρόκλου Κων/πόλεως (σ. 67) στό θέμα τής διάκρισης τών ὄρων «φύσις» και «ὑπόστασις» στή Χριστολογία και ἐπισημαίνεται ὅτι στήν ἐνδημοῦσα σύνοδο τοῦ ἔτους 448 «Das ἐκ δύο φύσεων *Flavians unterscheidet sich von dem des Eutyches durch das angehängte «nach der Mens-chwerdung»*. Αυτό κατά τόν W., δηλώνει ὅτι θεολογικά ἡ παραπάνω φόρμουλα σημαίνει τό ἴδιο μέ τή φόρμουλα «ἐν δύο φύσεσι» (σ. 71). Πιστεύουμε ὅτι ἡ ἔρμηνεία αὐτή εἶναι σημαντική για νά καταλάβει κανείς ἀργότερα τήν ὀρθότητα τοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο προσπαθοῦσαν νά ὑποστηρίξουν τή Χαλκηδόνα οἱ νεοχαλκηδόνιοι θεολόγοι³.

Ἐπίσης σημαντική (για τή σχέση Κυρίλλου και πάπα Λέοντα Α') εἶναι ἡ ἐπισήμανση πού ἔχει νά κάνει μέ τή διαφοροποίηση στήν ἔρμηνεία τοῦ ὄρου «πρόσωπο» στόν Λέοντα και στούς ἀκραίους Ἀντιοχειανούς:

«Hier ist Leo der antiochenischen Theologie nahe, jedoch mit dem Unterschied, daß der lateinische Begriff Persona philosophisch nicht so unbestimmt ist, wie das griechische Prospon. Bei Leo ist die Vereinigung jedenfalls nicht nur gnadenhaft oder willentlich, sondern personhaft. Letztlich ist Leo im Glauben mit der Theologie Kyrills eins, bleibt aber...» (σ. 75).

Ὅτι δηλ. για μᾶς ἔχει σημασία ἐδῶ εἶναι πῶς διακρίνεται πλέον μία σταδιακά αὐξανόμενη ἀναγνώριση ἐκ μέρους θεολόγων τής Δύσης τοῦ γεγονότος ὅτι μπορούσε νά συμβάλλει ὁ Λέοντας στή Χαλκηδόνα ὅσο τοῦ ἐπιτρεπόταν ἀπό τή συμφωνία του μέ τήν κυρίλλεια Χριστολογία. Πράγματι ὁ W. λαμβάνει ὑπόψη του τά τής (σύγχρονης) ἔρευνας ἐπί τής πραγματικῆς καταγωγῆς τοῦ Ὄρου τής Χαλκηδόνας. Πέραν τοῦ ὅτι γνωρίζει τήν ἄποψη περί καταγωγῆς τής δυσσιτικῆς φόρμουλας ἀπό τόν Βασίλειο Σελευκίας, κάτι ἀντι-

3. Για τό θέμα τοῦ Νεοχαλκηδονισμοῦ βλ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕ, *Νεοχαλκηδονισμός και ὀρθόδοξη ὀρολογία*, Θεσσαλονίκη 1999.

θετο στην παλιά γνώμη ότι ο Όρος της Χαλκηδόνας ήταν έργο της ρωμαϊκής εξουσίας⁴, δέν άγνοεί την κριτική πού άσκειται σ' όσους προσπαθούν νά ξαναφέρουν τή γνώμη αυτή στό φώς (σ. 86). Όστόσο είναι γεγονός ότι ο W. δυστυχώς δέν λαμβάνει υπόψη του τήν έρευνα επί του χαρακτήρα του Όρου της Χαλκηδόνας από όρθόδοξους θεολόγους, και έτσι δέν μπορεί νά εκτιμηθεί τό κυρίλλειο βάθος της χαλκηδόνας Χριστολογίας, άφου άναγκάζεται νά μείνει στις γνωστές, εξάπαντος άξιόλογες, άπόψεις του De Halleux (σσ. 82-4)⁵. Ο W. λοιπόν, παρόλο πού άναγνωρίζει κατά του K. Beyschlag (μνημονεύοντας τις άπόψεις του A. M. Ritter⁶) τόν κυρίλλειο χαρακτήρα της Χαλκηδόνας (σ. 86), όταν τοποθετεί τό θέμα της προτεραιότητας μεταξύ Κωνσταντινούπολης και Άλεξανδρείας σέ σημαντική θέση, ως αίτιο για τό σχίσμα (σσ. 86-7), δέν μπορεί τελικά νά καταλάβει στη Χαλκηδόνα τή σύνθεση της άντιοχειανής μέ τήν άλεξανδρινή θεολογική σκέψη πού έγινε στη βάση της κυρίλλειας Χριστολογίας⁷.

Τό δεύτερο κεφάλαιό του, πού ως κέντρο του έχει τήν Αίγυπτο, ξεκινά ο W. μέ τήν επί του 28ου Κανόνα της Χαλκηδόνας επισήμανση, δηλ. ότι άργά, τό έτος 453, άναγνώρισε ο πάπας Λέων τις συνοδικές αποφάσεις της Χαλκηδόνας και ότι «Für die Ägypter ist die wiederholte Betonung des Vorranges von Konstantinopel vor Alexandrien noch dramatischer

4. Βλ. P.-T. CAMELOT, *Ephesus und Chalkedon*. Mainz 1963, σ. 168.

5. Συγκεκριμένα ο W. έχει υπόψη του τό άρθρο του Γ. Μαρτζέλου «Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia? στο: *Orthodoxes Forum* 6 (1992) σσ. 21-39, χωρίς προφανώς νά έχει δυνατότητα πρόσβασης στα άλλα δύο σχετιζόμενα μέ τόν κυρίλλειο χαρακτήρα του Όρου της Χαλκηδόνας και τή Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκειάς έργα του (βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας*, Θεσ/νίκη 1986 του ίδιου. *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκειάς και η οίκουμενική σημασία της*, Θεσ/νίκη 1990).

6. Βλ. A. M. RITTER, *Der gewonnene christologische Konsens zwischen orthodoxen Kirchen im Licht der Kirchenvätertradition*. στο: *Logos* (Festschrift f. L. Abramowski), Berlin-New York 1993.

7. Τονίζουμε ότι η διάκριση της άντιοχειανής από τήν άλεξανδρινή θεολογία, πού χρησιμοποιεί ο W., για μάς χρησιμοποιείται μονο βοηθητικά στη συνομιλία μας μέ τούς δυτικούς θεολόγους, και σέ τελική φάση καταχρηστικά.

und ein weiterer gewichtiger Grund, das Konzil von Chalkedon abzulehnen» (σ. 91). Μετά από τὰ σημαντικά για τὸ πατριαρχεῖο τῆς Αἰγύπτου ἱστορικά στοιχεῖα ὁ W. εἰσέρχεται στὸ θέμα (σ. 93 ἐξ.) ἐνὸς σημαντικοῦ Αἰγύπτιου θεολόγου (Shenute von Aitīre), τοῦ ὁποῦ ἡ θεολογία παρέμεινε ὡς σήμερα ἀναξιολόγητη (οἱ ἔρευνες στὸ ἔργο τοῦ προχαλκηδόνιου αὐτοῦ θεολόγου δὲν ἔχουν λήξει ἀκόμη, ἀλλὰ μόλις στίς μέρες μας ἀνοιξε ἡ προοπτικὴ τους).

Πράγματι ὁ W. ἀντιτίθεται στὴν ἄποψη τοῦ H.-F. Weiss ὅτι ὁ Shenute τονίζει μονότονα τὴ θεότητα τοῦ Χριστοῦ (σ. 101) καὶ διαπιστώνει ὅτι ὁ ἐν λόγῳ Αἰγύπτιος θεολόγος πρὶν ἀπὸ τὴ Σύνοδο τῆς Ἐφέσου (431) δὲν ἔχει ἐπαφή μὲ τίς χριστολογικὲς συζητήσεις ἐκτὸς Αἰγύπτου (σ. 104). Διαπιστώνει ἐπίσης ὅτι ὁ ἤδη σὲ κίνηση θεολογικὸς ἀγώνας γιὰ τοὺς ὄρους «φύσις», «ὑπόστασις» καὶ «πρόσωπον» ἦταν ξένος στὸν Shenute (σ. 107). Ὁ W. λοιπὸν ὑποστηρίζει τὸν θεολόγο Shenute σὲ ἀντίθεση πρὸς τίς ἀπόψεις τοῦ ἐκδότῃ του:

«Wenn gerade ein Theologe wie Leipold, der viele der Texte Shenutes edierte, von einer "sozusagen christologischen Frömmigkeit" spricht, so kann dies nur mit Verwunderung werden. Shenute hat eine sehr lebendige, vor-chalkedonische Christologie, die, wie uns auch die Lefort-Kathechese zeigt, biblisch fundiert ist. Mit ihrer Betonung des Menschen Christus⁸ widersteht sie Gnostikern und Doketen und ist alles andere als monophysitisch im Sinne einer Absorbierung der Menschheit durch Gottheit». (σ. 108).

Ὁ W. φτάνει τελικὰ σὲ σημαντικὰ συμπεράσματα γιὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Shenute (σ. 109), τρία ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀξίζει νὰ μνημονεύσουμε μὲ πρώτη τὴ διαπίστωση ὅτι «Von monophysitismus im häretisch - eutychianischen Sinn kann keineswegs die Rede sein». Δεύτερον· εἶναι σημαντικὴ ἡ διαπίστωση ὅτι «Nach 451 ist die Thebais ihrer Leitfigur (ἐνν. ὁ Shenute) beraubt» καὶ ἡ ἐπ' αὐτῆς ἄποψη ὅτι «Die Theologie bleibt somit auf der Ebene Shenutes: kerygmatisch, vorchalkedonisch und frei von Fachtermini».

8. Ἡ ἔκφραση αὐτὴ τοῦ W. γιὰ τὴ Χριστολογία τοῦ Shenute, τὴν ὁποία τονίζουμε μὲ πλάγια γραφὴ, εἶναι καθόλα λαμβασμένη.

Τέλος, αξίζει νά παραθέσουμε τήν καταληκτική δια-πίστωση ἡ ὁποία τονίζει πῶς μία Ἱστορία τῶν Δογμάτων πού ἐπικεντρώνεται μόνο στήν Ἀλεξάνδρεια δέν εἶναι δίκαια (gerecht) ἀπέναντι στήν κοπτική ἐκκλησία. Ὡστόσο, «*Das theologische Hauptgefecht mit Konstantinopel und Rom findet allerdings in der ägyptischen Hauptstadt statt. Dies gilt auch für die Trennung von der Reichskirche*». (σ. 109).

Ἡ ἀναφορά στόν *Codex Encyclius*, μέ ἐνδεικτικές παραπομπές, γίνεται -λογικά- μέσα ἀπό τήν ἐξέταση τοῦ Τιμόθεου Αἰλουρου, γιά τοῦ ὁποίου τή θεολογική ἐπιστολογραφία σημειώνεται χαρακτηριστικά:

«Die Briefe des alexandrinischen Patriarchen zeigen seine Sorge darüber, daß gnostische und eutychianische Stömungen, wie auch der Nestorianismus, den er mit Chalzedon bestätigt sah, den orthodoxen Glauben gefährden» (σ.116).

Τελικά ὑποστηρίζει ὁ W. τήν ἀποψη ὅτι ἡ διαφορά τῆς ὀρολογίας (στούς ἐπιμαχοῦς χριστολογικούς ὄρους) μεταξύ Τιμόθεου, ὁ ὁποῖος προκρίνει τή διπλή ὁμοουσιότητα τοῦ Χριστοῦ, καί τῆς χαλκηδόνιας ὀρολογίας καλύπτεται ἀπό τήν ταυτότητα στήν ἔκφραση μιάς κοινῆς πίστες, πράγμα πού, κατὰ τή γνώμη τοῦ W., βεβαιώνει ἡ τιμοθεανή ὑποστήριξη τῆς ψυχῆς καί τῶν χαρακτηριστικῶν ἑνός ἀνθρώπινου ὄντος στόν Χριστό (σσ. 116-7). Στήν κατεύθυνση αὐτή εἶναι ὁ W. τῆς γνώμης ὅτι ὁ Τιμόθεος, πολεμώντας ἔτσι κάθε εἶδος δοκητικῆς Χριστολογίας, συμφωνεῖ μέ τόν πάπα Λέοντα Ρώμης Α'. Αὐτή βέβαια τήν ἀποψη, πού φαίνεται νά ἀνταποκρίνεται στή σημερινή οἰκουμενική διάθεση, ἐπισημαίνει ὁ W. ὅτι δέν θά τή δεχόταν τότε οὔτε ὁ Τιμόθεος οὔτε ὁ Λέοντας, οἱ ὁποῖοι ἀλληλοκατηγοροῦνταν ὡς αἰρετικοί.

Σημαντική ὁμως εἶναι καί ἡ ἀναφορά του στίς δύο ἐκδόσεις τοῦ *Ἐγκυκλίου* μέ τήν ἀποψή του ὅτι αὐτό «*bringt weder eine Neuerung in dogmatischen Fragen, noch ist es ein monophysitisches Schriftstück. Der Inhalt ist orthodox, die Terminologie auf dem Stand von Chalkedon*». (σ. 121) καί τήν ἐπισήμανση τοῦ ὅτι ὁ Τιμόθεος Αἰλουρος «*mit dem Enkyklion auch das Sympbol von Konstantinopel (381) anerkennt*», μιᾶ καί «*Die Alexandriner sind (Ja), wegen des Verlustes des Vorrangs an Konstantinopel, nicht*

sehr geneigt, vom zweiten Reichskonzil (381) zu sprechen». Έκτιμᾶ ἐξάλλου ὅτι τὸ γεγονός τῆς ὑπογραφῆς τοῦ Ἐγκυκλίου ἀπὸ περίπου πεντακοσίου, δείχνει περισσότερο τὴν προσπάθεια νὰ ἀμφισβητηθοῦν οἱ πατριαρχικὲς ἐπιδιώξεις τῆς Κων/πολης, παρὰ μιὰ δογματικὴ ἀντιπαράθεση (σ. 122).

Σημαντικὲς εἶναι ἐπίσης οἱ ἀναφορὲς στοῦ Ἐνωτικὸ τοῦ Ζήνωνα, τὸ ὅποιο ὁ W. ὑπογραμμίζει ὡς ὀρθόδοξο κείμενο, μὲ νέο στοιχεῖο τοῦ τὴν υἰοθέτηση τῶν IB' Ἀναθεματισμῶν (σ. 125), πού θὰ μπορούσε νὰ φέρει σὲ συνεννόηση Χαλκηδόνιους καὶ Ἀντιχαλκηδόνιους, παρόλο πού διατείνεται ὅτι προσπερνᾷ τὴ Χαλκηδόνα, ἀκόμα κι ἂν δὲν τὴν ἀρνεῖται ρητᾶ (σσ. 124-5). Φαίνεται ἐξάλλου πὼς δέχεται τὴν ἄποψη τοῦ A. Grillmeier ὅτι τὸ κείμενο βασιζέται στὴν πολιτικὴ ἀρχὴ τῆς ἐνότητος κι ὄχι στὰ ἐκκλησιολογικὰ δεδομένα (σ. 126). Τὸ θέμα πάντως τοῦ Ἀκακιανοῦ σχίσματος δὲν θέλει νὰ ἐξετάσει ὁ W. *in extenso*, γιατί θεωρεῖ ὅτι σ' αὐτὸ ἡ Ἀλεξάνδρεια δὲν παίζει κάποιο σημαντικὸ ρόλο (σ. 127). Ἐπαναλαμβάνει τὴν ἄποψη τοῦ H.-G. Beck γιὰ τὴν περίπτωση, δηλ. ὅτι «*Die Kirche des Ostens darf nicht vom Occident aus gesehen werden*», καὶ μὲ τὰ στή συνάφεια αὐτὴ λεγόμενά του τὴν ἐπαυξάνει (σ. 127) τονίζοντας τὴν ἐνότητα πού ἔφερε τὸ Ἐνωτικὸ στὴν Ἀνατολή, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ Δύση, ἄποψη πού ἀξίζει νὰ παραθέσουμε ἐδῶ ὡς ἔχει:

«Die Päpste «sahen ihre Obödienz im Vikariat von Thessaloniki gefährdet, sie verstanden es nicht, sich mit dem Junktim der Konzilsdefinition von Chalkedon mit dem berüchtigten Kanon 28 abzufinden, obwohl letzterer kaum gegenüber dem II. Constantinopolitanum gebracht hatte, und sie bauten ihre Politik auf das nur scheinbar stabile Fundament der Gotenhererschaft in Italien. Das Henotikon einigte die Ostkirchen gegenüber Rom, und einen Ansatzpunkt Alexandria gab es fürderhin nicht mehr». (σ. 128).

Δὲν πρέπει ἐπίσης νὰ λησμονήσουμε νὰ σημειώσουμε ὅτι τὸ Ἐνωτικὸ ἀπευθύνθηκε καταρχὴν στὴν Αἴγυπτο· μόνο στὰ χρόνια τοῦ αὐτοκράτορα Ἀναστασίου εἰσήλθε στὴν εὐρύτερη ἐνωτικὴ θρησκευτικὴ πολιτικὴ τῆς Κων/πολης. Ὡστόσο στὴν Ἀλεξάνδρεια τὸ Ἐνωτικὸ δὲν ἔφτανε. Κατὰ τοῦ

Πέτρου Μογγοῦ καί τῶν προσπαθειῶν του πρὸς τὸ μέρος τῆς Χαλκηδόνας ζητιόταν καί μία ρητὴ καταδίκη τῆς Συνόδου αὐτῆς, κατεύθυνση στὴν ὁποία ἔπρεπε νὰ ἐκφρασθεῖ ὁ Πέτρος γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὸ Ἐνωτικὸ (σσ. 128-9). Στὴ Δύση ὡστόσο, ὅπως σωστά σημειώνει ὁ W., οἱ ἐπίσκοποι τῆς Ρώμης συγκατάλεξαν τὸν Πέτρο στὴ γνωστὴ γραμμὴ τοῦ Ἀπολινάριου, τοῦ Μάνη καί τοῦ Εὐτυχῆ, «*obwohl sich zu dieser Zeit die Patriarchen Alexandriens bereits deutlich von der Lehre zu Chalkedon verurteilten Archmandriten distanziert haben und der Kampf gegen Manichäismus und Apolinarismus im Osten vielleicht sogar vehementer geführt wird als im Westen*». (σ. 129). Εἶναι ἀξιοσημείωτο πάντως, ὄχι βέβαια γιὰ νὰ μιλᾷ ὁ W. γιὰ χαώδη κατάσταση τῆς ἐποχῆς στὰ θέματα τῆς πίστεως, ὅτι στὴν ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν Ἀκάκιο ὁ Πέτρος ἀναγνωρίζει τὴ Δ΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο καί τὴ θέτει στὴ σειρά τῆς Συνόδου τῆς Νικαίας, ἐνῶ κάτω ἀπὸ τὴν πίεση τῶν Ἀποσχιστῶν ἀναθεματίζει κατόπιν Χαλκηδόνα καί πάπα Λέοντα (σσ. 130-1). Ὁ Πέτρος ἦταν ἀπὸ τὴ μιὰ ὑπὲρ τῆς Χαλκηδόνας πατριάρχης τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐκκλησίας κι ἀπὸ τὴν ἄλλη κατὰ τῆς Χαλκηδόνας ὑπόχρεος στὴν Ἀλεξάνδρεια.

Ἐδῶ ὀφείλουμε νὰ παρατηρήσουμε ἓνα λάθος τοῦ W. Ἐνῶ δηλ. τὸ δεῦτερο συριακὸ κείμενο πού μεταφράζει στὴ σ. 131 λέει πὼς ὁ Ζήνωνας μὲ τὸ Ἐνωτικὸ καταδίκασε τὴ Χαλκηδόνα καί τὸν Λέοντα, πρὶν τὴν παράθεσή του αὐτὴ σημειώνει πὼς «*Petros Mongos läßt es sich in seinem Antwortschreiben jedoch nicht nehmen, das Henotikon als Fluch gegen Chalkedon zu interpretieren*». (σ. 131). Πάντως εἶναι γεγονὸς πὼς, μὲ τὴ θεώρηση τοῦ σωζόμενου ἔργου τοῦ Πέτρου ὡς ἔγκυρου, ὁ W. ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Πέτρος εἶναι, ὅπως οἱ προκάτοχοί του Διόσκορος καί Τιμόθεος Αἰλουρος, ἓνας γνήσιος ἀντιπρόσωπος τῆς προχαλκηδόνιας Χριστολογίας, «*an dessen Orthodoxie nicht zu zweifeln ist*». (σ. 132).

Στὴν παράγραφο αὐτὴ ἀξίζει νὰ τονίσουμε μαζί μὲ τὸ W. ὅτι πράγματι ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ Πέτρου ἕως τὴν κατάργηση τοῦ Ἀκακιανοῦ σχίσματος δέν ξέρουμε πολλὰ γιὰ τοὺς Ἀλεξανδρινούς πατριάρχες, οἱ ὁποῖοι ἐμμένουν, χωρὶς κανέναν ἀπὸ αὐτοὺς νὰ ἔχει παρουσιάσει κάποιο σπουδαῖο θεολογικὸ ἔργο, στὸν ἀντιχαλκηδονισμό.

Ἐκεῖνοι βέβαια οἱ θεολόγοι πού κυριαρχοῦν αὐτὴ τὴν ἐποχὴ στὸν ἱστορικοδογματικὸ χῶρο ἔρευνας πού ἐνδιαφέρει τὸν W. εἶναι ὁ Φιλόξενος καὶ ὁ Σεβήρος (σ. 135 ἔξ.). Ὁ W. φαίνεται νὰ σχετίζει τὸν νεοχαλκηδονισμό μὲ τὴν προσπάθεια τῶν Σκυθῶν μοναχῶν πού τελειώνει στὴν *Ε΄ Οἶκ. Σύνοδο*. Ἡ θεοπασχητικὴ τους προσπάθεια κατανοεῖται ὡς προσπάθεια συνδιαλλαγῆς μεταξὺ τῶν ἀντιθέσεων, στὸ ἀντιχαλκηδονικὸ ἄκρο τῶν ὁποίων πρωτοστάτησαν οἱ δύο παραπάνω θεολόγοι⁹. Ἀξιομνημόνευτη καὶ ἀπὸ ἐμᾶς ἐδῶ εἶναι ἡ ἀπὸ μέρους τοῦ W. μνεῖα τοῦ λεγόμενου *Τύπου τοῦ Ἀναστασίου*, τὸν ὁποῖο συνέταξε ὁ Σεβήρος κατ' ἐντολὴν τοῦ αὐτοκράτορα Ἀναστασίου (σ. 138)¹⁰, μιά καὶ πιστεύουμε ὅτι ἀποτελεῖ ἓνα χαρακτηριστικὸ δείγμα τῆς θρησκευτικῆς πολιτικῆς τοῦ Ἀναστασίου. Σ' αὐτὸν γίνονται δεκτές οἱ τρεῖς πρῶτες Σύνοδοι καὶ τὸ *Ἐνωτικὸ*, ἐνῶ καταδικάζονται ἡ Χαλκηδόνα καὶ ὁ *Τόμος* τοῦ Λέοντα. Ἐπίσης, πέρα ἀπὸ τὴ γενικότερη ἀναφορὰ σημαντικὴ εἶναι ἡ ἀναφορὰ στὴν πρώτη ἀπὸ καθέδρας ὁμιλία τοῦ Σεβήρου, ἡ ὁποία ἔχει *προγραμματικὸ* χαρακτήρα:

«Sie enthält sozusagen das Katechetisch aufbereitete Programm antichalkedonischer Christologie und zeigt alle Merkmale severianischer Theologie. Dies braucht nicht zu überraschen, weil Severus zu diesem Zeitpunkt den Philalethes abgeschlossen hat und die christologischen Probleme umfassend reflektierte». (σ. 140).

Πράγματι, πρόκειται γιὰ μίαν σημαντικὴ ὁμιλία πού θέλησε ὁ λαὸς ν' ἀκούσει καὶ γιὰ δευτέρη φορά, στὴν ὁποία τονίζεται ρητὰ ὅτι ὁ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἔγινε ἄνθρωπος ἀτρέπτως κι ὅτι ἡ Χαλκηδόνα τὸν διαιρεῖ

9. Γιὰ τὸν νέο ἱστορικοδογματικὸ ὄρο *νεοχαλκηδονισμός* καὶ τὴν ἀπὸ ὀρθόδοξη ἀποψη κριτικὴ του βλ. I. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕ, *Νεοχαλκηδονισμός καὶ ὀρθόδοξη ὁρολογία*, ὄπ. παρ.

10. Ὁ *Τύπος* αὐτὸς διασώζεται σὲ δύο ἐπιτομὲς στὰ ἀρμενικὰ. Βλ. ἐπ' αὐτοῦ CH. MOELLER, *Un fragment du Type de l' empereur Anastase*, ὅπου καὶ λατινικὴ μετάφραση τοῦ *Τύπου*. Γερμανικὴ μετάφραση τοῦ *Τύπου* βλ. στοῦ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II/1: Das Konzil von Chalkedon. Rezeption und Widerspruch, 1986.

σέ δύο φύσεις μετά τήν (ἄρρητη) ἔνωση. Παρόλο πού ἀναγνωρίζεται στή Σύνοδο τῆς Χαλκηδόνας ἡ πρόθεση γιά καταδίκη τοῦ Εὐτυχή, ὥστόσο ὁ Σεβήρος κάνει λόγο γιά «νεστοριανισμό» τῆς Συνόδου. Ἡ ὁμιλία αὐτή λοιπόν, ὡς σημαντική γιά τίς θέσεις τοῦ Σεβήρου κατά τῆς Χαλκηδόνας, θεωρεῖ τίς δύο φύσεις τῆς Χαλκηδόνας ὄχι μόνο διαιρετική ὀρολογία, ἀλλά καί χωρίζουσα τά ιδιώματα τοῦ ἑνός Χριστοῦ. Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ Σεβήρος ἐδῶ θεωρεῖ τόν πάπα Λέοντα, τόν ὁποῖο ἀποκαλεῖ βλάσφημο κατά τοῦ Θεοῦ, πατέρα τοῦ δυοφυσιτισμοῦ τῆς Χαλκηδόνας. Βλέποντας στή δυοφυσιτική ὀρολογία τῆς Χαλκηδόνας δύο προσωπικές ἀρχές τήν κατηγορεῖ γιά νεστοριανική διαίρεση, ἐπειδή, πρέπει νά τό τονίσουμε αὐτό, δέν βλέπει σ' αὐτή τό γεγονός τῆς διάκρισης τῶν ὄρων «φύσις» καί «ὑπόστασις», διάκριση πάνω στήν ὁποία βάσισαν τήν ἀντισεβηριανή τους πολεμική οἱ νεοχαλκηδόνοι θεολόγοι. Μεταφράζουμε λοιπόν ἀπό τή γερμανική ἀπόδοση τοῦ W. ὅσα λέει σχετικά ὁ Σεβήρος:

«Ἡ Σύνοδος διδάξε λάθος ὅτι αὐτός (ἐνν. ὁ Χριστός) σάν ἄνθρωπος ὑπέμεινε θάνατο καί σταυρό καί ἐπίσης (δίδαξε) ὅτι ὁ σταυρωθεῖς δέν ἦταν ὁ Κύριος. Αὐτός ἔπαθε ὁμως γιά μᾶς στή σάρκα του πραγματικά, παρόλο πού εἶναι Θεός, ἀκατανόητος καί ἀπαθής στή φύση του. Ἐξάλλου εἶναι ὁ ἀθάνατος Λόγος τοῦ Θεοῦ ἕνας καί μοναδικός κατά τήν ὑπόσταση. Ἐννοῶ (λέει ὁ Σεβήρος) ὅτι τό σῶμα ἀνήκει στήν ἴδια οὐσία μέ τή δικιά μας, ὅπου αὐτός ἔχει μιά λογική ψυχή... Αὐτός λοιπόν, ὁ μονογενής Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὑπέμεινε γιά μᾶς κατά σάρκα. Κι ὁμως ἔμεινε ἀθάνατος, ἐπειδή εἶναι κατά φύση ἀθάνατος... Αὐτός εἶναι ἀληθινά Θεός καί ἄνθρωπος. Καί ἀποδίδονται σ' ἕναν καί τόν ἴδιο τά πάθη καί τά θαύματα, τά ὁποῖα καταλογίζει κανεῖς στή θεότητα, ἐνώ στήν ἀνθρωπότητα, τόν σταυρό, τόν τάφο, τήν ἀνάσταση, τήν ἀθανασία». (σ. 141).

Πιστεύουμε ὅτι τό σημεῖο αὐτό πού ἐπιλέγει νά παραπέμψει ὁ W. εἶναι ἕνα ἀπό τά πολλά πού θά μπορούσε νά μᾶς πείσει γιά τό πόσο ἀναγκαῖος εἶναι ὁ διάλογος τῶν Χαλ-

κηδονίων. ἐκείνων πού πιστεύουν πλέον σήμερα μέ ὅλα τὰ ἐπιχειρήματα τῆς ἐπιστήμης τήν κυρίλλεια καταγωγή τοῦ Ὅρου τῆς Χαλκηδόνας, μέ τούς ὑποστηρικτές τῆς σεβηριανῆς Χριστολογίας. Ἄλλωστε τήν κυρίλλεια καταγωγή τῆς χαλκηδόνας Πίστης προσπάθησαν ἐξαρχῆς νά δείξουν οἱ νεοχαλκηδόνοι σέ Ἀντιχαλκηδόνιους στήν Ἀνατολή καί σέ ὑποστηρικτές τῆς Χαλκηδόνας στή Δύση πού, καί οἱ δύο καταλάβαιναν ὡς καταγόμενο ἀπό τόν πάπα Λέοντα τόν δυοφυσιτισμό τῆς Χαλκηδόνας. Πάντως ὁ W. ἐρμηνεύει αὐτό τό σημεῖο τοῦ Σεβῆρου ἔτσι, ὥστε μέ ὅσα γενικά ἐπί τῆς Χριστολογίας του λέει (σ. 142), νά μήν ἔχει δίκιο νά τοῦ ἀποδίδει ἐδῶ ἀσυμμετρία καί ὑπερτονισμό τῆς θεότητας, παρόλο πού διευκρινίζει ὅτι στή Χριστολογία του ἡ ἀνθρωπότητα δέν ἀπορροφᾶται ἀπό τή θεότητα. Πρέπει νά κάνουμε μιὰ γιά πάντα σαφές ὅτι ὁ Σεβῆρος ἔχει λανθασμένες ἀπόψεις περί τῆς καταγωγῆς τῆς δυοφυσιτικῆς φόρμουλας τῆς Χαλκηδόνας, μιὰ καί ἔχει νά κάνει προφανῶς μέ ὑποστηρικτές τῆς πού τήν ἀπέδιδαν στόν πάπα Λέοντα (καί αὐτοί ἦταν ἔτσι σέ λάθος πορεία). Χριστολογικές ἐκφράσεις ὅπως οἱ παραπάνω σεβηριανές ἀνήκουν. πιστεύουμε. στο κοινό ἀγαθό τῆς κυρίλλειας Χριστολογίας, τήν ὁποία δέν ἤθελε νά δεῖ ὁ Σεβῆρος στή Χαλκηδόνα. Ἀπ' αὐτή τή σεβηριανή στάση. πιστεύουμε. ξεκινούσαν πρὸς τήν ἀπόδειξη τοῦ ἀντίθετου οἱ νεοχαλκηδόνοι θεολόγοι. ὥστε νά διαλεχθοῦν μέ τόν Σεβῆρο χρησιμοποιώντας τό κοινό ἀγαθό, τό ὁποῖο δέν χρησιμοποιοῦσαν δυτικοί ὑποστηρικτές τῆς Χαλκηδόνας (π.χ. Ἀκοίμητοι μοναχοί καταρχήν. Φακούνδος Ἐριμιανῆς καί Λιβεράτος ἀργότερα) πού ἔτειναν σέ νεστοριανίζουσα ὑποστήριξή τῆς. Τό ὅτι ὁ Σεβῆρος ἐπέμενε στόν ἀντιχαλκηδόνο ἀντιδυοφυσιτισμό σήμαινε γιά τούς νεοχαλκηδόνιους οὐσιαστική ἄρνηση τοῦ Λόγου «ἐν δύο φύσεσι». Ἀπό τήν προοπτική αὐτή του καταλόγιζαν στατική θεώρηση τῆς ἔνωσης τῶν δύο φύσεων, μιὰ καί ὁ Σεβῆρος δεχόταν μόνο τή φόρμουλα «ἐκ δύο φύσεων», ὥστε στους νεοχαλκηδόνιους νά δίνεται ἡ ἐντύπωση ὅτι δέν φαινόταν μετὰ τήν ἔνωση τῶν δύο φύσεων ἡ παραμονή τῆς ὑποστατικῆς ταυτότητας τοῦ Χριστοῦ στό πρόσωπο τοῦ Λόγου.

Μετά τήν παραπάνω διευκρίνισή μας ὀφείλουμε νά συμφωνήσουμε ἀπόλυτα στήν ἐπισήμανση τοῦ W. ὅτι, ἐπειδή

οί ὄροι «ὑπόστασις», «φύσις» καί «πρόσωπον» δέν διακρίνονται στή σεβηριανή Χριστολογία, εἶναι εὐλογο πού ὁ Σεβήρος ὑποστηρίζει πῶς ἡ Χαλκηδόνα ὁδηγεῖ σέ Τετράδα (Quaternität):

«...wie aber diejenigen, die es wagen, den Logos Gottes vom Sarg nach der Union in zwei Naturen zu trennen, nicht mehr an die Dreiheit glauben, sondern es ist eine Vierheit, die sie bekennen».

Πάντως ὁ W. ἔχει ἄδικο νά καταλογίσει στόν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας παραίτηση ἀπό τούς IB' Ἀναθεματισμούς του μέ τίς Διαλλαγές. Ἰσα-ἰσα περιπτώσεις σημαντικῶν ἐπιστολῶν τοῦ Κυρίλλου (λ.χ. Πρὸς Ἀκάκιον Μελιτηνῆς, Πρὸς Εὐλόγιον, Πρὸς Σούκενσον), ἐπιβεβαιώνουν τήν ἀντιθετή πρὸς αὐτή ἀποψη, ἀφοῦ μάχονται νά ἀποδείξουν ὅτι αὐτός δέχθηκε τή δυοφυσιτική ὀρθοδοξία τῶν Ἀντιοχεια-νῶν θεολόγων δίχως παραίτηση ἀπό τίς ἀρχές τῆς δικῆς του μισοφυσιτικῆς ὀρολογίας, ἡ ὁποία ἔθετε φράγμα εἰδικότερα στήν ἀκραία ἀντιοχειανή παράταξη τοῦ Νεοστοριανισμοῦ. Σίγουρα ἔδειξε ὁ Κύριλλος «*eine gewisse Flexibilität*». (σ. 143). Ὡστόσο αὐτό πού καταλαβαίνει ὁ W. γιά τήν κυρίλλεια Χριστολογία τοῦ Κυρίλλου τῶν Διαλλαγῶν. «*daß Aussagen des Evangeliums, teils auf die Menschheit, teils auf die Gottheit beziehbar sind*», μέ σκοπό νά πεί ἔτσι ὅτι ὁ Κύριλλος «*gibt seinen vierten Anathematismus preis*», εἶναι σέ λάθος πορεία. Σαφῶς καί πιστεύουμε ὅτι ὁ Σεβήρος ὑποστηρίζει μία «*teip miaphysitische Theologie*», τήν ὁποία βέβαια ὁ W. ὑπερτονίζει ὡς ὀρθόδοξη (σ. 143) ὡστόσο αὐτή ἡ (φιλική πρὸς τήν σεβηριανή Χριστολογία) ἐκτίμηση δέν μπορεῖ νά γεννηθεῖ ἀπό τή διαίρεση τῆς κυρίλλειας Χριστολογίας, ἀλλά ἀπό τή ἀρνηση τῆς Χριστολογίας τοῦ Σεβήρου νά τηρήσει διαλλακτική στάση πρὸς τόν (καταγόμενο ἀπό τόν διαλλακτικό Κύριλλο) δυοφυσιτισμό τῆς Χαλκηδόνας! Στή Χριστολογία τοῦ Κυρίλλου ὑπῆρχαν οἱ βάσεις γιά νά ἀντληθεῖ μία οἰκου-μενική ἔκφραση τοῦ δόγματος, ὅπως ἔγινε στήν Χαλκηδόνα. κάτι πού ὁ Σεβήρος ἀρνιόταν μένοντας, πιστεύουμε, σέ ἓνα μέρος τῆς κυρίλλειας χριστολογικῆς ὀρολογίας.

Ὅσον ἀφορᾷ στό θέμα τῆς ρήσης τοῦ αὐτοκράτορα Ἰουστίνου Α' γιά τήν Πίστη τῆς ρωμαϊκῆς ἑδρας (quia in Sede

Apostolica immaculata est semper catholica servata religio), ὁ W. υἱοθετεῖ τὴν ἀκραία, πιστεύουμε, ἀποψη τοῦ R. Haake ὅτι ἡ κωνσταντινοπολίτικη ἐκκλησία παραδέχεται ἔτσι τὴν ἀστάθειά της στό θέμα τῆς ὑποστήριξης τῆς Χαλκηδόνας (σ. 144). Καί τοποθετεῖ τὴ στροφή τῶν αὐτοκρατόρων πρὸς τὴν Ρώμη στό γεγονός τῆς λατινικῆς καταγωγῆς τοῦ Ἰουστίνου καί τοῦ ἀνεψιοῦ του, παραπέμποντας στήν ἐκτίμηση τοῦ A. Grillmeier ὅτι οἱ θεολογικές γραφές τοῦ αὐτοκράτορα «*enthalten eine reine, streng chakedonische, an Leo orientierte Christologie!*». Θά πρέπει πρῶτα νά ποῦμε ὅτι 1. ὁ W. δέν λαμβάνει ὑπόψη τοῦ τῆ διάθεση τοῦ λαοῦ τῆς Πόλης γιά ἔνωση μέ τὴ Ρώμη στή βάση τῆς Χαλκηδόνας, κάτι πού μαρτυρεῖται ἀπό τὰ κείμενα τῆς ἐποχῆς, καί 2. ὅτι ὅσα λέει παραπάνω ὁ A. Grillmeier εἶναι ἓνα μόνο μέρος τῆς ἐκτίμησής του γιά τὸν χαρακτήρα τῆς χριστολογικῆς ὀρολογίας τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Ἐπιπρόσθετα τοῦ διαφεύγει ὅτι αὐτὴ τὴν πρῶτη ἐποχὴ τῶν σχέσεων μέ τὴ Δύση ἐνώθηκε πράγματι ἡ Ρώμη μέ τὴν Κων/πολη στή βάση τῆς κυριλλείας ὑποστήριξης τοῦ δόγματος τῆς Χαλκηδόνας (πάπας Ἰωάννης Β΄ καί πάπας Ἀγαπητός), παρόλο πού ἀναφέρεται στίς νεοχαλκηδόνιες ἐνέργειες τῶν Σκυθῶν μοναχῶν, γιά τὴ χριστολογικὴ φόρμουλα τῶν ὁποίων κάνει εὐστοχες παρατηρήσεις (σσ. 145-6), μέ χαρακτηριστικὸ τὸν συσχετισμὸ τῆς ἐπιχειρηματολογίας της πρὸς ἐκείνη τοῦ τίτλου «*Θεοτόκος*» γιά τὴν Παρθένο Μαρία (σ. 146).

Πράγματι ὁ W. βλέπει ὅτι ὁ *θεοπασχητισμὸς* τῶν Σκυθῶν εἶναι σύμφωνος μέ τὴ Χαλκηδόνα καί συμφωνεῖ μέ τὴ διπλὴ συμπεριφορὰ τῆς ὀρολογίας τοῦ πάπα Λέοντα πού ὑποστηρίζει ὁ W. Elert¹², ὁ ὁποῖος βάσει αὐτῆς σημειώνει χαρακτηριστικά:

11. A. GRILLMEIER, *ὄπ. παρ.*, σ. 402.

12. «*Auf der einen Seite wird auch hier [im Tomus Leonis] der Logos, das Verbum dei, der unigenitus filius, mit "Christus" völlig gleichgesetzt. Er ist una persona, welche die beiden Naturen in sich vereingt. Dagegen steht in dem kritischen Satz agit utraque forma... das Verbum der caro so gegenüber, wie im Dekret von Chalkedon die göttliche der menschlichen Natur gegenüber steht. Wäre in jenem Satz gesagt: die göttliche Natur leuchtet auf in den Wundern, die menschliche unterliegt den Kränkungen, so wäre alles klar. Der Tomos Leos befände sich dann in Übereinstimmung mit Kyrill, Proklus, ja auch mit den Severianern*» (W. ELERT, *Der*

«So wie der Satz lautet [agit utraque forma...], kann man den monophysitischen Kritikern nicht unrecht geben, wenn sie den Zerfall des einheitlichen Christusbildes in zwei handelnde Subjekte zu erblicken glauben»¹³.

Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι στά ὅσα συμφωνεῖ καί ἐκφράζει ὁ W. τό κέντρο εἶναι ὅτι ἀποδίδεται στόν Λέοντα Ρώμης μία Χριστολογία τοῦ Λόγου, ὁ ὁποῖος εἶναι τό ὑποκείμενο τῶν ιδιωμάτων τῶν δύο φύσεων (σ. 147), ἀπόδοση πού δέν εἶναι σύνηθες φαινόμενο σέ ιστορικοδογματικές ἐργασίες δυτικῶν θεολόγων. Θά ἔπρεπε ὁμως νά πιστεῦει ὁ W. βάσει αὐτῆς τῆς ἐκτίμησης ὄχι ἀπλά ὅτι οἱ Σκύθες ἐρμηνεύουν στή βάση τοῦ Κυρίλλου τή Χαλκηδόνα παραμερίζοντας τόν Λέοντα, ἀλλά ὅτι βάζουν ἔτσι τή βάση στό νά μὴν παρεξηγεῖται καί τό «*agit utraque forma*» τοῦ ἐν λόγῳ ἐπισκόπου Ρώμης¹⁴.

Στήν ἀναφορά του στό θέμα *Νεοχαλκηδονισμός* ὁ W. σημειώνει ὀρισμένες γνωστές ἀπόψεις χωρίς νά θέλει νά ἀσχοληθεῖ μέ τό μεγάλο κεφάλαιο τῆς κριτικῆς τοῦ νέου αὐτοῦ ιστορικοδογματικοῦ ὅρου. Θά ἐπιμείνουμε σέ ὀρισμένα σημαντικά πράγματα προκρίνοντας διευκρινίσεις μας, τίς ὁποῖες θεωροῦμε ἀπαραίτητες. Καταρχήν συμφωνοῦμε στήν ἄποψη ὅτι ὁ *νεοχαλκηδονισμός* ἔχει στόχο «*das vierte Konzil vom Vorwurf der Chalzedongegner, es sei nestorianisch, zu befreien*» κι ὅτι αὐτός γίνεται «*durch Kaiser Justinian und das Konzil von 553 reichsverbindliche Theologie*». (σ. 148). Ὡστόσο δείχνει ὁ W. μέ τήν ἀποδοχή τῆς ἄποψης τοῦ K. Beyschlag¹⁵

Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Hg. W. Maurer-E.. Berlin 1957, σ. 115).

13. W. ELERT, *ὁπ. παρ.* σ. 115.

14. Γιά τό θέμα τῆς πλούσιας γραμματείας πού ἀναπτύχθηκε πρὸς τήν κατεύθυνση τῆς ὑποστήριξης τῆς συμφωνίας τοῦ Τόμου μέ τήν κυρίλλεια Χριστολογία ἀπό μεταχαλκηδόνιους ὀρθόδοξους θεολόγους ἐνάντια στήν ἀκροτήτα τῶν Μονοφυσιτῶν βλ. Β. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗ, Ὁ κυρίλλιος χαρακτήρας τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνας στό διάλογο τῆς ὀρθ. Ἐκκλησίας μέ τίς ἀρχαίες ἀνατολικές μὴ χαλκηδόνιες ἐκκλησίες, στό: Γρηγόριος ὁ Παλαμάς 74 (1991) σσ. 541-689.

15. «*Was die Neuchalkedonier überwinden wollten, war jedenfalls nicht die dogmatische Klarheit des Chalkedonense im Namen Kyrills, sondern weit eher die unklare Verwaschenheit des Henotikon zugunsten einer präzisen chalkedonisch-*

ὅτι ξεφεύγει ἀπὸ τῆ δυναμικῆ οἰκουμενικῆ ἀποψη τοῦ ἐφευρέτη τοῦ νέου ιστορικοδογματικοῦ ὄρου (J. Lebon). Ἐξάλλου πιστεύουμε ὅτι χρειάζεται διευκρίνιση ἡ ἀποψη ὅτι οἱ νεοχαλκηδόνιοι ὑποστηρίζουν τῆ Χαλκηδόνα διὰ μέσου του ὄλου Κυρίλλου (des ganzen Kyrills), ἐνῶ ἀπορρίπτουν, ἀντίθετα, τῆ Χαλκηδόνα οἱ Σεβηριανοί (σ. 148). Εἶπαμε ὅτι ὁ Σεβῆρος δὲν ἔβλεπε τὸν Κύριλλο τῆς Χαλκηδόνας, κάτι πού διορθώνει ἀπαιτητικὰ ἀπόψεις σὰν τίς παραπάνω, μιά καί μάλιστα ὁ W. υἱοθετεῖ τὴν ἀποψη ὅτι ἡ πλειοψηφία τῶν συνόδων τῆς Χαλκηδόνας σκεφτόταν κυρίλλεια (σ. 147). Μιά συνοδική δηλ. ἀποψη τῆς κυρίλλειας Χριστολογίας, ὅπως ἐκφράστηκε αὐτὴ στὴ Χαλκηδόνα, δὲν λαμβανόταν ὑπόψη ἀπὸ τῆ σεβηριανὴ παράταξη. Ἐδῶ βλέπουμε ἐμεῖς ἓνα σοβαρὸ οἰκουμενικὸ σημεῖο ἐκκίνησης διαλόγου μὲ τὴν κοπτικὴ ἐκκλησία, τὸ ὁποῖο ἔθεσε σὲ ἐνέργεια ἡ νεοχαλκηδόνια θεολογία, ὄχι ὡς κάτι πού προέκυψε κατόπιν. ἄλλὰ ὡς κάτι πού προϋπῆρχε στὴ Χαλκηδόνα¹⁶.

Στὴν ἀναφορά του στὸν Ἰουστινιανὸ σημειώνει ὁ W. ὅτι ἡ *θεοπασχητικὴ φόρμουλα* δὲν ὑποστηρίζεται μόνο ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα, ἀλλὰ ὅτι καί ὁ πάπας Ἰωάννης Β' (533-535) τὴν ἀναγνωρίζει ρητᾶ:

«In den diesbezüglichen Briefen Johannes II. an den römischen Senat und Kaiser Justinian werden auch die zwölf Anathematismen Cyrills erstmals offiziell in einem römischen Dokument erwähnt». (σ. 150).

Βέβαια στὴν τόσο σημαντικὴ αὐτὴ πράξη τοῦ πάπα εἶναι πολὺ λίγα τὰ παραπάνω ἀναφερόμενα¹⁷. Στὸ *ἄφθαρτο-δοκητικὸ ζήτημα* ἀναφέρεται ὁ W. υἱοθετώντας τὴν ἀποψη

cyrillischen Synthese» (K. BEYSCHLAG, *Grundriß der Dogmengeschichte*. Bd. II: *Gott und Mensch*. Tl. 1: *Das christologische Dogma*. Darmstadt 1991, σ. 173).

16. Βλ. γιὰ τὴ συμβολὴ τῆς Χριστολογίας τοῦ Βασιλείου Σελευκείας σὲ σχέση μὲ τὸν *Νεοχαλκηδονισμό στὴν ἐργασία μας Νεοχαλκηδονισμός καὶ ὀρθόδοξη ὀρολογία*, ὄπ. παρ. σσ. 28-34.

17. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ καὶ τὴ σημασία του στὴ σχέση Ρώμης - Κωνσταντινουπόλης βλ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕ, *Καθολικὴ πίστη καὶ Νόμος τοῦ κρατοῦς* (Θεολογικὰ διατάγματα τοῦ Ἰουστινιανείου Κώδικα: Ἐνα νομοθετημένο οἰκουμενικὸ παράδειγμα γιὰ τὴν κυρίλλεια ὑποστήριξη τοῦ Δογματος τῆς

του Α. Grillmeier ότι οφείλει κανείς να διακρίνει μεταξύ Ἰουλιανού και Ἰουλιανισμού (σ. 151). Ὁ δεύτερος (πού αποτελεί τήν ισχυρότερη παράταξη στήν Ἀλεξανδρεία μέχρι τά μέσα του ἔκτου αἰ.) τραβά πιά πέρα τή δυσνόητη ὀρολογία τοῦ πρώτου και γίνεται πλέον κανόνας στήν ἰουλιανιστική σκέψη ότι οἱ φυσικές ἀδυναμίες τοῦ ἀνθρώπινου σώματος εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἁμαρτίας. Ὁ Χριστός λοιπόν στό ἐν λόγω χριστολογικό σύστημα δέν πρέπει νά ἔχει σχέση μέ τό ἀποτέλεσμα αὐτό.

Ἀξιοσημείωτη εἶναι πάντως ἡ ἀποψη τοῦ W. γιά τήν ἀποτυχία τοῦ σεβηριανοῦ συστήματος νά ἐπικρατήσει. Ὁ λόγος εἶναι πιστεύει, πώς ἡ Δύση στάθηκε πιστή στή Χαλκηδόνα. Τό ότι ἐπικράτησε τό χαλκηδόνιο δόγμα «*liegt also nicht zuletzt an den Kaiser Justin und Justinian, die es zur Reichsreligion erhoben*», λέει ὁ W. και τονίζει ότι αὐτό «*wird in den bisherigen Untersuchungen bereits deutlich und wird im Folgenden noch zu zeigen*» (σ. 154). Ἐκ τῶν προτέρων παρατηροῦμε ἐδῶ ότι ἡ ἀποψη αὐτή εἶναι μονομερής. Ναι, ἡ παποσύνη τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἰουστινιανοῦ συμπορεύθηκε μέ τό χαλκηδόνιο δόγμα. Ὅχι ὁμως ἀνεξάρτητα ἀπό τό πώς προκρίθηκε αὐτό ἀπό τόν Ἰουστινιανό και τούς νεοχαλκηδόνιους θεολόγους τῆς ἐποχῆς του, δηλ. κυρίλλεια. Ἀποψη πού συνεκφράζει, μαζί μέ ἄλλους, ὁ G. γιά τή μέθοδο τοῦ Ἰουστινιανοῦ νά καταλάβουν Χαλκηδόνιοι πατριάρχες τόν ἀλεξανδρινό θρόνο εἶναι ότι οἱ Χαλκηδόνιοι ἦταν στόν τόπο αὐτό ξένο σῶμα (σ. 156). Σημαντικές εἶναι οἱ ἀναφορές πού γίνονται στή χριστολογική σκέψη τοῦ Θεοδοσίου Ἀλεξανδρείας, μέ κέντρο τήν ἀντιουλιανιστική του πολεμική (σ. 157), τήν ὁποία χαρακτηρίζει ὁ W. «*Logozentrierte*», και τήν ἀντιαγνοητική πολεμική του, παραπέμποντας ἀπλά ἐδῶ στή σύγχρονη ἐπί τοῦ θέματος βιβλιογραφία (σσ. 159-160). Ὡστόσο σημειώνει ὡς σημαντική τήν ἐπί τοῦ θέματος ἐπιστολή του *Ad Theodoram augustam*, ὅπου ἰσοδυναμεῖ ἡ γνώσις μέ τήν ἐνέργεια και τελικά «*Die logische Konsequenz aus der* μία φύσις *ist also* μία ἐνέργεια *beziehungsweise die* μία

Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου), πρὸς δημοσίευση στόν Τόμο τοῦ Συνεδρίου τῆς Ἱ. Μ. Θεσσαλονίκης (Οκτώβριος 1998) γιά τόν ἅγιο Κύριλλο Ἀλεξανδρείας. Θεσσαλονίκη 1999.

γνώσις, oder umgekehrt: die "eine *Energeia* wird zum stärksten Ausdruck der *mia physis* und zum Garant, daß Christus wirklich einer ist». (σ. 160). Είναι αξιοσημείωτη ἐδῶ ἡ ἀποψη ὅτι μὲ τὸν ἀνωτέρω Τόμο ἀνοίχθηκε τὸ θέμα τοῦ ἑβδομοῦ αἰ. γιὰ τὴ μία θεανδρική ἐνέργεια καὶ ἀπαντήθηκε ἀπὸ τοὺς Ἀντιχαλκηδόνιους (σ. 160). Τὸ κεφάλαιο Θεοδόσιος κλείνει ἀναφορὰ στὴν ἀντιτριθεϊστική του πολεμική, καὶ εἰδικά στὴ σχετική ὀρολογία του («οὐσία» καὶ «ὑπόστασις» ἰσοδυναμοῦν στὴν Τριαδολογία, ἐνῶ στὴ Χριστολογία «φύσις» εἶναι «ὑπόστασις») μὲ τὴν τελικὴ σημείωσι:

«Die Begrifflichkeit des Theodosios mag in mancher Hinsicht nicht zu jener Präzision kommen, die man sich wünschte. Der Inhalt des Geschriebenen jedoch ist leicht als orthodox erkennbar»

Στὸ θέμα τῶν παρατηρήσεων τοῦ ἐπὶ τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου τοῦ ἔτους 553 δηλώνει ἐξαρχῆς ὁ W. ὅτι ἡ Σύνοδος αὐτὴ βασιζέται στὴν προσπάθεια συμφιλίωσης μὲ τοὺς Ἀντιχαλκηδόνιους μιά καὶ αὐτοὶ κατηγοροῦσαν τὴ Χαλκηδόνα γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῶν «Τριῶν κεφαλαίων» (σ. 163). Ἀναφέρεται στὸν ρόλο ποὺ δημιουργεῖ ἡ θεολογικὴ γραφὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ τὸ ἔτος 544 (σ. 164). Ὡστόσο δὲν ξεφεύγει ἀπὸ τὶς γνωστὲς ἀπόψεις τῶν ἱστοριοδογματικῶν ἐγχειριδίων τῆς Δύσης καὶ θεωρεῖ ὅτι ὁ πάπας Βιγίλιος ὑποκύπτει στὶς πιέσεις τοῦ αὐτοκράτορα. Ἐμεῖς ἔχουμε τὴ γνώμη ὅτι καὶ ἡ ἐπόμενη θεολογικὴ γραφὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ (551) ποὺ ἀναφέρει ὁ W. δὲν στοχεύει ἀπλὰ καὶ μόνο ἐνάντια στὰ «Τρία κεφάλαια»: ἀποκλείει ταυτόχρονα τὸν ἀντιχαλκηδονισμό τῆς Ἀνατολῆς καὶ οὐσιαστικά τὴν ἐκμετάλλευση τῶν «Τριῶν κεφαλαίων» ἀπ' ὅσους στὴ Δύση ἀποκυριλλοποιοῦσαν τὴ Χαλκηδόνα. Ἐξάλλου διαφωνοῦμε στὴν ἀποψη ὅτι ὀφείλε ἡ Ε' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος νὰ ἐργαστεῖ στὸ θέμα τῆς διάκρισης τῶν ὄρων «φύσις» καὶ «ὑπόστασις», ὅπως διαφαίνεται ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τοῦ W. (σ. 164-5). Ἐχουμε τὴ γνώμη ὅτι πάνω σ' αὐτὴ βασιζέται, ἀφοῦ ἡ Χαλκηδόνα ξεκαθάρισε σαφῶς ἐπ' αὐτοῦ τὰ πράγματα¹⁸. Ἐξάλλου

18. Κατὰ τὸν ἀείμνηστο J. Meyendorff ἀποτελεῖ καινοτομία τῆς Χαλκη-

ή στην ίδια συνάφεια υιοθέτηση της άποψης του Α.Μ. Ritter, ότι με την καταδική των «Τριῶν κεφαλαίων» παραμερίστηκε ή αντίοχειανή κληρονομιά και τό αντίβαρο στην υπερκρατούσα κυρίλλεια Χριστολογία, είναι, πιστεύουμε, λανθασμένη. Έχουμε τή γνώμη πώς ό,τι παραμερίστηκε ήταν ή sé βάρος τής σωστής έρμηνείας τής Χαλκηδόνας χρησιμοποίηση θεολόγων και έργων τους πού δέν συνέβαλαν στην έκφραση του Δόγματός της. Έπογραμμίζουμε ό,τι ή σύνδεση τής αντίοχειανής μέ τήν κυρίλλεια έκφραση του (ένός έτσι κι άλλιώς) δόγματος άνδρώθηκε μέσα στό κίνημα του (δράσαντος στη Χαλκηδόνα) νεοχαλκηδονισμού¹⁹. Έπιπρόσθετα: Τό ό,τι δέν πέτυχαν οί προσπάθειες τής Ε΄ Οίκου-μενικής Συνόδου για (δήθεν) προσέγγιση των Μονοφυσιτών πρέπει νά θέσει sé προβληματισμό όσους πιστεύουν ό,τι ή Σύνοδος αυτή έχει στόχο τή συμφιλίωση μέ τήν παράταξη

δόνας ή ένσυνειδήτη μεταφορά τής τριαδολογικής όρολογίας των Καπαδοκών Πατέρων στό χριστολογικό δόγμα, άποψη πού ζέρομε πώς έξεφρασε ήδη τόν 7ο αιώνα ό Άναστάσιος Σιναΐτης στόν «Όδηγό» του: «*Ιστέον ως οί έν Χαλκηδόνη άγιοι πατέρες τοις έν Νικαία πατράσιν άκολουθήσαντες είπαν φύσιν και ουσίαν ταυτόν είναι, έτερον δέ παρά τήν φύσιν τό άτομον και τήν ύπόστασιν και ούχι τοις έξω φιλοσοφοις, οίτινες τήν μίαν ουσίαν τήν πρώτην λέγουσιν είναι τό άτομον, ού πρώτην δέ φύσιν τό άτομον, άλλ' ούδέ ταυτόν φύσιν και ουσίαν. Οί δέ αίρετικοί, οί Εύτυχούς και Σεβήρου του Έλληνος μαθηταί, ούδε τοις άγίοις πατράσιν άκολουθοῦσι λέγουσιν ουσίαν και φύσιν ταυτόν είναι, έτερον δέ παρά ταύτα τό άτομον, και τήν ύπόστασιν, ούδέ τοις έξω φιλοσόφοις πρώτην και κυριωτάτην ουσίαν τό άτομον καλοῦσιν, ού πρώτην δέ φύσιν. Οί γάρ του Σεβήρου ως ειρηται, ταυτόν λέγοντες φύσιν και ύπόστασιν και άτομον, ουσίαν και ύπόστασιν και άτομον ταυτόν ειπείν ούκ άνέχονται, ωςπερ οί των Έλλήνων σοφοί, άλλ' ούδέ ως οί πατέρες ειρήκασιν*» (F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum: De Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 8. Jahrhunderts*, Ashendorf Münster²1981, σ. 44). Στην άνωτέρω θεώρηση του πράγματος έχει άντίρρηση ό π. Ίω. Ρωμανίδης, ό όποιος ύποστηρίζει ό,τι ή υιοθέτηση τής καπαδοκικής σημασίας του όρου «φύσις» ως συνώνυμου μέ τόν όρο «οῦσια» άπό τή Σύνοδο τής Χαλκηδόνας ήταν συμπτωματική κι όχι ένσυνειδήτη και έσκεμμένη, δεδομένου ό,τι Άλεξανδρινοί θεολόγοι είχαν άποδεχτεί τήν τριαδολογική καπαδοκική διάκριση των όρων «οῦσια» και «ύπόστασις», εφαρμόζοντάς τήν όρισμένες φορές και στη Χριστολογία (βλ. σχετικά J. MEYENDORFF, *cedonins and Monophysites after Chalcedon*, στό: COTHr 10/2 (1964/5) σσ. 18, και τήν άπάντηση του π. Ίω. Ρωμανίδη στη σ. 31).

19. Για τό θέμα αυτό βλ. στοῦ ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕ, *Νεοχαλκηδονισμός*, σ. 28 έξ., τό παράδειγμα του Βασιλείου Σελευκείας.

αυτή. Όσο δέ για την άποψη του W. ότι βάσει του τρέχοντος οικουμενικού διαλόγου ο χαρακτηρισμός «Μονοφυσίτες» πρέπει να αποφεύγεται (σ. 16) χρειάζονται εξηγήσεις: Έμεις, αν θέλαμε να αποφυγούμε τη χρησιμοποίησή του όρου αυτού δεν θα μπορούσαμε καταρχήν να μη διατηρήσουμε τον χαρακτηρισμό «Μιαφυσίτες», τον οποίο τελικά δέχεται, όπως θα δούμε, ως δοκιμότερο και ο W. Από εκεί και πέρα στον οικουμενικό διάλογο πρέπει να διαφανεί ότι ο «μιαφυσιτισμός» των ανατολικών αντιχαλκηδονίων μπορεί να αντιμετωπίσει έμπρακτα τη νεοχαλκηδόνια άποψη ότι στο σύστημά τους υπάρχει κλίση προς έναν ουσιαστικά μη κυρίλλειο μιαφυσιτισμό.

Θά πρέπει λοιπόν τελικά, βάσει όσων σημειώσαμε παραπάνω, να πούμε ότι στον σημερινό οικουμενικό διάλογο σημαντικός στόχος γύρω από τη Σύνοδο του 553 δεν είναι να λυθεί τό έρώτημα «*inwieweit die Chalzedongegner in das Konzilsgeschehen von 553 eingebunden sind und inwieweit das Konzil bei diesen rezipiert wird, zumal das zweite Konzil von Konstantinopel explizit als Versöhnungsversuch zwischen Gegnern und Befürwortern des Chalkedonense gilt*» (σ. 165). Ένα τέτοιο έρώτημα μονοδρομεί τά ιστορικοδογματικά δεδομένα της εποχής αυτής και έπεκτείνει την άπορία γιατί τελικά οι αντιχαλκηδόνιοι της Άνατολης δεν δέχθηκαν μία τέτοια πρόταση συμφιλίωσης. Έξάλλου, όπως ο ίδιος ο W. σημειώνει, στά μονοφυσιτικά κείμενα της μετασυνοδικής εποχής δεν υπάρχουν αναφορές στη σύνοδο αυτή και στά «*Τρία κεφάλαια*» (σς. 166-7).

Οι αναφορές του W. στά κοπτικά λειτουργικά κείμενα γίνονται κάτω από την άποψη ότι σ' αυτά συναντάται ένας «*Verbalmonophysitismus*». Πάντως τό παράδειγμα από την *Oratio fractionis* της Γρηγοριανής αναφοράς (σ. 172) δεν είναι δόκιμο παράδειγμα για την άποψη αυτή, από την όπτική γωνία ότι είναι σαφώς αντιχαλκηδόνιο και καταπολεμá τό καθ' όλα κυρίλλειο «*έν δύο φύσεσι γνωριζόμενος*»²⁰. Τά παραδείγματα από την *Confessio* της γρηγοριανής (και βα-

20. Για την κυρίλλεια καταγωγή της άνωτέρω φόρμουλας διά μέσου της οικουμενικότατης Χριστολογίας του Βασιλείου Σελευκείας βλ. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας*, όπ. παρ. και ειδι-

σιλειανής) ἀναφορᾶς (σ. 174 ἐξ.) εἶναι βέβαια πολύ χαρακτηριστικότερα γιὰ τὴν περὶ «*Verbalmonophysitismus*» ἄποψη, ὅσο σημαντικό εἶναι πότε χρονολογοῦνται τέτοια κείμενα (σ. 177) πού (ἂν εἶναι προχαλκηδόνια, δίκαια) δέν ἐνδιαφέρονται γιὰ μία ἀντιχαλκηδόνια ὁρολογία. Ἀπὸ τὰ κείμενα τῆς *Vita Dioscori* καὶ τοῦ *Φιλαλήθη* (Σεβήρος) σημειώνουμε τὸ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον νά φανεῖ ὅτι ἀπὸ τῆ στιγμῆ τῆς ἔνωσης τοῦ Λόγου μὲ τὸ σῶμα δέν ὑπῆρχε κατόπιν στιγμῆ πού αὐτὰ χωρίστηκαν. Ὁ W. ἔχει τελικὰ τὴ γνώμη ὅτι δέν μπορεῖ κανεὶς νά μιλά γιὰ ἑτεροδοξία τῆς κοπτικῆς προσευχητικῆς παράδοσης (σ. 180). Ἐμεῖς βέβαια τὸ μόνο πού μποροῦμε νά ἐπισημάνουμε ἐδῶ εἶναι ἡ ἀνάγκη προβολῆς τῆς μεταχαλκηδόνιας λειτουργικῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς Χριστολογίας τῆς ὥστε νά μπεῖ καὶ αὐτὸ τὸ κεφάλαιο δυναμικὰ στὸν οἰκουμενικὸ διάλογο²¹.

Ὁ W. στὴ συνέχεια κλείνει τὸ δεύτερο κεφάλαιο τῆς ἐργασίας του μὲ ἀναφορὰ στοὺς μὴ θεολογικοὺς παράγοντες τοῦ σχίσματος. Οὐσιαστικά δέν ξεφεύγει ἀπ' ὅσα στά προηγούμενα διέκρινε γιὰ τὴ θρησκευτικὴ πολιτικὴ τῆς μεταχαλκηδόνιας περιόδου σὲ σχέση μὲ τίς προσπάθειες τῆς Πόλης γιὰ προσέγγιση τῆς Ἀλεξάνδρειας καὶ τῆς Ρώμης, μὲ τὸ νά διευκρινίζει τελικὰ ὅτι «*Für Justinian ist in diesem politischen Konzept die Kirche von Rom als Verbündete wichtiger als jene von Alexandrien*». Μὲ τὸ νά πιστεύει ὅμως κανεὶς κάτι τέτοιο δέν μπορεῖ ταυτόχρονα νά ὑποστηρίξει ὅτι ἡ Ε' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος εἶχε στόχο τὴ συμφιλίωση μὲ τὴν Ἀλεξάνδρεια. Ἐμεῖς καὶ ἐδῶ βλέπουμε ὡς στόχο τὴ συμφιλίωση (ἔνωση) μὲ τὴ Ρώμη σὲ μιὰ σωστὴ δογματικὴ βάση²². Καταρχὴν λοιπὸν ὁ W. βλέπει τὸ Τρίγωνο Ρώμη - Κωνστα-

κότερα στὴν πῖο πάνω μνημονευθεῖσα μελέτη τοῦ ἴδιου *Der Vater der dyophysitischen Formel*.

21. Σ' αὐτὴ τὴν κατεύθυνση πιστεύουμε ὅτι συμβάλλουμε κατὰ τὸ δυνατό μὲ τὴ διδ. μας διατριβή: *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία τῆς*, Θεσ/νίκη 1998 (ἀδημ. διδ. διατριβῆ).

22. Ὁ μητρ. Μελέτιος στὴν ἐργασία του γιὰ τὴν Ε' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (Μ. ΚΑΛΑΜΑΡΑ, *Ἡ πέμπτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος: Εἰσαγωγή, Πρακτικά, Σχόλια*, Ἀθήνα 1985) ὑποστηρίζει μὲ σθένος τὴν ἄποψη ὅτι ἡ Σύνοδος αὐτὴ στόχευε οὐσιαστικά ἐναντίον τῆς νεστοριανίζουσας δοξασίας τῶν Λατίνων ὑποστηρικτῶν τῆς Χαλκηδόνιας ἄποψης ἢ ὅποια φαίνεται πολὺ λογικὴ.

ντινούπολη- Ἀλεξάνδρεια στό πλαίσιο διεκδίκησης τῶν πρωτείων, μετά τήν πρόταξη τῆς Πόλης τό ἔτος 381 μπροστά ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια. Ἡ διεκδίκηση αὐτή, λέει συνέβαλε καθοριστικά στόν χωρισμό (σ. 186). Τό Ἐνωτικό δείχνει νά ἔνωσε τήν Ἀνατολή γενικά, ἐνῶ ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ Ἐνωτικοῦ ἔφερε ἔνωση μέ τή Ρώμη (σ. 187). Στήν τελευταία αὐτή ἐκτίμηση θά διαφωνήσουμε ριζικά, διότι στή βάση τῆς πρότασης θεολογικῶν ἀληθειῶν τοῦ Ἐνωτικοῦ βασίζεται ἡ ἔνωση Κων/πολης- Ρώμης ἐπί ἀρχιερατείας Βιγιλίου Β΄ στή Ρώμη²³. Οἰκονομικούς λόγους καί γλωσσικά-μεταφραστικά ἢ ἄλλα αἷτια ἀπασχολοῦν τόν W. στίς ἐπόμενες σελίδες (σσ. 187-195).

Ἀπό τίς καταληκτικές ἐκτιμήσεις ἀναφέρουμε τή θεολογική, ὅτι ἡ ἀντιπαράθεση Κων/πολης -Ρώμης εἶναι ἀντιπαράθεση «*zwischen zwei Denkmodelen, die in ihrem jeweiligen Kontext rechtgläubige Ausdrucksweisen des Christusb Glaubens sind*» (σ. 196). Ἡ ἀναφορά στόν χαρακτηρισμό «*μονοφυσίτες*» πού κυριάρχησε μετά τόν ἔβδομο αἰ. ἀπασχολεῖ τόν W. στή σ. 197 ἀπορρίπτοντας τήν ταύτιση τοῦ Εὐτυχιανοῦ *μονοφυσιτισμοῦ* μέ τόν κοπτικό *μιαφυσιτισμό* διά μέσου σχετικῶν ἀπόψεων πού ἐξέφρασαν ἐπί τοῦ θέματος ἐρευνητές, μέ ἐκτενέστερη ἀναφορά στήν πρῶτη ἀποψη τοῦ De Maillet πού δικαιολογεῖ τήν παραπάνω μὴ ταύτιση (σ. 198). Ἐπισημαίνει ὡστόσο ὅτι ὁ χαρακτηρισμός «*μονοφυσίτες*» δέν παύει νά ὑφίσταται στή γλώσσα νεώτερων ἐρευνητῶν, κάτι πού ὁ ἴδιος δέν υἱοθετεῖ (σ. 199). Ἀναφέρεται γι' αὐτό στήν πρόταση (G. Müller) ἀντικατάστασης τοῦ ὄρου «*μονοφυσιτισμός*» μέ τόν ὄρο «*διπλοφυσιτισμός*» (μία φύσις διπλῆ), ἑνός ὄρου πού προτιμᾶ. ἀλλά δέν ἐπικράτησε ὡς τώρα λόγω τοῦ ὅτι εἶναι τεχνητός. Ἐπίσης μνημονεῦει τήν ἀποψη τοῦ S. Brock περί διάκρισης μεταξύ «*μονοφυσιτῶν*» καί «*ἐνοφυσιτῶν*», τήν ὁποία ἐπίσης ἀποδέχεται, ἀντί τοῦ νά μιλά περὶ «*Varbalmonophysitismus*» (σ. 200). Τελικά ὁμως ἀποδέχεται ὡς πῶς δόκιμο τόν ὄρο «*μιαφυσιτισμός*», τόν ὁποῖο χρησιμοποιοῦν καί οἱ ἴδιοι οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι γιὰ τόν ἑαυτό τους (μιαφυσίτες). Σ' αὐτό ἐμεῖς ἐκφράσαμε ἤδη τήν ἀποψή μας. Ὁ θεμιτός ὄρος «*μιαφυσιτισμός*»

ὀφείλει νά ἀποδείξει ὅτι μπορεῖ νά ἀντιμετωπίσει τήν ἀποψη τῶν νεοχαλκηδόνιων θεολόγων ὅτι εἶναι οὐσιαστικά μὴ κυρίλλειος *μιαφυσιτισμός*, κάτι πού πιστεύουμε μπορεῖ νά γίνει διά μέσου τῆς κατανόησης τοῦ κυρίλλειου χαρακτήρα τοῦ δυοφυσιτισμοῦ τῆς Χαλκηδόνος.

Στό τρίτο κεφάλαιο ἐξετάζονται οἱ διαλογικές ἐξελίξεις τοῦ 20οῦ αἰώνα. Ἡ κοπτική ἐκκλησία εἶναι ἐδῶ στό κέντρο μιᾶς εὐρείας ἐξέτασης τοῦ διαλόγου τῆς μέ τόν Ἀγγλικανισμό, τόν Λουθηρανισμό καί Καλβινισμό κατά πρῶτο λόγο. Κατά δεύτερο λόγο ἐξετάζεται ὁ (κάθε μορφῆς) διάλογος τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας μέ τή Βυζαντινὴ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καί βέβαια ὁ διάλογος μέ τή Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία. Στό μέρος αὐτό εἶπαμε ὅτι δέν ἔχουμε σκοπό νά ἐπεκταθοῦμε. Ἄν γιὰ μᾶς εἶναι ἐδῶ ὅλη ἡ προσπάθεια τοῦ W. γιὰ ἀναλυτικὴ παρουσίαση τῶν γεγονότων σημαντικῆ, ἀπὸ ιστορικοδογματικὴ ἀποψη εἶναι σημαντικότερη ἢ ἀναφορά του σέ κείμενα κοινῶν ὁμολογιῶν πού στάθηκαν ἢ δέν στάθηκαν τελικά ἱκανά μόνο αὐτά γιὰ θετικές διαλογικές ἐξελίξεις.

Γιὰ ἓναν Ὀρθόδοξο θεολόγο ἔχει πάντως ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἡ παρουσίαση τοῦ διαλόγου μεταξὺ τῆς κοπτικῆς καί τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, θέμα πού καταλαμβάνει ἄρκετό μέρος ἀπὸ τό τρίτο κεφάλαιο τῆς ἐργασίας τοῦ W. (σσ. 222-260). Τό θέμα τῆς ὁρολογίας στόν χαρακτηρισμό τῶν διαλεγομένων ἀπασχολεῖ ἐδῶ κατά πρῶτο λόγο, μέ τήν ἀρχικὴ ἐπισήμανση ὅτι τελικά τόν Ἰούνιο τοῦ 1989 στό Μοναστήρι Amba Bishoi ἀναγνώρισαν οἱ Ὀρθόδοξοι τό ὅτι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι ἀνήκαν στήν κοινὴ μ' αὐτούς ὀρθόδοξη παράδοση, μέ τὴ διαπίστωση ὅτι δικαίως διεκδικοῦν τόν χαρακτηρισμό «ὀρθόδοξοι» (σ. 223). Μετὰ τὰ προλογικά-ιστορικά στοιχεῖα σέ γενικό ἐπίπεδο ὁ W. περνᾷ στήν ἀναφορά σέ κάθε (ἀνεπίσημη ἢ ἐπίσημη) συνάντηση ξεχωριστά, παραθέτοντας καί ἀναλύοντας κομμάτια ἀπὸ κείμενα κοινῶν ὁμολογιῶν, μέ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ οἰκουμενικά στοιχεῖα συμφωνίας τῶν διαλεγομένων.

Ὡς ἐπιμελῶς παραχθεῖς βιβλιογραφικός ὁδηγός γιὰ ἔρευνες στοὺς πρωταγωνιστές τῶν ιστορικοδογματικῶν ἐξελίξεων τοῦ παρελθόντος τὰ μέρη Α' καί Β' ἐνέχουν σαφῶς τόν ρόλο ἑνός βοηθήματος. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη διεξήλθαμε

τά κεφάλαια τούτα, ἀφοῦ ἀντικαθρεπτιζοῦν τίς νεώτερες ἀπόψεις στήν ἱστορικοδογματική ἔρευνα τῆς προχρηστικῆς καί τῆς ἄμεσης μετὰ τή Χαλκηδόνα περιόδου. Ἐχοντας διαβάσει ὁμως καί τό τρίτο κεφάλαιο τῆς ὑπό συζήτησιν ἐργασίας, θεωροῦμε ἀπαραίτητο νά κλείσουμε μέ ὀρισμένους ἐπ' αὐτοῦ προβληματισμούς, ἀφοῦ συμπληρώσουμε ἐν συντομίᾳ τή σκέψη μας στό πλαίσιο τῆς μελέτης τῶν δύο πρώτων κεφαλαίων.

Εἶδαμε ὅτι κατά τήν ἔρευνα τῆς ὑπάρχουσας βιβλιογραφίας ἐνδιαφέρθηκε ὁ W. κυρίως γιά τή θεωρία τῆς Ἱστορίας τοῦ Δόγματος καί μόνο ὑπό ὄρους γιά τήν ἱστορία τῶν ἐκκλησιῶν. Βέβαια γράφει ὅτι «*Bei der Aufarbeitung einer Kirchentrennung sind über die theologische Situation hinaus auch die historischen und politischen Gegebenheiten zu untersuchen*» καί πῶς «*Eine Integration von theologischen und nicht-theologischen Faktoren ist erforderlich*» (σ. 19), ὥστόσο καί στό Β' μέρος, τό ὁποῖο ἀφιερώνεται στό ξέσπασμα τοῦ σχίσματος, ἐνδιαφέρεται ἰδιαίτερα γιά τήν ἔρευνα τῆς δογματικῆς βιβλιογραφίας, ὥστε μόνο λίγο καταπιάνεται μέ τοὺς «μὴ θεολογικούς» παράγοντες τοῦ σχίσματος. Στήν ἐπικεφαλίδα (σ. 181) παραδέχεται ὁ ἴδιος ὅτι ἀπό αὐτοῦς τοὺς παράγοντες μόνο «μερικοί» τόν ἀπασχόλησαν. Ἀκόμη αὐτοί πού ἐπέλεξε, ὅπως ἐξάγεται σαφῶς ἀπό τό κεφάλαιο (παράγραφο) «*Kräftedreieck Rom - Alexandrien - Konstantinopel*», τοὺς προσέγγισε ἀναφερόμενος σέ ἐργασίες, οἱ ὁποῖες στίς ἐντάσεις ἀνάμεσα σ' αὐτά τά κέντρα βλέπουν μόνο τήν προσπάθεια γιά κατάκτηση δύναμης.

Στίς ἱστορικοδογματικές ἀναπτύξεις τοῦ W. συμπεριλαμβάνονται, καθὼς εἶδαμε, δικές του ἀναλύσεις κοπτικῶν κειμένων. Ὡστόσο ὁ W. δέν βλέπει ἐδῶ τήν ἐρευνητική του συμβολή, ἀλλά, ὅπως ἐξάγεται ἀπό τόν πρόλογό του (σ. 8) καί τά λεγόμενα στή σύνοψή του (σ. 330), στήν προσπάθεια τόσο μιᾶς ἀνάλυσης (Aufarbeitung) τῆς διαίρεσης τῆς κοπτικῆς ἀπό τή ρωμαϊκή-βασίλική ἐκκλησία ὅσο ἐπίσης στήν προσπάθεια μιᾶς κριτικῆς ἀνάλυσης τῶν οἰκουμενικῶν προσπαθειῶν τοῦ παρόντος μέ στόχο τό ξεπέραςμα τοῦ σχίσματος. Τόν ἐνδιέφερε μία διάγνωση στό θέμα τῆς γιά τήν ἐκκλησία ἀναξιοπρεποῦς σχισματικῆς κατάστασης καί ἡ κριτική ἐκτίμηση τῶν σχετικῶν εἰσαχθέντων στοὺς χρόνους

μας μέσω των θεραπειών.

Ο W. συντάσσεται με την υπόθεση ότι έρευνά κανείς την ιστορία των σχισμάτων με την έρευνα της ιστορίας της θεολογίας. Το μεγάλο ερώτημα βέβαια έδω θά ήταν πώς οι θεωρητικές μελέτες των σπουδασμένων, στην ευρύτερη μάζα κληρικών και πιστών, οι οποίοι προφανώς δεν μπορούσαν να παρακολουθήσουν αυτές τις μελέτες, μπορούσαν να είναι ιστορικά ενεργές σε τέτοιο εύρος, ώστε στη βάση τέτοιων ιδεολογικών εírμων ήταν δυνατό να συντελεσθεί τελικά ένα σχίσμα σε ευρύτερη διάσταση.

Ο W. εξάλλου δεν δουλεύει διά του άπολογητικού αιτήματος ότι στη βάση της ένιαίας (ένοποιητικής) διδασκαλίας, πριν έμφανισθούν οι διάφορες έρμηνείες, οι διαφορετικές φόρμουλες πίστεως πού τις στηρίζουν σημαίνουν σχίσμα. Θεωρεί βέβαια άρκετό στό πλαίσιο της ανάλυσης των θεολογικών λόγων για τη διαίρεση της κοπτικής από τη ρωμαϊκή-αυτοκρατορική έκκλησία τό ότι παρουσίασε την παραγωγή των διάφορων φορμουλών. Παρόλο πού γράφει ότι «Από θεολογική άποψη είναι αυτή η διαμάχη μία αντιπαράθεση ανάμεσα σε δύο μοντέλα σκέψης, τό όποια είναι στην έκástοτε συνάφειά τους όρθόδοξοι έκφραστικοί τρόποι της περί Χριστού πίστης» (σ. 196), δεν θεωρεί άναγκαίο να έρευνήσει επίσης γιατί έκλαμβάνονταν από τις αντιμαχόμενες παρατάξεις οι φόρμουλες πού ύποστηρίζαν ως οι μοναδικά σωστές, ενώ αυτές πού απέκλιναν θεωρούνταν ως λανθασμένες.

Έχει ώστόσο την πεποίθηση ότι η δύναμη των φορμουλών προκάλεσε τό σχίσμα και έτσι δουλεύει την ανάλυσή του για τις θεραπευτικές προσπάθειες των καιρών μας διαπιστώνοντας πώς ούτε όλοι οι συμμετέχοντες στον οικουμενικό διάλογο αντιπρόσωποι δεν είναι σε θέση να αποδεχτούν τις μετριάζουσες (καθησυχάζουσες) τό σχίσμα άπόψεις:

«Viele Aspekte der Problemfelder werden immer wieder erneuert diskutiert. Dies zeigt, daß vorangegangene Ergebnisse und dargelegte Positionen zum Teil noch nicht rezipiert sind. Der Fortschritt im ökúmenischen Gespräch ist auch vom Informationsstand der Teilnehmenden Teilnehmer abhängig» (σ. 333).

Ίσως πράγματι στό μέλλον του διαλόγου χρειάζεται η

προσπάθεια νά δειχθούν τά κοινά ρεύματα καί οί διαθέσεις πού συνέβαλαν στό νά ἀποφασίσουν ολόκληρες ἐκκλησιαστικές κοινότητες γιά τίς θεωρητικές φόρμουλες τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης παράταξης, ὅταν ξέσπασαν ἀντιθέσεις μεταξύ μιᾶς ἐλίτ θεολογικῶν ὁμάδων. Ἴσως συμβάλλει μάλιστα ἐδῶ καί ἡ ἐνασχόληση μέ τήν ἱστορική ἀνάπτυξη πολλῶν ἐνδιάμεσων αἰῶνων στήν κριτική παρουσίαση τῶν οἰκουμενικῶν προσπαθειῶν τοῦ 20οῦ αἰῶνα. Ὅτι παρουσιάζει ὁ W. σάν «κριτική ἀνάλυση» μπορεῖ ἐνόψει τῆς μή ἐπιχειρηθεῖσας ἐνασχόλησής του μέ τήν ἱστορία τῶν σέ σχίσμα βρισκομένων ἐκκλησιῶν νά εἶναι μία ἐπισκόπηση πού ἀναλύει τή ροή τῶν οἰκουμενικῶν συζητήσεων πού διακόπηκαν αἰῶνες πρὶν. Γι' αὐτόν οἱ πρωταγωνιστές τῆς ἐξέλιξης ἐνός τρόπου σκέψης πού πρὶν διαίρεσε μποροῦν. ἂν θέλουν, νά ἐκκινήσουν ἐνωτικά ἐκεῖ ἀπό ὅπου σταμάτησαν οἱ πατέρες τους.

Ἐμεῖς θέλουμε νά συμφωνήσουμε στήν ἀποψη αὐτή. Τό θέμα εἶναι ὅμως ὅτι τέλος ἐνός σχίσματος μπορεῖ νά συμβεῖ μόνο στό παρόν. Ἀπ' ἐδῶ ἐξηγεῖται καί ἡ ἀμυχανία αὐτῶν πού ἡγοῦνται στόν οἰκουμενικό διάλογο γιά τό τί πρέπει νά γίνει στήν πρὸς Communio κατεύθυνση, ὅταν ἡ ἐξέλιξη τοῦ διαλόγου ἦρθε στό συμπέρασμα ὅτι μεταξύ τῶν χριστολογικῶν φορμουλῶν δέν ὑπάρχει καμία ἀντίφαση. Ἀναγκάστηκαν ἄραγε νά διαπιστώσουν ὅτι ἡ ἀπόδειξη ἔλλειψης περαιτέρω θέματος γιά συζήτηση καί ἡ συμφωνία τῶν ἐκκλησιῶν στά ἀποτελέσματα τῶν ἐρευνῶν τοῦ διαλόγου δέν ἄλλαξαν τίποτα στήν ὑπαρξη καί ἐμπέδωση τοῦ σχίσματος; Πάντως ἀπό τήν ἐργασία τοῦ W. βλέπουμε ὅτι πρέπει νά μᾶς ἀπασχολήσει τό ἐρώτημα ἂν πρέπει τελικά νά δοθεῖ ἡ ὀνομασία «*Analyse der Trennung*», σέ μία περίπτωση πού ἐξετάζονται μόνο αἰτίες τῆς διαίρεσης, μετά τῆ συζητούμενη ἀπομάκρυνση τῶν ὁποίων ἡ διαίρεση συνεχίζεται. Εἶναι πράγματι ἐπιτακτικό χρέος μας λοιπόν σήμερα νά ἐμβαθύνουμε στά αἷτια τοῦ γιατί οἱ διαλεγόμενοι ἤθελαν στό παρελθόν ἓνα σχίσμα καί γιατί συνεχίζουν καί σήμερα νά τό θέλουν!

Τήν σέ ἔκταση ἐξετασθεῖσα ἐργασία, ἐπί τῶν δύο πρώτων κεφαλαίων τῆς ὁποίας ἐκτεταμένα ἀναφερθήκαμε καί προβληματισθήκαμε, ὀφείλει κανεῖς νά τῆ δεῖ κάτω ἀπό

τόν χαρακτηρισμό «*Ιστορία τῆς θεολογίας*», καί νά καταφύγει σ' αὐτή, ἂν θέλει νά μάθει γιά τή θεωρητική προετοιμασία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῶν ἐτῶν 431, 451 καί 553 καί γιά τήν ἀνακίνηση τῆς ἴδιας θεματικῆς στόν (οἰκουμενικό) εἰκοστό αἰῶνα. Οἱ σύγχρονες ἐπιστημονικές ἀπόψεις στόν τομέα αὐτό εἶναι ἐδῶ σίγουρα παρούσες²⁴, ὅπως καί ἡ δική μας κριτική ἀπαραίτητη γιά τήν ἐπί τῆς ἔρευνας τοῦ δόγματος προώθηση τοῦ διαλόγου.

24. Ἀπό τυπογραφικά λάθη υπέπεσαν στήν ἀντίληψή μας καί σημειώ-
νουμε: Στή σ. 96 στήν ἀρχή τῆς δεύτερης παραγράφου συνανταται ἕνα
διπλό in μετά τό *vor allem wird uns*. Στή σ. 166 (ὑποσ. 373) ἀντί *Chyros* σωστό
εἶναι τό *Chrysos*. Στή σ. 222 (ὑποσ. 79) ἐπαναλαμβάνεται δύο φορές ὁ τίτλος
Orthodoxy, χωρίς νά δίνεται ἡ σελίδα. Στή σ. 227 στή μέση ἀντί *aufmarksam*
σωστό εἶναι *aufmerksam*.