

**ΤΟ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΜΕΛΕΤΩΜΕΝΗΣ ΕΝΩΣΕΩΣ
ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ
ΤΩΝ ΜΗ-ΧΑΛΚΗΔΟΝΙΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ:
ΕΚΚΡΕΜΟΥΝΤΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΚΑΙ
ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ**

ΥΠΟ
JEAN-CLAUDE LARCHET

**ΤΟ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΜΕΛΕΤΩΜΕΝΗΣ ΕΝΩΣΕΩΣ
ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΙ
ΤΩΝ ΜΗ-ΧΑΛΚΗΔΟΝΙΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ:
ΕΚΚΡΕΜΟΥΝΤΑ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΚΑΙ
ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ**

ΥΠΟ
JEAN-CLAUDE LARCHET

Είσαγωγή

Ὁ Διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν τῶν καλουμένων προχαλκηδονίων ἢ μὴ-Χαλκηδονίων¹ ἔχει προοδεύσει πολὺ τὶς τελευταῖες δεκαετίες. Μετὰ ἀπὸ τὴν «Ἀνεπίσημη Συνάντησι» (Aarhus, 1964)², ἡ ὁποία ἐμπεριστατωμένα παρουσίασε τὶς ἐκατέρωθεν θεολογικὰς θέσεις καὶ τὰ σημεῖα συγκλίσεώς τους³, οἱ ἐπίσημες Συνελεύσεις –Bristol (1967)⁴, Genève (1970)⁵, Addis Abeba (1971)⁶, Balamand (1972), Πεν-

1. Πρόκειται γὰρ τὶς Ἐκκλησίες Κοπτική, Αἰθιοπική, Συροϊακωβιτική (παρούσα στὴν Συρία καὶ στὴν Ἰνδία) καὶ Ἀρμενική.

2. Τὰ Ἀνακοινωθέντα καὶ τὰ Πρακτικά δημοσιεύθησαν στὴν ἀγγλικὴ σὲ εἰδικὸ τεύχος τοῦ *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 2, 1964-1965.

3. Βλέπε τὴν Κοινὴ Δήλωσι, ἔνθ' ἀνωτ., σελ. 14-15.

4. Τὰ Ἀνακοινωθέντα καὶ τὰ Πρακτικά δημοσιεύθησαν στὴν ἀγγλικὴ σὲ εἰδικὸ τεύχος τοῦ *The Greek Orthodox Theological Review*, XIII, 2, 1968.

5. Τὰ Ἀνακοινωθέντα καὶ τὰ Πρακτικά δημοσιεύθησαν στὴν ἀγγλικὴ σὲ εἰδικὸ τεύχος τοῦ *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971, σελ. 2-209.

6. Ἀνακοινωθέντα καὶ Πρακτικά δημοσιεύθησαν, ἔνθ' ἀνωτ., σελ. 210-259 καὶ στὸ *Abba Salama*, VI, 1975, σελ. 233-254 καὶ VII, 1976, σελ. 93-227.

τέλη (1978), Chambésy (1979, 1985, 1989, 1990, 1993)– κατέληξαν σὲ ἓνα Ἐνακοινωθὲν ἢ καθεμία⁷. Τὸ τελικὸ Ἐνακοινωθὲν τῆς Συνελεύσεως τοῦ 1989 (Β' ἐν ὀλομελείᾳ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου) θεωρήθηκε γενικὰ ὡς ἡ «Πρώτη Κοινὴ Δήλωσις»⁸. Ἡ Συνέλευσις τοῦ 1990 μὲ μία «Δευτέρα Κοινὴ Δήλωσις» ἐπανέλαβε καὶ διεσάφησε τὴν προηγουμένη Δήλωσις, ἐπιβεβαίωσε ὅτι ὑπάρχει ταυτότης πίστεως καὶ καθώρισε τὰ πρακτικὰ μέτρα ποὺ πρέπει νὰ ληφθοῦν γιὰ νὰ ἀποκατασταθῇ ἡ πλήρης κοινωνία μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν⁹. Ἡ Συνέλευσις τοῦ 1993 υἰοθέτησε τὶς «Προτάσεις γιὰ τὴν ἄρσι τῶν ἀναθεμάτων»¹⁰.

Ὡρισμένοι ἐβλεπαν ὅτι ἡ ἔνωσις ὄχι μόνον ἦταν ἐπικειμένη, ἀλλὰ ὅτι στὴν προᾶξι εἶχε ἤδη πραγματοποιηθῆ. Ἀπὸ τὴν ἄποψι αὐτῇ τὸ Πατριαρχεῖο Ἐντιοχείας ἔπαιξε ρόλο προδρόμου, ἀφοῦ ἤδη ἀπὸ τὸ 1991 ὁ πατριάρχης Ἰγνάτιος Δ' μὲ Ἐγκύκλιο πρὸς τὰ μέλη τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας του ἐλάμβανε ὠρισμένα συγκεκριμένα μέτρα γιὰ τὴν ἔνωσι μὲ τὴν μὴ-Χαλκηδόνια (μονοφυσιτικὴ) Ἐκκλησία τῆς Συρίας, ὅπως: «σ' ὅλες τὶς βαθμίδες σπουδῶν καὶ στὴν θεολογικὴ ἐκπαίδευσι νὰ συμμετέχουν Κληρικοὶ ἀμφοτέρων τῶν Ἐκκλησιῶν» (§ 2)· «νὰ παύσῃ ἡ γιὰ ὅποιονδήποτε λόγο εἰσοδοχὴ»¹¹ μελῶν τῆς μιᾶς Ἐκκλησίας στὴν κοινότητα τῆς ἄλλης» (§ 3)· ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι ἀμφοτέρων τῶν Ἐκκλησιῶν νὰ συμμετέχουν καὶ συνιερουργοῦν σὲ κοινὲς λειτουργικὲς πράξεις· ὁ ἀρχαιότερος κατὰ τὰ πρεσβεῖα ἱερωσύνης πρεσβύτερος νὰ προεξάρχη στὴν τελετὴ (§ 6, 10, 11, 14)· τὰ ἅγια Μυστήρια (Βαπτίσματος, Χρίσματος καὶ θείας Εὐχαριστίας) νὰ παρέχωνται ἀπὸ ἱερέα τῆς μιᾶς Ἐκκλησίας στὰ μέλη ἀμφοτέρων τῶν Ἐκκλησιῶν ἀδιακρίτως (§ 9)· κληρικὸς μιᾶς Ἐκκλησίας νὰ χειροτονῆται παρουσία κληρικοῦ τῆς ἄλλης Ἐκκλησίας (§ 12).

Προσφάτως, στὶς 5 Ἀπριλίου 2001, τὸ Πατριαρχεῖο Ἀλεξανδρείας ὑπέγραψε συμφωνία μὲ τὴν Κοπτικὴ Ἐκκλησία, μὲ τὴν ὁποία ἀναγνωρίζει τὴν ἐγκυρότητα τοῦ Μυστηρίου τοῦ Γάμου ποὺ τελέσθηκε στὴν μία ἀπὸ τὶς δύο Ἐκκλησίες, δικαιολογώντας αὐτὴ τὴν ἀμοιβαία ἀναγνώρισι μὲ «τὶς συμφωνίες ποὺ ἐπιτεύχθηκαν τὸ 1989 στὴν Αἴγυπτο καὶ τὸ 1990 στὴν Γενεύη καὶ

7. Κείμενα δημοσιευμένα στὰ προηγουμένως ἀναφερθέντα τεύχη τοῦ *The Greek Orthodox Theological Review*, κατόπιν στὰ περιοδικὰ *Abba Salama* καὶ *Ἐπίσκεψις*.

8. Κείμενο στὸ περιοδ. *Ἐπίσκεψις*, ἀρ. 422, 1989, σελ. 7-8.

9. Κείμενο στὸ περιοδ. *Ἐπίσκεψις*, ἀρ. 446, σελ. 17-22.

10. Πρωτότυπο ἀγγλικὸ κείμενο στὸ Συμπληρωματικὸ τεύχος τοῦ S.O.P., ἀρ. 183, 1993.

11. Ἐννοεῖται ἡ ἐπίσημη εἰσοδοχὴ στὴν Ἐκκλησία σύμφωνα μὲ τοὺς τύπους ποὺ προβλέπουν οἱ ἱ. Κανόνες γιὰ τοὺς ἀρχαίους αἰρετικούς ἢ σχισματικούς.

πού ἀφοροῦν τὴν Χριστολογία καὶ τὴν ἀποκατάσταση τῆς κοινωνίας μεταξὺ τῶν δύο οἰκογενειῶν καθὼς καὶ τὴν κοινὴ ἀναγνώριση τοῦ Ἱεροῦ Μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος».

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, σὲ πολλὲς Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες τῆς Δύσεως πῆστοι μὴ-Χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν γίνονται συχνὰ δεκτοὶ γιὰ θεία Μετάληψι καὶ τὰ παιδιὰ τους βαπτίζονται, χωρὶς αὐτὸ νὰ προϋποθέτῃ ὅτι ἀσπάζονται τὴν πίστι τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας.

Στὴν Δύσι, ἡ μελετωμένη ἔνωσις ἔχει δεχθῆ καὶ συνεχίζει νὰ δέχεται σημαντικὴ ὑποστήριξι ἀπὸ ὠρισμένες προσωπικότητες καὶ ἀπὸ ὠρισμένα Ὁρθόδοξα μέσα ἡμερῶσεως. Καὶ εἶναι ἐκπληκτικὸ νὰ βλέπη κανεὶς ὅτι μπόρεσαν νὰ συμφωνήσουν στὸ θέμα αὐτὸ Ὁρθόδοξοι πού ἀνήκουν τόσο στὸν «συντηρητικὸ» (intégriste) ὅσο καὶ στὸν «προοδευτικὸ» (progressiste) χῶρο καὶ οἱ ὅποιοι διαφωνοῦν μεταξὺ τους σὲ ὅλα σχεδὸν τὰ ἄλλα θέματα¹².

Ὡστόσο, ἡ μελετωμένη ἔνωσις ἔχει δημιουργήσει πολλαπλὲς ἐπιφυλάξεις σὲ χῶρες μὲ Ὁρθόδοξη παράδοσι (ἰδιαιτέρως τὴν Ἑλλάδα, τὴν Σερβία καὶ τὴν Ρωσία). Αὐτὲς οἱ ἐπιφυλάξεις δὲν εἶναι πάντοτε ἐκπεφρασμένες, ἀλλὰ ἐκφράζονται ὡς πλήρης ἀδιαφορία ἀπέναντι στὶς «Κοινὲς Δηλώσεις» καὶ στὰ πρακτικὰ μέτρα πού στὴν συνέχεια ἀποφασίσθηκαν. Ὁρισμένοι εἶδαν τὴν ἀδιαφορία αὐτὴ ὡς ἔμμεση ἀπόρριψι. Πολλοὶ μάλιστα σήμερα,

12. Οἱ «προοδευτικοὶ» θεωροῦν τὰ δογματικὰ ζητήματα δευτερεύοντα ἐν σχέσει πρὸς ἀξίες, ὅπως «ἀγάπη», «ὁμόνοια», «ἐνότης», κ.λπ. Πολλοὶ ἀπὸ τοὺς «συντηρητικοὺς» νοιώθουν, ὅπως ἀνέκαθεν ἐνοιῶσαν, συμπάθεια πρὸς τὸν μονοφυσικὸ χῶρο· εἶναι σημαντικό ἀπὸ τὴν ἄποψι αὐτὴ ὅτι σὲ ἓνα παλαιὸ ἄρθρο («Écueils ecclésiologiques», *Messenger de l'exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 1, 1950, σελ. 21-22), ὁ V. LOSSKY χαρακτηρίζει τὴν νοοτροπία αὐτῶν τῶν «συντηρητικῶν» μέσα στὴν Ὁρθοδοξία ὡς «μονοφυσικὴ». Οἱ «συντηρητικοὶ» αὐτοὶ Ὁρθόδοξοι πού ἀντιτίθενται μὲ σφοδρότητα στὴν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης, βλέπουν στὴν Χαλκηδόνα μίαν νίκη τῆς λατινικῆς θεολογίας (αὐτὴ τοῦ Τόμου τοῦ Λέοντος) καὶ ἔχουν τὴν τάσι, ἀπὸ ἀντίδρασι, νὰ δείχνουν τὴν εὐνοιά τους στὸ ἀλεξανδρινὸ ρεῦμα ἀκόμη καὶ στὶς πιὸ ἀκραῖες μορφές του, ἔστω καὶ ἂν αὐτὲς ἐγγίζον τὰ ὄρια τοῦ μονοφυσισμοῦ. Ἐσ σημειώσουμε ὅτι, μετὰ ἀπὸ τίς θεολογικὲς συζητήσεις στὸ Aarhus, πολλοὶ ἀντιπρόσωποι τῶν Ὁρθοδόξων καὶ τῶν μὴ-χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν ἔφθασαν σύντομα σὲ συμφωνία βρισκοντας «πάτημα» στὸν ἅγιο Λέοντα Πάπα Ρώμης καὶ στὸν Τόμο τοῦ πρὸς Φλαβιανόν, γεγονός πού ἀνησύχησε τοὺς πατέρας G. Florovsky καὶ J. Meyendorff. Ὁ πρῶτος παρετήρησε: «Τάσσομαι μὲ ὅλη μου τὴν καρδιά ὑπὲρ τῆς συνδιαλλαγῆς μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς, ἀλλὰ δὲν συμφωνῶ μὲ τὴν ὑπερεκτίμησι τῆς Ἀνατολῆς. Ἡ χριστιανικὴ παράδοσις εἶναι οἰκουμενικὴ. Ἡ Βυζαντινὴ Ἐκκλησία φοβήθηκε νὰ προκαλέσῃ σχίσμα ἀπορρίπτοντας τὸν Τόμο τοῦ Λέοντος. Πρέπει καὶ ἡμεῖς νὰ τὸ προσέξουμε» («Discussion concerning the Paper of Professor Karmiris», *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 1964-1965, σελ. 80). Γιὰ τὴν ἀντίδρασι τοῦ π. J. Meyendorff, βλέπε «Discussion concerning the Paper of Professor Karmiris», ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 102.

μεταξύ αὐτῶν καὶ θιασῶται τῆς ἐνώσεως, θεωροῦν ὅτι ἡ τελευταία ὄχι μόνο δὲν θὰ γίνῃ, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἔχει ἤδη ταφῆ.

Ἐνάμεσα στὶς θεολογικὲς καὶ ἐκκλησιολογικὲς κριτικὲς ποὺ ἀσκήθηκαν κατὰ τῆς μελετωμένης ἐνώσεως, μία ἀπὸ τὶς πιὸ σημαντικὲς καὶ πιὸ τεκμηριωμένες ὑπῆρξε αὐτὴ ποὺ ἤσκησε σὲ διαδοχικὰ στάδια ἡ μοναστικὴ Κοινότης τοῦ Ἁγίου Ὁρους¹³. Καὶ αὐτὴν, ὅπως ὅλες τὶς ἄλλες, ἀποσιώπησαν τὰ Ὁρθόδοξα μέσα ἐνημερώσεως τῆς Δύσεως ποὺ διάκεινται εὐνοϊκῶς πρὸς τὴν ἐνωσι. Ὡστόσο, τράβηξε τὴν προσοχὴ αὐτῶν ποὺ εἶχαν συνειδησι τοῦ ἱστορικοῦ καὶ σχεδὸν ἀναμφισβητήτου γεγονότος, ὅτι σὲ πολλὲς περιόδους κρίσεως τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἡ μοναστικὴ Κοινότης τοῦ Ἁγίου Ὁρους λειτούργησε ὡς ἡ δογματικὴ τῆς συνειδήσεως καὶ συνέβαλε σημαντικὰ στὸ νὰ διαφυλαχθῆ ἡ ἀκεραιότης τῆς πίστεώς της. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ, ἂν καὶ δὲν ἐμβαθύνει ὅσο θὰ εὐχόταν κανεὶς σὲ ὅλα τὰ θέματα ποὺ θίγει, ὥστόσο ἔφερε στὴν ἐπιφάνεια ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ προβλήματα ποὺ δημιουργεῖ ἡ πορεία τῆς μελετωμένης ἐνώσεως καὶ φανέρωσε πολλὰ ἀπὸ τὰ σημεῖα ποὺ προκαλοῦν βαθειὰ δυσφορία μεταξὺ τῶν Ὁρθοδόξων καὶ συνιστοῦν μείζονα ἐμπόδια στὸ νὰ γίνῃ ἡ ἐνωσις πραγματικότης.

Στὴν Δύσι, Ὁρθόδοξοι διαφόρων τάσεων εὐρέως τάχθηκαν ὑπὲρ τῆς μελετωμένης ἐνώσεως, ἐπειδὴ ἀναμφίβολα δὲν ὑπελόγισαν ὅσο ἔπρεπε τὶς θεολογικὲς τῆς παραχωρήσεις καὶ δὲν συνειδητοποίησαν τὰ προβλήματα ποὺ δημιουργεῖ σὲ δογματικὸ καὶ ἐκκλησιολογικὸ ἐπίπεδο¹⁴ ἡ σημερινὴ τῆς πο-

13. Αὐτὰ τὰ κείμενα δημοσιεύθησαν στὸν τόμο: «Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι Ὁρθόδοξοι;», Ἁγιον Ὄρος, 1995, τὸ πρῶτο (Φεβρουάριος 1994) μὲ τὸν τίτλο «Εἰσηγήσεις τῆς Ἐπιτροπῆς τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ διαλόγου μεταξὺ Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων» καὶ τὸ δεύτερο (Μάϊος 1995) μὲ τὸν τίτλο «Ἐπίσημο κείμενο τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ διαλόγου μεταξὺ Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων». Ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Δαμασκηνὸς ἀπάντησε σὲ αὐτὸ τὸ Ἐπίσημο κείμενο μὲ τὸ ἄρθρο του [«Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου τῆς Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ διαλόγου μὲ τὶς Ὁρθόδοξες Ἀνατολικὲς Ἐκκλησίες», Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ, σὲ γράμμα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγ. Ὁρους σχετικὸ μὲ τὸν ὡς ἄνω διάλογο» *Ἐπίσημοι*, 521, Αὐγουστος 1995, σελ. 7-18]. Ἀπάντησις τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγ. Ὁρους σὲ αὐτὴ τὴν Ἀπάντησι δημοσιεύθηκε στὸν τόμο μὲ τίτλο «Παρατηρήσεις περὶ τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ», Ἁγιον Ὄρος 1996.

14. Ὅτι σχεδὸν ἔχει δημοσιευθῆ ὑπὲρ τῆς σχεδιαζομένης ἐνώσεως σκοπεύει κυρίως νὰ κἀνῃ καλύτερα γνωστὲς τὶς μὴ-χαλκηδόνιες Ἐκκλησίες, τὴν ἱστορία τους καὶ τὴν σημερινὴ τους πραγματικότητα, καὶ προβάλλει κυρίως τὸν πλοῦτο τῆς λειτουργίας τους, τῆς εἰκονογραφίας τους καὶ τῆς πνευματικότητός τους, ὅμως δὲν ἀναφέρει παρὰ μόνον ἀκροθιγῶς τὰ θεολογικὰ ζητήματα (Βλέπε γιὰ παράδειγμα τὰ εἰδικὰ τεύχη τοῦ *Le Messager orthodoxe* [126, 1994-1995] καὶ τοῦ *Contacts* [51, 1999]).

ρεία. Αὐτοὶ οἱ δύο παράγοντες εἶναι εὐνόητοι, δεδομένου ὅτι:

– πρῶτον, ἡ ἐποχὴ μας χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία γενικευμένη ἀμβλυνσι τῆς δογματικῆς συνειδήσεως¹⁵, πού μπορεῖ κανεὶς νὰ τὴν παρατηρήσῃ καὶ σὲ ἄλλα θεολογικὰ ζητήματα (ιδιαιτέρως στὴν Τριαδολογία).

– δεύτερον, ὑπάρχει μία τάσις «παγκοσμιοποιήσεως» πού, στὸ ὄνομα μιᾶς ὄλο καὶ πιὸ μινιμαλιστικῆς πίστεως, κάνει νὰ συμπλησιάζουν πιστοὶ ὄχι μόνο διαφόρων χριστιανικῶν ὁμολογιῶν ἀλλὰ καὶ διαφόρων θρησκειῶν¹⁶.

– τρίτον, τὰ θεολογικὰ ζητήματα πού θίγονται ἐν προκειμένῳ, εἶναι ἐξαιρετικὰ πολὺπλοκα καὶ λεπτά. Τίς λεπτομέρειές τους ἀγνοοῦν, λόγῳ ἀνεπαρκοῦς παιδείας στὴν ἱστορία καὶ στὴν θεολογία, ὄχι μόνο πολλοὶ ἀπὸ ἐκείνους πού ὀμιλοῦν γιὰ τὰ θέματα αὐτὰ σὲ ὠρισμένα ὀρθόδοξα μέσα ἐνημερώσεως, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ἰκανὸς ἀριθμὸς ἱστορικῶν καὶ θεολόγων κατὰ τὰ ἄλλα εἰδικευμένων¹⁷.

Ἀκόμη καὶ ἡ ἴδια ἡ Ἐπιτροπὴ τοῦ Διαλόγου, πού ἐπιφορτίσθηκε νὰ προωθήσῃ τὴν μελετωμένη ἔνωσι, φαίνεται πὼς δὲν ὑπολόγισε δεόντως τὴν σοβαρότητα τῶν θεολογικῶν καὶ ἐκκλησιολογικῶν παραχωρήσεων, σὲ σημειο

15. Βλέπε ἤδη τὸ ἄρθρο τοῦ π. G. FLOROVSKY, «A Criticism of the Lack of Concern for Doctrine among Russian Orthodox Believers», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 3, 1995, πού δημοσιεύεται στὸ *The Collected Works of Georges Florovsky*, τόμ. XIII, σελ. 168-170.

16. Ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Δαμασκηνὸς εἶναι ἕνας τυπικὸς ἀντιπρόσωπος αὐτῆς τῆς τάσεως. Ἐγινε ἰδιαίτερα διάσημος στὴν περιβόητη συνεδρίασι τῆς Ἀσσίξης τὸ 1986, μὲ τὴν συμμετοχὴ του σὲ μία συγκριτικὴ θρησκευτικὴ τελετῇ, δίπλα, μεταξὺ ἄλλων, σὲ βουδιστὲς μοναχοὺς, σὲ sikhs, σὲ Ἰνδοὺς, σὲ Ἰνδιάνους σαμάνους τῆς Βορείου Ἀμερικῆς καὶ σὲ ἀνμιστὲς Ἀφρικανούς. Ἕνας ἄλλος πρωταγωνιστὴς τῆς μελετωμένης ἐνώσεως, ὁ μὴ-χαλκηδόσιος μητροπολίτης Paulos Mar Gregorios συμμερίζεται τὴν ἴδια οὐμανιστικὴ ἰδεολογία: δῆλωνε χαρακτηριστικὰ τὸ 1993 στὸ «Κοινοβούλιο τῶν θρησκειῶν τοῦ κόσμου» (sic): «σκοπὸς μας πρέπει νὰ εἶναι νὰ θέσομε ἕνα πολὺμορφο θεμέλιο, πάνω στὸ ὁποῖο οἱ πολιτισμοὶ τοῦ κόσμου μποροῦν νὰ συναντηθοῦν καὶ νὰ ζήσουν στὴν ἐνότητα ὄλων τῶν θρησκειῶν [...]. Ἡ ἱστορία μᾶς ὡθεὶ νὰ ἐνωθοῦμε σὲ ἕνα παγκόσμιο οὐμανισμό». Καταλαβαίνει κανεὶς ὅτι μέσα σὲ μία τέτοια προοπτικὴ οἱ δογματικὲς διαφορὲς ὡς πρὸς τὴν χριστολογία ἀνάμεσα στὴν Ὁρθόδοξο Ἐκκλησία καὶ τίς μὴ-χαλκηδόσιες Ἐκκλησίες φαίνονται μία λεπτομέρεια.

17. Παραδείγματος χάριν, παρέμβασις ἐνημερωμένων εἰδικῶν χρειάζεται γιὰ νὰ ἐξημενεθοῦν ἡ θεολογία τοῦ ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ θεολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας, λόγῳ τῆς ποικιλομορφίας τους καὶ τῆς ἀμφίλογης ὀρολογίας τους, καθὼς ἐπίσης γιὰ νὰ γίνῃ κατανοητὴ ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ (ἐνὸς ἐκ τῶν κυρίων ἀντιπάλων τῆς Χριστολογίας τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας), διότι τὸ ὕψος του εἶναι δύσκολο καὶ ἡ σκέψις του περιπλοκή.

που νά αναρωτιέται κανείς¹⁸ για τήν καταλληλότητα τῶν προσώπων που ὑπῆρξαν μέλη της, τήν στιγμή που μπορεῖ κανείς νά διαπιστώσῃ ἀπό τὰ κείμενα που αὐτή ἔχει παραγάγει, ὅτι ἀγνοοῦν σχεδόν παντελῶς (ὅπως τουλάχιστον φαίνεται) τήν ἀντίθεσι τῆς πατερικῆς παραδόσεως στήν μῆ-χαλκηδόνιο θεολογία καί ἰδιαιτέρως ἀγνοοῦν τὰ ἔργα που ἔχουν γραφῆ γιά τὸ θέμα αὐτὸ ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα Ἰουστινιανό, τὸν ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητῆ, τὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό (που ἔγραψε πολλὰ ἔργα κατὰ τῶν Ἀντιχαλκηδονίων) ἢ τὸν ἅγιο Φώτιο (ὁ ὁποῖος ἔγραψε πολλές ἐπιστολές κατὰ τῶν χριστολογικῶν καί ἐκκλησιολογικῶν θέσεων τῶν Ἀρμενίων) καί ἀπὸ πολλοὺς ἄλλους Πατέρας ἢ θεολόγους τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας¹⁹. Ἀπεναντίας, αὐτοὶ οἱ «εἰδικοί» παραπέμπουν σχεδόν ἀποκλειστικά (ἄμεσα ἢ ἔμμεσα) στὶς ἐργασίες τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ ἱστορικοῦ J. Lebon (οἱ ὁποῖες ἔχουν τὴν τάσι νά δείχνουν τὴν Ὁρθοδοξία τῆς μῆ-χαλκηδονίου Χριστολογίας βεβαιώνοντας τὴν πιστότητά της πρὸς τὴν θεολογικὴ σκέψι τοῦ Κυρίου), ἀγνοοῦντες ὡστόσο ἢ ἀποκρύπτοντες ὅτι τὰ συμπεράσματα αὐτῶν τῶν ἐργασιῶν βρίσκονται σὲ ἀσυμφωνία μὲ τὰ συμπεράσματα ἄλλων ἱστορικῶν²⁰.

Προκαλεῖ, ἐξάλλου, ἐντύπωσιν ἢ διαπίστωσις ὅτι, ἐνῶ τὰ πρῶτα χρόνια εἶχαν δημοσιευθῆ λεπτομερῆ «Πρακτικά»²¹ τῶν ἐργασιῶν τῆς Ἐπιτροπῆς

18. Ὅπως κάνει ὁ Καθηγητῆς π. Θεόδ. ΖΗΣΗΣ στὸ ἄρθρο του «Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καί ἡ “Ὁρθοδοξία” τῶν Ἀντιχαλκηδονίων», περιοδ. *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 744/1992, σελ. 1137.

19. Ἡ συμμετοχή, στὶς πρῶτες συναντήσεις, ἱκανῶν πατρολόγων, ὅπως οἱ πατέρες G. Florovsky, J. Meyendorff ἢ Ἰ. Ρωμανίδης, δὲν ἀφήνει πολλὰ περιθώρια νά ἀμφιβάλλῃ κανεὶς ὅτι αὐτὴ ἡ ἀγνοία εἶναι σκοπίμη καί ὅτι οἱ ὑπεύθυνοι τῶν συζητήσεων τίς ὠργάνωσαν μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε νά μὴ θιγοῦν αὐτὰ τὰ θέματα. Ἄν εἶναι ὁμως ἔτσι, μπορεῖ κανεὶς νά θέσῃ ἐρωτηματικά γιά τὴν μεθοδολογία καί τὰ συμπεράσματα ἐνὸς διαλόγου που ἀρνεῖται νά ἐξετάσῃ καί νά λύσῃ τὰ σημεῖα διαφωνίας καί παρακάμπτει σκοπίμως ἕνα μεγάλο μέρος τῆς Ὁρθοδόξου Παραδόσεως.

20. Ὅπως J. C. L. GIESELER (*Commentation, qua Monophysitarum veteru errores ex eorum scriptis recens editis praesertim illustrantur*, 2 τόμ., Göttingen, 1835 et 1838), J. A. DORNER (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christ*, 2 τόμ., 2α ἔκδ., Stuttgart et Berlin, 1845 et 1835), A. HARNACK (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3η ἔκδ., τ. 11, Fribourg et Leipzig, 1894), F. LOOFS (*Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, «Texte und Untersuchungen», 3, 1-2, Leipzig, 1887), P. JUNGLAS («Leontius von Byzanz», στὸ A. EHRARD et J. P. KIRSCH (ἔκδ.), *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, τ. VII, 3, Paderborn, 1908).

21. Βλέπε J. P. ROMANIDIS, P. VERGHESE, N. A. NISSIOTIS (ἔκδ.), «Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, 2 August 11-15, 1964, Papers and Minutes», *The Greek Orthodox Theological Review*, X, 2, Winter 1964-1965 (εἰδικὸ

τοῦ Διαλόγου, δὲν δημοσιεύονται πλέον ἐδῶ καὶ πολλὰ χρόνια, πράγμα ποὺ ἀφήνει τὸν Ὁρθόδοξο λαὸ μέσα στὴν ἀγνοία καὶ μέσα στὴν ἀμφιβολία γιὰ τὸ ποιὲς πραγματικὰ θεολογικὲς ἀπόψεις ὑπῆρξαν ἡ αἰτία, ἢ συνηγόρησαν, γιὰ κάποιες ἐκφράσεις τῶν Κοινῶν Δηλώσεων²². Στὴν πραγματικότητα ἡ καθαρὸ θεολογικὴ συζήτησις περιορίσθηκε στὴν Συνάντησι τοῦ Aarhus (1964), ἐφόσον οἱ μεταγενέστερες Συναντήσεις ἀσχολήθηκαν οὐσιαστικὰ μὲ ἐκκλησιολογικὰ θέματα.

Ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Δαμασκηνός, ἐκ τῶν κυριωτέρων πρωτεργατῶν τῆς ἐνώσεως, μετὰ τίς τελευταῖες Συνελεύσεις καὶ μὲ ἀφορμὴ τὴν κριτικὴ ποὺ προεκάλεσαν οἱ Κοινὲς Δηλώσεις, ἀνέλαβε νὰ τίς σχολιάσῃ καὶ νὰ τίς τεκμηριώσῃ ἐπὶ πλέον θεολογικῶς καὶ ἐκκλησιολογικῶς²³.

Αὐτὰ τὰ σχόλια εἶναι ἰδιαιτέρως ἀποκαλυπτικὰ τῶν προϋποθέσεων καὶ τῶν ἐπιδιώξεων τῶν Κοινῶν Δηλώσεων. Οἱ τελευταῖες συνετάγησαν σύμφωνα μὲ τὴν ἐξῆς τεχνικὴ, ἢ ὁποῖα δοκιμάσθηκε ἐπὶ πολλὰ χρόνια στὸν χῶρο τῶν οἰκουμενικῶν σχέσεων καὶ ἔχει σήμερα τελειοποιηθῆ: τὰ σημεῖα συμφωνίας παρουσιάζονται μὲ τὸν πιὸ γενικὸ καὶ τὸν πιὸ σύντομο δυνατὸ τρόπο, ἐνῶ τὰ σημεῖα ἀσυμφωνίας ἀποσιωπῶνται. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν πρέπει οἱ Κοινὲς Δηλώσεις νὰ διαβάζονται ὄχι μόνον καθεαυτὲς ἀλλὰ καὶ στὸ φῶς τῶν σχολίων τους.

Οἱ παρατηρήσεις ποὺ ἀκολουθοῦν, σκοπὸ ἔχουν νὰ ὑποδείξουν τίς ἀμφιλογίες, τίς ἀντιφάσεις, τὰ κενὰ καὶ τίς ἑλλείψεις ποὺ παρουσιάζουν τόσο οἱ Κοινὲς Δηλώσεις ὅσο καὶ ἡ πορεία τῆς μελετωμένης ἐνώσεως²⁴. Σκοπεύουν νὰ συμβάλουν ἐποικοδομητικὰ, δίνοντας ἀφορμὴ νὰ συνεχισθῇ καὶ νὰ προ-

τεῦχος) καὶ *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, 1-2, 1971 (εἰδικὸ τεῦχος), ἀναδημοσιευμένα στὸν τόμο: *Does Chalcedon Divide or Unite?*, Genève, 1981.

22. Αὐτὴ ἡ μομφὴ νομίμως ἀποδίδεται ἀπὸ τὸ Ὑπόμνημα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 48.

23. Βλέπε *Ἐπίσκεψις*, 446, 1990, σελ. 3-11, 516, 1995, σελ. 10-25, 521, 1995, σελ. 7-18.

24. Αὐτὲς οἱ ἀμφιλογίες καὶ ἀτέλειες ἀναγνωρίζονται ἀπὸ ὠρισμένους ἐπισκόπους καὶ θεολόγους διαφόρων Ὁρθόδοξων Ἐκκλησιῶν, οἱ ὅποιοι ἐν τούτοις φοβοῦνται συχνὰ νὰ ἐκφραστοῦν δημοσίως γύρω ἀπὸ τὸ θέμα αὐτό. Ἀκόμη καὶ ὁ Ο. CLÉMENT, κατὰ τὰ ἄλλα θιασώτης τῆς σχεδιαζομένης ἐνώσεως, ἔγραφε προσφάτως: «Τὸ γεγονός ὅτι ἀπομένουν ἀκόμη ἀμφιλογίες στὰ κείμενα τῆς ἐνώσεως [...] ἀποδεικνύει ὅτι χρειάζεται νὰ ἐργασθῶμε ἀκόμη, νὰ ἐμβαθύνουμε περισσότερο» («Chalcédoniens et non-chalcédoniens, quelques explications», *Contacts*, 51, 1999, σελ. 205). Δὲν συμμερίζομαστε ἐν τούτοις τὸ συμπέρασμά του, ὅτι «αὐτὸ θὰ γίνῃ ἀκόμη καλύτερα ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ θὰ ἔχη ἀποκατασταθῇ ἡ κοινωνία», ἀφοῦ βασικὴ ἀρχὴ τῆς Ὁρθόδοξου ἐκκλησιολογίας εἶναι ὅτι ἡ κοινωνία δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκατασταθῇ παρὰ μόνον στὸ θεμέλιο μιᾶς προσηγήσεως τελείας ἐνότητος πίστεως.

χωρήση εις βάθος ὁ Διάλογος²⁵, ὁ ὁποῖος δὲν θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθῆ ὅτι ὠλοκλήρωσε τὴν ἀποστολὴ του, καὶ παροτρύνοντας νὰ διευκρινισθοῦν κάποια σημεῖα, τὰ ὁποῖα σήμερα δὲν μποροῦν νὰ γίνουν δεκτὰ ὡς ἔχουν καὶ δημιουργοῦν σοβαρὲς ὑποψίες γιὰ τὴν ἀκριβῆ φύσι τῆς πίστεως ποὺ διεκήρυξαν ἀπὸ κοινοῦ οἱ δύο πλευρὲς, γεγονὸς ποὺ θέτει σὲ κίνδυνο μία ἔνωσι βασισμένη σὲ τέτοια θεμέλια²⁶. Ὁ Διάλογος τὰ τελευταῖα χρόνια σημείωσε σημαντικὴ πρόοδο καὶ προσφέρεται στὶς Ἐκκλησίες τῶν δύο πλευρῶν, ποὺ κινοῦνται ἀπὸ εἰλικρινῆ καὶ βαθειὰ θέλησι γιὰ ἐνότητα, ὡς μία ἀπὸ τὶς πιὸ εὐνοϊκὲς εὐκαιρίες γιὰ ἔνωσι, ἀπὸ ὅσες ἔχει μέχρι σήμερα παρουσιάσει ἡ ἱστορία. Δὲν θὰ ἔπρεπε, τὴν στιγμὴ ποὺ βρισκόμαστε κοντὰ στὸ τέλος, νὰ χαθῆ αὐτὴ ἡ ἱστορικὴ εὐκαιρία, ἡ εὐκαιρία ποὺ προσφέρεται ἀπὸ τὴν Θεία Πρόνοια.

Α. Η ΠΡΟΟΔΟΣ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΣΕ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΚΑ ΘΕΜΑΤΑ

Τὸ γεγονὸς ὅτι Ἐκκλησίες, ποὺ κατὰ τὴν διάρκεια αἰῶνων ἐχθρεύονταν ἢ μία τὴν ἄλλη –καὶ τῶν ὁποίων τὰ μέλη ἔφθασαν κάποιες περιόδους τῆς ἱστορίας στὸ σημεῖο νὰ ἀλληλοφονεύωνται–, ἔμαθαν νὰ διαλέγωνται, νὰ συνειδητοποιοῦν τὶς κοινὲς ἀρχαῖες τους ρίζες καὶ τὰ κοινὰ σημεῖα ποὺ διατήρησαν (ὄχι μόνον στὸ λειτουργικὸ καὶ πνευματικὸ πεδίο ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὸ θεολογικὸ), νὰ σέβωνται ἢ μία τὴν ἄλλη καὶ νὰ ἀγαπῶνται, δὲν εἶναι ἀσήμαντο ἀποτέλεσμα τῶν συναντήσεων μεταξὺ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν μὴ-χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν.

Οἱ συζητήσεις, χάρις στὴν χρονικὴ τους ἀπόστασι ἀπὸ τὰ γεγονότα, φανέρωσαν ὅσα ἀπὸ τὰ αἷτια τοῦ χωρισμοῦ τῶν Ὁρθοδόξων καὶ τῶν μὴ-Χαλκηδονίων καὶ τῆς ἀμοιβαίας μεταξὺ τους ἀντιθέσεως ἐνδέχεται νὰ ὠφείλοντο σὲ πολιτικούς, κοινωνιολογικοὺς ἢ ψυχολογικοὺς παράγοντες.

Ἐκαναν ἐπίσης νὰ φανῆ καλύτερα καὶ ὁ ρόλος ποὺ οἱ διαφορὲς τῆς χρησιμοποίηθισης ὁρολογίας εἶχαν διαδραματίσει γιὰ τὴν ἐκατέρωθεν ἑλλιπῆ

25. Ἀντιγράφουμε στὸ σημεῖο αὐτὸ τὸν Σεβ. Μητροπολίτη Δαμασκηνό, ὁ ὁποῖος διαβεβαίωσε ὅτι κάθε κριτικὴ τῶν ἤδη δημοσιευθέντων ἐγγράφων «θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθῆ μία προέκτασις τοῦ ἐν λόγω διαλόγου» (Βλέπε Contacts, 51, 1999, σελ. 212).

26. Ὁρισμένοι βλέπουν ὅτι ἡδη ἔχει ματαιωθῆ. Ἐνας ἐνθερμος ὁπαδὸς τῆς σχεδιαζομένης ἐνώσεως, ὁ ὁποῖος ἀφιέρωσε πρὸς ὑποστήριξί της μία σπουδαία συλλογὴ, μᾶς εἶπε ἐμπιστευτικῶς πρόσφατα: «Ἡ ἔνωσις δὲν θὰ γίνῃ».

θεολογικὴ κατανόησι καὶ γιὰ τὴν διαιώνισί της, καὶ μπόρεσαν ἔτσι νὰ ἄρουν μερικὲς παρεξηγήσεις.

Συνειδητοποιήθηκε ἐπίσης ὅτι γιὰ τὶς μὴ-χαλκηδόνιες Ἐκκλησίες, μὲ τὶς ὁποῖες γινόταν ὁ διάλογος, δὲν ταίριαζε ὁ χαρακτηρισμὸς «*μονοφυσίται*», ἐννοούμενος μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πὸν ἀποδίδεται στὴν διδασκαλία τοῦ Εὐτυχοῦς, διδασκαλία τὴν ὁποία ὁ κύριος θεολόγος τῶν μὴ-χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν, ὁ Σεβήρος Ἀντιοχείας²⁷, σαφῶς ἀπεδοκίμασε καὶ σκληρὰ ἐπέκρινε.

Τέλος, φαίνεται ὅτι ἀπὸ τὶς μὴ-χαλκηδόνιες Ἐκκλησίες ἔγινε ἓνα βῆμα ἔμπρὸς πρὸς τὴν κατεύθυνσι τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, καὶ καταργήθηκε ἔτσι αὐτὸ πὸν μέχρι τότε συνιστοῦσε σοβαρὸ ἔμπόδιο γιὰ τὴν ἔνωσι: ὁ μονοενεργητισμὸς καὶ ὁ μονοθελητισμὸς, στοὺς ὁποίους οἱ μὴ-χαλκηδόνιες Ἐκκλησίες προσκολλήθηκαν τὸν 7ο αἰῶνα καὶ φαίνεται νὰ ἀθετοῦνται μὲ τὴν ἀπονομὴ στὴν ἀκτιστὴ θεία φύσι «*ἄλων τῶν ἰδιοτήτων καὶ λειτουργιῶν αὐτῆς, ἐν αἷς καὶ τῆς φυσικῆς θελήσεως καὶ φυσικῆς ἐνεργείας*» καὶ στὴν κτιστὴ ἀνθρωπίνῃ φύσι «*ἄλων τῶν ἰδιοτήτων καὶ λειτουργιῶν αὐτῆς, ἐν αἷς καὶ τῆς φυσικῆς θελήσεως καὶ ἐνεργείας αὐτῆς*»²⁸.

Οἱ παρατηρηταὶ ἔχουν ἐπισημάνει καὶ κάποια ἄλλα θετικὰ σημεῖα. Πρὸς περιγραφὴν τοῦ Χριστοῦ χρησιμοποιεῖται περισσότερο ἢ ἔννοια «*σύνθετος ὑπόστασις*» ἀπὸ τὴν ἔννοια «*σύνθετος φύσις*»²⁹ (ἂν καὶ δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι αὐτὴ ἔννοεῖται μὲ τὴν νεοχαλκηδόνιο³⁰ σημασία της καὶ ὅτι γιὰ τοὺς μὴ-Χαλκηδονίους ἢ ὑπόστασις παραμένει συνώνυμος τῆς φύσεως, ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ Σεβήρος ὁμιλεῖ γιὰ «*μίαν φύσιν [καὶ ὑπόστασιν] σύνθετον*»)³¹. Βεβαιώνεται ἡ διπλῆ ὁμοουσιότης τοῦ Λόγου³². Κηρύσσεται ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι ὄχι

27. Στὴν μελέτη αὐτὴ θὰ χρησιμοποιήσουμε ὡς ἀναφορὰ στὴν ἀντιχαλκηδόνιο θεολογία κυρίως τὸν Σεβήρο Ἀντιοχείας, αὐτὸν πὸν ὑπῆρξε ὁ μεγαλύτερος ἐκπρόσωπός της (βλέπε κατωτέρω ὑποσημείωσι 141). Αὐτὸς ἐντούτοις ἀνήκει στοὺς διαδόχους τῶν πρώτων ἀντιχαλκηδονίων θεολόγων, ὅπως οἱ Φιλόξενος Ἱεραπόλεως, Τιμόθεος Αἰλουρος, Ἰωάννης τῆς Τέλλα, τὴν σκέψι τῶν ὁποίων μελετᾷ ὁ J. Lebon στὶς περισοπούδαστες μελέτες του –*Le monophysisme sénérien* (Louvain, 1909) καὶ «*La christologie du monophysisme syrien*» (ἐν: A. GRILLMEIER καὶ H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, τ. I, Würzburg, 1951, σελ. 425-580)– παραλλήλως πρὸς αὐτὴν τοῦ Σεβήρου, δείχνοντας πῶς αὐτὴ ἢ τελευταία τὴν ἀναπτύσσει καὶ τὴν διευκρινίζει.

28. Α' Κοινὴ Δήλωσις § 8· Πρβλ. Β' Κοινὴ Δήλωσις § 4.

29. Α' Κοινὴ Δήλωσις § 6-7· Β' Κοινὴ Δήλωσις § 3.

30. Κατὰ τὸν P. A. DE HALLEUX «*Actualité du néochalcédonisme. A propos d'un accord récent*», ἐν: *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, σελ. 490.

31. Ἐπιστολὴ 3 πρὸς Ἠγούμενον Ἰωάννην.

32. Β' Κοινὴ Δήλωσις. § 1, 2 καὶ 7.

μόνο ἀληθῶς Θεός ἀλλά καὶ ἀληθῶς ἄνθρωπος³³ ἢ ἄνθρωπος τέλειος³⁴. Τὰ τέσσερα ἐπιρρήματα ποὺ χρησιμοποιήθηκαν ἀπὸ τὸν Ὅρο τῆς συνόδου τῆς Χαλκηδόνος, γιὰ νὰ ἐκφράσουν ἀποφατικά τὸ μυστήριο τῆς ὑποστατικῆς ἐνώσεως, ἐπαναλαμβάνονται: «ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως καὶ ἀδιαιρέτως»³⁵.

Ὡστόσο θὰ ἰδοῦμε ὅτι ἀπὸ πολλές ἀπόψεις κάποια ἀπὸ τὰ σημεῖα αὐτὰ δὲν ἀποτελοῦν παρὰ φαινομενικὲς προόδους, τὴν στιγμή ποὺ ἄλλα προβλήματα, θεολογικά καὶ ἐκκλησιολογικά, παραμένουν ἄλυτα.

Β' ΕΚΚΡΕΜΗ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ

Ι. Ἡ ἄρνησις ἀριθμῆσεως τῶν φύσεων τοῦ Χριστοῦ

Πουθενὰ στὶς δύο Κοινὲς Δηλώσεις δὲν βεβαιώνεται ὅτι οἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ, ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρωπίνη, εἶναι δύο. Στὶς παραγράφους ποὺ θὰ μποροῦσε ἢ καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ βεβαιώνονται δύο φύσεις, παρακάμπτεται καὶ ἀποφεύγεται μία τέτοια διατύπωσις.

Βλέπει κανεὶς νὰ ἐφαρμόζεται ἐδῶ καὶ νὰ γίνεται δεκτὴ ἀπὸ τοὺς Ὁρθοδόξους ποὺ ὑπέγραψαν τὶς δύο Δηλώσεις μία ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς μὴ-χαλκηδονίου θεολογίας: ἡ ἄρνησις τῆς ἀριθμῆσεως τῶν φύσεων³⁶, καθόσον οἱ μὴ-χαλκηδόνιοι θεολόγοι ἀπονέμουν στὸν ἀριθμὸ τὴν ιδιότητα νὰ διαιρηθῇ καὶ νὰ χωρίσῃ τὶς φύσεις καὶ ἔτσι νὰ προσβάλλῃ τὴν ἐνότητα τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὴ ἡ ἄρνησις, παροῦσα ἤδη στὸν Διόσκορο, γινόταν στὸν Σεβῆρο Ἀντιοχείας ἀκατανίκητη ἰδεοληψία ποὺ τὸν ἔκανε νὰ ἐφαρμόσῃ «κάθαρσι τῆς χριστολογικῆς ὀρολογίας» τῶν προγενεστέρων πατέρων καὶ νὰ ἀπαλείψῃ ὁ,τιδήποτε στὸν ἴδιο τὸν Κύριλλο ἢ στὸν Ἀθανάσιο ἀντιστοιχοῦσε μὲ βεβαίωσι τῶν δύο φύσεων ἢ πλησίαζε σ' αὐτήν³⁷. «Γιὰ τὸν Σεβῆρο ἡ θεραπεία ἦταν σαφής: τὸ μόνον φάρμακο κατὰ τῆς Χαλκηδόνος ἦταν ἡ ριζικὴ ἐξάλειψις καὶ τοῦ τελευταίου ἴχνους (φιλολογικοῦ, θεολογικοῦ) τῆς ὀρολογίας

33. Α' Κοινὴ Δήλωσις § 5.

34. Β' Κοινὴ Δήλωσις § 1.

35. Α' Κοινὴ Δήλωσις § 10· Β' Κοινὴ Δήλωσις § 4.

36. Τὴν ἄρνησι αὐτὴ ὑπενθύμισε ὁ Πατριάρχης τῆς Κωνσταντινῆς Ἐκκλησίας Schenouda III στὸν ἐναρκτήριο λόγο του κατὰ τὴν 2α ἐν ὀλομελείᾳ Συνέλευσι τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ διαλόγου (Anba-Bishoy, 1989), *Ἐπίσκεψις*, 422, 1989, σελ. 6.

37. Βλέπε Α. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, σελ. 107-108.

τῶν δύο φύσεων, σὲ οποιοδήποτε κείμενο καὶ ἂν αὐτὴ συναντᾶται»³⁸. Οἱ ὑπογράψαντες τὶς Δηλώσεις, ἀφοῦ δὲν φάνηκαν πιστοὶ στὴν σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος καὶ στοὺς Πατέρας ποὺ προηγήθηκαν, φάνηκαν ἀπόλυτα πιστοὶ στὴν ἀρχὴ αὐτὴ καὶ στὴν μέθοδο αὐτὴ τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Ἀρνούμενη νὰ ὀμιλήσῃ γιὰ «*δύο φύσεις*» ἢ σχεδιαζομένη ἔνωσις ἐπαναλαμβάνει τὸ σφάλμα ποὺ εἶχε γίνει κατὰ τὸ παρελθὸν σὲ πολλὰς ἐνωτικὰς συμφωνίες μὲ τοὺς μονοφυσίτας (ὅπως τὸ περιβόητο Ἐνωτικὸν τοῦ Ζήνωνος [482]), συμφωνίες ποὺ ἀπορρίφθηκαν ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξο συνείδησι καὶ ὠδηγήθηκαν σὲ ἀποτυχία κατὰ τοὺς μῆνες ἢ τὰ χρόνια ποὺ ἀκολούθησαν τὴν διακήρυξί τους.

Τὴν ἄρνησι τοῦ Σεβήρου καὶ τῶν ἄλλων ἀντιχαλκηδονίων θεολόγων νὰ ὀμιλοῦν γιὰ δύο φύσεις ἐπέκριναν ἔντονα Ὁρθόδοξοι θεολόγοι, ἰδιαίτερος ὁ Ἰουστινιανός³⁹, ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής⁴⁰ καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός⁴¹, οἱ ὅποιοι ἔβλεπαν σ' αὐτὴν ἓνα ἀπὸ τὰ αἰρετικὰ σημεῖα τῆς διδασκαλίας τοῦ Σεβήρου. Ὑπογραμμίζουν ὅτι ὁ ἀριθμὸς διακρίνει, ἀλλὰ δὲν διαιρεῖ καὶ δὲν χωρίζει. Ἀντιθέτως, ἡ ἄρνησις τῆς ἀριθμῆσεως τῶν φύσεων εἰσάγει τὴν σύγχυσι καὶ δικαιώνει τὸν χαρακτηρισμὸ «*μονοφυσικὴ*», ποὺ ἀποδόθηκε στὴν μὴ-χαλκηδόνιο θεολογία (ἔστω καὶ ἂν πρόκειται γιὰ μορφὴ μονοφυσιτισμοῦ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Εὐτυχοῦς, ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται τὸ διπλοῦν τῶν φύσεων, ἐπειδὴ πιστεύει στὴν ἀπορρόφησι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπὸ τὴν θεία φύσι).

Λέγεται βέβαια στὴν Δευτέρα Δήλωσι ὅτι ὑπάρχουν δύο φύσεις, ἀλλὰ σὲ φραστικὴ συνάφεια ποὺ τροποποιεῖ καὶ μετριάζει τὴν πρώτη σημασία, ποὺ ἀποδέχεται ἡ Ὁρθόδοξος παράδοσις (βλέπε κατωτέρω).

II. Ἡ θέσις ὅτι οἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ διακρίνονται «*τῇ θεωρίᾳ μόνῃ*»

Ἐνα ἀπὸ τὰ πιὸ συζητήσιμα σημεῖα τῶν δύο Κοινῶν Δηλώσεων εἶναι ἡ θέσις ὅτι οἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ διακρίνονται «*τῇ θεωρίᾳ μόνῃ*». Τὸ κείμενο τῆς Πρώτης Κοινῆς Δηλώσεως εἶναι τὸ ἐξῆς: «*Ὅταν ὀμιλῶμεν περὶ μιᾶς “συνθέτου ὑποστάσεως” τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, [...] λέγομεν ὅτι [...] ἡ μία ἀίδιος ὑπόστασις τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος*

38. Ἐνθ' ἄνωτ.

39. Κατὰ Μονοφυσιτῶν, Ἔκδοσις Schwartz, σελ. 8-9.

40. Ἐπιστολαί, 12, PG 91, 473B-481A; 13, PG 91, 513A-516C; 15, PG 91, 561C-567A.

41. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἔκδ. Kotter, σελ. 118-119 καὶ 126-128.

προσέλαβε τὴν ἡμετέραν κτιστὴν φύσιν, ἐνώσας οὕτως αὐτὴν μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἀκτίστου θείας φύσεως, ἵνα μορφώσῃ μίαν ἀχωρίστως καὶ ἀσυγχύτως ἠνωμένην πραγματικὴν θεανθρωπίνην ὑπαρξιν, ἐν τῇ ὁποία αἱ φύσεις διακρίνονται “τῇ θεωρίᾳ μόνῃ”⁴². Ἡ Δευτέρα Κοινὴ Δήλωσις ἐπαναλαμβάνει δύο φορὲς αὐτὴ τὴν τελευταία διατύπωση. Σημειώνει κατ’ ἀρχὴν ὅτι «ἀμφότεραι αἱ οἰκογένειαι συμφωνοῦν ὅτι αἱ φύσεις [...] διακρίνονται τῇ θεωρίᾳ μόνῃ»⁴³. Ὁμιλεῖ κατόπιν περὶ φύσεων «μετὰ τῶν ἰδίων ἐνεργειῶν καὶ θελήσεων αὐτῶν» καὶ βεβαιώνει: «Οἱ Ἀνατολικοὶ Ὀρθόδοξοι συμφωνοῦν ὅτι οἱ Ὀρθόδοξοι δικαίως χρησιμοποιοῦν τὴν διατύπωσην δύο φύσεις, καθ’ ὅσον δέχονται τὴν διάκρισιν “τῇ θεωρίᾳ μόνῃ”. Τὴν ὀρθὴν ἐννοίαν τῆς τοιαύτης χρήσεως ἐκθέτει ὁ ἅγιος Κύριλλος εἰς τὴν πρὸς Ἰωάννην Ἀντιοχείας Ἐπιστολὴν αὐτοῦ καὶ εἰς τὰς Ἐπιστολάς πρὸς τὸν Ἀκάκιον Μελιτινῆς (PG 77, 228-249)»⁴⁴.

Βλέπει κανεὶς στὴν Δευτέρα αὐτὴ Δήλωσις ὅτι οἱ μὴ-Χαλκηδόνιοι δέχονται ἐν προκειμένῳ νὰ ὀμλήσουν γιὰ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, μόνον ὁμῶς μὲ τὴν προϋπόθεσι –προϋπόθεσι ποῦ ἔθεσαν οἱ ἴδιοι καὶ ἀποδέχθησαν οἱ συνδιαλεγόμενοι Ὀρθόδοξοι ποῦ συνυπέγραψαν τὴν Δήλωσις– ὅτι τὸ δύο ἐκλαμβάνεται τῇ θεωρίᾳ μόνῃ, μὲ ἄλλα λόγια ὅτι ὑφίσταται μία καθαρὴ λογικὴ διάκρισις, ἡ ὁποία δὲν ἀντιστοιχεῖ σὲ πραγματικὴ διάκρισις.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν ὑπάρχει πρόοδος τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν μὴ-Χαλκηδονίων, ἐφ’ ὅσον ἡ θέσις αὐτὴ ἦταν ἤδη τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας⁴⁵. Ἀντιθέτως, τὸ καινούργιο εἶναι ὅτι οἱ Ὀρθόδοξοι ποῦ υπέγραψαν τὴν Δήλωσις παραιτοῦνται ἀπὸ τὸ νὰ ὀμολογήσουν διάκρισις τῶν φύσεων «ἀληθείᾳ καὶ πράγματι» καὶ ὅτι ἀρνοῦνται ἐν προκειμένῳ τὸν δογματικὸ Ὅρο τῆς συνόδου τῆς Χαλκηδόνος, ὁ ὁποῖος ὀμολογεῖ «ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, Κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσει [...] γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἐνωσιν»⁴⁶, πρᾶγμα ποῦ σημαίνει ὅτι «γιὰ τοὺς Πατέρας τῆς Χαλκηδόνος, πρέπει νὰ διαφυλαχθῇ μία πραγματικὴ, ὄχι ὁμῶς διαιρητικὴ, διάκρισις, ὥστε νὰ μείνῃ ἀσύγχυτος ἡ ἐνότης»⁴⁷.

42. Α' Κοινὴ Δήλωσις § 6.

43. Β' Κοινὴ Δήλωσις § 4.

44. Β' Κοινὴ Δήλωσις § 7.

45. Βλέπε J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, σελ. 346-369.

46. Denzinger § 302.

47. A. DE HALLEUX, «Actualité du néochalcédonisme. A propos d'un accord récent», στὸ *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, σελ. 492. Πρβλ. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, τόμ. I, Fribourg-en-Brisgau, 1989, σελ. 773-774.

Ἡ Δευτέρα Κοινὴ Δήλωσις ἰσχυρίζεται ὅτι στηρίζει αὐτὴ τὴν βεβαίωσι, ὅτι οἱ φύσεις διακρίνονται «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ», σὲ τρία κείμενα τοῦ ἁγίου Κυριλλοῦ Ἀλεξανδρείας. Ὡστόσο, ἄς σημειώσουμε ὅτι στὴν περιφνημὴ Ἐπιστολῇ τῶν Διαλλαγῶν τοῦ ἔτους 433 πρὸς Ἰωάννην Ἀντιοχείας⁴⁸, ὁ Κύριλλος δὲν ὀμιλεῖ γιὰ διάκρισι τῶν φύσεων τοῦ σεσαρκωμένου Λόγου «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ», ἀλλὰ προσανατολίζεται μᾶλλον πρὸς τὴν ἀντίθετη κατεύθυνσι, ἀφοῦ δέχεται νὰ διανέμη τὰς ἐπὶ Χριστοῦ φωνὰς μεταξὺ τῶν δύο φύσεων, «*πρᾶγμα ποῦ προφανῶς προϋποθέτει πραγματικὴ διάκρισί τους καὶ ὄχι ἀπλῶς θεωρητικὴ*»⁴⁹. Οἱ ἄλλες ἐπιστολές, στίς ὁποῖες παραπέμπει ἡ Δήλωσις (πρὸς Ἀκάκιον Μελιτινῆς, πρὸς Εὐλόγιον καὶ πρὸς Σούγκενσον), περιλαμβάνουν πράγματι –ὅπως ἐξάλλου καὶ ἄλλες ἐπιστολές τοῦ Κυριλλοῦ ποῦ δὲν ἀναφέρονται ἐδῶ⁵⁰– τὴν ἔκφρασι ὅτι οἱ φύσεις διακρίνονται τῇ θεωρίᾳ μόνῃ. Οἱ ἀρχαῖοι καὶ οἱ σύγχρονοι σχολιασταὶ τοῦ Κυριλλοῦ θεωροῦν ὅτι μὲ τὴν διατύπωσι αὐτὴ θέλει νὰ ἀποκλείσῃ τὴν ἀντίληψι ὅτι οἱ δύο φύσεις ὑφίστανται χωριστὰ ὡς ὑποστάσεις, ὡστόσο ὁμως δὲν ἀρνεῖται ὅτι οἱ δύο φύσεις ὑπάρχουν μόνιμα στὸν σεσαρκωμένο Λόγο. Ὅπως γράφει ὁ F. Loofs, «θέλει νὰ τονίσῃ ὅτι μετὰ τὴν ἔνωσι ἢ διαφορὰ [τῶν φύσεων] δὲν εἶναι ἅμεσα καὶ ἐμπειρικὰ διαπιστούμενη καὶ ὅτι χρειάζεται νὰ λειτουργήσῃ ἀφαιρετικὰ ἢ διάνοια γιὰ νὰ διακρίνῃ κανεὶς τίς πραγματικότητες, τίς ὁποῖες ἡ ἐνότις ἔχει τόσο στενὰ συνάψει, χωρὶς ὡστόσο νὰ καταστρέψῃ τὴν πραγματικὴν διαφορὰ τῶν φύσεων ἢ οὐσιῶν»⁵¹.

Αὐτὴ ἡ ἔκφρασις τοῦ Κυριλλοῦ ἀντισταθμίζεται ἄλλωστε ἢ διευκρινίζεται ἀπὸ ἄλλες ἐκφράσεις του⁵², οἱ ὁποῖες δείχνουν ὅτι ἀποδέχεται δύο διακεκριμένες φύσεις στὸν σεσαρκωμένο Λόγο, ἀποκλείοντας μόνον ὅτι οἱ δύο

48. Ἐκδόσις E. SCHWARZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I, I, 4, σελ. 15-20· γαλλικὴ μετάφρασις ὑπὸ A. J. Festugière στὸ *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, σελ. 485-491.

49. A. DE HALLEUX, «La distinction des natures du Christ "par la seule pensée" au cinquième concile œcumenique», στὸν A. PLAMADEALA, *Persona si comuniune. Prinos de cinstire Parintelui Professor Academician Dumitru Staniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, σελ. 312.

50. Ἐπιστολὴ πρὸς Εὐλόγιον, ACO I, 1, 4, σελ. 35· Ἐπιστολὴ Α' πρὸς Σούγκενσον, 7, ACO I, 1, 6, σελ. 154· Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Σούγκενσον, 5, ACO I, 1, 6, σελ. 161-162.

51. *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, «Texte und Untersuchungen» 3, 1-2, Leipzig, 1887, σελ. 47. Αὐτὴ τὴν ἐρμηνεῖα ἐπιδοκιμάζει ὁ εἰδικὸς στὸν Κύριλλο G. M. DE DURAND, *Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, Deux dialogues christologiques*, SC ἀρ. 97, Paris, 1964, σελ. 126-127 σημ. 1.

52. Πολλές ἐξ αὐτῶν εἶναι συγκεντρωμένες στὸ *Florilegim Cyrillianum*, ποῦ συνετέθη στὴν Ἀλεξάνδρεια τὸ 482 περίπου (Ἐκδομένο ἀπὸ τὸν R. HESPEL, *Le Florilège cyrillien révisé par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique*, Louvain, 1955).

αὐτὲς φύσεις εἶναι χωρισμένες καὶ διαιροῦν τὸν Χριστό⁵³. Μποροῦμε χαρακτηριστικὰ νὰ ἀναφέρουμε τὸ ἐξῆς ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν Ἐπιστολὴ Α' πρὸς Σούκηνσον. «Ἐννοοῦντες τοίνυν τῆς ἐνανθρωπήσεως τὸν τρόπον, ὡς ἔφην, ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως, ἡ γὰρ σὰρξ σὰρξ ἐστὶ καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονε θεοῦ σὰρξ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ λόγος θεὸς ἐστὶ καὶ οὐ σὰρξ, εἰ καὶ ἰδίαν ἐποίησατο τὴν σάρκα οἰκονομικῶς». Μποροῦμε ἐπίσης νὰ παραθέσουμε καὶ τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Σούκηνσον. «Οὐκ αὐτὸν τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱόν, καθ' ὃ νοεῖται καὶ ἔστι θεός, παθεῖν εἰς ἰδίαν φύσιν τὰ σώματος ἰσχυριζομένη, παθεῖν δὲ μᾶλλον τῇ χοϊκῇ φύσει· ἔδει γὰρ ἀναγκαίως ἀμφοτέρω σφύζεσθαι τῷ ἐνὶ καὶ κατὰ ἀλήθειαν υἱῷ καὶ τὸ μὴ πάσχειν θεϊκῶς καὶ τὸ λέγεσθαι παθεῖν ἀνθρωπίνως· ἡ γὰρ αὐτοῦ πέπονθε σὰρξ»⁵⁴. Μποροῦμε ἀκόμη νὰ ἀναφέρουμε τὴν Ἐπιστολὴν πρὸς Εὐλόγιον, στὴν ὁποία ὁ Κύριλλος δέχεται ὅτι «οὐ τὸ εἰδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφορὰν διατέμνειν ἐστὶν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν»· ἐπίσης, ὅτι ἕάν, ὅσον ἀφορᾷ τὸν Χριστό, δεχώμεθα ὅτι «οὐχ ὁμοούσιον ἦν τῷ λόγῳ τὸ σῶμα [...], ἕτέρα πάντως καὶ ἕτερα φύσις»· στὴν ἴδια τέλος ἐπιστολὴ δέχεται ὅτι οἱ Ἀνατολικοὶ «δύο λέγουσι φύσεις», καθ' ὅσον ὁμολογοῦν ὀρθῶς τὴν ἑνωσί τους⁵⁵.

Ὁ Κύριλλος ὠμίλησε γιὰ δύο φύσεις διακρινόμενες «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ» γιὰ νὰ ἀντιμεταπίση τὴν πραγματικὴ διαίρεσι τοῦ Νεστορίου. Ἀλλά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Α. Grillmeier, ἕάν θεωροῦσε ἀπόλυτο αὐτὸ τὸν περιορισμό, θὰ ἀνεγνώριζε ἕνα μόνον περιεχόμενο στὸν ὄρο «φύσις», κάτι ποῦ δὲν συμβαίνει⁵⁶.

Πολλοὶ ἱστορικοὶ καὶ πατρολόγοι θεωροῦν σήμερα ὅτι ἡ σύνοδος τῆς Χαλκηδόνος δὲν ὑπῆρξε, ὅπως νομίζουν οἱ μονοφυσιῖται ὄλων τῶν τάσεων (συμπεριλαμβανομένων τῶν σεβηριανῶν), μία ἀποκήρυξις τῆς θεολογίας τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας⁵⁷. Ἡ πλειονότης τῶν ἐπισκόπων ποῦ συνῆλθαν στὴν Χαλκηδόνα ἦταν πράγματι κυρίλλειος⁵⁸ καὶ μπορεῖ κανεὶς νὰ θεωρήσῃ ὅτι «ἡ σύνοδος τῆς Χαλκηδόνος δὲν ἀπομακρύνθηκε ποτὲ ἀπὸ τῆς θέσεως

53. Βλέπε Α. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. I, *De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris, 1973, σελ. 468 καὶ 470 καὶ στὴν ἐπόμενη ἐνότητα τῆς μελέτης μας, ποῦ ὑπάρχουν παραπομπὲς στὸ ἔργο τοῦ Κυρίλλου.

54. Ἔκδοσις Schwartz, *ACO*, I, 1, 6, σελ. 161.

55. Ἔκδοσις Schwartz, *ACO*, I, 1, 4, σελ. 36.

56. Μνημ. ἔργ., σελ. 470.

57. Βλέπε J. MEYENDORFF, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, σελ. 197.

58. Βλέπε P. MARAVALL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997, σελ.

τοῦ Κυρίλλου, τίς ὅποιες ἤθελε νὰ βεβαιώσῃ πάσῃ θυσίᾳ»⁵⁹. Ἡ Ἐπιστολὴ τοῦ Κυρίλλου πρὸς Ἀντιοχείς, ἡ Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Νεστόριον καὶ ἡ Ἐκθεσις τῶν Διαλλαγῶν τοῦ 433 προβάλλουν μεταξὺ τῶν κειμένων, στὰ ὅποια παραπέμπουν οἱ συνοδικοὶ Πατέρες. Ἡ Ἐπιστολὴ τοῦ Λέοντος πρὸς τὸν Φλαβιανὸν (ἡ ὁποία ἔμελλε νὰ σημαδέψῃ ἔντονα τὸν Ὅρο πίστεως τῆς συνόδου) «ἐξετάσθηκε καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐλέγχθηκε μὲ τὰ κριτήρια τῆς ἀναμφίλεκτης αὐθεντίας τοῦ Κυρίλλου»⁶⁰.

Ἐξάλλου, οἱ Ὁρθόδοξοι θεολόγοι μετὰ τὴν σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος ἐπιδίδονται νὰ δεῖξουν πῶς ἡ θεολογία τοῦ Κυρίλλου, παρὰ τὴν ἀμφιλογία τῆς ὀρολογίας, ἦταν ἀπολύτως σύμφωνη μὲ τὸν Ὅρο τῆς συνόδου, ἐνῶ οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι θεολόγοι, ἐπικεφαλῆς τῶν ὁποίων προβάλλουν ὁ Διόσκορος, ὁ Τιμόθεος Αἰλουρος, ὁ Φιλόξενος Ἱεραπόλεως καὶ ὁ Σεβῆρος Ἀντιοχείας, ἐπιδίδονται νὰ ἀποδείξουν τὸ ἀντίθετο, καθὼς καὶ τὰ δύο μέρη ἔχουν τὸν Κύριλλο ὡς μεγίστη αὐθεντία ἀλλὰ ἐρμηνεύουν τὴν σκέψι του μὲ διαφορετικὴ ἔννοια, γεγονός στὸ ὁποῖο ὀφείλεται ἄλλωστε ὁ ἀμφίλογος καὶ μεταβλητὸς στὸν χρόνο χαρακτήρας τῶν κυριλλείων διατυπώσεων. Αὐτὸ ἐξάλλου δείχνει ὅτι, γιὰ νὰ ἐπιβεβαιωθῇ μία συμφωνία, δὲν ἀρκεῖ νὰ χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ κοινοῦ ὡς παραπομπές κείμενα τοῦ Κυρίλλου, ἀλλὰ εἶναι ἀπαραίτητο νὰ προσδιορίζεται μὲ ποιά σημασία κατανοοῦνται τὰ κείμενα αὐτὰ (κάτι ποῦ ἀποφεύγουν νὰ κάνουν οἱ δύο Κοινὲς Δηλώσεις) καὶ νὰ ἐπέρχεται συμφωνία ἐπ' αὐτῆς τῆς ἐρμηνείας των (κάτι ποῦ δὲν προκύπτει σαφῶς ἀπὸ τίς Δηλώσεις αὐτές).

Ἡ ἔκφρασις, λοιπόν, ὅτι ἡ διαφορὰ τῶν φύσεων πρέπει νὰ λαμβάνεται «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ», βρῖσκεται σὲ ἓνα κείμενο αὐθεντικὸ γιὰ τοὺς Ὁρθοδόξους, τὸν 7ο κανόνα τῆς Ε' Οἰκουμενικῆς συνόδου (553): «Εἴ τις... τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωθέντος, μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη, οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἔνωσιν (εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἐνὸς ἀμφοτέρω), ἀλλ' ἐπὶ τούτῳ κέχρηται τῷ ἀριθμῷ ὡς κχωρισμένας καὶ ἰδιοῦποστάτους ἔχειν τὰς φύσεις, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω»⁶¹. Στὶς Κοινὲς

59. Βλέπε J. MEYENDORFF, *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, σελ. 191.

60. Ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 188· πρβλ. σελ. 194. Βλέπε ἐπίσης τοῦ ἰδίου, «Chalcedonians and Non-Chalcedonians. The Last Steps to Unity», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1989, σελ. 325· J. S. ROMANIDIS, «St Cyril's "One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate" and Chalcedon», *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, 1964-65, σελ. 89-91.

61. Ἐκδοσις J. STRAUB, *Acta conciliorum œcumenicorum*, IV, I, σελ. 242· γαλλικὴ μετάφρασις ὑπὸ A. DE HALLEUX, «La distinction des natures du Christ "par la seule pensée" au cinquième concile œcumenique», σελ. 313. Αὐτὸς ὁ ἀναθεματισμὸς τῆς Ε' συνόδου συνοψίζεται τὸν 7ο καὶ 8ο ἀναθεματισμὸ τοῦ Ἐδίκτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ τοῦ 551.

Δηλώσεις δὲν γίνεται ἀναφορὰ στὸ κείμενο αὐτό, διότι ἀναμφίβολα τὸ ξέχασαν, ἀλλὰ τὸ ἐπικαλέσθηκε ἀργότερα ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Δαμασκηνός⁶², ὁ ὁποῖος ἐν τούτοις φαίνεται πῶς δὲν ἀντελήφθη ὅτι ἡ ἐρμηνεία ποὺ ἔδωσε σ' αὐτὸ ἡ Ε' Οἰκουμενικὴ σύνοδος δὲν ὀδηγεῖ στὴν ἐπιθυμητὴ ἀπὸ τοὺς μὴ-Χαλκηδονίους κατεύθυνσι, ἀλλὰ ἀντιθέτως βρίσκεται σὲ καθαρὰ Χαλκηδόνιο προοπτικὴ⁶³. Ὅπως γράφει ὁ A. De Halleux ὡς συμπέρασμα σὲ ἕνα ἐκτενὲς ἄρθρο: «ὁ 7ος κανὼν τῆς Ε' Οἰκουμενικῆς συνόδου ἔχει ὡς μόνον σκοπὸ νὰ ἀποκλείσῃ φύσεις “χωρισμένες και ἰδιοὑπόστατες”, χωρὶς διόλου νὰ ἀμφισβητήσῃ τὸν “ἀριθμὸ τῶν φύσεων”. Οὐδὲ ὅπως λοιπὸν προϋποθέτει ὅτι πρέπει αὐτὲς νὰ θεωροῦνται πλάσματα τῆς διανοίας, νοητὲς ὀντότητες χωρὶς συγκεκριμένη ὑπαρξί»⁶⁴.

Ἄντιθέτως, τὸ κείμενο τῶν Κοινῶν Δηλώσεων συνετάγη μὲ ὄρους ποὺ ἀφήνουν νὰ αλωρῆται σοβαρὴ ἀμφιβολία γιὰ τὴν σημασία ποὺ πρέπει νὰ τοῦ δώσῃ κανεὶς. Οἱ Ὁρθόδοξοι ποὺ ὑπέγραψαν τὶς Δηλώσεις κατ' οὐσίαν παραιτήθηκαν ἀπὸ τὴν χρῆσι ἐκφράσεων ποὺ θὰ ἐπέβαλαν νὰ γίνουν κατανοητὲς μὲ χαλκηδόνιο ἔννοια· ἀντιθέτως, φαίνεται νὰ ἔχουν ὑποχωρήσει στὶς ἀπαιτήσεις τῶν ἀντιχαλκηδονίων συνομιλητῶν τους, οἱ ὁποῖοι, βρῆσκουν ἐδῶ ἕνα τρόπο νὰ ἐκφράζωνται σὲ πλήρη συμφωνία πρὸς τὴν σεβηριανὴ θεολογία, γιὰ τὴν ὁποία ἡ ἐκφρασις «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ» δὲν συμβαδίζει μὲ τὴν διατήρησι δύο πραγματικῶν φύσεων, ὅπως στὸν Κύριλλο, ἀλλὰ ἀντιστοιχεῖ στὸ «δύο φύσεις τῇ θεωρίᾳ, ποὺ εἶναι ἀντίθετο πρὸς τὸ ἐνεργεῖα δύο, ἀφοῦ ὅσα διαφέρουν τῇ θεωρίᾳ δὲν διαφέρουν πραγματικά, καθὼς οἱ φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσι δὲν διακρίνονται πιά μετὰξὺ τους ἀληθινὰ καὶ μόνον ἡ διάνοια δημιουργεῖ μετὰξὺ τους μία διαφορὰ καθαρῶς φανταστικὴ»⁶⁵. Γιὰ τὴν σεβηριανὴ θεολογία, πραγματικὴ ὑπαρξί ἔχει μόνον ἡ σύνθετος φύσις ἢ ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ (ἡ ὁποία στὴν Πρώτῃ Δήλωσι ὀρίζεται ὡς «μία πραγματικὴ θεανθρωπίνῃ ὑπαρξί»⁶⁶), ἀφοῦ ἡ ἀνθρωπίνῃ φύσις τοῦ Χριστοῦ

62. «Ἀπάντησι τοῦ Προέδρου τῆς Διορθόδοξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ διαλόγου μὲ τὶς Ὁρθόδοξες Ἀνατολικὰς Ἐκκλησίας, Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ, σὲ γράμμα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχετικὸ μὲ τὸν ὡς ἄνω διάλογο» [Εἰς τὸ ἔξης: «Ἀπάντησις»], *Ἐπίσκεψις*, 521, 1995, σελ. 13.

63. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ σημεῖο ἀπεδείχθη διὰ πολλῶν ἀπὸ τὸν A. DE HALLEUX: «La distinction des natures du Christ “par la seule pensée” au cinquième concile œcuménique», σελ. 312-318.

64. Ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 318.

65. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, «Texte und Untersuchungen» 3, 1-2, Leipzig, 1987, σελ. 58.

66. Α' Κοινὴ Δήλωσις § 6.

δὲν ἔχει πλέον πραγματικὴ ὕπαρξι καὶ μπορεῖ νὰ διακριθῆ μόνο τῇ θεωρίᾳ (ἐν θεωρίᾳ⁶⁷, κατὰ μία λογικὴ διάκρισι πού δὲν ἀντιστοιχεῖ σὲ πραγματικὴ διάκρισι) ἀπὸ τὴν στιγμὴ πού ὁ Λόγος ἔγινε σεσαρκωμένος Λόγος. Πράγματι οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι, ὅπως ὅλοι οἱ μονοφυσῖται, δέχονται ὅτι ὁ εἷς Χριστὸς ὑπάρχει ἐκ δύο φύσεων⁶⁸, ἀλλ' ὄχι (ὅπως τὸ βεβαιώνει ὁ Ὅρος πίστεως τῆς Χαλκηδόνος) ἐν δύο φύσεσι, ἐφ' ὅσον κατ' αὐτοὺς τὸ διπλοῦν τῶν φύσεων καταργεῖται ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς ἐνότητος (ἐξ οὗ καὶ ὁ χαρακτηρισμὸς μονοφυσῖται, πού ἔχει ἀποδοθῆ σὲ αὐτοὺς τοὺς θεολόγους).

Ἄκομῃ καὶ ἂν ἡ μετριοπαθῆς μονοφυσιτικὴ θεολογία (πούς ἐκπροσωπεῖται κυρίως ἀπὸ τοὺς Διόσκορο, Τιμόθεο Αἰλουρο, Πέτρο Μογγό, Φιλόξενο Ἱεραπόλεως, Ἰωάννη τῆς Τέλλα, καὶ κυρίως ἀπὸ τὸν Σεβῆρο Ἀντιοχείας) δὲν φθάνει στὸ νὰ καταργήσῃ ἀπλᾶ καὶ καθαρὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσι τοῦ Χριστοῦ, ὅπως κάνει ὁ ἀκραῖος μονοφυσιτισμὸς τοῦ Εὐτυχοῦς (ὁ ὁποῖος ὀμιλεῖ γιὰ ἀπορρόφηση τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπὸ τὴν θεία φύσι), ὅμως ἀναμφισβήτητα μειώνει τὴν πραγματικότητά της πρὸς ὄφελος τῆς θείας φύσεως τοῦ Λόγου. Αὐτὸ τὸ ἐπιβεβαιώνουν ἄλλες ὄψεις αὐτῆς τῆς θεολογίας. Θὰ τὸ ἰδοῦμε καλύτερα μελετώντας⁶⁹ τὴν ἐρμηνεία πού δόθηκε στὴν ἔκφρασι «μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», ἡ ὁποία ἐπίσης ἔχει ὁμολογηθῆ ἀπὸ τοὺς συνυπογράψαντας τὶς δύο Κοινὲς Δηλώσεις ἀκόμῃ πιὸ καθαρὰ αὐτὸ φαίνεται στὴν σεβηριανὴ ἀντίληψι περὶ τῆς μιᾶς ἐνεργείας καὶ μιᾶς θελήσεως τοῦ σεσαρκωμένου Λόγου⁷⁰.

Ἡ θεώρησις δύο φύσεων «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ» φαίνεται νὰ σχετικοποιεῖται πολὺ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σεβῆρος ἀποδέχεται ὅλως παραδόξως ὅτι εἶναι ἐξ Ἰσου δυνατὸν νὰ γίνουν δεκτὲς στὸν Χριστὸ τῇ θεωρίᾳ δύο ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα⁷¹ (δυνάμει τῆς συνωνυμίας πού καθιέρωσε μεταξὺ «φύσεως» καὶ «ὑποστάσεως» ἢ «προσώπου»).

Παρὰ τὴν ταυτότητα τῶν λέξεων, ἡ ἔννοια «θεωρία» ἤχει στὸν Σεβῆρο

67. Ὁ Σεβῆρος χρησιμοποιεῖ διάφορες ἐκφράσεις πού δὲν ἀφήνουν ἀμφιβολία γιὰ τὸ πῶς σκέπτεται: ἐν θεωρίᾳ, τῇ θεωρίᾳ, τῇ ἐπινοίᾳ, τῇ φαντασίᾳ.

68. Μπορεῖ κανεῖς ἐντούτοις νὰ ἀναρωτηθῆ σχετικὰ μὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἔκφρασι, πῶς ὁ Σεβῆρος, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ «φύσι» καὶ «ὑπόστασι» ὡς συνώνυμα, μπορεῖ νὰ διαφύγῃ τὸν νεστοριανισμὸ (βλέπε J. LEBON «*La christologie du monophysisme sévérien*» ἐν: A. GRILLMEIER, καὶ H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, τ. I, Würzburg, 1951, σελ. 518-519). Ἴδου ἓνα ἀπὸ τὰ πολλὰ παραδείγματα τῆς ἀσυνέπειας τῆς ὀρολογίας του.

69. Στὴν ἐπομένη ἐνότητα.

70. Ὅπως ὑπογραμμίζει χαρακτηριστικὰ ὁ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. II, 2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, σελ. 228-233.

71. Πρβλ. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, σελ. 51-52.

σαφώς πιό δοκητική ἀπ' ὅ,τι στὸν Κύριλλο⁷². Ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἔχει μειωθῆ ἀπὸ τὴν σεβηριανή θεολογία στὸ νὰ ὑπάρχη μόνο ὑπὸ μορφὴν φυσικῶν «ποιότητων» (καὶ ὄχι κατὰ κυριολεξίαν ἰδιότητων)⁷³, τοῦ ὄρου «ποιότης φυσική» ἐκφράζοντος μόνο τὸν λόγο τοῦ πῶς εἶναι⁷⁴. Μὲ ἄλλα λόγια, γιὰ τὸν Σεβήρο καὶ τοὺς μαθητὰς του ὑπάρχουν τὸ ἀνθρώπινο καὶ οἱ ἀνθρώπινες ἐνέργειες τοῦ Λόγου, ἀλλὰ χωρὶς ἀνθρωπίνη ὑπαρξί⁷⁵. Ἀκόμη καὶ δυνάμεις καθεαυτὸ ἀνθρώπινες δὲν ὑπάρχουν στὸν Χριστό, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Α. Grillmeier: «Ἀρνούμενος στὸ ἀνθρώπινο τοῦ Ἰησοῦ τὸν ὄρο “φύσις” ὁ Σεβήρος στερήθηκε τὴν δυνατότητα νὰ δεχθῆ ὅτι ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἔπρεπε νὰ ἔχη ἔμφυτη γνωστικὴ δύναμι (perception originelle), αὐτεξουσία καὶ ἐλεύθερη θέλησι καὶ ἐν τέλει συνειδήσι»⁷⁶. Ὁ π. G. Florovsky γράφει παρομοίως: «Περισσότερο ἀπὸ κάθε τι ἄλλο, τὸ πνεῦμα συστηματοποιήσεως εἶναι πού διαφοροποιεῖ τοὺς μονοφυσίτας ἀπὸ τὸν ἅγιο Κύριλλο. Δὲν ἦταν καθόλου εὐκόλο νὰ ἀναδιαμορφωθῆ ἡ ἐμπνευσμένη διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου σὲ ἓνα λογικὸ σύστημα· καὶ ἡ ὀρολογία κάνει ἀκόμη πιό δύσκολο τὸ πρόβλημα. Τὸ δυσκολώτερο ἀπὸ ὅλα ἦταν νὰ ὀρισθῆ μὲ σαφήνεια τί εἶναι τὸ ἀνθρώπινο στὴν σύνθεσι “Θεάνθρωπος”. Ὅσοι ἀκολουθοῦσαν τὸν Σεβήρο δὲν μπορούσαν νὰ ὀμιλοῦν περὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ “φύσεως”. Αὐτὴ ἀποσυνετίθετο σὲ σύνολο “χαρακτηριστικῶν”, διότι ἡ διδασκαλία περὶ τῆς προσλήψεως τῆς ἀνθρωπότητος ἀπὸ τὸν Λόγο δὲν εἶχε ἀκόμη πλήρως ἀναπτυχθῆ ἀπὸ τοὺς μονοφυσίτας μὲ τὴν ἔννοια τοῦ “ἐνυποστάτου”. Οἱ μονοφυσίται ὀμιλοῦσαν συνήθως περὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Λόγου ὡς “οἰκονομίας”. Δὲν εἶναι χωρὶς λόγο πού οἱ Πατέρες τῆς συνόδου τῆς Χαλκηδόνος ἐντόπισαν σ' αὐτὸ μία λεπτὴ τάσι πρὸς ἓνα ἰδιότυπο δοκητισμὸ. Βέβαια, δὲν ἦταν καθόλου ὁ δοκητισμὸς τῶν ἀρχαίων γνωστικῶν οὔτε τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Ἐν τούτοις, γιὰ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Σεβήρου τὸ “ἀνθρώπινο” στὸν Χριστό δὲν ἦταν τελείως ἀνθρώπινο, διότι δὲν ἦταν ἐνεργό, δὲν ἦταν “αὐτο-κινούμενο”. Οἱ μονοφυσίται θεωροῦσαν ὅτι τὸ ἀνθρώπινο στὸν Χριστό ἦταν κάτι πού δεχόταν παθητικὰ τὴν θεία ἐπίδρασι. Ἡ θέωσις φαινόταν μία μονόπλευρη προᾶξις τῆς θεότη-

72. Ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 52.

73. Βλέπε ἐπὶ παραδείγματι τὴν Ἐπιστολὴν πρὸς Σέργιον, CSCO, Syr. IV, 7, Louvain, 1949, σελ. 94.

74. Βλέπε J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, σελ. 438.

75. Ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 54.

76. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. 11, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, σελ. 214.

τος, χωρὶς νὰ λαμβάνεται ἀρκετὰ ὑπ' ὄψιν ἡ συνέργεια τῆς ἀνθρωπίνης ἐλευθερίας, τῆς ὁποίας ἡ πρόσληψις οὐδόλως προϋποθέτει ἓνα δεύτερο “ὑποκείμενο”. Στὴν θρησκευτικὴ τους ἐμπειρία τὸ στοιχεῖο τῆς ἐλευθερίας γενικὰ δὲν ἦταν ἀρκετὰ ἔντονο· θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ τὸ ὀνομάσῃ αὐτὸ “ἀνθρωπολογικὸ μινιμαλισμό”⁷⁷.

Ἡ συνωνυμία ποὺ ὁ Σεβήρος καθιέρωσε μεταξύ «φύσεως», «ὑποστάσεως» καὶ «προσώπου»⁷⁸ ἔχει ὡς συνέπεια νὰ μὴ διαθέτῃ πλέον λέξεις γιὰ νὰ ἐκφράσῃ τὸν συγκεκριμένο καὶ πραγματικὰ ὑπαρκτὸ χαρακτήρα τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ παρὰ μόνον μὲ τρόπο ποὺ φαίνεται καθαρὰ νομιναλιστικός. Ὁ Σεβήρος τὸ εἶχε συνειδητοποιήσει αὐτὸ καὶ εἶχε σοβαρὲς δυσκολίες νὰ ἀπαντήσῃ σ' αὐτὴ τὴν κατηγορία τῶν ἤδη συγχρόνων του.

Οἱ δύο Κοινὲς Δηλώσεις φέρουν τὴν σφραγίδα αὐτῶν τῶν δυσκολιῶν. Ἔτσι, τὸ νὰ χαρακτηρίζεται ἡ ἀνθρωπίνη φύσις τοῦ Χριστοῦ ὡς «τὸ ἀνθρώπινον» ἢ «ἡ ἀνθρωπότης», ὅπως κάνουν οἱ Κοινὲς Δηλώσεις ἀκολουθώντας τίς συνθήεις τῆς ὀρολογίας τῆς μὴ-χαλκηδονίου θεολογίας, φαίνεται ἀμφίλογο καὶ ἀνεπαρκὲς στὸ μέτρο ποὺ αὐτοὶ οἱ ὄροι στὰ πλαίσια τῆς μὴ-χαλκηδονίου θεολογίας ὀρίζουν μόνον χαρακτήρες ἢ ἀνθρώπινα χαρακτηριστικὰ καὶ ὄχι φύσι ἀνθρωπίνη ποὺ θὰ τοὺς ἔκανε νὰ σημαίνουν μία πραγματικότητα ἀληθῶς καὶ πλήρως ἀνθρωπίνη. Ὁμοίως, ἡ δήλωσις, ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι «ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι κατὰ τὴν θεότητα αὐτοῦ καὶ [...] ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ»⁷⁹, δὲν ἀποτελεῖ πρόοδο τοῦ διαλόγου, ὅπως μερικοὶ πίστευσαν. Αὐτὴ ἡ φράσις ὑπάρχει στὸν Ὅρο τῆς συνόδου τῆς Χαλκηδόνος καὶ ἦταν πάντοτε ἐξίσου ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴν μὴ-χαλκηδόνιο θεολογία⁸⁰, ὄχι μόνον ρητὰ διατυπωμένη στὰ ἔργα π.χ. τοῦ Σεβήρου⁸¹ ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴν καρδιά τῆς κοπτικῆς λειτουργίας τῆς φερομένης ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἁγίου Βασιλείου, ὅπου ἡ ἔκφρασις αὐτὴ συμβαδίζει μὲ ρητὴ ἄρνησι τῶν δύο φύσεων: Ὁ Λόγος «ἔγινε ἀνθρώπος ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δὲν εἶναι δύο πρόσωπα ἢ δύο μορφές, οὔτε πάλι γνωρίζεται ἐν δύο φύσεσι, ἀλλὰ

77. *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, «The Collected Works of Georges Florovsky», τ. VII, Vaduz, 1987, σελ. 329-330.

78. Βλέπε J. LEBON, *Le monophysisme sévérien.*, σελ. 242-280· R. C. CHESNUT *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford, 1976, σελ. 9-12.

79. Πρβλ. Α' Κοινὴ Δήλωσις, § 5· πρβλ. Β' Κοινὴ Δήλωσις, § 1.

80. Βλέπε J. LEBON, *Le monophysisme sévérien.*, σελ. 200-204.

81. «Ὁμολογοῦμε λοιπὸν ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν» (Ὁμιλία πρὸς Νηφάλιον, 1, CSCO 119-120, syr 64-65).

είναι εἷς Θεός, εἷς Κύριος, μία ὑπόστασις, μία θέλησις, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη»⁸².

Αὐτὸ λοιπὸν ποῦ ἀμφισβητεῖ ἡ ἀντιχαλκηδόνιος θεολογία (μὲ τὸν ἐπαινετὸ σκοπὸ νὰ βεβαιωθῇ ἐναντίον τῶν νεστοριανῶν ἡ ἐνότης τοῦ σεσαρκωμένου Λόγου) εἶναι ἡ ἴδια ἡ πραγματικότης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ.

Αὐτὴ ἡ θεολογία ἀναπτύσσεται στὰ πλαίσια αὐτοῦ ποῦ ὁ π. G. Florovsky ἀποκαλεῖ ὅπως εἶδαμε «ἀνθρωπολογικὸ μινιμαλισμό», ὁ ὁποῖος ὄχι μόνον δίνει μὴ-ἰσορροπημένη περὶ Χριστοῦ ἀντίληψη, ἀλλὰ ἐπιπλέον συνιστᾷ μεγάλο κίνδυνο γιὰ τὸν τρόπο ποῦ ἀντιλαμβάνεται κανεὶς τὴν σωτηρία καὶ τὴν θέωσι τοῦ ἀνθρώπου (κίνδυνο ἐκ τοῦ ἀντιθέτου ἀλλὰ ἴσης βαρύτητος μὲ ἐκεῖνον ποῦ συνιστᾷ ἡ ἠθικὴ ἀντίληψις τοῦ νεστοριανισμοῦ), διότι εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ ἀνθρώπος δὲν μπορεῖ νὰ σωθῇ πραγματικὰ καὶ νὰ θεωθῇ παρὰ μόνον ἐὰν ὁ Λόγος προσέλαβε ἐν ἑαυτῷ ἀνθρωπίνη φύσι ὑφισταμένη ἀληθῶς καὶ μονίμως⁸³.

Ἐὰς παρατηρήσουμε ἀκόμη ὅτι ἡ δῆλωσις, ὅτι οἱ φύσεις διακρίνονται «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ», εἶναι ἐλάχιστα συμβατὴ μὲ τὸν δυοενεργητισμὸ καὶ τὸν δυοθελητισμὸ ποῦ βεβαιώνονται ἀλλοῦ στίς Κοινὲς Δηλώσεις⁸⁴. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ A. De Halleux, «δὲν καταλαβαίνει κανεὶς πῶς αὐτοὶ θὰ μποροῦσαν νὰ συστήσουν ἕνα πραγματικὸ δυοφυσιτισμό»⁸⁵. Αὐτὸ ὑποχρεώνει νὰ ἀναρωτηθῇ κανεὶς γιὰ τὸ τί πραγματικὰ βεβαιώνεται ἀπὸ τίς Κοινὲς Δηλώσεις περὶ τῆς ὑπάρξεως δύο ἐνεργειῶν καὶ δύο θελήσεων στὸν σεσαρκωμένο Λόγο (βεβαίως ποῦ μᾶς φαίνεται νὰ εἶναι τὸ σημεῖο ποῦ σημάδευε πιὸ ἐντονα τὴν πρόοδο τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου). Νὰ ἀναρωτηθῇ ἐπίσης μήπως οἱ μὴ Χαλκηδόνιοι ποῦ ὑπέγραψαν τίς Κοινὲς Δηλώσεις δὲν ἀντιλαμβάνονται,

82. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, τ. 1, Frankfurt, 1847, σελ. 106.

83. Ἡ ἰδέα ποῦ ἐξέφρασε ὁ J. BESSE («La Foi des Églises orientales anciennes» *Le Messager orthodoxe*, 126, 1994-1995, σελ. 10) ἀκολουθῶν τὴν γνώμη τοῦ ἄρμενίου ἐπισκόπου Téréniq POLADIAN («La position des Églises non chalcédoniennes», ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 72), ὅτι ἡ χαλκηδόνιος σχέσις τῶν δύο φύσεων δὲν ἐπιτρέπει τὴν θέωσι ἢ ἐπιτρέπει μόνον μία ἠθικὴ ἀντίληψι τῶν σχέσεών των, φανερῶν ἐκδηλῆ ἀγνοία τῆς χαλκηδονίου παραδόσεως γύρω ἀπὸ τὸ θέμα αὐτὸ καὶ σύγχυσι αὐτῆς μὲ τὴν νεστοριανὴ ἀντίληψι τὴν ὁποία ἀντιμάχεται. Ἀντιθέτως, ἡ χαλκηδόνιος ὀρολογία ἐκφράζει μία ἀληθινὴ θέωσι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, χωρὶς αὐτὴ νὰ συγχέεται μὲ τὴν θεία φύσι. Βλέπε J.-Cl. LARCHET, *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

84. Α' Κοινὴ Δῆλωσις, § 8· Κοινὴ Δῆλωσις, § 3.

85. «Actualité du néochalcédonisme. A propos d'un accord récent», ἐν: *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, σελ. 494.

ὅτι καὶ οἱ ἐνέργειες καὶ οἱ θελήσεις εἶναι δύο «τῇ θεωρίᾳ μόνῃ», ἔστω καὶ ἂν δὲν τὸ λέγουν⁸⁶.

III. Ἡ ἀμφιλογία τῆς ἐκφράσεως «μία φύσις τοῦ Λόγου σαρκοκωμμένη»

Ἡ Πρώτη Κοινὴ Δήλωσις βεβαιώνει: «Αἱ καθ' ὅλου συζητήσεις ἡμῶν εἶχον ὡς κοινήν βάσιν τὴν φράσιν τοῦ κοινοῦ ἡμῶν πατρὸς ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας: "Μία φύσις (ἢ μία ὑπόστασις) τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκοκωμμένη"⁸⁷.

Ἐν τούτοις δὲν ἀποτελεῖ ἀπόδειξι ἀληθοῦς θεολογικῆς συμφωνίας τὸ ὅτι ἀποδεχόμεστε τὴν ἔκφρασι αὐτή, ἐπειδὴ τιμοῦμε ἀπὸ κοινοῦ τὸν ἅγιο Κύριλλο Ἀλεξανδρείας. Ὅπως σημειώνει ὁ G. M. De Durand, ἕνας ἐξαιρετος εἰδικὸς μελετητὴς τοῦ Κυρίλλου: «ὁ κατακλισμὸς ὑπομνημάτων ποὺ αὐτὲς οἱ πέντε λέξεις προεκάλεσαν κατὰ τὸ παρελθόν, ἦταν ἀρκετὸς νὰ ἀποδείξῃ ὅτι γιὰ τὴν ἔκφρασι αὐτὴ ὑπάρχει ἔντονη διχογνωμία»⁸⁸.

Ἡ συγκεκριμένη ἔκφρασις, ὡς γνωστὸν, ἔχει αἰρετικὴ καταγωγή. Προέρχεται ἀπὸ κάποια συλλογὴ ψευδευιγράφων κειμένων, φερομένων συνήθως μὲ τὸ ὄνομα «Νόθα ἀπολλιναριστικά», ἀκριβέστερα ἀπὸ τὴν Πρὸς Ἰσβιανὸν ἐπιστολὴ τοῦ Ἀπολλιναρίου, τὴν ὁποία οἱ μαθηταὶ του γιὰ νὰ τῆς προσδώσουν κῦρος ἐπέγραψαν στὸ ὄνομα τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ ἅγιος Κύριλλος τὴν ἐπανελάβε, ἀφοῦ τὴν ἀποκαθῆρε ἀπὸ τὸ ἀπολλιναριστικὸ της νόημα. Ἄν καὶ τὰ συμφραζόμενα, ὅπουδήποτε σταῖ ἔργα τοῦ Κυρίλλου χρησιμοποιεῖται ἡ ἔκφρασις, καθιστοῦν πιθανὲς πολλὰς ἐρμηνεῖες, μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ ὅτι ἡ μία φύσις, γιὰ τὴν ὁποία ὀμιλεῖ ἐν προκειμένῳ ὁ Κύριλλος, δὲν προέρχεται

86. Δὲν πέρασε πολὺς καιρὸς ποὺ ἕνας ἐκ τῶν κυριότερων ἀντιπροσώπων τῶν μετακαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν, ὁ P. VERGHESE, ὁ μετέπειτα μητροπολίτης Mar Gregorios, διαβεβαίωσε: «Ἄδυνατοῦμε νὰ δεχθοῦμε τὴν δυοθελητικὴ φόρμουλα, ἀποδίδοντας τὴν θέλησι καὶ τὴν ἐνέργεια στὶς φύσεις μᾶλλον παρὰ στὴν ὑπόστασι. Ἦμποροῦμε μόνο νὰ βεβαιώσουμε τὴν μία θεανθρώπινη φύσι, θέλησι καὶ ἐνέργεια ἐνωμένη καὶ ἀσύγχυτο, τοῦ Χριστοῦ, τοῦ σαρκοκωμένου Λόγου [...]. Θεωροῦμε τὸν Λέοντα [τὸν Μέγα] αἰρετικὸ, διότι ἐδίδαξε ὅτι ἡ θέλησις καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ Χριστοῦ πρέπει νὰ ἀποδίδεται στὶς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ μᾶλλον παρὰ στὴν μία ὑπόστασι» («Ecclesiological Issues concerning the Relation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Church», *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI, σελ. 140-141).

87. Α' Κοινὴ Δήλωσις, § 2.

88. Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC ἄρ. 97, Paris, 1964, σελ. 134. Περί τῆς ἐκφράσεως αὐτῆς βλέπε τὴν ἐκτενῆ μελέτη τοῦ J. VAN DES DRIES, *The formula of St Cyril of Alexandria Μία φύσις τοῦ Λόγου σαρκοκωμμένη*, Rome, 1939.

ἀπό φρυμὸ πολλῶν στοιχείων (τῆς ἀνθρωπότητος καὶ τῆς θεότητος) οὔτε ἀπὸ τροπῆν τοῦ ἐνὸς εἰς τὸ ἄλλο⁸⁹. «*Ἡ φύσις αὐτὴ εἶναι ἢ τοῦ Λόγου: ἀπὸ Αὐτὸν ξεκινᾷ κανεῖς, ἀπὸ τὸ θεῖο Πρόσωπο ποὺ κατέχει ἀϊδίως αὐτὴ τὴν φύσι, καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν μνεῖα κάποιου ὀνόματος, ὅπως Χριστός, ποὺ θὰ προϋπέθετε ἤδη μία ἀναφορὰ στὸ ἀνθρώπινο*»⁹⁰. Τὸ «*ἐν ἀνθρωπότητι τέλειον*» καὶ ἡ δῆλωσις «*τῆς καθ' ἡμᾶς οὐσίας*»⁹¹ «περιέχονται πλήρως στὸ ἐπίθετο «σεσαρκωμένη» ποὺ ἀναφέρεται εὐθέως στὸν Λόγο ἢ στὸ «*φύσις*»⁹². Ἔτσι, καθεαυτὰ τὸ «*φύσις*»⁹³ καὶ τὸ «*σεσαρκωμένη*» ὑποδηλώνουν ἄριστα τὴν μία καὶ τὴν ἄλλη οὐσία: τὴν θεία οὐσία τοῦ Λόγου καὶ τὴν «*σάρκα*», ποὺ εἶναι ὁ ὄρος ποὺ οὐσιαστικῶς περιγράφει τὸ καθ' ἡμᾶς ἀνθρώπινο⁹⁴. Ἡ ἐρμηνεία αὐτῆ τοῦ Κυρίλλου, τὴν ὁποία δίνουν σύγχρονοι εἰδικοί, εἶναι ἡ ἴδια μὲ ἐκείνη τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε ὅτι μὲ τὴν ἔκφρασι αὐτῆ ὁ Κύριλλος ὁμολογοῦσε περιφραστικῶς τὶς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, τὴν θεία φύσι μὲ τὴν λέξι «*φύσις*» καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσι μὲ τὴν λέξι «*σεσαρκωμένη*»⁹⁵.

Πρέπει ἐπιπλέον νὰ λεχθῆ ὅτι ὁ Κύριλλος δὲν χρησιμοποίησε τὴν ἔκφρασι αὐτῆ «*μὲ τρόπο γενικὸ καὶ ἄκαμπτο*»⁹⁶. Αὐτὸ ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὸ ὅτι δὲν διστάζει, εὐκαιρίας δοθείσης, νὰ ἐφαρμόσῃ τὴν ἔννοια «*φύσις*» στὴν ἀνθρωπότητα τοῦ Χριστοῦ, καὶ αὐτὸ τόσο πρὶν ὅσο καὶ μετὰ ἀπὸ τὴν σύνοδο τῆς Ἐφέσου⁹⁷. Ἀποκλείει τὴν χρῆσι τοῦ ὄρου αὐτοῦ μόνο, ὅταν δι' αὐτῆς

89. Βλέπε Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Σούκηνσον, *ACO I*, 1, 6, σελ. 159, 160.

90. G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, σελ. 135. Πρὸβλ. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, «Texte und Untersuchungen», 3, 1-2, Leipzig, 1887, σελ. 42.

91. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας: Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Σούκηνσον, *ACO I*, 1, 6, σελ. 160.

92. G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, σελ. 135. Πρὸβλ. F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, «Texte und Untersuchungen», 3, 1-2, Leipzig, 1887, σελ. 42.

93. Περὶ τοῦ πῶς ὁ Κύριλλος ἐννοεῖ τὸν ὄρο αὐτὸν (ὁ ὁποῖος δὲν περιορίζεται στὸ νὰ εἶναι συνώνυμος τῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ ἐπιπλέον σημαίνει καὶ τὴν οὐσία) βλέπε G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, σελ. 136, ἀρ. 1.

94. G. M. DE DURAND, Introduction à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, σελ. 136. Βλέπε τὴν ἀνάλογη ἐρμηνεία τοῦ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. I, De l'âge apostolique à Chalcedoine (451), Paris, 1973, σελ. 473.

95. Ἐπιστολαί, 12, PG 91, 477A-481A, 492D-497A, 501BC 14, PG 91, 536D-537A· 17, 584A.

96. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. I, De l'âge apostolique à Chalcedoine (451), Paris, 1973, σελ. 468.

97. Βλέπε ἄνωτ.

εισάγεται διαίρεσις στὸν Χριστό. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Κύριλλος δὲν διστάζει –τὸ εἶδαμε ἤδη στὴν προηγουμένη ἐνότητα– νὰ ὁμολογῇ δύο φύσεις στὸν Χριστό⁹⁸. Ἀπὸ τὴν ἄποψι αὐτῆ, ὅπως γράφει ὁ Α. Grillmeier, ὁ Κύριλλος βλέπει τὴν διαφορὰ ἀνάμεσα σὲ μία ἀποδεκτὴ καὶ σὲ μία μὴ ἀποδεκτὴ χριστολογικὴ ἀντίληψι, «ὄχι ὅσον ἀφορᾷ στὴν χρῆσι μιᾶς διατυπώσεως γιὰ τὶς φύσεις καθ' ἑαυτές, ἀλλὰ γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῆς σχέσεως μεταξὺ τῶν δύο φύσεων [...]: διάκρισις τῶν φύσεων εἶναι ἀπαραίτητος, διαίρεσις εἶναι καταδικαστέα»⁹⁹.

Αὐτὸ πού στὸν Κύριλλο δὲν γίνεται ἀντιληπτὸ παρὰ μόνο σὲ ἓνα, ἔστω ἀρκετὰ μικρὸ, corpus τῶν ἔργων του¹⁰⁰ καὶ μὲ ἔννοια πού συμφωνεῖ μὲ τὸν Ὅρο πίστεως τῆς Χαλκηδόνας¹⁰¹ –κάτι πού φαίνεται ἀκόμη πιὸ καθαρά, ἐὰν ληφθοῦν ὑπ' ὄψιν ἄλλες ἐκφράσεις τοῦ ἔργου τοῦ μεγάλου Ἀλεξανδρέως πού φωτίζουν τὴν σκέψι του καὶ βοηθοῦν νὰ προσεγγίζετα ἀπὸ ὅλες τὶς πλευρές της–, στὸ ἔργο τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας γίνεται σύνθημα, ἀποκτᾷ ἔννοια πιὸ στενὴ καὶ πιὸ ἄκαμπτη ἀπ' ὅ,τι στὸν Κύριλλο καὶ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τοὺς Ἀντιχαλκηδόνιους ὡς τὸ «ἀκαταμάχητο» ἐπιχείρημά τους¹⁰².

Τὴν ἐκφρασι αὐτῆ ἐπανάλαβε βεβαίως καὶ ἡ Ε' Οἰκουμενικὴ σύνοδος (Β' Κωνσταντινουπόλεως, 553), ἐπιχείρημα πού δὲν παραλείπει νὰ χρησιμοποιοῖ ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Δαμασκηνὸς στὴν ἀπολογία του ὑπὲρ τῶν Κοινῶν Δηλώσεων¹⁰³, ἀλλὰ ὁ τελευταῖος λησμονεῖ ὅτι ἡ σύνοδος ἀναφέρει

98. Βλέπε *Εἰς τὸ Λευϊτικόν*, PG, 69, 576B· *Σχόλια εἰς τὴν Ἐνανθρώπησιν τοῦ Μονογενοῦς*, PG, 75, 131A, 1385C, *Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Σούζενσον*, ACO I, 1, 6, σελ. 161-162.

99. Ἔνθ' ἄνωτ., σελ. 469-470. Πρβλ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολὴ 40, Πρὸς Ἀκάκιον Μελιτηνῆς*, ACO I, 4, σελ. 27.

100. Βλέπε B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, 1997, σελ. 256-264.

101. Ὁ Α. GRILLMEIER, δεικνύει πῶς ὁ Κύριλλος προτρέχει κατὰ κάποιον τρόπο τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνας: «Ἐάν, πέραν τῆς ἐκφράσεως μία φύσις, ἰδῆ κανεῖς τὴν ὑπόλοιπη γλώσσα τοῦ Κυρίλλου, βλέπει ὅτι περιλαμβάνει μία σειρά ἐκφράσεων οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν ὄχι μόνο τὴν ἐνότητα τοῦ προσώπου, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ τὴν διάκρισι τῶν φύσεων [Κατὰ Νεστορίου, 2, 6, ACO I, 1, 6, σελ. 43· *Σχόλια εἰς τὴν Ἐνανθρώπησιν τοῦ Μονογενοῦς*, PG 75, 1385C· *Ἀπολογία κατὰ Θεοδορητου*, ACO I, 1, 6, σελ. 112]. Ἐξ ὧν αὐτῶν συνάγεται λοιπὸν ὅτι ὁ Κύριλλος μεταθετεῖ τὸ ἑνιαῖον τοῦ Χριστοῦ στὸν χώρο τοῦ προσώπου καὶ ἀποδίδει τὸ διττὸν στὶς δύο φύσεις. Αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ διάκρισις πού ἔκανε πρὸ τῆς συνόδου τῆς Χαλκηδόνας, καὶ ἡ ὁποία ἐβόηθησε νὰ τεθοῦν οἱ θεολογικὲς τῆς βάσεις» (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. I, *De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris, 1973, σελ. 473).

102. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, σελ. 20.

103. «Ἀπάντησι», *Ἐπίσκοπος*, 521, 1995, σελ. 13.

τήν ἐν λόγῳ ἔκφρασι σὲ τέτοια συνάφεια ποὺ δίνει στὴν ἐρμηνεία τῆς ἔννοια καθαρῶς χαλκηδόνιο καὶ ἀποβλέπει νὰ ἀποκλείσῃ κάθε ἐρμηνεία ποὺ θὰ εἶχε ἔννοια τόσο μονοφυσιτικὴ ὅσο καὶ νεστοριανικὴ¹⁰⁴.

IV. Ὁ συγκεκριμένος χαρακτήρας ὀρισμένων ἐκφράσεων

Προβληματικὲς καθίστανται κάποιες ἄλλες ἐκφράσεις τῶν Κοινῶν Δηλώσεων, λόγῳ τοῦ συγκεκριμένου χαρακτήρος των.

Ἐπειδὴ οἱ Κοινὲς αὐτὲς Δηλώσεις συνετάγησαν ἀπὸ θεολόγους ποὺ ἔχουν συνηθίσει νὰ χρησιμοποιοῦν διαφορετικὴ ὀρολογία, παρεισέφρυσαν ἀντιφάσεις ἀρκετὰ ἀστεῖες, λόγῳ τῆς ἐλλείψεως εἰρμοῦ μεταξύ τους, ἀλλὰ καὶ ἀρκετὰ ἀποκαλυπτικὲς τοῦ μονοφυσιτικοῦ προσανατολισμοῦ τοῦ κειμένου.

Οἱ θεολόγοι λοιπὸν ποὺ μετεῖχαν στὸν διάλογο, πιστοὶ στὴν γραμμὴ ἐρμηνείας τοῦ J. Lebon, ἀποδέχθησαν ὅτι οἱ μὴ-Χαλκηδόνιοι ἔννοῦν τὴν λέξι «φύσις» ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς «ὑποστάσεως». Ὁρισμένες παράγραφοι τῶν Κοινῶν Δηλώσεων προϋποθέτουν αὐτὴ τὴν συνωνυμία, ἄλλες ὅμως δὲν τὴν λαμβάνουν ὑπ' ὄψιν. Ἔτσι, στὴν Πρῶτῃ Δήλωσι ἀπαντᾶται ἡ περιεργὴ ἔκφρασι περὶ τῆς «ὑποστάσεως τοῦ Λόγου»: «Ἡ ὑπόστασις καὶ ὡς διακεκριμένη ἐκ τῆς φύσεως τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου δὲν εἶναι ἐπίσης σύνθετος»¹⁰⁵. Ὅχι μόνον εἶναι σαφὲς ὅτι ἐδῶ τὸ «φύσις» δὲν λαμβάνεται συνωνύμως ὡς «ὑπόστασις» (θὰ μποροῦσε ἐπομένως νὰ ἰδῆ κανεὶς ἐδῶ νὰ παρεισφρέῃ ἡ χαλκηδόνιος καὶ νεοχαλκηδόνιος ὀρολογία), ἀλλὰ, δεδομένης τῆς χαλκηδονίου αὐτῆς διακρίσεως φύσεως καὶ ὑποστάσεως, ἀναρωτιέται κανεὶς γιὰ ποιά φύσι γίνεται ἐδῶ λόγος, ὅταν πασιφανῶς ὁμολογεῖται μὲ τρόπο τυπικὰ μονοφυσιτικὸ ἢ μία φύσις τοῦ σεσαρκωμένου Λόγου, ἢ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ ταυτισθῇ μὲ τὴν ὑπόστασί Του, ἐφ' ὅσον ἡ συνωνυμία εἶχε σαφῶς ἀποκλεισθῇ στὴν ἀρχὴ τῆς φράσεως...

Ἐπιπλέον ἡ ἔκφρασις «σύνθετος ὑπόστασις» χρησιμοποιεῖται στὰ κείμενα τῶν Δηλώσεων μὲ διαφορετικὲς σημασίες, οἱ ὁποῖες δείχνουν ὅτι δὲν ὑπάρχει συνέπεια στὴν χρησιμοποίησι τῆς ὀρολογίας. Καλὸς γνώστης τόσο τῆς μὴ-χαλκηδονίου¹⁰⁶ ὅσο καὶ τῆς χαλκηδονίου θεολογίας ὁ A. De Halleux

104. Ἰω. ΚΑΡΜΙΡΗ, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, τόμ. I, Ἀθήναι 1960, σελ. 195 (§ VII).

105. Β' Κοινὴ Δήλωσις, § 7.

106. Ἀφιέρωσε τὴν διατριβὴν του στὸν Φιλόξενο Ἱεραπόλεως.

πιστεύει ὅτι σ' αὐτήν τὴν ἔκφρασι, ὅπως χρησιμοποιεῖται στὴν Δήλωσι¹⁰⁷, ἀναγνωρίζεται μία νεοχαλκηδόνιος ἔκφρασις¹⁰⁸. Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἔκφράσεως, κατὰ τὴν ὁποία «*ἡ μία αἰδιος ὑπόστασις τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος προσέλαβε τὴν ἡμετέραν κτιστὴν φύσιν, ἐνώσας οὕτως αὐτὴν μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἀκτίστου θείας φύσεως*»¹⁰⁹, φαίνεται νὰ ἔχη αὐτὴ τὴν σημασία. Ὅμως ἡ ἔκφρασις πού νωρίτερα ἐξετάσαμε, ὅτι «*ἡ ὑπόστασις καὶ ὡς διακεκριμένη ἐκ τῆς φύσεως τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου δὲν εἶναι ἐπίσης σύνθετος*», εἰσάγει τὴν σύγχυσι, ἡ ὁποία ἐπαυξάνεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἔκφρασις «*σύνθετος ὑπόστασις*» δὲν χρησιμοποιεῖται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τοὺς νεοχαλκηδόνιους θεολόγους, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοὺς μὴ-χαλκηδόνιους μὲ ἔννοια πού προϋποθέτει τὴν «*ὑπόστασις*» συνώνυμον τῆς «*φύσεως*», ἐφ' ὅσον ὁ Σεβήρος ὁμιλεῖ περὶ «*μῆς φύσεως καὶ ὑποστάσεως συνθέτου*»¹¹⁰.

Μία τρίτη ἔκφρασις, συνημμένη μὲ τὴν προηγουμένη, φαίνεται ἐπίσης ἀμφίλογη καὶ συγκεχυμένη: αὐτὴ πού λέγει ὅτι «*ἡ μία καὶ αἰδιος ὑπόστασις τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος προσέλαβε τὴν ἡμετέραν κτιστὴν φύσιν, ἐνώσας οὕτως αὐτὴν μετὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἀκτίστου θείας φύσεως, ἵνα μορφώσῃ μίαν ἀχωρίστως καὶ ἀσυγχύτως ἠνωμένην πραγματικὴν θεανθρωπίνην ὑπαρξιν*»¹¹¹. «*Θεανθρωπίνην ὑπαρξις*»: πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἀσυνήθη στὴν Ὁρθόδοξο θεολογία τρόπο ὀρισμοῦ τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ἔκφρασις αὐτὴ στοχεύει πραγματικὰ νὰ προετοιμάσῃ τὴν δυνατότητα σεβηριανῆς ἐρμηνείας τῆς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ μὲ ὄρους «*συνθέτου φύσεως*», μὲ ἔννοια πού δὲν εἶναι ταυτόσημη μὲ ἐκείνη τῆς «*συνθέτου ὑποστάσεως*», πού ὀρίσθηκε ἀπὸ τοὺς νεοχαλκηδόνιους θεολόγους καὶ συνήθως κατανοεῖται ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξο θεολογία.

Ἐνα τέταρτο παράδειγμα ἀμφίλογης καὶ συγκεχυμένης ἔκφράσεως παρέχει ἡ βεβαίωσις ὅτι «*ὄσοι ἐξ ἡμῶν ὁμιλοῦν περὶ μῆς ἠνωμένης θεανθρωπίνης φύσεως ἐν Χριστῷ δὲν ἀρνοῦνται οὕτω τὴν συνεχῆ δυναμικὴν παρουσίαν ἐν Χριστῷ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως*»¹¹². Κατ' ἀρχὴν τίθεται προφανῶς τὸ ἐρώτημα, τί εἶναι «*ἡ μία ἠνωμένη θεανθρωπίνην φύσις ἐν Χριστῷ*». Ἀπὸ ὅποια πλευρὰ καὶ ἂν θεωρηθῇ ἡ

107. Α' Κοινὴ Δήλωσις, § 6-7· Πρβλ. Β' Κοινὴ Δήλωσις, § 3.

108. A. DE HALLEUX, «Actualité du néochalcedonisme. A propos d'un accord récent», ἐν: *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, σελ. 490.

109. Α' Κοινὴ Δήλωσις, § 6.

110. Ἐπιστολὴ 3 Πρὸς Ἠγούμενον Ἰωάννην.

111. Α' Κοινὴ Δήλωσις, § 6.

112. Α' Κοινὴ Δήλωσις, § 10.

ἔκφρασις, εἶναι λανθασμένη ἐξ ἀπόψεως Ὁρθοδόξου πίστεως. Ἐὰν «φύσις» σημαίνει ὑπόστασις, ἡ ἔκφρασις εἶναι λανθασμένη, ἐφ' ὅσον ἡ ὑπόστασις τοῦ Χριστοῦ δὲν εἶναι θεανθρωπίνη¹¹³ ἀλλὰ θεία¹¹⁴. Ἐὰν σημαίνει τὴν φύσι, τότε ἔχει κανεὶς νὰ κἀνη μὲ ἔννοια καθαρὰ μονοφυσικὴ, ἐφ' ὅσον στὸν Χριστὸ ἀποδίδεται μία μόνο φύσις καὶ μάλιστα πρόκειται γιὰ μία σύνθετη φύσι, στὴν ὁποία συμφύρονται ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, παρὰ τὸ ὅτι ἀρνεῖται κάτι τέτοιο το ἐπίρρημα ποὺ βρίσκεται στὸ τέλος τῆς φράσεως. Τί τελικὰ σημαίνει «μία ἡνωμένη φύσις ἐν Χριστῶ»; Οἱ δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένες μεταξὺ τους ἐν τῇ μιᾷ ὑποστάσει· ἀμφοτέρως εἶναι ἡνωμένες στὴν ὑπόστασι· ἐκάστη ἐξ αὐτῶν εἶναι ἡνωμένη στὴν ὑπόστασι. Πάντως, δὲν ὑπάρχει θέσις στὸ Ὁρθόδοξο χριστολογικὸ δόγμα γιὰ τὴν «μία ἡνωμένη φύσις». Δεύτερον, τίθεται τὸ ἐρώτημα τί εἶναι «ἡ συνεχῆς δυναμικὴ παρουσία ἐν Χριστῶ τοῦ θείου καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου», ἡ ὁποία δικαίῳ τὸ λεχθὲν προηγουμένως. Πέρα τοῦ ὅτι οἱ ὄροι «τὸ θεῖον» καὶ «τὸ ἀνθρώπινον» συνιστοῦν ἓνα τρόπο νὰ μὴ λέγεται ὅτι ὁ Χριστὸς ἔχει δύο φύσεις καὶ συνεπῶς ὑποβιβάζουν τὶς φύσεις τοῦ Χριστοῦ σὲ στοιχεῖα ἢ χαρακτῆρες (βλέπε ἀνωτέρω), ἡ ἔννοια τῆς «συνεχοῦς δυναμικῆς παρουσίας» εἶναι ξένη καὶ ἀσύμβατη πρὸς τὴν παραδοσιακὴ πατερικὴ ὀρολογία. Οἱ Πατέρες (ὄπως ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς ἢ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός) βεβαιώνουν ὅτι καθεμία ἀπὸ τὶς φύσεις τοῦ Χριστοῦ ὑπάρχει πραγματικὰ μαζὶ μὲ τὶς δυνάμεις τῆς καὶ τὴν ἐνέργειά τῆς, ἡ ὁποία καθιστᾷ τὶς δυνάμεις αὐτὲς ἐνεργεῖς. Ἡ ἔννοια «δυναμικὴ παρουσία» εἶναι ἔννοια σύνθετος, ἡ ὁποία κατὰ κυριολεξίαν δὲν ἀντιστοιχεῖ οὔτε στὴν ἔννοια «δύναμις» οὔτε στὴν ἔννοια «ἐνέργεια». Καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ Δήλωσις, μὲ τὴν συμφωνία τῶν ὑπογραψάντων Ὁρθο-

113. Ὅπως ἰσχυρίζονται συνήθως οἱ μονοφυσῖται θεολόγοι, δικαιολογώντας ἔτσι λογικὰ τὸν μονοθελητισμὸ καὶ τὸν μονοενεργητισμὸ. Ὁ Paul Verghese, ὁ νῦν μητροπολίτης Paulos Mar Gregorios γράφει π.χ. περὶ τῆς «μιᾶς φύσεως», τὴν ὁποία ἀποδίδει στὸν Χριστὸ: «Εἶναι μία ὑπόστασις, θεία καὶ ἀνθρώπινη συγχρόνως, καὶ ὅλες οἱ ἐνεργεῖες προέρχονται ἀπὸ τὴν μία ὑπόστασις», καὶ συμπεραίνει: «Δὲν μπορούμε νὰ δεχθοῦμε τὴν δυοθελητικὴ διατύπωσι [τῆς ΣΤ' οἰκουμενικῆς συνόδου] ποὺ ἀποδίδει τὴν θέλησι καὶ τὴν ἐνέργεια στὶς φύσεις μᾶλλον παρὰ στὴν ὑπόστασι»

114. Ἄς ὑπενθυμίσουμε ὅτι γιὰ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία, ὅταν ὁ Λόγος γίνεται ἄνθρωπος, προσλαμβάνει τὴν ἀνθρωπίνη φύσι ἀλλὰ ὄχι καὶ ὑπόστασι ἀνθρώπινη (διαφορετικὰ θὰ εἶχε δύο ὑποστάσεις ὅπως διαβεβαιώνει ἡ νεστοριανὴ αἵρεσις). Διὰ τῆς Ἐνσαρκώσεως, ἡ θεία τοῦ ὑπόστασις δὲν εἶναι πλέον μόνον ἡ ὑπόστασις τῆς θείας τοῦ φύσεως, ἀλλὰ γίνεται ἐπιπλέον καὶ ἡ ὑπόστασις τῆς ἀνθρωπίνης τοῦ φύσεως (αὐτὸ σημαίνει ἡ νεοχαλκηδόνιος ἔννοια τῆς «συνθέτου ὑποστάσεως»). Ἡ ἀνθρωπίνη φύσις εἶναι ἐνυπόστατος στὴν θεία ὑπόστασι τοῦ Λόγου καὶ ἐν αὐτῇ ἐνωμένη ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως μὲ τὴν θεία φύσι, τὴν ὁποία αὐτὴ ἡ θεία ὑπόστασις κατέχει ἀϊδίως.

δόξων, κινεῖται σὲ μονοφυσιτικὴ προοπτικὴ, στὴν ὁποία ὄχι μόνον δὲν ἀναγνωρίζει κανεὶς δύο φύσεις ἐν Χριστῷ, ἀλλὰ δι' αὐτῆς ἀρνεῖται καὶ τὶς δυνάμεις καὶ τὶς ἐνέργειες τῶν φύσεων, γιὰ τὸν λόγο ὅτι ἡ ἀποδοχὴ καὶ ἡ δήλωσις τους μὲ τὸ ὄνομά τους θὰ σήμαινει ἔμμεση ἀποδοχὴ τῶν φύσεων, στίς ὁποῖες αὐτὲς ἀνήκουν. Χρησιμοποιεῖται λοιπὸν ἐδῶ μία περιφρασις, ἡ ὁποία στὴν πραγματικότητά δὲν ἔχει ἰδιαίτερη σπουδαιότητα καὶ ὀδηγεῖ γιὰ μία ἀκόμη φορὰ σὲ ὑποβάθμισι τῆς πραγματικότητος τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, καὶ ἀκόμη στὴν προκειμένη περίπτωσι τῆς θείας φύσεως.

Τὰ ἀνωτέρω ἀποτελοῦν ἓνα ἀκόμη παράδειγμα συγκεχυμένης ὀρολογίας καὶ θεολογίας, ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ συντελέσουν, στὴν περίπτωσι ποὺ ἡ σχεδιαζομένη ἔνωσις γινόταν ἀποδεκτὴ ὡς ἔχει, στὴν ἀποδοχὴ ὡς ἰσοδυνάμων (καὶ ἐπομένως δυναμένων νὰ χρησιμοποιηθοῦν ἀδιακρίτως καὶ μάλιστα ἀπὸ κοινοῦ) τῶν δύο τρόπων ἐκφράσεως, χαλκηδονίου καὶ μὴ-χαλκηδονίου, τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Ἡ Πρώτη Κοινὴ Δήλωσις φαίνεται ἤδη νὰ ἐπιθυμῇ τὴν ἀποδοχὴ αὐτὴ μὲ τὸ νὰ ἀφήνῃ ἀνοικτὸ –μὲ σκοπὸ ἐπίσης νὰ καταστήσῃ ἔγκυρο τὸν τρόπο ἐκφράσεώς της σὲ μικτὴ γλῶσσα– τὸ ζήτημα τοῦ νὰ γνωρίζῃ κανεὶς «*ἂν οἱ Πατέρες ἡμῶν ἐχρησιμοποίησαν ἐναλλακτικῶς τοὺς ὄρους φύσις καὶ ὑπόστασις καὶ ἂν συνέχεαν τὸν ἓνα πρὸς τὸν ἄλλον*»¹¹⁵, τὴν στιγμὴ ποὺ εἶναι προφανὲς ὅτι τέτοια σύγχυσις δὲν ἐγίνε ἀπὸ τοὺς Ὁρθόδοξους Πατέρας, ἀλλὰ ἦταν οἰκεία τῶν πρωτεργατῶν καὶ ὑποστηρικτῶν τῆς νεστοριανῆς καὶ μονοφυσιτικῆς αἰρέσεως, ἂν καὶ ὑπὸ διαφορετικῆ ἔννοια.

V. Ἡ ἀμφιλογία τῆς κυριλλείου ὀρολογίας χρησιμοποιεῖται ὡς προκάλυμμα

Οἱ δύο Δηλώσεις πραγματικὰ ἀποφεύγουν ὁποιαδήποτε χρῆσι τῆς χαλκηδονίου καὶ μεταχαλκηδονίου Ὁρθόδοξου ὀρολογίας καὶ προσπαθοῦν νὰ θεμελιώσουν τὴν συμφωνία τους ἐπὶ μιᾶς προχαλκηδονίου ὀρολογίας ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας.

Νὰ ὑπενθυμίσουμε κατ' ἀρχὴν αὐτὸ ποὺ ἤδη ἔχουμε εἰπεῖ: εἶναι ἀδύνατη κάθε συμφωνία ποὺ θὰ βασίζεται μόνον σὲ ἐπιλεγμένες ἐκφράσεις τοῦ ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, ἢ ἀκόμη καὶ στὸ συνολικὸ ἔργο του, ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι ἀμφιλογία ἡ ὀρολογία ποὺ χρησιμοποιεῖ. Ἡ ὀρολογία αὐτὴ ἐπέτρεψε στὸν Κύριλλο νὰ ἀντιμετωπίσῃ ὠρισμένα προβλήματα ποὺ ἔθεταν οἱ αἰρέσεις τοῦ Ἀπολιναρίου καὶ τοῦ Νεστορίου, ἀλλὰ ἐγίνε πηγὴ νέων ду-

115. Α' Κοινὴ Δήλωσις, § 7.

σχερειῶν. Ὅπως σημειώνει ὁ A. Grillmeier: «ἡ προσωπικὴ ἀνάπτυξις τοῦ Κυρίλλου ὑπῆρξε ἀμφιδύναμος, ὥστε τὰ ἔργα του μποροῦσαν νὰ ἀποτελέσουν τὸ ὄπλοστάσιο καὶ γιὰ τὶς δύο ἀντίπαλες Χριστολογίες, ἀνάλογα μὲ τὸ ζητούμενο»¹¹⁶.

Ἐν ὄψει τοῦ ἀναπτυσσομένου μονοφυσιτισμοῦ, ἡ Ἐκκλησία ὄφειλε νὰ ὀρίσῃ ἐπακριβῶς τὴν δική της πίστι καὶ νὰ ἄρῃ τὶς ἀμφιλογίες ποὺ σχετίζονταν μὲ τὴν ἀνακριβεία τῆς κυριλλείου ὀρολογίας, δίνοντας ταυτοχρόνως τὸ κλειδί γιὰ νὰ ἐρμηνευθῇ ὀρθοδόξως ἡ θεολογία του.

Ἐν τούτοις αὐτὸ ἐγίνε προοδευτικά. Γιὰ πολλὰ χρόνια ἡ Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Νεστόριον καὶ ἡ Ἐπιστολὴ τῶν Διαλλαγῶν, τὶς ὁποῖες ἡ σύνοδος τῆς Χαλκηδόνος εἶχε δεχθῆ ὡς κανονικές, ὑπῆρξαν τὰ μόνα ἔργα τοῦ Κυρίλλου ποὺ οἱ Ὀρθόδοξοι δέχθηκαν ὡς ἀναμφισβήτητες ἀναφορές. Ἄλλα ἔργα τοῦ Κυρίλλου (ὅπως ἡ Ἐπιστολὴ Γ' πρὸς Νεστόριον μὲ τοὺς Δώδεκα Ἀναθεματισμούς, ἡ Ἐπιστολὴ Β' πρὸς Σούκηνσον, ἡ Ἐπιστολὴ πρὸς Εὐλόγιον) ἀπέκτησαν τὴν ἴδια ἀξία μὲ τὴν ἀνάπτυξι τοῦ θεολογικοῦ ρεύματος ποὺ ὀνομάσθηκε «νεοχαλκηδονισμός», ἀναπτύχθηκε ἐπὶ βασιλείας Ἰουστινιανοῦ καὶ ἐπιδόθηκε ἀκριβῶς νὰ δεῖξῃ τὴν τελεία συμφωνία πρὸς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνος τῶν ἐκφράσεων τοῦ Κυρίλλου ποὺ οἱ μονοφυσῖται διεξεδίκησαν γιὰ νὰ δικαιώσουν τὴν διδασκαλία τους¹¹⁷.

Οἱ ἀντίθετοι πρὸς τὴν σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος φαίνονταν καὶ αὐτοὶ ἐπίσης προσηλωμένοι στὸ πρόσωπο καὶ στὴν σκέψι τοῦ Κυρίλλου (σὲ σημεῖο ποὺ γιὰ τὸν Σεβῆρο Ἀντιοχείας π.χ. δὲν ὑπῆρχε μεταξὺ τῶν Πατέρων αὐθεντία μεγαλύτερη τοῦ Κυρίλλου), ἐρμήνευαν ὁμως τὴν σκέψι του μὲ ἔννοια ριζικά διαφορετικὴ, συνδεδεμένη σὲ ἄλλοτε ἄλλο βαθμὸ μὲ τὸ μονοφυσιτικὸ ρεῦμα.

Ἐν τούτοις γιὰ νὰ τὸ ἐπιτύχῃ αὐτὸ ὁ Σεβῆρος Ἀντιοχείας, ὄχι μόνο δὲν ἐδίστασε νὰ ἀποσιωπήσῃ κάποιες ἐκφράσεις τοῦ Κυρίλλου, ποὺ δὲν ἀνταποκρίνονται στὴν δική του Χριστολογία, ἀλλὰ καὶ ὑπέβαλε τὴν σκέψι αὐτοῦ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων σὲ πραγματικὴ «κάθαρσι ὀρολογίας», μέχρι σημείου ποὺ ἀλλοίωσε κάποιες ἀπὸ τὶς ἐκφράσεις τους χάριν αὐτοῦ ποὺ θε-

116. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, σελ. 42.

117. Ἐντὶ «νεοχαλκηδονισμός», αὐτὸ τὸ θεολογικὸ ρεῦμα θὰ ἔπρεπε νὰ χαρακτηρισθῇ μᾶλλον ὡς «εὐρὺς χαλκηδονισμός» (παράλληλα πρὸς τὸν «αὐστηρὸ χαλκηδονισμὸ» ποὺ τείνει νὰ ὑπερασπίζεται μία στενὴ ἐρμηνεία τῆς Χαλκηδόνος), ὅπως τὸ προτείναμε στὸ βιβλίο μας *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, σελ. 304-307.

ωροῦσε «ἀγαθὸ σκοπὸ»¹¹⁸. Ἐκτιμοῦσε ὅτι αὐτὲς ἀνήκαν σὲ μία «ἀκατέργαστη γλῶσσα», καλὴ γιὰ κάποια ἐποχὴ, ποὺ ὁμως ἔπρεπε τώρα νὰ ἀντικατασταθῆ ἀπὸ μία πὺρ καλλιεργημένη γλῶσσα¹¹⁹. Αὐτὴ ἡ πρακτικὴ καὶ αὐτὴ ἡ στάσις ἀποκαλύπτουν ὄχι μόνον ὅτι ὁ Σεβήρος δὲν ἀκολουθοῦσε πιστὰ τὴν πατερικὴ Παράδοσι καὶ τὸν ἴδιο τὸν Κύριλλο, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀλαζονεία τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ ποὺ δὲν δίσταζε νὰ ἀναγορευθῆ κριτὴς τῆς Παραδόσεως καὶ νὰ θεωρῆ τὴν δική του σκέψι καὶ τὶς δικές του ἐκφράσεις ἀνώτερες ἀπὸ ἐκείνες τῶν Πατέρων¹²⁰.

Δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰσχυρισθῆ ὅτι οἱ δύο Κοινὲς Δηλώσεις χρησιμοποιοῦν καθαρὰ καὶ ἀπλᾶ προχαλκηδόνια τὴν ὀρολογία τοῦ Κυρίλλου καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ Πατέρων. Ἡ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας δείχνει ὅτι ἡ προχαλκηδόνιος ὀρολογία δὲν μπορεῖ πλέον σήμερα νὰ θεωρῆται καθ' ἑαυτήν, ἀλλὰ ὀφείλει νὰ κατανοῆται μέσῳ τῶν μεταγενεστέρων ἐρμηνειῶν τῆς. Ἡ ἀμφιλογία τῆς κυριλλεῖου ὀρολογίας ἀπαιτεῖ νὰ ἀποφαίνεται κανεὶς ὀριστικὰ μὲ γνώμονα τὶς μεταγενέστερες ἐρμηνεῖες τῆς.

Οἱ Κοινὲς Δηλώσεις, ἀντὶ νὰ προτείνουν μία ἐρμηνεία τῶν ἐκφράσεων ποὺ χρησιμοποιοῦν, λειτουργοῦν ἐμφανῶς ὡς προκάλυμμα (τὶς ἀφήνουν στὴν ἀδιαφάνεια), καὶ σ' αὐτὸ συντείνει ἡ ἀμφιλογία τους. Τὸ γεγονός ὅτι Ὁρθόδοξοι καὶ μὴ-Χαλκηδόνιοι συμφώνησαν νὰ χρησιμοποιήσουν τὶς ἐκφράσεις αὐτὲς ὡς ἔχουν, συγκαλύπτει στὴν πραγματικότητα τὴν ἀσυμφωνία τους ἐπὶ τῆς ἐννοίας ποὺ ἀρμόζει νὰ δοθῆ σ' αὐτές.

Συνήθως ἡ μελετωμένη ἔνωση παρουσιάζεται νὰ μαρτυρῆ γιὰ μία ἐξωτερικὴ διαφορὰ στὶς διατυπώσεις καὶ γιὰ μία κατὰ βάθος συμφωνία. Φαίνεται ὁμως ὅτι συμβαίνει τὸ ἐντελῶς ἀντίθετο: συμφωνία σὲ ὠρισμένες διατυπώσεις καὶ ἀπουσία συμφωνίας κατὰ βάθος.

118. Ὁ Α. GRILLMEIER γράφει ὡς ἑξῆς: «Ὁ συντηρητικὸς Σεβήρος, ὁ ταχὺς σὸ νὰ ἐπικαλεῖται τὴν Παράδοσι, ὅσκις ἀνέκυπτε προβληματισμὸς γύρω ἀπὸ τὸν Κύριλλο, δὲν ἐδίσταζε ἐπικαλούμενος αὐτὴν ἀκόμη καὶ νὰ διορθῶνι διαφοροὺς Πατέρας καὶ νὰ τὸ θεωρῆ αὐτὸ νόμιμο» (ἐνθ' ἄνωτ., σελ. 108).

119. Βλέπε Α. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, τ. II, 2, *L'Église de Constantinople au VIe siècle*, Paris, 1993, σελ. 107-116.

120. Ὁ Ἰουστινιανὸς τὸν κατηγοροῦσε ἤδη γράφοντας περὶ αὐτοῦ: «τὶς ἄρα τοιαύτην ἔσχεν αὐθεντιαν, ὥστε τὴν τῶν ἁγίων πατέρων ἀποδοκιμάσαι διδασκαλίαν; ἢ πῶς πατέρας ὀνομάζει Σευήρος ὧν ἀποδοκιμασθῆναι λέγει τὰ δόγματα; [...] βουλευθεὶς δὲ τῆ οἰκεία νόσῳ συνηγορεῖν λέγει [...] ἀποδοκιμασθῆναι τὰς τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίας» (*Κατὰ Μονοφυσιτῶν*, ἐκδόσεις Schwartz, σελ.

VI. Οἱ δύο πλευρῆς δὲν ἀποδέχονται ἀμοιβαίως τὶς ἀντίστοιχες ἐκφράσεις πίστεως

Ἐντύπωσι προκαλεῖ ἡ ἀπουσία στὶς Κοινὲς Δηλώσεις κάθε ἀναφορᾶς στὴν Χαλκηδόνα καὶ ὁ σχεδὸν ὀλικὸς ἀποκλεισμὸς (παρὰ μόνον μὲ ἔννοια ἀμφίλογη καὶ συγκεχυμένη) τῆς χαλκηδονίου ὁρολογίας (τὰ ἐπιρρήματα «ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως καὶ ἀχωρίστως» μπορεῖ νὰ φαίνεται ὅτι προέρχονται ἀπὸ αὐτήν, ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα εἶχαν χρησιμοποιηθῆ ἤδη ἀπὸ τὸν Κύριλλο καὶ συναντῶνται ἐπίσης συχνὰ στοὺς μὴ-χαλκηδονίους θεολόγους)¹²¹.

Ἐναντιότως, χρησιμοποιεῖται κατὰ κόρον ἡ μὴ-χαλκηδόνιος ὁρολογία (τοῦ Κυρίλλου, καθὼς ἐπίσης καὶ τῶν ἀντιχαλκηδονίων θεολόγων, ἰδιαίτερος δὲ τοῦ Σεβήρου Ἐντιοχείας).

Ἐπὶ τοῦ ὅτι ἔχει ὄχι μόνον ἑλλειψὶς ἰσορροπίας ἀλλὰ καὶ ἀμοιβαιότητος στὴν χρῆσι καὶ ἀποδοχῇ τῶν ἐκφράσεων πίστεως αὐτῶν ποὺ οἱ Δηλώσεις ὀνομάζουν «*δύο οἰκογένειες Ἐκκλησιῶν*». Ἐὰν αὐτὲς εἶχαν πράγματι, ὅπως βεβαιώνουν οἱ δύο Δηλώσεις, κληρονομήσει ἀπὸ τοὺς Πατέρας τὴν ἴδια καὶ μοναδικὴ πίστι, ἐὰν ἡ ἀσυμφωνία ὠφείλετο μόνον σὲ ἀσυνεννοησία ὄχι ἐπὶ τῆς οὐσίας ἀλλὰ λόγῳ τῆς διαφορητικῆς ὁρολογίας ποὺ περιέγραφε μὲ ἄλλο τρόπο τὰ ἴδια πράγματα, ἐὰν οἱ διαφοροποιήσεις στὴν χρῆσι τῆς ὁρολογίας εἶχαν ἀληθινὰ ἀποσαφηνισθῆ καὶ οἱ παρεξηγήσεις διαλυθῆ, δὲν βλέπει κανεὶς τὸν λόγο ποὺ θὰ ἐμπόδιζε τοὺς μὴ-Χαλκηδόνιους νὰ ἀποδεχθοῦν τὴν νομιμότητα ἐκφράσεως τῆς πίστεως τῶν Ὁρθοδόξων μὲ χαλκηδόνιους ὄρους (καὶ αὐτὸ κατὰ τρόπο πραγματικὸ, ὁμολογιακὸ), ὅπως ἀκριβῶς οἱ Ὁρθόδοξοι ποὺ ὑπέγραψαν τὶς Δηλώσεις ἀποδέχονται τὴν νομιμότητα ἐκφράσεως τῆς πίστεως τῶν Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν μὲ ὄρους μὴ-χαλκηδόνιους.

Ἐὰν οἱ Ὁρθόδοξοι ἀντιλαμβάνονται ὅτι οἱ μὴ-Χαλκηδόνιοι ἀδυνατοῦν νὰ ὁμολογήσουν ὅτι ὁ Χριστὸς ὑπάρχει «*ἐν δύο φύσεσι*», στὸ μέτρο ποὺ γι' αὐτοὺς «*φύσεις*» σημαίνει «*ὑπόστασις*» καὶ θὰ ἰσοδυναμοῦσε μὲ νεστοριανὴ ὁμολογία δύο ὑποστάσεων ἢ προσώπων ἐν Χριστῷ, δὲν βλέπει κανεὶς τί εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐμπόδιζε τοὺς μὴ-Χαλκηδόνιους νὰ ἀντιληφθοῦν ὅτι γιὰ τοὺς Ὁρθοδόξους «*φύσεις*» δὲν σημαίνει «*ὑπόστασις*» καὶ ὅτι λέγοντας πῶς ὁ Χριστὸς ὑπάρχει «*ἐν δύο φύσεσι*» δὲν σημαίνει ὅτι εἶναι δύο ὑποστάσεις ἢ πρόσωπα, ὅπως ἐπίσης δὲν σημαίνει ὅτι οἱ δύο φύσεις του εἶναι χωρισμένες, διότι τὸ ὅτι εἶναι δύο δὲν σημαίνει γιὰ τοὺς Ὁρθοδόξους οὔτε διαίρεσι οὔτε χωρισμό... Μία τέτοια ἀποδοχὴ χαλκηδονίου ἐκφράσεως τῆς

121. Βλέπε J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, σελ. 212-233.

Ὁρθοδόξου πίστεως θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι τόσο πιὸ εὐκολη γιὰ τοὺς μὴ-Χαλκηδόνιους ὅσο πιὸ παλαιὰ ἔχει ἐκλείψει ὁ κίνδυνος τοῦ νεστοριανισμοῦ καὶ ὅσο οἱ διευκρινίσεις ποὺ δόθηκαν ἀπὸ τότε στὸν Ὅρο τῆς Χαλκηδόνος (ὅσον ἀφορᾷ κυρίως τὴν μίαν ὑπόστασι τοῦ Χριστοῦ) ἀποκλείουν κατὰ τρόπο ποὺ δὲν γίνεται σαφέστερος μίαν νεστοριανικὴ ἐρμηνεία.

Δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ συγκρατηθῆ καὶ νὰ μὴ εἰπῆ ὅτι οἱ μὴ-Χαλκηδόνιοι ἐπέτυχαν ἐδῶ νὰ ἐπιβάλουν στοὺς Ὁρθοδόξους συναδέλφους των νὰ ὁμολογήσουν καὶ αὐτοὶ τὴν δική τους πίστι μὲ ὅρους μὴ-χαλκηδόνιους, καὶ αὐτὸ χωρὶς καμμία ἀμοιβαίότητα¹²².

Ἀκόμη, δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ συγκρατηθῆ καὶ νὰ μὴ συμπεράνη ἀπὸ αὐτὸ, ὅτι ἡ ἐπιφύλαξις τῶν μὴ-χαλκηδόνιων Ἐκκλησιῶν, νὰ ἀποδεχθοῦν ἀνεκδοιάστως τὴν νομιμότητα ἐκφράσεως τῆς πίστεως τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ νὰ τὴν ὁμολογήσουν ἀμοιβαίως μὲ χαλκηδόνιους ὅρους, μαρτυρεῖ ὅτι αὐτὲς ἔχουν φρόνημα διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξο πίστι ποὺ ὀρίσθηκε στὴν Χαλκηδόνα, ὄχι μόνον ὡς πρὸς τὴν μορφή ἀλλὰ καὶ στὴν οὐσία¹²³, διότι ὅσοι συμφωνοῦν γιὰ τὰ πράγματα τὰ ἴδια, μποροῦν νὰ συμφωνήσουν ἐπίσης καὶ γιὰ τὶς λέξεις ποὺ ὀρίζουν τὰ πράγματα¹²⁴.

Σὲ μίαν ἀπὸ τὶς ἐπιστολές του πρὸς τοὺς Ἀρμενίους, ὁ ἅγιος Φῶτιος παρατηρεῖ ὅτι οἱ δύο ἀντίθετες αἰρέσεις, ὁ μονοφυσιτισμὸς καὶ ὁ νεστοριανισμὸς, χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι χρησιμοποιοῦν Ὁρθόδοξες ἐκφράσεις, παρὰ ταῦτα ὅμως εἶναι αἰρέσεις ἐπειδὴ ἀρνοῦνται ἄλλες ἐκφράσεις ἐξίσου Ὁρθόδοξες· ἔτσι, οἱ μονοφυσιτῆται ὁμολογοῦν «μίαν φύσιν τοῦ Λόγου σεσαρκωμένην», ἀλλὰ ἀρνοῦνται νὰ δεχθοῦν ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι «ἐν δύο φύσεσιν»· ἀντιστρόφως, οἱ νεστοριανοὶ ὁμολογοῦν ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι «ἐν δύο φύσεσιν», ἀλλὰ ἀρνοῦνται νὰ δεχθοῦν «μίαν φύσιν τοῦ Λόγου σεσαρκωμένην»· ἐνῶ οἱ Ὁρθόδοξοι ὁμολογοῦν ταυτοχρόνως καὶ τὶς δύο ἐκφράσεις¹²⁵. Στὶς Κοινὲς Δηλώσεις οὐδόλως φαίνεται νὰ ὁμολογοῦνται οἱ

122. Αὐτὸ φαίνεται χαρακτηριστικὰ στὴν ἤδη ἀναφερθεῖσα διατύπωσι τῆς Δευτέρας Κοινῆς Δηλώσεως (§ 7): «Οἱ Ἀνατλικοὶ Ὁρθόδοξοι συμφωνοῦν ὅτι οἱ Ὁρθόδοξοι δικαίως χρησιμοποιοῦν τὴν διατύπωσιν δύο φύσεις, καθ' ὅσον δέχονται τὴν διάκρισιν “τῆ θεωρία μόνη”».

123. Αὐτὸ φαίνεται δυστυχῶς νὰ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὰ πράγματα. Ἐνας ὀρθόδοξος, ποὺ εὐρίσκεται συχνὰ στὴν Αἴγυπτο γιὰ λόγους ἐπαγγελματικoύς, μᾶς ἔλεγε ὅτι βρῆκε προσφάτως στὶς κοπτικὲς ἐκκλησίες φυλλάδια, ὑπογεγραμμένα ἀπὸ τὸν πατριάρχη Σενοῦνδα Γ', μὲ περιεχόμενο καθαρὰ ἀντιχαλκηδόνιο.

124. Ὅπως ὑπογράμμιζε ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς γιὰ ἕνα ἄλλο διάλογο.

125. Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀσώτιον, Κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν θεοπασχιτῶν, ἐκδοθεῖσα ὡς Ἐπιστολὴ 284 ἀπὸ τοὺς Β. Laourdas καὶ L. G. Westerink, ἐν: PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, τόμ. III, «Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana», 1985.

δύο εκφράσεις μαζί αλλά μόνο αυτή που λέγει «μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», ἡ ὁποία, σύμφωνα μὲ τὸ κριτήριο που ἔθεσε ὁ ἅγιος Φώτιος, ἀφήνει νὰ αἰωροῦνται σοβαρὲς ἀμφιβολίες γιὰ τὴν Ὁρθοδοξία τῶν ὑπογραψάντων.

VII. Ἡ ὑπερεκτίμησις τῶν ἱστορικῶν παραγόντων

Ἐὰν στὰ πλαίσια τοῦ διαλόγου δικαίως συνειδητοποιήθηκε ὁ ρόλος τῶν ἱστορικῶν παραγόντων (πολιτικῶν, πολιτιστικῶν, γλωσσικῶν, ψυχολογικῶν) γιὰ τὴν ἐμφάνισι κάποτε καὶ τὴν διατήρησι στὴν συνέχεια τῶν διαφορῶν μεταξὺ Ὁρθοδόξων καὶ μὴ-χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν, ἐντούτοις σαφῶς ὑπερεκτιμήθηκαν αὐτοὶ οἱ παράγοντες, ἢ, τὸ χειρότερο, ὑποτιμήθηκαν καταχρηστικῶς ἄλλοι παράγοντες, ἰδιαίτερα οἱ καθαρὰ δογματικοί, μέχρις ἀρνήσεώς τους.

Τὸ νὰ λέγεται ὅτι οἱ δογματικὲς διαφορὲς ἐμφανίσθηκαν καὶ διατηροῦνται λόγῳ ἀπλῆς γλωσσικῆς δυσκατανοησίας μεταξὺ ἀνθρώπων που δὲν χρησιμοποιοῦσαν τὴν ἴδια ὀρολογία γιὰ νὰ ὀρίσουν τὰ ἴδια πράγματα, στερεῖται σοβαρότητος. Τὸ νὰ θεωρῆται ὅτι τὰ μέλη τῶν ἐπιτροπῶν τοῦ διαλόγου διεπίστωσαν αὐτὸ που ἐπὶ δεκαπέντε αἰῶνες κανεῖς στὴν Ἀνατολή δὲν εἶχε παρατηρήσει (τὴν τελεία ταυτότητα πίστεως μεταξὺ Χαλκηδονίων καὶ μὴ-Χαλκηδονίων), εἶναι ὡσάν οἱ «εἰδικοί» αὐτοὶ νὰ χαρακτηρίζωνται ἀπὸ ὑψηλότερη εὐφυΐα καὶ κυρίως ὡσάν νὰ θεωροῦνται χαμηλῆς νοημοσύνης Πατέρες καὶ θεολόγοι, ὅπως ὁ Ἰουστινιανός, ὁ ἅγιος Ἀναστάσιος ὁ Σιναΐτης, ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ἢ ὁ ἅγιος Φώτιος, οἱ ὁποῖοι συγκαταλέγονται μεταξὺ τῶν πλέον εὐφυῶν καὶ πεπαιδευμένων ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς των, ἔχουν θέσι μεταξὺ τῶν μεγαλύτερων διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀφιέρωσαν μεγάλο μέρος τοῦ ἔργου των καὶ τῆς ζωῆς των στὴν καταπολέμησι τῆς μὴ-χαλκηδονίου Χριστολογίας¹²⁶. Εἶναι ἐπίσης ὡσάν νὰ λέγεται ὅτι οἱ «εἰδικοί» αὐτοὶ δέχθηκαν (μὲ μεγάλη ἱστορικὴ καθυστέρησι!) ξαφνικὰ τὸν φωτισμὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἐνῶ οἱ θεοφόροι ἅγιοι Πατέρες, που διετύπωσαν τὸν Ὅρο πίστεως στὴν σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος καὶ που τὸν ἐπιβεβαίωσαν στὶς μεταγενέστερες συνόδους ἀναθεματίζοντας τοὺς ποικιλωνύμους μονοφυσίτας θεολόγους (ἐν οἷς ὁ Διόσκουρος, ὁ Σεβήρος Ἀντιοχείας...), ἦσαν ἐστερημένοι τῆς βοήθειας καὶ τοῦ

126. Θὰ μπορούσε κανεῖς νὰ προσθέσῃ στοὺς τελευταίους αὐτοὺς ἕναν μακρὺ κατάλογο ἱκανῶν θεολόγων.

φωτὸς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ εἶχαν παρακινήθῃ ἀπὸ καθαρὰ ἀνθρώπινων παραγόντες, πολιτικῆς ἢ ψυχολογικῆς τάξεως.

Ἄπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ φαντασθῇ κανεὶς ὅτι ἓνας θεολόγος τόσο ὀξύνους καὶ ἰκανὸς νὰ χειρίζεται τὴν θεολογικὴ ὀρολογία, ὅπως ὁ Σεβήρος, ἦταν ἀνίκανος νὰ ἀντιληφθῇ ὅτι ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῶν ἰδικῶν του καὶ τῶν χαλκηδονίων θέσεων ὠφείλετο μόνο σὲ γλωσσικὴ δυσκαταληψία καὶ ὅτι πίσω ἀπὸ τὶς διαφορὲς τῶν ὀνομάτων κρυβόταν ταυτόσημη ἀντίληψις, ἐὰν βέβαια ἔτσι εἶχε τὸ πρᾶγμα¹²⁷. Καθόσον μάλιστα, μετὰ τὴν σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος, θεολόγοι χαλκηδόνιοι καὶ μὴ-χαλκηδόνιοι εἶχαν ἐπὶ δεκαετίες καὶ κατόπιν ἐπὶ αἰῶνες εὐρεῖα δυνατότητα νὰ συναντῶνται, νὰ ἀντιπαραβάλλουν τὶς ἀπόψεις των καὶ νὰ δίνουν ἐξηγήσεις¹²⁸. Γι' αὐτὸ ἐξάλλου ἦσαν σὲ πλεονεκτικώτερη θέσι νὰ κατανοοῦν τὶς ἀντιστοιχίες ἀπόψεις ἀπ' ὅ,τι οἱ σύγχρονοι θεολόγοι, πού τὶς μελετοῦν χωριστὰ καὶ μόνο μέσῳ τῶν συγγραμμάτων τους. Ὁ Ἰουστινιανὸς π.χ. εἶχε πλήρη ἐπίγνωσι τοῦ γεγονότος ὅτι γιὰ τοὺς μονοφυσίτας οἱ ὄροι φύσις, ὑπόστασις καὶ πρόσωπο ἦσαν συνώνυμοι¹²⁹. Καὶ ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς, κατὰ τὴν παραμονή του στὴν νῆσο Κρήτη, εἶχε συζητήσεις εἰς βάθος μὲ τοὺς σεβηριανοὺς ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖες τοῦ ἐπέτρεψαν νὰ γνωρίσῃ ἐπακριβῶς τὶς ἀπόψεις τους¹³⁰.

Τὸ νὰ λέγεται ὅτι ὁ Διόσκουρος καὶ ὁ Σεβήρος εἶχαν καταδικασθῇ μόνο γιὰ τὴν ἀντίθεσί τους στὴν Χαλκηδόνα καὶ γιὰ τὴν ἀπόσχισί τους καὶ ὄχι λόγῳ τῶν δογματικῶν τους ἀπόψεων (σὰν νὰ ἦταν ἄσχετο τὸ ἓνα μὲ τὸ ἄλλο), εἶναι παράλογο. Ὁ Διόσκουρος ὑπεστήριξε τὸν Εὐτυχή καὶ τὸν δέχθηκε σὲ κοινωνία, ἐπειδὴ συμμερίζοταν τὴν ἑτεροδοξία του¹³¹. Ὅσο γιὰ τὸν Σεβήρο Ἀντιοχείας, ἀρκεῖ νὰ ἰδῇ κανεὶς τὶς ἐκτενεῖς πραγματείες, πού ὁ Ἰουστινιανός¹³², ὁ

127. Ἀφοῦ ἐκάναμε αὐτὸν τὸν συλλογισμό, τὸν εὐρήκαμε στὸν π. G. FLOROVSKY, «Δύσκολα μπορεῖ κανεὶς νὰ σκεφθῇ ὅτι ὁ Σεβήρος ἰδιαιτέρως δὲν μποροῦσε νὰ κατανοήσῃ τὴν χαλκηδόνιο ὀρολογία καὶ δὲν μποροῦσε νὰ ἀντιληφθῇ ὅτι οἱ Πατέρες τῆς συνόδου χρησιμοποιοῦσαν τὶς λέξεις διαφορετικὰ ἀπὸ αὐτὸν, χωρὶς νὰ ἀπομακρύνονται πολὺ ἀπὸ αὐτὸν κατὰ τὸ περιεχόμενο τῆς πίστεως» (*The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, «The Collected Works of Georges Florovsky», τ. VIII, Vaduz, 1987, σελ. 329).

128. Παρατηρώντας κανεὶς τὴν ἱστορία διαπιστώνει ὅτι οἱ συναντήσεις καὶ ὁ διάλογος μεταξὺ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν μὴ-χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν ἦταν σχεδὸν μόνιμα.

129. *Κατὰ Μονοφυσιτῶν*, ἔκδοσις Schwartz, σελ. 36.

130. Περὶ αὐτοῦ μᾶς πληροφοροεῖ ὁ ἴδιος στὰ *Ἐγχειρίδια Θεολογικὰ καὶ Πολεμικὰ*, 3, PG 91. 49C.

131. Βλέπε ἀνωτέρω.

132. Βλέπε ἀνωτέρω.

ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός¹³⁴ (γιὰ νὰ ἀναφέρουμε τοὺς σημαντικότερους μόνο θεολόγους¹³⁵) ἀφιέρωσαν πρὸς ἀναίρεσι τῶν θεολογικῶν του ἀπόψεων, ὥστε νὰ ἰδῆ ὅτι ἀκριβῶς αὐτὲς οἱ τελευταῖες ἦταν τὸ πρόβλημα. Οἱ ἴδιες αὐτὲς πραγματεῖες ἀποδεικνύουν ὅτι γιὰ τοὺς Πατέρας τὸ πρόβλημα δὲν ἦταν γιὰ ἀσήμαντα πράγματα ἢ ἀπλῆς γλωσσικῆς ἀσυμφωνίας, ἀλλὰ ἀκριβῶς ἡ περὶ Χριστοῦ καὶ ἡ περὶ τῆς σωτηρίας τῆς ἀνθρωπότητος ἀντίληψις: ἐὰν ὁ Χριστὸς δὲν ἦταν πλήρως, ἀληθῶς καὶ πραγματικῶς ἄνθρωπος, μὲ τὸ νὰ ἔχη τὴν ἴδια τὴν φύσι τῶν ἀνθρώπων, ἐὰν ὅλες οἱ ιδιότητες τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως δὲν σώζονταν πραγματικὰ ἐν Αὐτῷ μετὰ τὴν ἔνωσι σὲ μία ἀνθρωπίνη φύσι πού πραγματικὰ ὑπάρχει (ἢ ὅποια ἐντούτοις ἦταν πραγματικὰ Ἰδική Του καὶ ἐν Αὐτῷ οὐδόλως χωρισμένη ἀπὸ τὴν θεία φύσι, ἢ ὅποια ἦταν ἐπίσης πραγματικὰ ἡ Ἰδική Του), δὲν θὰ μποροῦσε νὰ σώσῃ τὸν ὅλον ἄνθρωπο, σύμφωνα μὲ μία ἀρχὴ πού πολλὰ φορὲς ἐπαναβεβαιώθηκε ἀπὸ τοὺς Πατέρας, ἀπὸ τὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Θεολόγο μέχρι τὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό: «τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον».

(συνεχίζεται)

133. Βλέπε J.-Cl. LARCHET, Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Paris, 1998, σελ. 8-25. Introduction à MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, Paris, 1998, σελ. 16-108 (σποράδην).

134. Βλέπε π. Θεοδ. ΖΗΣΗ, «Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καὶ ἡ “Ὁρθοδοξία” τῶν Ἀντιχαλκηδονίων», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 744, 1992, σελ. 1133-1144.

135. Μεταξὺ ἄλλων βυζαντινῶν θεολόγων πού ἀνήρρεσαν τὴν σεβηριανὴ θεολογία, μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀναφέρει τὸν Νηφάλιο (βλέπε Paris, τ. II, 2, Paris, 1993, σελ. 74-81), τὸν Ἰωάννη τὸν Καισαρέα τὸν ἐπονομαζόμενον «Γραμματικὸ» (ἐνθ' ἄνωτ. σελ. 81-116), τὸν Λεόντιο τὸν Βυζάντιο (ἐνθ' ἄνωτ. σελ. 247-309), τὸν Ὑπάτιο Ἐφέσου (ἐνθ' ἄνωτ. σελ. 311-335), τὸν Εὐστάθιο (ἐνθ' ἄνωτ. σελ. 354-364), τὸν Λεόντιο τὸν Ἱεροσολυμίτη (ἐνθ' ἄνωτ. σελ. 365-415).