ΓΕΩΡΓΙΟΣ Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ

Σημειώσεις
από τις πανεπιστημιακές παραδόσεις

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΕΚΔΟΣΗ : ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

ΑΝΑΤΥΠΩΣΗ 2002

Ε Ι Σ Α Γ Ω Γ Ι Κ Α

1. Έννοια και χαρακτήρας του δόγματος

Τα δόγματα της Ορθόδοξης Εκκλησίας αποτελούν τον πυρήνα της Θεολογίας της. Δεν μπορεί να υπάρξει Ορθόδοξη Θεολογία χωρίς αναφορά στο δόγμα της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Η λέξη "δόγμα" προέρχεται από το ρήμα "δοκέω-ῶ"(έχω τη γνώμη, νομίζω, κρίνω καλό) και σημαίνει απόφαση, επίσημη και αυθεντική γνώμη, διαταγή. Στην περιοχή της Θεολογίας δόγματα είναι οι αλήθειες της πίστεως που πηγάζουν από την Αγία Γραφή και αναπτύσσονται μέσα στην Παράδοση της Εκκλησίας με την καθοδήγηση του Αγίου Πνεύματος. Μέχρι τον Γ΄αι. ως δόγματα χαρακτηρίζονταν τόσο, οι θεωρητικές αλήθειες της πίστεως όσο και οι πρακτικές αρχές που ρύθμιζαν την ηθική ζωή των πιστών. Από τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα όμως και εξής η λέξη δόγμα αναφέρεται μόνο στις θεωρητικές αλήθειες της πίστεως.

Υπό την έννοια δηλ. αυτή δόγματα είναι α) όλες οι αλήθειες που πηγάζουν από την Αγ. Γραφή και αναπτύσσονται διεξοδικότερα μέσα στην Παράδοση της Εκκλησίας και β) ειδικότερα οι αποφάσεις των Οικουμενικών Συνόδων που αναφέρονται σε συγκεκριμένα θέματα πίστεως.

Ο ADOLF HARNACK στο περισπούδαστο έργο του LEHRBUCH DER DOGMENGESCHICHTE υποστήριξε την άποψη πως η Εκκλησία με τα δόγματα της παραχάραξε το αρχέγονο μήνυμα του Ευαγγελίου και το έκανε ένα διανοητικό φαινόμενο που να ανταποκρίνεται εξολοκλήρου στο ελληνικό πνεύμα, με αποτέλεσμα να επισυμβεί ο εξελληνισμός του Χριστιανισμού. Έτσι το χριστιανικό δόγμα υπήρξε για τον HARNACK "έργο του ελληνικού πνεύματος πάνω σε ευαγγελικό έδαφος".

Οι απόψεις αυτές που διατύπωσε ο A. HARNACK είναι τελείως απαράδεκτες. Το χριστιανικό δόγμα δεν πρέπει να θεωρείται ως προϊόν του ελληνικού πνεύματος, γιατί βρίσκεται ήδη σπερματικά διατυπωμένο μέσα στην Αγία Γραφή. Παρουσίασε βέβαια κάποια μορφολογική ανάπτυξη με βάση κυρίως την ελληνική φιλοσοφική ορολογία, κατά το περιεχόμενό του όμως παρέμεινε πάντοτε το ίδιο από τη σπερματική του βιβλική διατύπωση μέχρι την πιο ανεπτυγμένη εκκλησιαστική του μορφή.

Η χρήση της ελληνικής φιλοσοφίας κατά την διατύπωση του χριστιανικού και ειδικότερα του ορθόδοξου δόγματος από τους πατέρες της Εκκλησίας ήταν ιστορική επιτα-

κτική ανάγκη, γιατί οι Πατέρες όφειλαν να παρουσιάσουν το ορθόδοξο δόγμα μέσα στον ελληνικά σκεπτόμενο κόσμο με τα ίδια μορφολογικά στοιχεία με τα οποία παρουσίαζαν και οι αιρετικοί τις διδασκαλίες τους. Αυτό γίνεται περισσότερο κατανοητό, αν λάβουμε υπόψη ότι το ορθόδοξο δόγμα καθ' όλες τις φάσεις της ανάπτυξέως του διατυπώθηκε από τους πατέρες της Εκκλησίας σαν απάντηση στην πρόκληση των αιρέσεων. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αν δεν υπήρχαν οι διάφορες αιρέσεις, οπωσδήποτε δεν θα υπήρχε μια τόσο ανεπτυγμένη μορφή στη διατύπωση του ορθόδοξου δόγματος. Αφού λοιπόν πρώτοι οι αιρετικοί χρησιμοποίησαν την ελληνική φιλοσοφία κατά τη διατύπωση των αιρετικών διδασκαλιών τους, όφειλαν κατ' ανάγκην να τη χρησιμοποιήσουν και οι πατέρες της Εκκλησίας προκειμένου να εκφράσουν σαφώς και σε αντίθεση με τους αιρετικούς την Ορθόδοξη πίστη.

Κατά συνέπεια η ελληνική φιλοσοφία συνέβαλε μόνο στη μορφολογική διατύπωση του εκκλησιαστικού δόγματος και όχι στη γένεσή του. Η γένεση του Ορθόδοξου δόγματος συνδέεται αποκλειστικά και μόνο με την Αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο και όχι με την ελληνική φιλοσοφία.

2. Ορθόδοξη Θεολογία και Αποκάλυψη

Χαρακτηριστικό γνώρισμα της Ορθόδοξης Θεολογίας είναι η στενή και μάλιστα αιτιώδης σχέση δόγματος και Αποκαλύψεως. Δεν υπάρχει κανένα δόγμα στην Ορθόδοξη Εκκλησία που να μη πηγάζει άμεσα από την Αποκάλυψη. Εδώ όμως χρειάζεται μια διευκρίνηση: Όταν λέμε Αποκάλυψη δεν εννοούμε απλά και μόνο την φανέρωση του Θεού στον κόσμο για τη σωτηρία του ανθρώπου, όπως παρουσιάζεται μέσα στην Αγία Γραφή, αλλά κάθε εξωτριαδική κίνηση του Θεού προς τον κόσμο που πραγματοποιείται με τις ενέργειές του και εκδηλώνεται τόσο κατά τη δημιουργία όσο και κατά τη σωτηριώδη οικονομία. Αυτό σημαίνει ότι η Αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο δεν εντοπίζεται μόνο σε μια στιγμή ή σε μια περίοδο του ιστορικού γίγνεσθαι, αλλά καλύπτει ολόκληρη τη φάση της θείας οικονομίας: αρχίζει από τη δημιουργία, περνάει μέσα από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη και φτάνει μέχρι την συγκρότηση της Εκκλησίας και την ολοκλήρωσή της μέσα στην ιστορία. Αφού λοιπόν πεδία της Αποκαλύψεως είναι η δημιουργία και ολόκληρη η σωτηριώδης οικονομία, είναι σφάλμα από Ορθόδοξη άποψη να λέγεται ότι πηγές της Αποκαλύψεως είναι μόνο η Αγία Γραφή και η Ιερά Παράδοση, πού καλύπτουν μόνο τη σω-

τηριώδη οικονομία. Για τους Πατέρες της Εκκλησίας βασική πηγή της Αποκαλύψεως είναι επίσης και η δημιουργία,θεωρούμενη όμως μέσα στο κλίμα της πνευματικής εμπειρίας της Αγ.Γραφής και της Ιεράς Παραδόσεως. Δημιουργία,Γραφή και Παράδοση είναι στενά συνδεδεμένες σε μια λειτουργική ενότητα όχι μόνο γιατί αποτελούν πηγές της ίδιας εξωτριαδικής φανερώσεως του Θεού στον κόσμο,αλλά και διότι οδηγούν στην γνώση του Θεού μέσα στο κλίμα της ίδιας πνευματικής εμπειρίας της Εκκλησίας.

Παρ'όλα αυτά,αν θελήσουμε να επισημάνουμε το αφετηριακό σημείο της μορφολογικής αναπτύξεως του Ορθόδοξου δόγματος,οφείλουμε να το αναζητήσουμε όχι στη Δημιουργία ή στην Παράδοση της Εκκλησίας,αλλά αποκλειστικά μέσα στην Αγία Γραφή και κυρίως μέσα στα Ευαγγέλια,όπου εκτίθεται με ασυστηματοποίητο και απλοϊκό τρόπο η αρχέγονη χριστιανική διδασκαλία. Και δεν υπάρχει καταλληλότερο χωρίο μέσα στα Ευαγγέλια που να αποτελεί την πιο χαρακτηριστική σπερματική διατύπωση του Ορθόδοξου δόγματος και κατά συνέπεια την αφετηρία της μορφολογικής αναπτύξεώς του από το χωρίο "και ο Λόγος σάρξ ἐγένετο"(Ιω.1,14). Στο χωρίο αυτό υπάρχει συμπυκνωμένο τόσο το τριαδικό όσο και το χριστολογικό δόγμα, που είναι τα δυο θεμελιώδη δόγματα της Εκκλησίας, τα οποία διατυπώθηκαν άλλωστε και από Οικουμενικές Συνόδους.

Νεότεροι προτεστάντες ιστορικοδογματικοί που δέχονται τη διάκριση μεταξύ "ιστορικού Ιησού" και "κηρυγματικού Χριστού" ή αλλιώτικα μεταξύ Ιησού της ιστορίας και Χριστού της πίστεως που καθιέρωσε στην νεότερη προτεσταντική θεολογία ο R.BULTMANN,υποστηρίζουν ότι το αφετηριακό σημείο της εξελίξεως του χριστιανικού δόγματος είναι η πίστη στην Ανάσταση του Ιησού,στην οποία στηρίζεται το αρχέγονο κήρυγμα της Εκκλησίας και η οποία φωτίζει και νοηματοδοτεί το κήρυγμα του ιστορικού Ιησού.

Θεωρώντας την άποψη αυτή από Ορθόδοξη σκοπιά πρέπει να επισημάνουμε ότι η διάκριση μεταξύ Ιησού της ιστορίας και Χριστού της πίστεως δεν είχε καμμιά απολύτως σημασία αλλά ήταν και τελείως απαράδεκτη για την αρχέγονη Χριστιανική Εκκλησία.

Ο Ιησούς της ιστορίας ήταν γι'αυτήν ο Χριστός της πίστεως,όπως φαίνεται ακριβώς από την πιο αρχαία χριστιανική ομολογία "Ιησοῦς (εστίν)Χριστός". Και ο Χριστός της πίστεως δεν είναι απλώς ο αναστάς Ιησούς,είναι ο ενανθρωπήσας Υιός και Λόγος του Θεού. Αυτό αποτελεί θεμελιώδη πεποίθηση της αποστολικής εκκλησίας.Κατά συνέπεια όχι απλώς η πίστη στην Ανάσταση του Ιησού,αλλά η πίστη στην ενανθρώπηση του Υιού και Λόγου του Θεού,όπως είναι διατυπωμένη στην ιωάννεια φράση "ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο", απο-

τελεί την αφετηρία για την ανάπτυξη του Χριστιανικού δόγματος. Κι αυτό ακριβώς μπορούμε να το κατανοήσουμε καλύτερα,να λάβουμε υπόψη ότι οι διάφορες αιρέσεις που εμφανίστηκαν μέσα στην ιστορία της Εκκλησίας περιστράφηκαν κυρίως είτε γύρω από τη διερεύνηση της έννοιας του Λόγου (τριαδολογικές αιρέσεις) είτε γύρω από τη διερεύνηση της έννοιας της σαρκώσεως ή ενανθρωπήσεως του (χριστολογικές αιρέσεις).

Οι διαπιστώσεις αυτές οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η αρχή της Χριστιανικής Θεολογίας δεν βρίσκεται στο τέλος αλλά στην αρχή της ιστορικής ζωής του Χριστού και ταυτίζεται με το γεγονός της θείας ενανθρωπήσεως. Το γεγονός δε ότι η ενανθρώπηση του Θεού Λόγου αποτελεί θεμελιώδη αλήθεια της Αποκαλύψεως και ταυτόχρονα αφετηριακό σημείο της μορφολογικής αναπτύξεως του Ορθοδόξου δόγματος επισημαίνει τη στενή σχέση μεταξύ Αποκαλύψεως και Ορθοδόξου Θεολογίας.

3. Ορθόδοξη Θεολογία και Πνευματικότητα

Η Θεολογία κατά την Ορθόδοξη Παράδοση δεν αποτελεί αυτόνομη στοχαστική λειτουργία για την κατανόηση, την ανάπτυξη και τη διατύπωση των αληθειών της πίστεως,αλλά συνδέεται στενά με την Ορθόδοξη πνευματικότητα ή με άλλα λόγια με την Ορθόδοοξη πνευματική εμπειρία και ζωή. Είναι μάλιστα τέτοια η σχέση της Ορθόδοξης Θεολογίας πρός την Ορθόδοξη Πνευματικότητα,ώστε να μη μπορούμε να νοήσουμε τη μια ανεξάρτητα από την άλλη.Πρόκειται για δυο όψεις της ίδιας νέας πραγματικότητας που εγκαινίασε η ενανθρώπηση του Θεού Λόγου μέσα στην ιστορία.

Ειδικότερα θα μπορούσαμε να πούμε ότι η Ορθόδοξη Θεολογία αποτελεί τη θεωρητική έκφραση της Ορθόδοξης Πνευματικότητας,όπως ακριβώς και η Ορθόδοξη Πνευματικότητα αποτελεί την πρακτική βίωση του περιεχομένου της Ορθόδοξης Θεολογίας. Έτσι θεωρία και πράξη ή πνευματική εμπειρία συνδέονται άρρηκτα μέσα στην Ορθόδοξη Παράδοση. Γι' αυτό ακριβώς κάθε προσπάθεια αλλοιώσεως του περιεχομένου της Ορθόδοξης Θεολογίας από τους διάφορους αιρετικούς μέσα στην ιστορία θεωρείται από τους πατέρες της Εκκλησίας σαν προσπάθεια αλλοιώσεως της πνευματικής εμπειρίας και ζωής της Εκκλησίας. Αλλά και κάθε προσπάθεια διατυπώσεως του Ορθόδοξου δόγματος από τους Πατέρες της Εκκλησίας, έτσι ώστε να αποκλείεται η οποιαδήποτε αιρετική παραχάραξη,στοχεύει σε τελευταία ανάλυση στη διασφάλιση της πνευματικής εμπειρίας και ζωής της Ορθόδοξης Εκκλησίας.Αυτό γίνεται σαφέστερο, αν λάβουμε υπόψη ότι οι πατέρες αντιμετώπισαν τό-

σο τις τριαδολογικές όσο και τις χριστολογικές αιρέσεις επισημαίνοντας κατά πρώτο και κύριο λόγο τις αρνητικές συνέπειες που είχαν για την πραγμάτωση της σωτηρίας και της θεώσεως του ανθρώπου.Το κύριο δηλ.ενδιαφέρον των Πατέρων της Εκκλησίας τόσο κατά την αντιμετώπιση των αιρέσεων όσο και κατά την ανάπτυξη και διατύπωση της δογματικής διδασκαλίας τους ήταν να διασφαλίσουν την πραγματικότητα της θεώσεώς του ανθρώπου. Αν η ενανθρώπιση του Θεού Λόγου αποτελεί την αρχή και τη βάση της νέας εν Χριστώ πραγματικότητας, η θέωση του ανθρώπου αποτελεί το τέλος και τον σκοπό της.Ακριβώς αυτή τη βασική αλήθεια υπογραμμίζει με ανεπανάληπτο τρόπο ο Μ.Αθανάσιος. "Αυτός γάρ (δηλ. ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος) ἐνηνθρώπησεν,ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν"(Περί ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου 54,PG 25,192B).

Όπως ακριβώς ο άξονας και ο πυρήνας της Ορθόδοξης Θεολογίας είναι η ενανθρώπηση του Θεού Λόγου, έτσι και ο άξονας και ο πυρήνας της Ορθόδοξης Πνευματικότητας είναι η θέωση του ανθρώπου. Γι'αυτόν ακριβώς το λόγο η στενή σχέση που υπάρχει μεταξύ ενανθρωπήσεως του Θεού Λόγου και θεώσεως του ανθρώπου δεν υπογραμμίζει μόνο τη στενή σχέση μεταξύ χριστολογίας και σωτηριολογίας μέσα στην Ορθόδοξη πατερική παράδοση αλλά αποκαλύπτει και τη στενή και οργανική σχέση ανάμεσα στην Ορθόδοξη Θεολογία και την Ορθόδοξη πνευματικότητα.Σ'ολόκληρη την πατερική παράδοση η σχέση αυτή παραμένει άρρηκτη.

Κατά συνέπεια η ιστορία της Ορθόδοξης Θεολογίας από τη σπερματική βιβλική της διατύπωση μέχρι την αποκρυστάλλωσή της με τις Οικουμενικές Συνόδους ή και τη διδασκαλία των Πατέρων οφείλει να νοείται ταυτόχρονα και σαν ιστορία της διαχρονικής προσπάθειας που έκαναν οι Πατέρες για να διασφαλίσουν την πνευματική εμπειρία και ζωή της Εκκλησίας δηλ. την Ορθόδοξη Πνευματικότητα.Γι'αυτό ακριβώς κατά την εξέταση της πορείας αυτής της Ορθόδοξης Θεολογίας πρέπει πάντοτε να λαμβάνεται υπόψη η στενή σχέση της με την Ορθόδοξη Πνευματικότητα.

Ίσως όμως γεννηθεί το ερώτημα:Μπορούμε να κάνουμε λόγο για ιστορία της Ορθόδοξης Θεολογίας; Όπως τονίστηκε και πιο πάνω,η Ορθόδοξη Θεολογία έχει βιβλικές καταβολές,γιατί βρίσκεται σπερματικά διατυπωμένη μέσα στην Αγία Γραφή.Εξ αφορμής όμως των κατά καιρούς διαφόρων αιρετικών αναπτύχθηκε με τη διδασκαλία των Πατέρων και των Οικουμενικών Συνόδων κατά τέτοιο τρόπο ώστε να παρουσιάζει αναλυτικότερη και σαφέστερη μορφολογική διατύπωση,που να αποκλείει εξολοκλήρου την αιρετική παραχά-

ραξη. Υπό την έννοια λοιπόν αυτή, αφού η Ορθόδοξη Θεολογία παρουσιάζει διαχρονικά μορφολογική ανάπτυξη του δογματικού περιεχομένου της έχει πραγματικά και τη δική της ιστορία που, όπως είπαμε, πρέπει να νοείται ταυτόχρονα και σαν ιστορία της διαχρονικής προσπάθειας των Πατέρων της Εκκλησίας για τη διασφάλιση της Ορθόδοξης Πνευματικότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

ΟΙ ΒΙΒΛΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

1. Η διδασκαλία για τον Ιησού Χριστό.

Η διδασκαλία για το πρόσωπο του Ιησού Χριστού είναι διάσπαρτη κυρίως μέσα στα Ευαγγέλια και θα πρέπει να αναζητηθεί καταρχήν στα χωρία εκείνα, που εκφράζουν την αυτοσυνειδησία του για το πρόσωπο και το έργο του. Έτσι μπορούμε να πούμε πως μια είναι η κατεξοχήν ιδιότητα, με την οποία περιβάλλεται το πρόσωπο του Ιησού και η οποία σφραγίζεται με την αυτοσυνειδησία του: η μεσσιανική του ιδιότητα. Είναι η ιδιότητα πού αποτέλεσε και το περιεχόμενο της πρωτοχριστιανικής ομολογίας: "Ἰησούς (ἐστίν) ὁ Χριστός". Την ιδιότητά του αυτή ο Ιησούς ομολογεί απερίφραστα στο διάλογό του με τη Σαμαρίτιδα (Ιω. 4, 25-26: "λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός...λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι").

Στοιχεία, τα οποία συνθέτουν τη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού και συνδέονται με την αυτοσυνειδησία του προσώπου του είναι η ιδιότητά του ως Υιού του Θεού και ως Υιού του ανθρώπου. Η φράση "Υἱός τοῦ Θεοῦ" έχει αποκλειστική σημασία στο στόμα του Ιησού και δηλώνει την εσώτατη και στενή σχέση μεταξύ αυτού και του ουράνιου Πατέρα του. Είναι ανάλογη και ισοδύναμη με τη φράση "ο Πατήρ μου" (Ματθ.12,27: "πάντα μοι παρεδόθη ὑπό τοῦ Πατρός μου· καί οὐδείς ἐπιγινώσκει τόν Υἱόν εἰμή ὁ Πατήρ, οὐδέ τόν Πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰμή ὁ Υἱός" 16,15-17: "ὑμεῖς δέ τίνα μέ λέγετε εἶναι; ἀποκριθείς δέ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σύ εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζῶντος. Ἀποκριθείς δέ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνά, ὅτι σάρξ καί αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς"). Ακριβώς δε η αποκλειστική σημασία που είχε η φράση "Υιός του Θεού" για το πρόσωπο του Ιησού αποτέλεσε το θεμέλιο της μετέπειτα δογματικής αναπτύξεως της διδασκαλίας για τη θεότητα του προσώπου του.

Η φράση "Υἱός τοῦ ἀνθρώπου" χρησιμοποιείται από τον Ιησού με εσχατολογική σημασία και κατάγεται από το χωρίο Δαν.7, 13-14, όπου δηλώνει το πρόσωπο και το έργο του Μεσσία. Δεν πρόκειται για ένα συνηθισμένο εβραϊσμό που δηλώνει απλώς τον άνθρω-

πο. Δηλώνει το πρόσωπο του Μεσσία που έχει ανθρώπινη μορφή αλλά θεία καταγωγή και έλαβε την εξουσία από τον "παλαιόν τῶν ἡμερῶν" να ιδρύσει αιώνια βασιλεία.Γι'αυτό ο Ιησούς χρησιμοποιεί την φράση "Υἱός τοῦ ἀνθρώπου" σε σχέση τόσο με την επίγεια ζωή του που σφραγίζεται από το πάθος και το θάνατό του (Ματθ. 8,10·9,6·Μαρκ.2,10· 8,31·9,31·14,21· Λουκ. 19,21) όσο και σε σχέση με την επουράνια δόξα του που αποκαλύπτεται με την Ανάστασή του και την δεύτερη ελευσή του σαν κριτή του κόσμου και αιώνιου βασιλιά (Ματθ.24,30· 25,31-46· Μαρκ.8,38. Βλ. επίσης περισσότερα για το θέμα αυτό στην ειδική μελέτη του Α.Παπαγεωργακόπουλου, Ὁ Υἱός τοῦ ἀνθρώπου.Συμβολή εἰς τήν ἱστορίαν καί ἑρμηνείαν τοῦ ὅρου "Υἱός τοῦ ἀνθρώπου" κατά την Καινήν Διαθήκην.'Εν 'Αθήναις [2]1963). Ανάλογη επίσης φράση προς την φράση "Υἱός τοῦ ἀνθρώπου" είναι και η φράση "Υἱός Δαβίδ", που αποδίδει κι αυτή τη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού. Βέβαια δεν χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον Ιησού για αυτοχαρακτηρισμό του προσώπου του αλλά παρόλα αυτά ο Ιησούς αποδέχεται τη δαβιτική του ιδιότητα που του αποδίδει ο λαός (Ματθ.9,27·12,23·15.22·21,15·Μαρκ.10,48·11.9-10·Λουκ.18,38·19,38)· την εξυψώνει όμως πνευματικά,έτσι ώστε να τη διαφοροποιεί από την αντίστοιχη αντίληψη των Φαρισαίων,που δέχονται τον "Υἱόν τοῦ Δαβίδ" σαν κοσμικό Μεσσία (βλ. Ματθ. 22,45: "εἰ οὖν Δαβίδ καλεῖ αὐτόν Κύριον,πῶς υἱός αὐτοῦ ἐστίν" βλ. και Μάρκ" 12,37· Λουκ. 20.44).

Εκτός από τους παραπάνω αυτοχαρακτηρισμούς που συνθέτουν, όπως είπαμε, τη μεσσιανική του ιδιότητα και αναφέρονται στο πρόσωπο του Ιησού υπάρχουν και άλλοι που αναφέρονται στο έργο του. Έτσι τονίζεται μέσα στα Ευαγγέλια η αυτοσυνειδησία του Ιησού για τη διδασκαλική του ιδιότητα (Ιω. 13,13: "Ὑμεῖς φωνεῖτε με ὁ διδάσκαλος καί ὁ Κύριος καί καλῶς λέγετε·εἰμί γάρ") καθώς καί τή σωτηριολογική ἰδιότητά του (Λουκ.19,10::ἦλθε γάρ ὁ Υἱός τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καί σῶσαι τό ἀπολωλός".Ματθ.12, 28: "Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καί πεφορτισμένοι κἀγώ ἀναπαύσω ὑμᾶς").

Εκείνο που πρέπει να τονίσουμε είναι ότι η διδασκαλική ιδιότητα του Ιησού δεν είναι αυτονομημένη και ανεξάρτητη από τη σωτηριολογική του ιδιότητα.Και το διδασκαλικό έργο του Ιησού νοείται μέσα στα πλαίσια του όλου σωτηριώδους έργου του.

2. Η διδασκαλία του Ιησού Χριστού

α. Η Βασιλεία του Θεού

Η διδασκαλία του Ιησού για τη βασιλεία του Θεού αποτελεί το κέντρο και τον άξονα του κηρύγματός του. Βέβαια η ιδέα της βασιλείας του Θεού είναι ήδη γνωστή στην Π.Διαθήκη όχι μόνο σαν παρούσα πραγματικότητα που σχετίζεται με την τήρηση των εντολών του Θεού από το λαό του, αλλά και σαν εσχατολογική ελπίδα που σχετίζεται με το πρόσωπο και το έργο του Μεσσία. Στην Κ.Διαθήκη η βασιλεία του Θεού πραγματοποιείται με την έλευση του Ιησού Χριστού και παίρνει στο πρόσωπό του νέο χαρακτήρα και νέες διαστάσεις. Τα διάφορα θαύματα του Ιησού και κυρίως η εκδίωξη των δαιμόνων από τους δαιμονιζόμενους υπογραμμίζουν ότι η βασιλεία του Θεού που ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού δεν είναι απλώς εσχατολογική ελπίδα αλλά παρούσα πραγματικότητα. Με την εμφάνιση του Ιησού τα έσχατα εγκεντρίζονται μέσα στην ιστορία και δεν είναι εύκολο να διακρίνει κανείς μεταξύ ιστορίας και εσχατολογίας. Πάντως όμως κυρίως στους συνοπτικούς -τονίζεται ρητά ο μελλοντικός χαρακτήρας της βασιλείας του Θεού που αναμένεται στο τέλος της ιστορίας. Έτσι και στην Κ.Διαθήκη η βασιλεία του Θεού έχει διττό χαρακτήρα: από τη μια μεριά είναι παρούσα πραγματικότητα και από την άλλη μεριά εσχατολογική ελπίδα. Δεν πρόκειται όμως στην προκειμένη περίπτωση για διπλή αλλά για ενιαία θεώρηση της βασιλείας του Θεού, γιατί αφού άρχισε μέσα στην ιστορία με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού είναι παρούσα πραγματικότητα, εφ'όσον όμως αναμένεται να ολοκληρωθεί στο τέλος της ιστορίας με την δεύτερη έλευση του Υιού του ανθρώπου δεν μπορεί παρά να αποτελεί ταυτόχρονα και εσχατολογική ελπίδα.

Ο χαρακτήρας της βασιλείας του Θεού δεν είναι επίσης εγκοσμιοκρατικός αλλά πέρα για πέρα πνευματικός. Γι'αυτό και τα αγαθά της βασιλείας του Θεού είναι τελείως πνευματικά: η άφεση των αμαρτιών και η αιώνιος ζωή. Δικαίωμα εισόδου στη βασιλεία του Θεού έχουν όλοι οι άνθρωποι αλλά εισέρχονται μόνο όσοι το επιθυμούν διακαώς και καταβάλλουν κάποια έντονη προσπάθεια, προκειμένου να πετύχουν το σκοπό αυτό. (Ματθ.11,12: "Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καί οἱ βιασταί ἁρπάζουσιν αὐτήν"). Προϋποθέσεις για την είσοδο στη βασιλεία του Θεού είναι ειδικότερα η μετάνοια και η εκδήλωση έργων αγάπης. Παρόλα αυτά όμως η είσοδος στη βασιλεία του Θεού αποτελεί δώρο της θείας αγαθότητας.

β. Η σωτηρία και λύτρωση του ανθρώπου.

Βασική προϋπόθεση για την κατανόηση της διδασκαλίας του Ιησού για τη σωτηρία και λύτρωση του ανθρώπου είναι ότι η λύτρωση χωρίς λυτρωτή είναι αδιανόητη. Η ιδέα της αυτοαπολυτρώσεως δεν μπορεί να έχει στο Χριστιανισμό καμμιά θέση. Επίσης στον Χριστιανισμό δεν υπάρχει λύτρωση του λυτρωτή. Αποκλείεται ακόμη και η ιουδαϊκή αντίληψη σχετικά με τον εγκοσμιοκρατικό χαρακτήρα της λυτρώσεως. Ο Χριστός ως λυτρωτής έχει πλήρη αυτοσυνηδεισία του λυτρωτικού Του έργου. Η σωτηρία νοείται αρχικά μέσα στο Ευαγγέλιο ως απελευθέρωση του ανθρώπου από την ιουδαϊκή τυπολατρεία και δεν έχει ηθικιστική σημασία. Ο Χριστός ζητά από τον άνθρωπο να αλλάξει ζωή κι αυτό γίνεται με τη πίστη· διεκδικεί την πίστη στο πρόσωπο Του, που σημαίνει πίστη στο Θεό, σαν την αναγκαία προϋπόθεση της σωτηρίας. Ο Χριστός σαν σωτήρας απαλλάσσει τον άνθρωπο όχι μόνο από τις νομικές δεσμεύσεις αλλά και από την αμαρτία. Και η αμαρτία δεν είναι απλώς ένα νομικό γεγονός, δηλ. απλή παράβαση του θείου θελήματος, αλλά κυρίως ένα οντολογικό γεγονός που εδράζεται σ'ολόκληρη την ψυχοσωματική φύση του ανθρώπου. Γι'αυτό και η σωτηρία δεν είναι απλώς συγχώρηση αμαρτιών με τη νομική σημασία του όρου αλλά οντολογική ανακαίνιση ολόκληρης της φύσης του ανθρώπου. Η σωτηρία μεταδίδεται με τα μυστήρια. Από τον Χριστό θεσπίζονται δύο μυστήρια: το βάπτισμα και η θεία Ευχαριστία. Στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο υπάρχουν μυστικοί συμβολισμοί που ξεπερνούν την ιστορική θέσπιση των δύο αυτών μυστηρίων και δηλώνουν παραστατικά τον σωτηριολογικό χαρακτήρα τους.

Φορέας της σωτηρίας είναι η Εκκλησία· "EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS". Η Εκκλησία έχει διττό χαρακτήρα: ορατό και αόρατο. Τον ορατό χαρακτήρα της Εκκλησίας τονίζει ιδιαίτερα η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ξεκινώντας από το χωρίο "σύ εἶ Πέτρος καί ἐπί ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τήν Ἐκκλησίαν". Το νόημα όμως των λόγων του Κυρίου είναι πολύ διαφορετικό από αυτό που δίνει η ρωμαιοκαθολική παράδοση.

Κατά την ορθόδοξη άποψη η "πέτρα" δεν είναι ο Πέτρος αλλά η ομολογία του Πέτρου: "Σύ εἶ ὁ Χριστός ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος". Τον αόρατο χαρακτήρα της Εκκλησίας τονίζει η προτεσταντική Εκκλησία. Θέλει να έχει "εκκλησία", όχι όμως και οργάνωση που να μεταδίδει την χάρη και την σωτηρία. Στην ορθόδοξη Εκκλησία υπάρχει σύνθεση της ορατής και αόρατης φύσεως της Εκκλησίας στο πρόσωπο του Χριστού που αποτελεί την "κεφαλή" της. Η Εκκλησιολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας είναι συνεπής προέκταση της Χριστολογίας της.

3. Η διδασκαλία του αποστόλου Παύλου

Ο πρώτος χριστιανός θεολόγος που ανέπτυξε και διαμόρφωσε το περιεχόμενο του χριστιανικού κηρύγματος προσδίδοντας του οικουμενική σημασία είναι ο απόστολος Παύλος. Στον Παύλο οφείλεται η διάδοση του Ευαγγελίου στον εθνικό κόσμο και μάλιστα μέσα από ελληνικούς τρόπους σκέψης. Η διδασκαλία του Παύλου κινείται κυρίως γύρω από τρεις άξονες α) διδασκαλία για τον Κύριο, β) για τα μυστήρια(θεία ευχαριστία, βάπτισμα) και γ) διδασκαλία για την Εκκλησία. Στον Παύλο απαντά για πρώτη φορά η προσπάθεια συστηματοποιήσεως της αρχέγονης χριστιανικής διδασκαλίας, έτσι ώστε να μπορεί να αντιπαρατεθεί στην πρόκληση του ελληνικού κόσμου.

4. Η διδασκαλία του ευαγγελιστή Ιωάννη

Ο Ιωάννης με το Ευαγγέλιό του κατόρθωσε να προσαρμόσει και να συνδέσει με επιτυχία τον εσχατολογικό χαρακτήρα του χριστιανικού κηρύγματος με το ιστορικό παρόν. Στο ευαγγέλιο του Ιωάννη υπάρχει σύνθεση ιστορίας (παρόν) και υπεριστορίας(μέλλον). Η εσχατολογία μπαίνει μέσα στην ιστορία. Όντως ο πιστεύων άνθρωπος έχει ήδη την "ζωή" και την "ανάσταση". Στην διδασκαλία του Ιωάννη για το Λόγο στηρίζεται όλη η μετέπειτα διαμόρφωση του χριστολογικού δόγματος. Για το Λόγο γίνεται λόγος στον Ηράκλειτο, στη στωική φιλοσοφία και στον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα. Ο Ιωάννης χρησιμοποιεί τον όρο Λόγος που ήταν διάχυτος στον ελληνικό κόσμο, του προσδίδει όμως πέρα για πέρα βιβλικό περιεχόμενο με βάση τη σοφιολογική γραμματεία της Π.Διαθήκης. Ο Λόγος είναι γι'αυτόν η Σοφία του Θεού. Τον όρο Λόγος χρησιμοποιούν και ο Ιγνάτιος ο Θεοφόρος και οι Απολογητές. Η χριστολογία του Ιωάννη εκτίθεται κατά την αντιδοκητική διδασκαλία. Ο Ιωάννης γράφει "ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο" για να τονίσει την πραγματικότητα της σαρκώσεως του Λόγου εναντίον των δοκητών. Ακόμη στον Ιωάννη έχει την αρχή ο Χριστοκεντρικός και μυστηριοκεντρικός μυστικισμός, που προήλθε από τη μεταβολή της ενθουσιαστικής εσχατολογικής προσδοκίας σε δυνατότητα γεύσης των πνευματικών αγαθών μέσα στο ιστορικό παρόν. Με τα μυστήρια μπορεί κανείς να γευθεί τα μέλλοντα αγαθά. Ο Χριστός είναι το μέσον με το οποίο χορηγείται η βασιλεία του Θεού. Από τον Ιωάννη κατάγεται και διατηρείται η πίστη ότι το Πνεύμα θα πληρώσει με τις ενέργειές του το ιστορικό "γίγνεσθαι" (Αγιοπνευματικός μυστικισμός).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

ΤΟ ΤΡΙΑΔΙΚΟ ΔΟΓΜΑ

1. Το Τριαδικό δόγμα κατά τις πρωτοχριστιανικές ομολογίες πίστεως.

Στην αποστολική εποχή οι ομολογίες πίστεως αρχικά αναφέρονταν άλλοτε στο πρόσωπο και το έργο του Ιησού Χριστού, άλλοτε στα πρόσωπα του Θεού Πατέρα και του Ιησού Χριστού και άλλοτε και στα τρία θεία πρόσωπα: τον Πατέρα,τον Υιό και το Αγ. Πνεύμα. Αργότερα όμως, προς το τέλος της αποστολικής εποχής, καθιερώθηκε αποκλειστικά η τριαδολογική ομολογία. Στην καθιέρωση της ομολογίας αυτής συνέβαλε κυρίως η λειτουργική πράξη της Εκκλησίας κατά το Βάπτισμα, το οποίο σύμφωνα με την εντολή του Κυρίου έπρεπε να γίνεται "εἰς τό ὄνομα τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος"(Ματθ. 28,19). Έτσι πηγή της τριαδολογικής ομολογίας δεν είναι κάποια ορθολογική επεξεργασία του περιεχομένου της Χριστιανικής πίστεως, αλλά η ίδια η λειτουργική πράξη της Εκκλησίας που συνδέεται στενά με το θεμελιώδες μυστήριο της χριστιανικής ζωής, το βάπτισμα. Εδώ φαίνεται πολύ καθαρά ότι το δόγμα δεν αποτελεί αυτόνομο καρπό νοητικής επεξεργασίας αλλά πηγάζει από την Αγία Γραφή και αναπτύσσεται και διαμορφώνεται μέσα στα πλαίσια της πνευματικής ζωής της Εκκλησίας.

Η συμβολή της βαπτισματικής πράξεως στην καθιέρωση της τριαδολογικής ομολογίας φαίνεται και στη Διδαχή των δώδεκα Αποστόλων (τέλος του α΄αι.) καθώς και στην Α΄Απολογία του φιλοσόφου και μάρτυρα Ιουστίνου (περίπου 150 μ.Χ.).

Μετά την καθιέρωση της τριαδολογικής ομολογίας μέσω της βαπτισματικής πράξεως η χρήση της διαδόθηκε σ'ολόκληρη την Εκκλησία.

2. Η Χριστολογία του "Ποιμένος" του Ερμά.

Η Χριστολογική διδασκαλία στον Ποιμένα του Ερμά παρουσιάζει μια πολύ χαρακτηριστική ιδιοτυπία. Για πρώτη φορά στην ιστορία της Χριστιανικής Θεολογίας παρουσιάζεται ταύτιση ή σύγχιση του προσώπου του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Στη Θ΄ Παραβολή λέει χαρακτηριστικά: "Θέλω σοι δεῖξαι ὅσα σοι ἔδειξε τό πνεῦμα τό ἅγιον τό λαλῆσαν μετά σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας·ἐκεῖνο γάρ τό πνεῦμα ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ ἐστίν". Επίσης στην Η΄Παραβολή συγχέει τον Χριστό με τον αρχάγγελο Μιχαήλ.

Η στ΄παράγραφος της Ε΄παραβολής και ιδιαίτερα το χωρίο "εἰς δούλου τρόπον οὐ κεῖται ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ,ἀλλ'εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καί κυριότητα" θεωρήθηκε από τον γερμανό ιστορικοδογματικό A.HARNACK ως πηγή του υιοθετισμού, δηλαδή της χριστολογικής εκείνης διδασκαλίας που δέχεται ότι ο Χριστός δεν είναι φυσικός

και πραγματικός υιός του Θεού αλλά με την αγιότητα που επέδειξε και την ηθική προκοπή του έγινε κατά χάριν υιός Θεού.

Η άποψη αυτή του HARNACK είναι εσφαλμένη, γιατί το "εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καί κυριότητα (ενν. ο υιός του Θεού)" δεν σημαίνει, όπως πιστεύει ο HARNACK, "με οὐράνια ἀπόφαση υἱοθετήθηκε καί ἀνυψώθηκε σε μεγάλη εξουσία και κυριότητα". Ο Ερμάς στην προκειμένη περίπτωση δεν θεωρεί την "ἐξουσία" και την "κυριότητα" σαν καρπούς της ηθικής προκοπής του Χριστού, για να μπορούμε να διακρίνουμε στην παράγραφο αυτή έστω ίχνη υιοθετισμού. Αναφέρεται απλώς παραβολικά στο σωτηριώδες έργο του Χριστού και στην εξουσία την οποία πήρε από τον Πατέρα του για να το επιτελέσει (βλ. επίσης Ιω. 5,27˙17,2). Είναι βέβαια γεγονός ότι και στην παράγραφο αυτήν Ο Ερμάς συγχέει τον σαρκωθέντα Υιό του Θεού με το Άγιο Πνεύμα και κάνει λόγο για την προϋπαρξη του Αγίου Πνεύματος καθώς και για την ευάρεστη στο Θεό πολιτεία της σάρκας, στην οποία κατοίκησε το Άγιο Πνεύμα. Παρά ταύτα όμως από όσα λέγονται στην παράγραφο αυτή δεν μπορεί κανείς να συμπεράνει για υιοθεσία του Υιού του Θεού ή του Αγίου Πνεύματος. Κι' αυτό όχι μόνο γιατί γίνεται σαφώς λόγος για την προϋπαρξη του Αγίου Πνεύματος αλλά και γιατί το Άγιο Πνεύμα ή ο Υιός του Θεού παρουσιάζεται ως κοινωνός του έργου του Θεού ήδη από την αρχή της δημιουργίας ("τό πνεῦμα τό ἅγιον τό προόν, τό κτίσαν πᾶσαν τήν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ Θεός εἰς σάρκα ἣν ἐβούλετο)".

3. Η Χριστολογία του Ιγνατίου του Θεοφόρου

Στις επιστολές του Ιγνατίου Αντιοχείας, υπάρχουν στοιχεία σχετικά με την Χριστολογία της μεταποστολικής περιόδου. Στις επιστολές αυτές ο Χριστός κατέχει το κέντρο της σωτηρίας. Είναι Θεός, αγέννητος και "ὑπῆρξεν αἰωνίως παρά τῶ πατρί". Καλείται Λόγος του Θεού και συγχρόνως είναι και ο καινός άνθρωπος. "Ὅς πρό αἰῶνος παρά τῷ Πατρί γεννηθείς, ἦν Λόγος Θεοῦ, μονογενής Υἱός". Ο Ιγνάτιος στις επιστολές του θέτει τις βάσεις στις οποίες θα στηριχθεί αργότερα η Εκκλησία για να διατυπώσει τη διδασκαλία της για τις δύο φύσεις του Χριστού. Ο Ιγνάτιος στις επιστολές του υπερασπίζεται κατά των Ιουδαϊζόντων την θεότητα του Χριστού και κατά των δοκητών την ακεραιότητα ανθρώπινης φύσης του. Ακόμη υπερασπίζεται την ανάσταση του Χριστού και την παρουσία του στο μυστήριο της θ.Ευχαριστίας. Η ενότητα της Εκκλησίας για τον Ιγνάτιο δεν είναι τίποτε άλλο παρά απεικόνιση της ενότητας των τριών θείων προσώπων.

4. Χριστολογία των Απολογητών.

Οι Απολογητές με τη φιλοσοφική κατάρτιση που διέθεταν είχαν αναλάβει την υπεράσπιση της χριστιανικής διδασκαλίας έναντι του ελληνισμού και του ιουδαϊσμού. Σύμφωνα με τις θεολογικές ιδέες των Απολογητών,ο Θεός "καθ'έαυτόν" δεν μπαίνει στο χώρο του αισθητού κόσμου και γι'αυτό προκύπτει η αναγκαιότητα του Λόγου. Ο λόγος υπήρχε ανέκαθεν ως νοητική δύναμη "ἐν τῷ Θεῷ", αλλά προβλήθηκε με τη δύναμη και τη βουλή του Θεού προς τα έξω για να επιτελέσει το έργο της "Οικονομίας". Χαρακτηριστικό των Απολογητών είναι ότι κάνουν Θεολογία μέσα στα πλαίσια της Οικονομίας. Τονίζουν ότι ο Λόγος είναι Θεός, αλλά όχι ο Θεός είναι ένα με το Θεό ως προς τη βούληση,διαφοροποιείται όμως κατά το ότι αποτελεί ξεχωριστή προσωπική οντότητα. Είναι "ὁ γεννώμενος ἐκ τοῦ Θεοῦ προαιωνίως".

Οι Απολογητές συνεχίζοντας τη θεολογία των αποστολικών πατέρων που πηγάζει κυρίως από την ιωάννεια παράδοση ταυτίζουν τον Χριστό με τον σαρκωμένο Λόγο του Θεού. Οι εκφράσεις που χρησιμοποιεί ο Ιουστίνος για τον Υιό ("ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ) και για το Άγιο Πνεύμα ("ἐν τρίτῃ τάξει") δε σημαίνουν ότι εισάγει ήδη στη θεολογία το σχήμα της "υποταγής", αλλά εκφράζουν εμφατικά την διάκριση των τριών θείων προσώπων μεταξύ τους.Ο απολογητής Θεόφιλος Αντιοχείας είναι ο πρώτος που καθιέρωσε στη θεολογία τον όρο "Τριάς". Αποκαλεί τον Πατέρα Θεό, τον Υιό Λόγο και το Άγιο Πνεύμα Σοφία. Στους Απολογητές, όπως άλλωστε και στον Ποιμένα του Ερμά, υπάρχει κάποια φαινομενική σύγχυση μεταξύ Υιού και Λόγου του Θεού και Αγ.Πνεύματος. Εξαφορμής του χωρίου: "Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σέ καί δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι"(Λουκ. 1,35) ο Ιουστίνος παρατηρεί "τό Πνεῦμα οὖν καί τήν δύναμιν τοῦ Θεοῦ οὐδεν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἤ τόν λόγον, ὅς πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι". Επίσης ο Ιουστίνος χαρακτηρίζει το Πνεύμα και με την έκφραση "ὁ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ, τοῦτ'ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ,ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διά Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οι τριαδολογικές αυτές ασάφειες των Απολογητών οφείλονται στην προσπάθειά τους να θεμελιώσουν βιβλικά την υποστατική αυτονομία του Λόγου και του αγ.Πνεύματος. Γι'αυτό δεν πρέπει να θεωρούνται οι Απολογητές πρόδρομοι του Αρειανισμού.

5. Οι αντιτριαδικές τάσεις και αιρέσεις και η θεολογική και εκκλησιαστική αντιμετώπισή τους κατά τους τρεις πρώτους αιώνες

Η ανάπτυξη του τριαδικού δόγματος άρχισε από το τέλος του β΄αι. και διήρκεσε μέχρι τη Β΄Οικουμενική Σύνοδο(381 μ.Χ.). Η αιτία της αναπτύξεώς του συνδέεται στενά με την προσπάθεια των θεολόγων της Εκκλησίας να τονίσουν την ενότητα του Θεού κατά των Ελλήνων και των Γνωστικών και την θεότητα του Ιησού Χριστού και του Αγ. Πνεύματος κατά των Ιουδαίων και των Εβιωνιτών. Πρώτη λύση που δόθηκε στο πρόβλημα της ενότητας και της τριαδικότητας του Θεού από τους Έλληνες και τους Λατίνους θεολόγους του β΄και γ΄αι. ήταν το σχήμα της "υποταγής"(SUBORDINATIO). Ο Υιός δηλ. υποτάσσεται στον Πατέρα και το Πνεύμα στον Υιό. Την αντίληψη αυτή υποστήριξε στην Ανατολή θερμά ο Ωριγένης που προσπάθησε να τη θεμελιώσει και βιβλικά. Άλλωστε η προνικαιική αντίληψη ότι ο Πατήρ είναι απρόσιτος και αποκαλύπτεται από τον Υιό και το Αγ.Πνεύμα καθώς και η προνικαιική τάση να γίνεται θεολογία μέσα στα πλαίσια της οικονομίας εξυπηρετούσαν ουσιαστικά την αντίληψη της υποταγής. Πάντως η αντίληψη αυτή ήταν τρόπον τινά αναγκαία κατά την προνικαιική περίοδο,προκειμένου να υπάρξει μια απάντηση στο πρόβλημα πώς συμβιβάζεται η ενότητα με την τριαδικότητα του Θεού, χωρίς να θίγεται η υπαρκτική ετερότητα των τριών θείων προσώπων.

(1) Ο Μοναρχιανισμός

Η έμφαση που δόθηκε κατά τον β΄αι. στον κοσμολογικό ρόλο του Λόγου δημιούργησε ένα πρόβλημα: Ο Λόγος είναι υποστατικός ή ανυπόστατος; Μερικοί Χριστιανοί αρνήθηκαν την υποστατική αυτονομία του Λόγου,προκειμένου να περισώσουν τη μοναρχία στη θεότητα και γι'αυτό ονομάστηκαν Μοναρχιανοί. Αυτοί είναι α) οι δυναμικοί μοναρχιανοί που δέχονταν πως ο Λόγος ήταν απρόσωπη δύναμη του Θεού και β) οι τροπικοί μοναρχιανοί που δίδασκαν ότι ο Λόγος ήταν πρόσκαιρος τρόπος εκδηλώσεως του ενός Θεού. Οι πρώτες αντιθέσεις για την αλήθεια περί Λόγου παρουσιάζονται στη Φρυγία γύρω στο 124 μ.Χ. όπως μας πληροφορεί ο Επιφάνιος. Το θέατρο όμως όπου εκτυλίχθηκαν οι μοναρχιανικές έριδες ήταν η Ρώμη και Αντιόχεια. α) Δυναμικοί μοναρχιανοί. Ο πρώτος σημαντικός εκπρόσωπος ήταν ο Θεόδοτος ο Σκυτεύς που γύρω στο 180 ήλθε στη Ρώμη.

Δίδαξε ότι ο Ιησούς ήταν ένας άγιος άνθρωπος που γεννήθηκε από την Παρθένο, στον οποίο το θείο Πνεύμα κατήλθε στο βάπτισμα και τότε ο Θεός τον ονόμασε "Υιόν" και τον έκανε Χριστό. Ούτε ο Χριστός που αναστήθηκε σύμφωνα πάντα με τον Θεόδοτο μπορεί να καλείται Θεός. Μερικοί οπαδοί όμως του Θεοδότου δέχονταν να ονομάζεται "Θεός" μόνον ο αναστημένος Χριστός. Ο Θεόδοτος αφορίσθηκε από τον επίσκοπο Ρώμης Βίκτωρα, το έργο του όμως συνεχίσθηκε από τον Θεόδοτο τον τραπεζίτη, και τον Ασκληπιόδωρο. Ένα αιώνα μετά ο κυριότερος εκπρόσωπος του δυναμικού μοναρχιανισμού ήταν ο Παύλος ο Σαμοσατεύς, που έδρασε στην Αντιόχεια το 260 μ.Χ. Ο Παύλος δίδασκε ότι ο Θεός ήταν ένα πρόσωπο, ο δε Υιός και το Άγιο Πνεύμα ταυτόσημες θείες απρόσωπες δυνάμεις. Ο Λόγος ήταν υιός του Θεού και τον σχέτιζε με τον Χριστό. Ο Ιησούς ήταν μοναδικός άνθρωπος, γεννήθηκε από την Παρθένο και πληρώθηκε με την απρόσωπη δύναμη του Θεού, το Λόγο, κατά το βάπτισμα. Η ενέργεια αυτή ήταν "ενοίκησις" και γι'αυτό έλεγε "τον Λόγον ἐνοικήσαντα ἐν τῶ Ιησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι". Μεταξύ του Λόγου και του ανθρώπου Ιησού υπήρχε μόνο ηθική ένωση. Ο Θεός δηλ. συνδέονταν με τον Ιησού με την αγάπη και την θέληση. Έτσι έγινε "Κύριος" και ονομάστηκε "Θεός εκ Παρθένου", γιατί ενώθηκε με το Θεό. Επειδή προόδευσε ηθικά, ο Παύλος Σαμοσατεύς έλεγε "εκ προκοπής τεθεοποιείσθαι". Οι ιδέες των δυναμικών μοναρχιανών δεν άντεξαν για πολύ χρονικό διάστημα, επιβίωσαν όμως ορισμένες απόψεις τους, όπως π.χ. του Παύλου του Σαμοσατέως στην Αντιοχειανή Σχολή.

β) Ο τροπικός μοναρχιανισμός είχε κέντρο τη Ρώμη. Οι οπαδοί του ισχυρίζονταν πως επειδή ο Χριστιανισμός δίδασκε την ενότητα του Θεού, οι αντιλήψεις για την υποστατική αυτονομία του Λόγου αποτελούσαν άρνηση αυτής της ενότητας. Στηρίχθηκαν στη διδασκαλία των Στωϊκών περί κατηγοριών σύμφωνα με την οποία ο τρόπος της υπάρξεως ενός όντος εξαρτάται από τη σχέση του με κάτι άλλο("πρός τί πως ἔχον"). Έτσι ο ένας Θεός μπορεί να εμφανίζεται πότε ως Πατήρ και πότε ως Υιός. "Το θείον" είναι το κοινό χαρακτηριστικό στις δύο αυτές μορφές εμφανίσεως. Κατά συνέπεια ο Χριστός κατ'αυτούς είναι ο Πατήρ. Έλεγαν ότι αυτός ο Πατήρ γεννήθηκε, έπαθε, πέθανε. Γι'αυτό ο Τερτυλλιανός τους ονομάζει Πατροπασχίτες. Απέφευγαν να ονομάζουν τον Υιό Λόγο και γι'αυτό ερμήνευαν αλληγορικά το Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο. Οι κυριότεροι εκπρόσωποι του τροπικού μοναρχιανισμού είναι ο Νοητός, ο Πραξέας και ο Σαβέλλιος. Απ'αυτούς μόνο ο Σαβέλλιος συμπεριλαμβάνει στην "Μοναρχία του Θεού" και το Άγιο Πνεύμα. Ο Θεός γι'αυτόν

έχει τρία πρόσωπα. Ο Πατήρ παρουσιάσθηκε ως δημιουργός κάι νομοθέτης στην Π.Διαθήκη, ο Υιός ως λυτρωτής στην Κ.Διαθήκη και το Άγιο Πνεύμα ως χορηγός της ζωής και της χάριτος στην Εκκλησία. Η λέξη "πρόσωπο" σημαίνει για το Σαβέλλιο τρόπο εκδήλωσης ή προσωπείο. Χρησιμοποίησε και τις λέξεις "ονόματα" και "ομοούσιος", για να τονίσει ότι ο Θεός είναι ένα ον δηλ. μια υπόσταση. Γι'αυτό ακριβώς πολλοί ανατολικοί κυρίως επίσκοποι κατά τις τριαδολογικές έριδες του δ΄αιώνα θεωρούσαν τον όρο "ομοούσιος" ακατάλληλο και ύποπτο για την έκφραση της σχέσης Πατρός και Υιού.

(2) Η αντίδραση κατά του Μοναρχιανισμού τον Γ΄αιώνα.

Για να αντιδράσουν κατά του Μοναρχιανισμού οι Πατέρες του 3ου αιώνα στράφηκαν στους Απολογητές και την Χριστολογία τους ένα αιώνα πριν. Πρώτος που αντέδρασε ήταν ο Νοβατιανός με βάση το σχήμα της υποταγής του Πνεύματος στον Υιό και του Υιού στον Πατέρα. Ο Ειρηναίος επίσκοπος Λυώνος τονίζει κατά του Μοναρχισμού δύο πράγματα: α) την υπερβατικότητα της ουσίας του Θεού και β) ότι ο Θεός φανερώνει στον κόσμο μέσω του Υιού του μόνο την αγαθότητα και την παντοδυναμία του. Ο Ειρηναίος κάνει ακριβή διάκριση μεταξύ Θεού Πατρός και Υιού και μεταξύ αυτών και του αγίου Πνεύματος. Το Άγιο Πνεύμα το χαρακτηρίζει ακόμη ως Σοφία όπως οι Απολογητές. Ο Ειρηναίος αναγκάζεται,όπως και οι Απολογητές,να κάνει θεολογία μέσα από την οικονομία. Υπογραμμίζει εμφατικά ότι προαιώνια εξέπεμψε ο Πατήρ τον Υιό και το Πνεύμα. γ) Ο Τερτυλλιανός δεχόμενος κι'αυτός το σχήμα της υποταγής τονίζει τόσο την ενότητα όσο και την τριαδικότητα του Θεού(UNA SUBSTANTIA-TRES PERSONAE). Ο Πατήρ,διδάσκει,εκπέμπει AD EXTRA τον Λόγο και το Πνεύμα του για να δημιουργήσει τον κόσμο. Και ο Τερτυλλιανός όπως και ο Ειρηναίος και οι Απολογητές,κάνει Θεολογία μέσα από τα πλαίσια της Οικονομίας. Η τάση αυτή θα ξεπεραστεί μόνο μετά τη Σύνοδο της Νικαίας.Μεγάλη ιστορικοδογματική σπουδαιότητα έχει το γεγονός ότι ο Τερτυλλιανός προσέφερε όρους στη δυτική θεολογία που διευκόλυναν τη διατύπωση τόσο του τριαδικού όσο και του χριστολογικού δόγματος. δ) Η Τριαδολογία του Ωριγένη.Στην Ανατολή αντέδρασε κατά του Μοναρχιανισμού ο Ωριγένης. Η θεολογία του χαρακτηρίζεται γενικότερα από τις έντονες φιλοσοφικές,κυρίως πλατωνικές,επιδράσεις και την αλληγορική μέθοδο που εφαρμόζει στην ερμηνεία της Αγ.Γραφής. Η Τριαδολογία του συνδέεται στενά με τη διδασκαλία του γιά το Θεό. Ο Θεός για τον Ωριγένη είναι αιώνια δημιουργός. Όπως λέει χαρακτηριστικά,είναι ασεβές και παράλογο να δεχθούμε ότι πριν από τη δημιουργία του

κόσμου αυτού η ουσία του Θεού ήταν ανενέργητη και ακίνητη ή ότι η αγαθότητα του δεν διέπραττε το αγαθό και η παντοδυναμία του δεν εκδηλωνόταν κυριαρχικά. Όπως κανένας δεν μπορεί να είναι πατέρας χωρίς υιό, ή κύριος χωρίς δούλο, έτσι και ο Θεός δεν θα μπορούσε να ονομάζεται "παντοκράτωρ", αν δεν υπήρχαν κατ'ανάγκην όλα τα δημιουργήματα πάνω στα οποία θα ασκούσε την παντοκρατορική του δύναμη. Επειδή λοιπόν ο Θεός είναι αιώνια παντοκράτωρ πρέπει να είναι κατ'ανάγκην και αιώνια δημιουργός. Έτσι η δημιουργική ενέργεια του Θεού δεν εκδηλώθηκε κατά τον Ωριγένη για τη δημιουργία μόνο του κόσμου αυτού αλλά κατανάγκην εκδηλώνεται αιώνια. Όπως είναι προφανές, ο Ωριγένης συνδέει τη δημιουργία του κόσμου με κάποια εσωτερική αναγκαιότητα της θείας ουσίας και όχι με την ελεύθερη βούληση και ενέργεια του Θεού. Έτσι όμως ο κόσμος θεωρείται σαν ένα αναγκαίο συναιώνιο ον για την ικανοποίηση εσωτερικής θείας ανάγκης παρά σαν αποτέλεσμα της θείας ελευθερίας.

Η δημιουργική αρχή του κόσμου είναι για τον Ωριγένη ο Λόγος, ο οποίος "γεννᾶται ἀεί ἐκ τοῦ Πατρός". Ακτινοβολείται από τον Πατέρα, όπως η βούληση από τον νου. Η αιώνια όμως γέννηση του Υιού από τον Πατέρα δεν είναι σε θέση να διαφοροποιήσει στη θεολογία του Ωριγένη τον Υιό από τα δημιουργήματα, γιατί κι αυτά, όπως πιστεύει, δημιουργούνται αιώνια. Στον Ωριγένη δεν υπάρχουν οι προϋποθέσεις σαφούς διακρίσεως μεταξύ γεννήσεως του Λόγου και δημιουργίας του κόσμου. Ο Υιός διακρίνεται από τον κόσμο γιατί αποτελεί τη δημιουργική αρχή της γενέσεώς του. Παρόλα αυτά ο Ωριγένης τονίζει ότι ο Υιός έχει την αυτή ουσία και βούληση με τον Πατέρα, αν και είναι "δεύτερος τοῦ Πατρός". Ο Πατήρ και ο Υιός είναι "δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα". Ο Ωριγένης καθιερώνει στην Ανατολή τον όρο "υπόσταση" για να δηλώσει τον προσωπικό τρόπο υπάρξεως των τριών θείων προσώπων: "ἡμεῖς μέντοι γε", λέει, "τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τόν Πατέρα καί τόν Υἱόν καί τό Ἅγιον Πνεῦμα, καί ἀγέννητον μηδέν ἕτερον τοῦ Πατρός εἶναι πιστεύοντες". Την ύπαρξη του Πνεύματος ο Ωριγένης την ανάγει προαιώνια στο Λόγο και θεωρεί έτσι το Λόγο σαν μια δευτερογενή πηγή εκπορεύσεως του Πνεύματος.

Για την αντιμετώπιση του Μοναρχιανισμού ο Ωριγένης υιοθετεί και προσπαθεί να θεμελιώσει το σχήμα της υποταγής: Το Πνεύμα υποτάσσεται κατ'αυτόν στον Υιό και ο Υιός στον Πατέρα. Γι'αυτό ακριβώς δέχεται ότι τα πρόσωπα της Αγ.Τριάδος έχουν υπάλληλες και κατά συνέπεια διαφορετικές σφαίρες ενέργειας. Η ενέργεια του Πατέρα φτάνει σ'όλα τα όντα, του Υιού μόνο στα λογικά και του Αγ.Πνεύματος μόνο στους αγίους. Στον Ωριγένη απαντά συχνά ο όρος "τριάς" για τη δήλωση των τριών θείων προσώπων.

Ο Ωριγένης θεωρήθηκε από πολλούς Αρειανούς ως πρόδρομος του Αρείου, την άποψη όμως αυτή απέρριπταν οι φίλοι του που ανήκαν στο χώρο των Ορθοδόξων. Ο Μ.Αθανάσιος π.χ. υπερασπίστηκε την φήμη του Ωριγένη και αρνήθηκε την οποιαδήποτε σχέση του με τη διδασκαλία του Αρείου.

(3) Η έριδα των δύο Διονυσίων (262).

Σαββελλιανίζοντες κατηγόρησαν τον Διονύσιο Αλεξανδρείας στον Διονύσιο Ρώμης ότι σε δυό επιστολές του που έγραφε κατά των Σαβελλιανών διακρίνει επικίνδυνα τον Υιό από τον Πατέρα και τους απομακρύνει μεταξύ τους σαν να αρνείται την αϊδιότητα του Υιού. Για να διευκρινήσει τη σχέση Πατέρα-Υιού χρησιμοποιεί τη σχέση γεωργού-φυτού και ναυπηγού-σκάφους. Μπροστά στον κίνδυνο του Σαβελλιανισμού αποδοκίμαζε επίσης ρητά τον όρο "ομοούσιος". Ο Διονύσιος Ρώμης σε σύνοδο καταδίκασε την διδασκαλία του Αλεξανδρείας αλλά όχι το πρόσωπό του. Στην ενέργεια αυτή ο Διονύσιος Αλεξανδρείας απάντησε με 4 βιβλία (Βιβλία ελέγχων και απολογίας),στα οποία αναθεωρεί τις παρεξηγήσιμες απόψεις του,δέχεται την αϊδιότητα του Υιού και αντί των σχημάτων γεωργός-φυτό, ναυπηγός-σκάφος,υιοθετεί το σχήμα φως-απαύγασμα για την έκφραση της σχέσεως Πατρός και Υιού. Έτσι έληξε η περίφημη έριδα των "δύο Διονυσίων".

6. Ο Α Ρ Ε Ι Α Ν Ι Σ Μ Ο Σ

Ο Άρειος εξώθησε στα άκρα το ωριγένειο σχήμα της υποταγής. Υπήρξε μαθητής του Λουκιανού που συνέχισε για ένα διάστημα στην Αντιόχεια τη διδασκαλία του Παύλου Σαμοσατέως. Στον αγώνα κατά του Αρειανισμού αντιμετωπίσθηκε θεολογικά και εκκλησιαστικά η αιρετική διδασκαλία γύρω από το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος και θεμελιώθηκε η πίστη στη θεότητα του Χριστού.

Η διδασκαλία του Αρείου

Ο Άρειος κατάγονταν από τη Λιβύη και μορφώθηκε θεολογικά κοντά στον Λουκιανό το Σαμοσατέα. Δέχονταν την προσωπική ύπαρξη του Λόγου,αρνιόταν όμως την κατά φύση θεότητά του,γιατί τον θεωρούσε κτίσμα. Προσπάθησε να ερμηνεύσει λογικά τις σχέσεις των τριών θείων προσώπων με βάση την Αριστοτελική φιλοσοφία περί Κατηγοριών. Πίστευε ότι η ιδιότητα του αγέννητου προσιδιάζει μόνο στον Πατέρα και ταύτιζε, όπως άλλωστε ολόκληρη η ελληνική φιλοσοφία,το "γεννᾶσθαι" με το "γίγνεσθαι" ή το

"γεννᾶν" με το "ποιεῖν". Έτσι ο Υιός, αφού γεννάται από τον Πατέρα, δεν μπορεί παρά να είναι δημιούργημά του.

Γι' αυτό δίδασκε ότι ο Λόγος δεν διαφέρει οντολογικά σε τίποτε από τα άλλα δημιουργήματα· είναι κι' αυτός "κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων, θελήματι τοῦ Πατρός πρό χρόνων καί αἰώνων", "ἀλλότριος καί ἀνόμοιος κατά πάντα τῆς τοῦ Πατρός οὐσίας". Γι' αυτό έλεγε "ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καί οὐκ ἦν πρίν γένηται". Κάνει διάκριση ουσίας και βουλήσεως στο Θεό. Δέχεται όμως ότι οτιδήποτε γίνεται κατ' ουσίαν στο Θεό, γίνεται κατανάγκην· ενώ ό,τι γίνεται κατά βούληση γίνεται κατά την απόλυτη ελευθερία του Θεού. Αφού λοιπόν στο Θεό δεν επέβαλε τη γέννηση του Λόγου του καμμιά ανάγκη, πρέπει ο Λόγος να είναι αποτέλεσμα της θείας βουλήσεως, όπως, και ο κόσμος. Ο Λόγος δημιουργήθηκε από τον Θεό, για να του χρησιμεύσει ως όργανο για τη δημιουργία του κόσμου.

Βέβαια ο Άρειος δεχόταν ότι ο Θεός είχε συναίδιο λόγο και σοφία, δεν αναγνώριζε όμως σ' αυτά καμμιά υποστατική αυτονομία. Πίστευε πως είναι απλώς ταυτόσημες θείες απρόσωπες δυνάμεις. Επειδή έλεγε ο προσωπικός Λόγος δημιουργήθηκε από το Θεό μέσω του συναίδιου απρόσωπου λόγου και της σοφίας του, γι' αυτό μπορεί να ονομάζεται κατά χάρη Λόγος και Σοφία. Και επειδή υιοθετήθηκε κατά χάρη από το Θεό λόγω της αρετής του, γι' αυτό μπορεί να ονομάζεται και Υιός του Θεού. Το όνομα "Θεός" μπορεί ο Λόγος να το φέρει και αυτό μόνο κατά χάρη γιατί, όπως υποστηρίζει ο Άρειος, και ο Λόγος "μετοχῇ χάριτος ἐθεοποιήθη, ὥσπερ καί οἱ ἄλλοι πάντες", δηλαδή έφτασε στη κατά χάρη θέωση ύστερα από κάποια ηθική προκοπή. Στο σημείο αυτό, όπως και στην αντίληψή του για τον απρόσωπο λόγο του Θεού μπορούμε να επισημάνουμε τη σχέση της διδασκαλίας του με τη διδασκαλία του Παύλου του Σαμοσατέα.

Για να μπορέσει ο Άρειος να αποδείξει την κτιστότητα των Υιού και Λόγου του Θεού δημιούργησε ένα δικό του χριστολογικό σχήμα σύμφωνα με το οποίο ο Χριστός αποτελούνταν από τον κτιστό Λόγο που κατέλαβε τη θέση της ψυχής και το σώμα (Χριστός=Λόγος (κτιστ[illegible] + σωμ[illegible]). Έτσι μπορούσε με ευχέρεια όλες τις ανθρώπινες ψυχικές ιδιότητες του Χριστού που αναφέρονται μέσα στην Αγ. Γραφή, ότι δηλ. ο Χριστός ταράχτηκε, πείνασε, δίψασε, έκλαψε, να τις αποδίδει στον Λόγο, για να αποδείξει έτσι την κτιστότητά του. Κατά συνέπεια ο Χριστός δεν ήταν για τον Άρειο ούτε τέλειος Θεός ούτε τέλειος άνθρωπος, έτσι ώστε να μπορέσει να επιτελέσει σύμφωνα με τις προϋποθέσεις της πατερικής θεολογίας το σωτηριώδες έργο του. Υπό τις προϋποθέσεις

αυτές του Αρείου η θέωση και η σωτηρία του ανθρώπου ήταν ανέφικτη. Ύστερα από όσα είπαμε, φαίνεται σαφώς ότι ο Αρειανισμός σαν αίρεση αποτελεί ουσιαστικά σύνθεση και προέκταση προγενέστερων χριστολογικών αντιλήψεων, όπως λ.χ. του ακραίου χριστολογικού σχήματος της υποταγής και της χριστολογικής διδασκαλίας του Παύλου Σαμοσατέα. Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι η σύνθεση αυτή έγινε μέσα σε καθαρά φιλοσοφικά και μάλιστα αριστοτελικά πλαίσια, πράγμα που υπογραμμίζει τον γενικότερο ορθολογιστικό χαρακτήρα του Αρειανισμού.

7. Η ΑΝΤΙΔΡΑΣΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥ ΑΡΕΙΑΝΙΣΜΟΥ

(1) Η διδασκαλία του Αλεξάνδρου Αλεξανδρείας.

Ο Αλέξανδρος Αλεξανδρείας είναι πρώτος που παρατήρησε τις χριστολογικές αποκλίσεις του Αρείου και υποπτεύθηκε τις ολέθριες συνέπειές τους. Στη σύνοδο της Αλεξανδρείας το 320 ή 321, αφού είδε ότι ο Άρειος ήταν αμετάπειστος, τον καθαίρεσε. Μετά την καθαίρεσή του ο Άρειος κατέφυγε στην Παλαιστίνη όπου είχε φίλους επισκόπους, παλιούς του συμμαθητές (Συλλουκιανιστές) που συμμερίζονταν τις ιδέες του. Ιδιαίτερα τον υποστήριξε ο Ευσέβιος Καισαρείας. Ο Αλέξανδρος Αλεξανδρείας σε αντίθεση με τον Σαβελλινισμό τόνιζε την υποστατική αυτονομία του Λόγου. Ο Λόγος γι'αυτόν ήταν φυσικός υιός του πατρός και "συναΐδιος τω Πατρί". Ο Πατήρ και ο Υιός είναι ένα σύμφωνα με το αγιογραφικό "ἐγώ καί ὁ Πατήρ ἕν ἐσμέν", αλλά και δύο· "ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο, τόν Πατέρα καί Υἱόν". "Ἀεί Θεός, ἀεί Υἱός ἅμα Θεός, ἅμα Υἱός. Συνυπάρχει ὁ Υἱός ἀγεννήτως τῷ Πατρί (υπάρχει δηλ. αδημιούργητος)· ἀειγενής ἀγεννητογενής". Ο Αλέξανδρος Αλεξανδρείας χρησιμοποιεί για τον Υιό τον όρο "αγεννητογενής", προκειμένου να δηλώσει την προέλευσή του από τον Πατέρα και να τον διακρίνει από τα "ἐκ τοῦ μή όντος" γενόμενα δημιουργήματα.

(2) Η Α΄Οικουμενική Σύνοδος (325)

Για να κοπάσει ο σάλος που δημιουργήθηκε στην ρωμαϊκή αυτοκρατορία με την αίρεση του Αρείου ο Μ.Κωνσταντίνος συγκάλεσε την πρώτη οικουμενική Σύνοδο στη Νίκαια της Βιθυνίας το 325. Την προεδρία της Συνόδου είχε ο όσιος Κορδούης. Πρακτικά της Συνόδου δεν υπάρχουν. Τα σχετικά με τη σύνοδο περιέχονται στο έργο που έγραψε ο Γελάσιος Κυζικηνός τον επόμενο αιώνα (475): "Τῶν κατά τήν ἐν Νικαίᾳ Σύνο-

δον πραχθέντων σύνταγμα".

Σκοπός της συνόδου ήταν η εκκλησιαστική και θεολογική καταπολέμηση της αρειανικής κακοδοξίας. Γι'αυτό οι Πατέρες της συνόδου δεν καταδίκασαν μόνο τον Άρειο και τη διδασκαλία του, αλλά εξέφρασαν και την καθολική πίστη για το δεύτερο πρόσωπο της Αγ.Τριάδος με το γνωστό "σύμβολο της Νικαίας". Το σύμβολο υπήρξε αποτέλεσμα πολλών θεολογικών συζητήσεων, στις οποίες κατά τον Γελάσιο τον Κυζικηνό συμμετείχαν και "φιλόσοφοι". Στο σύμβολο υπάρχει μάλιστα και η συμβολή του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου, ο οποίος πιθανότατα ύστερα από υπόδειξη του Οσίου Κορδούης πρότεινε τον όρο "ὁμοούσιος". Το σύμβολο της Νικαίας προήλθε από αρχαιότερα βαπτιστήρια σύμβολα κυρίως των εκκλησιών των Ιεροσολύμων και της Αντιόχειας. Το πλήρες κείμενο του συμβόλου της Νικαίας έχει ως εξής: "Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν πατέρα,παντοκράτορα,πάντων ὁρατῶν τε καί ἀοράτων ποιητήν· καί εἰς ἕνα Κύριον'Ιησοῦν Χριστόν τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρός μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, Θεόν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι'οὗ τα πάντα εγένετο, τα τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐν τῇ γῇ,τόν δι'ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καί σαρκωθέντα καί ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα και ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς καί ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καί νεκρούς·καί εἰς τό ἅγιον Πνεῦμα.

Τούς δέ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καί πρίν γεννηθῆναι οὐκ ἦν καί ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἤ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἤ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἤ κτιστόν ἤ ἀλλοιωτόν τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ Καθολική 'Εκκλησία".

Είναι χαρακτηριστικό ότι στο σύμβολο της Νικαίας γίνεται σαφής διάκριση μεταξύ των όρων γεννάν και ποιείν, ή γεννάσθαι καί γίγνεσθαι, που τωτίζονταν κατά τον Άριεο. Έτσι ο Υιός χαρακτηρίζεται "γεννηθείς" και όχι "ποιηθείς". Άλλο γέννηση και άλλο ποίηση ή δημιουργία. Η γέννηση είναι πράξη που συνδέεται με την ουσία του γεννώντος· ενώ η ποίηση είναι πράξη που συνδέεται με τη βούλησή του. Αν ο Υιός χαρακτηρίζεται ως "ὁμοούσιος τῷ Πατρί" είναι γιατί θεωρείται ως "γεννηθείς...ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός".

(3) Η συμβολή του Μ.Αθανασίου στη διαμόρφωση του δόγματος της Νικαίας.

Ο Μ.Αθανάσιος συνειδητοποίησε πολύ καλά ήδη από την αρχή τις σωτηριολογικές προεκτάσεις και συνέπειες του Αρειανισμού για την πίστη της Εκκλησίας. Με τη διδασκαλία του Αρείου καθίσταται αδύνατη η σωτηρία και η θέωση του ανθρώπου. Ο Άρειος διδάσκοντας ότι "οὐκ ἀεί ὁ Θεός Πατήρ ἦν· ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ Θεός μόνος ἦν, καί οὕτω Πατήρ ἦν, ὕστερον δέ ἐπιγέγονε Πατήρ" εισάγει κατά τον Μ.Αθανάσιο μεταβολή καί ἀλλοίωση στην έννοια του Θεού και κατ' αυτόν τον τρόπο θέτει σε αμφισβήτηση όχι μόνο τη θεότητα του Υιού αλλά και τη θεότητα του Πατέρα. Αλλά εκτός από αυτό με τον Αρειανισμό παρατηρείται κατά τον Αθανάσιο και επιβίωση της ειδωλολατρείας, αφού οι Χριστιανοί αναγκάζονται να λατρεύουν και να θεωρούν τον Λόγο όχι ως κτίστη αλλά ως ένα από τα κτίσματα. Η κύρια όμως αφετηρία της διδασκαλίας του Μ. Αθανασίου στον αγώνα του κατά του Αρειανισμού είναι η ανάγκη να διασφαλιστεί η πραγματικότητα της σωτηρίας. Και η σωτηρία για τον Αθανάσιο δεν συνίσταται στην απλή ηθική προκοπή του ανθρώπου αλλά στην οντολογική ανακαίνισή του ή με άλλα λόγια τη θέωσή του που πετυχαίνεται με την μετοχή της θείας ζωής εν Χριστώ. Σύμφωνα λοιπόν με τις προϋποθέσεις αυτές μόνο ο άκτιστος Θεός μπορεί να σώσει τον άνθρωπο. Αν όμως ο Λόγος ήταν κτίσμα, όπως ισχυρίζεται ο Άρειος, η σωτηρία και η θέωση του ανθρώπου θα ήταν τελείως ανέφικτη. Όπως υπογραμμίζει χαρακτηριστικά ο Μ.Αθανάσιος, "Ὅθεν ἡ ἀλήθεια δείκνυσι μή εἶναι τῶν γενητῶν τόν Λόγον, ἀλλά μᾶλλον τούτων αὐτόν δημιουργόν· οὕτω γάρ καί προσελάβετο τό γενητόν καί ἀνθρώπινον σῶμα, ἵνα, τοῦτο ὡς δημιουργός ἀνακαινίσας, ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ καί οὕτως εἰς βασιλείαν οὐρανῶν εἰσαγάγῃ, πάντας ἡμᾶς καθ' ὁμοιότητα ἐκείνου. Οὐκ ἄν δέ πάλιν ἐθεοποιήθη κτίσματι συναφθείς ὁ ἄνθρωπος, εἰ μή Θεός ἦν ἀληθινός ὁ Υἱός· καί οὐκ ἄν παρέστη τῷ Πατρί ὁ ἄνθρωπος, εἰ μή φύσει καί ἀληθινός ἦν αὐτοῦ Λόγος ὁ ἐνδυσάμενος τό σῶμα...οὐκ ἄν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μή φύσει ἐκ τοῦ Πατρός καί ἀληθινός καί ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ Λόγος, ὁ γενόμενος σάρξ. Διά τοῦτο γάρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατά φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τόν φύσει ἄνθρωπον, καί βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καί ἡ θεοποίησις αὐτοῦ". Εδώ φαίνεται πολύ καθαρά η στενή σχέση που υπάρχει ανάμεσα στο ορθόδοξο δόγμα καί τήν ορθόδοξη πνευματική εμπειρία και ζωή, ή, όπως είπαμε και στην εισαγωγή, ανάμεσα στην ορθόδοξη Θεολο-

γία και την ορθόδοξη Πνευματικότητα. Ο Αθανάσιος αγωνιζόμενος κατά του Αρειανισμού αγωνίζεται ουσιαστικά να διασφαλίσει την πνευματική εμπειρία της Εκκλησίας σχετικά με τη σωτηρία, που δεν νοείται διαφορετικά παρά μόνο ως θέωση του ανθρώπου.

Ξεκινώντας από τις προϋποθέσεις αυτές ο Αθανάσιος διδάσκει ότι ο Λόγος είναι φυσικός Υιός του Θεού Πατέρα.Δεν γεννήθηκε μια φορά προαιώνια,αλλά γεννιέται πάντοτε αΐδια. Η γέννηση του Λόγου δεν σχετίζεται στον Αθανάσιο με την δημιουργία του κόσμου. Με τον Αθανάσιο τερματίζεται πλέον η προνικαιική τάση,που χαρακτήριζε τους Απολογητές, τον Ειρηναίο,τον Τερτυλλιανό και τους Αλεξανδρινούς θεολόγους Κλήμενα και Ωριγένη να γίνεται θεολογία μέσα στα πλαίσια της Οικονομίας. Ο Αθανάσιος στηριζόμενος στη διάκριση φύσεως και βουλήσεως ή με άλλα λόγια ουσίας και ενέργειας στο Θεό διέκρινε σαφώς πλέον τη Θεολογία από την Οικονομία, έτσι που να μη επιτρέπεται στο εξής η θεώρηση της αΐδιας σχέσης των προσώπων της Αγίας Τριάδος μέσα σε κοσμολογικά πλαίσια. Ο Θεός Πατέρας γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Πνεύμα,γιατί έτσι είναι ως Θεός, ανεξάρτητα από το έργο της θείας Οικονομίας.

Στην αρχή ο Αθανάσιος για τη δήλωση της σχέσης Πατρός και Υιού χρησιμοποιούσε τον όρο "ὁμοιούσιος",αργότερα όμως τον απέρριψε και χρησιμοποίησε αποκλειστικά τον όρο "ὁμοούσιος", γιατί, όπως παρατηρεί, "το ὅμοιον οὐκ ἐπί τῶν οὐσιῶν ἀλλ'επί σχημάτων και ποιοτήτων λέγεται ὅμοιον· ἐπί γάρ τῶν οὐσιῶν οὐχ ὁμοιότης ἀλλά ταυτότης ἄν λεχθείη. "Ανθρωπος γοῦν ἀνθρώπῳ ὅμοιος λέγεται οὐ κατά τήν οὐσίαν, ἀλλά κατά τό σχῆμα καί τόν χαρακτῆρα· τῇ γάρ οὐσίᾳ ὁμοφυεῖς εἰσι...οὐκοῦν τό ὁμοφυές καί ὁμοούσιον". Παρόλα αυτά όμως τους Ομοιουσιανούς τους δέχτηκε ως Ορθοδόξους.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Αθανάσιος δεν αρκείται μόνο στην υπογράμμιση της ενότητας της ουσίας μεταξύ Πατρός και Υιού·τονίζει και την ιδιαιτερότητα των υποστάσεών τους. Ο Πατήρ είναι το "πρωτότυπον", ο Υιός η "εικών" του. Ο Πατήρ είναι ο "γεννήσας", ο Υιός είναι το "γέννημα(τῆς οὐσίας)" του Πατρός. Και όπως τονίζει χαρακτηριστικά,για να αποκλείσει κάθε ενδεχόμενο παρερμηνείας της διδασκαλίας του και θεωρήσεώς της ως σαβελλιανικής "Ὁ Πατήρ Πατήρ ἐστί οὐκ ὁ αὐτός Υἱός ἐστι, και ὁ Υἱός Υἱός ἐστι καί οὐχ ὁ αὐτός Πατήρ ἐστι, μία δέ ἡ φύ-

σις· οὐ γάρ ἀνόμοιον τό γέννημα τοῦ γεννήσαντος, εἰκών γάρ ἐστιν αὐτοῦ...".

Στην προσπάθειά του να αποδείξει τό άκτιστο της φύσεως του Λόγου ο Μ.Αθανάσιος εφήρμοσε κατά των Αρειανών τις εξής θεολογικές μεθόδους: α) Επιστράτευσε τα χωρία εκείνα της Αγ.Γραφής,όπου γίνεται λόγος για την πλήρη γνώση του Πατρός από τον Υιό. Έτσι υποστήριζε, αφού το κτιστό δεν μπορεί να κατανοήσει την ουσία του ακτίστου, όπως άλλωστε δέχονταν οι Αρειανοί, και ο Υιός σύμφωνα με την Αγ. Γραφή γνωρίζει πλήρως τον Πατέρα, άρα δεν είναι δυνατό να είναι κτιστός αλλά άκτιστος. Μόνο ως άκτιστος μπορεί να έχει τέλεια γνώση του Πατέρα.β) Αναφερόταν στα χωρία εκείνα της Αγ.Γραφής, στα οποία γίνεται λόγος για κοινές ενέργειες μεταξύ Πατρός και Υιού. Αφού λοιπόν ο Πατήρ και ο Υιός έχουν κοινές ενέργειες πρέπει να έχουν και κοινή ουσία, γιατί σύμφωνα με τις προϋποθέσεις και των Αρειανών μόνο όταν υπάρχει ταυτότητα ή ενότητα ουσίας μεταξύ δύο πραγμάτων μπορεί να υπάρξει ταυτότητα ή ενότητα στις ενέργειές τους. γ) Στηρίχτηκε στα κοινά ονόματα που αποδίδονται μέσα στην Αγ.Γραφή στο Πατέρα και τον Υιό. Αφού ο Πατήρ και ο Υιός έχουν κοινά ονόματα δεν είναι δυνατό να είναι ετερούσιοι μεταξύ τους,γιατί, όπως τονίζει ο Αθανάσιος και δέχονταν άλλωστε και οι Αρειανοί,"Δίκαιον γάρ,ὧν ἐστι φύσις μία,τούτων εἶναι καί τό ὄνομα κοινόν...".

Όπως έγινε φανερό ο Μ.Αθανάσιος στήριξε τις θεολογικές του μεθόδους πάνω σε οντολογικές και γνωσιολογικές προϋποθέσεις που γίνονταν δεκτές και από μέρους των Αρειανών. Γι'αυτό η επιχειρηματολογία του ήταν τόσο ισχυρή, ώστε αναγκάστηκε, όπως θα δούμε πιο κάτω, μια μερίδα Αρειανών με αρχηγό τον Ευνόμιο να τροποποιήσει αυτές τις κοινές με τους Ορθοδόξους οντολογικές και γνωσιολογικές προϋποθέσεις των Αρειανών.

(4) Αντιδράσεις κατά του δόγματος της Νικαίας

Η διατύπωση της ορθής πίστεως με το σύμβολο της Νικαίας,δε σήμανε και το τέλος της θεολογικής και εκκλησιαστικής αναστατώσεως που προκάλεσε η διδασκαλία του Αρείου,αλλά την αρχή μιας νέας περιόδου θεολογικών αναστατώσεων και διαφοροποιήσεων με αποτέλεσμα τη δημιουργία διάφορων θεολογικών και εκκλησιαστικών μερίδων.

Όσοι αντιδρούσαν στο σύμβολο της Νικαίας δεν ήταν και θερμοί υπέρμαχοι του

Αρείου.Επιδίωκαν από τη μια μεριά να διατηρήσουν το σύστημα της υποταγής, για να διασφαλίσουν,όπως πίστευαν,τη μοναρχία στη Θεότητα και από την άλλη προσπαθούσαν να διαφυλάξουν την υποστατική αυτονομία του Λόγου,που κινδύνευε,όπως ισχυρίζονταν,με τον όρο "ὁμοούσιος", γιατί μπορούσε να εκληφθεί και με σαβελλιανική έννοια και να οδηγήσει στο Σαβελλιανισμό. Γι'αυτό οι Αρειανοί ή αρειανίζοντες κατηγορούσαν τους οπαδούς της Νικαίας ως Σαβελλιανούς. Έτσι ο Ευστάθιος Αντιοχείας κατηγορήθηκε από τον Ευσέβιο Καισαρείας ως σαβελλιανίζων και καθαιρέθηκε,γιατί απλούστατα αντιλαμβανόταν κατά τον Ευσέβιο το "ὁμοούσιο" της Νικαίας με την έννοια "ταυτοούσιος" δηλ. "ἕν ὄν", ενώ ο Ευσέβιος αντιλαμβανόταν το "ὁμοιούσιο" ως "ὁμοούσιο". Γι'αυτό έλεγε ότι ο Υιός ήταν "τῷ πατρί ὁμοιότατος" ή "κατά πάντα ὁμοιότατος τῷ γεγεννηκότι", άρα και κατά την ουσία. Ήταν δηλ. ὁμοιουσιανός.

Τα πράγματα έγιναν ακόμη δυσκολότερα όταν ένας από τους θερμούς υποστηρικτές του "ὁμοουσίου", ο Μάρκελλος Αγκύρας,απέκλινε δογματικά από την ορθόδοξη πίστη και κατηγορήθηκε μάλιστα πάλι από τον Ευσέβιο Καισαρείας για Σαβελλιανισμό.

(5) Η διδασκαλία του Μαρκέλλου Αγκύρας.

Ο Μάρκελλος ξεκινά από την αρχή ότι η Αγία Γραφή και η αποστολική παράδοση είναι η βάση για τις αποφάσεις σε ζητήματα πίστης. Στον Αρειανισμό βλέπει συγκαλυμμένο **πολυθεϊσμό.** Οι προσωνυμίες "Χριστός", "Ἰησοῦς", "ζωή", "οδός", "ἡμέρα", "ἀνάστασις", "πρωτότοκος", "εἰκών τοῦ Θεοῦ" προσιδιάζουν μόνο στον ενανθρωπήσαντα Λόγο, στον οποίο και αποδίδονται. Η αιώνια ύπαρξη και οντότητα του Λόγου εκφράζεται κατά τον Μάρκελλο μόνο στο Ιω,1,1 ἑξ. Το "ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος", σημαίνει κατά τον Μάρκελλο, "δυνάμει εἶναι τόν Λόγον ἐν τῷ Πατρί", το "καί ὁ Λόγος ἦν πρός τόν Θεόν" σημαίνει "ἐνεργείᾳ πρός τόν Θεόν εἶναι τόν Λόγον" καί τό "Θεός ἦν ὁ Λόγος" σημαίνει "μή διαιρεῖν τήν θεότητα". Πριν ο Θεός γεννήσει τον Λόγον αυτός ήταν ενδιάθετος(εν δυνάμει είναι), μετά την γέννηση γίνεται προφορικός δηλ. "ενεργείᾳ". Στο Μάρκελλο έχουμε επιβίωση της διδασκαλίας των Απολογητών για τον ενδιάθετο και τον προφορικό Λόγο του Θεού με αριστοτελική όμως μορφολογική διατύπωση. Ο Μάρκελλος καταπολεμά τον Σαβελλιανισμό γιατί, όπως λέει,παρουσίαζε τον Λόγο "φιλόν,ανούσιον και ανυπόστατον". Για τον Μάρκελλο ο Σαβέλλιος μη αναγνωρίζοντας τον Λόγο δεν μπορεί να αναγνωρίσει και τον Πατέρα(Ματθ.11,

27). Ο Μάρκελλος δίδασκε ότι ο Λόγος προήλθε στο ενεργεία είναι και ενανθρώπησε, για να εκπληρωθεί το σχέδιο του Θεού για την δημιουργία του κόσμου,την ίδρυση της Εκκλησίας και την υιοθεσία της ανθρωπότητας. Γι' αυτό δεχόταν μόνο οικονομική Τριάδα. Μετά την επιτέλεση του οικονομικού έργου πίστευε ότι ο Υιός θα επιστρέψει και πάλι μέσα στον Πατέρα από τον οποίο προήλθε,για να είναι "ὁ Θεός τά πάντα ἐν πᾶσιν". Τη διδασκαλία αυτή του Μαρκέλλου καταπολέμησε ο Ευσέβιος Καισαρείας, που ανήκε στους Ομοιουσιανούς. Επειδή όμως ο Μάρκελλος δεχόταν το "ομοούσιο" της Νικαίας ήταν πολύ συμπαθής στους Δυτικούς και στο Μ.Αθανάσιο.Ο Φωτεινός μαθητής του Μαρκέλλου δέχεται ραφιναρισμένο τον δυναμικό μοναρχιανισμό του Παύλου Σαμοσατέως. Δίδασκε ότι ο απρόσωπος Λόγος ενώθηκε με τον άνθρωπο Ιησού που γεννήθηκε από τη Μαρία και έτσι προήλθε ο "Υἱός τοῦ Θεοῦ. Ο Φωτεινός απόδιδε στο Θεό την προσωνυμία "Λογοπάτωρ". Κάποιος ανώνυμος συγγραφέας του Δ΄κατά Αρειανών λόγου που αποδίδεται στον Μ.Αθανάσιο καταπολέμησε την διδασκαλία του Μαρκέλλου που οδηγούσε γι'αυτόν στον τροπικό μοναρχιανισμό.Αυτός ο συγγραφέας καταπολεμά τον διαχωρισμό του Λόγου από τον Υιό και ακόμη γράφει πως δεν είναι λογικό να αναγνωρίζεται ο Πατήρ ως Πατήρ του Λόγου και όχι και ο Λόγος ως Υιός του Πατρός. Η διδασκαλία,η οποία απαλείφει την πραγματική υπόσταση του Λόγου οδηγεί στον Σαβελλιανισμό, τονίζει ο ανώνυμος αυτός συγγραφέας.

(6) Θεολογική αναμέτρηση Αρειανών και Ορθοδόξων μετά τη Σύνοδο της Νικαίας

Μετά τη Σύνοδο της Νικαίας η θεολογική αναμέτρηση μεταξύ Αρειανών και Ορθοδόξων έλαβε χώρα πάνω σε δύο πεδία,στο οντολογικό και το γνωσιολογικό.

Οι Αρειανοί, όπως και οι Ορθόδοξοι οπαδοί της Νικαίας, πίστευαν ότι υπάρχουν δύο οντολογικές κατηγορίες: το άκτιστο που προσιδιάζει μόνο στο Θεό και το κτιστό που προσιδιάζει μόνο στα δημιουργήματα.Η οντολογική διαφορά μεταξύ κτιστού και ακτίστου συνίσταται στο ότι το άκτιστο υπάρχει πάντοτε,χωρίς να δημιουργηθεί από κανένα,ενώ το κτιστό υπάρχει,επειδή προήλθε από το "μή ὄν" στο είναι. Γι αυτό οι Αρειανοί ενέτασσαν στην οντολογική κατηγορία του ακτίστου μόνο τον Πατέρα, ενώ τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα σε αντίθεση με τους Ορθοδόξους-τους ενέτασσαν

στην οντολογική κατηγορία του κτιστού, στην ίδια δηλ. οντολογική κατηγορία που ενέτασσαν και όλα τα άλλα δημιουργήματα, που δημιουργήθηκαν κατά την Αγ. Γραφή "διά τοῦ Υἱοῦ" (πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο, καί χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέ ἕν ὅ γέγονεν", Ἰω.1,3). Κατά τους Αρειανούς,αφού ο Υιός και τα "δι'αὐτοῦ" γενόμενα δημιουργήματα προήλθαν από το μη ον στο είναι, δεν διαφέρουν μεταξύ τους από άποψη οντολογική σε τίποτε. Ακριβώς γι'αυτό το λόγο οι Πατέρες κατηγορούσαν τους Αρειανούς ότι με το να δέχονται την οντολογική ταυτότητα και ισοτιμία μεταξύ Υιού και κτισμάτων δεν διακρίνουν οντολογικά τον Υιό από τα "δι'αυτού" γενόμενα δημιουργήματα και ουσιαστικά κατατάσσουν έτσι τον κτίστη στα κτίσματα. Είναι αλήθεια βέβαια πως οι Αρειανοί έκαναν κάποια διάκριση μεταξύ Υιού και κτισμάτων· η διάκριση όμως αυτή δεν ήταν οντολογική αλλά μάλλον αξιολογική και κατά συνέπεια, όπως τόνιζαν οι Πατέρες, η διάκριση αυτή δεν ήταν σε θέση να διαφοροποιήσει ουσιαστικά τον Υιό από τα δι'αυτού γενόμενα δημιουργήματα.

Για να μπορέσουν να αντιμετωπίσουν τις κατηγορίες αυτές των πατέρων της Εκκλησίας μια ομάδα Αρειανών με αρχηγό τον Ευνόμιο, γνωστή με το όνομα Ευνομιανοί, υποστήριξαν την οντολογική διαφοροποίηση του Υιού από τα κτίσματα και δέχτηκαν έτσι τρεις οντολογικές κατηγορίες:το αγέννητο ή άκτιστο για τον Πατέρα,το γεννητό για τον Υιό και το κτιστό για τα "δι'αὐτοῦ" γενόμενα δημιουργήματα. Η οντολογική διαφοροποίηση του γεννητού από το κτιστό στηρίχτηκε στο ότι το γεννητό (ο Υιός) θεωρήθηκε σαν το αποτέλεσμα της άκτιστης ενέργειας του Πατρός, ενώ το κτιστό (τα δημιουργήματα του ΥΙού) θεωρήθηκε σαν το αποτέλεσμα της γεννητής ενέργειας του Υιού. Έτσι οι Ευνομιανοί με το να δεχτούν τρεις οντολογικές κατηγορίες,αν και κατά βάση Αρειανοί,αναγκάστηκαν να τροποποιήσουν την αρειανική οντολογία,αλλάζοντας το κριτήριο της οντολογικής αξιολογήσεως μεταξύ Υιού και κτισμάτων. Για τους Ευνομιανούς δηλ. την οντολογική αξία του Υιού και των κτισμάτων δεν την καθόριζε η προέλευσή τους στο είναι "ἐκ τοῦ μή ὄντος",όπως δέχονταν οι Αρειανοί, αλλά ο διαφορετικός τρόπος της προελεύσεως τους στο είναι.

Εκτός όμως από την τροποποίηση της αρειανικής οντολογίας οι Ευνομιανοί αναγκάστηκαν να τροποποιήσουν και την αρειανική γνωσιολογία.

Οι Αρειανοί, όπως και οι Πατέρες της Εκκλησίας, δέχονταν σαν βασική προϋπόθεση της Θεολογικής γνωσιολογίας τους ότι τα κτιστά όντα δεν μπορούν ως εκ της

φύσεώς τους να κατανοήσουν την άκτιστη θεία ουσία. Το οντολογικό χάσμα μεταξύ κτιστού και ακτίστου δεν επέτρεπε γι'αυτούς καμμιά γνωσιολογική προσέγγιση της άκτιστης θείας ουσίας από την πλευρά των κτιστών όντων. Επειδή όμως οι Αρειανοί δέχονταν ότι και ο Λόγος είναι κτίσμα,υποστήριζαν ότι και αυτός,όπως και όλα τα κτίσματα, δεν μπορεί να γνωρίσει την άκτιστη ουσία του Πατέρα. "Τῷ Υἱῷ" έλεγε ο Άρειος, "ὁ Θεός ἄρρητος ὑπάρχει. Ἐστί γάρ ἑαυτῷ ὅ ἐστι, τοῦτ'ἔστιν ἄλεκτος, ὥστε οὐδέν τῶν λεγομένων κατά τε κατάληψιν συνίει ἐξειπεῖν ὁ Υἱός·ἀδύνατα γάρ αὐτῷ τόν Πατέρα ἐξιχνιάσαι, ὅς ἐστιν ἐφ'ἑαυτοῦ·αὐτός γάρ ὁ Υἱός τήν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδεν. Υἱός γάρ ὤν θελήσει Πατρός ὑπῆρξεν ἀληθῶς.Τίς γοῦν λόγος συγχωρεῖ τόν ἐκ Πατρός ὄντα αὐτόν τόν γεννήσαντα γνῶναι ἐν καταλήψει; Δῆλον γάρ ὅτι τό ἀρχήν ἔχον τόν ἄναρχον ὅς ἐστιν ἐμπερινοῆσαι ἤ ἐμπεριδράξασθαι οὐχ οἷον τέ ἐστιν".

Αντιδρώντας οι Πατέρες της Εκκλησίας στη διδασκαλία αυτή των Αρειανών, προκειμένου να αποδείξουν ότι και η ουσία του Υιού είναι άκτιστη,προσέφευγαν στα χωρία εκείνα της Αγ.Γραφής, στα οποία γίνεται λόγος για την απόλυτη γνώση του Πατρός από τον Υιό.Αν,υποστήριζαν,ο Υιός ήταν κτίσμα,θα ήταν τελείως αδύνατο να γνωρίζει πλήρως τον Πατέρα. Αφού όμως έχει πλήρη γνώση του Πατρός,αυτό σημαίνει ότι έχει και την ίδια άκτιστη ουσία,όπως και ο Πατήρ.Οι Αρειανοί επίσης απέρριπταν την Ορθόδοξη διδασκαλία για την ἀΐδια γέννηση του Υιού από την ουσία του Πατρός,γιατί πίστευαν ότι η διδασκαλία αυτή οδηγεί στην αντίληψη ότι ο Θεός γεννά κατά τον ανθρώπινο και σωματικό τρόπο. Γι'αυτό ακριβώς συνέδεαν την γέννηση του Υιού όχι με την ουσία αλλά με την βούληση του Πατρός.Αντιδρώντας και πάλι στην αντίληψη αυτή των Αρειανών οι Ορθόδοξοι Πατέρες,υποστήριζαν ότι δεν πρέπει η ἀΐδια γέννηση του Υιού να συγκρίνεται με την ανθρώπινη υλική και σωματική γέννηση,γιατί ο Θεός γεννά με τελείως υπερβατικό και άρρητο τρόπο και όχι βέβαια όπως οι άνθρωποι. Ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να απορρίψει την ἀΐδια γέννηση του Υιού από την ουσία του Πατρός,επειδή τάχα δεν συμφωνεί με τον ανθρώπινο τρόπο γεννήσεως,γιατί σαν κτιστός που είναι αδυνατεί να διερευνήσει την άκτιστη θεία ουσία. Έτσι λοιπόν οι Πατέρες απέκρουαν τους ισχυρισμούς των Αρειανών με βάση την αρχή,που δέχονταν άλλωστε και οι ίδιοι,ότι τα κτιστά όντα δεν μπορούν να διερευνήσουν και να κατανοήσουν την άκτιστη θεία ουσία.

Για να μπορέσουν να βγάλουν τον Αρειανισμό από το αδιέξοδο αυτό,στο οποίο είχε περιέλθει εξαιτίας της πατερικής επιχειρηματολογίας,οι Νεοαρειανοί με αρχηγούς τον Αέτιο και τον Ευνόμιο(Ευνομιανοί) τροποποίησαν την παραδοσιακή αρειανική γνωσιολογία και υποστήριξαν τη δυνατότητα πλήρους γνώσεως της θείας ουσίας όχι μόνο από μέρους του Υιού αλλά και από μέρους των ανθρώπων. Έτσι αν και δέχονταν την οντολογική υπερβατικότητα της θείας ουσίας απέρριψαν εξολοκλήρου τις γνωσιολογικές συνέπειές της με αποτέλεσμα να διαρπάσουν τον παραδοσιακό δεσμό μεταξύ οντολογίας και γνωσιολογίας στη θεολογία. Στο σημείο δηλ. αυτό ήρθαν σε πλήρη αντίθεση όχι μόνο με τους Ορθοδόξους αλλά και με τους παλαιότερους Αρειανούς, από τους κόλπους των οποίων προέρχονταν. Για να στηρίξουν μάλιστα οι Ευνομιανοί την τροποποίηση αυτή της αρειανικής γνωσιολογίας αναζήτησαν ένα κατάλληλο όρο, για τον οποίο θα μπορούσαν να ισχυριστούν ότι παριστάνει και κάνει γνωστή την οντολογική σύσταση της θείας ουσίας, χωρίς να θίγεται η οντολογική υπερβατικότητά της. Για τον σκοπό αυτό δεν υπήρχε καταλληλότερος όρος μέσα στην αρειανική παράδοση από τον χαρακτηρισμό του Θεού ως "ἀγεννήτου". Έτσι λοιπόν τόσο ο Ευνόμιος όσο και ο Αέτιος ταύτισαν το "ἀγέννητο" με την ουσία του Πατέρα και υποστήριξαν ότι η ουσία του Θεού συνίσταται στην αγεννησία του· όποιος γνωρίζει το "ἀγέννητο" του Θεοῦ, γνωρίζει ήδη αυτή τη θεία ουσία. Μάλιστα,όπως μας πληροφορεί ο ιστορικός Σωκράτης, ο Ευνόμιος ισχυριζόταν ότι η γνώση που μπορούμε να έχουμε εμείς οι άνθρωποι για την ουσία του Θεού ταυτίζεται με την ίδια τη θεία αυτογνωσία. "Ὁ Θεός", έλεγε, "περί τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδέν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μέν ἐκείνῳ,ἧττον δέ ἡμῖν γινωσκομένη. Ἀλλ'ὅπερ ἄν εἰδείημεν ἡμεῖς περί αὐτῆς, τοῦτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν· ὅ δ'αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν".

Για να στηρίξει μάλιστα και φιλοσοφικά τις απόψεις του αυτές ο Ευνόμιος δημιούργησε ολόκληρη θεωρία για την προέλευση των ονομάτων και τη σχέση τους με τα πράγματα, σύμφωνα με την οποία τα ονόματα όλων των όντων δόθηκαν από το Θεό στα πράγματα κατά την δημιουργία του κόσμου και αποκαλύφτηκαν κατόπιν από τον ίδιο στους ανθρώπους. Γι'αυτό ακριβώς, όταν αποδίδονται στα πράγματα,δηλώνουν την ίδια την ουσία των πραγμάτων. Με βάση τις παραπάνω τροποποιήσεις που έκαναν οι Ευνομιανοί στην αρειανική οντολογία και γνωσιολογία διαμόρφωσαν δύο θεολογικές μεθόδους,με τις οποίες επιδίωκαν να αποδείξουν την ετερουσιότητα των προσώ-

πων της Αγ.Τριάδος.Η πρώτη θεολογική τουσμέθοδος στηριζόταν στη διαφορά των ονομάτων αγέννητος και γεννητός που απέδιδαν αντίστοιχα στον Πατέρα και τον Υιό. Έτσι υποστήριζαν,αφού τα ονόματα αυτά δηλώνουν την ουσία του Πατρός και του Υιού, η διαφορά που υπάρχει μεταξύ των ονομάτων αυτών φανερώνει και την διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στην ουσία του Πατρός και του Υιού. Η δεύτερη θεολογική τους μέθοδος στηριζόταν στη διαφορά που πίστευαν ότι υπάρχει ανάμεσα στην ενέργεια του Πατέρα και του Υιού. Η ενέργεια του Πατέρα,ισχυρίζονταν,έχει σαν αποτέλεσμα τη δημιουργία του "γεννητού" Υιού, ενώ η ενέργεια του Υιού έχει σαν αποτέλεσμα τη δημιουργία του "κτιστού" κόσμου. Αφού λοιπόν είναι διαφορετικά τα αποτελέσματα των ενεργειών του Πατρός και του Υιού, είναι διαφορετικές και οι ενέργειες που τα προκάλεσαν και κατά συνέπεια είναι διαφορετικές και οι ουσίες, από τις οποίες προέρχονται οι ενέργειες.Επειδή οι Ευνομιανοί υποστήριζαν ότι ο Υιός είναι ανόμοιος κατά την ουσία με τον Πατέρα,ονομάζονταν και "Ανόμοιοι". Τις απόψεις των Ευνομιανών αντιμετώπισαν οι Καππαδόκες πατέρες και πρώτος απ' αυτούς ο Μ.Βασίλειος.(Για περισσότερα βλ. στην εργασία μου Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη 1984).

(7) Αρειανικές και ημιαρειανικές μερίδες.

Εκτός από τους Ευνομιανούς που αποτελούσαν ακραία μερίδα του Αρειανισμού, γιατί υποστήριζαν την απόλυτη ετερουσιότητα μεταξύ Πατρός και Υιού, είχαν διαμορφωθεί μετά τη σύνοδο της Νικαίας και άλλες μερίδες λιγότερο ή περισσότερο μετριοπαθείς. Πρόκειται για τις μερίδες των Ομοίων και των Ομοιουσιανών.

Η μερίδα των Ομοίων προέκυψε μέσα από τους κόλπους των Ανομοίων (Ευνομιανών) και στηρίχτηκε θεολογικά σε μια ιδέα του Ευνομίου σχετικά με την κατ'ενέργεια ομοιότητα μεταξύ Πατρός και Υιού. Είδαμε ότι ο Ευνόμιος δεχόταν ότι οι ενέργειες του Πατρός και του Υιού ήσαν από άποψη οντολογική τελείως διαφορετικές μεταξύ τους, όπως και τα αποτελέσματά τους και οι ουσίες τους. Παρόλα αυτά έκανε λόγο για κάποια κατ'ενέργειαν ομοιότητα μεταξύ Πατρός και Υιού. Την ομοιότητα όμως αυτή την αντιλαμβάνονταν με την έννοια ότι ο Υιός ως "γέννημα" του Πατρός

απεικονίζει στο πρόσωπό του ολόκληρη την πατρική βούληση και ενέργεια για τη δημιουργία του νοητού και αισθητού κόσμου. Με την έννοια αυτή αποκαλούσε τον Υιό "εικόνα" της δυνάμεως και της ενέργειας του Πατρός και όχι με την έννοια ότι έχει την ίδια δύναμη και ενέργεια με τον Πατέρα. Πάντως η ιδέα αυτή του Ευνομίου αποτέλεσε τη βάση για τη δημιουργία αυτής της μετριπαθούς μερίδας των Ομοίων που αναζητούσε κάποιο στοιχείο ομοιότητας μεταξύ Πατρός και Υιού. Αρκούνταν λοιπόν στο να δέχονται γενικά και αόριστα ότι ο Υιός είναι "ὅμοιος τῷ Πατρί". Ηγέτης των Ομοίων στην Ανατολή ήταν ο Ακάκιος Καισαρείας της Παλαιστίνης και στη Δύση ο Σιγιδόνος Ουρσάκιος και ο Μουρσών Ουάλης. Ακόμη πιο μετριοπαθής, σε σημείο μάλιστα που να πλησιάζει την πίστη της Νικαίας, ήταν η μερίδα των Ομοιουσιανών. Αυτοί δέχονταν ότι ο Υιός δεν είναι απλώς "ὅμοιος" αλλά "ὅμοιος κατά πάντα τῷ Πατρί", και κατά συνέπεια όμοιος και κατά την ουσία. Εκπρόσωποι της παρατάξεως αυτής που είχε εκδηλωθεί ήδη σχεδόν αμέσως μετά τη σύνοδο της Νικαίας, ήσαν ο Ευσέβιος Καισαρείας, για τον οποίο είπαμε προηγουμένως πως δεχόταν ότι ο Υιός είναι "κατά πάντα ομοιότατος τῷ γεγεννηκότι" και ο Κύριλλος Ιεροσολύμων. Ο Κύριλλος δέχεται στις Κατηχήσεις του ότι ο Υιός είναι φυσικός υιός του Πατρός και γι'αυτό είναι "ὅμοιος κατά πάντα τῷ γεννήσαντι". Γεννήθηκε προαιώνια από τον Πατέρα· η γέννησή του όμως δεν είναι διαρκής αλλά συνέβη αἰδια και προαιώνια σαν ανεπανάληπτο και μοναδικό γεγονός. Είναι μαζί με το Άγιο Πνεύμα "της πατρικής θεότητος κοινωνός" και γι' αυτό έχει τις ίδιες ενέργειες με τον Πατέρα. Ο Πατήρ ενεργεί και αποκαλύπτεται πάντοτε διά του Υιού.

Κύριοι όμως ηγέτες της παρατάξεως των Ομοιουσιανών αναδείχθηκαν ο Γεώργιος Λαοδικείας και ο Βασίλειος Αγκύρας με το θεολογικό τους έργο που φέρει τον τίτλο Ὑπομνηματισμός (359), με το οποίο καταπολεμούν τον ιδιότυπο μοναρχιανισμό του Μαρκέλλου Αγκύρας.

(8) Η θεολογική και εκκλησιαστική δραστηριότητα των μερίδων αυτών

Οι Ὅμοιοι με τις συνόδους του 357 και 358 στο Σίρμιο εξέδωσαν δύο σύμβολα, στα οποία σε αντίθεση με τους Ομοιουσιανούς απαγορεύουν ρητά τη χρήση του όρου "ουσία" για να δηλωθεί η σχέση Πατρός και Υιού, γιατί δεν τον θεωρούν βιβλικό Γι' αυτό στο επεξεργασμένο γ΄Σύμβολο του Σισμίου που έγινε δεκτό ως δ΄σύμβολο

(358) υπογραμμίζουν ότι ο Υιός είναι "ὅμοιος τῷ Πατρί κατά πάντα ὡς αἱ Ἅγιαι Γραφαί λέγουσί τε και διδάσκουσι". Σε συνάντηση ανατολικών και δυτικών επισκόπων στη Νίκη της Θράκης (359) διακηρύχθηκε με σύμβολο και πάλι η διδασκαλία των Ομοίων και μάλιστα με τέτοιο τρόπο που υπήρχε κάποια οπισθοδρόμηση σε σχέση με το δ΄σύμβολο του Σιρμίου(358). Ο Υιός χαρακτηριζόταν σε σχέση με τον Πατέρα "ὅμοιος κατά τας γραφάς, οὗ τήν γέννησιν οὐδείς οἶδεν εἰ μή μόνος ὁ γεννήσας αὐτόν Πατήρ". Στη διπλή σύνοδο που συγκλήθηκε κατά το ίδιο έτος στο Αρίμινο της Ιταλίας και στη Σελεύκεια της Ισαυρίας επεκράτησε και πάλι ουσιαστικά η θεολογία των Ομοίων. Παρά το γεγονός ότι η πλειονότητα των επισκόπων του Αριμίνου ήταν Ορθόδοξοι δέχτηκαν το σύμβολο της Νίκης(359). Εξάλλου στη Σελεύκεια της Ισαυρίας στην αρχή υπερίσχυσαν οι Ομοιουσιανοί,τελικά όμως επεκράτησε και εκεί η διδασκαλία των Ομοίων. Τον θρίαμβο όμως της διδασκαλίας των Ομοίων επισφράγισε η σύνοδος της Κων/πόλεως(360), που απαγόρευσε να γίνεται λόγος όχι μόνο για ουσία αλλά και για υποστάσεις κατά την έκφραση της σχέσης Πατρός και Υιού.

Οι Ομοιουσιανοί όμως με ηγέτες τον Βασίλειο Αγκύρας και τον Γεώργιο Λαοδικείας έκαναν αρκετά βήματα προς το μέρος των Ορθοδόξων. Το 358 η σύνοδος της Αγκύρας, στην οποία προήδρευε ο Βασίλειος,δέχτηκε σαφώς την διάκριση μεταξύ Υιού και κτισμάτων,καταδίκασε όμως όσους δέχονταν τον όρο "ὁμοούσιος". Το 359 επίσης οι δύο ηγέτες των Ομοιουσιανών εξέδωσαν,όπως είπαμε, το θεολογικό τους έργο Ὑπομνηματισμός ,το οποίο έχει μεγάλη σημασία από ιστορικοδογματική άποψη. Στο έργο αυτό υπερασπίζεται η χρηση του όρου "ουσία" για την έκφραση της σχέσης Πατρός και Υιού και υπογραμμίζεται ότι η ομοιότητα μεταξύ τους δεν αναφέρεται μόνο στην ενέργεια αλλά και στην ουσία τους.Τονίζεται επίσης ότι ο Πατήρ και ο Υιός αποτελούν δύο υποστάσεις με ξεχωριστές ιδιότητες.Παρόλα αυτά στον Ὑπομνηματισμό δεν έχουμε καμμιά εννοιολογική εμβάθυνση στους όρους ουσία και υπόσταση και κατά συνέπεια καμμιά φιλοσοφική ανάλυση των όρων αυτών, όπως συμβαίνει στους Καππαδόκες.

(9) Προσέγγιση Ομοιουσιανών και Ορθοδόξων

Ο Ιλάριος Πικταβίου που ήταν εξόριστος το 356 στη Μ.Ασία εκτίμησε τη διδασκαλία των Ομοιουσιανών και με το έργο του DE SYNODIS,SEUDE FIDE ORIENTALIUM

(359) προσπάθησε να πείσει τους Ομοιουσιανούς της Ανατολής και τους Ομοουσιανούς της Δύσεως ότι στην πραγματικότητα η διδασκαλία τους είναι κοινή.

Επίσης ο Μ.Αθανάσιος που με το έργο του Περί τῶν γενομένων ἐν Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καί ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων ἀσκεί αυστηρή κριτική κατά των ημιαρειανών δέχεται ότι μόνο η μερίδα των Ομοιουσιανών δεν απέχει ουσιαστικά από την πίστη της Νικαίας. Αφού και αυτοί παρατηρεί ο Αθανάσιος, ομολογούν ότι ο Υιός προέρχεται "ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός...καί μή ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως", ότι δεν είναι κτίσμα αλλά "γνήσιον και φύσει γέννημα", δεν αρνούνται στην πραγματικότητα το "ὁμοούσιος". Παρόλα αυτά όμως τονίζει ότι το "ὁμοούσιος" διαφέρει από το "ὁμοιούσιος", γιατί η λέξη "ὅμοιος" δεν χρησιμοποιείται για τις ουσίες αλλά για τις ποιότητες και τα σχήματα. Μεταξύ των ουσιών δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει ομοιότητα αλλά ταυτότητα.

Η εκκλησιαστική και θεολογική προϋπόθεση για την ένωση Ομοιουσιανών και Ορθοδόξων δημιουργήθηκε με τη σύνοδο της Αλεξανδρείας το 362. Στη σύνοδο αυτή αναγνωρίστηκε ως ορθόδοξη η έκφραση "τρεῖς ὑποστάσεις", που ήταν προσφιλής στους Ομοιουσιανούς, υπό τον όρο όμως ότι δεν θα εκλαμβάνονταν ως τρεις διαφορετικές ουσίες, ώστε να υπάρχει ο κίνδυνος του τριθεϊσμού. Σαν ορθόδοξη επίσης θεωρήθηκε και η φράση "μία υπόσταση" υπό τον όρο όμως ότι θα εκλαμβάνονταν ως ταυτόσημη με την φράση "μία οὐσία". Έτσι υπήρξαν όχι μόνο οι θεολογικές αλλά και οι εκκλησιαστικές προϋποθέσεις για τη διάκριση των όρων ουσία και υπόσταση που θα αναλάβουν λίγο αργότερα οι Καππαδόκες.

8. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΑΓΙΟ ΠΝΕΥΜΑ.

(1) Οι Πνευματομάχοι και η διδασκαλία τους

Αφορμή για την ανάπτυξη της εκκλησιαστικής διδασκαλίας σχετικά με το Άγιο Πνεύμα έδωσε η αμφισβήτηση της θεότητάς του ή και της υποστατικής αυτονομίας του από ορισμένους αιρετικούς, που τους χαρακτηρίζουμε γενικά Πνευματομάχους.

Ήδη κατά την εποχή του Ωριγένη υπήρχαν μερικοί που προέρχονταν προφανώς από τους κύκλους των δυναμικών Μοναρχιανών και χαρακτήριζαν το Άγιο Πνεύμα σαν ανυπόστατη ενέργεια του Θεού. Επιβιώσεις αυτών των τάσεων έχουμε ακόμη και μετά τον

Δ΄αιώνα. Εξάλλου οι Σαβελλιανοί, όπως ειδαμε,θεωρούσαν το ΄Αγιο Πνεύμα ως ένα από τους τρεις τρόπους υπάρξεως του Θεού, με το οποίο ο Θεός ενεργεί και αποκαλύπτεται μέσα στην Εκκλησία κατά την επιτέλεση του σωτηριώδους και αγιαστικού έργου του. Ειδικότερα όμως η αίρεση των Πνευματομάχων, όπως διαμορφώθηκε κατά τον Δ΄αιώνα, έχει τις ρίζες της στην ακραία θεώρηση και ερμηνεία του ωριγένειου σχήματος της υποταγής.Κατά τον Ωριγένη,όπως είπαμε,το Πνεύμα υποτάσσεται στον Υιό, όπως και ο Υιός στον Πατέρα.Την αντίληψη αυτή προεκτείνουν ακόμη περισσότερο οι συνεχιστές του έργου του Ωριγένη στην Αλεξάνδρεια Θεόφραστος και Πιέριος που θεωρούσαν το ΄Αγιο Πνεύμα πολύ κατώτερο από τον Πατέρα και τον Υιό. Την εξώθηση όμως της αντιλήψεως αυτής στα άκρα πραγματοποίησε κυρίως ο ΄Αρειος, που δεν αμφισβήτησε μόνο τη θεότητα του Λόγου αλλά και τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος. Και το ΄Αγιο Πνεύμα αποτελούσε γι'αυτόν κτίσμα και μάλιστα το πρώτο κτίσμα του Υιού. Είναι όμως γνωστό ότι το ενδιαφέρον του στράφηκε κυρίως στην αμφισβήτηση της κατά φύση θεότητας του Λόγου. Με την άρνηση της θεότητας του Λόγου η αρνηση της θεότητας του Πνεύματος θα ήταν πλέον φυσικό επακόλουθο. Γι'αυτό ακριβώς και οι Πατέρες που πολέμησαν τον Αρειανισμό έστρεψαν την προσοχή τους στη διασφάληση της θεότητας του Λόγου. ΄Ετσι εξηγείται γιατί στο σύμβολο της Νικαίας δεν περιλήφθηκε τίποτε που να εκφράζει την πίστη της Καθολικής Εκκλησίας σχετικά με τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος και τη σχέση του με τον Πατέρα και τον Υιό, παρά μόνο η απλή ομολογία στο πρόσωπό του: "Καί εἰς τό "Αγιον Πνεῦμα".

Από τη στιγμή όμως που ο Μακεδόνιος, Ομοιουσιανός επίσκοπος Κων/λεως,χαρακτήρισε το Πνεύμα σαν αγγελοειδές κτισμα και σαν πρώτο και μείζον δημιούργημα του Υιού, το ζήτημα για τη θεότητα του Αγ.Πνεύματος άρχισε να απασχολεί ζωηρότερα την Εκκλησία. Γι'αυτό οι Πνευματομάχοι αυτοί καταδικάστηκαν το 379 στη σύνοδο της Αντιοχείας. Πιθανότατα η σύνδεση της αιρετικής αυτής αντιλήψεως για το ΄Αγιο Πνεύμα με την παράταξη των Ομοιουσιανών οφείλεται στον Ευσέβιο Καισαρείας, που εκπροσωπούσε, όπως είπαμε ήδη,κι αυτός τις θεολογικές απόψεις των Ομοιουσιανών. Και αυτός δεχόταν τη βασική άλλωστε αρειανική άποψη ότι το Πνεύμα δεν είναι "οὔτε Θεός οὔτε Υἱός, ἐπεί μή ἐκ τοῦ Πατρός ὁμοίως τῷ Υἱῷ και αὐτό τήν γένεσιν εἴληφεν ἔν δέ τι τῶν διά τοῦ Υἱοῦ γενομένων τυγχάνει". ΄Οπως γενικότερα η παράταξη των Αρειανών, για να θεμελιώσει και αυτός την άποψή του αυτή στηριζόταν στο χω-

ρίο Ιω. 1,3: "Πάντα δι'αὐτοῦ(δηλ. διά του Λόγου) ἐγένετο καί χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν ἕν ὅ γέγονεν". Θεωρούσε βέβαια ο Ευσέβιος το Αγ.Πνεύμα ασυγκρίτως ανώτερο των αγγελικών πνευμάτων,το έτασσε όμως και αυτό, όπως και τους αγγέλους γύρω στο θρόνο του Θεού. Το έργο του Αγ.Πνεύματος ήταν κατ'αυτόν αγιαστικό, διδασκαλικό και παρακλητικό.

Είναι όμως γεγονός ότι η διδασκαλία αυτή του Ευσεβίου Καισαρείας δεν προκάλεσε ιδιαίτερη εντύπωση στους Ορθοδόξους, όχι μόνο γιατί το ενδιαφέρον τους συγκεντρωνόταν στη διασφάλιση της θεότητας του Λόγου αλλά και γιατί γενικότερα πολλοί Ορθόδοξοι θεωρούσαν τους Ομοιουσιανούς ως αιρετικούς. Όταν όμως οι Ομοιουσιανοί πλησίασαν τους Ορθοδόξους και δέχθηκαν το σύμβολο της Νικαίας, έγινε φανερή η διαφοροποίησή τους από την υπόλοιπη Ορθόδοξη παράταξη σχετικά με το πνευματολογικό ζήτημα. Όταν δηλ. η σύνοδος της Αλεξανδρείας του 362, που έθεσε τις βάσεις της ενώσεως Ομοιουσιανών και Ορθοδόξων, ζήτησε ρητά από μέρους των Ομοιουσιανών την καταδίκη των πνευματομαχικών δοξασιών τους,μια μεγάλη μερίδα Ομοιουσιανών αντέδρασε και σχημάτισε γύρω από τον Μακεδόνιο Κων/λεως ξεχωριστή παράταξη,τους λεγόμενους Πνευματομάχους. Πρέπει βέβαια να τονίσουμε ότι ασφαλώς οι πνευματομαχικές δοξασίες δεν ήταν κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα όλων των Ομοιουσιανών.Έτσι ο Κύριλλος Ιεροσολύμων που ανήκε κι αυτός, όπως είδαμε στην παράταξη των Ομοιουσιανών τονίζει σαφώς στις μυσταγωγικές Κατηχήσεις του τη συναϊδιότητα του Αγ.Πνεύματος με τον Πατέρα και τον Υιό και το ποικίλο έργο του σε ολόκληρη την ιστορία της Θείας Οικονομίας. Παρόλα αυτά όμως η πλειονότητα των Ομοιουσιανών είχε προσχωρήσει στους Πνευματομάχους. Ήδη ο Μ.Αθανάσιος στις Προς Σεραπίωνα επιστολές του αντιμετωπίζει τους Πνευματομάχους της Αιγύπτου που προήλθαν από τους κόλπους των Ομοιουσιανών. Για τους Πνευματομάχους αυτούς πληροφόρησε τον Μ.Αθανάσιο ο Σεραπίων Θμούεως. Οι Πνευματομάχοι της Αιγύπτου στηρίζονταν στο χωρίο Αμώς 4,13: "Ἰδού ἐγώ στερεῶν βροντήν καί κτίζων πνεῦμα", το οποίο ερμήνευαν κατά το δικό τους τρόπο, γι'αυτό και ο Μ.Αθανάσιος τους αποκαλεί ειρωνικά "τροπικούς". Πίστευαν ότι η φράση "κτίζων πνεῦμα" αναφέρεται όχι στη δημιουργία των ανέμων αλλά στο Άγιο Πνεύμα και αποδεικνύει την κτιστότητά του.Έτσι ενώ δέχονταν την θεότητα του Υιού,αρνούνταν την θεότητα του Αγ.Πνεύματος.

Εκτός όμως από τους Πνευματομάχους της Αιγύπτου, που προσπαθούσαν να αποδείξουν την κτιστότητα του Αγ.Πνεύματος με βάση το χωρίο του Αμώς 4,13 και τους οποίους αντιμετωπίζει ο Μ.Αθανάσιος.Πνευματομάχοι ήσαν και οι Ευνομιανοί και οι οπαδοί του Ευσταθίου Σεβαστείας,τους οποίους αντιμετωπίζει ο Μ.Βασίλειος και γενικότερα οι Καππαδόκες Πατέρες. Οι Ευνομιανοί,σαν Αρειανοί που ήσαν,προσπαθούσαν να αποδείξουν την κτιστότητα του Πνεύματος κάνοντας χρήση του χωρίου Ιω.1,3 αλλά και κάποιας συλλογιστικής μεθόδου. Έτσι υποστήριζαν,όπως είδαμε,ότι ολόκληρη η συμπαντική πραγματικότητα διακρίνεται σε τρεις οντολογικές κατηγορίες: στο αγέννητο που προσιδιάζει στον Πατέρα,στο γεννητό που προσιδιάζει στον Υιό και στο κτιστό που προσιδιάζει στα διά του Υιού γενόμενα δημιουργήματα.Αφού λοιπόν,ισχυρίζονταν,το Άγιο Πνεύμα δεν μπορεί να είναι αγέννητο,γιατί τότε θα ήταν Πατήρ, ούτε γεννητό,γιατί τότε θα ήταν Υιός,κατά συνέπεια απομένει να είναι κτιστό.Δίδασκαν βέβαια ότι δεν είναι ισότιμο με τα άλλα δημιουργήματα,γιατί αποτελεί το "πρῶτον καί μεῖζον πάντων καί μόνον τοιοῦτο τοῦ Μονογενοῦς ποίημα".Δέχονταν ότι υστερεί σε θεότητα και δημιουργική δύναμη έναντι του Υιού,αλλά και ότι είναι πλήρες σε αγιαστική και διδασκαλική ενέργεια,προκειμένου να επιτελεί το αγιαστικό και διδασκαλικό έργο του μεταξύ των πιστών.

Οι οπαδοί επίσης του Ευσταθίου Σεβαστείας ακολουθώντας τη θεολογική μέθοδο των Ευνομιανών προσπαθούσαν να αποδείξουν την ετερουσιότητα των τριών θείων προσώπων και κατά συνέπεια την κτιστότητα του Πνεύματος μέσω των διαφορετικών εμπρόθετων προσδιορισμών που απέδιδαν αποκλειστικά στον καθένα πρόσωπο της Αγ.Τριάδος. Έτσι στον Πατέρα απέδιδαν κατ'αποκλειστικότητα το "ἐξ οὗ", στον Υιό το "δι'οὗ" και στο Άγιο Πνεύμα το "ἐν ᾧ", υποστηρίζοντας ότι το "ἐξ οὗ" σημαίνει τον δημιουργό, το "δι'οὗ" τον υπουργό ή το όργανο και το "ἐν ᾧ" τον τόπο ή τον χρόνο. Ο λόγος δηλ. για τον οποίο οι διαφορετικοί εμπρόθετοι προσδιορισμοί σήμαιναν γι' αυτούς την ετερουσιότητα των τριών θείων προσώπων ήταν ότι θεωρούσαν τον Πατέρα ως τον δημιουργό,τον Υιό ως τον υπουργό ή το όργανο της δημιουργίας και το Πνεύμα ως τον τόπο και τον χρόνο της. Με άλλα λόγια το Πνεύμα γι'αυτούς,επειδή δεν είχε δημιουργική ενέργεια,τίποτε δεν προσέφερε στα όντα κατά τη δημιουργία τους εκτός από τον τόπο και τον χρόνο. Από όσα αναφέρει ο Μ.Βασίλειος,φαίνεται ότι οι

Πνευματομάχοι αυτοί στήριζαν τη θεολογική τους μέθοδο όχι στην ταύτιση των ονομάτων με την ουσία των όντων, όπως έκαναν οι Ευνομιανοί, αλλά κυρίως στην αντίληψη της ελληνικής και ειδικότερα της στωϊκής φιλοσοφίας κατά την οποία οι εμπρόθετοι προσδιορισμοί που δηλούν "τά προκαταρκτικά τῶν αἰτίων", "τά συνεργά ἤ συναίτια" και "τά ὧν οὐκ ἄνευ" αναφέρονται σε διαφορετικά κατά την φύση πράγματα. Έχοντας αυτές ακριβώς τις προϋποθέσεις αρνήθηκαν να δεχθούν το νέο δοξολογικό τύπο("Δόξα τῷ Θεῷ καί Πατρί μετά τοῦ Υἱοῦ σύν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ") που εισήγαγε στην επαρχία του ο Μ.Βασίλειος και έμειναν πιστοί στον μέχρι τότε ισχύοντα ("Δόξα τῷ Θεῷ καί Πατρί διά τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι),κατηγορώντας μάλιστα τον Βασίλειο ως νεωτεριστή! Εναντίον τους αναγκάστηκε να γράψει ο Μ.Βασίλειος το σπουδαιότατο από θεολογική άποψη έργο του "Περί Αγίου Πνεύματος".

(2) Η Πνευματολογία των Πατέρων του Δ΄αιώνα.

Πρώτος από τους πατέρες του Δ΄αιώνα που αντιμετώπισε τις κακοδοξίες των Πνευματομάχων και ανέπτυξε την Ορθόδοξη διδασκαλία για το Άγιο Πνεύμα είναι ο Μ.Αθανάσιος.Υπογραμμίζει έναντι των Πνευματομάχων της Αιγύπτου,των Τροπικών,ότι το Άγιο Πνεύμα είναι άκτιστο κατά φύση και "ὁμοούσιο" με τον Πατέρα και τον Υιό. Ο Αθανάσιος είναι ο πρώτος και κύριος πατέρας της Εκκλησίας κατά τον Δ΄αιώνα που χαρακτηρίζει ρητά το Πνεύμα ως "ομοούσιο".Αργότερα,όπως θα δούμε,οι Καππαδόκες Πατέρες συνειδητά αποφεύγουν να χρησιμοποιήσουν ρητά τον χαρακτηρισμό αυτό για το Άγιο Πνεύμα,για να μη δημιουργήσουν νέο σκάνδαλο στην Εκκλησία με την χρήση του όρου αυτού.Εντούτοις όμως διακηρύττουν και αυτοί την ομοουσιότητα του Πνεύματος με τον Πατέρα και τον Υιό μόνο που χρησιμοποιούν άλλους χαρακτηρισμούς.

Το άκτιστο της φύσεως του Αγ.Πνεύματος προσπαθεί να αποδείξει ο Μ.Αθανάσιος χρησιμοποιώντας τις ίδιες θεολογικές μεθόδους που χρησιμοποίησε για την απόδειξη της κατά φύση θεότητας του Υιού. Το Άγιο Πνεύμα,τονίζει,εφόσον λέγεται σαφώς στην Αγία Γραφή ότι "ἐρευνᾷ καί τά βάθη τοῦ Θεοῦ" (2 Κορ. 2,10) δεν είναι δυνατό να είναι κτίσμα.Το κτίσμα δεν είναι σε θέση από τη φύση του να διερευνά τη σκέψη και τη βούληση του Θεού.Επίσης,τονίζει ο Αθανάσιος,ότι το Πνεύμα έχει τις ίδιες ενέργειες με τον Πατέρα και τον Υιό.Συμμετέχει με τα άλλα δύο θεία πρόσω-

πα τόσο κατά τη δημιουργία του κόσμου όσο και κατά τη σωτηριώδη οικονομία. Συμμετέχει μάλιστα κατά τέτοιο τρόπο ώστε χωρίς αυτό να μη είναι δυνατό να εκδηλωθεί καμμιά θεία ενέργεια στον κόσμο. "Ὁ Πατήρ", λέει χαρακτηριστικά ο Μ.Αθανάσιος, "διά τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι ἐνεργεῖ καί δίδωσι τά πάντα". Η ενέργεια του Αγ. Πνεύματος δεν χωρίζεται από την ενέργεια του Πατρός και του Υιού. Όπως ο Πατήρ και ο Υιός, έχει και αυτό δημιουργική ενέργεια και όχι μόνο αγιαστική. Άλλωστε ο αγιασμός δεν είναι αποκλειστικό προνόμιο μόνο του Αγίου Πνεύματος αλλά όλης της Αγίας Τριάδος. "Ἕνα εἶναι τόν ἁγιασμόν τόν ἐκ Πατρός δι'Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ γινόμενον", τονίζει χαρακτηριστικά ο Μ.Αθανάσιος. Γενικότερα λοιπόν η ενέργεια των προσώπων της Αγίας Τριάδος είναι κοινή: "μία...ἡ τῆς Τριάδος ἐνέργεια..." αρχίζει από τον Πατέρα, περνάει από τον Υιό και καταλήγει ενδοτριαδικά στο Άγιο Πνεύμα. Ο Μ.Αθανάσιος είναι ο πρώτος πατέρας της Εκκλησίας που όχι μόνο τόνισε την ενότητα της ενέργειας των προσώπων της Αγίας Τριάδος αλλά υπογράμμισε και τον τρόπο εκδηλώσεως της μιάς αυτής ενέργειάς τους στον κόσμο: "ἐκ Πατρός δι' Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι". Με τον Αθανάσιο καθιερώθηκε η θεώρηση του τρόπου αυτού της εκδηλώσεως των ενεργειών της Αγίας Τριάδος μέσα σ'ολόκληρη την Ορθόδοξη Παράδοση.

Σκοπός βέβαια του Μ.Αθανασίου δεν ήταν απλώς να περιγράφει τον τρόπο εκδηλώσεως της μιάς ενέργειας των προσώπων της Αγίας Τριάδος αλλά να τονίσει μέσω αυτού την ενότητα της ενεργείας τους και τη συμμετοχή και των τριών θείων προσώπων κατά την εκδήλωση της κοινής ενέργείας τους, προκειμένου να αποδείξει έναντι των Πνευματομάχων την ενότητα της ουσίας των τριών θείων προσώπων και κατά συνέπεια το "ὁμοούσιο" του Αγ.Πνεύματος με τον Πατέρα και τον Υιό. Αφού το Άγ.Πνεύμα έχει κοινή ενέργεια με τον Πατέρα και τον Υιό, άρα έχει και την ίδια με αυτούς ουσία.

Στο Πνεύμα επίσης αποδίδονται μέσα στην Αγ.Γραφή τα ίδια ονόματα, όπως Θεός, Κύριος κ.λ.π. που αποδίδονται και στον Πατέρα και τον Υιό, πράγμα που αποδεικνύει την κατά φύση θεότητα και του Αγίου Πνεύματος.

Για να αποδείξει επίσης ο Αθανάσιος το άκτιστο της φύσεως του Πνεύματος προσφεύγει στη θεώρηση του Πνεύματος σαν εικόνας του Υιού, την οποία μάλιστα θεώρηση προσπαθεί να κατοχυρώσει και βιβλικά με βάση το χωρίο Ρωμ. 8,29: "Εἰκών τοῦ Υἱοῦ λέγεται καί ἔστι τό Πνεῦμα· "Οὕς γάρ προέγνω καί προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος

του Υἱοῦ αὐτοῦ". Οὐκοῦν τοῦ Υἱοῦ καί κατ'ἐκείνους ὁμολογουμένου μή εἶναι κτίσματος,οὐκ ἄν εἴη οὐδέ ἡ τούτου εἰκών κτίσμα. 'Οποία γάρ ἄν εἴη ἡ εἰκών,τοιοῦτον ἀνάγκη καί τόν οὗ ἔστιν ἡ εἰκών εἶναι".

'Οπως ο Μ.Αθανάσιος αντιμετώπισε τις πνευματολογικές κακοδοξίες των Τροπικών,έτσι και οι Καππαδόκες Πατέρες και κυρίως ο Μ.Βασίλειος αντιμετώπισαν τις πνευματομαχικές αντιλήψεις των Ευνομιανών και των οπαδών του Ευσταθίου Σεβαστείας.

Τόσο οι Ευνομιανοί όσο και οι οπαδοί του Ευσταθίου Σεβαστείας θεωρούσαν, όπως είδαμε,το 'Αγιο Πνεύμα ως κτίσμα και αρνούνταν τη συμμετοχή του στο έργο της δημιουργίας του κόσμου.Το έργο του Πνεύματος ήταν γι'αυτούς αγιαστικό και διδασκαλικό.Κατά τους Καππαδόκες πατέρες τόσο η ουσία όσο και οι ενέργειες του Αγ.Πνεύματος δεν χωρίζονται από την ουσία και τις ενέργειες του Πατρός και του Υιού. Βέβαια, όπως είπαμε,αποφεύγουν να χαρακτηρίσουν το Πνεύμα ως "ὁμοούσιο" με τον Πατέρα και τον Υιό, το χαρακτηρίζουν όμως και αυτό ως "θεό", "ὁμότιμο" και "ὁμόδοξο" με τα άλλα δύο θεία πρόσωπα και τονίζουν την κατά φύση "κοινωνία" και "οικειότητά " του με αυτά. Για να αποδείξουν το άκτιστο της φύσεως του Πνεύματος χρησιμοποιούν τις ίδιες θεολογικές μεθόδους που χρησιμοποίησε ήδη ο Μ. Αθανάσιος κατά των Αρειανών και των Πνευματομάχων της Αιγύπτου, των Τροπικών. Τονίζουν έναντι των Ευνομιανών και των Πνευματομάχων ότι το Πνεύμα έχει κοινές ενέργειες και κοινά ονόματα με τον Πατέρα και τον Υιό,πράγμα που σημαίνει ότι έχει και κοινή με αυτούς ουσία. Για να αποδείξει μάλιστα ο Μ.Βασίλειος ότι το Πνεύμα δεν υστερεί σε δημιουργική ενέργεια σε σχέση με τον Πατέρα και τον Υιό στηρίζεται στην Π.Διαθήκη και κυρίως σε δύο χωρία της: Γεν. 1,2 και Ψαλμ.32,6. Κατά την αρχή λοιπόν της δημιουργίας του κόσμου σύμφωνα με το χωρίο Γεν. 1,2 το 'Αγ.Πνεύμα "ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος", αποσκοπώντας κατά τον Μ.Βασίλειο στο να καταστήσει ζωογόνο τη φύση του ύδατος.Με τις ενέργειές του "συνέθαλπε" και ζωογονούσε τη φύση των υδάτων,σαν την κλώσσα που μεταδίδει στα αυγά της ζωτική δύναμη. Παρόλα αυτά τονίζει ο Μ.Βασίλειος ότι οι ενέργειες του Αγ.Πνεύματος δεν περιορίζονται μόνο στη ζωογόνηση της φύσης των υδάτων αλλά επεκτείνονται σ'ολόκληρη τη λογική και άλογη κτίση.

Την πιο έξυπνη όμως απόδειξη για την ύπαρξη δημιουργικής ενέργειας στο Αγ. Πνεύμα επιχειρεί ο Μ.Βασίλειος συνδέοντας το έργο του Πνεύματος με το έργο του Υιού κατά τη δημιουργία των αγγέλων. Αν και δεν υπάρχει καμμιά σαφής μαρτυρία στην Αγ.Γραφή για τον τρόπο της δημιουργίας των αγγέλων,ο Βασίλειος αντλεί την επιχειρηματολογία του από το χωρίο Ψαλμ. 32,6("Τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοί ἐστερεώθησαν καί τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν"),το οποίο όπως προηγουμένως και ο Μ.Αθανάσιος,το ερμηνεύει τριαδολογικά. Ο λόγος δηλ. του Κυρίου και το πνεύμα του στόματος αυτού είναι γι'αυτόν αντίστοιχα ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα. Έτσι υπό το πρίσμα της τριαδολογικής ερμηνείας το χωρίο αυτό αποτελεί για τον Βασίλειο σαφή απόδειξη ότι η δημιουργική ενέργεια του Πνεύματος δεν χωρίζεται από τη δημιουργική ενέργεια του Υιού.Και οι δυο τους συνήργησαν από κοινού για τη δημιουργία των ουρανών και των αγγελικών τους δυνάμεων. Όπως ο Λόγος ως δημιουργός δημιούργησε και στερέωσε τους ουρανούς,έτσι και το Άγιο Πνεύμα στερέωσε με τις ενέργειές του τις επουράνιες δυνάμεις στον αγιασμό και στην ηθική τελείωσή τους ήδη από τη στιγμή της δημιουργίας τους.

Αλλά η συνεργασία του Αγ.Πνεύματος με τον Πατέρα και τον Υιό δεν χαρακτηρίζει μόνο το έργο της δημιουργίας,αλλά και το έργο της σωτηριώδους οικονομίας του Θεού για τον κόσμο.Τόσο κατά την εποχή της Παλαιάς όσο και κατά την εποχή της Καινής Διαθήκης συμμετείχε στο έργο της θείας Οικονομίας μαζί με τα άλλα δύο θεία πρόσωπα και το Άγιο Πνεύμα. Όπως ακριβώς,λέει ο Μ.Βασίλειος,είναι αχώριστη η θερμότητα από τη φωτιά και η λάμψη από το φως,έτσι είναι αχώριστες και οι ενέργειες του Θεού από το Άγιο Πνεύμα.Φανερώνονται στον κόσμο μαζί με τις ενέργειες του Πατρός και του Υἱού και καλύπτουν ολόκληρο το έργο της Θείας Οικονομίας.

Η αφετηρία της θεολογικής σκέψεως των Καππαδοκών έναντι των Πνευματομάχων συνδέεται στενά με την προσπάθειά τους να διασφαλίσουν την πραγματικότητα της σωτηρίας και θεώσεως του ανθρώπου.Η άρνηση της θεότητας του Πνεύματος αποτελεί ουσιαστικά άρνηση της σωτηρίας και θεώσεως του ανθρώπου. "Εἰ τοίνυν", υπογραμμίζει ο Μ.Βασίλειος, "ἐν ἡμῖν ὁ Θεός ἐνοικεῖν λέγεται διά τοῦ Πνεύματος,πῶς οὐχί φανερᾶς ἀσεβείας ἐστιν αὐτό τό Πνεῦμα λέγειν ἀμέτοχον τῆς θεότητος; Καί, εἰ θεούς ὀνομάζομεν τούς κατ'ἀρετήν τελείους, ἡ δέ τελείωσις διά τοῦ Πνεύματος, πῶς τό ἑτέρους θεοποιοῦν αὐτό τῆς θεότητος ἀπολείπεται;".

Με πολύ τολμηρότερο και ριζοσπαστικότερο τρόπο εκφράζεται πάνω στο θέμα αυτό και ο Γρηγόριος ο Θεολόγος: "Τολμῶ τι φθέγξασθαι, ὦ Τριάς, καί συγγνώμη τῇ ἀπονοίᾳ· περί ψυχῆς γάρ ὁ κίνδυνος. Εἰκών εἰμι καί αὐτός Θεοῦ, τῆς ἄνω δόξης, εἰ καί κάτω τίθεμαι. Οὐ πείθομαι τῷ ὁμοτίμῳ (δηλ. μέ ἕνα κτίσμα) σφζεσθαι. Εἰ μή Θεός τό Πνεῦμα τό Ἅγιον, θεωθήτω πρῶτον, καί οὕτω θεούτω με τόν ὁμότιμον". Ξεκινώντας λοιπόν από σωτηριολογικές προϋποθέσεις και χρησιμοποιώντας τη θεολογική μεθοδολογία του Μ.Αθανασίου αποδεικνύουν και οι Καππαδόκες ότι το Άγιο Πνεύμα δεν είναι κτίσμα, αλλά "Θεός", "ὁμότιμος και ὁμόδοξος", "συμπροσκυνούμενος και συνδοξαζόμενος" με τον Πατέρα και τον Υιό. Με την Πνευματολογία τους συνέβαλαν αποφασιστικά στη διατύπωση του πνευματολογικού μέρους του συμβόλου της Β΄Οικουμενικής συνόδου.

9. Η ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΤΟΥ Δ΄ΑΙΩΝΑ

Η Τριαδολογία των Πατέρων του Δ΄αιώνα αναπτύχθηκε, όπως είναι φανερές, μέσα στο πλαίσιο της θεολογικής αναμετρήσεώς τους με τους Αρειανούς, τους Ευνομιανούς και τους Πνευματομάχους της εποχής τους. Ανάλογα μάλιστα με τους αιρετικούς που είχαν να αντιμετωπίσουν τόνισαν με ιδιαίτερη έμφαση είτε την ενότητα της ουσίας είτε την ιδιαιτερότητα των προσώπων της Αγ.Τριάδος.

Έτσι ο Μ.Αθανάσιος, επειδή αντιμετώπισε τους Αρειανούς και τους Πνευματομάχους της Αιγύπτου που αμφισβητούσαν αντίστοιχα τη θεότητα είτε του Υιού είτε του Αγ.Πνεύματος, αναγκάστηκε να τονίσει εμφατικά την ενότητα της ουσίας των προσώπων της Αγ.Τριάδος. Αυτό βέβαια δε σημαίνει ότι αγνόησε τελείως την ἰδία ιδιαιτερότητά τους. Δεν επιδόθηκε όμως με ιδιαίτερη φροντίδα στη βαθύτερη διερεύνηση και διεξοδικότερη διατύπωση της ιδιαιτερότητάς τους από αυτήν που απαντά ήδη μέσα στην Αγία Γραφή. Κι αυτό γιατί εκτός από την ιδιομορφία των θεολογικών προβλημάτων που είχε να αντιμετωπίσει, δεχόταν την ταύτιση των όρων "οὐσία" και "ὑπόστασις", ενώ απέφευγε τη χρήση του όρου "πρόσωπον", γιατί φοβόταν μήπως εκληφθεί σαβελλιανικά. Παρόλα αυτά όμως και ο Μ.Αθανάσιος, όπως αργότερα και οι Καππαδόκες, αναφέρθηκε με πολύ απλοϊκότερο βέβαια τρόπο όχι μόνο στην ἰδία αλλά και στην οικονομική ιδιαιτερότητα των προσώπων της Αγ.Τριάδος. Έτσι για να καταστήσει σαφή τη διαφορά του τρόπου υπάρξεως μεταξύ των τριών θείων προσώπων χρησιμοποιεί, βιβλικές κυρίως φράσεις: Ὁ Υἱός εἶναι ο "Λόγος" και η "εικών" του

Θεού Πατρός, το "ἀπαύγασμα τῆς δόξης" και ο "χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεώς" του ή το "γέννημά" του(εφ'όσον είναι Υιός). Το Άγιο Πνεύμα επίσης προέρχεται ("εκπορεύεται") και αυτό από τον Πατέρα δεν νοείται όμως ανεξάρτητα από τον Υιό. Όπως ο Υιός λέγεται στη Γραφή "Λόγος" και "εικών" του Θεού, "ἀλήθεια", "δύναμις" και "σοφία" του Θεού, έτσι και το Πνεύμα ονομάζεται κατά τον Αθανάσιο "Πνεύμα" και "εικών" του Υιού, "Πνεῦμα τῆς ἀληθειας", "Πνεῦμα σοφίας" και "Πνεῦμα δυνάμεως". Την ενότητα και την τριαδικότητα του Θεού παρουσιάζει ο Μ.Αθανάσιος με δύο χαρακτηριστικές εικόνες("παραδείγματα", όπως τις λέει) που προέρχονται μέσα από την Αγ.Γραφή και σχετίζονται μάλιστα με τα πρόσωπα της Αγ.Τριάδος. Όπως η πηγή του ποταμού, ο ποταμός και το νερό, ή όπως η πηγή του φωτός, το απαύγασμά του και το φως του είναι τρία ξεχωριστά πράγματα, αλλά δεν νοούνται το ένα ανεξάρτητα από το άλλο, έτσι συμβαίνει και με τα τρία πρόσωπα της Αγ.Τριάδος: Η τριαδικότητα δεν καταστρέφει την ενότητά τους αλλά ούτε και η ενότητα αναιρεί την τριαδικότητά τους. Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι οι παραπάνω εκφράσεις και εικόνες χρησιμοποιούνται από τον Μ.Αθανάσιο για να δηλώσουν όχι μόνο την αἴδια αλλά και την οικονομική ιδιαιτερότητα των προσώπων της Αγ.Τριάδος,ενώ ταυτόχρονα υπογραμμίζουν την ενότητα της ουσίας και των ενεργειών τους. Έτσι παρά την σαφή έκφραση της τριαδικότητας όχι μόνο δεν θίγεται αλλά υπογραμμίζεται με τρόπο παραστατικό η ενότητα της Αγ.Τριάδος.Αυτό άλλωστε αποτελεί και το βαθύτερο σκοπό της τριαδολογίας του Μ.Αθανασίου: "Τριάς τοίνυν ἁγία και τελεία ἐστίν ἐν Πατρί καί Υἱῷ και ἁγίῳ Πνεύματι θεολογουμένη,οὐδέν ἀλλότριον ἤ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα,οὐδέ ἐκ δημιουργοῦ καί γενητοῦ συνισταμένη,ἀλλ'ὅλη τοῦ κτίζειν καί δημιουργεῖν οὖσα·ὁμοία δέ ἑαυτῇ καί ἀδιαίρετός ἐυτι τῇ φύσει,καί μία ταύτης ἡ ἐνέργεια. Ὁ γάρ Πατήρ διά τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τά πάντα ποιεῖ καί οὕτως ἡ ἑνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σῴζεται·καί οὕτως εἷς Θεός ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κηρύττεται, ὁ ἐπί πάντων,καί διά πάντων,καί ἐν πᾶσιν". Ἐπί πάντων"μέν ὡς Πατήρ,ὡς ἀρχή καί πηγή· διά πάντων'δέ διά τοῦ Λόγου· Ἐν πᾶσι'δέ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ".

Είναι όμως γεγονός ότι παρά την σαφή τριαδολογική διδασκαλία του ο Μ.Αθανάσιος επέμεινε κυρίως στην αἴδια και οικονομική ενότητα των προσώπων της Αγ.Τριάδος και δεν ασχολήθηκε με το πρόβλημα,πως συμβιβάζεται η αἴδια και οικονομική ιδιαιτερότητά τους με την ενότητα της ουσίας και των ενεργειών τους. Η αντιμετώ-

πιση του προβλήματος αυτού και η επίλυσή του μέσα στο πνεύμα μάλιστα της τριαδολογίας του Μ.Αθανασίου είναι έργο των Καππαδοκών πατέρων,Μ.Βασιλείου,Γρηγορίου του Θεολόγου και Γρηγορίου Νύσσης.Με τον τρόπο αυτό οι Καππαδόκες συνέβαλαν στη διαμόρφωση και στην ολοκλήρωση του Τριαδικού δόγματος κατά του Δ΄αιώνα.

Στην προσπάθειά τους αυτή διευκολύνθηκαν πολύ από την διάκριση που έκαναν μεταξύ των όρων "οὐσία" και "ὑπόστασις", που ήσαν, όπως είχαμε πει,για τον Αθανάσιο ταυτόσημοι.Βέβαια είδαμε ότι ο Αθανάσιος στη σύνοδο της Αλεξανδρείας (362) επέτρεψε σαν ορθόδοξη την έκφραση "τρεῖς ὑποστάσεις" υπό τον όρο ότι δεν θα σήμαινε και "τρεῖς οὐσίες"· δεν επιδόθηκε όμως σε καμμιά θεωρητική διερεύνηση της διακρίσεως των όρων "οὐσία" και "ὑπόστασις". Εξάλλου οι Ομοιουσιανοί Βασίλειος Αγκύρας και Γεώργιος Λαοδικείας στο Υπομνηματισμό τους (359) αποκαλούν τον Πατέρα και τον Υιό "ὑποστάσεις" με όμοια ουσία και με ξεχωριστές ιδιότητες,δεν κάνουν όμως καμμιά σημασιολογική ανάλυση και διάκριση των όρων αυτών.

Η διάκριση των όρων αυτών έγινε για πρώτη φορά από τους Καππαδόκες και ειδικότερα από το Μ.Βασίλειο με βάση την διάκριση κοινού και ιδιου των ομοειδών όντων. Στο σημείο αυτό ο Μ.Βασίλειος βοηθήθηκε πολύ από την αριστοτελική διάκριση μεταξύ πρώτης και δεύτερης ουσίας.Κατά τον Αριστοτέλη η "πρώτη οὐσία" εκφράζει τη συγκεκριμένη ατομική ύπαρξη που διακρίνεται από άλλα ομοειδή όντα με βάση τα δικά της ατομικά χαρακτηριστικά(ιδιότητες). Η "δεύτερη οὐσία" είναι για τον Αριστοτέλη το κοινό υλικό υποκείμενο των ομοειδών όντων.

Η "πρώτη οὐσία" δηλ. του Αριστοτέλη χαρακτηρίζεται από τους Καππαδόκες "ὑπόσταση", ενώ η δεύτερη ουσία χαρακτηρίζεται απλά "οὐσία". Τη διάκριση ουσίας και υποστάσεως ορίζει ο Μ.Βασίλειος ως εξής: "Ὃν λόγον ἔχει τό κοινόν πρός τό ἴδιον, τοῦτον ἔχει η οὐσία πρός τήν ὑπόστασιν. Ἕκαστος γάρ ἡμῶν καί τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καί τοῖς περί αὐτόν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνά ἐστι καί ὁ δεῖνα". Προκειμένου λοιπόν για τα πρόσωπα της Αγ.Τριάδος η ουσία αποτελεί το κοινό τους "ὑποκείμενο",ενώ οι υποστάσεις αποτελούν τα ξεχωριστά πρόσωπα που μετέχουν στο κοινό της ουσίας, διακρίνονται όμως το καθένα με τη δική του ξεχωριστή ιδιότητα: ὁ Πατήρ είναι αγέννητος,ο Υιός γεννητός και το Πνεύμα ἐκπορευτό.Οι ιδιότητες αυτές που χαρακτηρίζουν αἰδια τις υποστάσεις της Αγ.Τριάδος ή,όπως λέγονται συχνά,

"ὑποστατικά ἰδώματα" υπήρξαν για τους Καππαδόκες η βάση,πάνω στην οποία θεμελίωσαν τη διάκριση "οὐσίας" και "ὑποστάσεως" στην Αγ.Τριάδα.Έτσι ολόκληρη η Τριαδολογία των Καππαδοκών συνυφαίνεται γύρω από τη βασική τους αρχή ότι στην Αγ.Τριάδα υπάρχει μια ουσία και τρεις υποστάσεις,που διακρίνονται μεταξύ τους από τα διαφορετικά υποστατικά ιδιώματα.

Είναι χαρακτηριστικό ότι τα υποστατικά αυτά ιδιώματα κατά τους Καππαδόκες δεν συμβάλλουν μόνο στη διάκριση ουσίας και υποστάσεως αλλά δηλώνουν και τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως των τριών θείων υποστάσεων,ενώ παράλληλα υπογραμμίζουν την κατ' ουσία σχέση μεταξύ τους. Έτσι ο Πατήρ είναι αυτός που υπάρχει "ἀγεννήτως", ο Υιός αυτός που υπάρχει "γεννητῶς" από τον Πατέρα και το Άγιο Πνεύμα είναι αυτό που υπάρχει "ἐκπορευτῶς" επίσης από τον Πατέρα.

Ειδικότερα τα υποστατικά ιδιώματα της Αγίας Τριάδος είναι κατά τον Μ.Βασίλειο το "αγέννητο" ή η "πατρότης" για τον Πατέρα, το "γεννητό" ή η "υἱότης" για τον Υιό και το "ἁγιασμός" ή "ἁγιαστική δύναμις" για το Άγιο Πνεύμα. Εδώ όμως υπάρχει κάποιο πρόβλημα: Αν και τα πιο πάνω υποστατικά ιδιώματα του Πατρός και του Υιού δηλώνουν όχι μόνον τον ιδιαίτερο τρόπο της υπάρξεώς τους, αλλά και την κατ'ουσίαν σχέση τους, το ιδίωμα του Πνεύματος,όπως το καθορίζει ο Μ.Βασίλειος,όχι μόνο δεν μπορεί να δηλώσει τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως του Πνεύματος αλλά ούτε και να παραστήσει σαφώς την κατ'ουσία σχέση του με τον Πατέρα.Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ο Μ.Βασίλειος καθορίζει τα υποστατικά ιδιώματα των προσώπων της Αγίας Τριάδος με βάση τα υποστατικά τους ονόματα. Όπως από τα υποστατικά ονόματα Πατήρ και Υιός βγάζει τα υποστατικά ιδιώματά τους "ἀγέννητο" ἡ "πατρότης", και "γεννητό" η "υἱότης", έτσι και από το υποστατικό όνομα Άγιο Πνεύμα βγάζει το υποστατικό του ιδίωμα "ἁγιασμός" ἡ "ἁγιαστική δύναμις". Το γεγονός ότι μόνο το Άγιο Πνεύμα από τις τρεις θείες υποστάσεις ονομάζεται "Άγιο", αν και είναι φύσει άγιοι και ο Πατήρ και ο Υιός,φαίνεται ότι υπήρξε για το Βασίλειο καθοριστικό του ιδιαίτερου υποστατικού γνωρίσματος του Πνεύματος.Πάντως από τα τρία υποστατικά ιδιώματα είναι, όπως είπαμε,το μόνο που αδυνατεί όχι μόνο να δηλώσει τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως της υποστάσεως στην οποία αναφέρεται αλλά ούτε και να παραστήσει σαφώς την κατ'ουσία σχέση της υποστάσεως αυτής δηλ.(του Αγίου Πνεύματος) με τον Πατέρα.Αυτά όμως δεν έμειναν για τον Βασίλειο ακαθόριστα. Την αδυναμία του υποστατικού αυτού ιδιώματος του Πνεύματος φρόντισε ο Βασίλειος να την αναπληρώσει με βάση τα βιβλικά χωρία Ιω.15,26, και Ψαλμ. 32,6, με τα

οποία όχι μόνο παρέστησε σαφώς την κατ'ουσία σχέση του Πνεύματος με τον Πατέρα, αλλά καθόρισε και τον ιδιαίτερο τρόπο της υπάρξεώς του,αν και τόνισε ότι όπως και ο τρόπος της υπάρξεως του Υιού, είναι και αυτός άγνωστος και άρρητος. Έτσι στηριζόμενος στη λέξη "ἐκπορεύεται" του χωρίου Ιω.15,26, την οποία συσχετίζει με τη φράση "τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ(ἐνν.του Κυρίου)" του χωρίου Ψαλμ.32, 6, τονίζει ότι και το Άγιο Πνεύμα προέρχεται ("ἐκπορεύεται") από τον Πατέρα, όχι όμως "γεννητῶς", όπως ο Υιός,αλλά "ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ(ενν.τοῦ Πατρός)". Έτσι αν και το "ἐκπορεύεται" δεν σημαίνει για τον Βασίλειο τίποτε περισσότερο από το "προέρχεται", και κατά συνέπειαν δεν το θεωρεί σαν τεχνικό όρο που να δηλώνει το υποστατικό ιδίωμα του Πνεύματος, η ερμηνεία όμως που έκανε στο "εκπορεύεται" με τη φράση "ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ" δημιούργησε όλες τις προϋποθέσεις, για να γίνει το "ἐκπορεύεται" (και το "ἐκπορευτό") από τους άλλους δύο Καππαδόκες και κυρίως από τον Γρηγόριο Θεολόγο τεχνικός όρος που να δηλώνει το υποστατικό ιδίωμα του Πνεύματος,εκφράζοντας όχι μόνο τον ιδιαίτερο τρόπο της υπάρξεώς του αλλά και την κατ'ουσία σχέση του με τον Πατέρα.

Για τον Γρηγόριο Θεολόγο,όπως επίσης και για τον Γρηγόριο Νύσσης τα υποστατικά ιδιώματα αγέννητο,γεννητό,εκπορευτό είναι "ἀκοινώνητα" και γι'αυτό διασώζουν "τό ἀσύγχητον...τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν τῇ μιᾷ φύσει τε καί ἀξίᾳ τῆς θεότητος. Αποκλειστικό υποστατικό ιδίωμα του Πατρός,λέει ο Γρηγόριος Θεολόγος,είναι η "αγεννησία", του Υιού η "γέννησις" και του Πνεύματος η "ἔκπεμψις"(=ἐκπόρευσις). Ο Πατέρας ως αγέννητος είναι η μοναδική πηγή και αιτία της θεότητας είναι αυτός που ἀΐδια γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα.Ο Υιός είναι το ἀΐδιο γέννημα του Πατέρα,ενώ το Πνεύμα είναι το ἀΐδια εκπορευόμενο από τον Πατέρα.Η ενότητα της Αγίας Τριάδος δεν οφείλεται κατά τους Καππαδόκες απλώς στην ενότητα της ουσίας ή και των ενεργειών των τριών θείων υποστάσεων αλλά κυρίως και κατ' εξοχή στην ύπαρξη μιας αρχής και αιτίας στη θεότητα,που είναι ο Πατήρ. Αυτός είναι η αιτία της ενότητας της ουσίας και της ενότητας των ενεργειών στην Αγία Τριάδα. Μ'αυτόν τόν τρόπο διασφαλίζουν οι Καππαδόκες τη μοναρχία στη θεότητα και αποφεύγουν τον τριθεϊσμό.

Κατά τους Καππαδόκες,η ορθόδοξη διδασκαλία για την Αγία Τριάδα βρίσκεται μεταξύ Ειδωλολατρείας και Ιουδαϊσμού,μεταξύ Αρειανισμού και Σαβελλινιασμού. Η

χριστιανική θεότητα, λέει ο Γρηγόριος ο Θεολόγος,δεν είναι ούτε στενή, όπως στον Ιουδαϊσμό, ούτε πλατειά, όπως στην Ειδωλολατρεία, δεν έχει ούτε συνηρημένες τις τρεις υποστάσεις ουσιαστικά σε μία,όπως στο Σαβελλιανισμό,ούτε διασπασμένη την μία ουσία τους άκτιστη και κτιστή,όπως στον Αρειανισμό,γιατί είναι "Μονάς ἐν Τριάδι καί Τριάς ἐν Μονάδι". Είναι η τέλεια και πλούσια μονάδα,που φανερώνει τον πλούτο και την τελειότητά της στην Τριάδα των θείων υποστάσεων. Η ενότητα και η τριαδικότητα των θείων υποστάσεων συνδέονται κατά τέτοιο τρόπο στους Καππαδόκες, ώστε να μη μπορεί να νοηθεί η ενότητα ανεξάρτητα από την τριαδικότητα,όπως επίσης και η τριαδικότητα ανεξάρτητα από την ενότητα. Κι αυτό γιατί στην Αγ.Τριάδα από τη μια μεριά υπάρχει κοινωνία των τριών θείων υποστάσεων κατά την ουσία και από την άλλη μεριά υπάρχει διάκριση κατά τα υποστατικά τους ιδιώματα.Όπως λέει επιγραμματικά ο Γρηγόριος Θεολόγος "Ἓν τά τρία τῇ Θεότητι καί τό Ἓν τρία ταῖς ἰδιότησι". Αλλά η ενότητα και η τριαδικότητα δεν χαρακτηρίζουν κατά τους Καππαδόκες μόνο την αἰδια ύπαρξη της Αγ.Τριάδος αλλά και την οικονομική της φανέρωση. Όπως η αἰδια ύπαρξη της Αγ.Τριάδος χαρακτηρίζεται από μία ουσία και τρεις υποστάσεις έτσι και η οικονομική φανέρωσή της χαρακτηρίζεται από μία ενέργεια και τρία ιδιαίτερα έργα που προσιδιάζουν στις τρεις υποστάσεις της.Κατά την εκδήλωση δηλ. της μιάς ενέργειας των υποστάσεων της Αγίας Τριάδος κάθε υπόσταση επιτελεί ένα ιδιαίτερο έργο.Όπως διδάσκουν ο Μ.Βασίλειος και ο Γρηγόριος Νύσσης,ο Πατήρ ενεργεί ως η προκαταρκτική αιτία των όντων,ο Υιός ως η δημιουργική αιτία και το Αγ.Πνεύμα ως η τελειωτική αιτία.Συνδέοντας μάλιστα οι δύο Καππαδόκες αδελφοί το αθανασιανό σχήμα,με το οποίο εκφράζεται η ενδοτριαδική πορεία καθόδου των θείων ενεργειών στον κόσμο("ἐκ Πατρός δι'Υἱοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι"),με την ιδιαιτερότητα του έργου που επιτελούν οι υποστάσεις της Αγ.Τριάδος κατά την εκδήλωση της κοινής (μιάς) ενέργειάς τους,διδάσκουν ότι η θεία ενέργεια κατερχόμενη στον κόσμο "ἀφορμᾶται ἐκ Πατρός", "πρόεισι διά τοῦ Υἱοῦ" και "τελειοῦται ἐν ἁγίῳ Πνεύματι".

Την ενότητα της ενέργειας και την ιδιαιτερότητα των έργων των υποστάσεων της Αγ.Τριάδος ο Γρηγόριος Θεολόγος εκφράζει με κάπως διαφορετικό τρόπο.Ο Πατήρ,λέγει,ενεργεί ως "δημιουργός", ο Υιός ως "συνεργός" και το Αγ.Πνεύμα ως "λειτουργός". Σημασία όμως στην προκειμένη περίπτωση έχει το γεγονός ότι και οι τρεις

Καππαδόκες διδάσκουν ότι στην Αγ.Τριάδα, όπως υπάρχει ενότητα ουσίας, υπάρχει και ενότητα ενέργειας και, όπως υπάρχει ιδιαιτερότητα των υποστάσεων, υπάρχει και ιδιαιτερότητα των έργων τους κατά την εκδήλωση της κοινής τους ενέργειας. Και, όπως η ενότητα της ουσίας δεν διασπάται από την ιδιαιτερότητα των υποστάσεων, έτσι και η ενότητα της ενέργειας δεν διασπάται από την ιδιαιτερότητα των έργων τους. Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι για τους Καππαδόκες η αΐδια ενότητα της ουσίας εκφαίνεται κατά κάποιο τρόπο οικονομικά στην ενότητα της ενέργειας των υποστάσεων της Αγ.Τριάδος, ενώ η αΐδια ιδιαιτερότητα των υποστάσεων εκφαίνεται στην ιδιαιτερότητα των έργων τους. Όπως λοιπόν γίνεται φανερό, η διάκριση μεταξύ "κοινοῦ" και "ἰδίου" δεν χαρακτηρίζει κατά τους Καππαδόκες μόνο την αΐδια ύπαρξη της Αγ.Τριάδος αλλά και την οικονομική της φανέρωση και μάλιστα κατά τέτοιο τρόπο ώστε να υπάρχει απόλυτη αντιστοιχία μεταξύ αΐδιας και οικονομικής Τριάδος.

IO. Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΚΑΤΟΧΥΡΩΣΗ ΤΟΥ ΤΡΙΑΔΙΚΟΥ ΔΟΓΜΑΤΟΣ ΚΑΤΑ ΤΗ Β΄ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΣΥΝΟΔΟ(381)

(1) Η οικουμενικότητα της Β΄Οικουμενικής Συνόδου.

Στην επικράτηση των αρειανικών και πνευματομαχικών κακοδοξιών έθεσε τέρμα ο Μ.Θεοδόσιος. Το 381 συγκάλεσε στην Κων/πολη τη Β΄Οικουμενική Σύνοδο σαν γενική σύνοδο μόνο του ανατολικού κράτους, γιατί ακόμη δεν ήταν μονοκράτορας. Στη σύνοδο ήταν παρών ο αυτοκράτορας και έλαβαν μέρος 150 επίσκοποι, μεταξύ των οποίων και επίσκοποι του Ανατολικού Ιλλυρικού που ανήκε εκκλησιαστικά στη Δύση. Παρόλα αυτά όμως η σύνοδος δεν αναγνωρίστηκε αμέσως σαν οικουμενική. Βέβαια είναι γεγονός ότι μετά από ένα έτος, το 382, η σύνοδος της Κων/λεως που επιβεβαίωσε τις αποφάσεις της συνόδου το 381, την αποκαλεί "οἰκουμενική", όχι όμως με τη θεολογική σημασία που απέκτησε αργότερα ο όρος αλλά με την γεωγραφική και πολιτική σημασία που είχε ασφαλώς ο όρος κατά τον Δ΄αιώνα. Ο όρος δηλ. "οἰκουμενική σύνοδος" σήμαινε τότε τη σύνοδο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. "Οἰκουμενική" χαρακτηριζόταν στους ρωμαϊκούς χρόνους η ρωμαϊκή αυτοκρατορία(Βλ. Λουκ.2,1: "ἐξῆλθε δόγμα παρά Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τήν οἰκουμένην"). Οικουμενικό χαρακτήρα απέκτησε η σύνοδος της Κων/λεως ύστερα από 70 χρόνια στη Χαλκηδόνα κα-

τά την Δ΄Οικουμενική σύνοδο (451). Γι'αυτό ακριβώς η Γ΄Οικουμενική σύνοδος(431) αναφέρει μόνο την Α΄Οικουμενική,ενώ η ληστρική (449) αναφέρει μόνο την πρώτη και την τρίτη, την οποία μάλιστα ονομάζει "δευτέραν". Στη Δύση μάλιστα η οικουμενικότητα της συνόδου της Κων/λεως (381) αναγνωρίστηκε επίσημα το 591 με τη συνοδική επιστολή του πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου,όπου προτρέπει να αποδεχόμαστε και να τιμούμε τις τέσσερις συνόδους (δηλ. της Νικαίας,της Κων/λεως,της Εφέσου και της Χαλκηδόνας) όπως τα τέσσερα βιβλία του ιερού Ευαγγελίου". Παρόλα αυτά όμως η εκ των υστέρων αναγνώριση της οικουμενικότητας της συνόδου της Κων/λεως(381) δεν μειώνει ούτε στο ελάχιστο την οικουμενική αξία και σπουδαιότητα της συνόδου. Σημασία δεν έχει αν μια σύνοδος συγκαλείται ή αυτοχαρακτηρίζεται σαν οικουμενική·σημασία έχει αν γίνεται αποδεκτή ως οικουμενική από τη συνείδηση του πληρώματος της/Εκκλησίας. Έτσι στην ιστορία της Εκκλησίας παρατηρούμε το φαινόμενο να μην έχουν αναγνωρισθεί από τη συνείδηση του εκκλησιαστικού πληρώματος ως οικουμενικές οι σύνοδοι λ.χ. της Σαρδικής (343) και της Εφέσου(ληστρική-449) που είχαν συγκληθεί ως οικουμενικές,ενώ αντίθετα η Β΄Οικουμενική καθώς επίσης και η Ε΄Οικουμενική σύνοδος(553) που δεν είχαν συγκληθεί ως οικουμενικές αλλά μόνο ως γενικές σύνοδοι του ανατολικού κράτους,αναγνωρίσθηκαν και από τις εκκλησίες της Δύσεως δηλ. από ολόκληρη την συνείδηση της Εκκλησίας και θεωρήθηκαν ως οικουμενικές.

Με άλλα λόγια κριτήριο της αναγνωρίσεως μιας συνόδου ως οικουμενικής σύμφωνα με την ορθόδοξη παράδοση δεν είναι ούτε ο αυτοχαρακτηρισμός της συνόδου ως οικουμενικής ούτε ορισμένες σχετικές με τη σύνοδο ιστορικές συνθήκες(λ.χ. σύγκληση από τον αυτοκράτορα ή παρουσία του αυτοκράτορα κλπ.) αλλά η αποδοχή της συνόδου ως οικουμενικής από τη συνείδηση του πληρώματος της Εκκλησίας.Το κριτήριο αυτό εκφράζει και δικαιώνει απόλυτα όχι μόνο τον δημοκρατικό αλλά και τον αγιοπνευματικό χαρακτήρα της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

(2) Το Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως

Η Β΄Οικουμενική Σύνοδος, όπως η σύνοδος της Νικαίας,συνέταξε σύμβολο,που καθιερώθηκε ως Σύμβολο Νικαίας-Κων/λεως. Την προέλευση του συμβόλου αυτού από τη σύνοδο της Κων/λεως(381) αμφισβητήθηκε ο A.HARNACK, οι απόψεις του όμως αποκρού-

στηκαν με πολύ ισχυρή επιχειρηματολογία όχι μόνο από Ορθοδόξους ερευνητές, όπως οι δικοί μας Χρυσόστομος Παπαδόπουλος και Ιωάννης Καρμίρης,αλλά και από Προτεστάντες,όπως ο E.SCHWARTZ και τελευταία ο A.M.RITTER. Κατά τον RITTER η σύνοδος της Κων/λεως πράγματι συνέταξε σύμβολο,αλλά δεν είχε τη γνώμη ότι με αυτό προσέθετε κάτι καινούργιο,αντίθετο με την πίστη της Νικαίας και πολύ περισσότερο δεν σκόπευε να αντικαταστήσει με αυτό το σύμβολο της Νικαίας.Πολύ περισσότερο πρόθεσή της θα πρέπει να ήταν να ανανεώσει την νικαϊκή πίστη έναντι των Αρειανών και Ημιαρειανών. Ειδικότερα μάλιστα κύριος σκοπός του συμβόλου της συνόδου ήταν κατά τον RITTER η αντιμετώπιση των Πνευματομάχων και σ'αυτό ακριβώς αποσκοπούσε η σχετικά εκτενής προσθήκη που έκαναν οι πατέρες της συνόδου στο γ΄ άρθρο του συμβόλου της Νικαίας που αναφέρεται στο Άγιο Πνεύμα.Ο Ιω.Καρμίρης επίσης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι "ἡ Β΄Οικουμενική Σύνοδος δεν συνέταξεν εξ υπαρχής νέον ίδιον σύμβολον,διάφορον του της Νικαίας,αλλ'απλώς αναγνωρίσασα, αποκατέστησε και επεκύρωσε και εσφράγισε το Σύμβολο της Νικαίας,αφού ανεμόρφωσεν αυτό και ιδία διηύρηνε το τρίτον μέρος αυτού περί Αγίου Πνεύματος και προσέθηκε τα εν τέλει άρθρα περί Εκκλησίας,βαπτίσματος,αναστάσεως και αιωνίου ζωής...". Αντίθετα ο Β.Στεφανίδης,γράφοντας βέβαια πριν από τον Καρμίρη και τον RITTER, δεν δέχεται την γνώμη ότι "το σύμβολον τούτο είναι το σύμβολον της Νικαίας μετά μόνης της διαφοράς ότι εν τέλει προσετέθη το περί Αγίου Πνεύματος άρθρον",διότι, όπως πιστεύει, "απλή σύγκρισις των δύο συμβόλων δεικνύει ότι υπάρχουσι διαφοραί καθ'όλην την έκτασιν αυτών". Κατά τον Στεφανίδη είναι απίθανο ότι η σύνοδος της Κων/λεως θέλησε να τροποποιήσει το σύμβολο της Νικαίας,γιατί δεν είχε συγκληθεί από την αρχή σαν οικουμενική. Έπειτα με τον πρώτο κανόνα της όρισε να μη παραμερισθεί και αχρηστευθεί το σύμβολο της Νικαίας.Αν η σύνοδος είχε τροποποιήσει το σύμβολο της Νικαίας,για να πετύχει επηυξημένη και βελτιωμένη έκδοσή του,ασφαλώς δεν θα συνέτασσε τον κανόνα αυτό. "Διά τούτο",καταλήγει ο Στεφανίδης, "είναι πιθανώτερον, ότι η σύνοδος της Κων/λεως,έχουσα να καταπολεμήση συγχρόνους αιρέσεις και μη θέλουσα να θίξη το σύμβολον της Νικαίας,ηναγκάσθη να συντάξη ιδιαίτερον σύμβολον,ίνα δε μη νομισθή ότι δια του συμβόλου αυτής ετίθετο εις αχρηστίαν το σύμβολον της Νικαίας,συνέταξε τον πρώτον κανόνα".

Σήμερα στη σύγχρονη έρευνα επικρατεί κυρίως η παραπάνω άποψη του RITTER,που

όπως είδαμε, σχεδόν συμφωνεί με την άποψη που είχε διατυπώσει νωρίτερα ο Ιω. Καρμίρης.

Για να γίνουν εμφανείς οι ομοιότητες και οι διαφορές μεταξύ των δύο συμβόλων θα παραθέσουμε αμέσως τα δύο αυτά σύμβολα κατ' αντιπαραβολή, υπογραμμίζοντας μόνο τα σημεία εκείνα στα οποία διαφέρουν.

Σ ύ μ β ο λ ο ν Ν ι κ α ί α ς	Σ ύ μ β ο λ ο ν Κ ω ν / π ό λ ε ω ς
Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα,	Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα, παντο-
παντοκράτορα,	κράτορα
πάντων ὁρατῶν τε καί ἀοράτων ποιητήν.	ποιητήν οὐρανοῦ καί γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καί ἀοράτων.
Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν	Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ,	τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ
γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρός μονογενῆ,	τόν μονογενῆ, τόν ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα
τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός.	πρό πάντων τῶν αἰώνων.
Θεόν ἐκ Θεοῦ,	
φῶς ἐκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ	φῶς ἐκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθι-
ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,	νοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῶ Πατρί, δι' οὗ τά πάντα	ὁμοούσιον τῶ Πατρί, δι' οὗ τά πάντα
ἐγένετο,	ἐγένετο·
τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐν τῇ γῇ·	
τόν δι' ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καί διά	τόν δι' ἡμᾶς τούς ἀνθρώπους καί διά
τήν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα	τήν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα
	ἐκ τῶν οὐρανῶν
καί σαρκωθέντα	καί σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί
	Μαρίας τῆς παρθένου καί
(καί) ἐνανθρωπήσαντα,	ἐνανθρωπήσαντα,
	σταυρωθέντα τε ὑπέρ ἡμῶν ἐπί Ποντίου
παθόντα	Πιλάτου καί παθόντα καί ταφέντα,
καί ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,	καί ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατά τας
	γραφάς
ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς,	καί ἀνελθόντα εἰς τούς οὐρανούς

καί ἐρχόμενον
κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς

Καί εἰς τό ἅγιον Πνεῦμα.

καί καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός,
καί πάλιν ἐρχόμενον μετά δόξης
κρῖναι ζῶντας καί νεκρούς,
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.
Καί εἰς τό Πνεῦμα τό ἅγιον, τό κύριον,
τό ζωοποιόν, τό ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον, τό σύν Πατρί καί Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καί συνδοξαζόμενον, τό λαλῆσαν διά τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικήν καί ἀποστολικήν Ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καί ζωήν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος· ἀμήν.

Τούς δέ λέγοντας, "ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν", καί "πρίν γεννηθῆναι οὐκ ἦν", καί ὅτι "ἐξ οὐκ ὄντων" ἐγένετο, ἤ "ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως" ἤ "οὐσίας" φάσκοντας εἶναι, ἤ "κτιστόν" ἤ "τρεπτόν" ἤ "ἀλλοιωτόν" τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ Καθολική καί Ἀποστολική Ἐκκλησία.

Αναφερόμενοι στις κυριότερες προσθήκες και τροποποιήσεις που περιέχει το σύμβολο της Κων/λεως έχουμε να παρατηρήσουμε τα εξής:

Κατ'αρχήν η προσθήκη "(ποιητήν) οὐρανοῦ καί γῆς" στο άρθρο που αναφέρεται στο Θεό Πατέρα μπορεί να εξηγηθεί κάλλιστα ως τροποποίηση της φράσεως "τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐν τῇ γῇ" που υπάρχει ήδη στο χριστολογικό άρθρο μόνο του συμβόλου της Νικαίας. Ο Ιω.Καρμίρης πιστεύει ότι η προσθήκη αυτή έγινε "κατά τῶν Μαρκιωνιτῶν, τῶν Μανιχαίων καί ἰδίως τοῦ Ἑρμογένους, δεχομένου τήν ὕλην ὡς αἰωνίαν". Όπως όμως είπαμε, δεν πρόκειται για προσθήκη αλλά για τροποποίηση υπάρχουσας ήδη φράσεως στο σύμβολο της Νικαίας και μεταφοράς της από το δεύτερο άρθρο του συμβό-

λου αυτού στο πρώτο άρθρο του συμβόλου της Κων/λεως. Κατά συνέπεια η μεταβολή αυτή έγινε μάλλον για λόγους φιλολογικούς και όχι θεολογικούς. Άλλωστε,όπως παρατηρεί και ο RITTER, ο οποίος επίσης δεν δέχεται τη θεολογική σκοπιμότητα της μεταβολής αυτής,την εποχή της Β΄Οικουμενικής Συνόδου δεν βρισκόταν στην επικαιρότητα η γνωστική διαρχία.

Οι προσθήκες επίσης των φράσεων "πρό πάντων τῶν αἰώνων" στο δεύτερο άρθρο του συμβόλου, "καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός" καί "οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος" στρέφονται πιθανότατα κυρίως κατά του Μαρκέλλου Αγκύρας και του μαθητή του Φωτεινού Σιρμίου,που ήσαν, όπως είδαμε,ιδιότυποι μοναρχιανοί. Ο RITTER πιστεύει ότι οι προσθήκες αυτές δεν πρέπει να θεωρηθούν ότι έγιναν σκόπιμα, για να αντιμετωπισθεί η διδασκαλία του Μαρκέλλου και του Φωτεινού, γιατί παρόμοιες φράσεις βρίσκουμε και σε άλλα σύμβολα της εποχής ή και αρχαιότερα. Το ζήτημα όμως,νομίζουμε δεν είναι ότι υπήρχαν παρόμοιες φράσεις και σε άλλα σύμβολα· το ζήτημα είναι γιατί οι φράσεις αυτές έγιναν αποδεκτές στο σύμβολο της Κων/πόλεως. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν θα πρέπει να είναι άσχετη με τον αναθεματισμό της αιρέσεως "τῶν Μαρκελλιανῶν καί τῶν Φωτεινιανῶν" που περιέχεται στόν πρώτο κανόνα της συνόδου.

Η προσθήκη επίσης της φράσεως "ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου" θεωρείται ήδη από πατέρες των αρχών του Ε΄αιώνα, όπως ο Θεοδώρητος και ο Διογένης Κυζίκου ότι στρέφονται εναντίον του Απολλιναρίου. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι όταν κατά την Δ΄Οικουμενική Σύνοδο (451) αναγνώστηκε η ομολογία του Ευτυχή που περιείχε μόνο το σύμβολο της Νικαίας ο Διογένης Κυζίκου διαμαρτυρήθηκε λέγοντας ότι ο Ευτυχής"δολερῶς προσέταξε τήν ἐν Νικαίᾳ τῶν ἁγίων πατέρων σύνοδον· ἐδέξατο δέ(ἐνν.το σύμβολον της Νικαίας) προσθήκας παρά τῶν ἁγίων Πατέρων διά τήν ἔννοιαν τήν κακήν 'Απολιναρίου...καί προστέθειται τῷ συμβόλῳ τῶν ἁγίων πατέρων... σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου. Τοῦτο γάρ παρέλιπεν Εὐτυχής ὡς 'Απολιναριστής· καί 'Απολινάριος γάρ δέχεται τήν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον, κατά τήν οἰκείαν παρανομίαν ἐκλαμβάνων τό ρητόν·καί φεύγει τό 'Εκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου, ἵνα πανταχοῦ μή τήν ἕνωσιν τῆς σαρκός ὁμολογήσῃ.Οἱ γάρ ἅγιοι πατέρες οἱ μετά ταῦτα,τό ἐσαρκώθη,ὅ εἶπον οἱ ἅγιοι ἐν Νικαίᾳ πατέρες, ἐσαφήνισαν εἰπόντες,'Εκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου".

Ο RITTER και πάλι πιστεύει ότι προσθήκη αυτή δεν στρέφεται κατά του Απολιναρισμού. Η σύνοδος,υποστηρίζει,μόνο μία αίρεση είχε να αντιμετωπίσει,των Πνευματομάχων και γι'αυτό μία είναι η προσθήκη που εξυπηρετούσε τον κύριο δογματικό σκοπό της συνόδου: αυτή που αναφέρεται στο Άγιο Πνεύμα.Η γνώμη ότι η παραπάνω προσθήκη έγινε για να αντιμετωπισθεί ο Απολιναρισμός προέρχεται κατά τον RITTER από μεταγενέστερη παράδοση που βρίσκουμε ήδη στην Δ΄Οικουμενική Σύνοδο.Πιστεύουμε όμως ότι η παράδοση αυτή, 70 χρόνια μετά την Β΄Οικ.Σύνοδο,δεν πρέπει να είναι αυθαίρετη αλλά απηχεί πράγματι τη θεολογική σκοπιμότητα που εξυπηρετούσε η παραπάνω προσθήκη κατά τού Απολιναρίου.Άλλωστε στον πρώτο κανόνα της συνόδου μεταξύ των άλλων αιρέσεων καταδικάζεται και η αίρεση "των Απολιναριστών".

Η κύρια,όχι όμως και η μοναδική προσθήκη στο σύμβολο,που εκφράζει,όπως δέχεται ο RITTER, τον θεολογικό σκοπό της συνόδου,είναι η προσθήκη που αναφέρεται το Άγιο Πνεύμα.Όλες οι άλλες προσθήκες σχετικά με την Εκκλησία,το βάπτισμα,την ανάσταση των νεκρών και την αιώνια ζωή απαντούν και σε προγενέστερα βαπτιστήρια σύμβολα και παρά τη δογματική σπουδαιότητά τους εξυπηρετούν σε σχέση με το πνευματολογικό άρθρο του συμβόλου δευτερεύοντα θεολογικό σκοπό.

Η πνευματολογική προσθήκη του συμβόλου στηρίχτηκε αποκλειστικά στην Αγία Γραφή και στην πνευματολογία των Καππαδοκών και κυρίως του Μ.Βασιλείου.Έτσι η λέξη "κύριον" προέρχεται από τη Β΄Κορ.3,17-18 και η λέξη "ζωοποιόν" από το Ιω. 6,63 ("τό Πνεῦμά ἐστι τό ζωοποιοῦν"), από το Ρωμ.8,2 και το Β΄Κορ.3,6. Τα θεοπρεπή αυτά ονόματα του Αγίου Πνεύματος("κύριον" και "ζωοποιόν") τόνισε ήδη νωρίτερα ο Μ.Βασίλειος για να αποδείξει έναντι των Πνευματομάχων την"κατά φύσιν κοινωνίαν" του Πνεύματος με τον Πατέρα και τον Υιό. Επίσης η φράση "ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον" προέρχεται από το χωρίο Ιω.15,26, το οποίο,όπως είδαμε,έχει κεφαλαιώδη σημασία για την Πνευματολογία των Καππαδοκών. Στη συνέχεια η φράση "το σύν Πατρί και Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καί συνδοξαζόμενον" έχει επίσης εμφανή εξάρτηση από την Πνευματολογία του Μ.Βασιλείου,και ιδιαίτερα από τον δοξολογικό τύπο που πρώτος αυτός καθιέρωσε:"Δόξα τῷ Θεῷ καί Πατρί μετά τοῦ Υἱοῦ σύν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ". Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι και στην παραπάνω φράση του συμβόλου,όπως και στον δοξολογικό τύπο του Μ.Βασιλείου,όχι μόνο τονίζεται το "ὁμότιμο" καί "ὁμόδοξο" του Πνεύματος με τον Πατέρα και τον Υιό, αλλά και χρησιμοποι-

είται για την έκφραση αυτής της ομοτιμίας η πρόθεση "σύν", που για την απόδειξη της θεολογικής νομιμότητάς της έκανε σκληρό αγώνα ο Μ.Βασίλειος εναντίον των Πνευματομάχων. Τέλος η φράση "τό λαλῆσαν διά τῶν προφητῶν" προέρχεται από το Β΄ Πέτρ. 1,21 ("ὑπό Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν οἱ ἅγιοι τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι") ἀλλά απαντά και σε προγενέστερα βαπτιστήρια σύμβολα. Η φράση αυτή έχει μεγάλη θεολογική σημασία στο σύμβολο της Κων/λεως,όχι μόνο γιατί ερμηνεύονται οι προφητείες της Π.Διαθήκης ως έργο του Αγ.Πνεύματος, αλλά κυρίως γιατί με τη φράση αυτή εκφράζεται η σταθερή πίστη της Εκκλησίας στην ενότητα της Θείας Αποκαλύψεως κατά την ιστορία της θείας Οικονομίας, δηλ. με άλλα λόγια στην ενότητα Παλαιας και Καινής Διαθήκης. Είναι γεγονός ότι στην πνευματολογική αυτή προσθήκη του συμβόλου οι Πατέρες της Β΄Οικουμενικής Συνόδου δεν χρησιμοποίησαν τον όρο "ὁμοούσιος" για το Άγιο Πνεύμα,σύμφωνα άλλωστε και με την Πνευματολογία των Καππαδοκών,παρά ταύτα όμως χρησιμοποίησαν φράσεις,όπως "τό ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον, τό σύν Πατρί και Υἱῷ συμπροσκυνούμενον και συνδοξαζόμενον", μέ τις οποίες εκφράζεται σαφώς η θεολογία του "ὁμοουσίου". Μάλιστα το επιόμενο έτος η σύνοδος σε επιστολή που έστειλε προς τους συγκεντρωμένους σε σύνοδο επισκόπους στη Ρώμη εξέφρασε την πίστη της στην ομοουσιότητα του Πνεύματος με τον Πατέρα και τον Υιό, μέσα μάλιστα στα πλαίσια της Τριαδολογίας των Καππαδοκών Πατέρων.

Όπως φάνηκε ήδη, το σύμβολο της Κων/λεως δεν κατακλείεται από αναθεματισμούς των αιρέσεων που αντιμετώπισε η σύνοδος, όπως γίνεται με το σύμβολο της Νικαίας. Αντί οι αναθεματισμοί αυτοί να βρίσκονται μέσα στο σύμβολο της πίστεως,φρόντισαν οι πατέρες της Β΄Οικουμενικής συνόδου να τους περιλάβουν στον πρώτο κανόνα της συνόδου,με τον οποίο όρισαν "ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν,καί εἰδικῶς τήν τῶν Εὐνομιανῶν,εἴτ'οὖν Εὐδοξιανῶν, καί τήν τῶν Ἡμιαρείων,εἴτ'οὖν Πνευματομάχων,καί τήν τῶν Σαβελλιανῶν καί τήν τῶν Μαρκελλιανῶν, καί τήν τῶν Φωτεινιανῶν καί τήν τῶν Ἀπολλιναριστῶν". Έτσι η Β΄Οικουμενική σύνοδος με το σύμβολο και τον πρώτο κανόνα της επισφράγισε την Τριαδολογία των Καππαδοκών και έθεσε τέρμα στην επικράτηση των τριαδολογικών αιρέσεων του Δ΄αιώνα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

ΤΟ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΟ ΔΟΓΜΑ

Η γένεση του χριστολογικού προβλήματος

Υπάρχει συνήθως διάχυτη η γνώμη ότι μετά την ανάπτυξη και τη συνοδική διατύπωση του τριαδικού δόγματος η θεολογική σκέψη της Εκκλησίας στράφηκε κυρίως στην αντιμετώπιση του χριστολογικού προβλήματος εξαιτίας της εμφανίσεως ορισμένων αιρετικών που αμφισβήτησαν είτε την ενότητα του προσώπου του Χριστού είτε την ακεραιότητα και πραγματικότητα της ανθρώπινης φύσεώς του. Έτσι ούτε λίγο ούτε πολύ δίνεται η εντύπωση ότι το χριστολογικό πρόβλημα είναι άσχετο με το τριαδολογικό. Η άποψη αυτή πρέπει να τονίσουμε ότι είναι όχι απλώς υπεραπλουστευμένη αλλά πέρα για πέρα εσφαλμένη. Η γένεση του χριστολογικού προβλήματος συνδέεται άρρηκτα με την προσπάθεια των πατέρων της Εκκλησίας να αντιμετωπίσουν το τριαδολογικό πρόβλημα που έθεσε επί τάπητος ο Αρειανισμός. Άλλωστε ο Άρειος δεν ήταν αιρετικός μόνο ως προς το τριαδικό δόγμα αλλά και ως προς το χριστολογικό.

Όπως είπαμε ήδη, ο Άρειος, για να αποδείξη την κτιστότητα του Λόγου απέδιδε στον ίδιο το Λόγο όλες τις ανθρώπινες ψυχικές ιδιότητες του Χριστού που μαρτυρούνται μέσα στην Αγ. Γραφή, ότι δηλ. ο Χριστός ταράχτηκε, λυπήθηκε, χάρηκε, πείνασε, δίψασε κλπ., γιατί πίστευε πως ο ίδιος ο Λόγος ήταν η ψυχή του Χριστού. Έτσι δημιούργησε ένα ιδιότυπο χριστολογικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ο Χριστός αποτελούνταν από τον κτιστό Λόγο (που ήταν η ψυχή του Χριστού) και το σώμα. Μ'αυτό τον τρόπο αντιλαμβανόταν ο Άρειος την ενανθρώπιση του Λόγου. Ο Λόγος δηλ. γι'αυτόν δεν είχε προσλάβει τέλεια ανθρώπινη φύση(=λογική ψυχή και σώμα) αλλά μόνο σώμα, γιατί ο ίδιος αποτέλεσε την ψυχή αυτού του σώματος. Ουσιαστικά δηλ. στον Άρειο δεν έχουμε ενανθρώπιση αλλά ανθρωποποίηση του Λόγου. Αντιδρώντας κατά της χριστολογίας αυτής του Αρείου οι Πατέρες της Εκκλησίας, προκειμένου να διασφαλίσουν το άκτιστο της φύσεως του Λόγου, τόνισαν την ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεώς του και θεώρησαν όλες τις ανθρώπινες (ψυχικές και σωματικές) ιδιότητες του Χριστού ως χαρακτηρίζουσες την ανθρώπινη φύση του. Στο σημείο όμως αυτό υπήρξαν ορισμένες διαφοροποιήσεις μεταξύ Αντιοχειανών και Αλεξανδρινών Πατέρων. Οι Αντιοχειανοί με βάση το χριστολογικό σχήμα "Λόγος-άνθρωπος" απέδιδαν όλες τις ανθρώπινες ιδιότητες του Χριστού στην ανθρώπινη φύση του("άνθρωπος"), όπως απέδιδαν και τις

θείες ιδιότητες στη θεία φύση του ("Λόγος"), με αποτέλεσμα να δίνουν εξαιρετική έμφαση στη δυαδικότητα των φύσεών του. Οι Αλεξανδρινοί από την άλλη μεριά με βάση το χριστολογικό σχήμα "Λόγος-σάρξ" απέδιδαν όλες τις ανθρώπινες ιδιότητες του Χριστού στο Λόγο (ως πρόσωπο), θεωρώντας τες όμως ως χαρακτηριστικές όχι της θείας αλλά μόνο της ανθρώπινης φύσεώς του ("σάρξ"). Θείες δηλ. και ανθρώπινες ιδιότητες τις απέδιδαν στο Λόγο (ως πρόσωπο)· τις θείες κατά τη θεία φύση του και τις ανθρώπινες κατά την ανθρώπινη φύση του, με αποτέλεσμα να δίνουν εξαιρετική έμφαση στην ενότητα του προσώπου του.

Έτσι κατά την αντιμετώπιση του Αρειανισμού διαμορφώθηκαν δύο χριστολογικοί τύποι μέσα στην Εκκλησία: α) ο αντιοχειανός τύπος "Λόγος-άνθρωπος" και β) ο αλεξανδρινός τύπος "Λόγος-σάρξ". Και οι δύο χριστολογικοί τύποι μπορούμε να πούμε ότι υπήρξαν απόλυτα κατάλληλοι για την έκφραση της ορθόδοξης χριστολογίας, όπως επίσης ότι και οι δύο κάτω από εσφαλμένες προϋποθέσεις οδήγησαν σε αιρετικές διδασκαλίες. Κατά συνέπεια δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τον ένα χριστολογικό τύπο καλύτερο σε σχέση με τον άλλο, γιατί για την έκφραση του ορθόδοξου χριστολογικού δόγματος σημασία δεν έχουν οι χριστολογικοί τύποι αυτοί καθαυτοί αλλά οι ορθόδοξες προϋποθέσεις κατανοήσεώς τους.

Ο αντιοχειανός χριστολογικός τύπος "Λόγος-άνθρωπος".

Ο χριστολογικός τύπος "Λόγος-άνθρωπος" καθιερώθηκε στην αντιοχειανή θεολογική σκέψη εξαιτίας της προσπάθειας των αντιοχειανών πατέρων να τονίσουν κατά των Αρειανών την ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού, για να αποδίδουν σ'αυτήν ("άνθρωπος") όλες τις ανθρώπινες ιδιότητες που οι Αρειανοί απέδιδαν στο Λόγο. Πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι ο χριστολογικός αυτός τύπος ήταν διάχυτος στη θεολογική ατμόσφαιρα της Αντιόχειας ήδη από τον περασμένο αιώνα. Όπως είδαμε, ο Παύλος ο Σαμοσατεύς γύρω στο 260 διατύπωσε τη μοναρχιανική διδασκαλία του με βάση το σχήμα "Λόγος-άνθρωπος": "Ἔλεγε τόν Λόγον ἐνοικήσαντα ἐν τῷ Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι". Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι ορθόδοξοι Αντιοχειανοί ήταν εξαρτημένοι θεολογικά από τον Παύλο Σαμοσατέα, που είχε άλλωστε καταδικαστεί από τη σύνοδο της Αντιόχειας(268). Παρά ταύτα όμως παράλληλα με την ορθόδοξη παράδοση στην Αντιόχεια μπορούμε να επισημάνουμε τα σπέρματα μιάς αιρετικής χριστολογικής παραδόσεως με βάση το σχήμα "Λόγος-άνθρωπος", που μετά την αναγνώριση της υποστα-

τικής αυτονομίας του Λόγου και της ομοουσιότητάς του με τον Πατέρα μπορούσε να οδηγήσει κάλλιστα στο χριστολογικό δυϊσμό(Νεστοριανισμό). Αυτό μάλιστα μπορούμε να το κατανοήσουμε καλύτερα, αν λάβουμε υπόψη ότι η αντιοχειανή χριστολογία έδινε,όπως είπαμε, μια ιδιαίτερη έμφαση στη δυαδικότητα των φύσεων του Χριστού. Γενικότερα θα μπορούσε να πει κανείς ότι οι Αντιοχειανοί ξεκινούσαν στη χριστολογία τους από την πραγματικότητα των δύο φύσεων του Χριστού και προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν την ενότητα του προσώπου του. Κύριος εκπρόσωπος των πρώτων Αντιοχειανών που αντιμετώπισαν τους Αρειανούς με βάση τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-άνθρωπος" είναι ο Ευστάθιος Αντιοχείας. Αφετηρία της χριστολογίας του Ευσταθίου στον αγώνα του κατά του Αρειανισμού είναι ο ιστορικός Ιησούς, στον οποίο διέκρινε δύο πραγματικότητες:πρώτον, τον απαθή Λόγο του Θεού και δεύτερον, τον παθητό άνθρωπο,τον "έκκριτο ναό", στον οποίο κατοίκησε ο Λόγος. Όπως έλεγε χαρακτηριστικά,"τόν ἄνθρωπον ναουργήσας ἐφόρεσεν ὁ Λόγος,σώματι μέν τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφοιτῶν". Η ιδέα αυτή της ενοικήσεως του Λόγου στον "ἄνθρωπο" σαν σε ναό ήταν πολύ προσφιλής στην αντιοχειανή χριστολογική σκέψη ήδη από την εποχή του Παύλου Σαμοσατέως. Παρόλα αυτά όμως ο Ευστάθιος Αντιοχείας,σαν γνήσιος οπαδός της Νικαίας,δεν παρουσιάζει καμμιά ουσιαστική θεολογική εξάρτηση από τον Παύλο Σαμοσατέα. Είναι αλήθεια ότι στη χριστολογία του Ευσταθίου τονίζεται εμφατικά η πραγματικότητα και ακεραιότητα των δύο φύσεων του Χριστού·αυτό όμως δε σημαίνει ότι μπορεί να θεωρηθεί ο Ευστάθιος ως πρόδρομος του Χριστολογικού δυϊσμού των μεταγενέστερων Αντιοχειανών. Άλλωστε σκοπός της Χριστολογίας του Ευσταθίου ήταν η αποτελεσματική αντιμετώπιση του Αρειανισμού,και την εποχή αυτή δεν είχε ακόμη συνειδητοποιηθεί ο κίνδυνος του χριστολογικού δυϊσμού.

Ο αλεξανδρινός χριστολογικός τύπος "Λόγος-σάρξ".

Ο χριστολογικός τύπος "Λόγος-σάρξ" καθιερώθηκε στην αλεξανδρινή θεολογική σκέψη από τον Μ.Αθανάσιο ήδη από την αρχή της αντιμετωπίσεως του Αρειανισμού. Οι ρίζες όμως του χριστολογικού αυτού τύπου είναι βιβλικές·βρίσκονται στη φράση του Ευαγγελίου του Ιωάννη: "καί ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο"(1,14). Κατά συνέπεια και ο όρος "σάρξ" στον αλεξανδρινό χριστολογικό τύπο νοείται με τη βιβλική ση-

μασία του και όχι με τη σημασία που είχε στον ελληνικό κόσμο. Σημαίνει δηλ. τον όλο άνθρωπο και όχι μόνο το υλικό στοιχείο του ανθρώπου,το σώμα. Στη βιβλική παράδοση τόσο ο όρος "σάρξ" όσο και ο όρος "ψυχή" σημαίνουν τον όλο άνθρωπο και όχι το υλικό ή το πνευματικό στοιχείο αντίστοιχα του ανθρώπου,όπως στην αρχαιοελληνική παράδοση. Σαν παραδείγματα αναφέρουμε μόνο το χωρίο Ιωήλ3,1: "Ἐκχεῶ από του Πνεύματός μου ἐπίπᾶσαν σάρκα" ("πᾶσα σάρξ"=πᾶς ἄνθρωπος,ολόκληρο το ανθρώπινο γένος), και Ρωμ. 13,1: "Πᾶσα ψυχή ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω" ("πᾶσα ψυχή"= πας άνθρωπος,όλοι). Έτσι αν ο όρος "σάρξ" νοηθεί με τη βιβλική σημασία του,όπως στον Μ.Αθανάσιο και στον Κύριλλο Αλεξανδρείας τότε δεν υπάρχει κανένας κίνδυνος αιρέσεως στη διατύπωση του χριστολογικού δόγματος με βάση τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-σάρξ".Άν όμως ο όρος "σάρξ" νοηθεί με την ελληνική σημασία του, όπως στον Άρειο και τον Απολινάριο Λαοδικείας, τότε πράγματι οδηγεί στην αιρετική κατανόηση του χριστολογικού δόγματος, γιατί ο όρος αυτός με την ελληνική σημασία του δεν δηλώνει την τελειότητα και ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεως του Λόγου. Όπως είπαμε και προηγουμένως,αυτός που καθιέρωσε τον τύπο αυτό στην αλεξανδρινή θεολογική σκέψη ήταν ο Μ.Αθανάσιος.Βέβαια είναι αλήθεια ότι και ο Άρειος είχε χρησιμοποιήσει προηγουμένως τον χριστολογικό αυτό τύπο, αντιλαμβανόταν όμως τον όρο "σάρξ" όχι με τη βιβλική αλλά με την ελληνική σημασία του. Γι'αυτό και υποστήριζε ότι ο Λόγος πήρε μόνο σάρκα= σώμα και κατέλαβε αυτός ο ίδιος τη θέση της ανθρώπινης ψυχής. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το χριστολογικό σχήμα "Λόγος-σάρξ", νοούμενο μέσα στα πλαίσια της ελληνικής ανθρωπολογίας,ανταποκρινόταν θαυμάσια στους θεολογικούς στόχους του Αρείου. Γι'αυτό ακριβώς ο Μ.Αθανάσιος τόνισε με ιδιαίτερη έμφαση την ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεως του Λόγου,υποστηρίζοντας ότι στην Αγ.Γραφή ο όρος "σάρξ" σημαίνει τον όλο άνθρωπο ("τῆς Γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τόν ἄνθρωπον"). Έτσι γίνεται φανερό ότι παράλληλα με την ορθόδοξη παράδοση κατανοήσεως του χριστολογικού τύπου "Λόγος-σάρξ" που καθιέρωσε ο Μ.Αθανάσιος υπήρχε στην Αλεξάνδρεια και η αιρετική παράδοση κατανοήσεώς του που καθιέρωσε ο Άρειος. Όπως καταλαβαίνουμε, μετά την αναγνώριση της θεότητας του Λόγου ήταν πολύ εύκολο από την αιρετική αυτή παράδοση κατανοήσεως του Χριστολογικού τύπου "Λόγος-σάρξ" να προέλθει τόσο ο Απολιναρισμός όσο και ο Μονοφυσιτισμός. Για τις αιρέσεις όμως αυτές θα δούμε παρακάτω.

Η Χριστολογία του Μ.Αθανασίου

Ο Μ.Αθανάσιος είναι ο πρώτος αλεξανδρινός πατέρας που εξέφρασε την ορθόδοξη χριστολογία με βάση τον τύπο "Λόγος-σάρξ". Είναι πέρα για πέρα αντίθετος στο χριστολογικό τύπο "Λόγος-άνθρωπος", με βάση τον οποίο διατυπώθηκε το χριστολογικό δόγμα στο σύμβολο της συνόδου της Σαρδικής (343). Στο σύμβολο αυτό, το οποίο ανταναλά τις χριστολογικές αντιλήψεις των δυτικών,λέγεται σαφώς ότι εν Χριστῷ έπαθε "ὁ ἄνθρωπος ὅν ἐνεδύσατο (ενν.ὁ Κύριος,ὁ Λόγος), ὅν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου" καί ότι αναστήθηκε "οὐχ ὁ Θεός ἐν τῷ ἀνθρώπῳ , ἀλλ'ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ Θεῷ". Γι'αυτό τον λόγο το σύμβολο αυτό δεν έγινε αποδεκτό από τον Μ.Αθανάσιο. Όταν μάλιστα στη σύνοδο της Αλεξανδρείας (362), στην οποία υποστηρίχθηκε σε αντίθεση με τους Αρειανούς η ύπαρξη ψυχής στο Χριστό και η ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεώς του, μαθητές του Ευσταθίου Αντιοχείας ζήτησαν να γίνει δεκτό το σύμβολο της Σαρδικής, γιατί προφανώς ανταποκρινόταν στον αντιοχειανό χριστολογικό τύπο, ο Μ.Αθανάσιος αντέδρασε. Γενικά ο Μ.Αθανάσιος προτιμά τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-σάρξ" όχι μόνο γιατί έχει βιβλική προέλευση (Ιω.1,14) αλλά και γιατί εκφράζει περισσότερο την πραγματικότητα της ενανθρωπήσεως του Λόγου.Φοβάται, μήπως ο χριστολογικός τύπος "Λόγος-άνθρωπος" οδηγήσει στις υιοθετιστικές αντιλήψεις του δυναμικού μοναρχιανισμού: "Ὁ τοίνυν ἐντυγχάνων τῇ θείᾳ Γραφῇ...ἀπό... τῶν Εὐαγγελίων θεωρείτω τόν Κύριον γενόμενον ἄνθρωπον. Ὁ Λόγος γάρ, φησί,σάρξ ἐγένετο,καί ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Ἄνθρωπος δέ γέγονε, καί οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθε· και τοῦτο γάρ ἀναγκαῖον εἰδέναι· μήποτε καί, εἰς τοῦτο πεσόντες οἱ ἀσεβεῖς,ἀπατήσωσί τινας,κἀκεῖνοι νομίσωσιν, ὅτι,ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις εἰς ἕκαστον τῶν ἁγίων ἐγίνετο, οὕτω καί νῦν εἰς ἄνθρωπον ἐπεδήμησεν ὁ Λόγος ἁγιάζων καί τοῦτον,καί φανερούμενος ὥσπερ καί ἐν τοῖς ἄλλοις". Η βασική αυτή αρχή της χριστολογίας του Μ.Αθανασίου,σύμφωνα με την οποία ο Λόγος δεν ήλθε σε άνθρωπο αλλά έγινε άνθρωπος, αποτελεί για τον Αθανάσιο θεμελιώδη προϋπόθεση για την αντίδοση των ιδιωμάτων,προκειμένου να αποδίδονται δηλ. οι ανθρώπινες ιδιότητες στο πρόσωπο του Λόγου,οι δε θείες ιδιότητες να μη νοούνται ανεξάρτητα από την ανθρώπινη φύση του("σάρκα"). Έτσι θείο και ανθρώπινο είναι αδιάσπαστα ενωμένα στο πρόσωπο του Λόγου κατά την ενανθρώπησή του. Όπως γράφει χαρακτηριστικά, "τά μέν ἴδια ταύ-

της (ενν. τῆς σαρκός) αὐτοῦ (ενν.τοῦ Λόγου) λέγεται, ἐπειδή ἐν αὐτῇ ἦν,οἷά ἐστιν τό πεινῆν, τό διψῆν, τό πάσχειν,τό κοπιᾶν,καί τά ὅμοια, ὧν ἐστιν ἡ σάρξ δεκτική· τά δέ αὐτοῦ τοῦ Λόγου ἴδια ἔργα, οἷά ἐστι, τό ἐγείρειν νεκρούς,καί τυφλούς ποιεῖν ἀναβλέπειν, καί τήν αἱμορροοῦσαν ἰᾶσθαι αὐτόν, διά τοῦ ἰδίου σώματος αὐτός ἐποίει· καί ὁ μέν Λόγος τάς τῆς σαρκός ἐβάσταζεν ἀσθενείας, ὡς ἰδίας·αὐτοῦ γάρ ἦν ἡ σάρξ·καί ἡ σάρξ δέ ὑπούργει τοῖς τῆς θεότητος ἔργοις, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγένετο·Θεοῦ γάρ ἦν σῶμα". Οι βασικές αρχές της αλεξανδρινής χριστολογίας του Ε΄αιώνα, όπως η αδιάσπαστη ενότητα θείου και ανθρωπίνου στο ένα πρόσωπο του Θεού Λόγου, καθώς και η αντίδοση των ιδιωμάτων των δύο φύσεων στο πρόσωπό του,τέθηκαν ήδη τον Δ΄ αιώνα από τον Μ.Αθανάσιο.

Η Χριστολογία του Απολιναρίου Λαοδικείας.

Ο Απολινάριος γεννήθηκε το 310 και αρχικά ήταν ένθερμος οπαδός της πίστεως της Νικαίας, του ομοουσίου και φίλος του Μ.Αθανασίου και των Καππαδοκών.Διώχθηκε γι'αυτό, όντας πρεσβύτερος,από τον ημιαρειανό επίσκοπο Λαοδικείας Γεώργιο. Το 360 έγινε επίσκοπος των ορθοδόξων στην Λαοδίκεια,παραμένοντας και σαν επίσκοπος,οπαδός της πίστεως της Νικαίας. Στην επισκοπική του έδρα έμεινε μέχρι το θάνατό του (390) παρόλο που είχε αποκαλυφθεί η χριστολογική του απόκλιση και είχε δημιουργηθεί εκκλησιαστική αναταραχή. Νωρίς ήδη είχε αρχίσει να διαμορφώνει ο Απολινάριος την ιδιόμορφη χριστολογική διδασκαλία του,με την οποία καλόβωνε την ανθρώπινη φύση του Χριστού ως προς το στοιχείο του "νου". Στη θέση του "νου" της ανθρώπινης φύσης τοποθετούσε ο Απολινάριος τον θείο Λόγο και έτσι δεν δέχονταν και αυτός την πλήρη ενανθρώπηση του δευτέρου προσώπου της Αγίας Τριάδος.Η απόκλισή του από την επίσημη εκκλησιαστική χριστολογική διδασκαλία φαίνεται ότι έγινε ιδιαίτερα αισθητή από τις παραδόσεις του στην Αντιόχεια(373-374),τις οποίες παρακολούθησε και ο νεαρός τότε Ιερώνυμος.

Η χριστολογία του Απολιναρίου είναι καρπός των θεολογικών αγώνων του κατά του Αρειανισμού. Το ενδιαφέρον του συγκεντρωνόταν στο να αποδείξει έναντι των Αρειανών το άτρεπτο της φύσεως του Λόγου. Για να επιτευχθεί όμως αυτό,έπρεπε, όπως ισχυριζόταν, ο Χριστός να είχε άτρεπτο νου που να μη μπορεί να υποκύπτει στις αδυναμίες της "σαρκός" αλλά να κάνει την σάρκα να εναρμονίζεται αβίαστα με

τα νοήματα και τα βουλήματά του. Γι'αυτό ακριβώς υποστήριξε ότι ο Λόγος δεν είχε προσλάβει τρειτό, δηλ. ανθρώπινο νου,αλλά μόνο "σάρκα". Τη θέση του ανθρώπινου νου στο Χριστό κατέλαβε κατά τον Απολινάριο ο θείος Λόγος.Έτσι και η χριστολογική διδασκαλία του Απολιναρίου αναπτύσσεται με βάση τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-σάρξ". Όπως όμως ο Άρειος έτσι και ο Απολινάριος επηρεασμένος από την ελληνική ανθρωπολογική ορολογία δεν αντιλαμβάνεται τον όρο "σάρξ" με τη βιβλική σημασία του. Στην αρχή μάλιστα φαίνεται ότι αντιλαμβανόταν τον όρο "σάρξ" όπως και ο Άρειος, ως το σώμα δηλ. του Χριστού. Αργότερα, όταν συνάντησε την αντίδραση των ορθοδόξων Πατέρων,με βάση την νεοπλατωνική ανθρωπολογία διεύρινε τον όρο "σάρξ" σε σώμα και άλογη ψυχή. Το λογικό μέρος της ψυχής του Χριστού κατέλαβε γι'αυτόν ο Λόγος. Έτσι δικαιολογούσε την πληρότητα και τελειότητα της ενανθρωπήσεως του Λόγου. Την χριστολογία του Απολιναρίου θα μπορούσαμε να την παραστήσουμε σχηματικά ως εξής:Χριστός=Λόγος (άκτιστος=άτρεπτος) +σάρξ (= άλογη ψυχή + σώμα).

Για τη θεμελίωση της χριστολογίας του κατέφευγε ο Απολινάριος σε φιλοσοφικά επιχειρήματα,που προέρχονταν από την περιοχή της μεταφυσικής, της ψυχολογίας και της ηθικής. Σύμφωνα δηλ. με τις μεταφυσικές αντιλήψεις της εποχής πίστευε ότι φύση και πρόσωπο ήσαν αχώριστα και επομένως,αν δεχόταν δύο τέλειες φύσεις, θα έπρεπε να δεχθεί κατ'ανάγκην και δύο πρόσωπα. Η ύπαρξη όμως δύο προσώπων εν Χριστώ θα αποδείκνυε ότι δεν έγινε πραγματική ένωση του Λόγου με την "σάρκα" με αποτέλεσμα να μη είναι δυνατή η σωτηρία και η θέωση του ανθρώπου. Γι'αυτό ακριβώς υποστήριζε ότι "δύο τέλεια ἕν γενέσθαι οὐ δύναται". Καλοβώνοντας λοιπόν την ανθρώπινη φύση του Χριστού κατά το λογικό μέρος της ψυχής,δηλ. τον νου,πίστευε ότι διασφαλίζει την ύπαρξη του ενός προσώπου στον Χριστό και πετυχαίνει μ'αυτό τον τρόπο την πραγματική ένωση του θείου και του ανθρώπινου στοιχείου στο πρόσωπο του Λόγου,πράγμα που ήταν αναγκαίο για τη σωτηρία του ανθρώπου. Επίσης σύμφωνα με τις ψυχολογικές και ηθικές προϋποθέσεις του ο νους αποτελούσε τον κύριο αίτιο και φορέα της αμαρτίας στον άνθρωπο και γι'αυτό δεν ήταν δυνατό να προσληφθεί από τον Λόγο. Αν ο Λόγος προσλάμβανε ανθρώπινο νου θα υπήρχαν στο Χριστό "δύο νοερά και θεληματικά" και,επειδή ο ανθρώπινος νους είναι ο κύριος αίτιος και φορέας της αμαρτωλότητας,θα αντιστρατευόταν διαρκώς "διά τῆς οἰκείας θελήσεως καί ἐνεργείας" στη θέληση και ενέργεια του Λόγου. Γι'αυτό ο Χριστός κατά

τον Απολινάριο είχε μόνο μία θέληση και ενέργεια: τη θέληση και ενέργεια του Λόγου(πρώϊμος **Μονοθελητισμός** και Μονοενεργητισμός). Έτσι μόνο θα μπορούσε ο Λόγος να "συναρμόσει" την σάρκα",σύμφωνα με τις προϋποθέσεις του Απολιναρίου,"ἀβιάστως ἑαυτῷ". Επειδή λοιπόν ο Χριστός δεν είχε για τον Απολινάριο "δύο νοερά καί θεληματικά" αλλά μόνο ένα (του Λόγου) που αποτελούσε το κύριο συστατικό της φύσεως ή του προσώπου του, γι'αυτό τον λόγο δεν δεχόταν δύο φύσεις στο Χριστό αλλά μόνο μία. Έτσι, όπως διακήρυττε χαρακτηριστικά στην ομολογία του προς τον αυτοκράτορα Ιοβιανό, "οὐ δύο φύσεις τόν ἕνα Θεόν(δηλ. τον Χριστό), ἀλλά μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην". Την ένωση Λόγου και "σαρκός"σε μία φύση ο Απολινάριος χαρακτήριζε "ἕνωσιν οὐσιώδη", "ἕνωσιν φυσικήν", "φύσιν σύνθετον". Μάλιστα ακριβώς επειδή δεχόταν αυτή την φυσική και προσωπική ένωση θείου και ανθρωπίνου στο Χριστό δεχόταν και την άμεση κοινωνία των ιδιωμάτων μεταξύ Λόγου και "σαρκός". Έτσι έλεγε ότι η θεία φύση(=ο Λόγος) γεννήθηκε,έπαθε, πέθανε,ενώ το ανθρώπινο μέρος (=η σαρξ) θεώθηκε και είναι άξιο προσκυνήσεως. Όπως είναι φανερό, στη διδασκαλία του Απολιναρίου μπορούμε να εντοπίσουμε τις απαρχές του Μονοφυτισμού,του **Μονοθελητισμού** και του Μονοενεργητισμού, αλλά τον Δ΄αιώνα ο κίνδυνος των αιρέσεων αυτών ήταν ακόμη ανύπαρκτος.

Η διδασκαλία του Απολιναρίου καταδικάστηκε στην Αλεξάνδρεια (362),στην Αντιόχεια (379), στη Β΄Οικουμενική Σύνοδο(381) και στη Ρώμη (377 και 382). Ήδη πριν από τη Β΄Οικουμενική Σύνοδο ο Απολινάριος και οι οπαδοί του χωρίστηκαν από την Εκκλησία και ασκούσαν προσηλυτισμό. Για το σκοπό αυτό οι οπαδοί του διέδιδαν τα συγγράμματά του με ονόματα των μεγάλων πατέρων, όπως του Γρηγορίου Νεοκαισαρείας(του Θαυματουργού), του Μ.Αθανασίου,κ.ά. Ο Απολιναρισμός έζησε μέχρι και τον Ε΄αιώνα,οπότε οι οπαδοί του προσχώρησαν στον Μονοφυσιτισμό.

Θεολογικές και Εκκλησιαστικές αντιδράσεις κατά του Απολιναρισμού

Οι πρώτες αντιδράσεις κατά του Απολιναρισμού εμφανίστηκαν αμέσως μετά τη συνειδητοποίηση του αιρετικού χαρακτήρα του κατά το έτος 362. Πρώτα στη σύνοδο της Αλεξάνδρειας(362) καταδικάστηκε,όπως είδαμε, η άρνηση της ανθρώπινης ψυχής στο Χριστό,χωρίς όμως να γίνεται και ρητή αναφορά στην Απολινάριο.Το ίδιο έτος στη σύνοδο της Αντιόχειας βρέθηκε μια συμβιβαστική φόρμουλα μεταξύ Απολιναριστών

και Ορθοδόξων,σύμφωνα με την οποία ο Κύριος ως σωτήρας των ανθρώπων δεν ήταν δυνατό να έχει "ἄψυχον οὐδέ ἀναίσθητον οὐδέ ἀνόητον" σῶμα,γιατί εν Χριστῷ δέ σώθηκε μόνο το σώμα ἀλλά και ολόκληρη η ψυχή του ανθρώπου.

Ο συμβιβασμός αυτός δεν κράτησε πολύ, γιατί ο απολιναριστής πρεσβύτερος Βιτάλιος συγκρούστηκε με τον ορθόδοξο αρχιεπίσκοπο Αντιοχείας Παυλίνο, ο οποίος ενημέρωσε σχετικά με την αίρεση του Απολιναρίου τον επίσκοπο Κωνσταντίας της Κύπρου Επιφάνιο. Ο Επιφάνιος στο έργο του Πανάριον αν και γράφει για τον Απολινάριο "ὁ ἀεί ἡμῖν ἀγαπητός",τονίζει ότι ο Λόγος προσέλαβε ολόκληρη την ανθρώπινη φύση και κατά συνέπεια και νου. Ο νους αυτός μάλιστα συνιστά "ἕτερον νοῦν" που διακρίνεται από τον θείο Λόγο. Όπως στον άνθρωπο, έτσι και στην ανθρώπινη φύση του Λόγου ο νους δεν αποτελεί ιδιαίτερο πρόσωπο αλλά "ἐνέργειάν τινα ἐκ Θεοῦ...δεδομένην καί οὖσαν". Έτσι ο Επιφάνιος υποστηρίζει κατά του Απολιναρισμού την πλήρη ενανθρώπηση του Λόγου και την ασύγχυτη κατά την ενανθρώπηση ένωση των δύο φύσεων.Ακριβώς γιαυτό το λόγο δέχεται και πλήρη αντίδοση των ιδιωμάτων των δύο φύσεων στο ένα πρόσωπο του Λόγου.

Κύριοι πολέμιοι του Απολιναρισμού υπήρξαν επίσης και οι Καππαδόκες Πατέρες Γρηγόριος ο Θεολόγος,Γρηγόριος Νύσσης και Αμφιλόχιος Ικονίου. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος,αν και ονομάζει την έριδα με τον Απολινάριο "ζυγομαχίαν ἀδελφικήν", καταφέρεται με ισχυρά θεολογικά επιχειρήματα κατά της διδασκαλίας του Απολιναρίου. Κατά τον Γρηγόριο η διδασκαλία του Απολιναρίου ότι ο Λόγος δεν προσέλαβε ανθρώπινο νου έχει σοβαρότατες αρνητικές σωτηριολογικές συνέπειες,γιατί καθιστά αδύνατη την πληρότητα και πραγματικότητα της σωτηρίας του ανθρώπου.Αν ο Λόγος κατά την ενανθρώπισή του δεν προσέλαβε τον ανθρώπινο νου που είναι "πρωτοπαθής", γιατί,υπήρξε όχι απλώς ο πρωταίτιος αλλά και το πρώτο θύμα της αμαρτίας,τότε ο νους δεν σώθηκε.Όπως τονίζει χαρακτηριστικά ο Γρηγόριος ο Θεολόγος,το "απρόσληπτον ἀθεράπευτον,ὅ δέ ἥνωται τῶ Θεῶ,τοῦτο καί σῴζεται". Όπως ακριβώς ο Λόγος για να αγιάσει την σάρκα προσέλαβε σάρκα,για να αγιάσει την ψυχή προσέλαβε ψυχή, έτσι και για να αγιάσει το νου έπρεπε να προσλάβει και νου. Μάλιστα ο νους,επειδή ακριβώς ήταν πρωταίτιος και το πρώτο θύμα της αμαρτίας,ήταν το κυριότερο ανθρώπινο στοιχείο,το οποίο είχε ανάγκη σωτηρίας· "ὅ δέ σωτηρίας ἐδεῖτο,τοῦτο καί προσελήφθη". Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αντιμετωπίζει την

αιρετική χριστολογία του Απολιναρίου με βάση τη Σωτηριολογία της Ορθόδοξης Παράδοσης που πηγάζει από τη βεβαιότητα της σωτηρίας και θεώσεως του όλου ανθρώπου. Αυτό δεν αποτελεί μια ιδιομορφία της θεολογίας του Γρηγορίου Θεολόγου, γιατί, όπως είδαμε, οι σωτηριολογικές προεκτάσεις της χριστολογίας του Απολιναρίου επισημάνθηκαν νωρίτερα ήδη στη σύνοδο της Αντιόχειας(362). Γενικότερα θα μπορούσαμε να πούμε ότι Χριστολογία και Σωτηριολογία κατά την Ορθόδοξη Παράδοση παρουσιάζουν ένα λειτουργικό δέσιμο, έτσι ώστε η μια να μη μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την άλλη. Αλλά εκτός απ'αυτό στην προκειμένη περίπτωση ο Γρηγόριος εφαρμόζει την ίδια θεολογική μεθοδολογία που εφήρμοσε και κατά των Πνευματομάχων από κοινού με τον Μ.Βασίλειο, ή που είχε εφαρμόσει προηγουμένως κατά των Αρειανών ο Μ.Αθανάσιος: δηλ. την κατάδειξη της ασυμφωνίας των αιρέσεων με την Ορθόδοξη πνευματική εμπειρία και ζωή που θεμελιώνεται πάνω στην βεβαιότητα και πραγματικότητα της σωτηρίας και θεώσεως του ανθρώπου. Αυτό δείχνει πόσο βαθειά πίστευαν οι μεγάλοι αυτοί πατέρες της Εκκλησίας στην αρραγή ενότητα μεταξύ Θεολογίας και Πνευματικότητας μέσα στην Ορθόδοξη Παράδοση.

Είναι χαρακτηριστικό ότι στην επιστολή του Προς Κληδόνιον Πρεσβύτερον('Επιστολή 101), όπου ο Γρηγόριος ο Θεολόγος καταφέρεται κατά του Απολιναρισμού, η χριστολογική διδασκαλία του συνυφαίνεται με την προσπάθειά του να διασφαλίσει την πνευματική εμπειρία και την πραγματικότητα της σωτηρίας και θεώσεως του ανθρώπου. Έτσι θεωρεί τη θέωση της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού σαν προϋπόθεση της θεώσεως του ανθρώπου.Για να δηλώσει μάλιστα την πραγματικότητα της θεώσεως της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού κάνει λόγο για "κράση", "ανάκραση" και "σύγκραση" των δύο φύσεων του Χριστού. Παρόλα αυτά δεν αντιλαμβάνεται τις έννοιες αυτές μονοφυσιτικά, όχι μόνο γιατί εκφράζει μ'αυτές την κοινωνία των ιδιωμάτων μεταξύ των δύο φύσεων, αλλά και γιατί κάνει σαφώς λόγο για τις δύο φύσεις του Χριστού,αποκρούοντας ταυτόχρονα τον χριστολογικό δυϊσμό.Ο Χριστός είναι κατά τον Γρηγόριο "ἄλλο καί ἄλλο", όχι όμως "ἄλλος καί ἄλλος"·"φύσεις...δύο", αλλά "εἷς καί ὁ αὐτός".

Ανάλογη χριστολογική διδασκαλία ανέπτυξε κατά του Απολιναρίου και ο Γρηγόριος Νύσσης. Επιμένει ιδιαίτερα στη θέωση της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού και γι'αυτό κάνει κι' αυτός λόγο για "μίξη", "ανάκραση", και "σύγκραση" του Λό-

γου με την "σάρκα". Παρόλα αυτά όμως τονίζει την διαφορά των δύο φύσεων και μάλιστα υπογραμμίζει με ιδιαίτερη έμφαση ότι "διαμένει...ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκός καί τῶν τῆς Θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία".

Ο τρίτος Καππαδόκης που καταπολέμησε τον Απολιναρισμό και ειδικότερα τον πρώϊμο μονοενεργητισμό του Απολιναρίου είναι ο Αμφιλόχιος Ικονίου. Ο Αμφιλόχιος κάνει ρητά λόγο για "δύο φύσεις" (παθητή και απαθή, θνητή και αθάνατη) ενωμένες μάλιστα "ἀσυγχύτως,ἀτρέπτως καί ἀδιαιρέτως" και για "ἕνα Υἱόν", που αποτελεί το "πρόσωπον", στο οποίο "συνέδραμον αἱ δύο φύσεις". Ακριβώς γι'αυτό δέχεται αντίδοση των ιδιωμάτων των δύο φύσεων στο πρόσωπο του Λόγου. Η συμβολή του Αμφιλοχίου στην ανάπτυξη και διατύπωση του Χριστολογικού δόγματος κατά τον Ε΄αιώνα είναι εξαιρετικά μεγάλη όχι μόνο γιατί ένα αιώνα πριν από τη Χαλκηδόνα (451) εξέφρασε σαφώς το ορθόδοξο Χριστολογικό δόγμα αλλά και γιατί η Χριστολογία του αναπτύσσεται μέσα στα πλαίσια και των δύο χριστολογικών τύπων έτσι ώστε να αποτελεί το συνδετικό κρίκο μεταξύ της αλεξανδρινής και της αντιοχειανής χριστολογίας. Γενικότερα μάλιστα μπορούμε να υποστηρίζουμε ότι η Χριστολογία των Καππαδοκών πατέρων που αναπτύχθηκε εξαφορμής του Απολιναρισμού αποτέλεσε το βάθρο,πάνω στο οποίο πραγματοποιήθηκε η σύγκλιση της αλεξανδρινής και αντιοχειανής χριστολογίας κατά τον Ε΄αιώνα.

Ο αντιαπολιναρισμός των Αντιοχειανών και η διαμόρφωση της Χριστολογίας τους με βάση τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-ἄνθρωπος".

Κατά της διδασκαλίας του Απολιναρίου στράφηκαν επίσης και οι Αντιοχειανοί θεολόγοι του τέλους του Δ΄και των αρχών του Ε΄αι. Όπως είπαμε και προηγουμένως, οι Αντιοχειανοί θεολόγοι στον αγώνα τους κατά του Αρειανισμού επέμεναν με ιδιαίτερη έμφαση στην ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού και ανέπτυσσαν τη Χριστολογία τους με βάση τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-ἄνθρωπος". Γι'αυτό ο αιρετικός χαρακτήρας της χριστολογίας του Απολιναρίου,που εκφραζόταν με το χριστολογικό τύπο "Λόγος-σάρξ", ήταν ιδιαίτερα αισθητός στους κόλπους των Αντιοχειανών από την πρώτη κι όλας στιγμή που άρχισε ο Απολινάριος να διακηρύσσει τις χριστολογικές αντιλήψεις του. Έτσι με αφορμή την αίρεση του Απολιναρίου άρχισαν οι Αντιοχειανοί να καταφέρονται κατά του χριστολογικού τύπου "Λόγος-σάρξ" και να αναπτύσσουν τη χριστολογία τους με βάση τον παραδοσιακό γι'αυτούς χριστολογικό τύπο "Λόγος-ἄνθρωπος", επιδιώκοντας με τον τρόπο αυτό να αποκρούσουν όχι

μόνο τον Αρειανισμό αλλά και τον Απολιναρισμό. Για το λόγο αυτό,προκειμένου να καταπολεμήσουν τον Μονοφυσιτισμό, στον οποίο αναπόφευκτα οδηγούσε ο Απολιναρισμός, αναγκάστηκαν να τονίσουν ακόμη περισσότερο την ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού και την διάκριση των δύο φύσεών του,προετοιμάζοντας όμως έτσι το έδαφος για την εμφάνιση του χριστολογικού δυϊσμού.Κύριοι εκπρόσωποι της τάσεως της αντιοχειανής Χριστολογίας είναι ο Διόδωρος Ταρσού και ο Θεόδωρος Μοψουεστίας.

Η Χριστολογία του Διοδώρου Ταρσού.

Ο Διόδωρος Ταρσού, όπως μας πληροφορεί ο Ιερώνυμος,ήταν μαθητής του Ευσεβίου Εμέσης. Αν και ο Ευσέβιος Εμέσης πίστευε, όπως και οι Αρειανοί, ότι ο Λόγος προσέλαβε μόνο σώμα και ανέπτυσσε μάλιστα τη Χριστολογία του με βάση το σχήμα "δύναμις(=Λόγος) -σάρξ (=σώμα)", ο μαθητής του Διόδωρος Ταρσού διαφοροποιήθηκε από τον διδάσκαλό του και διαμόρφωσε τη χριστολογία του με βάση τον χριστολ.τύπο "Λόγος-ἄνθρωπος". Καταπολεμώντας τον Μονοφυτισμό του Απολιναρίου και τονίζοντας κατά των Αρειανών την θεότητα της φύσεως του Λόγου και την ακεραιότητα της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού διέκρινε τις δύο φύσεις κατά τέτοιο τρόπο ώστε να δίδει την εντύπωση ότι διδάσκει "δύο Υἱούς": τον "Υἱό τοῦ Θεοῦ" και τον "Υἱό Δαβίδ". Ο ίδιος βέβαια δεν δεχόταν μιά τέτοια κατηγορία και προσπαθούσε να την ανατρέψει με το επιχείρημα ότι ο Υἱός τοῦ Θεοῦ μπορεί να ονομάζεται Υιός Δαβίδ "διά τόν ἐκ Δαβίδ τοῦ Θεοῦ Λόγου ναόν" και ο Υιός Δαβίδ μπορεί να ονομάζεται Υιός Θεού "χάριτι καί οὐ φύσει". Η απάντηση όμως αυτή δεν ήταν απόλυτα ικανοποιητική. Μάλιστα αν ληφθεί υπόψη ότι θεωρούσε σκανδαλώδες το να γίνεται λόγος για την "θεότητα τοῦ Χριστοῦ", για την προσκύνηση του "ἀνθρώπου ἐκ Παλαιστίνης (τοῦ Ἰησοῦ)" καθώς και το να αποδίδεται στην Παρθένο Μαρία ο τίτλος "Θεοτόκος", δεν μένει αμφιβολία, όπως παρατήρησε ήδη ο Κύριλλος Αλεξανδρείας,για τον αιρετικό χαρακτήρα της Χριστολογίας του.

Η Χριστολογία του Θεοδώρου Μοψουεστίας

Όπως ο Διόδωρος Ταρσού, έτσι και ο Θεόδωρος Μοψουεστίας προσπαθώντας να αντιμετωπίσει τον Αρειανισμό και κυρίως τον Απολιναρισμό έδινε ιδιαίτερη έμφαση στην ακεραιότητα και πληρότητα της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού. Σαν γνήσιος

αντιοχειανός αναπτύσσει τη διδασκαλία του με βάση το χριστολογικό σχήμα "Λόγος-άνθρωπος". Όπως λέει χαρακτηριστικά, "χρή...εἰδέναι ὅτι ὁ Δεσπότης Θεός Λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον...ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καί σαρκός συνεστῶτα ἀνθρωπίνης". Η φράση "ὁ Λόγος ἄνθρωπον εἴληφε" σε σχέση με τη φράση "ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο" είναι γι'αυτόν καταλληλότερη για την έκφραση του χριστολογικού δόγματος, γιατί, όπως πιστεύει, εκφράζει σαφώς την πραγματικότητα της θείας ενανθρωπήσεως και αποκρούει τον δοκητισμό. Η ένωση των δύο φύσεων(Λόγου και ανθρώπου) κατά την ενανθρώπηση δεν πρέπει κατά τον Θεόδωρο να χαρακτηρίζεται ως "φυσική ἕνωσις", όπως συμβαίνει με τους Απολιναριστές, αλλά ως "συνάφεια", δηλ. ως ηθική ένωση. Στην αντίληψη αυτή οδηγείται ο Θεόδωρος ξεκινώντας από τις εξής μεταφυσικές προϋποθέσεις, που ήταν διάχυτες στην αντιοχειανή σκέψη: α) Και κατά τον Θεόδωρο Μοψουεστίας, όπως και κατά τον Απολινάριο, φύση και πρόσωπο ήταν όροι ταυτόσημοι. Δεν ήταν δυνατό να νοηθεί απρόσωπη φύση. Όπως τονίζει ο Θεόδωρος, "τελείαν τήν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου φαμέν, καί τέλειον τό πρόσωπον· οὐδέ γάρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δέ καί τήν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καί τό πρόσωπον ὁμοίως". Την τελειότητα της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού προσπαθούσε να αποδείξει τονίζοντας την ύπαρξη ελεύθερης βουλήσεως σ'αυτήν, πράγμα που αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό και της τελειότητας του προσώπου. β) Έπειτα γενικότερα στην αντιοχειανή παράδοση γινόταν αποδεκτή η αξιωματική μεταφυσική αρχή, κατά την οποία ό,τι συμβαίνει κατά φύση ή κατ'ουσία συμβαίνει κατ'ανάγκη, ενώ ό,τι συμβαίνει κατά βούληση ή κατ'ενέργεια συμβαίνει κατ'απόλυτη ελευθερία. Αν λοιπόν η ένωση των δύο φύσεων του Χριστού ήταν "φυσική" θα έπρεπε οι δύο φύσεις να είναι ενωμένες κατ'ανάγκη, με αποτέλεσμα να μη υπάρχει ανθρώπινη βούληση στο Χριστό, πράγμα που οδηγεί αναπόφευκτα στον Απολιναρισμό. Κατά συνέπειαν η ένωση των δύο φύσεων πρέπει να είναι ηθική· δηλ. να στηρίζεται στην ελευθερία της βουλήσεως της ανθρώπινης φύσεως-προσώπου, έτσι ώστε η ανθρώπινη φύση να συμμορφώνεται ελεύθερα με το θείο θέλημα και να υπόκειται σε ηθική εξέλιξη και προκοπή. Οι καταβολές της Χριστολογίας του Παύλου Σαμοσατέως στη Χριστολογία του Θεοδώρου Μοψουεστίας είναι εμφανείς. γ) Τέλος, ο Θεόδωρος πίστευε ότι η "κατά φύσιν ἕνωσις" ισχύει μόνο για τα ομοούσια· για τα ετερούσια ισχύει μόνο η "κατ'εὐδοκίαν συνάφεια". Αφού λοιπόν η θεία και η ανθρώπινη φύση είναι ετερούσιες δεν είναι δυνατό να

είναι ενωμένες "κατά φύσιν" αλλά μόνο συνημμένες "κατ'εὐδοκίαν". Την "κατ'εὐδοκίαν συνάφειαν" των δύο φύσεων παριστάνει ο Θεόδωρος με το προσφιλές στους Αντιοχειανούς σχήμα της ενοικήσεως του Λόγου στον άνθρωπο Ιησού,που καθιέρωσε στην αντιοχειανή παράδοση ο Παύλος ο Σαμοσατεύς. Μόνο αυτός ο τρόπος της ενώσεως φυλάσσει, όπως λέει,ασύγχυτες και αδιαίρετες τις φύσεις,με αποτέλεσμα μετά τη σύμπτωση και συμφωνία των θεμάτων των δύο φύσεων, να υπάρχει μία θέληση και ενέργεια που εκδηλώνεται προς τα έξω,δηλ. ένα πρόσωπο. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο μπορούσε να θεωρεί τις δύο διακρινόμενες μεταξύ τους φύσεις ενωμένες σε ένα πρόσωπο. "Όταν μέν γάρ", λέει, "τάς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν την φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου φαμέν, καί τέλειον τό πρόσωπον'... τελείαν δέ καί τήν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καί τό πρόσωπον ὁμοίως. Όταν μέντοι ἐπί τήν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἕν πρόσωπον τότε φαμέν".

Έτσι αν και ο Θεόδωρος Μοψουεστίας κάνει λόγο για δύο φύσεις και ένα πρόσωπο στο Χριστό, έτσι ώστε να δίνει την εντύπωση ότι η Χριστολογία του σχετίζεται στενά με το δόγμα της Χαλκηδόνας,πρέπει να τονίσουμε ότι μεταξύ των δύο φύσεων δεν υπάρχει γι'αυτόν υποστατική δηλ.πραγματική ένωση αλλά μόνο ηθική ένωση που την χαρακτηρίζει,όπως είδαμε,"κατ'εὐδοκίαν συνάφειαν". Επίσης το ένα πρόσωπο,για το οποίο κάνει λόγο,δεν είναι το πρόσωπο του Θεού Λόγου,αλλά η ενότητα βουλήσεως,ενέργειας και γνώμης μεταξύ Θεού Λόγου και ανθρώπου Ιησού,που είναι το αποτέλεσμα της "κατ'εὐδοκίαν συναφείας" των φύσεών τους. Όπως έλεγε χαρακτηριστικά, "ὁ δέ τῆς κατ'εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος,ἀσυγχύτους φυλάττων τάς φύσεις καί ἀδιαιρέτους,ἕν ἀμφοτέρων τό πρόσωπον δείκνυσι,καί μίαν τήν θέλησιν καί μίαν τήν ἐνέργειαν μετά τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καί δεσποτείας.Κατά γάρ τόν τῆς εὐδοκίας τρόπον τῷ Θεῷ Λόγῳ συναφθείς,ὡς ἔφαμεν,ἐξ αυτῆς τῆς μήτρας ὁ τεχθείς ἐκ τῆς Παρθένου ναός μεμένηκεν ἀδιαίρετος,τήν ἐν πᾶσιν αὐτῷ ταυτοβουλίαν καί ταυτουργίαν ἐσχηκώς·ὧν οὐδέν ἐστι σαφέστερον". Με άλλα λόγια δηλ. το ένα πρόσωπο των δύο φύσεων δεν είναι κατά τον Θεόδωρο ένα από τα δύο πραγματικά και τέλεια πρόσωπα των δύο φύσεων, αλλά ένα τρίτο πρόσωπο,που δεν είναι πραγματικό αλλά ηθικό,γιατί υπάρχει μόνο με τη συνεργία των δύο φύσεων-προσώπων,με την "ταυτοβουλία" και "ταυτουργία" του Ιησού με το Λόγο. Με την έννοια αυτή ο Θεόδωρος κάνει λόγο για δύο φύσεις και τρία πρόσωπα. Τα δύο απ'αυτά είναι πραγμα-

τικά και ανταποκρίνονται στις δύο φύσεις,ενώ το τρίτο είναι ηθικό και εκφράζει μόνο την ενότητα βουλήσεως και ενεργείας("ταυτοβουλία" και "ταυτουργία") μεταξύ των δύο φύσεων-προσώπων,του Ιησού και του Λόγου. Η ελεύθερη συμμόρφωση του Ιησού με το θέλημα του Λόγου ήταν για το Θεόδωρο αναγκαία προκειμένου να γίνει ο Ιησούς ικανός να επιτελέσει το σωτηριώδες έργο του.Χωρίς την ηθική εξέλιξη και προκοπή του Ιησού που ήταν αποτέλεσμα της ελευθερίας του και της ενισχύσεώς του από τον Θεό Λόγο δεν θα μπορούσε να συντελεσθεί η σωτηρία των ανθρώπων.Παρά την αναμφίβολα αιρετική χριστολογία του Θεοδώρου Μοψουεστίας είναι εμφανής η στενή σχέση της με τη σωτηριολογία του. Ο αιρετικός χαρακτήρας της χριστολογίας του φάνηκε πολύ καθαρά με τη Χριστολογία του μαθητού του Νεστορίου,που αποκάλυψε σε όλη τους την έκταση τις διαστάσεις και τις συνέπειες του χριστολογικού δυϊσμού της αντιοχειανής σχολής.

Η Χριστολογία του Νεστορίου.

Ο Νεστόριος διακρίθηκε σαν ρήτορας και συγγραφέας και το 428 έγινε Πατριάρχης Κων/λεως. Η Χριστολογία του κινείται μέσα στα ίδια πλαίσια του διδασκάλου του Θεοδώρου Μοψουεστίας. Όπως εκείνος έτσι κι'ο Νεστόριος ταύτιζε τους όρους "φύση" και "πρόσωπο", με αποτέλεσμα να δέχεται δύο φύσεις(=δύο πρόσωπα). Προσπαθούσε όμως να κρύψει περισσότερο από τον διδάσκαλό του ότι κάνει λόγο για "δύο πρόσωπα", γι'αυτό διατύπωνε τη διδασκαλία του με βάση την φράση "δύο φύσεις, ἕν πρόσωπον". Το ένα όμως αυτό πρόσωπο δεν ήταν και για το Νεστόριο ο Θεός Λόγος,αλλά η ενιαία πνευματική ενέργεια των δύο φύσεων-προσώπων του Χριστού.

Αφορμή για την αποκάλυψη των Χριστολογικών απόψεων του Νεστορίου αποτέλεσε η έριδα γύρω από τον όρο "Θεοτόκος". Ο όρος αυτός βαθύτατα ριζωμένος μέσα στην Ορθόδοξη Παράδοση χρησιμοποιήθηκε από τον Ωριγένη,τον Κλήμεντα Αλεξανδρέα,τον Μ.Αθανάσιο,τον Επιφάνιο,τον Δίδυμο τον τυφλό,τους Καππαδόκες κ.ἄ.Σύμφωνα όμως με τις χριστολογικές προϋποθέσεις των ακραίων αντιοχειανών ο όρος αυτός δεν ήταν δυνατό να θεωρηθεί ότι αποδίδεται στην Παρθένο Μαρία με την πραγματική του έννοια, γιατί αυτό θα σήμαινε,όπως φοβόντουσαν,ότι η Παρθένος άν και άνθρωπος, γέννησε τον Θεό. Γι'αυτό τόσο ο Διόδωρος Ταρσού όσο και ο Θεόδωρος Μοψουεστίας τόνιζαν ότι κυριολεκτικά η Παρθένος είναι "ανθρωποτόκος" και μόνο καταχρηστικά και με τη σχετική έννοια του όρου μπορεί να ονομάζεται και "Θεοτόκος".

Το πρόβλημα το δημιούργησε στην Κων/πολη ο αντιοχειανός ιερέας Αναστάσιος, τον οποίο χρησιμοποιούσε για σύμβουλό του ο Νεστόριος.Ο Αναστάσιος σε ένα κήρυγμά του μπροστά στο Νεστόριο πήρε σαφώς θέση εναντίον του όρου "Θεοτόκος". "Θεοτόκον" είπε, "τήν Μαρίαν καλείτω μηδείς·Μαρία γάρ ἄνθρωπος ἦν,ὑπό ἀνθρώπου δέ Θεόν τεχθῆναι ἀδύνατον". Τα λόγια αυτά δημιούργησαν δογματικό σκάνδαλο στο λαό που ήταν συνηθισμένος να αποκαλεί την Μαρία "Θεοτόκο" και γι'αυτό υπήρξαν πολλοί που αντέδρασαν κατά του Αναστασίου.Το κύρος του Αναστασίου έσπευσε αμέσως να περισώσει ο Πατριάρχης Νεστόριος με τις ομιλίες,στις οποίες πρότεινε το συμβιβαστικό όρο "Χριστοτόκος". Πάντως ρητά και ο Νεστόριος ήταν αντίθετος με τον όρο "Θεοτόκος",γιατί, όπως ισχυριζόταν,δεν είχε βιβλική προέλευση και μπορούσε να οδηγήσει σε ειδωλολατρικές παρανοήσεις,εφ'όσον θα μπορούσε κάποιος να νομίσει ότι η Παρθένος είναι "Θεά". "Τό προελθεῖν", έλεγε, "τόν Θεόν ἐκ τῆς Χριστοτόκου Παρθένου παρά τῆς θείας ἐδιδάχθην Γραφῆς, τό δέ γεννηθῆναι Θεόν ἐξ αὐτῆς οὐδαμοῦ ἐδιδάχθην". Η Παρθένος δηλ. για τον Νεστόριο δέν γέννησε τον Θεό Λόγο αλλά τον Χριστό.

Πως όμως αντιλαμβανόταν τον όρο "Χριστός" ο Νεστόριος;

-Για το Νεστόριο το όνομα "Χριστός" δεν αναφερόταν αποκλειστικά στο πρόσωπο του Θεού Λόγου,γιατί σήμαινε και τις δύο φύσεις·γι'αυτό ακριβώς το θεωρούσε "μήνυμα των δύο φύσεων". Για να θεμελιώσει μάλιστα τη σκέψη του κατέφευγε στο σύμβολο της Νικαίας,με το οποίο γι'αυτόν οι Πατέρες της Νικαίας με το όνομα "Χριστός" ("καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) δήλωσαν και τις δύο φύσεις (του Κυρίου και του Ιησού). Υπό την έννοια αυτή δηλ. ο χαρακτηρισμός της Παρθένου Μαρίας ως "Χριστοτόκου" σήμαινε ότι η Παρθένος γέννησε τον άνθρωπο Ιησού, με τον οποίο "κατ'ἄκραν συνάφειαν" προήλθε από αυτήν ο Θεός Λόγος. Όπως ο Θεόδωρος Μοψουεστίας έτσι και ο Νεστόριος αρεσκόταν να κάνει λόγο για "συνάφεια" των δύο φύσεων, την οποία μάλιστα παρουσίαζε με την καθιερωμένη στην αντιοχειανή παράδοση εικόνα της ενοικήσεως του Λόγου στο "ναό", στην ανθρώπινη δηλ. φύση. Ακριβώς μάλιστα επειδή αντιλαμβανόταν την ένωση των δύο φύσεων ως "συνάφεια" δεν μπορούσε να δεχθεί την αντίδοση των ιδιωμάτων στο πρόσωπο του Λόγου. "Οὐ καθ'ἑαυτό", έλεγε, "Θεός τό πλασθέν ἐπί μήτρας, οὐ καθ'ἑαυτό Θεός τό κτισθέν ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὐ καθ'ἑαυτό Θεός τό ταφέν ἐπί μνήματος. Οὕτω γάρ ἄν ἦμεν

ἀνθρωπολάτραι και νεκτρολάτραι σαφεῖς. Ἀλλ' ἐπειδήπερ ἐν τῷ ληφθέντι Θεός, ἐκ τοῦ λαβόντος ὁ ληφθείς, ἐν τῷ λαβόντι συναφθείς, συγχρηματίζει Θεός". Βέβαια είναι αλήθεια ότι ο Νεστόριος δέχεται ότι οι δύο φύσεις ενώθηκαν "εἰς ἑνός προσώπου συνάφειαν" αλλά η ένωση αυτή δεν ήταν πραγματική, "καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις", όπως θα παρατηρήσει ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, αλλά μια απλή συνάφεια, ηθική ή σχετική ένωση των δύο φύσεων με αποτέλεσμα να προϋποτίθεται κατά την ένωση αυτή η διαίρεση και ο χωρισμός τους. Επίσης όπως και κατά τον Θεόδωρο, το πρόσωπο αυτό με το οποίο δηλώνεται η ένωση των δύο φύσεων δεν είναι πραγματικό αλλά ηθικό. Είναι η ενιαία πνευματική ενέργεια, η οποία εκφράζεται προς τα έξω με τη συνεργία των δύο φύσεων του Χριστού. Γι' αυτό δεχόταν ο Νεστόριος, όπως και ο διδάσκαλός του, ένα πρόσωπο, μια αυθεντία, μία δύναμη και δυναστεία. Το όνομα μάλιστα "Χριστός" παρουσιάζει κατά τον Νεστόριο ακριβώς αυτή την ενότητα του προσώπου. Γι αυτό το λόγο, αν και χώριζε τις φύσεις μεταξύ τους, δεχόταν μια προσκύνηση που αναφερόταν σ' αυτό το ένα πρόσωπο των δύο φύσεων. Έλεγε συγκεκριμένα τα εξής: "Διά τόν φοροῦντα τόν φορούμενον σέβω· διά τόν κεκρυμμένον προσκυνῶ τόν φαινόμενον. Ἀχώριστος τοῦ φαινομένου Θεός. Διά τοῦτο τοῦ μή χωριζομένου τήν τιμήν οὐ χωρίζω. Χωρίζω τάς φύσεις ἀλλ' ἑνῶ τήν προσκύνησιν".

Ύστερα από όσα είπαμε ο αιρετικός χαρακτήρας της Χριστολογίας του Νεστορίου είναι σαφής. Μερικοί δικοί μας και ξένοι, κυρίως προτεστάντες, ερευνητές, παρασυρμένοι από τη χριστολογική ορολογία του Όρου της Χαλκηδόνας, διατύπωσαν την άποψη ότι ο Νεστόριος ήταν Ορθόδοξος και καταδικάστηκε άδικα· κάνουν μάλιστα λόγο για τραγωδία του Νεστορίου. Η άποψη όμως αυτή, που δημιουργήθηκε κυρίως με αφορμή το βιβλίο του Νεστορίου "Πραγματεία Ἡρακλείδη του Δαμασκηνού" που βρέθηκε τελευταία σε συριακή μετάφραση, είναι πέρα για πέρα εσφαλμένη. Όπως τονίσαμε και προηγουμένως, το ένα πρόσωπο δεν ήταν για το Νεστόριο ο Θεός Λόγος αλλά ο Χριστός, το ηθικό αυτό πρόσωπο που προκύπτει από τη συνεργία των δύο φύσεων. Γι' αυτό και δεν μπορούσε να δεχθεί αντίδοση ιδιωμάτων, να πει δηλ. ότι ο Θεός Λόγος γεννήθηκε, σταυρώθηκε και έπαθε. Μπορούσε να δεχθεί μόνο ότι όχι ο Λόγος αλλά ο Χριστός γεννήθηκε, σταυρώθηκε και έπαθε. Γι' αυτό άλλωστε δεν ήθελε να αποκαλέσει την Παρθένο "Θεοτόκο", αλλά την αποκαλούσε "Χριστοτόκο". Σ' αυτό το σημείο λοιπόν υπάρχει βασική διαφορά μεταξύ της Χριστολογίας του Νεστορίου και της Χρι-

στολογίας της Δ΄Οικουμενικής Συνόδου. Για τη Χαλκηδόνα το πρόσωπο, στο οποίο ενώνονται οι δύο φύσεις είναι ο "εἷς καί ὁ αυτός" Κύριος και Υιός, μονογενής Θεός Λόγος. Με άλλα λόγια ο Νεστόριος διαιρίνει, ενώ ο Όρος της Χαλκηδόνας ταυτίζει τον Χριστό με τον Λόγο.

Η γένεση της νεστοριανής έριδας

Αφορμή για το ξέσπασμα της νεστοριανής έριδας έδωσε η προσπάθεια του Νεστορίου να καλύψει τα αιρετικά φρονήματα του συμβούλου του αντιοχειανού ιερέα Αναστασίου με μια σειρά κηρυγμάτων, στα οποία πρότεινε για την Παρθένο Μαρία τον συμβιβαστικό γι'αυτόν όρο "Χριστοτόκος". Όπως στην περίπτωση του Αναστασίου, που αποκάλεσε περιφραστικά την Παρθένο "ανθρωποτόκο", έτσι και στην περίπτωση του Νεστορίου αντέδρασαν πολλοί κληρικοί και μοναχοί αλλά ακόμη και λαϊκοί που δεν μπορούσαν να δεχτούν αυτόν τον καινοφανή όρο "Χριστοτόκος" με το ιδιόρρυθμο χριστολογικό περιεχόμενό του, σε αντικατάσταση του μέχρι τότε χρησιμοποιούμενου όρου "Θεοτόκος". Ο λαϊκός Ευσέβιος, που αργότερα έγινε επίσκοπος Δορυλαίου και έπαιξε μάλιστα σημαίνοντα ρόλο στην πορεία αναπτύξεως και διαμορφώσεως του χριστολογικού δόγματος κατά τον Ε΄αι., συχνά διέκοπτε τον Νεστόριο στα κηρύγματά του και ερχόταν μαζί του σε δογματική στιχομυθία. Επειδή όμως ο Νεστόριος έμενε αμετάπειστος στις απόψεις του, ο Ευσέβιος τοιχοκόλλησε κατηγορητήριο εναντίον του στο ναό της Αγίας Σοφίας, με το οποίο κατηγορούσε τον Νεστόριο ότι διδάσκει τη διδασκαλία του Παύλου Σαμοσατέως και τον κατήγγειλε στον Κύριλλο Αλεξανδρείας και στον Ρώμης Καιλεστίνο.

Πρώτος εξεγέρθηκε κατά του Νεστορίου ο αρχιεπίσκοπος Αλεξανδρείας Κύριλλος, που είχε γράψει ήδη ειδικό έργο για την ενανθρώπηση του Θεού Λόγου. Το 429 έγραψε μια μακροσκελή εγκύκλιο επιστολή "πρός τούς ἐν Αἰγύπτῳ μοναχούς", με την οποία επιδίωκε να περιφρουρήσει το ποίμνιό του και ειδικότερα τους πολυάριθμους μοναχούς που είχαν σκανδαλιστεί με τη διδασκαλία του Νεστορίου, ανατρέποντας τη διδασκαλία του και δίνοντας τη σωστή ερμηνεία στον όρο "Θεοτόκος". Στη συνέχεια έγραψε την πρώτη επιστολή του προς Νεστόριο, στην οποία τον καλεί με πολλή ευγένεια και φιλάδελφο πνεύμα να επανορθώσει τη διδασκαλία του ονομάζοντας "Θεοτόκο"

την Παρθένο Μαρία, "ἵνα παύσῃ σκάνδαλον οἰκουμενικόν". Ο Νεστόριος απάντησε με μια πολύ σύντομη επιστολή που βέβαια δεν ικανοποιούσε τον Κύριλλο. Γι'αυτό το επόμενο έτος, το 430, ο Κύριλλος του απευθύνει τη δεύτερη επιστολή του("Καταφλυαροῦσι μέν...),στην οποία τονίζει με βάση το σύμβολο της Νικαίας την ενότητα του προσώπου του Χριστού μετά την "καθ'ὑπόστασιν" ένωση των δύο φύσεων.Και το πρόσωπο αυτό για τον Κύριλλο είναι ο Λόγος. Ο Νεστόριος απάντησε υποστηρίζοντας τη γνώμη του και ερμηνεύοντας με τον δικό του τρόπο το σύμβολο της Νικαίας.Ύστερα απ'αυτό ο Κύριλλος πληροφόρησε για το ζήτημα αυτό τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο και τον Ρώμης Καιλεστίνο,ο οποίος ενδιαφερόταν να μάθει από τον Κύριλλο για τη διδασκαλία του Νεστορίου. Με βάση τις πληροφορίες που είχε πάρει από τον Κύριλλο ο Καιλεστίνος συγκάλεσε τοπική σύνοδο στη Ρώμη το 430 όπου καταδίκασε τη διδασκαλία του Νεστορίου.Κατέστησε μάλιστα τον Κύριλλο αντιπρόσωπό του για την εφαρμογή των αποφάσεων της συνόδου της Ρώμης. Ο Κύριλλος συγκάλεσε αμέσως το ίδιο έτος σύνοδο στην Αλεξάνδρεια και καταδίκασε επίσης τη διδασκαλία του Νεστορίου. Οι αποφάσεις των δύο αυτών συνόδων Ρώμης και Αλεξανδρείας γνωστοποιήθηκαν στον Ιωάννη Αντιοχείας που ήταν φίλος του Νεστορίου,για να τις μεταφέρει στο Νεστόριο με τη συμβουλή να δεχθεί τον όρο "Θεοτόκος" που απαντά σε πάρα πολλούς πατέρες,προκειμένου να αποφευχθεί έτσι η διάσπαση της Εκκλησίας.Εν τω μεταξύ ο Κύριλλος έγραφε εξ ονόματος της συνόδου της Αλεξανδρείας την τρίτη επιστολή του Προς Νεστόριο,στο τέλος της οποίας παρέθεσε δώδεκα αναθεματισμούς ή κεφάλαια που έπρεπε ο Νεστόριος να τα αποδεχθεί οπωσδήποτε.Με την επιστολή αυτή ο Κύριλλος απέρριπτε τη διδασκαλία της αντιοχειανής σχολής και ζητούσε να γίνει αποδεκτή η δική του διδασκαλία,που είχε αναπτυχθεί με βάση την αλεξανδρινή χριστολογική παράδοση. Τα πράγματα όμως περιπλέχτηκαν,γιατί η επιστολή αυτή,που προκάλεσε τις περισσότερες αντιρρήσεις από όλες τις δογματικές επιστολές του Κυρίλλου, περιείχε ορισμένες εκφράσεις που μπορούσαν να εκληφθούν μονοφυσιτικά.

Έτσι ο Νεστόριος και οι Αντιοχειανοί νόμισαν ότι στον Κύριλλο υπάρχει συγκεκαλυμμένος Απολιναρισμός και Μονοφυσιτισμός και γι'αυτό απάντησαν με δώδεκα ανταναθεματισμούς, με τους οποίους απέδιδαν στον Κύριλλο δοξασίες τελείως διαφορετικές απ'αυτές που πίστευε. Έτσι δημιουργήθηκε ένα σοβαρό δογματικό ζήτημα μεταξύ της αλεξανδρινής Χριστολογίας που εκπροσωπούσε ο Κύριλλος υποστηριζόμενος από τον Καιλεστίνο και της αντιοχειανής χριστολογίας που εκπροσωπούσε ο Νεστό-

ριος υποστηριζόμενος από τους Αντιοχειανούς. Και το ζήτημα αυτό, εξαιτίας των διαστάσεων που είχε λάβει, δεν ήταν δυνατό να αντιμετωπισθεί με άλλο τρόπο παρά μόνο με Οικουμενική Σύνοδο.

Η Χριστολογία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας

Κύρια αφορμή για την ανάπτυξη και διαμόρφωση της Χριστολογίας του Κυρίλλου Αλεξανδρείας αποτέλεσε η διδασκαλία του Νεστορίου. Είναι γεγονός όμως ότι και πριν από το ξέσπασμα της νεστοριανικής έριδας ο Κύριλλος είχε ασχοληθεί με το χριστολογικό πρόβλημα κατά την προσπάθειά του να αντιμετωπίσει τον Αρειανισμό και τον Απολλιναρισμό. Έτσι συνεχίζοντας την αλεξανδρινή παράδοση τόνισε την ύπαρξη λογικής ψυχής στο Χριστό και διατύπωσε το Χριστολογικό δόγμα με βάση τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-σάρξ". Οπωσδήποτε όμως οι ακρότητες της Χριστολογίας των Αντιοχειανών και η νεστοριανική έριδα αποτέλεσαν το έναυσμα για την περαιτέρω ανάπτυξη και την οριστική διαμόρφωση της Χριστολογίας του. Ο Κύριλλος διαπιστώνει ότι με την ηθική ένωση ("κατά θέλησιν ἤ κατ' εὐδοκίαν συνάφεια") των δύο φύσεων, όπως την δέχονταν οι Αντιοχειανοί, δεν υπήρχε δυνατότητα πραγματικής ενώσεως θείου και ανθρωπίνου στο ένα πρόσωπο του Θεού Λόγου, ώστε ο άμεσος σωτήρας των ανθρώπων να είναι ο Θεός. Έπειτα με την ηθική αυτή ένωση των δύο φύσεων δεν μπορούσαν να μεταβιβαστούν οι σωτηριώδεις ενέργειες του Λόγου στην ανθρώπινη φύση του, έτσι ώστε όσοι μετέχουν μυστηριακά σ' αυτήν να μη μπορούν να κοινωνήσουν των σωτηριωδών ενεργειών του Λόγου, και κατά συνέπεια να μη μπορεί να πραγματοποιηθεί η σωτηρία και η θέωσή τους. Γι' αυτό το λόγο ο Κύριλλος δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην πραγματική(="καθ' ὑπόστασιν") και όχι στην σχετική ή ηθική(="κατά θέλησιν" ή "κατ' εὐδοκίαν") ένωση των δύο φύσεων, και μάλιστα στο ένα πρόσωπο του Θεού Λόγου. Όπως τονίζει χαρακτηριστικά, "Οὐ γάρ φαμέν, ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ, ἀλλ' οὐδέ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη, τόν ἐκ ψυχῆς καί σώματος· ἐκεῖνο δέ μᾶλλον, ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας ὁ Λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως τε καί ἀπεριννοήτως γέγονεν ἄνθρωπος καί κεχρημάτικεν υἱός ἀνθρώπου, οὐ κατά θέλησιν μόνην ἤ εὐδοκίαν, ἀλλ' οὐδέ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου". Η "καθ' ὑπόστασιν" ένωση των δύο φύσεων στο πρόσωπο του Λόγου δηλώνεται κατά τον Κύριλλο σαφέστατα με τη φράση "μία φύσις τοῦ Θεοῦ

Λόγου σεσαρκωμένη", που, όπως πιστεύει, προέρχεται από τον Μ.Αθανάσιο. Γι'αυτό ακριβώς κάνει λόγο για δύο φύσεις πριν από την ένωση και για μία φύση μετά την ένωση, αλλά η φύση αυτή είναι η "μία φύσις του Λόγου" που έγινε άνθρωπος("σεσαρκωμένη"). Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι αν και η φράση "μια φύσις του Λόγου σεσαρκωμένη" προέρχεται, όπως είδαμε, από την ομολογία του Απολιναρίου στον αυτοκράτορα Ιοβιανό, που κυκλοφορούσε μάλιστα με το ψευδώνυμο του Μ.Αθανασίου, ο Κύριλλος δεν αντιλαμβάνεται τον όρο "σεσαρκωμένη" απολιναριστικά αλλά πέρα για πέρα ορθόδοξα. Το "σεσαρκωμένη" σημαίνει γι'αυτόν την πλήρη ενανθρώπιση του Λόγου.

Η φράση λοιπόν αυτή στον Κύριλλο δεν νοείται μονοφυσιτικά, γιατί, όπως διευκρινίζει και ο ίδιος, το "μία φύσις" αναφέρεται στη φύση του Λόγου, ενώ το "σεσαρκωμένη" αναφέρεται στην ανθρώπινη φύση του. Έτσι ενώ με τη φράση αυτή δηλώνεται η αιεραιότητα της ανθρώπινης φύσεώς του, τονίζεται παράλληλα και η πραγματικότητα και ενότητά του προσώπου του. Η **έμφαση μάλιστα αυτή πού δίνει ο Κύριλλος στήν ενότητα του προσώπου του** Χριστού και την ταυτότητά του με τον Θεό Λόγο("ένα καί τόν αὐτόν") μετά τήν ένωση των δύο φύσεων αποτελεί το κυριότερο χαρακτηριστικό γνώρισμα της Χριστολογίας του και αποσκοπεί προφανώς στην καταπολέμηση της Χριστολογίας του Νεστορίου που χώριζε τις δύο φύσεις σε δύο πρόσωπα. Την ενότητα αυτή των δύο φύσεων σε ένα πρόσωπο(φύση) τονίζει ο Κύριλλος χρησιμοποιώντας ως παραδείγματα τον άνθρωπο και το αναμμένο κάρβουνο. Όπως ο άνθρωπος και το αναμμένο κάρβουνο αποτελούνται από δύο διαφορετικά στοιχεία (σώμα και ψυχή ο άνθρωπος, κάρβουνο και φωτιά το αναμμένο κάρβουνο) που μετά την ένωσή τους αποτελούν μια φύση και παραμένουν αχώριστα, έτσι και στον Χριστό οι δύο φύσεις ενώθηκαν "καθ'ὑπόστασιν"(=πραγματικά) και αποτέλεσαν μία ύπαρξη σε ένα πρόσωπο, τον Θεό Λόγο, χωρίς να υπάρξει τροπή της μιας στην άλλη η σύγχυση, διαίρεση και χωρισμός μεταξύ τους. Έτσι η διάφριση των φύσεων μετά την ένωση μπορεί να γίνει μόνο νοητά("κατά λόγον καί θεωρίαν") και όχι στην**πράξη**. Αυτό δεν σημαίνει ότι καταργείται η πραγματική διαφορά των φύσεων, η οποία εξακολουθεί να παραμένει άθικτη και μετά την ένωση, αλλά υπογραμμίζει με ξεχωριστό τρόπο την ενότητα που υπάρχει μεταξύ των δύο φύσεων στο πρόσωπο του Θεού Λόγου. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Κύριλλος, "διάφοροι μέν αἱ πρός ἑνότητα τήν ἀληθινήν συνενεχθεῖσαι φύσεις, εἷς δέ ἐξ ἀμφοῖν Χριστός καί Υἱός· οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσε-

ων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διά τήν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δέ μᾶλλον ἡμῖν τόν ἕνα Κύριον καί Χριστόν καί Υἱόν θεότητός τε καί ἀνθρωπότητος, διά τῆς ἀφράστου καί ἀπορρήτου πρός ἑνότητα συνδρομῆς". Ο τρόπος αυτός της ενώσεως των δύο φύσεων "καθ' ὑπόστασιν" στο πρόσωπο του Λόγου δικαιολογεί απόλυτα την αντίδοση των ιδιωμάτων στο πρόσωπό του και κατά συνέπεια την απόδοση του όρου "Θεοτόκος" στην Παρθένο Μαρία.

Ύστερα από όσα είπαμε, έγινε φανερό ότι ο Κύριλλος σε αντίθεση με τον Νεστόριο και τους Αντιοχειανούς παρά το γεγονός ότι τονίζει την διαφορά των φύσεων μετά την ένωση, αποφεύγει να κάνει λόγο για δύο φύσεις. Για τον Κύριλλο δύο φύσεις υπάρχουν μόνο πριν από την ένωση· μετά την ένωση υπάρχει μόνο η αδιάσπαστη ενότητά τους στο πρόσωπο του Λόγου.

Η Γ΄Οικουμενική Σύνοδος

Ύστερα από τη θεολογική ενημέρωση που είχε ο αυτοκράτορας Θεοδόσιος Β΄με τις επιστολές του Κυρίλλου προς τον ίδιο και τις "ευσεβέστατες βασίλισσες" Πουλχερία, Αρκαδία και Μαρίνα, θεώρησε αναγκαίο να συγκαλέσει Οικουμενική Σύνοδο στην Έφεσο στις 7 Ιουνίου του 431, ημέρα της Πεντηκοστής. Ο Ρώμης Καιλεστίνος θεώρησε στην αρχή περιττή τη σύγκληση Οικουμενικής συνόδου για την αντιμετώπιση του νεστοριανικού ζητήματος· τελικά όμως, όταν ο αυτοκράτορας με επιστολή του έδειξε ότι επιμένει στη σύγκληση οικουμενικής συνόδου ο Καιλεστίνος δέχτηκε να συμμετάσχει σ'αυτήν αποστέλλοντας ως αντιπροσώπους του τον Αρκάδιο και τον Προγιέκτο και ένα πρεσβύτερο τον Φίλιππο.

Έτσι η Σύνοδος έπρεπε να αρχίσει τις εργασίες της στις 7 Ιουνίου του 431. Επειδή όμως δεν είχαν προσέλθει την ημερομηνία αυτή πολλοί επίσκοποι και κυρίως οι Δυτικοί και οι Αντιοχειανοί, η Σύνοδος άρχισε τις εργασίες της με 160 επισκόπους στις 22 Ιουνίου. Αλλά και τότε δεν είχαν φτάσει ακόμη οι Αντιοχειανοί, καθώς επίσης και οι αντιπρόσωποι του Ρώμης που θα έπρεπε κανονικά να είναι και οι πρόεδροι της Συνόδου. Γι'αυτό την προεδρία της συνόδου είχε ο Κύριλλος "διέπων και τον τόπον του αγιωτάτου και οσιωτάτου αρχιεπισκόπου της Ρωμαίων Εκκλησίας Καιλεστίνου". Αργότερα, όταν προσήλθαν και οι άλλοι, οι αποφάσεις της Συνόδου υπογράφηκαν τελικά από 200 περίπου επισκόπους. Η Σύνοδος στην πρώτη συνεδρία της εξέτασε

την αιρετική διδασκαλία του Νεστορίου και τον κάλεσε τρεις φορές να προσέλθει σε απολογία. Επειδή όμως ο Νεστόριος αρνήθηκε να παραστεί, η Σύνοδος σύμφωνα με τους κανόνες τον καθήρεσε, καταδίκασε τη διδασκαλία του και τον αφόρισε. Ύστερα από τρεις περίπου βδομάδες (9 ή 10 Ιουλίου) έφτασαν οι παπικοί αντιπρόσωποι, οι οποίοι στη δεύτερη και τρίτη συνεδρία (10 και 11 Ιουλίου) δέχτηκαν και υπέγραψαν τις αποφάσεις της συνόδου.

Στις 26 ή 27 Ιουνίου είχαν φτάσει εν τω μεταξύ και οι Αντιοχειανοί περίπου 50 τον αριθμό, με επι κεφαλής τον Ιωάννη Αντιοχείας. Δεν θέλησαν να συμμετάσχουν στις συνεχιζόμενες εργασίες της Συνόδου και συγκρότησαν δική τους νεστοριανίζουσα παρασύνοδο, στην οποία καθήρεσαν τον Κύριλλο Αλεξανδρείας και τον Μέμνονα Εφέσου, και κατέκριναν τα 12 "Κεφάλαια" (Αναθεματισμούς του Κυρίλλου, "ὧν τά πλεῖστα", όπως ισχυρίζονταν, "συμβαίνει τῇ Ἀρείου καί Ἀπολλιναρίου καί Εὐνομίου δυσσεβείᾳ". Την κατηγορία αυτήν απέκρουσε με αγανάκτηση ο Κύριλλος.

Στις 16 Ιουλίου η Σύνοδος κήρυξε άκυρη και αντικανονική την παρασύνοδο των Αντιοχειανών και την επόμενη μέρα αφόρισε τον Ιωάννη Αντιοχείας και τους οπαδούς του. Στη συνέχεια η σύνοδος καταδίκασε τη διδασκαλία του Πελαγίου και του Καιλεστίνου, σύμφωνα με την οποία το προπατορικό αμάρτημα περιορίζεται μόνο στους πρωτοπλάστους και δεν μεταβιβάζεται στους απογόνους τους κληρονομικά παρά μόνο σαν κακό παράδειγμα. Γι'αυτό ισχυρίζονταν ότι ο θάνατος είναι ένα φυσικό γεγονός και η σωτηρία των ανθρώπων επιτυγχάνεται κυρίως με τη διδασκαλία και το παράδειγμα του Χριστού. Η σύμπτωση της καταδίκης του Νεστοριανισμού και του Πελαγιανισμού στην Γ΄Οικουμενική Σύνοδο δεν είναι τυχαία. Αν ληφθεί υπόψη η στενή σχέση της Χριστολογίας με την Σωτηριολογία, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι ο Νεστοριανισμός σαν χριστολογική αίρεση οδηγεί φυσιολογικά στην Σωτηριολογία του Πελαγιανισμού, όπως επίσης ότι η πελαγιανική Σωτηριολογία εναρμονίζεται θαυμάσια με τη νεστοριανική Χριστολογία.

Στη συνέχεια η Σύνοδος εξέδωσε "ὅρον...περί τῆς πίστεως", που απαγορεύει τη διατύπωση ή συγγραφή ή σύνταξη άλλης Ομολογίας Πίστεως εκτός από το Σύμβολο της Νικαίας. Αφορμή για την έκδοση αυτού του "ὅρου", που καθιερώθηκε αργότερα σαν 7ος κανόνας της Γ΄Οικουμενικής Συνόδου, έδωσε μια καταγγελία του πρεσβυτέρου Φιλαδελφείας Χαρισίου που ανέφερε στη σύνοδο ότι πολλοί αιρετικοί της Λυδίας επιστρέφοντας στην Ορθόδοξη Πίστη δεν υπέγραφαν το Σύμβολο της Νικαίας αλλά μιά

νεστοριάζουσα ομολογία Πίστεως,γι'αυτό και ο ίδιος αναγκάστηκε να συντάξει δική του ορθόδοξη ομολογία πίστεως,για να αποδέχονται αυτήν και όχι την νεστοριανίζουσα όσοι ήθελαν να επιστρέψουν στην Ορθοδοξία. Μπροστά σ'αυτή την κατάσταση η Σύνοδος επαναβεβαίωσε την πίστη της στο σύμβολο της Νικαίας και την εμμονή της αποκλειστικά και μόνο σ'αυτήν. Σύμφωνα λοιπόν με τον "ὅρο" αυτό, "ὥρισεν ἡ ἁγία Σύνοδος,ἑτέραν πίστην μηδενί ἐξεῖναι προφέρειν ἤ γοῦν συγγράφειν ἤ συντιθέναι, παρά τήν ὁρισθεῖσαν παρά τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων πόλει σύν ἁγίῳ Πνεύματι. Τούς δέ τολμῶντας ἤ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν, ἤ γοῦν προσκομίζειν ἤ προφέρειν τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας,ἤ ἐξ 'Ελληνισμοῦ ἤ ἐξ 'Ιουδαϊσμοῦ ἤ γοῦν ἐξ αἱρέσεως οἱασδηποτοῦν, τούτους, εἰ μέν εἶεν ἐπίσκοποι ἤ κληρικοί,ἀλλοτρίους εἶναι τούς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς, καί τούς κληρικούς τοῦ κλήρου·εἰς δέ λαϊκοί εἶεν,ἀναθεματίζεσθαι...".

Στην τελευταία συνεδρία της η Σύνοδος ύστερα από αίτηση του Σαλαμίνος Ρηγίνου αναγνώρισε την ανεξαρτησία της Εκκλησίας της Κύπρου από το Πατριαρχείο Αντιοχείας (8ος κανόνας της Συνόδου).

Έτσι εκτός από την καταδίκη του Νεστοριανισμού και του Πελαγιανισμού, η Γ΄ Οικουμενική Σύνοδος επαναβεβαίωσε την πίστη της Νικαίας και ρύθμισε με τους κανόνες της ζητήματα εκκλησιαστικής τάξεως και πειθαρχίας.

Η δογματική συμφωνία Αλεξανδρινών και Αντιοχειανών

Μετά το τέλος της Συνόδου ο Κύριλλος έστειλε τις αποφάσεις της στον αυτοκράτορα Θεοδόσιο Β΄. Το ίδιο έκαναν επίσης για τις δικές τους αποφάσεις και οι Αντιοχειανοί. Στην αρχή ο Θεοδόσιος ήταν διατεθειμένος υπέρ του Νεστορίου και των Αντιοχειανών. Τελικά όμως, ύστερα από επίμονες και διπλωματικές ενέργειες του Κυρίλλου μεταστράφηκε υπέρ της ορθοδόξου παρατάξεως. Για τον σκοπό αυτό έστειλε αντιπροσώπους του στον Ιωάννη Αντιοχείας, για να τον πείσουν να δεχθεί την επίτευξη συμφωνίας,προκειμένου να τερματισθεί η διάσπαση της Εκκλησίας.

Ύστερα από κοπιαστικές διαπραγματεύσεις ο Ιωάννης Αντιοχείας με τους οπαδούς του, που ήταν οι πιο διαλλακτικοί από τους Αντιοχειανούς,εκδήλωσαν την πρόθεση συμφωνίας με τον Κύριλλο επί τη βάσει μιας δογματικής φόρμουλας,την οποία μετέφερε στην Αλεξάνδρεια κατά τα τέλη του 432 ο κοινός φίλος του Κυρίλλου και του

Ιωάννη επίσκοπος Εμέσης της Συρίας Παύλος. Η δογματική αυτή φόρμουλα,που είναι γνωστή ως Έκθεσις Πίστεως των Διαλλαγών,γράφηκε κατά το μεγαλύτερο μέρος της στην Έφεσο (431), πιθανώς από τον Θεοδώρητο Κύρου, προστέθηκε όμως τώρα ένα ακόμη μέρος,στο οποίο γίνεται λόγος για την κοινωνία των ιδιωμάτων.

Το πλήρες κείμενο της Εκθέσεως Πίστεως των Διαλλαγών έχει ως εξής:

"Περί δέ τῆς Θεοτόκου παρθένου, ὅπως καί φρονοῦμεν καί λέγομεν, τοῦ τε τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ,ἀναγκαίως, οὐκ ἐν προσθήκης μέρει, ἀλλ'ἐν πληροφορίας εἴδει, ὡς ἄνωθεν ἔκ τε τῶν θείων Γραφῶν,ἐκ τε τῆς Παραδόσεως τῶν ἁγίων Πατέρων παρειληφότες ἐσχήκαμεν, διά βραχέων ἐροῦμεν,οὐδέν τό σύνολον προστιθέντες τῇ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ ἐκτεθείσῃ πίστει.Ὡς γάρ ἔφθημεν εἰρηκότες, πρός πᾶσαν ἐξαρκεῖ καί εὐσεβείας γνῶσιν καί πάσης αἱρετικῆς κακοδοξίας ἀποκήρυξιν. Ἐροῦμεν δέ οὐ κατατολμῶντες τῶν ἀνεφίκτων, ἀλλά τῇ ὁμολογίᾳ τῆς οἰκείας ἀσθενείας ἀποκλείοντες τοῖς ἐπιφύεσθαι βουλομένοις, ἐν οἷς τά ὑπέρ ἄνθρωπον διασκεπτόμεθα.

Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ τόν μονογενῆ, Θεόν τέλειον καί ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καί σώματος· πρό αἰώνων μέν ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα κατά τήν θεότητα, ἐπ'ἐσχάτων δέ τῶν ἡμερῶν τόν αὐτόν δι'ἡμᾶς καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατά τήν ἀνθρωπότητα·ὁμοούσιον τῷ Πατρί τόν αὐτόν κατά τήν θεότητα,καί ὁμοούσιον ἡμῖν κατά τήν ἀνθρωπότητα·δύο γάρ φύσεων ἕνωσις γέγονε·δι'ὅ ἕνα Χριστόν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν.Κατά ταύτην τήν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τήν ἁγίαν παρθένον Θεοτόκον, διά τό τόν Θεόν Λόγον σαρκωθῆναι καί ἐνανθρωπῆσαι καί ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τόν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τάς δέ εὐαγγελικάς καί ἀποστολικάς περί τοῦ Κυρίου φωνάς, ἴσμεν τούς θεολόγους ἄνδρας, τάς μέν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ'ἑνός προσώπου, τάς δέ διαιροῦντας ὡς ἐπί δύο φύσεων·καί τάς μέν θεοπρεπεῖς κατά τήν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τάς δέ ταπεινάς κατά τήν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας".

Ο Κύριλλος δέχτηκε τη διαλλακτική αυτή δογματική φόρμουλα παρουσία του Παύλου Εμέσης με πανηγυρικό τρόπο στις 25 Δεκεμβρίου 432 και 1 Ιανουαρίου 433 και εξέφρασε τον ενθουσιασμό του για την ένωση που με τον τρόπο αυτό επιτεύχθηκε. Αυτός είναι ο λόγος,για τον οποίο ονομάζεται η δογματική αυτή φόρμουλα Ἔκθεση Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν.

Τα κύρια δογματικά σημεία της Ἐκθέσεως Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν είναι τα εξής: Στην αρχή υπάρχει η περιγραφική διατύπωση του δόγματος της ενώσεως των δύο φύσεων που γίνεται με την ομολογία της διπλής τελειότητας των φύσεων του Χριστού ("Θεόν τέλειον καί ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καί σώματος"), τῆς διπλῆς γεννήσεώς του ("πρό αἰώνων μέν ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα κατά τήν θεότητα,ἐπ'ἐσχάτων δέ τῶνἡμερῶν τόν αὐτόν δι'ἡμᾶς καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατά τήν ἀνθρωπότητα") καί της διπλῆς ομοουσιότητάς του ("ὁμοούσιον τῷ Πατρί τόν αὐτόν κατά τήν θεότητα καί ὁμοούσιον ἡμῖν κατά τήν ἀνθρωπότητα").Είναι χαρακτηριστικό ότι δυο φορές απαντά η φράση "τόν αὐτόν" για να τονιστεί η ταυτότητα του προσώπου των δύο φύσεων, που δεν είναι άλλο από τον "πρό αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα" και τον "ὁμοούσιον τῷ Πατρί κατά τήν θεότητα". Εδῶ ακριβῶς υπάρχει σαφής αντίθεση προς τη Χριστολογία του Νεστορίου. Στη συνέχεια τονίζεται η ενότητα του Χριστού, ως αποτέλεσμα της ενώσεως των δύο φύσεων στο αυτό πρόσωπο ("Δύο γάρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· δι'ὅ ἕνα Χριστόν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν"). Σαν συνέπεια αὐτής της "ἀσυγχύτου ἑνώσεως" των δύο φύσεων αναγνωρίζεται κατόπιν ο όρος "Θεοτόκος" για την Παρθένο Μαρία ("Κατά ταύτην...ληφθέντα ναόν"). Τέλος ομολογείται η αντίδοση των ιδιωμάτων "ὡς ἐφ'ἑνός προσώπου" και η διάκρισή τους "ὡς ἐπί δύο φύσεων", με τρόπο που γίνεται από δω και στο εξής σαφής πλέον η διάκριση μεταξύ φύσεως και προσώπου, στην οποία θα στηριχθεί αργότερα ο Ὅρος της Χαλκηδόνας ("Τάς δέ εὐαγγελικάς καί ἀποστολικάς...κατά τήν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας"). Πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι για να μη θεωρηθεί ότι η Ἔκθεση Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν έρχεται σε αντίθεση με τον "ὅρο"(7ο κανόνα) της Γ΄Οικουμενικής Συνόδου υπογραμμίζεται ήδη από την αρχή ότι βρίσκεται μέσα στα πλαίσια της πίστεως της Νικαίας,χωρίς να προσθέτει σ'αυτήν τίποτε το καινούργιο("οὐδέν τό σύνολον προστιθέντες...κακοδοξίας ἀποκήρυξιν").

Οι σπουδαιότερες υποχωρήσεις που έγιναν και από τις δυό πλευρές για την επίτευξη αυτής της δογματικής συμφωνίας συνοψίζονται στο ότι οι Αλεξανδρινοί δέχτηκαν να μη γίνεται λόγος για μία φύση στο Χριστό μετά την ένωση αλλά για δύο φύσεις, και οι Αντιοχειανοί από την άλλη πλευρά δέχτηκαν την αντίδοση των ιδιωμάτων και κατά συνέπειαν τον όρο "Θεοτόκος". Η συμφωνία πάντως μεταξύ των δύο μερών ολοκληρώθηκε ύστερα από ανταλλαγή και άλλων επιστολών, στις οποίες ο Ιωάν-

νης Αντιοχείας αναγνώριζε την καθαίρεση του Νεστορίου και την καταδίκη της διδασκαλίας του και ο Κύριλλος Αλεξανδρείας αναγνώριζε την ορθοδοξία της Εκθέσεως Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν και καταδίκαζε τον Μονοφυσιτισμό(βλ. την περίφημη επιστολή του προς τον Ιωάννη Αντιοχείας που αρχίζει με τις φράσεις "Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί..."όπου παρατίθεται και η Ομολογία των Διαλλαγών). Την τελική αποκατάσταση των σχέσεων μεταξύ Αλεξανδρινών και Αντιοχειανών ανέφερε ο Κύριλλος σε κήρυγμά του στις 23 Απριλίου του 433.

Έτσι μετά τη δογματική συμφωνία των δύο μερών η Ἔκθεση Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν έγινε ουσιαστικά ο επίσημος δογματικός "ὅρος" της Γ΄Οικουμενικής Συνόδου. Τη δογματική σπουδαιότητα της συμφωνίας αυτής αναγνώρισαν ακόμη και αρκετοί ωραίοι Αντιοχειανοί, μεταξύ των οποίων και ο Θεοδώρητος Κύρου, που το αμέσως επόμενο έτος υπέγραψαν κι' αυτοί την καταδίκη του Νεστορίου.

Οι έριδες Αλεξανδρινών και Αντιοχειανών μετά τις Διαλλαγές του 433.

Η δογματική συμφωνία που επιτεύχθηκε με το κείμενο των Διαλλαγών (433) συνάντησε από την αρχή της κι όλας την αντίδραση των αυστηρών οπαδών τόσο των Αντιοχειανών όσο και των Αλεξανδρινών. Από τους Αντιοχειανούς άλλοι, όπως ο Θεοδώρητος Κύρου, αρνήθηκαν να αναγνωρίσουν την καταδίκη του Νεστορίου και τον αιρετικό χαρακτήρα της χριστολογικής διδασκαλίας του, ενώ άλλοι αρνήθηκαν τελείως να δεχθούν τη δογματική αυτή συμφωνία. Ο Ιωάννης Αντιοχείας, σ'όσους από τους οπαδούς του δεν δέχονταν την καταδίκη του Νεστορίου φάνηκε σχετικά ελαστικός· σ' όσους όμως αρνούνταν τη συμφωνία με τους Αλεξανδρινούς φάνηκε αρκετά αυστηρός. Ανάγκασε τους περισσότερους από τους οπαδούς του να την δεχτούν, ενώ όσους εξακολουθούσαν να αντιδρούν τους καθήρεσε. Από την άλλη μεριά οι πιο ακραίοι Αλεξανδρινοί δεν αρκούνταν μόνο στην καταδίκη του Νεστορίου αλλά ήθελαν και την καταδίκη του Διοδώρου Ταρσού και του Θεοδώρου Μοψουεστίας, που πέθαναν και οι δυό τους μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας. Στις απαιτήσεις των αυστηρών οπαδών της αλεξανδρινής παρατάξεως προσαρμόστηκε ο Εδέσσης (κοντά στον Ευφράτη ποταμό) Ραβουλάς (411-436). Καταδίκασε το Θεόδωρο Μοψουεστίας, απαγόρευσε την ανάγνωση των συγγραμμάτων του και διασκόρπισε τη νεστοριανίζουσα θεολογική σχολή της Εδέσσης, πουλειτουργούσε υπό την διεύθυνση του Ίβα. Ο Ίβας είχε δεχθεί τις Διαλλαγές

του 433 και την καταδίκη του Νεστορίου, με δυο άλλους όμως Εδεσσηνούς είχε μεταφράσει στα συριακά τα συγγράμματα του Θεοδώρου Μοψουεστίας, γιατί τα συγγράμματα του Νεστορίου είχαν απαγορευθεί. Μετά τις παραπάνω ενέργειες του Ραβουλά ο Ίβας έγραψε μια επιστολή προς τον ηγούμενο και μετέπειτα επίσκοπο του Χαρδασίρ (Σελευκείας Κτησιφώντος) Μάρι (γύρω στα 433), στην οποία δέχεται τις Διαλλαγές του 433, αλλά απορρίπτει τους 12 Αναθεματισμούς του Κυρίλλου ως απολιναριστικούς και κάνει λόγο κατά νεστοριανίζοντα τρόπο για δύο φύσεις, μια δύναμη και ένα πρόσωπο, χωρίς να είναι απόλυτα σαφές, αν το πρόσωπο αυτό είναι πραγματικό(ο Θεός Λόγος) ή φαινομενικό (ηθικό) και αν δέχεται αντίδοση πραγματικών ιδιωμάτων. Η στάση του Ραβουλά απέναντι στο πρόσωπο και τα συγγράμματα του Θεοδώρου Μοψουεστίας δημιούργησε κάποια αμφιβολία στους Αρμενίους επισκόπους σχετικά με τη διδασκαλία του Θεοδώρου. Για το λόγο αυτό δυό Αρμένιοι κληρικοί αποτάθηκαν στον αρχιεπίσκοπο Κων/λεως Πρόκλο και ζήτησαν τη γνώμη του. Ο Πρόκλος απάντησε στα ερωτήματα των Αρμενίων με τον περίφημο Τόμο (= Επιστολή) προς Αρμενίους περί πίστεως(435). Στον Τόμο παρέθετε αποσπάσματα από συγγράμματα του Θεοδώρου, χωρίς όμως να αναφέρει το όνομά του, και καταδίκαζε τις διδασκαλίες που περιείχαν.Από ιστορικοδογματική άποψη ο Τόμος του Πρόκλου έχει μεγάλη σπουδαιότητα, γιατί διακρίνοντας φύση και υπόσταση τόνιζε την ενότητα των δύο φύσεων του Χριστού στην υπόσταση του Θεού Λόγου. Γι'αυτό ακριβώς έγινε δεκτός και από τον Κύριλλο Αλεξανδρείας και από τον Ιωάννη Αντιοχείας.

Όταν όμως διαδέχθηκε τον Ραβουλά στον επισκοπικό θρόνο ο Ίβας (436-459) που ανέλαβε αμέσως να υπερασπίσει τον Θεόδωρο Μοψουεστίας, οι Διαλλαγές του 433 πέρασαν σε μια κάπως κρίσιμη φάση. Ο Πρόκλος παρακάλεσε τον Ιωάννη Αντιοχείας να πείσει τον Ίβα να δεχθεί και να υπογράψει τον Τόμο και να καταδικάσει με τον τρόπο αυτό τις ιδέες του Θεοδώρου που περιέχονται σ'αυτόν. Ο Ιωάννης με επιστολές που έστειλε στον Πρόκλο και στον Κύριλλο τόνισε ότι οι Αντιοχειανοί δέχονταν τη διδασκαλία του Τόμου αλλά αρνούνταν να καταδικάσουν τα συγγράμματα του Θεοδώρου. Ο Κύριλλος όμως,που θεωρούσε τον Θεόδωρο πατέρα του Νεστοριανισμού, απάντησε στον Ιωάννη με την επιστολή του: "Οὐκ ἠρέμησεν ὁ δράκων ὁ ἀποστάτης...κλπ." ότι όχι μόνο η διδασκαλία του Θεοδώρου Μοψουεστίας αλλά και εκείνη του Διοδώρου Ταρσού είναι αιρετική,γιατί και οι δυό τους δέχονται δύο υιούς. Αλλά οι Αντιοχειανοί παρέμειναν στο σημείο αυτό ανυποχώρητοι·δεν καταδίκασαν ούτε τον Διόδω-

ρο ούτε τον Θεόδωρο. Τη λύση αυτή παρά τις αντιρρήσεις του δέχτηκε τελικά και ο Κύριλλος για λόγους οικονομίας, για να μη διακινδυνεύσει δηλ. και πάλι η ενότητα της Εκκλησίας.

Η μετριοπάθεια αυτή και η διαλλακτικότητα του Κυρίλλου απέναντι των Αντιοχειανών δυσαρέστησε ορισμένους ακραίους Αλεξανδρινούς που πίστεψαν ότι με τις Διαλλαγές του 433 ο Κύριλλος έπεσε στην παγίδα των Αντιοχειανών. Η δυσαρέσκεια μάλιστα αυτή άρχισε να εκδηλώνεται αμέσως μετά την αποδοχή της Πίστεως των Διαλλαγών από τον Κύριλλο, πριν δηλ. από την έκδηλη άρνηση των Αντιοχειανών να καταδικάσουν τις διδασκαλίες του Διοδώρου Ταρσού και του Θεοδώρου Μοψουεστίας. Έτσι οι ακραίοι Αλεξανδρινοί κατηγορούσαν τον Κύριλλο ότι με την αποδοχή της Πίστεως των Διαλλαγών παρέβη τον "όρο" (7ο κανόνα) της Γ΄Οικουμενικής Συνόδου και αθέτησε την πίστη της Νικαίας. Ο Κύριλλος αναγκάστηκε να αμυνθεί γράφοντας σπουδαιότατες επιστολές (Προς Ακάκιο Μελιτηνής, Προς Σούκενσο Διοκαισαρείας, Προς Ουαλεριανό Ικονίου κ.ά), στις οποίες αναλαμβάνει την υπεράσπιση της Ορθοδοξίας του Ιωάννη Αντιοχείας και τονίζει ότι η αποδοχή της Πίστεως των Διαλλαγών δεν σημαίνει αθέτηση του συμβόλου της Νικαίας. Η ένταση με τους Αντιοχειανούς έφτασε και πάλι σε μεγάλη όξυνση, όταν διαδέχθηκε τον Κύριλλο ο Διόσκορος (444-451), ο οποίος, όπως παρατηρεί ο E.SCHWARTZ, όφειλε την άνοδό του στον αρχιεπισκοπικό θρόνο στο αντικυρίλλειο ρεύμα που επικράτησε μετά τις Διαλλαγές (433) στην Αλεξάνδρεια. Ο Διόσκορος σε επιστολή του στο διάδοχο του Ιωάννη Αντιοχείας Δόμνο Β΄κατηγορεί τον Θεοδώρητο ότι διαιρεί τον ένα Κύριο σε δύο υιούς και διατυπώνει και μομφή κατά του Δόμνου ότι υποστηρίζει τους νεστοριανίζοντες. Ο Δόμνος υπερασπίστηκε την ορθοδοξία των Αντιοχειανών, αλλά ο Διόσκορος φρόντισε να εκδοθεί αυτοκρατορικό διάταγμα από τον Θεοδόσιο Β΄, με το οποίο α) απαγορεύτηκαν όλα τα συγγράμματα που δεν συμφωνούσαν με την πίστη της Νικαίας,της Εφέσου και τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρειας β) οι θεωρούμενοι ως Νεστοριανοί έπρεπε να καθαιρεθούν και γ) περιοριζόταν ο Θεοδώρητος αποκλειστικά μέσα στα όρια της επισκοπής του. Υπό τις συνθήκες αυτές οι Διαλλαγές του 433 οδηγούνταν ουσιαστικά σε πλήρες ναυάγιο. Την αφορμή γι'αυτό έδωσε η μονοφυσιτική διδασκαλία του Ευτυχούς.

Ο Μονοφυσιτισμός του Ευτυχούς και η αντιμετώπισή του από την Ενδημούσα Σύνοδο του 448

Όπως ο Νεστοριανισμός υπήρξε η ακραία τάση της αντιοχειανής Χριστολογίας, έτσι και ο Μονοφυσιτισμός αποτελεί ακραία τάση της αλεξανδρινής Χριστολογίας. Υπάρχει μάλιστα γενετική σχέση μεταξύ Νεστοριανισμού και Μονοφυσιτισμού. Όπως ο Νεστοριανισμός προέκυψε ουσιαστικά από την αντίδραση των Αντιοχειανών κατά της μονοφυσιτίζουσας Χριστολογίας του Απολιναρίου, έτσι και ο Μονοφυσιτισμός του Ε' αιώνα προέκυψε από την αντίδραση των ακραίων Αλεξανδρινών κατά του Νεστοριανισμού των Αντιοχειανών. Αλλά εκτός απ'αυτό στη γένεση του Μονοφυσιτισμού πρέπει να συνέβαλαν οπωσδήποτε και ψυχολογικοί λόγοι, όπως λ.χ.ο έντονος μυστικισμός των μοναχών που εκφραζόταν δογματικά με την πίστη τους στην αφομοίωση της ανθρώπινης φύσεως από τη θεία φύση του Χριστού.

Κύριος εκπρόσωπος και πατέρας του Μονοφυσιτισμού κατά τον Ε'αι. υπήρξε ο Ευτυχής που ήταν αρχιμανδρίτης (=ηγούμενος) σε ένα μοναστήρι της Κων/λεως. Ο Ευτυχής διέδιδε την αιρετική διδασκαλία του για να αντιδράσει στη νεστοριανική διδασκαλία του Διοδώρου Ταρσού και του Θεοδώρου Μοψουεστίας, που αναβίωνε, όπως πίστευε, στην Αντιόχεια με το Θεοδώρητο Κύρου και τον Ίβα Εδέσσης. Η Χριστολογία του αποτελεί ουσιαστικά παρερμηνεία της Χριστολογίας του Κυρίλλου πριν από τις Διαλλαγές (433). Δίδασκε ότι στο Χριστό δεν υπάρχουν πλέον μετά την ενανθρώπηση δύο φύσεις, αλλά μόνο μία, η θεία, που προήλθε ουσιαστικά μετά από τή σύγκραση των δύο φύσεων. "Ὁμολογῶ", έλεγε, "ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τόν Κύριον ἡμῶν πρό τῆς ἑνώσεως,μετά δέ τήν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ". Τη διδασκαλία του προσπαθούσε να στηρίξει ο Ευτυχής στον Κύριλλο και κυρίως στη χρησιμοποιούμενη απ'αυτόν φράση "μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη". Στην πραγματικότητα όμως η διαφορά του από τον Κύριλλο ήταν πολύ μεγάλη. Ενώ ο Κύριλλος δεχόταν ότι στο πρόσωπο του Λόγου ενώθηκαν οι δύο φύσεις "ἀτρέπτως" και "ἀσυγχύτως", ο Ευτυχής αντίθετα ομολογούσε ότι μετά την ένωση των δύο φύσεων υπήρχε στον Χριστό ουσιαστικά μόνο μία φύση, η θεία,γιατί η ανθρώπινη φύση του είχε αλλοιωθεί. "Τό σῶμα τοῦ Κυρίου", ισχυριζόταν, "ἀνθρώπινον,ἀλλ'οὐχ ὁμοούσιον ἡμῖν,ἐπειδή οἶδα αὐτόν Θεόν ἡμῶν".Με άλλα λόγια δηλ. ενώ ο Κύριλλος σύμφωνα με την Ἔκθεση Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν δεχό-

ταν ότι ο Υιός του Θεού είναι "ὁμοούσιος ἡμῖν κατά τήν ἀνθρωπότητα", ο Ευτυχής υποστήριζε το αντίθετο.

Εναντίον της αιρετικής αυτής κακοδοξίας του Ευτυχούς καταφέρθηκαν πρώτοι οι Αντιοχειανοί εν ονόματι μάλιστα της 'Εκθέσεως Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν. Ο Δόμνος Αντιοχείας έγραψε επιστολή στον αυτοκράτορα Θεοδόσιο Β', στην οποία κατήγγειλε τον Ευτυχή ότι ανανεώνει την αίρεση του Απολιναρίου και ότι "διαστρέφων το δόγμα του μυστηρίου της ἐνσαρκώσεως ὀνομάζει την θεότητα τοῦ Μονογενοῦς καί τήν ἀνθρωπότητα μίαν φύσιν, λέγων σύγχυσιν καί φυρμόν προελθεῖν". Ο Θεοδώρητος Κύρου επίσης έγραψε κατά του Ευτυχούς το έργο του "'Ερανιστής" ή "Πολύμορφος". Εκτός όμως από τους Αντιοχειανούς και ο Ευσέβιος Δορυλαίου κατηγόρησε τον Ευτυχή στην Ενδημούσα Σύνοδο της Κων/λεως ως μονοφυσίτη αιρετικό. Ο πρόεδρος της Συνόδου, πατριάρχης Κων/λεως Φλαβιανός, προσπάθησε να αποφύγει την επίσημη καταδίκη του Ευτυχούς, για τον λόγο ότι δεν είχε καλές σχέσεις με τον παντοδύναμο τότε αυλάρχη Χρυσάφιο, που είχε "πνευματικό πατέρα" τον Ευτυχή. Ο Ευσέβιος Δορυλαίου όμως επέμεινε να αναγνωσθεί ο λίβελλός του ενώπιον της συνόδου και να περιληφθεί στα Πρακτικά, για να διενεργηθεί η κανονική διαδικασία εναντίον του Ευτυχούς. Η σύνοδος σε αλλεπάλληλες συνεδριάσεις εξέτασε την κατηγορία και κάλεσε σε απολογία τον κατηγορούμενο, που προσήλθε στη σύνοδο δείχνοντας πράγματι μετριοπαθή στάση. Δέχτηκε ότι η ανθρώπινη φύση του Χριστού είναι "ὁμοούσιος ἡμῖν", αρνήθηκε όμως να δεχθεί δύοφύσεις μετά την ένωση και να αναθεματίσει την μονοφυσιτική ομολογία του ("'Ομολογῶ ἐκ δύο φύσεων...μίαν φύσιν ὁμολογῶ"). Γι'αυτό η σύνοδός τον καθήρεσε και τον αφόρισε.

Ιδιαίτερη ιστορικοδογματική σημασία στην Ενδημούσα σύνοδο του 448 έχει η Ομολογία πίστεως του Φλαβιανού, η οποία αποτελεί ουσιαστικά επανάληψη της Εκθέσεως Πίστεως των Διαλλαγών με ορισμένες όμως τροποποιήσεις, που εκφράζουν τον σαφή δυοφυτισμό του Φλαβιανού σε αντίθεση με τον μονοφυσιτισμό του Ευτυχούς:

"'Εφρονήσαμεν ἀεί καί φρονοῦμεν, ὡς ὅτιπερ ὁ κύριος ἡμῶν 'Ιησοῦς Χριστός ὁ υἱός τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής, Θεός τέλειος καί ἄνθρωπος τέλειος ἐκ ψυχῆς λογικῆς καί σώματος, πρό αἰώνων μέν ἐκ τοῦ πατρός ἀνάρχως γεννηθείς κατά τήν θεότητα, ἐπί τέλει δέ καί ἐν ὑστέροις καιροῖς ὁ αὐτός δι'ἡμᾶς καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου γεννηθείς κατά τήν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιος τῷ πατρί κατά

τήν θεότητα καί ὁμοούσιος τῇ μητρί κατά τήν ἀνθρωπότητα. Καί γάρ ἐκ δύο φύσεων ὁμολογοῦμεν τόν Χριστόν εἶναι μετά τήν ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει καί ἑνί προσώπῳ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦντες".

Ὅπως φαίνεται από το κείμενο, ο δυοφυσιτισμός του Φλαβιανού είναι διατυπωμένος με βάση την κυρίλλεια δυαφυσιτική φόρμουλα "ἐκ δύο φύσεων", με την προσθήκη όμως της φράσεως "μετά τήν ἐνανθρώπησιν" γίνεται ήδη σαφές ότι αποκλείεται η "μία φύσις" μετά την ένωση,όπως δεχόταν ο Ευτυχής. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι με την ομολογία αυτή όχι μόνο υιοθετείται η διάκριση μεταξύ "φύσεως" και "προσώπου", **που απαντά για πρώτη φορά στην Ἔκθεση Πίστεως των Διαλλαγών (433), αλλά και θεωρείται ο όρος "πρόσωπο" ως ταυτόσημος με τον καππαδοκικό τριαδολογικό όρο "ὑπόστασις" που είχαν χρησιμοποιήσει στην Χριστολογία τους ο Κύριλλος και ο Πρόκλος.**

Ο Τόμος του Λέοντος

Αμέσως μετά την καταδίκη του ο Ευτυχής έκανε έκκληση στον Ρώμης, τον Αλεξανδρείας, τον Ιεροσολύμων, τον Θεσσαλονίκης και τον Ραβέννης ζητώντας να πετύχει τη δικαίωσή του. Στην επιστολή του προς τον Ρώμης Λέοντα, που σώζεται σε αποσπάσματα στα λατινικά, επισύναψε και την επιστολή του αυτοκράτορα Θεοδοσίου Β΄καθώς και συλλογή των πρακτικών με τις εναντίον του κατηγορίες του Ευσεβίου Δορυλαίου, δική του επιστολή με την οποία αναιρεί τις κατηγορίες αυτές,μια επιεική ομολογία πίστεως και ένα μονοφυσιτικό κείμενο που αποδιδόταν στον πάπα Ιούλιο. Ο Ρώμης με επιστολή του στον αυτοκράτορα Θεοδόσιο Β΄δήλωσε ότι τα στοιχεία που είχε πάρει από τον Ευτυχή ήσαν ανεπαρκή, για να σχηματίσει σαφή γνώμη για την υπόθεση αυτή. Εν τω μεταξύ όμως ο Φλαβιανός πληροφόρησε τον Λέοντα για το όλο ζήτημα με δυο επιστολές του και του έστειλε και τα Πρακτικά της Ενδημούσας συνόδου του 448. Έτσι αφού ο Λέων σχημάτισε σαφή εικόνα για το όλο ζήτημα αναγνώρισε την καταδίκη του Ευτυχούς με την 27η και κυρίως με την 28η δογματική επιστολή του (13 Ιουνίου 449)προς τον Φλαβιανό, τη γνωστή ως Τόμος τοῦ Λέοντος, που έπαιξε σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη και διατύπωση του χριστολογικού δόγματος.

Ο Τόμος συντάχτηκε, όπως φαίνεται, από τον λατίνο θεολόγο Πρόσπερο με βάση τη διδασκαλία του Τερτυλλιανού και άλλων δυτικών θεολόγων, τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας και του Θεοδωρήτου (Ἐρανιστής), την Ἔκθεση Πίστεως τῶν Διαλ-

λαγών (433) και τα πρακτικά της Ενδημούσας συνόδου του 448. Το περιεχόμενο του Τόμου μπορεί να συνοφισθεί στη φράση: "δύο φύσεις καί οὐσίες σέ ἕνα πρόσωπο"(DUAE NATURAE ET SUBSTANTIAE IN UNAM PERSONAM). Το ένα αυτό πρόσωπο δεν είναι φαινομενικό (ηθικό) αλλά πραγματικό·είναι το πρόσωπο του Θεού Λόγου. Αυτό φαίνεται από το γεγονός ότι ο Τόμος δέχεται την αντίδοση των ιδιωμάτων λόγω της προσωπικής ενώσεως.Δεν αναφέρεται όμως ρητά και απερίφραστα ότι το πρόσωπο της αντιδόσεως των ιδιωμάτων είναι ο Θεός Λόγος. Και αυτό αποτελούσε έλλειψη και ασάφεια. Εκτός όμως από αυτό ο Τόμος φαινόταν να μη συμφωνεί και προς τον 4ο αναθεματισμό του Κυρίλλου, που απέρριπτε την κατανομή των ιδιωμάτων στις δύο φύσεις και καθιστούσε μοναδικό δέκτη των ιδιωμάτων των δύο φύσεων τον Λόγο. Ένα άλλο επίσης σημείο,που παρουσιάζει κάποια ασάφεια στον Τόμο είναι ο τρόπος κατά τον οποίο συνέβη η προσωπική ένωση των δύο φύσεων. Γιατί ενώ γίνεται λόγος για την "ἕνωση τοῦ προσώπου", ἐπεξηγείται παρακάτω ότι αυτή οφείλει να νοηθεί ως "ἐν ἑκατέρᾳ φύσει" ("Διά ταύτην τοίνυν τοῦ προσώπου τήν ἕνωσιν, τήν ἐν ἑκατέρᾳ φύσει νοεῖσθαι ὀφείλουσαν"). Αυτό όμως μπορεί να εκληφθεί και με την έννοια ότι παρουσιάζει την ένωση ως το αποτέλεσμα της συναντήσεως των δύο φύσεων, πράγμα που θυμίζει την διδασκαλία των Αντιοχειανών για τη συγκρότηση του "ενός προσώπου" από την ένωση των δύο φύσεων. Παρά τα ασθενή όμως αυτά σημεία, πρέπει να ομολογήσουμε ότι ο Τόμος αποτελεί σημαντικό σταθμό στην ανάπτυξη του χριστολογικού δόγματος.

Ο Β.Στεφανίδης υποστηρίζει ότι με τον Τόμο διακρίθηκαν οι όροι "φυσις" και "πρόσωπον", ώστε να μπορεί κανείς να δέχεται δύο φύσεις, χωρίς να είναι υποχρεωμένος να δεχθεί και δύο πρόσωπα, και αντίθετα να μπορεί να δέχεται ένα πρόσωπο, χωρίς να είν αι υποχρεωμένος να δεχθεί μία φύση. Όπως είδαμε όμως προηγουμένως, η διάκριση των όρων "φύσις" και "πρόσωπον" έγινε τουλάχιστον δεκαπέντε χρόνια πριν από τη σύνταξη του Τόμου με την Ἔκθεση Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν και χρησιμοποιήθηκε στην εξαρτημένη από την Έκθεση αυτή Ομολογία πίστεως του Φλαβιανού (448). Με άλλα λόγια δηλ. η διάκριση αυτή απαντά πριν από τον Τόμο σε δογματικά κείμενα μάλιστα, τα οποία χρησιμοποιήθηκαν κατά τη σύνταξη του Τόμου και επηρέασαν το θεολογικό του περιέχομενο. Έτσι στα σπουδαιότερα κέντρα του χριστολογικού προβληματισμού κατά τον Ε΄αι.(Αντιόχεια,Αλεξάνδρεια,Κων/πολη) η διάκριση "φύσεως" και "προσώπου" είχε καθιερωθεί πριν από τον Τόμο του Λέοντος.

Η Ληστρική Σύνοδος (449)

Παρά την καταδίκη του Ευτυχούς από την Ενδημούσα Σύνοδο (448) και τον Λέοντα Ρώμης ο αυτοκράτωρ Θεοδόσιος Β΄παρακινούμενος από τον αυλάρχη Χρυσάφιο και τον Διόσκορο Αλεξανδρείας, που υποστήριζαν τον Ευτυχή, συγκάλεσε νέα Οικουμενική Σύνοδο στην Έφεσο με σκοπό την αθώωση του Ευτυχούς και την καταδίκη του Φλαβιανού. Ο Ρώμης έστειλε τρεις αντιπροσώπους και ιδιαίτερη επιστολή προς τη Σύνοδο. Η Σύνοδος συνήλθε την 1η Αυγούστου 449 υπό την προεδρία του Αλεξανδρείας Διοσκόρου. Μέσα σε ατμόσφαιρα πρωτοφανούς βίας και τρομοκρατίας ο Διόσκορος προσπάθησε να επιβάλει τη θέλησή του. Δεν έγιναν πολλές συζητήσεις ούτε αναγνώστηκαν οι επιστολές του Λέοντος στο Φλαβιανό (η 27η και ο Τόμος) και στην ίδια τη Σύνοδο. Απλώς έγινε αναφορά στην "Πίστη τῶν Πατέρων" δηλ. στην πίστη της Νικαίας (Α΄Οικουμενικής Συνόδου) και της Εφέσου (Γ΄Οικουμενικής Συνόδου) που επικύρωσε την Πίστη της Νικαίας, χωρίς να γίνει η παραμικρή μνεία για την "Εκθεση Πίστεως τῶν Διαλλαγῶν (443). Κριτήριο δηλ. της Ορθοδοξίας κάποιου σύμφωνα με τη γραμμή που επέβαλε ο Διόσκορος στη σύνοδο ήταν απλώς και μόνο η αποδοχή του συμβόλου της Νικαίας και του "ὅρου" (του Ζ΄κανόνα) της Εφέσου. Γι'αυτό ήδη κατά την πρώτη συνεδρία (8 Αυγούστου) η σύνοδος αποδοκίμασε τη διδασκαλία του Φλαβιανού που δεχόταν δύο φύσεις μετά την ένωση και αθώωσε τον Ευτυχή που δήλωσε πίστη στο σύμβολο της Νικαίας και στον "ὅρο"(7ο κανόνα) της Εφέσου και παραδέχτηκε γενικά και αόριστα δύο φύσεις πριν από την ένωση και μία μετά από αυτήν, χωρίς να δώσει εξηγήσεις, αν δέχεται τον Χριστό "ὁμοούσιον ἡμῖν κατά τήν ἀνθρωπότητα" ή όχι.

Η σύνοδος καθήρεσε επιπλέον τον Δόμνο Αντιοχείας, τον Θεοδώρητο Κύρου, τον Ίβα Εδέσσης, τον Ευσέβιο Δορυλαίου και κυρίως τον Φλαβιανό Κων/πόλεως. Η πρόταση για καθαίρεση του Φλαβιανού προκάλεσε αντιρρήσεις, αλλά στο τέλος η τρομοκρατία επέβαλε τη θέλησή της. Ο Φλαβιανός, αφού καθαιρέθηκε, εξορίστηκε, κακοποιήθηκε και ύστερα από μερικές μέρες πέθανε. Στο θρόνο της Κων/πόλεως ο Διόσκορος τοποθέτησε τον αντιπρόσωπό του στην Κων/πολη Ανατόλιο, αφού πρώτα τον χειροτόνησε επίσκοπο. Τα έκτροπα της Συνόδου αυτῆς υπήρξαν παροιμιώδη και μοναδικά στην ιστορία της Εκκλησίας.

Μολονότι οι αποφάσεις της συνόδου επικυρώθηκαν από τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο Β΄

ο Ρώμης Λέων τις απέρριψε και αποκάλεσε τη Δύνοδο "ληστρική"(LATROCINIUM EPHESINUM) και "κόλαφο σ'ολόκληρη την Εκκλησία". Έτσι αν και η σύνοδος αυτή συγκλήθηκε ως Οικουμενική, δεν επιβλήθηκε σαν τέτοια στη συνείδηση του πληρώματος της Εκκλησίας παρά την αμέριστη αυτοκρατορική συμπαράσταση για την επιβολή των αποφάσεών της.

Η Δ΄ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΣΥΝΟΔΟΣ (451)

α) Προϊστορία της Συνόδου

Η κατακραυγή κατά της ληστρικής συνόδου υπήρξε γενική. Ήδη τον Σεπτέμβριο του ίδιου έτους (449) ο Λέων συγκάλεσε σύνοδο στη Ρώμη, η οποία κήρυξε άκυρες τις αποφάσεις της λη στρικής συνόδου και απέκλεισε το Διόσκορο από την εκκλησιαστική κοινωνία. Συγχρόνως ο Λέων έστειλε επιστολή διαμαρτυρίας στον αυτοκράτορα και προσπάθησε να γίνει δεκτός ο Τόμος από όσο το δυνατό περισσότερους επισκόπους της Ανατολής. Αλλά και στην Κων/πολη τα πράγματα εξελίχτηκαν ευνοϊκά. Η πολιτική κατάσταση είχε μεταβληθεί ξαφνικά,γιατί το καλοκαίρι του 450 ο αυτοκράτορας Θεοδόσιος Β΄σκοτώθηκε πέφτοντας από το άλογό του. Τον διαδέχτηκε η αδελφή του Πουλχερία που διέταξε αμέσως τη θανάτωση του αυλάρχη Χρυσαφίου που ήταν ο κύριος υποστηρικτής του Μονοφισιτισμού μέσα στο Παλάτι. Στη συνέχεια παντρεύτηκε τον γενναίο στρατηγό Μαρκιανό που ανακηρύχτηκε αυτοκράτωρ. Με το νέο αυτοκρατορικό ζευγάρι άλλαξε ριζικά και η αυλική και η πατριαρχική εκκλησιαστική πολιτική.

Ο Ανατόλιος Κων/πόλεως, μολονότι ήταν άνθρωπος του Διοσκόρου συγκάλεσε σύνοδο στην Κων/πολη τον Νοέμβριο του 450, η οποία καταδίκασε τον Ευτυχή και τη διδασκαλία του αλλά και τον Νεστόριο. Έτσι τόσο στη Ρώμη όσο και στην Κων/πολη δημιουργήθηκε η κατάλληλη ατμόσφαιρα για την αναθεώρηση των αποφάσεων της ληστρικής συνόδου και την καθολική και οριστική ρύθμιση του χριστολογικού ζητήματος, που για το αυτοκρατορικό ζευγάρι δεν μπορούσε να ρυθμιστεί διαφορετικά παρά μόνο με Οικουμενική Σύνοδο.

Έτσι οι νέοι αυτοκράτορες στον Μάϊο του 451 εξέδωσαν διάταγμα Οικουμενικής Συνόδου τον Σεπτέμβριο του ίδιου έτους στη Νίκαια της Βιθυνίας. Ο Ρώμης Λέων πίστευε ότι δεν είναι αναγκαία τη στιγμή αυτή και μάλιστα στην αντολική αυτοκρατορία η σύγκληση Οικουμενικής Συνόδου, τόσο γιατί η Ρώμη διέτρεχε τον κίνδυνο της

επιδρομής των Ούννων του Αττίλα, όσο και γιατί το χριστολογικό ζήτημα θα μπορούσε κατά τη γνώμη του να διευθετηθεί, αν ο Τόμος γινόταν δεκτός και από τις δύο αντιτιθέμενες παρατάξεις. Γι'αυτό άλλωστε, όπως είπαμε, προσπάθησε να αποδεχθούν τον Τόμο όσο το δυνατό περισσότεροι επίσκοποι της Ανατολής. Τελικά ο Λέων συμφώνησε για τη σύγκληση Οικουμενικής Συνόδου, δήλωσε όμως ότι λόγω της επιδρομής του Αττίλα ήταν αναγκαία η παρουσία του στην Ιταλία και γι'αυτό δεν θα μπορούσε να παρευρεθεί στη Σύνοδο προσωπικά. Παρόλα αυτά έστειλε στη Σύνοδο αντιπροσώπους του με την παράκληση να θεωρηθούν σα να πρόκειται γι'αυτόν τον ίδιο.

Από τη Νίκαια που ορίστηκε αρχικά ως τόπος συγκλήσεως της συνόδου, η σύνοδος μετατέθηκε στη Χαλκηδόνα, τόσο γιατί ο Διόσκορος έφτασε με επισκόπους του νωρίτερα στη Νίκαια και δημιουργούσε ταραχές όσο και γιατι η Χαλκηδόνα ήταν πιο κοντά στην πρωτεύουσα,έτσι ώστε η σύνοδος να βρίσκεται υπό τήν άμεση εποπτεία της αυτοκρατορικής αυλής.

β) Το δογματικό έργο της Συνόδου

Οι εργασίες της συνόδου άρχισαν στις 8 Οκτωβρίου του 451 στο ναό της αγ.Ευφημίας. Στην αρχή είχαν προσέλθει 520 επίσκοποι, αλλά στις τελευταίες συνεδρίες της Συνόδου ο αριθμός τους ανερχόταν στους 600. Υπάρχει όμως και η γνώμη ότι στην πραγματικότητα στις συνεδρίες της Συνόδου παρευρίσκονταν συνήθως περίπου 350-360 επίσκοποι, όσοι δηλ. εμφανίζονται στα Πρακτικά. Πάντως έτσι ή αλλιώς ο μεγάλος αριθμός των επισκόπων που κλήθηκαν να συμμετάσχουν στη Σύνοδο είναι ενδεικτικός για τη σημασία που απέδιδε το αυτοκρατορικό ζεύγος στη Σύνοδο αυτή. Ο Ρώμης Λέων είχε αποστείλει ως αντιπροσώπους του δύο επισκόπους και δύο πρεσβυτέρους, και αργότερα προστέθηκε σ'αυτούς και ο επίσκοπος Κω Ιουλιανός. Ο ένας από τους δύο πρεσβυτέρους δεν πήρε μέρος στη σύνοδο, ίσως γιατί αρρώστησε ή γιατί πέθανε.Από το κλίμα της Δύσεως παρευρίσκονταν επίσης και δύο Αφρικανοί επίσκοποι ως πρόσφυγες ύστερα από την επιδρομή των Βανδάλων στη Βόρεια Αφρική. Εκτός από τους επισκόπους στη Σύνοδο παρευρίσκονταν έξι αυτοκρατορικοί και έξι συγκλητικοί αντιπρόσωποι. Η παρουσία τους ήταν τυπική και ο ρόλος τους περιοριζόταν μόνο στην αντιμετώπιση των ζητημάτων που ανέκυπταν, χωρίς όμως να έχουν ουσιαστική ανάμειξη στο κύριο εκκλησιαστικό και θεολογικό έργο της Συνόδου. Την προεδρεία είχαν

οι αντιπρόσωποι του Ρώμης. Σχετικά με τον αριθμό των συνεδριών της Συνόδου υπάρχει κάποια ασυμφωνία μεταξύ των αρχαίων χειρογράφων και των ιστορικών, αλλά πιθανότερο φαίνεται ότι η Σύνοδος είχε 17 συνεδρίες.

Κατά την πρώτη συνεδρία (8 Οκτωβρίου 451) οι αντιπρόσωποι του Ρώμης Πασχασίνος και Λουκήνσιος, που ήσαν και οι πρόεδροι της Συνόδου, απήγγειλαν κατηγορία κατά του Διοσκόρου Αλεξανδρείας για τα όσα έγιναν κατά τη ληστρική σύνοδο. Αμέσως διαβάστηκαν τα Πρακτικά της Ληστρικής συνόδου και της Ενδημούσας συνόδου του 448 που είχαν περιληφθεί σ' αυτά. Από την εξέταση των Πρακτικών φάνηκε ότι κακώς είχαν καταδικαστεί από τη ληστρική σύνοδο ο Φλαβιανός, που είχε ήδη πεθάνει, και οι άλλοι επίσκοποι. Ύστερα από τη διαπίστωση αυτή οι αυτοκρατορικοί αντιπρόσωποι πρότειναν να αποφασισθεί η καθαίρεση των πρωταιτίων της ληστρικής συνόδου. Γι'αυτό ήδη από την επόμενη συνεδρία ο Διόσκορος και οι οπαδοί του δεν παρουσιάστηκαν στη Σύνοδο.

Κατά τη δεύτερη συνεδρία, στις 10 Οκτωβρίου, οι αυτοκρατορικοί αντιπρόσωποι ζήτησαν να εκτεθεί επίσημα πλέον η ορθόδοξη διδασκαλία σχετικά με το χριστολογικό δόγμα, για να σταματήσει στο εξής οποιαδήποτε αμφισβήτηση και να διασφαλιστεί έτσι η εκκλησιαστική ενότητα. Αλλά οι Πατέρες της Συνόδου αντέδρασαν·εξέφρασαν τη γνώμη ότι όχι μόνο δεν ήταν αναγκαίο, αλλά ήταν και ανεπίτρεπτο να συντάξουν νέο επίσημο δογματικό κείμενο, γιατί κάτι τέτοιο θα ήταν αντίθετο με τον "ὅρο" (7ο κανόνα) της Εφέσου που απαγόρευε σαφώς τη σύνταξη ή την ομολογία άλλης πίστεως εκτός από το σύμβολο της Νικαίας. Το όλο ζήτημα ύστερα από πρόταση του Φλωρεντίου Σάρδεων αναβλήθηκε,για να αντιμετωπισθεί από τη Σύνοδο με περίσκεψη και όχι με προχειρότητα,αν και,όπως τόνισε,για τον ίδιο προσωπικά, όπως και για άλλους, που υπέγραφαν τον Τόμο του Λέοντος, δεν υπήρχε λόγος να συνταχθεί νέα "Εκθεση Πίστεως, γιατί ο Τόμος ήταν αρκετός. Ο Κεκρόπιος Σεβαστουπόλεως θέλοντας προφανώς να προβάλει την ορθοδοξία του Τόμου και την απόλυτη συμφωνία του με το σύμβολο της Νικαίας ζήτησε να διαβαστούν αυτά τα δύο κείμενα.Οι αυτοκρατορικοί αντιπρόσωποι δέχτηκαν αλλά με μια τροποποίηση·μετά το σύμβολο της Νικαίας πρότειναν να αναγνωστεί και το σύμβολο της Κων/λεως ("τά ἐκτεθέντα παρά τῶν ρν' ἁγίων πατέρων"). Με τον τρόπο αυτό πέτυχαν όχι μόνο τη συνοδική κατοχύρωση αλλά και την οικουμενική προβολή του συμβόλου της Κων/λεως. Στη συνέχεια δέχτηκαν

να διαβαστεί η Β΄επιστολή του Κυρίλλου προς Νεστόριο ("Καταφλυαροῦσι μέν..."), που είχε εγκριθεί και υπογραφεί από τους πατέρες της συνόδου της Εφέσου, καθώς και η επιστολή του Κυρίλλου προς τον Ιωάννη Αντιοχείας("Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί..."), που είχε γίνει δεκτή από τους μετριοπαθείς αλεξανδρινούς και τους αντιοχειανούς. Έτσι ο Τόμος του Λέοντος που έπρεπε σύμφωνα με την πρόταση του Κεκροπίου Σεβαστουπόλεως να διαβαστεί δεύτερος,μετά το σύμβολο της Νικαίας,διαβάστηκε τελευταίος. Με την τακτική αυτή που ακολούθησαν οι αυτοκρατορικοί αντιπρόσωποι κατάφεραν να μη προβληθεί ο Τόμος του Λέοντος σαν το μοναδικό δογματικό κείμενο για την αντιμετώπιση του χριστολογικού προβλήματος, όπως ήθελε ο Κεκρόπιος και επιδίωκαν ασφαλώς οι παπικοί αντιπρόσωποι.

Καθώς αναγινωσκόταν όμως ο Τόμος οι επίσκοποι του ανατολικού Ιλλυρικού και της Παλαιστίνης αμφισβήτησαν την ορθοδοξία τριών χωρίων του, που τους φαίνονταν νεστοριανίζοντα. Η ορθοδοξία τους υποστηρίχθηκε με βάση παράλληλα χωρία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας. Ακόμη και ο Θεοδώρητος Κύρου παρά την αντίθεσή του με τον Κύριλλο, για να υποστηρίξει την ορθοδοξία του τρίτου χωρίου του Τόμου που αμφισβητήθηκε, αναφέρθηκε σε παράλληλο χωρίο του Κυρίλλου. Αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι κριτήριο της ορθοδοξίας του Τόμου ήταν ο Κύριλλος, αλλά υπογραμμίζει και τον αδιαμφισβήτητο χαρακτήρα της Χριστολογίας του Κυρίλλου κατά την Δ΄Οικουμενική Σύνοδο. Οι ενθουσιώδεις κραυγές επευφημίας που ακολούθησαν μετά την ανάγνωση του Τόμου ("Αὕτη ἡ πίστις τῶν πατέρων· αὕτη ἡ πίστις τῶν ἀποστόλων...Πέτρος διά Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν κλπ.") δεν απηχούν προφανώς την ομόθυμη γνώμη της Συνόδου για τον Τόμο και πρέπει, νομίζουμε, να συσχετισθούν με την επιθυμία μιάς μεγάλης μερίδας επισκόπων που,προκειμένου να αποφευχθεί η σύνταξη Εκθέσεως Πίστεως,υποστήριζαν ότι αρκούσε ο Τόμος για την αντιμετώπιση της καταστάσεως.Άλλωστε υπήρχαν επίσκοποι,που όπως είδαμε,είχαν διαφορετική γνώμη για τον Τόμο. Και αυτό το είχαν επισημάνει ήδη οι αυτοκρατορικοί αντιπρόσωποι.Γι'αυτό ρώτησαν,μήπως υπάρχουν κι άλλοι που αμφιβάλλουν για την ορθοδοξία του Τόμου. Παρά το γεγονός ότι η πλειονότητα των επισκόπων απάντησε ότι "οὐδείς ἀμφιβάλλει", ο Αττικός Νικοπόλεως εκφράζοντας την αγωνία των επισκόπων του ανατολικού Ιλλυρικού βρήκε την ευκαιρία να διαχωρίσει τη θέση του. Φοβούμενος πιθανώς, μήπως επικρατήσει η γνώμη ότι αρκούσε ο Τόμος για την αντιμετώπιση του Χριστολογικού ζητήματος,υπο-

χώρησε και δέχτηκε κατ'αρχήν την πρόταση των αυτοκρατορικών αντιπροσώπων για σύνταξη Εκθέσεως Πίστεως. Ζήτησε μόνο να δοθεί χρόνος στη Σύνοδο, για να έχει την ευκαιρία να συγκρίνει προσεκτικά τον Τόμο του Λέοντος και με την Γ΄επιστολή του Κυρίλλου προς το Νεστόριο ("Τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν λέγοντος..."), η οποία περιλάμβανε και τα 12 κεφάλαια, έτσι ώστε να μη μείνει ούτε και η παραμικρή αμφιβολία σχετικά με τη συμφωνία του Τόμου προς τον Κύριλλο. Οι αυτοκρατορικοί αντιπρόσωποι έδωσαν στους επισκόπους προθεσμία πέντε ημερών και πρότειναν τη σύσταση μιας επιτροπής υπό τον Ανατόλιο Κων/πόλεως, έτσι ώστε να υπάρξει κοινή απόφαση σχετικά με το υπό εξέταση ζήτημα και να πεισθούν όλοι όσοι αμφέβαλλαν για την ορθοδοξία του Τόμου. Η επιτροπή επανήλθε κατά την τετάρτη συνεδρία, στις 17Οκτωβρίου,και εξέφρασε τη γνώμη της ότι ο Τόμος συμφωνεί προς την πίστη της Νικαίας, της Κων/πόλεως, της Εφέσου και της Γ΄επιστολής του Κυρίλλου προς Νεστόριο, προς την οποία ζητήθηκε να συγκριθεί ο Τόμος. Αν και εξέλειψαν όμως οι φανερές αμφισβητήσεις της ορθοδοξίας του Τόμου, οι Αιγύπτιοι επίσκοποι και αρχιμανδρίτες επικαλούμενοι τον "ὅρο" της Εφέσου (7ο κανόνα) αρνούνταν να τον δεχθούν. Γι'αυτούς ίσχυε σαν μοναδικό κριτήριο της ορθοδόξου πίστεως αποκλειστικά και μόνο το σύμβολο της Νικαίας, πίσω από το οποίο βέβαια κάλυπταν τα μονοφυσιτικά φρονήματά τους.Το πόσο υστερόβουλη ήταν η εμμονή τους στο σύμβολο της Νικαίας και τον "ὅρο" της Εφέσου φαίνεται από το γεγονός ότι ενώ καταδίκαζαν τον Νεστόριο,απέφευγαν συστηματικά να καταδικάσουν τον Ευτυχή.Κάποιος μάλιστα απ'αυτούς υποστηριξε φανερά ότι ο Ευτυχής είναι ορθόδοξος, επειδή απλώς και μόνο δεχόταν το σύμβολο της Νικαίας!

Κατά την τρίτη συνεδρία, στις 13 Οκτωβρίου, έγινε η δίκη του Διοσκόρου, ο οποίος αν και προσκλήθηκε σύμφωνα με τους κανόνες τρεις φορές, δεν προσήλθε στη Σύνοδο.Τελικά η Σύνοδος αποφάσισε την καθαίρεσή του, που στηρίχτηκε όχι σε δογματικούς λόγους ή στα όσα έκανε κατά τη ληστρική σύνοδο,αλλά στην κανονική παράβαση που περιέπεσε.

Η πέμπτη συνεδρία έγινε στις 22 Οκτωβρίου και είναι η πιο σημαντική,γιατί κατ' αυτήν αναγνώστηκε και διαμορφώθηκε τελικά ο Ὅρος Πίστεως. Είδαμε ότι κατά την δεύτερη συνεδρία οι πατέρες της συνόδου αντιδρούσαν στην πρόταση των αυτοκρατορικών αντιπροσώπων να συνταχθεί επίσημη Ἔκθεση Πίστεως, που να εκφράζει σαφώς το χριστολογικό δόγμα.Τελικά όμως η επιμονή των αυτοκρατορικών αντιπροσώπων,η αμφι-

σβήτηση της ορθοδοξίας του Τόμου και η υστερόβουλη εμμονή των Αιγυπτίων στο σύμβολο της Νικαίας και τον "ὅρο" της Εφέσου, που έκανε σ'όλους φανερό,ότι δεν ήταν αρκετό το σύμβολο της Νικαίας για την αντιμετώπιση του Χριστολογικού προβλήματος, ανάγκασαν τους πατέρες να υποχωρήσουν. Έτσι η επιτροπή, που είχε ορισθεί υπό τον Ανατόλιο για την διάλυση των αμφιβολιών σχετικά με την ορθοδοξία του Τόμου,συνέταξε Όρο πίστεως, που είχε,όπως φαίνεται,αποκλειστικά κυρίλλειο χαρακτήρα.Ο Όρος αυτός αν και διαβάστηκε κατά την συνεδρία αυτή,δυστυχώς δεν περιλήφθηκε στα Πρακτικά. Κατά πάσα πιθανότητα ελάχιστα διέφερε από τον τελικό Όρο. Εκτός από τον σαφώς κυρίλλειο χαρακτήρα του, είναι γνωστό από τα Πρακτικά ότι περιείχε τη φράση "ἐκ δύο φύσεων", ότι δεν περιείχε τη λέξη "Θεοτόκος" και ότι δεν συμπεριλάμβανε καμμιά χαρακτηριστική φράση από τον Τόμο του Λέοντος. Ο κυρίλλειος χαρακτήρας του εξηγείται από το γεγονός ότι ο Κύριλλος αποτελούσε αδιαμφισβήτητη αυθεντία για όλες τις παρατάξεις της Συνόδου και κατά συνέπεια η Χριστολογία του (πριν και μετά τις Διαλλαγές του 433) θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση για μια κοινώς αποδεκτή διατύπωση του Χριστολογικού δόγματος. Πιστεύουμε μάλιστα ότι ο σκοπός του αρχικού αυτού Όρου ήταν να παρουσιάσει την οργανική ενότητα των δύο φάσεων της Χριστολογίας του Κυρίλλου (πριν και μετά τις Διαλλαγές του 433), που είχε πληγεί με την εκκλησιαστική πολιτική του Διοσκόρου κατά την ληστρική σύνοδο. Με άλλα λόγια ο αρχικός Όρος με βάση τις δύό πτυχές της Χριστολογίας του Κυρίλλου συνέθετε με θαυμαστό τρόπο τις δυο ορθόδοξες χριστολογικές τάσεις του Ε'αι., των αντιοχειανών και των αλεξανδρινών, έτσι ώστε να καθίσταται δυνατή η επίτευξη της ενότητας στους κόλπους της Εκκλησίας.

Μόλις όμως αναγνώστηκε ο αρχικός Όρος παρουσιάστηκαν αντιδράσεις από ορισμένους αντιοχειανούς και τους παπικούς αντιπροσώπους, γιατί περιείχε τη φράση "ἐκ δύο φύσεων", που μπορούσε γι'αυτούς να νοηθεί και με την έννοια που την χρησιμοποίησαν ο Ευτυχήςκαι ο Διόσκορος, και εκτός από αυτό δεν περιείχε ούτε λέξη από τον Τόμο του Λέοντος. Ύστερα από μια έντονη διαμάχη συγκροτήθηκε μια επιτροπή αναθεωρήσεως,η οποία αντικατέστησε το "ἐκ δύο φύσεων" με το "ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον" και πρόσθεσε μόνο μια φράση από τον Τόμο του Λέοντος("σῳζομένης δέ μᾶλλον...συντρεχούσης").

Το όλο κείμενο του Όρου αποτελείται α) από μια σύντομη εισαγωγή, στην οποία γίνεται λόγος για το έργο που ανέλαβε η Σύνοδος να ανανεώσει την πίστη των πατέ-

ρων, για να απομακρύνει τα δόγματα της πλάνης, β) από τα σύμβολα της Νικαίας και της Κων/πόλεως γ) από την παράθεση των λόγων που οδήγησαν τη Σύνοδο να διατυπώσει ειδικότερα το χριστολογικό δόγμα σε Όρο Πίστεως δ) από το καθαυτό δογματικό μέρος του Όρου και ε) από ένα σύντομο επίλογο, που επαναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη τον "ὅρο" (7ο κανόνα) της Γ΄Οικουμενικής Συνόδου.

Το κυρίως δογματικό μέρος του Όρου, το οποίο ορισμένοι παλιότεροι κυρίως ερευνητές ονόμασαν "σύμβολο της Χαλκηδόνας" έχει ως εξής: "Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις Πατράσιν, 1) ἕνα καί τόν αὐτόν ὁμολογεῖν Υἱόν τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τόν αὐτόν ἐν θεότητι καί τέλειον τόν αὐτόν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεόν ἀληθῶς καί ἄνθρωπον ἀληθῶς τόν αὐτόν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καί σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρί κατά τήν θεότητα, καί ὁμοούσιον ἡμῖν τόν αὐτόν κατά τήν ἀνθρωπότητα, κατά πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρίς ἁμαρτίας· πρό αἰώνων μέν ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα κατά τήν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δέ τῶν ἡμερῶν τόν αὐτόν δι' ἡμᾶς καί διά τήν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς Θεοτόκου κατά τήν ἀνθρωπότητα, 2) ἕνα καί τόν αὐτόν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, γνωριζόμενον, 3) οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διά τήν ἕνωσιν, σῳζομένης δέ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καί εἰς ἕν πρόσωπον καί μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἤ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καί τόν αὐτόν υἱόν μονογενῆ, Θεόν Λόγον, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περί αὐτοῦ καί αὐτός ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστός ἐξεπαίδευσε καί τό τῶν Πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε Σύμβολον"..(Σχετικά με τη γένεση και τις πηγές του Όρου της Δ΄Οικουμ.Συνόδου βλ. Γ.Δ.Μαρτζέλου, Γένεση και Πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας, Θεσσαλονίκη 1986).

Όπως φαίνεται από το κείμενο, ο Όρος διαιρίνεται σε τρία μέρη: Στο α΄μέρος γίνεται μιά περιγραφική ανάπτυξη του χριστολογικού δόγματος, όπως και στο α΄μέρος της Ἐκθέσεως Πίστεως των Διαλλαγών (433), από το οποίο εξαρτάται σχεδόν κατά λέξη, στο β΄μέρος υπάρχει μια συνοπτική διατύπωση του α΄μέρους ("Ἕνα καί τον αὐτόν Χριστόν...γνωριζόμενον") και στο γ΄μέρος μιά διευκρίνηση του β΄μέρους ("οὐδαμοῦ... Σύμβολον"). Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Όρος δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ενότητα του προσώπου του Χριστού και την ταυτότητά του με τον Θεό Λόγο("Ἕνα καί τόν αὐτόν") που "γνωρίζεται" απλώς "ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως". Η διατύπωση αυτή αποκλείει ρητά και τον Μονοφυσιτισμό και τον Νεστοριανισμό, πράγμα που γίνεται ακόμη σαφέστερο στο γ΄μέρος του Όρου.

Μετά την ανάγνωσή του ο τελικός Όρος έγινε δεκτός δια βοής από τους πατέρες. Η επίσημη διακήρυξή του έγινε κατά την έκτη συνεδρία, στις 25 Οκτωβρίου παρουσία του αυτοκράτορα Μαρκιανού. Στις επόμενες συνεδρίες η Σύνοδος αποκατέστησε τον Θεοδώρητο Κύρου και τον Ίβα Εδέσσης που θεωρούνταν ως νεστοριανίζοντες, αφού βέβαια προηγουμένως υπέγραψαν τον Όρο και αναθεμάτισαν και τον Ευτυχή και τον Νεστόριο. Στη συνέχεια η σύνοδος κατά τη διάρκεια των επόμενων συνεδριών θέσπισε 30 κανόνες, με τους οποίους αντιμετωπίζονται ζητήματα εκκλησιαστικής τάξεως και πειθαρχίας. Ένας από τους πιο σπουδαίους κανόνες της είναι ο 28ος, ο οποίος στηριζόμενος στον 3ο κανόνα της Β΄Οικουμενικής Συνόδου έδωσε στον θρόνο της Κων/πόλεως "ίσα πρεσβεία" με τον θρόνο της Ρώμης.

Η Δ΄Οικουμενική Σύνοδος υπήρξε η σημαντικότερη σύνοδος της Εκκλησίας σχετικά με τη διατύπωση του Χριστολογικού δόγματος. Αλλά ενώ φιλοδοξούσε να επιλύσει οριστικά και με σαφή τρόπο το Χριστολογικό πρόβλημα, έγινε αμέσως μετά τη λήξη της σημείο αντιλεγόμενο μεταξύ των υποστηρικτών και των αρνητών της, σε βαθμό που να επηρεάσει σημαντικά την εξέλιξη της εκκλησιαστικής αλλά και της πολιτικής ιστορίας της Βυζαντινής αυτοκρατορίας.

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Σελ.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Ι. Έννοια και χαρακτήρας του δόγματος..... Ι

2. Ορθόδοξη Θεολογία και Αποκάλυψη..... 2

3. Ορθόδοξη Θεολογία και Πνευματικότητα..... 4

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

ΟΙ ΒΙΒΛΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

Ι. Η διδασκαλία για τον Ιησού Χριστό..... 6

2. Η διδασκαλία του Ιησού Χριστού..... 8

3. Η διδασκαλία του αποστόλου Παύλου..... 9

4. Η διδασκαλία του ευαγγελιστή Ιωάννη..... Ι0

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

ΤΟ ΤΡΙΑΔΙΚΟ ΔΟΓΜΑ

Ι. Το Τριαδικό δόγμα κατά τις πρωτοχριστανικές ομολογίες πίστεως ΙΙ

2. Η Χριστολογία του "Ποιμένος" του Ερμά..... ΙΙ

3. Η Χριστολογία του Ιγνατίου του Θεοφόρου..... Ι2

4. Η Χριστολογία των Απολογητών..... Ι3

5. Οι αντιτριαδικές τάσεις και αιρέσεις και η θεολογική και εκκλησιαστική αντιμετώπισή τους κατά τους τρεις πρώτους αιώνες Ι4

(Ι) Ο Μοναρχιανισμός..... Ι4

(2) Η αντίδραση κατά του Μοναρχιανισμού τον Γ΄αιώνα..... Ι6

(3) Η έριδα των δύο Διονυσίων (262)..... Ι8

6. Ο Αρειανισμός..... Ι8

7. Η αντίδραση της Εκκλησίας κατά του Αρειανισμού..... 20

(Ι) Η διδασκαλία του Αλεξάνδρου Αλεξανδρείας..... 20

(2) Η Α΄Οικουμενική Σύνοδος (325)..... 20

(3) Η συμβολή του Μ. Αθανασίου στη διαμόρφωση του δόγματος της Νικαίας..... 22

(4) Αντιδράσεις κατά του δόγματος της Νικαίας..... 24

(5) Η διδασκαλία του Μαρκέλλου Αγκύρας..... 25
(6) Θεολογική αναμέτρηση Αρειανών και Ορθοδόξων μετά τη Σύνοδο της Νικαίας..... 26
(7) Αρειανικές και ημιαρειανικές μερίδες..... 30
(8) Η θεολογική και εκκλησιαστική δραστηριότητα των μερίδων αυτών..... 31
(9) Προσέγγιση Ομοιουσιανών και Ορθοδόξων..... 32
8. Η διδασκαλία για το Άγιο Πνεύμα..... 33
(I) Οι Πνευματομάχοι και η διδασκαλία τους..... 33
(2) Η Πνευματολογία των Πατέρων του Δ΄αιώνα..... 37
9. Η Τριαδολογία των Πατέρων του Δ΄αιώνα..... 41
IO. Η οικουμενική κατοχύρωση του Τριαδικού δόγματος κατά τη Β΄ Οικουμενική Σύνοδο (381)..... 47
(I) Η οικουμενικότητα της Β΄ Οικουμενικής Συνόδου..... 47
(2) Το Σύμβολο Νικαίας - Κωνσταντινουπόλεως..... 48

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

ΤΟ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΟ ΔΟΓΜΑ

I. Η γένεση του χριστολογικού προβλήματος..... 55
2. Ο αντιοχειανός χριστολογικός τύπος "Λόγος-άνθρωπος"..... 56
3. Ο αλεξανδρινός χριστολογικός τύπος "Λόγος-σάρξ"..... 57
4. Η Χριστολογία του Μ. Αθανασίου..... 59
5. Η Χριστολογία του Απολιναρίου Λαοδικείας..... 60
6. Θεολογικές και εκκλησιαστικές αντιδράσεις κατά του Απολιναρισμού..... 62
7. Ο αντιαπολιναρισμός των Αντιοχειανών και η διαμόρφωση της Χριστολογίας τους με βάση τον χριστολογικό τύπο "Λόγος-άνθρωπος" 65
(I) Η Χριστολογία του Διοδώρου Ταρσού..... 66
(2) Η Χριστολογία του Θεοδώρου Μοψουεστίας..... 66
(3) Η Χριστολογία του Νεστορίου..... 69

8. Η γένεση της νεστοριανικής έριδας..... 72
9. Η Χριστολογία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας..... 74
IO. Η Γ'Οικουμενική Σύνοδος..... 76
II. Η δογματική συμφωνία Αλεξανδρινών και Αντιοχειανών..... 78
I2. Οι έριδες Αλεξανδρινών και Αντιοχειανών μετά τις Διαλλαγές του 433..... 8I
I3. Ο Μονοφυσιτισμός του Ευτυχούς και η αντιμετώπισή του από την Ενδημούσα Σύνοδο του 448..... 84
I4. Ο Τόμος του Λέοντος..... 86
I5. Η Ληστρική Σύνοδος (449)..... 88
I6. Η Δ'Οικουμενική Σύνοδος (45I)..... 89
α) Προϊστορία της Συνόδου..... 89
β)Το δογματικό έργο της Συνόδου..... 90