

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

დიალოგი

N9(18), 2025

თეოლოგიისა და რელიგიის კვლევების ჟურნალი

DIALOGUE

N9(18), 2025

Journal of Theology and Religious Studies

Sulkhan-Saba Orbeliani University

მთავარი რედაქტორი: გოჩა ბარნოვი (სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, საქართველო)

სარედაქციო საბჭო: ვაჟა ვარდიძე (სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, საქართველო), თეიმურაზ ბუაძე (სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, საქართველო), ნუგზარ ბარდაველიძე (საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი, საქართველო), ანდრეას ზახარიუ (სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, საქართველო), ბერნჰარდ უდე (ალბერტ ლუდვიგის ფრაიბურგის უნივერსიტეტი, გერმანია), გიორგი ქორიძე (ებერჰარდ კარლსის ტიუბინგენის უნივერსიტეტი, გერმანია), მამა გაბრიელე ბრაგანტინი (კავკასიის ლათინ კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრაცია), დეკანოზი ლევან მათეშვილი (საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი, საქართველო), პეტროს ათ. პანაიოტოპულოსი (თესალონიკის არისტოტელეს უნივერსიტეტი, საბერძნეთი), პროტოპრესვიტერი ვასილიოს ა. გეორგოპულოსი (თესალონიკის არისტოტელეს უნივერსიტეტი, საბერძნეთი), იოანე ანტ. პანაიოტოპულოსი (ათენის ეროვნული და კაპოდისტრი-ული უნივერსიტეტი, საბერძნეთი)

EDITOR IN CHIEF: **Gocha Barnovi** (Sulkhan-Saba Orbeliani University, Georgia)

EDITORIAL BOARD: **Vaja Vardidze** (Sulkhan-Saba Orbeliani University, Georgia), **Teimuraz Buadze** (Sulkhan-Saba Orbeliani University, Georgia), **Nugzar Bardavelidze** (Georgian Technical University, Georgia), **Andreas P. Zachariou** (Sulkhan-Saba Orbeliani University, Georgia), **Bernhard Uhde** (Albert Ludwig University of Freiburg, Germany), **Giorgi Koridze** (Eberhard Karls University of Tübingen, Germany), **Father Gabriele Bragantini** (Apostolic Administration of the Latin Catholics of Caucasus), **Archpriest Levan Mateshvili** (Georgian Technical University, Georgia), **Petros Ath. Panagiotopoulos** (Aristotle University of Thessalonica, Greece), **Protopresbyter Basileios A. Georgopoulos** (Aristotle University of Thessalonica, Greece), **Ioannes Ant. Panagiotopoulos** (National and Kapodistrian University of Athens, Greece)

კორექტურა ციცინო ხითარიშვილი
სპირიდონ პ. პანაგოპულოსი

COPY EDITOR Tsitsino Khitarishvili
Spyridon P. Panagopoulos



Content of this journal is licensed under a **Creative Commons Licence Attribution 4.0 International License** except where otherwise noted.

For more information about the Creative Commons Licence, please visit:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

ჟურნალი „დიალოგი“, N9(18), 2025

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2025

Journal „Dialogue“, N9(18), 2025

Sulkhan-Saba Orbeliani University Press, 2025

ISSN 15122069

შინაარსი / CONTENT

ტექნოლოგიური და ეკონომიკური ინოვაციები შუა საუკუნის ქრისტიანულ ევროპაში	1
<i>თეიმურაზ ბუაძე</i>	
TECHNOLOGICAL AND ECONOMIC INNOVATIONS IN MEDIEVAL CHRISTIAN EUROPE.....	7
<i>Teimuraz Buadze</i>	
ავტოკეფალიის ტომოსის გადაცემის ზომიერები ასპექტი	8
<i>გოჩა ბარნოვი</i>	
SOME ASPECTS OF THE GRANTING OF THE TOMOS OF AUTOCEPHALY.....	27
<i>Gocha Barnovi</i>	
დმიტრუ სტანილოაე, მემკვიდრეობა და პოლიტიკური ხედვები	28
<i>გურამ ლურსმანაშვილი</i>	
DUMITRU STĂNILOAE: LEGACY AND POLITICAL THOUGHT.....	41
<i>Guram Lursmanashvili</i>	
FATHER STANILOAE WROTE THAT “THE PERSON WHO PRAYS ALSO CASTS BRIDGES TOWARDS HIS FELLOW HUMAN BEINGS”. WHAT DID HE MEAN BY THAT?.....	42
<i>Eirini Artemi</i>	
FATHER STĂNILOAE WROTE THAT “THE PERSON WHO PRAYS ALSO CASTS BRIDGES TOWARDS HIS FELLOW HUMAN BEINGS”. WHAT DID HE MEAN BY THAT?.....	49
<i>Eirini Artemi</i>	
SEEING FROM THE FUTURE:THE REVERSE PERSPECTIVE AND ESCHATOLOGICAL ANTHROPOLOGY IN JOHN ZIZIOULAS’ THEOLOGY	50
<i>Aleksandre Gabunia</i>	
SEEING FROM THE FUTURE:THE REVERSE PERSPECTIVE AND ESCHATOLOGICAL ANTHROPOLOGY IN JOHN ZIZIOULAS’ THEOLOGY	72
<i>Aleksandre Gabunia</i>	
DER PROTESTANTISMUS UND DAS ERSTE ÖKUMENISCHE KONZIL	74
<i>Erzpriester Basileios A. Georgopoulos</i>	
PROTESTANTISM AND THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL.....	95
<i>Archpriest Basileios A. Georgopoulos</i>	
ΟΙ ΟΘΩΜΑΝΟΙ ΤΟΥΡΚΟΙ ΩΣ «ΟΙ ΑΛΛΟΙ» ΣΤΗΝ ΑΥΤΟΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΚΟΛΟΚΟΤΡΩΝΗ	96
<i>Athina Kontali</i>	
THE OTTOMAN TURKS AS “THE OTHER” IN THE AUTOBIOGRAPHY OF THEODOROS KOLOKOTRONIS	110
<i>Athina Kontali</i>	

GENERATION Z: TEENAGERS IN THE VORTEX OF FLUIDITY. CONSTRUCTING IDENTITY IN LATE MODERNITY	111
<i>George Kounnousii</i>	
GENERATION Z: TEENAGERS IN THE VORTEX OF FLUIDITY. CONSTRUCTING IDENTITY IN LATE MODERNITY	117
<i>George Kounnousii</i>	
Η ΠΕΡΙ ΕΝΟΣ ΘΕΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΟΓΜΑ ΤΗΣ ΕΝ ΝΙΚΑΙΑ Α΄ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΓΙΟ ΓΕΝΝΑΔΙΟ ΣΧΟΛΑΡΙΟ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ DĀR AL-TAWHĪD. ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ	119
<i>Filotheos-Fotios Maroudas</i>	
THE TEACHING ON THE ONE GOD ACCORDING TO THE DOCTRINE OF THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL OF NICAEA BY ST GENNADIOS SCHOLARIOS, WITHIN THE FRAMEWORK OF DĀR AL-TAWHĪD. A CONTRIBUTION TO THE THEOLOGY OF ISLAMIC-CHRISTIAN DIALOGUE	139
<i>Filotheos-Fotios Maroudas</i>	
ΚΑΙΝΟΦΑΝΕΙΣ ΠΡΟΚΛΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ: ΠΡΟΦΑΝΗΣ ΑΜΗΧΑΝΙΑ ΚΑΙ ΕΜΦΑΝΕΙΣ ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ	140
<i>Petros A. Panagiotopoulos</i>	
NOVEL CHALLENGES AND CHRISTIAN THEOLOGY: OBVIOUS PERPLEXITY AND HIDDEN ANSWERS	150
<i>Petros A. Panagiotopoulos</i>	
DIE TEILNAHME UND DIE ROLLE DES BISCHOFS VON ROM BEIM ERSTEN ÖKUMENISCHEN KONZIL (325 N. CHR.)	151
<i>Spyridon P. Panagopoulos</i>	
THE PARTICIPATION AND ROLE OF THE BISHOP OF ROME AT THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL (325 AD)	173
<i>Spyridon P. Panagopoulos</i>	
PAIX ET GUERRE: LA THÈSE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE ET DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE	174
<i>Archimandrite Chérubin Veletzas</i>	
PEACE AND WAR: THE POSITION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE CATHOLIC CHURCH	184
<i>Archimandrite Cherubin Veletzas</i>	

ტექნოლოგიური და ეკონომიკური ინოვაციები შუა საუკუნის ქრისტიანულ ევროპაში

თეიმურაზ ბუაძე*

სამწუხაროდ ჯერ კიდევ ფართოდაა გავრცელებული მცდარი შეხედულება, რომლის მიხედვით, შუა საუკუნეები, რომლებსაც „ბნელ საუკუნეებადაც“ მოიხსენიებენ, ბევრი თვალსაზრისით, მათ შორის ტექნოლოგიური და ეკონომიკურით, სტაგნაციის პერიოდს წარმოადგენდა. ამ კონცეფციის არგუმენტირებული კრიტიკა მოგვცა გასული საუკუნის ისტორიული მეცნიერების ბევრმა ავტორიტეტულმა წარმომადგენელმა. მათ შორის განსაკუთრებით გამოირჩევიან პიერ დუემი, ლინ უაითი, ჟან ჟიმპელი და რობერტ ლოპესი თავიანთი ფუნდამენტური გამოკვლევებით. ამ ისტორიკოსებმა აჩვენეს, რომ შუა საუკუნეების ქრისტიანული ევროპა იყო საოცრად დინამიური ცივილიზაცია, რომელიც ხასიათდებოდა მნიშვნელოვანი ინოვაციებით სოფლის მეურნეობაში, ტექნოლოგიებში, კომერციულ პრაქტიკასა და ინსტიტუციურ განვითარებაში.

ეს სტატია უმეტესწილად განიხილავს ტექნოლოგიურ და ეკონომიკურ ინოვაციებს, რომლებიც IX-XIV საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში წარმოიშვა. ჩვენი ყურადღება განსაკუთრებით ფოკუსირებულია შემდეგ ურთიერთდაკავშირებულ სფეროებზე: აგარულზე, მექანიკურ ტექნოლოგიებზე და ენერგიის ექსპლუატაციაზე, კომერციულ და ფინანსურ ინოვაციებზე, და ინსტიტუციურ განვითარებაზე, მათ შორის უნივერსიტეტებსა და გილდიებზე.

ამ ინოვაციების განხილვა ქრისტიანულ კონტექსტში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან ეკლესია მონასტრებით, სა-

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, <https://orcid.org/0000-0002-9546-1349>

ეკლესიო სკოლებით და უნივერსიტეტებით მოქმედებდა, როგორც ტექნოლოგიური განვითარებისა და ცოდნის გადაცემის მნიშვნელოვანი ინსტიტუციური ფაქტორი. ბენედიქტური და ცისტერციანული მონასტრების განსაკუთრებულმა აქცენტმა ხელის შრომაზე, როგორც სულიერი დისციპლინის ფორმაზე, შექმნა ინსტიტუციონალური გარემო, სადაც ტექნოლოგიური ინოვაცია აქტიურად იყო ნახალისებული.

შუასაუკუნეობრივი ინოვაციების სფეროთაგან განსაკუთრებული ყურადღება სოფლის მეურნეობამ მიიპყრო. ლინ უაითის ფუნდამენტური შრომა *შუა საუკუნეობრივი ტექნოლოგია და სოციალური ცვლილება* ამტკიცებს, რომ ინოვაციების სერიამ: მძიმე გუთანმა, ცხენის უღელმა, ნალმა და თესლბრუნვის სამსაფეხურიანმა სისტემამ რადიკალურად გარდაქმნა ევროპული სოფლის მეურნეობა და შესაძლებელი გახადა სწრაფი დემოგრაფიული და ეკონომიკური ზრდა მაღალი შუა საუკუნეების პერიოდში¹.

მძიმე გუთანმა (*carruca*) მნიშვნელოვნად გააუმჯობესა ანტიკურობიდან მემკვიდრეობით მიღებული ხმელთაშუაზღვისპირული გუთანი. თავისი წინამორბედისგან განსხვავებით, რომელიც მხოლოდ კვალს ჭრიდა ნიადაგში, მძიმე გუთანი აღჭურვილი იყო ვერტიკალური კულტერით მიწის გასაჭრელად და ჰორიზონტალური სახვნელით, რომელიც გაჭრილ ბელტს მიწაზე ატრიალებდა².

მძიმე გუთანს თან დაემატა ახალი უღლის გამოგონება, რომელმაც მნიშვნელოვნად გაზარდა პირველის ეფექტურობა. ძველი უღელი ცხენის სასუნთქ მილს აწებობდა და შეუძლებელს ხდიდა მძიმე ტვირთების გადატანას, მაშინ როდესაც ახალი უღელი და-

¹ Lynn White Jr., *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 76.

² Jean Gimpel, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976), p. 32.

ტვირთვას ცხოველის მხრებზე ანაწილებდა და საშუალებას იძლეოდა მისი ძალა სრულად ყოფილიყო გამოყენებული³.

თესლბრუნვის სამსაფეხურიანი სისტემა კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ინოვაციას წარმოადგენდა. ამ მეთოდის თანახმად, სასოფლო-სამეურნეო ნაკვეთი სამ ნაწილად იყოფოდა. პირველზე ითესებოდა ზამთრის მარცვლეული, მეორეზე გაზაფხულის მარცვლეული, მესამე კი რჩებოდა ნაირეულად. ყოველ მომდევნო წელს სამი მიწის ნაკვეთი როტაციას განიცდიდა მათი გამოყენების თვალსაზრისით, რაც პერიოდულად ასვენებდა ერთ-ერთ მიწის ნაკვეთს და მაქსიმალური ეფექტურობით იყენებდა დანარჩენ ორს⁴.

მიუხედავად იმისა, რომ ანტიკურ ეპოქაშიც არსებობდა წისქვილები შუა საუკუნეებში მის ასამოქმედებლად წყლის და ქარის ენერგიის გამოყენება დაიწყო. *Domesday Book*-ის მიხედვით, რომელიც იულიამ დამპყრობლის დავალებით შეადგინეს 1086 წელს რათა ფისკალურად აღენერა; ინგლისის მიწები, მოსახლეობა და რესურსები, იმ დროს მხოლოდ ინგლისში 6500-ამდე წყლისა წისქვილი არსებობდა ანუ საშუალოდ ერთი ყოველ ორმოცდაათ ოჯახზე⁵. ევროპაში ქარის წისქვილების გამოყენება და შესაბამისად გამოგონება XII საუკუნის ბოლოდან დასტურდება. ეს შუა საუკუნეების ევროპაში ენერგეტიკული რესურსების ათვისებისა და გამოყენების მნიშვნელოვან მაგალითს იძლევა.⁶

ჟან ჟიმპელი წყლის ენერგიის გამოყენების ფართოდ გავრცელებას შუა საუკუნეების პერიოდში „პირველ ინდუსტრიულ რევოლუციად“ მოიხსენიებს.⁷ ცისტერციანულმა მონასტრებმა განსა-

³ Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 91.

⁴ Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, vol. 1 (Oxford: Clarendon Press, 1895), pp. 17-18.

⁵ Gimpel, *The Medieval Machine*, pp. 147-170.

⁶ Thomas Woods, *How the Catholic Church Built Western Civilization* (Washington, DC: Regnery Publishing, 2005), 35-36.

⁷ Gimpel, *The Medieval Machine*, 149.

კუთრებული როლი ითამაშეს ამ ტექნოლოგიის გავრცელებაში. ეს ორდენი 1098 წელს დაარსდა და განსაკუთრებით აკეთებდა აქცენტს ხელით შრომასა და ეკონომიკურ ავტონომიაზე, რათა საკუთარი მონასტრების შორეულ ადგილებში დაარსება შეძლებოდა. ამან განაპირობა ამ ტექნოლოგიების გავრცელებაში მისი განსაკუთრებული როლი.⁸

ცისტერციანელებს მნიშვნელოვანი ინოვაციები უკავშირდება ასევე მეტალურგიასაც. ორდენის მონასტრები ხშირად ფლობდნენ რკინის მადნის საბადოებსა და სამჭედლოებს და ძალიან დახვეწეს რკინის წარმოების ტექნოლოგია. ცისტერციანელები წამყვან რკინის მწარმოებლებად ითვლებოდნენ საფრანგეთში, შამპანის რეგიონში XIII-XVII საუკუნეებში.⁹

XIII საუკუნეში მონასტერში გამოიგონეს ასევე მექანიკური საათი, რომელმაც ურბანულ ცენტრებში XIV საუკუნიდან იწყო გავრცელება.¹⁰ ეს გამოგონება შრომის პროცესის ზუსტი საათობრივი ორგანიზების მანამდე არნახულ შესაძლებლობას იძლეოდა, რამაც მისი ეფექტურობა შეუდარებლად გაზარდა.¹¹

შუა საუკუნეების ევროპის ეკონომიკური ისტორიის ფუნდამენტალურმა კვლევამ *კომერციული რევოლუცია (1976)*, რომელიც რობერტ ლოპესმა ჩაატარა, გადამწყვეტი როლი ითამაშა ფართოდ დამკვიდრებულიყო ტერმინი „კომერციული რევოლუცია“, იმ ეკონომიკური ტრანსფორმაციის აღსანიშნავად, რომელიც ევროპამ X-XIV საუკუნეებში განიცადა.¹²

იტალიური ქალაქ-სახელმწიფოები, განსაკუთრებით ვენეცია, გენუა და ფლორენცია კომერციული რევოლუციური ტრანსფორ-

⁸ White, *Medieval Technology*, 89. Lopez, *Commercial Revolution*, 123.

⁹ Gimpel, *The Medieval Machine*, 67-71.

¹⁰ White, *Medieval Technology*, 89.

¹¹ Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

¹² Frederic C. Lane and Reinhold C. Mueller, *Money and Banking in Medieval and Renaissance Venice*, vol. 1 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), 74.

რმაციის მთავარ ფაქტორებად გვევლინებიან. ამ საზღვაო რეს-
პუბლიკებს უკავშირდება დახვეწილი სავაჭრო ქსელების შექმნა,
რომლებმაც ხმელთაშუა ზღვისპირეთი ჩრდილოეთ ევროპასთან
დააკავშირეს.¹³

შუა საუკუნეებში მცხოვრებმა ქრისტიანმა ვაჭრებმა გამოი-
გონეს დახვეწილი ფინანსური ინსტრუმენტები, რომლებიც ხელს
უნყობდა შორეულ ვაჭრობას. მაგალითად, თამასუქი საშუალებს
იძლეოდა თანხები გადაერიცხათ შორეულ ადგილებში ვალუტის
ფიზიკური ტრანსპორტირების გარეშე. შამპანის ბაზრობები,
რომლებიც ყოველწლიურად იმართებოდა მბრუნავი ციკლით
სხვადასხვა ქალაქებში, ახალ კომერციულ მენეჯმენტს განასახი-
ერებდა.¹⁴

შუა საუკუნეების უნივერსიტეტი ქრისტიანული ევროპის
ერთ-ერთ ყველაზე გამძლე ინსტიტუციურ ინოვაციას წარმოა-
დგენს. უნივერსიტეტები, რომლებიც XII და XIII საუკუნეებში სა-
კათედრო სკოლებიდან და სწავლის მონასტრული ცენტრებიდან
წარმოიშვნენ, განვითარდნენ, როგორც პროფესორთა და სტუ-
დენტთა თვითმართველური კორპორაციები. უნივერსიტეტებმა
უზრუნველყო ინსტიტუციური ჩარჩო თანამედროვე მეცნიერების
განვითარებისთვის.¹⁵

ტობი ჰაფის ფუნდამენტალურმა კვლევებმა განსაკუთრებული
სიცხადით წარმოაჩინა შუა საუკუნის უნივერსიტეტების გრძელვადი-
ანი მნიშვნელობა XVI-XVII საუკუნეების მეცნიერულ რევოლუციაში.¹⁶

¹³ Gary Richardson, *Medieval Guilds*, EH.Net Encyclopedia, ed. Robert Whaples (2008).

¹⁴ A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 41-42.

¹⁵ Huff, Toby. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

¹⁶ Joel Mokyr, *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 31-41.

შუასაუკუნეობრივი გილდიები, როგორც სავაჭრო, ისე ხელოსნური, წარმოადგენდნენ გადამწყვეტ ინსტიტუციურ ინოვაციებს, რომლებმაც განსაზღვრეს ეკონომიკური განვითარება მთელი პერიოდის განმავლობაში.

ხელოსანთა გილდიები, რომლებიც XIII საუკუნიდან იწყებენ გავრცელებას კონკრეტული პროდუქციის ფარგლებში ხელოსნური წარმოების უაღრესად დახვეწილ და კარგად ორგანიზებულ ინსტიტუციებს წარმოადგენდნენ იმ ეპოქაში. გილდიების მიერ ინსტიტუციონალიზებული შეგირდობის სისტემა ადამიანური კაპიტალის ფორმირების უმნიშვნელოვანეს მექანიზმს წარმოადგენდა.

როგორც ვხედავთ, ქრისტიანული შუასაუკუნეები იყო მნიშვნელოვანი ტექნოლოგიური და ეკონომიკური ინოვაციის პერიოდი და არა სტაგნაციის ეპოქა, როგორც ზოგიერთი ავტორი ცდილობს მის წარმოჩენას.

TECHNOLOGICAL AND ECONOMIC INNOVATIONS IN MEDIEVAL CHRISTIAN EUROPE

Teimuraz Buadze*

Abstract

The medieval period in Christian Europe, traditionally characterized as an era of stagnation and intellectual darkness, has been substantially reevaluated by modern scholarship. This article examines the technological and economic innovations that emerged in Christendom between the tenth and fourteenth centuries, demonstrating that the Middle Ages witnessed a remarkable transformation in agricultural practices, mechanical engineering, financial institutions, and educational structures. Medieval Europe experienced what may be termed a first industrial and commercial revolution that laid essential groundwork for later European economic and technological dominance.

Keywords: medieval technology, commercial revolution, agricultural revolution, monasticism, guilds, universities, banking.

* Sulkhan-Saba Orbeliani University, <https://orcid.org/0000-0002-9546-1349>

ავტოკეფალიის ტომოსის გადაცემის ზოგიერთი ასპექტი

გოჩა ბარნოვი*

თავისთავად საინტერესო ფაქტია, რომ უკრაინის ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადებამ, ისტორიული პრეცედენტებისგან განსხვავებით, საეკლესიო სივრცეში ორი ფუნდამენტური და ურთიერთდაკავშირებული საკითხი წამოჭრა: პირველი – რამდენად აუცილებელია ახალი ავტოკეფალიის აღიარება სხვა ადგილობრივი ავტოკეფალიური ეკლესიების მხრიდან? და მეორე – ფლობს თუ არა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ავტოკეფალიის მინიჭების ექსკლუზიურ კომპეტენციას? პირველი საკითხის დაშვება (რომ აღიარება აუცილებელია), ტექნიკურ ნონსენსამდე მიგვიყვანს, რადგან გამოდის, რომ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს მიერ გაცემული ტომოსი სრულდება ე.წ. „შეყოვნების პირობით“ და ძალაში მხოლოდ სხვათა (და თან ადგილობრივი ავტოკეფალიური ეკლესიების უმრავლესობის) თანხმობის შემდეგ შედის, რადგან ნიკეის კრების მე-6 კანონის თანახმად, ეკლესიაში ყველა სადავო საკითხის გადაწყვეტა უმრავლესობის პრინციპით ხდება. და კიდევ, როდის ხდება აქტი ძალმოსილი – გამოცემის მომენტიდან თუ აღიარების შემდეგ? საბოლოო ჯამში, თუ სხვა ადგილობრივი ეკლესიების მხრიდან აღიარება გადამწყვეტია, მაშინ ეჭვქვეშ დგება არა მხოლოდ პროცედურის კანონიერება, არამედ მსოფლიო საპატრიარქოს ექსკლუზიური უფლებამოსილება ავტოკეფალიის მინიჭებაზე. საკითხის სიღრმისეულად გასააზრებლად, მიმოვიხილოთ ისტორიული კონტექსტი.

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, <https://orcid.org/0000-0002-6250-5309>

ცნობილია, რომ კანონიკური სამართლის ძირითადი წყაროებია წმინდა გადმოცემა, წმინდა წერილი და საეკლესიო კანონები, ასევე – ჩვეულება. ვინაიდან ჩვეულება, სინამდვილეში, წმინდა გადმოცემის ნაწილს წარმოადგენს და აქტიურად მონაწილეობს სამართლის ჩამოყალიბებაში (ფორმირებაში), მას პირდაპირი კავშირი აქვს ჩვენთვის საინტერესო, ავტოკეფალიის მინიჭების საკითხთან. ავტოკეფალიის მინიჭება, რეალურად, ახალი საეკლესიო ერთეულის წარმოშობას ნიშნავს. პარალელურად, ეს კანონიკური იურისდიქციის ცვლილებას იწვევს. კანონიკური საფუძველი ამ პროცედურისათვის, როგორც ეს ცნობილია, არის ტრულის მსოფლიო კრების 38-ე კანონი, რომელიც ავალდებულებს ეკლესიას სახელმწიფოს მიერ ახლადდაარსებული ქალაქისთვის (და შესაბამისად სამთავროსთვისაც) ანალოგიური საეკლესიო უფლებების მინიჭებას¹. უფრო ზუსტად, 38-ე კანონი, რომელიც რეალურად ქალკედონის მე-17 კანონის სულისკვეთების გამომხატველია, ყველაზე მყარი არგუმენტია, რომ ახალი სახელმწიფოს დაარსების საფუძველზე, ახალი ავტოკეფალიური ეკლესიაც დაფუძნდეს – „სამოქალაქო და საერო წესს საეკლესიო საქმეთა განწესებაც უნდა მიჰყვეს“ ანუ საეკლესიო მოწყობა უნდა მიჰყვეს საერო ადმინისტრაციულ მოწყობას. ახალი, სუვერენული სახელმწიფოს (მაგ. XIX საუკუნეში ბალკანური სახელმწიფოები) წარმოშობის შემთხვევაში, საეკლესიო მოწყობა ვალდებულია, ტრულის 38-ე კანონის საფუძველზე, მოერგოს ამ ახალ პოლიტიკურ რეალობას, რათა ახალი პოლიტიკური ერთეულის ეკლესია არ დაექვემდებაროს იმ საეკლესიო ცენტრს, რომელიც სხვა ქვეყანაში მდებარეობს (მაგალითად, უკრაინის შემთხვევაში აგრესორი ქვეყნის ტერიტორიაზე). ამასთანავე, ფაქტია, რომ დღემდე არსებული ავტოკეფალიის ტომოსები მხოლოდ მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ იქნა გაცემული და აუცილებლად მის

¹ Πάλλη Γ. – Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνών 1853, 392.

მიმართ გაგზავნილი თხოვნების საფუძველზე². ეს პროცედურა აღესრულებოდა როგორც კანონებთან შესაბამისობის (სერბეთი, საქართველო, პოლონეთი), ისე ავტოკეფალიის თვითნებური გამოცხადების – ნინსწრების შემთხვევაშიც, როდესაც თვითგამოცხადებულ ეკლესიის ანტიკანონიკური (შეიძლება ითქვას სქიზმატური) პერიოდი მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ შესაბამისი ტომოსის გამოცემის შემდეგ (რუსეთი, საბერძნეთი, ალბანეთი, ბულგარეთი, ჩეხეთ-სლოვაკეთი) იცვლებოდა კანონიკურით. ზოგადად, ავტოკეფალიის მინიჭების პროცედურას წინ უსწრებს იმ ადგილობრივი ეკლესიის თხოვნა, რომელსაც სურს ავტოკეფალია. გარდა ამისა, შეიძლება იყოს პოლიტიკური ორგანოს თხოვნა, რომლის კუთვნილ სახელმწიფო და გეოგრაფიულ საზღვრებში არსებობს ეს ეკლესია ან საეკლესიო საკვების თხოვნა, რომელშიც კლერიკოსებთან ერთად საეროებიც შედიან. ამასთანავე, ყველა ზემოხსენებული ფორმის ერთობლიობაც შესაძლებელია³. რაც შეეხება თხოვნას ავტოკეფალიის მოსაპოვებლად, დღემდე ის ყოველთვის მსოფლიო საპატრიარქოს წმინდა სინოდს მიემართებოდა. ამ პროცედურას, თავისუფლად და ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე მიყვებოდა ყველა მართლმადიდებელი ეკლესია, რაც ნათლად ჩანს მათ მიმართებებში მსოფლიო საპატრიარქოს წმინდა სინოდისადმი. შესაბამისად, ყველა მართლმადიდებელი ავტოკეფალიური ეკლესია

² ეს თავის მხრივ განპირობებულია კონსტანტინოპოლის საყდრის პატივის უპირატესობით. ქალკედონის მსოფლიო კრების 28-ე კანონის მიხედვით კონსტანტინოპოლს, როგორც აღმოსავლეთის საყდრებს შორის პატივის პირველობის და თანასწორთა შორის პირველის პატივის მფლობელს, შეუძლია დაარეგულიროს იმ ეპისკოპოსების პრობლემები, რომლებიც არ შედიან კრების მიერ განსაზღვრულ იურისდიქციაში (იგულისხმება რომის იმპერიის გარეთ არსებული ეპისკოპოსები). ამიტომ, ნებისმიერი ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადება ან გაუქმება ისტორიულად კონსტანტინოპოლის საყდარს დაუკავშირდა და ეკლესიის ერთობისათვის მის პასუხისმგებლობას მართლმადიდებელ ეკლესიათა შორის კოორდინირების მეშვეობით.

³ Φειδᾶ Βλ., Το «Αὐτοκέφαλον» και το «Αὐτόνομο» ἐν τῇ Ὁρθόδοξᾳ Ἐκκλησίᾳ, ἐν Ἱεροσολύμοις 1979, 21-28.

ალიარებს ამ პროცედურის კანონიკურობას, რომელსაც თავადაც მიჰყვებოდნენ ავტოკეფალიის მოპოვებისას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგივე ავტოკეფალიურმა ეკლესიებმა ხანგრძლივი და ერთგვაროვანი პრაქტიკით, რომლისგანაც სხვათა შორის, არასოდეს გადაუხვევიათ, წარმოშვეს (გნებათ ჩამოაყალიბეს) ჩვეულება, რის შემდეგაც ეს ჩვეულება იქცა კანონად.

საკითხში უფრო კარგად გარკვევისათვის მნიშვნელოვანია ჩვეულების ფენომენის განხილვა როგორც საერო, ისე საეკლესიო სამართალში, რათა ნათელი გახდეს იმ პრივილეგიის არსი და კანონიკურობა, რომელსაც ამ კონკრეტულ საკითხში კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ფლობს.

ზოგადად, ჩვეულება წინ უსწრებს სამართალს. ადამიანთა შორის ურთიერთობასაც სწორედ ჩვეულება ანესრიგებდა, „ჩვეულება ეფუძნება სამართლებრივ საზოგადოებაში ხანგრძლივ, საზოგადო ფაქტობრივ პრაქტიკას, ამას შეიძლება დაემატოს სუბიექტური ელემენტი, რომ ეს პრაქტიკა სამართლებრივ რწმენას ეყრდნობა“⁴. რენე დავიდი მიიჩნევს, რომ „ჩვეულება არაა სამართლის ძირითადი და პირველადი ელემენტი, არამედ ერთ-ერთი, რომელსაც სულაც არ აქვს პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა კანონმდებლობასთან მიმართებაში, თუმცა მისი როლი არც ისე პატარაა“. მიუხედავად იმისა, რომ ფრანგი და გერმანელი იურისტები მასში მოძველებულ წყაროს ხედავენ, რომელიც მცირეოდენ როლს ასრულებს მას აქეთ, რაც კოდიფიკაციასთან ერთად კანონის უზენაესობა ვალიარეთ... და მისი გამოყენების აუცილებლობას მხოლოდ მაშინ ხედავენ, როდესაც კანონი პირდაპირ მიუთითებს მასზე. გერმანიაში, შვეიცარიაში და საბერძნეთში ჩვეულება ერთი მიმართულების სამართლის ორ წყაროდ მიიჩნევა⁵. არის შემთხვევები,

⁴ მუთჰორსტი ოლაფ, სამართალმცოდნეობის საფუძვლები, დავით მაისურაძის თარგმანი, თბილისი 2019, 266-267.

⁵ Zepos P. J., *Quinze années d'application du Code civil hellénique*. – “Revue

როდესაც „კანონის უკეთ გაგებისათვის საჭიროა მისი ჩვეულებით შევსება ან ჩვეულების თვალსაზრისით ახსნას ითხოვს ცნებები, რომლითაც სარგებლობს კანონმდებელი; მაგ. ჩვეულების მოშველიების გარეშე ვერ ვიტყვით ითვლება თუ არა მოცემული ნიშანი ხელმოწერად, შეუძლია თუ არა სამართალდამრღვევს მიუთითოს შემამსუბუქებელ გარემოზე, ითვლება თუ არა ესა თუ ის ქონება საოჯახო სუვენირად, არსებობდა თუ არა მორალური საფუძველი ვალდებულებების წერილობითი დასტურის მიღებისთვის. დღეს, ჩვეულებამ იშვიათი გამოწვევების გარდა, დაკარგა სამართლის ავტონომიური წყაროს ხასიათი და მისი საკითხი მხოლოდ კანონის განმარტებასთან დაკავშირებით დგება“. დავიდი მიიჩნევს, რომ ჩვეულებაზე უფრო ზუსტი წარმოდგენა მაშინ ექნებათ, როცა ტრადიციას ააღორძინებენ და შეწყვეტენ სამართლის კანონთან გაიგივებასო ანუ როდესაც კანონი გაგებულ იქნება, როგორც სამართლის გამომხატვის ერთ-ერთ საშუალებად⁶. რომის სამართლის მიხედვითაც ჩვეულების წყარო სახალხო გონია და ის წყობილებაზე არ არის დამოკიდებული. ამიტომ, ის შეიძლება წინაისტორიულადაც განვითარდეს. უბრალოდ, ის ეფუძნება გარკვეული წესის ხანგრძლივად, უწყვეტად მოქმედებასა და დაცვას, ხალხის სამართლებრივ მრწამსს, და უნდა ავსებდეს არსებულ კანონს, არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს მას და მხოლოდ საკანონმდებლო ხარვეზს უნდა აღმოფხვრიდეს⁷.

ახლა, ჩვეულების როგორი გაგება არსებობს საეკლესიო ცხოვრებაში? ჩვენთვის ჩვეულების სწორედ ამ კუთხით განხილვას აქვს მნიშვნელობა, რათა მართებულად გავიგოთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხი.

internationale de droit comparé", 1962, 281-308; Beguelin M. Das Gewohnheitsrecht in der Praxis des Bundesgericht, 1968.

⁶ დავიდი რენე, თანამედროვეობის ძირითადი სამართლებრივი სისტემები, თედო ნინიძისა და ეკატერინე სუმბათაშვილის თარგმანი, თბილისი 2010, 128-131.

⁷ გარიშვილი მ., ხოფერია მ., რომის სამართალი, თბილისი 2013, 26-27.

იმთავითვე ვიტყვით, რომ ეკლესიაში „ჩვეულება“⁸ მხოლოდ „ჭეშმარიტების კანონის“⁹ მეშვეობით გაიგება, რაც ნათლად ნა-

⁸ სიტყვა „ჩვეულება“ საეკლესიო ცხოვრებაში ბევრგან გვხვდება (ეგსები კე-სარიელი, საეკლესიო ისტორია 5, XXIII, 1, ზურაბ ჟაშის თარგმანი, თბილისი 2007, 221-222; სოკრატე, საეკლესიო ისტორია, 5, 22, ზურაბ ჟაშის თარგმანი, თბილისი 2012, 331-334), მაგრამ ჩვენს თემასთან მიმართებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ნიკეის პირველი მსოფლიო კრების მე-6 და მე-7 (Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνών 1853, 128-132), ეფესოს მესამე მსოფლიო კრების მე-8 (Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνών 1853, 203-204), ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრების 28-ე (Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνών 1853, 280-281) კანონებში.

⁹ „ჭეშმარიტების კანონი“ არის ერთგვარი საზომი ეკლესიაში დაცული სარწმუნოებისა (Regula fidei) და ჭეშმარიტების (Regula veritatis) განსაზღვრისათვის. ეს ჭეშმარიტება მოციქულებმა უფლისგან მიიღეს და შემდეგ ეკლესიას გადასცეს როგორც „ვედრი (მიზარებულის)“ (1 ტიმ. 6,20), როგორც ერთიანი „სახე მოძღურებისა“ (რომ. 6,17) და როგორც ღვთისმოყვარე ცხოვრებისა და რწმენის კანონი. მოციქულთაგან გადმოცემული ჭეშმარიტება (სარწმუნოების დოგმები) წარმოადგენდა traditio vetus-ის ან traditio ab apostolis-ის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს (Εἰρηναίου Λουγδούνου, Ἐλεγχος V, XX, 1, PG 7 (2), 1177). განსაზღვრული წესით განმარტებული სარწმუნოებაცნობილი ებრაელი ქრისტიანი ისტორიკოსი ჰეგეზიპე თავის ნაშრომში „მოგონებები (ღირსშესანიშნაობები)“ აღნიშნავს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ მოციქულთა ეპოქაში ეკლესიის სწავლება კვლავაც უბიწო, სუფთა და შეურყეველი იყო, „არსებობდნენ ზოგიერთი, ვინც ცდილობდა, გაერყვნა უვნებელი (მრთელი, დაუზიანებელი) კანონი მაცხოვრებელი ქადაგებისა“ (Ἠγήσιππος, Ὑπομνήματα Γ', PG 5, 1320). ამ გაგებით, ტერმინ „კანონის“ მნიშვნელობით, რომელიც მოიცავს როგორც სწავლების მეთოდს, ასევე მის შინაარსს, პირველად საუბრობს მოციქული პავლე თავის „მეორე წერილში კორინთელთა მიმართ.“ აქ ის, ებრაელ ცილისმწამებლებს საკუთარ თავს ადარებს და ხაზს უსვამს, რომ მხოლოდ მან ასწავლა ღვთიური კანონის შესაბამისად (10, 12-18). „წერილში გალატელთა მიმართ“ კი მორწმუნეებს მოუწოდებს, რომ თუ ისინი მის სწავლების კანონს დაიცავენ, ღვთის მშვიდობასა და მოწყალებას მიიღებენ (6,14).

ამ დროიდან მოყოლებული, პავლეს ეს რჩევა და იოანეს მეთოდი გახდა ეკლესიის მამებისა და მწერლების მთავარი დარიგება მორწმუნეებისთვის, რომ დარჩნენ მტკიცედ მოციქულთა ამ კანონში. კლიმენტი რომაელი, რომელიც იოანეს თანამედროვედ მოქმედებდა და წერდა, კორინთოს ეკლესიაში არსებულ არეულობებს ეხმაურებოდა და ძმებს მოუწოდებდა, გახსენებოდათ ის კანონი, რომელიც მათ ეკლესიის დამაარსებელმა გადასცა (კლიმენტი რომაელი, კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლე, VII, 1-3, გიორგი ზვიადაძის თარგმანი, თბილისი 1997, 14-15). ამასთანავე, ის კორინთოს ეკლესიის სამ-

რმოაჩენს მის მჭიდრო კავშირს წმინდა გადმოცემასთან¹⁰. ჩვეულება, უბრალოდ, ადასტურებს გადმოცემის არსებობას. ზოგადად, ჩვეულება საეკლესიო ცხოვრების გარეგნულ მონყობასა და მოქმედებას მიემართება ანუ საეკლესიო წესიერებას. ის, საეკლესიო

ლვედულობას ურჩევდა, ღვთისადმი სათნოდ ემსახურათ „თავიანთი წესრიგის დაცვით, კეთილსინდისიერებით, არ გადაეჭარბებინათ საკუთარი მსახურების განსაზღვრული კანონისთვის, ღირსეულად“ (იგივე, XLI, 1, 39).

აღსანიშნავია, რომ ირინეოსამდე ტერმინი „ჭეშმარიტების კანონი“, რომელიც ერეტიკოსთა ცრუ კანონს უპირისპირდება, პირველად კორინთოს ეპისკოპოს დიონისეს მიერ გამოიყენება (დაახლოებით 160-180 წლები), მის წერილში ნიკომიდიელთა მიმართ (ეესები კესარიელი, საეკლესიო ისტორია 4, XXIII, ზურაბ ჭავჭავაძის თარგმანი, თბილისი 2007, 169-170). ამიტომაც, სამართლიანად აღინიშნა, რომ „დიონისეს პიროვნებაში ვხედავთ ჭეშმარიტების კანონის პირველ თეოლოგს“ (Παπαδόπουλος Στ., Πατρολογία Α', Αθήνα 2000, 268).

ამრიგად, ეკლესია თავის ტრადიციას პირველ რიგში ხედავდა „ჭეშმარიტების კანონში“ (*Regula veritatis* ან *Regula fidei*) ან „რწმენის კანონში“ (*Lex fidei*). თეოლოგიურ ენაში ტერმინ „კანონს“ მეტაფორული მნიშვნელობა აქვს და აღნიშნავს მართებული რწმენის საზომს, რომელიც მოციქულებმა ეკლესიას გადასცეს. ეკლესიის თეოლოგია არც ერთ სხვა მიზეზით არ იყო მართებული და სანდო, გარდა იმისა, რომ ის მოციქულთა სწავლების საფუძველზე იდგა, ანუ იმ კანონის საფუძველზე, რომელიც მათ დაანესეს.

ეკლესიის ეს თეოლოგია წარმოადგენს ერთგვარ „წინდს“, რომელიც განირჩევა „ბილწილი მათგან ცულთა ჳმათა და სიტყვს-გებათა მათგან ტყუილით სახელის მეცნიერებისასა“ (1 ტიმ. 6,20; Σκουτέρη Κ., Ιστορία Δογματών Α', Αθήναι 1998, 490). ამიტომ, სამართლიანად წინ აღუდგება ტერტულიანე იმ ერეტიკოსებს, რომლებიც ამ „წინდს“ აპოკრიფულად მიიჩნევდნენ (*Tertullianus, De praescriptione haereticorum* XXV, 3 PL 2, 43).

ტერმინ „ჭეშმარიტების კანონს“ ირინეოსი ათჯერ იყენებს თავის ნაშრომში „მხილება და დამხობა ცრუ ცოდნისა“, სადაც ყველა შემთხვევაში ის აღნიშნავს ან თავდაპირველად გადაცემულ შეუბღალავ ჭეშმარიტებას ან მართებულ რწმენას. ლიონის ეპისკოპოსისთვის უდავო ფაქტია, რომ მხოლოდ ისინი, ვინც მოციქულთა მოწმობას მისდევნენ და შეუბღალავ ჭეშმარიტების კანონს იცავენ, შეძლებენ ხსნას (Ειρηναίου Λουγδούνου, Ἐλεγχος III, XV, 1, PG 7 (1), 918).

¹⁰ წმინდა გადმოცემაზეა დაფუძნებული საეკლესიო ცხოვრება და მისი ისტორიული განვითარებაც. წმინდა გადმოცემა დგას უფლის სწავლების ავთენტურობასა და უფლის მონაფეების ძალმოსილებაზე (Ράλλη Γ. – Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνών 1853, 301-308). მოციქულების ეს სწავლება და გადმოცემა იმემაკვიდრეს საეკლესიო მამებმა. აქვე ვიტყვი, რომ წმინდა გადმოცემა ზეპირი წესით გადაეცემოდა თაობიდან თაობას, თუმცა არსებობს გადმოცემის წერილობითი ფორმაც (2 თეს. 2, 15).

ცხოვრების ერთი რომელიმე კონკრეტული მოქმედების მეშვეობით, არის ცოცხალი გადმოცემის გამოხატულება. „ჩვეულება ჩამოყალიბდა და დამკვიდრდა საეკლესიო სავსების მიერ დიდი ხნისა და ერთგვაროვანი გამოყენების პრაქტიკით. ჩვეულება ესაა კანონის პოტენცია, წმინდა კაცთაგან დაწესებული სახით ჩვენთვის გადმოცემული. ბალსამონი აღნიშნავს, რომ ხანგრძლივი დროის ჩვეულებად გარდაქმნილი პრაქტიკა კანონად მაშინ მკვიდრდება, როცა ის სამსჯავროს წინაშე გამოიცდება“¹¹. სერბი კანონისტი ნიკოდიმოს მილაში წერს: „საეკლესიო სამართალში ჩვეულება დამოკიდებულია რომელიმე განსაზღვრულ გადმოცემაზე ან წარმოადგენს გადმოცემული ჭეშმარიტების გამომხატველობით სახეს; მაგრამ, აუცილებლად მორწმუნეების ცხოვრების მოთხოვნების რეგულაციისთვის არის, იმ შემთხვევაში, როცა არ არსებობს საეკლესიო გადმოცემა შესაბამისი შემთხვევისთვის.“¹². ბასილი დიდი წერს: „შევიწყნარებთ ხმას (გულისხმობს საღვთო ნიშანს, გ. ბ.), რომელიც ერთი მხრივ სასურველი, შესაფერისი და მისაღებია წმინდანებისთვის და მეორე მხრივ, დამტკიცებული საკმაოდ ხანგრძლივი ჩვეულებით“¹³. (ჩვეულება არ მიემართება საეკლესიო დოგმებს¹⁴, რამდენადაც დოგმები არის სარწმუნოების ჭეშმარიტება, რომელიც ეკლესიამ გამოცხადებით მიიღო, ამიტომ, ისინი ზიარია ყველა ადგილობრივი ეკლესიისათვის).

ჩვეულება, კონკრეტულად, საეკლესიო ცხოვრების კანონიკური შინაარსის საკითხების გადანეწყვისთვისაა. სავარაუდოდ, პირველ ქრისტიანულ თემებში თავად მორწმუნეები იღებდნენ საკუთარ თავზე ისეთი საეკლესიო საკითხების რეგულირებას, რო-

¹¹ ბუმისი პ., კანონიკური სამართალი, ირინე გარაყანიძის თარგმანი, თბილისი 2007, 36-37.

¹² Μίλας Ν., Εκκλησιαστικὸν Δίκαιο, Τὸ Ἑκκλησιαστικὸν Δίκαιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Εκκλησίας, μετάφραση ἐκ τοῦ γερμανικοῦ ὑπὸ Μ. Ἀποστολοπούλου, Ἀθῆναι 1906, 63.

¹³ Μεγάλου Βασιλείου, Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος 29,75 PG 32, 209.

¹⁴ Μεγάλου Βασιλείου, Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος 29,75 PG 32, 200-201.

მელთა შესახებაც მოციქულთა განწესებები არაფერს ამბობდა. მოგვიანებით, იმავე პრობლემების გადაჭრა უკვე ეპისკოპოსებს უწევდათ. ეს პროცესი იყო ეკლესიის გამოცდილებითი ცხოვრება, რომელიც, რეალურად, იყო კიდეც საეკლესიო ჩვეულების წარმოშობის მიზეზი. დროთა განმავლობაში, ეკლესიის გარეთ, როდესაც სამართლის ნორმები ფეხს იკიდებს სოციალურ ცხოვრებაში, იწყება ერთგვარი დაპირისპირება საერო კანონსა და ჩვეულებას შორის, რაც გამოწვეული იყო უტყუარობაზე პრეტენზიით, როგორც ექსკლუზიური ბატონობის შეგნებულობის მქონე ხალხის, ისე, კანონმდებელთა კორპუსის მხრიდან. ამ მდგომარეობამ წარმოშვა ერთგვარი დილემა დაწერილ და დაუწერელ კანონს (ანუ ჩვეულებას) შორის უპირატესობასთან მიმართებაში. სოციალური ცხოვრების პირველ ფორმებში (ოჯახი, ნათესავი, ტომი) ჩვეულება იყო თემური ცხოვრების მარეგულირებელი. შემდეგ, ეს ჩვეულება დაუწერელ კანონად გვხვდება. სახელმწიფოს წარმოშობის დროს შეუძლებელი იყო ჩვეულების მეშვეობით საზოგადოების მართვა. შესაბამისად, დაუწერელი კანონი დაწერილმა კანონმა ჩაანაცვლა, რაც ნიშნავდა იმას, რომ სახელმწიფო ხელისუფლება ნელ-ნელა ირგებდა სამართლის სამოსს. საეკლესიო ცხოვრებაში ამგვარი დაპირისპირების არარსებობა ერთმა პრინციპმა განაპირობა: დოგმები, ღვთისმსახურებები და მმართველობითი ინსტიტუტები ეკლესიაში ეფუძნება წმინდა გადმოცემას. ამიტომ, საეკლესიო ცხოვრების ეს გამოხატულებები არა თუ ერთმანეთს უპირისპირდებიან, არამედ ერთ ორგანულ მთლიანობას წარმოადგენენ – ერთი მეორეს ავსებს, ერთი რომელიმე ინსტიტუტი მეორის ნაკლებლოვანებას ავსებს, მსგავსად ადამიანის სხეულისა. მართალია, ეკლესია წმინდა გადმოცემას ეფუძნება, მაგრამ ეს გადმოცემა არ არის სტატიკური, არამედ დინამიკური, რადგან ის გამუდმებით განახლდება და ახალ ფორმებს იძენს ცხოვრებისეული მოთხოვნების შესაბამისად¹⁵. ეკლესიის პასტორალური საქმე, მისი ცოცხალი ბუ-

¹⁵ Χρυσοστόμου, Λόγος πρὸς Ἰουδαίους καὶ Ἑλλήνας ἀπόδειξις 15, PG 48, 834.

ნება და რაც მთავარია სულიწმინდის წინამძღოლობა აჩვენებს, რომ ეკლესია არასოდეს ყოფილა მიჯაჭვული ფორმაზე, და არასოდეს ანიჭებდა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას წერილობით ფორმას. უძველესი ეკლესიის სწავლებაც ხომ ზეპირი სახით ვრცელდებოდა, რომელიც თავის მხრივ, წმინდა გადმოცემას ეყრდნობოდა. ამის მაგალითი ახალი აღთქმაც, რომელიც არის ქადაგების დამონება¹⁶. მოციქულების ზეპირი გადმოცემა, დროსა და სივრცეში გავრცელებული განმარტავს და ავსებს წმინდა წერილს, რომელიც თავის მხრივ, ნათელს მოჰფენს ზეპირი გადმოცემის ჭეშმარიტებას. გადმოცემის ეს ზეპირი ფორმა არ იცვლება თვითნებურად ეკლესიის რომელიმე წევრის მიერ. წმინდა გადმოცემა არის კონკრეტული და ის „ჭეშმარიტების კანონის“ შესაბამისად გამოიხატება¹⁷. ეს „ჭეშმარიტების კანონი“ შეუბღალავია, რადგან იშვიათად ეკლესიის წიაღში და მასშივე განახლდება.

აღვნიშნეთ, რომ ჩვეულება ეკლესიის წესს და წესიერებას გამოიხატავს. ჩვეულებასა და წმინდა გადმოცემას შორის არის იმგვარი ერთობა, როგორც ხატსა და არქეტიპს შორის¹⁸. ჩვეულება, როგორც ხატი ფლობს არქეტიპული წმინდა გადმოცემის დამახასიათებელ ელემენტებს. ჩვეულების მიზანი ამ არქეტიპისკენ გზის ჩვენებაა მათთვის, ვინც საეკლესიო ერთობაშია. აქვე ვიტყვით, რომ ჩვეულებაში, წმინდა გადმოცემის ხატისებრად გამოვლენილი წმინდა გადმოცემა არის მრავალფეროვანი, რადგან ის მიემართება როგორც სარწმუნოების პრინციპებს, ისე ეკლესიის მმართველობასა და ორგანიზებას.

ვნახოთ ზოგიერთი ჩვეულების კავშირი გადმოცემასთან. მეორე მსოფლიო კრების მე-2 კანონი¹⁹ ეპისკოპოსების იურისდიქციას მხოლოდ მათი ეპარქიებით შემოსაზღვრავს, რითაც ის, რეალურად,

¹⁶ Αγουρίδου Σ., Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, Θεσσαλονίκη 1971, 28.

¹⁷ Εἰρηναῖου Λουζδούνου, Ἑλεγχος Ι, IX, 4, PG 7 (1), 544-548.

¹⁸ Μεγάλου Βασιλείου, Περὶ τοῦ ἀγίου Πνεύματος 18,45 PG 32, 149.

¹⁹ Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνών 1853, 169-172.

განაახლებს მოციქულთა მე-14 და პირველი მსოფლიო კრების მე-6 კანონებს. თავის მხრივ, ზემოხსენებული კანონები ეფუძნება ჩვეულებას, რომლის თანახმადაც ეპისკოპოსსა და მის საეპისკოპოსოს შორის არის ურღვევი და ორგანული კავშირი, რომელიც თავის მხრივ, არის ხატი მამაკაცსა და დედაკაცს შორის კავშირისა²⁰. მეორე მსოფლიო კრების მე-2 კანონით განსაზღვრულია სამეზობლო საეპისკოპოსოების ეპისკოპოსების განსაკუთრებული უფლება „უცხო ტომთა შორის არსებულ საღვთო ეკლესიებზე“. მართალია ეს კანონში ცხადად არ წერია, მაგრამ კანონის განმარტებაში მინიშნებულია იმ გადმოცემაზე, რომელსაც დაეფუძნა ეს ჩვეულება (ზონარა, ბალსამონი)²¹. რა არის ეს ჩვეულება: ეპისკოპოსი თავისი სარწმუნოებითა და ცხოვრებით იმგვარად უნდა ბრწყინავდეს, რომ შეეძლოს საჭირო შემთხვევაში სამეზობლო საეპისკოპოსოს წინამძღოლობაც. ცნობილია, რომ ეპისკოპოსის კანონიკური იურისდიქცია საკუთარ ეპარქიაში არის უპირველესად ჩვეულება, და ამას შემდეგ ეფუძნება პატრიარქების პენტარქიის ინსტიტუტი: „ამგვარი ჩვეულებითი წყობა მეორე საუკუნის ბოლოდან გამოჩნდა და სრულიად გაბატონდა საეკლესიო პრაქტიკაში მესამე საუკუნის შუა ათწლეულებში. პატივის უპირატესობის ინსტიტუტის წარმოშობა არ იყო შემთხვევითი, არამედ ნაკარნახევი საეკლესიო საჭიროებისაგან, ხოლო მისი დაკანონება რომის იმპერიის ადმინისტრაციული სისტემის შესაბამისად განხორციელდა. პოლიტიკურ ერთეულებში თავისთავად ჩამოყალიბდა, განვითარდა და განმტკიცდა საყდრების პატივის უპირატესობა, როგორც კარგად დაფუძნებული ჩვეულებითი წყობა. გარკვეული საყდრების მიმართ პატივის უპირატესობის ჩამოყალიბება სამთავროს საზღვრებში არ არის საეკლესიო წყობიდან რაიმე გადახვევა, რადგან ეკლესია პირველივე დღეები-

²⁰ საქმ. 20,28; Γρηγορίου Ναζιανζηνού, Λόγος 36, PG 36, 268, 273; Εὐσεβίου Καισαρείας, Εἰς τὸν βίον Κωνσταντίνου 3, 61, PG 20, 1136.

²¹ Πάλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνῶν 1853, 171-172.

დან ითვალისწინებდა იმპერიის ადმინისტრაციულ ერთობას სახარების ქადაგების საქმეში²². რეალურად, ეს ინსტიტუტი ეკლესიოლოგიური ტიპის გადმოცემას ეფუძნება – ერთი მხრივ, ეპისკოპოსის, როგორც კლერიკოსებისა და ერის სისავსის შემომკრებელისა და ღმერთის ხატისებრი ხელმწიფების მქონის ფაქტორს, და მეორე მხრივ, ეპისკოპოსებს შორის არსებული თანასწორობის პრინციპს, რომელიც თავის მხრივ, ადგილობრივ ეკლესიებს შორის არსებულ ერთობას ეფუძნება. ეს ერთობა ეპისკოპატის სინოდური წესით მოქმედებაში გამოიხატება. საეკლესიო ჩვეულების ეს სიღრმისეული შინაარსი არის საერო ჩვეულებისაგან ნიშანდობლივი განმასხვავებელი, სადაც (საერო ჩვეულებაში) სამართლიანობის შესახებ კოლექტიური წარმოდგენა და მისი მიზანი საზოგადოებაში წესრიგისა და მშვიდობისათვის, საკმარისია მისი აღიარებისათვის.

საინტერესო საკითხია, როგორაა შესაძლებელი კერძო ან ცალკეული ჩვეულებების შემთხვევაში გადმოცემასა და ჩვეულებას შორის კავშირის ახსნა? ჩვეულება, გადმოცემის მსგავსად, მხოლოდ საეკლესიო ნიაღშია მართებული, რადგან ნებისმიერი ჩვეულების განხილვა შეუძლებელია წმინდა გადმოცემისაგან განცალკევებულად, რადგან ჩვეულება ამ გადმოცემას წარმოადგენს. ყველაზე კლასიკურ მაგალითს მესამე მსოფლიო კრების მე-8 კანონი გადმოსცემს, რომელიც განსაზღვრავს კვიპროსის ეკლესიის დამოუკიდებლობას (კრების ოქმში დამოუკიდებლობა წერია და არა ავტოკეფალია, რადგან დოკუმენტი პრაქსისით განისაზღვრა და არა ტომოსით). ამიტომ, კვიპროსის ეკლესიის მღვდელმთავრებს, ყოველგვარი ზემოქმედებისა და იძულების გარეშე, შეუნარჩუნდეს წმინდა მამათა კანონებისაებრ და უძველესი ჩვეულების თანახმად იმის უფლება, რომ თავად დაასხან ხელი ეპისკოპოსებს²³. გადმო-

²² Φειδᾶ Βλ., Προῖποθέσεις Διαμορφώσεως τοῦ Θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν Α', Αθήναι 1969, 36-37.

²³ Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνῶν 1853, 203.

ცემა, რომელსაც ეს „უძველესი ჩვეულება“ ეფუძნება არის კვიპროსის, როგორც სამოციქულო ეკლესიის პატივის უპირატესობა²⁴. ეს უძველესი გადმოცემა მდგომარეობს იერარქიის არსში, რომელ იერარქიასაც აქვს საღვთო წარმომავლობა²⁵. აგრეთვე, ამ ჩვეულების მიზეზი არის თეოლოგიური, რადგან ის პირდაპირ ადამიანის თავისუფლებას უკავშირდება²⁶. საეკლესიო მამებიც განუზომელ ღირებულებას განუკუთვნებენ თავისუფლებას იძულების საპირნონედ²⁷. თავისუფლება ღრმა შინაარს აძლევს ჩვეულებას, რაც კარგად ჩანს ზემოხსენებულ კანონში კვიპროსის ეკლესიის დამოუკიდებლობისათვის: „ნუ დავკარგავთ ნელ-ნელა და შეუმჩნევლად იმ თავისუფლებას, რომელიც თავისი სისხლით ყოველი კაცის მხსნელმა უფალმა ჩვენმა იესო ქრისტემ მოგვამდლა“²⁸ (ეს უმთავრესი პრინციპი დაარღვია რუსეთის იმპერატორმა – ალექსანდრე პირველმა, როდესაც 1811 წელს ერთი ხელის მოსმით გააუქმა საქართველოს უძველესი ეკლესია). ის, რაც ამართლებს უძველესი წყობის დაცვას არის თავისუფლება და არა დემოკრატიული სული, როგორც ეს ზოგიერთს მიაჩნია²⁹. ზემოთ სამოციქულოება ვახსენეთ, ბასილი დიდი არ განასხვავებს სამოციქულო გადმოცემას (ტრადიციას) პატერიკულისგან, რადგან გადმოცემის წარმომავლობა სულიწმიდისგანაა და ამასთანავე, გვიანი გადმოცემაც სამოციქულო სწავლებაზეა დაფუძნებული.

²⁴ Φειδᾶ Βλ., Προῦποθέσεις Διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν Α', Αθήναι 1969, 30-31.

²⁵ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, Λόγος 2, PG 35, 409.

²⁶ გალ. 5,13: „რამეთუ თქვენ აზნაურებასა ჩინებულ ხართ, ძმანო, გარნა ხოლო აზნაურებაჲ ეგე ნუ მიზეზად ჴორცთა, არამედ სიყუარულისა მისთვის ჰმონებდით ურთიერთას“; 1 კორ. 10,29; 2 კორ. 3,17.

²⁷ Μεγάλου Βασιλείου, Ὁμιλία ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεὸς PG 31, 345; Γρηγορίου Ναζιανζηνού, Λόγος 38, Εἰς τὰ Υεοφάνεια 12, PG 36, 324.

²⁸ Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β', Αθηνῶν 1853, 203.

²⁹ Ζηζιούλα Ιω., Ἑλληνισμός καὶ Χριστιανισμός. Ἡ Συστήνηση τῶν δύο κόσμων (Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους ΣΤ'τ., Αθήναι 1976, 519-559.

ბასილი დიდისათვის ჩვეულებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ჩვეულებას, „რომელიც ძალით კანონის თანასწორია, ვინაიდან წმინდა კაცთა მოცემულია ჩვენთვის ამგვარი ჩვეულების წესი“³⁰. ჩვეულების სავალდებულო ხასიათი გულისხმობს მის ავთენტურობას. კანონთან შედარებით უფრო რბილია ჩვეულება, მაგრამ მისი გამოყენების აუცილებლობა განპირობებულია ეპისკოპსების სამოძღვრო საქმიანობით. იმავდროულად, ჩვეულების სიღრმისეულობა მისი სულიწმიდისაგან წარმოშობით აიხსნება.

დავუბრუნდეთ ზემოთ ნახსენებ ტრულის 38-ე კანონს. ეს კანონი დაკავშირებულია კანონიკური პროცედურის ზოგად ნორმებთან. რეალურად კი, წარმოადგენს იმ კანონიკურ პრინციპს, რომელსაც ეფუძნება მსოფლიო საპატრიარქოს ყველა აქტი, დაკავშირებული იმ ეკლესიების ავტოკეფალიის მიცემასთან, რომელთაც თხოვნით მიმართეს მსოფლიო საპატრიარქოს. ავტოკეფალიის მინიჭების უფლება ამ კანონს ეფუძნება, თუმცა პროცედურული საკითხები წმინდა კანონში არაა გათვალისწინებული და შესაბამისად განსაზღვრული. მაშინ, რას ეფუძნება ის პროცედურა, რომელსაც მსოფლიო საპატრიარქო იყენებს ავტოკეფალიის მინიჭებისას? პასუხი ერთადერთია – ჩვეულება. ეს ჩვეულება კონკრეტულად ამ პროცედურასთან მიმართებაში არის თანასწორი და თანაძალდამოსილი წმინდა კანონებთან და არის წყარო კანონიკური სამართლისათვის.

აღვნიშნეთ, რომ ჩვეულება არის ქცევის წესი, რამდენადაც მისი არსებობა და გამოყენება არის ხანგრძლივი და ერთგვაროვანი იმათი მხრიდან, ვისაც სწამს, რომ მოქმედებენ მართლშეგნებისამებრ. ეკლესიაშიც ჩვეულება არსებობს როგორც სამართლის წყარო, პოზიტიური სამართლის გვერდით. ბასილი დიდი 91-ე კანონში წერს, რომ „ეკლესიაში დაცული...ზოგი წერილობით მოცემული მოძღვრების სახით გვაქვს, ხოლო ზოგი კი მოციქულთა-

³⁰ Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Δ', Αθηνών 1854, 392.

გან, საიდუმლოდ გადმოცემული მიგვიღია. ამათგან ორივეს ერთი ძალა აქვს... და ეს საკამათო არავისთვის არაა, ვისაც მცირედენი ცოდნა მაინც აქვს საეკლესიო განწესებებისა“³¹. ცხადია, რომ ჩვეულება არ არის რომელიმე წერილობით კანონში, თუმცა მოქმედებს ზეპირი გადმოცემით. ჩვეულების დადგენის წინაპირობები არაა განსაზღვრული სამართალში, მაგრამ განისაზღვრება თეორიულად. მსგავსად, კანონიკურ სამართალში ჩვეულება არ განისაზღვრება წინასწარ, მაგრამ გამომდინარეობს საეკლესიო კანონებიდან და განსაკუთრებით მათში გამოყენებული ტერმინებიდან: „ხანგრძლივი“ და „ერთგვაროვანი პრაქტიკა“, „ძველი ჩვეულება“ (პირველი მსოფლიო კრების მე-6 კანონი)³², „რადგან ჩვეულებაა და ძველი გადმოცემა“ (პირველი მსოფლიო კრების მე-7 კანონი)³³, „მამათა მიერ დაწესებული ძველი ჩვეულება“ (მეორე მსოფლიო კრების მე-2 კანონი)³⁴, „ძველი ჩვეულება და წესი“ (მესამე მსოფლიო კრების მე-8 კანონი)³⁵, „დადგენილი ჩვეულების მიხედვით“ (ტრულის მსოფლიო კრების 37-ე კანონი)³⁶, „ძველი ჩვეულებისამებრ“ (მეშვიდე მსოფლიო კრების მე-14 კანონი)³⁷, „დაუწერელი ჩვეულებები“ (ბასილი დიდის 91-ე კანონი)³⁸ და სხვა, მათი ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს.

ამასთან, საეკლესიო ჩვეულებას კანონის ძალა აქვს. პირველი მსოფლიო კრების მე-18 კანონი კრძალავს დიაკვნების მიერ მღვდლების ზიარებას და დასადასტურებლად ამბობს, რომ ეს „არც კანონს მოუცია და არც ჩვეულებას“³⁹. ბასილი დიდიც, მსგავსადვე,

³¹ იქვე, 283.

³² Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β΄, Αθηνῶν 1853, 128.

³³ იქვე, 131.

³⁴ იქვე, 170.

³⁵ იქვე, 207.

³⁶ იქვე, 388.

³⁷ იქვე, 615.

³⁸ Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Δ΄, Αθηνῶν 1854, 283.

³⁹ Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Β΄, Αθηνῶν 1853, 155.

თავის 87-ე კანონში ადასტურებს, რომ კანონსაც და ჩვეულებასაც თანაბარი ძალა და ავტორიტეტი აქვს⁴⁰. ერთი განსაკუთრებულია აქვს საეკლესიო ჩვეულებას – ხშირ შემთხვევაში ის საეკლესიო კანონი ხდება, როგორც ეს პირველი მსოფლიო კრების მე-6 და მე-7 კანონებთან მიმართებაში მოხდა, როდესაც ძველი წესი (ჩვეულება) გახდა კანონის ფორმისა და ძალის მქონე, და მოგვიანებით, როგორც პატივის უპირატესობის ინსტიტუტის საფუძველი; მეორე მსოფლიო კრების მე-2 კანონი, რომელიც განსაზღვრავს უცხო ტომთა ეკლესიებში მორწმუნეების მმართველობას; იმავე კრების მე-7 კანონი, რომელიც ადგენს ერეტიკოსთა მიღების წესს ეკლესიაში; მნიშვნელოვანია მესამე მსოფლიო კრების მე-8 კანონი; მეოთხე მსოფლიო კრების 28-ე კანონი; ტრულის მსოფლიო კრების მე-2 კანონი, რომელიც რეალურად გადმოცემულ ჩვეულებებს ეყრდნობა; ბასილი დიდის მე-4 კანონი, რომელიც მესამე ქორწინებაში მყოფთა ხუთწლიან უზიარებლობას შეეხება და სხვა.

ზემოხსენებული მაგალითებიდან შეიძლება დავასკვნათ, წარმოადგენს თუ არა მსოფლიო საპატრიარქოს სინოდის მიერ ავტოკეფალიის ტომოსის გაცემის დღემდე არსებული პროცედურა ჩვეულებას და შესაბამისად, სამართლის კანონსა და ნორმას.

თუ გადავხედავთ ისტორიას, ვნახავთ, რომ ყველა მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის ტომოსი გაცემულია მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ თავად ამ ეკლესიების თხოვნის საფუძველზე (სერბეთი, რუმინეთი, ბულგარეთი, საქართველო, საბერძნეთი, პოლონეთი, ალბანეთი, ჩეხეთ-სლოვაკეთი და უკრაინა). ეს პროცედურა სათავეს 1590 წლიდან იღებს და იქიდან მოყოლებული უწყვეტად და ერთგვაროვნად მეორდება, რაც პირდაპირი დადასტურებაა ჩვეულების დამკვიდრების, რომელიც, ბასილი დიდის კანონის თანახმად, თანდათანობით გახდა სამართლებრივი ნორმა და კანონი. რა არის ამის საფუძველი? თხოვნა მსოფლიო სა-

⁴⁰ Ράλλη Γ. –Ποτλή Μ., Σύσταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων Δ', Αθηνών 1854, 260-262.

პატრიარქოს წმინდა სინოდისადმი. თხოვნის ინიციატორები არიან ხელისუფლებები, ხალხი (ერი) და ადგილობრივი ეკლესიები ან თავად მსოფლიო საპატრიარქო თუკი საკითხი მის ტერიტორიას და კანონიკურ პროცედურას ეხება. აღნიშნული პროცესი სრულდება მსოფლიო საპატრიარქოს წმინდა სინოდის მიერ საპატრიარქო ტომოსის გამოცემით. ეს კი ნიშნავს, რომ მსოფლიო საპატრიარქოს მიერ ავტოკეფალიის მინიჭების პროცედურა მთლიანობაში კანონიკურადაა დადგენილი და ის არანაირ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. პროცედურა, რომელიც გამოყენებულ იქნა უკრაინის ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადებისთვის და რომელიც, უძველესი ჩვეულების შესაბამისად განხორციელდა, არის დაცული კანონიკური სამართლის მიერ, როგორც კანონიკური ბრძანებულების სწორი (თანაბარი) აქტი (დოკუმენტი). უკრაინის ეკლესიის ავტოკეფალიის ტომოსის გამოცემას არ შეხვედრია რაიმე ოფიციალური პროტესტი რომელიმე ავტოკეფალიური ეკლესიის მხრიდან პროცედურის არც ერთ სტადიაზე, თვით რუსეთის ეკლესიის მხრიდანაც კი. ამიტომაც, ეს აქტი უაპელაციოდ კანონიკური და ძალმოსილია, და შესაბამისად, მისი ხელყოფა არის დაუშვებელი. აქედან გამომდინარე, მსოფლიო საპატრიარქოს წმინდა სინოდის მიერ უკრაინის ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის ტომოსის მიცემა, როგორც სამართლებრივი აქტი, არის კანონიერი და ავტორიტეტული და იმავდროულად სრულყოფილი, რაც ნიშნავს, რომ გამოცემის მომენტიდან, მსოფლიო საპატრიარქო არ აღასრულებს ამ აქტს რაღაც პირობით ან ვადით, არც მსოფლიო კრების აღიარებას საჭიროებს სამომავლოდ, არამედ, მხოლოდ დადასტურებას. შესაძლოა ვინმემ მოიხმოს პირველი მსოფლიო კრების მე-6 კანონი ან მეორე მსოფლიო კრების მე-3 კანონი, როგორც ასევე, მესამე მსოფლიო კრების მე-8 კანონი იმის დასამტკიცებლად, რომ ნებისმიერი ეკლესიის ავტოკეფალიის დამტკიცებისათვის მსოფლიო კრების მოწვევაა საჭირო, რაც მართებული ვერ იქნება, რადგან პირველი

მსოფლიო კრების მე-6 და მე-7 კანონები, სადაც საუბარია რომის, ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის საყდრების პატივის უპირატესობაზე, არ ქმნიან რაიმე ახალ სტატუსს, არამედ, უფრო, ადრეული ხანიდან არსებული ჩვეულებას აძლევენ კანონის ძალმოსილებას („ძველი ჩვეულება იყოს დაცული...“). ეს ჩვეულება გამოხატავდა იმ ეკლესიების განსაკუთრებულ პოზიციას, რომელნიც ეკლესიურად განაგებდნენ ქალაქებს, რომლებიც იყვნენ პოლიტიკური, კულტურული, ეკონომიკური და სამხედრო ცენტრები. იგივე მოხდა მეორე მსოფლიო კრების მე-3 კანონით კონსტანტინოპოლის ეკლესიასთან მიმართებით ანუ გამოიყენეს ჩვეულება, რომელიც განსაკუთრებულ პოზიციას მიემართებოდა⁴¹. მსგავსად, მესამე მსოფლიო კრებაზე ეფესოში, კვიპროსის ეკლესიის დამოუკიდებლობის აღიარებით რეალურად, მოხდა ეპისკოპოსის ხელდასხმის შესახებ ადრე არსებული ჩვეულების დადასტურება. ამ კანონებს არ შეუქმნიათ ავტოკეფალიის ინსტიტუტი, უბრალოდ, აღიარეს წინასწარ არსებული მდგომარეობა, რომელიც ხანგრძლივად და ერთგვაროვნად არსებობდა ანუ მოხდა უკვე არსებული მდგომარეობის ხელახალი დადასტურება.

⁴¹ სხვათა შორის, ავტოკეფალიის ამ ხასიათს განეკუთვნება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, რომელიც უძველესი დროიდან წარმოადგენდა სამისიონერო ზონას და იყო თავისუფალი, თვითმმართველი ეკლესია (ფიდასი ვლ., საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, ნიკოლოზ ლონღაძის და დავით ნებიერიძის თარგმანი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის აკადემიური ჟურნალი „ორბელიანი“ N6, 2023, 4; Κυρίλλου Μητροπολίτου Κρήνης, Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως και η Αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ουκρανίας, Κωνσταντινουπόλις 2021, 26-27). ამიტომაც, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ტომოსით მოხდა მისი დამოუკიდებლობის დადასტურება და არა მინიჭება. აქედან გამომდინარე, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია თვისობრივად არის რომის, კონსტანტინოპოლის, ალექსანდრიის, ანტიოქიის, იერუსალიმისა და კვიპროსის ეკლესიების ავტოკეფალიის მსგავსი და ამიტომ, მისი ავტოკეფალია უნდა დაამტკიცოს მსოფლიო საეკლესიო კრებამ სამომავლოდ, განსხვავებით სხვა ეკლესიების ავტოკეფალიისა. სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიების ავტოკეფალიისათვის საკმარისია მსოფლიო საპატრიარქოს წმინდა სინოდის გადაწყვეტილება და ტომოსი, რადგან მათ დამოუკიდებელი მმართველობის უფლება მხოლოდ ზემოხსენებული ტომოსების მეშვეობით მიიღეს. თუმცა, ყველა ეს ეკლესია საკუთარ მმართველობას ახორციელებს სრულად და სამართლებრივად.

შესაბამისად, არგუმენტი, რომ მსოფლიო საპატრიარქოს სინოდის გადაწყვეტილებები ავტოკეფალიის მინიჭების თაობაზე არასრულყოფილია და საჭიროებს მსოფლიო კრების მიერ დამტკიცებას, უსაფუძვლოა. 2019 წლის 6 იანვარს მსოფლიო საპატრიარქოს სინოდის მიერ ყველა ავტოკეფალიური ეკლესიისადმი გაგზავნილი ეპისტოლე არ მიემართება მათ მიერ უკრაინის ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარების საკითხს, არამედ, არსებული ჩვეულების თანახმად, მათ ეუწყათ ტომოსის გამოცემის შესახებ.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ არ არსებობს რაიმე კანონიკური განწესება, რომელიც ავტოკეფალიის მინიჭების პროცედურას არეგულირებდეს. მაგრამ, ხანგრძლივმა და ერთგვაროვანმა პრაქტიკამ წარმოშვა ჩვეულება, რომელიც უკვე სამართლის კანონის თანასწორია. ამიტომ, ვამბობთ, რომ ავტოკეფალიის მიცემა მსოფლიო საპატრიარქოს საპატრიარქო და სინოდური ტომოსის მეშვეობით არის კანონიკური სამართლის განუყოფელი ნაწილი⁴² და შესაბამისად, კმარი და სრულყოფილი. ამ წესის ეჭვქვეშ დაყენება საეჭვოს გახდიდა თავად ავტოკეფალიის გამცემი მსოფლიო საპატრიარქოს ძალმოსილებასა და ინსტიტუტს. იგივე უნდა ითქვას, მსოფლიო საპატრიარქოს კომპეტენციაზეც, რომელიც არის ექსკლუზიური და მიემართება ყველა ეკლესიის ავტოკეფალიას. თუკი, მსოფლიო საპატრიარქოს ყველა აქტი იმ პირობით იქნებოდა, რომ ისინი აუცილებლად მომავალ მსოფლიო საეკლესიო კრებას უნდა დაემტკიცებინა, მაშინ, ახალი მსოფლიო კრების ჩატარებამდე, მთელი მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ აღსრულებული აქტები არასრულყოფილი იქნებოდა. ეს კი, მთელი საეკლესიო სავსების დაუცველობას გამოიწვევდა.

⁴² Κυρίλλου Μητροπολίτου Κρήνης, Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως και η Αυτοκέφαλη Εκκλησία της Ουκρανίας, Κωνσταντινούπολις 2021, 26.

SOME ASPECTS OF THE GRANTING OF THE TOMOS OF AUTOCEPHALY

Gocha Barnovi*

Abstract

This article examines the phenomenon of ecclesiastical custom as a source of canon law, analyzes its relationship to Holy Tradition, and delineates its function in the procedure for granting autocephaly. Special attention is given to the gradual transformation of custom into a binding legal norm and, ultimately, a canon.

The study highlights that, from the sixteenth century onward, the Ecumenical Patriarchate has consistently issued Tomoi of Autocephaly in response to petitions submitted by the interested parties. Over time, this uninterrupted and uniform practice developed into a stable custom that acquired the force of law. The relevance of this development became particularly evident following the Ecumenical Patriarchate's proclamation of autocephaly for the Church of Ukraine.

The article argues that the conferral of a Tomos of Autocephaly upon a local church constitutes the exclusive prerogative of the Ecumenical Patriarchate and represents a canonical, authoritative, and complete act grounded in centuries-old custom. As such, it requires neither additional recognition by other autocephalous churches nor ratification by an Ecumenical Council. Challenging this principle calls into question both the institutional authority of the Ecumenical Patriarchate and the stability of the wider ecclesiastical order.

Keywords: Custom, Canon, Autocephaly, Ecumenical Patriarchate.

* Sul Khan-Saba Orbeliani University. <https://orcid.org/0000-0002-6250-5309>

დიმიტრუ სტანილოაე, მემკვიდრეობა და პოლიტიკური ხედვები

გურამ ლურსმანაშვილი*

მოკლე ბიოგრაფია და ძირითადი ნაშრომები

2024 წლის 11-12 ივლისის სესიებზე, რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდმა წმინდანად შერაცხა 16 წმინდანი, მათ შორის ცნობილი თეოლოგი, სიბიუსა და ბუქარესტის უნივერსიტეტების პროფესორი, მამა დიმიტრუ სტანილოაე (1903-1993).¹ ამ გადაწყვეტილებამ რუმინეთის თეოლოგიურ და ინტელექტუალურ წრეებში ვნებათაღელვა გამოიწვია, რაც განპირობებული იყო იმით, რომ ახლადშერაცხილ წმინდანებს, მათ შორის დიმიტრუ სტანილოაეს, ფაშისტური იდეოლოგიის მხარდაჭერის ბრალდებას უყენებდნენ ხოლმე.² ჩვენი სტატიის მიზანია მოკლედ მიმოვიხილოთ სტანილოაეს ცხოვრება და გამოვყოთ ის ისტორიული მახასიათებლები, რომლებმაც მის პოლიტიკურ თეოლოგი-აზე გავლენა მოახდინა.

დიმიტრუ სტანილოაე 1903 წლის 16 ნოემბერს ვლადენიში (ბრაშოვი, რუმინეთი) დაიბადა. პირველდაწყებითი განათლება ბრაშოვში მიიღო, რის შემდეგაც, 1922 წელს ჩერნივცში (თანამედროვე უკრაინა) გადავიდა ღვთისმეტყველების შესასწავლად. აღნიშნული უნივერსიტეტი ავსტრია-უნგრეთის იმპერატორის ფრანც იოზეფის მიერ, 1875 წლის 31 მარტით დათარიღებული და-

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი. <https://orcid.org/0000-0001-6906-8503>

¹ Holy Synod approves canonization of 16 modern-day saints, <<https://basilica.ro/en/holy-synod-approves-canonization-of-16-modern-day-saints/>> [03.06.2025].

² Ionut Biliuta, Fascist Hagiographies. The Recent Canonizations of Fascist Saints in the Romanian Orthodox Church, <<https://publicorthodoxy.org/2024/07/30/fascist-hagiographies/>> [03.06.2025].

დგენილების შესაბამისად დაარსდა, ხოლო ამავე სასწავლებელში მოქმედი მართლმადიდებლური თეოლოგიის ფაკულტეტი კი მთელ იმპერიაში ერთადერთი იყო.³ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასახელებულ ფაკულტეტზე გერმანული თეოლოგიისა და კვლევის მეთოდოლოგიის მნიშვნელოვანი გავლენა შეინიშნებოდა, რაც ერთ-ერთი განმაპირობებელი მიზეზი იყო იმისა, რომ სტანილოაემ ალლო ვერ აულო იქაურობას და ფილოსოფიისა და ფილოლოგიის შესასწავლად ბუქარესტის უნივერსიტეტში გადაინაცვლა. სწორედ ამ პერიოდში დაუახლოვდა იგი სიბიუს მიტროპოლიტ ნიკოლაე ბალანს (1882-1955), რომელმაც დაარწმუნა სტანილოაე, რომ თეოლოგიის შესწავლას მიბრუნებოდა. შედეგად, იგი დაბრუნდა ჩერნივცში და 1927 წელს დაიცვა კიდეც ნაშრომი, რომელიც ბავშვთა ნათლობის საკითხს ეხებოდა. ამის შემდეგ, მიტროპოლიტი ნიკოლაე ბალანი სტანილოაეს კვლევითი სტიპენდიის მოპოვებაში დაეხმარა, რის დამსახურებითაც იგი ათენში გაემგზავრა. სწორედ ათენში დაიწყო სტანილოაემ მუშაობა თავის სადოქტორო დისერტაციაზე, რომელიც 1928 წელს ჩერნივცში დაიცვა. იგი იკვლევდა მეჩვიდმეტე საუკუნეში მოღვაწე დოსითეოს იერუსალიმელის (1624-1693) ცხოვრებასა და თეოლოგიას, რომელიც რუმინული ენისა და რუმინული მონასტრების მფარველად მიიჩნეოდა. დისერტაცია პოეტური ენითაა დაწერილი და ეროვნულ-ისტორიული ნარატივი გასდევს თან, რაც გასაკვირი არცაა, რადგან მსოფლიო ომებს შორის არსებული რუმინული სემინარიები, შეიძლება ითქვას, რომ ნაციონალისტური იდეოლოგიის სამჭედლოდ იყვნენ ქცეულნი.⁴ 1928-1930 წლებში, მიტროპოლიტ ბალანის ხელშეწყო-

³ Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University, <<https://www.chnu.edu.ua/en/university/general-information/about-the-university/>> [03.06.2025].

⁴ Mirela Bănică, *Biserica ortodoxă română: stat și societate în anii '30*, Ed. Polirom, Bucharest, 2007, p. 206; National Council for the Study of the Securitate Archives, Fond Cristescu Grigore, I.258626, f. 86. იხ. ციტირება: Roland Clark, "Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Staniloae" *Studii teologice*, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 210.

ბით იგი მიუნხენში, ბერლინში, პარიზსა და კონსტანტინოპოლში იმყოფებოდა. სტანილოაესთვის ეს პერიოდი გამორჩეულად ხასიათდება ბიზანტიური საღვთისმეტყველო ისტორიის, განსაკუთრებით კი გრიგოლ პალამას თეოლოგიის კვლევით.

1929 წელს სტანილოაე სიბიუში დაბრუნდა და მიტროპოლიტმა ბალანმა იგი სიბიუს ანდრეი შაგუნას (1809-1873) სახელობის საღვთისმეტყველო აკადემიის ასოცირებულ პროფესორად დანიშნა. ამ დროს იგი მხოლოდ ოცდაექვსი წლის იყო. სიბიუში სტანილოაე 1946 წლამდე დარჩა და დროის ამ შუალედში ასწავლიდა დოგმატიკას, აპოლოგეტიკას, პატრისტიკასა და ბერძნულ ენას. 1935 წელს იგი სრულ პროფესორად გამოირჩიეს, ხოლო 1936 წელს კი აკადემიის დეკანად. სიბიუში ყოფნის პერიოდში, 1930 წელს, დიმიტრუ დაქორწინდა და ამავე წელს ხელი დაესხა დიაკვნად, ხოლო 1932 წელს კი მღვდლად. ამასთანავე, სტანილოაე ჟურნალ *Telegraful Român*-ის (რუმინული ტელეგრაფი) მთავარი რედაქტორიც იყო. ამ ჟურნალს, სტანილოაეს მისვლამდეც ჰქონდა საკმაოდ მკაფიოდ გამოხატული პოლიტიკური პოზიცია და იგი აქტიურად ეხმიანებოდა ბოლშევიზმის, ნაციონალიზმისა თუ ვატიკანთან რუმინეთის სახელმწიფოს მიერ გაფორმებული კონკორდატის საკითხებს.

მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ, კომუნისტური მმართველობის ზენოლით, სტანილოაე იძულებული გახდა სიბიუ დაეტოვებინა და ბუქარესტში გადასულიყო. 1947 წელს იგი ბუქარესტის საღვთისმეტყველო ფაკულტეტის ასკეტიზმისა და მისტიციზმის განყოფილების წევრად აირჩიეს, ხოლო მალევე კი დიმიტრუ გახდა ამავე ფაკულტეტის დოგმატიკისა და სიმბოლური თეოლოგიის პროფესორი. 1958-1963 წლები მან ციხეში გაატარა, ხოლო საპყრობილიდან გამოსვლის შემდეგ იგი კვლავ აღადგინეს ბუქარესტში, მართლმადიდებლური თეოლოგიური ფაკულტეტის პროფესორად. უფრო მეტიც, მას საზღვარგარეთ მოგზაურობის

უფლებაც მისცეს, რათა რუმინული მთავრობა უცხოელების თვალში დემოკრატიულ რეჟიმად წარმოჩენილიყო. 1973 წელს სტანილოაემ აქტიურ პროფესიულ საქმიანობას თავი დაანება და მხოლოდ დოქტორანტებთან მუშაობდა. 1990 წელს იგი რუმინეთის აკადემიის წევრად აირჩიეს. 1993 წლის მარტში მისი მეუღლე, მარია დაიღუპა, ხოლო ამავე წლის 5 ოქტომბერს თავად მამა დიმიტრუ სტანილოაეც გარდაიცვალა.

თავისი მრავალწლიანი მოღვაწეობის მანძილზე დიმიტრუ სტანილოაემ უამრავი ნაშრომი შექმნა, რომელიც მოიცავს როგორც ორიგინალ მონოგრაფიებსა და სტატიებს, ასევე, თარგმანებსაც. 1938 წელს გამოიცა სტანილოაეს პირველი მნიშვნელოვანი მონოგრაფია, სახელწოდებით: „წმ. გრიგოლ პალამას ცხოვრება და მოღვაწეობა“. აღნიშნული წიგნი რამდენიმე ასპექტითაა მნიშვნელოვანი არა მხოლოდ რუმინული, არამედ ზოგადად, თანამედროვე მართლმადიდებლური თეოლოგიისთვის. უმთავრესად აღსანიშნავია, რომ დასახელებული მონოგრაფიის გამოცემის დროს, მართლმადიდებლურ სივრცეში მსგავსი ტიპის ნაშრომი, ფაქტობრივად, არ არსებობდა თუ არ ჩავთვლით გრიგორიოს პაპამიხაელისა (იგულისხმება ბერძნული მონოგრაფია: Παπαμιχαήλ Γρηγόριος, Ο Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης: ηθικο-πατρολογική σύμβολή εις την ιστορίαν των ησυχαστικών έριδων του ΙΔ' αιώνας, Πατριαρχικού Τυπογραφείου Αλεξανδρείας, 1911) და ბასილ კრივოშაინის (იგულისხმება ჯერ 1938, შემდეგ კი 1954 წელს გამოცემული წიგნი – Fr. Basil Krivosheine, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas*, London: Geo. E. J. Coldwell) წიგნებს. ამათგან პირველი პალამას მოღვაწეობას უმთვრესად დასავლური გადმოსახედიდან განიხილავდა, ხოლო მეორის ნაშრომი კი უფრო მეტად აღწერითი ხასიათისა იყო, ვიდრე მონოგრაფიისა. ამგვარად, როდესაც 1927-1929 წლებში სტანილოაემ პალამას ტექსტების დამუშავება გადანყვიტა, საკვლევი მასალების არარსებობის

გამო საკმაოდ რთული პრობლემის წინაშე დადგა. ამიტომ, იგი პარიზის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში გაემგზავრა, სადაც რამდენიმე თვის მანძილზე იქ არსებულ პალამას ხელნაწერებს ფოტოფირებს უღებდა და შემდგომში ამუშავებდა. შესაბამისად, მონოგრაფიის გამოცემამდე, სტანილოაე დაახლოებით 10 წელი იკვლევდა გრიგოლ პალამას ტექსტებს. საბოლოოდ, სტანილოაეს მონოგრაფიაზე დაყრდნობით შეიძლება ითვას, რომ ავტორი ისიხასტურ დავებს უმთავრესად განიხილავს აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებული საღვთისმეტყველო კონფლიქტის პერსპექტივიდან და არა ლოკალური გადმოსახედიდან. სტანილოაეს აზრით, სქოლასტიციზმი და ისიხაზმი ერთმანეთს მეთოთმეტე საუკუნეში დაუპირისპირდა და ამ დაპირისპირებაში პალამას ნაშრომები აღმოსავლეთის მხარეს გადმოსცემდა. ამასთანავე, უშუალოდ სქოლასტიციზმის დოქტრინა, სტანილოაესთვის, ფილოსოფია უფრო მეტად იყო, ვიდრე რელიგია.⁵

1978 წელს სამ ტომად გამოიცა სტანილოაეს წიგნი მართლმადიდებლური დოგმატური ღვთისმეტყველების შესახებ (Stăniloae Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 vols (Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978), რომელიც მოგვიანებით გერმანულად, ბერძნულად, ფრანგულადა და ინგლისურადაც ითარგმნა. 1981 წელს წიგნის სახით გამოიცა სტანილოაეს სალექციო კურსი ზნეობით ღვთისმეტყველებაში. 1992 წელს დასახელებული წიგნი შევსებული სახით გამოიცა სათაურით: „მართლმადიდებლური სულიერება: ასკეტიკა და მისტიკა“ (რუმ. Stăniloae Dumitru, *Spiritualitatea Ortodoxă: Ascetica și Mistica* (Bucharest: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992). აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ დიმიტრუ სტანილოაემ რუმინულად თარგმნა და 1946-1991

⁵ Adrian Agachi, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*, Cambridge Scholars Publishing, 2013, 38-40.

წლებში 12 ტომად (თითოეული ტომი დაახლოებით 400 გვერდი) გამოსცა, ძალიან მნიშვნელოვანი საეკლესიო ძეგლი „ფილოკალია“. თარგმნისას იგი დაეყრდნო წმ. ნიკოდიმოს მთაწმინდელისა და მაკარიოს კორინთელის მიერ 1782 წელს გამოცემულ ბერძნულენოვან სახელმძღვანელოს.⁶

სტანილოაეს პოლიტიკური თეოლოგია

დიმიტრუ სტანილოაეს პოლიტიკური თეოლოგიის გასაგებად აუცილებელია ზოგადი წარმოდგენა შევიქმნათ იმ ისტორიულ, პოლიტიკურ, სოციალურ და რელიგიურ კონტექსტზე, რომელშიც მისი იდეები ჩამოყალიბდნენ. მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში რუმინეთმა დამოუკიდებლობა მოიპოვა, თუმცა რუმინელები ამაზე გაჩერებას არ აპირებდნენ და სურდათ, რომ რუმინულენოვანი მოსახლეობა ერთ სახელმწიფოში გაერთიანებულიყო. ეს იდეა განსაკუთრებულად ეხებოდა ტრანსილვანიისა და ბესარაბიის ტერიტორიებს, რომელთან ერთადაც რუმინეთის ჰომოგენური ერი-სახელმწიფო უნდა შექმნილიყო. ამ იდეის განხორციელებაში რუმინეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას, როგორც დიდი გავლენის მქონე და ნაციონალური იდეებისთვის ხელისშემწყობ ინსტიტუტს, მნიშვნელოვანი როლი ეკისრებოდა.

დიმიტრუ სტანილოაე ბავშობიდანვე სწორედ ამგავრი იდეოლოგიური ჭიდილის მომსწრე და მონაწილე იყო, რამდენადაც იგი ტრანსილვანიის სამხრეთ ნაწილში, ბრაშოვის (Braşov) რაიონში დაიბადა, ხოლო ტრანსილვანია კი (სადაც მართლმადიდებლების გარდა პროტესტანტები და ბიზანტიური წესის კათოლიკეებიც ცხოვრობდნენ) ავსტრია-უნგრეთის იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდა.

1918 წლიდან რუმინელებისთვის შესაძლებლობათა ახალი ფანჯარა გაიხსნა, რაშიც ეკლესია ძალიან აქტიურად მონაწილე-

⁶ Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers, From the Philokalia to present*. Downers Grove, IVP Academic 2015, 131.

ობდა. პირველი მსოფლიო ომის მიმდინარეობისას რუმინელებს საშუალება მიეცათ ერთიანი რუმინული სახელმწიფო შეექმნათ იმ ფრაგმენტებისგან, რომლებიც, მსოფლიო ომის დაწყებამდე, სხვადასხვა იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდნენ. აქედან გამომდინარე, 1918-1940 წლების რუმინული საეკლესიო, ინტელექტუალური თუ პოლიტიკური ელიტა განმსჭვალული იყო ე.წ. „დიდი რუმინეთის“ იდეით, რომელიც უმთავრესად სწორედ ნაციონალურ და რელიგიურ საკითხებს ემყარებოდა და რომელიც ე.წ. „რომანიანიზმის“ იდეოლოგიასთან იყო დაკავშირებული.⁷ სტანილოაე, თავის მხრივ, ორი ტიპის ნაციონალიზმს განარჩევს, ერთი, რომელიც სიძულვილს ემყარება, ხოლო მეორე კი სიყვარულს. დიმიტრუს ჯერა, რომ სწორედ ეს უკანასკნელია ხსნისთვის აუცილებელი.⁸ სტანილოაეს აზრით, ყველა ადამიანი ეროვნების მქონეა, რაშიც ღვთის განგებულება შეიმჩნევა. მართალია, რომ ხსნა *ეროვნულობის მეშვეობით* არ ხდება, მაგრამ იგი *ეროვნულობაში* აღესრულება.⁹ აქედან გამომდინარე კლარკი პირდაპირ ამბობს, რომ სტანილოაესთვის ეროვნულობა ონტოლოგიური კატეგორიაა.¹⁰

სტანილოაეს აზრით, რამდენადაც სახელმწიფო წესრიგის სამსახურშია, იმდენად იგი ბოროტის წინააღმდეგ ღვთის ხელში არსებული საჭირო ინსტრუმენტიცაა, თუმცა, ეკლესია მასზე ბევრად აღმატებულია, რადგან ღვთის სასუფეველის რჯული არა სახელ-

⁷ Иванов И. А. О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоае, Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 2. С. 234–249, აქ: 235.

⁸ Roland Clark, Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania, Carl Beck Papers in Russian and East European Studies, no. 2002 (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2009), 1-47, აქ: 14.

⁹ Dumitru Stăniloae, „Ortodoxie și na țione,” Gândirea 14/2 (1935): 76–84; „Scurtă interpretare teologică a națiunii,” in Ortodoxie și românism, 40; „Naționalismul sub aspect moral,” 173f. იხ. ციტირება: Roland Clark, Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania, Carl Beck Papers in Russian and East European Studies, no. 2002 (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2009), 1-47, აქ: 14.

¹⁰ Roland Clark. „Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae” Studii teologice, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 212.

მნიფოსთან, არამედ მადლსა და სიყვარულთანაა დაკავშირებული. მისი აზრით, საღვთო მადლის ძალმოსილება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი მსხვერპლშენიშვნით, ძღვენის სახით მოდის და არა იძულები. ამასთანავე, სახელმნიფოსგან განსხვავებით, სიყვარულის მეშვეობით იგი სრულად გვათავისუფლებს რჯულის საჭიროებისგან.¹¹ სახელმნიფოსთან დაკავშირებით საუბრისაც სტანილოაე იმასაც ამბობს, რომ კაცობრიობის ცოდვილი ბუნებიდან გამომდინარე, მხოლოდ მუსოლინის იტალიის მსგავსად მოდელირებული ძლიერი და იერარქიული სახელმნიფო შეძლებდა რუმინელთა დაცვას ინდივიდუალიზმის, კომუნიზმისა და მასონური საფრთხეებისგან.¹² ისიც აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ სტანილოაესთვის ბოლშევიზმი, მისი მარქსისტული ფორმით, დასავლური აზროვნების პროდუქტი იყო, რომელიც ვერ თავსდებოდა მართლმადიდებლურ სარწმუნოებასთან.¹³ ამასთანავე, 1926 წელს იგი ბიბლიური ეგზეგეტიკის მოშველიებით გამობდა კერძო საკუთრებასთან დაკავშირებით კომუნიტების მიერ გამოხატულ პოზიციას.¹⁴

სტანილაეს ამგვარი ხედვები გარკვეულწილად განპირობებული იყო პროფესორ ნიკიფორე კრაინიკის (1889-1972) შთაგონე-

¹¹ D. Stăniloae, „Cele două împărății”, in: Gândirea, XVI (1937), 1, pp. 26-35. Reprinted in: Dumitru Stăniloae, Ortodoxie și românism, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1939, pp. 236-269. იხ. ციტირება: Roland Clark „Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae” Studii teologice, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 211

¹² D. Stăniloae, „Necesitatea ierarhiei în viața socială”, in: Telegraful Român, LXXXIV (1936), 39, pp. 1-2. Reprinted in: C. Schifirneț, Națiune și creștinism, pp. 45-48. იხ. ციტირება: Roland Clark, „Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae” Studii teologice, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 211.

¹³ Иванов И. А. О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоэ // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 2. С. 234–249, აქ: 238.

¹⁴ D. Stăniloae, „Munca și proprietatea în Testamentul Nou”, in: Revista teologică, XVI (1926), 8-10. იხ. ციტირება: Roland Clark. „Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae” Studii teologice, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 210.

ბით, რომლის თანახმადაც, ომთაშორისი პერიოდის რუმინეთი ძალიან იყო დაშორებული ღმერთს, რაც გამოწვეული იყო ფრანგული კულტურის, მასონებისა და ებრაელების ზეგავლენით.¹⁵ სტანილოაეზე ნიკიფორეს გავლენები შემთხვევითი არ ყოფილა. ეს უკანასკნელი სტატიებს ბეჭდავდა ჟურნალ *Gândirea*-ში (აზროვნება), რომელიც 1928-1944 წლებში სწორედ კრაინიკის ხელმძღვანელობით გამოიცემოდა.¹⁶

მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში სტანილოაე რელიგიური გადმოსახედიდან აგრძელებდა სახელმწიფოს ავკარგიანობის შესახებ მსჯელობას და ამბობდა, რომ ადამიანები ინტუიციურად გრძნობდნენ როგორც ანარქიის ცოდვილ ბუნებას, ასევე ერთიანობის ღვთივსათნოობას. სტანილოაე იმასაც აცხადებდა, რომ ძლიერი ხელისუფლება ღვთის ძღვენი იყო, რადგან იგი სხვადასხვა ჯგუფების გაერთიანებას ეხმარებოდა.¹⁷ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ როდესაც დიმიტრუ სიყვარულსა და ერთიანობაზე საუბრობდა, იგი უპირველესად რუმინელ ერსა და სახელმწიფოს მხარდაჭერაზე ფიქრობდა, რომელიც მაშინ საბჭოთა კავშირისა და მისი მოკავშირეების წინააღმდეგ იბრძოდა.¹⁸

ამგვარი მიდგომის გამო, გასაკვირი არაა, რომ სტანილოაეს, განსაკუთრებით თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში, საკ-

¹⁵ Nichifor Crainic, „Tradiție și internaționalism”, in: *Gândirea*, VIII (1928), 2, pp. 76-77. იხ. ციტირება: Roland Clark. “Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae” *Studii teologice*, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 212.

¹⁶ Ladouceur P. *Modern Orthodox Theology: Behold I Make All Things New*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: T&T Clark 2019, 168.

¹⁷ Dumitru Stăniloae, “Unitate în noi și între noi,” *Telegraful Român* 91/47 (1943): 1. – Dumitru Stăniloae, “Cele două împărății,” *Gândirea* 16/1 (1936): 26-35. იხ. ციტირება: Roland Clark, *Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania*, *Carl Beck Papers in Russian and East European Studies*, no. 2002 (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2009), 1-47, აქ: 15.

¹⁸ Roland Clark, *Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania*, *Carl Beck Papers in Russian and East European Studies*, no. 2002 (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2009), 1-47, აქ: 16.

მაოდ სპეციფიკური დამოკიდებულება ჰქონდა ბიზანტიური წესის კათოლიკეებთან და მათ იეზუიტების მიერ მანიპულირებულ ჯგუფად მოიხსენიებდა.¹⁹ სტანილოაე, ემყარებოდა რა ფილოსოფოს ნაე იონესკუს (1890-1940), მიიჩნევდა, რომ მართლმადიდებლურ და კათოლიკურ სარწმუნოებას შორის არსებული ძალიან დიდი განსხვავების გამო, შეუძლებელია რუმინელი ყოფილიყო კათოლიკე, ე.ი. რუმინელის იდენტობა მისთვის მართლმადიდებლობასთან იყო გაიგივებული.²⁰ ამგვარი მოცემულობიდან გამომდინარე, მას შემდეგ, რაც რუმინეთის კომუნისტურმა პარტიამ, 1948 წელს, უნიატური ეკლესია გააუქმა, სტანილოაე აცხადებდა, რომ რეალურად, უნიატური ეკლესია ყოველთვის იყო რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესია, რადგან უნიატებს ლიტურგია და შესაბამისად, ეროვნული ეკლესიის სარწმუნოებაც შენარჩუნებული ჰქონდათ. ამ მიდგომას იგი მოგვიანებით, 1973 წლისთვისაც იზიარებდა.²¹

ინტერნაციონალიზმთან სკეპტიკური დამოკიდებულების მიღმა, სტანილოაე აქტიურად უჭერდა მხარს რეგიონულ თანამშრომლობას. სწორედ ამიტომ ემხრობოდა იგი ბალკანურ პაქტს, რომელსაც 1934 წლის თებერვალში რუმინეთმა, იუგოსლავიამ, საბერძნეთმა და თურქეთმა ხელი მოაწერეს. უფრო მეტიც, მისი

¹⁹ D. Stăniloae, „Iezuiții, dascălii uniației”, in: *Telegraful Român*, LXXXIII (Feb 3, 1935), 6, pp. 1-2; D. Stăniloae, „Papagalii iezuiților”, in: *Telegraful Român*, LXXXIII (Mar 10, 1935), 11, pp. 1-2. Stăniloae's attitude towards the Uniates never softened, and an excellent discussion of his post-war writings on the Uniate Church can be found in Ronald G. ROBERSON, „Dumitru Stăniloae on Christian Unity”, in: Lucian TURCESCU (ed.), *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Romanian Studies, Iași, 2002, pp. 113-117. იხ. ციტირება: Roland Clark, *Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae*. *Studii teologice*, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 212-213.

²⁰ Roland Clark. *Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae*. *Studii teologice*, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 213.

²¹ Mihail Neamțu, „Between the Gospel and the Nation: Dumitru Stăniloae's Ethno-theology,” *Arhaevs* 10 (2006): 27. იხ. ციტირება: Roland Clark, *Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania*, *Carl Beck Papers in Russian and East European Studies*, no. 2002 (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2009), 1-47, აქ: 15.

აზრით, სწორედ ეს თანამშრომლობა იქნებოდა მომავალში პან-ორთოდოქსული ბლოკის საფუძველი, რომლის ცენტრიც ბალკანეთზე იქნებოდა, რაც მთლიანობაში, გრავიტაციის წერტილის რუსეთიდან გადმოტანასაც გამოიწვევდა. სტანილოაეს გეგმით, ამ იდეის ადმინისტრაციული ცენტრი კონსტანტინოპოლი უნდა ყოფილიყო, სადაც გაიმართებოდა ხოლმე სხდომები და იფუნქციონირებდა სასულიერო სემინარია, რომელშიც, ყოველ წელს, თითოეული მართლმადიდებელი ქვეყანა 10-15 სტუდენტს გაუშვებდა, რაც სამომავლო პერსპექტივაში, მართლმადიდებლების ერთმანეთთან დაახლოებისა და ერთვარი მართლმადიდებლური სოლიდარობის ჩამოყალიბების საფუძველი იქნებოდა.²²

1937 წელს, რუმინული ფაშისტური ორგანიზაცია რკინის გუშაგის (რუმ. *Garda de Fier*) ორი ლიდერი, იონ მოტა და ვასილე მარინი მოკლეს. რუმინეთში ეს პირები ეროვნულ გმირებად გამოაცხადეს, ხოლო სტანილოაე კი მათ, როგორც ქრისტეს მონამეებს, ისე იხსენიებდა.²³

მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში, სტანილოაე, გენერალ იონ ვიქტორ ანტონესკუს (რომლის მეთურობითაც რუმინეთში სამხედრო მმართველობა დამყარდა)²⁴ უწოდებდა „ქრისტიანობის მახვილს“, თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მის ნაშრომებში არსად შეიმჩნევა ძალადობისაკენ მონოდება ან რასობრივ ნიადაგზე ადამიანის სიცოცხლის ხელყოფის ნახალისება.²⁵

²² D. Stăniloae, „Pactul balcanic și perspectiva ortodoxă”, pp. 1-2. Reprinted in: C. SCHIFIRNEȚ, *Națiune și creștinism*, p. 30. იხ. ციტირება: Roland Clark, *Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Stăniloae*” *Studii teologice*, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 215.

²³ Dumitru stăniloae, *martiri pentru Hristos (Martyr for Christ)*, *Telegraful Român* 85, 4 (1937), 2. იხ. ციტირება: Ladouceur P. *Modern Orthodox Theology: Behold I Make All Things New*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: T&T Clark 2019, 173.

²⁴ გურამ ლურსმანაშვილი, მართლმადიდებლობა თანამედროვე ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე და მისი პოლიტიკური ასპექტები. *დიალოგი* 15(6) 2022, 48-54.

²⁵ Roland Clark, *Nationalism, Ethnotheology, and Mysticism in Interwar Romania*,

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, სტანილოაე ნაციონალიზმის შესახებ ბევრად ცოტას წერდა, ხოლო 1989 წლიდან კი, გარკვეულწილად, კვლავ დაუბრუნდა ამ საკითხს.²⁶ ამ ყველაფერს კი თავისი განმაპირობებელი მიზეზები ჰქონდა. საქმე იმაში იყო, რომ მეორე მსოფლიო ომამდელი და გარკვეულწილად ომის პერიოდის პოლიტიკური შეხედულებების გამო სტანილოაე, რუმინეთის კომუნისტურმა რეჟიმმა დააპატიმრა.²⁷ თეოლოგმა, ფაშისტურ ჯგუფებთან კავშირის ბრალდებით 1959-1963 წლები საპყრობილეში გაატარა. საპყრობილედან გათავისუფლების შემდეგ, სტანილოაე ნაციონალურ თემებზე საუბარს დუმილს ამჯობინებდა, მანამ სანამ 1989 წელს, რუმინეთში, ჩაუშესკუს კომუნისტური ხელისუფლება არ დაამხეს.²⁸ პატიმრობასთან დაკავშირებით იგი საინტერესოდ შენიშნავდა ხოლმე, რომ ეს იყო მისი ცხოვრების ერთადერთი პერიოდი, როდესაც მას დაუბრკოლებლად შეეძლო იესოს ლოცვით ლოცვა.²⁹ რუმინეთში კომუნისტური რეჟიმის ცვლილების შემდგომ, ნაციონალურ თემებთან დაბრუნებული სტანილოაეს ნააზრევის ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულება მისი მონოგრაფიაა – *Reflecții despre spiritualitatea poporului român* (რეფლექსიები რუმინელი ხალხის სულიერებასთან დაკავშირებით), რომელიც კრაიოვაში 1992 წელს გამოიცა.

Carl Beck Papers in Russian and East European Studies, no. 2002 (Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2009), 1-47, აქ: 11.

²⁶ Roland Clark, *Nationalist and Trinitarian Visions of the Church in the Theology of Dumitru Staniloae*. *Studii teologice*, 9/2 (2013): 207-226, აქ: 216.

²⁷ რუმინეთში კომუნისტური რეჟიმის ანსტიეკლესიური კამპანიის შესახებ იხ. გურამ ლურსმანაშვილი, რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მძიმე წარსულიდან, ზღვარი – მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობა, 12(2), 2024, 50-56.

²⁸ Roland Clark, *Nationalism and Ecumenicism: Why Politics Matters*, <<https://publicorthodoxy.org/2024/10/02/nationalism-and-ecumenicism/>> [03.06.2025].

²⁹ Cited by Olivier Clément, "In Memoriam Dumitru Staniloae (1903-1993)", *Contacts*, 45, 161 (1993), 293. იხ. ციტირება: Ladouceur P. *Modern Orthodox Theology: Behold I Make All Things New*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: T&T Clark 2019, 168.

მამა დიმიტრუ სტანილოაე უდავოდაა რუმინული და ზოგადად თანამედროვე მართლმადიდებლური თეოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და საინტერესო წარმომადგენელი, რომლის წერილობით მემკვიდრეობასაც უწყვეტ რეჟიმში სწავლობენ და იკვლევენ. ამ ფონზე, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ადამიანი სოციალური და პოლიტიკური არსებაა, რომელიც მეტად თუ ნაკლებად აუცილებლად განიცდის მის ირგვლივ მიმდინარე პროცესების, პოლიტიკური და სოციალური მდგომარეობისა თუ ისტორიული მემკვიდრეობის გავლენას, რაც სავსებით ნორმალური და ლოგიკური მოცემულობაა. ასეთ დროს, ნებისმიერი პიროვნების ნააზრევის შესწავლისას მთავარია მაქსიმალური ობიექტურობა, რათა აღქმადი იყოს ამ პიროვნების რეალური შეხედულებები და მათი გაზიარება-არგაზიარების მიუხედავად, მიუკერძოებლად შეფასდეს მისი პირადი ღირსებები. დიმიტრუ სტანილოაეს თეოლოგიის რეცეფციასთან დაკავშირებით სწორედ ამგვარი მიდგომაა საჭირო.

DUMITRU STĂNILOAE: LEGACY AND POLITICAL THOUGHT

Guram Lursmanashvili*

Abstract

This article examines the theological legacy and political thought of Dumitru Stăniloae (1903–1993) within the transformative context of the Romanian Church and state in the twentieth century. Against the backdrop of his canonization in 2024 and the ensuing debates, it begins with a concise overview of Stăniloae's life and major works. From the perspective of political theology, the study demonstrates that Stăniloae's ideas developed in dialogue with the "Greater Romania" project, the Church's national role, and prevailing anti-communist sentiments. The author distinguishes between forms of nationalism rooted in "hatred" and those inspired by "love," interpreting the state as an instrument for restraining evil and the Church as the sphere of grace and love. Particular attention is devoted to the intellectual influence of Nichifor Crainic, Stăniloae's vision of Balkan cooperation and pan-Orthodox unity, his stance on the Uniate question, and his wartime writings during the Second World War. The article concludes by calling for an objective and critical reassessment of Stăniloae's thought, in order to clarify both the historical-theological significance and the more controversial dimensions of his legacy.

Keywords: Dumitru Stăniloae, political theology, Romanian Orthodox Church, nationalism, Gregory Palamas, Philokalia, communism.

* Sul Khan-Saba Orbeliani University. <https://orcid.org/0000-0001-6906-8503>

FATHER STANILOAE WROTE THAT “THE PERSON WHO PRAYS ALSO CASTS BRIDGES TOWARDS HIS FELLOW HUMAN BEINGS”. WHAT DID HE MEAN BY THAT?

Eirini Artemi*

Introduction

Dumitru Stăniloae was a Romanian Orthodox theologian who supported that if someone wants to speak about God, he should have a theology of experience.¹ Fr Staniloae is an apophatic theologian according to his eminence Kallistos Ware.² For Staniloae “Apophatic knowledge is not irrational but supra-rational, for the Son of God is the Logos and contains in himself the ‘reasons’ of all created things”.³ His central thesis is that prayer frees us from both ourselves and the confines of nature. We exist and act in a universe of natural laws that drive “complex mechanisms”. We are participants in the natural laws and conversant with nature. We can influence it, for example, when we apply our minds to direct the movement of our bodies, when we grow our food or harm others. Yet unless we are conversant with God, we are limited by the laws of this natural world and are trapped within it by our passions. Only God, who created the universe, is not limited by its laws. Hence by praying to God, we also become free of the boundaries of what we experience through our senses and the laws of nature.

* Hellenic Open University, Israel Institute of Biblical Studies of the Hebrew University of Jerusalem. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8852-9907>

¹ Marc-Antoine Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae (Paris: Cerf, 1983), 156.

² Kallistos Ware, “Foreword,” in Dumitru Stăniloae, *Orthodox dogmatic theology: The experience of God* (Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1998), xx.

³ Ware, “Foreword,” xx.

1. The prayer as the way of communication with God and with our neighbour

Fr Stăniloae tries to explain the importance of prayer for a Christian. Through his text “Prayer and holiness”.⁴ He underlines the need for wholeness in prayer, which unites intellect and emotion, mind and heart, to engage in a full relationship with God. The author suggests that effective prayer demands the engagement of both parts of ourselves—the rational mind (nous) and the feeling heart. When only the mind is engaged, prayer becomes distant and detached, reducing it to a cerebral exercise. Conversely, the prayer which is driven solely by the heart risks devolving into sentimentality, neglecting the richness of God’s gifts, and the grounding provided by a thoughtful faith, “Pure prayer is concerned with the reuniting of the mind (nous) and the heart. Neither mind nor heart can be allowed to remain alone. Prayer that comes only from the mind is cold; prayer that comes only from the heart is sentimental and is ignorant of all that God has given us, is giving us now and will give us in Christ. It is prayer without horizon or perspective, prayer in which we do not know what to thank God for, what to praise him for, what to ask him for. The man who prays in this way has the feeling of being lost in an impersonal infinity. Such a feeling knows nothing of encounter with a personal God. And thus, it is not prayer”.⁵

The emphasis of Stăniloae on a “personal God”⁶ here is also crucial; Stăniloae argues that authentic prayer is relational. A prayer from only one part of our being—mind or heart—results in a fractured, impersonal experience. In contrast, prayer that harmonizes mind and

⁴ Dumitru Stăniloae, *Prayer and holiness* (Oxford: SLG Press, 1996), 8.

⁵ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 8.

⁶ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 8.

heart becomes a space of communion, where gratitude, praise, and petition are grounded in the acknowledgment of God's ongoing presence and gifts. This is a vision of prayer not as an escape into infinite abstraction but as an encounter, marked by depth and intentionality, with a God who is personal, present, and profoundly involved in our lives. It echoes the broader spiritual tradition that sees prayer as transformative, not just a conversation but a practice that reorients the self, drawing every aspect—rational, emotional, and spiritual—toward unity with God.

Stăniloae explains that the “pure prayer is concerned with the reuniting of the mind (*nous*) and the heart”⁷ is the path which reflects a profound aspect of Christian mysticism, specifically the concept of *theosis* or divinization, where the ultimate goal of human spiritual life is to unite with God through grace. In this union, God's infinite light—his divine nature and consciousness—illuminates the human soul, transforming it to reflect God's attributes through the action of the Holy Spirit. The prayer creates the fertile heart to accept God's grace. The infinite God becomes accessible to the finite man through the uncreated actions of God and his love for us, “The infinity of God cannot be experienced apart from his love for us. This love of God for us calls to our love, and it is with the heart, the organ of love within us, that we experience his love”.⁸ God's qualities, particularly his “conscious light” or divine wisdom, permeate and elevate the human spirit, creating a dynamic and reciprocal relationship: just as God becomes “humanized” by his dwelling within man (as seen in the incarnation), humanity is “divinized” by becoming a vessel for God's presence. This is not about merging into God's essence in a way that loses individual identity, but

⁷ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 8.

⁸ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 8.

rather about reflecting his attributes, as the finite becomes capable of manifesting the divine within human limits.⁹

This transformative process is described as the work of the Holy Spirit, who is both the agent of divine illumination and the one who enables humans to receive God's light. But for all of this we need prayer. The Holy Spirit seals Christian's pure prayer and illuminates him, allowing him to partake in divine life while still remaining distinctly themselves, endowed with God's love and wisdom.¹⁰ Through this divinization, humanity not only grows closer to God but also fully embodies the purpose for which it was created: to be a mirror of God's infinite love and consciousness in the world.¹¹

To sum up, in the prayer for God, whole human nature body, and mainly heart and mind should take place. Only in this way, Christian can "know" God and God can rest in him through the grace of the Holy Spirit.

2. The person who prays also casts bridges towards his fellow human beings

"The person who prays also casts bridges towards his fellow human beings". With these words, Stăniloae expresses the basic view of the Church that in order for prayer to God to be pure and to be heard, it must have the initial condition of forgiving our neighbor. This thought is deeply rooted in Christian teaching, where forgiveness is a necessary condition for true union with God through prayer. Jesus, in the Sermon on the Mount, emphasizes that before we approach God, it is

⁹ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 8.

¹⁰ Matthew Pulis, Ljiljana Ćumura, and Luke J. Buhagiar, "Prayer, civic engagement and culture: A comparative study of Serbia and Malta," *Sociološki Pregled* 58, no. 4 (2024): 370-401, at 371.

¹¹ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 8.

important to have a pure heart towards other people. This means that if we hold a grudge or if we have not forgiven our neighbor, we prevent our prayer from being honest and open.

Stăniloae implies that forgiveness is an act that frees us from the burdens of anger and bitterness, allowing us to stand before God with true humility and purity. When we forgive, we not only open our hearts to God, but we also reflect his divine love, taking the first step toward restoring peace and unity in our relationships. Forgiveness, therefore, is not just a moral command, but a spiritual tool that prepares the heart and mind to receive God's grace. In essence, it is an act of faith and obedience that helps us experience the true power of prayer, approaching God with a free heart.

In the Lord's Prayer, we ask to be forgiven but also, we should forgive the others. The prayer shows us that our salvation comes through the forgiveness of our neighbour. A Christian should remember "bearing with one another, and forgiving one another, if anyone has a complaint against another; even as Christ forgave you, so you also must do"¹², and "whenever you stand praying, if you have anything against anyone, forgive him, that your Father in heaven may also forgive you your trespasses".¹³

The prayer is our dialogue with God for our fellow human it is upheld not only by remembering him in prayers but to really forgive him in our heart. Only after this our mind becomes united with God in a state above prayer.¹⁴ The prayer leads us to the forgiveness to the other people. Forgiveness can also improve relationships with people and finally with God. When we hold onto anger and resentment, it can

¹² Col. 3:13 (New King James Version).

¹³ Mark 11:25 (New King James Version).

¹⁴ Dumitru Stăniloae, *Seven mornings with the Father Stăniloae – Dialogues with Sorin Dumitrescu*, (Bucharest: Editura Anastasia, 1992), 121.

damage our relationships with others and prevent us from creating new ones. Through forgiveness, we can restore damaged relationships, strengthen existing ones, and build new ones based on trust and mutual respect. The forgiveness will help our prayer to reach God so our heart will be the place of love of the other.¹⁵

To sum up Prayer is the conjugation, between man and God in unity and between man and man. It means actual reconciliation with God, the mother of tears and also their daughter, the forgiveness of sins. It is the bridge to pass over tribulations and a support to our weaknesses but at the same time to unite with the other man through forgiveness.

Conclusions

Fr Stăniloae knew the importance of prayer. Prayer is Christian insofar as it is communion with Christ and extends throughout the Church, which is his Body. Its dimensions are those of Christ's love. In Matthew 22:37-39, Jesus encapsulates the entirety of the Mosaic law into these two commandments, emphasizing that a life pleasing to God is rooted in love—love for God and love for others. The command to love God “with all your heart, soul, and mind” calls for an all-encompassing devotion that goes beyond ritual observance to a relationship of profound reverence and commitment. It reflects the idea that our thoughts, emotions, and will are to be aligned with God's purpose and character, integrating faith into every facet of life.

Equally revolutionary is the command to “love your neighbor as yourself,” which calls believers to empathy, compassion, and respect for all people, transcending divisions of social status, ethnicity, and

¹⁵ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 9.

personal bias. It shifts the focus from self-centeredness to a world-view where the well-being of others is seen as equally important as our own. To build bridges with the others means to forgive the others and to pray for them and their salvation. This pairing of love for God with love for others challenges believers to mirror divine love in their actions, creating a transformative ripple effect in communities and society.

Together, these commandments provide a holistic framework for Christian ethics, guiding how believers engage with God, themselves, and the world around them. This teaching inspires countless acts of charity, justice, and kindness, demonstrating the belief that true faith is inseparable from selfless love and compassion. Stăniloae supports that it is love in our relationship with God, then, that sets us free. The same applies in our relationship to other human beings. “Only a relationship of pure love with another person can set us free from the world outside and from ourselves”.¹⁶

¹⁶ Stăniloae, *Prayer and holiness*, 18.

**FATHER STĂNILOAE WROTE THAT
“THE PERSON WHO PRAYS ALSO CASTS
BRIDGES TOWARDS HIS FELLOW HUMAN BEINGS”.
WHAT DID HE MEAN BY THAT?**

Eirini Artemi*

Abstract

This paper examines the theology of prayer in the thought of Dumitru Stăniloae, a prominent Romanian Orthodox theologian. Emphasizing an apophatic yet experiential approach, Stăniloae posits prayer as the primary means of communion with the personal God, integrating mind and heart in the pursuit of theosis. Prayer, animated by the Holy Spirit, enables the human person to transcend natural limitations and participate in divine life. Furthermore, the paper highlights the relational dimension of prayer, where forgiveness and love toward others become essential conditions for genuine communion with God. Thus, prayer is both a transformative encounter with the divine and an ethical imperative that binds love for God with love for neighbor, constituting the foundation of Christian spiritual and communal life.

Keywords: Dumitru Stăniloae, prayer, romanian theology, love, holiness.

* Hellenic Open University, Israel Institute of Biblical Studies of the Hebrew University of Jerusalem. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8852-9907>

SEEING FROM THE FUTURE:THE REVERSE PERSPECTIVE AND ESCHATOLOGICAL ANTHROPOLOGY IN JOHN ZIZIOULAS' THEOLOGY

Aleksandre Gabunia*

Introduction

The reverse perspective – as it characterizes Byzantine iconography¹ – should not be seen as merely an artistic expression by medieval artists; instead, it embodies a profound theological foundation. At the very least, it has significantly influenced Orthodox theological thought, shaping how it understands and perceives the world, historicity, and the concept of the *Anthropos* (ἄνθρωπος). The inversion of theological reasoning can be observed particularly in some modern Orthodox theologians and can be conceived as the language of communication through which theology articulates and conveys its truth. One notable example of such theological discourse can be found in the works of the Metropolitan of Pergamon, John Zizioulas. The Greek theologian proposes eucharistic eschatology as a hermeneutical key that structures his entire theology from the inverted perspective. He represents eschatology not as a linear progression toward the end of time but as a projection from the future that gives existential meaning

* PhD Researcher, KU Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies. <https://orcid.org/0000-0003-2821-0336>

¹ In contrast to conventional linear perspective, characterized by focal convergence, Byzantine sacred art employs perspective lines that derive from the depths of the icon and project outward towards the observer, breaking traditional artistic norms and geometric rules. In this structure, the perspective lines end with the observer, who becomes the point toward which the spatial lines are directed.

to what stands before it. This perceptual shift offers a unique framework that breaks the sequential dimension of time, that is, the linear perspective, and inverts the theological scope of Orthodox Christian thought and praxis.

In this theological framework, the future becomes the existential cause of the past and the entire creation, revealing the *inverted mode of causality*, so it is nothing but a future that animates the world and the human being. However, the inverted projection of the *eschata* does not destroy the reality of historicity or humanity but brings them into one metaphysical location, i.e., in the Eucharist. Therefore, the Eucharist encompasses both historical and eschatological dimensions, which paradoxically enable the remembrance of the future. The end is nothing but a locus of cause, a metaphysical momentum in which the separation and fragmentation of time and space are conquered and reconciled. However, when Zizioulas speaks *vis-à-vis* the future, it does not imply a chronology of periods (today and tomorrow) but the totality of time, which, in its very essence, is the eschatological category. In such an understanding, the involvement of the divine in the historical dimension is not an external reality, as one can observe in the Old Testament books, but internal; through the eucharistic mystery, God enters into creation and becomes the very inner experience of the human being. Nevertheless, seeing the things that have to come as the true image of the creation requires perceptual inversion. In this regard, the concept transcends the linearity of time and historicity, breaking conventional chronological notions. It offers profound insights into Christian anthropology and its implications for understanding human existence in relation to the divine and others, while also providing practical relevance for contemporary Orthodox theology.

The eucharistic eschatology and inverted perspective

The inversion of the eschatological perspective represents one of the most significant theological discourses, proposing a transformation of the entire perceptual system. One is no longer a captive of the past that is subservient to a linear and chronological dynamism towards the world, but by relocating perspective lines inversely, from the beginning to the end, one becomes an “eschatological being”. Such a vision of the world represents an eschatology, not as an apocalyptic ending of the creation but, inversely, as a projection that comes from the future and, through the Eucharist, penetrates every point in time. Thus, as Greek-American theologian John Panteleimon Manoussakis emphasizes, the point of departure for Zizioulas’ theological quest is an attempt to analyze the phenomenology of the interconnectedness between the things to come and the things which are already present.² In this vein, by presenting the “eucharistic eschatology” as a hermeneutical key for the exploration of the existential structure of the world, the Greek theologian inverts the theological scope of Eastern Christian thinking, making the *eschata* an essential prism from which the whole creation and historicity should be perceived.³ The existential meaning of being, for Zizioulas, lies not simply in the history of humanity or present-day realities, but, in its very essence, it is an ontological category. It is the future that validates what comes before it.

Amongst the rich patristic accounts regarding the relationship between the Eucharist and eschatology, Zizioulas gives attention to

² John Panteleimon Manoussakis, “The anarchic principle of christian eschatology in the eucharistic tradition of the Eastern Church,” *Harvard Theological Review* 100, no. 1 (2007): 29-46, at 29.

³ Pantelis Kalaitzidis, “Eschatology and future-oriented hermeneutics in contemporary orthodox theology: The case of Metropolitan John D. Zizioulas,” in *The Spirit, hermeneutics and dialogues*, ed. Reimund Bieringer, Peter De Mey, Ma. Marilou S. Ibita, and Didier Pollefeyt (Leuven: Peeters, 2019), 155-180, at 164-165.

the writings of St. Maximus the Confessor, which makes “the radical overturning of the ancient Greek notion of causality”.⁴ St. Maximus offers a more existential interpretation of the *cause* and its *effect* by proposing the concept of *inverted causality*. He describes the eucharistic synaxis as an image and symbol of the *eschata* concerning the notion of causality, i.e., “what takes place in the divine Eucharist is an *image* and *symbol* of what is true”.⁵ To some degree, this expression aligns with Platonism, as for Maximus, everything in our perceptual system is “images and symbols” of what is hidden, what is “noetic and spiritual”.⁶ In compliance with Plato, the observable and seeable world is an image of a steady and infinite universe. However, what distinguishes Maximus’ understanding from the Platonic view is the future-oriented dimension of the Church, which completely inverts the archetypal vision of Hellenic philosophy. In Christian thinking, the archetype stands at the end of history and projects inversely, validating the events that take place in the Liturgy and all things that are prior to it. Therefore, the eucharistic world stands not in a Platonic ideal state, but in the words of Zizioulas, “in the kingdom which is to come”.⁷ This mysterious and, at the same time, paradoxical phenomenon shapes a *novel* paradigm of Orthodox thinking, manifesting the transformative inversion of perceptual direction.

Consequently, through the inverted perspective, the earthly reality is undergoing a kind of transformation, as the projection of the *eschata* allows the human person to witness what Zizioulas calls “the daybreak of that *eighth day*,” a unique liturgical dimension of time experienced in every eucharistic celebration. The *eighth-day* mystery,

⁴ John D. Zizioulas, *The eucharistic communion and the world* (Edinburgh: Bloomsbury, 2011), 43.

⁵ Zizioulas, *Eucharistic communion*, 44.

⁶ Zizioulas, *Eucharistic communion*, 44.

⁷ Zizioulas, *Eucharistic communion*, 44.

in its very essence, embodies the *eschata*, the reality in which transcendence and immanence are existentially encountered. It is the day when the new reality, a mystical *novum*, begins. Thus, comprehending the reality brought by the future *here* and *now* requires radical reversal, as Manoussakis calls it, “an inverted intentionality”, perfectly embodied in Byzantine iconography,⁸ where the depicted world is an eschatological reality, a true image of the future Kingdom. Such an interpretation of eschatology is exclusively Orthodox. In various cultures, religious traditions, and even Christian circles, eschatology is commonly understood as an apocalyptic closure of creation, where the physical and metaphysical world will become one, or the material world will cease to exist, and a more elevated reality begins. Even in the Abrahamic religions (Judaism and Islam), there is only one static endpoint in the future (the linear perspective). However, in Christian eschatology, the logic of linearity is completely reversed: the end (*the not yet*) is the cause for history itself (*the already*), and at the same time, the already is meant to iconise the *not yet*.⁹

Such an inversion is perfectly expressed in the eucharistic prayer during the *ἀναφορά* (*anaphora*) of orthodox Liturgy (both the Liturgy of St. John Chrysostom and St. Basil), which represents, as Zizioulas points out, a “stumbling block” for logic: “Remembering . . . the cross, the tomb, the resurrection on the third day, the ascension into heaven, the sitting at the right hand and the *second and glorious coming*”.¹⁰ Thus, the Kingdom is revealed not as an anticipation of the last times but as an existential reality that entirely breaks the linear outlook

⁸ Manoussakis, “The anarchic principle,” 42.

⁹ Manoussakis, “The anarchic principle,” 34. In orthodox theology, the phrase “already / not yet” expresses the dynamic character of eschatological reality: the Kingdom of God has already been manifested through the incarnation of Christ and is experienced sacramentally within the Church, yet it remains unfulfilled until its ultimate revelation at the end of time.

¹⁰ Zizioulas, Eucharistic communion, 59.

and inverts the chronological dimension of historicity; otherwise, “how could it be that we remember *the second, glorious coming*”.¹¹ In this vein, Zizioulas writes that “the Eucharist is a remembrance” of the future¹² that redefines traditional understanding of this phenomenon (remembrance) and consequently reverses the entire perceptual direction where the past events and the whole creation are seen from the inverted perspective. Experiencing this paradoxical phenomenon necessitates a radical reorientation of the entire thought system and an inversion of perspective, without which remembering the future would become a logically self-contradictory and theological utopia.

The remembrance of the future and the theology of inversion

With regard to the remembrance of the future, the Greek theologian offers a unique prism, namely the Last Supper event, through which the *kenotic* self-offering of Christ and its inverted dynamic can be explored. It is an existential point, so to speak, a meeting point of history and meta-history, where the earthly Jesus reveals his divinity before the apostles by sharing the heavenly meal. Thus, the Last Supper event is by no means a social act but, in its very essence, manifests the reality of the second glorious coming. Traditionally, in the history of Israel, the Passover meal was led by the head of a household who uttered the speech that was an essential element of this ceremony. This aspect can be seen in the New Testament, however, in a completely different manner that links the Supper to the Eucharist. The bread that was blessed and broken by Christ was given to the disciples as his body; likewise, the blessed cup was given to the twelve as his blood or ‘the new covenant in his blood.’ Apostles received the

¹¹ Manoussakis, “The anarchic principle,” 38.

¹² Zizioulas, Eucharistic communion, 58.

bread and blood of their Lord – “do this in remembrance of me” (Luke 22:19). Unlike the Passover meal (which has a sacrificial quality), in the Last Supper event, two points are missed: (i) the butcher of the paschal lamb; and (ii) the eating of the butchered lamb since Christ is who gives himself as a sacrifice and substitutes the paschal lamb.¹³

Christ as the paschal lamb is a new reality, a new paradigm that completely inverts the perceptual system of the New Testament world. The Passover meal for the people of Israel was a memorial feast of the mighty deeds of God that happened in the past (specifically, it was the remembrance of Exodus); however, in the Last Supper, the “re-membrance” itself belongs not to the past but the future. Zizioulas calls it an *imminent reality* that is the future-oriented horizon of this new world – this is a ‘memorial’ of God’s mighty acts that will come to pass. Consequently, the Last Supper event became the commemoration of God’s sacrifice that occurred on the following day and everything that stands in the hereafter, including the Kingdom of God, where Christ will share a paschal meal with his apostles.¹⁴ Furthermore, what is essential in the christological sense is that the eucharistic communion and the act of remembrance are not related solely to the mighty deeds and words of Christ (those that have already happened and those that will take place in the future) but to his person.¹⁵ Christ did not invite his disciples to recall past events but to remember him as a person, not to “remember merely ‘my words’ or ‘my actions’ but to remember ‘me’”.¹⁶ It is essential that Zizioulas relates the act of remembrance to the person of the Incarnate Son since it is the hypostasis of Christ who holds together the whole history of salvation, from its beginning to

¹³ Zizioulas, Eucharistic communion, 5-6.

¹⁴ Zizioulas, Eucharistic communion, 6.

¹⁵ Zizioulas, Eucharistic communion, 26-27.

¹⁶ Luke Ben Tallon, “Introduction” to J. D. Zizioulas, *The eucharistic communion and the world* (Edinburgh: Bloomsbury, 2011), x.

the end, and brings it into the eschaton. Therefore, the remembrance of the risen Christ differs from another kind of remembrance that is directed toward the past, as in liturgy, the Church remembers the eschatological “risen one who *is to come*”.¹⁷ It is, therefore, a mysterious remembrance of the future as Christ himself embodies the eschaton.

The future events that existentially penetrate the present reality constitute not only the core of the Last Supper event but also reveal a deeper anthropological horizon. In this eschatological framework, the act of remembrance acquires a dual function: it reconfigures time and space, while simultaneously reshaping the human person. Consequently, the *Anthropos* is no longer defined by linear historicity but is understood as a being-in-becoming, whose identity is oriented toward the future and grounded in relational openness to the divine. Through participation in the Eucharist, the human person enters the eschatological reality established by Christ, embodying a future mode of existence marked by *kenosis* and communion, one that reveals the true nature of humanity created in the image and likeness of God. This quintessential principle of the eschatological ontology entirely eliminates the linear outlook and perceptual direction towards the *eschata*. The linearity of the world is what Zizioulas considerably opposes in his theological discourse. The New Testament realities are nothing but a metamorphosis of the whole history of salvation, meaning the world is rendered as the heavenly Supper. That is why Zizioulas stresses (sometimes overstresses) the Eucharist as the only location for contemplating the divine reality, which unfolds inversely from the future. Accordingly, the sacrifice of Christ as the new Paschal Lamb carries not merely a commemorative or recursive meaning, as it was in the Old Testament tradition, which related only to the liberation from the slavery of the people of Israel and was re-enacted during

¹⁷ Tallon, “Introduction,” x.

each celebration of the Jewish Passover. In this new paradigm, the eucharistic mystery, in its very essence, is the future *here and now* – “the sacrifice of the *perfect, eschatological* Paschal Lamb”.¹⁸ Consequently, for Zizioulas, the sacrifice of the paschal Lamb is integral to the self-giving life of Christ, offering a framework for understanding Christian anthropology through the lens of *kenosis*. In this vein, the act of self-emptiness provides profound theological insight and serves as the existential foundation of the human being, who, as *imago Dei*, is called to reflect the sacrificial nature of the one who died on the cross for the sake of others. This understanding of the *Anthropos* presents humanity as a dynamic progression toward the future, receptive to the eschatological projection that enables the attainment of the new reality of the eschatological mode of existence, implying an openness toward both the divine and others.

Orthodox anthropology and inverted mode of causality

There is no dichotomy and binaries but oneness and unity of everything that came to be from *ex nihilo*; therefore, the human being in its totality unites the immaterial and material elements of creation and, as an image of God, becomes a true citizen of *eschata*. In this regard, Zizioulas stresses the “eucharistic vision of the world”, which excludes the physical and metaphysical separation, and sees the whole creation as a “cosmic liturgy”.¹⁹ Such a holistic view leaves no space for dualism, i.e., there is no dichotomy between sacred and profane, body and soul, but as the Greek theologian points out, in

¹⁸ Zizioulas, *Eucharistic communion*, 51.

¹⁹ Yik-Pui Au, “The eucharist as a cultural critique: A construction based on the eucharistic theology of John D. Zizioulas,” in *The Eucharist as a countercultural Liturgy: An examination of the theologies of Henri de Lubac, John Zizioulas, and Miroslav Volf*, ed. Yik-Pui Au, Lai Pan-Chiu, and Luther E. Smith (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2017), 59-88, at 78-79.

the Divine Liturgy, the human being and the rest of creation are firmly bonded,²⁰ manifesting the future eschaton, from where the entire created universe takes its *cause*. Without an inverted projection of the last time, it is impossible to perceive and understand the essence of Genesis. Therefore, Zizioulas' future-oriented hermeneutics is at work here since he explicitly states: "Things are not by virtue of what they were but by virtue of what they *will be* in the age to come".²¹ It is not the past, but the future that determines the visible as well as the invisible world,²² and this is precisely what *the* inverted mode of causality implies.

The concept of being, which is the cornerstone of Zizioulas' theological discourse, equally concerns physics and metaphysics since the *Anthropos*, in its Christian sense, finds its origin in the *eschata*. As theologian Miroslav Volf points out, for Zizioulas, viewing the human person merely as an individual reflects the limited reality of biological hypostasis, which is bound by necessity and lacks true ontological freedom. In this case, their 'biological nature' or 'substance' is given priority, i.e., "the individual is a 'personality' understood as a complex of natural, psychological or moral qualities ... centered on the axis of consciousness".²³ Such a vision locates the human being in the "law of necessity"; that is to say, the "cause-and-effect" determines one's existence, which strictly sets the distance (this distance limits the human being in time and space) between the human and the rest of creation (as well as God). Unlike an individuum, personhood is by no means a self-enclosed reality, but the human being as a person is a relational being, i.e., progressive towards communion. This ecstatic dynamism,

²⁰ Yik-Pui, "The Eucharist," 79.

²¹ Tallon, "Introduction," x.

²² Tallon, "Introduction," x.

²³ Miroslav Volf, *After our likeness: The Church as the image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1998), 81.

for the Greek theologian, affirms the reality of personal free will, and through freedom, the human being as a person transcends the limits of the self. From an eschatological perspective, being is not determined by the constraints of history or the natural order.²⁴ True personhood, however, is rooted in freedom and stands in contrast to “biological hypostasis”, which is given through the biological birth. By contrast, the human being acquires “ecclesial hypostasis” through spiritual birth in Baptism.²⁵ Consequently, for Zizioulas, what Baptism activates, the Eucharist, as an authentic image of the Kingdom, fulfills.²⁶

Nevertheless, as some scholars have observed, the scope of becoming a person is, to some degree, limited in Zizioulas’ theology since one cannot achieve the state of personhood apart from the Church. Thus, the particularity of a person is unsubstantiated²⁷ and leaves no room to conceive it beyond the ecclesiastical framework. For this very reason, it is overly exclusive, as specific conditions (Baptism and the Eucharist) are necessary to be a person.²⁸ This limitation invites critique. If ecclesial hypostasis is essential for true personhood, how can theology engage with the realities of religious pluralism or inclusivity? What function can be given to the socio-historical aspects of constructing personhood? Or how might Zizioulas’ framework be expanded to account for the personhood of non-Christians or those who cannot fully participate in ecclesial life? These questions highlight the need for a broader, more inclusive theological approach that rec-

²⁴ Volf, *After our likeness*, 81-82.

²⁵ Paul McPartlan, “John Zizioulas” in *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, ed. Avis, Paul (New York, NY: Oxford University Press, 2018), 470.

²⁶ Roland Millare, “Towards a common communion: The relational anthropologies of John Zizioulas and Karol Wojtyła: Towards a common communion,” *New Blackfriars* 98, no. 1077 (2017): 599-614, at 605.

²⁷ Volf, *After our likeness*, 181.

²⁸ Edward Russell, “Reconsidering relational anthropology: A critical assessment of John Zizioulas’ theological anthropology,” *International Journal of Systematic Theology* 5, no. 2 (2003): 168-186, at 182.

onciles Zizioulas' focus on eschatological ontology with contemporary ethical and social realities. In particular, the anthropological implications of his ecclesial exclusivity risk narrowing the ontological horizon of personhood to those who participate in the sacramental life of the Church, thereby leaving unanswered the question of how divine relationality operates outside this framework. One way forward might be to conceive relational personhood as grounded not only in ecclesial boundaries but also as the universal *imago Dei*. If all humans bear the image and likeness of God, relational personhood could extend beyond the Church. Such an understanding would not diminish the ontological centrality of the Church, which remains essential in Zizioulas' vision; rather, it would situate it within a broader anthropology that affirms the dignity and potentiality of every human being as inherently oriented toward communion. This perspective emphasizes that Anthropos, by their very nature, are created for communion, regardless of their cultural, social, or religious affiliations.

However, it may be argued that Zizioulas lacks a functional apparatus for engaging the complexity of personhood outside the ecclesial context. The Greek theologian holds a view that the way to activate the "ecclesial hypostasis" in order to attain "absolute ontological freedom" is to partake in the coming Kingdom of Christ.²⁹ The reason for such an understanding lies in the fact that, for him, every concept or entity (whether it is theological or social, or both) must be seen from the perspective of eschatological ontology, that is, everything that comes into being must be seen in light of its ultimate fulfillment. Consequently, the essential prism to understand Christian anthropology and creation as a whole, for Zizioulas, is the relationship between the Eucharist and the Church. However, looking forward or conceiving eschatology as a

²⁹ David L. Cann, "The eucharist as a 'true ontology' of the person: A study of the eucharistic ecclesiology of John Zizioulas," *International Journal for the Study of the Christian Church* 21, no. 1 (2021): 19-31, at 23.

present reality, that is to say, to *foretaste* and witness the future, is not a cognitive act – something achievable through reasoning or logic that characterizes the “biological hypostasis” – but it can only be experienced through *kenosis*.

The inverted anthropology: the dynamism of transformation

Accordingly, the openness of the human person toward the divine movement is a key theme in Zizioulas’ theological quest. In this regard, the Greek theologian challenges the socio-cultural as well as the psycho-philosophical definition of anthropology by offering an explicit distinction between individuum and personhood. The point of departure of Zizioulas’ anthropology is the absolute freedom of the created being, without which the human person becomes a slave of divine necessity. Accordingly, “the life of breath” God gives to the human person is not individual sovereignty or only the life-giving substance but *Rûaḥ* (רוח), the breath of unconditional love and freedom. This foundational perspective of human freedom sets the stage for Zizioulas’ broader engagement with scientific perspectives, particularly in relation to evolutionary theory and the human distinction from other living beings.

In this vein, when addressing the freedom of the human person, Zizioulas engages with Darwin’s theory of evolution and biological science more broadly, which classifies the human being as merely another animal. Before Darwin, most scholars considered the main distinction between humans and animals to be rationality and self-awareness; however, through his theory of evolution, Darwin demonstrated that animals possess these same capacities, albeit to a lesser degree. For Zizioulas, however, the primary distinction between the human person and other creatures is that an animal cannot shape a world of

its own. In contrast, the human being has both the capacity and the inclination to reinterpret reality and attribute meaning to it. Therefore, unlike animals, humans are co-creators with God; however, they do not possess the ability to create *ex nihilo*, that is, out of nothing. Instead, the human person is bound to use pre-existing materials. This impulse is an essential aspect of the human being, moving the person to reshape nature and to reject the given world in order to construct one that reflects their own design. For this reason, creative art, especially in its contemporary expression, seeks liberation to disrupt the established forms handed down through tradition.³⁰ Animals can also learn and apply the laws of nature, sometimes even more effectively than humans, and are capable of solving the problems they encounter in their environment. However, only human beings can create culture, civilization, industry, and art, although God gives the material used in this creative process. Every genuine work of art bears the mark of personal presence, since simply replicating the external world as it exists cannot be regarded as art. This creativity of the person is by no means limited to rationality and intellect but arises from something entirely different, as Zizioulas emphasizes: “It is freedom”.³¹ Such a creative and free orientation of the human being finds its ontological grounding in Zizioulas’ concept of personhood as hypostasis, which stands in direct contrast to the notion of the individual. The ability to transcend the given world, to reinterpret and reconfigure it, is not merely a cognitive act, but, for Zizioulas, an ontological possibility rooted in the eschatological nature of personhood. This possibility is realized not in isolation but through communion, where freedom is expressed not as autonomy but as relational openness. Accordingly, the person is

³⁰ John D. Zizioulas, *Lectures in christian dogmatics* (London: T & T Clark, 2008), 96-98.

³¹ Zizioulas, *Eucharistic communion*, 163-168.

defined not by separation from others, but by the capacity to enter into communion that reflects the very essence of perichoresis of the Triune God, in which each divine hypostasis exists distinctly yet wholly in one another, without division or confusion. It is in this light that Zizioulas develops his theological anthropology.

Consequently, the essential feature of the concept of personhood that Zizioulas holds is a hypostatic element, i.e., the human being as a “hypostasis of nature” is an opposite concept to individuality. He discerns two basic qualities of individuality: (i) isolation and (ii) repeatability. Regarding the latter, an individual who does not possess the hypostasis of the fullness of nature is not free but remains subject to it, deriving identity from the shared and repetitive characteristics proper to the human essence. Concerning the former, an individual is an isolated being, as his or her identity is constituted in opposition to others; therefore, “the individual is a static reality” who cannot transcend limited qualities in order to enter into communion with “God and others”.³² Thus, anthropology here is limited, as individuality leads to selfishness, causing the person to become self-oriented, which in turn completely restricts openness. According to Zizioulas’ theological premise, one may argue that, contrary to the individuum, which acquires identity from a particular socio-cultural context, the human person receives identity from the eschatological future, from the Trinitarian God. Consequently, in the case of personhood, the human being is no longer a central agent but one who receives what is given from the divine. This understanding leads Zizioulas to affirm an anthropology centered on relational personhood and receptiveness, which, in its essence, is the *open anthropology*, representing a mode of inversion, or the *inverted anthropology*. It inverts anthropology by grounding hu-

³² Aristotle Papanikolaou, *Being with God: Trinity, apophaticism, and Divine – human communion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006), 137.

man identity not in the past or in given nature, but in the eschatological future that validates and fulfills the relational and existential capacity of the human being. This reversal sets the foundation for Zizioulas' ontological distinction between individuum and person.

Consequently, for the Greek theologian, in its very essence, personhood is the "openness of being". There is a continuous dynamism that breaks the limits of the "self" and leads one towards true freedom.³³ In contrast, human individuum is a psychological condition³⁴ that brings the illusion of freedom, which itself turns to arrogance, that is, the preference for one's own position. However, what Christianity brought into history was a new aspect of human existence: the concept of personhood. However, personhood is not social or psychological but an ontological category, and since human beings share a common nature, one becomes a relational being. This understanding brings a new anthropological criterion, the universalization of personhood. Contrary to individuality, one is no longer captive to his or her socio-cultural context; however, as far as the human person is in communion with God and others, being, in its very essence, is universalized. The universalization of personhood, that is, the openness and receptiveness toward the utter other, is what requires relinquishment and abandonment of the individual attributes, which is the *kenotic* mode of existence.

Consequently, the concept of *kenosis* becomes an essential paradigm for Zizioulas in order to make understandable what open anthropology implies in its more profound sense, especially with respect to freedom and equality.³⁵ This is further illustrated by the way God

³³ John D. Zizioulas, "Human capacity and human incapacity: A theological exploration of personhood," *Scottish Journal of Theology* 28, no. 5 (1975): 401-447, at 408.

³⁴ Zizioulas, "Human capacity," 407-408.

³⁵ Papanikolaou, *Being with God*, 152-153.

engages with the other, i.e., his or her creation, through the Incarnation of the Son, which is a *kenotic* mode of divine revelation. Therefore, *kenosis* becomes the only way “that befits the Christian in his or her communion with the other – be it God or one’s neighbour”.³⁶ For Zizioulas, human openness and communion with others are the way to the cross, embodying a self-sacrificial act of emptying one-self. Human *kenosis*, in its very essence, is the imitation of Christ, who became flesh and lived a self-giving life for the sake of human salvation. According to the way Zizioulas understand anthropological openness, *kenosis* becomes “an act of freedom and reception,” that is, the self-emptied person is free from self-constraints to accept the otherness. Such reception of personhood is in line with the Chalcedonian principle of Christology – the Incarnate Son is free to “receive the utterly other, created being and death”.³⁷

Such an understanding of the *Anthropos* is deeply rooted in patristic thinking, which, for Zizioulas, is the foundation of Western understanding of personhood. Perhaps modern personalism theories share some conceptual insights from Christian theology; however, they differ significantly from it as well as from each other. As French philosopher Jacques Maritain writes, “there are, at least, a dozen personalist doctrines, which at times have nothing more in common than the word *person*”.³⁸ Nevertheless, what Zizioulas proposes regarding the concept of personhood is to overcome a linear, self-enclosed perspective by prioritizing the act of self-emptiness to be receptive toward the inverted projection of the *eschata*. Certainly, such an understanding has theological presuppositions and cannot be attained

³⁶ Zizioulas, John D. Zizioulas, *Communion and otherness: Further studies in personhood and the Church* (London: Clark, 2006), 5.

³⁷ Papanikolaou, *Being with God*, 153.

³⁸ Jacques Maritain, “The person and the common good,” *The Review of Politics* 8, no. 4 (1946): 419-455, at 420.

without a mystical union with the divine; that is to say, for Zizioulas, there is no personhood outside the Church. However, as mentioned above, the Greek theologian does not have a conceptual apparatus to see the notion of personhood apart from Christian understanding, since the existential structure of the human person can only be seen in the light of the Triune God. Even if this is so, Zizioulas gives insight into responding to the present socio-cultural, political, racial, gender, and sexual issues from a purely theological perspective that challenges the modern human. In its very essence, the *inverted anthropology* does not isolate one from the rest of the world but fosters inclusiveness and allows one's standpoint to be capable of accepting otherness by providing space for it.

Consequently, Zizioulas' anthropological discourse, as it implies the inversion of the entire perceptual system, excludes a judgmental attitude toward others. That is the essential perspective from which one should treat and see other human beings. Hence, the *inverted anthropology* can be seen as a hermeneutical prism or theological instrument to deal with extremely sensitive issues related to human identity, which challenge the contemporary Orthodox Church (as is the case for most religious institutions). Applying this example in this theological quest will assist in seeing more clearly the various forms of discrimination, such as homophobia, xenophobia, transphobia, racism, sexism, etc., as the product of self-enclosed, or so to speak, linear anthropology. Excluding humans on the basis of their identity means giving priority to one's own standpoint to judge equal beings. However, from the perspective of the *inverted anthropology*, the Anthropos is seen in its ontological dimension as an image and likeness of God rather than in its genital preferences.

In general, any form of phobia that infects social and ecclesiastical life and mindset enhances religious extremism and fundamentalism,

which eventually destroys an ontological image of the human person by diverting one's attention to false dilemmas. The strict moral division between the righteous and the sinners, likewise, the advocacy of strict conformity to social life and religious rules, raises violent intolerance and abuse toward others. Thus, the meaning of the term phobia as an irrational fear and aversion of the different (as defined in the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, USA)³⁹ in theology, can be translated as a lack of love or absence of God in one's life, as well as the total anthropological closure toward otherness. That is the rejection of what comes inversely, i.e., the divine perspective, by giving priority to one's own. That is why Zizioulas' open anthropological discourses stress the ascetic dynamism of self-transformation, i.e., κένωσις, which gives the human person the capacity to be receptive towards the inverted movement of the divine projection.

Conclusion

The reverse perspective of Orthodox theology reveals a unique theological insight in which all of creation undergoes an existential metamorphosis that demands the eternal transformation of being itself. Only through this interminable dynamism can one overcome the one-dimensional, static mode of thought and disrupt the linearity of logic or common-sense rationality. This movement transcends a lethargic, fossilized worldview and opens a new horizon in which the metaphysical structure of the world is perceived through the lens of the cross from a self-giving perspective. While Zizioulas' eschatological ontology contributes significantly to articulating the theological inversion, particularly in relation to personhood, it also reveals internal limitations.

³⁹ Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5, Fifth edition (Washington, DC: APA American Psychological Association, 2013), 190.

Zizioulas' future-oriented hermeneutics contains certain constraints which, to some extent, do not fully overcome the linearity of the theological scope. In this regard, two main points are worth noting. First, Zizioulas confines the concept of the person by asserting that true personhood cannot be attained without spiritual birth (Baptism) and communion with Christ (the Eucharist). This framework narrows the theological horizon and restricts openness toward those outside the Church. If personhood depends on participation in these sacraments, how can theology maintain an inclusive stance in pluralistic societies, where diverse religious traditions coexist and interact? In religiously plural communities, the evident interdependence between different religions plays a significant role in shaping society's daily life. Theology is therefore not called to exclude others but demands a commitment to fostering harmony. Yet Zizioulas locates authentic personal existence solely within the sacramental life of the Church, leaving little space for such engagement. Second, his theological approach remains focused on the Christian other in communion with Christ, without addressing the reality of communion with non-Christian others. As theologian Aristotle Papanikolaou correctly observes, "communion or unity requires real difference, otherwise, the unity is less a union than an absorption into sameness".⁴⁰ In this vein, Zizioulas seems to lean toward an ecclesiocentric exclusivism, where only the Church defines authentic existence. Indeed, otherness is not "sameness" but the realization of ontological communion with gender, religious, or ethnic others – "there is no longer Jew or Greek; there is no longer slave or free; there is no longer male and female, for all of you are one in Christ Jesus" (*Gal.* 3:28).

Despite these critical remarks, one can see the entire constellation of Zizioulas's thinking that proposes a unique theological language,

⁴⁰ Papanikolaou, *Being with God*, 139.

so to speak, the iconic language as well as a system of perception, which challenges the linearity of rational or linear causality. Instead of a one-sided perspective, the future-oriented hermeneutics emphasizes a new mode of existence, transforming the temporality of time and history into the *meta*-reality of the eschaton. To some extent, Zizioulas' theological discourse expresses religious inclusivism, as seeing the world in its finality allows one to perceive humanity as the image and likeness of God beyond specific identities. This anthropological inversion calls for a radical reorientation of human self-understanding. It suggests that true personhood is realized not through self-assertion or individual achievement but through openness to the divine and to others. This perspective offers a theological basis for advancing an inclusive and egalitarian framework within the Orthodox Church and beyond. While Zizioulas' approach remains limited, particularly in its strong emphasis on the ecclesial context for personhood, he nonetheless provides a transformative account of human existence that invites further dialogue and critical engagement, especially in relation to its practical relevance to contemporary social challenges.

Taken together, these reflections raise broader questions about the relevance of Orthodox theology within a secular and pluralistic world. Today, Christianity no longer occupies the same significant place in people's everyday lives as it did in centuries past. This alienation stems from the fact that the Church is often perceived as merely one institution among many, bound by strict policies and a law-based theology that seems outdated and even obstructive to constructing an egalitarian and non-discriminatory society. This raises critical questions: What makes the Church modern? How can it harmonize with the requirements of novelty? The answer is straightforward: the Christian Church should reflect the *kenotic* dynamism of Christ. According-

ly, the Greek theologian calls for a metamorphosis of the human being through the inversion of perceptual direction. This metamorphosis is nothing other than the interruption of the eschatological cause, bringing the εἰκὼν of the future into the world. The inverted mode of causality provides a solid framework for understanding how this theological phenomenon operates within the physical dimension to transcend creation. Without this perceptual inversion, it becomes impossible to grasp the transcendent dynamism of the eschaton or to participate in the reality that is yet to come, the remembrance of the future and the anticipation of the second glorious coming.

SEEING FROM THE FUTURE: THE REVERSE PERSPECTIVE AND ESCHATOLOGICAL ANTHROPOLOGY IN JOHN ZIZIOULAS' THEOLOGY

Aleksandre Gabunia*

Abstract

The article explores the concept of the reverse perspective, also known as inverted perspective, in Orthodox theology, analyzing its theological and anthropological dimensions through the lens of John Zizioulas' Eucharistic eschatology. By exploring the reverse perspective with Zizioulas' theological framework, the study demonstrates how his future-oriented hermeneutics redefines the notion of causality. It positions the eschaton as the existential foundation for comprehending creation, historicity, and the *Anthropos*. Through the perspective of eucharistic eschatology, Zizioulas renders the Eucharist as the locus where historical and eschatological realities encounter, enabling a transformative reorientation of human existence. The article examines how this theological approach shapes Orthodox anthropology, particularly Zizioulas' emphasis on relational personhood and kenosis as central to the human being. It also addresses the limitations of Zizioulas' ecclesiocentric anthropology, particularly its grounding of personhood in sacramental life, which leaves little space for engaging religious pluralism and socio-historical complexity. Despite these limitations, the article highlights the broader significance of Zizioulas' theological legacy, linking the reverse perspective with practical

* PhD Researcher, KU Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies. <https://orcid.org/0000-0003-2821-0336>

and theological implications for contemporary Orthodox theology. By bridging theological inquiry with anthropological reflection, the article provides a nuanced understanding of how the inverted perspective and eucharistic eschatology reshape the perception of human existence in relation to the divine and the other.

Keywords: reverse perspective, Orthodox theology, John Zizioulas, eucharistic eschatology, inverted causality, anthropology.

DER PROTESTANTISMUS UND DAS ERSTE ÖKUMENISCHE KONZIL

Erzpriester Basileios A. Georgopoulos*

Das Erste Ökumenische Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) nimmt einen herausragenden Platz in der Geschichte der Kirche und des Christentums insgesamt ein. Es stellte ein markantes Wahrzeichen dar, ähnlich wie die späteren ökumenischen Konzile. Es formulierte die grundlegende dogmatische Lehre der Kirche und hob die Bedeutung ökumenischer Konzilien hervor. Darüber hinaus diente es als Modell für den Umgang der Kirche auf ökumenischer Ebene mit künftigen Häresien und vergleichbaren doktrinen Fragestellungen.

Neben der Behandlung des zentralen dogmatischen Problems – der Auseinandersetzung mit der häretischen Lehre des Areios und der Formulierung des Glaubensbekenntnisses – erließ die Synode auch Regeln, die praktische kirchliche Angelegenheiten betrafen. Sie legte unter anderem die Methode zur Berechnung des Osterdatums fest, was die Einheit des kirchlichen Leibes in dieser entscheidenden Frage zusätzlich stärkte.

Die Einberufung des ersten ökumenischen Konzils nimmt auch im Raum der Reformation von Anfang an eine besondere Stellung ein. Bereits im Kontext der Kritik am päpstlichen Primat wurde das Konzil von Nicäa als normatives Modell angeführt. Darüber hinaus führte das Auftreten antitrinitarischer Lehren verschiedener Ausprägungen im protestantischen Raum dazu, dass man sich auf die dogmatischen Entscheidungen des ersten Konzils berief.

* Aristoteles Universität Thessaloniki. <https://orcid.org/0000-0002-1654-8287>

Im Folgenden werden wir diese Tatsache in prägnanter Weise darstellen: Wie stand der Protestantismus zu Beginn seiner historischen Entwicklung – wie sie in seinen symbolischen theologischen Texten Ausdruck fand – zum ersten ökumenischen Konzil? Anschließend präsentieren wir exemplarisch Fälle von Abweichungen oder bewusster Ablehnung durch Vertreter des protestantischen Raums gegenüber den Ausgangspositionen der Reformation.

1. Die Lutheraner

Der lutherische Raum, geprägt durch Martin Luther und insbesondere durch seine Auseinandersetzungen mit Synoden, *Von den Konziliis und Kirchen*,¹ betrachtete diese als wesentliche Grundlage für seine kirchlichen Thesen.² Innerhalb dieses Rahmens wurden ausschließlich die ersten vier ökumenischen Konzilien anerkannt.

Die Anerkennung der dogmatischen Bestimmungen dieser ersten vier Konzilien durch den protestantischen Raum war jedoch ausschließlich daran gebunden, dass deren Lehrinhalte als mit der Heiligen Schrift vereinbar galten – nicht etwa, weil sie durch ökumenische Konzilien formuliert worden waren. Alle Konzilien, so die protestantische Sichtweise, können sich in ihren Lehren irren und vom rechten Weg abweichen.

Die Heilige Schrift ist nach klassisch-protestantischem Verständnis³ die einzige sichere und verbindliche Quelle geoffenbarter

¹ WA 50, 509-653.

² Auswahlweise siehe: Albrecht Beutel (Hrsg), *Luther Handbuch* (Tübingen, 32017), S. 451-62; Christopher Spehr, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit* (Tübingen, 2010); David P. Daniel, "Luther on the Church," in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, hrsg. von Robert Kolb – Irene Dingel – L'Ubomir Batka (Oxford, 2014), S. 333-352; Risto Saarinen, "Lutheran Ecclesiology," in *The Routledge Companion to the Christian Church*, hrsg. von Gerard Mannion – Lewis Muelly (London, 2008), S. 170-86.

³ Im Gegensatz zu den ursprünglichen Reformatoren besteht in der neueren

Wahrheit. Sie gilt als alleinige Norm und Richterin über jede theologische Lehre.⁴

Darüber hinaus wurden die genannten Konzilien nur deshalb akzeptiert, weil ihre Aussagen als gesunde und verlässliche Zusammenfassungen biblischer Lehren angesehen wurden, die zu ihrer jeweiligen Zeit formuliert wurden, um konkreten häretischen Strömungen entgegenzutreten. Dieses grundlegende Prinzip ist klar und konsequent in der Theologie Luthers verankert.⁵

Parallel dazu zeigen zahlreiche symbolische Texte des Protestantismus aus dem 16. Jahrhundert, dass die kirchliche trinitarische Terminologie konsequent verwendet wurde. Christian Danz weist in diesem Zusammenhang darauf hin: "In den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche gilt die Lehre von der Trinität als verbindlich, und alle, die sie ablehnen, werden verurteilt".⁶

Insgesamt, wie Werner Klän betont, bestätigen die dogmatischen Verurteilungen in den lutherischen Bekenntnisschriften die bewusste Zustimmung der lutherischen Theologie zu den dogma-

Zeit im protestantischen Raum die sogenannte Krise des Schriftprinzips als eine Gegebenheit. Bereits im Jahr 1963 veröffentlichte Wolfhart Pannenberg einen Artikel mit dem Titel „Die Krise des Schriftprinzips“, in dem er die Krise der Umgestaltung des Protestantismus, die seit der Zeit der Aufklärung besteht, mit der Infragestellung des Prinzips der Heiligen Schrift in Verbindung brachte. Christian Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik (Darmstadt 2010), S. 77; Rochus Leonhardt, Grundinformation Dogmatik (Göttingen 2004), S. 112; Vgl. Jörg Baur, "Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung," in Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, hrsg. von Hans Heinrich Schmid und Johannes Mehlhausen (Gütersloh, 1991), S. 19-43.

⁴ Gunther Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Band I (Berlin- New York, 1996), S. 166-192; Notger Slenczka, Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften. Einheit und Anspruch (Leipzig, 2020), S. 232-34.

⁵ Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, übers. R. C. Schultz (Philadelphia, 1966), S. 50-3; Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang (Göttingen, 1995), S. 225.

⁶ Ch. Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, 100.

tischen Entscheidungen der altkirchlichen Konzilien. Sie treten ausdrücklich gegen Lehren auf, die diese dogmatischen Wahrheiten ablehnen. Sie stellen sich gegen Auffassungen, die die Gleichheit der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit und die Einheit des göttlichen Wesens leugnen. In dieser Haltung lehnen sie entschieden sowohl das jüdische als auch das islamische Verständnis ab, das die Trinitätslehre grundsätzlich verneint.⁷

1.1. Die Confessio Augustana

Die *Confessio Augustana*, die grundlegende und primäre Bekenntnisschrift des lutherischen Protestantismus, wurde 1530 von Philipp Melanchthon verfasst und von Martin Luther gebilligt. Bereits im ersten Artikel, der sich auf das Mysterium des dreieinigen Gottes bezieht, wird eindeutig die traditionelle trinitarische Terminologie verwendet. Es findet sich eine namentliche Bezugnahme auf das Konzil von Nicäa, dessen dogmatische Entscheidungen als *wahr* und als *Glaubensgegenstand ohne Zweifel* charakterisiert werden.

Im selben Artikel werden neben Arius und anderen altkirchlichen Häretikern auch solche verurteilt, die – wie etwa der Islam – in direktem Widerspruch zur trinitarischen Lehre des ersten ökumenischen Konzils stehen. Tatsächlich wurden nicht nur die alten, sondern auch während der Reformationszeit neu aufkommende antitrinitarische Lehren verurteilt, welche unter der Bezeichnung „alte und neue Samosatener“⁸ zusammengefasst wurden.

⁷ W. Klän, Grundsätze aus den evangelisch -lutherischen Bekenntnisschriften, Göttingen 2018. S. 22: „Die in den Bekenntnisschriften beigefügten Lehrverurteilungen bestätigen die bewusste Übereinstimmung der lutherischen Theologie mit den Lehrentscheidungen der Alten Kirche; sie wenden sich gegen Meinungen, die die Gleichrangigkeit der Personen bestreiten, ihre Unterschiedenheit und (relative) Eigenständigkeit leugnen, und gegen die grundsätzliche Bestreitung des trinitarischen Dogmas seitens des Judentums oder durch den Islam“.

⁸ Auswahlweise siehe: Georg Kretschmar, „Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melanchthons,“ in Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reich-

1.2. Die Apologie der Confessio Augustana

Auch die *Apologie der Confessio Augustana*, verfasst 1531 von Philipp Melanchthon als Antwort auf die römisch-katholische *Confutatio Pontificia* (die offizielle Widerlegung der Augsburger Bekenntnisschrift),⁹ bekräftigt die lutherische Position zur Trinitätslehre. Im ersten Artikel stellt Melanchthon klar, dass die lutherischen Theologen stets an die Trinität, wie sie auf dem Konzil von Nicäa formuliert wurde, geglaubt, sie gelehrt und gepredigt haben.

Er betont, dass es in der Heiligen Schrift klare und tragfähige Zeugnisse für diese Lehre gibt, die durch keine gegenteilige Argumentation zu Fall gebracht werden können. Weiter erklärt er, dass jene, die das Gegenteil vertreten, nicht zur Kirche Christi gehören und als Götzendiener und Gotteslästerer zu betrachten seien.¹⁰

1.3. Die Schmalkaldischen Artikel

Die *Schmalkaldischen Artikel*, ein theologischer Text mit ausgeprägt antikatholischem Charakter, wurden 1537 von Martin Luther

stag 1530 und die Einheit der Kirche [RGST 118], hrsg. von Erwin Iserloh (Münster, 1980), S. 411-39; Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd I und II (Gütersloh, 1976-1978); Leif Grane, *Die Confessio Augustana* (Göttingen 31986); Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, S. 552-578; Günter Frank – Volker Leppin – Tobias Licht (Hrsg.), *Die "Confessio Augustana" im ökumenischen Gespräch* (Berlin- Boston, 2021).

⁹ Herbert Immenkötter, *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, (Corpus Catholico-licorum 33) (Münster, 21981); Erzpriester Basileios A. Georgopoulos, "Confutatio Pontificia. Ἡ ρωμαιοκαθολικὴ ἀνασκευὴ τῆς Αὐγουσταίας Ὁμολογίας," *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 91 (2022-2023): S. 79-96.

¹⁰ Auswahlweise siehe: Adolf Sperl, "Augsburger Bekenntnis III. Apologie," *TRE* 4 (1979): S. 632-39; Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Band I, S. 486- 498; Christian Peters, *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584)*, (Stuttgart, 1997); Horst G. Pöhlmann, "Die Apologie als authentischer Kommentar der Confessio Augustana. Am Model der Christologie, Soteriologie, Sakramentalologie und Ekklesiologie," *Kerygma und Dogma* 26 (1980): S. 164-73.

selbst verfasst. Im ersten Teil wird das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit mit der etablierten kirchlichen Terminologie dargelegt, wenn auch unter gleichzeitiger Kritik an der Lehre vom *Filioque*,¹¹ das als Irrtum angesehen wird.

Dennoch stellt Luther in demselben Abschnitt fest, dass es hinsichtlich der Trinitäts- und Christologie keine wesentlichen Unterschiede zwischen seiner Position und der römisch-katholischen Lehre gibt. Aus diesem Grund, so argumentiert er, stellen diese Punkte keine Bereiche der theologischen Auseinandersetzung mit Rom dar.¹²

1.4. Die Formula Concordiae

Die *Formula Concordiae*, verfasst im Jahr 1577, stellt den letzten symbolischen Text des ursprünglichen Luthertums dar.¹³ Die Annahme der dogmatischen Lehren des Ersten Ökumenischen Konzils erfolgt in diesem Dokument auf zwei Ebenen:

- a) Im einleitenden Teil wird ausdrücklich die theologische Zustimmung zu den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen – dem Apostolischen, dem Nicaenischen und dem Athanasianischen – erklärt. Dort heißt es: “Wir halten uns an diese [Bekenntnisse] und verwerfen alle gegenwärtigen

¹¹ Joannes S. Romanides, *The Filioque* (Athens, x.x); Bernd Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* [FSÖTh, 96] (Göttingen, 2001); Peter Gemeinhardt, *Die Filioque – Kontroverse zwischen Ost und Westkirche im Frühmittelalter* [AKG,82] (Berlin-New York, 2002); Michael Böhnke, Assaad E. Kattan, Bernd Oberdorfer (Hrsg.), *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode* [QD, 245] (Freiburg i.Br.-Basel-Wien, 2011).

¹² Klaus Breuer, “Schmalkaldische Artikel,” TRE 30 (1999): S. 214-21; Christopher Spehr, “Martin Luther und sein Schmalkaldisches Bekenntnis,” *Lutherjahrbuch* 83 (2016): S. 44; Werner Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel* [Kommentare zu Schriften Luthers, Band 2] (Tübingen, 2009).

¹³ Wenzel Lohff – Lewis W. Spitz (Hrsg.), *Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der lutherischen Reformation* (Stuttgart, 1977); Robert Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie* (Göttingen, 2011).

Häresien und Lehren, die in die Kirche Gottes eindringen und mit diesen Bekenntnissen in Widerspruch stehen" (*Epitome*, Teil I, Artikel II).

- b) Im zwölften Artikel der *Formula Concordiae* werden – neben anderen Häresien – die Antitrinitarier und Neuarianer ihrer Zeit verurteilt, da sie Lehren vertraten, die der traditionellen kirchlichen Lehre widersprachen. Dort heißt es unmissverständlich: "All diese und ähnliche Artikel, zusammen mit den falschen Schlussfolgerungen und Implikationen, verworfen und verurteilen wir als falsch, irrig, häretisch und als dem Wesen Gottes entgegengesetzt, ebenso wie sie den drei Symbola, der Confessio Augustana, ihrer Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den Katechismen Luthers widersprechen".¹⁴

Die lutherischen Dogmatiker¹⁵ der Ära der evangelischen Orthodoxie stellten sich geschlossen hinter die kirchlich-trinitarische Lehre und verteidigten sie nachdrücklich gegen antitrinitarische häretische Systeme wie etwa den Sozinianismus.¹⁶

¹⁴ Gunther Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Band 2 (Berlin- New York, 1998), S. 747-49; Erzpriester Basileios A. Georgopoulos, "Αιρέσεις και αίρετικοί στη Formula Concordiae," *Κόσμος/Cosmos* 8 (2021-2022): S. 17-58.

¹⁵ Carl H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Teil. II (Gütersloh, 1966), S. 82-154; Bengt Hägglund, *Geschichte der Theologie. Ein Abriß*, übers. A.O.Schwede (Gütersloh, 21993), S. 230-52; Carl Andresen – Adolf M. Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte* (Göttingen, 21998), S. 71-96.

¹⁶ Der Kern der antitrinitarischen, sozinianischen Lehren lässt sich wie folgt zusammenfassen: Gott ist ausschließlich die Hypostase des Vaters. Christus ist nicht göttlich und besitzt keine ewige Präexistenz beim Gott-Vater. Der Mensch Jesus, geboren als Sohn Gottes, hat den göttlichen Heilswillen auf Erden erfüllt. Als Lohn für seinen Gehorsam wurde er erhöht (exaltatio) und erhielt Teilhabe an der göttlichen Doxa. In diesem verherrlichten Zustand kann Christus zum Objekt kultischer Verehrung werden. Der Heilige Geist wird lediglich als die wirksame Kraft (virtus) Gottes verstanden. Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, (Tübingen 81991), S.

1.5. Entwicklung des Trinitätsverständnisses in der lutherischen Theologie nach der Reformation

In der Geschichte der evangelischen Theologie innerhalb des lutherischen Raumes wurde der Respekt gegenüber, die Nutzung von und das Bekenntnis zum kirchlichen Trinitarismus von Nicäa in den akademischen und kirchlichen Kreisen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts weitgehend bewahrt. Ab der Zeit der Aufklärung lassen sich jedoch tiefgreifende Veränderungen im Bereich der evangelisch-akademischen Theologie feststellen.

Charakteristisch bemerkt der lutherische Dogmatiker Hans-Georg Pöhlmann in diesem Zusammenhang: „Die traditionelle Vorstellung der Trinität geriet in der Theologie der ‚Aufklärung‘ in Misskredit“. ¹⁷

Seit dieser Zeit – mit wenigen Ausnahmen – wurde die Trinitätslehre zunehmend relativiert und ist bis heute Gegenstand intensiver theologischer Auseinandersetzung. In der Forschung wird häufig betont, dass das 18. Jahrhundert einen bis dahin unbekannten Relativismus hinsichtlich der Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit in der protestantischen Theologie hervorbrachte. Dies geschah in Wechselwirkung mit verschiedenen Strömungen des zeitgenössischen philosophischen Denkens¹⁸ und ebnete zugleich den Weg für neue Entwicklungen und Varianten im 19. und 20. Jahrhundert.¹⁹

449-53; Andresen – Ritter (Hrsg), Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte, S. 66-70; Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Vol.4, Chicago- London 1984, S. 322-31; Erzpriester V.A. Georgopoulos, “Ο Εὐγένιος Βούλγαρης καὶ οἱ ἀντιπριαδικοὶ Σοκινιανοί. Οἱ ἀναφορὲς στὸ ‘Θεολογικὸ’ του,” Κόσμος/Cosmos 5 (2018): S. 49-69.

¹⁷ Horst G. Pöhlmann, Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium (Gütersloh, 62002), S. 142.

¹⁸ Horst Stephan – Martin Schmidt, Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus (Berlin – New York, 31973), S. 21-58 & 148-55; Wilhelm Anz, Idealismus und Nachidealismus (Göttingen, 1975), S. 99-208.

¹⁹ Volker H. Drecoll (Hrsg), Trinität (Tübingen 2011), S. 150.

Im Folgenden werden kurz drei repräsentative protestantische Theologen des 19. Jahrhunderts genannt, um diese Entwicklung zu verdeutlichen.

Friedrich Schleiermacher (1768 -1834) bildet eine eigenständige theologische Kategorie und Schule mit weitreichendem Einfluss auf die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts.²⁰ Seine Annäherung an das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit ist eng verknüpft mit seinem philosophischen und theologischen Denken, das stark auf der individuellen religiösen Erfahrung sowie dem "Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit" von Gott beruht.

Für Schleiermacher muss die dogmatische Theologie auf dieser persönlichen religiösen Erfahrung gründen. Die trinitarische Lehre betrachtet er nicht als zentrales oder ursprüngliches Element des christlichen Glaubensbewusstseins, sondern als eine spätere theoretisch-dogmatische Formulierung. Er behauptet, dass die reale religiöse Erfahrung des Gläubigen keinerlei Notwendigkeit in sich trage, an einen Gott zu glauben, der als drei ewig unterschiedliche Personen existiere.²¹

Dies wird besonders deutlich in seinem Hauptwerk "Der christliche Glaube", in dem die Lehre von der Dreifaltigkeit keinen zentralen Stellenwert einnimmt. Schleiermacher behandelt sie lediglich am Ende seines Werkes und bewertet sie als für das Verständnis der

²⁰ Hugh P. Mackintosh, *Types of Modern Theology*. Schleiermacher to Barth (Glasgow-London, 1962), S. 31-100; Felix Flückiger, *Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts* (Göttingen, 1975), S. 4-16; Jacqueline Marina (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher* (Cambridge, 2005); Martin Ohst (Hrsg.), *Schleiermacher Handbuch* (Tübingen, 2017); Erzpriester Basileios A. Georgopoulos, "Fr. D.E. Schleiermacher (1768-1834). Έπισημάνσεις στη θεολογία του μέ αναφορά στο έργο του *Der christliche Glaube*," in *Εἰς Μαρτύριον τοῖς Ἑθνεσι. Τόμος εἰκοσαετηρικός εἰς τόν Οἰκουμενικόν Πατριάρχην κ. Βαρθολομαῖον* (Thessaloniki, 2011), S. 105-28.

²¹ Gilles Emery and Matthew Levering (Ed), *The Oxford Handbook of the Trinity* (Oxford, 2011), S. 271.

religiösen Erfahrung nicht wesentlich.²² Seine Annäherung an das trinitarische Mysterium spiegelt vielmehr seinen allgemeinen theologischen Zugang zur Frömmigkeit und zum Gottesbewusstsein wider. Die Trinitätslehre besitzt für ihn nicht denselben Stellenwert wie die Erfahrung der Erlösung. Er versteht sie vielmehr als eine sekundäre Lehre, die sich im Laufe der theologischen Überlieferung der Kirche entwickelt hat. Der Heilige Geist wird von ihm nicht als eigenständige göttliche Person gefasst, sondern eher als das in der Gemeinschaft der Gläubigen erfahrbare religiöse Leben verstanden.

Schleiermacher übte scharfe Kritik an Athanasius dem Großen und dem kirchlichen Trinitarismus, wie er durch die ersten beiden ökumenischen Konzilien definiert worden war. Die traditionelle Trinitätslehre, so argumentiert er, enthalte nach seinem Verständnis innere Widersprüche und unüberwindbare logische Schwierigkeiten.²³ Seine Konzeption von Gottes Wesen führt letztlich zur Wiederaufnahme einer Form des Modalismus (Sabellianismus), wie bereits in der Forschung des 19. Jahrhunderts festgestellt wurde.²⁴

Albert Ritschl (1822–1889)²⁵ war einer der führenden Vertreter der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts²⁶ und

²² Ohst (Hrsg.), Schleiermacher Handbuch, S. 382.

²³ Hermann Peiter (Hrsg.), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Der christliche Glaube 1821- 1822, § 186-189 [Studienausgabe, Band.2] (Berlin – New York, 1984), S. 357-67; Mackintosh, Types of Modern Theology, S. 78; Georgopoulos, "Fr. D.E. Schleiermacher (1768-1834)," S. 118-21.

²⁴ Isaak A. Dorner, A System of Christian Doctrine, Vol. III, Endinburgh 1882, S. 255: "Schleiermacher stands higher. In a Sabellian manner he seeks, indeed, to think of the universal being of God in the world as articulating itself according to the receptiveness of the latter"; Georgopoulos, "Fr. D.E. Schleiermacher (1768-1834)," S. 118-119.

²⁵ Mackintosh, Types of Modern Theology, S. 138-80; Christine Axt-Piscalar – M. Schnurrenberger (Hrsg.), Albert Ritsch (Tübingen, 2025); Johannes Zachhuber, Theology as Science in Nineteenth – Century Germany. From F.C. Baur to Ernst Troeltsch (Oxford, 2013), S. 131-285.

²⁶ Manfred Jacobs, "Liberale Theologie," TRE 21 (1991): S. 47-68; Friedrich W. Graf, Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung (Gütersloh, 1993).

prägte maßgeblich eine eigene theologische Schule. Ein zentrales Merkmal der liberalen Theologie bestand darin, wie betont wurde: „einen Keil zwischen Bibel und späterer kirchlicher Tradition zu treiben, wodurch traditionelle Lehrinhalte in eine relativ bedeutungslose Stellung gerieten. Im Zuge dieses Abbaus verlor auch die Trinitätslehre ihre prägende Rolle in der Theologie“²⁷.

Unter diesem Blickwinkel konzentrierte sich Ritschls Theologie auf die Bedeutung der Religion für das Leben des Menschen sowie auf deren soziale Dimension, während er die dogmatische Komponente, die er als metaphysisch betrachtete, zurückwies. Die trinitarische Lehre, wie sie durch die Kirchenväter formuliert worden war, wurde von ihm kritisch bewertet.

Ritschl vertrat die Auffassung, dass die dogmatischen Begriffsbildungen der ökumenischen Konzilien seiner Zeit einen Stillstand für das moderne Denken bedeuteten. Sein Vorschlag bestand darin, die christliche Theologie von den Kategorien des antiken Denkens zu befreien und in Denkmuster zu übertragen, die besser zur Gegenwart passten. Diese Perspektive betraf insbesondere die Trinitätslehre sowie die christologischen Formulierungen des vierten ökumenischen Konzils.²⁸

Seine Theologie war durch ein ethisches Verständnis des Glaubens geprägt. Er vertrat eine anthropozentrische Lesart des Christentums und wurde als profilierter Vertreter einer ethisch akzentuierten Christentumsauslegung angesehen.²⁹ Die Trinitätslehre verstand er weniger als präzises theologisches Konzept, sondern vielmehr als Ausdruck der ethischen Beziehung Gottes zur Welt.

Ritschls Denken war durchgehend anthropozentrisch ausgerichtet, was zu einer Verzerrung des trinitarischen Mysteriums führte,

²⁷ Emery and Levering (ed), *The Oxford Handbook of the Trinity*, 278.

²⁸ Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth – Century Germany*, S. 187

²⁹ Ebd, 187.

indem die dogmatische Substanz zugunsten der ethischen Dimension des Glaubens relativiert wurde. In seiner Theologie findet sich keine substanzielle Bezugnahme auf die göttliche Natur Christi. Als Hypostase verstand Ritschl Christus lediglich als eine ideale Präexistenz im göttlichen Heilsplan. Christus erschien ihm vor allem als menschlicher Träger und Ausdruck der göttlichen Liebe und des Reiches Gottes in der Geschichte.

Eine scharfe Kritik am kirchlichen Trinitarismus übte auch Adolf von Harnack (1851–1930),³⁰ ein bedeutender Vertreter des sogenannten „Kulturprotestantismus“³¹ und einer der einflussreichsten deutschen Theologen und Kirchenhistoriker seiner Zeit. Von Harnack betrachtete die Entwicklung der Trinitätslehre und die dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Konzilien als Abweichung vom ursprünglichen christlichen Glauben.³² Er sah in der griechischen Philosophie und den politischen Rahmenbedingungen der damaligen Zeit maßgebliche Einflüsse auf die Entstehung einer komplexen und abstrakten Lehre, die die Kirche von ihrer ursprünglichen evangelischen Einfachheit entfernte.³³

Von A von Harnack vertrat die Auffassung, dass die Trinitätslehre nicht zur ursprünglichen apostolischen Verkündigung gehörte,³⁴ sondern ein Produkt theologischer Entwicklung der ersten Jahrhunderte sei – insbesondere unter dem Einfluss des Neuplatonismus. Für ihn

³⁰ Basileios .N. Makridis, „Adolf von Harnack. (1851-1930),“ *Θεολογία* 53 (1982): S. 783-805; Martin Greschat (Hrsg.), *Theologen des Protestantismus im 19 und 20 Jahrhundert*, Band I (Stuttgart, 1978), S. 198-212; Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Band 1 (Tübingen, 1997), S. 788-92; Andresen – Ritter (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, S. 210-16.

³¹ Friedrich W. Graf, „Kulturprotestantismus,“ *TRE* 20 (1990): S. 230-43; Hans M. Müller (Hrsg.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums* (Gütersloh, 1992).

³² Felix Flückiger, *Die protestantische Theologie*, S. 35-36.

³³ Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte* (Tübingen 81991), S. 4.

³⁴ Makridis, „Adolf von Harnack. (1851-1930),“ S. 795.

war die trinitarische Formulierung Ausdruck der Hellenisierung des Evangeliums. In der frühen Kirche, so Harnack, sei Christus eher als Lehrer und ethischer Führer verstanden worden, nicht jedoch als wesensgleicher Sohn Gottes.

Gleichzeitig kritisierte er die kappadokischen Väter, die zur dogmatischen Ausformung der Trinitätslehre maßgeblich beigetragen hatten, und warf ihnen vor, Konzepte wie "Ousia" und "Hypostase" aus der griechischen Philosophie übernommen und damit die Einfachheit der ursprünglichen christlichen Botschaft verfälscht zu haben.

Seine kritische Haltung wird deutlich in seinem vielfach aufgelegten und in 14 Sprachen übersetzten Werk *Das Wesen des Christentums*, in dem er unter anderem die Orthodoxe Kirche scharf angreift³⁵ und erklärt: "Nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehört ins Evangelium"³⁶, und weiter: "Das ganze Evangelium drückt sich in der Struktur aus: Gott der Vater, Vorsehung, Adoption, der unendliche Wert der menschlichen Seele".³⁷

Er zögerte auch nicht, Luther selbst zu kritisieren, weil dieser die trinitarische und christologische Lehre der Alten Kirche übernommen und in seine Theologie integriert hatte. Kaum jemand widerspricht daher der Einschätzung von Christine Axt-Piscalar, dass Harnack "zweifellos einer der schärfsten Kritiker des ‚metaphysischen Denkens‘ der frühkirchlichen Christologie war, die er als Entgleisung der Kirche im 3. Jahrhundert bezeichnete. Dieses harte Urteil richtet sich auch gegen jene Kirchen, die bis heute an dieser Christologie festhalten".³⁸

Im 20. Jahrhundert setzen sich Zweifel und Kritik gegenüber dem kirchlichen Trinitarismus in vielfacher Form fort. Zwei be-

³⁵ Ebd., 801-805

³⁶ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Mit einem Geleitwort von W. Trillhaas (Gütersloh, 21985), S. 90.

³⁷ Ebd., 50.

³⁸ Christine Axt-Piscalar, «Der Sohn des Vaters: Adolf von Harnacks Christologie», *Theologische Zeitschrift* 63 (2007): S. 120.

sonders prägnante Stimmen zeigen exemplarisch die Distanz der lutherischen Theologie gegenüber den ursprünglichen Positionen der Reformation auf:

Die erste stammt von Prof. Silke-Petra Bergjan, die festhält: “Die Dreifaltigkeit ist in der protestantischen Theologie seit zweihundert Jahren umstritten und längst kein selbstverständliches dogmatisches Thema mehr”.³⁹

Die zweite bezieht sich auf die Position des lutherischen Dogmatikers W. Joest (1914–1995), der betont: “Die Trinitätslehre ist kein unmittelbarer Inhalt der Offenbarung, noch ein direkter Ausdruck des Glaubens. In der Form, wie sie durch die Tradition entwickelt wurde, stellt sie das äußerst formulierte Ergebnis eines theologischen Denkprozesses dar, das in keiner Weise als ein für den Glauben oder gar für das Heil notwendiges, unumstößliches Gesetz verstanden werden kann”.⁴⁰

2. Die Reformierten

2.1. Johannes Calvin

Johannes Calvin war eine der führenden Persönlichkeiten der protestantischen Reformation in der Schweiz und der Hauptvertreter der reformierten Theologie. In seinen theologischen Schriften bezog er sich positiv, aber selektiv auf die Beschlüsse lediglich der ersten vier ökumenischen Konzilien. Er betrachtete sich jedoch nicht als unbedingt an diese gebunden, erkannte ihnen keine unbestreitbare Autorität zu und hielt ihre dogmatischen Entscheidungen nicht für unfehlbar. Seiner Auffassung nach sollten Konzilsentscheidungen, die nicht mit der Heiligen Schrift übereinstimmen, verworfen werden. Er

³⁹ Silke P. Bergjan, Theodoret von Cyrus und der Neonizänismus [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 60] (Berlin – New York, 1994), S. 1; Entsprechende Anmerkungen P.M. Collins, The Trinity (London- New York, 2008,) S. 2.

⁴⁰ Wilfried Joest, Dogmatik. Band I (Göttingen, 31989), S. 332.

übernahm nur jene Elemente, die er als mit dem biblischen Zeugnis übereinstimmend betrachtete. Die höchste und alleinige Autorität war für ihn die Heilige Schrift.

Calvins Haltung gegenüber dem Ersten Ökumenischen Konzil wird deutlich in seiner Auseinandersetzung mit den italienischen Antitrinitariern, die während der Reformationszeit antike antitrinitarische Lehren wiederbelebten. Calvin reagierte scharf auf diese Theorien. In seiner Polemik gegen die Antitrinitarier betonte er, dass die theologische Lehre des Konzils von Nizäa korrekt gegründet sei, da sie seiner Ansicht nach mit der Heiligen Schrift übereinstimmte. Er verteidigte das „homoousion“, wie es das Konzil formulierte, und argumentierte, dass die Antitrinitarier seiner Zeit die Häresie des Arius wiederbelebten. Zudem stellte er fest, dass die Beschlüsse von Nizäa ein Muster für eine „rechtmäßige Versammlung“ der Kirche darstellten, in der menschliche Mitwirkung göttlich inspirierte Wahrheiten nur dann auszudrücken vermag, wenn sie strikt dem Zeugnis der Heiligen Schrift folgt.

Die Frühphase der Reformation war unter anderem geprägt von heftigen theologischen Kontroversen, auch innerhalb der reformatorischen Bewegung selbst. Eine charakteristische Auseinandersetzung war jene zwischen Johannes Calvin und Petri Caroli, einem ehemaligen römisch-katholischen Theologen, der sich den Reformierten angeschlossen hatte. P. Caroli beschuldigte Calvin und G. Farel des Arianismus, da sie in öffentlichen Predigten und Glaubensbekenntnissen keine ausdrückliche Verwendung der trinitarischen Terminologie der Kirche machten. Er forderte sie sogar öffentlich in Lausanne auf, den theologischen Gehalt der drei altkirchlichen Symbole – des Apostolischen, des Nizänisch-Konstantinopolitanischen und des sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnisses – zu unterzeichnen und zu bestätigen.

Calvin weigerte sich und antwortete, dass solche Anschuldigungen böswillig und theologisch unbegründet seien, da ihre Trinitätslehre vollkommen orthodox sei. Doch er betrachtete sich nicht als verpflichtet, kirchliche Konzilsformeln und dogmatische Ausdrucksweisen formelhaft zu wiederholen.

Der Konflikt wurde einer Synode frankophoner Reformierter vorgelegt, die Calvin schließlich entlastete und Caroli für seine aggressiven und spalterischen Praktiken verurteilte. P. Caroli musste Genf verlassen und kehrte letztlich zur römisch-katholischen Kirche zurück, von wo aus er seine Angriffe gegen Calvin fortsetzte.

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Caroli verfasste Calvin im Jahr 1545 eine theologische Schrift gegen ihn⁴¹ in der er betonte, dass er sich ausschließlich an die Heilige Schrift gebunden fühle und nicht an synodale kirchliche Formulierungen. In diesem Zusammenhang bezeichnete er in herabsetzender Weise die Formulierung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses "Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott" als Geschwätz (*battologia*), das eher einem Lied ähnele".⁴²

Diese abwertende Bemerkung wirkt befremdlich und enthält einen inneren Widerspruch. Einerseits wird das nizänische Symbol als Ausdruck der biblischen Lehre angesehen, andererseits wird ein Teil seines Inhalts als bloßes Geschwätz abqualifiziert. Reformierte Theologen und Bewunderer Calvins versuchen diese Bewertung zu rechtfertigen, indem sie argumentieren, Calvin habe durch die Ablehnung der Unterzeichnung der alten Symbole und durch solche Äußerungen die Auffassung zurückgewiesen, dass der Glaube eines Menschen anhand kirchlich formulierter Bekenntnisnormen beurteilt und gemessen werden müsse.

⁴¹ *Adversus Petri Caroli Calumnias*, CR 35, S. 293-340.

⁴² *Ebd.*, CR 35, S. 315-316.

In seinem Konflikt mit Caroli unterstrich Calvin in der Tat, dass die Reformation nicht nur eine korrigierende Bewegung war, sondern eine radikale Neudefinition des Glaubens darstellte – mit der Heiligen Schrift als einzigem und absolutem Maßstab, ohne Legitimation durch institutionelle Formen theologischen Formalismus (Konzilien, Bekenntnisse der Kirchenväter).

2.2. Die reformierten Bekenntnisschriften

Die Reformierten, auch bekannt als Calvinisten, verfassten ebenfalls theologisch-symbolische Texte, die zweifellos vom theologischen Denken Johannes Calvins geprägt waren. In diesen Texten unterscheiden sie sich nicht grundlegend von den Lutheranern hinsichtlich der Annahme des Ersten Ökumenischen Konzils von Nicäa.⁴³ Leider akzeptierten sie jedoch parallel auch die häretische Lehre des Filioque.⁴⁴

Selbstverständlich folgten sie demselben grundlegenden Prinzip des protestantischen Raumes, nämlich der Anerkennung der dogmatischen Definitionen der ersten vier ökumenischen Konzilien – insofern diese mit dem Inhalt der Heiligen Schrift übereinstimmen.⁴⁵ Die ökumenischen Konzilien selbst wurden lediglich als menschliche Versammlungen betrachtet, die dem Irrtum unterliegen können. Allein Gott und sein Wort gelten als absolute und einzige Richtschnur des Glaubens.⁴⁶

⁴³ Slenczka: Theologie, S. 407. "Das reformatorische Verständnis des Evangeliums ist also nach dem Anspruch der reformatorischen Theologen keine Neubildung über die altkirchlichen Dogmen der Trinitätslehre und Christologie und über die altkirchlichen Bekenntnisse hinaus, sondern stellt deren Sinn heraus". P. Jacobs, Theologie Reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen (Neukirchen, 1959), S. 83-7; Jan Rohls, Theologie reformierter Bekenntnisschriften (Göttingen, 1987), S. 57-64.

⁴⁴ Böhnke, Kattan, Oberdorfer (Hrsg.), Die Filioque-Kontroverse, S. 272-275; Edward Siecienski, The Filioque of a Doctrinal Controversy (Oxford 2010), S. 176-77.

⁴⁵ John Calvin, Institutio Christianae Religionis (1559), 1,13,3, CR 30, 91.

⁴⁶ Jacobs, Theologie Reformierter, S. 105-9; Rohls, Theologie reformierter, S. 51-3.

2.3. Confessio Gallicana von 1559

Dieses Bekenntnis ist ein theologischer Lehrtext, der die Grundprinzipien des Glaubens der französischen Protestanten (Hugenotten) darlegt. Es wurde mit dem Ziel verfasst, die Lehrgrundlage der Reformierten Frankreichs klar darzustellen – insbesondere im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche – und gleichzeitig als Grundlage für die weitere Verbreitung des Calvinismus in Frankreich zu dienen.

In Artikel V wird das Bekenntnis von Nicäa explizit angenommen, ebenso wie zwei weitere altkirchliche Bekenntnisse. In Artikel VI, der sich dem Mysterium der Trinität widmet, wird die Ablehnung des Filioque nicht thematisiert, aber eine klare patristische Linie vertreten: „Wir bekennen, was durch die alten Konzilien festgelegt wurde, und verwerfen alle Häresien und Irrlehren, wie sie von heiligen Lehrern wie Hilarius, Athanasius, Ambrosius und Cyrill abgelehnt wurden“.⁴⁷

2.4. Confessio Belgica von 1561

Das Belgische Glaubensbekenntnis von 1561 ist ebenfalls ein bedeutendes Bekenntnisdokument der Reformierten, das grundlegende theologische Positionen des Calvinismus zum Ausdruck bringt. Es wurde in einer Zeit intensiver religiöser Auseinandersetzungen in den Niederlanden verfasst, in der die Protestanten nicht nur der römisch-katholischen Kirche, sondern auch Verfolgungen durch die spanischen politischen Behörden ausgesetzt waren. Dieses Bekenntnis wurde zum offiziellen Glaubensdokument der reformierten Kirchen in den Niederlanden und durch die Synode von Dordrecht in den Jahren 1618–1619 bestätigt. Aus dem Artikel IX des Belgischen Glaubensbekenntnisses verdient folgendes charakteristische Zitat

⁴⁷ E. F. Karl Müller (Hrsg.), Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche (Leipzig, 1903), S. 222. Paul Jacobs, Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen (Neukirchen, 1949), S. 112.

besondere Beachtung: “Diese Lehre über die Heilige Dreifaltigkeit ist stets von der wahren Kirche seit der Zeit der Apostel bis heute verteidigt und bewahrt worden – gegenüber Juden, Muslimen sowie bestimmten Pseudochristen und Häretikern wie Marcion, Mani, Praxeas, Sabellius, Paul von Samosata, Arius und anderen ähnlichen, die von den orthodoxen Kirchenvätern zu Recht verurteilt wurden”.

Weiter heißt es: “Wir nehmen bereitwillig die drei Symbole an: das der Apostel, das von Nizäa und das des Athanasius, ebenso wie das, was von den altkirchlichen Vätern in Bezug auf dieses Dogma beschlossen wurde, im Sinne jener Symbole”.⁴⁸

2.5. Confessio Helvetica Posterior von 1566

Es gehört zu den bedeutendsten reformatorischen Bekenntnisschriften und bildet zusammen mit dem Heidelberger Katechismus die Grundlage der reformierten Theologie mit hoher Autorität. Dieses Bekenntnis wurde zum offiziellen Lehrtext vieler reformierter Kirchen in einem weiten europäischen Raum. In seinem Umfang, seiner Klarheit, theologischen Präzision und Kontinuität gilt es als ein zeitloses Dokument des reformierten Lehramts.

In Artikel III, der sich mit der Heiligen Dreifaltigkeit befasst, werden ausdrücklich die Lehren alter antitrinitarischer Häretiker wie Arius verworfen. Ebenso in Artikel XI, der christologischen Themen gewidmet ist, wird betont: “Die gottlose Lehre des Arius und aller ‘Arianer’ ist zu verwerfen”. Besonders hervorzuheben ist, dass hier auch der spanische Antitrinitarier Michael Servet scharf verurteilt wird: “Was Servet lehrte, waren Lehren des Arius, hervorgebracht ‘durch Satan aus der Hölle’ (wörtlich zitiert), und sie wurden mit Frechheit und Respektlosigkeit verbreitet”.

⁴⁸ Müller (Hrsg), Die Bekenntnisschriften, S. 235-236; Jacobs, Reformierte Bekenntnisschriften, S. 158.

Im selben Artikel wird auch die Annahme der ersten vier ökumenischen Konzilien erklärt, da deren Lehren mit der Heiligen Schrift übereinstimmen. Zudem wird das Athanasianische Glaubensbekenntnis sowie andere gleichgerichtete Bekenntnisse als Verteidigung der christologischen Wahrheit über Christus anerkannt.⁴⁹

Die Akzeptanz und Verteidigung des trinitarischen Glaubens durch die ökumenischen Konzilien und die patristische Tradition fand somit auch Eingang in den reformierten dogmatischen Diskurs der Epoche der protestantischen Orthodoxie – insbesondere im Widerstand gegen den Antitrinitarismus jener Zeit.⁵⁰ Einziger dissonanter Punkt bleibt die implizite oder explizite Annahme des Filioque durch reformierte Theologen.⁵¹

Wie Irene Backus zu Recht feststellt: “war es für die Reformierten in jenem historischen Kontext notwendig, die patristische Lehre von der Dreifaltigkeit und den zwei Naturen Christi gegen den Antitrinitarismus zu verteidigen. Sie durften dabei nicht von ihren eigenen Prinzipien abweichen oder in eine bloße ‘Väterkonsens’ – Theologie verfallen, sondern bestanden darauf, dass die Lehre der Väter in diesen Punkten deswegen zu befolgen sei, weil sie auf der Heiligen Schrift basiere”.⁵²

So befanden sich die reformierten Orthodoxen in der paradoxen Lage, die Konzilsbeschlüsse über Trinität und Christologie – insbesondere jene von Nicäa und Konstantinopel – zu verteidigen, während sie gleichzeitig betonten, dass diese Beschlüsse nur deshalb Gültigkeit besäßen, weil sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen.

⁴⁹ Müller (Hrsg), Die Bekenntnisschriften, S. 173-174,183; Jacobs, Reformierte Bekenntnisschriften, S. 181,195,198.

⁵⁰ Heinrich Hepp, Reformed Dogmatics, übers. G.T. Thomson (Grand Rapids Michigan, 21978), S. 105-132.

⁵¹ Hepp, Reformed Dogmatics, S. 131-132.

⁵² Irena Backus, “Reformed Orthodoxy and Patristic Traditions,” in Herman J. Selderhuis (Hrsg.), A Companion to Reformed Orthodoxy (Leiden – Boston 2013), S. 99.

Abschließend bringt R. M. Allen die Position des evangelischen Protestantismus – sowohl der lutherischen als auch der reformierten Richtung – gegenüber dem Ersten Ökumenischen Konzil prägnant auf den Punkt, indem er den gemeinsamen Standpunkt beider Zweige wie folgt zusammenfasst: “Die reformierte Tradition hat die Beschlüsse der großen ökumenischen Konzilien bestätigt, insbesondere das Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (381 n. Chr.) sowie die Definition von Chalcedon (451 n. Chr.)”.⁵³

Eine Ausnahme bildet lediglich ein erheblicher Teil der lutherischen Theologie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart.

⁵³ R. Michael Allen, *Reformed Theology* (London – New York 2010), S. 63.

PROTESTANTISM AND THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL

Archpriest Basileios A. Georgopoulos*

Abstract

The acceptance of the doctrinal definitions of the first four Ecumenical Councils within Protestantism is exclusively linked to the fact that their doctrinal conclusions were deemed consistent with the teachings of the Holy Scriptures. In the confessional texts of the Lutheran Church, the doctrine of the Holy Trinity is recognized as binding, and its denial entails condemnation. During the period of Protestant Orthodoxy, Lutheran theologians fully embraced the Trinitarian doctrine of the ancient Church and defended it against anti-Trinitarian heretical systems.

However, from the mid-18th century to the present, the vast majority of Lutheran academic theology has revised its stance, largely questioning traditional Trinitarian doctrine, with only a few exceptions. Similarly, the Reformed tradition developed theological confessional texts under the undeniable influence of John Calvin's thought. Although they did not differ from the Lutherans in accepting the First Ecumenical Council of Nicaea and ecclesiastical Trinitarian doctrine, this branch, like the Lutherans, accepted the doctrinal error of the Filioque.

The defense of Patristic Trinitarian theology and the teachings of the First Ecumenical Council was also expressed by Reformed theologians of Protestant Orthodoxy, particularly in the context of their polemics against the anti-Trinitarian movements of their time.

Keywords: Protestantism, First Council of Nicaea, Lutheran Confessions, Reformed Confessions, anti-Trinitarians.

* Aristoteles Universität Thessaloniki. <https://orcid.org/0000-0002-1654-8287>

ΟΙ ΟΘΩΜΑΝΟΙ ΤΟΥΡΚΟΙ ΩΣ «ΟΙ ΑΛΛΟΙ» ΣΤΗΝ ΑΥΤΟΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΚΟΛΟΚΟΤΡΩΝΗ*

Athina Kontali**

Περίληψη

Μέσα από τα *Απομνημονεύματα* του Θεόδωρου Κολοκοτρώνη και του έργου *Διήγησις συμβάντων τῆς ἑλληνικῆς φυλῆς* από τα 1770 ἔως τα 1836. *Ὑπαγόρευσε Θεόδωρος Κωνσταντίνου Κολοκοτρώνης. Ἀθήνησιν: Τύποις Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφείας, 1846*, μᾶς παρέχεται ἡ δυνατότητα νὰ προσεγγίσουμε τὴν εἰκόνα τοῦ “ἄλλου”, τοῦ Ὁθωμανοῦ Τούρκου μέσα ἀπὸ τὴ βιωματικὴ ἀφήγηση καὶ τὴν προσωπικὴ ἐμπειρία τοῦ ἴδιου τοῦ ὀπλαρχηγοῦ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης. Συχνῇ εἶναι στὴν ἀφήγησή του, ἡ παρουσία τῆς παράστασης τοῦ “τυράννου” Τούρκου, ὡς ἀδίστακτου κατακτητῆ ποὺ μετέρχεται κάθε εἶδους φρικτῶν βασανιστηρίων προκειμένου νὰ κάμψει τὴ χριστιανικὴ πίστι καὶ τὴ φιλοπατρία τῶν Ἑλλήνων. Μὲ λακωνικὸ καὶ ρεαλιστικὸ τρόπο ὁ Κολοκοτρώνης παρουσιάζει τὴν εἰκόνα τοῦ Ὁθωμανοῦ Τούρκου ὡς “στυγεροῦ δῆμιου”, χωρὶς ὥστόσο νὰ καθοδηγεῖ τοὺς ἐρευνητὲς / ἀναγνῶστες πρὸς μιὰ συγκεκριμένη κατεύθυνση, παρέχοντάς τους μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τὴ δυνατότητα νὰ διαμορφώσουν μιὰ ἀντικειμενικὴ ἐκτίμηση. Στὰ *Απομνημονεύματα* τοῦ Θεόδωρου Κολοκοτρώνη ἐντοπίζουμε πολλὲς εἰκόνες Τούρκων καὶ Ἑλλήνων ἀγωνιστῶν ποὺ μᾶς βοηθοῦν νὰ προσεγγίσουμε σὲ μεγάλο βαθμὸ τὸν ψυχικὸ κόσμο

* Τὸ κείμενο βασίζεται σὲ Εἰσήγησή μας ποὺ παρουσιάστηκε στὸ Διεθνὲς Ἐπιστημονικὸ Συνέδριο ποὺ διοργάνωσε στὴν Κομοτηνὴ (3-5 Νοεμβρίου 2023), στὴ μνήμῃ τῆς Μάρθας Πύλια, τὸ Τμῆμα Γλώσσας, Φιλολογίας καὶ Πολιτισμοῦ Πανεπιστημίου Χωρῶν τοῦ Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης, μὲ θέμα: “Ζητήματα Ἱστοριογραφίας καὶ Διδακτικῆς τῆς Ἱστορίας”.

** Aristoteles Universität Thessaloniki. <https://orcid.org/0000-0002-1654-8287>

τους. Ακόμη, μέσω τῆς παράθεσης χαρακτηριστικῶν διαλόγων συντελεῖ στο νὰ ἐμπεδώσουμε τὴν ἔννοια “τῶν ἄλλων” ποὺ ἀποδίδει στοὺς Ὀθωμανοὺς Τούρκους καὶ νὰ ἀποδώσουμε μὲ ἱστορικὰ κριτήρια τὴν ἀντικειμενικὴ θεώρηση τῶν γεγονότων.

* * *

Ἡ εἰκόνα τοῦ “ἄλλου” στὰ χρόνια τῆς Ὀθωμανικῆς κυριαρχίας στὸν ἐλλαδικὸ χῶρο, ἔχει συνδεθεῖ στερεοτυπικὰ μὲ τὸν μουσουλμάνο στὸ θρήσκευμα Ὀθωμανὸ Τούρκο.¹ Ἀναμφίβολα ἐκεῖνες οἱ ἐλληνικὲς πρωτογενεῖς πηγές ποὺ προσφέρονται περισσότερο γιὰ νὰ σχηματίσουμε τὴν εἰκόνα τοῦ “διαφορετικοῦ”, τοῦ Ὀθωμανοῦ Τούρκου, εἶναι τὰ *Ἀπομνημονεύματα* τῶν ἀγωνιστῶν τοῦ Εἰκοσιένα.² Πρόκειται γιὰ κείμενα ποὺ ἀναφέρονται σὲ σημαντικὰ πολιτικὰ ἢ στρατιωτικὰ πρόσωπα καὶ γεγονότα.³ Κατὰ κύριο λόγο ἔχουν καταγραφεῖ ἀπὸ ἀνθρώπους ποὺ ὑπῆρξαν οἱ ἴδιοι αὐτόπτες καὶ αὐτήκοοι μάρτυρες τῶν συγκεκριμένων γεγονότων.⁴ Εἶναι πάντως ἀναγκαῖο νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι οἱ συγγραφεῖς τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* εἴτε εἶναι “πολιτικοὶ ἢ στρατιωτικοί, μορφωμένοι ἢ ἀμόρφωτοι ἀποτυπώνουν τὰ ἱστορικὰ γεγονότα κινούμενοι κατὰ περίπτωσιν εἴτε ἀπὸ ἐσωτερικὴ παρόρμηση εἴτε ἀπὸ παρότρυνση ἄλλων γιὰ νὰ ἀφηγηθοῦν ἀπλῶς τὰ γεγονότα ποὺ

¹ Ἀλκμήνης Κηρύκου, “Ἐμεῖς” καὶ “ἄλλοι”: Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων τῆς Πελοποννήσου κατὰ τὴν περίοδο 1750-1821 μὲ βάση ἐλληνικὲς πηγές (Ἰωάννινα, 2015), 28.

² Γιώργου Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι: ἡ παράσταση τοῦ Τούρκου στὰ Ἀπομνημονεύματα τῶν Ἑλλήνων ἀγωνιστῶν τοῦ Ἀγώνα τῆς Ἀνεξαρτησίας (18ος – πρῶτες δεκαετίες τοῦ 19ου αἰ.),” στὸ Πρακτικὰ Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Νεοελληνικῶν Σπουδῶν (Βερολίνο 2 – 4 Ὀκτ. 1998), τόμ. Β΄ (Ἀθήνα, 1999), 421-38 (421). Κηρύκου, “Ἐμεῖς” καὶ “ἄλλοι”, 31.

³ Κηρύκου, “Ἐμεῖς” καὶ “ἄλλοι”, 28.

⁴ Γεώργιου Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων στὰ ἀπομνημονεύματα τοῦ Κοζανίτη ἀγωνιστῆ Νικολάου Κασομούλη,” Ἀλιάκμονος Ροῦς [Ἐταιρεία Δυτικομακεδονικῶν Μελετῶν] 1 (2017): 111-128, ἰδίως 112.

έζησαν είτε για να προβάλλουν το δίκιο τους, είτε τέλος, για να παραδώσουν στις νεότερες γενιές μια αντικειμενική ιστορία”.⁵

Στην εργασία μας θα παραμείνουμε σε ένδεικτικά σημεία της πρόσληψης του «άλλου» και έν προκειμένω του Τούρκου, όπως αναφέρει ο αρχιστράτηγος και ήγετική μορφή της Έλληνικής Επανάστασης του 1821 Θεόδωρος Κολοκοτρώνης (1770-1843)⁶ στην αυτοβιογραφία του. Πρόκειται για κείμενο που ο ίδιος ο Κολοκοτρώνης υπαγόρευσε από μνήμης στον Γεώργιο Τερτσέτη⁷ το 1836 (Ζάκυνθος, 1800 - Αθήνα, 15 Απριλίου 1874) με τον τελευταίο να καταγράφει και να διασώζει στο βιβλίο του με τίτλο: *Διήγησις συμβάντων της ελληνικής φυλής από τα 1770 έως τα 1836*. Η διήγηση του Κολοκοτρώνη μάς παρέχει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε την ανασύνθεση των νοοτροπιών των δύο πλευρών και να έρθουμε σε έπαφή με τους πολιτισμικούς κώδικες της εποχής. Η αναπαράσταση του Όθωμανού Τούρκου δεν είναι απλά μια πολεμική αλλά συνάμα αποτελεί στοιχείο μιās κοσμοαντίληψης βαθιά ριζωμένης σε έμπειρίες αιώνων και σε συσσωρευμένες μνήμες της όθωμανικής κυριαρχίας.

Ο κεντρικός άξονας όλων των αναφορών στους Όθωμανούς Τούρκους “σε όλες τις λαϊκού τύπου πηγές της Τουρκοκρατίας συνοψίζεται στο αντιθετικό σχήμα ‘εμείς’ (οι “Έλληνες), και οι ‘άλλοι’ (οι

⁵ Νικολάου, “Εμείς, και οι ‘άλλοι,’” 421.

⁶ Ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης, με καταγωγή από το Λιμπούσι της Αρκαδίας, γεννήθηκε στο Ραμαβούνι της Παλαιάς Μεσσηνίας (3 Απριλίου 1770). Ήταν πρωτότοκος υιός του Κωνσταντή Κολοκοτρώνη και της Ζαμπίας ή Ζαμπέτας Κωτσάκη, έλαβε το όνομά του προς τιμήν του Θεόδωρου Όρλώφ και έφυγε από τη ζωή στην Αθήνα στις 4 Φεβρουαρίου 1843. Βλ. περισσότερα, Κ. Μπελέζου, “Η βίαιη αντιπαράθεση μεταξύ Κολοκοτρώνη και Παπαφλέσσα στη Ζάκυνθο (1817): Ιστορικό-έρμηνευτική προσέγγιση,” στο Πρακτικά Έπιστημονικού Συνεδρίου για τα 200 χρόνια από την έναρξη της Έλληνικής Επανάστασης: Ο έθνικός αγώνας του 1821, Αμαλιάδα, 17-19 Δεκεμβρίου 2021 (Αμαλιάδα, 2023), 43-100; Α. Γούδα, Βίοι παράλληλοι των επί της αναγέννησεως της Ελλάδος διαπρεψάντων ανδρών, τόμ. Ε΄: Συνεταιρισμός (Εν Αθήναις, 1872), 82.

⁷ Θεόδωρου Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων της Έλληνικής φυλής από τα 1770 έως το 1836 (υπαγόρευσε Θεόδωρος Κωνσταντίνου Κολοκοτρώνης), έπιμ. Γ. Τερτσέτης (Αθήνησιν: Τύποις Χ. Νικολαΐδου Φιλαδελφείως, 1851).

‘Οθωμανοί Τούρκοι)”.⁸ Παρά τη σχέση κατακτητή – κατακτημένου, οι δύο λαοί επικοινωνούσαν και συμβίωναν στα αστικά κέντρα και τα χωριά με μεικτό πληθυσμό. Η υποδεέστερη (νομικά) θέση των χριστιανών υπηκόων, με όλες τις αρνητικές συνέπειές της στην καθημερινή τους ζωή καθώς και η θρησκευτική έτερότητα,⁹ συνιστούν τους δύο καθοριστικούς παράγοντες βάσει των οποίων σχηματίζεται η εικόνα των ‘Οθωμανών Τούρκων ως “άλλότριων” – ξέθρων.¹⁰ Βέβαια, αυτές οι διαφορές δεν απέκλειαν την επικοινωνία αλλά και την ειρηνική συνύπαρξη των δύο λαών που σε πολλές περιπτώσεις αντιμετώπιζαν παρόμοια ή κοινά προβλήματα, ώστε η εικόνα του ενός απέναντι στον άλλο να αλλάζει και να βελτιώνεται.¹¹

Στα Απομνημονεύματα του Κολοκοτρώνη οι αναφορές στους Τούρκους είναι άναμφίβολα πολλές. Σε κάθε σελίδα τους, μάς παρέχουν τη δυνατότητα όχι μόνο να ανιχνεύσουμε την παράσταση του Τούρκου αλλά ταυτόχρονα να έντυφώσουμε στη διαδικασία σχηματισμού της, με άλλα λόγια να “άντιληφθοῦμε” τὸν ἄλλο. Η πρόσληψη του “άλλου” καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από τον χρόνο συγγραφής των Απομνημονευμάτων.¹² Κατά τη διάρκεια του σκληρού πολέμου για την Άνεξαρτησία και τα άμέσως επόμενα χρόνια που ακολούθησαν εκδηλώθηκαν εύλογα, έντονότερα και αρνητικά συναισθήματα για τὸν κατακτητή. Η εικόνα του άλλου εξαρτάται και από την κοινωνική προέλευση των *Απομνημονευμάτων* και τὸν ρόλο που διαδραμάτισαν πρὶν και μετὰ τὸν Ἀγῶνα τῆς Ἀνεξαρτησίας.¹³ Πρόκειται για ἕνα κείμε-

⁸ Σπύρου Ασδραχά, *Ιστορικά ἀπεικασματα* (Ἀθήνα, 1995), 73. Γιώργου Νικολάου, *Μελέτες ἱστορίας τοῦ Πελοποννησιακοῦ χώρου. Ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 17ου αἰῶνα ὡς τὴ δημιουργία τοῦ νεοελληνικοῦ κράτους* (Ἀθήνα, 2009), 299.

⁹ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 422-23.

¹⁰ Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων”, 115.

¹¹ Νικολάου, *Μελέτες ἱστορίας*, 299. Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 423.

¹² Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 424.

¹³ Νικολάου, *Μελέτες ἱστορίας*, 301.

νο πυκνὸ ποὺ περιλαμβάνει ἰδεολογικές, οἰκονομικές καὶ κοινωνικές πληροφορίες καὶ βεβαίως, ὀφείλει τὴν ἐλαφρὰ καθαρεύουσά του στὴν παρεμβολὴ τοῦ Τερτσέτη.¹⁴ Διαθέτει μία αὐθόρμητη, φυσικὴ ἀφήγηση, ἀλλὰ ὄχι ἐλεύθερη ἀπὸ συναισθηματισμοὺς γραφῆ, ἐμπειρίχουσα μάλιστα σὲ κάποια σημεῖα καὶ μιὰ λεπτὴ εἰρωνεία.¹⁵ Ἀντίθετα μὲ ὅ,τι συνέβη γιὰ παράδειγμα μὲ τὸν Μακρυγιάννη, ὅπου λεγόμενα καὶ γραφόμενα συμπίπτουν, καὶ γοητεύουν, στὴν περίπτωση τοῦ Κολοκοτρώνη, μὲ τὴ μεσολάβηση πάντοτε τοῦ Τερτσέτη, “ὑποχωρεῖ κάπως ἡ προφορικότητα, χωρὶς βεβαίως νὰ ἡτᾶται, γιὰ νὰ ἐνισχυθεῖ ἡ τυπωμένη καλλιέργεια. Ἡ οὐσία τῆς ἀφήγησης μένει ἄθικτη –καὶ ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα γιὰ τοὺς ἀναγνώστες τῶν πρώτων μετεπαναστατικῶν δεκαετιῶν διατηρῶντας πάντοτε τὴ διαχρονικότητά της σὲ ὅλες τὶς γενιές τῶν Ἑλλήνων”.¹⁶ Βρίσκεται, ὡστόσο, σὲ ἀπόλυτη συνάφεια καὶ μὲ τὸ μήνυμα ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Κολοκοτρώνης μᾶς μεταδίδει: “Δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἐπανάστασίς μας ὅπου ἐσχέτισε ὅλους τοὺς Ἕλληνας”.¹⁷

Ἡ διήγηση τοῦ Κολοκοτρώνη μᾶς παρέχει τὴ δυνατότητα νὰ προσεγγίσουμε τὴν εἰκόνα τοῦ Τούρκου “μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία καὶ τὴ διεισδυτικὴ ματιὰ ἐνὸς παλιοῦ κλέφτη καὶ πρωταγωνιστῆ τοῦ Ἀγώνα τῆς Ἀνεξαρτησίας καὶ τὴ γεμάτη ἀγῶνες κατὰ τῶν Τούρκων οἰκογενειακὴ παράδοση ποὺ γνωρίζει καλά”.¹⁸ Ἐπομένως, ὁ Ὁθωμανὸς Τοῦρκος παρουσιάζεται ὡς “ὁ προαιώνιος ἐχθρὸς τοῦ Γένους”.¹⁹ μὲ τὸν ὁποῖο κάθε δυνατότητα εἰρηνικῆς συμβίωσης ὑπῆρξε ἀκατόρθωτη. Οἱ Τοῦρκοι λαμβάνουν συχνὰ τὸν χαρακτηρισμὸ “τύραννοι” καὶ “βάρβαροι”, ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ τοὺς συνοδεύει σὲ κάθε ἔκφανση

¹⁴ Παντελὴ Μπουκάλα, “Ὁ Κολοκοτρώνης, ὁ Τερτσέτης καὶ ἡ ‘Διήγησις συμβάντων,’” Καθημερινή Μάρτιος 21, 2021, <https://www.kathimerini.gr/opinion/561302329/o-kolokotronis-o-tertsetis-kai-i-diigisis-symvanton/>

¹⁵ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 785.

¹⁶ Μπουκάλα, “Ὁ Κολοκοτρώνης.”

¹⁷ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 48-49.

¹⁸ Κηρύκου, “Ἐμεῖς” καὶ “ἄλλοι”, 31.

¹⁹ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 432.

τῆς πολεμικῆς δράσης τους.²⁰ Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Φωτάκος ἀναφερόμενος στοὺς Τούρκους τοὺς παρομοιάζει μὲ “κτῆνη καὶ ἀνδράποδα”.²¹ Ἀλλωστε ἡ ἐξουσία τους, στηριζόταν στὴ βία, τὴν καταπίεση καὶ καταστρατήγηση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων ἀφοῦ “οὔτε ὁ Σουλτάνος ἠθέλησε ποτὲ νὰ θεωρήσει τὸν ἑλληνικὸν λαὸν ὡς λαόν, ἀλλὰ ὡς σκλάβο”.²² Τὸ τουρκικὸ ἔθνος χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Φωτάκο ποὺ αὐτονόητα ἐκφράζει εὐρύτερες πεποιθήσεις²³ ὡς “τὸ πλέον βάρβαρον ἔθνος”.²⁴

Ἡ τουρκικὴ διοίκηση ὑπῆρξε τυραννικὴ καὶ ἀφόρητη γιὰ τοὺς ραγιαδες “ἀπὸ τὰ βαρύτατα δοσίματα τῶν Τούρκων ποὺ τοὺς ὑποχρέωναν καὶ ἔπαιρναν τὸν τόπον τους καὶ τοὺς ἀφηναν σκλάβους”,²⁵ μὲ ἀποτέλεσμα κάποιοι ἀπὸ ἐκείνους νὰ ἀσπαστοῦν τὸ Ἰσλάμ. Ἡ εἰκόνα τοῦ Τούρκου ὡς “τυράννου” διατρέχει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μέχρι τὸ τέλος τὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Κολοκοτρώνη,²⁶ ὅπως ἐξάλλου καὶ ἡ παράσταση τοῦ κατακτητῆ, “ὁ ὁποῖος σκοτώνει καὶ βασανίζει σαδιστικὰ τὰ θύματά του”,²⁷ Μάλιστα ὁ ἴδιος ἀναφέρει χαρακτηριστικά: “ἡμεῖς ἐσηκώσαμε τὰ ἄρματα διὰ τοὺς Τούρκους καὶ ἔτζι ἀκουσθήκαμεν εἰς τὴν Εὐρώπη, ὅτι σηκωθήκαμεν οἱ Ἕλληνες διὰ τοὺς τυράννους καὶ στέκεται ὅλη ἡ Εὐρώπη νὰ ἰδεῖ τί πρᾶγμα εἶναι τοῦτο”.²⁸ Οἱ Τούρκοι ἀναφέρονται ὡς μιὰ συνεχῆς ἀπειλή, ὡς ἓνας μόνιμος “ἐχθρὸς” ποὺ βρίσκεται σὲ μιὰ διαρκῆ ἀντιπαλότητα μὲ τὸ ἑλληνικὸ ἔθνος ἀπὸ τὴν Ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐξῆς. Εἶναι αὐτοὶ ποὺ ὑπέβαλαν τοὺς Ἕλληνες σὲ πολὺχρονη δουλεία καὶ στερήσεις χρόνων, μέχρι

²⁰ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 423.

²¹ Φώτιου Χρυσανθακόπουλου ἢ Φωτάκου, *Ἀπομνημονεύματα περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως* (1821-1828), τόμ. Α΄ (Ἀθήνησι, 1858), 15.

²² Κολοκοτρώνη, *Διήγησις συμβάντων*, 240.

²³ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 434.

²⁴ Χρυσανθακόπουλου ἢ Φωτάκου, *Ἀπομνημονεύματα*, 17.

²⁵ Κολοκοτρώνη, *Διήγησις συμβάντων*, 263.

²⁶ Κολοκοτρώνη, *Διήγησις συμβάντων*, 128.

²⁷ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 432.

²⁸ Κολοκοτρώνη, *Διήγησις συμβάντων*, 717.

τῇ στιγμῇ ποὺ τὸ ἑλληνικὸ ἔθνος κατάφερε μὲ ἀγῶνες νὰ κατακτήσει τὴν ἐλευθερίαν του καὶ νὰ ἀκολουθήσει τὴν πορεία τῶν πολιτισμένων εὐρωπαϊκῶν κρατῶν.²⁹

Οἱ σκηνές ποὺ μᾶς ἀφηγεῖται ὁ Κολοκοτρῶνης μὲ ρεαλιστικὸ ὕφος ἀπὸ τὸ φρικτὸ μαρτύριο τοῦ πατέρα του, μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ καταλάβουμε ἀμέσως τὴν παράσταση τοῦ Τούρκου ὡς “στυγεροῦ δήμιου”.³⁰ “Εἰς τὴν Ἀνδροῦσαν ἐσκοτόθη ὁ γέρο Γιάννης Κολοκοτρῶνης, τοῦ ἔκοψαν χερί καὶ πόδια, τὸν κατράμισαν”.³¹

Σὲ ἄλλο σημεῖο παρουσιάζει τὴν καταδίωξη τῶν κλεφτῶν τῆς Πελοποννήσου (1806) ὡς ἐξῆς: “Ὁ Κεχαγιᾶς ἄρχισε νὰ παλουκῶνῃ τοὺς Χριστιανοὺς (γιατάκηδες) διὰ νὰ δώσῃ φόβον εἰς τὸν κόσμον”.³² Καθίσταται δικαιολογημένη, ἐπομένως, ἡ συμβολικὴ ἐνέργεια τοῦ Κολοκοτρῶνη νὰ πατήσῃ πάνω σὲ πτώματα Τούρκων μὲ τὸ ἄλογό του μπαίνοντας στὴν Τριπολιτσὰ ποὺ μόλις εἶχε ἄλωθεῖ. Ὁ ἴδιος λέγει χαρακτηριστικά: “Ὅταν ἐμβῆκα εἰς τὴν Τριπολιτζᾶ, μὲ ἔδειξαν τὸν πλάτανον εἰς τὸ παζάρι, ὅπου ἐκρέμαγαν τοὺς Ἕλληνας. Ἀναστέναξα καὶ εἶπα: Ἄντε, πόσοι ἀπὸ τὸ σόγι μου καὶ ἀπὸ τὸ ἔθνος μου ἐκρεμάσθησαν ἐκεῖ, καὶ ἐδιετέξα καὶ τὸν ἔκοψαν. Ἐπαρηγορήθηκα καὶ διὰ τὸν σκοτομὸν τῶν Τούρκων”.³³ Οἱ “ἄλλοι”, οἱ “Τούρκοι” ἀκόμη καὶ ὁ ἄμαχος πληθυσμὸς τοὺς ἐξοντύνεται σύμφωνα μὲ τὸν Κολοκοτρῶνη δίκαια, γιατί οἱ ἴδιοι ὑπῆρξαν κατακτητὲς τυραννικοὶ καὶ ἀπάνθρωποι. Στους Τούρκους ἀποδίδεται ὁ ρόλος τοῦ “αἰώνιου” κατακτητῆ, ποὺ δὲν σταματᾷ ποτὲ νὰ ὑποβλέπει τὰ ἐδάφη τῆς γειτονικῆς χώρας του καὶ σὲ κάθε περίπτωση νὰ καταπιέζει τοὺς ὑποτελεῖς του.³⁴

²⁹ Στυλιανῆς Καλλέ, Τὰ ἐπίμαχα ἱστορικὰ θέματα στὰ ἑλληνικὰ καὶ τουρκικὰ ἐγχειρίδια ἱστορίας τῆς πρωτοβάθμιας ἐκπαίδευσης (1950-1974): Συγκριτικὴ μελέτη ἐθνικῶν στερεοτύπων στὴν ἱστορικὴ ἐκπαίδευση (Θεσσαλονίκη, 2019), 61.

³⁰ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 433.

³¹ Κολοκοτρῶνη, Διήγησις συμβάντων, 693.

³² Κολοκοτρῶνη, Διήγησις συμβάντων, 123.

³³ Κολοκοτρῶνη, Διήγησις συμβάντων, 15.

³⁴ Καλλέ, Τὰ ἐπίμαχα ἱστορικὰ θέματα, 61.

Στή διήγηση τοῦ Κολοκοτρώνη οἱ Τοῦρκοι περιγράφονται ὡς αἰμοδιψεῖς ψυχροὶ ἐκτελεστές, “ἐκείνην τὴν ἡμέρα ἐσκοτώσαν τὸν ἀδελφὸ μου καὶ ἔκαμαν χαρές”.³⁵ Σ’ ἄλλο σημεῖο ὁ ἴδιος λέει: “οἱ Τοῦρκοι ἔδωκαν διαταγὴ εἰς τοὺς Ψαραῖους, Παλουμπταῖους καὶ τὰ λοιπὰ χωριὰ ὅτι, ἂν σκοτώσετε τὸν Κολοκοτρώνη, νὰ εἶναι τὰ χωριά σας τόσους χρόνους ἀσύδοτα, καὶ ἂν δὲν τὸν σκοτώσετε, τότε γιὰ ἀντίποινα θὰ σκοτώσουμε ὅλους τοὺς δικούς σας Ἕλληνες ἀπὸ ἡλικίας 7 χρονῶν καὶ ἄνω”.³⁶ Παρουσιάζει τὴν ἀνθρωποκτόνο καὶ ἀνάληπτη στάση τους λέγοντας ὅτι “πήγαμεν εἰς τὸ μοναστήρι τῆς Καλτεζιάς, βροντοῦμε τὴν πόρτα καὶ μέσα ἦταν 200 Τοῦρκοι. Μᾶς ἐκατάλαβαν, μᾶς ἐπῆραν κυνηγώντας, καὶ ἐφθάσαμεν κατὰ τὴν Καλαμάτα, τὰ Γιάννιτζα, ὅπου ἕνας σύντροφός μο ὀνομαζόμενος Μακρυγιάννης, ἀπὸ τὴν πείναν τῶν τεσσάρων ἡμερῶν, ἀπόστασε καὶ δὲν ἤμποροῦσε πλέον νὰ περπατήσει. Εὐρήκαμεν παντοῦ Τούρκους καὶ δὲν εἴχαμε ποῦ νὰ σταθοῦμε, νὰ πάρουμε καὶ τρόφιμα”.³⁷

Οἱ Τοῦρκοι ἐμφανίζονται μὲ τὴ μορφή ἐκδικητῶν, ἐμπλεοὶ μίσους, ἐπιδιώκοντας ἀντίποινα: “Ἀφοῦ τὸ ἔμαθεν ὁ Πασᾶς, ὅτι ἐγὼ ζῶ ἀκόμη καὶ εἶμαι εἰς τὴν Μάνη ἔστειλε τὸν Παπάζογλου ἀπὸ τὸν Ἅγιο Πέτρο μὲ 50.000 γρόσια εἰς τὸν Μπέη τῆς Μάνης. Ἀφοῦ ἦλθε ὁ Παπάζογλου εἰς τὴν Μάνη ἔκραξε τὸν καπετὰν Κωνσταντῆ Δουράκη εἰς ταῖς Κυτριάς. Ἐκεῖ τοῦ εἶπε ὁ Μπέης: Σοῦ δίδω τόσες χιλιάδες διὰ νὰ δώσεις τὸν Κολοκοτρώνη. Ἔλαβα μιὰ σφικτὴ διαταγή, καὶ μοῦ λέγει, ὅτι ἂν δὲν πιάσω τὸν Κολοκοτρώνη θέλει γράψω εἰς τὸν καπετὰν Πασᾶ, νὰ σὲ ἐβγάλει ἀπὸ τὸ μπεϊλίκι. Ὁ Δουράκης σὰν εἶδε τὰ γρόσια, ἔστρεξε νὰ μὲ παραδώσει. Οἱ Μανιάτες λησμονοῦν ὅλα διὰ τὰ γρόσια”.³⁸ Στὴν περίπτωση αὕτῃ ὁ Κολοκοτρώνης ἀποτυπώνει στὴν εἰκόνα τοῦ “ἄλλου” Τούρκου τὴ μορφή τῆς δωροδοκίας καὶ τῆς ἐμμοικιότητος. Οἱ

³⁵ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 699.

³⁶ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 699.

³⁷ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 699.

³⁸ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 699.

Τοῦρκοι μετέρχονται, μὲ ἀδίστακτο τρόπο, ἀθέμιτα μέσα προκειμένου νὰ ἐπιτύχουν τὸν σκοπὸ τους “τοῦ ἡγουμένου τοῦ ὑποσχέθηκαν νὰ τὸν κάμουν Δεσπότη καὶ ἄλλα ταξίματα, διὰ νὰ μὲ παραδῶσει ζωντανόν. Ὁ Μπέης μὲ ἔγραψε ἓνα γράμμα καὶ μοῦ ἔλεγε ὅτι νὰ ἔλθεις νὰ μιλήσωμεν καὶ ἐγὼ θέλει γράψω εἰς τὸν Καπετὰν Πασᾶ, διὰ νὰ λάβεις τὸ προσκυνοχάρτι καὶ νὰ ἔλθεις μὲ τὸν συμπέθερόν σου τὸν Δουράκη, καὶ ὁ σκοπὸς του ἦτον νὰ μὲ πιάσει ζωντανόν. Ὅταν ἐπροσκάλεσαν τὸν ἡγούμενον καὶ τὸ παιδὶ τοῦ Δουράκη, ὑποπτεύθηκα ὅτι κάτι τεχνεύονται διὰ ἐμένα, καὶ δὲν ἤξερα τί ἔτρεχε”.³⁹

Ἐπιπλέον, οἱ ἴδιοι προχωροῦν μὲ μεγάλη εὐκολία στὴ βεβήλωση ἱερῶν ναῶν ὡς ἐξῆς: “αὐτὸ τὸ μοναστήρι ἦτον μεγάλο καὶ ἐχαλάσθη εἰς τὴν πρώτην Τουρκιά. Ὅταν ἀπέρασα, ἦτον μία μάνδρα χαλασμένη καὶ σκεπασμένη ἐκκλησιὰ μὲ κλάδους δένδρων”. “Ἐσυνηθίσαμεν νὰ καταφρονοῦμεν τοὺς Τούρκους, νὰ ὑποφέρομεν τὴν πείναν, τὴν δίψαν, τὴν κακοπάθειαν, τὴν λέραν καὶ καθεξῆς”.⁴⁰ Ἐπιβάλλουν τὶς ἀπατήσεις καὶ τὶς βουλές τους: “οἱ Ζακύνθιοι ἐπειδὴ εἶχαν ἀνάγκην ἀπὸ τροφὰς φερμένας ἀπὸ τὴν Πελοπόννησον, ἔκαμαν μίαν ἀναφορὰν εἰς τὴν Διοίκησιν, καὶ ἔλεγον ὅτι νὰ μὴ κτυπήσουν πλέον τὸν Μωριά, διότι οἱ Τοῦρκοι δὲν ἐδέχοντο τοὺς πηγαίνοντας ἐκεῖ διὰ ἐμπόριο”.⁴¹

Σὲ ἄλλη περίπτωση οἱ Ὀθωμανοὶ Τοῦρκοι μὲ ἐκδικητικὸ τρόπο κτυποῦν χωρὶς οἶκτο γυναικόπαιδα καὶ ἄμαχους: “ἐβγήκαν οἱ Τοῦρκοι στὰ τεῖχη, παιδιά, γυναῖκες ἔσκουζαν ὡς τὴν αὐγὴν ... καῖνε οἱ Τοῦρκοι τὰ χωριά”.⁴² Ὁ Κολοκοτρώνης περιγράφει χαρακτηριστικὰ τὴν ἀγριότητα τῶν Τούρκων: “τί διάφορον εἶχαν οἱ Τοῦρκοι ἀπὸ τὸν πετρώδη τόπον⁴³; ... ἡμεῖς ἐσηκώσαμε τὰ ἄρματα διὰ τοὺς Τούρκους καὶ ἔτζι ἀκουσθήκαμεν εἰς τὴν Εὐρώπη, ὅτι σηκωθήκαμεν οἱ Ἕλλη-

³⁹ Κολοκοτρώνης, Διήγησις συμβάντων, 700.

⁴⁰ Κολοκοτρώνης, Διήγησις συμβάντων, 701.

⁴¹ Κολοκοτρώνης, Διήγησις συμβάντων, 701.

⁴² Κολοκοτρώνης, Διήγησις συμβάντων, 754.

⁴³ Κολοκοτρώνης, Διήγησις συμβάντων, 772.

νες διὰ τοὺς τυράννους καὶ στέκεται ὅλη ἡ Εὐρώπη νὰ ἰδεῖ τί πράγμα εἶναι τοῦτο”.⁴⁴

Ἀθετούν, ἀκόμη κάθε εἶδους δοσοληψίες καθὼς “ἔκαναν συμφωνίες χωρὶς νὰ τίς ἐκτελοῦν”.⁴⁵ Δροῦν μὲ γνῶμονα τὸ οἰκονομικὸ συμφέρον ἀφοῦ παρουσιάζονται ὡς παραδόπιστοι καὶ πολλές φορές ὀλιγόψυχοι ἀπέναντι σὲ δύσκολες καταστάσεις. Δὲν εἶναι λίγες οἱ φορές ποὺ παραδίδονται οἰκειοθελῶς στὸν Κολοκοτρώνη στὴν προσπάθειά τους νὰ σώσουν τὴ ζωὴ τους: “Οἱ Τοῦρκοι τῆς Κορίνθου ἐζητοῦσαν νὰ ἔλθει ὁ Κολοκοτρώνης νὰ παραδοθοῦν. Ἐτῆς ἐπὶ καὶ ἔκανα συνθήκην, ν’ ἀφήσουν ὅλα τους τὰ πράγματα καὶ νὰ πάρουν τὰ ἄρματα τους καὶ νὰ τοὺς μπαρκάρω νὰ τοὺς στείλω εἰς τὴν Σαλονίκη. Ἐτσι ἐδέχθησαν”.⁴⁶ Στὴν πρώτη νίκη κατὰ τῶν Τούρκων –τὴ νίκη τῶν Καλαβρυτινῶν– ὁ Κολοκοτρώνης παρουσιάζει μιὰ διαφορετικὴ, πιὸ ἀνθρώπινη διάσταση τῶν Τούρκων: “οἱ Τοῦρκοι ἐσκοτώθηκαν ... Ἐπολεμοῦσαν μὲ καρδιά, διότι εἶχαν τὸ βίό τους καὶ ταῖς γυναῖκάς τους ... Ἡμεῖς τοὺς πολιορκήσαμεν”.⁴⁷ Οἱ τρομαγμένοι καὶ φοβισμένοι Τοῦρκοι “πλέον δὲν ἐβγήκαν ἀπὸ τὰ τεῖχη τῆς Τριπολιτζᾶς, ἦτον ἡ ὕστερή τους φορά· ἐπολεμοῦσαν ἀπὸ τὰ τεῖχη ἀπελπίσθησαν διὰ νὰ εὗρουν πλέον ζωοτροφίας”. Εἶναι ἔντονο τὸ αἶσθημα τοῦ φόβου ποὺ νιώθουν οἱ Τοῦρκοι ἔναντι τῆς γενναιότητος τῶν Ἑλλήνων: “Ἦλθαν οἱ Τοῦρκοι ἐπάνω μας, ἡμεῖς ἐφκιάσαμεν ταμπούρια, γιὰ νὰ τοὺς πολέμησομε. Οἱ Τοῦρκοι ἦταν ἐντόπιοι καὶ μᾶς ἔστειλαν νὰ φύγωμε, διότι μᾶς ἐφοβοῦντο ἀκόμη. Ἐφύγαμεν ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πῆγαμεν εἰς ἓνα βουνὸ νὰ λημεριάσωμεν”.⁴⁸ “Σκοπὸς τους εἶναι νὰ μὴν πάρω τὴν Πάτρα καὶ δυναμωθῶ. Ἄν μὲ ἄφηναν νὰ πάγω ἀμέσως, θὰ μοῦ ἔδιδαν ἀμέσως τὰ κλειδιά οἱ Τοῦρκοι ἀπὸ τὸν φόβον τους (Ἀνάθεμα νὰ ἔχουν)”.⁴⁹

⁴⁴ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 717.

⁴⁵ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 733.

⁴⁶ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 739.

⁴⁷ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 711.

⁴⁸ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 697.

⁴⁹ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 721.

Εἶναι σκόπιμο νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι στὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Κολοκοτρώνη ἡ εἰκόνα τοῦ “ἄλλου” προβάλλεται σὲ δύο ἐπίπεδα, τὸ εὐρύτερο καὶ τὸ προσωπικό. Στὸ πρῶτο ἐπίπεδο, ὁ Τοῦρκος χαρακτηρίζεται ὡς “ἐχθρὸς, κατακτητὴς, ἀλλόθρησκος καὶ ἀλλοεθνὴς”.⁵⁰ Ἀλλωστε, σὲ ἀρκετὰ κείμενα τῆς προεπαναστατικῆς καὶ ἐπαναστατικῆς περιόδου ἀναδεικνύεται ὡς στοιχεῖο ταυτότητας καὶ συνάμα ἐτερότητας ἢ θρησκεία.⁵¹ Στὸν γλωσσικὸ κώδικα τῆς ἐποχῆς Χριστιανὸς σημαίνει Ρωμιὸς – Ἕλληνας, ὅπως ἀκριβῶς Μουσουλμάνος σημαίνει Τοῦρκος.⁵² Παρὰ ταῦτα ἡ θρησκευτικὴ πίστη, ὡς κυρίαρχο στοιχεῖο τῆς ταυτότητας, ἄρα καὶ τῆς εἰκόνας τοῦ ἄλλου, δὲν ἐμποδίζει πάντοτε τὴν ἐπικοινωνία. Προφανῶς, στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ Κολοκοτρώνης θέλει νὰ τονίσει “τὴν ὑπέρβαση τοῦ θρησκευτικοῦ χάσματος, προκειμένου νὰ δώσει μιὰ θετικὴ παράσταση τοῦ Τούρκου ποὺ στὴν κοινὴ ἀντίληψη ἦταν σταθερὰ διώκτης τῶν Χριστιανῶν”,⁵³ κυρίως ὅχι ἐπειδὴ εἶναι ἀλλοεθνὴς καὶ ἀλλόθρησκος ἀλλὰ γιατί εἶναι ὁ κατακτητὴς, ποὺ στερεῖ τὴν ἐλευθερίαν τῶν Ἑλλήνων μὲ τυραννικὸ τρόπο. Ἐχθρὸς ποὺ ἐπιβάλλει δυσβάσταχτους φόρους. Ἐχθρὸς, “ποὺ μὲ τὶς σφαγὲς τοῦ ἄμαχου πληθυσμοῦ προσπαθεῖ νὰ καταπνίξει μὲ κάθε τρόπο τὶς ἐξεγέρσεις τῶν ὑπόδουλων Ἑλλήνων”.⁵⁴

Σὲ ἐπίπεδο διαπροσωπικῶν σχέσεων ποὺ ἀφορᾷ τὴν καθημερινότητα τῶν δύο λαῶν, ἡ εἰκόνα τοῦ Τούρκου δὲν εἶναι πάντοτε ἀρνητικὴ, καθὼς ἐμφερεῖται ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο στοιχεῖο καὶ πλεῖστα ἄλλα συναισθήματα. Ὁ Κολοκοτρώνης μὲ ἀμεροληψία καὶ ἀντικειμενικότητα, τονίζει τὶς πολεμικὲς ἀρετὲς τῶν Τούρκων στρατιωτῶν. Μπορεῖ νὰ μὴν ἀποτελοῦν πρότυπο ἱκανοῦ καὶ ἔμπειρου πολεμιστῆ, ἀλλὰ δια-

⁵⁰ Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων”, 116-117, 124.

⁵¹ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι”, 428. Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων”, 118.

⁵² Παντελὴ Λέκκα, Ἡ ἐθνικιστικὴ ἰδεολογία. Πέντε ὑποθέσεις ἐργασίας στὴν ἱστορικὴ κοινωνιολογία (Ἀθήνα, 1992), 159.

⁵³ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι”, σ. 428.

⁵⁴ Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων”, 124.

κρίνονται για τη γενναιότητα και την υπομονή τους. Ο ίδιος αναφέρει έμφαντικά, “δὲν δύναμαι νὰ ἀποσιωπήσω τὴν ἀνδρείαν τούτων τῶν Τούρκων”.⁵⁵ Ἐπισημαίνοντας ὅτι “ἡ ἐχθρότητα ποὺ ἐνιωθε ὁ ἕνας λαὸς γιὰ τὸν ἄλλο δὲν ἐμπόδιζε τὴ συμπόρευσίν τους καὶ σὲ πολλὲς περιπτώσεις τὴν ἀνάπτυξη φιλικῶν σχέσεων”.⁵⁶

Αὐτονόητα, ἡ Ἐπανάσταση τοῦ 1821 συνιστᾷ μιὰ σαφῆ διαχωριστικὴ γραμμὴ μεταξὺ τῶν δύο λαῶν, ἐνῶ ἀναγκάζει κάθε Ἕλληνα καὶ Τοῦρκο, νὰ ἐνταχθεῖ ἀπρόσωπα στὸ οἰκεῖο σύνολο καὶ νὰ ἀντιμετωπίζει τὸν “ἄλλο” τὸν διαφορετικὸ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο. Παρὰ ταῦτα, αὐτὴ ἡ στάση ἀνασκευάζεται συχνὰ στὸ πεδίο τῆς μάχης, ὅπου συχνὰ οἱ ἀνθρώπινες σχέσεις διατηροῦν κάποιο σύνδεσμο, σὲ ἀνθρώπινο ἐπίπεδο. Παρὰ τὴς ἐκατέρωθεν βιαιότητες (βαναυσότητα μάχης, ἐκτέλεση αἰχμαλῶτων, ἐκδικητικὴ μανία, κ.λπ.), ὑπάρχει σεβασμὸς τῆς πολεμικῆς ἀρετῆς καὶ ἀνδρείας τοῦ ἀντιπάλου. Τέλος, τὸ ἀπρόσωπο τοῦ πολέμου ἀμβλύνεται ἀπὸ τὴς συχνῆς συνομιλίας μεταξὺ ἀντίπαλων πολεμιστῶν, οἱ ὁποῖες προφανῶς ἀποτελοῦν προσπάθεια νὰ ἐξασθενίσουν τὸ ἠθικὸ τοῦ ἀντιπάλου μὲ ὑβριστικὰ ἢ περιπαικτικὰ σχόλια, ἀλλὰ κάποιες φορὲς ἐνισχύουν τὴν ἀνθρώπινη διαπροσωπικὴ ἐπαφὴ, ἐδῶ βέβαια ἀνεστραμμένη, καθὼς ἐνίστε περιέχει τὴν ἀλληλοεκτίμησιν.⁵⁷

Ἐπιπλέον, ὁ Κολοκοτρώνης στὰ *Ἀπομνημονεύματά* του προβάλλει ἀρνητικὰ τὴν εἰκόνα τοῦ “ἄλλου” ὡς συνόλου, λόγῳ τῆς υποδούλωσης ἀλλὰ καὶ τῆς τυραννικῆς διοίκησης—ἄρα τῆς ἐνέργειας τοῦ “ἄλλου” ὡς προσώπου—, σέβεται ὅμως τὴν καταγωγὴ, τὴν ταυτότητα καὶ τὴ θρησκεία τοῦ κατακτητῆ, τόσο σὲ συνολικὸ ὅσο καὶ σὲ προσωπικὸ ἐπίπεδο, χωρὶς ὡστόσο νὰ ἀποσιωπᾷ τὴς διαφοροποιήσεις τῆς εἰκόνας αὐτῆς.⁵⁸ Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ στὰ *Ἀπομνημονεύματά* του προβάλλε-

⁵⁵ Νικόλαου Κασομούλη, *Ἐνθυμήματα στρατιωτικὰ τῆς Ἐπαναστάσεως τῶν Ἑλλήνων 1821-1833*, τόμ. Β, ἐπιμ. Γ. Βλαχογιάννης (Ἀθήνα, 1942), 116.

⁵⁶ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 427. Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων,” 117.

⁵⁷ Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων,” 124-125.

⁵⁸ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 424.

ται και ἡ βιαιότητα τοῦ πολέμου, ὁ ὁποῖος ἀποδομεῖ τὴς ἀνθρώπινες σχέσεις –ἔστω καὶ ἂν αὐτὲς εἶναι σχέσεις κατακτητῆ – κατακτημένου.⁵⁹ Στὴν περίπτωση βεβαίως, τῆς διεκδίκησης ἐθνικῆς ἀνεξαρτησίας τῶν Ἑλλήνων σημαντικὸς παράγοντας ὑπῆρξε ἡ διατήρηση τῆς θρησκευτικῆς καὶ πνευματικῆς ἐλευθερίας ὅπως αὐτὴ ἀποτυπώθηκε στοὺς λόγους τοῦ Κολοκοτρώνη: “Μία φορὰ ἐβαπτισθήκαμεν μὲ τὸ λάδι, βαπτιζόμεθα καὶ μίαν μὲ τὸ αἷμα καὶ ἄλλη μίαν διὰ τὴν ἐλευθερίαν τῆς πατρίδος μας”.⁶⁰ Θὰ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε, ὅτι ὁ Κολοκοτρώνης περιγράφει τὰ διάφορα γεγονότα –ὅσα βίωσε ὡς αὐτόπτης μάρτυρας ἢ ὅσα πληροφορήθηκε ἀπὸ ἄλλους– μὲ τρόπο ὅσο γίνεται πιὸ ἀντικειμενικὸ καὶ ἀμερόληπτο, ἐνῶ προσπαθεῖ νὰ μείνει ἀνεπηρέαστος ἀπὸ τὴν ἔχθρα ποὺ χωρίζε τοὺς δύο λαοὺς (“Ἕλληνες καὶ Ὀθωμανοὺς Τούρκους) προκειμένου νὰ εἶναι σὲ θέση δώσει τὴν πραγματικὴ εἰκόνα τοῦ Ὀθωμανοῦ Τούρκου.⁶¹ Σὲ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι συμβαίνει μὲ ἄλλους συγγραφεῖς ἀπομνημονευμάτων τοῦ Εἰκοσιένα, ἀποφεύγει νὰ ἐκφραστεῖ ὑποτιμητικὰ γιὰ τοὺς Τούρκους, σεβόμενος τὸ “Ἔθνος καὶ τὴν πίστη τους καὶ ἐκτιμώντας τὴν πολεμικὴ ἱκανότητά τους. Τὸ ἀντιθετικὸ σχῆμα ποὺ προβάλλεται ὡς πρὸς τὴν ταυτότητα καὶ ἑτερότητα εἶναι Μουσουλμάνος κατακτητῆς καὶ Χριστιανὸς ὑπόδουλος. Παρὰ ταῦτα, “σὲ προσωπικὸ ἐπίπεδο στὴν καθημερινότητα, ἡ εἰκόνα τοῦ Τούρκου δὲν εἶναι πάντοτε ἀπαξιοτικὴ καὶ ἀρνητικὴ”.⁶² Ἡ ἀναπαράσταση τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων ὡς “ἄλλων” στὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Κολοκοτρώνη δὲν εἶναι ἓνα ἀπλὸ ἀφηγηματικὸ μοτίβο· ἀποτελεῖ ἰδεολογικὸ μηχανισμό θεμελιώδη γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς ἐλληνικῆς ἐθνικῆς ταυτότητας. Ἡ ἑτερότητα ἐμφανίζεται σὲ πολλαπλὰ ἐπίπεδα –θρησκευτικὸ, ἠθικὸ, πολιτικὸ, στρατιωτικὸ– καὶ συμβάλλει στὴν ἐνί-

⁵⁹ Ἀλευρά, “Ἡ εἰκόνα τῶν Ὀθωμανῶν Τούρκων”, 125.

⁶⁰ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 696.

⁶¹ Νικολάου, “Ἐμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι”, 428.

⁶² Κηρύκου, “Ἐμεῖς” καὶ “ἄλλοι”, 13.

σχυση του αναγεννώμενου Έθνους. Ωστόσο, αρκετά συχνά ο Κολοκοτρώνης εισάγει και πιο σύνθετες αναφορές καθώς αναγνωρίζει ότι υπήρχαν “καλοσυνάτοι” ή “άνθρωπινοι” Τούρκοι, παρουσιάζοντας λίγες περιπτώσεις όπου τοπικοί αγάδες προστάτευσαν πληθυσμούς.⁶³ Αυτό δείχνει πως η κατασκευή του “άλλου” δεν είναι καθολική και μονοσήμαντη, αλλά δομείται μεταξύ προσωπικής μνήμης και συλλογικής αφήγησης.⁶⁴

Ο πόλεμος καθίσταται αναπόφευκτος, καθώς ο αγώνας για αυτοδιάθεση και ελευθερία των λαών και προσώπων είναι ιερός. Μπορεί σε καθημερινό επίπεδο να αμβλύνεται ή αντίθεση κατακτητή – κατακτημένου, αλλά οι διαπροσωπικές σχέσεις τότε μόνο μπορούν να έχουν υγιές υπόβαθρο, όταν κινούνται σε καθεστώς ελευθερίας και αλληλοσεβασμού των ατομικών και έθνικων δικαιωμάτων. Η ελευθερία είναι ἄρρηκτα συνδεδεμένη με τη δυναμική ενέργεια της θρησκευτικής πνευματικότητας και του πατριωτισμού.⁶⁵

Τέλος, καθίσταται σαφές ότι δεν θα πρέπει να παραθεωρείται το γεγονός ότι η ελευθερία ενός λαού υπόκειται στην υποχρέωση της αποδοχής της ελευθερίας του άλλου. Πρόκειται για την κατάφαση της ετερότητας και αναγνώρισης των άλλων εθνοτήτων κάτι που ἄλλωστε, αποτέλεσε διαχρονικά σαφή διακήρυξη του Έλληνισμού!

⁶³ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 56.

⁶⁴ Νικολάου, “Εμεῖς, καὶ οἱ ἄλλοι,” 422.

⁶⁵ Κολοκοτρώνη, Διήγησις συμβάντων, 696.

THE OTTOMAN TURKS AS “THE OTHER” IN THE AUTOBIOGRAPHY OF THEODOROS KOLOKOTRONIS

Athina Kontali*

Abstract

Through both the *Memoirs* of Theodoros Kolokotronis and the *Narration of the events of the Greek Nation from 1770 to 1836. Dictated by Theodoros Konstantinou Kolokotronis* (Athens: Ch. Nikolaïdou Philadelphos, 1846), we are given the opportunity to approach the image of the “other”, namely the Ottoman Turk, through the experiential narration and personal testimony of one of the leading chieftains of the Greek Revolution. Throughout his narrative, the “tyrant” Turk is frequently depicted as a ruthless conqueror who employs every form of horrific torture in an effort to break the Christian faith and patriotism of the Greeks. In a concise and direct manner, Kolokotronis presents the Ottoman Turk as a “grim executioner”, without, however, steering the researcher or reader toward a predetermined interpretative path; this allows for a more objective assessment. In the *Memoirs*, numerous portrayals of both Turks and Greek fighters enable us to approach, to a significant degree, their inner world. Above all, through the inclusion of characteristic dialogues, the text helps us grasp the notion of “the others” ascribed to the Ottoman Turks and to form, according to historical criteria, an informed and objective understanding of the events.

Keywords: *Memoirs, Kolokotronis, chieftain, fighters, Ottoman Turks, oppressor, “the others”.*

* Aristoteles Universität Thessaloniki. <https://orcid.org/0000-0002-1654-8287>

GENERATION Z: TEENAGERS IN THE VORTEX OF FLUIDITY. CONSTRUCTING IDENTITY IN LATE MODERNITY

George Kounnousii*

Generation Z has been born and raised entirely in the 21st century,¹ that is, in the modern society of late modernity.² This generation has experienced economic and health crises, political instability and the breakdown of peace all over the world. Generation Z has therefore felt insecurity and fear throughout their life. At the same time, they have been brought up, in the context of globalization, with all the means of digital technology and it seems unimaginable for this generation to live without a smartphone or internet connection!³

* Theological School Church of Cyprus. <https://orcid.org/0009-0002-5500-6744>

¹ This is the official name of the generation of those who will be between twelve and twenty-four years old in 2024. The next one is called generation A, while the previous one is the generation of Millennials. Despoina Dimas, “Η μάχη τῶν γενεῶν: Ἀπὸ τὴν ‘χαμένη γενιά’ στὴν ‘γενιά Ἄλφα’,” Τὸ βῆμα, January 13, 2024, <https://www.ot.gr/2024/01/13/plus/executive/i-maxi-ton-geneon-apo-tin-xameni-genia-stin-genia-alfa>.

² The term belongs to A. Giddens. Z. Bauman has introduced the term liquid modernity, Ul. Beck the term second modernity, N. Mouzelis the term globalized modernity and recently Th. Tassis the term figurative modernity. All terms in modern social theory have a common content, since modernity is seen as a continuous evolving process of the modern. Christos Tsironis, *Θρησκεία καὶ Κοινωνία στὴ δευτέρη νεωτερικότητα*. Λόγοι, διάλογοι & ἀντίλογοι στὸ ἔργο τοῦ Ul. Beck (Thessaloniki: Barbounaki, 2018), 40-1; Nicos Mouzelis, *Νεωτερικότητα καὶ Θρησκευτικότητα*. Ἐκκοσμίκευση – Φονταμενταλισμὸς – Ἠθική, ed. V. Liotzis, greek trans. T. Plyta (Athens: Polis, 2014), 77; Theophany Tassi, *Πολιτικές τοῦ βίου II: Ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ στὴν εἰκονιστικὴ κοινωνία* (Athens: Armos, 2017), 45-6.

³ “They ‘breathe’ from their mobile phones, ‘juggle’ payment applications and consider unnecessary terms, e.g. the ‘online shopping’... After all, Generation Z has practically been raised with a smartphone in hand and in ... eyes.” Chryso Antoniadou, “Οἱ Millennials ἀλλάζουν τὸ τραπεζικὸ ‘παιγνίδι’,” Brief, November 25, 2023, <https://www.brief.com.cy/oikonomia/kypros/oi-millennials-allazoyn-trapeziko-paignidi>

All these living conditions, which share lack of socialization, have been a subversive process in the life of today's teenagers. In contrast to traditional society, where man and especially young individuals were supported by a safe social environment to build their identity through codes and values determined by community culture and social structure, in modern society young people are left alone to make their choices freely.⁴ However, when there is no stable framework and security in everyday life, people are trapped in the vortex of fluidity with negative consequences, both for themselves and for their society.⁵ Everything is connected with the rest of the problems the youth are deeply affected by (drugs, addiction to the internet and electronic games, smoking, alcohol, etc.), acknowledging the long absence of generation Z, due to the global health crisis, composed by society and schools⁶ alike.

Furthermore, the possibility of multiple lifestyle choices contributes to the formation of the identity of young people the modern society, that is, the participation without terms and conditions in the consumer culture. In this way, material goods disorient young people from the special nature of values and responsibility for fellow human beings, since everything is considered expendable. Thus, people's sociability is shuttered and social cohesion is negatively affected along with the simultaneous increase of individualism.⁷ Job

⁴ For more details see Anthony Giddens, *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*, greek transl. G. Mertika – ed. G. Lykiardopoulos (Athens: Kritiki, 2001).

⁵ Zygmunt Bauman and Thomas Leoncini, *Born liquid, transformations of the third millennium*, greek transl. S. Triantafyllou (Athens: Pataki, 2019), 24-5.

⁶ Alexandra Skaraki, "Η γενιά Z ξεπέρασε τους γονείς της σε προκαταλήψεις," *Καθημερινή*, November 29, 2023, <https://www.kathimerini.gr/visual/infographics/562755535/i-genia-z-xeperase-toys-goneis-tis-se-prokatalipseis/>; Dina Karatzidou, "Παραβατικότητα ανηλίκων: Όμη βία, έτσι για τη φάση," *Lifo*, December 17, 2023, <https://www.lifo.gr/stiles/optiki-gonia/parabatikotita-anilikon-omi-bia-etsi-gia-ti-fasi>.

⁷ Christos Tsironis, "Η αντίνομία της οικειότητας: Έπικοινωνία και άποξένωση στο διαδίκτυο," in *Άνθρωπος και Κοινωνία. Συμβολή στο διάλογο Θεολογίας και Κοινωνικής Θεωρίας*, ed. Christos Tsironis (Thessaloniki: Vaniias, 2013), 266.

uncertainty, the cost of living and rising inflation are now among the main concerns of Generation Z, as most young people are unable to plan their future.⁸ As early as adolescence, many are forced to work part-time jobs –even full-time jobs during summer holidays– to contribute to family income or to fulfill their personal desires. Their failure to integrate into the consumer culture either leads them to a second job on the internet, such as selling products and/or services,⁹ or to become influencers on social media, otherwise there is a risk of feeling unhappy.¹⁰

At the same time, the wide individualization and the possibility of choice that the modern man now has to define his personal life, had as a consequence the rupture of relations with his fellow human beings and with religion.¹¹ Furthermore, individualism in the modern world has been enhanced through self-projection, mainly by social media, of a false or distorted image of an idealized self.¹² Let's not neglect the fact that today's young people belong to a generation that is on the internet on a daily basis. They don't just use it, but live in it, like being in a parallel universe, a fact that needs to be taken into serious consideration nowadays.¹³ Specifically many online platforms are used by young people to do deeds which they may not realize the

⁸ Bauman speaks of a permanent and unbroken regime of uncertainty under which modern man experiences the perspective of the future. Zygmunt Bauman, 'Η μετανεωτερικότητα και τὰ δεινὰ της, greek trans. G.-I. Babasakis – ed. Ger. Lykiardopoulos (Athens: Psychogios, 2002), 52. Elsewhere he refers to the feeling of constant and fearful uncertainty in a Liquid Modernity. By the same, Πευστός φόβος, greek transl. G. Karabelas (Athens: Polytropon, 2007), 173-213.

⁹ Roula Salourou, "Τί ζητούν ἡ γενιά Z καὶ οἱ millennials ἀπὸ τὴν ἐργασία τους," Καθημερινή, May 19, 2023, <https://www.kathimerini.gr/economy/562428028/ti-zitoun-i-genia-z-kai-oi-millennials-apo-tin-ergasia-toys/>

¹⁰ George Kounnousii, "Ἀπὸ τὸ μπορῶ στὸ θέλω. Σκιαγραφώντας τὴ σύγχρονη κυπριακὴ κοινωνία," Ἐνατενίσσεις 22 (January-June 2014), 61-7.

¹¹ Mouzelis, Νεωτερικότητα καὶ Ὁρσκειυτικότητα, 64.

¹² Tassi, Πολιτικές τοῦ βίου II: Ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ στὴν εἰκονιστικὴ κοινωνία, 306-310.

¹³ Bauman and Leoncini, Born liquid, transformations of the third millennium, 86-90.

extent of their severity, such as to harm themselves or their fellow human beings.¹⁴

Today's teenagers cannot find balance nor moderation because they are immature. They do not acquire this possibility, because they do not hold the key that will unlock the problem.¹⁵ They fail because they lack essential safety nets –necessary skills, principles and values – to distinguish right from wrong.¹⁶ Nevertheless, according to the research findings of the National Center for Social Research of Greece in the years 2022 and 2023, the young individuals of generation Z, are considered “a healthy generation with reasonable concerns and anxiety, without anger or a tendency to resign. They are seeking for changes in the institutional framework and vital space-time, so that they can take a breath”.¹⁷ The multiple choices and various occupations took away valuable free time to utilize their talents and deprived them of a good quality of life. They therefore need moments of pause from the intense and frenetic rhythms of everyday life. They are all running around but getting nowhere.¹⁸ For this reason they look for vents: they

¹⁴ “The 14-year-olds are the ones who are brainwashed by the trap. They thrive on illegality and the big money that comes from robberies and drugs. They are totally affected by it. Their whole life is TikTok. They upload videos of knives and money, they do what trappers do. We have 13-year-old girls who now behave like 25-year-olds: they are already sexually active, taking drugs, walking around with knives.” Dina Karatzou, “Παραβατικότητα ανηλίκων: Όμη βία, έτσι για τη φάση.”; John Pantazopoulou, “Τὰ μηνύματα μίσους στο TikTok και ἡ βία ὡς μέσο ἔκφρασης,” Lifo, September 10, 2023, <https://www.lifo.gr/stiles/optiki-gonia/taminymata-misoyis-sto-tiktok-kai-i-bia-os-meso-ekfrasis>.

¹⁵ “Ἡ ἀντινομία τῆς οἰκειότητος: Ἐπικοινωνία καὶ ἀποξένωση στὸ διαδίκτυο,” 262-270.

¹⁶ Theophany Tassi, Ψηφιακὸς ἀνθρωπισμὸς. Εἰκονιστικὸ ὑποκείμενο καὶ τεχνητὴ νοημοσύνη (Athens: Armos, 2019), 32-9.

¹⁷ Johanna Fotiadis, “„Διαβάζοντας, τὸ μυαλὸ τῆς γενιᾶς Z: Οἱ μαθητὲς προτιμοῦν τὴ συζήτηση, ὅχι τὴν κατάληψη,” Καθημερινή, December 1, 2023, <https://www.kathimerini.gr/society/562758556/diavazontas-to-myallo-tis-genias-z-oi-mathites-protimoyin-ti-syzitisi-ochi-tin-katalipsi/>

¹⁸ Characteristic of this way of life in modern society is the song by the band Loco-

choose the appropriate direction based on upbringing, opportunities, circumstances and values acquired from childhood. It is for these reasons that human institutions, such as society, school and the Church, must, more than ever before, stand by young people and their parents, to help and support them. When institutions cooperate, a “total social phenomenon” as defined by the science of Sociology, is accomplished and contributes to the progress and well-being of human society.¹⁹

It is, therefore, particularly difficult for a generation Z teenager to build his identity today within the complex landscape of late modernity. In the modern world, there is a strong absence of a stable framework, i.e. a place – a community – where the young person will feel safe to grow up psycho-emotionally and build their identity. This environment will help to strengthen the character of the modern teenager, it will lead him to maturity and to achieve balance in his daily life.²⁰ The values of their life will be acquired with effort and sacrifice, in contrast to the consumer culture that advocates the ease of acquiring, consuming and discarding the material lifestyle with the ultimate goal of entrenching resignation and disappointment.²¹

A stable social environment and the involvement of young people as free and rational individuals, contributes to the creation of healthy

mondo, “Δέν προλαβαίνω,” in Schoolwave (2014), lyrics-music: Markos Koumaris: “Δέν προλαβαίνω ποτέ δέν προλαβαίνω / Ὁ χρόνος τρέχει καὶ ἐγὼ ξωπίσω μένω / Δέν προλαβαίνω ποτέ δέν προλαβαίνω / Πές μου τὸν λόγο ποῦ ἐδῶ ἀκόμα μένω”.

¹⁹ The term belongs to the French sociologist Marcel Mauss, see Niki Papageorgiou, *Μεταμορφώσεις τοῦ ἱεροῦ. Κοινωνιολογία καὶ Θρησκεία στὸ ἔργο τοῦ Marcel Mauss* (Thessaloniki: Pournara, 2005), 72-84.

²⁰ Anthony Giddens, “Living in a Post-Traditional Society,” in *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, ed. U. Beck, A. Giddens, S. Lash (Cambridge: Polity Press, 1994), 57-109.

²¹ Zygmunt Bauman, *Παράπλευρες ἀπώλειες. Κοινωνικὲς ἀνισότητες στὴν ἐποχὴ τῆς παγκοσμιοποίησης*, greek trans. E. Paradelis – scientific editor Th. Paradelis (Athens: Publications of the twenty-first, 2012), 123-124; Christos Tsironis, *Ὁ καταναλωτισμὸς στὴ σύγχρονη κοινωνικὴ θεωρία. Τομὲς στὸ ἔργο τοῦ Z. Bauman* (Thessaloniki: Barbounaki, 2013), 180-1.

interpersonal relationships. The definition of personal life and identity helps to highlight their specific traits and at the same time to separate them within the diversity of the local community. On the one hand, the feeling of belonging and, of uniqueness on the other, provides the adolescent with stability, security and the context of the development of their principles and values based on specific codes of behavior that have been tested and agreed upon in the particular local community.²²

According to orthodox theology, the place where generation Z will be able to build its identity is the place of the church parish.²³ There, young people will experience the three elements of identity: self-awareness, belonging and adopting principles and values.²⁴ The proposal of orthodox theology for the modern world is once again associated with the findings of the science of Sociology of Religion. The integration of the young people of late modernity into an active church parish, where they will have a say and acquire the role of an active subject²⁵ for example, a fully participatory personal presence – in contrast to the passive object of previous eras²⁶ – will give them a healthy sociability, a balanced identity and a gifted ontological state.

²² Ioannis Petrou, Χριστιανισμός και κοινωνία. Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων του Χριστιανισμού με την κοινωνία και τον πολιτισμό (Thessaloniki: Varnias, 2004), 241-58.

²³ Stavros S. Fotiou, Ζωντανή ζωή (Athens: Armos, 2013), 49-63.

²⁴ George Kounnousii, “Σχέσεις και σχάσεις στη σύγχρονη νεωτερική κοινωνία,” in Χαράγματα για τον σύγχρονο κόσμο, ed. Stavros S. Fotiou [series: Θεολογικά Δοκίμια 10], (Nicosia: Kykkou Monastery Studies Center, 2020), 42-54.

²⁵ Tsironis, Θρησκεία και Κοινωνία στη δεύτερη νεωτερικότητα, 119-121.

²⁶ Ioannis Petrou, Θρησκεία και Κοινωνία. Κοινωνιολογική ανάλυση των σχέσεων θρησκείας και κοινωνίας στη σύγχρονη πραγματικότητα (Thessaloniki: Barbounaki, 2012), 365-387.

GENERATION Z: TEENAGERS IN THE VORTEX OF FLUIDITY. CONSTRUCTING IDENTITY IN LATE MODERNITY

George Kounnousii*

Abstract

Generation Z has been born and raised entirely in the 21st century. It has experienced the economic and health crisis, political instability and the breakdown of peace throughout the world. It has therefore felt insecurity and fear throughout its life. At the same time, “zoomers” have been brought up with the means of digital technology and it seems unimaginable for them to live without a smartphone and internet connection!

All these living conditions which share lack of socialization, have been a subversive process in the life of today’s teenagers. When there is no stable framework and security in everyday life, people are trapped in the vortex of fluidity with negative consequences, both for themselves and for their society.

Furthermore, the possibility of multiple lifestyle choices, i.e. the unconditional participation in the consumer culture, contributes to the formation of the identity of young people in modern society. In this way, material goods disorient young people from the special nature of values and responsibility for fellow human beings, since everything is perceived as expendable. Thus, human sociability is dissolved and social cohesion is affected with the simultaneous increase of individualism.

It is, therefore, particularly nowadays difficult for a generation Z teenager to build his identity in the complex landscape of late mo-

* Theological School Church of Cyprus. <https://orcid.org/0009-0002-5500-6744>

dernity. The purpose of this paper is to demonstrate the problem of identity creation, as well as to highlight the institutional frameworks that can support adolescents in their endeavor, such as family, school and religion.

Keywords: Generation Z, fluidity, identity, late modernity, individualism.

Η ΠΕΡΙ ΕΝΟΣ ΘΕΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΟΓΜΑ ΤΗΣ ΕΝ ΝΙΚΑΙΑ Α΄ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΓΙΟ ΓΕΝΝΑΔΙΟ ΣΧΟΛΑΡΙΟ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΟΥ DĀR AL-TAWHĪD. ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΙΣΛΑΜΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ

Filotheos-Fotios Maroudas*

Περίληψη

Ἡ παρούσα μελέτη ἐξετάζει τὴν προσέγγιση τοῦ Πατριάρχου Κων-
σταντινουπόλεως ἁγίου Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου, στὸ δόγμα τοῦ ἑνὸς
Θεοῦ, δόγμα ποὺ διατυπώθηκε στὴν Νίκαια τὸ 325 μ.Χ. κατὰ τὴν Α΄
Οἰκουμένη Σύνοδο. Παρὰ τὴν ἀντίφαση ποὺ παρουσιάζει ὁ Μονοθε-
ϊσμός μετὰ τὴν Τριαδολογία γιὰ τὸν ἰσλαμικὸ τρόπο ἀντίληψης τοῦ Θεοῦ,
ὁ Σχολάριος προσπαθεῖ νὰ ἀναπτύξει διάλογο μετὰ τὸ Ἰσλάμ, ἐξηγώ-
ντας τὴν ἰδιαίτερη θεολογικὴ θέση τῆς Ἐκκλησίας, ὡς ὑποτελοῦς πλέ-
ον τοῦ Σουλτάνου καὶ Χαλίφη Μωάμεθ Β΄, τοῦ Πορθητῆ (1432-1481).
Ἡ μελέτη ἐπικεντρώνεται στὴν ἀνάλυση τῆς πρώτης μετὰ τὴν Ἀλωση
ἐπίσημης ἀπόπειρας θεολογικοῦ διαλόγου μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καὶ
Ἰσλάμ, ἐπισημαίνοντας τὴν παράθεση ἀκραιφνῶς τῶν δογματικῶν θέ-
σεων τῆς Ἐκκλησίας, χωρὶς τὴν ὑπεροψία ποὺ χαρακτηρίζε συχνὰ τὶς
ἕως τότε συζητήσεις. Τονίζει τὴν ἀνάγκη γιὰ μιὰ πιὸ ἐποικοδομητικὴ,
μετὰ πνεῦμα κατανόησης, προσέγγιση σὲ θεολογικὸν διάλογο μεταξὺ τῶν
δύο θρησκειῶν. Τέλος, ἐξετάζει τὸν ρόλο τοῦ Σχολαρίου ὡς μεσάζον-
τα μεταξὺ τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Ἰσλάμ, στὴν προσπά-
θειά του νὰ ἀναπτύξει ἓνα διάλογο ζωτικῆς σημασίας γιὰ τὴν κατανό-
ηση καὶ τὴ γεφύρωση τῶν θεολογικῶν διαφορῶν.

* Université Orthodoxe du Congo, <https://orcid.org/0000-0003-2583-0089>

Είσαγωγή

Ἡ πτώση τῆς Κωνσταντινουπόλεως τὸ 1453 ἔφερε τὸν Ὁρθόδοξο κόσμο ἀντιμέτωπο μὲ μία νέα πραγματικότητα: τὴν ἐπιβίωσή τους ὑπὸ τὴν κυριαρχία ἰσλαμικοῦ κράτους. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο, ὁ Γεννάδιος Σχολάριος, ὁ πρῶτος Πατριάρχης μετὰ τὴν Ἄλωση, διαδραμάτισε καθοριστικὸ ρόλο ὃχι μόνον στὴν ὁργάνωση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ στὴ διαμόρφωση τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου μὲ τὸ Ἰσλάμ.

Στὸν διάλογο αὐτό, τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὅπως διατυπώθηκε στὴν Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο τῆς Νικαίας, ἀπετέλεσε τὸ θεμέλιο γιὰ τὴν παρουσίαση τῆς χριστιανικῆς πίστεως σὲ ἓνα μουσουλμανικὸ ἀκροατήριο. Τὸ Ἰσλάμ, μὲ τὴν ἔμφαση ποὺ δίνει στὸν αὐστηρὸ μονοθεϊσμό, ἀντιλαμβάνοταν τὴν Τριαδολογία ὡς ἀσυμβίβαστη μὲ τὸν αὐστηρὸ μονοθεϊσμό. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ θὰ ἀναλυθεῖ ἡ προσπάθεια τοῦ Γενναδίου νὰ καταστήσει κατανοητὸ ὅτι ἡ τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ δὲν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ ἐπιβεβαιώνει τὸν μονοθεϊσμό. Ὁ Γεννάδιος μὲ χρῆση παραδειγμάτων ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία, ἐπιδιώκει νὰ καταδείξει ὅτι ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία δὲν ἀντιτίθεται, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ ἐναρμονιστεῖ μὲ τὴ διδασκαλία περὶ ἑνὸς Θεοῦ.

Τὸ ἀνὰ χεῖρας ἄρθρο ἐπιχειρεῖ νὰ ἀναλύσει τὴν ἀπολογητικὴ προσέγγιση τοῦ Γενναδίου καὶ τὴ σημασία ἑνὸς θεολογικοῦ διαλόγου μὲ τὸ Ἰσλάμ. Ἀναλύονται οἱ θεολογικὲς θέσεις του, τὰ ἐπιχειρήματά του, καθὼς καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἱστορικὴ καὶ πολιτικὴ συγκυρία διεμόρφωσε τὸν λόγο του. Ὁ διάλογος τοῦ Γενναδίου μὲ τὸ Ἰσλάμ δὲν ἀποτελεῖ μόνον μιὰ θεολογικὴ ἀπόπειρα, ἀλλὰ καὶ ἓνα πρότυπο ἐπικοινωνίας ποὺ ἀναδεικνύει τὴ σημασία τῆς κατανόησης καὶ τοῦ σεβασμοῦ μεταξὺ τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ Ἰσλάμ.

1. Ἡ προσωπικότητα, τὸ περιβάλλον καὶ τὸ ἔργο τοῦ Γενναδίου Σχολαρίου

Ὁ Γεννάδιος Σχολάριος¹ ὑπῆρξε ὁ πρῶτος Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τὴν Ἄλωση, διαδραματίζοντας καθοριστικὸ ρόλο στὴ συγκρότηση καὶ ἀναδιοργάνωση τοῦ Πατριαρχείου ὑπὸ τὴν Ὀθωμανικὴ κυριαρχία.² Διαπρεπὴς θεολόγος καὶ φιλόσοφος, ἀφιέρωσε τὴ ζωὴ του στὴν ὑπεράσπιση τῆς Ὁρθοδοξίας, ὑπῆρξε ἀνθρῶπινος³ καὶ ἄφησε σημαντικὴ παρακαταθήκη στὴν ἐλληνικὴ γραμματεία εὐρύτερα.⁴

¹ Περισσότερα γιὰ τὸν βίο καὶ τὴν πολιτεία καθὼς καὶ τὸ ἔργο τοῦ συγγραφέα μας, βλ. Marie-Hélène Blanchet, Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 – vers 1472), un intellectuel orthodoxe face a la disparition de l'empire Byzantin [Archives de l'Orient Chrétien 20], (Paris, 2008); Θεόδωρου Ζήση, Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος. Βίος – συγγράμματα – διδασκαλία [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 30], (Θεσσαλονίκη, 1988); Κωνσταντίνου Μπῶνη, “Γεώργιος-Γεννάδιος Κουρτέσης Σχολάριος,” Ὁρθευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, τόμ. 4, (Ἀθήναι, 1964): 274-289; Τρύφωνος Εὐαγγελίδου, Γεννάδιος Β΄ ὁ Σχολάριος πρῶτος μετὰ τὴν ἄλωσιν οἰκουμενικὸς πατριάρχης: ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη (Ἀθήναι, 1896).

² Πρβλ. Νικόλαου Κ. Ἐλευθεριάδη, Τὰ προνόμια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου (Σμύρνη, 1909 / Κατερίνη: Μάτι, 1999); Παρασκευᾶ Κονόρτα, Ὀθωμανικὲς θεωρήσεις γιὰ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, 17ος – ἀρχὲς 20οῦ αἰῶνα (Ἀλεξάνδρεια – Ἀθήνα, 1998).

³ Ἐνωτικοὶ καὶ ἀνθρῶπινος ἀποτελοῦν ἰδεολογικὲς παρατάξεις ποὺ προέκυψαν ἀπὸ τὸν διχασμὸ τοῦ ὁρθόδοξου γένους ἔναντι τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης καὶ κυρίως τοῦ Πάπα, ἔπειτα ἀπὸ τὸ σχίσμα (1054), ἰδιαίτερα δὲ μετὰ τὸ 1204. Ἡ ἀντίθεσή τους εἶχε σημαντικὲς ἐπιπτώσεις στὴν πορεία τοῦ γένους, ἐνῶ συνεχίζει νὰ ἀπασχολεῖ καὶ τὸν ὁρθόδοξο κόσμον μέχρι καὶ σήμερον μὲ τοὺς εὐρωπαϊστὲς καὶ τοὺς ἀντι-εὐρωπαϊστὲς ἢ εὐρωσκεπτικιστὲς, κυρίως στὸ πολιτικὸ γίγνεσθαι. Βλ. Γεωργίου Μεταλληνοῦ, “Τουρκοκρατία – Τὸ Ἔθνος τῶν Ὁρθόδοξων” στὴν Ὀθωμανικὴ Αὐτοκρατορία,” στὸ Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση, τόμ. Β΄, ἔκδ. Μ. Μπέζου, Στ. Πορτελάνου, π. Γ. Μεταλληνοῦ (Πάτρα: Ἑλληνικὸ Ἀνοικτὸ Πανεπιστήμιον, 2001), 153-218, ἰδίως 211.

⁴ Ἡ πιὸ πρόσφατη, πλήρης καὶ ἐν ἐξελίξει κριτικὴ ἐκ νέου ἔκδοσις ὅλου τοῦ ἔργου τοῦ ἁγίου Γενναδίου Σχολαρίου, μὲ παράλληλη ἀπόδοσις στὴν νεοελληνικὴ, ἐκπονεῖται στὴ Θεσσαλονικὴ ἀπὸ ἐπιτροπὴ καθηγητῶν τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν Θεσσαλονίκης καὶ Ἀθηνῶν. Μέχρι τώρα ἔχουν ἐκδοθεῖ οἱ δύο πρῶτοι τόμοι (2022 καὶ 2023, ἀπὸ τῆς ἐκδόσεως Μπαμπουνάκη) καί, ὅπως πληροφοροῦμαστε ἀπὸ τὸν Πρόλογο τῆς ἐκδοτικῆς ἐπιτροπῆς τοῦ πρώτου τόμου, θὰ ἀκολουθήσουν τουλάχιστον ἄλλοι δύο. Στὴν κριτικὴ αὕτη ἔκδοσις λαμβάνονται ὑπόψη “ὅλες οἱ μέχρι σήμερον, κριτικὲς καὶ μὴ, ἐκδόσεις τοῦ ἀποδιδόμενου στὸν ἅγιον Γεννάδιον ἔργου, καθὼς

“Ετσι, άπετέλεσε τόν πρώτο που λίγο μετά τήν Άλωση προσπάθησε, κατόπιν παρότρυνσης του Όθωμανού Σουλτάνου Μωάμεθ του Πορθητή, νά έλθει σέ διάλογο μέ τό Ίσλάμ.⁵ Για τόν σκοπό αυτό, ό Γεννάδιος Σχολάριος έγραψε τρία έργα. Τα δύο πρώτα ήταν άποτέλεσμα συζητήσεων που είχε μέ τόν ίδιο τόν Μωάμεθ Β΄ στήν Κωνσταντινούπολη, ένώ τό τρίτο προέκυψε άπό διαλόγους που διεξήγαγε μέ Όθωμανούς άξιωματούχους στήν πόλη των Σερρών.⁶ Τό πρώτο έργο φέρει τόν τίτλο “Περί τής μόνης όδοϋ προς σωτηρίαν των άνθρωπων”.⁷ Τό δεύτερο –τό όποιο άποτελεί σύνοψη του πρώτου, που είχε συνταχθεί έν είδει πρακτικών των συζητήσεων– δημιουργήθηκε άπό τόν Πατριάρχη μετά άπό αίτημα του Μωάμεθ Β΄, ώστε τό περιεχόμενο νά γίνει πιό σαφές για τους Μουσουλμάνους συνομιλητές. Τό κείμενο μεταφράστηκε στα όθωμανικά και δέν έχει συγκεκριμένο τίτλο. Αντί τίτλου, συνοδεύεται άπό τή σημείωση: “Δεύτερον έδόθη τοϋτο Άραβικώς, ζητήσασι συντομώτερόν τι και σαφέστερον περι των κεφαλαίων περι ών και ή διάλεξις γέγονεν, ήγουν περι τής ήμών πίστεως, και συνετέθη ως οϊόν τε σαφές και εύπαράδεκτον τοϊς άμυήτοις”.⁸

Μέ προσωπική παρέμβαση του Πορθητή, ό Γεννάδιος τό 1454, άφου δέχθηκε άθρόον τους τρεις βαθμούς τής ιερωσύνης, άνέβηκε στόν πατριαρχικό θρόνο μέ τό όνομα Γεννάδιος Β΄.⁹ Ό Γεννάδιος, ως

και οι πολϋ σημαντικές δημοσιεύσεις των τελευταίων 30 έτών που άφορούν στήν άναθεώρηση των άποφάσεων των έκδοτών του έργου του για τήν χειρόγραφη παράδοση,” Αγίου Γενναδίου Σχολαρίου, Ι. “Εργα Λειτουργικά & Ποιητικά (Θεσσαλονίκη, 2022), 11, 13.

⁵ Άγγελικής Ζιάκα, Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου. Τό Ίσλάμ στή βυζαντινή, μεταβυζαντινή και νεότερη έλληνική γραμματεία (Θεσσαλονίκη: Πουρναρά, 2010), 207.

⁶ Ζιάκα, Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, 207-208.

⁷ Ζιάκα, Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, 208.

⁸ Ζιάκα, Μεταξύ πολεμικής και διαλόγου, 208.

⁹ Μεταλληνοϋ, “Τουρκοκρατία – Τό ‘Γένος των Όρθοδόξων’,” 169. Περισσότερα περι αύτοϋ, βλ. Γεωργίου Μεταλληνοϋ, Τουρκοκρατία. Οι Έλληνες στήν Όθωμανική Αύτοκρατορία, (Άθήνα: Άκρίτας, 1998).

νέος Οικουμενικός Πατριάρχης, ανακηρύχτηκε πρώτος *Millet-bashi*, Γενάρχη των Ρωμαίων (*Rūm*) της Αυτοκρατορίας και ανώτατη γ' αυτούς εκκλησιαστική και πολιτική αρχή.¹⁰ Στην ουσία όμως ήταν υποτελής εθνάρχης ενός κράτους εν κράτει, με σαφή όρια εξουσίας, αφού τελικά βάρυνε η εξάρτηση από τον σουλτάνο.¹¹

Η σοβαρή θέση του Γενναδίου έναντι του Ισλάμ εντάσσεται στην ιστορική και πολιτική πραγματικότητα της εποχής εκείνης, καθώς οι Ορθόδοξοι εξέφρασαν τη χριστιανική ταυτότητα έναντι των όρων του οίκου του πολέμου (*Dār al-Ḥarb*) και του οίκου του Ισλάμ (*Dār al-Islām*).¹² Οι υπόδουλοι Χριστιανοί της νεοσύστατης Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ζούσαν μέσα στα όρια της επικράτειας του Ισλάμ,¹³ προσπαθώντας να βρουν πολιτικούς συμβιβασμούς που θα τους εξασφάλιζαν την ελευθερία της θρησκευτικής τους πίστεως.¹⁴ Παράλληλα, έπεδιδε την ειρηνική συνύπαρξη με τον κυρίαρχο μουσουλμανικό πληθυσμό, προσαρμοζόμενοι στις απαιτήσεις της νέας κοινωνικής πραγματικότητας.¹⁵

Η Οθωμανική Αυτοκρατορία ήταν πολυεθνικό κράτος, αλλά με θρησκευτική ανοχή, η οποία ήταν απόλυτα αναγκαία για την επιβίωση

¹⁰ Βασιλείου Κ. Στεφανίδου, 'Εκκλησιαστική Ιστορία (Αθήναι, 1959), 745. Ο Σχολάριος, αφού έγινε Πατριάρχης μετά την άλωση, δήλωνε μετά την κίνηση του Μωάμεθ του Πορθητή, με την οποία του απέδωσε τα "προνόμια" προς την Εκκλησία, ότι το ορθόδοξο γένος εύρισκόταν μὲν σὲ αἰχμαλωσία, ἀλλὰ τὸν παρηγοροῦσε "ἡ γνώσις ὁμοῦ καὶ φιλανθρωπία" τοῦ σουλτάνου. Κατὰ τὴ γνώμη του, ὁ σουλτάνος εἶχε ἀνασυστήσῃ τὴν 'Εκκλησίαν καὶ τὴν εἶχε καταστήσῃ "ἐλευθέραν μετὰ πολλῶν αὐτοῦ δωρεῶν". Βλ. Karl Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (Paris, 1883), 107.

¹¹ Μεταλληνού, "Τουρκοκρατία – Τὸ 'Γένος τῶν 'Ορθοδόξων", 165.

¹² Ἀγγελικῆς Ζιάκα, "Γιὰ μιὰ θεολογία τῶν Θρησκειῶν: Γεννάδιος Σχολάριος καὶ ὁ συμφιλιοτικός του λόγος μετὰ τὸ 'Ισλάμ," Θεολογία 84, τχ. 2 (2013): 193-218, ἰδίως 195.

¹³ Πρβλ. Στήβεν Ράνσιμαν, 'Ἡ μεγάλη 'Εκκλησία ἐν αἰχμαλωσίᾳ, μετάφρ. Νικόλ. Κ. Παπαρρόδου (Αθήνα: Μπεργάδης, 1979); Theodore H. Papadopoulos, *The history of the Greek Church and people under the Turkish domination* (Brussels: Scaldis Publishers, 1952).

¹⁴ Ζιάκα, "Γιὰ μιὰ θεολογία τῶν Θρησκειῶν," 195.

¹⁵ Ζιάκα, "Γιὰ μιὰ θεολογία τῶν Θρησκειῶν," 195.

της. Έτσι, λοιπόν, με βάση τη θρησκευτική διπολικότητα, οι άνεγνωρισμένοι πολίτες, τους οποίους περιελάμβανε, ήταν οι ακόλουθοι: α) οι όπαδοι του σουνιτικού Ίσλάμ (Τούρκοι), και β) οι Rūm (Ρωμηοί = όρθόδοξοι Χριστιανοί), μαζί με τους πιστούς άλλων θρησκευτικών κοινοτήτων (Εβραίους, Αρμενίους),¹⁶ οι όποιοι είχαν βιβλικές καταβολές.

Η πολιτική όργάνωση στην Όθωμανική Αύτοκρατορία δέν στηριζόταν στην έθνικότητα με τη σημερινή έννοια, αλλά στη θρησκευτική ταυτότητα. Τό μιλλέτι (Millet),¹⁷ δηλαδή ή θρησκευτική κοινότητα, αποτελούσε τη βάση της κοινωνικής και πολιτικής δομής της έποχής εκείνης.¹⁸ Αναγνωρίστηκαν τέσσερα μιλλέτια: *Τούρκοι, Ρωμηοί, Αρμένιοι και Έβραίοι*, σχεδόν όλοι οι *λαοί της Βίβλου*.¹⁹ Έτσι, λοιπόν, στο πλαίσιο της ισλαμικής ήγεμονίας οι Χριστιανοί αποτελούσαν αντικείμενο προστασίας ως ανήκοντες στην κατηγορία των *λαών της Βίβλου* (*ahl al-kitāb*), τουτέστιν στην κατηγορία αύτων που διαθέτουν σέ γραπτή μορφή θεία αποκάλυψη.²⁰ Σύμφωνα με τό ισλαμικό Δίκαιο, έντός της ισλαμικής επικράτειας, οι όπαδοί της *βιβλικής θρησκείας* (*ahl al-kitāb*) δηλ. οι Χριστιανοί (*al-Naṣāra*) και οι Ίουδαίοι (*al-Yahūd*) άπολαμβάνουν έλευθερία θρησκευτικής συνειδήσεως και δόγματος, σέ συμμόρφωση προς τις κορανικές προσταγές: “Κανένas έξαναγκασμός δέν έπιβάλλεται στη θρησκείa, αληθινή όδός διακρίνεται άρκούντως της πλάνης” (*Κοράνιο* 2:256), και “Νά συζητάτε με τους όπαδούς της Βίβλου με εύσχημοσύνη έκτός άν αύτοί είναι διεφθαρμένοι ανάμεσά τους. Και νά πείτε: Πιστεύουμε στη θείa αποκάλυψη που έχει σταλει σ’ έμας και σ’

¹⁶ Μεταλληνοϋ, “Τουρκοκρατία – Τό Έένος των Όρθοδόξων,” 165.

¹⁷ Μιλλέτι όνομαζόταν ή θρησκευτική έθνότητα στο διοικητικό σύστημα της Όθωμανικής Αύτοκρατορίας.

¹⁸ Πρβλ. Βλασίου Φειδά, Βυζάντιο (Αθήναι, 1985).

¹⁹ Μεταλληνοϋ, “Τουρκοκρατία – Τό Έένος των Όρθοδόξων,” 165.

²⁰ Βασίλειου Αδραχτά, «Οί έπιστημολογικές προκειμένες της συνάντησης Όρθοδοξίας και Ίσλάμ», στο Ό διάλογος της Όρθοδοξίας με Δύση και Ανατολή, τόμ. Γ΄, έκδ. Α. Βαλλιανότου και Σ. Δεσπότη (Πάτρα: Έλληνικό Άνοικτό Πανεπιστήμιο, 2008), 21-177, ιδίως 159.

έσας. Ὁ Θεός μας εἶναι ἓνας Θεός. Εἴμαστε μουσουλμάνοι” (*Κοράνιο* 29:46).²¹ Ἔτσι οἱ ὀπαδοὶ τῆς Βίβλου ἐντὸς τῆς ἰσλαμικῆς ἐπικράτειας ὑπάγονται σὲ καθεστὼς “λαοῦ τῆς προστασίας” (*ahl al-dhimma*).²²

Ὁ ὅρος *dhimma* σημαίνει “προστασία”, “ἀσφάλεια”, καὶ προσδιορίζει μιὰ σύμβαση μέσω τῆς ὁποίας τὸ ἰσλαμικὸ κράτος παραχωρεῖ φιλοξενία καὶ προστασία σὲ μέλη τῶν βιβλικῶν θρησκειῶν, μὲ τὴν προϋπόθεση, ὅμως, ὅτι οἱ ἴδιοι ἀποδέχονται κάποιους ὅρους (*ahkam*) ποὺ ἐπιβάλλονται μὲ τὴν κυριαρχία τοῦ Ἰσλάμ.²³ Σὲ αὐτοὺς ἐντάσσονται οἱ τακτικοὶ φόροι, ὁ κεφαλικὸς (*jiziah*) καὶ ὁ ἔγγειος φόρος δηλαδὴ τὸ χαράτσι (*Haraç*) καὶ εἶχαν ταπεινωτικὸ χαρακτῆρα, καθότι συμβόλιζαν τὴν ὑποτέλεια τῶν μὴ Μουσουλμάνων πολιτῶν.²⁴ Ὁ κεφαλικὸς φόρος καταβαλλόταν ἀπὸ τὸν «λαὸ τῆς προστασίας» ὡς ἀντάλλαγμα γιὰ τὴν ἀσφάλεια ποὺ τοὺς παρεῖχε τὸ κράτος, καθὼς καὶ γιὰ τὴ συμμετοχὴ τους στὶς κρατικὲς ὑποχρεώσεις, δεδομένου ὅτι ἦταν πολῖτες του.²⁵ Ὑποχρεοὶ γιὰ τὸν κεφαλικὸ φόρο ἦταν ὅλοι οἱ ὑπῆκοοι πολῖτες τῆς Ὀθωμανικῆς Αὐτοκρατορίας, μὲ ἐξαίρεση τὶς γυναῖκες τους, τοὺς γέρους, τὰ παιδιά, τοὺς ἀνάπηρους κ.ἄ.²⁶ Με τὸ τίμημα αὐτὸ ἐξασφαλιζόταν ἡ ζωὴ τῶν λαῶν τῆς Βίβλου καὶ ἡ ἄδεια νὰ κατοικοῦν στὴν ἰσλαμικὴ ἐπικράτεια, διατηρώντας τὴν πίστη τους.²⁷ Ὁ ἔγγειος φόρος ἦταν ἀνάλογος μὲ τὴ γεωγραφικὴ παραγωγή ἢ τὴν ἔκταση τοῦ κτήματος καὶ ἐκεῖνος εἶχε συμβολικὸ χαρακτῆρα, καθότι σήμαινε τὴν παραδοχὴ τῆς ἀρχῆς, ὅτι ἡ γῆ ἀνῆκε στοὺς Ὀθωμανοὺς.²⁸

²¹ Κυριάκου Πατραγᾶ, Ἰσλάμ καὶ Δίκαιον (Ἀθήνα: Λειμῶν, 2020), 25.

²² Πατραγᾶ, Ἰσλάμ καὶ Δίκαιον, 21.

²³ Πατραγᾶ, Ἰσλάμ καὶ Δίκαιον, 21.

²⁴ Μεταλληνοῦ, “Τουρκοκρατία – Τὸ Ἔένος τῶν Ὀρθοδόξων,” 167.

²⁵ Πατραγᾶ, Ἰσλάμ καὶ Δίκαιον, 19.

²⁶ Μεταλληνοῦ, “Τουρκοκρατία – Τὸ Ἔένος τῶν Ὀρθοδόξων,” 167. Μεταξύ αὐτῶν ἀπαλλάσσονταν καὶ οἱ θρησκευτικοὶ λειτουργοί, ἤτοι ἱερεῖς καὶ μοναχοί. Βλ. Κυριάκου Πατραγᾶ, “Ἡ φορολογικὴ ἀπαλλαγὴ κληρικῶν καὶ μοναχῶν κατὰ τὸ ἰσλαμικὸν δίκαιον,” Θεωρία καὶ πράξις διοικητικοῦ δικαίου 13 (2020): 382-384.

²⁷ Μεταλληνοῦ, “Τουρκοκρατία – Τὸ Ἔένος τῶν Ὀρθοδόξων,” 167.

²⁸ Μεταλληνοῦ, “Τουρκοκρατία – Τὸ Ἔένος τῶν Ὀρθοδόξων,” 167.

2. Προσπάθεια αποδείξεως τοῦ τριαδικοῦ δόγματος – οἱ ιδιότητες τῆς θείας υπάρξεως καὶ οὐσίας

Τὸ Ἰσλάμ ἀπορρίπτει τὴ διδασκαλία περὶ Ἀγίας Τριάδος, τὴν ὁποία ἀντιλαμβάνεται ὡς μία μορφή πολυθεϊσμοῦ. Τὸ Κοράνιο ἀναφέρειται ξεκάθαρα σὲ αὐτὴ τὴ διαφωνία, τονίζοντας μὲ σαφήνεια τὰ ἑξῆς: “Πράγματι βλασφήμησαν ὅσοι εἶπαν [ένν. οἱ Χριστιανοί] “Ὁ Ἀλλάχ εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς τρεῖς τῆς Τριάδας,” γιὰτὶ δὲν ὑπάρχει ἄλλος Θεὸς ἐκτὸς ἀπὸ ἓνα Θεό” (*Κοράνιο* 5:73). Ἐπίσης, σὲ ἄλλο κορανικὸ χωρίο γίνεται ἡ ἑξῆς ἀναφορά: “Ὡ ὅπαδοι τῆς Γραφῆς, μὴ ξεπερνᾶτε τὰ ὅρια στὴ θρησκεία σας [...] καὶ μὴ λέτε ‘Τριάδα’. Παραιτηθεῖτε, θὰ εἶναι τὸ καλύτερο γιὰ σᾶς. Γιατὶ ὁ Ἀλλάχ εἶναι ἓνας Θεός, ἃς εἶναι δοξασμένος” (*Κοράνιο* 4:171).

Λόγω τῆς ἀπόρριψης τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος ἀπὸ τὸ κορανικὸ κείμενο, τὸ ζήτημα αὐτὸ ἀπετέλεσε καὶ συνεχίζει νὰ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο συζήτησης, ἀντιπαράθεσης καὶ ἐνίοτε διένεξης ἀνάμεσα σὲ Χριστιανούς καὶ Μουσουλμάνους.²⁹ Αὐτὲς οἱ διαφορὲς ἀναδύονται στὸ πλαίσιο τοῦ ἰσλαμοχριστιανικοῦ διαλόγου, καθὼς καὶ στὶς ἐντάσεις ποὺ συνοδεύουν τὴν ἰσλαμοχριστιανικὴ ἀντιπαράθεση. Μία ἀπὸ τὶς βασικὲς προϋποθέσεις αὐτοῦ τοῦ διαλόγου ἦταν ὅτι οἱ Χριστιανοί, βαθιὰ ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὸν ἐλληνικὸ φιλοσοφικὸ στοχασμό, προσέγγισαν διαλεκτικὰ τὴν ἐπικοινωνία καὶ τὴν ἀντιπαράθεσή τους μὲ τὸ Ἰσλάμ.³⁰

Μὲ βάση τὶς προαναφερθεῖσες κορανικὲς ἀναφορὲς, ὁ Γεννάδιος ἐπιχειρεῖ νὰ καταδείξει ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς δὲν ἀσπάζεται τρεῖς θε-

²⁹ Βλ. Samir Khalil, “Christian arabic literature in the Abbasid period,” στὸ Religion learning and science in the Abbasid period, ἐπιμ. M. Young, J. Latham and R. Serjeant (Κείμενιτζ – Νέα Υόρκη: Cambridge University, 1990), 446-460; David Thomas, “The doctrine of the Trinity in the early Abbasid era,” στὸ Islamic Interpretations of Christianity, ἐπιμ. Lloyd Ridgeon (Πίτσμοντ: Curzon, 2001), 78-98.

³⁰ Σταύρου Γιαγκάζογλου, “Ὁρθοδοξία καὶ Ἰσλάμ ἄλλοτε καὶ σήμερα,” Ἡλεκτρονικὸ περιοδικὸ Φρέαρ, τχ. 2 (χειμῶνας 2021, με ἀφιέρωμα Κριτική: Ευρώπη & Ἰσλάμ), <https://mag.frear.gr/orthodoxia-kai-islam/> (15-6-25).

οὐς, ἀλλὰ ἓνα Θεό, ὁ ὁποῖος εἶναι ταυτόχρονα τριαδικός. Εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἐπισημαίνει οἱ οἱ Χριστιανοὶ πιστεύουν ὅτι ὑπάρχει ἓνας Θεός, ὁ ὁποῖος δημιούργησε τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.³¹ Ὁ Θεὸς αὐτὸς εἶναι ἀσώματος,³² ἀλλὰ ζεῖ μόνο ὡς Πνεῦμα, ὡς νοῦς ἄριστος, τελειότατος, γεμάτος σοφία, ἀσύνθετος,³³ δίχως ἀρχὴ καὶ δίχως τέλος.³⁴ Τὸ ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀσώματος ἀποτελεῖ μιὰ ἄποψη ποὺ διατυπώθηκε ἀφενὸς ἐκτενῶς ἀπὸ τὴν κυρίαρχη σχολὴ σκέψης τῶν μουταζιλίων,³⁵ ἀφετέρου διατυπώθηκε ἐκ μέρους τῶν ἀραβοφώνων χριστιανῶν συγγραφέων στὴν ἀπολογητικὴ τους, κατὰ τοῦ Ἰσλάμ. Εἰδικότερα, οἱ μουταζιλίτες στὴν προσπάθειά τους νὰ ἀντικρούσουν τὸν ἀνθρωπο-

³¹ Γενναδίου Σχολαρίου, ᾿Απαντα τὰ εὐρισκόμενα [Oeuvres complètes de Genade Scholarios], ἔκδ. Louis Petit – Xénophon Sideridès – Martin Jugie, vol. III (Paris, 1930), 453. Ὁ δεῦτερος διάλογος διασώζεται καὶ στὸ corpus τῆς Patrologia Graeca, βλ. Γενναδίου Σχολαρίου, Ὁμιλία περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως Χριστιανῶν, διαλεχθεῖσα πρὸς τοὺς σοφιστὰς Πέρσας τῶν Ἀγαρηνῶν, προτροπὴ τοῦ μεγάλου αὐθέντου, ἐμπροσθεν αὐτοῦ, PG 160, 333A-352A, ἰδίως 333A.

³² Σὲ ἄλλη δὲ συνάφεια, ὁ Πατριάρχης ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς δὲν εἶναι σῶμα, μήτε ἔχει σῶμα.

³³ Ὁ Θεὸς δὲν εἶναι δυνατό νὰ ὀριστεῖ μὲ κανένα συμβεβηκός, γιατί εἶναι ἀσώματος, ἀπλούστατος, τελειότατος καὶ αἰδιος, εὐλόγα ὁμῶς τοῦ ἀποδίδουμε τὰ ὀνόματα τῶν τελειοτήτων τῆς ψυχῆς, γιατί καὶ αὕτη εἶναι ἀσώματη, καὶ ἐπιπλέον ἀποτελεῖ τὸ στοιχεῖο ποὺ μᾶς καθιστᾷ κατ' εἰκόνα Θεοῦ. Οἱ τελειότητες αὐτὲς ἀποδίδονται στὸν Θεὸ μὲ τὴν πρέπουσα ὑπεροχὴ καὶ γίνονται γνωστὲς σὲ ἡμᾶς μέσῳ τῶν ἔργων τοῦ Θεοῦ, οὐσιαστικὰ δηλαδὴ ἐκπροσωποῦν τὶς θεῖες ἐνέργειες. Βλ. Γενναδίου Σχολαρίου, ᾿Απαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 230-233.

³⁴ Βλ. Γενναδίου Σχολαρίου, ᾿Απαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 453.

³⁵ Οἱ μουταζιλίτες ἢ μουτάζιλα (Mu'tazila) ὑπῆρξαν μιὰ σχολὴ σκέψης τοῦ Ἰσλάμ ἢ ὁποία διαμόρφωσε τὴν ἰσλαμικὴ διαλεκτικὴ θεολογία (ʿIlm al-Kalām) καὶ ἐμφανίστηκε κατὰ τὸν 8ο αἰ. στὴ Βασόρα τοῦ Ἰράκ, περὶ τὰ τέλη τῆς δυναστείας τῶν Ὁμαγιαδῶν (661-750), καὶ ἤκμασε κατὰ τὴν δυναστεία τῶν Ἀββασιδῶν (750-1258). Ἡ ἐν λόγω ὁμάδα βασίστηκε στὴ λογικὴ, καὶ διὰ τῆς λογικῆς ἐπιχείρησε νὰ κατανοήσῃ καὶ νὰ ὑπερασπισθῇ τὰ ἰσλαμικὰ δόγματα. Σημειωτέον ὅτι οἱ μουταζιλίτες ἐπηρεάσθηκαν ἀρκετὰ ἀπὸ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ λογικὴ. Γιὰ περισσότερα γιὰ τοὺς μουταζιλίτες, βλ. Κυριάκου Πατραγᾶ, ᾿Παρατηρήσεις ἐπὶ τοῦ λογοκρατικοῦ ρεύματος τοῦ μουταζελισμοῦ εἰς τὸ ἰσλάμ, στὸ Τιμητικὸς τόμος καθηγητοῦ Σπυριδῶντος Ν. Τρωιάνου (Ἀθήνα: Αντ. Ν. Σάκκουλας, 2013), 1194-1205; Daniel Gimaret, ᾿Mu'tazila, Encyclopaedia of Islam 7 (1993): 783-793.

μορφισμό (*tashbīh*) που είχε είσχωρήσει στη μουσουλμανική σκέψη, κυρίως κατά τὸν 8ο αἰώνα, υπογράμμιζαν μὲ ἔμφαση τὴν ὑπερβατικότητα τοῦ Θεοῦ. Τόνιζαν ὅτι ὁ Θεὸς δὲν διαθέτει σῶμα (*jism*), ἀνάστημα (*shabah*), κορμὸ (*juththa*), οὔτε ὄψη ἢ μορφή, παραμένοντας πέρα ἀπὸ κάθε ὕλική ἢ αἰσθητὴ ἀναπαράσταση.³⁶ Οἱ ἀραβόφωνοι χριστιανοὶ συγγραφεῖς, προκειμένου νὰ ἀποτινάξουν τὴν ἰσλαμικὴ κατηγορία ὅτι πιστεύουν πῶς ὁ Θεὸς γέννησε φυσιοκρατικά, υπογράμμιζαν ὅτι ὁ Θεὸς ἀπὸ τὴ φύση του εἶναι ἄυλος καὶ ἀσώματος.³⁷ Εἶναι πολὺ πιθανόν, λοιπόν, ὁ Πατριάρχης νὰ γνῶριζε τὶς σχετικὲς ἀναφορές, οἱ ὁποῖες κυριαρχοῦσαν στὸ ἀραβο-ἰσλαμικὸ περιβάλλον.

Κατὰ ἀνάλογο τρόπο, ὁ Γεννάδιος ὑπερτονίζει τὴ θεία ὑπερβατικότητα, καθὼς ὁ Θεὸς ἐνῶ εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ, εὐρίσκεται συγχρόνως ὑπὲρ τὸν κόσμον.³⁸ Ἀπὸ τὴν ὀπτική τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας, καὶ ἰδιαίτερα μέσα ἀπὸ τὴ σύγχρονη ἐπανεκτίμηση τῆς Πατερικῆς παράδοσης, ἡ ὁποία ἔχει πλέον ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὶς ἀντιπαλαμικὲς καὶ ἀντιησυχαστικὲς θέσεις τῆς δυτικῆς θεολογίας, ὁ τριαδικὸς Θεὸς δὲν ταυτίζεται ἀποκλειστικά μὲ τὴ θεία του οὐσία, ἀλλὰ ἐκδηλώνεται καὶ μετέχεται στὴν κτίση μέσω τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν του.³⁹ Αὕτὴ ἡ θεμελιώδης διάκριση, ποὺ ἀναδεικνύεται ἰδιαίτερα στὴν παλαμικὴ θεολογία,⁴⁰ ἐξασφαλίζει τὴ ζωντανὴ σχέση Θεοῦ καὶ κόσμου καὶ καθιστᾷ δυνατὴ τὴν ἐμπειρία τῆς θέωσης μέσα στὸ σωτηριολογικὸ ἔργο τοῦ Χριστοῦ,

³⁶ Βλ. Ἀγγελικὴς Ζιάκα, *Τὸ Kalam καὶ τὰ ἰσλαμικὰ ρεύματα σκέψης* (Θεσσαλονίκη: Πανεπιστήμιο Μακεδονίας, 2016), 69.

³⁷ Πρβλ. Constantin Bacha, *Les Oeuvres de Théodore Aboucara, évêque de Harān* (Bayrūt: NP, 1904), 44.

³⁸ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 453. Παρομοίως ὁ Πατριάρχης ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς ἐνῶ εἶναι παντοῦ, δὲν ἔχει κάποιο συγκεκριμένο τόπο, στὸν ὁποῖον εὐρίσκεται.

³⁹ Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία Θεώσεως. Ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας στὴ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* (Ἀθήνα: Δόμος, 2001), 38-138.

⁴⁰ Πρβλ. Χρυσόστομο Σταμούλη, “Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Ἡ διαλεκτικὴ φύσεως καὶ προσώπου στὴ νεώτερη Ὀρθόδοξη θεολογία καὶ ὁ θεολογικὸς ὀλισμὸς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ,” *Synthesis* 1 (2012): 104-120.

ἀποτελώντας κεντρικό ἄξονα τῆς πατερικῆς καὶ ἡσυχαστικῆς σκέψεως.⁴¹ Δὲν γνωρίζουμε, βέβαια, ἂν ὁ Γεννάδιος γνώριζε σὲ βάθος τὴν προαναφερθεῖσα θεολογικὴ προσέγγιση, ἴσως ὅμως, προβαίνοντας στὴ διάκριση ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι καὶ ἐντὸς τοῦ κόσμου καὶ ὑπὲρ τοῦ κόσμου, νὰ θέλει –ἔχοντας ὑπόψη τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν–, νὰ τονίσει ὅτι κατὰ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία ὁ Θεὸς εἶναι καὶ ἐγκόσμιος καὶ ὑπερβατικός. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ὁ Πατριάρχης ὑπογραμμίζει ὅτι ὅσα προανέφερε ἀποτελοῦν τὰ θεῖα ἰδιώματα, τὰ ὁποῖα κατ' οὐσίαν διακρίνουν τὸν ἴδιο ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἐνῶ ὀρισμένα εἶναι ὅμοια μὲ ἐκεῖνου.⁴²

Ὑπογραμμίζει δὲ ὅτι Θεὸς εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀλήθεια, σοφὸς καὶ ἀγαθός, καὶ ὅλα τὰ δημιουργήματά του ἔχουν τὶς τελειότητες ποὺ ἐκεῖνος τοὺς προσφέρει.⁴³ Ἐκεῖνος κατέχει κάθε ἀρετὴ σὲ ὕψιστο βαθμό, ἐνῶ τὰ δημιουργήματά του τὶς ἔχουν ἐπειδὴ μετέχουν στὴ δική του τελειότητα.⁴⁴

Ὁ Πατριάρχης τονίζει ὅτι οἱ Χριστιανοὶ πιστεύουν πῶς στὸν Θεὸ ὑπάρχουν τρεῖς ιδιότητες (τρία ἰδιώματα), οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν πηγὲς ὅλων τῶν ἄλλων θεῶν ἰδιωμάτων.⁴⁵ Μὲ αὐτὰ τὰ τρία ἰδιώματα, ὁ Θεὸς ζεῖ αἰδίως, πρὶν ἀκόμα δημιουργήσει τὸν κόσμον, καὶ μέσῳ αὐτῶν δημιουργήσει τὸν κόσμον καὶ τὸν κυβερνᾷ.⁴⁶ Διευκρινίζει ἐπίσης ὅτι αὐτὰ τὰ τρία ἰδιώματα ὀνομάζονται *ὑποστάσεις* (τρεῖς ὑποστάσεις).⁴⁷ Σὲ ἄλλο σημεῖο ἀναφέρεται σὲ *ιδιότητες ὑφεστηκυῖαι*⁴⁸, δηλαδὴ ιδιότητες ποὺ ἀποδίδονται στὸν Θεό, οἱ ὁποῖες δὲν εἶναι ἀπλὲς ιδιότητες ἢ χαρακτηριστικὰ χωρὶς ὄντολογικὴ ὑπόσταση, ἀλλὰ ἔχουν πραγματικὴ ὕπαρξη καὶ συνιστοῦν διακριτὲς ὑποστάσεις μέσα στὸ θεῖο εἶναι.

⁴¹ Γιαγκάζογλου, Κοινωνία Θεώσεως, 38-138.

⁴² Γενναδίου Σχολαρίου, Ὑπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 453.

⁴³ Γενναδίου Σχολαρίου, Ὑπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 453.

⁴⁴ Γενναδίου Σχολαρίου, Ὑπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 453.

⁴⁵ Γενναδίου Σχολαρίου, Ὑπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 453.

⁴⁶ Γενναδίου Σχολαρίου, Ὑπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 453-454.

⁴⁷ Γενναδίου Σχολαρίου, Ὑπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 454.

⁴⁸ Γενναδίου Σχολαρίου, Ὑπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 446.

Σε αυτό τὸ σημεῖο γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ Γεννάδιος ἀξιοποιεῖ ἓνα κλασικὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν Ἁγία Τριάδα, τὸ ὁποῖο εἶχε καθιερωθεῖ γιὰ αἰῶνες στὸν ἀραβόφωνο χριστιανικὸ κόσμο. Εἶναι εὐρέως ἀποδεκτὸ ὅτι οἱ ἀραβόφωνοι χριστιανοὶ συγγραφεῖς εἶχαν ἀναπτύξει ἓνα τριαδολογικὸ σχῆμα, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Πατὴρ περιγράφεται ὡς ὕπαρξη (*al-dhāt*), ὁ Υἱὸς ὡς Λόγος (*al-kalimāh*) καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ὡς Ζωὴ (*al-hayāh*).⁴⁹ Αὐτὸ τὸ τριαδικὸ σχῆμα εἶχε ἀπολογητικὸ χαρακτήρα ἀπέναντι στοῖς Ἰσλὰμ καὶ παρουσίαζε τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος κυρίως ὡς ιδιότητες τοῦ Θεοῦ, παρὰ ὡς ξεχωριστὲς ὑποστάσεις. Κατὰ συνέπεια, εἶναι πιθανὸ ὁ Γεννάδιος νὰ εἶχε ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀραβόφωνη χριστιανικὴ θεολογικὴ σκέψη, καθὼς ἀναφέρεται συγκεκριμένα στὶς τρεῖς ιδιότητες τῆς θείας ὑπάρξεως. Ἴσως αὐτὸ ὀφείλεται στοῖς γεγονόδες ὅτι ζοῦσε ὡς πολίτης τοῦ ἰσλαμικοῦ κράτους, γεγονὸς ποὺ ἐνδέχεται νὰ τοῦ ἐπέτρεψε νὰ ἐξοικειωθεῖ μὲ αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα, εἴτε μέσῳ τῆς γενικότερης ἐπιρροῆς τοῦ ἀραβο-ἰσλαμικοῦ κόσμου, εἴτε μέσα ἀπὸ ἄμεσες ἐπαφὲς μὲ τὴ θεολογικὴ σκέψη τῆς ἐποχῆς ἐκείνης.

Παράλληλα, ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἐπικρατέστερη σχολὴ σκέψης στὸν μουσουλμανικὸ κόσμο κατὰ τὴν περίοδο τοῦ 8ου – 10ου αἰ., οἱ μουταζιλίτες, ἀνέπτυξαν ἓνα ἀνάλογο σχῆμα περὶ Θεοῦ, προκειμένου νὰ διασφαλίσουν τὴν ἔννοια τῆς θείας ἐνότητας καὶ τοῦ ἀπόλυτου μονοθεϊσμοῦ.⁵⁰ Υποστήριζαν ὅτι μόνο ὀρισμένα θεῖα ιδιώματα (*ṣifāt*) εἶναι αἰώνια, δηλαδὴ ἀνήκουν στὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ταυτίζονται με αὐτήν.⁵¹ Συγκεκριμένα, αὐτὰ τὰ ιδιώματα εἶναι ἡ Ζωή, ἡ Ὑπαρξη, ἡ Γνώση (*Σοφία*) καὶ ἡ Δύναμη. Θεωροῦνται θεῖα κατηγορήματα, ἄρρη-

⁴⁹ Sidney Griffith, "The concept of Al-Uqnūm in 'Ammār al-Baṣrī's apology for the doctrine of the Trinity," στοῖς *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes*, ἐπιμ. Samir Khalil (Γκόσλαρ, Σεπτέμβριος 1980), *Orientalia Christiana Analecta* 218 (Πώμη, 1982), 169-191.

⁵⁰ Richard Frank, *Beings and their attributes: The teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the classical period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 22.

⁵¹ Ζιάκα, *Τὸ Κalam καὶ τὰ ἰσλαμικὰ ρεύματα σκέψης*, 64.

κτα συνδεδεμένα με τη θεία ουσία, διότι ὁ Θεὸς εἶναι πρωτίστως ἡ ἴδια ἡ ζωὴ καὶ ἡ ὑπαρξὴ, προαιώνια. Ὁ Θεὸς ὑπῆρξε ἀνέκαθεν *Γνώστης*, *Σοφὸς* καὶ *Παντοδύναμος*.⁵²

Ἔτσι, εἶναι πολὺ πιθανὸ ὅτι ὁ Γεννάδιος εἶχε γνώση τόσο τῶν ἀπόψεων τῶν ἀραβοφώνων χριστιανῶν συγγραφέων ὅσο καὶ τῶν μoutαζιλιτῶν, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ συγκεκριμένους σχολὲς σκέψης εἶχαν ἤδη ἐκλείψει στὸν εὐρύτερο ἀραβο-ισλαμικὸ κόσμo.⁵³

Ὁ Γεννάδιος τονίζει, μάλιστα, πὼς ἐπειδὴ τὰ τρία αὐτὰ ιδιώματα δὲν προκαλοῦν μερισμὸ στὴ θεία οὐσία, ἡ ὁποία εἶναι ἀπλή καὶ ἀδιαίρετη, ὁ Θεὸς παραμένει ἓνας καὶ δὲν πρόκειται γιὰ τρεῖς θεοὺς: “διὰ τοῦτο ἐστὶ ὁ Θεός καὶ μετὰ τῶν ιδιωμάτων τούτων εἷς Θεός, καὶ οὐκ εἰσὶ τρεῖς Θεοί”.⁵⁴ Σὲ ἄλλο σημεῖο, καὶ εἰδικότερα στὸν πρῶτο του διάλογο, τὸ ἐπισημαίνει ἐμφατικά, μὲ τὸ νὰ ὑπογραμμίζει ὅτι ἐὰν κάποιoι ταραζοῦνται ἀπὸ τὴν πιθανότητα νὰ μὴ ἔχουν πεισθεῖ ὅτι οἱ Χριστιανοὶ ὁμολογοῦν ἓνα Θεό, τὸν ὁποῖο ἀποκαλοῦν Πατέρα, Υἱὸ καὶ Ἅγιο Πνεῦμα, γιὰ τὸ πρῶτο ὑπάρχει ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς νὰ μαρτυρεῖ σὲ πολλὰ σημεῖα τοῦ Εὐαγγελίου, καὶ εἶναι πραγματικά ἡ αὐτο-ἀλήθεια, ὅποτε πρέπει νὰ τὸν πιστεύουν χωρὶς καμία ἀμφισβήτηση.⁵⁵ Ἐξάλλου, ὁ Ἰησοῦς, ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, φανέρωσε τὸν Πατέρα καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα μέσα ἀπὸ τὴ μοναδική του σχέση ἀγάπης καὶ ἐνότητος μαζί του, ἐπιτελώντας πλήρως τὸ θέλημά του μὲ τὴν ἀνανθρώπησή του.⁵⁶ Ἡ προσφορὰ αὐτὴ τῆς θείας υἰότητος ἐγένετο γιὰ χάρη ὅλων, ὥστε οἱ ἄνθρωποι νὰ ἐνωθοῦν μαζί του στὴν Ἐκκλησίᾳ καὶ νὰ μετέχουν στὴ

⁵² Ζιάκα, Τὸ Kalam καὶ τὰ ἰσλαμικὰ ρεύματα σκέψης, 64.

⁵³ Najib Awad, “Arabic Christian Theology,” St Andrews Encyclopaedia of Theology, ἐπιμ. Brendan N. Wolfe et al., <https://www.saet.ac.uk/Christianity/ArabicChristianTheology> (1-12-2024), 6.

⁵⁴ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 454.

⁵⁵ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὐρισκόμενα, vol. III, 445.

⁵⁶ Σταύρου Γιαγκάζογλου, Μαθήματα Δογματικῆς Θεολογίας. Ἑρμηνευτικὰ σχόλια στὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως (Ἀθήνα: Δόμος, 2021), 132.

δόξα του, «ὅτι ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου» (ΐω. 17, 24).⁵⁷ Ἄλλωστε, ὁ Γεννάδιος ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἕνας, ἀπολύτως ἀπλὸς καὶ ὑπεράνω κάθε σύνθεσης.⁵⁸

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου θεολογίας ὁ Γεννάδιος προβάλλει τὴν ἐνότητα τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία εἶναι διάχυτη στὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση, κυρίως ἐξ ἀφορμῆς τῶν αἰρετικῶν προκλήσεων ποὺ ἐπιχειροῦσαν νὰ προκαλέσουν ρήξη στὰ θεμέλια τῆς πίστεως τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι κατὰ τὴν πατερικὴ θεολογικὴ σκέψη, ἡ ἔνωση καὶ ἡ διάκριση συντελεῖται καθότι ὁ Πατὴρ κοινοποιεῖ τὴν οὐσία του στὸν Υἱὸ καὶ στὸ Ἅγιο Πνεῦμα, ἐνῶ τὸ ὁμοούσιος ἀποτελεῖ τὴ βάση καὶ ὄχι τὴν αἰτία τῆς κοινωνίας τῶν θείων ὑποστάσεων, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τὴν πηγὴ φανερώσεως τῆς σχέσεως αὐτῆς.⁵⁹ Ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο ὅτι στὶς ἐνδοτριαδικὲς σχέσεις τῶν θείων ὑποστάσεων δὲν χωράει καμία χρονικὴ κατηγορία, καθότι ἡ ἔννοια τοῦ μετὰ ἢ τοῦ πρὶν δὲν ὑπάρχει, ἀλλὰ οὔτε κἂν καὶ ἡ ἔννοια τῆς τάξεως.⁶⁰ Ὁ χρόνος ὡς κτιστὴ πραγματικότητα κινεῖται ἐκτὸς τῆς ἄχρονου καὶ ἀπαθοῦς ἐνδοτριαδικῆς ζωῆς, ἐνῶ ἡ διάκριση τῶν θείων ὑποστάσεων, κατὰ βάση δηλώνει τὸν τρόπο τῆς θείας γέννησης τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς καὶ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.⁶¹

Ἡ ἐνότητα τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὡς σχέση ἀγάπης, πραγματοποιεῖται κατὰ χάριν ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι στὴ σχέση Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, καθιστώντας δυνατὴ τὴν οἰκείωση μὲ τὸν Υἱὸ καὶ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἀνθρώπου ὡς τέκνου τοῦ Θεοῦ Πατέρα.⁶²

⁵⁷ Γιαγκάζογλου, Μαθήματα Δογματικῆς Θεολογίας, 132.

⁵⁸ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 445.

⁵⁹ Μητρ. Μεσσηνίας Χρυσόστομου Σαββάτου, “Ἡ θεολογικὴ ὁρολογία καὶ προβληματικὴ τῆς πνευματολογίας τοῦ πατριάρχου Γρηγορίου Β΄ τοῦ Κυπρίου” (Διδακτορικὴ διατριβή, Θεολογικὴ Σχολή, Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, 1997), 87-88.

⁶⁰ Σαββάτου, “Ἡ θεολογικὴ ὁρολογία”, 187.

⁶¹ Σαββάτου, “Ἡ θεολογικὴ ὁρολογία”, 188.

⁶² Nikolaos Xionis, “The Theological Word: ‘Living according to Truth’,” Interna-

Ἔτσι, ὁ ἄνθρωπος, λυτρωμένος ἀπὸ τὰ κοσμικὰ δεσμὰ καὶ τὴν αὐτάρκεια τοῦ ἐγῶ, ζεῖ πλέον ὡς ἐνσάρκωση σχέσης μὲ τὸν Θεὸ καὶ τὸν συνάνθρωπο, ὡς υἱὸς ἐν Υἱῷ.⁶³ Ἀντίθετα, γίνεται ζωντανὴ ἐνσάρκωση τῆς ὄντολογικῆς σχέσης μὲ τὸν Πατέρα –υἱὸς κατὰ χάριν, φίλος καὶ ἀδελφὸς τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ.⁶⁴

Ἡ τριαδολογικὴ σκέψη ποὺ ἀναδεικνύεται στὴν ὀρθόδοξη θεολογία ἐστιάζει στὴ διάκριση τῶν θείων ὑποστάσεων μὲ βάση τὰ προσωπικά τους ἰδιώματα, θεμελιώνοντας τὴν τριαδικὴ ἐνότητα ὅχι σὲ μιὰ ἀφηρημένη οὐσία, ἀλλὰ στὴν πρόοδο τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκ τοῦ Θεοῦ Πατρός, ποὺ νοεῖται ὡς πηγὴ τῆς θεότητος.⁶⁵ Παρὰ τὴν ἀπουσία λεπτομεροῦς ἀνάλυσης, διακρίνεται καθαρὰ ἡ ἀποδοχὴ τῆς ὁμοουσιότητος τῶν τριῶν προσώπων καὶ τῆς μοναρχίας τοῦ Πατρός, στὸ πλαίσιο μιᾶς θεολογίας ποὺ σέβεται τὴν ἑτερότητα χωρὶς νὰ διασπᾷ τὴν ἐνότητα.⁶⁶

3. Παραδείγματα ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα ποὺ καταδεικνύουν τὴν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ

Ὁ Γεννάδιος, προκειμένου νὰ μεταγγίσει τὴ διδασκαλίαν τῆς Ἁγίας Τριάδος στὸ ἰσλαμικὸ κοινὸ χρησιμοποιεῖ παραδείγματα ἀπὸ τὸ φυσικὸ περιβάλλον καὶ τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, τρόπος, ὁ ὁποῖος ἐν τίνι μέτρῳ παραπέμπει σὲ ἐκεῖνον, διὰ τοῦ ὁποῖου ὁ ἅγιος Σπυρίδωνας ὑπέδειξε τὴν Τριαδικότητα. Ἐπὶ παραδείγματι, ἐπισημαίνει ἐμφατικὰ ὅτι ἡ χριστιανικὴ πεποίθηση ἀποδέχεται ὅτι ἀπὸ τὴ θεία φύση προέρχονται ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα, ὅπως κατὰ ἀνάλογο

tional Journal of Orthodox Theology 5, no. 1 (2014): 85-108, ἰδίως 107-108.

⁶³ Xionis, "The Theological Word," 107-108.

⁶⁴ Xionis, "The Theological Word," 107-108.

⁶⁵ Μαρίας Κολοβοπούλου, "Ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου στὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη Φιλοπόνου de officio mundi καὶ ἡ σ' αὐτὸ ἐπίδραση τῆς Ἑξαήμερου τοῦ Μ. Βασιλείου" (Διδακτορικὴ διατριβή, Θεολογικὴ Σχολή, Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, 2004), 210-212.

⁶⁶ Κολοβοπούλου, "Ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου", 210-212.

τρόπο από τὸ στοιχεῖο τῆς φωτιᾶς προέρχονται τὸ φῶς καὶ ἡ θερμότητα.⁶⁷ Ὅπως ἡ φωτιὰ ἔχει πάντα φῶς καὶ θερμότητα, ἀκόμη καὶ ἂν δὲν ὑπάρχει κάτι νὰ φωτίζει ἢ νὰ θερμαίνει, ἔτσι καὶ πρὶν τῇ δημιουργίᾳ τοῦ κόσμου, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα ὑπῆρχαν ὡς *ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ φυσικαί*, ἐπειδὴ ὁ Θεὸς εἶναι *Νοῦς*.⁶⁸ Τὸ γεγονὸς βέβαια ὅτι ὁ Πατριάρχης ἀποκαλεῖ τὶς θεῖες ὑποστάσεις ὡς θεῖες ἐνέργειες, προκαλεῖ σύγχυση, καθότι ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου Τριαδολογίας, οἱ θεῖες ἐνέργειες εἶναι κοινὲς καὶ γιὰ τὶς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις, ἐνῶ ἄλλο οἱ θεῖες ὑποστάσεις, οἱ ὁποῖες εἶναι τρεῖς, καὶ ἄλλο οἱ θεῖες ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες εἶναι περισσότερες.⁶⁹ Κατὰ συνέπεια, στὴν προκειμένην περίπτωση, παρατηρεῖται δογματικὴ ἀνακρίβεια.

Κατὰ ἀνάλογο τρόπο, ὁ Γεννάδιος, μὲ ἰδιαίτερη δεξιότητα, ἀντλεῖ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, χρησιμοποιώντας καὶ τὸ παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου. Ὅπως στὴν ἀνθρώπινη ψυχῇ⁷⁰ ὁ νοῦς, ὁ ἐνδιάθετος λόγος καὶ ἡ θέληση ἔχουν μία, ἴδια οὐσία (*νοῦς καὶ λόγος νοητὸς καὶ θέλησις νοητή*), ἔτσι καὶ οἱ τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις –Νοῦς, Λόγος καὶ Πνεῦμα– εἶναι μία ὕπαρξη, ἕνας Θεός, ἐνωμένα ἀδι-αίρετα στὴ θεία οὐσία: *«ταῦτα τὰ τρία εἰσὶ μία ψυχὴ κατὰ τὴν οὐσίαν»*.⁷¹

⁶⁷ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 454.

⁶⁸ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 454.

⁶⁹ Πρβλ. Νικόλαου Ξιῶνη, Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης (Ἀθήνα: Γρηγόρης, 1999).

⁷⁰ Οἱ τελειότητες τῆς ψυχῆς ἀποδίδονται στὸν Θεὸ ὅχι κατ' ἐπίνοια, ἀλλὰ πραγματικὰ ἐκπροσωποῦν ἀλήθειες τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἀληθινὲς εἶναι οἱ ὑποστατικὲς διακρίσεις τῆς Τριάδος καὶ ταυτοχρόνως ἀληθινὴ ἡ ἐνότητα τῆς μονάδος. Δὲν ἀποδίδονται στὸν Θεὸ ὡς κάτι πρόσθετο, ἀλλὰ ὡς κάτι ποῦ ἀληθινὰ ἐνυπάρχει στὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ὡστόσο δὲν ἀποδίδονται στὴν οὐσία του, ἡ ὁποία εἶναι ἀπολύτως ὑπερούσια, ἀλλὰ "περὶ τῆς οὐσίας". Ἐπομένως διακρίνονται ἀπὸ τὴν οὐσία, ἀλλὰ καὶ μεταξύ τους. Ἡ διάκριση αὕτη πάντως δὲν εἶναι πραγματικὴ μὲ τὸν τρόπο ποῦ λέμε ὅτι εἶναι πραγματικὴ ἡ οὐσία ἢ οἱ ὑποστάσεις τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μὲ ἕνα λεπτότερο τρόπο, ποῦ δὲν εἶναι μόνο κατ' ἐπίνοια, καθὼς διαφορετικὰ ἡ θεολογία αὕτη θὰ ἦταν περιττὴ. Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 233.

⁷¹ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 454.

“Ετσι, χρησιμοποιεί και ειδικότερα τὸ παράδειγμα τῆς μιᾶς ἀνθρώπινης ψυχῆς, στὴν ὁποία ὁ νοῦς, τὸ νοητὸ καὶ τὸ ἀγαθὸ συνδέονται μὲ τὴν Ἁγία Τριάδα: ὁ Νοῦς ἀντιστοιχεῖ στὸν Πατέρα, τὸ νοητὸ στὸν Υἱὸ καὶ τὸ ἀγαθὸ στὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Αὐτὸ παραλληλίζεται μὲ τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία, σύμφωνα μὲ τὴ Γραφὴ τοῦ Μωυσῆ, δημιουργήθηκε *κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν Θεοῦ*.⁷² Στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ, ὁ νοῦς, ὁ λόγος (ὡς ἐνδιάθετο διανόημα) καὶ ἡ νοερὴ θέληση, ποὺ ἐκφράζεται ὡς ἀμφίδρομη κίνηση τοῦ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸ καὶ ἀπὸ τὸ ἀγαθό, ἀπεικονίζουν αὐτὴ τὴ θεία ὁμοιότητα.”⁷³

Ὁ Γεννάδιος ἐπισημαίνει τὴν οὐσιαστικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν τριαδικὴ θεότητα καὶ στὴν ἀνθρώπινη φύση. Στὸν Θεό, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα ὑπάρχουν τέλεια μέσα στὴ θεία οὐσία, ὅπως ἀρμόζει στὴ θεότητά του καὶ εἶναι πιὸ διακριτὰ ἀπὸ ὅ,τι στὸν ἄνθρωπο.⁷⁴ Αὐτὰ δηλώνουν πρόσωπα καὶ ὑποστάσεις, δηλαδὴ ιδιότητες ποὺ ὑφίστανται ὑποστατικά (*ιδιότητες ὑφεστηκυῖαι*).⁷⁵ Παρόλα αὐτά, ὡς πρὸς τὴ φύση, παραμένουν ἓνα, καθὼς ἡ προσωπικὴ καὶ ἀτομικὴ διάκριση τῶν ιδιοτήτων δὲν ἀναιρεῖ τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως κατὰ τὸ εἶδος.⁷⁶ Αὐτὴ ἡ θεμελιώδης ἐνότητα τῆς φύσεως ἰσχύει ὄχι μόνο στὴ θεία οὐσία, ἀλλὰ ἀπαντᾶται, σὲ μικρότερη κλίμακα, ἀκόμα καὶ στὰ δημιουργήματα.

Ἐπίλογος

Ἡ ἀνάλυση τοῦ ἔργου τοῦ Γενναδίου Σχολαρίου ἀποκαλύπτει μιὰ ιδιαίτερα προσεκτικὴ καὶ συστηματικὴ θεολογικὴ προσέγγιση στὸν διάλογο μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καὶ Ἰσλάμ, βασισμένη στὴν ἐπιδίωξη γόνιμης ἐπικοινωνίας καὶ κατανόησης. Μὲ σαφήνεια καὶ νηφαλιότητα, ὁ Γεννάδιος ἐπέδιωσε νὰ παρουσιάσει τὶς θεμελιώδεις δογματικὲς

⁷² Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 446. Πρβλ. Γεν. 1:26-27.

⁷³ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 446.

⁷⁴ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 446.

⁷⁵ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 446.

⁷⁶ Γενναδίου Σχολαρίου, Ἄπαντα τὰ εὕρισκόμενα, vol. III, 446.

ἀλήθειες τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἐστιάζοντας κυρίως στὴ Νικαιικὴ διδασκαλία περὶ Ἁγίας Τριάδος, σὲ ἓνα κόσμος, στὸν ὁποῖο ὁ μονοθεϊσμός ἀποτελοῦσε κοινὴ βάση ἀλλὰ καὶ σημεῖο διαφωνίας μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καὶ Ἰσλάμ.

Κεντρικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς στὸ ἔργο του ἀποτελεῖ ἡ ἀπόπειρα ἀπόδειξης ὅτι ἡ τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ δὲν ἀναιρεῖ τὴ θεία ἐνότητα. Μὲ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ φυσικὴ πραγματικότητα καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση, ὁ Γεννάδιος ἐπέδιωσε νὰ καταστήσει κατανοητὴ τὴ θεολογικὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας σὲ ἓνα ὑπέρτερο –ὑπὸ ὅρους ἰσχύουσας Σαρίας ἐντὸς μουσουλμανικοῦ Κράτους– μουσουλμανικὸ ἀκροατήριο. Χρησιμοποιώντας παραδείγματα ὅπως τὴ φωτιά, τὸ φῶς καὶ τὴ θερμότητα ἢ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ, τὸν λόγο καὶ τὴ θέληση προσπάθησε νὰ ἀναδείξει ὅτι οἱ θεῖες ὑποστάσεις εἶναι διακριτές, ἀλλὰ ταυτόχρονα ἐνωμένες σὲ μία ἀδιαίρετη οὐσία.

Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει ἡ ὁμολογιακὴ ἐρμηνεία τοῦ μονοθεϊσμοῦ ὡς ἀκρογωνιαίου λίθου τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ποῦ δὲν ἀντιτίθεται ἀλλὰ ἐναρμονίζεται μὲ τὴν τριαδολογικὴ διδασκαλία. Ὁ Γεννάδιος παρουσιάζει τὸν Θεὸ ὡς Πατέρα, Υἱὸ καὶ Ἅγιο Πνεῦμα, μὲ μία γλῶσσα προσιτὴ, ἀποφεύγοντας τὶς ὑπερβολικὰ λεπτεῖς δογματικὲς ἀναφορές, ἐνῶ κάνει χρῆση τῆς ἰσλαμικῆς ὁρολογίας περὶ ἰδιοτήτων, μὲ σκοπὸ τὴν κατανόηση ἀπὸ τὸ μουσουλμανικὸ κοινὸ, ἀφοῦ ἄλλωστε αὐτὸς εἶναι ὁ κύριος ἀποδέκτης τῶν ἐπιχειρημάτων του.

Ἡ συμβολὴ τοῦ Γενναδίου στὴ διαμόρφωση μιᾶς διαλεκτικῆς θεολογίας καταδεικνύει τὴ σημασία τῆς ὑπέρβασης τοῦ πολεμικοῦ λόγου ποῦ χαρακτήριζε τὴν προγενέστερη Βυζαντινὴ περίοδο. Ἀντὶ τῆς σύγκρουσης, προκρίνεται ἡ ἀλληλοκατανόηση, μὲ γνώμονα τὸν σεβασμὸ καὶ τὴν ἀναζήτηση κοινῶν ἀξιών. Ἡ νηφάλια ἐπιχειρηματολογία καὶ ἡ διπλωματικὴ του εὐελιξία ἀποτελοῦν πρότυπο γιὰ τὸν σύγχρονο διαθρησκευτικὸ διάλογο, ἀναδεικνύοντας τὴ δυνατότητα προσέγγισης ἀκόμα καὶ σὲ περιόδους πολιτικῶν καὶ θρησκευτικῶν ἐντάσεων καὶ

ἀναταραχῶν. Δὲν πρέπει νὰ παραβλέπουμε ὅτι ὁ μετριοπαθὴς λόγος τοῦ Γενναδίου ἦταν καὶ ἐπιβλητὸς, δεδομένης τῆς δύσκολης θέσης ὑποτέλειας, στὴν ὁποία βρισκόταν. Ἡ Ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἦταν νωπή, καὶ ὁ ἴδιος, ὡς ἐκπρόσωπος τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ὑπὸ ἰσλαμικὴ κυριαρχία, ἔπρεπε νὰ διαχειριστεῖ τὴν κατάσταση μὲ διπλωματία, μιὰ συνηθισμένη πρακτικὴ γιὰ τὶς χριστιανικὲς μειονότητες τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Ὅλως ἀντιθέτως οἱ προγενέστεροι βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, ζῶντας σὲ ἀσφαλεῖς συνθήκες τῆς χριστιανικῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας καὶ ὄχι ὑπὸ ἰσλαμικὸ ἔδαφος, δὲν ἀντιμετώπιζαν τὶς ἴδιες πιέσεις καὶ περιορισμούς, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἐλεύθερος λόγος τους ἦταν ἰδιαίτερα καυστικὸς καὶ ἐπικριτικὸς.

Συμπερασματικά, ὁ Γεννάδιος Σχολάριος προσφέρει ἓνα πρότυπο ἀμιγῶς θεολογικοῦ διαλόγου ποὺ παραμένει διαχρονικὰ ἐπίκαιρο. Τὸ ἔργο του καταδεικνύει ὅτι ἡ συνάντηση τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὶς ἄλλες θρησκείες δύναται νὰ ἐμπλουτίσει καὶ νὰ ἐμβαθύνει τὴν κατανόηση, χωρὶς νὰ θέτει σὲ κίνδυνο τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς τῆς πίστεως. Στὴ σύγχρονη ἐποχὴ τῆς πολυπολιτισμικότητας, ἡ θεολογικὴ του μέθοδος ἀναδεικνύεται ὡς ἐργαλεῖο ὄχι μόνον γιὰ τὴ γεφύρωση διαφορῶν, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἐνίσχυση τῆς εἰρηνικῆς συνύπαρξης, βασισμένης στὸν ἀμοιβαῖο σεβασμὸ καὶ τὴν ἀλληλοκατανόηση.

Ὁ θρησκευτικὸς πλουραλισμὸς, ἂν καὶ ἀναπόφευκτος στὶς σύγχρονες πολιτισμικὰ ἐτερόκλητες κοινωνίες, ἐξακολουθεῖ νὰ ἀποτελεῖ πρόκληση γιὰ τὴν ὀρθόδοξη θεολογικὴ σκέψη τοῦ σήμερα. Ἡ ἀνάλυση τοῦ ἔργου τοῦ Γενναδίου ὑπογραμμίζει τὴν ἀνάγκη μιᾶς ἰσορροπημένης προσέγγισης, ἡ ὁποία δὲν ὑπονομεύει τὴν ἀλήθεια τῆς πίστεως, ἀλλὰ ἀναζητεῖ κοινὰ σημεῖα ἐπαφῆς ποὺ μποροῦν νὰ λειτουργήσουν ὡς γέφυρες ἐπικοινωνίας. Σὲ μιὰ ἐποχὴ ὅπου οἱ θρησκευτικὲς διαφορὲς συχνὰ χρησιμοποιοῦνται ὡς ἀφορμὲς σύγκρουσης, ἡ θεολογικὴ αὐτὴ μεθοδολογία προσφέρει ἓνα διαχρονικὸ παράδειγμα ἐποικοδομητικοῦ διαλόγου.

Εἶναι κρίσιμο γιὰ τὴν ὅπου γῆς σύγχρονη Ὁρθοδοξία νὰ ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν πραότητα καὶ τὴν σοφία τοῦ Γενναδίου, υἱοθετώντας παρόμοιες πρακτικὲς σὲ ἓνα κόσμος ποὺ καλεῖται νὰ ἀντιμετωπίσει τόσο τὶς θεολογικὲς ὅσο καὶ τὶς πολιτισμικὲς προκλήσεις τῆς θρησκευτικῆς ποικιλομορφίας, ἐντὸς ὁλοένα καὶ μεταβαλλόμενης σύνθεσης τῶν κοινωνικῶν συνόλων. Ὁ διάλογος, ὅταν βασίζεται στὸν ἀλληλοσεβασμὸ καὶ τὴ βαθιὰ κατανόηση τῶν διαφορῶν, δύναται νὰ μετατραπεῖ ἀπὸ πηγὴ ἐντάσεων σὲ μέσο συμφιλίωσης καὶ εἰρηνικῆς συνύπαρξης, συμβάλλοντας ἔτσι στὴν οἰκοδόμηση μιᾶς κοινωνίας θεμελιωμένης στὴν ἀλληλοκατανόηση καὶ στὸν σεβασμό.

**THE TEACHING ON THE ONE GOD ACCORDING
TO THE DOCTRINE OF THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL
OF NICAIA BY ST GENNADIOS SCHOLARIOS, WITHIN
THE FRAMEWORK OF DĀR AL-TAWHĪD. A CONTRIBUTION
TO THE THEOLOGY OF ISLAMIC-CHRISTIAN DIALOGUE**

Filotheos-Fotios Maroudas*

Abstract

This paper examines the approach of Gennadios Scholarios, Patriarch of Constantinople, to the doctrine of the one God—a dogma articulated by the First Ecumenical Council at Nicaea in 325 AD. Despite the apparent contradiction between monotheism and Trinitarianism from an Islamic perspective, Scholarios sought to develop a theological dialogue with Islam, striving to explain the unique doctrinal position of the Church, which had become a vassal community under Sultan and Caliph Mehmed II (1432–1481), the Conqueror.

The study focuses on this first official attempt at theological engagement between Christianity and Islam, highlighting Scholarios's effort to present his positions without the polemical tone that often marked earlier exchanges. It underscores the need for a more constructive and mutually attentive theological approach to dialogue between the two religions. Finally, it examines Scholarios's role as a mediator between the Orthodox Church and Islam, and his attempt to foster a dialogue essential for understanding and bridging their theological differences.

Keywords: Gennadios Scholarios, the doctrine of the one God, theological dialogue, Trinitarianism, Monotheism, Ottoman rule, Millet.

* Université Orthodoxe du Congo, <https://orcid.org/0000-0003-2583-0089>

ΚΑΙΝΟΦΑΝΕΙΣ ΠΡΟΚΛΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ: ΠΡΟΦΑΝΗΣ ΑΜΗΧΑΝΙΑ ΚΑΙ ΕΜΦΑΝΕΙΣ ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ*

Petros A. Panagiotopoulos**

Στήν άλλη πλευρά του Άτλαντικοῦ, ἡ Ἀλίσια καὶ ὁ Τζέιμς ἔχουν καταχωρισθεῖ ὡς ζῶντες δωρητὲς νεφροῦ. Καθένας τους πρόκειται νὰ δώσει ἓνα νεφρό του σὲ ἓνα γνωστό του παιδί που χρειάζεται μεταμόσχευση. Ἔχουν ἤδη ἔλθει σὲ συνεννόηση μὲ ὀνομαστὲς κλινικὲς, που θὰ τοὺς παράσχουν ὑψηλοῦ ἐπιπέδου ἱατρικὲς ὑπηρεσίες που θὰ ἐλαχιστοποιήσουν τοὺς κινδύνους τῆς ἐπέμβασης. Ἀπολαμβάνουν, ἔτσι, τὴν κοινωνικὴ ἀναγνώριση, καθὼς θὰ σώσουν ἀπὸ μία ἀνθρώπινη ζωὴ καὶ θὰ μειώσουν τὶς ταλαιπωρίες της. Λίγο πολὺ λοιπὸν αἰσθάνονται ὡς ἥρωες, ἀφοῦ θὰ σώσουν κάποιον ὑποβαλλόμενοι σὲ ταλαιπωρία καὶ ρίσκα.

Ἀνάμεσά τους, ὅμως, ὑπάρχει μία ἀξιοσημείωτη διαφορά. Ἐνῶ ὁ Τζέιμς προβαίνει στὴν πράξη του ἀφιλοκερδῶς, ἡ Ἀλίσια ζήτησε ἀπὸ τὴν οἰκογένεια τοῦ ἀσθενοῦς παιδιοῦ μιὰ σημαντικὴ ἀμοιβή, ἡ ὁποία τῆς κατεβλήθη εὐχαρίστως. Τὰ ἠθικὰ ἀντανακλαστικά τῶν ἀκροατῶν τῆς περίπτωσης στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐνεργοποιοῦνται καὶ ἐπισημαίνουν τὸ ἠθικὸ ἔλλειμμα τῆς συγκεκριμένης δωρεᾶς. Ἐξάλλου, οἱ σχετικὲς δικαίικες προβλέψεις ἀποτρέπουν αὐτοῦ τοῦ εἶδους τὶς συναλλαγές

* Τὸ παρὸν ἀποτελεῖ ἐκτεταμένη μορφή Εἰσήγησης που πραγματοποιήθηκε στὶς 7/9/2019, κατὰ τὶς ἐργασίες τῆς 3ης Πανελληνίας Θεολογικῆς Συνάντησης τοῦ Θεολογικοῦ Συνδέσμου “ΚΑΙΡΟΣ – γιὰ τὴν ἀναβάθμιση τῆς θρησκευτικῆς ἐκπαίδευσης”, μὲ θέμα: “Ἡ Ὁρθόδοξη Θεολογία μεταξὺ κριτικῆς σκέψης καὶ ἀνορθολογισμοῦ”, που διοργάνωσε στὴν Ἀθήνα (6-8 Σεπτεμβρίου 2019).

** Aristotle University of Thessaloniki, <https://orcid.org/0000-0001-7006-1499>

για να εμποδίσουν την εμπορευματοποίηση –ή, εν πάση περιπτώσει, φροντίζουν ώστε οι ένδεχόμενες άμοιβες να έχουν ρυθμιστεί και προσδιοριστεί εκ των προτέρων. Ωστόσο, τίθεται εν προκειμένω ο αντίλογος: τα παιδιά θα ωφεληθούν το ίδιο, ενώ σε μία σειρά έπαγγελμάτων, όπως αστυνομικοί, πυροσβέστες, διασώστες και άλλοι, αμείβονται ακριβώς για να διακινδυνεύουν τη ζωή τους χάριν της ασφάλειας και της ζωής των άλλων.¹ Προτού υπεισεέλθουμε στα έκτακτα άνωθεν έπιχειρήματα (όπως στο ήθικo στάτους των έπαγγελμάτων ή τον αριθμό των ανθρώπων που πεθαίνουν όσο βρίσκονται στη λίστα άναμονής μεταμόσχευσης είτε βγαίνουν από αυτήν λόγω έπιδείνωσης της κατάστασής τους), ας περάσουμε σε μία άλλη περίπτωση.

Στη Γαλλία μία κυρία έμεινε έγκυος από σπέρμα του άδελφού της, ώστε να μην άποκτήσει δικαιώματα στην (πολύ) μεγάλη περιουσία τους κανένas άλλος. Το μόνο που χρειάστηκε ήταν να ταξιδέψουν έως την Καλιφόρνια, ώστε να βρουν τη δότρια του ωαρίου, ή όποια ήταν ένα νεαρό κορίτσι, που προφανώς αμείφθηκε ίκανοποιητικά και άποποιήθηκε κάθε άλλου δικαιώματος.²

Αυτά είναι δύο από τα πολλά παραδείγματα που μπορούν σχετικα εύκολα να σταχυολογηθούν για το νέο τοπίο που διαμορφώνεται από την ανάπτυξη των βιοϊατρικών (και όχι μόνο) τεχνολογιών στη ζωή μας. Ζητήματα που σχετίζονται με τη γέννηση, τη νόσο, τον θάνατο, αλλά και σημαντικές έπιλογές του ανθρώπινου βίου έπανατίθενται με νέους όρους, έντελώς διαφορετικούς κάποτε από αυτούς που είχε συνηθίσει ή ανθρωπότητα για χιλιετίες όλόκληρες. Κοντά

¹ Βλ. Mark Cherry, “It is morally acceptable to buy and sell organs for human transplantation: moral puzzles and policy failures,” στο Contemporary debates in Bioethics, eds. Arthur Caplan – Robert Arp (Chichester: Wiley Blackwell, 2014), 47-8.

² Βλ. Adnan Mroueh, “Ethics in assistant reproductive technology,” στο Bioethics. Need for a paradigm shift?, ed. Deacon Porphyrios (Fadi) Georgi (Amchit: St John of Damascus Institute of Theology / University of Balammand – Academy of Hofgeismar, 2012), 58.

σὲ αὐτά, προκλήσεις νέες ποὺ ἀναδιατάσσουν τὶς παραδεδομένες ἀνθρωπολογικὲς ἔννοιες, ὅπως αὐτὰ τοῦ μετα-ανθρώπου ἢ τῆς γενικευμένης εἰσόδου τῶν μηχανῶν στὴ ζωὴ μας. Ζητήματα ποὺ σηματοδοτοῦν, μὲ ἄλλα λόγια, τὴ συνάντηση τῆς χριστιανικῆς θεολογίας μὲ τὴ μεταχριστιανικὴ ἐποχὴ καὶ μὲ τὸν πιὸ ἐπιτακτικὸ τρόπο μάλιστα.³

Στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ θὰ κληθεῖ νὰ ἀπαντήσῃ λοιπὸν ἡ κοινωρία μας ἀργὰ ἢ γρήγορα. Καὶ μάλιστα, ὁ ρυθμὸς τῶν ἐξελίξεων εἶναι τέτοιος, ποὺ οἱ ἀπαντήσεις θὰ πρέπει δυστυχῶς νὰ δίνονται, προτοῦ νὰ ὑπάρχει ὁ ἀπαιτούμενος χρόνος γιὰ τὴ συνειδητοποίηση τοῦ μεγέθους τῶν ἐρωτημάτων, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ ἀναγκαία περίοδος γιὰ τὴν ὠρίμανση τοῦ σχετικοῦ προβληματισμοῦ. Τὸ ἴδιο βέβαια ἰσχύει καὶ τὴ συνάντηση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὶς συγκεκριμένες προκλήσεις, ὥστε νὰ προσδιοριστῇ ἡ στάση της καὶ νὰ ἀπαντηθοῦν οἱ ἀνησυχίες τοῦ ποιμνίου. Κάτι ποὺ βέβαια ἰσοδυναμεῖ μὲ εὐθύνες γιὰ τὴ θεολογία της καὶ προϋποθέτει ἐγρήγορση, ἐνημέρωση, μελέτη καὶ διάλογο, στοιχεῖα ποὺ μᾶλλον τελοῦν δυστυχῶς ἐν ἀνεπαρκείᾳ στὶς μέρες μας.

Ἡ τυπολογία τῶν ἀπαντήσεων ἀπέναντι στὶς νέες προκλήσεις καταγράφει τρεῖς τουλάχιστον στάσεις. Τὴν πρώτη θὰ μπορούσαμε ἐν συντομία νὰ τὴν καλέσουμε ὡς μία ἀπάρνηση τοῦ κόσμου. Κατ' αὐτήν, ἡ σύγχρονη σκέψη ἀφορμᾶται ἀπὸ ἐντελῶς ἀντιχριστιανικὲς ἀντιλήψεις καὶ ἀρχὲς καὶ ἀντιστρατεύεται πλήρως τὸ Εὐαγγέλιο. Στὶς σύγχρονες πολιτισμικὲς συνθήκες, ἡ χριστιανικὴ πρόταση θεωρεῖται ὡς ἀντικουλτούρα καὶ θὰ ὀδηγηθεῖ στὴν περιθωριοποίηση.⁴ Αὐτὸ εἶναι ἓνα τίμημα ποὺ ὀφείλει νὰ τὸ δεχθεῖ, γιὰ νὰ διατηρήσῃ ἀνόθευτο τὸν χαρακτήρα τοῦ μηνύματός της. Παράλληλα, καὶ γιὰ νὰ ἀντεπεξέλθῃ σὲ αὐτὸν τὸν πολιτισμικὸ πόλεμο (culture war) θὰ χρειαστεῖ

³ Βλ. Edmund Pellegrino, John Collins Harvey, and Kevin FitzGerald, "Must the Church be mute lest its truths be distorted? A response to Engelhardt," *Christian Bioethics* 8, no. 1 (2002): 46.

⁴ Βλ. Pellegrino, Harvey, and FitzGerald, "The Church," 44.

να ἐνεργοποιηθεῖ, ὥστε νὰ δημιουργήσῃ τοὺς δικούς της φορεῖς καὶ τὰ δικά της ἰδρύματα, ὥστε νὰ ἀπεξαρτηθεῖ ἀπὸ κάθε ὑποχρέωση στὶς καλούμενες “δαιμονικὲς δυνάμεις” αὐτοῦ τοῦ κόσμου, λ.χ. νοσοκομεῖα καὶ κλινικὲς, στὰ ὁποῖα δὲν θὰ γίνονται ἐκτρώσεις οὔτε θὰ παρέχεται δυνατότητα γιὰ εὐθανασία.⁵ Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὁρθόδοξη στάση στὸ πλαίσιο αὐτό, καταδικάζονται ἐπίσης καὶ οἱ τοποθετήσεις καὶ πρακτικὲς τῶν λοιπῶν χριστιανικῶν ὁμολογιῶν ὅτι εἶναι προβληματικὲς ἢ ὅτι προδίδουν ἐξίσου τὸ εὐαγγελικὸ μήνυμα.⁶ Ἀξίζει νὰ ἀναφερθεῖ ὡστόσο, ὅτι αὐτὴ ἡ πρακτικὴ δὲν εἶναι πάντοτε εὐχερῆς, ὅπως ἀποδεικνύει ἡ ἐμπειρία τῶν σχετικῶν ρωμαιοκαθολικῶν ἰδρυμάτων, τὰ ὁποῖα γιὰ νὰ λειτουργήσουν, ὀφείλουν νὰ συμμορφωθοῦν ἀπόλυτα μὲ τοὺς ἐκκοσμικευμένους κανόνες τοῦ κράτους στὸ ὁποῖο ἀνήκουν.⁷

Ἡ δεύτερη τοποθέτηση κινεῖται στὴ γραμμὴ τῆς συγκατάθεσης στὸ πνεῦμα τῶν ἀλλαγῶν ποὺ συντελοῦνται. Σύμφωνα μὲ αὐτὴν, ἡ χριστιανικὴ σκέψη ὀφείλει νὰ ἀποδέχεται τὶς περισσότερες, ἂν ὅχι ὅλες, τὶς ἀλλαγὲς ποὺ προσφέρει ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη, ἐφόσον ἔτσι (ὑποτίθεται πῶς) ἐξυπηρετεῖται τὸ ἀνθρώπινο συμφέρον. Στὴν πιὸ φιλελεύθερη, ἃς ποῦμε, αὐτὴν περίπτωσι, δὲν προκύπτουν ἰδιαίτερες διαφωνίες καὶ συγκρούσεις μὲ τὴ θύραθεν λογικὴ καὶ πράξη, δημιουργεῖται ὡστόσο ἀσυμφωνία μὲ τὸ πνεῦμα τῆς παράδοσης καὶ

⁵ Βλ. Mark J. Cherry, “Foundations of the culture wars: compassion, love, and human dignity,” *Christian Bioethics* 7, no. 3 (2001): 299-316; Jack Freer, and Stephen Wear, “Culture wars in New York state: ongoing political resistance by religious groups to the family health care decisions act,” *Christian Bioethics* 8, no. 1 (2002): 9-24; Aaron E. Hinkley, “Christianity, the Culture Wars, and Bioethics: Current Debates and Controversies in the Christian Approach to Bioethics,” *Christian Bioethics* 12, no. 3 (2006): 229-235.

⁶ Βλ. Pellegrino, Harvey, and FitzGerald, “The Church,” 43.

⁷ Βλ. Pellegrino, Harvey, and FitzGerald, “The Church,” 43-4; H. Tristram Engelhardt, Jr., “Orthodox Christian Bioethics: Some foundational differences from Western Christian Bioethics», *Studies in Christian Ethics* 24, no. 4 (2011): 488, 490-2.

έπομένως εκδηλώνεται δυσκολία αποδοχής της από το έκκλησιαστικό πλήρωμα.

Ένδιάμεσα από τις δύο αυτές “καθαρές” θεωρήσεις, χωράει (κάπως στενά είναι ή αλήθεια) μια τρίτη στάση, ή όποια αναζητή να ανταποκριθεί στις σύγχρονες ανθρώπινες ανάγκες και μαζί να όρθοτομήσει την αλήθεια. Να προτείνει και να αναζητήσει δηλαδή τους τρόπους με τους όποιους το ανθρώπινο πρόσωπο θα ώφεληθεί πραγματικά μέσα στον καταγισμό των εξελίξεων που προσφέρει ή σύγχρονη τεχνολογία και δέν άπωλέσει την ούσία του.

Ή συνάντηση τής θεολογίας με τή σύγχρονη θετική σκέψη συντελείται πλέον σέ πεδία διαφορετικά από τὰ μέχρι τώρα γνωστά. Μπορεί να εξέλιπε πλέον τὸ πνεῦμα τής εὐθείας αντιπαράθεσης μεταξύ τής χριστιανικῆς διδασκαλίας και τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων, που εἶχε εκδηλωθεῖ κατὰ τις περασμένες δεκαετίες και οἱ τόνοι από τις σχετικές διαμάχες να ἔχουν πέσει αἰσθητά, ὡστόσο, ὁ διάλογος ανάμεσά τους λαμβάνει μια ἀνισομερῆ τροπή, καθὼς αὐτὸ που λέγεται ἐπιστημονική ἔρευνα θεωρεῖται ὡς κάτι δεδομένο και “ἀνέγγιχτο”. Ὅ,τι και να συμβεῖ, εἶναι ἀδιανόητο πῶς θα σταματήσει. Ἐν εἶδει πεπρωμένου, θα διαγράψει τὴν πορεία της και ἡ ἀνθρώπινη συνείδηση μοιάζει ἀδύνατη να μπορεί να σταματήσει τὰ προϊόντα της. Και αὐτὴ ἡ ἰδιάζουσα «μοιρολατρία» φέρει πλέον ἕναν καθαρὰ χρηστικὸ χαρακτήρα παρὰ γνωσιολογικό. Κάποτε, δηλαδή, ἐρευνούσαμε κυρίως για να μάθουμε τὰ μυστικά τής φύσης. Σήμερα ἐρευνούμε για να μπορέσουμε να παρέμβουμε σ’ αὐτήν. Ἀναπόφευκτα, αὐτὴ ἡ μετάλλαξη σημαίνει βέβαια και τὴν ἰσχυροποίηση τοῦ οἰκονομικοῦ παράγοντα στις ἀντίστοιχες διαδικασίες. Ἡ φροντίδα για τὸν ἄνθρωπο σημαίνει κόστος και ἡ παραδοχὴ αὐτὴ συνεπάγεται “ἐξορθολογισμούς” τῶν διαδικασιῶν, μέσα στους όποιους οἱ ἀνθρωπιστικές εὐαισθησίες μοιάζουν ἀσύμβατες, γραφικές και ἐν τέλει περιττές.

Ἡ θεολογικὴ σκέψη πρέπει νὰ ἀντιπαλέψει πολλοὺς ἀπὸ τοὺς δικοὺς τῆς «δαίμονες» γιὰ νὰ παραμείνει θαλερὴ σὲ αὐτὸ τὸ ἄνδρo τοπίο. Πρῶτα πρῶτα νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὸν πειρασμὸ νὰ εἶναι μόνο σκέψη. Περιπευεῖ μάλλον νὰ ἀναδείξουμε ἐδῶ τὴ σημασία τῆς πράξης καὶ νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι στὴν παροῦσα φάση τῆς ὕστερης νεωτερικότητας (ἢ μετανεωτερικότητας ἢ δευτέρης νεωτερικότητας), ἡ ἀπόφανση καθ'αυτὴ ἔχει μικρὴ σημασία μπροστὰ στὴ συνολικὴ παρουσία τοῦ ὑποκειμένου τοῦ λόγου. Ἀκόμη μικρότερη σημασία ἔχουν οἱ θεωρητικολογίες: στὸ σκηνικὸ ποὺ διαμορφώνεται, λ.χ., καὶ με βάση τὶς ποικίλες παρεμβάσεις στὸ ἀνθρώπινο σῶμα, ἀναγνωρίζεται ὡς ἀπαραίτητη ἀπὸ πολλὰς πλευρὰς ἡ συζήτηση γιὰ τὸν ὀρισμὸ τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Στὸ ἀνθρωπολογικὸ αὐτὸ ἐρώτημα ἐπιχειροῦν νὰ ἀπαντήσουν πολλοὶ ἄλλοι: φιλόσοφοι, βιοηθικιστές, βιολόγοι κ.λπ. Ἡ συμβολὴ τῶν θεολόγων ὀφείλει συνεπῶς νὰ εἶναι τέτοια, ὥστε νὰ ἀνταποκρίνεται στὶς ἀπαιτήσεις τοῦ διαλόγου, λαμβάνοντας ὑπόψη τὰ σημερινὰ δεδομένα γιὰ τὴν ἀνθρώπινη οὐσία καὶ ἀποφεύγοντας τὶς γνωστὰς ἀτέρμονες ἐπαναλήψεις.

Αὐτονόητη εἶναι ἀκόμα ἡ γλωσσικὴ / ἐννοιολογικὴ προσαρμογὴ στὸ περιεχόμενο τῆς προαναφερθεῖσας συζήτησης. Σὲ αὐτὴ κεντρικὸ καὶ βαρύνοντα ρόλο, δίκην «ιερότητος», παίζουν ὅροι ἐν πολλοῖς ἄγνωστοι ἢ καὶ ἀχρησιμοποίητοι στὰ καθημερινὰ ἐκκλησιαστικὰ πεδία: ἀνθρώπινα δικαιώματα, ἀξιοπρέπεια, ποιότητα ζωῆς κ.ἄ. Ἀσφαλῶς καὶ ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀποφυγὴ τῆς περὶ τῶν ὄρων σκιαμαχίας, ὀφείλουμε νὰ ἀναπτύξουμε εὐφυῶς κάθε ποιμαντικὴ δεοντολογία, διατηρώντας λειτουργικοὺς τοὺς κώδικες ἐπικοινωνίας καὶ νὰ προσεγγίσουμε αὐτὰς τὶς κεντρικὰς ἐννοιες κατάλληλα, καθὼς καὶ νὰ τὶς ἀναδείξουμε μέσα ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας.

Μιὰ ἄλλη πτυχὴ ἀφορᾷ τὴν “ὀχύρωση” γύρω ἀπὸ τοὺς κανόνες καὶ τὸ γράμμα τῆς παράδοσης. Πολὺ συχνά, δηλαδή, μᾶς ἐνδιαφέρει

περισσότερο ή τήρηση τῶν κειμένων διατάξεων, παρὰ ἡ ἀνακούφιση τοῦ συγκεκριμένου συνανθρώπου. Αὐτὸ δὲν σημαίνει βέβαια κατάλυση κάθε καθιερωμένου στηρίγματος ποῦ μᾶς προσφέρει ἡ παράδοση, ἀλλὰ τὴ δημιουργικὴ θεώρησή του στο φῶς τῶν νέων ἐξελίξεων, κάτι ἀμιγῶς παραδοσιακό. Εἶναι χαρακτηριστικὴ λ.χ. ἡ τολμηρὴ στάση τοῦ Μ. Βασιλείου, ὁ ὁποῖος εἶχε τὸ θάρρος νὰ διαφοροποιηθεῖ ἀπὸ μία θέση καὶ αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, στὴν ὁποία διακρίνεται τὸ διαμορφωμένο ἀπὸ τὸ μὴ διαμορφωμένο ἔμβρυο, στηριζόμενος ἀκριβῶς στὴν ἀδυναμία ἀκριβολόγου ἀπόφανσης.⁸

Τὸ ἐρώτημα λοιπὸν ποῦ ἀπὸ ποικίλες πλευρὲς τίθεται σήμερα εἶναι, ἂν ὁ (καὶ ἡθικός) σχετικισμὸς θὰ ἀντιμετωπιστεῖ ὡς ἀποδιοπομπαῖος πειρασμὸς ἢ ὡς πρόκληση. Ὅπως ἀναφέραμε καὶ προηγουμένως, ἡ ἀπάντηση στὴν κακὴ ἐπιστήμη, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ μὴ ἐπιστήμη, ἀλλὰ ἡ καλὴ ἐπιστήμη. Καὶ σὲ αὐτὸ ἔχει νὰ συνεισφέρει πολλὰ ἡ ὁρθόδοξη θεολογία. Ὅχι μὲ ἰουδαϊκὲς προσφυγὲς σὲ κανόνες καὶ ἀποφάνσεις ἄλλων ἐποχῶν καὶ περιστάσεων οὔτε καὶ σὲ γενικόλογες ἀναφορὲς στὴ διδασκαλία τῆς παράδοσής της, ποῦ ἀδυνατοῦν νὰ κομίσουν ἀπτὲς προτάσεις ζωῆς στὰ σύγχρονα προβλήματα –

⁸ Βλ. "Εξ. 21, 22-23: "ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσι γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται· καθότι ἂν ἐπιβάλῃ ὁ ἀνὴρ τῆς γυναικός, δώσει μετὰ ἀξιώματος· ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖ, δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς". Βασιλείου Καισαρείας, Ἐπιστολὴ 188, Κανονικὴ Α'. Ἀμφιλοχίῳ περὶ κανόνων, 2, (α' Κανόν), PG 32, 672A: "Ἀκριβολογία δὲ ἐκμεμορφωμένου καὶ ἀνεξεικονίστου παρ' ἡμῖν οὐκ ἔστιν". Ὁ σχολιασμὸς ποῦ δίνεται στο Πηδάλιο, πάντως, γιὰ τὸν σχετικὸ Κανόνα (2ος τοῦ Μ. Βασιλείου) ἐρμηνεύει τὴ μὴ διαφοροποίησή τοῦ ἐμβρύου (σὲ διαμορφωμένο καὶ μὴ) στὴ νομοτελειακὴ δυναμικὴ προοπτικὴ ποῦ ἔχει ἔτσι κι ἄλλως νὰ ἐξελιχθεῖ σὲ πλήρη ἄνθρωπο: "Ὁ δὲ Μέγας Βασίλειος λέγει, ὅτι ἡ παρατήρησις αὕτη δὲν θεωρεῖται τῶρα εἰς ἡμᾶς, καθ' ὅτι καὶ ὁ τὸ ἀτελές, καὶ ἀμόρφωτον ἔμβρυον θανατώσας, φονεύς ἐστιν. Ἐπειδὴ τοῦτο, ἂν καὶ τότε δὲν ἦτον τέλειος ἄνθρωπος, ἐμελλεν ὁμως ἀναγκαίως κατὰ τὴν ἀπαραίτητον ἀκολουθίαν τῶν νόμων τῆς φύσεως, νὰ τελειωθῇ," Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου Μοναχοῦ, Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηδὸς τῆς μᾶς, ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθόδοξων Ἐκκλησίας (Ἀθήνα: Τυπογραφία Κωνσταντίνου Γκαρπολά, 1841, 2η ἐκδ.), 351.

άλλα, αντίθετα, με τη διεύρυνση των οριζώντων της συζήτησης, προς τις πλευρές εκείνες της ανθρώπινης ύπαρξης, που κατεχοχόν ή ίδια θεάται στην πληρότητά τους και με τη μέριμνα για σύνολες τις ανθρώπινες διαστάσεις. Χαρακτηριστική εδώ είναι η θεολογία του πόνου, ή όποια έτσι και καταφέρει να αποφύγει τον πειρασμό του διδακτικού βερμπαλισμού, μπορεί να προσφέρει στον άνθρωπο που υποφέρει άπεριόριστες προοπτικές αντιμετώπισης της κατάστασής του. Άναγνωρίζεται, δηλαδή, ότι η κεντρική φροντίδα της αντιμετώπισης του πόνου ανήκει στην ιατρική έπιστήμη, παρέχονται ώστόσο παράλληλα και περαιτέρω θεωρήσεις, που ένισχύουν τὸ φρόνημα του νοσοῦντος προσώπου και του δίνουν την εύκαιρία να γνωρίσει πολύτιμα βιώματα κατά τη δοκιμασία του.⁹

Με αυτό τὸ πνεῦμα, ὁ ἐκκλησιαστικός λόγος προσελκύει επίσης και ανθρώπους που εἰλικρινὰ ἀνησυχούν για τὴν πορεία του ἀνθρώπινου γένους στὸν πλανήτη και ἀποζητοῦν με καλή προαίρεση τὴν παραμυθητική προοπτική που θὰ ἀπαντήσει συνολικά στὶς ἀγωνίες του. Γιατὶ εἶναι ἀλήθεια, πὼς ἓνα κρίσιμο σημείο στὶς ἀνθρώπινες ἀναζητήσεις εἶναι πὼς ἀδυνατοῦν νὰ βροῦν τὸν τρόπο ταυτόχρονης ἐπίτευξης τῶν βασικῶν ἀνθρώπινων ἀξιών, λ.χ. τῆς ἐλευθερίας και τῆς ἰσότητος¹⁰ –και πιστεύουμε πὼς ἡ ἐφαρμογή του Εὐαγγελίου συ-

⁹ Βλ. Walker Percy, *Lost in the Cosmos: The last self-help book* (New York: Farrar Straus & Giroux, 1983); Derek S. Jeffreys, "Euthanasia and John Paul II's 'silent language of profound sharing of affection': Why Christians should care about Peter Singer," *Christian Bioethics* 7, no. 3 (2001): 367; Cherry, "Foundations," 305; Raymond De Vries, "Good without God: Bioethics and the sacred," *Society* 52, no. 5 (2015): 439-41; Μοναχοῦ Μωυσή (Ἀγιορείτη), Ὁ ἅγιος πόνος. Μαθητεία στὴν ἐπίσκεψη του πόνου στὴ ζωή μας (Ἀθήνα: Κέντρο Βιοϊατρικῆς Ἠθικῆς & Δεοντολογίας, 2005); Paul Brand και Philip Yancey, Πόνος, ἓνα δῶρο που κανένας δὲν θέλει, μετάφρ. Ἀντώνιος Παπαγιάννης (Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2007); Γεώργιου Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική, τόμ. II (Ἄγιο Ὅρος: I.M.M. Βατοπαιδίου, 2015, 3η ἐκδ.), 631-40.

¹⁰ Μάλιστα ὁ κύριος εἰσηγητὴς αὐτῆς τῆς ἀντίληψης, φιλόσοφος Isaiah Berlin (1909-1997), θεωρεῖ τὴ διαφθορά τῆς θρησκείας ὡς βασικά ὑπεύθυνο παράγοντα

νιστᾶ ἀκριβῶς τὸ πεδίο αὐτῆς τῆς συμφιλίωσης, τὸν κοινὸ τόπο ποὺ μπορεῖ νὰ τὶς συστεγάσει ἁρμονικὰ. Μὲ τὴν ὑποσημείωση, βέβαια, ὅτι αὐτὴ ἡ προσέγγιση δὲν μπορεῖ νὰ γίνει μὲ ὄρους ἐξουσίας (ἔστω καὶ πνευματικῆς), ἀλλὰ “ἀπὸ τὰ κάτω”, μὲ ὄρους αὐθεντικὰ βιβλικούς, δηλαδὴ σταυρικούς.¹¹

Τελικὲς / ἔτοιμες / βολικὲς ἀπαντήσεις μᾶλλον δὲν ὑπάρχουν. Ἡ κάθετη ἀντίδραση καὶ ὁ ἀντιδιαμετρικὸς τῆς πλήρης συσχηματισμὸς μὲ αὐτὸ ποὺ ἀποκαλεῖται ἐντὸς τῶν τειχῶν “κοσμικὴ λογικὴ” ἴσως νὰ ἀποτελοῦν περισσότερο ἀσφαλεῖς προορισμοὺς παρὰ προϊόντα συγκεκριμένων ἐπιλογῶν. Οἱ συνεπεῖς καὶ οὐσιαστικὲς ἀπαντήσεις προέρχονται σπανιότερα ἀπὸ ἀσφαλεῖς διακηρύξεις, ἀλλὰ κυρίως μέσα ἀπὸ πράξεις σχοινοβασίας, ρίσκων, ἐνδεχομένως θυσίας, καθὼς καὶ ἐκείνης τῆς φιλαδελφίας ποὺ ἐνίοτε ἐπιστρέφει ὡς μπουμέρανγκ ἀγνωμοσύνης. Ἡ μέριμνα γιὰ τὸν πάσχοντα ἀδελφό, ἡ ἀναγνώριση τοῦ πόνου του, ἡ ἀπεμπόληση τοῦ πειρασμοῦ τοῦ κατεξουσιασμοῦ του καὶ ἡ ἀναγνώριση τοῦ Σαββάτου πῶς ἔγινε γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ ὄχι ἀντίθετα, ἀποτελοῦν τὰ προφανῆ ἐχέγγυα ὅτι ἡ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι “ἐκ τοῦ κόσμου τούτου”. Γιατὶ καὶ ἐδῶ ἰσχύει τὸ παράδοξο γιὰ τὴν ἐγκόσμια λογικὴ (ἀνάλογο τοῦ ὅτι “ὅποιος θέλει νὰ σώσει τὴν ψυχὴ του, πρέπει νὰ τὴ χάσει”): Ἡ μεγάλη ἀγάπη γιὰ τὸν

γιὰ τὸ συγκεκριμένο γεγονός, βλ. Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” στὸ Four essays on liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969), 118-72; Ὁ ἴδιος, “Introduction,” στὸ Philosophy in an Age of Pluralism, ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); John Robertson, “The case for the Enlightenment: A comparative approach,” στὸ Isaiah Berlin’s Counter-Enlightenment, eds. Joseph Mali and Robert Wokler (Philadelphia: American Philosophical Society, 2003), 79-80; Neil Burtonwood, Cultural diversity, liberal pluralism and schools: Isaiah Berlin and education (Abingdon: Routledge, 2006).

¹¹ Βλ. Dietrich Bonhoeffer, Letters and papers from prison: The enlarged edition, ed. Eberhard Bethge (New York: Macmillan, 1972), 17; Heinrich Bedford-Strohm, “Justice and long-term care: A theological ethical perspective,” Christian Bioethics 13, no. 3 (2007): 274.

ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμον του φανερώνει ὅτι ἡ ἀφετηρία της δὲν ἔγκειται σὲ αὐτὸν τὸν κόσμον.

Τὸ γεγονός λοιπόν, ὅτι δὲν θὰ ἀκολουθήσει ἀσφαλεῖς “συνταγές” μπορεῖ νὰ συνιστᾷ διαρκῇ δοκιμασία, ἀλλὰ καὶ τὸ θάρρος της νὰ ἀγνοῇ τὰ “κελύφη” ποὺ κουβαλᾷ γιὰ νὰ διασώσει τὸν πολύτιμο θησαυρὸ τοῦ περιεχομένου της,¹² θὰ μαρτυρᾷ ἐπίσης τὴν πιστότητα στὸν λόγο καὶ τὸ ὑπόδειγμα τοῦ ἱδρυτῆ της.

¹² Πρβλ. γιὰ τὴ σημασία τῶν θρησκευτικῶν τελετῶν ἔναντι τῆς ἀπόδοσης δικαιοσύνης καὶ γενικότερα τοῦ ἀληθοῦς περιεχομένου τῆς πίστεως: “μεμίσηκα, ἀπώσμαι ἑορτὰς ὑμῶν καὶ οὐ μὴ ὀσφρανθῶ θυσίας ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ὑμῶν· διότι ἐὰν ἐνέγκητέ μοι ὀλοκαυτώματα καὶ θυσίας ὑμῶν, οὐ προσδέξομαι αὐτά, καὶ σωτηρίου ἐπιφανείας ὑμῶν οὐκ ἐπιβλέψομαι. μετástησον ἀπ’ ἐμοῦ ἦχον ψδῶν σου, καὶ ψαλμὸν ὀργάνων σου οὐκ ἀκούσομαι· καὶ κυλισθήσεται ὡς ὕδωρ κρίμα καὶ δικαιοσύνη ὡς χεიმάρρους ἄβατος. μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηγάγκατέ μοι”, Ἀμώς 5, 21-5.

NOVEL CHALLENGES AND CHRISTIAN THEOLOGY: OBVIOUS PERPLEXITY AND HIDDEN ANSWERS

Petros A. Panagiotopoulos*

Abstract

The text initially presents two cases, the first of which refers to the case of kidney donation, where the donor accepted payment for her donation, raising ethical concerns about commodifying the body. The second one involves a woman using her brother's sperm and a paid egg donor to secure family inheritance rights. These examples illustrate how new biotechnologies redefine issues of birth, disease, and death, challenging long-held beliefs. Society—and the Church—must respond rapidly despite limited time for reflection. Three main attitudes emerge: rejecting modern changes, fully embracing them, or seeking a balanced path that safeguards human dignity. Theological thought must confront its own limitations to remain relevant amid modern challenges. It must move beyond abstract theory and adapt its language to contemporary discussions of human nature, dignity, rights, and bioethical dilemmas. Tradition should not become rigid legalism but be creatively reinterpreted in light of new realities, as exemplified by early Christian thinkers. Orthodox theology is called to offer “good science,” broadening dialogue and addressing all dimensions of human existence, especially suffering. The Church must respond humbly and non-authoritatively, prioritizing compassion over rules. Though no easy answers exist, its mission is preserved by courage, authenticity, and self-giving love.

Keywords: Bioethics, human dignity, theological response, technological advancement, ethical challenges.

* Aristotle University of Thessaloniki, <https://orcid.org/0000-0001-7006-1499>

DIE TEILNAHME UND DIE ROLLE DES BISCHOFS VON ROM BEIM ERSTEN ÖKUMENISCHEN KONZIL (325 N. CHR.)

Spyridon P. Panagopoulos*

1. Einführende und historische Anmerkungen

Nach den erfolglosen Bemühungen des Bischofs von Córdoba, Ossius (300–357), sowie den „in taube Ohren fallenden“ Ermahnungen des Kaisers zur Wahrung von Frieden und Einheit im Reich, entschied Konstantin I. (324–337) die Einberufung des ersten ökumenischen Konzils.¹ Anlass für die Einberufung des Konzils war die Häresie des Arianismus und damit einhergehend ein altes Problem, nämlich die Feier von Ostern.² Das Konzil wurde im Mai 325 in Nizäa einberufen.³ Neben Kaiser Konstantin nahmen auch Alexander von Alexandria, Eustathios von Antiochia, Makarios von Jerusalem, damals Diakon Athanasius, Cäcilian von Karthago und weitere teil. Der Tradition zufolge nahmen 318 Bischöfe am Konzil teil.⁴ Der Papst war

* Unabhängiger Forscher für Byzantinistik und Patristik, Patras (Griechenland).
<https://orcid.org/0000-0002-2857-4271>

¹ Edward Watkin, *The Church in Council* (London 1960), S. 28-9; Karl Bihlmeyer, *Das christliche Altertum. Zweite Periode (313-692)*, Kirchengeschichte, B.1 (Paderborn, 1958), S. 254; Vlasios Pheidas, *Ἡ Ἀ' Οἰκουμένη Σύνοδος* (Athen, 1974), S. 100.

² Maurice Wiles, *Archetypal Heresy Arianism through the centuries* (New York, 2004), S. 1; Bihlmeyer, *Das christliche Altertum*, B. 1, S. 25.

³ Pheidas, *Ἡ Ἀ' Οἰκουμένη Σύνοδος*, S. 22, 100; Ders. *Ἡ Ἀ' Οἰκουμένη Σύνοδος. Προβλήματα περὶ τὴν σύγκλησιν, τὴν συγκρότησιν καὶ τὴν λειτουργίαν τῆς Συνόδου* (Athen 1974), S. 28; Harold Drake, *Constantine and the Bishops* (Baltimore, 2000), S. 251; Bihlmeyer, *Das christliche Altertum*, B. 1, S. 254; Richard Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (London, 1988), S. 152.

⁴ Watkin, *The Church in Council*, S. 28-29; Prodromos Akanthopoulos, *Κώδικας*

nicht anwesend, wurde jedoch durch die beiden Priester der Kirche von Rom, Viton und Vincent, sowie durch den spanischen Bischof Ossius vertreten. Starke Indizien deuten darauf hin, dass Ossius den Vorsitz beim ersten ökumenischen Konzil innehatte.⁵

Zu den Beschlüssen des Konzils gehörten selbstverständlich die Verurteilung der arianischen Häresie und ihrer Vertreter sowie die Bekräftigung der orthodoxen Lehre, wie sie in einem ersten Glaubensbekenntnis formuliert wurde. Darüber hinaus wurden weitere kirchenrechtliche Entscheidungen getroffen, die in den 20 kirchlichen Kanones festgehalten sind, darunter die Festlegung des Datums für das Osterfest sowie die Bestätigung des Metropolitansystems.⁶

Um die Stellung der Kirche von Rom bei der Einberufung und den Arbeiten des Konzils zu untersuchen, da die Protokolle der Synode nicht überliefert sind, werden wir versuchen, uns den Quellen zuzuwenden, die sich auf die Persönlichkeit sowie auf die entsprechenden Handlungen und Maßnahmen von Papst Silvester von Rom beziehen. Die Theorie, dass das Konzil von dem Papst selbst einberufen wurde, die Frage seiner Vertreter sowie der Bischöfe und Kleriker, die seiner Jurisdiktion unterstanden und am Konzil teilnahmen, ebenso wie die Positionen der Kirche von Rom – und damit auch die des römischen Bischofs – zu den beiden zentralen Themen, die das Konzil von Ni-

Ἱερῶν Κανόνων καὶ Ἐκκλησιαστικῆς Νομοθεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Thessaloniki, 2009), S. 63; William Harmless, *Desert Christians An introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford, 2004), S. 28-29; Bihlmeyer, *Das christliche Altertum*, B. 1, S. 254.

⁵ Henry Chadwick, *The Early Church* (New York, 1967), S. 130; Watkin, *The Church in Council*, S. 28-29; Orazio Marucchi, *Il pontificato del papa Damaso e la storia della sua famiglia: Secondo i recenti scoperte archeologiche* (Roma, 1905), S. 21.

⁶ Jane E. Merdinger, *Rome and the African Church in the Time of Augustine* (London, 2004), S. 23; Alexander Schmemmann, *The idea of primacy in Orthodox Ecclesiology, the primacy of Peter* (Aylesbury, 1963), S. 47; John Neale Mason, *A History of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Alexandria* (New Jersey, 2008), S. 129, 148.

zää beschäftigten, stehen im Fokus unserer Untersuchung. Bevor wir zur Untersuchung der Anwesenheit und der Rolle des Bischofs von Rom beim Ersten Ökumenischen Konzil übergehen, halten wir es für notwendig, auf die Rolle der Kirche von Rom bei den vornizänischen Synoden einzugehen.⁷

2. Die Rolle der Kirche von Rom in den vornizänischen Konzilien

Die Kirche bewahrte die apostolische Tradition, theologische Probleme durch die Einberufung von Synoden zu behandeln. Anfangs waren diese Probleme örtlich begrenzt. Die apostolische, ältere Kirche der Hauptstadt des Reiches versuchte daher, sie durch die Einberufung lokaler Synoden zu lösen.⁸ Es sind die „alten Bräuche“ (*ἀρχαῖα ἔθη*), auf die im 6. Kanon des Ersten Ökumenischen Konzils Bezug genommen wird und die in konziliarer Form die Tradition hinsichtlich der administrativen und kirchlichen Grenzen bestätigen, welche in den ersten drei Jahrhunderten die Organisation und Verwaltung der Kirche bestimmten: „Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατεῖτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν· ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. Ὅμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις. Καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκείνο· ὅτι, εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον. Ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὕσῃ, καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν, δύο,

⁷ Siehe Uta Heil, Jan Heiner (Hrsg.), *Nizäa – Das Erste Konzil Historische, Theologische Und Ökumenische Perspektiven* (Freiburg, 2025), insbesondere die Kapitel von Christoph Marksches und Hartmut Leppin.

⁸ Vlasios Pheidas, *Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν*, B. 1 (Athen, 1977), S. 35, 39-40.

ἡ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατεῖτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος".⁹ Es ist bemerkenswert, dass die Kirche von Rom in der vor-konziliaren Zeit als Metropole und folglich ihr Bischof eine übergeordnete administrative Autorität über ganz Italien, Sizilien, Sardinien und Korsika ausübte.¹⁰

Anschließend kam es im Jahr 196 auf Initiative des Bischofs von Rom, Viktor (189–199), zur gleichzeitigen Einberufung mehrerer lokaler Synoden mit dem Ziel, den langjährigen Streit über die gemeinsame Feier des Osterfestes zwischen den Kirchen Roms und Kleinasiens beizulegen. In diesen Ereignissen spielte Papst Victor bereits in den ersten Jahren seiner Wahl eine führende Rolle. Er schlug die gleichzeitige Einberufung lokaler Synoden vor, die das Thema der gemeinsamen Feier des Osterfestes untersuchen und eine Koordinierung aller Positionen anstreben sollten, um eine Einigung zu erzielen.¹¹ Die Entscheidung laut Eusebius lautete: "[...] ὥς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρα τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτελοῖτο τοῦ Κυρίου μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ Πάσχα νηστεῶν φυλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις",¹² völlig entgegengesetzt zur johanneischen Tradition der Kirche Kleinasiens, vertreten durch den Bischof von Ephesus, Polykrates (190–196), der vertrat, dass der Osterfeiertag festgelegt sei und am 14. des Monats Nisan gefeiert werde: "[...] τῆς Ἀσίας ἀπάσης αἱ παροικίαι ὥς ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν τεσσαρεσκαίδεκάτην ὥοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου

⁹ Akanthopoulos, Κώδικας Ἱερῶν Κανόνων, S. 54.

¹⁰ Frederick W. Puller, *The primitive saints and the see of Rome* (London, 1914), S. 8; Pheidias, *Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν*, B. 1, S. 39.

¹¹ Konstantinos Metallidis, *Ἡ ἰωάννεια παράδοση τῆς ἐορτῆς τοῦ Πάσχα καὶ ἡ ἐπίλυση τῆς ἐριδος ποὺ προκάλεσε στὴν Ἐκκλησία ἀπὸ τὴν Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο* (Thessaloniki, 2020), S. 5-6; Vincent Twomey, *Apostolikos Thronos* (Westfalen, 1982), S. 98-99.

¹² Eusebius, *Kirchengeschichte*, 5.23.2: ("[...] dass das Geheimnis der Auferstehung des Herrn an keinem anderen Tage als am Sonntage gefeiert werden dürfe und dass wir erst an diesem Tage das österliche Fasten beenden dürfen").

Πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν”.¹³ Aus diesem Grund antwortete die Synode von Kleinasien dem Bischof von Rom in einem Schreiben: “ἡμεῖς οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προσπιθέντες, μήτε ἀφαιρούμενοι”.¹⁴ Auf die entschiedene Reaktion der Kleinasier verhielt sich Papst Viktor streng, brach die kirchliche Gemeinschaft mit den Kirchen Kleinasiens ab und ermahnte auch andere Kirchen und lokale Synoden, ebenso zu handeln.

Vor dem Ersten Konzil von Nizäa im Jahr 325 gab es zahlreiche lokale Synoden.¹⁵ In einigen von ihnen spielte die Kirche von Rom eine entscheidende Rolle. Die bedeutendsten sind jene in Phrygien im Jahr 160, die laut Eusebius von Caesarea der Häresie des Montanus¹⁶ begegneten – einer Häresie, die sich weitläufig in westlichen Regionen wie Rom, Nordafrika und Südfrankreich ausbreitete. Ab dem Jahr 220 finden in Nordafrika und Kleinasien Synoden statt, die sich mit der Gültigkeit der Taufe von Häretikern befassen. Die bekannteste Synode ist die von Karthago im Jahr 255. Sie wurde vom heiligen Cyprian (210–258) einberufen und geleitet. Auf der Synode, an der zahlreiche afrikanische Bischöfe teilnahmen, wurde beschlossen, dass niemand außerhalb der Kirche getauft werden kann. Au-

¹³ Eusebius, Kirchengeschichte, 5.23.1 (“Während nämlich die Gemeinden von ganz Asien auf Grund sehr alter Überlieferung glaubten, man müsse den 14. Tag des Mondes, [...], als Fest des Erlösungspascha feiern und auf jeden Fall an diesem Tage [...]).

¹⁴ Eusebius, Kirchengeschichte, 5.24.2 (“Unverfälscht begehen wir den Tag; wir tun nichts dazu und nichts hinweg”).

¹⁵ Ioannis Panagopoulos, Περὶ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τῶν ἐπὶ τῆς ἐποχῆς τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας (Athen, 1939), S. 40-41.

¹⁶ Eusebius, Kirchengeschichte, 5.16.10: “[...] τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετάσαντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὲ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν καὶ τῆς κοινωνίας εἰρχθησαν” (“[...] so kamen die Gläubigen Asiens wiederholt an verschiedenen Orten zusammen, prüften die neue Lehre, erkannten ihre Gemeinheit und verurteilten die Sekte, worauf diese Leute aus der Kirche hinausgeworfen und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurden”).

ßerdem wurde entschieden, dass Häretiker, die ihre Irrtümer ablegen und die wahre Kirche anerkennen, erneut getauft werden müssen.¹⁷ Eine Auffassung, die auf Widerstand des Papstes von Rom, Stephan (254–257), und seines örtlichen Synods stieß, die behaupteten, dass die Taufe der Häretiker nicht doppelt gespendet werden dürfe, da ihre Taufe genauso gültig sei wie die der Kirche.

Im August des Jahres 314 wurde in Arles auf Initiative von Kaiser Konstantin dem Großen (324–337) ein lokales Konzil einberufen, um der donatistischen Häresie zu begegnen,¹⁸ einer Häresie, die Papst Silvester (314–335) energisch bekämpfte.¹⁹ An dem Konzil nahm eine große Zahl westlicher Bischöfe teil, die die Donatisten verurteilten, auf die Notwendigkeit einer einheitlichen Feier des Osterfestes²⁰ hinwiesen und den Beschluss der Synode von Karthago zur Wiedertaufe von Häretikern revidierten. Nach Professor Skouteris wurde in Arles als Grundlage ihre Taufe im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit genommen. Sofern also der Häretiker im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft worden war und den gemeinsamen Glauben der Kirche bekannte, wurde er nicht erneut getauft, sondern durch einfache Handauflegung aufgenommen. Dies geschah, um das Herabkommen des Heiligen Geistes auf den Häretiker, der zur Kirche kam, zu bezeugen.²¹

¹⁷ Akanthopoulos, Κώδικας Ἱερῶν Κανόνων, S. 377-380; Hubert Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church* (New York, 1960), S. 6-7.

¹⁸ Lucia Pierluigi, *The Petrine ministry at the Time of the First Four Ecumenical Councils: relations between the Bishop of Rome and the Eastern Bishops as revealed in the canons, process, and reception of the councils* (Boston College 2010), S. 14.

¹⁹ Moore Michael Edward, "The Spirit of the Gallican Councils, A.D. 314-506," *Annuaire Historiae Conciliorum Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung* 1-2 (2007), S. 1-52, hier auf S. 13.

²⁰ Siehe L'Huillier Peter, *The Church of the Ancient Councils* (New York, 1996), S. 21; Ortiz de Urbina Ignacio, *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz, 1964), S. 21; Drake, *Constantine and the Bishops*, S. 219.

²¹ Constantinos Skouteris, *Ἱστορία Δογμάτων*, B. 1 (Athen, 1998), S. 274-275.

Es folgten die Auseinandersetzungen, die durch die häretischen Lehren des Arius entstanden und die der Erzbischof von Alexandria, Alexander (313–328), in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts überprüfte und verurteilte. Diese Auseinandersetzungen, noch bevor sie ökumenische Ausmaße annahmen, wurden erfolglos von drei lokalen Synoden zu bewältigen versucht, die alle in Alexandria einberufen wurden: die erste im Jahr 318,²² das auch den Beginn des Konflikts markiert, die zweite im Jahr 320²³ und die bedeutendste von allen im Jahr 324, deren Hauptthema die Häresie des Arius war. Der Erzbischof von Alexandria, Alexander, beschließt, die Bischöfe der katholischen Kirche überall zu informieren über die neuartige Häresie, gemäß Epiphanius, und ihnen gleichzeitig die Beschlüsse der Synode mitzuteilen, bei der zwei Bischöfe und einige Kleriker verurteilt wurden, wie uns Athanasius der Große in einem Brief berichtet.²⁴ Auf diese Weise wird der Kirche von Rom der dogmatische Streit, der in Alexandria herrscht, bekannt gemacht und wird sie in den folgenden Jahren stark beschäftigen.

Nach der Verbreitung der Häresie des Arius, ihrer öffentlichen Verurteilung durch das Konzil von Alexandria und der Bekanntgabe dieser Verurteilung durch Alexander von Alexandria, nahm das Problem ökumenische Ausmaße an. Kaiser Konstantin erstrebte nach dem Sieg über Licinius im Jahr 324 den Frieden in seinem Reich, der durch die langjährigen Kriege so sehr gefehlt hatte. Daher wünschte er unter keinen Umständen einen theologischen Streit, der das Reich spalten könnte. Er selbst verfasste ein Schreiben und sandte

²² Bihlmeyer, Das christliche Altertum, B. 1, S. 253.

²³ James Chrystal, The First Ecumenical Council, that is the first council of the whole Christian world, which was held A.D. 325 at Nicaea in Bithynia, B. 1 (New Jersey 1891), S. 178.

²⁴ Bihlmeyer, Das christliche Altertum, B. 1, S. 253.

als Vermittler und Überbringer dieses Briefes seinen Berater, Ossius, Bischof von Córdoba (256–357).²⁵ In diesem Schreiben bezeichnete der Kaiser den Streit einerseits als von geringer Bedeutung, da er sich – wie er ausdrücklich hervorhob – mit nebensächlichen und belanglosen Fragen befasse, und bat andererseits um die Durchsetzung des Friedens im Reich.²⁶

Im Jahr 325 wird in Antiochia ein neues Konzil einberufen. Dieses Konzil, das ursprünglich wegen der Wahl eines Bischofs für die Provinz Antiochia einberufen wurde und dessen Hauptthemen die Behandlung der arianischen Häresie, ihre Verurteilung sowie die Vorbereitung der Einberufung eines Ökumenischen Konzils waren, führte schließlich zum Konzil von Nizäa im Jahr 325.²⁷ Bemerkenswert ist, dass wahrscheinlich Ossius, Bischof von Córdoba, als Vorsitzender der Synode von Antiochia einen Brief an Alexander, Bischof von Thessaloniki, einer bedeutenden Metropolregion, verfasste und sandte, und dass die Synode zudem ein Synodalschreiben an die Bischöfe des Westens richtete.²⁸ Zudem wurden die Beschlüsse des Konzils von Antiochien dem Bischof von Rom übermittelt,²⁹ der Vertreter zu den Arbeiten des Ersten Ökumenischen Konzils entsandte. Darüber hinaus wurde der ursprüngliche Tagungsort des Konzils, die Stadt Ankara, verlegt, um den westlichen Bischöfen die Teilnahme zu

²⁵ Bihlmeyer, *Das christliche Altertum*, B. 1, S. 254; Chrystal, *The First Ecumenical Council, that is the first council of the whole Christian world, which was held A.D. 325 at Nicaea in Bithynia*, B. 1, S. 257.

²⁶ Eusebius, *Vita Constantini*, 2.72.1.

²⁷ Chadwick, *The Early Church*, S. 130; Bihlmeyer, *Das christliche Altertum*, B. 1, S. 254.

²⁸ Pheidas, *Ἑκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, B. 1, S. 422; Hilaire Marot, *Conciles Anténicéens et Conciles Œcuméniques, Le Concile et les Conciles* (Paris, 1960), S. 36-37.

²⁹ Thomas-Pierre Camelot, *Conciles oecumeniques des IVe et Ve Siecles, Le Concile et les Conciles* (Paris, 1960), S. 48.

erleichtern. So wurde schließlich das Konzil von Nizäa in Bithynien einberufen.³⁰

Zum Abschluss dieses Abschnitts lässt sich feststellen, dass Rom von Anbeginn der Kirchengeschichte an bei den ersten neu auftretenden Problemen im Leben der Kirche nicht nur nicht gleichgültig war, sondern eine führende Rolle bei deren Lösung spielte. Dieses Verhalten ist darauf zurückzuführen, dass Rom erstens die Hauptstadt des Reiches war und folglich die theologischen Streitigkeiten, die im Osten entstanden, direkt nach Rom gelangten und eine Bedrohung für die Mitglieder ihrer eigenen Herde darstellten. Zweitens verfügte Rom über Persönlichkeiten, die sich – wie die Ergebnisse zeigen – als besonders geeignet erwiesen, die dogmatischen und kanonischen Fragen zu bewältigen, welche die Kirche in der Zeit vor dem Konzil von Nizäa beschäftigten.

3. Die Rolle Papst Silvesters beim Ersten Ökumenischen Konzil

Papst Silvester (314-335) entfaltete eine bedeutende antihäretische Tätigkeit. Er bekämpfte und verurteilte die Häresie des Donatismus und nahm zugleich eine orthodoxe Haltung gegenüber dem Arianismus ein, indem er Vertreter zum Konzil von Nizäa entsandte, da er – wie die Quellen berichten – aufgrund seines hohen Alters selbst nicht daran teilnehmen konnte: “Τῆς δέ γε βασιλευούσης πόλεως (d.h Rom) ὁ μὲν προεστὼς διὰ γῆρας ὑστέρει, πρεσβύτεροι δ’ αὐτοῦ παρόντες τὴν αὐτοῦ τάξιν ἐπλήρουν”.³¹

³⁰ Marot, Conciles Antenicéens et Conciles Oecumeniques, S. 36-37.

³¹ Eusebius, Vita Constantini, 3.7.2.1-3; Jedin, Ecumenical Councils of the Catholic Church, S. 17; Vlasios Pheidias, Η προεδρία της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου (Athen, 1974), S. 26-27, 34-35.

Neben seiner entschlossenen Haltung gegenüber dem Arianismus bekräftigte Silvester nachdrücklich die seit Jahrhunderten bestehende Tradition der römischen Kirche hinsichtlich des Tages und Datums der Osterfeier und deren synodale Bestätigung. Durch seine Gesandten gelang es ihm zudem, die Übernahme der römischen Position durchzusetzen und diese durch einen synodalen Beschluss bestätigen zu lassen.³² Darüber hinaus diente die Art und Weise, wie seine kirchliche Jurisdiktion organisiert und verwaltet wurde, als vorbildliches Modell für die Kirchen von Alexandria und Antiochia – ein Umstand, der auch durch den 6. Kanon des Ersten Ökumenischen Konzils bestätigt wird: “ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν”.³³

Die Korrespondenz von Papst Silvester im Zusammenhang mit dem Konzil von Nizäa ist spärlich überliefert. Aus diesem Grund stehen uns nicht alle notwendigen Informationen zur Verfügung, die seinen Beitrag hinreichend beleuchten würden. Über die brennende Frage des Arianismus, die die christliche Welt auf tragische Weise spaltete, wurde der Bischof von Rom durch ein Schreiben Alexanders von Alexandria informiert; ein Schreiben, das, laut dem Kirchengeschichtsschreiber Sokrates Scholastikos, an alle seine Mitzelebranten im Dienst der katholischen Kirche gesendet wurde. Später, wie uns der heilige Athanasius berichtet, korrespondierte die lokale Synode von Antiochia im Jahr 341 mit Bischöfen Italiens, die unter der Jurisdiktion des Bischofs von Rom standen.³⁴

Die Rolle, die Papst Silvester bei der Einberufung des Konzils von Nizäa spielte, ist umstritten, da drei unterschiedliche Positionen vertreten wurden. Die erste, hauptsächlich von westlichen Forschern

³² J.D. Mansi, *Sanctorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (Florence 1759-1798), B. 2, S. 912.

³³ Mansi, *Sanctorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, S. 679.

³⁴ Pheidas, *Ἡ Ἀ' Οἰκουμένη Ἱερά Σύνοδος*, S. 26-27.

angenommene und vertretene Ansicht besagt, dass Papst Silvester die Person war, die das Konzil einberufen hat.³⁵ Auf der entgegengesetzten Seite der Frage der Einberufung des Konzils steht ein großer Teil der zeitgenössischen Wissenschaftsgemeinschaft, deren Vertreter nicht zögerten, Papst Silvester als völlig abwesend bei den Vorbereitungen des Konzils darzustellen und Kaiser Konstantin als den einzigen Vollzieher seiner Einberufung.³⁶ Die dritte und unserer Meinung nach treffendste Auffassung verbindet die beiden Extreme und erkennt an, dass Silvester das Konzil nicht einberufen hat, was Werk des Kaisers war, es jedoch auch nicht geringachtete, da er ein gewisses Interesse daran zeigte.

4. Die Vertreter des Papstes bei den Arbeiten des Ersten Ökumenischen Konzils

Auf dem Ersten Ökumenischen Konzil ernannte der Bischof von Rom nach den kirchlichen Quellen, insbesondere jenen von Eusebius von Cäsarea, zwei Presbyter, Vitus und Vincent, zu seinen offiziellen Vertretern;³⁷ Vincent wurde nach mehreren Jahren zum Bischof von Capone geweiht. Die dogmatischen und kanonischen Beschlüsse des Konzils belegen, dass die Vertreter des Papstes ihren Auftrag erfüllten, indem sie – zumindest – die Orthodoxie gegen die Irrlehre des Arianismus verteidigten, ihre kirchliche Jurisdiktion durch den sechsten Kanon des Konzils bestätigten und die römische Position zur Feier

³⁵ Ortiz de Urbina.I, Nizäa und Konstantinopel, S. 28.

³⁶ Neale, A History of the Holy Eastern Church, S. 136; Pheidias, 'H A' Οικουμενική Σύνοδος, S. 32-33; Ders. 'Εκκλησιαστική Ιστορία, B. 1, S. 421.

³⁷ Eusebius, Vita Constantini, 3.7.2.1-3. L'Huillier, The Church of the Ancient Councils, S. 18; Jedin, Ecumenical Councils of the Catholic Church, S. 17; Pheidias, 'H προεδρία της Α' Οικουμενικής Συνόδου, S. 32-35, 34-35; Bihlmeyer, Das christliche Altertum, B. 1, S. 254; Chrystal, The First Ecumenical Council, that is the first council of the whole Christian world, which was held A.D. 325 at Nicaea in Bithynia, B. 1, S. 262

des Osterdatums durchsetzen, nämlich den ersten Sonntag nach dem Vollmond der Frühlings-Tagundnachtgleiche.³⁸ Die historischen Quellen erwähnen den Namen des Ossius nicht oder zählen ihn, falls er genannt wird, nicht zu den Vertretern von Papst Silvester.

Eine andere Auffassung über die Anwesenheit und das Wirken des Ossius auf dem Konzil ist, dass er zwar als herausragendes, vielleicht sogar als das herausragendste, Mitglied daran teilnahm, jedoch nicht als Vertreter des Bischofs von Rom fungierte; diese Aufgabe, wie bereits erwähnt, wurde den beiden römischen Presbytern übertragen. Es ist bemerkenswert, dass Sokrates Ossius von den römischen Klerikern-Vertretern unterscheidet: “Ὁσιος ἐπίσκοπος Κοδρουβῆς οὕτως πιστεύω ὡς προέγγραπται· Ῥώμης Βίτων καὶ Βικέντιος πρεσβύτεροι”.³⁹ Vor dem Hintergrund dieser Auffassung drängt sich berechtigterweise die Frage auf: Wie kann der spanische Bischof als Erster unterschreiben, wenn doch andere die Vertreter des Papstes von Rom sind? Nach unserer persönlichen Auffassung, die sich auf den kirchengeschichtlichen Historiker Sokrates und seine Darstellung stützt, unterschreibt Ossius als Erster nicht als Vertreter des Bischofs der ehrwürdigen Stadt Rom, sondern als Vorsitzender des Ersten Ökumenischen Konzils,⁴⁰ dessen unveräußerliches Recht es ist, als Erster die Protokolle des Konzils zu unterzeichnen, dem er vorsitzt: “Osius episcopus civitatis Cordubensis provinciae Hispaniae dixit: Ita credo sicut superius

³⁸ “Ὅν καθελοῦσα ἀνεθεμάτισε σὺν τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ, τὸν δὲ Υἱὸν ὁμοούσιον καὶ συνάναρχον τῷ Πατρὶ καὶ Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κτίστην πάντων (ὀρθοδόξως) ἐδογμάτισε (κατὰ τὸν Προφῆτην τὸν λέγοντα· Ἐκ γαστροῦ πρὸ ἐωσφόρου ἐγέννησά σε’). Ἐτύπησε δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πάσχα ἐορτάζειν ἡμᾶς κατὰ τὴν κρατοῦσαν συνήθειαν· τινὲς γὰρ τῶν πρώων κατὰ τὴν ἰδ. τῆς σελήνης ἐώρταζον”. Georgius monachus, Χρονικόν, 110.625.4-12.

³⁹ Sokrates Scholastikos, Kirchengeschichte, 1.13.55-57.

⁴⁰ Watkin, *The Church in Council*, S. 28-29; Pierluigi, *The Petrine ministry at the Time of the First Four Ecumenical Councils*, S. 17-18; Pheidias, *Ἡ προεδρία τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου*, S. 31.

scriptum est”.⁴¹ Bemerkenswert ist, dass Ossius in den Unterschriften des Konzils nicht den Titel eines Vertreters des Papstes trägt.

Abschließend ist die Bedeutung und die Rolle der beiden Presbyter-Legaten des Papstes bei den Arbeiten des Konzils aufgrund der Quellenarmut nur schwer vollständig zu bewerten. Obwohl sie den ersten und in der Kirche hochverehrten Stuhl der ehrwürdigen Stadt Rom vertraten und die Entscheidungen des Konzils selbstverständlich mit den Positionen der Kirche von Rom übereinstimmten, sahen sich Vitus und Vincentius mit schwierigen und beispiellosen Umständen konfrontiert: Die Legaten vertraten einen betagten Bischof, befanden sich außerhalb ihres kirchlichen Jurisdiktionsbereichs, repräsentierten zwar den ersten Stuhl, nahmen aber gleichzeitig an einem Ökumenischen Konzil teil, das in der Kirche beispiellos war und für das es keine gesicherten Präzedenzfälle gab. Am Konzil nahmen auch der Kaiser selbst, die Oberhäupter der beiden anderen großen Kirchen von Alexandria und Antiochia sowie selbstverständlich Ossius, der Bischof von Córdoba, teil – ein enger Freund und Berater des Kaisers sowie Vorsitzender des Konzils. Diese Personen und Umstände ließen unserer Meinung nach den kirchlichen Legaten des Bischofs Silvestros nur wenig Spielraum für eigenständige Initiativen.

5. Die Frage der Feier des Osterfestes und die Position der römischen Kirche

Nach dem alexandrinischen Bischof Athanasius dem Großen wurde das Erste Ökumenische Konzil zur Bekämpfung der arianischen Häresie und zur Regelung der Osterfrage einberufen (*διὰ τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν καὶ διὰ τὸ Πάσχα συνήχθη*).⁴² Diese Angabe des

⁴¹ Mansi, *Sanctorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, B. 2, S. 692.

⁴² Athanasius der Große, Brief an die afrikanischen Bischöfe, 26.1032.42; Neale,

Athanasius wird auch von L' Huillier⁴³ in angemessener Weise berücksichtigt. Wir stellen also fest, dass nicht nur das brennende Thema der arianischen Häresie, sondern auch die Frage des Osterdatums die frühe Kirche stark beschäftigte – so sehr, dass laut Eusebius sogar ihre Einheit erschüttert wurde: “Προϋπήρχε δ’ ἄρα καὶ ἅλλη τις τούτων προτέρα νόσος ἀργαλεωτάτη τὰς ἐκκλησίας ἐκ μακροῦ διανοχλοῦσα, ἡ τῆς σωτηρίου ἑορτῆς διαφωνία, τῶν μὲν ἔπρασθαι δεῖν τῇ Ἰουδαίων συνηθείᾳ φασκόντων, τῶν δὲ προσήκειν τὴν ἀκριβῆ τοῦ καιροῦ παραφυλάττειν ὥραν μηδὲ πλανωμένουσ ἐπρασθαι τοῖς τῆς εὐαγγελικῆς ἀλλοτρίοις χάριτος”.⁴⁴

Das konfliktgeladene und gespannte Klima wurde bereits im 2. Jahrhundert von den Kirchen Roms und Ephesos gefördert. Die erste behauptete, dass das Osterfest am ersten Sonntag nach dem Vollmond der Frühlings-Tagundnachtgleiche (bewegliches Datum) gefeiert werden sollte, während die Kirchen Kleinasiens es am 14. Nisan (festes Datum) begingen. Diese beiden apostolischen, voneinander abweichenden Traditionen blieben im Leben der Kirche erhalten, mal friedlich und brüderlich, mal wettbewerbsorientiert und spaltend.

In der vorliegenden Angelegenheit folgte die Mehrheit der lokalen Kirchen im Wesentlichen der Position Roms bezüglich des christlichen Osterfestes. Jedoch verfügte auch die Kirche von Ephesus über unerschütterliche apostolische Wurzeln und ein bedeutendes kirchliches Erbe sowohl aus der apostolischen als auch aus der nachapostolischen Zeit, was eine Nichtbefolgung unmöglich machte. Diese Tradition versuchten sie beständig zu bewahren und zu verteidigen: „*Τῆς*

A History of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Alexandria, S. 134-135; Bihlmeyer, Das christliche Altertum. Zweite Periode (313-692), B. 1, S. 254.

⁴³ “The emperor Constantine was not only preoccupied by the disagreement over the divine nature of the Logos but also by the different dates of Pascha”. L'Huillier, The Church of the Ancient Councils, S. 21.

⁴⁴ Eusebius, Vita Constantini, 3.3.5.

Ἀσίας ἀπάσης αἱ παροικίαι ὡς ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν τεσσαρεσκαίδεκάτην ὥοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτηρίου Πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν.⁴⁵

Eine entscheidende Rolle in der Kette der johanneischen Tradition, die die Kirchen Kleinasiens übernommen hatten, spielte der Bischof von Smyrna, Polykarp (69–155). Polykarp war ein Schüler des heiligen Johannes des Theologen. Johannes war einerseits ein Augenzeuge und Zeitzeuge der Ereignisse der Kreuzigung Christi, deshalb kannte er sehr genau die Daten, an denen all die oben genannten Ereignisse stattfanden. Andererseits nahm er in sein eigenes Haus auf Wunsch Jesu auch Gottesmutter, die ebenfalls Augenzeugin der Daten und Ereignisse war. Daher wagen wir zu vermuten, dass sowohl Johannes als auch die Gottesmutter das christliche Osterfest am 14. Tag des Monats Nisan feierten: *“Φασὶ τὸν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, ἐν τῇ Ἀσίᾳ κηρύξαντα, διδάξαι αὐτοὺς ἐν τῇ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τῆς σελήνης ἐπιτελέσαι τοῦ Πάσχα τὴν ἑορτήν· κακῶς δὲ τὴν ἀποστολικὴν νενοηκότες παράδοσιν, τὴν τῆς Κυριακῆς ἀναστάσεως οὐκ ἀναμένουσιν ἡμέραν, ἀλλὰ ποτὲ μὲν τρίτῃ, ποτὲ δὲ πέμπτῃ, ποτὲ δὲ Σαββάτῳ, ἢ ὅπως ἂν τύχῃ, πανηγυρίζουσι τοῦ πάθους τὴν μνήμην*”⁴⁶.

Diese theologische Auseinandersetzung zwischen Rom und Kleinasien wurde von Presbytern und Gläubigen kleinasiatischer Herkunft angestoßen, die der Jurisdiktion der römischen Kirche angehörten und hartnäckig an ihren liturgischen Überlieferungen festhielten. Zweimal in der Geschichte der Kirche bis hin zum Ersten Ökumenischen Konzil war ihre Einheit aufgrund der Frage nach dem Datum des Osterfestes bedroht, wobei das zweite Mal sogar zu einer, wenn auch vorübergehenden, Spaltung des Leibes Christi führte.

⁴⁵ Siehe Fn. 13.

⁴⁶ Theodoret von Kyrrhos, Αἵρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, S. 24-25.

Im Jahr 154 wurde der Bischof von Smyrna, Polykarp, entweder eingeladen oder begab sich aus eigenem Entschluss nach Rom, um die Frage der Osterfeier zu klären. Trotz des guten Willens beider Bischöfe – von Rom und von Ephesus – zur Lösung der Angelegenheit, wurde die Meinungsverschiedenheit bestätigt, da jeder von ihnen unbeirrt an den Traditionen seiner Kirche festhielt. Dennoch wagten sie es nicht, die Einheit der Kirche zu gefährden. Ja sogar, “ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ”.⁴⁷

Ende des 2. Jahrhunderts versuchte der Bischof der Kirche von Rom, Viktor (189-199), das andauernde Problem des asynchronen Osterfestes zwischen Kleinasien und Rom zu lösen. Er berief lokale Synoden ein und forderte dazu auf, dass solche einberufen würden, um das Thema zu prüfen und eine gleichzeitige kollektive Entscheidung zu treffen.⁴⁸ So geschah es auch. Die Entscheidungen der Mehrheit der örtlichen Synoden der Kirche konnten den tief verwurzelten Überzeugungen des Bischofs von Ephesus, Polykrates (190-196), und der ihn unterstützenden Synode nicht brechen, die auf dem apostolischen Erbe ihrer Väter beharrten und dem Bischof von Rom folgende Antwort gaben: “*ἡμεῖς οὖν ἀραδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προσπιθέντες, μήτε ἀφαιρούμενοι*”.⁴⁹ Auf die unbeirrbar Haltung der kleinasiatischen Bischöfe reagierten Rom und ihr Bischof Viktor überaus streng: “*ἀθρώως τῆς Ἀσίας πάσης, ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡς ἂν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἐνώσεως πειρᾶται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς*”.⁵⁰

⁴⁷ Eusebius, Kirchengeschichte, 5.24.1: “Und Anicet gestattete aus Ehrfurcht dem Polykarp in seiner Kirche die Feier der Eucharistie”.

⁴⁸ Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church*, S. 6.

⁴⁹ Eusebius, Kirchengeschichte, 5.24.2: “Unverfälscht begehen wir den Tag; wir tun nichts dazu und nichts hinweg”.

⁵⁰ Eusebius, Kirchengeschichte, 5.24.9: “Daraufhin versuchte Viktor, der Bischof

Von unschätzbarem Wert für die Wiederherstellung der Einheit in der Kirche war die Vermittlung des westlichen Bischofs Irenäus von Lyon (177–202). Er griff ein und wies, im Namen der Mehrheit der Ortskirchen, darauf hin, dass die Einheit nicht wegen unwesentlicher Fragen gestört werden dürfe: “[...] ὁ Εἰρηνάιος ἐκ προσώπου ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείλας, παρίσταται μὲν τῷ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον, τῷ γε μὴν Βίκτορι προσηκόντως, ὥς μὴ ἀποκόπτοι ὅλας ἐκκλησίας θεοῦ ἀρχαίου ἔθους παράδοσιν ἐπιτηρούσας”.⁵¹

Die Synode von Arles wurde von Kaiser Konstantin dem Großen am 1. August 314 einberufen.⁵² An ihr nahmen zahlreiche westliche Bischöfe teil und sie bekräftigte unter anderem die feste Position der Kirche von Rom für eine einheitliche Feier des christlichen Osterfestes: “De observatione Paschae Domini, ut uno die et tempore per omnem orben observetur, et juxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas”.⁵³ Ja sogar übertrug sie dem Bischof von Rom die Aufgabe, das Datum des Osterfestes eines jeden Jahres gemäß dem Mondkalender zu bestimmen und bekanntzugeben.⁵⁴

Bei den Verhandlungen des Ersten Ökumenischen Konzils scheint sich die Position der Kirche von Rom durchgesetzt zu ha-

der römischen Kirche, die Gemeinden von ganz Asien sowie die angrenzenden Kirchen insgesamt als ketzerisch von der Gemeinschaft und Einheit auszuschließen, und rügte sie öffentlich in einem Schreiben, worin er alle dortigen Brüder als außerhalb der Kirchengemeinschaft stehend erklärte”.

⁵¹ Eusebius, Kirchengeschichte, 5.24.11.1-7: “Unter anderen richtete auch Irenäus im Namen der ihm untergebenen gallischen Brüder ein Schreiben an ihn. Darin tritt er zwar dafür ein, dass man nur am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern dürfe, aber er mahnt auch Viktor würdig und eindringlich, er solle nicht ganze Kirchen Gottes, die an alten, überlieferten Bräuchen festhalten, ausschließen [...]”.

⁵² Drake, Constantine and the Bishops, S. 219.

⁵³ Isidori Mercatoris, Concilium Arelatense, PL. 130, 375.

⁵⁴ Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel, S. 106; Drake, Constantine and the Bishops, S. 219.

ben. Von besonderem Interesse wäre es selbstverständlich auch, die Haltung der kleinasiatischen Bischöfe zu untersuchen, die am Konzil teilnahmen. Allem Anschein nach begann die Praxis der Feier am 14. Tag des Monats Nissan selbst in den Kirchen Kleinasiens nachzulassen. Insbesondere die in der östlichen Kirche führende Kirche von Alexandria neigte zur Position Roms. Die Väter des Konzils bearbeiteten und 'regelten' das langjährige Problem der gemeinsamen Feier des Osterfestes, indem sie als Tag der Feier den ersten Sonntag nach dem Vollmond nach der Frühlingstagundnachtgleiche festlegten – vorausgesetzt, dass das jüdische Pessach⁵⁵ entweder bereits gefeiert worden ist oder nicht auf denselben Tag fällt. Diese Entscheidung wurde unmittelbar nach ihrer Festlegung den örtlichen Kirchen und vom Kaiser Konstantin mitgeteilt: "εὐαγγελιζόμεθα δὲ ὑμᾶς καὶ περὶ τῆς συμφωνίας τοῦ ἁγιώτατου ἡμῶν Πάσχα, ὅτι ταῖς ἡμετέραις εὐχαῖς κατωρθώθη καὶ τοῦτο τὸ μέρος, ὥστε πάντας τοὺς τῆς Ἐώας ἀδελφούς, τοὺς τὸ πρότερον μὴ ποιοῦντας σύμφωνα Ῥωμαίοις καὶ ὑμῖν καὶ πάσι τοῖς ἐξ ἀρχῆς φυλάττουσι τὸ Πάσχα, ἐκ τοῦ μεθ' ὑμῶν ἄγειν".⁵⁶ Die Annahme der Entscheidung bezüglich der gemeinsamen Feier des Osterfestes war allgemein. Abschließend sei erwähnt, dass die Kirche von Alexandria durch das Konzil die Verantwortung für die Festlegung des Osterdatums jedes Jahres⁵⁷ übernommen hat, eine Zuständigkeit, die vor den Arbeiten des Ersten Ökumenischen Konzils bei der Kirche von Rom lag. Diese Entscheidung wurde von der Kirche von Rom mehrfach missachtet.

Nach der umfassenden Darstellung der historischen Ereignisse rund um den Ursprung und den gesamten Verlauf der Auseinander-

⁵⁵ Pheidias, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, B. 1, S. 284; Martin Annick, Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373) (Rome, 1996), S. 157-8.

⁵⁶ Mansi, Sanctorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, B. 2, S. 912CD; Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel, S. 106-107.

⁵⁷ Martin, Athanase d'Alexandrie, S. 159-160; Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel, S. 107-108.

setzung zwischen der Kirche von Rom und der kleinasiatischen Kirche über die Feier des Osterfestes wird deutlich, dass beim Konzil die Position der Kirche von Rom vorherrschte. Diese Entscheidung war eine Folge der Positionen, der Rolle und der Tätigkeiten der Vertreter des Papstes und der Geistlichen seiner Jurisdiktion, obwohl das Konzil in Nikaia in Bithynien, einer historischen Provinz Kleinasiens, einberufen wurde und zahlreiche kleinasiatische Bischöfe daran teilnahmen.

7. Das Problem des Arianismus und die Haltung der Kirche Roms

Der Funke, der versuchte, die Kirche zu zerstören, 'entflammte', als dem Erzbischof von Alexandria, Alexander, die Häresie seines Presbyters bekannt wurde. Das Beharren und die Weigerung des Arius, den Aufforderungen seines Bischofs nachzukommen, verschärfen die Lage. Die Akzeptanz des Arianismus durch Bischöfe bedeutender kirchlicher Zentren, wie Eusebius von Nikomedia (320-341) und der andere Eusebius, Bischof von Cäsarea (340), bestätigten die rasche Ausbreitung und die ökumenische Dimension, die diese Häresie annahm.

Die ganze Angelegenheit konnte, insbesondere nach der Bekanntmachung der theologischen Differenz und der offensichtlichen Absetzung des Arius durch den Erzbischof von Alexandria, Alexander, die Kirche des alten Rom nicht unberührt lassen, welche in vielfältiger Weise reagierte. Es wurde sofort einer ihrer angesehensten Bischöfe, der heilige Bischof von Cordoba, entsandt, um die Angelegenheit zu prüfen. Natürlich mag der Kirchenhistoriker Sozomen festhalten, dass Ossius vom Kaiser entsandt wurde, um die Ausbreitung dieser geistlichen Pandemie zu verhindern,⁵⁸ doch bedeutet das keineswegs, dass

⁵⁸ Pheidias, 'Η Α΄ Οικουμενική Σύνοδος, S. 171; Pierluigi, The Petrine ministry at the Time of the First Four Ecumenical Councils, S. 16.

er seine kirchlichen Rechte und seine Zugehörigkeit unter den Einfluss des Bischofs von Rom aufgegeben habe.

Den Bischof Ossius unterstützte sowohl die Kirche von Alexandria im Jahr 324 und Antiochia im Jahr 325 als auch nach dem Konzil von Nizäa die Kirche von Rom durch ihren Bischof Silvester bei der Bekämpfung des Arianismus.⁵⁹ Bei den Arbeiten des Ersten Ökumenischen Konzils traten Bischof Ossius von Córdoba, die Vertreter des Papstes Silvester, Alexander, Bischof von Thessaloniki, Caecilianus von Karthago und weitere, die entweder unter direkter oder indirekter Aufsicht der Kirche von Rom standen, eindeutig als Gegner und Kritiker der Lehre des Arius auf. Dadurch bewegten sie die Gesamtheit der teilnehmenden Bischöfe dazu, dieselbe Haltung einzunehmen und den Arianismus zu verurteilen.⁶⁰ Die arianisch gesinnten Bischöfe ließen das oben genannte Ereignis nicht unbeantwortet und betrachteten das Eingreifen des Bischofs von Rom im Osten als unzulässig.⁶¹ Gleichzeitig unterstützte die Kirche von Rom den vielfach von den Arianern verfolgten Athanasius den Großen.

Nach dem Ersten Konzil von Nizäa traten bedeutende kirchliche Persönlichkeiten der Kirche von Rom, wie Hieronymus, Hilarius von Poitiers (350-367), Athanasius der Große und Ambrosius von Mailand (374-397), der Häresie entgegen und führten bis zum Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel, der Synode von Aquileia im Jahr 381 und der Synode von Rom im Jahr 382 einen unerbittlichen Kampf gegen sie, wodurch der Arianismus sowohl im Osten als auch im Westen zurückgedrängt wurde. Eine Ausnahme bildet Papst Libe-

⁵⁹ L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, S. 21; Pierluigi, *The Petrine ministry at the Time of the First Four Ecumenical Councils*, S. 16;

⁶⁰ Pierluigi, *The Petrine ministry at the Time of the First Four Ecumenical Councils*, S. 16.

⁶¹ Pheidias, 'Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, B. 1, S. 98-99; Ders., 'Ἡ προεδρία τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, S. 60.

rius (352–366), der nach Druck der Annahme der Häresie nachgab.⁶² So also trug die Kirche des alten Rom, ähnlich wie bei der Frage der Feier des Osterfestes, zusammen mit den Mitgliedern ihres kirchlichen Zuständigkeitsbereichs, die an der Synode teilnahmen, maßgeblich zur Verurteilung der arianischen Häresie und zum Sieg der Orthodoxie im Reich bei.

Fazit

Die Zusicherung der zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit, Jesu Christi, dass er nach seiner Himmelfahrt die Kirche nicht verlassen, sondern sie bis ans Ende der Zeiten durch den Heiligen Geist begleiten werde, sowie der Versuch, die ersten Probleme der Kirche durch die Einberufung des Apostelkonzils in Jerusalem zu lösen, führten zur Herausbildung des synodalen Prinzips als Organisationsform der Kirche. Die Präsenz der römischen Kirche bei den vorkonstantinischen Lokalsynoden war teils unscheinbar und zurückhaltend, teils hingegen von zentraler Bedeutung. Auf Grundlage des sechsten Kanons des Ersten Ökumenischen Konzils, der im Wesentlichen den bestehenden alten Brauch bestätigte und zur Norm erhob, stand die ältere Romkirche in Gerichtsbarkeit über ganz Italien, Sizilien, Sardinien und Korsika.

Die Vertreter des römischen Bischofs (Vikare oder Legaten) wurden von ihrem Oberhaupt für die Arbeiten der Konzilien ausgewählt und entsandt; sie überbrachten die Schreiben des Papstes und vertraten – mit nur wenigen Ausnahmen – dessen Positionen. Ihr kirchlicher Rang konnte dabei variieren. Ihr Ansehen in den Beratungen der Konzilien als Legaten der ersten und ältesten Romkirche sowie als Vertreter der orthodoxen Lehre war – insbesondere in den ersten sechs Jahrhunderten – bedeutend. Obwohl sie die Beschlüsse der Konzilien

⁶² Merdinger, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, S. 201.

als erste unter den kirchlichen Amtsträgern unterzeichneten, führten sie nicht notwendigerweise den Vorsitz und standen auch nicht immer den Verhandlungen der Synode vor.

Zur Zeit des Ersten Ökumenischen Konzils amtierte Silvester als Bischof von Rom. An den Beratungen des Konzils nahm er aufgrund hohen Alters nicht teil. Er stellte sich gegen die Häresie des Arius und brachte die jahrhundertealte Position der römischen Kirche hinsichtlich der Feier des Osterfestes zum Ausdruck. Der Bischof von Rom berief das Konzil von Nizäa nicht ein, zeigte jedoch entsprechendes Interesse. Er entsandte als seine Vertreter die Presbyter der römischen Kirche, Vitus und Vincentius. In einigen Quellen wird auch Ossius, Bischof von Córdoba, als Vertreter Silvesters genannt; er war Berater des Kaisers, spielte eine führende Rolle bei der Vorbereitung des Konzils und stand ihm als Vorsitzender vor. Bischöfe aus der Jurisdiktion der römischen Kirche nahmen aus Europa, Thrakien, Makedonien, Achaia, Epirus, Hispanien, Italia, Nordafrika, Dakien, Mysien, Kalabrien, Pannonien und Sardinien teil. Die vier bedeutendsten Persönlichkeiten im römischen Einflussbereich waren: Alexander von Thessaloniki, Protogenes von Serdica, Caecilianus von Karthago und Ossius von Córdoba.

THE PARTICIPATION AND ROLE OF THE BISHOP OF ROME AT THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL (325 AD)

Spyridon P. Panagopoulos*

Abstract

This paper examines the role of the Church of Rome in both the pre-Nicene Councils and the First Ecumenical Council, either through the participation of the Bishop of Rome himself or through the participation of his representatives. Issues regarding Arianism and the calculation of the date of Easter are also examined. The attempt to resolve the first problems of the Church by convening the Apostolic Council in Jerusalem, led to the development of the synodal principle as the organizational form of the Church. The presence of the Roman Church at the pre-Constantinian local synods was sometimes inconspicuous and reserved, but at other times of central importance. The representatives of the Roman bishop (vicars or legates) were selected and sent by their superior to participate in the work of the councils. At the time of the First Ecumenical Council, Silvester served as Bishop of Rome. He opposed the heresy of Arius and expressed the centuries-old position of the Roman Church regarding the celebration of Easter.

Keywords: First Ecumenical Council, Rome, Arianism, Easter, Rome.

* Unabhängiger Forscher für Byzantinistik und Patristik, Patras (Griechenland).
<https://orcid.org/0000-0002-2857-4271>

PAIX ET GUERRE: LA THÈSE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE ET DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Archimandrite Chérubin Veletzas*

Dans le bouleversement polémique des dernières années, et plus précisément en ce qui concerne la guerre en Ukraine, il semble parfois que les politiques et les diplomates des pays d'occident (Europe et États-Unis) et ceux de la Russie ne parlent pas la même langue. Puisque la religion est un élément constitutif de la civilisation de chaque pays (même si dans le cadre politique un État peut se déclarer laïc, voir athée), et alors elle façonne la pensée et le tempérament des peuples, une brève présentation des textes officiels de la doctrine sociale de l'Église Orthodoxe Russe et de l'Église Catholique pourrait expliquer cette différence, au moins dans quelques points.

- I. Dans "les bases de la conception sociale de l'Église orthodoxe russe",¹ document adopté par le Synode du patriarcat de Moscou en 2000, la paix est traitée en liaison avec la question de la guerre.² L'articulation des thèses de ce document est la suivante: La guerre est un événement continu dans l'histoire de l'humanité. Elle n'est que l'expression physique de la haine mortelle du frère; elle est un mal qui émane, comme tous les maux en l'homme, de l'abus coupable du don de la liberté. Son résultat inévitable est le meurtre, condamné par Dieu. Les Chrétiens, qui vivent dans

* MA de Théologie Orthodoxe, Église de Grèce. <https://orcid.org/0000-0002-0950-4251>

¹ Les bases de la conception sociale de l'Église orthodoxe russe: <http://orthodox-europe.org/page/3/6.aspx> (dernier accès 15.09.2025)

² Les bases, §§ 8.1 – 8.5.

le monde marqué par le mal et par la violence, sont confrontés à l'obligation de participer aux combats militaires. "Tout en reconnaissant la guerre comme un mal, l'Église ne défend pas à ses fidèles de participer aux opérations militaires, lorsqu'il s'agit de défendre le prochain ou de restaurer la justice bafouée. La guerre est alors indésirable mais inévitable". Dans le contexte de la protection et de la défense du prochain, de la justice et de la liberté, l'Église regarde une application des paroles du Christ que le plus grand amour est de donner sa vie pour ses amis (Jn 15,13).

Selon la phrase du Christ "ceux qui ont pris le glaive périront par le glaive" (Mt. 26,52), il existe une guerre juste. Les principes moraux des guerres se sont "l'amour du prochain, l'amour de son peuple et de sa patrie; la notion des besoins des autres peuples; la certitude de ce que l'utilisation des moyens immoraux ne peut concourir au bien du peuple". Le combattant donc ne doit pas perdre toute moralité, en oubliant que son adversaire est un homme comme lui-même.

Malgré certains critères d'une guerre juste (le document en cite ceux de la tradition occidentale en faisant allusion qu'il les accepte), les conditions internationales actuelles ne permettent pas de distinguer toujours les guerres d'agression des guerres défensives.

"La guerre doit être conduite avec la colère du juste, mais sans méchanceté, ni vise, ni cupidité (1 Jn 2,16) ni autres engeances infernales". Les combattants doivent avoir une attitude humanitaire envers les victimes de la guerre, les captifs, les blessés et la population civile ennemie.

Il est extrêmement nécessaire que le mal et le bien soient absolument distincts, pour qu'en combattant le péché ne se lie à lui. "C'est seulement en vainquant le mal dans son âme que l'homme peut se permettre de recourir en toute justice à la force. [...] La loi morale

chrétienne ne condamne pas la lutte contre le mal ni le recours à la force contre celui qui fait le mal, pas même la privation de vie en tant que mesure extrême: elle condamne la méchanceté du cœur humain, le désir d'humilier ou de faire périr qui que ce soit”.

La paix est tout d'abord un don de la grâce de Dieu; sa notion biblique est plus large que sa conception dans l'ordre politique. La paix de Dieu est incomparablement plus haute que la paix que les hommes sont capables de créer par leurs propres efforts. “La paix de l'homme avec Dieu, la paix avec soi-même et avec les autres hommes en sont des aspects indissociables”. Dans la Bible la paix a un caractère eschatologique: le Messie est le Prince de la paix (Is. 9,8). Dans l'Ancien Testament, la paix est un devoir de l'humanité: elle est le fruit de la justice comme relation d'alliance avec Dieu. Quand on obéit aux commandements de Dieu sur la justice, alors en découlent la paix, l'ordre et le calme. D'ailleurs, dans le Nouveau Testament, c'est le Christ qui donne la paix, et il est “l'état normal de l'âme humaine comblée de grâce, libérée de l'esclavage du péché”.

La paix comme don de l'Esprit Saint (Rom 15,13; Gal 5,22) caractérise la vie de l'Église. Chaque membre de l'Église doit faire des efforts pour acquérir la paix, indépendamment du temps et des conditions de la vie. Également, “la paix, don de Dieu qui transfigure l'homme intérieur, doit se révéler à l'extérieur”. La paix est le lien de l'unité de l'Esprit et aussi une des commandements fondamentaux du Christ, car “Bienheureux les artisans de paix car ils seront appelés fils de Dieu” (Mt. 5,9).

“L'Église orthodoxe russe aspire à remplir ce rôle d'artisan de paix, aussi bien au plan national qu'au plan international, en s'efforçant de résoudre différents conflits et d'amener les peuples, les groupes ethniques, les gouvernements et les forces politiques à trouver un accord. A cet effet, elle adresse sa parole aux détenteurs du pouvoir et

aux autres groupes sociaux influents. Elle s'emploie à organiser des pourparlers entre adversaires et à aider ceux qui souffrent. L'Église s'oppose également à toute propagande de guerre ou de violence de même qu'aux différentes manifestations de haine, capables de provoquer un conflit fratricide”.

- II. Dans la doctrine sociale de l'Église Catholique³ on voit une conception presque identique en ce qui concerne la notion biblique de la paix et sa dimension dans la vie de l'Église, alors que les différences se multiplient en ce qui concerne la question de la guerre.

Ainsi, dans les aspects bibliques, la paix est fondée sur la relation entre l'homme et Dieu, car “la paix est avant tout un attribut essentiel de Dieu: ‘Yahvé-Paix’ (Jg 6:24)”. La paix est beaucoup plus que la simple absence de guerre: elle est un don de Dieu, elle présente la plénitude de la vie, elle est un élément de l'ère messianique. On y trouve aussi l'expression “Prince de la Paix”, attribuée au Christ, qui est “notre paix”, et la notion de la paix comme réconciliation avec Dieu et avec les frères, qui rend le Chrétien un artisan de la paix et héritier du Royaume de Dieu, selon Mt 5,9. La paix est également vue comme le fruit de la justice et aussi le fruit de l'amour – cette dernière notion manque du texte russe-. La promotion de la paix est un devoir de tous les Chrétiens: “il est absolument nécessaire que la paix commence par être vécue comme une valeur profonde dans l'intimité de toute personne; ainsi elle peut se répandre dans les familles et dans les diverses formes d'agrégation sociale, jusqu'à impliquer la communauté politique toute entière”⁴. En outre, “la promotion de

³ Compendium de la doctrine sociale de l'Église Catholique, §§ 488-520: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html (dernier accès 15.09.2025).

⁴ Compendium, § 495.

la paix dans le monde fait partie intégrale de la mission par laquelle l'Eglise continue l'œuvre rédemptrice du Christ sur la terre. De fait, l'Eglise est, dans le Christ, 'sacrement', c'est-à-dire signe et instrument de paix dans le monde et pour le monde". Les présuppositions de la paix se sont le pardon et la réconciliation réciproques, sans "annuler les exigences de la justice ni, encore moins, barrer le chemin qui conduit à la vérité: justice et vérité représentent plutôt les conditions concrètes de la réconciliation".⁵

Un élément très important de ce qui concerne la vie et le rôle de l'Eglise, absent dans le document russe, est que l'Eglise lutte pour la paix par la prière: "la prière ouvre le cœur non seulement à un rapport profond avec Dieu, mais aussi à la rencontre avec le prochain sous le signe du respect, de la confiance, de la compréhension, de l'estime et de l'amour". Au sommet de cette dimension pacifiante de la prière se trouve la prière liturgique; d'où les Journées Mondiales de la Paix et les messages pontificaux pour cette occasion. "La paix s'affirme seulement par la paix, celle qui n'est pas séparable des exigences de la justice, mais qui est alimentée par le sacrifice de soi, par la clémence, par la miséricorde, par la charité".

- III. Si dans les aspects bibliques et ecclésiologiques de la paix on ne constate que des moindres différences, nous ne pouvons pas affirmer la même chose sur la question de la guerre. Ainsi, pour l'Eglise Catholique, la guerre est l'échec de la paix, "la faillite de tout humanisme authentique",⁶ tandis que pour le texte russe elle est le résultat de la haine et d'abus de la liberté humaine. De même, pour l'Eglise Catholique la violence ne constitue jamais une réponse juste: "il devient

⁵ Compendium, § 518.

⁶ Compendium, § 497.

humainement impossible de penser que la guerre soit, dans notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice”. En revanche, il est indispensable de chercher des solutions alternatives à la guerre pour résoudre les conflits internationaux. C’est pourquoi la doctrine sociale catholique souligne l’importance des organisations mondiales qui favorisent la paix et instaurent les relations de confiance réciproque.

En ce qui concerne une guerre de défense, les deux documents se trouvent en accord: la défense est à la fois droite et devoir des États agressés, dans la mesure que tous les autres moyens d’y mettre fin se soient révélés impraticables ou inefficaces et que l’emploi des armes n’entraîne pas des maux et de désordres plus graves que le mal à éliminer. Sur les principes moraux et humanistes au cours de la défense de la paix et en ce qui concerne les devoirs en face des innocents, de la population civile, des réfugiés et des adversaires, les deux textes se sont proches, même si dans le Compendium toutes les questions se trouvent plus systématisées et plus développées, avec une référence directe au principe de l’humanité et aux Droits de l’homme.⁷

En outre, la doctrine sociale catholique consacre plusieurs paragraphes sur les questions particulières comme les génocides, les mesures contre ceux qui menacent la paix, le désarmement, les armes biologiques, le contrôle de la production et du trafic des armes, l’implication des enfants aux conflits armés, la condamnation du terrorisme et notamment du terrorisme proclamé au nom de Dieu.

IV. Nous avons déjà souligné l’équivalence des deux doctrines sociales en ce qui concerne la conception de la paix sur la base biblique – théologique et sur le rôle de l’Église à la promotion de la paix. Ce qui est étonnant, est la différence du développement entre les deux textes: le texte russe commence

⁷ Compendium, §§ 500-505.

par la guerre pour céder le passage à la paix, tandis que la priorité pour le texte catholique se trouve à la paix: la guerre n'est que le bouleversement de la paix. Cette différence, qui conduit également aux différentes solutions proposées, même en ce qui concerne l'implication de l'Église aux conflits armés, est bien compréhensible, si nous considérons que:

- 1) il n'existe pas une "doctrine sur la guerre", puisque la guerre n'a aucune place dans l'Église, qui est le lieu de l'amour, de la paix et de la réconciliation. La guerre est alors une réalité concrète en dehors du message évangélique.
- 2) Toutes les réponses ont été données aux questions concrètes et particulières, non pas identiques dans les deux cas; il s'agit donc des différences sur l'application de la conception chrétienne de la guerre, qui semble commune.
- 3) Le document élaboré par le Synode de l'Église orthodoxe de Russie, selon son introduction, "entend servir les besoins du plérôme de l'Église orthodoxe russe"; en revanche, le *Compendium* s'adresse aux tous les catholiques (et plus largement aux tous les Chrétiens), alors il est besoin de répondre aux questions plus compliquées et plus vastes, valables et applicables –si possible– dans tous les pays du monde.
- 4) L'Église de Russie est une Église locale, récemment sortie de la crise de communisme, des persécutions et de la guerre froide; l'Église Catholique a une histoire tout à fait différente, une influence dans plusieurs pays du monde occidental et également, à propos du Siècle

Saint, une existence politique. Il est donc évident que les deux documents envisagent différentes questions et dilemmes, ce qui reflète au traitement du sujet.

D'autre part, malgré la prudence qui caractérise les deux documents, il y a des points ambigus. Un exemple du côté du texte russe est l'appui sur certaines phrases bibliques, comme “ceux qui ont pris le glaive périront par le glaive” (Mt. 26,52), afin de justifier une guerre juste: or, nous ne pouvons pas interpréter ces mots du Christ comme une impulsion à un activisme armé contre l'injustice; par contre, dans ce verset le Christ condamne l'action du Pierre, qui a essayé de défendre Jésus en sortant son glaive. Une autre exagération se trouve au renvoi à l'Apocalypse (Rev. 16,16), pour affirmer que “les guerres terrestres, engendrées par l'orgueil et l'opposition à la volonté de Dieu, sont par essence un reflet du combat céleste”,⁸ puisque d'une part ce passage représente la bataille d'Armageddon, alors un combat dans le futur et non pas éternel, et d'autre part parce que le livre de la Révélation est un texte extrêmement allégorique et une interprétation à la lettre serait irréaliste et dangereuse.

Du côté catholique, deux points semblent assez problématiques: c'est l'affirmation que “pour être licite, l'usage de la force doit répondre à certaines conditions rigoureuses: [...] –que soient réunies les conditions sérieuses de succès”;⁹ alors, la défense en utilisant la force des armes constitue-t-elle un droit licite pour les pays ou les parties puissantes, qui possèdent la certitude de succès, tandis que pour les faibles elle est une action illicite? Dans cette condition, quand les plus faibles sont agressés, doivent-ils succomber aux puissants?

⁸ Les bases..., § 8.1.

⁹ Compendium, § 500.

En plus, la doctrine sociale de l'Église Catholique attribue une légitimité absolue et sans aucune réserve aux décisions du Conseil de Sécurité des Nations Unies dans le cadre de ses responsabilités pour maintenir la paix. Une telle décision, "sur la base de vérifications rigoureuses et de motivations fondées, peut donner une légitimation internationale à l'usage de la force armée, en identifiant des situations déterminées comme une menace contre la paix et en autorisant une ingérence dans la sphère réservée d'un État".¹⁰ Cependant, il existe des cas où certaines interventions militaires lancées par l'ONU se sont avérées injustes, en provoquant la réaction des plusieurs pays et même de l'Église Catholique.

- V. Certes, les rédacteurs de ces deux documents n'avaient pas des telles intentions; mais les exemples précédés mettent en relief certaines imperfections qui ouvrent la porte aux malentendus en ce qui concerne le rôle et la place de l'Église dans le monde, celle du prédicateur et de l'artisan de la paix, qui ne peut être accomplie que dans la réconciliation avec Dieu et avec tout le monde. Dans cette perspective, qui doit être la réalité de l'expérience des tous les Chrétiens, il n'y a aucune place et aucune justification pour la guerre, à l'exception de la défense comme réponse à une agression, à cause de deux raisons majeures: premièrement, parce qu'une guerre fonctionne toujours comme un multiplicateur de la haine et du mal, et aucun exemple de l'histoire humaine peut montrer le contraire; or, on ne peut pas éliminer le mal à travers du pire. Et deuxièmement, parce qu'une guerre "préventive" (c'est-à-dire agressive) qualifiée par l'Église comme juste et légitime, fournit automatiquement aux partisans du fondamentalisme

¹⁰ Compendium, § 501.

religieux une occasion pour se justifier: si pour les Chrétiens existent des guerres justes, alors les musulmans ne font que la même chose, parfois dans une mesure plus exagérée.

Le message de l'amour est le noyau du Christianisme; un amour parfait, qui surpasse même la notion de justice. À l'Ancien Testament, Dieu donne la loi de la justice, afin de limiter la haine et la vengeance répandues parmi les hommes; au Nouveau Testament Jésus Christ accomplit la loi de la justice par la liberté de l'amour: c'est l'amour même pour l'ennemie, c'est la Croix qui vaincre le mal, c'est la réconciliation parmi nous et avec Dieu, c'est la lumière de la Résurrection qui peuvent nous tirer de "la vallée de la lamentation" (Ps. 83,7).

PEACE AND WAR: THE POSITION OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND THE CATHOLIC CHURCH

Archimandrite Cherubin Veletzas*

Abstract

This article compares the official teachings of the Russian Orthodox Church and the Catholic Church on the themes of peace and war, particularly in light of recent geopolitical tensions such as the war in Ukraine. While both traditions share a fundamentally Christian understanding of peace rooted in Scripture and theology, their approaches diverge significantly when addressing the legitimacy and conduct of war. These differences help illuminate why political positions in Russia and the West may appear grounded in distinct conceptual worlds.

The Russian Orthodox Church's *Bases of the Social Concept* (2000) treats peace primarily in relation to war. War is acknowledged as an evil rooted in human sin and misuse of freedom, yet participation in armed conflict is considered sometimes inevitable to defend one's neighbor or restore violated justice. The document admits the notion of a "just war," drawing on both Eastern and Western traditions, and emphasizes moral restraint, humanitarian conduct, and spiritual purity among combatants. Peace, ultimately a divine gift, is understood as an eschatological reality and an inner spiritual state that must radiate outward. The Church sees itself as a mediator and promoter of reconciliation on both national and international levels.

* MA de Théologie Orthodoxe, Église de Grèce. <https://orcid.org/0000-0002-0950-4251>

By contrast, the Catholic Church's *Compendium of the Social Doctrine of the Church* offers a more extensive and systematic treatment of peace, giving it clear priority over war. Peace is described as an attribute of God, a messianic gift, and a fruit of justice and love. The Church stresses reconciliation, forgiveness, and prayer—especially liturgical prayer—as indispensable foundations of peace. While the Catholic tradition also acknowledges the right to self-defense under strict conditions, it views war as a failure of humanity and insists that in the atomic age violent solutions can scarcely be justified. Greater emphasis is placed on global institutions, human rights, disarmament, and the moral illegitimacy of terrorism.

The divergence between the two documents is influenced by their different historical contexts and scopes: the Russian text addresses the needs of a local Church emerging from communist repression, whereas the Catholic text speaks universally to a global community. Both documents, however, contain ambiguities that may lead to misinterpretations—whether biblical justifications for “just war” in the Russian case or problematic conditions for the licit use of force in the Catholic one. Ultimately, the study argues that Christian teaching offers no place for war except defensive response, and insists that only love, forgiveness, and reconciliation can truly overcome evil and establish lasting peace.

Keywords: Russian Orthodox Church, Catholic social teaching, just war theory, Christian peace ethics, war and moral responsibility, reconciliation and justice.

