

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΜΟΥΣΟΥΕΣΤΙΑΣ

(π. 352/3-428)

ΥΠΟ

ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΜΟΥΣΟΥΕΣΤΙΑΣ (π. 352/3-428)

ΥΠΟ

ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

Όμοτ. Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

A. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Ὁ Θεόδωρος Μουσουεστίας ὑπῆρξε ἀδιαμφισβήτητα ἐπιφανὴς ἀντιοχειανὸς θεολόγος καὶ προπαντὸς ὁ συνεπέστερος μαθητὴς τοῦ Διοδώρου Ταρσοῦ (†392), τοῦ διαμορφωτῆ τῆς ἀντιοχειανῆς ἐρμηνευτικῆς. Ὁ τελευταῖος, μὲ τὰ πλεονεκτήματα καὶ τὰ μειονεκτήματα τοῦ πολὺπλευρου ἔργου του, βρῆκε μόνο στὸ πρόσωπο τοῦ Θεοδώρου συνεχιστὴ, δεδομένου ὅτι ὁ διασημότερος τῶν μαθητῶν του, ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος, χάραξε δική του θεολογικὴ πορεία, ἐνῶ οἱ νεώτεροι ἀντιοχειανοὶ Θεοδώρητος Κύρου καὶ Νεστόριος γνώρισαν μόνο ἔμμεσα τὸν Διόδωρο, μέσῳ τοῦ Θεοδώρου.

Στὸν ἀντιοχειανὸ ἀρχικὰ χῶρο (κι ἔπειτα πολὺ εὐρύτερα) ὁ Θεόδωρος εἶχε φήμη μεγάλη ὥς διακεκριμένος «ἐπιστήμων» στὴν ρητορικὴ καὶ τὴν φιλοσοφία, γιὰ τίς ὁποῖες πλὴν ἄλλων ἄκουσε καὶ τὸν περίφημο σοφιστὴ Λιβάνιο (*Σωκράτης*, *Ἐκκλησ. ἱστ.* ΣΤ' 3: PG 67, 665-8· *Σωζομενοῦ*, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Η' 2: PG 67, 1516). Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὁ ἀντιοχειανὸς Θεοδώρητος, ποὺ μᾶλλον μαθητεύσε στὸν Θεόδωρο καὶ τὸν γνώριζε καλά. Σημειώνει λοιπὸν στὴν *Ἐκκλ. ἱστορία* του (Ε' 40) γιὰ τὸν Θεόδωρο, ὅτι ἀναδειχθῆκε «πάσης Ἐκκλησίας διδάσκαλος» ἐνῶ ὥς πλεονεκτήματά του ἀναφέρει ὅτι «ἀπῆλause» τὴν «διδασκαλία» τοῦ Διοδώρου καὶ ὅτι ἔγινε «κοινωνός τε καὶ συνεργός» τοῦ Ἰωάννη Χρυσοστόμου. Τὸν τελευταῖο μάλιστα χαρακτηρίζει ὁ Θεοδώρητος «θειότατον», ἐνῶ γιὰ τὸν Θεόδωρο ἀρκεῖται στὸ «διδάσκαλος» (PG 82, 1277).

Μέχρι τίς ἀρχές τοῦ αἵωνα ἡ ἀποτίμηση τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Θεοδώρου μέτρο εἶχε τὴν καταδίκη του στὴν Ε' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (553) καὶ πηγὴ τὰ ἀποσπάσματα, ποὺ διασώθηκαν σὲ ἀντιθεοωριανὰ κείμενα, ὅπως τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, τοῦ Λεοντίου, τοῦ Facundius Ἐρμιανῆς,

τοῦ Ρώμης Βιγίλιου κ.ἄ. Ὅταν ὁμως βρέθηκαν συριακές μεταφράσεις ἔργων τοῦ Θεοδώρου (ὅπως τοῦ *Περὶ πίστεως καὶ Μυστηρίων* καὶ τοῦ *Διαλόγου μετὰ Μακεδονιανῶν*) καὶ σὲ κάποιο βαθμὸ ἀνασυγκροτήθηκαν ἄλλα μέσῳ *Σειρῶν* ἐρμηνευτικῶν καὶ συριακῶν μεταφράσεων (*Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην, Εἰς Ψαλμοὺς κ.ἄ.*), ἀντιμετωπίσθηκε ἐξ ὑπαρχῆς ἡ περίπτωση τοῦ Θεοδώρου. Τὰ νέα κείμενα ἐμπλούτισαν ἀσφαλῶς τὶς γνώσεις μας γιὰ τὴν σκέψη τοῦ Θεοδώρου καὶ σὲ μερικὲς περιπτώσεις ἔδειξαν ὅτι ἡ συριακὴ μετάφραση προϋποθέτει κείμενο διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτό, ποὺ μᾶς δίνουν ὅσοι ἔγραψαν κατὰ τοῦ Θεοδώρου, διασώζοντας ἔτσι ἀποσπάσματα ἔργων του.

Βέβαια, προσεκτικὴ μελέτη δείχνει ὅτι τελικὰ δὲν ἔχουμε στὰ νέα κείμενα καὶ διαφοροποιημένη θεολογία τοῦ Θεοδώρου. Ὅμως αὐτὰ ἐνθουσίασαν παλαιότερους ἰδίως ἐρευνητὲς (R. Devreesse, E. Amann κ.ἄ.), ποὺ θεώρησαν καὶ θεωροῦν ἀδικαιολόγητη καὶ ἀποτέλεσμα παρεξηγήσεων τὴν καταδίκη τοῦ Θεοδώρου στὴν Ε' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, 125 χρόνια μετὰ τὸν θάνατό του. Τὴν τακτικὴ αὐτὴ ἐνίσχυε τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ πρωτοτύπηση καὶ ἀνακατατάξεις στὴν ἐπιστῇ, ἐνῶ τὴν ἐμφύχωνε ἡ *implicite* διάθεση ἀναθεωρήσεως ἀποφάσεων καὶ δὴ καὶ συνοδικῶν τῆς Ἐκκλησίας.

Ὅσοι ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους συγγραφεῖς ἀντέκρουσαν ἀπόψεις τοῦ Θεοδώρου ἀναμφίβολα χρησιμοποίησαν ἀπὸ τὰ κείμενά του καὶ ἀκρατεῖς διατυπώσεις, ἐνῶ κάποιοι ἀντιγραφεῖς ἢ συγγραφεῖς μὲ μικρὲς ἐπεμβάσεις τόνισαν ἀπόψεις τοῦ Θεοδώρου μὲ τὴν βοήθεια μεταγενέστερων δυοφυσικῶν-νεστοριανίζουσῶν ἀπόψεων καὶ ἐκφράσεων. Αὐτὰ ὁμως δὲν ἦσαν ἱκανὰ νὰ διαστρέψουν ριζικὰ τὴν σκέψη τοῦ Θεοδώρου ἢ νὰ τοῦ προσγράψουν ὅλως νέα. Ὅτι οἱ συριακὲς μεταφράσεις καὶ τ' ἀποσπάσματα τῶν *Σειρῶν* δὲν ἄλλαξαν τὴν παραδοσιακὴ θεώρηση τοῦ Θεοδώρου, θὰ τὸ δείξουμε μὲ παράλληλα χωρία στὴν παράγραφο γιὰ τὴν χριστολογία τοῦ Θεοδώρου. Ὅτι ἐπίσης ὁ Βιγίλιος Ρώμης καὶ ἡ Ε' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καταδίκασαν τὸν Θεόδωρο, προσγράφοντάς του (R. Devreesse) καὶ ξένες πρὸς αὐτὸν ἐρμηνεῖς, ἀποδείχθηκε μερικῶς τουλάχιστον λάθος. Πρόκειται γιὰ τὴν μεσσιανικὴ ἐρμηνεία τοῦ *Ψαλμοῦ* 16, 10, ποὺ δὲν ὑπάρχει μὲν στὸ ὑπόμνημά του στοὺς *Ψαλμοὺς*, εἶναι ὁμως ἐνσωματωμένη στὸ *Ζαχαρία* 9 (βλ. B. De Margerie, σσ. 200-208: *PG* 66, 557-560), κάτι ποὺ δὲν εἶχε προσέξει ὁ R. Devreesse. Τὸ ἀνάλογο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν καταδίκη ἀπὸ τὸν Βιγίλιο τῆς ἐσφαλμένης ἐρμηνείας τῶν χωρίων *Ἰωάννου* 20, 22 καὶ 28. Οἱ ἐρμηνεῖς αὐτὲς ἐπισημαίνονται στὰ νέα κείμενα τοῦ Θεοδώρου (F. S. Sullivan καὶ B. De Margerie).

Γιὰ τὶς ἐρμηνεῖς ἀπὸ τὸν Θεόδωρο βιβλικῶν χωρίων, ποὺ ἀπορρίφθηκαν ὅσο συνδέονταν μὲ δογματικὰ θέματα, ἢ μὲ γενικότερες θεωρήσεις του

βιβλικῶν θεμάτων, τὰ νέα κείμενα δὲν ἀλλάζουν οὐσιαστικά τὴν παραδοσιακὴ εἰκόνα τοῦ ἀντιοχειανοῦ μας ἐρμηνευτῆ. Πάντως, ἡμεῖς θὰ χρησιμοποιήσουμε στὴν συνέχεια κείμενα καὶ χωρία ποὺ δὲν ἀμφισβητήθηκαν. Στὶς λίγες φορὲς ποὺ χρησιμοποιοῦμε ἀμφισβητημένα ἀπὸ κάποιους κείμενα, τὸ κάνουμε μόνο ἐπικουρικά καὶ διότι τὰ θεωροῦμε γνήσια.

Ὁ ἐρμηνευτὴς

Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας, ἀκολουθώντας τὴν τακτικὴ τοῦ δασκάλου καὶ προτύπου του Διοδώρου, ἐφήρμοσε ἀκριβέστερα καὶ ἀπὸ αὐτὸν τὴν ιστοριογραφηματικὴ μέθοδο τῶν θύραθεν ἐρμηνευτῶν-φιλολόγων καὶ τῶν Ἰουδαίων. Ὅπως ἐκεῖνοι, ἔτσι καὶ ὁ Θεόδωρος εἶχε δύο θεμελιώδεις ἀρχές. Τὸ «Ὅμηρον ἔξ Ὀμήρου σαφηνίζειν» καὶ τὴν «ὑπόθεσιν». Γιὰ τὴν «θεωρία», ποὺ θὰ συνδεθεῖ κυρίως μὲ τὴν τυπολογία, θὰ ἐπιδείξει τελικὰ μειωμένο ἐνδιαφέρον. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν εἶναι ἀνεξήγητὴ ἡ ἔλλειψη διακεκριμένου στὶς ἐρμηνεῖες του τμήματος ἡθικοοικοδομητικοῦ, ὅπως τὸ γνωρίζουμε στὸν ἐπίσης ἀντιοχειανὸ Χρυσόστομο, ἀφοῦ ἡ ὅλη του ἐρμηνεία λόγο ἔχει τὴν ἡθικὴ καὶ τὴν οἰκοδομὴ.

Ἡ ἐρμηνευτικὴ του προσπάθεια, ποὺ συγγενεῦει ἀρκετὰ μὲ τὴν σύγχρονη ἐξηγητικὴ καὶ τὴν ὁποία ὁ ἴδιος ὀνομάζει καὶ «σαφήνεια» (*Eis Ἀγαθόν*, πρόλογος: PG 66, 476 B), ἔχει περισσότερο σχολιαστικὸ χαρακτήρα. Περιλαμβάνει γλωσσικὲς παρατηρήσεις, ἐτυμολογίες λέξεων, ἐπισήμανση ἰδιωμάτων σὲ κάθε συγγραφέα καὶ φυσικὰ καὶ ἀναζήτησι τοῦ νοήματος τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Τὸ νόημα τοῦτο ἀναζητεῖται στὸ σύνολο τοῦ *Ψαλμοῦ* π.χ. καὶ ὄχι σὲ μεμονωμένα χωρία. Τὸ μέρος νοηματοδοτεῖται ἀπὸ τὸ ὅλο καὶ ποτὲ τὸ ἀντίστροφο. Ἐὰν συγκρίνουμε τὰ στοιχεῖα αὐτὰ καὶ δὴ καὶ τὰ ἀκραιφνῶς ιστοριογραφηματολογικὰ μὲ ὅσα συναντᾶμε σὲ *Ὀμιλίες* τοῦ Χρυσόστομου σὲ ἀνάλογα βιβλικά κείμενα, παρατηροῦμε ὅτι τοῦ τελευταίου εἶναι πλουσιότερα. Ἐπειδὴ ὅμως ὁ Χρυσόστομος διαθέτει γλώσσα ἐναργέστερη καὶ ρωμαλέοτερη καὶ ἐπειδὴ στὶς *Ὀμιλίες* του δὲν λείπει ποτὲ τὸ θεολογικοοικοδομητικὸ στοιχεῖο, τὸ κείμενό του δὲν ἔχει τὴν στυνγνότητα, ποὺ συχνὰ χαρακτηρίζει τὸ κείμενο τοῦ Θεοδώρου, ὁ ὁποῖος, ἐνῶ γινώριζε καλὰ τὴν ἐλληνικὴ γλώσσα, δὲν ὑπῆρξε ταλαντοῦχος χειριστὴς τοῦ λόγου. Ὁ λόγος του ἔχει τὴν ἀρετὴ τῆς ἀκρίβειας καὶ τῆς σαφήνειας, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἐλκυστικὸς, καὶ ἀποφεύγει τίς θεολογικοδογματικὲς ἀναλύσεις. Παραδόξως γιὰ μαθητὴ τοῦ Λιβανίου σπανιότατα ἢ οὐδέποτε θὰ συναντήσῃ κανεὶς ρυθμικὰ στοιχεῖα σὲ κείμενά του.

Στήν γενικότερη τοποθέτησή του ο Θεόδωρος ἔναντι τῶν δύο *Διαθηκῶν* ἀκολούθησε τὴν παραδοσιακὴ ἄποψη. Ἡ Π καὶ ΚΔ ἔχουν μεταξύ τους ἐνότητα, διότι ὁ ἴδιος Θεὸς «ὑπάρχει» καὶ στὶς δύο καὶ στὸν ἴδιο «σκοπὸν» ἀποβλέπει μὲ τὶς δύο.

«Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τῆς τε Παλαιᾶς καὶ τῆς Νέας Διαθήκης ὑπάρχων Θεός, ὁ δεσπότης καὶ ποιητὴς τῶν πάντων, πρὸς ἕνα σκοπὸν ὁρῶν, τὰ τε κατ' ἐκείνην ὠκονόμησε καὶ τὰ κατ' αὐτήν...» (Εἰς Ἰωανν, πρόλογος: PG 66, 317D).

Τὸ κείμενο τῆς ΠΔ, στὸ ὁποῖο ἐργαζόταν, ἦταν ἡ μετάφραση τῶν Ο', ἡ ὁποία γι' αὐτὸν δὲν ἦταν ἀπαλλαγμένη ἀτελειῶν, ἀναντιστοιχειῶν πρὸς τὸ ἑβραϊκὸ καὶ πολλῶν ἑβραϊσμῶν, πού προσπαθοῦσε νὰ ἐπισημάνει καὶ νὰ ἀντιμετωπίσει, χωρὶς μάλιστα νὰ γνωρίζει οὔτε στοιχειώδη ἑβραϊκά, ὅπως συνέβαινε καὶ μὲ τὸν Χρυσόστομο. Καὶ οἱ δύο χρησιμοποιοῦσαν ὡς βοήθημα τὶς ὑπάρχουσες ἄλλες μεταφράσεις τοῦ ἑβραϊκοῦ καὶ τὶς προγενέστερες σχετικὲς σχολαστικοερμηνευτικὲς ἐργασίες. Στὴν προσπάθειά του ὁ Θεόδωρος ἐξαρτᾶται πολὺ ἀπὸ τὸν Διόδωρο, κάτι πού γίνεται ἐξόφθαλμο στὸ ὑπόμνημα στοὺς *Ψαλμούς*, (M.-J. Rondeau), χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ἀκολουθεῖ τὸν δάσκαλό του δουλικά. Κι ἐνῶ δὲν δημιουργεῖ κάτι νέο στὴν ἐρμηνευτικὴ μέθοδο ἢ τακτικὴ, κινεῖται ἐλεύθερα σὲ σχολιασμοὺς χωρίων, γίνεται πιὸ τολμηρὸς καὶ προπαντὸς ἐπιχειρεῖ τομὲς βαθύτερες στὸ χριστολογικὸ τομέα, ὅπως θὰ δοῦμε.

Ἡ ἐλευθερία κινήσεώς του, πού ὑπερβαίνει τὴν παράδοση, ἐντοπίζεται π.χ. στὸν ὑπερτονισμό τῆς ΠΔ ὡς «σκιᾶς» τῆς «ἀληθείας», ἡ ὁποία ὑπάρχει μόνο στὴν ΚΔ, στὸν δραστικὸ περιορισμὸ τοῦ μεσσιανικοῦ χαρακτήρα μόνον σὲ τέσσερες *Ψαλμοὺς* (τοὺς 2, 8, 44 καὶ 109), καὶ στὴν ἀπόρριψη τοῦ συνόλου τῶν *Ψαλμικῶν Ἐπιγραφῶν*. Ἀκόμη, ἀπέρριπτε, πλὴν τῶν *Δευτεροκανονικῶν*, τὸν Ἑσδρα, τὰ *Παραλειπόμενα*, καὶ τὶς 7 *Καθολικὲς Ἐπιστολές*.

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι τολμάει ἀπόρριψη τῆς μεσσιανικότητος ἀκόμα καὶ τοῦ *Ψαλμοῦ* 21, 2, τὸν ὁποῖο χρησιμοποίησε ὁ ἴδιος ὁ Κύριος (λατινικὴ μορφή ὑπομνήματος εἰς *Ψαλμ...*: *StT* 93, σσ. 120-127). Τῆς ΚΔ παρερμηνεῖ κλασικὰ χωρία, ὅπως τὸ κυριακὸ *λόγιο* «...λάβετε Πνεῦμα ἅγιον» (Ἰωάν. 20, 22) καὶ τὴν ὁμολογία τοῦ Θωμᾶ «ὁ Κύριός μου καὶ Θεός μου» (22, 28). Ὁ Ρώμης Βιγίλιος μεταξύ τῶν θεοδωριανῶν θέσεων πού καταδικάζει περιλαμβάνει καὶ τὴν παρερμηνεία τῶν ἰωαννείων αὐτῶν χωρίων. Πράγματι δὲ –παρὰ τὴν ἀντίθετη ἄποψη– στὸ λατινικὸ ὑπόμνημα στὸν Ἰωάννη (*CSCO* 116, σσ. 254-256) καὶ ἄλλου (F. A. Sullivan) ἐπισημαίνεται ἡ πα-

ερμηνεία του Θεοδώρου, που φρονεί ότι ο Κύριος απλώς υποσχέθηκε ότι θα δώσει στο μέλλον το Άγιο Πνεῦμα, ενώ για τον Θεόδωρο ο Θωμᾶς, που δεν πίστευε ούτε καν στην ανάσταση του Κυρίου, ήταν αδύνατο να κάμει τόσο σπουδαία ὁμολογία (B. De Margerie), αφού ἄλλωστε πριν από την Πεντηκοστή οἱ Ἀπόστολοι δὲν κατανοοῦσαν τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ (*Εἰς Ζάχ. α' 7-8: PG 66, 504/5*).

Ὅλ' αὐτὰ δείχνουν ότι ὁ Θεόδωρος με πολλή ἄνεση προχωροῦσε καὶ σ' ἐρμηνείες ἀντίθετες πρὸς ὅ, τι γενικά γινότανε δεκτὸ καὶ ἠῆκε στην παράδοση.

Οἱ δύο καταστάσεις καὶ ὁ περιορισμὸς τοῦ μεσσιανικοῦ χαρακτήρα τῆς ΠΔ

Τὰ τοῦ «νόμου» (ΠΔ) ὑπῆρξαν «μικρὰ» καὶ μόνο σκιά ὧν ἐπρόκειτο νὰ συμβοῦν στὴν ΚΔ, ἀλλὰ παραταῦτα συνιστοῦσαν παρηγορία γιὰ τὸν λαό. Χαρακτηρίζει ἀκόμη προφητικά στοιχεῖα τῆς ΠΔ ὡς «αἰνιγμα» σὲ σχέση μετὰ τὴν ἀλήθεια, κάτι ποὺ ὀφείλεται στὴν ἐγγενὴ ἀδυναμία τῶν Ἑβραίων νὰ κατανοήσουν τὴν ἀλήθεια ἀλλὰ καὶ τὴν προφητεία.

«... Πέτρος ἐχρήσατο πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενος ἐπὶ τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καθόδῳ, μάλα εἰκότως, ἐπειδὴ σκιὰν μὲν πάντων τῶν μελλόντων εἶχεν ὁ νόμος (=ΠΔ). Κηδεμονίας δὲ ὁ λαὸς ἡξιοῦτο διὰ τὴν τῶν φανησομένων προσδοκίαν ἐν τῇ τοῦ δεσπότη Χριστοῦ παρουσίᾳ. Καὶ ἦν τὰ μὲν ἐπ' ἐκείνων μικρὰ πάντα καὶ ὡς ἐν σκιᾷ γινόμενα... ἡ δὲ τῶν εἰρημένων ἀλήθεια τὴν ἔκβασιν ἐφαίνετο ἐπὶ τοῦ δεσπότη λαμβάνουσα Χριστοῦ, ὅπηνίκα πάντα ἦν μεγάλα... καὶ ὄντως παράδοξα καὶ πλεῖστον ὅσον ὑπερβαίνοντα τὰ ἐν νόμῳ γινόμενα. Ὡς αἰνιγματός μὲν τὰ ἐπὶ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης τάξιν ἐπέχειν, ἀληθείας δὲ εἶναι τῶν ἐπὶ τοῦ δεσπότη Χριστοῦ γινομένων τὸ μέγεθος» (*Εἰς Ἰωήλ. β': PG 66, 228. Βλ. καὶ PG 66, 556*).

Ὁ περιορισμὸς τοῦ μεσσιανικοῦ χαρακτήρα παλαιοδιαθηκικῶν κειμένων ἀπὸ τὸν Θεόδωρο εἶναι σαφὴς καὶ αὐτὸ ὑποβαθμίζει γενικά τὴν ΠΔ. Ἔτσι, οἱ *Ψαλμοί*, ἐνῶ ἀποτελοῦν κατὰ μέγα μέρος ἔργο τοῦ Δαβίδ, ποὺ μπορεῖ νὰ ὑποδύεται διάφορα πρόσωπα («προσωποποιῖα», «σχηματισμός», «σχηματοποιῶ»), δὲν προϋποθέτουν ἱστορικὸ πλαίσιο εὐρύτερο τῆς ἐποχῆς τῶν Μακκαβαίων, κάτι ποὺ σημαίνει δραστικὸ περιορισμὸ τοῦ προφητικο-μεσσιανικοῦ χαρακτήρα τους. Βάσει ἱστοριοφιλολογικῶν δεδομένων, ὡς

ἄκρος ὁπαδὸς τοῦ ἱστορισμοῦ, δὲν ἔβλεπε προφητικὸ πνεῦμα ἢ θεοπνευστία στὸ Ἑῤσμα ἁσμάτων, στίς Παροιμίς καὶ στὸν Ἰώβ.

Ἐν τούτοις κατανοεῖ παλαιοδιαθηκικά χωρία «τροπικῶς», δέχεται δηλαδή ὅτι ἀποτελοῦν τύπο εὐρύτερων ἢ μελλόντων γεγονότων, ἐνῶ ἀπορρίπτει ρητὰ καὶ συχνὰ τὴν ἀλληγορία (*Εἰς Γαλ.* δ' 24: *H. Swete*, I, σσ. 73-74. *Βλ.* καὶ *PG* 66, 908)· πρόκειται γιὰ τὴν τυπολογικὴ μέθοδο.

(Μὲ ἀφορμὴ τὸ χωρίο Ὡσηὲ 4, 5) «Σὺν τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ καὶ τοῖς ἐρπετοῖς τῆς γῆς καὶ σὺν τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ: Τροπικῶς λέγει (= ὁ προφήτης) κατὰ τὸ εἰωθός, ὅτι συναπολοῦνται καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς δυνατοὶ τοῖς λοιποῖς, οἱ θηρίων τε δίκην ἐπηρεάζοντες τοῖς ἀσθενεστέροις...» (*PG* 66, 148B).

Στὸ ὑπόμνημά του στὸν Ἰωνᾶ (Πρόλογος) εἶναι πολὺ σαφέστερος καὶ προπαντὸς συνδέει τὴν προφητεία μὲ τὴν χαρακτηριστικὴ θεωρία του περὶ δύο καταστάσεων, μέσῳ τῶν ὁποίων κατανοοῦνται πολλὲς ἀπόψεις του.

«...πάλαι μὲν ἔχων (= ὁ Θεός) βεβουλευμένον παρ' ἑαυτῷ τὸ τὴν μέλλουσαν ἐκφῆναι κατάστασιν, ἥσπερ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν ἀνέδειξεν οἰκονομία. Ἀναγκαῖον δὲ νομίσας, ἐν ταύτῃ δὴ, τῇ παρουσίᾳ λέγω, πρότερον ἡμᾶς γενέσθαι, εἴθ' ὕστερον εἰς ἐκείνην (=τὴν κατάστασιν) μεταστῆναι διὰ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως. Ὡς ἂν ἐκ παραθέσεως μᾶλλον γνοίημεν τῶν τε δειχθησομένων τὸ μέγεθος ἀγαθῶν· εἴθ' ὥς ἂν τοῦτο γένηται ὕστερον βεβουλευσθαι τε καὶ δεδοκιμακέναι περὶ ἡμῶν, διὰ πολλῶν μὲν ἤδη καὶ ἐτέρων ἐναπέθετο τοῖς ἀνθρώποις τοῦ δεσπότην Χριστοῦ τὴν παρουσίαν, ὥστε πάντας Ἰουδαίους πόρωθεν ἀπεκδέχεσθαι αὐτήν. Οὐδενός δὲ ἦττον ἐκ τε τῶν κατὰ τὸν Ἀβραάμ καὶ τὸν Δαυῖδ εἰργασίας τοῦτο, πρὸς οὗς ἐπαγγελίας ἐποιήσατο...» (*PG* 66. 317-320).

Ἡ προφητεία δείχνει τὴν μετάβαση ἀπὸ τὴν πρώτη στὴν δευτέρη κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πρώτη, ὅπου ἐπικρατεῖ ὁ θάνατος, ἡ φθορὰ καὶ ἡ ἁμαρτία, κυριαρχεῖ στὴν ἐποχὴ τῆς ΠΔ. Ἡ δευτέρη, ποὺ ἀποτελεῖ βουλὴ τοῦ Θεοῦ καὶ προμηνύεται στὴν ΠΔ, ἀρχίζει μὲ τὴν «οἰκονομία» τοῦ Χριστοῦ καὶ ὀριστικότερα μὲ τὴν ἀνάστασι τῶν νεκρῶν, ποὺ προϋποθέτει τὴν ἀνάστασι τοῦ Χριστοῦ. Πρόκειται γιὰ κατάστασι ἀθανασίας, ἀπάθειας, ὁμοιώ-

σεως με τὸν Χριστὸ (Βλ. καὶ *Περὶ πίστεως...* Homélie Catéchétiques I 3-4).

Ἡ θεωρία τοῦ Θεοδώρου τῆς διακρίσεως δύο καταστάσεων στὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τόσο σημαντικὴ στὴν σκέψη του, ὥστε τὴν εἰσήγαγε στὸ δικό του ἀναπτυγμένο Σύμβολο πίστεως, ποὺ ὀφείλαν, ὅπως νομίζουμε, νὰ μαθαίνουν καὶ νὰ ὁμολογοῦν οἱ κατηχούμενοι τῆς ἐπισκοπῆς του.

Στὴν δευτέρη κατάσταση διακρίνονται δύο στάδια. Τὸ ἓνα περιλαμβάνει τὸ ἔργο («οἰκονομία») τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπηση μέχρι τὴν ἀνάσταση. Αὐτὸ ἀποτελεῖ γιὰ τὸν πιστὸ πρόγευση τῆς μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάσταση μελλοντικῆς καταστάσεως, ὅπου ἔχει καταργηθεῖ ὁ θάνατος, τὸ τρεπτό καὶ τὸ παθητό. Τὸ δεύτερο στάδιο ἀρχίζει μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάσταση τῶν πιστῶν, ποὺ θεμέλιο ἔχει τὴν ἀνάσταση τοῦ Κυρίου, ὁ ὁποῖος κατὰ κύριο λόγο ἔργο εἶχε νὰ δείξει τὴν ὁδὸ πρὸς τὴν κατάσταση τῆς ἀθανασίας καὶ τῆς ἀπάθειας. Μέσω τῶν Μυστηρίων ὁ πιστὸς μετέχει τῆς υἱότητος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς θείας «τιμῆς» τοῦ θεοῦ Λόγου, προγευόμενος στὴν Ἐκκλησία τὴν βασιλεία τοῦ Θεοῦ, ποὺ ὁμως κατανοεῖται ὡς ἡθικὴ ὁμοίωση πρὸς τὸν Θεὸ (Βλ. *Homélie Catéchétique* x 18: Toneau..., σ. 273).

Ἡ διαφορὰ μεταξὺ πρώτης καὶ δευτέρας κατάστασης εἶναι ἀβυσσαλέα καὶ ριζικὴ καὶ γι' αὐτὸ σπάνια ὁ Θεόδωρος διαπιστώνει πνεῦμα καὶ χάρις προφητείας σὲ κείμενα τῆς ΠΔ. Αὐτὴ παραμένει μόνο «σκιά» ἢ «τύπος» ἢ σύμβολο, ποὺ λειτουργοῦν ὡς προάγγελος καὶ ἐγγυητὴς τῶν μελλόντων καταστάσεων, τῆς ἀληθείας, δηλαδὴ τῆς ΚΔ, ποὺ μετὰ τὴν σειρὰ τῆς εἶναι εἰκόνα καὶ πρόγευση τῶν ὀριστικῶν ἀγαθῶν τῆς ἀθανασίας καὶ τῆς ἀπάθειας. Πάντως οἱ τύποι τῆς ΠΔ εἶναι λίγοι καὶ γιὰ νὰ γίνουν δεκτοὶ ὡς τέτοιοι πρέπει νὰ εἶναι ἐμφανῆς ἡ ὁμοιότητα τοῦ τύπου πρὸς τὸ τυπολογούμενο καὶ σαφὲς ἡ χρησιμότητά του.

«...δήλου δὲ ὄντος ὡς ἅπας τύπος μῆμιν ἐχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο οὐπὲρ λέγεται τύπος» (Εἰς Μιχαῖαν δ' 1-3: PG 66, 364D. Βλ. καὶ Εἰς Ἰωνᾶν: PG 66, 320-321).

«Τύπος ἡ θάλασσα τοῦ ἐν ὕδατι βαπτίσματος, ἡ δὲ νεφέλη τοῦ ἐν Πνεύματι. Μωυσῆς δὲ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου ὡς ἀρχηγὸς τοῦ τυπικοῦ βαπτίσματος ὡς ὁ Χριστὸς τοῦ ἀληθινοῦ... Ἐκ τῶν ἀμφιβαλλομένων τῆς Παλαιᾶς τύπος ἦν τῶν νέων τὰ παλαιά· καὶ σκιὰ μὲν ὁ Νόμος Μωυσέως, σῶμα δὲ ἡ χάρις... Ἐπειδὴ... διαβάντες δὲ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν οἱ ἔβραιοι τῆς πικρᾶς τῶν αἰγυπτίων ἀπηλλάγησαν δεσποτείας, τύπου ἔχει τῆς κολυμβήθρας ἡ θάλασσα, ἡ δὲ νεφέλη τοῦ Πνεύματος, ὁ δὲ Μωυσῆς τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ, τοῦ σταυροῦ δὲ ἡ ῥάβδος, τοῦ διαβόλου ὁ Φαραὼ. ...τὸ δὲ

μάννα της θείας τροφής, τὸ δὲ τῆς πέτρας ὕδωρ τοῦ σωτηρίου αἵματος» (Εἰς Α' Κορ. Ι' 2-4: K. Staab, *Pauluskommentare*, σ. 185).

Ὅταν δὲν βρίσκει τὴν *μίμησιν* τοῦ τύπου, ἐκεῖ ποὺ τὴν βλέπουν ἄλλοι ἐρμηνευτές, δὲν διστάζει ν' ἀκολουθήσει δική του γραμμὴ καὶ νὰ ἀρνηθεῖ π.χ. τὸ *Μιχ.* δ 1-3 ὡς τύπο μεσσιανικό.

«...ὅτι δὲ τύπον τινὰ τῶν κατὰ τὸν δεσπότην ἔχει Χριστόν, οὐκ οἶδα ὅπως προήχθησαν εἰπεῖν...» (αὐτόθι).

Μὲ τὴν ἴδια ἄνεση ἀπορρίπτει τὴν ἀπ' ὅλους δεκτὴ μεσσιανικότητα τοῦ Ἑσ. 53 (ὕμνος τοῦ δούλου-παιδός) καὶ τοῦ *Μαλαχ.* γ 2-4 (ὀπτασία) (PG 66, 620-621).

Οἱ δύο καταστάσεις καὶ ἡ προοδευτικότητα στὸν Χριστὸ

Ἡ θεωρία τῶν δύο καταστάσεων τοῦ Θεοδώρου ἔχει εὐρύτερη σημασία, διότι ἀφορᾷ στὴν χριστολογία καὶ στὴν σωτηριολογία. Ἐτσι, στὴν δευτέρη κατάσταση, τὴν ὁποία θεμελιώνει, ἀρχίζει καὶ πραγματώνει ὁ Χριστός, προϋποθέτει προοδευτικότητα. Ἡ προοδευτικότητα ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ ἐνότητα τοῦ προσληφθέντος ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν θεῖο Λόγο γίνεται συνεχῶς βαθύτερη, διότι ὁ προσληφθεὶς ἄνθρωπος ἐνεργοποιεῖ τὸ ἀπὸ τὴν ἐνότητα θεοῦ δῶρο τῆς ἐλευθερίας του, ὥστε νὰ προάγει τὴν ὁμοίωσή του πρὸς τὸν Θεό. Ἀποτέλεσμα εἶναι ἡ ἔνεκα τῆς προοδευτικότητος αὐτῆς διαφορὰ μεταξὺ τοῦ ἀνθρώπου Χριστοῦ πρὶν ἀπὸ τὸ «τετέλεσται» στὸ Σταυρὸ καὶ μετὰ τὸ «τετέλεσται». Ἡ θεώρηση αὕτη, ποὺ ἐπισημάνθηκε πρόσφατα (Grillmaier), προϋποθέτει πορεία βελτιωτικὴ τοῦ ἀνθρώπου Χριστοῦ καὶ κατὰ συνέπεια ἔνωση τῶν δύο φύσεων ὄχι φυσικὴ, πραγματικὴ, ὑποστατικὴ.

Χρήσιμο εἶναι νὰ σημειώσουμε ἐδῶ, ὅτι ὁ μεγάλος ἀντιοχειανὸς Ἰωάννης Χρυσόστομος ὑπῆρξε ὁ πρῶτος θεολόγος, ποὺ τόνισε τὸ γεγονός ὅτι ἡ προσληφθεῖσα ἀνθρώπινη φύση γνώρισε τὴν τελικὴ καὶ μέγιστη δόξα τῆς, ὅταν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, μὲ τὴν Ἀνάληψή του, τὴν «ἀνέφερε», τὴν «προσήνεγκε», στὸν Θεὸ Πατέρα. Τοῦτο ὁμῶς δὲν προϋποθέτει προοδευτικότητα στὴν ἐνότητα τῶν δύο φύσεων στὸ διάστημα ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπιση μέχρι τὸν σταυρικό θάνατο.

Ἡ προοδευτικότητα τῆς ἐνότητος-συνάφειας στὸν Χριστὸ συνδέεται ἀρρηκτὰ μὲ τὴν φιλοσοφικὴ ἰδέα τῆς ἀκινήσιας τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἐλευθε-

ρίας (Βλ. J. M. Lera). Ἡ ἁμαρτία καὶ τὰ πάθη ἐπισημαίνονται-γεννιῶνται στὴν ψυχὴ καὶ δροῦν ἐκεῖθεν στὸ σῶμα. Ἐὰν ἡ ψυχὴ ἀποκτήσει ἀκίνησιν πρὸς τὸ κακὸ μὲ τὴν θεία χάριν, τότε θὰ ἐλευθερωθεῖ ἡ ἴδια καὶ μαζί της καὶ τὸ σῶμα ἀπὸ τὴν ἁμαρτία. Ἀφοῦ ἡ ἁμαρτία γεννιέται στὴν ψυχὴ ὁ θεὸς Λόγος ἔπρεπε νὰ προσλάβει πρῶτιστα τὴν λογικὴ ψυχὴ καὶ χάριν αὐτῆς καὶ μὲ αὐτὴν τὸ σῶμα. Τὸ σῶμα σώζεται κυριολεκτικὰ διὰ τῆς ψυχῆς, ὅσο αὐτὴ ἀποκτᾷ ἀκίνησιν πρὸς τὸ κακὸ, δηλαδὴ ὅσο ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὴν κλίσιν της πρὸς τὴν ἁμαρτία.

Αὐτὰ μποροῦνε νὰ συμβοῦν, ἐπειδὴ ὁ Χριστὸς «ἔκανε τὴν ψυχὴ ἀκίνητη καὶ τὴν ἐλευθέρωσε ἀπὸ τὰ κινήματα τῆς ἁμαρτίας· ὥστε καὶ μεῖς θὰ ἐλευθερωθοῦμε ἀπὸ τὴν ἁμαρτία, ἐὰν ἐπιτύχουμε ἀκίνησιν» (= ἀτρεψία, μὴ τροπὴ πρὸς τὸ κακὸ) (Homélie Catéchétique V 11: Tonneau).

Στὴν Ὅμιλία του (Ε' 14) ὁ Θεόδωρος ἐξηγεῖ ὅτι ἡ ψυχὴ, ποὺ ὁ Χριστὸς ἀνάλαβε, ἀπέκτησε ἀτρεψία-ἀπάθεια πρὸς τὸ κακὸ μὲ τὴν βοήθεια τῆς θείας χάρις (Tonneau σ. 119). Καὶ σὲ ἀπόσπασμα τοῦ *Περὶ ἐνανθρωπήσεως* ἔχουμε ἀνάλογη ἅποψη. Ὁ Κύριος εἶχε πειρασμοὺς καὶ ἀγωνιζόταν κατὰ τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ μὲ τὸν «κρείττονα λογισμόν» (τῆς ψυχῆς), τὸν ὁποῖο βοηθοῦσε μεσιτεύουσα ἡ «θεότης» (= ὁ Λόγος), κατόρθωσε τὴν κυριαρχία στὰ πάθη.

«Πλέον γὰρ ὠχλεῖτο ὁ Κύριος καὶ ἠγωνίζετο πρὸς τὰ ψυχικὰ πάθη ὑπὲρ τὰ τοῦ σώματος· καὶ τῷ κρείττονι λογισμῷ τὰς ἡδονὰς ἐχειροῦτο, τῆς θεότητος μεσιτεύουσης καὶ βοηθοῦσης αὐτῷ πρὸς τὴν κατόρθωσιν. (Ἀπὸ τὸν ΙΔ' λόγο: PG 66, 992C).

Τὴν προοδευτικότητά τοῦ ἀνθρώπου Χριστοῦ ἐντοπίζει στὴν δύναμη-ἀρετὴ «διακρίσεως», ποὺ ἐμφανίστηκε στὸν Κύριον ἐνωρίτερα ἀπ' ὅ,τι στοὺς πολλοὺς ἀνθρώπους, διότι αὐτὸς διέθετε ἰσχυρὴ «ροπὴ» ἔνεκα τῆς ἐνώσεώς του μὲ τὸν θεῖο Λόγο. Μὲ τὴν πρόοδο τῆς διακρίσεως συμπορευόταν καὶ ἡ ἀποστροφὴ τοῦ κακοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ καλοῦ.

«Ἦσχε μὲν γὰρ εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ κατὰ τὴν μήτραν διαπλάσει τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνωσιν. Ἐφ' ἡλικίας δὲ γεγονώς (= ὁ προσληφθεὶς ἄνθρωπος), καθ' ἣν ἡ διάκρισις ἐγγίνεσθαι πέφυκε τοῖς ἀνθρώποις τῶν τε καλῶν καὶ τῶν μὴ τοιούτων, μάλλον δὲ καὶ

πρὸ τῆς ἡλικίας ἐκείνης, συντομώτερόν τε πολλῶ καὶ ταχύτερον τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν διακριτικὴν τῶν τοιούτων δύναμιν ἐπεδείξατο· ἐπεὶ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις οὐ πᾶσιν ὁμοίως κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἢ τῆς διακρίσεως ἐγγίνεται δύναμις, τῶν μὲν ταχύτερον πλείονι τῇ φρονήσει τοῖς δέουσιν ἐπιβαλλόντων, τῶν δὲ πλείονι τῷ χρόνῳ τῇ γυμνασίᾳ τοῦτο προσκτωμένων. Ὅπερ δὴ ἐξαιρέτως αὐτῷ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὀξύτερον ἢ κατὰ τὴν κοινὴν τῶν λοιπῶν ἡλικίαν προσγένονεν... Εἶχε τε καὶ ῥοπήν οὐ τὴν τυχοῦσαν πρὸς τὰ κρείττω τῇ πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον ἐνώσει, ἥς καὶ ἡξίωτο κατὰ πρόγνωσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἄνωθεν αὐτὸν ἐνώσαντος ἑαυτῷ. Οὕτω δὴ τούτων ἀπάντων ἔνεκεν εὐθύς μετὰ τῆς διακρίσεως ἔσχε μὲν πολλὴν πρὸς τὸ κακὸν τὴν ἀπέχθειαν, ἀσχέτῳ δὲ στοργῇ πρὸς τὸ καλὸν ἑαυτὸν συνάψας, ἀνάλογόν τε τῇ οἰκείᾳ προθέσει, καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ Λόγου συνέργειαν δεχόμενος, ἄτρεπτος λοιπὸν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς διετηρεῖτο». (Περὶ ἐνανθρωπήσεως Ζ': PG 66, 976 D-997 B).

Ἡ ἀπόλυτη πάντως «ὠριμότητα» καὶ ἀτρεψία πρὸς τὸ κακὸ, ἡ πλήρης ἀπάθεια καὶ ἀθανασία, τοῦ προσληφθέντος ἀνθρώπου, ἡ δευτέρα κατάστασις, συντελεσθήκει μὲ τὴν Ἀνάστασις, μολονότι, ἂν ἤθελε, θὰ μπορούσε ὁ Θεὸς νὰ τίς πραγματοποιήσει ἀμέσως, δηλαδὴ κατὰ τὴν ἐνανθρώπησις. Ἐπρεπε ὁμοίως καὶ ὁ Χριστὸς νὰ μετᾴσχει στὴν πρώτη κατάστασις, ὥστε ν' ἀποβεῖ καὶ γιὰ μᾶς ἀπαρχὴ μετοχῆς στὴν νέα κατάσταση. Στὴν Homélie Catéchétique VI 11 χρησιμοποιεῖ τοὺς ὅρους «αὔξησις» καὶ «ὠριμότητα». Καὶ ἡ μὲν πρώτη μπορεῖ νὰ σημαίνει φανέρωσις στοιχείων, ποὺ ὑπῆρχαν ἤδη. Ὅμως ἡ «ὠριμότητα» γιὰ τὸν ἄνθρωπο Χριστὸ προϋποθέτει βελτίωσις καὶ συμπλήρωσις (λατινικὴ μετάφρασις τοῦ Ἰωάν.: Vosté eiz CSCO 116, σσ. 56, 256 κ.ἄ. Homélie Catéch. VI 11· XII 4. Βλ. καὶ PG 66, 997CD).

Ἄλλο ἀπόσπασμα τοῦ ἔργου «Περὶ ἐνανθρωπήσεως» ἐξηγεῖ μὲ λεπτομέρειες τὸ Λουκᾶ 2, 52 καὶ ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ Ἰησοῦς μὲ τὴν πάροδο τῶν ἐτῶν ἀποκτᾷ περισσότερη σύνεσις («τὴν σύνεσιν προσκτώμενος»), ἐνῶ κατὰ τὴν πρόοδο τῆς ἀρετῆς τοῦ προστίθεται χάρις ὥστε νὰ προκόπτει («παρὰ τε Θεῷ καὶ ἀνθρώποις») καὶ τοῦ παρέρχεται περισσότερη ἀπὸ τὸν θεῖο Λόγο «συνέργεια» πρὸς κατόρθωσις τῶν ὀρθῶν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων.

«Ἰησοῦς δὲ προέκοπτεν ἡλικία καὶ σοφία καὶ χάριτι παρὰ τε Θεῷ καὶ ἀνθρώποις. – Ἡλικία μὲν γὰρ προκόπτει τῶν χρόνων

προβαινόντων· σοφία δὲ κατὰ τὴν τῶν χρόνων πρόοδον, τὴν σύνεσιν προσκτώμενος· χάριτι δὲ ἀκόλουθον τῇ συνέσει καὶ τῇ γνώσει τὴν ἀρετὴν μετιών, ἐξ ἧς ἡ παρὰ τῷ Θεῷ χάρις αὐτῷ τὴν προσθήκην ἐλάμβανε. Καὶ ἐν πᾶσι τούτοις προέκοπτε παρὰ τε Θεῷ καὶ ἀνθρώποις, τῶν μὲν ὁρώντων τὴν προκοπὴν, τοῦ δὲ οὐχ ὁρώντος μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπιμαρτυροῦντος καὶ συνεργοῦντος τοῖς γινομένοις. Δῆλον δὲ ἄρα κἀκεῖνο ὡς τὴν ἀρετὴν ἀκριβέστερόν τε καὶ μετὰ πλείονος ἐπλήρου τῆς εὐχερείας ἢ τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις ἦν δυνατόν, ὅσα καὶ κατὰ πρόγνωσιν τοῦ ὁποῖός τις ἔσται, ἐνώσας αὐτῷ ὁ Θεὸς Λόγος ἑαυτῷ ἐν αὐτῇ διαπλάσεως ἀρχῇ, μείζονα παρεῖχε τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνέργειαν πρὸς τὴν τῶν δεόντων κατόρθωσιν, ὑπὲρ τῆς ἀπάντων σωτηρίας τὰ κατ' αὐτὸν οἰκονομιῶν· καὶ παρορμῶν μὲν ἐπὶ τὰ τελεώτερα, ἐπικουφίζων δὲ αὐτῷ τῶν κόπων τὸ πλεόν· εἴ τε τῶν κατὰ ψυχὴν, εἴ τε καὶ τῶν κατὰ τὸ σῶμα· καὶ οὕτως αὐτῷ μείζονά τε καὶ κουφοτέραν τῆς ἀρετῆς κατασκευάζων τὴν ἐκπλήρωσιν» (Λόγος Ζ': PG 66, 980AB).

Ἀκόμη ἐνδεικτικότερη ἀποβαίνει ἡ διατύπωση τοῦ Θεοδώρου: ὁ «ληφθεὶς» ἀπὸ τὸν Θεὸ «τὴν κατὰρχὴν» (= τὴν ἀπαρχή) τῆς ἐνώσεως δεξιόμενος» (PG 66, 980 BC). Ἡ ἔνωση δηλαδὴ ὄχι μόνον εἶχε ἀρχὴ καὶ ἄρα ἐξέλιξη, ἀλλὰ συνιστᾷ λήψη κάποιου ὑπάρχοντος σὲ κάποιο τουλάχιστον βαθμό. Στὸ θέμα τοῦτο θὰ ἐπανέλθουμε, ἀλλὰ σημειώνουμε ἤδη ὅτι αὐτὲς καὶ ἀνάλογες ἀπόψεις προβληματίζουν τὸν ἐρευνητὴ γιὰ τὸ εἶδος τῆς ἐνότητας τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό.

«Ἐνοίκηση» - «διάπλαση» - «γέννηση»

Ἡ γνωστὴ καὶ ἀπὸ τὴν ἀντίδραση τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου (Ἐπιστ. 101: — BEP 60, σ. 262) ἀντίληψη περὶ ἐνοικήσεως τοῦ θεοῦ Λόγου σὲ ἥδη ἀπαρτισμένο, «διαπλασθέντα», ἄνθρωπο ἀπορρίπτεται καὶ ἀπὸ τὸν Θεόδωρο. Ἡ διαδικασία διαπλάσεως ἀφορᾷ στὸν ἄνθρωπο καὶ ἀπὸ τὴν «ἀρχή» τῆς «εὐδοκεῖ» ὁ Θεὸς νὰ κατοικήσει σ' αὐτὸν καὶ νὰ ἐνώσει αὐτὸν μὲ τὸν ἑαυτοῦ. Ἡ ἔνωση ὡς ἐνοίκηση δημιουργεῖ «σχέσιν» Λόγου καὶ ἀνθρώπινης φύσεως, ἀλλὰ ἐδῶ πρόκειται γιὰ σχέση «γνώμης», ἄρα ἡ ἔνωση εἶναι τάξεως ἠθικῆς.

«Ὁ Θεὸς Λόγος... εὐθύς ἄνωθεν ἐν τῇ τῆς διαπλάσεως ἀρχῇ, ἐνοικήσai

τε εὐδοκήσας καὶ ἐνώσας αὐτὸν ἑαυτῷ τῇ σχέσει τῆς γνώμης, μείζονά τινα παρεῖχεν αὐτῷ τὴν χάριν, ὡς τῆς εἰς αὐτὸν χάριτος εἰς πάντας τοὺς ἐξῆς διαδοθησόμενης ἀνθρώπους» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως ΙΔ': PG 66, 989 D).

«Ἔσχε μὲν γάρ (= ὁ Λόγος) εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ κατὰ τὴν μήτραν διαπλάσει τὴν πρὸς αὐτὸν ἔνωσιν» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως Ζ: PG σσ. 976 D).

Ἡ ἔνωση ὡς συνάφεια γίνεται κατὰ τὴν διάπλαση, ἀλλὰ ὁλοκληρώνεται μετὰ τὴν ἀνάστασι (Homélies Catèch. V 3: Tonneay, σ. 135). Σὲ ἀπόσπασμα τοῦ Κατὰ Ἀπολλιναρίου ἔργου του δηλώνει σαφέστερα ὅτι τὸ διαπλαττόμενο στὴν μήτρα τῆς Παρθένου ἔγινε ναὸς Θεοῦ συγχρόνως, «ἅμα τῷ διαπλασθῆναι». Τὸ γεγονὸς πάντως τῆς ἐνοικήσεως τοῦ Λόγου ἀποτελεῖ διαδικασία πού διακρίνεται ἀπὸ τὴν διάπλαση. Γι' αὐτὸ ἡ Παρθένος δὲν μπορεῖ νὰ γεννήσει τὸν ὁμοούσιο πρὸς τὸν Πατέρα Θεό.

«Ἄλλ' ὃ γε Θεὸς καὶ ἐκ Θεοῦ ὁμοούσιος τῷ Πατρί, τῷ μὲν ἐκ τῆς Παρθένου γεννηθέντι (ὦ θαυμάσιε!) καὶ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὰς θείας ἀναπλασθέντι Γραφάς, καὶ τὴν γε σύστασιν ἐπὶ τῆς γυναικείας δεξαμένῳ γαστρὸς, ἐνῆν ὡς εἰκὸς· ἐπεὶ δὲ ἅμα τῷ διαπλασθῆναι καὶ τὸ εἶναι ναὸς Θεοῦ εἰλήφει· Οὐ μὴν τὸν Θεὸν γεγενῆσθαι ἡγητέον ἡμῖν τὸ τῆς Παρθένου· εἰ μὴ ἄρα ταῦτόν ἡγητέον ἡμῖν τὸ τε γεννηθὲν καὶ τὸ ἐν τῷ γεννηθέντι, τὸν ναὸν καὶ τὸν ἐν τῷ ναῷ Θεὸν Λόγον· οὐ μὴν οὐδὲ κατὰ τὴν σὴν φωνὴν ἀποφαντέον πάντῃ τὸν ἐκ τῆς Παρθένου γεννηθέντα Θεὸν εἶναι ἐκ Θεοῦ, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, τῆς σαρκὸς οὐ δυναμένης ταύτην προσίεσθαι τὴν φωνήν· ἔστι μὲν γὰρ ἀνόητον, τὸ Θεὸν ἐκ τῆς Παρθένου γεγενῆσθαι λέγειν» (PG 66, 997 BC).

Στὸ ἀναπτυγμένο του Σύμβολο ἐξηγεῖ ὅτι στὸν ἄνθρωπο, πού διαπλάσθηκε δυνάμει τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴν μήτρα τῆς Παρθένου, «συνῆψε» ὁ Λόγος τὸν ἑαυτό του.

«...ὃν ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν, Πνεύματος ἁγίου δυνάμει ἐν τῇ τῆς παρθένου μήτρᾳ διαπλασθέντα... ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ» (PG 66, 1017 B).

Κανένα ἀπὸ τὰ σχετικὰ χωρία δὲν δηλώνει ἄλλ' οὔτε κἂν προϋποθέτει, τὴν ἐνοίκηση τοῦ Λόγου ἢ τὴν συνάφεια Λόγου καὶ ἀνθρώπινης φύσεως ἀπὸ τὴν στιγμή τοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς Παρθένου ἀπὸ τὸν ἀρχάγγελο Γαβριὴλ

(Λουκ. 1, 26-35), δηλαδή από την στιγμή της δια Πνεύματος αγίου συλλήψεως. Ἐμμεσα προϋποθέτει ὁ Θεόδωρος «ἄνθρωπον» «διαπλασθέντα» ἢ διαπλαττόμενο, μὲ τὸν ὁποῖο ἐνώνεται ὁ Λόγος. Ἔτσι προφυλάσσεται, νομίζει, ἀπὸ τὸν κίνδυνο νὰ ἐκληφθεῖ ἡ ἔνωση κατὰ περισσότερο ἀπὸ συνάφεια. Αὕτὴ μάλιστα συμβαίνει σὲ κάποιο ἀρχικὸ στάδιο τῆς διαπλάσεως τοῦ Ἰησοῦ στοὺς κόλπους τῆς Μαρίας.

Ἡ ἔνωση θεοῦ Λόγου καὶ ἀνθρώπου ὡς συνάφεια

Ὅπως γιὰ τὶς δύο καταστάσεις θεολόγησε ὁ Θεόδωρος ὡς ἐρμηνευτὴς καὶ δὴ καὶ ἀντιοχειανός, ἔτσι καὶ στὴν συζήτηση τοῦ προβλήματος τῆς ἐνανθρωπήσεως εἰσῆλθε μὲ τὶς ἐρμηνευτικοθεολογικὲς προϋποθέσεις καὶ τὶς ἀδυναμίες τοῦ ἀντιοχειανοῦ δασκάλου του Διοδώρου Ταρσοῦ. Οἱ ἀδυναμίες τοῦ Διοδώρου, τοῦ Θεοδώρου καὶ τοῦ Νεστορίου ἀφοροῦσαν στὴν σχολαστικολογικρατικὴ θεώρηση τῶν θεολογικῶν θεμάτων, τὴν μὴ ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη στὴν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν μὴ κατανόηση καὶ ἀποδοχὴ τῆς θεολογικῆς προσφορᾶς τῶν Καππαδοκῶν θεολόγων. Τὸ τελευταῖο μάλιστα θ' ἀποβεῖ γιὰ τοὺς Δ'-ΣΤ' αἰῶνες λυδία λίθος καὶ κριτήριον ὀρθοδοξίας. Ὅσοι καὶ ὅσο θὰ κατανοοῦν τὴν θεολογία τῶν καππαδοκῶν καὶ δὴ καὶ τὴν διάκριση φύσεως καὶ ὑποστάσεως θὰ ὀρθοδοξοῦν. Οἱ λοιποὶ θὰ κακοδοξοῦν ἢ θὰ παραπαιοῦν.

Κανένα μεγάλο θεολογικὸ πρόβλημα, μετὰ τὴν ἀρχικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ ἀρειανισμοῦ διὰ τοῦ Μ. Ἀθανασίου, δὲν θὰ ἐβρισκε ὀριστικὴ λύση, χωρὶς τὴν θεολογία τῆς ὑποστάσεως. Τὸ δράμα τοῦ Ἀπολλιναρίου ὀφείλεται ἀκριβῶς στὸ γεγονὸς ὅτι, ἐνῶ ἔδειχνε διάθεση—ὄχι ὁμῶς συνεπῆ—ἀποδοχῆς τῆς θεολογίας τῆς Νίκαιας, δὲν θέλησε νὰ κατανοήσῃ καὶ ν' ἀποδεχθεῖ τὴν πολυσήμαντη θεολογικὰ διάκριση οὐσίας καὶ ὑποστάσεως τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τῶν ἄλλων Καππαδοκῶν. Ἡ ὀριστικὴ ὁμῶς λύση τοῦ προβλήματος τῆς τριαδολογίας γινότανε κατανοητὴ μόνον ἀπ' ὅσους κατανοοῦσαν τὴν ἀνωτέρω διάκριση. Τὸ ἴδιο ἴσχυε καὶ γιὰ τὸ χριστολογικὸ πρόβλημα. Ἡ θὰ δεχότανε κανεὶς τὴν διάκριση οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, ποὺ σημαίνει ἀνατροπὴ τῶν σχετικῶν φιλοσοφικοκοσμολογικῶν ἀντιλήψεων τῆς ἐποχῆς, ἢ θὰ ἐπιχειροῦσε τὴν κατανόηση τῆς χριστολογίας μὲ ἀρχές καὶ προϋποθέσεις φιλοσοφικοκοσμολογικῆς, ὅπως ἔκανε ὁ Ἀρειος στὶς ἀρχές τοῦ Δ' αἰῶνα γιὰ νὰ ἐξηγήσῃ τὴν σχέση Ὑιοῦ πρὸς τὸν Πατέρα. Ἀλλὰ τὸ ἴδιο κάνει ὁ Ἀπολλινάριος ἀπὸ τὴν δεκαετία τοῦ 350 καὶ μετὰ.

Ὁ Ἀπολλινάριος δηλαδή, ὅταν χρειάστηκε νὰ ἐξηγήσῃ τὸ πρόσωπο τοῦ

Χριστοῦ ὡς πρὸς τὶς φύσεις του, θεώρησε ἀπαράβατη τὴν φιλοσοφικὴ καὶ δὴ καὶ ἀριστοτελικὴ ἀρχὴ ὅτι δύο τέλεια δὲν μποροῦνε νὰ γίνουν ἓνα (βλ. *Πατρολογία*, Β', σσ. 533-4). Ἐτσι μείωσε δραστικὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση, ποὺ προσέλαβε ὁ θεῖος Λόγος. Προσέλαβε, λοιπόν, ἀτελὴ φύση, σάρκα μόνο ἢ σάρκα μὲ ἄλογη ψυχὴ. Τὴν θέση τοῦ νοῦ ἢ τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸν Χριστὸ κατέλαβε ὁ θεῖος Λόγος, ὁ ὁποῖος μποροῦσε, ὡς Θεός, νὰ πραγματώσει τὴν πλήρη ἠθικοποίηση τοῦ προσλήμματος. Ἐπομένως ὑποκρύπτεται ἠθικιστικὴ προϋπόθεση στὸν Ἀπολλινάριο, ποὺ δὲν κατανοεῖ τὴν ἠθικὴ τελείωση ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ Μυστηρίου.

Στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα φθάνει καὶ ὁ Θεόδωρος, ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση, μὲ τὶς ἴδιες ὁμως ὑποκρυπτόμενες προϋποθέσεις καὶ δὴ καὶ μὲ ἠθικιστικὲς ἀντιλήψεις, ὡς μαθητὴς τοῦ Διοδώρου. Ἀκολουθώντας τὸν δάσκαλο, ἤθελε ν' ἀνατρέψει τὸν Ἀπολλινάριο καὶ νὰ δείξει ὅτι ὁ θεῖος Λόγος προσέλαβε τὸν ἀνθρώπο ὁλόκληρο, σῶμα καὶ ψυχὴ, ἢ ὅποια μὲ τὴν θεία χάρη μποροῦσε νὰ τελειωθεῖ ἠθικά, ν' ἀποκτήσει ἀτρεψία πρὸς τὸ κακὸ. Χωρὶς νὰ τὸ ὁμολογεῖ δὲν υἱοθετοῦσε –ἴσως διότι δὲν γνώριζε καλά, μολονότι ὤφειλε– τὴν ἤδη διατυπωμένη θεολογία τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ὑποστάσεως καὶ δὲν κατόρθωσε νὰ ὑπερβεῖ τὴν φιλοσοφικὴ ἀρχὴ ὅτι δύο τέλεια δὲν μποροῦσε νὰ γίνουν (πραγματικά-ὑποστατικά) ἓνα. Ἀκόμη ἐγκλωβίστηκε στὴν ἰδέα ὅτι ὁ Χριστὸς τελειώθηκε-ώριμασε προοδευτικά, ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπηση μέχρι τὸν Σταυρό. Τὸ τελευταῖο σήμαινε ὅχι μόνο ἠθικιστικὴ κατανόηση τῆς σωτηρίας –μολονότι δὲν ἀρνήθηκε τὰ Μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας– ἀλλὰ καὶ παρανόηση παραδοσιακῶν στοιχείων τῆς πίστεως τῆς Ἐκκλησίας.

Μὲ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς ὁ Θεόδωρος ἐπιχείρησε, ὄντας κατὰ κύριο λόγο ἐξηγητὴς, ν' ἀπαντήσῃ στὸ τριπλὸ ἐρώτημα: τί προσέλαβε ὁ θεῖος Λόγος κατὰ τὴν ἐνανθρώπηση, πῶς τὸ προσέλαβε καὶ ποία ἡ σχέση τοῦ προσληφθέντος (τοῦ ἀνθρώπου) μὲ τὸν προσλαβόντα (τὸν θεῖο Λόγο).

Τί προσέλαβε ὁ θεῖος Λόγος

Ὡς πρῶτο βῆμα δηλώνει ὁ Θεόδωρος μὲ κάθε εὐκαιρία ὅτι δὲν δέχεται στὸν Χριστὸ δύο υἱούς, τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν υἱὸ τοῦ Δαβὶδ (Μαρίας), κάτι ποὺ ἄμεσα ἢ ἔμμεσα συναγόταν ἀπὸ τὰ κείμενα καὶ τὸ κήρυγμα τοῦ Διοδώρου (βλ. *Πατρολογία*, Β', σσ. 559-561). Τὴν διάκριση στὸν Χριστὸ δύο υἱῶν, στὴν ὁποία κατέφυγε ὁ Διόδωρος γιὰ ν' ἀντιμετωπίσῃ τὸν Ἀπολλινάριο, εἶχε καταπολεμήσει ἔμμεσα ὁ Ἀθανάσιος καὶ ρητὰ ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, ποὺ ἐπίσης πρῶτος, ἤδη τὸ 382, θεμελίωσε τὴν θεολογικὴ ἀπάντη-

ση στὸν Ἀπολλινάριο (βλ. *Πατρολογία*, Β', σσ. 506-510). Τὴν ἀπάντηση ὁμως αὐτὴ ἀπὸ πλευρᾶς ἀντιοχειανῶν κατανόησε μόνο ὁ Χρυσόστομος καὶ αὐτὸς μόνο τὴν προϋποθέτει σαφῶς. Ἔτσι ὁ Θεόδωρος ἄρχισε τὴν προσπάθειά του λαμβάνοντας ἀπὸ τὴν προγενέστερή του θεολογία μόνο τὴν διαβεβαίωση τοῦ Μ. Ἀθανασίου, ὅτι ὁ θεῖος Λόγος προσέλαβε καὶ ψυχὴ λογικὴ, ὄχι μόνο τὴν σάρκα.

Ὡς ἀντίποδας τοῦ Ἀπολλιναρίου τόνισε μὲ τὸν Διόδωρο ὁ Θεόδωρος ὅτι ὁ θεῖος Λόγος ἀνέλαβε «ὄλον» τὸν ἄνθρωπο καὶ ὄχι μέρος του. Εἶναι πολὺ ἐνδεικτικὸ ὅτι, ἐνῶ μιλάει περὶ «τῆς προσλήψεως τῆς ἰδίας τῆς φύσεως μας» (Tonpneau, σ. 161), συνήθως χρησιμοποιοῖ διατυπώσεις, ποὺ θέλουν ἄνθρωπο συγκεκριμένον ὡς πρόσλημμα, ὑποκείμενο μὲ δικό του πρόσωπο.

«...ὁ Θεὸς Λόγος θέλησε γιὰ τὴν σωτηρίᾳ μας νὰ προσλάβει (ἔνα) ἀπὸ ἐμᾶς, ὥστε νὰ τὸν ἀναστήσει ἐκ νεκρῶν. (Αὐτὸν) τὸν ἀνύψωσε στὸν οὐρανό, τὸν ἥνωσε καὶ τὸν ἐγκατέστησε στὰ δεξιὰ τοῦ Θεοῦ» (*Homélie catéch. XVI 2: Tonpneau, σ. 537. Βλ. καὶ Swete, Theodore Mopsuesteni..., I, σ. 142: «ὄλον ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἥνωσες». Ἡ ἴδια, σχεδὸν κατὰ λέξη, ἄποψη καὶ στὸ Σύμβολο τοῦ Θεοδώρου. Swete, II, σ. 329). «...ἐκ προσώπου τοῦ ληφθέντος ἀνθρώπου...» (Εἰς Ψαλμ. 44,2: *Devreesse, Le commentaire, σ. 280*).*

Αὐτὸ ποὺ προσέλαβε ὑπῆρξε ἀπαρτισμένος ἄνθρωπος. Ἐκεῖνο τὸ ὁποῖο ἀνασταίνει καὶ ἀνυψώνει στὸν οὐρανὸ εἶναι συγκεκριμένον ἄνθρωπος καὶ μάλιστα «ἕνας ἀπὸ ἐμᾶς». Τὸ «ἕνας ἀπὸ ἐμᾶς» δηλώνει μὲ σαφήνεια ὅτι ὁ προσληφθεὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ ἄνθρωπος στὸν ὁποῖο «ἐνοίκησεν» ὁ θεῖος Λόγος ὑπῆρξε πλήρης ὑπόσταση. Ἀπὸ τὸ σημεῖο τοῦτο φαίνεται ν' ἀρχίζει καὶ ἡ προσωπικὴ θεολογικὴ προσπάθεια τοῦ Θεοδώρου. Διότι, πολὺ ὀρθά, αἰσθάνθηκε τὴν ὀφειλὴ του: ὅσο περισσότερο τόνιζε τὴν ἀκεραιότητα τοῦ προσληφθέντος συγκεκριμένου ἀνθρώπου, τόσο πειστικότερα ἔπρεπε νὰ δείξει τὴν ἐνότητα μεταξὺ προσλαμβάνοντος καὶ προσλήμματος.

Πῶς προσέλαβε ὁ Λόγος τὸν ἄνθρωπο;

Ἡ ὀφειλὴ τοῦ Θεοδώρου δὲν ὑπῆρξε καθόλου εὐκολη, διότι προϋποθέτει, ὅπως θὰ δοῦμε καὶ πιὸ κάτω, ὑπόσταση στὸν προσληφθέντα ἄνθρωπο, ἐνῶ συγχρόνως ἀδυνατεῖ νὰ διακρίνει μεταξὺ φύσεως καὶ ὑποστάσεως.

Ἐτσι, ἀφοῦ δὲν μποροῦσε νὰ διανοηθεῖ ἔνωση ὑποστατική (πραγματική, φυσική) τοῦ θεοῦ Λόγου καὶ τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὑπόσταση τοῦ Λόγου, προσπάθησε νὰ ἐξηγήσει τὴν ἔνωση κυρίως μὲ τοὺς ὅρους «συνάφεια», «ἐνοίκησης» καὶ «ἔνωσης εὐδοκίας». Ἐκανε δηλαδή τὸ ἀντίθετο ἀπ' ὅ,τι ὁ συμμαθητής του Χρυσόστομος, ποὺ τοὺς δύο πρῶτους ὅρους – πολὺ γνωστοὺς καὶ σὲ προγενέστερους συγγραφεῖς – τοὺς ἐξηγοῦσε μὲ τὸν ὅρο ἔνωση, ὥστε νὰ φθάσει στὴν φυσική ἔνωση, ἀποκλείοντας τὴν σύγχυση.

«Τῇ γὰρ ἐνώσει καὶ συναφείᾳ ἐν ἔστιν ὁ Λόγος καὶ ἡ σὰρξ. Οὐ συγχύσεως γενομένης οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν (= φύσεων), ἀλλ' ἐνώσεως ἀρρήτου καὶ ἀφράστου» (Χρυσόστομος, *Εἰς Ἰωάν.*, Ὁμιλ. ΙΑ' 2: PG 59, 80).

«Ὡς οὖν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τῆς ἡμετέρας γέγονε φύσεως, οὕτως ἡμεῖς τῆς οὐσίας αὐτοῦ. Καὶ ὡς ἡμᾶς ἐκεῖνος ἔχει ἐν ἑαυτῷ, οὕτω καὶ ἡμεῖς αὐτὸν ἔχομεν ἐν ἡμῖν... Οὕτως οὖν ἡμεῖς πρὸς τὸν Χριστὸν γινόμεθα μία σὰρξ διὰ μετουσίᾳς» (Χρυσόστομος, *Εἰς Ἐφεσ.*, Ὁμιλ. Κ' 4: PG 62, 139-140).

Ὅταν δηλαδή ὁ Χρυσόστομος ἐξηγεῖ τὴν συνάφεια ὡς ἔνωση (φυσική), ὁ Θεόδωρος ἐξηγεῖ τὴν ἔνωση ὡς συνάφεια καὶ ἐνοίκηση. Ἡ συνάφεια στὸν Θεόδωρο εἶναι γεγονὸς ποὺ ἔγινε «ὑστερον», ὅταν ἄρχισε ἡ διάπλαση τοῦ Ἰησοῦ στοὺς κόλπους τῆς Παρθένου Μαρίας

«...Ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός, Θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος· καὶ τῷ μὲν Θεῷ (= τῷ θεῷ Λόγῳ) πάντα προσῆν ἐμφύτως, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ πάντα προσεγένετο ὑστερον διὰ τῆς πρὸς ἐκεῖνον συναφείας...» (*Εἰς Ἰωάν. 5, 19-20: Devreesse, Essai*, σ. 326· βλ. καὶ 315, 390 καὶ 393).

Ἡ συνάφεια δὲν εἶναι τόσο ἐπιφανειακή, ὥστε νὰ συγκρίνεται ἢ νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ γεγονὸς τῆς δωρεᾶς θείας χάριτος στοὺς ἀνθρώπους καὶ δὴ καὶ σὲ προφήτες (*Homélie catéchét. Z' 1: Tonneau*, σ. 161). Ἀλλὰ συχνὰ ἐξηγεῖ τὸ «ἐγένετο ἄνθρωπος» καὶ τὸ «ἔλαβε σάρκα» μὲ τὸ «ἐνεδύσατο», ἐφόρσε, σάρκα (αὐτόθι). Καὶ βέβαια τὴν ἀληθινὴ σάρκα, ἡ ὁποία γίνεται «ἱμάτιον», ποὺ ὅπωςδήποτε μένει ὡς κάτι τὸ ἐξαιρετικό, τὸ «ἔξωθεν περικεείμενον». Στὸ ἐσώτερο, «ἐνδον», ὑπάρχει μόνο ἡ θεότητα, ἡ ὁποία ὁμως φορεῖ τὸ ἐνδυμα, σάρκα, δυνάμει τῆς «ἐνοικήσεως» τοῦ Λόγου στὸν ἄνθρωπο.

«... Ἰμάτιον αὐτοῦ καλῶς ἐκάλεσε (= ὁ Κύριος) τὸ σῶμα, ὅπερ ἔξωθεν ἦν περικείμενον, ἔνδον οὕσης τῆς θεότητος κατὰ τὸν τῆς ἐνοικήσεως λόγον» (Εἰς Ψαλμ. 44, 9: *Devreesse, Le commentaire*, σ. 290).

Καὶ ἄλλοι ὁ Θεόδωρος συνδυάζει τὴν «ἐνοίκηση» μὲ τὴν «ἐνδυση». Ὁ θεῖος Λόγος ἐνοικεῖ στὸν ἄνθρωπο, ποὺ γίνεται ναὸς του καὶ τὸν φορεῖ. Οἱ διατυπώσεις εἶναι συνήθεις καὶ δὴ καὶ βιβλικές, ἀλλὰ, ἐφόσον χαρακτηρίζει τὸ ἔνδυμα «ἐξωτερικόν» μόνο «κατὰ τὸν τῆς ἐνοικήσεως λόγον», ὀφείλου-με νὰ ἐπισημάνουμε τουλάχιστον ἔντονο φόβο του, μήπως καὶ οἱ βιβλικές διατυπώσεις κατανοηθοῦν ὡς δηλωτικὲς πραγματικῆς ἐνώσεως (ποὺ γι' αὐτὸν θὰ σήμαινε τροπὴ τῶν δύο φύσεων, τῆς θείας πρὸς τὴν ἀνθρώπινη ἢ τῆς ἀνθρώπινης πρὸς τὴν θεία). Ἄρα τέτοια ἐνωση ἀποτελοῦσε κακοδοξία γιὰ τὸν Θεόδωρο, κάτι ὅμως ποὺ δὲν τὸ λέει ρητᾶ.

«...ὁ Θεὸς εἶναι αὐτὸς ποὺ κατοικεῖ, ἀλλὰ ναὸς του εἶναι ὁ ἄνθρωπος» καὶ ἄρα ὁ δημιουργὸς κάνει τὸ δημιούργημά του «κατοικία» (*Homélie catéchét., VIII 5: Tonneau*, σ. 193. Βλ. καὶ *III 5, Tonneau*, σ. 59, ὅπου δηλώνεται ὅτι ὁ Κύριος, ἡ φύση τοῦ ὁποῦ «ἐνδύθηκε ἄνθρωπο, κατοίκησε εἰς αὐτὸν καὶ φανερώθηκε μέσω αὐτοῦ»).

Ἀπὸ τὸ Ζ' βιβλίον τοῦ Θεοδώρου *Περὶ ἐνανθρωπήσεως* ὁ Λεόντιος Βυζάντιος διέσωσε μακρὸ ἀπόσπασμα, στὸ ὁποῖο ἀναλύεται λεπτομερῶς ὁ τρόπος τῆς «ἐνοικήσεως» τοῦ θεοῦ Λόγου. Ἐδῶ, λοιπόν, διακρίνει ἐνοίκηση κατὰ τὴν οὐσία (οὐσιαστικὴ) καὶ ἐνοίκηση κατὰ τὴν ἐνέργεια. Ἀπὸ τίς δύο καμμία δὲν ἰσχύει στὴν περίπτωση.

Προτείνεται, λοιπόν, ἡ ἐνοίκηση εὐδοκίας («εὐδοκία»), διότι αὐτὴ γενικὰ ἐκφράζει τὴν ἄκρα ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ πρὸς ἐκείνους ποὺ ἐπιθυμοῦν νὰ βροῖσκονται ἐνωμένοι μὲ τὸν Θεό. Ἐάν στὴν ἐδῶ περίπτωση ἀποκλείει τὴν κατ' οὐσίαν ἐνοίκηση, τὸ πράττει διότι ταυτίζει ἢ συνδέει οὐσία καὶ ὑπόσταση. Μὲ τὴν «φύση» του ἢ τὴν «οὐσία» του εἶναι ὁ Θεὸς Λόγος πανταχοῦ παρὼν (καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπησή του) καὶ ὄχι μόνο σὲ συγκεκριμένον ἄνθρωπο. Ἡ εὐδοκία μάλιστα ἐρμηνεύεται ὡς «θέλησις» ἀπλῶς τοῦ Θεοῦ, κάτι ποὺ ἐπίσης ἀπομακρύνει ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς πραγματικῆς ἐνώσεως τῶν φύσεων.

«Οὐκοῦν οὔτε οὐσία λέγειν οὔτε μὴν ἐνέργεια οἷόν τε ποιεῖσθαι τὸν Θεὸν τὴν ἐνοίκησιν. Τί οὖν ἄρα ὑπολείπεται; Τίνι χρῆσθ-

μεθα λόγῳ, ὃς ἐπὶ τούτων ἰδιάζον φανεῖται φυλασσόμενος; Δῆλον οὖν ὥς εὐδοκία λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει. Εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ Θεοῦ, ἣν ἂν ποιήσῃται ἀρεσθεῖς τοῖς ἀνακείσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσι...») (PG 66, 973)

«Τῇ γὰρ ὑποστάσει, φησί, καὶ τῇ φύσει ἦν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ πρὸ τούτου (= τῆς ἐνανθρωπήσεως) (Εἰς Ἰωάν. 1, 10: Devreesse, σ. 314).

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι στὴν ἀποσπασματικά σωζόμενη Ἐπιστολή του πρὸς Δόμνο διατυπώνει συνοπτικά τὶς παραπάνω ἀπόψεις καὶ ἐξηγεῖ μὲ σαφήνεια μεγαλύτερη τὸν λόγο, ἔνεκα τοῦ ὁποίου ἀρνεῖται τὴν «κατ' οὐσίαν ἔνωση» καὶ προβάλλει τὴν «κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἔνωση». Ἡ πρώτη προϋποθέτει ὄντα «ὁμοουσία», πὺν τέτοια δὲν εἶναι ὁ Θεὸς Λόγος καὶ ὁ προσλαμβανόμενος ἄνθρωπος. Ἡ δευτέρα συμβαίνει, διότι Λόγος καὶ ἄνθρωπος εἶναι «ἐτεροουσία». Μὲ τὴν «κατ' εὐδοκίαν» μάλιστα ἔνωση ἀποσοβεῖται ἡ «σύγχυσις» τῶν φύσεων, οἱ ὁποῖες ἔτσι μένουν «ἀσύγχυτες» ἀλλὰ καὶ «ἀδιαίρετες».

«...Ὁ τῆς κατ' οὐσίαν ἐνώσεως ἐπὶ μόνων τῶν ὁμοουσίων ἡλήθευται λόγος, ἐπὶ δὲ τῶν ἐτερουσίων διέψευσται, συγχύσεως εἶναι καθαρὸς οὐ δυνάμενος. Ὁ δὲ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἐνώσεως τρόπος, ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαίρετως, ἐν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν καὶ μίαν τὴν θέλησιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν, μετὰ τῆς ἐπομένης τούτοις μίας αὐθεντίας καὶ δεσποτείας» (PG 66, 1013).

Παρατηροῦμε ὅτι ἡ λέξις συνάφεια γίνεται στὰ κείμενα τοῦ Θεοδώρου ὁρος πολυσήμαντος, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἐνοίκηση, καὶ γι' αὐτὸ δὲν χάνει εὐκαιρία νὰ τὸν ἐξηγεῖ. Ἔτσι τὴν ἐξηγεῖ καὶ μὲ τὴν λέξι «οἰκείωσιν».

Ἐπίσης ἡ συνάφεια στὴν ἐνανθρώπησι ἐξηγεῖται καὶ μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ ζεύγους ἄνδρα καὶ γυναῖκας, πὺν γίνονται «εἰς σάρκα μίαν» (Α' Κορ. 6, 16), ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν σχέση Χριστοῦ καὶ Ἐκκλησίας. Ἡ τελευταία σχέση κατανοεῖται ὡς «οἰκείωσις» καὶ «συνάφεια», πὺν ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν γνώση καὶ τὴν «διάθεσιν τῆς ψυχῆς». Γίνεται σαφὲς ὅτι ἀποφεύγει κάθε διατύπωση, πὺν τυχὸν θὰ ὁδηγοῦσε στὴν ἰδέα τῆς «κατὰ φύσιν» σχέσεως ἢ τυχὸν μετοχή.

«Εἰ δὲ περὶ βασιλέως λέγει τοῦ Θεοῦ, δῆλον ὅτι καὶ περὶ βασιλίδος οὐ γυναικός, ἀλλὰ τῆς Ἐκκλησίας, ἣν ὁ Χριστὸς αὐτῷ διὰ τῆς πίστεως ἡρμόσατο ἐπὶ τῇ κατὰ τὴν διάθεσιν

τῆς ψυχῆς συναφεία. Καὶ γὰρ καὶ ἔθος τῇ θεῖα Γραφῇ τῶν οἰκειωμένων αἰετῶ Θεῶν διὰ τῆς γνώσεως τὴν συναγωγὴν γυναῖκα αὐτοῦ καλεῖν, ὥστε δεῖξαι τὴν ἀκραν πρὸς τὸν Θεὸν οἰκειώσιν τε καὶ ἔνωσιν...» (*Εἰς Ψαλμ.* 44,7: Devreesse, *Le commentaire*, σ. 287. Βλ. γιὰ τὸ ἴδιο θέμα σ. 288 κ.ἄ. *PG* 66, 988).

Ἡ σχέση ὁμως τοῦ ζεύγους, ἄνδρα καὶ γυναῖκας, δὲν εἶναι πράγματι φυσικὴ ἔνωση ἀλλὰ συνάφεια ἐξωτερικὴ, ποὺ ὡς τέτοια εἶναι, φαίνεται, πολὺ κατάλληλη γιὰ τὸν Θεόδωρο νὰ ἐξηγήσει τὴν συνάφεια τοῦ προσληφθέντος ἀνθρώπου μὲ τὸν θεῖο Λόγο.

Ὁ ὁρος συνάφεια, ποὺ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ἐνανθρώπηση πρὸς ἀποσόβηση τυχόν φυσικῆς σχέσεως, βρίσκεται στὸν Θεόδωρο καὶ μὲ τὴν ἀντίθετη ἀκριβῶς ἔννοια: δηλώνει δηλαδὴ τὴν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, ποὺ ἀσφαλῶς γιὰ τὸν Θεόδωρο εἶναι σχέση ταυτότητας ὡς πρὸς τὴν οὐσία (*Εἰς Ἰωάν.* ΙΔ' 10: Devreesse, *Essai*, σ. 390 καὶ 393), μολονότι δὲν διστάζει ἀντὶ τοῦ ὁμοούσιος νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴν διατύπωση «τὸ τῆς ὁμοιότητος ἀκριβές». Ἡ τέτοιου εἶδους χρῆση τοῦ ὁρου συνάφεια εἶναι σπάνια, ἐνῶ ἐπιπολάζει ἡ ἄλλη, ποὺ ὅπωςδήποτε ὑπενθυμίζει τὴν ἔννοια ποὺ τῆς δίνει ὁ Ἀριστοτέλης (*Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* 1, 10: 327α καὶ 328), τῆς χαλαρῆς δηλαδὴ ἐνότητος, ὅπως ἐκείνη τῶν ἐφαπτομένων σανίδων.

Τὸ πόσο μεγάλη σημασία ὁ Θεόδωρος ἀπέδιδε στὸν ὁρο καὶ στὸ γεγονὸς συνάφεια φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι τὸν συμπεριέλαβε στὸ ἀναπτυγμένο Σύμβολο, ποὺ τοῦ ἀποδίδεται καὶ ποὺ ἐμεῖς τὸ θεωροῦμε γνήσιο, ἀφοῦ μάλιστα οἱ ἐδῶ διατυπούμενες ἀπόψεις ἐπισημαίνονται ὅλες καὶ στὰ κείμενα, ποὺ καὶ οἱ πιὸ αὐστηροὶ κριτικοὶ (τῶν «ἀποσπασμάτων») τὰ θεωροῦν γνήσια.

«...ἀχώριστον πρὸς τὴν θεῖαν φύσιν ἔχων (= ὁ προσληφθεὶς ἄνθρωπος) τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾷ Θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης... οὔτε δύο φαιμέν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ δήλου τοῦ κατ' οὐσίαν ὄντος Κυρίου τε καὶ Υἱοῦ, ἀχώριστον ἔχων πρὸς αὐτὸν τὴν συνάφειαν ὁ ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας ληφθεὶς σωτηρίας συναναφέρεται τῇ τε ὀνομασίᾳ καὶ τῇ τιμῇ τοῦ τε Υἱοῦ καὶ τοῦ Κυρίου...» (*Σύμβολον*: Swete, II, σσ. 329-330).

Τέλος, γιὰ τὴν σχέση τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστὸ κατὰ τὸν Θεόδωρο εἶναι διακινδυνευμένο νὰ ἐξαχθοῦν ἀκόμη πιὸ σαφῇ συμπεράσματα, τουλάχιστον πρὸς τὸ παρόν.

Ἡ ἔνωση προβληματική

Με τὰ παραπάνω δεδομένα κατανοοῦνται οἱ ἀπόψεις τοῦ Θεοδώρου γιὰ τὴν «διαίρεση» τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, ἀκριβῶς κατὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ οἱ ὀρθοδοξοῦντες ὅλοι προσπαθοῦσαν καὶ εἶχαν ἤδη ἐπιτύχει ν' ἀποκλείσουν καὶ τὴν διαίρεση καὶ τὴν σύγχυση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

«Καὶ τὰς μὲν φύσεις διείλε (= διήρесе) τῷ διαφόρῳ τῶν νοημάτων ἐμφαντικὰς ἀφεῖναι φωνάς... τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπέδειξε τῷ περὶ ἐνὸς προσώπου πάντα εἰπεῖν... (Εἰς Ψαλμ. 44, 8: *Devreesse, Le commentaire...* σ. 289-290).

Τὸ εἶδος τοῦτο τῆς διαιρέσεως (ὄχι ἀπλῶς διακρίσεως) τῶν φύσεων θε-μέλιο ἔχει τὴν ἀπόλυτη διάκριση τοῦ θεοῦ Λόγου καὶ τοῦ «ἀναληφθέντος» ἀνθρώπου. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ διάκριση ἀπλῆ φύσεων, ἀλλὰ καὶ γιὰ διάκριση ὑποστάσεων, ἐφόσον ἄλλωστε ταυτίζει φύση καὶ ὑπόσταση.

«Διὰ τοῦτο τοίνυν τὴν μὲν διαφορὰν τοῦ τε Θεοῦ Λόγου καὶ τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου τοσαύτην ἡμῖν δείκνυσιν ὁ Ψαλμός. Διηρημένα δὲ ταῦτα ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ εὐρίσκεται· τοῦ μὲν Κυρίου ἐφ' ἑαυτὸν λαμβάνοντος τὰ πρότερα τοῦ Ψαλμοῦ, ἐν οἷς ποιητὴν τε αὐτὸν εἶναι τῆς κτίσεως, καὶ ἐπηρμένην ἔχειν ὑπεράνω τὴν μεγαλοπρέπειαν, καὶ τεθαυμασθῆναι ἐν πάσῃ τῇ γῇ· τοῦ δὲ Ἀποστόλου τὰ δεύτερα περὶ τοῦ ἀνθρώπου τοῦ τῆς τοσαύτης εὐεργεσίας ἀξιωθέντος, τοῦ Ἰησοῦ, λαμβάνοντος. Πῶς οὐ πρόδηλον, ὅτι ἕτερον μὲν ἡμᾶς ἡ θεία Γραφὴ διδάσκει σαφῶς εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον, ἕτερον δὲ τὸν ἄνθρωπον, πολλὴν τε αὐτῶν οὖσαν δείκνυσιν ἡμῖν τὴν διαφορὰν. Ὁ μὲν γὰρ μνημονεύει, ὁ δὲ καὶ ταύτης ἀξιούμενος μακαρίζεται» (Εἰς τὸν *Ψαλμόν: Devreesse, Le commentaire*, σ. 46).

Τὸ παραπάνω χωρίο, ποὺ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιὰ τὴν κατανόηση τῆς χριστολογίας τοῦ Θεοδώρου, διασώθηκε σὲ δύο ἀκόμη λατινικὲς μεταφράσεις, ἡ μία τῶν ὁποίων τουλάχιστον δὲν ὀφείλεται σὲ ἀντίπαλο τοῦ Θεοδώρου. Πάντως καὶ στίς δύο (*Devreesse, Le commentaire*, σσ. 46-47) μεταφράσεις δὲν ἔχουμε διαφορετικὴ διδασκαλία, παρὰ τίς λεκτικὲς διαφορὲς πρὸς τὸ ἐλληνικὸ κείμενο. Ἐνδεικτικὰ σημειώνουμε ὅτι ἡ χαρακτηριστικὴ διατύπωση «...ἕτερον μὲν... εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον, ἕτερον δὲ τὸν ἄνθρωπον...

διαφοράν», στήν φιλοθεδωριανή λατινική μετάφραση βρίσκεται ὡς ἑξῆς: *Manifestum ergo est quod aliam divinae Scripturae nos doceant Dei Verbi esse substantiam et aliam hominis susceptis naturam, multamque inter utrasque esse distinctionem...*». Ἐπιπλέον ὁ F. Sullivan (*The christology of the Theodoro...* σσ. 114-18) ἔδειξε πειστικά ὅτι αὐθεντικό εἶναι τὸ ἐλληνικὸ κείμενο ποὺ διέσωσε ὁ Λεόντιος.

Ἡ μεγάλη σημασία τοῦ παραπάνω χωρίου ἔγκειται στὸ ὅτι θέτει ἅμεσα καὶ σχεδὸν ρητὰ τὸ ζήτημα τῶν δύο διακεκριμένων ὑποκειμένων στὸν Χριστό. Ἐνα ὑποκείμενο ἀποτελεῖ ὁ θεὸς Λόγος («ἕτερον εἶναι τὸν Λόγον» - «*aliam*») καὶ ἄλλο ὑποκείμενο ὁ προσλαμβανόμενος ἄνθρωπος («ἕτερον δὲ τὸν ἄνθρωπον» - «*aliam*»), ἀφοῦ γιὰ τὸν Θεόδωρο ὑπόστασις καὶ φύσις ταυτίζονται, ὥστε νὰ λέει ὅτι ὁ Λόγος «καταβέβηκε μὲν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει, ἔστι δὲ ἐν οὐρανῷ τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσι παρῶν» (PG 66, 984).

Πολὺ ἐντονότερα διακρίνει καὶ προϋποθέτει ὡς ἰδιαίτερη ὑπόστασις-ὑποκείμενο τὸν προσληφθέντα ἄνθρωπο στὸ *Περὶ ἐνανθρωπήσεως* πάλι, ὅταν ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει τὸ «καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν...» (Λουκ. 1,32). Ἐδῶ μάλιστα προσγράφει τὸ «Ἰησοῦς ὄνομα» εἰς «τὸν ἐκ Μαρίας τόκον κατὰ σάρκα». Τὸ Ἰησοῦς ἀποτελεῖ τὴν «προσηγορίαν (= ὀνομασία) τοῦ τικτομένου», δηλ. τοῦ ἀναληφθέντος». Ὁ «ἀναληφθεὶς» καὶ «τικτόμενος» ἀπὸ τὴν Μαρία συνιστᾷ σαφῶς ὑπόστασις-ὑποκείμενο ἰδιαίτερο. Σχετικὰ χωρὶα ὑπάρχουν πολλὰ καὶ ὅπωςδήποτε εἶναι ἐπιλεγμένα ὡς χαρακτηριστικὰ τῶν περὶ τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων, διακεκριμένων τόσο ἐντονα, ὥστε νὰ ὀδηγοῦν ἢ νὰ προϋποθέτουν παρέκκλιση, κακοδοξία: δύο φύσεις καὶ ὑποστάσεις στὸν Χριστό, ποὺ ὄντως ἐνώνονται, ἀλλὰ ἡ ἐνωση ὡς συνάφεια εἶναι περισσότερο συγκόλλησις τεχνητὴ δηλαδὴ ἐνωση, τὴν ὁποία ἐξασφαλίζει μὲ τὴν ἐννοια τοῦ προσώπου, ὅπως θὰ δοῦμε.

«καὶ ὅτι Ἰησοῦς ὄνομα τοῦ ἀναληφθέντος ἡ προσηγορία, ὥσπερ καὶ τῶν ἀποστόλων τὸ Πέτρος καὶ Παῦλος ἢ εἴ τι τοιοῦτο λεγόμενον· οὕτω τε ἐπικληθὲν αὐτῷ μετὰ τὴν γέννησιν τὴν ἐκ Μαρίας» (PG 66, 985).

«Ἰδοὺ τοίνυν ὅπως τὸν ἐκ Μαρίας εὐαγγελιζόμενος τόκον κατὰ σάρκα λέγων καὶ Ἰησοῦν μὲν αὐτὸν κληθῆναι κελεύει, “Υἱὸν δὲ Ὑψίστου κληθήσεσθαι” προαγορεύει εἰκότως· τὸ μὲν τεθῆναι κελεύων ὡς προσηγορίαν τοῦ τικτομένου, τὸ δὲ κληθήσεσθαι προσαγορεύειν, ἐπειδὴ τιμῆς ἦν σύμβολον τὸ ὄνομα, ἣν ἐξῆς ἐβεβαίου τοῦ πράγματος ἡ μετουσία» (PG σσ. 988).

Ὁ Ἰησοῦς τῶν χωρίων, αὐτὸ ποὺ γεννᾶται ἀπὸ τὴν Μαρία, συνιστᾷ ἰδιαίτερη ὑπαρξή, ποὺ δὲν φαίνεται νὰ περιλαμβάνει καὶ τὸν θεῖο Λόγο. Ἐνίοτε δηλαδὴ σὲ ἀναφορὰς τοῦ Θεοδώρου προϋποτίθεται ἄνθρωπος Ἰησοῦς καὶ ὄχι θεᾶνθρωπος. Ἔτσι, προκειμένου γιὰ τὸ Βάπτισμα τοῦ Κυρίου, λέει ὅτι «ἄνθρωπον εἶναι τὸν βαπτιζόμενον» (PG 66, 988C), ὁ ὁποῖος βέβαια εἶχε «πολλὴν τὴν ὑπεροχήν» ἐναντι τοῦ Βαπτιστῆ, διότι «ἐνοικοῦσε» (στὸν βαπτιζόμενο) ἢ «φύσις» τῆς «θεότητος» (988D).

Παράλληλα ἐπισημαίνουμε διατυπώσεις, σύμφωνα μὲ τις ὁποῖες ἀφήνεται νὰ νοηθεῖ ὅτι, παρὰ τὴν ἔντονη διάκριση Λόγου καὶ ἀνθρώπου, δὲ καὶ ἐκφράζεται στὸν Χριστὸ ἐνιαῖο «ἐγώ», ἔνεκα βέβαια, τῆς «τελείας» συναφείας ἢ ἐνώσεως. Καὶ ἡ «συνάφεια» τῶν δύο φύσεων εἶναι τόσο «θαυμαστή» καὶ «ἔξοχος», ὥστε οἱ Γραφεὲς νὰ ὁμιλοῦν γιὰ τις δύο «ὡς περὶ ἐνός» (ὄντος;) (Homélie Catéch. VIII 10: Tonneau, σ. 202).

Οἱ διατυπώσεις αὐτές, ποὺ μὲ αὐτονόητη καλὴ θέληση ὁδηγοῦν στὸ ἓνα ἐγώ-ὑποκείμενο Χριστός, ἀποκτοῦν ἄλλη διάσταση, ὅταν λάβουμε ὑπόψη μας τις ἀναφορὰς γιὰ τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ποὺ ὁ Θεόδωρος τὸ θέλει ἐνιαῖο, μολοντί, παρὰ τις προσπάθειές του, ἀδυνατεῖ νὰ ἐξηγήσει πῶς ἐπιτυγχάνεται τὸ ἐνιαῖο τοῦ προσώπου αὐτοῦ.

Πρὶν ἀπὸ κάθε ἄλλη παραπομπὴ θὰ παραθέσουμε σὲ στήλες παράλληλες ἀπόσπασμα σχετικὸ ἀπὸ τὸ *Περὶ ἐνανθρωπήσεως* (H'), ὅπως τὸ διέσωσε ὁ Λεόντιος, καὶ (δεξιὰ) μεταφορὰ τοῦ ἰδίου ἀποσπάσματος στὴν ἑλληνικὴ, ἀπὸ μετάφραση ὁμῶς τοῦ πρωτοτύπου στὰ συριακὰ (κώδικας Brit. Mus. Addid. 14669 f. 10 α-β).

Οἱ δύο μορφὲς τοῦ κειμένου, ἐνῶ δικαιολογημένα παρουσιάζουν λεκτικὲς διαφορὰς, ἔχουν τὴν ἴδια διδασκαλία. Ἡ μόνη βασικὴ φράση στὸ κείμενο τοῦ Λεοντίου, ποὺ λείπει ἀπὸ τὴν συριακὴ μετάφραση καί, φαίνεται, προστέθηκε ἢ ὡς δικαιολογημένος συμπερασμὸς ἢ ὡς φράση ἀπὸ συναφῆ κείμενα τοῦ Θεοδώρου, εἶναι ἡ ἐξῆς: «οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν». Τὴν *retroversio* (ἐπαναφορὰ κατὰ τὸ δυνατόν στὸ ἑλληνικὸ πρωτότυπο) ἐπιχείρησε ὁ M. Richard: *Mu* 56 (1943) 64-65.

«Πανταχόθεν ἄρα δῆλον ὡς περιττὸν μὲν τὸ τῆς κράσεως καὶ ἀπρεπὲς καὶ ἀφαρμόζον, ἐκάστης τῶν φύσεων ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς μεινάσης· πρόδηλον δὲ ὡς τὸ τῆς ἐνώσεως ἐφαρμόζον. Διὰ γὰρ ταύτης συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἐν πρόσωπον

«Οὗτος ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἀναληφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν, οὕτως ἐλεύσεται δν τρόπον ἐθεάσαθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν (Πράξ. 1, 11). Πανταχόθεν ἄρα δῆλον, ὡς περιττὸν τὸ τῆς κράσεως ῥῆμα καὶ ἀπρεπὲς καὶ ἀφαρμόζον, ἀλλὰ τῶν

κατὰ τὴν ἔνωσιν ἀπετέλεσαν. Ὡστε
 ὅπερ ὁ Κύριος ἐπὶ τε τοῦ ἀνδρὸς καὶ
 τῆς γυναικὸς φησιν· “ὥστε οὐκέτι
 εἰσὶ δύο ἀλλὰ σὰρξ μία” (Ματθ. 19,
 6), εἵπομεν ἂν καὶ ἡμεῖς εἰκότως
 κατὰ

φύσεων μεινασῶν ἀδιαλύτως εἶναι
 τὴν ἔνωσιν. Διὰ γὰρ ταύτης συνα-
 χθεῖσας αἱ φύσεις καὶ ἐν πρόσωπον
 κατὰ τὴν ἔνωσιν ἀπετέλεσαν. Καὶ
 καθ’ ὅπερ ὁ Κύριος.....

Τὸν αὐτὸν τρόπον κἀνταῦθα
 λέγομεν εἶναι τὴν θεϊκὴν φύσιν καὶ
 τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καὶ νοουμέ-
 νων τῶν φύσεων ἐν τῷ τῆς ἐνώσεως
 πρόσωπόν ἐστιν. Καὶ κατὰ τοῦτο,
 ὅταν τὰς φύσεις διακρίνειν πειρώ-
 μεθα, ἐν πρόσωπον καὶ μίαν
 ὑπόστασιν ἄμφω τὰς φύσεις κηρύτ-
 τομεν, γινώσκοντες διὰ τὴν τῆς
 θεότητος ἔνωσιν τὴν ἀνθρωπότητα
 παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένην
 καὶ τὴν θεότητα ἐν αὐτῇ πάντα ἐπι-
 τελοῦσαν» (*Περὶ ἐνανθρωπήσεως*.
 Μετάφραση ἀπὸ συριακὰ τοῦ Μ.
 Richard εἰς Mu 56 [1943] 64-65).

Παραθέσαμε ὁλόκληρο καὶ στὴν διπλὴ του μορφῇ τὸ μακροσκελὲς αὐτὸ
 χωρίο, διότι ἀναφέρεται μὲ σαφήνεια στὴν διάκριση φύσεων στὸν Χριστό,
 στὴν διάκριση ὑποστάσεων τοῦ θείου Λόγου καὶ τοῦ προσληφθέντος ἀνθρώ-
 που, ἀλλὰ καὶ στὴν ἐνότητα προσώπου (καὶ ὑποστάσεως;) στὸν Χριστό.
 Ἐπίσης προτιμήσαμε τὸ ἀπόσπασμα τοῦτο, διότι τὸ ἔχουμε καὶ σὲ συριακὴ
 μετάφραση, θεωρούμενη ὡς αὐθεντικὴ καὶ ἀπὸ τοὺς εὐνοϊκοὺς, πρὸς τὸν
 Θεόδωρο κριτικούς (Μ. Richard, R. Devreesse κ.ἄ.). Οἱ παρατηρούμενες δια-
 φορὲς μεταξὺ τῶν δύο μορφῶν τοῦ παρατιθέμενου κειμένου μποροῦνε νὰ
 ἐξηγηθοῦν ὡς ἑξῆς: Ὁ Λεόντιος δυνατόν νὰ ἔκαμε μικροεπεμβάσεις μὲ τὴν
 βοήθεια μᾶλλον ἐκφράσεων καὶ ἄλλων κειμένων τοῦ Θεοδώρου (χωρὶς ὅμως
 νὰ μεταβάλει τίς ἀπόψεις ἐκείνου) μὲ τὴν προοπτικὴ νὰ γίνουν αὐτὲς κατα-
 νοητότερες· τὸ συριακὸ κείμενο καὶ ἡ *retroversio* στὴν ἑλληνικὴ ἀποτελοῦν
 οὕτως ἢ ἄλλως ἐπέμβαση γλωσσικὴ, ἐνῶ δὲν μπορεῖ ν’ ἀποκλεισθεῖ καὶ ἡ θε-
 ολογικὴ ἐπέμβαση τοῦ σύρου μεταφραστῆ, πρὸς ἀπάλειψη ἐκφράσεων, ποὺ
 τυχόν θεωροῦσε παρεξηγήσιμες, ἀφοῦ πλέον ἡ συζήτηση γιὰ τὴν θεολογία καὶ
 τὸ πρόσωπο τοῦ Θεοδώρου ἀπασχολοῦσε τίς ἐκκλησιαστικὰς ομάδες.

Τὸ μακρὸ τοῦτο ἀπόσπασμα, βάσει κυρίως τῆς μορφῆς του ποὺ ὀφείλε-

ται στην συριακή μετάφραση, παραδίδει την εξής θεολογία:

Ἡ ἔνωση τῶν φύσεων δὲν συνεπάγεται τὴν «κράση» τους, διότι κράση προϋποθέτει σύγχυση, ἐνῶ οἱ φύσεις ἔμειναν «ἀδιαλύτως» ἐνωμένες. Οἱ δύο φύσεις ἐνωθεῖσες «ἀποτέλεσαν» «ἐν πρόσωπον». Μολονότι δηλαδή οἱ φύσεις ὑπῆρξαν δύο καὶ παραμένουν «διακεκριμένες», ἀποτέλεσμα εἶναι τὸ «ἐν», τὸ ὁποῖο δὲν καταλύει ἡ «διαφορὰ» τῶν φύσεων.

Στὸν Χριστὸ ἔχουμε δύο τέλεια, ἐφόσον, ὅταν ἀναλογισθοῦμε τὸ γεγονός τῶν διακεκριμένων φύσεων, κατανοοῦμε (σκεπτόμαστε) τὴν θεία φύση σὲ ἰδιαίτερη ὑπόσταση («νοοῦμεν τὴν θείαν φύσιν ἐν ὑπόστασει ἰδίᾳ»). Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση, διότι πρόκειται γιὰ «τέλειον ἄνθρωπον». Στὸν Χριστὸ ταυτόχρονα ὁμολογοῦμε ἕνα πρόσωπο καὶ μία ὑπόσταση, ὅταν σκεπτόμαστε (ἀναλογιζόμαστε) τὴν ἔνωση τῶν φύσεων. Στὸ κείμενο ποὺ διέσωσε ὁ Λεόντιος ἀντὶ τῆς λέξεως «ὑπόστασις» ἔχουμε «πρόσωπον» («τελείαν τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον... τελείαν καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως»). Στὸ συριακῆς καταγωγῆς κείμενο φαίνεται ἀμυδρὰ νὰ διακρίνει ὁ Θεόδωρος φύση καὶ ὑπόσταση, συνδέοντας κάπως τὴν τελευταία μὲ τὸ πρόσωπο («ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν»), ἐνῶ γενικὰ ὄχι μόνο συνδέει ἀλλὰ καὶ ταυτίζει φύση καὶ ὑπόσταση. Τὸ ἕνα πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ χαρακτηρίζεται ὡς «τὰ τῆς ἐνώσεως πρόσωπον».

Τὸ πρόσωπο τῆς ἐνώσεως

Τί ἀκριβῶς εἶναι γιὰ τὸν Θεόδωρο τὸ πρόσωπο τῆς ἐνώσεως δὲν γνωρίζουμε ὅσο ἀκριβῶς θὰ θέλαμε. Τὸ ἴδιο, δὲν γνωρίζουμε ἀκριβῶς καὶ τί εἶναι γενικὰ τὸ πρόσωπο. Πάντως, ἀφοῦ συνδέει ἢ ταυτίζει τὴν ὑπόσταση μὲ τὴν φύση, μένει προβληματικὴ ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου, τὸ ὁποῖο ἡ θεολογία τοῦ Δ' αἰῶνα ἤδη, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Θεολόγο, ταυτίζει ἄνετα μὲ τὴν ὑπόσταση. Αὐτῶν δεδομένων τὸ πρόσωπο γενικὰ συνιστᾷ τὴν ὄψη, τὴν ἔκφραση, τὴν ἐπιφάνεια, τὴν λάμψη τῆς ὑποστάσεως-φύσεως, ἐνῶ γιὰ τὸν Θεόδωρο τὸ πρόσωπο τῆς ἐνώσεως στὸν Χριστὸ ἔχει καὶ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά, τὰ ὁποῖα θὰ δοῦμε. Συναφῶς, πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε ἀπὸ τὸ σημεῖο τοῦτο τὴν διατύπωση «ἐν τὸ τῆς ἐνώσεως πρόσωπον», διότι προϋποθέτει ἔμμεσα μὴ ταύτιση τοῦ προσώπου τούτου μὲ τὸ πρόσωπο ἢ τὴν ὑπόσταση τοῦ θείου Λόγου.

Τὸ ἐκτενὲς διπλῆς μορφῆς ἀπόσπασμα ποὺ παραθέσαμε χρησιμοποιεῖ (καὶ στίς δύο μορφές) γιὰ ὅ,τι προῆλθε ἀπὸ τὴν ἔνωση τῶν δύο φύσεων τὴν

διατύπωση «...συναχθεῖσαι αἱ φύσεις καὶ ἐν πρόσωπον κατὰ τὴν ἐνώσιν ἀπετέλεσαν». Ἦχει ὁμῶς δηλωθεῖ στοὺς ἀπόσπασμα (ρητὰ γιὰ τὸν Λεόντιο, συμπερασματικά στοὺς συριακῆς προελεύσεως) ὅτι ὁ ἄνθρωπος στὸν Χριστὸ ἔχει ἰδιαίτερο πρόσωπο, ὄχι μόνον ὁ Λόγος. Τὸ ἴδιο ἔχει δηλώσει καὶ σὲ ἀδιαμφισβήτητο χωρίο του: «ἐκ προσώπου τοῦ ληφθέντος ἀνθρώπου» (Devreesse, *Le commentaire*, σ. 280).

Κι ἐνῶ δὲν τὸ λέει, βάσει τῶν παραπάνω πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι στὸν Χριστὸ προϋποθέτει ὁ Θεόδωρος δύο πρόσωπα, τὰ ὁποῖα δὲν ἐκδηλώθηκαν ὡς δύο. Τὰ «δύο πρόσωπα» ἢ «δύο Υἱοὶ» ἀπορρίπτει σαφῶς, ἀλλὰ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξέλθει ἀπὸ τὸν κλοιὸ πού ὁ ἴδιος κατασκεύασε, ἀπὸ τὴν ἀγωνία του μήπως ὁ προσληφθεὶς ἄνθρωπος δὲν εἶναι τέλειος (καὶ ἄρα μὲ πρόσωπο). Ἔτσι ἀναγκάζεται νὰ δηλώσει ὅτι οἱ δύο φύσεις «ἀπετέλεσαν» «τὸ τῆς ἐνώσεως πρόσωπον». Ὅπως καὶ νὰ ἐκληφθεῖ τὸ ρῆμα «ἀπετέλεσαν» ἐμπεριέχει κάτι τὸ νέο, τὸ ἄλλο, εἶδος τρίτου προσώπου. Τὴν ἰδέα ὁμῶς τοῦ τρίτου προσώπου, τὴν ὁποία ρητὰ δὲν ἐκφράζει, νομίζουμε δὲν θὰ ἤθελε ποτὲ νὰ προβάλλει, ἀλλὰ ἡ διατύπωση «πρόσωπον ἐνώσεως» προϋποθέτει πρόσωπο μὴ ταυτιζόμενο μόνον μὲ τὸ πρόσωπο-ὑπόσταση τοῦ θεοῦ Λόγου.

Μία εἰκόνα μάλιστα, πού χρησιμοποιεῖ στοὺς ἴδιους ἀπόσπασμα, γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὸ δυνατόν τῆς ἐνώσεως δύο φύσεων καὶ τοῦ ἐνιαίου προσώπου, βοηθάει τουλάχιστον στὴν ἀμβλυνση τῆς ἰδέας τοῦ τρίτου προσώπου, πού γενικά ὁμῶς δὲν ὀβελίζεται. Πρόκειται γιὰ τὴν διάφορη φύση πού συνιστοῦν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὁμῶς καὶ «κοινόν» ὄνομα ἔχει καὶ «μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον διαθέτει». Τὸ ἕνα πρόσωπο ἐδῶ συντελεῖται μὲ τὴν προσθήκη τῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν τοῦ σώματος («τῇ τοῦ ἔσω καὶ ἔξω προσθήκη»). Ἡ ἀμβλυνση πού ἀναφέραμε συντελεῖται μὲ τὸ ὅτι στοὺς ἀνθρώπινο σῶμα ὁ Θεόδωρος προσγράφει μόνον φύση καὶ ὄχι πρόσωπο καὶ ὑπόσταση – αὐτὰ μόνον στὴν ψυχὴ. Ἐάν, μὲ τὴν βοήθεια τοῦ παραδείγματός του, ἔκανε τὸ σπουδαῖο θεολογικὸ βῆμα τῶν καππαδοκῶν, ἐάν δηλαδὴ ἀναγνώριζε ὑπόσταση (πρόσωπο) μόνον τοῦ θεοῦ Λόγου, στὴν ὁποία κι ἐνώθηκε ἀσύγχυτα ἡ τέλεια ἀνθρώπινη φύση, τότε μόνον θὰ εἶχε βγεῖ ἀπὸ τὸν ἀδιέξοδο κλοιὸ του, χωρὶς νὰ δημιουργεῖ τὰ στηρίγματα, μὲ τὰ ὁποῖα μεταγενέστεροί του θὰ ὀδηγηθοῦν ρητὰ στὰ ἄκρα. Ἔτσι μόνον δὲν θὰ ἔθετε τίς βάσεις γιὰ θεολογία χωριστικὴ τῶν φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

Τί σημαίνει καὶ τί ἐμπεριέχει τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ (τῆς ἐνώσεως)

Πρὶν ἀπὸ μισὸν αἰῶνα περίπου ἐγινε γνωστὸ σημαντικὸ ἀπόσπασμα στὴν

συριακή από το *Κατὰ Εὐνομίον* ἔργο τοῦ Θεοδώρου. Αὐτό, μεταφερόμενο στήν ἐλληνική μέσω γερμανικῆς μεταφράσεώς του, παρατίθεται ὁλόκληρο, διότι παρέχει χρήσιμες ἐξηγήσεις γιά τὸ πρόσωπο καί τὸ περιεχόμενό του.

«Πρόσωπο (= ἡ λέξη) χρησιμοποιήθηκε μέ δύο ἔννοιες (τρόπους) (καί) ἡ σημαίνει τήν ὑπόσταση καί ὅ,τι ὁ καθένας μας εἶναι, ἡ ἀπονέμεται (δηλώνει) στήν τιμή, στό ὕψος (μεγαλεῖο) καί στήν προσκύνηση (λατρεία) ὡς ἐξῆς: Παῦλος καί Πέτρος δηλώνουν ὑπόσταση καί πρόσωπο τοῦ καθενός ἀπό τοὺς δύο. Τὸ πρόσωπο ὁμως τοῦ Κυρίου μας Χριστοῦ σημαίνει τιμή, μεγαλεῖο καί προσκύνηση. Διότι (= δηλαδή) ὁ Θεός Λόγος ἀποκαλύφθηκε στήν ἀνθρωπότητα, συνέδεσε (ἤνωσε) τήν τιμή τῆς ὑποστάσεώς του μέ τὸ ὄρατό. Καί ἔνεκα τούτου τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού εἶναι (ἓνα πρόσωπο) τιμῆς, δέν εἶναι (πρόσωπο) τῆς οὐσίας τῶν δύο φύσεων, ἀφοῦ τιμή δέν ἀποτελεῖ οὔτε φύση οὔτε ὑπόσταση, ἀλλά πολὺ μεγάλη ἐξύψωση, πού προσφέρεται ἐξαιτίας τῆς ἀποκαλύψεως. Ὅ,τι εἶναι γιά τὸν βασιλιά ἡ πορφυρὴ ἐσθήτα ἡ τὸ βασιλικὸ ἔνδυμα, εἶναι γιά τὸν Θεὸ Λόγο ἡ ἀπαρχή, τὴν ὁποία ἔλαβε ἀπὸ μᾶς, ἀναπόσπαστα, ἀναπαλλοτρίωτα, χωρὶς ἀπομάκρυνση (χωρισμὸ) στήν προσκύνηση. Ὅπως ὁ βασιλιάς δέν ἔχει ἀπὸ τὴν φύση του τὴν πορφυρὴ ἐσθήτα, ἔτσι καί ὁ Θεός Λόγος δέν ἔχει ἀπὸ τὴν φύση του σάρκα. Ἐὰν κανεῖς ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ Θεός Λόγος ἔχει φυσικὰ σάρκα, προκαλεῖ (δημιουργεῖ) μέ αὐτὴν στήν θεία οὐσία ἀπομάκρυνση, διότι εἰσάγει τροπὴ μέ τὴν προσθήκη μίας (= ἄλλης) φύσεως...» (L. Abramowski εἰς ZKG 72 [1961] 264. Grillmeier, σ. 627-8).

Σύμφωνα μέ τὸ ἀπόσπασμα πρόσωπο ἐδῶ δέν σημαίνει τὴν φύση ἢ ὑπόσταση, ὅ,τι ὁ ἄνθρωπος εἶναι (ἢ ἀποψη εἶναι σύμφωνα μέ τὴν τάση του νὰ ταυτίζει φύση καί ὑπόσταση), ἀλλὰ δηλώνει «τὴν τιμή, τὸ ὕψος (μεγαλεῖο) καί τὴν προσκύνηση». Στὴν περίπτωσι τοῦ Χριστοῦ ἡ λέξη πρόσωπο «σημαίνει τιμή, μεγαλεῖο καί προσκύνηση», στοιχεῖα τῆς ὑποστάσεως (= φύσεως) τοῦ Λόγου, πού τὰ «συνέδεσε μέ τὸ ὄρατό» (μέ τὴν ἀνθρώπινη φύση προφανῶς). Καί πάλι ὁμως τὸ πρόσωπο τῆς τιμῆς δέν εἶναι πρόσωπο τῆς οὐσίας τῶν δύο φύσεων, ἀφοῦ δέν ταυτίζεται φύση ἢ ὑπόσταση μέ τὴν τιμή. Ἐδῶ τὸ πρόσωπο εἶναι ἡ ἐξύψωση πού προσφέρει ὁ Θεός καί αὕτη εἶναι ἀναπόσπαστα ἐνωμένη μέ τὴν θεία φύση, ὅπως καί ὅσο ἡ πορφυρὴ βασιλικὴ

ἐσθῆτα εἶναι ἐνωμένη με τὸν ἴδιο τὸν βασιλιά. Στὸ χωρίο προϋποτίθεται ὁ φόβος –ιδέα ὅτι, ἐὰν στὸ πρόσωπο εἶχαμε πραγματικὴ ἔνωση φύσεων καὶ ὄχι τιμῇ– ἐξύψωση (ποὺ εἶναι ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ καὶ ἠθικῆς φύσεως), θὰ συνέβαινε τροπὴ τῆς θείας φύσεως ἀπὸ τὴν ἐνωσὴ τῆς με τὴν ἀνθρώπινη. Ἡ τυχὸν ἔνωση τῆς «σάρκας» με τὴν θεία φύση θ' ἀποτελοῦσε «προσθήκη» ἄλλης, νέας, φύσεως, γεγονὸς ποὺ θὰ ἔφερνε τροπὴ στὴν θεία φύση.

Ἡ σχετικὴ διατύπωση εἶναι κάπως ἀμφίσημη γλωσσικά: «Ὁ Θεὸς Λόγος δὲν ἔχει ἀπὸ τὴν φύση τοῦ σάρκα». Ἐννοεῖ ὅτι ὁ Λόγος ὡς αἰδιος καὶ ὁμοούσιος πρὸς τὸν Πατέρα δὲν ἔχει σάρκα; ἢ ὅτι ἡ θεία φύση Τοῦ δὲν ἐπιδέχεται, δὲν μπορεῖ νὰ ἐνωθεῖ πραγματικὰ με σάρκα; Νομίζουμε τὸ δεύτερο, διότι αὐτὸ συνιστοῦσε τότε πρόβλημα καὶ ὁ Θεόδωρος προσπαθοῦσε νὰ δείξει ὅτι δὲν συνέβη κατὰ τὴν ἐνανθρώπηση «ἐνοίκησις» τοῦ Λόγου κατ' οὐσίαν («οὐσίᾳ») (PG 66, 972).

Ἀκόμη, ἡχεῖ περιέργα ἡ ρητὴ ἀποσύνδεση τοῦ προσώπου ἀπὸ τὴν ὑπόσταση (φύση) («δὲν εἶναι πρόσωπο τῆς οὐσίας τῶν δύο φύσεων») καθόσον ἐξηγεῖ ὅτι, ἐνῶ τὰ ὀνόματα Πέτρος καὶ Παῦλος δηλώνουν τὴν ὑπόσταση καὶ τὸ πρόσωπο, πρόσωπο Χριστοῦ «σημαίνει τιμῇ, μεγαλεῖο». Ἄρα τὸ πρόσωπο τῆς ἐνώσεως δηλώνει τιμῇ ποὺ δὲν εἶναι τῆς ὑποστάσεως οὔτε τοῦ Λόγου οὔτε τοῦ προσληφθέντος ἀνθρώπου, ἀλλὰ συνιστᾷ τὴν ἀποκάλυψη θείας δωρεᾶς. Ἀκόμα δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἡ θεία ὑπόσταση τοῦ Λόγου πηγὴ αὐτῆς τῆς τιμῆς, ἡ ὁποία παρουσιάζεται ὡς ἄλλη θεία δωρεά, μολονότι ἀνέφερε ὅτι ὁ Θεὸς Λόγος «ἀποκαλύφθηκε» καὶ «συνέδεσε τὴν τιμῇ τῆς ὑποστάσεώς του με τὸ ὄρατό». Τὸ τελευταῖο τοῦτο εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρον στοιχεῖο, ἀλλὰ μένει μετέωρο. Ἴσως μάλιστα εἶναι συνεπὲς νὰ κατανοήσουμε τὴν σύνδεση τῆς «τιμῆς τῆς ὑποστάσεως» τοῦ Λόγου με τὸ «ὄρατό» ὡς διαδικασία «ἀντιδόσεως ἰδιωμάτων». Ἔτσι, ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Θεοδώρου, ὅτι τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ δὲν εἶναι πρόσωπο οὐσίας καὶ ὅτι ἡ τιμῇ δὲν ἀποτελεῖ φύση ἢ ὑπόσταση, ὀφείλεται μόνον στὸν φόβο τῆς πραγματικῆς-φυσικῆς-ὑποστατικῆς ἐνότητος τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Με τὴν προϋπόθεση αὐτὴ ἔνωση ὡς συνάφεια νομίζει ὅτι τοῦ ἀφήνει διέξοδο νὰ μιλήσει γιὰ μετὰδόση θείων ἰδιοτήτων στὸ πρόσωπο τῆς ἐνώσεως. Πρόκειται γιὰ ὅ,τι στὴν θεολογία ὀνομάζεται «ἀντίδοση ἰδιωμάτων» καὶ τέτοια ὁ Θεόδωρος ἀναφέρει τὴν τιμῇ, τὴν κυριότητα, τὴν υἰότητα, πιὸ γενικὰ τὴν προσηγορία καὶ τὴν δόξα ἢ τὸ ὕψος.

Στὸ ἀναπτυγμένο τοῦ Σύμβολο μάλιστα, ποὺ οἱ πολλοὶ τὸ θεωροῦν νόθο ἀλλὰ ἐμεῖς γνήσιο, ἐπισημαίνουμε τὴν ιδέα τῆς μετοχῆς καὶ τῆς κοινωνίας τοῦ προσληφθέντος ἀνθρώπου στὴν θεότητα, καὶ ποὺ βέβαια δὲν εἶναι συμβατὸ με ὅσα διατυπώνει περὶ ἐνώσεως ὡς συνάφεια καὶ περὶ προσώπου

τιμῆς (καὶ ὄχι ὑποστάσεως). Ἐδῶ πάντως ὁ Θεὸς Λόγος ἀποτελεῖ τὸ ὄν, στὸ ὁποῖο εἶναι «συννημμένος» ὁ ἄνθρωπος καὶ ὡς «μετέχων θεότητος» «κοινωνεῖ» τῆς ιδιότητος τοῦ Υἱοῦ καὶ τῆς τιμῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου, πού μόνο αὐτὸς εἶναι «κατ' οὐσίαν» Υἱὸς καὶ Κύριος».

«...οὔτε δύο φαμέν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ εἷς Υἱὸς κατ' οὐσίαν, ὁ Θεὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὥπερ οὗτος συννημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνεῖ τῆς Υἱοῦ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς. Καὶ Κύριος κατ' οὐσίαν ὁ Θεὸς Λόγος, ὃ συννημμένος οὗτος κοινωνεῖ τῆς τιμῆς...» (PG 66, 1017C).

Ἀμέσως πιὸ κάτω ἐξειδικεύεται ἡ ἔννοια τῆς μετοχῆς καὶ κατανοεῖται ὡς μετοχή στὴν υἰότητα καὶ τὴν κυριότητα, χωρὶς τώρα νὰ κάνει ὁ Θεόδωρος Λόγο γιὰ θεότητα.

«...μόνος (= ὁ προσληφθεὶς ἄνθρωπος) ἐξαίρετον ἔχων τοῦτο ἐν τῇ πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον συναφείᾳ, τῆς τε υἰότητος καὶ κυριότητος μετέχων...» (PG 66, 1017D).

Φαίνεται ὅτι ἡ διατύπωση «μετέχων θεότητος» ὁ προσληφθεὶς πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ὡς «ἔχων συνάφειαν πρὸς τὴν θεότητα», διότι ἡ κοινωνία ἡ μετοχή στὴν υἰότητα, τὴν κυριότητα καὶ τὴν τιμὴ ὀφείλεται, σύμφωνα μὲ ὅλες τὶς ἄλλες ἐκφράσεις του, στὴν συνάφεια τοῦ προσληφθέντος μὲ τὸν Θεὸ Λόγο.

Εἶναι προφανές ὅτι δὲν ἀρνεῖται τὴν ἀντίδοση τῶν ιδιωμάτων, ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα οἱ θεολογικὲς του προϋποθέσεις τὴν ἀποκλείουν. Καὶ αὐτό, διότι, ἐνῶ τὰ ιδιώματα συνιστοῦν ιδιότητες τῆς φύσεως, ὁ Θεόδωρος κατανοεῖ χαλαρῇ ἔνωση τῶν δύο φύσεων, ὥστε νὰ χάνεται ἡ ρεαλιστικὴ σχέση τους, πού κάνει δυνατὴ τὴν ἀντίδοση ιδιωμάτων. Οἱ ιδιότητες τῆς υἰότητος, τῆς κυριότητος, τῆς τιμῆς κ.λπ., πού ἔνεκα τῆς συνάφειας ἀπέκτησε ὁ προσληφθεὶς ἄνθρωπος, ἐστιάζονται ἀποκλειστικά στὸ πρόσωπο τῆς ἐνώσεως, τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ ὁ Θεόδωρος νὰ ταυτίσει μὲ τὴν ὑπόσταση-πρόσωπο τοῦ Λόγου. Ἀλλωστε τὸ πρόσωπο, ἀκόμα καὶ ὡς εἶναι-ὑπόσταση, ἀποτελεῖ τὸν τρόπο ἐκφράσεως καὶ ὑπάρξεως τῆς φύσεως καὶ τὸ μέσο διὰ τοῦ ὁποῖου φανερώνονται οἱ ιδιότητες τῆς φύσεως καὶ τῆς ὑποστάσεως. Συνεπῶς οἱ ιδιότητες αὐτὲς παραμένουν μετέωρες καὶ ἀναγκαστικά θὰ θεωρηθοῦν ἀποτελέσμα θείας καὶ ὄχι συνέπεια ἀντιδόσεως ιδιωμάτων.

Ἀνθρωποτόκος κατὰ φύσιν – Θεοτόκος κατ' ἀναφορὰν

Ὁ Θεόδωρος, συνεπὴς πρὸς τὴν ἀντίληψή του περὶ ἐνοικήσεως καὶ συνάφειας καὶ προσώπου ἐνώσεως, θεωρεῖ τὴν Παρθένο Μαρία φυσικὰ μὲν ἀνθρωποτόκο, συμβατικὰ ἢ κατ' ἀναφορὰν δὲ Θεοτόκο. Καὶ αὐτὸ διότι τὸ ὄν ποὺ διαπλάσθηκε καὶ «προῦλθε» – γεννήθηκε ἀπὸ τὴν Μαρία ὑπῆρξε «ἄνθρωπος». Ἄρα ἡ Μαρία εἶναι ἀνθρωποτόκος. Στὸν τεχθέντα ὁμῶς ἄνθρωπο ὑπῆρξε («ἦν») Θεὸς ἀπερίγραπτος. Ἄρα κατ' ἀναφορὰν («ἀναφορᾶ») –καὶ ὄχι φυσικὰ– ἡ Μαρία μπορεῖ νὰ ὀνομασθεῖ καὶ Θεοτόκος. Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς βέβαια θέτουν τὸ ἐρώτημα, ἐὰν γιὰ τὸν Θεόδωρο ὑπῆρξε τὸ τεχθὲν ἀπὸ τὴν Μαρία ὁ Χριστός, δηλαδὴ ὁ Θεάνθρωπος, ἐὰν ὑπῆρξε ἢ ὄχι γέννηση Χριστοῦ.

«Ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν, ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόκος ἡ Μαρία, λεγέσθω παρ' ἡμῶν ἀμφοτέρω. Τὸ μὲν γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ. Ἀνθρωποτόκος μὲν γὰρ τῇ φύσει, ἐπεὶ περ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας, ὡς καὶ προῦλθεν ἐκεῖθεν. Θεοτόκος δέ, ἐπεὶ περ Θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὢν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως ΙΔ': PG 66, 992 AC).

B. O BIOS

Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ὑπῆρξε γόνος εὐκατάστατων ἀντιοχέων, οἱ ὅποιοι διέθεσαν χρήματα γιὰ τὶς σπουδὲς του. Ἔτσι, μαθήτευσε στὸν περὶ φημο σοφιστὴ Λιβάνιο, ὅπου, σύμφωνα μὲ τὸν ἱστορικὸ Σωκράτη (*Ἐκκλησ. ἱστορία IV 3: PG 67, 665-668*), εἶχε συμμαθητὴ τὸν Ἰωάννη Χρυσόστομο. Ὁ τελευταῖος «ἔπεισε» τὸν Θεόδωρο νὰ ἐγκαταλείψει, μὲ τὸν συμμαθητὴ του Μάξιμο, τὴν σταδιοδρομία τοῦ ρήτορα καὶ ν' ἀφοσιωθοῦν στὴν πνευματικὴ ζωή, καὶ συγκεκριμένα νὰ ἐνταχθοῦν στὴν σχολή («Ἀσκητήριον») τῶν Διοδώρου (ἔπειτα Ταρσοῦ) καὶ τοῦ Καρτερίου, στὰ προάστια τῆς Ἀντιόχειας. Ἐκεῖ ὁ Θεόδωρος ἔδειξε θαυμαστὸ ζῆλο, ἀφοσίωση καὶ ἐπίδοση ἐξαιρετικὴ.

Ἔτος γέννησεως τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας θεωρεῖται γενικὰ τὸ 350. Ἐπειδὴ ἡ πλειονότητα τῶν ἐρευνητῶν δέχεται ὅτι τὸ ἔργο τοῦ Χρυσόστομου «Πρὸς Θεόδωρον μοναχόν» ἀπευθύνεται πρὸς τὸν Θεόδωρο Μοψουεστίας καὶ ἐπειδὴ στὸ ἔργο τοῦτο λέγεται ὅτι ὁ παραλήπτης μοναχὸς Θεόδω-

ρος δὲν ἦταν καλὰ-καλὰ εἴκοσι ἐτῶν («νῦν, ὅτε οὕτω εἰκοστὸν ἄγεις ἔτος»: PG 47, 313), ἔπεται ὅτι ὁ Θεόδωρος γεννήθηκε 20 ἔτη πρὶν ἀπὸ τὴν σύνταξη τοῦ ἔργου, ἡ ὁποία τοποθετεῖται μεταξὺ 371 καὶ 378. Τοποθετώντας τὴν γέννηση τοῦ Θεοδώρου στὸ ἔτος 350, προϋποθέτουν τὴν σύνταξη τοῦ παραπάνω ἔργου στὸ ἔτος 370 περίπου ἢ καὶ λίγο ἐνωρίτερα, ὅταν ἀκόμα ὁ Χρυσόστομος φοιτοῦσε στὸ «Ἀσκητήριον» τοῦ Διοδώρου. Τὸ τελευταῖο τοῦτο πρέπει ν' ἀπορριφθεῖ, διότι ὁ ἱστορικὸς Σωζομενὸς (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Η' 2: PG 67, 1516) ἀναφέρεται στὸ γεγονὸς τῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Χρυσοστόμου πρὸς ἐπαναφορὰ τοῦ Θεοδώρου στὸν μοναστικὸ βίον μὲ τρόπο, ποὺ προϋποθέτει τὸν Χρυσόστομο μακριὰ ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια. «...Μαθὼν δὲ ὁ Ἰωάννης (= Χρυσόστομος) ἐν πράγμασι αὐτὸν (= τὸν Θεόδωρο εἶναι καὶ περὶ γάμου σπουδάζειν...»). Ἄν δὲν ἦτανε μακριὰ, θὰ γνώριζε καλὰ τὴν πνευματικὴ κρίση τοῦ φίλου καὶ συμμαθητῆ του Θεοδώρου· δὲν θὰ ἦτανε ἀνάγκη νὰ μάθει αὐτὴν («μαθὼν») καὶ ἴσως νὰ τοῦ γράψει γράμμα. Ὁ Χρυσόστομος ὅμως τότε ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια τὸ 372, γιὰ νὰ μονάσει στὸ ὄρος Σίλπιος. Ἐπομένως ἐκεῖ πληροφορήθηκε τὴν φυγὴ τοῦ Θεοδώρου καὶ τὴν ἀπόφασί του νὰ παντρευτεῖ μὲ τὴν ὡραία Ἑρμιόνη. Ἄρα τὸ ἔργο-γράμμα-διατριβὴ τοῦ Χρυσοστόμου πρὸς τὸν Θεόδωρο γράφτηκε τὸ ἐνωρίτερο τὸ 372. Ἐπειδὴ τότε ὁ Θεόδωρος δὲν ἦτανε καλὰ-καλὰ 20 ἐτῶν, σημαίνει ὅτι τὸ ἐνωρίτερο γεννήθηκε τὸ 352-353. Ὁ Σωζομενὸς γιὰ τὸ γεγονὸς τῆς ἀποστολῆς τοῦ ἔργου τοῦ Χρυσοστόμου γράφει: «...συντάξας ἐπιστολήν, πρὸς αὐτὸν διεπέμψατο» (αὐτόθι). Ἐπίσης ὁ τύπος «διεπέμψατο» σημαίνει ὅτι ὁ Χρυσόστομος κάπου ἄλλου καὶ ὄχι ἐκεῖ ποὺ κατοικεῖ-στέλνει τὴν ἐπιστολή, μέσῳ κάποιου ἄλλου. Ἐὰν ὁ Χρυσόστομος κατοικοῦσε τότε στὴν Ἀντιόχεια, προφανῶς, ὄχι μόνον θὰ μιλοῦσε προφορικὰ στὸν Θεόδωρο καὶ ἴσως θὰ προλάβαινε τὴν πνευματικὴ του κρίση, ἀλλὰ δὲν θὰ χρειαζότανε νὰ «διαπέμψῃ», νὰ στείλει μέσῳ ἄλλου κάπου ἄλλου τὴν ἐπιστολή του. Ἄρα ἔγραψε ὅταν βρισκότανε στὸ ὄρος Σίλπιος, ὅπου ἄρχισε τὴν μοναστικὴ του ζωὴ τὸ 372.

Ἡ ἐπέμβαση τοῦ Χρυσοστόμου μὲ τὸ παραπάνω θερμὸ κι ἐντυπωσιακὸ ἔργο του ἔφερε ἀποτέλεσμα. Ἐπεισε τὸν Θεόδωρο νὰ ἐπανέλθει στὴν ζωὴ τοῦ μοναχοῦ, νὰ συνεχίσει τίς σπουδές του καὶ νὰ διακονήσῃ τὴν ἀντιοχειανὴ Ἐκκλησίαν, τῆς ὁποίας τὰ ὀρθόδοξα μέλη κατὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος ἀναγνώριζαν ὡς κανονικὸ ἐπίσκοπο τὸν Μελέτιο (†381).

Ἀργότερα, τὸ 383, ὁ Φλαβιανὸς Ἀντιοχείας χειροτόνησε τὸν Θεόδωρο πρεσβύτερο. Ἐκτοτε ἡ ποιμαντικὴ καὶ διδασκτικὴ του δράση στὴν μεγαλοῦπολη ὑπῆρξε πλούσια, ἐνῶ εἶχε ἤδη ἐμφανισθεῖ ὡς συγγραφέας-ἐρμηνευτής, μεταξὺ τῶν ἐτῶν 372 καὶ 380, μὲ ὑπόμνημα στοὺς *Ψαλμοὺς* καὶ στοὺς 12

Προφήτες. Προφανώς ένεκα της πολλαπλής πνευματικής του συγγένειας προς τόν Διόδωρο, ακολουθήσε αυτόν, τὸ 386, στήν Ταρσό, στήν ὁποία ὁ Διόδωρος εἶχε κατασταθεῖ ἐπίσκοπος ἀπὸ τὸ 378. Φαίνεται ὅμως ὅτι συγχρόνως εἶχε τὴν δυνατότητα νὰ δρᾷ καὶ στήν Ἀντιόχεια διδακτικά, γεγονός πού οἱ ἀντιοχεῖς ἐκτιμοῦσαν πολὺ καὶ πού τοῦ προσπόρισε μεγάλη φήμη.

Τὸ 392 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος τῆς Μοψουεστίας (Missis, 15 περίπου χιλμ. ἀπὸ τὰ Ἰαδανα) πόλεως τῆς Δευτέρας Κιλικίας, ὁπότε στήν δραστηριότητά του κυριάρχησαν τὸ κηρυκτικοῦ ἐραποστολικὸ ἔργο καὶ οἱ ἀντιαιρετικοὶ ἀγῶνες. Ἡ δραστηριότητα τοῦ Θεοδώρου ὑπερέβη τὰ ὅρια τῆς ἐπισκοπῆς του (Mansi 7, σσ. 242-249), ἀλλὰ δὲν γνωρίζουμε λεπτομέρειες.

Ἡ φιλία μεταξὺ Ἰωάννου Χρυσόστομου καὶ Θεοδώρου συνεχίστηκε καὶ μάλιστα ὁ πρῶτος ἐκφράζει, τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 404, ἀπὸ τὴν ἐξορία, τὴν συγκίνησή του (*Ἐπιστ.* 112: *PG* 52, 668-669) γιὰ *Ἐπιστολὴ* συμπαθείας πού τοῦ ἔστειλε ὁ δεύτερος. Ἡ φήμη τοῦ Θεοδώρου ὡς δραστήριου ποιμένα, συγγραφέα καὶ ὁμιλητῆ ἔφτασε καὶ στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου ἔλαβε μέρος σὲ σύνοδο (394) καὶ μάλιστα γνώρισε προσωπικά, ὅπως φαίνεται, τὸν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο, πού ἐκτίμησε τὰ προσόντα τοῦ Θεοδώρου. Τὸ 418 ἀντιμετώπισε ἀνέτοιμος τὸ πρόβλημα τοῦ πελαγianiσμοῦ, ὁπαδοὶ τοῦ ὁποίου, μ' ἐπικεφαλῆς τὸν Ἰουλιανὸ Aecclanum (Ἰταλία, κοντὰ στὸ Benevento), ἔγιναν δεκτοὶ φιλικὰ στήν Μοψουεστία ἀπὸ τὸν Θεόδωρο. Λίγο ἀργότερα ὅμως καὶ ὁ Θεόδωρος μετέσχε στήν καταδίκη τους (σύνοδος στήν Κιλικία). Ὁ θάνατός του τοποθετεῖται στὸ ἔτος 428, ἐνῶ ἡ φήμη του δὲν εἶχε προσβληθεῖ ἀπὸ καμμία πλευρά. Ἀργότερα, βέβαια, ἀπὸ τὸ 428 καὶ μετὰ, συνειδητοποιήθηκε ἀπόλυτα ἡ κακοδοξία του, ἀλλὰ δὲν καταδικάσθηκε ὀνομαστικά στήν Σύνοδο τῆς Ἐφέσου (431) γιὰ λόγους «οἰκονομίας», γιὰ νὰ μὴν προκληθοῦν ὅσοι τὸν τιμοῦσαν (*PG* 77, 345 AB).

ΕΡΓΑ

Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ὑπῆρξε πολυγράφος καὶ τὰ ἔργα του διακρίνονται σὲ *ἐξηγητικά*, *δογματικοαντιρρητικά*, *κατηχητικοοικοδομητικά* καὶ *ἐπιστολικά*.

Τὸ γεγονός τῆς καταδίκης τοῦ Θεοδώρου ἀπὸ τὴν Ε' οἰκουμένην Σύνοδο (553) ἔγινε ἡ αἰτία τῆς περιφρονήσεως τῶν ἔργων του, μὲ συνέπεια νὰ μὴν ἀντιγράφονται καὶ ἄρα νὰ χαθοῦν στήν πλειοψηφία τους. Ὁλόκληρο σώθηκε μόνο τὸ *Ὑπόμνημα* στοὺς ἐλλάσσονες Προφῆτες. Τὰ ὑπόλοιπα σώθηκαν ἀποσπασματικά, μέσῳ τῶν ἐρμηνευτικῶν *Σειρῶν* καὶ τῶν ἀντιπάλων τοῦ Θε-

οδώρου ή τών θαυμαστών του. Εύτυχώς, στο πλαίσιο της συρνεστοριανικής Ἐκκλησίας καί πιό συγκεκριμένα στο πλαίσιο της σχολής της Νισίβεως εκπονήθηκαν πολύ ένωρίς συριακές μεταφράσεις έργων του Θεοδώρου, ενώ δέν ἔλειψαν καί κάποιες λατινικές. Μέρος τών συριακῶν μεταφράσεων ἐπισημάνθηκε στο τέλος τοῦ 19ου καί στη διάρκεια τοῦ 20οῦ. Ἐτσι π.χ. ἔχουμε ἀκόμα ἓνα ὁλόκληρο ἔργο του, τὸ *Περὶ μυστηρίων* καί *Περὶ πίστεως*, ἐνώ ἄλλων ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα.

Οἱ συρνεστοριανοὶ φρόντισαν ἰδιαίτερα γιὰ τὴν διάσωση τῶν ἔργων τοῦ Θεοδώρου καί τὴν διατήρηση τῆς μνήμης του, ἐπειδὴ τὸν θεωροῦσαν πρόδρομο τοῦ Νεστορίου καί ὡς τὸν κατ' ἐξοχὴν ἔγκυρο ἐρμηνευτή. Τὸ *ἐρμηνευτής* (Mephasqana) ἔγινε προσωνύμιο πού συνόδευε καί συνοδεύει τὸ ὄνομά του. Στούς κόλπους τῆς νεστοριανῆς Ἐκκλησίας διασώθηκαν δύο ἐξαιρετικά ἐκτενεῖς κατάλογοι ἔργων τοῦ Θεοδώρου. Ὁ ἓνας ὀφείλεται στὸν Ebed-Jesu (βλ. J.S. Assamani, Bibliotheca Orientalis, III, 30-35) καί ὁ ἄλλος στο *Χρονικὸ τοῦ Séert*, κεφ. 53 (ἐκδ. εἰς PO 5, 289-291). Πρόκειται ὁμως γιὰ κείμενα πολὺ νεώτερα (τοῦ ΙΔ' αἰ. τὸ πρῶτο καί τοῦ ΙΓ' αἰ. τὸ δεύτερο) καί οἱ ἀναφορές τους δέν φαίνονται ἀκριβεῖς, στίς περιπτώσεις πού μιλάνε γιὰ ὑπομνήματα (ὑποτίθεται πλήρη) στὰ περισσότερα βιβλικά κείμενα, τῆς Π καί τῆς ΚΔ.

Τὸ γεγονός ὅτι οἱ συντάκτες τῶν καταλόγων ἔχουν σκοπὸ ἐγκωμιαστικό, ὅτι μεταξύ τους οἱ κατάλογοι αὐτῶν ἔχουν –ἐκτὸς ἀπὸ τίς συμφωνίες– μεγάλες διαφορές καί προπαντὸς ὅτι ἀπὸ τὴν πλειοψηφία τῶν ἀναφερομένων ὑπομνημάτων καί λοιπῶν ἔργων σώζονται στὴν συριακὴ λίγα, ἐλάχιστα ἢ μόνο ἓνα (γιὰ κάθε ἔργο) ἀποσπάσματα, δέν ἐπιτρέπει νὰ λάβουμε κατὰ λέξη τὸ περιεχόμενο τῶν καταλόγων. Ἐτσι, κάποια *σχόλια* πιθανῶς ἢ ἐρμηνευτικὲς *ὁμιλίες* καί δοκιμές, κάποια *κεφάλαια* ἔργων ἢ σύντομες *ὁμιλίες* γιὰ ἓνα θέμα παρουσιάζονται ὡς αὐτοτελῆ ἔργα. Εἶναι πολὺ ἐνδεικτικὸ ὅτι τὸ *ὑπόμνημα* στοὺς 12 Προφῆτες, πού σώθηκε ὁλόκληρο καί αὐτοτελές, εἶναι σχετικὰ σύντομο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καί γιὰ κείμενό του στοὺς *Ψαλμούς*.

Ὁξύτερο φιλολογικοθεολογικὸ πρόβλημα εἶναι ἡ μὴ γνησιότητα ἢ ἡ ἀβεβαιότητα γιὰ μέρος τῶν ἀποδιδομένων στὸν Θεόδωρο *ἀποσπασμάτων*. Ἰδιαίτερα ἐκείνων πού διασώθηκαν σὲ κείμενα ὀρθοδόξων (κι ἐνίοτε μονοφυσιτῶν) συγγραφέων τῆς ἀρχαιότητος, πού τὰ παρέθεταν στὰ δικά τους κείμενα ὡς ἀποδεικτικὰ τῆς κακοδοξότητος τοῦ Θεοδώρου καί τοῦ προδορμικοῦ γιὰ τὸν νεστοριανισμό ρόλου του. Οἱ σύγχρονοι ἐρευνητὲς ἔχουν τὴν τάση ν' ἀπορρίπτουν ὡς νόθο κάθε χωρίο ἢ ἀπόσπασμα, πού ἀπουσιάζει ἀπὸ σχετικὴ συριακὴ μετάφραση ἢ πού στὴν τελευταία διατυπώνεται διαφορετικά. Γιὰ νὰ στηρίξουν τὴν θέση ὅτι κακῶς ἀναθεματίστηκε στὴν Ε' Οἰκ. Σύ-

νοδο ὁ Θεόδωρος, ὑποτιμοῦν ὄχι μόνο τὰ μειονεκτήματα τῶν τότε συριακῶν μεταφράσεων, ἀλλὰ καὶ τὴν τάση τῶν μεταφραστῶν ν' ἀπαλλάξουν τὸν συγγραφέα τοὺς ἀπὸ ὅ,τι θὰ προκαλοῦσε ἀντίδραση στοὺς κόλπους τῶν ὀρθοδόξων. Παράλληλα, εἶναι σαφές ὅτι συγγραφεῖς κατήγοροι τοῦ Θεοδώρου χρησιμοποίησαν, φαίνεται, ἀκραῖες διατυπώσεις τοῦ τελευταίου, ἐνῶ κάποιοι, ἀντιγραφεῖς ἴσως, προέβησαν καὶ σὲ μικροπροσθήκες ἢ ἀλλαγές τῶν χωρίων τοῦ Θεοδώρου.

Ἡ χρονολόγησις τῶν ἔργων τοῦ Θεοδώρου μόνο λίγες φορές εἶναι δυνατή, ὅπως ἔδειξε παλαιότερα ὁ FR. J. M. VOSTÉ (*La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste: Revue Biblique* 34 [1925] 54-81) καὶ ἀργότερα ὁ R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Vaticano 1948, σσ. 4-52.

Γ. ΤΑ ΕΡΓΑ

Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας καὶ δὴ καὶ ὁ πληθωρικότερος ἀπὸ τοὺς αὐστηροὺς ἐκπροσώπους τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς, ἐρμηνευτικῆς καὶ θεολογικῆς, ὅπως τὴν διαμόρφωσε ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ. Ὁ Θεόδωρος ἄρχισε νὰ γράφει ἀπὸ τὴν ἡλικία σχεδὸν τῶν 20 ἐτῶν καὶ –φυσικὸ– ἦτανε γιὰ τὸ περιβάλλον του – τὰ πρῶτα κείμενά του νὰ εἶναι ἐρμηνευτικά:

Ἑρμηνεία εἰς τοὺς Ψαλμοὺς

Ἑρμηνεία εἰς τοὺς 12 Προφῆτας

Ἀφότου ἔγινε πρεσβύτερος (383) θεώρησε ἀναγκαῖο νὰ συντάξει καὶ αὐστηρῶς θεολογικοδογματικὰ ἔργα, ὅπως:

Κατὰ Ἀπολλιναρίου (Περὶ τοῦ λαβόντος καὶ ληφθέντος)

Περὶ ἐνανθρωπήσεως

Κατὰ Εὐνομίου καὶ Ὑπὲρ Βασιλείου.

Μὲ τὴν ἀνάληψιν ἐπισκοπικῶν καθηκόντων στὴν Μοψουεστία (393) ὀφείλε νὰ ικανοποιήσει διδασκτικοκατηχητικὰς ἀνάγκας καὶ συνέταξε σειρὰ Ὁμιλιῶν μὲ τοὺς γενικοὺς τίτλους:

Περὶ πίστεως καὶ Περὶ Μυστηρίων

Σύμβολον πίστεως (ἀναπτυγμένο).

Παράλληλα ὁμως –στὴν Μοψουεστία κυρίως– ἀφιέρωσε ὡς γνήσιος ἀντιοχειανὸς πολὺ χρόνον στὴν ἐρμηνεία ἢ τὸν σύντομο σχολιασμὸ παλαιοδιαθηκικῶν κειμένων, ὁλόκληρων καὶ συνηθέστερα τμηματικὰ καὶ μᾶλλον εὐκαιριακά,

Εἰς τὴν Γένεσιν, Εἰς τὴν Ἑξοδον, Εἰς τὸ Δευτερονόμιον,

*Εἰς τὸν Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, Εἰς τοὺς Κριτάς, Εἰς τὰ Βασιλειῶν,
Εἰς τὸν Ἰώβ, Εἰς τὸ Ἄσμα ἀσμάτων, Εἰς τὸν Ἡσαΐαν καὶ Εἰς τὸν Ἐκκλη-
σιαστήν, ἐνῶ τὸ ἴδιο ἔκανε καὶ γιὰ τὰ περισσότερα βιβλία τῆς Καινῆς Δια-
θήκης,*

*Εἰς τὸ Ματθαίου, Εἰς τὸ Μάρκον, εἰς τὸ Λουκᾶ, Εἰς τὸ Ἰωάννου, Εἰς τὰς
Πράξεις, Εἰς τὴν Πρὸς Ρωμαίους, Εἰς Α' καὶ Β' Πρὸς Κορινθίους, Εἰς τὴν
Πρὸς Ἑβραίους καὶ τὰς 10 μικρὰς Ἐπιστολὰς τοῦ Παύλου: Πρὸς Γαλάτας,
Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολασσαεῖς, Α' καὶ Β' Θεσσαλονικεῖς, Α' καὶ Β'
Τιμόθεον, Τίτον καὶ Φιλήμονα.*

Οἱ διδακτικὲς ἐπίσης ἀνάγκες καὶ οἱ κακοδοξίαι τὸν ὑποχρέωσαν νὰ συν-
τάξει καὶ ἄλλα θεολογικὰ ἔργα:

Διάλογος μετὰ Μακεδονιανῶν

Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους

Κατὰ μάγων

Περὶ ἀλληγορίας καὶ κατὰ Ὠριγένους

Βιβλὸς τῶν μαργαριτῶν: Συλλογὴ Ἐπιστολῶν

Περὶ ἱερωσύνης

Περὶ ἁγίου Πνεύματος

Περὶ τελείας νομοθεσίας

Ἡ πλειονότητα τῶν ἔργων τοῦ Θεοδώρου σώθηκε μόνο ἀποσπασματικά, ἐνῶ ἡ χρονολόγησή τους εἶναι δύσκολη. Τὰ ἔργα ποὺ σώθηκαν ὁλόκληρα ἢ σχεδὸν ὁλόκληρα παραθέτουμε κατὰ σειρὰ χρονολογικὴ –ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατό–, ἐνῶ τ' ἀποσπάσματα παραθέτουμε κατὰ ὁμάδες: Ἑρμηνευτικά (Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης) καὶ Θεολογικοκοινοδομητικά.

ΠΛΗΡΗ - ΣΧΕΔΟΝ ΠΛΗΡΗ

Θεοδώρου τοῦ ἐκπεσόντος ἀντίγραμμα (= ἀντίγραφο ἀπαντήσεως) πρὸς τὸν... Ἰωάννην Χρυσόστομον. Μὲ τὰ Πρὸς Θεόδωρον δύο ἔργα τοῦ Χρυ-
σοστόμου συνεκδίδεται καὶ τὸ «ἀντίγραμμα» τοῦτο, ποὺ συνιστᾷ θετικὴ
ἀπάντηση τοῦ Θεοδώρου, τὸν ὁποῖο κάλεσε ὁ Χρυσόστομος νὰ ἐπανέλθει
στὴν μοναστικὴ ζωὴ, ποὺ εἶχε ἐγκαταλείψει. Γιὰ τὴν γνησιότητά του δὲν
ὑπάρχει ὁμοφωνία. Ὁ τελευταῖος ἐκδότης του τὸ θεωρεῖ γνήσιο. Ἐὰν πάν-
τως τὸ ἔργο εἶναι γνήσιο, ὅπως προτιμᾶμε νὰ τὸ θεωροῦμε, πρόκειται γιὰ
τὸ πρῶτο γνωστὸ κείμενο τοῦ Θεοδώρου, γραμμένο περὶ τὸ 372-3, πρὶν τε-
λειώσει τις σπουδές του στὸ Ἀσκητήριον τοῦ Διοδώρου.

PG 48, 1063-1066. J. DUMORTIER εἰς *SCh* 117 (1966) 220-238 (μὲ γαλλικὴ
μετάφραση). *CPG* II 3872.

Ἑρμηνεία (=ὑπόμνημα) εἰς Ψαλμούς. Σημαντικό ἐρμηνευτικό ἔργο, ἀντιπροσωπευτικό τῆς ἱστοριογραφικῆς ἐρμηνείας, ποὺ καλλιέργησε κι ἐπέβαλε σὲ πολλοὺς ἀντιοχειανοὺς ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ, δάσκαλος καὶ τοῦ Θεοδώρου. Ὁ R. Devreesse, μὲ τὴν βοήθεια λατινικῆς μεταφράσεως (ἀπὸ τὸν Ἰουλιανὸ Aeclanum) τοῦ ὑπομνήματος-ἐξηγήσεως τοῦ Θεοδώρου καὶ Σειρῶν στὴν ἑλληνική, παρουσίασε Ὑπόμνημα σχεδὸν πλῆρες στοὺς Ψαλμοὺς 1-40 (λατινικά) 32-60 (ἑλλ. γλ.) καὶ 61-80 (ἑλλ. γλ.). Ὁ ἴδιος ὁ Θεόδωρος, σὸ χαμένο ἔργο του «Περὶ ἀλλαγῆς καὶ ἱστορίας κατὰ Ὠριγένη», ὥριμος πλέον, πληροφορεῖ ὅτι, ἐπειδὴ ὑπομνημάτισε τοὺς Ψαλμοὺς πολὺ νέος –σχεδὸν εἰκοσάτης– τὸ ἔργο του ἔχει ἑλλείψεις καὶ μειονεκτήματα. Ἐπομένως συντάχθηκε περὶ τὸ 375, λίγο ἐνωρίτερα ἢ λίγο ἀργότερα, ὅταν μάλιστα ὁ Διόδωρος ἀσκούσε σὸ πνεῦμα τοῦ Θεοδώρου μεγάλη ἐπίδραση. Αὐτὴ γίνεται τελείως ἐξοφθαλμὴ σὸ Ὑπόμνημα τοῦτο, ἐὰν κανεῖς τὸ παραλληλίσῃ πρὸς ἀποσπάσματα τοῦ ἀνάλογου Ὑπομνήματος τοῦ Διοδώρου. Διασώθηκαν ἐπίσης πολλὰ ἀποσπάσματα στὴν συριακή, ποὺ ἐκτιμῶνται ὅλο καὶ περισσότερο.

PG 66, 648-696 (ἀποσπάσματα, μερικὰ τῶν ὁποίων θεωροῦνται νόθα). R. DEVREESE, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (StT 93), Vaticano 1939. J. STRAUB εἰς ACO IV 1, σσ. 52-54. O. GÜNTHER εἰς CSEL 35,1, σσ. 255, 258-259. L. DE CONNINK, εἰς CCL 88A (1977) (περίληψη τῆς μεταφράσεως τοῦ Ἰουλιανοῦ Aeclanum μᾶλλον τοῦ ὑπομνήματος τοῦ Θεοδώρου). Ἐκ MUELENBERG, Psalmenkommentare aus des Katenenüberlieferung, III, Berlin, de Gruyter 1978. Ἀποσπάσματα συριακά: L. VAN ROMPEY εἰς CSCO 435/6 (Louvain 1982). M. GIBSON, Theodore of Mops. A fragment in the Bodleian Library (=εἰς Ψαλμ. 13, 6-7): JThS 21 (1970) 104-5. CPG II 3833.

L. VAN ROMPAY, Fragments syriaques... de Th. de M. sur les Psaumes: OLP 9 (1978) 83-93.

Ἑρμηνεία εἰς τοὺς 12 Προφῆτας. Πρόκειται γιὰ τὸ μόνο πλῆρες ἔργο ποὺ σώθηκε σὸ πρωτότυπο. Ἐνεκα τούτου εἶναι πολὺ σημαντικό γιὰ τὴν ἀποτίμηση τῆς ἐρμηνευτικῆς μεθόδου καὶ τῆς σκέψεως τοῦ Θεοδώρου. Συντάχθηκε λίγο μετὰ τὴν ἐρμηνεία στοὺς Ψαλμούς, ὅπου καὶ παραπέμπει συχνά. Σώθηκαν ἀποσπάσματα στὴν συριακή.

PG 66, 124-632. H. N. SPRENGER, Theodori Mopsuestini Commentarius in XII prophetas minores, Wiesbaden 1977. E. SACHAU, Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca, Leipzig 1869, σσ. 22-27. CPG II 3834.

Διάλογος μετὰ Μακεδονιανῶν. Τὸ 392 διεξήγαγε ὁ Θεόδωρος διάλογο μὲ μακεδονιανὸ ἢ μακεδονιανούς στὴν Ἀναζαρβό, γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὴν θε-

ότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Τὸ παρὸν κείμενο βρέθηκε μόνο σὲ συριακὴ μετάφραση καὶ συνιστᾷ εἶδος καταγραφῆς τοῦ διαλόγου ἐκείνου, ἐνῶ μᾶλλον δὲν ταυτίζεται πρὸς τὸ ἄλλοῦ ἀναφερόμενο καὶ χαμένο ἔργο *Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*.

F. NAU, Théodor de Mopsueste. Controverse avec les Macédoniens: *PO* 9 (1913) 637-667. *CPG* II 3857.

Περὶ πίστεως καὶ Περὶ Μυστηρίων (ἢ *Ὁμιλίες Κατηχητικαὶ ἢ Βιβλίον πρὸς Βαπτιζομένους*). Ἔργο κατηχητικὸ καὶ οἰκοδομητικὸ χάριν τῶν κατηχουμένων, στοὺς ὁποίους μὲ μορφὴ *ὁμιλίας* ἀναλύει βασικὰ τὸ *Σύμβολο* πίστεως τῆς Νίκαιας (σὲ 10 *Ὁμιλίες*), τὴν *Κυριακὴν προσευχὴν* (11η *Ὁμιλία*), τὴν *Ἀκολουθία* τοῦ Βαπτίσματος (12-14 *Ὁμιλ.*) καὶ τὸ *Μυστήριον* τῆς θείας Εὐχαριστίας (15-16 *Ὁμιλ.*). Τὸ κείμενο, γνωστὸ παλαιότερα μόνο ἀπὸ λίγα ἀποσπάσματα, βρέθηκε σὲ συριακὴ μετάφραση ἀπὸ τὸν Α. Mingana, ποὺ τὸ δημοσίευσε τὸ 1932. Τὸ *Σύμβολο* πίστεως ποὺ ἀναλύει δὲν ταυτίζεται μὲ αὐτὸ ποὺ τοῦ ἀποδίδεται καὶ ἔχει πολλὰ προσθήκες καὶ ἐπεξηγήσεις, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ οἱ ἀπολύτως προσωπικὲς τοῦ θεολογικῆς ἀντιλήψεις, ὅπως αὐτὴ περὶ πρώτης καὶ δεύτερης καταστάσεως τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ γεγονὸς ἐνισχύει τὴν ἄποψη ὅτι οἱ *Ὁμιλίες* αὐτὲς λέχθηκαν μᾶλλον στὰ ἔτη τῆς δράσεώς του ὡς ἱερέα στὴν Ἀντιόχεια καὶ ὄχι στὰ ἔτη τῆς ἐπισκοπίας του, ὅταν εἶχε τὴν δυνατότητα νὰ ἐπιβάλλει *Σύμβολο* μὲ δικῆς του ἐπεμβάσεις. Ἀπὸ τίς *Ὁμιλίες*, διότι εἶναι κατηχητικὲς, λείπουν τὰ ἔντονα στοιχεῖα τῶν χριστολογικῶν τοῦ ἀντιλήψεων. Σώθηκαν ἀποσπάσματα στὴν λατινικὴ.

A. MINGANA, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed, Cambridge 1932. TOY ΙΔΙΟΥ, Commentari of Th. Mops. on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist, Cambridge 1933, (μὲ λατινικὴ μετάφραση). Τὸ ἴδιο συριακὸ κείμενο ἐπανεξέδωκαν οἱ R. TONNEAU καὶ R. DEVREESSE (μὲ γαλλικὴ μετάφραση) εἰς *StP* 145, Vaticano 1949. Λατινικὰ ἀποσπάσματα: R. TONNEAU-R. DEVREESSE καὶ *CSEL* 35, 1 (σσ. 265, 267-272), *ACO* I 5,1 (σσ. 176-177) *ACO* IV 1 (σ. 58-61 καὶ 82). F.M. DEBIE-G. COURTIER-TH. MATLLRA, Théodore de Mops.: Les Homélies Catéchétiques. Traduction, Introduction, Annotation, Paris Migne 1996. *CPG* II 3852.

Σύμβολο πίστεως. Ἀποδόθηκε ἀπὸ τὸν Μάριο Mercator στὸν Θεόδωρο *Σύμβολο*-κείμενο, γνωστὸ καὶ στὴν σύνοδο τῆς Ἐφέσου. Αὐτὸ ἔχει ὡς βάση τὸ *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας, ἀλλὰ ἐμπλουτισμένο πολὺ μὲ ἀναλύσεις, προσθήκες

κι ἐπεξηγήσεις. Σ' αὐτὸ συναντᾶμε συχνὰ χαρακτηριστικούς ὅρους τοῦ Θεοδώρου (π.χ. *συνάφεια*) καὶ προσωπικὲς του θεολογικὲς ἀντιλήψεις, ὅπως περὶ πρώτης καὶ δευτέρας *καταστάσεως* τῶν ἀνθρώπων (πρὸ Χριστοῦ καὶ μετὰ Χριστόν). Τὰ δεδομένα αὐτὰ ἀποδυναμώνουν τὴν προσπάθεια παλαιὰ τοῦ Facundius (*PL* 67, 598-599) καὶ πρόσφατα τοῦ Devreesse κ.ἄ. γιὰ θεώρηση τοῦ *κειμένου* ὡς νόθου. Τὸ ἔργο, ἐὰν ὄντως ἀνήκει στὸν Θεόδωρο, ὅπως νομίζουμε, συντάχθηκε ἀσφαλῶς κατὰ τὴν ἐπισκοπία του, δηλαδή ὅταν εἶχε τὴν δυνατότητα νὰ ἐπιβάλλει γιὰ τοὺς κατηγουμένους του «βελτιωμένο» *Σύμβολο* δικῆς του ἐμπνεύσεως, συμπληρωμένο κατὰ τὴν γνώμη του.

PG 66, 1016-1020. E. SCHWARTZ εἰς *ACO* I 1,7 (σσ. 97-100) καὶ J. STRAUB εἰς *ACO* IV 1 (σσ. 70-72). *CPG* II 3871. E. SCHWARTZ εἰς *ACO* I 2 (σσ. 67-68) (λατινικὴ μετάφρ.). ΜΕΛΕΤΙΟΥ Μητροπ. Νικοπόλεως, 'Η Ε' Οἰκ. Σύνοδος, Ἀθήνα 1985, σσ. 283-286.

Ἑρμηνεία (=Ὑπόμνημα) εἰς *Ἰωάννην*. Πλήρες ὑπόμνημα, διηρημένο σὲ ἑπτὰ μέρη, ποὺ συντάχθηκαν μᾶλλον κατὰ τὴν πρώτη δεκαετία τοῦ Ε' αἰῶνα (Vosté). Παλαιότερα τὸ γνωρίζαμε ἀπὸ ἀρκετὰ ἀποσπάσματα (νόθα ὅμως, τῆς *PG*, κατὰ τὸ 1/3 σύμφωνα μὲ τὸν Devreesse, ποὺ εἶναι ὑπερβολικός). Τὸ 1940 ὁ G. M. Vosté δημοσίευσε μὲ λατινικὴ μετάφραση τὸ ἔργο στὰ συριακά, ὅπου εἶχε μεταγλωττιστεῖ περὶ τὰ τέλη τοῦ Ε' αἰ. Μὲ τὴν βοήθεια τοῦ συριακοῦ αὐτοῦ *κειμένου* ὁ R. Devreesse ἐπισήμανε σὲ *Σειρές* ἐρμηνευτικὲς ὑπὸ τὰ ὀνόματα τῶν Ὁριγένη, Ἀπολλιναρίου, Χρυσοστόμου, Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἀμμωνίου καὶ ἁνωνύμων, πλῆθος ἀποσπασμάτων τοῦ Θεοδώρου, τὰ ὁποῖα καὶ ἐξέδωκε. Παράλληλα ἐδειξε ὅτι πολλὰ τῆς ἐκδόσεως *PG* εἶναι νόθα καὶ δὴ καὶ ἀπὸ *Ὁμιλίες* τοῦ Χρυσοστόμου. Ἀποσπάσματα καὶ στὴν λατινικὴ.

PG 66, 728-785. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Vaticano 1948, σσ. 305-419. J. M. VOSTÉ, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli: CSCO* 115 καὶ 116 (λατιν. μετάφραση). *CPG* II 3843.

Ἑρμηνεῖται (=Ὑπόμνημα) εἰς τὰς 10 μικρὰς *Ἐπιστολάς* τοῦ Παύλου (*Πρὸς Γαλάτας*, *Ἐφεσίους*, *Φιλιππησίους*, *Κολασσαεῖς*, *Α' καὶ Β' Θεσσαλονικεῖς*, *Α' καὶ Β' πρὸς Τιμόθεον*, *Τίτον* καὶ *Φιλήμονα*). Ἀπὸ τὸ πρωτότυπο ἔχουμε μόνον ἀποσπάσματα, δημοσιευμένα στὴν *PG*, ἐνῶ ὁ H. B. Swete ἐπισήμανε *κι* ἐξέδωκε πλήρη λατινικὴ μετάφραση τῶν ὑπομνημάτων αὐτῶν, τοῦ Ε' ἡδὴ αἰῶνα. Σώθηκαν καὶ ἀποσπάσματα συριακά. Τὸ ἔργο τοποθετεῖται μεταξὺ 411 καὶ 415.

PG 66, 897-949. H. B. SWETE, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii (The Latin Version with the Greek Fragments), I-II, Cambridge 1880-1882 (φωτοτυπική επανέκδοση: 1969). D. DE BAUYNE: *Rb* 33 (1921) 53-54 (ἀποσπάσματα εἰς Α' καὶ Β' Τιμόθεον, Τίτον καὶ Φιλήμονα).

J. M. VOSTÉ, Le Gannat Bussâme: *Rb* 37 (1928) 399-414 (συριακά ἀποσπάσματα). *CPG* II 3845.

Ἀποσπάσματα

1. Ἑρμηνευτικά:

Εἰς τὴν Γένεσιν. PG 66, 636-645. R. DEVREESSE, Essai sur Théodore de Mopsueste, Vaticano 1948, σσ. 7-25. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et de Rois, Vaticano 1959, σσ. 174-177. Λατινικά ἀποσπάσματα: *CSEL* 35, 1, σσ. 283-285· *ACO* IV 1, σσ. 64-66. Συριακά ἀποσπάσματα: R. M. TONNEAU εἰς *Mu* 66 (1953) 45-64. T. JANSMA εἰς *Mu* 75 (1962) 63-92. Τὰ ἀποσπάσματα συνιστοῦν ἐξηγητικό ὑπόμνημα στὰ τρία πρῶτα κεφάλαια τῆς *Γενέσεως*. *CPG* II 3827.

Εἰς τὴν Ἐξοδον. R. DEVREESSE, Essai sur Théodore..., σσ. 26-27. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les anciens commentateurs..., σ. 176. S. KHALIL εἰς *Mu* 90 (1977) 355-363. *CPG* II 3828.

Εἰς Ἀριθμοὺς & Δευτερονόμιον. Σώζονται μόνο στὴν συριακή. J. M. VOSTÉ εἰς *Rb* 37 (1928) 227. *CPG* II 3829.

Εἰς Ἰησοῦ Ναυῆ, Κριτὰς καὶ Βασιλειῶν. R. DEVREESSE, Essai sur Théodore..., σ. 27. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les anciens commentateurs..., σ. 174. *CPG* II 3830-3832.

Εἰς Ἰώβ. Λατινικά. PG 66, 697-8· *ACO* IV 1 (σσ. 66-68). Συριακά: *CSCO* 230 (1963) 277, 278, 291, 311, 316, 320. *CPG* II 3835.

Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων. Λατινικά: PG 66, 699-700· *ACO* IV (σσ. 68-70). Συριακά: *CSCO* 230 (1963) 257. *CPG* II 3837.

Εἰς Ἡσαΐαν. Δύο μόνις ἀποσπάσματα ἀμφίβολης γνησιότητος. A. MÖHLE, Theodoret von Kyros. Kommentar zu Jesaja, Berlin 1932, σ. XXV σημ. 1. *CPG* 3838.

Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. Ἀνέκδοτα ἀποσπάσματα στὴν συριακή. Βλ. R. TONNEAU, Les Homélie catéchétiques de Théodore... (*StT*), Vaticano 1949, σ. XI ἐξ. *OPG* II 3836.

Εἰς τὸ Ματθαίου. PG 66, 703-713 καὶ 1004· J. REUSS, Mathäuskommentare aus der griechischen Kirche (*TU* 61), Berlin 1957, σσ. 96-135. Ἀποσπάσματα καὶ

στις σσ. 136-150, ἀλλ' αὐτὰ δυνατό νά ἀνήκουν στὸν Θεόδωρο Ἡρακλείας. Λατινικά: ACO IV 1, (σσ. 63-64) καὶ CSEL 35, 1 (σσ. 270, 278-9. 282-3). Συριακά: P. DE LAGARD, *Analecta syriaca*, Leipzig 1858, 107-108. CPG II 3840.

Εἰς τὸ Μάρκου. PG 66, 713-716. CPG II 3841.

Εἰς τὸ Λουκᾶ. PG 66, 716-728. Λατινικά: CSEL 35, 1 (σσ. 253-254) καὶ ACO IV 1 (σ. 52)· A. GUIDA εἰς *Prometheus* 9 (1983) 139-163. CPG II 3842.

Εἰς τὰς Πράξεις. Σύντομος πρόλογος στὶς Πράξεις ἀμφίβολης γνησιότητος (R. Devreesse). E. VON DOBSCHÜTZ, A hitherto unpublished Prologue to the Acts of the Apostels (probably by Theodor of Mopsuestia), εἰς *American Journal of Theology*. Λατινικά ἀποσπάσματα: ACO IV 1 (σσ. 50-51) καὶ CSEL 35, 1 (σσ. 251-2). Συριακά: A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934, σ. 213· J. M. VOSTÉ εἰς *Rb* 37 (1928) 396-399. CPG II 3844.

Εἰς τὴν Πρὸς Ρωμαίους. Διασώθηκε σημαντικὸς ἀριθμὸς ἀποσπασμάτων. PG 66. 787-876· K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, σσ. 113-172. Συριακά: E. SACHAU, *Syrische Rechtsbücher III*, Berlin 1914, σσ. 254· J. M. VOSTÉ, *Le Gannat Bussâme* εἰς *Rb* 37 (1928) 414 ἐξ. CPG II 3846.

Εἰς Α' & Β' Πρὸς Κορινθίους. PG 66. 877-898· K. STAAB, *Pauluskommentare...*, σσ. 172-200. Συριακά: E. SACHAU, *Syrische Rechtsbücher...*, σ. 231· J. M. VOSTÉ, εἰς *Rb* 37 (1928) 415 ἐξ. OPG II 3847.

Εἰς τὴν Πρὸς Ἑβραίους. PG 66, 952-968· PG 86, 1059· K. STAAB, *Pauluskommentare...*, σσ. 200-212. Συριακά: J. M. VOSTÉ εἰς *Rb* 37 (1928) 416-418. CPG II 3848.

2. Θεολογικοοικοδομητικά

Περὶ ἐνανθρωπήσεως. Τὸ ἔργο τοῦτο, ποὺ συντάχθηκε μεταξύ 383 καὶ 392, διαδραμάτισε ἀποφασιστικὸ καὶ πρωτεύοντα ρόλο στὶς χριστολογικὲς συζητήσεις καὶ ἀντιπαραθέσεις ἀπὸ τὶς πρώτες δεκαετίες τοῦ Ε' αἰῶνα καὶ ἐξῆς. Χρησιμοποιοῦντο ὅσο κανένα ἄλλο ἔργο ἀπὸ φίλους καὶ ἐχθροὺς τοῦ Θεοδώρου, ἀλλὰ φαίνεται ὅτι συχνὰ ἐπενέβαιναν στὸ πρωτότυπο, ὑπερτονίζοντας ἢ ἀπαλύνοντας τὴν διατύπωση τοῦ συγγραφέα. Γι' αὐτὸ τὰ διασωθέντα ἀποσπάσματα ἀνήκουν γενικὰ σὲ δύο μορφές κειμένου. Μία ἐκτενὴ, ποὺ θεωρεῖται αὐθεντικὴ καὶ ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὰ χωρία τοῦ βορειοαφρικανοῦ Φακούνδου Ἑρμιανῆς (Facundus) καὶ τὸν κωδ. Add. 14669 τοῦ Βρετανικοῦ Μουσείου, καὶ νοθευμένη ἀπὸ ἀντιπάλους τοῦ Θεοδώρου. Ἡ ἔκταση τῆς νοθείας δὲν εἶναι καθόλου βέβαιη. Τὸ ἔργο του ὁ Θεόδωρος διήγησε σὲ δύο μέρη, δεκαπέντε βιβλία καὶ εἰκοσιτέσσερα βιβλία, στὰ ὁποῖα καταπολεμοῦσε τοὺς ἀπολλιναριστὲς, τοὺς ἀρειανοὺς καὶ τοὺς εὐνομιανούς.

Τὰ ἀποσπάσματα εἶναι ἑλληνικά, λατινικά καὶ συριακά. PG 66, 969-994· H. B. SWETE, Theodori... Mopsuesteni in epistolas B. Pauli..., II, Cambridge 1882, σ. 290-310· A. MAI, Scriptorum vet. nova, VII 1, σσ. 300-309. Λατινικά: PL 67, 587· 747-753 (τοῦ Φακούνδου)· J. STRAUB εἰς ACO IV 1 (σσ. 51-52, 55-58, 61-64, 77-82, 180-181)· O. GÜNTHER εἰς CSEL 35, 1 (σσ. 253, 260, 262, 272, 275-278, 280-281). Συριακά: E. SACHAU, Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca, Leipzig 1869, σσ. 28-57, 63-68· R. HESPEL εἰς CSCO τ. 133, σσ. 156-158 καὶ τ. 134, σσ. 128-130. CPG II 3856.

Κατὰ Ἀπολλινάριον ἢ Περί τοῦ λαβόντος καὶ ληφθέντος (De assumente et de assumto). Κατὰ τὴν μαρτυρία τοῦ Φακούνδου Ἐρμιανῆς (PL 769-770) ὁ Θεόδωρος ἔγραψε τὸ ἔργο τοῦτο, γιὰ νὰ διασαφηνίσαι τὴν ὀρθοδοξία του, δεδομένου ὅτι φίλοι καὶ ἀντίπαλοί του κυρίως φαλκίδευσαν χωρία τοῦ ἔργου του *Περί ἐνανθρωπήσεως*, ὥστε νὰ τὸν ἐμφανίσουν ὑποστηρικτὴ τῆς ιδέας τῶν δύο υἱῶν στὸν Χριστό. Ἄρα τὸ ἔργο συντάχθηκε στὴν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς τοῦ Θεοδώρου. PG 66. 993-1021· H.B. SWETE, Theodori... Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, II, Cambridge 1882, σσ. 312-322· E. SCHWARTZ, Drei dogmatische Schriften Justinians: AAM N.F. 18 (1939) 50-51, 53-55, 60· A. MAI, Scriptorum vet. nova collec., VII 1, σσ. 309-311. Λατινικά: J. STRAUB εἰς ACO IV 1 (σσ. 45-49)· O. GÜNTHER εἰς CSEL 35, 1 (σσ. 237-248)· PL 67, 585-586, 755-756 καὶ 769-770. Συριακά: F. NAU εἰς PO 13 (1919) 188. CPG II 3858.

Κατὰ Εὐνομίου καὶ Ὑπὲρ Βασιλείου. Πρόκειται γιὰ δύο ἐργίδια τῶν νεανικῶν χρόνων τοῦ Θεοδώρου (ἴσως μεταξὺ 380 καὶ 381), ποὺ σκοπεύουν τὴν ἀνατροπὴ τοῦ Εὐνομίου καὶ τὴν ὑπεράσπιση τοῦ Μεγάλου Βασιλείου. Σώθηκαν μόνο ἀποσπάσματα στὴν ἑλληνικὴ καὶ στὴν συριακὴ: H. B. SWETE, Theodori... Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, II, Cambridge 1882, σ. 322. L. ABRAMOWSKI εἰς Mu 71 (1958) 97-104. R. P. VAGGIONE, Some neglected Fragments of Theodore of M.: JThS 31 (1980) 403-470. CPG II 3859.

Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίνειν τοὺς ἀνθρώπους (περὶ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος). H. B. SWETE, Theodori... Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, II, Cambridge 1882, σσ. 332-337. PG 66, 1005-1012. CPG II 3860.

Κατὰ μάγων. R. DRAGUET εἰς CSCO 327 (1972) 208. CPG II 3861.

Περί ἀλληγορίας καὶ ἱστορίας κατὰ Ὁριγένους PL 67, 602 (λατιν. ἀπόσπασμα). OPG II 3862.

Βίβλος τῶν μαργαριτῶν: Συλλογὴ Ἐπιστολῶν. Ἀποσπάσματα ἐπιστολῆς πρὸς Ἀρτέμιο (ἕνα) πρὸς Δόμνον (τρία) καὶ πρὸς Ἀμφιλόχιο (ἕνα) συριακά). PG 66, 1011-1013· F. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi...,

Münster i. W. 1907, σ. 305· R. DRAGUET εἰς *CSCO* 327 (1972) 209 (συριακά). *CPG* II 3863.

Περὶ ἁγίου Πνεύματος.

Περὶ ἱερωσύνης.

Περὶ τελείας νομοθεσίας (ἢ καθοδηγήσεως). Γιὰ τὸ κάθε ἐργίδιο ἀπὸ αὐτὰ ἔχουμε μόνο ἓνα ἀπόσπασμα στὴν συριακὴ. A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934, σ. 95. R. DRAGUET εἰς *CSCO* 327 (1972) 206 καὶ 19. *CPG* II 3853-5.

Νόθα

Ἀποδόθηκαν ἐσφαλμένα στὸν Θεόδωρο μία συριακὴ Ἀναφορά, μᾶλλον τοῦ Ζ' αἰ. (B. BETTE εἰς *SEJG* σ. 1 [1954] 71 W. F. MACOMPER εἰς *Par Or* 6-7 (1975-6) 340-7)· καὶ Ὑμνος ἑωθινός (E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Leipzig 1869, σ. 58). *CPG* II 3870 καὶ 3873.

Δ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ ΦΙΛΗΜ., Σκιαγραφία Θεοδώρου Μοψουεστίας: *NΣ* 11 (1911) 255-277.

RAMSEY R. L., Theodor of M. and s. Columban on the Psalms: *Zeitschrift für celtische Phil.* 8 (1911) 421-451 (βλ. καὶ σσ. 452-497: Th of M. in England and in Ireland).

J. M. VOSTÉ, La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsuest: *Rb* 34 (1925) 54-81.

PATTERSON L., Theodore of Mopsuestia and Modern Thought, London 1926.

DUCROS X., La traduction syriaque du commentaire de Th. de M. sur l'Évangile selon s. Jean: *BLE* 28 (1927) 145-159, 210-230.

DEVREESE R., Par quelles voies nous sont parvenus les commentaires de Th. de M.: *Rb* 39 (1930) 362-377.

DEVREESE R., Les instructions catéchétiques de Théodore de Mopsueste: *RSRUS* 12 (1933) 425-436.

ABRAMOWSKI R., Neue Schriften Theodors von M.: *ZNW* 34 (1934) 66-84.

AMANN É., La doctrine christologique de Th. de M.: *RSRUS* 14 (1934) 161-190.

GROSS J., Th. von Mops., ein Gegner der Erbsündenlehre: *ZKG* 65 (1953/4) 1-15.

JUGIE M., Le «Liber ad baptizandos» de Th. de M.: *EO* 38 (1953) 257-271.

W. DE VRIES, Der «Nestorianismus» Theodor's von M. in seiner Sakramentenlehre: *OCF* 7 (1941) 95-132.

VOSTÉ J. M., Théodore de M. sur les psaumes: *Ang* (1942) 179-198.

REINE F. J., The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Th. of M., Washington 1942.

- RICHARD M., La tradition des fragments du traité Περί τῆς ἐνανθρωπήσεως de Th. de M.: *Mu* 46 (1943) 55-75.
- VOSTÉ J. M., Sur les titres des psaumes dans la Pesitta: *Bi* 25 (1944) 210-235.
- BRUNS P., Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien, 1-2 vol., Fribourgen-Br.: Herder 1994/5.
- RICHARD M., L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation: *MSR* 2 (1945) 21-29.
- VACCARI A., In margine al commento di Teodoro Mopsuesteno ai salmi: *Miscellanea G. Mercati*, I, Vaticano 1946, σσ. 175-198.
- AMANN A., ἐκτενέστατο ἄρθρο εἰς *DTC* 15/1 (1946) 235-279.
- DEVREESE R., La méthode exégétique de Théod. de Mopsueste: *Rb* 45 (1946) 207-241.
- RICHERD M., Les traités de Cyrille d'Alex. contre Diodore et Théodore: *Mélanges Félix Grat*, I, Paris 1946, σσ. 99-116.
- MONTALVERNE J., Theodoret Cyrensis doctrina antiquior de Vers «inhumanato», Roma 1948.
- DEVREESE R., Essai sur Théodore de Mopsueste, Vaticano 1948.
- L'ECUYER J., Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste: *RSRUS* 36 (1949) 481-516.
- SULLIVAN F.A., Some Reactions to Devreesse's new Study of Th. of M.: *TS* 12 (1951) 179-207.
- ANASTOS M. V., The Immutability of Christ and Justinian's Condamnation of Theodore of M.: *DOP* 6 (1951) 125-160.
- TOUTON G., La méthode catéchétique de s. Cyrille comparée à celles de st. Augustin et de Théodore de M.: *Proche-Orient chrétien* 1 (1951) 265-285.
- Mc NAMARA K., Th. of M. and the Nestorian Heresy: *The Irish Theology Quarterly* 19 (1952) 254-278· 20 (1953) 172-191.
- QUASTIN J., The Liturgical Mysticism of Theodor of M.: *TbS* 15 (1954) 431-439.
- SULLIVAN F. A., The Christology of Theod. of Mopsuestia, Roma 1956.
- ABRAMOWSKI L., Der Streit um Diodor und Theodor von M. zwischen den beiden ephesinischen Konzilien: *ZKG* 67 (1955/6) 252-287.
- BOTTE B., Le baptême dans l'Église syrienne: *OrSy* 1 (1956) 137-155.
- GALTIER P., Théodore de M.: Sa vraie pensée sur l'incarnation: *RSPUS* 45 (1957) 161-186, 338-360.
- VRIES W., De, Das eschatologische Heil bei Theodor von M.: *OCP* 24 (1958) 309-338.
- JOUASSARD G., Ad Theodorum lapsum: *HJG* 77 (1958) 140-150.
- SULLIVAN F. A., Further Notes on Theodor of M.: *TS* 20 (1959) 264-279.
- DUMORTIER J., La tradition manuscrite des traités a Théodore: *BZ* 52 (1959) 265-275.
- ROMANIDES J., Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology...: *GOTR* 5 (1959-60) 140-185.
- DHOTEL J.-CL., La sanotifications du Christ d'après Hebreex II, II... de s. Jean Chrysostome a saint Thomas: *RSRUS* 48 (1960) 420-452.

- GREEN R. A., Theodore of Mopsuestia, London Faith P. 1961.
- ABRAMOWSKI L., Zur Theologie Theodors von M.: *ZKG* 72 (1961) 263-293.
- GREER R. A., Theodor of Mops. Exeget and Theologian, London 1961.
- CARTER R. E., Chrysostom's *Ad Theodorum Lapsum* and the Early Chronology of Theodor of Mopsuestia: *VCh* 16 (1962) 87-101.
- BAR CHADBSCHABA, Geschichte der um der wahrheit wiblen verfolgten Väter... Biographien I. Theodor von Mopsuestia... Übersetzt aus dem Syr. von S. Grill, Heiligenkreuz 1962.
- WICKERT U., Studie zu den Pauluskomentaren Theodors von M., Berlin 1962.
- WICKERT U., Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mops. als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie (*ZNTW* Beih XXVII), Berlin Töpelmann 1962.
- NORRIS R. A., Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodor of Mopsuestia, Oxford 1963.
- ZIEGENAUS A., Der Menschbilb des Theodor von M., München 1963.
- UNNIK W. C. VAN., Παρορησία in the «Catechetical Homilies» of Theodor of M.: *Mélanges Christine Mohrmann...*, Utrecht 1963, σσ. 12-22.
- DIEPEN H.M., L'assumptus homo patristique: *Revue Thomiste* 63 (1963) 225-245, 263-288 καὶ 64 (1964) 32-52, 365-386.
- WÖÖBUS AR., Regarding the Theological Anthropology of Theodor of Mopsuestia: *CH* 33 (1964) 115-124.
- KOCH G., Die Heilverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia, München Hueber 1965.
- SCHÄFERDIEK K., Theodor von M. als Exeget des vierten Evangeliums: *SP* 10 (1967) 242-246.
- MACOMBER W. F., Newly discovered fragments of the Gospel Commentaries of Theodore of Mopsuestia: *Mu* 131 (1968) 441-447.
- ΠΑΠΑΔΗΜΑ Σ.Ε., Ἡ θεία Λειτουργία κατὰ τὰς *Μυσταγωγικὰς Κατηχήσεις* Θεοδώρου Μοψουεστίας: *ΓρΠ* 51 (1968) 431-436.
- LOURMEL A. DE, Théodore de M. catéchète: *Etudes Franciscaines* 18 (1968) 65-80.
- JANERAS V.S., En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste?: εἰς Memorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarakis, 1969, σσ. 121-133.
- JANSMA T., Narsai's Homilies on creation...: *Mu* 83 (1970) 203-235 (ἡ ἐπίδραση σ' αὐτὲς τοῦ Θεοδ. Μοψουεστίας).
- GIBSON M., Theodore of M. A fragment in the Bodleian Library: *JThS* 21 (1970) 104-105.
- ONATIBIA I., La doctrina de Theodoro de Mopsuestia sobre la penitencia ecclesiastica εἰς *Kyriakon*. Festschrift J. Quastin, ἔκδ. Grannfield-Jungmann, Münster Aschondorff 1970, τ. I, σσ. 427-440.
- DEWART J.M., The Theology of grace Theodor of Mopsuestia, Washington Cath. Univ. of Am. 1971.

- CURTIN T.A., The baptismal liturgy of Th. of M., Washington 1972.
- ZΗΣΗ Θ., Ἡ περὶ τῆς ἀρχιγόνου καταστάσεως διδασκαλία τοῦ Θεοδώρου Μοψ.: *Κληρονομία* 3 (1971) 250-258.
- DEWART JOANNE Mc WILLIAM, The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia, Washington, D. C.: Catholic Univ. Press 1971.
- LEAA J.M., Nuovas perspectivas en la cristologia de Theodoro de Mopsuestia: *Miscelanea Comillas* 31 (1973) 79-124.
- RILEY H.M., A comparative study of interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyrill of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of M. and Ambrose of Milan, Washington Cathol. Univ. of Amer. 1974.
- SCHAEUBLIN CHR., Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese, Köln Hanstein 1974.
- DEWART J.M., The notion of rerson underlying the Christology of Theodor of Mopsuestia: *SP XII* (1975) 199-207.
- PARVIS P.M., The Commentary in Hebrews and the Contra Theodorum of Cyrill of Alexandria: *JThS* 26 (1975) 415-419.
- G. FERRARO G., L'«ora» di Cristo e della Chiesa nel commentario di Theodoro di Mops. al quarto Vangelo: *Aug* 15 (1975) 275-307.
- BAADE L., Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Konai. Die Übernahmen des Erbes von Theod. von Mopsuestia in die nestorianische Kirche, Wiesbaden 1975.
- MACOMBER W.F., An Anaphora Prayer composed by Theodor of M.: *Le Parole Or* 6-7 (1975-6) 340-347.
- DEWART J.M., Moral union in christology: *LThPh* 32 (1976) 283-299.
- CANIZARÉS A., El catecumenado segun Teodoro de M.: *Estudios* 32 (1976) 147-193.
- RONDEAU M.J., Les Commentaires patristiques du Psautier:
- SIMONETTI M., Note sull' esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia: *WetChr* 14 (1977) 69-102.
- LEREA J.M., «... Y se hizo hombre». La economia trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia, Bilbao Univ. de Deusto 1977.
- ROMPAY L. VAN, Fragments syriaques du Commentaire de Théodor de Mops. sur les Psaumes: *OLP* 9 (1978) 83-93
- SCHAEUBLIN C., Kennetnis des artikellosen Prädikatsnomen in der Antike: *WJA N.F.* 4 (1978) 69-74 (στον Θεόδ. Μοψ.).
- ZAHAROPOYLOS D., Theodore of M.: Views on prophetic Inspiration: *GOTR* 23 (1978) 42-52.
- DEWART J.M., The influence of Th. of Mops. on Augustine's Letter 187: *AugStud* 10 (1979) 113-132.
- GRILLMEIER, Jesus der Christus in Glauben der Kirche, I, Freiburg/Br. 1979, ss. 614-634.
- VAGGIONE R.P., Some neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia's «Contra Eunomium»: *JThS* 37 (1980) 304-470.

- CIPRIANA N., Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano: *Au* 21 (1981) 373-389 (τὰ στοιχεῖα αὐτὰ δανεῖσται ἀπὸ τὸν Θεόδ. Μοψ.).
- SANNA I., Spirito e gracia nel commento allo Lettera ai Romani di Teodoreto... e suadipendenza... da Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia: *Lateranum* 48 (1982) 238-260.
- GREER R.A., The analogy of grace in Theodore of Mopsuestia's christology: *JThS* 34 (1983) 82-98.
- BULTMANN R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart-Berlin 1984.
- GAHBAUER F., Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon, Würzburg 1984, σσ. 272-292.
- CARRARA P., Per il testo greco del commento alla Genesi di Teodoro di Mops. Utilizzazione del codice Vat. Syr. 120 (ff. 1-5): *Sileno* 9 (1984) 135-143.
- GUINOT J.-N., La cristallisation d'un different: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mops. et de Théodoret de Cyr: *Aug* 24 (1984) 527-547.
- ΜΕΛΕΤΙΟΥ Μητροπ. ΝΙΚΟΠΟΛΕΩΣ, Ἡ Πέμπτη Οἰκουμένη Σύνδοδος, Ἀθῆναι 1985, σσ. 35-41, 241-395 κ.ἄ.
- SIMONETTI M., Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Roma 1985, σσ. 167-180.
- FERRARO G., L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di Teod. di Mops. al Quarto Vangelo: *Gregorianum* 67 (1986) 265-296.
- PETIT FR., L'homme créé «a l'image» de Dieu. Quelques fragments grecs inédits de Théod. de Mopsueste: *Mu* 100 (1987) 269-281.
- FATICA L., I commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria; confronto fra metodi esegetici e teologisi: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, N 29, Roma Inst. Patristicum Augustinianum 1988.
- STROTHMANN W., Der Kohelet-Kommentar des Theodor von Mopsuestia: *Festschr. A. Böhlig Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Boehlig*, hrsg. von GOERG Manfred: *Ägypten & Altes Testament XIV* Wiesbaden Harrassowitz 1988 σσ. 186-196.
- FATICA L., Il commento di Teodoro di Mopsuestia a Giovanni 1, 1-18: *Koinonia* 13 (1989) 61-78.
- ZAHAROPOULOS D.Z., Theodore of Mopsuestia on the Bible: a study of his Old Testament exegesis: New York Paulist 1989, σσ. 223.
- EL-KHOURY N., Der Mensch als Gleichnis Gottes: eine Untresuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia: *OC* 64 (1990) 62-71.
- ΣΤΑΜΟΥΛΗ ΧΡΥΣ., Ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ καὶ ἁμαρτία στοὺς Ἀντιοχειανοὺς θεολόγους τοῦ Ε' αἰῶνα. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς χριστολογίας τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας, τοῦ Νεστορίου καὶ τοῦ Βασιλείου Σελευκείας: *Πρακτικά Θεολ. Συνεδρίου πρὸς τιμὴν τοῦ Πατριάρχου Χριστοῦ, Θεσσαλονίκη* 1991, σσ. 567-582.
- GRÜNBECK EL., *Christologische Schiffargumentation und Bildsprache*, Leiden-N. York-Köln Brill 1994, σσ. 256-8, 271-285, 316-19, 329-332, 409-411 κ.ἄ.

- GUIDA A., Per un' edizione delle Replica di Theodoro Mopsuestia al Contro: Galilei dell' imperatore Giuliano. Note testuali: *Εἰς Paideia christiana*. Studi in onore di M. Naldani, a cura di G.A. Privitera, Roma 1994, σσ. 87-102.
- GUIDA A., Teodoro di Mopsuestia, Replica a Giuliano Imperatore. (Biblioteca Patristica. Vol. 24) Florence, Nardini 1994, σσ. 264.
- GUIDA A., Teodoro di Mops., Replica a Giuliano Imperatore, Firenze Nardini 1995.
- DEBIE M. - COUTURIER G. - MATURA TH. Théodore de Mopsueste. Les Homélie catéchétiques. Traduction, Introduction, Annotations, Paris 1996.
- SARTORE DOM., Il sangue di Cristo nelle Omelie catechetiche di Teodoro di Mopsuestia: *εἰς Sangue e antropologia*, IV, II, 953-970.
- GELSTON A., Theodore of Mopsuestia: the anaphora and Mystagogical Catechesis 16. *SP* 26, 21-34.
- EL-KHOURY N., Anthropological concepts of the school of Antioch: *SP* 17, 3 σσ. 1359-1365. -
- GERBER S., Theodor von Mopsuestia und da Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien (Διατρ.), Leyden, Brill 2000.