

Ὁ διάλογος Ὁρθοδοξίας – Καθολικισμοῦ μέσα ἀπὸ τὸ περιοδικὸ Θεολογία

Δημητρίου Κεραμιδᾶ*

I. Τὸ περιοδικὸ Θεολογία ὡς καθρέπτης τοῦ διαλόγου Ὁρθοδοξίας – Καθολικισμοῦ

Ἡ ἔκθεση ἑνὸς διαχριστιανικοῦ διαλόγου μέσα ἀπὸ τὶς σελίδες ἑνὸς ἐπιστημονικοῦ περιοδικοῦ εἶναι δίχως ἀμφιβολία μία σημαντικὴ υπό-θεση γιὰ τὴ θεολογικὴ ἔρευνα, ἂν καὶ ἔχει ὀρισμένους περιορισμούς. Ὁ πρῶτος συνδέεται μὲ τὸ ὅτι ἓνα περιοδικὸ ἀδυνατεῖ νὰ ἀποτυπώσῃ ὅλο τὸ φάσμα τῶν σχέσεων μεταξὺ δύο Ἐκκλησιῶν, διότι αὐτὲς ἐκτείνονται στὸν λεγόμενο «διάλογο τῆς ζωῆς» ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ πιστῶν κι ὅχι ἀπλῶς μεταξὺ θεολόγων ἢ ἱεραρχῶν. Ἐπομένως, ἡ ὅποια ἀφήγηση τοῦ διμεροῦς διαλόγου ἀπὸ ἓνα ἐπιστημονικὸ ὄργανο ἀφορᾷ τὴ θεολογικὴ του ἀνάγνωση, τὴν παρουσίαση τῆς διαθέσιμης βιβλιογραφίας ἢ ἀκόμη τὸν κριτικὸ σχολιασμὸ γεγονότων διαχριστιανικῆς σημασίας.

Ἐνα ἄλλο ὄριο ἔχει νὰ κάνει μὲ τὸν συναφειακὸ χαρακτήρα τῶν ἀναφορῶν. Ἡ ἀρθρογραφία ἀποτελεῖται ἀπὸ συγγραφεῖς ποὺ ἀνήκουν σὲ μία συγκεκριμένη πραγματικότητα ποὺ ἐκφράζει μία δεδομένη θεολογία, ἡ ὁποία δὲν ἀντιπροσωπεύει ἀναγκαστικὰ τὸ σύνολο τῆς Ὁρθοδοξίας, ἀλλὰ συνδέεται μὲ τὶς προσλαμβάνουσες τῶν συγγραφέων, τὴν οἰκουμενικὴ ὀπτικὴ ἐκάστου ἐξ αὐτῶν (ποὺ μπορεῖ ἀκόμη καὶ νὰ διαφέρει ἀπὸ τὴν ἐπίσημη θέση μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας), τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἐπικαιρότητα, κ.ο.κ.

Τηρουμένων τῶν παραπάνω, αὐτὸ ποὺ ἔχει ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν παροῦσα μελέτη δὲν εἶναι ἡ ἀποδελτίωση τῶν ἀναφορῶν, ἀλλὰ ἡ ἀπο-

* Ὁ Δημήτριος Κεραμιδᾶς εἶναι διδάκτωρ Θεολογίας καὶ διδάσκων στὸ Pontifical University of St. Thomas Aquinas “Angelicum” τῆς Ρώμης.

τύπωση τῶν τάσεων ποὺ ὑπῆρξαν στὶς διάφορες ἱστορικὲς φάσεις τοῦ διαλόγου, ἢ ἀνάδειξη τῶν κύριων θεμάτων ποὺ ἀπασχόλησαν τοὺς συγγραφεῖς καὶ ἡ μέθοδος ποὺ ἀκολουθήθηκε γιὰ νὰ παρουσιασθοῦν οἱ προκλήσεις τῶν σχέσεων Ὁρθοδοξίας – Καθολικισμοῦ. Γιὰ τὴ δομὴ τῆς παρουσίας κρίναμε κατάλληλη τὴ διάκριση σὲ τρεῖς περιόδους: (α) ἀπὸ τὸ 1950 ἕως τὸ 1960, τὴ δεκαετία δηλαδὴ κατὰ τὴν ὁποία οἱ οἰκουμενικὲς διεργασίες ἐντὸς τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας ἀλλὰ καὶ οἱ διμερεῖς σχέσεις μὲ τοὺς Ὁρθοδόξους εἶναι ὑπαρκτὲς πλὴν ὅμως πενιχρές¹. (β) ἀπὸ τὸ 1960 ἕως τὸ 1980, περίοδο κατὰ τὴν ὁποία στὸν Καθολικισμό λαμβάνει χώρα μία οἰκουμενικὴ μεταστροφή μὲ κεντρικὸ ἄξονα τὴ Β' Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ ἐνῶ ταυτόχρονα ξεκινάει ὁ διάλογος τῆς ἀγάπης μὲ τὴν Ὁρθοδοξία· (γ) ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1980 ἕως σήμερα, ὁπότε καὶ ἐξελίσσεται ὁ διεθνὴς θεολογικὸς διάλογος.

II. 1950-1960: Χαρτογράφηση τῶν διαφορῶν

Τὸ 1950, σὲ δύο τεύχη, ὁ Καθηγητὴς Ἱστορίας τῶν Δογμάτων καὶ Συμβολικῆς Ἰωάννης Καρμίρης ἐξετάζει τὸ σχίσμα τῆς «Ρωμαϊκῆς» Ἐκκλησίας². Ὁ συγγραφέας ἀκολουθεῖ μία ἱστορικὴ διαδρομὴ ἐντοπίζοντας τὰ αἷτια τοῦ σχίσματος στὸν ἐκκλησιαστικὸ συγκεντρωτισμὸ καὶ τὶς δικαιοδοσιακὲς βλέψεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης ἀπὸ τὸν 9ο αἰῶνα, στὴν προσθήκη τοῦ *filioque* στὸ Σύμβολο καὶ στὶς γενικότερες πολιτικές, θεολογικὲς, γλωσσικὲς, λειτουργικὲς καὶ πολιτισμικὲς διαφορὲς μεταξὺ ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς καὶ λατινικῆς Δύσεως. Ὁ τόνος τοῦ ἄρθρου εἶναι μᾶλλον ἀπολογητικὸς: Ὁ συγγραφέας θέλει νὰ ἀφαιρέσει τὴν ἐνοχὴ τοῦ σχίσματος ἀπὸ τὸν Φῶτιο, ὅπως παραδοσιακὰ ἤθελε ἡ δυτικὴ ἄποψη,

1. Μεταξὺ τοῦ 1923 (ἔτος ἰδρύσεως τοῦ περιοδικοῦ) καὶ τοῦ 1950, σταχυολογοῦμε τὰ ἐξῆς σχετικὰ μὲ τὸ θέμα μας: Ἀρχιεπίσκ. Ἀθηνῶν Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, «Σχέσεις Ὁρθοδόξων καὶ Λατίνων κατὰ τὸν ΙΣΤ' αἰῶνα», *Θεολογία* 3, 2-4 (1925), σσ. 89-112, σσ. 256-272, σσ. 289-315· Γ. Δεληγιάννης, «Πῶς δεῖ δέχεσθαι τοὺς ἐξ αἱρέσεων προσερχομένους τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ», *Θεολογία* 9, 3 (1931), σσ. 240-248· Ἀρχιεπίσκ. Ἀθηνῶν Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, «Ἀπόπειραι ἐνώσεως τῶν Ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν χρόνον τῆς Φραγκοκρατίας ἐν Κωνσταντινουπόλει (1204-1261)», *Θεολογία* 14, 1 (1936), σσ. 5-23.

2. Βλ. J. Karmiris, "The Schism of the Roman Church", *Θεολογία* 21, 3 (1950), σσ. 400-433 καὶ 21, 4, σσ. 557-587.

ἐνῶ θεωρεῖ πὼς τὰ γενεσιουργὰ αἷτια τῆς ρήξεως ἐντοπίζονται στὴ Δύση καὶ πὼς αὐτὰ φθάνουν ἕως τῇ διακήρυξη τοῦ παπικοῦ ἀλαθήτου τὸν 19ο αἰῶνα. Ὡστόσο, δὲν ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ ἄρθρο ἡ ἀναφορὰ στὴ Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 879-880, ποὺ ἐπέφερε τὴ συμφιλίωση μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ρώμης, ἃν καὶ ὁ Καρμίρης δὲν ἐρευνᾷ τὴν ὑπόθεση ἀναγνώρισης τῆς Συνόδου ὡς «οἰκουμενικῆς» –ὅπως κατὰ καιροὺς ἔχουν κάνει ἄλλοι σχολιαστές– οὔτε ἐπιχειρεῖ νὰ μιλήσει γιὰ τὴν πολιτιστικὴ ποικιλία ὡς ἓνα θεμιτὸ στοιχεῖο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐνότητας. Ἀξιοσημείωτο ἐπίσης εἶναι ὅτι ὁ Καρμίρης κάνει λόγο γιὰ τὸ συνοδικὸ καὶ «δημοκρατικόν», ὅπως λέγει, σύστημα τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ὡς μία ἀρχαία κοινὴ ἐκκλησιαστικὴ πραγματικότητα.

Τὸ 1955, ὁ Καθηγητὴς Ἱστορίας καὶ Κανονικοῦ Δικαίου στὸ Ἰνστιτοῦτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου Nicolas Afanassieff,³ μὲ δοκίμιό του ἀσκεῖ μία κριτικὴ σὲ ἓνα ἔργο τοῦ Oscar Cullman γιὰ τὸν ρόλο τοῦ ἀποστόλου Πέτρου στὴν πρωτοαποστολικὴ κοινότητα⁴. Ὁ Afanassieff ἐξετάζει τὸ ἔργο τοῦ Cullman μέσα ἀπὸ τὶς προεκτάσεις τοῦ ζητήματος ποὺ ἀφοροῦν τὸν ἐπίσκοπο Ρώμης· ἔτσι, βρίσκει τὴν εὐκαιρία νὰ ἐπαναφέρει τὴ διάκριση ποὺ εἶχε ἥδη προτείνει μεταξὺ «παγκόσμιας» καὶ «εὐχαριστιακῆς» ἐκκλησιολογίας, ὅπου στὴν πρώτη ἡ τοπικὴ ἐκκλησία θεωρεῖται «κομμάτι» τῆς ὅλης Ἐκκλησίας, ἐνῶ στὴ δευτέρῃ ἡ τοπικὴ ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα ἐμπεριέχει τὴν «ὅλη» Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ ἀκριβῶς λόγῳ τῆς εὐχαριστιακῆς τῆς φύσεως. Ὁ Afanassieff θεωρεῖ πὼς ἡ συνείδηση τῶν πρώτων χριστιανῶν δὲν ἦταν παγκόσμια, ἀλλὰ εὐχαριστιοκεντρικὴ. Ὁ Ρῶσος θεολόγος τονίζει ὅτι τὸ Ματθ. 16, 17-19 δὲν θεμελιώνει κανέναν παγκόσμιο ρόλο γιὰ τὸν Πέτρο καὶ τοὺς διαδόχους τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης καὶ πὼς ἡ ἀντίληψη αὐτὴ εἶναι μεταγενέστερη, καθὼς δὲν ὑπῆρχε μία «παγκόσμια» κοινότητα πιστῶν στὴν πρώτη Ἐκκλησία, παρὰ μόνον οἱ τοπικὲς εὐχαριστιακὲς κοινότητες. Ἀκόμη καὶ ἡ ἰδέα τῆς Ἐκκλησίας ὡς «Λαοῦ τοῦ Θεοῦ» (ποὺ θὰ δικαιολογοῦσε τὴν παγκοσμιότητα τοῦ ἀξιώματος τοῦ Πέτρου) ἀπαντᾷ

3. Βλ. N. Afanassieff, «L'Apôtre Pierre et l'évêque de Rome», *Θεολογία* 26, 3 (1955), σσ. 465-475 καὶ 26, 4, 620-641.

4. Πρόκειται γιὰ τὸ O. Cullmann, *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer: das historische und das theologische Petrus-problem*, Zwingli, Zürich 1952.

μόνο στην Παλαιὰ Διαθήκη, ἀφοῦ ὁ Ἰησοῦς μίλησε γιὰ τό «Σῶμα» Του, τὴν Ἐκκλησίαν, ποὺ φανερώνεται ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει ἡ Εὐχαριστία. Λόγω τῆς ἀπουσίας λοιπὸν μιᾶς παγκόσμιας ἐκκλησιολογίας, τὸ ἐν λόγω εὐαγγελικὸ χωρίο δὲν μπορεῖ νὰ δικαιολογήσει κάποιο πέτρειο πρωτεῖο σὲ ὅλη τὴν Ἐκκλησίαν. Ὁ Ρῶσος μελετητὴς ἀναφέρει πὼς οἱ τοπικὲς κοινότητες ἦταν θεμελιώδεις στὴν ἀποστολικὴ περίοδο καὶ πὼς ὁ Cullmann δὲν ἀναπτύσσει τὴν εὐχαριστιακὴ σημασίαν τῆς ἐκκλησιολογίας τοῦ «Σώματος Χριστοῦ»⁵.

Μεταξὺ 1958 καὶ 1959, ὁ Χρυσόστομος Κωνσταντινίδης, Καθηγητὴς στὴ Χάλκη καὶ ἀργότερα Μητροπολίτης Μύρων, σὲ μία σειρά ἄρθρων τοῦ ἐξέτασε τὸ ζήτημα τοῦ προσηλυτισμοῦ⁶. Ὁ συγγραφέας, μολονότι τονίζει πὼς τὸ πρόβλημα τοῦ προσηλυτισμοῦ ἀφορᾷ καὶ τὶς σχέσεις Ὁρθόδοξης καὶ Καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἐστιάζει τὴν ἔρευνά του κυρίως στὶς σχετικὲς συζητήσεις ἐντὸς τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν. Σημαντικὴ γιὰ τὸν ἴδιο εἶναι ἡ διάκριση μεταξὺ προσηλυτισμοῦ καὶ χριστιανικῆς μαρτυρίας, καθὼς ἡ πρώτη ἀφορᾷ τὴ δράση ποὺ στρέφεται ἐναντίον μιᾶς ἄλλης Ἐκκλησίας, ἐνῶ ἡ δευτέρα εἶναι ἡ κήρυξη τοῦ Εὐαγγελίου ἐκεῖ ὅπου ὁ Χριστὸς δὲν ἔχει ἀκόμα ἀναγγελεῖ. Ὁ προσηλυτισμὸς, προσθέτει, εἶναι μία δράση διαιρετικὴ ποὺ σπέρνει διχόνοια μεταξὺ τῶν χριστιανῶν καὶ ἔχει, ὅπως λέγει, «παραεκκλησιαστικὰ χαρακτηριστικά», καλλιεργώντας αἴσθημα καχυποψίας μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν. Ὁ συγγραφέας ὑπενθυμίζει ἀκόμη πὼς ὁ προσηλυτισμὸς ἐναντιώνεται στὴν ἀρχὴ τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας καὶ ἀποτελεῖ μία μονομερῆ πράξη ποὺ δὲν σέβεται τὴν ἐλευθερίαν τῶν χριστιανῶν. Ἡ Ὁρθόδοξία, λέγει, καταδικάζει τὸν προσηλυτισμὸ γιὰ λόγους ἠθικοὺς, πρακτικοὺς, ἐκκλησιολογικοὺς ἀλλὰ καὶ ἱστορικῆς μνήμης⁷.

5. Ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία τοῦ Afanassieff δὲν ἔφθασε αὐτοῦσια στὸν θεολογικὸ διάλογο, καθὼς στὴν ἐπεξεργασία τῆς καθοριστικῆς ρόλου ἔπαιξε ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας. Ὡστόσο, στὰ πρῶτα κείμενα τοῦ διαλόγου [στὸ κείμενο τοῦ Μονάχου (1982) καὶ στὸ κείμενο τοῦ Μπάρι (1986/87)], οἱ ἀναφορὲς στὶς εὐχαριστιακὲς προϋποθέσεις τῆς ἐκκλησιολογίας ἔδειξαν σύμπτωση ἀπόψεων μεταξὺ τῶν θεολόγων τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.

6. Βλ. Χ. Κωνσταντινίδης, «Προσηλυτισμὸς, Οἰκουμενικὴ Κίνησις καὶ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία», *Θεολογία* 29, 1-2 (1958), σσ. 18-38, σσ. 169-182, καὶ 29, 4, σσ. 497-511 καὶ *Θεολογία* 30, 2-3 (1959), σσ. 153-178 καὶ σσ. 357-360.

7. Ἡ Γ' Πανορθόδοξη Διάσκεψη (1964) ἔκανε λόγο γιὰ τὴν ἀνάγκη ὅπως ὁ διάλογος

III. Ὁ «διάλογος τῆς ἀγάπης» (1960-1980): Ἀναπροσδιορισμοὶ

Μετὰ ἀπὸ μία δεκαετία ἀπουσίας δημοσιεύσεων σχετικὰ μὲ τὸ θέμα μας, τὸ 1971 ὁ Ρουμάνος κανονολόγος Liviu Stan ἀναλύει τὴ συζήτηση γιὰ τὸ πρωτεῖο τοῦ Πέτρου⁸, τονίζοντας τὸν ἀναχρονισμό της καὶ τὴ μικρὴ σημασία της γιὰ τὴ σύγχρονη θεολογία καὶ τὸν διαχριστιανικὸ διάλογο. Ὁ Stan ἐπισημαίνει ὅτι πολλὲς συζητήσεις στηρίζονται σὲ ξεπερασμένες μεθόδους, ἐνῶ ἐγείρει ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορικὴ καὶ θεολογικὴ ἐγκυρότητα τοῦ παπικοῦ πρωτείου, θέτοντας ὑπὸ ἀμφισβήτηση τὴ θεμελίωσή του στοὺς κανόνες τῶν ἀρχαίων οἰκουμενικῶν συνόδων. Θεωρεῖ ὅτι οἱ ἀντιπαραθέσεις δὲν προσφέρουν πραγματικὲς λύσεις, ἀλλὰ ἐπαναλαμβάνουν παλαιὰ σχολαστικὰ πρότυπα καὶ μεθόδους ποὺ ἀποσκοποῦν τὴν προσοχὴ ἀπὸ τὸ «πρωτεῖο τῆς ἀληθείας», τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ εἶναι στὸ ἐπίκεντρο τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου καὶ νὰ ὑπερισχύει ὅλων τῶν ἄλλων ζητημάτων στὴν προώθηση ἐνὸς αὐθεντικοῦ διαχριστιανικοῦ διαλόγου⁹.

Μία ἄλλη σημαντικὴ παρέμβαση ἦταν αὐτὴ τοῦ Βασιλείου Σταυρίδη, Καθηγητοῦ στὴ Χάλκη, σχετικὰ μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῶν ἄλλων χριστιανῶν στὴν εὐχαριστιακὴ κοινωνία στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία¹⁰. Ὁ συγγραφέας παρουσιάζει τὶς ἀποφάσεις τῆς Β' Βατικανῆς γιὰ τοὺς Ὁρθόδοξους, κυρίως τὸ Διάταγμα περὶ Οἰκουμενισμοῦ καὶ τὸ Διάταγμα περὶ τῶν Ἀνατολικῶν Καθολικῶν Ἐκκλησιῶν. Σύμφωνα μὲ αὐτά, οἱ Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες διατηροῦν ἔγκυρα μυστήρια λόγῳ τῆς ἀποστολικῆς δια-

⁸ Ὁρθόδοξης καὶ Καθολικῆς Ἐκκλησίας νὰ διεξαχθεῖ «ἐπὶ ἴσοις ὅροις», ποὺ σήμαινε πῶς ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖ τὸν ἑαυτὸ της ἀνώτερο ἐκκλησιολογικὰ τῆς Ὁρθόδοξης, πῶς πρέπει νὰ ἀποφεύγονται προσηλυτιστικὲς ἐνέργειες καὶ πῶς ὁ διάλογος ὀφείλει νὰ σέβεται τὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τῆς Ὁρθόδοξίας.

8. Βλ. L. Stan, „Der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Primat“, *Θεολογία* 42, 1 (1971), σσ. 449-458.

9. Κρινόμενη ἐκ τῶν ὑστέρων, ἡ ἄποψη τοῦ Stan δὲν βρῆκε δικαίωση. Οἱ συζητήσεις γιὰ τὸ πρωτεῖο τὸ ἀναγνώρισαν ὡς ἓναν ἐκκλησιαστικὸ θεσμὸ ποὺ ὑπηρετεῖ τὴν ἐνότητα σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, ἀπὸ τὸ τοπικὸ ἕως τὸ παγκόσμιον. Ἔτσι, τὸ «πρωτεῖο τῆς ἀληθείας» δὲν μπορεῖ νὰ ὑπηρετήσῃ τὸν σκοπὸ του, ἐὰν δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ὁρατὴ ἐνότητα τῶν χριστιανῶν, κι αὐτὸ τὸ πράττει μετερχόμενο καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως.

10. Βλ. Β. Σταυρίδης, «Ἀποδοχὴ τῶν ἄλλων χριστιανῶν εἰς εὐχαριστιακὴν κοινωνίαν ἐν τῇ Ρωμαιοκαθολικῇ Ἐκκλησίᾳ», *Θεολογία* 44, 3-4 (1973), σσ. 667-677.

δοχῆς. Συνεπῶς, ἡ *communicatio in sacris* μεταξύ Καθολικῶν καὶ Ὁρθοδόξων, ὑπὸ εὐνοϊκὲς συνθήκες καὶ μὲ τὴν ἔγκριση τῆς Καθολικῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀρχῆς, εἶναι ἐπιτρεπτὴ καὶ ἀφορᾷ τὴ χορήγηση στοὺς Ὁρθοδόξους τῶν μυστηρίων τῆς Ἑξομολογήσεως, τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ Εὐχελαίου· ἀντίστοιχα, οἱ Καθολικοὶ μποροῦν νὰ ζητοῦν αὐτὰ τὰ μυστήρια ἀπὸ μὴ Καθολικοὺς ἱερεῖς σὲ περιπτώσεις ἀνάγκης. Ἐπίσης, ὁ γάμος μεταξύ ἐνὸς Καθολικοῦ καὶ ἐνὸς μὴ Καθολικοῦ Ἀνατολικοῦ ἀναγνωρίζεται ὡς ἔγκυρος ἐφ' ὅσον τελεῖται ἀπὸ κληρικό.

Οἱ ἀποφάσεις αὐτὲς συνάντησαν ἀντιδράσεις ἀπὸ Ὁρθοδόξου πλευρᾶς. Οἱ Ὁρθόδοξοι ἐξέφραζαν τὴν ἀποψη ὅτι ἡ *communicatio in sacris* εἶναι ἄγνωστη στὴν Ἀνατολὴ καὶ πὼς αὐτὴ βασιζέται περισσότερο στὴν ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ παρὰ στὴ θεολογία. Τέτοιες ἀποφάσεις, χωρὶς τὴ συγκατάθεση τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, θὰ μπορούσαν νὰ βλάψουν τὶς διμερεῖς σχέσεις. Γι' αὐτό, ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος εἶχε διαμαρτυρηθεῖ στὸν Πατριάρχη Ἀθηνᾶς γιὰ τὴν ἀπόφαση τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας νὰ χορηγεῖ τὴν Εὐχαριστίαν σὲ καθολικοὺς, θεωρώντας πὼς μία τέτοια ἀπόφαση ἀπὸ μία τοπικὴ ἐκκλησία ἀποτελεῖ διαστρέβλωση τῆς ἔννοιας τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ τάξη.

Παρὰ τὶς ἀντιδράσεις, σημειώνει ὁ συγγραφέας, ὑπῆρξαν καὶ θετικὰ παραδείγματα: Οἱ Ἐκκλησίαι τῆς Ρωσίας καὶ τῆς Πολωνίας ἀναγνώρισαν τὴν ἐγκυρότητα τῶν μикτῶν γάμων μεταξύ Καθολικῶν καὶ Ὁρθοδόξων, ἐνῶ τὸ Πατριαρχεῖο Μόσχας προχώρησε, τὸ 1969 [σ.σ. ἕως τὸ 1986], στὴν ἀπόφαση νὰ χορηγεῖ τὴν Εὐχαριστίαν σὲ μέλη τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας σὲ περιπτώσεις ἀνάγκης.

Τὸ 1974 τὸ περιοδικὸ φιλοξένησε ἓνα ἄρθρο τοῦ Γερμανοῦ ἱεσουῖτη ἱστορικοῦ Wilhelm de Vries γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν ἐξ ἀπόψεως Ρωμαιοκαθολικῆς¹¹. Ὁ de Vries τονίζει πὼς ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία βρίσκεται σὲ μία κρίσιμη ἱστορικὴ πορεία, μετακινούμενη ἀπὸ μία ἄκαμπτη θέση πού τὴν ταύτιζε μὲ τὴν «ἀληθινὴ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ» σὲ μία πιὸ ἀνοιχτὴ προοπτικὴ πού, μετὰ τὴ Β' Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ, ἀναγνώριζε τὴν ὑπαρξὴ ἄλλων Ἐκκλησιῶν ἐκτὸς αὐτῆς. Ἔτσι, ἡ ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν δὲν ἐθεωρεῖτο πλέον ὡς «συνθηκολόγηση» τῶν ἄλλων

11. Βλ. W. de Vries, „Die Einigung der Kirchen aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche“, *Θεολογία* 42, 3 (1971), σσ. 559-575.

χριστιανῶν μὲ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησίαν, ἀλλὰ ἐπέτρεπε ἕναν διάλογο μεταξὺ Ἐκκλησιῶν ποὺ πλέον ἐθεωροῦντο ἀληθινὲς καὶ περιελάμβανε τὴν ἀναγνώριση τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀξιωμάτων, ὅπως τὴν ἱερωσύνη καὶ τὴν ἀποστολικὴ διαδοχή.

Τὸ 1979, σὲ ἀναμονὴ τῆς ἐνάρξεως τοῦ διεθνοῦς θεολογικοῦ διαλόγου, ὁ μακαριστὸς Μητροπολίτης Περιστερίου Χρυσόστομος-Γεράσιμος Ζαφείρης, διευθυντὴς ἀπὸ τὸ 1976 τοῦ Διορθοδόξου Κέντρου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, δημοσίευε τὸ ἄρθρο του γιὰ τὶς προϋποθέσεις ἐκκίνησης τοῦ διμεροῦς θεολογικοῦ διαλόγου¹². Ἀρχικά, ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει πὼς ἡ Οὐνία εἶναι ἕνα σημαντικὸ ἐμπόδιο στὸν διάλογο καὶ τὴν ἐνότητα μεταξὺ τῆς Ὁρθόδοξης καὶ τῆς «ἀδελφῆς», ὅπως τὴν ἀποκαλεῖ, Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ὑποστηρίζει ὅτι ἐνῶ οἱ δύο Ἐκκλησίες ἔχουν θεολογικὴ συγγένεια, ἀπὸ ψυχολογικῆς καὶ ἱστορικῆς ἀπόψεως εἶναι ἀπομακρυσμένες ἐξ αἰτίας τῶν ἐκκλησιαστικοπολιτικῶν ἐνεργειῶν τῶν Καθολικῶν.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ζαφείρη, ἡ πολιτικὴ τῆς Οὐνίας ἐναντι τῶν Ὁρθοδόξων ἔχει πρόθεση νὰ ὑπονομεύσει τὴν Ὁρθοδοξίαν. Ἐπομένως, θεωρεῖ πὼς ἡ κατάργηση τῆς Οὐνίας εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν ἑναρξη τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου καὶ πὼς αὐτὸ ἀποτελεῖ πανορθόδοξη θέση. Ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει ὅτι ὅσο ὑπάρχει ἡ Οὐνία, ὁ διάλογος δὲν μπορεῖ νὰ βασιζέται στὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ ἀντίθετα θὰ εἶναι ἕνας διάλογος μὲ πολιτικοὺς στόχους καὶ ἀπευθύνει ἔκκληση στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία νὰ καταργήσῃ τὴν Οὐνία ὡς χειρονομία καλῆς θελήσεως γιὰ νὰ ἀνοίξῃ ὁ δρόμος γιὰ ἕναν γνήσιο «διάλογο τῆς ἀληθείας»¹³.

12. Βλ. Chrysostomos-Gerassime Zaphiris, Metropolitan of Peristerion, "A Problem and an Appeal. A Necessary Presupposition for the beginning and the Success of the Theological Dialogue between the Orthodox and the Roman Catholic Churches", *Θεολογία* 50, 4 (1979), σσ. 856-868.

13. Ἡ λεγόμενη «Οὐνία» ἐνετάχθη στὴ θεματολογία τοῦ διαλόγου καὶ συζητήθηκε σὲ δύο συνεδρίες, στὸ Φράϊσινγκ (1990) καὶ τὸ Μπάλαμαντ (1993). Ἡ Ὁρθόδοξη καχυποψία εἶναι κατανοητή, ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἡ Οὐνία θέτει κρίσιμα ἐκκλησιολογικὰ ζητήματα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία κατὰ τὸ παρελθὸν κατανόουσε τὴν ἐνότητα μὲ τοὺς Ὁρθοδόξους. Σήμερα ὅμως οἱ Ἑλληνόρρυθμοι ἀποτελοῦν ὀργανικὸ κομμάτι τοῦ Καθολικισμοῦ καὶ μοιάζει ἄτοπο νὰ ἐπιμείνει κανεὶς στὴν ἐπιστροφή τους στὴν Ὁρθοδοξίαν ἢ τὴ λατινοποίησίν τους. Τὸ κρίσιμο ἐρώτημα ἀφορᾷ κυρίως τὴν ἀποφυγὴ χρήσεως μεθόδων προσηλυτισμοῦ. Ἦδη τὰ κείμενα τοῦ διαλόγου εἶναι δεσμευτικὰ ὡς πρὸς τὴν καταδίκη τῆς ἱεραποστολῆς ὡς προσηλυτισμὸ καὶ τῆς Οὐνίας

IV. Ὁ διεθνὴς θεολογικὸς διάλογος (1980-σήμερα). Προβλήματα καὶ ἀποχρώσεις ἀνοικτότητας

Μὲ μία σειρά τεσσάρων κειμένων, ὡς Μητροπολίτης πλέον Περιστερίου, ὁ Χρυσόστομος Ζαφείρης σχολιάζει τὴν ἑναρξη τοῦ διεθνοῦς θεολογικοῦ διαλόγου¹⁴. Ὁ συγγραφέας ἀναλύει τὰ γεγονότα ποὺ ὁδήγησαν στὰ ἐγκαίνια τοῦ διαλόγου καὶ τονίζει πὼς αὐτὸς ἀντιπροσώπευε μία στιγμὴ ἐλπίδας γιὰ τὴν ἐπανένωση τῶν δύο Ἐκκλησιῶν καὶ πὼς οἱ ἐπιφυλάξεις ὀρισμένων Ὁρθοδόξων πηγάζουν ἀπὸ τὸ παρελθὸν καὶ τὴν ἀνάγκη ἀντιμετώπισης τῶν προκλήσεων τοῦ παρόντος.

Ὁ συγγραφέας ἀναφέρει δυσκολίες, ὅπως ἡ Οὐνία καὶ ἡ ἀπουσία ὀρισμένων Ἐκκλησιῶν ἀπὸ τὸν διάλογο (τὸ Πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας ἀποσύρθηκε μετὰ τὴν πρώτη συνάντηση, ἡ Ἐκκλησία τῆς Γεωργίας δὲν ἀνταποκρίθηκε ποτὲ στὴν πρόσκληση, ἐνῶ τὸ Πατριαρχεῖο Ἱεροσολύμων δὲν ἔστειλε ἀντιπροσωπεΐα). Ἐπίσης, ἀνέφερε πὼς ὁ διάλογος δὲν εἶναι μόνον ὑπόθεση τῶν θεολόγων, ἀλλὰ περιλαμβάνει τὴν πληρότητα τῆς Ἐκκλησίας, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ὅποιαδήποτε τελικὴ ἀπόφαση γιὰ τὴν ἐπανένωση θὰ ἐξαρτηθεῖ ἀπὸ ὁλόκληρη τὴν κοινότητα τῶν πιστῶν. Ἡ μεθοδολογία τοῦ διαλόγου προέβλεπε τὴν ἐκκίνηση ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ποὺ ἐνώνουν τὶς δύο Ἐκκλησίες, δίχως νὰ ἀποφεύγει τὴ συζήτηση θεμάτων ποὺ ἐξακολουθοῦν νὰ τὶς χωρίζουν, τὴ διάκριση μεταξὺ ἀνεκτῶν καὶ μὴ ἀνεκτῶν διαφορῶν, δηλαδὴ ποιές δογματικὲς διαφορὲς μποροῦν νὰ συνυπάρξουν μέσα στὴν εὐχαριστιακὴ κοινωνία καὶ ποιές ἀπαιτοῦν λύση πρὶν τὴν κοινὴ Εὐχαριστία.

Κατὰ τὴν ἴδια δεκαετία, θὰ ὑπάρξουν μελέτες σχετικὲς μὲ τὴν ἱστορία τῶν διμερῶν θεολογικῶν διαλόγων τῆς Ὁρθοδοξίας μὲ τὶς ἄλλες

ὡς μοντέλο ἐνότητας. Ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἔννοια, τὸ ἐρώτημα δὲν εἶναι πλέον ἐὰν οἱ Ἑλληνόρυθμοι εἶναι «γέφυρα ἐνότητας» μεταξὺ Ὁρθοδοξίας καὶ Καθολικισμοῦ, ἀλλὰ ἐὰν μποροῦν νὰ εἶναι «γέφυρα» ἐντὸς τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας μεταξὺ λατινικῆς καὶ ἀνατολικῆς παραδόσεως. Περισσότερα βλ. D. Keramidis, “The Question of ‘Uniatism’ in the Framework of the Orthodox-Catholic Dialogue and the Ecclesiological Option of *Communio*”, in: V. Latinovic – Anastacia K. Wooden (ἐπιμ.), *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy?*, τόμ. I, Palgrave MacMillan, Cham 2021, σσ. 355-374.

14. Βλ. Χρυσόστομος-Γεράσιμος Ζαφείρης, Μητροπολίτης Περιστερίου, «Ὁρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος θεολογικὸς διάλογος. Γεγονότα καὶ Σκέψεις» (Α’, Β’, Γ’, Δ’), *Θεολογία* 53, 1 (1982), σσ. 63-90· 53, 2, σσ. 430-459· 53, 3, σσ. 587-611 καὶ 53, 4, σσ. 850-893.

Ἐκκλησίες¹⁵, μὲ τὸν παραδειγματικὸ χαρακτήρα τῆς ἱεραποστολῆς τῶν Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου γιὰ τὴν ἐνότητα Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ρώμης¹⁶, τῇ λειτουργικῇ κίνησιν στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία¹⁷ καὶ περιπτώσεις καὶ προβλήματα μυστηριακῆς κοινωνίας Ὁρθοδόξων καὶ Καθολικῶν μετὰ τὸ σχίσμα¹⁸.

Τὸ θέμα τοῦ πρωτείου, πού, ὅπως εἶδαμε, ἀπασχολεῖ διαρκῶς τοὺς συγγραφεῖς, ἐπανερχεταὶ στὸ περιοδικὸ μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ Καθηγητοῦ Κανονικοῦ Δικαίου Κωνσταντίνου Μπούμη¹⁹. Ὁ συγγραφέας ἐξετάζει τὸν κανόνα 3 τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου γιὰ τὰ πρεσβεῖα τῆς Κωνσταντινουπόλεως «μετὰ» τῇ Ρώμῃ, ὅρος πὺν προκάλεσε διαφορετικὲς ἐρμηνεῖες: Γιὰ ὀρισμένους, τὸ μετὰ σημαίνει ἀπλῶς πῶς ὁ θρόνος τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπέκτησε τὴν τιμὴν του σὲ μεταγενέστερο χρόνο ἀπὸ τῇ Ρώμῃ. Ἄλλοι πάλι ἐρμηνεύουν τὸ μετὰ ὡς ἔνδειξη ἐνὸς πρωτείου τιμῆς «δευτέρας» τάξεως, τοποθετώντας δηλαδὴ τὴν Κωνσταντινούπολιν μετὰ τῇ Ρώμῃ ὡς πρὸς τὴν τάξιν. Ὁ Μπούμης ἐπεκτείνει τὴ συζήτηση ὑπογραμμίζοντας πῶς ὁ κανόνας 3 πρέπει νὰ συγκριθεῖ μὲ τὸν κανόνα 28 τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (καὶ τὸν κανόνα 2 τῆς Β'), ὅπου, σύμφωνα μὲ τὸν ἴδιον, εἶναι πιὸ σαφὴς ἢ δικαιοδοσιακὴ ἐξουσία τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν κανόνα 3 τῆς Β' Οἰκουμενικῆς, ὅπου δίνει καὶ στοὺς δύο θρόνους πρωτεῖο τιμῆς καὶ ὄχι δικαιοδοσίας²⁰.

15. Βλ. Β. Σταυρίδης, «Αἱ ἱστορικαὶ προϋποθέσεις τῶν διαλόγων», *Θεολογία* 57, 4 (1986), σσ. 723-752· τὰ σχετικὰ μὲ τὸν διάλογο μὲ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία μετὰ τὸ σχίσμα μέχρι καὶ τὸ 1980 βλ. στίς σσ. 733-737.

16. Βλ. Θ. Ζήσης, «Ἡ ἐνότης τῶν Ἐκκλησιῶν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως εἰς τοὺς βίους τῶν Ἀγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου», *Θεολογία* 57, 2 (1986) σσ. 386-396.

17. Βλ. Εὐ. Θεοδώρου, «Ἡ λειτουργικὴ κίνησις τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν καὶ τῶν Προτεσταντῶν», *Θεολογία* 56, 1 (1985), σσ. 161-173.

18. Βλ. Ἰω. Ἀθανασόπουλος, «Ἡ μυστηριακὴ ἐπικοινωνία Ὁρθοδόξων καὶ Λατίνων εἰς τὰ Ἐπτάνησα κατὰ τὴν Λατινοκρατίαν», *Θεολογία* 57, 3 (1986), σσ. 569-576.

19. Βλ. Π. Μπούμης, «Τὰ πρεσβεῖα τιμῆς τῶν θρόνων Ρώμης-Κωνσταντινουπόλεως», *Θεολογία* 53, 3-4 (1982), σσ. 711-748 καὶ σσ. 1084-1101 ἀντίστοιχα.

20. Ἡ ἔρευνα τοῦ Μπούμη γιὰ τὴ φύσιν τοῦ πρωτείου εἶναι σήμερᾳ κρίσιμη τόσο γιὰ τὴν συζήτησιν γιὰ τὸ πρωτεῖο τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης ὅσο καὶ γιὰ τὴν διαφορετικὴν προσεγγίσειν ἐντὸς τῆς Ὁρθοδοξίας ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρωτεῖο τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, καθὼς ὀρισμέναι Ἐκκλησίαι θεωροῦν πῶς τὰ προνόμια αὐτὰ εἶναι ἀπλῶς τιμητικοῦ ἢ συντονιστικοῦ χαρακτῆρος καὶ δὲν συμπεριλαμβάνουν ἄλλα δικαιώματα (ἐκκλητο, παραχώρησις αὐτοκεφαλίας, κ.λπ.). Γι' αὐτὸν τὸν λόγο, ἢ

Τὸ 1991, ὁ ἱστορικὸς Κωνσταντῖνος Μανίκας, σὲ τρία ἄρθρα ἀνέπτυξε τὸ θέμα τοῦ διαλόγου μεταξὺ Ὁρθοδοξίας καὶ Καθολικισμοῦ κατὰ τὶς Α' καὶ Β' Πανορθόδοξες Διασκέψεις (1963-1964)²¹. Ἀφορμὴ γι' αὐτὴν τὴν ἀναδρομικὴ ματιὰ ἦταν ἡ μέχρι τότε πορεία τοῦ διαλόγου, ποὺ, κατὰ τὸν συγγραφέα, δὲν εἶχε φέρει ἀκόμη τὰ ἐπιθυμητὰ ἀποτελέσματα, πράγμα ποὺ φαινόταν ἀπὸ τὶς κριτικὲς τῶν δύο πλευρῶν στὰ κοινὰ κείμενα ποὺ εἶχαν μέχρι τότε ὑπογραφεῖ. Αὐτὸ ὀφειλόταν, κατὰ τὴν ἐκτίμηση τοῦ Μανίκα, σὲ μεθοδολογικοὺς λόγους καὶ στὴν ἴδια τὴ θεματικὴ τοῦ διαλόγου. Τὸ πιὸ σημαντικὸ μεθοδολογικὸ πρόβλημα ἀφοροῦσε τὴν ἀποσύνδεση τοῦ «διαλόγου τῆς ἀληθείας» ἀπὸ τὸν «διάλογο τῆς ἀγάπης», ποὺ ἀπέκλειε πολλοὺς πιστοὺς ἀπὸ τὸν διάλογο, περιορίζοντάς τον μόνον στὸ θεολογικὸ καὶ ὄχι σὲ πρακτικὸ πεδίο. Ἐπίσης, ὁ συγγραφέας ἀνέφερε τὶς γνωστὲς Ὁρθόδοξες ἀντιδράσεις (Οὐνία, προσηλυτισμός), τὴν ἀπροθυμία τῶν Ὁρθοδόξων νὰ ἀποστείλουν παρατηρητὲς στὴ Β' Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ καὶ τὴν ἀπόφαση τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας νὰ στείλει δική του ὁμάδα παρατηρητῶν στὴ Ρώμη. Αὐτὸ φανέρωνε ἓνα πρόβλημα ἐπικοινωνίας, συντονισμοῦ καὶ κοινῆς στάσεως τῶν Ὁρθοδόξων ἐναντι τῆς πραγματικότητος τοῦ διαλόγου.

Τὸ 1993, ὁ π. Ἰωάννης Ρωμανίδης ἀσκεῖ κριτικὴ στὸ κείμενο τοῦ Μπάλαμαντ²². Ὁ συγγραφέας θεωρεῖ ὅτι ἡ συμφωνία δημιουργεῖ τὴν ψευδαἰσθηση πὼς ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀποδέχεται σιωπηρὰ τὸ λατινικὸ δόγμα καὶ τὴν ἐγκυρότητα ὅλων τῶν Συνόδων τοῦ «Βατικανοῦ». Ἐπίσης, ἀπορρίπτει τὴ χρήση ὅρου ἀδελφὲς Ἐκκλησίες, διότι, ὅπως πιστεύει, αὐτὸς ὑπονοεῖ τὴν ἐγκυρότητα τῶν Καθολικῶν μυστηρίων χωρὶς νὰ ὑπάρχει ἓνα κοινὸ θεολογικὸ θεμέλιο στὴν ἐννοια τῆς θεώσεως. Ἐξ ἄλλου, ὁ Ρωμανίδης ἔχει ὑποψίες γιὰ τὰ κίνητρα τοῦ Βατικανοῦ καὶ ὑποστηρίζει ὅτι ἡ μονομερὴς ἀναγνώριση τῶν Ὁρθοδόξων μυστηρίων ἀπὸ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ ἡ πίεση γιὰ μυστηριακὴ διακοινωνία ἀποτελοῦν παγίδα καὶ συνέχεια μιᾶς ἱστορικῆς τακτικῆς ἀφομοιώσεως

σύνδεση «τιμῆς» καὶ «ἐξουσίας» στοὺς κανόνες τῶν ἀρχαίων Οἰκουμενικῶν Συνόδων εἶναι μίᾳ ἐξαιρετικὰ χρήσιμη διαπίστωση τοῦ συγγραφέα.

21. Βλ. Κ. Μανίκας, «Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος καὶ ὁ διάλογος Ὁρθοδοξίας-Καθολικισμοῦ κατὰ τὶς Α' καὶ Β' Πανορθόδοξους Διασκέψεις τῆς Ρόδου», *Θεολογία* 62, 1-3 (1991), σσ. 163-176, 378-396, 478-501, ἀντίστοιχα.

22. Βλ. J. Romanides, "Orthodox and Vatican Agreement (Balamand, Lebanon, June 1993)", *Θεολογία* 64, 4 (1993), σσ. 570-580.

των Ὁρθοδόξων. Ὅπως καὶ σὲ ἄλλες μελέτες του, ὁ Ρωμανίδης ἐρμηνεύει τὸ σχίσμα τοῦ 1054 ὡς σύγκρουση τῶν Φράγκων μὲ τοὺς Ἀνατολικούς καὶ Δυτικούς Ρωμαίους. Τέλος, τονίζει ὅτι ἡ Ὁρθόδοξη διδασκαλία περὶ δογμάτων καὶ μυστηρίων δὲν βασίζεται σὲ εἰκασίες, ἀλλὰ στὴ θεραπεία τοῦ ἀνθρώπου μέσῳ τῆς καθάρσεως, τοῦ φωτισμοῦ καὶ τῆς θεώσεως. Ἡ ἀποδοχὴ προσώπων ἢ ομάδων στὴν Ἐκκλησίᾳ γίνεται εἴτε μὲ τὴν ἀκρίβεια εἴτε μὲ τὴν οἰκονομία, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ἀναγνώριση ἐγκυρότητας τῶν μυστηρίων ἐκτὸς τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ²³.

Τὸ 1998, ὁ ἀρχιμ. Χρυσόστομος Σαββάτος (νῦν Μητροπολίτης Μεσσηνίας), μὲ τὴ μελέτη του «Ἐκκλησιολογικὰ θέματα στὸ Θεολογικὸ Διάλογο Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸν ΙΓ' αἰῶνα»²⁴, ἀνέλυε τὶς προσπάθειες ἐνοποίησης τῶν δύο Ἐκκλησιῶν καὶ τὴν Ὁμολογίᾳ ποὺ ὁ Πάπας Κλήμης Δ' ἔστειλε στὸν αὐτοκράτορα καὶ τοὺς Ὁρθοδόξους ἐπισκόπους ζητώντας τοὺς νὰ τὴν ὑπογράψουν. Οἱ ὅροι γιὰ τὴν ἔνωση βασίσθηκαν σὲ τρία «Κεφάλαια»: τὴν ἀναφορὰ τοῦ Πάπα στὰ λειτουργικὰ δίπτυχα μαζί μὲ τοὺς ἄλλους τέσσερις πατριάρχες, τὸ δικαίωμα ἐφέσεως (ἐκκλητον) καὶ τὸ «πρωτεύειν ἐν πᾶσι» τοῦ Πάπα.

Ὁ Πατριάρχης Ἰωσήφ Α' ἀντιτάχθηκε στὴν Ὁμολογίᾳ καὶ ἐξέφρασε τὴ θέση ὅτι ἡ ἔνωση δὲν μπορεῖ νὰ βασισθεῖ στὴν ἀποδοχὴ τῶν τριῶν αὐτῶν ὁρων χωρὶς ἐπιστροφὴ σὲ μία κοινὴ πίστη καὶ παράδοση, καθὼς τὸ πρωτεῖο τοῦ Πάπα πρέπει νὰ νοεῖται ὡς πρωτεῖο τιμῆς κι ὄχι

23. Ὁ Ρωμανίδης στὴν ὑστερὴ ἐρευνητικὴ του σταδιοδρομία ἐστίασε σὲ θέματα ἱστοριοκεντρικῆς θεολογίας μὲ ἔμφαση στὴ σύγκρουση «Φράγκων» καὶ Ἀνατολῆς καὶ στὴν –κατ' αὐτόν– ἄλωση τῆς Λατινικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τοὺς Φράγκους. Δὲν εἶναι ἄγνωστη ἐπίσης στὸ ἔργο του ἡ ἀναφορὰ στὴ θέωση ὡς κεντρικὸ γνῶρισμα τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ μοναδικὸ ἄξονα διάκρισής της ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη χριστιανοσύνη. Ἡ ἐρμηνευτικὴ τοῦ Ρωμανίδη χαρακτηρίζεται ἀπὸ μία προβληματικὴ ἀντίληψη τῆς ἱστορίας καὶ τελικὰ ἀποφεύγει αὐτὸ ποὺ τὸ ἄρθρο ἀνακοινώνει ὅτι θὰ κάνει (νὰ συζητήσει τὸ κείμενο τοῦ Μπάλαμαντ) καὶ προτάσσει στὴ συζήτηση τὸ ζήτημα τῆς θεώσεως, τὸ ὁποῖο εἶναι μᾶλλον ἀδιάφορο στὴ σχετικὴ προβληματικὴ. Ἄς σημειωθεῖ ἀκόμη ἡ χρῆση τοῦ ὅρου *Βατικανὸ* ἀντὶ τοῦ *Καθολικῆ* (ἢ ἔστω *Λατινικῆ*) Ἐκκλησίας, ποὺ προδίδει μία σκόπιμη ἔμφαση στὴν πολιτικὴ μόνον διάσταση τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Σὲ κάθε περίπτωσιν, ἡ περίπτωσιν τοῦ Ρωμανίδη ἔχει τὴ σημασίαν της, ἀφοῦ ἔχει καθιερώσει μία «σχολή» σκέψεως σὲ ἓνα μέρος τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας.

24. Βλ. ἀρχιμ. Χρυσόστομος Σαββάτος, «Ἐκκλησιολογικὰ θέματα στὸ Θεολογικὸ Διάλογο Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸν ΙΓ' αἰῶνα», *Θεολογία* 69, 3 (1998), σσ. 489-503.

ἐξουσίας. Ἐξ ἄλλου, γιὰ τοὺς Ὁρθοδόξους τὰ λειτουργικὰ δίπτυχα καὶ ἡ μνημόνευση δὲν ἀντιπροσώπευαν πρωτεῖο ἐξουσίας, ἀλλὰ ἔκφραση μιᾶς τάξεως τιμῆς, τῆς ἐνότητος καὶ κοινωνίας τῶν πατριαρχείων. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ δικαίωμα τοῦ ἐκκληίου, ὁ Ἰωσήφ ὑποστήριξε ὅτι, σύμφωνα μὲ τὴν κανονικὴ παράδοση τῆς Ἀνατολῆς, κάθε πατριάρχης εἶχε αὐτὸ τὸ δικαίωμα ἀποκλειστικὰ ἐντὸς τῆς ἐπαρχίας του καὶ δὲν μπορούσε νὰ τὸ ἐπεκτείνει ἐκτὸς αὐτῆς. Αὐτὴ ἡ κανονικὴ συνθήκη ἦταν ἀντίθετη μὲ τὴ θέση τοῦ Πάπα, ὁ ὁποῖος ἐρμήνευε αὐτὸ τὸ δικαίωμα ὡς ἓνα παπικὸ δικαίωμα πάνω σὲ ὅλους τοὺς θρόνους τῆς Ἀνατολῆς. Τέλος, γιὰ τὸν Ἰωσήφ Α΄ ἡ ἔνωση θὰ βασιζόταν σὲ μία Οἰκουμενικὴ Σύνοδο καὶ ὄχι σὲ μία μονομερῆ ἀπόφαση τοῦ αὐτοκράτορος ἢ τοῦ πατριάρχου.

Τὸ 1996, τὸ Ποντιφικὸ Συμβούλιο γιὰ τὴν Προώθηση τῆς Ἑνότητος τῶν Χριστιανῶν ἐξέδωσε μία *Διασάφηση* ὑπὸ τὸν τίτλο «Τὸ “προϊέναι” τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἰς τὴν Ἑλληνικὴν καὶ Λατινικὴν Παράδοσιν»²⁵. Στόχος τοῦ κειμένου ἦταν νὰ ἐξηγήσει τὴ λατινικὴ θεολογικὴ παράδοση γύρω ἀπὸ τὸ ἐπίμαχο ζήτημα τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὅχι ὡς μία παράδοση ποὺ κεῖται ἀντίθετα μὲ τὴν ἑλληνικὴ/Ὁρθόδοξη, ἀλλὰ συνυπάρχοντας μὲ αὐτήν. Τὸ κείμενο σχολιάσθηκε στὸ περιοδικὸ ἀπὸ δύο Ὁρθοδόξους συγγραφεῖς: τὸν Γάλλο Jean-Claude Larchet²⁶ καὶ τὸν Ἑλληνα Χρῆστο Γαρίδη²⁷.

Ὁ Larchet ἀναλύει τὸ κείμενο δίχως νὰ συμμερίζεται τὴ θετικὴ ὑποδοχὴ του ἀπὸ ὀρισμένους Ὁρθοδόξους θεολόγους. Ὅπως τονίζει, ἡ *Διασάφηση* εἶναι μία σύνθεση ἄρθρων τοῦ J.-M. Garrigues, ποὺ κατὰ τὸ παρελθὸν εἶχαν ἐπικριθεῖ ἀπὸ τοὺς Ὁρθοδόξους. Ὁ Larchet ἐπισημαίνει ὅτι τὸ κείμενο δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ νὰ ὑπερνικήσει συνοδικὲς ἀποφάσεις καὶ ἄλλα παπικὰ ἔγγραφα ποὺ εἶχαν καθιερώσει τὸ *filioque* ὡς δόγμα γιὰ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία. Βέβαια, ὁ Larchet ἀναγνωρίζει θετικὲς πτυχὲς τοῦ κειμένου, ὅπως τὸ ὅτι ὁ Πατέρας ἀναφέρεται ὡς ἡ μόνη

25. Γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἀπόδοση τῆς *Διασάφησης* βλ. <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/en1/gr.html> [14.09.2025].

26. Βλ. J.-C. Larchet, «La question du *filioque*. À propos de la récente “clarification” du Conseil Pontifical pour la Promotion de l’Unité des Chrétiens», *Θεολογία* 70, 4 (1999), σσ. 761-812.

27. Βλ. Χρ. Γαρίδης, «Ἡ παπικὴ “Διασάφηση” τοῦ 1995 στὸ πρόβλημα τοῦ *Filioque* καὶ ἡ ὀρθόδοξη προσέγγισή της», *Θεολογία* 78, 2 (2007), σσ. 633-694.

αίτια του Ἁγίου Πνεύματος· ἐγείρει ὅμως ἐπιφυλάξεις γιὰ κάποιες ἀσάφειες ποὺ τὶς θεωρεῖ σκόπιμες προκειμένου νὰ ἐπιτρέψουν τὴν ἐγκυρότητα τοῦ δόγματος τοῦ *filioque*.

Ἡ Διασάφηση θεωρεῖ πὼς ἡ ἀπόκλιση μεταξὺ Ὁρθοδόξων καὶ Λατίνων εἶναι μόνον ζήτημα ὀρολογίας, μὲ τὸ ἐλληνικὸ ἐκπόρευση νὰ δηλώνει τὴν προέλευση τοῦ Πνεύματος μόνον ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τὸ λατινικὸ *processio* νὰ ὑποδηλώνει τὴν κοινωνία τῆς θεότητος τοῦ Πνεύματος μὲ αὐτὴν τοῦ Υἱοῦ. Ὁ Larchet ἀντικρούει αὐτὴ τὴ θεωρία, θεωρώντας τὴν μία τεχνητὴ ἐξήγηση καὶ προσπάθεια προσαρτήσεως τοῦ Ὁρθοδόξου δόγματος στὸ Καθολικόν. Ὁ συγγραφέας καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ Διασάφηση δὲν ἐπιλύει τὴν ὑπάρχουσα διαφορὰ, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ συμβιβάσει δύο ἀσύμβατα δόγματα μέσῳ μιᾶς διαφορούμενης ὀρολογίας. Μία ἀληθινὴ συμφιλίωση, λέγει, θὰ εἶναι δυνατὴ μόνον ὅταν οἱ θεολογικὲς ἐπιρροὲς τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη χάσουν τὴν ἡγεμονία τους στὴ λατινικὴ θεολογία. Ὁ Larchet ἐλπίζει πὼς ἡ λατινικὴ θεολογία θὰ ἐπιστρέψει σὲ μία ἐπανερμηνεία τῆς δικῆς της παραδόσεως μέσα ἀπὸ τὸ πρῖσμα τῆς θεολογίας τῶν Ἑλλήνων Πατέρων, εἰδικὰ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ.

Ἀπὸ τὴν πλευρὰ του, ὁ Χρῆστος Γαρίδης σημειώνει πὼς ἡ Διασάφηση ἀπετέλεσε ἀντικείμενο ἀνάλυσης ἀπὸ μία ὁμάδα Ὁρθοδόξων καὶ Καθολικῶν θεολόγων σὲ μία ὁμάδα ἐργασίας ποὺ πραγματοποιήθηκε στὴ Βιέννη τὸ 1998 ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Ἰδρύματος Pro Oriente. Ἡ συζήτηση ἐπικεντρώθηκε στὶς ἐρμηνευτικὲς καὶ συστηματικὲς πτυχὲς τοῦ *filioque*. Τὸ κείμενο κατέληγε τονίζοντας ὅτι, παρὰ τὶς προσπάθειες τῆς συνάντησης τῆς Βιέννης νὰ ὑπερβεῖ τοὺς περιορισμοὺς τοῦ κειμένου, τὸ πρόβλημα τοῦ *filioque* δὲν ἔχει ἀκόμη ἐπιλυθεῖ ὀριστικά. Παρ' ὅλα αὐτά, τὸ κείμενο ἔθεσε συστηματικὰ ἐρωτήματα, ὅπως τὴ σχέση *filioque* καὶ τριαδικοῦ δόγματος, ποὺ ἀνοίγουν μία εὐρύτερη συζήτηση.

Σὲ κάθε περίπτωση, ἐπισημαίνει ὁ Γαρίδης, ἡ Διασάφηση ἀπετέλεσε μία πρόοδο στὴν κοινὴ μελέτη τοῦ ζητήματος καὶ φανέρωσε πὼς ἕνας κοινὸς καὶ κριτικὸς διάλογος μεταξὺ τῶν χριστιανικῶν δογμάτων εἶναι μέσο ὑπέρβασης τῶν δογματικῶν διαφορῶν. Αὐτὸ σήμαινε πὼς τὸ ζήτημα δὲν ἐθεωρεῖτο πλέον ἕνα ἀνυπέρβλητο τεῖχος, ἀλλὰ ἕνα θέμα πάνω στὸ ὁποῖο εἶναι δυνατὴ ἡ θεολογικὴ συζήτηση.

Στὸ ζήτημα τοῦ πρωτείου ἀναφέρεται ἓνα ἄρθρο τοῦ Φωτίου Νικητοπούλου ὑπὸ τὸν τίτλο «Ὁ Πέτρος καὶ ὁ βράχος τῆς πίστεως»²⁸. Ὁ συγγραφέας ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ στίχου τοῦ *Ματθ.* 16, 18 «πάνω σ' αὐτὴν τὴν πέτρα θὰ οἰκοδομήσω τὴν Ἐκκλησίαν μου», ἓνα διαχρονικὸ ἐρμηνευτικὸ πρόβλημα μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, προτείνοντας μία προοπτικὴ ποὺ ἀντιτίθεται στὴν Καθολικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ πρωτεῖο τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης ὡς διαδόχου τοῦ Πέτρου. Ὁ Νικητόπουλος βασιζεῖ τὴν ἀνάλυσή του σὲ μία μαρτυρία ἀπὸ τὰ πρακτικὰ τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου· πρόκειται γιὰ ἐπιστολὴ τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ Α', στὴν ὁποία ὁ ὅρος *πέτρα/βράχος* ἐρμηνεύεται ὅχι σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Πέτρου, ἀλλ' ὡς ἡ πίστη στὸν Ἰησοῦ Χριστό. Ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει πὼς αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία προσφέρει ἓνα ἔγκυρο ἐρμηνευτικὸ κλειδί γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ματθαϊακῆς περικοπῆς, ἀφοῦ ἔγινε ἀποδεκτὴ ἀπὸ μία οἰκουμενικὴ σύνοδο. Πράγματι, ἡ δήλωση τοῦ Πατριάρχου Γερμανοῦ δὲν ἀμφισβητήθηκε ἀπὸ κανέναν ἀπὸ τοὺς παρευρισκομένους, συμπεριλαμβανομένων τῶν παπικῶν λεγάτων. Ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι ἓνα δογματικὸ λάθος δὲν θὰ εἶχε ποτὲ ἐγκριθεῖ σιωπηρὰ ἀπὸ μία σύνοδο. Ἐπιπλέον, οἱ ὑπογραφὲς τῶν παπικῶν λεγάτων ἐμφανίζονται στὰ πρακτικὰ τῆς Συνόδου καὶ ἀργότερα ἔγιναν ἀποδεκτὲς ἀπὸ τὸν Πάπα Ἀδριανὸ Α'.

Ὁ συγγραφέας καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἐρμηνεία τοῦ *Ματθ.* 16, 18, ἔτσι ὅπως παρουσιάσθηκε καὶ ἔγινε ἀποδεκτὴ χωρὶς ἀντιρρήσεις, ἐνισχύει τὴν παραδοσιακὴ Ὁρθόδοξη θέση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ «βράχος/πέτρα» εἶναι ἡ πίστη στὸν Χριστὸ ποὺ ὁμολόγησε ὁ Πέτρος. Αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία θεωρεῖται ἀπὸ τὸν συντάκτη ὡς ἡ ἐπίσημη ἔκφραση τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης ὅλης τῆς Ἐκκλησίας, τόσο τῆς Ἀνατολικῆς ὅσο καὶ τῆς Δυτικῆς, κατὰ τὴν ἱστορικὴ αὐτὴ περίοδο.

Τὸ 2006 ὁ Εὐάγγελος Θεοδώρου, τότε διευθυντὴς τοῦ περιοδικοῦ *Θεολογία*, δημοσίευσε δύο ἄρθρα γιὰ τὴν προσέγγιση μεταξὺ Ὁρθόδοξων καὶ Καθολικῶν²⁹, μὲ τὴν εὐκαιρίαν τῆς 40ῆς ἐπετείου τοῦ

28. Βλ. F. Nikitopoulos, «Pietro e la pietra della fede», *Θεολογία* 71, 2 (2000), σσ. 549-559.

29. Βλ. E. Theodorou, „Annäherung zwischen Orthodoxen und Römisch-Katholiken“ – «Προσέγγις μεταξὺ Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν» (Α'-Β'), *Θεολογία* 77, 2

Ίνστιτούτου για τις Ανατολικές Ἐκκλησίες (Ostkirchliches Institut Regensburg). Ὁ συγγραφέας ἀναφέρει ἀρκετοὺς Καθολικοὺς θεολόγους, ὅπως τὸν Wilhelm de Vries καὶ τὸν Michael Lacko, ποὺ ἐξέφρασαν κριτικὲς θέσεις σὲ θέματα ὅπως εἶναι ἡ Οὐνία, ἡ ἐξάπλωσὴ τῆς μέσῃ τῆς κρατικῆς βίας καὶ ὁ ἐκλατινισμὸς τῶν Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν.

Στὸ δεῦτερο μέρος τῆς μελέτης του, τὸ κείμενο ἀναφέρει τὶς σχέψεις Καθολικῶν θεολόγων ποὺ ἔχουν ἐκφρασθεῖ σχετικὰ μὲ τὸ ζήτημα τοῦ παπικοῦ πρωτείου, τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ συγκεντρωτισμοῦ καὶ τῆς Οὐνίας. Μεταξὺ αὐτῶν, ὁ Joseph Pottmeyer, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ πὼς τὸ δόγμα τοῦ παπικοῦ ἀλαθῆτου διαμορφώθηκε ἀπὸ τὶς θρησκευτικο-πολιτικὲς καταστάσεις στὴν Εὐρώπη κατὰ τοὺς 18ο καὶ 19ο αἰ. Ὁ Pottmeyer ὑποστηρίζει ὅτι χρειάζεται μία ἐπανανάγνωση τῆς Α΄ Βατικανῆς Συνόδου, στὸ πλαίσιο τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς κοινωνίας καὶ ὅτι τὸ γλωσσικὸ ὕφος ποὺ χρησιμοποίησε ὁ Πάπας Ἰωάννης Παῦλος Β΄ στὴν ἐγκύκλιο *Ut unum sint* (1995) διαφέρει σημαντικὰ ἀπὸ τὴ μαξιμαλιστικὴ ἐρμηνεία τοῦ δόγματος ἀπὸ τὴν Α΄ Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ.

Ὁ Hans Küng ὑποστήριξε ὅτι μόνον ἡ ἀκύρωση τοῦ δόγματος τοῦ παπικοῦ ἀλαθῆτου τῆς Α΄ Συνόδου τοῦ Βατικανοῦ θὰ μπορούσε νὰ ἀνοίξει τὸν δρόμο γιὰ ἓνα πρωτεῖο κοινωνίας. Ὁ Küng πίστευε πὼς ἡ Α΄ Βατικανὴ εἶχε δεῖ τὸ πρωτεῖο ὡς μία ἀπόλυτη μοναρχία καὶ τὸ παπικὸ ἀλάθητο ὡς ἀλάθητο *a priori*, ἔννοιες ἀσυμβίβαστες μὲ τὴ Βίβλο καὶ τὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ Καθηγητὴς Peter Neuner ἐπισημαίνει ὅτι, ἀναφορικὰ μὲ τὴν Οὐνία, ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία δὲν ἔχει ἀκόμη παρουσιάσει ἓνα μοντέλο ἐκκλησιαστικῆς ἐνότητας ποὺ νὰ προστατεύει τὶς Ἐκκλησίες ἀπὸ ἓναν παπικὸ ἀπολυταρχισμό. Ἡ κριτικὴ τῶν Ὁρθοδόξων ἀναθερμάνθηκε ὅχι μόνον ἀπὸ τὰ γεγονότα τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν τρέχουσα πρακτικὴ τῆς δεκαετίας τοῦ '90. Ὁ Neuner προσθέτει ὅτι ἡ ἐξουσία τοῦ Πάπα δὲν εἶναι «ἔξω» ἢ «πάνω», ἀλλὰ «μέσα» στὸ κολλέγιο τῶν ἐπισκόπων καὶ τὴ Σύνοδο.

Ὁ Θεοδώρου ἀναφέρει ἀκόμα τὸν Heinrich Döring, ποὺ ὑποστηρίζει τὴν ἀνάγκη ἀναδιοργάνωσης τοῦ παπισμοῦ μὲ σκοπὸ μία ἀποκέντρωση ὅπου ὁ Πάπας θὰ ἐνεργεῖ κυρίως ὡς ἐπίσκοπος Ρώμης καὶ θὰ λειτουργεῖ

ποιμαντικά. Τὸ ἔγγραφο ἀναφέρει ἐπίσης τὰ ὁράματα θεολόγων ὅπως τοῦ δομινικανοῦ Jean-Marie Tillard καὶ τοῦ Walter Kasper, οἱ ὅποιοι ὑποστήριξαν ἓνα «πρωτεῖο κοινωνίας» καὶ μεγαλύτερη συλλογικότητα στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία, τονίζοντας ὅτι ἡ ἐξουσία τοῦ Πάπα εἶναι ἐγγενὴς στὸ ἐπισκοπικὸ του ἀξίωμα.

Μία συστηματικὴ καὶ πληρέστατη παρουσίαση τοῦ διεθνoῦς θεολογικοῦ διαλόγου ἔγινε ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ Δογματικῆς Γεώργιο Μαρτζέλο σὲ τρία τεύχη τοῦ περιοδικoῦ. Ἀρχικά³⁰, ὁ συγγραφέας ἀνάλυει τὴν πρόοδο τοῦ διαλόγου μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἀπὸ τὸ 1980, θυμίζοντας ὅτι ὁ διάλογος, ἂν καὶ εἶχε στεφθεῖ μὲ ἐπιτυχία τὴν πρώτη δεκαετία, ναυάγησε τὴν ἐπομένη λόγω τοῦ θέματος τῆς Οὐνίας.

Ἡ ἐπανάναρξη τοῦ διαλόγου τὸ 2006 σηματοδότησε μία νέα φάση ποὺ χαρακτηρίσθηκε ἀπὸ προσδοκίες καὶ αἰσιόδοξες προοπτικές. Ἀπεφασίσθη τὸ ζήτημα τῆς Οὐνίας νὰ ἀντιμετωπισθεῖ θεολογικά σὲ ἓνα εὐρύτερο ἐκκλησιολογικὸ πλαίσιο καὶ νὰ ἀπεμπλακεῖ ἀπὸ τὴ συναισθηματικὴ φόρτιση ποὺ χαρακτήριζε τὴ δεκαετία τοῦ '90. Τοιοῦτοτρόπως, ἡ ἐπιτροπὴ ἐπὶ τοῦ διαλόγου ἀποφάσισε τὸ ζήτημα νὰ μὴν ἐξετασθεῖ καθ' ἑαυτό, ἀλλὰ σὲ συνάρτηση μὲ τὸ εὐρύτερο ἐκκλησιολογικὸ ἐρώτημα περὶ τῆς μυστηριακῆς φύσεως τῆς Ἐκκλησίας. Ὡστόσο, στὴν ὁλομέλεια τῆς Ραβέννας τὸ 2007 ἡ ἀντιπροσωπεία τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας ἀπεχώρησε λόγω τῆς παρουσίας ἀντιπροσώπου τῆς ὑπὸ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο Ἐκκλησίας τῆς Ἑσθονίας, τὴν ὁποία δὲν ἀναγνωρίζει ὡς αὐτόνομη. Ὁ Μαρτζέλος θεωρεῖ τὴν ἀποχώρηση ὡς ὀδυνηρή, διότι τὰ ἐσωτερικὰ προβλήματα τῆς Ὁρθοδοξίας ἐμφανίσθηκαν στὸν διάλογο μὲ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία, δίνοντας τὴν εἰκόνα μιᾶς διχασμένης Ὁρθοδοξίας.

Τὸ κείμενο τῆς Ραβέννας ἐξέτασε τὴ συνοδικότητα καὶ τὴν αὐθεντία στὴν Ἐκκλησία ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἐκκλησιολογικῶν ἀρχῶν ποὺ εἶχαν τεθεῖ στὰ θεολογικὰ κείμενα τῆς δεκαετίας τοῦ '80, τὰ ὁποῖα εἶχαν ἄξονα ἀναφορᾶς τὴν τριαδολογία καὶ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία τῆς ἀρχαίας καὶ ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας. Ὁ συγγραφέας ἀναφέρει τὶς διαπιστώσεις τοῦ κειμένου πὼς τὸ πρωτεῖο σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς

30. Βλ. Γ. Μαρτζέλος, «Ἡ ἐπανάναρξη τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία. Τὸ κείμενο τῆς Ραβέννας», *Θεολογία* 79, 1 (2008), σσ. 53-95.

ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, τοπικό, ἐπαρχιακό/περιφερειακό καὶ παγκόσμιο, εἶναι μία πρακτικὴ ἐδραιωμένη στὴν κανονικὴ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καὶ πὼς ἡ ἔννοια τοῦ «πρώτου» στὸ παγκόσμιο ἐπίπεδο εἶναι ἀποδεκτὴ τόσο στὴν Ἀνατολὴ ὅσο καὶ στὴ Δύση. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτή, ὁ θεσμὸς τοῦ «πρώτου» δὲν ὑποδηλοῖ κάποια ὄντολογικὴ «μείωση» ἢ κατωτερότητα τῶν ὑπολοίπων ἐπισκόπων σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴ φύση τοῦ ἐπισκοπικοῦ τοῦ ἀξιώματος, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ μὲ τὴν τάξη τῶν προσώπων τῆς Ἀγίας Τριάδος, ὅπου ὁ Πατέρας, ὅταν ἀριθμεῖται ὡς τὸ «πρῶτο» πρόσωπο τῆς Τριάδας, δὲν ὑποδηλώνει ὄντολογικὴ «μείωση» ἢ κατωτερότητα τῆς φύσεως τοῦ Ὑιοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Ὁ Καθηγητὴς Μαρτζέλος ἐπισημαίνει ἀκόμη πὼς, σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν καθολικὴ πλευρά, τὸ κείμενο τῆς Ραβέννας φαίνεται νὰ συνιστᾷ μία σαφῆ ἐκκλησιολογικὴ πρόοδο σὲ σχέση μὲ προηγούμενες Ρωμαιοκαθολικὲς διακηρύξεις (ὅπως τὴ Διακήρυξη *Dominus Iesus*), καθὼς ἀναφέρεται πὼς ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ ὑπάρχει ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχει μία κοινότητα συνηγμένη στὴν Εὐχαριστία κι ὄχι ἐκεῖ ὅπου ἡ Ἐκκλησία διοικεῖται ἀπὸ τὸν διάδοχο τοῦ Πέτρου. Μία ἄλλη ἐπιτυχία τοῦ κειμένου εἶναι ἡ ἀναφορά στὸν 34ο Ἀποστολικὸ Κανόνα γιὰ τὴν ἀλληλεξάρτηση μεταξὺ τοῦ «πρώτου» στὴν τάξη καὶ τῶν «πολλῶν» ἐπισκόπων ποὺ δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ νομιμοποίηση μονομερῶς τῶν ἐνεργειῶν τοῦ «πρώτου» ἐπισκόπου τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τῶν πολλῶν ἢ τοῦ συνόλου τοῦ ἐπισκοπικοῦ σώματος. Τέλος, ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει πὼς ἡ διαγραφὴ τοῦ τίτλου «Πατριάρχης τῆς Δύσεως» ἀπὸ τὸ Ποντιφικὸ Ἡμερολόγιο τὸ 2006 ἀντιφάσκει μὲ τὴν παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας ποὺ ἀναγνώριζε τὸν «πρῶτο» τῇ τάξει ἐπίσκοπο στὸ παγκόσμιο ἐπίπεδο μεταξὺ τῶν πατριαρχῶν τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, πρᾶγμα ποὺ προϋπέθετε τὴ θέση του ὡς πρώτου πρῶτα σὲ τοπικὸ καὶ ἐπαρχιακό/πατριαρχικὸ ἐπίπεδο.

Σὲ μία δεύτερη παρέμβασή του³¹, ὁ Μαρτζέλος ἀναλύει τὸν θεολογικὸ διάλογο μεταξὺ τῆς Ὁρθόδοξης καὶ τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, μὲ βάση τὰ κείμενα τοῦ Μονάχου (1982), τοῦ Μπάρι (1986/87), τοῦ Νέου

31. Βλ. Γ. Μαρτζέλος, «Ἐνότητα καὶ καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας στὸν θεολογικὸ διάλογο μεταξὺ Ὁρθόδοξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ τῇ βάσει τῶν κειμένων τοῦ Μονάχου (1982), τοῦ Bari (1987), τοῦ Νέου Βάλαμο (1988) καὶ τῆς Ραβέννας (2007)», *Θεολογία* 80, 2 (2009), σσ. 103-120.

Βάλαμο (1988) καὶ τῆς Ραβέννας (2007). Ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει ὅτι ὁ διάλογος οἰκοδομήθηκε ξεκινώντας ἀπὸ τὰ σημεῖα σύγκλισης γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει σταδιακὰ τὶς διαφωνίες, ἔχοντας ὡς κοινὸ θεμέλιο τὴ θεολογικὴ παράδοση τῆς α' χιλιετίας. Ἡ ἀναφορὰ στὴν α' χιλιετία δὲν εἶναι μία ἀπλὴ ἱστορικὴ ἀναγνώριση, ἀλλὰ ἔμφαση σὲ μία ζωντανὴ πηγὴ θεολογίας καὶ ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Αὐτὴ ἡ μεθοδολογικὴ ἐπιλογὴ ἦταν ἡ σημαντικώτερη αἰτία γιὰ τὴν ἀρχικὴ ἐπιτυχία τοῦ διαλόγου. Ἡ προσέγγιση κατέστησε δυνατὴ ὅχι μία θεολογικὴ «διαπραγματεύση» μεταξὺ χωρισμένων ὄντοτήτων, ἀλλὰ τὴν τοποθέτησή τους σὲ μία κοινὴ βάση.

Τὸ ἄρθρο σημειώνει ὅτι ὁ διάλογος ναυάγησε λόγῳ τοῦ ἀκανθώδους ζητήματος τῆς Οὐνίας, ὀδηγώντας σὲ ἐξαιρετὴ παράλυση. Αὐτὴ ἡ διακοπὴ ἔδειξε ὅτι ἱστορικὲς ἐντάσεις μποροῦν νὰ σταματήσουν τὴ θεολογικὴ πρόοδο. Ἡ ἐπιτυχία τοῦ διαλόγου, τονίζει, εἶναι ὁ καρπὸς τῆς ἐπιστροφῆς σὲ μία κοινὴ θεολογικὴ καὶ κανονικὴ κληρονομιά. Αὐτὴ ἡ διαδικασία εἶναι ἓνα ἔργο τὸ ὁποῖο οἱ δύο Ἐκκλησίες ἐπιδιώκουν νὰ ἀνακαλύψουν ἐκ νέου καὶ νὰ ἀποκαταστήσουν μία ἐνιαία πραγματικότητα ποὺ ὑπῆρχε πρὶν ἀπὸ τὴν μεταξὺ τους ρήξη. Ἡ μεθοδολογία καὶ τὸ περιεχόμενο τῶν κειμένων καταδεικνύουν τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ ἐπίλυση περίπλοκων ἀποκλίσεων δὲν περνᾷ μέσα ἀπὸ τὴν κήρυξη νέων δογμάτων, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀνάκτηση μιᾶς προϋπάρχουσας κοινῆς πραγματικότητας.

Σὲ μία τρίτη παρέμβασή του ὁ Μαρτζέλος συζητεῖ τὸ ζήτημα τῆς ἀποστολικότητος τῆς Ἐκκλησίας³². Ὅπως τονίζει, στὰ κείμενα τοῦ διαλόγου ἡ ἀποστολικότητα βασίζεται στὴ διαδοχὴ τῶν ἐπισκόπων καὶ στὴν πιστότητά τους στὴν ἀποστολικὴ παράδοση. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἀποστολική, διότι τὸ μυστήριό τῆς σωτηρίας παραδόθηκε ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους καὶ εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένο μὲ τὴν εὐχαριστία. Ἡ ἀποστολικὴ παράδοση συνδέεται μὲ τὴν πίστη καὶ τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας καὶ εἶναι θεμελιώδης γιὰ τὸν ἀγιασμὸ καὶ τὴν ἐνότητα τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ.

Ἐνα ἄρθρο τοῦ Κυρίλλου Κατερέλου (Ἐπισκόπου Ἀβύδου), Καθηγητοῦ Ἱστορίας τῶν Δογμάτων, ἐπιστρέφει στὸ θέμα τοῦ πρωτείου καὶ ἀναλύει τὴν περίπτωσή τοῦ Πατριάρχου Φωτίου καὶ τὴ θέση του

32. Βλ. Γ. Μαρτζέλος, «Ἡ Ἀποστολικότητα τῆς Ἐκκλησίας στὸ Θεολογικὸν Διάλογο τῆς Ὁρθοδόξου μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία», *Θεολογία* 81, 1 (2010), σσ. 35-51.

για τὸ πρωτεῖο τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης³³. Ὁ συγγραφέας ἐστιάζει στὴ Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 879-880, ἡ ὁποία θεωρεῖται πρότυπο συμφωνίας μεταξύ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως πρὶν ἀπὸ τὸ σχίσμα. Ὡς γνωστόν, ἡ Σύνοδος ἀναγνώρισε τὸν Φώτιο ὡς Πατριάρχη καὶ ἀπαγόρευσε ὁποιαδήποτε προσθήκη στὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως. Τὸ κείμενο τοῦ Κατερέλου ἐπισημαίνει ὅτι ἱστορικὰ ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία ἀνέπτυξε μίαν ἀντίληψη τοῦ παπικοῦ πρωτείου μὲ βάση τὴν ὑπέρτατη καὶ παγκόσμια δικαιοδοσία. Κατὰ τὴν ἀποψη αὐτῇ, ὁ Πάπας θεωρεῖται ἀνώτατος δικαστὴς ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ κριθεῖ ἀπὸ κανέναν. Ἀντίθετα, ἡ Ὁρθόδοξη ἐκκλησιολογικὴ παράδοση, ποὺ ἐκπροσωπεῖ ὁ Φώτιος, βασίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς συνοδικότητος, στὸ ὅτι δηλαδὴ ἡ ἐξουσία ἀνήκει στὴ σύνοδο καὶ ἀσχεῖται ἀπὸ αὐτήν. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ, ὁ ἐπίσκοπος Ρώμης ἔχει μόνον τὴν τιμητικὴ προεδρία μεταξύ τῶν πέντε πατριαρχῶν τῆς πενταρχίας καὶ δὲν ἔχει δικαιοδοσία ἀνώτερη τῶν ἄλλων. Οἱ ἀποφάσεις τῶν συνόδων λαμβάνονται συλλογικὰ καὶ ἡ ἐξουσία κάθε τοπικῆς Ἐκκλησίας ἀναγνωρίζεται πλήρως. Τὸ ἄρθρο ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ συζήτηση μεταξύ τοῦ Φωτίου καὶ τοῦ Πάπα Νικολάου Α΄ δὲν ἀφοροῦσε μόνον τὸ πατριαρχικὸ ἀξίωμα τοῦ Φωτίου, ἀλλὰ τὶς διαφορετικὲς ἐκκλησιολογίες ποὺ ὁ καθένας ἐκπροσωποῦσε. Ὁ συγγραφέας καταλήγει πὺς τὸ πρωτεῖο τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ κατανοητὸ ἐκτὸς τῆς συνοδικότητος. Ἡ ἱστορικὴ ἔρευνα βοήθησε στὴν ἀποκατάσταση τῆς μορφῆς τοῦ Φωτίου, ἀποδεικνύοντας ὅτι δὲν ἦταν ὁ ὑποκινητὴς τοῦ σχίσματος, ἀλλὰ μάλλον ὑπερασπιστὴς τῆς Ὁρθοδόξου ταυτότητος καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς «ποιικιλίας στὴν ἐνότητα».

Στὸ ἴδιο πλαίσιο, ὁ Μητροπολίτης Μεσσηνίας Χρυσόστομος (Σαββάτος) ἐπέλεξε νὰ ἀναλύσει τὸ παπικὸ πρωτεῖο ἐντὸς τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου μετὰ τὸ κείμενο τῆς Ραβέννας³⁴. Ἀναλύοντας τὸ κείμενο, ἐπισημαίνει κι αὐτὸς τὸν 34ο Ἀποστολικὸ Κανόνα ὡς πρὸς τὴ σχέση τοῦ «πρώτου» καὶ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων στὴ λήψη ἀποφάσεων.

33. Βλ. Ἐπίσκ. Ἀβύδου, Κύριλλος (Κατερέλος), «Ὁ ἱερὸς Φώτιος καὶ τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης», *Θεολογία* 81, 1 (2010), σσ. 5-34.

34. Βλ. Μητροπολίτης Μεσσηνίας, Χρυσόστομος (Σαββάτος), «Τὸ παπικὸ πρωτεῖο ὡς πρόβλημα τοῦ Ἐπισήμου Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῶν Ὁρθοδόξων καὶ τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν μετὰ τὸ Κείμενο τῆς Ραβέννας», *Θεολογία* 85, 1 (2014), σσ. 119-129.

Ἡ παραπομπή τοῦ κανόνα σημαίνει πὼς ἡ ἀντίληψη τοῦ πρωτείου μετατοπίζεται ἀπὸ τὴν ιδέα τῆς μονομεροῦς ἐξουσίας σὲ ἓνα πρωτεῖο τιμῆς σὲ ὁλόκληρη τὴν Ἐκκλησία, θέτοντας νέα ἐκκλησιολογικὰ καὶ κανονικὰ πλαίσια στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἐξουσίας τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης.

Παρὰ τὶς προσπάθειες αὐτές, τὸ ζήτημα τοῦ ρόλου τοῦ Πάπα ὡς «πρώτου» στὴν παγκόσμια Ἐκκλησία παραμένει χωρὶς λύση. Ὅπως ἀναφέρει ὁ συγγραφέας, ἡ Καθολικὴ θέση κινεῖται σὲ δύο ἀντίθετες ἐκκλησιολογικὲς ὀπτικές: τὴν «ἐκκλησιολογία τῆς δικαιοδοσίας» καὶ τὴν «ἐκκλησιολογία τῆς κοινωνίας». Αὐτὴ ἡ διπλὴ ἐκκλησιολογία, σημειώνει, δίνει στὸν ἐπίσκοπο Ρώμης ἓναν ρόλο ὑπεροχῆς καὶ ἀναγνωρίζει τὸ κολλέγιο τῶν ἐπισκόπων μὲ τὸν ἴδιο ὡς ἐπικεφαλῆς του. Ἐξ ἄλλου, ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία ὑποστηρίζει πὼς ἡ κοινωνία μὲ τὸν ἐπίσκοπο Ρώμης εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ νὰ ἀναγνωρισθεῖ ὁποιαδήποτε ἐκκλησιαστικὴ δομὴ ὡς ἀληθινὴ Ἐκκλησία – μία προβληματικὴ θέση γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία.

Ἐνα ἄλλο πρόβλημα, κατὰ τὸν Μητροπολίτη Χρυσόστομο, εἶναι ἡ κατάργηση τὸ 2006 τοῦ τίτλου «Πατριάρχης τῆς Δύσεως» γιὰ τὸν ἐπίσκοπο Ρώμης [σ.σ. ὁ τίτλος ἐπανῆλθε τὸ 2024]³⁵. Αὐτὸς ὁ τίτλος θεωρήθηκε ἀπὸ τοὺς Ὁρθοδόξους ὡς ὁ μόνος ἀποδεκτὸς τρόπος ἀναγνώρισης τοῦ Πάπα ὡς τοῦ πρώτου τῇ τάξει καὶ τιμῇ ἐντὸς τῆς πενταρχίας. Ἡ ἀφαίρεση τοῦ τίτλου θεωρήθηκε βῆμα πρὸς τὰ πίσω, εἰδικὰ ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ Πάπας διατήρησε τίτλους ὅπως «Ἵπατος τῆς Παγκόσμιας Ἐκκλησίας», ποὺ ὑποδηλώνουν μία παγκόσμια δικαιοδοσία ποὺ δὲν ἔγινε ποτὲ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς Ὁρθοδόξους. Ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει ὅτι τὸ πρωτεῖο σὲ παγκόσμιο ἐπίπεδο δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ κατανοητὸ χωριστὰ ἀπὸ τὸ πρωτεῖο σὲ τοπικὸ ἢ ἐπαρχιακὸ ἐπίπεδο καὶ ὅτι ἡ ἀφαίρεση τοῦ τίτλου εἶναι ἀντίθετη μὲ τὴν παράδοση.

Ὁ Σαββάτος πιστεύει ὅτι ὁ διάλογος πρέπει νὰ συνεχισθεῖ, ἀκόμη κι ἂν μετακινηθεῖ ἀπὸ ἓναν «διάλογο συμφωνίας» σὲ ἓναν «διάλογο διαφορῶν». Μία κοινὴ καὶ ἀποδεκτὴ προσέγγιση τοῦ πρωτείου θὰ σήμαινε, γιὰ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία, τὴν κατανόηση τοῦ πρωτείου

35. Βλ. σχετικὰ Δ. Κεραμιδᾶς, «Ὁ Πάπας ὡς “Πατριάρχης τῆς Δύσης”». Ἡ σημασία τῆς ἐπαναφορᾶς ἐνὸς ἀρχαίου τίτλου», *Orthodox Times*, 29.04.2024.

ὄχι ὡς ἐξέλιξη τῆς διακονίας τοῦ Πέτρου, ἀλλὰ ὡς μία λειτουργία στὸ πλαίσιο τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνοδικότητος, καθοδηγούμενη ἀπὸ τὴν παράδοση τῶν πρώτων ἐννέα αἰώνων. Γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, ἡ ὑπαρξη πρωτείου εἶναι δεδομένη, ἀλλὰ πρέπει νὰ λειτουργεῖ μέσα στὴ συνοδικότητα, χωρὶς κοσμικὰ ἢ αὐταρχικὰ χαρακτηριστικά. Ὁ συγγραφέας καταλήγει πὼς ὁ διάλογος πρέπει νὰ βασίζεται στὴν ἀναζήτηση τῆς ἀρχαίας κοινῆς ἐκκλησιολογικῆς παραδόσεως.

Σχολιάζοντας τὸ κείμενο τῆς Ραβέννας³⁶, ὁ Καθολικὸς συγγραφέας Joseph Famerée, πέρα ἀπὸ τὰ θετικὰ στοιχεῖα ποὺ ἐντοπίζει (ὅπως τὴν ἐπέκταση τῆς ἔννοιᾶς τῆς συνοδικότητος σὲ ὅλους τοὺς βαπτισμένους κι ὄχι μόνο στὶς συνάξεις τῶν ἐπισκόπων, ἀφοῦ κάθε μέλος ἔχει ρόλο στὴν εὐχαριστιακὴ κοινωνία, τὴ θεμελίωση τῆς συνοδικότητος στὸ Τριαδικὸ μυστήριον, ὅπου ἡ «τάξη» τῶν προσώπων δὲν συνεπάγεται ὑποταγή, ὅπως καὶ ἡ «τάξη» μεταξὺ τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν δὲν συνεπάγεται ἀνισότητα ὡς πρὸς τὴ φύση τους, τὴν προέλευση τῆς ἐξουσίας στὴν Ἐκκλησία ἀπὸ τὸν Χριστὸ ποὺ προορίζεται γιὰ τὴ διακονία τῆς κοινότητος), ἀξιολογεῖ τὴ συμβατότητα τοῦ κειμένου μὲ τὴν ἐν ἰσχύι Καθολικὴ παράδοση καὶ ἐπισημαίνει ὀρισμένα σημεία ἀπόκλισης: (α) τὸ πρωτεῖο τῆς παγκόσμιας δικαιοδοσίας ποὺ καθορίσθηκε ἀπὸ τὴν Α΄ Βατικανὴ δὲν μπορεῖ νὰ συμβιβασθεῖ μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ πληρότητα κάθε τοπικῆς Ἐκκλησίας· (β) ἡ Β΄ Βατικανὴ χαλάρωσε τὸν δεσμὸ μεταξὺ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας του, ἐπιτρέποντας σὲ ἐπισκόπους νὰ γίνουν μέλη τοῦ ἐπισκοπικοῦ κολλεγίου ἀκόμη καὶ χωρὶς νὰ εἶναι ἐπικεφαλῆς μιᾶς ἐνεργοῦς ἐπισκοπῆς. Ἀντιθέτως, τὸ κείμενο τῆς Ραβέννας σημειώνει τὴ σχέση ἐπισκόπου καὶ ἐπισκοπῆς ὡς ἓνα βασικὸ προσδιοριστικὸ τῆς Ἐκκλησίας.

Τὸ κείμενο τοῦ Γάλλου δομινικανοῦ Hervé Legrand γιὰ τὸ δόγμα τῆς παγκόσμιας δικαιοδοσίας τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης³⁷ πραγματεύεται τὸ ζήτημα τῆς δικαιοδοσίας τοῦ Πάπα ὡς τὸ κύριο ἐμπόδιο γιὰ τὴν ἐπανένωση μεταξὺ τῆς Καθολικῆς καὶ τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀναλύοντας τοὺς ὁρισμοὺς τῆς Α΄ Συνόδου τοῦ Βατικανοῦ καὶ τὶς

36. Βλ. J. Famerée, «Conciles et primautés. Réflexions d'un catholique sur le document de Ravenne», *Θεολογία* 86, 2 (2015), σσ. 83-104.

37. Βλ. H. Legrand, «Le dogme de la juridiction universelle de l'évêque de Rome et la conciliarité inaliénable de l'Église», *Θεολογία* 86, 2 (2015), σσ. 35-60.

διορθώσεις που έγιναν από τὴ Β' Βατικανή. Συναφῶς, ὁ Legrand σημειώνει πὼς ἡ συνοδική δομὴ ἀνήκει στὴν οὐσία τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ ἡ ἀνώτατη ἐξουσία, τόσο γιὰ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία ὅσο καὶ γιὰ τὴν Ὁρθόδοξη, βρίσκεται στὶς οἰκουμενικὲς συνόδους. Οἱ σύνοδοι εἶναι χῶροι συζήτησης στοὺς ὁποίους ἐπιτυγχάνεται συναίνεση μεταξὺ χριστιανῶν καὶ Ἐκκλησιῶν καὶ δὲν βασίζονται σὲ ἓνα δημοκρατικὸ σύστημα πλειοψηφικῆς ψηφοφορίας.

Οἱ δογματικοὶ ὁρισμοὶ τῆς Α' Βατικανῆς γιὰ τὴ δικαιοδοσία τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης θεωροῦνται ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀσυμβίβαστοι μὲ τὴ συνοδικότητα. Ὁ Legrand ἐξηγεῖ ὅτι οἱ ὁρισμοὶ τῆς Α' Βατικανῆς εἶναι ἐλλιπεῖς, ἐπειδὴ ἡ Σύνοδος διακόπηκε καὶ ἡ σχέση τῶν ἐπισκόπων μὲ τὸν Πάπα δὲν συζητήθηκε. Αὐτὸ τὸ κενὸ ὁδήγησε στὴν ἐρμηνευτικὴ παραμέληση τῆς ἀξίας τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τῆς συλλογικότητας τῶν ἐπισκόπων. Ἡ Β' Βατικανὴ διόρθωσε αὐτὴν τὴν τροχιά, τοποθετώντας τὴ δικαιοδοσία τοῦ Πάπα ἐντὸς τῆς κοινωνίας τῶν Ἐκκλησιῶν καὶ ὄχι μόνο τῆς παγκόσμιας Ἐκκλησίας. Οἱ ἐπισκοπὲς ὀρίζονται ὡς «μερίδες» (*portions*) τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, στὶς ὁποῖες ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ εἶναι πλήρως παρούσα. Ἡ Β' Βατικανὴ ἀπεφάνθη ἐπίσης ὅτι οἱ ἐπίσκοποι λαμβάνουν τὴν ἐντολὴ νὰ κυβερνοῦν ἀπ' εὐθείας ἀπὸ τὸν Χριστὸ καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν Πάπα, ὑπερβαίνοντας τὸν προηγούμενο διαχωρισμὸ μεταξὺ ἐπισκοπικῆς «τάξεως» καὶ «δικαιοδοσίας». Ὁ συγγραφέας καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἔνωση μεταξὺ Καθολικῶν καὶ Ὁρθόδοξων εἶναι δυνατὴ ἐὰν τὸ πρωτεῖο τοῦ Πάπα ἀσκεῖται ἐντὸς τῆς κοινωνίας τῶν Ἐκκλησιῶν. Ἄν τὰ δόγματα τῆς Α' Βατικανῆς ἐρμηνευθοῦν σωστά, εἶναι συμβατὰ μὲ τὶς θεσμικὲς σχέσεις τῆς α' χιλιετίας καὶ δὲν συνεπάγονται συγκεντρωτισμὸ. Ἔτσι, τὸ πρωτεῖο δὲν ἀπορροφᾷ τὶς ἄλλες Ἐκκλησίες, ἀλλὰ τὶς εἰσάγει σὲ μία ἐνότητα πίστεως καὶ κοινωνίας.

Στὴν ἴδια θεματικὴ, ὁ π. Ἀμφιλόχιος Μήλτος, μὲ κείμενό του γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς Συνοδικότητας στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία³⁸, θέλει νὰ προσφέρει μία Ὁρθόδοξη προοπτικὴ στὴ συζήτηση περὶ συνοδικότητας στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία. Ἡ συνοδικότητα, σημειώνει, ἡ ὁποία κάποτε

38. Βλ. Α. Μiltos, «Le développement actuel de la synodalité au sein de l'Église catholique-romaine: un point de vue orthodoxe», *Θεολογία* 94, 2 (2023), σσ. 57-84.

έθεωρείτο κατ' ἐξοχήν Ὁρθόδοξη ἔννοια, ἔχει γίνει πλέον μέρος τῆς Καθολικῆς θεολογικῆς ὁρολογίας. Ὁ Μῆλτος διακρίνει τὶς ἔννοιες *synodalité*, *conciliarité* καὶ *collégialité* (οἱ ὅροι στὰ γαλλικά): Ὁ πρῶτος ἀναφέρεται σὲ μία ιδιότητα ἐγγενῇ στὴ φύση τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας καὶ δὲν περιορίζεται στὶς συνελεύσεις ἢ συνόδους. Ὁ δεύτερος θεωρεῖται συνώνυμο τῆς *synodalité*, ἀλλὰ τὴν ἐκφράζει εὐρύτερα καὶ ἀναφέρεται στὸν κοινοτικὸ χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας. Τέλος, ἡ *collégialité* εἶναι ἓνας ὅρος ποὺ εἰσήχθη ἀπὸ τὴ Β' Βατικανὴ καὶ ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ στὸ καθεστῶς καὶ τὴ δράση τῶν ἐπισκόπων. Ὁ συγγραφέας προτιμᾷ τὸν ὅρο ἐκκλησιαστικὴ *synodalité* γιὰ τὴν οὐσιαστικὴ διάσταση τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐπισκοπικὴ *conciliarité* γιὰ τὴ δραστηριότητα τῶν ἐπισκόπων.

Ὁ Μῆλτος ἐξηγεῖ πὼς ἡ συλλογικότητα/*collégialité* εἶναι στὴν πραγματικότητα ἓνα δόγμα ποὺ κληρονομήθηκε ἀπὸ τὴν Α' Βατικανή ἢ ιδέα περὶ τῆς διαδοχῆς τοῦ «Κολλεγίου» τῶν Δώδεκα Ἀποστόλων ἀπὸ τὸ ἐπισκοπικὸ Κολλέγιο δὲν εἶναι βιβλική, ἀλλὰ ἐννοιολογικὴ κατασκευή. Ὁ συγγραφέας ἐλπίζει σὲ μία ὑποχώρηση τῆς παγκόσμιας ἐκκλησιολογίας ὑπὲρ μιᾶς ἐκκλησιολογίας τῆς κοινωνίας. Μία παγκόσμια ἐκκλησιολογία δίνει προτεραιότητα στὴν παγκόσμια Ἐκκλησία καὶ βλέπει τὶς τοπικὲς Ἐκκλησίες ὡς ὑποδεέστερες. Ἀντίθετα, μία ἐκκλησιολογία τῆς κοινωνίας βλέπει τὴν ἐνότητα καὶ τὸν πλουραλισμὸ ὡς ταυτόχρονες, ἀλληλοεξαρτώμενες καὶ ἀμοιβαῖα συστατικὲς τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Μῆλτος πιστεύει ὅτι ἡ ἔννοια τῆς συλλογικότητας πρέπει νὰ ἀναθεωρηθεῖ ἢ ἀκόμη καὶ νὰ ἐγκαταλειφθεῖ ἐπειδὴ, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ «κολλεγίου», εἶναι ἐγγενῶς παγκοσμιοκεντρική.

Σὲ κείμενό του γιὰ τὰ 50 χρόνια ἀπὸ τὴ Β' Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ³⁹, ὁ Μητροπολίτης Δημητριάδος καὶ Ἀλμυροῦ Ἰγνάτιος ἐστιάζει τὴν προσοχή του στὴν ἀλλαγὴ στάσεως τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τῶν ἄλλων χριστιανῶν ἀπὸ τὴν πρὸ τῆς Β' Βατικανῆς θέσεως περὶ τῆς: «ἐπιστροφῆς» τῶν κεχωρισμένων. Στὴν ἀλλαγὴ κλίματος, σημειώνει, βοήθησε ἡ ἀλλαγὴ ὁρολογίας γιὰ τοὺς Ὁρθοδόξους ποὺ δὲν ἀποκαλοῦνταν πλέον

39. Βλ. Μητρ. Δημητριάδος καὶ Ἀλμυροῦ Ἰγνάτιος, «50 χρόνια ἀπὸ τὴ συγκρότηση τῆς Β' Συνόδου τοῦ Βατικανοῦ: Σκέψεις ἐνὸς Ὁρθοδόξου Ἐπισκόπου», *Θεολογία* 85, 1 (2014), σσ. 131-139.

σχισματικοί, ἀλλὰ ἀδελφές Ἐκκλησίες. Ὁ συγγραφέας θεωρεῖ πῶς τὸ Διάταγμα γιὰ τὸν Οἰκουμενισμό δὲν ἀναφέρει τὴν κοινωνία μὲ τὸν ἐπίσκοπο Ρώμης ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικότητα τῶν Ὁρθοδόξων καὶ ἀναγνωρίζει τὸ δικαίωμα τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν στὴν αὐτονομία τους. Ταυτόχρονα, ἡ σύνοδος εἰσήγαγε τὴν ἔννοια τῆς συλλογικότητας τῶν ἐπισκόπων καὶ υἱοθέτησε τὴ θέση τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας ὡς «πλήρους» Ἐκκλησίας, φέροντας τὴν Καθολικὴ ἐκκλησιολογία πιὸ κοντὰ στὴν Ὁρθόδοξη. Χάρη στὴ Β' Βατικανὴ ἔγινε δυνατὸς ὁ μετέπειτα θεολογικὸς διάλογος μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.

Ὁ συγγραφέας θεωρεῖ σημαντικὸ πῶς ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης αἰσθάνθηκε τὴν ἀνάγκη νὰ συγκαλέσει μία σύνοδο, ἐνισχύοντας τὴν ιδέα ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἐκφράζεται στὸν ὑψηλότερο βαθμὸ της μὲ συνοδικὸ τρόπο. Τέλος, ἐκφράζει τὴν ἀνησυχία του γιὰ τὴ στάση δυσπιστίας ποὺ ἐξακολουθοῦν νὰ ἔχουν ὀρισμένοι Ὁρθόδοξοι ἀπέναντι στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία λόγω ἱστορικῶν λόγων. Καταλήγει ὅτι σὲ μία κρίσιμη ἐποχὴ, κατὰ τὴν ὁποία ὁ χριστιανισμὸς ἀπειλεῖται, εἶναι καθήκον ὅλων, ἰδιαιτέρως τῶν ἐπισκόπων, νὰ διατηρήσουν ζωντανὴ τὴ φλόγα τοῦ Εὐαγγελίου.

Στὸ ἴδιο πνεῦμα εἶναι τὸ ἄρθρο τῆς ἐρευνήτριας τοῦ Ὁρθοδόξου Κέντρου στὸ Σαμπεζὺ Maria Brun γιὰ τὸν ἀντίκτυπο τῆς Β' Βατικανῆς στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία⁴⁰. Ὅπως καὶ ἄλλοι σχολιαστὲς, ἔτσι καὶ ἡ Brun σημειώνει πῶς ἡ Σύνοδος δὲν στόχευε στὴν «ἐπιστροφή» τῶν ἄλλων στὴ «Μητέρα» Καθολικὴ Ἐκκλησία, ἀλλὰ στὸ νὰ γνωρίζει τὰ ἀγαθὰ ποὺ ὑπάρχουν ἐκτὸς αὐτῆς, ἀνοίγοντας ἔτσι τὸν δρόμο γιὰ τὴ συμμετοχὴ της στὴν Οἰκουμενικὴ Κίνηση.

Στὴ συνέχεια, ἡ συγγραφέας ἀναφέρει τὴν προετοιμασία τῆς Πανορθόδοξης Συνόδου καὶ ἀναλύει τὸ ζήτημα τοῦ «οἰκουμενικοῦ» της χαρακτήρος. Ἐπισημαίνει πῶς οἱ Ὁρθόδοξοι δὲν θεωροῦν σωστὸ γιὰ μία σύνοδο νὰ αὐτοαποκαλεῖται «οἰκουμενική» μετὰ τὸ σχίσμα μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως. Ἀντίθετα, ὑποστηρίζουν πῶς ἡ οἰκουμενικότητα μιᾶς συνόδου βασιζέται στὴν καθολικὴ ἀποδοχὴ της ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Κατὰ συνέπεια, ἡ Δ' Προσυνοδικὴ Διάσκεψη ἐπέλεξε νὰ ὀρίσει τὴν

40. Βλ. Maria Brun, «Ὁ ἀντίκτυπος τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία», *Θεολογία* 86, 2 (2015), σσ. 219-239.

επόμενη Σύνοδο ως «Άγία και Μεγάλη Σύνοδο». Τò ἄρθρο καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ οἰκουμενικὸς χαρακτήρας μιᾶς Συνόδου ἀποδεικνύεται μόνο μέσω τῆς θεραπευτικῆς τῆς ἐπίδρασης στοὺς χριστιανούς, ἡ ὁποία δὲν εἶναι προβλέψιμη *a priori*.

V. Συμπερασματικά

Μὲ βάση τα κείμενα ποὺ παρουσιάστηκαν, μποροῦν νὰ ἐξαχθοῦν τὰ ἀκόλουθα συμπεράσματα γιὰ τὸν διάλογο μεταξὺ Ὁρθοδοξίας καὶ Καθολικισμοῦ, ὅπως ἐξετάζεται στὸ περιοδικὸ Θεολογία.

Ἡ τεκμηρίωση τοῦ διαλόγου εἶναι πρῶτιστα ἔργο τῶν θεολόγων. Ἐν τούτοις, ἡ πρόσληψη τοῦ διαλόγου δὲν περιορίζεται στὴ θεολογικὴ ἢ ἀκαδημαϊκὴ σφαῖρα. Ὑπάρχει ἐξ ἴσου ὁ «διάλογος ζωῆς» ποὺ περιλαμβάνει τοὺς πιστοὺς καὶ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Ἡ πρόσληψη τοῦ διαλόγου ἐπηρεάζεται ἀπὸ μία δεδομένη ἐκκλησιαστικὴ συνάφεια, ἀπὸ ἱστορικὲς μνῆμες (π.χ. Οὐνία), ἀπὸ ψυχολογικοὺς καὶ μὴ θεολογικοὺς παράγοντες.

Ὁ διάλογος εἶναι μία συνεχὴς διαδικασία ποὺ ἀντιμετωπίζει διαρκῶς νέες προκλήσεις, ἓνα θέμα γιὰ τὸ ὁποῖο οἱ Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες ὀφείλουν νὰ ἔχουν ξεκάθαρες θέσεις. Γιὰ παράδειγμα, ἡ Β' Σύνοδος τοῦ Βατικανοῦ ἦταν κομβικὴ, καθὼς ἀνεγνώρισε ἐκκλησιαστικὰ στοιχεῖα καὶ πνευματικὲς ἀξίες ποὺ ὑπάρχουν ἔξω ἀπὸ αὐτήν, διευκολύνοντας τὴν προώθηση τοῦ ἔργου τῆς ἀποκαταστάσεως τῆς ἐνότητος. Ἀντίθετα, δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ μὴν διακρίνει μέχρι σήμερα μεταξὺ τῶν Ὁρθόδοξων τὴν ἀπουσία μιᾶς κοινᾶ διαρθρωμένης ἁποφῆς περὶ τοῦ ἐκκλησιακοῦ *status* τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐπιπλέον, ἡ κυρίαρχη τάση εἶναι νὰ ὑπενθυμισθεῖ τί θίγει ἢ ἀποτελεῖ πρόβλημα γιὰ τὴν Ὁρθόδοξία κι ὅχι τί χρειάζεται νὰ ἀναθεωρήσει στίς πεποιθήσεις τῆς ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία γιὰ νὰ ἐνθαρρύνει τὸν διάλογο.

Χάρη στὸν θεολογικὸ διάλογο, ζητήματα ὅπως τὸ πρωτεῖο καὶ τὸ *filioque* συζητοῦνται πλέον μὲ θετικὸ πνεῦμα καὶ διάθεση κατανόησης τῶν θέσεων τῆς «ἄλλης πλευρᾶς». Ἄν καὶ οἱ κριτικὲς δὲν λείπουν, αὐτὸ ποὺ φαίνεται νὰ χρειάζεται εἶναι μία μεθοδολογία καὶ μία διασάφηση τοῦ «τρόπου» μὲ τὸν ὁποῖο οἱ Ἐκκλησίες θὰ ἐπανενωθοῦν.

Γιὰ παράδειγμα, μπορεῖ ἡ δυτικὴ παράδοση γιὰ τὴν ἐκπόρευση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος νὰ κατανοηθεῖ γι' αὐτὸ ποὺ συναφειακὰ ἐξέφρασε ἢ χρειάζεται νὰ ὑπάρχει ἀπόλυτη ὁμοιομορφία στὴ διατύπωση τοῦ δόγματος; Ὅταν ἡ θεολογία μιλάει γιὰ «ἐνότητα ἐν τῇ ποικιλίᾳ», δὲν θὰ μπορούσε νὰ γίνεи μία διαβάθμιση τῶν διαφορῶν ποὺ νὰ ἐπιτρέπει τὴ συνύπαρξή τους χωρὶς νὰ ἀλλοιώνεται ἡ οὐσία τῆς πίστεως; Αὐτὰ εἶναι ὀρισμένα ἐρωτήματα γιὰ τὰ ὁποῖα ἡ θεσμικὴ Ὁρθοδοξία δὲν ἔχει ἀκόμη δώσει ὀριστικὲς ἀπαντήσεις. Σὲ κάθε περίπτωση, ἡ Οἰκουμενικὴ Κίνηση ἀπαιτεῖ ἀμοιβαῖες πράξεις μετάνοιας καὶ καταλλαγῆς κι ὄχι μία ἀσαφῆ καὶ ἐπαμφοτερίζουσα στάση.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸ ζήτημα τοῦ παπικοῦ πρωτείου, ἀπὸ Καθολικῆς πλευρᾶς διαπιστώνεται ἀνοιγμα σὲ ἓναν ἐπαναπροσδιορισμὸ τοῦ πρωτείου ὄχι ὡς ἐνὸς θεσμοῦ ποὺ ἐπιβάλλεται σὲ ἄλλες Ἐκκλησίες, ἀλλὰ ὡς ἐνὸς ἀξιώματος ποὺ ἀποτελεῖ συστατικὸ στοιχεῖο τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὑπηρετεῖ τὴν ἐνότητά της. Ἐπίσης, ὁ θεολογικὸς διάλογος ἔχει ἀποδεχθεῖ ὅτι πρωτεῖο καὶ συνοδικότητα συνυπάρχουν σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Αὐτὸ γιὰ τοὺς μὲν Ὁρθοδόξους σημαίνει τὴν ἀνάγκη νὰ ὑπάρχει ἓνα πρωτεῖο σὲ παγκόσμιο (καὶ πανορθόδοξο) ἐπίπεδο, γιὰ τοὺς δὲ Καθολικοὺς τὴ σημασία τὸ πρωτεῖο νὰ ἀσκεῖται (συνοδικά) ἀκόμη καὶ στὸ παγκόσμιο ἐπίπεδο. Κι ἐνῶ ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία ἔχει δώσει δείγματα τῆς διάθεσής της νὰ ἀνακαλύψει ἐκ νέου τὴ συνοδικότητα ὡς ἓνα οὐσιώδες στοιχεῖο ἀσκήσεως τοῦ πρωτείου καὶ συγκροτήσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, ἐντὸς τῆς Ὁρθοδοξίας ὑπάρχουν συγκρουόμενες τάσεις γιὰ τὸ ἂν τὸ πρωτεῖο χρειάζεται, γιὰ τὸ ἂν αὐτὸ εἶναι ἀπλῶς γιὰ τιμητικὴ θέση μέσα στὴν Ἐκκλησία ἢ ἂν ἐμπεριέχει κανονικὰ δικαιώματα κ.λπ. Ὅρισμένοι ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς ἀνεγνώρισαν ὅτι ὅταν οἱ κανόνες μιλοῦν γιὰ «πρωτεῖο τιμῆς», αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς αὐτὸ δὲν συμπεριλαμβάνει καὶ δικαιώματα δικαιοδοσίας ἢ ἐκκληήτου, ἐνῶ ἄλλοι μίλησαν, κάπως ἀόριστα, γιὰ «πρωτεῖο τιμῆς» ἢ «ἀληθείας», δίχως νὰ ἐρευνοῦν τίς κανονικὲς του διαστάσεις.

Συμπερασματικά, τὸ περιοδικὸ Θεολογία ὑπηρετήσε τὴν ἐπιστημονικὴ συζήτηση χωρὶς νὰ υἱοθετήσῃ κάποια «ἰδεολογία» ὑπὲρ ἢ κατὰ τοῦ διαλόγου. Στὰ τεύχη τοῦ περιοδικοῦ φιλοξενήθηκαν συγγραφεῖς ποὺ ὑποστήριξαν ἢ ἐπέκριναν τὸν διάλογο καθ' αὐτὸν καὶ τὴ μεθοδολογία του. Ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νὰ κατανοήσῃ τὴν ἐξέλιξη τοῦ διαλόγου, τὴν πρόοδό του, τὰ πιὸ ἐπίμαχα σημεία ποὺ ἕως καὶ σήμερα ἀπο-

τελοῦν πεδίο συζήτησης (πρωτεῖο, προσηλυτισμός/Οὐνία, *filioque*), τὶς δυνατότητες συναίνεσης καὶ συμφωνίας μεταξύ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Ἡ εὐχὴ εἶναι τὸ περιοδικὸ νὰ συνεχίσει νὰ φιλοξενεῖ θέματα σχετικὰ μὲ τὸν διάλογο, προωθώντας τὴν πρόσληψή του ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα, διευρύνοντας τὴ συζήτηση μὲ τὴν παρουσίαση συμφωνιῶν ἄλλων διμερῶν διαλόγων.

SUMMARY

The Dialogue between Orthodoxy and Catholicism in the Journal *Theologia*

By Dimitrios Keramidas, *PhD*
Pontifical University of St. Thomas Aquinas “Angelicum”

This article examines the theological and historical development of Orthodox-Catholic dialogue, as reflected in the journal *Theologia*. The study is structured around three main chronological phases: the mapping period (1950–1960), the “dialogue of love” (1960–1980) that began after the Second Vatican Council, emphasizing reconciliation and mutual understanding, and, finally, the era of official international theological dialogue (1980–present). The analysis highlights as key themes of the dialogue of the question of the papal primacy, the *filioque*, Uniatism, and synodality. The article demonstrates how the journal reflects the progress and tensions of the dialogue, reflecting various ecclesiastical, theological, and psychological parameters.

The study concludes that the journal served as a space for dialogue where Orthodox theologians engaged in bilateral dialogue with particular attention, promoting theological encounter based primarily on the common heritage of the first millennium. On the other hand, dialogue is not a static reality, but a dynamic process of discovering the communion and unity of the two Churches through the lens of diversity.