

مسائل كنائسائية تتصل بالعلاقة بين الكنيستين الارثوذكسيين الخلقيدونية واللاخلقيدونية .

المطران بولس مار غريغوريوس

في بحث مميّز قدّمه الأستاذ جراسيموس كونيذاريس في
محادثات بريستول في تموز ١٩٦٧ لفت الإلتباه لموقف
الكنائس الارثوذكسية في شركتها مع القسطنطينية القائم على
«الاتصال الداخلي والتماسك في عقيدتي الثالوث والمسيحانية في
المجامع المسكونية السبعة» .

ما هو مهم جداً في بحثه كان تقسيم المجامع المسكونية إلى
قسمين : نيقية (٣٢٥) والقسطنطينية (٣٨١) في القسم الأول-
المجمع الثاني كان إنجازاً إيجابياً للروح «اليونانية- المسيحية» في
توضيح عقيدتي الثالوث والمسيحانية . فدستور الإيمان حُتم، ولن
يحدث أيُّ تغيير.

المجامع الخمسة اللاحقة المشتملة على افسس (٤٣١)
وخلقيدونية (٤٥١) والمجامع الثلاثة اللاحقة تنتمي إلى صنف
آخر . فهي تنظر إلى دستور المجمعين الأولين بصفته غير قابل
للتغيير . مهمتها إيضاح هذا الدستور لا إعادة صياغته، إذ إنه

وصل إلى غايته بيونانية كاملة وهي يونانية القديس غريغوريوس
النيصصي عام ٣٨١.

إن لحدس الأستاذ كونيذارس هذا أهمية رئيسية في
العلاقات بين كنيستينا. نقدر أن نتفق جميعنا في أن لصياغة نيقية
والقسطنطينية خاصة فريدة ونهائية موثوقة جداً ولا يمكن
التلاعب بها.

هذه الوثائق أعدها آباء مشتركون بين كنيستينا. وهؤلاء لم
يكونوا يونانيين بالضرورة من حيث أصلهم القومي أو
جنسيتهم. وهذا أمر مهم يجب الإشارة إليه. فمعظم هؤلاء
الآباء جاؤوا من كنائس إفريقيآ وآسيا، من الأماكن التي
صارت، فيما بعد، بطريقتي الاسكندرية وانطاكية. إن عظماء
آباء المجامع الثلاثة اثناسيوس وكيرلس الاسكندري والكبادوكيين
جاؤوا من مصر أو من آسيا الصغرى. فليس من داع للإدعاء
أن الكنيسة اليونانية وحدها فهمتها وفهمت مصطلحها. لقد
كان الناس المثقفون في آسيا وإفريقيا على الأقل قادرين على
استخدام المصطلح اليوناني بقدر ما يكون الهنود والأميريكيون
قادرين على استخدام المصطلح الإنكليزي اليوم. لكن النقطة
الأهم هي الميزة المنيعه لصيغة الإيمان التي وضعها المجمعان
المسكونيان الاولان، أي أن يفهم الجانبان هذه النقطة فهماً كافياً
نكون قادرين على حل بعض الفوارق الكنائسائية.

إذا تكلمنا تاريخياً فإن السؤال يطرح عمّا فعله المجمع
المسكوني الثالث، أي مجمع افسس (٤٣١) وما فعله مجمع

خلقيدونية (٤٥١) في ما يتعلق بالمجمعين الأولين؟

في المجمع الثالث كانت هناك هرطقة منسوبة إلى نسطوريوس بطريك القسطنطينية قاومها هذا المجمع. الكنيسة الاسكندراية قادت الهجوم ضد هذه الهرطقة كما قاومت الهرطقة الاريسية قبل أكثر من قرن.

إنهم أدانوا نسطوريوس والهرطقة المنسوبة إليه والقائلة إن في المسيح شخصين مختلفين، شخصاً إنسانياً وشخصاً إلهياً. سواء علم نسطوريوس هذا التعليم أم لا، فإنه تعليم هرطوقي، والكنيسة ما تزال تدينه. بهذا المعنى كان قرار المجمع الثالث ذا أهمية عظيمة في اللاهوت العقدي، إذ أوضح دستور نيقية-القسطنطينية.

أما وضع المجمع الرابع فيظهر أنه يختلف في طرائق عديدة. أولاً، إن الهرطقة التي عُقد من أجلها مجمع خلقيدونية ومن أجل محاربتها ما تزال مجهولة. فلو عُقد لإدانة مذهب افتيخيس فإننا لا نعرف ماذا علم افتيخيس وأتباعه في تعليمه. على افتراض أن هناك تعليماً هرطوقياً يؤمن بأن طبيعة المسيح الإنسانية لم تكن من جوهرنا نفسه، أو بأن الطبيعة الإلهية قد ابتلعها فإن أولئك الذين يقبلون خلقيدونية وأولئك الذين يرفضونه يوافقون على أن المسيح من جوهرنا نفسه من حيث ناسوته وأن الطبيعة الإنسانية مع كل خصائصها وقدراتها تبقى متميزة وغير مُبتلعة في المسيح. إننا نوافق أيضاً في إدانتنا افتيخيس على الافتراض أنه أنكر الوحدة المزدوجة في الجوهر.

واضحٌ أن الجانب اللاخلفيدوني لا يفعل ذلك بناءً على سلطة مجمع خلقيدونية.

وبما أن تقليدنا أصيلاً وحقيقيً فإننا نؤكد الوحدة المزدوجة في الجوهر وطبيعة المسيح الإلهية - الإنسانية المتحدة. نحن سعداء بأن الكنائس الارثوذكسية التي شركتها قائمة مع القسطنطينية وحتى أخوتنا الكاثوليك يقبلون كلهم الوحدة المزدوجة في الجوهر. في هذا الصدد نحن جميعنا نلتزم التقليد الواحد الأصيل، حتى عندما لا يقبل بعضنا مجمع خلقيدونية. وهذا يعني أن خلقيدونية عندنا ليس عنصراً أساسياً في التقليد الأصيل، وبقدر ما نحن معنيون، فإن كنائس أخرى يمكن أيضاً أن تنكر خلقيدونية وتبقى على التقليد الأصيل.

هذا الأمر لا ينطبق على المجمع الثالث. فكنيسة الشرق ترفض المجمع الثالث المنعقد في افسس (٤٣١). ونتيجة لذلك فإن نسطوريوس وثيودور وتيودور الذين أدان التقليد الأصيل تعاليمهم ما يزالون فعالين في كنيسة الشرق. لو سعت الآن كنائس العائلة اللاخلفيدونية إلى الإتحاد بكنائس الشرق لكان قبول المجمع الثالث، أو على الأقل قبول أبرز تعاليمه، شرطاً أساسياً. فعقيدة والدة الإله وعقيدة الشخص الواحد يجب التشديد عليها أيضاً. إذا قبلت هذه العقائد فإننا قد لا نُشدّد على قبولهم المجمع الثالث، لكن وحدتنا ستقوم على أساس بشاره نيقية والقسطنطينية ويضاف إليها رفض رسمي لعقيدة

الشخصين وتأكيد صيغة والدة الإله وكذلك مسيحانية الإتحاد
الأقنومي .

من الضروري مناقشة الاختلاف الأساسي بين طبيعة
مجمع افسس ٤٣١ ومجمع مخلقيونية ٤٥١ مناقشة عميقة أكثر
بين كنائسنا . والسبب الذي من أجله لم تدرج كنيسة الشرق في
هذه اللقاءات - الكنيسة الشرقية فوحدها التي أبعدت عن
مداولاتنا- هو أن هنالك اختلافات حقيقية بيننا، في الوقت الذي
نجد فيه اتفاقاً أساسياً في مواقفنا المسيحانية . ما يمكن
تصوره هو أن المداولات اللاهوتية الموسعة مع كنيسة الشرق
ستكشف عن أنهم يؤكّدون أكثر مما يجب الإتحاد الأقنومي
لطبيعتي المسيح، وبذلك يؤكّدون فعلاً الشخص الواحد
ويؤكّدون أن مريم كانت حقاً حاملة للإله - الإنسان .

إذا كان الأمر كذلك فلن يكون المجمع الثالث في حدّ
ذاته عائقاً، مع أن إدانة تلك المهرطقات التي أدانها مجمع افسس
عام ٤٣١ قد تكون ضرورية لإعادة الشركة بيننا .

بما أن البعض منا أصبح الآن مقتنعاً بأن الكنائس
الارثوذكسية الخلقيدونية في تأكيدها وجود طبيعتين في المسيح
تؤكّد أيضاً الإتحاد الأقنومي «الأحولة الأربعة»، ولذلك لا
نخاف من مواصلة السعي إلى إعادة الشركة بين عائلتين من
الكنائس . كان الأستاذ تسونيفسكس من الكنيسة البلغارية محقّقاً
تماماً في إشارته إلى «الخوف اللاخلقيدوني» . . . «وأن الكنيسة
الارثوذكسية (أي الخلقيدونية) انحرفت قليلاً عن قرارات

المجمع المسكوني الثالث ضد نستوريوس وأنها أدخلت بعض العناصر النسطورية إلى الإيمان» (١). هذا الخوف كان موجوداً فعلاً والآن فقط تبدد، تماماً كالخوف الموجود في الجانب الخلقيدوني أننا متشبثون حصراً بالمجامع الثلاثة وأتينا نؤكد شيئاً أقل من الناسوت الكامل في المسيح عندما نرفض مجمع خلقيدونية. إننا نستطيع الآن أن نفعل ما طلبه منا الأستاذ تسونيفسكي أن نفعل، أي أنه «يجب علينا أن نتوقف عن إتهام مجمع خلقيدونية بالنسطة»، وخاصة إذا أخذنا مجمع خلقيدونية بكونه قد صحّحه المجمع الخامس وفسّره.

نقدر أيضاً أن نوافق على أن الكنائس الخلقيدونية نفسها يجب ألا تفصل المجمع الرابع عن المجمع الخامس. لكننا لن نقدر أن نقول إنَّ المجمعين السادس والسابع اللذين يعترف بهما الخلقيدونيون يرتبطان ارتباطاً تاماً وعضوياً بالمجمعين الرابع والخامس أو بالمجامع الثلاثة الأولى. إن المجمع الخامس هو الذي يقدر أن يبّد شكوكنا في المجمع الرابع. فلأنه رفض أولاً إدانة تعاليم ثيودور وثيودوريتوس وإيباس فإن كنيسة رومة على الأقل بين الكنائس الخلقيدونية أعطت مجالاً للشك في أن لمجمع خلقيدونية بعض العلاقات الضمنية بالنسطورية. فقبول المجمع الخامس أخذ بعض الوقت عند البابا فيجيليوس. إن كان مرسوم فيجيليس حقيقياً (٢) فإن البابا يقبل بأنه كان على خطأ في الدفاع عن الفصول الثلاثة. إن دفاعاً كهذا عن الفصول

Bristol Report p. 179

- ١

Patrologia Latina (Migne) Tome LXIX Col. 122 sqq.

- ٢

الثلاثة وعن معلمين أمثال ثيودور وثيودوريتوس وإيباس على يد فريق كبير من الذين يدافعون عن خلقيدونية هو الذي عرّض مجمع خلقيدونية نفسه للشبهة. والواقع التاريخي أيضاً أنه على الرغم من تراجع البابا فيجيليس (٥٥٤/٥٥٥) وتصديق خليفته البابا بلاجيوس الأول على أعمال المجمع الخامس، فإن هذا المجمع كان عرضة للمقاومة في كل إيطاليا الشمالية وإنكلترا وفرنسا وإسبانيا وأيضاً في أقسام من إفريقيا وآسيا؛ فظلت ميلان منشقة حتى ٥٧١ عندما نُشر كتاب الإتحاد Henoticon. وفي استريا بقي الإنشقاق قرناً ونصف القرن (٣). وحتى اليوم تبرز على نحو غير متوقع آراء في الكتيبات اللاهوتية الغربية التي تسبب المخاوف من أن النسطورية لم تمت بعد عند الخلقيدونيين الغربيين.

إن المجمع القسطنطيني الثالث، المُسمّى المجمع المسكوني السادس (٦٨٠ - ٦٨١)، ذكر في تحديده الإيماني أنه «واقف بروح التقوى كلّ الموافقة على تحديدات المجامع المسكونية الخمسة. وهذا التحديد الإيماني حدّد الهرطقة الخاصة أو المهرطق الذي عُقد المجمع من أجل مقاومته: فخلقيدونية كان ضدّ افتيخيس وديوسقوروس الممقوتين من الله»، أما المجمع الخامس فكان ضد «ثيودورس أسقف موبسويستيه وأوريجانيس وديديموس وايفا غريوس وكتابات ثيودوريطس ضد بنود كيرلس الاثني عشر

٣ - انظر الملاحظة في The Nicene and Post Nicene Fathers, Series Two, Volume XIV, p. 323.

والرسالة التي يُقال إن ايباس كتبها إلى ماريس الفارسي».

نحن اللاخلكيدونيين لم نكن هناك؛ فلو كنا هناك لرغبنا على الأرجح في أن نكتشف ما هي هرطقة «ديوسقوروس الممقوت من الله». إلى أن نكتشفها لن نطرح السؤال عن قبولنا للمجمع السادس بكونه يحمل في أي ناحية التقليد الصحيح. فإدانة ديديموس وافاغريوس يجب أن تكون بسبب اوريجينيتها. وهذا سؤال نحتاج إلى بحثه بصورة وافية أكثر. هناك مجموعة كبيرة من الأشخاص الذين أدانهم المجمع السادس بسبب نظرتهم المزعومة وهم ثيودورس اسقف فاران وسرجيون وبيروس وبولس وبيطرس وانوريوس بابا رومة وكيروس أسقف الاسكندرية ومكاريوس أسقف انطاكية واسطفانوس. هؤلاء اتهموا «بنشر التعليم بمشيئة واحدة وفعل واحد لطبعتي المسيح إلهنا الحقيقي». إنني لست متأكداً من الهرطقة الحقيقية التي شايعها هؤلاء الرجال، أي هرطقة «الطبيعتين» أو «المشيئة الواحدة والفعل الواحد». فاعتبرت هرطقتهم أنها تشبه «البدعة الشريرة الجنونية التي أعلنها الجاحدون ابوليناريوس وسويروس وتيميستوس». إذا وضعنا ابوليناريوس وسويروس ضمن الهالين نفسهما لتبين كم كان فهم المجمع السادس لفكرهما قليلاً. فتيميستوس الاسكندري أكد بقوة ناسوت المسيح إلى درجة أنه نسب الجهل في بعض الأمور إلى نفس المسيح الإنسانية.

إذا عني قبولنا للمجمع السادس موافقتنا على إدانة ديوسقوروس وسويروس اللذين هما معلمان حقيقيان للتقليد

الأصيل، فإننا يجب أن نختار الابوين المذكورين ايثاراً للمجمع السادس الذي يظهر لنا أنه تصرف بطريقة مشوّثة جداً، إن لم نقل أنه وقع في خطأ فادح.

إننا نجد تحدّده الإيماني (horos) مهمّاً؛ فنقرأ في القسم الأول منه ما يلي: «إن ربنا يسوع المسيح يجب الإعتراف به أنه إله تام وإنسان تام وهو أحد أقانيم الثالوث الأقدس المحيي الواحد في الجوهر، تام في لاهوته وتام في ناسوته، إله حقّ وإنسان حق، مؤلف من نفس عاقلة وجسد بشري، واحد مع الأب في اللاهوت وواحد معنا في الناسوت، وهو في كلّ شيء مثلنا ما عدا الخطيئة، مولود من أبيه قبل كلّ الدهور بحسب اللاهوت، ولكنه في الأيام الأخيرة تجسّد لأجلنا نحن البشر ولأجل خلاصنا من الروح القدس ومن مريم العذراء التي تدعى حقّاً وواجباً والدة الإله بحسب الجسد. وهو الذي يجب الإعتراف به، المسيح نفسه ربنا الابن الأوحد، بطبيعتين غير مختلطتين وغير متغيرتين وغير منفصلتين وغير منقسمتين. وفي الإتحاد لم تفقد أي من الطبيعتين خواصها، بل بقيت خواص كلّ منهما محفوظة وكائنة معاً في الشخص الواحد والاقنوم الواحد، وهو غير منفصل وغير منقسم إلى شخصين بل هو هو نفسه ابن الله الأوحد الكلمة ربنا يسوع المسيح كما علّمنا أنبياء العهد القديم وكما أنبأنا ربنا يسوع المسيح نفسه والدستور الذي أسلمه إلينا الآباء القديسون». هذا التحديد نجده مقبولاً في أساسه، على الرغم من أنه ليس كصيغة الإعتراف بالإيمان أو بدلاً من الإيمان النيقاوي - القسطنطيني.

القسم الثاني هو من نوع مختلف ويحتاج إلى بحث منفصل: «وإذ نحدد كل هذه الأشياء نصرح نحن أيضاً أن فيه مشيئتين طبيعتين وفعلين طبيعيين بلا انقسام أو تحول أو انفصال أو اختلاط حسب تعليم الآباء القديسين. وهاتان المشيئتان الطبيعتان لا تعارض أحدهما الأخرى (لا سمح الله) كما يزعم باصرار المبتدعون الجاحدون. فمشيئته البشرية تخضع بدون مقاومة أو تلكؤ لمشيئة الإلهية الكلية القدرة. فكان يجب أن يتحرك الجسد ويعمل لكن بخضوع للمشيئة الإلهية كما يقول اثناسيوس الجزيل الحكمة. وكما أن جسده دعي جسد الله الكلمة هكذا مشيئة جسده الطبيعية تُدعى مشيئة الله الكلمة كما قال هو نفسه: «جئت من السماء لا لأفعل مشيئتي، بل مشيئة الأب الذي أرسلني». فهنا يسمي مشيئة جسده مشيئته الخاصة بما أن الجسد جسده أيضاً. فكما أن جسده المقدس الطاهر الحي لم يُفَنَ لأنه تأله، بل بقي كما هو في طبيعته الخاصة هكذا مشيئته البشرية، وأن تأهت فهي لم تتعطل بل انصانت، كما قال غريغوريوس اللاهوتي: إن مشيئته (مشيئة المخلص) ليست مخالفة لمشيئة الله، لكنها تأهت بكليتها».

«إننا نمجد فعلين طبيعيين في ربنا يسوع المسيح إلهنا الحقيقي نفسه، فعلين غير منقسمين وغير متحدين وغير مختلطين وغير منفصلين نعني بذلك فعلاً إلهياً وفعلاً بشرياً حسب قول الواعظ الإلهي لاون الذي يؤكد بكل وضوح هكذا: «إن كل طبيعة تعمل بالشركة مع الأخرى ما يختص بها، أي إن الكلمة يعمل ما يختص بالكلمة والجسد يعمل ما يختص بالجسد».

«لأننا لا نسلّم بعمل طبيعي واحد في الله وفي المخلوق كما أننا لا نرفع إلى الجوهر الإلهي ما خلق ولا نحط من قدر مجد الطبيعة الإلهية إلى درجة معادلة المخلوق». هنا، كما ذكر قبلاً في تحديد الإيمان، يثبت بوضوح كتاب لاون. فالتحديد الإيماني هذا يسمّى لاون «عمود الإيمان القويم». لعلك تفهم أن كلّ هذا يصعب علينا قبوله. فلاون بالنسبة إلينا ما يزال مهرطفاً. ولعلّه من الممكن عندنا أن نحجم عن إدانته بالاسم لرغبتنا في إعادة الشركة بيننا. لكننا لا نقدر بضمير نقي أن نقبل كتاب لاون بكونه «عمود الإيمان القويم» أو أن نقبل المجمع الذي صرح تصریحاً كهذا. فالمجمع يُطري بوضوح ما أورد هـرطقة في كتاب لاون «أن كلّ طبيعة تعمل بالشركة مع الأخرى ما يختص بها، أي أن الكلمة يعمل ما يختص بالكلمة والجسد يعمل ما يختص بالجسد» (٤). إن فهم المرء الاتحاد الاقنومي فهماً حقيقياً فلن يقدر أن يقول إنّ الجسد يفعل ما يختص بالجسد، حتى لو قيل إنه متحد بالكلمة. ليس للجسد اقنومه الخاص. فاقنوم الكلمة هو الذي يعمل من خلال الجسد. هو اقنوم الكلمة نفسه الذي يقوم بأعمال الكلمة وبأعمال جسده الخاص.

إن الحججة المستخدمة في تحديد المجمع السادس لا يمكن قبولها جوهرياً. فالسبب الذي يعطونه لعدم تسليمهم بعمل طبيعي واحد في المسيح إلهي وإنساني معاً، إذ ينطلقون من

٤ -- «agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est.»

الطبيعتين الإلهية والإنسانية للأقنوم نفسه، هو أنهم «لا يرفعون إلى الجوهر الإلهي ما خلق ولا يحطون من قدر مجد الطبيعة الإلهية إلى درجة معادلة المخلوق».

يمكن أن يفهم المرء الجزء الأول من هذا الاعتراض، لكنه لا يفهم الخلاصة المستخرجة منه. فالمخلوق لا يشارك الجوهر الإلهي، إنما القوى الالامخلوقة للجوهر الإلهي فقط. لكن في يسوع المسيح يتحد الإنسان المخلوق بالشخص الإلهي أو الأقنوم. إنه الكبرنا ذلك فنحن لسنا مسيحيين. إن فعل الكلمة المتجسد هو الهى - إنسانى. ولذلك لا نقدر أن نقول إن الجسد وحده أو الناسوت قد صُلب. إنهم صلبوا ربّ المجد. ما هو القصد من قولهم: «إننا لا نحطّ من قدر مجد الطبيعة الإلهية إلى درجة معادلة المخلوق»، إلا إذا أراد المجمع السادس أن ينكر التجسد نفسه؟

يظهر لنا أن المجمع السادس اعتمد على كتاب لاون أكثر من اعتماده على كتابات القديس كيرلس. فحيث يعتمد على التعليم الكيرلسي يكون مقبولاً، مثلاً عندما يقول إنّ الكيان الواحد، المسيح إلهنا الحقيقي الذي صار بشراً، هو الذي فعل العجائب وتحمل الآلام. نحن لا نقدر أن نقول ما يقوله هذا المجمع عندما يؤكّد وجود «مشتيتين وفعلين متوافقين على أحسن نظام». لسنا متأكدين من أن «كلّ طبيعة (منها) تشاء وتعمل ما يختص بها»، لأننا نؤمن بأن أقنوم الكلمة هو الذي يشاء ويعمل من خلال طبيعته الإلهية - الإنسانية. ليس للطبيعتين قوام خاص بهما معزل عن الأقنوم الذي يفعل في الطبيعتين. ولذلك نحن

نفضّل أن نتحدث عن طبيعة الكلمة الواحدة المتسجدة، وعن طبيعتين إلهية وإنسانية متحدتين في أقنوم الكلمة الواحد، بإرادة إلهية - إنسانية وبفعل إلهي - إنساني.

مجمال القول إن قبول المجمع السادس هو أكثر صعوبة لنا من قبول مجمع خلقيدونية. والأسباب الرئيسة هي:

أ- بمعزل عن تغيب أبائنا عن هذا المجمع نلاحظ أنّ هذا المجمع يدين بوضوح وبلا مبرر أبونا ديوسقورس وسويروس، فيسمي الأول «مقوتاً من الله» وينعت عقيدة الثاني بأنها بدعة «شريرة ومجنونة».

ب- لا نقدر أن نقبل صيغة الإعتقاد بمشيئتين، لأنها تنسب المشيئة والفعل إلى الطبيعتين أكثر مما تنسبها إلى الأَقنوم. فنحن نقدر فقط أن نؤكد الطبيعة الإلهية - الإنسانية الواحدة المتحدة وغير المختلطة، والمشيئة والفعل الإلهي - الإنساني الواحد في المسيح الرب المتجسد.

ج - إننا نجد أن المجمع السادس يرفع من شأن لاون وأغاثون بابوي روما بكونها المقياس الأساسي له، ولا يقدم إلا تملقاً لتعاليم المغبوط كيرلس. نحن نعتبر لاون مهرطقاً لتعليمه أنّ المشيئة والفعل في المسيح ينسبان إلى طبيعتي المسيح أكثر من نسبتها إلى الأَقنوم الواحد. فالناسوت «طبيعي» عند المسيح الكلمة المتجسد مثلما يكون اللاهوت طبيعياً عنده. الأَقنوم

الواحد الذي هو الآن إلهي وإنساني معاً، وكل الأعمال تصدر عن الأقسام الواحد. لذلك نؤكد الطبيعة الواحدة الإلهية - الإنسانية والمشيئة والفعل الإلهيين - الإنسانيين في المسيح الرب المتجسد وندين تعاليم لاون. إننا لا نقدر أن نقبل تحديد المجمع السادس للإيمان لأنه يعتمد على تعاليم لاون. هذا الموضوع يستحق بالطبع دراسة أكبر من هذه وأكثر تفصيلاً.

الخلاصة

كُتب هذا البحث خاضعاً للتصحيح من قبل أخوتي العلماء من الجانبين الخلقيدوني واللاخلقيدوني. وما تضمنه هو جداً فعلاً. إذا كانت إعادة الشركة بين عائلتين من الكنائس يستند إلى قبولنا المجمع الأربعة التي ترفضها العائلة اللاخلقيدونية فإن الدواعي ستكون قليلة في الوقت الحاضر لنأمل بأن هذا الشرط سيتحقق. إذا كان هذا الشرط الذي لا يُدّ منه موجوداً في عقول اللاهوتيين من الجانب اللاخلقيدوني،^٣ فمرغّب أن نجربنا بذلك، حتى نبلغ هذا الأمر إلى المجمع المقدسة في كنائسنا ونتظر توجيهات إضافية منها، فيما إذا كنا سنتابع المداولات الثنائية. رأي أن نتابع على النحو المشار إليه، لأنه على الرغم من اختلافنا الأساسي في هذه النقطة المتعلقة بالمجمع الأربعة، فإن عندنا أموراً كثيرة مشتركة، وعلينا أن نقدم مساهمة مهمة معاً ككنائس أرثوذكسية شرقية إلى المناقشة المسكونية العالمية النطاق. من جهة أخرى، إذا أخذنا جدياً نفاذ

بصيرة الأستاذ كونيذاريس، بأن صيغ المجمعين الأول والثاني لها صفة جازمة، وبأن المجمع اللاحقة يجب أن ينظر إليها فقط كمفسرة لمعنى إيمان نيقية والقسطنطينية، فمن الممكن عندنا أن نحث كنائسنا الأم على بدء حوار رسمي بغية إعادة الشركة بين عائلتيها. إنني أقدم النقاط التالية كأساس أو كنقطة انطلاق لحوار كهذا:

١ - في بيان مشترك فعلياً تعلنه رسمياً مجامع الأساقفة المقدسة في الكنائس المستقلة إدارياً، مع أي تغيير ضروري يناسب وضع كل كنيسة، يجب أن نعلن بوضوح أننا نشترك فعلياً، نحن العائلتين، في التقليد الأصيل نفسه للكنيسة المسيحية اللامقسمة فيما يخص فهمنا وتعليمنا عن الثالوث الأقدس المبارك، وتجسد ربنا يسوع المسيح، وانبثاق الروح القدس وعمله، وطبيعة الكنيسة ومنزلة مريم العذراء المباركة، والقديسين وكل المؤمنين الأموات فيها، وطبيعة الخدمة الكهنوتية والاسرار في الكنيسة، وتوقعنا للعالم الآتي مع مجيء ربنا بمجد وقيامه الأموات.

٢ - سيحوي البيان المشترك أيضاً صفحة عن المسيحية المشتركة، يؤكد فيها بشكل أساسي الأمور المشتركة بيننا، لكنه يتحدث أيضاً عن صيغ مختلفة فيما يخص الطبيعة والمشيئة والفعل في ربنا يسوع المسيح. وسيعلن أيضاً أن التنوع في أشكال العبادة واللغة والثقافة وفي الصيغ الإيمانية يقدر في حدود معينة مفترضة أن يخدم اغناء تقليد الكنيسة المشتركة لا افقاره.

٧
٣ - ولا بد أن يوضح البيان أيضاً أنه فيما يكون مستحيلاً بالنسبة إلى الكنائس الخلقيدونية أن تتخلى أو ترفض أي مجمع من المجمع السبعة، فإنه من الصعوبة على حدّ سواء بالنسبة إلى اللاخلقيدونيين الآن أن يقبلوا رسمياً المجمع الباقية أي الرابع والخامس والسادس والسابع التي تعترف بها العائلة الخلقيدونية. وسيكون واضحاً في البيان أن اللاخلقيدونيين يقدرون أن يحجموا عن الإدانة الرسمية أما لمجمع خلقيدونية أو للبابا لاون. والبيان سيوضح أيضاً أن الكنائس الخلقيدونية ستحجم عن إدانة ديوسقوروس وسوريوس^(٥) بكونها مهرطقين. وسيوضح أيضاً أن عائلتنا توافقان على إدانة تعاليم نسطوريوس وأفتيخيس كهرطوقين.

٤ - سيورد البيان أيضاً أنه في الوقت الحاضر، على الأقل، سيبقى نطاق السلطة الكنسية منفصلاً على أساس التقاليد الليتورجية المختلفة، أي أن بطريركيي إنطاكية والاسكندرية وكذلك بطريركية القسطنطينية تقدر أن تواصل حياتها بنطاق مختلف للسلطة. ويجب أن يُشار في البيان إلى أن الثقة المتبادلة عندما تنمو ستكون إعادة تنظيم نطاق السلطة بين التقاليد الليتورجية المختلفة ممكنة. يمكن أن تُعطى وعود قاطعة وواضحة لبعض الكنائس التي ستتحده بكنيسة أخرى أن سلامتها الإدارية والقانونية لن تُنتهك.

٥ - يعتبر سوريوس «محقوقاً من الله» في رسالة المجمع السادس إلى البابا أغاثون كذلك.

النقطة التالية المباشرة هي تعيين لجنة مشتركة من العائلتين تجتمع رسمياً وتضع البيان وفق خطوط مقترحة. فلجنة الكنائس الارثوذكسية اللاخقليدونية القائمة فوضت لتعمل بالأصالة عن كنائسها. وعندما تعلن كنائس العائلة الخلقيدونية عن إجراء مشابه فإننا نقدر أن نباشر عقد لقاء مشترك للجنةين. إحدى مهامنا هنا في اللقاء الحاضر هو تحضير جدول أعمال للقاء المشترك وتعيين مجموعة صغيرة من الناس مستعدة للمساهمة في تنظيم اللقاء المشترك.

إنني انجراً على الإقتراح بأن لقاء اللجنة المشتركة يجب أن يُعقد في كانون الثاني من عام ١٩٧١ في أديس أبابا.

مسائل في كنائسانية مرتبطة بالعلاقات بين الكنيستين الخلقيدونية واللاخلقيدونية

الأستاذ يوحنا زيزيولاس :

أظهرت المشاورتان السابقتان غير الرسميتين بين اللاهوتيين الارثوذكسيين الخلقيدونيين واللاخلقيدونيين تقدماً كبيراً (اهروس ١٩٦٤، وبريستول ١٩٦٧) نحو فهم أفضل للمسائل اللاهوتية التي قسمت الكنيستين الخلقيدونية واللاخلقيدونية عدة قرون. هذا التقدّم جديرٌ بالملاحظة والانتباه خاصة بقدر ما يهّم المسائل المسيحانية الأساسية بناء على الأساس الذي وقع فيه الانفصال بين الكنيستين وطال بقاءه عدة قرون. عندما يقرأ المرء محاضر المناقشات في اهروس تستوقفه حماسة المشتركين المتزايدة وغير المتحفظة في هذه المناقشات، لأنهم يكتشفون أن كثيراً من الاختلافات الأساسية في المسيحانية، المعروفة تقليدياً أنها سبب للانفصال، يجب أن تُعزى إلى سوء الفهم، وأن مقداراً كبيراً من الإتفاق قد اكتُشف. هذا الإتفاق ثبت وتوضّح في لقاء بريستول الذي لم يبحث المسائل المسيحانية في القرنين الخامس والسادس فقط، بل الأوجه المسيحانية التي أكّدها

المنازعات المتعلقة بمشيئتي المسيح والتي اكتُشف أيضاً بناءً عليها إتفاق أساسي وأُعلن في هذا اللقاء (١). في الإجتماع نفسه شعر المجتمعون بالمقدار نفسه من الإتفاق الموجود لا في المسيحية فقط، بل في الأمور التي لم تُدرس درساً خاصاً، إنما ناقشها المجتمعون بشكل عابر مثل الاناسة والروحانية والحياة الليتورجية ومفهوم الكنيسة.

مع هذا الإكتشاف للإتفاق اللاهوتي في الفكر شعر المجتمعون في اجتماع بريستول أن «الأفضلية الأولى عند كنائسنا هي أن تفتش بالحاح عن الخطوات الملائمة لإعادة الشركة الكاملة بين كنائسنا، التي انقطعت مع الأسف منذ قرون» (٣). إن أساس إعادة الشركة الكاملة سيكون في «صياغة بيان مشترك نعبر فيه معاً بصيغة واحدة عن إيماننا المشترك بالرب الواحد يسوع المسيح الذي نعترف به جميعنا أنه إله كامل وإنسان كامل» (٤). إن صيغة كهذه لن تكون قانوناً للإعتراف بالإيمان أو دستوراً للإيمان، لكن يجب أن تصدق عليها جميع الكنائس (٥).

من الصواب جداً أن نفتش عن إعادة للشركة الكاملة بين

١ "The Bristol Consultation" in *The Greek Orthodox Theological Review*, 13 (1968) 134.

٢ *Ibid.*, pp. 1931.

٣ *Ibid.*, p. 134.

٤ *Ibid.*, p. 134.

٥ *Ibid.*, pp. 134f.

المسيحيين المنقسمين بناء على الإتفاق على مسائل لاهوتية أساسية وخصوصاً المسائل التي تؤثر في خلاصنا. لكن ما دام هذا الأمر حقيقياً فإن هذا الإتفاق يجب ألا يفهم بمعزل عن حياة الكنيسة بمجملها كما عبّر عنها اللاهوتيون عملياً لا نظرياً عبر جماعة المصلين في حياتهم السرّشكرية أولاً. إن نحو الطائفية وانتشارها في القرون الأخيرة قادا حتى الارثوذكسيين إلى التطلع إلى الاختلافات بين المسيحيين المنقسمين بكونها أساساً مسائل الاختلاف اللاهوتي أو بكلام أدق الاختلاف في اللاهوت العقدي، وإلى التفكير في إعادة الإتحاد كنتيجة آلية للإتفاق في هذه المسائل. فالانتهاج الطائفي لمشكلة معالجة الإنشقاقات القائمة يخالف الارثوذكسية جوهرياً. والتقليد الارثوذكسي الأصيل لم يُقرّ أبداً بفهم الكنيسة بلغة طائفية. فالإعتراف بالإيمان في أيّ شكل كان، مشافهةً أو كتابةً، من خلال دساتير الإيمان أو التعليم أو الوعظ، هو جزء من حقيقة الكنيسة فقط، ولا يأخذ معناه الكامل والصحيح إلا إذا وُضع في إطار الكنيسة الحية. في هذا الإطار يصبح الإعتراف بالإيمان إقراراً إيمانياً Homologia لا بمعنى الصياغة اللاهوتية للإيمان فقط، بل بمعنى الشهادة Martyria التي تتصل بحياة الكنيسة على أفضل وجه، كما عبّر عنها في سرّ الشكر الإلهي (٦).

٦ - قارن العلاقة بين الشهادة وبين الشكر عند القديس أغناطيوس (رومة ٤، ١ - ٢). فالعلاقة بين الشهادة martyria والإعتراف بالإيمان homologia هي مثقفة ومنورة في هذه النقطة، مثلاً متى ١٠: ٣٢، لوقا ١٤: ٨، ١ تيموتاوس ٦: ١٣ الخ.

هذا المبدأ الكنائسي يُؤثر في منهجية معالجة الإنشقاقات تأثيراً جوهرياً. فتحقيق إعادة الاتحاد لا يُفتش عنه أصلاً عبر الحوار والمفاوضات التي لها طابع طائفي. أحياناً، حوار كهذا قد لا يحمل ثمرات على الإطلاق، لكن الفهم والنمو باتجاه الوحدة قد يتسعان عبر قنوات أخرى في حياة الكنيسة. وحتى إذا ثبت أن حواراً طائفيّاً كهذا مثمر، فالإتحاد يجب ألا يقوم فقط على نتائج حوار كهذا. فالإنشقاق والإنقسام لا يؤثران فقط في تعليم الكنيسة، وحتى لو بدأ الإنشقاق باضطراب طائفي، فهو يؤثر دائماً بعمق واتساع في حقيقة الكنيسة.

إن ضرورة النظر إلى حقيقة أوسع للكنيسة لرؤية الطريقة التي أثر فيها الإنقسام جوهرياً، أمرٌ لا مفرّ منه في كلّ محاولة لمعالجة الإنشقاق بناء على الكنائسية الارثوذكسية. يجب أن نضع نصب أعيننا أن الكنيستين الارثوذكسيتين الخلقيدونية واللاخلقيدونية لم تختلفا في أمور الإيمان الارثوذكسي، إنما في حالة الإنشقاق. هذه حقيقة مؤلمة جداً، وأكثر إيلاماً من أي اختلاف آخر في مسائل اللاهوت العقدي. إن جذور هذه الحقيقة عميقة ومعقدة وتدعو إلى معالجة دقيقة ومتيقظة للمسألة.

في الأسطر التالية سأقوم بمحاولة للإشارة إلى بعض هذه المسائل المعقدة المتأصلة في وضعنا الإنشقاقي. هذه المسائل ستوضع تحت ضوء الكنائسية والتقليد الارثوذكسيين لنرى ما هي الطريقة التي يجب أن يُعالج بها لتدنينا من شفاء الإنشقاق. كثير من هذه المسائل، إن لم تكن كلّها، أشير إليها سابقاً في

مؤتمر بريستول بكونها مسائل يجب معالجتها على مستوى عملي^(٧). يستند البحث الحاضر إلى الافتراض أن هذه المسائل ليست مسائل ثانوية تحتاج إلى ترتيبات عملية. وتأتي بعد إنجاز صيغة الإيمان المشتركة. فهي تمثل مسائل حقيقية في الكنائسانية، وقد يثبت أن مناقشتها صعبة في بعض النقاط حتى أنها تقود إلى ردب* . يجب علينا، كما أظن، أن نستعد لمواجهة ردب كهذا حيثما يظهر وألاً نحاول معالجة الإنشقاق متجاهلين ما تنطوي عليه من شؤون كنائسانية عند اتخاذ الإجراءات الضرورية. يصبح الإنشقاق نافذ المفعول بين كنيستين عندما يحدث انقطاع في شركة *Communion in Sacris* القديسات. لكن انقطاعاً كهذا لا يعود فقط إلى فعل تناول القربان المقدس من المذبح نفسه. هذا العمل الخاص المتعلق بتناول القربان المقدس ما هو سوى جزء جوهري ذي أهمية عظيمة، لكنه لا يشكل كل حقيقة الشركة السرشكرية. فهي ليست مجرد عمل، فجسد المسيح الذي نشارك فيه من خلال هذه الشركة أو المناولة ليس مجرد شيء موضوعي قائم على المذبح المقدس (المائدة المقدسة). فمعنى الشركة كما عبر عنه القديس بولس يلفت انتباهنا نحو حقيقة أعظم من هذا القربان المقدس المتوضع: «كأس البركة التي نباركها، أما هي مشاركة في دم المسيح؟ والخبز الذي نكسره، أما هو مشاركة في جسد المسيح؟ فنحن على كثرتنا جسد واحد لأن هناك خبزاً واحداً، ونحن كلنا

^(٧) "The Bristol Consultation", *ibid.*, pp. 317ff.

نشارك في هذا الخبز الواحد». (١ كور ١٠ : ١٦-١٧).
المشاركة السرشكرية، إذا وُضعت في هذا المنظور للقديس
بولس، لا تكون مجرد مشاركة في Communion in Sacris
القدسات بل تكون في الوقت نفسه Communion Sanctorum
شركة القديسين كانت الكنيسة الأولى منذ البدء تعي بعمق
هذا الواقع الذي أتر في كل حياتها وبنيتها (٨).

كل انشقاق يؤثر بطريقة أو بأخرى في شركة القديسين
Communion Sanctorum. هذا الأمر أشير إليه على نحو
مأساوي في الكنيسة الأولى عبر عملية شطب الأسماء من
ترحيم(*) القديس الإلهي، وهذا الشطب كان يحدث عندما يحدث
انشقاق، وعبر إعادتها إلى الترحيم نفسه بعد معالجة الانشقاق.
فالانشقاق الذي حدث بين رومة والبطريركيات الشرقية في
السنوات الأولى من القرن الخامس بسبب الأحداث المعروفة في
حياة يوحنا الذهبي الفم التي ابتدأت بشطب اسمه من الترحيم
في القسطنطينية والإسكندرية وإنطاكية. المبادرة الأولى لمعالجة
الانشقاق حدثت في إنطاكية حينما أعاد بطريركها اسكندر اسم
الذهبي الفم إلى الترحيم في سنة ٤١٣ م. أي عندما لم يعد
الذهبي الفم على قيد الحياة. إن الأهمية المرتبطة بهذا العمل من

٨ - قارن الدراسة المميزة لـ

W. ELERT, *Abendmahl und kirchengemeinschaft in der alten
Kirche hauptsachlleh des Ostens*, 1954.

* الترحيم هو الديقيتخا أي سفر الأحياء والأموات الموضوع على المذبح والمحتوي
على الأسماء التي تذكر عند إقامة الذبيحة.

جانب الكنيسة الأولى بخصوص الإنشقاق كانت كبيرة جداً، ذلك أنه في الإنشقاق الاكاسوسي لم يضع البابا في «صيغة هورسياد» المعروفة إسالات ضد نسطوريوس وافتخيس وديوسقورس واكايوس فقط، بل ضد خلفاء اكايوس (فرافيتاس، وايفانيوس ومخكدونيوس) أيضاً، لا بسبب هرطقة، بل لأنهم أبقوا اسم اكايوس في ترحيم القسطنطينية. فالإنشقاق يُعالج فقط عندما يوجد تماثل تام بين ترحيم روما وترحيم القسطنطينية.

إن معنى الترحيم لا يمكن فهمه خارج الاطار الكنائسي فالعضوية في الكنيسة هي في التحليل الأخير ليست مشاركة مع المسيح فقط، بل مع «القدسين» أيضاً، أي شركة مع الكنيسة ككل (٩)، بما في ذلك شركة مع «القدسين» الذين انتقلوا من هذه الحياة. هذه الشركة عُبر عنها في سر الشكر مع ذكر رؤساء الكنائس المختلفة عند رفع الذبيحة (الانورا). بعد تقديس القرايين عندما يذكر بصوت عال اسم الأسقف الذي يؤم الصلاة «اذكر يارب أولاً». أما الشكل الأقدم للذكر كهذا في القداديس القديمة أي «أذكر يا رب أولاً كل أسقف ارتودكسي»^(١٠) فيدلّ على أن كل الجماعات الليتورجية المحلية تشترك في

٩ - في العهد الجديد عنت لفظة قدس العضوية في جماعة الكنيسة (فيلبي

١:١، كولوسي ٢:١، رومة ١٥:٢٥، ٢ كور ١٣:١٢، الخ)

١٠ - هذا الشكل يظهر أنه استخدم أصلاً في كل قداس أسقفي. في إيماننا أن ذكر رئيس الكنيسة المستقلة إدارياً التي ينتمي إليها الأسقف المحفل بالقداس هي إستبدال مبكر لهذا الشكل الذي يستخدمه فقط رؤساء الكنائس المستقلة إدارياً.

كلّ سرّ شكر مع كلّ القديسين الأحياء والأموات. فسرّ الشكر هو المجمع Synodos الحقيقي لكنيسة الله (١١) المجتمعة معاً «من أقاصي الأرض» كما نظر إليه تعليم الاثني عشر رسولاً (الديداكي) منذ الأزمنة الأولى (١٢). وهكذا يجب أن يفهم الإبعاد عن شركة القديسين عبر شطب بعض الأسماء فهما كنائسانياً وليس مجرد عمل تأديبي. فالثقل الذي علّفته الكنيسة القديمة على الابسال يكمن تماماً في النظر إلى أنه في كلّ احتفال سرشكري تشارك شركة القديسين بمجملها في ملكوت الله وأن الأبعاد عن الشركة يعني إفقاداً للأهمية الكنائسانية وللخلاص وحتى علم الإنقضاء (١٣).

هذه النظرة الكنائسانية التي يتمسك بها، بكلّ تأكيد، الارثوذكسيون الخلقيدونيون واللاخلقيدونيون تمسكاً ثابتاً، تُظهر أن الشركة الكاملة في سرّ الشكر لا نقدر أن نفهمها بلا تماثل كليّ مع شركة «القديسين». «فالقديسون» في التقليد الارثوذكسي لا يمكن فهمهم بمعزل عن مشاركتهم في شركة القديسين Communion Sanctorum. إن الفكرة العامة الأصلية للقديسين في العهد الجديد (Plural) يجب ألاّ يتضيّعها المرء عندما يفكر في قديس معين (في المفرد). ففكرة القديس هي أساساً

١١ - من المهم أنه في مصادر مثل مصنفات القديس الذهبي الفم تستخدم لفظة «المجمع Synodos» للدلالة على الإجماع السرشكري. (De Proph. obsc. 2, 5; Migne P.G. 56, 182)

١٢ - الديداعي ٤:٩، قارن ١٠:٥

١٣ - ١ كور ٥ - ٦

فكرة كنائسائية. ليس هناك من «تقديس» لشخص على أساس الإستحقاقات الشخصية ففكرة «الإستحقاق» غريبة عن التقليد الارثوذكسي وكذلك فكرة «إعلان القداسة». القديس يُعترف به قديساً بهدي الروح القدس من قبل واعي الكنيسة ويختار من بين القديسين لا ليصبح موضوعاً شيئاً في ذاته، بل ليكون إشارة إلى شركة القديسين Communio Sanctorum، ومن خلالها وفيها إلى الله في المسيح لكلّ عضو في الكنيسة عندما يجاهد في هذا العالم الساقط ليجد ويحافظ على علاقته بالله. بهذه الطريقة يصبح القديسون المعينون علاماتٍ لمجد الله في هذا العالم لا من حيث قدراتهم الفردية، إنما في إطار Communio Sanctorum شركة القديسين التي يصبح فيها كلّ المشتركين في الشركة السرشكرية «قديسين» بفضل شركتهم «مع قدوس واحد، رب واحد، يسوع المسيح»، كما تنشُد الكنيسة قبل المناولة.

ليست المسألة، إذاً، في كلّ انشقاق مسألة اعتراف طرف منشق أو مسألة عدم اعتراف الطرف الآخر بالشخص كقديس معتبر فردياً في حدّ ذاته. فمن غير المناسب في حالة كهذه أن نتفحص ما إذا كان مثلاً ديوسقوروس أو فرنسيس الارثوذي أو برنارد الكيلرفوي «قديسين» حقاً. في حالة الإنشقاق، كإنشقاق الكنيسة الخلقيدونية مع الكنيسة اللاخلقيدونية والكنيسة الكاثوليكية، لا تسمى الكنيسة الارثوذكسية الخلقيدونية هؤلاء الأشخاص «قديسين»، لا لأن «القداسة» تعوزهم كأفراد (وأكثر أن هذا ليس فهم التقليد الارثوذكسي في أي حال) بل لأنهم، وهذا الأمر يُثبت، على ما أظن، النقطة التي حاولت أن أشير

إليها بشأن يتحديد «القديس»، لا يؤلفون جزءاً من شركة القديسين Communio Sanctorum التي يشارك فيها الارثوذكسي الخلقيدوني مشاركة سرشكرية. «القديس» من هذا المنظار هو مصطلح ترابطي وعلائقي، إذ يزول عن الوجود حالما تنقطع العلاقة.

إذا عبرنا عن هذه النظرة بشأن «القديسين» بلغة عملية أكثر من ذلك مأخوذة من الوضع المحدد الموجود بين الكنيستين الخلقيدونية واللاخلقيدونية تصبح المسألة الكنائسانية الموجودة خلف هذا الوضع واضحة. فالإنفصال بين الكنيستين حدث في وقت وجدت فيه الكنيسة نفسها في اضطراب عظيم سببته التعاليم المهرطقة، فميزت من بين أعضائها علماءها (دكاترتها) الذين أعلنت قداستهم، لأنهم قدموا إرشاداتهم الحاسمة للكنيسة في ذلك الوقت العصيب. وبالأولى لأن مقياس الارثوذكسية كان المقياس المهيمن، فكل طرف وقع تحت انقسامات في مسائل ارثوذكسية انصرف إلى إعلان قداسة أولئك الناس الذين أبسلهم الطرف المعارض بناء على ما اعتبروه هرطقة. وهكذا عبرت المسألة من مستوى اللاهوت العقدي إلى مستوى سرّ الشكر وعلم الكنيسة. فديوسقوروس الذي أبسلته الجهة الخلقيدونية اعتبره الذين رفضوا خلقيدونية أنه قديس، أما لاون أسقف رومة الذي أبسلته الجهة المناهضة لخلقيدونية فأصبح قديساً عند الخلقيدونيين. نتيجة لذلك فإن أعضاء كل جماعة منهما يتحدثون سرشكريا وكنائسياً بالقديسين الذين أقصتهم وأبسلتهم الجهة الأخرى. فكيف يقدر أن يتناولوا

العشاء الرباني على المذبح نفسه في وضع كهذا؟

في الكنيسة الأولى لم تظهر هذه المسألة تعقيدات خاصة. وذلك لأن الإنشقاقات لم تدم طويلاً لكي تنشئ مشكلة «القدسين» بالشكل الذي نواجهه الآن. وعلاوة على ذلك فإن الطريقة المعتادة في معالجة الإنشقاق كانت تتم في ذلك الوقت عبر التوبة. فالتائبون كانوا يُكرهون على التخلي كلياً عن فريقهم، وهذا يشمل، على الأقل، الذين أسلمهم أخصامهم. وفي وقت لاحق، مثلاً، عندما انضم بعض الارثوذكسيين اللاخلقيدونيين إلى الكنيسة الكاثوليكية تحت شكل الإتحاد البابوية Uniatism طُبّق عليهم المبدأ نفسه بشكل أو بآخر. فالأشخاص الذين يعتبرهم اللاخلقيدونيون قديسين واتفق أن حرمتهم الكنيسة الكاثوليكية يجب أن ينكروهم ويقصوهم عن لائحة قديسي الكنائس المتحدة بروما.

لكن طريقة التوبة لم تكن وحدها طريقة معالجة الإنشقاقات في الكنيسة الأولى. فأحياناً تقود المفاوضات والمناقشات إلى توضيحات وإلى اتفاق نهائي بين الطرفين، كما نرى، مثلاً، في الإنشقاق المليتاني في القرن الرابع. في حالة كهذه لا توجد أية مشكلة خاصة في إعادة الشركة الكاملة، وبالنسبة إلى الأشخاص المرتبطين بالإنشقاق، أحياء أكانوا أو أمواتاً، الذين اعتبروا في ما مضى هراطقة، لم ينظر إليهم بعد ذلك على هذا النحو. إن الانتقال من حالة الهراطقة إلى حالة الإنشقاق، أو على الأصح الفهم بأن تلك الهراطقة لم توجد

فعلاً، كما حدث في الإنشقاق المليتياني، يختلف بالتأكيد عن الحالات التي تتطلب توبة. مع هذا التمييز المعمّم والمبسّط في الخلفيّة التي تقوم قيما ثابتاً على أساس التقليد الأول، فإنّ الفئات التالية من الناس الذين شملتهم الإدانة واحتاج الفريقان إلى ردّ الاعتبار إليها بطريقة أو أخرى وإدراجها في شركة القديسين *Communio Sanctorum* قبل إعادة الشركة الكاملة يمكن تصنيفها في تاريخ الكنيسة الأولى هكذا:

أ- أشخاص لم يبسلوا أو حرموا رسمياً، لكن رغم ذلك لا يقبلون بسهولة في ضمير كنيسة جهة واحدة، لأسباب نفسية في الدرجة الأولى. كما هي حال ثيوفيلوس الاسكندري مثلاً، الذي تبجّله الكنائس اللاخلقيدونية تبجيل القديسين، لكنّه يُعتبر ويوصف في سنكسارات الارثوذكسيين الخلقيدونيين كشخص سيء جداً كانت له علاقة وحتى مسؤولية في الإضطهادات التي شنت ضد الأشخاص الذين يعترف السنكسار بقداستهم (١٤).

ب- أشخاص وجدوا أنهم ينتمون إلى فئة مُدانة لكنهم رغم ذلك تقبلهم الجهة المعاكسة وتعترف بقداستهم. هذه هي حال «القديس شنودا» الذي تبجّله بشدة الكنائس اللاخلقيدونية وخصوصاً الكنيسة القبطية والذي «كان خليفة للقديس باخوميوس في طيبيا. فالمرء يقدر أن يفترض أن السبب الذي من

١٤ - أنظر، مثلاً، *Synaxarium Constantimopolitanum* (November), ed. by H. Delehay, Brussels, 1902, col. 812.

أجله لم تعتبره الكنيسة الخلقيدونية قديساً هو أنه مات بعد مجمع خلقيدونية. من جهة أخرى هناك حالة شخص اعترفت بقداسته الكنائس الخلقيدونية الارثوذكسية (رغم أنه من المحتمل إنتهاؤه إلى الطرف الذي أدين رسمياً، أي النسطورية) هو القديس اسحق السرياني، أسقف نينوي في أواخر القرن السابع. قد يناقش المرء المسألة بأنه لا يعرف الأمور إلى حد كاف ليحكم على هذه الحالة بيقين، لكن هناك سبب وجيه للاعتقاد بأن هذا الاب الروحاني الكبير الذي احترمه بشدة التقليد الرهباني الارثوذكسي الخلقيدوني كان يجيا في منطقة نسطورية تماماً حيث لا توجد إمكانية انتيائه إلى الكنيسة الارثوذكسية الخلقيدونية. وقد رفعه بطريرك نسطوري إلى الأسقفية (١٥)».

ج- أشخاص يوقرهم فريق بصفتهم قديسين، لكن الفريق الآخر يدينهم لا هرطقة. فالإسبال لأسباب لا تتعلق بالهرطقة كان مجهولاً في الكنيسة الأولى. الإشتقاق نفسه، بصرف النظر عن ارثوذكسية العقيدة، أعتبر مساوياً للهرطقة أو ربما أكثر خطورة منها، ولتبرير العقاب الكبير جداً، كما نلاحظ في المنازعات النوفاتيانية والدوناتيانية. في وضع الكنائس اللاخلقيدونية يمكن تطبيق هذا على ديوسقوروس - هناك سبب تاريخي وجيه للاعتقاد بذلك - الذي لم يُحكم عليه بسبب هرطقة، إنما لأسباب مختلفة. يُعتبر ديوسقوروس قديساً في الكنائس اللاخلقيدونية.

L. PETIT, "Isaac de Ninive" in *Dictionnaire de Theologie - ١٥*
catholique, VIII, 10f.

أخيراً (د) أشخاص أداهم أحد الفريقين بالهرطقة، لكن الفريق المقابل يعتبرهم قديسين. المثالان الأكثر نموذجية في هذه الحال أي في العلاقة بين الكنيستين الارثوذكسيتين الخلقيدونية واللاخلقيدونية هما لاون الأول أسقف رومة، الذي هو قديس في الكنيسة الخلقيدونية، لكنه مدان في الكنائس اللاخلقيدونية، وسويروس الإنطاكي الذي أدانتها المجامع التي تعترف بها الكنائس الخلقيدونية إدانة الهرطقة والذي توقّره الكنائس اللاخلقيدونية بكونه قديساً عظيماً.

ماذا يمكن أن يُقال عن هذه الفئات على ضوء المبادئ الكنائسية المشتركة بين الارثوذكسين الخلقيدونيين والأرثوذكسين اللاخلقيدونيين؟ من الواضح تماماً بالنسبة إليّ أن الفئتين (أ) و(ب) لا تظهران صعوبات لا تذلل. ففي الحالة (أ) أن الجو النفسي الجديد، الذي سيُتاح انماؤه بين الفريقين بعد اتفاق مشترك في الإيمان يعلن للناس سيقود إلى إعادة نظر إيجابية في هؤلاء الأشخاص الذين يُمكن اعتبارهم قديسين محليين. فالقديسون في معظم الحالات هم في الكنيسة الارثوذكسية أشخاص مرتبطون بجماعة محلية معينة توقّره توقيراً خاصاً. طبعاً، إنّ كلّ جماعة محلية يجب فهمها فقط من خلال اتحادها التام بباقي الجماعات في العالم، وبهذا المعنى ينتمي كلّ القديسين إلى الكنيسة الواحدة الجامعة، بصرف النظر عن انضمامهم الخاص إلى جماعة محلية. هذه الوحدة يمكن الحفاظ عليها بلا اعتراف واضح بقديسي كلّ جماعة من قبل الجماعات الباقية. هذا الأمر كاف للحفاظ على هذه الوحدة، إذا لم توجد أسباب جدية

عند الجماعة الأولى لرفض قديسي الجماعة الثانية. يمكن تطبيق المبادئ نفسها على الأشخاص في الفئة (ب).

طبعاً، الحالة هي أكثر صعوبة في الفئتين (ج) و (د). الصعوبة تنشأ من أن هؤلاء الأشخاص أسلمهم بوضوح أحد الفريقين، ولا شيء يمكن فعله ما لم يرفع الفريق الحرم الذي وضعه وما لم يقبله الفريق المقابل، أيضاً. فالسؤال الرئيسي في هذه الحال هو: إذا كان أحد الفريقين لا يرغب في قبول الحرم الفريق الآخر فعلى أي أساس يمكن رفعه؟ إن السؤال الأشمل الذي يقع وراء ذلك هو، جلا شك، مسألة سلطان التقليد. والحق أن احترام التقليد متأصل في ضمير الارثوذكس. من جهة أخرى تظهر الدراسة الدقيقة لتاريخ الكنيسة أن التمييز بين التقليد والتقاليد (٢٣) كان مُحافظاً عليه ومُطبّقاً حتى أن السؤال الأخير في حالتنا هو إلى أي حدّ يكون فيه البحث فيه مرتبطاً بإحكام بتقليد الكنيسة.

يستحيل في هذا البحث الموجز أن ندخل في بحث مفصل لكلّ حالة من الحالات. هذا ما يجب أن تفعله لجنة في الوقت الذي تصل فيه المباحثات بين الفريقين إلى المستوى الرسمي. هدفنا هنا الإشارة إلى المسائل وتأكيد الابعاد الكنائسية. في هذا العمل قد نلاحظ الأمور التالية العامة:

في المقام الأول يجب أن نتميز بين واقع كلّ حرم ونية المجمع التي فرضته. إذا استطاع المرء في المباحثات حتى الآن أن يميّز بين أوجه خلقيدونية القانونية و«الواقعية وبين الإيمان الذي عزمت

على إعلانه، وإذا قام كلُّ النمو الكامل لمباحثات على هذا التمييز فهل يعجز المرء عن تطبيق المبدأ نفسه على مسألة كلِّ حرم؟ إذا حُرِّم الأشخاص على أساس سوء فهم بعضهم عقيدة البعض الآخر ألا يمكن إعادتها إلى الكنيسة عندما نعيد قصد المجمع إلى وضعه السويّ وعندما نصل إلى الإتفاق في شأنه؟

يجب أن يدرس مبدأ التمييز من خلال علاقته الحميمة بالتمييز بين «التحديد الإيماني للمجمع» وبين «قوانينه». إن أعضاء آخرين من هذه المداولة شرعوا في أخبارنا عن مدى هذا التمييز وأهميته في التقليد الارثوذكسي. فوجهات نظرهم تساعدنا هنا لإيضاح السؤال: إلى أيّ مدى تقدر الكنيسة في معالجتها لكلِّ حرم ماض أن تبحث بطريقة خاصة (أ) في ما فُرض لأسباب لا تتعلق بالهرطقة (أي لأسباب قائمونية؟) (ب) في ما فُرض لآراء عقديّة لا تعتبر الآن أن هؤلاء الأشخاص آمنوا بها؟

لكن في بحث هذه المسألة يجب ألا ننسى أيضاً أن مفهومنا للتقليد في خطر. وهذا يصبح واضحاً بطريقة مفاجئة (مشيرة) عندما نراعي، مثلاً، حالة شخص كسويروس الإنطاكي. فالمعاملة التي تلقاها سويروس في الكنيسة الخلقيدونية تدخل بعمق أكبر في هذا التقليد أكثر مما يشير الإبسال الذي تلقاه. فالمجمع المسكوني السادس يضعه جنباً إلى جنب مع ابوليناريس ويسميه «جاحداً» (تعبير قوي لم يرتبط بالسلوك بل بالإيمان الارثوذكسي). إذا نجحنا في تحرير سويروس من الإتهامات الهرطوقية - هذا أمر لا يسهل أن نقرّ به من النظرة الأولى -

فكيف نقدر أن نقبله في الشركة من دون أن يقول الطرف الارثوذكسي الخلقيدوني ضمناً إن المجمع المسكوني السادس الذي يجب أن يُخلص الولاء له بثبات وقع في خطأ بالنسبة الى سويروس؟ وإذا نجحنا في الإتفاق على أن ديوسقوروس لم يُحرم هُرطقة إنما لأسباب مسلكية وهذا أمر يسهل كثيراً أن نُقرّ به - فكيف نقدر أن نحزّره من الحرم من دون أن نقول ضمناً إن المجمع المسكوني السادس نفسه عندما دعاه «محمّوتا من الله» ووضعه بعد افتيخيس، وقع في الخطأ فعلاً؟ هذه الأنواع من الصعوبات تنشأ عند بحث الحرم والقديسين وتكشف عن الأهمية التي يحملها مفهومنا للتقليد في المسألة كلّها. فالمسألة الحقيقية التي هي وراء كلّ ذلك والتي تنطوي على مسائل كنائسانية هي تلك التي يمكن أن نسميها أولاً مسألة الإكتفاء بالحد الأدنى من التقليد. هل نقدر أن نقبل الإمكانية بأن ما يؤلف تقليدنا يمكن تخفيضه إلى الحد الأدنى، فإن قدرنا ما هي حدود ذلك هل يكفي أن نقول إننا لا نقبل إلا جزءاً مما يؤلف تقليد كنيسة حتى نكون في شركة مع هذه الكنيسة؟ أو هل يعني في الواقع رفضنا لقبول الجزء الآخر من هذا التقليد (المجمع المسكوني السادس مثلاً) أننا نرفض الدخول في شركة كاملة مع أولئك الذين يقبلونه؟ لا شيء يوضح الأهمية الكنائسانية لهذا السؤال بقدر المشاكل التي يثيرها القديسون والحرم في وضعنا الخاص هنا.

كلّ ذلك يظهر أن الصعوبات التي نواجهها على الصعيد الكنائساني يتعلق إلى درجة كبيرة بسلطان التقليد في كنائسنا.

هذا السلطان يظهر أنه يسبق مسألة السلطان القانوني، أي مسألة تحديد من في الكنيسة، وما هي الأداة فيها، مؤهل أن يقرّر في مسائل كهذه. فحتى لو وجدنا أداة كهذه في ما يعتبره بعضهم، مثلاً، أنه السلطان الأسمى في الارثوذكسية، أي المجمع المسكوني، فهل يتيح لنا مفهومنا للتقليد أن نتوقع من مجمع كهذا رفضاً أو حتى تصحيحاً لمجمع مسكوني سابق؟ إذا كان الجواب بالنفي فلعله ليس مهماً بالدرجة الأولى أن نقرر أولاً ماذا نعني بالتقليد؟ فالارثوذكسية تقليدية تراثية في طبيعتها. لكنّ السؤال مفتوح في ما يخص مدى الأخلاص لتقليد يمنع تكيف هذا التقليد مع حاجات ومتطلبات خاصة في التغيير التاريخي.

III

هناك مجال آخر من حياة الكنيسة متأثر بالإنشقاق وهو ما يعرف بنطاق السلطة Jurisdiction هذه اللفظة محمّلة معنى قانونياً، وعندما يفكر المرء في نطاق السلطة يحضر فوراً في ذهنه المعنى القانوني. لكن، في الواقع، يجب ألا يُفهم هذا الوجه من حياة الكنيسة بمعزل عن الكنائسانية. فالمبادئ التي تحدّد نطاق السلطة في الكنيسة الارثوذكسية توجد في الكنائسانية. فالبدأ الأكثر بساطة، عموماً في تلك الحالة هو أن شعب الله في مساحة جغرافية معينة - المدنية أصلاً والأبرشية فيما بعد - يجب أن يؤلّف وحدة تتمثل في الاجتماع السرشكري الواحد الأصيل تحت إمامة الأسقف الواحد المحاط بالقسوس. هذا الأسقف يساعده الشمامسة و«الكنيسة كلّها» (رومة ١٦: ٢٣) في

تلك البقعة. هذا المبدأ كان متأصلاً تأسلاً عميقاً في ضمير الكنيسة الأولى حتى أنه في مصادر متعددة كنصوص القديس إغناطيوس الإنطاكي، هذا المبدأ هو الذي قاد إلى تطبيق عبارة «الكنيسة الجامعة» على الجماعة المحلية^(١٦). هذا الفهم للكنيسة المحلية بصفتها «كنيسة جامعة» استمر بحق حتى القرن الرابع كما تشير بوضوح المصادر الموجودة^(١٧).

إن معنى هذا المبدأ لعميقٌ جداً حقاً. فالفكرة الأساسية وراءه هي أن كنيسة الله في وجودها التاريخي لا تقدر أن تتجاهل الحقائق التي خلقتها الاختلافات في الثقافة أو حتى في الطبيعة (حالات المناخ ألخ). وفي تلك النقطة لا يمكن فهمها نظرياً وتجريدياً in abstracto بل على الأصح ككنيسة محلية تحمل كلّ العلامات المميزة لمنطقة جغرافية معينة. والكنيسة من جهة أخرى، في قبولها تلك الشروط التاريخية، تفعل ذلك حتى تتجاوزها حقاً في الوحدة التي هي متأصلة فيها، من خلال رفع كلّ هذه الميزات الطبيعية والثقافية إلى الله في وحدة جسد ابنه الواحد، وشعب الله الواحد، تماماً كما تفعل في كلّ احتفال سرشكري. إن فرادة سرّ الشكر كتعبير عن وحدة الكنيسة تقع تماماً في الواقع بأنه يأخذ من جهة كلّ حقائق الوجود التاريخي، من دون تجاهلها أو رفضها بطريقة تقوية، لكنها من جهة أخرى

١٦ - إغناطيوس، إزمير ٨، أفسس ٥، فيلادلفيا ٤، مغنيسيا ٣: ١ج ٢.

١٧ - لذكر مفصل لهذه المصادر أنظر مقالي "The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church" in *One in Christ*. 1970,p.

تتجاوزها بطريقة تمنعها من إبقائها على ما هي عليه في الوجود التاريخي، أي عناصر انقسام وتجزئة. فالمبدأ الجغرافي أو الإقليمي، الذي ساد حياة الكنيسة الأولى هو أحد الأوجه الأساسية جداً للكنائسانية.

وُجد التعبير العملي عن هذا المبدأ في الكنيسة الأولى وفقاً لما تنص عليه الوقائع التالية:

أ - يجب ألا تكون هناك أكثر من اجتماع سرشكري واحد في كل جماعة محلية. هذا الاجتماع كان يؤمه الأسقف أو «أي شخص يعينه»^(١٨). وعندما صار هذا الأمر مستحيلاً للحفاظ عليه فيما بعد لأسباب عملية (بسبب زيادة عدد المسيحيين في الدرجة الأولى) والرعايا ظهرت كتجمعات سرشكرية يؤمها القسوس، عنيت الكنيسة بطرائق (Antimersion, Fermeutum) عديدة مهمة جداً (الخبز) حتى تُحترم وتُصان وحدة سرّ الشكر الواحد في كل جماعة محلية يتحدث عنها القديس إغناطيوس. فالوجوه المهمة لهذا المبدأ الكنائسي أشار إليه من خلال الواقع بأن سرّ الشكر لا يُحتفل به أبداً في الكنيسة الأولى أفراد (قارن الممارسة القروسطية والحديثة «للقداس الخاص» في الغرب) أو جماعات على أساس عمرهم ووظيفتهم (لا وجود لقسوداديس «للأطفال» أو «الطلاب»، مثلاً). فالاجتماع السرشكري اعتبر بأنه العمل الجامع الأسمى للكنيسة الجامعة في كل إقليم.

(ب) يجب ألا يكون هناك أكثر من أسقف واحد في كل

١٨ - إغناطيوس، فيلادلفيا ٤.

مدينة أو أبرشية. هذا ما ينص عليه بوضوح القانون الثامن من مجمع نيقية الأول، لكن جذوره تمتد بعمق إلى الوعي الكنائسي للكنيسة الأولى. فعمل الأسقف كان أن يوحد في نفسه العناصر المختلفة المتأصلة في جسد المسيح، تماماً كما حدث في سرّ الشكر الذي كان هو إمامه الطبيعي. ولهذا السبب لم يُعتبر وجود أسقف ثان في المنطقة نفسها علامة انشقاق^(١٩) وامراً غير مقبول في الكنيسة الأولى فقط، بل اعتبر أيضاً أن كل أسقف يرتبط حتماً بمنطقة معينة عند وضع اليد عليه^(٢٠) لا بمجموعة خاصة من الناس (طلاب، قوى مسلحة ألخ) أو بعمل خاص (خدمة اجتماعية ألخ). فالشأن وراء ذلك شأن كنائسي: إن جامعية الكنيسة في كل منطقة تراعي لكنها تتجاوز الاختلافات التي يخلقها الوجود التاريخي.

إذا كان هذا هو الحال في وضع طبيعي كنائسيًا، فكيف يجب على الكنيسة أن تواجه الشذوذ الذي تخلقه الشقاكات؟ بكلام آخر، ماذا تقدر أن تفعل الكنيسة في معالجة انشقاق أتر في مبدأ مختص بنطاق السلطة؟ المسألة كانت من المسائل المتكررة الحدوث في الكنيسة الأولى ولذلك يمكننا أن ندرس بعض الأمثلة من ذلك الوقت.

كانت الطريقة الدقيقة لمواجهة المشكلة هي عدم قبول

١٩ - مثلاً، كبريانوس. *Ep. 43 (40), 5. Cf. De unit. 14 and 17.*

٢٠ - حتى اليوم تذكر صلاة وضع اليد على الأسقف بوضوح المنطقة التي اختير عليها من خلال رسامته.

أسقف منشق في خدمة الكنيسة الكهنوتية حتى لو ندم واهتدى .
فخلق انشقاق وأدامته اعتُبرا أنها إساءة مهلكة جداً، والشيء
المشترك في كل هذه الإهانات هو أن التوبة تتيح للمرء أن يتحد
بالكنيسة كعلماني لا كخادم موضوعة عليه اليد . عندنا شواهد
وافرة لتطبيق هذا النظام الدقيق، مثلاً في أيام القديس
كبريانوس^(٢١) . لكن هذه القاعدة لم تكن من دون استثناء .
فمن هذا الزمن زمن القديس كبريانوس نعرف مثلاً أن أحد
محركي الانشقاق النوفاتياني قبل في الكنيسة بوضعه الكهنوتي
الذي كان عليه سابقاً . بالطبع إن شرط ذلك هو أنه ندم وأن
قبوله قرره مجمع مقدس^(٢٢) .

وسواء أعولج الانشقاق بتوبة فريق واحد أو بالاتفاق
المشترك الذي يتبع المفاوضات - الأمر الثاني عرف أيضاً في
الكنيسة الأولى كما أشرنا سابقاً - فإن المبدأ الذي حافظت عليه
الكنيسة بإصرار لافت للنظر هو أنه يجب ألا يكون أكثر من
أسقف واحد في المدينة نفسها أو الأبرشية نفسها بعد إعادة
الوحدة . وهنالك مثل على تطبيق هذا المبدأ في حال إعادة
الوحدة عبر التوبة نجده متوفراً في تاريخ الدوناتيين . عندما التأم
مجمع عام ٢١٣ في رومة تحت رئاسة ميليتيادس لبحث مسألة
الدوناتية خارج أفريقيا جُوبه بسؤال عن وضع أولئك الأساقفة
الدوناتيين الذين برّثوا . كان القرار ليناً على نحو لافت للنظر لأنه

٢١ - مثلاً حالة فاسيليدس وآخرين عند كبريانوس Ep. 55, 11, 67 أنظر

القانون الثاني للقديس بطرس الإسكندري .

٢٢ - كبريانوس Ep. 49

وقر لكل الأساقفة الدوناتيين - باستثناء دوناتس وزملائه العشرة الذين أصدرت إليهم الأوامر ألا يعودوا إلى إفريقيا - الاحتفاظ بوضعهم كأساقفة. لكن عندما يحدث ذلك وجود أسقفين في الأبرشية نفسها فإن صاحب الأقدمية في وضع الأيدي يحتفظ بالكرسي، أما بالنسبة إلى شعب آخر *alía plebs* (أبرشية) فيجب أن توجد السلطة *regenda*. عندما بحث مجمع نيقية الأول مسألة النوفاتيانين كان، إلى حد ما أكثر صرامة منه، لكن عندما وصل إلى مسألة أسقفين في الأبرشية نفسها كان الحل بالسماح للأساقفة الذين كانوا نوفاتيانين أن كل منهم يصير خورأسقف حتى لا يُقام أسقفان في مدينة واحدة» (القانون ٨). وهناك مثل آخر عن الحفاظ على هذا المبدأ بالدقة نفسها نجده في الانشقاق الملتيني الذي بحثه المجمع النيقاوي الأول مع ذكر خاص لمسألة الوضع القانوني للإكليروس الملتيني. فالرسالة الجمعية التي حفظها سقراط^(٢٤) تحيطنا علماً بأن الأساقفة الملتينيين يجب أن يحافظوا على وضعهم الأسقفي، على ألا يمارسوا المهام الأسقفية إلى أن يصبح الكرسي شاغراً. بعد شغور كهذا يمكن اعتبارهم المرشحين الطبيعيين للتعاقب على ذلك الكرسي.

هذه الأمثلة يمكن مضاعفتها، لكن النقطة صارت حتى الآن واضحة: الشركة الكاملة في الكنيسة الأولى عنت أيضاً

٢٣ - أوغسطين 16, 43 Ep.

٢٤ - H.E. I,9

تامة واحدة ما يسمى الآن «بنطاق السلطة Jurisdiction». إذا كانت لهذه الممارسة في الكنيسة الأولى أهمية كنائسانية عميقة أشرت إليها هنا قبلاً، فمن الواضح أنها تمثل أكثر من مجرد وضع تاريخي. فالمبدأ الكنائساني وراء ذلك ينشأ طبيعياً كلما برزت مسألة إعادة الوحدة بين العائلات التي تتشارك أساساً في علم الكنيسة الأرثوذكسي الواحد.

وفيما يكون ذلك من غير شك مبدأ كنائسانياً متأصلاً في التقليد الأرثوذكسي وفي تقليد الكنيسة الأولى، فإن وضعنا الحاضر اليوم في الأرثوذكسية بعيد من أن يكون مخلصاً لهذا المبدأ. فتوجد عدة نطق صلاحيات في المنطقة نفسها هي، لأسباب لا يمكن مناقشتها هنا، الممارسة السائدة في الكنيسة الخلقيدونية. فما هي إذاً المنفعة من التحدث عن هذا المبدأ في الكنائسانية عند التعامل بين الكنيسة الخلقيدونية الأرثوذكسية والكنيسة الأرثوذكسية اللاخلقيدونية؟

إن الأسباب الأولى لهذا التصرف هي أن الارثوذكسيين يجب ألا يكفوا عن تذكير أنفسهم بشذوذ وضعهم. قدر تعلق المرء بهذه النظرة الكنائسانية قدر شعوره بأنه مجبر على إعلانها إزاء حقائقنا. سبب آخر لذكر هذا المبدأ هنا هو أن هذا المبدأ الكنائساني يجب ألا يُهمل بسهولة في محاولاتنا لإقامة الشركة الكاملة ثانية. إذا عنت الشركة الكاملة ما ينطوي عليه علم الكنيسة المشترك بيننا فيجب أن نعني بهذه الشركة حتى تقدر رؤيتنا المشتركة للكنيسة حق قدرها. هنا طرائق لتحقيق الشركة

الكاملة بشكل تدريجي على الأقل من دون انتهاك حرمة هذه الرؤية ربما من خلال النمود المتبادل معاً، أولاً على الصعيد المحلي. هذه هي الطريقة الأولى التي يجب اختبارها.

من جهة أخرى، ومن وجهة النظر هذه، فإن الوضع الشاذ الذي تعيشه الكنائس الأرثوذكسية اليوم لا يترك مجالاً لصرامة كبيرة في هذا الشأن. وهذا الشذوذ قد يساعدنا حتى على إيجاد طريق مؤقت لبحث المسألة الكنائسية الصعبة التي تواجهنا ربما من دون أن نُعثر شعبنا. لكن، من منظار ما قيل هنا، فإن أي حلّ من هذا النوع يمكن أن يكون مؤقتاً فقط ومصحوباً برغبة واضحة وثبة جازمة للوصول بسرعة إلى وضع كنائسي سويّ.

ما قيل حتى الآن لا يعالج كلّ المسائل الكنائسية المتأصلة في العلاقات بين الكنيستين الأرثوذكسيتين الخلقيدونية واللاخليدونية. فتفحص أكثر شمولاً من هذا للمسائل الكنائسية المتعددة التي تنشأ عن هذه العلاقات هو ضروري حقاً. قد يكون ضرورياً تفحص مفهوم الوحدة الكنيسة مع رجوع خاص إلى مسألة تنوع الطقوس والذهنية لأسباب جغرافية أو ثقافية. فالمدى الذي يسمح به هذا التعدد يجب أن يُدرس من خلال الرجوع إلى التقليدين الأرثوذكسين الخلقيدوني واللاخليدوني. مسألة أخرى لم تُراع هنا هي الاعتراف بصحة الحياة الأسرارية عند الفريقين كليهما. هاتان المسألتان قد تشكّلان موضوع هذا التفحص الخاص، لكنها ليستا في رأي

مشكلتين حقيقتين في هذا الوضع الخاص .

ما سعينا إليه في هذا البحث القصير هو في الدرجة الأولى الإشارة إلى بعض المبادئ الكنائسية الأساسية المشتركة بين الكنيستين الأرثوذكسيتين الخلقيدونية واللاخلقيدونية وبحث بعض المسائل الصعبة والشائكة التي تواجهنا اليوم على ضوء هذه المبادئ . عندما حاولنا أن نثبت هذه المبادئ اقتصرنا على الأمور التي تؤلف تقليدنا الكنائسي المشترك فرجعنا إلى الزمن الذي يسبق الانفصال . وهذا في رأي مبدأ منهجي يجب أن نؤكد، إذ إن تغييرات مهمة عديدة حدثت في فهمنا للكنيسة أثناء الفترة الطويلة بين انفصالنا والوقت الحالي . في ضوء الكنائسية المشتركة تظهر المسائل التي بحثناها هنا أنها أكثر من مجرد مسائل «عملية» يجب ترتيبها بطريقة أو بأخرى . فلا مسألة القديسين ولا مسألة نطاق السلطة الكنسية يمكن عزلهما عن فهمنا للكنيسة . أما الصعوبات التي تنشأ عن هذه المسائل فلا يمكن أن نتجاوزها بمجرد روح «الترتيب» . إنه لموضع شك في ما إذا كان يقدر المرء أن يطبق ممارسة «التدبير» في هذه الشؤون . «فالتدبير» لا يقدر أن يخلق حقائق كنائسية من العدم *ex nihilo* ولا يقدر أن يناقض مبادئ كنائسية أساسية بتعريض الرؤية الصحيحة للكنيسة إلى الخطر .

في الطريقة نفسها فإن تأسيس رؤية مشتركة ما للسلطة القانونية كأداة للحكم في هذه المسائل وأخيراً لتجاوزها لا يمكن أن يُعبر في حد ذاته الانتهاج الصحيح لحلها . فالسلطة القانونية

تحتاج إلى تبرير كنائسائي لقبولها في الكنيسة الأرثوذكسية ولتأدية وظيفتها، فهي لا تقدر أن تتصرف وتقرر كيفياً.

في هذا الصدد تبرز مسألة التقليد كلها في البحث بكونها على الأرجح المسألة الكنائسانية الرئيسية. فالمرء يقدر أن يقول أن الصعوبات التي نواجهها هنا على صعيد علم الكنيسة تنشأ عن ان الطرفين في حوارنا يأخذان التقليد بجدّ، وما من أحد يرغب في التضحية بأي شيء يؤلّف التقليد في أعينهم. ألا نحتاج إلى توضيح هذه المسألة؟ إلى أيّ مدى نحن مستعدون لتسلم تقليدنا من جديد في إطار وضعنا الحاضر؟ من دون هذه الإعادة لتسلم التقليد ستبقى المسائل الكنائسانية التي نواجهها غير مدلّلة. وإذا أردنا أن نوحّد تقاليد مختلفة فسيكون اتحادنا مصطنعاً. فوحدة الكنيسة تتطلّب تقليداً واحداً مشتركاً كأساس لها.

إن الأرثوذكسيين الخلقيدونيين واللاخلقيدونيين يتشاركون جوهرياً في علم الكنيسة نفسه القائم على رؤية الكنيسة في الوقت الذي سبق الانفصال. هذه الرؤية كانت جوهرياً مرتبطة بلاهوت أسرارى معبر عنه بشكل خاص في سرّ الشكر. وعلى ضوء هذا النوع الكنائسائي الأول حاولنا أن نتناول العلاقات بين الكنيستين في هذا البحث. أما العوامل الأخرى التي أثرت فيما بعد في مسرى التاريخ على فكرة الكنيسة وبنيتها فلم تُراع، لا بل يجب ألاّ تصبح المقاييس الحاسمة في مساعينا إلى إعادة الشركة.